

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Γεώργιος Παπαφράγκου

(Α.Μ. 1108Δ009)

ΤΟ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΚΟ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑ ΚΑΙ Ο ΜΑΡΕΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΔΥΣΗΣ: ΛΟΥΚΑΤΣ, ΜΠΛΟΧ,
ΑΝΤΟΡΝΟ

(διδακτορική διατριβή)

Επιβλέπων: Καθηγητής Γεώργιος Φαράκλας-Ματορίκος

Μέλη επιτροπής: Αναπληρωτής Καθηγητής Γρηγόριος Ανανιάδης

Αναπληρωτής Καθηγητής Στέφανος Δημητρίου

Αθήνα 2018

Copyright © Γεώργιος Παπαφράγκου, 2019.

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διατριβής, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα. Η έγκριση διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δε δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Στην μητέρα μου

Στην μνήμη του πατέρα μου

Πίνακας περιεχομένων

Συντομογραφίες [σ. 5]

ΕΙΣΑΓΩΓΗ [σ. 6]

ΜΕΡΟΣ Α: Ο ΠΡΩΙΜΟΣ ΔΥΤΙΚΟΣ ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ. ΛΟΥΚΑΤΣ ΚΑΙ ΜΠΛΟΧ

1. *Λούκατς, ο μαρξισμός ως μέθοδος* [σ. 22]
2. *Πολιτική εξουσία και ελευθερία στο Ιστορία και ταξική συνείδηση* [σ. 69]
3. *Προς έναν αναπροσδιορισμό του λουκατσιανού επιχειρήματος* [σ. 86]
4. *Έρνστ Μπλοχ: Ο μεσσιανισμός ως δημοκρατική θεμελίωση* [σ. 102]
5. *Μεταξύ ελευθερίας και τάξης: Η διαρκής επιστροφή του Χρυσού Αιώνα* [σ. 133]
6. *Ο σοσιαλισμός ως συγκεκριμένη ουτοπία* [σ. 153]
7. *Φυσικό δίκαιο και δημοκρατία* [σ. 171]
8. *Ο Μπλοχ και το δημοκρατικό επιχείρημα* [σ. 192]

ΜΕΡΟΣ Β: Ο ΥΣΤΕΡΟΣ ΔΥΤΙΚΟΣ ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ. ΑΝΤΟΡΝΟ

9. *Ο Αντόρνο ως μαρξιστής* [σ. 199]
10. *Διαφωτισμός και καπιταλισμός* [σ. 215]
11. *Minima Moralia: Προς μια ηθική της αντίστασης* [σ. 260]
12. *Αρνητική διαλεκτική: Προς έναν δημοκρατικό υλισμό* [σ. 283]
13. *Η αισθητική ως δημοκρατική θεμελίωση* [σ. 324]
14. *Ο Αντόρνο και το δημοκρατικό επιχείρημα* [σ. 355]

ΕΠΙΛΟΓΟΣ [σ. 364]

Βιβλιογραφικές αναφορές [σ. 384]

Συντομογραφίες

GK = *Georg Lukács Werke: Frühschriften II. Gesichte und Klassenbewußtsein*

GS = *Adorno Gesammelte Schriften*

MEW = *Marx-Engels Werke*

PH = *Prinzip Hoffnung*

TNM= *Towards a New Manifesto*

ΑΔ = *Αρνητική διαλεκτική*

ΑΘ = *Αισθητική θεωρία*

ΔτΔ = *Διαλεκτική του διαφωτισμού*

MM = *Minima Moralia*

Λ = *Λένιν. Μια μελέτη για την ενότητα της σκέψης του*

Π = *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*

ΤΘ = *Από την ταξική πάλη στον πόλεμο των συμμοριών. Δύο κείμενα για την ταξική θεωρία*

ΦΔ = *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

α. Ένας μαρξισμός της Δύσης;

Η επίδραση του ρεύματος που επικράτησε να ονομάζεται «δυτικός μαρξισμός» είναι στις μέρες μας αποσπασματική και περιορισμένη· η ίδια η ύπαρξη ενός τέτοιου ρεύματος θα αντιμετώπιζε σοβαρή αμφισβήτηση τόσο από όσους επιχειρούν να ανασυγκροτήσουν το μαρξιστικό εγχείρημα καθ' ολοκληρίαν μετά την αποτυχία του ιστορικού σοσιαλισμού, όσο και από εκείνους που υποστήριζαν την μετεξέλιξη του ίδιου του «δυτικού μαρξισμού» σε μια θεωρία αποδοχής του υπαρκτού φιλελευθερισμού και κριτικής των ανελεύθερων πλευρών του. Μάλιστα, η ύπαρξη ενός μαρξισμού «της Δύσης» οπωσδήποτε προϋποθέτει έναν μαρξισμό «της Ανατολής». Αυτός ο δεύτερος ήταν ο ιστορικός ορθόδοξος μαρξισμός των κυβερνητικών κομμάτων του Ανατολικού συνασπισμού, ο οποίος, πάνω απ' όλα, ήταν υποχρεωμένος να συντάσσει μια διαρκή απολογία των καθεστώτων του υπαρκτού σοσιαλισμού.¹ Ο «δυτικός μαρξισμός», συνεπώς, δύναται να οριστεί διττά: *ιστορικά-γεωγραφικά*, ως ο μαρξισμός που αναπτύχθηκε στις χώρες της καπιταλιστικής Δύσης μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο, και *θεωρητικά*, ως ο μαρξισμός εκείνος που αποπειράται μια στροφή στην φιλοσοφία ως αντίδοτο σε αυτό που έχει χαρακτηριστεί ως έμφαση στην οικονομική ανάλυση (ο περίφημος «οικονομισμός») εντός του παραδοσιακού μαρξισμού.² Οι δύο όροι αυτής της προσέγγισης οπωσδήποτε ενέχουν μια σχέση αλληλεξάρτησης, ακριβώς γιατί η θεωρητική αυτή στάση προκύπτει από την ιστορική κατάσταση στην οποία βρέθηκαν οι στοχαστές του ρεύματος αυτού,

¹ Η πρώτη θεωρητική απόπειρα, ίσως όχι τόσο επιτυχής, να ορισθεί ένας «σοβιετικός μαρξισμός» (το αντίθετο ενός «δυτικού μαρξισμού») ευρίσκεται στο έργο του Μαρκούζε (Herbert Marcuse) *Soviet Marxism: A Critical Analysis* του 1958.

² Η αντίθεση στην «οικονομιστική» σκέψη τίθεται ως στόχος της «Κριτικής Θεωρίας» (του «δυτικού» δηλαδή μαρξισμού) ήδη από το δοκίμιο *Traditionelle und kritische Theorie*, που δημοσίευσε ο Χορκχάιμερ (Max Horkheimer) το 1937 (πρβλ. ελλ. έκδοση Χορκχάιμερ, Μ., *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, Ύψιλον, Αθήνα 1987, σ. 67 κ.ε.).

δίχως, όμως, η εγκυρότητα της προσέγγισής τους να καθίσταται περιορισμένη εξ αιτίας των συνθηκών αυτών, όπως θα επιχειρήσει να καταδείξει αυτή η εργασία.

Αυτή η καταγωγή του «δυτικού μαρξισμού» ως θεωρίας που διαμορφώθηκε εντός μιας κατάστασης κρίσης – κρίσης των δυτικών κοινωνιών στον Μεσοπόλεμο, κρίσης του σοσιαλιστικού κινήματος πριν και μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, και εν τέλει κρίσης του ίδιου του μαρξισμού ως κοινωνικής θεωρίας – του εγγράφηξε εξ αρχής ένα αμφίρροπο χαρακτήρα, κριτικό έως και αυτοκριτικό, στόχευσης της καθολικότητας δια μέσου των λησμονημένων επιμέρους. Εν πολλοίς αυτό το εγχείρημα στις μέρες μας έχει ολοκληρωθεί ως τέτοιο· η ίδια η συγκρότηση, για παράδειγμα, της νεότερης γενιάς θεωρητικών της «σχολής της Φρανκφούρτης» που αναφερόταν σε αυτήν την παράδοση, διαμορφώθηκε ακριβώς μέσα από την άρνηση των προσεγγίσεων κυρίως του Αντόρνο (Theodor Wiesengrund Adorno), ο οποίος είναι ένας από τους στοχαστές στον οποίο θα αναφερθεί η παρούσα εργασία. Για τους πρότερους, δε, θεωρητικούς και εν προκειμένω για τον Λούκατς (Georg Lukács) και τον Μπλοχ (Ernst Bloch) τους οποίους έχω επιλέξει να ερευνήσω, έχουν ήδη καταδικαστεί είτε ως υποστηρικτές του «κομμουνιστικού ολοκληρωτισμού», είτε ως συνεχιστές μιας ιδεαλιστικής και ουσιοκρατικής παράδοσης, της οποίας ο ουτοπισμός οδηγεί στο θεωρητικό αδιέξοδο και στην πολιτική καταστροφή.³ Η σημερινή Κριτική Θεωρία έχει αποδεχτεί εν πολλοίς την φιλελεύθερη δημοκρατία ως το ύστατο όριο του πρακτικού λόγου, επιβεβαιώνοντας, ίσως, τον ύστερο Χορκχάιμερ που θεωρούσε πως η όποια αμφισβήτησή της θα επέσυρε μεγαλύτερους κινδύνους από την όποια πολιτική δυνατότητα θα μπορούσε να θεμελιώσει.⁴ Έτσι η παράδοση ενός «δυτικού

³ Σημείο αναφοράς στην αγγλοσαξονική γραμματεία μιας ενδελεχούς μελέτης των ρευμάτων του μαρξισμού από αντιμαρξιστική και αντισοσιαλιστική σκοπιά αποτέλεσε το *Main Currents of Marxism. Its Origin, Growth and Dissolution* του Κολακόφσκι (Kolakowski) στο οποίο θα αναφερθούμε παρακάτω. Εκεί υπάρχει σωρεία τέτοιων χαρακτηρισμών και συμπερασμάτων για τους τρεις αυτούς θεωρητικούς.

⁴ Όντως, στην τελευταία του συνέντευξη στο περιοδικό *Spiegel* τον Ιανουάριο του 1970 ο Χορκχάιμερ υποστηρίζει πως οι «πραγματικοί επαναστάτες» είναι πιο κοντά στους συντηρητικούς παρά στους κομμουνιστές και επιρρίπτει στον Μαρξ την κατηγορία πως δεν κατανόησε την αντιθετική σχέση μεταξύ ελευθερίας και δικαιοσύνης: «Όσο περισσότερη ελευθερία τόσο λιγότερη δικαιοσύνη» και το αντίστροφο. Πρόκειται για μια σαφή τοποθέτηση του Χορκχάιμερ υπέρ της μεταπολεμικής φιλελεύθερης δημοκρατίας, οπτική που συμμερίζεται και η τρίτη γενιά του Ινστιτούτου (η συνέντευξη

μαρξισμού» παραμένει εξοβελισμένη στον χώρο της ακαδημαϊκής cultural theory, όντας αντικείμενο μελέτης από θεωρήσεις που επιχειρούν να χρησιμοποιήσουν την ριζοσπαστική κριτική τους για την οικοδόμηση νέων αισθητικών υποδειγμάτων, είτε από ανθρωπολογικού τύπου κριτικές του ύστερου καπιταλισμού, οι οποίες εμπίπτουν σε αυτό που και οι τρεις θεωρητικοί θα χαρακτήριζαν «αφηρημένη άρνησή» του.⁵

Στην κατάσταση αυτή δεν βοηθά η στερεοτυπική πρόσληψη του δυτικού μαρξισμού, η οποία παλινδρομεί ανάμεσα στον χαρακτηρισμό του ως ενός γενικευμένου «εγελομαρξιστικού» ρεύματος που ρέπει στον ιδεαλισμό και στην φιλοσοφική ανθρωπολογία, είτε ως προδρόμου των μετανεοτεριστικών ρευμάτων που κυριάρχησαν τις τελευταίες δεκαετίες. Οι απόψεις αυτές όμως έχουν έναν κοινό τόπο, τον προσδιορισμό του δυτικού μαρξισμού ως της στροφής εκείνης του μαρξιστικού θεωρητικού ρεύματος προς την πρόσμιξη με εναλλακτικές, μη-σοσιαλιστικές αναλύσεις και την απομάκρυνση από την ενεργό πολιτική θεωρία. Αν υιοθετήσουμε τον κλασικό ορισμό του Πέρρυ Άντερσον, «δυτικός μαρξισμός» δεν είναι μόνο ο μαρξισμός της Δύσης, αλλά ο μαρξισμός ο οποίος εγκαταλείπει την παραδοσιακή έμφαση στην οικονομική ανάλυση, επιτελώντας μια στροφή στην φιλοσοφία⁶, σε μια αντίστροφη κατεύθυνση από την πορεία του ίδιου του Μαρξ από την φιλοσοφία στην πολιτική οικονομία και την πολιτική θεωρία.⁷ Για τον ριζοσπάστη Άντερσον αυτό είναι ένα σύμπτωμα της ήττας και της ενσωμάτωσης της ριζοσπαστικής σκέψης· σήμερα, σαράντα χρόνια μετά και μετά την ολοκληρωτική καταστροφή του σοσιαλισμού ως πολιτικού κινήματος με διεθνή εμβέλεια, αυτή η στροφή μοιάζει περισσότερο δικαιωμένη. Τόσο που ορισμένοι από τους επιγόνους της επιχειρούν να την αποκαθάρουν και να την επαναπροσδιορίσουν ως υιοθέτηση της φιλελεύθερης δημοκρατίας· αν με τους στρατευμένους φιλοσόφους που ανδρώθηκαν στον

στα γερμανικά βρίσκεται εδώ <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45226214.html>)

⁵ Χαρακτηριστικά αυτής της τάσης είναι τα κείμενα της συλλογής *Adorno and Negativity* (Holloway J., Matamoros, F. και Tischer, S. (επιμ.), *Negativity and Revolution. Adorno and Political Activism*, Pluto Press, Λονδίνο 2009) που συμπνέουν με την αντίληψη του Χόλογουεϊ (Holloway) περί «αλλαγής του κόσμου» δίχως αλλαγή των κεντρικών πολιτικών θεσμών.

⁶ Anderson, P., *Considerations on Western Marxism*, Verso, Λονδίνο 1987, σ. 49 [ελλ. *Ο δυτικός μαρξισμός*, μεταφ. Αλέκος Ζάννας, Κέδρος, Αθήνα 2005].

⁷ Ό.π., σ. 52

μεσοπόλεμο αυτό είναι λιγότερο εύκολο, με τους θεωρητικούς που έγραψαν με τον κρυπτικό τρόπο της μεταπολεμικής Κριτικής Θεωρίας – ο ίδιος ο όρος «Κριτική Θεωρία» είναι δηλωτικός – αυτό καθίσταται πιο εύκολο: Ο μαρξισμός τους θεωρείται ένα σύμπτωμα της εποχής τους, το οποίο δύναται να εκλείψει στις σύγχρονες ανασυγκροτήσεις των επιχειρημάτων τους.

Θα ρρώ πως κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει πραγματολογικά τον ορισμό του Άντερσον: Όντως, αυτό που συνέχει τους θεωρητικούς του μαρξισμού της Δύσης που έγραψαν από τον μεσοπόλεμο και μετά είναι η στροφή προς την φιλοσοφία για να κατανοηθεί η αποτυχία της υπέρβασης του καπιταλισμού και η νίκη της αντεπανάστασης· ο αντορνικός αφορισμός πως η φιλοσοφία υπάρχει γιατί η στιγμή της πραγμάτωσής της πέρασε και χάθηκε⁸ ισχύει ακόμα και για τον «φιλόσοφο της Ρωσικής Επανάστασης» Λούκατς, όταν έρχεται αντιμέτωπος με την αποτυχία των σοσιαλιστικών κινημάτων στην υπόλοιπη Ευρώπη, πόσο μάλλον για θεωρητικούς που έγραψαν τα κύρια έργα τους κατά την διάρκεια της εξάπλωσης του φασισμού. Αυτό, όμως, που συγκροτεί επίσης τον δυτικό μαρξισμό, σε αντιπαράθεση με τους άλλους μαρξισμούς με τους οποίους συνυπήρξε, είτε με τον υποχωρούντα σοσιαλδημοκρατικό μαρξισμό που μετατρέπεται σταδιακά σε μη-μαρξισμό – με την εξαίρεση του αυstromαρξισμού – είτε με τον «σοβιετικό μαρξισμό» που ανερχόταν τότε σε κρατική ιδεολογία, είναι η προσπάθεια αυτή διερεύνησης των όρων αυτής της αποτυχίας και αργότερα της Καταστροφής. Ως εκ τούτου, από μόνος του αποτελεί ένα βήμα μετέωρο, καθώς παραμένει κληρονόμος της ριζοσπαστικής εξισωτικής κατηγορικής προσταγής του παρελθόντος, και επιχειρεί να την διατηρήσει, ενώ διαβλέπει πως από μόνη της δεν αρκεί, όσο και αν κρύπτεται πίσω από έναν ωφελιμισμό της «ανάλυσης των ταξικών συμφερόντων». Κατά τούτο, υποχρεώνεται να συναντηθεί με τα ρεύματα που ο δογματικός μαρξισμός απέρριπτε ως «αστική σκέψη», να επανέλθει στα ερωτήματα που θέτει η μετάβαση στη νεωτερικότητα και να ξαναδεί τον εαυτό του ως τμήμα της διαφωτιστικής παράδοσης, της οποίας τα

⁸ Πρόκειται για την εναρκτήρια πρόταση στην *Αρνητική διαλεκτική*, βλ. Αντόρνο, Τ., *Αρνητική διαλεκτική*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006 [εφεξής *AD*], σ. 13· Adorno, T.W., *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden* [εφεξής *GS*], τόμος 6, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 2003, σ. 15.

ερωτήματα περί αιτιότητας, κατασκευής των εννοιών και επίδρασης αυτών στην κατανόηση του κόσμου, αυτονομίας και ετερονομίας, ελευθερίας και δημοκρατίας, δεν ήταν δυνατόν πλέον να επιλυθούν από μια απλή αφηρημένη άρνηση του αστικού κόσμου, που έδειχνε τις βαθιές ρίζες τις οποίες είχε αποκτήσει μέσω της κυριαρχίας του στο επίπεδο της παραγωγής και της αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης. Υπό αυτό το πρίσμα, η προσωπική προέλευση των συντελεστών του ρεύματος του δυτικού μαρξισμού ως πανεπιστημιακών και αστών διανοουμένων και η φιλοσοφική τους εκπαίδευση – την οποία διαπιστώνει ως μομφή ο Άντερσον⁹ – είναι αυτή που τους παρείχε τα κριτικά εργαλεία που ήταν απαραίτητα για ένα τέτοιο εγχείρημα ανάλυσης των σύγχρονων μορφών της κυριαρχίας. Η επίδραση των άλλων αναπτυσσόμενων επιστημονικών ρευμάτων, όπως της βεμπεριανής κοινωνιολογίας και της ψυχανάλυσης, καθώς και η ανάδειξη της αισθητικής ως πεδίου εφαρμογής της μαρξικής *Ideologiekritik*, οδήγησε τη νεότευκτη «Κριτική Θεωρία» στην άσκηση σημαντικής επιρροής στο *discourse* των μεταπολεμικών δεκαετιών, όχι μόνο ως μετεξέλιξης της μαρξιστικής κριτικής αλλά και ως ρεύματος διαλεγόμενου με κριτικές όψεις της παραδοσιακής μετα-διαφωτιστικής φιλοσοφίας και εν προκειμένω του Γερμανικού Ιδεαλισμού.

Τούτων δοθέντων, αυτή η εργασία εστιάζει σε τρεις εκπροσώπους εξ αυτού του ευρέως και ετερόκλητου ρεύματος, από τους οποίους δύνανται να αντληθούν στοιχεία για την ανακατασκευή ενός δημοκρατικού επιχειρήματος, τους Λούκατς, Μπλοχ και Αντόρνο. Για τους δύο πρώτους πιστεύω πως η θεωρία τους αποτελεί βασική στιγμή στην εξέλιξη του όλου ρεύματος του «δυτικού μαρξισμού»: Είναι κοινά παραδεκτό πως η ίδια η εμφάνιση ενός *μαρξισμού ξέχωρου από τον ορθόδοξο* εκκινεί από την δημοσίευση του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* του Λούκατς, μαζί με το *Μαρξισμός και Φιλοσοφία* του Κορς (Karl Korsch).¹⁰ Ο Μπλοχ, από την άλλη,

⁹ Anderson, P., *Considerations on Western Marxism*, ό.π., σ. 49 κ.ε.. Μάλιστα αποδίδει στην ακαδημαϊκή προέλευση των θεωρητικών του την στροφή προς την φιλοσοφία έναντι της κριτικής της πολιτικής οικονομίας και σημειώνει την επίδραση της δημοσίευσης των «Οικονομικών και φιλοσοφικών χειρογράφων του 1844» του νεαρού Μαρξ στα 1932 στην Μόσχα, υπό τον Νταβίντ Ριαζάνοφ.

¹⁰ Αυτή η πρόταση αποτελεί την αφετηρία, για παράδειγμα, της σημαντικής ιστορία των ιδεών της «Σχολής της Φρανκφούρτης» του Μάρτιν Τζέι (Martin Jay): Βλ. Jay, M., *The Dialectical Imagination*.

παραμένει σήμερα λησμονημένος από την θεωρητική έρευνα, αλλά ενδεχομένως αποτελεί το απώτατο όριο της *ουτοπικής τάσης* του ρεύματος αυτού, δια της εισαγωγής των κατηγοριών του «Μη-εισέτι» και του «Νέου», καθώς είναι ο πρώτος που επαναπραγματεύεται τη σημασία της δημοκρατίας για τον σοσιαλισμό, με έμφαση στην έννοια της *ανθρώπινης αξιοπρέπειας*. Ο Αντόρνο, τέλος, αποτελεί τον ύστατο κληρονόμο αυτής της παράδοσης, ο οποίος, αναγνωρίζοντας πλέον την καταστροφή που είχε επέλθει από την στροφή στον ολοκληρωτισμό σε Ανατολή και Δύση, επιχειρεί την αυστηρή *αυτοκριτική του λόγου*, η οποία είναι απαραίτητη για να θεμελιωθεί ένα πολιτικό πρόταγμα συμφιλίωσης, δια της υπέρβασης της κυριαρχίας, μετά την διάψευση των προσδοκιών της προοδευτικής κίνησης τριών αιώνων.¹¹ Μια επιφανειακή προσέγγιση θα τοποθετούσε τον Αντόρνο στον αντίποδα του Λούκατς και του Μπλοχ, ως τον εκφραστή της αντι-ουτοπικής στιγμής του τέλους της πορείας προς την κοινωνική δημοκρατία· αντιθέτως, σε αυτή την εργασία θα αντιμετωπιστεί η θεωρία του ως ουτοπικό υπόλειμμα, το οποίο διασώθηκε παρά τις πολιτικές και θεωρητικές αποτυχίες αυτού του πολιτικού ρεύματος.

Η επιλογή αυτών των τριών εκπροσώπων του ρεύματος του «δυτικού μαρξισμού» γίνεται, συνεπώς, ως απόπειρα εξέτασης μιας συγκεκριμένης στιγμής εντός της δυτικής φιλοσοφίας: Πρόκειται για την στιγμή συνειδητοποίησης της επιβράδυνσης των εξισωτικών τάσεων που είχαν εκκινήσει με τις μεγάλες αστικές επαναστάσεις του δέκατου όγδοου αιώνα, και την αποτυχία μετεξέλιξης του σοσιαλιστικού προτάγματος σε απτή πρόταση αναίρεσης της κοινωνικής εκμετάλλευσης. Προέκυψε έτσι η ανάγκη, εντός του κριτικού ρεύματος, επανεξέτασης των όρων συγκρότησης του καπιταλισμού του εικοστού αιώνα, αλλά και των ίδιων των όρων σύστασης του υποκειμένου αυτής της εξισωτικής πορείας, είτε αυτό πρόκειται για ατομικό είτε για συλλογικό υποκείμενο, θεωρητικό υποκείμενο και πρακτικό. Ως εκ τούτου, η έρευνα αυτή εστιάζει σε συγκεκριμένες όψεις του έργου των τριών φιλοσόφων: Καταρχάς, στην θεωρία του Λούκατς κατά *A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Heinemann, Λονδίνο 1976, σ. 42-3 (στα ελληνικά: *Διαλεκτική φαντασία. Μια ιστορία της Σχολής της Φρανκφούρτης και του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας, 1923-1950*, μετάφ. Φώτης Τερζάκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009).

¹¹ Για την θέαση της αντορνικής θεωρίας υπό το πρίσμα μιας «αυτοκριτικής του λόγου» βλ. Knoll, M., *Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie*, Wilhelm Fink, Μόναχο 2002, κεφ. 8.

την διάρκεια της δεκαετίας του 1920, όπου μπαίνουν και οι βάσεις της νέας *συνάντησης* του μαρξιστικού ρεύματος με τα φιλοσοφικά καθήκοντα της *ανεκπλήρωτης επανάστασης*. Κατά δεύτερον, στην αντίληψη του Μπλοχ – κατά την καθαρά «μαρξιστική» του περίοδο – περί της *Ελπίδας* ως καθολικής κατηγορίας ερμηνείας της ανθρώπινης ιστορίας και την συνεπακόλουθη μετεξέλιξη της θέσης αυτής σε μια αντίληψη περί της *ανθρώπινης αξιοπρέπειας* ως της νέας κατηγορικής προσταγής. Και, κατά τρίτον, με τα τέσσερα μεγάλα έργα του Αντόρνο, τα οποία συγκροτούν μια εκ νέου απόπειρα θεμελίωσης της δυνατότητας της *αντίστασης* στην κυριαρχία και διαλεκτικής διερεύνησης της ικανότητας συγκρότησης ενός κριτικού λόγου που να διεμβολίζει το νέο κόσμο που προέκυψε μετά την ήττα των απελευθερωτικών τάσεων και την καταστροφική εμπειρία του ναζισμού.

β. Μαρξ και δημοκρατία

Υπό το παραπάνω πρίσμα, επιλέγεται η επικέντρωση στο ερώτημα της συγκρότησης ή και ανανέωσης ενός *δημοκρατικού επιχειρήματος* από την συγκεκριμένη αυτή θεωρητική παράδοση. Καταρχάς, αυτή η τοποθέτηση έχει σαν επακόλουθο την κατανόηση του δημοκρατικού επιχειρήματος αυτού ως ενός επιχειρήματος υπέρ της δημοκρατίας, και – εν προκειμένω – της *κοινωνικής δημοκρατίας*, που σηματοδοτεί το σοσιαλιστικό πρόταγμα. Αυτή η θέση, βέβαια, έχει σαν επακόλουθο την γενικότερη αντιμετώπιση του μαρξιστικού θεωρητικού υποδείγματος ως *υποδείγματος δημοκρατίας*: Ως ένα πρόταγμα εκδημοκρατισμού της παραγωγής, το οποίο διασφαλίζει την εγκυρότητα της «τυπικής ισότητας» των αστικών δημοκρατιών της νεωτερικότητας, και εγγυάται την ουσιαστική ελευθερία του ατόμου.

Μια τέτοια οπτική προϋποθέτει την σύνδεση της μαρξικής κριτικής του φιλελευθερισμού με αυτό το ευρύτερο κοινωνικό δημοκρατικό όραμα, παραδεχόμενη την «κοινότητα των ελεύθερων παραγωγών» ως ένα νέο, οπωσδήποτε κριτικό, αλλά εν τούτοις δημοκρατικό υπόδειγμα. Μετά την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού, η

στοιχειοθέτηση μιας τέτοιας τοποθέτηση έχει καταστεί, οπωσδήποτε, ακόμα πιο δύσκολη: Από την μία, η κυριαρχία αυτού που ο Αντόρνο ονόμασε «ενιαία σκέψη»¹² παραμένει ακόμα τόσο καθολική που, όπως παρατηρεί εύστοχα ο Ζίζεκ (Slavoj Žižek) είναι πιο εύκολο να φανταστεί πλέον κανείς την καταστροφή του ανθρώπινου πολιτισμού, απ' ότι την υπέρβαση του καπιταλισμού. Από την άλλη, οι όποιες σύγχρονες απόπειρες ανασυγκρότησης μιας καθολικής κριτικής στο φιλελεύθερο υπόδειγμα από την σκοπιά της κοινωνικής ισότητας διαπνέονται από την τάση επικέντρωσης στην κριτική του κοινωνικού υπάρχοντος, στην ανάδειξη του ανελεύθερου χαρακτήρα του, της υπόρρητης βίας που υποκρύπτει, καθώς και της φενάκης των δημοκρατικών εγγυήσεων που αυτό παρέχει. Όπως, ίσως, θα έλεγε ο Μπλοχ, η σφοδρότητα αυτής της κριτικής αναδεικνύει εύγλωττα την προσμονή μιας διαφορετικής αντιμετώπισης ακριβώς των ίδιων ερωτημάτων δημοκρατίας, που η μεν φιλελεύθερη άποψη θεωρεί ήδη εν πολλοίς λυμένα, η δε επιβιώσασα ριζοσπαστική κριτική τα υπερβαίνει για μια ακόμα φορά ως περιττά.

Στο ίδιο το κλασικό μαρξικό υπόδειγμα αυτή η ένταση είναι λιγότερο εμφανής. Όπως επισημαίνει ορθά ο Μπουρζουά (Bernard Bourgeois), η κριτική που ασκεί ο Μαρξ στην έννοια των «δικαιωμάτων του ανθρώπου» – αυτά αποτελούν άλλωστε ένα από τα θεμέλια της νεωτερικής δημοκρατίας – δεν αποτελεί άρνηση της ανάγκης κανονιστικής θεμελίωσης, αλλά επικύρωσή της¹³: Η ίδια η επαναστατική πράξη αποτελεί τόσο συνέπεια της αυτοσυνειδησίας του ατομικού και κοινωνικού υποκειμένου όσο και στιγμή της, και *κρίνει κανονιστικά* την κοινωνική πραγματικότητα εκ της οποίας πηγάζει η αναγκαιότητα της αλλαγής των κοινωνικών σχέσεων. Αυτή η πραγματικότητα, εξάλλου, γίνεται αντιληπτή από τον ίδιο τον Μαρξ ως αντιδημοκρατική. Ήδη ο νεαρός Μαρξ της *Κριτικής της εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*) του 1843 θέτει την δημοκρατία ως «το λυμένο αίνιγμα όλων των καθεστώτων», ως το μόνο εκείνο καθεστώς το οποίο αποτελεί ελεύθερο – και ως εκ τούτου πραγματικό – προϊόν του

¹² «Einheitsdenken». Πρόκειται για το αντίθετο της διαλεκτικής, δηλαδή της σκέψης που αναγνωρίζει την «πρωτοκαθεδρία της αντίφασης». Πρβλ. *ΑΔ*, σ. 16/ *GS* 6, σ. 17.

¹³ Βλ. Μπουρζουά, Μπ., *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου. Από τον Καντ έως τον Μαρξ*, μετάφ. Γιώργος Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2000, σ. 166-7.

ανθρώπου.¹⁴ Παρά την προοδευτική απομάκρυνσή τους από τις θέσεις ενός νεοεγγελλανισμού των επιγόνων του Έγγελου και την εξειδίκευση της κριτικής τους ως προς την αστική δημοκρατία ως μη αρκετά δημοκρατική, εφόσον δεν συνοδεύεται από την κοινωνική ισότητα στην παραγωγή, οι Μαρξ και Ένγκελς στα νεανικά κείμενά τους διατηρούν την αντίληψη πως η πολιτική δημοκρατία αποτελεί άμεσο στόχο των επαναστατικών κινήματων, και πως η εγκαθίδρυσή της θα προωθήσει την συνείδηση της κοινωνικής πλειοψηφίας προς έναν εκδημοκρατισμό της ίδιας της παραγωγικής βάσης.¹⁵

Η μετάβαση του Μαρξ στην περίφημη περίοδο της «ωριμότητάς» του και η συνεπακόλουθη στροφή προς την κριτική της πολιτικής οικονομίας συνέτεινε και στην όξυνση της κριτικής του απέναντι στην φιλελεύθερη δημοκρατία ως διαιώνιση της κυριαρχίας και στην ίδια τη δημοκρατία ως *ιδεολογία*, ως ψευδή συνείδηση.¹⁶ Όμως, αυτό δεν ταυτίζεται με μια συνολική εγκατάλειψη της *δημοκρατικής* φύσης της *κοινωνικής δημοκρατίας*. αντιθέτως η κριτική εξακολουθεί να λαμβάνει χώρα στο όνομά της, αφού ως κοινωνική απελευθέρωση στον Μαρξ νοείται πάντα η *οικοδόμηση των οικονομικών και κοινωνικών όρων της αυτονομίας του ατόμου*, η πορεία προς την απελευθέρωση από τα δεσμά που ο ίδιος έχει επιβάλλει στον εαυτό του. Μάλιστα, το παράδειγμα της Παρισινής Κομμούνας του 1871 αποτελεί, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Φαράκλας, για τον Μαρξ ένα υπαρκτό – πλέον – υπόδειγμα υπέρβασης της διάκρισης πολιτικής και πολιτών, διάκριση που μέχρι τώρα υπηρετούσε την διαιώνιση της ταξικής κυριαρχίας του κεφαλαίου, καθώς έθετε τις σχέσεις παραγωγής εκτός του πεδίου *δημοκρατικής συναπόφασης*.¹⁷ Η κομμούνα – η άμεση δημοκρατία, δίχως περιορισμό του εκλογικού δικαιώματος – είναι για τον Μαρξ πλέον η «καθορισμένη μορφή» της Republik, που απετέλεσε τον στόχο των

¹⁴ Πρβλ. Engels, F. και Marx, K., *Werke* [εφεξής *MEW*], τόμος I, Dietz Verlag, Βερολίνο 1981, σ. 231.

¹⁵ Όπως επισημαίνει ο Ψυχοπαίδης (Ψυχοπαίδης Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 2010, σ. 472).

¹⁶ Για μια συνοπτική έκθεση της μαρξικής προβληματικής περί δημοκρατίας βλ. Ψυχοπαίδης, Κ., *ό.π.*, σ. 474-84.

¹⁷ Βλ. Φαράκλας, Γ., *Η λογική του κεφαλαίου. Μια κριτική εισαγωγή στην σκέψη του Μαρξ και του Βέμπερ*, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 2018, σ. 98-102. Πρβλ. και Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, *ό.π.*, σ. 480.

δημοκρατικών πολιτικών επαναστάσεων.¹⁸

Αυτό δεν σημαίνει, όπως εύστοχα επισημαίνει ο Ψυχοπαίδης¹⁹, πως ο Μαρξ δεν υπερεκτίμησε τις δυνατότητες της επαναστατικής πράξης και δεν υποτίμησε «τις δυνατότητες οικονομικής και πολιτικής αφομοίωσης στο πλαίσιο της αστικής κοινωνίας». Ούτε αναιρεί το γεγονός πως η ταυτόχρονη αυτή υποτίμηση και υπερεκτίμηση συντέινει στην διασταλτική ερμηνεία της μαρξικής θέσης κατά τον εικοστό αιώνα, έτσι ώστε να την επικαλούνται τόσο όσοι υποστήριζαν τον συμβιβασμό με το φιλελεύθερο δημοκρατικό πλαίσιο, όσο και όσοι επικαλέστηκαν την κοινωνική δημοκρατία για να οικοδομήσουν έναν ανελεύθερο αυταρχικό κολλεκτιβισμό. Σημαίνει πως εντός της μαρξικής προβληματικής το ζήτημα της *πραγματικής δημοκρατίας* είναι πάντα παρόν ως υπέρβαση της ψευδούς ισότητας της ανταλλαγής ισοδυνάμων εντός του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, προς όφελος της κοινωνικής ισότητας ως προϋπόθεση της άρσης της ετερονομίας. Εντός αυτής της παράδοσης τοποθετείται, συνεπώς, και ο λεγόμενος «δυτικός μαρξισμός», όντας μάλιστα υποχρεωμένος να αναμετρηθεί με τις πρώτες ενδείξεις των ορίων της και των αποτυχιών της, οι οποίες αποτελούν και προπομπό της σημερινής εποχής της ολοκληρωτικής κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας, εντός ενός καθεστώτος «μαζικής δημοκρατίας». Κατά τούτο, οι Λούκατς, Μπλοχ και Αντόρνο στοχάζονται το δημοκρατικό επιχείρημα υπό το πρίσμα ενός αιτήματος χειραφέτησης πολύ πιο καθολικής από όσο επιτρέπει το φιλελεύθερο υπόδειγμα, ερχόμενοι αντιμέτωποι και αυτοί με τα όρια και τις αντιφάσεις μιας τέτοιας τοποθέτησης, σε μια εποχή που οι προϋποθέσεις της τίθενται ήδη υπό αμφισβήτηση, πραγματολογικά και θεωρητικά.

¹⁸ «Η άμεση αντίθεση της αυτοκρατορίας ήταν η Κομμούνα. Η φωνή για «κοινωνική δημοκρατία» με την οποία το προλεταριάτο του Παρισιού είχε αρχίσει την επανάσταση του Φλεβάρη, εξέφραζε μόνο τον ακαθόριστο πόθο για μια δημοκρατία, που δε θα παραμέριζε μόνο τη μοναρχική μορφή της ταξικής κυριαρχίας, αλλά κι αυτή την ίδια την ταξική κυριαρχία. Η Κομμούνα ήταν η καθορισμένη μορφή αυτής της δημοκρατίας» (Μαρξ Κ., *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2000, σ. 69).

¹⁹ Ψυχοπαίδης Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, ό.π, σ. 483.

γ. Η παράδοση της γνωσιοκριτικής

Η γέννηση του «μαρξισμού της Δύσης» σηματοδοτεί μια *στροφή στη φιλοσοφία*, καθώς οι θεωρητικοί του – ακόμα και αν δεν το παραδέχονται ανοιχτά όπως ο Αντόρνο – αναγνωρίζουν πως η στιγμή της πραγμάτωσής της τελευταίας παρήλθε άκαρπη. Η ανάγνωση του τίτλου αυτής της εργασίας καθίσταται συνεπώς, διττή, ακριβώς λόγω της απόπειρας ανασυγκρότησης ενός δημοκρατικού επιχειρήματος *εντός της συγκεκριμένης θεωρητικής παράδοσης* και με αναφορά στους συγκεκριμένους τρεις θεωρητικούς. Καθώς παραμένουν και αυτοί μέτοχοι της μακράς πορείας η οποία συνδέει την γνωσιοκριτική με την πολιτική φιλοσοφία, επιχειρούν – με πρωτεργάτη τον Λούκατς και επίγονο τον Αντόρνο – να διερευνήσουν τους *όρους γνώσης* του κόσμου όπως αυτοί συγκροτούνται εντός της νεωτερικότητας, την σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, και εξάγουν εξ αυτών λογικοπρακτικά συμπεράσματα. Ως εκ τούτου το δημοκρατικό επίχειρημα αντιμετωπίζεται καταρχάς σε αυτήν την εργασία ως ένα *επιχείρημα το οποίο συγκροτείται δημοκρατικά*: Από ένα *υποκείμενο της γνωσιακής διαδικασίας* και του λόγου το οποίο ορίζεται κοινωνικά, είτε είναι πλειοψηφικό και επιθυμεί να γίνει καθολικό, είτε αποτελεί τον φορέα της καθολικής απελευθέρωσης ακριβώς λόγω των γνωσιακών ικανοτήτων του, πραγματώνοντας τις δυνατότητες του ανθρωπίνου είδους, είτε – πιο απαισιόδοξα – επιχειρώντας την διάσωσή του μέσω της αναγνώρισης της ανάγκης της διυποκειμενικότητας, του σεβασμού της αξιοπρέπειας του άλλου. Πρόκειται για μια κοινή αντίληψη που διατρέχει τους τρεις στοχαστές και την οποία θα επιχειρήσω να εντοπίσω στην ανακατασκευή μου, καθώς και να την εκθέσω σε συνάφεια με το καθαρό πολιτικό τους πρόταγμα.

Καθώς η θεωρία του ίδιου του Μαρξ αποτέλεσε συνέπεια της βαθιάς επιρροής που του ασκήθηκε από την εγγεληνική και μετα-εγγεληνική μέθοδο, όπως ακόμα και όσοι επιχειρούν να τον καθάρουν από την επίδραση της διαλεκτικής παραδέχονται, ο «δυτικός μαρξισμός» ήταν υποχρεωμένος να πραγματοποιήσει μια αντίστοιχη πορεία στροφής προς τη γνωσιοθεωρία για να επαναθεμελιώσει την δυνατότητα της κοινωνικής αλλαγής. Οι τρεις στοχαστές τους οποίους θα εξετάσει αυτή η διατριβή

αποτελούν, συν τοις άλλοις, τρεις στιγμές αυτής της πορείας. Ο Λούκατς, ως πρωτοπόρος του ρεύματος, επιχείρησε να συζεύξει την γνωσιοκριτική παράδοση με την νέα πολιτική θεώρηση που προέκυψε τόσο από την νίκη της επανάστασης στην Ρωσία όσο και με την προοδευτική της αποτυχία στην Δύση. Η αναγόρευση του προλεταριάτου στο ενιαίο *υποκείμενο-αντικείμενο της ιστορίας* δεν είναι ως εκ τούτου απλώς μια επιβεβαίωση μιας πάγιας πολιτικής τοποθέτησης διάφορων σοσιαλιστικών ρευμάτων, αλλά είναι και μια επιστημολογική θέση: Το ενιαίο αυτό υποκείμενο-αντικείμενο κατέχει πλέον τα γνωστικά πρωτεία που του επιτρέπουν να προσπελάσει την ενεργό πραγματικότητα τόσο δια της γνωσιακής όσο και δια της πολιτικής του πράξης. Κατά τον τρόπο αυτό διατηρείται η έμφαση στα ερωτήματα που είχε θέσει πρότερα η γερμανική ιδεαλιστική παράδοση – η οποία δεν αναγνώριζε σινικά τείχη ανάμεσα στην επιστημολογία και στην πολιτική φιλοσοφία – και είχε επιχειρήσει να τα επιλύσει είτε μέσω μιας θεωρίας του υπερβατολογικού υποκειμένου, είτε του Νου (Geist) και της απόλυτης έννοιας.

Αντίστοιχα, η θεωρία του Μπλοχ περί του «Μη-εισέτι-είναι» έχει καθαρά γνωσιοκριτικά θεμέλια και είναι απαραίτητη στην θεμελίωση της αντίληψής του περί μιας «αρχής της Ελπίδας» που διατρέχει την ανθρώπινη ιστορία. Δεν πρόκειται μόνο για την – ήδη παραδεκτή από τους μαρξιστές – θεώρηση της ιστορίας των κοινωνιών ως μιας αέναης πάλης των τάξεων²⁰, η οποία θα έχει το τέλος της στην πραγμάτωση μιας ελευθεριακής αμεσοδημοκρατικής ουτοπίας. Αντιθέτως, και αυτό θα επιχειρήσουμε να καταδείξουμε, κατασκευάζεται ως μια απόληξη μιας *ιδιαίτερης γνωσιολογικής θέσης*, η οποία συνδυάζει στοιχεία τόσο παλαιότερων επιστημολογικών τοποθετήσεων, όσο και επιρροές από την τότε νεότευκτη θεωρία της ψυχανάλυσης. Και στον Μπλοχ – έναν ακόμα φιλόσοφο υπό την επιρροή των επαναστατικών εξελίξεων των πρώτων δεκαετιών του εικοστού αιώνα – η θεωρητική αγωνία έγκειται στην κατάδειξη της δυνατότητας γνώσης του κόσμου, αλλά και των εμποδίων προς αυτήν, που είχαν ως συνέπεια την (προσωρινή) ακύρωση των προοπτικών επαναστατικής μετάβασης· ό,τι ακριβώς είχε επιχειρήσει και ο Λούκατς με την επικέντρωση στην αυτοσυνειδησία του προλεταριάτου και στην υλική βάση

²⁰ Βλ. Μαρξ, Κ. και Ένγκελς, Φ., *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος*, Σύγχρονη εποχή, Αθήνα 1998, σ. 25

της «ψευδούς συνείδησης» εντός του υπάρχοντος αστικού συστήματος.

Καθώς οι επαναστατικές προοπτικές διαψεύδονται και με την σταδιακή άνοδο του φασισμού στην Ευρώπη, οι ριζοσπάστες αυτοί κριτικοί υποχρεώνονται σε μια σταδιακή μετατόπιση της πολιτικής τους τοποθέτησης, από ένα μεσσιανικό ριζοσπαστικό υπόδειγμα άμεσης δημοκρατίας των καταπιεσμένων σε μια υιοθέτηση μιας ευρύτερης «κοινωνικής δημοκρατικής» τοποθέτησης, η οποία αναγνωρίζει και υιοθετεί τις θετικές πτυχές της «αστικής» δημοκρατικής παράδοσης. Αυτή η μετατόπιση, την οποία θα επιχειρήσουμε να εντοπίσουμε και να αναδείξουμε σε αυτήν την διατριβή, συνοδεύεται αναπόφευκτα και από μια μετατόπιση της γνωσιοθεωρητικής τους θέσης προς μια λιγότερο αισιόδοξη οπτική που παραδέχεται την αναγκαιότητα διαφόρων διαμεσολαβήσεων. Όμως, παραμένουν στην ουσία τους ριζοσπαστικά αισιόδοξοι στην επιστημολογία τους καθώς εμπνέονται πάντα (και αιτιολογούν σχεδόν έως το τέλος) από το παράδειγμα των υπαρκτών κοινωνικών ανατροπών και από το είδος ριζοσπαστικής κοινωνικής δημοκρατίας που θεωρούν ότι είναι δυνατόν αυτές να εμπνεύσουν.

Σε αντίθεση με τους Λούκατς και Μπλοχ, η σκέψη του Αντόρνο – την οποία θα εξετάσουμε σε ένα ξεχωριστό, δεύτερο τμήμα αυτής της εργασίας – έχει απολέσει αυτή την αισιόδοξία ήδη από τις απαρχές της και συμβαδίζει περισσότερο με την επιστημολογική αλλά και πολιτική απελπισία που φέρνει τόσο η επικράτηση του φασισμού, όσο και η πλήρης αποσύνθεση της επαναστατικής προοπτικής με τον σταλινικό εκφυλισμό της. Κατά τη γνώμη μας, ίσως παραδόξως, ακριβώς η «απολίτικη» στάση του και η έλλειψη εμφανούς στράτευσης τον καθιστά τον καίριο εκείνο ριζοσπάστη στοχαστή σε μια εποχή που η ήττα προκαλεί την ανάγκη αυτοκριτικής. Και εδώ, η αυτοκριτική εκκινεί ως αυτοκριτική του λόγου, των προϋποθέσεων και των δυνατοτήτων του, όμως ο πολιτικός ορίζοντας της κοινωνικής δημοκρατίας ευρίσκεται πάντα πίσω από το αντορνικό *opus*. Έτσι, θα επιχειρήσουμε να ανασυγκροτήσουμε από μια φαινομενικώς απολίτικη έως αντιπολιτική τοποθέτηση υποτιθέμενης παραίτησης²¹ μια πολιτική θεώρηση, η οποία οπωσδήποτε στερείται των μεσσιανικών τοποθετήσεων των προηγούμενων στοχαστών. Αυτό,

²¹ Πρβλ. την ραδιοφωνική ομιλία του Αντόρνο με τίτλο «Παραίτηση»· GS 10.2, σ. 794.

όμως, δεν σημαίνει ότι στερείται ουτοπικού οράματος. Αντιθέτως, η επιβίωση, παρά την ανηλεή άρνηση του «ταυτοτικού λόγου», της δυνατότητας της γνώσης του κόσμου και της αλήθειας, αλλά και η θεμελίωση αυτής σε μια νέα δι-υποκειμενική θεώρηση θα συνδεθεί με την θεμελίωση μιας νέας – έστω και αρνητικής – *κριτικής κανονιστικότητας*, που να επιτρέπει να στοχαζόμαστε μια δημοκρατική υπέρβαση ακόμα και σε καιρούς που αυτή φαντάζει όχι απλά αδύνατη, αλλά και παράλογη, αν ιδωθεί υπό το πρίσμα του κυρίαρχου ωφελιμισμού.

Στην παρούσα διατριβή αυτό που θα επιχειρηθεί, συνεπώς, να αναδειχθεί, δεν είναι τόσο μια δυτικομαρξιστική πολιτική φιλοσοφία *per se*, όσο να καταδειχτεί η *σύνδεση αυτής με τον γνωσιοκριτικό της πυρήνα*, ειδικά στο πρώτο Μέρος. Όσον αφορά, δε, στον Αντόρνο, θα επιχειρηθεί το αντίστροφο, η ανασυγκρότηση μιας *πολιτικοφιλοσοφικής* τοποθέτησης από έναν *γνωσιοκριτικό* αλλά πάντα πολιτικό λόγο. Αναλυτικότερα, η σειρά της επιχειρηματολογίας έχει ως εξής. Στο *πρώτο* κεφάλαιο θα παρουσιαστεί η μετατόπιση του κέντρου βάρους του μαρξιστικού υποδείγματος προς την φιλοσοφία και την γνωσιοθεωρία την οποία πραγματοποίησε ο Λούκατς στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, και θα εντοπιστούν βασικές προκείμενες του έργου αυτού: Η πραγμάτευση του καντιανού «πράγματος αυτού τούτου»²² ως ορίου της αστικής φιλοσοφίας το οποίο καλείται να υπερβεί η κριτική θεωρία, η αντιμετώπιση της «τρίτης αντινομίας» του Καντ περί νομοτέλειας και ελευθερίας ως λυδίας λίθου για την ανασυγκρότηση μια νέας γνωσιοκριτικής θέσης, η αναγνώριση ενός γνωσιακού πλεονεκτήματος στο προλεταριάτο λόγω της κοινωνικής του θέσης, που οδηγεί στην διατύπωση της περίφημης ανάλυσης περί υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας. Στο *δεύτερο* κεφάλαιο θα αναλυθεί η σχέση της γνωσιοκριτικής τοποθέτησης του Λούκατς με το πολιτικό του πρόταγμα στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, με έμφαση στην έννοια της «δικτατορίας του προλεταριάτου» καθώς και στο επαναστατικό κόμμα ως μορφές άσκησης εξουσίας στις συνθήκες μιας επαναστατικής δημοκρατίας, που μάχεται για να επιβιώσει απέναντι στην αντεπίθεση των φορέων του παλαιού καθεστώτος. Στο *τρίτο* κεφάλαιο θα εξεταστούν τα υπόλοιπα πολιτικά κείμενα του Λούκατς κατά τη δεκαετία του 1920 και θα ερευνηθεί το κατά πόσον το τελευταίο πολιτικό του πόνημα, οι «θέσεις του Μπλουμ», συνιστά

²² Ding an sich. Βλ. κεφ. 1 της παρούσας εργασίας.

και μετατόπιση σε σχέση με την προηγούμενη τοποθέτησή του, καθώς και ο τρόπος με τον οποίο αυτή η μετατόπιση επιδρά στο σύνολο του λουκατσιανού επιχειρήματος της δεκαετίας αυτής.

Στο κεφάλαιο *τέσσερα* θα επιχειρήσουμε την ανασυγκρότηση των βασικών θέσεων του μπλοχιανού *magnum opus*, της *Αρχής της Ελπίδας*, με έμφαση στην γνωσιοθεωρητική τοποθέτησή του: Θα δειχθεί πως η θεμελίωση της κατηγορίας της *Ελπίδας* περνά μέσα από τον συσχετισμό με την παραγωγή του *Νέου* και με την εξέταση της κατηγορίας της δυνατότητας εντός της ανθρώπινης συνείδησης, και κατόπιν, εντός της πρακτικής του δραστηριότητας. Στο κεφάλαιο *πέντε* θα παρουσιάσουμε κριτικά την *γενεαλογία της ουτοπίας* όπως αυτή παρουσιάζεται στο ίδιο έργο του Μπλοχ, ενώ στο κεφάλαιο *έξι* θα αποπειραθούμε να σκιαγραφήσουμε τα στοιχεία ενός δημοκρατικού επιχειρήματος όπως αυτό συγκροτείται σε σχέση με την πρότερη ουτοπική και κριτική παράδοση, ως «ορισμένη άρνηση» της κυριαρχίας. Στο κεφάλαιο *επτά* θα εξετάσουμε το ερώτημα της σχέσης του οράματος μιας κοινωνικής δημοκρατίας και της κριτικής αστικής παράδοσης των δικαιωμάτων του ανθρώπου και της φιλελεύθερης δημοκρατίας, όπως παρουσιάζεται από τον Μπλοχ στο έτερο μεγάλο έργο του, το *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια*, ενώ στο κεφάλαιο *οχτώ*, θα επιχειρήσουμε να καταδείξουμε πως από αυτή τη σχέση προκύπτει ένα διαφορετικό – αλλά το ίδιο ουτοπικό – ιδιαίτερα μπλοχιανό δημοκρατικό επιχείρημα, που θεμελιώνεται πλέον στην κατηγορία της *ανθρώπινης αξιοπρέπειας*.

Στο κεφάλαιο *εννιά* θα εξετάσουμε την αμφισβητούμενη σχέση του Αντόρνο με το ευρύτερο μαρξιστικό ρεύμα, ως θεωρητικού που γράφει πλέον υπό την σκιά της επαπειλούμενης και αργότερα συντελεσθείσας Καταστροφής. Στο κεφάλαιο *δέκα* θα εξετάσουμε την κριτική του Αντόρνο στο «διαφωτιστικό» ρεύμα ως αυτοκριτική του λόγου, και θα διερευνήσουμε τις πολιτικές προεκτάσεις που συνεπάγεται αυτή η ριζοσπαστική του θέση. Στο κεφάλαιο *έντεκα* θα επιχειρήσουμε να καταδείξουμε πως αυτή η αυτοκριτική θεμελιώνει ένα πρόταγμα αντίστασης, τόσο γνωσιοθεωρητικό όσο και κυρίως ηθικό, σε μια εποχή πολιτικής ήττας της απελευθερωτικής προοπτικής. Στο κεφάλαιο *δώδεκα* θα αναμετρηθούμε με την ριζική αντιταυτοτική

και αρνητική θέση που λαμβάνει πλέον η απόπειρα του Αντόρνο για να συγκροτήσει ένα νέο διαλεκτικό υπόδειγμα και θα καταδείξουμε πως ο ορθός λόγος – και η ορθοκανονιστική πράξη – διασώζονται ακριβώς μέσω της επίθεσης αυτής που τους ασκεί η αρνητική διαλεκτική. Στο κεφάλαιο *δεκατρία* θα επιχειρήσουμε να εκθέσουμε τις θέσεις της αντορνικής *Αισθητικής θεωρίας* ως μια πρώτη, περιορισμένη αλλά σαφή απόπειρα θεμελίωσης μιας νέας προσπελασιμότητας του κόσμου, η οποία οδηγεί στον αντορνικό στόχο της συμφιλίωσης, ενώ θα καταδείξουμε τον σαφή δημοκρατικό χαρακτήρα – γνωσιοθεωρητικό και πολιτικό – αυτής της έμφασης στην δι-υποκειμενικότητα. Στο κεφάλαιο *δέκα τέσσερα* θα διερευνηθεί η δυνατότητα επέκτασης των συμπερασμάτων της *Αισθητικής θεωρίας* προς την ανακατασκευή ενός αντορνικού δημοκρατικού επιχειρήματος, ενώ στον *Επίλογο*, θα συνοψισθούν τα συμπεράσματα της έρευνά μας.

ΜΕΡΟΣ Α: Ο ΠΡΩΙΜΟΣ ΔΥΤΙΚΟΣ ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ. ΛΟΥΚΑΤΣ ΚΑΙ ΜΠΛΟΧ

1. Λούκατς, ο μαρξισμός ως μέθοδος

1.1 Ο Λούκατς και ο «ορθόδοξος μαρξισμός»

Αν στη σημερινή εποχή είναι εύλογο το ερώτημα για την επικαιρότητα των διαφόρων μαρξισμών εντός του σημερινού θεωρητικού *discourse*, ακόμα πιο εύλογο είναι το ερώτημα αυτό για το έργο του Λούκατς, του θεωρητικού εκείνου που επανέφερε την φιλοσοφική συζήτηση εντός του μεσοπολεμικού μαρξισμού και που, για πολλούς, ταυτίστηκε ανοιχτά με την άσκηση εξουσίας στα καθεστώτα του υπαρκτού σοσιαλισμού. Αναγνωρισμένος ως πρωτοπόρος του ρεύματος που χαρακτηρίστηκε ως «δυτικός μαρξισμός»²³ ο Γκιόργκι ή Γκέοργκ Λούκατς (György ή Georg Lukács) είναι κυρίως γνωστός για την συμβολή του στην ανασυγκρότηση της μαρξιστικής φιλοσοφίας μετά το τέλος του πρώτου παγκοσμίου πολέμου. Οργανικά ενταγμένος στο διεθνές κομμουνιστικό κίνημα της εποχής του, θεωρήθηκε ο φιλόσοφος του λενινισμού και της Ρωσικής Επανάστασης, ως της ριζοσπαστικής εκείνης τομής η οποία αποτέλεσε κομβικό παράγοντα της ιστορίας του εικοστού αιώνα.²⁴ Με αυτή του τη στάση ο Λούκατς εντάσσεται σε μια μακρά παράδοση

²³ Για τον Άντερσον ο Λούκατς μαζί με τον Κορς και τον Γκράμσι αποτελούν την πρώτη γενιά του «δυτικού μαρξισμού» αν και επρόκειτο για στοχαστές με ενεργό πολιτική – και κομματική – στράτευση, σε αντίθεση με μετέπειτα στοχαστές που θα ταυτοποιηθούν ως «δυτικοί μαρξιστές» (Anderson, P., *Considerations on Western Marxism*, ό.π., σ. 29).

²⁴ Ο Λούκατς εντάσσεται στο Ουγγρικό Κομμουνιστικό Κόμμα στα 1918 και θα παραμείνει μέλος του έως τον θάνατό του στα 1971, έχοντας κατά καιρούς σημαίνουσα θέση ως θεωρητικός εντός του κομμουνιστικού κινήματος αλλά και της Λαϊκής Δημοκρατίας της Ουγγαρίας. Σε άλλες περιόδους ευρισκόταν σε δυσμένεια και ουσιαστικό διωγμό από τις σταλινικές πολιτικές αρχές, τόσο κατά τη διαμονή του στην Σοβιετική Ένωση ως πολιτικός πρόσφυγας, όσο και μετά την επιστροφή του στην Ουγγαρία στα 1945. Κατέχοντας την θέση του επιτρόπου πολιτισμού στην Σοβιετική Ουγγαρία του Μπέλα Κουν στα 1919 και την αντίστοιχη θέση του υπουργού πολιτισμού κατά τη διάρκεια των

διπλής – πολιτικής και θεωρητικής – στράτευσης των μαρξιστών θεωρητικών που εκείνη την περίοδο έβαινε προς το τέλος της, καθώς μαζί με τον Γκράμσι αποτελούν τους τελευταίους εκπρόσωπους της²⁵.

Το θεωρητικό έργο του Λούκατς είθισται να χωρίζεται σε περιόδους, καθώς ο ίδιος ήταν θεωρητικά ενεργός για πάνω από έξι δεκαετίες. Όντας αρχικά επηρεασμένος από τους Ζίμελ (Georg Simmel) και Βέμπερ (Max Weber) οι οποίοι καθόρισαν την θεωρητική του διαμόρφωση, μετά το τέλος του πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου και κάτω από την επιρροή της Ρωσικής Επανάστασης ο Λούκατς στρέφεται στον μαρξισμό²⁶. Η εργασία αυτή θα περιοριστεί στην ανασυγκρότηση των επιχειρημάτων που προβάλλει ο Λούκατς της πρώτης μαρξιστικής περιόδου, αυτής που διατρέχει την δεκαετία του 1920, μέσα από το κομβικό του έργο *Ιστορία και ταξική συνείδηση: Μελέτες περί της μαρξιστικής διαλεκτικής* (*Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik*), το οποίο δημοσιεύτηκε ως συλλογή κειμένων στα γερμανικά στα 1923, και φτάνοντας έως και τις *Θέσεις του Μπλουμ* (*Blum-Thesen*) του 1928, ενώ θα αναφερθεί και στο ενδιάμεσό του έργο

γεγονότων του 1956 είναι ο μόνος από τους τρεις στοχαστές τους οποίους θα εξετάσει αυτή η εργασία ο οποίος είχε ενεργό πολιτική ανάμιξη στο εργατικό κίνημα και μάλιστα από σχετικά υψηλή θέση. Για περισσότερες βιογραφικές πληροφορίες βλ. Λίχτχαϊμ, Τ., *Λούκατς*, Αθήνα: Μπουκουμάνης, 1972 και Lukács, G., *Georg Lukács, Record of a Life*, Λονδίνο: Verso, 1983.

²⁵ Όπως διαπιστώνει ο Άντερσον «[σ]την πραγματικότητα, πάντως, οι τρεις πρώτοι σημαντικοί θεωρητικοί της γενιάς που εμφανίστηκε μετά το 1920 -αυτοί που πρωτοδημιούργησαν το μοντέλο του δυτικού μαρξισμού- ήταν όλοι αρχικά σημαίνοντες πολιτικοί ηγέτες στα κόμματά τους: Λούκατς, Κορς, Γκράμσι. Ο καθένας τους, μάλιστα, έλαβε μέρος άμεσα και οργάνωσε τους μαζικούς επαναστατικούς ξεσηκωμούς της εποχής του· η εμφάνιση της θεωρίας τους δεν μπορεί, πραγματικά, να γίνει κατανοητή παρά μόνο σε αυτό το πλαίσιο» (Anderson, P., *Considerations on Western Marxism*, ό.π., σ. 29-30). Όμως, αργότερα υποστηρίζει πως ειδικό χαρακτηριστικό ακόμα και αυτών των πρώτων δυτικών μαρξιστών είναι η σταδιακή αποκοπή τους από τις πολιτικές εξελίξεις, λόγω της επικράτησης του φασισμού και του σταλινισμού, εγκαινιάζοντας την «σταδιακή αποκοπή του δυτικού μαρξισμού από τις μάζες» (ό.π., σ. 55).

²⁶ Για την επιρροή των Ζίμελ και Βέμπερ στην θεωρητική συγκρότηση του νεαρού Λούκατς δες Καβουλάκος, Κ., *Τραγωδία και ιστορία. Η κριτική του νεωτερικού πολιτισμού στο νεανικό έργο του Γκέοργκ Λούκατς 1902-1918*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2012, σ. 38-39. Επίσης, πρβλ με Arato, A. και Breines, P., *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Pluto Press, Λονδίνο 1979, σ. 16-22.

Λένιν. *Μελέτη για την ενότητα της σκέψης του* (Lenin. *Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*) του 1924. Η επιλογή αυτής της χρονικής περιόδου για την διερεύνηση της λουκατσιανής προβληματικής στηρίζεται τόσο στη σημαντικότητα του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* ως εναρκτήριου έργου του ρεύματος του δυτικού μαρξισμού – πρόκειται για ένα έργο στο οποίο αναφέρονταν θεωρητικοί διαφόρων ρευμάτων παρά το ότι ήταν δυσεύρετο ήδη από την δεκαετία του 1930, πριν ο Λούκατς συναινέσει στην ανατύπωσή του στα 1967²⁷ –, όσο και στον εντοπισμό εντός της για πρώτη φορά της διαλεκτικής του δημοκρατικού επιχειρήματος, ως *επιχειρήματος υπέρ μιας σοσιαλιστικής δημοκρατίας και ως ενός δημοκρατικά δομημένου επιχειρήματος*. Αυτό δεν σημαίνει πως οι υπόλοιπες περίοδοι του λουκατσιανού έργου δεν θα έπρεπε να τύχουν επισταμένης μελέτης, ούτε πως το έργο του στη δεκαετία του 1920 είναι αποκομμένο από την προμαρξιστική του περίοδο, είτε από την εξέλιξη της σκέψης του στην μέση και στην ύστερη φάση της ζωής του. Αντιθέτως, όπως τεκμηριώνει και μια σειρά από μελέτες πάνω στο έργο του Λούκατς, η μετάβασή του στον μαρξισμό δεν αποτελεί ξαφνική αλλαγή, αλλά λαμβάνει χώρα σταδιακά, και εν πολλοίς αποτελεί συνέπεια των τάσεων που ενυπήρχαν στην προμαρξιστική του περίοδο, ενώ το *Η ψυχή και οι μορφές* (*Die Seele und die Formen*) και η *Θεωρία του μυθιστορήματος* (*Die Theorie des Romans*), *mutatis mutandis*, δείχνουν μια έμφαση στην αισθητική η οποία ποτέ δεν χάνεται στο έργο του Λούκατς και συνδέεται άμεσα με τις απαντήσεις που δίνει σε καίρια γνωσιοθεωρητικά ερωτήματα.²⁸ Εξάλλου, μετά την ενεργή συμμετοχή της δεκαετίας του 1920, στην αισθητική είναι που αναγκάζεται να επιστρέψει ο Λούκατς, ως «πάπας της μαρξιστικής αισθητικής», στην δεκαετία του 1930, κατά την «διαμάχη για τον Εξπρεσσιονισμό» (Expressionismusdebate) με τους άλλους βασικούς εκπροσώπους του γερμανόφωνου μαρξισμού, ενώ αργότερα, η αποτίμηση των

²⁷ Το *Είναι και Χρόνος* (*Sein und Zeit*) του Χάιντεγκερ (Heidegger) θεωρήθηκε απάντηση στην μαρξιστική προβληματική της *Ιστορίας και ταξικής συνείδησης* από τον Λυσιέν Γκολντμάν (βλ. Goldmann, L., *Lukács and Heidegger. Towards a new philosophy*, Routledge, Λονδίνο 1979, σ. 27 και Γκολντμάν, Λ., *Διαλεκτικές έρευνες*, Γνώση, Αθήνα 1986, σ. 333), όπως και από τον Χόννετ (Honneth) (βλ. Honneth A., *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2008, σ. 29-30)

²⁸ Μια εκτενής ανάλυση της μετάβασης του Λούκατς από τον κύκλο του Βέμπερ στον μαρξισμό και το κομμουνιστικό κόμμα υπάρχει στο Arato, A. και Breines, P., *The young Lukács*, ό.π., κεφάλαιο 6.

φιλοσοφικών και πολιτικών ρευμάτων που επιχειρείται στην μεταπολεμική *Καταστροφή του λόγου (Die Zerstörung der Vernunft)* επέχει ως συνέπεια την αναγκαία στροφή στην κοινωνική οντολογία για μια εκ νέου θεμελίωση του σοσιαλιστικού δημοκρατικού εγχειρήματος, όπως επιχειρείται εντός της ημιτελούς *Οντολογίας του κοινωνικού Είναι (Ontologie des gesellschaftlichen Seins)*. Μόνο μετά από την οριστική διάψευση των προοπτικών που είχε ανοίξει η αποσταλινοποίηση, με την επέμβαση του Συμφώνου της Βαρσοβίας στην Τσεχοσλοβακία για την κατάπνιξη της «Άνοιξης της Πράγας», θα αρχίσει ο Λούκατς, στα τελευταία χρόνια της ζωής του, να αναζητά μια εκ νέου θεμελίωση του σοσιαλιστικού δημοκρατικού εγχειρήματος με τα κείμενα τα οποία περιλαμβάνονται στην συλλογή *Αστική και σοσιαλιστική δημοκρατία*²⁹ καθώς και με τις αυτοβιογραφικές συνεντεύξεις του, που συγκεντρώθηκαν υπό τον τίτλο *Βιωμένη Σκέψη (Gelebtes Denken)*.

Η εργασία αυτή θα επικεντρωθεί στα κείμενα της μέσης περιόδου του Λούκατς, η οποία έχει σαν κύρια θεωρητική παραγωγή το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* και καταλήγει με τις *Θέσεις του Μπλουμ*, που αποτέλεσαν και το τελευταίο δημοσιευμένο πολιτικό του έργο για πάνω από μία δεκαετία: Το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* ως έργο άσκησε βαθιά επιρροή στους μετέπειτα συντελεστές του ρεύματος που έχει αποκληθεί «δυτικός μαρξισμός», όπως της ομάδας Χορκχάιμερ στο Ινστιτούτο Κοινωνικών Ερευνών της Φρανκφούρτης, των οποίων το έργο καθίσταται καλύτερα κατανοητό ιδωθεί δια μέσου της λουκατσιανής προβληματικής.³⁰ Ακόμα και έργα απομακρυσμένα χρονικά, όπως η *Αρνητική διαλεκτική (Negative Dialektik)* του Αντόρνο, φαίνονται να επιχειρούν ακόμα να ενταχθούν – αυτή τη φορά και κριτικά – εντός αυτού του υποδείγματος, το οποίο έχει πολλές φορές χαρακτηριστεί ως «εγγελιανός μαρξισμός», αλλά έχει αναφορά σε όλη την παράδοση του γερμανικού Ιδεαλισμού και ασκούσε ριζοσπαστική κριτική στον κυρίαρχο, τότε, νεοκαντιανισμό: Είναι ένας μαρξισμός ο οποίος διατηρεί την ουτοπία ακόμα και ως διάψευση, ο οποίος αναφέρεται στην κατηγορία της κοινωνικής Ολότητας και στην συμφιλίωση

²⁹ Στα Ελληνικά έχει εκδοθεί ως Λούκατς, Γ., *Αστική και σοσιαλιστική δημοκρατία*, Κριτική, Αθήνα 1988.

³⁰ Ο Χάμπερμας, για παράδειγμα, θεωρεί τους Αντόρνο-Χορκχάιμερ εντός της «παράδοσης των Μαρξ-Λούκατς» (Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, τόμος I, Beacon Press, Βοστώνη 1984, σ. 345).

του ατόμου με αυτήν, αλλά και της ίδιας με τον εαυτό της, μέσα από την διάρρηξη του πέπλου της πραγματοποιημένης συνείδησης το οποίο ανέλυσε πρώτος ο Λούκατς στα μαρξιστικά του χρόνια. Οι επιτυχίες και οι αποτυχίες αυτού του ρεύματος, οι επιβεβαιώσεις και οι διαψεύσεις του πάντα πάνω στο ίδιο ερώτημα είναι που οδηγούν από τον μεσσιανισμό στην αρνητική διαλεκτική, από το υποκείμενο-αντικείμενο της ιστορίας στο Μη-εισέτι-είναι και μετά πίσω στο «κακό καθολικό», από το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, στο *Αρχή της ελπίδας* (*Das Prinzip Hoffnung*) και από εκεί στην *Αρνητική διαλεκτική*. Από τον Λούκατς και τον Μπλοχ, στον Αντόρνο.

Κατά τον Ζίζεκ, το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* συνιστά ένα παράδοξο για την επίσημη, αποπολιτικοποιημένη ακαδημαϊκή σκέψη: Αποτελεί ταυτόχρονα ένα καλά συγκροτημένο φιλοσοφικό έργο που «μπορεί να συναγωνιστεί τα καλύτερα έργα της μη-μαρξιστικής σκέψης εκείνης της περιόδου» και ένας «αναστοχασμός πάνω στη λενινιστική πολιτική εμπειρία του συγγραφέα»³¹. Καθώς τα κείμενα που αποτέλεσαν το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* φιλοδοξούσαν να οδηγήσουν σε μία επιστροφή στον φιλοσοφικό προβληματισμό εντός του μαρξισμού και μακριά από τις θετικιστικές νεοκαντιανές θέσεις των θεωρητικών της Δεύτερης Διεθνούς – από την οποία το νεοπαγές κομμουνιστικό κίνημα είχε μόλις αποσχιστεί – δεν είναι οπωσδήποτε τυχαία η επιλογή του άρθρου *Τι είναι ο ορθόδοξος μαρξισμός* (*Was ist orthodoxer Marxismus*), ως του εναρκτήριου. Ούτε και η παράθεση ως προμετωπίδας της μαρξικής «Ενδέκατης θέσης για τον Φόουερμπαχ (Feuerbach)», καθώς ο Λούκατς παραμένει σταθερά ενταγμένος στην προοπτική επαναθεμελίωσης της μαρξιστικής θεωρίας και φιλοσοφίας, ακριβώς για να θεμελιώσει και να προωθήσει την επαναστατική πράξη: Το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* είναι πρώτα από όλα έργο ενός στρατευμένου επαναστάτη. Η ίδια η επιλογή του όρου «ορθόδοξος μαρξισμός» είναι μια ηθελημένη πρόκληση έναντι στους θεωρητικούς εκείνους της σοσιαλδημοκρατικής Δεύτερης Διεθνούς οι οποίοι διεκδικούσαν την συνέχεια της μαρξιστικής ορθοδοξίας, έναντι της αιρετικής, «αυθορμητιστικής» ή και «μπακουνιστικής» παρέκκλισης του μπολσεβικισμού και της Ρωσικής επανάστασης. Ο Λούκατς, όμως, διαφοροποιείται καίρια τόσο από τον παλαιότερο

³¹ Βλ. Zizek, S., «Postface», εις Lukács, G., *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, Verso, Λονδίνο 2002, σ. 152.

σοσιαλδημοκρατικό μαρξισμό, όσο και από τον μετέπειτα κωδικοποιημένο σοβιετικό «διαλεκτικό υλισμό», ακριβώς στην επιμονή του πως αυτό που όντως αποτελεί χαρακτηριστικό του «ορθόδοξου» μαρξισμού και τον καθιστά επαναστατικό, είναι η έμφασή του στην μέθοδο, στην γνωσιοθεωρία. Επιχειρώντας την ανανέωση και αναπροσαρμογή του μαρξισμού στις σύγχρονες του συνθήκες, με στόχο να τον καταστήσει μια διαρκώς ανανεούμενη κριτική θεωρία, ο Λούκατς θα γράψει:

Ας υποθέσουμε, προς χάριν συζήτησης, πως η σύγχρονη έρευνα οδήγησε στην διάψευση όλων των θέσεων του Μαρξ, καθεμιάς ξεχωριστά. Ακόμα και αν αποδεικνυόταν κάτι τέτοιο, κάθε σοβαρός «ορθόδοξος» μαρξιστής θα μπορούσε να αποδεχτεί όλα αυτά τα σύγχρονα ευρήματα χωρίς επιφύλαξη και έτσι να απορρίψει όλες τις θέσεις του Μαρξ in toto (καθ' ολοκληρίαν) – δίχως να χρειαστεί να απαρνηθεί την ορθοδοξία του ούτε για μια στιγμή. Ορθόδοξος μαρξισμός δεν είναι, συνεπώς, η άκριτη αποδοχή των αποτελεσμάτων των ερευνών του Μαρξ, δεν είναι η «πίστη» στη μία ή στην άλλη θέση, ούτε η ερμηνεία ενός «ιερού» βιβλίου. Αντιθέτως, η ορθοδοξία στον μαρξισμό έγκειται καθ' ολοκληρίαν στην μέθοδο.³²

Η αντιμετώπιση αυτή του μαρξισμού ως μεθόδου επανεισάγει την συζήτηση για τον μαρξισμό ως φιλοσοφία σχεδόν ταυτόχρονα με το *Μαρξισμός και φιλοσοφία* του Κορς, βιβλίο που αντιμετωπίστηκε ως ταυτόσημο με το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, τόσο από τους σοσιαλδημοκράτες όσο και από τους ορθόδοξους κομμουνιστές επικριτές του.³³ Εντός του κομμουνιστικού κινήματος κατηγορήθηκε ακριβώς για το ότι «η διαλεκτική [στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*] δεν είναι μια αντικειμενική θεωρία των νόμων της εξέλιξης της κοινωνίας και της φύσης που είναι ανεξάρτητη από τον άνθρωπο, αλλά μια θεωρία των υποκειμενικών νόμων του ανθρώπου»³⁴, όπως έγραψε ο Ούγγρος κομμουνιστής θεωρητικός Λάζλο Ρούντας

³² Lúkacs, G., *Georg Lukács Werke: Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewußtsein* [εφεξής GK], Luchterhand, Δαρμστάτη και Νόιβιντ 1977, σ. 171. Για όλα τα αποσπάσματα από το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, πλην όσων περιλαμβάνονται στο δοκίμιο «Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου», η μετάφραση είναι δική μου.

³³ Για την πρόσληψη των δύο έργων, βλ. Καβουλάκος, Κ., «Εισαγωγή του μεταφραστή», στο Λούκατς, Γ., *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου* [Εφεξής Π], Αθήνα: Εκρεμμές, 2006, σ. 9-13 και Arato και Breines, *The young Lukács*, σ. 163-189.

³⁴ Παρατίθεται σε Arato, A. και Breines, P., *The young Lukács*, σ. 180.

(Lazlo Rudas). Ο σημαντικός «επίσημος» σοβιετικός φιλόσοφος, Αβραάμ Ντεμπόριν, το χαρακτήρισε ως πισωγύρισμα στον εγελιανισμό, και ο Ζηνόβιεφ³⁵ το καταδίκασε από το βήμα του πέμπτου παγκόσμιου συνεδρίου της Κομμουνιστικής Διεθνούς ως έργο «σοσιαλδημοκρατικού ρεβιζιονισμού», όπως αναφέρουν οι Αράτο και Μπράινες³⁶. Αντίστοιχη κριτική για «προσχώρηση στον ιδεαλισμό» απεύθυνε στους Λούκατς και Κορς ο βασικός θεωρητικός της προπολεμικής σοσιαλδημοκρατίας, ο Καρλ Κάουτσκι, στην κριτική του για το *Μαρξισμός και φιλοσοφία* στα 1924³⁷. Η αντίληψη του μαρξισμού ως μεθόδου δεν ήταν δυνατόν να γίνει αποδεκτή από όσους διατηρούσαν την αντιμετώπισή του ως *θεωρίας των αντικειμενικών νόμων της ιστορίας*, είτε αυτοί θεωρούσαν πως οι συνθήκες είναι ώριμες για τον σοσιαλισμό – οι κομμουνιστές – είτε τον ανέβαν για το απώτερο μέλλον – οι σοσιαλδημοκράτες.

1.1. Ένας «εγελιανός μαρξισμός»; Ο κόσμος ως κοινωνική ολότητα.

Οι κατηγορίες περί εγελιανισμού, έγιναν αποδεκτές από τον ίδιο τον Λούκατς στις διάφορες αυτοκριτικές στις οποίες υπεβλήθη για να κατορθώσει να παραμείνει εντός του κομμουνιστικού κινήματος, με προεξάρχουσα αυτήν που συμπλήρωσε ως εισαγωγή την επανέκδοση του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* στα 1967³⁸, και ήταν,

³⁵ Πρόκειται για τον Γκριγκόρι Ζηνόβιεφ, έναν εκ των τριών διαδόχων του Λένιν στην τριανδρία Στάλιν-Ζηνόβιεφ-Κάμενεφ και τότε πρόεδρο της Κομμουνιστικής Διεθνούς.

³⁶ «Και ο Κορς είναι καθηγητής (φωνές από το ακροατήριο: Και ο Λούκατς είναι καθηγητής!). Αν αφήσουμε μερικούς ακόμα από αυτούς τους καθηγητές να διατυπώνουν τις μαρξιστικές τους θεωρίες θα ηττηθούμε. Δεν μπορούμε να ανεχτούμε τέτοιον θεωρητικό ρεβιζιονισμό στην Κομμουνιστική μας Διεθνή» (ό.π.).

³⁷ Στο θεωρητικό περιοδικό της γερμανικής σοσιαλδημοκρατίας *Die Gesellschaft* (1924), σ. 306-14.

³⁸ Αν και επηρέασε τον διάλογο εντός του μαρξισμού στην δεκαετία του 1920, με χαρακτηριστική την συζήτηση των κειμένων που την αποτέλεσαν στην Μαρξιστική Εργατική Εβδομάδα, την θεωρητική συνάντηση που διοργάνωσε ο Φελίξ Βάιλ (Felix Weil) στα 1923 και η οποία αποτέλεσε τον προπομπό του Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών της Φρανκφούρτης και έγινε σημείο αναφοράς για τον γερμανόφωνο και γαλλόφωνο μαρξισμό των μεταπολεμικών χρόνων, η *Ιστορία και ταξική συνείδηση* παρέμεινε εκτός κυκλοφορίας μέχρι την μετάφραση της στα γαλλικά το 1960. Είναι ενδιαφέρουσες οι ομοιότητες με την αντίστοιχη περιορισμένη κυκλοφορία της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* και την

οπωσδήποτε, βάσιμες: Η αντιμετώπιση του μαρξισμού ως μεθόδου, και η συνεπαγόμενη επανεισαγωγή του στην φιλοσοφική αντιπαράθεση την οποία επιχειρούσε ως τότε να απαξιώσει ως ξεπερασμένη έχει τις ρίζες της στην εγγεληνική απόπειρα διερεύνησης της παραγωγής των εννοιών με έμφαση στη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου.³⁹ Αυτή η έμφαση είναι και η αρχή της απόπειρας αντιστοίχισης της γνωσιοθεωρίας με την πολιτική φιλοσοφία και πρακτική εντός του μαρξισμού, η οποία αποτελεί ρητό χαρακτηριστικό όλου του μαρξισμού της Δύσης και υπόρρητο του μαρξισμού της Ανατολής, καθώς ο τελευταίος, στις επίσημες εκδοχές του, διατηρούσε στην ουσία τους τις υποθέσεις και τις παραδοχές του φυσικοεπιστημονισμού, όπου μια τέτοια αντιστοίχιση δεν μπορεί να λάβει χώρα.⁴⁰ Όπως επισημαίνει ο Μπάστιαν Μπρέντμαν (Bastian Bredmanm), η σκέψη του Λούκατς διαμόρφωσε τον δυτικό και κριτικό μαρξισμό ως ρεύμα το οποίο στη θέση της *κριτικής της πολιτικής οικονομίας* έθετε πλέον την *εγγεληνική φιλοσοφία*.⁴¹

Η στροφή αυτή προς την εγγεληνική προβληματική έγκειται στον πυρήνα της

παράλληλη απροθυμία των συγγραφέων αυτών των έργων να συναινέσουν στην ανατύπωσή τους για δεκαετίες.

³⁹ Για τον Φαράκλα, η έμφαση στην μέθοδο και στην γνωσιοθεωρία υπάρχει ήδη στον Έγελο: «...[ο] Έγελος θεωρεί τη μέθοδο “απόλυτη μορφή” και την ταυτίζει με την *απόλυτη ιδέα*, αρχή του απόλυτου ιδεαλισμού, δηλαδή της φιλοσοφίας του. *Η φιλοσοφία του τίθεται λοιπόν ως μεθοδολογία ή γνωσιολογία, αφού απόλυτο είναι η μέθοδος*» (Φαράκλας, Γ., *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγελο*, Αθήνα: Εστία, 2000, σ. 15. Η έμφαση είναι του συγγραφέα).

⁴⁰ Για παράδειγμα, η αντίστοιχη απόπειρα του δομιστικού μαρξισμού του Αλτουσέρ (Althusser), τέσσερεις δεκαετίες μετά και στην αντίθετη φιλοσοφική κατεύθυνση, εκκινεί και αυτή από ένα γνωσιοθεωρητικό επιχείρημα για να κατασκευάσει ένα φιλοσοφικό επιχείρημα υπέρ του κομμουνισμού. Όπως σημειώνει ο Μπαλιμπάρ για το έργο του Αλτουσέρ «[τα δοκίμια που περιλαμβάνονται στο *Για τον Μαρξ*] αναζητούν [...] να διενεργήσουν μια ανασύσταση της έννοιας της “επιστήμης”, με βάση αυτήν της ξεχωριστή πρακτική της γνώσης (συγκρουσιακής και συγχρόνως αυστηρής) την οποία συγκροτεί ο ιστορικός υλισμός. [...] [η] προσίδια προδηλότητα της μαρξικής τομής [...] θα μας προέτρεπε να διερωτηθούμε εκ νέου τι πρέπει να είναι η επιστήμη: με άλλα λόγια, να εξετάσουμε αυτά καθ’ εαυτά τα αποτελέσματα γνώσης και αλήθειας που περιέχει» Μπαλιμπάρ, Ε., «Προλεγόμενα για την επανέκδοση του 1996», εις Αλτουσέρ Λ., *Για τον Μαρξ*, Εκτός Γραμμής, Αθήνα 2015, σ. 22-3.

⁴¹ Bredtman, B., «Westlicher Marxismus und kritische Theorie», εις Plass, H., *Klasse, Geschichte, Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukacs’ Theorie*, Verbrecher Verlag, Βερολίνο 2015, σ. 266.

σύλληψης από τον Λούκατς της «υλιστικής διαλεκτικής ως επαναστατικής διαλεκτικής», η οποία θέτει άμεσα το ζήτημα του πρακτικού επαναστατικού λόγου και της θεωρίας ως επαναστατικής πρακτικής. Σε αυτό δεν διαφέρει, ακόμη, από την μέχρι τότε θεώρηση εντός του μαρξισμού· η λουκατσιανή διαφοροποίηση έγκειται όμως στο ότι η μεθοδολογία, η μέθοδος και εν τέλει η γνωσιοθεωρία τίθενται για πρώτη φορά τόσο ανοιχτά ως σχετιζόμενες με την επαναστατική πρακτική και ενώ η εγγελιανή «στροφή στο αντικείμενο» θεωρείται κρίσιμη για την μετέπειτα ανάπτυξη της μαρξικής θεωρίας: «Πρέπει να εξαχθεί η πρακτική ουσία της θεωρίας από την μέθοδο και από την σχέση της με το αντικείμενό της»⁴². Η θεωρία αποτελεί την έκφραση στον χώρο των ιδεών της επαναστατικής διαδικασίας, καθώς καθιστά συνειδητό στους συμμετέχοντες κάθε απαραίτητο βήμα, πράγμα που αποτελεί προϋπόθεση για το επόμενο. Όπως σημειώνει ο Τζέι (Martin Jay), η έμφαση στην επιστημολογία ως καθοριστικό παράγοντα συγκρότησης της επαναστατικής θεωρίας είναι μια θέση την οποία ο Λούκατς ποτέ δεν εγκατέλειψε.⁴³

Στην βάση αυτή, εκκινεί την αντιπαράθεση εντός του μαρξισμού για την κληρονομιά του Ένγκελς, κυρίως όπως αυτή εκφράζεται στο έργο του *Αντί-Ντύρινγκ*: Υποστηρίζοντας ότι εντός του έργου αυτού η διαλεκτική μέθοδος αντιμετωπίζεται ως μια διαρκής μετάβαση από τον έναν ορισμό στον άλλο και από τη μία έννοια στην άλλη, διαχωρίζοντας την αντιμετώπιση της κατασκευής των εννοιών στην διαλεκτική και στην «μεταφυσική», υπερβαίνοντας, τέλος, την μονοσήμαντη και στενή αντίληψη της αιτιότητας μεταξύ αντικειμένου και έννοιας προς όφελος της διάδρασής τους (Wechselwirkung), ο Λούκατς κατηγορεί τον Ένγκελς ότι λησμονεί να αναφέρει το βασικό χαρακτηριστικό της διαλεκτικής μεθόδου, το οποίο έγκειται στην «διαλεκτική σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου εντός της ιστορικής διαδικασίας»⁴⁴, με αποτέλεσμα η διαλεκτική να απολέσει την επαναστατική της φύση και να περιοριστεί, όπως στην «μεταφυσική», σε μια ενατενιστική στάση. Το *αρνητικό* αυτής της προσέγγισης είναι, για τον Λούκατς, ότι ανοίγει τον δρόμο για μια *επιστροφή στον*

⁴² GK, σ. 172.

⁴³ Jay, M., *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες: University of California Press, 1984, σ. 110.

⁴⁴ GK, σ. 173.

καθαρό λόγο δίχως αναφορά στον πρακτικό, ενώ η σύνδεση των δύο αποτελεί, για τον ίδιο, μία ουσιαστική φιλοσοφική καινοτομία του μαρξισμού.

Για τον Λούκατς είναι, εν τούτοις, προφανής η αντίθεση της υλιστικής διαλεκτικής μεθόδου με τον νομιναλισμό τόσο των αναθεωρητών εντός της σοσιαλιστικής θεωρίας, όσο και εντός των οπαδών ενός θετικιστικού επιστημονισμού, ο οποίος αρνείται ότι τα δεδομένα καθίστανται τέτοια μόνο εντός ενός ολοκληρωμένου συστήματος σκέψης. Μάλιστα, αυτό συμβαίνει γι' αυτόν ακόμα και ακούσια, εκ της φύσης τους ως δεδομένων, από την στιγμή που αυτά υπάγονται και κατηγοριοποιούνται από την έννοια, η οποία με την σειρά της δεν δύναται να υπάρξει εκτός του συστήματος εννοιών. Τα δεδομένα τα οποία καλούνται να περιγράψουν και να μελετήσουν οι επιστήμες, ακόμα και οι φυσικές επιστήμες, αποκτούν *συνεπώς την ιδιότητα του δεδομένου εξαιτίας του ιστορικού, κοινωνικού χαρακτήρα τους*. Ειδικά οι κοινωνικές επιστήμες, οι οποίες έχουν την τάση να γίνονται ολοένα και πιο αποσπασματικές, έχουν την ικανότητα να διαβλέπουν την πραγματικότητα μόνο μερικά, εξετάζοντας το επιμέρους και αγνοώντας το όλο, κατασκευάζοντας μερικά συστήματα ασύνδετα μεταξύ τους, των οποίων, σε τελική ανάλυση, το αποτέλεσμα είναι η ανικανότητα ουσιαστικής εξήγησης του υφιστάμενου κόσμου, αλλά και των δυνατοτήτων και των όρων της κοινωνικής αλλαγής. Για τον Λούκατς, αυτό που διαχωρίζει την μαρξική σκέψη από αυτήν την κατάσταση είναι η εμμονή της τελευταίας στην κατηγορία της ολότητας, στην «συγκεκριμένη ενότητα του Όλου»⁴⁵.

Οι αξιώσεις επιστημονικότητας των κοινωνικών επιστημών αμφισβητούνται, καθόσον τα δεδομένα τα οποία αυτές θεωρούν ως αντικειμενικά και πάνω στα οποία εδράζουν τα συμπεράσματά τους είναι αποτέλεσμα όχι μόνο της ιστορικής πορείας των κοινωνιών γενικά, αλλά και συγκεκριμένα της ιστορικής περιόδου του καπιταλισμού. Έτσι, για να κατορθώσουμε να περάσουμε από την γνώση των δεδομένων στην γνώση της ίδιας της πραγματικότητας, οφείλουμε να συγκροτήσουμε ένα σύστημα το οποίο θα ενσωματώνει τα δεδομένα της ιστορικής προόδου σε μια ολότητα (Totalität):

⁴⁵ GK, σ. 177.

Αυτή η γνώση εκκινεί από τους απλούς (και για τον καπιταλιστικό κόσμο) καθαρούς, αδιαμεσολάβητους προσδιορισμούς, και δια μέσου αυτών προχωρά στην γνώση της συγκεκριμένης ολότητας, ως της διανοητικής αναπαραγωγής της πραγματικότητας. Αυτή η συγκεκριμένη ολότητα δεν είναι για την νόηση καθόλου αδιαμεσολάβητη. «Το συγκεκριμένο είναι συγκεκριμένο», λέει ο Μαρξ, «γιατί είναι μια σύνθεση πολλών προσδιορισμών, μια ενότητα διαφορετικών στοιχείων».⁴⁶

Καθώς απορρίπτει εμφaticά τους «αστούς θετικιστές» και τους νεοκαντιανούς μαρξιστές όπως τον Μαξ Άντλερ (Max Adler), ο Λούκατς επιχειρεί να δώσει στην κατηγορία της *συγκεκριμένης ολότητας* (*konkrete Totalität*), την οποία θεωρεί κομβική για την διαλεκτική, έναν ανοιχτό και δυναμικό χαρακτήρα, υποστηρίζοντας πως η υπαγωγή στην ολότητα δεν σημαίνει ταυτότητα των διαφορετικών επιμέρους, αλλά σχέση *αλληλεπίδρασης* μεταξύ της ολότητας και των στοιχείων της, καθώς και των στοιχείων αυτών μεταξύ τους. Αυτό έχει σαν συνέπεια την διαρκή μεταβολή των πραγμάτων, και η προσπελασιμότητά τους ορίζεται ως ο προσδιορισμός της λειτουργίας τους εντός της ολότητας. Ως εκ τούτου, και επειδή αυτός ο προσδιορισμός είναι εννοιακός, αλλά και επειδή η ολότητα στην ουσία της ορίζεται ως κοινωνική, η κατανόηση της πραγματικότητας απαιτεί την αντιμετώπισή της τελευταίας ως *κοινωνικής διαδικασίας* (*Wirklichkeit als gesellschaftliches Geschehen*)⁴⁷. Αυτός είναι ο τρόπος, υποστηρίζει ο Λούκατς, με τον οποίον είναι δυνατόν να λυθεί η κυριαρχία του φετιχισμού του εμπορεύματος, της *ιδεολογικής κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας*, τον οποίο περιέγραψε ο Μαρξ στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου*⁴⁸, ήτοι της αντιμετώπισης των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων, οι οποίες είναι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων και ομάδων ανθρώπων – των τάξεων –, ως σχέσεων μεταξύ πραγμάτων, ως οιονεί φυσικών φαινομένων. Καθώς η ιδεολογία του φετιχισμού του εμπορεύματος διαρρηγνύεται, αναδύεται η οικονομική ολότητα ως

⁴⁶ GK, σ. 180.

⁴⁷ GK, σ. 186.

⁴⁸ Ο Μαρξ δίδει τον ορισμό του φετιχισμού του εμπορεύματος ως εξής: «Το μυστηριώδες της εμπορευματικής μορφής συνίσταται λοιπόν απλούστατα στο ότι αντανακλά στους ανθρώπους τα κοινωνικά χαρακτηριστικά της δουλειάς τους σαν υλικά χαρακτηριστικά των προϊόντων της εργασίας, σαν φυσικές ιδιότητες αυτών των πραγμάτων και γι αυτό η κοινωνική σχέση των παραγωγών με την συνολική εργασία φαίνεται σε αυτούς σαν μια κοινωνική σχέση αντικειμένων που υπάρχει έξω απ' αυτούς» (Μαρξ, Κ., *Το κεφάλαιο*, τόμος I, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2002, σ. 85).

κοινωνική ολότητα, με αποτέλεσμα την υπέρβαση των καθαρών νεοκλασικών οικονομικών (die «reine» Ökonomie [...] transzendierend) προς όφελος μιας διαλεκτικής θεωρίας η οποία *μετασχηματίζει την πραγματικότητα της κοινωνικής παραγωγής και αναπαραγωγής ταυτόχρονα με την κατανόησή της*.

Αυτή η αντίληψη της *κοινωνίας ως δυναμικού συστήματος*, το οποίο έχει την δυνατότητα αυτοϋπέρβασης, της πρωτοκαθεδρίας του αντικειμένου, και του Νου (Geist) που ενέχει την δυνατότητα πλήρους προσπέλασης της πραγματικότητας, κοινωνικοποιώντας την⁴⁹, δείχνει την συγγένεια της σκέψης του μαρξιστή πλέον Λούκατς με το εγγελιανό σύστημα, την οποία ο ίδιος, άλλωστε, δεν επιχειρεί να αποκρύψει: «[Η] στενή συνάφεια του ιστορικού υλισμού με την εγγελιανή φιλοσοφία γίνεται φανερή εδώ στην αντίληψη της θεωρίας ως *αυτογνωσίας της πραγματικότητας*»⁵⁰. Αναγνωρίζοντας αυτήν την συνάφεια, εντοπίζει την διαφοροποίηση του Μαρξ από τον Έγελο και τους ιδεαλιστές επιγόνους του ως υπέρβαση της διατήρησης στον Έγελο της αντίθεσης υποκειμένου-αντικειμένου, η οποία τον εμποδίζει – παρά την διαλεκτική του μέθοδο – να προχωρήσει στην κατανόηση της πραγματικότητας περισσότερο από τον Καντ ο οποίος αποδέχεται την ύπαρξη ενός απροσπέλαστου πράγματος αυτού τούτου (Ding an sich)⁵¹. Για τον Λούκατς, ο Έγελος, παρότι εισήγαγε την κατηγορία της συγκεκριμένης ολότητας, αδυνατούσε να δει τις πραγματικές κινητήριες δυνάμεις της ιστορίας, με αποτέλεσμα να θεωρήσει τους λαούς και την συνείδησή τους (Bewußtsein) ως φορείς της

⁴⁹ Για την κατανόηση του εγγελιανού Geist ως του Νου από τον οποίον η πραγματικότητα είναι προσπελάσιμη βλ. Φαράκλας, Γ., «Πρόλογος του μεταφραστή», εις Έγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2007, σ. 19: «Το θέμα είναι να πούμε ότι όλα είναι προσπελάσιμα από τον Geist, όχι ότι όλα είναι Geist. Ή να επανορίσουμε το νόημα του «είναι» ώστε η θέση, ότι όλα «είναι» Geist, να σημαίνει μόνον ότι όλα είναι κατανοητά αφομοιώσιμα από τον Geist. Ο Έγελος δεν θέλει να πει ότι τα πάντα ανάγονται σε μια ουσία που θα μπορούσε να λέγεται πνεύμα, όπως σε άλλους λέγεται ύλη, αλλά ότι όλα νοούνται, άρα όλα ανήκουν στον νου».

⁵⁰ GK, σ. 188.

⁵¹ Υιοθετούμε εδώ την απόδοση του an sich ως «αυτό τούτο», του für sich ως «καθ' εαυτόν» και του an und für sich ως «αυτό καθ' αυτό», ακολουθώντας την επιλογή που κάνει ο Γιώργος Φαράκλας στην μετάφραση της *Φαινομενολογίας του νου* (βλ. Φαράκλας, Γ., «Απόδοση όρων», εις Έγελος, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 770-5).

κοινωνικής εξέλιξης⁵². Ο εγγελιανός Νους (Geist) είναι ακόμα παγιδευμένος σε μια μυθολογική θεώρηση του κόσμου, καθώς δεν κατορθώνει να προσπελάσει το πράγμα, το αντικείμενο, πράγμα το οποίο κατορθώνει ο μαρξισμός υιοθετώντας μεν την διαλεκτική μέθοδο από τον Έγκελο, αλλά τοποθετώντας τις παραγωγικές σχέσεις και την πάλη των τάξεων στο κέντρο της ιστορικής διαδικασίας. Κατά τούτο, θαρρώ πως ο Λούκατς επιχειρεί – με κάποια επιτυχία – να υιοθετήσει και υλοποιήσει το εγγελιανό πρόταγμα της φιλοσοφίας της ιστορίας δίχως να υιοθετήσει το ίδιο το εγγελιανό σύστημα.

Ο ιστορικός υλισμός για τον Λούκατς είναι ταυτόσημος με την κίνηση, την ζωή και την οπτική του προλεταριάτου. Καθώς ολοκληρώνεται η μετάβαση στον καπιταλισμό, ολοκληρώνεται ταυτόχρονα και ο εκμηχανισμός της παραγωγής και της κοινωνικής αναπαραγωγής, καθώς η τεχνική και ο ανθρώπινος πολιτισμός κατακτούν την φύση. Οι σχέσεις κυριαρχίας οι οποίες φαίνονταν σε προηγούμενα κοινωνικά συστήματα ως φυσικές, καθώς στα συστήματα αυτά η φύση δεν είχε ακόμα κατακτηθεί πλήρως και ήταν μέρος της καθημερινότητας των ανθρώπων, από το προλεταριάτο γίνονται κατανοητές ως κοινωνικές, καθώς πλέον όλη η φύση και η πραγματικότητα έχουν κοινωνικοποιηθεί. Έτσι, για πρώτη φορά, το προλεταριάτο, ο δημιουργός του κοινωνικού πλούτου και ως εκ τούτου της κοινωνικοποιημένης πραγματικότητας, είναι το *πρώτο συνειδητό ιστορικό υποκείμενο*, ένα υποκείμενο το οποίο υπάρχει *εντός της ενεργού πραγματικότητας* – όχι αποστασιοποιημένο σαν το καντιανό – άπαξ και το προλεταριάτο συγκροτείται σε τάξη. Σύμφωνα με τον Λούκατς, για το προλεταριάτο, και κατά συνέπεια για τον ιστορικό υλισμό, η σχέση θεωρίας-πράξης είναι άρρηκτη εξαιτίας της μοναδικής αυτής ιστορικής του θέσης ως του πρώτου συνειδητού υποκειμένου της ιστορίας. Οποιαδήποτε απόκλιση από αυτήν την ενότητα σε γνωσιοθεωρητικό επίπεδο, όπως η καντιανή ασυμπτωτική απόκλιση μεταξύ υποκειμένου-αντικειμένου, συγγενεύει άμεσα πολιτικά με την αναθεωρητική απόκλιση μεταξύ κινήματος και τελικού πολιτικού στόχου – του σοσιαλισμού – η οποία οδήγησε στον συμβιβασμό και στην κατάρρευση της ιστορικής σοσιαλδημοκρατίας ως προλεταριακής επαναστατικής πολιτικής δύναμης⁵³. Για τον

⁵² Πρβλ. *GK*, σ. 190.

⁵³ Αναφέρεται ο Λούκατς συχνά σε έναν από τους πρωτεργάτες του αναθεωρητισμού

Λούκατς, όμως, ο τελικός πολιτικός στόχος δεν είναι απλώς «ένα αφηρημένο ιδεώδες» αλλά αποτέλεσμα μιας *στροφής προς τον πυρήνα της πραγματικότητας*, την ταξική διάρθρωση της κοινωνίας, καθώς η ταξική αυτοσυνειδησία ταυτίζεται με την κίνηση προς την κοινωνική απελευθέρωση.

Καθώς ο Λούκατς έχει σαφώς απορρίψει την διαλεκτική *της φύσης*, με την έννοια του Ένγκελς, τάσσεται αντ' αυτού υπέρ μιας εισαγωγής της κατηγορίας της ολότητας στον μαρξισμό, *ως κοινωνικής ολότητας και μόνο*. Η φύση, η «πρώτη φύση» (η φύση που μας περιβάλλει, η φύση με την κυριολεκτική σημασία του όρου) είναι, όπως επισημαίνει ο Τζέι, απύσχα στο λουκατσιανό εγχείρημα, το οποίο επιχειρεί να δώσει έμφαση στην «δεύτερη φύση», αφήνοντας γόνιμο το πεδίο για αντιπαράθεση με την επόμενη γενιά των θεωρητικών του δυτικού μαρξισμού⁵⁴. Η ανάδειξη της κοινωνικής πραγματικότητας ως συγκροτούσας την ολότητα, και η ταυτόχρονη ανάδειξη των ταξικών σχέσεων ως του πυρήνα της και του προλεταριάτου ως του νέου υποκειμένου εντός της νέα διαλεκτικής, του προλεταριάτου ως ουσιαστικού υποκατάστατου του εγγελιανού Νου, οδηγεί αναπόφευκτα τον Λούκατς στην απόπειρα να ορίσει ευκρινέστερα τις γνωσιοθεωρητικές προϋποθέσεις της προλεταριακής αυτοσυνειδησίας, καθώς και τον ρόλο αυτού του νέου υποκειμένου εντός της διαλεκτικής της ιστορίας, στα επόμενα κείμενα τα οποία απαρτίζουν το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*.

1.2 Πραγμοποίηση. Η νόηση ως κυριαρχία

Η εστίαση του Λούκατς στο υποκεφάλαιο του μαρξικού *Κεφαλαίου* για τον φетиχισμό του εμπορεύματος αποτελεί κομβικό στοιχείο της ανάλυσής του σε όλο το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*. Όμως, στο κείμενο «Η πραγμοποίηση και η συνείδηση («ρεβιζιονισμού») τον Ιμμανούελ Μπέρνσταιν. Για μια νέα προσέγγιση του ρόλου του Μπέρνσταιν στην ριζοσπαστική σκέψη, ως πρωτοπόρου στην διατύπωση ερωτημάτων σε σχέση με τις δυνατότητες του σοσιαλιστικού κινήματος εντός των σύγχρονων μαζικών δημοκρατιών, βλ. Mouffe, C. και Laclau, E., *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Λονδίνο 1985, σ. 30-6.

⁵⁴ Βλ. Jay, M., *Marxism and Totality*, σ. 116-8.

του προλεταριάτου», το οποίο δικαίως έχει θεωρηθεί ως το πλέον σημαντικό όλου του έργου όσον αφορά στη θεμελίωση της λουκατσιανής αντίληψης για μια νέα μαρξιστική διαλεκτική της ιστορίας, η κατάσταση εκείνη η οποία έχει περιγραφεί από τον Μαρξ με τον πρότερο όρο, *λαμβάνει πλέον την μορφή της «πραγμοποίησης»*, της μετατροπής όλων των κοινωνικών σχέσεων σε οιονεί «πράγματα»: Η κυριαρχία της εμπορευματικής μορφής και της ανταλλακτικής αξίας στον σύγχρονο καπιταλισμό είναι τέτοιου μεγέθους που ακόμα και η σταδιακή κατανόηση των νόμων οι οποίοι διέπουν την εμπορευματική ανταλλαγή και την καπιταλιστική παραγωγή μπορεί μεν να οδηγήσει στο ατομικό όφελος, όχι όμως στην πραγματική γνώση του κόσμου και στην αυτοσυνειδησία.

Γιατί μόνο ως καθολική κατηγορία του συνολικού κοινωνικού είναι γίνεται κατανοητή, χωρίς παραποιήσεις, η ουσία του εμπορεύματος. Μόνο σε αυτήν τη συνάφεια αποκτά η πραγμοποίηση, που προκαλείται από την εμπορευματική σχέση, αποφασιστική σημασία, τόσο για την αντικειμενική εξέλιξη της κοινωνίας όσο και για την συμπεριφορά των ανθρώπων προς αυτήν· για τις προσπάθειές τους να κατανοήσουν τη διαδικασία ή να ξεσηκωθούν ενάντια στις καταστροφικές της συνέπειες, να απελευθερωθούν από αυτή την υποδούλωση σε μια «δεύτερη φύση» που έχει διαμορφωθεί με αυτόν τον τρόπο.⁵⁵

Η πραγμοποίηση είναι μια διαδικασία η οποία:

[υ]ποκειμενικά, εφόσον – σε μια ολοκληρωμένη εμπορευματική οικονομία – η δραστηριότητα του ανθρώπου αντικειμενοποιείται απέναντι στον ίδιο, γίνεται εμπόρευμα που, καθώς υπόκειται στην ξένη προς τον άνθρωπο αντικειμενικότητα των κοινωνικών φυσικών νόμων, πρέπει να επιτελέσει τις κινήσεις της το ίδιο ανεξάρτητα από τον άνθρωπο όσο οποιοδήποτε αγαθό για την ικανοποίηση αναγκών το οποίο έχει γίνει εμπόρευμα.⁵⁶

Οι επιπτώσεις της κυριαρχίας της πραγμοποίησης λαμβάνουν χώρα τόσο στο γνωσιοθεωρητικό όσο και στο πραγματολογικό επίπεδο. Οι ανάγκες της πλήρους εμπορευματοποιημένης οικονομίας *επιβάλλουν το δίπολο εξορθολογισμού-υπολογισιμότητας*, το δίπολο αυτό που στοιχειοθετεί αυτό που η δυτική μαρξιστική

⁵⁵ Π, σ. 71/ GK, σ. 260.

⁵⁶ Π, σ. 73/ GK, σ. 261.

παράδοση χαρακτηρίζει ως κυριαρχία του «θετικιστικού» λόγου.⁵⁷ Αυτές είναι οι άμεσες βιοπολιτικές συνέπειες της επικράτησης της σύγχρονης οργάνωσης της παραγωγής στην ύστερη νεωτερικότητα. Ο εξοβελισμός της δημιουργικότητας ως απόκλισης από την αντικειμενοποιημένη παραγωγικότητα, με αποτέλεσμα την αποξένωση του εργαζόμενου όχι μόνο από το αποτέλεσμα της παραγωγής, το οποίο δεν προσεγγίζεται σε κανένα στάδιο ως αξία χρήσης παρά μόνο ως ανταλλακτική αξία, αλλά και από την ίδια την διαδικασία της παραγωγής καθαυτή, η οποία παράγει και αναπαράγει την κυριαρχία. Υπό αυτήν την θεώρηση, έχουμε την ολοκληρωτική κυριαρχία του καπιταλισμού επί του προσωπικού χωροχρόνου του υποκειμένου, ενώ αυτός ο χωρόχρονος χρησιμοποιείται για να παραχθεί αξία η οποία στρέφεται, εν τέλει, ενάντιά του. Ταυτόχρονα, το ίδιο το υποκείμενο φαίνεται καταδικασμένο σε μια «ενατενιστική» (kontemplativ) στάση απέναντι σε μια διαδικασία που του εμφανίζεται και του υποδεικνύεται ως αντικειμενική και φυσική⁵⁸. Η ριζοσπαστική, σε σχέση με το ιστορικό προηγούμενο, τάση του καπιταλισμού να καταλαμβάνει το πλήρες σύνολο της κοινωνικής ζωής, να γίνεται ο πυρήνας και το όριο της χωροχρονικής διαθεσιμότητας του ατόμου, άπτεται για τον Λούκατς της ουσίας της κυριαρχίας: «Το στοιχείο της μοίρας του, που είναι χαρακτηριστικό για τη δομή ολόκληρης της κοινωνίας, είναι το ότι αυτή η αυτοαντικειμενοποίηση, αυτή η μετατροπή-σε-εμπόρευμα μιας λειτουργίας του ανθρώπου, αποκαλύπτει με τη μεγαλύτερη έμφαση τον απανθρωποποιημένο και απανθρωποποιητικό χαρακτήρα της εμπορευματικής σχέσης»⁵⁹. Η κυριαρχία του εμπορευματικού ορθολογισμού στον ατομικό και κοινωνικό χωρόχρονο αποβαίνει εις βάρος της επιβίωσης των *ιδιαιτέρων χαρακτηριστικών των αντικειμένων, αλλά και των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών των*

⁵⁷ Σε αυτήν την παράδοση εντάσσεται το περίφημο δοκίμιο του Χορκχάιμερ «Παραδοσιακή και κριτική θεωρία». Εκεί ο Χορκχάιμερ θέτει τα θεμέλια της στροφής της Κριτικής Θεωρίας προς την επιστημολογία, με κριτική στον θετικισμό ως αντιδραστική αναβίωση του νομιναλισμού, ακριβώς για να θεμελιώσει την δυνατότητα μιας πρακτικής κριτικής του υπάρχοντος. Γράφει: «πρέπει να περάσουμε σε μια καινούργια εννοιολογική σύλληψη (Konzeption), μέσα στην οποία θα αίρεται η μονομέρεια που προκύπτει αναγκαστικά με την απόσπαση ορισμένων επιμέρους διανοητικών διαδικασιών απ' τη συνολική κοινωνική πρακτική» (Χορκχάιμερ, Μ., *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, Ύψιλον, Αθήνα 1984, σ. 20).

⁵⁸ Π, σ. 78/ GK, σ. 264.

⁵⁹ Π, σ. 84/ GK, σ. 267.

υποκειμένων. Η «ανάδυση του υποκειμένου» κατά το πέρασμα στη νεωτερικότητα έχει φέρει ως αποτέλεσμα την εμφάνιση του «ελεύθερου παραγωγού» – ελεύθερο από τους άμεσους νομικούς καταναγκασμούς των προηγούμενων κοινωνικών συστημάτων –, ο ανδραποδισμός του ιδίου είναι ωστόσο πλήρης. Όχι απλώς γιατί δεν έχει ως ιδιοκτησία παρά μόνο την εργατική του δύναμη, αλλά και γιατί η συγκρότησή του ως ατόμου στα πλαίσια της κυριαρχίας του καπιταλιστικού ορθολογισμού τον οδηγεί στην ανικανότητα κατανόησης του κόσμου, στην συγκρότηση μιας προσωπικότητας απομόνωσης και ψευδούς ατομικευσης. Πρόκειται για ένα ενιαίο αλλά κερματισμένο ταυτόχρονα άτομο. Τα δε πράγματα χάνουν τις ιδιότητές τους και διατηρούν απλώς την ομοιομορφία του εμπορεύματος, δίχως τις ιδιαίτερες εκείνες ιδιότητες που χαρακτηρίζουν την χωροχρονική μοναδικότητα του υπάρχοντος. Όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο Φίνμπεργκ (Feenberg), η προβληματική της πραγματοποίησης στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* «υποδηλώνει την ανάγκη για μια ανανέωση της δημοκρατικής θεωρίας, όχι απλώς αναφορικά με το ζήτημα των τυπικών δικαιωμάτων, αλλά αναφορικά με το καίριο ζήτημα των ανθρωπίνων όντων που διαβιούν παγιδευμένα εντός καταπιεστικών οικονομικών, διοικητικών και τεχνολογικών δομών».⁶⁰ Η θεωρία της πραγματοποίησης αποτελεί όντως, θαρρώ, την βάση μια νέα θεώρηση της κοινωνικής δημοκρατίας στον ύστερο καπιταλισμό, η οποία θέτει στο επίκεντρό της την υλικότητα της κυριαρχίας της εμπορευματικής ανταλλαγής.⁶¹

Κύριο χαρακτηριστικό της μετάβασης στην ύστερη νεωτερικότητα είναι, υπό αυτή την οπτική, η εδραίωση των μορφών οργάνωσης της υλικής και ιδεολογικής αναπαραγωγής του καπιταλισμού.⁶² Καθώς ο Λούκατς θεωρεί την πραγματοποίηση την

⁶⁰ Feenberg, A., «Rethinking Reification», σε Bewes, T. and Hall, T. (επιμ.) *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence*, Continuum, Λονδίνο 2011, σ. 102.

⁶¹ Όπως επισημαίνει και ο Ρύντιγκερ Ντάννεμαν, που γράφει πως στον πυρήνα της λουκατσιανής θεωρίας της πραγματοποίησης έγκειται η συνειδητοποίηση πως πίσω από τον παραγωγό άνθρωπο («der produzierende Mensch») υποκρύπτονται στον καπιταλισμό προσταγές απο-υποκειμενοποίησης («desubjektivierende Imperativen»), που τον καθιστούν όχι αυτόνομο δρώντα, αλλά αντικείμενο ενός ιεραρχικά δομημένου συστήματος (βλ. Danneman, R., «Das unabgeschlossene Projekt der Verdinglichungskritik», εις Plass, H., *Klasse, Geschichte, Bewusstsein*, ό.π., 119).

⁶² Πιστεύω πως είναι κοινό χαρακτηριστικό του ετερόκλητου ρεύματος του «Δυτικού μαρξισμού» η

μορφή της κυριαρχίας του κεφαλαίου τόσο σε ιδεολογικό όσο και σε αυτό το ίδιο το υλικό επίπεδο, εφόσον πλέον η ανταλλακτική αξία αυτονομείται από την αξία χρήσης και αποτελεί την αξία καθαυτή, η θεωρία του βασίζεται στην ανάλυση της πραγματοποίησης ως της βάσης πάνω στην οποία οικοδομείται το ιδεολογικό εποικοδόμημα, το οποίο εμποδίζει την αυτοσυνειδησία του προλεταριάτου και την αυτοαπελευθέρωσή του από δεσμά που το ίδιο ουσιαστικά έχει παράξει – με την μορφή του σταθερού κεφαλαίου – για τον εαυτό του· κατά παραφθορά του γνωστού καντιανού αποφθέγματος για τον Διαφωτισμό ως «έξοδο της ανθρωπότητας από την ανωριμότητά της για την οποία ευθύνεται η ίδια».⁶³ Στην κυριαρχία του υπολογισμού, της μέτρησης και της μετρησιμότητας εδράζονται οι πολιτικοί θεσμοί, το κράτος και το δίκαιο, τόσο στην ιδεολογική τους πλευρά, όσο και στην υλική τους. Όπως είδαμε, η τειλορική οργάνωση, η ιδεολογία της ανταλλακτικής αξίας και η πραγματοποίηση αποτελούν τμήματα της ίδιας συνάρτησης για τον Λούκατς, ο οποίος εγκαινιάζει έτσι μια προβληματική που θα απασχολήσει όλα τα ρεύματα του δυτικού μαρξισμού.

Αυτά θα κληθούν πράγματι να εξηγήσουν την αποτυχία της επανάστασης στην Δύση και την επιβίωση του καπιταλισμού παρά τις προβλέψεις της ορθόδοξης μαρξιστικής θεωρίας, και αργότερα την ανάδυση του φασισμού αντί του σοσιαλισμού στις μαζικές κοινοβουλευτικές δημοκρατίες της δύσης, στις χώρες, δηλαδή, όπου το κατοχυρωμένο εκλογικό δικαίωμα και η ελευθερία της οργάνωσης και του συνδικαλίζεσθαι είχαν κάνει το παλαιότερο σοσιαλιστικό κίνημα σχεδόν στην ολότητά του να πιστέψει στην πιθανότητα ενός «δημοκρατικού-κοινοβουλευτικού

αναμέτρηση με την εδραίωση της μαζικής κοινοβουλευτικής δημοκρατίας στην Δύση μετά τον Πρώτο Παγκόσμιο ως παρέχουσας περαιτέρω νομιμοποίησης στον καπιταλισμό, παρά το ότι αποτέλεσε σημαντικό βήμα εκδημοκρατισμού. Η προβληματική, για παράδειγμα, της «ηγεμονίας» στον Γκράμσι καλείται να επεξηγήσει το ίδιο φαινόμενο με την «πραγματοποίηση» στον Λούκατς. Περί τούτου πρβλ. Laclau, E., Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy*, ό.π., σ. 71, όπου η εισαγωγή της έννοιας της «ηγεμονίας» (θεωρούμενης ως προερχόμενης από το «λενινιστικό οπλοστάσιο») «αποδέχεται την κοινωνική πολυπλοκότητα [του ύστερου καπιταλισμού] ως την ίδια την προϋπόθεση της πολιτικής πάλης και [...] θέτει την βάση για μια δημοκρατική πολιτική πρακτική, συμβατή με μια πολλαπλότητα των ιστορικών υποκειμένων» (η έμφαση δικιά μου).

⁶³ Πρόκειται για την εισαγωγική περίοδο στο άρθρο του Καντ «Απάντηση στο ερώτημα: “Τί είναι διαφωτισμός;”», δημοσιευμένο στο περιοδικό *Berlinische Monatsschrift* στα 1784.

δρόμου προς τον σοσιαλισμό».⁶⁴ Αντί για την ριζοσπαστικά εφαρμοσμένη ή μεταρρυθμιστικά επιβεβλημένη κοινωνική αλλαγή, οι συμπεριφορές και οι αντιλήψεις των εκμεταλλευομένων δεν οδηγήθηκαν στην απόρριψη του καπιταλισμού, αλλά στην αποδοχή είτε ενός διευρυμένου αστικού κοινοβουλευτισμού – κυρίως μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο – είτε στην στοίχιση πίσω από τον σωβινισμό και τον ρατσισμό της άκρας Δεξιάς. Γράφοντας στα 1923, ο Λούκατς, μετά την ήττα του πρώτου κύματος εξεγέρσεων εμπνευσμένων από την ρωσική επανάσταση, επιχειρεί για πρώτη φορά την θεωρητική αναγνώριση και αντιμετώπιση του ζητήματος, το οποίο μέχρι τότε αποδιδόταν απλώς στη αποστασία των σοσιαλιστών ηγετών. Η διεύρυνση του κοινοβουλευτισμού με την παροχή του καθολικού δικαιώματος ψήφου σε όλες τις χώρες της Δυτικής Ευρώπης, και η ακόλουθη ανασυγκρότησή της ως «μαζικής δημοκρατίας», παρά την διστακτικότητα προς αυτήν την κατεύθυνση των παραδοσιακά συντηρητικών αστικών ρευμάτων του μεσοπολέμου, τα οποία εν πολλοίς διακατέχονταν από καχυποψία απέναντι στην αστική δημοκρατία⁶⁵, αποτελούν το υπόβαθρο πάνω στο οποίο γράφει ο Λούκατς. Ως προς τούτο θα λέγαμε πως προσεγγίζει την προβληματική του Βέμπερ, η οποία περιγράφει την ανάδυση της κρατικής γραφειοκρατίας και του εξορθολογισμού της εργασιακής διαδικασίας ως τάσεις απαραίτητες και σταθεροποιητικές για τον καπιταλισμό, που προωθούν την υλική και ιδεολογική αναπαραγωγή του.⁶⁶

⁶⁴ Όπως επισημαίνει ο Στίβεν Έρικ Μπρόννερ (Stephen Eric Bronner), πεποίθηση των προπολεμικών σοσιαλιστικών κομμάτων ήταν πως «ο σοσιαλισμός θα μπορούσε να προβληθεί ως πραγματική δυνατότητα μόνο όταν ο καπιταλισμός θα είχε μετατρέψει την μεγάλη πλειοψηφία της κοινωνίας σε ένα προλεταριάτο με συνείδηση των πολιτικών προτεραιοτήτων του και των ιδεολογικών του στόχων. Όσο μεγαλύτερη η προλεταριακή αυτή πλειοψηφία τόσο πιο ειρηνική θα ήταν η σοσιαλιστική επανάσταση, και όσο πιο ανεπτυγμένη η οικονομία τόσο πιο εύκολη θα ήταν η αντιμετώπιση της σπάνης» (Bronner, S., «Lukács and the Dialectic. Contribution to a Theory of Practice», εις Thompson, M., *Georg Lukács Reconsidered: Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, σ. 15-6). Αυτή την αντίληψη προσυπέγραφαν και όσοι μετέπειτα διαχωρίστηκαν από την σοσιαλδημοκρατία σε επαναστατική κατεύθυνση.

⁶⁵ Ενδεικτική είναι η δυσπιστία των γαλλικών και γερμανικών κλασικών αστικών κομμάτων απέναντι στον φιλελεύθερο κοινοβουλευτισμό, καθώς και η υπαρξη πρωτοφασιστικών τάσεων και αντιλήψεων περί περιορισμένης και κατευθυνόμενης δημοκρατίας εντός τους.

⁶⁶ Για μια συνοπτική έκθεση των θέσεων του Βέμπερ για την σχέση ορθολογικότητας και καπιταλισμού βλ. Φαράκλας, Γ, *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., κεφ. ΙΑ και ΙΒ.

Η ίδια αυτή η ορθολογική οργάνωση της παραγωγής, ταυτισμένη με τον κυρίαρχο τότε τεϊλορισμό, βρίσκεται στον πυρήνα τόσο της βεμπεριανής θεωρίας της απομάγευσης της φύσης, όσο και στο κέντρο της λουκατσιανής θεωρίας της πραγματοποίησης⁶⁷. Για τον Λούκατς, η ίδια η φύση της μηχανοποιημένης εργασίας, τόσο στο επίπεδο της βιομηχανικής παραγωγικής διαδικασίας, όσο και στα κατώτερα νέα στρώματα της διανοητικής εργασίας («κατώτερη γραφειοκρατία»), προϋποθέτει όχι απλώς την μηχανική εκτέλεση σωματικών κινήσεων, αλλά και την προσαρμογή του λόγου σε μια αντίληψη της πραγματικότητας η οποία ευνοεί την ποσοτικοποίηση, την κατίσχυση εναντίον των ειδικών ποιοτικών χαρακτηριστικών του αντικειμένου αλλά και του υποκειμένου, εκβάλλοντας στην κυριαρχία ενός γενικευμένου, μηχανοποιημένου λογικού κομορμισμού. Κατά τούτο, η πραγματοποίηση ως διαδικασία δεν αφορά μόνο στην αντίληψη των κοινωνικών σχέσεων ως πραγμάτων, αλλά και στην ίδια την συγκρότηση του κυρίαρχου αστικού ορθολογισμού και της ίδιας της αυτοσυνείδησης του ατόμου εντός του σύγχρονου καπιταλισμού, η οποία παρεμποδίζεται από την έλλειψη των διανοητικών εκείνων εργαλείων που θα της παρείχαν την δυνατότητα να αντιληφθεί την καπιταλιστική ολότητα, έτσι ώστε να προχωρήσει στην κριτική της. Έτσι έχουμε το εξής παράδοξο: ενώ η αστική ορθολογικότητα, επικρατούσα κατά την διαδικασία της πραγματοποίησης, παράγει μια πληθώρα νομοτελειών οι οποίες αφορούν τον τρόπο οργάνωσης της παραγωγής και της αναπαραγωγής της κοινωνίας και εισχωρούν σε όσες σχέσεις επικαθορίζουν το υποκείμενο, εν τούτοις, η ίδια αυτή η ορθολογικότητα ενέχει αναγκαστικά έναν παράγοντα νομιναλιστικής τυχειότητας. Αυτή η τυχειότητα, με τη σειρά της, αποτελεί τον πυρήνα εκείνου του ορθολογισμού που έχει αποδεχτεί την κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας: Αυτός ο ορθολογισμός προσφεύγει στην ανταλλακτική αξία για να αιτιολογήσει μεμονωμένα κοινωνικά φαινόμενα και προσωπικά βιώματα

⁶⁷ Πρβλ. Weber, M. *Wissenschaft als Beruf*, Verlag von Duncker & Humblot, Μόναχο και Λειψία 1919, σ. 36: «Η μοίρα των καιρών μας έγκειται στην ορθολογικοποίηση και διανοητικοποίηση και, κυρίως, στην απομάγευση του κόσμου, καθώς ακριβώς οι ανώτερες και πιο υψηλές αξίες έχουν υποχωρήσει από την δημόσια σφαίρα είτε στο υπερβατικό βασίλειο του μυστικισμού, είτε στην αδερφοσύνη των αδιαμεσολάβητων διαπροσωπικών σχέσεων (Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der einzelnen zueinander)».

ανάγοντάς τα σε τυχαία, για το υποκείμενο, φυσικά φαινόμενα. Στην αντίθετη περίπτωση, εάν δηλαδή το υποκείμενο είχε την δυνατότητα γνώσης της ολότητας, ο μαγικός κύκλος της απομάγευσης θα ανατρεπόταν καθώς θα επερχόταν η συνείδηση της κυριαρχίας και αυτή η γνώση «θα ήταν ταυτόσημη με την άρση (Aufhebung) της καπιταλιστικής οικονομίας»⁶⁸.

Η στενή σχέση μεταξύ πολιτικοοικονομικού συστήματος και κυρίαρχης επιστημολογίας, η οποία έχει πλέον τονιστεί από τον Λούκατς κατά την εξέταση της διαδικασίας της πραγματοποίησης, τον οδηγεί στην *κριτική της συγκρότησης των κοινωνικών επιστημών ως φορέων της πραγματοποιητικής ιδεολογίας*. Καταρχάς, τοποθετείται σε σχέση με την κυρίαρχη οικονομική επιστήμη, η οποία, συγκροτημένη ως ξεχωριστός κλάδος, αποτελεί την βασική έκφραση της αστικής κυριαρχίας στις κοινωνικές επιστήμες. Αυτή, εκείνη την εποχή κυριαρχούνταν από τα ρεύματα που είχαν προέλθει από την «οριακή επανάσταση» (marginalist revolution)⁶⁹: Καθώς η οριακή θεωρία αρνείται να προχωρήσει πέρα από την πράξη της ανταλλαγής ισοδυνάμων, ερευνώντας μόνο τις δυνητικές περιπτώσεις που προκύπτουν σε ένα δοσμένο κοινωνικό πλαίσιο, χάνει τον δυναμικό της χαρακτήρα, παραμένοντας στο επίπεδο της αφηρημένης ισότητας, με συνέπεια όχι μόνο να μη μπορεί να συμπεριλάβει τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της αξίας χρήσης και της κοινωνικής χρησιμότητας στην ανάλυσή της, αλλά ούτε να επεξηγήσει, εν τέλει, την ολότητα της οικονομικής διαδικασίας, τις κρίσεις και την δυνατότητα δυναμικών μεταβολών.⁷⁰ Για τον Λούκατς αυτή η αδυναμία δεν είναι τυχαία, αλλά συνέπεια της ταύτισης αυτού του είδους του ορθολογισμού με την διαίωνιση της αστικής κυριαρχίας στον

⁶⁸ *II*, σ. 105/ *GK*, σ. 278.

⁶⁹ Για μια σύγχρονη θεωρητική έκθεση της ιστορίας της αυξανόμενης κυριαρχίας της μεθοδολογικά ατομικιστικής νεοκλασικής οικονομικής επιστήμης επί των υπολοίπων κοινωνικών επιστημών, βλ. Fine, B. και Milonakis, D., *From Economics Imperialism to FREAKONOMICS: The Shifting Boundaries Between Economics and Other Social Sciences*, Routledge. Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2009. Η προβληματική που αναπτύσσεται σε αυτό το έργο αποτέλεσε κύριο έναυσμα για τον συγγραφέα της παρούσας διδακτορικής διατριβής.

⁷⁰ Μια εκτενής σύγχρονη κριτική της «οριακής» παράδοσης από την σκοπιά της κλασικής πολιτικής οικονομίας υπάρχει στο Fine, B. και Milonakis, D., *From Political Economy to Economics: Method, the Social and the Historical in the Evolution of Economic Theory*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2008, σ. 119-137.

καπιταλισμό της εποχής του: «Εδώ φανερώνεται για άλλη μια φορά με πλήρη σαφήνεια η αλληλεπίδραση της επιστημονικής μεθόδου, η οποία προκύπτει από το κοινωνικό είναι μιας τάξης, από τις ανάγκες για εννοιολογική κυριάρχησή του είναι, και του ίδιου του είναι της τάξης»⁷¹. Η αξία χρήσης λαμβάνει την θέση του απροσπέλαστου πράγματος αυτού τούτου για τα νεοκλασικά οικονομικά. Η συγκρότησή τους την αποκλείει εξ ορισμού και, κατά τον τρόπο αυτό, παραμένουν ανίκανα να επιχειρήσουν την γνώση του κοινωνικού όλου, η οποία θα έδινε και απαντήσεις στα ερωτήματα τα οποία τα ίδια έχουν θέσει στον εαυτό τους, όπως, για παράδειγμα, για τα αίτια και την φύση των οικονομικών κρίσεων. Αντιστοίχως, ο Λούκατς θεωρεί πως η επιστήμη του δικαίου, αποδεχόμενη την κρατούσα κοινωνική και οικονομική κατάσταση, αδυνατεί να εξετάσει την ίδια την καταστατική γένεση του ισχύοντος δικαίου, να θεμελιώσει την υλική ιστορική διαδικασία από την οποία προέκυψε και η οποία είναι απύσχα από την όποια δικαιονομική θεμελίωση.⁷²

Στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* ο Λούκατς εγκαινιάζει την κριτική του νεωτερικού ορθολογισμού ως κλειστού συστήματος κυριαρχίας, την οποία αργότερα θα αναλάβουν οι στοχαστές που συσπειρώθηκαν γύρω από τον Χορκχάιμερ και το Ινστιτούτο κοινωνικών ερευνών της Φρανκφούρτης, δίχως όμως να παραδίδεται σε κάποιον σχετικιστικό ανορθολογισμό. Για τον Λούκατς, η μετάβαση από τον ορθολογισμό του πρώιμου Διαφωτισμού στον Λογικό Θετικισμό των αρχών του εικοστού αιώνα – ο οποίος ακμάζει την εποχή που γράφει – έχει να κάνει με την διεκδίκηση της *ολότητας* από μέρους του· τα πρώιμα συστήματα ήταν πάντα περιορισμένων φιλοδοξιών και άφηναν χώρο για φαινόμενα τα οποία διέφευγαν της εξήγησής τους. Τούτο είναι, δε, συνέπεια της ίδιας της συγκρότησης θεωρητικών συστημάτων, η οποία σταδιακά διευρύνει τις αξιώσεις της ερμηνείας της, με

⁷¹ *II*, σ. 110/ *GK*, σ. 281.

⁷² Στο ριζοσπαστικό τμήμα της μαρξιστικής παράδοσης αμφισβητείται η αναγκαιότητα της ύπαρξης του δικαίου ως πεδίου διαπροσωπικών – και διαταξικών – σχέσεων καθαυτό. Για παράδειγμα ο Πασουκάνις (Pashukanis) γράφει ότι «[η] κατάργηση των κατηγοριών του αστικού δικαίου [μέσα από την μετάβαση στον σοσιαλισμό] θα σημάνει στις συνθήκες αυτές την κατάργηση γενικά του δικαίου, δηλαδή την βαθμιαία εξαφάνιση του νομικού στοιχείου στις ανθρώπινες σχέσεις» (Πασουκάνις, Ε., *Μαρξισμός και δίκαιο*, Οδυσσέας, Αθήνα 1977, σ. 69). Ο Λούκατς δεν φαίνεται να οδηγείται μέχρι μια τέτοια ακραία θέση, καθώς δεν ταυτίζει το δίκαιο εν γένει με το ταξικά προσδιορισμένο δίκαιο.

αποτέλεσμα, εν τέλει, να διεκδικεί την καθολική ερμηνεία ως καθολικός λόγος. Αυτή η αξίωση καθολικότητας οδηγεί, κατά τον Λούκατς, τον Γερμανικό Ιδεαλισμό ήδη σε υποβιβασμό της γεγονικότητας (Faktizität) ως ανορθολογικού στοιχείου το οποίο ενσωματώνεται στο ορθολογικό σύστημα πλήρως, οδηγώντας στην δημιουργία ενός ανορθολογικού υπολείμματος έτοιμου προς ενσωμάτωση στο καθολικοποιημένο ορθολογικό σύστημα⁷³. *Η ύπαρξη του μη-εννοιολογικού συνιστά, θαρρώ, για τον Λούκατς την βασική παραδοχή που απαιτείται για μια υλιστική κατανόηση του κόσμου, καθώς αυτό συνίσταται ουσιαστικά σε ό,τι ονομάζεται παραδοσιακά «υλικό υπόστρωμα», πράγμα το οποίο δεν είναι δυνατόν ούτε να κατανοηθεί πλήρως με εννοιολογικά μέσα, ούτε όμως να παραμεριστεί ως κάτι ασήμαντο, μια θέση που τον φέρνει εγγύτερα στις μετέπειτα αιτιάσεις του Αντόρνο στην *Αρνητική διαλεκτική*.*⁷⁴

Η απάντηση που δίνεται στο ζήτημα της ύπαρξης του μη-εννοιολογικού στην εποχή του εντοπίζεται από τον Λούκατς στην κυριαρχία του Λογικού Θετικισμού. Ο τελευταίος αποτελεί για το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* μια τάση που μπορεί κανείς να διακρίνει τόσο στην επιβολή της μαθηματικοποιημένης σκέψης στις διαιρεμένες πλέον κοινωνικές επιστήμες, που αρνούνται ως τέτοιες να εξετάσουν τις επιστημολογικές τους προϋποθέσεις, λαμβάνοντάς τις ως δεδομένες, όσο και στην κυριαρχία της μαθηματικής σκέψης μέσα στην ίδια την φιλοσοφία, για την οποία ο Λούκατς κατηγορεί τους Νεοκαντιανούς. Καθώς η φιλοσοφία έχει τον στόχο να κυριαρχήσει επί της φύσης και να την καθυποτάξει κατά τον τρόπο που η κοινωνία υποτάσσεται στις ανάγκες της αστικής οικονομίας και της ταξικής διάρθρωσής της, σταδιακά και παράλληλα χάνει την δυνατότητα καθολικής ερμηνείας του κόσμου, προσκρούοντας στο «υλικό υπόστρωμα», το οποίο αντιστέκεται στην συστηματική κατηγοριοποίηση. Σε αυτό το στάδιο ο Λούκατς αναγνωρίζει δύο δυνατές κατευθύνσεις για την σκέψη: Είτε την ενατενιστική αποδοχή της δυαδικότητας υποκειμένου-αντικειμένου και την εγκατάλειψη της αξίωσης για γνώση, παραμένοντας στην απλή παρατήρηση δεδομένων, στην δεδομενικότητα. Είτε την εύρεση εκείνου του σημείου τομής, ενότητας, μεταξύ υποκειμένου και

⁷³ II, σ. 136-7/ GK, σ. 296-7.

⁷⁴ Βλ. παρούσα εργασία, κεφάλαιο 12.

αντικειμένου⁷⁵, το οποίο θα παρέχει την δυνατότητα για προσπέλαση του πράγματος αυτού τούτου και έτσι, «ξεκινώντας από το ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο [θα μπορέσει] να κατανοηθεί κάθε δεδομένο ως προϊόν αυτού του ταυτού υποκειμένου-αντικειμένου, [θα μπορέσει] κάθε δυϊσμός να κατανοηθεί ως παράγωγη ειδική περίπτωση αυτής της πρωταρχικής ενότητας»⁷⁶. Καθώς επιλέγει την δεύτερη οδό, θεωρεί, παραθέτοντας τον Φίχτε, πως η ταυτότητα αυτή έρχεται δια μέσου της δραστηριότητας (Tätigkeit), του πράττειν (Handeln):

Το ζήτημα είναι λοιπόν να υποδειχτεί το υποκείμενο της «ενεργητικής πράξης» και, εκκινώντας από την ταυτότητα [αυτού] με το αντικείμενό του, να κατανοηθούν όλες οι δυϊστικές μορφές υποκειμένου-αντικειμένου ως αναναγώγιμες σε αυτήν, ως προϊόντα της.⁷⁷

Κατανοώντας το πρακτικό επίπεδο ως αυτό στο οποίο είναι δυνατόν να προκύψει αυτή η ταυτότητα υποκειμένου-αντικειμένου, ο Λούκατς θεωρεί πως στο επίπεδο αυτό εμφανίζονται αντιφάσεις στο καντιανό έργο, αντιφάσεις οι οποίες οδηγούν στην ακύρωση της πρόθεσης την οποία έχει το σύστημα του Καντ για καθολική γνώση του κόσμου: Παραδεχόμενος ο Καντ τον δυϊσμό μεταξύ της «προς τα μέσα στραμμένης μορφής» του ηθικού γνώμονα, από τη μία, και των αισθητηριακών δεδομένων, του υλικού κόσμου, από την άλλη, αδυνατεί να λύσει την αντινομία ελευθερίας και αναγκαιότητας, καθώς διατηρείται η κυριαρχία των φυσικών νόμων, ενώ η αυτονομία «περιορίζεται σε μια σκοπιά από την οποία κρίνονται εσωτερικά γεγονότα». Σαν συνέπεια έρχεται ο χωρισμός του ίδιου του

⁷⁵ Ο Τζέι κάνει την σημαντική παρατήρηση πως η πεποίθηση του Λούκατς για την δυνατότητα αυτής της ενότητας εδράζεται σε μια «αυστηρά ουμανιστική ανάγνωση» της αρχής verum-factum του Βίκο (Vico) (βλ Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 107-8). Πρόκειται για την αρχή που δηλώνει πως η αλήθεια επαληθεύεται δια μέσου της κατασκευής, σε αντίθεση με την καρτεσιανή αρχή της παρατήρησης (πρβλ. την εισαγωγή του Λέον Πόμπα στο Vico, *The First New Science*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2002, σ. xx-xxi). Ο ίδιος ο Λούκατς αναφέρεται στον Βίκο υποστηρίζοντας πως «ο Μαρξ υπέδειξε – σε εντελώς διαφορετικά συμφραζόμενα – τον ισχυρισμό του Βίκο πως “η διαφορά μεταξύ της ανθρώπινης ιστορίας και της φυσικής ιστορίας είναι ότι τη μία την έχουμε κάνει εμείς, ενώ την άλλη δεν την έχουμε κάνει”» (II, σ. 123/ GK, σ. 288).

⁷⁶ II, σ. 148/ GK, σ. 301.

⁷⁷ II, σ. 149/ GK, σ. 302.

υποκειμένου σε φαινόμενο και νοούμενο, καθώς η ηθική που θεμελιώνει η *Κριτική του πρακτικού λόγου* είναι «τυπική και χωρίς περιεχόμενο», ενώ είναι υποχρεωμένη να αντλήσει τα παραδείγματα προβληματισμού της από τον κόσμο των φαινομένων, εγκλωβιζόμενη έτσι σε μια ενατενιστική στάση την οποία ήθελε η ίδια να αποφύγει.⁷⁸ Για τον Λούκατς, αυτός ο ηθικοπρακτικός προβληματισμός του Καντ συνδέεται άμεσα με την αδυναμία της πρώτης *Κριτικής* να υπερβεί το πρόβλημα του μη προσπελάσιμου πράγματος καθαυτό, κατορθώνοντας έτσι να θέσει μεν το ζήτημα μιας μεταφυσικής υπέρβασης, όχι όμως να αποφύγει τις αντιφάσεις της. Καθώς η θεωρία αποδέχεται τον ρόλο της ως ενατενιστικό, διευρύνεται το χάσμα μεταξύ θεωρίας και πράξης, αφού έχει γίνει παραδεκτό το χάσμα μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, εμποδίζονται την ίδια την θεωρία να επιτελέσει τον γνωσιακό της ρόλο.⁷⁹ Η λύση αυτού του αδιεξόδου θα έρθει, για τον Λούκατς, *μόνο όταν η μορφή απωλέσει τον κάθετο διαχωρισμό της από τον περιεχομενικό προσδιορισμό, δηλαδή όταν θα επιχειρηθεί να ερμηνευθεί δια του πρακτικού λόγου το συγκεκριμένο, στο οποίο ανήκει απαραίτητως τόσο το «υλικό υπόστρωμα», όσο και η πρακτική αλλαγή*.⁸⁰ Η μορφή υπερβαίνει έτσι τον τυπικό της χαρακτήρα, αλλά αυτό απαιτεί να γίνει συνειδητό ότι το ίδιο το πρόβλημα της αντίθεσης μορφής και περιεχομένου, ενατένισης και περιεχομενικότητας, αποτελεί *αποτέλεσμα* της προαναφερθείσας απομάγευσης του κόσμου και της *κυριαρχίας των αστικών σχέσεων παραγωγής*, ως «δεύτερης φύσης», παραγμένης από τον άνθρωπο.

Η αποκορύφωση αυτής της κυριαρχίας της «δεύτερης φύσης» καθώς και της ενατενιστικής στάσης στην οποία οδηγεί, εμφανίζεται, κατά τον Λούκατς, πιο πρόδηλα με την κυριαρχία των μαθηματικών και της μαθηματικοποιημένης λογικής

⁷⁸ Πιστεύω πως εδώ ισχύει η παρατήρηση του Τζέι ότι ο Λούκατς είναι υποχρεωμένος να περιορίσει την διαλεκτική εντός της ιστορικής διαδικασίας και να απορρίψει την διαλεκτική της φύσης, καθώς σε διαφορετική περίπτωση θα έπρεπε να ιδεί την καντιανή διάκριση νοούμενων και φαινομένων ως αναφερόμενη σε υλικά αντικείμενα, τα οποία «δεν θα ήταν δυνατόν να κατασκευαστούν ως αντικειμενοποιήσεις ενός υποκειμένου-κατασκευαστή» (Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 116).

⁷⁹ *Π*, σ. 153/ *GK*, σ. 304.

⁸⁰ Εδώ συνεχίζεται, οπωσδήποτε, η υπαγωγή του λουκατσιανού επιχειρήματος στο *verum-factum* αξίωμα του Βίκο. Πρβλ *Π*, σ. 197/ *GK*, σ. 327 όπου ο Λούκατς πως η ενεργός πραγματικότητα (*Wirklichkeit*) μπορεί πλέον να συλληφθεί ως «δική μας ενεργητική πράξη».

στις κοινωνικές επιστήμες, η οποία έχει σαν απότοκο την πλήρη εγκατάλειψη της έρευνας γύρω από την περιεχομενικότητα των χρησιμοποιούμενων κατηγοριών. Πρόκειται για μια αντίληψη της κοινωνίας ως φύσης, που έχει σαν συνέπεια την κυριαρχία των φυσικού τύπου νομοτελειών στην κοινωνική και φιλοσοφική σκέψη. Οι καντιανές κριτικές αποτελούν το αποκορύφωμα της αντίφασης μορφής και περιεχομένου, γιατί από τη μία παραδέχονται την «νομοτέλεια του φυσικού περιεχομένου» και από την άλλη προϋποθέτουν την εσωτερική ατομική ελευθερία του πρακτικού λόγου, δύο θέσεις των οποίων η αντίφαση δίνεται ξεκάθαρα στο καντιανό *opus*, κατά τον Λούκατς.⁸¹ Σε αυτά τα πλαίσια, η *κοινωνική θεωρία ως παράθεση μεμονωμένων ατομικών επιλογών* είναι αναπόφευκτη συνέπεια, ενώ η *πραγμοποίηση* κυριαρχεί καθώς «ο άνθρωπος της καπιταλιστικής κοινωνίας στέκεται απέναντι σε αυτήν την “φτιαγμένη” – από τον ίδιο (ως τάξη) – πραγματικότητα ως μια αποξενωμένη από αυτόν “φύση”, είναι εκτεθειμένος χωρίς αντίσταση στους “νόμους” της, και η δραστηριότητά του μπορεί να συνίσταται μόνο στο να αξιοποιεί την αναγκαία εκδίπλωση επιμέρους νόμων για τα (εγωιστικά) του συμφέροντα».⁸²

Καθώς η χρήση της φύσης ως κατηγορίας από τον κυρίαρχο Λόγο υποδηλώνει την κυριαρχία της πραγμοποίησης, από τον Λούκατς δηλώνεται με σαφήνεια η δυνατότητα μιας άλλης χρήσης της, δίχως να σηματοδοτεί κάτι τέτοιο μια επιστροφή στον ρουσσισμό ή σε κάποιου τύπου ρομαντισμό. Προφανώς υποβόσκει εδώ μια αντίληψη της φύσης – του μη πραγματοποιημένου τρόπου ύπαρξης – ως μιας ιδεαλιστικής ουτοπίας, ως μιας επικράτησης του εγγελιανού Νου του κόσμου (*Weltgeist*) ο οποίος εμποδίζεται από την καπιταλιστική πραγμοποίηση, που θα έφερνε την άρση των αντιθέσεων μορφής και περιεχομένου, ατόμου και ολότητας, μορφής και ύλης, ελευθερίας και αναγκαιότητας, μια αντίληψη περί φύσης κατά την οποία ο άνθρωπος, όταν επιστρέφει σε αυτήν, θα κατακτήσει την εσωτερικά ολοκληρωμένη ολότητά του.⁸³ Όπως υποστηρίζει ο Φίνμπεργκ, ο Λούκατς, στο

⁸¹ Πρβλ *Π*, σ. 173/ *GK*, σ. 313-4.

⁸² *Π*, σ. 175/ *GK*, σ. 315.

⁸³ Για τον οπαδό του θεωρητικού αντιανθρωπισμού Αλτουσέρ πάντως η όλη έμφαση στην πραγμοποίηση την οποία διαπιστώνει στον μαρξισμό της εποχής του δεν αποτελεί τίποτα άλλο παρά μια σύγχυση επηρεασμένη από την χρήση του όρου αντικειμενοποίηση στα πρώιμα μαρξικά χειρόγραφα (Αλτουσέρ, Λ., *Για τον Μαρξ*, Εκτός Γραμμής, Αθήνα 2015, σ. 324)

Ιστορία και ταξική συνείδηση, κατασκευάζει μια μετάβαση από τον Καντ στον Έγκελο δια μέσου μιας μετακριτικής της «κοπερνίκειας επανάστασης», δηλαδή της τοποθέτησης, από τον Καντ, του υποκειμένου στο επίκεντρο της επιστημολογικής θεωρίας. Για τον Λούκατς, ο Καντ, με τη μέθοδό του της «υπερβατολογικής αναγωγής» της γνώσης και της πράξης στο υποκείμενο φέρνει στα όριά της την *πραγμοποίηση* εντός της σκέψης, γιατί *αναδεικνύει σε κομβικό το ζήτημα του πράγματος αυτού τούτου* (Ding an sich) και γιατί, κατά δεύτερο λόγο, μεταβαίνει προς επίλυσή του από την επιστημολογία στην ηθική και κατόπιν στην αισθητική. Αυτό καθίσταται το κύριο ζήτημα προς επίλυση για τον Γερμανικό Ιδεαλισμό, προς την υπέρβαση του οποίου η εγελιανή διαλεκτική πραγματοποιεί μια μετάβαση εντός της ιστορίας, υποχρεούμενη όμως να αναζητήσει την λύση πέρα και από αυτήν την ίδια, στο πεδίο του απόλυτου Νου.⁸⁴

1.3 Το πράγμα αυτό τούτο ως κομβικό πρόβλημα μιας μαρξιστικής γνωσιοθεωρίας

Ο Λούκατς τοποθετεί την εγελιανή διαλεκτική ως το σημείο έναρξης της *μεταστροφής της φιλοσοφίας προς την θέαση της ολότητας* και αυτό γιατί θεωρεί πως στο εγελιανό έργο βρίσκεται για πρώτη φορά ο ρόλος του υποκειμένου σε διαλεκτική σχέση με το αντικείμενο και εγκαταλείπεται η πρότερη ενατενιστική του τοποθέτηση. Πρόκειται για μια διαδικασία κατά την οποία το υποκείμενο είναι «συγχρόνως παραγωγός και προϊόν»⁸⁵. Η συγκολλητική ουσία των αποσπασμένων στιγμών της πραγματικότητας, τις οποίες παράγει η ριζική, υλική ετερότητα του πράγματος αυτού τούτου, είναι η ιστορικότητα, η κοινωνική ιστορικότητα μέσα στην οποία λαμβάνουν χώρα και η οποία τις νοηματοδοτεί, επιτρέποντας την προσπελασιμότητα του αντικειμένου:

Ακριβώς με το να εξαναγκάζει τη γνώση που θέλει να είναι αντίστοιχη σε αυτές [τις στιγμές] να οικοδομήσει την εννοιολογική της διαμόρφωση πάνω στο περιεχόμενο, στο

⁸⁴ Βλ. Feenberg, A, *The Philosophy of Praxis*, σ. 91 κ.ε.

⁸⁵ *Π*, σ. 190/ *GK*, σ. 324.

ποιοτικά μοναδικό και καινοφανές των φαινομένων, την εξαναγκάζει συγχρόνως να μην αφήσει κανένα τέτοιο στοιχείο να εμμένει στην απλή συγκεκριμένη μοναδικότητά του, αλλά του αποδίδει [ενν. του στοιχείου] τη συγκεκριμένη ολότητα του ιστορικού κόσμου, την ίδια τη συγκεκριμένη και ολική ιστορική διαδικασία ως μεθοδικό τόπο της δυνατότητας κατανόησής του.⁸⁶

Έτσι, ενώ ο Λούκατς έχει παραδεχτεί την κρισιμότητα του πράγματος αυτού τούτου εντοπίζοντας στην υλικότητα την αρχή της ανορθολογικότητας και του ανεπίλυτου των καντιανών αντινομιών, θεωρεί πως η λύση επέρχεται κατά τη σύνδεση του αντικειμένου ως αντικειμένου της γνώσης με την ολότητα, της οποίας αποτελεί μέρος, και η οποία ως λογική ολότητα δεν θα ήταν δυνατόν να είναι άλλο από προϊόν της ανθρώπινης δραστηριότητας, της λογικής ικανότητάς μας και της συνείδησης. Καθώς το εγελιανό σύστημα αποτελεί την κορύφωση αυτής της προσπάθειας, επαναφέροντας την διαλεκτική εντός του πλαισίου της γερμανικής ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, αποτυγχάνει, σύμφωνα με το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, κατά τούτο: Εφόσον έχει καταδειχτεί πλέον η ολότητα ως ιστορική διαδικασία παραγμένη από την πορεία της ανθρώπινης κοινωνίας, αυτό που μένει είναι ο προσδιορισμός του υποκειμένου αυτής της διαδικασίας: του υποκειμένου της ιστορίας που την παράγει ενώ συγχρόνως παράγεται από αυτήν. Ενώ όμως ο Έγκελς είναι τολμηρός στην προσπάθειά του να εγκαταλείψει την ενατενιστική στάση και τον χωρισμό υποκειμένου-αντικειμένου, στον ρόλο του υποκειμένου της ιστορίας προσδιορίζει τον εξωιστορικό «νου του κόσμου» (Weltgeist)⁸⁷, υποχωρώντας έτσι ουσιαστικά πίσω στην υπερβατολογική αντίληψη και κατά τούτο θυσιάζοντας την ριζοσπαστικότητα του συστήματός του. Κατά συνέπεια, το εγελιανό σύστημα είναι υποχρεωμένο εν τέλει να αναλάβει την λειτουργία της απολογίας και αιτιολόγησης του υπάρχοντος.⁸⁸

Για τον Λούκατς, η μαρξική κριτική του εγελιανού συστήματος εστιάζει

⁸⁶ Π, σ. 196/ GK, σ. 327.

⁸⁷ Π, σ. 199/ GK, σ. 328.

⁸⁸ Όπως επισημαίνει ο Τζέι, η αντιμετώπιση του υποκειμένου στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* παραμένει επηρεασμένη από τις θέσεις του Φίχτε περί του υποκειμένου ως δημιουργού της ολότητας του αντικειμένου που μέσω του Λασκ (Lask) και του Ντίλταϊ κυριαρχούσαν στο προμαρξιστικό έργο του Λούκατς (Jay, M., *Marxism and Totality*, σ. 106-8).

κυρίως στην αδυναμία του Έγκελου, όπως και της υπόλοιπης κλασικής φιλοσοφίας, να προσδιορίσει το υποκείμενο της ιστορικής διαδικασίας, ένα υποκείμενο το οποίο οφείλει να είναι συγκεκριμένο και όχι αφηρημένο, ιστορικό και όχι υπερβατολογικό. Αυτό το υποκείμενο είναι για τον Λούκατς στην σύγχρονη, αστική εποχή το προλεταριάτο, το οποίο έχει και την ιδιαιτερότητα, *καθώς αποτελεί τον δημιουργό του κοινωνικού πλούτου*, να είναι ταυτόχρονα και το αντικείμενο της διαδικασίας αυτής. Είναι, λοιπόν, το *ενιαίο υποκείμενο-αντικείμενο της Ιστορίας*, του οποίου η αυτοσυνειδησία αποτελεί την πηγή της ουσιαστικής κοινωνικής γνώσης, και του οποίου η κίνηση, η πάλη και η επιδίωξη της απελευθέρωσής του από τα δεσμά της εκμετάλλευσης αποτελεί την πραγμάτωση των γενικότερων εξελικτικών τάσεων της κοινωνίας⁸⁹. Κατά τον τρόπο αυτό, με την αναγνώριση, ίσως, του προλεταριάτου ως του αντικαταστάτη του εγγεληνού νου του κόσμου⁹⁰, ο Λούκατς οδηγεί την ανάλυσή του από τον γνωσιοθεωρητικό προβληματισμό, και την διερεύνηση των επιστημολογικών προϋποθέσεων του πρακτικού λόγου, στην ίδια την πολιτική θεωρία του σοσιαλισμού ως καθεστώτος δημοκρατικής, εξισωτικής και ουσιαστικής απελευθέρωσης. Η θεμελίωση της γνωσιακής ικανότητας του προλεταριάτου⁹¹, της γνώσης ως δικιάς του αυτοσυνειδησίας είναι αυτή η οποία οδηγεί, με άμεση συνεπαγωγή, στην αναγνώριση της πράξης του ως ιστορικής διαδικασίας και ως σκοπού αυτής την κατίσχυση επί των υπαρκτών μορφών κυριαρχίας, τόσο στο γνωσιακό επίπεδο – επί της πραγματοποίησης – τόσο και στο πολιτικό και κοινωνικό επίπεδο – επί της κοινωνίας της αγοράς και των θεσμών πολιτικής εκπροσώπησης που αντιστοιχούν σε αυτήν.

Το εγχείρημα του Λούκατς είναι, συνεπώς, διττό: Καταρχάς επιχειρεί να αποδείξει την θέση του για την *αναγόρευση του προλεταριάτου σε υποκείμενο-αντικείμενο της Ιστορίας*, και κατά δεύτερο επιχειρεί να αντλήσει από αυτή την

⁸⁹ *II*, σ. 205-6/ *GK*, σ. 331-2.

⁹⁰ Ο Λούκατς τονίζει πως η συνέχιση της πορείας της διαλεκτικής επιστημολογίας πέρα από τα όρια που θέτει η «αστική» σκέψη του Γερμανικού Ιδεαλισμού, σε μια κριτική του ίδιου του κοινωνικού είναι, επαφίεται πλέον στο προλεταριάτο, που είναι ο κληρονόμος και ο συνεχιστής αυτής της παράδοσης (βλ. *II*, σ. 205/ *GK*, σ. 331).

⁹¹ Πρόκειται, όπως παρατηρεί ο Μπρέντμαν, για ένα γνωσιακό πλεονέκτημα ή γνωσιακό προνόμιο (*Erkenntnisprivileg*) του προλεταριάτου (βλ. Brettmann, B., «Westlicher Marxismus», *ό.π.*, σ. 263).

αναγόρευση τις πολιτικές εκείνες προκείμενες που αντιστοιχούν στην *ολοκλήρωση της ιστορικής πορείας* του προς την χειραφέτηση. Καθώς το πρώτο καθήκον είναι *επιστημολογικό*, το δεύτερο είναι *πολιτικοθεωρητικό*, γεγονός που εξηγεί γιατί αυτά τα δύο *συνδέονται άρρηκτα* στο λουκατσιανό επιχείρημα. Στην συνέχεια ο Λούκατς θα συνδέσει την γνωσιολογία με την πολιτική πράξη μέσω της αντολογίας του κοινωνικού είναι. Όπως σχολιάζει ο Τόμσον (Thompson), αυτή η θέση περί ενιαίου υποκειμένου-αντικειμένου έχει ήδη υπόρρητες οντολογικές συνέπειες, τις οποίες ο Λούκατς υποχρεώνεται στο ύστερο έργο του να αντιμετωπίσει, καθώς πλέον ολοκληρώνει την μετάβαση από την επιστημολογία στην οντολογία ως την βάση για την ριζοσπαστική κριτική της πραγματικότητας και την θεμελίωση της δυνατότητας της απελευθερωτικής πράξης.⁹² Αντιθέτως, για τον Φίμπεργκ, η οντολογική και μεταφυσική αυτή διάσταση και οι φιχτεανές τις καταβολές αποτελούν παρέκκλιση από την θέση του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, η οποία συνίσταται στην σύνδεση επιστημολογίας και πολιτικής θεωρίας και πρακτικής.⁹³ Δίχως να θέλουμε να παραγνωρίσουμε τις αντίρροπες τάσεις που υπάρχουν εντός του λουκατσιανού έργου της δεκαετίας του 1920 θα λέγαμε πως η θέση του Φίμπεργκ είναι που έχει με το μέρος της τις περισσότερες σχετικές δηλώσεις αυτού του έργου.

Όσον αφορά στο πρώτο σκέλος του επιχειρήματός του, προκειμένου να τεκμηριωθεί η αναγόρευση του προλεταριάτου στο αντίστοιχο του εγγελιανού Νου, η μέθοδος την οποία ακολουθεί ο Λούκατς είναι η επιστροφή στο πράγμα αυτό τούτο, αυτή τη φορά ως μελέτη του τρόπου κατανόησης της κοινωνικής ολότητας και της ιστορικής της παραγωγής. Σύμφωνα με τον Λούκατς, η «αστική σκέψη» η οποία αυτοπεριορίζεται είτε στην ενατενιστική σκέψη είτε στον εμπειρισμό, αδυνατεί να προσεγγίσει νοηματικά την κοινωνική αλλαγή, η οποία παραμένει ακατανόητη για αυτήν και εξωτερική του συστήματός, σαν να επρόκειτο για μια ανεξήγητη φυσική καταστροφή. Προκειμένου να εγκολπώσει στην ανάλυσή της την αλλαγή, απαραίτητη για την συγκρότηση της οποιασδήποτε ιστορικής και κοινωνικής-ιστορικής γνώσης,

⁹² Βλ. Thompson, M., «Ontology and Totality:Reconstructing Lukács' Concept of Critical Theory», εις Thompson, M., *Georg Lukács Reconsidered*, ό.π.

⁹³ Βλ. Feenberg A, *The Philosophy of Praxis*, ό.π., σ. 128 κ.ε. Πρβλ. την αντίστοιχη θέση του Φαράκλα για την ερμηνεία του ίδιου του έργου του Έγγελου ως γνωσιοθεωρητικού σε αντίθεση με άλλες τρέχουσες οντολογικές ερμηνείες (Φαράκλας, Γ., *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 391-2).

είναι υποχρεωμένη η θεωρία να υπερβεί την αμεσότητα των τυπικών-ορθολογικών συστημάτων «προς την κατεύθυνση της αυξημένης συγκεκριμενοποίησης των αντικειμένων, όπου το εννοιολογικό σύστημα των διαμεσολαβήσεων [...] είναι η ολότητα της εμπειρίας».⁹⁴ Στην εγγεγραμμένη *Φαινομενολογία*, η «αμεσότητα» συνίσταται στην άφεση στο ίδιο το αντικείμενο, ενώ γενικά αποτελεί το έτερο του διπόλου στη διαλεκτική σχέση της με την κατηγορία της διαμεσολάβησης.⁹⁵ Είναι αδύνατον να κατανοήσουμε ένα αντικείμενο άμεσα, δηλαδή χωρίς την μεσολάβηση εννοιών. Ως εκ τούτου, η πραγματική γνώση του αντικειμένου επέρχεται μόνο μέσω της άρσης της αμεσότητας, την οποία αναπαράγει τόσο ο φυσικοεπιστημονικός όσο και ο εναντενιστικός λόγος, δια μέσου μίας *γνωσιοθεωρητικής παραγωγής του αντικειμένου*. Όμως, σε συμφωνία με την πορεία του λουκατσιανού επιχειρήματος, η νοητική αυτή παραγωγή του αντικειμένου αποτελεί προϊόν μιας *κοινωνικά* διαμεσολαβημένης διαδικασίας. Η δε κορύφωση της πορείας κατανόησης των πολλαπλών επιπέδων διαμεσολάβησης θα συνίστατο, στον καπιταλισμό, στην κατανόηση της κοινωνίας και των κοινωνικών σχέσεων, αλλά και του κοινωνικού προϊόντος, ως *παραχθέντων πλέον από το υποκείμενο*: Εν προκειμένω από την εργατική τάξη η οποία αποτελεί πλέον το υποκείμενο-αντικείμενο της ιστορίας και τον παραγωγό του κοινωνικού πλούτου που συντελεί στην αναπαραγωγή της κοινωνίας⁹⁶. Μάλιστα, για τον Λούκατς, οι κατηγορίες εκείνες οι οποίες ορίζουν το πρόβλημα της διαμεσολάβησης, καθώς προφανώς και η διαμεσολάβηση η ίδια, θα εξαλειφθούν κατά τη διαδικασία

⁹⁴ Π, σ. 216/ GK, σ. 336.

⁹⁵ Π, σ. 217/ GK, σ. 336. Ο Φαράκλας σχολιάζει πως για τον Έγελο «[ε]δώ ότι το ενεργά πραγματικό φανερώνεται δεν σημαίνει ότι αποκαλύπτεται κάποιο ασύλληπτο περιεχόμενό του αλλά η απουσία ασύλληπτου περιεχομένου του, η κατ' αρχήν κατανοητότητά του» (Φαράκλας, Γ., «Πρόλογος του μεταφραστή», εις Έγελος, *Φαινομενολογία*, ό.π, σ. 17).

⁹⁶ «Έχουμε δει ότι το κεφαλαιοκρατικό προτσές [διαδικασία] παραγωγής είναι μια ιστορικά καθορισμένη μορφή του κοινωνικού προτσές [διαδικασία] παραγωγής γενικά. Αυτό το τελευταίο είναι ταυτόχρονα και προτσές παραγωγή των υλικών όρων της ύπαρξης μιας ανθρώπινης ζωής, και προτσές που παράγει και αναπαράγει, μέσα σε ειδικές ιστορικο-οικονομικές σχέσεις παραγωγής, αυτές τις ίδιες τις σχέσεις παραγωγής, επομένως και τους φορείς αυτού του προτσές, τους υλικούς όρους της ύπαρξης τους και τις αμοιβαίες σχέσεις τους, δηλαδή τη συγκεκριμένη οικονομική κοινωνική μορφή τους» (Μαρξ, Κ., *Το Κεφάλαιο. Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, τόμος III, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978, σ. 1007).

αυτή της άρσης-αναίρεσης (Aufhebung) της υπάρχουσας αμεσότητας προς ένα *νέο επίπεδο αμεσότητας*, το οποίο θα εδράζεται στην κυρίαρχη αυτοσυνειδησία του κοινωνικού-ιστορικού υποκειμένου-αντικειμένου, καθώς οι σημερινές αντιθέσεις «υποκείμενο-αντικείμενο, ελευθερία-αναγκαιότητα, άτομο-κοινωνία, μορφή-περιεχόμενο»⁹⁷ χαρακτηρίζονται ως αντινομικές και παράγωγα του καθεστώτος της διαιώνισης της εκμετάλλευσης. Όπως ορθά παρατηρεί ο Χαλ (Hall), φαίνεται πως για τον Λούκατς η εμπορευματική μορφή αποτελεί την βάση για όλες τις σχέσεις υποκειμένου-αντικειμένου εντός της αστικής κοινωνίας.⁹⁸ Κατ' αντιστοιχία με την εσφαλμένη αποδοχή των κοινωνικών σχέσεων ως φυσικών φαινομένων προκύπτει, για τον Λούκατς, η αποδοχή τους και ως ανιστορικών φαινομένων, έχοντας ως συνέπεια την επιστροφή σε μια «κακή» αμεσότητα. Η διερεύνηση οποιασδήποτε περαιτέρω διαμεσολάβησης, απαραίτητης για την θεμελίωση μιας γνώσης με αυτοσυνειδησία η οποία θα ήρε το επίπεδο της αμεσότητας, θα είχε ως συνέπεια την *ανάδυση μιας γνώσης ιστορικής, και ιστορικά συνειδητής*. Μια τέτοια γνώση όμως, θα οδηγούσε αναπόδραστα, κατά τη λογική του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, στην επίγνωση τόσο της ίδιας της ιστορικότητας του καπιταλισμού, όσο και της εκμετάλλευσης πάνω στην οποία εδράζεται, και κατά συνέπεια *θα οδηγούσε στην πράξη της ανατροπής του*. Καθώς η αστική σκέψη έχει φτάσει μέχρι το όριο, της είναι αδύνατο να το υπερβεί χωρίς να αυτοκαταργηθεί ως τέτοια.

