

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ

Στο Τρίτο Μέρος ακολουθήσαμε την αντίστροφη πορεία παρουσίασης από εκείνη του Δεύτερου Μέρους, ξεκινώντας από τις θεωρίες δομής και καταλήγοντας στο ζήτημα της δράσης, όπου βεβαίως οι θεωρίες δομής συναντούν τα σοβαρότερα προβλήματα. Στον δομομαρξισμό, τα προβλήματα αυτά εντοπίζονται στον προσδιορισμό της σχέσης ανάμεσα αφενός στο οικονομικό και αφετέρου στο πολιτικό και το ιδεολογικό επίπεδο: πρόκειται για μια σχέση, η οποία τελεί εν συγχύσει, επειδή ακριβώς ο Αλτουσέρ αρνείται να παραχωρήσει οποιαδήποτε αυτονομία στο υποκείμενο και την δράση. Η μεγαλύτερη δυσκολία ήταν, όπως θα θυμόμαστε, η αδυναμία του δομομαρξισμού να αποδείξει ότι η υποκειμενικότητα καθορίζεται από την δομή, αφού, παρά τις εξαγγελίες του Αλτουσέρ περί του αντιθέτου, το υποκείμενο δεν εξαφανίζεται τελικά ως θεωρητικό πρόβλημα. Στην συνέχεια, διαπιστώσαμε ότι η κριτική των λογικών αντινομιών του δομομαρξισμού καταλήγει στην αποδιάθρωση όλου του θεωρητικού συστήματος, με την κατάρρευση της διάκρισης μεταξύ των τριών επιπέδων ανάλυσης και την εμφάνιση μιας καλειδοσκοπικής εικόνας της κοινωνικής πραγματικότητας. Στο Τρίτο Μέρος εξετάσαμε επίσης και ένα άλλο επίπεδο ανάλυσης, εκείνο των 'γενικών νοημάτων', επισημαίνοντας ότι η αναλυτική του χρησιμότητα περιορίζεται από τις γενικότερες μεταφυσικές παραδοχές του δομισμού. Είδαμε, τέλος, πώς όλα αυτά τα θεωρητικά προβλήματα οδήγησαν, σε συνδυασμό με τις ιδεολογικοπολιτικές εξελίξεις της περιόδου, στην πολυδιάσπαση του δομισμού και του δομομαρξισμού και στην εμφάνιση του μεταδομισμού και του μεταμοντερνισμού.

Το συνολικότερο βεβαίως ζήτημα έγκειται στο ότι τόσο οι θεωρίες δράσης όσο και οι θεωρίες δομής που εξετάσαμε επιχειρούν να περιστεύουν την κοινωνική πραγματικότητα σε ένα μόνον από τα δύο συστατικά της στοιχεία. Στο Τέταρτο Μέρος του βιβλίου θα ασχοληθούμε με μια τελευταία θεωρητική παράδοση, η οποία αρνείται την

διάζευξη μεταξύ δράσης και δομής, προβάλλοντας μια διαφορετική εικόνα σύνθεσης αυτών των δύο στοιχείων κατά τρόπο που διαφέρει από όλες τις προσεγγίσεις που εξετάσαμε έως τώρα. Η συσχέτιση των δύο χαρακτηρίζεται συνήθως ως 'διαλεκτική'. Ο όρος φέρει βεβαίως την δική του φιλοσοφική βαρύτητα και ιστορία που δεν χρειάζεται να μας απασχολήσουν εδώ. Αρκεί να επισημάνουμε ότι η συνθέστερη σημασία που αποδίδεται στην έννοια της διαλεκτικής αφορά στην συνύπαρξη και την αλληλεπίδραση δύο αντιθέτων, δύο αντιφατικών μεταξύ τους στοιχείων – και, από αυτήν την άποψη, αρμόζει απολύτως για τον χαρακτηρισμό της σύνθετης σχέσης ανάμεσα στην δράση και την δομή. Η θεωρητική λοιπόν παράδοση που αναδεικνύει την διαλεκτική σχέση μεταξύ δράσης και δομής είναι γνωστή ως 'κριτική θεωρία' και έχει κι αυτή τις καταβολές της στο έργο του Μαρξ – μόνον που εδώ, σε αντίθεση με τον δομομαρξισμό, σημασία έχουν τα νεανικά κείμενα του Μαρξ, τα οποία, όπως θα θυμόμαστε, ο Αλτουσέρ απορρίπτει ως μη επιστημονικά. Το βασικό, τώρα, σημείο αναφοράς της κριτικής θεωρίας στο μαρξικό έργο είναι η έννοια της αλλοτρίωσης και γι' αυτό θα αρχίσουμε την παρουσίασή μας με την συνοπτική παρουσίασή της.

Η θεωρία της αλλοτρίωσης στον Μαρξ εδράζεται σε ορισμένες αξιωματικές παραδοχές περί ανθρώπινης φύσης, η οποία θεωρείται ότι διαφέρει από εκείνη των ζώων πρωτίστως εξαιτίας της δυνατότητάς της να μετασχηματίζει το περιβάλλον της: σε αντίθεση με τα ζώα που επεμβαίνουν ελάχιστα ή καθόλου στην φύση, οι άνθρωποι μεταβάλλουν αδιάκοπα την εικόνα του φυσικού χώρου που τους περιβάλλει. Ωστόσο, οι μεταβολές αυτές είναι πάντοτε προϊόντα συλλογικών ενεργειών, οι οποίες προκαλούν ταυτόχρονα αλλαγές και στους ίδιους τους ανθρώπους. Για παράδειγμα, ο άνθρωπος της βιομηχανικής κοινωνίας διαφέρει δραματικά από τον άνθρωπο της προβιομηχανικής κοινωνίας, αφού η οδήγηση ενός αυτοκινήτου απαιτεί διαφορετικές ικανότητες από την ιππασία. Κοντολογίς, οι άνθρωποι παράγουν τις κοινωνίες, αλλά και οι κοινωνίες παράγουν τους ανθρώπους.

Στο πλαίσιο αυτής της σύλληψης, η έννοια της αλλοτρίωσης στον Μαρξ έχει να κάνει με την κυριαρχία του προϊόντος επί του παραγωγού: οι άνθρωποι αλλοτριώνονται όταν το δημιούργημά τους (το κοι-

νωνικό περιβάλλον, οι κοινωνικές δομές που κατασκευάζουν) αρχίζει να κυριαρχεί και να μεταβάλλει την φύση τους. Κατά τον Μαρξ, η κατάσταση αυτή επέρχεται ιστορικά με τον καπιταλισμό και έχει διάφορες όψεις: στην καπιταλιστική κοινωνία ο άνθρωπος αλλοτριώνεται, επειδή αποχωρίζεται από το προϊόν της εργασίας του (αφού δεν ασκεί κανένα έλεγχο επ' αυτού), επειδή απομονώνεται από τους άλλους ανθρώπους (αφού νοθεύεται ο συλλογικός χαρακτήρας της παραγωγικής διαδικασίας) και επειδή παραιτείται από την δυνατότητά του να αποφασίζει για την εργασία του (αφού είναι αναγκασμένος να εργάζεται κάτω από άλλους). Επομένως, ο αλλοτριωμένος άνθρωπος στον καπιταλισμό δεν είναι παρά το άθυρμα του κοινωνικού συστήματος το οποίο ο ίδιος έχει παραγάγει.

Στο σχήμα αυτό εντάσσεται λοιπόν και η κριτική θεωρία, η οποία βασίζεται στην φιλοσοφική παραδοχή περί της ειδοποιού ικανότητας του ανθρώπου να εργάζεται σε συνεργασία με άλλους ανθρώπους και να μεταβάλλει έτσι το περιβάλλον του. Πρόκειται για στοιχείο που παρέχει το μέτρο με το οποίο μπορούμε να αποτιμήσουμε την εκάστοτε κοινωνία ανάλογα με τα περιθώρια που παρέχει για την ανάπτυξη αυτής της αποκλειστικά ανθρώπινης ιδιότητας. Επομένως, όσες κοινωνίες θρυσματίζουν την συνοχή των ανθρώπινων σχέσεων υπονομεύοντας την συλλογικότητα της εργασίας είναι καταπιεστικές και ανελεύθερες – και άρα αποτελούν στόχο της κριτικής θεωρίας.

Επιπρόσθετα, η κριτική θεωρία περιέχει και μία άλλη διάσταση, που κληροδοτείται απευθείας από τον Χέγκελ, τον κατεξοχήν φιλόσοφο της συνείδησης και της ορθολογικότητας και άμεσο πρόδρομο του Μαρξ. Σύμφωνα με τον Χέγκελ, η ικανότητα του ανθρώπου να αλλάζει το περιβάλλον του οφείλεται εν πολλοίς στην λογική συνείδηση που αναπτύσσει για τον κόσμο. Τούτο σημαίνει πως ο κάθε άνθρωπος είναι σε θέση να αποκτήσει συνολική συνείδηση του κόσμου, να κατακτήσει δηλαδή την 'απόλυτη γνώση' – ακόμη και η ιστορία δεν είναι, για τον Χέγκελ, παρά μια μακρά διαδικασία διά της οποίας αναπτύσσεται η λογική γνώση των πραγμάτων. Η ορθολογικότητα αποτελεί βεβαίως ένα πολύσημο και πολύπαθο όρο, αλλά στην συγκεκριμένη εγγεληνική συνάφεια αυτό που συνεπάγεται είναι πως η λογική αποτελεί επίσης ένα ειδοποιό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ύπαρξης. Άρα

όποια κοινωνία αναστέλλει ή χειραγωγεί την ανάπτυξη των λογικών ικανοτήτων του ανθρώπου καθίσταται αυτόχρονα ανορθολογική και επομένως στόχος κριτικής.

Τα εισαγωγικά αυτά σχόλια αρκούν να μας προϊδεάσουν για την ριζική διαφορά της κριτικής θεωρίας από οτιδήποτε άλλο έχουμε συναντήσει μέχρι τώρα στο πλαίσιο της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας. Όλες οι θεωρητικές παραδόσεις που εξετάσαμε, αδιάφορα αν επρόκειτο για θεωρίες δράσης ή για θεωρίες δομής, έχουν ως πρωταρχικό στόχο την γνώση της κοινωνικής πραγματικότητας – ακόμη κι αν προσδοκούν την εξαγωγή πρακτικών ή πολιτικών διδαγμάτων από την απόκτηση αυτής της γνώσης, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, με τον δομομαρξισμό. Η γνώση όμως στην οποία αποσκοπεί η κριτική θεωρία είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την αξιολογική κρίση και την πολιτική στάση. Η κριτική θεωρία οικοδομείται στην βάση του στενού δεσμού που υιοθετεί ανάμεσα στην εικόνα του κόσμου ως έχει και στην εικόνα του κόσμου ως όφειλε να έχει: κοντολογία, περιγραφή και δεοντολογία, ανάλυση και κρίση ταυτίζονται απόλυτα, σε ενιαίο οργανικό σύνολο. Η θεμελιακά διαφορετική αυτή αφετηρία έχει μάλιστα οδηγήσει πολλούς εκπροσώπους της κριτικής θεωρίας να πιστεύουν ότι η ίδια η γνώση του κόσμου όπως είναι στην πραγματικότητα δεν μπορεί να υπάρξει δίχως την πρότερη αντίληψη για το πώς πρέπει να είναι – ότι δηλαδή η αξιολογική κρίση προϋπάρχει οποιασδήποτε απόπειρας να οικοδομηθούν θεωρίες για την κοινωνία. Με αυτήν την λογική, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε, για παράδειγμα, ότι ο δομολειτουργισμός βασίζεται στην άρρητη παραδοχή ότι η ιδανική κοινωνία είναι εκείνη της φιλελεύθερης καπιταλιστικής δημοκρατίας ή ότι ο δομομαρξισμός πρεσβεύει, χωρίς κατ' ανάγκην να το αναγνωρίζει, ότι η ιδανική κοινωνία παρέχεται από τα πρότυπα του γραφειοκρατικού σοσιαλισμού. Βεβαίως, ο οπαδός του δομολειτουργισμού ή του δομομαρξισμού θα απέρριπτε μια τέτοια δίκη προθέσεων, αλλά εκείνο που έχει σημασία εδώ είναι να αντιληφθούμε ότι η κριτική θεωρία τονίζει την ύπαρξη αξιολογικών κρίσεων και ηθικών παρακινήσεων πίσω από οποιαδήποτε μορφή κοινωνικής θεωρίας, εισάγοντας έτσι στον προβληματισμό μας ένα καινούργιο στοιχείο – εκείνο της δυσπιστίας για τα άδηλα κίνητρα των θεωρητικών προσεγγίσεων.

Στον βαθμό τώρα που η κριτική θεωρία βρίσκεται πράγματι ανάμεσα στις θεωρίες δράσης και τις θεωρίες δομής, εύλογα θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί κατά πόσον κατορθώνει να προσφέρει λύσεις στα αναλυτικά αδιέξοδα στα οποία, όπως είδαμε, περιέρχονται τα δύο αυτά μεγάλα ρεύματα στην κοινωνική θεωρία – οπότε θα μπορούσαμε βεβαίως να προσφύγουμε στην κριτική θεωρία για να θεραπεύσουμε τις αντίστοιχες εξηγητικές τους αδυναμίες. Δυστυχώς όμως, τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Και τούτο, επειδή η κριτική θεωρία, μολονότι επιχειρεί τον συγκερασμό των δύο αυτών βασικών προσεγγίσεων, δεν θεωρεί πως οι μεταξύ τους διαφορές οφείλονται στο ότι ασχολούνται με δύο ξεχωριστά πεδία της κοινωνικής ζωής, την δράση και την δομή. Κοντολογίς, η δράση και η δομή παύουν να θεωρούνται ξεχωριστές οντότητες, αφού η κριτική θεωρία διατείνεται πως οι κοινωνικές δομές είναι κι αυτές απότοκα αποτελέσματα των ανθρώπινων πράξεων, αδιάφορα από τον βαθμό στον οποίο τελικά κατορθώνουν να αυτονομηθούν και να 'αλλοτριωθούν' από τους ανθρώπους που τις παράγουν. Εδώ, η σχέση μεταξύ δράσης και δομής είναι βεβαίως πολύ πιο σύνθετη από ό,τι στην θεωρία του Πάρσονς, όπως θα φανεί σε όσα ακολουθούν. Για την ώρα πάντως, αρκεί να επιστημόνουμε ότι η έννοια της δομής στην κριτική θεωρία βρίσκεται πλησιέστερα προς την σημασία που αποδίδεται από τις θεωρίες δομής που εξετάσαμε στο Τρίτο Μέρος παρά προς την σημασία με την οποία την επενδύει ο Πάρσονς (δηλαδή ως απλό σύστημα ρόλων).

Σε αντίθεση, τέλος, με τις θεωρίες δομής (οι οποίες, όπως διαπιστώσαμε στα κεφάλαια που προηγήθηκαν, πολυδιασπώνται και θρυμματίζονται σε επιμέρους προσεγγίσεις), η εξέλιξη της κριτικής θεωρίας χαρακτηρίζεται από αμφιταλαντεύσεις ανάμεσα στους δύο βασικούς πόλους της διαλεκτικής σχέσης που εξετάζει: ανάμεσα, δηλαδή, στην δημιουργική ικανότητα της ανθρώπινης πράξης να πλάθει τον κοινωνικό κόσμο και στην καταπιεστική και ντετερμινιστική φύση των αλλοτριωμένων κοινωνικών δομών. Το επόμενο κεφάλαιο αποτυπώνει εν πολλοίς αυτήν την ταλάντευση μεταξύ αισιοδοξίας και απαισιοδοξίας: θα ξεκινήσουμε με την αναδρομή των θέσεων της κριτικής θεωρίας σε ορισμένες από τις θεωρητικές καταβολές τους στο πρώιμο έργο του Γκέοργκ Λούκατς, και στην συνέχεια θα ασχοληθούμε κυρίως με τους

θεωρητικούς της λεγόμενης Σχολής της Φραγκφούρτης που συνεργάστηκαν στο εκεί Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας κατά τις δεκαετίες του 1920 και του 1930. Να σημειώσουμε πάντως εδώ ότι οι εκπρόσωποι της Σχολής της Φραγκφούρτης υπηρετούν στόχους κατά βάση φιλοσοφικούς και, με την αυστηρή έννοια, δεν ανήκουν στην συστηματική κοινωνική θεωρία, όπως για παράδειγμα ο Αλτουσέρ ή ο Πουλιαντζάς. Οι απόψεις τους όμως άπτονται άμεσα των μεριμνών της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας, όπως θα προσπαθήσω να αποδείξω σε όσα ακολουθούν.

Κάτι ανάλογο θα επιχειρηθεί και στο μεθεπόμενο κεφάλαιο, το οποίο είναι αφιερωμένο στον σύγχρονο απόγονο της Σχολής της Φραγκφούρτης Γιούργκεν Χάμπερμας. Παρότι φιλόσοφος, ο Χάμπερμας δεν περιορίζεται σε απολύτως φιλοσοφικές αναζητήσεις, αλλά προσπαθεί να οικοδομήσει μια συστηματική κοινωνική θεωρία που μοιάζει σε πολλά με το θεωρητικό σύστημα του Πάρσονς. Ωστόσο, ο Χάμπερμας διαφέρει από τον Πάρσονς ως προς το φιλοσοφικό βάθος των αναλύσεών του, οι οποίες είναι σαφώς επηρεασμένες από την 'γλωσσική στροφή' στην σύγχρονη φιλοσοφία, όπως βεβαίως είναι και ο μεταμοντερνισμός. Διαφέρει όμως και από τον μεταμοντερνισμό, όχι μόνον επειδή η γλωσσική στροφή δεν τον οδηγεί στην απόρριψη της έννοιας της κοινωνικής δομής, αλλά και επειδή ο Χάμπερμας παραμένει σταθερός υποστηρικτής του προτάγματος του Διαφωτισμού.

Κεφάλαιο 11

Η σχολή της Φραγκφούρτης

ΤΟ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΥΠΟΒΑΘΡΟ: ΛΟΥΚΑΤΣ ΚΑΙ ΕΓΓΕΛΙΑΝΟΣ ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ

Στην αρχική έκδοση αυτού του βιβλίου είχα συμπεριλάβει ένα κεφάλαιο για τον ούγγρο μαρξιστή Γκέοργκ Λούκατς. Η παράλειψή του από την ανά χείρας έκδοση είναι ένα ακόμη σημάδι των καιρών: το νεανικό έργο του Λούκατς αντιπροσωπεύει ένα πνεύμα επαναστατικής αισιοδοξίας που όχι μόνον έχει εξανεμιστεί, αλλά στο σημερινό πολιτικό κλίμα φαίνεται εντελώς εκτός τόπου και χρόνου. Εντούτοις, στο πρώιμο έργο του Λούκατς περιέχονται πολλές από τις μαρξιστικές αντιλήψεις που στην συνέχεια υιοθετούνται και αναπτύσσονται από την κριτική θεωρία. Αυτός είναι ο λόγος που δεν μπορούμε τελικά να αποφύγουμε τον Λούκατς, αν θέλουμε να καταλάβουμε τι ακριβώς υποστηρίζει η Σχολή της Φραγκφούρτης.

