



Joel Whitebook

## ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΕΥΤΥΧΙΑ

μερικά ψυχαναλυτικά θέματα στην κριτική θεωρία

**Ε**ΑΝ ΕΙΝΑΙ ΣΩΣΤΟ ΝΑ ΜΙΛΑΕΙ ΚΑΝΕΙΣ για τα αιώνια προβλήματα της Κριτικής Θεωρίας μετά από μισό αιώνα περίπου ύπαρξής της, τότε ολόκληρο σχεδόν το σύμπλεγμα των ερωτημάτων που εγείρονται από την ιδιοποίηση του Freud θα έπρεπε οπωσδήποτε να υπολογίζεται μεταξύ αυτών. Η ψυχανάλυση όχι μόνο παρείχε στη Σχολή της Φραγκφούρτης ένα μέσον για να ερευνηθεί εμπειρικά θέματα που μέχρι τότε μπορούσαν να προσεγγιστούν μόνο «φιλοσοφικά», μα και άνοιξε μία νέα διάσταση για την κοινωνική θεωρία. Από τους τέσσερις στύλους πάνω στους οποίους οικοδομήθηκε η Σχολή της Φραγκφούρτης, ο Freud ήταν ο πιο ετερογενής. Ο Hegel, ο Marx, και ο Weber προήλθαν από την παράδοση της κλασικής κοινωνικής θεωρίας του δεκάτου ενάτου αιώνα και το πρωταρχικό ενδιαφέρον όλων τους ενέκειτο στην κατανόηση της μεγάλης μεταμόρφωσης από την προ-μοντέρνα στη μοντέρνα κοινωνία. Ενώ και ο Freud ενδιαφερόταν για το ερώτημα της μοντερνικότητας μ' έναν έμμεσο τρόπο, το επίκεντρο του ενδιαφέροντός του ήταν στραμμένο αλλού, συγκεκριμένα στην εξερεύνηση του ασυνείδητου και του ενστικτικού υποστρώματος του ανθρώπινου πολιτισμού. Και ήταν η ολοκλήρωση και η ανάπτυξη αυτής της λεγόμενης υποκειμενικής διάστασης, η οποία ανοίχθηκε από τον Freud, που σήμανε την πραγματική καινοτομία στη Σχολή της Φραγκφούρτης σε αντιπαράθεση με τις άλλες σύγχρονες μαρξιανές και μη-μαρξιανές σχολές της κοινωνικής θεωρίας.

Η επίδραση του Freud είναι εμφανής στο άρθρο του Marcuse στα 1938 «On Hedonism» («Για τον ηδονισμό»<sup>1</sup>). Σ' αυτό το άρθρο, ο Marcuse παρέχει την καλύτερη, ίσως γενική διατύπωση της προβληματικής που προέκυψε από την ιδιοποίηση του Freud — καίτοι με φιλοσοφικούς όρους. Ο Marcuse υπογράμμισε αυτό που αντιλήφθηκε ως την κεντρική αντινομία στην ιστορία της ηθικής: τη σύγκρουση μεταξύ του ορθολογισμού, από τη μια μεριά, και του ηδονισμού και του ευδαιμονισμού από την άλλη. Η αλήθεια του ορθολογισμού προέρχεται από την υποστήριξη της κοινωνικής σημασίας της ανθρώπινης ύπαρξης. Προβάλλει το αίτημα της κοινότητας για αντικειμενικότητα, καθολικότητα και αλήθεια ενάντια στην περιστασιακότητα και την παροδικότητα της

1. Στο *Negations*, μτφ. Jeremy Shapiro (Βοστώνη, 1968), σελ. 159-200.

ατομικής ύπαρξης. Ο ηδονισμός και ο ευδαιμονισμός, αντίστοιχα, προβάλλουν το αίτημα του βιολογικώς εκφρασμένου ατόμου για ικανοποίηση των αναγκών του και για ευτυχία ενάντια στις θυσίες που η κοινότητα αναπόφευκτα του επιβάλλει. Ο Marcuse ισχυρίζεται ότι, καθώς η αντινομία τούτη ανακλά μια βαθιά ριζωμένη ιστορική πραγματικότητα, δεν μπορεί να διαλυθεί στο επίπεδο του φιλοσοφικού στοχασμού. Κατά πάσαν πιθανότητα, η συμφιλίωση του αιτήματος της κοινότητας για λόγο με το αίτημα του ατόμου για ευτυχία θα γίνει δυνατή μόνο μετά την κατάργηση της ταξικής κοινωνίας και τη ριζική μείωση της σπάνης. Το να αμβλύνει κανείς την αντίθεση τώρα θα σήμαινε να παραποιήσει τα πραγματικά γεγονότα μιας ανελεύθερης κοινωνίας.

Όποια κι αν είναι τα προτερήματα της «λύσης» του Marcuse, αυτός διάβησε το desideratum (επιθυμία) που η Κριτική Θεωρία έθεσε για τον εαυτό της, δηλαδή να απονεμίσει δίκαιο και στις δύο πλευρές της αντινομίας. Κάθε διάταξη που αποτυγχάνει να εκπληρώσει αυτό το στόχο θα υστερούσε σε σχέση με το πλάνο που η ίδια η κριτική θεωρία έθεσε στον εαυτό της. Έχοντας υπόψη μου αυτά τα ζητήματα, θα εξετάσω ορισμένα από τα ψυχαναλυτικά θέματα στην κριτική θεωρία. Στο πρώτο μέρος, θα επανεξετάσω την κριτική της ψυχολογίας του Εγώ όσον αφορά μερικές από τις αδιευνήτες προϋποθέσεις αυτής της κριτικής. Στο δεύτερο μέρος θα συζητηθεί το «τέλος του ατόμου» και θα γίνει μια απόπειρα να συνδεθεί αυτό με την τρέχουσα συζήτηση περί ναρκισσισμού. Και το τρίτο μέρος θα αφορά την αναθεώρηση αυτών των «αιωνίων» θεμάτων από τον Habermas μέσα στο πλαίσιο της επικοινωνιακής του θεωρίας.

## I

ΓΝΩΡΙΖΟΥΜΕ ΟΤΙ Ο ADORNO ΚΑΙ Ο MARCUSE ΑΣΠΑΣΘΗΚΑΝ τον «βιολογικό» Freud ως τον αληθινά επαναστατικό Freud. Την ίδια στιγμή που αυτή τους η στάση δικαιολογεί ένα μεγάλο μέρος της διεισδυτικότητας στην κοινωνική τους κριτική, καθορίζει επίσης τους έσχατους περιορισμούς της θέσης τους. Δεδομένου του ιστορικού και πολιτιστικού περιγύρου μέσα στο οποίο διαμόρφωναν τις θεωρίες τους, μπορούμε να εκτιμήσουμε πόσο ελκυστικός θα πρέπει να ήταν ο Freud, ο ψυχολόγος του Αυτό, στα μάτια τους. Εάν η θεωρητική-πολιτική πρόθεση κάποιου είναι να προβάλλει μια έντονα ανάγλυφη εικόνα του τμήματος, το οποίο η κοινωνία συλλαμβανόμενη ως τείνουσα προς μια ολοκληρωτική κυριαρχία και στις δύο πλευρές του πολιτικού φάσματος — αποσπά από το άτομο, τότε η ψυχολογία του Αυτό παρέχει ένα αποτελεσματικό πλαίσιο για κριτική. Πάνω απ' όλα, είναι μια θεωρία μη-επιλυόμενης σύγκρουσης μεταξύ του βιολογικώς εκφρασμένου ατόμου και της κοινωνίας, η οποία μπορεί να χρησιμοποιηθεί κι ως ευρετική για να αποκρυπτογραφήσει κανείς την κυριαρχία σε κάθε πτυχή της κοινωνικής ύπαρξης. Κάθε εξέλιξη, αν έχουμε δικαίωμα να μιλάμε για εξέλιξη, επέρχεται μέσω σύγκρουσης: πρώτα μεταξύ του βιολογικού οργανισμού και του κοινωνικού περιβάλλοντος· αργότερα, ενδοψυχικά, ανάμεσα στις εσωτερικευμένες επενέργειες της κοινωνίας και το βιολογικό υπόβαθρο του ατόμου.

Είναι, λοιπόν, κατανοητό το γεγονός ότι ο Adorno και ο Marcuse θα έβλεπαν

κάθε αναθεώρηση του βιολογικού Freud σαν μια αποστασία από το επαναστατικό δυναμικό της ψυχανάλυσης. Έτσι στις γνωστές τους πολεμικές, κατακρίνουν τους ψυχολόγους του Εγώ ότι προσπαθούν να μετατρέψουν την ψυχανάλυση σε μια επιστήμη της βελτίωσης και της συμμόρφωσης — ότι προσπαθούν, με λίγα λόγια, να την «εκκαθαρίσουν». Και δεν χωράει καμμιά αμφιβολία πως, ιστορικά, αυτός ήταν ο ρόλος που έπαιξε η ψυχολογία του Εγώ. Πιστεύω ότι οι αβεβαιότητες της νέας τους κατάστασης στη Νέα Υόρκη παρακίνησε τους emigré (φυγάδες) αναλυτές που θεμελίωσαν την ψυχολογία του Εγώ να προσπαθήσουν να καταστήσουν την ψυχανάλυση κοινωνικά και επιστημονικά ευυπόληπτη στον αμερικανικό περίγυρο. Αυτό ήταν ιδιαίτερα ατυχές, δεδομένης της συντηρητικής πολιτιστικής διάθεσης και της κυριαρχίας του θετικισμού στη σκηνή της μεταπολεμικής Αμερικής. Και η επιτυχία των ψυχολόγων του Εγώ είχε πράγματι ένα αποτέλεσμα ανασταλτικό πάνω στην εξέλιξη της ψυχανάλυσης σαν πολιτιστικό θεσμό. Παρ' όλα αυτά, ανεξάρτητα από τις πολιτικές προθέσεις των θεμελιωτών της, υπήρξαν θεωρητικοί και κλινικοί λόγοι που επέβαλαν την εισαγωγή της ψυχολογίας του Εγώ. Γιατί, κατά κάποια έννοια, η θεωρία των ορμών από μόνη της είναι απορητική. Και, μολονότι ο Adorno και ο Marcuse με την κριτική τους στην ψυχολογία του Εγώ πέτυχαν το στόχο από πολιτική άποψη, κληρονόμησαν την απορία της ψυχολογίας του Αυτό στην οποία συνέχισαν να παραμένουν προσκολλημένοι.

Η διαμάχη της ψυχολογίας του Αυτό και της ψυχολογίας του Εγώ επικεντρώνεται πάνω στο ποσό της γενετικής και λειτουργικής ανεξαρτησίας που θα έπρεπε να αποδίδεται στο Εγώ. Οι θεωρητικοί των ορμών υποστηρίζουν ότι το Εγώ δεν έχει δικές του ανεξάρτητες πηγές. Είναι απλά το υποπροϊόν της σύγκρουσης μεταξύ της εξωτερικής πραγματικότητας, που υπακούει στη λογική της αρχής της πραγματικότητας, και της ενστικτικής συγκρότησης του ατόμου, που λειτουργεί σύμφωνα με τη λογική της αρχής της ηδονής. Καθώς το έθεσε ο Freud:

Είναι εύκολο να δει κανείς ότι το Εγώ είναι το μέρος του Αυτό που έχει μετατραπεί από την άμεση επίρροια του εξωτερικού κόσμου διαμέσου της Αντίληψης — Συνείδησης· κατά κάποιαν έννοια είναι μια προέκταση της επιφανειακής διαφοροποίησης. Εκτός αυτού, το Εγώ επιχειρεί να κατευθύνει την επιρροή του εξωτερικού κόσμου έτσι ώστε να επιδράσει μέσα στο Αυτό και τις τάσεις του και αγωνίζεται να αντικαταστήσει την αρχή της ηδονής που βασιλεύει απεριόριστα στο Αυτό με την αρχή της πραγματικότητας<sup>2</sup>.