1.4 Η προσπέλαση του πράγματος αυτού τούτου ως προϋπόθεση ελευθερίας.

Την άνωθεν υπέρβαση καλείται, λοιπόν, να πραγματοποιήσει η μαρξιστική σκέψη και πρακτική, καθώς η σχέση των δύο είναι αδιάσπαστη, κατά τον Λούκατς. Η επιχείρηση υπέρβασης της εναντενιστικής στάσης, οδηγεί τον Μαρξ στον υλισμό, σηματοδοτώντας έτσι το τέλος μιας πορείας στην ιστορία των ιδεών η οποία έχει τις

⁹⁷ Π, σ. 220/ GK, σ. 338.

⁹⁸ Hall, T., «Justice and the Good Life in Lukács' History and Class Consciousness», εις Bewes, T. και Hall, T. (επιμ.), *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence*, Continuum, Λονδίνο 2011, σ. 125.

ρίζες της στον Γερμανικό Ιδεαλισμό. Όμως αυτός ο νέος υλισμός συνιστά για τον Λούκατς, όπως είδαμε, ένα είδος ριζοσπαστικού ιστορικισμού, καθώς προτίθεται να ανατρέψει τον ενατενιστικό απριωρικό λόγο με στόχο την διαλεκτική διερεύνηση των κοινωνικών κατηγοριών αλλά και των φυσικών, υπαρκτών προσώπων που βρίσκονται πίσω από αυτές. Εδώ όμως δεν επιχειρείται μια επιστροφή στον νομιναλισμό και μια γενική υποχώρηση στον σχετικισμό, η οποία θα μπορούσε, πράγματι να είναι μια από τις απολήξεις μιας ιστορικοιστικής στροφής.⁹⁹ Αντιθέτως, η άρνηση της ενατενιστικής στάσης, την οποία ο Λούκατς ταυτίζει με την άρνηση του εμπειρικού κόσμου και με την επιδίωξη της αλλαγής του, δεν συνιστά μια υπαρξιακή διαμαρτυρία¹⁰⁰, όσο μάλλον μια εγελιανού τύπου άρση-υπέρβασή της. Η ενατενιστική άρνηση του εμπειρικού κόσμου της είναι περιττή, καθώς αναπέμπει το πρόβλημα στην καντιανή προβληματική, η οποία θεμελιώνει μεν ένα δέον, το οποίο, όμως, είναι ανεφάρμοστο εξ ορισμού.¹⁰¹ Για τον Λούκατς «[τ]ο φιλοσοφικό ζητούμενο [...] είναι [...] να υποδειχτούν εκείνες οι αρχές, μέσω των οποίων το δέον είναι εν γένει σε θέση να επενεργήσει στο είναι».¹⁰² Καθώς προαναφέραμε, η γνωσιοθεωρία, είναι άμεσα συνδεδεμένη με το απελευθερωτικό πολιτικό πρόταγμα στο λουκατσιανό σύστημα. Γι αυτό το λόγο η εγκατάλειψη του νεοκαντιανού δεοντολογικού λόγου προς όφελος της εγελιανής διαλεκτικής προσέγγισης των κατηγοριών έχει σαν στόχο θαρρώ τον

⁹⁹ Ο Φίνμπεργκ εντάσσει τόσο τον Μαρξ όσο και τον Λούκατς παράδοση κριτικής στον «αντικειμενισμό» (objectivism) και στον φυσικοεπιστημονισμό, στην οποία κατατάσσει και τους θεωρητικούς της σχολής της Φρανκφούρτης, τους οποίους άλλωστε θεωρεί άμεσους επιγόνους της λουκατσιανής προβληματικής: Για τον Φίνμπεργκ «και οι δύο [Μαρξ και Λούκατς] υποστηρίζουν την αναπόφευκτη εμπλοκή ενός πεπερασμένου γνωσιακού υποκειμένου με το γνωσιακό του αντικείμενο· και οι δύο απορρίπτουν [εν τούτοις] τις συνήθεις σκεπτικιστικές συνέπειες μιας τέτοιας θέσης ανακατασκευάζοντας την έννοια της αντικειμενικότητας μετακριτικά σύμφωνα με τις επιστημολογικές δυνατότητες ενός πεπερασμένου όντος» (Feenberg, A., *The Philosophy of Praxis*, σ. 52).

¹⁰⁰ Για μια επισκόπηση της αντιπαράθεσης του Λούκατς με τον υπαρξισμό πρβλ Χρύσης, Α., «Γκέοργκ Λούκατς: Μαρξισμός ή υπαρξισμός; Μια μαρξιστική προσέγγιση της ελευθερίας ως κριτική στον υπαρξισμό του Σαρτρ», σε Σαγκριώτης, Γ., Χρύσης Α., *Γκέοργκ Λούκατς. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, ό.π., σ. 125-172. Για μια προσέγγιση του Λούκατς ως θεμελιωτή ενός τύπου υπαρξιστικής τοποθέτησης πρβλ. Engster, F., «Lukács' Existenzialismus», εις Plass, H., *Klasse, Geschichte, Bewusstsein*, ό.π., σ. 79-105.

¹⁰¹ Π, σ. 228/ GK, σ. 344.

¹⁰² Π, σ. 229/ GK, σ. 345.

ορισμό των κατηγοριών αυτών και του αντικειμένου το οποίο περιγράφουν ως εμμενείς στην ιστορική κοινωνική διαδικασία. Αυτή η προσέγγιση δίνει στο προλεταριάτο, το οποίο έχει ήδη αναγορευτεί σε ενιαίο ιστορικό υποκείμενο-αντικείμενο, τη δυνατότητα να κάνει χρήση της κατηγορίας της διαμεσολάβησης, όχι απλώς για να οικοδομήσει ένα δεοντολογικό λόγο άρνησης του υπάρχοντος,¹⁰³ αλλά για να προωθήσει την ουσιαστική γνώση της κοινωνίας, η οποία στην δικιά του περίπτωση – σε αντίθεση π.χ με την αστική τάξη στην εποχή της φεουδαρχίας, η οποία είχε ακόμα την δυνατότητα να στηρίζεται στην ιδεολογία –, *ταυτίζεται με την ίδια την αυτοσυνειδησία του*.

Αυτό δεν σημαίνει πως δεν εξακολουθεί να είναι δυνατή μια οντολογική ανάγνωση του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, αλλά παραμένει πάντα άρρηκτα δεμένη με μια γνωσιολογική ή και επιστημολογική οπτική. Η ίδια η διαλεκτική, για παράδειγμα, δεν χαρακτηρίζεται ως μια απλή γνωσιακή μέθοδος, όπως και η διαμεσολάβηση δεν αποτελεί απλώς μια κατηγορία η οποία βοηθά στην θεμελίωση του λόγου: *Η ουσία της ύπαρξής του προλεταριάτου χαρακτηρίζεται ως «διαλεκτική», καθώς αποτελεί ταυτόχρονα προϊόν της ιστορικής διαδικασίας, αλλά και φορέα για την άρνηση του υπαρκτού κόσμου*.¹⁰⁴ Η αστική σκέψη, αντιθέτως, φέρεται να σταματά σε αυτό το σημείο και υπαναχωρεί στον δυισμό ανάμεσα στο άτομο-υποκείμενο και τις κοινωνικές σχέσεις-αντικείμενο, που παραμένουν απροσπέλαστες στην πλειονότητά

¹⁰³ Μια τέτοια θέση βρίσκει κανείς στο τελευταίο έργο του Χόννετ για την πραγματοποίηση, ο οποίος επιχειρεί να χρησιμοποιήσει, θα λέγαμε, την λουκατσιανή αυτή κατηγορία για να εντοπίσει τα εμπόδια στην αμοιβαία αναγνώριση μεταξύ των υποκειμένων εντός των σύγχρονων καπιταλιστικών κοινωνιών, αντιμετωπίζοντάς την ως μια «λήθη της αναγνώρισης» η οποία εκφράζει συγκεκριμένες «κοινωνικές παθολογίες». Όμως, βλέπουμε εδώ, πως η χρήση που κάνει ο Λούκατς στην κατηγορία της πραγματοποίησης είναι διαφορετική: Αποτελεί μια κατηγορία που θεμελιώνει την ανάλυση της προλεταριακής αυτοσυνειδησίας ως βάσης για την ριζοσπαστική κριτική και πράξη ενάντια στον καπιταλισμό. Για τις αιτιάσεις του Χόννετ και ορισμένες απαντήσεις σε αυτές, βλ. Honneth, A., *Reification*, ό.π. και Feenberg, A., «Rethinking Reification», ό.π. καθώς και σε Kavoulakos, K., «Back to History? Reinterpreting Lukács' Early Marxist Work in Light of the Antinomies of Contemporary Critical Theory», σε Thomson, M. (επ.), *Georg Lukács Reconsidered: Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, Continuum, Λονδίνο 2011, σ. 151-172.

¹⁰⁴ Αναφέρεται σε *II*, σ. 236/ *GK*, σ. 348. Κατά την λουκατσιανή οπτική «η διαλεκτική διαδικασία θεωρείται εδώ [στον μαρξισμό] ταυτόσημη με την ιστορική διαδικασία» (*II*, σ. 248/ *GK*, σ. 354).

τους, καθώς η προσπέλασή τους θα είχε σαν αποτέλεσμα την θεμελίωση της ανατροπής τους, εφόσον βασίζονται στην κυριαρχία της ιδιοκτησίας της συσσωρευμένης νεκρής εργασίας επί των φορέων της ζωντανής εργασίας, που αποτελούν την κοινωνική πλειοψηφία και παράγουν τον κοινωνικό πλούτο. Για τον εργάτη, η κυριαρχία του αφηρημένου αστικού αναστοχαστικού λόγου οδηγεί στην ορθολογική οργάνωση του καπιταλισμού, κατά την οποία αποκόπτεται η εργασιακή δύναμη από τον κάτοχό της, κατά τα μαρξικά πρότυπα, και, συγκροτούμενη ως εμπόρευμα, κατατάσσει τον ίδιο στην κατηγορία των εμπορευμάτων, διαιωνίζοντας την επικράτηση του κεφαλαίου, δηλαδή της συσσωρευμένης νεκρής εργασίας.¹⁰⁵ Τούτο έχει ως συνέπεια τον εξαντικειμενισμό του εργάτη ως ατόμου, δηλαδή την μετατροπή του σε απλό αντικείμενο, εντός της καπιταλιστικής παραγωγικής διαδικασίας. Αυτό αποτελεί, για τον Λούκατς, το απόγειο της κυριαρχίας της πραγματοποίησης, καθώς πλέον το ίδιο το υποκείμενο – οι προλετάριοι, οι οποίοι αποτελούν τους κοινωνικούς δημιουργούς – αντιμετωπίζουν τον ίδιο τους τον εαυτό ως απλό αντικείμενο, το οποίο υπόκειται στους δεδομένους, «αντικειμενικούς» κοινωνικούς νόμους. Η διττή κατάσταση του προλετάριου, ως αντικειμένου και ως τμήματος του συλλογικού υποκειμένου της ιστορίας, είναι που του δίνει την δυνατότητα μιας μοναδικής κοσμοθεώρησης: *όντας ταυτόχρονα και εντός και εκτός του καπιταλισμού, αντιπροσωπεύοντας την κυριαρχία του αλλά και την ετερότητα προς αυτόν, ο προλετάριος αποκτά την δυνατότητα να βλέπει πέρα από αυτόν*. Αποκτά, δηλαδή, ένα γνωσιοθεωρητικό πλεονέκτημα το οποίο τον καθιστά ικανό να αντιληφθεί την αντίφαση στην οποία έχει προσκρούσει η λεγόμενη αστική σκέψη, η οποία βαρύνεται από την ανάγκη απολογίας υπέρ του καπιταλισμού και της δυστικής του φύσης, γεγονός που του επιτρέπει τον σχεδιασμό της υπέρβασης της διαλεκτικής κυρίου και δούλου, προς όφελος της κατάργησης κάθε κοινωνικού δυισμού. Συνεπώς, στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* μπορούμε να ισχυριστούμε πως συνεχίζεται το εγελιανό έργο της απόπειρας σύλληψης του *απολύτου*, αυτή τη φορά με μαρξιστικούς όρους.¹⁰⁶ Η ριζοσπαστική ιστορικιστική προσέγγιση του Λούκατς, επιχειρεί – μάλλον όχι με πλήρη επιτυχία – την αναίρεση των σκεπτικιστικών και άρα σχετικιστικών συμπερασμάτων στα οποία θα μπορούσε να οδηγήσει ο ιστορικισμός αυτός, κάνοντας

¹⁰⁵ Π, σ. 238/ GK, σ. 347-8.

¹⁰⁶ Π, σ. 247/ GK, σ. 354.

προς τούτο χρήση της διαλεκτικής μεθόδου όχι μόνο ως γνωσιοθεωρητικής μεθόδου αλλά και ως οντολογικού θεμελίου ενός πρακτικού προτάγματος για το νεοπαγές ιστορικό υποκείμενο-αντικείμενο.¹⁰⁷

Η γνωσιοθεωρητική υπεροχή του προλεταριάτου, εξαιτίας του κεντρικού ρόλου που κατέχει στην παραγωγική διαδικασία εντός ενός τρόπου παραγωγής ο οποίος κοινωνικοποιεί όλες τις πτυχές της ζωής, έρχεται σε αντίστιξη με την κατά Λούκατς «καθαρή αρνητικότητα» της ύπαρξής του. Ενώ βρίσκεται στο επίκεντρο της διαδικασίας με την οποία ο καπιταλισμός κατακτά την φύση και υποτάσσει κάθε πλευρά της κοινωνίας στην αρχή της ανταλλακτικής αξίας, το προλεταριάτο αντιμετωπίζεται δομικά ως απλός φορέας εργατικής δύναμης προς πώληση, η οποία κατόπιν γίνεται αντικείμενο ίδιας μεταχείρισης με την κατακτημένη φύση, τόσο ώστε η ίδια της η ύπαρξη να θεωρείται φαινόμενο φυσικό, εξωτερικό. Οπωσδήποτε, τόσο για τον Μαρξ όσο και για τον Λούκατς ο ανταγωνισμός κεφαλαίου και εργασίας στον καπιταλισμό εδράζεται στην αναγκαία *πραγμο-ποίηση, αντικειμενο-ποίηση* του προλεταριάτου, ως απαραίτητη προϋπόθεση για την ίδια την ύπαρξη της ανταλλακτικής αξίας και της κοινωνίας που την έχει ως καθοριστική αρχή. *Η αναγνώριση του δούλου από τον κύριο θα είχε άμεση συνέπεια την ανατροπή του κυρίου, και ως εκ τούτου αποκλείεται.* Έτσι, λοιπόν, και μόνη η κατάκτηση της συνείδησης αυτού του εκπραγματισμού αποτελεί ένα ακόμα βήμα στον ταξικό ανταγωνισμό, που κορυφώνεται και υπερβαίνεται με την κατάκτηση της ταξικής συνείδησης από το προλεταριάτο. Κατ' αυτόν τον τρόπο το προλεταριάτο μετατρέπεται πλέον σε τάξη «αυτή καθαυτή (an und für sich)».

Αυτό δεν συνεπάγεται για τον Λούκατς κάποια φυσική νομοτέλεια ως προς την εξέλιξη του καπιταλισμού, η οποία χαρακτηρίζει τόσο τον εξελικτικισμό των θεωρητικών της Δεύτερης Διεθνούς, όσο και τους «σιδηρούς νόμους της ιστορίας» για τους οποίους θα κάνει αργότερα λόγο ο «σοβιετικός μαρξισμός». Σε αντιστοιχία

¹⁰⁷ Για τον Φίνμπεργκ η έμφαση του Λούκατς μεταφέρεται από την «απόλυτη γνώση» της κοινωνίας στην γνώση της κοινωνίας η οποία είναι κατορθωτή *εντός της* από ένα υποκείμενο το οποίο κατέχει τη δυνατότητα να «μεταβάλλει την θέση της αλήθειας» διαμέσου της «πρακτικής διαμεσολάβησής του» (a practical mediation that decisively alters the position of truth) (Feenberg, A., *The Philosophy of Praxis*, σ. 56).

– θα λέγαμε – με την σημαντικότητα που αποδίδει ο Λένιν στον οργανωμένο πολιτικό αγώνα έναντι των αυθόρμητων διεκδικήσεων, η οποία εκτέθηκε στο *Τι να κάνουμε*,¹⁰⁸ ο Λούκατς, ως φιλόσοφος που τελεί υπό την επιρροή της Οκτωβριανής Επανάστασης, αντιλαμβάνεται την άρνηση της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας ως το απαραίτητο στοιχείο για την ικανοποίηση του πρακτικού-πολιτικού απελευθερωτικού προτάγματος, το οποίο ο ίδιος έχει θέσει ως προϋπόθεση για την υπέρβαση του δυισμού που έχει εντοπίσει στην μέχρι τώρα φιλοσοφική και θεωρητική σκέψη. *Για μια ακόμα φορά, το κομβικό στοιχείο είναι η κατηγορία της ολότητας*· αυτή είναι που διαχωρίζει τους συνολικούς, πολιτικούς, απελευθερωτικούς αγώνες, όπως την Ρωσική επανάσταση, από τις επιμέρους εργατικές διεκδικήσεις. Η διαφορά μεταξύ των δύο δεν είναι απλώς πολιτική, όπως στο έργο του Λένιν, αλλά σχετίζεται άμεσα με το επίπεδο των γνωσιοθεωρητικών δυνατοτήτων του προλεταριάτου, της ταξικής του συνείδησης, με το σπάσιμο του κελύφους της πραγματοποίησης: Αυτό μπορεί να έρθει μόνο με την άρση της αμεσότητας στην προλεταριακή αντίληψη της πραγματικότητας, και με την θεωρητική και πρακτική σύνδεσή της με την αντίληψη του καπιταλισμού ως συστήματος κυριαρχίας, τόσο υλικής-έμβιας όσο και ιδεολογικής.

Εξάλλου, και αυτό αποτελεί μια εντοπισμένη από πολλούς σχολιαστές αντίφαση εντός του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, σε πρότερο δοκίμιο που περιλαμβάνεται στην συλλογή αυτή κειμένων ο Λούκατς έχει χαρακτηρίσει την ταξική συνείδηση του προλεταριάτου ως δοσμένη, και ως εκ τούτου περιορισμένη, από την θέση του στην παραγωγική διαδικασία (im Produktionsprozeß zugerechnet), εισάγοντας έτσι την αναγκαιότητα της εξωτερικής παρέμβασης για να ανέλθει στο επίπεδο το οποίο χρειάζεται για να συγκροτηθεί το υποκείμενο-αντικείμενο της Ιστορίας,¹⁰⁹ σε ευθεία αντιστοιχία με την αντίστοιχη θέση του Λένιν στο *Τι να*

¹⁰⁸ Για μια διαφορετική σύγχρονη ανάγνωσή του που επιμένει στην συνέχεια της λενινιστικής θέσης με τον παραδοσιακό μαρξισμό βλ. Lih, L., *Lenin Rediscovered. "What is to be Done?" in Context*, Haymarket Books, Νέα Υόρκη 2008.

¹⁰⁹ Βλ. *GK*, σ. 223-4. Για τον Τζέι έχουμε εδώ την πρώτη προσπάθεια από τον Λούκατς για γεφύρωση της αντίθεσης ανάμεσα στο ιδεατό προλεταριάτο του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* και στο πραγματικό προλεταριάτο, το οποίο έχει κατακτήσει ένα περιορισμένο επίπεδο πολιτικής συνειδητότητας. Ο Τζέι παρατηρεί ότι αυτή η αντίφαση είναι που οδηγεί τον Λούκατς στην απομάκρυνση από μια θέση άκρως

κάνουμε; : Σε αυτό το κείμενο, το προλεταριάτο έχει την ικανότητα να κατακτήσει την αντικειμενική γνώση για την κοινωνία όπου ζει, αλλά αυτή η ικανότητα δεν ενεργοποιείται και η γνώση που μπορεί να του προσφέρει παραμένει απλώς μια «αποδιδόμενη γνώση» όσο δεν ενεργοποιείται από άτομα που δεν είναι μέλη του.¹¹⁰ Έτσι, ο Λούκατς επιχειρεί την υπέρβαση του φιλοσοφικού δυϊσμού για τον οποίο κατηγορεί την παράδοση του Γερμανικού Ιδεαλισμού με επίκεντρο μια φιλοσοφία της πολιτικής πράξης, της οποίας τα θεμέλια θα πρέπει να διερευνήσει πριν συγκροτήσει το περίγραμμα του πολιτικού προτάγματός της.

1.5 Η διαλεκτική ανάμεσα στην οντολογία και στην επιστημολογία

Καθώς είδαμε, η θέση του προλεταριάτου ως του παραγωγού του κεφαλαίου και του κοινωνικού πλούτου στην εποχή της διευρυμένης κοινωνικής διαμεσολάβησης του δίνει την γνωσιοθεωρητική υπεροχή στην οποία στηρίζεται το λουκατσιανό επιχείρημα. Ταυτόχρονα, αυτό το επιστημολογικό πλεονέκτημα είναι συνδεδεμένο με το πλεονέκτημα που του παρέχει η ίδια αυτή η ροπή προς την καθολικοποίηση εντός του καπιταλισμού: Την ίδια στιγμή που συγκροτείται το πλαίσιο μιας ολοκληρωτικής κυριαρχίας του κεφαλαίου, αναδύεται ταυτόχρονα το καθολικό υποκείμενο το οποίο – εκ της θέσης του – *έχει την δυνατότητα όχι μόνο να στοχαστεί την ολότητα αλλά και να την πραγματοποιήσει*. Η διαλεκτική ως θεωρητική αλλά και πρακτική μέθοδος αποτελεί για τον Λούκατς την οδό προς την *αυτοσυνειδησία του προλεταριάτου*, καθώς η ίδια του η φύση ως υποκειμένου-αντικειμένου συμπεριλαμβάνει την ένταση μεταξύ των δύο πόλων την οποία μόνο η βουλησιαρχική, την οποία ο Τζέι αποδίδει στα κατάλοιπα της επιρροής του Φίχτε (Jay M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 112)

¹¹⁰ Τα επίμαχα αποσπάσματα του *Τι να κάνουμε;* παρατίθενται σε νέα αγγλική μετάφραση από τον Λη στο Lih, L., *Lenin Rediscovered*, ό.π., σ. 614 (το βιβλίο του Λη περιλαμβάνει – συν τοις άλλοις – μια νέα μετάφραση στα αγγλικά του έργου αυτού του Λένιν). Η ερμηνεία του Λη, με μια εξαντλητική επιστημονική ανάλυση του έργου, δεν αρνείται τον ρόλο που επιφυλάσσει ο Λένιν στην κομματική πρωτοπορία, αλλά θεωρεί πως δεν διαφέρει ιδιαίτερα από τις αντιλήψεις των κυρίαρχων θεωρητικών της προπολεμικής σοσιαλδημοκρατίας, όπως ο Κάουτσκυ (πρβλ. ό.π., σ. 615).

διαλεκτική σκέψη έχει την δυνατότητα να σκιαγραφήσει. Η διαλεκτική έχει επίσης την δυνατότητα να συγκροτήσει με καλύτερο τρόπο ένα περίγραμμα της δυναμικότητας της ιστορικής διαδικασίας και να διαβλέπει την τάση εκεί όπου η θετικιστική επιστήμη παραμένει στα στατικά δεδομένα για νομιμοποιήσει τον μεθοδολογικό της δεισμό, ο οποίος εδράζεται στην αντίθεση μεταξύ ζώσας και νεκρής εργασίας.¹¹¹ Για τον Λούκατς, ο οποίος έχει ήδη ορίσει τον μαρξισμό ως μέθοδο, η *γεγονικότητα* αποτελεί την ύστατη επίκληση της αστικής σκέψης στην προσπάθειά της να υπερασπιστεί την υπάρχουσα κοινωνική κατάσταση, το σημείο όπου παύει να την δικαιολογεί και ζητεί απλώς να την δεχτούμε. Στην κοινωνία της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας, όμως, έχουμε την κυριαρχία της *ήδη* παραγμένης αξίας, της *νεκρής* εργασίας, του *ήδη* συσσωρευμένου χρόνου, έναντι της ζωντανής εργασίας. Αυτή η κυριαρχία δεν είναι μόνο οικονομική αλλά και ιδεολογική και εκφράζεται θεωρητικά με την αναπόδραστη δικαιολόγηση του ήδη υπάρχοντος ακόμα και από τα πιο ριζοσπαστικά φιλοσοφικά εγχειρήματα: Η ισορροπία κατά Παρέτο, για να πάρουμε ένα γνωστό παράδειγμα, στην οποία στηρίζονται τα νεοκλασικά οικονομικά δεν απέχει ίσως πολύ από τον αντιφατικό απέναντι στο αίτημα για κοινωνική αλλαγή πρακτικό λόγο του Καντ και από την εγγελιανή διαλεκτική αποδοχή της πολιτικής πραγματικότητας της εποχής του. Η ριζοσπαστική ιστορικιστική αντίληψη του Λούκατς επιχειρεί να ανατρέψει αυτή τη κληρονομιά της συμφιλίωσης. Γνωσιοθεωρητικά αυτό συνεπάγεται πως «κάθε παγίωση μετατρέπεται σε επίφαση: η ιστορία είναι ακριβώς η ιστορία της αδιάκοπης μεταβολής των μορφών αντικειμενικότητας που διαμορφώνουν την ύπαρξη του ανθρώπου».¹¹²

Ο ριζοσπαστικός ιστορικισμός του Λούκατς απορρίπτει ρητά, αν και αντιφατικά δεδομένων των οντολογικών συνεπειών του, τον θεωρητικό ανθρωπισμό: Ένας τέτοιος θεωρητικός ανθρωπισμός θα υποχωρούσε στην αναγκαιότητα της

¹¹¹ Κατά το απόφθεγμα του Μαρξ, «το κεφάλαιο είναι νεκρή εργασία που ζωντανεύει μονάχα, σαν το βρυκόλακα, ρουφώντας ζωντανή εργασία και ζει τόσο περισσότερο, όσο περισσότερη ζωντανή εργασία ρουφά» (Μαρξ Κ., *Το κεφάλαιο*, τόμος Ι, σ. 244). Για μια ενδιαφέρουσα παρουσίαση μιας μετα-κριτικής του όρου «νεκρή εργασία» καθώς και των διάφορων σύγχρονων προσεγγίσεων επ' αυτού πρβλ. Neocleous, M., «The Political Economy of the Dead. Marx's Vampires», *History of Political Thought*, XXIV/4 (Χειμώνας 2003), σ. 668-684.

¹¹² Π, σ. 280/ GK, σ. 372.

ατομικής κατάκτησης της αυτοσυνειδησίας, κάτι το οποίο θα εξάλειφε την δυναμική αντίληψη της ιστορίας και θα οδηγούσε σε επικύρωση του θεωρητικού δυισμού και σε ακύρωση των πρακτικών δυνατοτήτων του χειραφετητικού λόγου. Για μια τέτοια ακριβώς υπαναχώρηση κατηγορεί ο Λούκατς τόσο τον διαλεκτικό Έγκελ, όσο και μεταγενέστερους αντιπάλους του όπως ο Νίτσε. Υπό την ίδια οπτική ασκεί κριτική και σε οπαδούς του πολιτικού-θρησκευτικού κομμουνιστικού μεσσιανισμού, όπως ο Τόμας Μύντσερ (Thomas Müntzer), ο οποίος αποτελεί ένα από τα πρότυπα της σύζευξης χειραφέτησης και μεσσιανισμού για τον Μπλοχ.¹¹³ Η ανθρωπιστική έμφαση στην έννοια της ατομικής αυτοσυνειδησίας, πέραν του ότι επιδιώκει να προσεγγίσει ατομικά αυτό που είναι προσπελάσιμο μόνο κοινωνικά, ολιστικά και ταξικά, θα οδηγούσε σε μια «απάνθρωπη» απόσυρση από την πράξη της κοινωνικής αλλαγής η οποία θα άφηνε αμετάβλητη την υπαρκτή βαρβαρότητα της εκμετάλλευσης.¹¹⁴ Η υλιστική διαλεκτική, την οποία επιχειρεί να θεμελιώσει ο Λούκατς, αντιθέτως, αναγνωρίζει πως η ελευθερία δεν είναι δυνατόν να έρθει μέσω της εσωτερικής αυτοανασυγκρότησης του ατόμου, αλλά μόνο με την αλλαγή του ιστορικού-κοινωνικού πλαισίου στο οποίο δρα. Συνεπώς, αυτή η θεώρηση αναγορεύει την τάξη ως το κεντρικό εκείνο στοιχείο προς μια τέτοια πορεία και όχι το άτομο (όπως ο αναστοχαστικός λόγος) ή το δεδομένο ή το γεγονός (όπως ο εμπειριστικός-θετικιστικός και φυσικοεπιστημονικός λόγος). Το άτομο είναι ένα υποκειμένο χωρισμένο από το αντικείμενο, άρα στο οποίο το αντικείμενο εμφανίζεται ως δεδομένο ή γεγονός, όχι ως κάτι ρευστό. Αυτό δεν σημαίνει πως ο Λούκατς δεν θεωρεί αναγκαία την υπέρβαση της αντίθεσης ντετερμινισμού-ελευθερίας, αλλά πως θεωρεί ότι κάτι τέτοιο επιτυγχάνεται όχι με μια βουλησιαρχική ή ησυχαστική προσέγγιση, ούτε με τον κοινωνικό εξελικτικισμό της σοσιαλδημοκρατίας, αλλά με την ριζοσπαστική ανατροπή των υφιστάμενων κοινωνικών σχέσεων, της οποίας καίρια προϋπόθεση είναι η κατάκτηση της αυτοσυνειδησίας του από το προλεταριάτο.¹¹⁵

¹¹³ Βλ. Κεφ. 4 της παρούσας εργασίας.

¹¹⁴ *II*, σ. 291/ *GK*, σ. 377.

¹¹⁵ Όπως σημειώνει ο Ντάννεμαν η πρώτη επαναστατική πράξη του συλλογικού υποκειμένου στον Λούκατς, είναι ακριβώς η άρση της καταστροφής της «βαρβαρότητας της πραγματοποίησης», την οποία έχει προσπελάσει η επαναστατική αυτοσυνειδησία ως προϋπόθεση της προαναφερθείσας πράξης (βλ.

Μια ακριβώς από τις κατηγορίες τις οποίες αποδίδει ο Λούκατς στην σοσιαλδημοκρατία είναι η υιοθέτηση της «αστικής γεγονικότητας» εις βάρος της διερεύνησης των ιστορικών τάσεων οι οποίες διαμόρφωσαν το πλαίσιο στο οποίο αυτή η *γεγονικότητα* γεννάται και λαμβάνει χώρα, με αποτέλεσμα την άκριτη αποδοχή αυτού του πλαισίου ως του ορίου πολιτικής ανάλυσης και δράσης.¹¹⁶ Αυτή η υποχώρηση από αυτό που ο Λούκατς έχει ορίσει ως πεμπτουσία του ορθόδοξου μαρξισμού, δηλαδή από την διαλεκτική μέθοδο η οποία εμμένει στην ανάγνωση της κοινωνίας ως ιστορικής και ως αποτελέσματος της πάλης των τάξεων, οδηγεί, κατά συνέπεια, στην αποδοχή της αστικής δημοκρατίας ως του ορίου στο οποίο προσκρούουν οι απελευθερωτικές της φιλοδοξίες· όριο που σταδιακά μετατρέπεται το ίδιο σε ορίζοντα των απελευθερωτικών προσδοκιών που πλέον συνιστούν μια απλή ποσοτική βελτίωση στις συνθήκες ζωής του προλεταριάτου δίχως να φιλοδοξούν να αλλάξουν τα ποιοτικά εκείνα χαρακτηριστικά της κοινωνίας, που επιτρέπουν στην κατίσχυση της ανταλλακτικής αξίας και της πραγματοποίησης.

Έχουμε εδώ έτσι και μια επανάληψη του δυισμού του ενατενιστικού λόγου, καθώς αποδεικνύεται πως οι δύο αυτές τάσεις, η ενατενιστική και η θετικιστική, συνδυάζονται ενάντια στην υλιστική διαλεκτική: Η αποδοχή της καπιταλιστικής γεγονικότητας οδηγεί την σοσιαλδημοκρατία στην αποδοχή του δυισμού του κοινωνικού κόσμου, χωρίζοντας τις σφαίρες των πολιτικών από τις οικονομικές σχέσεις, και επιχειρώντας έτσι μια αλλαγή στις δεύτερες, η οποία όμως δεν εμπεριέχει εν τέλει κανένα ποιοτικό και απελευθερωτικό στοιχείο. Ακόμα περισσότερο, στο ίδιο το οικονομικό πεδίο – ο Λούκατς αναφέρει το πρότερο παράδειγμα του Λασάλ (Lassalle) και το σύγχρονό του παράδειγμα του Κάουτσκι (Kautsky) – η καπιταλιστική γεγονικότητα είναι η ίδια η ύπαρξη των καπιταλιστικών νόμων που είναι συνέπεια της κυριαρχίας του νόμου της αξίας, της ουσίας της ύπαρξης του ίδιου του καπιταλισμού ως κοινωνικού και οικονομικού συστήματος. Ο περιορισμός της σοσιαλδημοκρατίας σε διεκδικήσεις εντός των υφιστάμενων θεσμών

Danneman, R., «Das unabgeschlossene Projekt», ό.π., σ. 124).

¹¹⁶ Για την ίδια τη γεγονικότητα ο Λούκατς γράφει: «Εάν – μιλώντας εγγελιανά – το γίνεσθαι εμφανίζεται ως η αλήθεια του είναι, η διαδικασία ως αλήθεια των πραγμάτων, τότε αυτό σημαίνει ότι στις εξελικτικές τάσεις της ιστορίας θα πρέπει να αποδοθεί περισσότερη πραγματικότητα απ' ό,τι στα “γεγονότα” της εμπειρίας» (II, σ. 270/ GK, σ. 366).

της αφαιρεί την δυνατότητα να συμβάλλει πραγματικά στην επίλυση των ανεπίλυτων αντιφάσεων του καπιταλισμού, αλλά και αποτελεί σίγουρα συνέπεια των μεθοδολογικών προϋποθέσεων της θεωρίας της· οι προϋποθέσεις αυτές έχουν άμεσες πολιτικές συνέπειες κατά τον Λούκατς: Η αποδοχή των νόμων της αστικής οικονομίας ως αντικειμενικού πλαισίου «ανήκει στα στοιχειώδη ταξικά συμφέροντα της αστικής τάξης».¹¹⁷ Αυτό έχει σαν συνέπεια την μη αμφισβήτηση της πραγματοποίησης για την οποία είναι ικανή μόνο μια διαλεκτική θεώρηση της κοινωνικής ολότητας, με αποτέλεσμα την ενσωμάτωση της σοσιαλδημοκρατίας στο αστικό πολιτικό σύστημα και μάλιστα υπό διαρκώς ασθενέστερη θέση, την ίδια στιγμή που στην πολιτική ιδεολογία της «παίζει έναν ολοένα και πιο σημαντικό ρόλο η αρχή του ανθρώπου ως αξίας, ως ιδεώδους ως δέοντος»¹¹⁸. Ο θεωρητικός ανθρωπισμός, η αφηρημένη άρνηση του καπιταλισμού ως απάνθρωπου, γίνεται ταυτόσημη με την ουσιαστική αποδοχή του και την επισφράγιση της κυριαρχίας του.¹¹⁹

Το επιχείρημα αυτό του Λούκατς και ειδικά η επίθεση ενάντια σε αυτό που ονομάζει «αστική γεγονικότητα» καταδεικνύει, θαρρώ, την αντινομία της θέσης του: Ενώ προτάσσει την συγκρότηση μιας νέας διαλεκτικής και απορρίπτει τον θεωρητικό ανθρωπισμό, εν τούτοις υπονομεύει την ίδια την μετεξέλιξη αυτή του εγγελητικού σχήματος προς ένα υλιστικό υπόδειγμα, διατηρώντας, παρά τον ριζοσπαστικό ιστορικισμό του – και ίσως εξαιτίας του –, τις «υπερεγγελιανές» του θέσεις.¹²⁰ Έτσι η υπέρβαση της πραγματοποίησης παραμένει στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* ένα εγχείρημα το οποίο παλινδρομεί ανάμεσα σε μια γνωσιοθεωρητική και μια οντολογική προσέγγιση – των οποίων τον κάθετο διαχωρισμό δεν παραδέχεται

¹¹⁷ Π, σ. 302/ GK, σ. 384.

¹¹⁸ Π, σ. 305/ GK, σ. 385.

¹¹⁹ Είναι ενδιαφέρουσα η οπτική του «δομιστή μαρξιστή» και εχθρού της διαλεκτικής Αλτουσέρ, που θεμελιώνει μια θέση «θεωρητικού αντιανθρωπισμού» απορρίπτοντας τον ανθρωπισμό ως οντολογική, ουσιοκρατική και αντιυλιστική θεώρηση (πρβλ. Αλτουσέρ, Λ., *Για τον Μαρξ*, ό.π., σ. 315-6). Ταυτόχρονα, αποδίδει στον ώριμο Μαρξ μια κάθετη ρήξη με την ανθρωπιστική παράδοση του Γερμανικού Ιδεαλισμού (ό.π., σ. 320-4).

¹²⁰ Τον οποίο, όπως είδαμε, ο ίδιος έχει παραδεχτεί στις «αυτοκριτικές» του, όπως στον Πρόλογο της επανέκδοσης του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*.

εξάλλου ο Λούκατς – ενώ από αυτή την άποψη δεν φαίνεται απρόσμενη η μετά από δεκαετίες επιστροφή του στην αναζήτηση μιας «οντολογίας του κοινωνικού είναι», όταν η κινητήριος δύναμη της επαναστατικής δεκαετίας του 1920 έχει πλέον εξαντληθεί.

1.6 Η αποπραγμοποίηση ως ορισμένη άρνηση

Τεκμαίρεται από τα παραπάνω πως, για τον Λούκατς του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, η «ορισμένη άρνηση»¹²¹ του καπιταλισμού, η οποία θα οδηγήσει στην υπέρβαση του καθεστώτος της πραγμοποίησης και της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας, είναι άμεσα συνδεδεμένη με την ικανότητα αντίληψης της πραγματικότητας ως κοινωνικής ολότητας από τον προνομιακό φορέα αυτής της γνωσιακής ικανότητας, το προλεταριάτο. Αυτή η υπέρβαση δεν μπορεί να λάβει χώρα δίχως την

[α]διάκοπη, διαρκώς ανανεούμενη τάση να διαρρηχθεί πρακτικά η πραγματοποιημένη μορφή της ύπαρξης μέσω συγκεκριμένης αναφοράς στις συγκεκριμένα εμφανιζόμενες αντιφάσεις της συνολικής εξέλιξης, μέσω της συνειδητοποίησης του εμμενούς νοήματος αυτών των αντιφάσεων για την συνολική εξέλιξη.¹²²

¹²¹ Πρόκειται για τον εγγλιανό όρο «ορισμένη άρνηση», τον οποίο θα συναντήσουμε και στον Μπλοχ και τον Αντόρνο: Συχνά ο στοχασμός του Μαρξ περί μιας «άλλης, μη εκμεταλλευτικής κοινωνίας» έχει χαρακτηριστεί, π.χ. απ' τον Μαρκούζε, ως «ορισμένη άρνηση του καπιταλισμού» (παρατίθεται στο Haug, W., «Bestimmte Negation», εις Haug, W. (επιμ.), *Historish-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, τόμος 2, Argument, Αμβούργο 1999, σ. 178). Στην *Φαινομενολογία του Νου* ο Έγκελς αναφέρει «[...] μπορεί να παρατηρηθεί γενικά εκ προοιμίου ότι η έκθεση της μη αληθινής συνείδησης ως προς την αναλήθειά της δεν είναι μία μόνο και μόνο αρνητική κίνηση. [...] Ο σκεπτικισμός που τερματίζει στην αφαίρεση του μηδενός ή του κενού δεν μπορεί να προχωρήσει πέραν αυτής, θα περιμένει μην του προκύψει τίποτε νέο και τι θα 'ναι αυτό, για να το ρίξει στην ίδια κενή άβυσσο. Άπαξ και αντιληφθούμε το αποτέλεσμα, αντίθετα, όπως είναι στ' αλήθεια, ως ορισμένη [προσδιορισμένη] άρνηση, μια νέα μορφή έχει άμεσα ανακύψει και έχει συντελεσθεί εντός άρνησης η μετάβαση, οπότε η πρόοδος δια της πλήρους σειράς των σχημάτων προκύπτει αφ' εαυτής» (Έγκελς, *Φαινομενολογία του Νου*, Εστία, Αθήνα 2007, σ. 107).

¹²² Π, σ. 304/ GK, σ. 385.

Καθώς το προλεταριάτο δια μέσου της ταξικής του αυτοσυνειδησίας αντιλαμβάνεται την θέση του ως υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας, η πράξη του στοχεύει στην ολότητα, στην ολική διάρρηξη των καπιταλιστικών σχέσεων και στην ανάδυση μιας κοινωνίας της ολοκληρωτικής και συνειδητής διαμεσολάβησης και ισότητας. *Αυτή η επαναστατική πράξη είναι που θεμελιώνει τις προϋποθέσεις της πραγματικής δημοκρατίας*, καθώς και της πραγματικής δημοκρατικής συγκρότησης της γνωσιακής διαδικασίας στο λουκατσιανό ιστορικιστικό μοντέλο. Αυτό δεν απαιτεί απαραίτητα μια διαρκή πρακτική καθολική ρήξη, αλλά μια ικανότητα αναγνώρισης των επιμέρους αντιθέσεων του καπιταλισμού με τις οποίες το προλεταριάτο έρχεται σε αντιπαράθεση θεωρητικά και πολιτικά, της σχέσης με την ολότητα του καπιταλισμού σαν ιστορική πορεία και σαν κοινωνικό και οικονομικό σύστημα, δεδομένου πως, σύμφωνα με τον Λούκατς, «στην διαλεκτική ολότητα οι επιμέρους στιγμές φέρουν πάνω τους την δομή του όλου».¹²³

Στο θεωρητικό επίπεδο, προϋπόθεση για την «ορισμένη άρνηση» του καπιταλισμού, την συγκεκριμένη πρακτική κριτική του, είναι, όπως έχουμε δει, η υπέρβαση του δυϊσμού μεταξύ του λεγόμενου «ενατενιστικού» και του «θετικιστικού» λόγου. Η λύση την οποία προτείνει ο Λούκατς είναι η αντίληψη της πραγματικότητας, κοινωνικής και μη, *ως διαδικασίας, ως γίνεσθαι*. Θέλοντας να υπερβεί το πρόβλημα της απεικόνισης του πράγματος καθαυτού, ο Λούκατς επιχειρεί μια άρση/αναίρεση του αυτού προβλήματος: Με την αντίληψη του αντικειμένου ως δυναμικού, υπερβαίνεται ο δυϊσμός αντικειμένου και υποκειμένου σε επίπεδο αρχής, γιατί έτσι το αντικείμενο μπορεί να θεωρηθεί μέρος της ίδιας ολότητας στην οποία είναι ενταγμένο και το υποκείμενο. Η διαμεσολάβηση μεταξύ αυτών των στοιχείων της ολότητας είναι αυτή η οποία φέρει στο εξής την γνωσιακή δυνατότητα, δίχως να υπάρχει πλέον η ανάγκη για στατική απεικόνιση, αλλά μόνο για περιγραφή του όλου ως ενός πλέγματος σχέσεων. Θα μπορούσαμε ωστόσο να πούμε, ακολουθώντας τον Τζέιμσον, ότι για τον Λούκατς η κατηγορία της ολότητας δεν αποτελεί ειδική μορφή

¹²³ Ο Τζέι επισημαίνει την συνάφεια της κατηγορίας της απελευθερωτικής δυνατότητας στον Λούκατς, με την αντίστοιχη «αντικειμενική δυνατότητα» στον Βέμπερ, την οποία ο Λούκατς οικειοποιείται δίνοντάς της μια οντολογική διάσταση την οποία δεν είχε η πρότερη νεοκαντιανή χρήση της (Jay M, *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 114).

γνώσης, όσο μάλλον «ένα πεδίο στο οποίο ενυπάρχουν, υποστηρίζονται και αξιολογούνται διάφορα είδη γνώσης»: το πεδίο εντός του οποίου λαμβάνει έτσι χώρα και «η πρόθεση προς την ολότητα» (aspiration to totality) την οποία ο Λούκατς αποδίδει στο προλεταριάτο.¹²⁴ Το προλεταριάτο ως γνωστικό υποκείμενο απαιτεί τότε την ολότητα όχι ως πραγμάτωση του δικού του είδους γνώσης αλλά ως πεδίο φανέρωσης των διαφόρων ειδών γνώσης, μεταξύ των οποίων και του δικού του.¹²⁵

Η εισαγωγή του χρόνου στην μελέτη αυτής της διαμεσολάβησης, αναιρεί την στατικότητα των καντιανού τύπου ενατενιστικών μοντέλων, τα οποία εξοβελίζουν την δυνατότητα της αλλαγής από το γνωσιοθεωρητικό σύστημά τους, ενώ νοηματοδοτεί τα γεγονότα συσχετίζοντάς τα με την ολότητα, σε αντίθεση με την στατική θετικιστική αντίληψη η οποία τα αντιμετωπίζει ως στατικές ασυσχέτιστες μονάδες. Αυτή η εισαγωγή του χρόνου στο διαλεκτικό υλιστικό μοντέλο είναι που προσφέρει, θαρρώ, και την θεωρητική δυνατότητα να αναδυθεί κάτι Νέο, καινοφανές, ποιοτικά διαφορετικό, το οποίο θα μετουσιώσει την υπαρκτή τάση σε ένα μια νέα υπάρχουσα πραγματικότητα. Καθότι το μοντέλο αυτό προσομοιάζει σε αυτό του Μπλοχ σχετικά με το μη-εισέτι-είναι όπως θα δούμε αργότερα¹²⁶, είναι λογικό ότι ο Λούκατς κάνει ρητή αναφορά σε αυτόν στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*:

Καθώς ρευστοποιείται σε διαδικασία, το συγκεκριμένο εδώ και τώρα δεν είναι πλέον κάποια περαστική, ασύλληπτη χρονική στιγμή, μια φευγαλέα αμεσότητα, αλλά η [διαλεκτική] στιγμή της βαθύτερης και ευρύτερα διακλαδωμένης διαμεσολάβησης, η στιγμή της απόφασης, η στιγμή της γέννησης του νέου.¹²⁷

Όταν η συλλογικότητα γνωρίζει κάτι, αλλάζει αυτό που γνωρίζει. Η οντολογία στον Λούκατς δεν δηλώνει την ταυτότητα της γνώσης και του όντος αλλά της γνωσιακής διαδικασίας με την οντική διαδικασία. Η σκέψη και το είναι δεν

¹²⁴ Jameson, F., *Valences of the Dialectic*, ό.π., σ. 211.

¹²⁵ Όπως παρατηρεί ο Ντάννεμαν, αυτό νοείται ως σημαντικό πλεονέκτημα από έναν στοχαστή όπως ο Λούκατς, που στηρίζει την θεωρία του σε δύο πυλώνες, την εγγελιανή θέση πως «το όλον είναι το αληθές» και την μαρξική θέση πως «οι σχέσεις παραγωγής κάθε κοινωνίας οικοδομούν μια ολότητα» (βλ. Danneman, R., «Das unabgeschlossene Projekt», ό.π., σ. 123).

¹²⁶ Βλ. παρούσα εργασία, κεφ. 4.

¹²⁷ *Π*, σ. 318/ *GK*, σ. 392.

ταυτίζονται, κατά τον Λούκατς, ως απεικονίσεις ή εξηγήσεις, αλλά ως στιγμές εντός μιας ενιαίας «πραγματικής-ιστορικής διαλεκτικής διαδικασίας». Η ταξική συνείδηση του προλεταριάτου, συνεπώς, αποτελεί ταυτόχρονα ανώτερο γνωσιακό επίπεδο των σημερινών διαμεσολαβήσεων, αλλά *ενέχει και τη δυνατότητα να στοχαστεί και να σχεδιάσει την άρση τους, σε ένα νέο επίπεδο διαμεσολαβήσεων το οποίο δεν θα εμπεριέχει την εκμετάλλευση και την πραγματοποίηση ως ιδεολογία της*.¹²⁸ Η θεμελίωση του καίριου γνωσιοθεωρητικού πλεονεκτήματος του προλεταριάτου και της αυτοσυνειδησίας του αποτελεί τη βάση για το λουκατσιανό πολιτικό πρόταγμα, το οποίο μεταφράζεται δημοκρατικά σε πολιτικό επίπεδο, καθώς λαμβάνει τη μορφή της προλεταριακής δημοκρατίας των συμβουλίων, όπως αυτή έχει ενσαρκωθεί – θα το δούμε παρακάτω – από το σοβιετικό κράτος μετά τη Ρωσική Επανάσταση.

Καθώς στο μαρξικό αλλά και στο λουκατσιανό υπόδειγμα η πράξη αποτελεί το δεύτερο σκέλος της ίδιας της γνωσιακής διαδικασίας, η ορισμένη άρνηση των υπαρχουσών διαμεσολαβήσεων δεν έγκειται απλά στην διαπίστωσή τους και την καταγγελία τους, αλλά προϋποθέτει επίσης την ενεργό οργάνωση για την ανατροπή τους. Προφανώς, πρώτα συγκροτούνται οι καθαρά γνωσιακές προϋποθέσεις, αυτές που ο Λούκατς ονομάζει θεωρία της πράξης, μετά όμως έπονται, αδιάρρηκτα συνδεδεμένα, τα καθήκοντα του πρακτικού σκέλους της θεωρίας. Έτσι, η λουκατσιανή θεωρία δεν αποτελεί απλά μια «αρνητική» διαλεκτική – μια κριτική της κοινωνίας της πραγματοποίησης και της κακής ολότητάς της – αλλά φιλοδοξεί να προωθήσει την θεμελίωση μιας *θετικής* διαλεκτικής, της πολιτικής ανατρεπτικής πράξης και της σοσιαλιστικής δημοκρατίας, η οποία θα οδηγήσει στην κοινωνική αλλαγή, αλλά και θα επανοηματοδοτήσει την θεωρία, που, έχοντας φτάσει στο αστικό όριο της, δυσκολεύεται να ερμηνεύσει τις νέες κοινωνικές τάσεις. Κατά τον τρόπο αυτό, *η συνειδητή πράξη του υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας όχι μόνο στηρίζεται στο γνωσιοθεωρητικό του πλεονέκτημα και στην θεωρητική του παραγωγή*

¹²⁸ Η αδυναμία της θέσης του Λούκατς περί καθολικής υπέρβασης της πραγματοποίησης – την οποία ο ίδιος έχει παραδεχτεί πως ταυτίζει συχνά με την αντικειμενοποίηση – στον σοσιαλισμό υπονομεύει εν τέλει το επιχείρημα που οικοδομεί, όπως επισημαίνει ορθά ο Φίνμπεργκ (Feenberg, A., *The Philosophy of Praxis*, ό.π., σ.116-7), το οποίο δίνει την δυνατότητα μιας «ουτοπικής», υπερβατικής ερμηνείας της διαδικασίας αποπραγματοποίησης, για την οποία ο Λούκατς φέρεται να έχει μερική επίγνωση.

προ της πράξης, αλλά θα αποτελέσει και το έναυσμα για μια ανανεωμένη θεωρία μετά την πράξη και κατά την διάρκεια αυτής.

Σε αυτή τη διαδικασία, η κατάληξη δεν είναι απαραίτητα η ευτυχής της κοινωνικής απελευθέρωσης και της γνωσιακής υπέρβασης, όπως πίστευε ο μηχανιστικός μαρξισμός της Δεύτερης Διεθνούς. Σπάζοντας το κέλυφος της πραγματοποίησης που εμποδίζει την πραγματική γνώση του κόσμου, απλώς «αυξάνεται η δυνατότητα για το προλεταριάτο να αντικαταστήσει τα κενά και σπασμένα κελύφη με τα θετικά του περιεχόμενα», αλλά ταυτόχρονα «αυξάνεται ο κίνδυνος υποταγής σε αυτές τις κενές, στερημένες από περιεχόμενο, μορφές του αστικού πολιτισμού». ¹²⁹ Η κατάκτηση της αυτοσυνειδησίας και η ελεύθερη ανατρεπτική πράξη του προλεταριάτου παραμένουν ένα επίδικο για τον Λούκατς, από το οποίο προκύπτει η ανάγκη του διαρκούς πολιτικού και θεωρητικού προβληματισμού καθώς επιχειρείται η θεμελίωση τόσο της αρνητικής όσο και της θετικής διαλεκτικής που φέρουν ως πρόταγμα οι σύγχρονες του κοινωνικές συνθήκες. ¹³⁰ Η αιτιοκρατική αντίληψη της ιστορίας είναι ξένη στον Λούκατς, και *γι' αυτό*, όπως θα δούμε, η θεωρία του οδηγεί σε μια θεωρία περί της δημοκρατικής άσκησης της ελευθερίας σε πολιτικό επίπεδο.

¹²⁹ Π, σ. 327 / GK, σ. 397.

¹³⁰ Μια ενδιαφέρουσα ανακατασκευή του λουκατσιανού επιχειρήματος περί γνωσιοθεωρητικού πλεονεκτήματος του προλεταριάτου και ενιαίου υποκειμένου-αντικειμένου της Ιστορίας είναι αυτή του Καβουλάκου στο Kavoulakos, K., «Back to history», ό.π., σ. 164-66, όπου θέτει το ερώτημα της επανερμηνείας του επαναστατικού υποκειμένου ως μια διαρκή διυποκειμενική διαδικασία κατά την οποία το συγκροτούν και ανασυγκροτούν οι ατομικοί φορείς που ζουν υπό τον ζυγό της καπιταλιστικής κυριαρχίας, προς μια προοπτική περισσότερης ελευθερίας.

2. Πολιτική εξουσία και ελευθερία στο Ιστορία και ταξική συνείδηση

Έχοντας επιχειρήσει την θεμελίωση της γνωσιοθεωρητικής καθώς και της ιστορικής δυνατότητας μετάβασης στον σοσιαλισμό, ο Λούκατς επιχειρεί να εξαγάγει τα πολιτικά συμπεράσματα της βασικής γνωσιοθεωρητικής του θέσης και να περάσει από την «φιλοσοφία της πράξης» στην «πρακτική φιλοσοφία», πάντα υπό την επιρροή της Ρωσικής Επανάστασης, η οποία αποτελεί για αυτόν το κορυφαίο και καθοδηγητικό ιστορικό γεγονός της εποχής του, μια θέση που διατήρησε ως τον θάνατό του.¹³¹ Η κυριαρχία της αστικής τάξης στο πλαίσιο του καπιταλισμού δεν αποτελεί μόνο αποτέλεσμα της κυριαρχίας της πραγματοποίησης στο ιδεολογικό και θεωρητικό επίπεδο· για τον Λούκατς, όπως και για τον Μαρξ πριν από αυτόν άλλωστε, όλες οι ταξικές κοινωνίες εμπεριέχουν τον βίαιο καταναγκασμό ως θεμελιώδες συστατικό στοιχείο τους.¹³² Η υπέρβαση του καπιταλισμού και η ανατροπή της ταξικής κοινωνίας, συνεπώς, προϋποθέτουν την αναίρεση της ισχύος που δίνουν οι καταναγκαστικοί μηχανισμοί στην αστική τάξη, με παράλληλη χρήση αντίρροπου καταναγκασμού από το προλεταριάτο, σε αντιστοιχία με την μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό. Η θέση της μαρξικής, αλλά και ειδικότερα της λενινιστικής, «δικτατορίας του προλεταριάτου» κατέχει κομβική θέση στο πολιτικό πρόταγμα του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, καθώς επιχειρείται μέσω αυτής να σκιαγραφηθεί το πρόβλημα της μετάβασης: Ενώ οι κατά τον Λούκατς «χυδαίοι

¹³¹ Σε συνέντευξή του το 1971, την χρονιά του θανάτου του, στην επιθεώρηση *New Left Review*, ο Λούκατς επιμένει να δικαιολογεί την ένταξή του στο κομμουνιστικό κίνημα, παρά την αντίθεσή του στο σταλινικό καθεστώς και στον ακραίο «σεχταρισμό» του τελευταίου, καθώς και την συμμετοχή του στην κυβέρνηση Νάγκυ και την κριτική υποστήριξή του στην «Άνοιξη της Πράγας», λέγοντας πως μόνο εντός του κομμουνιστικού κινήματος μπορούσε κανείς να δώσει την μάχη ενάντια στον καπιταλισμό και στον φασισμό: «Πάντα είχα την άποψη πως ήταν καλύτερο να ζει κανείς στη χειρότερη μορφή σοσιαλισμού, από την καλύτερη μορφή καπιταλισμού» (αναφέρεται στο *Record of a Life*, ό.π., σ. 181)

¹³² Ο Ζίζεκ παρατηρεί πως ο Μαρξ εντόπισε και ανάλυσε την νέα μορφή που έλαβε η έννοια της (συστημικής, κοινωνικής) «αντικειμενικής βίας» στο πρόσωπο του ανεπτυγμένου καπιταλισμού (Zizek, S., *Violence*, Picador, Νέα Υόρκη 2008, σ. 12).

μαρξιστές» εμμένουν στον εξελικτικισμό τους, που αναμένει την μετάβαση στον σοσιαλισμό ως καρπό της ωρίμανσης του καπιταλισμού, ως κάτι που θα συμβεί σταδιακά, δίχως ριζοσπαστικές κοινωνικές μεταβολές, η θεώρηση της δικτατορίας του προλεταριάτου εμμένει στην αναγκαία βίαιη ρήξη, της οποίας τα χαρακτηριστικά θα εξαρτηθούν από το επίπεδο ανάπτυξης των κοινωνιών στις οποίες θα λάβει χώρα.¹³³ Η εξελικτιστική άποψη έχει σαν συνέπεια τον εξοβελισμό των ίδιων των εργατών από την διαδικασία μετάβασης, καθώς την ευθύνη αυτής αναλαμβάνει η ηγεσία εξ ονόματός τους, με στόχο να την πραγματοποιήσει κατά το δυνατόν ομαλότερα. Είναι σαν να αναμένεται το «τέχνασμα του λόγου» να οικοδομήσει τον σοσιαλισμό δίχως την αντίσταση των καπιταλιστών και πίσω από τις πλάτες των εργατών. Στο λουκασιανό, όμως, υπόδειγμα εκλείπουν οι «δομιστικές» θεωρήσεις που θα επέτρεπαν αυτή την ομαλή μετάβαση, καθώς θα προϋπέθεταν την αδράνεια της μίας τάξης – της αστικής – αλλά και την αδυναμία του προλεταριάτου να πραγματοποιήσει το πρόταγμα που επιβάλλει ο καθοδηγητικός του ρόλος, ως υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας. Έτσι η σύγκρουση αναβάλλεται και η αναπαραγωγή των καπιταλιστικών σχέσεων διαιωνίζεται, ενώ εξανεμίζεται η πολιτική δυναμική του προλεταριάτου αφού σπαταλιέται η ιστορική δυνατότητα η οποία του ανοίγεται, και η οποία, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, δεν είναι μονοσήμαντη για τον Λούκατς, δηλαδή δεν οδηγεί απαραίτητως προς την επιτυχία της μετάβασης στον σοσιαλισμό.

Για τον Λούκατς, η δικτατορία του προλεταριάτου, πέραν της υπογράμμισης της βίαιης μετάβασης καθ αυτής, αποτελεί μια διαδικασία απαλλοτρίωσης της αστικής τάξης από την εργατική, *μια διαδικασία κοινωνικοποίησης*. Σε αντιστοιχία με την γνώση του κόσμου η οποία ταυτίζεται με την αυτοσυνειδησία του υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας, του προλεταριάτου, η κοινωνικοποίηση των μέσων παραγωγής αποτελεί μια *επανοικειοποίηση του παρελθόντος προς όφελος του μέλλοντος*. Καθώς σύμφωνα με την μαρξική θεωρία το κεφάλαιο αποτελεί νεκρή συσσωρευμένη εργασία, η οποία έχει παραχθεί από την αγορασμένη εργατική δύναμη του προλεταριάτου και η οποία στρέφεται εναντίον του εξαιτίας των σχέσεων παραγωγής που αποδίδουν την διαχείριση και τη νομή της στην αστική τάξη, η

¹³³ GK, σ. 418.

επιστροφή αυτής της διαχείρισης στα χέρια του προλεταριάτου ενέχει τον χαρακτήρα της επανένωσης του αποσχισθέντος χρόνου του, της ολοκλήρωσής του ως τάξης αυτής καθαυτής. Εγκαταλείποντας την προηγούμενη «υπεραριστερή» τοποθέτησή του και προοιωνιζόμενος την επικράτηση της ΝΕΠ (Νέας Οικονομικής Πολιτικής) δύο χρόνια πριν εφαρμοστεί, ο Λούκατς στην μπρουσούρα *Η αλλαγή της λειτουργίας του ιστορικού υλισμού*, η οποία περιλαμβάνεται στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* και είναι γραμμένη το 1919, υποστηρίζει ότι η διαδικασία αυτή της κοινωνικοποίησης ναι μεν αποτελεί *βίαιη* ρήξη αλλά δεν ισοδυναμεί μία διοικητική και ταχεία κολλεκτιβοποίηση· ο Λούκατς υπενθυμίζει ότι οι «δύο διαφορετικές κοινωνικές δομές [καπιταλισμός και σοσιαλισμός] επιβιώνουν ταυτόχρονα δίπλα η μία στην άλλη»¹³⁴ κατά τη διάρκεια της μετάβασης, αλλά σε αντίθεση με τις μεταρρυθμίσεις εντός του καπιταλισμού, τις απόπειρες οικονομικού σχεδιασμού και τα πειράματα κοινωνικοποίησης των σοσιαλδημοκρατών, στην δικτατορία του προλεταριάτου «ακόμα και η πιο μετριοπαθής και η πιο χαοτική κοινωνικοποίηση, η οποία λαμβάνει την μορφή της απαλλοτρίωσης της περιουσίας ή της εξουσίας [των κυρίαρχων τάξεων], ανατρέπει αυτή την ίδια την [ταξική] δομή της κοινωνίας και κατ' αυτό τον τρόπο προετοιμάζει την πορεία για ένα αντικειμενικό άλμα προς τα εμπρός».¹³⁵ Εξάλλου, η ίδια η ουσία της κοινωνικοποίησης υπό την δικτατορία του προλεταριάτου είναι, για τον Λούκατς, η *κατάληψη από το προλεταριάτο της διεύθυνσης της παραγωγής*. Αυτή αποτελεί το βασικό στοιχείο καθορισμού για το ποια τάξη έχει την εξουσία και πώς θα πορευτεί η περαιτέρω πορεία των κοινωνικών εξελίξεων με στόχο την κατάλυση της αναπαραγωγής των αστικών σχέσεων παραγωγής και -ως εκ τούτου- των αστικών κοινωνικών σχέσεων εν γένει και αυτής τούτης της αστικής τάξης.

Για τον Λούκατς αυτό σημαίνει ότι η δικτατορία του προλεταριάτου σηματοδοτεί την *κυριαρχία του πολιτικού επί του οικονομικού*, κάτι που συνδυάζεται με την όλη αντίληψή του περί του σοσιαλισμού ως *μιας κοινωνίας στην οποία παύει η κυριαρχία της οικονομίας*, με την ύψιστη μορφή της ανταλλακτικής αξίας και του φετιχισμού του εμπορεύματος, *πάνω στις υπόλοιπες κοινωνικές λειτουργίες και*

¹³⁴ GK, σ. 426.

¹³⁵ GK, σ. 425.

σχέσεις. Ως εκ τούτου, ο εξωοικονομικός πολιτικός καταναγκασμός ο οποίος υποχρεώνει τις πρώην κυρίαρχες τάξεις σε υποχώρηση, είναι απαραίτητος καθώς η κοινωνία εξέρχεται από μια εποχή στην οποία κυριαρχούσε η οικονομική λογική και οι ιδεολογικές της συνέπειες επί της ανθρώπινης σκέψης και της κοινωνικής οργάνωσης· ο εξωοικονομικός χαρακτήρας του καταναγκασμού είναι το διαλεκτικό αντίβαρο σε αυτή την κυριαρχία, έτσι ώστε να κατακτήσει το προλεταριάτο την ισότητα απέναντι στους μέχρι τότε πολιτικά και οικονομικά κυρίαρχους που μετέφραζαν την οικονομική κυριαρχία τους σε πολιτική.

Στο δοκίμιο υπό τον τίτλο «Νομιμότητα και παρανομία» ιδιαίτερη προσοχή δίδεται στην αποφυγή της εξίσωσης της σοσιαλιστικής αλλαγής με την βίαιη ανατροπή της υφιστάμενης τάξης, ως μόνιμης τακτικής και στρατηγικής. Όπως παρατηρεί ο Λούκατς, η χρήση επαναστατικών, βίαιων και παράνομων μεθόδων, ακόμα και όταν είναι αναγκαία, δεν εμποδίζει τους φορείς τους από το να αποστασιοποιηθούν στην συνέχεια από την επαναστατική αλλαγή. Αντιθέτως, η δικτατορία του προλεταριάτου, ακόμα και όταν μετέρχεται βίαιων μέσων για να εγκαθιδρυθεί και για να επικρατήσει, εγκαθιδρύει μια νέα νομιμότητα, εισάγει ένα καθεστώς το οποίο βασίζεται στη συναίνεση των πολιτών:

Η βάση του σοβιετικού συστήματος είναι η ίδια με αυτήν κάθε άλλης έννομης τάξης (Rechtsordnung): πρέπει η νομιμοποίησή του στις πλατιές μάζες του πληθυσμού να είναι τέτοια, που η χρήση της βίας από μέρους του να αποτελεί μεμονωμένη περίπτωση.¹³⁶

Αυτό δεν σημαίνει ότι η αστική τάξη θα παραδώσει την εξουσία αμαχητί, δίχως να χρειάζεται τόσο η ιδεολογική όσο και η πολιτική της ήττα. Αλλά πως αυτή η μετάβαση της εξουσίας, λαμβάνοντας χώρα σε μια περίοδο που το προλεταριάτο «αποδέχεται ακόμα την αστική κοινωνική οργάνωση», είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την προαναφερθείσα κατάκτηση της ταξικής αυτοσυνειδησίας του, η οποία επέρχεται ταυτόχρονα με τις πολιτικές και οικονομικές αλλαγές τις οποίες φέρνει το νέο καθεστώς της *προλεταριακής δημοκρατίας*.

Καθώς έχει υιοθετήσει, με την θεωρία της πραγματοποίησης, ήδη μια θεώρηση

¹³⁶GK, σ. 442.

κατά την οποία η ιδεολογική ηγεμονία της αστικής τάξης, τόσο στο επίπεδο της οργάνωσης της παραγωγής όσο και στο επίπεδο της οργάνωσης της κοινωνικής αναπαραγωγής στο σύνολό της – ο καπιταλισμός όντας ένα σύστημα με τάσεις καθολικοποίησης της κοινωνικοποίησης – έχει την ανάγκη να αποσπά την συναίνεση και, μάλιστα, την ενεργό υποστήριξη των υποτελών τάξεων, η γνωσιοθεωρητική προσέγγιση του Λούκατς συνδέεται, θαρρώ, άρρηκτα με το πρακτικό-πολιτικό πρόταγμά του. Η δικτατορία του προλεταριάτου είναι, κατά τούτο, η αναγκαία μορφή που παίρνει η επιχείρηση *αυτο-χειραφέτησης του νέου υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας*, και όπως και οι παλαιότερες κοινωνικές αλλαγές βασίζεται στην επικράτηση της νέας κοσμοθεώρησής του, της προλεταριακής ταξικής συνείδησης η οποία συμπυκνώνεται στην μέθοδο του ιστορικού υλισμού. Καθώς η διάρρηξη της πραγματοποίησης έχει σαν στόχο την απελευθέρωση του αντικειμένου από την απομόνωση του πράγματος αυτού τούτου και του υποκειμένου από το απροσπέλαστο της πραγματικότητας προς όφελος μιας νέας διαμεσολάβησης, στο πολιτικό επίπεδο αυτή η διαμεσολάβηση εκφράζεται με τη νέα μορφή διακυβέρνησης της προλεταριακής *δημοκρατίας των συμβουλίων*, η οποία ως εφαρμογή της μαρξιστικής πρακτικής φιλοσοφίας επιτελεί την κοινωνική αλλαγή εκείνη που και απελευθερώνει υλικά, και χρησιμοποιεί αυτή την υλική απελευθέρωση ως βάση για την απελευθέρωση της συνείδησης του υποκειμένου, το οποίο είναι πλέον σε θέση να προσεγγίσει διανοητικά την ολότητα της κοινωνικής οργάνωσης, ασκώντας ενεργό και ισότιμο ρόλο στην διαχείρισή της.

Ταυτόχρονα, η δικτατορία του προλεταριάτου γίνεται αντιληπτή, τόσο στον Λούκατς όσο και στον Λένιν, ως ένα νέο καθεστώς που *μάχεται* ενάντια στην εναπομείνασα κυριαρχία του παλαιού αστικού καθεστώτος.¹³⁷ Αυτό σημαίνει ότι θα υπάρξει μια μακρά περίοδος κατά την οποία τόσο η ιδεολογική, όσο και η πρακτική διαπάλη θα συνεχίζονται εντός της «προλεταριακής δημοκρατίας», με τις αστικές και μικροαστικές επιρροές να παράγουν τον κίνδυνο επαναστροφής στην αστική ιδεολογία, καθώς η διάρρηξη των τειχών της πραγματοποίησης δεν γίνεται αντιληπτή

¹³⁷ Μια τέτοια ανάγνωση, που απορρίπτει μια αμφιλεγόμενη «μετα-λενινιστική» θεώρηση του Λούκατς υπάρχει στο Eiden-Offe, P., «Kampf-Form. Versuch über die Form der Partei bei Georg Lúkacs», εις Plass, H., *Klasse, Geschicthe, Bewusstsein*, ό.π., σ. 79-105.

ως μια εύκολη διαδικασία· η αστική τάξη χρειάστηκε να οργανώσει την κυριάρχηση του αστικού τρόπου παραγωγής της εντός του φεουδαρχικού πολιτικού συστήματος και μόνο μετά την σαφή υπεροχή του κατέκτησε τόσο την πολιτική εξουσία όσο και την ιδεολογική ηγεμονία. Αντίστοιχα, το προλεταριάτο κινδυνεύει να διατηρήσει τον παλαιό, ιεραρχικό τρόπο ζωής τόσο στη βάση, όσο και στην ηγεσία του, η οποία κινδυνεύει από τον κίνδυνο της γραφειοκρατικοποίησης και ενσωμάτωσης. Καθώς, λοιπόν, η περίοδος της δικτατορίας του προλεταριάτου είναι αντιληπτή σαν μια διαδικασία ρευστή, τόσο στο ιδεολογικό-θεωρητικό όσο και στο πολιτικό-οικονομικό επίπεδο, η χρήση των μέσων του κράτους δικαίου και της βίας επιβολής αποτελεί για τον Λούκατς μια απλή εναλλαγή τακτικής, δίχως στρατηγικό χαρακτήρα, σε αντιστοιχία με τις επιλογές τακτικής που έχουν να κάνουν τα επαναστατικά κόμματα που δρουν εντός των καπιταλιστικών κοινωνιών¹³⁸.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι ενώ ο Λούκατς στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* κατανοεί μεν την μετακαπιταλιστική δημοκρατία ως *καθεστώς βασισμένο στο κράτος του νόμου*, και ως εκ τούτου στις αρχές του κράτους δικαίου, εν τούτοις επιφυλάσσει για το σοσιαλιστικό κράτος την χρήση της πολιτικής βίας αναλόγως των συνθηκών. Η βία και το κράτος δικαίου αντιμετωπίζονται ως *εργαλεία για την επίτευξη του διακηρυγμένου στόχου της εργατικής εξουσίας*, και όχι ως αρχές με αυθύπαρκτη αξία, πάνω στις οποίες οφείλει να δομηθεί ένα νέο δημοκρατικό καθεστώς· θέση που είναι ευθέως παράγωγη τόσο της λουκατσιανής επιστημολογίας όσο και της *μαρξικής θεώρησης του κράτους δικαίου και των δημοκρατικών εγγυήσεων ως φυλάκων των τυπικών ελευθεριών*, που μόνο λειτουργούν ως συσκότιση των συνθηκών εκμετάλλευσης.¹³⁹ Ως εκ τούτου, τοποθετείται ενάντια στην κριτική της Λούξεμπουργκ (Luxemburg) έναντι των μπολσεβίκων στην μπροσούρα της για την Ρωσική Επανάσταση, την οποία εξέδωσε μετά τον θάνατό της ο Πάουλ Λέβι (Paul Levi)¹⁴⁰: Εδώ η Λούξεμπουργκ ασκούσε κριτική στην κατάργηση της Συντακτικής Συνέλευσης – ενός αντιπροσωπευτικού κοινοβουλευτικού οργάνου – προς όφελος της

¹³⁸ GK, σ. 445.

¹³⁹ Πρβλ. Μπουρζουά, Μπ., *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου*, ό.π., σ. 127-169.

¹⁴⁰ Πρόκειται για την μπροσούρα *Die russische Revolution* του 1918. Στα Ελληνικά έχει εκδοθεί ως *Ρωσική Επανάσταση*, Ύψιλον, Αθήνα 1980. Ο Πάουλ Λέβι ήταν ηγετικό στέλεχος του Γερμανικού ΚΚ, από το οποίο αποχώρησε στα 1923 για να επιστρέψει αργότερα στην σοσιαλδημοκρατία.

μόνης εξουσίας των εργατικών συμβουλίων – όργανα άμεσης δημοκρατίας στα οποία δεν είχαν δικαίωμα ψήφου οι παλιές άρχουσες τάξεις – εκεί που οι επαναστατικές δυνάμεις είχαν την πλειοψηφία.¹⁴¹ Για την συγκρότηση της νέας δημοκρατικής νομιμότητας, αντιτείνει ο Λούκατς, είναι απαραίτητη η αφαίρεση της εξουσίας από τους φορείς της παλιάς κοινωνικής ιεραρχικής δομής, ακόμα και αν αυτό σημαίνει την χρήση αντικοινοβουλευτικών μεθόδων από μία επαναστατική πρωτοπορία, η οποία αναλαμβάνει να συντάξει τον καταστατικό χάρτη της νέας τάξης πραγμάτων, εντός – πλέον – της οποίας θα κατορθώσει να θεμελιωθεί μια νέα νομιμότητα της αντιπροσώπευσης.¹⁴²

Αυτό το στοιχείο της βίαιης εκδίωξης από τους πολιτικούς θεσμούς, ακόμα και τους αντιπροσωπευτικούς, το εντοπίζει ο Λούκατς σε όλες τις προηγούμενες εργατικές και αστικές επαναστάσεις, στις οποίες οι αμεσοδημοκρατική οργάνωση της πρωτοπορίας του λαού – τα συμβούλια των στρατιωτών στον Αγγλικό εμφύλιο πόλεμο, τα «τμήματα» (sections) του λαού του Παρισιού στην Επανάσταση του 1789 – αποτελούν τον καίριο φορέα της πολιτικής αλλαγής και η βία που ασκούν για την αναμόρφωση των κοινοβουλευτικών και συνταγματικών δεδομένων είναι απαραίτητη για την εισαγωγή των νέων, πιο προοδευτικών μορφών κοινωνικής εκπροσώπησης. Δίχως να υιοθετεί ένα πρότυπο διαρκούς επανάστασης, ο Λούκατς συνδέει την νομιμότητα με την βία, η οποία αποτελεί το ποιοτικό εκείνο στοιχείο το οποίο είναι απαραίτητο για την υπέρβαση της υπάρχουσας συνταγματικής τάξης, μιας τάξης η οποία ποτέ δεν προβλέπει τους όρους κατάργησής της.¹⁴³ Η κίνηση αυτή έχει σαν

¹⁴¹ Στο *Ρωσική Επανάσταση* η Λούξεμπουργκ αρχικά επιδοκιμάζει την υπέρβαση της αστικής δημοκρατίας από τους μπολσεβίκους και καυτηριάζει την αντίθετη στάση των μεταρρυθμιστών σοσιαλιστών σε Γερμανία και Ρωσία (ό.π., σ. 34-38). Ταυτόχρονα, ασκεί κριτική για την διάλυση από τους μπολσεβίκους της (Ρωσικής) Συντακτικής Συνέλευσης στα 1918, υποστηρίζοντας πως ενώ «κάθε δημοκρατικός θεσμός έχει τις ατέλειές του» οι μπολσεβίκοι οδήγησαν στην «γενική κατάργηση της δημοκρατίας», γεγονός πολύ χειρότερο από τις ατέλειες που υποτίθεται ότι θα θεράπευε (ό.π., σ. 63). *Τάσσεται κατά του περιορισμού του γενικού εκλογικού δικαιώματος μόνο στους εργάτες και τους φτωχούς αγρότες*, όπως εφαρμόστηκε στην επαναστατική Ρωσία, θεωρώντας πως η σωστή λύση είναι ο συνδυασμός αμεσοδημοκρατικών θεσμών (των εργατικών συμβουλίων) και κοινοβουλίου, με κατοχυρωμένο το καθολικό δικαίωμα ψήφου (ό.π., σ. 66).

¹⁴² *GK*, σ. 455.

¹⁴³ Υπάρχει εδώ μια ενδιαφέρουσα αναλογία με την θέση του Καρλ Σμιτ, που αναγνωρίζει την ουσία

στόχο την εγκαθίδρυση μιας νέας νομιμότητας που να βασίζεται στην περισσότερη ισότητα, με απώτερο σκοπό την πλήρη κατάργηση της κάθε κοινωνικοπολιτικής ανισότητας. Κατά τον τρόπο αυτό, το κράτος της δικτατορίας του προλεταριάτου, με τους θεσμούς της άμεσης δημοκρατίας του, αποτελεί ουσιαστικά τον βραχίονα δια μέσου του οποίου επιτελείται η οικοδόμηση των όρων για την ολοκλήρωση της σοσιαλιστικής μετάβασης. Κάνοντας επ' αυτού κριτική στην Λούξεμπουργκ, ο Λούκατς αναγνωρίζει πως η θέση της, η οποία τοποθετεί τους αμεσοδημοκρατικούς επαναστατικούς θεσμούς στη σφαίρα του εποικοδομήματος κατά την μαρξιστική ανάλυση, έρχεται κατευθείαν από το μαρξικό έργο. Για το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, η Ρωσική Επανάσταση αποτελεί επανάσταση ενάντια και σε αυτή την τάση οικονομικού ντετερμινισμού ο οποίος ίσως θα μπορούσε να θεωρηθεί ως λανθάνων εντός του έργου του Μαρξ· όπως έγραφε την ίδια περίοδο ένας άλλος μαρξιστής της Δύσης, ο Γκράμσι, επρόκειτο για μια επανάσταση και «ενάντια στο *Κεφάλαιο*» του Μαρξ.¹⁴⁴

Ο Λούκατς αποδίδει τις επιλογές αυτές της Λούξεμπουργκ τόσο υπέρ των αντιπροσωπευτικών θεσμών, όσο και ενάντια στον λενινιστικό «δημοκρατικό συγκεντρωτισμό» εντός των εργατικών κομμάτων, στην αντίληψή της πως τα κόμματα αυτά οφείλουν να συγκεντρώσουν την υποστήριξη της πλειοψηφίας των πολιτών, τόσο εργάτες όσο και τμήμα των μεσαίων τάξεων, καθώς η απελευθέρωση της εργατικής τάξης οδηγεί και στη δική τους απελευθέρωση.¹⁴⁵ Σε αυτή τη θέση υπέρ ενός «οργανικού μετώπου» των αντικαπιταλιστικών τάσεων εντός των αστικών κοινωνιών, ο Λούκατς αντιτάσσει τις αντιθέσεις που ανακύπτουν μεταξύ των μικροαστικών στρωμάτων και της εργατικής τάξης, καθώς η ανάληψη της εξουσίας από την δεύτερη μέσω της δικτατορίας του προλεταριάτου περνάει, κατά τη θεώρησή

του πολιτικού στην δυνατότητα διάκρισης μεταξύ φίλου και εχθρού και αναγνωρίζει στην πολιτική εξουσία την δυνατότητα να ασκεί απόλυτη βία κατά του προσδιορισμένου αυτού εχθρού (πρβλ. Σμιτ, Κ., *Η έννοια του πολιτικού*, μτφ. Α. Λαβράνου, Κριτική, 1988, κεφ. 1 και 2.

¹⁴⁴ Στο άρθρο του «Η επανάσταση ενάντια στο *Κεφάλαιο*», στο μιλανέζικο περιοδικό *Avanti!*, (συμπεριλαμβάνεται στο Γκράμσι, Α., *Σοσιαλισμός και κουλτούρα*, Στοχαστής, Αθήνα 1982).

¹⁴⁵ Οποσδήποτε η Λούξεμπουργκ υποστηρίζει την ανάγκη διαταξικών συμμαχιών ενάντια στην αντίσταση των παλαιών αρχουσών τάξεων, πριν και μετά την επανάσταση (πρβλ. Λούξεμπουργκ, Ρ., *Ρωσική Επανάσταση*, ό.π., σ. 64-65).

του, και από την απαλλοτριώση της μικροαστικής ιδιοκτησίας. Αυτή η θέση, η οποία σημειώνουμε ότι συνιστά υπερκέραση της σχετικής θέσης του Λένιν από τα αριστερά – καθώς ο Λένιν υποστήριζε την σύναψη συμμαχίας με τους αγρότες και προήγαγε τον διαμοιρασμό της γης ως ατομικής ιδιοκτησίας στους καλλιεργητές – και δείχνει, θα έλεγε κανείς, πως ο Λούκατς δεν είχε ακόμα πλήρως εξέλθει από την πρότερη υπεραριστερή περίοδό του. Για τον Λούκατς, η προσκόλληση της Λούξεμπουργκ σε αυτό που καλεί «οργανική» αντίληψη για το κόμμα και στις αρχές της αντιπροσώπευσης αποτελεί κοινό στοιχείο της με τις δεξιές τάσεις της σοσιαλδημοκρατίας και είναι αυτή που την οδηγεί στην περίφημη διατύπωσή της πως «τα λάθη του προλεταριάτου είναι προτιμότερα από το αλάθητο της Κεντρικής Επιτροπής». Θεωρεί αυτή την στάση έκφραση της αμφιταλάντευσης εντός των δυτικών επαναστατικών ρευμάτων στα οποία αναπτύσσονταν ακόμα φυγόκεντρες τάσεις προς τα δεξιά και τα αριστερά: το ζήτημα της θεσμικής συγκρότησης πολιτείας ως αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας και το ζήτημα της πολιτικής οργάνωσης του προλεταριάτου, καθώς και της εσωτερικής κομματικής δημοκρατίας, είναι άρρηκτα συνδεδεμένα, θαρρώ, στα μάτια του Λούκατς, τόσο μεταξύ τους, όσο και με την γενικότερη θεωρητική ανάλυση και στρατηγική που θα επιλεγεί.¹⁴⁶

Συνεπάγεται, θαρρώ, πως για τον Λούκατς του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* δεν υφίστανται ως κατηγορικές προσταγές η αφηρημένη ελευθερία, ούτε η αφηρημένη δημοκρατία. Άλλωστε μια τέτοια θέση απορρίπτει στο πρόσωπο όλων όσων κατηγορεί ως αναθεωρητές του μαρξισμού. Αντιθέτως, καθώς η καθολική κοινωνική απελευθέρωση δύναται να επέλθει μόνο δια μέσου της αυτοσυνείδησης και της πράξης του οργανωμένου προλεταριάτου, η ελευθερία προσδιορίζεται από την υπαγωγή της στον σκοπό αυτό. Κατά τούτο, η δικτατορία του προλεταριάτου ταυτίζεται με την πορεία προς την πραγματική δημοκρατία, παρότι χρειάζεται να επιβάλει περιορισμούς και απαγορεύσεις στην δράση ακόμα και σε όμορες σοσιαλιστικές δυνάμεις που θεωρείται πως τάσσονται ενάντια στην επαναστατική

¹⁴⁶ Η Λούξεμπουργκ, πάντως, υποστηρίζει ότι η σοσιαλιστική δημοκρατία, όχι απλά δεν απορρίπτει την «τυπική ισότητα και ελευθερία» της αστικής δημοκρατίας, αλλά την πραγματοποιεί ουσιαστικά, υπερβαίνοντας τις κοινωνικές ανισότητες που στην πραγματικότητα διακονίζουν την ανελευθερία (πρβλ. Λούξεμπουργκ, Ρ., *Ρωσική Επανάσταση*, ό.π., σ. 77-78).

αλλαγή, όπως και στους υπέρμαχους της αστικής ή φεουδαρχικής παλινόρθωσης. Εφόσον η ενσάρκωση της προλεταριακής αυτοσυνείδησης, του υποκειμένου-αντικείμενου, λαμβάνει χώρα στο πολιτικό επίπεδο και δεν είναι άλλη από το επαναστατικό κόμμα – το λενινιστικό «κόμμα νέου τύπου» –, η μετάβαση προς μία νέου τύπου δημοκρατική θέσμιση είναι υποχρεωτικό να το αφορά και να περνά δια μέσου αυτού, καθώς *δικτατορία του προλεταριάτου και κυριαρχία του προλεταριακού κόμματος ταυτίζονται*. Όπως παρατηρούν οι Αράτο και Μπράινες, το θεωρητικό σχήμα του Λούκατς, αφού έχει εγκαταλείψει την πρότερη πίστη του στην αυθόρμητη θεσμίζουσα πράξη του προλεταριάτου, στην οποία όμνυε η Λούξεμπουργκ, έχει αποδεχτεί την άποψη του Λένιν – ήδη εξάλλου έχει μιλήσει για περιορισμένη, «*αποδιδόμενη*» (*zugerechnet*) ταξική συνείδηση του προλεταριάτου όταν αυτή συγκροτείται εντός της παραγωγικής διαδικασίας.¹⁴⁷ Έτσι, υποχρεούται να ακολουθήσει την αντινομική πορεία των θέσεων του Λένιν: Από την διακήρυξη της πίστης σε μια ριζοσπαστική άμεση δημοκρατία όπου η πολιτική εξουσία αυτοκαταργείται στο *Κράτος και επανάσταση*, ο Λένιν έφτασε να στηρίζει έναν καθετοποιημένο κρατικό καπιταλισμό υπό την ηγεσία του επαναστατικού κόμματος. Αυτό συνιστούσε μια ιδιότυπη επιστροφή στην παράδοση του ιεραρχικού μοντέλου σοσιαλισμού της Δεύτερης Διεθνούς το οποίο το νέο επαναστατικό κύμα υποτίθεται ότι θα ανέτρεπε.¹⁴⁸ Αυτή η δέσμευση της δημοκρατίας που ορίζεται ως εκπρόσωπος του προλεταριάτου, η *επένδυση ενός κόμματος με το αξίωμα του ιστορικού υποκειμένου-αντικείμενου*, δημιουργεί, προφανώς, μια σειρά προβλημάτων στο λουκατσιανό δημοκρατικό επιχείρημα.

¹⁴⁷ Βλ. *GK*, σ. 223-4: «Die rationelle angemessene Reaktion nun, die auf diese Weise einer bestimmten typischen Lage im Produktionsprozeß *zugerechnet* wird, ist das Klassenbewußtsein (η ταξική συνείδηση είναι η ορθολογικά κατάλληλη αντίδραση, η οποία, κατ' αυτόν τον τρόπο, αποδίδεται σε μια ορισμένη τοπική θέση στην παραγωγική διαδικασία)». Την έννοια της «αποδιδόμενης ταξικής συνείδησης» ο Λούκατς την συνδέει με την «ψευδή συνείδηση» την οποία φέρει το προλεταριάτο υπό τον καπιταλιστικό ζυγό, την ανέλυσε, δε, και την υπερασπίστηκε περαιτέρω στο *Χβόστισμός και διαλεκτική*: βλ. Lukács, G., *Tailism and the Dialectic*, ό.π., σ. 63-86.

¹⁴⁸ Arato, A. και Breines, P., *The Young Lukács and the Orgins of Western Marxism*, ό.π., σ 149 κ.ε.

2.2 Το πολιτικό κόμμα ως φορέας της αποπραγμοποίησης

Αναπόφευκτη συνέπεια της πορείας εξέλιξης του λουκατσιανού επιχειρήματος είναι η εξέταση του επαναστατικού κόμματος ως του φορέα εκείνου ο οποίος, στην ιστορική περίοδο κατά την οποία γράφει ο Λούκατς, αποτέλεσε κρίσιμο παράγοντα στην απόπειρα θεμελίωσης μιας νέας σοσιαλιστικής δημοκρατίας. Καθώς, μάλιστα, ο Λούκατς έχει αποδώσει στην εργατική τάξη ένα *καθοριστικό γνωσιακό πλεονέκτημα* που προέρχεται από την ίδια την θέση της στην παραγωγή – ως αντικειμένου αλλά και υποκειμένου της καπιταλιστικής οργάνωσης της εργασίας – το *κόμμα* ως μορφή οργάνωσης της εργατικής τάξης καθίσταται σημείο κομβικής σημασίας για την συνολικότερη πορεία του ανθρώπου προς την αυτοσυνειδησία, ως πούμε ένας φορέας της «διαμεσολάβησης». Αποτελεί, για τον Λούκατς, ήδη το ίδιο μια μερική πραγμάτωση του ιδεώδους της ταύτισης θεωρίας και πράξης, αν και αυτή ακόμη η πορεία ταύτισης παραμένει ημιτελής, καθώς ούτε στην ίδια την Ρωσία δεν έχει επικρατήσει πλήρως ο σοσιαλισμός, ενώ στη Δύση, τα νεότευκτα κομμουνιστικά κόμματα αντιμετωπίζουν τις ωδίνες της γέννησής τους:

Η [πολιτική] οργάνωση αποτελεί μια μορφή διαμεσολάβησης ανάμεσα στη θεωρία και στην πράξη. Και, όπως σε κάθε διαλεκτική σχέση, οι όροι αυτής της σχέσης συγκεκριμενοποιούνται και πραγματώνονται δια μέσου αυτής της διαμεσολάβησης.¹⁴⁹

Το επίπεδο της πολιτικής οργάνωσης αποτελεί, συνεπώς, για τον Λούκατς το πεδίο στο οποίο είναι δυνατόν να επιχειρηθούν να πραγματοποιθούν όσα διακηρύσσονται στο θεωρητικό επίπεδο· το κόμμα αποτελεί στην περίπτωση του ιστορικού υποκειμένου-αντικειμένου, την *μορφή εκείνη την οποία λαμβάνει το συνειδητοποιημένο προλεταριάτο*, το οποίο αποφασίζει να συγκροτηθεί αυτό καθαυτό. Το πολιτικό επίπεδο είναι ουσιαστικά το επίπεδο της πράξης, της διαμεσολαβημένης αλληλεπίδρασης με την κοινωνική πραγματικότητα. Σε αυτό το επίπεδο κρίνονται οι πολιτικές προθέσεις και οι κατηγορικές προσταγές τις οποίες έχουν προτάξει τα διάφορα πολιτικά υποκείμενα, εκεί κρίνονται ως προς την αποτελεσματικότητα, την συνέπειά τους, την αλήθεια τους. Η φύση του επαναστατικού κόμματος, ιδωμένου ως

¹⁴⁹GK, σ. 475.

προλεταριάτο με ταξική συνείδηση εντός μιας επαναστατικής περιόδου που έχει ανοίξει το 1917, επιβάλλει και τη συγκρότησή του με *συγκεντρωτικούς* όρους, καθώς η απόκλιση από αυτούς στην πραγματικότητα δεν ανταποκρίνεται στο καθήκον της άμεσης συγκρότησης των υποκειμενικών όρων που είναι απαραίτητοι για την επιτυχία του επαναστατικού εγχειρήματος.¹⁵⁰ Ο Λούκατς απορρίπτει ως οικονομικό φανατισμό την θεωρία της γενικευμένης προλεταριοποίησης λόγω της καπιταλιστικής ανάπτυξης, την οποία αποδίδει τόσο στη Λούξεμπουργκ όσο και στη σοσιαλδημοκρατία. Θεωρεί ότι αυτή η μοιρολατρική στάση οδηγεί στην αναβολή επ' αόριστον της σύνδεσης θεωρίας και πράξης μέχρι να οικοδομηθούν οι κατάλληλες αντικειμενικές συνθήκες σε κάποιο αόριστο μέλλον. Εν τούτοις, αναγνωρίζει την συνθετότητα των ταξικών σχέσεων που εμπεριέχει ο σύγχρονός του καπιταλισμός, και προτάσσει την ανάγκη για το προλεταριάτο να συσπειρώσει γύρω του τα υπόλοιπα, καταπιεζόμενα μη-προλεταριακά στρώματα, κάτι το οποίο επέτρεψε ήδη στη Ρωσική Επανάσταση να επιτύχει.¹⁵¹

Διαπιστώνουμε έτσι ότι στον Λούκατς ακόμη και η άμεση πολιτική ανάλυση συνδέεται απερίφραστα με τον θεωρητικό και επιστημολογικό προβληματισμό του καντιανού ερωτήματος περί της σχέσης ελευθερίας και αιτιοκρατίας. Οι πρότερες ιστορικές διεργασίες καθορίζουν το *πλαίσιο* στο οποίο θα κληθούν οι σημερινοί δρώντες να λάβουν αποφάσεις και να πράξουν. Εφόσον αυτές οι διεργασίες έχουν ξεπεράσει ένα επίπεδο ικανό να φέρει μια ποιοτική μεταβολή – πρόκειται για την μετάβαση του καπιταλισμού στο στάδιο του παγκόσμιου εξάπλωσής του – οι

¹⁵⁰ Στην κριτική της η Λούξεμπουργκ αναγνωρίζει μεν τα επιτακτικά πολιτικά καθήκοντα που επιτάσσουν την επιβολή της δικτατορίας του προλεταριάτου, όμως την αντιλαμβάνεται ως τρόπο εφαρμογής της δημοκρατίας, που είναι απαραίτητος για την διάρρηξη των αστικών σχέσεων ιδιοκτησίας και την κοινωνικοποίηση των παραγωγικών μέσων (Λούξεμπουργκ P., *Ρωσική Επανάσταση*, ό.π., σ. 79). Την υλοποίηση της δικτατορίας του προλεταριάτου ως «επαναστατικής τρομοκρατίας» στην Ρωσία την αποδίδει στην προδοσία από το προλεταριάτο της Δύσης του ιστορικού επαναστατικού του ρόλου, καθώς και στην ιμπεριαλιστική επέμβαση ενάντια στην Ρωσική Επανάσταση (ό.π., σ. 80-81).

¹⁵¹ Πρβλ. την διαφορετική αντιμετώπιση του λενινιστικού υποδείγματος ως ουσιαστικής συνέχειας του εξελικτικισμού της Δεύτερης Διεθνούς σε σχολιαστές που το αντιμετωπίζουν είτε θετικά, όπως ο Λη (Lih T., *Lenin Rediscovered*, ό.π.) είτε αρνητικά, όπως οι Αράτο και Μπράινες (Arato, A. και Breines, P., *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, ό.π., σ. 142-163).

συνειδητές αποφάσεις των υποκειμένων είναι αυτές οι οποίες θα καθορίσουν την κατάληξη αυτής της πορείας. Από αυτό το γεγονός τεκμαίρεται, για τον Λούκατς, η πολιτική και ηθική ευθύνη των μεταρρυθμιστών καθώς και η σημασία των λαθών των επαναστατών, αφού από την θεωρία και την πράξη τους θα κριθεί η εξέλιξη της ιστορίας των κοινωνιών τους. Οι ιστορικές εξελίξεις οι οποίες οδήγησαν στην εμφάνιση του προλεταριάτου ως τάξης και η ίδια η θέση του στην παραγωγική διαδικασία του δίνουν το γνωσιακό πλεονέκτημα αλλά και την πρακτική δυνατότητα που το καθιστούν το υποκείμενο-αντικείμενο της ιστορίας. Η πραγμάτωση όμως του ρόλου αυτού, η εγγελιανή συμφωνία με τον εαυτό του η οποία θα οδηγήσει και στην αυτοαναίρεσή του, *είναι δυνατόν να προέλθει μόνο από τη συνειδητή και οργανωμένη δράση του*. Αυτό είναι, για τον Λούκατς του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, το νόημα που λαμβάνει ο αφορισμός του Μαρξ, πως η «χειραφέτηση των εργατών πρέπει να είναι έργο της ίδιας της εργατικής τάξης»¹⁵². Καθώς οι υπόλοιπες τάξεις και στρώματα δεν έχουν την τάση να εξαφανιστούν, όπως διακήρυτταν οι οπαδοί μιας οικονομίστικης ανάγνωσης του μαρξισμού, το γνωσιακό πλεονέκτημα του προλεταριάτου και η θέση στην παραγωγή δεν αμφισβητούνται· αντιθέτως η ταλάντευση των μεσαίων στρωμάτων αποδεικνύει πως η σχέση τους με την καπιταλιστική ολότητα της κοινωνικής οργάνωσης δεν είναι τόσο δομική όσο αυτή της εργατικής τάξης, και συνεπώς δεν τους δίνει ούτε τη δυνατότητα επόπτευσης, αλλά ούτε και τη δυνατότητα ηγεμονίας. Αντιθέτως η θέση τους στον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας τα εξαναγκάζει στην επιδίωξη των ιδιωτικών τους συμφερόντων τα οποία όμως δεν μπορούν να καθολικοποιηθούν, είτε με τον πραγματοποιημένο τρόπο με τον οποίο το επιτυγχάνει η αστική τάξη, είτε με τον απελευθερωτικό αυτοαναιρετικό τρόπο με τον οποίο το επιχειρεί το προλεταριάτο.

Αυτή η ανοιχτή διαλεκτική του Λούκατς οδηγεί, μεν, στη θεμελίωση της δυνατότητας του ερχομού του βασιλείου της ελευθερίας, θέτει, όμως, ως προϋπόθεση την ενεργή *σκέψη και δράση του κοινωνικού υποκειμένου*. Μια μερική υπέρβαση της ετερονομίας δεν σημαίνει πως η ελευθερία έχει ήδη πραγματοποιηθεί: Η πίστη στην

¹⁵² «[D]ie Emanzipation der Arbeiter [muß] das Werk der Arbeiterklasse selbst sein» (στο *Κομμουνιστικό μανιφέστο*, στα Γερμανικά *Manifest der Kommunistischen Partei* εις *MEW*, τόμ. 4, σ. 585-586).

αυθόρμητη πολιτική πράξη της εργατικής τάξης που έφερε η Λούξεμπουργκ, καθώς και η εναντίωση στον συγκεντρωτισμό εντός των πολιτικών οργανώσεων της προπολεμικής αλλά και μεταπολεμικής σοσιαλδημοκρατίας στηλιτεύονται στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* ως μορφές της ιδεολογικής και πολιτικής κρίσης του επαναστατικού κινήματος και αστικοποίησής του. Γιατί η απελευθερωτική αυτοαναίρεση του προλεταριάτου αποτελεί πάντα μια διαδικασία *ορισμένης άρνησης* για τον εγγελιανό Λούκατς, ενώ το πρόταγμα της δημοκρατίας και ελευθερίας γενικά αποτελεί μια ουτοπική «αφηρημένη άρνηση», η οποία είτε – στην καλύτερη περίπτωση – αποτελεί τροχοπέδη στην ανάπτυξη του επαναστατικού κινήματος, είτε αποτελεί κιόλας πρόσχημα για αποφυγή της σύνδεσης θεωρίας και πράξης, και ολίσθηση προς την αποδοχή, ιδεολογικά, της πραγματοποίησης και, πρακτικά, της πολιτικής κυριαρχίας της αστικής τάξης, καθώς και, τέλος, ενός κορπορατιστικού διαχειριστικού ρόλου για την εργατική τάξη υπό την αιγίδα της αστικής. Έπεται κατά συνέπεια, πως

η ελευθερία εδώ δεν σημαίνει ελευθερία του ατόμου. Αυτό δεν σημαίνει πως η πλήρως ανεπτυγμένη κομμουνιστική κοινωνία δεν θα γνωρίζει την ατομική ελευθερία. Αντιθέτως, θα είναι η πρώτη κοινωνία στην ιστορία της ανθρωπότητας που θα παίρνει την ελευθερία στα σοβαρά και όντως θα την κάνει πραγματικότητα. Όμως, αυτή η ελευθερία δεν θα είναι η ίδια ελευθερία την οποία έχουν στο νου τους οι σημερινοί αστοί ιδεολόγοι. Για να κατορθωθούν να επιτευχθούν οι κοινωνικές προϋποθέσεις για την πραγματική ελευθερία, πρέπει να δοθούν μάχες στις οποίες η σημερινή κοινωνία θα εκλείψει μαζί με το είδος των ανθρώπων που έχει δημιουργήσει.¹⁵³

Έτσι, η ελευθερία κατά Λούκατς, ενώ διατηρεί τον καντιανό χαρακτήρα της κατηγορικής προσταγής, υπό την έννοια ότι ο στόχος παραμένει η μετάβαση στο βασίλειο της ελευθερίας, είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί μόνο δια της μεσολάβησης της πολιτικής πράξης, για την οποία κρίνει απαραίτητη τη στιγμή -και την περίοδο- της «δικτατορίας». Βασικό χαρακτηριστικό αυτής της ελευθερίας δεν είναι, άλλωστε, η δυνατότητα μεγιστοποίησης του ατομικού οφέλους, αλλά η μεγιστοποίηση, μάλλον, του συλλογικού οφέλους, δηλαδή η «ελευθερία μέσω της αλληλεγγύης»¹⁵⁴. Η αστική

¹⁵³ GK, σ. 492.

¹⁵⁴ «[D]ie Freiheit in ihrer Einheit mit der Solidarität» GK, σ. 493.

εκδοχή της ελευθερίας στηλιτεύεται μάλιστα ως μη-ουσιαστική, καθώς δεν έχει την δυνατότητα να διαπεράσει το πέπλο της πραγματοποίησης και καταδικάζει το άτομο να παραμείνει στην κατάσταση του αντικειμένου τόσο της παραγωγικής διαδικασίας όσο και της ίδιας της ιστορίας. Επίσης της απευθύνεται η κλασική μαρξική κατηγορία του «φορμαλισμού», καθώς δια μέσου της τυπικής, νομικής ισότητας, επιβάλλεται η εξίσωση των ανομοίων, με αποτέλεσμα τόσο την *συγκάλυψη της ουσιαστικής ανισότητας* που είναι αποτέλεσμα των σχέσεων ιδιοκτησίας στα μέσα παραγωγής, όσο και της *κυριαρχίας του πραγματοποιητικού λόγου* μέσα στην ίδια την διαδικασία εξίσωσης που απαιτεί το τυπικό δίκαιο. Αυτή η τελευταία κατηγορία, που αφορά την καταστολή των ιδιαίτερων ατομικών χαρακτηριστικών και δυνατοτήτων προς όφελος μιας ψευδούς τυπικής ισότητας στο όνομα της αστικής δημοκρατίας, αποτελεί ένα κομβικό μοτίβο των μετέπειτα αναλύσεων των στοχαστών της πρώτης γενιάς της Σχολής της Φρανκφούρτης, οι οποίοι ήσαν καίρια επηρεασμένοι σε αυτό το σημείο – όπως και σε πολλά άλλα – από το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*.¹⁵⁵

Η πραγματοποίηση του περάσματος από την αστική κοινωνία στην δικτατορία του προλεταριάτου και από εκεί στην σοσιαλιστική δημοκρατία επαφίεται κατά τον Λούκατς, όπως έχουμε ήδη δει, στην δράση του επαναστατικού κόμματος. Η εσωτερική *δημοκρατική συγκρότηση* του κόμματος αυτού λαμβάνει, συνεπώς, ιδιαίτερη σημασία τόσο για την ίδια την επαναστατική προετοιμασία, όσο και για την μεταβατική κοινωνία στην οποία το κόμμα ασκεί την εξουσία ως εκφραστής της συνειδητής πράξης του προλεταριάτου. Για τον Λούκατς, το απαραίτητο στοιχείο αυτής της δημοκρατικής συγκρότησης είναι ο συγκεντρωτισμός στην λήψη των αποφάσεων και η πειθαρχία σε αυτές, η οποία εξασφαλίζει πως δεν θα αποσυνδεθεί η θεωρία από την πολιτική πράξη.¹⁵⁶ Αυτό απαιτεί μεν την ολοκληρωτική εναπόθεση της «προσωπικής και ηθικής συγκρότησης» του μέλους στην διάθεση της πολιτικής οργάνωσης, όμως, από την άλλη, του εξασφαλίζει την δυνατότητα της άσκησης

¹⁵⁵ Για τη συνέχιση αυτής της προβληματικής εντός του θεωρητικού ρεύματος της σχολής της Φρανκφούρτης βλ. Feenberg, A., *The Philosophy of Praxis*, ό.π., κεφάλαιο 7, όπως και Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., κεφάλαιο 7.

¹⁵⁶ Ο Λούκατς υποστηρίζει πως «μόνο όταν η πράξη εντός μιας συλλογικότητας καταστεί βασικό προσωπικό πρόβλημα καθενός που συμμετέχει σε αυτήν, θα είναι δυνατόν να υπερβληθεί η αντίθεση ανάμεσα σε δικαιώματα και υποχρεώσεις [εντός μιας πολιτικής συλλογικότητας]» (GK, σ. 496).

ουσιαστικής κριτικής, καθώς η πορεία του κόμματος τον αφορά άμεσα και η κριτική αυτή είναι εξ ορισμού εμμενής. Ο Λούκατς υποστηρίζει ότι η οργανικότητα στην έκφραση των ταξικών συμφερόντων και της ταξικής αυτοσυνειδησίας αποτελεί βασικό όρο για τον διεμβολισμό του πέπλου της πραγματοποίησης και την υπέρβαση της τυπικής αστικής ελευθερίας και δημοκρατίας προς ένα νέο, ανώτερο δημοκρατικό τύπο οργάνωσης, στον οποίο βάση και ηγεσία οφείλουν να συμμετέχουν ισότιμα κάτω από την αιγίδα της ανάπτυξης της θεωρίας και εντός της διαδικασίας των πρακτικών καθηκόντων που θα προκύπτουν από αυτήν: Η ολοκλήρωση της δημοκρατικής συγκρότησης του επαναστατικού κόμματος – που στο δικό του θεωρητικό σχήμα προοιωνίζει μια καθολική κοινωνική δημοκρατική συγκρότηση – περιγράφεται ως «άρση της διάκρισης υποχρεώσεων και δικαιωμάτων», προς την κατεύθυνση ενός ενιαίου, καθολικοποιημένου κοινωνικού βίου.¹⁵⁷ Πρόκειται για μια δημοκρατία της αλληλεγγύης των ατόμων που έχουν κοινή ηθική, θεωρητική και πολιτική συγκρότηση, που θεωρείται ότι υπερβαίνει τις παλαιές αστικές διακρίσεις μεταξύ δικαιωμάτων και καθηκόντων, καθώς μεταβάλλει τα άτομα σε μέλη του συλλογικού, αναδυόμενου κοινωνικού υποκειμένου. Στο συλλογικό αυτό υποκείμενο πρυτανεύει, θεωρητικά, ουσιαστική *ισότητα μεταξύ των ατομικών μελών του*, η οποία, σε αυτό το σχήμα, παρέχει με την σειρά της την προϋπόθεση για μια ουσιαστική *δημοκρατική* συγκρότηση όλης της κοινωνίας.¹⁵⁸

Καθώς η γραφειοκρατικοποίηση των επαναστατικών κομμάτων ήταν ήδη γεγονός την εποχή που ο Λούκατς ολοκλήρωνε αυτές τις θέσεις προκύπτει μια σαφής αντινομία ανάμεσα στον ιδεατό, σχεδόν ουτοπικό ρόλο – συνδυασμένο πάντα με έναν ιδιότυπο επαναστατικό πολιτικό ρεαλισμό – τον οποίο ο Λούκατς επιφυλάσσει για το επαναστατικό κόμμα και την υπαρκτή πραγματικότητα. Μάλιστα, όπως τονίζουν οι Αράτο και Μπράινες, ακριβώς το γεγονός πως ο Λούκατς έχει τονίσει την κατηγορία της «διαμεσολάβησης» ως κομβική για την υπέρβαση της πραγματοποίησης και της αντίθεσης ελευθερίας-αναγκαιότητας, τον οδηγεί στην υποχρέωση να κατασκευάσει μια «μυθολογική» οντολογία για το επαναστατικό κόμμα, το οποίο θα έπρεπε να είναι

¹⁵⁷ «Die wahre Demokratie, die Aufhebung der Trennung der Rechte von den Pflichten» (GK, σ. 516).

¹⁵⁸ «Το Κόμμα ως όλον (die Partei als Ganzes) υπερβαίνει τις *πραγματοποιημένες διακρίσεις*, εθνικές, επαγγελματικές [...] δια της πράξης του» (έμφαση δική μου, GK, σ. 517).

ταυτόχρονα εκφραστής της απόλυτης επαναστατικής βουλευσιαρχίας και το αντίθετό της, χώρος απαλοιφής των διαφορών και συνάμα χώρος ελεύθερης έκπτυξης τους.¹⁵⁹ Δεν είναι τυχαία, θαρρώ, η επίκληση του μελλοντικού «βασιλείου της ελευθερίας» του Μαρξ για να θεμελιωθούν τα πρωτεία μιας πολιτικής πράξης η οποία, κατά τα άλλα, δύναται μεσοπρόθεσμα να λάβει την μορφή «κομματικών εκκαθαρίσεων»: ο Λούκατς θεωρεί τις τελευταίες ως πολιτικά αναγκαίες καθώς επιχειρείται μια μετάβαση «από την ουτοπία στην ενεργό πραγματικότητα».¹⁶⁰ Καθώς η επαναστατική κατάσταση στην Ευρώπη δεν θεωρείται λήξασα¹⁶¹, τα πρακτικά καθήκοντα της πολιτικής ανατροπής της κεφαλαιοκρατίας εκτιμούνται από τον Λούκατς ως υπερβαίνοντα τις όποιες άλλες ανησυχίες. Καταλαμβάνουν οπωσδήποτε τα πρωτεία στην μέχρι τότε «φιλοσοφία της πράξης» του, ενώ τα καθήκοντα της δημοκρατικής θεμελίωσης – τα οποία παραμένουν ταυτισμένα με τον σοσιαλισμό – ευρίσκονται στο υπόβαθρο του οράματός του για την σοσιαλιστική δημοκρατία. Αυτή η αντινομική στάση υπονομεύει μερικώς το δημοκρατικό του επιχείρημα, και το αναγκάζει να λάβει και ορισμένες, υπόρρητες συνήθως, οντολογικές πλευρές, στην προσπάθειά του να αποτινάξει τις κατηγορίες περί ουτοπισμού, δίχως όμως, κατά τη γνώμη μου, να το κατορθώνει με επιτυχία.¹⁶²

¹⁵⁹ Arato A., Breines P., *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, ό.π., σ. 159.

¹⁶⁰ GK, σ. 516.

¹⁶¹ Σύμφωνα με την ενδιαφέρουσα μελέτη του Τραβέρσο (Traverso) *Δια πυρός και σιδήρου*, όλη η περίοδος μεταξύ της έναρξης του Πρώτου Παγκοσμίου και του τέλους του Δευτέρου βιώθηκε ως επαναστατική από τους πρωταγωνιστές της, είτε αυτοί άνηκαν στην Δεξιά, είτε στην Αριστερά (πρβλ., Traverso, E., *Δια πυρός και σιδήρου. Περί του ευρωπαϊκού εμφυλίου πολέμου 1914-1945*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2013, ειδικά τα κεφάλαια 1 και 6).

¹⁶² Ο Μπρέντμαν παρατηρεί εύστοχα μια πραγματοποίηση της οργανωτικής μορφής του λενινιστικού κόμματος στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (πρβλ. Bredtmann, B., «Westlicher Marxismus», ό.π., σ. 266), η οποία καθιστά την λουκατσιανή τοποθέτηση συμμετοχο στις αποτυχίες αυτού του πολιτικού υποδείγματος, τόσο στο επίπεδο της δημοκρατικής οργάνωσης, όσο και – εν τέλει – στην προώθηση της ίδιας της επαναστατικής ρήξης, μετά τον σταδιακό εκφυλισμό του κατά την σταλινική περίοδο.

3. Προς έναν αναπροσδιορισμό του λουκατσιανού επιχειρήματος

3.1 Μετά το Ιστορία και ταξική συνείδηση

Το επόμενο έργο του Λούκατς μετά την *Ιστορία και ταξική συνείδηση* είναι το κείμενο *Λένιν: Μελέτη για την επικαιρότητα της σκέψης του* (*Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*), δημοσιευμένο στα γερμανικά στα 1924 μετά τον θάνατο του Λένιν, το οποίο επιχειρεί να επεκτείνει τα θεωρητικά πορίσματα του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* και να κάνει μια πρώτη αποτίμηση του έργου του Λένιν ως θεωρητικού και πολιτικού ηγέτη της πρώτης νικηφόρας σοσιαλιστικής επανάστασης. Η «μελέτη» αυτή η οποία έχει τη μορφή μικρής μπροσούρας, αποτελεί μια επαναδιατύπωση και απλοποίηση των θέσεων που διατυπώθηκαν στο πρότερο εκτενέστερο θεωρητικό έργο, καθώς και μια επιπλέον προσπάθεια ευθυγράμμισης του Λούκατς με την πολιτική του σοβιετικού κόμματος και σαφούς αποκήρυξης των προηγούμενων «υπεραριστερών» θέσεων του του 1920, οι οποίες είχαν επιφέρει την κριτική του ίδιου του Λένιν. Αυτό προϋπέθετε μια ακόμα προσπάθεια για ξεκάθαρη αποστασιοποίηση από της θέσεις της Λούξεμπουργκ περί εσωκομματικής και εξωκομματικής δημοκρατίας και ελευθερίας κριτικής, αλλά και επιμονή στην πολεμική ενάντια στις τάσεις οι οποίες θα ήθελαν τον συμβιβασμό με τη σοσιαλδημοκρατία, τόσο στο πολιτικό όσο και στο θεωρητικό επίπεδο, επίπεδα εξάλλου αδιαχώριστα για τον Λούκατς.¹⁶³

Το βασικό χαρακτηριστικό της πορείας του Λένιν, το οποίο φαίνεται να τον προσδιορίζει σαν πολιτική και θεωρητική μεγαλοφυΐα αντίστοιχη μόνο με αυτή του Μαρξ, είναι κατά τον Λούκατς η συνειδητοποίηση του επαναστατικού χαρακτήρα της εποχής και των αναγκαίων θεωρητικών και πρακτικών καθηκόντων τα οποία προκύπτουν από αυτή την συνειδητοποίηση.¹⁶⁴ Ενώ μέχρι τότε η εξελικτιστική

¹⁶³ Βλ. Arato A. και Breines P., *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, ό.π., σ. 163 κ.ε.

¹⁶⁴ Η αντιστοιχία με την εγελιανή θέση περί μεγάλων προσωπικότητας είναι πιστεύω σαφής. Αυτές συνειδητοποιούν ποιες είναι οι ανάγκες της εποχής.

αντίληψη της Δεύτερης Διεθνούς οδηγούσε στην θέση πως ήταν αναγκαίο να προηγηθεί στη Ρωσία η ολοκληρωτική υπερνίκηση των φεουδαρχικών οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων από μια καπιταλιστική ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, η οποία υποχρεωτικά θα οδηγούσε στην θεμελίωση της αστικής δημοκρατίας και του φιλελεύθερου κράτους δικαίου, θέση η οποία είχε φέρει σε συμμαχία μαρξιστικά ρεύματα όπως τους Μενσεβίκους με τους φιλελεύθερους μεταρρυθμιστές.¹⁶⁵ Η μετάβαση στην φιλελεύθερη αστική δημοκρατία δεν θεωρείται, λοιπόν, εγγυημένη από την απλή ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων· ακόμα και αστικοδημοκρατικά αιτήματα όπως ο αναδασμός της γης δεν είναι δυνατόν να πραγματοποιηθούν παρά μόνο υπό την καθοδήγηση και την εξουσία του προλεταριάτου. Αυτό δεν συνεπάγεται την υιοθέτηση από τον Λούκατς των αιτημάτων αυτών ως χρήσιμων και ορθών: Η αστική δημοκρατία διατηρεί τις κοινωνικές σχέσεις στο επίπεδο της τυπικής ισότητας και ως εκ τούτου προωθεί την ατομοποίηση και την απομονωμένη ατομική σχέση με την κοινωνική ολότητα, αποκλείοντας έτσι την δυνατότητα συλλογικής θεωρητικής συγκρότησης και πράξης. Στην ουσία της, αρνείται τη «διαμεσολάβηση», και θέτοντας ως ίσο αυτό που είναι άνισο – τα άτομα με διαφορετική ταξική θέση – καθιστά την τυπική αυτή ισότητα βάση της ουσιαστικής ανισότητας. Συνεπώς, *η αστική κοινοβουλευτική δημοκρατία δεν μπορεί να θεωρηθεί προπομπός της σοσιαλιστικής δημοκρατίας*, και το κοινοβούλιο δεν είναι ένας θεσμός στον οποίο αρκεί να κατακτηθεί η πλειοψηφία για

¹⁶⁵ Όπως επισημαίνει ο σημαντικός σύγχρονος μελετητής του Λένιν, Λη, η αντιμετώπιση του καπιταλισμού και της αστικής δημοκρατίας από τον πρώτο ενέχει δύο όψεις: Προεπαναστατικά, ο καπιταλισμός και η αστική δημοκρατία ανεβάζουν το πολιτικό επίπεδο των «καθυστερημένων» πολιτικά αγροτικών και εργατικών στρωμάτων (Lih, L., *Lenin Rediscovered*, ό.π., σ. 39), ενώ οι μαρξιστές οφείλουν να βρεθούν στην πρωτοπορία της συμμαχίας όλων των δημοκρατικών δυνάμεων ενάντια στην απολυταρχία (ό.π, σ. 84-85). Μετεπαναστατικά, η υποχώρηση της αισιοδοξίας του Λένιν για την έκβαση του εμφυλίου πολέμου οδηγεί στην ανάγκη περιορισμού των δημοκρατικών δικαιωμάτων – εν μέσω πολέμου – μόνο στις φίλιες προς την επαναστατική κυβέρνηση δυνάμεις (ό.π., σ. 171-172). Η σκλήρυνση της αντίληψης περί «δημοκρατικής δικτατορίας» εξηγείται από τον Λη ως *παραδοχή των αδυναμιών της Επανάστασης* σε μια ενδιαφέρουσα αντίθεση με την πορεία του Λούκατς την οποία επιχειρώ να περιγράψω εδώ, όπου η εγκόλπωση των «αστικών, καθολικών δημοκρατικών δικαιωμάτων προκαλείται από την άνοδο του φασισμού».

να επιτευχθεί η κοινωνική αλλαγή¹⁶⁶. *η ίδια η κατηγορία της πλειοψηφίας είναι ψευδής*, γιατί καθώς θεμελιώνει την τυπική ισότητα ανθρώπων διαφορετικών τάξεων και άρα ουσιαστικά μη ίσων, συσκοτίζει την κυριαρχία από την αστική τάξη, που αποτελεί κοινωνική μειοψηφία, ενώ αποκρύπτει τον ταξικό χαρακτήρα της κρατικής συγκρότησης, συγκροτώντας δικαιώματα, υποχρεώσεις και εκπροσώπηση εντός ενός αναλυτικού αλλά και πολιτικού κενού, ενώ διατηρεί τα άτομα που ανήκουν στις εκμεταλλευόμενες τάξεις σε μια προσωπική, και ως εκ τούτου υποτελή, σχέση με την συγκροτημένη σε κράτος αστική ολότητα. Η τήρηση των κοινοβουλευτικών τύπων από την αστική τάξη μπορεί να ιδωθεί υπό αυτό το πρίσμα ως μια απόπειρα διάσπασης των υποτελών τάξεων και αποστέρησης της ταξικής συνείδησης από το προλεταριάτο, καθώς ενισχύει την αντιμετώπιση της πραγματικότητας από την οπτική του αταξικού πολίτη, πράγμα που αποτελεί βασική μορφή εμφάνισης της κυριαρχίας της πραγματοποίησης.¹⁶⁷

Καθώς η αστική κυριαρχία δεν στηρίζεται μόνο στο μονοπώλιο της κρατικής βίας και στη βία της παραγωγικής διαδικασίας, αλλά και στην ιδεολογική και γνωσιακή ηγεμονία την οποία ασκεί δομικά μέσω της κυριαρχίας της πραγματοποίησης, ο ρόλος του δημοκρατικού σκέλους της δικτατορίας του προλεταριάτου, αυτός της *συμβουλευτικής δημοκρατίας*¹⁶⁸, ουσιαστικά υποβαθμίζεται περαιτέρω στην λουκατσιανή ανάλυση, κατ' αντιστοιχία και με τις διεθνείς πολιτικές εξελίξεις. Στην προσπάθεια για υπέρβαση του κατακερματισμού που φέρνει η ατομοποίηση της αστικής κοινωνίας το κράτος της συμβουλευτικής δημοκρατίας συμβάλει με μια ρητά θεσπισμένη διαμεσολάβηση: Ανάμεσα στο τοπικό επίπεδο και στο επίπεδο της παραγωγής, αφενός, και το επίπεδο της άσκησης της νομοθετικής και εκτελεστικής εξουσίας, αφετέρου, αναπτύσσεται το συμβούλιο ως διαμεσολαβητικός θεσμός που προσφέρει τη δυνατότητα σε ανθρώπους της εργατικής τάξης και των άλλων κατώτερων τάξεων να εκπαιδευτούν στην πολιτική και να διευρύνουν την αντίληψή

¹⁶⁶ Α, σ. 78/ GK, σ. 566.

¹⁶⁷ Α, σ. 80/ GK, σ. 568.

¹⁶⁸ Με τον όρο αυτό νοείται το μοντέλο κρατικής οργάνωσης στη βάση των συμβουλίων εργατών, αγροτών και στρατιωτών που πρωτοεμφανίστηκε στην Παρισινή Κομμούνα και αποτέλεσε βασικό πυλώνα της Ρωσικής Οκτωβριανής Επανάστασης.

τους για την πραγματικότητα μέσα από την ίδια την άσκηση της εξουσίας.¹⁶⁹ Σε αντίθεση με την τυπική κυριαρχία της πλειοψηφίας στην αστική δημοκρατία, έχουμε εδώ τη συγκρότηση μιας πραγματικής, για τον Λούκατς, κοινωνικής πλειοψηφίας των κατώτερων τάξεων υπό την ηγεμονία του προλεταριάτου, που διατηρεί το γνωσιοθεωρητικό και πρακτικό του πλεονέκτημα και αναλαμβάνει τον ρόλο του ηγέτη επί των υπολοίπων τάξεων. Καθώς, όμως, η ταξική πάλη συνεχίζεται μετά την κατάληψη της κρατικής εξουσίας με αμείωτη ένταση, το κράτος της συμβουλευτικής δημοκρατίας – που εξ ορισμού στερεί το δικαίωμα συμμετοχής στις ανώτερες τάξεις¹⁷⁰ – αποτελεί όπλο συντριβής του παλαιού κρατικού μηχανισμού και του παραγωγικού μοντέλου του, της εξουσίας στο επίπεδο της παραγωγής καθουτής, και συντελεί στη σταδιακή ανάπτυξη επιτελικών-θεωρητικών δυνατοτήτων από την τάξη η οποία είχε μέχρι τώρα την αντικειμενική δυνατότητα να διοικήσει αλλά την εμπόδιζε η ταξική διάρθρωση της κοινωνίας να το πράξει. Ακόμα και σε αυτή την ύστερη υπεράσπιση της συμβουλευτικής δημοκρατίας, πάντως, ο Λούκατς την αντιλαμβάνεται πλήρως *καθοδηγούμενη από το επαναστατικό κόμμα* το οποίο διατηρεί τη θέση της οργανωμένης αυτοσυνειδησίας του ιστορικού υποκειμένου, καταδικάζοντας τις εκκλήσεις είτε για καθολικά και αταξικά πολιτικά δικαιώματα, όσο και για ακομμάτιστη, ελευθεριακή λειτουργία των εργατικών συμβουλίων. Ορθά παρατηρεί ο Τζέι πως αυτό εδράζεται στην εγκατάλειψη, υπό το βάρος των γεγονότων, της πεποίθησης του για την δυνατότητα του προλεταριάτου να αποτελέσει

¹⁶⁹ Ο πολιτικά εκπαιδευτικός ρόλος της άσκησης της κρατικής εξουσίας από τους εργάτες αποτελεί σταθερό μοτίβο για τον Λένιν, για τον οποίο «η μαγείρισσα έπρεπε να μάθει να κυβερνά»: Για τον ρόλο της εκπαίδευσης στην πολιτική σκέψη και πρακτική του Λένιν πρβλ. Lih, L., *Lenin*, ό.π., σ. 138, 200-201).

¹⁷⁰ Σε αυτόν τον περιορισμό του δικαιώματος ψήφου «σε όσους εργάζονται» είδαμε και πρωτότερα ότι αναφέρεται η Λούξεμπουργκ στην κριτική της στην Ρωσική Επανάσταση. Εκεί επισημαίνει πως ο αποκλεισμός των μεσαίων στρωμάτων από τους θεσμούς της συμβουλευτικής δημοκρατίας λόγω της ταξικής τους θέσης δεν ανταποκρίνεται στην μαρξική αντίληψη της «δικτατορίας του προλεταριάτου» αλλά πρόκειται για επικίνδυνο αυτοσχεδιασμό, καθώς η Λούξεμπουργκ αντιλαμβάνεται αυτή την δικτατορία ουσιαστικά ως την εδραίωση νέων σχέσεων ιδιοκτησίας και νέων δημοκρατικών θεσμών σε ρήξη με το προηγούμενο νομικό πλαίσιο και όχι ως αποκλεισμό των «εκμεταλλευτριών τάξεων» από την δημοκρατική τους αντιπροσώπευση (πρβλ. Λούξεμπουργκ, P., *Ρωσική Επανάσταση*, ό.π., σ. 64-67).

μια καθολική τάξη, όπως ευαγγελιζόταν το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, οδηγώντας στην ανάθεση αυτού του ρόλου στην ηγεσία του επαναστατικού κόμματος.¹⁷¹

Απότοκος αυτής της έμφασης στον ρόλο του επαναστατικού κόμματος ακόμα και μέσα στην συμβουλευτική δημοκρατία είναι η θέση ότι ο σοσιαλισμός και η υπέρβαση της αστικής κοινωνίας αποτελούν άμεση και ρεαλιστική προοπτική. Πρόκειται για την πραγμάτωση της «ορισμένης άρνησης» μέσω της στέρησης της κρατικής εξουσίας από τους παραδοσιακούς ασκούντες την, προς όφελος των διοικούμενων, μέσω των νέων αμεσοδημοκρατικών θεσμών, σε αντίθεση με τη μεσοπολεμική σοσιαλδημοκρατία, η οποία, υλοποιώντας τα πρώτα μέτρα κοινωνικής πρόνοιας, βελτιώνει μεν σε μικρό βαθμό την υλική κατάσταση της εργατικής τάξης, με τίμημα όμως την υποχώρηση σε μια θέση αφηρημένης άρνησης του καπιταλισμού, όπου ο στρατηγικός στόχος απωθείται για το μέλλον επ' αόριστον. Ενώ, λοιπόν, η μεταρρυθμιστική αντίληψη επικαλείται τον «ρεαλισμό» του συσχετισμού των δυνάμεων για να μεταθέσει την επαναστατική πράξη για το μέλλον, η ουσιαστικά «ρεαλιστική» προοπτική για το προλεταριάτο κατά τον Λούκατς, είναι αυτή η οποία με πρακτικά βήματα αρνείται την καπιταλιστική κυριαρχία. *Η πραγμάτωση της ουτοπίας φέρνει την υπέρβασή της, ενώ οι φερόμενοι ως ρεαλιστές είναι οι πιο ουτοπικοί όσον αφορά στην δυνατότητα ξεπεράσματος των αστικών σχέσεων εξουσίας.* Ακόμα, σημαντικοί συμβιβασμοί ως προς αυτή την κατεύθυνση, σε εθνικό ή διεθνές επίπεδο, γίνονται αποδεκτοί μόνον επειδή έχει ήδη πραγματοποιηθεί η βασική κοινωνική και πολιτική αλλαγή στον τρόπο άσκησης της πολιτικής εξουσίας. Αυτή ακριβώς η μέθοδος της συγκεκριμένης άρνησης της συνδεδεμένης με σαφή θεώρηση της κοινωνικής ολότητας και με στόχευση στην επαναστατική πράξη αλλαγής της, όπως είχε διακηρύξει ο Λούκατς στο δοκίμιο «Ο ορθόδοξος μαρξισμός», αποτελεί τον πυρήνα της λενινιστικού μαρξισμού για αυτόν:

Ο λενινισμός σημαίνει ένα άφταστο μέχρι σήμερα επίπεδο της συγκεκριμένης, μη σχηματικής, μη μηχανιστικής και καθαρά στραμμένης προς την πράξη σκέψης. Καθήκον των λενινιστών είναι να διατηρηθεί αυτό. Όμως, μέσα στην ιστορική διαδικασία μπορεί να διατηρηθεί μονάχα ό,τι αναπτύσσεται ζωντανά. Και να διατηρηθεί με αυτόν τον τρόπο η παράδοση του λενινισμού αποτελεί σήμερα το πιο

¹⁷¹Βλ. Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 120-1.

ευγενικό καθήκον καθενός που παίρνει στα σοβαρά τη διαλεκτική μέθοδο σαν όπλο στην ταξική πάλη του προλεταριάτου.¹⁷²

3.2 Οι «θέσεις του Μπλουμ»

Μετά την σφοδρή κριτική την οποία δέχτηκαν τόσο το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, όσο και το κείμενο του Λούκατς για τον Λένιν από τους επίσημους θεωρητικούς του κομμουνιστικού κινήματος¹⁷³, ο Λούκατς προχώρησε στην συγγραφή ενός δοκίμιου για τον θεωρητικό του σοσιαλισμού και του πρώιμου σιωνιστικού κινήματος Μόζες Ες (Moses Hess), με τίτλο *Ο Μόζες Ες και η ιδεαλιστική διαλεκτική (Moses Hess und die idealistische Dialektik)* στα 1926. Σε αυτό εντείνεται η μετατόπιση του επιχειρήματός του μακριά από τις φιχτεανές του ρίζες. Εγκαταλείπει ολοκληρωτικά τον «υποκειμενισμό» του και δανείζεται την έννοια της συμφιλίωσης (Versöhnung) από Έγκελ ως μια κατηγορία η οποία δεν διαιώνίζει την αντίθεση θεωρίας και πράξης, και έτσι χρησιμεύει στην επίλυση του προβλήματος που έχει θέσει η υπερβατολογική οπτική της καντιανής *Κριτικής του καθαρού λόγου*.¹⁷⁴ Ενώ, όμως, ο Έγκελος επιχειρεί να υπερβεί το αδιέξοδο της μη προσπελασιμότητας του καντιανού πράγματος καθαυτό τοποθετώντας το εντός της ιστορικής διαδικασίας συγκρότησης των εννοιών, η εγκατάλειψη των ουτοπικών προσταγών των καντιανών επιγόνων, όπως του Φίχτε, ως φορμαλιστικών, τον οδηγεί – σύμφωνα πάντα με τον Λούκατς – στην κατάληψη ολοένα και περισσότερο αντιδραστικών θέσεων. Η προσπάθεια του Έγκελου να διερευνήσει την πραγματικότητα *όπως αυτή είναι* τον οδηγεί, κατά τον Λούκατς, να υιοθετήσει μια προσέγγιση «συνταγματικών» μεταρρυθμίσεων, η οποία σταδιακά οδηγεί στην αποδοχή του ήδη υπάρχοντος ως λογικού, ανατρέποντας αυτό που ο Λούκατς θεωρεί ως επαναστατικό στοιχείο του Λόγου, που θα οδηγούσε σε λύσεις εκτός των πλαισίων

¹⁷² A, σ. 107/ GK, σ. 587.

¹⁷³ Μία περιγραφή των κριτικών αυτών βρίσκεται στο Feernberg, A., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 124-8. Για τους Αράτο και Μπράινες το υπόλοιπο έργο του Λούκατς της δεκαετίας του 1920 ακολουθεί μια τακτική στρατηγικής υποχώρησης στην προσπάθειά του να παραμείνει εντός του κομμουνιστικού κόμματος.

¹⁷⁴ GK, σ. 651.

της αστικής κοινωνίας. Η περιγραφή αυτή του εγγελιανού τρόπου προσέγγισης της πολιτικής πραγματικότητας είναι απολύτως παραπλήσια προς την λογική την οποία αποδίδει ο Λούκατς και ο επαναστατικός μαρξισμός της εποχής του στην σοσιαλδημοκρατία, η οποία είτε από μια θέση αφηρημένης άρνησης, είτε από μια θέση μη διαλεκτικής ανάλυσης των αντικειμενικών συνθηκών, οδηγείται στην αποδοχή της αστικής δημοκρατίας. Για τον Λούκατς, αυτή η εγγελιανού τύπου προσέγγιση δεν είναι *αρκετά διαλεκτική*· στην ουσία η λουκατσιανή θέση είναι λοιπόν *υπερεγγελιανή*, προτάσσοντας μια θεώρηση κατά την οποία η διαμεσολάβηση εμπεριέχει εμμενώς το γίγνεσθαι, την κίνηση, την ανατροπή.¹⁷⁵ Η εγγελιανή συμφιλίωση καθιστά εν τέλει τη διαλεκτική υπερβατική προς την πραγματικότητα, ως μη ώφειλε: Μη ταυτιζόμενη εν τέλει με την εμμενή τάση αυτοαναίρεσης της πραγματικότητας η διαλεκτική καταλήγει να θεωρεί την υπάρχουσα πραγματικότητα ικανοποιητική.

Επιρρίπτοντας στον Ες την επιστροφή σε ουτοπικές θέσεις των προεγγελιανών ιδεαλιστών, όπως του Φίχτε, καθώς και την άρνηση της σύνδεσης της θέσης του προλεταριάτου εντός της ιστορικής διαδικασίας με τον κομμουνισμό ως κίνημα και ως κοινωνικό πονυμ, ο Λούκατς χαρακτηρίζει τον κομμουνισμό ως «ταξική» αλήθεια του προλεταριάτου και όχι ως «αντικειμενική» κοινωνική αλήθεια της ιστορικής διαδικασίας, ως έκφραση της ιστορικής θέσης της εργατικής τάξης και όχι ως συνέπεια καθολικών, υπερταξικών αξιών, τις οποίες όσοι δεν αποδέχονται είναι απλώς ανήθικοι ή αδαείς: Πρόκειται για σύγκρουση των αντιλήψεων δύο εξ ορισμού αντιμαχόμενων κοινωνικών τάξεων, της αστικής και του προλεταριάτου, η οποία εδράζεται στην υλική πραγματικότητα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και του προλεταριάτου ως υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας. Δεν πρόκειται για μια απλή εναντίωση στον καπιταλιστικό «εγωισμό» (Egoismus) της επιδίωξης του ατομικού οφέλους που υποστήριξαν οι φιλόσοφοι του ωφελιμισμού και οι κλασικοί της αστικής πολιτικής οικονομίας. Αντίθετα με τον Ες, ο «εγγελιανός» Λούκατς θεωρεί πως η εγγελιανή διαλεκτική ως μέθοδος με επίκεντρο την κατηγορία της διαμεσολάβησης:

[ε]μπεριέχει τη δυνατότητα να μετεξελιχθεί σε υλιστική διαλεκτική. Αυτή η

¹⁷⁵ Πρβλ. Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 125-7

δυνατότητα είναι, στην ουσία της, η η μεθοδολογική δυνατότητα να αναγνωρίσει και να γνωρίσει την κοινωνική πραγματικότητα του παρόντος ως προς την ενεργό πραγματικότητά της (*die gesellschaftige Wirklichkeit der Gegenwart in ihrer Wirklichkeit anzuerkennen und zu erkennen*) και να την αντιμετωπίσει κριτικά – όχι ηθικιστικά – κριτικά, αλλά υπό την έννοια της πρακτικής-κριτικής δραστηριότητας. Στον Έγελο, όντως, δεν υπήρχε κάτι παραπάνω από μια απλή δυνατότητα. Αλλά αποδείχθηκε καίριο για την ανάπτυξη της σοσιαλιστικής θεωρίας το γεγονός πως ο Μαρξ συνέχισε άμεσα από τον Έγελο σε αυτό το σημείο, αποκαθαίροντας την εγελιανή μέθοδο από τις ιδεαλιστικές τις ασυνέπειες και ανακρίβειες, «τοποθετώντας την στα πόδια της».¹⁷⁶

Η *Φαινομενολογία του νου* αποτελεί για τον Λούκατς ένα έργο, το οποίο σηματοδοτεί το πέραςμα του Έγκελου από τον απριωρικό ιδεαλιστικό λόγο – ο οποίος παραμένει εν τούτοις υπαρκτός εντός της φιλοσοφίας του – στην σύνδεση της ανάπτυξης των σταδίων της συνειδήσης με την ιστορική εξέλιξη, δηλαδή σε μια ιστορικιστική οπτική: «Η βασική κατηγορία, η οποία φέρνει αυτήν την ενθαδικότητα (*Diesseitigkeit*) είναι μια οικονομική κατηγορία (αν και παρουσιασμένη κατά μυθολογικό τρόπο): Το ωφέλιμο».¹⁷⁷ Η κατηγορία αυτή είναι που εγγυάται την μετάβαση από τον απριωρικό λόγο στον ιστορικό, και η οποία ανοίγει το πεδίο για την ουσιαστική εξέταση του πραγματικού την οποία θα επιχειρήσει αργότερα ο μαρξισμός. Καθώς ο Έγκελος εισάγει την πολιτική οικονομία στο γερμανικό ιδεαλιστικό σύστημα, ανοίγει τον δρόμο για την μελλοντική κριτική της πολιτικής οικονομίας με εμμενείς διαλεκτικούς όρους εντός του μαρξικού έργου. Η ανατοποθέτηση της εγελιανής διαλεκτικής με τα πόδια στη γη, κατά το προσφιλές μαρξιστικό σχήμα, πραγματοποιείται εδώ δια μέσου της συμφιλίωσης και ειδικότερα της κατηγορίας της *διαμεσολάβησης*: η ειδική μορφή την οποία λαμβάνει η διαμεσολάβηση είναι η οπτική της *κριτικής της πολιτικής οικονομίας*, όχι απλώς ως μιας ακόμα επιστήμης ή της βασικής επιστήμης ανάμεσα στις άλλες, αλλά ούτε λίγο ούτε πολύ ως βάσης της συνολικής *υλιστικής θεώρησης του κόσμου*.

Το τελευταίο πολιτικό κείμενο του Λούκατς για τουλάχιστον δύο δεκαετίες

¹⁷⁶ GK, σ. 665.

¹⁷⁷ GK, σ. 675.

είναι οι λεγόμενες «θέσεις του Μπλουμ»¹⁷⁸: Γραμμένες στα 1928-9 για το συνέδριο του Ουγγρικού Κομμουνιστικού Κόμματος αποτέλεσαν ένα δείγμα της μετάβασης του Λούκατς προς την θέση της «δημοκρατικής δικτατορίας των εργατών και των αγροτών», η οποία συνιστά από μέρους του μια πρώτη αποδοχή της ανάγκης για *υιοθέτηση ορισμένων αστικοδημοκρατικών αιτημάτων από το επαναστατικό κίνημα*. Αυτή η αλλαγή οπτικής, πέραν της σημαντικότητάς της τόσο ως τομής όσο και ως συνέχειας εντός της προσωπικής πορείας του ίδιου του Λούκατς, είναι καίρια γιατί προοιωνίζεται την αντίστοιχη αλλαγή στην πολιτική της Κομμουνιστικής Διεθνούς μετά την άνοδο του Χίτλερ στην εξουσία, με την υιοθέτηση της γραμμής των Λαϊκών Μετώπων, γραμμή η οποία αποτέλεσε και την συνεκτική βάση, αργότερα, των αντιστασιακών κινημάτων στην κατεχόμενη Ευρώπη. Αρχικά όμως, μετά την παγκόσμια οικονομική κρίση του 1929, το διεθνές κομμουνιστικό κίνημα υιοθέτησε την θεωρία της «Τρίτης (επαναστατικής) Περιόδου» και του «σοσιαλφασισμού», η οποία προέβλεπε ένα άμεσο επαναστατικό ξέσπασμα λόγω της οικονομικής και πολιτικής αστάθειας στις καπιταλιστικές χώρες, και συνεπώς αντίκριζε τους σοσιαλδημοκράτες και τα δημοκρατικά αστικά κόμματα ως τους βασικούς εχθρούς των επαναστατικών επιδιώξεων και προοπτικών.¹⁷⁹

Αυτή την πολιτική γραμμή εκφράζει, οπωσδήποτε, ο ίδιος ο Λούκατς στο συγκεκριμένο κείμενο, όπου κατηγορεί τους εκπροσώπους της «δεξιάς» πτέρυγας του Ουγγρικού ΚΚ για υποτίμηση των φασιστικών προοπτικών της δράσης της σοσιαλδημοκρατίας.¹⁸⁰ Ταυτόχρονα, όμως, αναγνωρίζει ως βασική μαρξιστική θέση το γεγονός πως «η αστική δημοκρατία αποτελεί το πιο ευνοϊκό πεδίο μάχης για το προλεταριάτο»¹⁸¹, ένα πεδίο στο οποίο ο ανταγωνισμός μεταξύ των δύο βασικών τάξεων είναι δυνατόν να οδηγήσει τόσο στην μετάβαση στον σοσιαλισμό, όσο και στην αντιδραστική σκλήρυνση και απομάκρυνση των προοπτικών περαιτέρω πολιτικού και κοινωνικού εκδημοκρατισμού. Φτάνει, δε, στο σημείο να αναρωτηθεί μήπως η πίεση για εκδημοκρατισμό η οποία ξεκινάει από την μετάβαση σε αυτό που

¹⁷⁸ «Μπλουμ» ήταν το κομματικό ψευδώνυμο του Λούκατς (βλ. *Record of a Life*, ό.π., σ. 78).

¹⁷⁹ Ο ίδιος ο Λούκατς παραδέχτηκε μετέπειτα ανοιχτά την αντίθεσή του σε αυτήν την υπεραριστερή στροφή σε συνέντευξή του το 1971 (ό.π., σ. 178).

¹⁸⁰ *GK*, σ. 705.

¹⁸¹ *GK*, σ. 710.

καλεί «δημοκρατική δικτατορία» – δηλαδή στην αστική δημοκρατία – αποτελεί τροχοπέδη στην σταθεροποίηση του ίδιου του αστικού καθεστώτος, καθώς, όπως σημειώνει, ο ίδιος ο Λένιν είχε ισχυριστεί πως «δεν υπάρχουν σινικά τείχη ανάμεσα στην αστική και στην προλεταριακή επανάσταση».

Αναγνωρίζει σε αυτό το σημείο ο Λούκατς την διττή φύση των αστικών επαναστάσεων, και των αστικών δημοκρατικών καθεστώτων: Καθώς τις περισσότερες φορές αποτελούν αποτέλεσμα μακροχρόνιων αγώνων ενάντια στην φεουδαρχία και την απολυταρχία, και απαιτούν άμεση και βίαιη σύγκρουση μαζί της, οδηγούν στην κινητοποίηση των λαϊκών μαζών υπέρ της πολιτικής αλλαγής προς ένα νέο καθεστώς ισότητας, πράγμα αποσταθεροποιητικό για τον καπιταλισμό. Ταυτόχρονα, όμως, όταν πλέον η αστική δημοκρατία έχει εδραιωθεί – με χαρακτηριστικό το παράδειγμα των ΗΠΑ, όπου δεν υπήρχαν φεουδαρχικές αντιστάσεις για να καμφθούν – η δημοκρατία παραμένει εξωτερική, τυπική, και απεμπολείται το πρόταγμα για ισότητα, ενώ διατηρείται το τυπικό εξισωτικό κέλυφος, αποτελώντας έτσι ιδανικό πεδίο για την καπιταλιστική ανάπτυξη και την στέρηση των αστικών παραγωγικών σχέσεων. Αυτή η κατάσταση της τυπικής δημοκρατίας αποτελεί για τον Λούκατς το ιδανικό στο οποίο στοχεύουν τόσο οι αστικές πολιτικές δυνάμεις, όσο και τα σοσιαλδημοκρατικά κόμματα, που θέλουν να χρησιμοποιήσουν έναν σταδιακό εκδημοκρατισμό προς όφελος της καπιταλιστικής σταθεροποίησης, και ενάντια στην δυνατότητα επαναστατικών σοσιαλιστικών εξελίξεων.¹⁸² Επικαλούμενο το αστικό πολιτικό σύστημα τον κίνδυνο αντιδραστικών εξελίξεων όπως αυτές είχαν φανεί με την εμφάνιση του φασισμού, μετατρέπει το δίλημμα για το προλεταριάτο σε αυτό μεταξύ της αποδοχής μιας τυπικής, αστικής δημοκρατίας και της φασιστικής αντεπανάστασης, ματαιώνοντας έτσι τις διεκδικήσεις για έναν ουσιαστικό κοινωνικό εκδημοκρατισμό τον οποίο φέρνει ο

¹⁸² Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η επανάσταση του Νοεμβρίου του 1918 στη Γερμανία, κατά την οποία το εναπομείναν σοσιαλδημοκρατικό κόμμα (SPD) – ακόμα τύποις ένα μαρξιστικό κόμμα – έσπευσε να ανακηρύξει μονομερώς την κατάργηση της μοναρχίας για να προλάβει ενδεχόμενες πιο ριζοσπαστικές πρωτοβουλίες από το αριστερό USPD και τους Σπαρτακιστές. Εξάλλου, ο ηγέτης του και πρώτος πρόεδρος της Δημοκρατίας της Βαϊμαρς Έμπερτ (Ebert) συνεργάστηκε ενεργά με τις ακροδεξιές παραστρατιωτικές ομάδες των Freikorps για να καταστείλει την εξέγερση των Σπαρτακιστών λίγους μήνες αργότερα.

σοσιαλισμός.

Μέσα σε αυτό το κείμενο ο Λούκατς, ενώ αποκρούει την σοσιαλδημοκρατική υπεράσπιση της αστικής δημοκρατίας και υιοθετεί τύποις το σύνθημα «τάξη εναντίον τάξης»¹⁸³, εντούτοις αποκλίνει από την ουσία του υπερεπαναστατικού αυτού καλέσματος, καθώς επιχειρεί να αποσπάσει από τις μετριοπαθείς δημοκρατικές πολιτικές δυνάμεις το μονοπώλιο του δημοκρατικού αγώνα, προβάλλοντας το Κομμουνιστικό Κόμμα ως την *αυθεντική δύναμη των δημοκρατικών διεκδικήσεων*. Ενώ αυτές οι διεκδικήσεις στην προηγούμενη επαναστατική περίοδο – και στα προηγούμενα λουκατσιανά κείμενα – χαρακτηρίζονταν ως *τυπικές*, εδώ, *ενάντια στο κυρίαρχο κομματικό δόγμα*, θεωρούνται *ουσιαστικές* κατακτήσεις για το προλεταριάτο και βασικά θεμέλια για την προώθηση της δημοκρατίας η οποία, πλέον, συνιστά την ίδια τη μετάβαση στον σοσιαλισμό. *Η αστική δημοκρατία εγκαλείται πλέον στο όνομα των ίδιων των δημοκρατικών αξιών*, καθώς δεν μπορεί να υπάρξει ουσιαστική ισότητα δικαιωμάτων και ελευθεριών μεταξύ των άνισων τάξεων εντός των αστικών παραγωγικών σχέσεων· το δέον, όμως, είναι να καταδειχθεί πλέον αυτή η αντίφαση και να *αξιοποιηθεί το δημοκρατικό επιχείρημα προς μια δημοκρατική θεμελίωση της σοσιαλιστικής μετάβασης*, στην οποία αντιτίθενται οι υπόλοιπες αστικές και ρεφορμιστικές δυνάμεις.¹⁸⁴ Έτσι μεταλλάσσεται το βασικό θεμέλιο του λουκατσιανού σοσιαλιστικού προτάγματος, το οποίο πλέον δεν στηρίζεται απλώς στη γνωσιοθεωρητική και ουσιαστική υπεροχή του προλεταριάτου και στον ανειρήνευτο ανταγωνισμό των συμφερόντων του με αυτά της αστικής τάξης, αλλά και στην *επέκταση του δημοκρατικού προτάγματος* στο οποίο στηρίχθηκαν οι ίδιες οι αστικές επαναστάσεις αλλά αδυνατούσαν να φέρουν σε πέρας. Πρόκειται για μια «δημοκρατική υπέρβαση της δημοκρατίας», μια εγγελιανού τύπου άρση/υπέρβασή της για την μετάβαση σε μια νέα, πιο δημοκρατική κατάσταση η οποία θα βασίζεται στην πραγματική ισότητα που φέρνει ο κοινός έλεγχος στα μέσα παραγωγής και στις

¹⁸³ Πρόκειται για την τότε κατεύθυνση της Κομμουνιστικής Διεθνούς ενάντια σε κάθε είδους «ταξική συνεργασία», που έφτανε να θεωρεί τα σοσιαλδημοκρατικά και κεντροαριστερά αστικά κόμματα ως προδρόμους του φασισμού.

¹⁸⁴ Ο ίδιος ο Λούκατς σε κατοπινή συνέντευξή του υποστηρίζει ότι οι «Θέσεις του Μπλουμ» αποτελούν αποτέλεσμα της συνειδητοποίησης πως «δεν χωρίζουν σινικά τείχη την προλεταριακή επανάσταση με την αστική-δημοκρατική επανάσταση» (Lukács, G., *Record of a Life*, ό.π., σ. 81).

υπόλοιπα πεδία της κοινωνικής ζωής.¹⁸⁵ Αυτή η εξέλιξη της λουκατσιανής σκέψης, επηρεασμένη οπωσδήποτε από την ύφεση του επαναστατικού κινήματος, την σταθεροποίηση του καπιταλισμού και των σοσιαλδημοκρατικών κομμάτων, αλλά και την σταδιακή επικράτηση της αντίδρασης με προεξάρχοντα τον ιταλικό φασισμό και τις εξελίξεις στην ίδια την Ουγγαρία, αποτελεί τον ουσιαστικό προπομπό της συνολικότερης αλλαγής στάσης του κομμουνιστικού κινήματος απέναντι στην αστική δημοκρατία στην περίοδο των Λαϊκών Μετώπων, τόσο μετά την άνοδο του ναζισμού στην εξουσία, όσο και στην περίοδο των αντιστασιακών κινήσεων κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο. Ο επαναστατικός μαρξισμός ανέρχεται, πλέον, σε πρωτοπορία της υπεράσπισης των αστικών δημοκρατικών ελευθεριών και δικαιωμάτων, προβάλλοντας τον σοσιαλισμό ως το καθεστώς της ουσιαστικής πραγμάτωσης των προταγμάτων που υπόσχεται αλλά δεν δύναται να πραγματοποιήσει ο καπιταλισμός. Ήταν, βέβαια, αναπόφευκτη η καταδίκη των «Θέσεων του Μπλουμ» από το Ουγγρικό ΚΚ που οδήγησε στον τερματισμό της δημόσιας διατύπωσης πολιτικών θέσεων από τον Λούκατς και την στροφή του στην αισθητική, η οποία θα πάρει την μορφή συνέχισης αυτής της προσπάθειας για διάσωση του απελευθερωτικού πυρήνα του αστικού πολιτισμού και πραγμάτωσής του δια μέσω της σοσιαλιστικής δημοκρατίας.¹⁸⁶

Αυτή η πολιτική στροφή του Λούκατς αποτελεί, κατά τη γνώμη μου, αποτέλεσμα όχι μόνο των νέων πολιτικών συνθηκών, αλλά και της γνωσιοθεωρητικής του μετατόπισης η οποία χαρακτηρίστηκε από την αποβολή των πρότερων «υποκειμενιστικών» στοιχείων του με την αποδοχή της εγγελιανής *Versöhnung* ως κεντρικής αναλυτικής κατηγορίας μαζί με αυτή της διαμεσολάβησης. Η συμφιλίωση πλέον νοείται και ως συμφιλίωση του προλεταριάτου με την προοδευτική πορεία της

¹⁸⁵ Είναι ενδιαφέρουσα, θαρρώ, η αντιστοιχία με την άποψη του Μπουρζουά για την, κατά τον Μαρξ, πραγμάτωση των δικαιωμάτων του ανθρώπου δια της «άρνησης του περιεχομένου και της μορφής» τους (Μπουρζουά, Μ., *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου*, ό.π., σ. 151).

¹⁸⁶ Μια ριζοσπαστική κριτική της «δεξιάς» αυτής μετατόπισης του Λούκατς της εποχής της Τρίτης Περιόδου και των Λαϊκών Μετώπων παρατίθεται από τον Μίκαελ Λεβύ στο Löwy, M., *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism*, ό.π., σ. 198-205). Εκεί, ορθά, οι «Θέσεις του Μπλουμ» θεωρούνται η θεωρητική βάση της στροφής αυτής από την σοσιαλιστική επαναστατική θέση σε αυτή της συμμαχίας επαναστατικού μαρξισμού και δημοκρατίας.

ανθρωπότητας και τις κατακτήσεις της που απειλούνται, θέση που συναντάται με τις κλασικίζουσες αισθητικές τάσεις του Λούκατς στην ανάγκη υπεράσπισης των πνευματικών κατακτήσεων απέναντι στην φασιστική απειλή στην δεκαετία του 1930, όταν έχει αποσυρθεί από την ανοιχτή έκφραση πολιτικών θέσεων. Χαρακτηριστική είναι η θέση του στην διαμάχη για τον Εξπρεσσιονισμό, στην οποία κατηγορεί τους μοντερνιστές καλλιτέχνες ως προπομπούς και συνεργούς του φασισμού¹⁸⁷ μια στάση η οποία επεκτείνεται στην *Καταστροφή του Λόγου* ως κατηγορία προς όσους στοχαστές εξέβαλλαν προς τον ανορθολογισμό. Ο παλαιός Νάφθα είχε πλέον αναλάβει τον ρόλο του Σερτεμπρίνι.¹⁸⁸

3.3 Ο Λούκατς και το δημοκρατικό επιχείρημα

Το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, μαζί με το έργο του Κορς και του Γκράμσι επανέφερε την φιλοσοφική προβληματική εντός του μαρξισμού συνδέοντας άμεσα και ρητά τις επιστημολογικές θέσεις με το πρακτικό-πολιτικό πρόταγμα. Έτσι η μετάβαση στον σοσιαλισμό μέσω της συμβουλευτικής δημοκρατίας είναι άμεσα συνδεδεμένη με την ανάλυση για την πραγματοποίηση και την υπέρβασή της· ο Λούκατς είναι εκεί ο κήρυκας της πλήρους ανατροπής της καθεστηκυίας τάξης επικαλούμενος την ανάγκη της άμεσης καταστροφής της από την θεσμίζουσα συνείδηση και πράξη του προλεταριάτου, η οποία, υπερβαίνοντας την κυριαρχία της ψευδούς συνείδησης αίρεται υπεράνω αυτής και συγκροτείται στο συλλογικό

¹⁸⁷ Για μια εκτενή παρουσίαση της διαμάχης και παράθεση των κειμένων των πρωταγωνιστών της βλ. Jameson, F. (επιμ.), *Aesthetics and Politics. The Key Texts of the Classic Debate within German Marxism*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Verso, 2002.

¹⁸⁸ Εικάζεται ότι ο Τόμας Μαν εμπνεύστηκε από τον Λούκατς τον χαρακτήρα του Ιησουίτη κομμουνιστή Νάφθα στο *Μαγικό Βουνό* (βλ. σχετικά Löwy, M., *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism*, ό.π., σ. 57, 59-65). Ο ίδιος ο Λούκατς απέρριπτε τον χαρακτηρισμό, θεωρώντας τον ριζοσπαστικό αντικαπιταλιστικό και αντιδιαφωτιστικό λόγο του Νάφθα ως προδρομικό του φασισμού (πρβλ. ό.π., σ. 56-57). Ο Σερτεμπρίνι είναι ένας χαρακτήρας που συμβολίζει τον δημοκρατικό ουμανισμό, πολύ κοντά στον ίδιο τον – μεταγενέστερα οπαδό της δημοκρατίας – Τόμας Μαν, σύμφωνα με τον ίδιο τον Λούκατς (ό.π.).

υποκείμενο της ιστορίας, έχοντας ήδη υπάρξει το αντικείμενό της. Από αυτόν τον σχεδόν μεσσιανικό αποκαλυπτικό λόγο, η θέση του Λούκατς μετατίθεται σταδιακά προς μια προοδευτική υιοθέτηση των αστικοδημοκρατικών μεταρρυθμίσεων ως θετικών και μια πιο αντιπροσωπευτική αντίληψη της πολιτικής, όπου η αμεσοδημοκρατία υποχωρεί, δίνοντας την θέση της στην συγκρότηση του κόμματος ως εκφραστή της τάξης και των συμμαχιών του, ως αναγκαία για την νίκη της σοσιαλιστική δημοκρατίας.

Καθώς αυτή η στροφή διατηρεί την έμφαση στην σύνδεση της πολιτικής θεωρίας με τη γνωσιοθεωρητική τοποθέτηση – με την αλλαγή της έμφασης προς όφελος της συμφιλίωσης και μιας διαφορετικής αντίληψης της διαμεσολάβησης – παραμένει συνεπής στην αρχική τοποθέτηση περί του μαρξισμού ως μεθόδου: Η μέθοδος του Λούκατς της δεκαετίας του 1920 είναι, ίσως, η διαρκής έμφαση στην διαδικασία με την οποία αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο ως συστατική ενός νέου, εξισωτικού δημοκρατισμού. Καθώς η αντίληψη και η γνώση αποτελούν το ένα σκέλος του διδύμου θεωρία-πράξη, το λουκατσιανό εγχείρημα μέχρι το τέλος του επιχειρεί να θεμελιώσει την ικανότητα γνώσης του κόσμου ως ένα κοινωνικό, διαμεσολαβημένο εγχείρημα, μια διωποκειμενική διαδικασία, όπως έχει δικαίως τονίσει ο Καβουλάκος,¹⁸⁹ η οποία συγκροτεί την κοινωνία για τον εαυτό της, στα πλαίσια του καντιανού ορισμού του Διαφωτισμού. Εφόσον η πραγματική γνώση εντός αυτού του επιχειρήματος είναι δυνατή σε σχέση με την ολότητα, η τάση προς την ολότητα που ενέχει το προλεταριάτο, αν πραγματωθεί, είναι αυτή που θα επιτρέψει να κατασκευαστεί μια πραγματικά καθολικοποιημένη κοινωνική ολότητα, η οποία στο πολιτικό επίπεδο θα ενσαρκωθεί στον αμεσοδημοκρατικό σοσιαλισμό, είτε, καθώς τα κριτήρια αλλάζουν, σε έναν πιο θεσμοποιημένο δημοκρατικό σοσιαλισμό, με τυπικές εγγυήσεις και δικαιώματα. Εμπεριέχονται εμφανώς προβληματικές θέσεις σε αυτή τη στάση, όπως η υπερτίμηση των συγκεκριμένων δυνατοτήτων της εργατικής τάξης της εποχής του, η οποία θα επιτρέψει την δικαιολόγηση των αυξημένων εξουσιών της κομματικής πρωτοπορίας, που με τη σειρά τους σταδιακά οδήγησαν το δημοκρατικό εγχείρημα στον εκφυλισμό. Εν τούτοις η έμφαση του Λούκατς στην γνωσιακή διαδικασία, στην σχέση με την φυσική και την κοινωνική

¹⁸⁹ Πρβλ. Kavoulakos, K., «Back to history», *ό.π.*, σ. 164-66.

ολότητα, όπως και η έμφαση στην απανθρωποποίηση που προκαλεί η κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας, του επέτρεψαν να φτάσει εν τέλει σε μια προοπτική οικοδόμησης μια νέας, δημοκρατικής διαλεκτικής την οποία ανέλαβαν οι στοχαστές που θα μελετήσουμε ακολούθως να αναπτύξουν περαιτέρω.¹⁹⁰

Θα ήταν δυνατόν να παρατηρήσει κανείς πως η ήττα των μεσσιανικών προσδοκιών που γέννησε η Ρωσική Επανάσταση οδήγησε σταδιακά την λουκατσιανή διαλεκτική σε αυτήν την αναπροσαρμογή. Κάτι τέτοιο είχε σαν αποτέλεσμα να εγκαταλείψει στην δεκαετία του 1930 την έμφαση στην έμφαση στις μεταφυσικές κατασκευές, όπως την αντίληψη για το «ταυτό υποκείμενο-αντικείμενο της Ιστορίας», εμπρός στον θανάσιμο κίνδυνο του φασισμού. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει πως η λουκατσιανή σκέψη απώλεσε την ριζοσπαστικότητά της, όπως την κατηγορούν «εξ αριστερών» σχολιαστές σαν τον Λέβυ¹⁹¹, ούτε πως υποκλίθηκε πλήρως στην επικράτηση του σταλινικού ολοκληρωτισμού εντός του επαναστατικού μαρξισμού, όπως θα την κατηγορήσουν αργότερα στοχαστές όπως ο Αντόρνο. Αντιθέτως, ήδη από το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* είχε θέσει τα θεμέλια για μια μη-ουσιακρατική θεώρηση της: Ο Καβουλάκος επισημαίνει εδώ καίρια πως ο περιορισμός της διαλεκτικής στην κοινωνία και η εγκατάλειψη της «διαλεκτικής της φύσης» αποτελεί ίσως μια αναγνώριση της επιβίωσης ενός πράγματος αυτού τούτου, με την ειδική έννοια ενός μη-ταυτόσημου, μη-εννοιακού υπολείμματος, το οποίο προσομοιάζει στην μετέπειτα αντορνική προσέγγιση.¹⁹² Η, δε, εισαγωγή της κατηγορίας της «συμφιλίωσης» πάντα αποκλείει, σύμφωνα με τον ίδιο τον Λούκατς, αυτό που αντιλαμβάνεται ως χρήση της στον Έγελο, ως συμφιλίωση, δηλαδή, *με το υπάρχον*, με την κοινωνία της εκμετάλλευσης.¹⁹³

¹⁹⁰ Για τον Τζέιμσον η θεωρία της πραγματοποίησης φέρνει στο προσκήνιο τον συλλογικό φόβο και την τρωτότητα του υποκειμένου στον σύγχρονο καπιταλισμό, που θα αποτελέσει το βασικό θέμα της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* και θεματική του δυτικού μαρξισμού εν συνεχεία (Jameson F., *Valences of the Dialectic*, ό.π., σ. 220).

¹⁹¹ Βλ. Löwy, M., *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism*, ό.π., σ. 194-208.

¹⁹² Πρβλ. Καβουλάκος Κ., «Εισαγωγή του μεταφραστή», εις *II*, σ. 56-57.

¹⁹³ Το αναφέρει στην συνέντευξή του στο *New Left Review* (Lukács, G., *Record of a Life*, ό.π., σ. 181). Ίσως, βέβαια, σε αυτή τη συνέντευξη ο Λούκατς να επανερμηνεύει τις παλαιότερες θέσεις του υπό το πνεύμα της στροφής του προς την *Οντολογία του κοινωνικού είναι*.

Η επανεκτίμηση, εξάλλου, της ίδιας της έννοιας της δημοκρατίας και η συγκρότηση ενός δημοκρατικού επιχειρήματος αποτελεί μια κεντρική θεματική της λουκατσιανής προβληματικής. Είτε πρόκειται για μια επαναστατική δημοκρατία που υπόκειται στους περιορισμούς της δικτατορίας του προλεταριάτου και της κυριαρχίας του κόμματος ως πολιτικού και κοινωνικού υποκειμένου, είτε εξελίσσεται σε μια πιο ευρεία αντίληψη περί δημοκρατίας, η οποία περιλαμβάνει και τις τυπικές εγγυήσεις και δικαιώματα που αποτελούν κληρονομιά των αστικών δημοκρατικών επαναστάσεων, ο στόχος παραμένει διττός: η απόκρουση της επίθεσης του κοινωνικού εκβαρβαρισμού και η πραγμάτωση μιας πραγματικής δημοκρατικής μετάβασης, η οποία θα εγγυάται μια οργάνωση της κοινωνίας τέτοια που θα επιτρέπει την ανάδυση του ατόμου από την μοίρα του ως εκπραγματισμένου κοινωνικού αντικειμένου, δίχως έλεγχο πάνω στις συνθήκες που το ορίζουν. Σε αυτό, παραμένει πάντα, ακόμα και στα πιο μεσσιανικά κείμενά του, ένας συνεχιστής της δημοκρατικής διαφωτιστικής παράδοσης, ακόμα και την στιγμή που της ασκεί κριτική.