Ο Λούκατς αντλεί τις βασικές θεματικές του από τον Χέγκελ και τον Μαρξ και η κυριότερη από αυτές έχει να κάνει με την έννοια της 'ολότητας'. Πρόκειται για εκείνη την αντίληψη που πρεσβεύει ότι η ανθρώπινη κοινωνία και οι ανθρώπινες δραστηριότητες αποτελούν ένα ενιαίο και συνεκτικό σύνολο (κάτι που, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, αποτελεί τον κύριο στόχο εναντίον του οποίου καταφέρεται ο μεταμοντερνισμός. Επιπλέον, στον Λούκατς συναντάμε μια διαφορετική εκδοχή της βασικής αντίληψης όλων των θεωριών δράσης: εδώ, η παραδοχή ότι το υποκείμενο δημιουργεί την κοινωνία δεν συνιστά την αξιωματική αφετηρία για την περιγραφή του κοινωνικού κόσμου ως έχει, αλλά τον απώτατο στόχο της ιδανικής κοινωνίας που αντιπροσωπεύεται από τον σοσιαλισμό. Τέλος, στο έργο του Λούκατς συναντάμε και κάτι ακόμη που απουσιάζει εντελώς από τον δομισμό και τον μεταμοντερνισμό: την απόλυτη ταύτιση θεωρίας και ιστορίας,

αφού η θεωρία είναι εδώ, ταυτόχρονα, τόσο το προϊόν, όσο και ο κινητήριος μηχανισμός της ιστορικής εξέλιξης.

Ολότητα

Όλοι οι ορισμοί της θεωρίας τους οποίους έχουμε συναντήσει έως τώρα εμπίπτουν σε δύο βασικές κατηγορίες, οι οποίες αντιπροσωπεύουν δύο αντίθετες μεταξύ τους αντιλήψεις. Σύμφωνα με την πρώτη, η θεωρία παράγει γνώση, η οποία, μέχρις ότου διαψευστεί, είναι καθολικά έγκυρη. Έτσι, για παράδειγμα, η ακολουθία $2x2=4$ ισχύει παντού και πάντοτε, για όλους και για όλα – είτε πρόκειται για τον πρόεδρο των Ηνωμένων Πολιτειών είτε για τον ανώνυμο αγρότη του Βιετνάμ ή για τον άγνωστο διαβάτη που συναντώ στον δρόμο. Σύμφωνα με την δεύτερη αντίληψη, η αξία και η εγκυρότητα μιας θεωρίας είναι πάντοτε σχετικές, ανάλογα με την οπτική που κατά περίπτωση υιοθετούμε ή με τις συνθήκες της κατάστασης στην οποία αναφερόμαστε. Ο Λούκατς όμως επιχειρεί να συνδυάσει τις δύο αυτές αντιλήψεις σε μια ενιαία αντιμετώπιση της θεωρίας. Από την μία πλευρά, διατείνεται ότι η θεωρητική γνώση είναι συνάρτηση ιστορικών και όχι ατομικών συνθηκών. Έτσι, διαφορετικές κοινωνίες σε διαφορετικά στάδια της ιστορικής τους εξέλιξης παράγουν και διαφορετικές μορφές γνώσης. Από την άλλη πλευρά, ο Λούκατς υποστηρίζει ότι όλες οι μορφές γνώσης δεν είναι εξίσου έγκυρες ή ορθές, αλλά ότι είμαστε σε θέση να διακρίνουμε και να επιλέξουμε ανάμεσά τους. Και, απλουστεύοντας κάπως τα πράγματα, το βασικό κριτήριο γι' αυτήν την σύγκριση είναι η ευρύτητα και η περιεκτικότητα της κάθε θεωρίας ξεχωριστά.

Επομένως, η αντιμετώπιση της θεωρίας από τον Λούκατς συνεπάγεται την άποψη ότι η επάρκεια της γνώσης είναι συνάρτηση του εύρους της: η ορθή γνώση οφείλει να έχει συνολικό και γενικό χαρακτήρα, να μην είναι δηλαδή μερική και αποσπασματική. Για παράδειγμα, δεν είναι δυνατόν να διαμορφώσω πλήρη άποψη για το δωμάτιο στο οποίο βρίσκομαι με την γνώση μόνον των επιμέρους στοιχείων που το απαρτίζουν: μπορεί να γνωρίζω καλά τα καθίσματα ή το τραπέζι που το δωμάτιο περιέχει, μπορεί να ξέρω το χρώμα των τοίχων ή του χαλιού, αλλά όλα αυτά δεν σημαίνουν πως γνωρίζω το ίδιο το δωμάτιο.

Αυτό μπορεί να γίνει μόνον αν καταφέρω να μάθω τους τρόπους με τους οποίους όλα τα επιμέρους στοιχεία συνδέονται μεταξύ τους σε ενιαίο σύνολο. Και στον Λούκατς λοιπόν, η έμφαση βρίσκεται περισσότερο στις σχέσεις των συστατικών μερών παρά στα ίδια τα συσχετιζόμενα στοιχεία. Η βασική αυτή αρχή αποτυπώνεται στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζονται γνωστικά τα διάφορα κοινωνικά φαινόμενα.

Ο θεσμός της οικογένειας, για παράδειγμα, δεν μπορεί να καταστεί αντικείμενο γνώσης παρά μόνον αν έχει προηγουμένως κατανοηθεί η σχέση της οικογένειας με την οικονομία, με το κράτος, με το εκπαιδευτικό σύστημα και ούτω καθεξής. Από την άλλη πλευρά, πάλι, οι σχέσεις αυτές δεν είναι δυνατόν να καταστούν γνωστές με την αποσπασματική αντιμετώπιση της οικογένειας ή του κράτους ξεχωριστά. Εκείνο που χρειάζεται λοιπόν είναι η συνολική εικόνα την οποία όλα αυτά τα στοιχεία συναπαρτίζουν. Εδώ βρίσκεται και ο λόγος για τον οποίο ο Λούκατς πρεσβεύει πως η έννοια της ολότητας ίσως αποτελεί την πιο σημαντική αρχή της μαρξιστικής θεωρίας. Μάλιστα, η ανάπτυξη του καπιταλισμού μάς επιτρέπει να αποκτήσουμε αυτήν ακριβώς την γνώση της κοινωνίας ως συνόλου, επειδή ο καπιταλισμός είναι από την φύση του 'ολοποιητικό' σύστημα, καθώς διαθέτει εσωτερικούς μηχανισμούς επέκτασης με τους οποίους κατορθώνει να αγκαλιάσει όλες τις κοινωνίες. Κατά παράδοξο λοιπόν τρόπο, η ολική γνώση καθίσταται δυνατή στον καπιταλισμό εξαιτίας ακριβώς των φαινομένων του ιμπεριαλισμού, της αποικιοκρατίας και της νεο-αποικιοκρατίας στα οποία το συγκεκριμένο κοινωνικό σύστημα καταλήγει ιστορικά.

Σύμφωνα με τον Λούκατς, η γνώση μας για τον κόσμο μεταβάλλεται, καθώς ενσωματώνεται σε ευρύτερα γνωστικά συστήματα. Τούτο σημαίνει πως δεν είμαστε σε θέση να πούμε με απόλυτη βεβαιότητα ότι η γνώση μας είναι εξ ολοκλήρου αληθής ή εξ ολοκλήρου ψευδής, αφού θα περιέχει πάντοτε στοιχεία αλήθειας, αλλά και ψεύδους. Για να αντιληφθούμε πλήρως αυτήν την άποψη, χρειάζεται να μεταφερθούμε από το υψηλό επίπεδο αφαίρεσης της παγκόσμιας ιστορικής εξέλιξης στο πεδίο της καθημερινότητας. Αν πάρουμε λοιπόν για παράδειγμα την ροή της προσωπικής μας ζωής, θα διαπιστώσουμε πως όσα ανακαλύπτουμε στην πορεία του χρόνου για τον εαυτό μας δεν διαψεύδουν ούτε ακυρώνουν τις πρότερες γνώσεις μας, αλλά τους προσδίδουν δια-

φορετικό νόημα. Στα δεκαπέντε μου χρόνια, φέρ' ειπείν, πίστευα ότι ήμουν άσχημος, ενώ σήμερα γνωρίζω πως κάτι τέτοιο δεν είναι απολύτως αληθές – παρότι βεβαίως αυτό δεν με οδηγεί μέχρι του σημείου να υποστηρίζω ότι έχω και το πιο όμορφο πρόσωπο στον κόσμο. Φαινομενικά, τα δύο αυτά σπαράγματα της προσωπικής μου 'γνώσης' δείχνουν να αλληλοαναιρούνται: ίσως το πρόσωπο μου να άλλαξε όντως δραματικά προς το καλύτερο από τότε που ήμουν στην εφηβεία. Αλλά κατά μία έννοια, και οι δύο αυτές αντιφατικές 'γνώσεις' του εαυτού μου είναι αληθείς, ενώ και οι δυο τους περιέχουν ψευδή στοιχεία. Στα δεκαπέντε μου, ήμουν πράγματι άσχημος (ακόμη και τώρα το πιστεύω, όταν κοιτάζω τις εφηβικές μου φωτογραφίες), αλλά αυτό δεν σημαίνει, όπως πίστευα τότε, πως ήμουν καταδικασμένος από την μοίρα σε αιώνια ασχήμια. Ίσως η τότε αντίληψή μου να οφειλόταν στους φόβους μου από την εφηβική αφύπνιση της σεξουαλικότητάς μου, ίσως αυτό να ήταν που με έκανε να αισθάνομαι άσχημος και να ασχολούμαι υπερβολικά με τις λιγότερο ελκυστικές πλευρές της εμφάνισής μου. Σήμερα, η γνώμη που έχω για τον εαυτό μου έχει αλλάξει: πιστεύω ότι είμαι πιο γοητευτικός, μολονότι βεβαίως εξακολουθώ να νομίζω πως ορισμένα από τα άσχημα χαρακτηριστικά μου δεν έχουν μεταβληθεί – αν μη τι άλλο, έχουν τονιστεί ακόμη περισσότερο, καθώς με τα χρόνια έχω γίνει πιο πλαδαρός. Παρά ταύτα, σήμερα μπορώ να διαπιστώσω ότι έχω και ορισμένα ελκυστικά χαρακτηριστικά, τα οποία ξέρω πλέον και πώς να τα προβάλλω. Συνεπώς, η εικόνα που είχα για τον εαυτό μου όταν ήμουν έφηβος δεν ήταν απολύτως λανθασμένη – ήταν μερική. Και, καθώς περνούσαν τα χρόνια, στην ροή της δικής μου προσωπικής ιστορίας, μπόρεσα να διαπιστώσω αυτήν την μερικότητα, ενόσω ανακάλυπτα κι άλλα χαρακτηριστικά μου που τότε μου ήταν άγνωστα.

Αλλά ας ξεφύγουμε από το προσωπικό μου παράδειγμα κι ας επιστρέψουμε στην κοινωνία. Ο δεσμός που συνέχει την ιστορική εξέλιξη και την γνώση που αποκτάμε για την κοινωνία παρέχεται, σύμφωνα με τον Λούκατς, από την ίδια την πράξη – άλλη μια σύνθετη και πολύσημη έννοια. Σε πολύ γενικές γραμμές, η έννοια της πράξης θα μπορούσε να περιλάβει κάθε μορφή ανθρώπινης δραστηριότητας: τους μακροχρόνιους σχεδιασμούς στους οποίους προβαίνουμε, τα μέσα που χρησιμοποιούμε για την υλοποίησή τους, τις σκέψεις μας για τον κό-

μο, τις σχέσεις που συνάπτουμε με τους άλλους. Όλες οι δραστηριότητες της ζωής μάς παρέχουν εμπειρίες για τον κόσμο και επομένως η γνώση (ή η θεωρία) δεν είναι παρά η συναρμογή και η επεξεργασία αυτών των εμπειριών.

Στο σημείο αυτό επιβάλλεται μια διασάφηση: η έννοια της πράξης στον εγελιανό μαρξισμό και την κριτική θεωρία είναι διαφορετική από την έννοια της δράσης που συναντήσαμε στις σχετικές θεωρίες του Δεύτερου Μέρους αυτού του βιβλίου. Στις θεωρίες δράσης που εξετάσαμε, η 'δράση' έχει να κάνει κυρίως με νοήματα, ενώ το κοινωνικό σύστημα αντιμετωπίζεται ως το προϊόν αυτών των νοημάτων, ως η κρυστάλλωση των νοημάτων σε θεσμούς και συστήματα ρόλων. Εδώ, αντίθετα, η 'πράξη' περιλαμβάνει όχι μόνον τα νοήματα που αναπτύσσουμε, αλλά και τις υλικές μας σχέσεις με τον κόσμο, αφού αφορά κυρίως στην εργασία μας, στην ικανότητά μας δηλαδή να αλλάζουμε την φύση. Η διαφορά αυτή επιτρέπει στην κριτική θεωρία να προσεγγίσει τα κοινωνικά φαινόμενα με αναφορές στην υλική τους βάση, στις δομές της κοινωνίας και της οικονομίας, και όχι απλώς σε συστήματα ρόλων – και, από αυτήν την άποψη, η κριτική θεωρία βρίσκεται εγγύτερα στην οπτική του δομομαρξισμού παρά του δομολειτουργισμού.

Ο φετιχισμός του εμπορεύματος

Ο Λούκατς αποδέχεται στις γενικές του γραμμές το αναλυτικό σχήμα του μαρξισμού, σε σχέση με την εσωτερική ιεραρχία των τριών επιπέδων της κοινωνικής ζωής (οικονομία, πολιτική και ιδεολογία), παρότι βεβαίως η δική του πραγμάτευση διαφέρει ριζικά από την αντίστοιχη του Αλτουσέρ. Το αφετηριακό σημείο για τον Λούκατς είναι η έννοια του φετιχισμού του εμπορεύματος, όπως αυτή εκτίθεται στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου του Μαρξ*. Ας θυμηθούμε λοιπόν, πολύ συνοπτικά, το μαρξικό επιχειρήμα.

Ο Μαρξ ξεκινά από την δυνατότητα που έχουμε να ανταλλάσσουμε διαφορετικά μεταξύ τους αγαθά, συνήθως μέσω του χρήματος, κατά τρόπο που μας επιτρέπει να εξισώνουμε, φέρ' ειπείν, δύο βιβλία με πέντε μπύρες. Στην καθημερινή μας ζωή, ζούμε διαρκώς με παρόμοιους υπολογισμούς, ιδιαίτερα αν το εισόδημά μας είναι περιορισμένο:

αν, για παράδειγμα, αποφασίσουμε να αγοράσουμε κάποιο αγαθό, θα πρέπει να παραιτηθούμε από την αγορά κάποιου άλλου. Η κλασική οικονομική σκέψη προσπαθεί βεβαίως να εξηγήσει αυτού του τύπου τις εξισώσεις με βάση την προσφορά και την ζήτηση που καθορίζουν την αγοραία τιμή των αγαθών, η οποία με την σειρά της μας επιτρέπει να εξισώνουμε διαφορετικά μεταξύ τους εμπορεύματα. Αλλά η ανάλυση του Μαρξ είναι πολύ διαφορετική. Για τον Μαρξ, η τιμή ενός αγαθού δεν είναι παρά η έκφραση της αξίας του στην αγορά. Η αντανάκλαση της αξίας στην τιμή ενός προϊόντος δεν χρειάζεται βεβαίως να είναι απολύτως ακριβής – εκείνο που έχει σημασία είναι ότι πίσω από την τιμή βρίσκεται μια άλλη και βαθύτερη ιδιότητα, η αξία.

Ο Μαρξ διακρίνει δύο τύπους αξίας, την αξία χρήσης και την αξία ανταλλαγής. Η αξία χρήσης είναι απολύτως υποκειμενική: για παράδειγμα, εμένα δεν μου αρέσει η μπύρα, αλλά απολαμβάνω ένα καλό βιβλίο, σε αντίθεση με τον φίλο μου που προτιμά να πίνει. Από την άλλη πλευρά, η αξία ανταλλαγής είναι η αξία ενός αγαθού μετρούμενη με τους όρους κάποιου άλλου αγαθού: για παράδειγμα, ένα βιβλίο αξίζει όσο δυόμιση μπύρες. Σύμφωνα με τον Μαρξ, εφόσον είμαστε σε θέση να συγκρίνουμε τις αξίες διαφορετικών αγαθών, αυτό σημαίνει ότι έχουν κάτι κοινό μεταξύ τους. Το στοιχείο λοιπόν που είναι κοινό ανάμεσα σε εντελώς ανόμοια προϊόντα είναι η εργασία που έχει δαπανηθεί για την παραγωγή τους – και εδώ ακριβώς βρίσκεται ο πυρήνας της περιώνυμης εργασιακής θεωρίας της αξίας. Στην πράξη, βεβαίως, τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά όσο η αφηρημένη ανάλυσή τους. Αν ήταν, τότε η εργασία που έχω δαπανήσει για την παραγωγή του βιβλίου που έχετε στα χέρια σας θα μου επέτρεπε να ζήσω με άνεση αρκετά χρόνια – αλλά, δυστυχώς, είναι ζήτημα αν τελικά θα φθάσει για να πάω λίγες μέρες διακοπές.

Έχοντας συνείδηση των δυσκολιών που προκύπτουν από το αναλυτικό αυτό σχήμα, ο Μαρξ προβαίνει σε διάφορες εννοιολογικές επεξεργασίες οι οποίες δεν χρειάζεται να μας απασχολήσουν εδώ. Εκείνο που πρωτίστως ενδιαφέρει σε σχέση με τον φετιχισμό του εμπορεύματος είναι ότι η αξία ανταλλαγής ενός αγαθού καθορίζεται, σε χονδρικές γραμμές, από την ποσότητα της εργασίας που έχει δαπανηθεί κατά την παραγωγή του. Επομένως, η ίδια η δυνατότητα της ανταλ-

λαγής αποτελεί οργανικό τμήμα ενός ευρύτερου πλέγματος κοινωνικών σχέσεων – ενός πλέγματος, που αφορά στον καταμερισμό εργασίας μιας κοινωνίας, τον τρόπο δηλαδή με τον οποίο η κοινωνία κατανέμει την εργατική δύναμη σε διαφορετικούς παραγωγικούς τομείς. Άρα η ανταλλαγή των αγαθών έχει να κάνει με το πλέγμα των σχέσεων που συνδέουν τα μέλη μιας κοινωνίας. Στον καπιταλισμό, η απόλυτη επικράτηση της αγοράς μεταβάλλει αυτές τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων σε σχέσεις ανταλλαγής μεταξύ αντικειμένων, αλλά οι συγκριτικές αξίες ανταλλαγής των διαφορετικών αγαθών που κυκλοφορούν στην αγορά υπό την μορφή εμπορευμάτων δεν παύουν να αντανακλούν αυτό ακριβώς το πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων που τις παράγει.

Ο όρος φετιχισμός, τώρα, μπορεί να χρησιμοποιηθεί με δύο σημασίες. Η πρώτη έχει να κάνει με την κυριολεκτική σημασία του φετίχ – δηλαδή, του άψυχου αντικειμένου στο οποίο αποδίδονται μεταφυσικές ιδιότητες και το οποίο καθίσταται έτσι αντικείμενο λατρείας. Η δεύτερη σημασία έχει να κάνει με την ανορθόδοξη τάση της σεξουαλικής διέγερσης από αντικείμενα. Και οι δύο σημασίες ταιριάζουν σε αυτό που προσπαθεί να μας δείξει ο Μαρξ. Όπως η σεξουαλικότητά μας είναι κατά βάση κοινωνική και στρέφεται προς ένα άλλο ανθρώπινο πλάσμα, έτσι συμβαίνει και με την διαδικασία της παραγωγής – αλλά όπως η κοινωνική δραστηριότητα του σεξ μπορεί να στραφεί σε κάποιο αντικείμενο, έτσι και η εξίσου κοινωνική δραστηριότητα της παραγωγής στρέφεται στις σχέσεις ανταλλαγής ανάμεσα σε αντικείμενα, σε εμπορεύματα. Επομένως, ο φετιχισμός του εμπορεύματος έχει να κάνει με την υποκατάσταση του ανθρώπου από το αντικείμενο, του παραγωγού από το προϊόν. Γι' αυτό κάνουμε λόγο για την 'αγορά' σαν να ήταν κάποια ζωντανή οντότητα που είναι ανεξάρτητη από μας και που καθορίζει τις πράξεις μας: η αγορά γίνεται έτσι μια δύναμη που όντως μας εξουσιάζει.