Παρομοίως, οι ψυχολόγοι του Αυτό έτειναν να κοιτάζουν το Εγώ αποκλειστικά σχεδόν από την άποψη των αμυντικών του λειτουργιών: σαν τον αντίπαλο των ορμών. Μία συνέπεια αυτού του τρόπου θεώρησης των πραγμάτων είναι μια χαμηλή εκτίμηση του ρόλου που δύναται να παίζει το Εγώ, και συνεπώς η ορθολογικότητα, στα ανθρώπινα ζητήματα. Πράγματι, είναι δύσκολο να δει κανείς το πώς η λογική μπορεί να βοηθεί

2. «The Ego and the Id», *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sig-*

*mund Freud*, τ.μ. μτφ. και επιμ. James Strachey (Λονδίνο, 1975), σελ. 25.

σαν ο,τιδήποτε άλλο εκτός από «απωστική». Σ' αυτόν ακριβώς τον περίγυρο εισήγαγε ο Freud την περίφημη παρομοίωσή του Εγώ μ' «ένα άνθρωπο καβάλα σ' ένα άλογο, που οφείλει να αναχαιτίζει την ανώτερη δύναμη του αλόγου». Αργότερα προσπάθησε να αποκηρύξει αυτή την παρομοίωση εξαιτίας της ζοφερής *Weltanschauung* (κοσμοθεωρία) που ενθάρρυνε σε μερικούς από τους οπαδούς του — μία *Weltanschauung* όχι διαφορετική από αυτή της πρώιμης Σχολής της Φραγκφούρτης<sup>3</sup>.

Οι ψυχολόγοι του Εγώ, από την άλλη πλευρά, ισχυρίζονταν ότι, αντί το Εγώ να αναφέεται μέσα από το Αυτό, είναι πιθανότερο και τα δύο συστήματα να εξελίσσονται μέσα από μια προηγούμενη αδιαφοροποίητη φάση. Αλλά, πράγμα πιο σημαντικό, υποστήριξαν ότι υπάρχει μια ανεξάρτητη πηγή ή εγγενής *Anlage* (κληρονομική προδιάθεση) για την ανάπτυξη του Εγώ. Κάπου στην πορεία της ανθρώπινης εξέλιξης το είδος απέκτησε την ικανότητα για την ανάπτυξη του ατομικού Εγώ έτσι που κάθε νεογέννητο δεν βρίσκεται αντιμέτωπο με το καθήκον του να αναπτύξει ένα Εγώ εκ του μη όντος. Ο Hartmann ονόμαζε τις λειτουργίες που αντιστοιχούν σ' αυτές τις έμφυτες ικανότητες, όπως η κινητικότητα, η αντίληψη, κτλ., πρωταρχικές αυτόνομες λειτουργίες του Εγώ. Αποτελούν τις ελάχιστες πυρηνικές λειτουργίες — τις υπερβατικές προϋποθέσεις, αν προτιμάτε — που οργανώνουν την ανθρώπινη εμπειρία και δραστηριότητα, και καθιστούν δυνατές τις επιτεύξεις υψηλότερου επιπέδου. Οι πρωταρχικές λειτουργίες, δηλαδή, μπορούν να γίνουν η βάση για την εγκαθίδρυση δευτερευουσών λειτουργιών του Εγώ, όπως η ικανότητα για εργασία. Είναι συνήθως αυτές οι τελευταίες, δευτερεύουσες ικανότητες που έχουμε κατά νου, όταν μιλάμε για την αυτονομία σαν επίτευγμα της ζωής<sup>4</sup>.

Ο Hartmann φροντίζει να τονίσει ότι αυτή η σύλληψη δεν αποκλείει τη σύγκρουση σαν ένα μείζονα παράγοντα στην ψυχική ζωή. Αν και δεν είναι η μοναδική τους πηγή, η σύγκρουση μπορεί να υποκινήσει την ανάπτυξη της *Anlage* του Εγώ με τρόπο κατά πολύ παρόμοιο με αυτόν κατά τον οποίον η εμπειρία υποκινεί την εξέλιξη των έμφυτων δομών στον Chomsky. Παρομοίως, οι δευτερεύουσες αυτόνομες λειτουργίες μπορεί να παραχθούν από τη σύγκρουση, αλλά μέσα από μια διαδικασία αυτοματοποίησης και συγκρότησης μπορούν να επιτύχουν μια λειτουργική αυτονομία ως προς τις συγκρούσεις που τις προκάλεσαν. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι αυτόνομες λειτουργίες δεν μπορούν να επανεμπλακούν στη σύγκρουση οποιαδήποτε στιγμή. Η παλινδρόμηση είναι δυνατή όσον αφορά τις πρωταρχικές και δευτερεύουσες αυτόνομες δομές, και η σχέση μεταξύ περιοχών της ψυχικής λειτουργίας όπου ενυπάρχει σύγκρουση και περιοχών ελεύθερων από σύγκρουση είναι πάντοτε μια σημαντική κλινική ένδειξη. Μιλάμε για σχετική σταθερότητα και «ικανότητα αντίστασης» στην παλινδρόμηση μέσα στο χρόνο.

Μια σημαντική συνέπεια έπεται αυτών των θεωρητικών καινοτομιών, δηλαδή, η σχέση μεταξύ της βιολογικής και της κοινωνικής σφαίρας διαφοροποιείται. Αναπάντεχα, κατά κάποιο τρόπο, καθώς η σύλληψη του Εγώ γίνεται περισσότερο ανεξάρτητη,

3. Βλέπε ό.π. Κεφ V και Freud, «Inhibitions, Symptoms and Anxiety», SE, Τόμος XX (Λονδίνο, 1975), σελ. 95-6.

4. Heinz Hartmann, *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, μτφ. David Rappaport (Νέα Υόρκη, 1973), σελ. 25-6.

γίνεται επίσης και βιολογική. Η ψυχολογία του Αυτό ταύτιζε τις ορμές με τη βιολογία και το Εγώ με την εσωτερικευμένη κοινωνία και ύψωνε ένα ανυπέρβλητο ανταγωνισμό μεταξύ της βιολογικής κληρονομιάς και της κοινωνικότητας. Η ψυχολογία του Εγώ, αναγνωρίζοντας τις βιολογικές πηγές του Εγώ, στην πραγματικότητα εντοπίζει μερικές από τις βιολογικές ρίζες της κοινωνικοποίησης. Μια παρόμοια μετατροπή μπορεί να ανιχνευτεί στη σχέση της αρχής της πραγματικότητας με την αρχή της ηδονής. Ενόσω πριν αυτή γινόταν κατανοητή ως η λογική δύο ασύμβατων και ανταγωνιστικών βασιλείων, τώρα θα μπορούσαν να συσχετιστούν έτσι ώστε, τουλάχιστον εν μέρει, η αρχή της πραγματικότητας να υπηρετεί την αρχή της ηδονής. Εν πάση περιπτώσει, η προηγούμενη άποψη προϋπέθετε τη μάλλον πρωτόγονη έννοια της ηδονής σαν τίποτε άλλο παρά σαν την αυτιστική εκφόρτιση της έντασης και είναι δύσκολο να δει κανείς το πώς, ο,τιδήποτε όπως οι «υψηλότερες ηδονές» θα μπορούσε να γίνει ικανοποιητικά κατανοητό.

Η ψυχολογία του Αυτό, μ' έναν τρόπο ανάλογο του Hobbes, ξεκινά με μια υπόθεση ιδιοσυγκρασιακής ακοινωνικότητας και μετά ανεπιτυχώς προσπαθεί να δώσει μια εξήγηση για τα δεδομένα της κοινωνίας. Οι κοινωνικοί κανόνες πρέπει να εισαχθούν απ' έξω, «να μπολιαστούν πάνω στο γενετικώς ακοινωνικό άτομο με την πειθαρχία και την κοινωνικοποίηση». Η ψυχολογία του Εγώ, απ' την άλλη πλευρά, εξηγεί την κοινωνική ανάπτυξη του ατόμου ιχνηλατώντας την αναδίπλωση του γενετικώς κοινωνικού χαρακτήρα του ανθρώπινου ατόμου στην πορεία της επαφής του με το κοινωνικό περιβάλλον σε κάθε στάδιο της επιγένεσης<sup>5</sup>. Ενώ η συλλήβδην ιδιοποίηση της ψυχολογίας του Αυτό από τον Adorno και τον Marcuse τους επέτρεπε να δραματοποιήσουν τη σύγκρουση μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας και να επιδείξουν τις βαθιές ψυχολογικές συνέπειες της κοινωνικής καταπίεσης μ' έναν τρόπο που ήταν μοναδικός για το μαρξισμό, τους απέτρεψε επίσης από το να συλλάβουν την περίπτωση της δυνατότητας μιας ελεύθερης κοινωνίας. Αυτό τους ανάγκαζε να θέτουν μια εσχατολογική ρήξη σαν το μοναδικό μέσον για τη χειραφέτηση. Οι ψυχολόγοι του Εγώ δεν συναντούν καμιά δυσκολία στο να παρέχουν μια εξήγηση για τις δυνατότητες της κοινωνικοποίησης. Ο κίνδυνος, όσον αφορά τη δική τους θέση, βρίσκεται προς την αντίθετη κατεύθυνση, δηλαδή, στο να γίνουν υπερβολικά συμβιβαστικοί. Αυτό που στο επίπεδο της θεωρίας ήταν μια εξήγηση της ανθρώπινης γενετικής κοινωνικότητας συχνά γινόταν κομπορμισμός και μια παραγνώριση των κοινωνικών αιτίων της ψυχοπαθολογίας στο επίπεδο της πρακτικής.

Ο Habermas έχει κάνει την εξής παρατήρηση όσον αφορά τη σχέση της πρώιμης Σχολής της Φραγκφούρτης με την ιδέα του αυτόνομου Εγώ:

Όμως ακόμα και ο μελαγχολικός αποχαιρετισμός στην ψυχανάλυση γοητεύει ένα Εγώ μη υφιστάμενο εξαναγκασμό, το οποίο είναι ταυτόσημο με τον εαυτό του· πώς αλλιώς θα μπορούσε να αναγνωριστεί η μορφή της ολοκληρωτικής κοι-

5. David Rappaport, «A Historical Survey of Papers of David Rappaport, επιμ. Merton Gill Psychoanalytic Ego Psychology», *The Collected* (Νέα Υόρκη, 1967), σελ. 753.

νωνικοποίησης, παρά στο γεγονός ότι ούτε παράγει ούτε και ανέχεται ακέραια άτομα<sup>6</sup>.

Αν και η παρατήρηση είναι σωστή, χρειάζεται περαιτέρω ανάπτυξη. Δηλαδή, είναι σωστό ότι ο Adorno και ο Marcuse είναι αναγκασμένοι να κάνουν μια σιωπηρή αναφορά σε κάποια ιδέα ενός αυτόνομου Εγώ απλώς και μόνο για να κάνουν κατανοητή την έννοια ενός κόσμου ολοκληρωτικά κοινωνικοποιημένου. Παρ' όλα αυτά, είναι αμφισβητήσιμο το κατά πόσον διέθεταν τους εννοιολογικούς όρους που θα ερμήνευαν την έννοια του Εγώ ικανοποιητικά. Οπωσδήποτε, ο Adorno, για θεωρητικούς λόγους, απέφευγε συστηματικά να θεμελιώνει βασικές έννοιες. Έτσι, σε μια συζήτηση για την καντιανή ιδέα της ελευθερίας, αρνείται να τοποθετηθεί είτε στην πλευρά της ενότητας του υποκειμένου είτε σ' αυτήν του διάχυτου της εσώτερης φύσης:

Σύμφωνα με το καντιανό μοντέλο τα υποκείμενα είναι ελεύθερα στο βαθμό που έχουν συνείδηση του εαυτού τους, που είναι ταυτόσημα με τον εαυτό τους· και σε μία τέτοια ταυτότητα είναι επίσης ανελεύθερα στο βαθμό κατά τον οποίο υφίστανται και διαιωνίζουν τον καταναγκασμό της. Σαν μη-ταυτόσημα, σαν διάχυτη φύση είναι ανελεύθερα· και όμως είναι ελεύθερα, γιατί μέσω των παρορμήσεων στις οποίες υποκύπτουν καθίστανται επίσης ελεύθερα από τον καταναγκαστικό χαρακτήρα της ταυτότητας<sup>7</sup>.