4. Έρνστ Μπλοχ: Η ουτοπική θεμελίωση της ελευθερίας

4.1 Μεσσιανισμός και κοινωνική δημοκρατία

Όπως και ο Λούκατς, ο Έρνστ Μπλοχ έχει χαρακτηριστεί φιλοσοφικός εκφραστής του ρεύματος της Οκτωβριανής Επανάστασης¹⁹⁴: Ανήκοντας στην ίδια ουσιαστικά γενιά, έζησε και έγραψε στο κατώφλι της μετάβασης από τον προπολεμικό κόσμο σε αυτόν της ύστερης νεωτερικότητας. Καθώς, όμως, το έργο του αυτοανακηρύσσεται πρόθυμα ουτοπικό – σε παράβαση της μαρξικής απαξίας για την ουτοπία στο όνομα ενός επιστημονικού ριζοσπαστισμού¹⁹⁵ – συχνά όχι μόνο εξοβελίστηκε από την ευρύτερη μαρξιστική παράδοση, αλλά ουσιαστικά αγνοήθηκε από τους σύγχρονους μελετητές.¹⁹⁶ Η ίδια η ύπαρξη αυτού του *opus*, όμως, τοποθετημένη καθώς είναι ανάμεσα στην ριζοσπαστική θεολογία και σε ένα επαναστατικό ανθρωπιστικό πρόταγμα, καταδεικνύει τόσο την έκταση του ευρύτατου πεδίου το οποίο καταλαμβάνει ο δυτικός μαρξισμός, όσο και τα όρια της ανάλυσής του και, εν τέλει, τις αντιφάσεις του. Για τον Μπλοχ, πάντως, περισσότερο ρητά από οποιονδήποτε άλλο θιασώτη ενός «επαναστατικού μαρξισμού», ο σοσιαλισμός είναι μια κοινωνία όπου *εμπράκτως κατοχυρώνονται τα δημοκρατικά δικαιώματα που διακηρύσσονται και συνάμα υπονομεύονται από τον καπιταλισμό*.¹⁹⁷ Αυτός είναι ο

¹⁹⁴ Βλ. Negt, Oskar, «Ernst Bloch, the German Philosopher of the Russian Revolution», *New German Critique*, 4 (1976), σ. 3-16.

¹⁹⁵ Πρβλ., Μαρξ, Κ., *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος*, ό.π., σ. 64-65: «[η] σημασία του κριτικού-ουτοπικού σοσιαλισμού και κομμουνισμού βρίσκεται σε αντίστροφη σχέση με την ιστορική εξέλιξη. Στον βαθμό που αναπτύσσεται και διαμορφώνεται η ταξική πάλη, στον ίδιο βαθμό χάνει κάθε πρακτική αξία, κάθε θεωρητική δικαιολογία, αυτή η φανταστική καταπολέμησή της».

¹⁹⁶ Μια αναθέρμανση του ενδιαφέροντος για το έργο του Μπλοχ τα τελευταία χρόνια καταγράφεται από την έκδοση τόσο του Λεξικού Μπλοχ (*Bloch-Wörterbuch*, De Gruyter, Βερολίνο και Βοστώνη 2012) σε επιμέλεια των Dietschy, B., Zeilinger, D. και Zimmermann, R. όσο και στην συλλογή άρθρων με τίτλο *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia* (Duke University Press, Ντάραμ και Λονδίνο 2012) σε επιμέλεια των Ζίζεκ και Τόμσον (Thompson).

¹⁹⁷ Πρβλ. Μπουρζουά, Μπ., *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου*, ό.π., σ. 127-9. Ο Μπουρζουά

πυρήνας του δικού του δημοκρατικού επιχειρήματος, το οποίο θα αποπειραθώ εν συνεχεία να ανακατασκευάσω.

Ο Μπλοχ γεννήθηκε στην Γερμανική Αυτοκρατορία το 1885 και πέθανε στην Δυτική Γερμανία το 1977. Έχοντας ο ίδιος ανδρωθεί στην προπολεμική Γερμανία, επηρεασμένος από τον Γερμανικό Ιδεαλισμό αλλά και από τον Ζίμμελ, φίλος ήδη τότε με τον Βέμπερ και τον Λούκατς, αποδείχτηκε δύσκολο να γίνει αποδεκτός ακόμα και από όσους βρίσκονταν σε οικεία φιλοσοφική πορεία: Ενώ θαύμαζε την «μεγαλοπρεπή μπλοχιανή μουσική» των γραπτών του, ο Αντόρνο τον θεωρούσε ξεπερασμένο¹⁹⁸, ενώ ο Λούκατς τον κατηγορούσε για επαναστατική («αριστερή») ηθική αλλά συντηρητική («δεξιά») επιστημολογία.¹⁹⁹ Και αυτά έρχονται μάλλον φυσιολογικά για έναν συγγραφέα που, ενώ εντάσσεται στην μαρξιστική παράδοση έγραφε για το *Πνεύμα της Ουτοπίας (Geist der Utopie)*, τα *Ίχνη (Spuren)*, τον *Αθεϊσμό στον Χριστιανισμό (Atheismus im Christentum)*, ή το *Ο Τόμας Μύντσερ ως Θεολόγος της Επανάστασης (Thomas Müntzer als Theologe der Revolution)*. Η αποκαλυπτική απόχρωση των πρώτων κειμένων του έρχεται να συμπληρωθεί με την μετέπειτα πιο αδρή θεωρητική θεμελίωση των αρχών της φιλοσοφίας του που βασίζονται στην πανταχού παρούσα καθ' όλη την ανθρώπινη ιστορία Ουτοπία και, αναπόφευκτα, με μια γνωσιοθεωρία – και μια οντολογία; – του μη-εισέτι-Είναι (noch nicht Sein). Κατά τούτο, η αντίληψή του έρχεται στις πολιτικές απολήξεις της να συναντήσει έναν ανοιχτό μαρξισμό των «θερμών ρευμάτων», τον οποίο ο ίδιος σκιαγραφεί σαν

επισημαίνει εύστοχα πως η μαρξική άρνηση των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου αποτελεί άρνηση του συγκεκριμένου ιστορικού ρόλου – κατά την εδραίωση της αστικής κυριαρχίας – που ο Μαρξ τους αποδίδει, ενώ αναφέρει τον Μπλοχ ως στοχαστή που αποπειράται την σύνθεση της μαρξικής κριτικής με ένα νέο δημοκρατικό επιχείρημα (ό.π., σ. 129).

¹⁹⁸ «Die große Blochmusik». Όπως αναφέρει ο Κλάουσεν πρόκειται για λογοπαίγνιο με την λέξη Blechmusik (μουσική για χάλκινα πνευστά, φανφάρα) για το οποίο άμεσα παραπονέθηκε ο Μπλοχ στην αλληλογραφία του με τον Αντόρνο (Claussen, D., *Theodor W. Adorno. One Last Genius*, Harvard University Press, Κέμπριτζ της Μασσαχουσέτης και Λονδίνο 2008, σ. 272-3). Ταυτόχρονα ο Χάμπερμας επισημαίνει πως μέχρι την δημοσίευση του ομώνυμου άρθρου από τον Αντόρνο ο Μπλοχ εθεωρείτο persona non grata για τους θεωρητικούς κύκλους της Δ. Γερμανίας (πρβλ. Habermas J., «Dual Layered Time: Reflections on T. W. Adorno In the 1950s», <http://www.logosjournal.com/habermas.htm>).

¹⁹⁹ Πρβλ. Λούκατς, Γκ., *Η θεωρία του μυθιστορήματος*, Πολύτροπον, Αθήνα 2004, σ. 24.

συγκεκριμενοποίηση και – ως εκ τούτου – πραγμάτωση του ουτοπικού προτάγματος. Αυτό, με τη σειρά του, σταδιακά θα μετεξελιχθεί σε ένα ριζοσπαστικό δημοκρατικό επιχείρημα θεμελιωμένο στο πρόταγμα της *ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, όπως θα επιχειρήσω να δείξω βασιζόμενος κυρίως στα έργα της μέσης περιόδου, την *Αρχή της Ελπίδας* (*Das Prinzip Hoffnung*) που γράφτηκε στην υπερορία (1937-1948) και θεωρείται και το magnum opus του, και το *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια* (*Naturrecht und menschliche Würde*) του 1961.

Σε αυτά η ομοιότητα με το έργο του πρωτοπόρου Λούκατς έγκειται στην εμμονή στην *γνωσιοθεωρητική θεμελίωση των πολιτικών προταγμάτων*, καθώς και στην *ταλάντευση* ανάμεσα στην γνωσιοθεωρία και την οντολογία – κοινό χαρακτηριστικό, θαρρώ, και των δύο στοχαστών.²⁰⁰ Υπό αυτό το πρίσμα ο Μπλοχ διατηρεί ανοιχτό το ερώτημα της υπέρβασης της πραγματοποίησης καθώς και της διαφορετικής αντίληψης της ολότητας, αλλά και διεκδικεί προς όφελος μιας ριζοσπαστικής επαναστατικής προοπτικής ολόκληρη την δημοκρατική και απελευθερωτική ιστορική παράδοση, είτε αυτή έχει τις ρίζες της στον μεσσιανικό εξισωτισμό διαφόρων θρησκευτικών ρευμάτων, είτε στον ουτοπικό στοχασμό της ύστερης Αρχαιότητας και της ύστερης Αναγέννησης, είτε στις δημοκρατικές υποσχέσεις της πρώιμης αστικής νεωτερικότητας. Κατά τούτο, ο μαρξισμός του Μπλοχ καταλαμβάνει μια ιδιότυπη θέση η οποία επιχειρεί να διατηρήσει την ριζοσπαστική άρνηση της κοινωνίας της εκμετάλλευσης, και μάλιστα με μεσσιανικό πρόσημο, *δίχως να εμμένει σε μια καθ' ολοκληρίαν απόρριψη* των πολιτικών, πολιτιστικών και ιδεολογικών παραδόσεων της. Στην τυπολογία των στάσεων του λεγόμενου Δυτικού Μαρξισμού, αυτά τα κείμενα του Μπλοχ είναι το σημείο σύγκλισης μεταξύ της ιδεοτυπικής ιδιομορφίας του και της στροφής στον θεσμό της δημοκρατίας.

Για την κατανόηση αυτής της θέσης του, καθώς και της ιδιότυπης πολιτικής της απόληξης, είναι σημαντική, κατά τη γνώμη μου, η απόπειρα κατανόησης της *παραγωγής του Νέου* (novum) στο μπλοχιανό σύστημα, η οποία αποτελεί και την *βάση των γνωσιοθεωρητικών αλλά και των πολιτικών θέσεων του*: Πρόκειται για ένα

²⁰⁰ Για μια συνοπτική παρουσίαση της προβληματικής αυτής βλ. Μιχαήλ, Σ., *Μορφές του μεσσιανικού*, Άγρα, Αθήνα 1999, σ. 309-373.

Νέο το οποίο λαμβάνει γνωσιοθεωρητική, οντολογική και πολιτική χροιά και του οποίου το επίκεντρο μεταβάλλεται από την άμεση μεσσιανική αποκάλυψη στην προάσπιση των δικαιωμάτων του ανθρώπου εντός μιας κοινωνίας των ίσων, εντούτοις όμως παραμένει το αποτέλεσμα της φιλοσοφίας του Μη-εισέτι την οποία εισηγείται ο Μπλοχ, με την αισιοδοξία της πίστης στην πραγματική δυνατότητα της υπέρβασης του ανδραποδισμού που ο ίδιος ο άνθρωπος έχει επιβάλει στον εαυτό του.²⁰¹

Ένα από τα πιο ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του μπλοχιανού έργου είναι, όπως σημειώνει ο Τζέι, η εμμονή, ακόμα και στα μεταγενέστερα έργα του, στην «αδύνατη σύνθεση της δεκαετίας του 1910», δηλαδή σε εκείνον τον ριζοσπαστικό αποκαλυπτικό αντιθετικισμό που συμπυκνώνει επιρροές από ένα φάσμα θεωρητικών τάσεων της Γερμανίας, σύνθεση που μοιραζόταν μαζί του ο Λούκατς, αλλά της *προμαρξιστικής* περιόδου του.²⁰² Σύμφωνα με αυτή την άποψη, ενώ ο Λούκατς μετέβαλε τις ιδέες του αυτές υποβαθμίζοντας τον αποκαλυπτικό τους τόνο, καθώς συνέγραφε τα δοκίμια που αποτέλεσαν το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, ο Μπλοχ διατήρησε τον μεσσιανισμό των αρχικών του κειμένων καθώς αποκρυστάλλωνε περισσότερο το θεωρητικό του σύστημα στα κείμενά του των επόμενων δεκαετιών. Αυτή η πρόσληψη του Μπλοχ δεν είναι φαίνεται, όμως, ακριβής. Διότι, πλάι στην επιβίωση των μεσσιανικών-ουτοπικών στοιχείων στην αντίληψή του για την πολιτική ουτοπία, αναδύεται σταδιακά μια νέα θέση του υπέρ μιας – μεταβατικής έστω – ανάγκης δημοκρατικής διαμεσολάβησης, μιας *θεσμοποιημένης δημοκρατικής κανονιστικότητας*. Στο μπλοχιανό έργο η ουσιαστική άρση της διαμεσολάβησης επιφέρει μια κατάσταση πραγματικής υπέρβασης της πραγματοποίησης, και παραμένει η ενεργός αιτία πίσω από την πορεία της ανθρωπότητας προς την πρόοδο· η δημοκρατία και ο σοσιαλισμός αποτελούν την αναπόφευκτη κατάληξη αυτής της πορείας, της οποίας το ίχνος ανευρίσκεται ακόμα και σε αντίξοες καταστάσεις, και σε αντίθετης φύσης κοινωνικά φαινόμενα, όπως ο φασισμός. Σε αντίθεση με τον

²⁰¹ Για μια ολοκληρωμένη βιογραφία του Μπλοχ, με αναφορά στις συνθήκες υπό τις οποίες γράφτηκαν όλα τα σημαντικά έργα του, βλ. Münster, A., *Ernst Bloch. Eine politische Biographie*, Philo, Βερολίνο 2004.

²⁰² Πρβλ. Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 177

μεταγενέστερο Αντόρνο, που γράφει κυρίως σε μια περίοδο αναγνωρισμένης ήττας της προοπτικής της κοινωνικής ισότητας, ο Μπλοχ παραμένει ο ερευνητής της ελπίδας μέχρι τέλους, εστιάζοντας στον εντοπισμό της, αλλά και προχωρώντας στην γνωσιοθεωρητική θεμελίωσή της στο κύριο έργο του, την *Αρχή της ελπίδας*.

Η τοποθέτησή του αυτή έχει οδηγήσει στον παραμερισμό του έργου του ακόμα και εντός της ίδιας της μαρξιστικής παράδοσης. Η έντονα θεολογική οπτική του, καθώς και οι λεπτειλίπτες θεωρητικές κατασκευές στα κείμενά του, δεν τον απομάκρυναν μόνο από την θεωρητική ορθοδοξία του επίσημου μαρξισμού της Ανατολικής Ευρώπης, αλλά και από την κυρίαρχη θέση του Δυτικού Μαρξισμού. Για τον Χάμπερμας, για παράδειγμα, την εποχή που ο ίδιος παρέμενε στην τροχιά της ανασυγκρότησης του ιστορικού υλισμού, ο Μπλοχ δεν ήταν παρά ένας νέος Σέλλινγκ.²⁰³ Όντας εντός του ιστορικού ρεύματος του γερμανόφωνου Δυτικού μαρξισμού κατά τον Μεσοπόλεμο και τον Μεταπόλεμο, μεταξύ Δύσης και Ανατολής, ο Μπλοχ έχει επιπλέον αποτελέσει εύκολο στόχο για όσους επιχειρούν να ταυτίσουν τον πολιτικό μεσσιανισμό με τον ολοκληρωτισμό – τον σταλινικό ολοκληρωτισμό εν προκειμένω – του οποίου ο Μπλοχ είχε υπάρξει τόσο υπέρμαχος κατά την κρίσιμη περίοδο των δικών της Μόσχας,²⁰⁴ όσο και κατήγορος, αφότου εγκατέλειψε την Ανατολική Γερμανία μετά την ανέγερση του τείχους του Βερολίνου.²⁰⁵ Οι ρητές

²⁰³ Για τον Χάμπερμας, οι μπλοχιανές έννοιες του Μη-εισέτι-συνειδητού και του Μη-εισέτι-είναι προσιδιάζουν στο σύστημα του Υπερβατολογικού Ιδεαλισμού του Σέλλινγκ (πρβλ. Habermas, J. *Philosophical-Political Profiles*, MIT Press, Καίμπριτζ της Μασσαχουσέτης 1983, σ. 68-71).

²⁰⁴ Ένα χαρακτηριστικό δείγμα είναι το άρθρο «Ένα ιωβηλαίο για αποστάτες» που δημοσιεύτηκε στην επιθεώρηση *Die Neue Weltbühne* τον Δεκέμβριο του 1937 (υπάρχει σε αγγλική μετάφραση στο Bloch, E., «A Jubilee For Renegades», *New German Critique*, 4 (1975), σ. 17-25). Εκεί, επιχειρεί τον παραλληλισμό των «καθαρμάτων» που δικάζονταν από τα σταλινικά δικαστήρια με τους Γερμανούς διανοούμενους του 18ου αιώνα όπως τον Σίλλερ και τον Κλόπστοκ (Klopstock), που τους χαρακτηρίζει ως «αποστάτες» της Γαλλικής Επανάστασης, και δικαιολογεί τις Δίκες ως «επαναστατικό τρόπο». Ο γιος του Μπλοχ, ο Γιαν Ρόμπερτ Μπλοχ (Jan Robert Bloch), επισημαίνει πως, στις μαρτυρίες των διαφωνούντων κομμουνιστών για τις σταλινικές εκκαθαρίσεις, ο Μπλοχ επέμενε πως η αλήθεια βρίσκεται «στην εκδοχή των γεγονότων που δίνει η Μόσχα, όσο παράδοξη και αν φαίνεται (Bloch, J.R., «How Can We Understand The Bends Of The Upright Gait», *New German Critique*, 45, Φθινόπωρο 1988, σ. 11-12), ενώ θεωρούσε τον Τρότσκι πράκτορα της Γκεστάπο (ό.π., σ. 25).

²⁰⁵ Πρβλ. τα αποσπάσματα συνομιλιών με τον Μπλοχ στα 1968 που παραθέτει ο Λάντμαν (Landmann):

αναφορές του στον Λένιν στα πρώιμα μεσσιανικά του έργα, αλλά και στον Στάλιν στην *Αρχή της Ελπίδας*, έχουν κάνει σχολιαστές όπως τον Μόλτμαν²⁰⁶ να χαρακτηρίσουν την υποστήριξη του σταλινικού ολοκληρωτισμού ως αναπόφευκτη συνέπεια του μεσσιανισμού του μπλοχιανού έργου.²⁰⁷ Από την άλλη, η διαρκής διερεύνηση του ουτοπικού ίχνους που ο Μπλοχ εντοπίζει σε στοχαστές και κινήματα όλης της ανθρώπινης ιστορίας, καθώς και σε εκφράσεις της ζωής στον ύστερο καπιταλισμό, έχουν χρησιμοποιηθεί από άλλους σχολιαστές για να θεμελιώσουν τον προοδευτικό χαρακτήρα της σύγχρονης αστικής ζωής και, συνεπώς, την συμφιλίωση μαζί της.²⁰⁸ Υπό αυτό το πρίσμα, θα επιχειρήσω να ανακατασκευάσω τις μπλοχιανές θέσεις της μέσης περιόδου, επιχειρώντας να δείξω πως η σταδιακή μετάβαση του επίκεντρου της θεωρίας του από την ουτοπία στο φυσικό δίκαιο οδηγεί σε μια επανεκτίμηση της αστικής δημοκρατικής κληρονομιάς, δίχως να καταλήγει στην αποδοχή από τον Μπλοχ της αστικής κοινωνίας καθαυτής, πράγμα που μεταλλάσσει παράλληλα το ίδιο το δημοκρατικό του επιχείρημα.

4.2. Μεσσιανισμός και δημοκρατία: Ο πρώιμος Μπλοχ

Στα πρώιμα γραπτά του ο Μπλοχ αναλαμβάνει το εγχείρημα να *συνδέσει την ριζοσπαστική φιλοσοφία με την μεσσιανική θεολογία*. Στο *Πνεύμα της Ουτοπίας* (*Geist der Utopie*), το οποίο εκδόθηκε το 1923 ο Μπλοχ περιγράφει την ευρωπαϊκή

Η αποκήρυξη του σταλινισμού από τον Μπλοχ είναι πλέον τέτοια που φτάνει να αναρωτηθεί αν η (σοβιετική) Ρωσία βρίσκεται προς μια πορεία προς την φασιστικοποίηση (Landmann, M., «Talking with Ernst Bloch», *Telos*, 25 (1975), σ. 165-185).

²⁰⁶ Moltmann, J., «Denken Heißt Überschreiten. Ernst Bloch und das Erbe der Hoffnung», εις Hermann-Sinai, S. και Tegtmeier, H. (επιμ.), *Metaphysik Der Hoffnung. Ernst Bloch als Denker des Humanen*, Leipziger Universitätsverlag, Λειψία 2012, σ. 65-80.

²⁰⁷ Για μια απόπειρα αιτιολόγησης – δίχως να λείπει η καταδίκη – της στάσης του Μπλοχ κατά τις δίκες τις Μόσχας, δες Negt, O., «Ernst Bloch», ό.π., σ. 6-9.

²⁰⁸ Για παράδειγμα ο Χενκ ντε Μπεργκ (Henk de Berg) στο *Unlearning how to Hope: Eleven Theses in Defence of Liberal Democracy and Consumer Culture*. (εις Thompson, P. και Zizek, S. (επιμ.), *The Privatisation of Hope*, ό.π., σ. 269-288).

κατάσταση μετά την νίκη της Επανάστασης στην Ανατολή και την ήττα της στην Δύση ως εξής:

...εν τω μεταξύ η Δύση με τα εκατομμύρια των προλεταρίων της δεν έχει μιλήσει ακόμα· εν τω μεταξύ στέκει εκεί, ανυπότακτη, μια μαρξιστική δημοκρατία στην Ρωσία· και τα αιώνια ερωτήματα της προσμονής μας, της θρησκευτικής μας συνείδησης ακόμα καίνε, δίχως να έχουν υποχωρήσει, άσβεστα, δίχως να έχουν πραγματωθεί...²⁰⁹

Αυτός ο πολιτικός μεσσιανισμός εδράζεται σε σαφείς γνωσιολογικές θέσεις, οι οποίες συνοψίζονται για τον Μπλοχ στο αίτημα μετάβασης από έναν «φυσικό εγγελιανισμό» της αποδοχής της λογικής και λογικότητας του υπάρχοντος κόσμου, σε έναν, ίσως, ριζοσπαστικό καντιανισμό με θρησκευτικές αποχρώσεις, στο «απόλυτο Δέον, στο πρόβλημα ενός βασιλείου των ηθικών όντων».²¹⁰ Γράφοντας σε μια εποχή μετατροπής της ριζοσπαστικής σκέψης σε κλειστό σύστημα με θετικιστικές απολήξεις από τα σοσιαλδημοκρατικά κόμματα και τους θεωρητικούς τους στις αρχές του εικοστού αιώνα, απέδωσε στην επίσημη μαρξιστική σκέψη της εποχής του την κατηγορία ότι παρέμεινε σε έναν χυδαίο οικονομισμό και μια χυδαία αντιθρησκευτική στάση, που ήταν άρρηκτα συνδεδεμένες με τον μηχανικιστικό ντετερμινισμό. Το «Ενάντια» σε αυτόν τον οικονομισμό, για τον Μπλοχ, η πολιτική ουτοπία δεν πρέπει να είναι ένας ευδαιμονικός και μόνο παράδεισος επί της γης, αλλά μια *υπέρβαση του υλικού κόσμου* και η ταυτόχρονη *αναγνώριση της υλικότητας* της ανθρώπινης πνευματικότητας και υποκειμενικότητας:

[η] έμφαση στις οικονομικά καθοριστικές στιγμές, και στο Λανθάνον (Latenz) όλων των υπερβατολογικών στιγμών, το οποίο είναι υπάρχον αλλά παραμένει μυστηριώδες, οδηγεί τον μαρξισμό εγγύτερα σε μια κριτική του καθαρού λόγου, για την οποία μια αντιστοιχούσα κριτική του πρακτικού λόγου δεν έχει ακόμα γραφτεί²¹¹.

Ο Μπλοχ στο *Πνεύμα της ουτοπίας*, θέλει να θεμελιώσει την δύναμη της θέλησης του υποκειμένου όχι μόνο ως απλή βουλευσιαρχία αλλά ως περιεχόμενη στον ίδιο τον υλικό κόσμο, στο αντικείμενο, στην «ολότητα». Αυτό οδηγεί σε μια

²⁰⁹ Bloch, E., *Geist der Utopie. Zweite Fassung, Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 1976, σ. 294-5.

²¹⁰ Ο.π., σ. 297.

²¹¹ Ο.π., σ. 304-5

διττότητα στην αντίληψη του ίδιου του υποκειμένου και της σκέψης του ως μέρους μεν της φύσης αλλά και ως του στοιχείου εκείνου που έχει ανέλθει στο επίπεδο της συνείδησης και της ενσυνείδητης πράξης – σε αντιδιαστολή προς τον Λούκατς, που έβλεπε το προλεταριάτο ως το «υποκείμενο-αντικείμενο» της *ιστορίας* και μόνο – μιας πράξης στην οποία η φύση παραμένει απροσπέλαστη, σε αντιστοιχία με το πρόβλημα του καντιανού πράγματος αυτού τούτου, το οποίο επανέρχεται συνεπώς στην σκέψη του Μπλοχ.²¹² Ενώ ο Μπλοχ αυτοτοποθετείται ως «εγγελιανός», αναγνωρίζει το καντιανό υπερβατολογικό σύστημα ως φορέα μιας ανεκπλήρωτης *ουτοπίας*, καθώς στην προσπάθεια σύλληψης του ηθικά Απόλυτου ο πρακτικός λόγος του Καντ τείνει προς την «κακή απειρία» εξαιτίας της *a priori* μεθόδου του, δηλαδή προς μια αέναη υπέρβαση του όντος προς το δέον που συγγενεύει με την ουτοπική φιλοσοφία κατά τον ίδιο τον Μπλοχ.²¹³

Στην προσπάθειά του αυτή να συλλάβει μια κατηγορία της Ολότητας που να περιλαμβάνει τον φυσικό κόσμο αλλά και να διασφαλίζει την υποκειμενικότητα, όπως την χαρακτηρίζει ο Τζέι,²¹⁴ ο Μπλοχ αξιοποιεί την επαφή του με τις μυστικιστικές και μεσσιανικές τάσεις του Γκούσταβ Λαντάουερ (Gustav Landauer) και της μελέτης του των χριστιανικών, εβραϊκών και άλλων κειμένων. Έτσι, στο *Πνεύμα της Ουτοπίας* ξεκαθαρίζει ότι ο άνθρωπος δεν πρέπει να κατανοηθεί μόνο ως υλικό σώμα, ως υλικές ανάγκες, αλλά και ως πνευματικό ον. Η υλικότητα της φύσης είναι κατ' ουσίαν η βάση της ανάπτυξης της πνευματικότητας που μας παρέχει η αυτόνομη συνείδηση. Με βάση αυτή, ακόμα και το πιο σκληρό στοιχείο της υλικότητας, ο θάνατος και η χρονικότητα και περατότητά μας, είναι δυνατόν να υπερβθούν. Θα ξεπεραστούν, αν όχι με την ευθεία προσδοκία της μετεμψύχωσης που εμπεριέχουν «ο βουδισμός, οι δοξασίες του κεντρικού Σουδάν, ο Σουφισμός, η Καββάλα και ο πρώιμος χριστιανικός Ροδοσταυρισμός» όπως αναφέρει, πάντως με την μακρά πορεία του Υιού του Ανθρώπου προς τον άνθρωπο, που προσιδιάζει στην κοσμολογική διαδικασία της αυτοαναγνώρισης του υποκειμένου, της *ταυτότητάς του με τον εαυτό του*, της επανοικειοποίησης του κόσμου, μετά την οποία τίποτα πλέον

²¹² Βλ. κεφ. 1 αυτής της εργασίας.

²¹³ Bloch, E., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, ό.π., σ. 224-6.

²¹⁴ Πρβλ. Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 174-196.

δεν είναι εντελώς Επέκεινα.²¹⁵

Ο Μπλοχ, ακολουθώντας την πορεία σκέψης της Γνωστικής παράδοσης, παρουσιάζει την αντίθεση που πιστεύει ότι φανερώνεται στην βιβλική διδασκαλία: Το προπατορικό αμάρτημα της επιθυμίας για γνώση, για να είναι κανείς «ως Θεός», επιβεβλημένο από τον παρανοημένο Θεό αυτού του παρακμάζοντος άδικου κόσμου που ουσιαστικά γίνεται ο ίδιος Σατανάς, έρχεται σε αντίθεση με το ηρωικό-προμηθεϊκό στοιχείο στον άνθρωπο, την τάση για υπέρβαση του κόσμου τούτου. Και αίρεται η αντίθεση αυτή στον Ιησού της μελλοντικής Ανάληψης, τον Υιό του Ανθρώπου και ταυτόχρονα απομακρυσμένο ύστατο Θεό, του οποίου η Δευτέρα Παρουσία και το αποκαλυπτικό τέλος των ημερών επανορθώνει την διερρηγμένη ενότητα με τον άνθρωπο.²¹⁶ Εδώ το Μη-εισέτι-είναι (Noch-nicht-sein) είναι η μελλοντική Βασιλεία των Ουρανών, η υπόσχεση και βεβαιότητα της μελλοντικής ευλογίας και σωτηρίας που πηγάζει από τις υπερβατολογικές (γνωσιολογικές) αλλά και υπερβατικές (θεολογικές) δυνατότητες του ανθρώπου, από το «κατ' εικόναν» και «καθ' ομοίωσιν». Σε αυτή την διαδικασία, οι υλικές ανάγκες πρέπει να ικανοποιηθούν για να καταστεί δυνατή η έκρηξη της ανθρώπινης πνευματικότητας-δημιουργικότητας, η οποία από εκεί και πέρα δεν εξαρτάται όμως από αυτές. Ουσιαστικά οι ανάγκες πρέπει να αρθούν υπό την εγγλιανή έννοια σε έναν νέο *κοινοτισμό* και με τον τρόπο αυτό να απελευθερωθεί διαλεκτικά η πραγματική ατομικότητα, η πνευματική-νοητική ατομικότητα του υποκειμένου, οπότε η ψυχή θα δύναται πλέον να ενωθεί με την «Εκκλησία» αφότου θα έχει πραγματωθεί ο σοσιαλισμός. Το μεσσιανικό μπλοχιανό πολιτικό πρόταγμα συνδέει την πολιτική απελευθέρωση με μια κυριολεκτικά οντολογική υπέρβαση του κόσμου:

[μ]έχρι τώρα όλα ανάγονταν σε μάρκα και φένιχ, ενώ από την άλλη η ψυχή μπορούσε

²¹⁵ Bloch, E., *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, ό.π., σ. 321.

²¹⁶ Για τον Τόμσον, «[η] στάση του Μπλοχ απέναντι στην επανάσταση των Μπολσεβίκων και στην Σοβιετική Ένωση, για παράδειγμα, ήταν επηρεασμένη από την ίδια ανοιχτότητα του Μη-εισέτι στον βαθμό που ήταν επηρεασμένη από ενός είδους αριστερό νιτσεϊσμό [κατ' αντιστοιχία με τον αριστερό εγγλιανισμό, *σημείωση δικιά μου*] που έβλεπε την επανάσταση ως το αναγκαίο ξέσπασμα του διονυσιακού πνεύματος για την διάρρηξη των απολλώνιων δομών και περιορισμών της Γερμανικής σοσιαλδημοκρατίας» (Thompson, P., *Religion, Utopia, and the Metaphysics of Contingency*, εις Thompson, P. και Zizek, S. (επ.), *The Privatisation of Hope*, ό.π., σ. 91).

να λάμπει μόνο από ψηλά. Ο επιχειρηματίας γελά κατά την διάρκεια του επιχειρείν στον γήινο κόσμο, και οι μοχλοί είναι στα δικά του χέρια· ένας παρανοημένος Ιησούς προσφέρει ενθάρρυνση στον ιδεατό κόσμο, προσπαθεί εις μάτην να μας ταπεινώσει μη αντιστεκόμενος στο κακό. Ο Μαρξ, από την άλλη, επιτέλους μας ευαισθητοποίησε έναντι μιας εξωτερικής μεθόδου, η οποία τόσο άμεσα μας καθιστά μη ευέλικτους, και μετά, ξέχωρα, έναντι του αγαθού ανθρώπου που θεωρεί ότι η ελευθερία έχει ήδη έλθει με αυτόν, με στόχο να ενώσει και τα δύο: ο δρόμος του καθοδηγείται – τρόπος του λέγειν – από τον Ιησού του φραγγελίου και από τον Ιησού της αδελφικής αγάπης ταυτοχρόνως.²¹⁷

Υπό αυτή την έννοια ο Μπλοχ καθίσταται ο φιλόσοφος της πορείας προς το φως· και όχι απλά με την ιστορική Διαφωτιστική σημασία. Φως για αυτόν βρίσκεται σε όλη την προ-Διαφωτιστική περίοδο της ιστορίας, αν όχι στις κυρίαρχες εκφάνσεις της, σε δευτερεύουσες, ουτοπικές, αιρετικές, αποκαλυπτικές, χιλιαστικές, τις οποίες μας καλεί να τις διερευνήσουμε και να τις κληροδοτήσουμε στη νέα αναδυόμενη ριζοσπαστική σκέψη.²¹⁸ Είναι η διαρκής ανάμνηση της «Χιλιετούς Βασιλείας», ανάμνηση που δύναται να είναι διττή: Ανάμνηση μιας προϊστορικής κατάστασης ισότητας –η έκπτωση από τον Παράδεισο– την οποία εμπεριέχει η φύση του ανθρώπου, ως ζώου πολιτικού και ηθικού, αλλά και η ανάμνηση του μέλλοντος, της μελλοντικής Χρυσής Εποχής της ελευθερίας:

Μέσα σε μια τέτοια λειτουργική συσχέτιση της απελευθέρωσης και του πνεύματος, του Μαρξισμού και της θρησκείας, ενωμένων στην θέληση για την Βασιλεία, ρέει η τελική ύστατη συνένωση όλων των παραποτάμων: της Ψυχής, του Μεσσία και της Αποκάλυψης, που αντιπροσωπεύουν την πράξη της αφύπνισης μέσα στην Ολότητα, παρέχουν τις τελικές παρορμήσεις να πράξει κανείς και να γνωρίσει, σχηματίζουν το a priori όλης της πολιτικής και του πολιτισμού.²¹⁹

Το θεωρητικό και το πολιτικό πρόταγμα του *Πνεύματος της Ουτοπίας*

²¹⁷ Bloch, E., *Geist der Utopie Zweite Fassung*, ό.π., σ. 301-2. Ο Μπολντύρεφ σημειώνει πως ο Μπλοχ του *Πνεύματος της Ουτοπίας* δεν θεωρεί ούτε τη φύση ούτε την κοινωνία ως ουσιαστικά πεδία απελευθέρωσης· αυτή αποτελεί ένα πρωτίστως εσωτεριστικό-υπερβατικό γεγονός για τον άνθρωπο (βλ. Boldyrev, I., *Ernst Bloch and his Contemporaries. Locating Utopian Messianism*, Continuum, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2014, σ. 13).

²¹⁸ Bloch, E., *Geist der Utopie Zweite Fassung*, ό.π., σ. 305.

²¹⁹ Bloch, E., *Geist der Utopie Zweite Fassung*, ό.π., σ. 346.

διατυπώνονται, συνεπώς, και συγκροτούνται δια μέσου της σύζευξης της μεσσιανικής θεολογίας και του μαρξισμού την οποία επιχειρεί ο Μπλοχ. Εκεί που απέτυχαν ο Βούδας και ο Χριστός, οφείλει να πετύχει η σύγχρονη πολιτική ουτοπία· στόχος της δε είναι η συνειδητή και θεωρητική πλέον κατασκευή ενός *κοσμικού* Υιού του Ανθρώπου. Η διαλεκτική καθίσταται όχι απλά υπερβατολογική αλλά ενίοτε και υπερβατική, είναι ένας εγγελισμός που επιχειρεί να απαλλαγεί από την κατηγορία του πανλογισμού και να κατασκευάσει την νέα κοσμική θρησκεία. Κατά συνέπεια, το απτό πολιτικό πρόγραμμα εκλείπει, παρά την γενική πίστη στην απελευθερωτική προοπτική της Ρωσικής Επανάστασης, και ενώ γίνεται επίκληση στη συγκεκριμενοποίηση της ουτοπίας, το χιλιαστικό «Βασίλειο της Ελευθερίας» αποτελεί ένα *βασίλειο της αμεσότητας*, όπου εκλείπει η πολιτική διαμεσολάβηση μαζί με την πραγματοποίηση που θεωρείται αιτία της. Αυτό το πρόταγμα προσιδιάζει – δίχως ο Μπλοχ να έχει αρχικά επίγνωση αυτού²²⁰ – στον νεαρό Μαρξ, *καθώς πρόκειται για έναν ανθρωπισμό που υπερβαίνει τον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας για χάρη μιας αμεσοδημοκρατίας της αγάπης*. Με αυτήν ταυτίζει τον τελικό σκοπό του κομμουνιστικού κινήματος της εποχής του ο Μπλοχ και βάσει αυτής θα το αγκαλιάσει παρά την αυταρχική πορεία των επόμενων δεκαετιών, ώσπου, αποκηρύσσοντας εν τέλει την πολιτική των κυβερνώντων κομμουνιστικών κομμάτων, θα μεταλλάξει ταυτόχρονα την θεωρητική του θέση.²²¹

²²⁰ Δεν είχαν εκδοθεί ακόμα τα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα* του 1844, στα οποία ο Μαρξ λάμβανε θέση υπέρ ενός ριζοσπαστικού ανθρωπισμού. Εκδόθηκαν στα 1932 στην Σοβιετική Ένωση υπό την επιμέλεια του Νταβίντ Ριαζάνοφ. Έχουμε εδώ, όπως και στον Λούκατς, μια ενδιαφέρουσα εφαρμογή της Antizipation (έννοια του Μπλοχ που θα μας απασχολήσει σε λίγο) επί του έργου του ίδιου του Μπλοχ.

²²¹ Για τον Τζέι και τον Κολακόφσκι (Kolakowski), η μπλοχιανή σκέψη παραμένει αναλλοίωτα πιστή στο μεσσιανικό σχήμα του *Πνεύματος της ουτοπίας*, το οποίο για τον δεύτερο αποτελεί άμεση σύζευξη της μεσσιανικής εβραϊκής σκέψης με τον σοσιαλισμό και τον αναρχισμό της εποχής του, τοποθετώντας τον πιο κοντά στον Σορέλ παρά στον ίδιο τον Μαρξ (πρβλ. Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism. Its Origin, Growth and Dissolution. Volume III: The Breakdown*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1978, σ. 423-5). Σκοπός μου είναι να αντικρούσω μερικώς αυτή τη θέση.

4.3 Η πρόληψις (*Antizipation*)²²² του Μη-εισέτι-είναι ως γνωσιοθεωρητική θεμελίωση της ουτοπίας.

Καθώς το έργο του Μπλοχ είναι εξαιρετικά πλατύ όσο και δαιδαλώδες, αξίζει ιδιαίτερης έμφασης η *Αρχή της ελπίδας*, ως το κομβικό εκείνο έργο στο οποίο η μπλοχιανή αφήγηση παρουσιάζεται εκτενέστερα, εκκινώντας από την καταγωγή των κατηγοριών και καταλήγοντας στον σοσιαλισμό, ως πραγμάτωση του δημοκρατικού και απελευθερωτικού ιδεώδους. Εξάλλου, ο ίδιος ο Μπλοχ τονίζει στο επίμετρο της επανέκδοσης του *Πνεύματος της ουτοπίας* στα 1963 πως «ο επαναστατικός ρομαντισμός [του *Πνεύματος της ουτοπίας*] [...] λαμβάνει τον ορισμό του στην *Αρχή της ελπίδας* [...]». Εκεί αυτό που ήταν καθορισμένο στο *Πνεύμα της ουτοπίας* κατέστη εξαιρετικά συγκεκριμένο, κάτι το οποίο έχει αφιερωθεί στο κακό, όπως και στο αντίδοτό του: την επαναστατική γνώση».²²³ Η *Αρχή της ελπίδας* οικοδομεί την μπλοχιανή θέση με ένα ύφος ποιητικό, εκκινεί από τις επιθυμίες που εμφανίζονται ως όνειρα, περνά μετά στην προλαμβάνουσα συνείδηση (*antizipierendes Bewusstsein*) και σε μια εκτενέστερη ανάλυση του μη-εισέτι-συνειδητού, σε μια ανάλυση του ουτοπικού ίχνους εντός διάφορων ανθρωπίνων δραστηριοτήτων – απεικονιστικής τέχνης, ταξιδιών, παραμυθιών, κινηματογράφου, θεάτρου, καθώς και στην ιατρική, την αρχιτεκτονική, την γεωγραφία, τα κοινωνικά και θεωρητικά συστήματα – και ολοκληρώνεται με την έκθεση αυτών που ο ίδιος χαρακτηρίζει ως «εικόνες επιθυμιών της ολοκληρωμένης στιγμής» (*Wunschbilder des erfüllten Augenblicks*), τις εικόνες

²²² Σύμφωνα με τον Ρέμαν (Rehmann), η μπλοχιανή έννοια της *Antizipation* προέρχεται από τη λατινική *anticipatio* η οποία, με τη σειρά της, προέρχεται από την έννοια της *προλήψεως* στον Επίκουρο: Λαμβάνει δηλαδή τη σημασία του προεικασματος, της προαναφοράς ή και της προεξόφλησης (*Vorwegnahme*) (για την έννοια της «πρόληψεως» στον Επίκουρο, βλ. Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων*, I 33, «Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἰονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ Τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος...»). Η έννοια αυτή λαμβάνεται από τον Μπλοχ και μετατρέπεται σε κεντρική έννοια του συστήματός του (Rehmann, J., «*Antizipation*», εις Dietschy B., Zeilinger D. και Zimmermann E. (επ.), *Bloch-Wörterbuch*, ὁ.π., σ. 3). Επιλέγω να διατηρήσω την λέξη στην αρχαία μορφή της για να αποδώσω την μπλοχιανή *Antizipation*.

²²³ Bloch, E., *Geist der Utopie Zweite Fassung*, ὁ.π., σ. 347.

της ουτοπίας και του υπέρτατου καλού. Σε παραλληλία με το λουκασιανό μοτίβο, ο Μπλοχ εδράζει τα συμπεράσματά του για την συγκεκριμένη ουτοπία και την αντικειμενική δυνατότητα της κοινωνικής απελευθέρωσης στην επιστημολογία του μη-εισέτι-είναι την οποία θεμελιώνει στο πρώτο μέρος της πραγματείας του.²²⁴

Η *Αρχή της ελπίδας* εκκινεί με την θέση πως «από νωρίς ο άνθρωπος αναζητεί [...] Δεν κατέχει αυτό το οποίο επιθυμεί».²²⁵ Οι συνέπειες αυτής της *ανεκπλήρωτης επιθυμίας* αποτελούν κεντρικό στοιχείο της μπλοχιανής ανάλυσης, η οποία εδράζεται κριτικά στην φροϋδική θεωρία για να συνδέσει την ματαίωση των επιθυμιών αυτών με την καπιταλιστική σπάνη και την κατά συνέπεια απόθυσή τους. Κατά την ανάλυση αυτή, εκεί έχουν την προέλευσή τους τα όνειρα και τις ονειροφантаσίες της καθημερινής ζωής, τα οποία αποτελούν ασυνείδητες μορφές του ανικανοποίητου Εγώ: Οι ονειροφантаσίες αυτές οδηγούνται στην σταδιακή μετάλλαξή τους καθώς λαμβάνει χώρα η ενηλικίωση του ατόμου, αντικαθιστώντας τις πρώιμες ανάγκες της ασφάλειας, της σιγουριάς και του παιχνιδιού σε έναν μαγευτικό καθημερινό κόσμο, με πιο ιδιοτελείς επιθυμίες οι οποίες συνάδουν με την κομφορμιστική προσαρμογή σε ένα κυρίαρχο μικροαστικό πρότυπο. Ακόμα και αν υπάρχουν οι ακραίες μορφές φαντασιώσεις για σαδιστική εκδίκηση απέναντι σε πρόσωπα και συνθήκες τις οποίες το άτομο αντιλαμβάνεται ως αυτές που οδηγούν στην σταδιακή αποδοχή της ήττας των αρχικών φιλοδοξιών του εντός της καπιταλιστικής κανονικότητας – φαντασιώσεις τις οποίες ο Μπλοχ συνδέει με την αξιοποίησή τους από τη ναζιστική πρακτική και ρητορική της βίας – η κυριαρχία της εμπορευματικής παραγωγής οδηγεί το όνειρο στην σταδιακή ανακατασκευή του ως επιθυμία κατάληψης μιας καλύτερης θέσης στον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας. Εντός αυτού του υποδείγματος, ο αστός παρά την κοινωνική του θέση είναι ανίκανος να σπάσει τον άνωθεν «μαγικό

²²⁴ Για την προσωπική σχέση μεταξύ Λούκατς και Μπλοχ βλ. τον Μπολντύρεφ (Boldyrev I., *Ernst Bloch and his Contemporaries*, ό.π., σ. 39-91): θεωρεί πως ενώ υπάρχει στενή σχέση μεταξύ των δύο στην προ του 1918 περίοδο, με τον Μπλοχ να επηρεάζει την έξοδο του Λούκατς από την προμαρξιστική νεοκαντιανή του περίοδο, αργότερα οι θεωρίες τους κατέγραψαν αποκλίνουσες πορείες έχοντας ως κύριο πεδίο διαφωνιών το αισθητικό πεδίο, με τον Μπλοχ να υπερασπίζεται το ουτοπικό υπόλειμμα εντός των νέων, μοντερνιστικών καλλιτεχνικών πρωτοποριών και του Εξπρεσιονισμού, τις οποίες ο Λούκατς θεωρούσε δείγμα της αντιδραστικής στροφής του Μεσοπολέμου.

²²⁵ Bloch, E. *Das Prinzip Hoffnung* [εφεξής PH], *Gesamtausgabe in 16 Bänden*, τ. 5, ό.π., σ. 21.

κύκλο» της κυριαρχίας του εμπορεύματος· όποιος, δε, είναι αντίθετος στην αστική κοινωνία μπορεί μόνο να ονειρεύεται την εξάλειψη της εκμετάλλευσης ανθρώπου από άνθρωπο, εφόσον δεν αρκείται να επιθυμεί την απλή γενικευμένη βελτίωση των όρων διαβίωσης, αλλά απαιτεί συγχρόνως αυτοί οι όροι να μην έχουν σαν προϋπόθεση την εκμετάλλευση της εργασίας κάποιου άλλου.²²⁶ Αυτή η αμηχανία πηγάζει από την υλική στέρηση για την οποία είναι υπεύθυνη η οργάνωση της κοινωνίας, την υπερβαίνει όμως καθώς προετοιμάζει μια γενικότερη αφύπνιση, η οποία με τη σειρά της φέρει το «σοσιαλιστικό Νέο», κάτι τόσο ριζοσπαστικά διαφορετικό που εκπλήσσει και όσους εμμονικά το αποζητούσαν.

Η υλιστική βάση του μπλοχιανού οικοδομήματος έγκειται, θαρρώ, σε αυτήν ακριβώς την θεμελίωση της ουτοπικής δυνατότητας πάνω στην ανάλυση των βασικών ορμών· σε μία *στροφή την ψυχανάλυση* την οποία μοιράζεται με τους φρανκφουρτιανούς στοχαστές.²²⁷ Με ρητή αναφορά στον Φρόυντ, ο Μπλοχ περιλαμβάνει σε αυτές την σεξουαλική ορμή, την λίμπιντο, αλλά και την ορμή του θανάτου (Todestrieb) του ύστερου φροϋδικού έργου, καθώς και τους περιορισμούς τους οποίους αποδίδει η φροϋδική θεωρία στην συγκρότηση του Εγώ. Η απώθηση των αναγκών συγκροτεί αυτό το οποίο η φροϋδική θεωρία αποδίδει ως αιτία στην παραγωγή των ονείρων, ενώ το χαρακτηρίζει ως ασυνείδητο ή «το εκείνο».²²⁸ Για τον Μπλοχ, η ψυχανάλυση έχει σαν στόχο να φέρει το άτομο σε αντιπαράθεση με αυτό το οποίο έχει απωθηθεί, σε αντιστοιχία με την φιλοσοφία στην μαρξιστική της αυτοαντίληψη, η οποία αναλαμβάνει ένα παρόμοιο έργο υπέρβασης της ιδεολογίας.²²⁹

²²⁶ *PH*, σ. 36-7.

²²⁷ Πρβλ. την *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* στο κεφάλαιο «Στοιχεία του αντισημιτισμού». Για την επιρροή της ψυχανάλυσης στον κύκλο του Ινστιτούτου της Φρανκφούρτης πρβλ. Ράντης, Κ., *Ψυχανάλυση και «Διαλεκτική του Διαφωτισμού»*, Ύψιλον, Αθήνα 2006, κυρίως σ. 31-53. Επίσης, πρβλ. Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Ppolitical Significance*, Polity Press, Λονδίνο 2007, σ. 41-60 και Jay, Martin, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, University of California Press, Μπέρκλεϋ και Λονδίνο 1996, σ. 86-112.

²²⁸ Για μια – πολύ – εισαγωγική προσέγγιση των όρων αυτών στον Φρόυντ, βλ. Storr, Anthony, *Freud: A Very Short Intoduction*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2001, σ. 57-69.

²²⁹ Η επιρροή από την πάλη κατά της «ψευδούς συνείδησης» που διεξάγει ο Λούκατς είναι σαφής, όμως, στον Μπλοχ, ακόμα και η *ψευδής συνείδηση* αξίζει μερικής διάσωσης καθώς φέρει στοιχεία της

Ο Μπλοχ εστιάζει στην απώθηση του ίδιου του γεγονότος της απώθησης – καθώς για τον Φρόυντ το ασυνείδητο δεν είναι μόνο προϊόν της απώθησης αλλά και της μη παραδοχής της απώθησης – για να υποστηρίξει πως το φροϋδικό ασυνείδητο είναι στην πραγματικότητα ένα μη-εισέτι-συνειδητό· ταυτόχρονα διαπιστώνει πως το όριο της φροϋδικής θεωρίας έγκειται στο ότι το ασυνείδητο αυτό δεν δύναται να υπάρξει κάτι νέο, κάτι το οποίο να μην «έχει ήδη υπάρξει».²³⁰ Δεν αναγνωρίζει η ψυχανάλυση ίχνη μίας προ-συνείδηση ενός Νέου μέσα στο ασυνείδητο (sie [Freud und Jung] kennen eben kein Vorbewußtsein eines Neuen)²³¹. Ταυτόχρονα, με την περιοριστική επικέντρωσή της σε μια απομονωμένη ανάλυση της λίμπιντο, η ψυχαναλυτική θεωρία δεν εντάσσει στην εξήγησή της τις κοινωνικοοικονομικές συνθήκες. Έτσι ερμηνεύει ο Μπλοχ το γεγονός ότι δεν μνημονεύεται η πείνα ως έκφανση του ενστίκτου αυτοσυντήρησης, κάτι που για τον μαρξιστή Μπλοχ αποτελεί αντιθέτως βασική αναλυτική κατηγορία, καθώς αναφέρεται σε κάτι που θέτει σε κίνηση όλες τις υπόλοιπες ορμές.²³²

Αρνούμενος αυτό που χαρακτηρίζει ως φροϋδική «ερωτική θεώρηση της ιστορίας», ο Μπλοχ τοποθετεί στο κέντρο της δικιάς του θεώρησης της πορείας του ανθρώπου το ένστικτο αυτοσυντήρησης, την σπάνη και την πείνα που αποτελούν για αυτόν τις βασικές αιτίες της φροϋδικά διαπιστωμένης *κυριαρχίας της γενικευμένης απώθησης στις υποτελείς τάξεις*, ακόμα και της λιμπιντινικής απώθησης· το οικονομικό συμφέρον αποτελεί τη βάση της ιστορίας – όπως και στο μαρξικό πρότυπο – δίχως όμως να αποτελεί τη μοναδική πτυχή της, αποκλείοντας τους υπόλοιπους παράγοντες. Ταυτόχρονα, ο Μπλοχ απορρίπτει οπωσδήποτε μια εξωιστορική εξέταση των ορμών την οποία αποδίδει στην ψυχαναλυτική θεωρία,

προσμονής ενός καλύτερου μέλλοντος που θα φέρει την ανατροπή της. Για την κριτική της ιδεολογίας και της ψευδούς συνείδησης στον Μπλοχ, πρβλ. Kellner D., «Ernst Bloch, Utopia and Ideology Critique», εις Daniel, J. και Moylan, T., *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, Verso, Λονδίνο 1997, σ. 82-84).

²³⁰ PH, σ. 61.

²³¹ PH, σ. 71.

²³² Αποδίδω ως «ορμή» την φροϋδική κατηγορία «Trieb». Σε αυτήν είναι που κάνει αναφορά ο Μπλοχ, καθώς μιλά για Ichtrieb, την αυτοσυντήρηση ως Grundtrieb κοκ. Αποδίδεται στα Ελληνικά και ως «ενόρμηση».

ισχυριζόμενος πως ακόμα και η πείνα γίνεται αντιληπτή από το άτομο στη βάση συγκεκριμένων, μεταλλασσόμενων στον χρόνο κοινωνικών σχέσεων, δίχως τις οποίες η οποιαδήποτε ανάλυση του ενστίκτου αυτοσυντήρησης θα ήταν λανθασμένη. Αν και υπάρχει στον Μπλοχ μια – μεσσιανικής υφής και αυτή, όπως φαίνεται – τάση για αποδοχή της δυνατότητας ύπαρξης μιας συμμαχίας ανθρώπου-φύσης, όπου μέσω της ανθρώπινης συμμετοχής, θα υπερβαίνονταν τα αρνητικά του φυσικού κόσμου, η Τσάιλινγκερ (Zeilinger) ορθά παρατηρεί πως μια φύση καθαυτή δεν δύναται να αποτελέσει οντολογικό θεμέλιο για τον Μπλοχ, γιατί θα οδηγούσε σε μια αναβίωσης μιας διαλεκτικής της φύσης ενγκελσιανού τύπου.²³³

4.4 Η ελπίδα ως κατηγορία

Η ανάδυση της ελπίδας ως θεμελιώδους κατηγορίας στο μπλοχιανό έργο προκύπτει καταρχάς από μια ιστορική εξέταση της *εξέλιξης των ορμών*. Έτσι και τα ανθρώπινα συναισθήματα ο ίδιος τα κατανοεί ως εν μέρει φυσικά και εν μέρει κοινωνικά παράγωγα· έτσι τα θεωρεί οπωσδήποτε ενδοϊστορικά, εξηγήσιμα μόνο αν

²³³ Πρβλ. Zeilinger, D., «Natur, Mensch, Zukunft», σε Hermann-Sinai, Susanne και Tegtmeier, Henning (επ.), *Metaphysik der Hoffnung. Ernst Bloch als Denker des Humanen*, Λειψία: Leipziger Universitätsverlag, 2012, σ. 43-65. Η κατηγορία της φύσης λαμβάνει αυξανόμενη σημασία στο μπλοχιανό έργο καθώς μεταβαίνει στο *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια*, όπου η φύση ως το πρώτο τμήμα του όρου «φυσικό δίκαιο» ταυτίζεται με τα πρωταρχικά ανθρώπινα δικαιώματα και την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, όπως σημειώνει ο Τζεογκεγκάν (Geoghegan, V., *Ernst Bloch*, ό.π., σ. 138). Η Τσάιλινγκερ εκτιμά πως η σχέση του Μπλοχ με την έννοια της φύσης είναι περίπλοκη και διατρέχει όλο το έργο του και πως ειδικά στην *Αρχή της ελπίδας* προτάσσεται μία συμμαχία με την φύση (Naturallianz) η οποία είναι ένα από τα ενδεχόμενα αποτελέσματα της ανθρωποποίησης (Prozess der Humanisierung): Ο Μπλοχ εξάλλου, σε αντίθεση, για παράδειγμα, με τους Χορκχάιμερ-Αντόρνο της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, βλέπει την τεχνολογική εξέλιξη ως παράγουσα μια αντικειμενική δυνατότητα μακροπρόθεσμης συμφιλίωσης με τη φύση (Zeilinger, D., «Natur» σε Dietschy, B., Zeilinger, D., Zimmerman, E. (επ.), *Bloch-Wörterbuch*, ό.π., σ. 342-344). Για τον Τζέι η διερεύνηση ενός Μη-εισέτι στη φύση συνδεδεμένου με την μπλοχιανή οντολογία τοποθετεί εξαρχής τον Μπλοχ σε αντίθεση με την παράδοση του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (βλ. Jay M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 184-5).

τοποθετηθούν εντός του ιστορικού χρόνου. Για την ακρίβεια, ο Μπλοχ διαχωρίζει τα συναισθήματα σε δύο κατηγορίες: Αυτά τα οποία δεν έχουν χρονικό βάθος, όπως η ζήλια, ο φθόνος, ο θαυμασμός, τα οποία χαρακτηρίζει ως «πλήρη-πεπληρωμένα» (gefüllte Affekte) και αυτά που χαρακτηρίζει ως «προσδοκίες» (Erwartungs-Affekte) – την αγωνία, τον φόβος, την ελπίδα, την πίστη – τα οποία διατηρούνται σε βάθος χρόνου, είναι πιο περίπλοκα και έχουν ιδιαίτερα έντονο «προλαμβάνοντα χαρακτήρα» (antizipierendes Charakter). Αυτά τα δεύτερα συναισθήματα, οι προσδοκίες, λόγω της τοποθέτησής τους εντός του ιστορικού χρόνου, φέρουν εντός τους, έστω και λανθάνουσα, την ίδια την *δυνατότητα της μεταβολής*: μεταβολής δικής τους και μεταβολής του ίδιου του κόσμου, καθώς αποτελούν προσμονή ενός μέλλοντος, ενός Μη-εισέτι, αυτού που ακόμα δεν έχει αντικειμενικά υπάρξει, το οποίο όμως, αν γίνει πραγματικό, αίρει την προσμονή του.²³⁴ Τα αρνητικά συναισθήματα του φόβου και της αγωνίας αποτελούν απλή αντίδραση απέναντι στον κόσμο της κυριαρχίας, ενάντια στον πόνο και στην πείνα, και δεν κατορθώνουν να προχωρήσουν στην άρνηση/υπέρβασή του κόσμου αυτού. Η *ελπίδα* είναι η μόνη η οποία τους αντιτίθεται, και κατά τούτο αποτελεί για τον Μπλοχ το *μόνο αποκλειστικά ανθρώπινο συναίσθημα*, του οποίου ο ορίζοντας είναι άπειρος: την βάση της ουτοπίας, αλλά και της προσμονής για ένα καλύτερο, απελευθερωμένου μέλλοντος, αποτελεί το κατ' εξοχήν ανθρώπινο συναίσθημα, αυτό της ελπίδας.²³⁵

Ακόμα όμως και αυτή η έννοια της ελπίδας – η οποία εν τοις πράγμασι απαιτεί την κοινωνική αλλαγή για να πραγματοποιηθεί – εδράζεται για τον Μπλοχ στην αντιμετώπιση των υλικών συνθηκών που προκαλούν την ανθρώπινη δυστυχία και ενεργοποιούν το ένστικτο αυτοσυντήρησης: Πρόκειται για μια μετατροπή της αυτοσυντήρησης σε αυτοεπέκταση (Selbsterhaltung wird Selbsterweiterung) του ατόμου, το οποίο αντιλαμβάνεται τον κοινωνικό χαρακτήρα της δυστυχίας του και επιδιώκει να τον αρνηθεί, φαντασιωνόμενο μια κατάσταση στην οποία θα έχουν εκλείψει η δυστυχία και οι παράγοντες που την προκαλούν.²³⁶ Πρόκειται για

²³⁴ Βλ. *PH*, σ. 83

²³⁵ Για τον Τζεογκεγκάν (Geoghegan) αυτό το υπόλειμμα πραγματικότητας το οποίο δεν έχει ακόμα πραγματοποιηθεί, όπως και να ονομάζεται (τάση, λανθάνον, Μη-εισέτι) αποτελεί το βασικό μοτίβο όλων των μπλοχικών έργων (πρβλ. Geoghegan, V., *Ernst Bloch*, ό.π., σ. 144-6).

²³⁶ Βλ. *PH*, σ. 84-6. Ο Χάρτμαν χαρακτηρίζει τις *ονειροπολήσεις* ως κεντρικό άξονα της φιλοσοφίας

ονειροπολήσεις, «όνειρα της ημέρας» (Tagtraüme), και διαφέρουν από τα όνειρα της νύχτας τα οποία μελετά η φροϋδική ψυχανάλυση· αυτά αποτελούν για τον Μπλοχ την μεταβατική κατηγορία προς την κατασκευή της κατηγορίας του Μη-εισέτι-συνειδητού. Υιοθετώντας την θέση του Φρόντ από την *Ερμηνεία των ονείρων*, πως τα όνειρα εκφράζουν και ικανοποιούν κρυφές επιθυμίες²³⁷, ο Μπλοχ επιχειρεί να αποδώσει στην *ονειροπόληση* την λειτουργία που επιτελεί ο νους στο μαρξικό υπόδειγμα, ως αρχή παραγωγής του Νέου. Εκκινώντας από το γνωστό παράθεμα του Μαρξ στο *Κεφάλαιο*, κατά το οποίο αυτό που διαφοροποιεί τον άνθρωπο από τα ζώα είναι πως αυτός έχει εντός του νου του την ιδέα αυτού που θα κατασκευάσει με τα χέρια του, δείχνει πως οι ονειροπολήσεις αποτελούν ουσιώδες τμήμα αυτής της διαδικασίας κατασκευής των ανθρώπινων ιδεών.²³⁸ Για τον Μπλοχ η έμφαση έγκειται στην *συνειδητότητα* των ονειροπολήσεων, η οποία επιτρέπει στο Εγώ να εκδηλωθεί με πιο καθαρό και ευθύ τρόπο, και να εμπλακεί, δίχως την έλλειψη ελέγχου που χαρακτηρίζει τα νυχτερινά όνειρα, σε αυτό που χαρακτηρίζεται στην *Αρχή της ελπίδας* ως βελτίωση του κόσμου, στην αλλαγή του κόσμου με βάση τις ανεκπλήρωτες επιθυμίες του ατόμου. Οι ονειροπολήσεις καθίστανται κατ' αυτόν τον τρόπο ένας προπομπός της ουτοπικής σκέψης, η οποία είναι δυνατόν να λάβει διάφορες εκφάνσεις· είναι ο προπομπός της τέχνης, της θεωρίας αλλά και της επιστημονικής ανακάλυψης, ο οποίος επιτρέπει στο υποκείμενο να σχεδιάσει το μέλλον, από την πιο τετριμμένη στην πιο φανταστική εκδοχή του.²³⁹ Σύμφωνα με τον

της ουτοπίας του Μπλοχ: Αυτές «αφυπνίζουν την φαντασία, κατασκευάζουν παραστάσεις μιας καλύτερης ζωής, εμπεριέχουν το Νέο και δι' αυτού υπερβαίνουν (transzendieren) τη βιωμένη πραγματικότητα» (Hartmann, H., «Traum» εις Dietschy, B. κ.α., *Bloch-Wörterbuch*, ό.π., σ. 581-2)

²³⁷ «Είναι εύκολο να δείξουμε ότι τα όνειρα συχνά φανερώνουν απροκάλυπτα το χαρακτηριστικό της εκπλήρωσης επιθυμίας, τόσο μάλιστα που είναι να απορεί κανείς γιατί η γλώσσα του ονείρου δεν έχει βρει κατανόηση» (Φρόντ, Σ., *Η Ερμηνεία των ονείρων*, Αθήνα: Επίκουρος, 1990, σ. 130).

²³⁸ «Αυτό όμως που ξεχωρίζει από τα πριν τον χειρότερο αρχιτέκτονα από την καλύτερη μέλισσα είναι ότι έχει κιόλας φτιάξει το κύτταρο στο κεφάλι του, προτού το φτιάξει στο κερί. Στο τέλος του προτσές [της διαδικασίας] της εργασίας προκύπτει ένα αποτέλεσμα το οποίο υπήρχε από την αρχή στην παράσταση του εργάτη, δηλ. υπήρχε κιόλας ιδεατά» (Μαρξ, Κ., *Το Κεφάλαιο*, τόμος Ι, ό.π., σ. 191).

²³⁹ Για την λειτουργία των ονείρων στον Μπλοχ σε αντιπαραβολή με τον Βάλτερ Μπένγιαμιν βλ. Goldstein, W., «Dreaming of the Collective Awakening: Walter Benjamin and Ernst Bloch's Theories of Dreams», *Humanity & Society*, 30 (2006), σ. 50.

Χάντσον (Hudson), αυτή η επικέντρωση στο άρρητο των επιθυμιών, το οποίο καθίσταται καθοριστικό για τον ανθρώπινο βίο σε όλες τις εκφάνσεις του, αποτελεί δείγμα της (πολλαπλώς σχολιασμένης) επιρροής του Σέλλινγκ ως κριτικού των αντιλήψεων περί διαφανούς και ακριβούς προσπελασιμότητας της πραγματικότητας από τη συνείδηση. Εντούτοις αυτό δεν οδηγεί τον Μπλοχ μέχρι του να υιοθετήσει μια πιο πεσιμιστική αντίληψη όπως αυτή του Αντόρνο: Η επιθυμία – και συνεπώς η ουτοπία – δεν δύναται να εξορθολογιστεί και να εκφραστεί σε καθαρούς φιλοσοφικούς όρους, αλλά αυτό δεν αποκλείει την ασυνείδητη περιρρέουσα ύπαρξή της, η οποία *θεμελιώνει την δυνατότητα της ελπίδας* για μια σαφώς πιο καθολική αυτοσυνειδησία σε σχέση με αυτή που επιτρέπει η αρνητική διαλεκτική.²⁴⁰

4.5 Μη-εισέτι-συνειδητό και ερμηνευτική

Η διαφορά μεταξύ ονείρων της νύχτας και ονείρων της μέρας έγκειται στον πυρήνα της μπλοχιανής μετατόπισης από την φροϋδική θεωρία προς μια απόπειρα διττής γνωσιοθεωρητικής και οντολογικής θεμελίωσης της κοινωνικής απελευθέρωσης· η διαφορά αυτή μετατρέπεται στη διαφορά μεταξύ του μη-πλέον-συνειδητού, του λησμονημένου (*das Nicht-Mehr-Bewusste*) και του Μη-εισέτι-συνειδητού (*das Noch-Nicht-Bewusste*)²⁴¹: Η τελευταία κατηγορία αποτελεί την *εξέλιξη της κατηγορίας της ονειροπόλησης*, της προβολής των επιθυμιών για έναν διαφορετικό, καλύτερο κόσμο πάνω στην υπαρκτή πραγματικότητα, της απελευθέρωσης της φαντασίας, ενώ η πρώτη ταυτίζεται με το φροϋδικό ασυνείδητο το οποίο αποτελεί και το πεδίο έρευνας της ψυχαναλυτικής θεωρίας.²⁴² Το Μη-εισέτι-

²⁴⁰ Πρβλ. Hudson, W., «Bloch and a Philosophy of the Proterior», εις Thompson, P. κ.α., *The Privatization of Hope*, ό.π., σ. 26-27.

²⁴¹ Το εγχείρημα κατασκευής ενός γενικού συστήματος ανάλυσης των συναισθημάτων (*Sinnkonstitutionanalyse*) που επιχειρείται από τον Μπλοχ έχει την αντιστοιχία του στην *Κριτική του καθαρού λόγου* σύμφωνα με τον Ρέντς (Rentsch, T., «Das Prinzip Hoffnung in philosophiehistorisch-systematischer Perspektive», εις Sinai S. et al, *Metaphysic der Hoffnung*, ό.π., σ. 154).

²⁴² Πρβλ. PH, σ. 130-2.

συνειδητό έχει με τη σειρά του σαν βάση το προσυνειδητό (Vorbewusstes) και αποτελεί το πεδίο στο οποίο συγκροτούνται οι κατηγορίες της Δυνατότητας και του Νέου στο μπλοχανό σύστημα. Μέσω αυτής της κατηγορίας ο Μπλοχ συνδέεται με την κλασική μαρξιστική θεωρία, γιατί αυτή η κατηγορία λογίζεται ως χαρακτηριστικό μιας ανερχόμενης κοινωνικής τάξης ενάντια στο παλαιό καθεστώς, αλλά την εννοεί συγχρόνως ως χαρακτηριστικό της ατομικής πνευματικής, θεωρητικής και καλλιτεχνικής δημιουργίας, εντός των αντικειμενικών ιστορικών συνθηκών.²⁴³ Αποτελεί, δηλαδή, το κύριο χαρακτηριστικό τόσο της κοινωνικής αλλαγής, όσο και της ατομικής ιδιοφυΐας, κι έτσι επηρεάζει τόσο την επιστημονική όσο και την καλλιτεχνική πρόσληψη του κόσμου. Αυτό καθαυτό αποτελεί

το Μη-εισέτι-συνειδητό στο σύνολό του, την ψυχολογική αναπαράσταση του Μη-εισέτι-γενομένου (Noch-Nicht-Gewordenes) σε μια εποχή και στον κόσμο του, στο μέτωπο του κόσμου (an der Front der Welt).²⁴⁴

Η αιτιακή σχέση η οποία συνδέει, κατά τον Μπλοχ, το Μη-εισέτι-συνειδητό με το Μη-εισέτι-γενόμενο (Noch-nicht-gewordenes) καθιστά λιγότερο αυτονόητη μια κατηγορία της προσχώρησης στον πλατωνισμό, καθώς το βασικό χαρακτηριστικό του Μη-εισέτι-γενομένου είναι η ύπαρξη ενός υλικού εμποδίου στην επεξεργασία του νέου αισθητηριακού και διανοητικού υλικού, το οποίο θα άλλαζε την αντιμετώπιση του αντικειμένου.²⁴⁵ Ακόμα και όταν είναι υπαρκτές εκείνες οι προδιαθέσεις, οι

²⁴³ PH, σ. 133-135. Ταυτόχρονα η έμφαση του Μπλοχ στο Μη-εισέτι εν γένει ως ομάδα κατηγοριών καθιστά τον ίδιο τον άνθρωπο-υποκείμενο μη ολοκληρωμένο, πάντα προσανατολισμένο στο μέλλον. Πρόκειται για βασικό στοιχείο του εγγελισμού του Μπλοχ σύμφωνα με τον Τζεογκεγκάν (Geoghegan), ο οποίος παρατηρεί πως η κίνηση από το Μη-εισέτι προς το Νέο προσιδιάζει στην εγγεληνή διαλεκτική (Geoghegan, V., *Ernst Bloch*, ό.π., σ. 32)

²⁴⁴ PH, σ. 143. Αποδίδω την μπλοχανή κατηγορία Front ως μέτωπο καθώς ο Μπλοχ την χρησιμοποιεί για να δηλώσει τόσο την εμπρόσθια πλευρά, την εμπροσθοφυλακή την οποία συνιστά το Μη-εισέτι-συνειδητό ως προς το Νέο, αλλά και να αποδώσει την επαναστατική διαπάλη η οποία συνοδεύει αυτή τη γένεση του Νέου, χρησιμοποιώντας έναν όρο ο οποίος ανήκει και στην στρατιωτική ορολογία. Πρβλ. το λήμμα Front στο Bloch-Wörterbuch.

²⁴⁵ Αυτό το επιχείρημα δεν πείθει επικριτές του Μπλοχ – και του μαρξισμού – όπως τον Κολακόφσκι, για τον οποίο ο Μπλοχ παραμένει στην ουσία του πλατωνιστής: «Ο Μπλοχ ακολουθεί τους πλατωνιστές πιστεύοντας ότι τα πράγματα έχουν μια “αλήθεια” καθαυτά, η οποία δεν ταυτίζεται με την εμπειρική τους ύπαρξη, αλλά η οποία δύναται να ανακαλυφθεί... [η] ουτοπία ενυπάρχει στην

σκέψεις οι οποίες θα οδηγούσαν στην υπέρβαση του υπάρχοντος παραδείγματος και στην γέννηση του Νέου, οι κοινωνικές αλλά και οι άλλες υλικές σχέσεις και συνθήκες αποτελούν τροχοπέδη για την υλοποίηση αυτής της τάσης σε κάτι περισσότερο. Δεν είναι κάθε σκέψη και κάθε εικασία πραγματοποιήσιμη ανά πάσα στιγμή· «η ιστορία έχει χρονοδιάγραμμα».²⁴⁶ Το αντικείμενο αντιστέκεται, κατά τον Μπλοχ, στην κατανόηση-υπέρβασή του από τον Νου, πόσο μάλλον εφόσον ο ίδιος, αποστασιοποιούμενος από την πανλογιστική υπόθεση του Έγελου, θεωρεί ότι το υποκείμενο το οποίο επιχειρεί να δημιουργήσει το Νέο, προβαίνει μεν σε γενικές εικονολογικές παραδοχές, αλλά αναγκάζεται να αυτοπεριοριστεί όσον αφορά στην ορισμένη άρνηση της πραγματικότητας, η οποία θα στοχεύσει τελικά και στην άρση της. Έτσι η θυμική αναζήτηση του Νέου που κυριαρχεί σύμφωνα με τον Μπλοχ κατά τα πρώτα χρόνια της Νεωτερικότητας εν συνεχεία υποκύπτει στον αντιδραστικό ρομαντισμό, ο οποίος έρχεται σε αδιέξοδο, μη δυνάμενος να υπερπηδήσει την επικράτηση των νέων, καπιταλιστικών σχέσεων εκμετάλλευσης, μέσω της αναφοράς σε ένα εξιδανικευμένο προηγούμενο στάδιο, που στην πράξη ήταν ήδη δέσμιο εκμεταλλευτικών σχέσεων. Μόνο κατά την εμφάνιση του εργατικού κινήματος και του μαρξισμού ως θεωρητικού του ρεύματος καθίσταται δυνατή, κατά τον Μπλοχ, η υπερπήδηση των υλικών και διανοητικών εμποδίων τα οποία απαγόρευαν την συγκρότηση κατηγοριών όπως το «Νέο», το «Μέτωπο» και η «αντικειμενική δυνατότητα», καθώς η συγκρότηση της εργατικής τάξης σε κοινωνικό υποκείμενο θεμελιώνει τη δυνατότητα έκφρασης μιας θεωρίας του Μη-εισέτι-συνειδητού και της σύνδεσής του με το Μη-εισέτι-πραγματωθέν. Αυτή η αναγνώριση της λανθάνουσας τάσης υπέρβασης του αντικειμενοποιημένου κόσμου της εκμετάλλευσης δίνει την δυνατότητα «διάσωσης του ορθολογικού πυρήνα της ουτοπίας», την οποία αποσπά από την κυριαρχία του ρομαντισμού, *στη βάση της αναγνώρισης και συνειδητοποίησης ενός Μη-εισέτι-είναι του απελευθερωμένου κόσμου, το οποίο δεν έχει ακόμα πραγματωθεί*.²⁴⁷

πραγματική μας εμπειρία αλλά πρόκειται για μια πλήρη μεταμόρφωση του σύμπαντος, για τον ερχομό του Μεσσία, για έναν νέο παράδεισο...» (Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism*, ό.π., σ. 423)

²⁴⁶ Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει επ' ουδενί ότι υπάρχει τάχα ένα γραμμικό χρονοδιάγραμμα, καθότι ο χρόνος στην μπλοχιανή αντίληψη ακολουθεί μη γραμμική πορεία.

²⁴⁷ Η «αντικειμενική δυνατότητα» ως κατηγορία οδηγεί εν τέλει στην παραδοχή της δυνατότητας

Η καινοτομία του μαρξισμού κατά τον Μπλοχ – αλλά και η καινοτομία του Μπλοχ εντός του μαρξισμού, θαρρώ – έγκειται στην οικειοποίηση αυτής της «ουτοπικής λειτουργίας» (utopische Funktion), η οποία ενυπάρχει σε προηγούμενα, αστικά και ρομαντικά σχήματα σκέψης, προς όφελος της κατασκευής μιας επιστημονικής θεωρίας που να θεμελιώνει την κοινωνική απελευθέρωση ως μια πραγματική δυνατότητα· αυτή την προσέγγιση εξάλλου επιχείρησε ο ίδιος να θεμελιώσει με την ανάδειξη των ονειροπολήσεων των προηγούμενων εποχών ως οντολογικής βάσης του τωρινού Μη-είσέτι. Σε αυτή την προσπάθεια ενσωματώνει στοιχεία των προηγούμενων αυτών θεωρητικών παραδόσεων, τόσο του ωφελιμισμού όσο και της ιδεαλιστικής δεοντοκρατίας. Από τον ωφελιμισμό επιχειρεί να εντοπίσει την ουτοπική λειτουργία στην ικανοποίηση των ιδιωτικών συμφερόντων που αυτός πρεσβεύει, και που στην ουσία της είναι εφικτή για όλους μόνο στον σοσιαλισμό. Από τον ιδεαλισμό υιοθετεί την ουτοπιστική του τάση στην υπερβατολογική θεώρηση του υπάρχοντος κόσμου, η οποία θεμελιώνει – έστω και άθελά της – τις γνωσιοθεωρητικές προϋποθέσεις για την γνώση και την υπέρβαση του κόσμου αυτού. Παρά την αναγνώριση των πρότερων αυτών θεωρητικών θέσεων ως – εν μέρει – αποτελέσματος της «ψευδούς συνείδησης» εντός των αστικών πλαισίων, εν τούτοις ο Μπλοχ επιμένει πως η αξία τους, η οποία και οδήγησε στην καθιέρωσή τους, οφείλεται στο ότι δεν εκφράζουν απλώς τέτοια «ψευδή συνείδηση», αλλά αποτελούν έκφραση μιας όψης της πραγματικότητας, την οποία η αστική διανόηση δεν μπορεί να επιχειρήσει να διερευνήσει, καθώς αυτό θα οδηγούσε αναγκαστικά σε αντικαπιταλιστικές ατραπούς²⁴⁸. Πρόκειται για μια θέση η οποία πλησιάζει αλλά *δεν ταυτίζεται* με αυτή του Λούκατς, ο οποίος παράμενε, όπως είδαμε, εν τέλει σε μια αντίληψη των αστικών θεωριών ως «ιδεολογιών», κατά το πρότυπο του Μαρξ.²⁴⁹ Για τον Μπλοχ το ουτοπικό πλεόνασμα, το οποίο εμπεριέχεται σε όσα χαρακτηρίζει ως προσπελασιμότητας του κόσμου, ακόμα και αν αυτό στη μπλοχιανή θεωρία λαμβάνει ενίοτε μεσσιανικές διαστάσεις. Για την Μουάρ αυτή η δυνατότητα είναι που τοποθετεί τον Μπλοχ σε συνάφεια με τον σύγχρονο θεωρησιακό υλισμό (speculative materialism): (Moir, C., «The Education of Hope», εις Thomas, P. κ.ά., *The Privatization of Hope*, ό.π., σ 122), ενώ για τον Τζεογκεγκάν ο Μπλοχ υιοθετεί εδώ μια θέση μη-θετικιστικού εμπειρισμού, ακριβέστερα ενός «διαδικαστικού εμπειρισμού» (Geoghegan, V., *Ernst Bloch*, ό.π., σ. 32).

²⁴⁸ Πρβλ. *PH*, σ. 171-181.

²⁴⁹ Βλ. κεφάλαιο 1 αυτής της εργασίας.

«αστική θεωρία», είναι αυτό το οποίο καθιστά ικανή αυτή τη θεωρία να διατηρήσει τον ρόλο της ψευδούς συνείδησης, δίχως να είναι μόνο τέτοια· ακριβώς για να το επιτύχει είναι υποχρεωμένη να υποσχεθεί, εντός των θεωρητικών και πολιτιστικών κατασκευών της μια ουτοπική τάξη πραγμάτων, στην οποία η ισορροπία θα έχει επιτευχθεί και οι αντιθέσεις θα έχουν επιλυθεί, ενώ εν τέλει δικαιολογεί έτσι ακριβώς την ανισορροπία και την ανελευθερία του υπάρχοντος κόσμου. Είναι σημαντικό για το μπλοχιανό επιχείρημα πως αυτή η αντίθεση εντός της αστικής πολιτισμικής κληρονομιάς αποτελεί συστατικό της στοιχείο. Όταν αναφερόμαστε στις στιγμές της οι οποίες αξίζουν να διασωθούν και στις οποίες οφείλει να στηριχθεί η απελευθερωτική διαλεκτική που επιχειρεί να οικοδομήσει ο Μπλοχ, είναι σημαντικό να μην ξεχνάμε ότι αυτές οι ουτοπικές στιγμές αποτελούν στα μάτια του οργανικό, εμμενές κομμάτι της υπάρχουσας πραγματικότητας:

Η ακριβής φαντασίωση (exakte Phantasie) του Μη-εισέτι-συνειδητού με αυτόν τον τρόπο ολοκληρώνει τον κριτικό Διαφωτισμό, φανερώνοντας τον χρυσό που δεν τον έχει διαβρώσει η χλωρίνη, και το καλό περιεχόμενο, το οποίο διατηρεί την ισχύ του, ανέρχεται όταν οι ταξικές αυταπάτες, η ταξική ιδεολογία έχει καταστραφεί.²⁵⁰

Για τον Μπλοχ της *Αρχής της ελπίδας* πραγμάτωση αυτού του Μη-εισέτι-συνειδητού που διατρέχει την ανθρώπινη ιστορία αποτελεί ο σοσιαλισμός της εποχής του, έτσι όπως θεμελιώθηκε από τον Μαρξ και υλοποιήθηκε στο κράτος που προέκυψε από την Ρωσική Επανάσταση. Με την επικράτησή του, έχουμε την αρχή του τέλους της ιστορίας, παράλληλη με το μαρξικό «τέλος της προϊστορίας»²⁵¹, στο οποίο η εναλλακτική είναι η χαοτική κατάρρευση του ανθρώπινου πολιτισμού, κατά το λουξεμπουργκιανό «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα»²⁵². Η ενσωμάτωση, όμως, εντός

²⁵⁰ PH, σ. 180.

²⁵¹ Η περίφημη αναφορά του Μαρξ στους κοινωνικούς σχηματισμούς που προηγούνται του σοσιαλισμού ως «προϊστορία της ανθρώπινης κοινωνίας» γίνεται στον Πρόλογο της *Κριτικής της πολιτικής οικονομίας* (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*) του 1858: «Με αυτόν τον κοινωνικό σχηματισμό [τον αστικό] κλείνει, συνεπώς, η προϊστορία της ανθρώπινης κοινωνίας» (MEW 13, σ. 9).

²⁵² Πρόκειται για θέση της Λούξεμπουργκ από την μπροσούρα «Η κρίση της σοσιαλδημοκρατίας» (*Die Krise der Sozialdemokratie*) του 1916, που έμεινε γνωστή ως «Μπροσούρα του Γιούνιους» (*Junius-Broschüre*), από το ψευδώνυμο που χρησιμοποίησε η Λούξεμπουργκ για την συγγραφή της. Η ακριβής φράση είναι «Friedrich Engels sagte einmal: die bürgerliche Gesellschaft steht vor einem Dilemma:

της γνωσιοθεωρητικής οντολογίας του, του ουτοπικού πλεονάσματος ως πανταχού παρόντος στην ανθρώπινη ιστορία και, συνεπώς, στην θεωρητική κληρονομιά των προηγούμενων εποχών, καθιστά τον Μπλοχ πιο ανοικτό δέκτη απέναντι σε άλλες μη-μαρξιστικές θεωρήσεις, ενώνοντας την υπερορθόδοξη ανάδειξη της Ρωσικής Επανάστασης ως της πραγματοποίησης του Μη-εισέτι με την αναγνώριση αυτού εκτός της σοσιαλιστικής παράδοσης. Έτσι, τίθεται το πρόβλημα μιας νέας *ερμηνευτικής*, στην οποία θα επιδοθεί το μεγαλύτερο τμήμα του έργου, το οποίο εμφανίζεται σαν μια Εγκυκλοπαίδεια της Ουτοπίας.²⁵³

4.6 Η ουτοπική λειτουργία ως πρακτικός λόγος

Στην κριτικοπρακτική του πρόταση, ο Μπλοχ επιλέγει να διατηρήσει την διττή φύση του Μη-εισέτι-συνειδητού: Από τη μία, η ψυχρή επιστημονική μαρξιστική ανάλυση αντικρίζει τις κοινωνικές τάσεις ως έχουν· από την άλλη η πρακτική επίλυση αποτελεί αποτέλεσμα της βουλησιαρχικής κίνησης του κοινωνικού υποκειμένου, η οποία φέρνει στο φως αυτό που πριν ήταν λανθάνον. Δεν αποτελεί απείκασμα κάποιων αφηρημένων ουτοπικών αρχών, μιας απλής δεοντοκρατίας, την οποία εξάλλου το μαρξιστικό ρεύμα προσάπτει στον Γερμανικό Ιδεαλισμό, αλλά μετέρχεται entweder Übergang zum Sozialismus oder Rückfall in die Barbarei» (ο Φρήντριχ Ένγκελς κάποτε είπε: η αστική κοινωνία στέκει εμπρός ενός διλήμματος: είτε μετάβαση στον σοσιαλισμό, είτε επιστροφή στην βαρβαρότητα· Luxemburg, R., «Die Krise der Sozialdemokratie», αναρτήθηκε σε http://www.mlwerke.de/lu/luf_1.htm). Ο Λεβύ παρατηρεί πως η αναφορά αυτή στον Ένγκελς δεν δύναται να εντοπισθεί, και πως ίσως πρόκειται για μια γενικότερη αναφορά της Λούξεμπουργκ στο έργο του Ένγκελς *Αντί-Ντύρινγκ*, όπου και υποστηρίζεται πως η εναλλακτική στην σοσιαλιστική μετάβαση είναι η «καταστροφή της κοινωνίας». Ο Λεβύ τονίζει πως πρόκειται, πάντως, για ρητορικό σχήμα του Ένγκελς και όχι για προϊόν πολιτικής ανάλυσης (πρβλ. Löwy, M., «The Spark Ignites in the Action. The Philosophy of Praxis in the Thought of Rosa Luxemburg», *International Viewpoint*, <http://www.internationalviewpoint.org/spip.php?article2153>).

²⁵³ Για την ουτοπική λειτουργία και τη σχέση της με τις αφηρημένες και την συγκεκριμένη ουτοπία πρβλ. Zudeik, P., «Utopie», εις Dietschy, B. κ.α., *Bloch-Wörterbuch*, ό.π., σ. 654. Για τον Μπλοχ ως προπομπό μιας νέας μαρξιστικής ερμηνευτικής, η οποία δεν περιορίζεται στην αλληγορία και στον συμβολισμό αν και κάνει χρήση τους, βλ. Jameson, F., *Marxism and Form*, ό.π., σ. 116-59.

των εργαλείων που κληροδοτούν τα ιδεαλιστικά συστήματα για να αναγνωρίσει αυτό το λανθάνον, που αποτελεί ήδη μια πραγματικότητα, με στόχο να την οδηγήσει στην εκδίπλωσή της.²⁵⁴ Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ουτοπική λειτουργία μετατρέπεται σε μαχητική λειτουργία, η οποία, απαλλαγμένη από την απαισιοδοξία των ρομαντικών αντικαπιταλιστικών κριτικών, επιμένει στην *καταστατική αισιοδοξία* ως απαραίτητη για την δημιουργία μιας νέας θεσμίζουσας κοινωνικής δυναμικής. Έτσι η εγγεγραμμένη άρνηση της άρνησης ερμηνεύεται, θαρρώ, ως στόχευση της *κριτικής επί των αιτιών που προκαλούν την κριτική αυτή*, με στόχο την υπέρβασή τους, και το άνοιγμα πλέον πολλαπλών επιλογών για το πρότερο λανθάνον, αλλά πλέον επελαύνον. Η μπλοχική φιλοσοφία της ελπίδας επιχειρεί να θεμελιωθεί πάνω στην έκφραση αυτών των αντικειμενικών τάσεων. Κατ' αυτόν τον τρόπο προτίθεται να αποκρούσει την κριτική, που της ασκείται, ότι καθίσταται μια αφηρημένη ουτοπία, και να δείξει ότι στηρίζεται αντιθέτως στην αντικειμενική δυνατότητα που υφίσταται κατά την εποχή του ολοκληρωμένου καπιταλισμού, στις κοινωνικές τάσεις που αυτός έχει ενεργοποιήσει.

Παρά την ερμηνεία των πρότερων χιλιαστικών ουτοπιών ως έκφρασης του λανθάνοντος της κοινωνικής απελευθέρωσης από τον ίδιο τον Μπλοχ και ειδικά στα πρώτα του έργα, η θέση του στην *Αρχή της ελπίδας* διαχωρίζεται από αυτές στο ότι αναγνωρίζει όχι μόνο τις κατηγορίες του Νέου, του Έσχατου (Ultimum) αλλά και αυτή του Δυνατού, την οποία συνδέει με την κατηγορία του Μετώπου (Front). Η κατηγορία του Δυνατού (ή της Δυνατότητας) επιχειρεί να συνδέσει τις αντικειμενικές ιστορικές κοινωνικές συνθήκες, τις οποίες αναλύει η μαρξιστική θεωρία, με την ουτοπική ολότητα (Totum), η οποία αποτελεί τον τελικό στόχο στον οποίο ολοκληρώνεται η άρση των αντιθέσεων.²⁵⁵ Σε αυτή την πορεία οι τακτικές επιλογές

²⁵⁴ Για την σχέση Καντ και Μπλοχ ο Ρεντς επισημαίνει πως «[ο] Καντ μιλά εδώ [στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*] για ένα “υπεραισθητηριακό υπόστρωμα της ανθρωπότητας” το οποίο ανακαλεί στη μνήμη η Ιδέα της Αισθητικής» και φρονεί πως «αυτή η ανάλυση είναι ίδια με το βασικό θεμέλιο [της θεωρίας] του Μπλοχ» (Rentsch, T., «Das Prinzip Hoffnung», ό.π., σ. 158).

²⁵⁵ Αυτή η ολότητα καταλαμβάνει κανονιστικό χαρακτήρα, όπως και στον Λούκατς, σύμφωνα με τον Τζέι, οδηγώντας στην υποτίμηση της αναγκαιότητας συγκρότησης μιας διυποκειμενικότητας, που αποτελεί το ενδεχόμενο πρόταγμα των φρανκφουρτιανών συγχρόνων-επιγόνων του (Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 194-5). Αυτή η εμμονή στην κανονιστική ολότητα παράλληλα με την έλλειψη σαφούς θεωρίας της πολιτικής είναι, σύμφωνα με τον Τζέι, αυτή που οδηγεί δυστυχώς τον Μπλοχ στην

δύνανται να είναι διαφορετικές· είτε κατά βήμα πρόοδος, είτε αλματώδης, όμως σε κάθε περίπτωση πραγματώνεται αυτό για το οποίο οι υλικές διεργασίες έχουν οικοδομήσει την αντικειμενική δυνατότητα πραγμάτωσής του, η οποία *δεν υπήρχε* όταν διατυπώνονταν οι πρότερες *ουτοπικές* προσταγές τις οποίες και αναλύει διεξοδικά στο παρόν έργο ο Μπλοχ. Έτσι, αναφέρεται στις αριστοτελικές εκφράσεις «κατά το δυνατόν» και «δυνάμει ον» για να θεμελιώσει μια αντιστοιχία του «κατά το δυνατόν» με την δικιά του έννοια, μια αντιστοιχία ανάμεσα στο «nach Möglichkeit Seiendes» και στο «δυνάμει ον» με την έννοια του «in Möglichkeit Seiendes».²⁵⁶ Αυτή την μετάβαση από το *κατά το δυνατόν* στο *δυνάμει ον* την τοποθετεί στο επίκεντρο του επιχειρήματός του, θεωρώντας το *δυνάμει ον* ως την κατηγορία εκείνη η οποία εμπεριέχει την ουτοπική ολότητα. Όμως, η επίτευξη του *δυνάμει όντος* είναι περιορισμένη από το *κατά το δυνατόν* και το *εξ ανάγκης*, και για τον Μπλοχ καθήκον του μαρξισμού είναι η μελέτη και η ανάλυση των αντικειμενικών κοινωνικών συνθηκών (το *κατά το δυνατόν*) να συμβαδίζει με την επαναστατική επιθυμία της ολοκληρωτικής υπέρβασης (το *δυνάμει ον*): Πρόκειται εδώ για τα περίφημα «ψυχρά» και «θερμά» ρεύματα του μαρξισμού

Αυτή η διττότητα αποτελεί όχι μόνο αντανάκλαση της υλικής πραγματικότητας πάνω στην κοινωνική θεωρία και στην πολιτική πρακτική, αλλά και απαραίτητη δικλείδα ασφαλείας ενάντια σε μια βεβιασμένη ολοκληρωτική υπέρβαση η οποία θα παραγνώριζε τις κοινωνικές συνθήκες και – κατ’ αυτόν τον τρόπο – τις επιθυμίες και τις δυνατότητες των υποκειμένων τα οποία καλείται να απελευθερώσει. Μια αμείλικτη κοινωνική μηχανική η οποία θα διέφευγε αυτών των περιορισμών θα αποτελούσε αιτία επανεμφάνισης ενός Ιακωβινισμού – προφανώς με την τρομοκρατική εκδοχή του – και αυτού που ο Μπλοχ χαρακτηρίζει ως «φανατισμό της αφηρημένης ουτοπίας» (*absrakte-utopische Schwärmerei*)²⁵⁷, *ασκώντας έτσι ίσως μια υπόρρητη κριτική στον σταλινισμό της εποχής του*, τον οποίο τυπικά ακόμα εκθειάζει. Έτσι, τα *ψυχρά* ρεύματα του μαρξισμού οριοθετούν το σοσιαλιστικό κίνημα αναφορικά με τους στόχους τους οποίους θέτει, καθιστώντας τον μαρξισμό μια

άκριτη υποστήριξη του σταλινισμού μέχρι την δεκαετία του 1950.

²⁵⁶ PH, σ. 238.

²⁵⁷ PH, σ. 240.

«επιστήμη των συσχετισμών» (το κατά το δυνατόν), ενώ τα *θερμά* ρεύματα επιμένουν στην θέαση της κοινωνικής ολότητας και στην διατήρηση του βλέμματος αλλά και της πράξης προσανατολισμένων προς τον απώτερο στόχο της ολικής απελευθέρωσης (το δυνάμει ον). Με αυτή τη διττή προσέγγιση ο Μπλοχ επιχειρεί να οριοθετήσει τον δικό του μαρξισμό από τον «οπορτουνισμό» των σοσιαλδημοκρατικών κομμάτων της Δεύτερης Διεθνούς, τα οποία επικαλούνταν διαρκώς τον συσχετισμό δύναμης για να αναβάλουν την θεωρητική και πολιτική ρήξη με τον υπάρχοντα καπιταλιστικό κόσμο εις το διηνεκές – όπως εξάλλου είχε δηλώσει ο Μπέρνσταϊν ο τελικός σκοπός δεν είναι τίποτα, το κίνημα είναι το παν²⁵⁸ – αλλά και από τις ακραίες επαναστατικές αποκλίσεις, που αρνούνται την ανάλυση των υπάρχουσών κοινωνικών σχέσεων και οδηγούνται στον πραξικοπηματισμό. Αν με αυτές τις αποκλίσεις ο Μπλοχ υπονοεί όσους απέρριπταν την προσπάθεια για εύρεση συμμάχων απέναντι στην υλική πραγματικότητα της φασιστικής απειλής τόσο κατά την περίοδο του Λαϊκού Μετώπου, όσο και κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και την αντιφασιστική συμμαχία με τις αστικές δημοκρατίες, είναι εύκολο η ίδια λογική να στραφεί ενάντια στον *υπαρκτό σταλινισμό της εποχής του και τον τρόπο με τον οποίο αυτός οδηγήθηκε στην διαρκή αυταρχικοποίηση*, τόσο στην ΕΣΣΔ όσο και στις υπόλοιπες χώρες της Ανατολικής Ευρώπης, όπως στην Ανατολική Γερμανία, μετά τον πόλεμο.²⁵⁹ Παρόλα αυτά, η συγκεκριμένη θέση του Μπλοχ στην *Αρχή της ελπίδας* δεν απομακρύνεται από την λουκασιανή θέση του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*: Τοποθετείται εγγύτερα, σίγουρα, στα «θερμά» ρεύματα του μαρξισμού, καθώς κατανοεί την ολική απελευθέρωση ως μια πραγματική-δυνατότητα, μια στιγμή άρσης της αλλοτρίωσης

²⁵⁸ «[W]as man gemeinhin Endziel des Sozialismus nennt, ist mir nichts, die Bewegung alles» (Bernstein, E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, ανεκτημένο από <https://www.marxists.org/deutsch/referenz/bernstein/1899/voraus/index.html>). Για μια διαφορετική, αλλά εξαιρετικά ενδιαφέρουσα αντιμετώπιση του Μπέρνσταϊν ως πρωτοπόρου της μαρξιστικής ανάλυσης στην νέα εποχή του ύστερου καπιταλισμού βλ. Laclau, M. και Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy*, ό.π., σ. 30-36.

²⁵⁹ Για την σταδιακή πολιτική και θεωρητική απομόνωση του Μπλοχ στην ΛΔΓ αλλά και για την βοήθειά του στην διαμόρφωση μιας ανθρωπιστικής σοσιαλιστικής αντιπολίτευσης, βλ. Geoghegan, V., *Ernst Bloch*, ό.π., σ. 21-6. Του το αναγνωρίζει με δυσκολία εξάλλου και ο αντίπαλος του μαρξισμού Κολακόφσκι, ο οποίος κατά τα άλλα τον θεωρεί έναν αναχρονιστικό υπηρέτη του ολοκληρωτισμού (Kolakowski, L. *Main Currents of Marxism*, ό.π., σ. 449).

και άρσης του υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας από την λανθάνουσα κατάσταση της αδράνειάς του, ως μια επιβεβαίωση της ταυτότητας εντός της συνειδητής ολότητας που θα πραγματοποιεί μετά το πέρας της ανθρώπινης προϊστορίας.

Αυτή η τοποθέτηση του Μπλοχ εντός του «θερμού» ρεύματος του μαρξισμού ενέχει και γνωσιοθεωρητικές συνέπειες τις οποίες ο ίδιος αναγνωρίζει: Καθώς σχολιάζει τις *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ* του Μαρξ, επιχειρεί να τοποθετήσει την μαρξική άποψη μακριά μεν από μια ενατενιστική-θεωρησιακή στάση, αλλά και μακριά από μια μηχανιστική ανάγνωση του υπάρχοντος – μια υιοθέτηση της απλής αναπαράστασης της ενεργού πραγματικότητας ως αλήθειας – δηλαδή μακριά από μια πλήρη κυριαρχία του Είναι επί της συνείδησης.²⁶⁰ Ενώ παραδέχεται την αρχή αυτή ως πυλώνα της υλιστικής αντίληψης του κόσμου, ο μαρξισμός του Μπλοχ αρνείται να αποδεχτεί έναν τον διαχωρισμό που συνεπάγεται ως τελειωτικό, καθώς η ανθρώπινη εργασία είναι εκείνη που συνδέει την συνείδηση με την μεταλλαγή του φυσικού κόσμου, γεφυρώνοντας την απόσταση την οποία αποδέχεται ως απροσπέλαστη ο ιδεαλισμός. Αυτή η ανθρώπινη εργασία που αποτελεί και τη βάση των ανθρωπίνων κοινωνιών, συνιστά, για τον Μπλοχ, ενός είδους *διαμεσολάβηση* ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, ουσιαστικά εμποτίζοντας το αντικείμενο, που μετατρέπεται σε *κοινωνικό Είναι*, με τα αποτελέσματα της συνειδητής δράσης του υποκειμένου. Έτσι, μετά την εμφάνιση των ανθρώπινων κοινωνιών για τον Μπλοχ δεν μπορούμε πλέον να μιλάμε για αντικείμενο καθέτως διαχωρισμένο από το υποκείμενο, και για φύση κάθετα διαχωρισμένη από τον άνθρωπο, αλλά πλέον για μια δεύτερη φύση, μια εξανθρωπισμένη φύση, η οποία εξάλλου αποτελεί και μια βασική θεματική του δυτικού μαρξισμού που εμφανίζεται τόσο στο έργο του Λούκατς

²⁶⁰ Για τον Χάμπερμας, οι ρίζες του στοχασμού του Μπλοχ στον Σέλλινγκ και στην γερμανική ιδεαλιστική παράδοση εν γένει τον εμποδίζουν να υπερβεί την ερμηνευτική προχωρώντας στον συσχετισμό και στην αλληλοτροφοδότηση της φιλοσοφικής κριτικής και της επιστημονικής σκέψης: «Αν η ουτοπία επιθυμεί να κατανοήσει θεωρητικά την πρακτική ανάγκη για εξάλειψη των υπαρκτών αντιθέσεων, τότε πρέπει να νομιμοποιήσει επιστημονικά το γνωσιακό της ενδιαφέρον κατά δύο τρόπους: ως μια πραγματικά αντικειμενική ανάγκη, και ως στόχο ικανό να πληρωθεί» (Habermas, J., «Ernst Bloch. A Marxist Romantic», *Salmagundi*, Άνοιξη 1969-χειμώνας 1970, 10-11, σ. 323-4).

όσο και στον Αντόρνο.²⁶¹ Για την *Αρχή της Ελπίδας*, το μαρξικό υποκείμενο είναι πλέον άρρηκτα δεμένο με το κοινωνικό αντικείμενο και αυτή η σχέση, η διαμεσολάβηση, είναι που του επιτρέπει να αποκτά η συνείδησή του αντικειμενικό χαρακτήρα, με αποκορύφωμα την αντικειμενική γνώση της ολότητας, η οποία καθίσταται προσπελάσιμη από το προλεταριάτο, ακριβώς γιατί αυτό αποτελεί τον βασικό παραγωγό μιας πλήρους κοινωνικοποιημένης οικονομίας.

Στο σημείο αυτό βλέπουμε πως, παρά τις νέες κατηγορίες, τις οποίες εισάγει ο Μπλοχ, το βασικό γνωσιοθεωρητικό του επιχείρημα στο οποίο στηρίζει την πρότασή του για υπέρβαση του διαχωρισμού θεωρίας και πράξης, συνείδησης και Είναι, υποκειμένου και αντικειμένου είναι αυτό που αναπτύχθηκε στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* από τον Λούκατς και το οποίο ο Μπλοχ μετατρέπει σταδιακά σε μια υπόρρητη οντολογική θεμελίωση της φιλοσοφίας της ελπίδας και του «θερμού» μαρξισμού του: Πλέον, ακόμα και το «υποκείμενο εντός του κόσμου είναι κόσμος» (auch das Subjekt in der Welt ist Welt), γιατί ο κόσμος μέσα στον οποίο βρίσκεται είναι ο ανθρωπογενής κόσμος.²⁶²

Η νέα σχέση υποκειμένου και κόσμου παράγει ένα διαφορετικό υποκείμενο από αυτό το οποίο αντιλαμβανόταν ο Γερμανικός Ιδεαλισμός. Για τον Μπλοχ, ο τελευταίος αποτέλεσε σε αυτό το θέμα μια συνέχεια του ύστερου στωικισμού, όπου ο αστός *citoyen* έχει λάβει την θέση του οικουμενικού ατόμου της ρωμαϊκής αρχαιότητας. Κοινό στοιχείο τους παραμένει η αντίληψη μιας αφηρημένης *humanitas*, η οποία ανέρχεται υπεράνω των ατόμων που την αποτελούν, και αποτελεί το θεμέλιο μιας θεώρησης του ατόμου ως εξωιστορικής, αφηρημένης κατηγορίας, και συνεπώς, μιας θεώρησης της ελευθερίας του ατόμου ως εφαρμογής αφηρημένων, γενικών αρχών δικαίου, τις ίδιες που ο Μπλοχ εδώ, αλλά και στο μετέπειτα έργο του *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια*, εντάσσει στην αντίληψη του φυσικού δικαίου. Η μαρξική κριτική επιτίθεται σε αυτή την ανιστορική αντίληψη του ατόμου και, κατά συνέπεια, στο πολιτικό σύστημα των αφηρημένων γενικών δικαιωμάτων

²⁶¹ Για την σχέση υποκειμένου-αντικειμένου και τον ρόλο της εργασίας στην συγκρότηση του νέου ανθρώπινου υποκειμένου στο μπλοχιανό έργο, βλ. Schlemm, A., «Subjekt-Objekt», εις Dietschy, B. κ.ά., *Bloch-Wörterbuch*, ό.π., σ. 514-40.

²⁶² *PH*, σ. 303.

που συγκροτούν την φιλελεύθερη αστική δημοκρατία· όμως, ακόμα και μετά την στροφή του στον μαρξισμό, ο Μπλοχ *δεν παύει αντιλαμβάνεται τον κομμουνισμό ως την πραγμάτωση του ουμανιστικού προτάγματος*, ως μια διαρκή πάλη ενάντια στην αυτοαλλοτρίωση του ατόμου. Η σύνδεση του μαρξικού υλισμού με την επιστημονική ανάλυση των ταξικών σχέσεων και των ταξικών συσχετισμών δεν αδυνατίζει την πρόσδεση στο ιδανικό αυτό· αντιθέτως, με την τοποθέτηση της ανθρώπινης δραστηριότητας, της παραγωγής στο κέντρο της θεωρητικής ανάλυσής του, ο Μπλοχ εμβαθύνει αυτή την ουμανιστική οπτική και την φέρνει αντιμέτωπη με τις κοινωνικές συνθήκες οι οποίες της ακυρώνουν τόσο την γνωσιοθεωρητική της θέση, όσο και την λογικοπρακτική της πρόταση: Καταδεικνύοντας πώς η αστική εξατομίκευση αποτελεί στοιχείο της συνέχισης της εκμετάλλευσης και της βαρβαρότητας, ο Μπλοχ φιλοδοξεί οπωσδήποτε να ανοίξει δρόμο σε μια νέα θεώρηση που θα θεμελιώνει την επαναστατική πρακτική υπέρβασης της αστικής κοινωνίας. Η νέα κοινωνία στην οποία προσβλέπει, όμως, δεν αποτελεί κατά τούτο απλή άρνηση του αστικού ατομικισμού, του ατόμου και των δικαιωμάτων του, *αλλά «άρση» τους υπό την εγγελιανή-διαλεκτική έννοια*. Κατά τούτο, ο Μπλοχ παραδέχεται τον σοσιαλισμό ως συνέχιση, ως ένα βαθμό, της αστικής δημοκρατίας και όχι απλώς ως ρήξη με αυτήν, καθώς – πάλι σιωπηλά – αποδέχεται την ύπαρξη των τυπικών αστικών δημοκρατικών ελευθεριών ως αναπόσπαστο τμήμα της ουμανιστικής παράδοσης, θεωρώντας εν τούτοις πως ο Μαρξ τις έστρεψε προς μια σοσιαλιστική κατεύθυνση, με στόχο την άρση της διάψευσής τους από τις αστικές επαναστάσεις.²⁶³ Γι' αυτό τον λόγο η περίφημη μαρξική «Ενδέκατη Θέση για τον Φόουερμπαχ» δεν ερμηνεύεται από τον Μπλοχ ως ένα πρόταγμα για εγκατάλειψη και ενταφιασμό της φιλοσοφίας και μια συλλήβδην απόρριψη της προμαρξιστικής κριτικής και αστικής δημοκρατικής σκέψης. Αντιθέτως, αποτελεί πρόταγμα για την άρση-διατήρησή της εντός ενός νέου

²⁶³ Για τον Τζεογκεγκάν, ο Μπλοχ απορρίπτει πλήρως μια διάκριση ανάμεσα σε έναν ανθρωπιστή και έναν αντι-ανθρωπιστή Μαρξ – ας πούμε αλτουσεριανού τύπου – ενώ αντιλαμβάνεται τον μαρξισμό ως την συνέχεια ενός φιλοσοφικού ανθρωπισμού στο θεωρητικό επίπεδο, και ενός πολιτικού ανθρωπισμού κληρονόμου του αστικού ριζοσπαστισμού στο πολιτικό επίπεδο. Αυτό οφείλεται, σύμφωνα με τον Τζεογκεγκάν, κυρίως στις προμαρξιστικές θέσεις του ίδιου του Μπλοχ, στις οποίες οικοδομήθηκε η αντίληψή του για τον μαρξισμό και στην συμπάθειά του για τις εγγελιανές πλευρές του μαρξικού έργου (Geoghegan, V., *Ernst Bloch*, ό.π., σ. 117-120).

υποδείγματος· το αντίθετο θα αποτελούσε όχι επαναστατική θέση, αλλά υπόκλιση στα πρωτεία του πραγματικού, έναν πραγματισμό και πρακτικισμό ο οποίος συγγενεύει πολύ με τις αστικές αντιλήψεις τις οποίες ο μαρξισμός θέλει να κατανικήσει.²⁶⁴ «Ο μαρξισμός είναι η πραγμάτωση (όχι η αμερικανοποίηση) των πιο προοδευτικών σκέψεων της ανθρωπότητας.»

²⁶⁴ Πρβλ. *PH*, σ. 323-7.

5.Μεταξύ ελευθερίας και τάξης: Η διαρκής επιστροφή του Χρυσού Αιώνα

Ένα από τα πιο γνωστά χωρία της *Αρχής της ελπίδας* είναι το «Ελευθερία και τάξη» (Freiheit und Ordnung), το οποίο και εκδόθηκε ως ανεξάρτητο έργο στα 1947. Εδώ ο Μπλοχ αναπτύσσει εκτεταμένα την κριτική προσέγγισή του απέναντι σε παραδείγματα προηγούμενων, προμαρξιστικών πολιτικών ουτοπιών, τις οποίες αναλύει υπό το πρίσμα της υλιστικής διαλεκτικής και της αντικειμενικής δυνατότητας το οποίο έχει ήδη θεμελιώσει. Σε αυτές εντοπίζει τις δύο προαναφερθείσες τάσεις, αυτή του προτάγματος της ελευθερίας και αυτή του προτάγματος της τάξης, της εύτακτης κοινωνίας – οι οποίες θα μπορούσαν να παραλληλισθούν με τις δύο προαναφερθείσες τάσεις της μαρξιστικής θεωρίας, τα «θερμά» και τα «ψυχρά» ρεύματα, αντίστοιχα. Ενώ, όμως, η πρώιμη μπλοχιανή μεσσιανική οπτική θα έτεινε να υιοθετήσει αναφανδόν την *πρώτη* θέση ως αποτέλεσμα της υποκατάστασης του ανθρώπινου νόμου από την πραγμάτωση του βασιλείου της ελευθερίας, στην *Αρχή της ελπίδας* τοποθετείται υπέρ μιας προσέγγισης που ενσωματώνει ως πολιτικό πρόταγμα και τις δύο αυτές οπτικές του κοινωνικού ζητήματος.

Καθώς εκθέτει μία ανακατασκευή των σημαντικότερων κοινωνικών ουτοπιών από την αρχαιότητα έως τις μέρες του, ο Μπλοχ παρατηρεί πως η εμφάνισή τους συνδέεται άμεσα με την αντίληψη περί φυσικού δικαίου, περί μίας ορθής φυσικής κατάστασης του ατόμου και των καθηκόντων και ελευθεριών οι οποίες πηγάζουν από την οντολογική λειτουργία της αρχικής αυτής κατάστασης. Συνεπώς, αν και οι πρότερες ουτοπίες επιχειρούσαν απλώς μια αναθεώρηση των βασικών νόμων και κανονισμών στους οποίους στηρίζονταν οι εκάστοτε κοινωνίες, αγνοούσαν, δε, την *ολότητα* ως την κρίσιμη εκείνη κατηγορία η οποία θα τους οδηγούσε στο πραγματικό βασίλειο της ελευθερίας, τον κομμουνισμό. Αυτή η στάση δεν εμποδίζει όμως την επιρροή της ολότητας και της θέασής της πάνω στις ουτοπικές αυτές θέσεις.²⁶⁵

²⁶⁵ Ο Τζέι επιμένει ότι η αναγωγή του Totum σε κεντρική κατηγορία είναι βασικό στοιχείο της μπλοχιανής θεωρίας – όπως και της λουκασιανής – παρά την σαφή διαφοροποίηση του Μπλοχ ως προς την επανεισαγωγή της φύσης, καθώς και ως προς την μεγαλύτερη ευρύτητα της οπτικής του, που

Εντός της ιστορίας της ουτοπικής σκέψης ο Μπλοχ καταγράφει μια παλινδρομική κίνηση η οποία οδηγεί στην εναλλαγή ανάμεσα στις ουτοπίες εκείνες που δίνουν έμφαση στην ελευθερία και σε εκείνες που δίνουν έμφαση στην τάξη. Ο τρόπος της έκθεσής τους, ίδιος με την εν γένει μπλοχιανή μεθοδολογία στην συγκρότηση του επιχειρήματός του, αποτελείται από μια εκλεκτική χρησιμοποίηση των πηγών στις οποίες αναφέρεται η οποία έχει συχνά χαρακτηριστεί ως εξπρεσιονιστική· ο Χάντσον (Hudson) τον αποκαλεί ακριβέστερα «εξπρεσιονιστή θεουργό» (expressionist theurgist).²⁶⁶ Η επιλογή των συγκεκριμένων ρευμάτων προς σχολιασμό, καθώς και οι θετικές ή αρνητικές κρίσεις του συγγραφέα για αυτά αποτελούν καίριο στοιχείο αυτής της ερμηνευτικής πλευράς της θεωρίας του στην οποία αναφέρονται οι σχολιαστές του μπλοχιανού έργου και διασαφηνίζουν σταδιακά τόσο το οντολογικό θεμέλιο του πολιτικού του επιχειρήματος όσο και την πραγματολογική πλευρά του. Θα το διαπιστώσουμε στη συνέχεια, όπου προτιθέμεθα να ανακατασκευάσουμε την ίδια την μπλοχιανή θέση μέσα από την δικιά της ανακατασκευή της ουτοπικής παράδοσης.

5.1 Η πρόσληψη της ελληνορωμαϊκής σκέψης από τον Μπλοχ

Για τον Μπλοχ, η δυτική παράδοση στην οποία αναφέρεται εκκινεί στην ελληνική Αρχαιότητα: Εντός του ιστορικού πλαισίου της τελευταίας εκκινεί η διαλεκτική ελευθερίας και τάξης, καθώς πρώτοι οι Κυνικοί και οι Ηδονιστές τοποθετούν την ελευθερία ως ύψιστη αρχή, με τους πρώτους να επιθυμούν την κατοχύρωσή της δια μέσου της αποποίησης κάθε υλικού προνομίου και των αναστολών απέναντι στην συντηρητική καθεστηκυία τάξη και τους δεύτερους να προκρίνουν την ανάγκη των υλικών απολαύσεων χωρίς αναστολές για όλους, απενοχοποιώντας την ηδονή και προωθώντας τον «εκδημοκρατισμό της επιθυμίας», αφαιρώντας από την αριστοκρατία το μονοπώλιο της χαράς της ζωής, ακόμα και αν

συμπεριλαμβάνει τοπολογικές και χρονικές διαφοροποιήσεις, βλ. Jay M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 187-190.

²⁶⁶ Hudson, W., *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, ό.π., σ. 109.

τελικά η εγωτιστική επιθυμία που ανακλύπτει προδίδει την δημοκρατική υπόθεση.²⁶⁷ Είναι ενδιαφέρον πως παρά την ομοιότητά της με αρχές της αστικής κοινωνίας, ο Μπλοχ τοποθετεί την ηδονιστική αυτή θεώρηση σε άμεση συσχέτιση με την μαρξική θέση, συνδέοντας υπόρρητα την ελευθερία στην επιλογή κοινωνικού ρόλου την οποία υποστηρίζει ο Αρίστιππος με την αντίστοιχη ελευθερία επιλογής επαγγέλματος στην κοινωνία των ελεύθερων παραγωγών, τον κομμουνισμό του νεαρού Μαρξ.²⁶⁸ Ταυτόχρονα, συνδέονται με το όραμα του Χρυσού Αιώνα, της μεσσιανικής εποχής της οποία η προβολή αλλά και η ανάμνηση αποτελεί τη βασική θέση πρότερων έργων του Μπλοχ, όπως το *Πνεύμα της ουτοπίας*.²⁶⁹

Ως αντίπραξη σε αυτή την ηδονιστική θέση συγκροτείται η πρώτη αυστηρά δομημένη ουτοπική θεώρηση κατά τον Μπλοχ, η «στρατοκρατική ουτοπία» της πλατωνικής *Πολιτείας*. Εδώ δεν υπάρχει πλέον ο νόστος του Χρυσού Αιώνα, αλλά «η απωλεσθείσα ελευθερία [...] αντικαθίσταται με την ακατόρθωτη τάξη».²⁷⁰ Στην πλατωνική ουτοπία όπως και στην κυνική ιδανικό παραμένει η λιτή ζωή του μέλανος ζωμού, σε αντίθεση με την απελευθέρωση των επιθυμιών των Ηδονιστών, αλλά δίχως την αναρχική θεώρηση· πρόκειται για μια «ουτοπία της άρχουσας τάξης», στην οποία κυριαρχεί η λιτότητα δίχως την ελευθερία, με αυστηρές κάστες οι οποίες κατέχουν αυστηρά προσδιορισμένη εξουσία απέναντι στους υποτέλεις τους. Η θέση του Μπλοχ δεν ταυτίζεται βέβαια με την πλατωνική *Πολιτεία*. Ο Μπλοχ προσβλέπει στην ταύτιση τάξεως και ελευθερίας δια της ικανοποίησης των επιθυμιών. Εδώ ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια τοποθέτηση η οποία δεσπόζει στο έργο του Μπλοχ, και έρχεται ως συνέπεια της θέσης του περί Αντικειμενικής Δυνατότητας και Μη-εισέτι-συνειδητού: Το Μη-εισέτι-συνειδητό διατρέχει τις ουτοπικές κατασκευές όλων των

²⁶⁷ Πρβλ. *PH*, σ. 561.

²⁶⁸ «...όπου κανένας δεν έχει αποκλειστική σφαίρα δραστηριότητας, άλλα καθένας μπορεί να τελειοποιηθεί σε οποιοδήποτε κλάδο θέλει, η κοινωνία ρυθμίζει τη γενική παραγωγή κι έτσι κάνει δυνατό για μένα να κάνω ένα πράγμα σήμερα κι άλλο αύριο, να κυνηγώ το πρωί, να ψαρεύω το απόγευμα, να φροντίζω τα ζώα το βράδυ, να κάνω κριτική μετά το δείπνο, όπως ακριβώς μου αρέσει, χωρίς ποτέ να γίνομαι κυνηγός, ψαράς, βοσκός ή κριτικός» (Μαρξ, Κ., *Η γερμανική ιδεολογία*, Gutenberg, Αθήνα 1997, σ. 78).

²⁶⁹ Πρβλ. το κεφάλαιο «Καρλ Μαρξ, Θάνατος και Αποκάλυψη» στο *Πνεύμα της ουτοπίας*.

²⁷⁰ *PH*, σ. 562.

ειδών ως μια ενυπάρχουσα αναφορά σε μια κατάσταση *δίχως σπάνη, δίχως εκμετάλλευση, δίχως υπαγωγή σε αυστηρούς ιεραρχικούς κανόνες, τόσο κοινωνικούς όσο και εννοιακούς*. Αυτή η διηνεκής αναφορά ενσαρκώνει την στιγμή της διείσδυσης στο πράγμα αυτό τούτο, της εγκόλπωσής του μέσω μιας διαμεσολαβητικής κίνησης η οποία δεν αρκείται στην βία των ανελαστικών προσδιορισμών, αλλά προσβλέπει στην λύτρωση από αυτούς.²⁷¹ Η συγκεκριμένη αντίληψη του μεσσιανικού επανέρχεται τόσο στο ίδιο το μπλοχιανό έργο, όσο και στο έργο όμορων στοχαστών του δυτικού μαρξισμού όπως οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ, οι οποίοι, επηρεασμένοι από το *Πνεύμα της Ουτοπίας*, διατηρούν αυτή την αντίληψη της οριστικής συμφιλίωσης, το βασικό στοιχείο του ουτοπικού στοχασμού, ως κινητήριο πρόταγμα της Κριτικής Θεωρίας, ακόμα και όταν επιχειρηματολογούν περί του ακατόρθωτού της.²⁷²

Στο ίδιο το πλατωνικό έργο ο Μπλοχ διαπιστώνει την αυξανόμενη κυριαρχία της τάξης και της ιεραρχίας, καθώς και της δομής της ιδανικής κοινωνίας ως αστυνομικού κράτους. Από την *Πολιτεία* στους *Νόμους*, ο αυξανόμενος πεσιμισμός του Πλάτωνα τον οδηγεί να επικεντρωθεί περισσότερο στην κατασταλτική φύση των θεσμών και όχι στην παιδευτική: Όσο πιο πολύ απομακρύνεται από την αρχική ουτοπία, τόσο περισσότερο αυξάνεται η αποδοχή της ιεραρχικότητας και της τάξης ως του κύριου πολιτικού του προτάγματος. Ο Πλάτων δέχεται πως υπάρχουν διαφορετικής ποιότητας ψυχές και προτάσσει πλέον ως ιδεώδες έναν «κομμουνισμό των κυρίαρχων», της αριστοκρατίας, τον οποίο υποστηρίζει με την εργασία της όλη η υπόλοιπη κοινωνία. Αλλά και σε αυτή την αντιδραστική *ουτοπία της τάξης*, όμως, το κομμουνιστικό-κοινοτιστικό ιδανικό δύναται να εντοπιστεί, ακόμα και αν περιορίζεται στους κυρίαρχους· κατά τούτο αποτέλεσε το πλατωνικό έργο οδηγό για τις μετέπειτα ουτοπικές κατασκευές της Αναγέννησης, όπως του Τόμας Μύντσερ, τον

²⁷¹ Για την Μουάρ η δυνατότητα γνώσης του απολύτου φέρει τον Μπλοχ εγγύτερα στον σύγχρονο θεωρησιακό υλισμό (speculative materialism) (Moir, C., «The Education of Hope», σε Thompson, P. κ.α., *The Privatization of Hope*, ό.π., σ. 122). Για την σχέση των αντιλήψεων του Αντόρνο και του Μπλοχ αναφορικά με την ουτοπία, βλ και Münster, A., «Positive Utopie versus negative Dialektik. Geschichtsphilosophie, Ethik, Utopien, Negativität im Denken von Adorno, Lukács und Ernst Bloch», σε Flego, G. κ.ά., *Ernst Bloch-Utopische Ontologie*, ό.π., σ. 71-86.

²⁷² Βλ. κεφάλαιο 12 αυτής της εργασίας.

οποίο ο Μπλοχ θεωρεί ως τον θεολογικό πρόδρομο του σύγχρονου σοσιαλισμού.²⁷³

Καθώς η ουτοπική σκέψη ακολουθεί τις ιστορικές εξελίξεις του αρχαίου δυτικού κόσμου, ο Μπλοχ επικεντρώνεται ακολούθως στους Στωικούς. Για την *Αρχή της ελπίδας* η Στωική φιλοσοφία δεν είναι σημαντική μόνο για την αντίληψη της ουτοπίας ως επιστροφής στις σχέσεις του Χρυσού Αιώνα, δίχως αυστηρή θεσμική οργάνωση και νόμους, βασισμένη στην ισότητα και στην φιλία, αλλά «στο πρόγραμμα του πολίτη του κόσμου» (im Programm des Weltbürgertums)²⁷⁴. Καθώς αυτό το πρόγραμμα ήταν ήδη εκπληρωμένο στις οικουμενικές αυτοκρατορίες των ελληνιστικών βασιλείων και της Ρώμης, και καθώς η στάση των Στωικών ήταν θεωρησιακή (spekulative), αυτό συνέτεινε στον συμβιβασμό του εξισωτικού οικουμενιστικού του προτάγματος με την πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα της εποχής τους, δίχως προσπάθεια για κοινωνική αλλαγή: Ο Χρυσός Αιώνας ήταν ένα απωλεσθέν ιδανικό και ήταν αδύνατον να επιτευχθεί δια μέσου της ανθρώπινης πράξης. Παρόλα αυτά, ακριβώς αυτή η οικουμενική αντίληψη σε συνδυασμό με τον μεσσιανικό οικουμενισμό της εβραϊκής θεολογικής παράδοσης οδήγησαν, σύμφωνα με τον Μπλοχ, στην εμφάνιση του πρώιμου χριστιανικού κινήματος και της απελευθερωτικής προοπτικής του.

5.2 Ο πολιτικός Χριστιανισμός και το ουτοπικό ρεύμα: Σύγκρουση και συνέχεια

Όπως έχει ήδη υποστηρίξει στο *Πνεύμα της ουτοπίας*, ο Μπλοχ θεωρεί τον πρώιμο Χριστιανισμό κίνημα πολιτικής αλλαγής, πραγματικού εξισωτικού και δημοκρατικού κομμουνισμού στην υπάρχουσα ζωή, απότοκου των ρευμάτων του ριζοσπαστικού εβραϊκού μεσσιανισμού όπως οι Ναζαρήτες, ένα κίνημα που επεδίωκε το τέλος του κόσμου της ανισότητας και της εκμετάλλευσης στο υλικό παρόν και όχι στο υπερβατικό επέκεινα. Παρά την παυλιανή μετατροπή του κατά τα εσωτεριστικά

²⁷³ Πρβλ το έργο του Μπλοχ *Ο Τόμας Μύντσερ ως θεολόγος της επανάστασης* (Thomas Müntzer als Theologe der Revolution).

²⁷⁴ PH, σ. 572. Για τον ίδιο λόγο ο Μπλοχ θα θεωρήσει την αντίστοιχη τοποθέτηση του Καντ υπέρ της παγκόσμιας ειρήνης ως ενός είδους επιστροφή σε αυτή την Στωική αντίληψη.

και ησυχαστικά πρότυπα των στωικών και την μετέπειτα επιρροή του νεοπλατωνισμού στην σκέψη του Αυγουστίνου, για τον ίδιο τον Ιησού η σύλληψη και σταύρωσή του αποτελεί καταστροφή του απελευθερωτικού μεσσιανικού του εγχειρήματος· αυτή είναι και η ερμηνεία του «Θεέ μου, Θεέ μου, ἵνα τι με ἐγκατέλιπες;»²⁷⁵ Κατά τούτο, η μετέπειτα μετατροπή του Χριστιανισμού σε παράρτημα της πολιτικής εξουσίας, την οποία πρωτύτερα επιχειρούσε να ανατρέψει μέσω του μεσσιανικού κομμουνιστικού εξισωτισμού του, δεν αποτελεί παρά αποτέλεσμα αυτής της ήττας, πάνω στην οποία θεμελιώθηκε η Εκκλησία ως εξουσιαστικός θεσμός και αρνητής της πρότερης δυναμικής του: Η άρνηση της επαναστατικής βίας στον ριζοσπαστικό λόγο του Ιησού καθώς και της άμεσης κοσμικής εξουσίας δεν αποτελεί απόδειξη αναχωρητισμού, αλλά αποτέλεσμα της πεποίθησης πως η έλευση του Μεσσία αποτελεί καθαυτή την πραγμάτωση του τέλους του κόσμου της καταπίεσης, της ανάγκης και του θανάτου, η άρση, στην ουσία της, της κυριαρχίας της αυτοσυντήρησης επί των ανθρωπίνων πραγμάτων, η άρνηση του κόσμου της φθοράς με τον ερχομό του Υιού του Ανθρώπου σε αυτόν, *η γεφύρωση του Δέοντος με το Εἶναι*. Η καταλυτική πολιτική αποτυχία αυτού του μεσσιανικού προγράμματος οδηγεί, κατά τον Μπλοχ, στην ανασυγκρότηση της χριστιανικής ουτοπίας στη βάση προγραμμάτων τα οποία ευρίσκονται εγγύτερα στην προσέγγιση της *τάξης*, καθώς σηματοδοτούν την ήττα της μεσσιανικής, αδιαμεσολάβητης κυριαρχίας της πλήρους ελευθερίας η οποία αποτελούσε το επίκεντρο της διδασκαλίας του Ιησού.²⁷⁶

Συνέπεια τούτου αποτελούν ουτοπικές κατασκευές του παυλιανού Χριστιανισμού όπως η *Πολιτεία του Θεού* του Αυγουστίνου, οι οποίες συμβιβάζονται

²⁷⁵ PH, σ. 577. Στο *Πνεύμα της ουτοπίας* δεν λείπουν θέσεις όπως «.. εντός του μαρξισμού και της θρησκείας, ενωμένων στην επιθυμία τους για την [Χιλιετή] Βασιλεία, ρέει το ενιαίο σύστημα όλων των παραποτάμων: της Ψυχής, του Μεσσία και της Αποκάλυψης, που εκφράζουν μια πράξη αφύπνισης εντός της ολότητας.... και αποτελούν το a priori κάθε πολιτικής...» (σ. 278).

²⁷⁶ Η αντίληψη αυτή του Μπλοχ για το ουτοπικό στον χριστιανικό λόγο τον οδήγησε στο να ασκήσει επιρροή σε κριτικά χριστιανικά ρεύματα των μεταπολεμικών δεκαετιών. Για περισσότερα επ' αυτού πρβλ. Geoghegan, V., *Ernst Bloch*, ό.π., σ. 79-103 και Moylan, T., «Bloch Against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function», εις Daniel, J. κ.α., *Not yet*, ό.π., σ. 96-121.

με την ύπαρξη της καθολικοποιημένης κοσμικής εξουσίας και της ιεραρχικής δομής της, όπως αυτή ενσαρκωνόταν στην Ρωμαϊκή αυτοκρατορία, και φτάνουν μέχρι του σημείου της αποδοχής της δουλείας, σε μια υποχώρηση από την θέση ακόμα και των Στωικών. Καθώς, όμως, αναγνωρίζει στην Εκκλησία την μορφή της πραγμάτωσης της ουτοπικής-μεσσιανικής εξαγγελίας, η οποία πλέον – μετά τη θανάτωση του Ιησού στα χέρια της ιεραρχικής κοσμικής εξουσίας – είναι αδύνατον να πραγματοποιηθεί άμεσα, αναγνωρίζει ανοιχτά την διαπάλη μεταξύ αφενός της μεσσιανικής κοινότητας που προωθεί την απελευθέρωση από τα ιεραρχικά δεσμά – όντας βέβαια η ίδια μια νέα μορφή ιεραρχίας η οποία πηγάζει από την θείκη αυθεντία – και, αφετέρου, του κοσμικού κράτους και της κοινωνίας των ταξικών σχέσεων που αυτό εκφράζει. Εφόσον διατηρείται η παραδοχή ότι ούτε η υπάρχουσα Εκκλησία αποτελεί την πραγμάτωση της «Πολιτείας του Θεού», η οποία όμως υπάρχει ταυτόχρονα κατά υπερβατικό τρόπο και είναι προορισμένη να επικρατήσει δια της θείας χάριτος, έχουμε στο έργο του Αυγουστίνου μια πρώτη εμφάνιση του Μη-εισέτι-γενομένου, του λανθάνοντος το οποίο όμως σε υπερβατικό επίπεδο έχει ήδη πραγματοποιηθεί.²⁷⁷ Κατά τούτο, σε αντίθεση με την υπερβατική παυλιανή διδασκαλία, η Πολιτεία του Αυγουστίνου υπάρχει ταυτόχρονα σε δύο επίπεδα, στο μέλλον αλλά και στο παρόν, αποτελώντας έτσι όχι απλώς μια μορφή χλιαστικού μεσσιανισμού, αλλά μια πραγματική *πολιτική ουτοπία*, η οποία συμπεριλαμβάνει και υπερβαίνει την υπαρκτή χριστιανική κοινότητα και έρχεται σε άμεση σύγκρουση με τις υπάρχουσες κοσμικές συνθήκες, υπερβαίνοντας τις στωικές ρίζες του πρώιμου χριστιανισμού. Έτσι, δεν έγινε αποδεκτή πλήρως από το μετέπειτα χριστιανικό δόγμα, ακριβώς γιατί υπερέβαινε τον παυλιανό συμβιβασμό με την κοσμική εξουσία και αποτελεί την πηγή ενός μεσσιανικού χλιασμού ο οποίος συγκροτείται σε επαναστατικό, απελευθερωτικό πολιτικό κίνημα και ο οποίος πήρε διάφορες μορφές στους μετέπειτα αιώνες, τροφοδοτώντας εξισωτικά κινήματα από τον Μεσαίωνα μέχρι τον Αγγλικό εμφύλιο πόλεμο.

Σε αυτή την επαναστατική-χλιαστική παράδοση εντάσσει ο Μπλοχ και το παράδειγμα του Ιωακείμ του Φιόρε, του θεολόγου του 13ου αιώνα ο οποίος δίδασκε την κατάργηση της εκκλησιαστικής ιεραρχίας με στόχο την πραγμάτωση της

²⁷⁷ PH, σ. 588.

Πολιτείας του Θεού επί του υλικού και υπαρκτού κόσμου, με στόχο αυτό που ο Μπλοχ χαρακτηρίζει ως «μυστικιστική δημοκρατία» (mystische Demokratie).²⁷⁸ Αυτό το όραμα της μετενσάρκωσης του Χρυσού Αιώνα στο δυνητικό παρόν των δημοκρατικά οργανωμένων χριστιανικών κοινοτήτων στοιχειοθετεί την μετάβαση από τον θρησκευτικό εσωτερισμό στα οργανωμένα *πολιτικό-θρησκευτικά κινήματα* των διαφόρων παρακλαδιών της Μεταρρύθμισης, που χαρακτηρίζονταν από την κυριαρχία της ιδέας ενός *θρησκευτικού δημοκρατικού κομμουνισμού* στην βάση της χριστιανικής εξισωτικής θεολογίας. Από εκεί έλκουν την καταγωγή τους τα πρωτοκομμουνιστικά κινήματα του Τόμας Μύντσερ κατά τον «Πόλεμο των Χωρικών» καθώς και οι ακραίες εξισωτικές πτέρυγες των Άγγλων πουριτανών όπως οι Σκαπανείς (Diggers) και οι Ισοπεδωτές (Levellers) οι οποίοι έδρασαν κατά την περίοδο της Αγγλικής Επανάστασης και διώχθηκαν από το καθεστώς του Κρόμγουελ. Για τον Μπλοχ, τα κινήματα αυτά αποτελούν άμεσο πρόγονο του νεωτερικού σοσιαλιστικού κινήματος και κληροδοτούν στην προβληματική του την αντίληψη του ασυμβίβαστου αγώνα για την οικοδόμηση της κοινωνίας των ίσων.²⁷⁹

5.3 Αναγέννηση και Διαφωτισμός: Το πρώτο νεωτερικό δημοκρατικό επιχείρημα

Ο Μπλοχ δεν περιορίζεται στην πολιτικά ουδέτερη περίοδο της αρχαίας σκέψης και στην ανασκόπηση της μεσαιωνικής και της νεωτερικής χριστιανικής σκέψης: Επιχειρεί να ανακατασκευάσει και τις αστικές δημοκρατικές ουτοπίες της πρώιμης και της ύστερης Νεωτερικότητας με σαφή στόχο την τοποθέτηση του σοσιαλισμού εντός της παράδοσής τους, και την οικοδόμηση του δικού του

²⁷⁸ PH, σ. 591.

²⁷⁹ Προς επίρρωση του μπλοχιανού επιχειρήματος συνηγορεί η τεκμηρίωση της συμβολής των πρώιμων προτεσταντικών σεχτών, των χίλιαστικών αιρέσεων και του χριστιανικού κομμουνισμού στην διαμόρφωση της ιδεολογίας της αγγλικής εργατικής τάξης κατά τον 19ο αιώνα από τον ιστορικό Τόμσον (E.P. Thompson) στο σημαντικό έργο του *The Making of the English Working Class*, Penguin, Λονδίνο 1991, ειδικότερα στο κεφ. 11 «The Transforming Power of the Cross».

δημοκρατικού επιχειρήματος ως κατάφασης των θέσεών τους.²⁸⁰ Καθώς η ισότητα αποτελούσε σύνθημα της ανερχόμενης αστικής τάξης, οι πολιτικές ουτοπίες της Νεωτερικότητας, όπως η ομώνυμη του *Τόμας Μορ*, λαμβάνει τον διττό χαρακτήρα της διακήρυξης της υπέρβασης των κοινωνικών τάξεων με την ταυτόχρονη θεμελίωση των νέων χαρακτηριστικών της αστικής ηγεμονίας· υπό το καθεστώς αυτής της μετάβασης εμφανίζονται, κατά τον Μπλοχ, και τα πρώτα στοιχεία ενός δημοκρατικού προτάγματος για πρώτη φορά μετά την Αρχαιότητα. Το διαμορφούμενο αυτό δημοκρατικό επιχείρημα διατηρεί τον διττό χαρακτήρα που του κληροδότησε η ουτοπική προέλευσή του: Λαμβάνει τον χαρακτήρα τόσο της απαίτησης των τυπικών δημοκρατικών εγγυήσεων, οι οποίες αποτελούν συστατικό στοιχείο της αστικής δημοκρατίας, όσο και της απαίτησης αυτού που ο μαρξιστής Μπλοχ χαρακτηρίζει ως «υλική-ανθρωπιστική δημοκρατία» (*materiell-humane Demokratie*)²⁸¹, την ισότητα στο επίπεδο της διανομής και του ελέγχου των παραγωγικών μέσων, αίτημα το οποίο παραμένει λανθάνον και ανικανοποίητο. Μάλιστα, η δεύτερη απαίτηση για πρώτη φορά συνδέεται με την κολλεκτιβιστική οργάνωση της παραγωγής και της κοινωνίας, ως ουσιαστικός πρόδρομος της σοσιαλιστικής σκέψης του 19ου αιώνα, ενώ βασικός στόχος της οργάνωσης αυτής είναι ο περιορισμός της εργασίας έτσι ώστε να εξασφαλιστεί η ανθρωπιστική διάπλαση των πολιτών, οι οποίοι θα έχουν τόσο τα υλικά μέσα όσο και τον χρόνο για την πνευματική τους καλλιέργεια, καθότι η μεγιστοποίηση της ευτυχίας των πολιτών θεωρείται η ύψιστη κοινωνική επιταγή. Στο επίπεδο των τυπικών ελευθεριών, εξασφαλίζεται η ανεξιθρησκία, παρότι το έργο γράφεται σε μια εποχή έντονων θρησκευτικών διαμαχών στις οποίες ο συγγραφέας του υπήρξε πρωταγωνιστής και θύμα τους.²⁸²

²⁸⁰ Το κατά πόσον ο ίδιος ο Μαρξ θα δεχόταν, βέβαια, την τοποθέτησή του εντός της ουτοπικής παράδοσης την οποία έχει ρητά αρνηθεί σε χωρία των γραπτών του ανακύπτει ως ερώτημα όχι τόσο πραγματολογικό όσο περί της συνάφειας ή μη της ουτοπικής μπλοχιανής τοποθέτησης με το μαρξιστικό corpus. Ο Τζεογκεγκάν (*Ernst Bloch*, ό.π., σ. 148-9) θεωρεί πως ο Μπλοχ δεν θέλει να μείνει εντός αυτής της παράδοσης και ότι κατανοεί τον εαυτό του ως συνεχιστή-δημιουργό μιας νέας μαρξιστικής θεωρίας. Το ίδιο υποστηρίζει και ο Τζέι (*Jay, M., Marxism and Totality*, ό.π., σ. 183 και 193-6) και αυτή θεωρώ πως είναι μια ορθότερη προσέγγιση του μπλοχιανού επιχειρήματος.

²⁸¹ *PH*, σ. 603

²⁸² Αυτό δεν σημαίνει πως λείπουν από την *Ουτοπία* οι ζοφερές στιγμές, κατά τις οποίες παραβαίνεται

Το άλλο έργο της πρώιμης νεωτερικότητας στο οποίο αναφέρεται ο Μπλοχ είναι η *Πολιτεία του ήλιου* (Civitas solis) του Καμπανέλα. Για τον Μπλοχ αποτελεί μια ακόμα ιεραρχική ουτοπία η οποία ακολουθεί το πρότυπο της πλατωνικής Πολιτείας ενταγμένη στο πνευματικό κλίμα της Αντιμεταρρύθμισης και της αναδυόμενης απολυταρχίας εμφανίζεται το πρόταγμα μιας κοινωνίας αταξικής αλλά αυστηρά ιεραρχικής και αντιδημοκρατικής, ένα είδος «κρατικού σοσιαλισμού». Τα κομμουνιστικά στοιχεία όπως η κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας και η εξάλειψη της φτώχειας δεν οδηγούν στην εγκαθίδρυση ενός βασιλείου της ελευθερίας, όπως στην περίπτωση του Μορ, αλλά στην ολοκληρωτική υποταγή του ατόμου στο κράτος, το οποίο ανάγεται σε υπέρτατο πυρήνα και σκοπό της κοινωνικής ζωής, ενώ οι ατομικές επιλογές δεν καθορίζονται από την ελεύθερη βούληση αλλά από την ερμηνεία της θείας βούλησης με την μορφή των αστρολογικών προβλέψεων. Η ατομική βούληση, όταν αυτή εκφράζεται όπως για παράδειγμα στην περίπτωση της επιβολής της θανατικής ποινής, εξασφαλίζει μόνο την ελευθερία συμφιλίωσης με την κρατική εξουσία και αποδοχής των αποφάσεών της. Πρόκειται για τον συνδυασμό του δωρικού πλατωνικού ιδεώδους με την θεοκρατική αντίληψη της Αντιμεταρρύθμισης για μια ουτοπία της τάξης η οποία αρνείται απόλυτα την προσωπική ελευθερία και την δημοκρατική επιλογή στο όνομα της ατομικής ευτυχίας δια της υποταγής στην κρατική εξουσία. Για τον Μπλοχ αυτά τα δύο ουτοπικά έργα, του Μορ και του Καμπανέλα, αποτελούν εκφράσεις της αντιπαράθεσης μεταξύ της ουτοπίας της *ελευθερίας* και της ουτοπίας της *τάξης* όπως αυτές θα κληροδοτηθούν το σοσιαλιστικό κίνημα του 19ου αιώνα· με τον ελευθεριακό συνεταιριστικό σοσιαλισμό του Όουεν (Robert Owen) να εκφράζει την πρώτη και τον κρατικό σοσιαλισμό του Σαιν-Σιμόν (Saint-Simon) την δεύτερη τάση.²⁸³

η εξισωτική επιταγή. Για παράδειγμα, η εκτέλεση των εργασιών που απαιτούνται για τα κοινά συστήματα γίνεται από σκλάβους (bondmen), που επιτρέπουν έτσι στους πολίτες να συμφάγουν χωρίς κόπο («In this hall all vile service, all slavery and drudgery, with all laboursome toil and base business, is done by bondmen» More, T., Bacon, F., Neville, H., *Three Early Modern Utopias*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1999, σ. 65). Οι σκλάβοι αυτοί, βέβαια, δεν είναι φύσει δούλοι, αλλά όσοι έχουν καταδικαστεί ως παραβάτες του νόμου.

²⁸³ PH, σ. 613.

5.4 Οι ουτοπίες της ελευθερίας και της τάξης.

Η απόπειρα αυτή έκθεσης μιας γενεαλογίας της ουτοπίας συγκροτεί το μπλοχιανό επιχείρημα ως ένα επιχείρημα συνέχειας εντός της πολιτικοφιλοσοφικής παράδοσης του Δυτικού κόσμου. Ενώ, όμως, συνήθως η έμφαση δίνεται είτε στον ενδεδειγμένο τρόπο της έκθεσης του επιχειρήματός του, είτε στις μεσσιανικές αναφορές του, πιο ενδιαφέρουσα είναι, θαρρώ, η ίδια η αντίληψη της *ουτοπίας ως διαλεκτικής της ελευθερίας και της τάξης*. Η χρησιμότητα και των δύο πόλων για την ανασυγκρότηση ενός νέου απελευθερωτικού και δημοκρατικού επιχειρήματος καταδεικνύει, ίσως, την επιθυμία του Μπλοχ να παραμείνει εντός ενός μαρξιστικού υποδείγματος «κοινωνικής μηχανικής». Ταυτόχρονα, θα επιχειρήσει να το συγκροτήσει επεκτείνοντάς το προς τα πίσω, να κατασκευάσει μια ουτοπική παράδοση που θα αποτελέσει τον προπάτορα της σοσιαλιστικής δημοκρατίας και θα ξεφύγει από την ορθόδοξη αντίληψη που θέλει να ορίσει τον Μαρξ μόνο και μόνο ως κληρονόμο «της γερμανικής φιλοσοφίας, της αγγλικής πολιτικής οικονομίας και του γαλλικού σοσιαλισμού», και να τον αντιπαραβάλει στο σύνολο της «αστικής» φιλοσοφίας και επιστήμης.²⁸⁴

Η «τάξη» επιβεβαιώνει την ισχύ της αντίληψης περί «κοινωνικής μηχανικής» και την αναγκαιότητα του δημοκρατικού συγκεντρωτισμού που υπερασπίζεται ο Μπλοχ – όπως και ο Λούκατς πριν από αυτόν²⁸⁵ – ως φιλόσοφος της Ρωσικής επανάστασης, η «ελευθερία» επιβεβαιώνει, από την μεριά της, την ριζοσπαστική εξισωτική Δυνατότητα που διατρέχει όλο το μπλοχιανό έργο και τοποθετεί τον Μπλοχ – όπως υπαινιχθήκαμε – εγγύτερα σε αυτό που καλεί ο ίδιος «θερμά» ρεύματα, δηλαδή στο όραμα μιας αδιαμεσολάβητης άμεσης δημοκρατίας. Την ένταση που προκύπτει μεταξύ των δύο αυτών προταγμάτων επιχειρεί να επιλύσει με την έκθεση, ακολούθως, των θεωριών του Φυσικού Δικαίου, και την κατασκευή μιας

²⁸⁴ Πρόκειται για τον ορισμό του Λένιν στο άρθρο «Οι τρεις πηγές προέλευσης και τα τρία συστατικά του μαρξισμού» που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Προσβεστένιγιε*, Νο 3, Μάρτιος 1913, με αφορμή τα τριάντα χρόνια από τον θάνατο του Μαρξ (ηλεκτρονική πηγή <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1913/mar/x01.htm>).

²⁸⁵ Βλ. κεφάλαιο 2 παρούσης εργασίας.

ιδιότυπης σύνθεσής, δίχως, θαρρώ να κατορθώνει να το επιτύχει πλήρως.

5.5 Το φυσικό δίκαιο στην Αρχή της ελπίδας

Στην *Αρχή της ελπίδας*, ο Μπλοχ πραγματοποιεί την πρώτη συγκροτημένη εισαγωγή του φυσικού δικαίου στο θεωρητικό του σχήμα. Το φυσικό δίκαιο, στο οποίο θα αφιερώσει και το ομώνυμο μεταγενέστερο έργο του, ήδη λαμβάνει εδώ τη θέση εξισορροπητικού παράγοντα στη διαλεκτική μεταξύ ελευθερίας και τάξης.²⁸⁶ Κατά τον Μπλοχ, η αντίληψη περί φυσικού δικαίου εντοπίζεται ήδη στην *Αντιγόνη* αλλά η εισαγωγή του στον πολιτικοφιλοσοφικό στοχασμό θεωρείται φαινόμενο της αστικής νεωτερικότητας. Εντοπίζεται στο έργο του Γκρότιους (Grotius) ως εγγενές δικαίωμα υπεράσπισης της ειρηνικής και εύτακτης κοινότητας, η οποία γίνεται αντιληπτή ως μια κοινότητα βαίνουσα προς την αστική δημοκρατία, με τον σεβασμό του ατόμου αλλά και της ατομικής ιδιοκτησίας, με έμφαση στην αταξική καθολικότητα των κανόνων, ενταγμένη στο ρεύμα των ουτοπιών της ελευθερίας. Τις ίδιες καθολικές αρχές διακρίνει ο Μπλοχ και στον Χομπς, παρά την φιλομοναρχική του τοποθέτηση, καθώς συγκροτεί τον Λεβιάθαν ως μια ουτοπία της τάξης, απαραίτητη για την κυριάρχηση επί της ανταγωνιστικής φύσης του ανθρώπου, στην οποία οι κοινωνικές τάξεις είναι ισότιμες απέναντι στο απολυταρχικό κράτος, ενώ θεωρεί το έργο του Λοκ επιστροφή στην προβληματική του Γκρότιους. Εκεί στο επίκεντρο εντοπίζεται μια ουτοπία της αλληλεγγύης, της ελευθερίας και της ειρήνης, βασισμένη στο κράτος του νόμου, που συγκροτείται εκ των δημοκρατικά εκλεγμένων αντιπροσώπων της κοινωνίας. Ως ένα πρώτο κριτικό της κοινοβουλευτικής αντιπροσώπευσης από την σκοπιά του φυσικού δικαίου ο Μπλοχ διακρίνει τον

²⁸⁶ Εντάσσεται, δε, σύμφωνα με τον Τσίμερμαν στην αντίληψη του Μπλοχ περί σταδιακής συγκεκριμενοποίησης (Konkretion) της ουτοπικής σκέψης: Σε αντίθεση με άλλους θεωρητικούς του δυτικού μαρξισμού ο Μπλοχ – όπως οι συγγραφείς της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* ή ο Μαρκούζε – δεν βλέπει την άνοδο του ορθολογισμού ως εν τέλει αναπόφευκτη και κυρίως αμφίσημη (θετική και αρνητική συγχρόνως) αλλά ως μόνον αρνητική εξέλιξη με καταστροφικές συνέπειες (Πρβλ. Zimmermann, R., «Naturrecht», σε Dietschy, B. κ.α., *Bloch-Wörterbuch*, ό.π., σ. 363)

Ρουσσώ, στον οποίο αποδίδει μια υπέρβαση της αντιπροσώπευσης, καθώς κρίνει ως σκοπό της πολιτείας την διασφάλιση της αναπαλλοτρίωτης ελευθερίας ατόμων και εθνών.

Στη ρουσσική αυτή στροφή στο φυσικό δίκαιο και στην αναπαλλοτρίωτη ελευθερία του ατόμου, η οποία φτάνει στο *Κοινωνικό συμβόλαιο* μέχρι και την απαλλοτρίωση όλων των ατομικών δικαιωμάτων – και της ιδιοκτησίας – αν επιτάξει τούτο η γενική βούληση²⁸⁷, ο Μπλοχ βρίσκει έναν πρόδρομο του ουτοπικού σοσιαλισμού, όπως άλλωστε και την βασική θεωρητική επιρροή για τις δύο μεγάλες αστικές επαναστάσεις του 18ου αιώνα, την Αμερικανική και την Γαλλική και τα θεμελιακά τους κείμενα, το Σύνταγμα και την «Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη». Αν αυτά *θεμελιώνουν δικαιώματα* τα οποία οδηγούν στην ολοκληρωμένη μετάβαση σε μια *αστική* κοινωνική οργάνωση, εντούτοις αναγνωρίζονται από τον Μπλοχ ως *δημοκρατικά* και *επαναστατικά* για την εποχή τους. Έλκουν, δε, την προέλευσή τους από την ίδια την αντίληψη περί φυσικού δικαίου καθ αυτή, η οποία κατά τον Μπλοχ θεμελιώνει το *δικαίωμα στην αντίσταση* στην απολυταρχία και στην ανατροπή εκείνων των καταπιεστικών θεσμών, που δεν κατοχυρώνουν την ευνομούμενη ισότητα.

Έτσι ο Μπλοχ διαπιστώνει την *σταδιακή υποκατάσταση των ουτοπιών από τις θεωρίες του φυσικού δικαίου* ήδη από τα τέλη του 18ου αιώνα και τη μετάβαση από τις ριζοσπαστικές κοινωνικές ουτοπίες αυταρχικού ή ελευθεριακού χαρακτήρα προς την αντίληψη του *δικαίου* ως του νέου *κανονιστικού θεμελίου*.²⁸⁸ Η ίδια η επικράτηση αυτού του δικαίου (Recht), το οποίο διαπλέκεται με την κοινωνική δικαιοσύνη, γίνεται αντιληπτή από τον Μπλοχ ως μια μετάβαση από την χλιαστική φύση της

²⁸⁷ Ο Ρουσσώ αναφέρει για την σχέση κοινωνικού συμβολαίου και ατομικών δικαιωμάτων «τούτοι οι όροι [του κοινωνικού συμβολαίου], αν τους κατανοήσουμε σωστά, συνοψίζονται σε έναν και μόνο: τη ριζική απαλλοτρίωση κάθε συμβαλλομένου από όλα τα δικαιώματα του σε όλη την κοινότητα» (Ρουσσώ, Ζ.Ζ., *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, Πόλις, Αθήνα 2004, σ. 61-62) και «καθένας από μας θέτει από κοινού το πρόσωπό του και όλη τούτη δύναμη κάτω από την ανώτατη καθοδήγηση της γενικής βούλησης και ως σώμα δεχόμαστε κάθε μέλος ως αδιαίρετο μέρος του συνόλου» (ό.π). Ειδικά το τελευταίο απόσπασμα ομοιάζει, θαρρώ, εξαιρετικά με την επαναστατική μαρξιστική οπτική της πολιτικής οργάνωσης στον σοσιαλισμό, στην οποία ο Μπλοχ όμνυε μέχρι τέλους.

²⁸⁸ Πρβλ *PH*, σ. 629-33.

πρότερης ουτοπικής σκέψης σε μια πιο συγκεκριμένη φιλελεύθερη-δημοκρατική επαναστατική αντίληψη· ενώ οι ουτοπίες των πρότερων χρόνων εμπεριείχαν εξισωτικά σχήματα τα οποία φαντάζονταν την μελλοντική κοινωνία ριζικά μεταβεβλημένη, εντούτοις δεν αντιμετώπισαν ποτέ το ζήτημα της *πρακτικής* πολιτικής μετάβασης και της επαναστατικής ρήξης με την φεουδαρχική κοινωνία και τις δομές της. Τοιούτοτρόπως, το αίτημα της κοινωνικής δικαιοσύνης λάμβανε και αυτό διττό χαρακτήρα, από τη μία ατομικό, με την μορφή της προσωπικής αξιοπρέπειας και των δικαιωμάτων του ανθρώπου, και συλλογικό, με την μορφή της υπέρβασης των ταξικών περιορισμών που έθετε ο διαχωρισμός σε νομοκατεστημένες τάξεις στην εποχή της φεουδαρχίας και της πολιτικής απολυταρχίας. Αναλύοντας τις αστικές επαναστάσεις ως έκφραση της αντίθεσης μεταξύ των ξεπερασμένων παραγωγικών σχέσεων και των νέων παραγωγικών δυνάμεων κατά το ορθόδοξο μαρξιστικό πρότυπο, ο Μπλοχ τοποθετεί στην *Αρχή της ελπίδας* το φυσικό δίκαιο ως *μεταβατικό στάδιο* το οποίο παρεμβάλλεται μεταξύ των ουτοπιών του Μορ και του Καμπανέλα και αυτών του Όουεν και του Προυντόν. Ταυτίζοντας, όμως, το φυσικό δίκαιο με την επελαύνουσα εξάπλωση του ορθολογισμού και της θετικιστικής σκέψης, ο Μπλοχ, ενώ σημειώνει πως ο Μαρξ φαίνεται να το θεωρεί ταυτισμένο με τους απολογητές του καπιταλισμού, κρίνει πως η δημοκρατική-επαναστατική δυναμική του αποτελεί χρήσιμο πυλώνα στήριξης του δικού του σοσιαλιστικού-δημοκρατικού προτάγματος: Η καταπολέμησή του από τους αντιδραστικούς του δέκατου ένατου και του εικοστού αιώνα το καθιστά ήδη υπερασπίσιμο απέναντι σε αυτό που χαρακτηρίζει ως νέο «φεουδαρχικό καπιταλισμό».²⁸⁹ Μάλιστα, η θεμελίωση μέσω του φυσικού δικαίου συγκεκριμένων δικαιωμάτων του ανθρώπου απέναντι στην κρατική εξουσία, αποτελεί προστασία έναντι της «αφηρημένης συλλογικότητας» στην οποία κυριαρχεί ο «όχλος» και στρέφεται ενάντια στα άτομα *αντί να αναδεικνύει την ελευθερία τους στα πλαίσια μιας αταξικής κοινωνίας*.

Η στροφή του Μπλοχ προς την υποστήριξη του σαφέστερου περιορισμού της κρατικής εξουσίας που ασκείται επί του ατόμου, προς την *αναγνώριση των δικαιωμάτων του ανθρώπου ακόμα και απέναντι στο σοσιαλιστικό κράτος* ταυτίζεται ουσιαστικά με την εισδοχή του φυσικού δικαίου στην ανάλυσή του. Το σημειώνουν,

²⁸⁹ Πρβλ. *PH*, σ. 634-6.

ορθά θαρρώ, και σχολιαστές όπως ο Τζεογκεγκάν²⁹⁰, ο οποίος παραθέτει την σταδιακή κριτική που άσκησε ο Μπλοχ στον ίδιο τον Μαρξ επί του θέματος στη δεκαετία του 1960. Για επικριτές όπως ο Χάντσον, από την άλλη, ο Μπλοχ δεν απομακρύνεται αρκετά από μια αντίληψη περί «ολοκληρωτικής δημοκρατίας» (totalitarian democracy), γεγονός που συνδέεται τόσο με τις γνωσιοθεωρητικές του θέσεις όσο και με την «υποτίμηση της σύγκρουσης μεταξύ αξιών και [πολιτικών] μέσων».²⁹¹ Με τον όρο αυτόν ο Χάντσον υποδηλώνει πως το μπλοχιανό δημοκρατικό επιχείρημα χαρακτηρίζεται από την υιοθέτηση της ελευθερίας και της ισότητας ως «θετικών αξιών», για την πραγμάτωση των οποίων πρέπει να συγκροτηθεί κοινωνική συναίνεση, σε αντίθεση με μια φιλελεύθερη παράδοση, που θα τις αντιμετώπιζε ως «διακανονισμούς», ως διαμεσολαβήσεις με στόχο την θεμελίωση του πολιτικού πλουραλισμού και της δημοκρατικής επίλυσης των πολιτικών και ηθικών αντιπαραθέσεων.

Σε αντίθεση με την άποψη του Χάντσον, έχουμε εδώ θαρρώ μια ρητή αναγνώριση εκ μέρους του Μπλοχ του κινδύνου του ολοκληρωτισμού, χωρίς αυτός να εντοπίζεται απλά και μόνον στον φασισμό, αλλά γενικά στην «αφηρημένη συλλογικότητα». Η αντιμετώπιση της μαρξικής προτροπής «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του, στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του» ως *συνέχεια των θεωριών του φυσικού δικαίου υπό σοσιαλιστικό προσανατολισμό*, θα πρέπει, ίσως, να θεωρηθεί *αναθεώρηση* της κυρίαρχης στην εποχή του μαρξιστικής αντίληψης και ως πρώτη ρωγή σε μια μονολιθική επαναστατική σκέψη, η οποία υποτάσσει τις ατομικές ελευθερίες στις επιταγές της επαναστατικής πολιτικής εξουσίας. Ο Λούκατς, για παράδειγμα, στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, δεν θεωρεί πως είναι αναγκαία η θεμελίωση μιας τέτοιας συνέχειας, ούτε εισάγει στο όραμά του της προλεταριακής δημοκρατίας (και προλεταριακής δικτατορίας) την διαλεκτική της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, όπως θα κάνει ο Μπλοχ αργότερα.²⁹² Ως εκ τούτου, αποκτά ιδιαίτερη σημασία, καθώς σηματοδοτεί μια υποχώρηση του Μπλοχ από τον πιο ακραίο προγενέστερο μεσσιανισμό του, αυτή η πρώιμη αναγνώριση των κινδύνων

²⁹⁰ Ernst Bloch, ό.π., σ. 142-144.

²⁹¹ Hudson, W., *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, ό.π., σ. 170-1.

²⁹² Βλ. επόμενο κεφάλαιο.

ολίσθησης στον ολοκληρωτισμό καθώς και η σύνδεση των *αστικών-δημοκρατικών ελευθεριών με το σοσιαλιστικό πρόταγμα σε ένα νέο, πρωτότυπο δημοκρατικό επιχείρημα.*

5.6 Από την ουτοπία στον σοσιαλισμό

Αφού κάνει μια εκτεταμένη αναφορά στον πρώιμο Φίχτε ως φορέα της μετάβασης από την αφηρημένη αντίληψη του φυσικού δικαίου σε μια συγκεκριμένη, ορθολογική ουτοπία ενός κρατικού και εξουσιαστικού σοσιαλισμού, η *Αρχή της ελπίδας* εξετάζει την προμαρξική σοσιαλιστική σκέψη, στην οποία εμφανίζεται για τελευταία φορά το ουτοπικό πρόταγμα, κληροδοτημένο από την παράδοση του φυσικού δικαίου και των πρότερων αστικών ουτοπιών του 17ου αιώνα. Στον Όουεν και στον Φουριέ εντοπίζει τους διαδόχους των ουτοπιών της ελευθερίας, εγκωμιάζοντας στον πρώτο την φεντεραλιστική αντίληψή του για την μελλοντική σοσιαλιστική κοινωνία και στον δεύτερο την οξεία κριτική του ενάντια στις κοινωνικές και όχι φυσικές αιτίες της φτώχειας, παρά την ανιστορική και μικροαστική αντίληψη την οποία προσδίδει στο τελικό τους πρόταγμα. Μάλιστα η αξίωσή του δεύτερου για επιδίωξη της πραγματικής ατομικής ευτυχίας μέσω της μείωσης του χρόνου εργασίας και της συμφιλίωσης με τις ανθρώπινες ανάγκες και ορμές, αλλά και με την φύση δια μέσου της ορθολογικής κατανόησης του κόσμου, αποτελεί για τον Μπλοχ μια θέση η οποία βρίσκεται πολύ κοντά στο δικό του πολιτικό πρόταγμα, που υπερβαίνει την στενή αντίληψη των καθηκόντων της πάλης των τάξεων και της κατίσχυσης απέναντι στην αστική τάξη, μια αντίληψη που είναι κυρίαρχη στην σύγχρονή του επαναστατική θεωρία.

Αντιστοίχως, κληρονόμοι των ουτοπιών της τάξης θεωρούνται οι σοσιαλιστές, που διαθέτουν ένα πιο *συγκεντρωτικό* πρόταγμα. Σε αυτούς ο Μπλοχ συγκαταλέγει τον Καμπέ (Cabot) και τον Σαιν-Σιμόν ως κληρονόμους του Καμπανέλα. Η σημασία που τους αποδίδει έγκειται στην έμφασή τους στην συλλογικότητα και στην ελευθερία ως ενταγμένη σε μια νέα, αυστηρά ορθολογικά συγκροτημένη κοινωνική

οργάνωση. Έτσι, στον Καμπέ, ενώ διαπιστώνει πως παραμένει ενάντιος στην οπτική της ταξικής πάλης και των αναγκαστικά αντιτιθέμενων ταξικών συμφερόντων, διαβλέπει στο *Ταξίδι στην Ικαρία* την έκθεση μια ουτοπίας αυστηρά συγκροτημένης και αυταρχικής, η οποία φέρει για πρώτη φορά τον χαρακτηρισμό του «κομμουνισμού». Η βιομηχανική οργάνωση αποτελεί το πρότυπό της, και η επιστημονική οργάνωση της κοινωνικής ζωής, επιβεβλημένη από μια δικτατορία χωρίς πολιτικές ελευθερίες και υπό την εξουσία των μηχανικών και των τεχνικών, οδηγεί στην πρώτη σχεδιασμένη σοσιαλιστική οικονομία – ως ουτοπία. Από την άλλη, ο Σαιν-Σιμόν, ενώ κατά τον Μπλοχ συμφωνεί στις ίδιες αρχές οργάνωσης της κοινωνίας δανεισμένες από την σύγχρονη μαζική βιομηχανική οργάνωση επιχειρεί να εντάξει σε αυτή και τους καπιταλιστές ως παραγωγικό τμήμα της, ευνοώντας μια συνεργασία όλων των τάξεων που δεν καθορίζονταν από το φεουδαρχικό προνόμιο και τα πλεονεκτήματα του κληρονομικού πλούτου. Καταργώντας αυτά τα φεουδαρχικά προνόμια επιχειρεί να εξαλείψει αυτά που θεωρεί ως κατάλοιπα της φεουδαρχίας, τα οποία ο φιλελευθερισμός απέτυχε να υπερβεί, προχωρώντας σε μια αυστηρή σύγχρονη οργάνωση της παραγωγής υπό συγκεντρωτικό κρατικό έλεγχο, σε μια παράδοση μείξης αντιδραστικών, απολυταρχικών απόψεων και σοσιαλισμού. Ενώ δεν επιδιώκει μια επιστροφή στο Παλαιό Καθεστώς, ο Μπλοχ θεωρεί πως ο Σαιν-Σιμόν προτάσσει έναν αυστηρό και ιεραρχικό κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας που αναπαράγει τους ταξικούς διαχωρισμούς, ενώ τον ιδεολογικό έλεγχο της συγκεντρωτικής κοινωνίας αναλαμβάνει η «εκκλησία της διάνοιας» σε μια ζεύξη καθολικισμού και σοσιαλισμού η οποία ενέχει το πλεονέκτημα της αντιμετώπισης του προβλήματος της οργάνωσης αλλά και το μειονέκτημα της εύκολης εκτροπής προς τον ολοκληρωτισμό.²⁹³

Τους πρώτους εκπροσώπους του αναρχισμού, η *Αρχή της ελπίδας* τους αντιμετωπίζει όπως και ο Μαρξ, ως εκπροσώπους του μικροαστισμού και της προστασίας της μικρής ιδιοκτησίας απέναντι στην οργανωμένη συλλογικότητα. Ο Μπλοχ θεωρεί τον Στίρνερ όσο και τον Προυντόν υποστηρικτές της μικροαστικής ιδιοκτησίας· ο ριζοσπαστικός ατομικισμός του πρώτου και ο σοσιαλισμός του δεύτερου έχουν σαν στόχο την διάχυση του προλεταριάτου και της αστικής τάξης σε

²⁹³ Πρβλ. *PH*, σ. 662.