Ας σημειώσουμε κι εδώ ότι η έννοια του φετιχισμού του εμπορεύματος βασίζεται στην διάκριση μεταξύ διαφορετικών πεδίων της κοινωνικής ζωής: άλλο το επίπεδο των βαθύτερων κοινωνικών σχέσεων κι άλλο το επιφανειακό επίπεδο των σχέσεων ανταλλαγής στην αγορά, το οποίο όμως καταλήγει να αποκρύπτει τον ρόλο του δημιουργού του και να τον εξουσιάζει.

Πραγμοποίηση

Ο Λούκατς επεξεργάζεται όλες αυτές τις ιδέες του Μαρξ με διάφορους τρόπους, που όλοι τους συνέχονται από τον όρο 'πραγμοποίηση' (ή 'υποστασιοποίηση'). Η πραγμοποίηση έχει να κάνει με το πώς οι ανθρώπινες ιδιότητες καταλήγουν να θεωρούνται πράγματα, να χάνουν δηλαδή τον ανθρώπινο χαρακτήρα τους και να αποκτούν μια δική τους μυστηριώδη υπόσταση. Η έννοια της πραγμοποίησης αποτελεί την αφετηρία για την κριτική και την καταδίκη του καπιταλιστικού συστήματος, το οποίο θεωρείται ότι μεταμορφώνει τους ανθρώπους σε πράγματα, σε αντικείμενα που μπορούν να πωληθούν και να αγοραστούν. Ας πάρουμε ένα σύνθετο παράδειγμα: στον γάμο 'αγοράζω' τις σεξουαλικές και άλλες υπηρεσίες μιας γυναίκας με αντάλλαγμα την συντήρησή της (συνήθως πάνω από το επίπεδο της απλής επιβίωσης, αλλά σίγουρα όχι σε συνθήκες χλιδής). Η αξία της επίδοξης συζύγου μου μπορεί να εξαρτάται από τα σωματικά της προσόντα, από την υποτακτικότητα της, από τις μαγειρικές της ικανότητες ή από την περιουσία που θα κληρονομήσει από τον πατέρα της. Όπως λοιπόν η γυναίκα μου 'πουλήθηκε' σε μένα, έτσι κι εγώ 'πουλώ' τον εαυτό μου ως εμπόρευμα στον εργοδότη μου.

Ωστόσο, άλλες είναι οι όψεις της πραγμοποίησης που κυρίως απασχολούν τον Λούκατς. Εκείνο που τον ενδιαφέρει ιδιαίτερα είναι οι επιπτώσεις της διαδικασίας της πραγμοποίησης επί της θεωρίας και της γνώσης. Όπως έχουμε ήδη δει, ο κοινωνικός κόσμος αρχίζει να εμφανίζεται ως κόσμος αντικειμένων, όπως το ίδιο το φυσικό περιβάλλον. Με αυτόν τον τρόπο όμως, η κοινωνία καθίσταται μια 'δεύτερη φύση': μοιάζει δηλαδή εντελώς ανεξάρτητη από την ανθρώπινη βούληση και πράξη, όπως ακριβώς τα φυσικά φαινόμενα και οι νόμοι της φύσης. Το αποτέλεσμα είναι ότι καταλήγουμε να πιστεύουμε πως είναι αδύνατον να αλλάξουμε στιδήποτε στην κοινωνία, όπως είναι αδύνατον να επέμβουμε και στην πορεία του ήλιου στον ουρανό. Αλλά δεν πρόκειται απλώς για φαινομενική εντύπωση: οι διαδικασίες του φετιχισμού του εμπορεύματος και της πραγμοποίησης δημιουργούν όντως μια νέα πραγματικότητα κοινωνικών δομών και το ανθρώπινο υποκείμενο καθίσταται άβουλο έρμαιο τους.

Το πρόβλημα δεν εξαντλείται εδώ. Η κοινωνική ζωή και οι κοινωνικές σχέσεις αποτελούν δυναμικές οντότητες που εξελίσσονται και μεταβάλλονται, δημιουργώντας αυτό που αποκαλούμε ιστορία. Η πραγμοποίηση όμως αποκρύπτει το δυναμικό τους χαρακτήρα. Έτσι, αντί να αντιμετωπίζουμε την κοινωνία ως μια οντότητα σε συνεχή κίνηση και αλλαγή, αντιλαμβανόμαστε την κοινωνική ζωή ως ένα σύνολο στατικών αντικειμένων που συνέχονται από σταθερές και αμετάβλητες σχέσεις. Η κατάσταση αυτή αντανακλάται στην προσπάθεια των κοινωνικών επιστημών να μιμηθούν τις φυσικές επιστήμες, με την αναζήτηση σταθερών και κανονικών σχέσεων στον κοινωνικό κόσμο που αναγορεύονται στην συνέχεια σε νόμους της κοινωνίας. Σε αυτή λοιπόν την λογική, οι κοινωνικές επιστήμες έχουν φθάσει, για παράδειγμα, να ισχυρίζονται ότι, όπως τα μέταλλα διαστέλλονται με την θερμότητα, έτσι και μια κοινωνία με πλήρη απασχόληση θα υποφέρει αναπόφευκτα από πληθωρισμό.

Πέραν τούτου όμως, οι επιπτώσεις της πραγμοποίησης στην γνώση ευθύνονται και για την τάση των κοινωνικών επιστημών να διασπούν την κοινωνική ολότητα σε επιμέρους τομείς αναπτύσσοντας τους αντίστοιχους ξεχωριστούς γνωστικούς κλάδους – την κοινωνιολογία, την ψυχολογία, την οικονομική επιστήμη, την ιστορία, την γεωγραφία και ούτω καθεξής. Αλλά η κοινωνική πραγματικότητα συνιστά μία και αδιαίρετη οντότητα σε συνεχή εξέλιξη – και το καθοριστικό αυτό στοιχείο αποκρύπτεται εξαιτίας της πραγμοποίησης. Τα συμπτώματα του κατακερματισμού της κοινωνικής ολότητας γίνονται περισσότερο απτά στο πεδίο της κοινωνικής ζωής – για παράδειγμα, εκεί όπου οι νομικοί θεσμοί δεν είναι εναρμονισμένοι με τους θεσμούς της κοινωνικής πρόνοιας ή όπου οι υπηρεσίες υγείας δεν έχουν σχέση με την βιομηχανική παραγωγή παρά τα εργατικά ατυχήματα. Συνεπώς, ο κατακερματισμός της κοινωνικής ολότητας εξαιτίας της πραγμοποίησης έχει σοβαρές επιπτώσεις τόσο στο πεδίο της γνώσης όσο και στο πεδίο της οργανωμένης κοινωνικής ζωής: κοντολογίς, ο κόσμος του καπιταλισμού είναι θρυμματισμένος σε επιμέρους τμήματα.

Η ΣΧΟΛΗ ΤΗΣ ΦΡΑΓΚΦΟΥΡΤΗΣ

Οι θεματικές που συναντάμε στο έργο του Λούκατς συνυπάρχουν παράλληλα με πάρα πολλές από τις μέριμνες της μη μαρξιστικής σκέψης του 19ου και του πρώιμου 20ού αιώνα, οι οποίες μπορούν σχηματικά να συγκαταλεγούν σε αυτό που συνήθως ονομάζουμε ρεύμα του ρομαντισμού. Μέγαλο βεβαίως μέρος της ρομαντικής εργογραφίας δεν έχει απλώς αντικαπιταλιστικό, αλλά σαφώς αντινεοτερικό χαρακτήρα: ο ρομαντισμός αντιμετωπίζει τον άνθρωπο της σύγχρονης βιομηχανικής κοινωνίας άλλοτε ως μεμονωμένο άτομο κι άλλοτε ως αδιάκριτο τμήμα της ανώνυμης μάζας, πάντοτε όμως απογυμνωμένο από τις δημιουργικές ιδιότητες της ατομικότητάς του. Συνακόλουθα, ο σύγχρονος κόσμος αντιμετωπίζεται ως μια απέραντη πνευματική έρημος, όπου τα νοήματα εξανεμίζονται και ο άνθρωπος χάνει την ψυχή του, αφού δεν κατανοεί πλέον τίποτε από όσα πράγματι συμβαίνουν γύρω του. Οι ίδιες θεματικές κυριαρχούν και στους κλασικούς της κοινωνιολογίας: με την έννοια της αλλοτρίωσης στον Μαρξ, με την έννοια της ανομίας στον Ντυρκέμ και με την έννοια της απομάγευσης στον Βέμπερ. Στην Σχολή της Φραγκφούρτης τώρα, το ζοφερό αυτό τοπίο μετατρέπεται σε εφιάλτη: ο κοινωνικός κόσμος έχει μεταμορφωθεί σε ένα τέρας που τρέφεται από τις σάρκες των ίδιων των μελών του, χειραγωγώντας και απομωμώντας κάθε πιθανό φορέα αντίστασης στην απόλυτη κυριαρχία του.

Η απαισιοδοξία που διατρέχει το πνεύμα των περισσότερων εκπροσώπων της Σχολής της Φραγκφούρτης μπορεί να κατανοηθεί εν πολλοίς από το ίδιο το πολιτικό και πνευματικό περιβάλλον στο οποίο ιστορικά εκδηλώθηκε. Το Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας της Φραγκφούρτης ιδρύθηκε αρχικά ως Κέντρο Σοσιαλιστικών Ερευνών το 1923 – το έτος, δηλαδή, που δημοσιεύθηκε το έργο του Λούκατς *Ιστορία και ταξική συνείδηση*. Ήδη λοιπόν το κύμα των επαναστάσεων που ξέσπασε μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο είχε αρχίσει να υποχωρεί. Τα χρόνια που ακολούθησαν σηματοδεύτηκαν από την επικράτηση του Στάλιν στην Σοβιετική Ένωση και την εγκατάλειψη των αρχών της Οκτωβριανής Επανάστασης, με τα γνωστά αποτελέσματα των διωγμών και των εκκαθαρίσεων. Δέκα χρόνια μετά, το 1933, η άνοδος του Χίτλερ στην εξουσία στην Γερμανία οδήγησε την Σχολή της Φρα-

γκφούρτης στην εξορία στις ΗΠΑ, αφού πρώτα προκάλεσε τον θάνατο ενός από τα μέλη της, του Βάλτερ Μπένγιαμιν. Μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο πάλι, παρότι είχε παρέλθει η εποχή της ωμής βίας, ο καπιταλισμός έδειχνε να εδραιώνεται απολύτως ως κοινωνικό σύστημα, με την παροχή όλο και περισσότερων υλικών ανέσεων, αλλά και με την ταυτόχρονη καταστροφή της μακραίωνης πολιτιστικής κληρονομιάς της Δύσης. Θα έλεγε κανείς πως η ελπίδα της ριζικής κοινωνικής αλλαγής είχε πλέον συντριβεί στις μυλόπετρες των στρατοπέδων συγκέντρωσης από την μία και της μαζικής κουλτούρας της τηλεόρασης από την άλλη.

Πίσω από τα ονόματα που συνδέθηκαν κατά καιρούς με την Σχολή της Φραγκφούρτης βρίσκονται γνωστοί διανοούμενοι και στοχαστές, όπως ο προαναφερθείς κριτικός της λογοτεχνίας Βάλτερ Μπένγιαμιν, ο κοινωνιολόγος της λογοτεχνίας Λέο Λέβενταλ, ο ψυχαναλυτής Έριχ Φρομ και ο σινολόγος Καρλ Βιτφόγκελ. Εδώ όμως θα ασχοληθούμε κυρίως με τα τρία γνωστότερα μέλη της Σχολής, τον Τέοντορ Αντόρνο, τον Μαξ Χορκχάιμερ και τον Χέρμπερτ Μαρκούζε. Οι διαφορές μεταξύ των τριών είναι σημαντικές και αποτυπώνονται ακόμη και στις διαφορετικές πορείες που ακολούθησαν – μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, για παράδειγμα, ο Χορκχάιμερ επέστρεψε στην Γερμανία, ενώ ο Μαρκούζε παρέμεινε στην Αμερική. Παρά ταύτα, υπάρχουν στα έργα τους κοινές θεματικές που μας επιτρέπουν να τους εξετάσουμε μαζί, μολονότι βεβαίως έχουμε να κάνουμε με τρεις κορυφαίους στοχαστές που έχουν συγγράψει περισσότερα βιβλία από όσα πολλοί από εμάς ευελπιστούν να διαβάσουν σε ολόκληρη την ζωή τους. Άρα η συμπερίληψή τους σε ένα μόνον κεφάλαιο συνεπάγεται ακόμη μεγαλύτερο βαθμό αυθαιρεσίας από ό,τι συνέβη με άλλους στοχαστές στα κεφάλαια που προηγήθηκαν. Παρ' όλα αυτά όμως, ας την επιχειρήσουμε.

ΚΥΤΡΙΑΡΧΙΑ

Αναφερόμενος στον Λούκατς στην αρχή του κεφαλαίου, είχα πει πως μολονότι εκλάμβανε ως δεδομένο το μαρξιστικό αναλυτικό σχήμα για την κοινωνική δομή, η δική του συμβολή στον μαρξισμό δεν τον οδή-

γησε σε κάποια πρωτότυπη επεξεργασία αυτού του σχήματος. Κάτι παρόμοιο ισχύει και για την κριτική θεωρία της Σχολής της Φραγκφούρτης, με την διαφορά ότι οι εκπρόσωποι της δεν θεωρούν ότι η μαρξιστική ανάλυση της κοινωνικής δομής είναι αδιαφιλονίκητη. Αντίθετα, υποστηρίζουν ότι οι πρώιμες μορφές του καπιταλισμού τις οποίες ανέλυσε ο Μαρξ (και τις οποίες ο Λούκατς ενσωμάτωσε στην δική του προσέγγιση) έχουν πλέον παρέλθει. Παρά ταύτα όμως, οι ίδιοι δεν προσφέρουν κάποιον εναλλακτικό τρόπο ανάλυσης της κοινωνικής δομής. Το μόνο που κάνουν σε σχέση προς την εξήγηση των κοινωνικών δομών είναι να πραγματεύονται κάποιες γενικές τάσεις του καπιταλιστικού συστήματος και να θίγουν τις γενικές λειτουργίες ορισμένων κοινωνικών θεσμών, αλλά τίποτε παραπάνω. Στην ύστερη βεβαίως φάση ανάπτυξης της Σχολής, ο Μαρκούζε ασχολήθηκε περισσότερο από οποιονδήποτε άλλον με την επεξεργασία του δομικού υποβάθρου της κριτικής θεωρίας, υποστηρίζοντας ότι η γνωστή αντίφαση ανάμεσα στις σχέσεις και τις δυνάμεις παραγωγής δεν ισχύει πλέον στον ώριμο καπιταλισμό. Σύμφωνα με τον Μαρκούζε, οι παραγωγικές δυνάμεις στην ύστερη καπιταλιστική κοινωνία δημιουργούν τόσο μεγάλο πλούτο, ώστε, αντί να έρχονται σε σύγκρουση με την ατομική ιδιοκτησία, την ενισχύουν. Τούτο συμβαίνει, επειδή ο παραγόμενος πλούτος χρησιμοποιείται πλέον για την δημιουργία άχρηστων προϊόντων και 'πλαστών αναγκών' - στις οποίες θα επανέλθουμε αργότερα. Για τον Μαρκούζε λοιπόν, η ανάπτυξη των μονοπωλίων και η διόγκωση της κρατικής παρέμβασης στην παραγωγή τόσο σε εθνικό όσο και σε διεθνές επίπεδο έχουν ως αποτέλεσμα τον πληρέστερο και αποτελεσματικότερο έλεγχο της ζωής του ανθρώπου στον ύστερο καπιταλισμό.

Παρ' όλα αυτά όμως, ο Μαρκούζε παρέμεινε ο πιο αισιόδοξος από τους τρεις στοχαστές που εξετάζουμε, πιστεύοντας ότι οι αντιφάσεις ανάμεσα στην πραγματική ζωή των ανθρώπων και στον τρόπο ζωής που ο διαθέσιμος πλούτος καθιστά δυνατό θα μπορούσαν να αποτελέσουν εστία δυσαρέσκειας και σημείο αντίστασης. Στις μεταπολεμικές δυτικές κοινωνίες, για παράδειγμα, ενώ θα ήταν δυνατή η παροχή δωρεάν ιατροφαρμακευτικής περίθαλψης υψηλού επιπέδου σε όλους τους πολίτες, ο τεράστιος πλούτος τους δαπανάται είτε σε εξοπλισμούς είτε για να παραχθούν είκοσι τρεις διαφορετικές μάγκες απορρυπα-

ντικών, την στιγμή που ένα μόνον είδος θα ακούσε. Αυτό αποτελεί ένα στοιχείο αντίφασης που θα μπορούσε ενδεχομένως να ευαισθητοποιήσει τον σύγχρονο άνθρωπο, ο οποίος δεν έχει την δυνατότητα να απολαμβάνει δωρεάν υπηρεσίες υγείας, εν μέσω μιας κοινωνίας που καθ' όλα τα υπόλοιπα παρουσιάζεται ως κοινωνία της αφθονίας. Επιπλέον, ο Μαρκούζε υποστήριξε ότι, ακόμη κι αν η εργατική τάξη δεν μπορεί πλέον να αποτελέσει φορέα κοινωνικής αλλαγής επειδή έχει εξαγοραστεί από το σύστημα και έχει ενσωματωθεί σε αυτό, ορισμένες άλλες κοινωνικές ομάδες που δεν είναι πλήρως ενσωματωμένες (όπως οι διανοούμενοι, οι φοιτητές, οι διάφορες κοινωνικές μειονότητες ή οι κάτοικοι των χωρών του Τρίτου Κόσμου) θα μπορούσαν να αποτελέσουν τον σπινθήρα που θα αφύπνιζε και τις υπόλοιπες. Από όλα αυτά, δεν είναι δύσκολο να αντιληφθούμε τους λόγους που έκαναν τον Μαρκούζε τόσο δημοφιλή στην δεκαετία του 1960, όταν ο πόλεμος του Βιετνάμ, τα νέα κοινωνικά κινήματα για τα ατομικά δικαιώματα και οι φοιτητικές εξεγέρσεις φαίνονταν να συνηγορούν υπέρ της κοινωνικής αλλαγής που ο ίδιος ευαγγελιζόταν.

Εντούτοις, ακόμη και στην περίπτωση του Μαρκούζε ο κύριος όγκος του έργου του ανήκει στις απαισιόδοξες προσεγγίσεις της σύγχρονης κοινωνικής πραγματικότητας που χαρακτηρίζουν συνολικότερα την κριτική θεωρία. Η αντίθεση με τον Λούκατς είναι, από αυτήν την άποψη, προφανής: ενώ δηλαδή ο Λούκατς ασχολήθηκε με την επέκταση του φαινομένου της πραγματοποίησης σε συνάρτηση με τις αυξανόμενες ευκαιρίες της εργατικής τάξης να εξουδετερώσει αυτήν την παγίδα που στήνεται γύρω της, η Σχολή της Φραγκφούρτης απλώς καταλογογραφεί τα συμπτώματα της πραγματοποίησης, υποστηρίζοντας ότι η θεωρία οφείλει πλέον να τροποποιηθεί προκειμένου να αντιμετωπίσει τις νέες συνθήκες που ο καπιταλισμός έχει δημιουργήσει.

