

Μεταμοντέρνα κατάσταση και απελευθερωτική προοπτική

Στιγμές μιας φιλοσοφικής περιπλάνησης στην Ιστορία

*Τελικά τους έκλεισα την πόρτα: «τι να την κάνω την
πραγματικότητα, τους λέω — εγώ έχω τ' όνειρο»
(Γ. Λειβαδίτης, Τα χειρόγραφα του Φθινοπώρου)*

Ι. Φιλοσοφική αφετηρία του ζητήματος

Όταν το 1784 ο Immanuel Kant συνέγραφε το άρθρο του με τίτλο «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός;», άνοιγε πράγματι ένα νέο κεφάλαιο στο χωρίς τέλος βιβλίο της νεότερης ευρωπαϊκής κοινωνικής θεωρίας και πράξης:

«Διαφωτισμός είναι η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του, για την οποία ο ίδιος είναι υπεύθυνος. Ανωριμότητα είναι η αδυναμία να μεταχειρίζεσαι το νου σου χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Είμαστε *υπεύθυνοι* γι' αυτή την ανωριμότητα, όταν η αιτία της βρίσκεται όχι στην ανεπάρκεια του νου, αλλά στην έλλειψη αποφασιστικότητας και θάρρους να τον μεταχειριζόμαστε χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Sapere aude! [Τόλμα να μαθαίνεις!]. Έχε θάρρος να μεταχειρίζεσαι το δικό σου νου! Τούτο είναι το έμβλημα του Διαφωτισμού»¹ (υπογραμμίσεις του Kant).

Έχω τήν άποψη ότι σ' αυτόν το συχνά και μηχανικά επαναλαμβανόμενο ορισμό του Διαφωτισμού κατά Kant υπάρχει κάποιο ενδεικτικό νεύμα του φιλοσόφου προς τους συγχρόνους του αλλά και προς τις μέλλουσες γενιές: ένα νεύμα που αν περάσει απαρατήρητο, τότε μοιραία η φιλοσοφική σκέψη εκπίπτει σε α-νόητο γλωσσικό παιχνίδι. Σε τελική ανάλυση, μας λέει ο Kant, η ανωριμότητα του ανθρώπου δεν οφείλεται σε ανεπάρκεια του νου, αλλά σε ένα έλλειμμα ψυχής, στην απουσία μιας μαχητικής, θα έλεγα, στάσης ζωής. Δεν είναι η νοητική υστέρηση, αλλά η ψυχική ατολμία, η αναποφασιστικότητα, αυτή που κρατά τους ανθρώπους σε κατάσταση εξουσιασμού και υποτέλειας.

¹ Ο Αλέξανδρος Α. Χρύσης είναι διδάκτορας Πολιτικών Επιστημών. Διδάσκει Κοινωνική Φιλοσοφία και Φιλοσοφία της Ιστορίας στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Αξίζει, μάλιστα, να επισημανθεί ότι ο Γερμανός φιλόσοφος ολοκληρώνει αυτή την πτυχή του συλλογισμού του με μια άμεση και σαρκαστική αναφορά στο ρόλο και στον τρόπο δράσης των κηδεμόνων, «που έχουν αναλάβει με τόση καλοσύνη την εποπτεία [του μεγίστου μέρους των ανθρώπων]»².

«Αφού πρώτα έκαναν κούτα τα σπιτικά ζώα τους», σημειώνει ο Kant, «και έλαβαν με άκρα προσοχή τα μέτρα τους, ώστε αυτά τα ήσυχα πλάσματα να μην επιτρέπουν στον εαυτό τους το τόλμημα να κάνουν βήμα έξω από την κούνια, όπου αυτοί τα έχουν κλεισμένα, τους δείχνουν έπειτα τον κίνδυνο που τα απειλεί, άμα προσπαθήσουν να βαδίσουν μόνα τους. Όμως ο κίνδυνος αυτός δεν είναι καθόλου τόσο μεγάλος, επειδή θα μπορούσαν με μερικά πεσίματα στην αρχή να μάθουν επιτέλους να περπατούν· αλλά ένα παράδειγμα του είδους τούτου φέρνει τη δειλία και συνήθως τρομάζει τους ανθρώπους, έτσι ώστε να παραιτούνται από κάθε άλλη απόπειρα στο μέλλον»³.

Και, όμως, αυτές οι από πρώτη άποψη απαισιόδοξες διαπιστώσεις του Kant δεν οδηγούν τον ίδιο σ' ένα απαισιόδοξο συμπέρασμα. Διατυπώνοντας αυτές τις σκέψεις πέντε περίπου χρόνια πριν τη Γαλλική Επανάσταση —που με τόσο ενθουσιασμό γέμισε την ψυχή του⁴—, υποστηρίζει ότι έχει ήδη αρχίσει η μακρά αλλά σταθερή πορεία του ανθρώπινου γένους από μια εποχή διαφωτισμού σε μια διαφωτισμένη εποχή. Έχει ήδη αρχίσει η αργόσυρτη, αλλά θαρραλέα έξοδος της ανθρωπότητας από το καθεστώς της ανωριμότητας. Το νεύμα του φιλοσόφου δε χάνεται στο κενό της Ιστορίας. Έχει βρει τους έλλογους αποδέκτες του.

«Αν τεθεί το ερώτημα: Ζούμε τώρα σε μια διαφωτισμένη εποχή; τότε η απάντηση είναι: όχι, αλλά ζούμε μέσα σε μιαν εποχή διαφωτισμού»⁵.

