

Πανεπιστήμιο Κρήτης

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών
Φιλοσοφία: Γνώση, Αξίες, και Κοινωνία



Διπλωματική Εργασία του
Φίλιππα Θεοφάνη, Α.Μ. 4786

Τριμελής Επιτροπή:

Καβουλάκος Κωνσταντίνος, Καθηγητής, Τμήμα ΦΚΣ, Πανεπιστήμιο Κρήτης

Θεοδώρου Πάνος, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα ΦΚΣ, Πανεπιστήμιο Κρήτης

Καρύδας Δημήτρης, Αναπληρωτής Λέκτορας, Τμήμα Θεολογίας, Humboldt Universität

Η «Συγκεκριμένη Φιλοσοφία» του **Χέρμπερτ Μαρκούζε**

Ακαδημαϊκό Έτος
2019-2020

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	σελ. 5
1. Η Κληρονομιά της Β' Διεθνούς	
1.1 <i>Το Πρόγραμμα της Ερφούρτης</i>	σελ. 11
1.2 <i>Ο ορθόδοξος μαρξισμός</i>	σελ. 13
1.3 <i>Ο πρακτικός ρεβιζιονισμός του Μπέρνσταϊν</i>	σελ. 16
1.4 <i>Η κατάρρευση της Β' Διεθνούς</i>	σελ. 21
2. Οι Αντινομίες της Αστικής Σκέψης και η Υλιστική Διαλεκτική	
2.1 <i>Κριτική του φορμαλισμού</i>	σελ. 25
2.2 <i>Η καθολική κλιμάκωση της εμπορευματικής μορφής και οι συνέπειές της</i>	σελ. 29
3. Το Είναι και Χρόνος του Μάρτιν Χάιντεγγερ	
3.1 <i>Ο ορισμός του ανθρώπου ως ύπαρξης</i>	σελ. 36
3.2 <i>Η συνύπαρξη με τους Άλλους</i>	σελ. 40
3.3 <i>Το Είναι του εδωνά και η κατάπτωση</i>	σελ. 44
3.4 <i>Το Είναι του εδωνά-Είναι: η μέριμνα</i>	σελ. 48
3.5 <i>Ιστορία και εδωνά-Είναι</i>	σελ. 51
4. Η Συγκεκριμένη Φιλοσοφία του Μαρκούζε	
4.1 <i>Διαλεκτική φαινομενολογία</i>	σελ. 57
4.2 <i>Φαινομενολογία του ιστορικού υλισμού</i>	σελ. 67
4.3 <i>Η ριζοσπαστική δράση</i>	σελ. 72
4.4 <i>Η δημόσια δράση</i>	σελ. 74
4.5 <i>Αποτίμηση του φαινομενολογικού μαρξισμού του Μαρκούζε</i>	σελ. 77
Βιβλιογραφία	σελ. 84

Συντομογραφίες

- ΠΣΠ Λούκατς, Γ. (2006). *Η Πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου* [Εισαγωγή, Μετάφραση και Σχόλια: Καβουλάκος, Κ.]. Εκρεμμές: Αθήνα
- ΕΧ Χάιντεγγερ, Μ. (2013, & 2017)¹. *Είναι και Χρόνος: Πρώτος και Δεύτερος Τόμος* [Πρόλογος, Μετάφραση και Σχόλια: Τζαβάρα, Γ.]. Δωδώνη: Αθήνα
- ΣΦΙΥ Marcuse, H. (2005a)². Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism στο *Heideggerian Marxism?* [Επιμέλεια: Wollin, R. & Abromeit, J.]. University of Nebraska Press: Lincoln & London
- ΣΦ Marcuse, H. (2005b). On Concrete Philosophy στο *Heideggerian Marxism?* [Επιμέλεια: Wollin, R. & Abromeit, J.]. University of Nebraska Press: Lincoln & London

¹ Η αρίθμηση στις παραπομπές αντιστοιχεί στις σελίδες της ελληνικής έκδοσης, όχι στον πρωτότυπο.

² Η αρίθμηση στις παραπομπές αντιστοιχεί στις σελίδες της παρούσας αγγλικής έκδοσης.

Εισαγωγή

Ο Μαρκούζε υποστήριξε τη διδακτορική του διατριβή στο Φράιμπουργκ το 1922. Έκτοτε ζούσε στο Βερολίνο, και εργαζόταν σε ένα παλαιοβιβλιοπωλείο, συντάσσοντας βιβλιογραφίες. Το 1927 εκδίδεται το *Είναι και Χρόνος* του Μάρτιν Χάιντεγγερ στο περιοδικό του Χούσσερλ, και ο Μαρκούζε επιστρέφει το ίδιο έτος στο Φράιμπουργκ, προκειμένου να παρακολουθήσει τις διαλέξεις του, και να συγγράψει τελικά τη διατριβή επί υφηγεσία με τίτλο «Η Οντολογία του Χέγκελ και η Θεωρία της Ιστορικότητας»³, υπό την επίβλεψη του. Ο Μαρκούζε έμεινε στο Φράιμπουργκ ως το Δεκέμβριο του 1932, και τον Ιούλιο του 1933 μετακόμισε στη Νέα Υόρκη μαζί με την οικογένειά του, όντας μέλος της Σχολής της Φρανκφούρτης⁴.

Ο Μαρκούζε, όμως, δεν ήταν ποτέ χαιντεγγεριανός.⁵ Τα έτη 1917 έως 1919 απέκτησε την καθοριστική πολιτική εμπειρία του. Υπήρξε μέλος του Σοσιαλδημοκρατικού Κόμματος της Γερμανίας (SPD), οπότε στο μαρξισμό⁶, πήρε μέρος στις αντιπολεμικές διαδηλώσεις, και έγραφε στο ιδεολογικό όργανο του SPD, που έφερε τον τίτλο «Η Κοινωνία». Ωστόσο, η συνεργασία της κυβέρνησης του SPD με δυνάμεις της αστικής κοινωνίας στην κατάπνιξη της Γερμανικής Επανάστασης το 1919, και οι φήμες περί συνεργασίας του SPD στη δολοφονία του Λιμπκνέχτ και της Λούξεμπουργκ τον απομάκρυναν από την Σοσιαλδημοκρατία για πάντα. Παρόλα αυτά, συνέχιζε να υποστηρίζει το μαρξισμό ως θεωρία επαναστατικού κοινωνικού μετασχηματισμού, αν και του ήταν αδύνατο να ταυτιστεί πολιτικά με τη Σοσιαλδημοκρατία ή τον Κομμουνισμό:

Η αποτυχία της Γερμανικής Επανάστασης – την οποία οι φίλοι μου κι εγώ βιώσαμε στην πράξη το 1921, αν όχι νωρίτερα, με τη δολοφονία του Καρλ και της Ρόζας – ήταν αποφασιστικής σημασίας. Δε φαινόταν να υπάρχει κάτι με το οποίο να μπορούσαμε να ταυτιστούμε. Τότε εμφανίζεται ο Χάιντεγγερ, το *Είναι και Χρόνος* εκδίδεται το 1927.⁷

Για να συλλάβουμε την αδυναμία του νεαρού Μαρκούζε να ταυτιστεί με το μαρξισμό της εποχής, είναι αναγκαίο να κατανοήσουμε την περίοδο πριν το ξέσπασμα του Πολέμου ως μία περίοδο «κρίσης του μαρξισμού». Οι διαφωνίες οι οποίες ξέσπασαν εντός της Β' Διεθνούς ήταν ριζικές, και οδήγησαν τελικά σε διαίρεση του διεθνούς μαρξιστικού κινήματος. Ο

³ Εφεξής, με εισαγωγικά θα επισημαίνονται τίτλοι για τους οποίους δεν υπάρχει διαθέσιμη μετάφραση στα ελληνικά, ενώ με πλάγια οι τίτλοι όπως έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά.

⁴ Kellner (1984), σελ. 14-18, και σελ. 32-37.

⁵ Βλ. Kellner (1984), και Γουόλιν (2019). Το έχει αρνηθεί και ο ίδιος ο Μαρκούζε. Βλ. συγκεκριμένα Olafson & Marcuse (1988).

⁶ Kellner (1984).

⁷ Όπως παρατίθεται στο Γουόλιν (2019), σελ. 188.

νεαρός Μαρκούζε διέβλεπε στο *Είναι και Χρόνος* τη δυνατότητα να συγκροτηθεί μία «συγκεκριμένη φιλοσοφία» [concrete philosophy].

Είδαμε στον Χάιντεγγερ αυτό που στην αρχή είχαμε δει στον Χούσσερλ, μία νέα αρχή, την πρώτη ριζοσπαστική απόπειρα να τεθεί η φιλοσοφία σε πραγματικά συγκεκριμένα θεμέλια – μία φιλοσοφία που ανησυχεί για την ανθρώπινη ύπαρξη, την ανθρώπινη κατάσταση, και όχι απλώς για αφηρημένες ιδέες και αρχές.⁸

Αυτό που χρειαζόταν ο μαρξισμός, προκειμένου να ξεπεράσει τη «χυδαία» εφαρμογή των μαρξιστικών ιδεών, ήταν φιλοσοφικά θεμέλια⁹, τα οποία αρχικά αναζήτησε στη θεωρία της ιστορικότητας του Χάιντεγγερ. Το άλλο σπουδαίο έργο της δεκαετίας του '20, που επηρέασε τον Μαρκούζε, ήταν το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* του Γκέοργκ Λούκατς, που εκδόθηκε το 1923. Ο Λούκατς υποστηρίζει πως η πραγματικότητα της καπιταλιστικής κοινωνίας είναι «πραγματοποιημένη», και ότι η έρευνα της κοινωνικο-ιστορικής πραγματικότητάς της στη βάση αποκλειστικά και μόνο εμπειρικών δεδομένων δεν είναι δυνατή. Επίσης, υποστηρίζει ότι η μαρξιστική μέθοδος πρέπει να αναζητήσει τις ρίζες της στην εγγελιανή διαλεκτική, και ο μαρξισμός να ανασυσταθεί ως θεωρία της επαναστατικής πράξης. Από ιστορικής άποψης, το έργο του Λούκατς εμφανίζει ομοιότητες με το *Είναι και Χρόνος* του Χάιντεγγερ: ιδίως με την θεωρία της ιστορικότητας, και της αυθεντικότητας¹⁰, όπως θα υποστηρίξει αργότερα σε ένα ανολοκλήρωτο έργο του, ο Λυσιέν Γκολντμάν¹¹.

Ειδικότερα, ο Γκολντμάν υποστηρίζει ότι και οι δύο μέθοδοι αναπτύχθηκαν στα «κοινά πνευματικά δίκτυα» του «νοτιοδυτικογερμανικού φιλοσοφικού περιβάλλοντος», και αντιτίθενται συνάμα στο νεοκαντιανισμό και στο λογικό θετικισμό, και ιδίως στη διάκριση

⁸ Olafson & Marcuse (1988), σελ. 116.

⁹ Ο Schmidt (1988; 1990), ο Abromeit (2004), και ο Kellner (1984) κατανοούν το ενδιαφέρον του νεαρού Μαρκούζε για το *Είναι και Χρόνος* ως απόπειρα «φιλοσοφικής» ανασυγκρότησης του μαρξισμού, ενάντια στη «χυδαία» κατανόησή του ως επιστημονικού σοσιαλισμού. Μάλιστα, ο Schmidt (1988), σελ. 63, υποστηρίζει πως η αδυναμία του νεαρού Μαρκούζε εντοπίζεται ακριβώς σε αυτή την απόπειρά του να κατανοήσει τον μαρξισμό «φιλοσοφικά»: δηλαδή, ως θεωρία που ανακαλύπτει κάποιο εμμενές νόημα στην ιστορικότητα. Τουναντίον, ο μαρξισμός ασκεί κριτική στη φιλοσοφία υποστηρίζοντας πως το νόημα δεν ανακαλύπτεται από την θεωρία, αλλά επαφίεται στο νόημα που οι ίδιοι οι άνθρωποι κατάφεραν να πραγματοποιήσουν στα κοινωνικά ιδρύματα τους στην εκάστοτε ιστορική «στιγμή».

¹⁰ Βλ. Lukacs (1972), σελ. xxi-xxv. Στον Πρόλογο του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* (εκδ. 1967) ο Λούκατς υποστηρίζει πως η αναυθεντικότητα του Χάιντεγγερ αποτελεί ένδειξη ότι οι διανοητές τόσο της αριστεράς όσο και της δεξιάς αναγνωρίζουν πλέον τις διαστάσεις που έχει λάβει το φαινόμενο της αλλοτρίωσης του ανθρώπου. Βέβαια, ο Χάιντεγγερ στο *Είναι και Χρόνος* είχε ρητά υποστηρίξει πως «η υπαρκτικο-οντολογική μας ερμηνεία δεν εκφέρει [...] καμιά οντική απόφαση περί της “διαφθοράς της ανθρώπινης φύσης”» [EX 287/93]. Όπως θα δούμε, η χαιντεγγεριανή διάκριση της οντολογικής δομής της ύπαρξης και των επιμέρους οντικών τρόπων της αποτέλεσε το σημείο εκκίνησης του Μαρκούζε, ο οποίος υποστήριξε την ανάγκη σύνθεσης των δύο επιπέδων σε μία «διαλεκτική φαινομενολογία». Όμως, η τομή οντολογικού και οντικού επιπέδου αποδείχθηκε πολύ βαθιά, και τελικά αναπαράχθηκε στο πρώτο έργο του Μαρκούζε (βλ. ενότητα 4.5).

¹¹ Γκολντμάν (1975).

του υποκειμένου της γνώσης και δράσης από το αντικείμενο. Αντ' αυτού, ο Λούκατς και ο Χάιντεγγερ αποσκοπούν στην ανάλυση της πραγματικότητας ως ενιαίας ολότητας, που είναι αδύνατο να κατανοηθεί χωριστά από το ιστορικό γίνεσθαι. Αντιθέτως, η πληθώρα των φιλοσοφικών, επιστημονικών, και μαρξιστικών ρευμάτων της εποχής θεμελιωνόταν πάνω σε μία θετικιστική διάκριση του υποκειμένου της γνώσης από το αντικείμενο. Γι' αυτό, ήταν αδύνατο να προσεγγίσουν την ιστορία, παρά στη βάση καθαρών δεδομένων της ιστορικής έρευνας, συλλαμβάνοντας ως εκ τούτου τα άτομα ως παθητικούς φορείς των νομοτελειών της ιστορικής κίνησης, και όχι ως ιστορικούς δράστες. Ο Λούκατς και ο Χάιντεγγερ, από την άλλη, δίνουν προτεραιότητα στην έννοια της ιστορικότητας, δηλαδή κατανοούν την ιστορία πρωτίστως ως γίνεσθαι, που σχετίζεται άρρηκτα με την ιστορική δράση του υποκειμένου. Αυτές οι παρατηρήσεις μας αφορούν, διότι ο Μαρκούζε με τη «συγκεκριμένη φιλοσοφία» επανασυστήνει την υποκειμενική δράση στο ιστορικό γίνεσθαι, υποστηρίζοντας πως η ιστορικότητα συνιστά τον καθοριστικότερο παράγοντα της ανθρώπινης ύπαρξης εν γένει.

Ο Άμπρομαϊτ διακρίνει τη μαθητεία του Μαρκούζε πλάι στον Χάιντεγγερ σε τρεις περιόδους¹². Στην πρώτη περίοδο, η οποία αποτελεί και το θέμα της παρούσας εργασίας, τον απασχολεί η δυνατότητα σύνθεσης της φαινομενολογίας του Χάιντεγγερ και της μαρξιστικής διαλεκτικής σε μία «συγκεκριμένη φιλοσοφία». Η σύνθεση αυτή διατυπώνεται σε δύο άρθρα που δημοσίευσε το 1928 και το 1929 αντίστοιχα: στο «Συνεισφορές σε μία Φαινομενολογία του Ιστορικού Υλισμού», και στο «Σχετικά με τη Συγκεκριμένη Φιλοσοφία». Η επίδραση που δέχτηκε από την οντολογία του Χάιντεγγερ είναι περισσότερο πρόδηλη σε αυτά από οποιοδήποτε άρθρο που δημοσίευσε στο Φράμπουργκ¹³. Στη δεύτερη περίοδο, εστιάζει την έρευνά του στον Χέγκελ και στον Ντίλταϊ. Η απόσταση που παίρνει από τον Χάιντεγγερ φαίνεται ήδη στη διατριβή επί υφηγεσία του, όπου εξετάζει τη θεωρία της ιστορικότητας στην οντολογία του Χέγκελ, ξεκινώντας από την έννοια της ζωής του Ντίλταϊ. Επομένως, δεν ακολουθεί πλέον την κατεύθυνση προς την οποία ανέπτυξε την ιστορικότητα ο Χάιντεγγερ. Επιπλέον, υποδεικνύει τη βαθιά διάκριση του πρώιμου από το ύστερο έργο του Χέγκελ, και υποστηρίζει πως το «μυστικό» της φιλοσοφίας του ανευρίσκεται στη *Φαινομενολογία του πνεύματος*. Στην τρίτη περίοδο, ο προσανατολισμός της σκέψης του Μαρκούζε προς τον Χέγκελ επισφραγίζεται με την έκδοση των *Χειρογράφων 1844* του Μαρξ. Θα δημοσιεύσει δύο ακόμη άρθρα: «Τα Θεμέλια του Ιστορικού Υλισμού» το 1932, και το «Σχετικά με την Φιλοσοφική Θεμελίωση της Έννοιας της Εργασίας στην Οικονομία» το 1933, στα οποία θα υποστηρίξει πως η φιλοσοφική θεμελίωση του μαρξισμού χρίζει παραγωγικής σύγκρουσης με τις εγγεληνές ρίζες της – όχι με την υπαρξιακή φαινομενολογία του Χάιντεγγερ. Η παρούσα εργασία θα αναπτυχθεί ως εξής.

¹² Abromeit (2004), σελ. 143.

¹³ Βλ. Schmidt (1988), Kellner (1984), και Abromeit (2004).

Στο πρώτο κεφάλαιο θα εξετάσουμε τον επιστημονικό σοσιαλισμό της Β' Διεθνούς. Θα παρουσιάσουμε τις θεωρητικές διαφωνίες μεταξύ του Κάουτски και του Μπέρνσταϊν, την αποτυχία του ορθόδοξου μαρξισμού να τεκμηριώσει την αυτοδιάλυση του καπιταλισμού που διακήρυττε, την επαναστατική φύση του προλεταριάτου, και την ιστορική αναγκαιότητα της σοσιαλιστικής επανάστασης εν γένει. Οι θεωρητικές διαφωνίες που προέκυψαν εντός της Β' Διεθνούς περιστρέφονταν κυρίως γύρω από την επάρκεια ή μη του ιστορικού υλισμού να συλλάβει την αντικειμενική πραγματικότητα του καπιταλισμού, και να δείξει, μέσω ανάλυσης εμπειρικών δεδομένων, την ντετερμινιστική προόδευση της κοινωνίας προς τον σοσιαλισμό. Η επιστημολογική ανεπάρκεια του επιστημονικού σοσιαλισμού μετέτρεψε τον μαρξισμό, όπως υποστήριξε αργότερα ο Γκέοργκ Λούκατς, σε ένα τυπικό-ορθολογικό σύστημα, που πολιτικά εκδηλώθηκε, όπως θα δούμε, με τη μορφή μίας κλειστής, δογματικής ιδεολογίας.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα εξετάσουμε την κριτική του Λούκατς στο φορμαλισμό της γνώσης. Η τυπική-ορθολογική, συστηματοποιημένη γνώση θεμελιώνεται στις παραγωγικές σχέσεις της εμπορευματικής παραγωγής, και συνιστά έκφραση της ενιαίας πραγματοποιημένης συνείδησης του ατόμου στην καπιταλιστική κοινωνία. Θα εξετάσουμε την κλιμάκωση της εμπορευματικής δομής σε όλη την κοινωνία και τί ακριβώς συνεπάγεται. Πρώτον, εξύψωση της υπολογιστικής ορθολογικότητας σε πρότυπο της ανθρώπινης διάνοιας, και προσαρμογή της εργασιακής και κοινωνικής δράσης του ατόμου στις επιταγές της. Δεύτερον, συγκάλυψη της κοινωνικής-ιστορικής πραγματικότητας, δηλαδή της θεμελιώσής της επάνω στις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους και με τη φύση, από την αμεσότητα της ανάκλασης των «κοινωνικών φυσικών νομοτελειών» που κυριαρχούν σε αυτήν, εντός της πραγματοποιημένης συνείδησης των ατόμων της καπιταλιστικής κοινωνίας.

Στο τρίτο κεφάλαιο θα εξετάσουμε την οντολογική σύσταση του ανθρώπου ως αδιάκοπα έγκοσμιας ύπαρξης, και μάλιστα ιστορικής, όπως παρουσιάζεται στο *Είναι και Χρόνος*. Ειδικότερα, θα εξετάσουμε τη θεμελιώδη σύσταση του εδωνά-Είναι ως Συνείναι, και τον αναυθεντικό τρόπο του υπάρχουν στην καθημερινότητα, την καταπεπτωκότητα. Επίσης, θα μας απασχολήσει ο τρόπος με τον οποίο το εδωνά-Είναι διεκδικεί την αυθεντική εαυτότητά του, και ειδικότερα το ότι δύναται να είναι με τρόπο αυθεντικό μόνο ως αυθεντικά ιστορικό. Στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο πρόκειται να εξετάσουμε τα δύο πρώτα άρθρα του Μαρκούζε. Στα πλαίσια συγκρότησης ενός φαινομενολογικού μαρξισμού, ο Μαρκούζε στρέφεται στην ιστορικότητα του εδωνά-Είναι, πάνω στην οποία επιχειρεί να θεμελιώσει τον ιστορικό υλισμό. Αποσκοπεί, δηλαδή, στη συγκρότηση μίας διαλεκτικής φαινομενολογίας αφενός, ώστε να «υλιστικοποιήσει» [materialize] τις αφηρημένες ιστορικές κατηγορίες του *Είναι και Χρόνος*, και αφετέρου μίας φαινομενολογίας του ιστορικού υλισμού, προκειμένου να επεκτείνει τη μαρξιστική διαλεκτική προς την εμμενή μέθοδο της θεμελιώδους οντολογίας, ώστε να συλλάβει πλήρως τα φαινόμενα της ιστορικότητας.

Μετά την αποχώρησή του από το Φράιμπουργκ το Δεκέμβριο του 1932, λίγο πριν ο Χίτλερ ανακηρυχθεί καγκελάριος της Γερμανίας, ο Μαρκούζε διέκοψε κάθε αναφορά στο έργο του Χάιντεγγερ – έπαψε ακόμη και να χρησιμοποιεί την ορολογία του *Είναι και Χρόνος*, με την οποία ήταν πολύ εξοικειωμένος καθώς φαίνεται στα άρθρα της περιόδου. Σε μία συνέντευξή του στον Φρέντρικ Όλαφσον το 1971, ο Μαρκούζε συζητάει αναλυτικά τους λόγους για τους οποίους έπαψε να επιχειρεί να συνθέσει τη φαινομενολογία με το μαρξισμό.

Σύντομα συνειδητοποίησα πως η συγκεκριμενότητα [concreteness] του Χάιντεγγερ ήταν σε μεγάλο βαθμό ψεύτικη, μία ψευδο-συγκεκριμενότητα, και ότι πράγματι η φιλοσοφία του ήταν εξίσου αφηρημένη και απομακρυσμένη από την πραγματικότητα, ακόμη και αποφεύγοντας την πραγματικότητα, όσο οι φιλοσοφίες που τον καιρό εκείνο επικρατούσαν στα γερμανικά πανεπιστήμια.¹⁴

Για την ακρίβεια, ο Μαρκούζε υποστήριζε πλέον πως είναι αδύνατο για οποιαδήποτε θεωρία της ιστορίας, ακόμη και για μία οντολογία που έχει σκοπό να συλλάβει την ιστορικότητα, να παραμελεί την οντική ιστορία. Επί της ουσίας, ισχυρίζεται πως η πρόωμη απόπειρά του να υλιστικοποιήσει τις χάιντεγγεριανές έννοιες ήταν ατελέσφορη, διότι εκείνες δεν αποσκοπούν στη σύλληψη της κοινωνικής πραγματικότητας¹⁵. Ως εκ τούτου, κρίνεται πως είναι τελικά υπερβατολογικές, στο βαθμό που κατηγορίες, όπως π.χ. η δικτατορία των πολλών, η κληρονομιά, η παράδοση, η μοίρα, το πεπρωμένο, η αποκήρυξη, «ουδετεροποιούνται», μιας και το συγκεκριμένο ιστορικό περιεχόμενό τους αφαιρείται, και ανάγονται σε όρους της ύπαρξης.

Βέβαια, κανένα από τα «παιδιά του Χάιντεγγερ», σύμφωνα με την έκφραση του Ρίτσαρντ Γουόλιν, δεν ήταν σε θέση να διαβλέψει τον εναγκαλισμό του ναζισμού από τον δάσκαλό τους. «Εκ των υστέρων», τονίζει ο Μαρκούζε έγιναν οι παραπάνω παρατηρήσεις, και έτσι «εύκολα» γίνονται. Καθόλου εύκολο, όμως, δεν ήταν για τον Χάιντεγγερ να λογοδοτήσει δημόσια για τις πράξεις του μετά το πέρας του πολέμου, ακόμη και αν Μαρκούζε τον παρότρυνε¹⁶. Βέβαια, το ερώτημα της σχέσης του *Είναι και Χρόνος* και της πολιτικής του Χάιντεγγερ είναι έξω από την εμβέλεια της εργασίας μας. Άλλωστε, η δυσκολία του εγχειρήματος υπονοείται ήδη παραπάνω. Όμως, ο Μαρκούζε δεν αρνείται πως οι ψευδο-συγκεκριμένες ιστορικές έννοιες, και η αποκλειστικά δυστυχημένη κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, δεν μπορεί παρά να έπαιξαν κάποιο ρόλο στο «σφάλμα» του

¹⁴ Olafson & Marcuse (1988), σελ. 117.

¹⁵ Καθώς θα εξετάσουμε στην ενότητα 4.5, αυτή η άποψη του Μαρκούζε είναι απόλυτα σύμφωνη με την κριτική του φαινομενολογικού μαρξισμού του από τον Schmidt (1988; 1990), που υποστηρίζει πως οι οικονομικές κατηγορίες του Μαρξ στερούνται το ιστορικό περιεχόμενό τους στο πρώιμο έργο του Μαρκούζε, εφόσον αναπτύσσονται επάνω στις δομές της ύπαρξης του ανθρώπινου εδωνά-Είναι.

¹⁶ Wollin (1991).

Χάιντεγκερ, που είναι «ένα από τα σφάλματα που ο φιλόσοφος δεν επιτρέπεται να κάνει»¹⁷. Σχολιάζοντας μία επίσημη δήλωση του Χάιντεγκερ ισχυρίζεται το εξής: «Εάν, “σήμερα και στο μέλλον”, μόνο ο ίδιος ο *Φύρερ* είναι “η γερμανική πραγματικότητα και ο νόμος της”, τότε η μόνη φιλοσοφία που παραμένει είναι η φιλοσοφία της αποποίησης, της παραίτησης»¹⁸.

¹⁷ Olafson & Marcuse (1988), σελ. 122.

¹⁸ Ο.π.

Κεφάλαιο Πρώτο

Η Κληρονομιά της Β' Διεθνούς

1.1 Το Πρόγραμμα της Ερφούρτης

Ο Λέζεκ Κολακόφσκι έχει χαρακτηρίσει τη Β' Διεθνή (1889-1914) ως τη «χρυσή εποχή»¹⁹ του μαρξισμού, ενώ αναλύει μία πολυτάραχη περίοδο η οποία καταλήγει στη διάσπασή του. Αυτός ο φαινομενικά αντιφατικός χαρακτηρισμός δίνει μία πρόγευση του θεμελιακού χαρακτήρα των διαφωνιών, τις οποίες για πάνω από είκοσι χρόνια εγκυμονούσε το διεθνές μαρξιστικό κίνημα, και οι οποίες βρήκαν την τραγική «λύση» τους μετά την κατάρρευση της ομοσπονδίας, με το ξέσπασμα του Α' Παγκοσμίου Πολέμου. Στα τέλη του 19^{ου} αιώνα ο μαρξισμός είχε ήδη αποκτήσει αρκετά διευρυμένη απήχηση μεταξύ θεωρητικών και λογίων, και βαθιές ρίζες στο εργατικό κίνημα, καθώς σχεδόν σε όλες τις χώρες της Ευρώπης «μαρξισμός» και «σοσιαλισμός» κατανοούνταν συνήθως ως ταυτόσημοι όροι²⁰. Σε αυτή την ενότητα σκοπός μας είναι να σκιαγραφήσουμε το θεωρητικό υπόβαθρο της βαθιάς αντιπαράθεσης μεταξύ των δύο κύριων παρατάξεων, και να αναδείξουμε το επιστημονιστικό πνεύμα που είχε κυριαρχήσει στο διεθνές σοσιαλιστικό κίνημα²¹.

Όλες οι παρατάξεις της Β' Διεθνούς συνέκλιναν σε ορισμένες γενικές θέσεις. Αυτές διατυπώνονται στο «Πρόγραμμα» του Γερμανικού Σοσιαλδημοκρατικού Κόμματος (SPD), τις οποίες συνέταξαν από κοινού ο Καρλ Κάουτσκι και ο Έντουαρντ Μπέρνσταϊν²². Γενικά,

¹⁹ Kolakowski (1978), σελ. 1.

²⁰ Ο.π.

²¹ Η Ρόζα Λούξεμπουργκ, στο πρώτο κεφάλαιο της Φυλλάδας Γιούνιους, διακρίνει την ανάπτυξη του διεθνούς μαρξιστικού κινήματος σε δύο φάσεις (μεταφορτώθηκε από την ιστοσελίδα marxists.org). Η πρώτη ξεκινάει με σποραδικές, ανοργάνωτες αντιστάσεις των εργατών και των αγροτών στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, οι οποίοι συσπειρώθηκαν και σταδιακά οργανώθηκαν μετά τη συγγραφική και πολιτική δραστηριότητα των Μαρξ και Ένγκελς, και ιδιαίτερα μετά την έκδοση του *Κομμουνιστικού Μανιφέστου* (1848), και έληξε λίγο μετά την κατάπνιξη της Παρισινής Κομμούνας (1871), οπότε και έπαψαν οι δραστηριότητες της Α' Διεθνούς (1874). Η δεύτερη φάση ξεκινάει με την αρχή και λήγει με τη λήξη της Β' Διεθνούς (1889-1914) και διαφέρει ουσιαστικά από την πρώτη, καθώς «για πρώτη φορά ο Πολικός Αστéρας των αστηρών επιστημονικών διδασμάτων φώτιζε το δρόμο του προλεταριάτου και της χειραφέτησής του». Το μαρξιστικό κίνημα είχε πια συστηματοποιηθεί: το επαναστατικό σοσιαλιστικό κίνημα είχε πάρει διεθνείς διαστάσεις και είχε ριζώσει βαθιά στην εργατική τάξη. Η «επιστημονική» θεμελίωση του ιστορικού υλισμού δεν αμφισβητήθηκε από την πλειοψηφία της Β' Διεθνούς, με εξαίρεση τη ρεφορμιστική παράταξη, η οποία αμφισβήτησε τόσο τις μεθόδους όσο και τα πορίσματα της μαρξικής οικονομίας, στη βάση της αναξιοπιστίας τους σε σύγκριση με την αποτελεσματικότητα και την ακρίβεια των μεθόδων της αστικής οικονομικής επιστήμης. Σε γενικές γραμμές, όμως, η αυτοκριτική της Β' Διεθνούς δεν αμφισβητούσε την αυτοκατανόηση του μαρξισμού ως επιστημονικού σοσιαλισμού, αλλά απέβλεπε σε μία προσεκτική αναμόρφωση του ιστορικού υλισμού, ώστε να υποστηρίζονται τα αναμφισβήτητα πορίσματα της μαρξικής πολιτικής οικονομίας.

²² Το πρωτόκολλο του Προγράμματος κατατέθηκε στο συνέδριο του SPD που πραγματοποιήθηκε στην Ερφούρτη στις 14 με 20 Οκτωβρίου 1891 και ως εκ τούτου έγινε γνωστό ως «Πρόγραμμα της Ερφούρτης» (μεταφορτώθηκε από την ιστοσελίδα marxists.org). Επιλέξαμε την παρουσίαση των θέσεων συγκεκριμένα του SPD διότι η γερμανική σοσιαλδημοκρατία έπαιξε καθοριστικό ρόλο σε όλη τη διάρκεια της Β' Διεθνούς. Βλ. Kolakowski (1978), σελ. 9, και Luxemburg (βλ. υποσημ. 21).

σε αυτό ανακοινώνεται η επικείμενη πτώση του καπιταλισμού. Για την ακρίβεια, η ανάπτυξη της καπιταλιστικής οικονομίας οδηγεί κατ' ανάγκη σε διεύρυνση της πόλωσης μεταξύ της αστικής τάξης και του προλεταριάτου, και σε όξυνση των ταξικών ανταγωνισμών. Η μικρομεσαία τάξη οδηγείται σε καταστροφή, διότι προϋπόθεση της υγιούς ανάπτυξης του καπιταλισμού σε περιόδους κανονικότητας είναι η μονοπωλιακή συσσώρευση των μέσων παραγωγής. Συνεπώς, η προλεταριακή τάξη αυξάνει αδιάκοπα αριθμητικά, ενώ το κεφάλαιο συσσωρεύεται σε όλο και λιγότερους ιδιώτες. Συγκεκριμένα, προκειμένου να ικανοποιηθούν οι ανάγκες των ιδιωτικών επιχειρήσεων, της βιομηχανίας κ.ο.κ. για εργατικό δυναμικό, και προκειμένου να ανταποκριθούν στις βιοτικές τους ανάγκες οι εργάτες και οι κατεστραμμένοι μικροαστοί, ολόένα και μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού προλεταριοποιείται. Παράλληλα, σε περιόδους μη κανονικότητας της οικονομίας, το χάσμα μεταξύ του προλεταριάτου και της αστικής τάξης διευρύνεται περαιτέρω χάρη στις δομικά αναγκαίες οικονομικές κρίσεις της καπιταλιστικής οικονομίας. Συνεπώς, το πέρασμα στη σοσιαλιστική κοινωνία προετοιμάζει μοιραία ο ίδιος ο καπιταλισμός μέσα από την οικονομική του ανάπτυξη.

Συγκεκριμένα, σε κατάσταση προχωρημένης συσσώρευσης του κεφαλαίου στα χέρια ιδιωτών και εντεινόμενης εκμετάλλευσης της εργατικής τάξης, η καπιταλιστική παραγωγή θα προσκρούσει αναγκαία σε κάποια όρια. Κατ' αρχάς, δε θα είναι σε θέση να διαχειριστεί και να αποτρέψει τις οικονομικές κρίσεις, οι οποίες λειτουργώντας συσσωρευτικά θα γίνονται ολόένα και πιο καταστροφικές. Επιπλέον, ακόμη και σε περιόδους κανονικότητας, θα είναι πλέον αδύνατο να διαχειριστεί αποτελεσματικά τις τεχνολογικές δυνατότητες στην παραγωγή που προσφέρει η εποχή. Ως εκ τούτου, η κοινωνικοποίηση των μέσων παραγωγής και η σοσιαλιστικοποίηση της κοινωνίας δε συνιστά αυθαίρετη επιθυμία των υποκειμένων της εργασίας, αλλά αντικειμενική αναγκαιότητα θεμελιωμένη στις εγγενείς αδυναμίες του καπιταλιστικού συστήματος. Οι οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες, που προδιαγράφει η ανεξέλεγκτη ανάπτυξη της καπιταλιστικής παραγωγής, οδηγούν ντετερμινιστικά στον αγώνα για τη χειραφέτηση των καταπιεσμένων, οι οποίοι αγωνίζονται για την απελευθέρωση της τάξης τους και συνάμα «ολόκληρης της ανθρωπότητας». Ωστόσο, η μετάβαση στην αταξική κοινωνία είναι ιστορικό καθήκον αποκλειστικά της εργατικής τάξης, διότι μόνο η ίδια δεν είναι κάτοχος μέσων παραγωγής, με αποτέλεσμα το πραγματικό συμφέρον της να μη θεμελιώνεται στην ιδιοκτησία, αλλά στον ισότιμο διαμοιρασμό τους σε όλη την εργατική κοινότητα. Μάλιστα, τα συμφέροντα της εργατικής τάξης είναι διεθνιστικά, μιας και ο αγώνας της αποσκοπεί στην κατάργηση των κοινωνικών τάξεων, και στην ισότητα όλων των ανθρώπων ανεξαρτήτως φύλου, φυλής, έθνους και τάξης.

Καίριο σημείο, επίσης, για τη Β' Διεθνή είναι η έμφαση στη σημασία του πολιτικού αγώνα του προλεταριάτου, πέρα από εκείνο για τη χειραφέτηση της εργασίας: η κοινωνικοποίηση των μέσων παραγωγής είναι αδύνατη χωρίς να έχει προηγηθεί η κατάληψη της πολιτικής δύναμης. Έτσι, παράλληλα με τις αντικειμενικές-ιστορικές προβλέψεις σχετικά

με την αναπτυξιακή πορεία της οικονομίας, στο «Πρόγραμμα» διατυπώνονται οι άμεσες μεταρρυθμίσεις, τις οποίες οφείλει να διεκδικήσει το μαρξιστικό κίνημα μέσα από πολιτικό και εργατικό αγώνα. Αυτές αφορούν κυρίως στα εκλογικά και εργατικά δικαιώματα της εργατικής τάξης και των γυναικών, στην κατάργηση της παιδικής εργασίας, στην αντικατάσταση του μόνιμου στρατού από πολιτοφυλακή, στη δωρεάν εκπαίδευση, στην κήρυξη της θρησκείας σε ιδιωτικό ζήτημα κ.α. Τα θεωρητικά προβλήματα που προκύπτουν από τις «επιστημονικές» τοποθετήσεις στο «Πρόγραμμα της Ερφούρτης» εμφανίζουν πλήθος ασάφειες, τις οποίες θα εξετάσουμε παρακάτω. Προς το παρόν επισημαίνουμε πως ίσως ένα βασικό ζήτημα που καθόρισε την ιστορική διάλυση της Διεθνούς είναι το εξής: η πρακτική επιδίωξη πολιτικών μεταρρυθμίσεων αντιφάσκει με μια σειρά από προβλέψεις του Μαρξ, και αμφισβητεί βασικές κατηγορίες της μαρξικής θεωρίας, εφόσον διαγράφει μια θεμελιωδώς διαφορετική κατανόηση της μετάβασης από την καπιταλιστική στη σοσιαλιστική κοινωνία. Όπως επισημαίνει η Λούξεμπουργκ, ο βασικός άξονας της Διεθνούς ήταν η «επιστημονική» διαπίστωση της αντικειμενικής αναγκαιότητας της σοσιαλιστικής επανάστασης, καθώς και η οργάνωση της τακτικής του κόμματος και του εργατικού και πολιτικού αγώνα στη βάση των προβλέψεων του ιστορικού υλισμού²³. Τελικά, ο επιστημονικός σοσιαλισμός δεν έβαινε σε μια ενιαία οδό προς τη σοσιαλιστική κοινωνία. Τουναντίον, οι θεωρητικές και πρακτικές αντιπαραθέσεις οδήγησαν σε κρίση του μαρξιστικού κινήματος και σε διάλυση του ενιαίου και διεθνιστικού χαρακτήρα του.

Έως το 1905 κεντρικής σημασίας ήταν οι αντιπαραθέσεις μεταξύ του Κάουτσκι και του Μπέρνσταϊν γύρω από την ουσία των νομοθετικών μεταρρυθμίσεων, που επιχείρησαν (τελικά χωρίς επιτυχία) να συμφιλιώσουν στο «Πρόγραμμα». Χωρίς να πάψουν να παίζουν σημαντικό ρόλο οι αντιπαραθέσεις μεταξύ Κάουτσκι και Μπέρνσταϊν, μετά την επανάσταση του 1906 στη Ρωσία, αναζωπυρώθηκε το ζήτημα της σοσιαλιστικής επανάστασης, μια εξέλιξη στην οποία καθοριστικό ρόλο έπαιξε η Λούξεμπουργκ²⁴. Στις επόμενες σελίδες, θα εξετάσουμε πιο λεπτομερώς τις κεντρικές θέσεις του «ορθόδοξου» μαρξισμού του Κάουτσκι και του «ρεβιζιονισμού» του Μπέρνσταϊν, και την αντιπαραθέση τους. Τέλος, θα εξετάσουμε συνοπτικά την επαναστατική πτέρυγα της Διεθνούς, που εκπροσωπούσε η Λούξεμπουργκ.

1.2 Ο ορθόδοξος μαρξισμός

Κεντρικό ρόλο στη θεωρία της ιστορίας του Κάουτσκι κατέχει η έννοια της «φυσικής αναγκαιότητας» [natural necessity]. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, πως ο μαρξισμός του έχει χαρακτηριστεί από τον Κολακόφσκι «το στερεότυπο γνωστό ως επιστημονικός σοσιαλισμός – η εξελικτικιστική, ντετερμινιστική, και επιστημονική μορφή του Μαρξισμού – [που] έγινε

²³ Βλ. παραπάνω, υποσημ. 21.

²⁴ Kolakowski (1978), σελ. 6 και 63.

σε γενικές γραμμές καθολικά αποδεκτή»²⁵. Οι θεωρητικές αναλύσεις και η πολιτική του Κάουτσκι έδιναν σημασία, με δογματική ευλάβεια, στην καθαρότητα της μαρξικής θεωρίας, η οποία συλλαμβανόταν ως ακέραιο σύστημα γνώσης, το οποίο έπρεπε να προστατευθεί από τυχόν προσμίξεις με ιδεολογικά προκατειλημμένες θεωρίες της αστικής επιστήμης. Βέβαια, αυτό δε σημαίνει πως το σύνολο του μαρξικού-εγγελιανού έργου έπρεπε να τύχει ισόβαρης μελέτης, ούτε πως όλες οι επιστημονικές θεωρίες της αστικής κοινωνίας απορρίπτονταν εξίσου ως ιδεολογικά αντιτιθέμενες στο μαρξισμό. Ειδικότερα, ο επιστημονικός σοσιαλισμός του Κάουτσκι αντλούσε κυρίως από τις ύστερες αναλύσεις του Μαρξ, τις οποίες κατανοούσε νατουραλιστικά μέσα από το πρίσμα των (επηρεασμένων από τον Δαρβίνο) ύστερων εργασιών του Ένγκελς σχετικά με την καθολική φύση της διαλεκτικής. Παράλληλα, έκρινε πως βασικές μαρξικές κατηγορίες, που ήταν επηρεασμένες απευθείας από τη διαλεκτική του Χέγκελ, δεν ήταν παρά μία παρεκτροπή του Μαρξ ή έστω μία φιλολογική επιλογή, η οποία σχετίζεται αποκλειστικά με τη διατύπωση της θεωρίας και διόλου με την ουσία της: η μαρξιστική θεωρία μπορούσε (υποτίθεται) κάλλιστα να τις αγνοήσει, χωρίς αυτή η συνειδητή παράλειψη να επιφέρει σοβαρές συνέπειες για την ορθόδοξη οικειοποίηση του Μαρξ.