ένα είδος γενικευμένης μικροαστικής τάξης και μικρής ιδιοκτησίας. Ομοίως, τους αναρχικούς στοχαστές ο Μπλοχ τους κατηγορεί πως ενώ απορρίπτουν τις εξωτερικές εκφράσεις του καπιταλισμού, την πολιτική του οργάνωση και τους νόμους, υιοθετούν την εσωτερική του οργάνωση, αυτή του ελεύθερου συμβολαίου μεταξύ ανεξάρτητων παραγωγών, κατόχων κεφαλαίου. Παρ' ότι στον Μπακούνιν αναγνωρίζεται από τον Μπλοχ η εναντίωση του στην διαλεκτική κύριου και δούλου, η τοποθέτηση των πολιτικών σχέσεων στο επίκεντρο της αναρχικής θεωρίας σε αντίθεση με την μαρξική, η οποία τοποθετεί στην θέση αυτή τις παραγωγικές σχέσεις, αποτελεί για τον Μπλοχ απόδειξη πως οι αντιολοκληρωτικοί ενδοιασμοί των αναρχικών απέναντι στον μαρξιστικό «κρατικό σοσιαλισμό» αποτελούν υπεκφυγή η οποία έχει ως αιτία την ουσιαστική τους σύμπτωση με τον ατομικισμό της αστικής ουτοπικής σκέψης. Μολαταύτα, η επαναστατική εναντίωση των αναρχικών στην υφιστάμενη αστική πολιτική τάξη τους τοποθετεί, σύμφωνα με την *Αρχή της ελπίδας*, εγγύτερα στην μαρξιστική οπτική, σε αντίθεση με προηγούμενες ριζοσπαστικές ουτοπίες οι οποίες, αν και ήταν αποτέλεσμα εκτενέστερης και πιο θεμελιωμένης επεξεργασίας, εν τούτοις κατέληγαν σε ένα πρόταγμα μιας καθολικά συμφιλιωμένης κοινωνικής αλλαγής, η οποία για τον μαρξιστή Μπλοχ είναι απλά αδύνατη.

Η αδυναμία των σοσιαλιστικών αυτών ουτοπιών, όπως και των θεωριών του φυσικού δικαίου, έγκειται για τον Μπλοχ στον *αφηρημένο χαρακτήρα* τους, στην «[...] αφηρημένη θεμελίωση μιας φανταστικής πολιτείας ανεξάρτητης από την ιστορία και το παρόν»²⁹⁴. Καθώς οι αντικειμενικοί όροι της κοινωνικής αλλαγής, τους οποίους τους οικοδομεί ο καπιταλισμός με την κοινωνικοποίηση της παραγωγής και την απάλειψη των εξωοικονομικών καταναγκασμών, εκλείπουν, οι θεωρητικοί της ουτοπίας, αριστοκράτες, αστοί και πρώιμοι σοσιαλιστές, είναι υποχρεωμένοι να κατασκευάζουν *εντελώς αυθαίρετες προτάσεις κοινωνικής αλλαγής*: οι αστικές ουτοπίες είναι βασισμένες στην τυπική λογική των μαθηματικών και όχι στην μελέτη της ιστορίας, καθώς τα πρώτα αποτελούν το θεμέλιο του αστικού ορθολογισμού που προάγει ο Διαφωτισμός. Η σύνδεση με τις φυσικές επιστήμες καθιστά την ουτοπική σκέψη τόσο δογματική, όσο και αναγκαστικά προσδεδεμένη στην αντίληψη της παραγωγής της νέας κατάστασης ως προϊόντος μόνον της λογικής ανάλυσης. Ως εκ

²⁹⁴PH, σ. 675.

τούτου, η αντίληψη αυτή εξελίσσεται σε μια αντίληψη κοινωνικής μηχανικής όταν καλείται να θέσει πρακτικούς στόχους, κατ' αντιστοιχία με την σχέση της τεχνικής με τις φυσικές επιστήμες και τα μαθηματικά. Αν ο Μπλοχ δεν επικεντρώνει στην αυταρχική πλευρά αυτής της αντίληψης, η οποία εξάλλου έχει απευθυνθεί ως κατηγορία απέναντι και στον μαρξιστικό σοσιαλισμό,²⁹⁵ εν τούτοις την θεωρεί ως τον βασικό λόγο για την αναντιστοιχία της πολιτικής ουτοπικής σκέψης με το πνεύμα των κοινωνιών στις οποίες απευθυνόταν, σε αντίθεση με τον μαρξισμό, που επικεντρώνεται στην ιστορική ανάλυση για να κατασκευάσει από αυτήν το κοινωνικό και πολιτικό του πρόταγμα. Παρά όμως αυτή τους την αδυναμία, ο Μπλοχ αναγνωρίζει τις πολιτικές ουτοπίες ως μελέτες και εκφράσεις του λανθάνοντος, και υπερβαίνοντας την μαρξιστική ορθοδοξία της εποχής του *τις θεωρεί σημαντικότερες ως προς την προώθηση της κοινωνικής απελευθέρωσης από την αρτιότερη κοινωνική επιστήμη της πολιτικής οικονομίας*. Σε αντίθεση με την αντίληψη ενός «επιστημονικού σοσιαλισμού»²⁹⁶, ο Μπλοχ δηλώνει ρητά πως *τα κοινωνικά προτάγματα δεν είναι επιστημονικά*, πως αντιθέτως η αστική κοινωνική επιστήμη ήταν αυτή που παρά την ενδελέχειά της έτεινε να οδηγηθεί στην απλή επεξήγηση ως δικαιολόγηση του υπάρχοντος, και πως εν τέλει ο ουτοπικός υποκειμενισμός υπερτερεί του επιστημονικού αντικειμενισμού. Η Ρώσικη Επανάσταση για τον Μπλοχ, όπως και για τον πρώιμο Γκράμσι, υπήρξε αποτέλεσμα της βουλευσιαρχικής υπέρβασης της κατάστασης των πραγμάτων και όχι αποτέλεσμα μιας απλής εξελικτικής πορείας βάσει των σιδερένιων νόμων της ιστορίας.²⁹⁷ Ο μαρξισμός της

²⁹⁵ Το έργο του Κολακόφσκι καθώς και η *Ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της* του Πόππερ από την οποία αντλεί τις θεωρητικές του προκείμενες αποτελούν τα κλασικά δείγματα αυτής της κριτικής στον μαρξισμό όσο ο ίδιος ο Μπλοχ ήταν εν ζωή.

²⁹⁶ Ο όρος «επιστημονικός σοσιαλισμός» χρησιμοποιήθηκε από τον Ένγκελς για να περιγράψει τον μαρξισμό, σε αντιπαράθεση με όσους χαρακτηρίζει ως «ουτοπικούς σοσιαλιστές». Σύμφωνα με τον Ένγκελς, «[τ]ις δύο αυτές μεγάλες ανακαλύψεις, την υλιστική αντίληψη της ιστορίας και την αποκάλυψη του μυστικού της καπιταλιστικής παραγωγής με την υπεραξία, τις χρωστάμε στο Μαρξ. Χάρη σ' αυτόν, ο σοσιαλισμός έγινε επιστήμη, την οποία πρέπει τώρα να επεξεργαστούμε σε όλες της τις λεπτομέρειες» (Ένγκελς, Φ., *Σοσιαλισμός, ουτοπικός και επιστημονικός*, Μαρξιστικό βιβλιοπωλείο, Αθήνα 2006, σ. 114).

²⁹⁷ Βλ. το περίφημο άρθρο του Γκράμσι για την Ρωσική Επανάσταση ως επανάσταση ενάντια στο μαρξικό *Κεφάλαιο* και τον σοσιαλδημοκρατικό ντετερμινισμό, Γκράμσι, Α., «Η επανάσταση ενάντια

Αρχής της ελπίδας δεν αποτελεί επιστήμη της επανάστασης, καθώς η επιστημονική ανάλυση των κοινωνικών συνθηκών με στόχο να διαπιστωθεί η «ωρίμανσή» τους αποτελεί για αυτόν την μόνιμη επωδό όσων μετά τον Μπέρνσταϊν επιθυμούν να αναβάλουν τον τελικό στόχο της αταξικής κοινωνίας αντικαθιστώντας τον με ένα αφηρημένο επέκεινα²⁹⁸: Είναι μια καθοδήγηση για δράση η οποία έχει στον πυρήνα της το πάθος για την κατάκτηση του βασικού στόχου και αυτό αποτελεί άμεση κληρονομιά της ουτοπικής σκέψης, ακόμα και αν αυτή, δίνοντας έμφαση στο πάθος αυτό, παρέλειπε να χαρτογραφήσει την συγκεκριμένη οδό την οποία θα έπρεπε να βαδίσει η ανθρωπότητα για να τον κατακτήσει, το συγκεκριμένο πρόβλημα της επαναστατικής μετάβασης. Ακόμα και αν ο ίδιος ο Μαρξ διατηρούσε εσκεμμένα αόριστο αυτόν τον τελικό στόχο – για τον Μπλοχ σε μια εσκεμμένη προσπάθεια να μην εμπλακεί στο αδιέξοδο των πρότερων ουτοπιών – εν τούτοις αυτή η προσμονή του Μη-εισέτι-είναι είναι που θέτει τη θεωρία του σε κίνηση, και συγκροτεί το προαναφερθέν «θερμό» ρεύμα του μαρξισμού, το οποίο θεωρείται από τον Μπλοχ μια *άμεση συνέχεια της ουτοπικής προσδοκίας* όπως αυτή εκδηλώθηκε ήδη από τους αρχαίους χρόνους στον δυτικό κόσμο.²⁹⁹

στο *Κεφάλαιο*», *Avanti!*, Μιλανέζικη έκδοση, 24.11.1917 (συμπεριλαμβάνεται στο Γκράμσι, Α., *Σοσιαλισμός και κουλτούρα*, Στοχαστής, Αθήνα 1982). Πρβλ *PH*, σ. 676.

²⁹⁸ Για μια διαφορετική και ορθότερη, θαρρώ, αντιμετώπιση των αναθεωρητικών σοσιαλιστικών ρευμάτων, που τα αντιλαμβάνεται ως απόπειρες εξέλιξης της σοσιαλιστικής θεωρίας πρβλ. Laclau, M., και Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy*, ό.π., σ. 29-36.

²⁹⁹ Για την σχέση του Μαρξ με τον ουτοπικό σοσιαλισμό και την ουτοπική σκέψη στο δικό του έργο βλ. Geoghegan, V., *Utopianism and Marxism*, ό.π., κεφάλαιο 2. Εκεί παρατηρείται καίρια επιρροή της ουτοπικής σκέψης στο μαρξικό έργο, ακόμα και στο ύστερο και η αμφιταλάντευση του ίδιου του Μαρξ για την χρησιμότητα της απευθείας αναφοράς σε αυτήν.

6. Ο σοσιαλισμός ως συγκεκριμένη ουτοπία

6.1 Μαρξισμός και ουτοπία

Για την *Αρχή της ελπίδας*, μία από τις καίριες διαφορές του Μαρξ από την πρότερή του ουτοπική σκέψη είναι η *εμμένεια* που διακρίνει την μέθοδό του. Η κριτική του δεν ασκείται εναντίον του καπιταλισμού ως απλώς άδικου συστήματος διανομής του κοινωνικού πλούτου. Επιχειρεί να καταδείξει την αλληλεπίδραση μεταξύ της συγκρότησης του καπιταλισμού και της παραγωγής της εργατικής τάξης, ως τάξης η οποία παράγει τον κοινωνικό πλούτο, αποτελεί την πηγή της υπεραξίας, την ενσάρκωση της κοινωνικοποίησης της παραγωγής και της παραγωγικοποίησης της κοινωνίας, και ως εκ τούτου το υποκείμενο για την υπέρβασή της. Η επικέντρωση του ίδιου του Μαρξ στην μελέτη του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, και όχι στην διατύπωση γενικών αρχών για μια μελλοντική σοσιαλιστική κοινωνία, αποτελεί συνειδητή επιλογή του προς την κατεύθυνση της μελέτης της πραγματικότητας της εποχής του, την οποία αρνείτο συνήθως να λάβει υπόψη της η μέχρι τότε ουτοπική σκέψη. Την προαναφερθείσα λανθάνουσα προσμονή της ουτοπίας, της απελευθέρωσης, την μετατρέπει σε οικονομική ανάλυση του καπιταλιστικού παρόντος με στόχο να θεμελιώσει τις αντικειμενικές δυνατότητες υπέρβασής του.³⁰⁰

³⁰⁰ Σύμφωνα με τον Τζεογκεγκάν αυτή η εμμονή στην αρνητικότητα ως αμείλικτη κριτική του υπάρχοντος είναι που αναγνώριζαν και οι Μαρξ και Ένγκελς ως θετικό στον ουτοπικό σοσιαλισμό, και εντάσσεται στις εγγεγραμμένες επιρροές που παραμένουν ακόμα και στον ώριμο Μαρξ, σε ένα σχήμα που αντιλαμβάνεται τον σοσιαλισμό ως άρνηση της άρνησης (πρβλ. Geoghegan, V., *Utopianism and Marxism*, ό.π., σ. 51-2). Δεν πρέπει οπωσδήποτε να παραγνωρίζει κανείς, όμως, την σφοδρή κριτική που ασκούν προς τον «ουτοπικό σοσιαλισμό» σε έργα όπως το *Κομμουνιστικό μανιφέστο*, όπου τον κατηγορούν για έλλειψη ταξικής οπτικής και για υποτίμηση της αναγκαιότητας της αυτόνομης

Ο μαρξισμός αποτελεί ως εκ τούτου, για τον Μπλοχ, μια ουτοπία η οποία μελετά εμμενώς την ιστορική διαδικασία και δεν τοποθετείται ως εξωτερικός κριτής της, «...δεν είναι μια μη-πρόληψις (ουτοπική λειτουργία), αλλά το Νέο μιας συγκεκριμένης [ιστορικής] εξέλιξης»³⁰¹. Αυτό τον κατηγοριοποιεί εντός της ουτοπικής παράδοσης και μάλιστα του προσδίδει και μια δεοντολογική και κανονιστική πλευρά, ακόμα και αν αυτή είναι υπόρρητη στην ανάλυση του *Κεφαλαίου*: Αναλύοντας κριτικά το καπιταλιστικό παρόν αποκτά την δυνατότητα της υπέρβασης του δυϊσμού μεταξύ είναι και Νου που χαρακτηρίζει την προηγούμενη φιλοσοφική σκέψη, μεταξύ δέοντος και υπάρχοντος, καθώς εξάγει συμπεράσματα από την εκτενή ανάλυση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής σχετικά με την ενδεχόμενη άρση του. Και αυτή η άρνηση του Μαρξ να προχωρήσει στην ανάλυση του σοσιαλιστικού μέλλοντος πέρα από τον γενικό χαρακτηρισμό του ως βασιλείου της ελευθερίας – ως συνεταιρισμού των ελεύθερων παραγωγών – δεν αποτελεί υποταγή σε έναν «πολιτικό εμπειρισμό» όπως ίσως θα υποστήριζαν όσοι σοσιαλιστές αρνούσαν τον τελικό στόχο της επαναστατικής ανατροπής, αλλά ερμηνεύεται ως αποτέλεσμα της επιθυμίας του Μαρξ να αφήσει το μέλλον ανοιχτό, να αντισταθεί στον διπλό πειρασμό των περιορισμένων και ενσωματώσιμων μεταρρυθμιστικών προτάσεων αλλά και στον αυταρχισμό μιας κοινωνικής μηχανικής, η οποία θα κατέπνιγε τον ανθρωπιστικό-δημοκρατικό χαρακτήρα της επαναστατικής διαδικασίας.³⁰²

πολιτικής οργάνωσης και δράσης του προλεταριάτου, σε βίαιη σύγκρουση με το υφιστάμενο κεφαλαιοκρατικό καθεστώς (πρβλ. Μαρξ, Κ., και Ένγκελς, Φ., *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος*, ό.π., σ. 62-65).

³⁰¹ «Marxismus ist nicht keine Antizipation (utopische Funktion), sondern das Novum einer proseßhaft-konkreten». (*PH*, σ. 726)

³⁰² Θα ήταν, θαρρώ, δόκιμο να θυμηθούμε εδώ, πως ο Μαρξ είχε οπωσδήποτε καταδικάσει μια αντίληψη του κομμουνισμού ως στρατοκρατικού κολλεκτιβισμού. Μια τέτοια αντίληψη, την οποία ο Μαρξ απέδιδε, για παράδειγμα, στον αναρχικό οπαδό της τρομοκρατικής δράσης Νετσάγεφ και στον Μπακούνιν, την ονομάζει επικριτικά «κομμουνισμό του στρατοπέδου» (*Kasernenkommunismus*) (Marx, K., Engels, F., *Ein Komplott gegen die Internationale Arbeiterassoziation. Im Auftrage des Haager Kongresses verfaßter Bericht über das Treiben Bakunins und der Allianz der sozialistischen Demokratie*, βρίσκεται σε *MEW* 18, σ. 425), και την ταυτίζει με την – ολοκληρωτικού τύπου θα λέγαμε σήμερα – υποταγή της κοινωνικής ολότητας στην επαναστατική (και μυστική) πολιτική εξουσία («... und hoch über dem allem die Oberleitung *unseres* namenlosen und unbekannten Komitees», ό.π.).

Για τον Μπλοχ τα «ψυχρά» ρεύματα, στα οποία πιστεύω πως υπόρρητα αντιτίθεται ο ίδιος όπως υπαινίχθηκα παραπάνω, τείνουν να στρέψουν τον μαρξισμό υπερβολικά προς την κατεύθυνση του επιστημονισμού – και του εμπειρισμού – και να τον απομακρύνουν από την ουτοπική θεώρηση.³⁰³ Η *ορισμένη* ουτοπία ουσιαστικά θεμελιώνεται πάνω σε μια νέα κατηγορική προσταγή η οποία διατυπώνεται από τον νεαρό Μαρξ ως η «ανατροπή όλων των συνθηκών κάτω από τις οποίες ο άνθρωπος καθίσταται ένα υποβαθμισμένο, υποταγμένο, λησμονημένο και αξιοθρήνητο ον»³⁰⁴. Η επιβίωση εντός του της τάσης (Tendenz) και του λανθάνοντος (Latentz) είναι αποτέλεσμα της ύπαρξης πλέον της αντικειμενικής δυνατότητας υπέρβασης της εκμετάλλευσης την οποία δίνει ο ίδιος ο καπιταλισμός, με την κοινωνικοποίηση της παραγωγής και την δημιουργία του σύγχρονου προλεταριάτου, του υποκειμένου της ίδιας της ανατροπής του. Στο μπλοχιανό σχήμα έχουμε κατά τούτο την εμφάνιση του Μη-εισέτι-γενομένου του σοσιαλισμού, που λαμβάνει την μορφή της επέκτασης των παραγωγικών δυνάμεων και της ωρίμανσης των παραγωγικών σχέσεων, αλλά και των επιστημονικών και τεχνολογικών εξελίξεων, που συντελούν στην αύξηση του ανθρωπίνου πλούτου και στην καταπολέμηση της σπάνης, ενώ στο επίπεδο της συνείδησης – κατά παραλληλία με την αλληλουχία του λουκασιανού σχήματος – η εμφάνιση ενός Μη-εισέτι-συνειδητού ανοίγει την δυνατότητα για μετάβαση στο απελευθερωτικό Νέο. Η έκβαση αυτής της μετάβασης δεν είναι όμως μονοσήμαντη· η απόπειρα πραγματοποίησης αυτών των λανθανουσών πραγματικών δυνατοτήτων

³⁰³ Σύμφωνα με την εξαιρετική ανάλυση της Ματσίνι (Mazzini) η ύπαρξη αυτών των δύο (ψυχρό/θερμό) ρευμάτων στον μαρξισμό ενέχει συνάφεια με τις αντίστοιχες μπλοχιανές αντιλήψεις για την χρονικότητα και την τοπικότητα, την μη-συγχρονικότητα. Κατά τούτο, οι τάσεις εντός του μαρξισμού τις οποίες περιγράφουν αυτοί οι όροι «μπορούν να χρησιμοποιηθούν και ως γνωσιοθεωρητικά εργαλεία»: Περιγράφουν τόσο υπαρκτά ρεύματα εντός του μαρξισμού στο πολιτικό επίπεδο, όσο και την συνάρτηση ορθολογισμού και φαντασίας στο γνωσιοθεωρητικό επίπεδο (Mazzini, S., «Kältestrom – Wärmestrom», εις Dietschy B. et al, *Bloch-Wörterbuch*, σ. 224-31). Τεκμαίρεται έτσι η στενή συνάφεια που έχει και για το μπλοχιανό έργο η *σχέση μεταξύ γνωσιοθεωρίας και πολιτικού προτάγματος*.

³⁰⁴ Mit all dem wurde und wird erst dasjenige vollziehbar, was Marx als “kategorischen Imperativ” statuiert hatte: nämlich “alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist (PH σ. 726). Πρόκειται για γνωστό απόσπασμα από την *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου* του Μαρξ (MEW I, σ. 385).

δύναται να οδηγήσει είτε στην κατάκτηση της ανθρώπινης ευτυχίας, είτε στην πολιτική καταστροφή και στην παλινόρθωση της αντίδρασης και την μετάβαση στην βαρβαρότητα.

Έτσι, ο μαρξισμός καθίσταται στο μπλοχιανό σύστημα μια *συγκεκριμένη ουτοπία*, στην οποία αίρονται-υπερβαίνονται οι αντιφάσεις των προηγούμενων ουτοπικών προταγμάτων.³⁰⁵ Όπως παρατηρεί ο Τζεογκεγκάν, η συγκεκριμένη ουτοπία του Μπλοχ λαμβάνει κανονιστικό χαρακτήρα κατά την έκθεσή της – που θα ακολουθήσει –, ενώ η έκθεση αυτή οδηγεί αναγκαστικά στην κάμψη της υποκειμενιστικής θέσης του Μπλοχ καθώς ενδύεται τον μανδύα της αντικειμενικότητας.³⁰⁶ Ο δε Χάντσον σημειώνει πως το σημείο κατασκευής της έννοιας της συγκεκριμένης ουτοπίας αποτελεί το σημείο στο οποίο εισέρχεται ξανά η «υπερβατολογικότητα» (transcendentalism) εντός αυτού που χαρακτηρίζει ως «ανοιχτό σύστημα» του Μπλοχ: Δεν πρόκειται όμως εδώ για μια μυθολογική υπερβατολογικότητα· αντιθέτως πρόκειται για μια *μη-μεταφυσική οντολογική κατηγορία* η οποία εκφράζει την αντίφαση – το «αδιέξοδο», όπως το χαρακτηρίζει ο Χάντσον – της προσπάθειας του Μπλοχ για περιγραφή της πραγματικής ουτοπίας στον πραγματικό κόσμο. Η συγκεκριμένη ουτοπία, καθώς εκφράζει το Λανθάνον, την Τάση και την Αντικειμενική Δυνατότητα, καθίσταται εντέλει *λιγότερο* σαφής, κατά τον Χάντσον, από αυτές που έχουν αποκηρυχθεί ως αφηρημένες· πιστεύει ότι γι' αυτόν τον λόγο ο Μπλοχ περιορίζεται στο να την περιγράφει με «κωδικές ονομασίες» (ciphers). Κατά τούτο, η συγκεκριμένη ουτοπία, η οποία αναφέρεται ευθέως στην μπλοχιανή αντίληψη του Totum, «δεν αποτελεί ένα προ-μαρξιστικό μεταφυσικό απόλυτο, αλλά μια κατηγορία-εργασίας προσανατολισμένη προς την πράξη (praxis-

³⁰⁵ Η Λέβιτας παρατηρεί πως υπάρχει συνάφεια μεταξύ του μπλοχιανού ορισμού της αντίθεσης αφηρημένης-συγκεκριμένης ουτοπίας και στην αντίθεση μεταξύ ιδεολογίας και ουτοπίας κατά τον Μάνχαϊμ (Mannheim)· και τα δυο ζεύγη αντιθέσεων είναι προσανατολισμένα προς το μέλλον και την επιθυμία και την δυνατότητα αλλαγής, αυτό που ο Μάνχαϊμ θεωρεί ουτοπικό λόγο, ο Μπλοχ ουσιαστικά το ταυτίζει με την συγκεκριμένη ουτοπία (Levitas, R., «Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete utopia», εις Daniel, J. κ.α., *Not yet*, ό.π., σ. 71-2).

³⁰⁶ Geoghegan, V., *Ernst Bloch*, ό.π., σ. 152. Για τον Τζέι η απόσταση μεταξύ των αφηρημένων ουτοπιών των ουτοπικών σοσιαλιστών και της «συγκεκριμένης ουτοπίας» – κατά Μπλοχ – του Μαρξ είναι μικρότερη από ό,τι πιστεύει ο ίδιος ο Μπλοχ (Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 192).

oriented work category)».³⁰⁷ Αυτό έχει σαν συνέπεια ότι η σκιαγράφησή της πραγματοποιείται κυρίως αρνητικά και λαμβάνει ως μόνο θετικό χαρακτήρα την άρνηση των κατηγοριών εκείνων που ο Μπλοχ έχει διαπιστώσει ότι αποτελούν θεμέλια της συνέχισης της εκμετάλλευσης.

6.2 Ο σοσιαλισμός ως δημοκρατία τηςσχόλης

Καθώς ο Μπλοχ θέτει στο επίκεντρο της απελευθέρωσης την *συνειδητή αυτοδιαχείριση της κοινωνίας*, όπως και την πλήρη αυτογνωσία της με την εξάλειψη τόσο των προνεωτερικών προκαταλήψεων όσο και με την υπέρβαση των εμποδίων που εμπεριέχει εγγενώς η αστική σκέψη, η αντίληψη αυτής της ουτοπικής διαδικασίας καθίσταται βαθιά *δημοκρατική*. Όπως και ο Μαρξ, δεν περιορίζεται στο επίπεδο της διανομής του προϊόντος με μεγαλύτερη δικαιοσύνη, αλλά εμμένει στην ωρίμανση του ανθρώπου και του πολίτη την οποία θα έφερνε αυτή η ισότητα, καθώς θα τους καθιστούσε όλους συμμετόχους εξ ίσου στην νομή και στην διαχείριση της παραγωγής, αλλά και των άλλων πλευρών της κοινωνικής ζωής. Η απελευθέρωση από την υλική ανάγκη είναι απελευθέρωση από τη μοίρα, η ελευθερία είναι η «ελεγχόμενη αναγκαιότητα», αυτή η υπέρβαση της διαλεκτικής ελευθερίας και τάξης μέσα σε ένα βασίλειο της ελευθερίας στο οποίο κυριαρχεί η ορθολογική δημοκρατική τάξη. Και καθώς έρχεται η επίτευξη αυτού του ανώτερου σταδίου συνειδητότητας και διυποκειμενικότητας βασισμένης στην δημοκρατική αλληλεγγύη, επέρχεται και η πολυπόθητη ελευθερία του ανθρώπου, που θα του επιτρέψει να επαναπροσδιορίσει την κατάστασή του ως αυτόνομου και πεπερασμένου φυσικού όντος και να

³⁰⁷ Για την κριτική άποψη του Χάντσον αναφορικά με την μπλοχιανή συγκεκριμένη ουτοπία την οποία αντιλαμβάνεται ως χρέος του Μπλοχ προς τις εγγελιανές του ρίζες δεξ Hudson, W., *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, ό.π., σ. 99-104. Ο Χάντσον προτείνει ως λύση στο αδιέξοδο, το οποίο εντοπίζει στον Μπλοχ, την καθαρότερη διάκριση μεταξύ της συγκεκριμένης ουτοπίας ως δοσμένου είναι στο τώρα, ως πράξης *διαμεσολαβημένης πρόληψης* (anticipation) του καλού και ως συσχετισμό αυτής της πράξης με το πραγματικό Μη-εισέτι-είναι.

υλοποιήσει την επιθυμητή συμφιλίωσή του με τη φύση.³⁰⁸

Η απελευθέρωση από την ανάγκη και η μετατροπή της σε ελεγχόμενη αναγκαιότητα δια μέσου της τεχνολογικής εξέλιξης σε όλους τους παραγωγικούς κλάδους οδηγεί στο μπλοχιανό όραμα της ισότητας μεταξύ των κλάδων αυτών, στην κατεύθυνση της υπέρβασής τους: Πρόκειται για την άρση του διαχωρισμού πνευματικής και χειρωνακτικής εργασίας η οποία συμβαδίζει με την άρση της αντίθεσης διευθυντών και εκτελεστών και εν τέλει των οιωδήποτε «κύριων» και «δούλων».³⁰⁹ Η κατάργηση της κυριαρχίας και του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, ταυτόχρονα με την τεχνολογική εξέλιξη, που βελτιώνει τους όρους της παραγωγής, οδηγεί στην ανακήρυξη της *σχόλης* ως του νέου προτάγματος, σε αντίθεση με τη λατρεία της εργασίας και την αποδοχή της ιεραρχικότητας εντός της στην οποία υπέπιπε το παραδοσιακό σοσιαλιστικό κίνημα. Ο Μπλοχ επιχειρεί εδώ οπωσδήποτε μια επιστροφή στον *Λαφάργκ*³¹⁰, η οποία εντάσσεται κατά τον ίδιο σε μια αντίληψη του σοσιαλισμού ως ουσιαστικής συνέχειας των προηγούμενων ουτοπικών παραδόσεων καθώς και των προμαρξιστικών σχολών σκέψης, που ενώ δεν οδηγούσαν στην επαναστατική υπέρβαση της κυριαρχίας, εν τούτοις, με την ασυμφιλίωτη στάση τους έναντι του κακού παρόντος της εκμετάλλευσης έφεραν μέσα τους την ουτοπική τάση και το λανθάνον της ανθρώπινης λαχτάρας για εξάλειψη της κυριαρχίας:

Έτσι, αυτού του είδους η ιδεολογία, αυτή των πρώην «αντιθέσεων με τις υπάρχουσες συνθήκες», παραμένει ζωντανή με τη φωτιά και τις εικόνες-στόχους αυτής της

³⁰⁸ *PH*, σ. 729.

³⁰⁹ *PH*, σ. 1080.

³¹⁰ Στο περίφημο έργο του *Το δικαίωμα στην τεμπελιά* ο Λαφάργκ υποστήριζε πως η αύξηση της εργασίας των προλεταρίων το μόνο που επιτυγχάνει είναι την αύξηση του κέρδους της αστικής τάξης και όχι της ευημερίας των πρώτων (Λαφάργκ, Π., *Το δικαίωμα στην τεμπελιά*, Ροές, Αθήνα 2007, σ. 31), οδηγεί στην υπερπαραγωγή και στην υπερκατανάλωση της δεύτερης (ό.π., σ. 45). Η μείωση του χρόνου εργασίας της εργατικής τάξης και η αύξηση τηςσχόλης θα ανέτρεπε, σύμφωνα με τον Λαφάργκ, όλο το κοινωνικό εποικοδόμημα των μη-παραγωγικών επαγγελματιών, που χρησιμεύουν μόνο στην αναπαραγωγή του αστικού καθεστώτος (ό.π., σ. 65), θα προλάμβανε τον αυξανόμενο καταναλωτισμό (και) των εργατών (ό.π., σ. 67), ενώ θα βελτιωνόταν η ποιότητα ζωής όλων, αστών και προλεταρίων, και η συνεπακόλουθη κοινωνική συμφιλίωσή τους σε ένα νέο καθεστώς (ό.π., σ. 68-69).

αντίθεσης, της ανθρωπιστικής-προσμένουσας. Έτσι η ιδεολογία της Γαλλικής Επανάστασης, μείον τις αυταπάτες της, μείον τις αστικές ψευδαισθήσεις εντός τους, συνεχίζει να εργάζεται εντός του πεδίου της προοδευτικής συνείδησης· έτσι ειδικά η ιδεολογία του Γερμανικού Πολέμου των Χωρικών, μείον τα μυθολογικά της στοιχεία, έχει εντός της μία φλόγα-στόχο η οποία δεν είναι ξεπερασμένη και επιδρά στην επαναστατική συνείδηση, και ειδικότερα στην φαντασία αυτής της συνείδησης.³¹¹

Η ενσωμάτωση εντός του επαναστατικού υποδείγματος της αστικής κληρονομιάς οδηγεί τον Μπλοχ στην απομάκρυνση από την μαρξική καταδίκη των αυτών των θεωριών ως ιδεολογικών καθώς και από την απαξίωση των προβληματικών οι οποίες αυτές θέτουν: Ηθική θα υπάρχει και μετά την ανατροπή της αστικής κοινωνίας, η οποία θα καλείται να αντιμετωπίσει τις σχέσεις μεταξύ των απελευθερωμένων πλέον ατόμων, αλλά και μεταξύ της ανθρωπότητας και της φύσης. Η πρότερη σκιαγράφηση μιας τέτοιας ηθικής θα ήταν άτοπη για την μπλοχιανή θεωρία· αυτή επιτελεί τον ρόλο της κατάδειξης και θεμελίωσης της δυνατότητας μιας τέτοιας ηθικής, επιτελεί την προαναφερθείσα ουτοπική λειτουργία. Αν όμως η αποδοχή της αστικής κληρονομιάς συμβαδίζει με την αντίληψη του σοσιαλισμού από τον ίδιο τον Μαρξ ως συνέχεια και υπέρβαση των αστικών επαναστάσεων³¹², η λαφαργκιανή τοποθέτηση του Μπλοχ αποτελεί μια ακόμα παρέκκλιση από την ορθόδοξη μαρξιστική κριτική της ουτοπικής σκέψης ως ξεπερασμένης. Κυρίως θα λέγαμε ότι υποσκάπτει την περιγραφείσα διαλεκτική ελευθερίας και τάξης: Ενώ θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι η αναφορά στην σοσιαλιστική ηθική αποτελεί μια αδρή υπόκλιση στην αναγκαιότητα της τάξης, από την άλλη πλευρά το ίδιο το όραμα

³¹¹ Und darum, diese Art Ideologie, die des ehemals revolutionären “Widerspruchs mit den bestehenden Verhältnissen”, bleibt mit dem Feuer und den Zielbildern ihres Widerspruchs weiter lebendig, nämlich als antizipierend-humanen. So arbeitet die französische Revolutionsideologie, minus Illusionen, minus des in ihnen idealisierten Reichs der Bourgeoisie, im Raum des progressiven Bewußtseins fort; so hat es erst recht die Ideologie des deutschen Bauernkriegs, minus ihrer mythologischen Bestandteile, ein Zielfeuer in sich, das unveraltet ins revolutionäre Gewissen schlägt, vorzüglich auch in die Phantasie dieses Gewisses (*PH*, σ. 1082).

³¹² Ήδη από το *Κομμουνιστικό μανιφέστο* ο κομμουνισμός τοποθετούνταν ως η ακραία πτέρυγα των δημοκρατικών κομμάτων, υποστηρίζοντας παντού «κάθε επαναστατικό [αντιφεουδαρχικό] κίνημα», και αναλαμβάνοντας «την συνεννόηση των δημοκρατικών κομμάτων όλων των χωρών» (Μαρξ, Κ. και Ένγκελς, Φ., *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος*, ό.π., σ. 67-69).

της εξάλειψης της σπάνης θα λέγαμε ότι συνιστά μια υπερτόνιση του μαρξικού προτάγματος «στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του» σε αντιδιαστολή με την αρχή «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του»³¹³, και μάλιστα κατά την ίδια ιστορική περίοδο όταν ο υπαρκτός σοσιαλισμός, τον οποίο ο Μπλοχ υποστήριζε πολιτικά, οριζόταν με βάση την δεύτερη διατύπωση – ενώ η πρώτη θα ίσχυε μόνο στο κομμουνιστικό μέλλον. Μάλιστα, οι «ανάγκες» αυτές υπερβαίνουν τον στενά υλικό ορισμό τους υπό το φως μιας νέας υλιστικής σύλληψης, η οποία έχει ήδη επιχειρηθεί να θεμελιωθεί με την ανάλυση των ορμών, των ονείρων και των φαντασιώσεων, με τη βοήθεια της ψυχαναλυτικής θεωρίας όπου και λαμβάνουν έναν υπαρξιακό χαρακτήρα αναστοχασμού, παιχνιδιού και ευτυχίας που μόνον η *εξάλειψη της ίδιας της εργασίας* κατά το δυνατόν και όχι απλά η απελευθέρωσή της, δύναται να δώσει.³¹⁴

Αυτή η υπέρβαση της εξύμνησης της εργασίας η οποία αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό τόσο του αστισμού όσο και του κυρίαρχου σοσιαλισμού είναι που δίνει στην μπλοχιανή σκέψη την δυνατότητα να στοχαστεί την κοινωνική απελευθέρωση αλλά και την τεχνολογική πρόοδο όχι μόνο ως παράγοντες εξάλειψης της εκμετάλλευσης του ανθρώπου αλλά και ως *δυνατότητες εξάλειψης της εκμετάλλευσης της φύσης*, η οποία εδράζεται ακριβώς στην υλιστική αντίληψη του ανθρώπου ως φύση, ενώ διατηρεί κάτι από τον έντονα μεσσιανικό λόγο των παλαιότερων έργων του. Κατά τούτο, η *Αρχή της ελπίδας* προσιδιάζει στην αντίστοιχη προβληματική των θεωρητικών του Ινστιτούτου της Φρανκφούρτης, καθώς οι

³¹³ Το πρόταγμα «από τον καθένα σύμφωνα με τις δυνατότητές του, στον καθένα σύμφωνα με τις ανάγκες του» διατυπώνεται από τον Μαρξ ως αρχή που θα επικρατήσει στην ανώτερη, εξελεγμένη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας στην *Κριτική του προγράμματος της Γκότα* (Μαρξ, Κ., *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2007, σ. 23).

³¹⁴ Ουσιαστικό τέλος της πάλης για την *εξάλειψη της ανάγκης* είναι στο μπλοχιανό έργο η *υπέρβαση του ίδιου του θανάτου*· όχι μόνο στην ακραία μεσσιανική τοποθέτηση του *Πνεύματος της ουτοπίας* αλλά και στην *Αρχή της ελπίδας*. Η θέση αυτή φέρνει τον Μπλοχ κοντά σε έναν υπαρξιστικό προβληματισμό, αλλά και διατηρεί και την εγγενή μεσσιανικότητα του έργου του η οποία θα χαρακτηρίσει και τα ύστερα κείμενά του. Πρβλ. *PH*, κεφ. 52. Για τον Ντάλυ (Daly) αυτό τον φέρνει επίσης εγγύτερα τόσο στην οπτική της αρνητικότητας του Αντόρνο, όσο και στην «αρχέγονη τυχαιότητα» του Σέλλινγκ, ενώ ευρίσκεται σε διαλεκτική σχέση με το προμηθεϊκό στοιχείο της μπλοχιανής σκέψης, έτσι ώστε να θεμελιωθεί σε επίπεδο Νου και οντολογίας το Μη-εισέτι (Daly, F., «The zero-point», εις Thompson, P. κ.α., *The Privatization of Hope*, ό.π., σ. 164-202).

τελευταίοι, στην κοινή τους αμερικανική αυτοεξορία, επεξεργάζονταν μια αρκετά συγγενική αντίληψη στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού*. Αυτή η συγγένεια εντοπίζεται εύκολα, θαρρώ, παρά τις επιφανειακές κρίσεις περί του αντίθετου χαρακτήρα των δύο έργων, του πρώτου ως ουτοπικού και του δεύτερου ως πεσιμιστικού.³¹⁵ Η κατασκευή ενός *δημοκρατικού υλισμού* αποτελεί και στα δύο τη βάση για την θεμελίωση ενός προτάγματος *καθολικής συμφιλίωσης*.

Η αντίφαση ενός επαναστατικού κινήματος το οποίο οφείλει να συγκροτηθεί εντός του βασιλείου της αναγκαιότητας υποτασσόμενο στους απαραίτητους για την πολιτική πάλι συγκεντρωτικούς περιορισμούς – τους οποίους ο Μπλοχ παραδέχεται – με το μελλοντικό βασίλειο της ελευθερίας και τηςσχόλης αντικατοπτρίζει για τον Μπλοχ την διαπάλη μεταξύ των *δυσιστικών* και των *μονιστικών* φιλοσοφιών. Στις πρώτες κατατάσσει την κληρονομιά του προτεσταντισμού αλλά και το καντιανό σύστημα, – με πιο ριζοσπαστική οπτική τους την νιτσεϊκή αντίθεση απολλώνιου και διονυσιακού, Χριστού και Ζαρατούστρα – ενώ στις δεύτερες τον Ρουσσώ και τον Σίλλερ. Η υπέρβαση αυτής της αντίφασης καθίσταται δυνατή για τον μαρξισμό μόνο δια μέσου της επαναστατικής πράξης, η οποία για τον Μπλοχ συμπεριλαμβάνει και τον απαραίτητο αναστοχασμό και την ουτοπική προβολή, που είναι αναγκαία για την χαρτογράφησης της:

Κατά συνέπεια οι μαρξιστές, αγαπώντας το ανθρώπινο περιεχόμενο και την ανάπτυξή του, έχουν καταστεί ιδιαίτερα καχύποπτοι απέναντι στη *vita contemplativa*. Για αυτούς, για πάρα πολύ καιρό ο κόσμος απλώς ερμηνευόταν με διαφορετικούς τρόπους· ενώ το καθήκον της γνώσης ως συνείδησης είναι να τον αλλάξει εκ θεμελίου, δηλαδή αλλάζοντας τα επιτέλους μετατοπιζόμενα θεμέλιά του. Την ίδια στιγμή, όμως, αυτή η μαρξιστική απόφαση εμπεριέχει μια διέξοδο από τον μη-διαλεκτικό δυισμό, που μέχρι τώρα κρατούσε μαγεμένες ακόμα και τις καθοδηγητικές επιγραφές (*Leittafeln*) της *vita activa-vita contemplativa*. Ένα νέο επίπεδο κατακτάται με μαρξιστικούς όρους, αυτό της επαναστατικής πρακτικής· ήδη προετοιμάζει την υπέρβαση του δυισμού εργάσιμης ημέρας και Κυριακής. Και δεν θα ήταν επαναστατική πρακτική αν δεν εμπεριείχε την θεωρία (*Betrachtung*) μαζί με τη δράση ως στοιχεία της, ενωμένα στην ταλάντωση

³¹⁵ Αυτή η στάση υπάρχει σε σχολιαστές με διαφορετικές οπτικές, όπως ο Κολακόφσκι, ο Χάμπερμας και ο Τζέι, οι οποίοι επιρρίπτουν τις αντίστοιχες κατηγορίες τόσο στον Μπλοχ όσο και στον Αντόρνο.

Ακριβώς αυτή η διαδικασία χαρτογράφησης εμπεριέχει, ίσως, τον πυρήνα του μεταλλασσόμενου μπλοχιανού δημοκρατικού επιχειρήματος: Η ανύψωση όλων των μελών της κοινωνίας στον ρόλο του διαχειριστή αυτής – και ως εκ τούτου, των ίδιων τους των ζώων – επιχειρεί να υπερβεί την διάκριση μεταξύ αναστοχασμού και δράσης, εποπτικής και εκτελεστικής εργασίας, σε έναν νέο επίπεδο ισότητας. Η λαφαργκικού τύπου εγκατάλειψη μιας «ηθικής της εργασίας» δεν συνεπάγεται λοιπόν εγκατάλειψη της εργασίας της ίδιας, αλλά την επιθυμία για ανατροπή των συνθηκών που την καθιστούν απλώς εκτελεστική, που διαιωνίζουν την οικονομική και εν τέλει και την πολιτική ανισότητα. Πρόκειται για μια αντίληψη που επιχειρεί να θεμελιώσει μια νέα κανονιστικότητα, βασισμένη σε μια υλιστική οπτική· με το πρακτικό καθήκον της μείωσης του *μόχθου* να αποτελεί την βάση επί της οποίας θα οικοδομηθεί ολόκληρο το πρακτικοπολιτικό πρόταγμα. Η αντίληψη αυτή συνδυάζει τον λανθάνοντα μεσσιανισμό που επιβιώνει σε αυτή την μπλοχιανή γενεαλογία της ουτοπίας και στις γνωσιοθεωρητικές της θεμελιώσεις με την αναγνώριση και ανύψωση του φυσικού, του υλικού, με την συμφιλίωση μαζί του, με στόχο την εξάλειψη του πόνου, και την τοποθετεί στον πυρήνα αυτής της ιδιότυπης δημοκρατίας τηςσχόλης, όπου η σπάνη – φυσική ή κοινωνικά προκαλούμενη – θα έχει εξαλειφθεί. Έχουμε εδώ, πιστεύω, ένα προείκασμα της έννοιας της «ανθρώπινης αξιοπρέπειας», που θα αποτελέσει θεμέλια κατηγορία στην μετέπειτα απόπειρα του Μπλοχ να κατασκευάσει ένα πληρέστερο δημοκρατικό και εξισωτικό κανονιστικό υπόδειγμα.

6.3 Άτομο και συλλογικότητα στην μπλοχιανή δημοκρατία

Όπως είδαμε, λοιπόν, είναι η επαναστατική πολιτική πράξη που οδηγεί στην «συγκεκριμένη ουτοπία» του μπλοχιανού σοσιαλισμού. Αυτός, για την *Αρχή της ελπίδας*, ορίζεται ως μια κοινωνία με την συλλογικότητα και την αλληλεγγύη στο

³¹⁶ PH, σ. 1122-3.

επίκεντρό της, νοούμενες – στα πλαίσια ίσως και του υπαρκτού σοσιαλισμού, στα οποία κινείται κατ' επιλογή ο Μπλοχ – ως «ελευθερία εντός της τάξης». Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει, οπωσδήποτε, ότι στην επαναστατική διαδικασία απαιτείται απλώς η «παγίωση της [κυριαρχίας] της [κοινωνικής] πλειοψηφίας του χθες»³¹⁷, αλλά η υπέρβαση των διακρίσεων σε κοινωνική πλειοψηφία και μειοψηφία με την ταυτόχρονη διατήρηση, μάλιστα, των ατομικών δικαιωμάτων, την οποία ο Μπλοχ έχει υποστηρίξει καθώς απαιτεί την ενσωμάτωση του φυσικού δικαίου στον σοσιαλισμό.³¹⁸ Ο τελικός στόχος είναι οπωσδήποτε μια κοινωνία ελεύθερων ατόμων δίχως τάξεις γιατί η αταξική κοινωνία δεν είναι μια δικτατορία, έστω της πλειοψηφίας. Σε αυτό το σημείο ο Μπλοχ έρχεται εν τέλει σε αντίθεση με την παγίωση της υποτιθέμενα μεταβατικής περιόδου της επαναστατικής δικτατορίας.³¹⁹ Ταυτόχρονα, η επιταγή της ισότητας, κομβική σε κάθε αντίληψη του σοσιαλισμού, δεν γίνεται αντιληπτή ως ισοπέδωση της προσωπικής αυτονομίας αλλά ως απαραίτητη συνθήκη για την εμφάνιση ενός νέου τύπου ελεύθερου ανθρώπου.

Σε παραλληλία με την παρουσίαση της διαλεκτικής σχέσης των ουτοπιών τάξης και ελευθερίας και την αναγκαιότητα άρσης-υπέρβασής τους προς μία νέα κοινωνία οργανωμένης ελευθερίας, ο Μπλοχ μεταφέρει αυτή την διαλεκτική στην σχέση μεταξύ συλλογικότητας και ατομικότητας. Δεν αντιμετωπίζει, εν τούτοις, την συλλογικότητα ως ακραιφνώς σοσιαλιστική και την ατομοκρατία ως απλώς στοιχείο του αστικού φιλελευθερισμού, αντιθέτως επιχειρεί να καταδείξει πως ο καπιταλισμός, παρά τις αιτιάσεις του περί προσωπικής ελευθερίας, συνίσταται σε μια αυστηρά ιεραρχική συλλογικότητα, μια κακή καθολικότητα, η οποία ανδραποδίζει το άτομο σε

³¹⁷ «Genortheit einer Majorität des Gestern», δηλαδή της εργατικής τάξης. Ο Μπλοχ κάνει εδώ αναφορά στην αναγκαιότητα υπέρβασης της δικτατορίας του προλεταριάτου για την έλευση μιας πραγματικά ελεύθερης κοινωνίας.

³¹⁸ Πρβλ *PH*, σ. 1136-8.

³¹⁹ Η απόπειρα αναδίπλωσης της επαναστατικής δικτατορίας από τον ίδιο τον Λένιν, σε μια προσπάθεια να συστρατευθούν οι μεσαίες τάξεις της υπαίθρου και της πόλης στην υπόθεση του σοσιαλισμού μετά τα πρώτα χρόνια της Ρωσικής Επανάστασης, παρουσιάζεται στο Lih, L., *Lenin*, ό.π., σ. 176-178. Ο Λι εντοπίζει τον έντονο προβληματισμό του ύστερου Λένιν για αυτό που ονομάζει ως μορφωτικό και πολιτικό έλλειμμα των επαναστατών αλλά και του λαού σε σχέση με τα νέα καθήκοντα της «σοβιετικής δημοκρατίας» (ό.π., σ. 182-183), ενώ σημειώνει τον προβληματισμό του δεύτερου για την ίδια την δυνατότητα επιβίωσης μιας δημοκρατίας νέου τύπου υπό αυτές τις συνθήκες.

συγκεκριμένες πραγματοποιημένες ταξικές σχέσεις, υποκρύπτοντας αυτό το γεγονός υπό την φενάκη της οικονομικής ελευθερίας: Συμφωνώντας με τις επιφυλάξεις του Τοκβίλ για την καταπίεση των αποκλίσεων στην Αμερική, υποστηρίζει πως το σύστημα του αστικού οικονομικού ανταγωνισμού παγιώνει την ταξική κυριαρχία – την κυριαρχία της αστικής ταξικής συλλογικότητας – ακόμα και στην πιο ελεύθερη αστική δημοκρατία, γεγονός το οποίο υποσκάπτει αυτά τα ίδια τα δημοκρατικά της θεμέλια.³²⁰ Για την προστασία των αναπαλλοτρίωτων αστικών ελευθεριών υπάρχει η ανάγκη συλλογικών δομών οι οποίες να τις διασφαλίζουν, όπως εξάλλου και την εύρυθμη λειτουργία της ίδιας της οικονομίας της αγοράς. Κατ' αντιστοιχία, η σύγχρονή του κυριαρχία της κοινότητας επί του ατόμου, η ουσιαστική κατάλυση της αστικής δημοκρατίας, δεν είναι απελευθερωτική ούτε κινείται σε αντικαπιταλιστική κατεύθυνση· κύριο παράδειγμά του αποτελεί ο εθνικιστικός όχλος της μεσοπολεμικής περιόδου, που αφέθηκε να καθοδηγηθεί στην κατάργηση όλων των προσωπικών ελευθεριών και σε ένα καθεστώς ολοκληρωτικής εκμετάλλευσης και πραγματοποίησης του ίδιου του ανθρώπου από τον φασισμό. Ο τελευταίος, οπωσδήποτε, αποτέλεσε ένα μόρφωμα το οποίο, σε αντίθεση με τις αιτιάσεις των αστών ιδεολόγων, αποδείχτηκε συμβατό με τις καπιταλιστικές παραγωγικές σχέσεις: Η αντίληψη περί «εθνικής κοινότητας» των ναζί είναι άμεσα συνδεδεμένη με την βίαιη φυσική εξάλειψη όσων κατανοούσαν ως πολιτικούς, ταξικούς και φυλετικούς αντιπάλους, με την θηριωδία και τη φρίκη.

Ακολουθώντας *εγγελιανά* την οπτική του Μαρξ, ο Μπλοχ δηλώνει πως τόσο το άτομο όσο και η συλλογικότητα στον καπιταλισμό και στις προηγούμενες ταξικές κοινωνίες δεν έχουν αρθεί ακόμα στο επίπεδο της «ταυτότητας με τον εαυτό τους», καθώς η ανθρωπότητα δεν έχει ακόμα εξέλθει του σταδίου της προϊστορίας της. Ο μπλοχιανός σοσιαλισμός είναι κατά τούτο *απαραίτητα δημοκρατικός*· το άτομο εντός του πρέπει να έχει τόσο τη δυνατότητα όσο και το καθήκον της κοινωνικής κριτικής, καθώς «το άτομο εδώ δεν είναι ούτε απλώς ένα βακτήριο, ούτε ένας ενοχλητικός φαφλατάς, η κοινότητα δεν είναι χούντωση, στασιμότητα, κομφορμισμός και φύλακες της ηθικής, τουναντίον, η ταξικά συνειδητή ή ακόμα και αταξική συλλογικότητα συγκροτεί ένα *τρίτο στοιχείο, ένα τρίτο ανάμεσα ή μάλλον πάνω από τα προηγούμενα*

³²⁰ PH, σ. 1136

άτομα και τις προηγούμενες κοινότητες»³²¹.

Η ισότητα και η δικαιοσύνη δεν είναι στόχοι καθαυτοί, είναι το αντίθετο της ανισότητας και της αδικίας και το πρόταγμά τους θα αρθεί όταν αρθεί και η ύπαρξη αυτών των δύο ζευγών αντιθέτων. Αυτή είναι η μπλοχιανή εικόνα για την υπέρβαση του μεταβατικού επαναστατικού σταδίου, την υπέρβαση της μερικής συλλογικότητας του εργατικού κόμματος και του εργατικού κράτους, και κυρίως για την υπέρβαση των αντίστοιχων πολιτικών σκοπιμοτήτων και των περιορισμών και καταναγκασμών που τίθενται για την επίτευξή τους. Ακόμα και αν η τελετουργική υπόκλιση στη κομμουνιστική ορθοδοξία του συγκεντρωτικού κόμματος και κράτους επαναλαμβάνεται διαρκώς και μόνη η αναφορά στον αναγκαστικό και προσωρινό της χαρακτήρα – η οποία είχε εκλείψει από το μαρξιστικό λεξιλόγιο μετά την άνοδο στην εξουσία των σοσιαλδημοκρατικών κομμάτων στην Δυτική Ευρώπη και των μπολσεβίκων στην Ρωσία – προδίδει τον αιρετικό χαρακτήρα του μπλοχιανού έργου και αυτό αρκεί για να καταστεί κατανοητή η απόρριψή του από το θεωρητικό σύστημα του μεταπολεμικού υπαρκτού σοσιαλισμού.³²² Ο ίδιος ο Μπλοχ επιχειρεί να διευκρινίσει πως ακόμα και αυτή η υπέρβαση του κράτους της μαρξιστικής θεωρίας, αν και αντανάκλαται ως διαψευσμένη υπόσχεση στον ρομαντισμό και το αντιδραστικό τμήμα των επιγόνων του – το τμήμα που επιθυμεί μια οπισθοχώρηση σε έναν αναλλοίωτο μεσαίωνα της φεουδαρχικού τύπου απλότητας της κυριαρχίας – έχει σαν στόχο την κατάργηση της καταστολής και την πραγματική ελευθερία του ανθρώπου. Αιτούμενο είναι η την πραγμάτωση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, αυτό είναι εδώ το κύριο κοινωνικό και πολιτικό πρόταγμα.

Προς αυτή την δημοκρατική-σοσιαλιστική κατεύθυνση επιθυμεί η *Αρχή της ελπίδας* να ενσωματώσει παλαιότερες δημοκρατικές-κριτικές θεωρητικές τοποθετήσεις, καταδεικνύοντας πως η πραγματοποίησή τους είναι δυνατή μόνο στα πλαίσια της υπέρβασης των ταξικών διαφορών: Η «γενικότητα της πραγματικής ηθικής» (Generalität der wahren Moral) η οποία προτάσσεται στην Στωική, Χριστιανική και καντιανή παράδοση, είναι στα μάτια του ενσωματώσιμη,

³²¹ PH, σ. 1137 (έμφαση στο πρωτότυπο).

³²² Πρβλ. Hudson, W., *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, ό.π., σ. 15-18.

υπερασπίσιμη και πραγματώσιμη από τον σοσιαλισμό³²³. «[α]ν, όπως απαιτεί ο Καντ, ο άνθρωπος οφείλει να θέσει την βελτίωσή του και την ευτυχία των άλλων ως στόχο των πράξεών του, αυτό δεν σημαίνει, *rebus sic stantibus*, την ευτυχία του εκμεταλλευτή[...]»³²⁴. Πρόκειται για μια νέα, συνειδητοποιημένη συλλογικότητα, εντός της οποία διασώζεται το άτομο, καθώς εν τέλει θα διατηρείται η διάκρισή του, η ίδια που χαρακτηρίζεται από τον Μπλοχ ως «μη-ανταγωνιστική». Και πάνω σε αυτή τη σχέση οικοδομείται για μια ακόμα φορά η μεσσιανική-ουτοπική εικόνα της Ολότητας (Totum), στην οποία οι διαμεσολαβήσεις υποβαθμίζονται, ο δυϊσμός υποκειμένου και αντικειμένου αίρεται και η ανθρώπινη ευτυχία συνδέεται με την διαρκή υπέρβαση των περιορισμών.³²⁵ Πρόκειται για το βασίλειο την ελευθερίας του Μαρξ υπό μια εσχατολογική και σωτηριολογική εκδοχή, η οποία αναβιώνει την οπτική γωνία των πρώιμων έργων του Μπλοχ, με την καίρια προσθήκη της ενσωμάτωσης πλέον εντός τους και μιας φιλελεύθερης-δημοκρατικής οπτικής για τα προσωπικά ανθρώπινα δικαιώματα, των οποίων η ρητή αναφορά διαχωρίζει κάθετα τον Μπλοχ από άλλους θεωρητικούς του επαναστατικού μαρξισμού της εποχής του.³²⁶ Εντός του νέου Totum οι εγγυήσεις διατηρούνται καθώς επιβιώνει τόσο το άτομο όσο και η συλλογικότητα – σε αντίθεση με τον υπερ-κολλεκτιβισμό αυτών που ο Μπλοχ χαρακτηρίζει ως «χυδαίους μαρξιστές» (Vulgarmarxisten).

Η ανάλυση της *Αρχής της ελπίδας* ολοκληρώνεται με τον στοχασμό επί των περιορισμών που αντιμετωπίζει η ανθρωπότητα και στο κατακλείδιο κεφάλαιό της επιχειρεί να παρουσιάσει τον Μαρξ ως θεωρητικό *ανθρωπιστή*. Προκαταλαμβάνοντας

³²³ Πρβλ. *PH*, σ. 1141-3.

³²⁴ *PH*, σ. 1142.

³²⁵ Ο Τζέι κατηγορεί τον Μπλοχ ότι με την κατασκευή αυτού του τύπου της κατηγορίας της ολότητας περιπίπτει σε έναν «μαρξιστικό γνωστικισμό» και δεν συμβάλει στην επίλυση του επιστημολογικού προβλήματος της θεμελίωσης που απασχόλησε ολόκληρο το ρεύμα του Δυτικού Μαρξισμού (Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 192)

³²⁶ Ο Μπλοχ κατηγορήθηκε συχνά ότι μέχρι την φυγή του από την ΛΔΓ δεν επιχείρησε να χρησιμοποιήσει τις αναλυτικές του κατηγορίες για συγκεκριμένη πολιτική ανάλυση της εποχής του, και κυρίως της αντιδημοκρατικής φύσης των καθεστώτων του υπαρκτού σοσιαλισμού. Ο γιός του Γιαν Ρόμπερτ Μπλοχ, για παράδειγμα, σκιαγραφεί αυτό που χαρακτηρίζει ως μόνιμη άρνηση του Μπλοχ να έρθει αντιμέτωπος με τις υπαρκτές πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες στο άρθρο Bloch, J., R., «How We Can Understand the Bends of the Upright Gait», ό.π.

τις αιτιάσεις περί ασυνέχειας νεαρού και ώριμου Μαρξ καθώς και την απαξίωση των νεανικών του χειρογράφων ως ξέχωρων από το μετέπειτα σύστημά του, ο Μπλοχ υποστηρίζει πως η έννοια της αποξένωσης (Entfremdung) παραμένει κομβική στην ανάλυσή του, τοποθετούμενη στο επίκεντρο της ανάλυσης περί απανθρωποποίησης (Entmenslichung) του ανθρώπου, της οποίας ύστατο στάδιο είναι η κυρίαρχη στον σύγχρονο καπιταλισμό πραγματοποίηση. Αυτό δεν εκφράζει, θαρρώ, απλά μια υπαρξιακού τύπου κριτική· καθώς μέρος της ανθρωπότητας είναι και τα ανθρώπινα έργα, η υποταγή ολόκληρης της παραγωγικής δομής στην παραγωγή ανταλλακτικής αξίας δίχως αυτοσυνειδησία από μέρους των υποτελών τάξεων και υπό τον τρόπο που περιγράφει το *Κεφάλαιο* για τον φетиχισμό του εμπορεύματος αποτελεί τον αντικειμενικό πυρήνα των αστικών κοινωνιών για τον Μπλοχ όπως και για τον Λούκατς πριν από αυτόν. Η *άρση της αποξένωσης* δεν είναι συνεπώς απλώς αποτέλεσμα μιας εσωτερικής αναζήτησης της αυτοσυνειδησίας αλλά αποτέλεσμα της ανόδου της ταξικής συνείδησης και της «απαλλοτρίωσης των απαλλοτριωτών», σε μια πορεία που εξακολουθεί να νοείται ως συνέχεια της κριτικής παράδοσης των αστικών επαναστάσεων. Αν, όμως, ο αστικός ουμανισμός είναι «αφηρημένος», ο μαρξιστικός ουμανισμός του Μπλοχ είναι συγκεκριμένος και, επιστρέφοντας στην λενινιστική θέση, *δεν αναγνωρίζει* τους φορείς της εκμετάλλευσης ως μετόχους της Menschlichkeit (ανθρώπινης κοινότητας), θεωρώντας πως θα αδικούσε το *κανονιστικό περιεχόμενό της* αν το έπραττε. Για αυτούς, συνεπώς, φαίνεται πως δεν ισχύουν οι εγγυήσεις της αξιοπρέπειας. Τα φυσικά πρόσωπα δεν αξίζουν να προστατευτούν όσο κατέχουν τον ρόλο του εκμεταλλευτή.³²⁷ Αυτό φαίνεται να σχετικοποιεί το υπέρ της δημοκρατίας επιχείρημα της *Αρχής της ελπίδας*, καταδεικνύοντας θαρρώ πως ο Μπλοχ δεν είχε μέχρι τότε απομακρυνθεί πλήρως από τις πιο υπεραριστερές θέσεις της νεότητάς του, υπονομεύοντας την θεμελίωση του ανθρωπιστικού επιχειρηματός του.

Στην κατακλείδα του, ο Μπλοχ επιχειρεί την ίδια ισορροπιστική κίνηση την

³²⁷ «Σε αυτούς που κακομεταχειρίζονται τους άλλους δεν αξίζει κανένα έλεος, το αντίθετο: αν τους ανεχτεί κανείς σημαίνει πως φέρεται απάνθρωπα στους εξευτελισμένους και τους προσβεβλημένους» (PH, σ. 1606). Ο Μπλοχ φαίνεται εδώ να εμμένει στην οπτική του «Ιησού του φραγγελίου» που διώκει από τον Ναό όσους τον βεβηλώνουν.

οποία πραγματοποίησε και στα προηγούμενα κεφάλαια: Ενώ πριν, το ζητούμενο ήταν η ισορροπιστική κίνηση ανάμεσα στην ελευθερία και στην τάξη, ανάμεσα στο ατομικό και το συλλογικό, τώρα είναι ανάμεσα στον επαναστατικό ενθουσιασμό, την ελπίδα από την μια μεριά, και την επαναστατική νηφαλιότητα από την άλλη: Διασαφηνίζει ότι δεν υποστηρίζει ούτε τον ολοκληρωτισμό της μίας άποψης, ούτε την τροχιά γραφειοκρατικοποίησης ή ενσωμάτωσης στην αστική κοινωνία που φέρνει η δεύτερη, επιχειρώντας να χαράξει και εδώ έναν τρίτο δρόμο, να διερευνήσει μία τρίτη επιλογή.³²⁸ Αυτή η επιλογή αναγνωρίζει την αναγκαιότητα των ψυχρών ρευμάτων του συγκεντρωτισμού, του επιστημονικού σοσιαλισμού, της επαναστατικής δικτατορίας, ως την αναγκαία βάση για την ανάπτυξη των θερμών ρευμάτων, της αδιαμεσολάβητης ελευθερίας, των ατομικών δικαιωμάτων, της πραγματικής δημοκρατίας.

Καθώς η κατασκευή του μπλοχιανού επιχειρήματος καταδεικνύει τον κομβικό χαρακτήρα που αυτός αποδίδει στο θερμό ρεύμα, η αιτιολόγηση της διαλεκτικής μεταξύ των δύο βασίζεται σε μια επιστροφή στην *γνωσιοθεωρία*: Η ελπίδα³²⁹ ταυτίζεται πλέον με το Μέτωπο (Front), αυτή την απαραίτητη στο μπλοχιανό σύστημα έννοια διαμεσολάβησης, η οποία περιγράφει τη σύγκρουση της αντικειμενικής δυνατότητας, του Μη-εισέτι-είναι, με την ενεργό πραγματικότητα, σύγκρουση η οποία οδηγεί στην ανάδυση του Νέου (Novum), ένα Νέο το οποίο πλέον λαμβάνει τόσο γνωσιοθεωρητικές ιδιότητες – με την υπέρβαση της παραδοσιακής θεωρησιακής στάσης της φιλοσοφίας – όσο και κοινωνικές, νοούμενο ως το νέο της μετάβασης στον πραγματικό ανθρωπισμό, στην υπέρβαση της αποξένωσης και τηςπραγμοποίησης, δηλαδή στην *πραγματική δημοκρατία*: «Η σπονδυλική στήλη της ορθής ιστορικής έννοιας είναι και παραμένει το Νέο, της δε ορθής φιλοσοφικής έννοιας το καλύτερο Νέο»³³⁰.

³²⁸ PH, σ. 1619.

³²⁹ Για τον Χάντσον ο Μπλοχ καθίσταται υποχρεωμένος να καταφύγει σε μια εσχατολογική αντίληψη της Ελπίδας καθώς δεν κατορθώνει να αναλύσει τον τρόπο μετάβασης από τις μικρές ελπίδες τις οποίες έχει περιγράψει, στη συγκρότηση της προ-εικόνας της νέας ολότητας (Hudson, W., *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, ό.π., σ. 108-9).

³³⁰ «Der Nerv des rechten historischen Begriffs ist und bleibt das Novum, des rechten philosophischen das bessere Novum» (PH, σ. 1626).

Εντός αυτής της διαλεκτικής ενότητας γνώσης και κοινωνικής πράξης, της απελευθερωτικής προοπτικής της φαντασίας, της προσμονής, της έκφρασης της τάσης και του λανθάνοντος και, από την άλλη, της ελπίδας και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, ο Μπλοχ της *Αρχής της ελπίδας* αντιλαμβάνεται τον μαρξισμό ως την μέθοδο συνειδητής κατασκευής των όρων της υπέρβασής της, προς την κατεύθυνση της πραγματοποίησης μιας καινούργιας ενιαίας ουτοπικής ολότητας-ταυτότητας. Μετά την εγκατάλειψη των άμεσων μεσσιανικών οραμάτων των πρώιμων έργων του, η ουσιαστική μεταβολή της θέσης του έγκειται στην υποχώρηση του μεσσιανικού αλλά και τον προσδιορισμό του Λανθάνοντος εντός του ήδη υπάρχοντος. Πρόκειται για μια κοινωνική οντολογία, την οποία θα αναπτύξει και στο ύστερο έργο του, η οποία οδηγεί τον Μπλοχ σε μια μεταβαλλόμενη αλλά πάντα ριζοσπαστική αντίληψη της δημοκρατίας ως *κοινωνικής δημοκρατίας*, πιστής στο όραμα του Διαφωτισμού ως υπέρβασης της κατάστασης του ανθρώπου για την οποία ο ίδιος είναι υπεύθυνος και την οποία μόνο ο ίδιος μπορεί να ανατρέψει:

Ο Μαρξ περιγράφει ως την τελική του έγνοια την «ανάπτυξη του πλούτου της ανθρώπινης φύσης»· αυτός ο ανθρώπινος πλούτος, όπως και αυτός της φύσης ως ολότητας έγκειται αποκλειστικά στην τάση-λανθάνον στην οποία ευρίσκεται ο κόσμος - vis-a-vis de tout [απέναντι σε όλα]. Αυτή η ματιά επιβεβαιώνει ότι ο άνθρωπος παντού ζει ακόμα στην προϊστορία, μάλιστα όλα και τα πάντα ευρίσκονται ακόμα προ της δημιουργία του κόσμου, ως δίκαιου κόσμου. Η πραγματική Γένεσις δεν βρίσκεται στην αρχή αλλά στο τέλος και αρχίζει μόνο όταν η κοινωνία και η ύπαρξη γίνονται ριζοσπαστικές, δηλαδή καταλαμβάνουν τις ρίζες τους.³³¹ Αλλά η ρίζα της ιστορίας είναι το εργαζόμενο, δημιουργό ανθρώπινο ον, το οποίο μεταβάλει και αλλάζει τα δεδομένα. Όταν έχει πλέον αντιληφθεί τον εαυτό του και τεκμηριώσει το τι είναι δικό του δίχως αλλοτρίωση και αποξένωση, σε μια πραγματική δημοκρατία, τότε αναδύεται στον κόσμο κάτι το οποίο λάμπει στην παιδική ηλικία όλων και το οποίο κανείς δεν έχει δει

³³¹ Πρόκειται αναφορά του Μπλοχ στην διατύπωση από την *Εισαγωγή την κριτική της εγγεληνής φιλοσοφίας του δικαίου* του Μαρξ: «Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst» (η θεωρία είναι ικανή να κατακτήσει τις μάζες όταν αποδεικνύει *ad hominem* και προβαίνει σε *ad hominem* αποδείξεις όταν είναι ριζοσπαστική. Ριζοσπαστική σημαίνει να πιάνει τα πράγματα από την ρίζα. Όμως, η ρίζα για τον άνθρωπο είναι ο ίδιος ο άνθρωπος) (*MEW I*, σ. 385).

μέχρι τώρα: Η πατρίδα.³³²

Μπορούμε να παρατηρήσουμε εδώ πως η «κοινωνική δημοκρατία» νομιμοποιείται στα μάτια του Μπλοχ στην βάση της «επιστροφής» του ανθρώπου σε μια κατάσταση άξια της ουσίας του. Αυτό νοείται ως «πατρίδα» του ανθρώπου, δηλαδή ως η Γη της Επαγγελίας, ενός τόπου που δεν τον κατακτά εναντίον άλλων αλλά εναντίων της ίδιας του της (συλλογικής) άρνησης να τον κατοικήσει. Το σχήμα της επιστροφής στο οικείο είναι – θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί – το κλειδί για την υπέρβαση της αντίθεσης μεταξύ της επαναστατικής ανατροπής του ισχύοντος και της ελευθερίας του κάθε προσώπου, συμπεριλαμβανομένων και των εχθρών της νέας κατάστασης.

³³² Marx bezeichnet als sein letztes Anliegen »die Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur«; dieser menschliche Reichtum wie der von Natur insgesamt liegt einzig in der Tendenz-Latenz, worin die Welt sich befindet - vis-à-vis de tout. Mit diesem Blick also gilt: Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten. Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat (*PH*, σ. 1628).

7. Φυσικό δίκαιο και δημοκρατικό επιχείρημα

Το έργο του Μπλοχ *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια* συγγράφηκε κατά την ίδια περίοδο της αυτοεξορίας του στις ΗΠΑ όπως και η *Αρχή της ελπίδας*, όμως εξαιτίας των διαφωνιών του με το ανατολικογερμανικό καθεστώς εκδόθηκε τελικά τροποποιημένο στην Δυτική Γερμανία μόνο το 1961.³³³ Αν η *Αρχή της ελπίδας* θέτει τα γνωσιοθεωρητικά θεμέλια του ώριμου μπλοχιανού θεωρητικού εγχειρήματος, εκθέτοντας την πορεία της ουτοπικής σκέψης και τις υλικές και ψυχολογικές καταβολές της, το *Φυσικό δίκαιο* εκθέτει ένα συνολικό επιχείρημα υπέρ της ενσωμάτωσης από τον μαρξισμό της φυσικοδικαϊκής παράδοσης, πολύ πιο αναλυτικό από τις προηγούμενες αναφορές. Κατά τούτο δεν αποτελεί απόρριψη της προηγούμενης θέσης του, αλλά κατάφαση και μετεξέλιξή της· όπως είδαμε ο Μπλοχ θεώρησε το φυσικό δίκαιο μία από τις απολήξεις του ουτοπικού λόγου κατά την εποχή των αστικών επαναστάσεων και η εκτεταμένη ανακατασκευή των θεωριών του αποτελεί εγχείρημα αυτοπροσδιορισμού του δικού του δημοκρατικού επιχειρήματος, τόσο σε σχέση με την αστική δημοκρατική παράδοση όσο και με τις θεωρητικές και πρακτικές συνέπειες της επαναστατικής πράξης, που παραμένει το κύριο κριτήριο της αλήθειας για την μαρξιστική παράδοση στην οποία εντάσσεται το ίδιος, όπως και ο Λούκατς³³⁴. Εξάλλου, όπως πιστεύει ο Μπλοχ, η λειτουργία των ουτοπιών και αυτή

³³³ Βλ. Μπλοχ, Ε., *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια* [εφεξής ΦΔ], μετ. Θ. Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα 2015, «Προλογικό σημείωμα», σ. 11-42.

³³⁴ Για τον Τζέι η μετατόπιση του Μπλοχ προς μια υποστήριξη του φυσικού δικαίου γίνεται μεν ως απόπειρα κριτικής του σταλινισμού και του υπαρκτού σοσιαλισμού αλλά παραμένει ανεπαρκής καθώς του λείπουν τα ιστορικά αναλυτικά εργαλεία, πράγμα που τον εντάσσει στην ίδια κατηγορία με τον Χάιντεγκερ (Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 194-5). Πρόκειται για μια εύστοχη παρατήρηση στο πρώτο της σκέλος· θα επιχειρήσω ακολούθως να καταδείξω πως η σύνδεση γνωσιοθεωρίας και

του φυσικού δικαίου ενέχουν παραπληρωματικό ρόλο· οι πρώτες αφορούν στην ευδαιμονία, στο *eu ζην* του ανθρώπου, το δεύτερο αφορά στην ανθρώπινη *αξιοπρέπεια*: «Η κοινωνική ουτοπία θέλει να σαρώσει αυτό που εμποδίζει την ευδαιμονία όλων, το φυσικό δίκαιο θέλει να σαρώσει αυτό που εμποδίζει την αυτονομία και την ευνομία της».³³⁵

Ήδη, ρητά στην εισαγωγή του έργου, ο Μπλοχ τονίζει ότι ο στόχος του είναι να *αναστρέψει* την αρνητική στάση της σοσιαλιστικής θεωρίας απέναντι στην παλαιά παράδοση του φυσικού δικαίου, ως αποτέλεσμα μιας νέας ανθρωπιστικής προσέγγισης του μαρξισμού την οποία έθεσε ο ίδιος ως στόχο στο τέλος της *Αρχής της ελπίδας*. Μάλιστα, ενώ διαπιστώνονται οι κίνδυνοι που ενέχουν από τη μία η κυριαρχία του *νομικού θετικισμού*, ο οποίος νοείται ως έκφραση του φιλελεύθερου καπιταλισμού, καθώς και η ιδιοποίηση του ίδιου του φυσικού δικαίου από ολοκληρωτικές αντιδραστικές αντιλήψεις, εντούτοις ο κύριος προβληματισμός που τίθεται, είναι η έλλειψη σύνδεσης της υπάρχουσας μαρξιστικής και σοσιαλιστικής σκέψης με τη φυσικοδικαϊκή παράδοση, όπως αυτή εκφράζεται στην άρνησή του από αυτή την παράδοση, και συγκεκριμένα στην άρνηση της κατοχύρωσης των δικαιωμάτων του ανθρώπου:

Εδώ ανήκει το ερώτημα για τις *γνήσιες* προθέσεις του παλαιού φυσικού δικαίου, ανήκει το πόνημα μιας σοσιαλιστικής κληρονομιάς από αυτά τα πάλαι ποτέ φιλελεύθερα, και όχι μόνο φιλελεύθερα, *ανθρώπινα δικαιώματα*.³³⁶

Το μπλοχιανό δημοκρατικό επιχείρημα έχει μεταβάλει το κέντρο βάρους του προς τον τονισμό των δικαιωμάτων του ανθρώπου ως κεντρικό στοιχείο *του σοσιαλισμού*, συνδέοντας ως εκ τούτου άρρηκτα την αλλαγή των παραγωγικών σχέσεων με την *κανονιστική* κατοχύρωση της προσωπικής ελευθερίας:

Ούτε η ανθρώπινη αξιοπρέπεια είναι δυνατή χωρίς την οικονομική απελευθέρωση, ούτε και αυτή η τελευταία, πέρα από επιχειρηματίες και επιχειρήσεις κάθε είδους, είναι

πολιτικής φιλοσοφίας διατηρείται από τον ύστερο Μπλοχ και αναπληρώνει, μερικώς, τον αφηρημένο χαρακτήρα της ιστορικής του ανάλυσης.

³³⁵ ΦΔ, σ. 301.

³³⁶ ΦΔ, σ. 44, έμφαση του συγγραφέα.

δυνατή χωρίς την υπόθεση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων. Και τα δυο τους δεν συμβαίνουν αυτομάτως στην αυτή πράξη, αλλά είναι με αμοιβαίο τρόπο αλληλοναναφερόμενα, με πρότερο το οικονομικό στοιχείο και με πρωτοκαθεδρία του ανθρωπιστικού. Δεν υπάρχει καμία πραγματική εγκαθίδρυση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων χωρίς μια λήξη της εκμετάλλευσης, δεν υπάρχει καμία πραγματική λήξη της εκμετάλλευσης χωρίς την εγκαθίδρυση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων³³⁷.

Η εκτενής παράθεση γίνεται για να δοθεί έμφαση στο γεγονός πως ο Μπλοχ πλέον ρητά δηλώνει την σχέση μεταξύ της φυσικοδικαϊκής παράδοσης την οποία επικαλείται και των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, μεταξύ του μαρξιστικού, τον οποίο επιχείρησε να θεμελιώσει, και της ατομικής ελευθερίας και μεταξύ του ίδιου του σοσιαλισμού και της *δημοκρατίας*, που νοούμενη ως *χώρος ατομικής ελευθερίας αποσπασμένος από τις αρπάγες της κυριαρχίας αποτελεί και το κομβικό κριτήριο επιτυχίας του σοσιαλιστικού εγχειρήματος*. Απομακρυνόμενος από την παράδοση στην επαναστατική βουλευσιαρχία στην προσπάθειά του αυτή, ο Μπλοχ αναγνωρίζει ότι εν γένει η έννοια του δικαίου πηγάζει από την κοινωνική φύση του ανθρώπου η οποία παράγει το περί δικαίου αίσθημα, όμως δεν περιορίζεται, ούτε εν τέλει ορίζεται από αυτό.

Η υποταγή στο περί δικαίου αίσθηματος του πλήθους θα συνιστούσε υποταγή στον λαϊκισμό, και αντιστοιχεί στα μάτια του στην χειραγώγηση των πολιτών από αντιδραστικά κινήματα. Η δικαιοσύνη, για τον Μπλοχ, δεν μπορεί να είναι μόνο λαϊκή δικαιοσύνη, απότοκος της αμεσοδημοκρατίας των λαϊκών δικαστηρίων, αλλά οφείλει να στηρίζεται πάνω σε πιο γερά κανονιστικά και θεσμικά θεμέλια.³³⁸ Αν, δε, θεωρήσουμε όπως η Ματσίνι πως έχουμε εδώ ένα δίπολο «ουτοπίας»-«φυσικού δικαίου», που αντιστοιχεί στα αντίστοιχα μπλοχιανά δίπολα των «θερμών» και «ψυχρών» ρευμάτων και της «ελευθερίας» και της «τάξης», παρατηρούμε εδώ μια *στροφή προς την τάξη*, την σοσιαλιστική ευταξία, και τα ψυχρά ρεύματα σε μια προσπάθεια θεμελίωσης μιας κριτικής *ενάντια στις ολοκληρωτικές πλευρές* που προέκυψαν στις κοινωνίες όπου κυριάρχησαν τα «θερμά» ρεύματα της

³³⁷ ΦΔ, σ. 45.

³³⁸ ΦΔ, σ. 56.

επανάστασης.³³⁹ Όμως και αυτή η θεμελίωση θα βασιστεί, όπως θα δούμε παρακάτω, στην «θερμή» επίκληση της μαρξικής θέσης περί της απονέκρωσης του κράτους την οποία θα μεταχειριστεί ο Μπλοχ για να ασκήσει κριτική στην σοσιαλιστική γραφειοκρατία.

7.1 Από το αρχαίο καθολικό φυσικό δίκαιο στο νεωτερικό σχετικό φυσικό δίκαιο

Όπως και με την ουτοπία στην *Αρχή της ελπίδας* έτσι και στο *Φυσικό δίκαιο* ο Μπλοχ επιχειρεί να εφαρμόσει την ερμηνευτική του στις διάφορες παραδόσεις του φυσικού δικαίου με στόχο να τις επαναοικειωθεί στο όνομα του μαρξισμού. Ως εκ τούτου, η εκτενής παράθεση της μπλοχιανής ερμηνείας είναι απαραίτητη για να ανασυγκροτηθεί το ίδιο το μπλοχιανό επιχείρημα, το οποίο τώρα εστιάζει περισσότερο στο δημοκρατικό σκέλος της έννοιας του σοσιαλισμού και στα ανθρώπινα δικαιώματα. Η απόπειρα αυτή του Μπλοχ δεν είναι δίχως προβλήματα αλλά καταδεικνύει την θεωρητική του στροφή προς την αντιμετώπιση του υπαρκτού προβλήματος της *αυταρχικής πορείας των σοσιαλιστικών κοινωνιών*, δίχως όμως να χάνει την ουτοπική στόχευσή του και ούτε να αποποιείται την κριτική στην αστική κοινωνία και την δική της αντίληψη περί δημοκρατίας και δικαιωμάτων.³⁴⁰

Στον αρχαίο Ελληνικό κόσμο ο Μπλοχ εντοπίζει στην σκέψη των σοφιστών

³³⁹ Βλ. Mazzini, S., «Kältestorm-Wärmestorm», ό.π., σ. 224-232.

³⁴⁰ Για τον Χάντσον η μπλοχιανή άποψη για το φυσικό δίκαιο αποτελεί μία από τις περιπτώσεις όπου ο Μπλοχ σαφώς εξελίσσει τον μαρξισμό σε ατραπούς, οι οποίες δεν προϋπήρχαν στην μαρξιστική παράδοση, ανατρέπει δε την μαρξική άποψη κατά την οποία η (μεμπτή) ηθική πλευρά της καπιταλιστικής ανάπτυξης είναι απλώς αναγκαία για την πρόοδο της κοινωνίας και την οικοδόμηση των όρων για την σοσιαλιστική ανατροπή της (πρβλ. Hudson, W., *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, ό.π., σ. 171-2). Αυτή η οπτική, εν τούτοις, θα ήταν δυνατόν να ενταχθεί σε μια επιστροφή, θαρρώ, του Μπλοχ στον Μαρξ των νεανικών του κειμένων που κατηγορεί την αστική κοινωνία για την αλλοτρίωση των μελών της, σε έναν «ανθρωπισμό» που όντως έρχεται σε μερική αντίθεση με τον προοδευτικό ρόλο που αποδίδει στον καπιταλισμό ο «ώριμος Μαρξ».

και στην πνευματική κίνηση της αρχαίας Αθήνας την πρώτη εξέγερση ενάντια στους νόμους και σε μια αντίληψη του φυσικού δικαίου ως απλώς δικαίου του ισχυροτέρου, προς μια κατεύθυνση ισονομίας και ισότητας, την οποία θεμελιώνει η κοινή φύση όλων των ανθρώπων ως μελών-πολιτών μιας οργανωμένης κοινωνίας. Εκεί όπου η *Αρχή της ελπίδας* είχε εκκινήσει την καταγραφή μιας γενεαλογίας της ουτοπίας, τώρα το *Φυσικό δίκαιο* εντοπίζει την απαρχή της αντίληψης περί ενός φυσικού δικαίου. Έτσι έχουμε μια νέα προσέγγιση του Μπλοχ απέναντι στην αρχαία ελληνική σκέψη, τους σοφιστές, τους κυνικούς, τους επικούρειους και τους στωικούς: Σε αντιστοιχία με την συμβολή τους στην ανάπτυξη της δυτικής σκέψης, οι σοφιστές συνταράσσουν τα θεμέλια της παραδοσιακής θεσμισμένης κοινωνικής ανισότητας βασισμένοι στην πίστη τους στην αναπαλλοτρίωτη ελευθερία του ατόμου. Οι κυνικοί προάγουν την λιτότητα ως αρετή σαν αποτέλεσμα της επιστροφής στις φυσικές ρίζες ενάντια στην εξουσία. Οι ηδονιστές προάγουν το «φυσικό δίκαιο της ευδαιμονίας», το οποίο αξιολογεί τα υλικά αγαθά τόσο ώστε να καταλήγει να αποδέχεται τον πιο δίκαιο διαμοιρασμό τους. Ο Επίκουρος εισάγει την ιστορικότητα του φυσικού δικαίου και μια πρώτη έννοια του κοινωνικού συμβολαίου. Ενώ με τους στωικούς έχουμε τον διαχωρισμό μεταξύ ευδαιμονίας και αξιοπρέπειας ο οποίος, αν και προβληματικός, οδηγεί στην συγκρότηση μιας δημοκρατικής, κοσμοπολίτικης έννοιας του πολίτη, η οποία να περιλαμβάνει και τα θύματα της δουλείας σε ισότητα με τους κοινωνικά προνομιούχους.³⁴¹

Στους ίδιους τους στωικούς ο Μπλοχ αναγνωρίζει μια σημαντική συνάφεια με τη μεταγενέστερη φυσικοδικαϊκή και δημοκρατική παράδοση αλλά, θαρρώ, και με την δικιά του διαλεκτική: την πίστη στην σχέση μεταξύ της επικράτησης του ορθού λόγου και της επικράτησης του ορθού δικαίου. Γράφει: «Τόσο η νομική όσο και κάθε άλλη αλήθεια αναδεικνύεται έτσι ως φαντασία καταληπτική, δηλαδή ως μια παράσταση στην οποία ο νους αναλαμβάνει το αντικείμενο με τόσο αναντίρρητο τρόπο όσο και το αντικείμενο συλλαμβάνει τον νου».³⁴² Η πίστη τους στην ισότητα βασίζεται στην αντίληψή τους περί ενότητας του ανθρωπίνου γένους, και την θεμελίωση των πρώτων ανθρωπίνων δικαιωμάτων, του δικαιώματος στην ειρήνη,

³⁴¹ Πρβλ. *ΦΔ*, σ. 61-69.

³⁴² *ΦΔ*, σ. 66 (τροποποιημένη).

στην τυπική δημοκρατία· εν τούτοις η εμμονή στην θεωρησιακή στάση και στον «εσωτερισμό» υπονομεύει αυτά τα θεμέλια καθώς εμποδίζει την αναγκαία πολιτική πράξη για να πραγματωθεί όντως το ιδανικό της ισότητας ως γενικευμένης αλληλοαναγνώρισης και όχι ως απλής ιδιωτικής, εσωτερικευμένης αλληλοαναγνώρισης στο επίπεδο των αφηρημένων δικαιωμάτων και της αφηρημένης ισότητας.³⁴³ Η στωική αυτή αντίληψη προσαρμόζεται και μεταβάλλεται καταλλήλως για να ανταποκριθεί στις ανάγκες της ρωμαϊκής δημοκρατίας και μετά του *imperiū*, της πρώτης πραγματικά σύγχρονης κοσμοπολίτικης κρατικής οντότητας στον δυτικό κόσμο. Σε αυτή αναπτύσσεται και ο πρώιμος χριστιανικός μεσσιανισμός καθώς μετατρέπεται σε επίσημη κρατική ιδεολογία, στη βάση της προϋπάρχουσας στωικής αντίληψης *lex naturae-lex divina*, αναγνωρίζοντας ως φορείς της μετάβασης μεταξύ στωικών και ρωμαϊκού δικαίου τον Κικέρωνα και μεταξύ του ρωμαϊκού Στωικισμού και του μεσαιωνικού χριστιανικού φυσικού δικαίου τον Λακτάντιο.

Στον χριστιανικό μεσαίωνα ο Μπλοχ διαβλέπει μια οπισθοχώρηση προς την σχετικοποίηση του φυσικού δικαίου: Ενώ η αντίληψή του πηγάζει και εδώ από την αναφορά σε έναν πρότερο Χρυσό Αιώνα, αυτόν που προηγείται του προπατορικού αμαρτήματος, εν τούτοις, με την δικαιολογία του τελευταίου, το μεσαιωνικό φυσικό δίκαιο αποδέχεται τον πλήρη διαχωρισμό του παραδείσιου οράματος του «πρωτόγονου κομμουνισμού» από την πραγματικότητα των διαχωρισμών σε κοινωνικές κάστες που στηρίζονται στην οργανωμένη κοινωνική επιβολή. Έτσι, τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν αναγνωρίζονται πλέον ως καθολικά ούτε ως στωική σιωπηλή παραδοχή, αλλά εγκρίνονται ακόμα και η δουλεία και ο πόλεμος. Μάλιστα «το αμάρτημα του Αδάμ είχε ως αποτέλεσμα το φυσικό δίκαιο να προλάβει τη νέα μορφή της ποινής και του σωτηριακού μέσου ενάντια στην αμαρτία, [μια μορφή] νομιμοποιημένη μέσα από το προπατορικό αμάρτημα».³⁴⁴ Έτσι προκύπτει από την διάσπαση μεταξύ θεϊκού βασιλείου και ανθρωπίνου κόσμου η έννοια της κοσμικής και υπερβατικής δικαιοσύνης, η οποία εντάσσεται δογματικά εντός του θεϊκού σχεδίου, το οποίο επιστρατεύεται προς επίρρωση της ισχύος της κοσμικής και θρησκευτικής εξουσίας, ενώ το ίδιο αντιλαμβάνεται το κράτος ως καταπιεστή της

³⁴³ ΦΔ, σ. 68.

³⁴⁴ ΦΔ, σ. 82.

αμαρτίας. Αντίστοιχα, ο επίσημος προτεσταντισμός των νεότερων χρόνων συνιστά απαλλαγή της κοσμικής εξουσίας από το ηθικό αυτό καθήκον, ενώ ο ίδιος συνιστά διαιώνισή της ως εξουσίας *per se*, σε αντίθεση με τον αιρετικό προτεσταντισμό των Αναβαπτιστών και του – πάντα σημαντικού για τον Μπλοχ – Τόμας Μύντσερ. Οι τελευταίοι παρουσιάζονται ως φορείς της επιστροφής στο απόλυτο φυσικό δίκαιο της κυριαρχίας του παραδείσιου εξισωτικού προτάγματος της ελευθερίας. Με την επικράτηση όμως του πρώτου, και ως αποκορύφωμα της ίδιας της τάσης του μεσαιωνικού Χριστιανισμού, η επιταγή μετασκευάζεται σε απαίτηση δικαιοσύνης δίχως περαιτέρω, ενώ η στωική και πρώιμη χριστιανική αντίληψη για την υλοποίηση της ισότητας εξοβελίζεται. Η αντίθεση αυτή εντός του χριστιανικού προτάγματος εκφράζεται κατά τον Μπλοχ συμβολικά ως αντίθεση μεταξύ, αφενός του «Δεκαλόγου» της *Παλαιάς Διαθήκης* και, αφετέρου του πρώιμου μεσσιανικού προτάγματος, αλλά και αργότερα του απελευθερωτικού προτάγματος του Ιησού το οποίο συνιστά για τον Μπλοχ μια ένα σχέδιο ολικής ανατροπής του υφιστάμενου κόσμου, όπως φαίνεται στην «Επί του Όρους Ομιλία». Ο μεν «Δεκάλογος» του Μωυσή αποτελεί μια πρώτη νομική έκφραση του θεϊκού νόμου ως συμβιβασμού με την κοσμική αδικία εντός μιας περιορισμένης φιλοδοξίας διαχείρισης της υφιστάμενης κατάστασης του κόσμου της αδικίας, η δε Επί του Όρους Ομιλία προτάσσει την αναγκαιότητα της επιστροφής στην κατάσταση προ της αμαρτίας. Ενώ όμως η μεσσιανική φύση του Εβραϊσμού και του πρώιμου Χριστιανισμού διατηρούν την ταλάντευση ανάμεσα, αφενός στην τάση διαχείρισης του κόσμου στην βάση κριτηρίων πλέον δικαιοσύνης και με βάση ένα μερικό, σχετικό φυσικό δίκαιο και, αφετέρου, στην τάση καθολικής ανατροπής προς όφελος ενός καθολικού φυσικού δικαίου ισότητας και συμφιλίωσης, η σταδιακή τους εξέλιξη, με αποκορύφωμα τον καλβινιστικό προτεσταντισμό, την οποία και πάλι – ακολουθώντας τον Βέμπερ – ταυτίζει ο Μπλοχ με την σταδιακή κυριαρχία του καπιταλισμού, συντελεί στην εξάλειψη του εξισωτικού μεσσιανικού στοιχείου και σε μια λειψή επιστροφή στην Παλαιά Διαθήκη. Έχουμε μια υποκατάσταση της *Lex Christi* από την *Lex Mosis*.³⁴⁵ Ο Μωυσής νικά τον Ιησού.

Ταυτόχρονα, αυτή η εξάλειψη της αναφοράς στην επιστροφή σε ένα

³⁴⁵ ΦΔ, σ. 91.

«κομμουνιστικό» παρελθόν συνδυάζεται με την υποστήριξη της ατομικής ελευθερίας και του δικαιώματος αντίστασης απέναντι στην εξουσία, όταν αυτή χαρακτηρίζεται ως αντιχριστιανική· θεσμίζεται έτσι το δικαίωμα στην αντίσταση και τίθενται οι θεολογικές βάσεις για τις πρώτες αστικές επαναστάσεις κατά της φεουδαρχίας, καθώς και οι αρχές του νεότερου «ορθολογικού φυσικού δικαίου» των ανθρωπίνων δικαιωμάτων.³⁴⁶ Η εισαγωγή της δικαιοσύνης ως προτάγματος εμπλέκει το κοσμικό κράτος με τέτοιον τρόπο στην σωτηριολογική διάσταση του χριστιανικού φυσικού δικαίου, που αναιρεί την άμεση ταύτισή του με την θεϊκή βούληση κατά Ακινάτη, και το καθιστά και αυτό δέκτη της κριτικής αναφορικά με το κατά πόσον όντως επιτελεί τον σωτηριολογικό του ρόλο, οδηγώντας στην ανάπτυξη των πρώτων θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου τόσο σε οπαδούς της Μεταρρύθμισης όσο και της Αντιμεταρρύθμισης, δηλαδή το πέρασμα στο σύγχρονο «ορθολογικό φυσικό δίκαιο» και στα σύγχρονα ανθρώπινα δικαιώματα.

7.2 Το ορθολογικό φυσικό δίκαιο και η μετάβαση στην αστική δημοκρατία

Καθώς αναπτύσσονται οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, η οικοδόμηση μιας νέας αντίληψης φυσικού δικαίου περνάει από διάφορες φάσεις, κατά τον Μπλοχ, με βασικό κοινό στοιχείο τους την επιθυμία για υπερνίκηση των φεουδαρχικών δεσμών προς όφελος της ανάπτυξης του καπιταλισμού, ανεξαρτήτως εάν αυτές κινούνται σε δημοκρατική ή απολυταρχική κατεύθυνση, καθώς και οι δύο αυτές εκφάνσεις αποτελούν όψεις της αναγκαίας πρωταρχικής συσσώρευσης. Ο Μπλοχ φέρνει εδώ το παράδειγμα του Χομπς, τον οποίο αντιμετωπίζει ως έναν κλασικό

³⁴⁶ Για την απόπειρα χρήσης των χριστιανικών κειμένων για την θεμελίωση ενός δικαιώματος αντίστασης, καθώς και μιας απελευθερωτικής προοπτικής, πρβλ. Boer, R., *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*, Brill, Λάιντεν και Βοστώνη 2007, σ. 36-47. Για την επιρροή του μπλοχιστικού έργου στην σύγχρονη θεολογία βλ. Moylan, T., «Bloch against Bloch», ό.π., σ. 96-121). Αυτή η στενή σχέση του Μπλοχ με την θεολογία και τα χριστιανικά και εβραϊκά κείμενα θέτει οπωσδήποτε το ερώτημα, πιστεύει ο Μπλοχ στον Θεό; Πιστεύω πως η σύνδεσή του με τον ιστορικό υλισμό το αποκλείει, μολονότι αυτό δεν εμποδίζει τον Μπλοχ από το να χρησιμοποιεί την θεολογία και την θρησκεία ως δείγματα της ανθρώπινης επιθυμίας για απελευθέρωση.

φορέα του νέου ορθολογικού φυσικού δικαίου: ακόμα και ο Χομπς αντιστρέφει την υπόθεση περί «αγνότητας» της φυσικής κατάστασης και υποστηρίζει αντί αυτής ότι ο άνθρωπος είναι φύσει κακός³⁴⁷ εξαιτίας της ορμής αυτοσυντήρησής του.³⁴⁸ Στον αντίποδά του θέτει τον Γκρότιους ο οποίος θέτει στο επίκεντρο όχι την ορμή αυτοσυντήρησης αλλά την ορμή της κοινωνικότητας (*appetitus socialis*), προχωρώντας σε έναν φιλελεύθερο αρνητικό ορισμό του δικαίου ως αυτού που δεν αντιβαίνει στην συγκροτημένη κοινότητα ατομικών έλλογων όντων και στην σταδιακή μετάβαση από την θεολογική θεμελίωση του φυσικού δικαίου σε μια κοσμική και κοσμοπολιτική θεμελίωση, η οποία συμπεριλαμβάνει και το δικαίωμα στην ιδιοκτησία, την καθολικότητα της ισχύος του και την ανεξίτηλη ανοχή (σε μια εποχή έντονων θρησκευτικών συγκρούσεων στην Δυτική Ευρώπη).³⁴⁹ Πιο προχωρημένο ακόμα, και πρόδρομο του Καντ, θεωρεί τον Κρίστιαν Τομάσιους (Christian Thomasius), στον οποίο αργότερα αφιέρωσε μια μονογραφία, ο οποίος ριζοσπαστικά διαχωρίζει το φυσικό δίκαιο από την θεολογία, αλλά και την ηθική από το δίκαιο. Ενώ το δεύτερο αποτελεί την διάταξη των εξωτερικών σχέσεων των ατόμων, η ηθική αποτελεί «συνώνυμο μιας κατ' αρχάς εσωτερικής ομάδας υποκειμενικών δικαιωμάτων, του δικαιώματος τήρησης του συνειδησιακού καθήκοντος ως ενός καθήκοντος το οποίο δεν είναι εξωτερικά καταναγκαστικό και συνεπώς δεν είναι εξωτερικά απαγορεύσιμο», θεμελιώνοντας την προστασία της προσωπικής αξιοπρέπειας από την κρατική και όποια άλλη εξουσία.³⁵⁰

Το *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια* μετά εξετάζει τη μετάβαση στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου κατά τον Διαφωτισμό, οι οποίες αποτελούν και

³⁴⁷ Ο Χομπς, ακριβέστερα, υποστηρίζει πως εξαιτίας της ισότητας των δυνατοτήτων όλων των ανθρώπων αναπτύσσεται η ελπίδα σε όλους για πλήρωση των (ιδιοτελών) σκοπών τους, η οποία με τη σειρά της οδηγεί στην εχθρότητα μεταξύ τους και στην επιθυμία υποταγής των άλλων. Έτσι οδηγούμαστε στον πόλεμο όλων εναντίον όλων (πρβλ. Hobbes, T., *Leviathan*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1998, σ. 82-85).

³⁴⁸ *ΦΔ*, σ. 108-111.

³⁴⁹ Πρβλ. *ΦΔ*, σ. 111-2

³⁵⁰ *ΦΔ*, σ. 115. Η μονογραφία αυτή παρατίθεται ως παράρτημα στο *Φυσικό δίκαιο* στις διάφορες εκδόσεις του και έχει τίτλο *Κριστιάν Τομάσιους, ένας Γερμανός λόγιος χωρίς μιζέρια* (Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere).

την πρώτη θεμελίωση ενός δημοκρατικού επιχειρήματος στους νεότερους χρόνους. Σε αυτές εντοπίζει τέσσερις προϋποθέσεις για την ισχύ τους σε βάθος χρόνου: την πίστη ότι τα άτομα είναι αυτά που αποτελούν τον κοινωνικό βίο και τον θέτουν σε λειτουργία, την πίστη στην δύναμη της νοητικής κατασκευής, την πίστη σε αυτό που ο Μπλοχ ονομάζει «μηχανική φύση», την πίστη στην άωμη φύση εκτός ανθρώπου, στην *natura immaculata*.³⁵¹ Εξ αυτών συνεπάγεται η ανάδειξη των μαθηματικών και των φυσικών επιστημών ως του βασικού επεξηγηματικού εργαλείου του κόσμου, γεγονός στο οποίο θα εστιάσει αργότερα και η κριτική του Αντόρνο προς το διαφωτιστικό εγχείρημα. Ως προς το φυσικό δίκαιο, αυτό έχει σαν συνέπεια την αναζήτηση προτύπων στην φύση για να συντελέσουν στην κατασκευή των διαφόρων φιλοσοφικών προταγμάτων του Διαφωτισμού, ή για να αντιπαρατεθούν μαζί τους. Έτσι προκύπτει το δίπολο της φυσικής νομοτέλειας-άωμης φύσης, με το πρώτο σκέλος να εκφράζει την προώθηση της εκμηχάνισης και της καπιταλιστικής ορθολογικότητας,³⁵² και το δεύτερο την θεμελίωση της αντίστασης και της εξέγερσης ενάντια στους «αφύσικους», εξωοικονομικούς καταναγκασμούς της φεουδαρχίας. Αυτή η *διττή φύση της διαφωτιστικής κίνησης* που εντοπίζεται από τον Μπλοχ είναι που καθιστά για αυτόν τις αστικές επαναστάσεις τόσο προπομπούς όσο και αντίπαλους της ολοκλήρωσης της απελευθερωτικής πορείας, την οποία εκκίνησαν, θέση παρόμοια με αυτήν των Αντόρνο και Χορκχάιμερ στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού*.³⁵³

Καθώς εκκινεί η εποχή των αστικών επαναστάσεων το φυσικό δίκαιο λαμβάνει όλο και πιο ριζοσπαστικό χαρακτήρα υπέρ της κατοχύρωσης της γενικής ισότητας. Εκφραστής αυτής της τάσης και πληρών τα μπλοχιανά άνωθεν κριτήρια, ο Ρουσώ εισάγει ένα Νέο (Novum) στη φυσικοδικαϊκή αντίληψη: τον απόλυτα αναπαλλοτρίωτο χαρακτήρα του ατόμου. Το άτομο εισέρχεται στο κοινωνικό συμβόλαιο αυτοβούλως και μετέχει στην κοινωνική γενικότητα μέσω της αυτονομίας του. Ταυτόχρονα, αυτή η ατομικά συγκροτούμενη Γενική Βούληση αποτελεί την

³⁵¹ ΦΔ, σ. 119-121.

³⁵² Είναι, θαρρώ, σαφής η επιρροή που ασκεί και στον Μπλοχ, όπως και στον Λούκατς και τον Αντόρνο, η βεμπεριανή θέση περί απομάγευσης του κόσμου από την αστική ορθολογικότητα η οποία έλκει την καταγωγή της στον προτεσταντισμό..

³⁵³ Πρβλ. ΔτΔ, κεφάλαιο «Η έννοια του διαφωτισμού».

πρώτη θεμελίωση εντός του φυσικού δικαίου της λαϊκής κυριαρχία, οδηγώντας σε μια αντίληψη της «ατομικής ελευθερίας εντός της κοινότητας», η οποία για τον Μπλοχ αποτελεί ελευθερία των «καλών ανθρώπων», των καταπιεσμένων που υπόκεινται στο αντι-φυσικό δίκαιο των κοινωνικών δομών των εκμεταλλευτικών κοινωνιών.³⁵⁴ Κατά τούτο αποτελεί για τον Μπλοχ έναν από τους κομβικούς προγόνους του μαρξικού δημοκρατικού επιχειρήματος καίτοι αποτελεί ο ίδιος μια κορύφωση στην πορεία του αστικού δημοκρατικού επιχειρήματος: Η διαλεκτική μεταξύ ατομικής ελευθερίας και κοινωνίας της ισότητας, δικαιωμάτων του ανθρώπου και λαϊκής κυριαρχίας, ακόμα και αυτή μεταξύ της παραδοχής της ιδιοκτησίας ως ανθρωπίνου δικαιώματος αλλά και στην ανάγκη περιορισμού της υπερβολικής συγκέντρωσής της, στην ουσία η αντίθεση *citoyen-bourgeois*, πολίτη-αστού, αντιμετωπίζονται από τον Μπλοχ ως πρόδρομοι της σύγχρονης αντίληψης της κοινωνικής δημοκρατίας.

Ο Ρουσώ, ως ολοκληρωτής του κλασικού φυσικού δικαίου, δεν δίδαξε μόνο την επανάσταση αλλά και τον διαρκή έλεγχο των επιτευγμάτων της από τον λαό ακριβώς μέσω το αναπαλλοτρίωτου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, της σημαντικότερης ιδιότητάς της.³⁵⁵

Παρότι αναγνωρίζεται πως αυτή η διαλεκτική οδήγησε τελικά στην εδραίωση της κυριαρχίας της αστικής τάξης, η οποία υπονόμει τα οφέλη της ελευθερίας και της λαϊκής κυριαρχίας που αποκόμισαν οι κατώτερες τάξεις από την άρση των φεουδαρχικών περιορισμών, εν τούτοις ο Μπλοχ σημειώνει ρητά την ριζοσπαστικότητα της ιδέας όχι μόνο της αντίστασης ενάντια στην απολυταρχία και τον φεουδαρχικό καταναγκασμό, της επανάστασης, αλλά και της ίδιας της *σύλληψης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*.³⁵⁶ Μάλιστα, διαπιστώνει πως οι αστικές επαναστάσεις καθαυτές ως λαϊκές επαναστάσεις προς την κατεύθυνση του εκδημοκρατισμού ήσαν υποχρεωμένες να συνδέσουν το ορθολογικό φυσικό δίκαιο με το κλασικό φυσικό δίκαιο της Αρχαιότητας, με την αντίληψη της καθολικής ισότητας, οδηγούμενες σε

³⁵⁴ ΦΔ, σ. 128

³⁵⁵ ΦΔ, σ. 129.

³⁵⁶ «Ωστόσο, ο μαρξιστικός Λόγος είναι βαθύτατα υποχρεωμένος στο ορθολογικό φυσικό δίκαιο, όχι μόνο λόγω της θεωρίας της επανάστασης, αλλά και λόγω της διακήρυξης των ανθρωπίνων δικαιωμάτων» (ΦΔ, σ. 130)

μια ημιτελή επιστροφή στην αντίληψη που προϋπήρχε πριν την εμφάνιση του πολιτειακού και άρα μερικού φυσικού δικαίου. Η αντίθεση μεταξύ αστού και πολίτη παραμένει υπονομευτική των δημοκρατικών δυνατοτήτων του τριπτύχου Ελευθερία-Ισότητα-Αδελφοσύνη όπως απέδειξε η επικράτηση των αστικών σχέσεων μετά την Αμερικανική και την Γαλλική Επανάσταση, όμως το απελευθερωτικό ρήγμα έχει ήδη συντελεστεί, τόσο σε επίπεδο συνείδησης και θεωρίας – το Νέο της *Αρχής της ελπίδας* ενσαρκώνεται εδώ στην ανάδυση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και στην επιστημονική-ορθολογική θεμελίωσή τους – όσο και στο πρακτικό επίπεδο, με την σύνταξη των πρώτων συνταγματικών κειμένων που κατοχυρώνουν την καθολική ισονομία και την απόδοση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων σε όλους.³⁵⁷

7.3 Το φυσικό δίκαιο στην αστική νεωτερικότητα

Ο Γερμανικός Ιδεαλισμός στου οποίου την θεωρητική κληρονομιά – κυρίως την εγελιανή – αναφέρεται ο Μπλοχ, επιτελεί τον ρόλο της μετάβασης στον σύγχρονό του στοχασμό του 20ού αιώνα για το *Φυσικό δίκαιο*. Ο καντιανός ορισμός του Διαφωτισμού ευρίσκεται στο κέντρο του συστήματός του· πηγάζει από μια αντίληψη του φυσικού δικαίου που δεν παραδέχεται κανένα φεουδαρχικό κατάλοιπο, υπερβαίνοντας – εν μέρει έστω – την αντίληψη περί «πεφωτισμένης δεσποτείας» που χαρακτήριζε προηγούμενους Γερμανούς στοχαστές του 18ου αιώνα. Το κομβικό, όμως, στοιχείο που διαχωρίζει το καντιανό σύστημα ως ιδεαλιστικό είναι ο *εξοβελισμός της φύσης* από την αντίληψή του περί φυσικού δικαίου. Ο *a priori* λόγος καταλήγει σε ένα *φυσικό δίκαιο χωρίς φύση* καθώς

ο ορθολογισμός, για να εμφανιστεί αυστηρά και αδιάλειπτα, περιλαμβάνει εντός του την αρχή της ίδιας της συνεπαγωγής του. Όλοι οι μέχρι τότε θεωρητικοί του φυσικού δικαίου είχαν θέσει ως θεμέλιο στις συνεπαγωγές τους, όσο ορθολογικά και να εκδιπλώνονταν, ένα μη-ορθολογικό, ένα εμπειρικά στηριγμένο στοιχείο, μια εμπειρική ορμή, και μόνο η συνεπαγωγή από αυτήν έβαινε με καθαρά έλλογο τρόπο. [...] [Ο]

Καντ αρνείται την εμπειρική ορμή ως μεθοδικά ακάθαρτη, απαιτεί συνεπαγωγή της

³⁵⁷ ΦΔ, σ. 132.

ίδειας της αρχής συνεπαγωγής, δηλαδή μια θεμελίωση του καθοριστικού λόγου του φυσικού δικαίου σε μια βασική αρχή a priori.³⁵⁸

Ο καντιανός a priori λόγος προβαίνει κατά τον Μπλοχ στην ουσιαστική άρνηση του φυσικού δικαίου, διασπώντας έτσι την ενιαία πορεία του από την αρχαιοελληνική αρχαιότητα μέχρι τους νεότερους χρόνους: Εφόσον οι προϋποθέσεις του λόγου δεν είναι πλέον φυσικές-ιστορικές, αλλά αντιθέτως υπάρχει αποστροφή για κάθε είδους εμπειρισμό, η χρήση της θεωρίας του κοινωνικού συμβολαίου λαμβάνει την πιο αφηρημένη και γενικευμένη μορφή της, τόσο ως προς την εφαρμογή όσο και προς τα αποτελέσματά της. Αυτή η «αυτογένεση του πρακτικού λόγου» βασισμένη στο κριτήριο της μη-αντίφασης διαχωρίζει κάθετα την εξωτερική πράξη από το εσωτερικό φρόνημα, την νομιμότητα από την ηθικότητα.³⁵⁹ Αυτό σημαίνει ότι θεμελιώνεται σε αυτόν η λαϊκή κυριαρχία, η ισότητα ως προς τα δικαιώματα και η ισονομία, καθώς και τα δικαιώματα καθαυτά, ως *έξοδος από την φυσική κατάσταση και όχι με αναφορά σε αυτήν*, καθώς ο αυτοπροσδιορισμός και η αυτονομία του ατόμου ορίζονται ως το αντίθετο του φυσικού προσδιορισμού· η φύση εξοβελίζεται στο πεδίο των αισθήσεων. Αυτή η αντίληψη του δικαίου είναι αντίθετη με την παράδοση των Ρουσσώ και Χομπς και όλη την πρότερη φυσικοδικαϊκή παράδοση.³⁶⁰

Για τον Μπλοχ αυτή η καντιανή στροφή καθορίζει τον φιλοσοφικό προβληματισμό των επιγόνων του. Ο Φίχτε θεμελιώνει αρχικά την αντίληψή του περί πρακτικού δικαιώματος στην ελευθερία και αντίστασης στην ανελευθερία ως παράρτημα της θεωρίας του δικαίου, όπως εξάλλου και το αυταρχικό κολλεκτιβιστικό υπόδειγμα της ύστερης περιόδου του, διατηρώντας την διάκριση ηθικής δικαίου με ρητό πλέον στόχο την κοινωνία της ηθικής η οποία αίρει την ανάγκη για κρατική συγκρότηση και για την κοινωνία του δικαίου. Η καντιανή τάση διαχωρισμού εσωτερικής ηθικής και εξωτερικού δικαίου συνεχίζεται, με τον Έγκελ να θεωρεί το

³⁵⁸ ΦΔ, σ. 135.

³⁵⁹ Όπως επισημαίνει ο Μπουρζουά ο Καντ ήταν «ο πρώτος και μάλλον ο τελευταίος» ο οποίος διέκρινε και διαχώρισε την ελευθερία από την ευδαιμονία, υποτάσσοντας την δεύτερη στην πρώτη (Μπουρζουά Μ., *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου*, ό.π., σ. 58).

³⁶⁰ Πρβλ ΦΔ, σ. 138. Παρότι ο Ρουσσώ και ο Χομπς ανήκουν στην ίδια συμβατιστική παράδοση με τον Καντ, ο Μπλοχ αποπειράται εδώ να τους διακρίνει εξ αιτίας του a priori χαρακτήρα της καντιανής κριτικής, που δεν επιτρέπει πλέον την αναφορά στη φύση ως κανονιστικό θεμέλιο.

παλαιότερο φυσικό δίκαιο ως πρότυπο ενός «ενάρετου υιού μιας πρότυπης οικογένειας», του οποίου η προβολή στην σύγχρονη του κοινωνική οργάνωση χρησιμοποιείται για να δικαιολογήσει την εγκατάλειψη της ατομικής ελευθερίας εμπρός στην αντίληψη του κράτους ως αποτελέσματος του Λόγου.³⁶¹ Στο σύστημά του, κατά τον Μπλοχ, δεν μπορεί να υπάρξει κανένα κοινωνικό συμβόλαιο ως παραγωγός των κρατικών δομών, καμία δημοκρατική θέσμιση, καθώς το κράτος κατέχει την ταυτότητα της Ιδέας και του Είναι ως πραγματικότητας της ουσιώδους βούλησης, εντός της οποίας και μόνο «η ελευθερία έρχεται στο ύστατο δικαίωμά της» με βάση τον πανλογισμό του Τώρα-Είναι.³⁶² Η αντίληψη του δικαίου περιορίζεται σε μια απολογία του πανλογικού υπάρχοντος και το δίκαιο μορφοποιείται ως ποινικό δίκαιο, του οποίου η άκρατη αυστηρότητα ενσαρκώνει την κυριαρχία του γενικού-καθολικού του κράτους ως έκφρασης του Λόγου, απέναντι στο μερικό των ατομικών πράξεων, αποδίδοντας – κατά τον Μπλοχ – στο άτομο μόνο το δικαίωμα να τιμωρείται.³⁶³ Ταυτόχρονα εντοπίζει, όμως, ο Μπλοχ την αντίφαση στην εγελιανή διαλεκτική, ως μέθοδο η οποία εμπεριέχει τόσο την απολογία του παρόντος, όσο και την δυνατότητα κρίσης του ως *ανορθολογικού* και την θεμελίωση του δικαιώματος αντίστασης ενάντιά του, της επανάστασης. Αναλύει την εγελιανή ρήση «ό,τι είναι ορθολογικό αυτό είναι ενεργά πραγματικό· και ό,τι είναι ενεργά πραγματικό, αυτό είναι ορθολογικό»³⁶⁴ ως ενέχουσα, στο δεύτερο σκέλος της, την επαναστατική προοπτική, καθώς το εγελιανό «ενεργά πραγματικό» (*das Wirkliche*) δεν ταυτίζεται με την εμπειρική δεδομενικότητα, αλλά είναι ύστατος προσδιορισμός, αξιακά διαβαθμισμένος, ο οποίος εμπεριέχει την κανονιστικότητα. Χρησιμοποιούμενη από

³⁶¹ Πρβλ. την άποψη του Μπουρζουά που θεωρεί πως ο εδώ ο Μπλοχ σφάλλει· ο Έγκελς αναδεικνύει και αυτός την ελευθερία ως αρχή του δικαίου όπως ο Καντ και η κριτική του στα δικαιώματα του ανθρώπου έχει σαν στόχο τον αφηρημένο ανθρωπισμό -παραπλήσιο με την αφηρημένη ουτοπία του Μπλοχ- στην οποία αντιτάσσει τα «ανθρώπινα δικαιώματα της συγκεκριμένης πολιτικής» (Μπουρζουά Μ., *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου*, ό.π., σ. 96).

³⁶² ΦΔ, σ. 203. Ο Μπλοχ παραθέτει από το *Βασικές γραμμές της φιλοσοφίας του δικαίου* του Έγκελς (Hegel, GWF, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 2017 (1986), σ. 398).

³⁶³ Πρβλ. ΦΔ, σ. 205.

³⁶⁴ «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.», Hegel, GWF, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ό.π., σ. 23.

τους εγγεληανούς επιγόνους, αυτή η ρήση εκφράζει έτσι την μπλοχιανή Τάση και την μπλοχιανή Αντικειμενική Δυνατότητα εντός της πραγματικότητας, εκφράζει την διαλεκτική κίνηση για αλλαγή της πραγματικότητας προς την κατασκευή του νέου ορθολογικού πραγματικού, «σύμφωνα με μια νέα κυοφορία του κόσμου προς το ορθό»³⁶⁵.

Η υπονόμευση της φυσικοδικαϊκής παράδοσης εντείνεται κατά τον Μπλοχ καθώς σταθεροποιείται η αστική κυριαρχία στις δυτικές κοινωνίες. Η ίδια η εγκαθίδρυση του γενικού νόμου, της *ισονομίας*, ενώ προέρχεται από την φυσικοδικαϊκή παράδοση και υπήρξε μια απαίτηση επαναστατική, χρησιμοποιήθηκε στο να συγκαλύψει την κοινωνική ανισότητα που πηγάζει από την ατομική ιδιοκτησία των μέσω παραγωγής, η οποία παρέμενε αποδεκτή από τους στοχαστές του Διαφωτισμού. Το καθεστώς της εκμετάλλευσης το οποίο επέτρεψε αυτή η ιδιοκτησία η οποία οδηγεί στην ουσιαστική ανισότητα, καθίσταται πλέον απρόσβλητο καθώς ο θετικός νόμος επιχειρεί να λύσει τις αντιφάσεις και τις διενέξεις εντός αυτού του δοθέντος πλαισίου. Δεν παραδέχεται τις προεκτάσεις του φυσικού δικαίου, που ενδεχομένως να έδιναν έρεισμα σε μια απόπειρα υπέρβασής του. Οι κατοπινές θεωρίες δικαίου αντιμετωπίζονται από τον Μπλοχ υπό αυτό το πρίσμα, το δε «κράτος δικαίου» αντιμετωπίζεται ως δικαιολόγηση του ελεύθερου ανταγωνισμού που οδηγεί στην ανισότητα μεταξύ προσώπων και κρατών, το οποίο έχει μετατραπεί σε μια αντικειμενικότητα για την θεωρία, δίχως την δυνατότητα υπέρβασης. Η όποια αναφορά στο φυσικό δίκαιο γίνεται ως πρόταγμα μετριασμού των επιπτώσεων της υλικής ανισότητας, η οποία αποτελεί το πανταχού παρόν νομικό και κοινωνικό πλαίσιο.³⁶⁶

³⁶⁵ Πρβλ. ΦΔ, σ. 209-210.

³⁶⁶ Αυτή είναι εν συντομία και η άποψη του ίδιου του Μαρξ για τα «δικαιώματα του ανθρώπου», από την οποία ο Μπλοχ εν τέλει παρεκκλίνει επιχειρώντας να προσεταιριστεί την φυσικοδικαϊκή παράδοση. Για παράδειγμα, στο *Εβραϊκό ζήτημα* ο Μαρξ χαρακτηρίζει το «δικαίωμα στην ελευθερία», που περιέχεται στην *Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου* του 1791, ως περιορισμένο απλά σε ένα «δικαίωμα στην ιδιοκτησία», και αυτό με τη σειρά του ως ένα δικαίωμα που ασκεί το ιδιοτελές άτομο ενάντια στο κοινωνικό σύνολο (Μαρξ, Κ., *Το εβραϊκό ζήτημα*, Οδυσσεάς, Αθήνα 1978, σ. 92-94). Στην *Γερμανική ιδεολογία* οι Μαρξ και Ένγκελς χαρακτηρίζουν τα «δικαιώματα του ανθρώπου» ως πρόσχημα για την αναγόρευση του οικονομικού ανταγωνισμού, και κατά συνέπεια της

Από τους ύστερους νομικούς θετικιστές ο Κέλσεν (Kelsen) επιλέγεται από τον Μπλοχ ως ο ύστατος εκφραστής τόσο του νεοκαντιανού ρεύματος όσο και της φαινομενολογικής παράδοσης. Εμμένοντας στην νεοκαντιανή αντίληψη περί διαχωρισμού Είναι και Δέοντος, το Δέον εν τέλει εξοβελίζεται τελείως από την αντίληψη του δικαίου, παραμερίζοντάς το στις εξωδικαϊκές κοινωνικές επιστήμες, ενώ πλέον αυτός που θέτει τα νομικά προτάγματα είναι απλώς ο εκάστοτε νομοθέτης, ως μετανομική αυθεντία που δεν επαφίεται σε έναν καντιανού τύπου εμμενή Λόγο: «[Στον Κέλσεν] δεν υπάρχουν προφανείς ισχύοντες κανόνες δικαίου αυτοί καθαυτοί, προερχόμενοι από έναν ορθολογικό ή ορθολογικά συνεπή καταναγκασμό».³⁶⁷ Έτσι ο Κέλσεν, κατά Μπλοχ, διαχωρίζεται από την a priori λογική-δικαϊκή αντίληψη των νεοκαντιανών, όσο και από το «τρόπον τινά, υλικό a priori της φαινομενολογικής σχολής». Οικοδομεί μια θεωρία δικαίου η οποία είναι τελείως αποκομμένη από την κοινωνική της βάση, από την προέλευση και το περιεχόμενο του δικαίου, τα οποία για τον Μπλοχ παραμένουν εστιασμένα στην διατήρηση της αστικής κυριαρχίας, στην προσπάθειά της να είναι όσο το δυνατόν ουδέτερη, το δε κράτος καθίσταται η προσωποποίηση της έννομης τάξης με συνέπεια να του ανατίθεται ένας κανονιστικός αλλά συνάμα μετανομικός ρόλος. Δεδομένης αυτής της αξιακής ουδετερότητας τίποτα δεν εμποδίζει όμως έναν μη δημοκρατικό φορέα ή πρόσωπο να τοποθετηθεί νόμιμα στην θέση του νομοθέτη. Αυτό ανοίγει, σύμφωνα με το *Φυσικό δίκαιο*, την πύλη για την εισδοχή της αποφασιοκρατίας και της ολοκληρωτικής κυριαρχίας στα οποία ο ίδιος ο Κέλσεν αντιτίθεται, αλλά είναι ανίκανος να αντιπαρατεθεί αποτελεσματικά, καθώς για αυτόν ο ανώτατος κανόνας δικαίου είναι *θετός*, και ως εκ τούτου έρμαιο στον εκάστοτε κατακτητή της νομοθετικής εξουσίας.³⁶⁸

Κατά τον τρόπο αυτό, στη μακρά περίοδο της μετάβασης στον ύστερο καπιταλισμό, το φυσικό δίκαιο πάνω στο οποίο στηρίχθηκε η αποτίναξη της

κεφαλαιοκρατίας και της εκμετάλλευσης ανθρώπου από άνθρωπο, σε «ανθρώπινο δικαίωμα», με στόχο την διαιώνιση της κυριαρχίας υπό φιλελεύθερο μανδύα (*MEW* 3, σ. 181, ελλ. μετφρ., σ. 276). Για την μαρξική θέση, πρβλ. Μπουρζουά, Μ., *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου*, ό.π., σ. 128-9 και Αγγελίδης, Μ., *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα 2007, σ. 187-93).

³⁶⁷ «An und für sich selbst, aus rationalem oder rational verfolbarem Zwang gibt es keine evident gültigen Rechtssätze», *ΦΔ*, σ. 229.

³⁶⁸ Πρβλ *ΦΔ*, σ. 232.

φεουδαρχικής κυριαρχίας, εξοβελίζεται ως ανορθολογικό, τα αναπαλλοτρίωτα ανθρώπινα δικαιώματα διαλύονται εντός της τυπικής νομικής ισότητας στα πλαίσια μιας κοινωνίας υλικής ανισότητας, οπότε η ίδια η αντίληψη του κοινωνικού συμβολαίου καθίσταται αδύνατη. Ως εκ τούτου, η ανοιχτή θύρα της αποφασιοκρατίας παραβιάζεται από τον φασισμό ως τον πιο ακραίο εκφραστή του μονοπωλιακού καπιταλισμού· αρχικά με την αντίληψη του Καρλ Σμιτ περί κράτους έκτακτης ανάγκης, το οποίο δίνει στον αυταρχικό νομοθέτη τη χρήση των εξουσιών της κατασκευής ενός νέου αυταρχικού δικαίου με εξωδικαϊκή αιτιολόγηση και τέλος με την υπέρβαση των κανόνων του ίδιου του εκτάκτου δικαίου προς όφελος της «εθνικοσοσιαλιστικής κοσμοθεώρησης».³⁶⁹ Κατά τούτο, η σμιτιανή αποφασιοκρατία θεωρείται ως το απαύγασμα της γυμνής κυριαρχίας του μονοπωλιακού καπιταλισμού, στην αντίληψη πλέον ενός κράτους όπου το δίκαιο έχει υποχωρήσει, προς όφελος αυτού που ο Μπλοχ χαρακτηρίζει ως «αντι-φυσικό δίκαιο». Ενώ φαινομενικά επιχειρείται μια επιστροφή στον Χομπς προς αιτιολόγηση του ολοκληρωτισμού,³⁷⁰ πρόκειται για μια αντι-δικαϊκή κυριαρχία της ισχύος απέναντι ακριβώς στην οποία ο Χομπς προέτεινε το κοινωνικό συμβόλαιο.³⁷¹ Ως «φυσικότητα» χαρακτηρίζεται στον φασισμό η φύση «της υπακοής των σταβλισμένων ζώων» και η υποτιθέμενη «φυσική υπεροχή του γερμανικού έθνους», βασισμένη σε μια οντολογία του «Αίματος και του Χώματος» (Blut und Boden), με στοιχεία από ορισμένες πτυχές του ρομαντισμού, την «οργανική περί του κράτους αντίληψη» της αντιδραστικής παλινόρθωσης μετά την ήττα του Βοναπάρτη, και ως υλική βάση την πλήρη κυριαρχία των πολιτικών

³⁶⁹ Ο Σμιτ ήταν εξάλλου που είχε υποστηρίξει θεωρητικά το «κράτος δικαίου του Αδόλφου Χίτλερ» (Reichstaat Adolf Hitlers), όταν ήταν επίσημος φιλόσοφος του δικαίου του εθνικοσοσιαλιστικού καθεστώτος. Για μια διαφορετική ανάγνωση η οποία αναγνωρίζει την ισχύ κανονιστικών περιορισμών στην σμιτιανή δικτατορία, πρβλ. Ανανιάδης, Γ., *Ιδέα, απόφαση, πολιτική*, ό.π., σ. 25-7.

³⁷⁰ Για τον Σμιτ, ο Χομπς αντιλήφθηκε κατά την διάρκεια του Αγγλικού Εμφυλίου Πολέμου την ματαιότητα των «κανονιστικών αυταπατών», μια συνειδητοποίηση η οποία, κατά τον Σμιτ, ενισχύει την βουλησιαρχική θέσμιση της διάκρισης φίλου-εχθρού. (Σμιτ, Κ., *Η έννοια του πολιτικού*, Κριτική, Αθήνα 1988, σ. 80-81). Αυτή, εξάλλου, βρίσκεται στο επίκεντρο της πολιτικής φιλοσοφίας του Σμιτ που αντιλαμβάνεται την παγκόσμια κατάσταση ως μια ανηλεή διαπάλη μεταξύ μπολσεβικισμού και παλαιού κόσμου, η οποία – απαλλαγμένη από κάθε κανονιστικότητα – έφτασε να ενστερνιστεί την ναζιστική βαρβαρότητα.

³⁷¹ *ΦΔ*, σ. 234-5.

εκπροσώπων του μονοπωλιακού κεφαλαίου σε νομοθετικό και εκτελεστικό επίπεδο. Πρόκειται για την ύστατη τερατώδη κατάληξη του δικαίου όπως εξελίχθηκε από το φυσικό δίκαιο:

Έτσι κατέληξε το φυσικό δίκαιο σε αυτό το είδος της αστικής τάξης [της μονοπωλιακής] ως η αδικία μιας φύσης που δεν υπάρχει και ποτέ δεν υπήρξε· η παραχάραξη έληξε ως φόνος. Ως δικτατορία του οργανωμένου εγκλήματος· αλλά εκεί όπου υπάρχει κίνδυνος, αναπτύσσεται και το στοιχείο της διάσωσης³⁷² – και διόλου παραδίπλα.³⁷³

Ο Μπλοχ διαπιστώνει πλέον την υποχώρηση της «φυσικής» αναφοράς με την έννοια της «εξισωτικής» αναφοράς, προς όφελος μιας ερμηνείας της φύσης υπό μια διαστρέβλωση της χομπσιανής οπτικής: Αυτός, ακριβώς, όμως ο εκφυλισμός της έννοιας της φύσης οδηγεί, στα μάτια του, στην πλήρη *κατάρρευση της φυσικοδικαϊκής παράδοσης*. Καθώς έχει ήδη υποστηρίξει την ανάγκη εμπλουτισμού της κριτικής θεωρίας με την σύνδεσή της με την παράδοση αυτή, είναι υποχρεωμένος τώρα να προχωρήσει σε μια *ανακατασκευή* που να διατηρεί το ριζοσπαστικό απελευθερωτικό της πρόταγμα, αναγνωρίζοντας, ταυτόχρονα, και τα ελλείμματά της.

7.4 Φυσικό δίκαιο και κοινωνική δημοκρατία

Έχοντας ολοκληρώσει την γενεαλογία του του φυσικού δικαίου και καταδεικνύοντας ως δυνητική κατάληξή της την απανθρωπιά του φασισμού, ο Μπλοχ επιχειρεί να διατρέξει την αντίστροφη πορεία και να κατασκευάσει ένα νέο πρόταγμα *φυσικού δικαίου*, ενσωματωμένο στο δημοκρατικό σοσιαλιστικό πρόταγμα το οποίο βρίσκεται στο επίκεντρο του έργου του. Έχοντας παρουσιάσει εκτενώς την πορεία του φυσικού δικαίου όπως στην *Αρχή της ελπίδας*, παρουσίασε την πορεία της ιδέας της *ουτοπίας*, επιχειρεί εκτενέστερα αυτή τη φορά να αναπτύξει ένα δικό του, *θετικό*

³⁷² «Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch». Πρόκειται για στίχο του Χέλντερλιν από τον ύμνο *Patmos*, στον οποίο αναφέρεται συχνά ο Χάιντεγκερ.

³⁷³ ΦΔ, σ. 236.

πρόταγμα, το οποίο να αξιοποιεί την παράδοση αυτή στην κατεύθυνση του σοσιαλισμού. Γράφοντας κατά την εποχή της ανόδου και της πτώσης του ναζισμού, η απόπειρα της στοιχειοθέτησης αυτής της συνάφειας μεταξύ φυσικού δικαίου και συγκεκριμένης ουτοπίας, δηλαδή μεταξύ της αστικοδημοκρατικής επαναστατικής παράδοσης και του σοσιαλισμού, αποτελεί μια στρατηγική η οποία ακολουθεί την αντίστροφη πορεία: Αναλαμβάνει να *συγκεντρώσει ένα ένα όλα τα δημοκρατικά στοιχεία του παρελθόντος ως σύμμαχα για την ανατροπή του κακού παρόντος*, μια στάση η οποία αποτέλεσε εν τέλει *κοινή αντίδραση των τριών στοχαστών που μελετούμε μετά την εμπειρία του φασισμού*.³⁷⁴

Όσον αφορά στο επαναστατικό τρίπτυχο της Ελευθερίας-Ισότητας-Αδελφосύνης, ο Μπλοχ επιστρέφει στην *σύνδεση γνωσιοθεωρίας και πολιτικού προτάγματος* με στόχο να καταδείξει την αλληλοδιαπλοκή των εννοιών αυτών εντός μιας μαρξιστικής αντίληψης της κοινωνικής απελευθέρωσης, αλλά και να τις διεκδικήσει για αυτήν ρητά: Η ελευθερία ως πρόταγμα νοείται τόσο ως πρακτική επιταγή, με την μορφή της άρσης της εκμετάλλευσης, όσο και ως αναγνώριση της ύπαρξης ενός Μη-είσετι-είναι, της ανοιχτότητας του κόσμου, της δυνατότητας του Νέου.³⁷⁵ Αυτό προϋποθέτει για την μπλοχιανή γνωσιοθεωρία την τελική προσπελασιμότητα του κόσμου, την διάρρηξη του πράγματος αυτού τούτου και της υπέρβασης της θεωρησιακής στάσης προς όφελος της ανασυγκρότησης μιας αντίληψης της κοινωνικής αλλά και φυσικής ολότητας, με έναν νέο ανθρωπισμό στο επίκεντρό της.³⁷⁶ Η ισότητα επαναπροσδιορίζεται, όπως και στην *Αρχή της ελπίδας*, ως ουσιαστικός έλεγχος των ατόμων από κοινού επί των κοινωνικών διεργασιών, η οποία είναι αναγκαία για την εφαρμογή των δυνατοτήτων που δίνει το όραμα της ελευθερίας στο πρακτικό επίπεδο. Αυτή η ισότητα δεν είναι, βέβαια, δυνατόν να εκληφθεί απλά ως ισονομία· πρόκειται για την ισότητα στην κτήση και διαχείριση των μέσων παραγωγής, που φέρνει την ουσιαστική ελευθερία και που είναι υπονομευμένη από την ενσωμάτωση της ατομικής ιδιοκτησίας εν γένει στα

³⁷⁴ Βλ. παρούσα εργασία κεφάλαιο 1 και κεφάλαιο 13.

³⁷⁵ «[οι τρεις αυτές λέξεις] [ε]ίναι επαναστατικά δικαιολογημένες, είναι συνοπτικά ιδεώδη του πολιτικο-κοινωνικού Είναι» (ΦΔ, σ. 256)

³⁷⁶ ΦΔ, σ. 248.

αναφαίρετα ανθρώπινα δικαιώματα. Αυτή δε η ισότητα προφυλάσσει την ελευθερία από την έκπτωσή της σε απλή ελευθερία του επιχειρείν, και έτσι, για άλλη μια φορά, όπως πρωτύτερα στην *Αρχή της ελπίδας*, ο Μπλοχ διαχωρίζει τη θέση του από την αντίληψη της ισότητας ως άκρατου κολλεκτιβιστικού εξισωτισμού, όπου το συλλογικό ανδραποδίζει το άτομο, με στόχο την άνωθεν εγκεκριμένη κοινωνική ομοιομορφία: Για τον Μπλοχ – και στ’ αλήθεια για τον Μαρξ – η ισότητα αποτελεί το θεμέλιο της ελευθερίας καθώς δίνει την υλική βάση για την πραγμάτωσή της, και η ελευθερία νοείται πάντα ως ελευθερία της δυνατότητας πραγμάτωσης του ατόμου, των επιθυμιών και των δυνατοτήτων του, ένα πλουραλιστικό όραμα, καθώς η παραδοχή της μοναδικότητας και της αυταξίας του ατόμου ακόμα ενισχύει το μπλοχιανό επιχείρημα ως *δημοκρατικό επιχείρημα*. Για τον Τσίμερμαν αυτή η θέση φέρνει τον Μπλοχ κοντά στην μετέπειτα θέση του Σαρτρ, πως η ελευθερία μου πραγματώνεται δια μέσου της ελευθερίας του άλλου.³⁷⁷

Η κεντρικότητα της αστικής φιλελεύθερης παράδοσης για το μαρξιστικό επαναστατικό πρόταγμα καταδεικνύεται από την κριτική που ασκεί ο Μπλοχ στο *Φυσικό δίκαιο* σε ένα άρθρο του πρώιμου Χορκχάιμερ περί της σχέσεως αστικών επαναστάσεων και προλεταριακής επανάστασης.³⁷⁸ *Η ταύτιση πολίτη και αστού την οποία παράλληλα υποστηρίζει ο Χορκχάιμερ, ο Μπλοχ την θεωρεί ανάθεμα, καθώς και την αντίστοιχη κριτική ενάντια στις αστικές επαναστάσεις ως φέροντες εν σπέρματι τα χαρακτηριστικά της επιβολής και της διαιώνισης της κυριαρχίας με ολοκληρωτική μορφή, ως εχθρούς του καλώς εννοούμενου ηδονισμού και του μη-ατομικιστικού εγωισμού τον οποίο θεωρεί προϋπόθεση της ελευθερίας.*³⁷⁹ Για τον Μπλοχ, αντιθέτως, οι στιγμές των αστικών επαναστάσεων καθώς και η ρήξη τους με τον παλαιό κόσμο, ακόμα και η ίδια η απαραίτητη στιγμή της επαναστατικής αυταρχικής θέσμισης, αποτελούν τμήμα της κληρονομιάς τους προς την σοσιαλιστική επανάσταση: *Η υπόσχεση των δικαιωμάτων του ανθρώπου με την οποία η αστική τάξη κατόρθωσε να*

³⁷⁷ Zimmermann, R., «Naturrecht,» ό.π., σ. 364.

³⁷⁸ Πρόκειται για το άρθρο του Χορκχάιμερ «Εγωισμός και κίνημα ελευθερίας» στο περιοδικό του Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών στην εξορία *Zeitschrift für Sozialforschung*, τεύχος 1936. Πρβλ το άρθρο αυτό με τις μετέπειτα απόψεις για την διττή φύση του Διαφωτισμού όπως θα εκτεθεί στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* και θα αναλυθεί εκτενώς σε κατοπινό κεφάλαιο της εργασίας αυτής

³⁷⁹ Πρβλ ΦΔ, σ. 257-8.

ανατρέπει την προηγούμενη φεουδαρχική τυραννία ήταν κατά βάση σωστή και αξιοποιήσιμη από το κίνημα για μια σοσιαλιστική δημοκρατία. Αυτό που υποσχέθηκε ο αστικός διαφωτισμός δύναται να πραγματοποιήσει μόνο ο σοσιαλισμός με την μεταλλαγή που φέρνει στο επίπεδο των παραγωγικών σχέσεων που ανατρέπουν την ταξική κυριαρχία.

8. Ο Μπλοχ και το δημοκρατικό επιχείρημα

8.1 Η μαρξιστική καχυποψία απέναντι στο δίκαιο και ο Μπλοχ

Η αντίληψη του Μπλοχ για τα ανθρώπινα δικαιώματα ως του κέντρου του επαναστατικού προτάγματος τον φέρνει σε αντιπαράθεση με όψεις του έργου του Μαρξ, ο οποίος είχε πολλαπλά αναφερθεί αρνητικά στα ανθρώπινα δικαιώματα, καθώς και στην ίδια την αστική δημοκρατία, αντιμετωπίζοντας αμφότερα ως θεσμούς αναπαραγωγής της αστικής κυριαρχίας και μόνο.³⁸⁰ Το όριο των δικαιωμάτων αυτών είναι η ατομική ιδιοκτησία· ο πολίτης δεν μπορεί να υπερβεί το επίπεδο του αστού και αυτός είναι που τον εξουσιάζει. Για τον Μπλοχ, αυτή η κριτική του Μαρξ δεν αναιρεί την πίστη του στην ισχύ των υπολοίπων ανθρωπίνων δικαιωμάτων³⁸¹: Η κατοχύρωση της ελευθερίας από την ιδιοκτησία δεν σημαίνει ότι οι αστικές

³⁸⁰ Ο Μαρξ είχε γράψει κριτικά για την έννοια των ανθρωπίνων δικαιωμάτων: Για παράδειγμα στην *Γερμανική Ιδεολογία* γράφει «σε ό,τι αφορά τα δικαιώματα, εμείς μαζί με πολλούς άλλους τονίσαμε την αντίθεση του κομμουνισμού προς τό δικαίωμα, και το πολιτικό και το ιδιωτικό, καθώς και στη γενικότερη μορφή του, όπως είναι τα δικαιώματα του ανθρώπου» (Μαρξ Κ., *Γερμανική ιδεολογία*, ό.π., σ. 291). Για μια σύνοψη της μαρξικής θέσης δες και Angelidis, M., «The Dialectics of Rights: Transitions and Emancipatory Claims in Marxian Tradition», εις Bonefeld W., Gunn R., Holloway J, Psychopedis, K., *Open Marxism vol. 3: Emancipating Marx*, Pluto Press, Λονδίνο 1995, σ. 110-139.

³⁸¹ Για το ίδιο το δικαίωμα στην ιδιοκτησία και την αποστέρησή του από τους πολλούς εξαιτίας της κεφαλαιοκρατικής ανάπτυξης ο Μαρξ γράφει στο Κεφάλαιο: «Η συγκεντροποίηση των μέσων παραγωγής και η κοινωνικοποίηση της εργασίας φτάνουν σε ένα σημείο, όπου δεν συμβιβάζονται με το κεφαλαιοκρατικό τους περίβλημα. Το περίβλημα αυτό σπάει. Σημαίνει το τέλος της κεφαλαιοκρατικής ατομικής ιδιοκτησίας [Privateigentum]. Οι απαλλοτριωτές απαλλοτριώνονται. Ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος ιδιοποίησης, που προέρχεται από τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής, άρα και η κεφαλαιοκρατική ατομική ιδιοκτησία, αποτελεί την πρώτη άρνηση της ατομικής ιδιοκτησίας, που ανήκει στο άτομο και θεμελιώνεται στην προσωπική εργασία [auf eigne Arbeit gegründeten Privateigentums]. Μα η κεφαλαιοκρατική παραγωγή παράγει με την αναγκαιότητα φυσικής διαδικασίας την ίδια της την άρνηση. Πρόκειται για άρνηση της άρνησης» (Μαρξ, Κ., *Το κεφάλαιο*, τόμος I, ό.π., σ. 797/ MEW 23, σ. 791).

δημοκρατικές ελευθερίες είναι και αυτές έωλες· αντιθέτως αποτελούν τμήμα του προτάγματος της ελευθερίας, το οποίο, όπως είδαμε, ο Μπλοχ θεωρεί βασική κληρονομιά της αστικής παράδοσης προς την σοσιαλιστική. Ρητά αναφέρει, δε, την κατοχύρωση των δικαιωμάτων του συνέρχεσθαι, του συνεταιρίζεσθαι, της ελευθερίας του Τύπου, της ασφάλειας και της αντίστασης ενάντια στην εκμετάλλευση και την καταπίεση. Αυτά δεν αποτελούν μεταβατικούς διεκδικητικούς στόχους, αλλά δικαιώματα τα οποία διατηρούνται στον σοσιαλισμό με ρητή την επιθυμία να μην μετατραπεί ο σοσιαλισμός σε «αυταρχικό σοσιαλισμό».³⁸² Το δικαίωμα αντίστασης στον καπιταλισμό μετατρέπεται σε δικαίωμα και υποχρέωση κριτικής στον υπαρκτό σοσιαλισμό, στον οποίο τα δικαιώματα διατηρούνται ως αναγκαία συνθήκη ελευθερίας όχι πλέον του εγωιστικού αλλά του αλληλέγγυου ατόμου.

Η παράδοση του «επίσημου μαρξισμού» από την άλλη, καθώς και η πραγματικότητα του υπαρκτού σοσιαλισμού, εμπεριείχαν την υποτίμηση της σημασίας του θετού δικαίου αλλά και αυτού το δικαίου καθαυτού, ως δημιουργημάτων των κυρίαρχων τάξεων.³⁸³ Ο Μπλοχ είναι υποχρεωμένος να υιοθετήσει τύποις αυτή την άποψη για να μην αποκλίνει υπερβολικά από τα πολιτικά πλαίσια στα οποία εντασσόταν, μάλιστα υποστηρίζει πως η ίδια η νομική επιστήμη θα «μαραθεί» προοδευτικά, όσο στο σοσιαλισμό θα ολοκληρώνεται η κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας. Το νομικό-δικαϊκό εποικοδόμημα θα καταστεί μουσειακό είδος, καθώς οι αντιθέσεις τις οποίες επιχειρεί να διευθετήσει δεν θα έχουν υλική βάση πια.³⁸⁴ Η αντίθεση αυτής της θέσης με την επιχειρούμενη ενσωμάτωση της φυσικοδικαϊκής παράδοσης στον μαρξισμό είναι οπωσδήποτε εμφανής, καθώς όπως επισημαίνει ο – αντιμαρξιστής – Κολακόφσκι «δεν καθίσταται ξεκάθαρο το γιατί, τότε, μια τόσο τέλεια κοινωνία [η κομμουνιστική] θα χρειαζόταν νόμους έτσι κι αλλιώς, και ποιο θα ήταν το νόημα των “φυσικών δικαιωμάτων”, καθώς δεν θα υπήρχε έδαφος για να ασκηθούν εναντίον οποιουδήποτε, καθώς όλοι θα ζούνε σε ένα καθεστώς αυθόρμητης αλληλεγγύης».³⁸⁵ Η διατήρηση αυτής της αμφιταλάντευσης

³⁸² Πρβλ. ΦΔ, σ. 266-7.

³⁸³ Η σταδιακή πρακτική απόρριψη του υποδείγματος του υπαρκτού σοσιαλισμού περιγράφεται συνοπτικά στο Münster, A., *Ernst Bloch*, ό.π., κεφ. XXII και XXIII.

³⁸⁴ ΦΔ, σ. 272-6.

³⁸⁵ Kolakowski, L., *Main Currents of Marxism*, ό.π., σ. 442.

του Μπλοχ ως προς το δίκαιο εκφράζει τον λανθάνοντα επιβιώσαντα ουτοπισμό τόσο της δικής του όσο και της εν γένει μαρξικής σκέψης: Οι νόμοι περιττεύουν όταν εκπληρώνονται ούτως ή άλλως οι στόχοι τους. Τα δικαστήρια και οι θεσμοί περιττεύουν όταν κανείς δεν αδικείται, και εν τέλει το ίδιο το κράτος περιττεύει αντίστοιχα, όταν δεν υπάρχουν αδικίες γιατί δεν υφίσταται πλέον λόγος για να λάβουν χώρα. Αντιθέτως, αυτό που ο Μπλοχ θεωρεί πως είναι διαχρονικό, αν και μεταβαλλόμενο, είναι το φυσικό δίκαιο σε αντιπαράθεση με το θετικό δίκαιο. Αν και αποδέχεται τον μαρξισμό του δεύτερου, επιχειρεί να θεμελιώσει την επιβίωση του πρώτου, το οποίο το χαρακτηρίζει ως έκφραση της πανανθρώπινης και διαχρονικής επιθυμίας για αξιοπρέπεια του ανθρώπου. Αυτή η αντίληψη αποφεύγει να περιπέσει σε έναν χύδην αντιατομισμό· για τον Μπλοχ, ο αντι-ατομισμός και η αντι-ελευθεριότητα ανήκουν αμετάκλητα στο στρατόπεδο του φασιστικού ολοκληρωτισμού.³⁸⁶

Ο Μπλοχ δεν αρκείται στην διεκδίκηση της κληρονομιάς του αστικού φυσικού δικαίου, επιχειρεί ταυτόχρονα την εμμενή κριτική της. *Αρνείται ως αυταπάτη τόσο την εκ γενετής, φυσική ισότητα των ανθρώπων*, όσο και την καθαυτή σύναψη ενός κοινωνικού συμβολαίου ως ιστορικό γεγονός. Αρνείται επίσης την αμετάβλητη και ως εκ τούτου ανιστορική αντίληψη της συμφωνίας των ανθρώπων περί το δίκαιο, παρότι αναφέρει την πρόθεση για ανθρώπινη ελευθερία ως κοινή τάση από την ελληνική αρχαιότητα μέχρι την νεωτερικότητα, όπως επίσης αρνείται και την αντίληψη της «αμετάβλητης και κανονιστικής συνολικής φύσης». Η θεμελίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας επιτελείται για τον Μπλοχ ως μια δυναμική κατάσταση, απότοκος των αναλυτικών κατηγοριών που είχε εκθέσει στην *Αρχή της ελπίδας*: Του Μη-εισέτι-είναι, της «Τάσης», του «Λανθάνοντος» και του «Μετώπου». Δεν επιχειρεί, θαρρώ, μια στατική οντολογική θεμελίωση πάνω στο υποτιθέμενα αγαθό χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης, αλλά μια ιστορική-κοινωνική ανάλυση η οποία να αποδεικνύει την ύπαρξη της τάσης, την ύπαρξη της δυνατότητας, την ανεκπλήρωτη ορμή των ανθρώπων προς την ελευθερία, η οποία απορρίπτει κάθε υπερϊστορική θεμελίωση. Κατά τούτο η μπλοχιανή αντίληψη του φυσικού δικαίου ευρίσκεται σε στενή σχέση με την αντίστοιχη

³⁸⁶ Πρβλ Φ4, σ. 280.

αντίληψή του των κοινωνικών ουτοπιών, με τη διαφορά ότι, όπως είδαμε, το πρώτο επικεντρώνεται κυρίως στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια και οι δεύτερες στην ανθρώπινη ευδαιμονία. Το θεμέλιό τους είναι κοινό, και μάλιστα ο Μπλοχ τοποθετεί τον μαρξισμό σε μεγαλύτερη συνάφεια με το φυσικό δίκαιο παρά με τον ουτοπικό λόγο· η ορθολογική κατασκευή του φυσικού δικαίου το φέρνει κοντά στο μαρξιστικό σχέδιο της κοινωνικής απελευθέρωσης, αν και αναγνωρίζεται ο αποσπασματικός χαρακτήρας του, ο οποίος οφείλει να θεραπευθεί, κατά τον Μπλοχ, δια της σύζευξής του με την κληρονομιά των ουτοπικών κατασκευών, με το πρώτο να εγγυάται την ελευθερία του ατόμου, και τις δεύτερες να προτάσσουν την νέα συλλογικότητα της αλληλεγγύης:

Αυτό συμβαίνει ακριβώς με τον σοσιαλισμό, ο οποίος επιδιώκει εξίσου το πρόσωπο και τη συλλογικότητα και θα πρέπει να διατηρήσει το ένα μες στο άλλο – μακριά από τον τυποποιημένο άνθρωπο της μάζας και κοντά στην αναπαλλοτρίωτη αλληλεγγύη.³⁸⁷

Ακόμα και αναφορικά με την ατομική ιδιοκτησία, η οποία ο Μπλοχ, ακολουθώντας τον Μαρξ θεωρεί ότι υπονόμευσε τις απελευθερωτικές διαθέσεις των αστικών επαναστάσεων, αναγνωρίζει μεν ότι το δίκαιο αποτελεί το εποικοδόμημα των αστικών παραγωγικών σχέσεων, αλλά ταυτόχρονα πως, με ένα «τέχνασμα του Λόγου», οδήγησε στην θεμελίωση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων που εστιάζουν στην ανθρώπινη αξιοπρέπεια και οδηγούν στην υπέρβαση της ατομικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής.³⁸⁸ Έτσι τα «υποκειμενικά δικαιώματα», τα οποία η φιλελεύθερη σκέψη κατανοεί ως αποκλειστικά ατομικά, εμπεριέχουν έναν πυρήνα ελευθερίας στον οποίο η σοσιαλιστική σκέψη δύναται να αποπειραθεί να συνδέσει με έναν κοινωνικά απελευθερωτικό στόχο· κάτι που γίνεται ιδιαίτερα ορατό όταν τα υποκειμενικά δικαιώματα τελούν υπό διωγμό, όπως στην περίοδο της επικράτησης του φασισμού.

Έτσι, ενώ ο σοσιαλιστικός στόχος παραμένει η μαρξική απονέκρωση του κράτους σε μια μεσσιανικού τύπου ουτοπία της άμεσης δημοκρατίας κατά την οποία θα εκλείπει η ανάγκη για θεσμική διαμεσολάβηση, ο Μπλοχ παραδέχεται πως αυτή η

³⁸⁷ ΦΔ, σ. 304.

³⁸⁸ Πρβλ. ΦΔ, σ. 318

διαδικασία θα είναι μακρόχρονη, και, ως εκ τούτου, ότι η εγκαθιδρυμένη σοσιαλιστική δημοκρατία έχει την ανάγκη ενός νέου νομικού πλαισίου, το οποίο θα προστατεύει τα ατομικά δικαιώματα και ελευθερίες από την ενδεχόμενη κρατική καταπίεση, αλλά και από την ενδεχόμενη βία που εμφιλοχωρεί στις διαπροσωπικές σχέσεις των πολιτών. Μάλιστα, κάνει ρητή αναφορά στον Πασουκάνις, ο οποίος υποστήριξε την ανάγκη ενός μεταβατικού δικαίου για την μεταβατική περίοδο της οικοδόμησης του σοσιαλισμού, ενώ εντοπίζει μια τέτοια περίοδο ενίσχυσης της κρατικής αυθαιρεσίας στην εποχή της ανόδου της κυριαρχίας του Στάλιν και των «προσωποκρατικών χαρακτηριστικών» της.³⁸⁹ Σε αυτή την περίοδο μάλιστα εντοπίζει μια επίσημη μεν υποστήριξη των τυπικών κανόνων δικαίου, με προϋπόθεση όμως την υπαγωγή τους στην πλήρη κυριαρχία της πολιτικής εξουσίας, γεγονός που *αναιρεί* την λειτουργία τους ως κανόνων προστασίας των ατομικών δικαιωμάτων έναντι της κρατικής και τυραννικής αυθαιρεσίας (υπαινίσσεται δηλαδή την ανάγκη διάκρισης των εξουσιών, ανεξαρτησίας της Δικαιοσύνης). Η παντοδυναμία του κράτους έναντι του ατόμου καυτηριάζεται ως συγγενέστερη με τον φασισμό και εκτός της σοσιαλιστικής παράδοσης, ενώ η έμφαση στον μαρασμό του κράτους ως το όριο προς το οποίο συντείνει μια επιτυχημένη σοσιαλιστική οικοδόμηση αποτελεί έμμεση αλλά σαφή κριτική προς την σταλινική αντίληψη της σοσιαλιστικής νομιμότητας ως τύποις μόνον ελευθερίας, η οποία ενέχει ως θεμέλιό της την κρατική παντοδυναμία, και ως εκ τούτου είναι ευεπίφορη στην διαρκή κατάλυσή της στο όνομα των «προλεταριακών συμφερόντων», κριτής των οποίων είναι το ίδιο το κράτος ως συγκροτημένος φορέας της κατασταλτικής εξουσίας. Ο Μπλοχ υιοθετεί, κατά τον Τσίμερμαν³⁹⁰, το όραμα μιας «πόλεως δίχως πολιτική» (Polis ohne Politik), ενώ ο Χάντσον θεωρεί ότι ενυπάρχει σε αυτή την θεώρηση ο κίνδυνος μιας ολοκληρωτικής αντίληψης περί πλήρους κοινωνικής αρμονίας, που θα καταπνίγει το άτομο. Ωστόσο, ο τελευταίος αναγνωρίζει πως η συγκεκριμένη θέση θεμελιώνεται από τον Μπλοχ και ως κριτική στον υπαρκτό σοσιαλισμό, ο οποίος είχε ακριβώς αυτά τα επιλήψιμα χαρακτηριστικά.³⁹¹

³⁸⁹ ΦΔ, σ. 323. Πρβλ. Πασουκάνις, Ε., *Μαρξισμός και δίκαιο*, ό.π.

³⁹⁰ Zimmermann, E., «Naturrecht», ό.π., σ. 373.

³⁹¹ Hudson, W., *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, ό.π., σ. 169.

Η θέση του Μπλοχ είναι ουσιωδώς κανονιστική, και κατά τούτου δεν μπορεί να ιδωθεί ως καθοσίωση του υπάρχοντος, ούτε του «υπαρκτού σοσιαλισμού», δεδομένου ότι η πρόταξη του σοσιαλιστικού του οράματος δεν συνεπάγεται την αποδοχή αλλά την κριτική όλων των αντίθετων προς αυτό όψεων της πραγματικότητας. Το δημοκρατικό σοσιαλιστικό όραμα λειτουργεί αναγκαστικά – όχι ευκαιριακά – ως κριτική του αντιδημοκρατικού παρόντος, είτε ο Μπλοχ θεωρεί το τελευταίο πρόπλασμα του δημοκρατικού σοσιαλισμού – είτε όχι.

8.2 Προς έναν δημοκρατικό ανθρωπισμό

Το *Φυσικό δίκαιο* ολοκληρώνει και συγκεκριμενοποιεί το μπλοχιανό δημοκρατικό επιχείρημα, συνδέοντας πλέον τα δύο τμήματα της ανάλυσής του σε ένα: Η ουτοπία και το φυσικό δίκαιο συνδέονται διαλεκτικά για να παράξουν έναν νέο πρακτικό λόγο με κατηγορική προσταγή έναν νέο ανθρωπισμό.³⁹² Με τον τρόπο αυτό ολοκληρώνεται η διαλεκτική ελευθερίας και τάξης, την οποία ο Μπλοχ είχε περιγράψει στην *Αρχή της ελπίδας*: Μετά την γνωσιοθεωρητική και οντολογική θεμελίωση της ουτοπίας που έχουμε στο παλαιότερο έργο, τώρα στο *Φυσικό δίκαιο* έχουμε, ως αντίβαρο, μια εξίσου βασισμένη στην γνωσιοθεωρία και στην ανθρωπολογία απόπειρα σκιαγράφησης μιας δημοκρατικής και σοσιαλιστικής τάξης, η οποία συνδέεται άμεσα με το απελευθερωμένο επέκεινα. Ο δημοκρατικός αυτός στόχος λειτουργεί ως κριτήριο για την αξιολόγηση του παρόντος. Και στις δύο αυτές προσπάθειες ο Μπλοχ επιχειρεί να διευρύνει το φάσμα της παραδοσιακής μαρξιστικής θεώρησης, στοχεύοντας, με βάση έναν νέο «θεωρησιακό υλισμό»³⁹³, να υιοθετήσει εκ μέρους του μαρξισμού και του σοσιαλισμού παλαιότερες κριτικές παραδόσεις· αν και μπορούμε να παρατηρήσουμε πως αδυνατεί να οικειοποιηθεί το ίδιο ανοιχτά τις μη-μαρξιστικές αντιλήψεις που αναπτύχθηκαν μετά τον θάνατο του Μαρξ³⁹⁴. Έτσι, δεν κατορθώνει μόνο να εισαγάγει γνωσιοθεωρητικές και οντολογικές

³⁹² ΦΔ., σ. 330.

³⁹³ Βλ. Holz H., «Spekulativer Materialismus», εις Dietschy κ.ά., *Bloch-Wörterbuch*, σ. 483-507.

³⁹⁴ Όπως άλλωστε τον κατηγορεί ο Κολακόφσκι (Kolakowski, ό.π., σ. 448)

κατηγορίες όπως το Νέο, το Απόλυτο, η Τάση και η Αντικειμενική Δυνατότητα, το Μη-εισέτι-είναι, αλλά και να οικοδομήσει θετικά πολιτικά προτάγματα: Από έναν εσχατολογικό μεσσιανισμό, ο οποίος ποτέ δεν εξέλειπε από το έργο του πλήρως, περνά σε έναν *δημοκρατικό σοσιαλισμό* εξοπλισμένο με τυπικές και ουσιαστικές εγγυήσεις για τους πολίτες, ακόμα και όταν αυτές τίθενται υπό την αίρεση του προσδιορισμού των όσων τις δικαιούνται από τον φορέα της επαναστατικής θεώρησης (όπως φάνηκε παραπάνω σχετικά με τους πρώην εκμεταλλευτές) και υπόκεινται στην υπέρβασή τους όταν τελικά το μεσσιανικό όραμα πραγματοποιηθεί και οι εγγυήσεις καταστούν πλέον περιττές. Παρά τις εμφανείς αντιφάσεις της θέσης του – τις οποίες ο ίδιος αναγνώρισε έμμεσα ασκώντας κριτική στον ίδιο τον Μαρξ στις επόμενες δεκαετίες³⁹⁵ – λαμβάνει σαφώς θέση υπέρ των δικαιωμάτων του ανθρώπου ως απαραίτητου στοιχείου της πραγματικής ελευθερίας και ως θεμελίου του δημοκρατικού εγχειρήματος, δίχως να θεωρεί την κοινωνία της ανταλλακτικής αξίας ως την μόνη στην οποία μπορούν να πραγματοποιθούν. Αντιθέτως, υποστηρίζοντας, όπως ο Μαρξ, ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα δεν μπορούν να πραγματοποιθούν στον καπιταλισμό, κληροδοτεί σε σύγχρονους και επιγόνους στον δυτικό μαρξισμό το καθήκον της γνωσιοθεωρητικής και οντολογικής θεμελίωσης της δυνατότητας αλλαγής η οποία παραμένει αξιωματικά δυνατή στο έργο του, ως κατάλοιπο – ίσως – μιας αισιοδοξίας του 19ου αιώνα.

³⁹⁵ Πρβλ. τις συνεντεύξεις του Μπλοχ με τον Μίχαελ Λάντμαν, όπου παρατηρεί πως η υποτίμηση από τον μαρξισμό της αξίας της «ευθυτενούς στάσης», της αξιοπρέπειας του ανθρώπου, και ως εκ τούτου των κατοχυρωμένων δικαιωμάτων που την προστατεύουν, συνέτεινε στην εύκολη επικράτηση του σταλινισμού· Landmann, M., «Talking with Ernst Bloch: Korčula, 1968», *Telos* 25 (1975), σ. 171.