Σ' αυτό το σημείο, όμως, όπου ο Kant φθάνει στο τέρας του συλλογισμού του όσον αφορά την ταυτότητα της εποχής του, ένας σύγχρονος φιλοσοφικός στοχασμός μπορεί, πιστεύω, να αναγνωρίσει τη δική του αφετηρία. Ζούμε, πράγματι, σήμερα σε μια εποχή διαφωτισμού; Ζούμε σε καιρούς που η έξοδος προς την αυτονομία της σκέψης και της πράξης προχωρεί σταθερά για το ανθρώπινο γένος; Ή μήπως η πορεία από μια περίοδο διαφωτισμού σε μια διαφωτισμένη περίοδο έχει ήδη παγώσει; Να 'ναι άραγε η εποχή μας περίοδος οπισθοχώρησης από την εποχή του διαφωτισμού σ' αυτή της βαρβαρότητας; Αν ναι, μήπως είναι αυτή η αναπότρεπτη διαλεκτική του ίδιου του Διαφωτισμού; Τουλάχιστον γι' αυτούς που απορρίπτουν μια γραμμική αντίληψη της Ιστορίας, τέτοια ερωτήματα εξακολουθούν να παραμένουν ανοικτά.

Δεν επέλεξα, βεβαίως, χωρίς αποχωρώντα λόγο το άρθρο του Kant «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός;». Είναι το ίδιο ακριβώς κείμενο, για το οποίο ένας κατά τα άλλα δομικός κριτικός του Διαφωτισμού και ο σημαντικότερος ίσως από τους εισηγητές του μεταδομισμού και της μεταμοντέρνας κατάστασης, ο Michel Foucault, υποστηρίζει ότι «σημασιοδοτεί μια διακριτική είσοδο στην ιστορία της σκέψης πάνω σ' ένα ερώτημα στο οποίο η σύγχρονη φιλοσοφία δεν μπόρεσε να απαντήσει, αλλά και από το οποίο ποτέ δεν μπόρεσε να απαγκιστρωθεί»⁶.

Για ποιους, άραγε, λόγους ο μεταδομιστής Foucault αξιολογεί ως τόσο σημαντικό ένα «κείμενο μάχης» που συνέγραψε πριν δύο αιώνες περίπου ο Kant, προκειμένου να συμβάλει στην πορεία της ανθρωπότητας προς μια διαφωτισμένη εποχή;

«Το νήμα που μας συνδέει με το Διαφωτισμό», γράφει ο Foucault, «δεν είναι η πιστότητα σε δογματικά στοιχεία, αλλά περισσότερο η διαρκής επανενεργοποίηση μιας στάσης —δηλαδή ενός φιλοσοφικού ήθους το οποίο θα μπορούσε να περιγραφεί ως διαρκής κριτική της ιστορικής μας εποχής»⁷.

Δύσκολα θα μπορούσε να διαφωνήσει κάποιος στο σημείο αυτό με τον Foucault. Πράγματι, όπως επισημάνθηκε ήδη, ο Διαφωτισμός, αυτή η έξοδος του ανθρώπου από το καθεστώς της ανωριμότητας, δηλαδή από το καθεστώς της κηδεμονίας του νου αλλά και της πράξης του, σημαίνει έξοδο από μια παθητική/απολογητική στάση απέναντι στις λέξεις και στα πράγματα σε μια ενεργητική/κριτική αντιμετώπιση του καιρού του. Αυτός είναι ο πυρήνας του νέου φιλοσοφικού ήθους που εισηγείται και ο ίδιος ο Kant. Θα συμφωνήσω μάλιστα με τον Foucault και στο χαρακτηρισμό αυτού του φιλοσοφικού ήθους ως «οριακής στάσης». Είναι, όντως, γοητευτική η διατύπωση-πρόκληση του Foucault, που εμπνέεται σ' αυτό το σημείο από τον καντιανό ορισμό του Διαφωτισμού:

«Πρέπει να κινηθούμε πέραν των εναλλακτικών επιλογών εκτός-εντός: πρέπει να σταθούμε στη μεθόριο. Πράγματι η κριτική συνίσταται στον αναλύειν και σκέπτεσθαι στα όρια [...]. Το θέμα εν συντομία είναι να μετασχηματίσουμε την κριτική που οδηγεί στη μορφή του αναγκαίου ορίου σε μια πρακτική κριτική που παίρνει τη μορφή μιας πιθανής υπέρβασης»⁸.

Να κινηθούμε, λοιπόν, στη μεθόριο. Να μετεωρισθούμε πάνω από το κενό του σύγχρονου κόσμου οξύνοντας την κριτική δύναμη του νου στην προοπτική ενός πιθανού άλματος, μιας πιθανής υπέρβασης του παρόντος προς έναν ανοιχτό ορίζοντα του μέλλοντος. Μια μικρή, αν και όχι δευτερεύουσα όμως, διευκρίνιση στη διατύπωση του Foucault, μια διευκρίνιση της οποίας η ρίζα ανιχνεύεται στο ίδιο το κείμενο του Kant: η κριτική δε συνίσταται μόνο στο *αναλύειν και σκέπτεσθαι* στα όρια: η κριτική συνίσταται και στο *πράττειν* στά όρια. Με αυτή την έννοια, η πρακτική κριτική για την οποία μιλά ο Foucault, αν θέλει να εκφράσει πράγματι το φιλοσοφικό ήθος που αποπνέει ο καντιανός πρακτικός λόγος περί Διαφωτισμού, οφείλει να αναζητήσει μια πιθανή υπέρβαση όχι μόνο στη *θεωρία*, αλλά και στην *πράξη*.

Ωθείται, κατ' αυτόν τον τρόπο, η κριτική σκέψη στη συνάντησή της με την ιστορική πραγματικότητα, ωθείται —για να αντιστρέψουμε το πλατωνικό σχήμα— στην έξοδό της από τον κόσμο των ιδεών για να οργώσει ή και να συντριβεί στο τραχύ έδαφος της κοινωνικής και πολιτικής πράξης. Σ' αυτή τη συνάντηση ο Foucault επιχειρεί να παρευρεθεί, θεωρώντας μάλιστα ότι έχει κατανοήσει το κρίσιμο μάθημα μιας πολυσήμαντης και πολνκύμανης εμπειρίας από την εποχή του Kant μέχρι τις μέρες μας.