Η μόνιμη και σταθερή επωδός σε αυτήν την απαισιόδοξη πραγματευση των σύγχρονων κοινωνικών προβλημάτων από την Σχολή της Φραγκφούρτης είναι η έννοια της κυριαρχίας. Πρόκειται όμως για μια έννοια το περιεχόμενο της οποίας ουδέποτε προσδιορίζεται με ακρίβεια από τους εκπροσώπους της Σχολής, για λόγους που σύντομα θα καταστούν σαφείς. Αν επιχειρούσαμε πάντως έναν ορισμό της κυριαρχίας σύμφωνα με το πνεύμα της Σχολής, τότε η σημασία που της απο-

δίδουμε με την κοινή λογική θα ήταν ακριβέστερη από οποιαδήποτε άλλη: κοντολογίς, εκείνος που ασκεί κυριαρχία επάνω μου είναι σε θέση να με αναγκάσει να κάνω ό,τι αυτός θέλει. Για παράδειγμα, αν ασκώ κυριαρχία στην σύζυγό μου, τούτο σημαίνει πως συμπεριφέρεται όπως εγώ επιθυμώ και, συνακόλουθα, πως η δική της προσωπικότητα και ελευθερία δράσης περιορίζονται από όσα εγώ της επιβάλλω – και αντίστροφα, αν δεν υπήρχε η σχέση κυριαρχίας ανάμεσά μας, τότε ίσως η σύζυγός μου ζούσε μια εντελώς διαφορετική ζωή από εκείνη στην οποία εγώ την έχω εξαναγκάσει.

Οι θεωρητικοί της Σχολής της Φραγκφούρτης ασχολούνται λοιπόν με την κυριαρχία της καπιταλιστικής κοινωνίας επί των μελών της: με τους τρόπους διά των οποίων το καπιταλιστικό σύστημα εξαναγκάζει, χειραγωγεί, τυφλώνει ή εξαπατά τους ανθρώπους, ώστε να εξασφαλιζόμαστε η αναπαραγωγή και η διαιώνισή του. Σε όσα ακολουθούν, θα εξετάσουμε τα τρία πεδία στα οποία εκδηλώνεται αυτή η κυριαρχία και με τα οποία ασχολούνται ο Χορκχάμερ, ο Αντόρνο και ο Μαρκούζε. Το πρώτο πεδίο έχει να κάνει με τον εργαλειακό λόγο, με τον τρόπο, δηλαδή, με τον οποίο προσλαμβάνουμε τον κόσμο και με τον οποίο νομιμοποιείται στα μάτια μας η κυριαρχία του συστήματος. Το δεύτερο πεδίο αναφέρεται στην σύγχρονη μαζική κουλτούρα, η οποία ενσωματώνει τους ανθρώπους στο σύστημα της κυριαρχίας. Και το τρίτο αφορά σε εκείνον τον τύπο προσωπικότητας που όχι μόνον αποδέχεται, αλλά και επιζητά την κυριαρχία.

Ο εργαλειακός λόγος

Ο εργαλειακός λόγος αποτελεί αντικείμενο πραγμάτευσης σε τρία βασικά έργα: στο συλλογικό έργο των Αντόρνο και Χορκχάμερ *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, στο βιβλίο του Χορκχάμερ *Η έκλειψη του Λόγου* και στο γνωστό έργο του Μαρκούζε *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*.¹

1. Βλ. Th.W Adorno & M. Horkheimer, *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού: φιλοσοφικά αποσπάσματα* [1944], Αθήνα: Νήσος, 1996, M. Horkheimer, *Η έκλειψη του λόγου* [1947], Αθήνα: Κριτική, 1987 και H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος* [1964], Αθήνα: Παπαζήσης, 1971.

Πρόκειται για ένα τρόπο σκέψης και θέασης του κόσμου, του οποίου στοιχεία έχουμε ήδη συναντήσει όταν αναφερθήκαμε στην μετάπλαση της μαρξικής έννοιας του φετιχισμού του εμπορεύματος από τον Λούκατς: στο πώς, δηλαδή, η οικονομία στην καπιταλιστική κοινωνία μετασχηματίζει τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων σε σχέσεις μεταξύ αντικειμένων, στο πώς οι ίδιοι οι άνθρωποι καταλήγουν να θεωρούν εαυτούς και αλλήλους ως αντικείμενα και στο πώς ο κοινωνικός κόσμος φαίνεται τελικά σαν μια 'δεύτερη φύση', αμετάβλητη και απολύτως ανεξάρτητη από την ανθρώπινη βούληση. Αυτά είναι τα στοιχεία που αποτελούν και τον πυρήνα της σύλληψης του εργαλειακού λόγου στην Σχολή της Φραγκφούρτης, μόνον που εδώ οι συνέπειες του διερευνώνται σε μεγαλύτερο βάθος, ενώ η εξελικτική του πορεία έχει ριζικά διαφορετική κατάληξη από ό,τι στον Λούκατς.

Ο όρος 'εργαλειακός' έχει δύο διαστάσεις: είναι, ταυτόχρονα, ένας τρόπος να βλέπουμε τον κόσμο και ένας τρόπος να αντιμετωπίζουμε την θεωρητική γνώση. Το να βλέπουμε τον κόσμο εργαλειακά σημαίνει ότι αντιμετωπίζουμε τα επιμέρους στοιχεία του σαν εργαλεία με τα οποία μπορούμε να πετύχουμε τους στόχους μας. Ας φέρω εδώ μερικά παραδείγματα. Δεν αντικρίζω, φερ' ειπείν, κάποιο δέντρο με κριτήριο την ομορφιά του και την απόλαυση που μου χαρίζει, αλλά σαν ξυλεία που με την κατάλληλη επεξεργασία μπορεί να γίνει χαρτί πάνω στο οποίο θα τυπωθεί το βιβλίο που γράφω. Δεν αντιμετωπίζω τους φοιτητές μου ως ανθρώπους που προσπαθούν να μάθουν, αλλά σαν ανθρώπους που, αν καταφέρω να τους εντυπωσιάσω αρκετά, ίσως αποδειχθούν χρήσιμοι στην καριέρα μου. Δεν θεωρώ πως η ικανότητά μου να επικοινωνώ με τους συνανθρώπους μου είναι κάτι που πρέπει να τεθεί στην υπηρεσία τους, αλλά ότι αποτελεί μέσον για να τους πείθω να κάνουν εκείνο που εγώ θέλω.

Θα επιστρέψω σε αυτήν την διάσταση του εργαλειακού λόγου σε λίγο, όταν θα εξετάσω την ιστορία του. Αλλά ας δούμε πρώτα και την δεύτερη διάσταση, εκείνη που έχει να κάνει με την εργαλειακή αντιμετώπιση της ίδιας της γνώσης. Εδώ το ζήτημα είναι κάπως πιο δύσκολο, επειδή η αντιμετώπιση της γνώσης ως εργαλείου, ως μέσου για την επίτευξη κάποιου σκοπού, αποτελεί μια τόσο διαδεδομένη αντίληψη στον πολιτισμό μας ώστε οποιαδήποτε άλλη οπτική να φαίνεται

αδιανόγητη. Ίσως όμως τα πράγματα θα μπορούσαν να αποσαφηνιστούν κάπως, αν, αντί για την 'γνώση' γενικά, εξετάζαμε δύο διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους συνήθως αντιλαμβανόμαστε αυτό που συνήθως εννοούμε με τον όρο 'φιλοσοφία'. Στην καθημερινή ζωή, ελάχιστοι είναι βεβαίως εκείνοι που ασχολούνται με την φιλοσοφία. Όσοι όμως ενδιαφέρονται γι' αυτήν, την αντιμετωπίζουν ως μια πνευματική δραστηριότητα η οποία μας επιτρέπει να σκεφθούμε για το νόημα της ζωής και για την θέση μας στον κόσμο. Η φιλοσοφία με αυτήν την έννοια αποτελεί έναν τρόπο ζωής, ένα τρόπο με τον οποίο σκεφτόμαστε για τον κόσμο και συμφιλωνόμαστε με αυτόν. Από αυτήν πάντοτε την άποψη, η φιλοσοφία αναζητά την αλήθεια – την μόνη υπέρτατη αξία του φιλοσοφικού στοχασμού.

Για τους θεωρητικούς της Σχολής της Φραγκφούρτης, μια τέτοια άποψη περί φιλοσοφίας είναι η μόνη ορθή και γνήσια. Ωστόσο, δεν πρόκειται για την μοναδική αντίληψη γύρω από το περιεχόμενο της φιλοσοφίας. Αν, για παράδειγμα, αποφασίζαμε να σπουδάσουμε φιλοσοφία στο πανεπιστήμιο, τότε θα συναντούσαμε μια εντελώς διαφορετική αντιμετώπισή της: αντί για την φιλοσοφία ως τρόπο ζωής, θα ανακαλύπταμε πως η φιλοσοφία αντιμετωπίζεται ως γνωστικό εργαλείο, το οποίο υποστηρίζει την επιστημονική γνώση επιλύοντας τα εκάστοτε εννοιολογικά της προβλήματα. Στην μορφή λοιπόν με την οποία διδάσκεται στα πανεπιστήμια, η φιλοσοφία δεν αποσκοπεί στον αναστοχασμό, στην ανακάλυψη της αλήθειας ή στην εξεύρεση του πλέον αρμονικού τρόπου συμβίωσης με τους άλλους ανθρώπους και την φύση. Αντίθετα, εδώ έχουμε να κάνουμε με μια εντελώς διαφορετική αντίληψη, η οποία αντιμετωπίζει την φιλοσοφία ως μέσον υποβοήθησης της επιστημονικής παραγωγής.

Το παράδειγμα με την διττή σημασία που φέρει ο όρος 'φιλοσοφία' μάς επιτρέπει να κατανοήσουμε την δεύτερη διάσταση του εργαλειακού λόγου, που έχει να κάνει με την αντιμετώπιση της ίδιας της γνώσης ως μέσου για την επίτευξη πρακτικών στόχων. Από μια τέτοια άποψη, ο εργαλειακός λόγος στηρίζεται σε μια θεμελιώδη διάκριση την οποία ο ίδιος εισάγει: στον ριζικό διαχωρισμό ανάμεσα στην αντικειμενική πραγματικότητα και την υποκειμενική κρίση, ανάμεσα στο γεγονός και την αξία, στα μέσα και τους σκοπούς. Κοντολογίς, ο εργα-

λειακός λόγος δεν μας προσφέρει την γνώση για το τι πρέπει να κάνουμε, αλλά για το πώς μπορούμε να φέρουμε σε πέρας οτιδήποτε έχουμε βάλει ως στόχο να κάνουμε. Έτσι, για παράδειγμα, η επιστήμη μπορεί να μας παρέχει τις γνώσεις για την κατασκευή ηλεκτροδίων, χωρίς να ενδιαφέρεται για το αν πρόκειται να χρησιμοποιηθούν για ειρηνικούς σκοπούς ή για βασανιστήρια. Επομένως, η αντίληψη περί επιστήμης που επικρατεί στις δυτικές κοινωνίες είναι προσανατολισμένη στην εξεύρεση των πλέον αποτελεσματικών μέσων για την επίτευξη των οιωνδήποτε στόχων – οι οποίοι όμως καθορίζονται εκτός επιστήμης.

Θεωρητικά βεβαίως, οι στόχοι αυτοί αποτελούν αντικείμενο πολιτικών αποφάσεων, αφού υποτίθεται ότι καθορίζονται από τους δημοκρατικά εκλεγμένους ηγέτες μας. Αν, για παράδειγμα, οι αιρετοί μας άρχοντες αποφασίσουν ότι ο πληθωρισμός διαβρώνει την κοινωνική συνοχή, τότε χρέος της επιστήμης (της οικονομικής επιστήμης, εν προκειμένω) είναι να εξεύρει τους πλέον αποτελεσματικούς τρόπους καταπολέμησης του πληθωρισμού. Ωστόσο, στην πραγματικότητα αυτή η εργαλειακή χρησιμοποίηση της επιστήμης περιορίζει, αντί να διευρύνει το πεδίο του δημοκρατικού διαλόγου: οι 'ουδέτεροι' και 'αντικειμενικοί' θεράποντες της οικονομικής επιστήμης μπορεί κάλλιστα να ανταποκριθούν στην πρόσκληση για την επίτευξη της μείωσης του πληθωρισμού με προτάσεις για την δραστική μείωση των δημόσιων δαπανών, η οποία όμως δεν μπορεί παρά να προκαλέσει αύξηση της ανεργίας και πτώση του βιοτικού επιπέδου. Σε αυτού του τύπου την αντιμετώπιση των πραγμάτων, υπάρχει βεβαίως αντίλογος, αν όμως αρνηθούμε πρώτα την εργαλειακή παραδοχή περί επιστήμης. Μπορεί, για παράδειγμα, να αποφασίσουμε πως τα πληθωριστικά φαινόμενα στην οικονομία είναι ως ένα σημείο κοινωνικώς αποδεκτά, ακόμη και επιθυμητά, αν με αυτόν τον τρόπο πρόκειται να αποφύγουμε τις κοινωνικές εντάσεις και την φτώχεια, διασφαλίζοντας την κοινωνική συνοχή. Επομένως, η 'αποτελεσματικότητα' της οιονεί ουδέτερης επιστήμης δεν είναι άμοιρη αξιολογικών κρίσεων, αφού μπορεί να αποφασίσουμε ότι ο πληθωρισμός είναι εν τέλει προτιμότερος από τα δεινά της θεραπείας του.

Ο εργαλειακός λόγος εκδηλώνεται βεβαίως με πολλούς και διάφορους τρόπους, οι οποίοι υπερβαίνουν το απλοϊκό μου παράδειγμα.

Όλες πάντως οι εκδηλώσεις του περιλαμβάνονται σε αυτό που η Σχολή της Φραγκφούρτης αποκαλεί 'θετικισμό'. Ο όρος είναι πολύσημος (και, από αυτήν την άποψη, ενδεχομένως παραπλανητικός), αλλά πιστεύω πως ο χαρακτηρισμός του εργαλειακού λόγου ως θετικιστικού έχει κάποια βάση. Η πατρότητα του όρου 'θετικισμός' ανήκει φυσικά στον πατέρα της κοινωνιολογίας, τον Αύγουστο Κοντ, ο οποίος πίστευε πως η 'θετική επιστήμη' θα μας προσέφερε μια αντικειμενική εικόνα της κοινωνίας ως έχει, θέτοντας έτσι τέρμα στις διαμάχες περί του πώς όφειλε να έχει. Αλλά αυτή ακριβώς είναι η αντίληψη περί επιστήμης την οποία απορρίπτει η Σχολή της Φραγκφούρτης, αφού η υιοθέτησή της μας οδηγεί σε μία καθ' όλα παθητική στάση απέναντι στον κοινωνικό κόσμο, ο οποίος δεν αντιμετωπίζεται έτσι ως προϊόν των ανθρώπινων πράξεων, αλλά ως μια εξωτερική πραγματικότητα που διέπεται από νόμους εντελώς ανεξάρτητους από την βούλησή μας. Εάν λοιπόν ασπαστούμε την θετικιστική αντίληψη, τότε οι γνώσεις μας θα έχουν μόνον τεχνική χρηστικότητα σε έναν κόσμο που θα συνεχίζει να θεωρείται δεδομένος και ουσιαστικά απρόσβλητος: κοντολογίς, η θετικιστική αντίληψη οδηγεί εκ των πραγμάτων στην άκριτη αποδοχή της κοινωνίας που κληρονομούμε, στον συμβιβασμό με τα πράγματα ως έχουν.

Η Σχολή της Φραγκφούρτης αντιμετωπίζει τον εργαλειακό λόγο ως τον κυρίαρχο τρόπο σκέψης στο σύγχρονο κόσμο, ως την λογική που διέπει τόσο τις θετικές όσο και τις κοινωνικές επιστήμες. Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν την στενή συγγένεια της Σχολής με τον Λούκατς, ο οποίος είχε καταλήξει σε παρόμοια συμπεράσματα διερευνώντας τις συνέπειες της πραγματοποίησης στην ανθρώπινη σκέψη. Ωστόσο, υπάρχει εδώ μια διαφορά: σε αντίθεση με τον Λούκατς, η Σχολή της Φραγκφούρτης θεωρεί πως οι καταβολές του εργαλειακού λόγου δεν σταματούν στην γένεση του καπιταλισμού, αλλά πηγαίνουν ακόμη βαθύτερα στον χρόνο. Από αυτήν την άποψη λοιπόν, η οπτική της Σχολής βρίσκεται πλησιέστερα προς την οπτική του Μαξ Βέμπερ: όπως ο Βέμπερ ανίχνευσε την καταγωγή του 'πνεύματος του καπιταλισμού' στην ιουδαιοχριστιανική παράδοση, έτσι και ο Αντόρνο με τον Χορκχάιμερ εντοπίζουν τις καταβολές του εργαλειακού λόγου στον ιουδαϊσμό. Ο εργαλειακός λόγος αρχίζει βεβαίως να κυριαρχεί πολύ αργότερα, κα-

τά την περίοδο του Διαφωτισμού, όταν στην ανθρώπινη σκέψη συντελούνται οι δραματικότερες μέχρι τότε επαναστάσεις, που θέτουν τα θεμέλια των σύγχρονων θετικών επιστημών και οδηγούν στην 'εργαλειοποίηση' της ίδιας της φύσης. Έτσι, ενώ προηγουμένως ο άνθρωπος αντιμετώπιζε την φύση ως δημιουργήμα του Θεού που έχει κληροδοτηθεί στην ανθρωπότητα και άρα πρέπει να γίνεται σεβαστή ως θείο δώρο, μετά τον Διαφωτισμό η φύση μετατρέπεται σε απλό εργαλείο, σε πρώτη ύλη που μπορεί να χρησιμοποιείται από τον ίδιο τον άνθρωπο για την επίτευξη των δικών του σκοπών – ακόμη κι αν αυτοί οι σκοποί θεωρούνται ότι υπηρετούν εμμέσως την θεία πρόνοια.

Στα χρόνια που ακολούθησαν τον Διαφωτισμό μέχρι και τις ημέρες μας, η αλλαγή αυτή εμπεδώθηκε και επεκτάθηκε, για να περιλάβει όχι μόνον τον φυσικό, αλλά και τον κοινωνικό κόσμο. Έτσι, η κοινωνία δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως περιβάλλον προστασίας και πηγή ασφάλειας του ανθρώπου, αλλά ως αντικείμενο εκμετάλλευσης και πεδίο προαγωγής των ατομικών του φιλοδοξιών. Επεκτάθηκε ακόμη και στην αντίληψη του ανθρώπου για τον ίδιο του τον εαυτό και τους συνανθρώπους του: το ανθρώπινο υποκείμενο δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως μια προσωπική οντότητα με δικαιώματα και καθήκοντα, αλλά ως φορέας προσόντων και δεξιοτήτων που μπορούν να καταστούν αντικείμενα εκμετάλλευσης. Έτσι, για παράδειγμα, δεν κρίνω τους συναδέλφους μου στο πανεπιστήμιο με βάση τα προσωπικά τους χαρίσματα (την ανθρώπινη ζεστασιά, την αίσθηση του χιούμορ, την ευφυΐα, την ευρυμάθεια, την βαθύνοια, την σοφία), αλλά με κριτήριο τον αριθμό των δημοσιεύσεών τους, την θέση τους στην ιεραρχία, την χρησιμότητά τους για την προαγωγή της δικής μου σταδιοδρομίας.