9. Ο Αντόρνο ως μαρξιστής

9.1 Μετά την Καταστροφή. Ένας ύστερος δυτικός μαρξισμός

Αν το ρεύμα του δυτικού μαρξισμού ήταν αυτό το οποίο για πρώτη φορά χρησιμοποίησε ευρέως τον όρο «ύστερος καπιταλισμός» (*Spätkapitalismus*)³⁹⁶ για να περιγράψει τις μεσοπολεμικές και μεταπολεμικές αστικές κοινωνίες, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι – κατ’ αντιστοιχία – έχουμε τη μετατροπή του σε ενός είδους *ύστερο μαρξισμό* (*Spätmarxismus*), ο οποίος εγκαταλείπει πολλές από τις προκείμενες της παλαιότερης μαρξιστικής ορθοδοξίας στην προσπάθειά του μελέτης και προσαρμογής στις νεώτερες συνθήκες.³⁹⁷

Σε αυτό το τμήμα της εργασίας μου θα επιχειρήσω να ανακατασκευάσω τους βασικούς άξονες της αντορνικής κριτικής έτσι όπως αυτοί αναπτύσσονται στα βασικά του έργα *Dialektik der Aufklärung* (*Διαλεκτική του διαφωτισμού*) του 1947, το οποίο έγραψε μαζί με τον Μαξ Χορκχάιμερ, *Minima Moralia* (*Μικρά Ηθικά*) του 1951, *Negative Dialektik* (*Αρνητική διαλεκτική*) του 1966 και την μεταθανάτια *Ästhetische Theorie* (*Αισθητική θεωρία*), επιχειρώντας να καταδείξω και εδώ την σχέση μεταξύ της γνωσιοθεωρητικής θεμελίωσης μιας διαλεκτικής της άρνησης και μιας δημοκρατικής πολιτικής θεωρίας, όσο είναι δυνατόν και στο μέτρο που είναι δυνατόν να συναχθεί αυτή από το αντορνικό έργο.³⁹⁸ Για την ακρίβεια, η ίδια η μέθοδος του

³⁹⁶ Για την Ρόουζ δεν συγκροτείται σαφής θεωρία του ύστερου καπιταλισμού στους Αντόρνο και Χορκχάιμερ, αλλά παραμένει υπόρρητη, καθώς διαπερνά ως προϋπόθεση το έργο τους (Rose, G., *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Verso, Λονδίνο 2014, σ. 5). Για τον Τζέιμσον, αντιθέτως, ο Αντόρνο είναι ακριβώς αυτός ο στοχαστής ο οποίος εδράζει την άποψή του στην κατασκευή μιας διαλεκτικής έκθεσης του ύστερου καπιταλισμού (Jameson, F., *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*, Verso, Λονδίνο 2007, σ. 30).

³⁹⁷ Για τον όρο ύστερος μαρξισμός, πρβλ. Jameson, F., *Late Marxism*, ό.π., σ. 11-12.

³⁹⁸ Οι επικριτές του Αντόρνο από όλες τις πλευρές εστιάζουν και στην υποτιθέμενη ασάφεια ή/και

Αντόρνο με την επιμονή της σε μια αρνητική διαλεκτική η οποία αρνείται την συγκρότησή της σε σύστημα και χρησιμοποιεί για την κατανόηση του κόσμου «αστερισμούς» (Konstellationen) εννοιών, καθιστά εξ ορισμού την απόπειρα συγκρότησης ενός πολιτικοθεωρητικού προτάγματος εξαιρετικά δύσκολη, έως αδύνατη. Το τελευταίο ισχύει για όσους τον κατηγορούν για παράδοση στον ανορθολογισμό.³⁹⁹ Στόχος αυτής της εργασίας είναι να επιχειρήσει να καταδείξει πως ακριβώς αυτές οι επιφυλάξεις και οι αυτοπεριορισμοί που θεμελιώνουν την αντορνική διαλεκτική είναι που αφήνουν να αναδυθεί ένα απελευθερωτικό πρόταγμα αναπαλλοτρίωτο, αντιστασιακό και δημοκρατικό, ενταγμένο εντός μιας κριτικής μαρξιστικής παράδοσης.

9.2 Ο Αντόρνο και ο μαρξισμός

Ο Τέοντορ Βίζενγκρουντ Αντόρνο ήταν ο νεότερος θεωρητικός της δεύτερης γενιάς του Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών της Φρανκφούρτης, η οποία συσπειρώθηκε γύρω από την διεύθυνση του Μαξ Χορκχάιμερ (Max Horkheimer) όταν αυτός διαδέχτηκε τον Καρλ Γκρύνμπεργκ (Carl Grünberg) στην ηγεσία του Ινστιτούτου για την Κοινωνική Έρευνα της Φρανκφούρτης στην δεκαετία του 1930. Τα γραπτά του πραγματεύονται μια πληθώρα θεμάτων: τη νέα μουσική, τη νεωτεριστική λογοτεχνία, την επιστημολογία, την εμπειρική κοινωνιολογική έρευνα. Έχοντας μαθητεύσει στην θεωρία της μουσικής στη Βιέννη κοντά στον Σαίνμπεργκ (Arnold Schönberg) και κατόπιν φιλοσοφία στην Φρανκφούρτη με τον νεοκαντιανό Χανς Κορνέλιους (Hans Cornelius), αναδείχθηκε σταδιακά ως ο βασικότερος

ανυπαρξία πολιτικού προτάγματος στο έργο του. Για παράδειγμα εκεί εντοπίζει ο Χόννετ την κριτική του Χάμπερμας στην αντορνική μέθοδο (βλ. Honneth, A., «Communication and Reconciliation in Habermas' Critique of Adorno», *Telos*, 20 (1979), σ. 46).

³⁹⁹ Εκτός του Χάμπερμας, ο Πίππιν θεωρεί πως η ίδια η δυσκολία της αντορνικής μεθόδου καθώς και η επικέντρωσή της σε μια φιλοσοφία του μη-ταυτού, την οδηγεί στο να αγνοήσει την αυτοκριτική στάση της δημοκρατικής «αστικής σκέψης» την οποία εν πολλοίς απαξιώνει ως αστική ιδεολογία κατά τα στερεοτυπικά μαρξιστικά πρότυπα (πρβλ. Pippin, R., *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2005, σ. 103-6).

συνεργάτης του Χορκχάιμερ, όταν αυτός ανέλαβε την έδρα της κοινωνικής φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης μετά την αποχώρηση του Κορνέλιους στα 1928. Μετανάστευσε στην Βρετανία και κατόπιν στις ΗΠΑ μετά την άνοδο του ναζισμού στην εξουσία στην Γερμανία, όπου και αναδείχτηκε σταδιακά στον κύριο συνεργάτη του Χορκχάιμερ και σε βασικό στέλεχος του Ινστιτούτου. Επέστρεψε μαζί με τον Χορκχάιμερ στην μεταπολεμική Δυτική Γερμανία όπου και εγκαταστάθηκε οριστικά στις αρχές της δεκαετίας του 1950, επανιδρύοντας το Ινστιτούτο σε γερμανικό έδαφος, το οποίο και σταδιακά ανέλαβε μέχρι τον θάνατό του στα 1969.⁴⁰⁰

Η ίδια συγκρότηση του αντορνικού έργου, με την ποικιλότητα που το χαρακτηρίζει, αποτελεί μια *απόπειρα συγκρότησης μιας μεθόδου η οποία η ίδια θέτει όρια στην εγκυρότητά της και αυτοελέγχεται*. το δε ύφος της γραφής του μετέρχεται της χρησιμοποίησης δοκιμιακού και αφοριστικού λόγου εντός ακόμα και των μεγαλύτερων συστηματικών του έργων, θεωρώντας προφανώς ότι αποτελούν μορφές έκθεσης ικανές να τηρήσουν τους όρους της απαραίτητης εμμενούς αυτοκριτικής του λόγου.⁴⁰¹ Ως εκ τούτου απέχει τόσο υφολογικά όσο και μεθοδολογικά από την συνήθη μαρξιστική γραμματεία: το *διαλεκτικό-συστηματικό ύφος* των λουκατσιανών έργων

⁴⁰⁰ Για μια ιστορική αναδρομή στην πορεία και στις ιδέες του ρεύματος που καταγράφεται ως «σχολή της Φρανκφούρτης», πρβλ. τις μελέτες Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, ό.π. και Jay, M., *The Dialectical Imagination*, ό.π. Και στα δύο αυτά έργα, όπως και στις βιογραφίες του Αντόρνο, αναδεικνύεται η αντιφατική συγκρότηση αυτού του ρεύματος με επίκεντρο τον Χορκχάιμερ, καθώς και οι αποκλίνουσες πορείες των μελών του, δεδομένου ότι αυτό που περιγράφει ο Καβουλάκος ως διεπιστημονικό υλιστικό πρόταγμα του Χορκχάιμερ εγκαταλείφθηκε σταδιακά από τον ίδιο (πρβλ. Καβουλάκος, Κ., *Πέρα από τη μεταφυσική και τον επιστημονισμό. Ο διεπιστημονικός υλισμός του Max Horkheimer*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002).

⁴⁰¹ Ο ίδιος ο Αντόρνο έχει αναδείξει το δοκίμιο ως προνομιακό μέσο έκθεσης του κριτικού λόγου στο κείμενό του «Το δοκίμιο ως μορφή» (*Das Essay als Form*) (*GS* 11, σ. 9-34), γραμμένο ανάμεσα στο 1954 και στο 1958. Για την Ρόουζ στο κείμενο αυτό εκτίθεται ολοκληρωμένα η αντορνική μέθοδος γραφής η οποία αρνείται τους πλήρως κλειστούς ορισμούς των εννοιών και η οποία οφείλεται στην *αναγνώριση της αντίθεσης ανάμεσα στην έκφραση (expression, Ausdruck) της αλήθειας και στην γνωστοποίησή της (communication, Mitteilung)* (Rose, G., *The Melancholy Science*, ό.π., σ. 20). Όπως επισημαίνει η Ρόουζ όλο το αντορνικό έργο διατρέχει μια *κριτική της γλώσσας ως μέσου κοινωνικής ιδεών*.

αλλά και το εξπρεσιονιστικό-συνθετικό ύφος του μπλοχιανού *opus* – ήδη τα ίδια πολύ απομακρυσμένα από τα στερεότυπα του «μαρξισμού-λενινισμού» – έχουν δώσει εδώ την θέση τους σε μια μέθοδο η οποία εύκολα μπορεί να κατηγορηθεί για αναχωρητισμό και συνθηκολόγηση με τον *ανορθολογισμό* της αστικής κοινωνίας, κατηγορίες οι οποίες συνεχίζουν να απευθύνονται στον Αντόρνο.⁴⁰² Έτσι, γίνεται δέκτης μιας διττής κριτικής: η σχέση του με τον μαρξισμό θεωρείται είτε αιτία μια δογματικής απόρριψης του αστικού κόσμου και τροχοπέδη για την ανάπτυξη ενός συνεκτικού θεωρητικού λόγου εκ μέρους του⁴⁰³, είτε θεωρείται στην ουσία της ανύπαρκτη και προσχηματική, καθώς είναι δήθεν πρόδρομος ενός πεσσιμιστικού μεταμοντερνισμού.

Γεγονός, όμως, είναι πως το αντορνικό έργο είναι αδύνατον να γίνει κατανοητό εκτός του μαρξιστικού θεωρητικού πλαισίου στο οποίο τοποθετούνταν οι δύο πρώτες γενιές του Ινστιτούτου της Φρανκφούρτης: ενός πλαισίου το οποίο οριοθετούνταν από την αποδοχή – με επιφυλάξεις – της λουκατσιανής έννοιας της *πραγμοποίησης* – μορφή επέκτασης του μαρξικού φετιχισμού του εμπορεύματος και κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας – ως του κύριου θεμελίου, τόσο υλικού όσο και κανονιστικού, των σύγχρονων αστικών κοινωνιών. Για την Ρόουζ, η οποία έχει συγγράψει μια από τις πιο πρωτότυπες μελέτες για το αντορνικό έργο, η θέση περί

⁴⁰² Στις επικρίσεις αυτές συμμετείχαν τόσο ο Λούκατς όσο και ο Μπλοχ: ο πρώτος με τον περίφημο χαρακτηρισμό του περί θαμώνων του «Ξενοδοχείου “Η άβυσσος”» (*Grand Hotel Abgrund*) οι οποίοι απολαμβάνουν τις ανέσεις του παρατηρώντας την καταστροφή στον πρόλογο της επανέκδοσης της *Θεωρίας του Μυθιστορήματος* στα 1962 (Lukács, G., *Η θεωρία του μυθιστορήματος*, Πολύτροπον, Αθήνα 2004, σ. 24), ο δεύτερος χαρακτήριζε τον Αντόρνο ως μέτοχο μια λατρείας της απόγνωσης στο *Αθεϊσμός στον Χριστιανισμό* (Bloch, E., *Atheismus in Christentum*, Gesamtausgabe τ. 14, ό.π., σ. 324-5). Για μια σύγχρονη κριτική στον Αντόρνο από ορθόδοξη μαρξιστική (και λουκατσιανή) σκοπιά βλ. Lanning, R., *In the Hotel Abyss: An Hegelian-Marxist Critique of Adorno*, Brill, Λέιντεν και Λονδίνο 2014· για μια σύγκριση των θέσεων Μπλοχ και Αντόρνο, πρβλ. Boldyrev, I., *Ernst Bloch and his Contemporaries*, ό.π., κεφ. 5).

⁴⁰³ Σε αντιστοιχία με την στροφή της αναλυτικής φιλοσοφίας προς την μελέτη και αξιοποίηση της παράδοσης του Γερμανικού Ιδεαλισμού έχουμε και μια αντιμετώπιση του Αντόρνο ως μη-μαρξιστή σχολιαστή του Έγκελ και του Καντ. Για μια τέτοια προσέγγιση που αντιμετωπίζει τον Αντόρνο ως αντίβαρο στον αυξανόμενο επιστημονισμό της σύγχρονης αναλυτικής φιλοσοφίας βλ. Bowie, A., *Adorno and the Ends of Philosophy*, Polity, Καίμπριτζ 2013.

πραγματοποίησης είναι συγκροτητική για το αντορνικό έργο. Σε αντίθεση με αυτήν του Λούκατς, δεν εδράζεται στην μαρξική θέση περί αλλοτρίωσης του παραγωγού κατά την παραγωγική διαδικασία, αλλά στην αντίθεση μεταξύ *αξίας χρήσης* και *ανταλλακτικής αξίας*.⁴⁰⁴ Η κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας, που αιτιολογείται ως το τελευταίο στάδιο της κυριαρχίας του ενστίκτου αυτοσυντήρησης – θέση που, όπως αναφέραμε, ο Αντόρνο μοιράζεται με τον Μπλοχ, όντας επηρεασμένος από την φρουϊδική θεωρία – αποτελεί τον καμβά επί του οποίου σχηματίζονται οι αστερισμοί (Konstellationen)⁴⁰⁵ της αρνητικής διαλεκτικής, ακόμα και όταν δεν εκφράζονται σαφείς πολιτικές θέσεις. Όπως θα επιχειρήσει να καταδείξει αυτή η εργασία, η τοποθέτηση της μαρξικής *θεωρίας της αξίας* στο επίκεντρο της ανάλυσης του Αντόρνο τον καθιστά και αυτόν συμμετέχο της ευρύτερης μαρξιστικής ριζοσπαστικής παράδοσης. Αυτό ισχύει, θαρρώ, ακόμα και αν η τοποθέτηση του Αντόρνο εντός της παράδοσης αυτής καθίσταται ενίοτε προβληματική, καθώς εγκαταλείπει τόσο την εγγελιανή θέαση της ολότητας ως ριζοσπαστικής έννοιας η οποία απαντάται στα περισσότερα μαρξιστικά ρεύματα της εποχής του,⁴⁰⁶ όσο και την κεντρικότητα της εργατικής τάξης, περιλαμβανομένου μάλιστα του γνωσιοθεωρητικού της πλεονεκτήματος, το οποίο της αναγνώριζαν τόσο ο Λούκατς όσο και ο Μπλοχ, ως μέλη του ρεύματος του δυτικού μαρξισμού μιας παλαιότερης γενιάς και με μια διαφορετική αντίληψη περί της συγκρότησης του πολιτικού επιπέδου.⁴⁰⁷ Αυτή η

⁴⁰⁴ Πρβλ. Rose, G., *The Melancholy Science*, ό.π., σ. 55-66. Η Ρόουζ επισημαίνει πως ο Αντόρνο επιχειρήσε να εισαγάγει την έννοια της πραγμοποίησης και στις κοινωνιολογικές και εμπειρικές του μελέτες.

⁴⁰⁵ Πρόκειται για έννοια δανεισμένη από τον Βάλτερ Μπένγιαμιν, στην οποία θα αναφερθούμε εκτενέστερα παρακάτω.

⁴⁰⁶ Πρβλ. την επισήμανση του Τζέι, για τον οποίο το αντορνικό έργο αποτελεί το πρώτο ρήγμα στην κυριαρχία της έννοιας της ολότητας εντός του δυτικού μαρξισμού, σε αντιπαράβολή με τις θέσεις του Λούκατς στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., κεφ. 8). Για τον Τζέι «οι εκφράσεις πίστης του Αντόρνο προς την δυνατότητα μιας κανονιστικής ολότητας ήταν οι πιο αδύναμες όλων των Δυτικών μαρξιστών (Adorno's expressions of belief in the possibility of normative totality were the most tenuous of all the Western Marxists)» (ό.π., σ. 242).

⁴⁰⁷ Ο Πέρρυ Άντερσον τονίζει την έλλειψη οργανωμένης κομματικής στράτευσης στους θεωρητικούς του ύστερου δυτικού μαρξισμού, με την εξαίρεση του Μαρκούζε (Anderson, P., *Considerations on Western Marxism*, ό.π., σ. 49-50), καθώς και την σταδιακή υποκατάσταση της οικονομικής ανάλυσης από την φιλοσοφική και την συνεπακόλουθη απομάκρυνση από την διατύπωση σαφών πολιτικών

τοποθέτηση του Αντόρνο λαμβάνει χώρα ήδη πριν την συγγραφή των βασικών του έργων στα μέσα της δεκαετίας του 1940· εκτίθεται στα κείμενα «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας» (Die Aktualität der Philosophie), «Η ιδέα της φυσικής-ιστορίας» (Die Idee der Natur-Geschichte) και «Στοχασμοί για την θεωρία των τάξεων» (Reflexionen zur Klassentheorie). Σε αυτά ο Αντόρνο τοποθετεί την κριτική θεωρία την οποία φιλοδοξεί να αναπτύξει εντός της μαρξιστικής παράδοσης μεν, ενώ ταυτόχρονα αμφισβητεί βασικούς πυλώνες της· πρόκειται για μια ιδιότυπη μαρξιστική αντίληψη εντός της οποίας τοποθετείται το μετέπειτα έργο του, και η οποία βρίσκεται σε συνάφεια με την νεο-μαρξιστική προβληματική που θα αναπτυχθεί από ετερόδοξους ριζοσπάστες θεωρητικούς στις πρώτες μεταπολεμικές δεκαετίες.⁴⁰⁸ Κρίνεται απαραίτητο να αναλυθούν αυτά τα κείμενα για να κατανοηθεί η κριτική αυτοτοποθέτηση του Αντόρνο εντός του μαρξιστικού υποδείγματος και η οπτική με την οποία προσεγγίζει το πρόβλημα της δημοκρατίας, καπιταλιστικής και μη.

9.3 «Η επικαιρότητα της φιλοσοφίας» και η «Ιδέα της φυσικής ιστορίας» ως βάση της αντορνικής προσέγγισης του μαρξισμού

Η «Επικαιρότητα της φιλοσοφίας» αποτελεί την ομιλία του Αντόρνο μετά την αναγόρευσή του ως υφηγητή στο πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης το 1931.⁴⁰⁹ Σύμφωνα με την Μπακ-Μορς (Buck-Morss) και τον Τζέιμσον η ομιλία αυτή αποτελεί ένα βασικό σχέδιασμα του αντορνικού φιλοσοφικού προγράμματος το οποίο θα

προταγμάτων (ό.π., σ. 50-55).

⁴⁰⁸ Για τους περισσότερους σχολιαστές οι επιστημολογικές θέσεις που εκθέτει στα πρώτα δύο κείμενά του ο Αντόρνο διαπνέουν με αξιοσημείωτη συνέπεια όλο το έργο του μέχρι και τις τελευταίες γραμμές της *Αισθητικής θεωρίας*. Αντίστοιχες νεο-μαρξιστικές θέσεις – π.χ. για την απώλεια της κεντρικότητας της εργατικής τάξης – θα αναπτύξουν διάφορα θεωρητικά ρεύματα του μεταπολέμου όπως αυτό του *Monthly Review*.

⁴⁰⁹ Για τις ενέργειες του Χορκχάιμερ με στόχο την σύνδεση του Ινστιτούτου με το Πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης στις αρχές της δεκαετίας του 1930, βλ. Jay, M., *The Dialectical Imagination*, ό.π., σ. 24-26.

ακολουθηθεί με συνέπεια μέχρι το τέλος της ζωής του.⁴¹⁰ Σε αυτήν πράγματι ο Αντόρνο εκκινεί εντοπίζοντας την κρίση των παραδοσιακών ιδεαλιστικών συστημάτων ως κρίση της έννοιας της ολότητας.⁴¹¹ Η ίδια η θέση ότι η ολότητα είναι δυνατόν να συλληφθεί πλέον με εννοιολογικά μέσα κρίνεται από τον Αντόρνο ως λανθασμένη, καθώς τοποθετείται ρητά ενάντια τόσο σε διάφορα ρεύματα του ιδεαλισμού του πρώιμου εικοστού αιώνα, όσο και στα σύγχρονά τους ρεύματα του λογικού θετικισμού, αλλά όπως και στην χουσερλιανή φαινομενολογία και τον Χάιντεγκερ.⁴¹² Η εμφάνιση και σταδιακή επικράτηση του νεοθετικισμού της Σχολής της Βιέννης και η στροφή στον εμπειρισμό στις κοινωνικές επιστήμες αντιμετωπίζεται αμφίσημα από τον Αντόρνο· αφ' ενός θεωρεί ότι ο θετικισμός θα οδηγήσει στην αποσύνθεση της ίδιας της φιλοσοφίας, εν τούτοις του πιστώνει πως με τη σταδιακή επικράτησή του αποσυνδέει τη φιλοσοφία από τα επιστημονικά ερωτήματα και αντιστρόφως, δημιουργώντας έτσι δύο διακριτούς και αλληλοβοηθούμενους ρόλους: Η επιστήμη καταπιάνεται με την *έρευνα* (Forschung), η, δε, φιλοσοφία με την *ερμηνεία* (Deutung).⁴¹³ Αυτή η «ερμηνεία» διαχωρίζεται κάθετα από την αναζήτηση του «νοήματος» (Sinn) που χαρακτηρίζει την «ερμηνευτική» παράδοση, σκοπός της είναι μόνον η ανάγνωση του κόσμου στην υλικότητά του – μακριά από κάθε αντίληψη δυϊσμού (δηλαδή μιας διάκρισης ιδέας-πράγματος) – περιλαμβανομένων των αντιφάσεων, των ρηγμάτων και των εξωεννοιακών στοιχείων του.⁴¹⁴ Ήδη εδώ ο Αντόρνο εισάγει την αντίληψη περί μεταβαλλόμενων εννοιακών αστερισμών (wechselnde Konstellationen)⁴¹⁵, με ρητή αναφορά στην *Καταγωγή του γερμανικού τραγικού δράματος* (Ursprung des deutschen Trauerspiels) του Βάλτερ Μπένγιαμιν⁴¹⁶, καθώς η ερμηνεία της πραγματικότητας

⁴¹⁰ Πρβλ. Jameson, F., *Late Marxism*, ό.π., σ. 94 και Buck-Moss, S., *The Origins*, ό.π., σ. 24-5.

⁴¹¹ *GS I*, σ. 325.

⁴¹² *Ο.π.*, σ. 326.

⁴¹³ *Ο.π.*, σ. 334.

⁴¹⁴ Πρβλ. *ό.π.*, σ. 335-6.

⁴¹⁵ *Ο.π.*, σ. 335.

⁴¹⁶ Ο ορισμός που δίνει ο Μπένγιαμιν για τον «αστερισμό» είναι ο εξής: «[d]ie Ideen sind ewige Konstellationen und indem die Elemente als Punkte in derartigen Konstellationen erfaßt werden, sind die Phänomene aufgeteilt und gerettet zugleich (οι ιδέες είναι άχρονοι αστερισμοί και με το να κατανοούμε τα στοιχεία [των φαινομένων] ως σημεία τέτοιων αστερισμών, τα φαινόμενα τεμαχίζονται

γίνεται αντιληπτή ως «επίλυση αινιγμάτων» (Rätsellösung) και «η γνήσια φιλοσοφική ερμηνεία δεν αφορά ένα τετελεσμένο νόημα που βρίσκεται πίσω από το ερώτημα και εμμένει εκεί, αλλά συνιστά τον αιφνίδιο και στιγμιαίο φωτισμό του καθώς και την ταυτόχρονη ανάλωσή του».⁴¹⁷ Αυτοί οι «αστερισμοί» αποτελούν απεικασματα (Bilder) του αθέλητου και ταυτόχρονα *μη εννοιακού* στοιχείου της πραγματικότητας και προσφέρουν, στα μάτια του Αντόρνο, τη μόνη δυνατή μέθοδο η οποία να εξασφαλίζει μια *προσπελασιμότητα* της τελευταίας, δίχως να ενδίδει κανείς στον ιδεαλισμό ενός εσωτερικού νοήματος των πραγμάτων, στα πλαίσια ενός (νέου) υλιστικού προγράμματος.⁴¹⁸

Στοιχεία αυτού του υλιστικού προγράμματος είναι η *μικρολογική αντίληψη*, που χαρακτηρίζει όλο το αντορνικό έργο, και που συνίσταται στην ερμηνεία μεμονωμένων κοινωνικών φαινομένων με την βοήθεια αναλυτικών εργαλείων όπως η ψυχαναλυτική θεωρία και η μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας («στροφή προς την οικονομία της προοδευτικής κοινωνικής φιλοσοφίας»⁴¹⁹), καθώς και η *ιστορική προσέγγιση*, η οποία προσιδιάζει στην μέθοδο του Λούκατς – γίνεται αναφορά στην ιστορικιστική πραγμάτευση του προβλήματος του πράγματος αυτού τούτου στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* – η οποία στην εποχή του καπιταλισμού λαμβάνει την μορφή της αναγνώρισης της κεντρικότητας της κατηγορίας της ανταλλακτικής αξίας. Ο Αντόρνο επιχειρεί να θέσει την προσέγγιση της ολότητας δια μέσου της έρευνας και ερμηνείας του συγκεκριμένου, της πραγματικότητας της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας, αρνούμενος ταυτόχρονα την οποιαδήποτε απόπειρα οντολογικοποίησης, στην οποία καταλήγει η λουκατσιανή οπτική.⁴²⁰ Αυτή είναι θα λέγαμε η ίδια κίνηση η οποία επιχειρείται αργότερα στην *Αρνητική διαλεκτική* και στην *Αισθητική θεωρία*, ακόμα και αν η αντίληψη της πραγματικότητας εντός της

και διασώζονται ταυτοχρόνως)», Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, I.1, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1991, σ. 215. Σύμφωνα με την Μπακ-Μορς, αυτή η επιρροή του Μπένγιαμιν είναι κομβική και καθοριστική για το μετέπειτα αντορνικό έργο, ειδικά για την *Αρνητική διαλεκτική* (πρβλ. Buck-Morss, S., *The Origins of the Negative Dialectics*, ό.π., σ. 52, 92, 96-111).

⁴¹⁷ *GS I*, σ. 335.

⁴¹⁸ *Ο.π.*, σ. 336.

⁴¹⁹ *Ο.π.*

⁴²⁰ Πρβλ. *ό.π.*, σ. 337-8. Για τον Λούκατς, βλ. παρούσα εργασία, Κεφ. 1.

οποίας καλείται τότε να πραγματωθεί αναγιγνώσκεται ως πιο ζοφερή. Ταυτόχρονα, αυτή η διαλεκτική θεώρηση αποτελεί από μόνη της παράγοντα άρσης/υπέρβασης της πραγματικότητας: «Η ερμηνεία της προκειμένης πραγματικότητας και η άρση της είναι αλληλένδετες».⁴²¹ Η ερμηνεία της μαρξικής «Ενδέκατης θέσης για τον Φόουερμπαχ» ερμηνεύεται από τον Αντόρνο ως έχουσα επίκεντρο όχι μόνο την επαναστατική πράξη, αλλά και το πρόταγμα της οικοδόμησης μιας νέας, πραγματικά ερμηνευτικής επαναστατικής θεωρίας· εντός αυτής τοποθετείται και η δικιά του θέση η οποία καλεί στην οικοδόμηση αυτή της νέας, διαλεκτικής υλιστικής οπτικής. Στην βάση αυτής απορρίπτεται ως θεωρητική θέση τόσο μια οπτική της φιλοσοφίας των αρχών (*prima philosophia*/«πρώτη φιλοσοφία») την οποία αποδίδει και στον Χάιντεγκερ, όσο και ένας ουδέτερος θετικιστικός κοινωνιολογισμός, ο οποίος αρκείται στην περιγραφή της κατάστασης των κοινωνικών υποκειμένων.⁴²² Ο ιδεαλισμός, ο λογικός θετικισμός, η φαινομενολογία και η χαϊντεγκεριανή οντολογία συνδέονται αρνητικά με αυτόν τον τρόπο. Ο αντορνικός υλισμός είναι μια διαλεκτική των απεικασμάτων της πραγματικότητας, μία φαντασία (*Phantasie*), η οποία ερμηνεύει τα υλικά στοιχεία των επιστημών, αναδιατάσσοντάς στα, στην προσπάθεια αναπλήρωσης της απωλεσθείσας ικανότητας περιγραφής της ολότητας, με την περιγραφή του μικρού, του μικρολογικού.⁴²³ Παρατηρεί κανείς πως στο δοκίμιο αυτό ήδη από τα 1931 ο Αντόρνο έχει διατρέξει, συμπυκνωμένα, τις βασικές γραμμές τις οποίες θα περιγράψουμε αργότερα κατά την μετάβασή του από την αρνητική διαλεκτική στην αισθητική.

Αντίστοιχα, στην ομιλία του με τίτλο «Η ιδέα της φυσικής ιστορίας» που δόθηκε στα 1932 στα μέλη του παραρτήματος Φρανκφούρτης της Εταιρίας Καντ (*Kant-Gesellschaft*) επεκτείνονται τα θεμέλια αυτής της υλιστικής αντίληψης με την εισαγωγή της κατηγορίας της *φυσικής ιστορίας*. Η «φυσική ιστορία» δεν δηλώνει

⁴²¹ «Die Deutung der vorgefundenen Wirklichkeit und ihre Aufhebung sind auf einander bezogen» (*GS* I, σ. 338).

⁴²² *Ο.π.*, σ. 339-40. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Κωνσταντίνος Ράντης, οι κεντρικές θέσεις της «Ιδέας της φυσικής ιστορίας» καταλαμβάνουν – αναθεωρημένες – κεντρικό ρόλο στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* (πρβλ. Ράντης, Κ., «Η δεύτερη απώθηση της φιλοσοφικής κριτικής του Αντόρνο», *Αξιολογικά* 29 (2006), σ. 79).

⁴²³ Πρβλ. *GS* I, σ. 342-44.

βέβαια εδώ την μελέτη και ταξινόμηση του φυσικού κόσμου αλλά του κοινωνικού ως αν να ήταν φυσικού. Ο Αντόρνο κατασκευάζει εδώ μία έννοια «φύσης» την οποία ταυτίζει με τον μύθο, ενώ η έννοια της ανθρώπινης «ιστορίας» ορίζεται ως το Νέο, αυτό που ξεφεύγει από την ταυτοτική αντίληψη για να επιφέρει την πραγματική αλλαγή.⁴²⁴ Όπως επισημαίνει ο Χιούλντ-Κέντορ, στην ομιλία αυτή ο Αντόρνο αναπτύσσει αυτή την ιδιότυπη αντίληψη της φύσης με έναν λόγο που προσιδιάζει στην χαϊντεγκεριανή οντολογία, την οποία αποδέχεται διαλεκτικά ως αντίπαλο ενώ δεν παύει να της αντιπαρατίθεται άμεσα.⁴²⁵ Ταυτόχρονα, υιοθετεί την θέση του νεαρού Λούκατς, από την *Θεωρία του μυθιστορήματος*, περί «πρώτης» και «δεύτερης» φύσης⁴²⁶, η οποία παραπέμπει ξανά στο κομβικό για τον δυτικό μαρξισμό πρόβλημα του πράγματος αυτού τούτου: Η όλη κατασκευή της «ιδέας της φυσικής ιστορίας» από τον Αντόρνο επιχειρεί να διερευνήσει την δυνατότητα αντιμετώπισης αυτής της «δεύτερης φύσης» – της κοινωνίας ιδωμένης ως φύσης – ως κάτι που εν δυνάμει να διαφεύγει της κατάστασης της αλλοτρίωσης και να δύναται να επιχειρήσει μια σκιαγράφιση- χαρτογράφιση της «πρώτης φύσης», δίχως να απαλύνεται η διάκρισή τους, όπως συμβαίνει με την λουκασιανή «μεταφυσική πράξη».⁴²⁷ Για να το επιτύχει αυτό δανείζεται από τον Μπένγιαμιν την έννοια του εφήμερου (Vergängnis) και της παροδικότητας (Vergänglichkeit)⁴²⁸. Αυτό το εφήμερο, την παροδική συνείδηση και αυτοσυνειδησία την θεωρεί ο Αντόρνο ως ένα σημείο σύγκλισης μεταξύ φύσης και ιστορίας.⁴²⁹ Το ιστορικό υπάρχει στον φυσικό κόσμο με

⁴²⁴ Ο.π., σ. 345.

⁴²⁵ Hullot-Kendor, R., *Things Beyond Resemblance*, ό.π., σ. 235

⁴²⁶ Πρβλ. Lukács, G., *Η θεωρία του μυθιστορήματος*, ό.π., σ. 81-83. Ο νεαρός Λούκατς ορίζει ως «δεύτερη φύση» «εκείνη των κοινωνικών σχέσεων [...] πρόκειται για την απολίθωση ενός πλέγματος νοημάτων που γίνεται ξένο, ανίκανο να αφυπνίσει στο εξής την εσωτερικότητα· είναι ένα οστεοφυλάκιο εσωτερικότητων». Η, δε, «πρώτη φύση» ορίζεται από τον Λούκατς ως «η φύση ως νομιμότητα για την απόλυτη γνώση [...] η ιστορικο-φιλοσοφική υλοποίηση της διαδικασίας, δια της οποίας ο άνθρωπος και οι δομές που έχει δημιουργήσει, αμοιβαίως αλλοτριώνονται». Για την έκφραση των άνωθεν απολιθωμένων νοημάτων ο Λούκατς προτείνει ως διέξοδο την «μεταφυσική πράξη».

⁴²⁷ Πρβλ. *GS I*, σ. 357.

⁴²⁸ Ο Μπένγιαμιν γράφει «Auf dem Antlitz der Natur steht “Geschichte” in der Zeichenschrift der Vergängnis (αντιμέτωπη με την φύση η “ιστορία” περιορίζεται σε ιερογλυφικά του εφήμερου)» (Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, I.1, σ. 353).

⁴²⁹ Ο.π., σ. 357-358.

την μορφή του παροδικού. Έτσι, ως μορφή έκφρασης (Ausdruck) επιλέγει την – επίσης εφήμερη – αλληγορία (Allegorie), καθώς η σχέση μεταξύ του περιγραφόμενου με αλληγορικό τρόπο και του νοήματος (Bedeutung) δύναται να εκφράσει αυτό που ο Αντόρνο αποκαλεί «ιστορική σχέση», δηλαδή μια αληθή όψη της πραγματικότητας.⁴³⁰ Αυτή η ταύτιση της αλληγορίας με την ιστορικότητα επιτρέπει στον Αντόρνο να ορίσει πλέον το νόημα ως το σημείο τομής μεταξύ Φύσης και Ιστορίας, ως την ιστορική πλευρά της φύσης και την φυσική πλευρά της ιστορίας· αυτή η θεμελίωση της διαλεκτικής σχέσης μεταξύ των δύο με την διαμεσολάβηση της αλληγορικής έκθεσης καλείται από αυτόν «ιδέα της Φυσικής Ιστορίας».⁴³¹ Η φυσικοϊστορική αντίληψη του Αντόρνο αναγνωρίζει τόσο την ασυνέχεια ανάμεσα στο φυσικό-μυθολογικό στοιχείο και στο ιστορικό-ορθολογικό, αλλά και συγκροτείται ως διαλεκτική ακριβώς γιατί αναγνωρίζει την δυνατότητα της *συμφιλίωσής τους* (Versöhnung) εντός της ετερότητάς τους⁴³². Η αναγνώριση αυτής της ετερότητας αλλά και της αλληλοσχεσίας τους, του μυθικού υπόβαθρου του ιστορικού και του ιστορικού υπόβαθρου του μυθικού είναι για τον Αντόρνο η βάση της μαρξιστικής μεθόδου – της υλιστικής διαλεκτικής – καθώς η προοπτική της συμφιλίωσης και της κοινωνικής απελευθέρωσης εδράζεται ακριβώς στην αντίληψη πως η «δεύτερη φύση είναι η πρώτη», το φαίνεσθαι απότοκο της «διαλεκτικής υποκειμένου-αντικειμένου», μια που προσέγγιση αποτελεί την πρωταρχική αντορνική εξέταση του προβλήματος της πραγματοποίησης, θέτοντας έτσι τις βάσεις για την προβληματική της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*.⁴³³

⁴³⁰ Ο.π., σ. 358.

⁴³¹ Ο.π., σ. 360.

⁴³² Ο.π., σ. 363. Για την Ρόουζ, ο Αντόρνο εδώ και σταδιακά κατά την δεκαετία του 1930 αποστασιοποιείται τόσο από την μπενγκιαμινική ιδέα της φυσικής ιστορίας ως επιστροφής του αρχαϊκού καθώς και από την λουκατσιανή-εγελιανή αντίληψη της ιστορίας ως παρέχουσας της δυνατότητας για μια συμφιλίωση δια της υπέρβασης. Η αντορνική συμφιλίωση είναι μια συμφιλίωση με την ετερότητα υποκειμένου-αντικειμένου διατηρημένη (πρβλ. Rose, G., *The Melancholy Science*, ό.π., σ. 51-55).

⁴³³ GS 1, σ. 365. Πρβλ. και Ράντης, Κ., «Η δεύτερη απόθεση της φιλοσοφικής κριτικής του Αντόρνο», *Αξιολογικά* 20 (2008), σ. 73-84.

9.4 Ένας μαρξισμός δίχως συλλογικό υποκείμενο;

Καθώς ο Αντόρνο αναγνωρίζει την σημασία της λουκατσιανής προβληματικής της πραγματοποίησης, ακόμα και αν αποκλείει την δυνατότητα της πλήρους συμφιλίωσης κατά το εγγελιανό πρότυπο, η αυτοτοποθέτησή του εντός του μαρξισμού ανακινεί το ερώτημα της πολιτικής πράξης και του κοινωνικού υποκειμένου αυτής της πράξης. Αν, όμως, ο Αντόρνο αναγνωρίζει την κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας ως την κεντρική μορφή της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου στη σύγχρονη εποχή του ύστερου καπιταλισμού, εν τούτοις δεν παρέχει καμία συγκροτημένη θεωρία πολιτικής πράξης. Μάλιστα ένα από τα τελευταία του γραπτά έχει τον τίτλο «Παραίτηση» ως απάντηση στο κάλεσμα για πολιτική παρέμβαση από τα κοινωνικά κινήματα της δεκαετίας του 1960.⁴³⁴ Η στάση του αυτή πηγάζει εν μέρει και από την διαφοροποίησή του από την μαρξιστική παράδοση σε σχέση με την θέση της εργατικής τάξης στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής: Αν ο Μαρξ και οι φορείς του ορθόδοξου ή ετερόδοξου προπολεμικού μαρξισμού θεωρούσαν το προλεταριάτο ως το προνομιούχο κοινωνικό υποκείμενο του οποίου η αυτόνομη απελευθέρωση θα οδηγούσε στην υπέρβαση του παρόντος της πραγματοποίησης με κορωνίδα την λουκατσιανή υπερεγγελιανή αντίληψη περί του γνωσιακού-πρακτικού πλεονεκτήματος του προλεταριάτου ως υποκειμένου-αντικειμένου της Ιστορίας⁴³⁵, για τον Αντόρνο και για τους άλλους στοχαστές περί του κύκλου του Ινστιτούτου της Φρανκφούρτης η φύση της υποτελούς θέσης της εργατικής τάξης, με τους όρους συγκρότησης και διαβίωσης που συνεπάγεται ο ύστερος καπιταλισμός, την οδηγούν – στην καλύτερη περίπτωση – στην ενσωμάτωση εντός της ιεραρχικής κοινωνίας, δίχως την

⁴³⁴ «Resignation» του 1969, στην οποία βρίσκει κανείς το ακόλουθο απόσπασμα: «Η συχνά επικαλούμενη ενότητα θεωρίας και πράξης έχει την τάση να μετατρέπεται σε κυριαρχία της πράξης. Πολλές τάσεις δυσφημίζουν την ίδια τη θεωρία ως μια μορφή καταπίεσης· λες και η πράξη δεν συνδέεται πολύ πιο άμεσα με την καταπίεση. Στον Μαρξ, η διδασκαλία αυτής της ενότητας εμπνεόταν από την πραγματική δυνατότητα δράσης, η οποία ακόμη και εκείνη την εποχή δεν πραγματοποιήθηκε. Αυτό που αναδύεται σήμερα είναι το ακριβώς αντίθετο» («Παραίτηση», ελλ. μετάφραση ομάδα Platypus, <http://thessaloniki.platypus1917.org/>. Γερμανικό πρωτότυπο GS 10.)

⁴³⁵ Βλ. παρούσα εργασία, κεφάλαιο 1.

δυνατότητα αυτόνομης συγκρότησης στο θεωρητικό και στο πρακτικό επίπεδο.⁴³⁶ Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Αντόρνο εγκαταλείπει την μαρξιστική κατηγορία της κοινωνικής τάξης και της ταξικής κοινωνίας· τόσο στο κείμενό του «Στοχασμοί για την θεωρία των τάξεων» (Reflexionen zur Klassentheorie) του 1942⁴³⁷, όσο και στην ομιλία του το 1968 στην 16η Ημερίδα Γερμανικής Κοινωνιολογίας με θέμα «Ύστερος καπιταλισμός ή βιομηχανική κοινωνία;» (Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?)⁴³⁸ – που απέχουν τρεις δεκαετίες μεταξύ τους – εμμένει στην μαρξική ανάλυση ασκώντας της εμμενή κριτική.

Στο κείμενο του 1942, ο Αντόρνο αναγνωρίζει την σύγχρονη κοινωνία ως κοινωνία του μονοπωλιακού καπιταλισμού στην οποία κυριαρχεί η νεωτερικότητα του «πάντοτε ίδιου», ο ταυτοτικός λόγος και η ολική οργάνωση της κοινωνίας υπό την ηγεμονία του κεφαλαίου και της λογικής της ανταλλακτικής αξίας, με πραγματικό ορίζοντά της όχι την διαιώνιση της φιλελεύθερης δημοκρατίας αλλά τον φασισμό.⁴³⁹ Η προβληματική της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* διατρέχει το σημείωμα αυτό, καθώς συγγράφονται ταυτόχρονα κατά την παραμονή του Αντόρνο στην αμερικανική υπερορία και εμπεριέχει εν συντομία τον πυρήνα της ανάλυσης που θα εκτεθεί στο μεγαλύτερο έργο, η οποία στο πολιτικό επίπεδο εντοπίζει την αδυναμία της εργατικής τάξης να συγκροτηθεί ως τάξη αυτή καθαυτή, λόγω της κατίσχυσης πάνω της του ολοκληρωτισμού του τελικού σταδίου του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.⁴⁴⁰ Ταυτόχρονα, όμως, η έννοια της τάξης έχει, για τον Αντόρνο, καταστεί προβληματική και οφείλει «να εμπεδωθεί και συγχρόνως να αλλάξει»: Ενώ η διαίρεση σε εκμεταλλευτές και εκμεταλλευόμενους παραμένει ισχυρότερη από ποτέ, η συγκρότηση των εκμεταλλευόμενων ως τάξη έχει καταστεί αδύνατη, καθώς η ίδια η έννοια της τάξης αδυνατεί να λάβει την σημασία της καθολικής αλληλεγγύης που θα

⁴³⁶ Αυτό αποτελεί κοινό τόπο τόσο στον Αντόρνο, όσο και στον μεταπολεμικό Μαρκούζε του *Μονοδιάστατου ανθρώπου* και στον μεσοπολεμικό και ύστερο Χορκχάιμπερ.

⁴³⁷ Μεταφρασμένο στα ελληνικά από τον Γιώργο Στεφανίδη στην συλλογή Adorno T. W., Horkheimer M., *Από την ταξική πάλη στον πόλεμο των συμμοριών. Δύο κείμενα για την ταξική θεωρία*, Ακυβέρνητες πολιτείες, Αθήνα 2017. Εφεξής *ΤΘ*. Στα γερμανικά βλ. *GS* 4, σ. 374-91.

⁴³⁸ *GS* 4, σ. 354-70.

⁴³⁹ Πρβλ. *ΤΘ*, σ. 39-41.

⁴⁴⁰ Πρβλ. *ΤΘ*, σ. 41.

οδηγούσε στην κοινωνική ανατροπή, αλλά περιορίζεται στην έκφραση του μερικού συμφέροντος, το οποίο στον ύστερο καπιταλισμό είναι πλήρως ηγεμονευόμενο από την άρχουσα τάξη.⁴⁴¹ Η αδυναμία αυτή οφείλεται, σύμφωνα με τον Αντόρνο, και στην *επεξηγηματική αδυναμία της «τάξης» ως έννοιας*: συγκροτημένη καθώς είναι εντός της ταξικής κοινωνίας έχει συγκροτηθεί «με πρότυπο την αστική τάξη».⁴⁴² Η έννοια της τάξης όσον αφορά την αστική τάξη αναδεικνύει την συγκρότηση του κεφαλαίου ως κοινότητας των εκμεταλλευτών με στόχο όχι απλά την εκμετάλλευση των εργατών αλλά την αναπαραγωγή του ίδιου του συστήματος της εκμετάλλευσης/πραγμοποίησης: Ο φιλελευθερισμός και η τυπική ισότητα αποτελούν μια στιγμή του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής ήδη ξεπερασμένη στην εποχή των μονοπωλίων· η ασύγκριτα μεγαλύτερη ισχύς των τελευταίων συνθλίβει κάθε δυνατότητα συγκρότησης των εκμεταλλευόμενων ως τάξη, παρά μόνο στα πλαίσια της συντεχνιακής διαχείρισης από την γραφειοκρατία του εργατικού κινήματος, η οποία βρίσκεται σε συνεργασία με την εξουσία του μονοπωλιακού κεφαλαίου.⁴⁴³ Ως εκ τούτου οι αστικές δημοκρατικές εγγυήσεις έχουν ήδη ξεπεραστεί, καθώς και η αντίστοιχη μορφή ταξικής συγκρότησης της εργατικής τάξης μέσω του κόμματος και του συνδικάτου, προς την κατεύθυνση της πλήρους και ολοκληρωτικής κυριαρχίας του κεφαλαίου, μετατρέποντας *την αστική δημοκρατία σε ολιγαρχία*.⁴⁴⁴

Ταυτόχρονα, ο Αντόρνο στο κείμενο αυτό αναγνωρίζει πως η αντιδημοκρατική μετεξέλιξη των αστικών κοινωνιών δεν αποτελεί συνέπεια της μαρξικής πρόβλεψης της γενικευμένης εξαθλίωσης των υποτελών τάξεων πάνω στην οποία συγκροτήθηκε η μαρξιστική θεωρία των τάξεων, αλλά της πραγματικής ανόδου του βιοτικού επιπέδου τους, καθώς η κυρίαρχη τάξη κυριαρχεί δια μέσου αλλά και επί των νόμων της καπιταλιστικής συσσώρευσης τους οποίους έχει περιγράψει ο Μαρξ: Έτσι, για να δικαιονίσει την εκμετάλλευση και την αθλιότητα, η οποία λαμβάνει την μορφή όχι πια αποκλειστικά της φτώχειας αλλά και της *πολιτικής και κοινωνικής αδυναμίας*⁴⁴⁵ η αστική τάξη χρησιμοποιεί ένα τμήμα της παραχθείσας

⁴⁴¹ ΤΘ, σ. 43.

⁴⁴² Ο.π.

⁴⁴³ ΤΘ, σ. 46.

⁴⁴⁴ ΤΘ, σ. 53.

⁴⁴⁵ ΤΘ, σ. 59.

υπεραξίας για να ανεβάσει το βιοτικό επίπεδο των εργατών και να συσκοτίσει έτσι τους πραγματικούς όρους της κυριαρχίας της. Το τίμημα αυτών των παροχών είναι η *υπονόμευση κάθε δυνατότητας πραγματικής συγκρότησης του ατόμου*, με όχημα την ολοκληρωτική κυριαρχία της καπιταλιστικής λογικής, αφού οι παροχές λαμβάνουν χώρα υπό την προϋπόθεση της αποδοχής του συστήματος και της αναπαραγωγής στα πλαίσιά του. Αυτή η κατάσταση προϋποθέτει και έχει ταυτόχρονα ως αποτέλεσμα την πλήρη επικράτηση της *πραγμοποίησης*: εκεί εντοπίζει ο Αντόρνο και την δυνατότητα ανατροπής της, καθώς η ύστατη έκφρασή της είναι η ανοιχτή δικτατορία του φασισμού, καθίσταται πλέον ορατή σπάζοντας τα μυθικά δεσμά της αστικής ισότητας, καθιστάμενη έτσι ορατή για τους κυριαρχούμενους.⁴⁴⁶

Στην ομιλία «Υστερος καπιταλισμός ή βιομηχανική κοινωνία» ο Αντόρνο, εικοσιπέντε χρόνια μετά, και μετά την ήττα του ναζισμού, η οποία δεν ήταν καθόλου βέβαιη το 1942, επιμένει στις βασικές αρχές που περιέγραψε το πρότερο κείμενο: Η μαρξιστική ανάλυση περί ταξικής κοινωνίας επικυρώνεται· το γεγονός, ότι δεν μπορεί να συγκροτηθεί η εργατική τάξη ως τάξη με αυτοσυνειδησία, δεν σημαίνει ότι έχει μεταλλαχθεί η εκμεταλλευτική φύση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγή, ή ότι έχει εκλείψει η διάκριση σε τάξεις.⁴⁴⁷ Όχι μόνο δεν έχει υποχωρήσει η διάκριση σε κατόχους των μέσων παραγωγής και σε πωλητές της εργατικής τους δύναμης την οποία διαπίστωσε ο Μαρξ, αλλά έχει ενισχυθεί η ολόπλευρη υποταγή της κοινωνικής και ατομικής ζωής στις επιταγές της παραγωγής ανταλλακτικής αξίας, οδηγώντας σε ένα καθεστώς *καθολικού ελέγχου*. Η τεχνολογική πρόοδος την οποία συνεπάγεται η έννοια της «βιομηχανικής κοινωνίας» γίνεται αντιληπτή από τον Αντόρνο ως προωθούσα την *κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας στα πλαίσια μιας κοινωνίας υπό πλήρη έλεγχο*, ενώ η εξωοικονομική κρατική παρέμβαση η οποία διατηρεί το βελτιωμένο βιοτικό επίπεδο των εργαζομένων δεν οδηγεί στην υπέρβαση των ταξικών διαφορών, αλλά στην *ενίσχυση της υποταγής του ατόμου* στην οργανωμένη κυριαρχία του κεφαλαίου.⁴⁴⁸

Από αυτήν την προσέγγιση του Αντόρνο στο ζήτημα του ρόλου των τάξεων

⁴⁴⁶ Πρβλ. *ΤΘ*, σ. 70.

⁴⁴⁷ *GS* 8, σ. 356.

⁴⁴⁸ *GS* 8, σ. 369.

και της ταξικής φύσης της κυριαρχίας γίνεται φανερό η διττή φύση της αυτοτοποθέτησής του εντός της μαρξιστικής θεωρητικής παράδοσης: Ενώ υιοθετούνται η ταξική οπτική για την ανάλυση των σύγχρονων κοινωνιών, η μαρξική αντίληψη περί του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, καθώς και η κριτική έναντι της φιλελεύθερης δημοκρατίας ως συγκάλυψης της διαιώνισης της εκμετάλλευσης, από την άλλη, η οπτική αυτή διευρύνεται, έτσι ώστε η κυριαρχία και η ιστορία της να ξεπεράσουν την τυπική οικονομίστικη αντίληψη που χαρακτηρίζει τόσο τον κυρίαρχο, ορθόδοξο όσο και τον ανορθόδοξο μαρξισμό. Αν όντως οι παραγωγικές σχέσεις έχουν γίνει τόσο ισχυρές που η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων δεν δύναται να τις διασπάσει,⁴⁴⁹ το *συλλογικό υποκείμενο* που η μαρξική αντίληψη εντόπιζε στην δυνατότητα αυτοσυνειδησίας και αυτοσυγκρότησης της εργατικής τάξης, *δεν δύναται να συγκροτηθεί* από την αντορνική θέση. Αυτό δεν σημαίνει ότι εκλείπει η επιταγή για κάτι τέτοιο, ή πως αποκλείεται δια παντός η δυνατότητα· εξάλλου στο ίδιο το κείμενο του 1968 ο Αντόρνο εντοπίζει ελπιδοφόρα χαρακτηριστικά στην νεολαιϊστική αμφισβήτηση της εποχής του. Για την κριτική θεωρία που ενστερνίζεται αυτή τη θέση το καθήκον στρέφεται στην μελέτη των αιτιών της καθολικής επικράτησης της κυριαρχίας και αυτό επιχείρησαν οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ με τη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*.

⁴⁴⁹ Πρβλ. *ό.π.*, σ. 368-70.

10. Διαφωτισμός και καπιταλισμός.

10.1 Μια εμμενής κριτική του λόγου: Από τον μύθο στον εργαλειακό λόγο

Η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* γράφτηκε με τον Χορκχάιμερ κατά τη διάρκεια της εξορίας του Αντόρνο στις ΗΠΑ, από το 1940 μέχρι το 1944, υπό τον τίτλο *Φιλοσοφικά αποσπάσματα* (*Philosophische Fragmente*).⁴⁵⁰ κατά τούτο αποτελεί το πρώτο μεγάλο φιλοσοφικό του έργο, το οποίο μάλιστα συγγράφεται σε μια εποχή κατά την οποία η στρατιωτική νίκη του φασισμού θεωρούνταν πιθανή, ενώ η προωθητική δυναμική της Ρωσικής Επανάστασης είχε δείξει τα όριά της μετά την επικράτηση του σταλινισμού και τις Δίκες της Μόσχας.⁴⁵⁰ Σαν έργο ακολουθεί την συλλογιστική που έχει ολόκληρο το αντορνικό έργο: Τη σύνδεση της ιστορίας των ιδεών και των επιστημολογικών εξελίξεων με την μετάβαση στον καπιταλισμό· και εν προκειμένω την σύνδεση του «διαφωτισμού» με τον ύστερο καπιταλισμό, την κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας, την προβληματική φύση της αστικής δημοκρατίας εντός της οποίας αναπαράγεται η κυριαρχία, και με τον φασισμό, ο οποίος αποτελεί ακραία αντιδραστική κατάληξη αυτής της πορείας. Στην ουσία της, δηλαδή, πρόκειται για θεμελίωση της ευθείας και άμεσης σύνδεσης της γνωσιοθεωρητικής τοποθέτησης με την κοινωνική κριτική – ακόμα πιο άμεσης από ότι στο έργο των Λούκατς και Μπλοχ – η οποία αποτελεί συγχρόνως απόκλιση και εμπλουτισμό του μαρξικού υποδείγματος. Ως εκ τούτου, αν επιχειρηθεί να ανασυγκροτηθεί ένα αντορνικό δημοκρατικό επιχείρημα όπως είναι η πρόθεση αυτής της εργασίας, και δεδομένου ότι στο μαρξιστικό γενικά υπόδειγμα το δημοκρατικό επιχείρημα τοποθετείται στο σημείο διατομής της γνωσιολογίας και της πολιτικής, είναι εύλογο η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* να τεθεί στο επίκεντρο.

Η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* είναι ένα έργο που δεν έρχεται σαν κεραυνός εν αιθρία στο έργο των Αντόρνο και Χορκχάιμερ, αλλά αποτελεί συνέπεια της

⁴⁵⁰ Για την ιστορική κατάσταση και την πρόσληψή της από τους συγγραφείς των *Φιλοσοφικών αποσπασμάτων*, βλ. Müller-Doom, S., *Adorno, A Biography*, ό.π., σ. 280-2.

εντεινόμενης δυσπιστίας των θεωρητικών του Ινστιτούτου απέναντι στην πραγματικά συντελεσθείσα πρόοδο –θεωρητική και πολιτική– στους αιώνες ανάπτυξης του καπιταλισμού. Αποτελεί, δε, σημείο στροφής της αντίληψης του Χορκχάιμερ, ο οποίος με την ανάληψη της διεύθυνσης του Ινστιτούτου από τον Γκρύνμπεργκ είχε θέσει στο επίκεντρο την διεπιστημονική έρευνα στα πλαίσια της προώθησης μιας νέας υλιστικής θεωρίας, συνδέοντας την πολιτικά προσανατολισμένη αλλά μη-κομματική εμπειρική έρευνα με την θεωρητική έρευνα και έκθεσή της.⁴⁵¹ Αλλά ενώ ο Μαρκούζε την δεκαετία του 1940 προτάσσει για την Κριτική Θεωρία την διατύπωση ενός σχεδίου ανασυγκρότησης της μαρξιστικής αριστεράς και μάλιστα σε σύμπνοια με τα υπαρκτά εργατικά κόμματα⁴⁵², οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ στο βιβλίο τους δεν διατυπώνουν κανένα τέτοιο σαφές θετικό πρακτικό πρόταγμα, γεγονός που έχει να κάνει με την σταδιακή εγκατάλειψη της αντίληψης ότι η εργατική τάξη αποτελεί προνομιούχο υποκειμένο της κοινωνικής αλλαγής και με τη βαθιά δυσπιστία τους απέναντι στις οργανωμένες πολιτικές δυνάμεις της περιόδου.⁴⁵³ Η ίδια η στροφή του Χορκχάιμερ προς την συγγραφή «ενός βιβλίου για την διαλεκτική» το οποίο να αποτελεί καθαρά θεωρητική παρέμβαση αποτελεί για διάφορους μελετητές το ουσιαστικό τέλος της πρώτης (ή δεύτερης αν συνυπολογίσουμε την περίοδο Γκρύνμπεργκ) περιόδου του Ινστιτούτου: Ο Βίγκερσχαους αναφέρει πως ακόμα και μέχρι τα 1942, όπως δείχνει το εσωτερικό κείμενο του Ινστιτούτου με τίτλο «Μνημόνιο επί των τμημάτων του προγράμματος εργασίας του Λος Άντζελες τα

⁴⁵¹ Για την εισαγωγική ομιλία του Χορκχάιμερ με την ευκαιρία της ανάληψης της διεύθυνσης του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας κατά την οποία εξέθεσε αυτό το σχέδιο συγκρότησης ενός «διεπιστημονικού υλισμού» πρβλ. Jay, M., *The Dialectical Imagination*, ό.π., σ. 25-6. Για τις θεωρητικές του προϋποθέσεις όπως και για την διαλεκτική έρευνας και έκθεσης βλ. Καβουλάκος, Κ., *Πέρα από τη μεταφυσική και τον επιστημονισμό*, ό.π., κεφάλαια II και III και ειδικά τις σ. 136-42.

⁴⁵² Στο προσχέδιο κειμένου που έστειλε ο Μαρκούζε στον Χορκχάιμερ στα 1947 με την προοπτική αναβίωσης του περιοδικού του Ινστιτούτου, ο Μαρκούζε γράφει για την ανάγκη υπεράσπισης μιας «ορθόδοξης μαρξιστικής» θέσης απέναντι στα δύο διεθνή στρατόπεδα (αναφέρεται σε Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, ό.π., σ. 388), ενώ τα κομμουνιστικά κόμματα, παρά τον σταλινισμό τους, αναγνωρίζονται ως η κύρια αντιφασιστική δύναμη (πρβλ. ό.π., σ. 391).

⁴⁵³ Αντίστοιχες θέσεις με αυτές των αντορνικών «Στοχασμών για την ταξική θεωρία» είχε εκφράσει ο Χορκχάιμερ στο αδημοσίευτο κείμενό του του 1943 «Για την κοινωνιολογία των ταξικών σχέσεων» (*On the Sociology of Class Relations*), το οποίο προοριζόταν για να περιληφθεί στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού*.

οποία δεν μπορούν να εκτελεστούν από τους φιλοσόφους», «ο Χορκχάιμερ ήταν ακόμα πεπεισμένος για την αναγκαιότητα της διεπιστημονικής συνεργασίας· πως ακόμα θεωρούσε κεντρικής σημασίας την οικονομική ανάλυση· και πως “αυτό το βιβλίο” [η μετέπειτα *Διαλεκτική του διαφωτισμού*] θα ήταν μια ιστορική-υλιστική θεωρία πάνω στις γενικές τάσεις της εποχής». ⁴⁵⁴ Όπως παρατηρεί ο Καβουλάκος, η στροφή της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* προς την κριτική του ίδιου του εννοιακού λόγου τερματίζει την συνεργασία με τις επιστήμες και οδηγεί στην εγκατάλειψη της μαρξιστικής κριτικής της καπιταλιστικής κυριαρχίας, προς όφελος της εμμενούς κριτικής του λόγου και της κυριαρχίας εν γένει. ⁴⁵⁵

Αυτή η στάση κατέστησε την *Διαλεκτική του διαφωτισμού* τον προσφιλέστερο στόχο των επικριτών της πρώτης γενιάς της σχολής της Φρανκφούρτης, ακόμα και των ίδιων των επιγόνων της. Μια από τις συνηθέστερες κατηγορίες είναι πως οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο αρνούνται την δυνατότητα του λόγου να διατυπώσει ένα προοδευτικό κανονιστικό πρόταγμα με αποτέλεσμα να ρέπουν στον «ανορθολογισμό» και τον «σχετικισμό». Για τον Χάμπερμας, για παράδειγμα, η νιτσεϊκή *Γενεαλογία της ηθικής* αποτελεί το πραγματικό πρότυπο για την *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, η οποία εγκαταλείπει την αξίωση αλήθειας προς όφελος της «αισθητικής ρητορικής» ⁴⁵⁶ ενώ παραγνωρίζει τα επιτεύγματα του Δυτικού ορθολογισμού – ήτοι την φιλελεύθερη αστική δημοκρατία – όταν ασκεί καθολική κριτική στον σύγχρονο θετικισμό: Έτσι, πάντα σύμφωνα με τον Χάμπερμας, υποχρεώνονται οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ να επιλέξουν μεταξύ μιας θεωρίας της εξουσίας νιτσεϊκής κοπής και μιας εγκατάλειψης κάθε συγκροτημένης θεωρητικής προσέγγισης· αυτή μάλιστα η στάση διατρέχει όλο το αντορνικό θεωρητικό έργο. ⁴⁵⁷ Για άλλους επικριτές όπως η Μπενχαμπίμπ (Benhabib) η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* αποτελεί το σημείο όπου η κριτική θεωρία χάνει την αναλυτική-επεξηγηματική του κόσμου ικανότητα και μετατρέπεται σε «ουτοπική-προληπτική» (utopian-

⁴⁵⁴ Πρβλ. Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, ό.π., σ. 315.

⁴⁵⁵ Καβουλάκος, Κ., *Πέρα από τη μεταφυσική και τον επιστημονισμό*, ό.π., σ. 195 και 205-6.

⁴⁵⁶ Habermas, J., «The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading *Dialectic of Enlightenment*», *New German Critique*, 26 (1982), σ. 22.

⁴⁵⁷ Habermas, J., ό.π., σ. 29.

anticipatory) δίχως να δύναται να συγκροτήσει ένα σαφές πολιτικό πρόταγμα.⁴⁵⁸

Όμως, θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ότι στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* η ριζική κριτική στη φιλελεύθερη δημοκρατία και στην γραφειοκρατία, στα μέσα μαζικής ενημέρωσης και στη μαζική ψυχαγωγία, στην Τέχνη, στην καθημερινή αυταρχική συμπεριφορά, αλλά και στην οργάνωση της οικονομίας, αν μη τι άλλο αναδεικνύει ένα πρωταρχικό πρόταγμα, αυτό της ίδιας της *κριτικής*. Ο Λόγος στ' αλήθεια διόλου δεν εγκαταλείπεται, αλλά του ασκείται *εμμενής* κριτική, ακριβώς γιατί *αναμένεται από αυτόν η αντίσταση στην κυριαρχία*. Θεμέλια λίθος της ανάδυσης του συνειδητού και απελευθερωμένου υποκειμένου, και εν τέλει της πραγματικής ελευθερίας και της δημοκρατικής και ίσης κοινωνίας, του δημοκρατικού σοσιαλισμού – αξίζει να τονιστεί το ότι στο πολυγραφημένο πρωτότυπο που διακινήθηκε σε στενό κύκλο οι συγγραφείς χρησιμοποιούσαν σαφέστερη μαρξιστική ορολογία, όπως «τάξεις», «καπιταλισμός», «εκμετάλλευση»⁴⁵⁹ – είναι η κριτική άρνηση της πλευράς εκείνης της *ανθρώπινης προόδου*, του «διαφωτισμού» κατά την ορολογία του έργου, που κατάγεται από και παραμένει υποταγμένη στο ένστικτο αυτοσυντήρησης, *με ταυτόχρονη υπεράσπιση των ήδη υπάρχουσών δημοκρατικών κατακτήσεων της τυπικής δημοκρατίας*, ακόμα και αν αυτή φαίνεται ανεπαρκής. Ακόμα και όταν γίνεται κριτική στην επαγγελία της ισότητας από τον «διαφωτισμό», η οποία μετουσιώθηκε σε κυριαρχία του «κακού καθολικού» της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας πάνω στο άτομο και τα ιδιαίτερα και μοναδικά χαρακτηριστικά του, καθώς «η ελευθερία της επιλογής μιας ιδεολογίας, η οποία πάντοτε αντανakλά τον οικονομικό καταναγκασμό, αποδεικνύεται σε όλους τους τομείς ως η ελευθερία επιλογής του πάντοτε-ίδιου»,⁴⁶⁰ αυτό δεν αναιρεί τις χειραφετητικές δυνατότητες που

⁴⁵⁸ Benhabib, S., *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1986, σ. 227.

⁴⁵⁹ Για μια εύστοχη συζήτηση περί των διαφορών ανάμεσα στα πολυγραφημένα *Φιλοσοφικά αποσπάσματα* του 1944 και στην τυπωμένη στην Ολλανδία έκδοση της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* του 1947, βλ. το επίμετρο των Willem van Reijen και Jan Bransen με τίτλο «The Disappearance of Class History in “Dialectic of Enlightenment”: A Commentary on the Textual Variants (1944 and 1947)», στην αγγλική έκδοση της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού (Dialectic of Enlightenment. Philosophical fragments*, Stanford University Press, Στάνφορντ 2002).

⁴⁶⁰ *ΔτΔ*, σ. 276/ *GS* 3, σ. 190.

ενυπάρχουν σε αυτή την επαγγελία, εφόσον «το νόημα των δικαιωμάτων του ανθρώπου ήταν η επαγγελία της ευτυχίας ακόμη και εκεί όπου δεν υπάρχει ευτυχία»⁴⁶¹.

Η κατηγορία περί επαμφοτερίζουσας στάσης των Αντόρνο και Χορκχάιμερ απέναντι στον «διαφωτισμό» αντικρούεται ήδη από την θέση που διατυπώνουν στον πρόλογο της επανέκδοσης του 1969, όπου γράφουν:

Δεν έχουμε καμία αμφιβολία – και εδώ έγκειται η δική μας *petitio principii* [λήψη του αιτουμένου] – ότι η ελευθερία είναι στην κοινωνία αδιαχώριστη από τη διαφωτιστική σκέψη. Ωστόσο πιστεύουμε πως διαβλέψαμε με την ίδια σαφήνεια ότι τόσο η έννοια αυτής ακριβώς της σκέψης όσο και οι συγκεκριμένες ιστορικές μορφές, οι θεσμοί της κοινωνίας με τους οποίους είναι συνυφασμένη, εμπεριέχουν ήδη τον πυρήνα αυτής της επαναστροφής που συντελείται σήμερα παντού. Αν ο διαφωτισμός δεν περιλάβει τον στοχασμό πάνω σε αυτή την οπισθοδρομική κίνηση, θα επισφραγίσει ο ίδιος τη μοίρα του.⁴⁶²

Διασαφηνίζουν οι συγγραφείς πως αυτό που επεχείρησαν στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* ήταν η εμμενής κριτική του διαφωτιστικού εγχειρήματος, και η διερεύνηση της αποτυχίας του που επισφραγίζουν συμβολικά ο ναζισμός και τα εγκλήματα του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, εμμενή κριτική που παραμένει ενταγμένη σε μια προσπάθεια ανασυγκρότησής του. Για μια ακόμα φορά, η *σύνδεση μεταξύ επιστημολογίας και πολιτικής ανάλυσης* είναι σαφής και η κριτική ενιαία. Στην πρώτη σελίδα του έργου οι συγγραφείς ορίζουν το διαφωτιστικό εγχείρημα ως έχον στόχο «να απαλλάξει τους ανθρώπους από τον φόβο και να τους εγκαταστήσει ως κύριους»⁴⁶³. Είναι προφανής η ομοιότητα με τον καντιανό ορισμό του διαφωτισμού ως εξόδου του ανθρώπου από την ανωριμότητά του για την οποία ο ίδιος ευθύνεται⁴⁶⁴, και προδιαθέτει σχετικά με την εμμενή φύση της κριτικής η οποία θα ακολουθήσει στη συνέχεια του έργου.⁴⁶⁵ Η χρήση της έννοιας του διαφωτισμού,

⁴⁶¹ *ΔτΔ*, σ. 283/ *GS* 3, σ. 196.

⁴⁶² *ΔτΔ*, σ. 25/ *GS* 3, σ. 13.

⁴⁶³ *ΔτΔ*, σ. 29/ *GS* 3, σ. 19.

⁴⁶⁴ Kant, I., *Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός;*, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο 2004, σ. 1.

⁴⁶⁵ Υπάρχει μια πλούσια συζήτηση για την ίδια την χρήση του όρου «διαφωτισμός» από τους Αντόρνο

καθώς και των δύο λογοτεχνικών παραδειγμάτων, του ομηρικού Οδυσσέα και της Ιουλιέττας του ντε Σαντ, είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα χρήσης ενός εννοιακού «αστερισμού» από τον Αντόρνο και τον Χορκχάιμερ: Θέλοντας να παρουσιάσουν την συνευθύνη του αστικού πολιτισμού, των θεσμών του και της φιλελεύθερης ιδεολογίας του, εκθέτουν τον «διαφωτισμό» ως μια ευρύτερη πορεία της οποίας ο αιώνας των Φώτων και η σύγχρονη επιστημονική σκέψη, αλλά και η φιλελεύθερη αστική δημοκρατία είναι η συνέχεια, ενώ η πορεία αυτή έχει τις ρίζες της στις απαρχές της εκκοσμικευμένης σκέψης στην ελληνική Αρχαιότητα και στην πρώτη εμφάνιση της εμπορευματικής ανταλλαγής.

Η θέση αυτή, περί εμφάνισης του «αστού» ήδη από την αρχαιότητα, έρχεται σε αντίθεση με την παραδοσιακή μαρξιστική (και όχι μόνο) περιοδολόγηση⁴⁶⁶, και δίνει ένα ακόμα χαρακτηριστικό στον αστερισμό του «διαφωτισμού» έτσι όπως αυτός διαμορφώνεται στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού*: Είναι η μετάβαση από την εποχή

και Χορκχάιμερ: Για παράδειγμα, ο Πήτερ Γκέι (Peter Gay) χαρακτηρίζει την *Διαλεκτική του διαφωτισμού* ως μη έχουσα καμία αναφορά στα εμπειρικά δεδομένα του ιστορικού Διαφωτισμού για να στηρίξει τις αιτιάσεις της («is wholly innocent of empirical material to support its conclusions»· βλ. Gay, P., «The Living Enlightenment», *Tanner Lectures on Human Values*, IXX (1998), σ. 78). Ο Τζέιμς Σμιτ αντικρούει, ορθά θαρρώ, αυτή την θέση, τονίζοντας πως ο «διαφωτισμός» στον οποίο αναφέρονται οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ αποτελεί ένα κίνημα σκέψης το οποίο διατρέχει την ανθρώπινη ιστορία και όχι μόνο στον ιστορικό Διαφωτισμό του 18ου αιώνα (Schmid, J., «What, if Anything, does *Dialectic of Enlightenment* have to do with “the Enlightenment”?», εις Lavaert, S. και Schröder, W. (επιμ.), *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen. Horkheimer und Adorno in Philosophiehistorischer Perspektive*, de Gruyter, Βερολίνο 2018, σ. 16 κ.ε.).

⁴⁶⁶ Για μια συνοπτική παρουσίαση της μαρξικής αντίληψης για τον τρόπο παραγωγής, καθώς και για μια μαρξιστική ανάλυση βάσει αυτής για την οικονομία της αρχαιότητας και τις διαφορές της από την φεουδαρχία και τον καπιταλισμό βλ. de Ste Croix, G.E.M., *Ο ταξικός αγώνας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο*, Κέδρος-Ράππα, Αθήνα 2005, ειδικότερα το κεφ. II.3 και το Παράρτημα I. Στο τελευταίο ο ντε Σαιντ Κρουά τονίζει την κάθετη διαφοροποίηση στην μαρξική αντίληψη μεταξύ δούλου και εργάτη – και ως εκ τούτου μεταξύ του δουλοκτητικού τρόπου παραγωγής και του καπιταλισμού – αλλά επισημαίνει πως ο Μαρξ κάνει μνεία για την ύπαρξη «εμπορικού κεφαλαίου» στην αρχαιότητα (ό.π., σ. 623-4). Πρβλ. και Anderson, P., *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, Λονδίνο 1974, σ. 19-29. Ο Βέμπερ θα θεωρήσει αυτονόητο ότι υπάρχει εμπορικό κεφάλαιο στην αρχαιότητα παρ' όλο που δεν είναι κυρίαρχο.

της γυμνής βίας σε αυτή της συγκαλυμμένης κυριαρχίας στον καπιταλισμό⁴⁶⁷, όπου η εξωοικονομική βία έχει αντικατασταθεί από την αναγκαστική πρόσδεση στην αγορά εργασίας των φορέων της εργατικής δύναμης.⁴⁶⁸ Στο επιστημολογικό επίπεδο καθοριστικό στοιχείο αυτής της πορείας, κατά τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ, είναι η προοδευτική κυριαρχία του Λόγου ως «εργαλειακού λόγου» επί του μύθου και η ταυτόχρονη υποταγή της φύσης, η οποία νοείται διττά: ως φυσικός κόσμος προς κατανόηση και έλεγχο και ως κόσμος της ανάμνησης της φυσικής ιστορίας του ίδιου του ανθρώπου, η οποία πρέπει να απωθηθεί.⁴⁶⁹ Όπως ορθά επισημαίνει ο Τζέιμσον, αυτή η αντίληψη περί εργαλειακού λόγου παραπέμπει στην διάκριση μεταξύ Vernunft και Verstand στην γερμανική ιδεαλιστική παράδοση, ειδικότερα στον Έγκελ που ασκεί ήδη κριτική στη διάνοια (Verstand) στο όνομα του ορθού λόγου (Vernunft).⁴⁷⁰ Τούτο εξηγεί άλλωστε γιατί ο «αναστοχαστικός» λόγος – ο αναστοχασμός όντας χαρακτηριστικό γνώρισμα της διάνοιας για τον Έγκελ – υποβάλλεται σε κριτική: ως βασική επιστημολογική του αρχή θεωρείται η *αρχή της ταυτότητας*, όπως στην περίπτωση γενικότερα της αναλυτικής σκέψης, που είναι έργο της «διάνοιας».⁴⁷¹ Οι συγγραφείς επιχειρούν μια ανάλυση του «ταυτοτικού λόγου», αυτού που στο έργο αυτό και στα μεταγενέστερα θα καταγράψουν ως «θετικιστικό», και ακριβέστερα ως επιβίωση της διαδικασίας της *μίμησης*, η οποία, για τους συγγραφείς, βρίσκεται στον πυρήνα της μυθολογικής θεώρησης του κόσμου. Ο «διαφωτισμός» κατηγορεί την πρότερη κυριαρχία του μύθου ως ανθρωπομορφισμό, ως προβολή των ανθρώπινων χαρακτηριστικών επί της ανάλυσης του φυσικού κόσμου· η δικιά του σκέψη δεν υπερβαίνει την ανάλυση, καταγραφή και ταξινόμηση, και εν τέλει δικαιολόγηση, του

⁴⁶⁷ Πρβλ. *ΑτΔ*, σ. 92./ *GS* 3, σ. 63.

⁴⁶⁸ Για την ακρίβεια, όπως παρατηρεί ο Σβεπενχόιζερ, η έννοια της «αστικής κοινωνίας» έχει την ίδια (διασταλτική) χρήση με την έννοια του «διαφωτισμού» στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού*: λαμβάνει έναν ορισμό που υπερβαίνει την ιστορική περιοδολόγηση (eine epochenübergreifende Bezeichnung), που χρησιμοποιείται για να περιγράψει τις κοινωνίες οι οποίες στηρίζονται στην απόσπαση του δεδουλευμένου υπερπροϊόντος από τους εργαζόμενους δια της θεσμοποιημένης βίας («das erarbeitete Mehrprodukt vermittelt durch institutionalisierte Gewaltverhältnisse aneignen»· Schweppenhäuser, G., *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Springer, Βισμπάντεν 2016, σ. 23-24).

⁴⁶⁹ Βλ. πιο πάνω, τον σχολιασμό της «Ιδέας της Φυσικής Ιστορίας».

⁴⁷⁰ Jameson, F., *Late Marxism*, ό.π., σ. 100-1.

⁴⁷¹ Κυρίως στην *Αρνητική διαλεκτική*, βλ. κεφ. 12.

ήδη υπάρχοντος ως φυσικού. Ως τέτοια δεν δύναται παρά να λειτουργεί ως *όργανο της κυριαρχίας*.

Οι βασιλιάδες έχουν την τεχνική στο χέρι τους όσο και οι έμποροι: η ίδια είναι τόσο δημοκρατική όσο και το οικονομικό σύστημα μαζί με το οποίο αναπτύσσεται. Η τεχνική είναι η ουσία αυτής της γνώσης. Η τελευταία δεν στοχεύει σε έννοιες και εικόνες ούτε στην ευτυχία της σοφής κρίσης, αλλά στη μέθοδο, στην εκμετάλλευση της εργασίας άλλων, στο κεφάλαιο.⁴⁷²

Ως «διαφωτισμό» οι συγγραφείς ορίζουν την πορεία του ανθρώπου προς την απομάγευση⁴⁷³ του κόσμου και την ορθολογική κατανόησή του με σκοπό να υπερνικήσει τις εχθρικές δυνάμεις της φύσης, αλλά κυριαρχία και γνώση διαπλέκονται. Η διαδικασία αυτή είναι μια *διαδικασία καθυπόταξης της φύσης*, εργαλειοποίησής της, με ανάλογες αναπόφευκτες προεκτάσεις στο επιστημολογικό επίπεδο καθώς εξελίσσεται ο ανθρώπινος λόγος. Κινητήριο δύναμη είναι το *ένστικτο αυτοσυντήρησης*. Πέραν από την ικανότητά του *homo sapiens* να κατασκευάζει εργαλεία, με τον νου επιχειρεί να υποτάξει τον φυσικό κόσμο· αρχικά *μιμούμενός τον*, σε μια προσπάθεια εξορκισμού των στοιχειακών δυνάμεων, αργότερα, με τον «διαφωτισμό» που υπερβαίνει τον μύθο, ανακατασκευάζει την πραγματικότητα με βάση τις έννοιες και τον λόγο, *πάντα με στόχο την κατίσχυση*. Αυτή η διαδικασία περιλαμβάνει μια στιγμή αυτοακρωτηριασμού, άρνησης της φυσικής υπόστασης του ατόμου, που προέρχεται από την «διαφωτιστική» αποκόλληση από την κατάσταση μίμησης, η οποία παραμένει ωστόσο ημιτελής. Η μίμηση αναπαράγεται σε ανώτερο επίπεδο, μέσα στο πλαίσιο του εχθρικού προς τον μύθο «διαφωτισμό», και έχει τώρα στην διάθεσή της τις νέες τεχνολογικές και κοινωνικές δυνατότητες, οπότε οδηγεί στο περίπλοκο σύστημα κυριαρχίας – και ενίοτε εξολόθρευσης – του ύστερου

⁴⁷² *ΔτΑ*, σ. 31/ *GS* 3, σ. 20.

⁴⁷³ Η Ρόουζ θεωρεί πως, παρά την ομοιότητα με την αντίστοιχη βεμπεριανή έννοια της απομάγευσης (*Entzauberung*), η χρήση της στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* βρίσκεται πιο κοντά στον Νίτσε παρά στον Βέμπερ (πρβλ. Rose, G., *The Melancholy Science*, ό.π., σ. 34). Αντιθέτως, για τον Τζέιμσον, ο οποίος κατά τη γνώμη μου είναι πιο εύστοχος, η συνάφεια της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* με την βεμπεριανή απομάγευση ως ενός «ορθολογισμού της αυτοσυντήρησης» ευσταθεί (Jameson F., *Late Marxism*, ό.π., σ. 39).

καπιταλισμού.⁴⁷⁴

10.2 Η Αρχή της αυτοσυντήρησης

Σε ευθεία αντιπαράθεση με την μπλοχιανή αντίληψη για μια «αρχή της ελπίδας» η οποία διατρέχει την ανθρώπινη ιστορία, οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ τοποθετούν στην θέση της μια «αρχή της αυτοσυντήρησης» (*Selbsterhaltung*).⁴⁷⁵ Οι δύο αυτές οπτικές εδράζονται σε μια απόπειρα σύνθεσης των συμπερασμάτων της φρουδικής θεωρίας με την μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας με στόχο την ανανέωση της κριτικής θεωρίας. Η απόληξή τους, όμως, είναι ευθέως αντίθετη: Εκεί όπου ο Μπλοχ εντόπιζε την θετική λανθάνουσα επιβίωση του Μη-εισέτι και της Δυνατότητας, η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* τοποθετεί την αρνητική διαιώνιση του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης ως κεντρικού μοτίβου τόσο της ίδιας της ανθρώπινης ιστορίας, όσο και της πορείας του διαφωτιστικού λόγου ειδικότερα.⁴⁷⁶ Η ίδια η έννοια του ενστίκτου της αυτοσυντήρησης, που απαντάται στο φρουδικό έργο ως βασικό στοιχείο της συγκρότησης του Εγώ⁴⁷⁷, στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* λαμβάνει την σημασία όχι μόνο του (φρουδικού) Εγώ, αλλά και της αυτοσυντήρησης του ίδιου του συστήματος της κυριαρχίας, το οποίο έχει αναγάγει την αυτοσυντήρηση στην κύρια αρχή του.⁴⁷⁸ Η κοινωνία της εμπορευματικής παραγωγής και ο ύστερος καπιταλισμός

⁴⁷⁴ Η αντίληψη της τεχνολογίας ως μέρος του κακού διαφοροποιεί τους Αντόρνο-Χορκχάιμερ από την μαρξική οπτική, σύμφωνα με την κριτική του Χάμπερμας (Habermas, J., «Entwindment of Myth and Enlightenment», ό.π., σ. 18) και του Καβουλάκου, ο οποίος εντοπίζει ακριβώς εκεί την αιτία της εγκατάλειψης της πίστης στην δυνατότητα της απελευθερωτικής προοπτικής για τους συγγραφείς της (Καβουλάκος, Κ., *Πέρα από τη μεταφυσική και τον επιστημονισμό*, ό.π., σ. 205-6).

⁴⁷⁵ Ένα από τα κείμενα που αποτέλεσαν προσχέδιο για την *Διαλεκτική του διαφωτισμού* είχε δημοσιευτεί σε σύννοψη υπό τον τίτλο «Vernunft und Selbsterhaltung (ορθός λόγος και αυτοσυντήρηση)» στο αφιέρωμα για τον Μπένγιαμιν από το περιοδικό του Ινστιτούτου (γίνεται αναφορά στο Schmidt, J., «The *Dialectic of Enlightenment* and Enlightenment», ό.π., σ. 21-22).

⁴⁷⁶ Ο Τζέιμσον επισημαίνει την σχετική αντίληψη του Βέμπερ περί «ορθολογικότητας της αυτοσυντήρησης» (Jameson, F., *Late Marxism*, ό.π., σ. 39).

⁴⁷⁷ Πρβλ. Storr, A., *Freud. A Very Short Introduction*, ό.π., σ. 58-60.

⁴⁷⁸ «Ο καταμερισμός της εργασίας, στον οποίο η κυριαρχία τείνει να εξελιχθεί κοινωνικά, χρησιμεύει στην αυτοσυντήρηση του κυριαρχούμενου όλου» (*AzA*, σ. 56/ *GS* 3, σ. 38).

υπό αυτή την έννοια αποτελούν την τελευταία και πιο απογυμνωμένη έκφραση αυτής της αρχής, καθώς η κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας αποκλείει ό,τι αντιβαίνει την αρχή της αυτοσυντήρησης ως ανορθολογικό και «επαναστροφή» ή «παλλινδρόμηση» (Regression).⁴⁷⁹

Η πρώτη σημασία που έχει η έννοια-αστερισμός της αυτοσυντήρησης, αυτή της επιβίωσης των αρχέγονων αυτοσυντηρητικών ορμών στον «διαφωτισμένο» άνθρωπο καταδεικνύει την βαθιά επίδραση την οποία άσκησε η εισαγωγή της ψυχαναλυτικής θεωρίας στο θεωρητικό πλαίσιο του Ινστιτούτου, καθώς αυτή η εισαγωγή ήταν διακηρυγμένος στόχος του Χορκχάιμερ στα πλαίσια της συγκρότησης του διεπιστημονικού πλαισίου έρευνας το οποίο είχε προτάξει ως μέθοδο ανανέωσης του μαρξισμού.⁴⁸⁰ Αυτό δεν ισοδυναμεί με υιοθέτηση μια ψυχολογικής ερμηνείας του σύγχρονου καπιταλισμού· όπως επισημαίνει ο Ράντης, μελετώντας τα πρωτόκολλα των συζητήσεων μεταξύ Αντόρνο και Χορκχάιμερ που οδήγησαν στην μετέπειτα συγγραφή του έργου, οι συγγραφείς της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* μετέρχονται της χρήσης της ψυχαναλυτικής θεωρίας για να την αντιπαραθέσουν με την κοινωνιολογία και να αρνηθούν την απόλυτη ισχύ και των δύο προς όφελος μιας φιλοσοφικής ερμηνείας των ορίων τους.⁴⁸¹ Το ίδιο, όμως, το γεγονός της επιρροής της φροϊδικής

⁴⁷⁹ Πρβλ. *ΑτΔ*, σ. 76/ *GS* 3, σ. 52. Με τον όρο «Regression» οι συγγραφείς εννοούν τοπισωγύρισμα σε ένα προηγούμενο στάδιο της εξέλιξης, όπως σημειώνει στην μετάφρασή του ο Λευτέρης Αναγνώστου.

⁴⁸⁰ Στην εισαγωγική του ομιλία μετά την αναγόρευσή του σε καθηγητή κοινωνικής φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης και την ταυτόχρονη επιλογή του ως διευθυντή του Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών το 1931 με τίτλο «Η σημερινή κατάσταση της κοινωνικής φιλοσοφίας και τα καθήκοντα ενός Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών» («Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung») ο Χορκχάιμερ αναφέρει ως κύριο φιλοσοφικό πρόβλημα «το ερώτημα της σχέσης μεταξύ της οικονομικής ζωής μιας κοινωνίας, της ψυχικής ανάπτυξης των ατόμων και των αλλαγών στο επίπεδο της κουλτούρας...» (Horkheimer, M., *Selected Early Writings*, MIT Press, Καίμπριτζ της Μασσαχουσέτης 1993, σ. 12). Στα πλαίσια αυτής της αντίληψης ο κύκλος του Χορκχάιμερ περιελάμβανε την συνεργασία με ψυχολόγους όπως ο Έριχ Φρομμ για την παραγωγή και ερμηνεία εμπειρικών μελετών μέχρι και την εγκατάλειψη της απόπειρας αυτής της νέας διεπιστημονικής διαλεκτικής σύνθεσης (πρβλ. Wiggershaus R., *The Frankfurt School*, ό.π., σ. 52-60 και 265-73, καθώς και Ράντης, Κ., *Ψυχανάλυση και «Διαλεκτική του διαφωτισμού»*, Ύψιλον, Αθήνα 2006, κεφάλαιο 1).

⁴⁸¹ Ράντης, Κ., ό.π., σ. 44-52.

θεωρίας δείχνει, όπως και στο έργο του Μπλοχ, την αλλαγή του προσανατολισμού του Δυτικού Μαρξισμού προς τα νέα προβλήματα που έθεταν οι επιστημονικές ανακαλύψεις στο κλασικό φιλοσοφικό πρόβλημα της αυτονομίας του υποκειμένου, καθώς και μια νέα διάσταση στο πρόβλημα της φύσης και της φυσικής ιστορίας του ανθρώπου, αφού η ψυχολογική διάσταση θεωρείται πλέον αναγκαία για τον εμπλουτισμό της υλιστικής αντίληψης. Αυτή η τάση θα διατηρηθεί και σε άλλα ρεύματα του Δυτικού Μαρξισμού πολύ διαφορετικών προελεύσεων,⁴⁸² ενώ ως απόβλητο της «φυσικής» ιστορικής πλευράς θα καθοδηγήσει την ερμηνεία του φασιστικού φαινομένου, την οποία θα προσεγγίσουμε παρακάτω. Αντίστοιχα, η αντίληψη του «αστερισμού» της αυτοσυντήρησης ως αυτοσυντήρησης της ίδιας της κοινωνίας της κυριαρχίας αποτελεί την γέφυρα σύνδεσης της ψυχαναλυτικής θεωρίας με την μαρξική θεώρηση της παραγωγής, ως παραγωγής εμπορεύματος και αναπαραγωγής των όρων που επιτρέπουν την ίδια την καπιταλιστική παραγωγή. Μάλιστα, στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* αυτή ακριβώς η αναπαραγωγή-αυτοσυντήρηση αναγορεύεται σε βασικό επεξηγηματικό εργαλείο μετάβασης από την απλή εμπορευματική παραγωγή στην παραγωγή ανταλλακτικών αξιών και στην αναγόρευση της ανταλλακτικής αξίας – αποκομμένης από την αξία χρήσης – ως του βασικού κριτηρίου ορθολογικότητας στον ύστερο καπιταλισμό.⁴⁸³ Για τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ, η ίδια η επικράτηση του θετικισμού συνδέεται αδιαχώριστα με την αυτοσυντήρηση,⁴⁸⁴ ενώ η πραγματοποίηση καταγγέλλεται ως αποτέλεσμα του αυτοακρωτηριασμού του ατόμου και του Λόγου, ως αυτοαναίρεση των διαφωτιστικών στόχων, ακριβώς εξαιτίας της τάσης αυτοσυντήρησης του εγκαθιδρυμένου πλέον κοινωνικού πλαισίου του μονοπωλιακού καπιταλισμού.⁴⁸⁵

Η ανάλυση αυτή επεκτείνεται εντός των δύο παρεκβάσεων, με θέμα, αντίστοιχα, τον Όμηρο και τον ντε Σαντ. Στην πρώτη, αντιστεκόμενος στην τάση για υποταγή στη φυσική κατάσταση, ο Οδυσσέας αυτοκαθορίζεται κάθε φορά ανάλογα

⁴⁸² Πρβλ. την σχέση του μαρξιστικού δομισμού-μεταδομισμού με το έργο του Λακάν, για παράδειγμα στον Αλτουσέρ στο κείμενο «Φρόντ και Λακάν» που περιλαμβάνεται στην συλλογή *Θέσεις* (Αλτουσέρ, Λ., *Θέσεις*, Θεμέλιο, Αθήνα 1999, σ. 11-36).

⁴⁸³ Πρβλ. Jameson, F., *Late Marxism*, ό.π., σ. 26.

⁴⁸⁴ *ΔτΔ*, σ. 85/ *GS* 3, σ. 58.

⁴⁸⁵ *ΔτΔ*, σ. 72/ *GS* 3, σ. 49.

με τις αντιστάσεις τις οποίες επιδεικνύει: Ο εαυτός αναδύεται σταδιακά εκεί όπου επιβεβαιώνεται καταρχάς η ταυτότητα με τον εαυτό του και αντίτιμο είναι το αποτύπωμα της βίας στην έναρξη της ιστορίας των διαφωτισμένων κοινωνιών. Στέκεται διαρκώς ανάμεσα στην ανταλλαγή και την θυσία· και έτσι μπορεί κανείς να πει ότι εισηγείται ήδη μια πορεία προς την *κυριαρχία του ισοτίμου*. Η θυσία είναι το πρώτο στάδιο σε μια διαδικασία που μπορεί να ιδωθεί ως διαδικασία «εκλογίκευσης». Σε αντίθεση με τις μετέπειτα ροβινσωνιάδες, το βασικό χαρακτηριστικό του χαρακτήρα του ομηρικού Οδυσσέα είναι η πανουργία· είναι ένας προπομπός της πανουργίας του Λόγου, δηλαδή της κυριαρχίας του «ορθού λόγου» (της διάνοιας).⁴⁸⁶ Πανουργία, θυσία και ανταλλαγή συμβαδίζουν⁴⁸⁷, καθώς είναι η πρώτη η οποία οδηγεί τον άνθρωπο να υπολογίσει το τι είναι συμφέρον να θυσιαστεί και μέχρις ποιου βαθμού, στον βωμό πάντα της αυτοσυντήρησης. Αυτό αποτελεί για τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ τον πυρήνα όλης της εκπολιτιστικής «ορθολογικότητας», στο μέτρο που παραμένει δέσμια της μυθικής ανορθολογικότητας: Με τη μη παραδοχή της φύσης μέσα στον άνθρωπο συσκοτίζεται και γίνεται αδιαφανής ο τελικός σκοπός όχι μόνο της υποδούλωσης της εξωτερικής φύσης, αλλά και της ίδιας της ζωής. Τη στιγμή που ο άνθρωπος αποκλείει τη συνείδηση του εαυτού του ως φύσης, η αξία όλων των σκοπών για τους οποίους παραμένει στη ζωή, η κοινωνική πρόοδος, η ανάπτυξη όλων των υλικών και πνευματικών δυνάμεων, ακόμη και η ίδια η συνείδηση, εκμηδενίζεται, και η *καταξίωση του μέσου ως αυτοσκοπού*, λαμβάνει το χαρακτήρα της έκδηλης *παράνοιας*, ενώ είναι αντιληπτή ήδη στην προϊστορία της υποκειμενικότητας.⁴⁸⁸ Η λέξη «διαλεκτική» στη «Διαλεκτική του διαφωτισμού» αναφέρεται σε αυτή την μεταβολή εις το ενάντιο, που προοιωνίζεται την μεταβολή της αστικής δημοκρατίας σε φασισμό.

⁴⁸⁶ Η «πανουργία του Λόγου» ή «τέχνασμα του Λόγου» ορίζεται από τον Έγκελ στην *Επιστήμη της λογικής* ως εξής «Daß der Zweck sich aber in die mittelbare Beziehung mit dem Objekt setzt und zwischen sich und dasselbe ein anderes Objekt einschiebt, kann als die List der Vernunft angesehen werden», Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1986, σ. 452.

⁴⁸⁷ ΔτΔ, σ. 107/ GS 3, σ. 74.

⁴⁸⁸ ΔτΔ, σ. 106/ GS 3, σ. 73.

10.3 Από τον μύθο στον διαφωτισμό

Κατά την προσπάθειά τους να ανασυγκροτήσουν την πορεία γέννησης του σύγχρονου ορθολογισμού, οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ εντοπίζουν ως πρώτη προσπάθεια κατανόησης του κόσμου τις ανιμιστικές ερμηνείες που συνθέτουν την πρώιμη μυθολογία. Τα στοιχεία της φύσης παραμένουν ως κατάλοιπα μυθικής προέλευσης ακόμα και στους προσωκρατικούς φιλοσόφους. Η μαγεία αναπαράγει και επιτείνει την λειτουργία της μίμησης η οποία λαμβάνει κεντρικό ρόλο στο επιχείρημα της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*, εκκινώντας έτσι την αφήγηση της ιστορίας της κυριαρχίας στο γνωσιοθεωρητικό αλλά και στο υλικό επίπεδο, κοντολογίς μια *γενεαλογία της κυριαρχίας*:

Ο μάγος εξομοιώνεται μιμητικά με τους δαίμονες- για να τους τρομάξει ή να τους κατευνάσει εμφανίζεται σαν σκιάχτρο ή μείλιχος. Μολονότι καθήκον του είναι η επανάληψη, δεν έφθασε να αυτοανακηρυχθεί σε εικόνα και ομοίωση της αόρατης εξουσίας όπως ο πολιτισμένος, για τον οποίο οι πενιχροί κυνηγότοποι συρρικνώθηκαν σε ενιαίο σύμπαν, στην ενσάρκωση όλων των δυνατοτήτων λαφυραγωγησης.⁴⁸⁹

Στη πρωτόγονη νομαδική κοινωνία, ακόμα και αν έχουν εμφανιστεί οι απαρχές των δομών εξουσίας – μάγοι και ιερείς που επιβλέπουν την διαδικασία της μίμησης – «τα μέλη του γένους συμμετέχουν ακόμα αυτόνομα στον επηρεασμό της φυσικής πορείας»⁴⁹⁰, χωρίς να έχουν ακόμα υποταχθεί στον καθορισμό της ζωής τους από τους ιεραρχικά ανώτερους. Μέσα από μια διαδικασία βίαιης προσαρμογής, ανομολόγητης αλλά εγγεγραμμένης στην προϊστορία των κοινωνιών, οι σχέσεις εξουσίας εμπεδώνονται, ενώ τα σύμβολα που χρησιμοποιούνται στις ιεροτελεστίες καθίστανται φετίχ. Σε αυτά τα φετίχ έγκεινται όχι μόνο οι απαρχές της κατανόησης, και εν τέλει των γενικών κατηγοριών του λόγου, αλλά και τα αποτυπώματα της καταπίεσης, καθώς εμπεριέχουν ανομολόγητα τη *βία του ξεριζωμού από φύση* και τη *βία της καθυπόταξης στο κοινωνικό σύνολο* και στις ανερχόμενες δομές της

⁴⁸⁹ ΔτΔ, σ. 38/ GS 3, σ. 25.

⁴⁹⁰ ΔτΔ, σ. 55/ GS 3, σ. 37.

κυριαρχίας.⁴⁹¹

Στην μυθολογική εποχή η οποία επέρχεται ήδη εκκινεί η πορεία υποταγής του ατόμου, ο προπομπός της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας στον καπιταλισμό. Οι θυσίες ζώων στην θέση των ανθρώπων και των θεών είναι η απαρχή μιας ειδικού τύπου *ανταλλαξιμότητας*, η οποία όμως δεν υπερβαίνει την ανάγκη για θυσία του συγκεκριμένου ζώου εκείνη την στιγμή· καθώς το σφάγιο χάνει σταδιακά τα μοναδικά χαρακτηριστικά του, «η αντιπροσωπευσιμότητα μεταβάλλεται σε οικουμενική αντικαταστατότητα».⁴⁹² Αυτή η *αντικαταστατότητα*, αποτέλεσμα της αποποιοτικοποίησης και ποσοτικοποίησης είναι το βασικό χαρακτηριστικό της διαφωτιστικής σκέψης, κατά τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ, που οδηγεί στην καταπιεστική μεταβολή του εις το ενάντιο. Με την πλατωνική και αριστοτελική σκέψη, από την οποία εκκινεί πλέον η διαδικασία του διαφωτισμού κατά την *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, εντείνεται αυτή η προσπάθεια εξορθολογισμού, ερμηνείας και ταξινόμησης, στην οποία όμως διασώζεται η μεταφυσική δίπλα στην ορθολογική εξήγηση. Στην σύγχρονη διαφωτιστική σκέψη, το υπόλοιπο μεταφυσικής βάλλεται ως μυθικό κατάλοιπο και εξοβελίζεται, *καθώς παραπέμπει σε μια καθολική αξίωση για αλήθεια*.⁴⁹³ Κύριο στοιχείο αυτής της πορείας είναι η ολοένα και μεγαλύτερη επικράτηση του ανθρωπομορφισμού ο οποίος οδηγεί στον ανθρωποκεντρισμό και στην *κυριαρχία της χρησιμότητας* ως αρχής της «έλλογου». Λογική κατάληξη αυτής της πορείας είναι ο ορισμός της γνώσης ως δύναμης, ως *εργαλείου καθυπόταξης της φύσης* αλλά και της φυσικής προϊστορίας του ίδιου του ανθρώπου: «Το πλήθος των μορφών περιστέλλεται στη θέση και τη διάταξη, η ιστορία στα γεγονότα, τα πράγματα στην ύλη»⁴⁹⁴

Κατά την ανάλυση των Χόρχκαϊμερ και Αντόρνο, με την ολοκλήρωση της

⁴⁹¹ Σαφής ορισμός για την διαδικασία της μίμησης η οποία είναι συγκροτητική της αντορνικής γνωσιοθεωρίας *δεν υφίσταται*: Για τον Τζέιμσον η μίμηση στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* αλλά και στο μετέπειτα αντορνικό έργο είναι «μια έννοια η οποία ποτέ δεν ορίζεται ούτε συζητείται, αλλά πάντοτε την υπαινίσσεται, ονομαστικά, σαν να προϋπήρχε των κειμένων [του Αντόρνο]» (Jameson, F., *Late Marxism*, ό.π., σ. 64).

⁴⁹² Πρβλ. *ΔτΔ*, σ. 40/ *GS* 3, σ. 27.

⁴⁹³ *ΔτΔ*, σ. 33/ *GS* 3, σ. 22.

⁴⁹⁴ *ΔτΔ*, σ. 35/ *GS* 3, σ. 23.

μετάβασης στην εποχή, τελικά, του «αστικού διαφωτισμού», η κυριαρχία της τυπικής αναλυτικής λογικής, της «διάνοιας», βασίζεται στον εξοστρακισμό των μοναδικών, ποιοτικών χαρακτηριστικών των όσων προσπαθούν οι έννοιες να ορίσουν. Θεμέλιο του λόγου γίνονται οι αριθμοί και εν τέλει η μονάδα. Ό,τι δεν χωράει στη μονάδα, το «μη εννοιακό» στο οποίο θα κάνει αναφορά αργότερα η *Αρνητική διαλεκτική*, θεωρείται ανορθολογικό.⁴⁹⁵ Με την κριτική στην μεταφυσική και στα ποιοτικά χαρακτηριστικά που αυτή απέδιδε στα πράγματα η διαφωτιστική σκέψη μετατρέπεται σε νομιναλισμό, δηλαδή στην θέση ότι οι ιδέες, τα καθόλου, είναι μόνον ονόματα χωρίς περαιτέρω πραγματικότητα. Μαζί όμως με τα *universalia* που χάνεται και η μοναδικότητα του ατόμου, η χωροχρονική του υπόσταση, η οποία είναι αδύνατον να ανακατασκευασθεί και καταντά μετρήσιμη μονάδα εντός γενικότερων υπολογισμών. Έτσι το κανονιστικό θεμέλιο των ανθρώπινων δικαιωμάτων, που προωθούσε ο ίδιος ο αστικός διαφωτισμός, αμφισβητείται και προετοιμάζεται η υπονόμευση της τυπικής ισότητας που ως αντίβαρο παρέχει η θετικιστική αναγωγή των ατόμων σε μονάδες, μετατρέποντας έτσι τελικά τον «διαφωτισμό» σε ολοκληρωτισμό.⁴⁹⁶ Ο θετικισμός ως «στενή σοφία» οδηγεί στον καθαγιασμό της «μοίρας» που, ενώ μεν έχει αναλυθεί με τις μεθόδους της τυπικής λογικής, δεν παύει δε να είναι αναπόφευκτη για το άτομο, όταν έχει συρρικνωθεί σε μια απλή μονάδα μιας γενικής συνάρτησης. «Η αποποιοτικοποιημένη φύση μετατρέπεται σε χαοτικό υλικό προς ταξινόμηση και μόνο, και ο παντοδύναμος εαυτός σε απλό έχειν, αφηρημένη ταυτότητα»⁴⁹⁷.

Για τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ η καταπίεση του ατόμου, μπορούμε να πούμε πως λαμβάνει πάντα τη μορφή της *κυριαρχίας του συλλογικού πάνω στο ατομικό* – θεματική που ο Αντόρνο θα αναπτύξει περαιτέρω στην *Αρνητική διαλεκτική* ως κυριαρχία του γενικού πάνω στο ειδικό και το καθέκαστον.⁴⁹⁸ Η *τυπική ισότητα*, που πάνω της είναι στηριγμένη η αστική δημοκρατία προκύπτει από μια *σύγκριση ανόμοιων υποστάσεων*, των ατόμων. Για να επιτευχθεί η κατασκευή της εξίσωσης πρέπει να υποβιβαστεί το άτομο στην κατάσταση του υποψηφίου προς μέτρηση, να

⁴⁹⁵ ΔτΔ, σ. 36/ GS 3, σ. 24.

⁴⁹⁶ ΔτΔ, σ. 34/ GS 3, σ. 22.

⁴⁹⁷ ΔτΔ, σ. 39/ GS 3, σ. 26.

⁴⁹⁸ Βλ. παρούσα εργασία, κεφ. 12

υποστεί με τη σειρά του την υποταγή στην ποσοτικοποίηση που υπέστη ήδη η φύση. Η τυπική αυτή ισότητα είναι θεμελιώδης για τον καπιταλισμό, ο οποίος καταργεί τον εξωοικονομικό καταναγκασμό και την άμεση πολιτική επιβολή των προηγούμενων κοινωνικών συστημάτων καθώς βασίζεται στην ύπαρξη παραγωγών ελεύθερων από τον τυπικό εξωοικονομικό καταναγκασμό των προκαπιταλιστικών συστημάτων.⁴⁹⁹ Καθώς όμως η εκμετάλλευση διατηρείται με την επιβίωση του ζώδους ενστίκτου αυτοσυντήρησης, η ισότητα γίνεται αιτία επιβίωσης του ανδραποδισμού του ατόμου, που το υποχρεώνει να υποταχθεί στον τρόπο οργάνωσης της κοινωνίας από την πλειοψηφία η οποία αναπαράγει τις σχέσεις κυριαρχίας. Η ισότητα μεταπίπτει σε ένα απλό φετίχ⁵⁰⁰ στην κοινωνία του φετιχισμού του εμπορεύματος: «Στους ανθρώπους χαρίσθηκε ο εαυτός ως μοναδικός για κάθε πρόσωπο, ως διαφορετικός από όλους τους άλλους, για να γίνει με ακόμη μεγαλύτερη βεβαιότητα όμοιος»⁵⁰¹. Η διαλεκτική ως μεταβολή εις το ενάντιο συνίσταται στην μετάπτωση του προσωπικού σε ομοιόμορφο. Αντί να είμαστε φορείς ίσως δικαιωμάτων, καταντούμε υποστάσεις όμοιων ιδιοτήτων. Οι ψυχολογικές και πολιτικές συνέπειες της διάψευσης των προσδοκιών που γέννησε το διαφωτιστικό πρόταγμα των αστικών επαναστάσεων για πολιτική ισότητα καταδεικνύονται στο κεφάλαιο για τον αντισημιτισμό που ακολουθεί.

10.4 Έννοια και κυριαρχία

Η ανάλυση της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* μεταβαίνει στην πραγμάτευση της γλώσσας και αυτού που χαρακτηρίζει ως *διαδικασία δημιουργίας εννοιών*. Η κατασκευή εννοιών ειδικά, η χρήση λέξεων από τον άνθρωπο για την περιγραφή και την ονομασία των στοιχείων του *φυσικού κόσμου*, θεωρείται εδώ στοιχείο διαιώνισης

⁴⁹⁹ Κατά τον Μαρξ, παρότι στον καπιταλισμό δεν υφίσταται εξω-οικονομικός καταναγκασμός, «ο βουβός εξαναγκασμός των οικονομικών σχέσεων επισφραγίζει την κυριαρχία του κεφαλαιοκράτη πάνω στον εργάτη» (Μαρξ, Κ., *Το κεφάλαιο*, τόμος I, ό.π., σ. 762).

⁵⁰⁰ Πρβλ ΔτΔ, σ. 44/ GS 3, σ. 29.

⁵⁰¹ Πρβλ ΔτΔ, σ. 43/ GS 3, σ. 29.

της κυριαρχίας, ενώ θα αντιμετωπιστεί αργότερα, στην *Αρνητική διαλεκτική, αντίρροπα* ως ένα υπόλειμμα κοινωνικής αλήθειας ενάντια στον νομιναλιστικό σχετικισμό, όπως εξάλλου και το αυθεντικό έργο τέχνης στην *Αισθητική θεωρία*.⁵⁰² Για τη δημιουργία των εννοιών είναι απαραίτητη η απόσταση του υποκειμένου από το αντικείμενο, απόσταση αναγκαία για την έξοδο από την προϊστορία και την αρχή του ορθού λόγου, που έχει, όμως, ως τίμημα την απώθηση από τα άτομα της μοναδικότητας των αντικειμένων, προς όφελος της τυποποίησης.⁵⁰³ Με τον τρόπο αυτό χάνεται η ιδιαίτερη υφή των πραγμάτων, η *προσωπική κατανόηση του κόσμου* θυσιάζεται προς όφελος της δημιουργίας γενικών κατηγοριών οι οποίες ασκούν βία πάνω στο αντικείμενο, δίκην αντίπραξης στη βία που ο αντικειμενικός κόσμος ασκεί πάνω στο υποκείμενο. Η μετάπτωση του προσωπικού σε ομοιόμορφο δεν αφορά λοιπόν μόνο την ύπαρξή μας αλλά και την σχέση μας με τον κόσμο. Η αποτίναξη της πρώιμης κυριαρχίας της φύσης μέσω της απόπειρας ανακατασκευής του κόσμου εμπεριέχει έτσι ήδη από την αρχή το *σπέρμα του κυριαρχούμενου κόσμου*, καθώς ό,τι αφορά αρχικά τον φυσικό κόσμο αργότερα εφαρμόζεται στις σχέσεις εντός της κοινωνίας. Αντί να κυριαρχούν, τα ομοιόμορφα άτομα κυριαρχούνται.

Κατά τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ, η φιλοσοφία καθαυτή εμφανίζεται τότε ως προσπάθεια να αντιμετωπίσει αυτό το πρόβλημα, όμως ήδη από την εποχή του Πλάτωνα τάσσεται, ως επί το πλείστον, υπέρ των αφηρημένων τυποποιήσεων: των εννοιών και των κατηγοριών. Για τον Πλάτωνα η τέχνη είναι εξοβλιστέα στο μέτρο που δεν έχει επεξηγηματική χρησιμότητα⁵⁰⁴, και αυτή η λογική της χρησιμότητας

⁵⁰² Βλ. *ΑτΔ* σ. 50/ *GS* 3, σ. 31 «Με την πρόοδο του διαφωτισμού μόνο τα αυθεντικά έργα τέχνης μπόρεσαν να αποφύγουν τη σκέτη απομίμηση αυτού που έτσι κι αλλιώς υπάρχει». Αυτή η θέση όπως θα δούμε, θα αναπτυχθεί περαιτέρω στην *Αισθητική θεωρία* (βλ. κεφ. 13).

⁵⁰³ Σύμφωνα με την εύστοχη υπόμνηση του Σαμ Φλάισακερ η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* στηρίζεται στον ορισμό του Καντ για την έννοια, χρησιμοποιώντας μάλιστα την αντίστοιχη έκφραση «*Rekognition im Begriff*» (αναγνώριση στην έννοια), όπως τον χρησιμοποιεί ο Καντ στο κεφάλαιο «*Διαλεκτική απαγωγή*» της *Κριτικής του καθαρού λόγου* (Fleischaker, S., «Kant in the Dialectic of Enlightenment», εις Lavaert, S. και Schröder, W. (επιμ.), *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen*, ό.π., σ. 131) και ακολουθεί εν γένει την καντιανή επιστημολογική κατεύθυνση, εμβαθύνοντας στην σχέση έννοιας και εμπειρικής αντίληψης.

⁵⁰⁴ Οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ αναφέρονται στην θέση του Πλάτωνα στην *Πολιτεία* ενάντια στην ποίηση και στις εικαστικές τέχνες (πρβλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, 595a-608b): Εκεί ο Πλάτων αναφέρει πως

διαπνέει τον «διαφωτισμό» ήδη από τις απαρχές του. Οι γενικές έννοιες, απόγονοι των φετίχ των προϊστορικών κοινοτήτων, φέρουν έναν απόηχο της εικόνας η οποία έχει παραγκωνιστεί από την επιστήμη, δίχως όμως να γεφυρώνουν το χάσμα. Η μετάβαση στην απαγωγική/παραγωγική μέθοδο και «ολόκληρη η λογική τάξη, η εξάρτηση, η αλυσιδωτή σύνδεση, η συμπερίληψη και η συλλογιστική συνένωση των εννοιών έχουν τη ρίζα τους στις αντίστοιχες συνθήκες της κοινωνικής πραγματικότητας, στον καταμερισμό της εργασίας»⁵⁰⁵. Η καταγωγή της έννοιας από το φετίχ και τη μίμηση, και από τον συνακόλουθο βίαιο καταναγκασμό και αυτοπεριορισμό της «φυσικής ιστορίας» καθώς συγκροτείται η μετα-μυθολογική σκέψη, αναπαράγεται, σύμφωνα με τους συγγραφείς, στη *μεθοδολογία της σύγχρονης λογικής*. Αυτό δεν σημαίνει ότι αυτή η εξέλιξη έρχεται εν κενώ· αντιθέτως, θαρρώ πως η παραπάνω φράση μαρτυρεί μια κοινωνιολογίζουσα ανάγνωση της μαρξιστικής θέσης περί οικονομικής βάσης και «εποικοδομήματος».⁵⁰⁶ Το επιχείρημα της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* είναι πως η κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας επί της αξίας χρήσης είναι σε άμεση αντιστοιχία με την διάσπαση μεταξύ σημείου και εικόνας στη γλώσσα, και πως και τα δύο ενυπάρχουν ως θεμέλια του σύγχρονου πολιτισμού, καθώς περνά από την βαρβαρότητα στην οργανωμένη κοινωνία. Εξ ου και η παρουσίαση του Οδυσσέα ως του *πρώτου αστού* και η *διασταλτική ερμηνεία του καπιταλισμού που ουσιαστικά εξισώνεται με την κυριαρχία εν γένει*, καθώς το φετίχ, που επιβιώνει στην ανθρώπινη ιστορία, βρίσκει την πραγμάτωσή του στον *φетиχισμό του εμπορεύματος*⁵⁰⁷. Η κεφαλαιοκρατία ανακεφαλαιώνει την μετάπτωση στην

«ο ποιητής δεν γνωρίζει τίποτ' άλλο παρά να απομυμείται» (ό.π., μετάφρ. Ι. Γρυπάρη, 601a), και πως «ούτε λοιπόν γνώση ακριβή ούτε ορθή γνώμη θα χει ο μιμητής [ο καλλιτέχνης] για τα προτερήματα ή τα ελαττώματα των πραγμάτων που απομυμείται» (ό.π., 602a).

⁵⁰⁵ *ΔτΔ* σ. 56/ *GS* 3, σ. 38.

⁵⁰⁶ Πρόκειται για το σχήμα του Μαρξ στον «Πρόλογο» στην *Κριτική της πολιτικής οικονομίας* του 1858, όπου γράφει: «Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen» (Το σύνολο αυτών των σχέσεων παραγωγής αποτελεί την δομή της κοινωνίας, την πραγματική βάση, πάνω στην οποία υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα, και στην οποία αντιστοιχούν ορισμένες μορφές κοινωνικές συνείδησης) (*MEW* 13, σ. 8).

⁵⁰⁷ Βλ. Μαρξ Κ., *Κεφάλαιο*, τόμος Ι, ό.π., σ. 92: «Οι παλιοί [ασιατικός, αρχαίος τρόπος παραγωγής]

ομοιομορφία τόσο των υποκειμένων όσο και των αντικειμένων τους, των τρόπων ύπαρξης και αντίληψής μας.

10.5 Η αναπαραγωγή του φετιχισμού

Η έννοια του «φετίχ» λαμβάνει έτσι, θα λέγαμε, ανθρωπολογική σημασία από τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ και ερμηνεύεται πρωτίστως *φροϊδικά* και όχι μαρξικά, δηλαδή μάλλον ως δηλωτική μιας διαστροφής παρά απλώς μιας αντικειμενικής δυσλειτουργίας. Λαμβάνει έτσι ένα δίσημο ρόλο, χρησιμοποιείται όμως στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού* στην μετάβαση από την ανθρωπολογία στην κοινωνική φιλοσοφία: Μέσα από την επιβίωση του φετίχ προκύπτει ο αναδιπλασιασμός της φύσης, η παραγωγή της δεύτερης φύσης, αυτή τη φορά ως κοινωνίας των ανθρώπων στην οποία κυριαρχεί η ακρωτηριασμένη σκέψη και οι σχέσεις εκμετάλλευσης.⁵⁰⁸ Η διαδικασία κοινωνικοποίησης, ενώ από τη μία συμβάλει στην ανάπτυξη του πολιτισμού και στην βαθμιαία ανάδυση του υποκειμένου, από την άλλη παραμένει μια διαδικασία αναπαραγωγής της κυριαρχίας, διαρκούς υπενθύμισης της βίας – βίας της φύσης, βία πάνω στη φύση, βία πάνω στα φυσικά πρόσωπα – , εν ολίγοις *υποταγής του ατόμου στην ολότητα*.

Την αποστασιοποίηση των Χορκχάιμερ και Αντόρνο από την κατηγορία της ολότητας και τον ρόλο που έπαιξε στη μαρξιστική σκέψη την αναλύει ο Τζέι με ενδιαφέροντα τρόπο στο *Marxism and Totality*, φέρνοντάς την σε αντιπαράθεση με

εκείνοι κοινωνικοί παραγωγικοί οργανισμοί είναι πολύ πιο απλοί και πιο διάφανοι από τον αστικό, στηρίζονται όμως είτε πάνω στην ανωριμότητα του ανθρώπου σαν ατόμου που δεν έχει ακόμα αποσπαστεί από τον ομφάλιο λώρο της φυσικής του σχέσης με τους άλλους ανθρώπους του γένους, είτε πάνω σε άμεσες σχέσεις κυριαρχίας και υποδούλωσης.» και σ. 86 «Πρόκειται μόνο για την καθορισμένη κοινωνική σχέση των ίδιων των ανθρώπων που παίρνει εδώ τη φαντασμαγορική μορφή μιας σχέσης ανάμεσα σε πράγματα... Αυτό το ονομάζω φετιχισμό, που κολλάει στα προϊόντα της εργασίας μόλις αρχίσουν να παράγονται σαν εμπορεύματα, και που γι αυτό είναι αζεχώριστος από την εμπορευματική παραγωγή».

⁵⁰⁸ *ΔτΔ*, σ. 56/ *GS* 3 σ. 37-8.

την πρότερη στάση του Λούκατς και του Μπλοχ. Οι δύο στοχαστές είχαν ήδη επιφυλάξεις ως προς την δυνατότητα ύπαρξης μιας κανονιστικής ολότητας, παρά τις κατά καιρούς γνωστές τοποθετήσεις τους υπέρ της.⁵⁰⁹ Όταν όμως στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, «η κατηγορία της ολότητας απώλεσε ουσιαστικά όλες τις θετικές σημάνσεις της και έγινε σχεδόν συνώνυμη του ολοκληρωτισμού»⁵¹⁰ αυτό είναι η απόληξη μιας πρότερης πορείας αμφισβήτησης. Η ανθρώπινη ολότητα πάσχει εκ γενετής από την αποκοπή της από τη φύση, γεγονός που την καθιστά μη-ολότητα· έτσι το καθολικό καθίσταται η επιβίωση του φυσικού ως διαστρεβλωμένου εντός του μη-φυσικού, δηλαδή του ανθρώπινου πολιτισμού. Η άρση (*Aufhebung*) δεν έχει ολοκληρωθεί και η ανάμνηση της αποτυχίας της συγκροτείται πλέον ως εγγειανός Νους, του οποίου η αξίωση για καθολικότητα είναι διαβολική.

Η κοινωνική αντιστοιχία του γνωσιολογικά μετατραπέντος σε φετίχ αντικειμένου είναι, για τον Αντόρνο και τον Χορκχάιμερ, ο φετιχισμός του εμπορεύματος, ο οποίος κυριαρχεί στην εποχή του ύστερου καπιταλισμού.⁵¹¹ Αν στο γνωσιοθεωρητικό επίπεδο πίσω από την επιβίωση του φετίχ βρίσκεται η αρχή της αυτοσυντήρησης, στο κοινωνικό βάση του φετιχισμού του εμπορεύματος είναι ο καταμερισμός της εργασίας, που είναι απαραίτητος για την αυτοσυντήρηση του πολιτισμού, και ορθώνεται πλέον ως ο βασικός μηχανισμός καταπίεσης.⁵¹² Η νέα συλλογικότητα, για την οποία ο πρωτόγονος εγκατέλειψε την φυσική κατάσταση και θυσίασε την φυσική του καταγωγή, γίνεται ο φορέας της καταπίεσης και της κυριαρχίας. Ενώ παρουσιάζεται ως καθολικό, στην πραγματικότητα εξυπηρετεί τα συμφέροντα του μερικού, ενώ διαβάλλει ολόκληρο το κοινωνικό οικοδόμημα και καθιστά τους πάντες συνένοχους αυτής της αποσύνθεσης. Η υποκριτική επίκληση του γενικού προς όφελος της ταξικής αστικής κυριαρχίας που στιγματίζει ο Μαρξ ως χαρακτηριστική του καπιταλισμού θεωρείται πλέον γενικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης κοινωνίας: «Ό,τι οι λίγοι προξενούν σε όλους συντελείται πάντοτε ως καθυπόταξη μεμονωμένων ατόμων από πολλούς: πάντοτε η καταπίεση της κοινωνίας

⁵⁰⁹ Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 259.

⁵¹⁰ Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 261.

⁵¹¹ Για τον Τζέιμσον ο αστερισμός του φετιχισμού του εμπορεύματος ενέχει. «υπαρξιακές ή και μεταφυσικές πλευρές» στον Μαρξ, αλλά και στον Αντόρνο (Jameson F., *Late Marxism*, ό.π., σ. 148).

⁵¹² *ΔτΔ*, σ. 57/ *GS* 3, σ. 38.

έχει και τα χαρακτηριστικά της καταπίεσης από μια συλλογικότητα». ⁵¹³ Ταυτόχρονα, αυτή η καταπίεση της φυσικής καταγωγής οδηγεί το άτομο στην προσαρμογή στους ρυθμούς της παραγωγής, με συνέπεια την επίταση της πραγματοποίησης και του αισθήματος αποξένωσης. ⁵¹⁴

Και αν η παλαιά μεταφυσική με την παραδοχή της απόστασης μεταξύ έννοιας και πραγματικότητας υπόρρητα *παραδεχόταν το άδικο της υφιστάμενης τάξης*, η διαφωτιστική σκέψη με την διττή πορεία της, νομιναιστική και θετικιστική, παρ' όλο που εμφανίζεται ως λύτρωση από την μεταφυσική οντοποίηση του «καθόλου», δεν αφήνει ούτε τέτοια περιθώρια. Η παλαιά απαγόρευση της απεικόνισης του θείου, η οποία στον Εβραϊσμό παίρνει τη μορφή της απαγόρευσης εκφοράς του ονόματος του Θεού⁵¹⁵, ενώ στερεί το άτομο από οποιαδήποτε παρηγοριά στον κόσμο τούτο, τουλάχιστον αποφεύγει να ονομάσει ως θείο το ψευδές της υπάρξεως, το οποίο θα σήμαινε την αποδοχή του κόσμου ως έχει. Όπως και στην κατακλείδα της *Αρνητικής διαλεκτικής*, οι συγγραφείς της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* εκφράζουν ήδη, θαρρώ, αλληλεγγύη προς την μεταφυσική τη στιγμή της πτώσης της, παρά τα επανειλημμένα χτυπήματα που της έχουν καταφέρει ως μέτοχοι μιας θεωρίας κοινωνικής κριτικής που εντοπίζει σε αυτή την πρώτη μετουσίωση της κυριαρχίας. Αν, πράγματι, παραμένουν φίλοι προς την Ιουδαϊκή άρνηση του ονόματος, μια «ορισμένη άρνηση» (bestimmte Negation) κατά τα εγγελιανά πρότυπα⁵¹⁶, απορρίπτουν τις άλλες εκδοχές

⁵¹³ *ΔτΔ*, σ. 57/ *GS* 3, σ. 38.

⁵¹⁴ Πρβλ. *ΔτΔ*, σ. 68/ *GS* 3, σ. 47.

⁵¹⁵ Η απαγόρευση απεικόνισης (Bilderverbot) του θείου αλλά και του ανθρώπινου, συνδέεται με την απάρνηση των ειδωλολατρικών εθίμων από τις μονοθεϊστικές θρησκείες όπως ο Εβραϊσμός και το Ισλάμ. Για την σχέση της απαγόρευσης αυτής με την περιορισμένη περιγραφή της μελλοντικής απελευθερωτικής ουτοπίας στον Μαρξ και σε επιγόνους όπως ο Μπλοχ και ο Αντόρνο, πρβλ. Jameson, F., *Late Marxism*, ό.π., σ. 161.

⁵¹⁶ «.... [Μ]πορεί να παρατηρηθεί γενικά εκ προοιμίου ότι η έκθεση της μη αληθινής συνείδησης ως προς την αναλήθειά της δεν είναι μία μόνο και μόνο *αρνητική* κίνηση. [...] Ο σκεπτικισμός που τερματίζει στην αφαίρεση του μηδενός ή του κενού δεν μπορεί να προχωρήσει πέραν αυτής, θα περιμένει να μην του προκύψει τίποτε νέο και τι θα 'ναι αυτό, για να το ρίξει στην ίδια κενή άβυσσο. Άπαξ και αντιληφθούμε το αποτέλεσμα, αντίθετα, όπως είναι στ' αλήθεια, ως *ορισμένη* άρνηση, μια νέα μορφή έχει άμεσα ανακύψει και έχει συντελεσθεί εντός άρνησης η μετάβαση, οπότε η πρόοδος δια της πλήρους σειράς των σχημάτων προκύπτει αφ' εαυτής» (Έγγελος, *Φαινομενολογία του νου*, Εστία,

της καθολικής άρνησης, όπως αυτή που εντοπίζουν στον μυστικισμό της Άπω Ανατολής, θεωρώντας τις μια ακόμα άλλη όψη του «αστικού σχετικισμού», αφού θεραπεύουν την ίδια πορεία: Αυτή της επανάληψης του πάντα ίδιου, της αδυναμίας αλλαγής και ουσιαστικής ελπίδας απελευθέρωσης που φέρνει η κατακεραύνωση του κάθε τι θετικού:

Η αυτάρεσκη ικανοποίηση μιας γνώσης εκ των προτέρων και η ανακήρυξη της αρνητικότητας σε λύτρωση είναι αναληθείς μορφές αντίστασης κατά της απάτης. Το δίκαιο της εικόνας σώζεται στην πιστή εκτέλεση της απαγόρευσής της. Μια τέτοια εκτέλεση, η «καθορισμένη άρνηση», δεν είναι λόγω της ανωτερότητας της αφηρημένης έννοιας άτρωτη έναντι της σαγηνευτικής εποπτείας, όπως είναι ο σκεπτικισμός, ο οποίος μηδενίζει τόσο το ψευδές όσο και το αληθές.⁵¹⁷

Η εγγελιανή «άρνηση» για την *Διαλεκτική του διαφωτισμού* είναι η αποκορύφωση της κριτικής διάθεσης του αστικού πνεύματος, όμως αυτοϋπονομεύεται όταν περνάει στην «άρνηση της άρνησης», επιστρέφοντας σε μια ανυψωμένη καθολικότητα και διεκδικώντας την απόλυτη γνώση. Η στιγμή της «αστικής σκέψης» που βρίσκεται πιο κοντά σε μια φιλοσοφία που θα αντιστέκεται στην αποδοχή του υπαρκτού, είναι ταυτόχρονα η στιγμή που επανεπιβεβαιώνει την κυριαρχία του. Είναι η στιγμή της διαλεκτικής του διαφωτισμού ως μεταβολής του εις το ενάντιο. Αυτή την θεματική θα την αναπτύξει περαιτέρω ο Αντόρνο κυρίως στην *Αρνητική διαλεκτική*, η οποία καθαυτή αποτελεί μια προσπάθεια εμμονής στην πρώτη κίνηση, όπως το λέει και το όνομά της, αυτή της *άρνησης*, της *εγγελιανής μεθόδου*.⁵¹⁸

Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Αλεξάντερ Γκαρσία Ντύτμαν (Alexander Garcia Düttmann), οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ υιοθετούν την εγγελιανή ορισμένη άρνηση ακριβώς για να προτείνουν την *γλώσσα*, την *γραφή* ως μέθοδο υπερκέρασης της

Αθήνα 2007, σ. 107).

⁵¹⁷ ΔτΔ, σ. 59/ GS 3, σ. 40.

⁵¹⁸ Για τον Φαράκλα, ορθά θαρρώ, ο Αντόρνο διατηρεί την «καλή πλευρά του Εγγέλου» αυτή που «αντιμετωπίζει το καθέκαστον ως αποκατάσταση του γενικού στο προσδιορισμένο» (Φαράκλας, Γ, *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 405). Έτσι διασώζεται το καθέκαστον από την τυραννία του επιμέρους την οποία επιβάλλει η κυριαρχία του κακού καθολικού στον καπιταλισμό, και ο Αντόρνο αποκαλύπτεται ως ένας ακατάβλητος μαχητής των δικαιωμάτων και της ίδιας της ύπαρξης του καθέκαστου.

«απαγόρευσης των ονομάτων» (της άρνησης να κατασκευάσουν έννοιες καθολικής ισχύος) και της «απαγόρευσης των εικόνων» (της άρνησης να σκιαγραφήσουν ρητά το αληθές και το καλό): Η μετατροπή της εικόνας στη γλωσσική έκφρασή της καθιστά παραδεκτή την αδυναμία της να έχει αξιώσεις καθολικότητας, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί την *μόνη οδό που είναι διαθέσιμη για την κριτική σκέψη*, παρά τον ταυτοποιητικό ρόλο των εννοιών, των ονομάτων αλλά και της ίδιας της εγγελιανής διαλεκτικής μεθόδου που έχει διαπιστώσει η *Διαλεκτική του διαφωτισμού*.⁵¹⁹ Η κριτική της κοινωνίας γίνεται κριτική των εννοιών, διότι η έννοια είναι η μόνη διαθέσιμη οδός όπου η κριτική ενδέχεται να μη μεταβληθεί στο ενάντιό της.

10.6 Μια διαλεκτική της επαναστροφής

Μετά το απόγειο της «αστικής σκέψης», τον Γερμανικό Ιδεαλισμό, η φιλοσοφία οδηγείται σε ολοένα και πιο θετικιστικές θέσεις, κατά τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ, παρά την πρόσκαιρη αλλά ελλειπή αντίσταση των ρομαντικών. Ο θετικιστικός «διαφωτισμός» είναι ακόμα πιο ολοκληρωτικός από τον ιδεαλιστικό πρόγονό του, γιατί πλέον η κατάληξη της σκέψης είναι προαποφασισμένη. Όλα θα ταξινομηθούν ως μαθηματικές μονάδες, «το άγνωστο μετατρέπεται σε άγνωστο μιας εξίσωσης».⁵²⁰ Παραμερίζοντας ως μη «πρακτικό» το κλασικό ιδεαλιστικό εγχείρημα σκέψης της σκέψης, ο διαφωτισμός διεκδικεί την ολοκληρωτική γνώση για να την θέσει στην υπηρεσία της καθυπόταξης του κόσμου. Ο Καντ είχε υποστηρίξει τη δυνατότητα του υπερβατολογικού υποκειμένου για πλήρη αξίωση καθολικής γνώσης, εν τούτοις αυτή η γνώση δεν αφορούσε το είναι, το οποίο παρέμενε άγνωστο.⁵²¹

⁵¹⁹ Πρβλ. Düttmann, A., *The Memory of Thought. An Essay on Heidegger and Adorno*, Continuum, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2002, σ. 72-75.

⁵²⁰ *ΔτΔ*, σ. 60/ *GS* 3, σ. 41.

⁵²¹ Ο Ψυχοπαίδης θεωρεί πως «σε αντίθεση με τον Χέγκελ, η καντιανή φιλοσοφική κατασκευή περιλαμβάνει και μια θεωρία του ιδιαίτερου, δηλαδή του εμπειρικού υλικού που δεν μπορεί να υπαχθεί στην γενικότητα της προσδιοριστικής κρίσης και είναι, από την πλευρά της γνωσιοθεωρίας ιδωμένο, το στοιχείο που δεν αντιστοιχεί στο “γενικό” ... [τ]ο σύστημα των ιδιαίτερων περιεχομένων... αποτελεί για τον Καντ το “πράγμα καθ’ εαυτό”» (Ψυχοπαίδης, Κ., *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*,

Τώρα, με την περιστολή της σκέψης σε μαθηματικά εργαλεία, έρχεται η πλήρης ταξινόμηση των στοιχείων του υπάρχοντος που έχει σαν αποτέλεσμα τη διαρκή επιβεβαίωσή του. Στον Καντ η διαδικασία αυτογνωσίας του υποκειμένου απαιτεί την αυτοκατάφασή του, στον θετικισμό η ίδια αποτελεί όμως διαδικασία πραγματοποίησης και εκφυλισμού τόσο του υποκειμένου όσο και του αντικειμένου. Με τη δικαίωση του πάντα υπάρχοντος, η σκέψη μετατρέπεται σε ταυτολογία. *Ο «διαφωτισμός» επιστρέφει στην μυθολογία.*⁵²² Το υποκείμενο χάνει την αυτοτέλειά του όταν το αντικείμενο παύει να αντιστέκεται στη γνώση.

Η κοινωνιολογική ανάλυση της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* μας δείχνει με τον σαφέστερο τρόπο πώς για τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ η κυρίαρχη επιβίωση της μιμητικής επανάληψης βρίσκει την πραγμάτωσή της στην εμπορευματική κοινωνία. Η βιομηχανοποίηση οδηγεί στην αντικειμενοποίηση των ανθρώπων, υπονομεύοντας την «ανάδυση του υποκειμένου» την οποία υποτίθεται ότι φέρνει ο «διαφωτισμός», καθώς το άτομο υποβιβάζεται και αυτό στη θέση του στατιστικού στοιχείου, με μόνον επιτρεπτό γνώμονα αυτόν της αυτοσυντήρησης. Η υποκειμενικότητα εξανεμίζεται έτσι στην εποχή της φορντικής οργάνωσης της παραγωγής και αυτό επεκτείνεται και στο επίπεδο της αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης με την εμφάνιση της πολιτιστικής βιομηχανίας. Γενόμενος ο λόγος «καθαρό όργανο των σκοπών»⁵²³ επιβεβαιώνει την θέση του Νεύτωνα πως η γνώση είναι δύναμη και, πλέον, ως πλήρης επαναστροφή, μεταβαίνει σε μια στην ουσία της *μη-συνειδητή μηχανικότητα*, που όμως τώρα είναι ορθολογικά οργανωμένη. Έτσι, «[η] απέλαση της σκέψης από τη Λογική επικυρώνει στο πανεπιστημιακό αμφιθέατρο την αντικειμενοποίηση του ανθρώπου στο εργοστάσιο και στο γραφείο».⁵²⁴ Κατ' αυτόν τον τρόπο, και όταν τα άτομα έχουν *επιλογές*, στην αγορά, στην αστική δημοκρατία, αυτή αναπόφευκτα καταλήγει σε μια ψευδαίσθηση και σε μια *επικύρωση της*

Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2001, σ. 52). Αυτή ερμηνεία του πράγματος αυτού τούτου ως του μη εννοιολογήσιμου εμπειρικού υπόκειται τόσο της λουκατσιανής όσο και της μπλοχιανής θεωρίας, και αναπτύσσεται αυτοτελώς στον Αντόρνο.

⁵²² *ΔτΔ*, σ. 64/ *GS* 3, σ. 44.

⁵²³ *ΔτΔ*, σ. 69/ *GS* 3, σ. 47.

⁵²⁴ *ΔτΔ*, σ. 69-70/ *GS* 3, σ. 47.

Με το περίφημο παράδειγμα του Οδυσσέα, νοούμενου ως του πρώτου αστού, ή μάλλον ως του συμβόλου της μετάβασης από το μύθο στο διαφωτισμό, οι συγγραφείς της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* επιδιώκουν να εξηγήσουν την λειτουργία της *επιλογής του πάντα-ίδιου*: Ο Οδυσσέας δεμένος στο κατάρτι είναι ο γαιοκτήμονας-άρχοντας και μελλοντικός αστός, προϊόν της κυριαρχίας και προσκολλημένος σε αυτήν· οι Σειρήνες, όπως και η Κίρκη πρωύτερα, είναι η ροπή προς άμεση επιστροφή στη φύση, δυνατότητα που ο αστός πρέπει να απαρνηθεί με αυτοθυσία δεμένος πάνω στο πλοίο του κοινωνικού καταναγκασμού – οι εργάτες κωπηλατούν δίχως συνείδηση –, για να κατορθώσει να συγκροτήσει τον εαυτό, το άτομο. Όσο πιο δελεαστικό του φαίνεται το τραγούδι της φύσης τόσο πιο πολύ διατάζει να τον δέσουν, σε μια κίνηση ενδεικτική του μαζοχισμού ο οποίος αποτελεί την κατάληξη της πορείας της κυριαρχίας και της υποταγής. Ο κυρίαρχος της φύσης είναι ο κυριαρχούμενος. Ο καταμερισμός της εργασίας επικυρώνεται· όπως οι εργάτες εξορίζονται από την εποπτεία της παραγωγής και ως εκ τούτου δεν μπορούν να βρουν στην εργασία καμία απόλαυση, ο κυρίαρχος χάνει την δυνατότητα εκτελεστικής-χειρωνακτικής εργασίας και παραμένει ανήμπορος να απολαύσει, και, εν τέλει, να διευθύνει. Σύμφωνα με τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ αυτό ολοκληρώνει μια διαδικασία επιστροφής σε προηγούμενο ανθρωπολογικό στάδιο, με την ανάγκη για καταπίεση των ενστίκτων και της ανθρώπινης «φυσικής ιστορίας», παρά τις προόδους της επιστήμης και της τεχνικής. «Όσο πιο πολύπλοκος και εκλεπτυσμένος είναι ο κοινωνικός, ο οικονομικός και ο επιστημονικός μηχανισμός, στις λειτουργικές ανάγκες του οποίου το σύστημα παραγωγής έχει προσαρμόσει προ πολλού το σώμα, τόσο πιο φτωχά έγιναν τα βιώματα για τα οποία είναι ικανό».⁵²⁶

Αν όμως η επαναστροφή επιδρά ευνοχιστικά πάνω στους αστούς, οι *εργάτες* δεν μένουν ανεπηρέαστοι. Ακολουθώντας της λογική των «Στοχασμών για την θεωρία των τάξεων», υποστηρίζεται εδώ πως η επικράτηση του φορντισμού και της αυτοματοποιημένης παραγωγής, καθώς και η συγκέντρωση και συγκεντροποίηση του κεφαλαίου, αντί να συμβάλει στην άνοδο της ταξικής συνείδησης, οδηγεί στην ακόμα

⁵²⁵ *ΔτΔ*, σ. 72/ *GS* 3, σ. 49.

⁵²⁶ *ΔτΔ*, σ. 78/ *GS* 3, σ. 53.

μεγαλύτερη καθυπόταξή τους στην κεφαλαιακή σχέση και τώρα και σε επίπεδο βιοεξουσίας. Οι μελέτες που είχε κάνει το Ινστιτούτο μετά την ανάληψη της διεύθυνσης από τον Χορκχάιμερ ήταν ο προπομπός αυτής της κατεύθυνσης: Μέσα από την διαμόρφωση ερωτηματολογίων τα οποία καλούνταν να συμπληρώσουν οι εργάτες συνεντευξιαζόμενοι⁵²⁷, οι ερευνητές του Ινστιτούτου διαπίστωσαν ότι ακόμα και σε ανθρώπους εργατικής ταξικής θέσης οι οποίοι υποστήριζαν την Αριστερά (το Σοσιαλδημοκρατικό και το Κομμουνιστικό κόμμα) οι απαντήσεις πρόδιδαν μια έλξη προς τους δυναμικούς και αυταρχικούς ηγέτες, την διατήρηση της πατριαρχίας στις σχέσεις μεταξύ των δύο φύλων αλλά και μεταξύ ενηλίκων και παιδιών, καθώς και την μη αμφισβήτηση του ίδιου του μηχανικού τρόπου εργασίας στην παραγωγική αλυσίδα.⁵²⁸ Αντί για την όξυνση της ταξικής συνείδησης, οι έρευνες (οι οποίες επεκτάθηκαν και σε άλλα κοινωνικά στρώματα), και η επεξεργασία των αποτελεσμάτων τους, κατέδειξαν προθυμία από την πλευρά των καταπιεζόμενων για αποδοχή της υφιστάμενης τάξης πραγμάτων, αρκεί αυτή να τους εξασφάλιζε την επιβίωσή τους και να έπαιρνε χαρακτηριστικά εθνικής και κοινωνικής αναγέννησης. Τα πρώτα συμπεράσματα των ερευνών αυτών είχαν ήδη εξαχθεί λίγο μετά την ανάληψη της εξουσίας από τον Χίτλερ και η δημοσίευσή τους δεν κρίθηκε πολιτικά σκόπιμη,⁵²⁹ όμως, δύνανται να αντιμετωπιστούν ως μια πρώτη προειδοποίηση για την αποδοχή του ναζιστικού καθεστώτος από τις λαϊκές μάζες της Γερμανίας, καθώς και για την εύκολη καθυπόταξη της αντιφασιστικής αντίστασης και των εργατικών κομμάτων. Όταν πλέον η ηγεσία τους είχε εξουδετερωθεί, οι εργάτες οπαδοί τους αποδέχτηκαν όντως σταδιακά τη νέα τάξη πραγμάτων και της παρέμειναν πιστοί μέχρι το τέλος, χωρίς αξιοσημείωτες λιποταξίες.⁵³⁰ Αυτή την κατάσταση πραγμάτων

⁵²⁷ Βλ. Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, ό.π., σ. 116.

⁵²⁸ Για τις – τελικά αδημοσίευτες – έρευνες αυτές του Ινστιτούτου, βλ. Jay, M., *The Dialectical Imagination*, ό.π., σ. 116-7. Ορισμένα άρθρα βασισμένα στην επεξεργασία των αποτελεσμάτων των ερευνών αυτών δημοσιεύτηκαν στο περιοδικό του Ινστιτούτου μέχρι και το 1939, ενώ αποτέλεσαν την βάση για τις πιο ολοκληρωμένες έρευνες επί αμερικανικού εδάφους που οδήγησαν στις *Έρευνες για την αυθεντία και την οικογένεια* (*Studies on Authority and the Family*) που οδήγησε στο μετέπειτα έργο *Η αυταρχική προσωπικότητα* (*The Authoritarian Personality*) (βλ. και Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, ό.π., σ. 149-56).

⁵²⁹ Jay, M., ό.π.

⁵³⁰ Η αποτυχία της αριστερής (σοσιαλδημοκρατικής και κομμουνιστικής) αντίστασης στον ναζισμό

φιλοδοξεί να ερμηνεύσει η μετάπτωση της κυριαρχίας στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού*.

Εφόσον για την αναπαραγωγή της εργατικής τάξης χρειάζεται μόνο ένα μέρος του κοινωνικού προϊόντος και το υπόλοιπο το νέμονται οι ανώτερες τάξεις, ο ρόλος για τον οποίο προορίζεται είναι αυτός του περισσεύματος, εν τέλει του εφεδρικού στρατού εργασίας.⁵³¹ Με τον τρόπο αυτό η *ικανοποίηση των ανθρωπίνων αναγκών*, η οποία ήταν η *raison d'être* της διαφωτιστικής πορείας, καθίσταται ο βασικός παράγοντας ανδραποδισμού. Έτσι μαζί με την αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης διασφαλίζεται και η αναπαραγωγή ενός συστήματος που καθηλώνει την εργατική δύναμη σε υποτελή ρόλο: ταξικά, ψυχολογικά, αλλά εν τέλει και ανθρωπολογικά. Όπως ο Λόγος αυτοϋπονομεύεται από την καθολική αξίωση αλήθειας την οποία επέχει και προβάλλει μετά την κυριαρχία του τυπικού ορθολογισμού και του θετικισμού, έτσι και η κοινωνία της ανταλλαγής αναπαράγει την φυσική κατάσταση από την οποία θέλει να απομακρυνθεί, καθιστώντας την άμεση και την έμμεση βία συστατικό στοιχείο της κοινωνικής οργάνωσης. Οι ψυχολογικές και διανοητικές συνέπειες της κυριαρχίας της πολιτιστικής βιομηχανίας, η απρόσωπη γραφειοκρατία του κράτους αλλά και του συγκεντροποιημένου κεφαλαίου, η ανοιχτή καταστολή των διαφωνούντων όταν χρειαστεί, στην περίπτωση του φασισμού, είναι η φυσική εξέλιξη της πορείας του *βίαιου διαχωρισμού από την φυσική ιστορία*: η ιστορία συνεχίζει να είναι μια ιστορία συσσώρευσης του ανθρωπίνου πόνου.⁵³²

Καθώς οι συγγραφείς της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* δεν παραδέχονται πλέον κανένα γνωσιοθεωρητικό προνόμιο στο προλεταριάτο όπως έκανε ο Λούκατς,

περιγράφεται με αυτούς τους όρους από τον Έβανς, στην εκτενέστατη έρευνά του για το Τρίτο Ράιχ. Ενδεικτικά δεξ, Evans, R., *The Third Reich in Power*, Penguin, Λονδίνο 2005, κεφ. 1.III, «Enemies of the People». Εκεί διαπιστώνονται και πραγματολογικά οι συνέπειες που είχε για τις εργατικές οργανώσεις η άμεση σύλληψη και καταστολή των ηγεσιών τους, καθώς και η συνεπακόλουθη προσχώρηση σημαντικών τμημάτων του πληθυσμού στο ναζιστικό πολιτικό στρατόπεδο.

⁵³¹ *ΔτΔ*, σ. 81/ *GS 3*, σ. 55.

⁵³² Η Κουκ τονίζει πως στον αντορνικό έργο η συμφιλίωση με την «φυσική ιστορία» του ανθρώπου δεν λαμβάνει την μορφή θυσίας, αλλά αντίθετα αναγνώρισης της υλικότητας του ατόμου και των αναγκών του, αναγνώρισης ακριβώς αυτού του πόνου που φέρνει η αυτοσυνειδησία της αυτοσυντήρησης (Cook, D., *Adorno on Nature*, ό.π., σ. 161).

ο σοσιαλισμός ως υπαρκτό κίνημα θεωρείται ότι έχει υποταχθεί στην λογική της αυτοσυντήρησης, αφού αποδέχεται την ύπαρξη του βασιλείου της αναγκαιότητας το οποίο θα αντικατασταθεί στο απώτερο μέλλον από το βασίλειο της ελευθερίας, κατά τον μαρξικό ορισμό στην *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*.⁵³³ Διαχωριζόμενοι από την παραδοσιακή μαρξιστική ανάλυση, οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ ήδη της επιρρίπτουν ότι, υποτιμώντας την σημασία του διαχωρισμού ανάμεσα σε αναγκαιότητα και ελευθερία, υποτάσσεται υπόρρητα στην πρώτη, με συνέπεια την υποταγή στην πραγματοποιητική λογική της ανταλλαξιμότητας, όπως εντάσσεται στην διαφωτιστική παράδοση. Με την γραμμική σύνδεση μεταξύ κάλυψης απλώς των αναγκών και σοσιαλισμού, χωρίς την ποιοτική τομή της *συμφιλίωσης με τη φύση* και του απαραίτητου *κριτικού πνεύματος* που αυτή συνεπάγεται, *προετοιμάζεται το έδαφος του ολοκληρωτισμού*, ο οποίος «απορροφ[ά] την ελευθερία μαζί με τον σοσιαλισμό»⁵³⁴. Διαιωνίζεται έτσι η κυριαρχία, αν και αυτή τη φορά με κολλεκτιβιστική μορφή, καθώς επιβιώνει και ενισχύεται ο σεβασμός των ανθρώπων για την κατεστημένη τάξη πραγμάτων, την υποταγμένη στο κίνητρο της αυτοσυντήρησης, αναβαπτισμένη αυτή τη φορά από την επαναστατική ορμή με την οποία εκκίνησαν και η οποία εκφυλίζεται σταδιακά, υποτασσόμενη με ντροπή για τον ουτοπισμό της στον ρεαλισμό της αναπαραγωγής του παντότε-ίδιου.

Καταρρίπτοντας σταδιακά όλα τις υποτιθέμενες κριτικές αντιστάσεις, που όμως κατηγορούνται από τους συγγραφείς για παράδοση στο υπάρχον, η πορεία του «διαφωτισμού» μετατρέπεται σε μια «διαλεκτική της επαναστροφής». Πρόκειται για μια παλινδρόμηση κατά την οποία όλα τα ανθρώπινα επιτεύγματα μετατρέπονται στο αντίστροφό τους· από συνήγοροι της ωρίμανσης του ανθρώπου και αποδείξεις της ευτυχίας του, σε τροχοπέδη της κυριαρχίας και ουσιαστικό τόπο βασανιστηρίων για το άτομο που στενάζει υπό τον ζυγό της επικράτησης της αυτοσυντήρησης.⁵³⁵

⁵³³ Μαρξ, Κ., *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*, ό.π., σ. 23.

⁵³⁴ *ΔτΔ*, σ. 86/ *GS* 3, σ. 59.

⁵³⁵ Ο Γκουντσέλιν Σμιτ Νόερ (Gunzelin Schmid Noerr) τονίζει τις ιστορικές παραμέτρους αυτής της τοποθέτησης της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*: Όταν οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ επιτίθενται στην κυριαρχία του εργαλειακού λόγου στην θεωρία αλλά και στην κοινωνική οργάνωση, το πράττουν σε μια εποχή αποτυχίας τόσο του φιλελεύθερου καπιταλισμού με το Κραχ του 1929, όσο και των αστικών δημοκρατιών εμπρός στην πείνα και στον φασισμό (Schmid Noer, G., «Zum werk- und

10.7 Η κριτική της πολιτιστικής βιομηχανίας ως κριτική της αστικής δημοκρατίας

Έχοντας ακολουθήσει μια θέση κριτικής του αστικού διαφωτιστικού ρεύματος ως ένοχο αναπαραγωγής των όρων και των συνθηκών της κυριαρχίας, η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* έχει ήδη ορίσει τον ύστερο καπιταλισμό – την κοινωνία της ανταλλακτικής αξίας – ως την έσχατη απόληξη της *διαλεκτικής της αυτοσυντήρησης*. Έτσι η κριτική της *πολιτιστικής βιομηχανίας* και του *αντισημιτισμού*, που ακολουθούν, επιχειρούν να αναδείξουν τις ολοκληρωτικές τάσεις τόσο εντός των φιλελεύθερων δημοκρατικών αστικών κοινωνιών, όσο και εντός των αμιγώς φασιστικών.⁵³⁶ Υπό την πολεμική που αναπτύσσει η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* και τα δύο αυτά πολιτικά και κοινωνικά φαινόμενα αποτελούν *εκφράσεις της ίδιας αρχής*, δίχως αυτό να σημαίνει την αδιαφορία των συγγραφέων απέναντι στις διαφορές τους. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς πως εδώ έχουμε μια αντίφαση, αφού πρόκειται για τους συγγραφείς που την ίδια περίοδο – την περίοδο της αυτοεξορίας του Ινστιτούτου στην Αμερική – υποστήριζαν την συσπείρωση όλων των δημοκρατικών δυνάμεων, ακόμα και των πιο συντηρητικών, στον αγώνα ενάντια στον φασισμό, θέση η οποία επηρέαζε τον τρόπο έκθεσης των ιδεών τους (*Darstellung*) και την ερμηνευτική τους.⁵³⁷ Η επιτακτική

zeitgeschichtlichen Hintergrund der *Dialektik der Aufklärung*», εις Lavaert, S., και Schröder, W., *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen*, ό.π., σ. 41-42). Το ίδιο ισχύει και για την κριτική τους απέναντι στις εργατικές οργανώσεις (ό.π., σ. 40, 43-44).

⁵³⁶ Η μελέτη του φασιστικού φαινομένου και η σύνδεσή του με τον μονοπωλιακό καπιταλισμό αποτελούν κύριο πεδίο και της εμπειρικής έρευνας του Ινστιτούτου κατά την αμερικανική εξορία του, όπως αυτές δημοσιεύτηκαν κατά κύριο λόγο στα τεύχη της *Zeitschrift für Sozialforschung* (Περιοδικού για την κοινωνική έρευνα), του θεωρητικού οργάνου του Ινστιτούτου. Για μια ενδελεχή ανάλυση των εμπειρικών ερευνών με τον συνδυασμό της ψυχαναλυτικής θεωρίας και των κοινωνικών επιστημών, δες Jay, M., *The Dialectical Imagination*, ό.π., κεφ 4 και 5, και Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, ό.π., σ. 149-77.

⁵³⁷ Αρχικά αυτή η θέση ήταν αποτέλεσμα της ανάγκης για επιβίωση του Ινστιτούτου σε ένα κλίμα αυξανόμενου αντικομμουνισμού μετά το πέρας του προοδευτικού κύματος που είχε φέρει το New Deal του Ρούζβελτ. Ακόμα και αν αυτό εκφραζόταν, για παράδειγμα, με την αλλαγή του αντίποδα της «αυταρχικής» προσωπικότητας από «επαναστατική» στις *Μελέτες για την αυθεντία και την οικογένεια* του 1936 σε «δημοκρατική» στην *Αυταρχική προσωπικότητα* που τελικά εκδόθηκε το 1950, αν και αποτελούσε καρπό ερευνών που διέτρεχαν την δεκαετία του 1940 (βλ. Jay, M., *The Dialectical*

προσταγή της πάλης έναντι του απολύτου κακού, όμως, δεν σήμαινε μια συνθηκολόγηση με τον αστισμό, αλλά στόχευε στην κατάδειξη της *κοινής μήτρας* των ιδεολογικών και των αμιγώς κατασταλτικών κοινωνικών μηχανισμών.

Ταυτόχρονα, οι θέσεις για την πολιτιστική βιομηχανία, πέρα από τα συμπεράσματα της εμπειρικής έρευνας του Ινστιτούτου της δεκαετίας του 1930 τα οποία φέρουν, αποτελούν και ένα εγχείρημα προσέγγισης των νέων συνθηκών επιβίωσης και αναπαραγωγής του ύστερου καπιταλισμού: Ο Δυτικός Μαρξισμός αποτέλεσε μια προσπάθεια *ερμηνείας* για την ματαίωση της ευρωπαϊκής επανάστασης που δεν ακολούθησε μετά την Ρωσική. Αν η κοινωνική αλλαγή, την οποία διέβλεπε ως μηχανικά αυτονόητη ο ορθόδοξος μαρξισμός, δεν επήλθε – ούτε ως επαναστατική ανατροπή, ούτε ως καθολική κατίσχυση των μεταρρυθμιστικών κομμάτων παρά την κατοχύρωση του καθολικού δικαιώματος ψήφου – για τους ερευνητές του ρεύματος του Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών η αιτία δεν μπορεί να είναι άλλη από την επιβίωση στους εργάτες της «*ψευδούς συνείδησης*», κατά την λουκατσιανή ερμηνεία. Η αντιμετώπιση αυτού του θεωρητικού ερωτήματος λαμβάνει κεντρικό ρόλο στην διεπιστημονική θεωρητική έρευνα του κύκλου του Χορκχάιμερ, οδηγώντας, όπως είδαμε, τόσο στην αξιοποίηση αυτής της νέας θεωρητικής κατεύθυνσης για την εκπόνηση ενός συνδυασμού εμπειρικών και θεωρητικών μελετών – χαρακτηριστική είναι η διαδοχή κειμένων *έρευνας* και *ερμηνείας* στο *Αυθεντία και οικογένεια*⁵³⁸ – όσο

Imagination, ό.π., σ. 131), στα 1940 ο Χορκχάιμερ διατύπωνε την περίφημη φράση του «όποιος δεν θέλει να μιλάει για τον καπιταλισμό πρέπει να σιωπήσει για τον φασισμό» στο άρθρο του «Οι Εβραίοι και η Ευρώπη» στο τελευταίο τεύχος του γερμανόφωνου περιοδικού του Ινστιτούτου, *Zeitschrift für Sozialforschung* (ελλ. μετ. *Οι Εβραίοι και η Ευρώπη*, μετ. Φ. Τερζάκης, Έρασμος, Αθήνα 2006· πρβλ. Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, ό.π., σ. 255-9).

⁵³⁸ Το κεντρικό θεωρητικό κείμενο, γραμμένο από τον Χορκχάιμερ, με τίτλο «Γενικό Μέρος», καθώς και τα κεφάλαια του Μαρκούζε «Μελέτη από την σκοπιά της ιστορίας των ιδεών» και του Φρομμ «Μελέτη από τη σκοπιά της κοινωνικής ψυχολογίας» τα διαδέχονται τα ερωτηματολόγια και οι αναφορές για τα στοιχεία της έρευνας (για τα πρώτα βλ. την ελληνική έκδοση, Horkheimer, M., Fromm, E., Marcuse, H., *Αυθεντία και οικογένεια*, Νήσος, Αθήνα 1995). Ο Βίγκερσχαους παρατηρεί, πάντως, πως οι αναφορές του θεωρητικού σκέλους στην εμπειρική έρευνα είναι ελάχιστες και πως θα μπορούσαν να αποτελέσουν αυτόνομα έργα, καταδεικνύοντας και τα όρια σε αυτό που ο ίδιος χαρακτηρίζει ως το απόγειο της διεπιστημονικής συνεργασίας υπό την αιγίδα του Ινστιτούτου (Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, ό.π., σ. 151).

και στην απόπειρα μιας νέας θεωρητικής προσέγγισης στο ζήτημα της κρατικής εξουσίας, ειδικά της σχέσης μεταξύ του ολοκληρωτισμού και του κράτους: Αν στο τμήμα για την πολιτιστική βιομηχανία υπάρχει μια παραλληλία με την αντίστοιχη αντίληψη του Γκράμσι για την «ηγεμονία» ή την μετέπειτα θέση του Αλτουσέρ για τους «ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους», εμπεριέχεται εν τούτοις στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* και μια ανάλυση για την κατασταλτική πλευρά της κρατικής λειτουργίας καθώς και για την ανάπτυξή της την περίοδο της ανόδου του ολοκληρωτισμού.⁵³⁹

Μια τέτοια προσέγγιση δεν σημαίνει πως για τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ η πολιτιστική βιομηχανία εμφανίζεται ως μια απομονωμένη διαδικασία η οποία απλώς εκμεταλλεύεται τον νεοαποκτηθέντα ελεύθερο χρόνο των προλεταρίων, απόρροια της επιλογής του κεφαλαίου για βελτίωση των όρων αναπαραγωγής της εργατικής τάξης⁵⁴⁰, για να τους ενσταλάξει την παθητικότητα και την αποδοχή της κυριαρχίας. Αντιθέτως, αποτελεί άμεση απόρροια της διαίωνισης της κυριαρχίας του ενστίκτου αυτοσυντήρησης, η οποία εντοπίζεται, όπως είδαμε, στην διαδικασία της κοινωνικής παραγωγής και αναπαραγωγής στον σύγχρονο καπιταλισμό. Στο πεδίο της αισθητικής, πεδίο το οποίο υπήρξε βασικό για τον Αντόρνο ως θεωρητικό,⁵⁴¹ η ίδια η *αισθητική της χρησιμότητας* που χαρακτηρίζει τις υλικές αποτυπώσεις των

⁵³⁹ Για την γκραμισιανή αντίληψη της ηγεμονίας βλ. Gramsci, A., *Selection from the Prison Notebooks*, International Publishers, Νέα Υόρκη 1994, κεφ. I.1 «The intellectuals». Οι θέσεις του Αλτουσέρ για τους ΙΜΚ εκτίθενται στις *Θέσεις*, βλ. Αλτουσέρ Λ., *Θέσεις*, Θεμέλιο, Αθήνα 1999, κεφ. «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους», ειδικότερα σ. 83-85 όπου αφού αναφέρει ως «ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους» τα μέσα ενημέρωσης και τον «πολιτιστικό ΙΜΚ», ορίζει πως οι ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους «λειτουργούν με ιδεολογία», σε αντίθεση με το καθαυτό κράτος που λειτουργία «με βία».

⁵⁴⁰ Θέση που αναπτύχθηκε, όπως είδαμε, στους «Στοχασμούς για την ταξική θεωρία».

⁵⁴¹ Την ίδια εποχή κατά την οποία συμμετέχει στην συγγραφή της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* ο Αντόρνο προβαίνει και στην συγγραφή της *Φιλοσοφίας της νέας μουσικής* (*Philosophie der neuen Musik*), στην οποία καταγράφει με πιο συστηματικό τρόπο τις θέσεις του για την μουσική ως τέχνη και τον μοντερνισμό, θεματική που τον απασχόλησε καθόλη την διάρκεια της ζωής του: Τα πρώτα θεωρητικά του άρθρα είναι άρθρα σε μουσικά περιοδικά, ενώ σημαντικό ρόλο στην πνευματική του διαμόρφωση έπαιξε η μαθητεία του δίπλα στον Σαίνμπεργκ (Schönberg) στην Βιέννη (βλ. Claussen D., *Theodor W. Adorno: One Last Genius*, ό.π., σ. 103-106).

βιομηχανικών κοινωνιών, αποτελεί στοιχείο του περάσματος από την εποχή των αξιώσεων καλλιτεχνικής δημιουργίας στην εποχή της μαζικής πολιτιστικής βιομηχανίας.⁵⁴² Παραδεχόμενη η ίδια πως αποτελεί απλώς μία ακόμα επιχειρηματική δραστηριότητα, χάνει οποιαδήποτε επίφαση καλλιτεχνικής έκφρασης, χωρίς όμως να χάνει την επιρροή της, καθώς η ωμή εμπορευματικότητα αποτελεί πλέον δικαιολόγηση του εαυτού της. Η επίκληση από μέρους της πολιτιστικής βιομηχανίας της ανάγκης για τεχνολογική οργάνωση για την παραγωγή του θεάματος, το οποίο παρουσιάζει στους δέκτες, ουσιαστικά αποκρύπτει ηθελημένα το γεγονός ότι «η τεχνική ορθολογικότητα σήμερα είναι η ορθολογικότητα της ίδιας της κυριαρχίας».⁵⁴³

Η τάση της θετικιστικής σκέψης για βίαιη ταξινόμηση των αντικειμένων, βρίσκει στην πολιτιστική βιομηχανία ένα πρόσφορο πεδίο για την εφαρμογή της, με την χρήση της μαζικής ψυχολογίας για την κατηγοριοποίηση των δεκτών, έτσι ώστε να διαφοροποιηθεί κατάλληλα το πολιτιστικό προϊόν και να καλύψει – και να δημιουργήσει – την ζήτησή του. Οι διαφοροποιήσεις στα προϊόντα της πολιτιστικής βιομηχανίας είναι, λοιπόν, το ίδιο επουσιώδεις με τις διαφοροποιήσεις στα ομοειδή προϊόντα της παραγωγής, και η ελευθερία επιλογής φενάκη: Η ομοιομορφία κερδίζει έδαφος παρά τις τεχνολογικές αλλαγές, καθώς πλέον αποτελεί μια ενιαιοποιημένη διαδικασία από την αρχική σύλληψη μέχρι το τελειωμένο πολιτιστικό προϊόν. Πρόκειται για μια ακόμα εφαρμογή του *σχήματος της καθυπόταξης του καθέκαστου στο καθολικό*, που χαρακτηρίζει το έργο των Αντόρνο και Χορκχάιμερ, και εδώ έχει σαν συνέπεια – για μια ακόμα φορά – την ιδεολογική αναπαραγωγή του συστήματος της ταξικής εκμετάλλευσης:

Να χαραχθεί η παντοδυναμία του στις καρδιές των στερούμενων περιουσίας υποψηφίων για δουλειά ως η παντοδυναμία του κυρίου τους, αυτό είναι το νόημα όλων των ταινιών, όποια πλοκή (plot) και αν επιλέγει κάθε φορά η διεύθυνση παραγωγής.⁵⁴⁴

Όλες οι παραλλαγές ύφους και τεχνοτροπίας αποτελούν παραλλαγές πάνω σε μία λάθος βάση, ενώ δεν εκφράζουν την καλλιτεχνική δημιουργικότητα αλλά

⁵⁴² ΔτΔ, σ. 202/ GS, 3, σ. 142.

⁵⁴³ ΔτΔ, σ. 203/ GS 3, σ. 142.

⁵⁴⁴ ΔτΔ, σ. 208/ GS 3, σ. 145. Αγγλικά στο πρωτότυπο.