«Πράγματι, γνωρίζουμε από την εμπειρία μας», υποστηρίζει ο Foucault, «ότι η προσπάθεια να ξεφύγουμε από το σύστημα της σύγχρονης πραγματικότητας έτσι ώστε να παραγάγουμε τα ολικά προγράμματα μιας άλλης κοινωνίας, ενός άλλου τρόπου σκέπτεσθαι, μιας άλλης κουλτούρας, μιας άλλης θέασης του κόσμου, έχει οδηγήσει μόνον στην επαναφορά των πλέον επικίνδυνων παραδόσεων.

Προτιμώ τους πολύ συγκεκριμένους μετασχηματισμούς που αποδείχθηκαν δυνατοί κατά τα τελευταία είκοσι χρόνια σε έναν ορισμένο αριθμό περιοχών που αφορούν τους τρόπους μας

να υπάρχουνε και να σκεπτόμαστε, τις σχέσεις προς την εξουσία, τις σχέσεις μεταξύ των φύλων, τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την τρέλλα ή την αρρώστεια: προτιμώ ακόμα αυτούς τους μερικούς μετασχηματισμούς, που έχουν γίνει στο συσχετισμό της ιστορικής ανάλυσης και της πρακτικής στάσης, από τα προγράμματα για έναν καινούριο άνθρωπο που έχουν διατυπώσει τα χειρότερα πολιτικά συστήματα, καθόλη τη διάρκεια του εικοστού αιώνα»⁹.

Για τον Foucault, λοιπόν, που επιχειρεί να αξιοποιήσει το φιλοσοφικό ήθος της καντιανής προσέγγισης του Διαφωτισμού, αλλά και τις ιστορικές εμπειρίες των δύο τελευταίων αιώνων, η πρακτική κριτική, η κριτική στάση απέναντι στην κοινωνική πραγματικότητα οφείλει να αποφύγει την παραγωγή ολικών σχεδίων ανάπλασης του κόσμου. Η αναζήτηση του εφικτού, αυτών των μερικών συγκεκριμένων μετασχηματισμών είναι η δική του πρόταση. Κηρύσσει, έτσι, ο Foucault τον πόλεμο εναντίον της ολότητας, έναν πόλεμο που θα αναλάβουν να συνεχίσουν οι μεταμοντέρνοι φίλοι του. Θα υποστηρίξω, ωστόσο, ότι στο σημείο αυτό οι δρόμοι του Kant και του Foucault χωρίζουν οριστικά. Και τούτο, διότι και όταν ακόμη ο Kant προτείνει μια βήμα προς βήμα ανάπλαση του τρόπου σκέψης, και όταν ακόμη επισημαίνει ότι μόνον αργά μπορεί ένας λαός να φθάσει στο διαφωτισμό —«η επανάσταση γεννά νέες προλήψεις», θα μας πει ο Kant¹⁰—, και τότε ακόμη, κυρίως τότε ο Γερμανός φιλόσοφος δεν παύει να αναδεικνύει το δέον μιας ολικής μεταρρύθμισης της κοινωνίας. Ο αγώνας για την προώθηση του «μεγάλου σχεδίου» είναι ο δρόμος που ανατάσσει ηθικά και πνευματικά τον άνθρωπο, είναι η πορεία που του δίνει τη δυνατότητα να οδηγηθεί ολοένα και πλησιέστερα στο βασίλειο της αυτονομίας, στη διαφωτισμένη εποχή. Ο φιλοσοφικός λόγος που φωτίζει το αργό και επίπονο ταξίδι του ανθρώπινου γένους από μια εποχή διαφωτισμού σε μια διαφωτισμένη εποχή είναι ο λόγος ενός *καθολικού διανοουμένου*.

Αλλά και για τον Foucault, ο οποίος μας εισάγει με τον τρόπο του στην ιδεολογία της μεταμοντέρνας κατάστασης, έχει γεννηθεί ήδη ένας νέος τρόπος σύνδεσης της θεωρίας με την πράξη.

«Οι διανοούμενοι», επιχαιρεί ο Foucault, «συνήθισαν να δουλεύουν, όχι στην τροπικότητα του “καθολικού”, του “υποδειγματικού”, του “δικαίου —και αληθινού— για πάντα”, αλλά σε ειδικούς τομείς, στα συγκεκριμένα σημεία που τους τοποθετούσαν οι δικές τους συνθήκες ζωής ή εργασίας [...]»¹¹.

Επιτέλους, για τον Foucault, ο «καθολικός» διανοούμενος, αυτή η χαρακτηριστική φιγούρα του 18ου, 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα, αυτή η μορφή, που πήρε την πιο ακραία εκδοχή της μέσα στη θεωρία και στην πράξη του μαρξισμού, έχασε οριστικά τη μάχη για την πραγμάτωση του ανέφικτου¹². Έφθασε, επιτέλους, η εποχή των «ειδικών» διανοουμένων. Και παρότι πρέπει, ομολογεί ο Foucault, να επανεξετάσουμε το ρόλο του ειδικού διανοουμένου, δεν πρέπει να τον εγκαταλείψουμε «παρά τη νοσταλγία ορισμένων για τους μεγάλους “καθολικούς” διανοουμένους και την επιθυμία για μια καινούρια φιλοσοφία, για μια καινούρια κοσμοθεώρηση»¹³.