Σύμφωνα λοιπόν με την Σχολή της Φραγκφούρτης, ο εργαλειακός λόγος συνυφίνεται με την σύγχρονη ιστορία, κυριαρχώντας εν τέλει σε όλα ανεξαιρέτως τα πεδία της κοινωνικής ζωής. Μάλιστα, ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ (όχι όμως ο Μαρκούζε) αφήνουν να εννοηθεί ότι δεν είναι ο καπιταλισμός που παράγει τον εργαλειακό λόγο, αλλά ο εργαλειακός λόγος που γεννά τον καπιταλισμό. Εν πάση περιπτώσει, αυτή η καθολική κυριαρχία του εργαλειακού λόγου θεωρείται ότι δεν αφήνει απρόσβλητο ούτε τον ίδιο τον μαρξισμό: σύμφωνα με τους θεωρητικούς της Σχολής, από την στιγμή που η μαρξιστική παράδοση

έπαψε να ενδιαφέρεται για την ανθρώπινη πράξη (όπως συνέβη στα χρόνια που ακολούθησαν την δημοσίευση του έργου του Λούκατς *Ιστορία και ταξική συνείδηση*), άρχισαν να αναδύονται και τα θετικιστικά της στοιχεία. Ιδιαίτερα μάλιστα στην ύστερη φάση της Σχολής της Φραγκφούρτης, η κριτική αυτή στάση απέναντι στον ίδιο τον μαρξισμό προσέλαβε εντονότερο χαρακτήρα: ο Μαρξ άρχισε να θεωρείται όλο και περισσότερο φορέας θετικιστικών ιδεών, κυρίως εξαιτίας της άκριτης από μέρους του αποδοχής της 'εργαλειοποιημένης' αντίληψης για την φύση και τις θετικές επιστήμες – μιας τάσης, που στα τελευταία έργα του Μαρξ φαίνεται ότι είχε πλέον επηρεάσει και την αντίληψή του για την κοινωνία. Με τέτοιες απόψεις, δεν εκπλήσσει ότι οι θεωρητικοί της Σχολής τήρησαν μια αταλάντευτα κριτική στάση απέναντι στα σοσιαλιστικά καθεστώτα της Ανατολικής Ευρώπης, θεωρώντας ότι αποτελούν κι αυτά παράγωγες εκδηλώσεις του εργαλειακού λόγου, όπως ακριβώς και οι καπιταλιστικές κοινωνίες της Δύσης. Και βεβαίως, είναι επόμενο μια εκδοχή του μαρξισμού όπως εκείνη που πρεσβεύει ο Αλτουσέρ να θεωρείται ότι συνιστά σαφέστατο σύμπτωμα του εργαλειακού λόγου: στον δομομαρξισμό, όπως θα θυμόμαστε, το υποκείμενο δεν είναι παρά το άβουλο προϊόν της κοινωνικής δομής. Σε ένα τέτοιο αποκορύφωμα του θετικιστικού μαρξισμού όπως ο δομομαρξισμός, το νόημα της κοινωνικής επανάστασης καταργείται, αφού η επίτευξη του σοσιαλισμού δεν θεωρείται παρά μία ακόμη παραλλαγή του ίδιου συστήματος που υπαγορεύεται από τον εργαλειακό λόγο.

Εντούτοις, παρά τις προφανείς διαφορές της Σχολής της Φραγκφούρτης από τον δομισμό και τον δομομαρξισμό, μπορούμε να διακρίνουμε ορισμένες ομοιότητές της με τον μεταδομισμό. Όπως στον μεταδομισμό, έτσι και στην Σχολή της Φραγκφούρτης, η γνώση (υπό την μορφή, εδώ, του εργαλειακού λόγου) εξισώνεται με την εξουσία και την κυριαρχία. Μάλιστα, οι ομοιότητες μεταξύ τους εκτείνονται και στον τρόπο γραφής που προκρίνεται για την υπονόμηση αυτής της κυριαρχίας: και στα δύο θεωρητικά ρεύματα επικρατεί η ίδια ελλειπτική και διφορούμενη επιχειρηματολογία, η ίδια ουσιαστικά αποφυγή σαφών διατυπώσεων για τον κόσμο και για την προτεινόμενη προσέγγισή του. Η διαφορά τους όμως είναι πως η Σχολή της Φρα-

γκφούρτης, σε αντίθεση προς τον μεταδομισμό, αντιπαραθέτει μια εναλλακτική μορφή γνώσης στον εργαλειοποιημένο λόγο: έναν άλλο λόγο, την κριτική θεωρία.

Το ακριβές περιεχόμενο της κριτικής θεωρίας προσδιορίζεται διαφορετικά κατά περίπτωση, ανάλογα με τις προσωπικές προτιμήσεις του καθενός από τους τρεις εκπροσώπους της Σχολής που εξετάζουμε. Ο κοινός όμως τόπος είναι η έμφαση στον κριτικό χαρακτήρα της – με την σημασία που συναντήσαμε στα Προλεγόμενα του Τέταρτου Μέρους, επειδή δηλαδή είναι σε θέση να καταδείξει την ανορθολογικότητα της σύγχρονης κοινωνίας, η οποία αποτελεί πεδίο εκμετάλλευσης, καταπίεσης, διαφθοράς και καταστροφής της ανθρώπινης φύσης. Κοντολογίς, η θεωρία είναι κριτική, στον βαθμό που κατατείνει στην αποκατάσταση των φυσικών ιδιοτήτων του ανθρώπου: στην ικανότητά του να αλλάζει το περιβάλλον του και να επικοινωνεί με τους άλλους ανθρώπους διά του λόγου. Επιπρόσθετα, η κριτική θεωρία διατείνεται ότι παρέχει αποδείξεις περί της γενεαλογίας της σύγχρονης κοινωνίας, σύμφωνα με τις οποίες πρόκειται για μια κοινωνία που δεν παύει να αποτελεί δημιούργημα του ίδιου του ανθρώπου, παρότι καταλήγει να τον δυναστεύει. Από αυτήν την άποψη, η κριτική θεωρία υπογραμμίζει την ιστορικότητα της σημερινής κοινωνίας, υπονομεύοντας έτσι την πλαστή αίσθηση ότι πρόκειται για μια σταθερή και αμετάβλητη οντότητα, ανεξάρτητη από την ανθρώπινη βούληση.

Η κατάδειξη όμως αυτής της ιστορικότητας από την Σχολή της Φραγκφούρτης ακολουθεί διαφορετικές κατευθύνσεις από ό,τι στον Λούκατς – κι από εδώ ακριβώς προκύπτουν οι ιδιαίτερες δυσκολίες με την επιχειρηματολογία της Σχολής. Στην θεωρητική αντίληψη του Λούκατς, όπως θα θυμόμαστε, η έννοια της ολότητας επιτελούσε κεντρικό ρόλο, αναφερόμενη στην ενότητα του κόσμου, αλλά και στην ενότητα της γνώσης για τον κόσμο. Σε αντίθεση, οι θεωρητικοί της Σχολής της Φραγκφούρτης επενδύουν με αρνητικό νόημα την έννοια της ολότητας: θεωρούν, δηλαδή, πως οι σημερινές κοινωνίες, τόσο της Δύσης όσο και της Ανατολής, αποτελούν ήδη 'ολότητες', υπό την έννοια ότι κυριαρχούνται από έναν εσωτερικό ολοκληρωτισμό, ο οποίος αφομοιώνει και εξαφανίζει κάθε μορφή αντίστασης. Από τον Λούκατς στην Σχολή της Φραγκφούρτης λοιπόν, η έννοια της ολότητας χάνει τον αρχικό της δε-

σμό με την έννοια της κοινωνικής χειραφέτησης και συναρτάται με την έννοια της κοινωνικής καταπίεσης – τούτο μάλιστα ισχύει και στο πεδίο της γνώσης, αφού επιδίωξη μιας ολοκληρωτικής κοινωνίας δεν μπορεί παρά να είναι η ολοκληρωτική γνώση.

Εναντία, τώρα, σε αυτήν την ζοφερή προοπτική που μας προσφέρουν οι σύγχρονες κοινωνίες, η Σχολή της Φραγκφούρτης δεν αντιπαράτασσει το φάσμα μια άλλης, εναλλακτικής μορφής ‘συνολικής’ γνώσης, εφόσον κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με αποδοχή του ολοκληρωτικού χαρακτήρα τους. Αντίθετα, προτείνει την υπονόμηση του συστήματος με την υιοθέτηση μιας αρνητικής (ή κριτικής) στάσης απέναντι του, αφού μόνον έτσι μπορούν να αναδειχθούν οι αντιφάσεις και οι ατέλειές του – γι’ αυτό και ένα από τα γνωστότερα έργα του Αντόρνο φέρει τον τίτλο *Αρνητική διαλεκτική*.² Μάλιστα, στο πιο βατό ίσως έργο του, τα *Minima Moralia*,³ ο Αντόρνο απορρίπτει πλήρως την ιδέα της ολότητας, υποστηρίζοντας, στην Εισαγωγή του βιβλίου, ότι η αναζήτηση της αλήθειας πρέπει να αναπροσανατολιστεί προς τις άδηλες περιοχές της προσωπικής εμπειρίας, όπου δεν εμφιλοχωρεί ο ολοκληρωτισμός της σύγχρονης κοινωνίας και σκέψης.

Ως συνέπεια, η Σχολή της Φραγκφούρτης δεν προσφέρει ένα ολοκληρωμένο (ενιαίο και συστηματικό) θεωρητικό επιχείρημα, αλλά επιμέρους αποσπασματικές επίσημάνσεις, οι οποίες υπογραμμίζουν την αντιφατικότητα της σύγχρονης κοινωνίας και την αμφισημία της σύγχρονης σκέψης. Έτσι λοιπόν εξηγείται ότι η επιχειρηματολογία της Σχολής χαρακτηρίζεται από ασάφεια και ρευστότητα, που αποτυπώνονται στα μάλλον δυσνόητα έργα των εκπροσώπων της: η ανασηματοδότηση της έννοιας της ολότητας έχει ως αποτέλεσμα οποιαδήποτε άμεση αναφορά στον σύγχρονο κόσμο να εκλαμβάνεται ως άκριτη παραχώρηση στον εργαλειολόγο που κυριαρχεί στο εσωτερικό του. Ιδού λοιπόν ο λόγος πίσω από τις ομοιότητες της Σχολής της Φραγκφούρτης με τον μεταμοντερνισμό, ένα ζήτημα το οποίο ήδη έχω θέξει και στο οποίο θα επανέλθω στην συνέχεια.

2. Th. W Adorno, *Αρνητική διαλεκτική* [1966], Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

3. Βλ. Th. W Adorno, *Minima Moralia* [1951], Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1990.

Ο μονοδιάστατος πολιτισμός

Σε ό,τι τώρα αφορά στις επιμέρους αναλύσεις των διάφορων πτυχών της κοινωνικής πραγματικότητας καθεαυτήν, η ιστορική προοπτική της Σχολής που μόλις σκιαγράφησα προσδίδει στην σχετική εργογραφία ένα χαρακτηριστικά νοσταλγικό τόνο. Οι θεωρητικοί της Σχολής της Φραγκφούρτης δίνουν συχνά την εντύπωση ότι αναπολούν κάποιο ιδανικό παρελθόν, το οποίο δεν πρόκειται να επιστρέψει. Κατά παράδοξο όμως τρόπο, το ιδανικό αυτό παρελθόν φαίνεται να συμπίπτει με την πρώιμη φάση ανάπτυξης του καπιταλισμού, την οποία η Σχολή αντιμετωπίζει ως την περίοδο ανάπτυξης της γνήσιας ατομικότητας, σε αντίθεση με την σύγχρονη κοινωνία η οποία αρνείται την αυθυπαρξία του ατόμου.

Το στοιχείο αυτό εκδηλώνεται ιδιαίτερα στην ανάλυση του σύγχρονου πολιτισμού, όπου είναι αφιερωμένο πολύ μεγάλο μέρος της εργογραφίας της Σχολής. Το ενδιαφέρον για τον πολιτισμό δεν θα πρέπει βεβαίως να εκπλήσσει. Δεδομένου ότι οι θεωρητικοί της Φραγκφούρτης δεν πιστεύουν πως η σύγχρονη κοινωνία σπαράσσεται πλέον από οικονομικές και δομικές αντιφάσεις, το κυρίαρχο πρόβλημα γι’ αυτούς γίνεται η ενσωμάτωση του ατόμου στην κοινωνία, κάτι που επιτυγχάνεται κυρίως με τον πολιτισμό. Ο πολιτισμός είναι λοιπόν ο καθοριστικός παράγοντας στην διαμόρφωση των κοινωνικών αναπαραστάσεων. Το σχετικό επιχείρημα βρίσκει την πληρέστερη ίσως ανάπτυξή του στο γνωστό βιβλίο του Μαρκούζε *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*.⁴ Αλλά και το συλλογικό έργο των Αντόρνο και Χορκχάιμερ *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*⁵ αποτελεί μια εκτεταμένη ανάλυση της πολιτιστικής βιομηχανίας, ενώ ο ίδιος ο Αντόρνο έχει στο ενεργητικό του μια ογκωδέστατη εργογραφία για την λογοτεχνία, την μουσική και τον λαϊκό πολιτισμό.

Η ανάλυση καλύπτει όλο σχεδόν το φάσμα των εκδηλώσεων του πολιτισμού, από τις καλές τέχνες μέχρι την λαϊκή κουλτούρα, με το ίδιο πάντοτε κεντρικό επιχείρημα: ότι δηλαδή οι σύγχρονες κοινωνίες αφαι-

4. H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*, ό.π.

5. Th. W Adorno & M. Horkheimer, *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ό.π.

ρούν από τον άνθρωπο τις δημιουργικές του ικανότητες. Στο πλαίσιο αυτό, οι υψηλότερες μορφές πολιτισμού (η λογοτεχνία, η μουσική, οι εικαστικές τέχνες) φαίνεται να επιτελούν διπλό ρόλο: συνιστούν, ταυτόχρονα, προϊόντα της ανθρώπινης δημιουργικότητας, αλλά και εκφράσεις κριτικής της σύγχρονης κοινωνίας. Ο διπλός αυτός ρόλος επιτελείται βεβαίως με διάφορους τρόπους, ανάλογα με τις εκάστοτε ιστορικές συνθήκες υπό τις οποίες εκδηλώνεται ο πολιτισμός στις σύγχρονες κοινωνίες. Εκείνο όμως που έχει σημασία είναι πως σε όλες τις περιπτώσεις οι θεωρητικοί της Σχολής δεν επιχειρούν να προσεγγίσουν τον πολιτισμό με επιχειρήματα που παραπέμπουν στον καθοριστικό ρόλο της οικονομίας, αλλά αντίθετα επικεντρώνουν την προσοχή τους στην μορφολογία, στην φόρμα των πολιτιστικών προϊόντων. Από αυτήν την άποψη, η ρήξη με την μαρξιστική παράδοση είναι ριζική: ένα μυθιστόρημα της Τζέην Όστιν, για παράδειγμα, δεν αντιμετωπίζεται ως άλλη μία αντανάκλαση των αξιών της μεσαίας τάξης στην Βρετανία του 19ου αιώνα, αλλά ως μοναδική σύνθεση ηρώων και πλοκής, ως έργο τέχνης. Παρεμπιπτόντως, τούτο ίσως ανακαλεί στην μνήμη την παρόμοια (αλλά όχι ταυτόσημη) ανάλυση μιας άλλης μορφής τέχνης, των ταινιών γουέστερν, που συναντήσαμε στο Κεφάλαιο 8 για τον δομισμό.

Έγινε προηγουμένως λόγος για την πρώιμη φάση του καπιταλισμού, η οποία φαίνεται να συγκινεί ιδιαίτερα την Σχολή της Φραγκφούρτης. Πρόκειται βεβαίως για μια περίοδο η οποία δεν μπορεί να προσδιοριστεί με ακρίβεια, αλλά θα μπορούσαμε να την τοποθετήσουμε χονδρικά από τα τέλη του 17ου αιώνα έως τα τέλη του 19ου αιώνα. Οι θεωρητικοί της Σχολής υποστηρίζουν λοιπόν ότι κατά την διάρκεια αυτής της περιόδου τα έργα τέχνης, με την τελειότητα και την ισορροπία της μορφής τους, ήταν σε θέση να παράσχουν ένα εναλλακτικό όραμα απέναντι στην υπάρχουσα πραγματικότητα. Οι συνθέσεις του Μότσαρτ και του Μπετόβεν, για παράδειγμα, μας προσφέρουν μουσικές εικόνες ενός αρμονικού και τέλει κόσμου που έρχεται σε αντίθεση με την μίζερη και αβέβαιη πραγματικότητα, πάνω στην οποία ρίχνουν το φως της δικής τους καλλιτεχνικής κριτικής. Αλλά η κριτική αυτή λειτουργία της τέχνης συνθλίβεται στις σύγχρονες 'ολοκληρωτικές' κοινωνίες, οι οποίες ισχυρίζονται ότι στο εσωτερικό τους έχουν ήδη επιτύχει την απόλυτη αρμονία. Έτσι, η μουσική του Μότσαρτ χρησιμοποιείται σήμερα

στην κτηνοτροφία για να προκαλέσει την παραγωγή περισσότερου γάλακτος από τις αγελάδες, ενώ η μουσική του Μπετόβεν χρησιμοποιείται για τον ύμνο της Ευρωπαϊκής Ένωσης – αφού προηγουμένως είχε παίξει τον ρόλο του εθνικού ύμνου για το ρατσιστικό καθεστώς της λευκής Ροδεσίας. Ωστόσο, η κριτική λειτουργία της τέχνης δεν μπορεί να κατασταλεί αλλά συνεχίζεται, αφού πρόκειται για κάτι που απορρέει από την μοναδική δυνατότητα της τέχνης να αμφισβητεί την υποτιθέμενη αρμονία της σύγχρονης κοινωνίας, προκαλώντας μας έτσι να προβληματιστούμε για τον κόσμο – για παράδειγμα, η ατονική μουσική του Άρνολτ Σένμπεργκ. Στην σημερινή όμως κοινωνία, αυτή η μορφή της σύγχρονης τέχνης βρίσκεται περιθωριοποιημένη και απευθύνεται σε όλο και λιγότερους ανθρώπους, ενώ αντίθετα κυριαρχεί η βιομηχανία του μαζικού πολιτισμού.

Ο Μαρκούζε μελετά τους τρόπους με τους οποίους η σύγχρονη πολιτιστική βιομηχανία δημιουργεί και ικανοποιεί 'ψευδείς' ή 'πλαστές' ανάγκες. Η έννοια της πλαστής ανάγκης είναι βεβαίως ιδιαίτερα προβληματική, στον βαθμό που συνεπάγεται την αμφισβήτηση προσωπικών αναγκών και προτιμήσεων. Κατά τούτο, ενδέχεται να οδηγήσει σε ελιτισμό ή σε σνομπισμό, αφού βασίζεται σε αξιολογήσεις των 'πραγματικών' αναγκών του υποκειμένου αδιάφορα από την προσωπική του βούληση. Μπορεί, για παράδειγμα, να σας αρέσουν οι Μπητλς, αλλά κανονικά θα έπρεπε να ακούτε Σένμπεργκ! Από την άλλη όμως πλευρά, η έννοια της ψευδούς ανάγκης αποτελεί οργανικό τμήμα της κριτικής θεωρίας, στον βαθμό που αντιδιαστέλλεται με την έννοια της πραγματικής ή γνήσιας ανάγκης – εκείνης δηλαδή της ανάγκης που απορρέει από τις ορθολογικές δυνάμεις του ανθρώπου και που εκφράζει τις δημιουργικές του ιδιότητες. Η ικανοποίηση των πραγματικών μας αναγκών μάς επιτρέπει λοιπόν να αποκτήσουμε μεγαλύτερο έλεγχο πάνω στην ζωή μας, εμπλουτίζοντας τις σχέσεις μας με τους συνανθρώπους μας, ενώ, αντίθετα, οι πλαστές ανάγκες συνιστούν στρέβλωση της αληθινής μας φύσης.