αποτελούν αποτέλεσμα υπολογισμένης προμελέτης των ειδικών της πολιτιστικής βιομηχανίας: «Το όλον και η λεπτομέρεια φέρουν τα ίδια χαρακτηριστικά: ούτε συνδέονται μεταξύ τους ούτε αντιτίθενται το ένα στο άλλο. Η προκαταβολικά εγγυημένη αρμονία τους είναι παρωδία εκείνης που είχε κατακτηθεί από το μεγάλο αστικό έργο τέχνης.»⁵⁴⁵ Όπως η θετικιστική σκέψη, ενισχύουν τον *ταυτοτικό λόγο*: στόχος είναι η εκπαίδευση του θεατή στην άμεση ταύτιση με την πραγματικότητα, δίχως να αφήνουν περιθώρια για αποστασιοποίηση, κριτική σκέψη και φαντασία. Τα προϊόντα της πολιτιστικής βιομηχανίας έχουν την δυνατότητα να καταναλωθούν και δίχως αναστοχασμό· ισχύς τους είναι η ισχύς της συμβατικότητας. Ενώ οι μεγάλοι καλλιτέχνες ήσαν εκείνοι οι οποίοι «υιοθετούσαν την τεχνοτροπία στο έργο τους ως σκληρότητα απέναντι στη χαοτική έκφραση της δυστυχίας, ως αρνητική αλήθεια»⁵⁴⁶, οδηγούμενοι στην έκφραση της αντίφασης, της ασυμφωνίας, της ετερότητας, η πολιτιστική βιομηχανία χρησιμοποιεί την τεχνοτροπία για να προβάλει την ταυτότητα, την ομοιομορφία, καταλήγοντας στην αισθητική βαρβαρότητα, που έτσι εντάσσεται στο «βασίλειο της διοίκησης». Η τέχνη «είναι πάντοτε και ιδεολογία»⁵⁴⁷, καθώς φιλοδοξεί να ανασυγκροτήσει την πραγματικότητα και να την εκθέσει δημιουργώντας μια νέα αλήθεια, ωστόσο αφήνει ένα περιθώριο για να εκφραστεί ο πόνος του εξουσιαζόμενου υποκειμένου. Αυτό παύει να ισχύει στα νέα πολιτιστικά προϊόντα που δεν μπορούν, κατά συνέπεια, να θεωρούνται «τέχνη».

Οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ θεωρούν πως η πολιτιστική βιομηχανία αρχικά διατηρεί την φιλελεύθερη υπόσχεση της ελευθερίας της έκφρασης, με βάση το καλλιτεχνικό ταλέντο. Καθώς, όμως, δεν αποτελεί παρά ουσιαστική επέκταση του αυτού του φαινομένου που έχουν χαρακτηρίσει ως «μίμηση», παρά τις όποιες υφολογικές διαφοροποιήσεις, η οποιαδήποτε ουσιαστική διαφοροποίηση ενσωματώνεται μέσα στην διαδικασία επανάληψης του πάντοτε ίδιου και της επιβεβαίωσης του υπάρχοντος. Όποιος διαφωνεί δεν καταστέλλεται, όπως στον καιρό της φεουδαρχίας, αλλά λειδορείται και απομονώνεται ως αποσυνάγωγος. Κατά τον τρόπο αυτό επιτυγχάνεται η συναίνεση των μαζών, οι οποίες έχουν μετατραπεί σε

⁵⁴⁵ *ΔτΔ*, σ. 210/ *GS* 3, σ. 146.

⁵⁴⁶ *ΔτΔ*, σ. 217/ *GS* 3, σ. 151.

⁵⁴⁷ *ΔτΔ*, σ. 218/ *GS* 3, σ. 152.

καταναλωτές πολιτιστικών προϊόντων, και οι οποίες αποθέτουν την εμπιστοσύνη τους στην ιδεολογία της επιτυχίας και της προσωπικής καταξίωσης, στην οποία καταλήγουν να πιστεύουν πολύ περισσότερο από τους ίδιους τους πραγματικά κρατούντες. Καθώς ο στόχος της πολιτιστικής βιομηχανίας είναι η διασκέδαση – η οποία κατά τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ από μόνη της υπονομεύει την δυνατότητα περαιτέρω αναστοχασμού – λειτουργεί παραπληρωματικά προς την εκμηχανισμένη εκτελεστική εργασία στην παραγωγή, καθώς αυτός ο οποίος έχει εξαντληθεί πνευματικά και σωματικά από την δεύτερη, επιζητεί στην πρώτη την αναγκαία χαλνωση που θα του επιτρέψει να αναλάβει δυνάμεις για να κατορθώσει να παραμείνει παραγωγικός και την επόμενη ημέρα. Αυτό σημαίνει όμως, πως ο ελεύθερος χρόνος αναγκάζεται και αυτός να αποτελεί προσομοίωση της εκτελεστικής εργασίας που λαμβάνει χώρα κατά τις παραγωγικές ώρες της ημέρας, με αποτέλεσμα την οικοδόμηση ενός κλειστού, ολοκληρωτικού συστήματος παθητικοποίησης του δέκτη και υποταγής του στην εξουσία της ανταλλακτικής αξίας.

Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Τζέιμσον, αυτή η θέση δεν σημαίνει πως οι κατηγορίες της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* απευθύνονται στους ίδιους τους εκμεταλλευόμενους, όσο στο σύστημα της εκμετάλλευσης και στην πολιτιστική βιομηχανία. Στην ανωνυμία της κατανάλωσης των προϊόντων της πολιτιστικής βιομηχανίας και στον ίδιο τον ελεύθερο χρόνο παραμένει το στοιχείο της ελευθερίας από την εργασία καθαυτή, ακόμα και αν το σύστημα αναπαράγεται μέσω της ιδεολογικής επιβολής. Έτσι προκύπτει μια «λαϊκιστική» θέση που αποδίδει την ευθύνη για τον εκφυλισμό της τέχνης στο κακό καθολικό, σε αντίθεση με την τότε κρατούσα συντηρητική ανάλυση περί «μαζικού ανθρώπου».⁵⁴⁸ Ταυτόχρονα, υποδεικνύει την υποτιθέμενη ελεύθερη επιλογή εντός των φιλελεύθερων δημοκρατιών ως φενάκη, εστιάζοντας την κριτική στους θεσμούς ιδεολογικής κυριαρχίας που εξασφαλίζουν την αναπαραγωγή του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής δίχως την χρήση φυσικής βίας, και ταυτόχρονα δίχως να δίνουν μια πραγματική επιλογή εκτός της αναπαραγωγής αυτής, όπως θα πράξουν και άλλες

⁵⁴⁸ Πρβλ. Jameson F., *Late Marxism*, ό.π., σ. 137. Για μια αντίθετη, και πιο επικρατούσα, αντίληψη της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* ως «αντιλαϊκιστικής» και οριακά ελιτιστικής, βλ. Jay M., *The Dialectical Imagination*, ό.π., σ. 216-7.

ριζοσπαστικές και μαρξιστικές θεωρήσεις στην μεταπολεμική περίοδο.

10.8 Ιδεολογική κυριαρχία και δημοκρατία

Αν, εν τέλει, είναι δυνατόν να εξαχθεί μια θεώρηση περί ολοκληρωτισμού από την *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, είναι βέβαιο πως περικλείει εντός της και την αστική δημοκρατική κοινωνία και ειδικά αυτή των ΗΠΑ με την οποία είχαν έρθει σε στενή επαφή οι δύο συγγραφείς κατά την αυτοεξορία τους. Όπως και οι ίδιοι σημειώνουν, η νέα αυτή μαζική κουλτούρα η οποία παραγόταν στις ΗΠΑ από τη νεοσύστατη πολιτιστική βιομηχανία δεν ήταν αποτέλεσμα της πολιτισμικής τους καθυστέρησης, όπως ενδεχομένως πίστευαν οι εκπρόσωποι των ευρωπαϊκών καλλιτεχνικών πρωτοποριών, οι οποίοι βρέθηκαν και αυτοί εξόριστοι εκεί μετά την επικράτηση του ναζισμού.⁵⁴⁹ Αντιθέτως, η ολοκληρωτική επικράτηση του φιλελευθερισμού στις ΗΠΑ καθώς και η υπέρβασή του καθώς ο καπιταλισμός εισερχόταν στο μονοπωλιακό του στάδιο, τις καθιστούσε πρωτοποριακές, σε αντίθεση -για παράδειγμα- με την Γερμανία της προπολεμικής περιόδου, η οποία είχε να αντιμετωπίσει προνεωτερικά, ημιφεουδαρχικά και απολυταρχικά κατάλοιπα. Η διατήρηση της υψηλής τέχνης ως πεδίου ξεχωριστού από την διασκέδαση διαφαίνεται σαν παραφωνία μέσα στην ανεπτυγμένη καπιταλιστική κοινωνία της διασκέδασης, κατά την ανάλυση της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*. Τα παραδείγματα που παραθέτουν οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ καταδεικνύουν πως δεν θεωρούν την διαδικασία αυτή οικοδόμησης ενός νέου ολοκληρωτικού καπιταλισμού ως περατωμένη, ακόμα και όταν αναφέρονται σε στοιχεία της πολιτιστικής βιομηχανίας και της μαζικής τέχνης, για την περιφρόνηση της οποίας έχουν κατηγορηθεί πολλάκις. Η αποτίμησή τους, όμως, είναι απαισιόδοξη για το μέλλον, καθώς συντελείται το πέρασμα από την σύντομη εποχή του

⁵⁴⁹ Στην εξαιρετική έρευνα του Παλμιέ υπό τον τίτλο *Η Βαϊμάρη στην εξορία*, περιγράφονται οι (θετικές και αρνητικές) αντιδράσεις των Γερμανών εξόριστων στις ΗΠΑ και οι επιτυχίες ή μη απόπειρές τους να ενσωματωθούν στην πολιτιστική πραγματικότητα της χώρας που τους φιλοξενούσε (Palmier, J., *Weimar in Exile*, Verso, Λονδίνο 2006, κεφάλαιο 13).

φιλελευθερισμού σε αυτή της μαζικής δημοκρατίας του μονοπωλιακού καπιταλισμού.⁵⁵⁰

Η ματαίωση των δημιουργικών προσδοκιών που γεννούν οι τεχνοτροπικές καινοτομίες οδηγεί την πολιτιστική βιομηχανία στο να καταστεί πάνω απ' όλα ένας *μηχανισμός ματαίωσης*: Ενώ επιδεικνύει το σώμα, αρνείται τον πραγματικό ερωτισμό, οδηγώντας στον μαζοχισμό του δημόσιου ηδονοβλεψία. Ενώ προκαλεί τον γέλωτα, το γέλιο αυτό δεν είναι το γέλιο της ανακούφισης και της λύτρωσης από την απειλή, ή τον πόνο, αλλά το γέλιο αυτού που περιγελά κάποιον άλλο και κυρίως τον εαυτό του, καθώς πανηγυρίζει για την αυτοσυντήρησή του δίχως ενδοιασμούς. Πρόκειται για μια χαρούμενη αποδοχή της κατάστασης ευνουχισμού στην οποία έχει οδηγήσει όλη η πορεία προς τον καπιταλισμό, η καταπίεση των ορμών η οποία είναι απαραίτητη για την συγκρότηση του πολιτισμού της κυριαρχίας. Ταυτόχρονα, η λύπη, η οποία εμπεριείχε την έννοια του τραγικού ως μια απόπειρα «ανέλπιδης αντίστασης κατά της μυθικής απειλής», μετατρέπεται από παράδοξο σε δίκαιη τιμωρία. Ο καταναλωτής δεν επιτρέπεται να έχει καμία ελευθερία, όπως την έστω περιορισμένη δυνατότητα επιλογής που είχε κατά την κυριαρχία του προπολεμικού φιλελευθερισμού:

Η βασική αρχή επιβάλλει να του παρουσιάζονται μεν όλες οι ανάγκες του ως ικανοποιήσιμες από την πολιτιστική βιομηχανία, αλλά από την άλλη μεριά αυτές οι ανάγκες να ρυθμίζονται εκ των προτέρων έτσι ώστε αυτός να βιώνει πια τον εαυτό του μόνον ως αιώνιο καταναλωτή, ως αντικείμενο της πολιτιστικής βιομηχανίας.⁵⁵¹

Πάνω από όλα, όμως, η πολιτιστική βιομηχανία αποτελεί μια διαδικασία

⁵⁵⁰ Αυτό δεν σημαίνει την εγκατάλειψη των νέων τεχνολογικών μέσων όπως ο κινηματογράφος, ως πλήρως ενταγμένων στο σύστημα της κυριαρχίας, ακόμα και αν απέχει πολύ από την αισιοδοξία του Μπένγιαμιν στο *Το έργο τέχνης στην εποχή της μηχανικής αναπαραγωγής του*: Στην πρωτοποριακή έρευνά του *Adorno in America* ο Τζένεμαν (David Jenemann) έχει εντοπίσει στα αρχεία Χορκχάιμερ τα υπομνήματα που αφορούν την απόπειρα του Ινστιτούτου να προχωρήσει στην παραγωγή μιας ταινίας δημοκρατικού-αντιφασιστικού περιεχομένου με τίτλο *Below the Surface* (Υπό την επιφάνεια) κατά την διάρκεια του πολέμου, με την εμπλοκή μάλιστα σεναριογράφων όπως ο Ντόναλντ Τράμπο (Trumpo), ο οποίος διώχθηκε ως κομμουνιστής στην εποχή των Μακαρθισμού, και ο εξπρεσιονιστής σκηνοθέτης Χανς Ρίχτερ (Hans Richter) (πρβλ. Jenemann, D., *Adorno in America*, University of Minnesota Press, Μινεάπολις 2007, κεφ. 3 «*Below the Surface*: Frankfurt goes to Hollywood»).

⁵⁵¹ *ΔτΔ*, σ. 235/ *GS* 3, σ. 164.

απόσπασης συναίνεσης σε ένα καθεστώς το οποίο πληροί τους δημοκρατικούς τύπους τους εμφορούμενους από τον «διαφωτισμό», αλλά το οποίο αποτελεί τη διαιώνιση της κυριαρχίας και της εκμετάλλευσης καθώς αρνείται να εκδημοκρατίσει τις παραγωγικές, και ως εκ τούτου και τις αναπαραγωγικές σχέσεις. Όπως ο θετικιστικός φυσικοεπιστημονικός λόγος καταλαμβάνει, εν τέλει, στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* την λειτουργία της ενιαιοποίησης, της κατάργησης του ποιοτικού, της κυριαρχίας της ταυτότητας και του κακού καθολικού πάνω στο υποτασσόμενο καθέκαστον, η ενσάρκωσή του στον τομέα της αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης, η πολιτιστική βιομηχανία, έχει σαν στόχο και αποτέλεσμα την ματαίωση της κριτικής δύναμης που ενυπάρχει στην καλλιτεχνική δημιουργία, στην ευκαιρία για αναστοχασμό που προσφέρει ο ελεύθερος χρόνος. Καθώς η διασκέδαση στεγανοποιείται απέναντι στο κοινωνικό όλο, αποτελεί έκφραση του κακού καθολικού και οδηγεί στην αποβλάκωση του ατόμου. Ενώ υπόσχεται φυγή, δεν αποτελεί φυγή από τον πόνο, αλλά από την αντίσταση, καθώς το νόημά της είναι η απολογητική υπεράσπιση του ήδη υπάρχοντος. «Διασκέδαση σημαίνει πάντοτε: δεν πρέπει να το σκέφτομαι, ξεχνάω τον ανθρώπινο πόνο, ακόμη και όταν δείχνεται.»⁵⁵² Η σχέση της πολιτιστικής βιομηχανίας και του ρόλου που επιτελεί στον ύστερο καπιταλισμό με την γενίκευση του εμπορευματικού χαρακτήρα που αυτός ο ύστερος καπιταλισμός σηματοδοτεί, αποτελεί το επίκεντρο της ανάλυσης της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*. Ο εμπορευματικός χαρακτήρας προϋπήρχε του ύστερου καπιταλισμού, αλλά η πολιτιστική βιομηχανία ενσαρκώνει το στάδιο στο οποίο η παραδοχή της εμπορευματικότητας δεν αποτελεί πλέον εμπόδιο, καθώς αυτή, ως γυμνή *αυτοσυντήρηση*, αποτελεί πλέον ανοιχτά παραδειγμένη αυταξία. Καθώς, όμως, περνάμε από την καντιανή *σκοπιμότητα χωρίς σκοπό*⁵⁵³ στην *μη σκοπιμότητα για σκοπούς που καθορίζει η αγορά*, καταλήγουμε στη *καταβρόχθιση από τον σκοπό* – ο

⁵⁵² *ΔτΔ*, σ. 240/ *GS* 3, σ. 167.

⁵⁵³ Ο Αντόρνο κάνει αναφορά στην καντιανή αντίληψη της καλαισθητικής κρίσης: «Η αντικειμενική σκοπιμότητα μπορεί να γνωσθεί μόνο μέσω του συσχετισμού του πολλαπλού με έναν ορισμένο σκοπό, άρα μόνο μέσω της έννοιας. Και μόνο από τούτο φανερώνεται ήδη ότι το ωραίο, η κρίση του οποίου θεμελιώνεται σε μιαν απλώς μορφική σκοπιμότητα, δηλαδή μια σκοπιμότητα χωρίς σκοπό, είναι εντελώς ανεξάρτητο από την παράσταση του καλού, διότι τούτο προϋποθέτει μιαν αντικειμενική σκοπιμότητα, δηλαδή έναν συσχετισμό του αντικειμένου με έναν ορισμένο σκοπό» (Καντ, I., *Κριτική της κριτικής δύναμης*, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004, σ. 40).

οποίος είναι πάντα η αυτοσυντηρητική ορμή – του πεδίου της μη σκοπιμότητας. Οι πολιτικές συνέπειες αυτής της εξέλιξης είναι η αυτοϋπονόμευση της ίδιας της φιλελεύθερης δημοκρατίας προς όφελος ενός είδους «ολοκληρωτικού καπιταλισμού», όπου τα αόρατα δεσμά της ιδεολογίας και των μηχανισμών της παραμένουν το ίδιο εξουσιαστικά με αυτά των προηγούμενων μορφών ανοιχτής κυριαρχίας, ή μάλλον περισσότερο, καθώς οικοδομούν ένα πλέγμα το οποίο περιλαμβάνει κάθε πλευρά του κοινωνικού βίου και το υποτάσσει στην «αρχή της αυτοσυντήρησης», επικυρώνοντας την διαδικασία επαναστροφής, της οποίας τα σπέρματα πάντα έφερε, σύμφωνα με τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ, ο διαφωτιστικός λόγος.⁵⁵⁴

10.9 Ο φασισμός ως αστική κατάλυση της δημοκρατίας και ως κατάλυση της αστικής δημοκρατίας

Η ισχύς του αστικού συστήματος δεν γίνεται αντιληπτή μόνο ως ιδεολογική κατίσχυση από τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ· το δικό τους λανθάνον είναι, όπως καταδείχτηκε παραπάνω, το λανθάνον της βίας της «αρχής της αυτοσυντήρησης»: Στην θεώρηση της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* η βία αποτελεί συστατικό στοιχείο τόσο της ψυχολογικής συγκρότησης του υποκειμένου όσο και της κοινωνικής ολότητας. Στο φασιστικό φαινόμενο, υπό την σκιά του οποίου συγκροτείται η Κριτική Θεωρία, επανευρίσκεται η καθαρή αποτύπωση αυτού του λανθάνοντος, καταδεικνύοντας τον ίδιο τον εκβαρβαρισμό ως μια πιθανή κατάληξη της πορείας του διαφωτιστικού λόγου. Όσον αφορά την προσέγγιση του φασιστικού φαινομένου καθ'αυτού οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ τελούν υπό την επιρροή της αντιπαράθεσης μεταξύ των δύο θεωρητικών του Ινστιτούτου οι οποίοι εκπονούσαν εκείνη την

⁵⁵⁴ Για τον Τζέι η στροφή προς την ανάδειξη του εποικοδομήματος ως κομβικού θεωρητικού θέματος αποτελεί στάδιο της προοδευτικής εγκατάλειψης της ελπίδας για επαναστατική δημοκρατική κοινωνική αλλαγή από τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ – και αργότερα από τον Μαρκούζε της δεκαετίας του 1950 – η οποία έχει σαν αποτέλεσμα την επικέντρωση πλέον στο εξουσιαζόμενο άτομο και τις όποιες δυνατότητές του για μεμονωμένη αντίσταση (πρβλ. Jay, M., *The Dialectical Imagination*, ό.π., σ. 217-8).

περίοδο καίριες θεωρητικές μελέτες για αυτό το θέμα, το οποίο τέμνεται με την αντίστοιχη κριτική θεώρηση του ρόλου του κράτους στον ύστερο καπιταλισμό, του Φραντς Νόουμαν (Franz Neumann) και του Φρίντριχ Πόλλοκ (Friedrich Pollock).⁵⁵⁵

Για τον Νόουμαν του οποίου η μελέτη *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism* δημοσιεύτηκε στις ΗΠΑ στα 1942, ο ναζισμός δεν αποτελεί ενσάρκωση του χομπσιανού Λεβιάθαν, αλλά του *Βεεμώθ*, της κατάστασης αναρχίας και έλλειψης κράτους δικαίου και ισχύος των νόμων, η οποία επιτρέπει σε παραλλήλως δρώσες ανώτερες κοινωνικές ομάδες να εξυπηρετήσουν με ωμότητα την επιδίωξή τους για αύξηση της κερδοφορίας.⁵⁵⁶ Δεν εντάσσεται στην θεωρητική κληρονομιά ούτε του Χομπς ούτε των αντιδραστικών όπως ο ντε Μαιστρ, καθώς επιδιώκει την ριζοσπαστική αναδιάταξη της κοινωνίας στην βάση της ωμής ισχύος και της φυλεκτικής θεωρίας και όχι την επιστροφή σε μια προ-διαφωτιστική κατάσταση.⁵⁵⁷ Δεν ανήκει σε καμία από τις άλλες θεωρητικές παραδόσεις στις οποίες συχνά τον αποδίδουν καθώς αντιμετωπίζει τον λόγο ως *τεχνική της εξουσίας*. Ο Νόουμαν δεν διαβλέπει καν μια παραδοσιακή κρατική συγκρότηση στον ναζισμό, καθώς αυτός δεν αναγνωρίζει στο πολιτικό επίπεδο καμία άλλη κανονιστική αρχή πέρα από την αρχή του αρχηγού (το Führerprinzip), ενώ οι υπόλοιποι παράγοντες εξουσίας δημιουργούν ένα άναρχο περιβάλλον διαρκούς ανταγωνισμού μεταξύ των πυλώνων της κρατικής, κομματικής και οικονομικής εξουσίας για την πρόσκαιρη ή και πιο διαρκή επιβολή τους.⁵⁵⁸ Αυτό δεν οδηγεί σε μια υπέρβαση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, αλλά αντιθέτως, στην έναρξη μιας νέας φάσης πρωταρχικής συσσώρευσης κεφαλαίου στηριγμένης στην νομιμοποιημένη βαναυσότητα, με την πολιτική εξουσία να επιχειρεί να καρπωθεί τα οφέλη του πολιτικού ανταγωνισμού και να συγκροτηθεί – κάθε ομάδα της διακριτά και σε ανταγωνισμό με τις υπόλοιπες – σε

⁵⁵⁵ Για μια συνοπτική προσέγγιση των ερευνών του Ινστιτούτου σχετικά με το φασιστικό φαινόμενο πρβλ. Wiggershaus, R, *The Frankfurt School*, ό.π., σ. 280-91 και Jay, M., *The Dialectical Imagination*, ό.π., σ. 143-72. Στις έρευνες αυτές συμμετείχε και ο νομικός Κιρχάιμερ (Kircheimer).

⁵⁵⁶ Βλ. Neumann, F., *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, Ivan R. Dee, Σικάγο 2009, ειδικότερα μέρος Τρίτο, κεφάλαιο II: «Behemoth».

⁵⁵⁷ Ο.π., σ. 460.

⁵⁵⁸ Ο.π., σ. 467-469.

μια νέα αστική τάξη.⁵⁵⁹

Στην άλλη πλευρά της διαμάχης για την ερμηνεία του φασιστικού φαινομένου εντός του Ινστιτούτου ήταν οι απόψεις του Πόλλοκ, ο οποίος στο άρθρο του «State Capitalism: Its Possibilities and Limitations», δημοσιευμένο στα 1940⁵⁶⁰, υποστήριζε πως οι αστικές κοινωνίες μετέβαιναν στο στάδιο του κρατικού καπιταλισμού, στο οποίο η λειτουργία της αγοράς παραμερίζεται προς όφελος μιας άμεσης διοικητικής διαχείρισης της οικονομίας.⁵⁶¹ Κατά την ανάλυση αυτή, τόσο τα ολοκληρωτικά συστήματα και όσο τα αστικοδημοκρατικά αποτελούν μορφές εμφάνισης αυτού του νέου σταδίου, στο οποίο η αστική τάξη διατηρεί την κυριαρχία της, ενσωματώνοντας τμήματα της γραφειοκρατίας και των νέων πολιτικών ελίτ· το κίνητρο του κέρδους διατηρείται σε *υποτελή θέση* σε σχέση με τις ανάγκες του ενοποιημένου οικονομικού και πολιτικού σχεδιασμού, που προέρχεται από την σύμφυση της πολιτικής με την οικονομική εξουσία σε βαθμό που δεν υπήρχε στο προηγούμενο, φιλελεύθερο στάδιο.⁵⁶² Το πρότυπο της πολιτικής αλλά και γενικότερα της κοινωνικής οργάνωσης καθίσταται η σύνθεση των λειτουργιών του οικονομικού μονοπωλίου και της κρατικής γραφειοκρατίας, με τον ατομικό καπιταλιστή να χάνει τον έλεγχο της διεύθυνσης της παραγωγής προς όφελος των τεχνοκρατών της οικονομίας και της πολιτικής και να μετατρέπεται σε απλό εισπράκτη προσόδων (*rentier*). Καθώς εντός αυτού του νέου σταδίου συμπεριλαμβάνονται τόσο οι δυτικές αστικές δημοκρατίες όσο και τα φασιστικά καθεστώτα, αλλά και η σταλινική Σοβιετική Ένωση, για τον Πόλλοκ ενυπάρχει σε αυτό τόσο ο κίνδυνος της μετεξέλιξης του *κρατικού καπιταλισμού* σε ένα ενιαιοποιημένο ολοκληρωτικό – και εγγενώς ασταθές οικονομικά – *παγκόσμιο σύστημα*, όσο και η δυνατότητα του δημοκρατικού ελέγχου του από τους πολίτες και η μετατροπή του σε ένα όχημα μετάβασης στον σοσιαλισμό, το οποίο θέτει και ως καθήκον περαιτέρω διερεύνησης για την Κριτική Θεωρία.⁵⁶³

⁵⁵⁹ Ο.π., σ. 470-471.

⁵⁶⁰ Εμπεριέχεται ως «State capitalism: Its possibilities and limitations», εις Arato, A. και Gebhart, E. (επ.), *The Essential Frankfurt School Reader*, Continuum, Νέα Υόρκη 1990, σ. 71-94.

⁵⁶¹ Ο.π., σ. 73.

⁵⁶² Ο.π., σ. 77.

⁵⁶³ Ο.π., σ. 93-94.

Καθώς στην ανάλυση της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* η διαιώνιση της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας δεν παρουσιάζεται διαφοροποιημένη, είτε γίνεται αναφορά στο ναζιστικό φαινόμενο, είτε στη σταλινική Σοβιετική Ένωση, είτε στις δυτικές αστικές δημοκρατίες, σχολιαστές όπως ο Τζέι και ο Βίγκερσχαους την τοποθετούν εγγύτερα στην προσέγγιση του Πόλλοκ.⁵⁶⁴ Αν, όμως, εξετάσει κανείς το επιχείρημα το οποίο αναπτύσσουν οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ εδώ, πιστεύω πως θα βρει μεγαλύτερη ομοιότητα με την ανάλυση του *Νόμαν*: Δεν έχουμε έναν κόσμο που παραδίδεται στον ολοκληρωτικό σχεδιασμό των τεχνοκρατικών, πλουτοκρατικών και εξουσιαστικών ελίτ, αλλά μια κίνηση αυτοϋπονόμευσης της ισχύος των νόμων την οποία παρήγαγε η διαλεκτική διττή φύση της διαφωτιστικής πορείας, της οποίας σίγουρα η μία κατάληξη – *όχι η αναπόφευκτη* – είναι η ναζιστική ανομία υπό την κυριαρχία της ωμής εξουσίας, μια ουσιαστική κατάρρευση της κοινωνίας. Κατά τούτου ο αντισημιτισμός – και ο φασισμός – στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* παρουσιάζεται ως ένα από τα αποτελέσματα της υπέρπουσας βίας που χαρακτηρίζει κάθε καθεστώς κυριαρχίας. Η *ματαιώση* του εξισωτικού δημοκρατικού προτάγματος εντός του αστικού φιλελευθερισμού ανοίγει τον δρόμο στον φασισμό. Για παράδειγμα, η ανορθολογική εμμονή στην έννοια της φυλής από τον φασισμό εκεί έχει την εξήγησή της:

Φυλή δεν είναι, όπως θέλουν οι λαϊκοεθνικιστές, η άμεσα φυσική ιδιαιτερότητα. Κυρίως είναι η περιστολή στο φυσικό, στην ωμή βία, το πωρωμένο μερικό, το οποίο στην κατεστημένη τάξη πραγμάτων είναι ακριβώς το γενικό. Φυλή σήμερα είναι η αυτοσυντήρηση και επικράτηση του αστικού ατόμου, ενσωματωμένου στη βάρβαρη συλλογικότητα.⁵⁶⁵

Διαστρέφοντας το τυπικό δημοκρατικό εξισωτικό πρόταγμα του Διαφωτισμού, ο αντισημιτισμός και ο φασισμός εξομοιώνουν τους ανθρώπους ως θύματα. *Δεν είναι το οικονομικό κίνητρο που τους κινεί*, σε αντίθεση με τις αιτιάσεις του Πόλλοκ, καθώς και οι φορείς του γνωρίζουν πως είναι οικονομικά ασύμφορος. Όπως και για τον

⁵⁶⁴ Βλ. Jay, M., *The Dialectical Imagination*, ό.π., σ. 152-55, και Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, ό.π., σ. 287-91.

⁵⁶⁵ *ΔτΔ*, σ. 279/ *GS* 3, σ. 193.

Μπλοχ⁵⁶⁶, έτσι και για τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ ο φασισμός είναι μια *ανεστραμμένη ουτοπία*, το αποτέλεσμα της διάψευσης των δημοκρατικών, απελευθερωτικών προσδοκιών που γέννησε η διαφωτιστική πορεία. Παρότι επικράτησε ο κοινοβουλευτισμός και παραχωρήθηκαν ορισμένες τυπικές ελευθερίες και δικαιώματα, η επιβίωση της εκμετάλλευσης κάνουν αντιληπτή αυτή την πορεία ως πορεία εξαπάτησης. Η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* έχει οδηγήσει στην αυτοϋπονόμευσή του.

Το νόημα των δικαιωμάτων του ανθρώπου ήταν η επαγγελία της ευτυχίας ακόμη και εκεί όπου δεν υπάρχει εξουσία. Επειδή οι εξαπατημένες μάζες διαισθάνονται ότι αυτή η επαγγελία, καθώς είναι γενική, παραμένει ψέμα όσο υπάρχουν τάξεις, εξοργίζονται-αισθάνονται ότι τις κοροϊδεύουν.⁵⁶⁷

Στην διαδικασία μετάβασης προς την συγκρότηση οργανωμένων κοινωνιών και την παραγωγή ορθολογικής σκέψης την οποία περιέγραψε το πρώτο τμήμα της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*, η υπέρβαση της μιμητικής κατάστασης είναι όπως είδαμε προϊόν ενός αυτοακρωτηριασμού του υποκειμένου. Η διαιωνισμένη από αυτή την διαδικασία βία, η οποία έχει σαν αιτία την διατήρηση ανέπαφου του *ενστίκτου αυτοσυντήρησης* ως βασικού ανθρωπίνου κινήτρου, βρίσκει στον φασισμό την κορύφωσή της. Εδώ πλέον δεν δείχνεται κανένα έλεος· ο αδύναμος, ο διαχωρισμένος, ο πλάνητας πρέπει να στιγματιστούν ως αποσυνάγωγοι και ξένοι, ως υπομνήματα μιας περασμένης και επικίνδυνης περιόδου του ανθρωπίνου είδους, της οποίας τα σημάδια φέρουν οι υποτιθέμενες διαφορές τους ψυχολογικές ή φυσικές. Το φασιστικό πογκρόμ φέρει τη συνέχεια του εαυτού του, καθώς είναι το έναυσμα για ακόμη περισσότερα βίαια ξεσπάσματα. Αυτό που γινόταν ανεκτό στο περιθώριο πρέπει να εξολοθρευτεί μέσα στην απελπισία των μανιακών διωκτών, που ό,τι και να κάνουν δεν κατορθώνουν να επιτύχουν την πολυπόθητη λύτρωση. Παρόλα αυτά, στην ασυγκράτητη βία η οποία παίρνει ζωώδη χαρακτηριστικά, αυτό που αναδεικνύεται είναι αυτό που υποτίθεται ότι θέλει να εξαλείψει με τον όλεθρο που φέρνει: Η επιστροφή στη μιμητική κατάσταση, στην γενικευμένη φυσική κατάσταση, δίχως συμφιλίωση με την διαφορετικότητα της φύσης, αλλά κατά βάση ως *γενικευμένη*

⁵⁶⁶ Βλ. παρούσα εργασία, κεφ. 5.

⁵⁶⁷ *ΔτΔ*, σ. 283/ *GS* 3, σ. 196.

καταστροφή.⁵⁶⁸ Αυτή η επαναφορά στην ζωώδη κατάσταση είναι σύμφωνη με την αντίληψη του Νόμαν, ο οποίος βλέπει στον φασισμό την κατάρρευση του Βεεμώθ και όχι τον ολοκληρωτικό διαχειριστικό Λεβιάθαν. Η σκηνοθεσία του φασισμού, το τελετουργικό του, οι χειρονομίες του, είναι η *μίμηση της μίμησης*. Η μιμητική επαναστροφή φτάνει μετά από την πολύχρονη εμπέδωσή της στη δημιουργία βίαιων ζωωδών ανακλαστικών, τα οποία μόνο με την επίκληση της λέξης «Εβραίος», έχουν το έναυσμα για βιαιότητες πολύ μεγαλύτερες ακόμη και από αυτές τις κατασκευασμένες και ψευδείς για τις οποίες κατηγορεί τους Εβραίους η αντισημιτική προπαγάνδα. Ως επαναστροφή στην μιμητική κατάσταση, αποτελούν ταυτόχρονα αντιστροφή της, μια εσφαλμένη προβολή: Ενώ η μίμηση ήταν του ατόμου προς τον περιβάλλοντα χώρο, η εσφαλμένη αυτή προβολή συνίσταται στην εξομοίωση του περιβάλλοντος με το άτομο, με την υπέρβαση της πραγματικότητας δια της *κυριαρχίας του παρανοϊκού*.

Αυτή είναι η μία δυνητική κατάληξη της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*: Εκκινώντας από το εγχείρημα της καθυπόταξης της φύσης με στόχο να σωθεί ο άνθρωπος και να αναπτυχθεί ο ανθρώπινος πολιτισμός, καθιστά τις ανθρώπινες σχέσεις πραγματοποιημένες, *απλή φύση*, και τα άτομα εξισωμένα με το υλικό στο οποίο ασκείται η απαραίτητη εκπολιτιστική βία. Ο φασισμός και ο αντισημιτισμός αποτελούν ταυτόχρονα απόηχο μιας αντίδρασης απέναντι στην πορεία αυτή και την υπέρτατη πραγμάτωσή της: «Ο φασισμός είναι ολοκληρωτικός ακόμη και καθόσον επιζητεί να αξιοποιήσει άμεσα υπέρ της κυριαρχίας την εξέγερσης της καταπιεσμένης φύσης εναντίον της κυριαρχίας.»⁵⁶⁹ Αλλά από αυτή την κρίση δεν εξαιρούνται οι *Δυτικές δημοκρατίες*: Στο παράρτημα VII της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*, που προστέθηκε στην δεύτερη τροποποιημένη μεταπολεμική έκδοση, η συσχέτιση του ηττημένου πλέον στρατιωτικά φασισμού/αντισημιτισμού γίνεται ανοιχτά με τις δυτικές αστικές δημοκρατίες, προσομοιάζοντας στην ανάλυση του Πόλλοκ περί ενιαίου διεθνούς κρατικοκαπιταλιστικού συστήματος. Ο φασισμός, αποτέλεσμα της χρεωκοπίας του γερμανικού φιλελευθερισμού, ήταν μία εκδοχή της ίδιας κυριαρχικής τάσης από την οποία δεν είναι απαλλαγμένες οι κοινωνίες των νικητών του

⁵⁶⁸ ΔτΔ, σ. 301/ GS 3, σ. 208.

⁵⁶⁹ ΔτΔ, σ. 303/ GS 3, σ. 210.

Παγκοσμίου Πολέμου. Όσο παραμένουν καπιταλιστικές, η ελευθερία τους είναι κίβδηλη· καθώς πλέον είναι ώριμες οι υλικές συνθήκες υπέρβασης του καπιταλισμού, η αδυναμία περάσματος σε έναν δημοκρατικό σοσιαλισμό οδηγεί στην οπισθοδρόμηση στον υφέρποντα ολοκληρωτισμό. Ενώ η ιδεολογία του όψιμου καπιταλισμού είναι ατομικιστική, είναι ταυτόχρονα βαθιά εναντίον του ατόμου, το οποίο οι παραγωγικές συνθήκες καθιστούν άχρηστο. Η παθητικοποίηση στην οποία τον οδηγεί η κυριαρχία του φυσικοεπιστημονικού πνεύματος καθώς και των πραγματοποιημένων οικονομικών σχέσεων, το οδηγούν στην παθητική αποδοχή των αποφάσεων της εξουσίας, όπως ακριβώς και υπό τον φασισμό. Η πολιτιστική βιομηχανία, καθώς και εν γένει το πεδίο της αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης και της εγχάραξης της αστικής ηγεμονίας συνδέονται άμεσα πλέον στα μάτια των συγγραφέων με την επιβίωση του αντισημιτισμού, και κατά συνέπεια του φασιστικού ολοκληρωτισμού.

Η υιοθέτηση αυτής της οπτικής δεν σημαίνει, κατά τη γνώμη μου, πως οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ εγκαταλείπουν εδώ την άλλη πιθανή κατάληξη της διαφωτιστικής διαλεκτικής, την δυνατότητα υπέρβασης των όρων της κυριαρχίας προς την κατεύθυνση της δημοκρατικής και σοσιαλιστικής ανασυγκρότησης της κοινωνίας. Ακόμα και αν οι όροι αυτής της ανατροπής (πέραν, βέβαια, της υψηλής παραγωγικότητας της εργασίας) φαίνονται ανύπαρκτοι όταν συντάσσεται η *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, η αντιμετώπιση του φασιστικού φαινομένου – του κατεξοχήν αντιδημοκρατικού – από μέρους τους αφήνει να διαφανεί η θεωρητική έστω δυνατότητα αντιστροφής του. Εξάλλου, *η ίδια* η διαδικασία που οδήγησε στην παραγωγή αυτού του «διοικούμενου κόσμου» μέσω της γνωσιοθεωρητικής και υλικής καθυπόταξης και κυριάρχησης της φύσης αποτελεί και τον γεννήτορα του *φορέα της συμφιλίωσης*, της ίδιας, δηλαδή, της κριτικής θεωρίας και της δυνατότητας κριτικού αναστοχασμού, ο οποίος αποτελεί το πρώτο βήμα στην πορεία της συμφιλιοτικής πράξης. Ακόμα και εάν στο έργο αυτό οι θεωρητικοί και πολιτικοί συσχετισμοί κρίνονται ως δυσμενείς, αυτό δεν σημαίνει ότι εγκαταλείπεται το έργο της δημοκρατικής αντίστασης, το οποίο, αντίστοιχα, λαμβάνει γνωσιοθεωρητικό και κριτικοπρακτικό χαρακτήρα· κατά τούτο, τα *Minima Moralia* που ο Αντόρνο συγγράφει παράλληλα αποτελούν ακριβώς την καταγραφή μιας ηθικής της

αντίστασης η οποία δεν έρχεται σε αντίθεση με την καυστική κριτική της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*. Όπως θα διαφαινόταν από μια διαλεκτική θεώρηση του παρακάτω αποσπάσματος, το επαναστατικό πρόταγμα παραμένει συνεπώς, και για τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ, η *υπεράσπιση της ουτοπίας* και η χάραξη της αντίστροφης πορείας: ο *αγώνας για την δημοκρατική ένωση των ελεύθερων ανθρώπων και η ατομική αντίσταση στην αδικία*:

Η ουτοπία όμως που ανήγγειλε τη συμφιλίωση μεταξύ της φύσης και του εαυτού αναδύθηκε μαζί με την επαναστατική πρωτοπορία από το κρησφύγετό της μέσα στη γερμανική φιλοσοφία, ανορθολογική και λογική ταυτόχρονα, ως η ιδέα της ένωσης των ελεύθερων ανθρώπων και επέσυρε όλη την οργή της ratio. Στην κοινωνία όπως είναι, παρά τις πενιχρές ηθικιστικές προσπάθειες να προπαγανδιστεί ο ανθρωπισμός ως το πιο ορθολογικό μέσον, η αυτοσυντήρηση παραμένει ελεύθερη από την ουτοπία, που καταγγέλλεται ως μύθος. Πονηρή αυτοσυντήρηση είναι στην περίπτωση των ανώτερων στρωμάτων ο αγώνας για τη φασιστική εξουσία και για τα άτομα η πάση θυσία προσαρμογή στην αδικία.⁵⁷⁰

⁵⁷⁰ *ΑτΔ*, σ. 157/ *GS* 3, σ. 110.

11. *Minima Moralia*: Προς μια ηθική της δημοκρατικής αντίστασης

11.1 Μια ηθική μετά την Καταστροφή

Γραμμένα παράλληλα με την *Διαλεκτική του διαφωτισμού* τα *Minima Moralia* αποτελούν τόσο την συνέχεια, όσο και τον αντίποδά τους. Συνεχίζοντας την κριτική τόσο του τυπικού ορθολογισμού όσο και της ύστερης αστικής δημοκρατίας, στρέφουν το μικρολογικό τους βλέμμα πλέον στο άτομο, το οποίο καλείται να δράσει αποστερημένο της ελπίδας της συλλογικής ανατροπής των σχέσεων κυριαρχίας την οποία μέχρι τότε ενστερνιζόταν ο μαρξισμός.⁵⁷¹ Τα αντορνικά *Ηθικά μικρά*⁵⁷² αποτελούνται από μια σειρά αφορισμών που επιχειρούν να ανακατασκευάσουν μια ηθική θέση εντός της οποίας θα δυνόταν να τοποθετήσει εαυτόν το άτομο που φιλοδοξεί να αντισταθεί στο «κακό καθολικό» της γενικευμένης πραγματοποίησης. Η θέση που διαπερνά τα *Minima Moralia* είναι διαλεκτική: Αναλύοντας τις στιγμές της «δυστυχισμένης ζωής» επιχειρούν μια εφαρμογή της εμμενούς κριτικής, την οποία ο Αντόρνο έχει υιοθετήσει ως μέθοδο με στόχο την επανεξέταση της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου υπό μία μη-ταυτοτική συνθήκη, θεωρώντας ότι μόνο έτσι δύναται να διασωθεί τόσο το δεύτερο όσο και το πρώτο, και να καταδειχτεί με αυτόν τον τρόπο μια δυνατότητα ελπίδας και αντίστασης. Βέβαια, η ίδια ακριβώς η έννοια της *αντίστασης* είναι ήδη απομακρυσμένη από τον ορθόδοξο μαρξιστικό στόχο της ανατροπής και ενέχει την αρνητικότητα, η οποία αποτελεί σταδιακά το κύριο χαρακτηριστικό τόσο του θεωρητικού όσο και του πρακτικού προτάγματός του Αντόρνο. Η οπτική του είναι προσωπική, *ατομική*, είναι η οπτική του διανοουμένου ο

⁵⁷¹ Ο μαρξιστής Άντερσον, για παράδειγμα, κατηγορεί ολόκληρο το μεταπολεμικό ρεύμα του Δυτικού Μαρξισμού για την εγκατάλειψη της «ενότιας επαναστατικής θεωρίας και πράξης», και ειδικότερα για τον Αντόρνο σημειώνει ορθά την συγγένεια της θέασής του με αυτήν του Αλτουσέρ και της «θεωρητικής πρακτικής» του (πρβλ. Anderson, P., *Considerations on Western Marxism*, ό.π., σ. 72-3).

⁵⁷² Είναι εμφανής η αναφορά του τίτλου του έργου στα *Ηθικά μεγάλα* (*Magna Moralia*): Πρόκειται για μια επιτομή της ηθικής που αποδίδεται είτε σε κάποιον ακόλουθο της φιλοσοφίας του Αριστοτέλη, είτε στον ίδιο.

οποίος διατηρεί τον ίδιο τον κοινωνικό στοχασμό ως κριτικοπρακτική και όχι μόνο ως λογικοκριτική διέξοδο.⁵⁷³ Τα παραδείγματα τα οποία επιλέγει ο Αντόρνο για την κατασκευή των αφορισμών του είναι ενδεικτικά· σε πολλά από αυτά επαναλαμβάνεται και επεκτείνεται η ανάλυση της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*. Η εσωτερική τους αντίφαση όμως, είτε εξετάζονται πραγματολογικά, είτε συμβολικά, καταδεικνύει κάθε φορά την διανοητική ακροβασία στην οποία υποβάλλεται όποιος ζει στην εποχή της νίκης της κυριαρχίας, κατά την οποία η συλλογική πολιτική πράξη έχει αποκλειστεί, ακροβασία την οποία υποχρεούται να πραγματοποιήσει και η αντορνική σκέψη καθώς επιμένει στην δυνατότητα έκφρασης φιλοσοφικού λόγου: Τα κοινωνικά φαινόμενα και οι ηθικές επιλογές χρωματίζονται από την κυριαρχία, αλλά η ολοκληρωτική νίκη της παραμένει ημιτελής, αφήνοντας ένα λανθάνον ουτοπικό υπόλειμμα, χάρις στο οποίο υπάρχει ακόμα μια δυνατότητα για αξιοπρέπεια- και για να γράφει κανείς για αυτήν.⁵⁷⁴

Για το άτομο, η *αντίσταση στην κυριαρχία* είναι η εναπομείνασα πρακτική επιλογή εφόσον επιθυμεί να διατηρήσει την ανθρωπιά του. Η αντίσταση στα *Minima Moralia* είναι η *διατήρηση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας*, όπως ακριβώς και στον

⁵⁷³ Ο Σβεπενχόιζερ χαρακτηρίζει τον «πραγματιστικό ουμανισμό» (real Humanismus) του Αντόρνο ως την κανονιστική βάση της ηθικής φιλοσοφίας του για την εποχή μετά την Καταστροφή (πρβλ. Schweppenhäuser, G., *Ethik nach Auschwitz*, ό.π., σ. 212).

⁵⁷⁴ Το ερώτημα της ύπαρξης καθαντής της δυνατότητας για μια «Κριτική Θεωρία» εντός της αντορνικής οπτικής τίθεται από την Ρόουζ ως απότοκο της υιοθέτησης της θέσης περί πραγματοποίησης, όπως στον Λούκατς και τον Μπένγιαμιν, μέσα από την άρνηση όμως της ιστορικιστικής οπτικής αυτών των δύο: Για να γίνει, συνεπώς, κατορθωτή η διατύπωση θεωρητικού λόγου υπό την συνθήκη της επικράτησης της πραγματοποίησης, ο Αντόρνο δεν υιοθετεί μια θέση περί καθολικά πραγματοποιημένου κόσμου – αυτό μας φέρνει στον νου την αυτοκριτική του Λούκατς στον «Πρόλογο» (στην επανέκδοση του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*) του 1967 – αλλά, αρνούμενος κάθε τέλος και νομοτέλεια, υιοθετεί μια *διαλεκτική* μέθοδο, κατά την οποία, μέσα από την αντιπαράβολή διαφορετικών θεωρητικών οπτικών, ανοίγεται η δυνατότητα προσέγγισης της κοινωνικής πραγματικότητας (πρβλ. Rose, G., *The Melancholy Science*, ό.π., σ. 65-6). Αυτός είναι κατά την Ρόουζ ο πυρήνας της αντορνικής «εμμενούς κριτικής», η οποία απέχει μεν από την μαρξιστική αντίληψη του κόσμου των ιδεών ως εποικοδομήματος μιας βάσης που καθορίζεται από την τρόπο παραγωγής και, όπως πολύ σωστά επισημαίνει η ίδια, ευρίσκεται κοντά στην αντίληψη του Μαρξ περί κριτικής της ιδεολογίας (Ideologiekritik).

ύστερο Μπλοχ⁵⁷⁵. μετά τον ναζισμό και τον εκφυλισμό του σοσιαλιστικού οράματος η αντίσταση αυτή λαμβάνει την μορφή μιας *διαρκούς κριτικής του υπάρχοντος και αυτοκριτικής του κρίνοντος*, πολύ πιο επιτακτική από ό,τι θα ήταν πριν την Καταστροφή. Η *Καταστροφή* αυτή είναι πλέον η ιστορική συνθήκη πάνω στην οποία συγκροτείται η μεταπολεμική αντορνική θεώρηση. Αν και συχνά έχει δοθεί έμφαση στη σημασία των ναζιστικών εγκλημάτων για την συγκρότηση αυτής της θεώρησης⁵⁷⁶, θα πρέπει να αποδοθεί μεγάλη έμφαση και στην αποτυχία της σοσιαλιστικής δυναμικής των προηγούμενων δεκαετιών που, δηλαδή στην παράλληλη επικράτηση των διαφόρων μορφών πραγματοποιημένης ζωής, τόσο υπό τον ολοκληρωτισμό όσο και υπό τα καθεστώτα της ύστερης αστικής δημοκρατίας. Ακόμα και αν ο ίδιος ο φασισμός αναλύθηκε όπως είδαμε στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, υπό το πρίσμα μάλλον των θέσεων του Νόμαν, που τον αντιμετώπιζε σαν την επικράτηση του αναρχικού Βεεμώθ, στο μετέπειτα αντορνικό έργο επικρατεί, όπως φαίνεται, η υιοθέτηση των θέσεων του Πόλλοκ περί ενιαίου τεχνοκρατικού ολοκληρωτικού συστήματος, στο οποίο οι διαφοροποιήσεις Δύσης και Ανατολής είναι σημαντικές αλλά δευτερεύουσες, στο μέτρο που ο *κρατικός καπιταλισμός* αποτελεί την κοινή τους κοινωνική και οικονομική βάση. Έτσι, προκύπτει ένα *πρόταγμα διαρκούς άρνησης του υπάρχοντος σε ατομική βάση*, και, καθώς η πίστη στην ικανότητα των εργαζόμενων στρωμάτων να κρατήσουν αυτή τη στάση έχει εκλείψει, το κύριο υποκείμενο της αντίστασης στα *Minima Moralia* καταλήγει να είναι ο στοχαζόμενος και αναστοχαζόμενος άνθρωπος. Αυτό έχει σαν συνέπεια να χαρακτηρίσουν όλη την ανάλυση – όπως φαίνεται να συμβαίνει και στο μετέπειτα αντορνικό έργο – οι ενοχές του επιβιώσαντος· του Εβραίου, που επιβίωσε της Καταστροφής του Ολοκαυτώματος, αλλά και του διανοούμενου, ο οποίος έχει επιβιώσει ως τέτοιος σε μια εποχή καθολικής καθυπόταξης των κατώτερων

⁵⁷⁵ Βλ. κεφ. 8.

⁵⁷⁶ Την σύνδεση αυτή παρουσιάζει εύστοχα ο Άουερ (Dirk Auer) όταν χαρακτηρίζει το έργο του Αντόρνο – και ειδικά τα *Minima Moralia* – ως επηρεασμένο από το βίωμα της εξορίας και της ματαίωσης της λειτουργίας του ως διανοούμενου, χωρίς όμως να θεωρεί πως πρέπει να ειπωθούν μόνο υπό αυτό το πρίσμα (πρβλ. Auer, D., «Theorists in Exile: Adorno's and Arendt's Reflections on the Place of the Intellectual», εις Rensmann, L., και Gandesha, S, *Arendt and Adorno*, Stanford University Press, Στάνφορντ 2012, σ. 231-235).

στρωμάτων σε ένα ενιαίο-ολοκληρωτικό σύστημα κυριαρχίας. Έτσι η εγκατάλειψη της θέσης της εργατικής τάξης ως του προνομιακού κοινωνικού υποκειμένου, που συνεπάγεται την εγκατάλειψη της αντίστοιχης κεντρικής μαρξικής θέσης που χαρακτήριζε όλο το ριζοσπαστικό ρεύμα των προηγούμενων δεκαετιών, συνοδεύεται από την συνακόλουθη θέση ότι δεν είναι δυνατή η πραγματική *άρση της εκμετάλλευσης* δίχως την συγκρότηση των μελών της εργατικής τάξης σε αυτόνομα υποκείμενα. Η αποτίμηση της μη επαναστατικότητας των εργατών δεν συνεπάγεται ότι αυτοί παύουν να είναι υποκείμενα ικανά να εξεγερθούν, όπως όλα τα άλλα – μόνο ότι παύουν να διαθέτουν *ως τάξη* το γνωσιολογικό προνόμιο που τους απέδιδε ο Λούκατς αλλά και ο Μπλοχ, και εν τέλει η μαρξιστική παράδοση στο σύνολό της. Ο κριτικός θεωρητικός αναστοχασμός προϋποθέτει, συνεπώς, όχι μόνο την κατασκευή μιας νέας, έστω και εξ ορισμού αποσπασματικής *ηθικής*, αλλά λαμβάνει και καίρια πολιτικό χαρακτήρα, καθώς είναι απαραίτητη προϋπόθεση για να μη χαθεί η δυνατότητα μιας δημοκρατικής, κοινωνικής συγκρότησης.

11.2 Η αυτοκριτική της κριτικής

Στην εποχή μετά την Καταστροφή, απαραίτητο στοιχείο για μια κριτική θέση είναι η *επιφυλακτικότητα*, με στόχο την αντιμετώπιση της πραγματοποίησης στις νέες μορφές που αυτή παίρνει.⁵⁷⁷ Έτσι ο Αντόρνο εκκινεί στα *Minima Moralia* μια σειρά κριτικών – με μη συστηματικό τρόπο βέβαια – απέναντι σε όσα προηγουμένως η Κριτική Θεωρία είχε αποδεχτεί ως συντελεστές της κοινωνικής απελευθέρωσης: Από την εργατική τάξη ως φορέα της επαναστατικής θεωρίας, έως τους διανοούμενους και την ψυχαναλυτική θεωρία, τίποτα δεν μένει εκτός κριτικής, αν είναι να διασωθεί ως χρήσιμο για όσους είναι πλέον υποχρεωμένοι να ζουν σε έναν «θρυμματισμένο κόσμο».

Πρόκειται για μια «εργασία του αρνητικού», μια προσπάθεια αυτοαλλοτρίωσης από τον κόσμο της κυριαρχίας της αλλοτρίωσης. Στην κοινωνία

⁵⁷⁷ *MM*, σ. 91/ *GS* 4, σ. 26.

της κυριαρχίας και της υπόκωφης διαιώνισης της βίας, κάθε συμβιβασμός με την πραγματικότητα, ακόμα και όταν είναι αναπόφευκτος, *είναι μια δύναμη προδοσία που ενισχύει τον φασισμό*. Σε μία αποστροφή που θυμίζει το *Τάδε έφη Ζαρατούστρας*⁵⁷⁸, ο Αντόρνο προειδοποιεί πως κάθε ενδεχόμενη αποδοχή της ιδεολογίας της κυριαρχίας, που εκφράζεται – για παράδειγμα – σε πολλές από τις απόψεις και την συμπεριφορά των εκμεταλλευόμενων τάξεων, καθιστά το άτομο συνένοχο, ακόμα και όταν γίνεται αθέλητα. Έτσι, η εξύμνηση των χαρακτηριστικών των κατώτερων τάξεων, που αποτέλεσε οντολογικό θεμέλιο για τον μαρξισμό μέχρι και τον Λούκατς, θεωρείται πλέον και αυτή υποκριτική, καθώς τα χαρακτηριστικά αυτά είναι σμιλευμένα από τους αιώνες κυριαρχίας και η αντιδιανοητική στάση που τα συνέχει είναι σύμμαχος, τις περισσότερες φορές, με την κυριαρχία.

Με την προσαρμογή στην αδυναμία των καταπιεσμένων επιβεβαιώνει κανείς αυτή την αδυναμία ως προϋπόθεση της κυριαρχίας και αναπτύσσει ο ίδιος εκείνον τον βαθμό βαναυσότητας, αναισθησίας και βιαιότητας, που απαιτείται για την άσκηση της κυριαρχίας. Αν στην πιο πρόσφατη φάση η συγκαταβατική χειρονομία παραλείπεται και ορατή απομένει μόνο η εξομοίωση, ίσα ίσα αυτό το πλήρες κατέβασμα των φώτων της εξουσίας εμποδώνει τη διαψευδόμενη ταξική σχέση ακόμα πιο ασυμφιλίωτα.⁵⁷⁹

Αυτό δεν συνεπάγεται την απαλλαγή του αποστασιοποιημένου παρατηρητή από τις ευθύνες του, καθώς αυτός αποσύρεται από τα κοινωνικά δρώμενα. Η μοναξιά, εξάλλου, δεν είναι προσωπική επιλογή, κατά τον Αντόρνο, αλλά αποτέλεσμα της διαδικασίας ανάδυσης του δίχως ιδιότητες μαζικού ατόμου, και αντιστοιχεί στην κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας που αναγνωρίζει μόνο ισοδύναμα, και την οποία περιέγραψε αναλυτικά στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*: Η απώλεια κάθε ποιοτικού,

⁵⁷⁸ Αυτό το νιτσεϊκό απόσπασμα είναι, θαρρώ ενδεικτικό: «Σήμερα ακριβώς έγιναν οι μικροί άνθρωποι αφέντες: κηρύττουν όλοι την υποταγή και την παραίτηση και την εξυπνάδα/σωφροσύνη και τη φιλοπονία και την εκτίμηση και το μακρό και ούτω καθεξής των μικρών αρετών. Ό,τι είναι γυναικείο, ό,τι έχει βγει από την δουλικότητα και ιδίως από το σύμφυρμα της πλέμπας: αυτό θέλει τώρα να γίνει αφέντης πάνω σε όλη την ανθρώπινη μοίρα – ω αηδία! αηδία! αηδία! [...] Ξεπεράστε, εσείς οι ανώτεροι άνθρωποι ... την “ευτυχία της πλειοψηφίας”», (Νίτσε, Φ., *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, μεταφ. Ζ. Σαρίκας, Νησίδες, Σκόπελος 2004, σ. 276).

⁵⁷⁹ *MM*, σ. 91/ *GS* 4, σ. 26.

διαφοροποιητικού στοιχείου, ακόμα και ταξικού, διαπιστώνεται όταν όλοι οι άνθρωποι έχουν καταστεί υπάλληλοι προς όφελος της απρόσωπης κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας, η οποία αποτελεί σκοπό καθεαυτή. Ο αστός, αυτοαναιρούμενος, διαιωνίζει τον καπιταλισμό διαχέοντας τον ανταγωνισμό παντού, με αποτέλεσμα ο τελευταίος να συνθλίβει τόσο τους κυρίαρχους όσο και τους κυριαρχούμενους, όπως κατά το πρότερο παράδειγμα του Οδυσσέα με τις Σειρήνες. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, εξίσωση της θέσης του Οδυσσέα με αυτήν των κωπηλατών, αλλά καταδεικνύει μια κατάσταση όπου πλέον «η ζωή δεν ζει» (*das Leben lebt nicht*), κατά το επίγραμμα που βρίσκεται στην αρχή των *Minima Moralia*.⁵⁸⁰

Καθώς η επιθυμία για αντίσταση στην κυριαρχία και εκ μέρους των *διανοουμένων*, με τους οποίους εξάλλου ταυτίζεται ο συγγραφέας, δεν δύναται να πραγματοποιηθεί με την συγκαταβατική αποδοχή της καθημερινής κυριαρχίας στη ζωή των εργατών, ούτε με την απόσυρση, η οποία θα σήμαινε και αποδοχή του υπάρχοντος κόσμου, το μόνο που απομένει σαν δυνατότητα για τον διανοούμενο είναι η – καταδικασμένη σε αποτυχία – εκτέλεση του ρόλου του, ως κριτικού της πραγματικότητας και παραγωγού σκέψης. Αυτή η αντίληψη της αντίστασης ως μια διαδικασίας διατήρησης της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, *με μοναδικό κίνητρο την αυταξία της*, είναι κατά τη γνώμη μου κομβική στον Αντόρνο και θα τη συναντήσει κανείς και στα μεταγενέστερα έργα του, ομοιάζει, δε, οπωσδήποτε στην αντίστοιχη του Μπλοχ.⁵⁸¹ Όπως στην *Αισθητική θεωρία* το υψηλό έργο τέχνης είναι αυτό που προσπαθεί να διεκδικήσει τη μοναδικότητα της ερμηνείας του κόσμου, δίχως να το κάνει συνειδητά, και έτσι προσφέρει μια οπτική κριτικής και λύτρωσης, έτσι και ο διανοούμενος οφείλει να αποστασιοποιείται κριτικά, φιλοδοξώντας να παράγει ένα συγκρατημένο πρόταγμα ηθικής εγκράτειας, επιμονής και αξιοπρέπειας, γνωρίζοντας εκ των προτέρων πως η δυνατότητα του λόγου είναι περιορισμένη και η σοβούσα πιθανότητα παρεκτροπής καταστροφική.

Τα *Minima Moralia* διατρέχει η αντίληψη ότι η κορύφωση του αστικού πολιτισμού ήταν το φιλελεύθερο, ανταγωνιστικό στάδιο του καπιταλισμού, το οποίο,

⁵⁸⁰ *MM*, σ. 83/ *GS* 4, σ. 20

⁵⁸¹ Βλ. κεφ. 7.

όμως, έχει παρέλθει ανεπιστρεπτί. Όπως είδαμε, η ίδια θέση είχε διατυπωθεί και στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, σε πολλούς όμως από τους αφορισμούς των *Minima Moralia* αναλύονται πραγματολογικά οι συνέπειες του περάσματος στην εποχή της ολοκληρωτικής κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας. Η «Καταστροφή» έγκειται και στον ουσιαστικό ενταφιασμό των συλλογικών απελευθερωτικών εγχειρημάτων με την μορφή του σοσιαλισμού, ωστόσο το άτομο όντας αποδέκτης της καταπίεσης από το κακό καθολικό, δεν έχει δυνατότητα λύτρωσης στρεφόμενο σε έναν ατομισμό φιλελεύθερου τύπου. Ο ενιαιοποιημένος κρατικός καπιταλισμός καθιστά το ιδιωτικό (Private) αποκλειστικό (Privative), εμποτισμένο με την οργή που φέρνει το περιοριστικό πλαίσιο της κυριαρχίας των μονοπωλίων, καθιστώντας τις αστικές αρετές αφετηρία της *αποδοχής* της ναζιστικής βίας, καθώς ήδη η προσκόλληση στην υπεράσπιση της ιδιοκτησίας τελικά συντελεί στην επικράτηση της κοινωνικής ευταξίας και ας πραγματώνεται με φασιστικά μέσα. Όπως γράφει ο Αντόρνο, «αντικειμενικά απειλούμενοι, οι εξουσιαστές και οι οπαδοί τους γίνονται υποκειμενικά εντελώς απάνθρωποι».⁵⁸² Μόνο οι σχέσεις που δεν *θεμελιώνονται στο συμφέρον* προσφέρουν διέξοδο στην οικοδόμηση μιας αλληλεγγύης, που θα μπορεί να εγγυάται την πραγματική ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Αυτές, όμως, θα προϋπέθεταν την τελική άρση της εκμετάλλευσης, τον *κοινωνικό* εκδημοκρατισμό. Καθώς αυτός δεν επέρχεται, η θέση του ατόμου γίνεται ακόμα πιο δεινή· υπό αυτές τις συνθήκες η ιδιοκτησία, η θεμελιακή αρχή της αστικής κοινωνίας, καθίσταται για το άτομο ταυτόχρονα φενάκη και καταφύγιο:

Η τέχνη θα ήταν να βλέπει κανείς ξεκάθαρα και να εκφράζει το γεγονός πως η ατομική ιδιοκτησία δεν του ανήκει πια, υπό την έννοια ότι η αφθονία των καταναλωτικών αγαθών έχει γίνει δυννητικά τόσο μεγάλη ώστε κανένα άτομο δεν έχει το δικαίωμα να μένει προσκολλημένο στην αρχή του περιορισμού τους· αλλά ότι πρέπει κανείς παρά ταύτα να έχει ιδιοκτησία για να μην περιέλθει σε εκείνη την εξάρτηση και κρίσιμη κατάσταση, η οποία εξυπηρετεί την επιβίωση των σχέσεων ιδιοκτησίας.⁵⁸³

Η παρατεταμένη επιβίωση του καπιταλισμού πέρα από το προοδευτικό στάδιο

⁵⁸² *MM*, σ. 102/ *GS* 4, σ. 38.

⁵⁸³ Βλ. *MM*, σ.108-9/ *GS* 4, σ. 42-3.

του φιλελεύθερου ανταγωνισμού εξηγεί, κατά τον Αντόρνο, την αδυναμία της μαρξιστικής θεωρίας να προσαρμόσει την ανάλυσή της σε αυτήν την πραγματικότητα, γιατί οι παραγωγικές δυνάμεις έχουν πια ολοκληρώσει την ανάπτυξή τους, ενώ οι παραγωγικές σχέσεις αποτελούν τροχοπέδη στην πορεία για την κοινωνική απελευθέρωση, και όμως δεν αίρονται. Η θετικιστική πλευρά της μαρξιστικής θεωρίας, κληρονομιά καθώς είναι του δεκάτου ενάτου αιώνα, επιμένει σε μια «υλιστική» ανάλυση η οποία για τον Αντόρνο προσιδιάζει περισσότερο στον ωφελιμισμό, και ακόμα και αν υπερβαίνει κάποτε την πίστη για μια αέναη πορεία προς την πρόοδο στη νεωτερικότητα – η οποία είχε διαψευστεί από την συντελεσθείσα Καταστροφή – *το πράττει με τίμημα την εγκατάλειψη της κανονιστικής και γνωσιοθεωρητικής κριτικής στο όνομα της ανάλυσης με βάση το άμεσο υλικό συμφέρον*. Αυτή η αναγνώριση του υλικού συμφέροντος σαν το μόνο υπαρκτό κίνητρο, ακόμα και όταν γίνεται στο έδαφος της μαρξιστικής ταξικής ανάλυσης, θεωρείται από τον Αντόρνο ως μια πρώτη συναίνεση στη διαιώνιση της κυριαρχίας. Έτσι, η θεμελιωμένη καταρχάς στην *γνωσιοθεωρητική κριτική* οπτική του Αντόρνο έρχεται σε *ανοιχτή αμφισβήτηση των παραδοχών του ορθόδοξου μαρξισμού*, καθώς η εμμονή στην ανάγκη θεωρητικής πρακτικής οδηγεί στην αναγκαιότητα κατασκευής μιας *κανονιστικότητας*, έστω και αρνητικής, η οποία όμως θα στηρίζεται σε αρχές που θα υπερβαίνουν την απλή προσπάθεια εύρεσης της «αντικειμενικής τάσης» της ιστορίας.⁵⁸⁴

Το ρήγμα το οποίο άνοιξε ο Λούκατς διατυπώνοντας τις γνωσιοθεωρητικές προϋποθέσεις για την ανάπτυξη της κριτικής μαρξιστικής θεωρίας, μετατρέπεται από τον Αντόρνο σε προσπάθεια για *επαναθεμελίωση του ουτοπικού*, με την μορφή της επιταγής για *άρνηση της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας*. Ακριβέστερα, με τη μορφή μιας επιταγής για *σεβασμό του αντικειμένου* που οδηγεί στην διάσωση της *αξιοπρέπειας του υποκειμένου*. Αλλιώς, προειδοποιεί, «[ο] φόβος για την ανημποριά

⁵⁸⁴ Σε τούτο συμφωνεί και ο Σβεπενχόιζερ, που θεωρεί πως η προσπάθεια οριοθέτησης Κριτικής Θεωρίας από τον «σοβιετικό μαρξισμό» και τον υπαρκτό σοσιαλισμό (Schweppenhäuser, G., *Ethik nach Auschwitz*, ό.π., σ. 60-61) οδηγεί τον Αντόρνο σε μια έννοια της «πράξης» που λαμβάνει κανονιστικό χαρακτήρα, και γίνεται αντιληπτή η δράση εντός της οποία εκδηλώνεται η ορισμένη από τον Λόγο αυτονομία των ανθρώπων (das Handeln der Menschen, in dem sich ihre freie, vernunftbestimmte Autonomie manifestiert· ό.π, σ. 61).

της θεωρίας παρέχει το πρόσχημα για να παραδοθεί κανείς στην πανίσχυρη διαδικασία της παραγωγή και έτσι να φτάσει τότε πράγματι να παραδεχτεί εντελώς την ανημποριά της θεωρίας.»⁵⁸⁵ *Ο «υλισμός» είναι μια αυτοεκπληρούμενη προφητεία.* Η γνωσιοθεωρία αποκτά συνείδηση αυτού του γεγονότος και στρέφεται έτσι κατά των γνωσιοθεωρητικών και συνάμα των κοινωνικών όρων διαιώνισης της αδικίας. Η απαλλαγή από την εκμετάλλευση προϋποθέτει την *απαλλαγή από την κυριαρχία της παραγωγής* στην οργάνωση και την λειτουργία των κοινωνιών καθώς και στην καθημερινότητα του ατόμου. Αυτή η απελευθερωτική εκπλήρωση του διαφωτιστικού προτάγματος απαιτεί όμως μια αλλαγή στον τρόπο *ανάλυσης* της κοινωνίας, όχι μόνο στον τρόπο *λειτουργίας* της. Σε αυτά τα πλαίσια, η εργασία του *διανοουμένου*, η παραγωγή θεωρίας, αλλά και τέχνης, είναι από μόνη τους απελευθερωτική πράξη, αν και εξ ορισμού ανεπαρκής, καθώς δεν μεταβάλλει την υλικότητα της κοινωνικής πραγματικότητας. Αυτό, όμως, δεν σημαίνει ότι δεν εμπεριέχει και μια δικιά της «υλικότητα», αυτήν της πρωταρχικής πράξης αντίστασης στην κυριαρχία: Για τον Αντόρνο σε πολλές περιπτώσεις αυτή είναι η μόνη αξιοπρεπής διέξοδος όταν κάποιος ζει σε μια «φθαρμένη ζωή».⁵⁸⁶

Στο καθαρά πολιτικό επίπεδο, ο Αντόρνο διατηρεί την δυσπιστία του για τις απελευθερωτικές προοπτικές της σύγχρονης του πολιτικής στράτευσης. Για τον Αντόρνο το εργατικό κόμμα ήταν παλαιότερα ο φορέας της αδελφосύνης και της αλληλεγγύης μέσα στην κοινωνία του ανταγωνισμού. Η ίδια η ένταξη σε αυτό, με τους κινδύνους τους οποίους συνεπαγόταν, ήταν μια «παραίτηση από την αυτοσυντήρηση» η οποία «προϋπέθετε γνώση και ελεύθερη απόφαση», δηλαδή την *δημοκρατική οργάνωση* εντός του σοσιαλιστικού κινήματος.⁵⁸⁷ Ήταν η ενσάρκωση της *σύνδεσης θεωρίας και πράξης*. Δίχως αυτές τις προϋποθέσεις, η σύνδεση αυτή καθίσταται απλή επίκληση της ιστορικής νομοτέλειας, την αλληλεγγύη την υποκαθιστά η εμπιστοσύνη προς την ηγεσία και βασική αρετή θεωρείται πλέον η *παράταξη στοιχισμένων κομματικών δυνάμεων προς ικανοποίηση των παρορμήσεων*

⁵⁸⁵ *MM*, σ. 114/ *GS* 4, σ. 48.

⁵⁸⁶ Εδώ θα ήταν δυνατόν να εντοπίσει κανείς την (ειρωνική;) ομοιότητα της αντορνικής θέσης με αυτής των φορέων του ιστορικού Διαφωτισμού, τους «φιλοσόφους» που κήρυτταν την ελευθερία και την αρετή εντός μη-ενάρετων και μη-ελεύθερων συνθηκών.

⁵⁸⁷ *MM*, σ. 123/ *GS* 4, σ. 57.

των εκάστοτε ηγεσιών. Η ουτοπική προσμονή που κυριαρχεί στα εργατικά κόμματα επιφέρει την ανάδειξη νέων γραφειοκρατικών καστών, εν είδει θρησκευτικών ιερατειών. Μαζί με την υποχώρηση του φιλελεύθερου δημοκρατικού πολιτικού πλαισίου, η υποχώρηση αυτή της Αριστεράς αποτελεί σημαντικό χαρακτηριστικό του ολοκληρωτικού καπιταλισμού υπό την αντορνική οπτική.

Αντίστοιχα επαμφοτερίζουσα είναι η προσέγγιση των *Minima Moralia* απέναντι στην *ψυχανάλυση*. Καθώς όλο το έργο της πρώτης γενιάς της Σχολής της Φρανκφούρτης είναι επηρεασμένο από την πρόθεση για συνδυασμό της κοινωνικής ανάλυσης του μαρξισμού με την ψυχολογική ανάλυση του Φρόυντ, ο Αντόρνο έχει ήδη στηρίξει σημαντικό τμήμα των εργασιών του αλλά και της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* πάνω σε αυτήν. Αυτό όμως δεν τον εμποδίζει να ασκήσει κριτική σε αυτό που κατονομάζει ως *κατασταλτική πλευρά του Φρόυντ*, η οποία εμπεριέχεται στην επιταγή του τελευταίου για επίτευξη μιας κατάστασης ψυχικής υγείας για τον αναλυόμενο, αγνοώντας πεισματικά την σύνδεση του ατομικού με την κατάσταση της κοινωνικής ολότητας. Στο όνομα της επιβίωσης του πολιτισμού και της επικράτησης του λόγου επιλέγεται από την ψυχανάλυση, σύμφωνα με τον Αντόρνο, τελικά η καταστολή των ορμών, η οποία όμως, καθώς υποτάσσεται στην αρχή της αυτοσυντήρησης, οδηγεί στην *επαναστροφή στη φύση μέσω της μη-αποδοχής της*. Αυτό όμως δεν σημαίνει παρά έναν ακόμα *υποβιβασμό του Λόγου σε εκλογίκευση*, αχρηστεύοντας έτσι τον κριτικό γνώμονα αξιολόγησης του στόχου της ψυχανάλυσης: «Μόνον όποιος θα μπορούσε να προσδιορίσει την ουτοπία στην τυφλή σωματική ηδονή που δεν έχει καμιά πρόθεση ικανοποιώντας την έσχατη [την τυφλή σωματική ηδονή], θα ήταν ικανός για μια ευσταθούσα ιδέα της αλήθειας.»⁵⁸⁸ Καθώς η ψυχανάλυση συγκροτείται και αυτή σαν θεωρητικό σύστημα, έχει πλέον ως σκοπό να αποδώσει στους ανθρώπους «την ικανότητά τους για απόλαυση, η οποία θεωρείται διαταραγμένη από τη νευρωτική πάθηση».⁵⁸⁹ Όμως, στην εποχή του ύστερου καπιταλισμού αυτό που λείπει από τους ανθρώπους δεν είναι η εντολή της ευτυχίας, αλλά η γνώση της δυστυχίας. Η *απαγόρευση της γνώσης της δυστυχίας*, καθώς και του γεγονότος πως αυτή είναι αναπόφευκτη υπό την κυριαρχία του κακού καθολικού,

⁵⁸⁸ *MM*, σ. 134/ *GS* 4 σ. 67-8.

⁵⁸⁹ *MM*, σ. 135/ *GS* 4, σ. 70.

συντελεί στη διατήρηση της κυριαρχίας και εμποδίζει την πραγμάτωση αυτής της ευτυχίας την οποία η ψυχανάλυση υπόσχεται πως υπηρετεί (βλ. την κριτική της αμερικανικής ψυχανάλυσης ως προσαρμογής σε έναν εγωιστικό κόσμο).

11.3 Η διαλεκτική της αντίστασης στα *Minima Moralia*

Η αυτοκριτική όμως, δεν αρκεί στον Αντόρνο των *Minima Moralia*. Καθώς η διαπίστωση της νίκης της κυριαρχίας και της ανεπάρκειας της θεωρητικής και πρακτικής κριτικής παραμένει η θεματική τους, το ίδιο το εγχείρημα των *Ηθικών μικρών* δεν έγκειται απλώς σε μια απαισιόδοξη καταγραφή, αλλά διερευνά και την δυνατότητα να στοχαστεί κανείς μια διέξοδο. Έτσι, θεωρεί πως, καθώς οι φιλόσοφοι πλέον δεν ενδιαφέρονταν για την κατασκευή ενός εξηγητικού επιχειρήματος το οποίο θα δυνόταν να καταγράψει ένα τμήμα της αλήθειας, αλλά προσπαθούσαν να καταρρίψουν κυρίως τα συστήματα των αντιπάλων τους, απαιτείται η εφαρμογή της εγγεληνής διαλεκτικής για να βγούμε από τη δύσκολη θέση: Χάρης σε αυτήν «το επιχείρημα πρέπει να αποκτήσει την δραστικότητα της θέσης και η θέση να περιλαμβάνει μέσα της την πληρότητα της αιτιολογίας της».⁵⁹⁰

Καθήκον της διαλεκτικής σκέψης για τα *Minima Moralia* είναι να υπηρετεί το πνεύμα αντιλογίας «του αγρότη που επί εκατονταετίες μάθαινε να ανταπεξέρχεται στο κυνηγητό και τις μισθωματικές απαιτήσεις των ισχυρών φεουδαρχών»⁵⁹¹, τον έλεγχο μιας πραγματικότητας που κυριαρχείται από το κακό καθολικό και από τον ορθολογισμό που αυτό επιβάλλει. «Υπόθεση της διαλεκτικής είναι να πειράξει τις υγιείς απόψεις των μεταγενέστερων εξουσιαστών για το αμετάβλητο της πορείας του κόσμου»⁵⁹². Σε αυτή του την αποστολή, ο κριτικός λόγος πρέπει να υπερασπιστεί την αλήθεια της ύπαρξης της εκμετάλλευσης και των αποσυνάγωγών της, των φτωχών, των αρρώστων και των «τρελλών»⁵⁹³, βοηθώντας τη να αποκτήσει αυτοσυνειδησία

⁵⁹⁰ *MM*, σ. 146/ *GS* 4, σ. 79

⁵⁹¹ *MM*, σ. 148/ *GS* 4, σ. 81.

⁵⁹² *Ο.π.*

⁵⁹³ Ο Μανουέλ Κνολ επιχειρεί μια ενδιαφέρουσα ερμηνεία του αντορνικού έργου ως απόπειρας

και να μην οδηγηθεί στην άβυσσο της παρακμής, στην οποία την οδήγησε ο προαναφερθείς ρομαντικός αντιδραστικός λόγος του μεσοπολέμου, ο οποίος είχε κοινές προκείμενες ενάντια στο παράλογο της αστικής δημοκρατικής κοινωνίας, αλλά εντελώς διαφορετικά προτάγματα. Σε αυτή την κίνηση, η *διαλεκτική σκέψη* είναι για τον Αντόρνο αυτή η οποία *επιμένει στο καθέκαστον με τέτοιο τρόπο* έτσι ώστε να σπάσει η απομόνωσή του και να *αναδυθούν οι διαμεσολαβήσεις που αυτό εμπεριέχει*. Σε αυτή τη φιλοδοξία θεωρεί ότι κινείται στην ίδια πορεία με τον Έγελο καθώς:

Το αμφίστομο της μεθόδου, για το οποίο η *Φαινομενολογία* του Έγκελου σε κύκλους λογικών ανθρώπων απέκτησε τη φήμη πως είναι αβυσσαλέα δύσκολη, δηλαδή η απαίτηση να αφήνει κανείς τα φαινόμενα να μιλούν σαν τέτοια –η «καθαρή αμέτοχη θέαση»– και ταυτόχρονα να διατηρεί ανά πάσα στιγμή παρούσα τη συσχέτισή τους με τη συνείδηση ως υποκείμενο, τον αναστοχασμό (Reflexion), εκφράζει αυτή την ηθική [της διαλεκτικής σκέψης] ακριβέστατα και σε όλο το βάθος της αντίφασης.⁵⁹⁴

Η θεώρηση η οποία θα αναπτυχθεί αργότερα στην *Αισθητική θεωρία* για το έργο τέχνης, παρατίθεται συνοπτικά και στα *Minima Moralia*: Το κάθε έργο τέχνης αξιώνει να εκφράσει την ολότητα του αληθούς, αξιώνει «την ομορφιά για τον εαυτό του και δεν μπορεί να παραδεχτεί την κατανομή της χωρίς να ακυρώσει τον εαυτό του».⁵⁹⁵ Καθώς η κυριαρχία του θετικισμού επιφέρει έναν ψευδή εκδημοκρατισμό, ο οποίος απαιτεί την αισθητική ανεκτικότητα, η αξίωση αλήθειας από αυτούς υπονομεύεται σε έναν γενικευμένο σχετικισμό. Αυτός ο επικρατών σχετικισμός δεν περιορίζεται, κατά την κριτική του Αντόρνο, μόνο στο πεδίο της τέχνης· είναι αποτέλεσμα της συμφιλιωτικής λογικής της κυρίαρχης σκέψης, η οποία επιδιώκει να ακυρώσει την ουσιαστική κριτική στο υπαρκτό και να εξοβελίσει την έκθεση των αντιφάσεών του ως απλές τυποκρατικές διαφωνίες. Αυτός, όμως, ο οποίος τείνει να βρίσκει τα πάντα ωραία, στην ουσία δεν βρίσκει τίποτα ωραίο. Αντίστοιχα και η ακύρωση της κριτικής κοινωνικής σκέψης μέσα από τη «φιλελεύθερη πρακτική» της απόδοσης στους ανθρώπους ενός δίκιου αδιακρίτως, απαγορεύει την άρνηση της έκθεσης της «αρρώστιας του κόσμου» και προώθησης μιας γνώσης των αιτιών της «αρρώστιας» αυτής με στόχο την ίαση (Knoll, M., *Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie*, Wilhelm Fink Verlag, Βόννη 2002, σ. 33-135).

⁵⁹⁴ *MM*, σ.150 / *GS* 4, σ. 83.

⁵⁹⁵ *MM*, σ. 151/ *GS* 4, σ. 84.

αδικίας στο όνομα μιας υποκριτικής δημοκρατικότητας, η οποία επιχειρεί να υποκρύψει κάτω από τον επιφανειακό εξισωτισμό την διαιώνιση της κυριαρχίας μέσω του εξισωτισμού όλων ως κυριαρχούμενων από το «κακό καθολικό». Μόνη διέξοδος από αυτή την αυτάρεσκη στάση «λατρείας της ζωής» είναι για τον Αντόρνο το μίσος για την ζωή την ίδια, στο μέτρο που αυτή βιώνεται μέσα στον κόσμο της κυριαρχίας. Αυτή η στάση είναι «ο ψυχολογικός, αλλά και ο αντικειμενικός όρος της ανθρωπιάς ως ουτοπίας (Humanität als Utopie)»⁵⁹⁶, καθώς συνίσταται όχι στην άρνηση της ζωής, αλλά στην ριζική *άρνηση* του υπαρκτού κόσμου, της υπαρκτής κοινωνίας, η οποία είναι η αντικειμενική προϋπόθεση για την αρχή της *αντίστασης* ενάντια της, ακόμα και αν η αρχική αποτυχία είναι προδικασμένη. Αυτό το νόημα λαμβάνει, κατά τη γνώμη μου, ο πιο γνωστός αφορισμός των *Minima Moralia* ο οποίος διακηρύσσει πως «δεν υπάρχει σωστή ζωή μέσα στην λάθος (es gibt kein richtiges Leben im falschen)».⁵⁹⁷

Η ριζική αυτή άρνηση του υπαρκτού κόσμου εμφανίζεται στους αφορισμούς των *Minima Moralia* ως η μόνη διέξοδος η οποία διασώζει το άτομο από την πλήρη αποκτήνωσή του στην εποχή της ήττας της συλλογικής απελευθερωτικής προοπτικής και ο αποσπασματικός χαρακτήρας του έργου δίνει μικρά διαλεκτικά παραδείγματα αντίστασης, τα οποία αν και αδύναμα είναι δηλωτικά για τις φιλοσοφικές προθέσεις του Αντόρνο. Ενώ θα περίμενε κανείς παράδοση στον μηδενισμό, οι δυνατότητες προσωπικής αξιοπρέπειας *σκιαγραφούν μια νέα δημοκρατική ηθική*. Τα υποκείμενα αυτής της ηθικής είναι αυτά που συγκροτούσαν άλλοτε το καθολικό ριζοσπαστικό πολιτικό υποκείμενο: Ο συγγραφέας, ο οποίος επιμένει στον γραπτό λόγο παρότι είναι υποχρεωμένος να αποστασιοποιηθεί από αυτόν, ο εξόριστος διανοούμενος, ο οποίος υπομένει καρτερικά γνωρίζοντας ότι θα παραμένει παντού ξένος, η γυναίκα, η

⁵⁹⁶ *MM*, σ. 154/ *GS* 4, σ. 87.

⁵⁹⁷ *MM*, σ. 109/ *GS* 4, σ. 43. Ο Λευτέρης Αναγνώστου αποδίδει την φράση ως «δεν υπάρχει σωστή ζωή μέσα στην ψεύτικη», αλλά θεωρώ πως η απόδοση του falsch ως «λάθος» αντί για «ψεύτικη» συνάδει περισσότερο με την αντορνική οπτική, η οποία αρνείται κάθε οντολογική προσέγγιση και για την οποία κατά συνέπεια δεν θα μπορούσε να υπάρχει μια ζωή «ψευδής». Τουναντίον, το άτομο είναι υποχρεωμένο να επιχειρήσει να ζήσει σωστά (όπως υπαγορεύει και ο τίτλος *Ηθικά μικρά*) σε ένα κόσμο ο οποίος είναι λάθος, καθώς η ανατροπή της κυριαρχίας έχει ματαιωθεί. Ο κόσμος είναι πραγματικός, αλλά λειτουργεί με εσφαλμένο, ως προς την ηθική, τρόπο.

οποία παραμένει νευρωτική παρά την υποτιθέμενη απελευθέρωσή της, που δεν την έχει απαλλάξει από την οικονομική εκμετάλλευση, ο άνθρωπος που στέκει σκεπτικός μπροστά σε ένα σφάγιο σε ένα κρεοπωλείο ενθουσιάζοντας την τραγικότητα της σφαγής του ζώου και κατά συνέπεια την εκμετάλλευση της φύσης, όλοι αυτοί αποτελούν αντικείμενο μελέτης στα *Minima Moralia* που καταδεικνύουν πως ο ολοκληρωτισμός της κυριαρχίας δεν έχει κατορθώσει να συντρίψει κάθε ηθική και διανοητική αντίσταση. Σε αυτή την *ηθική αντίσταση*, ο στόχος πλέον είναι να είναι δυνατόν να επιθυμεί κανείς το καλό μέσα σε έναν κόσμο κακό. Αυτό για τον Αντόρνο προϋποθέτει μια επιπλέον κίνηση αποστασιοποίησης, την οποία έτσι και αλλιώς προϋποθέτει ο κριτικός διαλεκτικός αναστοχασμός. Η άρνηση του συμβιβασμού με το κακό έχει σαν προϋπόθεση την άρνηση κάθε συμφιλιοτικής διάθεσης προς το υπαρκτό καθολικό, που στοχεύει στη διάσωση του υπαρκτού επιμέρους, με σκοπό την διάσωση του καθέκαστου. Η καλοσύνη επικρίνεται στο όνομα του καλού, το ωραίο στο όνομα του ηθικού, η εμπιστοσύνη στο όνομα του προτάγματος για αλληλεγγύη, σε ρητή συμφωνία με τον αντιμεταφυσικό λόγο του Νίτσε,⁵⁹⁸ ο οποίος, κατά τον Αντόρνο, αρνείται την μεταφυσική ελπίδα για να αρνηθεί την συμφιλίωση με έναν υλικό κόσμο στον οποίο κυριαρχεί το κακό.⁵⁹⁹

Με την συνειδητή αυτοαποξένωση από τον κυριαρχούμενο κόσμο – που ποτέ δεν ολοκληρώνεται πλήρως – καθίσταται δυνατή η διάσωση των προοπτικών του καλού. Η καχυποψία την οποία προτάσσουν τα *Minima Moralia* είναι μια τείνει να τάσσεται *υπέρ του αδυνάτου*. Είναι εύλογο το ερώτημα κατά πόσον μια τέτοια στάση είναι δυνατόν να οδηγήσει στην παραγωγή ενός οποιουδήποτε κανονιστικού

⁵⁹⁸ Πρβλ. την έκθεση της αντι-μεταφυσικής θέσης του Νίτσε από τον Μάρα, στο Μάρας, Κ., *Κριτική του λόγου και της μεταφυσικής*, ό.π., σ. 274 κ.ε. Ο Μάρας δείχνει πως ο Νίτσε αντιπαράτίθεται στον μεταφυσικό στοχασμό του Γερμανικού Ιδεαλισμού εξαιτίας «της ανικανότητάς του [του μεταφυσικού στοχασμού] να εκθέσει τις θεμελιακές του αρχές σε κριτικό, δηλαδή ιστορικό έλεγχο των προϋποθέσεων συγκρότησής τους» (ό.π., σ. 278), ενώ δεν τον αντιμετωπίζει απαξιωτικά, αλλά συμπνέει με τον στόχο της κατασκευής ενός «κοσμοθεωρητικά ενοποιητικού ενεργήματος» (ό.π., σ. 284-5): Αυτό στο οποίο ο Νίτσε, κατά Μάρα, αντιτίθεται είναι η απομάκρυνση της μεταφυσικής σκέψης από την ενεργό πραγματικότητα, που έχει σαν συνέπεια να αντιμετωπίζεται η δεύτερη ως «θολή αντανάκλαση» της συγκροτημένης καθολικής θεώρησης των ιδεαλιστικών συστημάτων (ό.π., σ. 285 κ.ε.).

⁵⁹⁹ Πρβλ. *MM*, σ. 175-77/ *GS* 4, σ. 108-110.

παραδείγματος, πόσο μάλλον να καταστεί κριτικός κοινωνικός οδηγός για μια αλλαγή προς το καλύτερο. Αν τα διασκορπισμένα παραδείγματα προσωπικής, έστω διανοητικής, αντίστασης τα οποία ανευρίσκονται στα *Minima Moralia* δίνουν ένα παράδειγμα μια αρνητικής, αρχικά, προσωπικής ηθικής, αυτό που τα συνέχει και τα ενιαιοποιεί είναι η *υπόρρητη διατήρηση ενός καθολικού κοινωνικού προτάγματος* το οποίο διατρέχει τόσο το συγκεκριμένο έργο, όσο και αυτά που θα ακολουθήσουν. Αν τα διερευνήσουμε από τη σκοπιά της αναζήτησης στοιχείων για την κατασκευή ενός δημοκρατικού επιχειρήματος, πιστεύω πως έχουμε τη δυνατότητα να ανακατασκευάσουμε μια πρώτη, έστω, αρνητική οπτική επί αυτού· να καταδείξουμε τι δεν θα μπορούσε να αποτελέσει αυτό το πρόταγμα, ώστε να ανακαλύψουμε και τι θα δυνόταν να το αποτελέσει. Από αυτή την οπτική μοιάζει ο Αντόρνο φαινομενικά να συμφωνεί με την φιλελεύθερη αντίληψη της «αρνητικής ελευθερίας». ⁶⁰⁰ Καθώς όμως η υπέρβαση της αστικής κοινωνίας είναι εν τέλει το ζητούμενο, μια απόπειρα ένταξής του στους απολογητές μιας κεφαλαιοκρατικής κανονιστικότητας αποτελεί αποτέλεσμα βαθιάς παρανόησης του επιχειρήματός του. ⁶⁰¹

Διατηρώντας την κριτική θέση του απέναντι στην «αστική» δημοκρατία, ο Αντόρνο θεωρεί πως η τυπική πολιτική ισότητα δεν αποτελεί πραγματική εγγύηση της δημοκρατικότητας. Όπως είδαμε και στην γνωσιοθεωρητική κριτική της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*, η ισότητα ενέχει ομοιότητες με την ταυτότητα, την ποσοτική σύγκριση ανόμοιων ποιοτήτων, η οποία στο επίπεδο της μεθοδολογίας λαμβάνει χώρα μέσω της απολυτοποίησης των εννοιών και των κατηγοριών, ενώ στο πολιτικό επίπεδο υλοποιείται μέσω της τυπικής ισότητας δικαιωμάτων που

⁶⁰⁰ Πρβλ. για παράδειγμα την θέση του Μπέρλιν (Isaiah Berlin) στο δοκίμιο «Δύο έννοιες της ελευθερίας» (Two Concepts of Liberty): «Η πολιτική ελευθερία υπό αυτή την έννοια είναι απλά ο χώρος εντός του οποίου το άτομο μπορεί να δράσει ανεμπόδιστος από τους άλλους» (Berlin I., *Liberty*, Οξφόρδη, Oxford University Press, 2002, σ. 169) και την ακόλουθη επιχειρηματολογία του που διαχωρίζει την ατομική ελευθερία από την εισοδηματική ισότητα και την δημοκρατική πολιτική συγκρότηση.

⁶⁰¹ Ο «επικοινωνιακός λόγος» του Χάμπερμας, για παράδειγμα, τον οποίο αντιπροτείνει στην αντορνική διαλεκτική, ενώ διατηρεί την «ουτοπική σκοπιά της συμφιλίωσης και της ελευθερίας» (Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, ό.π, σ. 398), εν τούτοις το πράττει εντός μιας «αστικής» πλέον κανονιστικότητας.

διακηρύσσονται στην φιλελεύθερη δημοκρατία. Στην εποχή της γενικευμένης κυριαρχίας και της καθολικής επιβολής της ανταλλακτικής αξίας, η αφηρημένη άρνηση των κοινωνικών διαφορών, την οποία ο Αντόρνο την κατατάσσει στο πεδίο της αφηρημένης ουτοπίας, ενώ πρότερα ενείχε μια προωθητική απελευθερωτική δυναμική, τώρα γίνεται συνήγορος της εξίσωσης όλων ως κυριαρχούμενων. Αυτή η διαδικασία δεν είναι δυνατόν να νοηθεί παρά μόνο ως βίαιη κατάπνιξη των διαφορών στο όνομα μιας ομογενούς κοινότητας, από την οποία, βέβαια, μόνοι ωφελημένοι είναι οι κυρίαρχοι, οι οποίοι αρνούνται την οικονομική ισότητα.

Το αντορνικό πρόταγμα είναι το αντίστροφο: Με την άρση της κοινωνικής εκμετάλλευσης, οι διαφορετικές ποιότητες του μερικού συμφιλιώνονται μέσα σε ένα πολυπρισματικό, δημοκρατικό εγχείρημα, κατ' αντιστοιχία της διωποκειμενικής μεθόδου που προτάσσει στην επιστημολογία⁶⁰²: Αυτή είναι που οδηγεί στη συμφιλίωση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ανθρώπου και φύσης, αλλά και μεταξύ των ανθρώπων, των κατόχων της εννοιοποιητικής, ονοματοδοτικής ικανότητας: «...μια χειραφετημένη κοινωνία δεν θα ήταν ένα ενιαίο κράτος, αλλά η πραγματοποίηση του γενικού μέσα από τη συμφιλίωση των διαφορών»⁶⁰³. Η διατήρηση αυτή των ποιοτικών χαρακτηριστικών του ατόμου, εχέγγυων της προσωπικής του ελευθερίας, μαρτυρούν την επιθυμία του Αντόρνο να διεκδικήσει την ελευθερία της προσωπικότητας από τον φιλελευθερισμό, τον οποίο κατηγορεί ότι την πρόδωσε. Το πρόταγμα για αντίσταση το οποίο διαπνέει τα *Minima Moralia*, εξάγεται από την παραπάνω θέση, αλλά και παραμένει ανοιχτό ως ερώτημα μιας φιλοσοφίας πρακτικής κατά καντιανό τρόπο, την νομιμότητα της οποίας δεν αρνείται ο Αντόρνο. Είναι τα *Ηθικά μικρά* μια έγκληση για αντίσταση κυρίως προσωπική και σιωπηλή; Στ' αλήθεια αποτελούν, κατά το μεγαλύτερο μέρος των αποφθεγμάτων τους, μια απόπειρα για κατάδειξη του πώς επιβιώνει και διασώζεται η ελπίδα στον κυριαρχούμενο κόσμο. Ενδεικτική αυτής της τάσης, είναι η αναφορά στην

⁶⁰² Όπως εύστοχα διαπιστώνει ο μαθητής του Αντόρνο Μάρτιν Ζέελ, η «κανονιστική θεωρία της έννοιας του Αντόρνο ευρίσκεται στον πυρήνα της θεωρίας [του] περί μιας κοινωνικής πράξης, η οποία θα ήταν απελευθερωμένη από τους περιορισμούς μιας υβριδικής κατάστασης κυριαρχίας επί της φύσης, στην οποία βρίσκεται η σημερινή κοινωνία, κατά τον Αντόρνο» (Seel, M., *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 2004, σ. 43).

⁶⁰³ *MM*, σ. 183/ *GS* 4, σ. 116, η έμφαση δική μου.

παράγραφο εβδομήντα δύο στα παιδικά χρόνια· ένα ακόμα στοιχείο δημοκρατικού-σοσιαλιστικού προτάγματος μπορεί να εντοπίσει κάποιος εδώ:

Δεν θα είναι διαφορετικά [από την παιδική ηλικία] κάποτε, όταν ο κόσμος, σχεδόν αμετάβλητος, θα εμφανιστεί στο μόνιμο φως της γιορτινής του μέρας, καθώς δεν θα υπόκειται πια στον νόμο της εργασίας, και το καθήκον, γι' αυτόν που επιστρέφει στο σπίτι του, θα είναι ελαφρύ, όπως ήταν το παιγνίδι στις διακοπές.⁶⁰⁴

Έτσι λοιπόν ο Αντόρνο, ο οποίος έχει κατηγορηθεί όπως είδαμε ως ο υπεύθυνος την εκτροπή της Σχολής της Φρανκφούρτης προς τον μηδενισμό και την εγκατάλειψη του προτάγματος της ριζοσπαστικής κοινωνικής αλλαγής, εντός ενός έργου το οποίο στηρίζεται στη διαπίστωση της συντελεσθείσας Καταστροφής, διατυπώνει ένα ουτοπικό όραμα, το οποίο θα προσυπέγραφε πρόθυμα ο Μπλοχ της πρώιμης μεσσιανικής περιόδου.⁶⁰⁵ Αυτό δεν σημαίνει πως τα *Minima Moralia* αποτελούν μια αισιόδοξη παράθεση δυνατοτήτων για προσωπική αντίσταση στη βαρβαρότητα. Πιστά στην αντίληψη της διττής φύσης της πορείας των ανθρώπινων κοινωνιών, περιέχουν τόσο παραδείγματα τα οποία δείχνουν το μέγεθος του πραγματοποιημένου αστικού ολοκληρωτισμού, όσο και μικρές φράσεις οι οποίες καταδεικνύουν τις δυνατότητες μιας άλλης πορείας: Για κάθε ελπίδα που γεννά μια προοπτική επιστροφής στην παιδική ανεμελιά, υπάρχει ως αντίβαρο ένα παράδειγμα κυριαρχίας, την οποία διαιώνίζουν αίφνης οι ζωολογικοί κήποι, ως δείγματα υποταγής της φύσης...

11.4 Αντίσταση και δημοκρατία στα *Minima Moralia*

Η κατασκευή ενός δημοκρατικού επιχειρήματος στον Αντόρνο είναι δύσκολο να διαχωριστεί από την αντίληψη του φασιστικού φαινομένου ως την πλήρη αναίρεσή του, την οποία η Κριτική Θεωρία έχει σαν κύριο στόχο να αποτρέψει. Η κατανόηση του φασισμού ως ενός είδους καπιταλιστικού ολοκληρωτισμού

⁶⁰⁴ *MM*, σ. 195/ *GS* 4, σ. 127.

⁶⁰⁵ Βλ. κεφ. 4.

ωθούμενου από την ανάγκη διασφάλισης της κερδοφορίας του κεφαλαίου, διατηρείται στα *Minima Moralia*.

Η αντίσταση σε αυτόν τον καταστροφικό δρόμο δεν εξομοιώνεται με την στρατιωτική ήττα του φασισμού κατά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, καθώς, όπως δείξαμε, η καταστροφή θεωρείται από τον Αντόρνο εγγενές στοιχείο της λειτουργίας του καπιταλισμού και αζεχώριστο τμήμα των αντιφάσεων του αστικού Διαφωτισμού. Ακριβώς όπως λένε οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο στην εισαγωγή τους στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, το δικό τους εγχείρημα αντίστασης έγκειται σε μια προσπάθεια αυτοκριτικής του Λόγου με σαφή στόχο την επιβίωσή του και την αποφυγή της καθόδου στη βαρβαρότητα. Τα *Minima Moralia* αποφεύγουν να οικοδομήσουν μια κριτική η οποία θα κατέληγε σε ένα συστηματικά συγκροτημένο συλλογικό πολιτικό πρόταγμα, και εμμένουν στην θέση πως η κυριαρχία είναι κατά πρώτο λόγο κυριαρχία του «κακού καθολικού» επί του ατόμου. Όπως επισημαίνει ο Βίγκερσχαους, πρόκειται εδώ για μια εξέλιξη της θέσης του Αντόρνο, που αντιλαμβάνεται πλέον ως παρωχημένη μια αντίληψη περί δυνατότητας «αυτεξούσιου του υποκειμένου» (Souveränität des Subjekts) εντός του «κακού καθολικού», και για ένα υπόδειγμα αντικειμενοποίησης της ατομικής εμπειρίας (Objektivierung des individuellen Erfahrenen) δια μέσου μιας «συλλογής του Μικρού» (Zusammenerstellung des Kleines), ενός ψηφιδωτού εικόνων αντίστασης.⁶⁰⁶ Έτσι μια από τις κύριες μορφές αντίστασης που περιγράφουν τα *Minima Moralia* είναι αυτή της οποίας τα ίδια αποτελούν μέρος: Η αντίσταση του διανοούμενου, του εκδιωγμένου από την φασιστική κυριαρχία, του εξόριστου, του απαξιωμένου από τον κυριαρχούντα θετικισμό.⁶⁰⁷ Τα καθήκοντα τα οποία αναλαμβάνει, κατά συνέπεια, ο διανοούμενος σε αυτή την πρωτόγνωρη κατάσταση ήττας της απελευθερωτικής προοπτικής (υπό τη μαρξιστική της έννοια), είναι αυτά της θεωρητικής κριτικής, της προσωπικής θεωρητικής αντίστασης, με επιμονή στην αρνητική έκθεση, έτσι ώστε η κριτική του

⁶⁰⁶ Wiggershaus, R., *Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens*, Wallstein, Γκαίτιγκεν 2001, σ. 59 κ.ε.

⁶⁰⁷ Η Μπακ-Μορς παρατηρεί ορθά πως η λειτουργία του διανοούμενου στον Αντόρνο είναι εμμενώς δημοκρατική και αντι-ελιτίστική, αλλά θεωρεί πως παραμένει «ουτοπική» μετά την άρνηση του Αντόρνο να δεχθεί την διαμεσολάβηση του επαναστατικού κόμματος, όπως στον παραδοσιακό μαρξισμό (Buck-Morss S., *The Origin of Negative Dialectics*, ό.π., σ. 42).

να μην είναι δυνατόν να αφομοιωθεί ούτε από τον κυρίαρχο πραγματοποιημένο λόγο, ούτε από την γραφειοκρατία η οποία κυριαρχεί στο εργατικό κίνημα.⁶⁰⁸

Συνεπώς, τα *Minima Moralia* δίνουν ένα περίγραμμα της αντίληψης του Αντόρνο για το δικό του έργο: Ο διανοούμενος οφείλει να αντισταθεί στις πιέσεις του καπιταλισμού και της γραφειοκρατίας να τον κατατάξουν σαν ένα ακόμα τμήμα της αλυσίδας παραγωγής, στην οποία τα ποιοτικά χαρακτηριστικά της εργασίας εξαλείφονται και όλοι καθίστανται αντικαταστάσιμες ποσότητες.⁶⁰⁹ Από μόνη της, δε, η διανοητική εργασία προσφέρει ακόμα ηδονή, καθώς εντάσσεται σε εκείνη την «πονηρή συνύφανση ευτυχίας και εργασίας [η οποία] αφήνει, υπό την πίεση της κοινωνίας, ακόμη ανοιχτή την πραγματική εμπειρία».⁶¹⁰ Έτσι, από την άλλη, «όποιος, αντίστροφα, ξέρει τι είναι ελευθερία, βρίσκει αφόρητη κάθε ανεκτή από αυτή την κοινωνία διασκέδαση και δεν επιθυμεί να αναμινγνύεται με κανένα υποκατάστατο ηδονής εκτός της εργασίας του».⁶¹¹ Η εργασία αυτή συνίσταται, δε, στην διαρκή κριτική του υπάρχοντος, στην *διάσωση του διαφορετικού* το οποίο καταδιώκεται από τον αστικό ολοκληρωτισμό. Σε αντίθεση με τον σμιτιανο ηγέτη⁶¹² ο οποίος ορίζει «την ουσία της πολιτικής ακριβώς βάσει των κατηγοριών εχθρός και φίλος»⁶¹³ και ο

⁶⁰⁸ Υπάρχουν, βέβαια, και αυτοί που θα κατηγορήσουν τον Αντόρνο για προδοσία αυτής της αντίστασης, εξαιτίας ακριβώς της αποστασιοποιημένης θέας του: Ο Λάννινγκ, για παράδειγμα, συνοψίζοντας στο πρόσφατο έργο του αυτή την επιχειρηματολογία, επιρρίπτει στον Αντόρνο ότι κρατά μια «ουδέτερη στάση» απέναντι στην εκμετάλλευση με την εμμονή του στην αρνητικότητα, και με την έλλειψη πολιτικής στράτευσης (Lanning, R., *In the Hotel Abyss*, ό.π., σ. 25).

⁶⁰⁹ *MM*, σ. 216/ *GS* 4, σ. 146.

⁶¹⁰ *MM*, σ. 217/ *GS* 4, σ. 148.

⁶¹¹ Ό.π.

⁶¹² Ενίοτε και τον ορθόδοξο μαρξιστή ηγέτη. Δεν είναι, θαρρώ, συμπτωματικός ο θαυμασμός του Σμιτ για τον Λένιν στην *Θεωρία του αντάρτη* (πρβλ. Σμιτ, Κ., *Η θεωρία του αντάρτη*, Πλέθρον, Αθήνα 1990, σ. 50-51).

⁶¹³ Πρβλ. τον ορισμό του Καρλ Σμιτ για το πολιτικό επίπεδο: «Η ειδική πολιτική διάκριση, στην οποία μπορούν να αναχθούν οι πολιτικές πράξεις και τα πολιτικά κίνητρα, είναι η διάκριση Φίλου και Εχθρού» (Σμιτ, Κ., *Η έννοια του πολιτικού*, Κριτική, Αθήνα 1988, σ. 46) και «οι έννοιες Φίλος, Εχθρός και Σύγκρουση παίρνουν το πραγματικό τους νόημα δια της διαρκούς αναφοράς τους ιδίως στην πραγματική δυνατότητα της φυσικής θανάτωσης» (ό.π., σ. 55). Για μια έκθεση της αντίληψης του Σμιτ περί κυριαρχίας και την σχέση της με την πολεμική αντίληψη του πολιτικού, βλ. Ανανιάδης, Γ., *Ιδέα, απόφαση, πολιτική. Τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Νήσος, Αθήνα 2004, σ. 37-50.

οποίος αποδέχεται την κυριαρχία με στόχο να επιτύχει την διαίωσίση της, ο αντιστασιακός διανοούμενος οφείλει να καταδείξει πως «ελευθερία θα ήταν όχι η επιλογή μεταξύ μαύρου και άσπρου, αλλά η έξοδος από μια τέτοια επιβαλλόμενη επιλογή»⁶¹⁴, η υπέρβαση και ανατροπή του εκμεταλλευτικού κοινωνικού πλαισίου.

Παρότι διατηρεί την επιμονή στην κατάδειξη των δυνατοτήτων και της αναγκαιότητας της κοινωνικής αλλαγής, ο διανοούμενος κατά τον Αντόρνο των *Minima Moralia* είναι «αποκομμένος από την υλική πρακτική», εκκινώντας μάλιστα από ένα αίσθημα αποστροφής προς αυτή, καθώς τα όρια στα οποία είναι υποχρεωμένη να πραγματωθεί είναι πλέον μόνον αυτά που θέτει το πλαίσιο της κυριαρχίας. Όμως, ακόμα και υπό αυτή την οπτική, ο Αντόρνο δεν δύναται να εγκαταλείψει εντελώς την προβληματική για σύνδεση θεωρίας και πράξης, η οποία αποτελεί κύρια θεματική του μαρξιστικού ρεύματος. Παραδέχεται ότι, υπό τις συνθήκες του ολοκληρωτικού καπιταλισμού, η αντίφαση αυτή παραμένει άλυτη, για όποιον θέλει να αποφύγει τόσο την απομάκρυνση από την υλική πρακτική η οποία «βρίσκεται στα θεμέλια του κόσμου», όσο και την ενσωμάτωση και «επανάπτωση στη βαρβαρότητα» αυτού που αφήνεται να αρνηθεί την αναγκαία απομόνωση του νου. Με τον τρόπο αυτό, και ο διανοούμενος εντάσσεται στη γενικότερη οπτική των *Minima Moralia*, αυτή του «θρυμματισμένου κόσμου», στον οποίο δεν δύναται το άτομο να ζήσει μια καλή ζωή:

Το γεγονός ότι οι διανοούμενοι είναι επικαρπωτές της κακής κοινωνίας, ενώ ταυτόχρονα από την κοινωνικά ανώφελη εργασία τους εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό αν επιτευχθεί μια κοινωνία χειραφετημένη από την ωφελιμότητα, αυτό δεν είναι μια αντίφαση αποδεκτή μια για πάντα και στη συνέχεια χωρίς σημασία. Κατατρώει την αντικειμενική ποιότητα του έργου τους. Ότι και να κάνει ο διανοούμενος, το κάνει λάθος. Βιώνει αδρά, σαν ζωτικό ζήτημα, την εξευτελιστική επιλογή, μπροστά στην οποία ο όψιμος καπιταλισμός θέτει όλα τα μέλη του: ναι γίνεται και αυτός ενήλικος ή να παραμείνει παιδί.⁶¹⁵

Αυτή η αποδοχή του Αντόρνο της αδυναμίας να συμβάλει στο σχεδιασμό ενός θετικού απελευθερωτικού προτάγματος δεν αφορά μόνο στην αναγνώριση της θέσης

⁶¹⁴ *MM*, σ. 219/ *GS* 4, σ. 150.

⁶¹⁵ *MM*, σ. 220/ *GS* 4, σ. 151.

του ως διανοουμένου, με τους περιορισμούς τους οποίους κάτι τέτοιο συνεπάγεται, όπως είδαμε. Έχει, ταυτόχρονα, να κάνει και με την *διαρκή καχυποψία απέναντι στην ενεικόνιση*, η οποία αποτελεί απότοκο της νομιναλιστικής παράδοσης του «διαφωτισμού». Η ενεικόνιση αποκρύπτει την ποιοτική διάσταση του πράγματος, υποτάσσοντας το αναπαριστώμενο στην αναπαράσταση, στοιχείο το οποίο ο Αντόρνο θεωρεί ως συστατικό της πραγματοποιητικής λειτουργίας του «διαφωτιστικού» ορθολογισμού.⁶¹⁶ Αυτή η επιμονή στην ανεικαστικότητα (*Bilderslosigkeit*) επηρεάζει και το πολιτικό πρόταγμα των *Minima Moralia*, καθώς η σκιαγράφηση της ουτοπίας πραγματοποιείται πλέον *αποκλειστικά ως αρνητική περιγραφή* των αιτιών και των συμπτωμάτων της εκμετάλλευσης και του ανθρώπινου πόνου. Σε αυτή του τη στάση ο Αντόρνο θεωρεί πως συμβαδίζει με τον Μαρξ ο οποίος απέφυγε να ορίσει θετικά το κομμουνιστικό του πρόταγμα, καθώς και να προσφέρει συγκεκριμένες αναλύσεις για την διαδικασία μετάβασης και κοινωνικής αλλαγής, προτιμώντας να αφιερώσει το θεωρητικό του έργο στην κριτική του υπάρχοντος, του καπιταλισμού. Έτσι, αν υπάρχει ένας πρώτος παραβάτης της Ενδέκατης Θέσης για τον Φόουερμπαχ, αυτός για τον Αντόρνο είναι *ο ίδιος ο Μαρξ*, σε ρητή αντίδραση με άλλους υποστηρικτές του σοσιαλισμού, οι οποίοι δεν απέφυγαν την θετική τους σκιαγράφηση, μια νατουραλιστική απεικόνιση του υπάρχοντος κόσμου καθώς και του επιθυμητού: Η κριτική του Αντόρνο απευθύνεται στον παραγωγισμό και τον οικονομισμό του μαρξισμού της περιόδου της Β' Διεθνούς, που βάσιζε την πορεία προς την πρόοδο στην απρόσκοπτη ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και στην κάλυψη των υλικών αναγκών των εργατών. Αντιθέτως, για τον Αντόρνο, τα θετικά αυτά προτάγματα του σοσιαλισμού διαιώνισαν τον φετιχισμό του εμπορεύματος με την αποδοχή από μέρους τους μιας αστικής αντίληψης περί «φύσης», η οποία διατηρεί την ισχύ ως βασικό στόχο κληρονομημένο από την κοινωνία της εκμετάλλευσης, και αντιμετωπίζει την ευζωία ως αέναη υλική και οικονομική ανάπτυξη. Ο διττός εκφυλισμός τους, τόσο με την μορφή της ενσωμάτωσης της σοσιαλδημοκρατίας στον αστικό πολιτικό κόσμο, όσο και με την μορφή του σταλινικού ολοκληρωτισμού, είναι αποτέλεσμα της άμβλυνσης της κριτικής στάσης, της υποχώρησης στην θετικότητα και της εγκατάλειψης και φετιχοποίησης της διαλεκτικής.

⁶¹⁶ *MM*, σ. 229-30/ *GS* 4, σ. 159-60.

Η *διαλεκτική* αποτελεί για τον Αντόρνο την γνωσιοθεωρητική εκείνη μέθοδο η οποία εξασφαλίζει την αυτοκριτική του Λόγου, στην προσπάθεια να υπονομευθεί ο καταναγκαστικός χαρακτήρας που λαμβάνει η διαδικασία εκλογίκευσης, έτσι ώστε να *διασωθεί το αντιστασιακό και απελευθερωτικό πρόταγμα*. Όμως, η επιφυλακτικότητά απέναντι στα θεωρητικά συστήματα επεκτείνεται και στην ίδια την διαλεκτική, καθώς αυτή διατρέχει τον κίνδυνο να συγκροτήσει απλώς ένα νέο γενικό κανόνα στον οποίο θα υποτάσσονται οι υποκειμενικές ποιότητες, όπως έγινε στην περίπτωση της Σοβιετικής Ένωσης και του Diamat. Η αντορνική διαλεκτική έχει καταστεί ήδη αρνητική και θα ταυτιστεί με την επιθυμία διάσωσης της εξαίρεσης, του επιμέρους, του μη συμμορφούμενου, επεκτείνοντας την επιταγή του Μπένγιαμιν «ότι η ιστορία έχει γραφεί από την σκοπιά του νικητή και πρέπει να γραφεί από αυτή του ηττημένου».⁶¹⁷ Μια απελευθερωτική διαδικασία η οποία θα εγκαθιδρύσει απλώς ένα νέο ιεραρχικό σύστημα πρέπει να αποφευχθεί, με τις απαραίτητες πολιτικές συνέπειες της προστασίας των ελευθεριών και των δικαιωμάτων του ατόμου για το οποίο υποτίθεται ότι λαμβάνει χώρα η απελευθερωτική αυτή κίνηση. Αυτή η διασφάλιση είναι άμεσα συνδεδεμένη με το πρόταγμα της διαρκούς κριτικής και της επιμονής για *καχυποψία απέναντι σε κάθε ιεραρχημένη εξουσία*, ως κέντρο του αντορνιανού δημοκρατικού επιχειρήματος.

Τα *Minima Moralia* είναι πάνω απ' όλα – όπως ορθά επισημαίνει η Γαίγκι (Rahel Jaeggi) – μια απόπειρα απάντησης στο ερώτημα «πώς να ζει κανείς;» και η κριτική που ασκούν στον καπιταλισμό ως «τρόπου ζωής» (Lebensform) είναι με τη σειρά της μια κριτική της φιλελεύθερης ιδεολογίας της ουδετερότητας των θεσμών απέναντι στα ηθικά ζητήματα που ανακύπτουν από τον υπαρκτό, αστικό «τρόπο ζωής».⁶¹⁸ Αυτή η θέση διατηρεί την *κοινωνική δημοκρατία* στο επίκεντρο του αντορνικού επιχειρήματος, καθώς αυτό διερευνά τις δυνατότητες ανάπτυξης μιας προσωπικής, *δημοκρατικής ηθικής* ακόμα και υπό τις συνθήκες της κατίσχυσης των δυνάμεων της κυριαρχίας. Αυτή η κίνηση είναι βαθιά υλική· η άρνηση

⁶¹⁷ *MM*, σ. 242/ *GS* 4, σ. 172.

⁶¹⁸ Βλ. Jaeggi, R., ««Kein Einzelner vermag etwas dagegen». Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen», εις Honneth, A. (επ.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 2003, σ. 118.

συστηματοποίησης και θετικού σοσιαλιστικού προτάγματος περνάει, όπως είδαμε, από μια βαθιά αναγνώριση της αναγκαιότητας για άρση της υλικής υπαρκτής δυστυχίας την οποία βιώνει το άτομο. Η αρνητική θεμελίωση επιμένει: «Τρυφερό θα ήταν μόνο το χονδροειδές: ότι κανένας πια δεν θα πρέπει να πεινά».⁶¹⁹ Η ικανοποίηση όμως της υλικής ανάγκης θα πρέπει να πραγματωθεί δίχως να εντάσσεται στην διαπιστωμένη διαλεκτική καθυπόταξης της φύσης και ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, κατοχυρώνοντας έναν σεβασμό σε ό,τι μέχρι τώρα ήταν υποτελές τον οποίο δεν μπορεί να εξασφαλίσει η φιλελεύθερη δημοκρατία. Αντιθέτως, για τον Αντόρνο των *Minima Moralia*, η απελευθερωμένη κοινωνία θα είναι αυτή η οποία θα εκτραπεί από την αέναη αυτή πορεία με μια διπλή αναγνώριση: Αυτή του ανθρώπου ως «φύση», έτσι ώστε να εξαλειφθεί η δυστυχία που φέρνει ο πόνος και η πείνα, αλλά και του ανθρώπου ως δυνάμενου να μην ταυτίζεται με την φυσική του κατάσταση, έτσι ώστε να διατηρεί την επιλογή να πάψει να αφιερώνει την ενεργητικότητά του στην αναπαραγωγή ενός παραγωγικού συστήματος το οποίο μαζί με την αφθονία αναπαράγει την ένδεια και την καταπίεση, έχοντας την δυνατότητα για πρώτη φορά «να είναι κανείς ξαπλωμένος πάνω στο νερό και να κοιτάζει ειρηνικά τον ουρανό»⁶²⁰, ως μια πραγμάτωση της καντιανής ουτοπίας της αιώνιας ειρήνης.⁶²¹

⁶¹⁹ *MM*, σ. 248/ *GS* 4, σ. 178.

⁶²⁰ *MM*, σ. 249/ *GS* 4, σ. 179.

⁶²¹ Ο Κνολ έχει ευρίσκει εδώ την έντονη επιρροή της Ηδονιστικής σχολής στην αντορνική αντίληψη περί ευτυχίας: Θεωρεί πως η θέση του Αντόρνο περί «ορθής ζωής» και ευτυχίας που αντιπαράτίθεται στην «λάθος ζωή», στον πόνο και στην δυστυχία έλκει την καταγωγή της τόσο από τον Φρόυντ όσο και από τον Αρίστιππο τον Κυρηναίο (πρβλ. Knoll, M., *Theodor W Adorno. Ethik als erste Philosophie*, ό.π., σ. 145 κ.ε.)

12.Αρνητική διαλεκτική: Προς έναν δημοκρατικό υλισμό.

12.1 Η διάσωση του υλικού

Με τα *Minima Moralia* ολοκληρώνεται ένας πρώτος κύκλος στο αντορνικό έργο, αυτός που ξεκινά με την *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, και ο οποίος αφορά στην κριτική στις ρωγμές της διαφωτιστικής σκέψης και της αστικής κοινωνίας της οποίας θεωρείται η διαλεκτική έκφραση: *Τα Minima Moralia αποτελούν το ηθικοπρακτικό ανάλογο των γνωσιοθεωρητικών θέσεων της Διαλεκτικής του διαφωτισμού*. Καθώς η προοπτική συλλογικής αντίστασης καταρρέει μαζί με τα περιθώρια ελευθερίας του υποκειμένου, η αντίσταση αποτελεί ατομική υπόθεση, ευρίσκεται στις καθημερινές ηθικές, πολιτικές αλλά και αισθητικές επιλογές του ατόμου και –οπωσδήποτε– λαμβάνει κυρίως τον χαρακτήρα της κριτικής στάσης και της μη αποδοχής του υπάρχοντος. Σε μια εποχή στην οποία η εκμετάλλευση, η ανταλλακτική αξία και η αρχή της επιβίωσης αποτελούν το «κακό καθολικό», η παθητική αντίσταση είναι καθήκον, ως διατήρηση της αιχμηρότητας του αρνητικού, της ματαιωμένης δυνατότητας άρσης και αναίρεσης. Η επαναφορά της εστίασης του Αντόρνο στην κριτική γνωσιοθεωρία οδηγεί στην περαιτέρω επεξεργασία αυτής της ανάγκης για αρνητικότητα, για μη-ταυτότητα, η οποία, από ηθική επιταγή, τώρα μεταστρέφεται πάλι στο γνωσιοθεωρητικό πεδίο ως με τη μορφή της αρνητικής διαλεκτικής, όπως αυτή διατυπώνεται στο ομώνυμο έργο του Αντόρνο που εκδόθηκε τρία χρόνια πριν τον θάνατό του, καθώς και στις πανεπιστημιακές παραδόσεις που είχαν προηγηθεί και στις οποίες είχαν παρουσιαστεί πτυχές του υπό συγγραφή έργου. Με αυτό το έργο, καθώς και με την εκδοθείσα μετά τον θάνατό του *Αισθητική θεωρία*, θαρρώ πως έχουμε ένα δεύτερο δίπολο συσχέτισης μεταξύ γνωσιοθεωρίας και πρακτικής φιλοσοφίας στο αντορνικό έργο.

Εφόσον ο Αντόρνο επιμένει να εντάσσει εαυτόν στην μαρξιστική παράδοση, δεν μας εκπλήσσει ότι η *Αρνητική διαλεκτική* εκκινεί από μία θέση αυτοκριτικής/αναίρεσης, όπως ακριβώς και η *Διαλεκτική του διαφωτισμού*: Στην

δεύτερη επρόκειτο για την αναίρεση της καντιανής αισιοδοξίας για τον Διαφωτισμό ως έξοδο του ανθρώπου από την ανωριμότητά του, ενώ στην πρώτη έχουμε την διακήρυξη πως το μαρξικό πρόγραμμα της Ενδέκατης θέσης για τον Φόουερμπαχ – το οποίο επιτάσσει την αλλαγή του κόσμου, πέραν της ερμηνείας του- έχει πλέον αποτύχει. Έτσι, η ανάγκη του φιλοσοφείν διατηρείται δια της αποτυχίας του πρακτικού λόγου· «[η] φιλοσοφία, που κάποτε φαινόταν ξεπερασμένη, διατηρείται στη ζωή, επειδή πέρασε και χάθηκε η στιγμή της πραγματοποίησής της».⁶²² Η θέση αυτή δεν αποτελεί μια απλή πεσσιμιστική υποχώρηση, αλλά συνοψίζει την *θεωρητική οδύνη* για την αποτυχία του κοινωνικού δημοκρατικού προτάγματος των πρώτων δεκαετιών του εικοστού αιώνα. Η στροφή στην θεωρία συντελείται πλέον υπό το βάρος της ήττας από τις δυνάμεις της κυριαρχίας και αποτελεί μια έναρξη μιας μακράς πορείας επαναπροσέγγισης των όρων και των προϋποθέσεων της απελευθερωτικής πρακτικής, η οποία, μετά τον εκφυλισμό του σοσιαλιστικού κινήματος (ο οποίος έχει επισημανθεί ρητά σε προηγούμενα αντορνικά έργα) αποτελεί πρόσχημα για θεωρητική αδράνεια, για έλλειψη κριτικής, και εν τέλει για αποδοχή της διαιώνισης του λόγου της εκμετάλλευσης.

Η πρακτική, που έχει αναβληθεί επ' αόριστον, δεν είναι πλέον η αρχή της αρνησικυρίας κατά της αυτάρεσκης θεωρητικής εικοτολογίας, αλλά συνήθως ένα πρόσχημα ώστε υπό εκτελεστικές εκτιμήσεις να στραγγαλίζεται ως μάταια η κριτική σκέψη, την οποία έχει ανάγκη η πρακτική της αλλαγής.⁶²³

Κατά τούτο η *Αρνητική διαλεκτική* αποτελεί οπωσδήποτε βήμα αναστοχασμού της Κριτικής Θεωρίας, καθώς και απόπειρα τοποθέτησης στην κατάσταση την οποία θεωρητικοί άλλων μαρξιστικών σχολών ονόμασαν «κρίση του μαρξισμού».⁶²⁴ Καθώς

⁶²² *ΑΔ*, σ. 13/ *GS* 6, σ. 15 («Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwicklung versäumt ward»). Η έννοια της πραγμάτωσης (*Verwirklichung*) της φιλοσοφίας είναι αναφορά στο χωρίο του Μαρξ στην *Εισαγωγή στην κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Έγκελ*: «Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen» («δεν μπορείτε να υπερβείτε την φιλοσοφία δίχως να την πραγματώσετε»· *MEW* I, σ. 384).

⁶²³ Ο.π.

⁶²⁴ Στο *Ιστορικό κριτικό λεξικό του μαρξισμού* (*Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*) αναφέρεται ως πρώτη μνεία στην έννοια της «κρίσης του μαρξισμού» ήδη μια τέτοια του Γκράμσι το 1932 στα *Τετράδια της φυλακής*, η οποία αφορά την αποτυχία των σοσιαλιστικών κινήματων να

έχει διαπιστωθεί η ολοσχερής αποτυχία των διαφωτιστικών και σοσιαλιστικών προταγμάτων, η αντορνική θεώρηση επιστρέφει στην γνωσιοθεωρητική κριτική για να επιχειρήσει την επαναθεμελίωση μιας *κοινωνικά κριτικής προσέγγισης*, αρχικά θεωρητικής, η οποία θα ανοίγει, ίσως, τη δίοδο για μια *μελλοντική ριζοσπαστική πρακτική*. Έτσι, η αντορνική θεωρία αποφεύγει τον συμβιβασμό με την αποδοχή του υπάρχοντος ως του μικρότερου κακού – σε αντίθεση με τον Χορκχάιμερ του οποίου η συντηρητική μετατόπιση ολοκληρώνεται την ίδια εποχή με την αποδοχή της γερμανικής Χριστιανοδημοκρατίας ως θεματοφύλακα της δημοκρατικής τάξης.⁶²⁵ Ο Αντόρνο παραμένει στο πλαίσιο της σύνδεσης γνωσιοθεωρίας και πολιτικής που χαρακτηρίζει εξ αρχής τον δυτικό μαρξισμό, και φιλοδοξεί να αντλήσει γνωσιοθεωρητικά συμπεράσματα από την πολιτική αποτυχία του εκδημοκρατισμού.

Το εγχείρημα του κριτικού αναστοχασμού της εγελιανής και μαρξικής παράδοσης στην *Αρνητική διαλεκτική* εκκινεί από την θέση πως «[α]ν η εγελιανή διδασκαλία περί διαλεκτικής είναι η ανώτατη προσπάθεια της σκέψης να φανεί αντάξια του ετερογενούς αντικειμένου της χρησιμοποιώντας φιλοσοφικές έννοιες, τώρα πρέπει να δώσει κανείς λόγο για την εκκρεμή σχέση τους προς τη διαλεκτική, εφόσον η προσπάθειά του απέτυχε»⁶²⁶. Η αποτυχία αυτή καθιστά για τον Αντόρνο αναγκαία την διαπίστωση της αναλήθειας του ισχυρισμού πως το εννοούμενο χωράει ακριβώς στην έννοια η οποία επιχειρεί να το περιγράψει, ερμηνεύοντας έτσι την εγελιανή άρνηση της άρνησης ως μια βίαιη απόπειρα να κλείσει ο κύκλος της κριτικής προσέγγισης της πραγματικότητας, απόπειρα καταδικασμένη στην αποτυχία λόγω του βίαιου, δηλαδή αυθαίρετου, χαρακτήρα της. Για τον Αντόρνο, η σκέψη είναι μια διαδικασία ταυτοποιητική, κατά την οποία τα στοιχεία της πραγματικότητας

προκαλέσουν κοινωνική αλλαγή στην Δύση, καθώς και μια αντίστοιχη μνεία του Καρλ Κορς στα 1929, ο οποίος γράφει πως «ο μαρξισμός ως κίνημα και ως θεωρία ευρίσκεται σήμερα σε μια κρίση. Δεν πρόκειται πλέον για μια κρίση εντός του μαρξισμού, αλλά μια κρίση του μαρξισμού του ίδιου». Αντίστοιχες θέσεις, με διαφορετική ανάλυση, περί κρίσης του μαρξισμού είχαν διατυπώσει αργότερα θεωρητικοί όπως ο Λεφέβρ και ο Αλτουσσέρ, ο οποίος γράφοντας στα τέλη της δεκαετίας του 1970 την τοποθέτησε στην δεκαετία του 1930 (πρβλ. *HKWM* 7/II, ό.π., σ. 2175).

⁶²⁵ Πρβλ. την συνέντευξη του Χορκχάιμερ στο *Spiegel* που αναφέραμε στην Εισαγωγή αυτής της εργασίας.

⁶²⁶ *AD*, σ. 15/ *GS* 6, σ. 16.

αντιστοιχούνται με έννοιες. Σύμφωνα με την *Αρνητική διαλεκτική*, η εγελιανή χρήση της έννοιας της αντίφασης (Widerspruch) προκύπτει κατά την διαδικασία συγκρότησης των εννοιών, καθώς αυτές – ως δημιουργήματα του λόγου – *δεν δύνανται να ενσωματώσουν όλα τα στοιχεία της πραγματικότητας*. «Αντίφαση», για τον Αντόρνο, είναι το αποκλίνον, το μη-συμβατό, αυτό το οποίο δεν είναι δυνατόν να χαρακτηριστεί. Η διαλεκτική προσέγγιση προκύπτει από αυτή τη διαπίστωση, είναι η ίδια συνείδηση της μη-ταυτότητας, ενώ ταυτόχρονα, είναι αποτέλεσμα της ταυτοποιητικής λειτουργίας της σκέψης.⁶²⁷

Η διαπίστωση αυτή φέρει, θαρρώ, μια μερική στροφή του Αντόρνο προς ένα απροσπέλαστο «πράγμα αυτό τούτο» (Ding an sich), σε μια κίνηση που φέρνει την καντιανή προβληματική στο προσκήνιο, όπως ακριβώς έκανε και ο Λούκατς στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, αλλά με διαφορετικά συμπεράσματα, όπως διαπιστώνει εύστοχα ο Σβεπενχόιζερ.⁶²⁸ Πρόκειται για την υποκατάσταση του λουκατσιανού υποκειμένου-αντικειμένου της Ιστορίας, με το «πρωτείο του αντικειμένου», την βασική γνωσιοθεωρητική αρχή της *Αρνητικής διαλεκτικής*.⁶²⁹ Μια προσπάθεια νέας *διαλεκτικής θεμελίωσης* για τον Αντόρνο θα οφείλει να εκκινήσει από τις καντιανές απορίες όχι για να τις επιλύσει θετικά και ταυτοτικά, αλλά για να επικυρώσει την αδυναμία επίλυσής τους. Η *συμφιλίωση* η οποία αποτελεί τον στόχο της, δεν είναι, πλέον, η συμφιλίωση της άρνησης της άρνησης και της άρσης των αντιφάσεων, αλλά η συμφιλίωση της *αποδοχής της ρήξης* μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, μεταξύ εννοιών και αντικειμενικής πραγματικότητας. Η συμφιλίωση αυτή θα απελευθέρωνε τις διάφορες εκφάνσεις του μη-ταυτόσημου και θα «ενστερνιζόταν τα εχθρικά πολλά και διάφορα, τα οποία ο υποκειμενικός Λόγος αναθεματίζει».⁶³⁰ Η *συμφιλίωση*, η οποία αποτελεί επιδίωξη της νέας αυτής διαλεκτικής, *δεν επέρχεται με την κυριαρχία του υποκειμένου*, ούτε με τη μορφή του καντιανού υπερβατολογικού υποκειμένου,

⁶²⁷ Πρβλ. *AA*, σ. 15-6/ *GS* 6, σ. 16-7.

⁶²⁸ Schweppenhäuser, G., *Ethik nach Auschwitz*, ό.π., σ. 79 κ.ε. Ο Σβεπενχόιζερ τονίζει ότι η κριτική του Αντόρνο στον Λούκατς επικεντρώνεται ακριβώς στο ότι θέλει να *λύσει* το πρόβλημα του «πράγματος αυτού τούτου» («[...] Adornos früher Kritik an Lukács' Versuch, das Problem des Dings an sich zu lösen»), το οποίο η αντορνική αρνητική διαλεκτική πλέον θεωρεί αδύνατον.

⁶²⁹ Πρβλ. Schweppenhäuser, G., *Theodor W. Adorno. An Introduction*, ό.π., σ. 45

⁶³⁰ *AA*, σ. 18 / *GS* 6, σ. 18

ούτε με την εγγελιανή μορφή της ταυτότητας της ταυτότητας και της μη ταυτότητας που φέρνει η κυριαρχία του Νου (Geist). Αντιθέτως, θεμέλιό της είναι η *εμμονή στην αντίφαση, στην ανικανότητα της έννοιας να συλλάβει πλήρως το πράγμα, σε όλες τις εκφάνσεις του*. Η παραδοχή της ύπαρξης ενός άρρητου πυρήνα στο πράγμα το διασώζει κατά την μετατροπή του σε υποκείμενο, από την φθοροποιό εξουσιαστική επίδραση του τυποκρατικού λόγου, ο οποίος έχει σαν στόχο να το αποκαθάρει από τα παρεκκλίνοντα στοιχεία του, και να το υπαγάγει ομοιοποιητικά σε μία έννοια, σε ένα όνομα. Όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε παρακάτω, αυτή η αντίληψη της διαλεκτικής συμφιλίωσης έχει άμεσες συνέπειες για το πολιτικό πρόταγμα το οποίο εξέρχεται του ύστερου αντορνικού έργου, *καθώς η ελευθερία του αντικειμένου καθίσταται εν τέλει σχετιζόμενη με την ελευθερία του υποκειμένου*.⁶³¹

Ακολουθώντας την αποστροφή «το όλον είναι το αναληθές»⁶³² των *Minima Moralia*, το καθολικό, το Γενικό εξακολουθεί να αποτελεί πηγή άσκησης εξουσίας προς το ατομικό, το μερικό, όπως είχε καταδειχθεί και στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού*. Η απελευθέρωση του μερικού από τα δεσμά της έννοιας, δεν αποτελεί για την νέα διαλεκτική υποχώρηση προς μια ανορθολογική, ουσιοκρατική θέση, όπως αυτή για την οποία ο Αντόρνο κατηγορεί τους θεωρητικούς της φαινομενολογίας. Αντιθέτως, η *Αρνητική διαλεκτική* αποτελεί μία διαρκή προσπάθεια πλαγιοκόπησης του αντικειμένου μέσω των εργαλείων του λόγου, μέσω των εννοιών, με πλήρη όμως συνείδηση του αδυνάτου της προσπέλασής του, επιχειρώντας να το περιγράψουν, να το χαρτογραφήσουν στην χωροχρονική μοναδικότητά του. Το σημαντικό είναι «σε

⁶³¹ Η σύνδεση πολιτικού προτάγματος και γνωσιοκριτικής θέσης στον Αντόρνο είναι γενικά παραδεκτή από όσους σχολιαστές του αποδίδουν μια εν γένει πολιτική θεώρηση, είτε την δέχονται είτε την επικρίνουν: Για παράδειγμα, ο Χάμπερμας, που ανήκει στους επικριτές, υποστηρίζει πως ο Αντόρνο «αρνιόταν την δυνατότητα ύπαρξης μιας εντελώς αυτόνομης γνωσιοθεωρίας» καθώς την συνέδεε άρρηκτα μια την «κοινωνική θεωρία» και παραδεχόταν πάντα μια «πολιτική διάσταση» που συνίσταται στην λειδορία και την εχθρότητα προς τον φιλελευθερισμό της εποχής του (πρβλ. Habermas, J., « “Ich selber bin ja ein Stück Natur” – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Uverfügbarkeit» εις Honneth, A. (επ.), *Dialektik der Freiheit*, ό.π., σ. 50-51).

⁶³² «Das Ganze ist das Unwahre». Πρόκειται για αντιστροφή της εγγελιανής θέσης «το όλον είναι το αληθές» στην *Φαινομενολογία του Νου* (Έγκελς, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 46).

αντίθεση προς τον Βίτγκενσταϊν να πει αυτό που δεν μπορεί να λεχθεί». ⁶³³ Η προσπάθεια αυτή, εκκινούμενη από την ευγενή επιθυμία της γνώσης ως *συμφιλίωσης με το μη-εννοιολογικό*, συνεχίζεται ακόμα και μετά την επίγνωση των αδυναμιών της. «Η ουτοπία της γνώσης θα ήταν να ανοίξει κανείς το μη εννοιολογικό με τη βοήθεια των εννοιών, χωρίς να το εξομοιώνει με αυτές». ⁶³⁴

Η αυτοϋπονόμευση της νέας διαλεκτικής, γεννά τον πειρασμό να υποκύψει κανείς στον μηδενιστικό σχετικισμό, να εγκαταλείψει ολωσδιόλου την προσπάθεια ορθολογικής κατανόησης. Καθώς όμως, για το άτομο είναι η μόνη οδός για την πράξη – για την ορθοκανονιστική πράξη – η νέα διαλεκτική συγκροτείται ως ένα νέο πεδίο αντίφασης μέσα στο οποίο είναι υποχρεωμένη να κινηθεί η Κριτική Θεωρία. Η αντίφαση αυτή είναι ο μόνος τρόπος για να αντιμετωπιστεί μεθοδολογικά η πραγματικότητα του κακού γενικού, της κυριαρχίας του μερικού συμφέροντος, και – εν τέλει- της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας στον σύγχρονο καπιταλισμό. Όταν οι προηγούμενες απόπειρες του διαφωτιστικού ταυτοτικού λόγου έχουν κριθεί ως διαιωνίζουσες την κυριαρχία, η ελλειπτική μεθοδολογία της *Αρνητικής διαλεκτικής* είναι η στενωπός από την οποία πρέπει να διαβεί ο λόγος για να κατορθώσει να διατηρήσει τους όρους συγκρότησης μιας γνωσιοθεωρητικής, και άρα μιας πρακτικής φιλοσοφικής κριτικής.

Το γεγονός όμως ότι παραταύτα είναι απαραίτητο αυτό που δεν μπορεί να υπαχθεί στην ταυτότητα –σύμφωνα με την ορολογία του Μαρξ η αξία χρήσης-, για να έχει διάρκεια η ζωή γενικά, είναι το άφατο της ουτοπίας. Αυτή προεκτείνεται μέσα σε εκείνο που έχει ορκισθεί να μην επιτρέψει την πραγματοποίησή της. Ενόψει της συγκεκριμένης δυνατότητας της ουτοπίας η διαλεκτική είναι η οντολογία της

⁶³³ *AA*, σ. 21/ *GS* 6, σ. 21. Για τον Βίγκερσχαους, παρά τις λίγες αφοριστικές αναφορές του Αντόρνο στον Βίτγκενσταϊν τα έργα τους δεν είναι ασύμπτωτα, καθώς επικεντρώνονται στην κριτική του επιστημονισμού (*Szientismus*), ενώ δίνουν έμφαση στην γλώσσα και στα γλωσσικά και εννοιολογικά παίγνια – όπως είναι οι αντορνικοί αστερισμοί – για την επαναθεμελίωση της σχέσης του φιλοσοφείν με την ζωή (βλ. Wiggershaus, R., *Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens*, Wallstein, ό.π, σ. 75, 115-129).

⁶³⁴ *AA* σ. 22/ *GS* 6, σ. 21.

ψευδούς κατάστασης. Θα μπορούσε να απελευθερώσει μια ορθή, μια κοινωνία που δεν θα ήταν ούτε σύστημα ούτε αντίφαση.⁶³⁵

Αυτό προϋποθέτει μια αναμέτρηση της νέας διαλεκτικής με την σχέση έννοιας και μη εννοιολογικού. Καθώς, κατά τον Αντόρνο, η διαλεκτική λογική ενέχει την έννοια ως ενεργό στοιχείο η οποία πάντοτε διατηρούσε μια αναφορά, μια βεβαιότητα, για το μη εννοιολογικό, η *Αρνητική διαλεκτική* καταφάσκει την σχέση αυτή, καταδεικνύει το ατελές της έννοιας, το οποίο και αποτελεί συστατικό στοιχείο της, δεδομένου ότι ακόμα και στην παραδοσιακή γνωσιολογία, *κάθε ορισμός εννοιών χρειάζεται τα μη εννοιολογικά, δεικτικά στοιχεία, καθώς όλες οι έννοιες ανάγονται σε μη εννοιολογικά πράγματα, στοιχεία της πραγματικότητας*. Στην αναδεικνυόμενη αντίφαση μεταξύ πράγματος και έννοιας η *Αρνητική διαλεκτική* επιχειρεί την κατάδυση εντός αυτής, την αποδοχή της, την άφεση εντός του ετερογενούς προς την φιλοσοφία. Στόχος της είναι η «πλήρης αυτοαλλοτρίωση»⁶³⁶ για την οποία κατηγορεί την εγγελιανή της πρόγονο πως άφησε ημιτελή.⁶³⁷ Κάτι τέτοιο συνιστά για τον Αντόρνο την απαραίτητη προϋπόθεση για την *απομάγευση της έννοιας*, η οποία είναι η λογική συνέπεια της πορείας του προοδευτικού «διαφωτιστικού» λόγου, και η οποία σαν στόχο έχει να αναιρέσει τις πραγματοποιητικές συνέπειες που είχε η απομάγευση της φύσης υπό την κυριαρχία του θετικισμού και του ταυτοτικού λόγου, όπως αυτή παρατέθηκε στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού*. Έχουμε εδώ, λοιπόν, μια *ιδιότυπη άρνηση της άρνησης* όσον αφορά την απομάγευση και τον «διαφωτισμό», της οποίας η μόνη συνεπής εναλλακτική – συνεπής ως προς τις καντιανές διαφωτιστικές εξαγγελίες – είναι η αυτοαναίρεσή της, εν μέσω όμως της συνεχιζόμενης προσπάθειας για ορθολογικό στοχασμό και αναστοχασμό.

Η θέση αυτή της *Αρνητικής διαλεκτικής*, θα ήταν δυνατόν να ιδωθεί ως

⁶³⁵ *AA*, σ. 23/ *GS* 6, σ. 19.

⁶³⁶ «[S]ie zielt auf ungeschmälerte Entäußerung»· ο Αναγνώστου μεταφράζει «πλήρης αυτοπαραίτηση» (*AA*, σ. 26/ *GS* 6, σ. 24).

⁶³⁷ Για τον μελετητή του Έγκελ του Φαράκλα, το «πρωτείο του αντικειμένου» που προβάλλει εδώ η *Αρνητική διαλεκτική* είναι αιτούμενο και του ίδιου του εγγελιανού γνωσιολογικού προγράμματος της «απόλυτης μορφής», όμως στον Αντόρνο στέκει ως εμπόδιο της απόλυτης γνώσης, μιας μορφής που θα επιβαινώταν από το περιεχόμενο (Φαράκλας, Γ., *Γνώση και κυριαρχία*, ό.π. σ. 400): το πλέον άρρητο ενέχει την δυνατότητα ενός απωθημένου από την κοινωνία δικού της νοήματος (ό.π., σ. 401).

προπομπός των σχεδόν σύγχρονών της μετανεωτερικών θεωρητικών εγχειρημάτων, τα οποία ως επί το πλείστον, εκκινούν από τελείως διαφορετικές θεωρητικές καταβολές.⁶³⁸ Καθώς όμως αυτές καταλήγουν στον χαρακτηρισμό του θεωρητικού εγχειρήματος ως λεκτικού παιγνίου, παραδεχόμενες έναν γλωσσικό και πολιτισμικό σχετικισμό ο οποίος καθιστά την φιλοσοφική θεώρηση ισοδύναμη με αυτή μιας γενικευμένης αφήγησης – με μελλοντική αναπόφευκτη πολιτική συνέπεια την άρνησης της χρησιμότητας των λεγόμενων «μεγάλων αφηγήσεων» ως οδηγούσες στην διαιώνιση του ολοκληρωτισμού –, το αντορνικό εγχείρημα παραμένει *στα όρια μιας αυτοκριτικής του διαφωτιστικού ορθολογισμού, και του δημοκρατικού και σοσιαλιστικού εγχειρήματος, το οποίο είναι τέκνο του*. Η καχυποψία της αρνητικής διαλεκτικής απέναντι στον εννοιολογικό στοχασμό θεμελιώνεται στην παραδοχή ότι μόνον αυτός είναι το μέσον για τον Λόγο. Ο Λόγος υφίσταται ανηλεή κριτική ακριβώς επειδή είναι το μόνο μέσον το οποίο μπορεί να οδηγήσει στην ορθή – έστω και μικρής κλίμακας, όπως στα *Minima Moralia* – πράξη και αυτή με τη σειρά της στην θεμελίωση της δυνατότητα μιας δημοκρατικής πολιτικής θέσμησης. Παρά την κριτική του Χάμπερμας και του Πίππιν, που φρονούν ότι η *Αρνητική διαλεκτική* αποτελεί μια υποχώρηση στον ανορθολογισμό⁶³⁹, φαίνεται πως ο Αντόρνο επιχειρεί να περιγράψει στην *Αρνητική διαλεκτική* πολύ περισσότερο μια μεθοδολογία εμμενούς κριτικής, με απώτερο στόχο την σύνδεσή της με ένα είδους *ελλειπτικής αλλά σαφούς, αρνητικής κανονιστικότητας*.⁶⁴⁰

⁶³⁸ Για παράδειγμα, την κοινή στάση του γαλλικού δομιστικού μαρξισμού και του Αντόρνο ενάντια σε μια φιλοσοφική ανθρωπολογία που δίνει τα πρωτεία στο ατομικό ή συλλογικό υποκείμενο επισημαίνει ο Τζέι, στο Jay M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 270.

⁶³⁹ Πρβλ. Pippin R., *The Persistence of Subjectivity*, ό.π., σ. 119-120, όπου θεωρεί πως το αντορνικό ερώτημα περί υποταγής της φύσης οφείλει να εξοβελιστεί, αν είναι να ασκηθεί σοβαρή κριτική στις κανονιστικές δεσμεύσεις της αστικής κοινωνίας, και Habermas J., *The Theory of Communicative Action*, τόμος I, ό.π., σ. 385-6, όπου ο Χάμπερμας ισχυρίζεται ότι ακριβώς αυτή η ανάδειξη της αλογικότητας της φύσης σε κεντρικό στοιχείο είναι που ακυρώνει εξ αρχής το φιλοσοφικό εγχείρημα της *Αρνητικής διαλεκτικής*.

⁶⁴⁰ Όπως παρατηρεί ο Ζέελ, ήδη με την χρήση «εμφατικών εννοιών» όπως αυτή της ελευθερίας ο Αντόρνο κατασκευάζει μια *κανονιστική* χρήση των εννοιών αυτών, στηριζόμενος ακριβώς στον μη-ορισμένο και ασαφή χαρακτήρα τους – που τους προσδίδει ίσως την λειτουργία του μπενγιαμινικού αστερισμού –, που ενεργοποιεί την λησμονημένη ιδιότητα του ατόμου, την ικανότητα να φαντάζεται (*imaginative Fähigkeit*). Έτσι υπερβαίνεται – σε μια ουτοπική στιγμή – η μέχρι τώρα εμβέλεια της

Παρότι η κατασκευή συστημάτων έχει χαρακτηριστεί ως αξιόμημπτη υποχώρηση απέναντι στην λογική της ταυτότητας ήδη από την *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, ο Αντόρνο της *Αρνητικής διαλεκτικής* δεν διστάζει να σχεδιάσει ένα γνωσιοθεωρητικό υπόδειγμα. Η γνώση οφείλει πλέον να προσεγγίζει το αντικείμενο ελλειπτικά, παράπλευρα, κατασκευάζοντας ένα σχεδιάγραμμα του, το οποίο όμως θα παραμένει ατελές, ανοιχτό και δυναμικό. Για να αντιπαλέψει τον ανθρωπομορφισμό ο οποίος αποτελεί το αποτύπωμα της κυριαρχικής επιβολής του ανθρώπου προς τη φύση και το πράγμα, οφείλει να αποδεχτεί την ποικιλομορφία των αντικειμένων «που της επιβάλλονται από μόνα τους ή που τα αναζητεί». ⁶⁴¹ Δίχως να ταυτίζεται με την φυσικοεπιστημονική σκέψη και δίχως να υποχωρεί σε μια απλή καλλιτεχνική έκφραση, η φιλοσοφία οφείλει να διατηρεί μια θέση ανάμεσά τους: παραδεχόμενη την σημαντικότητα της αισθητικής δίχως να υποκύπτει στην αισθητικοποίηση, δεχόμενη το παιχνίδι και την αντίφαση δίχως όμως να θυσιάζει την δεσμευτικότητα των αντιλήψεών της για την πραγματικότητα. Εντός της επιζεί εν τέλει το θεωρησιακό (spekulatives) στοιχείο: «Ό,τι δεν δέχεται να του προδιαγραφεί ο νόμος του από τα δεδομένα γεγονότα τα ξεπερνάει ακόμα και στην πιο στενή επαφή με τα αντικείμενα και στην άρνηση της ιερής και όσιας υπερβατικότητας (sakrosankte Transzendenz)». ⁶⁴² Αν μια διαλεκτική προσέγγιση έρχεται να καλύψει την άρνηση της υπερβατικότητας, αυτή δεν είναι προς την μεριά της παντοδυναμίας του υποκειμένου και του Νου (Geist), αλλά προς την μεριά της έκφρασης αυτού που ο Αντόρνο αντιλαμβάνεται ως χρόνιο πάσχειν του υποκειμένου: *Τη διφυή ταυτότητά του ως υποκειμένου και ως αντικειμενικά – και κοινωνικά – διαμεσολαβημένου*. ⁶⁴³

Αυτή η αντικειμενική-κοινωνική διαμεσολάβηση στην έκφραση της ίδιας της υποκειμενικότητας του υποκειμένου, η οποία διαπιστώνεται στην *Αρνητική διαλεκτική*, αποτελεί και έναν πρώτο υπενοημένο σύνδεσμο με μια εναλλακτική δημοκρατική θεώρηση, με έναν αντορνικό «δημοκρατικό υλισμό». Κάνοντας μνεία

ανθρώπινης σκέψης και πράξης (Seel, M., *Adornos Philosophie der Kontemplation*, ό.π., σ. 57).

⁶⁴¹ *ΑΔ*, σ. 26/ *GS* 6, σ. 25.

⁶⁴² *ΑΔ*, σ. 31 / *GS* 6, σ. 29.

⁶⁴³ Ό.π. Πρβλ. και Φαράκλας, Γ., *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 404: «το τωρινό περιεχόμενο της απόλυτης μορφής είναι η αφαίρεση, η οποία παράγει τώρα μια κοινωνική αυτογνωσία αντίθετη μ' εκείνη την ενότητα περιεχομένου και μορφής που η ίδια χρειάζεται και προϋποθέτει».

στην μικρολογική οπτική του Μπένγιαμιν στο *Passagenwerk* και συνδέοντάς την με τον εικονολογικό χαρακτήρα της θεώρησής του στο πρωταρχικό σχέδιασμα εκείνου του έργου⁶⁴⁴, ο Αντόρνο επιχειρεί να ορίσει πλέον την ίδια *την σκέψη ως άρνηση*: ως αντίπαλο της απλής θέασης και ως προσπάθεια ερμηνείας που υπερβαίνει την απλή δεκτικότητα, ως κατασκευή κατηγοριών οι οποίες επιχειρούν να προχωρήσουν πέρα από αυτό που απλώς υπάρχει, από το δεδομένο. Αν κάτι τέτοιο στηρίζει εν τέλει την απαραίτητη θεωρησιακή (*spekulativ*) πλευρά κάθε θεωρητικής θέσης, η αρνητικότητα είναι αυτή που εν τέλει μη αποδεχόμενη την συμφιλίωση με το απλώς υπάρχον, έχει την δυνατότητα να φέρει τη συμφιλίωση με την σχέση του υποκειμένου ως στοιχείο του αντικειμένου.

12.2 Η αντίσταση του πράγματος ως ορθολογισμός

Ο κριτικός αυτοστοχασμός του ατόμου αποτελεί για τον Αντόρνο, πέρα από γνωσιοθεωρητική προϋπόθεση, και *πράξη* αυτή καθαυτή: Η ατομική οπτική δεν είναι δυνατόν να υποκατασταθεί πλέον από ένα συλλογικό υποκείμενο, καθώς ο Αντόρνο *αναγνωρίζει την ατομική εμπειρία ως τη μόνη έγκυρη διαδικασία ελέγχου της πραγματικότητας*. Όπως υποστηρίζει, «το γενικό δεν μπορεί να συλληφθεί από το υποκείμενο παρά μόνο στην κίνηση της ατομικής συνείδησης του ανθρώπου».⁶⁴⁵ Ταυτόχρονα, στο *πολιτικό* επίπεδο, η πλήρης εξάλειψη του εμπειρικού, του καθέκαστου, θα ολοκλήρωνε την κυριαρχία και αντί για το αποκαθαρμένο υπερβατολογικό υποκείμενο θα μας παρέδιδε ένα απλό εκτελεστικό όργανο, πειθήνια υποταγμένο στην κοινωνική μηχανική του εκάστοτε ολοκληρωτισμού.

Η συνέπεια του Αντόρνο σε μια εμμενή κριτική του Λόγου και του διαφωτιστικού εγχειρήματος διαφαίνεται στην *Αρνητική διαλεκτική* από την κριτική

⁶⁴⁴ Για τις αλλαγές στο *Passagenwerk* τις οποίες έκανε ο Μπένγιαμιν υπό τις παραινήσεις του Αντόρνο και του Ινστιτούτου, καθώς και για την έκδοση της «τιθασευμένης» σύντημησης του έργου αυτού με τον τίτλο *Παρίσι, πρωτεύουσα του 19ου Αιώνα* (*Paris, Hauptstadt des 19. Jahrhunderts*), δες Jay, M., *The Dialectical Imagination*, ό.π., σ. 204-11.

⁶⁴⁵ *AD*, σ. 66/ *GS* 6, σ. 56.

την οποία ασκεί στο χαϊντεγκεριανό έργο. Θα ήταν δυνατόν, μάλιστα, να υποστηριχθεί πως η *Αρνητική διαλεκτική* αποτελεί μία απάντηση στο *Είναι και χρόνος*, το οποίο με τη σειρά του αποτέλεσε – σύμφωνα με τον Λυσιέν Γκολντμάν⁶⁴⁶– μια απάντηση στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*.⁶⁴⁷ Για τον Αντόρνο της *Αρνητικής διαλεκτικής*, η χαϊντεγκεριανή σκέψη ως συνέχεια της χουσερλιανής φαινομενολογίας αποτελεί, εν τέλει, την άλλη πλευρά της κριτικής στον θετικισμό: Αυτή η οποία επιχειρεί να θέσει ένα οντολογικό θεμέλιο ως βάση αναφοράς για την οικοδόμηση ενός φιλοσοφικού συστήματος, με έσχατη συνέπεια την ταύτιση του Νου με το Είναι, την απάρνηση κάθε διαμεσολάβησης και ως εκ τούτου, την στροφή προς τον θεωρητικό αλλά και πολιτικό-πρακτικό ολοκληρωτισμό. Αυτού του είδους την τοποθέτηση ο Αντόρνο την θεωρεί ταυτοτικό λόγο στην ισχυρότερη μορφή του, η οποία εμφανίζεται και ως προσπάθεια υπέρβασης του λογικού θετικισμού και επιστροφής στην αυθεντικότητα της ύπαρξης. Αντί να τονιστεί η διάκριση του νου από το πράγμα επιμένοντας στην προσέγγισή του, καταπώς μας οδηγεί η λογική του Αντόρνο, ο Χάιντεγκερ κατηγορείται πως προβαίνει σε μια «έξυπνη όσο και απεγνωσμένη πράξη βίας», όταν «η φιλοσοφία του Είναι μετατρέπεται το νοητικά μη παρακολουθήσιμο σε απρόσβλητο και την εξαίρεση από την ορθολογική διαδικασία σε υπέρβαση απέναντι στη στοχαζόμενη διάνοια». ⁶⁴⁸ Καθώς επιχειρεί να αρνηθεί την διάκριση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ο Χάιντεγκερ, σύμφωνα με τον Αντόρνο, επιστρέφει στην πραγματοποίηση και στην αποδοχή του υπάρχοντος, υποχωρώντας σε έναν αδιέξοδο ανορθολογισμό. Από την δικιά του οπτική, όμως, ο Αντόρνο παραμένει ξεκάθαρος: «Η φιλοσοφία απαιτεί σήμερα όπως και την εποχή του Καντ κριτική του Λόγου με τα μέσα του Λόγου, όχι την απέλασή του ή την κατάργησή του». ⁶⁴⁹ Όπως αναλύει (διαλεκτικά) ο Καρλ Μπράουν (Carl Braun), ο Αντόρνο οικοδομεί εδώ μια διπλή κριτική, τόσο προς την ιδεαλιστική θέση που

⁶⁴⁶ Όπως ήδη έχουμε σημειώσει, πρβλ. Goldmann, L., *Lukács and Heidegger. Towards a new philosophy*, ό.π., σ. 27 και Γκολντμάν, Λ., *Διαλεκτικές έρευνες*, ό.π., σ. 333.

⁶⁴⁷ Κατά την οπτική επιγόνων της Κριτικής Θεωρίας όπως ο Χάμπερμας, η έμφαση στη συμφιλίωση (Versöhnung) είναι κοινό χαρακτηριστικό του Αντόρνο με τον Χάιντεγκερ, παρά τις διαφορετικές αφετηρίες και προθέσεις των θεωριών τους (πρβλ. Habermas J., *The Theory of Communicative Reason*, τόμος I, ό.π., σ. 386-7).

⁶⁴⁸ *AA*, σ. 111/ *GS* 6, σ. 91.

⁶⁴⁹ *AA*, σ. 113/ *GS* 6, σ. 92.

εκφράζει ένα πρωτείο του υποκειμένου, όσο και στην οντολογική (που συμπεριλαμβάνει τον Χάιντεγκερ) η οποία, επιχειρώντας να φέρει στο προσκήνιο το αντικείμενο επιχειρεί μια αφηρημένη άρνηση του ιδεαλισμού, με συνέπεια να παραμένει η ίδια ιδεαλιστική με «λανθάνοντα» τρόπο: Ο ίδιος ο Αντόρνο αποπειράται μια «ορισμένη άρνηση» της ιδεαλιστικής θέσης με την σύνδεση φιλοσοφίας και κοινωνικής θεωρίας.⁶⁵⁰

Η συνέπειες της χαϊντεγκεριανής κίνησης είναι για τον Αντόρνο προφανείς. Δίνοντας έμφαση, στην διαρκή ροή του πραγματικού, το εγχείρημα της υπέρβασης των ιδεαλιστικών κατηγοριών καταλήγει στην αποδοχή της ταυτολογίας της ύπαρξης ως εννοιολογικής κατηγορίας. Η κριτική απέναντι στον θετικισμό και στην απολυτοποίηση των εννοιών, χαρακτηριστική και των ιδεαλιστικών συστημάτων, αντί να οδηγήσει στη συμφιλίωση με το εμπράγματο, κατηγορεί την διάνοια για τον αναπόφευκτο δυισμό που αυτοορίζει το υποκείμενο. Η κριτική την οποία ασκεί ο Αντόρνο στην φαινομενολογία και τον υπαρξισμό δεν σημαίνει, από την άλλη, ότι προχωρεί στην αδρή διαμόρφωση της πρότασής του για μια αρνητική διαλεκτική: Αντιθέτως, πιστός στην αποστροφή του για τα φιλοσοφικά συστήματα, και υπέρμαχος της δοκιμακής έκθεσης των φιλοσοφικών του απόψεων, συνεχίζει στην *Αρνητική διαλεκτική* να προσφεύγει στον «αστερισμό» παρατηρήσεων και κριτικής απέναντι στις άλλες θέσεις, κυρίως την καντιανή και την εγελιανή, με στόχο να εντοπίσει την συμβολή τους στη θεμελίωση της νέας διαλεκτικής, αλλά και τα σημεία διαφωνίας και απομάκρυνσής από αυτή.

Καθόσον η αντορνιανή διαλεκτική επιχειρεί να *διατηρήσει* αυτό το οποίο εντοπίζει ως στοιχείο *πρωτοκαθεδρίας του αντικειμένου* στην εγελιανή διαλεκτική, αντιλαμβάνεται τον κίνδυνο για εξοβελισμό του υποκειμένου από μια τέτοια προσπάθεια και χρήση της παραδοχής του απροσπέλαστου του πράγματος για την παραίτηση από την προσπάθεια ερμηνείας και κατανόησης του κόσμου. Για να προστατευθεί αυτή η προσπάθεια είναι υποχρεωμένος να τονίσει πως *η ίδια η αντικειμενικότητα προϋποθέτει το προσλαμβάνον υποκείμενο*, και ως εκ τούτου την *αναγκαία διαμεσολάβηση*, τόσο την εννοιολογική, όσο και την εμπειρική. Από την

⁶⁵⁰ Braun, C., «Zentrale philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Philosophie Theodor W. Adornos», εις Naeher, J., *Die Negative Dialektik Adornos*, Springer, Βισμπάντεν 1984, σ. 56

άλλη, η αντικειμενικότητα και η συγκρότησή της δεν είναι για τον Αντόρνο αποτέλεσμα της άμεσης εμπειρικής εποπτείας· η εννοιολογική και εμπειρική-κοινωνική διαμεσολάβηση ισχύει και προς τις δύο κατευθύνσεις. Κατά τον τρόπο αυτό, παρότι η νέα διαλεκτική παραμένει πολύ απομακρυσμένη από τις φιλοδοξίες του καντιανού υπερβατολογικού υποκειμένου, εν τούτοις ο δυισμός της καντιανής θέσης, η οποία παραδέχεται ένα αντικείμενο μεν, το οποίο παραμένει υπαρκτό αυτό τούτο δε και απροσπλάστο από το υπερβατολογικό υποκείμενο, δεν θεωρείται αντίφαση για τον Αντόρνο, αλλά δείγμα της δυναμικής, την οποία εισάγει το καντιανό σύστημα και θέση συγγενής στην αρνητική διαλεκτική.⁶⁵¹ Η πρωτοκαθεδρία του αντικειμένου συλλαμβάνεται μόνο *σε κίνηση*, εντός του υποκειμενικού στοχασμού, εξαιτίας της συνάφειας των δύο: Το υποκείμενο «από τη μεριά του είναι διαμεσολαβημένο, δηλαδή δεν είναι το ριζικά Άλλο του αντικειμένου»⁶⁵². Καθώς το πράγμα είναι αυτό που είναι μη ταυτόσημο δια μέσου της ταυτότητας, *η εγελιανή επιταγή για άφεση του υποκειμένου στο αντικείμενο είναι μια διαδικασία την οποία η νέα διαλεκτική οφείλει να υιοθετήσει όχι ως παθητική παρατήρηση, ή ως αναζήτηση απλώς των ταυτοτικών εκείνων κατηγοριών και των συνθετικών προτάσεων που θα το περιγράψουν, αλλά ως συνείδηση του υποκειμένου πως το πράγμα υπάρχει αρνητικά, και άρα ως αδυναμία του υποκειμένου να βυθιστεί μέσα στην ύλη*, ενώ το ίδιο είναι και αυτό υλικό.⁶⁵³ Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Αντόρνο:

Δείκτης της προτεραιότητας του αντικειμένου είναι η αδυναμία του Νου σε όλες τις κρίσεις που σχηματίζει και εκφέρει, όπως μέχρι σήμερα στην οργάνωση της [κοινωνικής] πραγματικότητας (Einrichtung der Realität). Το αρνητικό στοιχείο, ότι

⁶⁵¹ Πρβλ. *ΑΔ*, σ. 224-6/ *GS* 6, σ. 184-6.