Ο Habermas ερμηνεύει αυτό το απόσπασμα «σαν μια απορητική εξέλιξη των προσδιορισμών μιας ταυτότητας του Εγώ που καθιστά την ελευθερία δυνατή χωρίς να απαιτεί αντ' αυτού το τίμημα της δυστυχίας, το βιασμό της εσώτερης φύσης του από κάποιον».

Αλλά μπορούμε να πούμε περισσότερα γι' αυτό, καθότι ο απορητικός χαρακτήρας αυτού του αποσπάσματος απορρέει από μια συγκεκριμένη παραδοχή, δηλαδή, το ότι η ενότητα του εαυτού μπορεί να επιτευχθεί και να διατηρηθεί μονάχα μέσω καταναγκασμού. Για να το θέσουμε ψυχαναλυτικά, επειδή δέχεται το Εγώ μόνο στην αμυντική του άποψη, σαν τον αντίπαλο των ορμών, και δεν εκτιμά αρκετά την συνθετική του λειτουργία, ο Adorno μπορεί να σκεφτεί την ενότητα μόνο σαν καταναγκασμό:

Έπρεπε να κάνουν φοβερά πράγματα οι άνθρωποι στον εαυτό τους προτού ο εαυτός, η ταυτόσημη, ένσوخη και αρρενωπή φύση του ανθρώπου να διαμορφωθεί, και κάτι απ' αυτό επαναλαμβάνεται σε κάθε παιδική ηλικία. Η πίεση του τηρείν μια συνοχή στο «Εγώ» ακολουθεί το «Εγώ» στενά σε όλα τα στάδια<sup>8</sup>.

6. «Moral Development and Ego Identity», *Communication and the Evolution of Society*, επιμ. Thomas McCarthy (Βοστώνη, 1979), σελ. 11.

7. Παρατίθεται στο κείμενο της προηγούμενης ση-

μείωσης, σελ. 72-3.

8. Max Horkheimer και Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, μτφ., John Cumming (Νέα Υόρκη, 1972), σελ. 33.

Ο Adorno εξύψωσε την παθολογική χαρακτηριστική δομή του ιδεοληπτικού-φυχαναγκαστικού στη θέση του μοναδικού δυνατού αποτελέσματος της διαμόρφωσης της ταυτότητας. Παρ' όλο που είμαστε πράγματι συνηθισμένοι να σκεφτόμαστε το Εγώ σαν αντι-ενστικτικό, θα ήθελα να υποδείξω ότι στο βαθμό κατά τον οποίο το Εγώ διαθέτει μια συνθετική λειτουργία, και στο βαθμό κατά τον οποίο ο Έρωτας ορίζεται σαν η ορμή προς την εγκαθίδρυση και τη διατήρηση «ολοένα και μεγαλύτερων ενότητων»<sup>9</sup>, μπορούμε να εντοπίσουμε κάτι σαν τον Έρωτα μέσα στο ίδιο το Εγώ.

Δεν θέλω να υπονοήσω ότι η σχέση μεταξύ της κοινωνίας και των ορμών, ή του Εγώ και των ορμών, είναι κενή συγκρούσεων, απώλειας του αντικειμένου ή της «κυριαρχίας της εσωτερικής φύσης». Το μόνο που θέλω να πω είναι ότι, επειδή η πρώιμη Σχολή της Φραγκφούρτης ήταν τόσο φανατικά προσκολλημένη στη θεωρία των ορμών, με τους περιορισμένους εννοιολογικούς της πόρους, δεν μπορούσε να υπερβεί με τη σκέψη της τη διαλεκτική του διαφωτισμού. Κάθε εξέλιξη είναι, *a priori*, αυτοκαταστροφική.

Η κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στον εαυτό του, η οποία θεμελιώνει την υπόστασή του ως εαυτό, σημαίνει σχεδόν πάντοτε τον αφανισμό του υποκειμένου στην υπηρεσία του οποίου αυτή αναλαμβάνεται!<sup>10</sup>.

Αυτή η δελεαστική δήλωση, η οποία αποτελεί την κύρια διατριβή του κεφαλαίου του Οδυσσέα και η οποία αποτελεί την αποσιωπηθείσα παραδοχή μεγάλου μέρους της νεορομαντικής πολιτικής, βασίζεται στην πλάνη ότι υπάρχει ένα υποκείμενο, το οποίο υπάρχει πριν από την έναρξη της εξέλιξης και αξίζει τον κόπο να σωθεί.

## II

ΤΟ ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΟ ΔΟΓΜΑ ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟ ΟΠΟΙΟ η ιδανική εξατομίκευση έγκειται μεταξύ των άκρων της συγχώνευσης, από τη μια μεριά, και της απομόνωσης, από την άλλη, μπορεί να χρησιμοποιηθεί ώστε να διαλευκανθεί η άποψη των πρώιμων κριτικών θεωρητικών σχετικά με τη κοινωνία των μεγαλοαστών<sup>11</sup>. Γι' αυτούς, το σύντομο *intermezzo* του φιλελευθερισμού αποτέλεσε μία αυτοκαταστροφόμενη, μικρής διάρκειας φάση της ιστορικής εξέλιξης, κατά την οποία η αυτόνομη ατομικότητα διαρθρώθηκε σαν κοινωνικός κανόνας, πραγματοποιήθηκε μερικώς, και τελικά υπονομεύθηκε. Η ίδια αγορά η οποία, κατ' αρχήν, είχε χρησιμεύσει στη διαφοροποίηση του ατόμου από την προκαπιταλιστική συλλογικότητα, μακροπρόθεσμα καταστρέφει τις προϋποθέσεις της ατομικότητας. Έτσι, καθόσον η ψυχολογία είναι η επιστήμη η οποία ερευνά την εσωτερική ζωή ενός διαφοροποιημένου ατόμου, ο Adorno έγραψε ότι «το προ-αστικό καθεστώς δεν γνωρίζει ακόμα την ψυχολογία, το δε υπερκοινωνικοποιημένο δεν τη

9. Freud, «The Ego and the id», σελ. 40.

10. Horkheimer και Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, σελ. 54.

11. Βλέπε Margaret Mahler, Fred Pine, και Anni Bergmann, *The Psychological Birth of the Human Infant* (Λονδίνο, 1975).

γνώριζε πλέον»<sup>12</sup>. Η αμφιταλάντευσή τους απέναντι στο φιλελευθερισμό — μια αμφιταλάντευση η οποία, κατά τα λεγόμενά τους, αντιστοιχεί σε αντιφάσεις ενυπάρχουσες στο αντικείμενο — καθόρισε ένα από τα κεντρικά διλήμματα της πρώιμης κριτικής θεωρίας. Παρ' όλη την απωστική ποιότητα που διέκρινε τη διαδικασία κοινωνικοποίησης του φιλελευθερισμού, τον κατά μεγάλο μέρος ιδεολογικό χαρακτήρα των κανόνων τους οποίους πρόσβευε, και τον σε υψηλό βαθμό εξιδανικευμένο χαρακτήρα της *promesse de bonheur* (υπόσχεση ευτυχίας) την οποία παρείχε, η σχετική εξατομίκευση που επιτεύχθηκε υπό το καθεστώς του, φαίνεται προτιμότερη από τον ολοκληρωτικά κοινωνικοποιημένο κόσμο προς τον οποίο έτεινε ο ύστερος καπιταλισμός.

Έτσι, αν και η πρώιμη Σχολή της Φραγκφούρτης άσκησε κριτική στην έννοια του αυτόνομου Εγώ όσον αφορά το ενστικτικό κόστος της επίτευξής του, το υπεράσπισε παρ' όλα αυτά όταν βρέθηκε αντιμέτωπη με την προοπτική ενός κόσμου ολοκληρωτικά κοινωνικοποιημένου. Αυτό μας οδηγεί σ' έναν άλλο τρόπο διαμόρφωσης της κεντρικής απορίας της πρώιμης κριτικής θεωρίας: αναζητούσε ένα άτομο το οποίο θα μπορούσε ορθολογικά και αυτόνομα να αντιταχθεί στην απολυταρχικότητα της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων, αλλά ο μόνος τρόπος που γνώριζε για την επίτευξη της ορθολογικής αυτονομίας ήταν μέσω της εσωτερίκευσης της πατριικής εξουσίας. Έτσι, κατά τρόπο αρκετά παράξενο, με τη μετάβαση από την πατριαρχική οικογένεια της φιλελεύθερης φάσης στην πιο ανεκτική της μετα-φιλελεύθερης περιόδου, αναγκάστηκε να θρηνήσει το τέλος του αυταρχικού πατέρα. Η Jessica Benjamin έχει τοποθετήσει ωραία το δίλημμα:

Και όμως, στο κέντρο της ανάλυσης του καπιταλισμού από την κριτική θεωρία βρίσκεται ένα παράδοξο σχετικά με τη φύση της αντίστασης στην κυριαρχία. Αυτές οι όψεις της συνείδησης όπου θα μπορούσε να εντοπιστεί αυτή η αντίσταση — ο κριτικός λόγος, η εξατομίκευση, η ακεραιότητα και τελικά η ίδια η αντίσταση — είναι δεμένες με τη διαδικασία εσωτερίκευσης της εξουσίας. Συνεπεία αυτού, η απόρριψη της εξουσίας μπορεί να συμβεί μονάχα μέσω της αποδοχής της. Αν και η υποκειμενική διάσταση της κυριαρχίας διαπιστώθηκε πως βρίσκεται στον τρόπο κατά τον οποίο εσωτερικεύεται η εξουσία, η μοναδική πιθανή αντίσταση στην εξουσία εντοπίζεται στην ίδια αυτή διαδικασία εσωτερίκευσης. Εάν ο λόγος, ο στοχασμός και η εξατομίκευση είναι ιστορικά δεμένα με τη διαδικασία εσωτερίκευσης της εξουσίας, δεν είναι συνέπεια τούτου το γεγονός ότι η εξουσία θεωρείται κατά κάποια έννοια αναγκαία ή ακόμα και υποστηρίξιμη;<sup>13</sup>

Η δυσκολία παρουσιάζεται ως δυσκολία εξαιτίας της διαφορούμενης χρήσης του Freud από τη Σχολή της Φραγκφούρτης. Αν και τον χρησιμοποιούσαν για να διαγνώσουν τις αλλαγές στην οικογενειακή δομή, την κοινωνικοποίηση και τη διαμόρφωση του χαρακτήρα που συνόδευαν τη μετάβαση από το φιλελεύθερο στον οργανωμένο καπιταλι-

12. «Sociology and Psychology», *New Left Review*, 47 (1968), s. 95

13. «The End of Internalization», *Telos*, 32 (1977), σελ. 42.



σμό, ήταν απρόθυμοι να αποδεχτούν το πολιτικό συμπέρασμα που εκείνος εξήγγε από τη θεωρία που αυτοί χρησιμοποιούσαν. Για τον φιλελεύθερο, καθόλου ουτοπικό Freud, ο οποίος απέρριψε το αίτημα για αχαλίνωτη ενστικτική έκφραση, το γεγονός ότι η αυτονομία προκύπτει από την εσωτερικευση και την αποπροσωποποίηση των φερόντων εξουσία προσώπων είναι μόνο ένα από τα αμέτρητα παράδοξα που ανακαλύπτει η ψυχανάλυση στην κοινωνικοποίηση των πεπερασμένων όντων.