Πράγματι, η εξέλιξη των οργανισμών, η εγκαθίδρυση και η ανάπτυξη των κοινωνιών κυριαρχούνται από διαλεκτικούς-φυσικούς νόμους. Συνεπώς, κοινωνικά φαινόμενα όπως η ταξική διαστρωμάτωση και ο καταμερισμός της εργασίας ανάγονται στις σχέσεις ιεραρχίας που παρατηρούνται σε αγέλες και ομάδες, που σχηματίζουν αμέτρητα είδη του ζωικού βασιλείου.²⁶ Ως εκ τούτου, μέσα από την προσεκτική μελέτη των καθολικών νόμων της διαλεκτικής είναι δυνατό να διαπιστωθεί και να βεβαιωθεί ο αναπόφευκτος χαρακτήρας της σοσιαλιστικής επανάστασης. Η καπιταλιστική κοινωνία θα οδηγηθεί αναγκαστικά στην πτώση της από τους ίδιους υπερϊστορικούς νόμους, που οδήγησαν στην ανάπτυξη των τεχνολογικών μέσων παραγωγής, και στη θεμελίωση της κυριαρχίας του κεφαλαίου επί της μισθωτής εργασίας. Η ιστορική αναγκαιότητα της μετάβασης στην αταξική κοινωνία είναι ό,τι είχε να δείξει ο ιστορικός υλισμός. Συνεπώς, το προλεταριάτο κατανοείται με θετικιστικούς όρους ως η κοινωνική-φυσική δύναμη που καθοδηγεί την αντικειμενικά αναγκαστικά ιστορική μετάβαση στο σοσιαλισμό. Άρα, ο ιστορικός υλισμός συλλαμβάνεται ως μία αυστηρή και ακριβής επιστημονική μέθοδος, που απομονώνει τους νόμους της κοινωνικής-ιστορικής κίνησης και τους γνωστοποιεί στην τάξη που καλείται από την ιστορία να αναλάβει δράση. Ο μαρξισμός μετατρέπεται, έτσι, σε ιδεολογία που συστήνεται στο προλεταριάτο από τους ειδήμονες του ιστορικού υλισμού «απ' έξω». Συνεπώς, προκύπτει η εξής αντίφαση: η επαναστατική δραστηριοποίηση του προλεταριάτου γίνεται κατανοητή ως μία εθελοντική ανάληψη του ιστορικού καθήκοντός του, το οποίο παρόλα αυτά είναι ιστορικά αναπόφευκτο.

²⁵ Kolakowski (1978), σελ. 32.

²⁶ Kolakowski (1978), σελ. 36-7.

Στο κέντρο της αντικειμενικής αναγκαιότητας της επαναστατικής μετάβασης στο σοσιαλισμό τοποθετείται η αξιολογική κρίση της «ωριμότητας των συνθηκών». Η ανάλυση της κοινωνικής-ιστορικής κατάστασης και η διάγνωση της ωριμότητάς της επαφίεται στους ειδήμονες. Η στάση του κόμματος απέναντι στο κίνημα είναι καθοδηγητική, και ο ρόλος των επιστημονικά καταρτισμένων μαρξιστών είναι η εργαλειακή εφαρμογή της μεθόδου του ιστορικού υλισμού επί της παρούσας ιστορικής συγκυρίας, με σκοπό να σχεδιαστούν από το κόμμα οι καταλληλότερες πολιτικές και τακτικές, που η προλεταριακή μάζα εφαρμόζει. Σύμφωνα με τον ορθόδοξο μαρξισμό, ο πολιτικός αγώνας και ο αγώνας για μεταρρυθμίσεις εξυπηρετεί δύο λειτουργίες. Καταρχήν, έχει επικοινωνιακή λειτουργία, μιας και αποσκοπεί στην επέκταση της οργάνωσης του εργατικού κινήματος. Επίσης, εξυπηρετεί την εξάσκηση του προλεταριάτου στον ταξικό αγώνα, μέσω του οποίου προετοιμάζεται για την ανάληψη των αγώνων που του επιφυλάσσει το μέλλον. Καθώς φαίνεται, ο χαρακτήρας του πολιτικού αγώνα του προλεταριάτου και του κόμματος είναι αποκλειστικά εργαλειακός, μιας και αποσκοπεί στις απαραίτητες προεργασίες αλληλεγγύης και αγωνιστικής ετοιμότητας της τάξης που πρόκειται να επιτελέσει τη σοσιαλιστική επανάσταση.

Ωστόσο, οι αδυναμίες και οι αντιφάσεις του ορθόδοξου μαρξισμού είναι θεμελιακές. Κατ' αρχάς, δεν παρέδωσε μία αξιόπιστη μέθοδο ανάλυσης των συγκεκριμένων οικονομικών συνθηκών, με βάση τα πορίσματα της οποίας να οργανώνεται η πολιτική δράση και οι τακτικές του κόμματος, να επιδιώκεται η αναλυτική και όχι ιδεολογική κριτική της αστικής οικονομίας, και να αξιολογείται η ωριμότητα των κοινωνικών-ιστορικών συνθηκών. Η πτώση της καπιταλιστικής κοινωνίας ως αποτέλεσμα της οικονομικής ανάπτυξής της γίνεται αποδεκτή χωρίς συγκεκριμένη τεκμηρίωση, όπως άλλωστε και η ιστορική αναγκαιότητα της σοσιαλιστικής κοινωνίας. Επιπλέον, δε δίνεται κάποια εξήγηση σχετικά με την αντίφαση που προκύπτει μεταξύ της συνειδητής προλεταριακής επανάστασης και της αυτόματης πτώσης του καπιταλισμού. Τέλος, ίσως η κεντρικότερη αδυναμία της μαρξιστικής ορθοδοξίας είναι η κριτική που δέχθηκε από το ρεβιζιονισμό του Μπέρνσταϊν, που θα εξετάσουμε παρακάτω. Όπως είδαμε, στο «Πρόγραμμα της Ερφούρτης» διατυπώνεται ρητά η θετική στάση της Διεθνούς απέναντι στην πρακτική επιδίωξη πολιτικών και νομικών μεταρρυθμίσεων που έχουν σκοπό την καλύτερευση των συνθηκών εργασίας και διαβίωσης του προλεταριάτου εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας. Ωστόσο, από τη σκοπιά του ορθόδοξου θεωρητικού δόγματος, οι μεταρρυθμίσεις δεν μπορούν παρά να είναι εργαλειακού χαρακτήρα. Ως ποιό βαθμό, όμως, αυτή η εκτίμηση μπορεί να αποκλείσει τη ρεαλιστική δυνατότητα εδραίωσης καλύτερων συνθηκών για το προλεταριάτο εντός του καπιταλισμού; Εάν ένα καλύτερο μέλλον είναι δυνατό να επιδιωχθεί μέσα από τον εργατικό και πολιτικό αγώνα του προλεταριάτου, και μέσα από την κοινοβουλευτική δραστηριότητα του κόμματος, δεν αποκτούν οι μεταρρυθμίσεις ουσιαστική αξία, ανεξάρτητη από το αν θα αποτελέσουν μέσο άσκησης για την αναμενόμενη επανάσταση; Εάν αυτό ισχύει, ποιες είναι οι επιπτώσεις αυτής

της ουσίας των μεταρρυθμίσεων για την αντικειμενική ιστορική αναγκαιότητα της επαναστατικής μετάβασης στη σοσιαλιστική κοινωνία, ακόμη και για την αντικειμενική αξία της σοσιαλιστικής κοινωνίας εν γένει; Σε αυτά τα ερωτήματα, που, όχι μόνο η μαρξιστική ορθοδοξία, αλλά το μεγαλύτερο μέρος της Β' Διεθνούς υποτίμησε, έμελλε να δοθεί τραγική απάντηση στον ορίζοντα των επικείμενων ιστορικών γεγονότων.

1.3 Ο πρακτικός ρεβιζιονισμός του Μπέρνσταϊν

Το ορθόδοξο δόγμα του Κάουτσκι λειτούργησε άτυπα ως κέντρο του πολιτικού τόξου της Β' Διεθνούς. Η επαναστατική πτέρυγα εκπροσωπούσαν κατά βάση από τη Λούξεμπουργκ και άλλα μέλη που συγκρότησαν αργότερα την Ένωση Σπάρτακος, και τον Λένιν, ενώ η δεξιά περιελάμβανε κινήματα και θεωρητικούς, που έβλεπαν με μεγαλύτερη συμπάθεια τους κοινοβουλευτικούς θεσμούς και τις επιστημονικές και φιλοσοφικές θεωρίες της αστικής κοινωνίας. Σε γενικές γραμμές, ως «ρεβιζιονιστικά» χαρακτηρίζονταν εκείνα τα κινήματα, τα οποία υποστήριζαν θεωρητικές προσεγγίσεις ή/και πολιτικές πρακτικές που αμφισβητούσαν την εγκυρότητα του μαρξισμού ως ακέραιου συστήματος γνώσης και επιδίωκαν τη συμπλήρωση και τον εκσυγχρονισμό του στηριζόμενες σε ρεύματα σκέψης, που ο ορθόδοξος μαρξισμός χαρακτήριζε αστικά. Αρα, ο όρος «ρεβιζιονιστικός» συμπεριλαμβάνει θεωρίες απ' όλο το εύρος της Β' Διεθνούς.

Ωστόσο, ως ευρύτερη κατηγορία πολιτικής πρακτικής, ο όρος «ρεβιζιονιστικός» αναφερόταν κυρίως σε παρατάξεις οι οποίες βασιζόνταν στην πρακτική του «ρεφορμισμού», δηλαδή στη σκόπιμη επιδίωξη νομικών μεταρρυθμίσεων μέσα από υφιστάμενους θεσμούς της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας²⁷. Το σύνθημα του πρακτικού ρεβιζιονισμού διατύπωσε το 1899 ο Μπέρνσταϊν στο έργο του *Οι Προϋποθέσεις για το Σοσιαλισμό και το Καθήκον της Σοσιαλδημοκρατίας*: «αυτό που γενικά αποκαλείται ο τελικός στόχος του σοσιαλισμού είναι ένα τίποτα για 'μένα: το κίνημα είναι το παν»²⁸. Βέβαια, οι ρεφορμιστικές πολιτικές είχαν ήδη αρχίσει να αμφισβητούν την πρακτική αξία των θεωρητικών προβλέψεων του επιστημονικού σοσιαλισμού πριν από τη θεωρητική κριτική του ορθόδοξου μαρξισμού και του μαρξικού έργου από τον Μπέρνσταϊν. Όμως, η ουσιαστική σημασία του ρεφορμιστικού κινήματος για τη σοσιαλδημοκρατία και το μαρξιστικό κίνημα εν γένει δεν έγινε αντιληπτή παρά μόνο μετά το ξέσπασμα του Α' Παγκοσμίου Πολέμου. Όπως θα δούμε παρακάτω, ο ρεφορμισμός του Μπέρνσταϊν αποτέλεσε τη βάση για την ανασυγκρότηση των ορθόδοξων μαρξιστικών θεμελίων της σοσιαλδημοκρατικής ιδεολογίας²⁹.

²⁷ Kolakowski (1978), σελ. 100.

²⁸ Μεταφορτώθηκε από την ιστοσελίδα marxists.org.

²⁹ Βλ. Kolakowski (1978), σελ. 102, και Schorske (1983), σελ. 285 υποσημ. 1, και σελ. 293-4.

Συγκεκριμένα, ο Μπέρνσταϊν άσκησε δριμύτατη κριτική στην ψευδο-επιστημονική αναγωγή της κοινωνικής-ιστορικής πραγματικότητας σε απριορικά διαλεκτικά σχήματα, τα οποία υποτίθεται ότι καθοδηγούν τη φυσική και την ανθρώπινη ιστορία. Για την ακρίβεια, απέρριπτε τη νατουραλιστική καθολίκευση της διαλεκτικής από τον ύστερο Ένγκελς, που αποτελούσε τον πυλώνα του ορθόδοξου μαρξισμού. Επιπλέον, απέρριπτε τη διάκριση μεταξύ ποιοτικής και ποσοτικής κοινωνικής εξέλιξης, αποδεχόμενος ότι η πρώτη ήταν δυνατό να αναγνωρισθεί μόνο αναδρομικά, δηλαδή αφού προηγηθεί η σταδιακή συσσώρευση πλήθους μεταρρυθμίσεων. Στη βάση της προτεραιότητας των ποσοτικών αλλαγών απέρριπτε βασικές κατηγορίες της κλασικής μαρξικής θεωρίας, κρίνοντάς πως είναι αυθαίρετες. Υποστήριζε, άλλωστε, ότι πολλές από τις προβλέψεις του Μαρξ δεν αντιστοιχούσαν στην εμπειρική πραγματικότητα. Για παράδειγμα, όσον αφορά στη σταδιακή προλεταριοποίηση των μικρομεσαίων, παρατηρούσε, αντίθετα, ότι ο αριθμός των ιδιοκτητών ακίνητης περιουσίας εμφάνιζε αυξητική τάση.

Ως εκ τούτου, σε αντίθεση με τις μαρξικές προβλέψεις, η πόλωση των τάξεων δε διευρυνόταν. Ο αυστηρός διαχωρισμός των τάξεων από τον Μαρξ έχανε την ισχύ του, διότι, σύμφωνα με τον Μπέρνσταϊν, τα όρια μεταξύ των τάξεων γίνονταν πιο «ρευστά». Επίσης, υποστήριζε πως η αστική οικονομία βελτιώνεται συνεχώς στην πρόβλεψη και στην πρόληψη των κρίσεων – παρατήρηση που αποτέλεσε τη βάση για περαιτέρω αμφισβήτηση του ολοένα και περισσότερο καταστροφικού χαρακτήρα τους, και του λειτουργικού ρόλου τους στην αύξηση του χάσματος μεταξύ των δύο βασικών τάξεων. Επίσης, υποστήριζε πως οι μαρξικές οικονομικές αναλύσεις ήταν αυθαίρετες, διότι οι ποιοτικές κατηγορίες της δεν μπορούσαν να αποτελέσουν θεμέλιο μίας αξιόπιστης μεθόδου, που να δύναται να πραγματοποιήσει ακριβή ποσοτική ανάλυση της καπιταλιστικής οικονομίας, πόσο μάλλον να προβλέψει την αναπόφευκτη αυτοκαταστροφή της. Συνεπώς, ο σχεδιασμός της πολιτικής του κόμματος στη βάση αναξιόπιστων προβλέψεων, αυθαίρετων αναλύσεων, και αφηρημένων διαλεκτικών σχημάτων, πέρα από αδύνατος, καθίσταται παραπλανητικός. Η επανάσταση ως εκείνο το ποιοτικό άλμα που οδηγεί στη σοσιαλιστική κοινωνία αποτελεί ένα εγγεγραμμένο υπόλειμμα στη μαρξική θεωρία, το οποίο τροφοδοτεί ουτοπικά οράματα περί μιας αταξικής κοινωνίας, αποπροσανατολίζοντας το εργατικό κίνημα από την ουσία του καθημερινού αγώνα, και αποσπώντας το από τις ρεαλιστικές δυνατότητες για πολιτική δράση, οι οποίες δίδονται στην παρούσα ιστορική συγκυρία.

Η κριτική των μαρξικών οικονομικών αναλύσεων από τον Μπέρνσταϊν θεμελιώνεται στο έργο του ύστερου Ένγκελς. Ο Μπέρνσταϊν υιοθέτησε από τον Ένγκελς την έννοια του «τελικού στόχου», και ισχυρίστηκε ότι υπάρχουν «ενδιάμεσοι στόχοι»³⁰. Έτσι, επιχείρησε να θεμελιώσει θεωρητικά την αξία της πρακτικής επιδίωξης σοσιαλιστικών μεταρρυθμίσεων

³⁰ Kolakowski (1978), σελ. 102-103.

εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας, υποστηρίζοντας πως ο τελικός στόχος δεν έχει αξία, μιας και δεν έχει περιεχόμενο. Μόνο οι ενδιάμεσοι στόχοι που επιδιώκονται από το εργατικό κίνημα και τους πολιτικούς αντιπροσώπους του μπορούν να δώσουν πρακτικό περιεχόμενο στον αγώνα του προλεταριάτου, καθώς οδηγούν σε σοσιαλιστικοποίηση της κοινωνίας. Για την ακρίβεια, όλο το νόημα του σοσιαλισμού βρίσκεται στην πρακτική της σταδιακής μετάβασης, δηλαδή στην προσήλωση στον καθημερινό πολιτικό και εργατικό αγώνα, ούτως ώστε ο τελικός στόχος να καθίσταται αυθαίρετος και ανώφελος. Για τον Μπέρνσταϊν, δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ των ενδιάμεσων και του τελικού στόχου, χωρίς αυτό να σημαίνει πως δεν υπάρχει κάποιος στόχος. Απλώς, ο τελικός στόχος δεν έχει νόημα, ενώ αντιθέτως για τον ορθόδοξο μαρξισμό έχει μεγάλη σημασία. Σύμφωνα με το ρεφορμισμό, σοσιαλιστικές «αξίες» είναι δυνατό να εδραιωθούν εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας, μέσα από τα θεσμικά όργανα της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας. Ο τελικός στόχος νοηματοδοτείται στην πράξη, καθώς εκπληρώνεται βήμα-βήμα μέσα από καθημερινό πολιτικό και εργατικό αγώνα.

Από τη σκοπιά της διαμάχης αναφορικά με την ουσία των μεταρρυθμίσεων, η εσωτερική αντίφαση του SPD θεμελιώνεται σε δύο αντικρουόμενες επιδιώξεις. Για τον ορθόδοξο μαρξισμό η κοινοβουλευτική δημοκρατία αποτελεί αποκλειστικά μέσο του αγώνα προς την επαναστατική εγκαθίδρυση του σοσιαλισμού, με την ίδια έννοια που οι μεταρρυθμίσεις έχουν πρόσκαιρο και εργαλειακό χαρακτήρα, στο βαθμό που εξυπηρετούν την επέκταση και εμβάθυνση της ταξικής συνείδησης μέσω της εξάσκησης στον αγώνα. Όμως, για το ρεφορμισμό, οι δημοκρατικοί θεσμοί και οι μεταρρυθμίσεις έχουν εγγενή αξία, εφόσον αποτελούν ουσιαστικά μέσα κάθε ρεαλιστικής επιδίωξης εγκαθίδρυσης σοσιαλιστικών αξιών. Η ρίζωση της ρεφορμιστικής πρακτικής στο εργατικό κίνημα, και η εκπροσώπησή του στο Ράιχσταγκ αποτέλεσε τη βάση της επιτυχίας του πρακτικού ρεβιζιονισμού³¹. Πράγματι, η ρεβιζιονιστική θεωρία του Μπέρνσταϊν έχει μικρή αξία μπροστά στην επιτυχία της πολιτικής του ρεφορμισμού.

Ο πρακτικός ρεβιζιονισμός δεν αποτέλεσε πρωτίστως θεωρητικό αντεπιχείρημα στον ορθόδοξο μαρξισμό, αλλά μία ορθή διάγνωση της ρεφορμιστικής πολιτικής που ο τελευταίος ακολουθούσε³²: συνιστούσε, δηλαδή, μία πρακτική υπόδειξη της θεωρητικής ανεπάρκειάς του, και συνάμα μία θεωρητική διατύπωση της πρακτικής ασάφειάς του. Ωστόσο, η ορθή διάγνωση της ανεπάρκειας του ορθόδοξου μαρξισμού είχε υψηλό αντίτιμο. Ο πρακτικός ρεβιζιονισμός μετατράπηκε σε «οπορτουνισμό», και ως εκ τούτου ο ρεφορμισμός και η σοσιαλδημοκρατία εν γένει υποχώρησαν πίσω από τους αστικούς θεσμούς, και εγκατέλειψαν την εναντίωση στην καπιταλιστική οικονομία. Απόδειξη αποτελεί ότι, μετά το ξέσπασμα του Μεγάλου Πολέμου, η δεξιά πτέρυγα του SPD ήταν παραπάνω από πρόθυμη, όχι μόνο να συμμορφωθεί, αλλά και να υποστηρίξει πρακτικά τις απαιτήσεις της κυβέρνησης για τη

³¹ Kolakowski (1978), σελ. 112-113.

³² Kolakowski (1978), σελ. 110.

διαμόρφωση ενιαίου εθνικού μετώπου – ακόμη και ενάντια στις ενδοκομματικές παρατάξεις που αντιστέκονταν. Χωρίς δισταγμό υποστήριξε τα εθνικά συμφέροντα, όπως απαιτούσε η αστική τάξη στη δεδομένη, κρίσιμη συγκυρία, εφαρμόζοντας (τουλάχιστον ως τον Ιούνιο του 1916) την κυβερνητική προπαγάνδα, και ενσταλάζοντας στις συνειδήσεις των εργατών την κυβερνητική ερμηνεία του πολέμου και της πρέπουσας στάσης του γερμανικού έθνους και λαού απέναντι σε αυτόν. Στη βάση της βαθιάς επίδρασής της στην εργατική τάξη, η δεξιά πτέρυγα του SPD ανέλαβε πρόθυμα το ρόλο του καθοδηγητή των μαζών – αυτή τη φορά με κυβερνητική υποστήριξη. Οι προλετάριοι επάνδρωσαν τις εργατικές στρατιές των χωρών της Ευρώπης, ενώθηκαν κάτω από τη σημαία έκαστου έθνους, και πολέμησαν με προλετάριους άλλων εθνών. Δηλαδή, χωρίς άλλους ιδεολογικούς περισπασμούς, στράφηκαν ενάντια στον υποδεδειγμένο εχθρό.³³

Τα επιχειρήματα του Μπέρνσταϊν υπέδειξαν την αδυναμία της μαρξιστικής θεωρίας να τεκμηριώσει τον ακρογωνιαίο λίθο του μαρξισμού: τη θεμελίωση της επαναστατικής φύσης του προλεταριάτου στις κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες της καπιταλιστικής ανάπτυξης³⁴. Η ρεβιζιονιστική ιδεολογία απέρριπτε τη μαρξική έννοια της συσσώρευσης του κεφαλαίου, εν όψει νέων εμπειρικών δεδομένων, και υποστήριζε πως η καπιταλιστική ανάπτυξη οδηγεί σε μια ρευστή οργάνωση των κοινωνικών τάξεων – όχι σε αυξανόμενη πόλωση μεταξύ τους. (Μάλιστα, ο Μπέρνσταϊν υποστήριζε πως το νεοσύστατο χρηματοπιστωτικό σύστημα αποτελεί ένδειξη της αποτροπής της συσσώρευσης του πλούτου, καθώς – υποτίθεται – δίνει τη δυνατότητα σε απλούς πολίτες να κερδοσκοπούν μέσα από το συσσωρευμένο κεφάλαιο μεγάλων επιχειρήσεων)³⁵. Σύμφωνα με τον Μαρξ, η επαναστατική συνείδηση του προλεταριάτου δε θεμελιώνεται στην αυξανόμενη φτωχοποίησή του, αλλά στην ιστορική αναγκαιότητα του ταξικού ανταγωνισμού. Ωστόσο, στη βάση της ευρείας απήχησης των πρακτικών του ρεφορμισμού στην εργατική τάξη, υπεδείχθη πως οι φτωχοί εργάτες της Ευρώπης ίσως απέβλεπαν στην κοινωνική μοίρα της «εργατικής αριστοκρατίας» – όχι στην επαναστατική καθαίρεση της αστικής τάξης, γεγονός που υποδεικνύει πως κίνητρο του εργατικού αγώνα ίσως να ήταν οι ίδιες οι μεταρρυθμίσεις, οι οποίες αποσκοπούν στην αποτροπή της φτωχοποίησης. Με αυτόν τον τρόπο, αμφισβητήθηκε εμπειρικά η θεωρία της επαναστατικής φύσης της προλεταριακής τάξης.

Η επαναστατική προοπτική υποστηριζόταν σταθερά στην πολιτική και στη θεωρία της ακροαριστερής πτέρυγας του SPD. Βασικοί εκπρόσωποί της ήταν η Λούξεμπουργκ και ο Λένιν, τους οποίους ένωνε η προτεραιότητα της σοσιαλιστικής επανάστασης, αν και την ίδια στιγμή τους διέκριναν επίσης καθόλου ασήμαντες διαφορές. Συγκεκριμένα, η Λούξεμπουργκ αντιπαρατέθηκε ταυτόχρονα στην ορθοδοξία και στον πρακτικό ρεβιζιονισμό. Ωστόσο, η

³³ Βλ. Schorske (1983), σελ. 285-294, και Joll (1968), σελ. 175 και 181-183.

³⁴ Kolakowski (1978), σελ. 112-114.

³⁵ Kolakowski (1978), σελ. 106-107.

σοσιαλιστική θεωρία της αποδείχθηκε ασαφής και τελικά δεν κατόρθωσε να υποδείξει την αναγκαιότητα της σοσιαλιστικής επανάστασης, την οποία με τόσο σθένος υποστήριζε με την πολιτική στάση της και τελικά με την ίδια της τη ζωή. Στο έργο της *Η Συσσώρευση του Κεφαλαίου* (1913) επιχειρεί να επεκτείνει τις αναλύσεις του Μαρξ, να δείξει πως η καθολική οικονομική επέκταση του καπιταλισμού είναι αδύνατη, και να υποδείξει συγκεκριμένα τον τρόπο με τον οποίο η επέκταση του καπιταλισμού σε μη καπιταλιστικές οικονομίες δημιουργεί τις κατάλληλες προϋποθέσεις για την αυτόματη πτώση του καπιταλισμού – η οποία παρόλα αυτά δεν επέρχεται χωρίς την επαναστατική δράση του προλεταριάτου³⁶. Πέρα από το γεγονός ότι οι αναλύσεις της δεν έγιναν αποδεκτές από την πλειοψηφία της διεθνούς μαρξιστικής κοινότητας και δεν επιβεβαιώθηκαν ποτέ, στο έργο της επαναστατική θεωρία και πράξη παρέμειναν διαχωρισμένες, όπως και στον ορθόδοξο μαρξισμό. Η αυτονόητη επαναστατική φύση του προλεταριάτου αποδείχθηκε εξίσου δογματική με τους καθολικούς-διαλεκτικούς νόμους της φύσης και της ιστορίας που υποστήριζε η ορθοδοξία. Πράγματι, ο ρόλος της επαναστατικής τάξης ήταν κι εδώ εθελοντικός: οι εργάτες έπρεπε να υιοθετήσουν τη «σωστή» κατανόηση της ιστορικής διαδικασίας και βάσει αυτής να αφιερωθούν στο σοσιαλιστικό αγώνα. Η αδυναμία της Λούξεμπουργκ να θεμελιώσει θεωρητικά τον επιστημονικό σοσιαλισμό και την επαναστατική πράξη αποτελούσε ένδειξη της αδυναμίας της ακροαριστερής πτέρυγας του SPD να διεκδικήσει το σκήπτρο της σοσιαλδημοκρατίας από τον πρακτικό ρεβιζιονισμό.

Παράλληλα, ο Λένιν υποστήριζε την επαναστατική θεωρία της «δικτατορίας του προλεταριάτου», στην οποία αντιπαράτέθηκαν όχι μόνο ρεβιζιονιστές, αλλά και οι ορθόδοξοι μαρξιστές, και ορισμένοι ακροαριστεροί, όπως η Λούξεμπουργκ³⁷. Πρέπει να σημειωθεί, όμως, ότι η λενινιστική κατανόηση της σοσιαλιστικής επανάστασης στη βάση της διάκρισης μεταξύ της εμπροσθοφυλακής και της ηγεσίας του σοσιαλιστικού κόμματος, και η σύλληψη των μαρξιστών διανοούμενων ως των πραγματικών φορέων της προλεταριακής συνείδησης, συμβάδισαν με τις ορθόδοξες απόψεις του Κάουτσκι, παρόλο που ο ίδιος το είχε αρνηθεί ρητά³⁸. Τα ζητήματα που ήγειρε η λενινιστική θεωρία του κόμματος αναφορικά με τη φύση της προλεταριακής συνείδησης και οι συνέπειες για το θεσμό των δημοκρατικών εκλογών οδήγησαν τη Λούξεμπουργκ σε διαφωνία, παρόλο που η ίδια είχε υποστηρίξει, από πολιτικής άποψης, τις επαναστάσεις του 1906 και του 1917. Σε αντίθεση με τον Λένιν και τον ορθόδοξο μαρξισμό, η Λούξεμπουργκ υποστήριζε πως ο Μαρξ δεν είχε εφεύρει τον ιστορικό υλισμό, αλλά μέσω αυτού είχε εκφράσει το περιεχόμενο της προλεταριακής αυτογνωσίας. Γι' αυτό, εναντιωνόταν σε κάθε θεωρία και πολιτική που είχε σκοπό την ηγετική καθοδήγηση της επανάστασης, και κατέπνιγε την αυθόρμητη αντίσταση και οργάνωση.

³⁶ Kolakowski (1978), σελ. 65-76.

³⁷ Kolakowski (1978), σελ. 82-88.

³⁸ Kolakowski (1978), σελ. 42-43 και σελ. 50-51.

Επίσης, εναντιώθηκε στη στέρηση της δυνατότητας της πολιτικής δραστηριοποίησης των μαζών μέσω εκλογών, ενώ είδαμε πως απέρριπτε τον ρεφορμιστικό εναγκαλισμό της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας.

1.3 Η κατάρρευση της Β' Διεθνούς

Μέσα σε αυτό το κλίμα των θεμελιακών εσωτερικών διαφορών της Β' Διεθνούς, ένα μήνα μετά τη δολοφονία του Αρχιδούκα της Αυστρίας Φερδινάνδου, και καθώς γινόταν όλο και πιο ξεκάθαρο ότι η διεθνής πολεμική σύρραξη ήταν αναπόφευκτη, κάθε σοσιαλιστικό κόμμα στην Ευρώπη κλήθηκε να λάβει θέση απέναντι στην κρατική πολιτική, στην εργατική τάξη, αλλά επίσης απέναντι στον εκάστοτε λαό³⁹. Το αποτέλεσμα ήταν η διάλυση της Β' Διεθνούς και η ρήξη, μεταξύ άλλων κομμάτων, του SPD – του ισχυρότερου σοσιαλιστικού κόμματος παγκοσμίως και «εμπροσθοφυλακής» του διεθνούς μαρξιστικού κινήματος.⁴⁰ Παρά τις

³⁹ Joll (1968), σελ. 158-183. Επίσης, η Λούξεμπουργκ, στο δεύτερο κεφάλαιο της Φυλλάδας Γιούνιους (βλ. υποσημείωση 20) υποστηρίζει ότι το ιστορικό «μάθημα» για το σοσιαλισμό, το οποίο ανέκυψε μετά το ξέσπασμα του Πολέμου, και το οποίο πρέπει να αποτελέσει το κέντρο της ανασύνταξης του, είναι η διάκριση μεταξύ λαού και προλεταριάτου. Ενώ μέχρι τότε οι μαρξιστές θεωρούσαν πως λαός και προλεταριάτο είναι συνώνυμοι όροι, αποδείχθηκε ότι ο λαός ταυτίζει την ελευθερία του με την εθνική ελευθερία, και ότι μόνο το προλεταριάτο έχει συμφέροντα που υπερβαίνουν τα εθνικά, καθώς προσβλέπει στη διεθνιστική αλληλεγγύη, η οποία θεμελιώνεται στην κοινή ταξική μοίρα κάτω από τις έκδηλες πλέον ιμπεριαλιστικές βλέψεις της παγκόσμιας ανάπτυξης του καπιταλισμού.

⁴⁰ Από τις 25 Ιουλίου έως τις 4 Αυγούστου 1914 στη διεθνή μαρξιστική κοινότητα επικράτησε πανικός, καθώς ήρθε αντιμέτωπη με κρίσιμες αποφάσεις, οι οποίες τελικά οδήγησαν στην παγίωση της ρεφορμιστικής πολιτικής της σοσιαλδημοκρατίας. Βλ. Schorske (1983), σελ. 286-321, και Joll (1968), σελ. 158-183. Συγκεκριμένα, στις 29 Ιουλίου οργανώθηκε συνέδριο στις Βρυξέλες, όπου τα στελέχη επιχείρησαν να υποστηρίξουν, ενάντια στην κυβερνητική πολιτική κυρίως της Γαλλίας, της Γερμανίας και της Αυστρίας, μια κοινή αντιπολεμική πολιτική που ήδη προπαγάνδιζαν σθεναρά σε άρθρα και πορείες σε πολλές ευρωπαϊκές πόλεις τις τέσσερις προηγούμενες μέρες, δηλαδή από τότε που απεστάλη το τελεσίγραφο της Αυστρίας στη Σερβία. Εκεί, ο Βίκτωρ Αντλερ ανακοίνωσε στους συντρόφους του την πρόωπη αποχώρηση των σοσιαλιστών της Αυστρίας από τον αντιπολεμικό αγώνα. Η συνάντηση κρίθηκε ατελέσφορη, και γι' αυτό οργανώθηκε νέα για τις 9 Αυγούστου, ημερομηνία η οποία θεωρήθηκε, μάλιστα, πως ήταν πολύ κοντινή. Όμως, ήδη από την επόμενη μέρα (30 Ιουλίου) η Ρωσία κήρυξε γενική επιστράτευση, γεγονός που επισφράγισε τον πόλεμο στις συνειδήσεις των σοσιαλιστών. Παρόλα αυτά, το σοσιαλιστικό κίνημα στη Γαλλία, με πρωτοστάτη τον Ζαν Ζωρές, αγωνιζόταν ασταμάτητα, όπως το γερμανικό, ενάντια στις κυβερνητικές πολιτικές, και από κοινού προσπαθούσαν να συναποφασίσουν την καταψήφιση του πολέμου, προκειμένου να σχεδιάσουν την κοινή πολιτική γραμμή του γαλλογερμανικού άξονα της Β' Διεθνούς. Μάλιστα, ο Χένρι Μιούλερ απεστάλη από τις 29 Ιουλίου στη Γαλλία προκειμένου να συνεννοηθεί, χωρίς όμως να μεταφέρει καμία τελική απόφαση του SPD, απλούστατα διότι δεν είχε παρθεί κάποια. Συνεπώς, οι συζητήσεις έμειναν άκαρπες, και μετά τη δολοφονία του Ζωρές στις 31 Ιουλίου το ηθικό των Γάλλων σοσιαλιστών διαλύθηκε. Παμψηφεί τάχθηκαν υπέρ του πολέμου, προκειμένου να προστατευθεί η πατρίδα από τη γερμανική απειλή. Παράλληλα, η γερμανική κυβέρνηση κήρυξε τη χώρα σε κατάσταση πολιορκίας και επέβαλε σε όλη την αντιπολίτευση υποχρεωτική ευθυγράμμιση με την κυβερνητική πολιτική, στο όνομα των εθνικών συμφερόντων [Burgfrieden]. Μεταξύ των στελεχών του SPD επικράτησε ιδεολογική σύγχυση, εκτός εκείνων που απάρτιζαν τη δεξιά πτέρυγα: μόνη εκείνη υποστήριξε με καθαρή συνείδηση την πολιτική ταύτιση του σοσιαλιστικού ήθους με την επιθυμία για εθνική ενότητα, στο πλαίσιο της ευθυγραμμιστικής πολιτικής του ρεφορμισμού [Gleichberechtigung] – γεγονός που για την αριστερή πτέρυγα αποτέλεσε ξεκάθαρη προδοσία, ενώ από τους κεντρώους έγινε αποδεκτή υπό προϋποθέσεις. Η δεξιά κατάφερε να ανταποκριθεί ταυτόχρονα στην πατριωτική στάση που είχαν ήδη υιοθετήσει τα συνδικάτα, εξασφαλίζοντας έτσι την υποστήριξη του προλεταριάτου και του γερμανικού λαού, και στις απαιτήσεις της κυβερνητικής

αγωνιώδεις αντιστάσεις απέναντι στην εθνική στρατιωτική σύρραξη, μέσα από άρθρα και διαμαρτυρίες, και παρ' όλες τις απεγνωσμένες προσπάθειες χάραξης κοινής διεθνιστικής πολιτικής, τα δύο μεγαλύτερα σοσιαλιστικά κινήματα, της Γαλλίας και της Γερμανίας, τάχθηκαν παμπηφεί υπέρ του πολέμου, αναλαμβάνοντας να υποστηρίξουν άμεσα την κρατική πολιτική, την καθοδήγηση των εργατικών μαζών σε αλληλοσφαγή στο όνομα του έθνους, και να υπερασπιστούν, ως εκπρόσωποι διαφορετικών πολιτισμών, τη ζωή του εγχώριου λαού⁴¹. Η διεθνιστική αλληλεγγύη των σοσιαλιστών καταστράφηκε, παρόλο που οι προσπάθειες διατήρησης του διεθνιστικού πνεύματος συνεχίστηκαν κατά την διάρκεια του πολέμου. Ωστόσο, παρόλο που η Λούξεμπουργκ αποδίδει αυτή την εξέλιξη σε λανθασμένη τακτική του κόμματος «όταν ήρθε η μεγάλη ιστορική δοκιμασία»⁴², η οποία θεμελιώθηκε σε μια παρερμηνεία των αιτιών του πολέμου, και στην έλλειψη της απαιτούμενης ενοποιημένης αντίστασης – δηλαδή, σε μια κατάσταση που θα μπορούσε να είχε αποφευχθεί εάν το κόμμα ήταν κατάλληλα προετοιμασμένο, σύγχρονοι ερευνητές υποστηρίζουν πως αυτή η εξέλιξη συνιστούσε την αναμενόμενη εξωτερική εκδίωξη των εσωτερικών διαφωνιών που αναπτύσσονταν κατά την προηγούμενη δεκαετία, και της θεμελιακής ανασύστασης της σοσιαλδημοκρατίας από τον πρακτικό ρεβιζιονισμό⁴³.

«Το σιδερένιο χέρι της κυβέρνησης, φορώντας ένα βελούδινο γάντι, ανύψωσε τους ρεφορμιστές της Σοσιαλδημοκρατίας στην τελική νίκη, την οποία δε θα μπορούσαν να είχαν κερδίσει με τη δική τους δύναμη»⁴⁴. Η πλειοψηφία των μελών και των στελεχών του SPD υποστήριζαν τον πόλεμο ως τη λήξη του. Ακόμα και τα περισσότερα μέλη της αριστερής ριζοσπαστικής πτέρυγας (εκτός του Λίμπκνεχτ), όταν δεν ήταν στη φυλακή για αντίσταση στην κομματική πολιτική, που κάτω από τις νέες νομοθετικές διατάξεις της κατάστασης πολιορκίας ισοδυναμούσε με εθνική προδοσία, προτιμούσαν να απέχουν από τις ψηφοφορίες σχετικά με τη συνέχιση ή την απόσυρση από τον πόλεμο, παρά να τις καταψηφίζουν ανοιχτά. Μετά την ανοιχτή ιμπεριαλιστική στροφή του πολέμου, όπου οι επιτυχίες της λεγόμενης «αμυντικής» στάσης του γερμανικού στρατού είχαν αποδώσει εδαφικές κατακτήσεις, σημαντικά στελέχη της κεντροαριστερής και της αριστερής ριζοσπαστικής πτέρυγας καταψήφισαν τον πόλεμο και την προσάρτηση των νεοαποκτηθέντων εδαφών, και γι' αυτό αποβλήθηκαν ή αποχώρησαν οικειοθελώς. Ωστόσο, είναι αξιοσημείωτο το γεγονός πως η

πολιτικής στο όνομα της εθνικής ενότητας. Αυτή η ρεφορμιστική τακτική και πολιτική παγιώθηκε και έπρεπε να επιβληθεί, με τις πλάτες της κυβέρνησης, σε όλες τις πτέρυγες του κόμματος. Το SPD γρήγορα και σταθερά οδηγήθηκε σε διχασμό. Η επίσημη λογοκρισία από τα δεξιά, οι πολιτικές διαμάχες και η θεωρητική διάσταση το οδήγησαν σε ρήξη.

⁴¹ Η Λούξεμπουργκ στο δεύτερο κεφάλαιο της Φυλλάδας Γιούνιους (βλ. υποσημ. 21) σχολιάζει την ανακοίνωση του SPD, με την οποία προχώρησε σε ευθυγράμμιση με την κυβερνητική πολιτική ως εξής: «Η πατρίδα κινδυνεύει, εθνική άμυνα, πόλεμος των λαών για την ύπαρξη, πολιτισμός, ελευθερία – αυτά τα σλόγκαν διακηρύχθηκαν από τους εκπροσώπους της σοσιαλδημοκρατίας».

⁴² Βλ. παραπάνω, υποσημ. 21.

⁴³ Schorske (1983), σελ. 285, υποσημ. 1, και Kolakowski (1978), σελ. 27-30.

⁴⁴ Schorske (1983), σελ. 294.

πλειοψηφία του σοσιαλδημοκρατικού κόμματος συνέχιζε να υποστηρίζει την πολιτική της κυβέρνησης για συνέχιση του πολέμου. Ακόμη και μετά την απόσχιση της επαναστατικής πτέρυγας από τη ρεβιζιονιστική σοσιαλδημοκρατία και την αυτονόμησή της, η πολιτική των ρεφορμιστών, καθώς και η ιδεολογική παλινδρόμηση των κεντροαριστερών στελεχών, που αποχώρησαν οικειοθελώς και προσαρτήθηκαν στο Ανεξάρτητο Σοσιαλδημοκρατικό Κόμμα της Γερμανίας (USPD), ερμηνευόταν ως «προδοσία», δηλαδή ως εάν να ήταν αποτέλεσμα της έλλειψης ηθικής αφοσίωσης στις σοσιαλιστικές αρχές, και της απουσίας της ακλόνητης συνείδησης που απαιτούνταν για την οργάνωση μίας γνήσιας σοσιαλιστικής επανάστασης. Όντας βαθιά απογοητευμένη από την ομορτιστική στάση των ρεφορμιστών και την ηθική παλινδρόμηση των κεντροαριστερών, η Λούξεμπουργκ γράφει στο πρώτο κεφάλαιο της Φυλλάδας Γιούνιους:

Η εργατική τάξη μπορεί να κοιτάξει με θάρρος την αλήθεια στο πρόσωπο, ακόμη και με την πιο πικρή αυταπάρνηση, διότι η αδυναμία της είναι μόνο η σύγχυση. Ο αυστηρός νόμος της ιστορίας της επιστρέφει τη δύναμή της και εγγυάται την τελική της νίκη [...]. Το διεθνές προλεταριάτο υπό την καθοδήγηση της Σοσιαλδημοκρατίας [...] θα προσπαθήσει να πάρει την ιστορία του στα δικά του χέρια: αντί να παραμένει ένα άβουλο μπαλάκι, θα πάρει το δοιάκι της κοινωνικής ζωής και θα γίνει κυβερνήτης του σκοπού της δικής του ιστορίας.⁴⁵

Η Φυλλάδα Γιούνιους δεν αποτελεί θεωρητικό κείμενο, αλλά μία απόπειρα ακροαριστερής αυτοκριτικής του SPD και της πολιτικής της Β' Διεθνούς εν γένει. Το παραθέτουμε επειδή, αν και αποτελεί ένα κείμενο που επιχειρεί να εξετάσει προσεκτικά τα αίτια της τραγικής αποτυχίας του διεθνούς μαρξισμού να σταθεί αντάξιος της ιστορικής στιγμής, αδυνατεί παράλα αυτά να «απαρνηθεί τον εαυτό του», διότι προσκρούει στα ιδεολογικά του όρια: διαφυλάσσει με δογματική ευλάβεια την αντικειμενική κατανόηση της ιστορικής κίνησης, την οποία έχει ανακαλύψει και αποκωδικοποιήσει ο ιστορικός υλισμός του επιστημονικού σοσιαλισμού, και έτσι αναδεικνύεται η ιδεολογική μεροληψία του. Συντάσσεται συνειδητά με το προλεταριάτο, το οποίο οφείλει να αγωνίζεται για την προώθηση της δικής του, μερικής εκδοχής της ιστορικής πραγματικότητας, ενάντια στην άλλη μερική εκδοχή της, την αστική. Το ότι «η σύγχυση» κρίνεται ως μοναδική αιτία της αποτυχίας του προλεταριακού κινήματος δεν αποτελεί επαρκή αυτοκριτική του διεθνούς μαρξιστικού κινήματος. Αυτό που δε βλέπει η Λούξεμπουργκ, όπως επίσης καμία πτέρυγα της Β' Διεθνούς, είναι πως ο επιστημονικός σοσιαλισμός αναγκαία μετατρέπει τον μαρξισμό σε ακλόνητη ιδεολογία. Δεν μπορεί να υποστηρίξει θεωρητικά την αντικειμενική αναγκαιότητα της ιστορικής κίνησης,

⁴⁵ Βλ. υποσημ. 21.