Θα προσπαθήσω να απεικονίσω αυτήν την άποψη με μερικά δικά μου παραδείγματα. Το πρώτο έχει να κάνει με την εκτροπή της δυναμικής του φεμινισμού. Ο φεμινισμός είναι βεβαίως ένα κοινωνικό κίνημα, το οποίο έχει να κάνει με τον αγώνα των γυναικών (δηλαδή του

μισού και παραπάνω πληθυσμού) ενάντια στον αποκλεισμό τους από πολλά πεδία της κοινωνικής ζωής. Οι βασικές του επαγγελίες έχουν να κάνουν με την κοινωνική δικαιοσύνη, την ελευθερία, την γυναικεία αλληλεγγύη και την ισότητα των δύο φύλων. Όλα αυτά τα προτάγματα εκφράζουν πραγματικές ανάγκες, οι οποίες όμως, με την ενσωμάτωση του γυναικείου κινήματος στην κυρίαρχη κουλτούρα, μεταβάλλονται σε πλαστές ή ψευδείς ανάγκες. Έτσι, για παράδειγμα, αντί το αίτημα για την ουσιαστική ισότητα των δύο φύλων να οδηγεί στην διαφύλαξη και την προαγωγή της ανθρώπινης συνεργασίας, έχει εν πολλοίς εκφυλιστεί στον γυναικείο καριερισμό και στον ανταγωνισμό με τους άνδρες, έχει δηλαδή θυσιαστεί στον βωμό της συμβατικής κοινωνικής επιτυχίας. Με τον τρόπο όμως αυτό, περνά απαρατήρητο το γεγονός ότι η δυναμική του φεμινιστικού κινήματος τελικά δεν οδήγησε στην καλλιέργεια των ανθρώπινων ιδιοτήτων μας (της δημιουργικότητας, της κατανόησης, της συλλογικότητας), αλλά στην επέκταση του ατομικού ανταγωνισμού, των επιφανειακών σχέσεων και της κοινωνικής εκμετάλλευσης. Αποτέλεσμα όλων αυτών είναι πως η σύγχρονη γυναίκα όπως την παρουσιάζει η βιομηχανία της διαφήμισης, δεν είναι παρά μια ρηχή, πλαστή φιγούρα, κομμένη στα πρότυπα της εξίσου πλαστής εικόνας του σύγχρονου άνδρα. Πρόκειται λοιπόν για μια βαθύτατη διαφθορά των πραγματικών αναγκών που είχαν αρχικά προκαλέσει και εμπνεύσει την εμφάνιση του γυναικείου κινήματος – αυτό, παρεμπιπτόντως, αντανακλάται και στην προσφυή σύλληψη της Κολέτ Ντόουλιγκ για το λεγόμενο 'σύνδρομο της Σταχτοπούτας', δηλαδή για τον κρυφό γυναικείο φόβο απέναντι στην ανεξαρτησία.⁶

Ένα δεύτερο παράδειγμα είναι το ενδιαφέρον που εκδηλώνεται στις σημερινές δυτικές κοινωνίες για την υγεία, υπό την μορφή της υγιεινής διατροφής, της σωματικής άσκησης, της αντικαπνιστικής εκστρατείας και ούτω καθεξής. Ουδείς βεβαίως θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι η υγεία αποτελεί ψευδή ή πλαστή ανάγκη, αλλά τείνουμε συνήθως να λησμονούμε τον κατά βάση κοινωνικό της χαρακτήρα. Για παράδειγμα, έχουμε στην διάθεσή μας πολλές αποδείξεις για την στενή συνάρ-

6. Βλ. C. Dowling, *The Cinderella Complex: Women's hidden fear of independence*, London: Fontana, 1982.

τηση της υγείας με τις συνθήκες της διαβίωσης και εργασίας, συνθήκες οι οποίες μπορούν φυσικά να βελτιωθούν μόνον ως αποτέλεσμα συλλογικών προσπαθειών. Ωστόσο, το αυταπόδεικτο αυτό στοιχείο αποσιάζει παντελώς από την ιδεοληπτική εμμονή του σημερινού ανθρώπου με την υγεία του δικού του σώματος. Η πραγματική ανάγκη έχει έτσι εκφυλιστεί σε μια πλήρως εξατομικευμένη ενασχόληση, της οποίας η ουσιαστική αποτελεσματικότητα στην συνολική προαγωγή της υγείας είναι μάλλον αμφίβολη. Αν φερ' ειπείν η ρύπανση της ατμόσφαιρας παραμένει σε υψηλά επίπεδα, τότε το μόνο σίγουρο αποτέλεσμα από το καθημερινό μου τζόγκινγκ είναι ότι εισπνέω περισσότερο μόλυβδο. Με την ίδια λογική, το ψωμί ολικής αλέσεως μάλλον έχει διαφορετικές επιπτώσεις στην μακροβιότητα ενός ανθρακωρύχου από ό,τι ενός καθηγητή πανεπιστημίου.

Όσο λοιπόν απομακρυνόμαστε από τον πραγματικό συλλογικό έλεγχο στα μεγάλα ζητήματα που απειλούν την ζωή μας, τόσο μεγαλύτερο ζήλο επιδεικνύουμε προσπαθώντας να ελέγξουμε τους μικρότερους κινδύνους. Έτσι, για παράδειγμα, αφού δεν μπορώ να κάνω τίποτε για να αποτρέψω την απειλή ενός πυρηνικού πολέμου, προσπαθώ να κόψω το κάπνισμα. Με την ίδια ακριβώς λογική, η πραγματική μας ανάγκη για ελευθερία επιλογών περιχαράκωνεται στην πλαστή ανάγκη να έχουμε στην διάθεσή μας είκοσι διαφορετικά είδη απορρυπαντικών από τα οποία να μπορούμε να διαλέγουμε. Και η πραγματική μας ανάγκη για γνήσια επικοινωνία και ελευθερία του λόγου εκφυλίζεται στην πλαστή ανάγκη ενός φθηνού πλουραλισμού στην πληροφόρηση με τα διάφορα συγκροτήματα τύπου να εκδίδουν πολλές, διαφορετικές, αλλά εξίσου ανούσιες και κενές νοήματος εφημερίδες και περιοδικά.

Η ανάλυση του σύγχρονου πολιτισμού από την Σχολή της Φραγκφούρτης προχωρά ακόμη βαθύτερα. Στα έργα του κατά τις δεκαετίες του 1950 και του 1960, ο Αντόρνο υποστηρίζει ότι το υπάρχον κοινωνικό σύστημα συνεχίζει να γεννά οικονομική ανασφάλεια – και θα μπορούσαμε να προσθέσουμε, στο ίδιο πάντοτε πνεύμα της Σχολής της Φραγκφούρτης, ότι η αίσθηση της ανασφάλειας είναι αναγκαίο επακόλουθο οποιουδήποτε συστήματος αντίκειται στις βασικές ανθρώπινες ιδιότητες. Η αίσθηση ότι έχουμε στα χέρια μας μια τεράστια δύναμη, την οποία όμως δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε, μπορεί πράγμα-

τι να γίνει τρομακτική. Αλλά ο μαζικός πολιτισμός επιστρατεύεται ακριβώς για να παράγει υποκατάστατα τα οποία προσφέρουν μια ψευδή, μα αποτελεσματική αίσθηση ασφάλειας.

Τούτο επιτυγχάνεται με δύο τρόπους. Ο πρώτος έχει να κάνει με την τυποποίηση των πολιτιστικών προϊόντων: όλες οι εκφάνσεις της μαζικής κουλτούρας (από τις τηλεοπτικές σαπουνόπερες, μέχρι την δισκογραφία της μουσικής ποπ και τις αθλητικές εκδηλώσεις) προβάλλουν, η καθεμία με το δικό της τρόπο, την αίσθηση του οικείου και του ασφαλούς. Τα διάφορα σενάρια και οι πλοκές των τηλεοπτικών σειρών και των κινηματογραφικών ταινιών, οι στίχοι των τραγουδιών και η μουσική τους, μοιάζουν, στις γενικές τους γραμμές, τόσο πολύ μεταξύ τους ώστε να μπορούν να εναλλάσσονται χωρίς ουσιαστικές αλλαγές στο εκπεμπόμενο μήνυμα. (Παρεμπιπτόντως, αν δεν συνέβαινε κάτι τέτοιο, τότε θα ήταν αδύνατον να απομονώσουμε τα δομικά στοιχεία των ταινιών γουέστερν που εξετάσαμε στο Κεφάλαιο 8.) Ταυτόχρονα όμως, τα κατ' ουσίαν τυποποιημένα αυτά προϊόντα του μαζικού πολιτισμού επικαλύπτονται με ένα λούστρο πλαστής ιδιαιτερότητας και μοναδικότητας, δημιουργώντας την εντύπωση ότι όντως υπάρχει ελευθερία επιλογών και πρωτοτυπία νοήματος. Έτσι, έχουμε τελικά την 'ελευθερία' να διαφωνούμε για το ποιο λαϊκό σουξέ είναι κατά την γνώμη μας καλύτερο, για το ποιο τηλεοπτικό σήριαλ έχει μεγαλύτερη αγωνία ή για το ποια ποδοσφαιρική ομάδα παίζει την καλύτερη μπάλα – χωρίς να συνειδητοποιούμε πως διαφωνούμε για τετριμμένα ζητήματα, για επιφανειακές και ανούσιες διαφορές, οι οποίες δεν κρύβουν παρά την ίδια γκριζα ομοιομορφία, που το μόνο που κάνει είναι να μας παρέχει την αίσθηση της ψευδούς ασφάλειας.

Ο δεύτερος τρόπος είναι η καλλιέργεια μιας εξίσου ψευδούς αίσθησης για την δύναμη που δήθεν διαθέτουμε πάνω στην ζωή μας, για την εξουσία που υποτίθεται ότι ασκούμε στα πράγματα. Ένα πολύ πρόσφορο παράδειγμα εδώ είναι η περίπτωση των ωροσκοπίων στις διάφορες εφημερίδες και τα περιοδικά, όπως την έχει αναλύσει διεξοδικά ο Αντόρνο.⁷ Γνωρίζουμε βεβαίως ότι η αστρολογία αυτοπαρου-

7. Βλ. Th.W Adorno, "The stars down to earth: The Los Angeles Times astrology column", *Telos*, 19 (1975): 13-90.

σιάζεται ως ένα είδος επιστήμης δημιουργώντας έτσι την εντύπωση ότι οι αστρολόγοι ομιλούν ως ειδικοί, ως αυθεντίες, και άρα ότι όσα έχουν να πουν έχουν βάρος και εγκυρότητα. Ας πάρουμε την περίπτωση του δικού μου ωροσκοπίου στο φύλλο της 3ης Οκτωβρίου στην εφημερίδα του Λονδίνου Σάντεϊ Εξπρές. Σύμφωνα λοιπόν με την καλή εφημερίδα, τα άστρα μου με πληροφορούν περισπούδαστα ότι: 'Η Δευτέρα είναι ιδανική ημέρα για να δοκιμάσετε νέες ιδέες και για να έχετε συναλλαγές με το Δημόσιο. Η εβδομάδα σας θα τελειώσει εξίσου ευχάριστα'. Όλα φαίνονται να ταιριάζουν στην περίπτωσή μου: είμαι όντως δημιουργικό άτομο με νέες ιδέες, συναλλάσσομαι πράγματι με το Δημόσιο και έχω επιπλέον την διαβεβαίωση ότι η εβδομάδα μου θα έχει αίσιο τέλος. Το καθησυχαστικό στοιχείο είναι βεβαίως εξόφθαλμο (η καλλιέργεια της ψευδούς ασφάλειας για την οποία κάναμε λόγο προηγουμένως), αλλά αυτό αποτελεί εντέλει το λιγότερο σημαντικό μέρος του ωροσκοπίου μου. Ακόμη μεγαλύτερη σπουδαιότητα έχει το γεγονός ότι το ωροσκοπίό μου με διαβεβαιώνει όχι μόνον πως όλα θα πάνε καλά, αλλά πως αυτό θα συμβεί χάρη σε μένα – παρότι, βεβαίως, κάτι τέτοιο το ξέρουμε εκ των προτέρων, αφού είναι ήδη γραμμένο στα άστρα. Αλλωστε, γιατί να ψεύδεται το ωροσκόπιο; Μήπως δεν είναι αλήθεια ότι θεωρώ τον εαυτό μου δημιουργικό άνθρωπο ή ότι έχω επαγγελματικά πάρε δώσε με το Δημόσιο;

Οι 'συναλλαγές' με το Δημόσιο προσθέτουν πράγματι μια χαριτωμένη πινελιά, που μπορεί να σημαίνει ένα από τα δύο ακόλουθα ενδεχόμενα. Είτε σημαίνει ότι μπορώ να ορμήσω στην εφορία, να βάλω τις φωνές στους υπαλλήλους επειδή μου καθυστέρησαν την εκκαθάριση της φορολογικής μου δήλωσης και να φύγω θριαμβευτικά με τις συγγνώμες και τις δικαιολογίες τους συν την επιταγή με την επιστροφή των φόρων στην τσέπη. Είτε σημαίνει πως περιμένω με τις ώρες υπομονετικά για να δω για το θέμα μου τον αρμόδιο γραφειοκράτη, ο οποίος, όταν εν τέλει δεήσει να με δεχθεί, με υποβάλλει σε ανάκριση εξαιτίας της οποίας γίνομαι ράκος. Και στις δύο περιπτώσεις, βεβαίως, 'συναλλάσσομαι' με το Δημόσιο, αλλά με βάση την δική μου τουλάχιστον εμπειρία το δεύτερο ενδεχόμενο είναι πολύ πιο πιθανό από το πρώτο. Εντούτοις, ο βαρύγδουπος και σπουδαιοφανής όρος 'συναλλαγές' στο ωροσκόπιο καλλιεργεί την ματαιοδοξία μου, σε βαθμό

που φθάνω να πιστεύω ότι η πρώτη σημασία είναι εκείνη που ταιριάζει καλύτερα στην περίπτωση μου. Επομένως, το βασικό μήνυμα του ωροσκοπίου συνίσταται σε μία κενή περιεχομένου διαβεβαίωση για τα υποτιθέμενα χαρίσματά μου (την δημιουργικότητα, την σπουδαιότητα και την αισιοδοξία μου) από τις ψευδοασθεντίες της αστρολογικής 'επιστήμης' – κενή περιεχομένου, επειδή δεν έχει καμία ουσιαστική συνέπεια, κανένα απτό αποτέλεσμα στις ουσιαστικές συνθήκες της ζωής μου πέρα από την εφήμερη καθημερινότητα.

Η ανάγκη της κυριαρχίας

Η κυριαρχία δεν είναι απλώς ενσωματωμένη στην όλη πολιτιστική βιομηχανία, αλλά απαιτεί και μια συγκεκριμένη οικοδόμηση της προσωπικότητας που όχι μόνον να την αποδέχεται, αλλά και να την αποζητά. Εδώ βρίσκεται η τελευταία από τις τρεις βασικές θέσεις που διατυπώνει η Σχολή της Φραγκφούρτης: ο τρόπος, δηλαδή, με τον οποίο η κυριαρχία διεισδύει στην ίδια την δομή της προσωπικότητας του σύγχρονου ανθρώπου. Στο θέμα αυτό, οι θεωρητικοί της Σχολής χρησιμοποιούν κατά κόρον την ψυχαναλυτική θεωρία, σε σημείο που να δίνουν την εντύπωση πως συμμορφώνονται περισσότερο με την φροϋδική παρά με την μαρξιστική ορθοδοξία. Σε ό,τι πάντως μας αφορά εδώ, θα επιχειρήσω να περιγράψω με αδρό τρόπο τα σχετικά επιχειρήματα αποφεύγοντας όσο είναι δυνατόν τις λεπτομερείς αναφορές στον Φρόντ – και πάλι, σκοπός μου είναι να καταστήσω κατανοητή την σχετική επιχειρηματολογία στις γενικές της γραμμές, χωρίς να υπεισέρχομαι σε λεπτομέρειες.

Τα γνωστότερα έργα της Σχολής σε αυτόν τον τομέα παρουσιάζουν μεγάλες διαφορές μεταξύ τους. Θα αναφερθούμε καταρχάς στο βιβλίο του Μαρκούζε *Έρωσ και πολιτισμός*, ένα έργο θεωρητικών και φιλοσοφικών αναζητήσεων που άσκησε μεγάλη επιρροή κατά την δεκαετία του 1960 και που βρίσκεται πολύ κοντά στο θέμα μας.⁸ Στην συνέχεια, θα ασχοληθούμε με τις γενικές γραμμές του επιχειρήματος που αναπτύσσεται στο συλλογικό έργο *Η αυταρχική προσωπικότητα* της ομά-

8. Βλ. H. Marcuse, *Έρωσ και πολιτισμός* [1955], Αθήνα: Κάλβος, 1981.

δας συγγραφέων περί τον Αντόρνο.⁹ Λίγα εισαγωγικά λόγια για τον δεύτερο αυτόν τόμο: πρόκειται για μια φιλόδοξη μελέτη, στην οποία χρησιμοποιούνται διάφορες εμπειρικές μέθοδοι με στόχο την συσχέτιση της δομής της προσωπικότητας με τις πολιτικές στάσεις και τις κοινωνικές συμπεριφορές. Η έρευνα διεξήχθη στα τέλη του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου στην Αμερική και αποτελούσε μία από τις πέντε 'μελέτες για την προκατάληψη' που συντόνιζε ο Χορκχάιμερ.

Ας στραφούμε πρώτα στον Μαρκούζε, ο οποίος χρησιμοποιεί προβολικά τις γενικές αρχές της φροϋδικής θεωρίας για την σεξουαλικότητα για να υποστηρίξει, ανάμεσα σε άλλα, την ακόλουθη θεωρητική πρόταση: ότι κάποιος βαθμός απώθησης και καταπίεσης είναι αναγκαίος για την ίδια την λειτουργία της κοινωνίας. Να θυμήσω εδώ την πρότερη άποψη του Φρόντ πως ο πολιτισμός εξαρτάται σε μεγάλο μέρος από την απώθηση του ενστίχτου και άρα ο πολιτισμός συνεπάγεται κατ' ανάγκην και δυστυχία. Αν προσπαθούσαμε να ικανοποιήσουμε όλες τις επιθυμίες μας, σεξουαλικές και μη, όπως και όποτε αυτές εμφανίζονταν, τότε η κοινωνία και ο πολιτισμός μας θα κατέρρεαν εν μία νυκτί – η ζωή μας θα οδηγούσε αυτόματα σε χάος, όπου θα χρησιμοποιούσαμε ο ένας τον άλλο μόνον ως αντικείμενα ικανοποίησης σε ένα ατελείωτο όργιο που θα κατέληγε στον όλεθρο. Είμαστε λοιπόν υποχρέωμενοι να πειθαρχούμε και να διαθέτουμε αυτοσυγκράτηση, ούτως ώστε να υπάρχει κάποια τάξη στον κοινωνικό κόσμο: η ζωή στις οργανωμένες κοινωνίες προϋποθέτει την απώθηση των επιθυμιών μας και την διοχέτευση της ενεργητικότητάς μας σε άλλους τομείς, σε δραστηριότητες που είναι κοινωνικά επωφελείς.