Φοβείται τη νοσταλγία του «μεγάλου σχεδίου» ο Foucault. Τη φοβείται όχι μόνο γιατί θεωρεί ότι αυτός ο νόστος γέννησε τις πιο δεσποτικές μορφές εξουσίας που γνώρισε ποτέ η ανθρωπότητα. Φοβείται τον πόθο, το πάθος για την καθολική ανάπλαση του κόσμου, κυρίως γιατί επιμένει να αγνοεί αυτό που επιχειρήσε να αναδείξει ο Kant μ' εκείνο το υπόγεια ανατρεπτικό φιλοσοφικό ήθος του: η αναζήτηση του καθολικού είναι ο μόνος δρόμος

εξανθρωπισμού του ανθρώπου, αρκεί ο ίδιος ο άνθρωπος να μη λησμονεί ότι είναι τραγικά ελεύθερος να προσεγγίζει και όχι να πραγματώνει το καθολικό.

Δεν είναι δύσκολο να συμφωνήσει κάποιος με τον Foucault ότι «οι σχέσεις ανάμεσα στην ανάπτυξη των ικανοτήτων και στην ανάπτυξη της αυτονομίας δεν είναι τόσο απλές όσο πίστευαν ότι είναι το δέκατο όγδοο αιώνα»¹⁴. Δεν είναι επίσης δύσκολο να αναγνωρίσει κάποιος την κρισιμότητα του ερωτήματος που αποσταγματικά διατυπώνει ο ίδιος στοχαστής: «Πώς μπορεί η ανάπτυξη των ικανοτήτων να αποσυνδεθεί από την ενίσχυση σχέσεων εξουσίας;»¹⁵. Ωστόσο, επιμένω, η αναζήτηση της καθολικής απελευθέρωσης εξακολουθεί να έχει νόημα, όχι μόνο κοινωνικό και πολιτικό, αλλά κυρίως παιδαγωγικό νόημα για την ανάπτυξη του ανθρώπου, του μέσα και του γύρω του κόσμου.

Και στο σημείο αυτό η ρήξη με τη μεταμοντέρνα κατάσταση, τη μεταμοντέρνα κατάσταση που τόσο έντεχνα —οφείλουμε να ομολογήσουμε— ο ίδιος ο Foucault προετοίμασε φιλοσοφικά, είναι αναπόφευκτη για όσους εξακολουθούν να θεωρούν τη φιλοσοφία ταξίδι προς το Όλο. Ας εστιάσουμε, λοιπόν, την κριτική μας στο στόχο:

«Η μεταμοντέρνα στιγμή είναι ένα είδος έκρηξης της μοντέρνας επιστήμης, στην οποία ο λόγος και το υποκείμενό του —ως πηγή της “ενότητας” και του “όλου”— ανατινάσσονται σε κομμάτια»¹⁶.

II. Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση: Ιδεολογία και πολιτική

Δε θα ήταν, πιστεύω, παράδοξο να υποστηρίξει κάποιος ότι η απόπειρα του Foucault να θεμελιώσει φιλοσοφικά το μεταμοντέρνο ως ρήξη προς τις ολιστικές προσεγγίσεις της κοινωνίας βρίσκει την εκλαιϊκευτική εκδοχή της στον κατεξοχήν ιδεολογικό και, σε τελική ανάλυση, πολιτικό λόγο του Francois Lyotard, του συγγραφέα της *Μεταμοντέρνας Κατάστασης*.

Είναι στο δοκίμιό του «απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι μεταμοντέρνο;» που ο Lyotard συναντάται με τον Foucault, σπεύδοντας να ανακόψει και αυτός από την πλευρά του την αναζήτηση του όλου και του ενός.

«Πληρώσαμε ακριβώς τη νοσταλγία για το όλο και το ένα, για τη συμφιλίωση έννοιας και αισθητικότητας, για διαφανή και κοινοποιημένη εμπειρία. Πίσω από τη γενική απαίτηση για χαλάρωση και εφησυχασμό διακρίνουμε, εντούτοις, πολύ καθαρά», επισημαίνει ανήσυχος ο Lyotard, «τον ψίθυρο της επιθυμίας να ξαναρχίσει ο τρόμος για μια ακόμα φορά, να επαναδραστηριοποιηθεί η φαντασίωση του περιζλισμού της πραγματικότητας. Η απάντηση σ' αυτά είναι: να πολεμήσουμε το όλο, να δώσουμε μαρτυρία για το μη-αναπαραστάσιμο, να ενεργοποιήσουμε τις διαφορές, να σώσουμε την τιμή του ονόματος»¹⁷.

Μια στάση μάχης προτείνει, λοιπόν, και ο Lyotard· την κήρυξη ενός πολέμου αλλά σε κατεύθυνση ακριβώς αντίθετη απ' αυτή που ο ίδιος ο μαρξιστής και στέλεχος του εκδοτικού πυρήνα του γνωστού περιοδικού *Socialisme ou Barbarie* είχε κάποτε ακολουθήσει*.

* Το περιοδικό *Socialisme ou Barbarie* κυκλοφόρησε στο διάστημα 1949-1965. Στον εκδοτικό πυρήνα του μετείχαν μεταξύ άλλων και οι Καστοριάδης, Blanchard, Lefort και Lyotard.

Από τον αγώνα για την καθολική χειραφέτηση του ανθρώπου, στον αγώνα εναντίον του καθολικού· από τη μάχη για τη σύνθεση, τη διαλεκτική υπέρβαση των διαφορών, στη μάχη για την ενεργοποίησή τους, δηλαδή για την οριστική και αμετάκλητη αποδοχή τους. «Πληρώσαμε ακριβά τη νοσταλγία για το όλο και το ένα», επιμένει ο Lyotard. Αλλά ας πούμε επιτέλους τα πράγματα με τ' όνομά τους. Ίσως έτσι να σώσουμε την τιμή του ονόματος με έναν τρόπο τελείως διαφορετικό απ' αυτόν που αναζητεί ο υποστηρικτικής του μεταμοντέρνου.