την οποία ισχυρίζεται πως έχει ανακαλύψει, και συνάμα μέσα σε αυτήν την ντετερμινιστική πραγματικότητα, συρρικνώνει την πράξη σε εθελοντισμό και καθήκον. Η επαναστατική ιδεολογία του επιστημονικού σοσιαλισμού συνιστά ένα τυπικό σύστημα γνώσης, που αποκτά το νόημα και την αξία του από το πλήθος των υποστηρικτών του. Η θεωρητική αξιοπιστία του μαρξισμού έχει χαθεί. Γι' αυτό, σε αντίθεση με τους ισχυρισμούς της Λούξεμπουργκ, ο ιστορικός υλισμός παγιώνεται σε ένα ακλόνητο ιδεολογικό σύστημα και, ακριβώς γι' αυτό, δεν μπορεί να προβεί σε αυτοκριτική, παρά μόνο σε ιδεολογικό πόλεμο κατά της αστικής κοινωνίας. Από αυτήν τη σκοπιά, η υποστήριξη του ρεβιζιονισμού από το εργατικό κίνημα δεν εκπλήσσει. Η οπορτουνιστική ιδεολογία του πρακτικού ρεβιζιονισμού, η πολιτική του δεινότητα να συμβιβάζεται με τους θεσμούς της αστικής κοινωνίας, του αποδίδει το «ρεαλιστικό» πλεονέκτημα έναντι της βολονταριστικής «επαναστατικής εναλλακτικής». Από το κέντρο έως την ακροαριστερή πτέρυγα του σοσιαλισμού κυριαρχεί ένα δόγμα χωρίς συνοχή και χωρίς την απαραίτητη θεωρητική υποστήριξη, το οποίο λαμβάνει την εγκυρότητά του μέσα από την αποτελεσματικότητα της προπαγάνδας: η επανάσταση επρόκειτο να τεκμηριώσει την κατά τ' άλλα αναμφισβήτητη εγκυρότητα της σοσιαλιστικής επιστήμης.

Κεφάλαιο Δεύτερο

Ο Εγγελιανός Μαρξισμός και οι Αντινομίες της Αστικής Σκέψης

2.1 Κριτική του φορμαλισμού

Έως τώρα παρουσιάσαμε συνοπτικά τα βασικά ρεύματα της Β' Διεθνούς και τις ουσιαστικές διαφορές μεταξύ τους, που οδήγησαν στην κρίση του μαρξισμού. Ένας από τους διανοητές που έφεραν στο κέντρο της συζήτησης για το μαρξισμό τη θεωρητική και πρακτική αδυναμία του επιστημονικού σοσιαλισμού ήταν ο Γκέοργκ Λούκατς. Ωστόσο, το θεωρητικό έργο του είναι πολύ ευρύτερο από μία απλή αυτοκριτική του μαρξισμού. Συγκεκριμένα, στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* (1923) προχωρά σε βαθιά ρήξη με τη νεωτερική φιλοσοφική και επιστημονική παράδοση, και ειδικότερα με την παραδοσιακή σύλληψη του υποκειμένου της γνώσης και της δράσης, ως αμέτοχου παρατηρητή των νομοτελειών της φύσης και της ιστορίας αφενός, και ως παθητικό δέκτη αυτών αφετέρου. Πρόκειται να παρουσιάσουμε τη λουκατσιανή κριτική στην πεποίθηση του επιστημονικού σοσιαλισμού αναφορικά με το ότι δύναται να μελετήσει την πραγματικότητα αντικειμενικά, στη βάση μιας καθαρής ανάλυσης των δεδομένων της καπιταλιστικής κοινωνίας και οικονομίας. Στη συνέχεια, θα εξετάσουμε την κριτική του φορμαλισμού της γνώσης εν γένει. Στην τελευταία ενότητα του κεφαλαίου θα αναλύσουμε την κοινωνικο-ιστορική θεμελίωση του φορμαλισμού και της εκάστοτε πραγματοποιημένης μορφής στην εμπορευματική παραγωγή.

Όσον αφορά στην κριτική του επιστημονικού σοσιαλισμού, ο Λούκατς αντιτίθεται στη μαρξιστική «ορθοδοξία», σύμφωνα με την οποία η μέθοδος και το σύστημα του Μαρξ «*σχηματίζουν μία συνεκτική ενότητα που πρέπει να διατηρηθεί*», και συνεπώς πρέπει να τα συλλάβουμε «*όπως τα βρίσκουμε*»⁴⁶. Αντιθέτως, ο ίδιος υποστηρίζει πως η ιδιαιτερότητα της υλιστικής διαλεκτικής μεθόδου συνίσταται ακριβώς στην ικανότητα της να «εφαρμόζεται αδιάκοπα στον εαυτό της»⁴⁷, αποτελώντας μία «*ζωτική διανοητική δύναμη για το παρόν*»⁴⁸. Η δυνατότητα «ορθόδοξης» κατανόησης των μαρξικών κειμένων θεμελιώνεται στην πίστη του επιστημονικού σοσιαλισμού σχετικά με την αξιοπιστία του καθαρού δεδομένου, και στην επάρκεια του ιστορικού υλισμού να το συλλαμβάνει. Όπως επισημαίνει ο Λούκατς, αυτή η πεποίθηση αποτελεί την ένδειξη της ουσιαστικής σύγκλισης του μαρξισμού της Β' Διεθνούς με τις γνωστικές μορφές της αστικής σκέψης, γεγονός που συνεπάγεται την υιοθέτηση των αντινομιών της. Δηλαδή, αν και ο επιστημονικός σοσιαλισμός αντιτίθεται ιδεολογικά στην αστική κοινωνία, αναπτύσσεται πάνω στην ίδια γνωσιοθεωρητική βάση.

⁴⁶ Lukacs (1972), σελ. xlv.

⁴⁷ Ο.π. σελ. xliii.

⁴⁸ Ο.π. σελ. xlv.

Αναλυτικότερα, ο ορθόδοξος μαρξισμός «αφορά αποκλειστικά στη μέθοδο»⁴⁹ μίας καθαρής σύλληψης της αντικειμενικής πραγματικότητας και των νόμων που ενυπάρχουν σε αυτή. Ωστόσο, με αυτόν τον τρόπο, η μέθοδος διαχωρίζεται ριζικά από την πραγματικότητα την οποία εξετάζει, και η τελευταία κατανοείται ως ένα νομοτελειακό σύστημα, ανεξάρτητο από την υποκειμενική πράξη. Ο Λούκατς επιχειρηματολογεί, όπως ο Μαρξ, πως «δεν αρκεί το ότι η σκέψη οφείλει να πραγματοποιήσει τον εαυτό της: η πραγματικότητα πρέπει επίσης να μοχθεί για σκέψη»⁵⁰. Μέθοδος και πραγματικότητα, σκέψη και είναι δε διαχωρίζονται στο διαλεκτικό υλισμό του Λούκατς, αλλά συλλαμβάνονται ως «στιγμές» της ίδιας κοινωνικής-ιστορικής ολότητας του καπιταλισμού. Όπως επισημαίνεται από τον Μαρξ, «οι [οικονομικές] κατηγορίες δεν είναι [...] παρά μορφές του είναι, όροι της ύπαρξης»⁵¹. Ως εκ τούτου, ο διαλεκτικός υλισμός δεν ισχυρίζεται ότι έχει ανακαλύψει τους νόμους της ιστορικής κίνησης, αλλά αναδεικνύει τη δυναμική αλληλεπίδραση μεθόδου και πραγματικότητας, στη βάση μίας ορισμένης κοινωνικής-ιστορικής διαμεσολάβησης μεταξύ του υποκειμένου και αντικειμένου. Από την άλλη, η μέθοδος του επιστημονικού σοσιαλισμού, όπως η αστική σκέψη, βασίζεται στην πεποίθηση πως το καθαρό δεδομένο είναι αυτόνομο και ανεξάρτητο από το υποκείμενο της γνώσης και της δράσης. Με αυτόν τον τρόπο, όμως, η μαρξιστική θεωρία μετατρέπεται σε αυθαίρετη ερμηνεία της φαινομενικά δεδομένης ιστορικής πραγματικότητας, και σε ένα κλειστό ιδεολογικό σύστημα, το οποίο προωθεί μια ορισμένη κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας μεταξύ άλλων. Για τον Λούκατς, το ζητούμενο της θεωρίας είναι να μπορεί να δει πέρα από τα άμεσα δεδομένα, διαμέσου αυτών των ιδίων. Η φαινομενική αυτονομία του δεδομένου σχετίζεται με την αποκλειστικά φορμαλιστική και νοησιαρχική σύλληψη της γνώσης από τη μοντέρνα φιλοσοφία και επιστήμη.

Στο δοκίμιο του «Η Πραγμοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου», ο Λούκατς αντιπαρατίθεται με ένα πλήθος φιλοσοφικών ρευμάτων, υποστηρίζοντας πως αναπότρεπτα καταλήγουν σε γνωσιοθεωρητικό φορμαλισμό. Ο φορμαλισμός ορίζεται, με βάση μία παραπομπή ενός αποσπάσματος από το έργο του Χέγκελ, ως «η αδιαφορία της μορφής για το περιεχόμενο» [ΠΣΠ 153/4], η οποία είναι απαραίτητο να αρθεί, προκειμένου να καταστεί δυνατή η διάνοιξη «μιας φιλοσοφικής προοπτικής πέρα από τις ανεπάρκειες κάθε είδους νοησιαρχικού, ορθολογικού φορμαλισμού»⁵². Οι ρίζες του φορμαλισμού ανευρίσκονται στις απαρχές του μοντέρνου ορθολογισμού και, συγκεκριμένα, στα εξής σημεία: στη νεωτερική σύλληψη της παραγωγικής σχέσης μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου της γνώσης, και στις αξιώσεις της μοντέρνας τυπικής-ορθολογικής συστηματοποιημένης γνώσης για καθολική εγκυρότητα.

⁴⁹ Ο.π. σελ. 1.

⁵⁰ Ο.π. σελ. 2.

⁵¹ Ο.π. σελ. 4.

⁵² Καβουλάκος (2018), σελ 61.

Όσον αφορά στο πρώτο, ο Λούκατς διευκρινίζει τη μοντέρνα αντίληψη σχετικά με την παραγωγική σχέση υποκειμένου και αντικειμένου, παραθέτοντας την περίφημη φράση του Καντ αναφορικά με την «κοπερνίκεια στροφή» της νεωτερικής σκέψης: «το αντικείμενο της γνώσης μπορεί να συλληφθεί από εμάς, στο βαθμό που έχει παραχθεί από εμάς τους ίδιους» [ΠΣΠ 123-124]. Όμως, αν και η παραγωγική σχέση υποκειμένου-αντικειμένου ήταν αληθινό άλμα εν συγκρίσει με τις μεσαιωνικές αντιλήψεις αναφορικά με την ουσιαστική σχέση μεταξύ της πλάσης και του ανθρώπου ως προς τον κοινό Δημιουργό τους, αποτέλεσε «την ίδια στιγμή»⁵³ ανασταλτικό παράγοντα στο βαθμό που έθεσε τις βάσεις για μία αποκλειστικά νοησιαρχική σύλληψη της γνώσης. Όσον αφορά στο δεύτερο σημείο, υποστηρίζεται ότι, από τις απαρχές της μοντέρνας φιλοσοφίας, η ιδέα της παραγωγής του αντικειμένου της γνώσης ταυτίστηκε με την ιδέα της συστηματοποιημένης γνώσης. Κατά συνέπεια, υποστηρίχθηκε ότι η γνώση της ολότητας του κόσμου είναι δυνατό να επιτευχθεί μόνο μέσα από την παραγωγή ενός ολοκληρωμένου τυπικού-ορθολογικού συστήματος από το υποκείμενο της γνώσης. Ως εκ τούτου, σκοπός της ανθρώπινης διάνοιας είναι η θέσπιση της έγκυρης συστηματοποιητικής αρχής, στη βάση της οποίας επιτυγχάνεται το ορθολογικό καθρέπτισμα του αντικειμένου. Ωστόσο, ο Λούκατς υποστηρίζει πως δεν τέθηκε το ερώτημα αναφορικά με το δικαίωμα να συλλαμβάνονται «τέτοια συστήματα μορφών ως ουσία της [ανθρώπινης διάνοιας]. Αυτό γίνεται δεκτό ως αυτονόητο» [ΠΣΠ 124].

Κατ' αρχάς, υποστηρίζει ότι ο μοντέρνος ορθολογισμός διακρίνεται ποιοτικά από τα «μερικά» ορθολογικά συστήματα, που εμφανίζονται στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες, στη βάση της καθολικής αξίωσής του ως της μόνης έγκυρης και αξιόπιστης μορφής γνώσης του συνόλου των φαινομένων της ζωής. Όπως κάθε ορθολογικά οργανωμένο σύστημα, επιδιώκει οι επιμέρους στιγμές του συστήματος να είναι δυνατό να προβλεφθούν και να υπολογιστούν με ακρίβεια από τη βασική αρχή του. Με άλλα λόγια, κάθε νέο δεδομένο οφείλει να είναι, τρόπον τινά, ήδη παρηγμένο πριν την εισαγωγή του σε αυτό. Όμως, κάθε τυπικό-ορθολογικό σύστημα προσκρούει σε ένα «όριο ανορθολογικότητας» τη στιγμή που έρχεται αντιμέτωπο με απρόβλεπτα δεδομένα, που δε συναρμόζονται με τις απαιτήσεις της βασικής αρχής του συστήματος, και στέκονται απειλητικά απέναντι του, εφόσον αμφισβητούν την εγκυρότητά του ως καθολικού συστήματος γνώσης.

Συνεπώς, αποκλειστικά και μόνο στην περίπτωση του μοντέρνου ορθολογισμού, το πρόβλημα της ανορθολογικότητας γίνεται το πρόβλημα της συστηματοποίησης εν γένει. Ο Λούκατς υποστηρίζει πως ήδη ο Καντ αναδεικνύει με σαφήνεια το πρόβλημα αυτό μέσα από

⁵³ Η διατύπωση του Λούκατς αναφορικά με το ιδεώδες της τυπικής-ορθολογικής συστηματοποιημένης γνώσης είναι πως αποτέλεσε «συγχρόνως οδοδείκτη και παραμορφωτικό πρίσμα» [βλ. ΠΣΠ 146]. Αποτέλεσε «οδοδείκτη» στο βαθμό που ώθησε την αστική σκέψη σε υπέρβαση της ενατενιστικής στάσης απέναντι στην αποδοχή της πραγματικότητας ως «απλά δεδομένης», και «παραμορφωτικό πρίσμα» διότι συγκάλυψε το μόνο στοιχείο, το οποίο μπορεί να υπερβεί πραγματικά την ενατένιση: το πρακτικό.

την έννοια του «πράγματος καθ' εαυτό», η οποία εκφράζει την οντολογική αδυναμία του υπερβατολογικού υποκειμένου να προσεγγίσει τόσο το έσχατο περιεχόμενο των γνωστικών μορφών όσο και την ολότητα των γνωστικών αντικειμένων. Ο Καντ ισχυρίζεται πως λύνει το πρόβλημα, περιχαράσσοντας αυστηρά το γνωστικό πεδίο του καθαρού λόγου: διαχωρίζει τον εμπειρικό κόσμο από τον νοητό, τα γνωστικά αντικείμενα σε φαινόμενα και νοούμενα, και υποστηρίζει πως αποκλειστικά η γνώση των φαινομένων είναι δυνατή. Ωστόσο, ο Λούκατς, βασιζόμενος στην καντιανή ιδέα της «νοητής τυχαιότητας», αντιτίθεται σε αυτή την λύση, υποστηρίζοντας ότι ο ίδιος ο Καντ ανέδειξε πως στο πεδίο των φαινομένων επανεμφανίζεται το πρόβλημα της συστηματοποίησης ως «πρόβλημα του ανορθολογικού περιεχομένου»: «οι θεμελιώδεις αρχές του [καθαρού λόγου] δεν μπορούν να συναχθούν “άμεσα από έννοιες, αλλά πάντα έμμεσα μόνο από τη σχέση αυτών των εννοιών προς κάτι εντελώς τυχαίο, ήτοι προς τη δυνατή εμπειρία”» [ΠΣΠ 133/4]. Ως εκ τούτου, η θεμελιώδης απαίτηση κάθε συστήματος (οι σχέσεις μεταξύ των συνδέσεων του να μπορούν να νοηθούν ως αναγκαίες) είναι αδύνατη, εφόσον το σύστημα προκύπτει από μία τυχαία σχέση του δεδομένου με τη βασική αρχή του.

Η διαπίστωση αυτή ώθησε την τυπική-ορθολογική σκέψη να συνθηκολογήσει με το πρόβλημα της ολότητας, περιοριζόμενη σε ακριβή γνώση των επιμέρους φαινομένων και των γνωστικών πεδίων, στη βάση κατάλληλα οργανωμένων συστημάτων. Η γνώση της ολότητας κρίνεται αδύνατη, ενώ η ακριβής γνώση του επιμέρους είναι υποτίθεται εξασφαλισμένη. Τα μαθηματικά έπαιξαν σπουδαίο ρόλο στη συγκρότηση τέτοιων επιμέρους ορθολογικών συστημάτων, ως το μεθοδικό πρότυπο της καθαρής γνώσης. Αυτό δεν είναι τυχαίο, διότι η μαθηματική μέθοδος καθιστά απλή υπόθεση την υπέρβαση του προβλήματος της ύλης μέσω της αδιάκοπης νοητικής παραγωγής περιεχομένων. Με άλλα λόγια, ακόμη «και το τελευταίο υπόλειμμα περιεχομένου εμπεριέχεται ως δυνατότητα στην έννοια που το οργανώνει».⁵⁴ Συνεπώς, εφόσον τα άλλοτε απρόβλεπτα δεδομένα οργανώνονται κάτω από νέες βασικές αρχές, και στη βάση αυτών συγκροτούνται νέα συστήματα, καθίσταται δυνατή επίσης η μεταξύ τους σύγκριση. Έτσι, παρατηρεί ο Λούκατς, κάθε ανορθολογικότητα που συναντάται μπορεί να σχετικοποιηθεί «με έναν όσο το δυνατό πιο καθαρό καθορισμό της θέσης της» [ΠΣΠ 139]. Αυτό είναι δυνατό για τη μαθηματική μέθοδο, καθώς αποκλειστικά σε αυτήν «παραγωγή και κατανοησιμότητα συμπίπτουν πλήρως μεταξύ τους» [ΠΣΠ 140]. Δηλαδή, το πρόβλημα της ύλης (ή αλλιώς του περιεχομένου) συγκαλύπτεται ως πρόβλημα της νοητής ύλης. Ούτε το πρόβλημα του περιεχομένου, ούτε εκείνο της ολότητας υπερβαίνονται, εφόσον η βασική αρχή της συστηματοποίησης των επιμέρους αντικειμένων έρευνας παραμένει απρόσιτη και αδιάφορη για τις επιμέρους γνωστικές μορφές. Αυτό για τον Λούκατς συνιστά μία αντινομία: κανένα επιμέρους σύστημα (ούτε το αθροιστικό σύνολό τους) συμμορφώνεται

⁵⁴ Καβουλάκος (2018), σελ. 64.

με τις αξιώσεις του μοντέρνου ορθολογισμού για καθολική γνώση, και παρόλα αυτά η τυπική-ορθολογική συστηματοποίηση παραμένει το γνωστικό ιδεώδες του συνόλου των φαινομένων της ζωής.

Διάφοροι στοχαστές μετά τον Καντ εισήγαγαν την έννοια της «ενεργητικής δράσης» ή «πράξης», ως πιο αξιόπιστη συστηματοποιητική αρχή. Ωστόσο, ο Λούκατς υποστηρίζει πως το έργο τους έμεινε συνυφασμένο με την αναζήτηση των απριωρικών προκαθορισμών του υπερβατολογικού υποκειμένου, και ως εκ τούτου καθαρά διανοητικό. Συγκεκριμένα, οι απόπειρες υπέρβασης του ορίου του έσχατου περιεχομένου και προσέγγισης της ολότητας της γνώσης επικεντρώθηκαν στην αναζήτηση της «ταυτότητας του υποκειμένου και του αντικειμένου», ούτως ώστε από την σκοπιά αυτή να μπορεί «να κατανοηθεί κάθε δεδομένο ως προϊόν αυτού του ταυτού υποκειμένου-αντικειμένου» [ΠΣΠ 148]. Γι' αυτό, ακόμη και η φιχτεανή μετατόπιση της αρχής της συστηματοποίησης από το γεγονός στην πράξη έμεινε «ημιτελώς πρακτική»⁵⁵. Ο Λούκατς υποστηρίζει πως η πράξη στη φιλοσοφία του Καντ και του Φίχτε αποτελεί μία έννοια «καθαρά τυπική, χωρίς περιεχόμενο» [ΠΣΠ 151], εφόσον αδυνατεί να συλλάβει την ουσία της πράξης ως «αρχή της αλλαγής της πραγματικότητας» [ΠΣΠ 154]. Συνεπώς, η καντιανή και η φιχτεανή θεωρία παραμένουν εξίσου φορμαλιστικές και ενατενιστικές με τα δογματικά μεταφυσικά συστήματα της πρώιμης νεωτερικότητας, διότι αντιμετωπίζουν το πρόβλημα της ανορθολογικότητας του περιεχομένου ως πρόβλημα της διάνοησης αποκλειστικά. Για τον Λούκατς, αντιθέτως, το επανερχόμενο όριο της ανορθολογικότητας, με το οποίο έρχεται αντιμέτωπη κάθε απόπειρα συστηματοποίησης της ολότητας της γνώσης, στην ουσία του δύναται να κατανοηθεί ως η «λογική-μεθοδολογική διατύπωση της μοντέρνας κοινωνικής κατάστασης», διότι συνιστά τη «διανοητική έκφραση της ίδιας της αντικειμενικής κατάστασης που δίδεται προς κατανόηση» [ΠΣΠ 159].

2.2 Η καθολική κλιμάκωση της εμπορευματικής μορφής και οι συνέπειές της

Πράγματι, υποστηρίζεται ότι «από την πραγματοποιημένη δομή της συνείδησης προέκυψε η μοντέρνα κριτική φιλοσοφία» [ΠΣΠ 121]. Προκειμένου να κατανοήσουμε σε τί συνίσταται το φαινόμενο της πραγματοποίησης, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο κλιμακώνεται σε όλο το εύρος της μοντέρνας κοινωνίας, είναι προτιμότερο να εξετάσουμε πρώτα την παραγωγική βάση της τελευταίας. Ο Λούκατς υποστηρίζει πως υπάρχει μία δομική συγγένεια μεταξύ του τρόπου με τον οποίο καλύπτονται οι υλικές ανάγκες της καπιταλιστικής κοινωνίας και κάθε άλλου πεδίου της κοινωνικής ζωής. Αυτή η συνάφεια εξετάζεται μέσα από τρεις έννοιες, που θα αναλύσουμε ξεχωριστά: την εμπορευματική μορφή, την υπολογιστική ορθολογικότητα, και το φαινόμενο της πραγματοποίησης. Είναι σημαντικό να έχουμε υπόψη ότι όλες ανάγονται

⁵⁵ Ο.π. σελ. 69-70.

στο κοινωνικό είναι του καπιταλισμού, δηλαδή στις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους και με τη φύση που εδραιώνονται κατά την παραγωγή του εμπορεύματος. Πράγματι, ο Λούκατς υποστηρίζει ότι η οργάνωση της παραγωγής δε θα ήταν δυνατή εάν στο εργοστάσιο δε βρισκόταν συμπυκνωμένη «η δομή ολόκληρης της καπιταλιστικής κοινωνίας» [ΠΣΠ 80], και ότι «στη δομή της εμπορευματικής σχέσης [μπορεί] να ανευρεθεί το αρχέτυπο όλων των μορφών αντικειμενικότητας και όλων των μορφών υποκειμενικότητας που τους αντιστοιχούν» [ΠΣΠ 65/6].

Συγκεκριμένα, η εμπορευματική σχέση, αποκλειστικά στην καπιταλιστική κοινωνία, έχει λάβει καθολικές διαστάσεις, με αποτέλεσμα η μορφή του εμπορεύματος να συνιστά το θεμέλιο του κοινωνικού είναι του καπιταλισμού. Ας εξετάσουμε σε τί ακριβώς συνίσταται η εμπορευματική σχέση. Κατ' αρχάς, αποσκοπεί στην τυπική εξίσωση ανόμοιων μεταξύ τους πραγμάτων εντός του «κόσμου των εμπορευμάτων». Προκειμένου να καταστεί αυτό δυνατό είναι απαραίτητο κάθε ποιοτικό χαρακτηριστικό των πραγμάτων να αποκοπεί, ώστε να καταστούν, ως εμπορεύματα, τυπικά ίσα και ανταλλάξιμα. Με άλλα λόγια, η τυπική εξίσωση είναι δυνατή μονάχα εφόσον η ανταλλακτική αξία υπερβεί την αξία χρήσης του εκάστοτε πράγματος, δεδομένου ότι η θεμελιώδης ιδιότητα του εμπορεύματος συνίσταται στο ότι είναι πράγμα προς ανταλλαγή. Η τυπική εξίσωση μεταξύ των προϊόντων καθίσταται δυνατή στη βάση «κοινωνικών φυσικών νομοτελειών», οι οποίες κυβερνούν την αγορά. Όμως, επειδή η καπιταλιστική παραγωγή του εμπορεύματος και η ιστορική γένεση του «ελεύθερου» εργάτη συνιστούν μία ενιαία «στιγμή» του ιστορικού γίνεσθαι, είναι αδιαχώριστες μεταξύ τους.

Πράγματι, η τυπική εξίσωση ποιοτικά ανόμοιων πραγμάτων «μπορεί να θεμελιωθεί μόνο στην ουσία τους ως προϊόντων αφηρημένης (άρα τυπικά ίσης) ανθρώπινης εργασίας» [ΠΣΠ 74]. Ειδικότερα, η τυπική ισότητα των εμπορευμάτων θεμελιώνεται στον «κοινωνικά αναγκαίο χρόνο εργασίας» που απαιτείται για την παραγωγή του κάθε προϊόντος, και ο οποίος τείνει, στη βάση του αυξανόμενου «τεχνικού εξορθολογισμού» της διαδικασίας παραγωγής, να μειωθεί στο ελάχιστο. Ως εκ τούτου, οι αυστηρές νομοτέλειες που κυβερνούν στην αγορά επιδρούν κατά αντίστοιχο τρόπο στις ψυχικές και στις σωματικές ιδιότητες του εργάτη. Αναφερόμαστε στην αντικειμενοποίηση των ικανοτήτων του ατόμου, δηλαδή στη διαδικασία εκείνη, στη βάση της οποίας η εμπορευματική παραγωγή απαιτεί την καλλιέργεια συγκεκριμένων ιδιοτήτων του ατόμου-εργάτη, τις οποίες διαθέτει «ελεύθερα» στην αγορά. Επομένως, οι κοινωνικές φυσικές νομοτέλειες που κυβερνούν το αντικείμενο της παραγωγής στρέφονται με την ίδια ένταση προς το υποκείμενο της εργασίας, απαιτώντας την πειθήνια προσαρμογή στη μηχανοποιημένη δραστηριοποίηση. Η άβουλη υποταγή του παραγωγού ενισχύεται από την ενατενιστική στάση την οποία επιβάλλεται να διατηρεί ο εργάτης απέναντι στην ίδια του την εργασία.

Συγκεκριμένα, ο εργάτης βρίσκεται εγκλωβισμένος σε ένα προσεκτικά οργανωμένο, ολοένα και πιο εξορθολογισμένο εργασιακό περιβάλλον της παραγωγής. Η καθημερινότητά

του μετατρέπεται σε μια ανυπέρβλητη πραγματικότητα, εν μέσω της οποίας βρίσκεται, ως εάν να ήταν αμέτοχος σε αυτήν τη διαδικασία στην οποία προσαρμόζεται «ως απομονωμένο μόριο που ενσωματώνεται σε ξένο σύστημα» [ΠΣΠ 80]. Όμως, την πιο κεντρική συνεισφορά της λουκασιανής φιλοσοφίας αποτέλεσε η ανάδειξη της επέκτασης της εμπορευματικής μορφής και των αντικειμενοποιητικών συνεπειών της σε πεδία της κοινωνικής ζωής πέρα από το οικονομικό: «η μοίρα του εργάτη γίνεται η γενική μοίρα ολόκληρης της κοινωνίας» [ΠΣΠ 81]. Ο Λούκατς, για να υποδείξει την κλιμάκωση της εμπορευματικής δομής, δίνει νέο περιεχόμενο στη νεοκαντιανή «μορφή αντικειμενικότητας», στηριζόμενος στη βεμπεριανή «τυπική ορθολογικότητα». Για τον Λούκατς, η μορφή αντικειμενικότητας αναφέρεται στην κοινωνικο-ιστορικά συγκεκριμένη διαμεσολάβηση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, η οποία θεμελιώνεται στη βάση του τρόπου με τον οποίο η εκάστοτε κοινωνία αντιμετωπίζει τη φύση, προκειμένου να εξασφαλίσει την υλική παραγωγή και αναπαραγωγή της. Συνεπώς, στο πλαίσιο της καθολικής επικράτησης της καπιταλιστικής παραγωγής, δηλαδή της εμπορευματικής σχέσης, που είναι ο κοινωνικο-ιστορικά συγκεκριμένος τρόπος εξασφάλισης των υλικών αναγκών της κοινωνίας, παγιώνεται η μορφή αντικειμενικότητας της: η «υπολογιστική ορθολογικότητα».

Ο Λούκατς και ο Βέμπερ παρατηρούν τη δομική συγγένεια της καπιταλιστικής επιχείρησης με άλλα επιμέρους κοινωνικά πεδία στη βάση του ακριβούς υπολογισμού. Με άλλα λόγια, ο καπιταλισμός «δε μεταβάλλει μόνο τις παραγωγικές σχέσεις σύμφωνα με τις ανάγκες του, αλλά επίσης ενσωματώνει εκείνες τις μορφές του πρωτόγονου καπιταλισμού που στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες είχαν μια απομονωμένη, αποχωρισμένη από την παραγωγή ύπαρξη, τις μετατρέπει σε κρίκους της ενιαίας πλέον διαδικασίας καπιταλιστικοποίησης όλης της κοινωνίας» [ΠΣΠ 86]. Με αντίστοιχο τρόπο, ο Λούκατς υποδεικνύει τη συνάφεια μεταξύ της τυπικής-ορθολογικής συστηματοποίησης και της υπολογιστικής ορθολογικότητας. Για την ακρίβεια, επιχειρεί να αναδείξει το κοινωνικό-ιστορικό υπόβαθρο της επικράτησης της τυπικής-ορθολογικής συστηματοποιημένης γνώσης, που αποσκοπεί στον ακριβή υπολογισμό, στον αυστηρό επιμερισμό, και στην ορθολογική συστηματοποίηση του αντικειμένου, στη βάση μαθηματικών μεθοδικών προτύπων, τα οποία εξυψώνονται σε γνωστικό ιδεώδες του ανθρώπου. Με άλλα λόγια, επιθυμεί να αναδείξει τη δομική συγγένεια μεταξύ του τρόπου με τον οποίο το γνωστικό και το εργασιακό υποκείμενο στρέφονται προς το αντικείμενο.

Ο τεχνικός εξορθολογισμός ο οποίος παρατηρείται στα επιμέρους κοινωνικά πεδία (δίκαιο, γραφειοκρατία, επιστήμη, κράτος κ.ο.κ.) είναι αντίστοιχος δομικά με εκείνον που παρατηρείται στο εργοστάσιο. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα η δραστηριοποίηση του εργασιακού υποκειμένου εντός του εξορθολογισμένου εργασιακού πλαισίου των επιμέρους κοινωνικών πεδίων να είναι εξίσου πειθήνια, προσαρμοστική και ενατενιστική με εκείνη που απαιτείται από τον εργάτη – απλώς όχι με τον ίδιο τρόπο. Ενώ στο εργοστάσιο η μηχανιστικοποίηση

των ικανοτήτων του εργάτη γίνεται «διά των μηχανών» και οδηγεί στην αντικειμενοποίηση «μίας ψυχικής λειτουργίας» του, η επαγγελματική εξειδίκευση που απαιτείται στις διάφορες βαθμίδες της γραφειοκρατικής οργάνωσης «έχει φτάσει [...] ως τα βάθη του “ηθικού” στοιχείου» [ΠΣΠ 96]. Και στις δύο περιπτώσεις «η ουσία του ορθολογικού υπολογισμού έγκειται [...] στο ότι [...] η συμπεριφορά του ανθρώπου εξαντλείται στον ορθό υπολογισμό των πιθανοτήτων [της αναγκαίας νομοτελειακής] εκδίπλωσης (της οποίας τους “νόμους” βρίσκει “έτοιμους” μπροστά του)» [ΠΣΠ 95]. Η δομή της εμπορευματικής σχέσης, όμως, θα ήταν αδύνατο να εκδηλωθεί σε όλο και περισσότερα επιμέρους κοινωνικά πεδία, χωρίς την αντανάκλασή της σε μία δομικά ενιαία συνείδηση των ατόμων. Ειδικότερα, το περιβάλλον της εργασίας, αλλά και το εξορθολογισμένο κοινωνικό περιβάλλον αντανακλώνεται στη συνείδηση του ατόμου με διαστρεβλωμένο τρόπο, ως μία δεδομένη πραγματικότητα, στην οποία καλείται το ίδιο να προσαρμοστεί, και της οποίας οι νομοτέλειες είναι ανεξάρτητες από την υποκειμενική δράση. Αυτή η άκαμπτη «νομοτελειακότητα» της πραγματικότητας μοιάζει να είναι δεδομένη και αιώνια, γι’ αυτό και χαρακτηρίζεται από τον Λούκατς ως «δεύτερη φύση». Συλλαμβάνεται, δηλαδή, ως αυτόνομη νομοτελειακότητα, η οποία είναι αδύνατο να μεταβληθεί: μπορεί απλώς κατανοηθεί, μέσα από τη διατύπωση των νόμων που τη διατρέχουν. Για την πραγματοποιημένη συνείδηση η παραγωγή και αναπαραγωγή της κοινωνικο-ιστορικής πραγματικότητας ελάχιστα έως καθόλου εναπόκεινται στην δράση του υποκειμένου.

Για να το πούμε αλλιώς, χάρη στην ενιαία οικονομική δομή του, ο καπιταλισμός δημιούργησε «μια –μορφικά– ενιαία συνειδησιακή δομή» [ΠΣΠ 99]. Αυτή η ενιαία, «πραγματοποιημένη δομή της συνείδησης» κλιμακώνεται σε όλες τις ταξικές βαθμίδες, ούτως ώστε «οι ιδιότητες και οι ικανότητες του [ανθρώπου να μη] διαπλέκονται πλέον στην οργανική ενότητα του προσώπου, αλλά [να] εμφανίζονται ως πράγματα τα οποία ο άνθρωπος “κατέχει” και “απαλλοτριώνει”, όπως ακριβώς τα διάφορα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου» [ΠΣΠ 100]. Στην πραγματοποιημένη συνείδηση η πραγματικότητα αντανακλάται στην αμεσότητά της. Για παράδειγμα, ενώ ο σκοπός της καπιταλιστικής ανάπτυξης είναι η επέκταση της οικονομικής δομής του καπιταλισμού σε κάθε επιμέρους κοινωνικό πεδίο και η κυριάρχηση όλων των μελών της κοινωνίας κάτω από μία ενιαία οικονομική διαδικασία, στη συνείδηση του ατόμου η πρόοδος του καπιταλισμού συνεπάγεται αυξανόμενη απομόνωση των ανθρώπων μεταξύ τους. Ας σημειώσουμε, βέβαια, πως σύμφωνα με τον Λούκατς αυτή η επίφαση είναι αναγκαία προϋπόθεση της «αυτο-αντικειμενοποίησης του εργάτη». Με άλλα λόγια, είναι απαραίτητη ώστε το υποκείμενο να πιστεύει ότι πράγματι έρχεται αντιμέτωπο «διανοητικά και πρακτικά» με την κοινωνία στο σύνολό της «ως άτομο», και προκειμένου να «φαντάζεται τον εαυτό του ως “κάτοχο” της εργασιακής δύναμής του ως εμπορεύματος» [ΠΣΠ 84].

Έτσι, οδηγούμαστε στην τρίτη κεντρική έννοια της φιλοσοφίας του Λούκατς, στο περίφημο «φαινόμενο της πραγματοποίησης». Πριν το εξετάσουμε διεξοδικότερα, όμως, είναι αναγκαίο να το τοποθετήσουμε με κατάλληλο τρόπο πλάι στις δύο προηγούμενες έννοιες που αναλύσαμε: την εμπορευματική δομή και την υπολογιστική ορθολογικότητα. Όπως ειπώθηκε, οι τρεις έννοιες είναι αλληλένδετες. Συγκεκριμένα, η ιστορική ιδιαιτερότητα του καπιταλισμού έγκειται στην εξασφάλιση των υλικών αναγκών της κοινωνίας μέσω της παραγωγής και της κυκλοφορίας εμπορευμάτων. Αναφέραμε ορισμένες κύριες προϋποθέσεις της εμπορευματικής σχέσης και τις συνέπειες της καθολικής διάδοσής της για το υποκείμενο και το αντικείμενο. Στη βάση αυτής της καθολικής διάδοσης του εμπορεύματος παγιώνεται η μορφή αντικειμενικότητας του καπιταλισμού, δηλαδή η υπολογιστική ορθολογικότητα. Ο ακριβής υπολογισμός αποτελεί τη βασική προϋπόθεση και απαίτηση του εξορθολογισμού όλων των επιμέρους κοινωνικών πεδίων, μέσω οργάνωσής τους σε (φαινομενικά) αυτόνομα συστήματα, που υπακούν λειτουργικά σε αυστηρές νομοτέλειες, οι οποίες απαιτούν το άτομο να συμμορφωθεί στα πλαίσια της τεχνικά εξορθολογισμένης δραστηριοποίησης που του υποδεικνύεται. Όπου καθίσταται δυνατό, η αντικατάσταση της ανθρώπινης διάνοιας και δραστηριότητας από μηχανοποιημένα συστήματα σκέψης και δράσης είναι θεμιτή. Όμως, στις περιπτώσεις όπου ο ανθρώπινος παράγοντας είναι προς το παρόν μη αντικαταστάσιμος, η προσαρμογή της ανθρώπινης συμπεριφοράς και σκέψης οφείλει να είναι όσο το δυνατόν περισσότερο μηχανιστική. Όπως είδαμε, μάλιστα, σε αντίθεση προς την κοινή πεποίθηση, η μηχανιστικοποιημένη πνευματική δραστηριοποίηση δεν περιορίζεται στα χαμηλά στρώματα της γραφειοκρατίας, αλλά κλιμακώνεται στις ανώτερες δομές (π.χ. δίκαιο, κράτος), και στις επιστήμες (π.χ. μεθοδολογική εργαλειοκρατία). Τώρα, το φαινόμενο της πραγματοποίησης

συνίσταται στο ότι μια συνάφεια, μια σχέση μεταξύ προσώπων αποκτά το χαρακτήρα του πράγματος και έτσι [αποκτά] μια “στοιχειωμένη αντικειμενικότητα”, που με την αυστηρή, φαινομενικά εντελώς κλειστή και ορθολογική νομοτέλειά της συγκαλύπτει κάθε ίχνος της θεμελιώδους ουσίας της, της σχέσης μεταξύ ανθρώπων. [ΠΣΠ 66]

Δηλαδή, η πραγματοποίηση αφορά στη «συγκάλυψη του κοινωνικού-ιστορικού χαρακτήρα της σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου»⁵⁶. Με άλλα λόγια, αφορά στην επίφαση ότι οι σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους και με τη φύση, καθορίζονται από δεδομένες, φυσικές νομοτέλειες, τις οποίες μπορεί μεν το υποκείμενο να ερευνήσει και να κατακτήσει γνωστικά, προκειμένου να τις χρησιμοποιήσει προς όφελος του, όχι όμως και να τις αλλάξει. Μπορεί μονάχα να προσαρμοστεί στις αυστηρές νομοτέλειές τους, οι οποίες στην αμεσότητά τους φαίνεται να είναι ανεξάρτητες από κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα. Δηλαδή, συγκροτείται

⁵⁶ Καβουλάκος (2018), σελ. 163.

μία «δεύτερη φύση», η οποία καθορίζεται αφενός από την πραγματική προσαρμογή σε ένα κλειστό σύστημα κοινωνικών φυσικών νομοτελειών, ωστόσο αφετέρου συγκαλύπτεται ο θεμελιώδης ρόλος της ανθρώπινης δραστηριότητας και πράξης.

Πράγματι, το φαινόμενο της πραγματοποίησης, όπως η υπολογιστική ορθολογικότητα, είναι συνέπεια της καθολίκευσης της εμπορευματικής μορφής. Συνεπώς, η συγκάλυψη του κοινωνικού-ιστορικού χαρακτήρα των σχέσεων των ανθρώπων μεταξύ τους και με τη φύση θεμελιώνεται στην πρωταρχική μυστικοποίηση των υλικών-παραγωγικών σχέσεων κατά την παραγωγή του εμπορεύματος, οι οποίες αποκτούν μια «στοιχειωμένη αντικειμενικότητα» που τους προσδίδει το χαρακτήρα της σχέσης μεταξύ πραγμάτων. Αυτή η μυστικοποίηση αναφέρεται στο «θεμελιώδες δομικό γεγονός» ή αλλιώς στο «θεμελιώδες φαινόμενο της πραγματοποίησης». Ειδικότερα, «[η εμπορευματική μορφή] αντικαθρεπτίζει στους ανθρώπους τα κοινωνικά χαρακτηριστικά της εργασίας τους ως αντικειμενικά χαρακτηριστικά των ίδιων των προϊόντων της» [ΠΣΠ 71/2 έμφαση δική μου]. Δεν αναφερόμαστε εν προκειμένω στην αυτο-αντικειμενοποίηση των ικανοτήτων του εργάτη, αλλά στη νέα αντικειμενικότητα των πραγμάτων ως εμπορευμάτων, στη βάση της οποίας η μορφή της αξίας τους φυσικοποιείται. Με άλλα λόγια, η κοινωνικά αποδιδόμενη στα εμπορεύματα μορφή αξίας συλλαμβάνεται ως εγγενής στα ίδια τα πράγματα. Οι ιδιότητές τους ως εμπορευμάτων φυσικοποιούνται, καθώς συλλαμβάνονται ως αντικειμενικές ιδιότητες των πραγμάτων. Για παράδειγμα, η γονιμότητα του εδάφους θεωρείται ιδιότητα του ίδιου του εδάφους, ενώ στην πραγματικότητα είναι «μια ιδιότητα, το μέτρο της οποίας, ακόμα και η ύπαρξή της οποίας εξαρτάται από τις κοινωνικές συνθήκες» [ΠΣΠ 85].

Με άλλα λόγια, «η καθολικότητα της εμπορευματικής μορφής καθορίζει [...] μια αφαίρεση της ανθρώπινης εργασίας που αντικειμενοποιείται στα εμπορεύματα» [ΠΣΠ 73]: η ιστορικά συγκεκριμένη διαμεσολάβηση υποκειμένου-αντικειμένου φαινομενικά παγιώνεται, εφόσον συγκαλύπτονται οι κοινωνικές προϋποθέσεις της εμπορευματικής παραγωγής, από την ίδια την αμεσότητα της εμφάνισής τους. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα η υπολογιστική ορθολογικότητα να «καθαγιάζεται», και οι κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους και με τα πράγματα να «στοιχειώνονται», εφόσον διαμεσολαβούνται δομικά από την εμπορευματική σχέση. Ως εκ τούτου, συγκαλύπτεται ο ιστορικός χαρακτήρας τους ως ανθρώπινων σχέσεων, εφόσον παγιώνονται σε μια τάχα δεδομένη και αμετάβλητη σχέση μεταξύ πραγμάτων. Στην αμεσότητα της εμφάνισης των κοινωνικών σχέσεων, η ιστορικότητά τους καθίσταται αδιόρατη. Μάλιστα, για την πραγματοποιημένη συνείδηση, η αμεσότητά τους γίνεται δεδομένη και αληθινή εμφάνιση «πέρα από την οποία δεν προσπαθεί να πάει» κανείς [ΠΣΠ 87].

Όμως, οφείλουμε να διευκρινίσουμε πως, ενώ ο Λούκατς συζητάει ιδιαίτερα συχνά το φαινόμενο της πραγματοποίησης ως προς τις συνέπειές του στη συνείδηση του ατόμου, επί της ουσίας αυτό δεν αποτελεί ένα φαινόμενο της συνείδησης ή του νου. Άλλωστε, σε καμία

συνεπή διαλεκτική θεωρία, σκέψη και είναι δε βρίσκονται σε διάσταση αλλά, αντιθέτως, σε διαλεκτική ενότητα ως «στιγμές» του ιστορικού γίνεσθαι. Ως εκ τούτου, η μυστικοποίηση των παραγωγικών σχέσεων «δεν αντιστοιχεί απλώς και μόνο σε μία ψευδή μορφή συνείδησης, αλλά επίσης στην πραγματική αλλοτριωμένη καπιταλιστική λειτουργία της οικονομίας» ή, για να το πούμε διαφορετικά, «η “στρεβλή συνείδηση” είναι η άλλη όψη μιας “πραγματικής στρέβλωσης” στο πεδίο των παραγωγικών σχέσεων»⁵⁷.