Θα έπρεπε να τονιστεί ότι, στο απόσπασμα που παρέθεσα, η Jessica Benjamin παρέλειψε να κάνει τη διάκριση μεταξύ νόμιμης και παράνομης εξουσίας. Έχει την τάση να εντάσσει απλώς τη διάκριση τούτη κάτω από την αδιαφοροποίητη έννοια της κυριαρχίας, μαζί με την Παλαιά Σχολή της Φραγκφούρτης και μεγάλο μέρος της αντιεξουσιαστικής αριστεράς. Όπως και να 'χει, δεδομένου του διλήμματος, όπως εκείνη το τοποθετεί, δύο εναλλακτικές λύσεις παρουσιάζονται για τη διάλυσή του. Από τη μια μεριά, μπορεί κανείς να απορρίψει «την αυτονομία, την ορθολογικότητα και την εξατομίκευση» ως τους κατ' εξοχήν στόχους της κοινωνικής ανάπτυξης. Αυτός είναι ο δρόμος που ακολουθείται από μερικούς από τους γνωστότερους πρωτοποριακούς κριτικούς της κουλτούρας, φεμινιστές θεωρητικούς, και μετα-μοντερνιστές αντιανθρωπιστές<sup>14</sup>. Σ' αυτή την περίπτωση, το τυπικό επιχείρημα που προβάλλεται είναι ότι αυτές οι κατηγορίες αντιπροσωπεύουν ιδιαίζουσες προκαταλήψεις — δυτικές, ανδρικές, μοντέρνες ή ό,τι άλλο — και, μακράν του να αντιπροσωπεύουν χειραφετησιακούς κανόνες, είναι ιδεολογικές αυταπάτες, οι οποίες αποτελούν συστατικά στοιχεία της κρίσης της μοντερνικότητας ευθύς εξαρχής. Είναι, εν συντομία, μέρος του προβλήματος, όχι της λύσης.

Από την άλλη πλευρά μπορεί κάποιος να αμφισβητήσει τη θέση ότι η αυταρχική κοινωνικοποίηση είναι ο μόνος δρόμος, ή τουλάχιστον ένας δρόμος, προς την αυτονομία. Ο Piaget προσφέρει μια ενδιαφέρουσα πρόταση επί του προκειμένου. Ισχυρίζεται ότι «η πάλη με τον πατέρα» στην πραγματικότητα δεν μπορεί ποτέ να παράξει αυτονομία — «σεβασμό προς το νόμο» με την έννοια του Kant — παρά μόνο συμμόρφωση προς το νόμο, με κίνητρο μια υποτακτικότητα γεμάτη φόβο<sup>15</sup>. Στην ανάλυσή του για το παιχνίδι με τους βώλους, ο Piaget επιχειρεί να δείξει ότι η αληθινή αυτονομία μπορεί να μαθευτεί μονάχα μέσω της αμοιβαίας αλληλεπίδρασης μεταξύ ίσων. Ισχυρίζεται, επιπλέον, ότι η αυτονομία, η οποία είναι μια δυνατότητα για το είδος σαν τέτοια, έγινε ένας ρητός κανόνας μόνο στη σύγχρονη δυτική κοινωνία, γιατί μόνο στη Δύση ανέκυψε μια εκτεταμένη περίοδος εφηβείας όπου μπορούσε κανείς να έχει αυτή την εκτεταμένη αλληλεπίδραση με τους ομοίους του. Από μια ψυχαναλυτική προοπτική, η εφηβεία — αν και πράγματι αποτελεί μια ευκαιρία για μια καινούργια αρχή<sup>16</sup> — αντιπροσωπεύει ένα σχετικά καθυστερημένο εξελικτικό στάδιο. Συνεπώς, παράλληλα με περισσότερες πληροφορίες για τα ψυχοδυναμικά της κατάστασης αυτής, θα ήθελε

14. Βλέπε, για παράδειγμα, Andreas Huyssen, «Avant-garde and Contemporary Aesthetics», *New German Critique*, 22 (1981), s. 38.

15. Jean Piaget, *The Moral Judgement of the*

*child*, μτφ. Marjorie Gabin (Νέα Υόρκη, 1965), σελ. 369-70.

16. Peter Bios, *The Adolescent Passage* (Νέα Υόρκη, 1979), σελ. 141ff.

κανείς να μάθει περισσότερα για τις μετατροπές που συνέβησαν στα προηγούμενα στάδια της κοινωνικοποίησης με την εμφάνιση της σύγχρονης οικογένειας, η οποία έθεσε τις βάσεις γι' αυτή την εφηβική εμπειρία.

Το επιχείρημα του Piaget σχετικά με την υποτακτικότητα, παρ' όλα αυτά, είναι εν μέρει εύστοχο. Ακόμα και μέσα στην ίδια την ψυχανάλυση ήταν αναγκαίο να τροποποιηθούν οι απόψεις του Freud για την εκπολιτιστική λειτουργία του άγχους του ευνοχισμού. Η Edith Jacobson, για παράδειγμα, έχει ισχυριστεί ότι, αν και παραμένει ένας σημαντικός παράγων, το άγχος του ευνοχισμού αφεαυτό είναι ένα πολύ πρόωρο και πολύ πρωτόγονο συναίσθημα για να δικαιολογήσει τη διαμόρφωση μιας δομής τόσο περίτεχνης όπως το υπερεγώ ή την εκλεπτυσμένη ηθική κρίση<sup>17</sup>. Η δυσκολία με τον πιο καλοκάγαθο monsieur Piaget είναι ότι κινδυνεύει να παραβλέψει τελείως τη σημασία του φόβου η οποία έχει εμποτίσει το «ρεαλισμό» της αστικής κοινωνικής σκέψης από τον Hobbes ως τον Freud. Το γεγονός ότι μία υπέρμετρα αυστηρή ανατροφή θα παράξει πιθανότατα υποτακτικότητα, συστολή και δειλία αντί για αυτονομία δεν σημαίνει απαραίτητα ότι η ανεκτικότητα δεν παρουσιάζει κανένα πρόβλημα. Κλινικά έχει αναγνωριστεί εδώ και κάποιον καιρό ότι ένα Υπερεγώ διαμορφωμένο μέσα από μια ανεκτική κοινωνικοποίηση μπορεί να είναι στην πραγματικότητα υπέρμετρα σκληρό, ακόμη και παρανοϊκές, ακριβώς επειδή δεν έχει δοκιμαστεί σε μίαν αναμέτρηση μ' έναν πραγματικό, αντί για ένα φανταστικό, πατέρα.

Για την παλαιά Σχολή της Φραγκφούρτης, λοιπόν, η θέση του «τέλους του ατόμου» και η θέση της «κοινωνίας χωρίς πατέρα» πάνε μαζί. Ο Habermas, από την άλλη πλευρά, που δεν συμφωνεί μαζί τους στην ανάλυση του αυτο-αρνούμενου χαρακτήρα του φιλελευθερισμού, και θέλει να υπερασπίσει «το έργο της μοντερνικότητας» ενάντια στη διαλεκτική του διαφωτισμού, οφείλει απαραίτητα να προσφέρει μια διαφορετική ερμηνεία για τη μεταμόρφωση που υπέστη η σύγχρονη κοινωνία. Και, μολονότι δεν αρνείται τους κινδύνους μιας «κοινωνίας χωρίς πατέρα», διακρίνει επίσης νέες δυνατότητες για εξέλιξη σ' αυτά ακριβώς τα πράγματα τα οποία ο Horkheimer και ο Adorno δεν έβλεπαν ως τίποτε άλλο παρά ως αιτίες παλινδρόμησης. Ακολουθώντας μια κατεύθυνση πλησιέστερη σ' αυτήν του Piaget, εστιάζει πάνω στην εφηβική φάση της ανάπτυξης, υποστηρίζοντας ότι ένας νέος αστερισμός παραγόντων — δηλαδή παρατεταμένη εφηβεία, οικογένειες βασισμένες στην ισότητα, επαυξημένη εκπαίδευση κ.λπ. — αυξάνει τις πιθανότητες μιας μη-συμβατικής κατάληξης της εφηβικής κρίσης. Αν και αυτή η έκβαση μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα την αλλοτρίωση και την πολιτική απόσυρση, μπορεί επίσης να καταλήξει στην αληθινή αυτονομία της μετα-συμβατικής ηθικής. Όπως σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, το τέλος των θεσμοποιημένων μορφών παραδοσιακής εξουσίας ανοίγει νέες δυνατότητες για αυτονομία και αυτο-ανάπτυξη την ίδια στιγμή που δημιουργεί νέους κινδύνους για παλινδρόμηση και ανομία<sup>18</sup>. Εμπειρικά, ωστόσο, η εκτίμηση του Habermas για τη δυνατότητα ενός θετικού αποτελέσματος θα έπρεπε να αναθεωρηθεί, κάτω από το φως της πρόσφατης οικονομικής και εκπαιδευτικής περι-

17. *The Self and Object World* (Νέα Υόρκη, 1977). σελ. 127.

18. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, μτφ. Thomas McCarthy, (Βοστώνη, 1975), σελ. 90ff.

στολής και την παρακμή του φοιτητικού ακτιβισμού και των δραστηριοτήτων της αντι-κουλτούρας, τουλάχιστον στις Ηνωμένες Πολιτείες.

Εάν στραφούμε στο κλινικό υλικό για στοιχεία σχετικά με το «τέλος του ατόμου», βρίσκουμε αξιοσημείωτες ενδείξεις για τη θέση αυτή σε μια μορφή παρόμοια με τον τρόπο με τον οποίο το έθεσε η πρώιμη Σχολή της Φραγκφούρτης. Πράγματι, η πρόσφατη κλινική εμπειρία υποδεικνύει ότι δεν είναι καν η οιδιπόδεια φάση, αλλά η προ-οιδιπόδεια περίοδος αυτή που προσλαμβάνει αυξανόμενη σημασία μέσα σ' αυτό το πλαίσιο. Ενώ, οπωσδήποτε, δεν υπάρχει καθολική συμφωνία όσον αφορά την ερμηνεία αυτών των φαινομένων, πιστεύω ότι υπάρχει μια πλατεία ομοφωνία μεταξύ των αναλυτών, ότι ένας νέος τύπος ασθενούς παρουσιάζεται για θεραπεία με αυξανόμενη κανονικότητα. Ο «κλασσικός νευρωτικός», για τον οποίο η «κλασσική ψυχανάλυση» είχε ειδικά σχεδιαστεί, υπέφερε τυπικά από επώδυνα συμπτώματα εγκατεστημένα, τρόπον τινα, μέσα σ' έναν εαυτό, ο οποίος ήταν κατά τα άλλα βασικά άθικτος. Τα προβλήματα που παρουσίαζε σε γενικές γραμμές επικεντρώνονται γύρω από αναστολές στον έρωτα και τη δουλειά, ιδεοληψίες και ψυχαναγκασμούς ξένους προς το Εγώ, κάποιο αίσθημα ενοχής, και υψηλού βαθμού κοινωνικά και σεξουαλικά προβλήματα. Γενετικά, αυτός ο τύπος παθολογίας, ο οποίος λίγο-πολύ προϋποθέτει τα επιτεύγματα μιας φάσης αποχωρισμού - εξατομίκευσης κατά τα τρία πρώτα χρόνια της ζωής, επικεντρώνεται στην οιδιπόδεια φάση της ανάπτυξης. Ένας εαυτός με επαρκή εξατομίκευση και συνοχή είναι προϋπόθεση για την είσοδο και τη διόδο του παιδιού από την οιδιπόδεια κρίση με μια μορφή σχετικά μη διαστρεβλωμένη.

Ο «νέος ασθενής», εν αντιθέσει, τείνει να υποφέρει από διαταραχές σ' αυτήν καθεαυτή την αίσθηση του εαυτού. Ενώ αυτός ή αυτή έχει αναπτυχθεί πέρα από τις στοιχειώδεις δυσκολίες του ψυχωτικού, η ανάπτυξη δεν προόδευσε μέχρι του σημείου όπου μια σταθερή δομή ταυτότητας έχει συγκολληθεί. Δεν έχουν, εν συντομία, διαβεί ικανοποιητικά τις προϋποθέσεις της προ-οιδιπόδειας περιόδου. Αυτό ή αυτή υποφέρει τυπικά από αισθήματα κενότητας, απομόνωσης και ματαιότητας, προ-οιδιπόδεια οργή και πρωτογενή αποχωρισμό, άγχη εκμηδενισμού και τεμαχισμού όσον αφορά την ακεραιότητα του εαυτού. Όλα αυτά μπορεί να συγκαλύπτονται από πομπώδεις, ναρκισσιστικές φαντασιώσεις, οι οποίες σε πολλές περιστάσεις αποδεικνύονται κοινωνικά προσαρμοσμένες. Καθώς ο εαυτός δεν κατόρθωσε να συγκολληθεί επαρκώς, δεν μπορεί να ληφθεί ως δεδομένος στην ψυχαναλυτική θεραπεία. Αντ' αυτού, η ενοποίηση του εαυτού γίνεται καθεαυτή ένας πρωταρχικός στόχος της θεραπείας. Θα μπορούσα να τονίσω ότι η εμπειρία του να δουλεύεις μ' αυτούς τους νέους ασθενείς είναι, εν μέρει, υπεύθυνη για τη διαμάχη πάνω στη μεταψυχολογία η οποία μαινεται επί των ημερών μας στην ψυχανάλυση. Η παλαιά μεταψυχολογία αποδείχτηκε απλώς ανίκανη να αντιμετωπίσει αυτά τα νέα φαινόμενα.