Μπορεί άραγε να ζήσει ο άνθρωπος χωρίς τη νοσταλγία για το όλο και την ενότητά του; Μπορεί άραγε να εκριζωθεί από τον πραγματικό δραστήριο άνθρωπο αυτός ο πόθος, που τόσο τρώο γεννά στον Francois Lyotard και τους μεταμοντέρνους του καιρού μας; Και αν ναι, τότε τι απομένει από μια στάση αποδομησης για την οποία τόσο κόπτονται οι ίδιοι οι μεταμοντέρνοι; Αυτός ο πόλεμος εναντίον του όλου, επιμένω, εκπίπτει αναπόφευκτα σ' ένα παιχνίδι αυτοκαταστροφής, όπου η κατάφαση της διαφοράς αναδεικνύεται σε αυτοσκοπό, όπου η αποδοχή της ιδιαιτερότητας όχι μόνο δε λειτουργεί ως έναυσμα για συνάντηση, αλλά καταδικάζει το φορέα της να ζήσει σε μια απέραντη έρημο εκατομμυρίων απομονωμένων υπάρξεων που αργοσβήνουν, σημαίνοντας έτσι με τον πιο φριχαστικό τρόπο όχι τη νοσταλγία, αλλά την απουσία και ενός ίχνους, έστω, επιθυμίας για το όλο και το ένα. Είναι σ' αυτή την απέραντη έρημο, όπου οι διαφορές —στο όνομα των οποίων κηρύσσει τον πόλεμο κατά του όλου ο Lyotard— αντί για γέφυρες γίνονται συρματοπλέγματα. Αλλ' αυτή την περικύκλωση της πραγματικότητας ο Lyotard δεν την απορρίπτει· την αποδέχεται ψύχραιμα.

Ας γίνουμε, όμως, πιο συγκεκριμένοι. Μέσα στη σύγχρονη κοινωνία και στο σύγχρονο πολιτισμό, θα μας πει ο συγγραφέας της *Μεταμοντέρνας Κατάστασης*, «η μεγάλη αφήγηση απώλεσε την αξιοπιστία της, όποιος και αν είναι ο τρόπος ενοποίησης που της αποδίδεται: θεωρητική αφήγηση, αφήγηση της χειραφέτησης»¹⁸. Πρόκειται εδώ για μια ληξιαρχική πράξη θανάτου των «μεγάλων αφηγήσεων» που ανεπιφύλακτα σπεύδει να εκδώσει ο ίδιος ο Lyotard. Δεν πρόκειται, όμως, για μια πρωτότυπη θέση. Αυτή η μεταμοντέρνα αναφορά στην υποχώρηση των «μεγάλων αφηγήσεων» αποτελεί ουσιαστικά επαναφορά με άλλη ορολογία της γνωστής, τουλάχιστον από τη δεκαετία του '60, θεωρίας περί του τέλους των ιδεολογιών.

«Σε αυτή την παρακμή των αφηγήσεων», ομολογεί ο Γάλλος στοχαστής, «μπορούμε να δούμε ένα αποτέλεσμα της ανόδου των τεχνικών και των τεχνολογιών μετά από το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, που έριξε το βάρος περισσότερο στα μέσα της δράσης παρά στους σκοπούς της· ή επίσης το αποτέλεσμα της επανεκδίπλωσης του φιλελεύθερου καπιταλισμού μετά από την αναδίπλωσή του υπό την προστασία του κείνσιανισμού κατά τα έτη 1930-1960· η ανανέωση αυτή εξάλειψε την κομμουνιστική εναλλακτική λύση και καταξίωσε την ατομική απόλαση αγαθών και υπηρεσιών»¹⁹ (υπογράμμιση δική μας).

Έχω την άποψη ότι στο σημείο αυτό αγγίζουμε πράγματι τον πυρήνα της μεταμοντέρνας ιδεολογίας και πολιτικής. Η διακήρυξη της εξάλειψης της κομμουνιστικής εναλλακτικής λύσης, η διακήρυξη της παρακμής της «μεγάλης αφήγησης» του μαρξισμού, μιας ακόμη εκδοχής της καθολικής χειραφέτησης του ανθρώπου στα πλαίσια μιας κοινωνίας χωρίς τά-

Ξεις, αποτελεί ουσιαστικά την αιχμή του μεταμοντέρνου δόρατος. Ας επιμείνουμε, λοιπόν, για λίγο ακόμη στον πολιτικό, εν τέλει, λόγο του Lyotard:

«Ο Marx αποκαλύπτει την κρυμμένη λειτουργία του καπιταλισμού. Στην καρδιά της διαδικασίας χειραφέτησης και της συνειδητοποίησης τοποθετεί την κατάργηση της αλλοτρίωσης της εργασιακής δύναμης. Μπορεί κατ' αυτόν τον τρόπο να πιστευτεί ότι ταύτισε και κατήγγειλε το αρχέγονο έγκλημα από το οποίο γεννιέται το δυστύχημα της νεοτερικότητας: η εκμετάλλευση των εργαζομένων. Και όπως ο "ντέκτιβ", φαντάζεται ότι αποκαλύπτοντας την "πραγματικότητα", δηλαδή τη φιλελεύθερη κοινωνία και οικονομία σαν λάθος, επιτρέπει στην ανθρωπότητα να διαφύγει από τη μεγάλη της ασθένεια. Γνωρίζουμε σήμερα», συμπεραίνει ο Lyotard, «ότι η Οκτωβριανή Επανάσταση υπό την αιγίδα του μαρξισμού δεν έκανε και ότι κάθε επανάσταση δεν κάνει και δε θα κάνει τίποτε άλλο παρά να ξανανοίγει την ίδια πληγή [...]. Οι μαρξιστές πίστεψαν ότι εργάστηκαν για την κατάργηση της αλλοτρίωσης της ανθρωπότητας, η αλλοτρίωση όμως του ανθρώπου επαναλήφθηκε αμέσως μόλις μετατοπίστηκε»²⁰.