Γι’ αυτό, άλλωστε, ο Άντριου Φίνμπεργκ προσδιόρισε την κριτική του Λούκατς στη μοντέρνα γνωσιοθεωρία και επιστημολογία ως «μετακριτική της γνώσης»⁵⁸. Διότι τα όρια στα οποία προσκρούει ο φορμαλισμός δεν αποτελούν επί της ουσίας γνωσιοθεωρητικά ζητήματα, που θα μπορούσαν να λυθούν από μία έγκυρη θεωρητική σύλληψη της σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, της θεωρίας και της πράξης. Όπως είπαμε, τα λογικά προβλήματα, όπως το όριο της ανορθολογικότητας, «δεν είναι τίποτε άλλο παρά η λογική-μεθοδολογική διατύπωση της μοντέρνας κοινωνικής κατάστασης» [ΠΣΠ 159].⁵⁹ Συνεπώς, η διαπίστωση του Λούκατς, σχετικά με το ότι τα τυπικά-ορθολογικά συστήματα «μετατρέπουν τη γνώση ολοένα και περισσότερο σε μια μεθοδικά συνειδητή ενατένιση» [ΠΣΠ 158] μιας εσαεί δεδομένης αντικειμενικής πραγματικότητας, και τα οποία τελικά επιστρέφουν στο υποκείμενο, με τρόπο ανάλογο εκείνου με τον οποίο το υποκείμενο της γνώσης στρέφεται προς το αντικείμενο, μετατρέποντάς το δηλαδή «σε ένα καθαρό –καθαρά τυπικό– υποκείμενο» [ΠΣΠ 158], ανάγεται τελικά στην «αντικειμενική κατάσταση που τους [ενν. τους φιλοσόφους] δίδεται προς κατανόηση» [ΠΣΠ 159]. Δηλαδή, ανάγεται στην κατάσταση πραγμάτων στην καπιταλιστική κοινωνία, όπου οι ανθρώπινες σχέσεις, όντας πραγματοποιημένες, εγκλωβίζονται στην αμεσότητα μιας φαινομενικά «αυτοπαρηγμένης πραγματικότητας», που αντιπαρατίθεται στα άτομα με μία «αμείλικτη νομοτελειακότητα», και η οποία, μέσα από την πραγματική επιτέλεση της πρότυπης-ενατενιστικής συμπεριφοράς από τους ανθρώπους, εγκαθιδρύει όλο και περισσότερα ορθολογικά συστήματα στη θέση των προσωπικών σχέσεων, τα οποία αντανακλώνται στην ενιαία, πραγματοποιημένη συνείδηση ως φυσικές και αιώνιες σχέσεις, οι οποίες γίνονται αποδεκτές ως αντικειμενικές, δηλαδή ως μία κατάσταση που «έχει γι’ αυτούς τη μορφή μιας κίνησης πραγμάτων, υπό τον έλεγχο της οποίας βρίσκονται, αντί να την ελέγχουν» [ΠΣΠ 159-160].

⁵⁷ Ο.π. σελ. 167.

⁵⁸ Βλ. Καβουλάκος (2018), ενότητα 4.3.

⁵⁹ Ο Λούκατς διευκρινίζει, βέβαια, ότι οι αντινομίες της αστικής σκέψης, στο επίπεδο της κοινωνικής πραγματικότητας, ξεσπούν με τη μορφή ολοένα και πιο καταστροφικών οικονομικών κρίσεων.

Κεφάλαιο Τρίτο

Το Είναι και Χρόνος του Μάρτιν Χάιντεγγερ

3.1 Ο ορισμός του ανθρώπου ως ύπαρξη

Στο βασικό έργο του, το *Είναι και Χρόνος*, ο Μάρτιν Χάιντεγγερ επαναφέρει «το θεμελιώδες ερώτημα» [EX 28], το οποίο, καθώς υποστηρίζει, έχει εγκαταλειφθεί ήδη από την εποχή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη: «το ερώτημα για το νόημα του Είναι». Εξαρχής, παραθέτει ορισμένους λόγους για τους οποίους αγνοήθηκε επανειλημμένα από την παραδοσιακή οντολογία, τις μεθοδικές δυσκολίες που ενέχει η θέσπιση του, και εξετάζει την επιτακτική ανάγκη για την επανάληψή του από τη σύγχρονη οντολογία. Όσον αφορά στην αγνόηση του ερωτήματος, ο Χάιντεγγερ υποστηρίζει ότι προκύπτει από ορισμένες προκαταλήψεις που έχουν εδραιωθεί γύρω από την έννοια του Είναι [βλ. EX 24/8]. Η έννοια του Είναι έχει γίνει κατανοητή ως «η πιο γενική έννοια», κάτω από την οποία ομαδοποιούνται όλα τα υπόλοιπα γένη, και συνεπώς λόγω της γενικότητάς της δεν είναι δυνατό να εξεταστεί η ίδια ως τέτοια. Οδηγούμαστε έτσι στη δεύτερη προκατάληψη. «Το Είναι δεν μπορεί να νοηθεί ως ον», εφόσον είναι αδύνατο να οριστεί ως έννοια στη βάση του εγγύτατου προς την ίδια γένους και της μεταξύ τους ειδοποιού διαφοράς. Τέλος, όσον αφορά στην τρίτη προκατάληψη η έννοια του Είναι, στη βάση της γενικότητας και της αοριστίας της, θεωρήθηκε πως είναι μία έννοια «αυτονόητη». Άλλωστε, «όλοι μας καταλαβαίνουμε το “ο ουρανός είναι γαλάζιος”, ή το “είμαι χαρούμενος και τα όμοια”» [EX 28].

Αυτές οι προκαταλήψεις φανερώνουν κάτι από τον εξαιρετικό χαρακτήρα του ερωτήματος, που θεμελιώνεται στο φευγαλέο χαρακτήρα του ίδιου του Είναι, δηλαδή στη μη καταληπτότητά του από τον άνθρωπο, χωρίς, ωστόσο, να αποτελούν και έγκυρους λόγους για την εγκατάλειψή του. Τουναντίον, επιτείνουν την ανάγκη για τη ρητή επανάληψή του. Άλλωστε, ήδη από τη μεσαιωνική οντολογία ήταν γνωστό πως η γενικότητα του Είναι «υπερβαίνει» τη «γενικότητα γένους», δηλαδή δεν ομαδοποιεί απλώς τα γένη. Το Είναι «δεν είναι ον», αλλά «αυτό που ορίζει τα όντα ως όντα» [EX 30]. Ο αυτονόητος χαρακτήρας που αποδίδεται συχνά στο Είναι θεμελιώνεται στην κατά μέσο όρο καταληπτότητά του από τον άνθρωπο, που καθίσταται μοιραία στη βάση της ουσιώδους σύστασης του ίδιου ως «όντος οντολογικού», ως όντος που κινείται «πάντα ήδη μέσα σε μία κατανόηση του Είναι» [EX 29]. Με άλλα λόγια, ένεκα της οντικής σύστασης του ανθρώπου αφενός, και της δυνατότητάς του να θέτει ερωτήματα αφετέρου, προκύπτει η ανάγκη να συγκροτηθεί μία οντολογία που να θέτει ρητά το νόημα του Είναι ως κεντρικό και καθοδηγητικό ερώτημα της συγκρότησής της.

Ο Χάιντεγγερ διευκρινίζει ότι το να τεθεί με τον κατάλληλο τρόπο το ερώτημα του Είναι, «σημαίνει λοιπόν να κάνουμε *διάφανο* ένα ον – τον ερωτώντα – μέσα στο Είναι του»

[EX 32]. Έτσι, οροθετείται το ερώτημα για το νόημα του Είναι στη βάση της δυνατότητας κατανόησής του ίδιου από τον ερωτώντα. Συνεπώς, πρωταρχικό μέλημα του ερωτήματος για το Είναι είναι η ανάλυση του Είναι του ανθρώπου. Δεδομένου ότι η υπαρκτικο-οντολογική Αναλυτική πρέπει εξ αρχής να είναι προσανατολισμένη προς την Προβληματική του Είναι, και του ότι ο άνθρωπος διαθέτει μία «προοντολογική» κατανόηση του Είναι και κινείται πάντα εντός μίας ερμηνεύσής του, ο Χάιντεγγερ προτείνει μία νέα ορολογία: το *ον που πρόκειται να μας απασχολήσει είναι το «εδωνά-Είναι», το *ον «που είμαστε εκάστοτε εμείς οι ίδιοι»** [EX 83]. Υπάρχουν πολλοί λόγοι που ο Χάιντεγγερ δεν χρησιμοποιεί την έννοια «άνθρωπος», που ίσως να μπορούσαμε να τους συνοψίσουμε ως εξής: Οι προκαταλήψεις που έχουν εδραιωθεί από διάφορες οντολογίες γύρω από την υπόσταση και τη φύση του ανθρώπου επικαλύπτουν την ουσία του ως υπαρξής, και μάλιστα γεγονικής. Συγκεκριμένα, η έννοια «άνθρωπος» είναι μια ορισμένη ιδέα περί του εδωνά-Είναι, που αναπτύσσεται πάνω σε μία ορισμένη ερμηνευση του Είναι. Ειδικότερα, στη βάση της τυπικής ερμηνεύσής του Είναι επιβάλλεται από την παράδοση το εκάστοτε εδωνά-Είναι να κατανοήσει τον εαυτό του ως *ον «παρευρισκόμενο»*. Προκύπτει, λοιπόν, το ερώτημα: τί συνεπάγεται ο ορισμός του ανθρώπου ως υπαρξής;

Ο Χάιντεγγερ παρουσιάζει τα δύο υπαρκτικά χαρακτηριστικά του εδωνά-Είναι⁶⁰, τα οποία συγκαθορίζουν τη «μορφική έννοια της υπαρξής», και συνιστούν τα ισαρχέγονα θεμέλια της οντολογικής σύστασής του ως «μεσ-στον-κόσμο-Είναι». Όσον αφορά στο πρώτο υποστηρίζει πως «η “ουσία” αυτού του όντος έγκειται στο να Είναι», δηλαδή στην «ύπαρξη» [EX 83/4]⁶¹: έχοντας πάντα ήδη «παραδοθεί» στο Είναι του, το εδωνά-Είναι «νοιάζεται» για αυτό τούτο το Είναι. Δεδομένης της ουσίας του ως υπαρξής [Existenz], το εδωνά-Είναι δεν μπορεί ποτέ να είναι απλώς «παρευρισκόμενο» [existentia]. Με άλλα λόγια, δεν μπορεί ποτέ να διαθέτει το είδος του Είναι των όντων που δε μοιράζονται τον χαρακτήρα του Είναι του, εξού προκύπτει και η οντολογική διάκριση μεταξύ τους. Επίσης, «κάθε έτσι-Είναι αυτού του όντος είναι πρωταρχικά Είναι» [EX 85]. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ότι το εδωνά-Είναι δεν κατέχει «ιδιότητες», όπως μία μπάλα «έχει» τη χρωματική ιδιότητα να «είναι» μπλε, αλλά «τρόπους υπαρξής», που θεμελιώνονται στη δυνατότητα του να είναι με έναν από τους δύο θεμελιώδεις τρόπους: έχοντας ή μη έχοντας ιδιοποιηθεί τον εαυτό του, δηλαδή να είναι είτε αυθεντικά είτε αναυθεντικά. Πράγματι, «μόνο το εκάστοτε εδωνά-Είναι αποφαρίζει την

⁶⁰ Βλ. EX 88. Τα υπαρκτικά χαρακτηριστικά διακρίνονται ριζικά από τις οντικές κατηγορίες. Τα μεν αναφέρονται στην δομή του εδωνά-Είναι, δηλαδή συνιστούν οντολογικούς όρους της υπαρξής. Από την άλλη, οι κατηγορίες, αναφέρονται σε ενδόκοσμα όντα τα οποία δεν έχουν το είδος του Είναι του εδωνά-Είναι, και αποκαλύπτονται ως προς το Είναι τους στη βάση μίας ερμηνεύσής του Είναι από εκείνο το *ον που έχει την δυνατότητα του κατηγορείσθαι, δηλαδή το εδωνά-Είναι.*

⁶¹ Συγκεκριμένα, η υπαρξη [Existenz] ορίζεται ως «αυτό τούτο το Είναι, προς το οποίο το εδωνά-Είναι μπορεί με τούτον ή τον άλλο τρόπο να σχετιστεί και πάντα κατά κάποιον τρόπο σχετίζεται» [EX 40], και διακρίνεται από την «υπαρκτικότητα» [Existenzialen], που αναφέρεται στο σύνολο των δομών που συγκροτούν την υπαρξη [EX 41].

ύπαρξή του: είτε την αδράξει είτε κι αν την αφήσει να χαθεί» [EX 40]. Το δεύτερο υπαρκτικό χαρακτηριστικό διευκρινίζει πως αυτό το ον εκάστοτε είμαι «εγώ ο ίδιος». Στη βάση αυτού του χαρακτηριστικού ο Χάιντεγγερ υποστηρίζει πως το εδωνά-Είναι μπορεί να προσεγγιστεί μονάχα εάν δώσουμε την πρέπουσα σημασία στην γεγονότητα της ύπαρξης. Με αυτό τον τρόπο, αποφεύγεται να δοθεί ορισμός στο Είναι του ανθρώπου εν γένει, στη βάση του Είναι όντων παρευρισκόμενων, καθώς επισημαίνεται ο εξατομικευμένος χαρακτήρας της ύπαρξης. Το ότι το εδωνά-Είναι υπάρχει γεγονόςικά, σημαίνει ότι όχι μόνο έχει ήδη κατά κάποιον τρόπο κατανοήσει κάτι σαν Είναι, αλλά ότι «σχετίζεται προς το Είναι του ως την πιο δική του δυνατότητα» [EX 85]. Μάλιστα, είναι αυτή η δυνατότητα, «ως συνθήκη της δυνατότητας αυθεντικότητας και αναυθεντικότητας» [EX 100].

Ωστόσο, το εδωνά-Είναι δεν υπάρχει κάπου γενικά και αόριστα, αλλά είναι μονίμως μέσα στον κόσμο⁶². Πράγματι, η οντολογική σύσταση του είναι το «μες-στον-κόσμο-Είναι». Αυτό το αρχέγονο φαινόμενο δεν αποσκοπεί στη σύλληψη του κόσμου ως του «χώρου» που περιβάλλει τον άνθρωπο, «εντός» του οποίου υπάρχει, και «μέσα» στον οποίο συναντώνται τα όντα που είναι ενδόκοσμα προσιτά. Ο Χάιντεγγερ επισημαίνει ότι το μες-στον-κόσμο-Είναι εκφράζει ένα ενιαίο φαινόμενο, αποδεχόμενος συνάμα τη διάσπασή του σε τρία επιμέρους «δομικά στοιχεία». Προκειμένου να γίνει πιο σαφής η διάκριση του «κόσμου» από τον κόσμο, δηλαδή μίας οντικής κατηγορίας από την οντολογική σύσταση του εδωνά-Είναι, ο Χάιντεγγερ προχωρά σε μερικές διευκρινίσεις. Ο κόσμος εννοιολογείται με τέσσερις διαφορετικούς τρόπους [βλ. EX 118]. Προτεραιότητα δίνεται στην «υπαρκτική-οντολογική» έννοια, την «κοσμικότητα», η οποία είναι υπαρκτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι και το πρώτο από τα δομικά στοιχεία του μες-στον-κόσμο-Είναι. Οι υπόλοιπες έννοιες, ο «κόσμος» ως γενικό σύνολο των όντων που είναι ενδόκοσμα προσιτά, ως «χώρος» «μέσα» στον οποίο «ζουν» τα όντα, και ο κόσμος ως το νόημα αυτών των ενδόκοσμων όντων, θεμελιώνονται στην κοσμικότητα, η οποία ως υπαρκτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι, συνεπάγεται ότι δεν είναι ποτέ «χωρίς κόσμο».

Ο Χάιντεγγερ υποστηρίζει ότι η κοσμικότητα «υπερπηδήθηκε» από την παραδοσιακή οντολογία, η οποία συνέλαβε τον κόσμο μονάχα ως κατηγορία, λ.χ. ως φύση. Έτσι, όμως, ο «κόσμος» και ο άνθρωπος συλλαμβάνονται ως εάν να παρευρίσκονται ο ένας «μέσα» στον άλλο: ο «κόσμος» ανακαλύπτεται από τον άνθρωπο, και αμφοτεροι, όντας επί της ουσίας άκοσμοι, νοούνται διακριτά και αλληλεπιδρούν μέσω του γνωρίζειν. Όμως, «μόνο με έναν ορισμένο τρόπο του μες-στον-κόσμο-Είναι του [ενν. το γνωρίζειν] μπορεί το εδωνά-Είναι να ανακαλύψει τα όντα ως φύση» [EX 119]. Το γνωρίζειν δε συνιστά ούτε

⁶² Διατηρούμε τη διάκριση μεταξύ κόσμου και «κόσμου» του Χάιντεγγερ. Ο «κόσμος» σε εισαγωγικά θα αναφέρεται εφεξής στην οντική σημασία του όρου. Ο κόσμος χωρίς εισαγωγικά αναφέρεται στην κοσμικότητα ως υπαρκτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι. Αντίστοιχα, θα χρησιμοποιούμε τα εισαγωγικά για να επισημάνουμε την οντική σημασία ενός όρου.

πρωταρχικό τρόπο ανακάλυψης του κόσμου, ούτε αρχέγονο είδος του Είναι του εδωνά-Είναι, αλλά έναν από τους τρόπους του «Ενεΐναι», μεταξύ των οποίων «το εδωνά-Είναι είναι διασκορπισμένο ή μάλλον κατακομματιασμένο» [EX 107]. Το Ενεΐναι είναι το δεύτερο δομικό στοιχείο του μες-στον-κόσμο-Είναι, και πρόκειται να το εξετάσουμε πιο αναλυτικά στην ενότητα 3.3.

Προς το παρόν θα περιοριστούμε σε ορισμένες διευκρινίσεις σχετικά με τη διάκριση του Ενεΐναι από την κατηγορία της «ενδότητος». Ο Χάιντεγγερ διευκρινίζει την μεταξύ τους σχέση στη βάση της σημασιολογικής διασάφησης του αρχαίου ρήματος «innan-», απ' το οποίο προέρχεται η σύγχρονη πρόθεση «in», το απαρέμφατο «sein» [είναι], και το βοηθητικό ρήμα «bin» [είμαι]. Με αυτό τον τρόπο, το «εντός» που εντοπίζεται διπλά στο Εν-είναι [*In-se-in*] διακρίνεται ριζικά από το «είμαι μέσα» [*Se-in in*] ή αλλιώς από την κατηγορία της «ενδότητος». Παραπάνω υπαινιχθήκαμε πως το είδος του Είναι της παρεύρεσης αρμόζει σε όντα που δεν είναι εδωνά-Είναι: λ.χ. το γράμμα είναι «μέσα» στο μπουκάλι – αν και «[ενν. το εδωνά-Είναι] μπορεί με κάποια δικαίωση και μέσα σε κάποια όρια να εκληφθεί ως απλώς παρευρισκόμενο» [EX 104]. Σε αντιδιαστολή προς το είδος του Είναι της παρεύρεσης, το Ενεΐναι είναι οντολογικά διακριτή έννοια, η οποία θεμελιώνεται στην αρχαία σημασία και «σημαίνει κατοικώ σε..., είμαι εξοικειωμένος με...» [EX 102]. Με άλλα λόγια, το εδωνά-Είναι είναι μες-στον-κόσμο με ένα ριζικά διαφορετικό τρόπο: υπάρχει.

Στη βάση των δύο ισαρχέγωνον υπαρκτικών χαρακτηριστικών, της κοσμικότητας και του Ενεΐναι, αντιλαμβανόμαστε το εδωνά-Είναι ως αδιάκοπα έγκοσμη ύπαξη. Για να μας γίνει περισσότερο προσιτή η σύστασή του, παραθέτουμε εδώ τις τρεις προτεραιότητες που διαθέτει έναντι των ενδόκοσμων όντων. Όπως ήδη επισημάνθηκε, η οντική σύστασή του καθορίζεται από την ουσία του ως ύπαρξης. Επιπλέον, το γεγονός ότι αυτό το ον υπάρχει, συνεπάγεται ότι «το εδωνά-Είναι υπερέχει οντικά κατά το ότι είναι οντολογικό» [EX 39]: δηλαδή, μέσα στο Είναι του νοιάζεται γι' αυτό τούτο το Είναι ως Είναι. Έτσι, ό,τι «κάνει» και ό,τι «είναι» το εδωνά-Είναι είναι μία οντική δυνατότητά του, η οποία θεμελιώνεται στην ύπαρξη. Το ότι είναι οντολογικό, βέβαια, δε συνεπάγεται πως απριόρι αναπτύσσει οντολογία. Σημαίνει ότι στην οντική σύστασή του προσιδιάζει μία «προοντολογική» κατανόηση του Είναι. Έτσι, οδηγούμαστε στην «οντικο-οντολογική» προτεραιότητα του εδωνά-Είναι, στη βάση της οποίας επισημαίνεται «το γεγονός ότι η κατανόηση του Είναι όχι ανθρώπινων όντων είναι συγκροτητικό στοιχείο της κατανόησης, την οποία έχει το εδωνά-Είναι για τον εαυτό του» [EX 42, υποσημ. 3]. Με άλλα λόγια, «οι ρίζες της υπαρκτικής Αναλυτικής είναι τελικά *υπαρξιακές*, δηλαδή *οντικές*» [EX 42]. Συνεπώς, αφενός η ανάλυση των υπαρκτικών χαρακτηριστικών του εδωνά-Είναι, και αφετέρου του «κόσμου» και των ενδόκοσμων όντων, δηλαδή του οντικού-υπαρξιακού θεμελίου της υπαρκτικότητας, είναι *απαράβλεπτο* αίτημα τόσο της Αναλυτικής του εδωνά-Είναι όσο και της Προβληματικής του Είναι γενικά.

Αν σκοπεύουμε να ερμηνεύσουμε το νόημα του Είναι, το εδωνά-Είναι δεν είναι μόνο το ον που θα πρέπει να ερωτηθεί πρωταρχικά είναι επίσης εκείνο το ον, που μες στο Είναι του σχετίζεται εκάστοτε ήδη μ' εκείνο για το οποίο ρωτούμε. Τότε όμως το ερώτημα για το Είναι δεν είναι τίποτ' άλλο παρά η ριζικοποίηση μιας ουσιάδους τάσης του Είναι που χαρακτηρίζει αυτό τούτο το εδωνά-Είναι – ριζικοποίηση της προοντολογικής κατανόησης του Είναι. [EX 44]

Όμως, ο Χάιντεγγερ διευκρινίζει πως η προοντολογική κατανόηση του Είναι από το εδωνά-Είναι, δεν μπορεί να αποτελεί το πρώτο δεδομένο της έρευνας, ούτε καν κατάλληλο οδηγό, επειδή το εδωνά-Είναι έχει την τάση να κατανοεί τον εαυτό του με βάση τον «κόσμο». Με άλλα λόγια, στη βάση του πλήθους των οντικών δυνατοτήτων του, το εδωνά-Είναι διαθέτει πολλές διαφορετικές ερμηνεύσεις του Είναι του, οι οποίες, όμως, δεν «πραγματώθηκαν με αρχέγονη υπαρκτικότητα, που να μπορεί να συγκριθεί με την υπαρξιακή αρχεγονωσύνη τους» [EX 47]. Ως εκ τούτου, προκύπτει το πρόβλημα ενός κατάλληλου τρόπου πρόσβασης στο εδωνά-Είναι.

Ο Χάιντεγγερ επισημαίνει ότι, στη βάση της φαινομενολογικής μεθόδου της έρευνάς του, το εδωνά-Είναι πρέπει να ανακαλυφθεί «καθώς είναι αρχικά και ως επί το πλείστο στην κατά μέσο όρο καθημερινότητά του» [EX 47]. Με άλλα λόγια, πρέπει να ανακαλύψουμε το εδωνά-Είναι, όχι γενικά στον κόσμο, αλλά στον οντικά άμεσο «κόσμο», στο περιβάλλον του. Το καθημερινό Είναι του εδωνά-Είναι συνιστά τον θεμελιώδη τρόπο του Είναι του. Κατά την καθημερινότητα, βρίσκεται σε μία αδιάκοπη σχέση με το περιβάλλον, και με όντα που ενίοτε μοιράζονται το είδος του Είναι του. Πρόκειται να μας απασχολήσει ειδικά το «Συνείναι», το οποίο αποτελεί το τρίτο δομικό στοιχείο του μες-στον-κόσμο-Είναι, και αφορά σε όντα που μοιράζονται το ίδιο είδος του Είναι με το εδωνά-Είναι. Εξαρχής ας σημειωθεί ότι το εδωνά-Είναι στο κατά μέσο όρο είδος του Είναι του, την καθημερινότητα, κατανοεί τον εαυτό του αναυθεντικά, καθώς είναι «απορροφημένο» από το Είναι των όντων που του είναι άμεσα προσιτά, είτε αυτά είναι παρευρισκόμενα πράγματα, είτε του είναι πρόχειρα, ακόμη και όταν συνείναι εδωνά.

3.2 Η συνύπαρξη με τους Άλλους

Ο Χάιντεγγερ θέτει το ερώτημα «ποιός είναι το εδωνά-Είναι κατά την καθημερινότητα;» [EX 193], το οποίο προκύπτει αναγκαία από το γεγονός ότι το εδωνά-Είναι είμαι εκάστοτε εγώ ο ίδιος. Επισημαίνεται πως το ερώτημα είναι υπαρκτικό-οντολογικό και πως επιδιώκουμε να φανερώσουμε, μέσω αυτού, το υποκείμενο της καθημερινότητας, δηλαδή «τους πολλούς». Η απάντηση είναι αδύνατο να προκύψει μέσα από την οντική γνωστοποίηση του «εγώ», όσο αυτονόητη και αν κρίνεται αυτή η υπόσταση από ορισμένες φιλοσοφίες: «Θα μπορούσε ίσα-

ίσα να μην είμαι εγώ ο ίδιος, ο ποιός του καθημερινού εδωνά-Είναι» [EX 195]. Ειδικότερα, μας αφορά «ο τρόπος δοσίματος του εγώ [να] διανοίγει το εδωνά-Είναι στην καθημερινότητά του» [EX 196], κάτι που είναι αδύνατο να πραγματοποιηθεί εάν το εγώ νοηθεί ως εαυτός που αναπτύσσεται πάνω σ' ένα ερμητικό, άκοσμο υποκείμενο, που συλλαμβάνεται οντολογικά αποκομμένο από το Είναι άλλων όντων.

Μέσα στο άμεσο περιβάλλον του, το εδωνά-Είναι «συναντάει» όντα, τα οποία είτε δε μοιράζονται το είδος του Είναι του, είτε συνείναι επίσης εδωνά. Σε γενικές γραμμές, τα πράγματα συναντώνται συνήθως στη βάση του Είναι τους ως πρόχειρα ή παρευρισκόμενα, ενώ οι Άλλοι αποκαλύπτονται ως προς το εδωνά-Συνείναι τους. Βέβαια, η ύπαρξη των Άλλων είναι πάντα ήδη αποκαλυμμένη κατά τη βιομέριμνα: στη σύμπλεξη με όργανα και πράγματα «ενυπάρχει μία ουσιαστική παραπομπή σε πιθανούς φορείς, στα μέτρα των οποίων κόβονται τούτα [ενν. τα έργα]» [EX 199]. Ωστόσο, σε τί συνίσταται αυτή η «συνάντηση»; Τα ενδόκοσμα όντα συναντώνται με βάση τον κόσμο. Αναφορικά με τη συνάντηση των Άλλων: «Επειδή το μες-στον-κόσμο-Είναι είναι μες-στον-κόσμο-Συνείναι, ο κόσμος είναι εκάστοτε πάντα ήδη ένας κόσμος, τον οποίο συμμερίζομαι με τους Άλλους. Ο κόσμος του εδωνά-Είναι είναι ένας κοινός κόσμος» [EX 201]⁶³. Με αυτόν τον τρόπο, επισημαίνεται πως το εδωνά-Είναι δεν είναι αρχικά μοναχό του, και εκ των υστέρων, μέσω μίας ειδικής αντίληψης, ξεχωρίζει τους Άλλους και τα πράγματα από τον εαυτό του, ο οποίος συλλαμβάνεται ως το «κέντρο βιωμάτων και πράξεων» του υποκειμένου. Το ότι το εδωνά-Είναι κατανοεί τον εαυτό του αρχικά και ως επί το πλείστο με βάση τον «κόσμο», σημαίνει «με βάση εκείνα τα όντα και με βάση το Είναι εκείνων των όντων, που δεν είναι ο εαυτός του, παρά τα συναντά μες στον κόσμο του» [EX 109]. Πράγματι, «“οι Άλλοι” δε σημαίνει κάτι σαν: συλλήβδην όλοι οι υπόλοιποι εκτός από εμένα [...] Οι Άλλοι είναι εκείνοι από τους οποίους ως επί το πλείστον δεν ξεχωρίζουμε τον εαυτό μας» [EX 200]⁶⁴.

Η αυτοκατανόηση του εδωνά-Είναι με βάση το άμεσο περιβάλλον του εκφράζεται με το φαινόμενο της «απορρόφησης». Το υπαρκτικό χαρακτηριστικό ένεκα του οποίου το εδωνά-Είναι απορροφάται στον «κόσμο» είναι το «Παρείναι», το οποίο συνιστά έναν συγκεκριμένο τρόπο του Ενείναι. Το Παρείναι δεν εκφράζει κάποια συμπαρέυρεση όντων που βρίσκονται σε τοπική εγγύτητα και ενίοτε συσχετίζονται κατά προαίρεση του υποκειμένου. «Το να πιάσεις σχέσεις με τον κόσμο είναι δυνατό, μόνον επειδή το εδωνά-Είναι ως μες-στον-κόσμο-Είναι είναι καθώς είναι» [EX 108]. Η αδυναμία της παραδοσιακής

⁶³ Κατ' αντίστοιχο τρόπο αποκαλύπτονται και τα όντα ως προς την προχειρότητά τους: «αυτά τα “πράγματα” συναντώνται με βάση εκείνον τον κόσμο, μες στον οποίο είναι για τους Άλλους πρόχειρα – κόσμος που εκ των προτέρων είναι και δικός μου κόσμος» [EX 200].

⁶⁴ Αυτή η οντολογική αντανakλαστική κατανόηση του εδωνά-Είναι στη βάση των όντων που είναι προσιτά στον άμεσο κόσμο του περιλαμβάνει επίσης εκείνα τα όντα που δεν αποκαλύπτονται ως προς το εδωνά-Συνείναι τους: «Το εδωνά-Είναι βρίσκει αρχικά τον “εαυτό” του μέσα σε όσα επαγγέλλεται, χρειάζεται, προσδοκά, αποφεύγει – μέσα στα περιβαλλοντικά πρόχειρα όντα για τα οποία αρχικά βιομεριμνά» [EX 201-202].

οντολογίας να συλλάβει το μες-στον-κόσμο-Είναι, βασίζεται, σύμφωνα με τον Χάιντεγγερ, στο ότι «το φαινόμενο του Ενείνει αντιπροσωπεύτηκε ως επί το πλείστο με ένα και μόνο αντιπρόσωπο – το γνωρίζει τον κόσμο» [EX 110]. Για παράδειγμα, η βιομέριμνα και η ανθρωπομέριμνα, συνιστούν δύο θεμελιώδεις τρόπους του Ενείνει πιο αρχέγονους από το γνωρίζει. Για την ακρίβεια, στην βάση του γνωρίζει, κάθε δυνατότητα του ανθρώπου, είτε θεωρητική είτε μη θεωρητική, συλλαμβάνεται λογικά. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα θεμελιώδεις υπαρκτικές δομές του εδωνά-Είναι να έχουν καταστεί μη ορατές και να παραβλέπονται. Ο λόγος, σύμφωνα με τον Χάιντεγγερ, αποκαλύπτει τα όντα μόνο ως προς το Είναι τους ως παρούσα και ερμηνεύει τις μεταξύ τους σχέσεις «εξωτερικά» και «μορφικά»: παραβλέπει την οντολογική σχέση του εδωνά-Είναι με τα όντα του περιβάλλοντός του, και τις συνέπειες αυτής της σχέσης για την αυτοκατανόηση του εδωνά-Είναι. Με λίγα λόγια, τα ενδόκοσμα όντα δε γίνονται αντιληπτά εκ των υστέρων, καθώς «[το εδωνά-Είναι] σύμφωνα με το είδος του Είναι του είναι ήδη πάντα “έξω”, παράπλευρα σε συναντώμενα όντα του εκάστοτε ήδη αποκαλυμμένου κόσμου» [EX 114].

Οι συνέπειες αυτής της απόφασης για τις σχέσεις του εδωνά-Είναι με άλλα εδωνά-Είναι είναι καθοριστικές. «Καθ’ εαυτό το εδωνά-Είναι είναι ουσιαστικά Συνείναι [...] Το Συνείναι καθορίζει υπαρκτικά το εδωνά-Είναι ακόμα και όταν γεγονικά κανένας άλλος δεν είναι παρευρισκόμενος ή αντιληπτός» [EX 203/4]. Ακριβώς επειδή το εδωνά-Είναι ουσιαστικά είναι Συνείναι, είναι μπορετή η περιβαλλοντική συνάντηση των Άλλων ως προς το εδωνά-Συνείναι τους. Η αποκάλυψη των Άλλων λαβαίνει χώρα κατά τη σύμπλεξη του εδωνά-Είναι με όντα της βιομέριμνας, διαμέσου παραπομπών σημαντικότητας. Ωστόσο, μία κατανόηση του εδωνά-Συνείναι ιδιάζει μέσα στο είδος του Είναι του εδωνά-Είναι ως Συνείναι. Γι’ αυτό, άλλωστε, οι Άλλοι δεν μπορούν ποτέ να εκληφθούν πλήρως ως «ανθρωπο-πράγματα», ακόμη και αν το εδωνά-Είναι αδιαφορεί για εκείνους ή εναντιώνεται σε αυτούς. Για την ακρίβεια, το Είναι των Άλλων αποτελεί αντικείμενο της ανθρωπομέριμνας. Η ανθρωπομέριμνα διατηρείται ως επί το πλείστο σε ελλειπτικούς τρόπους κατά τη βιομέριμνα, λ.χ. αδιαφορία για τους Άλλους. Όμως, υφίστανται θετικοί τρόποι της ανθρωπομέριμνας, μεταξύ των οποίων κινείται το καθημερινό εδωνά-Είναι. Η αυθεντική ανθρωπομέριμνα διακρίνεται από την αναυθεντική. Όσον αφορά στους αναυθεντικούς τρόπους, κατά τη μέριμνα αντικαθίσταται η δυνατότητα της «μέριμνας» του Άλλου για αυτόν τούτο τον εαυτό του, ενώ όσον αφορά στους αυθεντικούς, γίνεται λόγος για μπορετούς τρόπους μέριμνας για τον Άλλο ως απελευθέρωση της δυνατότητάς του για την πιο δική του δυνατότητα να μεριμνήσει ο ίδιος για τον εαυτό του, δηλαδή να «γίνει ελεύθερος για τη μέριμνα» [EX 206].

Τί σημαίνει, όμως, ότι μία γνώση του Άλλου ιδιάζει στην οντολογική σύσταση του εδωνά-Είναι; Καθώς αναφέραμε, το πρώτο δομικό στοιχείο του μες-στον-κόσμο-Είναι είναι η κοσμικότητα, την οποία ο Χάιντεγγερ ορίζει «ως το σύνολο των παραπομπών

σημαντικότητας» [EX 207]. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για μία «νοητική εξοικείωση» του εδωνά-Είναι με τη σημαντικότητα, η οποία καθιστά δυνατή την αποκάλυψη των όντων ως προς την προχειρότητά τους, καθώς συναντώνται κατά την βιομεριμνώδη σύμπλεξη του με τα πράγματα. Το σύστημα παραπομπών σημαντικότητας είναι υπαρκτική δομή του εδωνά-Είναι, άρα δεν είναι δυνατή κάποια σύμπλεξη με την ίδια ως τέτοια. Δεδομένου, όμως, ότι το εδωνά-Είναι είναι ουσιαστικά Συνείναι, και ότι στη βάση των παραπομπών σημαντικότητας τα προσιτά όντα έχουν ήδη διανοιχθεί ως προς την προχειρότητά τους ου ένεκα της οντικής συμπλοκής με αυτά, αντίστοιχα «στο Συνείναι ως το υπαρκτικό ου ένεκα των Άλλων, αυτοί έχουν ήδη διανοιγεί ως προς το εδωνά-Είναι τους» [EX 208]. Με αυτόν τον τρόπο, ο Χάιντεγγερ δίνει έμφαση στην «εκ των προτέρων συγκροτούμενη διανοικτότητα των Άλλων», και τονίζει πως, η έτσι συγκροτούμενη κοσμικότητα του κόσμου είναι τέτοια «ώστε οι Άλλοι δεν είναι μετέωρα υποκείμενα, απαρχής παρευρισκόμενοι πλάι σε πράγματα, παρά φανερώνονται ως προς το περιβαλλοντικό μες-στον-κόσμο-Είναι τους, με βάση τα μέσα σ' αυτόν τον κόσμο πρόχειρα όντα» [EX 208].

Συγκεκριμένα, παραπάνω αναφέραμε πως το εδωνά-Είναι ως επί το πλείστο Παρείναι στον κόσμο, αφού είναι καθημερινά απορροφημένο στον κόσμο της βιομέριμνας. Δεδομένου ότι κατά την σύμπλεξη του με τα όντα της βιομέριμνας οι Άλλοι αποκαλύπτονται ως αντικείμενα της ανθρωπομέριμνας, «το εδωνά-Είναι ως καθημερινή συναλληλία βρίσκεται στην υποτέλεια των Άλλων» [EX 213]. Ο Χάιντεγγερ εξετάζει την καθημερινή συναλληλία στη βάση των έξι χαρακτηριστικών της. Η καθημερινή ύπαρξη ερμηνεύεται ως αναυθεντική, διότι το εδωνά-Είναι στερείται τη «δυνατότητα» να αδράξει τον εαυτό του.

Στο καθημερινό Συνείναι του, έκαστο εδωνά-Είναι μεριμνά μόνο για ένα πράγμα: για το «αφίστασθαι», για την απόσταση από τους Άλλους. Δεδομένου ότι στην καθημερινή συναλληλία δεν είναι αυτό τούτο ο εαυτός του, το εδωνά-Είναι είναι οι Άλλοι, ή αλλιώς ««οι Άλλοι» [...] είναι εκείνοι που αρχικά και ως επί το πλείστον στην καθημερινή συναλληλία είναι εδωνά» [EX 213]. Δε γίνεται λόγος εδώ για ορισμένους Άλλους, αλλά για τους «απρόσωπους πολλούς», για το «υποκείμενο της καθημερινότητας». Για την ακρίβεια, οι πολλοί δε συνιστούν κάποιο ορισμένο συνάθροισμα υποκειμένων, αλλά είδος του Είναι του εδωνά-Είναι, το οποίο θεμελιώνεται στο Συνείναι. Οι πολλοί εξουσιάζουν το Είναι του καθημερινού εδωνά-Είναι, ασκώντας στην «αφάνεια» τη «δικτατορία» τους: «Οι πολλοί, που δεν είναι κανένας ορισμένος, παρά είμαστε όλοι, αν και όχι ως άθροισμα, επιβάλλουν στην καθημερινότητα το είδος του Είναι τους» [EX 214].

Πιο συγκεκριμένα, επιβάλουν τους δικούς τους τρόπους του Είναι: νοιάζονται για το «μέσο όρο», καθότι το Είναι τους καθορίζεται από το ότι μες στο Είναι τους μεριμνούν αυτοί τούτοι να Είναι ό,τι εκάστοτε είναι «οι πολλοί». Όμως, στη βάση της μέριμνάς τους για το μέσο όρο, οι «δυνατότητες» του εδωνά-Είναι «ισοπεδώνονται», έναντι του υπαρξιακού τρόπου της «κοινής γνώμης», η οποία «ελέγχει κάθε ερμηνευση του κόσμου και του εδωνά-

Είναι κι έχει πάντα δίκιο [...] επισκοτίζει το κάθε τι, κι αφού τα επικαλύψει έτσι όλα, τα παρέχει ως οικεία και προσιτά σε όλους» [EX 214/5]. Ο αυτονόητος χαρακτήρας, που αποδίδεται από την κοινή γνώμη σε κάθε ερμηνευση του κόσμου και του εδωνά-Είναι, λειτουργεί επικαλυπτικά και ανακουφιστικά: «ανακουφίζοντας έτσι εκάστοτε εδωνά-Είναι από το Είναι του, οι πολλοί διευκολύνουν την τάση του να παίρνει το κάθε τι αγήφιστα και να ακολουθεί τον εύκολο δρόμο» [EX 215].

Ωστόσο, πρέπει να διευκρινίσουμε ότι ο όρος «υποκείμενο» της καθημερινότητας δεν αναφέρεται ούτε σε κάποια συγκεκριμένη συνάρθρωση υποκειμένων, ούτε σε «κάποιο «γενικό υποκείμενο» που αιωρείται πάνω από πολλά» [EX 216]. «Οι πολλοί είναι υπαρκτικό χαρακτηριστικό κι ιδιάζει ως αρχέγονο φαινόμενο στη θετική σύσταση του μες-στον-κόσμο-Είναι» [EX 217]. Αυτό σημαίνει πως ο όρος «υποκείμενο» δεν πρέπει να γίνει κατανοητός ως κάποια συγκεκριμένη ιστορική μορφή εξουσίας, αλλά ως τρόπος ύπαρξης του εδωνά-Είναι. Συνεπώς, καθώς Παρείναι, το εδωνά-Είναι είναι διασκορπισμένο μεταξύ προσχεδιασμένων τρόπων του μες-στον-κόσμο-Είναι και κινείται στα πλαίσια μίας δεδομένης ερμηνευσης του εαυτού και του κόσμου, μιας και «αυτοί τούτοι οι πολλοί [...] αρθρώνουν το παραπεμπτικό σύστημα της σημαντικότητας» [EX 217]. Ωστόσο, ο αναυθεντικός τρόπος της ύπαρξης δε μειώνει ούτε λίγο την υπαρκτικότητα ή τη γεγονότσή της. Αμφότεροι, ο αυθεντικός και ο αναυθεντικός τρόπος της ύπαρξης, θεμελιώνονται στην υπαρκτική δυνατότητα του εδωνά-Είναι να Είναι έτσι ή αλλιώς. Το γεγονός ότι «το γεγονικό εδωνά-Είναι είναι αρχικά μες στον κατά μέσον όρο αποκαλυπτόμενο κοινό κόσμο» [EX 217] συνεπάγεται πως «το εδωνά-Είναι αναπτύσσεται πάντα μέσα σε μία παραδεδομένη ερμηνευση του εαυτού του» [EX 52], απόφαση που καθιστά τη «δικτατορία των πολλών» ισαρχέγονη συνθήκη με τη γεγονότση και την υπαρκτικότητα: «Αυτό τούτο το μες-στον-κόσμο-Είναι μες στο καθημερινό είδος του Είναι του είναι αυτό που αρχικά λαθεύει ως προς τον εαυτό του και τον επικαλύπτει» [EX 218].