Συχνά επισημαίνεται μία σύνδεση μεταξύ της πρόσφατης αύξησης του ναρκισσισμού σαν κλινικό σύνδρομο και σαν κοινωνικής θέσης: μια αυξανόμενη προκατάληψη με τη νεότητα, την υγεία και την αίγλη και ένας παρεπόμενος τρόμος απέναντι στην αρρώστια, το γήρας και την αδυναμία μ' οποιαδήποτε μορφή και μια «απο-εξιδανίκευση όσον αφορά την απώθηση» της σεξουαλικότητας, συνοδευόμενη από δυσκολία στο σχη-

ματισμό μόνιμων σχέσεων με συναισθηματικό βάθος. Και πάλι — ενώ είναι δύσκολο να συγκεκριμενοποιηθεί η ακριβής σχέση μεταξύ του ναρκισσισμού σαν ψυχολογική οντότητα και σαν κοινωνιολογική ροπή — πιστεύω ότι υπάρχει μια κάποια ομοφωνία, όσον αφορά το ότι μία τέτοια σύνδεση πρέπει να υπάρχει. Δεν χρειάζεται να υπερασπίζει κάποιος την έννοια της «κοινωνίας χωρίς πατέρα» *per se* για να υποστηρίξει ότι οι διασπάσεις που προκλήθηκαν στο βιωματικό κόσμο από την καπιταλιστική ανάπτυξη είχαν βαθιές επιπτώσεις στην οικογένεια. Για να αναφέρουμε ένα παράδειγμα, ο Phillippe Aries έχει δείξει το πώς η διάλυση της αστικής γειτονιάς τείνει να επιβαρύνει την οικογένεια με λειτουργίες τις οποίες δεν είναι εφοδιασμένη να επιτελέσει. Το «μέσο αναμενόμενο περιβάλλον» του Hartmann γίνεται ολοένα και λιγότερο αναμενόμενο.

Έχει αναγνωριστεί, τουλάχιστον από τον Hegel και μετά, ότι η σύγχρονη υποκειμενικότητα στηρίζεται σε έναν ιδιάζοντα συνδυασμό οικειότητας, συναισθηματικής σύγκρουσης και απομόνωσης από την πολιτική κοινωνία, ο οποίος βρίσκεται στη μοντέρνα οικογένεια, έτσι ώστε θα έπρεπε να αναμένουμε οι αλλαγές στη δομή της οικογένειας να έχουν συνέπειες πάνω σ' αυτή την υποκειμενικότητα. Ο Kohut έφτασε μέχρι του σημείου να υποστηρίξει ότι ο ναρκισσισμός είναι για την εποχή μας ό,τι ήταν η υστερία για την εποχή του Freud. Ακριβώς όπως η διερεύνηση του υστερικού οδήγησε τον Freud σε μια κριτική της σεξουαλικής καταπιεστικότητας της βικτωριανής κοινωνίας, έτσι και η μελέτη του ναρκισσισμού οδηγεί στον παθογενή πυρήνα της δικής μας. Το κατά πόσον αυτές οι εξελίξεις θα αποδειχτούν δυσλειτουργικές για την κοινωνική ολοκλήρωση απομένει να το δούμε. Δυστυχώς, ορισμένες ποικιλίες ναρκισσισμού φαίνονται τέλεια προσαρμοσμένες στην συμβατικοποιημένη προσανατολισμένη-προς-την-επιτυχία ύπαρξη που απαιτείται από το σύστημα, παρ' όλο το ψυχικό τους κόστος.

### III

Σ' ΕΝΑ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΟ ΑΡΘΡΟ ΑΠΟΠΕΙΡΑΘΗΚΑ ΝΑ ΔΕΙΞΩ το πώς η στρατηγική την οποία υιοθετεί ο Habermas, για να υπερβεί το θεωρητικό αδιέξοδο της πρώιμης κριτικής θεωρίας, τον αναγκάζει να βιάσει το πνεύμα της παλαιάς Σχολής της Φραγκφούρτης σε ορισμένα καίρια ζητήματα<sup>19</sup>. Το πιο σημαντικό από αυτά είναι, βέβαια, το ζήτημα της εξωτερικής φύσης. Για την παλαιά Σχολή της Φραγκφούρτης, τίποτα παρεκτός μια συμφιλίωση με την εξωτερική φύση δεν θα μπορούσε να διαλύσει την απορία του Διαφωτισμού, όσο απίθανη και αν ήταν μία τέτοια συμφιλίωση. Με την εισαγωγή του δυαρχικού πλαισίου, όμως, ο Habermas είναι σε θέση να συλλάβει μία λύση για τη Διαλεκτική του Διαφωτισμού η οποία δεν απαιτεί τη συμφιλίωση με την εξωτερική φύση. Πράγματι, όχι μόνο μία τέτοια έννοια δεν είναι απαραίτητη για τον Habermas, αλλά η ίδια η ιδέα μιας συμφιλίωσης με την εξωτερική φύση καταντάει να μην έχει κανένα νόημα μέσα στη θεωρία του. Η εξωτερική φύση καθίσταται αμετάβλητα ένα αντικείμενο της εργαλειακής ορθολογικότητας, και είναι λανθασμένο να σκέφτεται κα-

19. «The Problem of Nature in Habermas», *Telos*, 40 (1979), σελ. 41-69.

νείς διαφορετικά. Ο Habermas είναι λοιπόν πλήρως ικανοποιημένος παραχωρώντας την *in toto* στις φυσικές επιστήμες.

Η κατάσταση είναι κάπως διαφορετική όσον αφορά το ζήτημα της συμφιλίωσης με την εσώτερη φύση, που σημαίνει το ζήτημα της ευτυχίας. Εκεί ο Habermas φαίνεται να ιώθει την έλξη της παλαιότερης γενιάς των κριτικών θεωρητικών πιο δυνατά και αποπειράται να ικανοποιήσει τις ανησυχίες περισσότερο της δικής τους ουσιαστικά μορφής θεωρητικής σχέψης μέσα στα περιθώρια της δικής του προσέγγισης. Ο Habermas ακολουθεί μια στρατηγική η οποία, αν και δεν σχηματίστηκε εντός της φιλοσοφίας της συνείδησης, είναι παρ' όλα αυτά καντιανή στο βαθμό που είναι τυπική και δυαρχική. Είναι όμως λιγότερο ικανοποιημένος με ένα καντιανό αποτέλεσμα στην ηθική του, απ' ό,τι είναι στη φιλοσοφία του της επιστήμης. Ενώ ο Habermas είναι πρόθυμος, όπως και ο Kant, να παραχωρήσει την εξωτερική φύση στις επιστήμες του Γαλιλαίου, είναι απρόθυμος να επιτρέψει στην ηθική του να παραμείνει ακινητοποιημένη στην αντίθεση μεταξύ κατανόησης και προδιάθεσης ή μεταξύ λόγου και ευτυχίας. Συνεπώς, αφού αποπειράται να ικανοποιήσει τις τυπικές προϋποθέσεις του Kant για τη συλλογιστική διακρίση των βασικών κανόνων — κάτι για το οποίο η παλαιά Σχολή της Φραγκφούρτης δεν ενδιαφερόταν ιδιαίτερα — ο Habermas επανεισάγει τα ζητήματα της προδιάθεσης, της εσώτερης φύσης και της ευτυχίας μέσα στην ηθική του. Κατ' αυτόν τον τρόπο προσπαθεί να αποδώσει δίκαιο στον ψυχαναλυτικά εμποτισμένο ευδαιμονισμό και ηδονισμό της πρώιμης κριτικής θεωρίας μέσα σ' ένα ορθολογικό πλαίσιο.

Είναι δυνατή η ολοκλήρωση μιας ρωμαλέας σύλληψης της ευτυχίας μέσα σε μια εκ προθέσεως φορμαλιστική ηθική ή είναι αυτή μία λύση ανάγκης από την πλευρά του Habermas για να αποφύγει να χάσει το μισό από το αρχικό σχέδιο της κριτικής θεωρίας; Θα δείξω ορισμένες εντάσεις και αντιφάσεις στην ανάλυσή του που υποδεικνύουν ότι το αίτημα για ευτυχία δεν μπορεί να προσαρμοστεί ικανοποιητικά μέσα σε μια φορμαλιστική προσέγγιση όπως αυτός την εννοεί. Πράγματι, το ενδιαφέρον για την ευτυχία δεν φαίνεται να είναι μια κεντρική θεωρητική ώθηση για τον Habermas, όπως ήταν για τον Benjamin, τον Adorno, τον Marcuse, και τον αριστερό αντι-διαφωτισμό εν γένει· το δικό του πάθος ήταν για δικαιοσύνη. Είναι, μάλλον, περισσότερο δευτερεύον ζήτημα που εισάγεται — μερικές φορές σχεδόν εκ των υστέρων — σε μία θεωρία η οποία είναι κατά βάση εξωτερική προς αυτό.

Η βασική προβληματική απορρέει από τον αυστηρό διαχωρισμό του Habermas των τυπικών από τα ουσιαστικά ζητήματα και γίνεται έντονα ανάγλυφη με την πραγματευση του για το «τέλος του ατόμου». Γνωρίζουμε ότι ο Habermas ανυπομονεί να πολεμήσει το βεμπεριανό αντι-μοντερνισμό των πρώιμων κριτικών θεωρητικών και να αναπτύξει μια θεώρηση της μοντερνικότητας, η οποία είναι πιο διαφοροποιημένη από το «σιδερένιο κλουβί». Χωρίς μια τέτοια θεώρηση, είμαστε καταδικασμένοι στην ουτοπικότητα με την κακή έννοια, διότι ο μοναδικός δρόμος προς μια σοσιαλιστική κοινωνία που μπορεί να γίνει νοητός, περνάει μέσα από μια εσχατολογική ρήξη της ιστορικής διαδικασίας. Καθώς δεν μπορούν να εντοπιστούν ενυπάρχουσες ρίζες για το σοσιαλισμό μέσα στη μοντέρνα κοινωνία, ένα ουτοπικό συμπέρασμα μπορεί να εξαχθεί ειρωνικά από το «σιδερένιο κλουβί». Έτσι, ενάντια σε μια ολοποιημένη λογική της

παρακμής, ο Habermas οφείλει να δείξει τουλάχιστον ένα σημαντικό τομέα, στον οποίο να μπορεί να ισχυριστεί κανείς ότι έχει σημειωθεί πρόοδος. Αυτός ο τομέας είναι, βέβαια, η ηθική ανάπτυξη. Όπου ο Adorno, σε συμφωνία με την αντι-θετικιστική του αρχή του να μη θεμελιώνει βασικές έννοιες, δεν εξέφρασε ποτέ ρητά τα κριτήρια με τα οποία έκρινε το «τέλος του ατόμου», ο Habermas παρέχει ένα ρητό κριτήριο για την αξιολόγηση αυτής της θέσης: «το τέλος του ατόμου» θα συνέβαινε, κατά τον Habermas, όταν η διαδικασία της κοινωνικοποίησης θα αποσυνδεόταν από ένα σύστημα κανόνων οι οποίοι απαιτούν δικαίωση.