Για το μεταμοντέρνο Lyotard, η προσπάθεια του Marx και των μαρξιστών υπήρξε σαν κι αυτή του Σισύφου. Οι πληγές στο σώμα της Ιστορίας δεν έκλεισαν, αλλά ξανανοίξαν, ίσως και να έγιναν βαθύτερες λόγω των επαναστάσεων. Είναι τελικά αυτός ο Δόλος της Ιστορίας. Την ίδια στιγμή που οι μαρξιστές αγωνίζονταν για την κατάργηση της αλλοτρίωσης, η αλλοτρίωση επανέκαμψε μέσα από τη δική τους επαναστατική δραστηριότητα. Θάλεγε κάποιος ότι η μεταμοντέρνα ανάλυση, που με τόση εμμονή συγκρούστηκε με τη χειρκελιανή νοσταλγία του Όλου, επιχειρεί απεγνωσμένα να αντλήσει επιχειρήματα από μια χειρκελιανή φιλοσοφία της Ιστορίας, προκειμένου να διακηρύξει τη ματαιότητα του μαρξιστικού εγχειρήματος, το αδιέξοδο κάθε επαναστατικής προσπάθειας γενικότερα. Επαναφέρω, ωστόσο, το ερώτημα: αν διαγράψουμε την προοπτική της χειραφέτησης από τη σκέψη και συνείδηση του ανθρώπου —μια διαγραφή που σε μεγάλο βαθμό έχει ήδη συντελεστεί στις μέρες μας—, τι απομένει για να στηρίξει μια κριτική αντιμετώπιση της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων; Ποιος και από ποια θέση θα αμφισβητήσει τις λεγόμενες φιλελεύθερες κοινωνίες; Αν αποκόψουμε και τα ελάχιστα νήματα που μας συνδέουν ακόμη μ' αυτή την ουτοπία της καθολικής χειραφέτησης, πώς θ' αποφύγουμε άραγε την καταβύθισή μας στο τέλμα μιας καθημερινότητας χωρίς τέλος και χωρίς αύριο;

Υποστηρίζω ότι απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά δεν μπορούν να αναζητηθούν στα ασφυκτικά ιδεολογικά όρια της μεταμοντέρνας κατάστασης. Εξ-ορίζονται μαζί με την επιθυμία, και τη θέση τους παίρνει ουσιαστικά η κατάφαση του παρόντος. Αυτό δεν είναι άλλωστε και ένα από τα χαρακτηριστικά κάθε ιδεολογίας; Τι άλλο να σημαίνει άραγε η εξάλειψη της κομμουνιστικής εναλλακτικής με την ταυτόχρονη καταξίωση της ατομικής απόλαυσης αγαθών και υπηρεσιών, τι άλλο παρά τον εκ-τοπισμό της Μεγάλης Άρνησης τόσο από τις φιλελεύθερες, όσο και —οφείλουμε να προσθέσουμε— και από τις μέχρι πρό τινας λεγόμενες «κοινωνίες του υπαρκτού σοσιαλισμού»;

Δεν έχει βεβαίως άδικο ο Lyotard, όταν διαπιστώνει στις μέρες μας την παρακμή των «μεγάλων αφηγήσεων», όταν υποστηρίζει ότι στις φιλελεύθερες χώρες, όπως και στις πάλαι ποτέ θεωρούμενες κομμουνιστικές, ο μαρξισμός ή, έστω, κάποιο είδος μαρξισμού από όπλο κριτικής μιας τάξης πραγμάτων εξέπεσε σε απολογητική ιδεολογία²¹. Δε σφάλει, επίσης, όταν διαπιστώνει ότι η αναζήτηση της αλήθειας αντικαθίσταται από το κυνήγι της

χρησιμότητας. Θα συμφωνήσουμε, συνεπώς, ότι «μέσα στο πλαίσιο της εμπορευματοποίησης της γνώσης, [η ερώτηση: σε τι χρησιμεύει;] τις περισσότερες φορές σημαίνει: μπορεί να πουληθεί;»²². Ας παραδεχθούμε, τέλος, ότι «εκείνο που δεν πουλιέται πια είναι η αμοδιότητα σύμφωνα με άλλα κριτήρια, όπως το αληθές/ψευδές, το δίκαιο/άδικο κ.τ.λ. [...]»²³.

Ως εδώ όμως: από το σημείο αυτό οι δρόμοι του Lyotard και όσων επιθυμούν όχι μόνο να περιγράψουν, αλλά κυρίως να αρνηθούν τη μεταμοντέρνα κατάσταση, χωρίζουν οριστικά. Υποστηρίζω, λοιπόν, ότι μια σύγχρονη κριτική απέναντι στο μεταμοντερνισμό οφείλει να αναδείξει κυρίως όχι το λόγο, αλλά τη σιωπή, την ύποπτη σιωπή των εκφραστών της μεταμοντέρνας κατάστασης.

Έχουν γραφτεί πράγματι πολλά και ενδιαφέροντα για το μεταμοντερνισμό ως την κυρίαρχη ιδεολογία μιας μεταβιομηχανικής κοινωνίας ή την πολιτιστική λογική ενός ύστερου καπιταλισμού²⁴. Έχει αναλυθεί επίσης με διεισδυτικό τρόπο η στάση των μεταμοντέρνων και ακόμη ειδικότερα η απόσταση που επιχειρούν να κρατήσουν ή ο σκεπτικισμός που εκφράζουν απέναντι στην Πολιτική²⁵. Το κρίσιμο στοιχείο, ωστόσο, στην ιδεολογία και πολιτική του μεταμοντέρνου, το στοιχείο γύρω από το οποίο συγκροτείται η ψευδής συνείδηση του μεταμοντερνισμού, είναι αυτό που θα πρότεινα να ονομάσουμε «απουσία απελευθερωτικής προοπτικής»²⁶. Με τα λόγια ενός από τους οξυδερχέστερους κριτικούς του μεταμοντερνισμού, του David Harvey, «η αμεσότητα των γεγονότων, ο αισθησιασμός του θεάματος (πολιτικού, επιστημονικού, στρατιωτικού, καθώς και αυτών της διασκέδασης) γίνονται το υλικό απ' το οποίο σμιλεύεται η συνείδηση»²⁷ (υπογράμμιση δική μας).