3.3 Το Είναι του εδωνά και η καταπεπτωκότητα

Πριν δούμε το «θεμελιώδες είδος του Είναι της καθημερινότητας, [την] καταπεπτωκότητα» [EX 286], ας κάνουμε ορισμένες διευκρινίσεις σχετικά με το Ενείναι. Αρχικά, στην ενότητα 3.1 διακρίναμε το Ενείναι από την κατηγορία της ενδότητας: η πρώτη συνιστά οντολογικό όρο του εδωνά-Είναι, ενώ η δεύτερη αναφέρεται στη χωρικότητα παρευρισκόμενων όντων. Από την άλλη, το Ενείναι, ως υπαρκτικό χαρακτηριστικό ισαρχέγονο με το μες-στον-κόσμο-Είναι, αφορά στην υπαρκτική χωρικότητα του εδωνά-Είναι. Τα παρευρισκόμενα όντα, χάρη στο Είναι τους, «είναι» πάντοτε «εκεί», ενώ το εδωνά-Είναι, είναι συνάμα «εδώ» και «εκεί». Λαμβάνοντας υπόψη όσα διευκρινίσαμε στην ενότητα 3.2, το εδωνά-Είναι αναπτύσσεται αρχικά επάνω σε μία αυτοκατανόηση του Είναι του, με βάση το Είναι του «κόσμου» του:

«το “εδώ” ενός “εγώ-εδώ” εννοείται πάντα με βάση ένα πρόχειρο “εκεί”» [EX 222]. Η εκστατική διανοικτότητα της υπαρκτικότητας ιδιάζει στο «εδωνά» του εδωνά-Είναι:

Μες στο πιο δικό του Είναι αυτό το ον χαρακτηρίζεται από το ότι δεν είναι κλεισμένο στον εαυτό του. Η έκφραση «εδωνά» σημαίνει αυτήν την ουσιαστική διανοικτότητα. Μέσω αυτής το εδωνά-Είναι είναι «εδωνά» για τον εαυτό του, την ίδια ώρα που είναι «εδωνά» γι’ αυτόν το «εδωνά Είναι» του κόσμου [...] *Το εδωνά-Είναι είναι η διανοικτότητά του* [EX 223/4].

Αυτός είναι ο ορισμός της «υπαρκτικο-οντολογικής δομής» του εδωνά-Είναι. Δεδομένου αφενός ότι το εδωνά-Είναι νοιάζεται για το Είναι του ως Είναι, και ότι είναι η διανοικτότητα του αφετέρου, «το Είναι για το οποίο νοιάζεται αυτό το ον μέσα στο Είναι του, *είναι το να είναι το «εδωνά» του*» [EX 224 έμφαση δική μου]. Σε αυτήν την ενότητα, θα παρουσιάσουμε συνοπτικά τις δύο θεμελιώδεις δομές του εδωνά, την εύρεση και την κατανόηση, και το είδος του Είναι του εδωνά στην καθημερινότητα, την «καταπεπτωκότητα». Έπειτα στην ενότητα 3.4 θα παρουσιάσουμε συνοπτικά το Είναι του εδωνά-Είναι, τη «μέριμνα», και την ανάγκη να αναλυθεί στον ορίζοντα της χρονικότητας.

Οι δύο θεμελιώδεις δομές του Είναι του εδωνά είναι η «εύρεση» και η «κατανόηση». Εύρεση σημαίνει «βρίσκομαι σε μία διάθεση» [EX 226]. Η διάθεση, και συγκεκριμένα το ότι βρίσκομαι πάντα μέσα σε μία, δεν είναι κάτι οντολογικά ασήμαντο: η διάθεση διανοίγει αρχέγονα το εδωνά-Είναι στη γεγονότητα της ύπαρξης, δηλαδή στο «ότι είναι και πρέπει να είναι» [EX 227]. Με άλλα λόγια, η διανοικτότητα που ιδιάζει στο Είναι της εύρεσης οδηγεί το εδωνά-Είναι στο εδωνά του: στο γεγονός ότι είναι ήδη «ριγμένο», ότι έχει παραδοθεί στο Είναι του. Ειδικότερα, η διανοικτότητα της εύρεσης θεμελιώνεται πάνω σε τρία υπαρκτικά χαρακτηριστικά. Το πρώτο αναφέρθηκε ήδη, και είναι το ριζίμο, δηλαδή το ότι το εδωνά-Είναι είναι παραδομένο, αν και «αρχικά και ως επί το πλείστο κατά τον τρόπο της αποφυγής» [EX 229]. Πράγματι, το εδωνά-Είναι αποφεύγει μες στην καθημερινότητά του τις διανοικτικές δυνατότητες της εύρεσης, που το αδράχνει απρόοπτα, εφόσον στο καθημερινό περιβάλλον του απορροφάται στον κόσμο της βιομέριμνας, το Είναι του οποίου κυριαρχείται από τους πολλούς. Στη βάση του δεύτερου υπαρκτικού χαρακτηριστικού της, διευκρινίζεται πως αυτό το οποίο διανοίγεται μέσω της εύρεσης είναι «*το μες-στον-κόσμο-Είναι ως σύνολο*» [EX 230]. Με αυτόν τον τρόπο επισημαίνεται ότι η εύρεση δεν αρπάζει το εδωνά-Είναι «εσωτερικά», όπως μία ψυχική κατάσταση, που εκ των υστέρων επιχρωματίζει τα όντα ανάλογα προς την εκάστοτε διάθεση. Η εύρεση είναι οντολογικός όρος του μες-στον-κόσμο-Είναι. Δηλαδή, θεμελιώνεται σε αυτό και συνάμα διανοίγει το εδωνά-Είναι ως προς την οντολογική σύστασή του: το ότι υπάρχει ως γεγονός μες στον κόσμο. Τέλος, όσον αφορά στο τρίτο υπαρκτικό χαρακτηριστικό της εύρεσης, υπογραμμίζει πως «αυτή η εκ των προτέρων

διανοικτότητα του κόσμου, που ιδιάζει στο Ενεΐναι, συγκροτείται και από την εύρεση» [EX 231]. Η δυνατότητα της περιβαλλοντικής συνάντησης ενδόκοσμων όντων από το εδωνά-Εΐναι είναι μπορετή χάρη στη δυνατότητα του Ενεΐναι «να αφοράται» από αυτά, είτε εκείνα είναι αντικείμενο της βιομέριμνας είτε της ανθρωπομέριμνας.

Όμως, δεδομένου ότι οι δύο υπαρκτικές δομές του εδωνά είναι ισαρχέγονες, «η εύρεση έχει εκάστοτε την κατανόησή της [...] η κατανόηση είναι πάντα μέσα σε μία διάθεση» [EX 239]. Όταν εξετάσαμε τη μορφική έννοια της ύπαρξης του εδωνά-Εΐναι, στην ενότητα 3.1, διευκρινίσαμε ότι το εδωνά-Εΐναι έχει ήδη κατά κάποιο τρόπο κατανοήσει το Εΐναι. Επισημαίνουμε τώρα πως αυτό που κατανοεί το εδωνά-Εΐναι είναι η δυνατότητα για Εΐναι. «Το εδωνά-Εΐναι είναι ουσιαστικά δυνατότητα» [EX 241], και αυτή η κατανόηση το διανοίγει στην ελευθερία του για τη δυνατότητα του πιο δικού του Εΐναι. Διευκρινίζουμε πως η εύρεση δε διαχωρίζεται χρονικά από την κατανόηση αυτής ταύτης της ύπαρξης ως δυνατότητας για Εΐναι. Σε αυτό έγκειται η ισαρχεγονωσύνη των θεμελιωδών δομών του εδωνά: το εδωνά-Εΐναι έχει ήδη κατανοήσει ότι η ύπαρξη του έχει παραδοθεί ως δυνατότητα για ύπαρξη. Αυτή η κατανόηση είναι συνάμα μία πραγματοποίηση: «*Η κατανόηση είναι το υπαρκτικό Εΐναι της δυνατότητας του εδωνά-Εΐναι για δικό του Εΐναι κατά τρόπο μάλιστα ώστε αυτό το Εΐναι [ενν. η κατανόηση] διανοίγει καθ' εαυτό το τί έγκειται σε αυτόν να κάνει*» [EX 242]. Έτσι, ο Χάιντεγγερ διακρίνει ριζικά την κατανόηση και τη δυνατότητα από τις ομώνυμες κατηγορίες, που αντιστοιχούν, αφενός, σε ένα είδος «γνώσης», λ.χ. το «εξηγείν», και, αφετέρου, σε έναν τρόπο «διεκπεραίωσης» μιας υπόθεσης, ως τη «δυνατότητα» κάποιου να τη «διαχειριστεί». Επιπλέον, η κατανόηση διαθέτει τον χαρακτήρα της «προβολής». Αυτό σημαίνει πως διανοίγει το εδωνά-Εΐναι στην οντολογική σύστασή του μες-στον-κόσμο-Εΐναι. Πράγματι, ως πάντα ήδη ριγμένο, το εδωνά-Εΐναι «είναι δύνασθαι που έχει παραδοθεί στον εαυτό του, είναι πέρα για πέρα ριγμένη δυνατότητα» [EX 241]. Στη βάση της οντολογικής σύστασής του, το εδωνά-Εΐναι κατανοεί τις δυνατότητές του με βάση τον ήδη διανοιγμένο «δυνάμει σημαντικό» κόσμο. Συνεπώς, είναι αυτές οι δυνατότητες στο βαθμό της διάνοιξης του «κόσμου» του, και των ενδόκοσμων όντων. Όμως, το εδωνά-Εΐναι δεν κατανοεί αυτές τις δυνατότητες θεματικά, αλλά «βάλλοντας βάζει τις δυνατότητες προ αυτής [ενν. της προβολής] ως δυνατότητες» [EX 244]. Με λίγα λόγια, το Εΐναι για το οποίο νοιάζεται το εδωνά-Εΐναι είναι το Εΐναι ως η πιο δική του δυνατότητα για Εΐναι.

Διευκρινίσαμε ήδη ότι το καθημερινό εδωνά-Εΐναι στερείται κάθε «δυνατότητας» να είναι αυθεντικά ο εαυτός του, μιας και το Εΐναι του το έχουν αδράξει οι πολλοί. Το εδωνά-Εΐναι καθημερινά είναι οι πολλοί. Συμπεραίνουμε, λοιπόν, πως η κατανόηση και η εύρεση στην καθημερινότητα καθορίζονται στη βάση της «ειδικής διανοικτότητας των πολλών»: αρχικά το εδωνά-Εΐναι είναι το εδωνά του στη βάση των δυνατοτήτων που «έχει διανοίξει και ιδιοποιηθεί [...] ως πολλοί» [EX 275]. Ορισμένες από τις δυνατότητες που ιδιοποιείται είναι η αερολογία, η περιέργεια, και η αμφισημαντότητα. Αυτοί οι τρόποι διανοικτότητας

των πολλών αποκαλύπτουν μία θεμελιώδη υπαρκτική δομή του, την «καταπεπτωκότητα», η οποία ορίζεται ως εκείνη η θεμελιώδης οντολογική τάση του εδωνά-Είναι να «είναι αρχικά και ως επί το πλείστο *παράπλευρα* στον «κόσμο» της βιομέριμνας» [EX 287], δηλαδή μακριά από τον εαυτό του.

Το «αρχικά και ως επί το πλείστο» δεν πρέπει να μας διαφύγει. Με αυτόν τον τρόπο, ο Χάιντεγγερ διευκρινίζει πως *αφ' εαυτού του* το εδωνά-Είναι έχει πάντα ήδη ξεπέσει, διότι είναι καταπτωτικό. Αυτό σημαίνει ότι η καταπεπτωκότητα δε συνιστά ευκαιριακό γνώρισμα ορισμένων εδωνά-Είναι ούτε ανάγεται σε συγκεκριμένες κοινωνικές μορφές, «μέσα» στις οποίες «διαβιεί» και αλλοτριώνεται: «Αναυθεντικότητα ή μη-αυθεντικότητα δεν σημαίνει διόλου μηδαμινότητα [...] Η υπαρκτικο-οντολογική μας ερμηνεία [ενν. του φαινομένου της καταπεπτωκότητας] δεν εκφέρει λοιπόν καμιά οντική απόφαση περί της 'διαφθοράς της ανθρώπινης φύσης'» [EX 287/93]. Η καταπεπτωκότητα είναι καθοριστικός υπαρκτικός όρος του εδωνά-Είναι, και όχι κάποια «αξιοκατάκριτη οντική ιδιότητα, από την οποία [...] θα μπορούσαν να απαλλαγούν κάποια προοδευμένα στάδια της ανθρώπινης κουλτούρας» [EX 288]. Συγκεκριμένα, «η κατάπτωση αποτελεί οντολογική έννοια κίνησης» [EX 293]. Ως εκ τούτου, το είδος του Είναι της γίνεται προσιτό μέσα από ανάλυση της καταπτωτικής «κινητότητας», που εξετάζεται στη βάση τεσσάρων φαινομένων: της «προκλητικότητας», της «καθησύχησης», της «αποξένωσης», και του «περιπλέκεσθαι».

Από τη στιγμή που η καταπεπτωκότητα είναι υπαρκτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι, θεμελιώνεται στο Ενείνει, και ως εκ τούτου αποτελεί έναν τρόπο του μες-στον-κόσμο-Είναι. Αυτό συνεπάγεται ότι, παρόλο που το βιομεριμνώμενο εδωνά-Είναι απορροφάται στην καθημερινή συναλληλία, έτσι ώστε ο εαυτός του να έχει ήδη χαθεί ανάμεσα στους πολλούς, δεν παύει να Είναι. Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι «καθ' εαυτό το μες-στον-κόσμο-Είναι είναι *προκλητικό*» [EX 289]. Ενώ ασκεί γεγονικά τη δυνατότητά του για Είναι, το εδωνά-Είναι διακατέχεται, μες στην καταπεπτωκότητά του, από την ψευδή πεποίθηση πως έχει αυθεντικά κερδίσει το εδωνά του, και ότι μπροστά του όλες οι δυνατότητες του Είναι του είναι ανοιχτές. Μάλιστα, αποκτά αυτήν την πεποίθηση στη βάση της αερολογίας και της αμφισημαντότητας, δηλαδή της αυτοβεβαιότητας των πολλών, οι οποίοι παρέχουν την καθησύχηση ότι «“όλα είναι καλά” και όλες οι πόρτες είναι ανοιχτές» [EX 290]. Όμως, αυτή η προκλητική καθησύχηση δεν οδηγεί το εδωνά-Είναι σε επανάπαυση, αλλά το κινητοποιεί σε δραστηριοποίηση, με τρόπο ώστε να αποξενώνεται προοδευτικά από τον εαυτό του, καθώς στρέφεται στα πιο πολυποίκιλα θέματα και ζητήματα, και αγνοεί το «τί στ' αλήθεια πρέπει να κατανοηθεί» [EX 290]: η δυνατότητα να είναι το πιο δικό του εδωνά-Είναι. Βέβαια, η καταπεπτωκότητα δεν παύει να αποξενώνει το εδωνά-Είναι από τον εαυτό του *αφ' εαυτού του*. Δεν το αποσπά από το «εδωνά» του, αλλά το σφιχτοκρατά στο βιομεριμνώμενο «εκεί». Με τον ιδιόρρυθμο αυτό τρόπο, η καταπεπτωκότητα περιπλέκει «το εδωνά-Είναι μέσα του» [EX 290], ούτως ώστε απομακρυνόμενο από τον εαυτό του να λησμονεί τον

ουσιώδη χαρακτήρα του εδωνά του ως διανοικτότητας, καθώς γίνεται ο «εαυτός» του μέσα από τις δοσμένες από τους πολλούς «δυνατότητες», στη βάση του συστήματος παραπομπών που διακατέχουν.

Η μες στην καταπεπτωκότητα κινητότητα ονομάζεται «γκρέμισμα». Ωστόσο, στο αναυθεντικό εδωνά-Είναι μοιάζει με «στροβίλισμα», διότι του δίνει την ψευδή πεποίθηση της αυθεντικής προόδου. Παράλληλα φανερώνεται ο χαρακτήρας του «ριξίματος», δηλαδή η γεγονότητα του ότι «για όσο το εδωνά-Είναι είναι ό,τι είναι, παραμένει μες στη ρήξη και στροβιλίζεται στην αναυθεντικότητα των πολλών» [EX 291]. Στη βάση όσων έχουν ειπωθεί, θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως το εδωνά-Είναι είναι αναγκαία αναυθεντικό; Σαφώς και όχι, δεδομένου ότι ο Χάιντεγγερ διευκρινίζει πως η υπαρκτικότητα δεν αντιφάσκει με τον ορισμό του εδωνά-Είναι ως όντος που νοιάζεται γι' αυτό τούτο το Είναι ως την πιο δική του δυνατότητα: το αναυθεντικό υπάρχειν είναι μπορετό μονάχα ένεκα του νοιαξίματος του εδωνά-Είναι για το Είναι ως Είναι. Όπως διευκρινίζεται, άλλωστε, το αυθεντικό υπάρχειν δεν απομακρύνεται από την καταπτωτική καθημερινότητα, αλλά συνιστά «απλώς τροποποιημένο άδραγμά της» [EX 292].

3.4 Το Είναι του εδωνά-Είναι: η μέριμνα

Στη βάση όσων έχουν αναφερθεί, ο Χάιντεγγερ διευκρινίζει ότι η πολλαπλότητα των δομικών στοιχείων της οντολογικής σύστασης του εδωνά-Είναι, δηλαδή η κοσμικότητα, το Ενεΐναι, και το Συνεΐναι, δίνουν την εντύπωση ότι «συνοικοδομούν» υπαρκτικο-οντολογικά το εδωνά-Είναι – εντύπωση εσφαλμένη, δεδομένου ότι ρητά έχει υποστηρίξει πως το μες-στον-κόσμο-Είναι αποκαλύπτεται με τρόπο «ενιαίο και αδιάσπαστο». Αυτό που αναζητάται, συνεπώς, στην προκαταρκτική Αναλυτική είναι η αρχέγονη και θεμελιώδης «κατανοητική εύρεση, χάρη στην οποία το εδωνά-Είναι διανοίγεται κατά εξαιρετικό τρόπο στον εαυτό του» [EX 296]. Μονάχα στη βάση ενός αρχέγονου υπαρκτικού φαινομένου, το Είναι του εδωνά-Είναι είναι μπορετό να γίνει προσιτό σε αυτό τούτο, με τρόπο απλοποιημένο. Το φαινόμενο ένεκα του οποίου είναι μπορετή η δυνατότητα κάθε εύρεσης και κατανόησης ονομάζεται «μέριμνα», και παρουσιάζεται στη βάση της θεμελιώδους εύρεσης της «αγωνίας».

Όπως αναφέρθηκε, το εδωνά-Είναι είναι ον καταπτωτικό. Διευκρινίσαμε ότι αυτό δε σημαίνει πως είναι αποκλειστικά αναυθεντικό: η κατάπτωση θεμελιώνεται υπαρκτικο-οντολογικά στην εκστατική διανοικτότητα του εδωνά του εδωνά-Είναι. Συγκεκριμένα, μέσα στην καταπτωτική καθημερινότητα, ενώ απορροφάται στον «κόσμο» της βιομέριμνας και της συναλλαγίας, το εδωνά-Είναι δεν παύει να νοιάζεται, έστω και κατά τον τρόπο της αποφυγής, για τη δυνατότητά του να Είναι το πιο δικό του Είναι. Με άλλα λόγια, η καθημερινή λησμονιά της αυθεντικής εαυτότητας είναι «φυγή», όμως φυγή «προ του εαυτού του». Αποστρεφόμενο τον εαυτό του, το εδωνά-Είναι «δεν παύει να αντιμετωπίζει τον εαυτό

του» [EX 299], γι' αυτό η φυγή συνιστά μία «στερητική μορφή» διανοικτότητας. Το ερώτημα που τίθεται τώρα είναι: πώς είναι δυνατό, εν μέσω της καταπτωτικής καθημερινότητας, το εδωνά-Είναι να στραφεί προς τον εαυτό του; Ο Χάιντεγγερ παρουσιάζει την «εξαιρετική διανοικτότητα» της αγωνίας, και υποστηρίζει πως είναι η θεμελιώδης εύρεση, η οποία οδηγεί το Είναι στο εδωνά του. Έπειτα, στη βάση της αγωνίας, εξετάζει το Είναι του εδωνά-Είναι, τη «μέριμνα».

Ειδικότερα, «η αγωνία εξατομικεύει και διανοίγει το εδωνά-Είναι ως “solus ipse” [μόνος αυτός]» [EX 304]. Ο χαρακτήρας της αγωνίας καθορίζεται υπαρκτικά-χωρικά από το ότι το αντικείμενό της δε βρίσκεται «πουθενά», ώστε πράγματι να δίνει την εντύπωση πως είναι ένα «τίποτα». Ωστόσο, ο ακαθόριστος χαρακτήρας του αντικειμένου της αγωνίας δεν καταπραΰνει ούτε στο ελάχιστο την εγγύτατη απειλητικότητά του: τουναντίον, την καθιστά ακόμη πιο έντονη. Συγκεκριμένα, αυτό μπρος στο οποίο και για το οποίο αγωνιούμε δεν είναι ένα ον, όπως συμβαίνει λ.χ. στην περίπτωση του φόβου, αλλά το μες-στον-κόσμο-Είναι ως τέτοιο. Στη βάση της θεμελιώδους εύρεσης της αγωνίας φανερώνεται ο κόσμος, ως αυτό *μπρος* στο οποίο αγωνιούμε, και σνάμα αποκαλύπτεται ο εαυτός του εδωνά-Είναι, η θεμελιώδης δυνατότητα για αυθεντικό μες-στον-κόσμο-Είναι, ως αυτό *για* το οποίο αγωνιούμε. Έτσι, επισημαίνεται πως η εξατομίκευση την οποία συνεπιφέρει η αγωνία δεν αποκόβει το εδωνά-Είναι από τον «κόσμο», ούτε το απομακρύνει από την καθημερινότητα. Τουναντίον, «φανερώνει στο εδωνά-Είναι [...] ότι είναι ελεύθερο για την ελευθερία να εκλέξει και να αδράξει τον εαυτό του» [EX 303]. Σε αυτό, πράγματι, συνίσταται η εξαιρετική διανοικτότητα της αγωνίας ως της θεμελιώδους εύρεσης: στη διάνοιξη της υπαρκτικής «ανεστιότητας» του εδωνά. Η ανεστιότητα συνιστά απειλή, διότι αποτραβάει το εδωνά-Είναι από την οικειότητα του καθημερινού Είναι: του στερεί την αυτοβεβαιότητα και σιγουριά που του παρέχει η ερμηνεία των πολλών. Καθώς το εδωνά-Είναι παύει απροσδόκητα να Παρείναι στον κόσμο, στρέφεται ξαφνικά προς το εδωνά του, και εξατομικεύεται ως δυνατότητα για το πιο δικό του, αυθεντικό μες-στον-κόσμο-Είναι.

Μέσα από τη θεμελιώδη εύρεση της αγωνίας φανερώνεται η «οντολογική σύσταση της κατανόησης ως προβαλλόμενου *Είναι προς τη δυνατότητα για το πιο δικό του Είναι*» [EX 308 δική μου υπογράμμιση]. Ο Χάιντεγγερ ονομάζει αυτήν την ουσιώδη δομή του εδωνά-Είναι «προηγούμενο-του-εαυτού-του-Είναι». Αναλυτικότερα, ό,τι κι αν είναι το εκάστοτε εδωνά-Είναι είναι ένεκα της δυνατότητάς του *για* Είναι. Όμως, μες στη διανοικτότητα του εδωνά του, το εδωνά-Είναι είναι πάντα ήδη έξω και μακριά από τον εαυτό του, δηλαδή είναι πάντοτε *προς* την δυνατότητά *για* αυθεντική εαυτότητα. Αυτό πάει να πει πως «το εδωνά-Είναι μέσα στο Είναι του εκάστοτε ήδη *προηγείται* του εαυτού του» [EX 309]. Διαπιστώσαμε παραπάνω, ωστόσο, ότι το εδωνά-Είναι είναι ριγμένο στον κόσμο, ότι έχει ήδη καταπέσει σε αυτόν. Σε αυτήν τη βάση ο Χάιντεγγερ παρουσιάζει το Είναι του εδωνά-Είναι ως «μέριμνα». «Η μέριμνα δεν χαρακτηρίζει απλώς και μόνο την υπαρκτικότητα, ως κάτι αποκομμένο από

την γεγονόττητα και την κατάπτωση, παρά περιλαμβάνει την ενότητα αυτών των οντολογικών χαρακτηριστικών» [EX 310]. Η μέριμνα συνιστά μία «αρχέγονη δομική ολότητα [...] [η οποία] δεν μπορεί ουσιαστικά να διασπαστεί» [EX 311]. Επιπλέον, μας αφορά ότι στην υπαρκτικο-οντολογική συνθήκη του Είναι του εδωνά-Είναι ως μέριμνα, δηλαδή ως όντος που προηγείται αφ' εαυτού του εαυτού του ως προϋπόθεση του να Είναι αυτός τούτος, ενυπάρχει η συνθήκη μιας «ελευθερίας για αυθεντικές υπαρξιακές δυνατότητες» [EX 311]. Ωστόσο, αυτός ο ορισμός της ελευθερίας δεν εξισώνεται με την αυθεντική εαυτότητα, αλλά προηγείται πάντοτε αυτής ως το ανάδραχτο ου ένεκα, ένεκα του οποίου κάθε δυνατότητα για αυθεντικότητα και αναυθεντικότητα είναι μπορετή. Η εξέταση της ελευθερίας για αυθεντικές υπαρξιακές δυνατότητες υπερβαίνει το σκοπό της προκαταρκτικής Αναλυτικής.

Συγκεκριμένα, σκοπός της Αναλυτικής ήταν η ανάδειξη της μέριμνας ως ενιαίας και αρχέγονης δομής του Είναι του εδωνά-Είναι, που το χαρακτηρίζει στην ολότητα του. Κατά την παρουσίαση των δομικών στοιχείων της οντολογικής σύστασης του εδωνά-Είναι ως μες-στον-κόσμο-Είναι, και των καθημερινών, αναυθεντικών τρόπων της, η έρευνα δεν παρέκλινε από το βασικό οντολογικό ερώτημα που τέθηκε εξαρχής. Όμως, το ερώτημα δεν εξετάστηκε καθ' εαυτό. Στον δεύτερο τόμο, ο Χάιντεγγερ επανατοποθετεί το ερώτημα στη βάση όσων επιτεύχθηκαν από την προκαταρκτική Αναλυτική, επισημαίνοντας συνάμα πως αυτή τούτη είναι ανεπαρκής, διότι δεν έχει πετύχει «αρχέγονη» ερμηνεία του Είναι του εδωνά-Είναι, για έναν συγκεκριμένο λόγο.

Όσο δεν έχουμε συμπεριλάβει την υπαρκτική δομή της αυθεντικότητας μέσα στην ιδέα της ύπαρξης, η προθέαση που οδηγεί μια *υπαρκτική* ερμηνεία στερείται αρχεγονωσύνης. [EX 428]

Η παρουσίαση του αναυθεντικού Είναι ως μη ολότητας του εδωνά-Είναι, καθιστά απαραίτητη την παρουσίαση των υπαρκτικών δυνατοτήτων αυτού του όντος για ενδεχόμενη ολοκλήρωση, δηλαδή για αυθεντικό ύπαρχειν. Εξαρχής, επισημαίνεται πως η αποπεράτωση του μες-στον-κόσμο-Είναι είναι ο θάνατος. Ωστόσο, πέρα από το «Είναι προς θάνατο» ως μη παρακάμψιμη υπαρξιακή δυνατότητα, και πέρα από την απόπειρα επίτευξης μίας υπαρκτικής έννοιας του θανάτου, ο Χάιντεγγερ αναρωτιέται: «Μπορεί όμως το εδωνά-Είναι να ύπάρχει αυθεντικά ως *όλο*;» [EX 429]. Ευθύς επισημαίνει πως η απάντηση είναι δυνατή στον ορίζοντα του χρόνου, επειδή «το αρχέγονο οντολογικό θεμέλιο της υπαρκτικότητας του εδωνά-Είναι είναι η *χρονικότητα*» [EX 430]. Στο πλαίσιο εξέτασης της χρονικότητας, της διάκρισής της από την κοινότοπη έννοια του «χρόνου», και της ανάλυσης των υπαρκτικών δομών ως προς το χρονικό τους νόημα, ο Χάιντεγγερ υποστηρίζει πως το εδωνά-Είναι είναι ιστορικό, και ότι μόνο ως αυθεντικά ιστορικό δύναται να ύπάρχει αυθεντικά.

3.5 Ιστορία και εδωνά-Είναι

Η δυνατότητα ολοκλήρωσης του εδωνά-Είναι οφείλει να αναζητηθεί ενόσω αυτό υπάρχει. Το εδωνά-Είναι «Είναι προς τέλος», δηλαδή η ύπαρξη ολοκληρώνεται στο θάνατο. Όμως, καθώς επισημαίνει ο Χάιντεγγερ, η γέννηση συνιστά επίσης ένα τέλος, που έχει περατωθεί. Συνεπώς, η «έκταση» της ενδεχόμενης υπαρξιακής ολοκλήρωσης οφείλει να αναζητηθεί στη «συνοχή της ζωής». Ωστόσο, χαρακτηρίζοντας τη συνοχή της ζωής ως «μεταξύ» γέννησης και θανάτου προκύπτουν ορισμένα προβλήματα⁶⁵. Τα «πέρατα» της ζωής, η γέννηση και ο θάνατος δεν «πλαισιώνουν την έκταση της ύπαρξης, αλλά είναι υπαρκτικά χαρακτηριστικά της. Συνεπώς, το μεταξύ καθορίζεται από το ιδιόμορφο «εκτείνεσθαι» του εδωνά-Είναι: «Το γεγονός εδωνά-Είναι υπάρχει από γεννησιμιού του, και ήδη από γεννησιμιού του πεθαίνει με το νόημα του Είναι προς θάνατο» [EX 621]. Με άλλα λόγια, το μεταξύ είναι το εδωνά-Είναι ως μέριμνα. Δεδομένου ότι η χρονικότητα είναι το θεμέλιο της υπαρκτικότητας, η συνοχή του μεταξύ θεμελιώνεται στην υπαρκτικο-χρονική σύσταση του εδωνά-Είναι, και ειδικότερα στην «ιδιόμορφη κινητικότητα του εκτεινόμενου αυτοεκτείνειν»: στο «γίγνεσθαι» του. «Αν διαλευκανθεί η δομή του γίγνεσθαι και οι υπαρκτικο-χρονικές συνθήκες για τη δυνατότητά της, θα επιτευχθεί οντολογική κατανόηση της ιστορικότητας» [EX 621/2]. Το ότι η ύπαρξη συγκροτείται από «ιστορικότητα» σημαίνει πως «το εδωνά-Είναι υπάρχει κάθε φορά ως αυθεντικά ή αναυθεντικά ιστορικό» [EX 623].

Αναλύοντας την ιστορικότητα του εδωνά-Είναι θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι αυτό το ον δεν είναι «χρονικό» επειδή «βρίσκεται μες στην ιστορία», αλλά ότι αντίστροφα το εδωνά-Είναι υπάρχει ιστορικά και μπορεί να υπάρχει ιστορικά, μόνο επειδή μέσα στα βάθη του Είναι του είναι χρονικό [EX 624].

Το πρόβλημα της ιστορίας είναι οντολογικό, καθώς αναζητάται το θεμελιώδες φαινόμενο της ιστορίας. Η παγκόσμια ιστορία δε συγκροτείται αρχικά ως αντικείμενο της επιστήμης, ούτε

⁶⁵ Στον κοινότυπο ορισμό της «συνοχής της ζωής» ως «μεταξύ» γέννησης και θανάτου ο Χάιντεγγερ εντοπίζει ένα παράδοξο [βλ. EX 619/20]. Από τη μία, στη «χρονική» διαδοχή των βιωμάτων από τη γέννηση προς τον θάνατο «πραγματικό» είναι το εκάστοτε παρευρισκόμενο «τώρα». Το πριν παύει να είναι πραγματικό, ως «τώρα» που έχει πια παρέλθει, ενώ το μέλλον δεν είναι ακόμη πραγματικό ως εκείνο που αναμένεται πως κάποτε θα γίνει πραγματικά παρευρισκόμενο «τώρα». Την ίδια στιγμή, ωστόσο, η μεταβαλλόμενη διαδοχή των βιωμάτων είναι «εμμενής» ως «εαυτός» που «παραμένει έως ένα σημείο καθ' όλη τη διάρκεια αυτός τούτος». Συνεπώς, το υποκείμενο της ζωής χάνει από τη θέα του την πραγματικότητα της γέννησης και του θανάτου, καθώς η εκάστοτε παρούσα στιγμή διαδέχεται η μία την άλλη. Ταυτόχρονα κατανοείται ως έτσι κινούμενο από το ένα στο άλλο άκρο που πλαισιώνουν την ύπαρξη, διατηρούμενο παρά τη μεταβολή των βιωμάτων εμμενώς ο «εαυτός» του. Ο Χάιντεγγερ υποστηρίζει ότι η ύπαρξη δεν είναι άθροισμα «στιγμιαίων πραγματικοτήτων», ούτε ένα «πλαίσιο» μεταξύ δύο άκρων. Η εμμενής-μεταβαλλόμενη διαδοχή βιωμάτων είναι μορφή ένεκα του Είναι του εδωνά-Είναι ως μέριμνας, οντολογικό νόημα της οποίας και ενδεχόμενη αιτία της συνοχής της είναι η χρονικότητα.

στη βάση της επιμέρους δράσης των ιστορικών υποκειμένων: η ιστορικότητα των ιστορικών δρώντων είναι μορική ένεκα της χρονικής σύστασης του εδωνά-Είναι. Πριν προχωρήσουμε σε ανάλυση της ιστορικότητας, ας εξετάσουμε μερικές παρανοήσεις γύρω από την ιστορία. Ως «ιστορικό», συνήθως, κατανοείται ένα ον το οποίο ανήκει στο «παρελθόν», ακόμη κι αν παρευρίσκεται στο παρόν, χωρίς ωστόσο να επιδρά επάνω του. Η ιστορία γίνεται, επίσης, κατανοητή ως «καταγωγή», δηλαδή ως εκείνο το παρελθόν ενός όντος, που ακόμη διατρέχει το παρόν και το μέλλον του. Τέλος, η ιστορία εννοείται ως οντική περιοχή, «μέσα» στην οποία περιέχονται τα όντα, το πεπρωμένο των οποίων είναι ιστορικό, δηλαδή κατανοείται κυρίως ως περιοχή δράσης του ανθρώπου ως «πνεύματος» και «κουλτούρας». Ο Χάιντεγκερ διαφωνεί με τους ορισμούς για δύο λόγους. Αφενός, διότι υπερτονίζουν τη σημασία του παρελθόντος, και αφετέρου διότι η ιστορία δε συνιστά μια αλληλουχία συμβάντων στην οποία συμμετέχει έστω ακούσια το υποκείμενο γινόμενο με αυτό τον τρόπο ιστορικό. Το εδωνά-Είναι είναι το «κατά κύριο λόγο» ιστορικό ον, και μπορεί να Είναι αυθεντικά, εάν αναλάβει αποφασιστικά το Είναι του ως ιστορία.

Ειδικότερα, τα επιμέρους ιστορικά συμβάντα είναι μορική ένεκα του γίνεσθαι του εδωνά-Είναι. Ο Χάιντεγκερ δίνει το εξής παράδειγμα: «τί είναι αυτό που “παρήλθε”» στην περίπτωση ενός αρχαίου εκθέματος, ούτως ώστε, αν και είναι παρόν στο μουσείο, να λέμε πως «είναι» ιστορικό, δηλαδή ότι έχει περάσει πια στην ιστορία; «Δεν είναι άλλο από τον κόσμο [...] Ο ιστορικός χαρακτήρας των ακόμα διατηρούμενων αρχαιοτήτων θεμελιώνεται λοιπόν στο “παρελθόν” του εδωνά-Είναι, στο οποίου τον κόσμο ανήκαν» [EX 628]. Έχουμε διαπιστώσει πως ο κόσμος ιδιάζει στην οντολογική σύσταση του υπάρχοντος εδωνά-Είναι, και όχι του εκάστοτε εδωνά-υπάρξαντος⁶⁶. Ιστορικό δεν είναι μόνο το «παρελθόν» το εδωνά-Είναι. Δεδομένου ότι το υπάρχαν «χρονίζεται» ισαρχέγονα με το παρόν και το μέλλον του, το εκάστοτε «παρουσιάζον» και «μελλοντικό» εδωνά-Είναι είναι εξίσου ιστορικό με το εδωνά-υπάρξαν. Παρόλα αυτά, ο Χάιντεγκερ δεν αρνείται πως το εδωνά-Είναι «καθορίζεται κατ’ επικράτηση» [EX 629] από το υπάρχαν. Προκειμένου να εξετάσουμε το συγκεκριμένο αίνιγμα, πρέπει να εξετάσουμε το αυθεντικά και το αναυθεντικά υπάρχον ιστορικό εδωνά-Είναι, ξεκινώντας με την ανάλυση της οντολογικής δομής της «ιστορικότητας».

Το γεγονός εδωνά-Είναι έχει κάθε φορά την «ιστορία» του, και μπορεί να έχει κάτι τέτοιο, επειδή το Είναι αυτού του όντος συγκροτείται από ιστορικότητα. [...] Το Είναι αυτού του όντος οροθετήθηκε ως μέριμνα. Η μέριμνα θεμελιώνεται στη χρονικότητα.

⁶⁶ Ο Χάιντεγκερ διευκρινίζει πως το εδωνά-Είναι, ως το «κατά κύριο λόγο» ιστορικό ον είναι αδύνατο να «παρέλθει», μιας και, ως υπάρχον δεν μπορεί να είναι απλώς παρευρισκόμενο. Εξού, εκάστοτε εδωνά-Είναι που δεν υπάρχει πια χαρακτηρίζεται ως εδωνά-υπάρξαν. Όμως, τα όντα τα οποία είναι «κατά δεύτερο λόγο» ιστορικά ονομάζονται «κοσμο-ιστορικά» και είναι δυνατό να ανήκουν στο παρελθόν, μόνο και μόνο διότι αντλούν τον ιστορικό χαρακτήρα τους από το ότι ανήκουν σε κάποιον υπάρχαντα κόσμο του εκάστοτε εδωνά-υπάρξαντος εδωνά-Είναι [βλ. EX 628-629].

Μέσα στην περιοχή της χρονικότητας πρέπει συνεπώς ν' αναζητήσουμε κάποιο γίγνεσθαι, που να δίνει στην ύπαρξη τον ιστορικό χαρακτήρα της [EX 630].

Για την ακρίβεια, ο Χάιντεγγερ αναζητά ένα «αυθεντικό γίγνεσθαι» μέσα σ' έναν αυθεντικό τρόπο του υπάρχειν, την «προλαβαίνουσα αποφασιστικότητα». Ας θυμηθούμε ότι στην ενότητα 3.4 διευκρινίσαμε ότι η θεμελιώδης εύρεση της αγωνίας στρέφει το εδωνά-Είναι στη διανοικτότητα του γεγονικου εδωνά, και εξατομικεύοντάς το φανερώνει σε αυτό το ότι είναι ριγμένο, το ότι «είναι και πρέπει να είναι» [EX 227]. Επιπλέον, η αγωνία «φανερώνει στο εδωνά-Είναι [...] ότι είναι *ελεύθερο* για την ελευθερία να εκλέξει και να αδράξει τον εαυτό του» [EX 303]. Προκύπτουν δύο ερωτήματα. Πώς μπορεί να «αναλάβει» το ριγμένο εδωνά-Είναι τον εαυτό του, και από πού «αντλούνται» οι γεγονικά διανοιγόμενες δυνατότητες για αυθεντικό υπάρχειν;

Όσον αφορά στο πρώτο διευκρινίζεται πως το εδωνά-Είναι αναλαμβάνει τον εαυτό του στη βάση της «προλαβαίνουσας αποφασιστικότητας». Συγκεκριμένα, ο θάνατος συνιστά τη μη παρακάμψιμη δυνατότητα της ύπαρξης, που ιδιάζει στην οντολογική σύσταση αυτού του όντος, και διασφαλίζει την ολότητα και την αυθεντικότητα της αποφασιστικότητας. Μόνο στη βάση της «προλαβαίνουσας αυτοπροβολής» πάνω στον θάνατο ως «ελεύθερο-Είναι-για το θάνατο» [EX 633], είναι δυνατό να αναλάβει το ρίζιμο του εαυτού του, και να προλάβει τη δυνατότητα για το πιο δικό του Είναι, επανερχόμενο στο γεγονικό του εδωνά.

Έτσι και αδραχεί ο πεπερασμένος χαρακτήρας της ύπαρξης, αυτός αποσπά από την ατελείωτη πολλαπλότητα των προσφερόμενων δυνατοτήτων αναπαικτικότητας, επιπολαιότητας, φυγοπονίας, και φέρνει το εδωνά-Είναι μέσα στη λιτότητα της *μοίρας* του [EX 633].

Ως «μοίρα» ορίζεται «το αρχέγονο γίγνεσθαι του εδωνά-Είναι, που ενυπάρχει στην αυθεντική αποφασιστικότητα» [EX 633]. Στη βάση της αποφασιστικότητας, «προλαβαίνει» το θάνατο, αυτοπροβαλλόμενο επάνω του, και παραδίδει ριγμένο καθώς είναι τον εαυτό του στον ίδιο του τον εαυτό, «μέσα σε μια κληρονομημένη και εντούτοις εκλεγμένη δυνατότητα». Πράγματι, αναφορικά με το δεύτερο, οι «γεγονικά διανοιγόμενες δυνατότητες» για αυθεντικό υπάρχειν δεν αντλούνται από τον θάνατο, αλλά από το ρίζιμο. Συγκεκριμένα, ως ουσιαστικά καταπεπρωτικό μες-στον-κόσμο-Είναι, το εδωνά-Είναι είναι ως επί το πλείστο με τον τρόπο που είναι οι πολλοί. Χαμένο αναμεταξύ τους, παραλαμβάνει αμφισήμαντα από εκείνους τις «δυνατότητες» που του παραχωρούν. Παρόλα αυτά, η αυθεντική υπαρξιακή κατανόηση δεν απομακρύνεται από αυτήν την εγκαθιδρυμένη ερμηνεία, αλλά στη βάση της «κληρονομιάς», «παραλαμβάνει» αποφασιστικά ορισμένες δυνατότητες που παρέχονται από την τελευταία. Δηλαδή, «η αποφασιστική επάνοδος στο ρίζιμο εμπεριέχει μια *αυτοπαράδοση*

παραδεδομένων δυνατοτήτων, αν και όχι αναγκαία ως παραδεδομένων» [EX 632]. Υπενθυμίζουμε ότι οι πολλοί είναι είδος του Είναι του εδωνά-Είναι, και ειδικότερα το είδος που είναι ως επί το πλείστον καθημερινά. Ως εκ τούτου, το αυθεντικά υπάρχον εδωνά-Είναι, στη βάση της προλαβαίνουσας αποφασιστικότητάς του, δεν εναντιώνεται σε μια «ομάδα» αλλά στους τρόπους των πολλών που καθορίζουν καθημερινά το Είναι του. «Με βάση [την εγκαθιδρυμένη ερμηνευση] και ενάντια σε αυτήν αλλά και πάλι υπέρ αυτής» [EX 632] αναλαμβάνει αποφασιστικά την «παραδομένη και εντούτοις εκλεγμένη» δυνατότητα στη βάση της πιο δικής του δυνατότητας για Είναι. Εξατομικευμένο και αποφασιστικό, «αδράχνει» το αρχέγονο γίνεσθαι του, τη μοίρα του, καθώς εκλέγει αποφασιστικά ένα κληρονομημένο «αγαθό». Όμως, το εδωνά-Είναι ως μες-στον-κόσμο-Συνείναι είναι μαζί με Άλλους: Ο κόσμος είναι ήδη κοινός κόσμος, και το γίνεσθαι είναι πάντα «συγγίνεσθαι», δηλαδή «πεπρωμένο».

Πεπρωμένο είναι το γίνεσθαι της κοινότητας, του λαού [...] Το μοιραίο πεπρωμένο του εδωνά-Είναι μέσα στην και μαζί με τη «γενιά» του συγκροτεί το πλήρες, αυθεντικό γίνεσθαι του εδωνά-Είναι [...]. Χάρη στην επανάληψη το μοιραίο πεπρωμένο μπορεί να διανοίγεται ρητά ως προς την φυλάκισή του μες στην παραδεδομένη κληρονομιά. Η επανάληψη πρωτοκαθιστά φανερή στο εδωνά-Είναι την ιστορία του [EX 633/6].