Η χρήση αυτού του κριτηρίου από τον Habermas όχι μόνο του επιτρέπει να αμφισβητήσει τη θέση περί του «τέλους του ατόμου», καθώς την έθεσαν ο Adorno και ο Horkheimer, του επιτρέπει επίσης να προβάλλει τον ακόμη εντονότερο ισχυρισμό ότι, όσον αφορά την ηθική κρίση, έχει όντως υπάρξει πρόοδος. Νωρίτερα στην καριέρα του ο Habermas είχε αναστρέψει τις θέσεις του Adorno και του Marcuse και είχε ισχυριστεί ότι οι δυνατότητες για κριτική είναι μεγαλύτερες στις σύγχρονες κοινωνίες, καθότι αυτές οι κοινωνίες οφείλουν να αποπειραθούν να νομιμοποιηθούν προσφεύγοντας σε ορθολογικούς, ως αντίθετους των παραδοσιακών, κανόνες. Τώρα, μπορεί να επιχειρηματολογήσει ότι η ηθική πρόοδος συνέβη για παρόμοιους λόγους. Όχι μόνο η κοινωνικοποίηση λαμβάνει ακόμη χώρα εν σχέσει με κανόνες οι οποίοι απαιτούν νομιμοποίηση, αλλά και το υπόδειγμα για τη νομιμοποίηση αυτών των κανόνων βελτιώθηκε και αυτό το ίδιο<sup>20</sup>. Η διαδικασία μάθησης του είδους έχει προσδεύσει μέχρι του σημείου (τουλάχιστον στη Δύση) όπου η μυθική, η θρησκευτική ή ακόμη και η οντολογική δικαίωση αυτών των κανόνων δεν γίνεται πλέον αποδεκτή. Αντ' αυτού, το είδος έχει ανακαλύψει, έτσι ισχυρίζεται, τις τυπικές αρχές για τη συλλογιστική δικαίωση ως τέτοια και αυτές παρέχουν τα διαδικασιακά υποδείγματα για τη νομιμοποίηση των βασικών κανόνων. Εάν πάρουμε τον ορθολογισμό της ηθικής θέλησης του Kant ή την αποπροσωπότητα του Υπερ-εγώ του Freud ως μέτρα για την ηθική ωριμότητα, τότε η ηθική ενός ατόμου κοινωνικοποιημένου κάτω από αυτές τις συνθήκες είναι (δυνάμει) πράγματι ώριμη. Η μετα-συμβατική ηθική, σύμφωνα με την έννοιά της, έχει εξαγνιστεί από όλα τα στοιχεία της παράδοσης, της χάριτος, της κηδεμονίας κ.λπ., και δεν βασίζεται σε τίποτα, θά 'λεγε κανείς, παρά στις διυποκειμενικά συλληφθείσες αρχές του καθαρού πρακτικού λόγου.

Υπέδειξα παραπάνω μερικές από τις αντιφάσεις που περιβάλλουν την παρακμή των

20. Jürgen Habermas, «Technology and Science as Ideology», στο *Toward a Rational Society*, μτφ. Jeremy Shapiro (Βοστώνη, 1970), σελ. 99. Φαίνεται, όμως, ότι έχει γίνει μια ελαφριά αλλαγή στη θέση του Habermas. Ενόσω προηγουμένως ισχυριζόταν ότι οι κανόνες της αστικής κοινωνίας θα μπορούσαν να παρέχουν τη βάση για την άσκηση κριτικής, πιο πρόσφατα έχει προβάλλει το επιχείρημα ότι «η αστική συνείδηση έχει γίνει κυνική» και ότι «τα αστικά ιδανικά έχουν βγει στη σύντα-

ξη». Εάν ισχύει αυτό, που θα εντοπιστούν οι κανόνες για την κριτική; Προφανώς, στη δομή των προσωπικότητων των ατόμων οι οποίοι έχουν κοινωνικοποιηθεί μ' έναν μη-συμβατικό τρόπο. Αυτό μοιάζει να είναι ένα φορτίο τρομακτικό βαρύ για να το σηκώσει η δομή της προσωπικότητας. Βλέπε Habermas, «Historical Materialism and the Development of Normative Structures», *Communication and the Evolution of Society*, σελ. 97.

παραδοσιακών μορφών εξουσίας - δηλαδή το πώς οι ίδιες αυτές εξελίξεις, οι οποίες προσφέρουν την υπόσχεση νέων μορφών αυτονομίας και ατομικής ανάπτυξης, φέρουν επίσης την απειλή νέων εμπειριών ανομίας και αποξένωσης. Εδώ θα ήθελα να προσεγγίσω το ζήτημα της μετα-συμβατικής κοινωνικοποίησης και ηθικής από μια διαφορετική προοπτική, δηλαδή, από την προοπτική της ευτυχίας. Ας υποθέσουμε, χάριν της συζήτησης, ότι ο Habermas σωστά ιδιοποιείται τον Kohlberg, ότι νέοι τρόποι ηθικής μάθησης είναι στην πραγματικότητα σε ισχύ στη μοντέρνα κοινωνία, οι οποίοι αντιστοιχούν στο έκτο στάδιο στην οργάνωση του Kohlberg. Εφόσον αυτό καθιερωνόταν, τότε δύο πράγματα θα είχαν επιτευχθεί: πρώτον, στο σημαντικό τομέα της ηθικής θα είχεδειχτεί ότι έχει σημειωθεί πρόοδος με τη μοντερνικότητα και μια ολοποιημένη διαλεκτική του διαφωτισμού θα είχε αποφευχθεί. Δεύτερον, οι τυπικές προϋποθέσεις για την ηθική, οι οποίες ετέθησαν από τον Kant, θα είχαν ικανοποιηθεί από την εξήγησή της ηθικής ανάπτυξης κατά Kohlberg—Habermas.

Ο Habermas, όμως, δεν μένει ικανοποιημένος αφήνοντας την ηθική του θεωρία ήσυχη με την εκπλήρωση της προϋπόθεσης για τυπική εγκυρότητα. Αντ' αυτού, σε μίαν απόπειρα να επανεισάγει το αίτημα για ευτυχία, ο Habermas ασκεί κριτική στον Kohlberg, επειδή αυτός εκλαμβάνει το έκτο στάδιο, το στάδιο της αυτονομίας, σαν το αποκορύφωμα της ηθικής ανάπτυξης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Kohlberg, όπως και ο Kant, απολυτοποιεί τη σύγκρουση μεταξύ προδιάθεσης και κατανόησης. Εκλαμβάνει ανάγκες «οι οποίες είναι παρούσες σε οποιοδήποτε τυχαίο στάδιο της ανάπτυξης» ως αμετάβλητα δεδομένες, με αποτέλεσμα κάθε ανάγκη η οποία είναι ασυμβίβαστη με τα αιτήματα της κατανόησης να πρέπει να καταπιεστεί εφόσον δεν μπορεί να μετασχηματιστεί. Ο Habermas ισχυρίζεται ότι μόνο ένα έβδομο στάδιο επικοινωνιακής ηθικής μπορεί να λύσει το πρόβλημα. Οραματίζεται μία κατάσταση στην οποία «τα δυναμικά των ορμών» θα μπορούσαν να παρεμβληθούν μέσα στην «επικοινωνιακή δομή της δράσης» και οι ανάγκες θα μπορούσαν να γίνουν το αντικείμενο του ορθολογικού μετασχηματισμού. Εάν ένα τέτοιο στάδιο ήταν δυνατό, θα συμφιλίωνε πράγματι τις απαιτήσεις του λόγου με τα αιτήματα της ευτυχίας<sup>21</sup>.

Πώς, λοιπόν, εξηγεί ο Habermas τη «μεταβλητότητα των ενστίκτων» που θα καθιστούσαν αυτό το βαθμό «επικοινωνιακής ρευστότητας» και διαφάνειας της εσώτερης φύσης δυνατό;<sup>22</sup> Καθώς είδαμε, οι ψυχολόγοι του Εγώ ήταν αναγκασμένοι να εισάγουν μία δεύτερη διάσταση, θά 'λεγε κανείς, ώστε να διορθώσουν τον ενστικτικό μονισμό της θεωρίας των ορμών. Ο Habermas, για παρόμοιους λόγους, εισήγε το δυαρχικό πλαίσιο του επικοινωνιακού και του εργαλειακού λόγου ώστε να υπερβεί το σιωπηρό μονισμό της πρώιμης Σχολής της Φραγκφούρτης. Η θεμελιώδης ενόραση του Habermas που τον οδήγησε πέραν της πρώιμης κριτικής θεωρίας είναι ότι η κυριαρχία της εξώτερης φύσης και η κυριαρχία της εσώτερης φύσης ακολουθούν διαφορετικές λογικές. Ενώ η κυριαρχία της εξώτερης φύσης προχωρά μέσω της εφαρμογής νομολογικών κανόνων σε ένα ετερογενές αντικείμενο, ο έλεγχος επί της εσώτερης φύσης λαμβάνει

21. Habermas, «Moral Development and Ego-Identity», σελ. 90.

22. Ο.π. σελ. 93.

χώρα μέσω της εσωτερίκευσης διυποκειμενικών κανόνων. Παρ' όλο που αυτό του επιτρέπει να ευνοήσει μια ταυτόχρονη πρόοδο και στις δύο διαστάσεις, έτσι ώστε να μην είναι αναγκασμένος να θέσει το σοσιαλισμό σαν μία ουτοπική ρήξη της ιστορίας, ένα ορισμένο ουτοπικό πρίσμα εισβάλλει αρκετά περίεργα στη δική του θεωρία ως αποτέλεσμα των ίδιων αυτών καινοτομιών που έκανε με σκοπό να διορθώσει την ουτοπικότητα της πρώιμης κριτικής θεωρίας.

Το ερώτημα παίρνει την εξής μορφή: πόσο ισχυρά είναι τα συμπεράσματα που μπορούν να εξαχθούν από τη γλωσσικότητα της διαδικασίας κοινωνικοποίησης; Οπωσδήποτε, είναι αλήθεια ότι «η γλώσσα λειτουργεί σαν ένα είδος μετασχηματιστή»<sup>23</sup> ο οποίος σύρει την ιδιωτική εσώτερη φύση μέσα στον ιστό της διυποκειμενικότητας. Και είναι επίσης αλήθεια ότι ο βαθμός κατά τον οποίο η εσώτερη φύση μπορεί να κοινωνικοποιηθεί, παραμένει ένα ερώτημα ιστορικά ανοιχτό. Παρ' όλα αυτά, δεν θεωρείται άμεση συνέπεια της γλωσσικότητας της κοινωνίας και της γλωσσικότητας της διαδικασίας κοινωνικοποίησης το ότι υφίσταται μια προ-εδραιωμένη αρμονία μεταξύ της κοινωνίας και της εξώτερης φύσης. Δεν συνεπάγεται, μ' άλλα λόγια, από το γεγονός ότι η εσώτερη φύση είναι επιδεκτική σε μια γλωσσική μεσολάβηση, ότι είναι γλωσσική *an sich*. Η δυνατότητα μίας πλήρως δημόσιας γλώσσας δεν συνεπάγεται από την επιδείξη του αδύνατου μιας ολοκληρωτικά ιδιωτικής γλώσσας. Αν και η «γλωσσολογική στροφή» διέλυσε οπωσδήποτε το αδιέξοδο της πρώιμης κριτικής θεωρίας, δεν είναι καθαρό το ότι θα σηκώσει το οιονεί-ουτοπικό φορτίο που ο Habermas υπονοεί εδώ.