Είναι αυτή ακριβώς η αμεσότητα των γεγονότων που οδηγεί σε ό,τι τόσο εύστοχα ο Fredric Jameson ονόμασε «κατάργηση της κριτικής απόστασης»:

«Καμιά θεωρία τρέχουσας πολιτιστικής πολιτικής στην Αριστερά σήμερα», υποστηρίζει ο Jameson, «δεν μπόρεσε να λειτουργήσει χωρίς τη μια ή την άλλη έννοια μιας κάποιας ελάχιστης αισθητικής απόστασης, μιας δυνατότητας τοποθέτησης της πολιτιστικής πράξης έξω από το μαζικό Είναι του κεφαλαίου, τοποθέτησης που χρησιμεύει στη συνέχεια σαν το Αρχιμήδαιο σημείο, απ' το οποίο να μπορεί να προσβληθεί αυτό το τελευταίο. Αυτό που το βάρος της προηγούμενης ανάλυσής μας εισηγείται, συνεπώς, είναι ότι η απόσταση γενικά (συμπεριλαμβανομένης της “κριτικής απόστασης” ειδικότερα) έχει πλήρως καταργηθεί στο νέο χώρο του μεταμοντερνισμού»²⁸.

Αυτή, λοιπόν, η εκμηδένιση της κριτικής απόστασης, αυτή η καταβαράθρωση της κριτικής σκέψης στον κατακερματισμένο και απρόσωπο κόσμο του παγκόσμιου καπιταλιστικού χώρου δεν καταγγέλλεται βεβαίως από μεταμοντέρνους στοχαστές, όπως ο Lyotard, ίσως από φόβο μήπως αναβιώσει αυτή η νοσταλγία που δε χάνουν ευκαιρία να εξορκίζουν: η νοσταλγία μιας καθολικής χειραφέτησης του ανθρώπου, χαρακτηριστική εκδοχή της οποίας υπήρξε αυτή που περιγράφεται στη «μεγάλη αφήγηση» του Karl Marx, στη «μεγάλη αφήγηση» για μια κοινωνία χωρίς τάξεις, μια κοινωνία χωρίς εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο.

[Σ]την κομμουνιστική κοινωνία», υποστηρίζει ο Marx, «όπου κανένας δεν έχει αποκλειστική σφαίρα δραστηριότητας, αλλά 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»²⁹.

Θαρρώ, σε αντίθεση προς τους ισχυρισμούς των μεταμοντέρνων, πως σ' αυτά ακριβώς τα θαύσματα της μαρξικής αφήγησης βρίσκεται η αφετηρία της άρνησης της φρικώδους όψης του μοντέρνου κόσμου. Σε μια τέτοια περιγραφή θα μπορούσε διαυγέστερα, πιστεύω, να διακρίνει κάποιος τον ανοιχτό ορίζοντα ενός μετα-μοντέρνου λόγου, ενός λόγου που επιδιώκει την υπέρβαση και όχι την παθητική αποδοχή μιας δήθεν μεταμοντέρνας κατάστασης, όπως αυτή που τόσο αυτάρεσκα και κυνικά καταγράφει ο Lyotard:

«Ο εκλεκτικισμός αποτελεί το βαθμό μηδέν της σύγχρονης μόρφωσης: ακούμε ρέγγε, βλέπουμε γουέστερν, τρώμε το μεσημέρι Μακ Ντόναλντ και τιμάμε τη ντόπια κουζίνα το βράδυ, φοράμε το γαλλικό άρωμα στο Τόκιο, ντυνόμαστε ρετρό στο Χονγκ-Κονγκ κι ως γνώση εμφανίζεται αυτό που ρωτά το τηλεοπτικό παιχνίδι»³⁰.

III. Για ένα μαρξικό μετα-μοντερνισμό;

Απέναντι σ' ένα σύγχρονο βιομηχανικό ή μεταβιομηχανικό κόσμο μπορεί να σταθεί κανείς εκστατικός ή και έντρομος. Να προχωρήσει σε μια ενθουσιώδη ή οργουελική περιγραφή της μοντέρνας κοινωνίας. Είναι πολύ πιθανό, μ' άλλα λόγια, απέναντι στο μαγικό κόσμο της νεοτερικότητας η θεωρία της μεταμοντέρνας κατάστασης να αποτελεί ουσιαστικά μια αισιόδοξη ή, αντίθετα, μια απαισιόδοξη αφήγηση για την εσωτερική δυναμική του ίδιου του μοντέρνου. Είναι μ' αυτή την έννοια που ο μεταμοντερνισμός αποτελεί, σε τελική ανάλυση, την ιδεολογία της παρούσας φάσης της μοντέρνας βιομηχανικής ή μεταβιομηχανικής —καπιταλιστικής πάντως— κοινωνίας.

Σε αντίθεση, λοιπόν, προς ένα τέτοιο ψευδή μεταμοντερνισμό, που αποτελεί πτυχή μάλλον παρά υπέρβαση του μοντέρνου, υποστηρίζω ότι μπορούμε να αναζητήσουμε ή, ορθότερα, να ξαναβρούμε τα ίχνη ενός μετα-μοντέρνου κριτικού λόγου, στην κυριολεξία του όρου. Μπορούμε να επαναγράψουμε, δηλαδή, την πορεία μιας κριτικής σκέψης —μιας σκέψης που έχει αναδιπλωθεί στις μέρες μας— πέρα από τον κλειστό ορίζοντα ενός παγκόσμιου πλέον καπιταλιστικού συστήματος. Ένας τέτοιος λόγος δε θα μαγεύονταν από τα όποια επιτεύγματα της νεοτερικότητας, μα ούτε και θα εξαντλούνταν στην αποδόμηση των επιχειρημάτων της. Μια τέτοια κριτική σκέψη θα αντιμετώπιζε δυναμικά το μοντέρνο, για να αναδείξει τα πεπερασμένα/ιστορικά όριά του και για να διανοίξει δρόμους υπέρβασής του. Αυτός ο μετα-μοντερνισμός θα επανενέτασε την κριτική στάση του απέναντι στη σύγχρονη κοινωνία στα πλαίσια ενός ευρύτερου απελευθερωτικού σχεδίου σε πλήρη ρήξη προς ό,τι επιδιώκουν οι μεταμοντέρνοι του καιρού μας.