Το πεπρωμένο δε συντίθεται από επιμέρους ατομικές μοίρες, καθώς εκείνες «έχουν εκ των προτέρων αχθεί στη συναλληλία μέσα στον ίδιο κόσμο και στην αποφασιστικότητα για ορισμένες δυνατότητες» [EX 634]. Στη βάση της επανάληψης, ως ρητής αποφασιστικής αυτοπαράδοσης σε δυνατότητες του εδωνά-υπάρξαντος εδωνά-Είναι, διανοίγεται στο εδωνά-Είναι η ιστορία του. Ωστόσο, αυτό δε σημαίνει πως η ιστορία θεμελιώνεται στο «υπάρξαν», αλλά στο αρχέγονο γίνεσθαι του εδωνά-Είναι, που είναι μελλοντικό, εφόσον ριζώνει στον πεπερασμένο χαρακτήρα της χρονικότητας, στην απaráκαμπτη υπαρξιακή δυνατότητα του θανάτου. Παρόλα αυτά, μέσα από τα φαινόμενα της παράδοσης και της επανάληψης έγινε σαφές πως το υπάρξαν συνιστά το κέντρο της αυθεντικής ιστορίας. Για να συνοψίσουμε:

«Μόνο ένα ον που μέσα στο Είναι του είναι ουσιαστικά μελλοντικό, έτσι ώστε ελεύθερο για το θάνατό του πάνω σ' αυτόν κατασυντριβόμενο μπορεί να επιτρέπει στον εαυτό του να πισωρίζεται στο γεγονός του εδωνά – δηλαδή μόνο ένα ον που ως μελλοντικό είναι εξίσου αρχέγονο υπάρξαντικό, μπορεί, παραδίδοντας στον ίδιο του τον εαυτό την κληρονομημένη δυνατότητα, ν' αναλαβαίνει το ριζισμό του και να είναι στίγμα για το «δικό του χρόνο». Μόνο η αυθεντική χρονικότητα, που

είναι συνάμα πεπερασμένη, καθιστά μπορετό κάτι σαν τη μοίρα, δηλαδή την αυθεντική ιστορικότητα». [EX 634/5]

Νωρίτερα, παρουσιάσαμε τη διάκριση του «κατά κύριο λόγο» και των «κατά δεύτερο λόγο» ιστορικών όντων. Τα ενδόσκομα όντα δύνανται να έχουν ιστορικό χαρακτήρα ένεκα του ότι ανήκουν στον εκάστοτε κόσμο του εδωνά-Είναι, κυρίως όντας πρόχειρα ή παρευρισκόμενα πράγματα μες στο βιομεριμνώδες περιβάλλον. *«Μαζί με την ύπαρξη του ιστορικού μες-στον-κόσμο-Είναι έχουν εκάστοτε ήδη ενσωματωθεί στην ιστορία του κόσμου πρόχειρα και παρευρισκόμενα όντα» [EX 639].* Άρα, τα «κατά δεύτερο λόγο» ιστορικά όντα έχουν ιστορία, η οποία θεμελιώνεται πάνω στο ενδόκομο «γίγνεσθαι» τους ως οργάνων του εδωνά-Είναι. Ο Χάιντεγγερ επισημαίνει ότι το βιομεριμνώδες εδωνά-Είναι κατανοεί την «ιστορικότητα» του και του «κόσμου» αναυθεντικά, στη βάση της «κοσμο-ιστορίας». Ως «ιστορία» κατανοεί την αλληλοδιαδοχή των επιχειρήσεων της βιομέριμνας και των ψυχικών «βιωμάτων», που συγκροτούνται με «συνοχή» στη βάση της μη μονιμότητας του «εαυτού» ως του κέντρου των υποκειμενικών «εμπειριών». Όμως, το «ιστορικό γίγνεσθαι» δε συνιστά αλληλοδιαδοχή αντικειμενικών γεγονότων ή υποκειμενικών βιωμάτων, ούτε αναπτύσσεται επάνω στον αδιάκοπο σχετισμό υποκειμένου και αντικειμένου: *«Γίγνεσθαι της ιστορίας είναι το γίγνεσθαι του μες-στον-κόσμο-Είναι» [EX 639].* Τί συνεπάγεται και από πού προκύπτει η αναυθεντική κατανόηση της ιστορίας του καθημερινού εδωνά-Είναι;

Το καθημερινό εδωνά-Είναι είναι «διασκορπισμένο» μεταξύ της πολυποικιλότητας των τρόπων της βιομέριμνας και της συναλληλίας. Στη βάση αυτής της διάσπασης προκύπτει το ζήτημα της «εκ των υστέρων συνάθροισης» του κατακερματισμένου «εαυτού». Ωστόσο, ο Χάιντεγγερ υποστηρίζει πως το ερώτημα είναι παραπλανητικό: το «αρχέγονο εκτείνεσθαι σύνολης της ύπαρξης» δε χρειάζεται να «ενοποιηθεί», διότι ευθύς εξαρχής «δεν έχει χαθεί» [EX 641]. Στη βάση της ψευδαίσθησης της μη μονιμότητας του «εαυτού», που «συνέχεται» στα «βιώματα» του υποκειμένου, θεμελιώνεται η αναυθεντική ιστορικότητα. Το αναυθεντικό εδωνά-Είναι ανακαλύπτει τη «μοίρα» μέσα από τα ευτυχισμένα και τα ατυχή περιστατικά της βιομέριμνας, καθώς «άγεται και φέρεται» από αυτά, παγιδευμένο σε εκάστοτε «σήμερα». Η «πραγματικότητα» για το ίδιο είναι η πραγματικότητα του υποκειμενικού «βιώματος», η οποία συμβαίνει παράπλευρα στην «ιστορία» των κοσμο-ιστορικών αντικειμένων. Αμφότερα είναι «πραγματικά» ως προς την «παρουσία» τους, «με το νόημα μελλούμενων, παρόντων κι εξαφανιζόμενων παρευρισκόμενων όντων» [EX 640]. Συνεπώς, ό,τι υπήρξε διατηρείται μόνο «μνημονικά» ή ως «πληροφορία», διότι ως δυνατότητα έχει πλέον «χαθεί». Με άλλα λόγια,

Η αναυθεντικά ιστορική ύπαρξη [...] αναζητά το μοντέρνο. Η αυθεντική ιστορικότητα κατανοεί την ιστορία ως *επάνοδο δυνατοτήτων*, και γνωρίζει ότι η δυνατότητα επανέρχεται, μόνο αν η ύπαρξη είναι κατά τρόπο μοιραίο και στιγμιαίο, χάρη στην αποφασιστική επανάληψη ανοιχτή για δυνατότητα [EX 643 έμφαση δική μου].

Το αναυθεντικό εδωνά-Είναι δεν αναζητά αλλά αποφεύγει τη μοίρα διότι, χαμένο μέσα στην εαυτότητα των πολλών, τρέπεται σε φυγή προ του θανάτου. Από την άλλη, η προλαβαίνουσα αποφασιστικότητα επαναφέρει το εδωνά-Είναι στο γεγονός του εδωνά και στη μοίρα του ως Είναι-προς-τον-θάνατο. Στην αποφασιστικότητα ενυπάρχει η «εκτεινόμενη σταθερότητα» του γίνεσθαι της αυθεντικής ύπαρξης, μιας και αυτή τούτη θεμελιώνεται στην «υπαρξιακή μονιμότητα» της αναγκαίας προϋπόθεσης της υπαρκτικότητας ότι έτσι ή αλλιώς «πρέπει» να είμαι. Ως προς την εκτεινόμενη σταθερότητα, ο Χάιντεγγερ διευκρινίζει πως η κινητότητα του γίνεσθαι που ενυπάρχει στην αυθεντική αποφασιστικότητα δεν πλαισιώνει το εδωνά-Είναι μεταξύ γέννησης και θανάτου, αλλά τους διατηρεί σε «ενότητά» μες στη γεγονότητα της ύπαρξης: λ.χ. κατά την επάνοδο από τη στιγμή, όπου η αυθεντική ύπαρξη «προλαβαίνει» αποφασιστικά τον θάνατο ως μη παρακάμψιμη δυνατότητά της, «γεννιέται», και «αποδέχεται όλο και πιο λευτερωμένη από ψευδαισθήσεις ότι είναι ριγμένη στο εδωνά της» [EX 642]. Και μόνο αναλαμβάνοντας το ριζισμό του γεγονικού εδωνά μπορεί το αυθεντικό εδωνά-Είναι να στραφεί ως ελεύθερον-Είναι-για-το-θάνατο προς το υπάρξαν, και να εκλέξει αποφασιστικά τις κληρονομημένες δυνατότητες της παράδοσης.

Κεφάλαιο Τέταρτο

Η Συγκεκριμένη Φιλοσοφία του Μαρκούζε

4.1 Διαλεκτική φαινομενολογία

Ειδικά στα δύο πρώτα δημοσιευμένα άρθρα του Μαρκούζε, η απόπειρα σύνθεσης μεταξύ της μαρξιστικής διαλεκτικής και της φαινομενολογίας του Χάιντεγγερ, με σκοπό να συγκροτηθεί η μεθοδολογία της «συγκεκριμένης φιλοσοφίας», είναι ιδιαίτερα εμφανής. Καθ' εαυτή η απόπειρα έχει χαρακτηριστεί «μπερδεμένη», «μηχανική», «αβέβαιη», αλλά σύμφωνα με τον Κέλλνερ δεν είναι ένα «ατόπημα» του νεαρού Μαρκούζε⁶⁷. Αρχικά, αποτέλεσε την πρώτη απόπειρα συνδυασμού των δύο μεθόδων, που κατά γενική ομολογία είναι ασύμβατες μεταξύ τους, και συνεπώς επιτρέπει τη σύγκριση με συνθετικές απόπειρες που πραγματοποιήθηκαν μετά το πέρας του Β' Παγκοσμίου Πολέμου⁶⁸. Επιπλέον, στα πρώιμα άρθρα του Μαρκούζε εντοπίζονται, σύμφωνα με ορισμένους ερευνητές, στοιχεία της σκέψης του, τα οποία τον χαρακτηρίζουν σε όλη τη ζωή του⁶⁹. Πιο σημαντικό κρίνεται, ωστόσο, το ότι συνιστά μία προσπάθεια υπέρβασης των αδυναμιών των μεγάλων ρευμάτων του μαρξισμού της δεκαετίας του '20⁷⁰, και ένα αγωνιώδες κάλεσμα προς τους διανοούμενους της εποχής, για

⁶⁷ Kellner (1984), σελ. 38.

⁶⁸ Σε σύγκριση του φαινομενολογικού μαρξισμού του Μαρκούζε με τις απόπειρες σύνθεσης μεταξύ μαρξισμού, υπαρξισμού και φαινομενολογίας μετά το Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, προχωράει ο Schmidt (1988), ο οποίος ωστόσο κρίνει πως το έργο του Μαρκούζε αποτελεί την πρώτη ένδειξη πως μία τέτοια σύνθεση είναι αδύνατη – και αχρηάστη. Αντιθέτως, στο άρθρο τους οι Piccone & Delfini (1970) υποστηρίζουν πως η φαινομενολογία είναι μία «στιγμή της διαλεκτικής» (σελ. 42), και ότι ο μαρξισμός γίνεται δόγμα όταν ξεχνάει τις φαινομενολογικές ρίζες της μεθόδου του. Η αδυναμία του Μαρκούζε, σύμφωνα με τους συγγραφείς, ήταν πως δε διέκρινε επαρκώς τη φαινομενολογία του Χούσερλ από του Χάιντεγγερ, όπως επισημαίνει και ο Kellner (1984), σελ. 55, και ιδίως ότι η φαινομενολογία του πρώτου είναι περισσότερο συμβατή με το μαρξικό έργο, όπως έδειξε αργότερα ο Enzo Paci (σελ. 42, υποσημ. 19). Αντιθέτως, για τον Kellner (1984) η αξία του φαινομενολογικού μαρξισμού του Μαρκούζε έγκειται στο ότι συνιστά μία πρώτη «εκ των έσω» κριτική των «ψευδο-συγκεκριμένων» εννοιών της θεωρίας της ιστορίας του Χάιντεγγερ (σελ. 43), και συνάμα την πρώτη ένδειξη πως μία σύνθεση μαρξισμού και υπαρξισμού καταλήγει αναγκαία στη συγκρότηση μίας ανιστορικής οντολογίας (σελ. 46).

⁶⁹ Ο Abromeit (2004), σελ. 132, ισχυρίζεται πως ο μαρξισμός του Μαρκούζε εν γένει συλλαμβάνει το «συγκεκριμένο, καθολικό άτομο ως το υποκείμενο της κοινωνικής και ιστορικής μεταμόρφωσης», και αυτή η τάση είναι ξεκάθαρη και στα πρώιμα έργα του (βλ. παρακάτω, υποσημ. 81). Επίσης, ο Feenberg (2013) χαρακτηρίζει την εργογραφία του Μαρκούζε ως «μεταμόρφωση των φιλοσοφικών αφαιρέσεων σε οντολογικοποιημένες ιστορικές κατηγορίες», χαρακτηρισμό τον οποίο αποδίδει και στον πρώιμο χαϊντεγγεριανό μαρξισμό του. Ο Kellner (1984) συζητάει την «κρυμμένη» επίδραση του Χάιντεγγερ στον Μαρκούζε μετά την προσχώρησή του στη Σχολή της Φρανκφούρτης το 1933, από τη μελέτη του Φρόντντ έως και τον *Μονοδιάστατο Άνθρωπο*, στο έργο «Ο Χέρμπερτ Μαρκούζε και η Κρίση του Μαρξισμού». Ως προς τις χαϊντεγγεριανές διαστάσεις του προαναφερόμενου έργου του Μαρκούζε, οι Piccone & Delfini (1970), σελ. 44, υποστηρίζουν ότι η «Μεγάλη Άρνηση», στη βάση της οποίας απελευθερώνεται το υποκείμενο στην καπιταλιστική πραγματικότητα από τη «μονή διάσταση», στην οποία περιορίζεται κάτω από την κυριαρχία της τεχνολογικής ορθολογικότητας, είναι τελικά μία «υπαρξιακή πράξη».

⁷⁰ Όπως παρουσιάσαμε στο Κεφάλαιο 1, οι εσωτερικές διαφωνίες της Β' Διεθνούς περιστρέφονταν κυρίως γύρω από την ακρίβεια ή μη των μαρξικών οικονομικών αναλύσεων, στη βάση των οποίων διατυπώνεται η πρόβλεψη της επικείμενης πτώσης του καπιταλισμού χάρη στις εγγενείς αδυναμίες

να αντιμετωπίσουν την παραχώδη κατάσταση της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης. Εν μέσω αυτής της κατάστασης, το 1929 ρωτάει ο Μαρκούζε: ποιά είναι το νόημα της φιλοσοφίας, και ποιά η σχέση του με την «ανθρώπινη ύπαρξη» [ΣΦ 34]; Για τον νεαρό Μαρκούζε, η φιλοσοφία είναι πρωτίστως «φιλοσοφείν», δηλαδή ένας «τρόπος της ανθρώπινης ύπαρξης». Κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα, και το φιλοσοφείν, θεμελιώνεται στην ανθρώπινη ύπαρξη. Το «αυθεντικό» φιλοσοφείν, όμως, δε συνειδητοποιεί απλώς ότι θεμελιώνεται στο υπάρχειν, αλλά επιδρά συνειδητά και σκόπιμα στην ανθρώπινη ύπαρξη. Αυτό σημαίνει ότι η αυθεντική φιλοσοφία είναι «υπαρξιακή», διότι «διακρίνεται και πάλι από την άποψη της συγκεκριμένης ανθρώπινης ύπαρξης, και διερωτάται [interrogated] έχοντας τη συγκεκριμένη ανθρώπινη ύπαρξη ως το τέλος της» [ΣΦ 36/7].

Ειδικότερα, ο Μαρκούζε υποστηρίζει πως ανέκαθεν το νόημα της φιλοσοφίας ήταν η «φανέρωση της αλήθειας». Όχι μίας υπερβατικής αλήθειας, όμως, διότι η αλήθεια σχετίζεται ουσιαστικά, μέσω της εγκυρότητας που συνιστά έναν «ουσιώδη καθορισμό» της, με την ανθρώπινη ύπαρξη. Οι αλήθειες έχουν «υπαρξιακή σημασία», διότι η εγκυρότητα ή μη μίας γνώσης, και τελικά η αλήθεια εν γένει, αφορά μόνο τον άνθρωπο. Εφόσον μία γνώση είναι αληθής, είναι και έγκυρη (ωστόσο, κάθε έγκυρη γνώση δεν είναι απαραίτητα και αληθής). Εφόσον η αλήθεια θεμελιώνεται στην ανθρώπινη ύπαρξη, η τελευταία την «οικειοποιείται» [appropriation]. Ο Μαρκούζε, όπως ο Χάιντεγκερ, υποστηρίζει πως ό,τι κάνει ο άνθρωπος θεμελιώνεται στην ύπαρξή του. Ως εκ τούτου, η γνώση δεν είναι φαινόμενο της συνείδησης, διότι το γνωρίζειν είναι τρόπος του Ενείνειν του εδωνά-Είναι. Συνεπώς, δε γίνεται η γνώση να είναι υπερβατική, υπερχρονική ή ανιστορική: «στη γνώση της αλήθειας έγεται η απαίτηση για την οικειοποίησή της» [ΣΦ35]. Έτσι, υποδεικνύεται η στενή σχέση μεταξύ του γνωρίζειν και του κατέχειν: η αλήθεια, ως τρόπος του γνωρίζειν, δε θεμελιώνεται απλώς στην ύπαρξη, αλλά επιδρά στο υπάρχειν, ένεκα της οντολογικής σύστασης του εδωνά-Είναι ως μες-στον-κόσμο-Είναι. Η αλήθεια έχει υπαρξιακή σημασία στο βαθμό που στρέφει τον άνθρωπο προς την «αληθινή» ύπαρξη, που σημαίνει ότι η αληθής γνώση είναι πάντα ήδη οικειοποιημένη – δεν την οικειοποιείται κανείς κατά βούληση. Αργότερα, θα δούμε ότι ο Μαρκούζε υιοθετεί την χάιντεγκεριανή διάκριση μεταξύ αυθεντικής και αναυθεντικής ύπαρξης, και μάλιστα την

της οικονομικής ανάπτυξής του. Με άλλα λόγια, ο επιστημονικός σοσιαλισμός αποσκοπούσε στη συγκρότηση μίας αξιόπιστης μεθόδου πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής ανάλυσης των καθαρών δεδομένων της αντικειμενικής καπιταλιστικής πραγματικότητας. Ως εκ τούτου, η θεωρία της ιστορίας του προσιδίαζε σε ένα ντετερμινιστικό σύστημα, του οποίου τους νόμους της κίνησης είχε αποκωδικοποιήσει μια κι έξω ο ιστορικός υλισμός, και μέσα στο οποίο τα υποκειμένα συρρικνώνονταν σε παθητικούς φορείς των «νομοτελειών» της ιστορικής κίνησης. Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι ο Schmidt (1988) αναγνωρίζει το γεγονός ότι στο έργο του Χάιντεγκερ ο Μαρκούζε βρήκε μία θεμελιώδη «κριτική του ιστορικισμού» (σελ. 49), ενώ ο Abromeit (2004) υποστηρίζει πως ο Μαρκούζε διέβλεπε στη μεθοδολογία του επιστημονικού σοσιαλισμού τον κίνδυνο «να αναπαραχθεί η κυριαρχία επί των συγκεκριμένων υποκειμένων, τα οποία σκόπευαν να απελευθερώσουν» (σελ. 134). Την κριτική των πρώιμων άρθρων του Μαρκούζε στον επιστημονικό σοσιαλισμό συζητούν επίσης οι Kellner (1984), Schmidt (1990), Γουόλιν (2019), Piccone & Delfini (1970), και Feenberg (2013).

επιδοκιμάζει: στο *Είναι και Χρόνος* τίθεται «το ερώτημα κάθε ζωντανής φιλοσοφίας: τί είναι η αυθεντική ύπαρξη, και πώς είναι αυτή δυνατή;» [ΣΦΙΥ 14]. Με λίγα λόγια, ο σκοπός του «αυθεντικού φιλοσοφείν» συνοψίζεται ως εξής:

[...] στην αναζήτηση για την αλήθεια, η φιλοσοφία ασχολείται πάντοτε με την ανθρώπινη ύπαρξη. Το αυθεντικό φιλοσοφείν δε δέχεται να μείνει στο επίπεδο της γνώσης: μάλλον, καθώς οδηγεί αυτήν τη γνώση στην αλήθεια αγωνίζεται για τη συγκεκριμένη οικειοποίηση αυτής της αλήθειας μέσα από το ανθρώπινο εδωνά-Είναι. Η μέριμνα για την ανθρώπινη ύπαρξη και την αλήθεια της μετατρέπει τη φιλοσοφία σε μία “πρακτική επιστήμη” με την πιο βαθιά σημασία, και επιπλέον οδηγεί τη φιλοσοφία – και αυτό είναι το κρίσιμο σημείο – στις συγκεκριμένες δυσχέρειες της ανθρώπινης ύπαρξης [ΣΦ 36]

Ένα κεντρικό μέλημα του Μαρκούζε στα κείμενα που εξετάζουμε είναι η προσέγγιση του «συγκεκριμένου-ιστορικού εδωνά-Είναι», και των υλικών συνθηκών που καθορίζουν την ανθρώπινη ύπαρξη: «Η ανθρώπινη ύπαρξη, η θεματική της φιλοσοφίας, στέκεται πάντοτε μέσα σε μία ιστορική κατάσταση [...] οι δυνατότητες της ύπαρξής του [ατόμου] προδιαγράφονται [prescribed] από αυτήν» [ΣΦ 37]. Δεδομένου ότι η ανθρώπινη ύπαρξη είναι το κατεξοχήν αντικείμενο της φιλοσοφίας και εφόσον βρίσκεται πάντα μέσα σε μία συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση, πρέπει να χαρακτηρίζεται «στην ουσία της» από ιστορικότητα. Πράγματι, η προσέγγιση της «συγκεκριμένης ανθρώπινης ύπαρξης», για τον νεαρό Μαρκούζε, δεν είναι δυνατή, αν δεν αναδειχθεί πρώτα η «συγκεκριμένη ολότητα της ίδιας της ύπαρξης», η οποία ανευρίσκεται στη χαϊντεγκεριανή ιστορικότητα.

Ο Χάιντεγκερ έδειξε πως η φαινομενολογία είναι δυνατό να εφαρμοστεί και έξω από την παρένθεση της φαινομενολογικής αναγωγής του Χούσσερλ, καθώς τα φαινόμενα πλέον αποκαλύπτονται, όχι ως αντιληπτικά αντικείμενα της αποβλεπτικής συνείδησης, αλλά ως αντικείμενα της «ιστορίας», και ειδικότερα ως προς την οντολογική σχέση τους με το ον που είναι ιστορικό: η «ιστορία» θεμελιώνεται στην οντολογική ιστορικότητα του εδωνά-Είναι, ή αλλιώς «το συγκεκριμένο υπάρχειν του εδωνά-Είναι “είναι” γίνεσθαι το οποίο γίνεται κατανοητό ως “ιστορία”» [ΣΦ 38]. Ο Μαρκούζε, όμως, δεν υιοθετεί την ιστορικότητα του *Είναι και Χρόνος* κατά γράμμα. Για την ακρίβεια, υποστηρίζει ότι η φαινομενολογία του Χάιντεγκερ «δεν παραμένει πιστή στο ίδιο το (ιστορικό) νόημά της» [ΣΦΙΥ 15], επειδή δε γίνεται αρκετά «συγκεκριμένη», διότι δε συμπεριλαμβάνει στην ανάλυσή της την «υλική συγκρότηση της ιστορικότητας» [ΣΦΙΥ 17]. Πράγματι, η «συγκεκριμένη ολότητα της ίδιας της ύπαρξης» βασίζεται στην «οντολογική ιστορικότητα», στην οποία, ωστόσο, εμπεριέχεται «ο καθορισμός του εδωνά-Είναι διαμέσου της ιστορικής κατάστασης» [ΣΦ 37/8]. Με άλλα λόγια, ο Μαρκούζε επιχειρεί, σύμφωνα με την ορολογία του Χάιντεγκερ, να συγχωνεύσει το

οντικό και το οντολογικό επίπεδο της έρευνας στη «διαλεκτική φαινομενολογική» μέθοδο, συγκροτώντας μία νέα έννοια της «ιστορικής ύπαρξης»: το «συγκεκριμένο-ιστορικό εδωνά-Είναι». Το αν υπερβαίνει τελικά αυτήν τη διάκριση θα κρίνει επίσης την επιτυχία ή μη της σύνθεση μεταξύ της φαινομενολογίας και του ιστορικού υλισμού⁷¹.

Συνάμα υποστηρίζει πως οι έννοιες του ιστορικού υλισμού δεν «αναδύονται από μία πλήρη κατανόηση των φαινομένων της ιστορικότητας», δηλαδή «του είναι, της δομής, και της κινητότητας του γίνεσθαι» [ΣΦΙΥ 1]. Από τη στιγμή που «οι αλήθειες του μαρξισμού [είναι] αλήθειες του γίνεσθαι» [ΣΦΙΥ 1], η ανεπάρκεια του ιστορικού υλισμού ως θεωρίας της γνώσης είναι αποφασιστικής σημασίας για το μαρξισμό ως θεωρία της δράσης, και ιδίως για την επιστημολογική επάρκειά του ως ενότητας θεωρίας και πράξης: ο μαρξισμός «είναι μία επιστήμη στο βαθμό που η επαναστατική δράση που επιθυμεί να ελευθερώσει και να σταθεροποιήσει απαιτεί γνώση της ιστορικής αναγκαιότητάς της – της αλήθειας του είναι της» [ΣΦΙΥ 1]. Η ιστορικότητα του χαϊντεγκεριανού εδωνά-Είναι επρόκειτο να παράσχει το επαρκές οντολογικό υπόβαθρο, επάνω στο οποίο θα αναπτυχθεί η γνώση του ιστορικού υλισμού, στα πλαίσια της συγκρότησης μίας φαινομενολογίας του ιστορικού υλισμού.

Πρώτα απ' όλα, είναι απαραίτητο να αναδειχθεί η «θεμελιώδης κατάσταση» του μαρξισμού φαινομενολογικά, δηλαδή υπό το φως του θεμελιώδους καθορισμού του εδωνά-Είναι ως όντος ιστορικού. Το ότι το εδωνά-Είναι χαρακτηρίζεται στα βάθη του Είναι του από ιστορικότητα σημαίνει ότι, στην περίπτωση της ιστορικής γνώσης τουλάχιστον, το γνωστικό αντικείμενο δεν είναι δυνατό να διακριθεί από το υποκείμενο της γνώσης⁷², το οποίο υπάρχει εξ ορισμού εντός μίας άνευ προηγουμένου ιστορικής συγκυρίας. Εν προκειμένω, το γνωστικό αντικείμενο είναι η «θεμελιώδης κατάσταση» του μαρξισμού. Άρα, τα μαρξικά κείμενα, που συνιστούν βασικές βιβλιογραφικές αναφορές των άρθρων του Μαρκούζε, δεν πρέπει να μελετηθούν δογματικά, ως εάν η γνώση του μαρξισμού να στεκόταν έξω από την ιστορία. Το νόημα του μαρξισμού μεταβάλλεται, ακριβώς επειδή βασίζεται στις κοινωνικές-ιστορικές συνθήκες, από τις οποίες προκύπτει και στις οποίες απευθύνεται πρακτικά. Οι μεθοδολογικές ενστάσεις του Μαρκούζε αποσκοπούν σε μία κριτική της τάσης εκείνης της

⁷¹ Βλ. παρακάτω, ενότητα 4.5

⁷² Σε άλλο σημείο του κειμένου, ο Μαρκούζε διευκρινίζει πως το αντικείμενο ορισμένων επιστημών και φιλοσοφικών μεθόδων, λ.χ. της μαθηματικής-φυσικής, και της φαινομενολογικής αναγωγής, είναι εξορισμού «ανιστορικό», στο βαθμό που το Είναι τους διακρίνεται από το Είναι της διαλεκτικής φαινομενολογίας (βλ. ΣΦΥΙ 21, και ΣΦ 38). Στη βάση αυτής της διάκρισης, «όλη αυτή η γνώση [...] πρέπει να έχει “υπερχρονική” εγκυρότητα [supratemporal validity]». Σύμφωνα με αυτά τα αποσπάσματα, υποστηρίζουμε την παρατήρηση του Kellner (1984) ότι στα πρώιμα άρθρα του Μαρκούζε η θεωρία και η επιστήμη αποτελούν «αναπόσπαστα συστατικά της κοινωνικής πρακτικής», θέση που έρχεται σε αντίστιξη προς την κριτική της τεχνολογικής ορθολογικότητας των επιστημών, την οποία θα αναπτύξει αργότερα ως μέλος της Σχολής της Φρανκφούρτης (σελ. 39).

εποχής να μελετώνται τα μαρξικά κείμενα «ορθόδοξα»⁷³. Η θεμελιώδης κατάσταση του μαρξισμού παρουσιάζεται ως εξής:

Το κεντρικό ενδιαφέρον του αφορά στην ιστορική δυνατότητα της ριζοσπαστικής δράσης – μίας δράσης που πρέπει να ανοίξει το δρόμο για μία νέα και αναγκαία πραγματικότητα καθώς οδηγεί σε πραγμάτωση [actualization] ολόκληρου του ανθρώπου. Ο τυπικός φορέας [standard-bearer] της δράσης είναι το αυτοσυνείδητο ιστορικό ανθρώπινο ον. Το μοναδικό πεδίο δράσης του είναι η ιστορία – φανερωμένη ως η θεμελιώδης κατηγορία του ανθρώπινου εδωνά-Είναι. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ριζοσπαστική δράση αποδεικνύεται ως επαναστατική και ιστορική δράση της “τάξης” ως της ιστορικής ενότητας [ΣΦΥ 3/4]

Στη βάση της ιστορικής αναγκαιότητάς της, η ριζοσπαστική δράση αποσκοπεί στην ανατροπή κοινωνικών και οικονομικών συνθηκών του καπιταλισμού, στη βάση των οποίων τα άτομα υποβάλλονται κατ' ανάγκη σε μία αναυθεντική ή πραγματοποιημένη ύπαρξη. Άρα, η ριζοσπαστική δράση είναι υπαρξιακή, εφόσον «αλλάζει τις περιστάσεις και επίσης την ανθρώπινη ύπαρξη που δραστηριοποιείται εντός τους» [ΣΦΥ 5]. Ωστόσο, η συγκεκριμένη αναγκαιότητα για την τέλεσή της μπορεί να καθοριστεί μονάχα ιστορικά⁷⁴. Δηλαδή, ενώ ο Μαρκούζε υποστηρίζει ότι το θεμέλιο της ύπαρξης είναι το ιστορικό εδωνά-Είναι, η ιστορικότητα του Χάιντεγγερ είναι «αποϋλιστικοποιημένη» σε τέτοιο βαθμό, ώστε είναι αδύνατο στη βάση της να προσεγγιστεί η συγκεκριμένη ιστορική ύπαρξη: για το εδωνά-Είναι

⁷³ Όπως εξετάσαμε στην ενότητα 1.3, η βασική διαφωνία Κάουτσκι και Μπέρνσταϊν αναφορικά με το επαναστατικό ή το σταδιακό πέρασμα στην σοσιαλιστική κοινωνία θεμελιωνόταν σε μία διάκριση υποκειμένου και αντικειμένου, η οποία αντικατοπτρίστηκε μέσα από την ιδεολογία του μαρξισμού, σε πολιτικό επίπεδο, στη διάκριση μεταξύ κόμματος και εργατικής τάξης. Η «ορθόδοξη» ερμηνεία των μαρξικών κειμένων εξαρτιόταν από τους ειδήμονες, οι οποίοι ανέλαβαν, μεταξύ άλλων, την εξέταση της «ωριμότητας των συνθηκών» για επαναστατική δραστηριοποίηση. Η εργατική τάξη έγινε, έτσι, παθητικός φορέας της ιδεολογίας του κόμματος, του καθοδηγητή του προλεταριάτου. Η βαθιά διάκριση διοίκησης και εμπροσθοφυλακής αναπαράχθηκε σε όλα τα μεγάλα ρεύματα του μαρξισμού. Για παράδειγμα, στη ρεφορμιστική σοσιαλδημοκρατία, η εργατική τάξη καλείται να ψηφίσει τους αντιπροσώπους της στο κοινοβούλιο και τα συνδικάτα, ώστε εκείνοι μέσα από νομικές διαδικασίες να προχωρήσουν σε σταδιακή αποκαπιταλιστικοποίηση της κοινωνίας. Στη ρωσική επανάσταση, οι μπολσεβίκοι αποτέλεσαν την «εμπροσθοφυλακή», η οποία έφερε σε πέρας την κατάληψη της εξουσίας του 1917.

⁷⁴ Όπως επισημαίνει ο Kellner (1984), σελ. 41, ο Μαρκούζε ορίζει την «αναγκαιότητα» [Notwendig] ως εξής: «μία ιστορική κατάσταση [...] περιέχει μία ανάγκη (Not) προς την οποία στρέφονται (wendet) τα άτομα προκειμένου να την εξαλείψουν, οδηγώντας στην εξάλειψη εκείνου που είναι απολύτως αβάσταχτο». Με αυτό τον τρόπο, αφενός, διαφαίνεται μία επίδραση της μεθόδου που χρησιμοποίησε ο Χάιντεγγερ προκειμένου να σημασιοδοτήσει το Ενείναι (βλ. παραπάνω, ενότητα 3.1). Αφετέρου, μέσω της «αναγκαιότητας», ο Μαρκούζε δίνει έμφαση στο ότι η ιστορική ανάγκη δεν εντοπίζεται από την συγκεκριμένη φιλοσοφία αναλυτικά, αλλά από τα πραγματικά ιστορικά υποκείμενα τα οποία έχουν υποβληθεί στη δυσχερή κατάσταση. Καταλαβαίνουμε, έτσι, τη σημασία του δημόσιου πεδίου για τη συγκεκριμένη φιλοσοφία, ως του πραγματικού πεδίου του ιστορικού γίνεσθαι, στη βάση του οποίου το γνήσιο φιλοσοφείν δύναται να γίνει «σύγχρονο» με το υπάρχειν (βλ. παρακάτω, ενότητα 4.4).

εν γένει το ερώτημα «τί είναι αυθεντική ύπαρξη, συγκεκριμένα;» είναι «κενό» [ΣΦΙΥ 15]. Για το σκοπό του καθορισμού των συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών της ανθρώπινης ύπαρξης, ο Μαρκούζε στρέφεται στη μαρξική έννοια της ιστορικής ύπαρξης, προκειμένου να «υλιστικοποιήσει» το ιστορικό εδωνά-Είναι του Χάιντεγγερ.

Ωστόσο, ποιά στοιχεία του *Είναι και Χρόνος* ενθουσίασαν τον νεαρό Μαρκούζε, ποιές ελλείψεις εντόπισε σε αυτά, και τελικά πώς ακριβώς επιχείρησε να αντισταθμίσει τις ελλείψεις του ιστορικού εδωνά-Είναι, μέσα από μία διαλεκτική φαινομενολογία; Όπως αναφέρθηκε, τον Μαρκούζε αφορούσε η θεωρία της ιστορικότητας του Χάιντεγγερ, διότι σε αυτήν ανευρίσκεται η «συγκεκριμένη ολότητα της ίδιας της ύπαρξης». Θα παρουσιάσουμε τα σημεία της μαρκουζιανής ανάγνωσης που τον οδηγούν σε αυτό το συμπέρασμα. Κατά πρώτον, ο Μαρκούζε έκρινε πως το *Είναι και Χρόνος* είναι το υπέρτατο επίτευγμα της αστικής φιλοσοφίας, και τοποθετεί τον Χάιντεγγερ σε μία σειρά διανοητών που εκτείνονται από τον Ντρώζεν και τον Ντίλταϊ έως τον Βέμπερ, οι οποίοι αναγνώρισαν την ιστορικότητα ως το κεντρικό φιλοσοφικό πρόβλημα: «αυτό το βιβλίο φαίνεται να αντιπροσωπεύει ένα σημείο καμπής στην ιστορία της φιλοσοφίας: το σημείο όπου η αστική φιλοσοφία αναιρεί τον εαυτό της εκ των έσω και ανοίγει τον δρόμο για μία νέα “πρακτική” επιστήμη» [ΣΦΙΥ 10/1].

Ο Χάιντεγγερ θεσπίζει μία συνεκτική ενότητα μεταξύ ανθρώπου και κόσμου, υποστηρίζοντας ότι το Είναι δε συνιστά μία αόριστη έννοια, την οποία μπορεί να παραβλέπει η φιλοσοφία, αλλά τον καθοριστικότερο παράγοντα της «ουσίας» του ανθρώπου και του κόσμου, και της ριζικής οντολογικής σύναυξης μεταξύ τους. Συγκεκριμένα, το νόημα του Είναι γενικά δεν είναι δυνατό να κατανοηθεί διακριτά από το νόημα της συγκεκριμένης ανθρώπινης ύπαρξης: ο άνθρωπος κινείται «πάντα ήδη μέσα σε μία κατανόηση του Είναι» [ΕΧ 29], διότι «η “ουσία” [του] έγκειται στο να Είναι» [ΕΧ 83]. Ως εκ τούτου, ο άνθρωπος είναι το «υπάρχειν», το εδωνά-Είναι. Το πρώτο στοιχείο που αφορά τον Μαρκούζε είναι η μη θέσπιση του παραδοσιακού δυϊσμού μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, στη βάση της οντολογικής σύστασης του ανθρώπου ως μες-στον-κόσμο-Είναι. Ο Χάιντεγγερ υποστηρίζει πως ύπαρξη και κόσμος είναι αδύνατο να διακριθούν, διότι προϋπόθεση του υπάρχειν είναι η εγκοσμιότητα⁷⁵. Το Είναι των ενδόκοσμων όντων, αλλά και όλων των αλληλελεπιδράσεων του ανθρώπου με αυτά είναι προσιτό αποκλειστικά χάρη στη σύσταση του ανθρώπου ως εγκόσμιας ύπαρξης⁷⁶. Το εδωνά-Είναι δεν μπορεί να έχει το Είναι των ενδόκοσμων όντων,

⁷⁵ Τα δομικά στοιχεία που συναπαρτίζουν το μες-στον-κόσμο-Είναι είναι η κοσμικότητα, το Ενείναι, και το Συνείναι. Βλ. παραπάνω τις ενότητες 3.1 έως 3.3. Ο Χάιντεγγερ διακρίνει το Ενείναι, θα λέγαμε – σε γενικές γραμμές – την «εγκοσμιότητα», ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι, από την κατηγορία της ενδότητας, στη βάση της οποίας ορίζεται η «δυνατότητα» των ενδόκοσμων όντων να «είναι» το ένα μέσα στο άλλο.

⁷⁶ Χαρακτηριστική είναι η χαϊντεγγεριανή διάκριση «ιδιοτήτων» και «τρόπων ύπαρξης». Το εδωνά-Είναι δεν έχει ιδιότητες, όπως τα ενδόκοσμα όντα, διότι εκείνες αποδίδονται σε εκείνα στη βάση των τρόπων ύπαρξης του εδωνά-Είναι. Π.χ. η φύση έχει ιστορία, δεν «είναι» ιστορία. Δηλαδή, η δυνατότητα να αποδοθεί η ιδιότητα της «ιστορίας» στη φύση, και σε οποιοδήποτε ενδόκοσμο ον, είναι υπαρξιακή δυνατότητα του εδωνά-Είναι, και είναι μορφή επειδή εκείνο είναι ιστορικό.

διότι δεν μπορεί να είναι απλώς «παρευρισκόμενο». Τα ενδόκοσμα όντα που είναι προσιτά στο περιβάλλον αποκαλύπτονται «συμπλεκτικά» ένεκα της σημαντικότητάς «τους» για το εδωνά-Είναι. Με αυτόν τον τρόπο ο Χάιντεγγερ απορρίπτει τον Καρτέσιο, στο βαθμό που η ουσία του κόσμου δεν αποκαλύπτεται από τη θεωρητική γνώση. Απεναντίας, το γνωρίζει είναι ένας τρόπος του υπάρχειν, που δεν είναι μάλιστα αρχέγονος, δεδομένου ότι το νόημα του κόσμου γίνεται πρωτίστως φανερό στο εδωνά-Είναι στη βάση πρακτικών συμπλέξεων με τα όντα του περιβάλλοντος, τα οποία αποκαλύπτονται κατά κύριο λόγο ως «πρόχειρα».

Επίσης, τον Μαρκούζε αφορά η θεωρία της αυθεντικότητας και αναυθεντικότητας του Χάιντεγγερ. Ειδικότερα, το εδωνά-Είναι είναι ουσιαστικά μες-στον-κόσμο-*Συνείναι*, άρα ο κόσμος είναι ένας «κοινός κόσμος», δηλαδή ένας κόσμος που το εδωνά-Είναι μοιράζεται με τους «Άλλους». Για την ακρίβεια, στη βάση του καθημερινού είδους του Είναι του, της κατάπτωσης, το εδωνά-Είναι βρίσκεται απορροφημένο και διασκορπισμένο σε μία πληθώρα τρόπων της βιομέριμνας, και είναι όπως είναι «οι πολλοί». Καθορίζεται τόσο ουσιαστικά από τους τρόπους του Είναι των «πολλών» και τις συμπλέξεις που έχουν εγκαθιδρύσει στην καθημερινότητα, ώστε «χάνει» τον εαυτό του, δηλαδή την πρωταρχική μέριμνά του για το πιο δικό του Είναι, εφόσον λησμονεί «ότι είναι ελεύθερο για την ελευθερία να εκλέξει και να αδράξει τον εαυτό του» [EX 303]. Βέβαια, το καταπτωτικό εδωνά-Είναι τρέπεται ευχαρίστως σε «φυγή» μπροστά στο γεγονός εδωνά του, και επαναπαύεται στη δημόσια ερμηνεία της εαυτότητάς του, διότι, όπως υποστηρίζει ο Χάιντεγγερ στην ανάλυση της αγωνίας, η ύπαρξη προσιδιάζει σε ένα «ρίξιμο», εφόσον έχει παραδοθεί στο εδωνά-Είναι χωρίς να ξέρει πότε και από που. Το υπάρχειν, με άλλα λόγια, έχει «ριχθεί» επάνω του ως «βάρος», το οποίο δεν μπορεί να ξεφορτωθεί: δεν μπορεί να απαλλαγεί από τον εαυτό του. Τρεπόμενο σε φυγή από αυτόν, στρέφεται στις εγκαθιδρυμένες ερμηνείες, και αυτοκατανοείται αναυθεντικά ως «παρευρισκόμενο» ον. Μέσα στο αρχέγονο φαινόμενο της μέριμνας, ωστόσο, ενυπάρχει η συνθήκη «ελευθερίας για αυθεντικές υπαρξιακές δυνατότητες» [EX 311], διότι η «φυγή» του εδωνά-Είναι από τον εαυτό του είναι μορετή μόνο ένεκα του εαυτού του.

Η αποφασιστική διεκδίκηση του αυθεντικού υπάρχειν από το καταπτωτικό εδωνά-Είναι αφορά ιδιαίτερα τον Μαρκούζε, διότι είναι «ιστορική πράξη». Αρχικά, ο Χάιντεγγερ υποδεικνύει πως η προϋπόθεση της υπαρκτικότητας είναι η χρονικότητα, η οποία συνιστά απαραίτητη συνθήκη ένεκα της οποίας το εδωνά-Είναι δύναται να Είναι. Επιπλέον, διευκρινίζει ότι το εδωνά-Είναι δεν είναι «μέσα» στην ύπαρξη, αλλά υπάρχει, και συνεπώς ενόσω υπάρχει εκτείνεται με έναν ιδιόμορφο τρόπο, δηλαδή «γίγνεται». Για τον Χάιντεγγερ, το εδωνά-Είναι μπορεί να έχει ιστορία, να είναι «μέσα» σε μία ιστορία, μόνο επειδή είναι ιστορικό, δηλαδή επειδή το Είναι του συγκροτείται από ιστορικότητα, και είναι μορετό να είναι αυθεντικά ή αναυθεντικά ιστορικό, επειδή «στα βάθη του Είναι του είναι χρονικό» [EX 624]. Σε αυτό το σημείο, ο Μαρκούζε απομακρύνεται από την ανάλυση του Χάιντεγγερ, υποστηρίζοντας ότι η ιστορικότητα είναι πιο θεμελιώδης καθορισμός της ύπαρξης από τη

χρονικότητα: η χρονικότητα «ανοίγει τον δρόμο» για την υπόδειξη της «ιστορικότητας ως του θεμελιώδους καθορισμού του εδωνά-Είναι» [ΣΦΙΥ 13].