Σύμφωνα με τον Φρόντ, η προϋπόθεση αυτή ισχύει για όλες αδιακρίτως τις κοινωνίες – αποτελεί, δηλαδή, όρο ύπαρξης και διαχρονική σταθερά της κοινωνικής οργάνωσης γενικά. Ο Μαρκούζε όμως υποστηρίζει ότι η απώθηση και η καταπίεση ποικίλλουν ανάλογα με το είδος της κοινωνίας. Στα πρώτα στάδια ανάπτυξης του καπιταλισμού, τα απαιτούμενα επίπεδα είναι υψηλά ώστε να διασφαλίζουν αφενός την διοχέτευση της ανθρώπινης ενεργητικότητας στην εργασία και αφετέρου την συνεχή επανεπένδυση (και όχι την κατανάλωση) του κέρδους

9. Βλ. Th.W Adorno κ.ά., *The Authoritarian Personality* [1950], New York: Norton, 1969.

σε παραγωγικές δραστηριότητες. Σε αυτήν την ιστορική φάση, δεν επιτρέπεται να αναδυθούν στην συνείδηση παρά ελάχιστες ανθρώπινες επιθυμίες και οι περιοχές του ανθρώπινου σώματος που παρέχουν ηδονή περιορίζονται αυστηρά στα γεννητικά όργανα. Σε αυτήν την λογική λοιπόν, η θεωρία του Φρόυντ εκλαμβάνεται από τον Μαρκούζε ως αναλυτική περιγραφή της διαδικασίας διά της οποίας συντελείται η δραστητική περιστολή του ενστίκτου.

Στον ώριμο όμως καπιταλισμό, η δραματική ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων σημαίνει πως τα υψηλά επίπεδα απώθησης και καταπίεσης δεν είναι πλέον απαραίτητα. Επομένως, η 'πλεονάζουσα απώθηση' που καταλείπεται χωρίς να είναι πλέον αναγκαία για την διατήρηση της κοινωνίας, δημιουργεί εντάσεις. Οι εντάσεις αυτές μπορούν να διοχετευθούν στην προοπτική της κοινωνικής αλλαγής, στην 'απεργαλειοποίηση' του κόσμου, έτσι ώστε ο σύγχρονος άνθρωπος να αρχίσει να αντιμετωπίζει τον κόσμο για την ικανοποίηση και την απόλαυση που παρέχει και όχι για τις πρακτικές ή τις εργαλειακές χρήσεις του. Ολόκληρο το ανθρώπινο σώμα γίνεται έτσι ερωτικό – πηγή και εστία απόλαυσης.

Ωστόσο, το σύστημα είναι επίσης ικανό να χειραγωγεί αυτήν την τάση με σκοπό την δική του αναπαραγωγή, μέσω του μηχανισμού της 'καταπιεστικής απομετουσίωσης' όπως την αποκαλεί ο Μαρκούζε. Η 'μετουσίωση' είναι εδώ μια έννοια που δηλώνει την απώθηση και την καταπίεση της επιθυμίας, την διοχέτευση της ενεργητικότητας σε άλλους τομείς: για παράδειγμα, αντί να έχω πλούσια ερωτική ζωή, κάθονται και γράφω αυτό το βιβλίο για την κοινωνική θεωρία. Η 'απομετουσίωση', τώρα, επιτρέπει στην επιθυμία να αναδυθεί και να εγγραφεί στην συνείδηση: για παράδειγμα, αποκτώ επίγνωση του γεγονότος ότι αυτό που πράγματι επιθυμώ είναι να έχω πλούσια ερωτική ζωή παρά να γράφω ανιαρά βιβλία θεωρίας. Η 'καταπιεστική απομετουσίωση' όμως για την οποία κάνει λόγο ο Μαρκούζε μάς πείθει να ικανοποιούμε τις επιθυμίες μας με τρόπους που είναι χρήσιμοι στο σύστημα. Γι' αυτό φέρ ειπείν όλα σχεδόν τα προϊόντα που διατίθενται στην αγορά σχετίζονται έμμεσα με το σεξ – φωτογραφίες αισθησιακών γυναικών χρησιμοποιούνται κατά κόρον στην διαφήμιση κάθε πιθανού εμπορεύματος, είτε πρόκειται για αυτοκίνητο είτε πρόκειται

για διορθωτικό υγρό δακτυλογραφίας. Με τον τρόπο αυτό, η εμπορευματοποίηση του σεξ αξιοποιείται για την συνεχή αύξηση των πωλήσεων, ενώ ταυτόχρονα λειτουργεί ως υποκατάστατο της σεξουαλικής ηδονής. (Για να πω την αλήθεια πάντως, τα περί υποκαταστάτου μπορεί ίσως να ισχύουν για τα νέα μοντέλα των αυτοκινήτων, αλλά δεν είμαι τόσο βέβαιος για το διορθωτικό υγρό.) Στην ίδια πάντοτε λογική, τα βιβλία που κυκλοφορούν και τα κινηματογραφικά έργα που παράγονται γίνονται όλο και περισσότερο ερωτικά, αν όχι εντελώς πορνογραφικά – ένα καινούργιο 'όπιο των μαζών'. Ταυτόχρονα, αναπτύσσονται όλες εκείνες οι νέες μορφές σεξουαλικής συμπεριφοράς, που όμως δεν απειλούν το σύστημα – ανοικτοί γάμοι, εναλλαγές ερωτικών συντρόφων και τα παρόμοια. Έτσι, συνολικά, μια δύναμη επικίνδυνη εξέλιξη στο πεδίο των ανθρώπινων αναγκών αποβαίνει και πάλι προς όφελος του συστήματος.

Αλλά ας περάσουμε στο συλλογικό έργο *Η αυταρχική προσωπικότητα*, όπου η βασική θεωρητική πρόταση είναι πιο απλή και προσιωμένη από ό,τι εκείνη του Μαρκούζε. Πάντως και ο Αντόρνο με τους συνεργάτες του ασχολούνται με την διαχείριση και την χειραγώγηση των εσωτερικών μας αναγκών από μέρους του κοινωνικού συστήματος – και μάλιστα εδώ η αντιδιαστολή της σύγχρονης κοινωνίας με τον πρώιμο καπιταλισμό είναι ακόμη οξύτερη. Η περίοδος του πρώιμου καπιταλισμού αντιμετωπίζεται ως μια εποχή στην οποία αναδύεται η ατομικότητα: ανάδειξη ισχυρών προσωπικοτήτων, ανάληψη πρωτοβουλιών, καλλιέργεια της κριτικής σκέψης. Αυτή η ισχυρή ατομική προσωπικότητα αποτελεί την δεύτερη διάσταση του πολιτισμού που, σύμφωνα με τον Μαρκούζε, διαβρώνεται και χάνεται στην σύγχρονη κοινωνία – και ένας γλαφυρός τρόπος για να συνοψίσει κανείς την όλη διαδικασία είναι να κάνει λόγο για την πλήρη σχεδόν απορρόφηση και εξαφάνιση της ιδιωτικής σφαίρας μέσα στον δημόσιο χώρο, που με την σειρά τους οδηγούν στην εξάλειψη των θεμελίων της κριτικής σκέψης.

Η ισχυρή και ανεξάρτητη προσωπικότητα αντιμετωπίζεται από τον Αντόρνο και τους συνεργάτες του με κατά βάση φροϋδικά επιχειρήματα: η οικοδόμησή της προϋποθέτει έναν ισχυρό και ανεξάρτητο πατέρα, τον οποίο ο γιος χρησιμοποιεί ως συμπεριφορικό πρότυπο για την

ανάπτυξη του δικού του ρόλου, άλλοτε ταυτιζόμενος κι άλλοτε συγκρουόμενος με αυτόν. Η βασική σύγκρουση προσλαμβάνεται επίσης με τους όρους του οιδιπόδειου συμπλέγματος, σύμφωνα με το οποίο πατέρας και γιος διεκδικούν την μητέρα – ο πατέρας κερδίζει την διαμάχη απλώς και μόνον λόγω δύναμης και ηλικίας. Η σύγκρουση επαναλαμβάνεται ποικιλοτρόπως καθ' όλην την διάρκεια της εφηβείας – αλλά ο συνδυασμός της ταύτισης και της σύγκρουσης με τον πατέρα οδηγεί εν τέλει στην ανάπτυξη μιας προσωπικότητας που είναι εξίσου ισχυρή και ανεξάρτητη.

Για να διαιωνιστεί λοιπόν αυτό το πρότυπο, απαιτείται ένας δυνατός πατέρας, μια έντονη πατριαρχική φιγούρα που θα είναι επικεφαλής του οίκου και, ταυτόχρονα, εξουσιαστικό πρότυπο συμπεριφοράς και δύναμης εκτός οικογενείας. Καθώς όμως ο καπιταλισμός αναπτύσσεται και δημιουργώντας τις μεγάλες επιχειρήσεις και το συγκεκριμένο κράτος, αποδυναμώνονται τόσο ο ρόλος της οικογένειας όσο και το εξουσιαστικό πρότυπο του πατέρα. Σε ό,τι βεβαίως αφορά στην σταδιακή αποδυνάμωση της οικογένειας, τα αποδεικτικά στοιχεία δεν λείπουν: την φανερώνουν η αφαίρεση από την οικογένεια ολοένα και περισσότερων λειτουργιών στην διαδικασία της κοινωνικοποίησης και η ανάληψή τους από το κράτος, πρωτίστως μέσω του εκπαιδευτικού συστήματος. Αλλά και σε ό,τι αφορά στην ίδια την παραγωγική διαδικασία, ο ρόλος της οικογένειας περιτέλλεται δραματικά, αφού η εργασία λαμβάνει πλέον χώρα στο εργοστάσιο και όχι στο πλαίσιο του νοικοκυριού. Ο πατέρας γίνεται έτσι συνέχεια και εξάρτημα της μηχανής την οποία χειρίζεται στο εργοστάσιο, όπου περνάει το μεγαλύτερο μέρος της ημέρας, μακριά από το σπίτι και την οικογένειά του. Κατ' ακολουθίαν, η εξουσία του μειώνεται δραματικά και ο κυρίαρχος ρόλος του στο εσωτερικό της οικογένειας διαβρώνεται. Επομένως, όπως συρρικνώνεται ο ρόλος της οικογένειας, ανάλογα αποδυναμώνεται και το πρότυπο του πατέρα.

Η όλη διαδικασία ενισχύεται από το γεγονός ότι ο γιος αρχίζει να αναζητά πρότυπα συμπεριφοράς εκτός οικογενείας, αρχικά στο σχολείο και στην συνέχεια σε δημόσιους χώρους, όπου βεβαίως συμμετέχει ως αυτοτελής (και συχνά ως οικονομικά ανεξάρτητη) οντότητα. Σύντομα λοιπόν επέρχεται η συνειδητοποίηση της αδυναμίας του πατέ-

ρα, ενώ οι συγκρούσεις με την πατρική εξουσία τερματίζονται ή εξασθενούν πολύ πιο γρήγορα. Συνεπώς, ο ύστερος καπιταλισμός γεννά μια αδύναμη, 'ναρκισσιστική' προσωπικότητα που κατατρώχεται από μόνιμη ανησυχία και ανασφάλεια, αναζητώντας συνεχώς νέα εξουσιαστικά πρότυπα ταύτισης. Στον βαθμό όμως που παρόμοια πρότυπα απουσιάζουν πλέον από την οικογένεια, η αναζήτηση στρέφεται προς τον έξω κόσμο: αστέρια της ποπ, διάσημοι αθλητές, αλλά και συγκεκριμένα πολιτικά κόμματα ή αυταρχικές πολιτικές προσωπικότητες όπως ο Χίτλερ και ο Στάλιν. Καθώς όμως η δομή της προσωπικότητας είναι αδύναμη, οι ασύνειδες ορμές βρίσκονται πιο κοντά στην επιφάνεια και άρα υπάρχει μεγαλύτερος κίνδυνος να χειραγωγηθούν από τέτοιες δυνάμεις. Ο Αντόρνο και οι συνεργάτες του ασχολούνται ιδιαίτερα με την διερεύνηση αυτής ακριβώς της σχέσης ανάμεσα στην δομή της προσωπικότητας και το μαζικό έρεισμα πίσω από ορισμένα ολοκληρωτικά κινήματα.

Το πρώτο ερώτημα που πιθανόν να θέσουν οι μισοί τουλάχιστον από τους αναγνώστες του βιβλίου είναι: 'Και τι γίνεται με τις γυναίκες;' Η απάντηση της Σχολής της Φραγκφούρτης είναι: 'Όχι σπουδαία πράγματα.' Στα επιχειρήματα των θεωρητικών της Σχολής φαίνεται να εξυπνοείται η ιδέα ότι η επιστροφή στις κανονικές πατριαρχικές μορφές οικογένειας είναι ίσως επιβεβλημένη. Μερικές φορές φαίνεται σαν η παραδοσιακή μητέρα να είναι εκείνη που μπορεί να προσφέρει ένα πιο ήπιο μοντέλο για το παιδί, αλλά ο ύστερος καπιταλισμός την απογυμνώνει κι αυτήν από τις δικές της ξεχωριστές ικανότητες και αρμοδιότητες. Συνεπώς, η εναλλακτική πρόταση σε όσα η Σχολή της Φραγκφούρτης εκθέτει και καταδικάζει είναι μάλλον δυσδιάκριτη – και αυτή η απουσία οράματος φαίνεται σαφέστατα στην επιχειρηματολογία του Κρίστοφερ Λας, ο οποίος αναπτύσσει περαιτέρω τα σχετικά επιχειρήματα της Σχολής.¹⁰ Εν πάση περιπτώσει, η εντύπωση με την οποία η όλη επιχειρηματολογία της Σχολής μάς αφήνει είναι ότι πρέπει να γυρίσουμε το ρολόι της ιστορίας προς τα πίσω, όχι προς τα εμπρός.

10. Βλ. C. Lasch, *Η Κουλτούρα του ναρκισσισμού* [1979], Αθήνα: Νησίδες, 2002.

ΤΑ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΚΑΙ Η ΠΕΡΑΙΤΕΡΩ ΑΝΑΠΤΥΞΗ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Μετά το τέλος του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, οι τύχες της κριτικής θεωρίας παρουσίασαν πολλές διακυμάνσεις. Για πολλά χρόνια η σημασία της είχε περιορισμένο και κυρίως φιλοσοφικό ενδιαφέρον. Κατά την δεκαετία του 1960 αλλά και στα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1970 όμως, άρχισε να αποκτά μαζική απήχηση παρέχοντας όχι μόνον ένα καινοτόμο τρόπο σκέψης στους πολιτικούς ακτιβιστές του φοιτητικού κινήματος, αλλά και μια νέα θεωρητική αφετηρία στην ριζοσπαστική μερίδα των διανοουμένων στα πανεπιστήμια. Ανατρέχοντας ωστόσο στο σχετικά πρόσφατο αυτό παρελθόν, εκείνο που προκαλεί εντύπωση είναι ότι η δραματική επέκταση της επίδρασης της Σχολής κατέλειψε τελικά πολύ λίγα έργα με γνήσιο ενδιαφέρον στην κοινωνική θεωρία, προτού σαρωθεί σχεδόν ολοκληρωτικά από τα κύματα του δομισμού και του μεταμοντερνισμού.

Υποψιάζομαι πως η εξέλιξη αυτή οφείλεται εν πολλοίς στο υψηλό επίπεδο αφαίρεσης στο οποίο κινούνται οι περισσότερες εργασίες που επηρεάστηκαν από την Σχολή της Φραγκφούρτης. Τούτο συνάγεται εμμέσως και από το είδος των επιθέσεων που στράφηκαν εναντίον της Σχολής, αφενός από τους υπόλοιπους μαρξιστές και αφετέρου από τους εκπροσώπους της συμβατικής (της 'θετικιστικής') αντίληψης στις κοινωνικές επιστήμες. Και στις δύο περιπτώσεις, οι βασικές επικρίσεις εναντίον της Σχολής είχαν το ίδιο ουσιαστικά περιεχόμενο, μολονότι βεβαίως εκφράστηκαν με διαφορετικό τρόπο: ότι, δηλαδή, η κριτική θεωρία συνιστά μια γενικόλογη φιλοσοφική αναζήτηση που είναι κενή περιεχομένου για την κοινωνική θεωρία. Για τους 'θετικιστές', η κριτική θεωρία δεν θεμελιώνεται στην πραγματικότητα, αφού δεν είναι σε θέση να ελεγχθεί εμπειρικά – γι' αυτό και καταφεύγει σε δυσνόητη και αφηρημένη επιχειρηματολογία, η οποία συγκαλύπτει την απουσία κάποιας ουσιαστικής και ανεξαρτήτως ελέγχιμης θεωρητικής πρότασης. Επομένως, για την συμβατική αντίληψη που κυριαρχεί στις κοινωνικές επιστήμες, η Σχολή της Φραγκφούρτης δεν μας προσφέρει παρά λογικώς ανεργάτιστες υποθέσεις χωρίς καμία ευρετική αξία.

Αλλά ούτε και οι επιθέσεις που εξαπολύθηκαν από την πλευρά της υπόλοιπης μαρξιστικής παράδοσης υστερούν σε περιφρόνηση και απορριπτική διάθεση. Για τον ορθόδοξο μαρξισμό, η κριτική θεωρία δεν αντιπροσωπεύει παρά μια επιστροφή στην κλασική φιλοσοφία του γερμανικού ιδεαλισμού και, επομένως, δεν μπορεί να παραγάγει πραγματική γνώση για τον κοινωνικό κόσμο, αφού δεν είναι ουσιαστικά σε θέση να αναλύσει τις κοινωνικές δομές. Οι γενικεύσεις της κρίνονται υπερβολικά αφηρημένες και εικτολογικές και το μόνο πιθανό ενδιαφέρον τους είναι ότι αντιπροσωπεύουν τις τάσεις μιας συγκεκριμένης ομάδας απογοητευμένων διανοουμένων – εξ ου και η έμφαση της συγκεκριμένης κριτικής στον περιθωριακό χαρακτήρα του κοινωνικού χώρου (πανεπιστημιακές ελίτ χωρίς άμεση σύνδεση με την πολιτική) που εκφράστηκε θεωρητικά από την Σχολή της Φραγκφούρτης.

Φρονώ ότι όλες αυτές οι επισημάνσεις έχουν κάποια δόση αλήθειας, αλλά ότι παραβλέπουν κάτι ουσιώδες. Όπως έχω ήδη αναφέρει, η Σχολή της Φραγκφούρτης μπορεί να ιδωθεί σαν μια 'απαισιόδοξη' μετατόπιση του εκκρεμούς της κοινωνικής θεωρίας κατά την ταλάντευση του ανάμεσα στην κοινωνική πράξη και την κοινωνική δομή – ανάμεσα στην αυτενέργεια του υποκειμένου και στο καταπιεστικό και περιοριστικό κοινωνικό περιβάλλον. Οι αναφορές στην κοινωνική δομή δεν απουσιάζουν, βεβαίως, από τα έργα του Χορκχάιμερ, του Αντόρνο ή του Μαρκούζε – μόνον που πρόκειται περισσότερο για αφηρημένες γενικεύσεις παρά για συγκεκριμένες αναλύσεις, σαν εκείνες που συναντάμε, για παράδειγμα, στα έργα του Πάρσονς ή του Πουλαντζά. Από μια τέτοια άποψη, η σχέση της Σχολής της Φραγκφούρτης με την δομική ανάλυση είναι όντως ελλιπής, αφού δεν στηρίζεται στην παραδοχή (που κι εγώ υποστηρίζω) ότι οι κοινωνικές δομές είναι εν πολλοίς ανεξάρτητες από την ανθρώπινη βούληση και πράξη. Από την άλλη όμως πλευρά, το πρόβλημα με την Σχολή της Φραγκφούρτης δεν είναι τόσο ότι αδυνατεί να ασχοληθεί με την ανάλυση των κοινωνικών δομών, όσο ότι αρνείται να εμπλακεί σε ένα είδος ανάλυσης το οποίο θεωρεί παραχώρηση στον εργαλειολόγο λόγο. Αυτήν ακριβώς την άρνηση εκφράζει και η δήλωση του Αντόρνο ότι η οικονομική επιστήμη δεν είναι αστείο πράγμα: για να την καταλάβει κανείς, πρέπει πρώτα να γίνει οικονομολόγος.