⁶⁵² «[D]as radikal Andere des Objekts» (*ΑΔ*, σ. 226/ *GS* 6, σ. 186)

⁶⁵³ Από την άλλη, για μελετητές του εγελιανού έργου όπως ο Φαράκλας, αυτή η κίνηση υπάρχει ήδη στον Έγελο: Η προσπελασιμότητα του κόσμου από τον Νου στηρίζεται στην ταύτιση της αυτοσχασίας του αντικειμένου με αυτήν του υποκειμένου, ενώ η λύση (για τον Έγελο) «δεν είναι λοιπόν η γεφύρωση αλλά *η αποδοχή της ασχασίας*», και η άρση της αντίθεσής τους έρχεται μαζί με την συνειδητοποίηση πως η αυτοσχασία του αντικειμένου ταυτίζεται με αυτήν του υποκειμένου, πως πρόκειται για *σχέση σχέσεων* (πρβλ. Φαράκλας, Γ., *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγελο*, ό.π., σ. 215-6).

το πνεύμα με την ταύτιση δεν πέτυχε τη συμφιλίωση, γίνεται κινητήρια δύναμη της ίδιας του της απομάγευσης⁶⁵⁴.

Όπως παρατηρεί ο Σβεπενχόιζερ, αυτή η αντορνική μέθοδος στην ουσία καλεί για περισσότερο, όχι για λιγότερο ορθολογισμό, καθώς «δεν αμφισβητεί την απελευθερωτική δύναμη του αυτόνομου λόγου» αλλά τον καλεί να αποδεχτεί την αδυναμία να προσεγγίσει με ακρίβεια το καθέκαστο.⁶⁵⁵ Ο *διαλεκτικός λόγος* καθίσταται πλέον, για τον Αντόρνο, ο ίδιος *κανονιστική πράξη*, η οποία επιβεβαιώνει την αντίσταση του καθέκαστου, είτε ως αντικειμένου – ως μη εννοιολογικού, ποιοτικού στοιχείου του αντικειμένου –, είτε ως υποκειμένου, ως φορέα του ορθολογισμού εντός ενός ανορθολογικού κόσμου που κυριαρχείται από το επιμέρους. Αυτό, δε, το επιμέρους συνδέεται από τον Αντόρνο με την μαρξική αντίληψη περί κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας στην εμπορευματική ανταλλαγή, και κατά συνέπεια, με την κυριαρχία των συμφερόντων μιας επιμέρους τάξης – αυτής των κατόχων των μέσων παραγωγής – επί των ατομικών συμφερόντων της κοινωνικής πλειοψηφίας.⁶⁵⁶

12.3 Πραγμοποίηση και συμφιλίωση

Η γνωσιολογική θέση παραμένει συνδεδεμένη με την πολιτική και κοινωνική θεωρία στην *Αρνητική διαλεκτική*. Ο Αντόρνο αναγνωρίζει κατόπιν – όπως και ο Λούκατς⁶⁵⁷ – ως μια στιγμή ανάλογης σύνδεσης γνωσιολογίας και πολιτικής θεωρίας την ανάλυση του Μαρξ για τον «φετιχισμό του εμπορεύματος». Σε αυτό η κυριαρχία

⁶⁵⁴ *AA*, σ. 227/ *GS* 6, σ. 187.

⁶⁵⁵ Βλ. Schweppenhaüser, G., *Theodor W. Adorno. An Introduction*, ό.π., σ. 46-7.

⁶⁵⁶ Πρβλ. και Jameson, F. *Late Marxism*, ό.π., σ. 26: «Of identity we have seen that it is in fact Adorno's word for the Marxian concept of exchange relationship (a term he also frequently uses): his achievement was then to have powerfully generalized, in richer detail than any other thinker of the Marxist or dialectical tradition, the resonance and implications of the doctrine of exchange value for the higher reaches of philosophy».

⁶⁵⁷ Βλ. κεφ. 1 της παρούσης εργασίας.

της ανταλλακτικής αξίας στο υλικό κοινωνικό επίπεδο οδηγεί στην κυριαρχία της πραγματοποίησης, της εκπραγμάτισης των κοινωνικών σχέσεων με την μορφή του εμπορεύματος. Προηγείται η αντικειμενική επικράτηση της άνισης ανταλλαγής μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας, χρήματος και εργατικής δύναμης, η οποία οδηγεί στην επικράτηση της ψευδούς συνείδησης.⁶⁵⁸ Αυτό δεν σημαίνει πως καθίσταται ο Αντόρνο υποστηρικτής μιας θεωρίας της αλλοτρίωσης, όπως αυτή που ενθάρρυνε η στροφή προς τα έργα του πρώιμου Μαρξ. Αντιθέτως, υποστηρίζει πως η διαδικασία πραγματοποίησης καθαυτή δεν πρέπει να αντιμετωπιστεί ως το ριζικά κακό, καθώς το γνωσιοθεωρητικό ζητούμενο είναι η συμφιλίωση με το μη-ταυτόσημο, η παραδοχή της ετερότητας. Οι γνωσιακές αδυναμίες του ανθρώπου οφείλουν να συνηγορούν υπέρ της συμφιλίωσης, η ανθρώπινη δυστυχία δεν έγκειται τόσο στην εκπραγμάτιση των κοινωνικών συνθηκών *per se*, αλλά στις αυτές ακριβώς τις «κοινωνικές συνθήκες που καταδικάζουν τους ανθρώπους σε αδυναμία και απάθεια, ενώ οι ίδιοι θα μπορούσαν να τις αλλάξουν».⁶⁵⁹ Όντας ενάντιος σε έναν γενικόλογο ανθρωπισμό, ο οποίος θα εμπνεόταν από μια αφηρημένη και γενικευμένη αποκήρυξη της πραγματοποίησης και της αλλοτρίωσης, ο αντορνικός λόγος εμποδίζει την μετάβαση στην «αφηρημένη ουτοπία» μιας αδιαμεσολάβητης πράξης, η οποία θα οδηγούσε στη συμφιλίωση μέσω της αποδοχής του ταυτοτικού λόγου και του εξοβελισμού – και άρα της υποταγής – του μη ταυτόσημου.

Παρότι είχε πρωτύτερα αναγνωρίσει την συμβολή της λουκασιανής αντίληψης για την ολότητα και την πραγματοποίηση ως θεώρηση της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας, η προσπάθεια θεμελίωσης της νέας διαλεκτικής – ανοιχτά πλέον αρνητικής και δίχως την απόπειρα συνθετικής συμφιλίωσης την οποία έφερε ο αρχικός διεπιστημονικός προβληματισμός του κύκλου Χορκχάιμερ στην δεκαετία του 1930 –, οδηγεί στην ολοκλήρωση μιας ριζικής στροφής στην αντορνική σκέψη, τα σπέρματα της οποία βρίσκει κανείς ήδη στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, αλλά τώρα πλέον εκτίθεται σε όλες τις συνέπειές της: Η αρνητική διαλεκτική παραμένει η εμμενής αυτοκριτική του λόγου, είναι όμως καταφανέστατα *διστακτική* στην

⁶⁵⁸ Πρβλ. Μαρξ Κ., *Κεφάλαιο*, τόμος Ι, ό.π., σ. 92.

⁶⁵⁹ *ΑΔ*, σ. 233/ *GS* 6, σ. 191.

διατύπωση ενός αιτήματος συμφιλίωσης εν γένει.⁶⁶⁰ Η συμφιλίωση με τη Φύση παίρνει πλέον τον χαρακτήρα της αποδοχής της *ετερότητάς* της, για να διαφυλάξει κατ' αυτόν τον τρόπο η ετερότητα, και άρα η αυτονομία του υποκειμένου. Ως πολέμιος της αρνητικής διαλεκτικής, ο Χάμπερμας διαπιστώνει εδώ μια *μεταλλαγή* στην ίδια την κατηγορία της πραγματοποίησης, από μια «αντικειμενική ιδεαλιστική» χρήση της στον Λούκατς, η οποία όμως έχει όριο τον τυπικό χαρακτήρα του εξορθολογισμού του κόσμου, αφήνοντας περιθώριο στον λόγο για την ανατροπή της, στην γενίκευση της θέσης αυτής στο έργο του ύστερου Χορκχάιμερ και του Αντόρνο, όταν για αυτούς η λύση της καθολικής συμφιλίωσης με τη φύση αποτελεί μια αξιόμεμπτη επιστροφή στις εικόνες ενός «Ιουδαιο-Χριστιανικού μυστικισμού» που απομακρύνεται από την φιλοσοφία.⁶⁶¹ Αντιθέτως η Ρόουζ ισχυρίζεται, ορθότερα θαρρώ, πως ο Αντόρνο επιλέγει την δύσκολη οδό ανάμεσα στην αντίληψη του Μπένγιαμιν για την ιστορία ως φθορά του κόσμου και του Λούκατς για την δυνατότητα συμφιλίωσης υποκειμένου-αντικειμένου που «δίδεται» στο «τέλος της ιστορίας», οδηγώντας σε μια ριζικά *αντι-ιστοριστική* θέση, που αποδέχεται ως έναν βαθμό το αναπόφευκτο της πραγματοποίησης, έτσι ώστε να κατορθώσει να εκφράσει έναν λιγότερο ισχυρό, αλλά έγκυρο θεωρητικό και πολιτικό λόγο στην εποχή του ύστερου καπιταλισμού.⁶⁶²

Η ολοκλήρωση αυτής της μετάβασης προς μια ιδιότυπα «μετακαντιανή» θέση συντελεί για σχολιαστές όπως ο Τζέι στη μετάβαση του αντορνικού εγχειρήματος προς μια μερική εγκατάλειψη της κατηγορίας της ολότητας⁶⁶³. ενώ άλλοι όπως ο Σβέπενχοϊζερ και ο Τζέιμσον, θεωρούν πως αποτελεί επιχείρηση ανανέωσης της κατηγορίας αυτής στη βάση της «πρωτοκαθεδρίας του πράγματος».⁶⁶⁴ Η συμφιλίωση,

⁶⁶⁰ Υπάρχει ίσως εδώ μια ενδιαφέρουσα αναλογία με την διστακτικότητα του Λούκατς απέναντι σε μια *Versöhnung* που θα διαιωνίζε την αδικία του υφιστάμενου κόσμου.

⁶⁶¹ Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, ό.π., σ. 378-80 και 382-4.

⁶⁶² Βλ. Rose, G., *The Melancholy Science*, ό.π., σ. 65-66.

⁶⁶³ Πρβλ. Jameson, F., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 271-3.

⁶⁶⁴ Ο Σβέπενχοϊζερ υποστηρίζει, ορθά θαρρώ, πως ο Αντόρνο επιτυγχάνει την προσέγγιση του μη-ταυτόσημου μέσω «της υπέρβασης της υποστασιοποίησης των ταξινομητικών εννοιακών δομών» οι οποίες πολλές φορές λαμβάνουν την θέση της υλικότητας την οποία αναπαριστούν» και πως αυτή η υπέρβαση είναι μια «στιγμή ολότητας» (βλ. Schweppenhäuser, G., *Theodor W. Adorno. An*

πάντως, για την *Αρνητική διαλεκτική*, ενέχει πλέον ως βασικό της στοιχείο την αποδοχή του σχίσματος υποκειμένου-αντικειμένου, και απεμπολεί έτσι κάθε έναν «φιλοσοφικό επεκτατισμό» που στόχο θα είχε την καθυπόταξη του ξένου. Αποζητά ίσα ίσα την ευτυχία στο ξένο, διαπνέεται αγάπη για τα πράγματα. Ως εκ τούτου, μια, κατά Αντόρνο, νίκη του λουκατσιανού αντιπραγμοποιητικού εγχειρήματος, ουσιαστικά θα ταύτιζε τη γνωσιοθεωρητική ανασυγκρότηση και την κοινωνική απελευθέρωση με την επιστροφή σε μία κατάσταση των «εποχών έμπληρων νοήματος», προϋποκειμενική. Καθώς για τον Αντόρνο η ελευθερία πραγματώνεται πάντα ατομικά, ενώ συγκροτείται κοινωνικά, οι συνέπειες της κατίσχυσης του λουκατσιανού υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας θα ήταν η μετάβαση στην «φρίκη» του ολοκληρωτισμού, κατά ειρωνική αναλογία με τις αντίστοιχες επιδιώξεις του χαϊντεγκεριανού Αυτού-είναι (*Dasein*) το οποίο συνδέεται με έναν ολοκληρωτισμό αντιστοίχου είδους.⁶⁶⁵ Έτσι η *Αρνητική διαλεκτική* τοποθετείται εγγύτερα στον ύστερο Μαρξ, ο οποίος «[τ]ην κατάσταση της ελευθερίας τη διακρίνει από την αρχέγονη αμεσότητα», αποδεχόμενος την αναγκαιότητα της διαμεσολάβησης, του σχεδιασμού, του καταμερισμού της εργασίας, επιτρέποντας έτσι να σχεδιαστεί ένα δειλό περίγραμμα μιας δημοκρατικά οργανωμένης παραγωγής, προς όφελος των ανθρώπων και όχι του κέρδους.⁶⁶⁶

Η μετατόπιση αυτή του Αντόρνο δεν σηματοδοτεί την παλινδρόμησή του σε μια ιδεαλιστική θέση, όπως και η εμμονή του στην μη ταυτότητα δεν σηματοδοτεί την εγκατάλειψη του ορθολογισμού και την προσχώρησή του σε μία θεολογικού τύπου απολογητική της δυστυχίας, είτε σε ένα υπερ-ουτοπικό εναγκαλισμό του με την ιδέα της αδιαμεσολάβητης επαναστατικής ανατροπής.⁶⁶⁷ Αντιθέτως, για τον Αντόρνο της *Αρνητικής διαλεκτικής* η «πρωτοκαθεδρία του αντικειμένου» καθώς και το απροσπέλαστο του πράγματος αποτελούν παραδοχές που επιβεβαιώνουν την

Introduction, ό.π., σ. 47).

⁶⁶⁵ Πρβλ. *AA*, σ. 231-235/ *GS* 6, σ. 190-193.

⁶⁶⁶ *AA*, σ. 235/ *GS* 6, σ. 193.

⁶⁶⁷ Έχει ερμηνευτεί και ως τέτοια βέβαια: πρβλ. τα κείμενα της συλλογής *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism* (επιμ. Holloway, J, Matamoros, F., Tischler, S, Pluto Press, Λονδίνο 2009) των οποίων το εισαγωγικό σημείωμα ορίζει την αρνητική διαλεκτική σαν αντίδοτο στην υποτιθέμενη εγγλεϊανή τριάδα θέση-αντίθεση-σύνθεση, η οποία ευνοεί την σύνθεση και την υποταγή των κοινωνικών αντιθέσεων υπό τον καπιταλισμό (ό.π., σ. 4).

παραμονή του εγχειρήματος του στο ρεύμα του μαρξικού ιστορικού υλισμού:

Η έκφραση του Χορκχάιμερ «κριτική θεωρία» δεν θέλει να κάνει τον υλισμό αποδεκτό, πάνω σε αυτόν να οδηγήσει τη θεωρία στην αυτοσυνείδησή της ώστε να αντιληφθεί τι τον ξεχωρίζει τόσο από τις ερασιτεχνικές εξηγήσεις του κόσμου όσο και από την «παραδοσιακή θεωρία» της επιστήμης. Ως διαλεκτική η θεωρία -όπως και σε μεγάλο βαθμό η μαρξική- πρέπει να εμμένει στο πλαίσιο της θεωρίας, ακόμη και αν τελικά αρνείται ολόκληρη την σφαίρα στην οποία κινείται.⁶⁶⁸

Εδώ ως υλισμός ορίζεται η «πεμπτουσία της κριτικής του ιδεαλισμού», η επιστροφή στην θέση της εγελιανής *Φαινομενολογίας*, η οποία φανερώνει την προέλευση του εγώ από ένα μη-εγώ, από τις κοινωνικές-εργασιακές σχέσεις αλλά και από το ετερογενές υλικό του πράγματος. Εκεί έγκειται η ουσιώδης διαφορά της νέας διαλεκτικής από την εγελιανή: Ενώ η δεύτερη δέχεται να παρουσιάσει ακόμα και την έννοια του Νου ως διαμεσολαβημένου εσωτερικά, η αποδοχή της ενιαίας κυριαρχίας του οφείλεται στην ανικανότητα του ιδεαλισμού να στοχαστεί πέρα από την έννοια της ταυτότητας και του ταυτοτικού λόγου. Δίχως να αρνείται την έννοια της ολότητας, όπως είδαμε ότι του αποδίδει ο Τζέι⁶⁶⁹, γιατί δίχως αυτή δεν θα ήταν δυνατόν να περιγραφεί η δυστυχία και η εκμετάλλευση και να αναλυθεί η κυριαρχία, μεσολαβεί και μεροληπτεί πάντα υπέρ του ειδικού, χωρίς όμως να αρνείται το καθολικό πλαίσιο μέσα στο οποίο το τελευταίο ορίζεται.

Αρνούμενη η νέα διαλεκτική τόσο την κυριαρχία ενός παντοδύναμου καθεκαστου, με την μορφή έστω του υπερβατολογικού υποκειμένου, όσο και ενός παντοδύναμου καθολικού, με την μορφή της εγελιανής κυριαρχίας του Νου, επιχειρεί να αναζωογονήσει την κριτική σκέψη απέναντι στην ψευδή συνείδηση την οποία αναπαράγει ο κόσμος της εκμετάλλευσης, διατηρώντας όμως όλη την πολυπλοκότητα της διαλεκτικής κίνησης της διαμεσολάβησης. Ταυτόχρονα, αρνείται μια «θεωρία της αντανάκλασης», την οποία αποδίδει στον ορθόδοξο μαρξισμό, και κατά την οποία εξαλείφεται η διαμεσολάβηση προς όφελος της κυριαρχίας της ολότητας και του

⁶⁶⁸ *ΑΔ*, σ. 241/ *GS* 6, σ. 197.

⁶⁶⁹ Πρβλ. Jay, M., *Marxism and Totality*, ό.π., σ. 259, 261-3). Για τον Τζέι ο Αντόρνο δεν μπορεί να στοχαστεί ολότητα κανονιστική· αντιθέτως την αντιμετωπίζει ως «σχεδόν συνώνυμο του ολοκληρωτισμού».

αντικειμένου.⁶⁷⁰ Αντιθέτως, η αντορνική διαλεκτική βασίζεται στην καθολική άρνηση της απεικόνισης, με ρητή αναφορά στην *Bilderverbot*, γιατί θέλει να διασώσει τον στοχασμό και τον αναστοχασμό, οι οποίοι εδράζονται πάνω στην ανάγκη της διαμεσολάβησης και στη διαλεκτική υποκειμένου-αντικειμένου, ύλης-νου, καθολικού-επιμέρους. Διατηρώντας νομιναλιστικά στοιχεία, η αντορνική θεωρία δεν δύναται να εγκαταλείψει τον ρόλο της ως *φιλοσοφίας*, ως επιστημολογικού αναστοχασμού πάνω σε έννοιες τις οποίες θεωρεί σχετικές μεν, αλλά και σε μόνιμη σχέση με τον υλικό κόσμο. Η οδός της παραμένει πάντα η αυτοαναίρεσή της, η εκπλήρωση της ουτοπίας μέσω της άρνησης της θετικής απεικόνισης της ουτοπίας. Εάν έστω και για μια στιγμή αναδυθεί η θετικότητα, θα δεσμευτεί ο λόγος και ο κανονιστικός του ρόλος στο υπάρχον, που κυριαρχείται από το «κακό καθολικό», και θα υποκύψει στις δυνάμεις της ιδεολογίας.⁶⁷¹

Η συμφιλίωση πραγματώνεται, λοιπόν, στον Αντόρνο μόνο *υλικά*, και αυτό είναι μια πάγια θέση ενός στοχαστή ο οποίος φέρει ακόμα το βάρος των κατηγοριών του Λούκατς περί διαμονής στο «Ξενοδοχείο η άβυσσος»⁶⁷²: Η αυτοαναίρεση του υλισμού λαμβάνει χώρα με την πραγματοποίησή του· η ικανοποίηση των υλικών αναγκών από μια *κοινωνική δημοκρατία* είναι αυτή η οποία θα οδηγήσει και στην

⁶⁷⁰ Η «θεωρία της αντανάκλασης» συνίσταται στην θέση πως το υποκείμενο αποτελεί «απαρέγκλιτη αντανάκλαση του αντικειμένου». Η εναντίωση σε αυτήν αποτελεί κοινό γνώρισμα των στοχαστών του Δυτικού Μαρξισμού, όπως παράδειγμα ο Κορς, που την αποδίδει ως κατηγορία στον Λένιν: πρβλ. Κορς, Κ., *Μαρξισμός και φιλοσοφία*, ό.π., σ. 87-88.

⁶⁷¹ Πρβλ. *ΑΔ*, σ. 250-4/ *GS* 6, σ. 204-7.

⁶⁷² Την λουκατσιανή αυτή κριτική αποπειράθηκε – κάπως αδέξια – να επαναδιατυπώσει ο Λάννινγκ, που κατηγορεί τον Αντόρνο, μεταξύ άλλων, πως παραγνωρίζει την «θετική στιγμή της διαλεκτικής», την οποία αναγνωρίζουν ο Έγκελς και ο Μαρξ, υπονομεύει την δυνατότητα της σοσιαλιστικής δημοκρατικής εξόδου από την κυριαρχία του καπιταλισμού (Lanning R., *In the Hotel Abyss*, ό.π., σ. 182-5). Του αποδίδει πως εγκαταλείπει μέχρι και την διαλεκτική κύριου και δούλου της *Φαινομενολογίας* μέσω της άρνησης της ταυτοτικής σκέψης, ενώ, στηριζόμενος στον Γκολντμάν, προτείνει την αντίληψη περί κοινωνικής παραγωγής της γνώσης ως την βάση οικοδόμησης μιας νέας, απαραίτητης διαμεσολάβησης (ό.π., σ. 189). Η επαναφορά αυτής της κριτικής, όμως, φέρει ακριβώς τα ίδια προβλήματα της εγέλο-μαρξιστικής θέσης τα οποία η θεώρηση του Αντόρνο επιχειρεί να υπερβεί και μάλιστα από την σκοπιά της έγκλησης για πολιτική δράση, ενώ το αντορνικό έργο αποτελεί μια αναμέτρηση με την αποτυχία της.

απελευθέρωση του Νου από τα δεσμά τους:

Μόνο με την ικανοποιημένη σωματική παρόρμηση θα συμφιλιωνόταν το πνεύμα και θα γινόταν αυτό που τόσο καιρό απλώς επαγγέλλεται, καθώς υπό την μαγική επήρεια των υλικών συνθηκών απαγορεύει την ικανοποίηση των υλικών αναγκών.⁶⁷³

12.4 Νομοτέλεια και ελευθερία: Αρνητική διαλεκτική και Καντ

Όπως είδαμε, η αντορνική διαλεκτική, στην προσπάθειά της να επιμείνει στην θέση για ελευθερία και αξιοπρέπεια του ανθρώπου στην ύστερη καπιταλιστική εποχή, είναι αναγκασμένη να παραμένει εξ ορισμού αρνητική, καθώς έχει ταυτίσει την θετική κατάφαση με την αποδοχή του υπάρχοντος. Για τον Αντόρνο, αυτή η «διολίσθηση της κατάφασης» είναι φανερή καταρχάς στο *καντιανό* εγχείρημα, το οποίο στην πορεία θεμελίωσης της ανθρώπινης ελευθερίας είναι υποχρεωμένο να προτάσσει εν τέλει την υποταγή του ατόμου στους νόμους, όταν υπεισέρχεται στο εμπειρικό επίπεδο στην *Κριτική του πρακτικού λόγου*, για να κατορθώσει να συμβιβάσει την κατηγορική προσταγή με την υλική πραγματικότητα.⁶⁷⁴ Η διαλεκτική εδώ παραμένει αυτή της απελευθέρωσης-αυτοακρωτηριασμού, που εντοπίζει ήδη η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* σε ολόκληρη την «διαφωτιστική» σκέψη.

Στο καντιανό παράδειγμα επέρχεται, κατά τον Αντόρνο, η ταύτιση τόσο του καθαρού θεωρητικού λόγου όσο και του καθαρού πρακτικού λόγου, κάτω από το

⁶⁷³ *AA*, σ. 253/ *GS* 6, σ. 207.

⁶⁷⁴ Ο Ψυχοπαίδης παρατηρεί πως η καντιανή έννοια του υπερβατολογικού δεν περιλαμβάνει απλώς την *a priori* συγκρότηση (φυσικών) νόμων, αλλά «εξαρτά την εφαρμογή αυτών των νόμων σε αντικείμενα της εμπειρίας» (Ψυχοπαίδης, Κ., *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών*, ό.π., σ. 47). Έτσι, τα προϊόντα της υπερβατολογικής φαντασίας μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο γνώσης μόνο όταν έχουν «υποταγεί στην συνθετική, υπαγωγική ενεργητικότητα της διάνοιας» (ό.π., σ. 49). Ως αποτέλεσμα αυτής της ανάγκης στο επίπεδο του πρακτικού λόγου – και αφού έχει προηγηθεί η διαπίστωση της αντινομίας αιτιοκρατίας-ελευθερίας στην πρώτη *Κριτική* – ο Καντ υποχρεούται να αντιπαραθέσει την διάνοια με την φαντασία, με την πρώτη να μετέχει της αναγκαιότητας, ενώ η δεύτερη να συγκροτεί την ελευθερία (ό.π., σ. 59).

γενικό πλαίσιο ενός Λόγου ο οποίος απλώς διαφοροποιείται ως προς το πεδίο της χρήσης του, δίχως όμως να επηρεάζεται από το εκάστοτε αντικείμενο καθώς διατηρεί τον *a priori* χαρακτήρα του. Τόσο στον Καντ όσο και τον Έγκελο, «η λογική και η μεταφυσική είναι ένα και το αυτό», οδηγώντας στην επιβίωση της *οντολογίας* εντός του Λόγου, παρά τις επιθέσεις που δέχθηκε από τις τρεις *Κριτικές* στα αντίστοιχα πεδία εφαρμογής τους. Αυτό επιτρέπει στον γερμανικό ιδεαλισμό να διδάσκει «τη – νομιναλιστικά εκκενωμένη από κάθε υποκειμενικότητα – αντικειμενικότητα της αλήθειας και κάθε περιεχομένου, δυνάμει της ίδιας υποκειμενικότητας η οποία την κατέστρεψε»⁶⁷⁵. από την διττή αυτή επίθεση και επιβίωση του οντολογικού στον καντιανό ιδεαλισμό προέρχεται, για τον Αντόρνο, το έναυσμα για την ανάπτυξη μετέπειτα της εγελιανής διαλεκτικής. Η επιβίωση όμως του οντολογικού και η εξαντικειμενοποίηση του καθαρού Λόγου οδηγεί στην *υπονόμηση του υποκειμένου*, το οποίο ως υπερβατολογικό φαντάζει μεν ως οντολογικά ανώτερο, όμως του αποστερείται η αυτονομία καθώς η βούλησή είναι υποχρεωμένη να αποκαθαρθεί από κάθε παρόρμηση, ως συνέπεια του προαναφερθέντος αυτοακρωτηριασμού.

Για τον Αντόρνο, οι προθέσεις της καντιανής θεώρησης είναι ευγενείς: Η επιχείρηση θεμελίωσης ενός ενιαίου Λόγου, η οποία καθιστά τον πρακτικό λόγο υπέρτερο του αντικειμένου και των εμπειρικών δεδομένων, προέρχεται από την επιθυμία θεμελίωσης μιας επιστημολογίας που θα αποδείκνυε και θα ενίσχυε την ισότητα μεταξύ των υποκειμένων, ανεξαρτήτως του περιεχομένου-ποιότητας, το οποίο αποδίδουν οι ουσιοκρατικές (αντιδραστικές) θεωρίες στα άτομα, οδηγώντας στην θεωρητική απολογία υπέρ των ισχυρών. Κατά τον τρόπο αυτό η καντιανή θεώρηση αποτελεί μια τομή δημοκρατική.⁶⁷⁶ Η *a priori* θεώρηση επιχειρεί να θεμελιώσει την *a priori* ισότητα και τον γενικό κανόνα δικαίου, ενώ ο Αντόρνο παρατηρεί πως οι επικριτές της καντιανής κριτικής ως υπερβολικά τυποκρατικής, κατέληξαν δια της ουσιοκρατικής οδού να οδηγήσουν στην πρακτική της φασιστικής εξόντωσης αυτούς των οποίων τα ποιοτικά ουσιοκρατικά χαρακτηριστικά δεν

⁶⁷⁵ *AA*, σ. 285 / *GS* 6, σ. 232-3.

⁶⁷⁶ Ο ίδιος ο Μαρξ υποστηρίζει πως «ευλόγως, η φιλοσοφία του Καντ θεωρείται η γερμανική θεωρία της Γαλλικής Επανάστασης» (παρατίθεται σε Μπουρζουά Μ., *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου*, ό.π., σ. 52).

συνάδουν με αυτά της ανώτερης φυλής.⁶⁷⁷ Η κριτική η οποία ασκεί η *Αρνητική διαλεκτική* στον Καντ δεν επιχειρεί να ακυρώσει τον λογικοπρακτικό χαρακτήρα της, αλλά να καταδείξει την αντίφαση ενός «αποπρακτικοποιημένου» πρακτικού λόγου⁶⁷⁸ σε μια εποχή κατά την οποία το κακό «καθολικό» της κυριαρχίας είναι *αδύνατον να συμφιλιωθεί* με το καθέκαστο που αποτελεί τον φορέα του πόνου και της δυστυχίας. Το πρόβλημα έγκειται στο ότι λόγω της «ολικής ορθολογικότητάς της η βούληση γίνεται ανορθολογική»⁶⁷⁹ καθώς στο καντιανό υπόδειγμα η ελευθερία ταυτίζεται με τη νομοτέλεια και τον νόμο, ενώ η ελευθερία, για τον Αντόρνο, χρειάζεται «αυτό που στον Καντ είναι ετερόνομο», το τυχαίο, το αυθόρμητο, το μη αναγώγιμο σε συστηματικές κατηγορίες. *Ο Αντόρνο προσβλέπει έτσι εν τέλει σε μια έννοια «αυθορμήτου» η οποία δεν λογίζεται ως αντίθετη του ορθού λόγου, αλλά ως απαίτηση μιας διενρυσμένης, πέραν της επιβολής κανόνων, έννοιας ορθού λόγου.* Ως εκ τούτου απαιτείται ο θεωρητικός αναστοχασμός πάνω στις κατηγορίες της νομοτέλειας και της τυχειότητας, όσο και ο επαναπροσδιορισμός του πρακτικού λόγου στη βάση μιας μεροληψίας υπέρ της ατομικής και πολιτικής ελευθερίας, κατά της εκμετάλλευσης και του πόνου.⁶⁸⁰

Η άρνηση της νομοτέλειας εντός ενός ορθολογικού θεωρητικού πλαισίου, όσο αυτή αφορά την βούληση του ατόμου, προϋποθέτει, τον ενσυνείδητο περιορισμό της αιτιοκρατίας από την αναστοχαστική κίνηση και την αποδοχή της ύπαρξης αντιφάσεων σε όλα τα πεδία. *Ο υλισμός της αντορνικής διαλεκτικής έγκειται σε αυτή την επιμονή στην θεωρητική καταγραφή του μη-ταυτόσημου, που θέτει περιορισμούς στην αδιαλλαξία της θεωρίας, η οποία, όπως καταμαρτυρεί η περίπτωση του Καντ, ουσιαστικά μεταβαίνει σε άλλο γένος όταν το απόλυτο των γνωσιοθεωρητικών προϋποθέσεων του καθαρού λόγου την μεταφέρει στο επίπεδο της συγκρότησης της κατηγορικής προσταγής στην Κριτική του πρακτικού λόγου.*⁶⁸¹ Καθώς, για να

⁶⁷⁷ *ΑΔ*, σ. 287/ *GS* 6, σ. 235.

⁶⁷⁸ «Die Entpraktisierung von Kants praktischer Vernunft», *ό.π.*

⁶⁷⁹ *ΑΔ*, σ. 288/ *GS* 6, σ. 236.

⁶⁸⁰ Ο Τζέιμσον διαβλέπει εδώ μια αναλογία με τον ρόλο της κατηγορίας της τυχειότητας στο σύστημα του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (πρβλ. Jameson F., *Late Maxism*, *ό.π.*, σ. 81).

⁶⁸¹ Αυτή είναι, οπωσδήποτε, μια εμμενής κριτική στο καντιανό εγχείρημα, όπως εύλογα την παρουσιάζει ο Σβεπενχόιζερ: Ο Καντ επιχειρεί να στηρίζει το δίκαιο στην αιτιότητα, αλλά εφόσον το

θεμελιωθεί η αυτονομία του ατόμου ως προϋπόθεση της απελευθέρωσής του, είναι απαραίτητο να διασωθεί η βούληση ως ιδιότητά του, στο καντιανό έργο αυτή οφείλει να ταυτιστεί εν τέλει με τα πορίσματα της κυρίαρχης αιτιοκρατίας και να υποταχθεί στις ηθικές συνέπειές της, από την οποία ο καθαρός λόγος είχε επιχειρήσει να αποδράσει. Η βούληση, όμως, είναι αναπόφευκτα συνδεδεμένη με αυτό που ονομάζει ο Αντόρνο «σπάσιμο του μαγικού κύκλου», και με την ενεργό μεταβολή του κόσμου· και μόνο η ύπαρξή της είναι στοιχείο αντίστασης στην κυριαρχία. Αυτό, όμως, δεν συνεπάγεται πως υπάρχει μια αυτονόητη ηθικότητα, σε αντίθεση με τις καντιανές διαβεβαιώσεις, καθώς η ηθική κρίση του ατόμου σχηματίζεται με βάση τις στοχαστικές και αναστοχαστικές δυνατότητες τις οποίες κατέχει. Μια υποταγή στη βουλευσιарχία εναντίον του λόγου θα ήταν υποταγμένη στην αναγέννηση της άμεσης βαρβαρότητας, όπως αυτή του φασισμού. Κάθε εξοβελισμός των παρορμήσεων, του υλικού στοιχείου και της φυσικής καταγωγής, διαιωνίζει τον ακρωτηριασμό και επιτείνει τον κομφορμιστικό συμβιβασμό με την κυριαρχία. *Μόνη διέξοδος είναι η διαμεσολάβηση, καθώς και η πρακτικοκοπολιτική συνέπειά της, η δημοκρατική οργάνωση*, αφού σε έναν κόσμο ολοένα και περισσότερο ολοκληρωτικό, το «κακό καθολικό» εξουσιάζει όλες τις πλευρές της ζωής και όλα τα πεδία, μη αφήνοντας στο άτομο τη δυνατότητα της ουσιαστικά ορθής ηθικής επιλογής και της πραγματικής αξιοπρεπούς μοναχικής αντίστασης.⁶⁸² Εκεί, λοιπόν, που το καντιανό σύστημα επιχειρεί να κατοχυρώσει την ισότητα *εξοβελίζοντας το υλικό*, η αντορνική διαλεκτική *εμμένει στην υλικότητα* για να διατηρήσει ανοιχτή την οδό για μια μελλοντική

υποκείμενο το ίδιο υπόκειται στους κανόνες της αιτιότητας αυτής, η οποία όμως το προϋποθέτει, η καντιανή έννοια της ελευθερίας – που βασίζεται στον καθαρό λόγο – καταλήγει να βαρύνεται με μια αντίληψη της αιτιότητας ως ανελευθερία («Wenn aber das Subjekt als Konstituens immer schon der Kausalregel unterworfen ist, dann unterscheidet es sich darin nicht von den Konstituta; das heißt, die Ungereimtheit liegt darin, dass schon für das Konstituierende die Regel konstitutiv ist, die erst für das Konstituierte gelten soll. Aus dieser formalen Unstimmigkeit ergibt sich die inhaltliche Konsequenz, dass reine Vernunft, nach Kant Inbegriff der Freiheit, vorab immer schon mit Kausalität im Sinne von Unfreiheit verschränkt ist.» Sweppenhäuser, G., *Ethik nach Auschwitz*, ό.π., σ. 91)

⁶⁸² Πρβλ., Sweppenhäuser, G., *Ethik nach Auschwitz*, ό.π., σ. 91: [Στον Καντ] «könne die postulierte Vermittlung der naturhaft-determinierten und intelligibel-freien Seite des Subjekts gar nicht stattfinden, weil das Movens der Vermittlung, der Wille, mit einem der beiden zu vermittelnden Momente in eins gesetzt wird».

Αυτό δεν σημαίνει ότι ο Αντόρνο δεν παραδέχεται την ανάγκη για έναν θεωρητικό λόγο ο οποίος θα στηρίζει την κατασκευή ενός απελευθερωτικού πρακτικού λόγου. Η κριτική που ασκεί στον Καντ αφορά στην αντίληψη περί αιτιότητας πάνω στην οποία είναι στηριγμένη η κριτική του καθαρού λόγου, και έχει σαν άμεση συνέπεια η πρωτοκαθεδρία του υπερβατολογικού υποκειμένου να εξαντλείται ως ελευθερία στην βούληση και πράξη μέσω νόμων. «Η κατασκευή της ελευθερίας ομολογεί [ο Καντ] ότι εμπνέεται από την επιθυμία της διάσωσης... ενώ η ίδια όταν μετατρέπεται σε ιδιότητα του ενδοχρονικού υποκειμένου, αποκαλύπτεται ως “ανάξια και αδύνατη”». ⁶⁸⁴ Συνεπώς, κατά τον Αντόρνο, η καντιανή ελευθερία προϋποθέτει ένα υποκείμενο *άχρονο*, το οποίο δεν την ασκεί, καθώς εάν τοποθετηθεί στον χωρόχρονο των αντικειμένων και του πράγματος καθαυτού, θα εμπέσει στο πεδίο εφαρμογής της καντιανής αιτιότητας και υποχρεωθεί να αποδεχθεί τον υπάρχοντα κόσμο. Ενώ θεμελιώνεται η δυνατότητα ελευθερίας του υποκειμένου, κατ' αυτόν τον τρόπο αναιρείται ουσιαστικά. Αυτό αντιστοιχεί με τη στάση του Καντ απέναντι στην πολιτική ελευθερία από τη μία, και το μεγάλο δημοκρατικό γεγονός της Γαλλικής Επανάστασης από την άλλη, καθώς, όπως παρατηρεί ο Μπουρζουά, το εγκώμιο του δημοκρατικού επαναστατικού δικαίου στην *Διένεξη των σχολών* το συνοδεύει η καταδίκη της ίδιας της πολιτικής πράξης πραγμάτωσής του, εξαιτίας ακριβώς του επαναστατικού-βίαιου χαρακτήρα της. ⁶⁸⁵

Έτσι, όταν η κατηγορική προσταγή αναφέρεται μεν στην κατηγορίας της ανθρωπότητας ως ρυθμιστικής αρχής, επιτελεί ένα βήμα προς την αναγνώριση της βασικής ισότητας των υποκειμένων στην βάση της κοινής σχέσης που τα διέπει, καθώς βασίζεται στην «αρχή της ανθρωπότητας ως αυτοσκοπού» ⁶⁸⁶, η οποία για τον

⁶⁸³ Πρβλ. *AA*, σ. 295/ *GS* 6, σ. 242.

⁶⁸⁴ *AA*, σ. 306/ *GS* 6, σ. 250.

⁶⁸⁵ Πρβλ. Μπουρζουά, Μ., *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου*, ό.π., σ. 52-3.

⁶⁸⁶ «Prinzip der Menschheit als Zwecks an sich selbst». Πρόκειται για παράθεση από την *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*: Καντ, Ι., *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, μετάφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2017, σ. 76

Αντόρνο αποτελεί «μια οδηγία για την πραγματοποίηση μιας έννοιας του ανθρώπου»⁶⁸⁷. Ταυτόχρονα, από την άλλη μεριά, επιμένοντας στον *a priori* χαρακτήρα της, το καντιανό σύστημα την συνδέει με τον λόγο, ο οποίος επιτελεί, κατά τον Αντόρνο, πάντα μια ταυτοτική λειτουργία ως υπακούοντας στην κυριαρχία της αυτοσυντήρησης. Καθώς, λοιπόν, ο Λόγος έχει ένα στοιχείο άμεσα υλικό ως αποτύπωμα πάνω του, η ίδια η ιδέα της κατηγορικής προσταγής και του πρακτικού λόγου λαμβάνει σταδιακά πιο υλικά χαρακτηριστικά καθώς δίνονται τα παραδείγματα και διατυπώνονται επιμέρους θέσεις στην *Κριτική του πρακτικού λόγου*. Αντί, όμως, να συνηγορεί υπέρ της συμφιλίωσης με το υλικό, το πράγμα, λαμβάνει ολοένα και περισσότερο κατασταλτικό χαρακτήρα. Η κυριαρχία του Λόγου ισοδυναμεί με τον εξοβελισμό των πραγματικών ανθρώπινων επιθυμιών, και εν τέλει της ίδιας της ελευθερίας: «Ο εξαναγκασμός που σύμφωνα με τον Καντ απορρέει από την κατηγορηματική προσταγή έρχεται σε αντίθεση προς την ελευθερία, η οποία υποτίθεται ότι συγκεντρώνεται σε αυτή την προσταγή ως ανώτατο προορισμό της ελευθερίας»⁶⁸⁸. Πρόκειται για μια *κυριαρχία του Λόγου που οδηγεί στον ανορθολογισμό*, καθώς τα υπαρκτά υποκείμενα δεν έχουν την δυνατότητα να τον αμφισβητήσουν και να *κρίνουν*, κάτι που επενδύεται με τον χαρακτήρα του *a priori*. Κατά τον τρόπο αυτό, η καντιανή επιχείρηση αναγόρευσης του Λόγου σε βάση της κοινωνικής οργάνωσης, παρά τις προθέσεις της, αυτοϋπονομεύεται, και η αρνητική διαλεκτική επιχειρεί την ανασύστασή της, *μέσω της άρνησης της παντοδυναμίας του Λόγου, δηλαδή αρνούμενη να τον αποκόψει, ως a priori, από την υλικότητα της ζωής*.

12.5 Πρακτικός λόγος και ελευθερία

Για την *Αρνητική διαλεκτική* η επικέντρωση της *Κριτικής του πρακτικού λόγου*

⁶⁸⁷ *AA*, σ. 312/ *GS* 6, σ. 255.

⁶⁸⁸ *AA*, σ. 315/ *GS* 6, σ. 258.

στην ελευθερία ως *ελευθερία ατομικών σκοπών*⁶⁸⁹ δεν είναι τυχαία.⁶⁹⁰ Εντασσόμενος στην μαρξιστική παράδοση, ο Αντόρνο θεωρεί πως το καντιανό εγχείρημα συμβαδίζει με την επικράτηση των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής και οργάνωσης της κοινωνίας, καθώς και με την πρωτοεμφανιζόμενη αστική δημοκρατία, η οποία αποτελεί ένα σύστημα διαμεσολάβησης μεταξύ ατομικών ιδιοκτητών, των οποίων την ύπαρξη δέχεται *a priori*. Ακόμα, όμως, και αυτή η ελευθερία οδηγείται στον περιορισμό της, ενόσω οι αστικές σχέσεις εμπεδώνονται και η οικονομία και η κοινωνία βαδίζουν προς το μονοπωλιακό στάδιο. Η Τρίτη Αντινομία αποτελεί μια στιγμή αυτοσυνείδησης του αναπτυσσόμενου καπιταλισμού, ο οποίος είναι ωστόσο σε θέση να στοχαστεί μόνο το άτομο, απομονωμένο από τις κοινωνικές του σχέσεις οι οποίες παραμένουν στο υλικό επίπεδο του πράγματος καθαυτού το οποίο και δεν εξετάζεται. Στο ερώτημα η αστική σκέψη αυτής της περιόδου δεν έχει την δυνατότητα να δώσει απάντηση, καθώς κάτι τέτοιο θα απαιτούσε την αναίρεσή της, τόσο σε θεωρητικό όσο και σε πολιτικό επίπεδο. Ήδη, όμως, η κυριαρχία των καπιταλιστικών νόμων του μονοπωλιακού σταδίου προοιωνίζεται από την ουσιαστική μεροληψία του Καντ υπέρ του ντετερμινισμού, καθώς η ίδια η συγκρότηση της κατηγορικής προσταγής θέτει υπερβολικούς περιορισμούς, οι οποίοι καθιστούν την αυτόνομη βούληση πρακτικά αδύνατη στον πραγματικό κόσμο. Για τον Αντόρνο, όμως, η ίδια η κατηγορία του ατόμου είναι αποτέλεσμα της ιστορικής διαδικασίας⁶⁹¹ και σύμφυτη με την ανάπτυξη του καπιταλισμού, έτσι «το υποκείμενο είναι το ψέμα».⁶⁹² Η ελευθερία (και η καταπίεση) υπάρχει και βιώνεται μεν πάντα ατομικά, αλλά το άτομο συγκροτείται κοινωνικά και ιστορικά. Ως εκ τούτου, κάθε λύση στο ερώτημα της Τρίτης Αντινομίας είναι εσφαλμένη, καθώς οδηγεί στην επίταση της ταυτοτικής διαδικασίας και στην αποδοχή της κυριαρχίας του εμπορεύματος, της αυτοσυντήρησης και της υποδούλωσης της φύσης.

⁶⁸⁹ «[Ε]ίναι αναπότρεπτο να παραδεχθούμε την ελευθερία του ανθρώπου όχι ως απλώς ή μόνον φυσικού και έμβιου, άλλα ως ελλόγου όντος και μέλους ενός κόσμου διαφορετικού από τον φυσικό και αισθητό, του νοητού κόσμου, της ελευθερίας ή του “κράτους των σκοπών”» (Καντ, I., *Κριτική του πρακτικού λόγου*, μετ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2004, σ. 258).

⁶⁹⁰ Την σχέση μεταξύ «του σχεδίου της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου* και της *Αρνητικής Διαλεκτικής*» την εντοπίζει και ο Τζέιμσον (πρβλ. Jameson, F., *Late Marxism*, ό.π., σ. 73 κ.ε.).

⁶⁹¹ *AA*, σ. 318/ *GS* 6, σ. 260.

⁶⁹² *AA*, σ. 334/ *GS* 6, σ. 274.

*Μόνη πραγματική απελευθερωτική λύση για το άτομο είναι η συνολική κοινωνική απελευθέρωση, η δημοκρατική οργάνωση της κοινωνίας και της παραγωγής έτσι ώστε η παραγωγή να μην κυριαρχεί επί των ατόμων και των παρορμήσεών τους. Και εάν μια τέτοια λύση θα φαινόταν σαν συνώνυμο της άναρχης απεμπόλησης των ατομικών ευθυνών που οφείλουν να συνοδεύουν την αξίωση για ελευθερία σύμφωνα με μια μακρά φιλοσοφική παράδοση, η αντορνική απάντηση συνίσταται στην ερμηνεία της ευθύνης ως ενεργητικής συμμετοχής του ατόμου στα κοινά: Σε μία δημοκρατική σοσιαλιστική οργάνωση της κοινωνίας, η οποία θα αποτελεί και την άρνηση της τρίτης αντινομίας, «η αντινομία ανάμεσα στον καθορισμό του ατόμου και τη συγκρουόμενη με αυτόν κοινωνική ευθύνη δεν είναι μια εσφαλμένη χρήση των εννοιών, αλλά αντικειμενικά πραγματική. Είναι η ηθική μορφή της μη συμφιλίωσης του καθολικού και του επιμέρους».*⁶⁹³

Για τον Αντόρνο η ίδια η αρχή της αιτιότητας αποτέλεσε αρχικά προωθητικό θεωρητικό εργαλείο το οποίο στην εποχή του ολοκληρωτισμού και των συνεπαγόμενων κλειστών θεωρητικών συστημάτων, όμως, την ώρα που θριαμβεύει, στην πραγματικότητα εξοβελίζεται, βάζοντας τέλος στη συζήτηση για την αντίθεση αιτιότητας-βούλησης και στο σχετικό εγχείρημα «[του Καντ] να ανυψώσει την αιτιότητα ως υποκειμενική αναγκαιότητα της σκέψης σε συστατικό όρο της αντικειμενικότητας»⁶⁹⁴. Η αιτιότητα παύει να αποτελεί αποκλειστικά αναλυτικό εργαλείο όταν εμφανίζεται το αντίθετό της, στην Τρίτη Αντινομία: η ελευθερία. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι παύει να χρησιμοποιείται. Κατ' αντιστοιχία με την κοινωνική απελευθέρωση και στα πλαίσια της συσχέτισης πολιτικής και η *Αρνητική διαλεκτική* προτάσσει την κατανόηση δια της αιτιότητας αυτών που η αιτιότητα καταπίεσε για να συγκροτηθεί ως Λόγος, των πραγμάτων αυτών τούτων. *Επαναφέρει την αιτιότητα*, δηλαδή, ως αναλυτικό εργαλείο ενάντια στην επίφαση απόλυτου θριάμβου της, η οποία φαίνεται να την καθιστά άχρηστη. Η υπεράσπιση ενός μη-ταυτοτικού ορθολογισμού είναι θεμέλιο της αντορνικής κριτικής, η οποία υποστηρίζει πως «η κριτικά θεωρημένη αιτιότητα παραπέμπει στην ιδέα της ελευθερίας ως δυνατότητας

⁶⁹³«[D]ie moralische Gestalt der Unversöhnheit von Allgemeinem und Besonderem» (*AA*, σ. 319/ *GS* 6, σ. 261).

⁶⁹⁴ *AA*, σ. 324/ *GS* 6, σ. 265.

της μη ταυτότητας»⁶⁹⁵. Η αιτιότητα σχετικοποιείται γιατί δεν είναι παρά το αντίθετο της ελευθερίας, κι ας είναι αντιφατική με την ελευθερία. Το υπερβατολογικό υποκείμενο έχει έναν χαρακτήρα διαμεσολαβημένο και υλικό, τον οποίο αποδεικνύουν τα ίδια τα αιτήματα του πρακτικού λόγου, τα οποία, εκ των πραγμάτων, υπερβαίνουν τον καθαρό λόγο, και ενοικούν στον κόσμο όπου η αιτιότητα συνυπάρχει με την άρνησή της.

Αυτό δεν σηματοδοτεί μια επιστροφή του Αντόρνο στην έννοια της αποξένωσης, την οποία ήδη από την εποχή του Μεσοπολέμου αντιμετώπιζε επιφυλακτικά το φρανκφουρτιανό ρεύμα⁶⁹⁶. Η αρνητική διαλεκτική δεν συγκροτείται ως μια επιθυμία επιστροφής σε ένα παρελθόν προνεωτερικό ή και προκοινωνικό, και μια ανθρώπινη φύση από την οποία έχει εκπέσει ο σημερινός πολιτισμός, καθώς δεν ασπάζεται τον ανορθολογισμό τον οποίο της αποδίδουν οι επικριτές της⁶⁹⁷. Καίτοι παραμένει εχθρική στην «πρώτη φιλοσοφία», αναγνωρίζει πως η «ακρωτηριαστική» διαδικασία του ορθού λόγου και του θετικισμού είναι αυτή η οποία ταυτόχρονα παρέχει την δυνατότητα άρσης της εκμετάλλευσης, αλλά και οδηγεί στην διαιώνισή της. Ως εμμενής κριτική του λόγου, δεν τοποθετείται εκτός αυτού ούτε κατηγοριακά, ούτε χρονικά, ούτε αναζητεί να βρει ένα σημείο αναφοράς εκτός του, αλλά, αντιθέτως, επιχειρεί την ανασυγκρότησή του δια της *συμφιλίωσής του με το πράγμα*.

⁶⁹⁵ *AA*, σ. 325/ *GS* 6, σ. 266.

⁶⁹⁶ Η Ρόουζ παρατηρεί, ορθά θαρρώ, πως η έννοια της πραγματοποίησης στον Αντόρνο δεν στηρίζεται τόσο στην μαρξική αντίληψη της αποξένωσης του παραγωγού εντός της καπιταλιστικής παραγωγικής διαδικασίας, όσο στην μαρξική θεωρία της αξίας και στην διάκριση μεταξύ αξίας και αξίας χρήσης. Συνεπώς, διαχωρίζεται από μια έννοια της πραγματοποίησης η οποία θα την απέδιδε στο υποκείμενο και στην συνείδηση και αυτοσυνειδησία του, θεωρώντας την έκφραση των αντικειμενικών συνθηκών του καπιταλιστικού κοινωνικού σχηματισμού (πρβλ. Rose, G., *The Melancholy Science*, ό.π., σ. 55-6, 59-61).

⁶⁹⁷ Για παράδειγμα ο Χάμπερμας θεωρεί την σταδιακή μετατόπιση της κριτικής αυτής του ταυτοτικού λόγου της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* προς έναν εξασθενημένο ως προς τις στοχεύσεις του λόγο που αρνείται την προσέγγιση της ολότητας στην *Αρνητική διαλεκτική* και την φυγή προς το αισθητικό στην *Αισθητική θεωρία* ως απόδειξη της χρεωκοπίας της κριτικής του εργαλειακού λόγου ως «φιλοσοφίας της συνείδησης» (πρβλ. Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, ό.π., σ. 386). Στο επόμενο κεφάλαιο αυτής της εργασίας θα επιχειρήσω να ανασκευάσω αυτήν την κατηγορία ως προς το συμπέρασμά της, παραδεχόμενος την συνάφεια της γενικής πορείας που περιγράφει.

Μια αποδοχή της θεωρίας της αποξένωσης θα οδηγούσε στην απορριπτέα αναγωγή του υποκειμένου και του εγώ σε κύριες αναλυτικές κατηγορίες. Όμως, αυτές είναι κατηγορίες στις οποίες ακριβώς θα εφαρμοστεί η εμμενής κριτική της νέας διαλεκτικής. Τόσο ως κατηγορίες όσο και ως στοιχεία πολιτικής πρότασης – όπως θα συνέβαινε στα πλαίσια ενός ατομοκεντρικού φιλελευθερισμού – αυτές *οφείλουν να υπονομευθούν για να διασωθούν*: Η ατομική ηθική συνείδηση την οποία προβάλλει ο φιλελευθερισμός ως κορωνίδα των συστημάτων του δεν μπορεί να ιδωθεί ξεχωριστά από την κοινωνική συγκρότηση του ατόμου, όπως το υποκείμενο δεν μπορεί να ιδωθεί ξεχωριστά από την καταλυτική επιρροή πάνω του της φυσικής ιστορίας και του «πράγματος αυτού τούτου». Στην αντορνική πρόταση για αντίσταση στα πλαίσια του ύστερου καπιταλισμού, η αλληλεγγύη και η προοπτική της συμφιλίωσης επιστρέφει στην «πρόταση του όψιμου Καντ, ότι η ελευθερία κάθε ανθρώπου πρέπει να περιορίζεται μόνο στο βαθμό που παραβιάζει την ελευθερία ενός άλλου»⁶⁹⁸, και θεωρεί ότι «κρυπτογραφεί μια κατάσταση συμφιλίωσης που δεν θα βρισκόταν μόνο πάνω από το κακό καθολικό, τον καταναγκαστικό μηχανισμό της κοινωνίας, αλλά και πάνω από το πωρωμένο άτομο, στο οποίο αυτός ο καταναγκαστικός μηχανισμός αναπαράγεται μικροκοσμικά»⁶⁹⁹. Συμφιλιωμένο το υποκείμενο με το μη-εγώ, οδηγείται στην άρση της αντίθεσης ελευθερίας-καταπίεσης, δίνοντας τέρμα στην αναπαραγωγή της εκμετάλλευσης, της καταπίεσης, της βίας και της αντεκδίκησης.

Το δια ταύτα του φιλελευθερισμού, η ατομική ελευθερία, δεν μπορεί, για τον Μαρξ, να λογίζεται ως *προϋπόθεση*, αλλά μόνο ως επιθυμητό *αποτέλεσμα*. Είναι όμως νοήσιμη ως αποτέλεσμα, παραδόξως, της αποτυχημένης πραγμάτωσης της ατομικής ελευθερίας όταν – ακριβώς – αυτή τίθεται όχι ως αποτέλεσμα αλλά ως προϋπόθεση: στον καπιταλισμό. Αυτό το σύνθετο σχήμα σκέψης αναπτύσσει φιλοσοφικά ο Αντόρνο. Μόνο αν απομονωθεί δογματικά ένα μέρος αυτού του σκεπτικού μπορεί όμως να θεωρηθεί εχθρός της έλλογα εκφρασμένης ελευθερίας που ο ίδιος πασχίζει, με μαρξικό τρόπο, να υπερασπιστεί.

⁶⁹⁸ *AA*, σ. 340/ *GS* 6, σ. 279.

⁶⁹⁹ *AA*, σ. 340/ *GS* 6, σ. 279.

12.6 Η νέα διαλεκτική και η κίνηση της παγκόσμιας ιστορίας.

Καθώς θεμελιώνει ο Αντόρνο την ανάγκη συγκρότησης μιας εμμενούς κριτικής του λόγου στην *Αρνητική διαλεκτική* και γίνεται αποδεκτή η μορφή της διαλεκτικής ως στοιχείου της συγκρότησης αυτής της κριτικής, είναι αναπόφευκτος ο κριτικός αναστοχασμός πάνω στον Έγελο και την δική του διαλεκτική απόπειρα. Όπως έχει επισημάνει ο Φαράκλας, ο Αντόρνο αντιμετωπίζει την εγελιανή θεωρία ως έκθεση των όρων συγκρότησης του αντικειμένου και όχι ως οντολογία.⁷⁰⁰ Η ανάγκη κατάδυσης στο επιμέρους και στο αντικείμενο ως φορέα ενός περιεχομένου αληθείας συγκροτητικού για το υποκείμενο είναι θέση της εγελιανής θεωρίας, η οποία, όμως, κατά τον Αντόρνο, αρνείται να δεχθεί τις απώτερες συνέπειες της θέσης αυτής και επιχειρεί μια επαναστροφή στην θετικότητα. Η επικέντρωση στην ολότητα έναντι του φαινομένου, η οποία οδηγεί στην κυριαρχία του Νου στον Έγελο, είναι για τον Αντόρνο *ορθή*, μόνο εάν στην θέση του Νου τοποθετηθεί η *αρνητική* του λειτουργία⁷⁰¹, εφόσον «[η] ιστορία δεν έχει μέχρι σήμερα κανένα οπωσδήποτε κατασκευάσιμο συνολικό υποκείμενο»⁷⁰².

Η *Αρνητική διαλεκτική* αρνείται ρητά και απόλυτα την δυνατότητα συγκρότησης αυτού που η θεωρία του Λούκατς θεωρούσε ως βάση της μαρξιστικής διαλεκτικής, του ενιαίου υποκειμένου-αντικειμένου της Ιστορίας. Πράγματι, ο Αντόρνο εδώ *εγκαταλείπει την ολότητα προς υποστήριξη του διωκόμενου ατόμου*, αν μη τι άλλο αναγνωρίζοντας πως είναι υποχρεωμένος να το πράξει αν θέλει να διασώσει την δυνατότητα μιας μελλοντικής ουτοπικής υπέρβασης της ολότητας της

⁷⁰⁰ Βλ. Φαράκλας, Γ., *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγελο*, ό.π., σ. 10. Πρβλ. και *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 10. Ο Τόνιςσεν έχει παρατηρήσει επ' αυτού μια διπλή κίνηση του Αντόρνο: Καθώς δηλώνει πως η (αρνητική) διαλεκτική είναι «η οντολογία της λάθος κατάστασης» (*AA*, σ. 23/ *GS* 6, σ. 22), αναιρείται/αίρεται η ίδια η αρνητική διαλεκτική, ως *διαλεκτική* («hebt negative Dialektik sich als *Dialektik* auf»). Έτσι η διαλεκτική συνιστά μια λανθασμένη οντολογία και η αρνητική διαλεκτική καθίσταται μια διαλεκτική που αναιρεί τον εαυτό της (πρβλ. Theunissen, M., «Negativität bei Adorno», εις Habermas, J. (επιμ.), *Adorno-Konferenz 1983*, ό.π., σ. 46).

⁷⁰¹ *AA*, σ. 365/ *GS* 6, σ. 299.

⁷⁰² *Ο.π.*

κυριαρχίας. Αντιθέτως, η τάση του Έγγελου για αποδοχή της κυριαρχίας της ολότητας πάνω στο άτομο, η υποτίμηση του ατόμου, τον οδηγεί στην αποδοχή στο τέλος της κυριαρχίας, κατά τον Αντόρνο. Ενώ του αναγνωρίζει πως καταδεικνύει – απέναντι σε έναν ατομοκεντρικό νομιναλισμό – την σύνδεση ατόμου και ολότητας, με το καθολικό να αποτελεί την ουσία του ατόμου, τον κατηγορεί πως δεν προχωρά στην υπεράσπιση του ατόμου ως φορέα ακριβώς αυτής της ουσίας, απέναντι στην κυριαρχία του «κακού καθολικού». Στο μεθοδολογικό-θεωρητικό επίπεδο του αναγνωρίζει την επιμονή στον στοχασμό πάνω στην ιδιαιτερότητα και το επιμέρους στην σχέση τους με το καθολικό, το οποίο είναι το μόνο ικανό να το επεξηγήσει. Όμως, η εγελιανή διαλεκτική καταλήγει, εν τέλει, σε μια «υποστασιοποίηση της διαμεσολάβησης χωρίς να διατηρεί τα στοιχεία της αμεσότητας»⁷⁰³, καθώς εμμένει στην άρση και στην άρνηση της άρνησης. Η αντορνική απάντηση αποτελεί μια *συνηγορία υπέρ του επιμέρους*, εντός όμως του διαλεκτικού πλαισίου.

Καθώς ο Έγγελος αναγνωρίζει το επιμέρους ως το διαμεσολαβημένο καθολικό, δεν προχωρά στην αναγνώριση της – κατά Αντόρνο – αποκοπής του επιμέρους από το καθολικό, το οποίο «ξεπέφτει σε κάτι κακά υποκειμενικό, στον μέσο όρο των μερικοτήτων»⁷⁰⁴. Έτσι, ενώ στόχος της εγελιανής διαλεκτικής είναι η εισαγωγή της χρονικότητας στην ανάλυσή της, οδηγείται στην αποδοχή της αιώνιας φύσης των πραγμάτων, στην ιδέα πως τα πράγματα θα παραμείνουν πάντοτε έτσι, οντολογικοποιώντας τον χρόνο.⁷⁰⁵ Έτσι έχουμε, λέει ο Αντόρνο, επιστροφή, παρά τις προθέσεις του Έγγελου, στο καντιανό *a priori* και τις ταυτοτικές συνέπειες που έχει αυτό τόσο στην συγκρότηση των κατηγοριών, όσο και στο επίπεδο των προταγμάτων του πρακτικού λόγου. Στο επίπεδο των δεύτερων, ο Αντόρνο κατηγορεί την *Φιλοσοφία του δικαίου* για την απόπειρα πλατωνικού τύπου να καταστεί η ιδέα του κράτους αχρονική και αποκομμένη από την πραγματικότητα, αποδεσμευμένη μάλιστα από την υποχρέωση της υπακοής του ατόμου σε αυτό, κατ' αντιστοιχία με την υπαγωγή του ειδικού, ως απλής ιδιαιτερότητας, στην κυριαρχία του γενικού. Αυτό θεωρεί πως έχει σαν αποτέλεσμα την νόηση πλέον της υπάρχουσας τάξης ως

⁷⁰³ *AA*, σ. 394/ *GS* 6, σ. 322.

⁷⁰⁴ *AA*, σ. 396/ *GS* 6, σ. 324.

⁷⁰⁵ *AA*, σ. 396 κ.ε./ *GS* 6, σ. 324 κ.ε.

αυτονόητα καλής, και την αντίληψη του καλού πολίτη, του καλού ανθρώπου, της καλής διαπαιδαγώγησης ως πειθάρχησης στην υφιστάμενη τάξη πραγμάτων, η οποία δεν φέρει όμως κανένα δείγμα πραγματικής συμφιλίωσης. Αντί να εφαρμόσει την διαλεκτική για να κρίνει το (αστικό) κράτος, ανατρέπει την διαδικασία την οποία ο ίδιος εκκίνησε, δίνοντας στο κράτος το δικαίωμα να βρίσκεται εκτός διαλεκτικής:

Ο διαλεκτικός ενισχύει το προνόμιο του κράτους να είναι απαλλαγμένο από τη διαλεκτική, διότι – και εδώ δεν είχε αυταπάτες – αυτή οδηγεί πέρα από την αστική κοινωνία. Δεν εμπιστευόταν την διαλεκτική ως δύναμη αυτοθεραπείας της και εξέθεσε ανεπανόρθωτα τη διαβεβαίωσή του για την διαλεκτικά αποκαθιστάμενη ταυτότητα⁷⁰⁶.

Ο Αντόρνο υποστηρίζει πως η σημασία που λαμβάνει το έθνος και «ο νους του λαού» (Volksgeist) από την εγγελιανή σκέψη αφήνει έτσι χώρο για την ατομικότητα μόνο ως ατομικότητα των μεγάλων ανδρών της ιστορίας. Για τον Αντόρνο, ακόμα και αυτή η ατομικοποίηση η οποία ήταν σύμφυτη με την ανάδυση του υποκειμένου κατά τις πρώτες φάσεις της ανάπτυξης του καπιταλισμού, έχει τώρα, στην εποχή της ολοκληρωτικής κυριαρχίας του, αντιστραφεί. Οι κοινωνικές δυνάμεις της κυριαρχίας καταπνίγουν όλες τις μορφές της ατομικότητας, είτε αυτές αφορούν τις ιδιαίτερες δυνατότητες των ατόμων στην πολιτική ή ιδιωτική τους ζωή, είτε τις προοπτικές των εθνών και των λαών οι οποίες έχουν σαν κατάληξη την πολεμική καταστροφή, είτε τις ίδιες τις μεγάλες προσωπικότητες, οι οποίες στο πρόσωπο των πανίσχυρων εκφραστών του φασισμού δεν είναι παρά καρικατούρες του εγγελιανού ιδεώδους. Έτσι, αντί για πορεία προς την συγκρότηση του επιμέρους με γνώση απέναντι στο καθολικό, και του ατομικού απέναντι στο κοινωνικό με στόχο τον αναστοχασμό και τη συμφιλίωση, έχουμε την πλήρη κατίσχυση της κακής καθολικότητας σε όλα τα επίπεδα. Κατά τούτο έχουμε επιστροφή, για τον Αντόρνο, σε έναν «μαγικό» κόσμο, με την θέση των φυσικών φαινομένων να την παίρνει τώρα η κυριαρχία του εμπορεύματος και της ανταλλακτικής αξίας, η οποία τώρα γίνεται αποδεκτή ως αιώνια τάξη και ενσάρκωση του Νου της ιστορίας. Η κυριαρχία της ολότητας, η ψευδής ταυτότητα υποκειμένου-αντικειμένου, η οποία αποτελεί την κατάληξη της «διαλεκτικής του διαφωτισμού» και της εγγελιανής σκέψης ως

⁷⁰⁶ *AA*, σ. 405/ *GS* 6, σ. 331.

ανωτάτου σημείου αυτής της πορείας, απειλεί με εξαφάνιση το ίδιο το άτομο, τον κοινωνικό φορέα και τον φορέα επίσης της μόνης δυνατότητας για απελευθέρωση, και απειλεί τον ανθρώπινο πολιτισμό με επιστροφή στη βαρβαρότητα.

Σε αυτό το πλαίσιο, η νέα διαλεκτική και το δημοκρατικό της πρόταγμα βρίσκονται σε διαρκή άμυνα, επιμένοντας στο αρνητικό για να διασώσουν το ουτοπικό. Οι πεσσιμιστικές τάσεις που αποδίδονται στην *Αρνητική διαλεκτική* βρίσκουν βάση και στην αφοριστική διάθεση την οποία επιδεικνύει προς την αναγκαιότητα και την ικανότητα να στοχαστεί το υπαρκτό άτομο την κοινωνία δίχως εκμετάλλευση, την σκέψη δίχως καταναγκασμό και επιβίωση του ενστίκτου αυτοσυντήρησης.⁷⁰⁷ Αυτή η προφύλαξη θαρρώ πως έρχεται ακριβώς για να απαντήσει στις εγγειανές ρίζες της διαλεκτικής, για να μην υποπέσει στη «θετικότητα» της άρνησης της άρνησης, σε μια περίοδο που εκτιμάται πως η αντίσταση είναι απαραίτητη αλλά υπονομευμένη. Η «απαγόρευση των εικόνων» λαμβάνει την πιο έντονη έκφρασή της εδώ· οι πολίτες του λάθους κόσμου δεν μπορούν να συλλάβουν καν τον σωστό κόσμο, και μάλιστα ενδέχεται να τους είναι αφόρητος, τόσο πολύ απέχουν από αυτόν⁷⁰⁸. Μόνη λύση είναι η ανεκτικότητα εντός της αντίστασης, ανεκτικότητα η οποία μάλιστα θα πρέπει να συμπεριλάβει το ιδανικό της ευτυχίας και τον πλουραλισμό στους τρόπους και τις δυνατότητες επίτευξής της, με μόνη επιφύλαξη την αποφυγή της δεσμευτικής διατύπωσης των τρόπων αυτών, για να είναι δυνατόν να διασωθεί η δυνατότητα πραγματοποίησής τους.

Από τη στιγμή που ο Λόγος, ο κατασκευασμένος από τις ανάγκες της αυτοσυντήρησης και ο υποταγμένος σε αυτές τόσο ως προς τα μέσα του όσο και ως προς τους σκοπούς του, αναλάβει να ορίσει θετικά την ελευθερία και την ευτυχία, την εμποδίζει να πραγματοποιηθεί. Υπό την έννοια αυτή ο Αντόρνο παραμένει πιστός

⁷⁰⁷ Ο Τούνισσεν, από την άλλη, την προσδίδει, με ενδιαφέροντα τρόπο, μια ιδιαίτερα *οπτιμιστική* στάση: Η εμμονή του Αντόρνο στο ιδεώδες του «εννοιακού αστερισμού» και η διαλεκτική της έννοιας με την πραγματικότητα στην οποία βασίζεται η έννοια του μη ταυτόσημου, για τον Τούνισσεν δεν συνιστούν τίποτε άλλο παρά επιστροφή στο εγγειανό εγχείρημα της διάνοιξης του αρνητικού από την διάνοια (Theunissen, M., «Negativität bei Adorno», ό.π., σ. 52-3). Η οπτική θαρρώ πως δικαιώνεται εν μέρει στην *Αισθητική θεωρία*, όπως θα επιχειρήσω να καταδείξω παρακάτω.

⁷⁰⁸ Πρβλ. *ΑΔ*, σ. 422/ *GS* 6, σ. 344

στην μαρξική στάση της κριτικής απέναντι στο υπάρχον και επιφύλαξης απέναντι στην πρότερη κατασκευή του απελευθερωμένου μέλλοντος, η οποία επικεντρώνεται μόνο στη θέση για την υπέρβαση της αναγκαιότητας, για αντιστροφή της διαιώνισης του φυσικού «τρώγω και τρώγομαι», μέσω της διαρκούς επιβολής στη φύση:

Η θέση της σκέψης απέναντι στην ευτυχία θα ήταν η άρνηση κάθε ψευδούς ευτυχίας. Θέτει ως αίτημα, σε διαμετρική αντίθεση προς την παγκυρίαρχη αντίληψη, την ιδέα της αντικειμενικότητας της ευτυχίας όπως την είχε συλλάβει αρνητικά ο Κίρκεγκωρ στη διδασκαλία για την αντικειμενική απόγνωση.⁷⁰⁹

Η ευτυχία είναι ένα υποκειμενικό μέγεθος, όπως η γνώση. Δεν έχει όμως νόημα να θεωρείται εφικτή ανεξαρτήτως των αντικειμενικών συνθηκών, όπως ακριβώς η απόγνωση δεν είναι κάτι που μας συμβαίνει χωρίς καμμία εξωτερική επιρροή. Έτσι πρέπει να υπάρχει μια αντικειμενική συνθήκη πρόσφορη στην υποκειμενική ευτυχία, όπως υπάρχει, κατ' αντιδιαστολή, μια αντικειμενική συνθήκη πρόσφορη στην, υποκειμενική πάντα, απόγνωση. Το αντορνικό δημοκρατικό πρόταγμα υπακούει σε αυτό το σχήμα: *Δημοκρατικές* είναι οι συνθήκες που επιτρέπουν αντικειμενικά στο, υποκειμενικό πάντα, ταυτόσημο να ευδοκιμήσει. Αν αφαιρέσουμε από μια τέτοια διατύπωση το αντορνικό της λεξιλόγιο, ανευρίσκεται μια *παραδοσιακή δημοκρατική ιδέα*: η ατομική ελευθερία υπάρχει, ως υποκειμενικό φαινόμενο, εκεί όπου οι αντικειμενικές συνθήκες δεν την *επιβάλλουν*, πράγμα αντιφατικό με την ύπαρξη της ελευθερίας, αλλά την ευνοούν αντικειμενικά, ευνοούν την υποκειμενική αυτενέργεια.

12.7 Προς μια δημοκρατική διαλεκτική;

Η *Αρνητική διαλεκτική* κλείνει με τον περίφημο αφορισμό για την σχέση της Κριτικής Θεωρίας με την μεταφυσική, υποστηρίζοντας πως «[μ]ια τέτοια σκέψη στέκει αλληλέγγυα με τη μεταφυσική τη στιγμή της πτώσης της»⁷¹⁰. Έτσι όπως έχει

⁷⁰⁹ *ΑΔ*, σ. 424/ *GS* 6, σ. 347.

⁷¹⁰ *ΑΔ*, σ. 490/ *GS* 6, σ. 400.

εξελιχθεί η ανάπτυξη των θέσεων της νέας διαλεκτικής, η κατάληξη αυτή φαντάζει αναπόφευκτη, ειδικά – ίσως – στα μάτια των επικριτών της, που την κατηγορούν για εγκατάλειψη του εγχειρήματος της εμμενούς κριτικής με την επιμονή στην *άρνηση* ως βασική της κατηγορία⁷¹¹. Αυτός, όμως, ο αφορισμός έπεται της προτροπής η κριτική θεωρία να απορρίψει την αφηρημένη ουτοπία της ψευδούς συμφιλίωσης, να αποδεχτεί τον κόσμο των πραγμάτων και ως εκ τούτου την ανάγκη, την οποία πρότερα είχε αναγνωρίσει ως κινητήριο δύναμη της σκέψης και ως παράγοντα ανάσχεσης των απελευθερωτικών δυνατοτήτων της, έτσι ώστε να τις πραγματώσει. Πρόκειται πράγματι για μια εγγελιανή άρση προς ένα ανώτερο επίπεδο, καθώς απαιτείται η άρνηση της ανάγκης από τη σκέψη έτσι ώστε «να εξαφανιστεί μέσα στη σκέψη προκειμένου να ικανοποιηθεί πραγματικά»⁷¹². Το μαρξικό «βασίλειο της ελευθερίας» της *Κριτικής του προγράμματος της Γκότα* μπορεί να εκφραστεί μόνο δια μέσου της άρνησης και της άρσης του βασιλείου των αναγκών.

Στο βασίλειο αυτό των αναγκών και στην κυριαρχία του οφείλεται και η απόρριψη «κάθε ισχυρισμού για την θετικότητα της ύπαρξης» μετά τις θηριωδίες που προκάλεσε ο φασισμός. Κάθε απόπειρα πλέον να αγνοηθεί ο πόνος που προκαλεί η κυριαρχία της φύσης, και της «δεύτερης φύσης» της εκμετάλλευσης, πάνω στα άτομα, αποτελεί προσβολή στη μνήμη των θυμάτων, η συνέχιση της ζωής για τους υπολοίπους εμπεριέχει «την αδρή ενοχή αυτού που έχει γλιτώσει»⁷¹³. Στην εποχή του ολοκληρωτικού καπιταλισμού η κριτική στάση αντίστασης επιβάλλει την ψυχρότητα και την αποστασιοποίηση. Η στάση αυτή ενέχει την απανθρωπιά για να διασώσει την ανθρωπιά, σε έναν κόσμο που δεν είναι καθόλου ανθρώπινος. Στο θεωρητικό επίπεδο αυτό εκφράζεται με μια επιβίωση της μεταφυσικής έναντι της «τετριμμένης γνώσης», της λογικής του αυτονόητου, την οποία προάγουν ο θετικισμός και ο επιστημονισμός· η επιβίωσή της, όμως, έχει σαν προϋπόθεση την αυτοϋπονόμευσή της: η αρνητική διαλεκτική έχει πλέον την υποχρέωση να στρέφεται και *εναντίον του εαυτού της*.

⁷¹¹ Για τον Χάμπερμας ο Αντόρνο δεν θέλει να εξέλθει από την αντίφαση που υπάρχει στην δήλωση πως ο λόγος στο σύνολό του – άρα και ίδια η Κριτική Θεωρία – είναι αποτέλεσμα της κυριαρχίας της ταυτότητας, ενώ η ίδια η αρνητική διαλεκτική καταλήγει ένα απλό παιχνίδι του νου, δίχως αξίωση αλήθειας (πρβλ Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, ό.π., σ. 383-6).

⁷¹² *AA*, σ. 490/ *GS* 6, σ. 400.

⁷¹³ *AA*, σ. 435/ *GS* 6, σ. 356.

Η πραγματικότητα του φασισμού ως πραγματωμένου ύστερου καπιταλισμού, επιβάλλει στους ανθρώπους την *κατηγορική προσταγή να μην επαναληφθεί η φρίκη των στρατοπέδων εξόντωσης*.⁷¹⁴ Σε αντίθεση με τα πρότερα εγχειρήματα θεμελίωσης, αυτή η κατηγορική προσταγή δεν χρήζει τέτοιας, γιατί μια απόπειρα θεμελίωσης θα αποτελούσε επίθεση στην ίδια την ανθρωπιά. Η ενοχή του αστικού πολιτισμού είναι τέτοια, που δεν τον καθιστά άξιο διάσωσης, αλλά άξιο δέκτη της αμείλικτης κριτικής των ατόμων, τα οποία έχουν απαράβατο το καθήκον της αντίστασης. Σε αυτά τα πλαίσια, ο Αντόρνο αναγνωρίζει την αξία της επιβίωσης του μεταφυσικού στοχασμού, ως αποτέλεσμα της επιβίωσης της διάκρισης μεταξύ θεωρίας και πράξης, μεταξύ καθαρού και πρακτικού λόγου, καθολικού και επιμέρους, κοινωνικής οργάνωσης και ανθρώπινων επιθυμιών. Η απουσία νοήματος στα εγκόσμια, άποψη την οποία πρέσβευε ένα πλειοψηφικό τμήμα της θρησκευτικής αντίληψης, επιβιώνει όχι γιατί η νοηματοδότηση της ζωής και η διαπίστωση της ύπαρξης ή της έλλειψης νοήματος είναι αληθής, αλλά επειδή η επιβίωση της ανισότητας, και της κοινωνικά οργανωμένης ανταγωνιστικής επιβίωσης, καθιστά ανεκπλήρωτη την υπόσχεση για πραγματική ευτυχία, την οποία το άτομο θα έβρισκε σε μία διαμεσολαβημένη αλλά όχι εξουσιαστική σχέση με το υλικό, με τη φύση υπό την αντορνική της έννοια.⁷¹⁵ Εκεί έγκειται μία από τις στιγμές προσέγγισης του νιτσεϊκού προβληματισμού: Ο νιτσεϊκός μηδενισμός είναι για τον Αντόρνο καταγγελία «το[υ] Χριστιανισμο[ύ] ως τη[ς] θεσμοθετημένη[ς] άρνηση[ς] της βούλησης για ζωή»⁷¹⁶. Αυτή η καταγγελία απέναντι στην άρνηση του υλικού αντιμετωπίζεται ευνοϊκά από τον Αντόρνο, και δύναται να χρησιμοποιηθεί για να αντικρουστούν οι καταγγελίες περί μηδενισμού προς την ίδια την Κριτική Θεωρία, θεωρημένη ως την συνεχή και ριζοσπαστική αλλά

⁷¹⁴ Ο Αντόρνο φαίνεται εδώ να παραμένει πιστός στην επιταγή του Χορκχάιμερ «Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen» (όποιος δεν θέλει να μιλήσει για τον καπιταλισμό, θα πρέπει να σιωπάει για τον φασισμό· «Die Juden und Europa», εις *Zeitschrift für Sozialforschung*, 8 (1939/1940), σ. 115).

⁷¹⁵ Ο Τούνισσεν διαπιστώνει ακριβώς σε αυτή την λειτουργία της αντορνικής διαμεσολάβησης-συμφιλίωσης το θετικό στοιχείο εντός της αρνητικής διαλεκτικής, το οποίο μάλιστα την φέρνει εγγύτερα μιας θεολογικής αντίληψης περί «προλήψεως» (Theunissen, M., «Negativität bei Adorno», ό.π., σ. 54-7· ελλ. στο πρωτότυπο). Είναι οπωσδήποτε εμφανής η αντιστοιχία με την αντίστοιχη λειτουργία της Antizipation (πρόληψης) στον Μπλοχ, την οποία σχολιάσαμε στο κεφ. 6.

⁷¹⁶ *AD*, σ. 456/ *GS* 6, σ. 372.

εμμενή άρνηση του αστικού πολιτισμού. Η θέση αυτή, ο ίδιος το αναγνωρίζει, είναι «όπως στους Γνωστικούς, [ότι] ο δημιουργημένος κόσμος είναι *ριζικά κακός* και η άρνησή του συνιστά τη *δυνατότητα ενός άλλου* που δεν υπάρχει ακόμη»⁷¹⁷. Απεναντίας, η ακόμα και καλών αρχικών προθέσεων – όπως στην περίπτωση του γερμανικού ιδεαλισμού – τελική αποδοχή των υπαρχουσών κατηγοριών, της θετικιστικής λογικής που τις συνέχει, και ως εκ τούτου του υπάρχοντος κόσμου, καταλήγει στην αποδοχή της εκμετάλλευσης και είναι ο ουσιαστικός μηδενισμός της εποχής μας. Ο Αντόρνο επιστρέφει κατ' αυτόν τον τρόπο την κατηγορία περί μηδενισμού, δηλώνοντας πως, αν ως μηδενισμός χαρακτηρίζεται η κριτική αρνητική στάση, η εντιμότητα επιβάλλει την υπεράσπισή της.

Η επιστροφή στη μεταφυσική είναι, παραδόξως, αποτέλεσμα της *επιμονής της αρνητικής διαλεκτικής στην υλιστική ανάλυση*. Δεν πρόκειται εδώ για τον υλισμό του παραδοσιακού μαρξισμού, που στηριζόταν εν πολλοίς στην γνωσιοθεωρία της αντανάκλασης και οδηγούνταν αναπόφευκτα σε μια θεωρία της πολιτικής ως *cui bono*, την οποία ο Αντόρνο καταδικάζει ρητά. Αντιθέτως πρόκειται για έναν υλισμό ο οποίος στρέφεται κατά της παντοδυναμίας του επιστημονισμού, βαθιά επηρεασμένο, πιστεύω, από την εγγελιανή διαλεκτική της διυποκειμενικότητας. Στον αγώνα για αναγνώριση, μέσω του *πράγματος* υποτάσσεται ο δούλος, μέσω της εργασίας επί του *πράγματος* απελευθερώνεται, επειδή, σε αντίθεση με τον κύριο, αποδέχεται την αντικειμενικότητα του αντικειμένου.⁷¹⁸ Η πραγματική διάσωση του υποκειμένου και του Νου επέρχεται όταν υποκείμενο και Νους αποδέχονται πραγματικά την πρωτοκαθεδρία του αντικειμένου, ως ορίου στο οποίο τείνει η αναστοχαστική προσπάθεια δίχως ποτέ να το φθάνει. Κατ' αυτόν τον τρόπο, είναι δυνατόν να δει κανείς το εγχείρημα της αρνητικής διαλεκτικής ως ένα διστακτικό βήμα επιστροφής στην καντιανή θέση ενός πράγματος αυτού τούτου, με ταυτόχρονη διατήρηση της εγγελιανής έμφασης στην σημασία της αντικειμενικής πλευράς του υποκειμένου και της υποκειμενικής πλευράς του αντικειμένου.⁷¹⁹ *Το υπερβατολογικό υποκείμενο ή ο*

⁷¹⁷ *ΑΔ*, σ. 458/ *GS* 6, σ. 374 (η έμφαση δική μου).

⁷¹⁸ Πρβλ., Έγκελς, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 197 κ.ε.

⁷¹⁹ Υιοθετώ εδώ την θέση του Φαράκλα, πως ο Έγκελς «αφήνει ελεύθερο» το αντικείμενο με σκοπό την ολοκληρωτική γνώση του (βλ. Φαράκλας Γ., *Νόημα και Κυριαρχία*, ό.π., σ. 388-92).

Νους – δηλαδή η «κοινωνική εργασία»⁷²⁰ – γνωρίζει τα ίδια τα πράγματα μεν, όχι μόνο φαινόμενα, αλλά δεν μπορεί να τα γνωρίσει πλήρως. Αυτό όμως δεν αποτελεί στον Αντόρνο μια θεωρητική θέση, αποτελεί πολύ περισσότερο, θαρρώ, μια σαφή γνωσιοθεωρητική επιφύλαξη, μια θεωρητική θέση αυτοκριτικής της ίδιας της θεωρίας, περιλαμβανόμενης της κριτικής της εκδοχή. Πρόκειται για μια θεωρία που τοποθετείται εντός της γερμανικής ιδεαλιστικής παράδοσης που εκκινεί με τον Καντ, αλλά, σε αντίθεση με αυτή την παράδοση, αρνείται να τοποθετηθεί στο θέμα της γνωσιμότητας (Έγελος) ή μη (Καντ) των πραγμάτων. Κατ' αναλογία, η εισδοχή του μαρξιστικού υλισμού εντός της διαλεκτικής δεν λαμβάνει χώρα με ένα αναποδογύρισμά της, καταπώς ήθελε ο Μαρξ⁷²¹, αλλά με έναν εξίσου αυτοκριτικό τόνο. Ότι η επιδίωξη της συμφιλίωσης – για την οποία έχει κατηγορηθεί ο Αντόρνο από τον Χάμπερμας – είναι για αυτόν λάθος εντός του ασυμφιλίωτου κόσμου αποτελεί επίκριση τόσο για το καντιανό όσο και για το εγελιανό σχέδιο, αλλά και για την κληροδοτημένη στον μαρξισμό πρωτοκαθεδρία του πρακτικού λόγου, η οποία αποτέλεσε άλλοθι για την πολιτική χειραγωγή από την γραφειοκρατία.

Η πραγματική διαλεκτική της πρακτικής «θα απαιτούσε επίσης να καταργηθεί η πρακτική, η παραγωγή για χάρη της παραγωγής, αυτό το οικουμενικό προκάλυμμα της ψευδούς πρακτικής»⁷²², την οποία ευαγγελιζόταν ο υπαρκτός σοσιαλισμός αλλά δεν την έφερε, ενώ αποτελεί κόμβο της δημοκρατικής σοσιαλιστικής μετάβασης. Μόνον έτσι, με την παραδοχή του ατόμου ως ανωτέρου της παραγωγής και της αναπαραγωγής (η οποία, οδηγώντας στην ισότητα αυτοκαταργείται ως δρώσα για τον εαυτό της) έρχεται η πραγματική συγκρότηση του ατόμου σε αυτόνομο υποκείμενο

⁷²⁰ Την εξίσωση Geist=κοινωνική εργασία την πραγματοποιεί ο Αντόρνο στις *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ* όπου διατυπώνει την θέση πως «η σχέση του νου προς τα δεδομένα [στον Έγελο] παρουσιάζεται σύμφωνα με το μοντέλο μιας κοινωνικής διαδικασίας και μάλιστα μιας εργασιακής» (GS 5, σ. 268-9, ελλ. μετφ., Κριτική, Αθήνα 1992, σ. 39-40).

⁷²¹ «Ο μυστικισμός που παθαίνει η διαλεκτική στα χέρια του Χέγκελ με κανέναν τρόπο δεν αναιρεί το γεγονός ότι πρώτος αυτός έχει εκθέσει τις γενικές της μορφές κίνησης με τρόπο καθολικό και συνειδητό. Στο Χέγκελ η διαλεκτική βρίσκεται με το κεφάλι κάτω. Χρειάζεται να την αναποδογυρίσουμε και να την στηρίξουμε στα πόδια για να ανακαλύψουμε τον λογικό πυρήνα μέσα στο μυστικιστικό περίβλημα» (Μαρξ, Κ., *Το κεφάλαιο*, τόμος I, σ. 26).

⁷²² *ΑΔ*, σ. 468/ *GS* 6, σ. 382.

και νου. Όχι μόνο δεν μπορούμε να σκεφτούμε την ελευθερία κάνοντας αφαίρεση από την υλικότητα, δεν μπορούμε ούτε να τη σκεφτούμε αν αντιμετωπίσουμε τους στόχους της υλικότητας ως αυτοτελείς.

Η άρνηση της άρνησης δεν είναι μια θετικότητα: Η διδασκαλία του Καντ περί αντιφάσεων στις οποίες «αναγκαστικά περιπλέκεται κάθε μεταχείριση υπερβατικών πραγμάτων ως τέτοιων που μπορούμε να γνωρίσουμε θετικά»⁷²³ διατηρεί την ισχύ της, καθώς και η προσπάθεια του Έγκελου να «διεκδικήσει τη λογική της φαινομενικότητας ως λογική της αλήθειας», ακριβώς γιατί στον πυρήνα της η πραγματικότητα, το υλικό, είναι ριζικά μη ταυτόσημο με τη σκέψη, η οποία οφείλει να επιχειρεί να το προσεγγίσει παρά τη γνώση αυτή. Η αναγνώριση της φαινομενικότητας αυτής και η υπόσχεση για υπέρβασή της δια της παραδοχής της είναι κομβική για τον Αντόρνο· ως εκ τούτου η διάσωση τόσο της μεταφυσικής όσο και της αισθητικής, η οποία αποτελεί αναπόφευκτα το επόμενο βήμα της θεώρησής του, είναι αναγκαία. Η δυνατότητα του μεταφυσικού στοχασμού, δηλαδή, στη νεωτερικότητα, του στοχασμού πάνω στην ύπαρξη και τον θάνατο συνδέεται με την ελευθερία, καθώς ξεφεύγει από τα όρια του υπάρχοντος, επιχειρώντας να συλλάβει κάτι το οποίο είναι χωροχρονικά υπέρτερό του. Αυτό δεν σημαίνει απαραίτητως ότι το υπάρχον αντιμετωπίζεται ως μάταιο, όπως συμβαίνει στην θεολογική σκέψη· οι νιτσεϊκές επιρροές του Αντόρνο επιβάλλουν μάλλον μια ακριβώς αντίστροφη στάση: Η αγάπη για τους υπάρχοντες ανθρώπους, τη δυστυχία την οποία είναι υποχρεωμένοι να υφίστανται ως ζώντας εντός της κυριαρχίας με επίγνωση του θανάτου, είναι αυτή που δίνει την δύναμη για την κατασκευή ενός μεταφυσικού στοχασμού με στόχο την διάσωση των υπάρχοντων ατόμων μέσω της άρνησης του υπάρχοντος κόσμου. Η κοινωνική απελευθέρωση και η μεταφυσική συνδέονται στενά: «Μόνο αν αυτό που υπάρχει μπορεί να αλλάξει, δεν είναι το παν αυτό που υπάρχει»⁷²⁴. Το υπάρχον δεν είναι μάταιο επειδή αλλάζει, *παύει να είναι μάταιο στο μέτρο που μπορεί να αλλάξει*.

Πράγματι, η αρνητική διαλεκτική αποτελεί εμμενή κριτική και της ίδιας της διαλεκτικής καθαυτής: Καθώς έχει σαν στόχο την υπέρβαση της φαινομενικότητας όπως και η αρχαία διαλεκτική, αναγνωρίζει μοιραία πως η ίδια ενσαρκώνει και το

⁷²³ *AA*, σ. 472/ *GS* 6, σ. 385-6.

⁷²⁴ *AA*, σ. 479/ *GS* 6, σ. 391.

ανώτερο στάδιο της κριτικής, όσο και το αντικείμενο αυτής της κριτικής, την σκέψη της ουσίας η οποία υποτιμά το φαινόμενο. Η διαλεκτική αποκτά έτσι ταυτόχρονα τη δυνατότητα να αποτελέσει τόσο μια μέθοδο κριτικής του υπάρχοντος, όσο και καταναγκαστικής συμφιλίωσης μαζί του. Ο ορισμός της ως *αρνητικής* διαλεκτικής έρχεται να την *αυτοϋπονομεύσει*, όπως εξάλλου οφείλει ο λόγος να πράττει κατά τον Αντόρνο, αρνούμενος την επιστροφή στην ταυτότητα. Έτσι και η «νέα» μεταφυσική σε αντίθεση με τη δογματική μεταφυσική και την θεολογία, οφείλει να είναι ένας αστερισμός, μια πολυπρισματική βάση ανάγνωσης του κόσμου, η οποία θα αποδίδει αυταξία τόσο στο άτομο όσο και στο πράγμα και *θα επιβάλει στην έννοια τους χωροχρονικούς περιορισμούς που την καθιστούν όργανο απελευθέρωσης*, ενώ θα αποδίδει απελευθερωτικό χαρακτήρα στην τέχνη και στην αισθητική. Αυτός, θα λέγαμε, είναι ο *αντορνικός δημοκρατικός υλισμός*, ή μάλλον η *αντορνική δημοκρατική διαλεκτική της συμφιλίωσης δια της άρνησης και της απελευθέρωσης, μέσω της μικρολογικής ματιάς και της διάσωσης του επιμέρους, της διαφορετικότητας, της ετερότητας, της διαφωνίας*. Μέσω της αναγνώρισης της *επιμέρους ανάγκης*, της επιθυμίας, δίνει την δυνατότητα να συγκροτηθεί ένας στοχασμός ο οποίος θα υπερβαίνει τις ανάγκες δίχως να τις αρνείται, επικεντρώνοντας στην κριτική της σχέσης μεταξύ ανάγκης και σκέψης, υλικών προϋποθέσεων και ελευθερίας. Ο στοχασμός αυτός συγκεντρώνεται στην *Αισθητική θεωρία* η οποία, κατά τη γνώμη μου, ολοκληρώνει την πορεία της σκέψης του Αντόρνο προς τη διερεύνηση ακριβώς αυτής της δυνατότητας υπέρβασης και ελευθερίας.

Η Μπακ-Μορς θεωρεί πως η απόρριψη από τον Αντόρνο της «αστικής» αντίληψης για το άτομο ως υπερβατολογικό υποκείμενο, η οποία συνεπάγεται το αντορνικό πρωτείο του αντικείμενου, έχει σαν άμεση συνέπεια την απόρριψη της (αστικής) δημοκρατικής θεμελίωσης του ύστερου καπιταλισμού, «στην καθολικότητα της ανθρώπινης ικανότητας του λόγου, [στο] αξίωμα της συναινετικής διακυβέρνησης, [στο] αξιωματικό “ένας άνθρωπος, μία ψήφος” που επικυρώνει την ταυτότητα και την ανταλλαξιμότητα μεταξύ των υποκειμένων».⁷²⁵ Μια τέτοια απόρριψη ευλόγως γίνεται αντιληπτή ως παράδοση της αρνητικής διαλεκτικής στον ανορθολογισμό: Δεν είναι τυχαίο ότι η χαμπερμασιανή απόπειρα δημοκρατικής

⁷²⁵ Buck-Morss, S., *The Origins of the Negative Dialectic*, ό.π., σ. 249-50.

θεμελίωσης με βάση την αλληλοαναγνώριση των υποκειμένων δια μέσου της ανάδειξης της κατηγορίας της επικοινωνίας, ενώ επικαλείται την ανάγκη επιστροφής στην διεπιστημονική θεωρητική έρευνα του προπολεμικού Ινστιτούτου⁷²⁶, εν τούτοις καταλήγει να αποδέχεται την υφιστάμενη κοινωνική κατάσταση. Αντιθέτως, η επιμονή στην άρνηση του Αντόρνο, αποτελεί μια άρνησης αποδοχής του χωρόχρονου της εκμετάλλευσης, τοποθετημένη εντός του. Είναι μια διαλεκτική της ήττας πριν αυτή ολοκληρωθεί, που όμως προλαμβάνει (antizipiert) την δυνατότητα τόσο της ζωής όσο και της σκέψης μετά αυτήν: Μέσω της άρνησής τους τις διατηρεί. Η διαλεκτική της απαισιοδοξίας είναι η σημερινή διαλεκτική της ελπίδας.⁷²⁷ *Η άρνηση της αστικής δημοκρατίας δεν αποτελεί ποτέ στον Αντόρνο άρνηση των ορθολογικών και καθολικών αρχών της, αλλά άρνηση του ψευδούς τρόπου πραγμάτωσης αυτών των αρχών, που οδηγεί, αντιθέτως, στην καταστρατήγησή τους. Άρα αποτελεί υπεράσπιση αυτών των αρχών, μια υπεράσπιση που νοείται, από τον Αντόρνο, ως η μόνη γνήσια.*

⁷²⁶ Πρβλ. Habermas, J. *The Theory of Communicative Action*, ό.π., σ. 385-6, 390.

⁷²⁷ Για την σχέση αρνητικής διαλεκτικής και ουτοπίας πρβλ. Φαράκλας Γ., *Νόημα και Κυριαρχία*, ό.π., σ. 403-404.

13. Η αισθητική ως δημοκρατική θεμελίωση

13.1 Ο κοινωνικός χαρακτήρας της τέχνης

Η *Αισθητική θεωρία* αποτελεί την τελευταία μονογραφία του Αντόρνο, η οποία εκδόθηκε ένα χρόνο μετά το θάνατό του, υπό την επιμέλεια της γυναίκας του Γκρέτελ και του Ρολφ Τίντεμαν (Rolf Tiedemann). Σύμφωνα με το σημείωμα των επιμελητών, αποτελεί καρπό της υπόσχεσης του Αντόρνο για συγγραφή ενός έργου με τέτοιο θεματικό χαρακτήρα προς τον εκδότη του Ζούρκαμπ (Peter Suhrkamp), η οποία ξεκίνησε να υλοποιείται χρόνια μετά και την οποία σκόπευε να συνοδέψει με ένα ακόμη έργο ηθικής φιλοσοφίας, έτσι ώστε να ολοκληρωθούν «αυτά που έχω να ρίξω στην πλάστιγγα»⁷²⁸. Καθώς ο Αντόρνο ξεκίνησε την πνευματική του σταδιοδρομία με μουσικές σπουδές στην Βιέννη υπό τον Σαίνμπερκ και οι πρώτες του δημοσιεύσεις ήσαν μουσικοκριτικές, η *Αισθητική* αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της σκέψης του, τόσο εντός των αμιγώς φιλοσοφικών έργων τα οποία παρουσιάσαμε μέχρι τώρα, όσο και ως θεματική μονογραφιών για τον Βάγκνερ και τον Άλμπαν Μπεργκ (Alban Berg), την *Φιλοσοφία της νέας μουσικής*, τις *Σημειώσεις για την λογοτεχνία*, αλλά και της πρώτης του μονογραφίας για τον Κίρκεγκωρ, η οποία αποτέλεσε και την διατριβή επί υφηγεσία του στα 1933. Η σύνδεση των θεμάτων των εργασιών αυτών, τις οποίες δεν τις έβλεπε ως *εφαρμογή* της αισθητικής του θεωρίας αλλά ως αναπόσπαστα τμήματά της, με το γενικότερο φιλοσοφικό και πολιτικό-φιλοσοφικό έργο ξεφεύγει από το πλαίσιο της παρούσης εργασίας. Όμως η σύνδεση είναι, πιστεύω, υπαρκτή και διαπερνά το έργο του. Πρόθεσή του ήταν η συγκρότησή της σε ένα έργο φιλοσοφίας της τέχνης κατά το οποίο θα εκτιθόταν όχι μόνο αυτή, αλλά και ο ίδιος ο *τρόπος έκθεσης*, η έμφαση στην *αποσπασματική γραφή* με στόχο την διάσωση του μη-ταυτόσημου.⁷²⁹ Είναι μια μορφή «ειρωνείας» του πραγματικού το ότι το έργο αυτό το οποίο θα εξέθετε εκούσια την αποσπασματικότητα κατέληξε

⁷²⁸ Αντόρνο, Τ., *Αισθητική θεωρία*, μετ. Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000 [εφεξής *ΑΘ*], σ. 605/ *GS* 7, σ. 537.

⁷²⁹ Πρβλ. τον «Επίλογο των επιμελητών»: *ΑΔ*, σ. 605-6/ *GS* 7, σ. 537.

το ίδιο ακούσια αποσπασματικό, καθώς ο συγγραφέας του απεβίωσε προτού προλάβει να το συγκροτήσει στην τελική του μορφή.

Ο Αντόρνο θα επέλεγε για εναρκτήριο ρητό της *Αισθητικής θεωρίας* τη ρήση του Φρίντριχ Σλέγκελ (Friedrich Schlegel), «σε αυτό που αποκαλείται φιλοσοφία της τέχνης λείπει συνήθως ένα από τα δύο: ή η φιλοσοφία ή η τέχνη».⁷³⁰ Το έργο αυτό επιχειρεί, λοιπόν, να συγκεράσει τα δύο, ενώ ως τμήμα του γενικότερου αντορνικού έργου αποτελεί, κατά τη γνώμη μου, την αναπόφευκτη συνέπεια της *Αρνητικής διαλεκτικής*, κατά τον τρόπο που η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* συνδέεται με τα *Minima Moralia*. Σε αντίθεση με τις κατηγορίες για απόσυρση στον ελεφάντινο πύργο των διανοουμένων, για ιρασιοναλισμό, για υποχωρητικότητα απέναντι στο σύστημα, είτε για ανακολουθία⁷³¹, η θεωρητική πρακτική του Αντόρνο έχει σαν βασικό στοιχείο της την εμμονή και επανεξέταση ενός προβλήματος, πάντα στο πλαίσιο της σύνδεσης της πολιτικής φιλοσοφίας με την γνωσιοθεωρία. Έτσι, η *Αισθητική θεωρία* εξετάζεται στην εργασία αυτή όχι τόσο ως φιλοσοφία της τέχνης καθαυτή – όπως θα φανεί αργότερα ο Αντόρνο απορρίπτει εξ αρχής μια τέτοια θεώρηση – ούτε σε σχέση με το υπόλοιπο αντορνικό έργο το σχετικό με την *Αισθητική*, αλλά ως συνέπεια της μεθοδολογίας που έχει πλέον συγκροτηθεί ως αρνητική διαλεκτική, και των συναγόμενων εξ αυτής δημοκρατικών πολιτικών προταγμάτων.

Στην *Αισθητική θεωρία*, όπως σημειώνουν και οι επιμελητές⁷³², η ρητή επιθυμία του Αντόρνο ήταν η πλήρης αντιστροφή της συστηματικής θεωρητικής έκθεσης, κατά τρόπο τέτοιο ώστε τα μέρη του έργου να είναι αυτόνομα: δίχως ιεράρχηση και δυνητικά ξέχωροι μα αλληλένδετοι αστερισμοί. Αντιστοίχως, ο λόγος γίνεται περισσότερο αντιφατικός και ελλειπτικός, στροβιλιζόμενος γύρω από τις κατηγορίες με στόχο να τις καταστήσει αστερισμούς σύμφωνα με το δικό του πρόταγμα *περιγραφικής προσέγγισης του πράγματος*, που συνοδεύεται απαραίτητα

⁷³⁰ Βλ. *ΑΔ*, σ. 612/ *GS* 7, σ. 544.

⁷³¹ Ένα δείγμα της κριτικής πρόσληψης του Αντόρνο ενόσω ζούσε δίδεται γλαφυρά στην τελευταία συνέντευξή του στο Spiegel (Τερζάκης, Φ. (επ.), *Theodor W. Adorno ή στοχαστής σε χαλεπούς καιρούς*, Futura, Αθήνα 2013, σ. 81 κ.ε.).

⁷³² Πρβλ. *ΑΔ*, σ. 609 κ.ε./ *GS* 7, σ. 541 κ.ε..

από την επίγνωση της ανεπάρκειας του λόγου. Κατά τούτο, το θέμα του έργου, η τέχνη, αποτελεί ιδανικό πεδίο εφαρμογής αυτής της θεώρησης η οποία δεν επιλέχτηκε τυχαία. Όμως, δεν είναι μόνο η θεματολογία η οποία ενισχύει το αποσπασματικό της έκθεσης. Η ίδια η τροπή της αντορνικής θεώρησης μετά την διατύπωση των θέσεων της αρνητικής θεωρία, η επιμονή στην έννοια του μη-ταυτόσημου, η εκτίμηση πως ο ύστερος καπιταλισμός οδηγείται σταδιακά σε έναν νέο ολοκληρωτισμό με αντίκρουσμα στο πεδίο των ιδεών την κυριαρχία της θετικιστικής συστηματικής, ωθεί τον Αντόρνο να συνεχίσει της αντισυστηματική πορεία του.⁷³³ Αν στο αντορνικό έργο υπάρχει ένα δείγμα του πώς θα όφειλε να θεμελιωθεί στο μη-ταυτόσημο η δημοκρατική αντίσταση στον ύστερο καπιταλισμό, αυτό είναι η *Αισθητική θεωρία*. Όπως τα *Minima Moralia* καταδεικνύουν την δυνατότητα αλλά και τον τρόπο συγκρότησης μιας θρυμματισμένης αλλά υπαρκτής αντίστασης στην παράδοση του πρακτικού λόγου παρά τη νίκη του ναζιστικού ολοκληρωτισμού και τη φρίκη του παγκοσμίου πολέμου, έτσι και η *Αισθητική θεωρία* αποτελεί την ύστατη συγκρότηση του αντορνικού προτάγματος σε μια περίοδο όπου προδιαγράφεται ήδη η νίκη της «ενιαίας σκέψης». Κατά τούτο, αποτελεί, θαρρώ, ένα έργο θεωρητικής αλλά και πρακτικής αισιοδοξίας, καθώς έπεται και συνεχίζει την αμείλικτη κριτική της αρνητικής διαλεκτικής σε όλες τις αιτιάσεις της φιλοσοφίας, ενώ όμως η ίδια η ύπαρξή του, αλλά και συγκεκριμένες θέσεις του τοποθετούν τις *γνωσιοθεωρητικές όσο και πρακτικές* βάσεις της προαναφερθείσας αντίστασης.

Πιστός στην άρνηση κάθε «πρώτης φιλοσοφίας», στην *Αισθητική θεωρία* ο Αντόρνο αρνείται να δώσει τον ορισμό της τέχνης, καθώς κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε μια εξωιστορική ή υπεριστορική θέση, την οποία ο ίδιος δεν θεωρεί πλέον εφικτή, ούτε και χρήσιμη για το εγχείρημά του. Για μια ακόμα φορά μας καλεί να εκκινήσουμε από τη μέση του δρόμου, προβάλλοντας από την αρχή του έργου την προβληματική θέση στην οποία βρίσκεται η τέχνη στον ύστερο καπιταλισμό: Τα έργα τέχνης τείνουν a priori στην κατάφαση, καθώς στην ίδια την έννοια της τέχνης

⁷³³ Αυτό, βέβαια, δεν το αντιμετωπίζουν οι επικριτές του ως θετικό. Για τον Χάμερμας η στροφή στην αισθητική θεωρία είναι η αναπόφευκτη παράδοση της αντορνικής διαλεκτικής στο μη-εννοιολογικό και σηματοδοτεί την εγκατάλειψη κάθε θεωρητικών της αξιώσεων (πρβλ. Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, ό.π., σ. 385).

ενυπάρχει η άρνηση της εμπειρίας εξ ονόματος της ολότητας⁷³⁴, καθώς η ενατένιση αποτελεί κύριο στοιχείο της δημιουργίας τους. Ως εκ τούτου, αντιβαίνουν την अपारंगकलत αρνητική στάση την οποία προτάσσει η αντορική διαλεκτική. Η ίδια, όμως, η *ιστορικότητα* της τέχνης παραπέμπει σε ένα στοιχείο της έννοιάς της το οποίο η ίδια δεν περιέχει. Ως εκ τούτου, η θεώρηση οφείλει να είναι δυναμική, «[η] τέχνη μπορεί να ερμηνευθεί μόνο βάσει του νόμου κίνησής της, όχι βάσει παραμέτρων»⁷³⁵. Αυτό δεν σημαίνει πως ένα έργο τέχνης είναι δέσμιο μόνο της ιστορικότητάς του· ως αυθεντική στιγμή καταγραφής μιας ιδιαίτερης αντίληψης της χωροχρονικής στιγμής κατά την οποία δημιουργείται, το έργο τέχνης αποκτά μια υπεριστορικότητα, η οποία δεν είναι απόλυτη, αλλά αγγίζει το υποκείμενο ακόμα και όταν έχει παρέλθει η ιστορική περίοδος κατά την οποία γεννήθηκε. *Μέσω της ιστορικότητάς τους, τα έργα τέχνης καθίστανται υπεριστορικά*, αυτό όμως τους προσδίδει έναν χαρακτήρα εφήμερο, «ετοιμόρροπο», καθώς η αυτή η τοποθέτησή τους στον χωρόχρονο της κυριαρχίας και της επιβολής του «κακού καθολικού» ενσωματώνει μέσα τους ένα από τα στοιχεία το οποίο είναι αντίθετο προς αυτό. Ήδη εκ φύσεως η τέχνη ενέχει το σπέρμα της αυτοκατάργησής της.⁷³⁶

Η αντίθεση των έργων τέχνης προς τον εμπειρικό κόσμο, παρά την ιστορικότητά τους, αποτελεί συστατικό στοιχείο τους και τους επιτρέπει να διαχειριστούν την σχέση μεταξύ των μερών και του όλου κατά τέτοιο τρόπο ώστε να καταστούν «ύπαρξη δευτέρου βαθμού»⁷³⁷:

Κάθε έργο τέχνης θέλει από μόνο του την ταυτότητα με τον εαυτό του, η οποία στην εμπειρική πραγματικότητα επιβάλλεται με την βία σε όλα τα αντικείμενα ως ταυτότητα με το υποκείμενο και έτσι δεν επιτυγχάνεται. Η αισθητική ταυτότητα

⁷³⁴ ΑΘ, σ. 14/ GS 7, σ. 10.

⁷³⁵ ΑΘ, σ. 16/ GS 7, σ. 12.

⁷³⁶ Για τον Τεράντα αυτή ακριβώς είναι η κεντρική ιδέα της *Αισθητικής θεωρίας* (βλ. Terada R., *Looking Away: Phenomenality and Dissatisfaction, Kant to Adorno*, Harvard University Press, Καίμπριτζ της Μασσαχουσέτης και Λονδίνο 2009, σ. 174).

⁷³⁷ Εδώ πιστεύω πως ο Αντόρνο θέτει το αίτημα μιας «δευτέρου βαθμού ύπαρξης» για να αντιμετωπιστεί η «δεύτερη φύση» του ανθρώπου στον καπιταλισμό.

πρέπει να συμπαραστέκεται στο μη ταυτό, το οποίο στην πραγματικότητα καταπιέζεται από την ανάγκη για ταυτότητα⁷³⁸.

Αυτό δεν σημαίνει πως η τέχνη αποτελεί μια διαδικασία υπέρτερη της κοινωνικής οργάνωσης στην οποία λαμβάνει χώρα. Για τον Αντόρνο υπάρχει μάλιστα η αισθητική «παραγωγική δύναμη», η οποία συγκροτείται κατ' αντιστοιχία με την μαρξική εργασιακή δύναμη και οδηγεί σε διαρκή επέκταση εντός της τέχνης, τον διαχωρισμό μεταξύ αυτονομίας του αισθητικού και της τέχνης ως κοινωνικού προϊόντος. Η αναγωγή σε αξίωμα του διαχωρισμού αυτών των δύο μερών, «η τέχνη για την τέχνη», αποτελεί για τον Αντόρνο ίδιον της *φетиχοποίησης* του διαχωρισμού τους και της αναπαραγωγής του, καθώς ως *αφηρημένη άρνηση* αποτυγχάνει να ολοκληρώσει την διαδικασία αποκοπής την οποία επαγγέλλεται. Η αντίθετη κίνηση, αυτή της *ορισμένης άρνησης*, η οποία θα οδηγούσε στην δημιουργία του εννοιακού και καλλιτεχνικού αστερισμού, είναι η πορεία την οποία έχει ήδη σκιαγραφήσει η *Αρνητική διαλεκτική*. Έχει ως στόχο να μην υποσταλεί η σημαία της υποστήριξης του επιμέρους απέναντι στο «κακό καθολικό», της ιδιαιτερότητας απέναντι στην πειθάρχηση, της ετερότητας και της αυτονομίας απέναντι στον ολοκληρωτισμό. Η ίδια η τέχνη ενέχει την δυνατότητα, όντας ταυτόχρονα και το ερώτημα και η απάντηση στην απόπειρα περιγραφής του υπάρχοντος, να γέρνει προς την μεριά του ερωτήματος: Σε αντίθεση με τις έννοιες, τα έργα τέχνης έχουν την δυνατότητα και να υπαγάγουν το πράγμα αλλά και να διατηρήσουν «έστω και όχι άρρηκτα, αυτά που αντιστέκονται σε μια τέτοια υπαγωγή-ενσωμάτωση»⁷³⁹. Σε αυτά ισχύει η *διάκριση μορφής-περιεχομένου* αλλά και η *διαλεκτική των δύο*. Ενώ εντάσσονται στο πεδίο της μορφής, ενσωματώνουν ένα περιεχόμενο το οποίο είναι ποικίλο και ενδεχομένως εμπεριέχει μάλιστα και άλλες μορφές και φαινόμενα εντός του. Έτσι συγκροτείται η τέχνη ως το *πεδίο της ανθρώπινης φαντασίας*.

Ο *κοινωνικός χαρακτήρας του έργου τέχνης* δεν σημαίνει, για τον Αντόρνο, την υπαγωγή του σε μια ανάλυση πλήρως κοινωνιολογική ή ψυχαναλυτική. Η *υπόσχεση της ευτυχίας* που ενέχει το καθιστά όχι μόνον προπομπό μιας καλύτερης πρακτικής, υπό την καντιανή έννοια, αλλά και μιας ζωής στην οποία η έκλειψη της

⁷³⁸ ΑΘ, σ. 19/ GS 7, σ. 14.

⁷³⁹ ΑΘ, σ. 23/ GS 7, σ. 18.

εκμετάλλευσης θα οδηγεί στην υπέρβαση της πρακτικής της ίδιας. Μόνο υπό αυτή την έννοια θα ήταν δυνατόν να δικαιωθεί μερικώς η καντιανή αντίληψη (στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*) της τέχνης ως ευαρέσκειας (*Wohlgefallen*) χωρίς πρακτικό ενδιαφέρον⁷⁴⁰. Καθώς η αφαίρεση του πρακτικού ενδιαφέροντος στον κυριαρχούμενο κόσμο οδηγεί στην αδυναμία συγκρότησης του ορισμού του ωραίου, καθιστά την ευαρέσκεια, την οποία η *Τρίτη Κριτική* ορίζει ως στόχο της τέχνης⁷⁴¹, κατηγορία πολύ φτωχή για να περιγράψει την αισθητική εμπειρία. Καθώς τα έργα τέχνης συμπυκνώνουν την αρνητικότητα της κυριαρχούμενης ζωής και εξεγείρονται εναντίον της, αυτή η πρακτικού ενδιαφέροντος άρνηση αποτελεί μια πράξη καθαυτή, καθώς «μέσα στον λανθασμένο κόσμο όλη η ηδονή είναι λάθος». Έτσι το αυθεντικό έργο τέχνης μετατρέπεται δια της πράξης σε μια προσπάθεια υπέρβασης των όρων που συγκροτούν το πρακτικό ενδιαφέρον: «Μόνον έργα τέχνης που γίνονται αισθητά ως τρόπος συμπεριφοράς έχουν λόγο ύπαρξης»⁷⁴².

Αυτή η επιμονή στην αρνητικότητα των έργων τέχνης και στην υπέρβαση του πρακτικού ενδιαφέροντος δεν αποτελούν κάλεσμα σε έναν νέο ασκητισμό, ή υποστήριξη μιας πρακτικής της θυσίας προς όφελος του απελευθερωμένου μέλλοντος, σε αντίθεση με την σωτηριολογική πλευρά πολλών επαναστατικών ιδεολογιών. Για τον Αντόρνο είναι ίσως προτιμότερο αυτή η τάση για ασκητισμό να κυριαρχεί στην ίδια την τέχνη και στην αισθητική εμπειρία, ενώ η πραγματική αφθονία να έρχεται στο υλικό επίπεδο με την ανατροπή της εκμετάλλευσης. Στο αισθητικό πεδίο, όμως, η αποζήτηση της καλλιτεχνικής απόλαυσης αποτελεί ίδιον της πραγματοποιημένης συνείδησης, ενώ η αυθεντική αναζήτηση αξίας χρήσης στην τέχνη έχει σαν στόχο να υπερβεί όχι μόνο την ανταλλακτική αξία αλλά και την ίδια την αξία

⁷⁴⁰ Πρβλ. Καντ Ι., *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μετ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004, σ. 114: «Ο καθένας θα πρέπει να παραδεχθεί ότι η κρίση εκείνη περί της ομορφιάς, στην οποία αναμειγνύεται το παραμικρό συμφέρον, είναι πολύ μεροληπτική και όχι μια καθαρή καλαισθητική κρίση. Για να υποδύεται κανείς τον ρόλο του δικαστή σε ζητήματα καλαισθησίας, δεν πρέπει να ενδιαφέρεται διόλου για την ύπαρξη του πράγματος, αλλά να είναι από την άποψη τούτη παντελώς αδιάφορος».

⁷⁴¹ *ΑΘ*, σ. 30-1/ *GS* 7, σ. 24-5. Πρβλ. Καντ, Ι., *Κριτική της κριτικής δύναμης*, ό.π., σ. 111-121.

⁷⁴² *ΑΘ*, σ. 32/ *GS* 7, σ. 26.

χρήσης (η ποιότητα του έργου τέχνης υπερβαίνει εξ ορισμού την χρησιμότητά του).⁷⁴³

Ο Αντόρνο διαγιγνώσκει στο παρόν μια τάση εκλαΐκευσης της τέχνης, η οποία προωθείται από την πολιτιστική βιομηχανία και την άρχουσα τάξη και γίνεται αποδεκτή από τους κυριαρχούμενους ακριβώς γιατί η τέχνη αποτελεί ένα μέσο εξόδου από μια ζωή η οποία είναι ανυπόφορη: Δείχνοντας μια λύση η οποία θα ήταν κατορθωτή σε πρακτικό επίπεδο μόνο μέσω μιας συλλογικής αντίστασης, εξαγριώνει το εξανδραποδισμένο άτομο το οποίο στρέφεται εναντίον της, απαιτώντας να υποβιβαστεί σε απολογητή του υπάρχοντος και να εξαλειφθεί η απόσταση μεταξύ παρατηρητή και πράγματος. Καθώς, δε, στον ύστερο καπιταλισμό της αφθονίας της παραγωγής αξιών χρήσης η απόλαυση τείνει να ταυτιστεί με την απόλαυση γοήτρου και τη «συμμετοχή στον εμπορευματικό χαρακτήρα»⁷⁴⁴, η ενσωμάτωση των έργων τέχνης ως πολιτιστικών προϊόντων συντείνει στην σύγχρονη εμφάνιση και πραγμάτωση του φετιχισμού του εμπορεύματος, υποτάσσοντας σε αυτόν και την σφαίρα του πολιτισμού. Ενώ παλαιότερα το άτομο είχε την δυνατότητα μέσω της αισθητικής εμπειρίας να αρθεί έξω από τις συνθήκες του βίου του, να ξεχάσει την καθημερινή δυστυχία του κυριαρχούμενου κόσμου και να στοχαστεί έναν κόσμο στον οποίο θα ερχόταν η άρνηση της άρνησης της ζωής, ο ολοκληρωτικός ύστερος καπιταλισμός δεν αφήνει καμία διέξοδο, όπως ακριβώς και στο γνωσιοθεωρητικό επίπεδο η κυριαρχία του ταυτοτικού λόγου, όπως αναλύθηκε στην *Αρνητική διαλεκτική*, δεν αφήνει στην κριτική κανένα πεδίο για θετικό πρόταγμα.

13.2 Τέχνη και δυνατότητα απελευθέρωσης. Το αντορνικό *Novum*

Για άλλη μια φορά, η αντορνική κριτική στην τέχνη της εποχής του ύστερου καπιταλισμού, της περιόδου εξαφάνισης της δυνατότητας για αυτονομία, δίνει έμφαση στην εμμένεια: όπως ακριβώς ο «διαφωτισμός» δια του αυτοακρωτηριασμού

⁷⁴³ Και ως εκ τούτου λαμβάνει η τέχνη μια διάσταση ηθική, καθώς αποπειράται να πει το άρρητο, να σκιαγραφήσει το καλό εντός του κακού, όπως ορθά παρατηρεί ο Σβεπενχόιζερ (Sveppenhäuser, G., *Ethik nach Auschwitz*, ό.π, σ. 228).

⁷⁴⁴ *ΑΘ*, σ. 40/ *GS* 6, σ. 32-33.

και της καθυπόταξης της φύσης έδωσε τη δυνατότητα να υπάρξουν τα αναλυτικά εργαλεία για την υπέρβαση της αυτοσυντήρησης, έτσι και η τέχνη, παρά την ενίοτε αφομοιωτική και συμφιλιοτική με την κυριαρχία της λειτουργία, έδωσε την δυνατότητα να οραματιστεί κανείς το επέκεινα της εκμετάλλευσης. Μπορεί στην σύγχρονη εποχή να μην υπάρχει η δυνατότητα να απομονωθεί η τέχνη από την πολιτιστική βιομηχανία και εν γένει από την αρνητική επίδραση των κοινωνικών σχέσεων, όμως η ολοκληρωτική άρνηση της ως κάτι ψευδούς, θα οδηγούσε στην χαρούμενη, μαζοχιστικά, *αποδοχή του κυριαρχούμενου κόσμου ως της μόνης δυνατότητας*. Η αντορνική μέθοδος δεν είναι, βέβαια, αυτή της απλής απαξίωσης, αλλά της εμμενούς κριτικής και αυτοκριτικής, γιατί έτσι μόνο πιστεύει ότι θα διασωθεί ο απελευθερωτικός χαρακτήρας της διανοητικής πρακτικής, ώστε να μείνει ανοιχτός και ο δρόμος της πρακτικής, υλικής ανατροπής. Κατ' αυτόν τον τρόπο, «η εγγεληνή αντίληψη της τέχνης ως συνείδησης πιεστικών αναγκών επιβεβαιώθηκε πέρα από κάθε δική του [του Έγκελου] πρόβλεψη»⁷⁴⁵. *Η νεωτερική τέχνη, ενσωματώνοντας την επιταγή της άρνησης που θέτει ο Αντόρνο, προβάλλει μέσω της ανορθολογικότητάς της την ανορθολογικότητα του διοικούμενου κόσμου, καθιστάμενη έτσι ορθολογική*. Επιδιώκοντας την σκιαγράφιση της δυστυχίας και της συμφοράς, ταυτίζεται μαζί της, έτσι ώστε να αφήσει μια ελπίδα για δυνατότητα αναίρεσής της. Αυτή είναι η μόνη δυνατότητα στην εποχή της βαρβαρότητας για παραγωγή του νέου και του πειραματικού. Σε αυτήν την προσπάθεια είχαν επιδοθεί, εξάλλου, τα μοντερνίστικα κινήματα, τα οποία ο Αντόρνο είχε και στο παρελθόν υπερασπιστεί⁷⁴⁶, και τα οποία επενδύοντας στην μορφική ποικιλότητα επιδίωξαν να καταδείξουν την προβληματική φύση του κόσμου.

Το Νέο αποτελεί την επιδίωξη του μοντερνισμού, αλλά και όλης της μεγάλης τέχνης κατά τον Αντόρνο, καθώς κάθε έργο με περιεχόμενο αλήθειας διεκδικεί μία νέα, διακριτή *ερμηνεία του κόσμου*, μια διακριτή απόδοση της ανθρώπινης αντίληψης. Η κατάκτησή του είναι μια διαδικασία η οποία γίνεται ολοένα και πιο ανέφικτη,

⁷⁴⁵ ΑΘ, σ. 43/ GS 7, σ. 35.

⁷⁴⁶ Όπως στην αντιπαράθεση για τον Εξπρεσιονισμό (Expressionismusdebatte), απέναντι στην κριτική του Λούκατς: Βλ. τα αντίστοιχα κείμενα σε Jameson, F. (επίμ.), *Aesthetics and Politics*, Verso, Λονδίνο 1980.

καθώς οι όροι της καλλιτεχνικής δημιουργίας, όπως και της θεωρητικής εξάλλου, παραμένουν εξαρτημένοι από την πτώση ελεύθερης διανόησης, η οποία δεν έχει την δυνατότητα να διατηρήσει ούτε και εκείνη την – εξαιρετικά επίφοβη και αμφισβητούμενη – ουδετερότητά της των προηγούμενων εποχών. Καθώς, δε, η κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας δημιουργεί την απαίτηση η υψηλή πνευματική δημιουργία να συνδέεται οπωσδήποτε με την απομάκρυνση από τον κόσμο των πραγμάτων, με την *ουτοπία*, η αφηρημένη αυτή άρνηση την οδηγεί διαλεκτικά, εν τέλει, στην *κατάφαση*: Όπως ακριβώς συμβαίνει και με τα ρεύματα της ριζοσπαστικής σκέψης, έτσι και η ριζοσπαστική τέχνη έχει την δυνατότητα να εκπληρώσει το πρόταγμά της για το πραγματικά Νέο, μόνο όταν δεν το επιδιώκει. Η υπερβολική αυτοεπίγνωση, όπως σε περιπτώσεις πολιτικής στράτευσης, οδηγεί στο *τετριμμένο*, στο απλό αντικαθρέπτισμα του κόσμου. Αυτό όμως που δίνει στο μεγάλο έργο τέχνης την υπεριστορική δυναμική του είναι η δυνατότητα πέρα από την απεικόνιση της συγκεκριμένης χωροχρονικά οπτικής του δημιουργού που απεικονίζει ένα στιγμιότυπο του κόσμου, να εμπεριέχει και την άρνησή του, και να διανοίγει έτσι την δυνατότητα της υπέρβασης. *Η τέχνη πρέπει να θέλει να γεννήσει την ουτοπία, αλλά οφείλει να μένει ένα βήμα πριν· όπως ακριβώς η θεωρία θέλει μεν να ερμηνεύσει το πράγμα, αλλά οφείλει να περιορίζει τις φιλοδοξίες της στην πλαγιοκόπησή του.*

Το ουσιαστικό θέμα του Νέου είναι η καταστροφή προς τις δύο κατευθύνσεις: τόσο η καταστροφή του κόσμου και του υποκειμένου από την κυριαρχία, όσο και η καταστροφή του κυριαρχούμενου κόσμου και του ίδιου του Νέου από μια δυνητική ανατρεπτική και απελευθερωτική τάξη πραγμάτων. Καμία μετριοπάθεια δεν επιτρέπεται, καθώς επιβάλλεται η ρήξη με την υπάρχουσα κατάσταση, στην οποία καμία ζωντανή παράδοση δεν υπάρχει πια για να πρέπει να μεταλλαχθεί, και άρα να διασωθεί. Παρατηρούμε εδώ, ίσως, μια αντιστοιχία στην παραγωγή του *Novum* με την *Αρχή της Ελπίδας*⁷⁴⁷, σημαντική τόσο ως κοινή επιθυμία των Αντόρνο και Μπλοχ να την εντάξουν στην απόπειρα θεμελίωσης της δυνατότητας μια απελευθερωτικής κοινωνικής αλλαγής, όσο ως προς την διαφορά μεταξύ τους· γιατί βέβαια το αντορνικό *Novum* έχει περιορισμένη εμβέλεια και είναι αυτοϋπονομευμένο, είναι ένας ακόμα *αστερισμός* απαραίτητος για την συγκρότηση μιας *αρνητικής* διαλεκτικής.

⁷⁴⁷ Βλ. κεφ. 4.

Η έννοια του έργου τέχνης στον Αντόρνο αποτελεί σημαντικό στοιχείο της επέκτασης της προβληματικής της *Αρνητικής διαλεκτικής* προς ένα πρόταγμα θεωρητικής πρακτικής: Η αλήθεια του είναι πλέον ταυτισμένη με το κριτικό του περιεχόμενο. Στόχος του είναι η ορισμένη άρνηση του κυριαρχούμενου κόσμου. Το καθένα διεκδικεί μια ξεχωριστή αλήθεια, ένα περιεχόμενο αλήθειας που προκύπτει από την πορεία και την θέση του υποκειμένου που τα κατασκευάζει και των συνθηκών στις οποίες υπόκειται. Έτσι το ένα έργο τέχνης αποτελεί «θανάσιμο εχθρό του άλλου», και έχουν κατ' αυτόν τον τρόπο μία σχέση αλληλεπίδρασης στην προσπάθειά τους να αλληλοαναιρεθούν, υπηρετώντας εν τούτοις το κοινό αίτημα του περιεχομένου αλήθειας. Έτσι, «[η] σκέψη ότι οι καλλιτέχνες ενός είδους διακατέχονται από την εμπειρία ότι υπογείως εργάζονται από κοινού δίνει μία, έστω αμυδρή και μη καθαρή, ιδέα μιας τέτοιας διαλεκτικής ενότητας»⁷⁴⁸. Για πρώτη φορά ίσως έχουμε στο έργο του Αντόρνο ρητά διατυπωμένη την δυνατότητα της *κοινής, διυποκειμενικής – και ως εκ τούτου δημοκρατικής – συγκρότησης*, ενός πεδίου ατομικών ωστόσο επιτευγμάτων, ενός προτάγματος ενότητας μέσα στην αντίθεση, εν όψει μιας πραγματικής συμφιλίωσης που δεν θα αναιρεί την αυτονομία.⁷⁴⁹

Η πορεία που έχει διανυθεί από την *Αρνητική διαλεκτική* είναι μικρή αλλά σημαντική. Πιστεύω πως στην *Αισθητική θεωρία* η αντορνική έμφαση στην ορισμένη άρνηση σκιαγραφεί μια διέξοδο για τον λόγο, παρά τις κατηγορίες περί του αντιθέτου

⁷⁴⁸ *ΑΘ*, σ. 71/ *GS* 7, σ. 60.

⁷⁴⁹ Όπως σημειώνει η Μόργκαν η ανάδειξη της κατηγορίας του Νέου στην *Αισθητική θεωρία* αποτελεί την καίρια «μπενγιαμινική στιγμή» (Benjaminian moment) εντός του αντορνικού έργου, με συνέπεια την παραγωγή της μιας «πράξης της αρνητικής διαλεκτικής» (praxis of the negative dialectic· βλ. Morgan, M., «The Benjaminian Moment in Adorno's Aesthetic Theory», εις Ross, N., (επιμ.), *The Aesthetic Ground of Critical Theory: New Readings of Benjamin and Adorno*, Rowman & Littlefield International, Λονδίνο 2015, σ. 26-8). Αντίστοιχα, η Μπενχαμπίμπ εντοπίζει αυτή την μπενγιαμινική στιγμή στον διυποκειμενικό χαρακτήρα κάθε κρίσης και ειδικότερα της αισθητικής κρίσης, που είναι και η μόνη την οποία ο Αντόρνο θεωρεί ικανή να διασώσει το επιμέρους και η οποία, ως εκ τούτου, αποκτά έναν εξισωτικό χαρακτήρα (πρβλ. Benhabib, S., «Arendt and Adorno: The Elusiveness of the Particular and the Benjaminian Moment», εις Rensmann, L., Gandesha S. (επιμέλεια), *Arendt and Adorno : Political and Philosophical Investigations*, Stanford University Press, Στάνφορντ 2012, σ. 33 κ.ε.).

που απευθύνονται στο έργο⁷⁵⁰. Ο Αντόρνο ισχυρίζεται, πλέον, πως η *άρνηση της άρνησης μπορεί να καταστεί καταφατική*:

Στην πραγματικότητα δεν ισχύει όντως ότι η άρνηση του αρνητικού είναι θέση, αλλά στο αισθητικό πεδίο έχει μια δόση αλήθειας: στη διαδικασία της υποκειμενικής καλλιτεχνικής παραγωγής η δύναμη της εγγενούς άρνησης δεν είναι τόσο δεσμευμένη όπως έξω από αυτή⁷⁵¹.

Βέβαια σπεύδει να συμπληρώσει πως η «πεμπουσία της προσδιορισμένης άρνησης που ασκεί [η τέχνη] είναι η δική της προσδιορισμένη άρνηση»⁷⁵², δηλαδή ότι η τέχνη αρνείται συγκεκριμένα τον εαυτό της. Αυτό, όμως, δεν αναιρεί πως έχουμε εδώ μια ερμηνεία της τέχνης ως μιας πράξης η οποία, την στιγμή του «θανάτου» της, έχει την δυνατότητα να τον υπερβεί, ενώ η διαλεκτική ενότητα που σχηματίζουν οι καλλιτέχνες και τα έργα μας δείχνει την πρώτη θεωρητική διατύπωση του Αντόρνο υπέρ της *δυνατότητας μιας δημοκρατικής οργάνωσης μετά την απελευθέρωση από την κυριαρχία*. Καθόσον όλα αυτά λαμβάνουν χώρα υπό το βάρος της αρνητικής προσταγής, η επιβίωση του ουτοπικού ως συγκεκριμένης άρνησης του αρνητικού κόσμου αφήνει να διαφανούν τα πρώτα σημάδια αισιοδοξίας στο ξενοδοχείο «η Άβυσσος». Αυτή η διαδικασία συγκεκριμένης συγκρότησης του απελευθερωτικού προτάγματος, ως διανοητική και εμπειρική δυνατότητα, αποδίδει στο έργο της τέχνης ειδική σημασία, καθώς καθίσταται πλέον το κύριο όργανο ενάντια στον ανθρώπινο πόνο.

13.3 Τέχνη και συμφιλίωση

Για τον Αντόρνο η τέχνη κατά βάθος αποτελεί μια *συμπεριφορά*, μια

⁷⁵⁰ Υπάρχουν, όπως είδαμε, και οι αντίστροφες κατηγορίες, όπως του Τούνισσεν, που κατηγορεί την αρνητική διαλεκτική του Αντόρνο ως έχουσα θετικό πυρήνα, καθώς η ίδια η αρνητικότητα στην οποία βασίζεται, φέρει μέσα της τις – ανακαστικά – θετικές μεταφυσικές προϋποθέσεις όπως (πρβλ. Theunissen, M., «Negativität bei Adorno», ό.π., σ. 60-1).

⁷⁵¹ ΑΘ, ό.π.

⁷⁵² ΑΘ, σ. 72/ GS 7, σ. 60.

αντιστασιακή *στάση ζωής* η οποία αναγνωρίζει το πρόβλημα ενέχει το «κακό καθολικό», καθώς μέσα του διατηρείται η κυριαρχία του επιμέρους, αλλά αρνείται σαν λύση την υποταγή στο γενικό, που μεταπίπτει σε ετερονομία. Ενώ η συλλογική εργασία στην τέχνη είναι νοητή, είναι μέχρι τώρα αδιανόητη η υπέρβαση της υποκειμενικότητας, της οποίας η τέχνη είναι μια έκφραση. Μια υπέρβαση αυτής της αντίθεσης θα σήμαινε πως «η συλλογική κοινωνική συνείδηση έχει φτάσει σε ένα επίπεδο που δεν θα τη φέρνει σε σύγκρουση με την πιο προηγμένη συνείδηση, που σήμερα είναι μόνον η ατομική»⁷⁵³. Υπό αυτή την έννοια, το έργο τέχνης είναι κατά τον Αντόρνο πολύ κοντά στο θεωρητικό έργο, καθώς η καλλιτεχνική μεθοδολογία προσεγγίζει τις αγωνίες της έννοιας. Όπως οι θεωρητικές επιταγές της αρνητικής διαλεκτικής ορίζουν πως η έννοια οφείλει να αυτοϋπονομεύεται, αναγνωρίζοντας πως μπορεί να υπάρξει μόνο στα πλαίσια ενός αστερισμού ο οποίος την ορίζει τοπικά και της αφαιρεί από την καθολικότητά της, έτσι και το νεωτερικό έργο τέχνης οφείλει να εγκαταλείψει τους – χρήσιμους για το παρελθόν – μανιερισμούς, και να αποδεχτεί μια λιτότητα, σε σημείο που να μετατρέπεται σε μια σιγανή κραυγή, σε έναν ψίθυρο. Το ωραίο, το οποίο φιλοδοξούσε να εκφράσει, δεν υπάρχει πια· *στο όνομα του ωραίου πρέπει να απαρνηθεί κανείς το ωραίο*, καθώς η οποιαδήποτε ανακάλυψή του εντός του πλήρως κυριαρχούμενου κόσμου θα έδινε ισχύ στην *δαιώνιση του άσχημου της ετερονομίας*. Όπως ακριβώς η φιλοσοφία επιζεί και μετά τον θάνατό της, έτσι και η τέχνη επιζεί μετά την εγγελιανή διαπίστωση της προοπτικής εξαφάνισής της⁷⁵⁴, καθώς η πραγμάτωση του ιδανικού της είναι, για τον Αντόρνο, αδύνατη. Καθήκον της παραμένει η *θρηνώδης διαμαρτυρία*, που μόνη μπορεί να διασώσει την ανθρωπιά. Οριό της είναι η απάρνηση της τέχνης για χάρη της τέχνης, τα έργα τα οποία αυτοκαταργούνται· αντίθετό της ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός, όπως ο δογματικός γραφειοκρατικός υλισμός είναι το αντίθετο της Κριτικής Θεωρίας.

Στόχος είναι η διακηρυγμένη από τα πρώτα αντορνικά έργα *συμφιλίωση με τη φύση*, η άρση της καταπίεσής της, τόσο εντός όσο και εκτός του ανθρώπινου κόσμου. Η τέχνη αποτελεί, μαζί με την έννοια, στοιχείο της διαδικασίας απομάγευσης του κόσμου, η οποία περιγράφηκε στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού* ως ενέχουσα εντός της

⁷⁵³ ΑΘ, σ. 82/ GS 7, σ. 69.

⁷⁵⁴ Πρβλ. ΑΘ, σ. 17.

την διατήρηση της αυτοσυντήρησης ως σκοπό, δηλαδή την κυριαρχία των μέσων – της ορθολογικότητας – ως σκοπού καθαυτού. Η τέχνη είναι η μίμηση που επιβιώνει και μαζί της επιβιώνει και στοιχείο του καταπιεσμένου μη-ορθολογικού, πράγματος αυτού τούτου. Αυτό δεν σημαίνει ότι είναι δυνατόν να επιτύχει τον στόχο της. Τουναντίον, η δυναμική της τέχνης, κατά την Αισθητική θεωρία, έγκειται στο ότι δεν μπορεί να επιτύχει ποτέ, ενώ πάντα προσβλέπει στην συμφιλίωση. Κατ' αυτόν τον τρόπο έχει αναγκαστικά μια αρνητική, κριτική στάση, η οποία καταδεικνύει διαρκώς την αντίφαση ανάμεσα στο πράγμα αυτό τούτο και την έννοια, στο γενικό και στο ειδικό το οποίο είναι απαραίτητο για την πρόσληψή του, στο αντικείμενο και το υποκείμενο, στη φύση και στην κοινωνία. Όχι μόνο την αντίφασή τους όμως· αλλά και την αναγκαία αλληλεξάρτησή τους, η οποία για να υπερβληθεί χρειάζεται πρώτα από όλα την αναγνώριση του ανυπέρβλητού της. Ούτε η εξύψωση της τέχνης πιστεύω πως σημαίνει για τον Αντόρνο εγκατάλειψη του ορθολογικού: Η τέχνη είναι, στο επιχείρημα που κατασκευάζει ο Αντόρνο, μια ορθολογικότητα η οποία συλλαμβάνει την αναγκαιότητα του μη-ορθολογικού, δικαιώνοντας έτσι την αντορνική αποζήτηση μιας τέτοιας πορείας σε όλο το προηγούμενο έργο του. Ύστερο στάδιο αυτής της προσπάθειας της τέχνης είναι, σύμφωνα με τον Αντόρνο, η επικράτηση της «αρχής της κατασκευής»⁷⁵⁵: Η σύνδεση δηλαδή διαφορετικών υλικών η οποία, όμως, δεν ξεφεύγει από την ενότητα ως μορφή παρουσίας, εντασσόμενη δηλαδή εν τέλει εντός των ορίων της ορθολογικότητας και σε διάλογο με αυτή· εμπεριέχει, μολαταύτα, στοιχεία εξωεννοιακά, ανορθολογικά. Μπορούμε εδώ να δούμε την αντιστοιχία με την χρήση των εννοιακών αστερισμών στο πλαίσιο της αντορνικής διαλεκτικής, οι οποίοι επιτελούν ακριβώς αυτόν τον ρόλο στο επίπεδο της θεωρίας. Η σχέση μεταξύ του τρόπου έκθεσης της θεωρίας και της τέχνης στο αντορνικό έργο έχει, εξάλλου, επισημανθεί τόσο από επικριτές όπως ο Χάμπερμας⁷⁵⁶ που την θεωρούν εκφυλισμού του λόγου σε χειρονομία⁷⁵⁷, όσο και από ευνοϊκότερα

⁷⁵⁵ Βλ. ΑΘ, σ. 106 κ.ε / GS 7, σ. 90 κ.ε.

⁷⁵⁶ Βλ. Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, ό.π., σ. 385.

⁷⁵⁷ Εδώ, βέβαια, υπάρχει μια ενδιαφέρουσα ομοιότητα με την οπτική του ύστερου Αλτουσέρ, ο οποίος επιχείρησε να τονίσει την σχέση νομιναλισμού-υλισμού, γράφοντας χαρακτηριστικά: «Ετσι λοιπόν, ο κόσμος είναι φτιαγμένος αποκλειστικά από μοναδικά πράγματα που το καθένα έχει το δικό του όνομα και τις δικές του μοναδικές ιδιότητες. “Εδώ και τώρα”, που υπό την αυστηρή έννοια δεν μπορεί να

διακείμενους όπως η Ρόουζ, η οποία την φέρνει στο επίκεντρο της αρνητικής διαλεκτικής, καθώς την θεωρεί μια απόπειρα εναλλακτικής χρήσης των εννοιών, με στόχο την αποφυγή της διαπιστωθείσας πραγματοποίησης.⁷⁵⁸ Μάλιστα, εντοπίζει την ρίζα της αυτής της σχέσης στην επιρροή της κριτικής των αξιών του Νίτσε στο αντορνικό έργο, το οποίο το χαρακτηρίζει ως μια απόπειρα σύνδεσης αυτής της κριτικής με μια κοινωνιολογική ανάλυση.⁷⁵⁹

Και αυτή η διαδικασία συμφιλίωσης παραμένει, πάντως, *ατελής* – δίχως αυτό να αποτελεί μειονέκτημα – καθώς τα υλικά της «δεν συμμορφώνονται πλήρως με την τάξη που τους επιβάλλεται», ενώ το υποκείμενο, μολονότι είναι ο φορέας αυτής της διαδικασίας, *εξαφανίζεται* κατά το τελικό αποτέλεσμα, δίνοντας έτσι την δυνατότητα στο έργο τέχνης να σπάσει «το φράγμα του απλώς υποκειμενικού λόγου», και να υπάρξει ως έργο μιας *αντικειμενικής* τέχνης.

Το έργο τέχνης, εξολοκλήρου *θέσει*, αντιπροσωπεύει εκείνο που θα ήταν *φύσει*, όχι απλώς για το υποκείμενο, στη γλώσσα του Καντ: πράγμα αυτό τούτο.⁷⁶⁰

Είναι η αντίστροφη μετάθεση από αυτήν που η *Αρνητική διαλεκτική* καταγγέλει στον Έγελο, ότι μετατρέπει το *θέσει* σε *φύσει*.

13.4 Το έργο τέχνης ως δυνατότητα ελευθερίας

Το ωραίο (*das Schöne*), αυτονόητος στόχος κάθε έργου τέχνης σύμφωνα με την αντορνική *Αισθητική*, συνδέεται εντός της άμεσα με το προαναφερθέν καθήκον ονομαστεί, αλλά μόνο να υποδειχτεί με το δάχτυλο, εφ' όσον το όνομα αποτελεί ήδη μια αφαίρεση - θα έπρεπε να μιλάμε χωρίς λέξεις, δηλ. να δείχνουμε, πράγμα που σημαίνει τα πρωτεία της χειρονομίας σε σχέση με τα λόγια, του υλικού ίχνους σε σχέση με το σημάδι» (Αλτουσέρ Λ., «Μια φιλοσοφία για τον μαρξισμό: “Η γραμμή του Δημοκρίτου”», *Θέσεις*, 49 (1995).

⁷⁵⁸ Βλ. Rose, G., *The Melancholy Science*, ό.π., σ. 16.

⁷⁵⁹ *Ο.π.*, σ. 33-4.

⁷⁶⁰ Τα υπογραμμισμένα είναι στα ελληνικά στο πρωτότυπο: *ΑΘ*, σ. 115/ *GS* 7, σ. 99.

της διάσωσης του επιμέρους: Ενώ την ίδια την ύπαρξή του αρχικά την έχει αρνηθεί ο Αντόρνο, επαναφέρει την έννοια ως εκφραστή των καταπιεσμένων στο καπιταλισμό – όχι μόνο των εκμεταλλευομένων οικονομικά, αλλά όλων των απόκληρων της αστικής δημοκρατίας.⁷⁶¹ Το αντορνικό «ωραίο» κατασκευάζεται στην *Αισθητική θεωρία* ως απόρροια του μη-εννοιακού «υπολείμματος» που είχε εντοπισθεί στην *Αρνητική διαλεκτική*, ως έκφραση του ετερόνυμου, αυτού που δεν δύναται να υπαχθεί στην τυποποιητική διαδικασία του λόγου, διατηρώντας την σχέση με την ολότητα, η οποία έχει διαρρηχθεί στο πραγματολογικό επίπεδο.⁷⁶² Κάθε αναφορά σε ένα «ωραίο» αποτελεί για τον Αντόρνο μια παλινδρόμηση, η οποία εξ αντικειμένου αντιστέκεται στην ήδη συντελεσθείσα επαναστροφή του «διαφωτισμού»: Μη αποδεχόμενα την ταυτότητα ως το τέλος τους, τα αυθεντικά έργα τέχνης αναζητούν μία έξοδο από τον κύκλο της απομάγευσης στην οποία διατηρείται το μαγικό – σύμφωνα με την ανάλυση της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* –, και αυτή τη βρίσκουν σε μια *ιδιότυπη επαναμάγευση του κόσμου*, η οποία, για τον Αντόρνο, συνίσταται στην επιμονή τους σε μια απραγματοποίητη συμφιλίωση μεταξύ καθολικού και επιμέρους.

Έτσι η αντορνική *Αισθητική*, παραδεχόμενη την έννοια του ωραίου έστω ως αρνητική, επανέρχεται στην οπτική της «φυσικής ιστορίας». Μετέρχεται εδώ του επιχειρήματος του Καντ, που ορίζει το υψηλό (*das Erhabene*) ως εκείνο που αντιστέκεται σε κάθε συμφέρον, ακόμα και σε αυτό των αισθήσεων, ενώ ταυτόχρονα φέρνει στο φως τον φυσικό κόσμο του «συμφέροντος», της αυτοσυντήρησης, εντός

⁷⁶¹ Η ταύτιση της αντορνικής προβληματικής των απόκληρων με τις προσπάθειες για εκδημοκρατισμό από τα νέα κοινωνικά κινήματα που αναδείχθηκαν από την δεκαετία του 1960 είναι, πιστεύω, προφανής, και ως εκ τούτου έχει σαν λογική της συνέπεια την πρόσφατη απόπειρα να συνδεθεί ο Αντόρνο με ριζοσπαστικές οικολογικές ή και φεμινιστικές κριτικές του καπιταλισμού. Για την σχέση της σκέψης του Αντόρνο με την οικολογία, βλ. Cook, D., *Adorno on Nature*, Acumen, Ντάρναμ 2011, σ. 121 κ.ε. Για τις δυνατότητες οικειοποίησης του Αντόρνο από φεμινιστική σκοπιά, βλ. Holloway, J. κ.α., *Negativity and Revolution*, ό.π., σ. 151 κ.ε. Παρότι αυτές οι οπτικές καταδεικνύουν την πολλαπλότητα των πολιτικών συνεπειών που ενέχει η αντορνική απόπειρα διάσωσης του επιμέρους, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί πως η έμφαση στην σύνδεση του επιμέρους με το «κακό καθολικό» στην αντορνική θεωρία αποτελεί μια κληρονομιά της μαρξιστικής παράδοσης, που εννοεί να βλέπει το καθολικό γεγονός της ταξικής εκμετάλλευσης σαν το επίκεντρο του ανθρώπινου πόνου. Χωρίς την άρση αυτού, η διάσωση του επιμέρους – και, εν τέλει, του καθέκαστου – είναι αδύνατη.

⁷⁶² Πρβλ. *ΑΘ*, σ. 99-100/ *GS* 7, σ. 84-5.

του οποίου ευρίσκεται και από το οποίο φιλοδοξεί να ανέλθει.⁷⁶³ Η φύση συλλαμβάνεται πάντα διαλεκτικά από τον Αντόρνο: Είναι η κατάσταση από την οποία ο «διαφωτισμός» πάσχισε να αποκοπεί ενώ την αναπαράγει ως αυτοσυντήρηση, και αποτελεί ως βασική αιτία της ανθρώπινης δυστυχίας, ενώ ταυτόχρονα ενέχει και το άφθαρτο και διαρκώς πληγωμένο από ακριβώς αυτόν τον εξουσιαστικό πολιτισμό, ο οποίος έχει χτιστεί πάνω στα θεμέλια της ωφελιμότητας, της αυτοσυντήρησης. Καθώς το ανθρώπινο, το κοινωνικό, δηλαδή η «διαμεσολάβηση» δεν έχει ολοκληρώσει τον ρόλο της οικοδόμησης μιας νέας, απελευθερωμένης και δημοκρατικής διυποκειμενικότητας, παραμένει στη φύση ένα στοιχείο αντίστασης στον θετικισμό, το οποίο, στην εποχή της παντοδυναμίας του «θετικισμού», είναι χρήσιμο για την αντίσταση του ατόμου. Η αντιστοιχία αυτής της αντίληψης της «πρώτης» φύσης, που δεν έχει γίνει «δεύτερη», όταν η δεύτερη ηγεμονεύεται από το «κακό καθολικό», με τον ρόλο που αποδίδει στην μεταφυσική η κατακλείδα της *Αρνητικής διαλεκτικής* είναι οπωσδήποτε εμφανής.

Το «ωραίο στη φύση» (Naturschönes) – που έχει σημαντική θέση στο σύστημα της *Κριτικής της κριτικής δύναμης*, και αντιπαρατίθεται στο ωραίο στην τέχνη και στο υψηλό – δεν είναι επομένως περιεχομενικό και ανιστορικό· αντιθέτως υπάρχει γιατί το ιστορικό και ανθρώπινο έχει διαψεύσει σήμερα τις προσδοκίες τις οποίες το ίδιο γέννησε, εμπλεκόμενο στον μαγικό κύκλο του «διαφωτισμού».⁷⁶⁴ Η ανάμνηση μια ελευθερίας μέσα του θα ήταν πλασματική «διότι προσδοκά την ελευθερία στην παλαιότερη ανελευθερία»⁷⁶⁵. Κατά τούτο, η αναγωγή στη φυσική

⁷⁶³ Για τον Καντ «[ω]ραίο είναι εκείνο που αρέσει κατά την απλή αποτίμηση (άρα όχι δια μέσου της εντυπώσεως της αίσθησης σύμφωνα με μια έννοια της διάνοιας. Από τούτο συνάγεται αφ' εαυτού ότι θα πρέπει να αρέσει χωρίς οποιοδήποτε συμφέρον. Υψηλό είναι εκείνο που αρέσει αμέσως λόγω της αντιστάσεώς του εναντίον του συμφέροντος των αισθήσεων» (Καντ, I., *Κριτική της κριτικής δύναμης*, ό.π., σ. 190). Το υψηλό «...είναι ένα αντικείμενο (της φύσης), η παράσταση του οποίου οδηγεί το πνεύμα να σκεφθεί την αδυναμία να προσεγγίσουμε τη φύση ως αναπαράσταση Ιδεών» (στο ίδιο, σ. 191).

⁷⁶⁴ Ο Σβεπενχόιζερ παρατηρεί πως ο Αντόρνο επικεντρώνεται στο «ωραίο στη φύση» ακριβώς γιατί αυτό απέτελεσε στο παρελθόν μια μεταβατική έννοια της «αστικής αισθητικής θεωρίας» στην προσπάθειά της να επιτύχει μια διαμεσολάβηση μεταξύ ηθικής και αισθητικής, όπως ακριβώς πράττει εδώ ο Αντόρνο (Schweppenhäuser, G., *Ethik nach Auschwitz*, ό.π., σ. 232 κ.ε.).

⁷⁶⁵ *ΑΘ*, σ. 121/ *GS* 7, σ. 103. Η αντίθεση με την διαρκή απόπειρα του Μπλοχ να συνδέσει το σύγχρονο

κατάσταση ρουσσωικού τύπου, ή ακόμα και η χρησιμοποίηση ενός «αστερισμού δῆθεν φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου» είναι εσφαλμένη, και για αυτό μαρτυρεί η πορεία των αστικών κοινωνιών, που παρά την μετάβαση στην αστική δημοκρατία και στην αναγνώριση των δικαιωμάτων αυτών, δεν απέβαλλε την κυριαρχία, αλλά την διαιώνισε. Η «αμεσότητα» που δίνει η εμπειρία του ωραίου στη φύση και η επιζητήσή της είναι τμήμα της επιθυμίας επαναστροφής που δημιουργεί η διαιώνιση της κυριαρχίας: *Η άρνηση της διαμεσολάβησης οδηγεί, για τον Αντόρνο, πάντα σε άρνηση της δημοκρατικής συγκρότησης*. Παρόλα αυτά, φέρει εν σπέρματι μέσα της και ένα τμήμα αλήθειας, όπως είχε πράξει παλαιότερα ο αντιδραστικός ρομαντισμός, καθώς αναγνωρίζει την ανάγκη για συμφιλίωση με τη φύση, δίχως όμως να κατανοεί τη ριζική διαφορετικότητα ανάμεσα στην φύση, όπως εμφανίζεται κάτω από την επίδραση της ιστορίας, και την φύση όπως αναδύεται στην ίδια την ιστορία, δηλαδή την «φυσική ιστορία» του ανθρώπου. Η μεσολαβούμενη από την ιστορία εξωτερική φύση είναι λυτρωτική, όχι η ανασυγκροτούμενη εντός της πραγματοποιημένης ιστορίας. Η χρονικότητα είναι, συνεπώς, αυτή η οποία δίνει το «ωραίο στη φύση», που στον Καντ εκβάλλει στο «υψηλό»: «Η εικόνα του πιο παλαιού στη φύση είναι, αντιστρέφόμενη, το κρυπτογράφημα αυτού που δεν υπάρχει ακόμη, του ακόμη μη-όντος, του δυνατού: ως έκφασή του είναι πιο πολύ από τα υπαρκτά: ήδη όμως ο στοχασμός πάνω σε αυτό ανοσιουργεί»⁷⁶⁶. Η μετάβαση από το ωραίο στη φύση στο ωραίο στην τέχνη είναι – και στο αντορνικό επιχείρημα – αναπόφευκτη.

Το ωραίο στην τέχνη το αντιλαμβάνεται ο Αντόρνο πάλι κατά παραλληλία με την καντιανή ανάλυση, ως *συνδεόμενο* με το «ωραίο στη φύση»: Όπως το πρώτο εδράζεται στην περιγραφή ενός μη-όντος, έτσι και το δεύτερο επιχειρεί να το σκιαγραφήσει, δίχως να δύναται να ξεφύγει από την επιρροή του όντος. Το έργο τέχνης, λαμβάνει σημαίνουσα θέση πλέον στο αντορνικό επιχείρημα, καθώς δίνει *το περίγραμμα του «αστερισμού» ως μορφής εμφάνισης της έννοιας στην εποχή του εκφυλισμού του «διαφωτισμού»*. Πρόκειται εδώ για μια δημιουργία δίχως υλικό στόχο, η οποία όμως είναι υποχρεωμένη να εδράζεται στον υλικό κόσμο. Μια δημιουργία

εγχείρημα μιας κοινωνικής δημοκρατίας με την κληρονομιά της παράδοσης των ουτοπιών και του φυσικού δικαίου είναι παραπάνω από εμφανής.

⁷⁶⁶ *ΑΘ*, σ. 133/ *GS* 7, σ. 115.

που αρνείται την χρησιμότητα, ενώ έχει σαφή επιδίωξη, αυτή της συγκεκριμένης αποτύπωσης, της έκφρασης της μοναδιαίας και μοναδικής χωροχρονικά οπτικής του υποκειμένου που το κατασκευάζει, ενώ το ίδιο αποτελεί ταυτόχρονα και τμήμα του όλου, αλλά και πλήττεται συνάμα από αυτό. Το έργο τέχνης είναι το *στιγμαίο*: ο χαρακτήρας του αυτός είναι που του προσδίδει τη δυνατότητα να αξιώσει την *έκφραση της αντικειμενικότητας, όντας το ίδιο έκφραση της υποκειμενικότητας*. Αποτελεί τμήμα της διαφωτιστικής προσπάθειας, καθώς επιχειρεί να εκφράσει ή να περιγράψει την αλήθεια, όμως ο ίδιος ο μη-υλικός χαρακτήρας του καθιστά αυτή την προσπάθεια υπονομευμένη προτού ακόμα λάβει χώρα. Κατά τούτο, το έργο τέχνης είναι ταυτόχρονα και στάσιμο και δυναμικό, και η λειτουργία του για τον Αντόρνο είναι διαλεκτική καθώς «η στιγμή της εμφάνισης (*der Augenblick des Erscheines*) στα έργα [τέχνης] είναι όμως η παράδοξη ενότητα ή ισορροπία μεταξύ του εξαφανιζόμενου και του διατηρούμενου»⁷⁶⁷. Προσομοιάζει περισσότερο με την «*apparition*»⁷⁶⁸, μια έννοια που υποδηλώνει την κατάσταση μεταξύ πραγματικότητας και ψευδαίσθησης, ακριβώς γιατί, ως εκφραστής της ανθρώπινης φαντασίας, βρίσκεται πάντα ανάμεσα στην αποτύπωση μιας συγκεκριμένης οπτικής και στην αναίρεση-διατήρηση του επιμέρους, διεκδίκησης της ολότητας αλλά και ρήξης με αυτήν στο όνομα του Νέου, αλλά και του ατομικού.⁷⁶⁹

Κατά τον τρόπο αυτό το έργο τέχνης, ιδωμένο σύμφωνα με τον Αντόρνο «ως *apparition*, ως φαινόμενο (*Erscheinung*) και όχι ως απεικόνιση... είναι εικόν[α] (*Bilder*)»⁷⁷⁰. Μετά την «απαγόρευση των εικόνων» που διατρέχει το αντορνικό έργο, εδώ για πρώτη φορά έχουμε μια *αποδοχή της απεικόνισης* ως συστατικού στοιχείου του έργου τέχνης, το οποίο έχει αναγορευτεί σε ένα από δείγμα της απελευθερωτικής δυνατότητας. Ότι η θεωρία *απαγορεύεται να πει*, καθώς και μόνο η ρήση του το πραγματοποιεί και η θετική έκφρασή του το μετατρέπει σε ταυτοτικό λόγο που εν τέλει

⁷⁶⁷ *ΑΘ*, σ. 143/ *GS* 7, σ. 124.

⁷⁶⁸ Στα γαλλικά στο πρωτότυπο: το φάντασμα.

⁷⁶⁹ Ο Τεράντα αναγινώσκει την *Αισθητική θεωρία* ως επιμονή του Αντόρνο να μην αποδεχτεί τον κυριαρχούμενο κόσμο ως έχει και ως μέθοδο θεμελίωσης, δια της καλαισθητικής κρίσης, του θεμελιώδους δικαιώματος που έχει το επιμέρους και το καθέκαστο να κρίνει τον κόσμο δίχως την επιβολή του καθολικού (Terrada, R., *Phenomenality and Dissatisfaction*, ό.π., σ. 191-2).

⁷⁷⁰ *ΑΘ*, σ. 149/ *GS* 7, σ. 130.

δικαιολογεί τον υπάρχοντα κόσμο – η εμφατική κριτική στην εγγελιανή διαλεκτική στην *Αρνητική διαλεκτική* εκεί ακριβώς εδράζεται – αυτό ακριβώς η τέχνη το έχει ως καθήκον. Καθώς η αποξένωση από το αντικείμενο είναι αναπόφευκτη, εφόσον το έργο τέχνης είναι προϊόν του νου, ο οποίος επιχειρεί με νοητά μέσα να περιγράψει τον κόσμο της ύλης, αυτή είναι πλέον εδώ επιθυμητή: *Στον κόσμο της γενικευμένης πραγματοποίησης η πραγματοποίηση είναι απαραίτητη για την κριτική στάση* (σε αντίθεση με την θέση του Λούκατς): *στον κόσμο όπου το «κακό καθολικό» επιβάλλει την κυριαρχία της φαινομενικότητας (Schein) η φαινομενικότητα των έργων τέχνης αποτελεί έναν τρόπο υπέρβασης της κυριαρχίας της φαινομενικότητας*. Αυτό επιτυγχάνεται από τον πρόσκαιρο και φευγαλέο αλλά ταυτόχρονα εικονιστικό χαρακτήρα τους, καθώς αποτελούν στιγμές αλήθειας, στιγμές διαπέρασης της *αυταρχικής ολότητας*, που δίνουν την δύναμη στο ατομικό να μπορεί να στοχαστεί την δυνατότητα μιας ολότητας διαφορετικής. Αποτελούν τμήμα του Νου, μόνο κατά τον βαθμό που καταφέρνουν να επιτύχουν να διατηρούν αυτή την σύγκρουση με την ολότητα. Μάλιστα, τα έργα τέχνης αποτελούν για την *Αισθητική θεωρία* κατεξοχήν πεδίο της διαδικασίας *νοητικής προσπέλασης του κόσμου* – η οποία συμπλέει ενδεχομένως με την εγγελιανή προσπάθεια να συγκροτηθεί η *απόλυτη έννοια*⁷⁷¹ –, καθώς τα ίδια αποτελούν όντως νοητικό υλικό, διαδικασία της σκέψης πριν λάβουν τον υλικό τους χαρακτήρα. Σε αντίθεση όμως με τον «αντικειμενικό ιδεαλισμό» του Έγκελου, ο Αντόρνο προτάσσει εδώ για μια ακόμα φορά την διατήρηση της αντίθεσης: *Η διαδικασία νοητικοποίησης οφείλει να διατηρεί μέσα της αυτό το οποίο υπερβαίνει, έτσι ώστε να συνεχίσει να υπάρχει σε έναν κόσμο ο οποίος δεν θα είχε κατορθώσει να αποβάλλει την κυριαρχία και να υπερβεί την παντοδυναμία της αυτοσυντήρησης*.⁷⁷²

Για τον Αντόρνο είναι, λοιπόν, η τέχνη άμεσα συνδεδεμένη με τον λόγο και την γνωσιοθεωρητική προβληματική την οποία ανέπτυξε στα προηγούμενα έργα του. Και οι δύο είναι συνδεδεμένες με τη σειρά τους με τις διανοητικές προϋποθέσεις της υλικής υπέρβασης του διοικούμενου κόσμου: μια εξαφάνιση της τέχνης μέσα στην

⁷⁷¹ Πρβλ. Έγκελς, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 732-3.

⁷⁷² Όπως παρατηρεί ο Βέλμερ στην αντορνική *Αισθητική* «την παρουσία ενός συμφιλιωμένου Νου εντός ενός μη-συμφιλιωμένου κόσμου μπορεί να την στοχαστεί κανείς μόνον απορητικά» (Wellmer, A., «Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität», εις Habermas, J., κ.α., *Adorno-Konferenz 1983*, ό.π., σ. 142).