Η «συνοχή» της έκτασης του υπάρχειν του γεγονικου εδωνά-Είναι ανευρίσκεται στο «γίγνεσθαι». Όμως, το εδωνά-Είναι δε γίγνεται επ' άπειρο αλλά «Είναι προς τέλος», εφόσον η ύπαρξη ολοκληρώνεται στο θάνατο. Ο Χάιντεγγερ, στο προτελευταίο κεφάλαιο του *Είναι και Χρόνος* υποστηρίζει ότι το εδωνά-Είναι μπορεί να υπάρχει αυθεντικά, μόνο εάν πρώτα έχει «προλάβει αποφασιστικά» το θάνατο. Το εδωνά-Είναι διεκδικεί «αποφασιστικά» την αυθεντική εαυτότητα, ωστόσο η αυθεντικότητα της αποφασιστικότητας συλλαμβάνεται στον πεπερασμένο χαρακτήρα της ύπαρξης. Ο θάνατος δεν είναι βιολογικό πέρας του ανθρώπινου όντος, αλλά η μη παρακάμψιμη δυνατότητα της ύπαρξης, ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι. Προκειμένου να είναι αυθεντικό, το εδωνά-Είναι πρέπει να είναι «μοιραίο», και μπορεί να είναι τέτοιο, αναλαμβάνοντας το γεγονικό του ρίζιμο: «Έτσι και αδραχεί ο πεπερασμένος χαρακτήρας της ύπαρξης, αυτός αποσπά από την ατελείωτη πολλαπλότητα των προσφερόμενων δυνατοτήτων αναπαικτικότητα, επιπολαιότητα, φυγοπονίας, και φέρνει το εδωνά-Είναι μέσα στη λιτότητα της μοίρας του» [EX 633]. Ωστόσο, και αυτό είναι το κρίσιμο σημείο για τον Μαρκούζε, ο Χάιντεγγερ ρωτάει το εξής: από τη στιγμή που θα συνειδητοποιήσει την μοίρα του, από πού αντλεί το εδωνά-Είναι τις «γεγονικά διανοιγόμενες δυνατότητες» για αυθεντικό υπάρχειν;

Το αυθεντικό εδωνά-Είναι δεν αποτραβιέται από την καταπεπρωκότητα των πολλών προς ένα Εγώ, αλλά επανέρχεται αποφασιστικά στη γεγονική διανοικτότητα του ριζιματός του, «εκλέγει» μία δυνατότητα που είναι κληρονομημένη από το εδωνά-υπάρξαν, και την παραδίδει στον εαυτό του στη βάση της πιο δικής του δυνατότητας για Είναι. Όμως, δεδομένου ότι το εδωνά-Είναι πάντοτε συνείναι εδωνά με «Άλλους», η μοίρα του είναι επί της ουσίας «πεπρωμένο». Με την επανάληψη μίας αυτοπαραδομένης δυνατότητας από την κληρονομιά, αποκαλύπτεται στο εδωνά-Είναι η «αστορία»: συνειδητοποιεί πως το γίγνεσθαι του προς-το-θάνατο είναι ριζικά δεμένο στο συγγίγνεσθαι, στο «γίγνεσθαι της κοινότητας, του λαού» [EX 633]. Ως εκ τούτου, η δυνατότητα για αυθεντικό γίγνεσθαι του εδωνά-Είναι ανευρίσκεται στην ιστορία του, μέσα στην οποία είναι φυλακισμένο ως μοιραίο πεπρωμένο. Η «παραδομένη και εντούτοις εκλεγμένη» δυνατότητα, την οποία αυτοπαραδίδει το εδωνά-Είναι στον εαυτό του, δεν επαναλαμβάνεται «τυφλά», αλλά, σύμφωνα με την ερμηνεία του Μαρκούζε, «είναι δυνατή μόνο ως “αποκήρυξη” [...] ως αντίδραση [countermove] ενάντια σε αυτό που υπάρχει γεγονοτικά στο σήμερα» [ΣΦΙΥ 13]. Με λίγα λόγια, η αυθεντική ύπαρξη για τον Χάιντεγγερ είναι μπορετή μονάχα ως αυθεντική ιστορικότητα, που «κατανοεί την ιστορία ως επάνοδο δυνατοτήτων, και γνωρίζει ότι η δυνατότητα επανέρχεται, μόνο αν η ύπαρξη είναι κατά τρόπο μοιραίο και στιγμιαίο, χάρη στην αποφασιστική επανάληψη ανοιχτή για δυνατότητα» [EX 643].

Η ριζοσπαστική διάσταση του *Είναι και Χρόνος* συνοψίζεται από τον Μαρκούζε σε τρία σημεία. Αρχικά, η θεωρητική δραστηριότητα θεμελιώνεται στην πρακτική βιομέριμνα, η οποία είναι πιο αρχέγονος τρόπος της ύπαρξης. Με αυτόν τον τρόπο δίνεται προτεραιότητα στο πεδίο της πράξης έναντι της θεωρίας, ιδίως όσον αφορά στην αποφασιστικότητα. Επιπλέον, η αποφασιστικότητα συνεπάγεται την ανάληψη της ιστορίας ως αυθεντικής ιστορικότητας, ως «επάνοδο κληρονομημένων δυνατοτήτων». Τέλος, ο Χάιντεγγερ όρισε την ελευθερία ως «εκλογή της αναγκαιότητας». Ως εκ τούτου, ο Μαρκούζε ισχυρίζεται ότι σύμφωνα με τη θεωρία της αυθεντικής ιστορικότητας, ο Χάιντεγγερ υποστηρίζει πως η διεκδίκηση της αυθεντικής ύπαρξης είναι μία «συνειδητή ιστορική πράξη». Ωστόσο, ο Μαρκούζε ισχυρίζεται ότι παρόλο που ο Χάιντεγγερ αποκάλυψε την ιστορικότητα ως τον καθοριστικότερο τρόπο της ανθρώπινης ύπαρξης, οι έννοιες του είναι ανεπαρκείς, καθώς δεν μπορούν να αναδείξουν τη σύγχρονη «ιστορική ύπαρξη», δεν υποδεικνύουν καμία «ιστορική αναγκαιότητα», και καμία αβάσταχτη συνθήκη που πρέπει να «αποκηρυχθεί», άρα δεν παρακινούν το συγκεκριμένο-ιστορικό εδωτά-Είναι στην ανάληψη ριζοσπαστικής δράσης, προκειμένου να απελευθερωθούν νέες δυνατότητες του αυθεντικού υπάρχειν. Η ανεπάρκεια της θεωρίας της ιστορίας του διακρίνεται, επίσης, στο ότι δε διερευνά διόλου τα «νοηματικά χάσματα» που διανοίγονται «εντός» του ιστορικού κοινού κόσμου. Έννοιες όπως η κοινωνία, και η τάξη δεν έχουν θέση στην θεωρία της ιστορίας του Χάιντεγγερ. Άλλωστε, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, «η αποφασιστική δράση δεν είναι απλώς μία “τροποποίηση” της ύπαρξης όπως ήταν – αλλά μία εκ νέου μορφοποίηση όλων των πεδίων της δημόσιας ζωής» [EX 16].

Ο Μαρκούζε προσδιορίζει την «ιστορική κατάσταση» του «σημερινού» εδωτά-Είναι στη βάση του ιστορικού υλισμού. Διευκρινίζει ότι για τον Μαξ το υλικό περιεχόμενο της ιστορικότητας ανευρίσκεται στην πάλη του ανθρώπου με τη φύση, δηλαδή στη φυσική και οικονομική βάση της κοινωνίας, στη βάση της οποίας συγκροτούνται οι κοινωνικές-ιστορικές συνθήκες, «μέσα» στις οποίες υπάρχει το συγκεκριμένο εδωτά-Είναι. Με άλλα λόγια, στα πλαίσια συγκρότησης της φαινομενολογίας του ιστορικού υλισμού, ο Μαρκούζε επιχειρεί να προσεγγίσει το «ιστορικά συγκεκριμένο εδωτά-Είναι», το οποίο συνιστά τη δική του έννοια της ιστορικής ύπαρξης. Προκειμένου να καταστεί αυτό δυνατό είναι αναγκαίο πρωτίτερα να συντεθούν η μαρξιστική διαλεκτική και η χάιντεγγεριανή φαινομενολογία σε μία διαλεκτική φαινομενολογία.

Ο Μαρκούζε ορίζει το νόημα της διαλεκτικής υποδεικνύοντας την ιστορικότητα του γνωστικού αντικειμένου της. «Αυτό ακριβώς διακυβεύεται στη διαλεκτική μέθοδο: να αντικατοπτρίζεται κάθε στιγμή η ιδιαίτερη, συγκεκριμένη-ιστορική κατάσταση του αντικειμένου της [...]. [Η διαλεκτική] ολοκληρώνεται σε μία μέθοδο της δράσης σύμφωνη με τη γνώση» [ΣΦΙΥ 19/20]. Άρα, η διαλεκτική είναι συνάμα κριτική και επαναστατική, εφόσον η μέθοδός της αποβλέπει σε ενότητα θεωρίας και πράξης: απαραίτητη προϋπόθεση της είναι η ανάλυση της συγκεκριμένης ιστορικής κατάστασης, η διερεύνηση των απελευθερωτικών

δυνατοτήτων και η επιδίωξη της πραγματοποίησής τους. Συγκεκριμένα, η κριτική θεωρία της συνίσταται στην αντιστοίχιση του αντικειμένου της προς την ιστορική κίνηση, διότι αφενός το γνωστικό αντικείμενο είναι μία ιστορικά συγκροτημένη μορφή και, αφετέρου, η ιστορική κίνηση συνιστά μία εμμενή αναγκαιότητα που προκύπτει από την ανθρώπινη δραστηριότητα συνολικά. Η ανθρώπινη πραγματικότητα – η μόνη δυνατή πραγματικότητα – στην ολότητά της εσωκλείεται στις κοινωνικές-ιστορικές συνθήκες. Ο σκοπός της διαλεκτικής συνίσταται σε επαναφορά των αφηρημένων εννοιών στην κοινωνική-ιστορική βάση της οποίας αποτελούν προϊόντα, και να δείξει πώς την υποστηρίζουν. Τέλος, η επαναστατική στιγμή της διαλεκτικής συνίσταται στην υπόδειξη του ότι η ιστορική πρόοδος είναι μορφή αποκλειστικά ως άρνηση του κατεστημένου, μέσα από την επαναστατική πράξη, διότι «αυτό που υφίσταται στο παρόν αναγκαία μετατρέπεται σε μία κατάπτωση που μετατρέπει όλες τις μορφές της ύπαρξης σε αναυθεντικές μορφές» [ΣΦΙΥ 19].

Τα μειονεκτήματα της φαινομενολογίας και της μαρξιστικής διαλεκτικής, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, είναι τα εξής⁷⁷. Η χαϊντεγκεριανή φαινομενολογία αναδεικνύει την «ιστορικότητα» των αντικειμένων της, υποδεικνύοντας ότι «είναι» ιστορικά, ένεκα της θεμελιώδους ιστορικότητας του εδωνά-Είναι. Ωστόσο, όντας θεμελιώδης Οντολογία, δεν αυτοσυγκροτείται ως ιστορική μέθοδος, διότι δεν την απασχολεί ο ιστορικός χαρακτήρας της ίδιας ως θεωρίας: *«Με το να συλλαμβάνονται [in being grasped], ωστόσο, τα αντικείμενα στέκονται πάντα ήδη στην ιστορικότητα [...] Αυτό το πεδίο της ιστορικότητας ξεκινάει ήδη, ως συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση, με την ανάπτυξη του ερωτήματος ενώ αναζητά το αντικείμενό του»* [ΣΦΥΙ 19]. Για να το πούμε διαφορετικά, η θεμελιώδης Οντολογία δεν τοποθετεί τον εαυτό της στο ιστορικό γίγνεσθαι, διότι αφενός δεν την απασχολεί η υλική συγκρότηση της ιστορικότητας, και αφετέρου διότι δεν επεκτείνεται στη σκόπιμη επέμβαση στη σύγχρονη ιστορική ύπαρξη. (Όπως είδαμε, αυτά ακριβώς είναι τα προτερήματα της διαλεκτικής μεθόδου.) Από τη μεριά της, η διαλεκτική μέθοδος οφείλει να ενσωματώσει τη φαινομενολογική μέθοδο της θεμελιώδους Οντολογίας, προκειμένου να μην περιορίζεται στην ανάλυση της συγκρότησης του γνωστικού αντικειμένου της μέσα από την «ιστορική κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης»⁷⁸. Πρέπει να αναρωτηθεί μήπως στα γεγονότα ενυπάρχει κάποιο νόημα ανεξάρτητο από την ορισμένη ιστορική κατάσταση και «αν όχι ένα υπερϊστορικό, τουλάχιστον ένα [νόημα] που να είναι εμμενές [immanent] σε όλη την

⁷⁷ Ο Kellner (1984), σελ. 56-57, συνοψίζει την «αλληλοσυμπλήρωση» των αδυναμιών έκαστης μεθόδου μέσα από τη σύνθεσή τους στη «διαλεκτική φαινομενολογία» ως εξής: Το «φαινόμενο της ιστορίας» δεν αποκαλύπτεται επαρκώς από τη χαϊντεγκεριανή φαινομενολογία ενώ τα «φαινόμενα της ιστορικότητας» δεν κατανοούνται πλήρως από την μαρξιστική διαλεκτική.

⁷⁸ Για παράδειγμα, ο Μαρκούζε υποστηρίζει πως στην ανάλυση των ιδεολογιών πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ του εμμενούς και του ιστορικού νοήματος της: «αυτό που προτίθεται μία ιδεολογία (το εμμενές νόημα της) σε καμία περίπτωση είναι το ίδιο με την ιστορική σημασία της» [ΣΦΙΥ 26]. Η διαλεκτική, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, καταπιάνεται με την τελευταία, και παραβλέπει το εμμενές νόημά της ως μία αυτοτελής ενότητα, το οποίο δύναται να προσεγγίσει η φαινομενολογία. Διαφωνία Σμιτ. Αναφορά σε Piccone & Delfini.

ιστορικότητα» [ΣΦΙΥ 21]. Με άλλα λόγια, για τον Μαρκούζε, η «ανθρώπινη ύπαρξη» φαίνεται να είναι ιστορική στην «ουσιώδη δομή της», η οποία συλλαμβάνεται με βάση την υπαρκτικο-χρονική ανάλυση του εδωνά-Είναι, και στις «συγκεκριμένες μορφές της», οι οποίες προσδιορίζονται στη βάση των διαλεκτικών γνώσεων σχετικά με τη δομή της ιστορικότητας. Όπως θα δούμε παρακάτω, εδώ υπάρχει μία εγγενής αντίφαση, η οποία δεν επιλύεται στη συγκρότηση της φαινομενολογίας του ιστορικού υλισμού.

4.2 Φαινομενολογία του ιστορικού υλισμού

Αναφέραμε ήδη πως, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, ο Χάιντεγγερ έδειξε ότι η φαινομενολογία είναι δυνατή και έξω από την αναγωγή του Χούσερλ. Το προτέρημα της χαιντεγγεριανής εκδοχής της είναι πως τα αντικείμενα της παρουσιάζονται αφ' εαυτού ως προς το πλήρες ιστορικό νόημά τους, το οποίο συλλαμβάνεται στη βάση της ιστορικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης. Ακόμα και η φύση συλλαμβάνεται ιστορικά, δηλαδή όχι ως χωρική έκταση που εμπεριέχει πράγματα, αλλά ως προς τις «συμπλέξεις» του εδωνά-Είναι με αυτήν, που είναι αδύνατο να συλληφθούν έξω από το ιστορικό πλαίσιο «εντός» του οποίου αποκτούν το νόημά τους. Η αξία της, ως εκ τούτου, έγκειται στο ότι υπέδειξε πως η ιστορικότητα είναι η «αυθεντική μοίρα του εδωνά-Είναι, [η] συγκεκριμένη ολότητα της ίδιας της ύπαρξης» [ΣΦ 37/8]. Επίσης, είδαμε ότι η υπαρκτικο-χρονική Αναλυτική, για τον Μαρκούζε, είναι ελλιπής διότι παρέλειψε το «υλικό περιεχόμενο» της ιστορικότητας, με αποτέλεσμα η θεωρία της ιστορίας του Χάιντεγγερ να μη δύναται να προσεγγίσει τη σύγχρονη ιστορική ύπαρξη.

Τώρα ο Μαρκούζε υποστηρίζει πως τα διδάγματα του ιστορικού υλισμού δεν πρέπει να θεωρούνται ως απόδειξη της ορθότητας του μαρξισμού. Αντ' αυτού, υποστηρίζει πως η ορθότητά του πρέπει να αναζητηθεί στο πεδίο της ιστορικότητας, και να αναρωτηθεί εάν ο ιστορικός υλισμός συλλαμβάνει πλήρως τα φαινόμενα της ιστορικότητας. Η φαινομενολογία του Χάιντεγγερ, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, ανέδειξε το φαινόμενο της ιστορικότητας στην πιο θεμελιώδη μορφή του, ως τον καθορισμό «του συνόλου της ανθρώπινης ύπαρξης». Η θεωρία της ιστορικότητας του Χάιντεγγερ ανοίγει τον δρόμο προς το πραγματικό ιστορικό γίνεσθαι, στο μέτρο που αναδεικνύει πως τόσο οι αυθεντικές μορφές της σύγχρονης ύπαρξης που έχουν παραδοθεί στο καταπτωτικό εδωνά-Είναι, όσο και οι δυνατότητες απελευθέρωσης από αυτές, είναι αποτέλεσμα ιστορικής δράσης, και πως οι δεύτερες συγκεκριμένα ανεγείρονται πάνω σε μία συνειδητή, ιστορική πρωτοβουλία. Το εδωνά-Είναι έρχεται αντιμέτωπο «με την πιο μνημειώδη απόφαση: την απόφαση είτε να αγωνιστεί για μία αναγνωρισμένη αναγκαιότητα, ακόμη και ενάντια στην κληρονομημένη ύπαρξη του εδωνά-Είναι, είτε να παραμείνει σε αναγκαία καταπτωτικές μορφές της ύπαρξης» [ΣΦΙΥ 23]. Η γνώση που μπορεί να οδηγήσει, το μαρξισμό και το υποκείμενο της ιστορίας, στην αναγνώριση της ιστορικής αναγκαιότητας και στην ανάληψη ριζοσπαστικής δράσης, είναι

αφενός η γνώση της ιστορικότητας ως του θεμελιώδους καθορισμού της ανθρώπινης ύπαρξης και, αφετέρου, η αυτοσυνείδηση του μοιραίου πεπρωμένου του προλεταριάτου στο κοσμοϊστορικό γίνεσθαι.

Επιπλέον, η φαινομενολογία του Χάιντεγγερ δεν είναι μία ιδεαλιστική φιλοσοφία, στο βαθμό που δεν υποδεικνύει απλώς ότι το εδωνά-Είναι και ο κόσμος συσχετίζονται μέσω του Είναι, αλλά, στη βάση της οντολογικής ιστορικότητας, υποδεικνύει πως «δεν υπάρχει ένας και μοναδικός κόσμος σημαντικότητας, ο οποίος δεσμεύεται με ένα και μοναδικό εδωνά-Είναι. Ο δεσμός του εδωνά-Είναι με τον κόσμο υφίσταται σε συμφωνία με την ύπαρξη [being], δεν είναι μία ελεύθερη *αφαίρεση*: συνίσταται σε συγκεκριμένες ιστορικές διαδικασίες» [ΣΦΙΥ 24]. Βασικές έννοιες του *Είναι και Χρόνος*, όπως ο κοινός κόσμος, η σύμπλεξη, η σημαντικότητα, το ριζισμό, η κατάπτωση, η αυθεντικότητα, η αναυθεντικότητα κ.ο.κ., καθορίζονται οντικά-δομικά από συγκεκριμένες υλικές συνθήκες της ιστορικότητας. Η «ιστορική ύπαρξη» του Μαρκούζε είναι το «συγκεκριμένο-ιστορικό εδωνά-Είναι», το οποίο προσεγγίζει στη βάση της φαινομενολογίας του ιστορικού υλισμού. Ο ορισμός των υλικών συνθηκών της ιστορικότητας δίνεται στο παρακάτω απόσπασμα:

Σίγουρα το εδωνά-Είναι είναι ριγμένο μες-στον-κόσμο-Είναι, αλλά ως τέτοιο πάντοτε καθορίζεται από τον κόσμο του, και όχι απλώς ως προς τον τρόπο της κατάπτωσης σε σχέση με τους «πολλούς» – ακόμη κι αν αυτοί οι «πολλοί» ιδιάζουν στο Είναι του εδωνά-Είναι – αλλά μάλλον μέσα από τον συγκεκριμένο-ιστορικό κοινό κόσμο και το περιβάλλον μέσα στο οποίο γεννήθηκε. Αυτό αποκαλούμε τις υλικές συνθήκες της ιστορικότητας: δεν είναι μόνο ο γεγονοτικός, αλλά επίσης ο δομικά έσχατος προσδιορισμός του εδωνά-Είναι [ΣΦΙΥ 24/5]

Ο Μαρκούζε υποστηρίζει ότι το συγκεκριμένο-ιστορικό εδωνά-Είναι μεριμνά «για τον εαυτό του, για την παραγωγή και αναπαραγωγή του» [ΣΦΙΥ 25]. Το εδωνά-Είναι, ως ριγμένο μες-στον-κοινό-κόσμο, είναι «πρωτίστως» κατά τον τρόπο της πρακτικής βιομέριμνας. Δηλαδή, μέσα από μία πληθώρα τρόπων, το εδωνά-Είναι βιομεριμνά πρώτα για τον εαυτό του, και για την ακρίβεια, συγκροτεί την ύπαρξή του, στη βάση των δυνατοτήτων που παρέχονται συνάμα από το φυσικό περιβάλλον και τους ιστορικά παραδεδομένους τρόπους σύμπλεξης με αυτό, οι οποίοι εκφράζονται ως δυνατότητες παραγωγής και αναπαραγωγής του εαυτού του. Συνεπώς, το συγκεκριμένο-ιστορικό εδωνά-Είναι δεν μπορεί να είναι το άτομο, αφενός διότι το άτομο δεν μπορεί να είναι η ιστορική ενότητα, στη βάση της οποίας παράγεται και αναπαράγεται η κληρονομιά του ιστορικού εδωνά-Είναι: το ατομικό εδωνά-Είναι δύναται να είναι ιστορικό μονάχα εντός του πλαισίου μιας «κοινωνίας». Αφετέρου, διότι η παραγωγή και αναπαραγωγή του εαυτού του δεν αφορά στο βιολογικό «ένστικτο της επιβίωσης και της αναπαραγωγής», αλλά στους τρόπους με τους οποίους μία κοινωνία βιομεριμνά για τις

«υπαρξιακές ανάγκες» της. Πράγματι, η ιστορική ενότητα του συγκεκριμένου-ιστορικού εδωνά-Είναι «πάντα παίρνει τη μορφή μίας *κοινωνίας*» [ΣΦΙΥ 26], εντός της οποίας είναι ριγμένο το βιομεριμνώδες συγκεκριμένο-ιστορικό εδωνά-Είναι.

Ο Μαρκούζε υποστηρίζει πως η προτεραιότητα της παραγωγής και αναπαραγωγής του συγκεκριμένου-ιστορικού εδωνά-Είναι δεν αποσκοπεί στην αναγωγή του πνεύματος στην ύλη: «το εδωνά-Είναι, ως ιστορικό μες-στον-κόσμο-Είναι, είναι πάντοτε ήδη “υλικό” και “πνευματικό”, “οικονομικό” και “ιδεολογικό” την ίδια στιγμή» [ΣΦΙΥ 25]. Οι παραπάνω όροι αντιστοιχούν σε τυπικές διακρίσεις της ιστορικής παράδοσης, οι οποίες αναπαράγονται ως ενιαία στιγμή του ιστορικού γίνεσθαι. Παρόλα αυτά, εφόσον η πρακτική βιομέριμνα συνιστά αρχέγονο τρόπο του Είναι του εδωνά-Είναι, οι υλικές αντικειμενικότητες της κοινωνίας *είναι* η βάση των ιδεολογικών, με την έννοια ότι η προτεραιότητά τους καθορίζεται, όχι αξιακά ή χρονικά, αλλά σε συνάρτηση με τη θεμελιώδη δομή της ύπαρξης. Δεδομένης της υπαρξιακής προτεραιότητας της υλικής παραγωγής, «οι ιδεολογικές διαστάσεις της κοινωνίας παράγονται πρωτύτερα από και στο πλάι των οικονομικών διαστάσεων» [ΣΦΙΥ 29]. Αυτή η διευκρίνιση του Μαρκούζε αποσκοπεί στην κριτική του οικονομικού αναγωγισμού των μεγάλων ρευμάτων του μαρξισμού της εποχής του, τα οποία παρέβλεπαν το πεδίο του πολιτισμού, κρίνοντας ότι είναι δευτερεύουσας σημασίας σε σύγκριση με τα ακραιφνή οικονομικά ενδιαφέροντα του μαρξισμού. Σε αυτό το σημείο ακολουθεί τον Λούκατς, προκειμένου να δείξει πως όλοι οι επιμέρους τομείς της κοινωνίας, στη βάση της ιστορικότητας του εδωνά-Είναι, συγκροτούν μία υπαρξιακή ολότητα των «σημερινών» μορφών της ιστορικής ύπαρξης, οι οποίοι θεμελιώνονται καθοριστικά στις οικονομικές σχέσεις που αναπτύσσονται στην καπιταλιστική παραγωγή και αναπαράγονται ενιαία στο ιστορικό γίνεσθαι. Όπως θα υποστηρίξει παρακάτω, άλλωστε, ολοένα και περισσότεροι τομείς της ζωής πραγματοποιούνται στην καπιταλιστική παραγωγή: «ο κόσμος, στον οποίο αυτό το εδωνά-Είναι ζει [...], εξελίσσεται σε ολοένα και μεγαλύτερο βαθμό σε μία “επιχείρηση”» [ΣΦ 42].

Είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι η «κοινωνία» δεν είναι ούτε ένα υπερατομικό υποκείμενο, ούτε το σύνολο των ατόμων που την απαρτίζουν. Το ότι η ιστορική ενότητα του εκάστοτε συγκεκριμένου-ιστορικού εδωνά-Είναι είναι πάντα μία κοινωνία, σημαίνει πως «η κοινωνία είναι με μία πολύ συγκεκριμένη έννοια το κάθε άτομο, είναι ο συγκεκριμένος-ιστορικός τρόπος [του Είναι] του ατομικού εδωνά-Είναι» [ΣΦ 50]. Με άλλα λόγια, αυτό που ενδιαφέρει τον Μαρκούζε είναι ότι η ιστορική κοινωνία είναι μία ενότητα, και μάλιστα η γνήσια ιστορική ενότητα του συγκεκριμένου-ιστορικού εδωνά-Είναι: το εδωνά-Είναι *είναι* κοινωνικό ον. Όμως, ποιά ενότητα ακριβώς ενοποιεί το εδωνά-Είναι σε μία κοινωνία; «Αυτή η ενότητα – εικάζουμε – είναι την ίδια στιγμή εκείνη η κοινωνία μέσα στην οποία και για την οποία εκείνοι οι κόσμοι νοημάτων συγκροτούνται, και προς την οποία κάθε μία από τις ολότητες των συμπλέξεων του καθημερινού περιβάλλοντος προσανατολίζονται» [ΣΦΙΥ 27].

Ως εκ τούτου, οι έννοιες της σημαντικότητας, του κόσμου, της σύμπλεξης, πρέπει να συγκεκριμενοποιηθούν ιστορικά, στο πλαίσιο εκείνης της κοινωνίας προς την οποία προσανατολίζονται, την οποία συγκροτούν, και από την οποία καθορίζονται.

Το εκάστοτε συγκεκριμένο-ιστορικό εδωνά-Είναι ενοποιείται σε μία κοινωνία στη βάση του «ζωτικού χώρου» του [Lebensraum]. Μέσω αυτής της έννοιας, ο Μαρκούζε διευκρινίζει ότι το ρίζιμο δεν αναφέρεται στο υπάρχει γενικά, αλλά συγκεκριμένα-ιστορικά διαμέσου της απαίτησης υποστήριξης της ζωής. Το συγκεκριμένο-ιστορικό εδωνά-Είναι δεν είναι απλώς ριγμένο μες-στον-κόσμο-Είναι, αλλά είναι ριγμένο σε έναν ορισμένο τόπο του φυσικού περιβάλλοντος, και στη βάση αυτού αναπτύσσει τις δυνατότητες της ύπαρξής του ως δυνατότητες παραγωγής και αναπαραγωγής. Ως ζωτικός χώρος ορίζεται το σύνολο των συμπλέξεων σημαντικότητας του βιομεριμνώδους συγκεκριμένου-ιστορικού εδωνά-Είναι με το φυσικό περιβάλλον του, στη βάση των οποίων ικανοποιούνται οι «υπαρξιακές ανάγκες» του, μέσω της παραγωγής και της αναπαραγωγής. Όμως, οι υπαρξιακές ανάγκες δεν είναι ατομικές, αλλά «κοινωνικές», όπου, εν προκειμένω, ως κοινωνία ορίζεται η ιστορική ενότητα που βιομεριμνά για τον εαυτό της ως αυτάρκης ολότητα. Είναι σαφές πως οι υπαρξιακές ανάγκες δεν ταυτίζονται με τις ανάγκες της διατροφής, αλλά με τις συγκεκριμένες-ιστορικές, συνάμα υλικές και ιδεώδεις, ανάγκες του εδωνά-Είναι, εφόσον ως μες-στον-κόσμο-Είναι, δίνεται αφ' εαυτού ως ενότητα πνεύματος και ύλης. Δηλαδή, αναφέρονται στη «συντήρηση, διαμόρφωση, επέκταση και προώθηση της ύπαρξής του» [ΣΦΙΥ 28].

Το συγκεκριμένο-ιστορικό εδωνά-Είναι βιομεριμνά για τον εαυτό του ως κοινωνία. Συνεπώς, η ανάπτυξη μίας οικονομίας, από τις πρωτόγονες κοινωνίες ακόμη, είναι αναγκαία για την οργάνωση της συνύπαρξης. Δηλαδή, μέσω της οργάνωσης των τρόπων παραγωγής η οικονομία αποβλέπει στην κάλυψη των υπαρξιακών αναγκών της κοινωνίας. Είναι εύλογο, λοιπόν, ότι ο ζωτικός χώρος έχει ιστορικό χαρακτήρα, εφόσον οι δυνατότητες της ύπαρξης ως παραγωγικές δυνατότητες του εδωνά-Είναι παραδίδονται και μεταβιβάζονται ως κληρονομιά. Πράγματι, η «κοινωνική παραγωγή και αναπαραγωγή» είναι ο καθοριστικός παράγοντας της κοινωνίας, ως της ιστορικής ενότητας του συγκεκριμένου-ιστορικού εδωνά-Είναι, διότι αποβλέπει στην ικανοποίηση των υπαρξιακών αναγκών της. Συνοπτικά, ο τρόπος παραγωγής της κοινωνίας συνίσταται στο σύνολο των υπαρξιακών αναγκών και των τρόπων της βιομέριμνας που τις ικανοποιούν, και θεμελιώνεται στο ρίζιμο του εδωνά-Είναι σε έναν ορισμένο ζωτικό χώρο, ο οποίος συγκαθορίζεται από το φυσικό περιβάλλον και την ιστορική κληρονομιά. Συνεπώς, ο τρόπος παραγωγής μίας κοινωνίας συνιστά τη βάση της εκάστοτε ιστορικής κατάστασης αφενός, και της ιστορικής κίνησης, αφετέρου.

Η ιστορική κοινωνία συνίσταται στη βάση των τρόπων παραγωγής που ανταποκρίνονται στο ριζισμό της, στη βάση των τρόπων με τους οποίους βιομεριμνά στο ζωτικό χώρο της σε συμφωνία με τις υπαρξιακές ανάγκες της. Μόνο όταν μία κοινωνία βιομεριμνά πραγματικά στον ζωτικό χώρο της με ενιαίο τρόπο ως μία κοινωνία, συνιστά μία ιστορική ενότητα, τον φορέα της ιστορικής κίνησης» [ΣΦΙΥ 29]

Με άλλα λόγια, μία κοινωνία παύει να είναι ο φορέας της ιστορικής κίνησης, όταν παύει να βιομεριμνά ως ολότητα για τις υπαρξιακές ανάγκες της. Δηλαδή, όταν ο κοινωνικός τρόπος παραγωγής της δεν είναι ενιαίος, αναπτύσσονται «διαφορετικά στρώματα στον ίδιο ζωτικό χώρο» [ΣΦΙΥ 29], οι εργασίες καταμερίζονται εξαναγκαστικά, και οι υπαρξιακές ανάγκες επιμερίζονται επίσης σε κάθε στρώμα χωριστά. Ως εκ τούτου, φορείς της ιστορικής κίνησης γίνονται οι τάξεις. Πλέον οι τάξεις συνιστούν τις αυθεντικές ιστορικές ενότητες, διότι μόνο εκείνες καθορίζονται υπαρξιακά στη βάση του πρωταρχικού τρόπου του Είναι του ιστορικού εδωνά-Είναι, τη μέριμνα για παραγωγή και αναπαραγωγή του εαυτού.

Για τον Μαρκούζε, η ιστορική κίνηση δε συνιστά πρόβλημα, διότι η κινητικότητα του γίνεσθαι είναι εγγενής στην ιστορική σύσταση του εδωνά-Είναι: «Το ανθρώπινο εδωνά-Είναι, ως κάτι που είναι ιστορικό στο Είναι του, δε χρειάζεται κάποια ώθηση από άλλο κόσμο για να τεθεί σε κίνηση [...] διότι μπορεί να είναι μόνο ως γίνεσθαι» [ΣΦΙΥ 7]. Δηλαδή, η ιστορική κίνηση συνιστά πρόβλημα μόνο όταν επιχειρούμε να την κατανοήσουμε ως κάτι το οποίο επισυμβαίνει στην κοινωνική συγκρότηση, ενώ επί της ουσίας συνιστά προϋπόθεση του υπάρχειν. Το ιστορικό εδωνά-Είναι χαρακτηρίζεται μες στο Είναι του από κινητικότητα. Ως εκ τούτου, είναι απαραίτητο να κατανοήσουμε ότι, επειδή η πράξη αυτού του όντος θεμελιώνεται στο Είναι του, υπόκειται στο ερώτημα του ιστορικού νοήματός της. Η πρακτική βιομέριμνα αναγκαία «τροποποιεί» το αντικείμενό της, εφόσον μεταβάλλει το περιβάλλον προσαρμόζοντάς το στις ανάγκες της παραγωγής και των υπαρξιακών αναγκών του συγκεκριμένου-ιστορικού εδωνά-Είναι. Εάν επιχειρήσουμε να κατανοήσουμε την κίνηση αυτού του όντος ως μετατόπιση θα το κατανοήσουμε ως παρευρισκόμενο, παραβλέποντας τη σύστασή του ως ιστορικότητα. Μάλιστα, υποστηρίζεται πως κάθε «αυθεντικά ιστορική κίνηση» συνιστά «μία αλλαγή νοήματος, μία κίνηση που αλλάζει το νόημα του αντικειμένου που συλλαμβάνει» [ΣΦΙΥ 30]. Συνεπώς, δεδομένου ότι τα νοήματα της ιστορικής ύπαρξης θεμελιώνονται στην πρακτική βιομέριμνα, η αυθεντικά ιστορική κίνηση κατανοείται ως οικονομική, διότι αδράχνει τον πρωταρχικό τρόπο της ιστορικής ύπαρξης, τη μέριμνα για παραγωγή και αναπαραγωγή του εαυτού, και συνάμα τροποποιεί τη βάση της κοινωνικής ύπαρξης, τον τρόπο παραγωγής της.

Εντός αυτού του πλαισίου πρέπει, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, να συλλάβουμε και την έννοια της «ιστορικής αναγκαιότητας»: θεμελιωμένη στην κινητικότητα του γίνεσθαι του εδωνά-Είναι. Εφόσον κάθε πράξη του εδωνά-Είναι, ως τροποποίηση των περιστάσεων της

ύπαρξης, είναι αναγκαία ιστορική, η ιστορική αναγκαιότητα θεμελιώνεται στο ριζισμό του εδωνά-Είναι, δηλαδή είναι θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ιστορικής ύπαρξης. Αυτό που έχει νόημα να αναρωτηθούμε, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, είναι ποια ιστορική πράξη είναι αναγκαία, δηλαδή ποια πράξη «ωριμάζει στην αναγνώριση της ιστορικής κατάστασης και ολοκληρώνεται στο άδραγμα της ιστορικής της κατάστασης» [ΣΦΙΥ 31]. Σε αυτό το σημείο, ο Μαρκούζε φτάνει στα όρια της θεμελιώδους ιστορικότητας. Η αναγνώριση της ιστορικής κατάστασης απαιτεί ανάλυση της «σημερινής» κοινωνικής-οικονομικής ύπαρξης, ούτως ώστε να διευκρινιστούν επίσης οι δυνατότητες της «αυθεντικής ιστορικής ύπαρξης».

4.3 Η ριζοσπαστική δράση

Είναι σαφές πως ο Μαρκούζε υποστηρίζει ότι η δράση είναι ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι [Existenzial]. Άλλωστε, είδαμε πως η δράση συνιστά τον πρωταρχικό τρόπο του Είναι του ως μες-στον-κόσμο-Είναι, και προσανατολίζεται, στη βάση μίας πληθώρας τρόπων βιομέριμνας, προς το ίδιο, δεδομένου ότι οι περιστάσεις της ανθρώπινης ύπαρξης εντός του ζωτικού χώρου συγκροτούνται πρακτικά. Με άλλα λόγια, «κάθε δράση είναι μία ανθρώπινη “τροποποίηση των περιστάσεων”» [ΣΦΙΥ 4]. Η ριζοσπαστική δράση, ωστόσο, διαφέρει στο βαθμό που «μόνο [αυτή] τροποποιεί τις περιστάσεις και την ανθρώπινη ύπαρξη που δρα μέσα σε αυτές» [ΣΦΙΥ 5, έμφαση δική μου]. Δηλαδή, η ριζοσπαστική δράση χαρακτηρίζεται από «εμμενή αναγκαιότητα»: απαιτείται συνάμα από τον φορέα της και από το περιβάλλον, μέσα στο οποίο πραγματοποιείται. Ειδικότερα, η εμμένεια της ριζοσπαστικής δράσης έγκειται στο ότι δεν μπορεί να «συνταγογραφηθεί» από έξω, αλλά πραγματοποιείται συνειδητά από τον φορέα, εφόσον προκύπτει αναγκαία στη βάση των ιστορικών συνθηκών που καθορίζουν την ύπαρξή του. Ως εκ τούτου, η αναγκαιότητα της ριζοσπαστικής δράσης συγκεκριμενοποιείται ιστορικά. Για την ακρίβεια, η ριζοσπαστική δράση τροποποιεί την ιστορική αναγκαιότητα μιας αβάσταχτης κατάστασης μέσω της αναγκαιότητας υπέρβασής της στη βάση μίας συνειδητής-πρακτικής ιστορικής πρωτοβουλίας. Εφόσον η ριζοσπαστική δράση είναι ιστορική πράξη, έχει νόημα να κατανοηθεί ως επαναστατική πράξη. Σύμφωνα με τον Μαρκούζε, σε μία επαναστατική κατάσταση η δράση συνειδητοποιείται ως το ουσιώδες χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ύπαρξης, και ταυτόχρονα η ιστορική κατάσταση αναγνωρίζεται ως εμπόδιο στην πραγματοποίησή της. Δηλαδή, «η δράση συλλαμβάνεται ως η αποφασιστική πραγματοποίηση της ανθρώπινης ουσίας και όμως [...] αυτή η πραγματοποίηση φαίνεται να είναι μία γεγονοτική απιθανότητα [factual impossibility]» [ΣΦΙΥ 4]. Η αναγκαιότητα για ριζοσπαστική δράση αναγνωρίζεται στη βάση των «υπαρξιακών καθορισμών» του συγκεκριμένου-ιστορικού εδωνά-Είναι, που ανευρίσκονται στη «δομή της καπιταλιστικής κοινωνίας».

Στην καπιταλιστική κοινωνία, ένας ορισμένος τρόπος της ανθρώπινης ύπαρξης [...] έχει γίνει πραγματικότητα. Το οικονομικό σύστημα έχει προσελκύσει όλες τις περιοχές της ζωής στη διαδικασία της πραγματοποίησης, η οποία έχει αποσπάσει όλες τις μορφές της ζωής και ενότητες νοήματος, προηγουμένως δεμένες με το συγκεκριμένο άτομο, από οποιαδήποτε μορφή ατομικής προσωπικότητας, και έχει δημιουργήσει μία δύναμη που λειτουργεί μεταξύ και πάνω από τα άτομα [ΣΦ 42].

Για την ακρίβεια, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, η πραγματοποίηση είναι ένα αναμενόμενο αποτέλεσμα της απορρόφησης του εδωνά-Είναι στο περιβάλλον κατά τη βιομέριμνα, η οποία «συνεισφέρει στο να καταστεί το περιβάλλον ανεξάρτητο, μετατρέποντάς το σε έναν άκαμπτο κόσμο απλών πραγμάτων» [ΣΦΙΥ 31]. Ωστόσο, στον καπιταλισμό η διαδικασία της πραγματοποίησης έχει επεκταθεί τόσο, ώστε τα άτομα να αποξενώνονται από τον εαυτό τους, εφόσον επικαλύπτεται η αυθεντική ιστορική-πρακτική ουσία της ύπαρξης τους. Ως εκ τούτου, ερμηνεύουν τη δράση τους και τις μεταξύ τους σχέσεις ως εάν να υπάκουαν σε φυσικές νομοτέλειες, που τελικά ανάγονται στις οικονομικές και κοινωνικές προϋποθέσεις της καπιταλιστικής οικονομίας. Η πραγματοποιημένη συνείδηση αδυνατεί να αναγνωρίσει ορισμένες αντιφάσεις. Την ίδια στιγμή π.χ. που η τεχνολογική πρόοδος επεκτείνει την κυριαρχία του «ανθρώπου» επί του περιβάλλοντος του, η ατομική ύπαρξη υποδουλώνεται στην τεχνολογική ορθολογικότητα. Για τον Μαρκούζε, η πραγματοποίηση προσιδιάζει σε έναν αναυθεντικό τρόπο του υπάρχειν που βρίσκεται «πίσω από τις οικονομικές και ιδεολογικές μορφές της κοινωνίας [και] αγγίζει “την πραγματικότητα μιας απάνθρωπης ύπαρξης”» [ΣΦΙΥ 4]. Σκοπός του μαρξισμού είναι «να αντιστρέψει αυτή την απανθρωπιά κάνοντας έκκληση για πραγματική ανθρώπινη ύπαρξη, απαιτώντας τη ριζοσπαστική δράση» [ΣΦΙΥ 4].