Εδώ λοιπόν βρίσκεται η αιτία που η επιχειρηματολογία της Σχολής παραμένει γενικόλογη και αφηρημένη, αφήνοντας έτσι πολλά αναλυτικά κενά. Σε ό,τι αφορά στην δομή της οικογένειας, για παράδειγμα, οι αναλύσεις της Σχολής παραβλέπουν το γεγονός ότι αυτή διαφέρει από την μία στην άλλη κοινωνική τάξη. Δημιουργούν έτσι την εύλογη υποψία πως, όταν γίνεται λόγος για την οικογένεια στην φάση του πρώιμου καπιταλισμού, εννοείται ουσιαστικά η οικογένεια στο πλαίσιο της αστικής τάξης – η οποία, παρεμπιπτόντως, αποτέλεσε και την δεξαμενή των ασθενών του Φρόυντ. Στον ίδιο ταξικό περίγυρο περιορίζεται και η περιώνυμη 'ιδιωτική σφαίρα' την οποία η Σχολή της Φραγκφούρτης θεωρεί το θεμέλιο για την ανάπτυξη της ανεξάρτητης κρίσης και της ελεύθερης προσωπικότητας. Θα μπορούσε ενδεχομένως να υποστηριχθεί ότι οι σχετικοί ισχυρισμοί της Σχολής μπορούν να μετεγγραφούν στην σημερινή πραγματικότητα, αφού όσα λένε ενδέχεται να έχουν εφαρμογή στις περιπτώσεις της νέας εργατικής τάξης ή των εθνοτικών μειονοτήτων. Αλλά, από μόνο του, κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι η Σχολή της Φραγκφούρτης έχει διαψευστεί ως προς μίαν άλλη πρόβλεψή της, ότι δηλαδή η διαδικασία διά της οποίας επιβάλλεται η κυριαρχία έχει πλέον ολοκληρωθεί. Από μίαν άλλη άποψη βεβαίως, η αποτυχία της αμερικανικής κοινωνίας να αφομοιώσει όλους τους ιδιαίτερους εθνικούς πολιτισμούς που την συναπαρτίζουν δηλώνει μια τέτοια ακριβώς πιθανή μετατόπιση της επαναστατικής δυναμικής στις νέες κοινωνικές ομάδες που έχουν δημιουργηθεί – και, για να είμαστε δίκαιοι, ο Μαρκούζε έχει πλήρη επίγνωση της συγκεκριμένης εξέλιξης.

Πάντως, το γεγονός ότι η Σχολή της Φραγκφούρτης αποφεύγει τις δομικές αναλύσεις δεν επιτρέπει και στις κριτικές εναντίον της να είναι συγκεκριμένες ούτε βεβαίως βοηθά ότι οι αναφορές της Σχολής στην (κατά τα άλλα κρίσιμη) έννοια της ανθρώπινης πράξης κινούνται κι αυτές σε απολύτως γενικό και αφηρημένο επίπεδο. Ωστόσο, η λεπτομερής και συγκεκριμένη ανάλυση τόσο της δομής όσο και της πράξης αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την ανάπτυξη ενός κριτικού στοχασμού με πρακτικό περιεχόμενο, δηλαδή με την δυνατότητα να αξιοποιηθεί στην κατανόηση αλλά και την αλλαγή της κοινωνίας. Ας πάρουμε για παράδειγμα τις αναφορές της Σχολής στην πολιτιστική βιομηχανία, όπου οι ασάφειες, οι αφηρημένες διατυπώσεις και οι ου-

σιαστικές θεωρητικές ελλείψεις είναι ιδιαίτερα εμφανείς. Στο επίπεδο της δομικής ανάλυσης, απουσιάζει ο εντοπισμός των θεσμών που εμπλέκονται στην παραγωγή του μαζικού πολιτισμού στις σύγχρονες κοινωνίες. Απουσιάζει επίσης η ανάλυση των σύνθετων σχέσεων που συνέχουν τέτοιους θεσμούς σε ενιαίο σύνολο, η ανάλυση της μεταξύ τους ιεράρχησης, καθώς και η ανάλυση των δεσμών που συναρθρώνουν τον πολιτισμό με τα υπόλοιπα πεδία της κοινωνικής ζωής. Στο επίπεδο της πράξης πάλι, απουσιάζουν οι συγκεκριμένες αναφορές στους στόχους, τις προθέσεις και τις επιλογές των κοινωνικών υποκειμένων που μετέχουν στην πολιτιστική παραγωγή μέσω των σχετικών θεσμών και μηχανισμών. Έτσι όμως, η προσέγγιση της Σχολής δεν μας παρέχει στοιχεία σχετικά με το πώς το υποκείμενο που εμπλέκεται καθ' οιονδήποτε τρόπο στην παραγωγή του μαζικού πολιτισμού, αντιλαμβάνεται την κοινωνική πραγματικότητα και την θέση του μέσα σε αυτήν. Αλλά βεβαίως, η θεραπεία όλων αυτών των αδυναμιών προϋποθέτει την προσφυγή στην εμπειρική έρευνα, η οποία παραμένει ανάθεμα για τους περισσότερους εκπροσώπους της Σχολής της Φραγκφούρτης.

Παρ' όλες τις ελλείψεις όμως, το έργο της Σχολής διαθέτει και αρετές οι οποίες δεν είναι δυνατόν να παραβλεφθούν. Κατά πρώτον, μας βοηθά να κατανοήσουμε πληρέστερα την ανθρώπινη εμπειρία σε σχέση με την κοινωνική πραγματικότητα. Έτσι, για παράδειγμα, δεν χρειάζεται να υιοθετήσουμε την παραδοχή ότι ο κοινωνικός κόσμος αποτελεί εξ ολοκλήρου προϊόν της ανθρώπινης πράξης για να μπορέσουμε να εκτιμήσουμε την συμβολή της Σχολής στην εκ νέου ανάδειξη του προτάγματος της ανθρώπινης χειραφέτησης και του ελέγχου που το υποκείμενο μπορεί να ασκήσει επί της κοινωνίας – και, από αυτήν την άποψη, η Σχολή της Φραγκφούρτης καταφέρνει πράγματι να εκφράσει την αγωνία του σημερινού ανθρώπου για την καταπίεση και την ανελευθερία των σύγχρονων κοινωνιών.

Στο ίδιο πάντοτε πνεύμα, οι θεωρητικές προσεγγίσεις της Σχολής μπορούν να ιδωθούν ως αναγκαίες διορθωτικές επεμβάσεις στα κενά που δημιουργούνται στην κοινωνική θεωρία τόσο από τις θεωρίες δομής όσο και από τις θεωρίες δράσης. Σε ό,τι αφορά στις θεωρίες δομής, η Σχολή της Φραγκφούρτης αποτελεί όντως μείζον θεωρητικό αντιστάθμισμα, στον βαθμό που μας θυμίζει ότι το υποκείμενο δεν είναι

απλώς και μόνον άβουλο υποχείριο των κοινωνικών μηχανισμών, ενώ ταυτόχρονα αναγνωρίζει ότι η κοινωνία ασκεί ασφυκτική κυριαρχία επί του υποκειμένου. Σε ό,τι πάλι αφορά στις θεωρίες δράσης, η συμβολή των θεωρητικών της Σχολής (αλλά και του προδρόμου της Γκέοργκ Λούκατς) έγκειται στην ανάδειξη της συλλογικότητας και της ιστορικότητας της ανθρώπινης πράξης – του κατά βάση κοινωνικού χαρακτήρα των επιμέρους ανθρώπινων πράξεων και συμπεριφορών, καθώς επίσης και της ιστορικής δυναμικής την οποία προσλαμβάνουν. Αλλά και πέρα από όλα αυτά, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι, παρά τον αφηρημένο χαρακτήρα τους, οι επιστημόνες της Σχολής μπορούν να χρησιμοποιηθούν στην εμπειρική έρευνα ως ρηξικέλευθες ‘υποθέσεις εργασίας’ για την διερεύνηση συγκεκριμένων προβλημάτων που ταλανίζουν τον σύγχρονο κόσμο – και ελπίζω τα διάφορα παραδείγματα που χρησιμοποίησα στο παρόν κεφάλαιο να κατέδειξαν αυτήν ακριβώς την ευρετική αξία των θεωρητικών επιστημόνων που έχουν διατυπωθεί από τους εκπροσώπους της Σχολής.

Αν, τέλος, προσπαθήσουμε να αποτιμήσουμε την συνολική θεωρητική συμβολή της Σχολής της Φραγκφούρτης, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε την προδρομική της συνεισφορά στην ανάδειξη εκείνων των πτυχών του σημερινού κόσμου που έμελλαν να απασχολήσουν αργότερα και τον μεταμοντερνισμό: η υφή της γνώσης στην σημερινή κοινωνία, η προβληματική σχέση της με τα ανθρώπινα ιδανικά της ελευθερίας και της δικαιοσύνης, οι ιστορικοί προσδιορισμοί της και ο κοινωνικά λειτουργικός χαρακτήρας της. Τούτο ισχύει ιδιαίτερα στην περίπτωση του Αντόρνο, οι θεωρητικές μέριμνες του οποίου όντως προλειαίνουν το έδαφος για την έλευση του μεταμοντερνισμού: για παράδειγμα, η κριτική του Διαφωτισμού συνδέεται άμεσα με την έννοια της κυριαρχίας, κατά τρόπο που προϊδεάζει για την συνάρτηση γνώσης και εξουσίας στην οποία έμελλε να στηριχθεί ο μεταμοντερνισμός. Αλλά και σε ένα άλλο σημείο, στην συναρμογή της έννοιας της ολότητας με την έννοια του ολοκληρωτισμού, το έργο της Σχολής αντηχεί, σε ανύποπτο χρόνο, την μεταγενέστερη κριτική που ασκήθηκε στον μαρξισμό από τους ‘νέους φιλοσόφους’ και από τον Φουκώ στο πλαίσιο του μεταμοντερνισμού. Επίσης, το ίδιο το ελλειπτικό ύφος και ο αποσπασματικός χαρακτήρας των επιχειρημάτων του

Αντόρνο (τόσο στην Αρνητική διαλεκτική όσο και στα *Minima Moralia*) είναι σαν να προαναγγέλλουν τον θρυμματισμό θεματικών και προσεγγίσεων στον μεταμοντερνισμό.

Όστόσο, το έργο του Αντόρνο υπερβαίνει σε στόχευση και ποιότητα τις αναζητήσεις που συναντάμε στο μεταμοντερνισμό. Όπως έχει επιστημονεί (με μια μάλλον δυσνόητη επιχειρηματολογία) ο Φρέντρικ Τζέημσον,¹¹ η πρωτοτυπία της κριτικής σκέψης του Αντόρνο έγκειται κατά κύριο λόγο στον ευρηματικό και κριτικό τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει την έννοια της ολότητας – η οποία, όπως θα θυμόμαστε, αποτελεί και κεντρικό στόχο του μεταμοντερνισμού. Σε αντίθεση όμως με τον μεταμοντερνισμό, η έννοια της ολότητας στον Αντόρνο παραπέμπει ευθέως στην κοινωνία και τις αντικειμενικές της δομές – κάτι που απλώς δεν είναι δυνατόν να παρακαμφθεί αν στόχος μας είναι πράγματι η κριτική αντιμετώπιση του κόσμου που μας περιβάλλει.

Το παράδοξο βεβαίως είναι ότι η ελευθερία που οι θεωρίες και οι αισθητικές αντιλήψεις του μεταμοντερνισμού κομίζουν στην σύγχρονη σκέψη εμφανίζεται στο πλαίσιο μιας κοινωνίας, η οποία, καθ’ όλα τα υπόλοιπα, στηρίζεται στην πλήρη επέκταση της ‘ολότητας’ στους θεσμούς της κυριαρχίας. Η άποψη που διατυπώνει ο Τζέημσον γι’ αυτό το σημείο είναι ότι οι εξαγγελίες του μεταμοντερνισμού περί ατομικής ελευθερίας είναι εν τέλει μετέωρες, αφού αγνοούν την υπαρκτή κατάσταση της κυριαρχίας στις σύγχρονες κοινωνίες – μιας κυριαρχίας, η οποία δεν έχει διόλου ατονήσει μετά την κατάρρευση των σοσιαλιστικών καθεστώτων, αλλά απλώς προσλαμβάνει νέες μορφές και διεισδύει σε νέους χώρους της κοινωνικής ζωής. Αν επομένως δούμε τον μεταμοντερνισμό μέσα από την οπτική που μας κληροδοτεί η Σχολή της Φραγκφούρτης, τότε ίσως καταλήξουμε να τον αντιμετωπίσουμε ως μια ακόμη ‘ιδεολογία’ – με την κλασική έννοια του όρου που συναντάμε στον μαρξισμό, δηλαδή ως μια μερική κοσμοαντίληψη, έναν λόγο περί του όλου που όμως εδράζεται στην μερικότητα και την αποσπασματικότητα.

11. Βλ. F. Jameson, *Late Marxism: Adorno, or the persistence of the dialectic*, London: Verso, 1990.

Σε ό,τι πάντως αφορά στις δικές μας μέριμνες σε αυτήν την κριτική επισκόπηση, εκείνο που έχει σημασία είναι πως η Σχολή της Φραγκφούρτης εμβολιάζει την κοινωνική θεωρία με το αναγκαίο πνεύμα της κριτικής αμφισβήτησης και της ηθικής αξιολόγησης, σε σαφή αντίθεση με τις κυρίαρχες αντιλήψεις περί ορθολογικότητας. Ας το σκεφθούμε κάπως διαφορετικά. Όλο σχεδόν το φιλοσοφικό έργο του Αντόρνο, με τις αφαιρέσεις και τις γενικεύσεις του, παραπέμπει ευθέως στην προβληματική σχέση που απασχολεί τον δομισμό και τον μεταδομισμό: την σχέση ανάμεσα στην έννοια και το αντικείμενο, το σημαίνον και το σημαινόμενο, την ομιλία και την γλώσσα, την δράση και την δομή. Η διαφορά όμως είναι πως ο Αντόρνο αρνείται να παραιτηθεί υπέρ του ενός εκ των δύο αυτών πόλων, όπως πράττουν ο δομισμός και ο μεταμοντερνισμός, με τον τρόπο τους ο καθένας. Ο Αντόρνο απορρίπτει την μονομερή συμπαράταξη με έναν από τους δύο πόλους, επιστρατεύοντας μια επιχειρηματολογία πλούσια σε φιλοσοφική ενέργεια και ευαισθησία. Αν, για παράδειγμα, προκρίνουμε το αντικείμενο και όχι την έννοια, την δομή και όχι την δράση, την γλώσσα και όχι την ομιλία, το σημαινόμενο και όχι το σημαίνον, τότε είναι σαν να αποδεχόμαστε άκριτα τον εργαλειώδη λόγο του Διαφωτισμού, αδυνατώντας έτσι να εκτιμήσουμε την σημασία του κόσμου της προσωπικής εμπειρίας. Αν πάλι ταχθούμε υπέρ του άλλου πόλου (της δράσης, της ομιλίας, του σημαινόντος, της έννοιας, της εμπειρίας), τότε είναι σαν να αγνοούμε τους περιορισμούς και τους καταναγκασμούς που η υπαρκτή, η αντικειμενική πραγματικότητα έχει επιβάλει πάνω μας – και επομένως αδυνατούμε να αξιοποιήσουμε τις ίδιες τις ιδέες μας για την κατανόηση και την αλλαγή αυτής της πραγματικότητας.

Η διαλεκτική προσέγγιση των δύο αυτών αντίθετων πόλων που προκρίνεται από την Σχολή της Φραγκφούρτης μάς επιτρέπει να έχουμε μονίμως στραμμένη την προσοχή μας στην πολύπλοκη σχέση της αντιθετικής τους συνύπαρξης – να παρακολουθούμε συνειδητά και κριτικά το εκκρεμές που ταλαντεύεται ανάμεσα στην δράση και την δομή. Η μόνη λύση βρίσκεται λοιπόν στην παραδοχή ότι δεν υπάρχουν απλές ή τελικές λύσεις, δεν υπάρχουν εύκολες διέξοδοι, παρά μόνον η αναπόφευκτη κίνηση από την δράση στην δομή και τούμπαλιν, η συνεχής δηλαδή εξισορρόπηση της κριτικής ανάλυσης ανάμεσα στο υπο-

κείμενο και το αντικείμενο. Η ίδια η ιστορία της κοινωνίας μπορεί να ιδωθεί έτσι σαν μια συνεχής και εξαιρετικά πολύπλοκη κίνηση μεταξύ δράσης και δομής.

Αλλά και η προσωπική ιστορία μας φωτίζεται από την συμβολή της Σχολής της Φραγκφούρτης και την έμφασή της στην διαλεκτική προσέγγιση, αφού οι τρόποι με τους οποίους διάγουμε τον βίο μας αμφιρρέπουν συνεχώς ανάμεσα στους δύο πόλους της διφυούς μας παρουσίας στον κόσμο. Από την μία, παίρνουμε αποστάσεις και προσπαθούμε να δούμε τα πράγματα και να σκεφτούμε για την ζωή μας 'αντικειμενικά'. Και, από την άλλη, βιώνουμε άμεσες εμπειρίες χωρίς να τις επεξεργαζόμαστε, ζούμε 'υποκειμενικά', δρώντας, παράγοντας και επικοινωνώντας με άλλους ανθρώπους. Ίσως να μην υπάρξει ποτέ συμβιβασμός ανάμεσα στις αντιθέσεις που ταλανίζουν την αντιφατική μας φύση, αλλά η ελπίδα της γεφύρωσης του χάσματος παραμένει – κι αυτή η ελπίδα είναι το θεμέλιο για την άσκηση των κριτικών μας ικανοτήτων. Στην σκέψη του Αντόρνο, η ελπίδα κρύβεται στην ουτοπία της συνταύτισης της κοινωνίας με την ανθρώπινη φύση, της συμφιλίωσης των ανθρώπινων ιδιοτήτων με τις κοινωνικές σχέσεις. Παρά τον αφηρημένο της χαρακτήρα λοιπόν, πρόκειται για μια αναζήτηση που μπορεί πράγματι να προσφέρει την αφετηρία (αλλά και την παρακίνηση, τον λόγο ύπαρξης, την δικαίωση) για την ανάπτυξη της κοινωνικής θεωρίας, με σκοπό την ανθρώπινη χειραφέτηση, την βελτίωση της ζωής μας στην κοινωνία. Από αυτήν την άποψη, θα έλεγα πως η Σχολή της Φραγκφούρτης μάς παρέχει όντως μια τραγική φιλοσοφία της ιστορίας – αλλά χωρίς κάτι τέτοιο να σημαίνει ότι η τραγικότητά της πρέπει κατ' ανάγκην να οδηγεί και στον πεσιμισμό.

Υπάρχουν φυσικά και άλλες αντιδράσεις στον μεταμοντερνισμό, πέρα από όσες συναντήσαμε σε αυτό το κεφάλαιο και σχετίζονται με την Σχολή της Φραγκφούρτης. Στο επόμενο κεφάλαιο, θα εξετάσουμε το έργο του απογόνου της Σχολής, του Γιούργκεν Χάμπερμας, ο οποίος επιστρέφει σε μια απεριφραστη υποστήριξη του προτάγματος του Διαφωτισμού.