επικύρωσή του κόσμου αυτού, κατά εγγελιανό τρόπο, θα ήταν καταστροφική όχι μόνο θεωρητικά αλλά και *πολιτικά*.⁷⁷³ Αυτό δεν ισοδυναμεί, όμως, με μια αισθητικοποίηση της θεωρίας, καθώς το φαινομενικό και εξωεννοιακό στοιχείο της τέχνης πρέπει να παραμείνει, να μην αφομοιωθεί από την θεωρία, αν είναι να διατηρήσει αυτή το ριζοσπαστικό περιεχόμενο αλήθειάς της ως έκφρασης του υποκειμένου εντός του κακού καθολικού. Ενώ αυτή η φαινομενικότητα την απομακρύνει από τον εμπειρικό κόσμο, η διαμεσολάβησή της από το κοινωνικό, καθώς αποτελεί καθ' ολοκληρία δημιουργήμα του πνεύματος, και ως εκ τούτου είναι ριζικά διαφορετική από την ύλη, της δίνει την δυνατότητα να πραγματώνει μια *μη-εννοιακή διαμεσολάβηση*, η οποία είναι περισσότερο επιτυχημένη στις μέρες μας από την εννοιακή. Η τέχνη μπορεί να συμβάλει στην διάσωση του μη-ταυτόσημου, του Άλλου, που η διαδικασία του διαφωτισμού επιδίωξε να εξαφανίσει. Η τέχνη καθίσταται κατ' αυτόν τον τρόπο *αντικατοπτρισμός της διαλεκτικής κοινωνικής θεωρίας*, ο οποίος, παρότι έχει ανατεθειμένα διαφορετικά καθήκοντα, επικυρώνει με την ύπαρξή του την απελευθερωτική δυνατότητα της αρνητικής διαλεκτικής. Αυτό δεν σημαίνει, θαρρώ, πως η τέχνη καταλαμβάνει στον Αντόρνο τον χώρο του πρακτικού λόγου. Ενώ επιστημολογικά αποδεικνύει την δυνατότητα θεμελίωσης ενός τέτοιου λόγου και της αντίστοιχης πρακτικής, η ίδια η τέχνη, ως φαινομενικότητα αλλά και υλικότητα ταυτόχρονα, στέκει μετέωρη μεταξύ του υπάρχοντος και του δυνητικού κόσμου. Δρώντας εντός του πρώτου συντείνει στην *αποδοχή* του και αυτό θαρρώ, είναι μια κατηγορία την οποία δεν επιχειρεί να αποσείσει η *Αισθητική θεωρία*. Επιτελώντας, όμως, πλέον ανοιχτά την διαδικασία που η πορεία του «διαφωτισμού» απέρριψε ως μυθολογική, την *μίμηση*, την οποία όπως είδαμε διέσωσε εντός του, διασώζει την δυνατότητα *αναγνώρισης* του φυσικού εντός του ανθρώπινου και του ανθρώπινου εντός του φυσικού, με στόχο να οδηγήσει στην μελλοντική συμφιλίωση.⁷⁷⁴ Όπως

⁷⁷³ Η επιβίωση της δυνατότητας αυτής που εκφράζει και συνιστά το έργο τέχνης είναι οπωσδήποτε επισφαλής για τον Αντόρνο, καθώς «η σωτηρία της τέχνης έχει εξέχουσα πολιτική σημασία, αλλά είναι και τόσο αβέβαιη και απειλείται από την πορεία του κόσμου» (*ΑΘ*, σ. 166/ *GS* 7, σ. 145).

⁷⁷⁴ Σύμφωνα με την Κουκ, ο Αντόρνο επιχειρεί να «εφαρμόσει την [μέθοδο της] ορισμένη[ς] άρνηση[ς]» στην κατηγορία της αυτοσυντήρησης· δεν αρνείται την αντικειμενικότητά της, αλλά επιδιώκει μια ριζικά νέα αντίληψη της σχέσης φυσικού και ανθρώπινου. Η αντορνική συμφιλίωση ταυτίζεται εδώ με την προσδιορισμένη άρνηση του καπιταλισμού, για ένα όραμα μιας δημοκρατικής κοινωνίας δίχως κυριαρχία, που θα έχει ικανοποιήσει τις ανάγκες έτσι ώστε να μπορέσει να υπερβεί

σημειώνει ο Κνολ, η ίδια η κατασκευαστική-συνθετική πλευρά της καλλιτεχνικής δημιουργίας (Komposition) που βασίζεται στην μιμητική λειτουργία λαμβάνει πλέον αντικειμενικό χαρακτήρα, κατορθώνοντας να απεικονίσει την πραγματικότητα του κόσμου της ανθρώπινης υποτέλειας.⁷⁷⁵ Έτσι κατορθώνει να λάβει ένα *περιεχόμενο αλήθειας* (Wahrheitsgehalt), μια πρώτη δυνατότητα ενεικόνισης της πραγματικότητας, που εντός της αντορνικής γνωσιολογίας δύναται να αποτελέσει το θεμέλιο μιας δημοκρατικής κανονιστικότητας.

13.5 Το περιεχόμενο αλήθειας ως ορισμένη άρνηση που οδηγεί στη συμφιλίωση

Καθώς η *Αισθητική θεωρία* επιχειρεί να συνδέσει την τέχνη με τον λόγο και τις δυνατότητές του, καθίσταται δυνατή η θεμελίωση εντός της της ανάγκης για μια αισθητική η οποία θα σχετίζεται άμεσα με την υπόλοιπη θεωρία. Η προαναφερθείσα σχέση της τέχνης προς την έννοια είναι που την καθιστά ένα *αίνιγμα*: Ερμητικά χαρακτηρίζονται τα σύγχρονα έργα τέχνης επειδή «η τέχνη αυστηρού τύπου δεν έχει εννοιολογικό χαρακτήρα ούτε καν όταν χρησιμοποιεί έννοιες και επιφανειακά προσαρμόζεται προς τις δυνατότητες κατανόησης»⁷⁷⁶. Η τέχνη *κρίνει με την απουσία κρίσης*, με την προσπάθεια να αποδώσει μια οπτική, πάντα υποκειμενική από τη μεριά του δημιουργού, αλλά και πάντα ενταγμένη αναγκαστικά εντός της ολότητας, ακόμα και όταν επιχειρεί να την υπερβεί. Η αντικειμενική λύση του αινίγματος που συνιστά κάθε έργο τέχνης, αποτελεί και το *περιεχόμενο αλήθειας του*. Ως εκ τούτου τεκμαίρεται, πως η ανεύρεση και διατύπωση αυτού του περιεχομένου αλήθειας είναι δυνατόν να γίνει με εννοιολογικό τρόπο, τον μόνο δυνατό στην θεωρητική καταγραφή, αλλά και πως κάτι τέτοιο συνεπάγεται μια *διαδικασία ερμηνείας* των

όχι μόνο την κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας αλλά και της αξίας-χρήσης (Cook, D., *Adorno on Nature*, ό.π., σ. 108 κ.ε.)

⁷⁷⁵ Πρβλ. Knoll, M., *Ethik als erste Philosophie*, ό.π., σ. 240. Ο Κνολ εδώ επιχειρεί, ορθά πιστεύω, να αντικρούσει την κριτική του Χάμπερμας, που κατηγορεί την στροφή του Αντόρνο στην αισθητική ως φυγή από κάθε αξίωση ορθολογικότητας.

⁷⁷⁶ *ΑΘ*, σ. 213/ *GS* 7, σ. 186.

έργων τέχνης, τα οποία δεν έχουν – τελικά – ζωή αυθύπαρκτα, δηλαδή εκτός της αλληλεπίδρασης με το πράγμα αλλά και τα άτομα. Επίσης, συνάγεται το γεγονός της *ύπαρξης όχι μόνο της αλήθειας, αλλά και της δυνατότητας περιγραφής της*.

Έτσι, μετά την κριτική επίθεση ενάντια στις καθολικές αξιώσεις του εννοιολογικού λόγου η οποία εξαπολύθηκε στην *Αρνητική διαλεκτική*, ο Αντόρνο παραμένει εντός του πλαισίου στο οποίο ασκεί κριτική, επιχειρώντας, έστω και στο πεδίο της αισθητικής, να τεκμηριώσει την δυνατότητα περιγραφής της αλήθειας, παρά τις περί του αντιθέτου αιτιάσεις των επικριτών του.⁷⁷⁷ Είναι, βέβαια, προφανές, πως το καθήκον που επιβάλλει ο Αντόρνο στην αισθητική θεωρία, και εν γένει στην Κριτική Θεωρία, να ανακαλύψει και να τεκμηριώσει το περιεχόμενο αλήθειας του έργου τέχνης, έχει καταστεί εξαιρετικά δύσκολο, εξαιτίας των περιορισμών που ο ίδιος έθεσε στην αντίληψή του της Κριτικής Θεωρίας ως ριζικά αντιταυτοτικής. Αυτό οδηγεί αναπόφευκτα στην επιστροφή σε έναν μη-υπερβατολογικό υποκείμενο το οποίο επιχειρεί μέσω του άρτι παραδεχθέντος περιεχομένου αλήθειας να προσεγγίσει το πράγμα αυτό τούτο, υπό το πρίσμα μιας «φαινομενολογίας» η οποία δεν θα οδηγεί στην κατάφαση μετά την άρνηση της άρνησης, αλλά θα εμμένει στην πρωτοκαθεδρία του αντικειμένου. Καθήκον της αισθητικής και περιεχόμενο αλήθειας των έργων τέχνης καθίσταται πλέον η *ορισμένη άρνηση* του υπάρχοντος.

Αυτή η ορισμένη άρνηση είναι δυνατόν να λάβει χώρα με ποικίλους τρόπους στα έργα τέχνης. Ακόμα και η πλήρης έκφραση της οπτικής της ψευδούς συνείδησης, καθώς αποτελεί μια υπαρκτή και υλική πραγματικότητα στον διοικούμενο κόσμο, αποτελεί στοιχείο του περιεχομένου αλήθειας. Ο Αντόρνο ισχυρίζεται πως *κανένα υψηλό και σημαντικό έργο τέχνης δεν λέει ψέμματα*· το περιεχόμενο αλήθειας αποτελεί το διαχρονικό μέτρο της αξίας του. Η αντικειμενικότητα του έργου τέχνης είναι άμεσα συνδεδεμένη με την αλήθεια του, ακόμα και για τα πιο φορμαλιστικά, τα οποία αποδίδουν δια της έμφασης στην μορφή την περιπλοκότητα ή και την δυστυχία του περιγραφόμενου.

Καθώς η τέχνη αναπαράγει τον μαγικό κλοιό της πραγματικότητας μετουσιώνοντάς τον σε ιδεατή εικόνα (imago), τείνει να απελευθερωθεί από αυτόν· ο μαγικός κλοιός

⁷⁷⁷ Όπως αυτές του Χάμπερμας που προαναφέραμε.

με τον οποίο η τέχνης μέσω της ενότητας δεσμεύει τα διάσπαρτα μέλη (*membra disiecta*) της πραγματικότητας είναι δάνειο από την πραγματικότητα, την οποία μεταμορφώνει σε αρνητική εικόνα της ουτοπίας. Αυτό που ορίζει τα έργα τέχνης ως πνευματικά προϊόντα είναι ότι χάρη στην οργάνωσή τους είναι κάτι περισσότερο όχι μόνο από αυτό που έχει οργανωθεί, αλλά και από την ίδια την οργανωτική αρχή, διότι ως οργανωμένα αποκτούν την επίφαση πραγμάτων που δεν έχουν φτιαχτεί από ανθρώπους.⁷⁷⁸

Το περιεχόμενο αλήθειας της τέχνης, το οποίο αναπτύσσεται προοδευτικά, οδηγεί διαλεκτικά πίσω στην φιλοσοφική *έννοια*. Αυτό δεν σημαίνει πως περιεχόμενο αλήθειας είναι αυτό που το έργο τέχνης σημαίνει, αλλά «εκείνο βάσει του οποίου μπορεί να αποφανθεί κανείς αν ένα έργο, αυτό καθ' αυτό, είναι αληθινό ή ψεύτικο, και μόνον αυτή η αλήθεια του ίδιου του έργου είναι σύμμετρη προς τη φιλοσοφική ερμηνεία και συμπίπτει, τουλάχιστον ως ιδέα, με τη φιλοσοφική αλήθεια».⁷⁷⁹ Τα μεγάλα έργα τέχνης προϋποθέτουν την λαχτάρα για το Άλλο, παρόλα αυτά αυτή δεν αποτελεί ικανή συνθήκη παρά μόνον αναγκαία για το περιεχόμενο αλήθειας τους. Δια της μεθόδου τους, η οποία είναι η *ένδεια*, τα έργα συγκεντρώνουν στοιχεία από το υλικό, από το πράγμα, τα οποία «αφού μετατεθούν λίγο [σχηματίζουν] έναν νέο αστερισμό για να βρουν τη σωστή τους θέση»⁷⁸⁰. Έτσι, πιστεύω πως ο Αντόρνο μας δείχνει ξανά την οδό προς την *έννοια-αστερισμό*, η οποία πλέον παραπέμπει στην συγκρότηση και ύπαρξη ενός συλλογικού, διωποκειμενικού υποκειμένου, κατ' αντιστοιχία με το υπερβατολογικό υποκείμενο, το οποίο βρισκόταν στον πυρήνα της παλαιότερης φιλοσοφικής σκέψης. Καθώς το Άλλο στο οποίο αναφέρεται το περιεχόμενο αληθείας δεν είναι μοναδιαίο αλλά πολλαπλό, η *εννοιολογική μέθοδος της τέχνης και το μη-εννοιολογικό περιεχόμενο αλήθειας της συγκροτούν μία σχέση με διαρκή ένταση η οποία δεν δύναται να επιλυθεί*. Η ίδια η ύπαρξή της και η διατήρησή της αποτελεί την κορύφωση της διαλεκτικής λειτουργίας της τέχνης στο αντορνικό σύστημα: Η κατάδειξη του φυσικού, του μη-κατασκευασμένου, δια μέσου της τέχνης, του κατασκευασμένου, αποτελεί τμήμα της αντίστοιχης προσπάθειας του άλλου κλάδου της εννοιολογικής σκέψης, της θεωρίας, να πλησιάσει την πράγμα

⁷⁷⁸ ΑΘ, σ. 225/ GS 7, σ. 196.

⁷⁷⁹ ΑΘ, σ. 226/ GS 7, σ. 197.

⁷⁸⁰ ΑΘ, σ. 228/ GS 7, σ. 199.

χρησιμοποιώντας υπερβατολογικά μέσα. Και στις δύο περιπτώσεις, η αντορνική θεώρηση αρνείται την δυνατότητα σκιαγράφησης της υπέρβασης αυτής της αντίθεσης, ενώ διάσπαρτα στην *Αισθητική θεωρία*, όπως εξάλλου και στα υπόλοιπα αντορνικά έργα (αλλά εδώ περισσότερο), *τεκμαίρεται ότι μια τέτοια δυνατότητα υπάρχει, αλλά οφείλει με τη σειρά της να μην διατυπωθεί*, γιατί η στιγμή της διατύπωσης ταυτίζεται με την στιγμή της ενσωμάτωσης στην υπάρχουσα κατάσταση.⁷⁸¹

Παρόλα αυτά, η *συμφιλίωση* εμφανίζεται ως στόχος της τέχνης και της θεωρίας, και εν τέλει και του πρακτικού λόγου και της πολιτικής πρακτικής, αλλά και της προσωπικής ηθικής – το έργο που θα ακολουθούσε την *Αισθητική θεωρία* θα ήταν μια Ηθική. Το πρόταγμα αυτό περιγράφεται από τον Αντόρνο με διάφορους τρόπους, δίχως να δίνεται ένας πλήρης ορισμός που θα αντέβαινε την επιταγή της αρνητικότητας: Πρόκειται για μια άρνηση της άρνησης δίχως κατάφαση, μία ασυμφιλίωτη συμφιλίωση, μια δυνατότητα του δυνατού, μια ανάμνηση του μη-υπάρχοντος. Η φευγαλέα φύση του έργου τέχνης, την οποία ο Μπένγιαμιν χαρακτήρισε ως «αύρα» του – σύμφωνα με την Μπακ-Μορς η οπτική αυτή του Μπένγιαμιν άσκησε καίρια επιρροή στην εξέλιξη της αντορνικής θεωρίας⁷⁸² –, αποτελεί ιδανικό πεδίο για την αντιταυτοτική σκέψη, η οποία θέλει μεν να απαλλαγεί από την κατηγορία του μηδενισμού, αλλά ταυτόχρονα διακατέχεται από την αμφιβολία για την ικανότητα της ίδιας της άρνησης να μην οδηγεί στην αποδοχή του υπάρχοντος αν αποτελέσει την μόνη οδηγητική αρχή, όπως είχε διατυπωθεί στην *Αρνητική διαλεκτική*. Αυτό δεν σημαίνει πως το αρνητικό πρόταγμα εξανεμίζεται· καθώς η συμφιλίωση για τον Αντόρνο είναι *συμφιλίωση με την αποδοχή του μη-ταυτόσημου*, τα έργα τέχνης τα οποία την κατορθώνουν είναι αυτά τα οποία *δεν επιδιώκουν* την συμφιλίωση καθαυτή. Τότε και μόνον, όταν αυτά επιχειρούν να καταδείξουν την πραγματικότητα υπό μια συγκεκριμένη οπτική, όταν δια μέσου τους εκφράζεται το συγκεκριμένο, το επιμέρους, ενώ αποτυπώνονται πάνω του στα

⁷⁸¹ Όπως εύστοχα σημειώνει ο Ζέελ, καθήκον της τέχνης (στον Αντόρνο) είναι να οδηγεί στην συνείδηση της δυνατότητας του δυνατού («die Möglichkeit des Möglichen ins Bewusstsein zu rufen»· Zeel, M., *Adornos Philosophie der Kontemplation*, ό.π., σ. 70).

⁷⁸² Πρβλ. Buck-Morss S., *The Origin of Negative Dialectics*, ό.π., σ. 87.

στίγματα της κυριαρχίας του καθολικού, κατορθώνουν τα έργα τέχνης να καταδείξουν την δυνατότητα συμφιλίωσης: «[Σ]υμφιλίωση είναι ο ίδιος της [της φύσης] ο τρόπος συμπεριφοράς που συνειδητοποιεί το μη-ταυτόσημο»⁷⁸³.

Ακόμα και σε αυτήν την περίπτωση, όπως ακριβώς και στην περίπτωση της θεωρίας και της διανοητικής εργασίας, η ίδια η φύση της τέχνης ως προϊόντος του Νου – ακόμα και όταν στοχάζεται την πραγματική συμφιλίωση – φέρει μέσα της την διάψευση που η κυριαρχία του κακού καθολικού προκαλεί στο άμεσο εμπειρικό επίπεδο, και ως εκ τούτου την αντίστοιχη ενοχή, η οποία προκαλείται από το γεγονός πως απλώς καταδεικνύει αντί να πράττει. Αυτή η *κατάδειξη είναι, πάντως, η αρχή της αντορνικής θεωρητικής πρακτικής*, και η ενοχή, η οποία έχει χαρακτηριστεί ως η ενοχή του επιζήσαντα, είτε αυτός πρόκειται για τον επιζήσαντα του Ολοκαυτώματος, είτε για τον επιζήσαντα από την επικράτησης της ολοκληρωτικής θετικιστικής επαναμάγευσης του κόσμου, συγκροτούν ίσως, μαζί με την επιταγή για αντίσταση στην επιβεβλημένη εξουσία, τους δυνητικούς πυλώνες της αντορνικής *ηθικής*, την οποία δεν πρόλαβε να διατυπώσει σε ένα ολοκληρωμένο έργο.

13.6 Μια αυγή του θετικού;

Η απελευθερωτική δυνατότητα που ενυπάρχει στην τέχνη εδράζεται, σύμφωνα με την *Αισθητική θεωρία*, ακριβώς στην σχέση μεταξύ λόγου και τέχνης, με την εννοιολογική σκέψη να αποτελεί κοινό τους πυρήνα. Σε αυτό το πλαίσιο, η τέχνη επικυρώνει το *πρωτείο του αντικείμενου*, στο οποίο βασίζεται η αρνητική διαλεκτική, επιχειρώντας, όμως, να διατηρήσει την αυτονομία του υποκειμένου με την υπόδειξη εντός αυτού των αντικειμενικών του στοιχείων. Εντός αυτής της αντίληψης της τέχνης ευρίσκονται, πιστεύω, *τα στοιχεία που αναζητούσε ο Αντόρνο στο εγχείρημα μιας μη-ταυτοτικής σκέψης* και, κατά συνέπεια, αποπειράται να στηρίξει την δυνατότητα μιας τέτοιας σκέψης στις εγγενείς ιδιότητες της τέχνης. Στην τέχνη, το αντικείμενο λαμβάνει την μορφή του υλικού. Ακόμα και αν το υλικό καθίσταται

⁷⁸³ *ΑΘ*, σ. 232/ *GS* 7, σ. 202.

αντιληπτό ως φαινομενικά φυσικό, εντούτοις, για τον Αντόρνο, «έχει πάντοτε απολύτως ιστορικό χαρακτήρα»⁷⁸⁴, γεγονός που είναι ανεξάρτητο από τις προθέσεις του καλλιτέχνη, και αποτελεί τη βάση για το νοηματικό περιεχόμενο του έργου τέχνης το οποίο δεν ταυτίζεται με τις υποκειμενικές προθέσεις του δημιουργού, αλλά με το θεματικό υλικό με το οποίο είναι υποχρεωμένος να δημιουργήσει. Ο εννοιολογικός χαρακτήρας των έργων τέχνης στην *Αισθητική θεωρία*, έρχεται έτσι σε σύγκρουση με την ύπαρξη νοήματος εντός τους.

Για τον Αντόρνο, στην εποχή του μοντερνισμού η αναζήτηση νοήματος στα έργα τέχνης, ειδικά του νοήματος που αποδίδει σε αυτά ο δημιουργός τους, αποτελεί μάταιο κόπο. Ειδικότερα, καθώς αυτή η απομάκρυνση από την αναζήτηση νοήματος αποτελεί ουσιαστική συνέπεια της *ανάδυσης του υποκειμένου* αλλά και της επικράτησης της κυριαρχίας στην πορεία του «διαφωτισμού», η κατασκευή του καλλιτεχνικού νοήματος από τον δημιουργό εγγυάται την *αποδόμησή του την ίδια ακριβώς στιγμή*. Όμως, ακόμα και αν η αναζήτησή του είναι μάταιη, το νόημα προσδίδεται στο έργο τέχνης στην σχέση του με την ολότητα και στην δυνατότητά του να την σκιαγραφήσει υπερβαίνοντάς την, να χρησιμοποιήσει το θεματικό υλικό υπερβαίνοντάς το, να σκιαγραφήσει το αντικείμενο διασώζοντας έτσι την υποκειμενικότητά του. *Ακόμα και τα έργα τα οποία αρνούνται το νόημα διασώζουν την δυνατότητά του, εφόσον έχουν την άρνησή του ως στόχο τους*.

Έτσι και εδώ η αντορνική κριτική παραμένει *εμμενής*: Η κριτική στο νόημα έχει σαν στόχο την διάσωση του νοήματος σε ένα ανώτερο επίπεδο. Όπως ο φιλοσοφικός λόγος, έτσι και ο καλλιτεχνικός-εννοιολογικός λόγος μετέρχονται της νομιναλιστικής κριτικής για να αποδυναμώσουν τον σχετικισμό και όχι για να παραδοθούν στον ανορθολογισμό. Είναι αποτελέσματα τόσο της καταστροφής του νοήματος, την οποία φέρνει η κορύφωση του εκλογικευμένου πόνου κατά τον εικοστό αιώνα, όσο και της διάσπασης της ολότητας, την οποία φέρνει η νεωτερική συγκρότηση του υποκειμένου. Όμως, στην καλλιτεχνική δημιουργία η *Αισθητική θεωρία* αφήνει για πρώτη φορά να φανεί μια *δυνατότητα κατάφασης* εντός της αρνητικής διαλεκτικής, ακόμα και αν αυτή αντιμετωπίζεται ως ένα σχεδόν-

⁷⁸⁴ *ΑΘ*, σ. 255/ *GS* 7, σ. 223.

μειονέκτημα:

Όλες οι τέχνες φέρουν ίχνη κατάφασης, εφόσον κάθε τέχνη, και μόνο με την ύπαρξή της, αίρεται πάνω από τις δυσκολίες και την ταπείνωση της απλής ύπαρξης. Όσο πιο δεσμευτική είναι η τέχνη απέναντι στον εαυτό της, όσο πιο πλούσια, όσο πιο πυκνή, πιο ολοκληρωμένη και ενιαία είναι η διαμόρφωση των έργων, τόσο περισσότερο τείνει προς την κατάφαση καθώς η τέχνη, ανεξάρτητα από το εκάστοτε φρόνημα, υποβάλλει την ιδέα ότι τα δικά της χαρακτηριστικά είναι οι ιδιότητες του είναι καθ' εαυτό πέρα από την τέχνη. Η *a priori* κατάφαση είναι η ιδεολογική της σκοτεινή πλευρά. Κατευθύνει την ανταύγεια της δυνατότητας πάνω στην υφιστάμενη κατάσταση ακόμα και στην προσδιορισμένη της άρνηση. Αυτό το καταφατικό στοιχείο εξαφανίζεται από την αμεσότητα των έργων τέχνης και από αυτό που λένε, για να περιορισθεί στο γεγονός ότι τα έργα εξακολουθούν έστω απλώς και μόνο να το λένε.⁷⁸⁵

Ακόμα και αν αυτή η κατάφαση δεν αντιμετωπίζεται απαραιτήτως θετικά από τον Αντόρνο, καθώς αποτελεί υπόμνημα των κινδύνων του ταυτοτικού λόγου και ενθύμηση της διαρκούς κυριάρχησης επί της φύσης, εν τούτοις η αναγνώρισή της ως δυνατότητα στην καλλιτεχνική δημιουργία, αποτελεί σαφή *παραδοχή της ύπαρξης ενός άλλου γνωσιοθεωρητικού δρόμου*, ακόμα και αν αυτός εμφανίζεται δια μέσου της αισθητικής και όχι της φιλοσοφίας καθαυτής. Σε αυτή του τη θέση η ταύτιση του Αντόρνο με την καντιανή προβληματική της τρίτης *Κριτικής* παραμένει σταθερή, ενώ διατηρεί τις εγγυημένες του διαλεκτικές επιφυλάξεις.

Καθώς θεμέλιο της *Κριτικής της κριτικής δύναμης* θεωρείται από τον Αντόρνο η «υποκειμενικά διαμεσολαβημένη, αλλά αντικειμενική αισθητική», ο λόγος ο οποίος αποτελεί την κύρια συγκροτητική ιδιότητα του υπερβατολογικού υποκειμένου είναι και εδώ ο κομβικός παράγοντας διαμεσολάβησης ανάμεσα στο συγκροτούν υποκείμενο και το πράγμα. Η θεμελίωση, όμως, αυτής της αισθητικής πάνω στην κριτική δύναμη του υποκειμένου δίνει έναν χαρακτήρα αντικειμενικό στην καλαισθητική κρίση, ο οποίος οδηγεί εν τέλει στην υπαγωγή της στα κριτήρια του θεωρητικού, «δηλαδή του φυσικοεπιστημονικού» λόγου, αναιώντας σε τελική ανάλυση αυτό το βήμα διαφυγής από την ταυτοτική σκέψη στην προσπάθεια

⁷⁸⁵ *ΑΘ*, σ. 274/ *GS 7*, σ. 239-40.

κατανόησης του αντικειμένου. Αυτή την καντιανή κίνηση προς την κατασκευή της αισθητικής αντικειμενικότητας, η οποία σχετίζεται άμεσα δια της εννοιακότητας με την φιλοσοφική γνωσιοθεωρητική προσπάθεια, μας καλεί ο Αντόρνο να προεκτείνουμε τοποθετώντας την στο σημείο έναρξης της δικής του διαλεκτικής αισθητικής. Διαβλέπει τόσο στην υποκειμενική (καντιανή) αισθητική όσο και στην αντικειμενική (εγελιανή) στοιχεία τα οποία οφείλουν να αναιρεθούν και να διατηρηθούν: «Μέσα στο έργο τέχνης το υποκείμενο δεν είναι ούτε παρατηρητής ούτε δημιουργός ούτε απόλυτος Νους, αλλά μάλλον ο Νους που συνδέεται με το πράγμα, είναι προδιαμορφωμένος από αυτό και με τη σειρά του διαμεσολαβημένος από το αντικείμενο».⁷⁸⁶ Η υλικότητα του έργου τέχνης, η ύπαρξή του ως πράγματος εντός του κόσμου, αποτελεί και την αιτία του φαινομένου της αυτονόμησής του από τον καλλιτέχνη αλλά και της κοινωνικής του φύσης, η οποία το καθιστά επίκαιρο ή ανεπίκαιρο κατά το πέρασμα του χρόνου, ανεξαρτήτως από τις προθέσεις του δημιουργού του. Η πορεία συγκρότησης του υποκειμένου οδηγεί τον Νου στο να αναστοχαστεί την ίδια του την φυσικότητα, γεγονός που για τον Αντόρνο οδηγεί στην εκπνευμάτιση της τέχνης, λόγω της αποδέσμευσής της από τα φυσικά της στοιχεία, αυτών που την πρόσδεσαν στην αναζήτηση του ωραίου και του ωραίου στη φύση, και λόγω της συνακόλουθης εισαγωγής της καντιανής έννοιας του υψηλού. Το υψηλό για την αντορνική *Αισθητική θεωρία* δεν συγκροτείται ως μια τελεολογία⁷⁸⁷, αλλά σε αντίθεση προς αυτή: Είναι ακριβώς η έλλειψη προθέσεων, η καντιανή αδιαφορία του έργου τέχνης που του προσδίδει την ικανότητα να γίνει ο φορέας του Νου. Επιτελεί, κατά τον τρόπο αυτό, και την άλλη – την πολύ νιτσεϊκή – επιταγή της *Αρνητικής διαλεκτικής*: Αρνείται την χρησιμότητα, ακόμα και αυτή της *έκφρασης του κοινού καλού, ή της υπηρέτησης της ανθρωπότητας*. Μόνο δια μέσου αυτής της απάρνησης, την οποία ο Αντόρνο έχει ήδη απαιτήσει από την έννοια, έχει την δυνατότητα το έργο τέχνης να πραγματώσει τον υπερβατολογικό και ανατρεπτικό του στόχο. «Πιστή στους ανθρώπους μένει [η τέχνη] μόνο μέσω της απάνθρωπης στάσης απέναντί

⁷⁸⁶ ΑΘ, σ. 284/ GS 7, σ. 248.

⁷⁸⁷ Αν και αυτήν ακριβώς την κατηγορία του αποδίδει ο Τούνισσεν που θεωρεί την *Αρνητική διαλεκτική* επιστροφή στην εσχατολογία και στον πλατωνισμό καθώς «δεν είναι αρκετά αρνητική» (πρβλ. Theunissen, M., «Negativität bei Adorno», ό.π., σ. 59, 61).

τους»⁷⁸⁸, ισχυρίζεται ο Αντόρνο και αυτό το σχήμα σκέψης έρχεται σε ευθεία αναλογία με την απανθρωπιά της νιτσεικής και της ντε σαντικής στάσης, τις οποίες εξάλλου έχει εκθειάσει στο έργο του, καθώς η έλλειψη σκοπού, ακόμα και αυτού της προσφοράς και της υπηρεσίας προς το καλό, έρχεται σε αντίθεση με την μέχρι τώρα οργάνωση της ανθρώπινης ζωής με βάση την αυτοσυντήρηση.

Το αυταρχικό υψηλό προσιδιάζει σε μια νέα φύση, μια μετα-φυσική φύση, στην οποία επανέρχεται η χαρά του παιγνιδιού καθώς έχει επιτελεστεί η υπέρβαση της ανάγκης. Έτσι, η ολοκλήρωση του κύκλου της κυριαρχίας, η οποία στην νεωτερική τέχνη σηματοδοτείται για τον Αντόρνο από την *αποτίναξη του ωραίου*, του φυσικά ωραίου και της φυσικής αντικειμενικότητας, έρχεται δια μέσου της υποκειμενικότητας, και της αντικειμενικότητας που βρίσκεται πίσω από την συγκρότηση του υποκειμένου, να δείξει την δυνατότητα μια υπέρβασης της κυριαρχίας: Η πιο υποκειμενική, η πιο ενσυνείδητα «κατασκευασμένη» τέχνη της νεωτερικότητας, που έχει σαν οδηγό το καντιανό υψηλό, είναι αυτή η οποία δίνει – ρητά διατυπωμένα στην *Αισθητική θεωρία* – την δυνατότητα για μια νέα φυσικότητα, για μια *νέα φύση*, ενισχύοντας την αυτοσυνείδηση του υποκειμένου ως υποκειμενικού και αντικειμενικού ταυτόχρονα.⁷⁸⁹ Το αίτημα της αρνητικής διαλεκτικής για την θεωρία έχει ήδη αρχίσει να βρίσκει μια διέξοδο στην αισθητική.

Οι παραπάνω θέσεις δεν σημαίνουν ότι ο Αντόρνο εγκαταλείπει την αρνητικότητα ως την κινητήριο δύναμη της διαλεκτικής του, ούτε πως αλλάζει η εκτίμησή του για τις προοπτικές της αντίστασης στον ύστερο καπιταλισμό· το καθήκον της άρνησης συνεχίζει να αναγνωρίζεται ως το πλέον κομβικό. Όμως, ακόμα και σε αυτά τα απολύτως αρνητικά έργα τέχνης – με χαρακτηριστικά παραδείγματα τον Τσέλαν και τον Μπέκετ στον οποίον θα αφιερωνόταν η *Αισθητική θεωρία* –

⁷⁸⁸ ΑΘ, σ. 335/ GS 7, σ. 293.

⁷⁸⁹ Όπως θα παρατηρούσε, ίσως, ο Φαράκλας μια αντίστοιχη κίνηση υπάρχει και στον Έγελο: «Αν διαιρέσουμε το θέμα μας σε υποκείμενο και αντικείμενο, οι πραγματικοί παράγοντες θα είναι οι μορφές της σχέσης υποκείμενο-αντικείμενο, μία όπου προέχει το υποκείμενο, το “υποκειμενικό υποκείμενο-αντικείμενο”, η άλλη όπου προέχει το αντικείμενο, “το αντικειμενικό υποκείμενο-αντικείμενο”. Αυτό που ενώνει τα δύο, ο Έγελος το ονομάζει ακόμη Substanz, “υφιστάμενη ουσία”» (Φαράκλας Γ., *Νόημα και Κυριαρχία*, ό.π., σ. 374).

έχουμε την εμφάνιση της δυνατότητας του θετικού, του ουτοπικού, του μπλοχιανού Μη-εισέτι-είναι.

Ενώ η τέχνη ωθείται προς την απόλυτη αρνητικότητα δυνάμει της ίδια της αρνητικότητας δεν είναι απολύτως αρνητική. Ο αντινομικός χαρακτήρας του καταφατικού υπολοίπου που δεν μεταδίδεται στα έργα τέχνης μόνο στην θέση που λαμβάνουν απέναντι στο υπάρχον υπό την έννοια της κοινωνίας, αλλά μέσα στα έργα ως τέτοια, εγγενώς και τα τυλίγει σε ημίφως.⁷⁹⁰

Αυτή η θετικότητα, αυτή η εγγενής κατάφαση στην τέχνη συνδέεται από τον Αντόρνο με την πρόοδο του πολιτισμού· η αποτυχία του διαφωτισμού – και κατ' επέκταση του ανθρώπινου πολιτισμού – αντιμετωπίζεται και πάλι εμμενώς, διατυπώνοντας την ανάγκη να αναγνωριστεί η πρόοδος που έχει συντελεστεί από την βαρβαρότητα και η οπισθοδρόμηση που θα λάμβανε χώρα αν η επαναστροφή προς την βαρβαρότητα ολοκληρωνόταν. Από αυτά τα θεμέλια, εντός των οποίων ο Αντόρνο συνεχίζει να εντάσσει το κριτικό εγχείρημα, διαφαίνεται πλέον η προοπτική της σωστής ζωής, και ως εκ τούτου της δημοκρατικής υπέρβασης της κοινωνίας της κυριαρχίας:

Η ζωή, με την προοπτική μιας ορθής ζωής, συνεχίζεται χάρη στον πολιτισμό. Κάτι από αυτό αντηχεί μέσα από τα αυθεντικά έργα τέχνης. Η κατάφαση δεν περνάει ένα φωτοστέφανο στην υφιστάμενη τάξη πραγμάτων· αμύνεται κατά του θανάτου, του τελικού στόχου κάθε κυριαρχίας, καλλιεργώντας μια σχέση συμπάθειας με αυτό που υπάρχει. Το τίμημα που έχει να πληρώσει όπως αμφιβάλλει γι αυτό είναι, ούτε λιγότερο ούτε περισσότερο, ότι πρέπει να πιστέψει πως ο ίδιος ο θάνατος είναι μια ελπίδα.⁷⁹¹

Έτσι έχουμε εδώ την ολοκλήρωση εντός του αντορνικού επιχειρήματος μίας ακόμα κίνησης: Ενώ στα *Minima Moralia* η εστίαση του Αντόρνο ήταν επί της αντίστασης του υποκειμένου και της μικρολογικής οπτικής στην οποία οδηγούσε η αποτυχία τόσο της διαλεκτικής γνωσιολογίας όσο και του εγχειρήματος της κοινωνικής δημοκρατίας, στην *Αισθητική θεωρία* έχουμε μια αντίστροφη πορεία. Από την μικρολογική οπτική που αναπόφευκτα έχει το έργο τέχνης και η αισθητική εμπειρία (*ästhetische Erfahrung*) επιστρέφουμε, όπως παρατηρεί εύστοχα ο

⁷⁹⁰ *ΑΘ*, σ. 396/ *GS* 7, σ. 347.

⁷⁹¹ *ΑΘ*, σ. 428/ *GS* 7, σ. 374.

Σβεπενχόιζερ, σε έναν αναστοχασμό του καθολικού – μέσω του αντικειμενικού πυρήνα εντός του περιεχομένου αλήθειας – ο οποίος μας επιτρέπει την υπέρβαση της μικρολογικής οπτικής προς την κατεύθυνση μιας κριτικής, αλλά υπαρκτής, δημοκρατικής κανονιστικότητας.⁷⁹²

⁷⁹² Πρβλ. Schweppenhäuser, G., *Ethik nach Auschwitz*, ό.π, σ. 238 κ.ε.

14.Ο Αντόρνο και το δημοκρατικό επιχείρημα

Με την *Αισθητική θεωρία* ολοκληρώνεται η πορεία του αντορνικού σχεδίου, τηρώντας μια ιδιότυπη αναλογία με τις τρεις καντιανές *Κριτικές*: η επίλυση της αντινομίας μεταξύ αιτιοκρατίας και ελευθερίας αποπειράται με την επίκληση μιας δυνατότητας παραγωγής του Νέου από το υποκείμενο. Καθώς, δε, η γνωσιοθεωρητική θεμελίωση οδηγεί στο πολιτικό πρόταγμα, εδώ έγκειται, θαρρώ, και το θεμέλιο μιας απόπειρας ανακατασκευής μιας δημοκρατικής θεωρίας στο αντορνικό έργο. Αν ο Αντόρνο ξεκινά στην δεκαετία του 1930 εντός του διεπιστημονικού μαρξιστικού θεωρητικού υποδείγματος το οποίο προωθεί η σχολή του Χορκχάιμερ, μετά την Καταστροφή της επικράτησης του ολοκληρωτισμού και της ήττας της σοσιαλιστικής προοπτικής, στρέφεται στην κριτική της αστικής δημοκρατίας και του διαφωτιστικού ρεύματος της οποίας το σοσιαλιστικό ρεύμα ήταν ένας από τους κληρονόμους, ενώ προτάσσει μια γνωσιοθεωρία και μια *ηθική της αντίστασης, της διάσωσης του επιμέρους*. Καρπός αυτής της μετάβασης είναι η υιοθέτηση της αρνητικής διαλεκτικής ως μεθόδου όχι πλέον απλής κριτικής της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας στο επίπεδο του λόγου και της ενεργού πραγματικότητας, αλλά και ως – αρχικά υπόρρητης – μεθόδου οικοδόμησης μιας εναλλακτικής προοπτικής. Όμως, αυτό το πράττει οριοθετώντας σαφώς τις ουτοπικές-συμφιλιωτικές δυνατότητες του ανθρωπίνου λόγου· ίσως, δε, να λαμβάνουν από αυτή ακριβώς την οριοθέτηση την όποια δυνατότητα έχουν για επίκληση του καθολικού, σε μια εποχή που το καθολικό ταυτίζεται με την κυριαρχία: Πρόκειται για μια νιτσεϊκού τύπου πλαγιοκόπηση του λόγου, *ένας θάνατος της ουτοπίας προκειμένου να παραμείνει ημιθανής για να χαράζει φαντασμαγορικά τα όρια της πραγματικότητας, παρέχοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το θεμέλιο για την αλλαγή της*.⁷⁹³

⁷⁹³ Θα μπορούσε κανείς να ίσως κανείς να προχωρήσει μέχρι μια κατανόηση της *Αισθητικής θεωρίας* ως μιας ουτοπικής θεωρίας όπως κάνει ο Μάνουελ Κνολ: Αυτή η ουτοπία έχει μάλιστα ηδονιστικό χαρακτήρα που τον θεμελιώνει η υλιστική της οπτική και η επιμονή σε μια ηθική της κοινωνικής δικαιοσύνης. Σύμφωνα με τον Κνολ, το καθήκον της αισθητικής θεωρίας, κατά τον Αντόρνο, είναι ακριβώς αυτή η σύνδεση του περιεχόμενου αλήθειας και της αντικειμενικότητάς του με την ηθική, μέσω της αξιοποίησης μιας διεπιστημονικής προσέγγισης που να συνδυάζει την γνωσιοθεωρία, την

Όπως έχει διαπιστωθεί κατ' επανάληψη από τους επικριτές του αντορνικού έργου, αυτή η θεμελίωση είναι ηθελημένα ασταθής, ετοιμόρροπη από επιλογή αλλά αναπόφευκτη εφόσον υιοθετήθηκε εξ αρχής η μετατροπή της μαρξιστικής *Ideologiekritik* σε κριτική του λόγου, η οποία εντοπίζει το κακό στην ρήση και το προπατορικό αμάρτημα όχι στην γνώση του καλού και του κακού, αλλά στην ονοματοδοσία των πραγμάτων που προηγήθηκε. Όπως έχει τονίσει ο Χάμπερμας αυτού του είδους η πορεία προς το άρρητο καταλήγει μοιραία στο άρρητο της θεωρίας και η στροφή στην αισθητική αποτελεί, ίσως, τότε μια υπεκφυγή και μια θανάσιμη αντίφαση για έναν λόγο που ξεκίνησε ως πολιτική φιλοσοφία.⁷⁹⁴ Είναι μια κατηγορία, πάντως, που – όπως είδαμε – την αντιμετώπισαν και ο Λούκατς και ο Μπλοχ, οι οποίοι δεν έχουν την αρνητικότητα ως κεντρική τους κατηγορία όπως η αντορνική μέθοδος.⁷⁹⁵ Εν τέλει, ίσως να ευσταθούν οι αντίθετες κατηγορίες που αποδίδονται στον Αντόρνο, πως είναι *ταυτόχρονα* πολύ μαρξιστική και πολύ λίγο μαρξιστική η μέθοδός του, όπως παρατηρεί ο Τζέιμσον.⁷⁹⁶ Ή πως όταν κατασκευάζει ως κατηγορική προσταγή την συμφιλίωση, την οποία μάλιστα αναλύει ως υπέρβαση όχι μόνο της κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας αλλά και της αξίας-χρήσης, προχωρά σε μια ηρωική έξοδο προς την θεολογία, όπως τον κατηγορεί ο Χάμπερμας,⁷⁹⁷ Ή πως ακριβώς η επικέντρωση στην Καταστροφή αποτελεί ένα λανθασμένο πρίσμα το οποίο τον αποστερεί από κάθε δυνατότητα συγκρότησης μιας χειραφετητικής προοπτικής, όπως του αποδίδει ο Βέλμερ.⁷⁹⁸ Επιχείρησα να καταδείξω πως αυτές οι κατηγορίες δεν ευσταθούν. Αντιθέτως, το αντορνικό

κοινωνική ιστορία, την κοινωνιολογία και την ψυχολογία (πρβλ. Knoll, M., *Ethik als erste Philosophie*, ό.π., σ. 248). Έτσι το αντορνικό *opus* δεν ανατρέπει το διεπιστημονικό σχέδιο του Χορκχάιμερ, αλλά το ολοκληρώνει.

⁷⁹⁴ Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, ό.π., σ. 384-6.

⁷⁹⁵ Για τον Κολακόφσκι, του οποίου την κριτική για τον Λούκατς και τον Μπλοχ έχουμε ήδη δει, η *Αρνητική διαλεκτική* είναι το απαύγασμα της «καθηγητικής πομφόλυγας» και της «φτώχειας της σκέψης», καθώς ο Αντόρνο δεν έχει καν επίγνωση των κατηγοριών που δανείζεται εκλεκτικά από μαρξιστές και μη συγγραφείς (πρβλ. Kolakowski, L., *The Main Currents of Marxism*, ό.π., σ. 378 κ.ε.).

⁷⁹⁶ Jameson, F., *Late Marxism*, ό.π., σ. 229.

⁷⁹⁷ Habermas, J., ό.π.

⁷⁹⁸ Wellmer, A., «Τα δύο πρόσωπα της κριτικής θεωρίας», εις Καβουλάκος, Κ. (επιμ.), *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*, Νήσος, Αθήνα 2003, σ. 233.

εγχείρημα αποτελεί, θαρρώ, μια προσπάθεια επαναθεμελίωσης του κοινωνικού δημοκρατικού εγχειρήματος το οποίο απέτυχε ιστορικά, αναλαμβάνοντας την επιστροφή στις γνωσιοθεωρητικές ρίζες της κοινωνικής κριτικής που φέρει όχι μόνο η μαρξιστική παράδοση αλλά και το ίδιο το ιστορικό διαφωτιστικό ρεύμα. Μάλιστα, με την *Αισθητική θεωρία* επιχειρείται μια επισφαλής αλλά οπωσδήποτε σαφής υπέρβαση των ηθελημένων αντινομιών της αρνητικής διαλεκτικής. Οι γνωσιοθεωρητικές επιφυλάξεις που διατηρεί ο Αντόρνο είναι αποτέλεσμα ακριβώς της επιθυμίας του να διασωθεί τόσο ο *δημοκρατικός* όσο και ο *κοινωνικός* χαρακτήρας της μαρξικής «κοινωνικής δημοκρατίας», τόσο στο ίδιο το επίπεδο της σκέψης (που προηγείται κάθε πράξης, ακόμα και στον ίδιο τον Μαρξ), όσο και στο θεσμικό πολιτικό επίπεδο, σε μια εποχή προέλασης των αντίρροπων τάσεων. Η (φαινομενικά ιδιόμορφη) υπεράσπιση του ιδεαλιστικού χειραφετητικού στοιχείου μέσω ακριβώς της σύνδεσής του με το υλικό στοιχείο είναι ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού του τύπου εγχειρήματος υπεράσπισης της δημοκρατίας ως κοινωνικής δημοκρατίας και μόνο.

Αν ευσταθεί μια κατηγορία περισσότερο έναντι του αντορνικού εγχειρήματος είναι πως – ηθελημένα – στερείται μιας συστηματικής οικονομικής και πολιτικής ανάλυσης.⁷⁹⁹ Ειδικότερα, μάλιστα, εφόσον αρχικά όντως εντασσόταν σε ένα πρόγραμμα δημοκρατικού σοσιαλιστικού μετασχηματισμού, το οποίο προωθούσε το Ινστιτούτο στην προ-ναζιστική Γερμανία, επιχειρώντας να καταγράψει έναν δρόμο ανάμεσα στην σοσιαλδημοκρατία και τον σταλινισμό, που να μένει πιστός στην προοπτική της αντικαπιταλιστικής υπέρβασης, αλλά και να διατηρεί τα δημοκρατικά εχέγγυα που για δεκαετίες είχε υποτιμήσει η επαναστατική σκέψη. Η άρνηση της στήριξης αυτού του εγχειρήματος στην τυπική μαρξιστική ανάλυση της εξέλιξης των παραγωγικών σχέσεων και δυνάμεων – παρότι αποτέλεσε κύριο θέμα έρευνας προ Χορκχάιμερ – έχει, ίσως, την βάση της στην αποτυχία τόσο των επαναστατικών όσο και των μεταρρυθμιστικών εγχειρημάτων, η οποία οδήγησε, εφόσον διερευνήθηκε με συνέπεια από τους επιγόνους του Χορκχάιμερ, στην αμφισβήτηση αυτού που

⁷⁹⁹ Πρβλ. Rose, G., *The Melancholy Science*, ό.π, σ. 33-4. Η Ρόουζ αποδίδει αυτή την στάση του Αντόρνο στην υιοθέτηση της νιτσεϊκής καχυποψίας απέναντι στα θεωρητικά συστήματα.

εντοπίζεται ως θετικιστική πλευρά του μαρξισμού.⁸⁰⁰ Αυτό αντικατοπτρίζεται πάντως σε υψηλό επίπεδο αφαίρεσης από την κριτική του Αντόρνο στην αποκλειστική χρήση της αιτιότητας ως αναλυτικού εργαλείου για την κατανόηση της πραγματικότητας.

Πρόκειται, δηλαδή, για μια αυτοκριτική εφαρμογή της κριτικής επί της κριτικής, δεκαετίες πριν αναπτυχθεί η άποψη για έναν «Μαρξ πέρα από τον Μαρξ». Τόσο ο Άντερσον όσο και ο Βέλμερ, από διαφορετικές οπτικές θεωρούν την επιστροφή στην φιλοσοφία ως οπισθοδρόμηση, ενώ η ίδια είναι για τον Αντόρνο απαραίτητη, προκειμένου ένας πρακτικός λόγος να παραμείνει δυνατός μετά τις ήττες του εικοστού αιώνα. Κατά τούτο, η λεγόμενη «φυγή προς την θεωρία» κάθε άλλο παρά πομφόλυγα είναι· αντιθέτως αποτελεί την απάντηση που συγκροτείται μετά την ανάλυση των πολιτικών και κοινωνικών συσχετισμών, την οποία εξάλλου πραγμάτωσε έμπρακτα το ίδιο το Ινστιτούτο με την αναντικατάστατη εμπειρική του έρευνα.

Σε αυτά τα πλαίσια, η *Αισθητική θεωρία* λαμβάνει αναγκαστικά – και λόγω του πρόωρου θανάτου του Αντόρνο – τα χαρακτηριστικά ενός τέλους. Πρόκειται για την κατάληξη μια πορείας που εκκινεί με την στροφή στην φιλοσοφία, την αυτοκριτική του «διαφωτισμού», την ηθική της διατήρησης της αξιοπρέπειας του επιμέρους εντός του «κακού καθολικού» και οδηγείται στην εκ βαθέων αμφισβήτηση της ικανότητας του εννοιακού λόγου να συλλάβει και να περιγράψει την πραγματικότητα· και καταλήγει στο έργο τέχνης, το οποίο είναι και αυτό ένα τεχνούργημα του ανθρώπου, και στην καλαισθητική κρίση, η οποία τέμνεται με τις λοιπές εκφάνσεις του λόγου, αλλά εμπεριέχει και το μη-λεκτό. Έχουμε, θαρρώ, κατ' αυτόν τον τρόπο ίσως μια «θεμελίωση» εντός μια αντιθεμελιωτικής διαλεκτικής, ένα «αρχιμήδειο σημείο» σε μια κριτική η οποία απέρριπτε κάθε πρώτη φιλοσοφία· δεν πρόκειται για την γνωσιοθεωρητική λειτουργία του συλλογικού υποκειμένου όπως στον Λούκατς, ή για την πίστη στην απελευθερωτική ικανότητα του κοινωνικού ζώου που λέγεται άνθρωπος όπως στον Μπλοχ, αλλά για τον υποκείμενο που δοκιμάστηκε από τις αποτυχίες του υπερβατολογικού λόγου και της διαλεκτικής – υλιστικής και μη

⁸⁰⁰ Στην *Παραδοσιακή και Κριτική Θεωρία*, όπου μπορεί να βρει κανείς θέσεις όπως «η σκέψη, όμως, που θα έκρινε και τις μορφές της μελλοντικής κοινωνίας με βάση την οικονομία της θα ήταν μηχανιστική και όχι διαλεκτική» (πρβλ. Χορκάμερ, Μ., *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, ό.π., σ. 67).

– και επιβίωσε. Έχοντας διαβεί την ιερά εξέταση του λόγου υπό το πρίσμα της αρνητικής διαλεκτικής, υπάρχει και στοχάζεται για άλλη μια φορά, μετά το πέρας της Καταστροφής. Και μόνη η ύπαρξη και η αυτοσυνειδησία του αποτελούν πράξη αντίστασης μετά τους αιώνες της κυριαρχία επί της φύσης και της ταυτόχρονης επαναμάγευσης του φυσικού με τη μορφή του νόμου της αξίας. Είναι αναπόφευκτο ο Αντόρνο να απορεί που τον εγκαλούν οι φοιτητές για έλλειψη ενεργού πολιτικής δράσης⁸⁰¹: Ο λόγος του επιζήσαντα – παρά τις τύψεις του – είναι ο ίδιος αντίσταση.

Όμως η αρνητική διαλεκτική κάνει κάτι περισσότερο από το να καταρρίπτει τις σταθερές του υποκειμένου: σκιαγραφεί την μέθοδο της επιβίωσης του λόγου. Η διάσωση του μερικού, η αυτοσυνειδησία του υποκειμένου, η εμμονή στην διαλεκτική με τα πρωτεία στο αντικείμενο που ενσαρκώνεται στην χρήση του εννοιακού λόγου από τον ύστερο λογοτεχνικό μοντερνισμό, με τον οποίο συμπορεύεται ο Αντόρνο, δεν αποτελεί διόλου ησυχαστική έκκληση απόσυρσης προς μια θεωρητική ομφαλοσκόπηση. Έχει και πολιτικές συνέπειες. Η διαλεκτική του αντικείμενου και της διυποκειμενικότητας οδηγεί στην θεμελίωση του προτάγματος σεβασμού του ατόμου και των δικαιωμάτων του, που πηγάζουν από την απλή καθαυτή του ύπαρξη ως μοναχική συνείδηση με αυτοσυνειδησία, το οποία είναι ένα δημοκρατικό πρόταγμα. Διυποκειμενικότητα δεν είναι δυνατόν να υπάρξει δίχως διαβούλευση· η διάσωση του επιμέρους δεν νοείται δίχως ρητή δέσμευση προστασίας του από θεσμούς, η δε έκλειψη του ταυτοτικού λόγου και της ομογενοποίησης που φέρνουν τα τυπικά ανθρώπινα δικαιώματα τα οποία παραδέχεται ο φιλελευθερισμός, δεν έχει νόημα δίχως υπέρβαση της τυπικής αντιπροσώπευσης δια μέσου της ενίσχυσης των αμεσοδημοκρατικών δομών που ενέπνευσαν το ριζοσπαστικό ρήγμα του Μεσοπολέμου κατά τον οποίο τέθηκαν οι βάσεις όλου του αντορνικού θεωρητικού εγχειρήματος. Οι φαινομενικά ξένες στην πολιτική βασικές θέσεις του Αντόρνο μεταφράζονται έτσι έμμεσα σε μια άκρως δημοκρατική τοποθέτηση.

Η απόρριψη μιας θεώρησης επιστημολογικά μονιστικής αλλά γνωσιοθεωρητικά αντιδιαλεκτικής, προέρχεται ίσως, συν τοις άλλοις, και από την ανοιχτή επιφύλαξη απέναντι στις ολοκληρωτικές συνέπειες του μεθοδολογικού

⁸⁰¹ Πρβλ. Τερζάκης, Φ., *Theodor W. Adorno*, ό.π., σ. 81. κ.ε.

ολισμού του παραδοσιακού μαρξισμού, του οποίου ο σταλινικός εκφυλισμός καταδικάζεται ρητά και με μεγαλύτερη ευκολία από τον «απόμακρο»⁸⁰² Αντόρνο, παρά από τους «φιλοσόφους της Ρωσικής Επανάστασης» Λούκατς και Μπλοχ. Όμως δεν έχουμε τότε μια επιστροφή στην αποδοχή του φιλελεύθερου καπιταλισμού ως του δημοκρατικού ορίου της εποχής μας, όπως καταλήγει, για παράδειγμα, στον Χάμπερμας μέσω της ανάδειξης της επικοινωνίας ως του θεμελιώδους δημοκρατικού θεμέλιου. Εξ ου και η αγανάκτηση που προκαλεί σε όσους ακολουθούν αυτή την πορεία η κατάληξη της αρνητικής διαλεκτικής σε αισθητική θεωρία. Η διάσωση της δυνατότητας της ουτοπίας από έναν λόγο με κύρια επιρροή την νιτσεϊκή επίθεση εναντίον της, εξοργίζει τους «πραγματοστές» που προκρίνουν την συμφιλίωση με τον νόμο της αξίας και όχι την ανάδειξη της συμφιλίωσης των ανθρώπων σε κριτήριο της ελευθερίας. Στην ουσία της αυτή η διάσωση δεν αποτελεί τόσο μια επιστροφή στον πλατωνισμό, όπως φρονεί ο Τούνισσεν, όσο μάλλον μια *επικύρωση του υλισμού*: Η κυριαρχία παραμένει ταξική κυριαρχία ακόμα και αν το προλεταριάτο δεν μπορεί να αναχθεί σε υπερβατολογικό υποκείμενο, όπως θα το ήθελε ο (νεαρός) Λούκατς· η απελευθέρωσή του από την εκμετάλλευση παραμένει συνεπώς κριτήριο της δημοκρατικής θέσμησης και ο λόγος, είτε καλλιτεχνικός είτε θεωρητικός, περιγράφει τις πολύ υλικές συνθήκες αυτής της εκμετάλλευσης. Η ίδια, δε, η αναζήτηση του περιεχομένου αλήθειας, όσο φευγαλέο και αν είναι πλέον, καθίσταται δυνατή εντός της αντορνικής θεώρησης, μόνο μέσω μια αθέλητης κίνησης του υποκειμένου· μέσω μιας αναζήτησης της ολότητας που είναι πλέον άπιαστη, μια αναζήτηση της ουτοπίας της συμφιλίωσης. *Στοχεύοντας αστοχεί* ο αντορνικός λόγος, αλλά *ευστοχεί σε κάτι άλλο*, στην χάραξη, από την πορεία των βελών του, της πορείας του πόνου της ανθρωπότητας που καλεί, μέσω των αδικοχαμένων που επιζούν στα όνειρά της, για τον λυτρωμό της πραγματικής αναγνώρισης που φέρνει η εξάλειψη του ανταγωνισμού, της ιεραρχίας και της αυθεντίας που συγκροτούν την λάθος ζωή του ύστερου καπιταλισμού.

⁸⁰² Η Μπακ-Μορς παραθέτει έναν γνωστό του Αντόρνο ο οποίος του επιρρίπτει πως ήταν πάντα περιορισμένος στην θεωρητική και μόνο κληρονομιά του ευρωπαϊκού κόσμου, αποκλείοντας τις αναπτυσσόμενες χώρες, την εμπειρία του υπαρκτού σοσιαλισμού αλλά και του μαζικού εργατικού κινήματος (βλ. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, ό.π., σ. 190).

Υπό την παραπάνω οπτική την οποία επιχείρησα να εκθέσω, πιστεύω πως είναι λιγότερο δύσκολο να εντάξουμε τις διάσπαρτες ρητά πολιτικές θέσεις του ίδιου του Αντόρνο, όπως αυτές καταγράφονται, για παράδειγμα, στην συλλογή απομαγνητοφωνημένων συνομιλιών του με τον Χορκχάιμερ και οι οποίες εκδόθηκαν πρόσφατα σε αγγλική μετάφραση υπό τον τίτλο *Προς ένα νέο Μανιφέστο (Towards a New Manifesto)*.⁸⁰³ Εκεί ο Αντόρνο έχει αναλάβει τον ρόλο του υποστηρικτή, απέναντι στον πεσσιμιστή Χορκχάιμερ, της δημοκρατικής και σοσιαλιστικής δυνατότητας, της δυνατότητας συγκρότησης ενός δημοκρατικού επιχειρήματος με την διττή σημασία την οποία έχω επιχειρήσει να το αναδείξω σε αυτήν την εργασία: Ενός επιχειρήματος υπέρ της δημοκρατίας που υπερβαίνει την αντιδημοκρατική κυριαρχία της αξίας στον καπιταλισμό, και ενός επιχειρήματος που θεμελιώνει αυτό το συγκροτούμενο το ίδιο δημοκρατικά πρόταγμα, δια μέσου ενός λόγου αρνητικού, μη-ταυτοτικού, ελεύθερου ως προς το αντικείμενο, την φύση και – εν τέλει – ως προς το ίδιο το ατομικό καθέκαστο.

Το δημοκρατικό επιχείρημα του Αντόρνο στις συνομιλίες αυτές με τον Χορκχάιμερ είναι ένα επιχείρημα που συγκροτείται ως εχθρότητα απέναντι στον φетиχισμό της εργασίας, αναγνωρίζοντας ταυτόχρονα, ότι μόνο η ίδια η εργασία δύναται να πετύχει την αυτοκατάργησή της, καθώς συνδέεται διαλεκτικά με την ευτυχία (την μη-εργασία).⁸⁰⁴ Η πραγματική ελευθερία, η συμφιλίωση με τη φύση, διατυπώνεται ως υπέρβαση του εργασιακού καταναγκασμού. Μάλιστα, η φιλελεύθερη-δημοκρατική αντιμετώπιση της αυτονομίας του ατόμου ως τέλος της αυτο-απελευθέρωσής του απορρίπτεται ρητά ως ιδεολογία, εφόσον δεν κατοχυρώνει την ισότητα που φέρνει η απελευθέρωση από την εργασία και την ιεραρχία όταν αυτές παύουν να είναι η κινητήριος δύναμη των ανθρώπινων κοινωνιών.⁸⁰⁵ Η

⁸⁰³ Η εκτεταμένη συλλογή των πρακτικών αυτών των συνομιλιών περιλαμβάνεται στα *Άπαντα* Χορκχάιμερ και διατρέχει τρεις δεκαετίες· αυτά που περιλαμβάνονται στην αγγλική μετάφραση προέρχονται από τον τόμο 13, αφορούν συζητήσεις του 1956, και είχαν συγκεντρωθεί υπό τον τίτλο «Συζήτηση περί θεωρίας και πράξης» (Diskussion über Theorie und Praxis). Παραθέτουμε από την αγγλική έκδοση, Adorno, Theodor, W., Horkheimer, Max, *Towards a New Manifesto*, Verso, Λονδίνο 2011 [εφεξής *TNM*].

⁸⁰⁴ *TNM*, σ. 15, 29

⁸⁰⁵ *Ο.π.*, σ. 24

επανάσταση, και μάλιστα η βίαιη ρήξη με το αστικό καθεστώς – «δεν μπορεί να υπάρξει μεταρρύθμιση [...] δια ειρηνικών μέσων»⁸⁰⁶ – δείχνει να υπάρχει ακόμα ως, έστω ονομαστική, κινητήριος δύναμη της οπτικής του Αντόρνο, ο οποίος μάλιστα ισχυρίζεται πως η κριτική θεωρία δεν μπορεί και δεν πρέπει να υποστηρίξει την δυτικού τύπου αστική δημοκρατία, παρά την έλλειψη αυταπατών για την ολοκληρωτική φύση του υπαρκτού σοσιαλισμού.

Διατυπώνει, όμως, ο Αντόρνο ένα θετικό πολιτικό πρόταγμα στις συνομιλίες του 1956; Σαφέστατα αποδέχεται ακόμα την εγκυρότητα του διλήμματος «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα» που έθεσε η Λούξεμπουργκ, βοηθώντας μας ίσως να αντιληφθούμε και την πρότερή του κριτική του διαφωτισμού ως ενταγμένη στην προσπάθεια ερμηνείας και παρεμπόδισης αυτής της επέλασης του εκβαρβαρισμού. Στην αμφιταλάντευση του Χορκχάιμερ⁸⁰⁷ και στις αιτιάσεις του, πως τα εγκλήματα του σταλινισμού έχουν καταστήσει τον μαρξισμό αλλά και τον σοσιαλισμό κενά γράμματα, και πως η Κριτική Θεωρία οφείλει να υιοθετήσει «ηττοπαθή στάση» και στην ουσία της να αποδεχθεί το αμετάβλητο της αστικής κυριαρχίας, ο «απολίτικος» Αντόρνο αντιπροτείνει την *αναγκαιότητα της ίδρυσης ενός νέου σοσιαλιστικού κόμματος* «με ένα αυστηρά λενινιστικό μανιφέστο»!⁸⁰⁸ Προς αυτή την κατεύθυνση η επιμονή στην θεωρία τάσσεται όντως υπέρ της χάραξης – στο μέλλον – μιας νέας πολιτικής πρακτικής, στην βάση μιας θεωρίας που θα είναι, για τον Αντόρνο, αναστοχαστική, εμμενής και ως εκ τούτου δεν θα είναι πλέον «θεωρία» καθαυτή. Η αυτοκριτική του λόγου έχει υιοθετηθεί ως μέθοδος υπερκέρασης της μετατροπής της ριζοσπαστικής θεωρίας σε ιδεολογία, ενώ επιχειρείται ταυτόχρονα η διατήρηση του επαναστατικού της χαρακτήρα. Ο Αντόρνο αυτοπροσωπογραφείται εύστοχα λέγοντας:

⁸⁰⁶ Ο.π., σ. 22.

⁸⁰⁷ Η οποία θα επιλυθεί, όπως είδαμε, στα επόμενα χρόνια με την ανοιχτή υποστήριξη του υφιστάμενου πολιτικού status quo.

⁸⁰⁸ Ο.π., σ. 94 (η έμφαση δική μου).

Πάντα ήθελα [...] να αναπτύξω μια θεωρία που θα παραμένει πιστή στους Μαρξ, Ένγκελς και Λένιν, ενώ θα διατηρεί την επαφή της με τα πιο προωθημένα στοιχεία του πολιτισμού.⁸⁰⁹

Η επιβίωση, συνεπώς, της θεωρητικής πρακτικής ακόμα και μετά την Καταστροφή, η απόπειρα συγκρότησης ενός επιχειρήματος δημοκρατικού, με την υιοθέτηση του πρωτείου του αντικειμένου στην αρνητική διαλεκτική και την υποστήριξη της ύπαρξης ενός περιεχόμενου αλήθειας το οποίο είναι δυνατόν να προσεγγιστεί από την κριτική δύναμη του υποκειμένου, έρχεται να συνδεθεί με την επιβίωση του δημοκρατικού επιχειρήματος ως δυνατότητας κριτικής του καπιταλισμού ως αντιδημοκρατικού, ως κυριαρχίας του κακού καθολικού ακόμα και μετά την ήττα της απελευθερωτικής προοπτικής. Πρόκειται για μια στάση η οποία εδράζεται στην αντίφαση που η ίδια έχει εντοπίσει όταν απαιτεί τον διαχωρισμό της από τον ενεργό πρακτικό λόγο· όμως είναι ίσως η μόνη δυνατή μετά την διάψευση των πιο ενεργά πολιτικών επιχειρημάτων του μαρξισμού του Λούκατς και του Μπλοχ.

Ο στοχασμός του Αντόρνο γνωρίζει ότι η προβολή μιας επαναστατικής πλατφόρμας μεταπίπτει σχεδόν μοιραία σε κυριαρχική πραγματικότητα, και προσπαθεί εν τούτοις να διατηρήσει το πρόταγμα της απελευθέρωσης, χωρίς όμως να το μεταβάλλει σε «πλατφόρμα». Σε αυτό το σημείο, φαινομενικά το πιο αντιπολιτικό, ο Αντόρνο διαφέρει από τον Λούκατς και τον Μπλοχ που παραμένουν φαινομενικά πιο άμεσα συνδεδεμένοι με την πολιτική. Αγνοώντας όμως τον κίνδυνο της μετατροπής αυτής, αποδεικνύονται οι δύο τους λιγότερο «πολιτικοί» εν τέλει, από τον «διακεκριμένο Γερμανό μουσικολόγο» Αντόρνο (όπως τον έλεγε ο Λούκατς⁸¹⁰).

⁸⁰⁹ Ο.π., σ. 103.

⁸¹⁰ Lukacs, G. *Marxismus und Stalinismus*, Luchterhand, Νόυβιντ και Βερολίνο 1967· ελλ. μετάφ. Γ. Κωττής, Μ. Χρυσοβιτισιώτου, *Μαρξισμός και σταλινισμός*, Γράμματα, Αθήνα 1978, σ. 135.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

α. Το κλείσιμο του κύκλου

Με το αιφνίδιο πέρας του αντορνικού έργου, το ρεύμα του δυτικού μαρξισμού εντός της Κριτικής Θεωρίας έχει πραγματοποιήσει μια κυκλική διαδρομή: Εκκινώντας από την προσπάθεια του Λούκατς να επαναθεμελιώσει την μαρξιστική κριτική στις μεταπαναστατικές συνθήκες της δεκαετίας του 1920 – που συμπεριελάμβαναν τόσο την εδραίωση της αστικής δημοκρατίας σε ορισμένες δυτικές κοινωνίες, όσο και την σταδιακή υπονόμευσή της σε άλλες – στηριζόμενος σε ένα γνωσιοθεωρητικό πρόταγμα καταρχάς, έχουμε το εγχείρημα του Αντόρνο για μια αισθητική θεωρία που να επιτρέπει την προσπέλαση του κόσμου. Ο Αντόρνο παραδέχεται ένα περιεχόμενο αλήθειας το οποίο μπορεί να χαρτογραφηθεί από τον εννοιακό λόγο, όμως αυτό πλέον ευρίσκεται πολύ μακριά από το σημείο εκκίνησης του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*: Στην θέση ενός ενιαίου υποκειμένου-αντικειμένου το οποίο κατέχει το γνωσιακό πλεονέκτημα σε σχέση με τα υποκείμενα των προηγούμενων εποχών, έχουμε πλέον ένα νέο υποκείμενο – ατομικό, αλλά προϊόν μιας δυποκειμενικής διαμεσολάβησης – που σκιαγραφεί τον κόσμο δίχως να του αναγνωρίζεται κάποιο ιδιαίτερο προτέρημα. Για την ακρίβεια, το προτέρημά του είναι τούτο, ότι έχει διασωθεί ως τέτοιο εν μέσω της Καταστροφής που έφερε η διάψευση της ανάδυσης του υποκειμενικού λόγου, μόνο και μόνο το γεγονός ότι διεκδικεί να είναι υποκείμενο σε έναν κόσμο όπου η εξαντικειμενίση είναι η μορφή που λαμβάνει η ιδεολογία της κυριαρχίας. Την θέση του οράματος μιας νέας, κοινωνικής γνώσης, η οποία θα συνεπαγόταν και την μετάβαση σε μια νέα κοινωνική δημοκρατία ως συνέπεια αλλά και ως αιτία της (διπλή συνεπαγωγή), το δημοκρατικό επιχείρημα πλέον καθίσταται απαραίτητο για να αποδειχτεί η ίδια η δυνατότητα συγκρότησης επιχειρήματος εν γένει. Εκεί καταλήγει εν τέλει το αντορνικό πρωτείο του αντικειμένου, η εμμονή στην αρνητικότητα, ο αντιταυτοτικός λόγος, στην αναγκαία παραδοχή μιας *κανονιστικότητας της ίδιας της γνωσιακής διαδικασίας*, που είναι

υποχρεωμένη να συγκροτηθεί με διυποκειμενικούς, δημοκρατικούς δηλαδή όρους, αν θέλει να υπάρξει.

Η κατάληξη αυτής της πορείας δεν απέχει, ίσως, τόσο πολύ από το αφετηριακό σημείο της όσο δείχνει η απόσταση της πολιτικής φιλοσοφίας του Λούκατς με αυτή του Αντόρνο. Ήδη, η ίδια η μετατόπιση του επίκεντρου της ριζοσπαστικής κριτικής από την πολιτική οικονομία στην φιλοσοφία αποτελεί μιας – υπόρρητη αρχικά – παραδοχή πως η αισιόδοξη τελεολογική αντίληψη περί μιας αναπόφευκτης ευτυχούς κατάληξης της διαχρονικής πάλης των τάξεων είχε ήδη διαψευστεί. Οπωσδήποτε το ίδιο το γεγονός της αποτυχίας του ενιαίου σοσιαλιστικού ρεύματος εμπρός στην απειλή του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου, καθώς και ο συμβιβασμός της σοσιαλδημοκρατίας και η επικράτηση της επανάστασης σε μια – στην ουσία της – αναπτυσσόμενη χώρα παρείχαν ήδη την απόδειξη πως το μαρξιστικό discourse έπρεπε να αλλάξει ριζικά, αν ήθελε να μην απολέσει την δυνατότητα ερμηνείας και πολιτικής αλλαγής. Στο ίδιο ερώτημα, εξάλλου, περί της αδυναμίας του ρεύματος της κοινωνικής δημοκρατίας, δίνονται και άλλες απαντήσεις, από την στροφή στην νεοκαντιανή θεμελίωση, μέχρι τον αναθεωρητισμό.⁸¹¹ Κοινό χαρακτηριστικό όλων είναι το ερώτημα περί *συνείδησης και αυτοσυνείδησης, γνώσης του κόσμου και συγκρότησης της αντίστασης στην κυριαρχία*, που έχει σαν βάση την ίδια την αρχική διάρθρωση του μαρξικού έργου ως μια *διαλεκτικής πολιτικής φιλοσοφίας και επιστημολογίας*.⁸¹²

Στις συνθήκες όμως ανάδυσης των σύγχρονων μαζικών δημοκρατιών η ένταση του ερωτήματος επιτείνεται: Αν η ανοιχτή κατασταλτική βία είναι σε ορισμένες κοινωνίες πλέον αδύνατη, ενώ η καθολική συμμετοχή στους πολιτικούς θεσμούς είναι ελεύθερη περιορισμών, γιατί η κοινωνική πλειοψηφία δεν ανέρχεται σε τάξη αυτή καθαυτή, συγκροτούμενη σε πολιτική πλειοψηφία είτε επαναστατικής είτε

⁸¹¹ Πρβλ. Laclau, E., και Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy*, ό.π., κεφ. 1.

⁸¹² Ο Ψυχοπαίδης υπογραμμίζει πως «ήδη στο νεανικό τους [των Μαρξ και Ένγκελς] έργο η φιλοσοφικά και ανθρωπολογικά προσανατολισμένη ιδέα της αρχή της αλλοτρίωσης είναι συνυφασμένη με το σοσιαλιστικό ιδεώδες της χειραφέτησης του προλεταριάτου και της πολιτικής αυτονομίας στη σύγχρονη βιομηχανική κοινωνία» (Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, ό.π., σ. 459).

ρεφορμιστικής κατεύθυνσης; Ή, κατ' αντιστοιχία, αν η επαναστατική θεωρία είναι η απόγονος της σύμφυσης του ουτοπικού σοσιαλισμού, της πολιτικής οικονομίας και της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, ενώ η «αστική» θεωρία παραμένει ανίκανη να περιγράψει την πραγματικότητα ως έχει – ως διαιώνιση της κυριαρχίας, ως εκμετάλλευση της πλειοψηφίας, ως απώλεια της αξιοπρέπειας του ατόμου – γιατί αυτό θα είχε ως προϋπόθεση μια κοινωνική ανάλυση που είτε θα συνιστούσε την αυτοκριτική της (αναγνωρίζοντας τους περιορισμούς που η ταξική διάρθρωση της κοινωνίας επιβάλλει στην ανθρώπινη ελευθερία), είτε θα οδηγούσε στην εγκατάλειψη της κανονιστικότητας (αγνοώντας ή υπερθεματίζοντας για τις συνέπειες της ταξικής αυτής διάρθρωσης, όπως πχ. στην αντιδραστική αποφασιοκρατία), γιατί δεν επέρχεται η επικράτηση του κριτικού λόγου; Αν υπήρχε μια αμφιβολία για την χρησιμότητα της υποτιθέμενης «απαισιόδοξης» στάσης του Αντόρνο απέναντι σε αυτό το ερώτημα – όπως όταν οι επαναστάτες φοιτητές του επιτίθονταν ως συνένοχο της θεσμοποιημένης κυριαρχίας – αυτή η αμφιβολία δείχνει πλέον δικαιωμένη, όταν οι αξιώσεις των μπλοχιστών «θερμών ρευμάτων» κατέρρευσαν μαζί με τον αποπτωχευμένο μαρξισμό των ανατολικοευρωπαϊκών καθεστώτων, απ' τα οποία δεν θα μπορούσαν ποτέ να αποστασιοποιηθούν αρκετά.

Θα μπορούσε να ισχυριστεί, συνεπώς, κάποιος πως η κατίσχυση του αντορνικού επιχειρήματος, απ' το οποίο δεν μπορούν να διαχωριστούν πλήρως οι πιο φιλελεύθεροι συνεχιστές του όπως ο επικοινωνιακός λόγος του Χάμπερμας, είναι πλήρης έναντι ενός αρχαϊκού μεσσιανισμού όπως αυτός του Λούκατς ή του Μπλοχ. Μάλιστα, η τωρινή επανάκαμψη της έρευνας πάνω στο αντορνικό *opus*, και η αντορνολογία που παράγεται, σε αντίθεση με το περιορισμένο ενδιαφέρον για τις απαρχές του δυτικού μαρξισμού δείχνει να δικαιώνει μια τέτοια άποψη. Αυτή η οπτική θα ήταν υποχρεωμένη όμως, θαρρώ, να αποκαθάρει εν τέλει τον αντορνικό λόγο από το δυτικομαρξιστικό πλαίσιο αναφοράς στο οποίο αυτοτοποθετείται και απ' το οποίο δεν παρεκκλίνει παρά τις αυστηρές του κρίσεις. Ένας Αντόρνο δίχως Λούκατς, ακόμα και δίχως Μπλοχ – δεν είναι τυχαίος ο μεταξύ τους μέχρι τέλους διάλογος – θα ήταν ένας Αντόρνο ριζικά διαφορετικός από αυτόν που στόχευε στο περιεχόμενο αλήθειας και στη διάσωση του επιμέρους για να πλήξει το «κακό καθολικό». Θα ήταν πιθανόν ένας Αντόρνο που θα αποδεχόταν με χαρά την μη-

προσπελασιμότητα, που θα αγνοούσε τον υλικό (και ορμικό) χαρακτήρα της ανάγκης κατανόησης του κόσμου, που θα έβλεπε την συμφιλίωση με την φύση εν τέλει ως νίκη του φυσικού, κάτι που για τον πολέμιο της αρχής της αυτοσυντήρησης θα ήταν απαράδεκτο.

Αφήνοντας κατά μέρος ορισμένες αντινομίες του ίδιου του αντορνικού έργου, πιστεύω πως ακριβώς στο ζήτημα της *σύνδεσης επιστημολογίας και πολιτικής φιλοσοφίας*, γνωσιακού δημοκρατικού επιχειρήματος και πολιτικής κοινωνικής δημοκρατίας, η θέση του ως διαδόχου του πρότερου δυτικομαρξιστικού ρεύματος είναι πρόδηλη: Δίχως την αντίληψη περί πραγματοποίησης του Λούκατς, δεν θα ήταν δυνατή η γενίκευση αυτής από την αντορνική διαλεκτική σε μορφή κυριαρχίας της ανταλλακτικής αξίας. Δίχως την αντίληψη του Μπλοχ περί Μη-εισέτι, περί «ουτοπικού υπολείμματος», δεν θα ήταν δυνατή η ανασύνθεση της καντιανής «κριτικής δύναμης» σε κανονιστικό θεμέλιο της δημοκρατικής αλλαγής, όπως αυτό υποστηρίζω πως διαφαίνεται στην *Αισθητική θεωρία*. Ο αρνητικός λόγος του Αντόρνο διασώζει τόσο την μπλοχιανή ουτοπική προσταγή, όσο και την προσταγή καθολικότητας του Λούκατς· τις διασώζει, βέβαια, μεταλλαγμένες, ως αρνητικές, για να προστατεύσει την δυνατότητα του ατόμου – και μάλιστα του πιο κατατρεγμένου, του προλετάριου, ο οποίος αν και απών ονομαστικά είναι παρών άρρητα στο αντορνικό έργο, αφού δίχως την ελευθερία του δεν υπάρχει καθολική απελευθέρωση – να ονειρεύεται την δυνατότητα μιας δημοκρατικής κανονιστικής θεμελίωσης, η οποία θα είχε σαν συνέπεια την ριζοσπαστική κοινωνική αλλαγή. Γι' αυτό το λόγο η αντορνική θεωρία περιστρέφεται διαρκώς γύρω από κοινά μοτίβα: εστιάζει στην *χρονικότητα* και στην *χωρικότητα* για να καταδείξει την *υλικότητα*, όπως ο Λούκατς· εμμένει σε μια κριτική προσέγγιση της *φύσης*, γιατί διακρίνει εκεί την ρίζα του πόνου, αλλά και την δυνατότητα – και εδώ ουσιαστικά μεσσιανικό τω τρόπο – να καταπραυνθεί ο πόνος αυτός, όπως ο Μπλοχ. Ενώ συχνά θεωρείται στοχαστής απαλλαγμένος από την ιδεολογική επήρεια του θεωρούμενου ως «ολοκληρωτικού» ουτοπικού λόγου, ο Αντόρνο επιμένει να στοχάζεται την ουτοπία της συμφιλίωσης, και αυτό δεν είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί δίχως μια πραγμάτευση της *διαμεσολάβησης*, όπως αυτή που εκκινεί η λουκατσιανή τοποθέτηση. Η απόπειρα, συνεπώς, όρθωσης σινικών τειχών ανάμεσα στους φιλοσόφους του δυτικού

μαρξισμού είναι επισφαλής, ανεξαρτήτως των προθέσεων όσων το επιχειρούν.⁸¹³

β. Μια επιστροφή στις ρίζες;

Βέβαια, υπάρχουν και αυτοί που επιθυμούν την κοινή κατάταξη των θεωρητικών αυτών θέσεων των Λούκατς Μπλοχ και Αντόρνο, για να τους εξοβελίσουν συλλήβδην ως αποτυχημένο, μεσσιανικό, αντιφιλοσοφικό εκφυλισμό του κριτικού προτάγματος που εκκινεί από τον Καντ. Αυτή η θέαση θαρρώ πως αγνοεί την *ένταση* που ενυπάρχει καταρχάς στο έργο των στοχαστών του πρώιμου δυτικού μαρξισμού, και διαψεύδει την απαξίωσή τους ως σύγχρονων ρομαντικών. Αυτή την ένταση επιχείρησα να αναδείξω σε αυτή την διατριβή: Πρόκειται, στην περίπτωση του Λούκατς, για την ένταση ανάμεσα στην *επιθυμία* να θεμελιώσει ουσιαστικά το γνωσιακό πλεονέκτημα του προλεταριάτου και στην *έλλειψη* της ταξικής αυτοσυνειδησίας που προκύπτει από μια πραγματολογική ανάλυση του ύστερου καπιταλισμού. Η ίδια εξάλλου αυτή η έλλειψη είναι το έναυσμα για την στροφή στην φιλοσοφία που υιοθετεί το *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, την ίδια στιγμή που καταδεικνύει τα όρια της παραδοσιακής φιλοσοφίας στην κατανόηση του (ταξικού) κόσμου. Εάν ίσχυε όντως το λουκατσιανό επιχείρημα καθ' ολοκληρίαν, τότε θα επρόκειτο για μια απλή επιστροφή στις μαρξικές παραινέσεις της «Ενδέκατης θέσης για τον Φόουερμπαχ» καθώς και μια επιβεβαίωση της μαρξικής ρήσης πως η απελευθέρωση της εργατικής τάξης είναι έργο της ίδιας.⁸¹⁴ Δεν θα υπήρχε ανάγκη για την οποιαδήποτε στροφή της μαρξιστικής θεωρητικής έρευνας, παρά για μια «επιστροφή στις ρίζες», την οποία, οπωσδήποτε, στα λόγια διεκδικεί το λουκατσιανό έργο, αλλά δεν πραγματοποιεί (ή ίσως πραγματοποιεί με την έννοια της επιστροφής στην γνωσιοθεωρητική θεμελίωση που αποτελεί, με την σειρά της, τις ρίζες της θεωρητικής συγκρότησης του Μαρξ, όπως απέδειξε η δημοσίευση των *Οικονομικών και φιλοσοφικών χειρογράφων του 1844* σχεδόν μια δεκαετία αργότερα). Θα αρκούσε μια ταύτιση με την – επιφανειακά – νομιναλιστική αντιμετώπιση των γνωσιολογικών

⁸¹³ Όπως είδαμε χαρακτηριστικότερο αυτής της αντίληψης είναι το έργο του Τζέι *Marxism and Totality*.

⁸¹⁴ Μαρξ, Κ. και Ένγκελς, Φ., *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος*, ό.π., σ. 39.

ζητημάτων, αλλά και των κριτικοπρακτικών προταγμάτων από τον «ώριμο» Μαρξ⁸¹⁵, η οποία έδωσε έναυσμα για την σύγχρονη, δομιστική ερμηνεία του.

Η επανατοποθέτηση θεμάτων όπως η πραγματοποίηση (ο φετιχισμός του εμπορεύματος), το πράγμα αυτό τούτο και η Τρίτη Αντινομία στο επίκεντρο της ανάλυσης του Λούκατς, προδίδει, ίσως, την ύπαρξη αμφιβολιών για την λύση που ο ίδιος προτείνει: Αν το προλεταριάτο, και το κόμμα του εν προκειμένω, είναι ο «Νους του κόσμου», τότε γεννάται το ερώτημα περί της αναγκαιότητας του αναστοχασμού που προτείνει η λουκατσιανή παρέμβαση και μόνο δια της ύπαρξής της. Ο *ουτοπικός*, και εν τέλει «μεσσιανικός»⁸¹⁶, χαρακτήρας της λουκατσιανής διαλεκτικής – τον προδίδει η γενικευμένη ταύτιση της πραγματοποίησης με την εξαντικειμενίση, καθώς και η έννοια της «δοτής συνείδησης» – είναι μάλλον *απαραίτητος* για να υπονομευθεί η εντύπωση που προκαλεί η ενυπάρχουσα αυτή ένταση, την οποία οι κανονικά ορθόδοξοι μαρξιστές κριτικοί του εντόπισαν άμεσα και έστρεψαν αμέσως προς τα εκεί τα βέλη τους. Κατά τούτο, ο «ορθόδοξος μαρξισμός» του είναι οπωσδήποτε απομακρυσμένος από μια εκδοχή που θέλει τον Μαρξ ιδρυτή μιας «επιστημονικής» προσέγγισης της πραγματικότητας, ενάντια στον «ιδεαλισμό» μιας γνωσιοθεωρητικού τύπου προβληματικής.

Αντίστοιχα, ο Μπλοχ μπορεί να μην φέρει ιδιαίτερες αξιώσεις μαρξιστικής «ορθοδοξίας» – η θεολογική προέλευση της θεώρησής του καθιστά κάτι τέτοιο αδύνατο –, όμως και στο δικό του έργο εντοπίζεται, θαρρώ, η ένταση ανάμεσα στον ουτοπικό χαρακτήρα του επιχειρήματός του και στην ίδια την αναγκαιότητα της γνωσιοθεωρητικής του προσέγγισης. Αν η υπόγεια εργασία του Μη-εισέτι και της Δυνατότητας στοιχειοθετούν όντως ένα συντριπτικό επιχείρημα υπέρ της τελικής επικράτησης της Ελπίδας, προς τι η ανάγκη στέρεης γνωσιοθεωρητικής θεμελίωσής τους; Γιατί μας χρειάζεται η άκρως πρωτότυπη σύζευξη των κατηγοριών της ψυχανάλυσης με αυτές της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας για να ανιχνευθεί το λανθάνον, η τάση και για να οικοδομηθεί το πολιτικό απελευθερωτικό πρόταγμα επί ενός καθαρά επιστημολογικού επιχειρήματος, αυτού της *προλήψεως*; Είναι η *Αρχή της ελπίδας*

⁸¹⁵ Πρβλ. Μπουρζουά, Μπ, *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου*, ό.π, σ. 164-7.

⁸¹⁶ Ως γνωστόν αυτοκατηγορείται για «μεσσιανισμό» στον πρόλογο του 1967 στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*.

απλώς μια γενεαλογία της ουτοπίας, ή ο Μπλοχ εδώ αποπειράται – πραγματοποιώντας μια οπωσδήποτε τυπική υπόκλιση στην μαρξιστική ορθοδοξία μέσω της θεώρησης του μαρξισμού ως *ορισμένη άρνηση* – μια ιδιότυπη κριτική θεμελίωσή της; Και αν είχε η Ελπίδα τόση συντριπτική ιστορική ορμή, γιατί να χρειάζεται αυτή η θεμελίωση;

Αυτά είναι τα ερωτήματα, θαρρώ που επιχειρεί να προσεγγίσει η αρνητική διαλεκτική του Αντόρνο, όταν θέτει την γνωσιοθεωρία στο επίκεντρο της πολιτικής της φιλοσοφίας, και εδώ έγκειται η συνάφεια των θεωρητικών προσεγγίσεων των τριών φιλοσόφων. Εν τέλει, ούτε οι Λούκατς και Μπλοχ είναι οι απόστολοι της ουτοπίας, που απλά αγορεύουν από άμβωνος το κήρυγμα των έσχατων επαναστατικών καιρών, ούτε ο Αντόρνο είναι αυτός που απαρνείται το κριτικό εγχείρημα, στηριζόμενος σε μια ανισοβαρή επιστημολογία. Αντιθέτως, εκεί που επικεντρώνεται ο Αντόρνο είναι ακριβώς στα θέματα που έχουν θέσει οι Λούκατς και Μπλοχ: Στην σχέση πραγματοποίησης-εξαντικειμένισης και κυριαρχίας. Στο ερώτημα περί της δυνατότητας προλήψεως ενός σωστού κόσμου. Στην αυτοσυνειδησία, αλλά και στο Νέο, και μάλιστα τους αναγνωρίζει την ίδια σημασία με τους άλλους θεωρητικούς και για τον ίδιο ακριβώς λόγο: Γιατί παραμένει ενταγμένος σε ένα ρεύμα που δεν αρνείται τον αναστοχασμό, αλλά, ταυτόχρονα, τον θεωρεί άχρηστο δίχως μια ενεργό θέση ενάντια στην διαιώνιση της κυριαρχίας.

Ο μεσσιανικός χαρακτήρας του λουκατσιανού και του μπλοχιανού έργου αντιμετωπίζει αυτή την αντίφαση και με έναν άλλο, αρχικά υπόρρητο τρόπο. Στρεφόμενος, αναγκαστικά, στην *οντολογική* θεμελίωση, για να υποστηρίξει το επιστημολογικό και το πολιτικό προτέρημα του προλεταριάτου και για να αποδείξει την πραγματική δυνατότητα της μπλοχιανής προλήψεως, και της απελευθερωτικής Ελπίδας. Αυτή η απόδοση χαρακτηριστικών *διαφορετικής ουσίας* στο προλεταριάτο, ακόμα και αν δεν ολοκληρώνεται στα έργα που μελετούμε, εν τούτοις ενυπάρχει στους Λούκατς και Μπλοχ και αποτελεί, θαρρώ, την πιο αδύναμη πλευρά του επιχειρήματός τους. Ο ριζικός αντιταυτοτικός λόγος του Αντόρνο, καθώς και η εναντίωσή του στην οποιαδήποτε «πρώτη φιλοσοφία», ακόμα και σε αυτή που θα έδινε τα πρωτεία στην Ελπίδα – μάλλον *ακριβώς αυτή* θα την αντιμετώπιζε ως

απολογητική του υπάρχοντος – είναι που καθιστά μοιραία, στα μάτια μου, την θεώρησή του το μέτρο στο οποίο κρίνονται οι τοποθετήσεις των προηγούμενων, οδηγώντας στην απόρριψη αυτών των οντολογικών τάσεων, με την ισχυρή συνδρομή που του παρείχαν τα πραγματολογικά στοιχεία της «διεπιστημονικής έρευνας» του Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών. Κατά τούτο, παραμένει ο Αντόρνο εν τέλει εγγύτερα από ό,τι θεωρείται στην ιδεαλιστική παράδοση – όχι βέβαια σε μια πλατωνική εκδοχή της. Οι όροι αυτής του της τοποθέτησης, όμως, βαθιά υλιστική καθώς είναι, δεν θα ήταν δυνατόν να υπάρξουν δίχως τα ερωτήματα που έθεσε ο επιστημολογικός μαρξισμός των προκατόχων του.

γ. Η ρήση του αρρήτου

Η ένταση που ενυπάρχει στο έργο του Αντόρνο είναι αντίστροφης υφής. Πρόκειται για το ερώτημα της αναγκαιότητας ύπαρξης ενός φιλοσοφικού λόγου που αποποιείται την προοπτική καθολικοποίησής του. Εν, προκειμένω, δεν πρόκειται για μια κίνηση γενναιότητας, ή για μια χαρωπή αποδοχή του γεγονότος· τα *Minima Moralia* μας προειδοποιούν πως έχουμε να κάνουμε με μια «μελαγχολική επιστήμη» (traurige Wissenschaft).⁸¹⁷ Είναι ο Αντόρνο απλά φορέας ενός θεωρητικού μαζοχισμού, όπως ισχυρίζεται η Ρόουζ, η οποία αντιπροτείνει μια επιστροφή στον Έγγελο;⁸¹⁸ Ή, ίσως, ολοκληρώνει μια κίνηση εξόδου από την οποιαδήποτε απόπειρα κριτικής ορθολογικότητας και κατά συνέπεια κριτικής κανονιστικότητας, όπως είδαμε ότι τον κατηγορεί ο Χάμπερμας; Η ουσιαστική αντινομία έγκειται και εδώ, θαρρώ, στο ίδιο το γεγονός της *γραφής*: αν ο Αντόρνο εμμένει στο πέρασμα από μια *κριτική του θετικιστικού λόγου* στην θεμελίωση μιας *ηθικής της αντίστασης* και από εκεί σε μια *διαλεκτική γνωσιοθεωρία* και σε μια *αισθητική θεωρία*, γιατί το πράττει τάχα όταν ο ίδιος είναι ο υποτιθέμενος κήρυκας της *παραίτησης*; Υιοθετώντας εδώ την προαναφερθείσα αντιμετώπιση του αντορνικού επιχειρήματος ως εδραζόμενου σε μια

⁸¹⁷ Σε δηκτική αντιπαράβολή με τη νιτσεϊκή «χαρούμενη επιστήμη».

⁸¹⁸ Για την Ρόουζ ο δυτικός μαρξισμός παραμένει δέσμιος της φαινομενολογικής οπτικής του νεο-καντιανισμού (πρβλ. Rose, G., *Hegel contra Sociology*, Verso, Λονδίνο 2009, κεφ. 1).

κανονιστική αντιμετώπιση του ίδιου του φιλοσοφικού λόγου, θα υποστηρίξουμε ότι όλο το αντορνικό *opus* εντάσσεται σε αυτή την προοπτική· αποτελεί μια θεωρητική πράξη, πράξη αντίστασης, διάσωσης του λόγου μέσω της εμμενούς κριτικής, *διαφύλαξης της Ελπίδας* δια της πρόταξης της άρνησης ως γνωσιολογικού κριτηρίου.

Πρόκειται, οπωσδήποτε, για μια ανορθόδοξη θέση – ειδικά στην εποχή που διατυπώθηκε – αλλά, ίσως, όχι λιγότερο ανορθόδοξη από την απόπειρα του Λούκατς να στηρίξει μια κατεξοχήν *υλιστική* τοποθέτηση – τον μαρξιστικό υλισμό των ταξικών συμφερόντων – επί μιας *ιδεαλιστικής* θεμελίωσης, ή από την απόπειρα του Μπλοχ να πράξει το ίδιο μέσω της σύνδεσης με την *μεσσιανική παράδοση*. Παραμένει, όμως, συνεπής στις βασικές γραμμές που η ίδια έθεσε όταν έθεσε ως κεντρικό της θέμα την κυριαρχία του ταυτοτικού λόγου και στην σύνδεση με την επιβίωση του ενστίκτου αυτοσυντήρησης. Αυτή η τοποθέτηση, θαρρώ, δεν διατυπώθηκε με τις μηδενιστικές προθέσεις που της προσάπτουν πολύ συχνά, αντιθέτως υπήρξε αποτέλεσμα ακριβώς της προέκτασης των γνωσιολογικών προβληματισμών της θεωρίας της πραγματοποίησης, μετά την άρνηση της οντολογικού τύπου προνομιοποίησης της εργατικής τάξης ως καθολικού υποκειμένου. Το αίτημα παρέμεινε, όμως, अपараλλάκτο: η γνώση του κόσμου από τον άνθρωπο, με στόχο την υπέρβαση της κυριαρχίας, που αποτελεί ανθρώπινο δημιούργημα. Με τον ριζοσπαστικό αναπροσδιορισμό του «φυσικού» στον Αντόρνο, αυτό το αίτημα λαμβάνει τον χαρακτήρα της αναγνώρισης του φυσικού εντός του ανθρώπινου, αναγνώρισης της ίδιας της αυτοσυντήρησης δηλαδή, με στόχο, αν όχι πλέον την καθολική υπέρβαση, τουλάχιστον την συμφιλίωση. Πρόκειται, κατά τη γνώμη μου, για μια επαναφορά του εγγεληανού σχήματος της *Versöhnung*, κάτι που διαφοροποιεί τον Αντόρνο από την πρώιμη σκέψη του Λούκατς αλλά ίσως τον φέρνει εγγύτερα τελικά στον Μπλοχ, παρότι η αντορνιανή συμφιλίωση χαρακτηρίζεται από πολύ περισσότερες διαμεσολαβήσεις.

Η πορεία προς την καλαισθητική κρίση και την αισθητική θεωρία καθίσταται, κατά τη γνώμη μου, αναπόδραστη για το αντορνικό σχήμα, αλλά όχι ως φυγή από την ορθολογικότητα, όπως τον κατηγορεί ο Χάμπερμας.⁸¹⁹ Είναι η μόνη απάντηση που

⁸¹⁹ Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, τ. 1., σ. 390-2.

δύναται να δώσει πλέον ένας λόγος που επιθυμεί ταυτόχρονα την ρήξη με το «κακό καθολικό» και την συμφιλίωση του (μελλοντικού, «καλού») καθολικού με το επιμέρους: Πρέπει να ανευρεθεί το θεμέλιο αλήθειας πάνω στο οποίο εδράζεται η ίδια η διαλεκτική κίνηση, αν δεν θέλει να απορρίψει τον κόσμο γενόμενη απλός σολιψισμός. Και η αρνητική διαλεκτική δεν μπορεί, και δεν το επιθυμεί – όπως μας θυμίζουν τα *Minima Moralia* – την απόρριψη του κόσμου, δεν αποτελεί μια ησυχαστική επιλογή, αλλά μια στρατηγική για να διαφύγει ο ορθός λόγος από την παγίδα που του έχει στήσει η ίδια η οντολογικοποίησή του με την μορφή του κυρίαρχου θετικισμού. Ο Αντόρνο επιθυμεί να διασώσει τον κόσμο, γι' αυτό επιθυμεί να τον καταλάβει· οι περιορισμοί στην κατανόηση δεν σημαίνουν μείωση της επιθυμίας διάσωσης. Είναι, τουναντίον, αποτέλεσμα του επίφοβου αυτής της διασωστικής προσπάθειας, σε μια εποχή που – όπως και σήμερα – το όραμα της υπέρβασης της κυριαρχίας φαίνεται πολύ μακρινό. Αποτελεί όντως μια διακοπή του διεπιστημονικού προγράμματος που είχε εκκινήσει με τον Χορκχάιμερ, με τον ίδιο τόπο που όλος ο «δυτικός μαρξισμός» αποτελεί μια αλλαγή κατεύθυνσης σε σχέση με την μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας, καθώς το ίδιο το εγχείρημα της κοινωνικής δημοκρατίας και η θεωρία του καθίστανται προοδευτικά αναχρονισμός σε έναν αστικό κόσμο με επελαύνουσες ολοκληρωτικές τάσεις.

Κατά τούτο, είναι υποχρεωμένος ο Αντόρνο να στραφεί στην *κριτική δύναμη* καθώς διαβλέπει τα υπόλοιπα καντιανά ερωτήματα – του πράγματος αυτού τούτου, της αντινομίας ελευθερίας και νομοτέλειας – να επιστρέφουν. Όμως, η αντορνική *Urteilkraft* είναι αδιαχώριστη από τον κοινωνικό της χαρακτήρα, ενώ η «κακή» ολότητα την οποία προσπαθεί να προσπελάσει, γίνεται αντιληπτή ως κακή *κοινωνική* ολότητα. Έτσι, δεν αποτελεί μόνον μια θεωρητική απάντηση σε ένα επιστημολογικό ερώτημα, αλλά δίνει μια *επιστημολογική* βάση σε ένα *πρακτικό* ερώτημα. Εφόσον, τελικά, η κριτική δύναμη μπορεί, έστω και αποσπασματικά, να διεκδικήσει την αλήθεια, η περιγραφή της δεν παύει να είναι περιγραφή ενός κόσμου που έχει τον πόνο στο επίκεντρό του. Η υπέρβαση αυτού του πόνου δεν δύναται να έρθει παρά μόνο εντός μιας μαρξιστικά νοούμενης κοινωνικής πράξης, και αυτός θεωρώ πως παραμένει μέχρι τέλους ο ορίζοντας της αντορνικής διαλεκτικής. Δεν είναι, συνεπώς, τυχαίο πως υπό το υποτιθέμενα απαισιόδοξο πρίσμα της αρνητικότητας προβάλλει

ένας ουτοπισμός ίσως πιο ριζοσπαστικός και από αυτόν του Μπλοχ, καθώς έχει αναγνωρίσει την *αρχή της αυτοσυντήρησης* ως κινητήρια δύναμη της ανθρώπινης ιστορίας. Αυτή η αντορνική ουτοπία της συμφιλίωσης, εξάλλου, δεν μπορεί να είναι πλέον παρά απολύτως δημοκρατικά θεμελιωμένη, καθώς έχει θεμελιωθεί άρρηκτα η πρωτοκαθεδρία του καθέκαστου στην υπόθεση της απελευθέρωσης, προκειμένου να κατασκευαστεί, τελικά, ένα απελευθερωμένο, καλό καθολικό. Όπως και στον νεαρό Μαρξ, η κοινωνική δημοκρατία ανέρχεται πλέον στον Αντόρνο στην *μέθοδο* αλλά και στον *σκοπό* της απελευθερωτικής διαδικασίας, σε μια κλασικά διαλεκτική κίνηση.

δ. Ένα δημοκρατικό επιχείρημα

Στον πυρήνα, συνεπώς, της προβληματικής και των τριών στοχαστών βρίσκεται το *κοινωνικό απελευθερωτικό επιχείρημα*, αλλά πάντα και ως *δημοκρατικό επιχείρημα*. Η γνωσιοθεωρητική τους οπτική εκεί εστιάζει: Για τον Λούκατς, το προλεταριάτο ως παραγωγός του κοινωνικού πλούτου αναγορεύεται σε υποκείμενο της ιστορίας (και σε υπερβατολογικό υποκείμενο της γνωσιακής διαδικασίας) ακριβώς γιατί αποτελεί την κοινωνική πλειοψηφία επί της οποίας ουσιαστικά εδράζεται η κοινωνική πραγματικότητα. Η αποπραγμοποίηση του κόσμου αποτελεί, συνεπώς, μια διαδικασία γνωσιακή (και πρακτική), η οποία όμως ταυτόχρονα θεσμίζει το υποκείμενό της και το αναδύει από την κατάσταση του υπάρchein κατ' άλλον στο υπάρchein καθευτόν. Το εγελιανό «πρωτείο του αντικειμένου» στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* ουσιαστικά ταυτίζεται με το *πρωτείο του κοινωνικού αντικειμένου*, του προλεταριάτου, και έχει ως αποτέλεσμα την διαλεκτική υπέρβαση της αντίθεσης κύριου και δούλου, μέσω ακριβώς της ανάδειξης της κοινωνικής πλειοψηφίας – του δούλου – του παλιού *αντικειμένου*, σε *υποκείμενο*. Πρόκειται, θαρρώ, για μια στην ουσία της *δημοκρατική* διαδικασία, καθώς θέτει ως κανονιστικό κριτήριο την *υπέρβαση* της κυριαρχίας του κοινωνικά μερικού, προκειμένου να γνωσθεί το κοινωνικό όλο.

Έχουμε, συνεπώς, στον Λούκατς την ανάδειξη μιας δημοκρατικής

κανονιστικότητας εντός της ίδιας της γνωσιακής διαδικασίας, αλλά ως *αποτελέσματος* αυτής. Οποσδήποτε η γνωσιακή αυτή διαδικασία γίνεται αντιληπτή από τον μαρξιστική Λούκατς ως *κοινωνική* διαδικασία. Αντίστοιχα η ολότητα την οποία διεκδικεί να προσπελάσει η ανθρώπινη σκέψη είναι μια ολότητα κοινωνική, όπως και το υποκείμενο αυτής, αν και μόνη η χρήση του όρου «υποκείμενο», με τις ιδεαλιστικές του προκείμενες, φέρει εντός της την έννοια του *ατόμου*, η οποία δεν βρίσκεται ποτέ μακριά από το όραμα του Μαρξ για την κοινωνική δημοκρατία. Ακόμα και όταν το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* κατασκευάζει ένα επιχείρημα καθολικής γνώσης του κόσμου, αποδίδοντας παντοδυναμία στο συλλογικό υποκείμενο αυτής της γνωσιακής, αλλά και κοινωνικής-ιστορικής διαδικασίας, εντός του δεν προϋποτίθεται η άμορφη διάχυση όλων των ατομικών υποκειμένων, αλλά η γέννηση του πρώτου ως διυποκειμενική κοινωνική διεργασία, την οποία μετά ο Λούκατς υποστασιοποιεί στο επαναστατικό κόμμα και στην δικτατορία του προλεταριάτου. Εξάλλου, οι περιορισμοί αυτοί προϋποτίθενται για την μεταβατική περίοδο προς τον σοσιαλισμό· η πραγματική του οικοδόμηση δεν προσβλέπει – ακόμα και εδώ – στην εδραίωση μιας ουτοπικής, αδιαμεσολάβητης διυποκειμενικότητας, όπως αυτή ανευρίσκεται στο γενικότερο μαρξιστικό σχήμα του «βασιλείου της ελευθερίας». Όταν, δε, επέρχεται αρχικά η μερική διάψευση αυτών των προσδοκιών που έχει ο Λούκατς από την νέα «ορθόδοξη μαρξιστική» θεωρία και την επαναστατική πράξη στην Δύση, γνωσιοθεωρητικώς εκκινεί και επιχειρεί να μεταλλάξει την πρότερη υπεριδεαλιστική του τοποθέτηση, που έχει ως συνέπεια την ευνοϊκότερη μεταχείριση των μη-σοσιαλιστικών δημοκρατικών θεωρητικών και πολιτικών προταγμάτων, όπως θα επιβεβαιωθεί και από τα κείμενά του κατά την περίοδο των «λαϊκών μετώπων».

Αντίστοιχα στον Μπλοχ, η υφέρπουσα παρουσία του *Μη-εισέτι* στην ιστορία των κοινωνικών σχηματισμών και ο ορισμός της γνωσιακής διαδικασίας ως αναγνώρισης του ουτοπικού *λανθάνοντος* και της ουτοπικής *δυνατότητας*, τοποθετεί την ίδια την κοινωνική δημοκρατία στο επίκεντρο της επιστημολογίας του. Πρόκειται για μια ριζοσπαστική ανάδειξη *του ατόμου και των επιθυμιών του* στο επίκεντρο της κοινωνικής θεωρίας. Η γενεαλογία της Ελπίδας εκκινεί όπως είδαμε με μια γενεαλογία της επιθυμίας και του φόβου, περιγράφοντας την διαπλοκή των δύο

αυτών ορμικών τάσεων με την ευρύτερη κοινωνική ολότητα. Η εισαγωγή της ψυχαναλυτικής οπτικής σε μια μαρξίζουσα φιλοσοφία λαμβάνει, όμως, και αυτή *επιστημολογική* απόχρωση, καθώς αντιμετωπίζεται τόσο σαν χαρακτηριστικό της υλικής πραγματικότητας, όσο και ως στοιχείο της συγκρότησης του γνωσιακού υποκειμένου, παρά την τάση ροπής προς την οντολογικοποίηση που χαρακτηρίζει τον μπλοχιανό μεσσιανισμό. Αυτή η οπτική καθιστά την μπλοχιανή θεωρία με παράδοξο τρόπο υλιστική. Παρότι επικαλείται σταθερά μια «αιώνια επιστροφή» της ουτοπικής ιδέας ως τάσης εντός της Ιστορίας, την τοποθετεί, εν τούτοις, σε μια άκρως υλιστική θεώρηση του ανθρώπου ως έμβιου όντος, με την *υλικότητα* των ορμών και των αναγκών του που αυτή συνεπάγεται. Έτσι, ο μπλοχιανός ανθρωπισμός διατηρεί εντός του αμετάβλητη την ένταση μεταξύ μιας κανονιστικής θέασης της ολότητας – *à la* Έγκελ – και μιας κανονιστικής θέασης της κοινωνικά προσδιορισμένης ατομικότητας, κάτι που τον φέρνει μεν εγγύτερα σε μια (ίσως ξεπερασμένη) πανλογική θέση, όμως του προσδίδει και την δυνατότητα μιας *κανονιστικής σύνθεσης* υπό την μορφή της κατηγορίας της ανθρώπινης αξιοπρέπειας.

Κατά τούτο, η κατηγορία της *ανθρώπινης αξιοπρέπειας* στον ύστερο Μπλοχ συγκροτείται αναγκαστικά και *επιστημολογικά*. Είναι υποχρεωμένη, ως αυτοκριτική εν μέρει της ουτοπικής αμεσότητας του προηγούμενου έργου του, να απαιτήσει μια γνωσιακή διαδικασία που προϋποθέτει την αλληλοαναγνώριση των πολλαπλών ατομικών υποκειμένων εντός της κοινωνικής ολότητας – ρητά διατυπωμένη πλέον – καθώς και τον σεβασμό του αντικειμένου, κοινωνικού και φυσικού. Έτσι έρχεται πλησιέστερα στην θέση του Αντόρνο περί «φυσικής ιστορίας», ενώ επανεπιβεβαιώνει την διεκδίκηση της διαφωτιστικής σκέψης προς όφελος της πάλης για μια μέλλουσα κοινωνική δημοκρατία, εντός της οποίας θα πραγματώνονται οι διανοητικοί και υλικοί όροι της πραγματικής ατομικής ελευθερίας.

Τέλος, στον Αντόρνο η δημοκρατική συγκρότηση του λόγου τίθεται εξ αρχής στο προσκήνιο, καθώς αναπτύσσεται υπό το πρίσμα της εγγελιανής πρωτοκαθεδρίας του αντικειμένου: Η (αυτο)κριτική του «διαφωτισμού» δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένας ενδεδειγμένος προσδιορισμός της καταπίεσης που ασκεί το ίδιο το γεγονός της ονοματοδοσίας απέναντι στις μοναδικές ποιοτικές ιδιότητες του καθέκαστου. Ο

«θετικισμός» για τούτο κατηγορείται από τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ, πως με τον «τυπικό» εξισωτισμό που επιβάλλει σε άτομα και πράγματα ουσιαστικά προωθεί όχι την ουσιαστική προσέγγιση της πραγματικότητας, αλλά την διανοητική προετοιμασία για την θέαση του κόσμου ως κόσμου εμπορευματικών ισοδυνάμων, για την κυριαρχία του νόμου της αξίας. Πρόκειται οπωσδήποτε για μια επέκταση της μαρξικής θέσης για τον φетиχισμό του εμπορεύματος και της αντίστοιχης λουκατσιανής περί πραγματοποίησης, παρά την οξύτητα που της προσδίδεται, η οποία έχει δώσει λαβή για μια ανυπόστατη κριτική περί υποχώρησης στον ανορθολογισμό.

Αν αυτή η αυτοκριτική του Λόγου ανασυγκροτείται αργότερα από τον Αντόρνο ως *αρνητική* διαλεκτική, αυτό συμβαίνει μάλλον για να τονιστεί η επιταγή του *σεβασμού*, που δεν είναι πολύ απομακρυσμένη από την μπλοχιανή κατηγορία της αξιοπρέπειας. Η απόρριψη της εγγελιανής άρνησης της άρνησης προτάσσεται για να υπογραμμιστεί η έλλειψη καθολικής εφαρμοσιμότητας των θεωρητικών συμπερασμάτων, εντός μιας κοινωνίας στην οποία η αντιμετώπιση των σχέσεων μεταξύ ανθρώπων ως σχέσεων μεταξύ πραγμάτων έχει επικρατήσει. Έτσι προτάσσεται η ακόμα μεγαλύτερη πολυπλοκότητα των θεωρητικών κατασκευών, που οφείλουν να λαμβάνουν υπόψη όλες τις παραμέτρους και να προϋποθέτουν τον εφήμερο και μερικό τους χαρακτήρα τους χαρακτήρα, αναδεικνύοντας κατ' αυτόν τον τρόπο το αντικείμενο και τις ιδιότητές του. Καθώς, δε, εντός της κοινωνικής ολότητας το άτομο λαμβάνει την θέση τόσο του υποκειμένου όσο και του αντικειμένου της σκέψης, ο σεβασμός στο δεύτερο είναι δυνατόν μόνο με σεβασμό στο πρώτο, δηλαδή δια μέσου μιας αυστηρής *δι-υποκειμενικής συγκρότησης του λόγου*, η οποία όπως δείξαμε λαμβάνει καίριο *κανονιστικό* χαρακτήρα στην αντορνική θεώρηση. Πηγαίνοντας ένα βήμα παραπέρα σε σχέση με τον δυτικό μαρξισμό της πρώτης περιόδου των Λούκατς και Μπλοχ, σε μια εποχή που το κακό καθολικό έχει επιτύχει να ακυρώσει κάθε πολιτική προοπτική απελευθέρωσης, ο Αντόρνο αναγάγει την ίδια την «θεωρητική πρακτική» της επαναδιαπραγμάτευσης των όρων προσέγγισης της πραγματικότητας – την κριτική επιστημολογία – ως την μόνη δυνατή πρακτική διέξοδο για την μια στάση αντίστασης στην απανθρωπιά της ζωής μετά την διαιώνιση της φρίκης της εκμετάλλευσης.

Η ριζοσπαστικότητα αυτής της τοποθέτησης του Αντόρνο δεν αποτελεί, όπως δείξαμε, μια απόπειρα στείρας μεσσιανικής εξόδου από το ερώτημα της δυνατότητας για έναν δημοκρατικό λόγο. Αντιθέτως, αυτήν ακριβώς την προοπτική αποδέχεται ο ίδιος πλέον στην *Αισθητική θεωρία*, υπονοώντας σχεδόν ανοιχτά πως το κανονιστικό θεμέλιο *δύναται* να υπάρξει, σε αντιστοιχία με έναν λόγο που σκιαγραφεί την κοινωνική πραγματικότητα με όρους – έστω και μερικής – αλήθειας. Η νέα αυτή κριτική της κριτικής δύναμης του Αντόρνο αποτελεί την κορύφωση της πορείας σύνδεσης γνωσιοθεωρίας και πολιτικής φιλοσοφίας που είχε εκκινήσει εντός της γερμανικής ιδεαλιστικής παράδοσης, συνιστώντας παράλληλα και το κορυφαίο και έσχατο σημείο της προβληματικής του ρεύματος του δυτικού μαρξισμού προς μια ριζοσπαστική δημοκρατική θεώρηση.

δ. Μια θεωρία δημοκρατίας;

Τίθεται, ευλόγως, το ερώτημα αν οι τρεις στοχαστές των οποίων το έργο επιχειρήσαμε να ανασυγκροτήσουμε, διαθέτουν, πέρα από την επιστημολογική τους θέση και μια πολιτική θεώρηση, ένα πολιτικό πρόταγμα. Για τον Λούκατς και τον Μπλοχ αυτό είναι εμφανές. Στον πρώτο, η εμπειρία της Ρωσικής Επανάστασης, με τα έντονα αμεσοδημοκρατικά χαρακτηριστικά των πρώτων ετών της, αποτελεί τον ορίζοντα όλου του ώριμου έργου του: Συγκροτεί την θεωρία της πραγματοποίησης για να καταδείξει την υλική αλλά και ιδεολογική διαδικασία κατά την οποία η κοινωνική πλειοψηφία, ενώ αποτελεί τον φορέα της παραγωγής του υλικού πλούτου, υποχρεώνεται να παραμείνει σε υποτελή θέση έναντι μιας κοινωνικής μειοψηφίας που κατέχει τα μέσα παραγωγής και ορίζει μέσω της ιδιοκτησίας της τους όρους της ζωής των υπολοίπων. Η κριτική αυτής της βαθιάς αντιδημοκρατικής κατάστασης αποτελεί εξάλλου κοινή θέση όλου του μαρξιστικού ρεύματος, και οι στοχαστές του δυτικού μαρξισμού, παρ' όλες τις διαφορετικές τοποθετήσεις τους, δεν απομακρύνονται ποτέ από αυτήν. Η εκτενής έκθεση, όμως, της ιδεολογικής πλευράς αυτής της κυριαρχίας που επιχειρεί το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* αποτελεί

προσαρμογή του «ορθόδοξου μαρξισμού» στις συνθήκες της γενικευμένης επικράτησης της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας στον δυτικό κόσμο – μια επικράτηση που ολοκληρώθηκε βέβαια μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο – όπου πλέον η ιδεολογική επιβολή δια μέσου της κυριαρχίας των ίδιων των νόμων του καπιταλισμού, υπερτερεί έναντι της άμεσης βίας που συνεπαγόταν οι πρότεροι αντιδημοκρατικοί θεσμικοί περιορισμοί (περιορισμένο δικαίωμα ψήφου, απαγόρευση των σωματείων, πολιτικές διώξεις, περιορισμοί στην ελευθερία του τύπου), εν μέσω των οποίων άνθισε ο καπιταλισμός των προηγούμενων αιώνων.

Η λύση που δίνει ο Λούκατς της δεκαετίας του 1920 στο πρόβλημα του εκδημοκρατισμού οπωσδήποτε ταυτίζεται με τις μεταλλαγές της επαναστατικής εξουσίας στην Ρωσία. Η *αποπραγματοποιητική* του πρόταση, εξάλλου, βασίζεται στο γνωσιακό πλεονέκτημα που αποδίδει στο προλεταριάτο, και *συνδέεται άρρηκτα* με την αντίληψή του για την *δικτατορία του προλεταριάτου* και τον ρόλο του *επαναστατικού κόμματος* στις μεταβατικές κοινωνίες. Κατά τούτο, καθίσταται δύσκολο να επιλυθεί η αντίφαση που προκύπτει όταν η οντολογική θεμελίωση του «ενιαίου υποκειμένου-αντικειμένου της ιστορίας» επιτάσσει την συγκρότηση εξ αυτού ενός πολιτικού υποκειμένου που θα επιβλέπει και θα προωθεί την διαδικασία εκδημοκρατισμού, την οποία συνιστά η μετάβαση στον σοσιαλισμό: Κατέχοντας το γνωσιακό αλλά και το κριτικοπρακτικό πλεονέκτημα, το πολιτικό υποκείμενο ανέρχεται σε φορέα της απόλυτης κοινωνικής γνώσης, αλλά και στην μόνη κοινωνική δύναμη ικανή για κανονιστικές αποφάσεις. Καθώς οι πολιτικές αναγκαιότητες της επαναστατικής υπέρβασης, αλλά και της διαχείρισης κράτους και κοινωνίας, ωθούν προς την υιοθέτηση του συγκεντρωτισμού, η πρότερη τοποθέτηση *ακυρώνει* σταδιακά την δυνατότητα ύπαρξης ενός πραγματικού δι-υποκειμενικού θεωρητικού αλλά και πολιτικού διαλόγου, τον οποίο προϋπέθεται το μεσσιανικό, αμεσοδημοκρατικό επαναστατικό υπόδειγμα των πρώτων χρόνων. Από την επαναστατική άρνηση της διαμεσολάβησης μεταβαίνουμε σε μια κυριαρχία συγκεκριμένων διαμεσολαβητικών θεσμών, που στο όνομα του κοινωνικού οφέλους και των δυσκολιών της πορείας κοινωνικού εκδημοκρατισμού, διεκδικούν την δικτατορική νομή της εξουσίας εις το διηνεκές, αναπαραγόμενοι σταδιακά σε μια νέα κοινωνική κάστα.

Αυτή η ένταση ανάμεσα στους δημοκρατικούς σκοπούς και τα συγκεντρωτικά μέσα προφανώς δεν αποτελεί νέα ανακάλυψη. Είχε ήδη διαπιστωθεί από την κριτική της Λούξεμπουργκ, στην οποία το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* αποτελεί απάντηση καθώς ο Λούκατς επιχειρεί να αποστασιοποιηθεί από την πρότερή του ταύτιση με τις θέσεις της. Αυτή η κριτική ενώ γίνεται από ριζοσπαστική οπτική, εν τούτοις προκρίνει όπως είδαμε την διατήρηση των αντιπροσωπευτικών θεσμών και του αντιπροσωπευτικού κανόνα εντός του ίδιου του κόμματος, ως εχέγγυα δημοκρατικότητας απέναντι στην αυταρχική μετεξέλιξη της επαναστατικής εξουσίας. Προς αυτήν την κατεύθυνση, θαρρώ, κινείται σταδιακά και ο ίδιος ο Λούκατς στην πορεία του στην δεκαετία του 1920 και την υιοθετεί με τις «Θέσεις του Μπλουμ»: Σε αυτές, η αξία της δημοκρατικότητας επανεπιβεβαιώνεται, ενώ η *δημοκρατία μετατρέπεται σε κανονιστική αρχή* για τις πολιτικές δυνατότητες της κοινωνικής μετεξέλιξης προς την πραγματική ελευθερία. Αυτή η μεταβολή της θέασης του Λούκατς επέρχεται με τον σταδιακό μετριασμό των ουτοπικών στοιχείων της θεώρησής του, με μια αποδυνάμωση της αποπραγμοποιητικής του τοποθέτησης, καθώς και με μια διεκδίκηση εκ μέρους του της δημοκρατικής θεωρητικής και πολιτικής (και πολιτιστικής) κληρονομιάς των «αστικών» ρευμάτων, ενάντια στην απολυταρχία του φασισμού, που θα αποτελέσει και το κύριο θεωρητικό του αντικείμενο στις επόμενες δεκαετίες.⁸²⁰

Στον Μπλοχ εντοπίσαμε μια παρόμοια κίνηση. Στην *Αρχή της ελπίδας* ο Μπλοχ, παρότι παραμένει υποστηρικτής της αδιαμεσολάβητης πραγμάτωσης της ανθρώπινης απελευθέρωσης, στην ουσία της αντιθεσμικής, εν τούτοις θα φροντίσει να συνδέσει τον μεσσιανικό επαναστατικό ουτοπισμό του με τα αντίστοιχα ρεύματα που διατρέχουν την ανθρώπινη ιστορία, ελευθεριακά και συγκεντρωτικά. Όμως είναι η κατηγορηματική σύνδεση του μαρξισμού με την έννοια της ανθρώπινης αξιοπρέπειας που του επιτρέπει να διατυπώσει μια σαφή κριτική του υπαρκτού σοσιαλιστικού υποδείγματος και να ξαναδώσει στο επαναστατικό όραμα την

⁸²⁰ Στις θέσεις του για την τέχνη στην δεκαετία του 1930 ο Λούκατς θα υποστηρίξει ένα ολοένα και πιο αυστηρά οριζόμενο ρεαλισμό επιχειρώντας την σύνδεση των πρωτοποριών με την αστική δημοκρατική παράδοση, ενώ στην *Καταστροφή του Λόγου* θα καταφερθεί ενάντια σε όλα τα αντιαστικά ρεύματα, κατηγορώντας τα ως προδρόμους του φασισμού.

διασύνδεσή του με την πιο απαράβατη δημοκρατικότητα. Για να το πράξει αυτό είναι και αυτός υποχρεωμένος να τονίσει ακόμα περισσότερο την υποχρέωση θεσμικής διασφάλισης των ατομικών και συλλογικών δικαιωμάτων, μεταβαίνοντας σε μια υπεράσπιση πλέον της θεσμικής διαμεσολάβησης, σε αντίθεση με τον πρότερο μεσσιανισμό του. Ακριβώς αυτή η απόπειρα ένταξης της παράδοσης του φυσικού δικαίου εντός ενός ενιαίου υπερϊστορικού απελευθερωτικού ρεύματος είναι που τονίζει την αναγκαιότητα εφαρμογής ενός *δικαίου εν γένει*, ακόμα και σε συνθήκες μετάβασης, γιατί η έλλειψή του ήταν που αποδείχτηκε μοιραία για το επαναστατικό εγχείρημα που αποτέλεσε μέχρι τέλους πηγή έμπνευσης για το μπλοχιανό έργο. Κάτι τέτοιο, βέβαια, ισοδυναμεί με προσχώρηση σε μια λογική κανονιστικότητας, δίχως όμως το μπλοχιανό *opus* να υποχωρεί από την ανάγκη υπέρβασης της κοινωνίας της εκμετάλλευσης. Έχουμε, συνεπώς, και εδώ μια απόπειρα *σύζευξης σοσιαλισμού και δημοκρατίας*, μια επιστροφή δηλαδή σε μια εικόνα κοινωνικής δημοκρατίας της οποίας οι όροι οφείλουν να συγκροτηθούν πολιτικά και διανοητικά.

Από την άλλη, ο Αντόρνο *δικαίως* κατηγορείται για έλλειψη συγκροτημένης πολιτικής θεώρησης, ακόμα και αν αυτό λαμβάνει χώρα *ηθελμένα*.⁸²¹ Γιατί ακριβώς αυτή η έλλειψη πολιτικής θεωρίας και θεωρίας θεσμών είναι που επιτρέπει στους επικριτές του να τον θεωρούν αρνητή της κανονιστικότητας, κατ' αναλογία με την υποτιθέμενη άρνηση της ορθολογικότητας από μέρους του. Αυτή η έλλειψη θαρρώ πως υπάρχει γιατί το όλο αντορνικό έργο αποτελεί το κατεξοχήν έργο εντός της «κρίσης του μαρξισμού» ως κρίσης της Κριτικής Θεωρίας εν γένει. Υπό αυτές τις συνθήκες τις οποίες δεν παύει να τονίζει, θα υπέπιπτε σε αντίφαση ο Αντόρνο αν διέθετε μια ολοκληρωμένη ριζοσπαστική δημοκρατική πολιτική θεώρηση, για τους όρους συγκρότησης της οποίας ο ίδιος έχει εκφράσει σοβαρές αμφιβολίες. Δεν παύει όμως το κριτικό του έργο να οδηγεί ακριβώς εκεί, έστω και εμμέσως. Δια της κριτικής ο Αντόρνο καταδεικνύει διαρκώς *αυτό που δεν πρέπει να γίνει*, κατοχυρώνοντας την δυνατότητα μιας *αρνητικής κανονιστικότητας*. Και οι όροι αυτής

⁸²¹ Ο Μπούρεν (Buhren) έχει περιγράψει εύστοχα το αντορνικό έργο ως μια «μετακριτική του πρακτικού λόγου». Βλ. Buhren, F., *Phänomenologie des Ungeistes. Dialektische Gesellschaftstheorie und Metakritik der praktischen Vernunft bei Theodor W. Adorno*, Wissenschaftlicher Verlag, Βερολίνο 2007, ειδικότερα κεφ. II.1 και II.2.

είναι σαφείς και πηγάζουν από το αρνητικό του πρόταγμα: *Δεν πρέπει να επαναληφθεί το Ολοκαύτωμα, δεν πρέπει να παραβιάζεται η ανθρώπινη αξιοπρέπεια, δεν πρέπει να καταπιέζεται η φύση*. Οπωσδήποτε δεν πρέπει να διαιωνιστεί η εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο. Υπάρχει στη σκέψη του Αντόρνο θεμελιωμένο το δικαίωμα της αντίστασης – μικρής ή μεγάλης – έναντι των αλλοτριωτικών και βίαιων πρακτικών, έναντι του *πόνου* όπως εύστοχα υπογραμμίζει ο Μάνουελ Κνολ.⁸²²

Ο αυτοπεριορισμός στους στόχους της αντορνικής κανονιστικότητας δεν την καθιστά λιγότερο ισχυρή. Αντιθέτως, όπως και στην επιστημολογία του, η υποχώρηση από μια μεσσιανική θέαση με την οποία εκκινεί το έργο του το καθιστά καταλληλότερο να αντεπεξέλθει σε μια εποχή κατά την οποία ο στοχασμός και μόνο μιας διαφορετικής κοινωνικής πραγματικότητας αφορίζεται ως ανορθολογικός. Στοιχειοθετεί, δε, ένα εναλλακτικό *ουτοπικό* όραμα, καθώς επιμένει να αρνείται, τελευταίος αυτός από τους στοχαστές της Κριτικής Θεωρίας, τον συμβιβασμό εντός μιας κακής ζωής, κατά τον οποίο τα κατοχυρωμένα δικαιώματα της φιλελεύθερης δημοκρατίας έχουν σαν τίμημα τον εξοβελισμό της όποιας προοπτικής υπέρβασης της κυριαρχίας των μερικών συμφερόντων επί της κοινωνικής ολότητας. Αυτή η εμμονή στην *κοινωνική* δημοκρατία είναι που καθιστά τον Αντόρνο δύσκολα αφομοιώσιμο στο κυρίαρχο δημοκρατικό υπόδειγμα των καιρών μας, ειδικά εφόσον έχει προηγηθεί η αμείλικτη (αυτο)κριτική εκ μέρους του, επί του ίδιου του σοσιαλιστικού προτάγματος, όπως αυτό θεμελιώθηκε θεωρητικά και εφαρμόστηκε πολιτικά.

Αυτές οι προκείμενες οριοθετούν ένα περίγραμμα πολιτικής πρότασης, παρόμοιο με αυτό που έχει περιγράψει ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης ως εξής:

Ένα τέτοιο πεδίο πολιτικής προϋποθέτει την ένταξη στο θεωρητικό μοντέλο της ιδέας του συλλόγου των πολιτικά ώριμων και κριτικά διαλεγόμενων δρώντων, που συντάσσουν τους όρους δημοκρατικής επικοινωνίας μεταξύ τους ως αναγκαίους προκειμένου να υπάρξουν οι πολιτικές πρακτικές, οι οποίες θα τους οδηγήσουν στην υπέρβαση της υπάρχουσας κοινωνίας.⁸²³

Ο Αντόρνο, προφανώς, εμμένει στο πρώτο σκέλος, για να αφήσει ανοιχτή την

⁸²² Knoll, M., *Ethik als erste Philosophie*, ό.π., κεφ. 4.

⁸²³ Ψυχοπαίδης, Κ., *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, ό.π., σ. 342.

δυνατότητα του δεύτερου, όπως επιχείρησαν, με διαφορετικές οπτικές, ο Λούκατς και ο Μπλοχ. Η επαναφορά του Bilderverbot κρίνεται αναγκαία προϋπόθεση για να μην υπονομευτεί εξ αρχής αυτή η μελλοντική προσπάθεια από μια θεωρία που θα αναγόταν σε κλειστό σύστημα, εκτός της πραγματικής ζωής. Αυτό βέβαια δεν της απαγορεύει να καταδεικνύει το κακό, ούτε να σχεδιάζει το καλό ως την άρνησή του. Της επιβάλλει, όμως, το (νιτσεϊκό;) καθήκον να υπενθυμίζει αδιάλειπτα πως η πραγματική ανθρωπιά δεν θα κατακτηθεί παρά μόνον όταν δεν θα υπάρχουν πια απόκληροι, επί της ζωής των οποίων στηρίζονται άλλα, φιλόδοξα και τελεολογικά συστήματα δημοκρατικής συγκρότησης.

Βιβλιογραφία

Α. Έργα των Λούκατς, Μπλοχ και Αντόρνο

α) Λούκατς

Στα γερμανικά:

Lukács, Georg, *Frühschriften II, Band 2. Geschichte und Klassenbewußtsein*, Luchterhand, Νόιβιντ και Βερολίνο 1976.

Στα αγγλικά:

Lukács, Georg, *A Defence of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2000.

Lukács, Georg, *Record of a Life. An Autobiography*, Verso, Λονδίνο 1971.

Στα ελληνικά:

Λούκατς, Γκέοργκ, *Αστική και σοσιαλιστική δημοκρατία*, μετάφραση Α. Τσίτσοβιτς, Κριτική, Αθήνα 1987.

Λούκατς, Γκέοργκ, *Η θεωρία του μυθιστορήματος*, μετάφραση Ξ. Τσελέντη, Πολύτροπον, Αθήνα 2004.

Λούκατς, Γκέοργκ, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, μετάφραση Κ. Καβουλάκος, Εκκρεμές, Αθήνα 2006.

Λούκατς, Γκέοργκ, *Η σκέψη του Λένιν*, μετάφραση Σ. Σφακιανούδης, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1990.

Λούκατς Γκέοργκ, *Μαρξισμός και σταλινισμός*, μετάφραση Γ. Κωττής, Μ. Χρυσοβιτισιώτου, Γράμματα, Αθήνα 1978.

β) Μπλοχ

Στα γερμανικά:

Bloch, Ernst, *Gesammtausgabe in 16 Bänden*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 1976.

Στα ελληνικά:

Μπλοχ, Έρνστ, *Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια*, μετάφραση Θ. Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα 2015.

Στα αγγλικά:

Bloch, Ernst, «A Jubilee For Renegades», *New German Critique*, 4 (1975), σ. 17-25.

γ) Αντόρνο

Στα γερμανικά:

Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 2003.

Στα ελληνικά:

Αντόρνο, Τέοντορ και Χορκχάιμερ Μαξ, *Από την ταξική πάλη στον πόλεμο των συμμοριών. Δύο κείμενα για την ταξική θεωρία*, μετάφραση Γ. Στεφανίδης, Ακυβέρνητες πολιτείες, Θεσσαλονίκη 2017.

Αντόρνο, Τέοντορ και Χορκχάιμερ Μαξ, *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα 2006.

Αντόρνο, Τέοντορ, *Αρνητική διαλεκτική*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.

Αντόρνο, Τέοντορ, *Αισθητική θεωρία*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000.

Αντόρνο, Τέοντορ, *Minima Moralia. Στοχασμοί μέσα από την φθαρμένη ζωή*, μετάφραση Λ. Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000.

Αντόρνο, Τέοντορ, «Παραίτηση», μετάφραση ομάδα Platypus, <http://thessaloniki.platypus1917.org/>

Στα αγγλικά

Adorno, Theodor, W., Horkheimer, Max, *Dialectic of Enlightenment*. Philosophical fragments, Stanford University Press, Στάνφορντ 2002

Adorno, Theodor, W., Horkheimer, Max, *Towards a New Manifesto*, Verso, Λονδίνο 2011.

Β. Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση:

Alway, Joan, *Critical Theory and Political Possibilities. Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse and Habermas*, Greenwood Press, Γουέστπορτ του Κονέκτικατ και Λονδίνο 1995.

Anacker, Ulich, *Natur und Intersubjektivität. Elemente zu einer Theorie der Aufklärung*, Suhrkamp Verlag, Φρανκφούρτη στον Μάιν 1974.

Anderson, Perry, *Considerations on Western Marxism*, Verso, Λονδίνο 1987

Anderson, Perry, *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, Λονδίνο 1974.

Angelidis, Manolis, «The Dialectics of Rights: Transitions and Emancipatory Claims in Marxian Tradition», εις Bonefeld W., Gunn R., Holloway J, Psychopedis K., *Open Marxism vol. 3: Emancipating Marx*, σ. 110-139.

Arato, Andrew και Breines Paul, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Pluto Press, Λονδίνο 1979.

Arato, Andrew και Gebhart, Eike (επιμέλεια), *The Essential Frankfurt School Reader*, Continuum, Νέα Υόρκη 1990.

Auer, Dirk, «Theorists in Exile: Adorno's and Arendt's Reflections on the Place of the Intellectual», εις Rensmann, L., Gandesha, S, *Arendt and Adorno*, σ. 229 -246.

Benhabib Sheyla, «Arendt and Adorno: The Elusiveness of the Particular and the Benjaminian Moment», εις Rensmann, L., Gandesha S. (επιμέλεια), *Arendt and Adorno*, σ. 31-55.

Benhabib, Seyla, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1986.

Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 1991.

de Berg, Henk, «Unlearning how to Hope: Eleven Theses in Defence of Liberal Democracy and Consumer Culture», εις Thompson, P. και Zizek, S. (επιμ.), *The Privatisation of Hope*, σ. 269-288.

- Berlin, Isaih, *Liberty*, Οξφόρδη, Oxford University Press, 2002.
- Bernard, Andreas και Rauff, Ulrich (επιμέλεια), *Theodor W. Adorno "Minima Moralia" neu gelesen*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 2003.
- Bermbach, Udo και Trautmann, Gunter (επιμέλεια), *Georg Lukács: Kultur - Politik - Ontologie*, Westdeutscher Verlag, Οπλάντεν 1987.
- Bernstein, Jay M., *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2001.
- Bewes, Timothy, *Reification or the Anxiety of Late Capitalism*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2002.
- Bewes, Timothy and Hall, Timothy (επιμέλεια), *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence*, Continuum, Λονδίνο 2011.
- Bloch, Jan, Robert, «How Can We Understand the Bends of the Upright Gait», *New German Critique*, 45 (Φθινόπωρο 1988), σ. 9-39.
- Boer, Ronald, *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*, Brill, Λάιντεν και Βοστόνη 2007.
- Boldyrev, Ivan, *Ernst Bloch and His Contemporaries. Locating Utopian Messianism*, Continuum, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2014.
- Bonefeld, Werner., Gunn, Richard, Holloway, John, Psychopedis, Kosmas, *Open Marxism vol. 3: Emancipating Marx*, Pluto Press, Λονδίνο 1995
- Bowie, Andrew, *Adorno and the Ends of Philosophy*, Polity Press, Καίμπριτζ 2013.
- Böckelmann, Frank, *Über Marx und Adorno. Schwierigkeiten der Spätmarxistischen Theorie*, Makol Verlag, Φρανκφούρτη στον Μάιν 1972.
- Braun, Carl, «Zentrale philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Philosophie Theodor W. Adornos», εις Naeher, J., *Die Negative Dialektik Adornos*, σ. 31-58.
- Breines, Paul, «Praxis and its Theorists: The Impact of Lukács and Korsch in the

1920's», *Telos*, Άνοιξη 1972 (1972), σ. 67-103.

Bredtman, Bastian, «Westlicher Marxismus und kritische Theorie», εις Plass, H., *Klasse, Gesichte, Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukács' Theorie*, σ. 257-302.

Bronner, Stephen Eric, «Lukács and the Dialectic. Contribution to a Theory of Practice», εις Thomson, Michael J. (επιμέλεια), *Georg Lukács Reconsidered: Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, σ. 13-32.

Buck-Morss, Susan, *The Origin of the Negative Dialectic*, The Free Press, Νέα Υόρκη 1977.

Buck-Morss, Susan, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, The MIT Press, Καίμπριτζ της Μασσαχουσέτης και Λονδίνο 1991.

Buhren, Frank, *Phänomenologie des Ungeistes: Dialektische Gesellschaftstheorie und Metakritik der praktischen Vernunft bei Theodor W. Adorno*, Wissenschaftlicher Verlag Berlin, Βερολίνο 2007.

Claussen, Detlev, *Theodor W. Adorno. One Last Genius*, Harvard University Press, Κέιμπριτζ της Μασσαχουσέτης και Λονδίνο 2008.

Clausen, Detlev, «Malentendu? Adorno: A History of Misunderstandings», *Telos*, 155 (2011), σ. 7-20.

Cook, Deborah, *Adorno, Habermas, and the Search for a Rational Society*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2004.

Cook, Deborah, «Adorno on Late Capitalism. Totalitarianism and the Welfare State», *Radical Philosophy*, 89 (1998) σ. 16-26.

Cook, Deborah, *Adorno on Nature*, Acumen, Ντάραμ 2011.

Cook, Deborah, «Critical Stratagems in Adorno and Habermas: Theories of Ideology and the Ideology of Theory», *Historical Materialism*, 6 (2000) σ. 67-87.

Cook, Deborah, «A Response to Finlayson», *Historical Materialism*, 11/ 2 (2003) σ. 189-98.

Daly, Frances, «The Zero-Point», εις Thomas, Peter και Zizek, Slavoj (επιμέλεια), *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, σ. 164-202.

Daniel, Jamie Owen και Moylan, Tom (επιμέλεια), *Not Yet. Reconsidering Ernst Bloch*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1997.

Danneman, Rüdiger, «Das unabgeschlossene Projekt der Verdinglichungskritik», εις Plass, Hanno (επιμέλεια), *Klasse, Gesichte, Bewusstsein, Was bleibt von Georg Lukacs' Theorie?*, σ. 105-154.

Dietschy, Beat, Zeilinger Doris και Zimmermann, Rainer (επιμέλεια), *Bloch-Wörterbuch*, De Gruyter, Βερολίνο και Βοστώνη 2012

Düttmann, Alexander Garcia, *The Memory of Thought. An Essay on Heidegger and Adorno*, Continuum, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2002.

Eiden-Offe, Patrick, «Kampf-Form. Versuch über die Form der Partei bei Georg Lukacs», εις Plass, H., *Klasse, Geschichte, Bewusstsein*, σ. 79-104.

Engster, Frank, «Lukács' Existenzialismus», εις Plass, H., *Klasse, Geschichte, Bewusstsein*, σ. 33-79.

Feenberg, Andrew, «Rethinking Reification», σε Bewes, Timothy and Hall, Timothy (επιμέλεια) *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence*, σ. 101-121.

Feenberg, Andrew, *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso, Λονδίνο 2014.

Fine, Ben and Milonakis, Dimitris, *From Economics Imperialism to Freakonomics: The Shifting Boundaries Between Economics and Other Social Sciences*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2009.

Fine Ben, Milonakis Dimitris, *From Political Economy to Economics: Method, the Social and the Historical in the Evolution of Economic Theory*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2008.

Finlayson, James Gordon, «The Theory of Ideology and the Ideology of Theory?»,

Historical Materialism, 11/ 2 (2013), σ. 165-87.

Finlayson, James Gordon, «On the Ineffable and the Ethical in Adorno», *European Journal of Philosophy*, 10/1 (2002), σ. 1-25.

Flego, G. και Schmied-Kowarzik, W. (επιμέλεια), *Ernst Bloch-Utopische Ontologie. Band II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik*, Germinal Verlag, Μπόχουμ 1986.

Gay, Peter, «The Living Enlightenment», *Tanner Lectures on Human Values*, IXX (1998), σ. 69-90.

Geoghegan, Vincent, *Ernst Bloch*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1996.

Giacchetti, Ludovisi (επιμέλεια), *Nostalgia for a Redeemed Future: Critical Theory*, The John Cabbot University Press, Ρώμη 2009.

Goldmann, Lucien, *Lukács and Heidegger. Towards a New Philosophy*, Routledge και Keagan Paul, Λονδίνο 1979.

Goldstein, Warren, «Dreaming of the Collective Awakening: Walter Benjamin and Ernst Bloch's Theories of Dreams», *Humanity & Society*, 30 (2006), σ. 50-66.

Gramsci, Antonio, *Selection from the Prison Notebooks*, International Publishers, Νέα Υόρκη 1994.

Habermas, Jürgen (επιμέλεια), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 1983.

Habermas, Jürgen, *Dual Layered Time: Reflections on T. W. Adorno in the 1950s*, <http://www.logosjournal.com/habermas.htm>

Habermas, Jürgen, «Ernst Bloch. A Marxist Romantic», *Salmagundi*, (Ανοιξη 1969-χειμώνας 1970) 10-11, σ. 311-325.

Habermas, Jürgen, «“Ich selber bin ja ein Stück Natur” – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Uverfügbarkeit», εις Honneth, Axel (επιμέλεια), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter*

Adorno-Konferenz 2003, σ. 13-40.

Habermas, Jürgen, *Philosophical-Political Profiles*, MIT Press, Καίμπριτζ της Μασσαχουσέτης 1983.

Habermas, Jürgen, «The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment», *New German Critique*, 26 (1982), σ. 13-30.

Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, Beacon Press, Βοστώνη 1984.

Hall, Timothy, «Justice and the Good Life in Lukács' History and Class Consciousness», εις Bewes, Timothy and Hall, Timothy (επιμέλεια), *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence*, σ. 121-137.

Haug, Wolfgang, «Bestimmte Negation», εις Haug, W. (επιμέλεια), *Historish-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, τόμος 2.

Haug, Wolfgang (επιμέλεια), *Historish-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Argument, Αμβούργο 1997.

Heberle, Renee, *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, The Pennsylvania State University Press, Πεννσυλβάνια 2006.

Hegel, Georg W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 2000.

Heller, Agnes (επιμέλεια), *Lukács Revalued*, Blackwell, Οξφόρδη 1983.

Hellings, James, *Adorno and Art: Aesthetic Theory Contra Critical Theory*, Pallgrave Macmillan, Μπαζινστόουκ 2014.

Hermann-Sinai, Susanne και Tegtmeyer, Henning, *Metaphysik der Hoffnung. Ernst Bloch als Denker des Humanen*, Leipziger Universitätsverlag, Λειψία 2012.

Holloway, John, Matamoros Fernando καιTischer Sergio (επιμέλεια), *Negativity and Revolution. Adorno and Political Activism*, Pluto Press, Λονδίνο 2009.

- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1998.
- Honneth, Axel, «Communication and Reconciliation Habermas' Critique of Adorno», *Telos*, 20 (1979), σ. 45-61.
- Honneth, Axel (επιμέλεια), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp Verlag, Φρανκφούρτη στον Μάιν 2005.
- Honneth, Axel, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 2007.
- Honneth, Axel, *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2008.
- Holz, Hans, «Spekulativer Materialismus», εις Dietschy κ.ά., *Bloch-Wörterbuch*, σ. 483-507.
- Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften in neunzehn Bänden*, Fischer, Βερολίνο 1991.
- Horkheimer, Max, *Selected Early Writings*, MIT Press, Καίμπριτζ της Μασσαχουσέτης 1993.
- Horkheimer, Max, *Traditionelle und Kritische Theorie*, Fischer, Φρανκφούρτη στον Μάιν 2011.
- Horkheimer, Max, «Die Juden und Europa», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 8 (1939/1940), σ. 115-320.
- Hullot-Kendor, Robert, *Things Beyond Resemblance: Collected Essays on Theodor W. Adorno*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 2006.
- Jaeggi, Rahel, «“Kein Einzelner Vermag Etwas Dagegen”. Adornos Minima Moralia als Kritik von Lebensformen», εις Honneth, Axel (επιμέλεια), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, σ. 115-141.
- Jameson, Fredric (επιμέλεια), *Aesthetics and Politics. The Key Texts of the Classic Debate Within German Marxism*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2002.

Jameson, Fredric, *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1990.

Jameson, Fredric, *Marxism and Form*, Princeton University Press, Νέα Υόρκη 1974.

Jameson, Fredric, *Valences of the Dialectic*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2009.

Jarvis, Simon, *Adorno. A Critical Introduction*, Routledge, Νέα Υόρκη 1998.

Jay, Martin, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept From Lukács to Habermas*, University of California Press, Μπέρκλεϋ και Λος Άντζελες 1984.

Jay, Martin, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, University of California Press, Μπέρκλεϋ, Λος Άντζελες και Λονδίνο 1996.

Jenemann, David, *Adorno in America*, University of Minnesota Press, Μινεάπολις 2007.

Kavoulakos, Konstantinos, «Back to History? Reinterpreting Lukács' Early Marxist Work in Light of the Antinomies of Contemporary Critical Theory», εις Thomson, Michael J. (επιμέλεια), *Georg Lukács Reconsidered: Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, σ. 151-171.

Knoll, Manuel, *Theodor W. Adorno: Ethik als erste Philosophie*, Fink, Μόναχο 2002.

Kolakowski, Leszek, *Main Currents of Marxism. Its Origin, Growth and Dissolution. Volume III: The Breakdown*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1978.

Korsch, Karl, *Karl Marx*, Rororo, χχε.

Landmann, Michael, «Talking With Ernst Bloch: Korčula, 1968», *Telos*, 25 (1975), σ. 165-185.

Lanning, Robert, *In the Hotel Abyss: An Hegelian-Marxist Critique of Adorno*, Brill, Λάιντεν και Λονδίνο 2014.

Lavaert, Sonja και Schröder, Winfried (επιμέλεια), *Aufklärungs-Kritik und*

Aufklärungs-Mythen. Horkheimer und Adorno in Philosophiehistorischer Perspektive, de Gruyter, Βερολίνο 2018.

Levitas, Ruth, «Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete utopia», εις Daniel, J. κ.α., *Not Yet. Reconsidering Ernst Bloch*, σ. 65-79.

Lih, Lars, *Lenin Rediscovered. What Is to Be Done? in Context*, Haymarket Books, Νέα Υόρκη 2008.

Lunn, Eugene, *Marxism and Modernism: A Historical Study of Lukács, Brecht, Benjamin and Adorno*, University of California Press, Μπέρκλεϋ Λος Άντζελες και Λονδίνο 1982.

Löwenthal, Leo, *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Löwenthal*, University of California Press, Μπέρκλεϋ 1987.

Löwy, Michael, *Georg Lukács: From Romanticism to Bolchevism*, New Left Books, Λονδίνο 1979.

Löwy, Michael, «The Spark Ignites in the Action. The Philosophy of Praxis in the Thought of Rosa Luxemburg», *International Viewpoint*, <http://www.internationalviewpoint.org/spip.php?article2153>

Luxemburg, Rosa, «Die Krise der Sozialdemokratie», http://www.mlwerke.de/lu/luf_1.htm

Marcuse, Herbert, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, Columbia University Press, Κολούμπια 2015.

Marx, Karl και Engels, Friedrich, *Werke*, Dietz Verlag, Βερολίνο 1981.

Meszaros, Istvan (επιμέλεια), *Aspects of History and Class Consciousness*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο 1971.

Meszaros, Istvan, *Lukács' Concept of the Dialectic*, Merlin Press, Λονδίνο 1972.

Moltmann, Jürgen, «Denken Heißt Überschreiten. Ernst Bloch und das Erbe der Hoffnung», εις Hermann-Sinai, S. και Tegtmeier H. (επ.), *Metaphysik Der Hoffnung*.

Ernst Bloch als Denker des Humanen, σ. 65-80.

Moir, Catherine, «The Education of Hope», εις Thomas, P. κ.ά., *The Privatization of Hope*, σ. 121-143.

More, Thomas, Bacon, Francis, Neville, Henry, *Three Early Modern Utopias*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1999.

Morgan, Marcia, «The Benjaminian Moment in Adorno's Aesthetic Theory», εις Ross, Nathan, (επιμέλεια), *The Aesthetic Ground of Critical Theory: New Readings of Benjamin and Adorno*.

Mouffe Chantal και Laclau Ernesto, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Λονδίνο 1985.

Müller-Doom, Stefan, *Adorno. A Biography*, Polity Press, Λονδίνο 2005.

Münster, Arno, *Ernst Bloch. Eine politische Biographie*, Philo, Βερολίνο 2004.

Münster, Arno, «Positive Utopie versus negative Dialektik. Geschichtsphilosophie, Ethik, Utopien, Negativität im Denken von Adorno, Lukács und Ernst Bloch», σε Flego, G. κ.ά., *Ernst Bloch-Utopische Ontologie*, σ. 71-86.

Naeher, Jürgen (επιμέλεια), *Die Negative Dialektik Adornos: Ein Dialog*, Springer, Βιζμπάντεν 1984.

Negt, Oskar, «Ernst Bloch, the German Philosopher of the Russian Revolution», *New German Critique*, 4 (1975) σ. 3-16.

Neocleous, Mark, «The Political Economy of the Dead. Marx's Vampires», *History of Political Thought*, XXIV: 4 (Χειμώνας 2003), σ. 668-684.

Neumann, Franz, *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, Ivan R. Dee, Σικάγο 2009.

O'Connor, Brian, *Adorno*, Routledge, Νέα Υόρκη 2013.

O'Connor, Brian. *Adorno's Negative Dialectic. Philosophy and the Possibility of*

- Critical Rationality*, MIT Press, Καίμπριτζ της Μασσαχουσέτης 2005.
- Palmier, J., *Weimar in Exile*, Verso, Λονδίνο 2006
- Pippin, Robert B., *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2005.
- Plass, Hanno (επιμέλεια), *Klasse, Gesichte, Bewusstsein. Was bleibt von Georg Lukacs' Theorie?*, Verbrecher Verlag, Βερολίνο 2015.
- Rehmann, Jan, «Antizipation», εις Dietschy B., Zeilinger D. και Zimmermann E. (επ.), *Bloch-Wörterbuch*, σ. 3-12.
- Reijen, Willem και Bransen, Jan, «The Disappearance of Class History in “Dialectic of Enlightenment”: A Commentary on the Textual Variants (1944 and 1947)», εις Adorno, TW, Horkheimer, M., *Dialectic of Enlightenment. Philosophical fragments*, σ. 248-252.
- Rensmann, Lars και Gandesha Samir (επιμέλεια), *Arendt and Adorno: Political and Philosophical Investigations*, Stanford University Press, Στάνφορντ 2012.
- Rentsch, T., «Das Prinzip Hoffnung in philosophiehistorisch-systematischer Perspektive», εις Sinai S. et al, *Metaphysic der Hoffnung*
- Richard, Gerhard (επιμέλεια), *Language Without Soil. Adorno and Late Philosophical Modernity*, Fordham University Press, Νέα Υόρκη 2010.
- Rockmore, Tom (επιμέλεια), *Lukács Today: Essays in Marxist Philosophy*, Springer Netherlands, Άμστερνταμ 1988.
- Rose, Gillian, *Hegel Contra Sociology*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2009.
- Rose, Gillian, *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Verso, Λονδίνο 2013.
- Ross, Nathan (επιμέλεια), *The Aesthetic Ground of Critical Theory: New Readings of Benjamin and Adorno*, Rowman & Littlefield International, Λονδίνο 2015.

Sartre, Jean-Paul, «Marxism and Subjectivity», *New Left Review*, 88 (2014), σ. 88-111.

Seel, Martin, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη στον Μάιν 2004.

Schlemm, Annette, «Subjekt-Objekt», εις Dietschy, B. κ.ά., *Bloch-Wörterbuch*, σ. 514-40

Schmid, James, «What, if Anything, does *Dialectic of Enlightenment* have to do with “the Enlightenment”?»», εις Lavaert, S. και Schröder, W. (επιμέλεια), *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen. Horkheimer und Adorno in Philosophiehistorischer Perspektive*, σ. 11-28.

Scmid, Noer, G., «Zum werk- und zeitgeschichtlichen Hintergrund der Dialektik der Aufklärung», εις Lavaert, S., και Schröder, W., *Aufklärungs-Kritik und Aufklärungs-Mythen*, σ. 29-52.

Schweppenhäuser, Gerhard, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Springer, Βιζμπάντεν 2016.

Schweppenhäuser, Gerhard, *Theodor W. Adorno. An Introduction*, Duke University Press, Ντάραμ και Λονδίνο 2009.

Storr, Anthony, *Freud: A Very Short Intoduction*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2001.

Sohn-Rethel, Alfred, *Warenform und Denkform*, Europäische Verlagsanstalt, Φρανκφούρτη στον Μάιν 1971.

Terada, Rei, *Looking Away: Phenomenality and Dissatisfaction, Kant to Adorno*, Harvard University Press, Κάιμπριτζ της Μασσαχουσέτης και Λονδίνο 2009.

Theunissen, Michael, «Negativität bei Adorno», εις Habermas, Jürgen (επιμέλεια), *Adorno-Konferenz 1983*, σ. 41-65.

Thomas, Peter και Zizek, Slavoj (επιμέλεια), *The Privatization of Hope: Ernst Bloch*

- and the Future of Utopia*, Duke University Press, Ντάρναμ και Λονδίνο 2013.
- Thompson, E.P., *The Making of the English Working Class*, Penguin, Λονδίνο 1991.
- Thomson, Michael J. (επιμέλεια), *Georg Lukács Reconsidered: Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*, Continuum, Λονδίνο 2011.
- Vico, *The First New Science*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2002.
- Wayne, Michael, *Red Kant. Aesthetics, Marxism and the Third Critique*, Bloomsbury, Λονδίνο 2014.
- Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf*, Μόναχο και Λειψία: Verlag von Duncker und Humblot, 1918. https://de.wikisource.org/wiki/Wissenschaft_als_Beruf.
- Wellmer, Albrecht, «Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität», εις Habermas, J., κ.ά., *Adorno-Konferenz 1983*, σ. 138-176.
- Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, Polity Press, Λονδίνο 2007.
- Wiggershaus, Rolf, *Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens*, Wallstein, Έσσεν 2001.
- Zeilinger, Doris, «Natur, Mensch, Zukunft», σε Hermann-Sinai, S. και Tegtmeier, H. (επιμέλεια), *Metaphysik der Hoffnung. Ernst Bloch als Denker des Humanen*, σ. 43-65.
- Zimmermann, Reiner, «Naturrecht», σε Dietschy, B. κ.ά., *Bloch-Wörterbuch*, σ. 360-373.
- Zitta, Victor, *Georg Lukács' Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution*, Springer, Ντόρντρεχτ 1964.
- Zizek, Slavoj, «Postface», εις Lukács, Georg, *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, Verso, Λονδίνο 2002
- Zizek, Slavoj, *Violence*, Picador, Νέα Υόρκη 2008.

Zudeik, Peter, «Utopie», εις Dietschy, B. κ.α., *Bloch-Wörterbuch*, σ. 633-663.

Ελληνόγλωσση:

Αγγελίδης, Μανόλης, *Δικαιώματα και κανόνες στην πολιτική*, Στοχαστής, Αθήνα 2007.

Αλτουσέρ, Λουί, *Για τον Μαρξ*, Εκτός γραμμής, Αθήνα 2015.

Αλτουσέρ, Λουί, *Θέσεις*, Θεμέλιο 1994.

Αλτουσέρ, Λουί, «Μια φιλοσοφία για τον μαρξισμό: “Η γραμμή του Δημοκρίτου”», *Θέσεις*, 49 (1995).

Ανανιάδης, Γρηγόρης, *Ιδέα, απόφαση, πολιτική. Τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Νήσος, Αθήνα 2004.

Άντερσον, Πέρρυ, *Ο δυτικός μαρξισμός*, Κέδρος, Αθήνα 1978.

Wellmer, Albrecht, «Τα δύο πρόσωπα της κριτικής θεωρίας», εις Καβουλάκος, Κ. (επιμ)., *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*.

Γκράμσι, Αντόνιο, *Σοσιαλισμός και κουλτούρα*, Στοχαστής, Αθήνα 1982.

Γκολντμάν, Λυσιέν, *Διαλεκτικές έρευνες*, Γνώση, Αθήνα 1986.

Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι Φιλοσόφων, τόμος Ι*.

Έγκελς, *Φαινομενολογία του Νου*, μετάφραση Γ. Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2007.

Ένγκελς, Φρίντριχ, *Σοσιαλισμός, ουτοπικός και επιστημονικός*, Μαρξιστικό βιβλιοπωλείο, Αθήνα 2006.

Jappe, Anselm, *Το τέλος της τέχνης στον Αντόρνο και στον Ντεμπόρ*, Εκδόσεις των ξένων, Θεσσαλονίκη 2007.

Καβουλάκος, Κωνσταντίνος, «Εισαγωγή του μεταφραστή», εις Λούκατς Γ., *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, Εκκρεμές, Αθήνα 2006.

Καβουλάκος, Κωνσταντίνος (επιμέλεια), *Κριτική Θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*, Νήσος, Αθήνα 2003.

Καβουλάκος, Κωνσταντίνος, *Πέρα από τη μεταφυσική και τον επιστημονισμό. Ο διεπιστημονικός υλισμός του Max Horkheimer*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2001.

Καβουλάκος, Κωνσταντίνος, *Τραγωδία και ιστορία. Η κριτική του νεωτερικού πολιτισμού στο νεανικό έργο του Γκέοργκ Λούκατς*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2012.

Καντ, Ιμμανουέλ, *Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός;*, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο 2004.

Καντ, Ιμμανουέλ, *Κριτική της Κριτικής Ικανότητας*, μετάφραση Κ. Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2004.

Καντ, Ιμμανουέλ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετάφραση Κ. Ανδρουλιδάκης, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2004.

Κουζέλης, Γεράσιμος (επιμέλεια), *Η Κριτική Θεωρία σήμερα*, Νήσος, Αθήνα 2000.

Λαφάργκ, Πολ, *Το δικαίωμα στην τεμπελιά*, Ροές, Αθήνα 2007.

Λένιν, Βλαδίμηρος, «Οι τρεις πηγές προέλευσης και τα τρία συστατικά του μαρξισμού», <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1913/mar/x01.htm>

Λίχταιμ, Τζώρτζ, *Λούκατς*, Μπουκουμάνης, Αθήνα 1972.

Λούξεμπουργκ, Ρόζα, *Η ρωσική επανάσταση*, Ύψιλον, Αθήνα 1980.

Μάρας, Κώστας, *Η κριτική του Λόγου και της μεταφυσικής στον Αντόρνο και τον Νίτσε. Μια συγκριτική ανάγνωση*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2008.

Μαρξ, Καρλ, *Η γερμανική ιδεολογία*, Gutenberg, Αθήνα 1997.

Μαρξ, Καρλ, *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2000.

- Μαρξ, Καρλ, *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2007
- Μαρξ, Καρλ, *Το εβραϊκό ζήτημα*, Οδυσσέας, Αθήνα 1975
- Μαρξ, Καρλ, *Το Κεφάλαιο. Κριτική της πολιτικής οικονομίας, τόμος τρίτος*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978.
- Μαρξ, Καρλ και Ένγκελς Φρίντριχ, *Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1998.
- Μιχαήλ, Σάββας, *Μορφές του μεσσιανικού*, Άγρα, Αθήνα 1999.
- Μπουρζουά, Μπερνάρ, *Φιλοσοφία και δικαιώματα του ανθρώπου. Από τον Κάντ έως τον Μαρξ*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2000.
- Νίτσε, Φρίντριχ, *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, μετάφραση Ζ. Σαρίκας, Νησίδες, Σκόπελος 2004.
- Πασουκάνις, Εβγκένι, *Μαρξισμός και δίκαιο*, Οδυσσέας, Αθήνα 1977.
- Ράντης, Κωνσταντίνος, «Η δεύτερη απώθηση της φιλοσοφικής κριτικής του Αντόρνο», *Αξιολογικά*, 20 (2008), σ. 73-84.
- Ράντης, Κωνσταντίνος, *Ψυχανάλυση και «Διαλεκτική του Διαφωτισμού»*, Ύψιλον, Αθήνα 2006.
- Ρουσσώ, Ζαν Ζακ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, Πόλις, Αθήνα 2004.
- Σαγκριώτης, Γιώργος και Χρύσης, Αλέξανδρος (επιμέλεια), *Γκέοργκ Λούκατς. Ερμηνευτικές Προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.
- Σκομβούλης, Μιχάλης, «Από την πραγματοποίηση στην αξιακή μορφή: Κριτική της οντολογίας και κοινωνικό φαντασιακό», *Θέσεις*, 106 (2009).
- Σμιτ, Καρλ, *Η έννοια του πολιτικού*, μετάφραση Α. Λαβράνου, Κριτική, 1988.
- Ste Croix de, G.E.M., *Ο ταξικός αγώνας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο*, Κέδρος-Ράππα, Αθήνα 2005.

Τερζάκης, Φώτης (επιμέλεια), *Theodor W. Adorno ή στοχαστής σε χαλεπούς καιρούς*, Futura, Αθήνα 2013.

Τζιώκα-Ευαγγέλου, Πηνελόπη, «Η θεωρία της πραγμοποίησης στο έργο του Georg Lukács», διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Αθηνών, 1988.

Φαράκλας, Γιώργος, *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγελο*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2000.

Φαράκλας, Γιώργος, *Η λογική του Κεφαλαίου. Μια κριτική εισαγωγή στην σκέψη του Μαρξ και του Βέμπερ*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2018.

Φαράκλας, Γιώργος, *Νόημα και Κυριαρχία*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2007.

Φαράκλας, Γιώργος, «Πρόλογος του μεταφραστή», στο Έγκελος, *Φαινομενολογία του Νου*.

Φρόντ, Σίγκμουντ, *Η ερμηνεία των ονείρων*, Επίκουρος, Αθήνα 1990.

Habermas, Jürgen, *Αλλαγή δομής της δημοσιότητας*, Νήσος, Αθήνα 1997

Habermas, Jürgen, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993.

Χορκχάιμερ, Μαξ, *Η έκλειψη του λόγου*, Κριτική, Αθήνα 1987.

Χορκχάιμερ, Μαξ, *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, Ύψιλον, Αθήνα 1987

Horkheimer, Max, Fromm, Erich, Marcuse, Herbert, *Αυθεντία και Οικογένεια*, Νήσος, Αθήνα 1996.

Χρύσης, Αλέξανδρος, «Γκέοργκ Λούκατς: Μαρξισμός ή υπαρξισμός; Μια μαρξιστική προσέγγιση της ελευθερίας ως κριτική στον υπαρξισμό του Σαρτρ», εις Σαγκριώτης, Γ., Χρύσης Α., *Γκέοργκ Λούκατς. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, σ. 125-172.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Πόλις, Αθήνα 1999.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών. Έρευνες για την*

πολιτική φιλοσοφία του Καντ, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2001.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Νήσος, Αθήνα 1997.