Πράγματι, «η κρίση του καπιταλισμού είναι μία κρίση της ύπαρξης» [ΣΦ 42], που μπορεί να ανατραπεί επαναστατικά μονάχα εάν αναγνωριστεί η ιστορική αναγκαιότητα της ριζοσπαστικής δράσης από το «συγκεκριμένο φορέα της». Όπως εξετάσαμε παραπάνω, η ιστορική ενότητα της ανθρώπινης ύπαρξης είναι μία κοινωνία, η οποία στη βάση του τρόπου παραγωγής και αναπαραγωγής διασφαλίζει και επεκτείνει την ύπαρξή της. Στην περίπτωση του ύστερου καπιταλισμού, η παραγωγή έχει λάβει διεθνείς διαστάσεις και ο καταμερισμός της εργασίας είναι τόσο βαθύς, έτσι ώστε είναι αδύνατο να γίνει λόγος για ενιαία κοινωνική αναπαραγωγή. Συνεπώς, οι τάξεις αναδύονται ως οι γνήσιοι φορείς της ιστορικής κίνησης, και ειδικά το προλεταριάτο ως ο «συγκεκριμένος φορέας της ριζοσπαστικής δράσης», διότι «ο σκοπός και η ιστορική δράση του έγκεινται αμετάκλητα προεικονισμένα στην ζωτική του κατάσταση» [ΣΦΙΥ 9]. Το «ταξικά ενσυνείδητο» προλεταριάτο αναγνωρίζει τη «μοίρα» της ιστορικής ύπαρξής του ως του αντικειμένου της καπιταλιστικής παραγωγής, και συνάμα ως υποκειμένου της ιστορικής κίνησης, και ως εκ τούτου ανατρέπει την κατάλληλη στιγμή την

ιστορική κατάσταση, «αποκηρύσσοντας» τις υπαρξιακές συνθήκες που του επιβάλλονται από αυτή, ανοίγοντας τον δρόμο για νέες υπαρξιακές δυνατότητες ολόκληρης της κοινωνίας.

Η ριζοσπαστική πράξη, συνεπώς, αποβλέπει στη δυνατότητα «αυθεντικής ιστορικής ύπαρξης». Στη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία συλλαμβάνεται ως πρακτική υπέρβαση της πραγματοποίησης, η οποία είναι δυνατή αποκλειστικά από την προλεταριακή τάξη. Μόνο η μοίρα του προλεταριάτου καθορίζεται αντικειμενικά από το ίδιο, στη βάση της καθημερινής πρακτικής βιομέριμνάς του, που την ίδια στιγμή αναπαράγει τη δική του ύπαρξη και τις αντικειμενικότητες σύνολης της κοινωνίας, οι οποίες καθορίζουν την υποδούλωσή του. «Η γνώση της ιστορικότητας και της ιστορικής ύπαρξης κάποιου γίνεται δυνατή τη στιγμή που η ίδια η ύπαρξη διαπερνάει την πραγματοποίηση» [ΣΦΙΥ 32]. Ειδικά στην καπιταλιστική κοινωνία, η πρακτική βιομέριμνα κάθε τάξης δεν αναλογεί στις ενιαίες υπαρξιακές ανάγκες της κοινωνίας συνολικά, και ο τρόπος παραγωγής, ως εκ τούτου, δεν είναι ενιαίος αλλά κατακερματίζεται. Το προλεταριάτο πρέπει να συλλάβει και να ανατρέψει την αντίφαση που εγκαθιδρύεται μεταξύ του τρόπου παραγωγής και των υπαρξιακών μορφών της κοινωνίας, την ίδια στιγμή. Η υπέρβαση της πραγματοποίησης από το προλεταριάτο συνίσταται αφενός στη συνειδητοποίηση του ότι η πραγματικότητα δεν είναι δεδομένη, αλλά ως αντικείμενο της βιομέριμνας είναι κατ' ανάγκη αντικείμενο της ιστορίας, και αφετέρου στη συνειδητοποίηση της ιστορικότητάς του μέσα στο κοσμοϊστορικό γίνεσθαι. Δηλαδή, στη συνειδητοποίηση του ότι οι καθορισμοί της ύπαρξής του αναπαράγονται αντικειμενικά από το ίδιο, και ότι η μοίρα του έχει επιβληθεί αναγκαία ως η βάση της παραγωγής. Συνοπτικά, αποκλειστικά και μόνο το προλεταριάτο είναι σε θέση να ανοίξει το δρόμο για μία «νέα» κοινωνική ύπαρξη, διότι αποκλειστικά το ίδιο δύναται και πρέπει να «αποκηρύξει» τη σύγχρονη, αρνούμενο να αποδεχτεί πως η πραγματικότητα η οποία του έχει επιβληθεί είναι δεδομένη.

Η κινητότητα της ιστορίας είναι το γίνεσθαι της ανθρώπινης ύπαρξης. Κάθε νέα ιστορική πραγματικότητα απαιτεί μία νέα ανθρώπινη *ύπαρξη*. [...] Η “νέα” ύπαρξη είναι δυνατή μόνο ως “αποκήρυξη”. Υπάρχει τόσο μικρή αντίφαση μεταξύ της οργανικής ιστορικής ανάπτυξης και της επανάστασης, ώστε η επανάσταση φαίνεται, μάλλον, ως αναγκαία μορφή της ιστορικής κινητότητας: διότι μόνο η επανάσταση μπορεί να αλλάξει την *ύπαρξη* του ιστορικού εδωνά-Είναι [ΣΦΙΥ 33].

4.4 Η δημόσια δράση

Εφόσον, η συγκεκριμένη φιλοσοφία αποβλέπει σε ενότητα θεωρίας και πράξης, είναι εύλογο να αναρωτηθούμε ποιος είναι ο τρόπος του «αυθεντικού φιλοσοφείν» που απαιτείται από τη σύγχρονη ιστορική κατάσταση. Άλλωστε, «οι αλήθειες του μαρξισμού δεν είναι αλήθειες του γνωρίζειν, αλλά μάλλον αλήθειες του γίνεσθαι» [ΣΦΙΥ 1]. Η οντολογική θεμελίωση των

γνώσεων του ιστορικού υλισμού στη συγκεκριμένη ολότητα της ανθρώπινης ύπαρξης που ανευρίσκεται στη θεωρία της ιστορικότητας του Χάιντεγγερ δεν μπορεί να σταματήσει στο επίπεδο της ανάλυσης. Κάτι τέτοιο θα συνιστούσε προδοσία του νοήματος του γνήσιου φιλοσοφείν, το οποίο δεν αναζητά μόνο την αλήθεια «αλλά καθώς οδηγεί αυτήν τη γνώση στην αλήθεια αγωνίζεται για τη συγκεκριμένη οικειοποίηση αυτής της αλήθειας από το ανθρώπινο εδωνά-Είναι» [ΣΦ 36]. Η συγκεκριμένη φιλοσοφία καλείται να φέρει τις γνωστικές έννοιές της αντιμέτωπες με την αλήθεια με το να γίνει η ίδια δημόσια, εφόσον με αυτόν τον τρόπο συμμετέχει συνειδητά στο ιστορικό γίνεσθαι και, έχοντας συνείδηση της ιστορικότητάς της, καθίσταται στην πράξη θεωρία της ιστορίας.

Ο νεαρός Μαρκούζε κατανοούσε τον μαρξισμό ως θεωρία της επαναστατικής πράξης και ως κριτική της πραγματοποίησης. Ως εκ τούτου, υποστήριξε πως οι κοινωνικές και οι ανθρωπιστικές επιστήμες είναι απαραίτητο να ανασυγκροτήσουν τη μεθοδολογία τους στη βάση της ιστορικότητας του εδωνά-Είναι, προκειμένου να υπερβούν τις πραγματοποιημένες γνωστικές μορφές. Για την ακρίβεια, ο τεμαχισμός του ιστορικού εδωνά-Είναι σε επιμέρους υποκείμενα (οικονομικό, πολιτικό κ.ο.κ.), ο οποίος αντιστοιχεί στον κατακερματισμό της ιστορικής πραγματικότητας σε διακριτούς τομείς (τέχνη, επιστήμες, πολιτική κ.ο.κ.), αναπαράγει στο επίπεδο της επιστήμης την πραγματικότητα του καπιταλισμού, ενώ η αντικειμενική έρευνα των επιμέρους πεδίων ως «αντικειμένων», στη βάση της θετικιστικής μεθοδολογίας, επικαλύπτει την «αδιάλυτη ενότητα της ιστορικής ύπαρξης» [ΣΦ 39].

Επιπλέον, ο Μαρκούζε υποστηρίζει ότι η αστική φιλοσοφία ριζώνει στην αστική κοινωνία, και ως εκ τούτου, η σκέψη της συγκροτείται στη βάση της κοινωνικής θέσης της. Συνεπώς, επιμένει στην αντικειμενική υπόσταση του περιβάλλοντος και της φύσης, ανεξάρτητα από την άρρηκτη σύμπλεξή τους με το εδωνά-Είναι. Ακόμα και στην περίπτωση – όπως συμβαίνει στον Χάιντεγγερ, στον Καντ, και στον Φίχτε – που η πράξη συνιστά θεμέλιο του λόγου, η γνώση της αστικής φιλοσοφίας εξυψώνει το επίπεδο της απριόρι συγκρότησης πάνω από την συγκεκριμένη-ιστορική εμπειρία, και δεν εξετάζει τους υλικούς καθορισμούς της συγκεκριμένης-ιστορικής ύπαρξης, ούτε εγκαταλείπει τη φιλοσοφία για να εξετάσει πρακτικά το «σήμερα» [ΣΦΙΥ 32/3]. Όπως και να 'χει, οι επιστημονικές μελέτες είναι πολύτιμες για τη συγκεκριμένη φιλοσοφία, η οποία αποσκοπεί αφενός σε ανάλυση του συγκεκριμένου-ιστορικού εδωνά-Είναι, και αφετέρου σε καθορισμό κανονιστικών οδηγιών για δράση, πράγμα αδύνατο εάν δεν αξιοποιηθούν κριτικά οι αναλύσεις της σύγχρονης ιστορικής κατάστασης από τις επιστήμες, και η φιλοσοφία δεν καταστεί «σύγχρονη» με το υπάρχον εδωνά-Είναι.

Οι κανονιστικές οδηγίες για δράση απαραίτητα θα έχουν αντληθεί από τις ανάγκες του συγκεκριμένου υπάρχειν στην ιστορική κατάστασή του και σε κάθε περίπτωση θα

απευθύνονται, όχι σε ένα αφηρημένο καθολικό [abstract universal], αλλά σε ένα συγκεκριμένο, υπάρχον υποκείμενο [existing subject] [ΣΦ 46].

Προκύπτουν, λοιπόν, τα εξής ερωτήματα. Από πού πρόκειται να αντληθούν οι συγκεκριμένες ανάγκες του υπάρχοντος ιστορικού εδωνά-Είναι; Πώς προσανατολίζεται το αυθεντικό φιλοσοφείν προς τις «συγκεκριμένες δυσχέρειες της ανθρώπινης ύπαρξης» [ΣΦ 36], και σε ποιόν απευθύνεται τελικά η συγκεκριμένη φιλοσοφία; Κατ' αρχάς, η συγκεκριμένη φιλοσοφία οφείλει να παρέμβει στην πραγματική ιστορική κίνηση, μοιραζόμενη συνειδητά τη μοίρα του υπάρχοντος εδωνά-Είναι, με το να καταστεί δημόσια. «Μόνο όταν, σε πλήρη δημόσια θέα, συλλάβει την ύπαρξη στο καθημερινό είναι της, στο πεδίο στο οποίο πραγματικά υπάρχει, μπορεί να επιφέρει μία κίνηση αυτής της ύπαρξης προς την αλήθεια της» [ΣΦ 47]. Ο Μαρκούζε υιοθετεί την κίργκεγκωριανή έννοια της «συγχρονικότητας», προκειμένου να υποστηρίξει, όπως ο Κίργκεγκωρ, ότι το πεδίο στο οποίο ανευρίσκεται το πραγματικό γίνεσθαι της σημερινής ιστορικής ύπαρξης είναι το δημόσιο. Μέσα σε αυτό η φιλοσοφία δε δύναται πια να αποσύρεται σε αφηρημένους συλλογισμούς, αλλά καλείται να πάρει θέση, και να λάβει αποφάσεις, διότι «συγχρονικότητα δε σημαίνει απλώς μία χρονική σύμπτωση, αλλά μάλλον είναι πάντα ένα υπάρχειν-ο-ένας-με-τον-άλλο, ένα μοίρασμα της μοίρας» [ΣΦ 47].

Συνεπώς, η συγκεκριμένη φιλοσοφία γίνεται δημόσια στο βαθμό που αποκλειστικά και μόνο σε αυτό το πεδίο είναι δυνατό να μοιραστεί με το σύγχρονο εδωνά-Είναι τη μοίρα του, με το να αναλάβει συνειδητά να πάρει θέση για τις πραγματικές δυσχέρειες της ανθρώπινης ύπαρξης, εφόσον επιδιώκει να επιφέρει αλλαγή στο υπάρχειν. Η συγκεκριμένη φιλοσοφία, ως εκ τούτου, απευθύνεται στο «υποκείμενο του ιστορικού συμβάντος», το οποίο δύναται να κινητοποιήσει την αλλαγή του υπάρχειν. Δεν απευθύνεται αποκλειστικά στο προλεταριάτο, παρόλο που προηγουμένως αναδείχθηκε ως ο γνήσιος φορέας της ιστορικής κίνησης. Ωστόσο, αυτό δε συνιστά μία ένδειξη ασυνέχειας στη φιλοσοφία του Μαρκούζε⁷⁹.

Είναι αλήθεια ότι το νόημα του φιλοσοφείν δεν περιορίζεται στο “άτομο” αλλά μπορεί να πραγματοποιηθεί από το εκάστοτε άτομο και θεμελιώνεται στην ύπαρξη έκαστου ατόμου. Η συγκεκριμενοποίηση της φιλοσοφίας στην ύπαρξη κάθε ατόμου δεν πρέπει

⁷⁹ Ο Abromeit (2004) υποστηρίζει, μάλιστα, πως ο Μαρκούζε δεν αποσκοπεί μόνο στην επανεισαγωγή της υποκειμενικής δράσης στο ιστορικό γίνεσθαι, αλλά στην «επανεγκαθίδρυση του συγκεκριμένου ατόμου ως του κατάλληλου φορέα της ιστορίας» εν γένει. Ωστόσο, σύμφωνα με τη δική μας μελέτη δεν ισχύει κάτι τέτοιο, δεδομένου ότι ο Μαρκούζε έχει ρητά απορρίψει πως το άτομο είναι ο φορέας της ιστορίας (βλ. ΣΦ 49, ΣΦΙΥ 6, και ΣΦΙΥ 28). Συγκεκριμένα, υποστηρίζει πως το εκάστοτε άτομο είναι το υποκείμενο του ιστορικού συμβάντος και φορέας της ύπαρξης. Όμως, η ιστορική ενότητα δεν μπορεί ποτέ να είναι το άτομο, αλλά παίρνει πάντα τη μορφή μίας «κοινωνίας». Στην περίπτωση της καπιταλιστικής κοινωνίας, φορείς της ιστορικής κίνησης είναι οι «τάξεις», και το προλεταριάτο είναι ο φορέας της ριζοσπαστικής δράσης. Η ανάγνωση του Kellner (1984, σελ. 41-43), του Schmidt (1988), και του Γουόλιν (2019, σελ. 206) συμβαδίζει με την δική μας.

ποτέ να αποδοθεί σε ένα αφηρημένο “αυτοί” [they-subject], η αποφασιστική ευθύνη να μετατεθεί σε κάποια καθολική κατηγορία [ΣΦ 49/50]

Ο Μαρκούζε συμφωνεί με τον Χάιντεγκερ, ο οποίος υποστηρίζει πως «μόνο το εκάστοτε εδωνά-Είναι αποφασίζει την ύπαρξή του: είτε την αδράξει είτε κι αν την αφήσει να χαθεί» [EX 40], μιας και «το υπάρχουν είναι κάτι που γίνεται πάντοτε και μόνο από το άτομο, και καμία κοινωνία δεν μπορεί να αφαιρέσει από το ίδιο την αυθεντική του ύπαρξη» [ΣΦ 49], εφόσον ιδιάζει στον αυθεντικό εαυτό του εδωνά-Είναι να «είναι ελεύθερο για την ελευθερία να εκλέξει και να αδράξει τον εαυτό του» [EX 303]. Το άτομο που έχει στο νου του ο Μαρκούζε, το υποκείμενο του ιστορικού συμβάντος, στο οποίο απευθύνεται η συγκεκριμένη φιλοσοφία, ορίζεται υπαρξιακά στη βάση της αποφασιστικότητάς του, η οποία θεμελιώνεται στο γεγονικό ριζισμό έκαστου εδωνά-Είναι. Όμως, από την παραπάνω συζήτηση έγινε σαφές ότι το εδωνά-Είναι είναι συγκεκριμένο-ιστορικό, και συνεπώς, είναι ακριβέστερο να πούμε πως το γνήσιο φιλοσοφείν απευθύνεται στο «κοινωνικό ον», δεδομένου ότι η κοινωνία «είναι με μία πολύ συγκεκριμένη έννοια το κάθε ένα άτομο, είναι ο συγκεκριμένος-ιστορικός τρόπος του ατομικού εδωνά-Είναι» [ΣΦ 50]. Θα ήταν βέβαια εσφαλμένο να λάβουμε τη φράση αυτή κυριολεκτικά – ο Μαρκούζε δεν ισχυρίζεται πως η φιλοσοφία απευθύνεται στο κάθε επιμέρους άτομο ξεχωριστά. Το νόημα, άλλωστε, της συγκεκριμένης φιλοσοφίας είναι η σύλληψη του ατομικού εδωνά-Είναι σε άρρηκτη σχέση με τον κοινό κόσμο και το περιβάλλον του, μέσα σε μία άνευ προηγουμένου ιστορική κατάσταση. Συνεπώς, το σε ποιόν απευθύνεται κάθε φορά η συγκεκριμένη φιλοσοφία «μπορεί μόνο να απαντηθεί εντός του πλαισίου της ιστορικής κατάστασης, μες στην οποία [το εξής ερώτημα] γίνεται επείγον για τη φιλοσοφία» [ΣΦ 51].

4.5 Αποτίμηση του φαινομενολογικού μαρξισμού του Μαρκούζε

Σύμφωνα με τον Σμιτ, στο *Είναι και Χρόνος*, ο Μαρκούζε ανευρίσκει ένα υποκείμενο το οποίο συλλαμβάνει «την ιστορία ως άμεσα βιωμένο τρόπο του Είναι [...] και το παρόν ως υπό διαμόρφωση ιστορία», και το οποίο έχει τη δυνατότητα να διασπά συνειδητά την καταπτωτική ιστορική συνέχεια προς επιδίωξη αυθεντικών τρόπων της ιστορικής ύπαρξης⁸⁰. Σε αυτήν την εργασία, τα δύο πρώτα άρθρα του Μαρκούζε ερμηνεύονται στο πλαίσιο μίας κριτικής του επιστημονικού σοσιαλισμού και, ειδικότερα, της οικονομιστικής μεθοδολογίας και της ντετερμινιστικής θεωρίας της ιστορίας, στη βάση της οποίας τα ιστορικά υποκείμενα συρρικνώνονται σε παθητικούς φορείς των νομοτελειών της ιστορικής κίνησης, και της καπιταλιστικής πραγματικότητας. Ο Μαρκούζε επισημαίνει ότι ο μαρξισμός είναι πρωτίστως

⁸⁰ Schmidt (1990), σελ. 62.

θεωρία της δράσης, αφού αποβλέπει στην απελευθέρωση της προλεταριακής επανάστασης. Συνεπώς, οι αλήθειες του δεν είναι γνωσιακές, αλλά είναι αλήθειες του ιστορικού γίνεσθαι, το οποίο δε συλλαμβάνεται χωριστά από την υποκειμενική δράση. Από αυτή την άποψη, το έργο του Μαρκούζε είναι παρεμφερές με του Λούκατς.

Θα μπορούσαμε, όμως, πράγματι να συλλάβουμε την «κρίση του καπιταλισμού [ως] κρίση της ύπαρξης»; Ο μαρξισμός, υποστηρίζει ο Μαρκούζε, δεν έχει κατανοήσει πλήρως τα φαινόμενα της ιστορικότητας, και ως εκ τούτου ο ιστορικός υλισμός πρέπει να θεμελιωθεί στην ιστορικότητα του ανθρώπινου εδωνά-Είναι, δεδομένου ότι η γνώση της αναγκαιότητας της επαναστατικής δράσης απαιτεί «γνώση της αλήθειας του είναι της» [ΣΦΥΙ 1]. Σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, η ιστορικότητα είναι τρόπος της χρονικότητας, ανεξάρτητος από τα κοσμοϊστορικά γεγονότα, εφόσον είναι ένα υπαρκτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι. Για τον Μαρκούζε, αντιθέτως, στην ιστορικότητα ανευρίσκεται η συγκεκριμένη ολότητα της ύπαρξης. Η πολιτική δέσμευσή του είναι αδιαμφισβήτητη, και γι' αυτό υποστηρίζει πως ο συγκεκριμένος χαρακτήρας του υπάρχει δεν μπορεί να συλληφθεί απλώς ως γεγονότητα, και χρήζει συγκεκριμενοποίησης στη βάση των υλικών συνθηκών της ιστορικότητας. Όμως, σύμφωνα με τον Σμιτ⁸¹, δε πρέπει να παραβλέψουμε ότι στο φαινομενολογικό μαρξισμό του Μαρκούζε οι κοινωνικές-οικονομικές κατηγορίες του Μαρξ στερούνται του συγκεκριμένου ιστορικού περιεχομένου τους, και συρρικνώνονται σε «καθορισμούς» της ύπαρξης, εφόσον η ιστορία συλλαμβάνεται ως υπαρκτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές στη μαρκουζιανή σύλληψη του φαινομένου της πραγματοποίησης ως αναυθεντικού τρόπου του υπάρχειν στην καπιταλιστική πραγματικότητα. Η πραγματοποίηση, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, ανευρίσκεται «πίσω από τις οικονομικές και ιδεολογικές μορφές της κοινωνίας [και] αγγίζει “την πραγματικότητα μίας απάνθρωπης ύπαρξης”» [ΣΦΥΙ 4].

Από την άλλη, για τον Λούκατς, η πραγματοποίηση είναι φαινόμενο της διάδοσης της εμπορευματικής δομής σε όλες τις μορφές ζωής της κοινωνίας. Ως εκ τούτου, είναι ιστορικό φαινόμενο αποκλειστικά της καπιταλιστικής κοινωνίας, και το περιεχόμενο του εντοπίζεται στις οικονομικές και κοινωνικές προϋποθέσεις της εμπορευματικής παραγωγής. Για την ακρίβεια, η τυπική εξίσωση των πραγμάτων με εμπορεύματα και των ατομικών ιδιοτήτων με εργασιακές δεξιότητες, ώστε αμφότερες να μετατραπούν σε πράγματα προς ανταλλαγή στην αγορά, και ο ολοένα ακριβέστερος υπολογισμός της παραγωγής στη βάση του αυξανόμενου τεχνικού εξορθολογισμού της, συγκαθορίζουν τη βάση της καπιταλιστικής πραγματικότητας. Στη βάση της υπολογιστικής ορθολογικότητας, άλλωστε, δεν οργανώνεται μόνο η μηχανική λειτουργία του εργοστασίου και η μηχανιστική νοητική και συμπεριφορική προσάρτηση του εργάτη στην παραγωγή: το προσαρμοστικό εργασιακό περιβάλλον του εργάτη συγγενεύει δομικά με το εξορθολογισμένο περιβάλλον της καπιταλιστικής κοινωνικής πραγματικότητας.

⁸¹ Schmidt (1988), σελ. 52.

Αυτή η παρατήρηση δεν πρέπει να μας διαφύγει, διότι με αυτόν τον τρόπο υποστηρίζει ο Λούκατς ότι το δομικό πρότυπο κάθε μορφής αντικειμενικότητας και υποκειμενικότητας της καπιταλιστικής πραγματικότητας ανάγεται συγκεκριμένα στην εμπορευματική μορφή και ειδικότερα στο κοινωνικό είναι του καπιταλισμού: στις σχέσεις που αναπτύσσουν οι άνθρωποι μεταξύ τους και με τη φύση στην εμπορευματική παραγωγή. Με αυτή, λοιπόν, την έννοια ο άνθρωπος αλλοτριώνεται: συρρικνώνεται σε ανθρώπινο δυναμικό, σε εξάρτημα των απαιτήσεων της παραγωγής.

Σύμφωνα με το φαινόμενο της πραγματοποίησης, επικαλύπτεται η ιστορικότητα της κοινωνικής πραγματικότητας, δηλαδή το ότι οι μορφές του καπιταλισμού συγκροτούνται πρακτικά πάνω σε ανθρώπινες σχέσεις (ανθρώπων μεταξύ τους και με τη φύση), οι οποίες στη μοντέρνα κοινωνία προσαρμόζονται δομικά στην εμπορευματική σχέση. Ειδικότερα, η «στοιχειωμένη» αντικειμενικότητα των ανθρώπινων σχέσεων αναφέρεται στην πλανερή φαινομενικότητα της εμπειρικής αμεσότητάς τους. Στη βάση αυτής της αντικειμενικότητας φαίνεται οι ανθρώπινες σχέσεις να υπακούν σε κοινωνικές-φυσικές νομοτέλειες, οι οποίες στην πραγματικότητα ανάγονται στους νόμους της αγοράς, και παρουσιάζονται στην πραγματοποιημένη συνείδηση ως εσαεί απαράλλαχτες και δεδομένες. Ως εκ τούτου, το μόνο πράγμα που ζητείται από το άτομο στον καπιταλισμό είναι να αναγνωρίσει τους κανόνες της πραγματικότητας, που θεμελιώνονται στην εμπορευματική παραγωγή, και να προσαρμοστεί. Εδώ βρίσκεται το έσχατο όριο του γνωσιοθεωρητικού φορμαλισμού, ο οποίος περιορίζεται σε μεθόδους υπολογισμού και συστηματοποίησης των δεδομένων κάθε επιμέρους γνωστικού πεδίου, αποφεύγοντας το ερώτημα αναφορικά με την ολότητα της γνώσης και του περιεχομένου των γνωστικών μορφών. Υποδεικνύοντας την καθολικευμένη εμπορευματική μορφή, ο Λούκατς υποστηρίζει ότι η «αρχή» της πραγματικότητας είναι πρακτική, όχι γιατί το πράττειν είναι δομή της ύπαρξης, αλλά διότι η πραγματικότητα, πάνω στην οποία αναπτύσσεται κάθε γνωστική μορφή, συγκροτείται στη βάση της κοινωνικής-ιστορικής δραστηριότητας του ανθρώπου. Με αυτήν την έννοια, λοιπόν, η πράξη συλλαμβάνεται την ίδια στιγμή ως αρχή της συγκρότησης και αλλαγής της πραγματικότητας.

Το καίριο σημείο στο οποίο διαφοροποιείται ο Λούκατς από τον Μαρκούζε είναι το ότι για τον ίδιο δεν είναι πραγματοποιημένο και αναυθεντικό το υπάρχειν, αλλά οι οικονομικές μορφές του καπιταλισμού, οι οποίες συνιστούν τους πραγματικούς όρους της αλλοτριωμένης ύπαρξης. Όπως διευκρινίσαμε, άλλωστε, ο ανιστορικός χαρακτήρας των κοινωνικών και παραγωγικών σχέσεων, που αντανακλάται στην πραγματοποιημένη συνείδηση, δε συνιστά μία μορφή ψευδούς συνείδησης, αλλά αναγκαία διαστρέβλωση της γνήσιας αντικειμενικότητας τους, η οποία διαμεσολαβείται από τη διαλεκτική μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου στο ιστορικό γίνεσθαι. Ο Μαρκούζε, όμως, κατανοεί την πραγματοποίηση μέσα από το πρίσμα της χαϊντεγκεριανής αναυθεντικότητας. Όπως είδαμε, για τον Χάιντεγκερ, το αναυθεντικό υπάρχειν του καθημερινού εδωνά-Είναι είναι η καταπεπτωκότητα, η οποία αποτελεί μία

οντολογική έννοια κίνησης, την κινητότητα της οποίας ονομάζει γκρέμισμα. Δηλαδή, το καταπτωτικό εδωνά-Είναι κατανοεί τον εαυτό του στη βάση του «κόσμου» και λησμονεί τον εαυτό του, αγνοώντας το αρχέγονο νοιάξιμο για το Είναι. Χάρη στη σιγουριά που παρέχουν οι πολλοί, ωστόσο, το γκρέμισμα στο καταπτωτικό εδωνά-Είναι μοιάζει με στροβίλισμα, το οποίο είναι πράγματι μία ψευδής μορφή συνείδησης, η οποία σφιχτοκρατά το εδωνά-Είναι στον κόσμο της βιομέριμνας και το παγιδεύει στην εγκαθιδρυμένη από τους πολλούς ερμηνεία του εαυτού του. Δηλαδή το εδωνά-Είναι έχει την εσφαλμένη πεποίθηση ότι γίνεται ολόένα και περισσότερο ο «εαυτός» του, ενώ απορροφάται προοδευτικά από το Είναι των πολλών.

Το να υπάρχει ο άνθρωπος αυθεντικά σημαίνει, στον Χάιντεγγερ, να έχει ιδιοποιηθεί τον εαυτό του. Σημαίνει ότι έχει συνειδητοποιήσει το χαρακτήρα του Είναι του εδωνά, άρα το αυθεντικό υπάρχει είναι ένα διαφορετικό άδραγμα της γεγονικής του ύπαρξης. Βέβαια, το καθημερινό υπάρχει, η καταπεπλωτικότητα, είναι υπαρκτικός όρος του εδωνά-Είναι, άρα καθίσταται σαφές ότι από αυτή «δε θα μπορούσαν να απαλλαγούν κάποια προοδευμένα στάδια της ανθρώπινης κουλτούρας» [EX 288]. Ωστόσο, αυτό δε σημαίνει ότι το εκάστοτε εδωνά-Είναι δε δύναται να διεκδικήσει την αυθεντική εαυτότητά του. Ανάκτηση του εαυτού του σημαίνει ανάκτηση της αυθεντικής ιστορικότητας, του γίνεσθαι του, στη βάση ενός τροποποιημένου αδράγματος της κατάπτωσης στην καθημερινότητα, μέσω της επιστροφής στο γεγονικό ριζισμό και στη διανοικτότητα του εδωνά. Επάνω σε αυτήν τη βάση ο Χάιντεγγερ αναπτύσσει τη δική του θεωρία της ιστορίας. Το εδωνά-Είναι δύναται να είναι αυθεντικό μόνο ως ιστορικό και μπορεί να είναι αυθεντικά μόνο αν συλλάβει την ιστορία ως θεμελιώδη όρο του Είναι του – δηλαδή, ως ιστορικότητα, στη βάση της οποίας κατανοεί την ιστορία ως επάνοδο δυνατοτήτων που εκλέγει από την κληρονομιά και παραδίδει στον εαυτό του, καθώς αναλαμβάνει αποφασιστικά το αυθεντικό γίνεσθαι του, το μοιραίο πεπρωμένο. Η εκλογή ορισμένων κληρονομημένων δυνατοτήτων, όμως, και η αποφασιστική επανάληψή τους δε συνεπάγεται κατ' ανάγκη τη συλλογική δράση για την άρση των αλλοτριωτικών μορφών της κοινωνίας. Το αυθεντικά ιστορικό εδωνά-Είναι, το άτομο που έχει συνειδητοποιήσει την ιστορικότητα της ύπαρξης, φαίνεται να είναι πολιτικά ουδέτερο και παρά ταύτα κοινωνικά προνομιούχο⁸².

Παρόλα αυτά, η υιοθέτηση της χαϊντεγγεριανής ιστορικότητας από τον Μαρκούζε του προσφέρει ένα σημαντικό επιστημολογικό πλεονέκτημα έναντι του επιστημονικού σοσιαλισμού: την υπέρβαση του ιστορισμού. Για τον Μαρκούζε, τον Χάιντεγγερ και τον Λούκατς, η ιστορία δε συνιστά ένα σύστημα, το οποίο συγκροτείται μέσα από συνάθροιση ιστορικών γεγονότων, ούτε είναι πρώτα αντικείμενο της επιστήμης της ιστορίας. Σε γενικές

⁸² Σύμφωνα με τους Γκολντμάν (1975), σελ. 19, Γουόλιν (2019), σελ. 205-206, και Piccone & Delfini (1970), σελ. 40, η υπέρβαση της αναυθεντικότητας είναι προνόμιο ορισμένων μόνο ανθρώπων, μίας πνευματικής ελίτ.

γραμμές, και για τους τρεις, η ιστορία κατανοείται ως θεμελιώδες γίνεσθαι της ανθρώπινης ύπαρξης, και ως εκ τούτου προσεγγίζεται ως προς την έννοια της ιστορικότητας. Γι' αυτό, και οι τρεις συμφωνούν στην κριτική της θετικιστικής μεθοδολογίας ως προς την έμφαση στην ανάγκη να συλληφθούν οι γνωστικές μορφές στην ολότητά τους ως προϊόντα του ιστορικού γίνεσθαι. Μέσω του Χάιντεγγερ, ο Μαρκούζε φαίνεται να το επιτυγχάνει αυτό, εφόσον οι πραγματοποιημένες γνωστικές μορφές των επιμέρους επιστημών διαμεσολαβούνται από την ολότητα της συγκεκριμένης-ιστορικής ύπαρξης, και δεν εξετάζονται ως αυτόνομα γνωστικά πεδία, αλλά ως προς την θεμελιώδη σχέση τους προς την ιστορική ανθρώπινη ύπαρξη. Το πρόβλημα στο εγχείρημα του Μαρκούζε εντοπίζεται στην εξέταση του περιεχομένου των γνωστικών και κοινωνικών μορφών του φαινομενολογικού μαρξισμού.

Για τον Χάιντεγγερ, η αμεσότητα των μορφών της καταπτωτικής καθημερινότητας επικαλύπτει την ιστορικότητα της ύπαρξης, ενώ στον Λούκατς η αμεσότητα των γνωστικών και κοινωνικών μορφών επικαλύπτει την ιστορικότητα της καπιταλιστικής πραγματικότητας. Άλλωστε, όπως διευκρινίζει ο Λούκατς, για τον Μαρξ, «στη μελέτη των οικονομικών κατηγοριών, όπως και στην περίπτωση κάθε ιστορικής και κοινωνικής επιστήμης, πρέπει να έχουμε κατά νου πως [...] οι κατηγορίες δεν είναι [...] παρά μορφές του είναι, όροι της ύπαρξης»⁸³. Η ουσία του ανθρώπου δεν ανευρίσκεται στις θεμελιώδεις δομές της ύπαρξης, αλλά εσωκλείεται στις ίδιες τις κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες. Για τον Μαρκούζε, ωστόσο, ισχύει το αντίστροφο: η πραγματοποιημένη πραγματικότητα του καπιταλισμού είναι μία ιστορικά συγκεκριμένη «απάνθρωπη ύπαρξη», η οποία κείται «πίσω» από τις οικονομικές και ιδεολογικές δομές του καπιταλισμού, και ριζώνει στις οντολογικές δομές του εδωνά-Είναι, μιας και είναι ένας συγκεκριμένος-ιστορικός τρόπος της κατάπτωσης. Με άλλα λόγια, οι υλικές συνθήκες της καπιταλιστικής κοινωνίας θεμελιώνονται πάνω στην ιστορικότητα του εδωνά-Είναι, ως οι συγκεκριμένοι-ιστορικοί καθορισμοί της. Ως εκ τούτου, η αυθεντική ύπαρξη, αν και δύναται να βρει τη συγκεκριμένη-ιστορική μορφή της «μέσα» στις κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες του καπιταλισμού, θεμελιώνεται «πίσω» από αυτές, στις δομές της ύπαρξης.

Για παράδειγμα, η κοινωνική παραγωγή είναι ο πρωταρχικός τρόπος της μέριμνας του συγκεκριμένου-ιστορικού εδωνά-Είναι. Η καπιταλιστική παραγωγή εμπορευμάτων είναι ένας συγκεκριμένος-ιστορικός καθορισμός της μέριμνας, στη βάση του οποίου το εδωνά-Είναι, ριγμένο καθώς είναι στο ζωτικό χώρο της καπιταλιστικής κοινωνίας, καλείται να βιομεριμνήσει για τις υπαρξιακές ανάγκες του, με τα μέσα παραγωγής που έχουν παραδοθεί σε αυτό. Συνεπώς, οι έννοιες του ριξίματος και της κατάπτωσης φαίνεται εδώ να διεκδικούν υπερϊστορική εγκυρότητα ως οντολογικοί όροι της ύπαρξης. Αντιθέτως, για τον ιστορικό υλισμό, η οικονομική παραγωγή, η δημιουργία νέων αναγκών, η οικογένεια κ.ο.κ., παρόλο

⁸³ Lukacs (1971), σελ. 4.

που έχουν παίξει καθοριστικό ρόλο σε όλη την έκταση της ιστορίας, δεν αποκτούν εμμενή, υπερϊστορική αξία. Δεν είναι ούτε οι «οντολογικές δομές», ούτε οι «γενικότερες έννοιες» της ιστορίας, ούτε τα «γενικά πορίσματα» της ιστορικής έρευνας, αλλά ιστορικές «στιγμές», οι οποίες δεν υφίστανται χωριστά από την ιστορία⁸⁴.

Η ριζοσπαστική δράση, στη βάση της οποίας υπερβαίνονται οι καταπτωτικές μορφές του καπιταλισμού, είναι επίσης υπαρκτικό χαρακτηριστικό του εδωνά-Είναι. Ως εκ τούτου, ο Μαρκούζε δε διερευνά τις σύγχρονες δυνατότητες επαναστατικοποίησης της κοινωνίας. Αντ' αυτού, παραθέτει τις υπαρξιακές συνθήκες, κάτω από τις οποίες προκύπτει μία επαναστατική κατάσταση: δηλαδή, όταν η δράση συνειδητοποιείται ως η «αποφασιστική πραγματοποίηση της ανθρώπινης ουσίας» και την ίδια στιγμή αυτή η πραγματοποίηση είναι μία «γεγονοτική απιθανότητα» [βλ. ΣΦΙΥ 5]. Διευκρινίζει, βέβαια ότι η αναγκαιότητα της ριζοσπαστικής δράσης αναγνωρίζεται συγκεκριμένα στο πεδίο της ιστορίας. Ωστόσο, η επανάσταση δε συνιστά πλέον αναγκαία μορφή της ιστορικής κίνησης, αλλά της κινητότητας του εδωνά-Είναι, και συνεπώς συρρικνώνεται σε ένα νόημα, που ανευρίσκεται από τη φαινομενολογία του ιστορικού υλισμού στις θεμελιώδεις δομές του εδωνά-Είναι. Άλλωστε, διευκρινίσαμε πιο πάνω ότι η πραγματοποίηση είναι ένας συγκεκριμένος-ιστορικός τρόπος της κατάπτωσης. Η δυνατότητα υπέρβασής της προς έναν αυθεντικό τρόπο του υπάρχειν προκύπτει μεν από τις συγκεκριμένες κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες, θεμελιώνεται δε στην οντολογική δομή της ανθρώπινης ύπαρξης.

Σύμφωνα με τον Σμιτ, η δυσκολία του Μαρκούζε να συνθέσει τις δύο μεθόδους έγκειται στο μεθοδολογικό δυϊσμό μεταξύ εμμενούς και ιστορικού νοήματος. Όπως ορθά διευκρινίζει ο Μαρκούζε, για το μαρξισμό αποκλειστικά το συγκεκριμένο ιστορικό νόημα είναι προσβάσιμο, ενώ για τη φαινομενολογία το εμμενές. Για την ακρίβεια, ο μαρξισμός αντιτίθεται στην ιδέα του εμμενούς νοήματος, στο ίδιο μέτρο που η φαινομενολογία υποστηρίζει πως το κοσμοϊστορικό γίνεσθαι είναι δυνατό ένεκα της ιστορικότητας. Έτσι, η συνθετική απόπειρα μίας διαλεκτικής φαινομενολογίας αντιμετωπίζει κρίσιμα προβλήματα, με αποτέλεσμα η περιγραφή των υλικών συνθηκών απαραίτητα να «δραπετεύει» από το οντολογικό πεδίο της ιστορικότητας, και οι υλικές συνθήκες να συμπεριλαμβάνονται στην ανάλυση «μόνο στον βαθμό που εξυπηρετούν το σκοπό της “αποκάλυψης” της “βασικής δομής του εδωνά-Είναι”»⁸⁵. Συνεπώς, η εσωτερική αντίφαση που εμπεριέχεται στις υλικές συνθήκες της ιστορικότητας δεν επιλύεται, και συνεπώς η υλιστικοποιημένη φαινομενολογία μετατρέπεται σε μία «διαδοχή μερικών εμπειρικών περιγραφών»⁸⁶. Όπως επισημαίνει ο Γουόλιν, στην ίδια γραμμή με την κριτική του Αντόρνο στο πρώιμο έργο του Μαρκούζε, η

⁸⁴ Schmidt (1988), σελ. 55.

⁸⁵ Schmidt (1988), σελ. 58-59.

⁸⁶ Ο.π.

διάκριση της οντολογικής ιστορικότητας και της οντικής ιστορίας τελικά αναπαράγεται στο έργο του τελευταίου⁸⁷.

⁸⁷ Γουόλιν (2019), σελ. 208-9.

Βιβλιογραφία

Ελληνική

Γκόλντμαν, Λ. (2009). *Εισαγωγή στον Λούκατς και στον Χάιντεγκερ* [Μετάφραση: Μανόλης Λ.] Έρασμος: Αθήνα

Γουόλιν, Ρ. (2019). *Τα Παιδιά του Χάιντεγκερ: Χάνα Άρεντ, Καρλ Λέβιτ, Χανς Γιόνας και Χέρμπερτ Μαρκούζε* [Μετάφραση: Βασιλάκης Μ., & Επιμέλεια: Βαλλιανός Π.]. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης: Ηράκλειο

Καβουλάκος, Κ. (2018). *Ιστορία και Πράξη: Η φιλοσοφία της πράξης του Γκέοργκ Λούκατς*. Εκδόσεις Τόπος: Αθήνα

Λούκατς, Γ. (2006). *Η Πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου* [Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια: Καβουλάκος, Κ.]. Εκρεμμές: Αθήνα

Χάιντεγκερ, Μ. (2013). *Είναι και Χρόνος: Πρώτος Τόμος* [Πρόλογος-Μετάφραση-Σχόλια: Τζαβάρας, Γ.]. Δωδώνη: Αθήνα

Χάιντεγκερ, Μ. (2017). *Είναι και Χρόνος: Δεύτερος Τόμος* [Πρόλογος-Μετάφραση-Σχόλια: Τζαβάρας, Γ.]. Δωδώνη: Αθήνα

Ξενόγλωσση

Abromeit, J. (2004). *Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933 στο Herbert Marcuse: A Critical Reader* [Επιμέλεια: Abromeit, J. & Cobb, M. W.]. Routledge: New York & London

Feenberg, A. (2013). *Heidegger and Marcuse: On Reification and Concrete Philosophy στο The Bloomsbury Companion to Heidegger* [Επιμέλεια: Raffoul, F. & Nelson, E.]. Bloomsbury Press: New York & London

Joll, J. (1956). *The Second International*. Praeger: New York

Kellner (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. University of California Press: Berkeley & Los Angeles

- Kolakowski, L. (1978). *Main Currents of Marxism: The Golden Age* (Vol. II) [Μετάφραση: Falla, P.S.]. Clarendon Press: London
- Lukács, G. (1972). *History and Class Consciousness* [Μετάφραση: Livingstone, R.]. MIT Press: Cambridge, Massachusetts.
- Marcuse, H. (2005a). Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism στο *Heideggerian Marxism?* [Επιμέλεια: Wollin, R. & Abromeit, J.]. University of Nebraska Press: Lincoln & London
- Marcuse, H. (2005b). On Concrete Philosophy στο *Heideggerian Marxism?* [Επιμέλεια: Wollin, R. & Abromeit, J.]. University of Nebraska Press: Lincoln & London
- Olafson, F., & Marcuse, H. (1988). Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse στο *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia* [Επιμέλεια: Pippin, R., Feenberg, A., & Webel, C. P.]. Macmillan Education: London
- Piccone, P., & Delfini, A. (1970). Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism. *Telos*, (6), 36-46.
- Schmidt, A (1988). Existential Ontology and Historical Materialism in the Work of Herbert Marcuse στο *Marcuse στο Critical Theory and the Promise of Utopia* [Επιμέλεια: Pippin, R., Feenberg, A., & Webel, C. P.]. Macmillan Education: London
- Schmidt, A. (1990). Ο Heidegger και η Σχολή της Φραγκφούρτης, *Λεβιάθαν*, (8), 39-65.
- Schorske, C.E. (1983). *German Social Democracy 1905-1917: The Development of the Great Schism*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.
- Wollin, R. (1991). Introduction to Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of Letters. *New German Critique*, (53), 19-27.