Ο σιωπηρός γλωσσολογικός ιδεαλισμός που επιτρέπει στον Habermas να κάνει αυτούς τους οιονεί-ουτοπικούς ισχυρισμούς, ήταν ήδη εμφανής στην ανασύνθεση του Freud σύμφωνα με τους όρους της επικοινωνιακής θεωρίας. Η μέθοδος της ενυπόχουσας κριτικής σκοπεύει να περισώσει τις θεωρητικές προθέσεις ενός στοχαστή από ένα πλαίσιο μέσα στο οποίο δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν. Παρ' όλα αυτά, φοβούμαι ότι η γλωσσολογική επανερμηνεία του Freud από τον Habermas έχει ως αποτέλεσμα την καταστροφή, θά 'λεγε κανείς, ορισμένων από τις κεντρικές προθέσεις του Freud προκειμένου να σωθούν. Οι ημερήσιες διατάξεις του Habermas, του μεθοδολόγου ο οποίος θέλει να ασκήσει κριτική στον αντικειμενισμό και να παρέχει μια υπερβατική θεμελίωση για τις ανθρώπινες επιστήμες, και του Freud του «Stoffdenker»<sup>24</sup> και του επαγγελματία αναλυτή ο οποίος θέλει να σφυρηλατήσει μία νέα επιστήμη, δεν συμπίπτουν πάντοτε. Και οι απαιτήσεις του επικοινωνιακού μεθοδολογικού του προγράμματος αναγκάζουν τον Habermas να βιάσει ένα πρωτεύον αξίωμα της φροϋδικής ψυχανάλυσης, δηλαδή την πραγματικότητα και την ανεξαρτησία του σώματος καθώς αυτό διαμορφώθηκε στη θεωρία των ορμών. Η υπερβατική στροφή του μεθοδολόγου, η οποία

23. Jürgen Habermas, «A Postscript to Knowledge and Human Interests», *Philosophy of the Social Sciences* 3 (1973), σελ. 170.

24. Marie Jahoda, *Freud and the Dilemmas of Psychology* (Νέα Υόρκη, 1977), σελ. 34. Ο Richard Sterba αναφέρει τον Freud να λέει: «Οι

μεθοδολόγοι μου θυμίζουν τους ανθρώπους που χαρίζουν τα γυαλιά τους τόσο τέλεια που δεν έχουν ποτέ καιρό να κοιτάζουν από μέσα τους», *Reminiscences of a Viennese Psychoanalyst*. (Ντή-τρώιτ, 1982), σελ. 120.



υποτίθεται ότι θεμελιώνει την επιστήμη, δεν επιτρέπει στον επαγγελματία επιστήμονα να πει αυτό που προ-φιλοσοφικά γνωρίζει ότι ισχύει.

Το πρόβλημα είναι ακριβώς παράλληλο με αυτό το οποίο υπέδειξα στο προηγούμενο άρθρο πάνω στη θεωρία του Habermas για την εξωτερική φύση. Προκύπτει από την απόπειρα του Habermas να γίνει υλιστής — με την έννοια του να θεωρεί τη φύση ως την ανεξάρτητη βάση του νου — και επιστημολογικά εκλεπτυσμένος, δηλαδή, μη-αντικειμενιστής, την ίδια στιγμή<sup>25</sup>. Όπου οι φιλόσοφοι της συνείδησης συναντούσαν δυσκολίες στην προσπάθειά τους να φτάσουν στην εξωνοητική ύπαρξη μέσα από τον κλειστό κύκλο της υποκειμενικότητας, ο Habermas συναντά δυσκολίες στο να έρθει σε επαφή με την εξω-γλωσσική πραγματικότητα μέσα από τον εξίσου κλειστό κύκλο της διυποκειμενικότητας. Η γλωσσολογική-υπερβατική στροφή δεν του επιτρέπει να αναγνωρίσει στην εξω-γλωσσική ύπαρξη την πλήρως ανεξάρτητη θέση την οποία απαιτεί ο υλισμός. Έτσι, όσον αφορά την εξωτερική φύση, το απλό, αναμφισβήτητο γεγονός πως η εξωτερική, προανθρώπινη φύση παράγει την ομιλούσα ανθρώπινη φύση — το οποίον είναι εξίσου γνωστό στον μη-ειδήμονα όσο και στον επιστήμονα της εξελικτικής θεωρίας — πρέπει απαραίτητα να παραμείνει ένα ανεξήγητο μυστήριο για τον υπερβατικό φιλόσοφο<sup>26</sup>. Ο Habermas είναι αναγκασμένος να εισάγει την έννοια του ελλειπτικού συλλογισμού σαν ένα θεωρητικό τέχνασμα για να δικαιολογήσει τους πρόδρομους της ανθρώπινης υποκειμενικότητας που υπάρχουν μεταξύ των ανωτέρων ειδών των ζώων. Και όσον αφορά την εσωτερική φύση (η οποία είναι πάντοτε η αχιλλείος πτέρνα για ένα δυαρχικό σύστημα), ο Habermas πρέπει ομοίως να συνάγει ιδιωτικά τις ορμές από τις διαστρεβλώσεις της επικοινωνίας στο αναλυτικό περιβάλλον, αντί να τους αναγνωρίσει μια ανεξάρτητη θέση ιδίω δικαιώματι.

Αν και είναι αλήθεια ότι «στην τάξη του γνωρίζει» οι ορμές μπορούν να αποκρυπτογραφηθούν μονάχα από τα παράγωγά τους, ο Freud ποτέ δεν αμφέβαλε ότι «στην τάξη του είναι» έχουν μια σωματικά βασισμένη ύπαρξη της οποίας η θέση είναι τουλάχιστον ίση με, αν όχι καθοριστική, τη νόηση: «Παρ' όλο που τα ένστικτα είναι πλήρως καθορισμένα από τις αρχές τους στις σωματικές πηγές, στη νοητική ζωή τα γνωρίζουμε μόνο από το στόχο τους»<sup>27</sup>. Εξαιτίας όμως των προτεραιοτήτων του θεωρητικού του προγράμματος, ο Habermas οφείλει να αρνηθεί στις ορμές τη θέση που τους απέδωσε ο Freud. Ακριβώς όπως δεν μπορεί να δώσει μια εξήγηση για το γεγονός ότι η προανθρώπινη φύση παρήγαγε την ανθρώπινη φύση στην πορεία της εξέλιξης, έτσι και εδώ ο Habermas αδυνατεί να δώσει μια εξήγηση για το γεγονός — το οποίο δεν ήταν διόλου λιγότερο εμφανές για το Freud — ότι το σώμα έχει μια λίγο-πολύ ανεξάρτητη ύπαρξη η οποία προβάλλει «απαιτήσεις» στον ψυχισμό για «εργασία». Και ακριβώς όπως η υπερβατική δυαρχία απέκλειε *a priori* από την επικράτεια της νόμιμης θεωρητικής έρευνας, τη μετάβαση από την προανθρώπινη στην ανθρώπινη φύση έτσι και εδώ

25. Βλέπε Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Καίμπριτζ, Μασ. 1978), σελ. 121ff.

26. Βλέπε Jürgen Habermas, *Knowledge and*

*Human Interests*, μτφ. Jeremy Shapiro (Βοστώνη, 1971), σελ. 41.

27. Sigmund Freud, «Instincts and their Vicissitudes», SE, Tom. XIV, σελ. 123.

η μετάβαση από το σώμα στον ψυχισμό πρέπει ομοίως να αποκλειστεί· και οι δύο μεταβάσεις emπίπτουν μεταξύ των κατηγοριών. Και στις δύο περιπτώσεις ο Habermas εισάγει την έννοια του ελλειπτικού συλλογισμού σε μιαν απόπειρα να καλύψει την έλλειψη. Αλλά ακριβώς αυτός ο κάτω κόσμος του «συνόρου μεταξύ του νοητικού και του σωματικού»<sup>28</sup> ήταν εκείνος τον οποίο ο Freud επιχειρούσε τόσο παθιασμένα να αποικίσει θεωρητικά με την *Trieblehre* του (θεωρία των ενορμήσεων). Η μεθοδολογική εκλέπτυνση δεν πρέπει να επιτυγχάνεται κατά έναν τρόπο ο οποίος αποκλείει τόσα πολλά από τα πιο ενδιαφέροντα ζητήματα.

Ο Habermas υιοθετεί διαφορετικές στρατηγικές για να χειριστεί την εξω-γλωσσική ύπαρξη εντός και εκτός του προσώπου. Σχετικά με την εξωτερική φύση, αφού την παραδώσει εντελώς στην επικράτεια του μη-γλωσσικού, διαμορφώνει μια θεωρία αναφοράς για να εξηγήσει τη διαμεσολάβηση μεταξύ του ιστού της διυποκειμενικότητας και της *res extensa*. Όσον αφορά την εσωτερική φύση, από την άλλη πλευρά, προσπαθεί όχι τόσο να λύσει το πρόβλημα όσο να το διαλύσει. Προσπαθεί να αφομοιώσει όσο περισσότερο από την εσωτερική φύση είναι δυνατόν στην κατηγορία του γλωσσικού, δομώντας το ως πρωτογλωσσικό. Αυτό θα είχε ως αποτέλεσμα να στομώσει την κατηγορική διάκριση μεταξύ του γλωσσικού και του μη-γλωσσικού εντός των ανθρώπων. Ο Habermas θέλει να υποστηρίξει το επιχείρημα ότι, καθώς η εσωτερική φύση επιδέχεται κοινωνικοποίηση, δηλαδή «γλωσσικοποίηση», θα πρέπει κατά κάποιον έννοια να είναι ήδη πρωτογλωσσική· επομένως, οφείλει να αρνηθεί την ύπαρξη του ασυνειδήτου ως ένα «μη γλωσσικό υπόστρωμα»<sup>29</sup>. Είναι αναγκασμένος να κάνει αυτή την παραδοχή διότι δεν μπορεί να συλλάβει καμμία μετάβαση διαμέσου της μείζονος διαχωριστικής γραμμής μεταξύ των κατηγοριών. Η ειρωνία του πράγματος έγκειται στο ότι το επιχείρημα του Habermas μπορεί να στραφεί εναντίον του. Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι, καθώς η προανθρώπινη φύση παράγει την ομιλούσα ανθρώπινη φύση, η προανθρώπινη φύση θα πρέπει επίσης να είναι πρωτογλωσσική. Αλλά αυτό θα οδηγούσε στην ατραπό της φιλοσοφίας της φύσης, μιαν ατραπό που ο Habermas θέλει επιμελώς να αποφύγει.

Μπορούμε τώρα να εκτιμήσουμε το γιατί ο Marcuse και ο Habermas φτάνουν και οι δύο σε ουτοπικά συμπεράσματα αλλά από διαφορετικές κατευθύνσεις. Ο Marcuse, στηριζόμενος στην ψυχολογία του Αυτό, προϋποθέτει μιαν απόλυτη αντίθεση — μια προ-εδραιωμένη δυσαρμονία — μεταξύ του ενστικτικού υποστρώματος, το οποίο είναι η έδρα της ευτυχίας, και του απωστικού Εγώ. Αξιώνει μιαν επανάσταση των ενστίκτων σαν το μοναδικό τρόπο να ικανοποιηθούν οι απαιτήσεις της ευτυχίας. Αλλά, καθώς δεν θέλει να αγνοήσει ούτε και τα αιτήματα του λόγου, και καθώς το Εγώ προϋποτίθεται ως εγγενώς απωστικό, οφείλει να καταφύγει σε μια σύλληψη της αισθητικής ορθολογικότητας που θα μπορούσε να επιτύχει το σκοπό του. Μόνον ο ουτοπικός συνδυασμός της χειραφέτησης των ενστίκτων και της αισθητικής ορθολογικότητας μπορεί να λύσει το γρίφο της ιστορίας όπως τον διαμορφώνει ο Marcuse με τη βοήθεια

28. Ο.π. σελ. 121-22.

σελ. 241.

29. Habermas, *Knowledge and Human Interests*,

του Freud. Για τον Habermas όμως, ο γρίφος δεν είναι τόσο ακραίος. Η ουτοπικότητα του εβδόμου Σταδίου στο ηθικό του σχεδιάγραμμα μπορεί να υποστηριχθεί κατά έναν τρόπο σχεδόν εύλογο καθότι δεν προϋποθέτει την απόλυτη δυσαρμονία μεταξύ του λόγου και των ενστίκτων όπως κάνει ο Marcuse. Αντιθέτως, όπως και οι ψυχολόγοι του Εγώ, σφάλλει προς την αντίθετη κατεύθυνση. Εξαιτίας της ώθησης από τη γλωσσολογική προσέγγισή του, δεν κατορθώνει να συλλάβει τη σημασία ενός «εσώτερου αγνώστου εδάφους» η οποία αποτελεί σήμα κατατεθέν της φρουδικής σκέψης· κατ' αρχήν, τα πάντα είναι δυνάμει διαφανή. Ως αποτέλεσμα, κινδυνεύει να παραβλέψει τελείως την αντιπαράθεση μεταξύ του λόγου και των ορμών. Και στον Marcuse και στον Habermas, η ουτοπικότητα είναι αποτέλεσμα της αποτυχίας τους να συλλάβουν θεωρητικά τη διαλεκτική της αρμονίας και της δυσαρμονίας μεταξύ της ανθρώπινης ορθολογικότητας και του ενορμητικού της υποβάθρου.

Ο Habermas είχε ρητά αναφερθεί στο ζήτημα της ευτυχίας σ' ένα άλλο σημείο της καριέρας του και μάλιστα στο άρθρο του πάνω στον Benjamin. Εκεί, όμως, τα συμπεράσματα κάθε άλλο παρά ουτοπικά ήταν· στην πραγματικότητα, οι συνέπειές τους ήταν μάλλον ανησυχητικές. Σ' αυτό το άρθρο ο Habermas επιχειρούσε να ξεκαθαρίσει τη θέση του όσον αφορά τον Benjamin και τον αριστερό αντι-Διαφωτισμό εν γένει. Υποστήριξε ότι, κρίνοντας την ιστορία μόνο σύμφωνα με τους όρους μιας εμφατικής έννοιας της ευτυχίας, τους διέφευγε η οποία «μετρημένη πρόοδος» είχε στην πραγματικότητα σημειωθεί ιστορικά και η οποία ενεπλάκη αναγκαστικά σε μια διαλεκτική του Διαφωτισμού.

Αναθυμούμενοι μελαγχολικά ό,τι υπήρξε ανεπιτυχές και επικαλούμενοι στιγμές ευτυχίας οι οποίες βρίσκονται στην πορεία του να εξαλειφθούν, η ιστορική έννοια της εγκόσμιας προόδου απειλεί να ατροφήσει<sup>30</sup>.

Για να διορθώσει αυτήν την κατάσταση και να αποφύγει μια διαλεκτική του Διαφωτισμού, ο Habermas θέλει να εισάγει ένα περισσότερο διαφοροποιημένο πλαίσιο το οποίο να είναι σε θέση να ανιχνεύει την πρόοδο. Ειδικότερα, επανεισάγει την παλαιά διάκριση μεταξύ ευτυχίας, η οποία ήταν ο στόχος της ουτοπικής παράδοσης, από τη μία, και της κοινωνικής δικαιοσύνης, η οποία ήταν ο στόχος της παράδοσης του φυσικού δικαίου, από την άλλη. Αυτό του επιτρέπει να ισχυριστεί ότι έχει υπάρξει πρόοδος σ' αυτήν την τελευταία διάσταση στο βαθμό κατά τον οποίο έχει σημειωθεί πρόοδος στη συλλογιστική δικαίωση των ηθικών και νομικών κανόνων.

Ο Habermas, όπως είδαμε, διαχωρίζει επίσης την ηθική από την κανονιστική πορεία ανάπτυξης στη θεωρία του για την ηθική ανάπτυξη. Αλλά, αν και προσπαθεί να τις επανενώσει με το έβδομο στάδιο στην ηθική του θεωρία, στο άρθρο για τον Benjamin δεν καταπιάστηκε καν με μια τέτοια απόπειρα. Εκτός αυτού, όχι μόνο δεν συνδέει την πρόοδο στο βασίλειο της ευτυχίας με την πρόοδο στο βασίλειο της ηθικής,

30. Jürgen Habermas, «Consciousness-Raising or Redemptive Criticism», *New German Critique* 17 (1979), σελ. 58.

αλλά, καθώς οι πορείες της εξέλιξης αφήνονται εντελώς ασύνδετες, αναγκάζεται να αποδεχτεί την πιθανότητα, πως μια μελλοντική κοινωνία μπορεί να είναι χειραφετημένη όσον αφορά την ηθική και τη δικαιοσύνη, και, την ίδια στιγμή, να μην είναι ευτυχημένη, θά 'λεγε κανείς. Δεδομένης αυτής της συλλογιστικής πορείας, είναι εντελώς μέσα στο μέτρο του δυνατού μια κοινωνία που να είναι ηθική και δίκαιη να μην έχει στη διάθεσή της ένα τέτοιο περιεχόμενο ώστε να παρέχει μια καλή ζωή στα μέλη της: «θα μπορούσε μια χειραφετημένη ανθρωπότητα να βρεθεί μία μέρα αντιμέτωπη με τον εαυτό της μέσα στο εκτεταμένο πεδίο της συλλογιστικής διαμόρφωσης της θέλησης και παρ' όλα αυτά να στερείται ακόμη των όρων με τους οποίους θα ήταν σε θέση να ερμηνεύει τη ζωή ως καλή ζωή;»<sup>31</sup>. Λογικά αυτό το αποτέλεσμα πρέπει να προκύπτει σαν μια πιθανότητα για τον Habermas από τη στιγμή που διαχώρισε το ζήτημα της μορφής από αυτό του περιεχομένου και την ηθική από την ευτυχία. Αυτή η πιθανότητα είναι άμεση συνέπεια του γεγονότος ότι η υπεράσπισή του του εγχειρήματος της μοντερνικότητας εναντίον του αντι-μοντερνισμού του αντι-Διαφωτισμού αναφέρεται στην εξέλιξη της τυπικής ορθολογικότητας και μόνο σ' αυτήν.

Πέραν αυτού, όταν στρεφόμαστε στην ανάλυση της δυναμικής του ύστερου καπιταλισμού από τον Habermas, βρίσκουμε ότι υπάρχουν πολλές εμπειρικές ενδείξεις που στηρίζουν το ενδεχόμενο ενός δίκαιου αλλά ανικανοποίητου κοινωνικού συστήματος. Ο Habermas συμερίζεται με τους στοχαστές του αντι-Διαφωτισμού μία βασικά βεμπεριανή ανάλυση της προοδευτικής επέκτασης της διευθυντικής ορθολογικότητας στο βιωμένο κόσμο και της συνεπαγόμενης καταστροφής του ιστορικά κατασταλλαγμένου νοήματος. Διατείνεται ότι, ενώ μέχρι πρόσφατα ο καπιταλισμός είχε εκμεταλλευθεί το υπόλειμμα του νοήματος των πιο παραδοσιακών μορφών κοινωνίας για να νομιμοποιηθεί, τώρα βρίσκεται σε μια διαδικασία όπου «εξαντλεί κατά τρόπο μη ανανεώσιμο»<sup>32</sup> τα αποθέματα του νοήματος. Το αποκορύφωμα αυτής της διαδικασίας θα ήταν μια κοινωνία η οποία θα είχε κενωθεί από το περιεχόμενό της.

Μια κουλτούρα η οποία για χιλιάδες χρόνια υπήρξε αντικείμενο εκμετάλλευσης με σκοπό τη νομιμοποίηση της κυριαρχίας, θα έπαιρνε την εκδίχηση της τη στιγμή κατά την οποία η προαιώνια καταστολή θα μπορούσε να ξεπεραστεί: όχι μόνο θα είχε εξαλείψει τη βία, αλλά δεν θα είχε πλέον κανένα περιεχόμενο<sup>33</sup>.

Ακόμα και αν κάποιος δεν προϋποθέτει ότι οι αστικοί ηθικοί και νομικοί κανόνες είναι απλώς επιφαινόμενα της καπιταλιστικής οικονομίας όπως έτεινε να το κάνει ο αντι-Διαφωτισμός, δεν παύει να φαίνεται ότι η πρόοδος στην ηθική και τη δικαιοσύνη δεν αποκλείουν την πραγματοποίηση του βιωμένου κόσμου.

Ο Habermas δίνει μια αναπάντεχα συμπαθητική ερμηνεία για τη μάλλον υποθετική θεωρία του Benjamin, αλλά παραλείπει να διερευνήσει τις συνέπειές της πάνω στα ζητήματα που εξετάζουμε. Ο Benjamin υποστηρίζει ότι το ανθρώπινο νόημα προέρχε-

31. Δες σημείωση 30.

32. Habermas, *Legitimation Crisis*, σελ. 79.

33. Habermas, «Consciousness-Raising or Redemptive Criticism» σελ. 58.

ται από τις εκφραστικές χειρονομίες των ζώων και ότι, στο σημείο της εμφάνισής του, το ανθρώπινο είδος προικίστηκε μ' ένα ορισμένο ποσό νοήματος το οποίο δεν μπορεί να επεκταθεί ούτε να αναπαραχθεί. Η ιστορία των πολιτισμών δεν αντιπροσωπεύει παρά μονάχα έναν αριθμό παραλλαγών αυτού του αρχικού σημειωτικού κληροδοτήματος. Αυτό που συμβαίνει τώρα, όμως, με την πραγματοποίηση του βιωμένου κόσμου, σημαίνει την καταστροφή αυτού του μη-ανανεώσιμου αποθέματος σε νόημα. Αυτό που εξυπονοείται εδώ είναι ο δεσμός μεταξύ του νοήματος και του φυσικού υπόβαθρου της ανθρώπινης ύπαρξης. Εάν πάρουμε την αποκόλληση από τη φύση σαν το τέλος του Διαφωτισμού και εάν θεωρήσουμε το φυσικό μας υπόβαθρο σαν ενδογενώς συνδεδεμένο με την ικανότητά μας για νόημα, τότε θα υπήρχε πράγματι μία συσχέτιση μεταξύ του Διαφωτισμού και της πραγματοποίησης, όπως υποστήριξε ο αντι-Διαφωτισμός.

Ο Habermas έχει απόλυτα δίκαιο, εν αντιθέσει με τον αντι-Διαφωτισμό, να υποστηρίξει τις πραγματικές προόδους της σύγχρονης εποχής στις οποίες αυτοί παρέμεναν τυφλοί. Ταυτοχρόνως, όμως, δεν κατορθώνει να χειριστεί ικανοποιητικά το βασίλειο των προβλημάτων για τα οποία εκείνοι κυρίως ενδιαφερόντουσαν — ωσάν επιδεικνύοντας κανείς την ιστορική πρόοδο στο στόχασμό να ήταν αρκετό για να αρνηθεί τη διαλεκτική του Διαφωτισμού. Η μεταβολή στο κέντρο βάρους όσον αφορά την κριτική θεωρία είναι εμφανής στους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους χρησιμοποιείται ο Freud. Όπου ο Adorno, ο Horkheimer και ο Marcuse χρησιμοποιούσαν το Freud για να εισάγουν την υπόγεια διάσταση του ασυνείδητου, τις ορμές, και το αίτημα για ευτυχία στη μαρξιστική κοινωνική θεωρία, ο Habermas ουσιαστικά τον χρησιμοποιεί για να συζητήσει μεθοδολογικά προβλήματα στη φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών. Και αφή-

νει  
ε-  
ντελώς πίσω το δυναμικό ασυνείδητο όταν περνάει στον Piaget και τον Kohlberg. Αυτό δεν σημαίνει ότι θα 'πρεπε κανείς να μυθοποιεί το ασυνείδητο σαν το ειδικό θησαυροφυλάκιο της αλήθειας ενάντια στην καθεστηκυία τάξη, ή να υποστηρίζει την «ανάσταση του σώματος» όπως έκανε ένα μεγάλο μέρος της αποκαλούμενης Φροϋδικής Αριστεράς. Ούτε και σημαίνει ότι θα έπρεπε κανείς να επιδιώκει μια επιστροφή σε πιο «οργανικούς» *gemeinschaftliche* τρόπους ζωής σαν μία λύση στα προβλήματα της μοντερνικότητας, όπως προτείνουν πολλοί από τους μετέχοντες στα νέα κοινωνικά κινήματα. Σημαίνει, όμως, ότι δεν μπορούμε να υπερασπίσουμε το έργο της μοντερνικότητας — το οποίο πρέπει να υπερασπισθεί — με τίμημα τη θυσία της νατουραλιστικής παράδοσης που ξεκινά από τον Feuerbach, περνά από το νεαρό Marx και το Freud και φτάνει έως την πρώιμη Σχολή της Φραγκφούρτης.

Απόδοση στην ελληνική: Χρυσή Μπέζα