Είναι η αφετηρία ενός τέτοιου μετα-μοντέρνου λόγου που παραμένει σταθερά στο πεδίο της κριτικής της καπιταλιστικής κοινωνίας, όπως την εισηγήθηκε και ανέπτυξε σε βασικές γραμμές ο Karl Marx μέσα από μια αμφίσημη αντιμετώπιση (συνέχεια/ασυνέχεια) της νεοτερικότητας. Υποστηρίζω, εν τέλει, ότι ένας μετα-μοντερνισμός που φιλοδοξεί να σώσει την τιμή του ονόματός του δεν μπορεί παρά να συγκροτηθεί με όρους κοινωνικής κριτικής ως μετα-καπιταλισμός και αντι-καπιταλισμός ταυτόχρονα³¹.

Μέσα από μια τέτοια οπτική, ακριβώς, ο Marx, που με τόση κατηγορηματικότητα βεβαιώνει ότι «η αστική τάξη δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς να επαναστατικοποιεί ολοένα τα εργαλεία της παραγωγής, επομένως τις παραγωγικές σχέσεις, άρα όλες πέρα ως πέρα τις κοινωνικές σχέσεις»³², σπεύδει να διαπιστώσει ότι «με τη διάδοση των μηχανών και τον καταμερισμό της εργασίας έχασε κάθε ατομικότητα η εργασία και μαζί μ' αυτό κάθε θέλγητρο για τους εργάτες. Ο εργάτης», καταγγέλει ο Marx, «καταντά απλό εξάρτημα της μηχανής, και το μόνο που ζητούν απ' το εξάρτημα τούτο είναι ο πιο απλός, ο πιο μονότονος, ο πιο ευκολομάθητος χειρισμός»³³.

Απέναντι σ' αυτόν το μοντέρνο κόσμο των μηχανών και της μισθωτής δουλειάς, απέναντι στον κόσμο της βιομηχανίας που προωθεί με ιλιγγιώδεις ρυθμούς την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, και ιδιαίτερα της τεχνολογίας, δεν αρκείται σε μια ψυχρή ανάλυση και καταγραφή των δεδομένων, αλλά επιμένει να διατηρεί ανοιχτό τον ορίζοντα σκέψης και κριτικής του:

«Η σύγχρονη βιομηχανία έχει μεταμορφώσει το μικρό εργαστήριο του μάστορα της πατριαρχικής εποχής σε μεγάλο εργοστάσιο του βιομήχανου κεφαλαιοκράτη. Οι εργάτες, σιβαγμένοι κατά μάζες μέσα στη φάμπρικα, οργανώνονται στρατιωτικά. Σαν κοινοί στρατιώτες της βιομηχανικής στρατιάς, μπαίνουν κάτω από την επιβλεψη ολόκληρης ιεραρχίας από αξιωματικούς και υπαξιωματικούς. Και δεν φτάνει πως είναι δούλοι της αστικής τάξης, του αστικού κράτους, γίνονται ακόμη σκλάβοι κάθε μέρα, κάθε ώρα, της μηχανής, του επόπτη και προπάντων του ίδιου του εργοστασιάρχη»³⁴.

Τι είναι όμως αυτό που κινεί, συχνά είναι αλήθεια, το Γερμανό φιλόσοφο, από τα *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του μέχρι και το *Κεφάλαιο*, σε μια τέτοια κριτική ανάλυση/καταγγελία του βιομηχανικού κόσμου; Είναι, κατά τη γνώμη μου, η επιδίωξή του να φωτίσει, κυρίως μέσα από την κριτική της πολιτικής οικονομίας, μια ήδη υπάρχουσα ιστορική δυνατότητα διαλεκτικής υπέρβασης του μοντέρνου. Μια τέτοια δυνατότητα προέκυψε βεβαίως από τη στιγμή που η αστική τάξη επαναστατικοποίησε και εξακολούθησε να επαναστατικοποιεί την παραγωγή. Μια τέτοια δυνατότητα, όμως, για την οικοδόμηση ενός κόσμου πέραν του μοντέρνου, ενός μετα-μοντέρνου/κομμουνιστικού κόσμου μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνον αν ο εργαζόμενος άνθρωπος από αντικείμενο εκμετάλλευσης μετατραπεί σε υποκείμενο αμφισβήτησης και ανατροπής της μοντέρνας κοινωνίας.

Αλλ' ας επιμείνουμε λίγο ακόμη στον τρόπο με τον οποίο ο Karl Marx αντιμετωπίζει τη βιομηχανική νεοτερικότητα. Ας επιμείνουμε στην αγωνητική όψη αυτής της σχέσης συνέχειας/ασυνέχειας ανάμεσα στο μοντέρνο καπιταλισμό και στο μετα-μοντέρνο της κομμουνιστικής κοινωνίας.

«Δεν είναι μόνο οι ανθρώπινες ανάγκες που λείπουν στον άνθρωπο —ακόμη και ζωώδεις ανάγκες παύουν να υπάρχουν. Ο Ιρλανδός έχει απομείνει με μία μόνο ανάγκη— την ανάγκη να φάει πατάτες, σάπιες πατάτες, το χειρότερο είδος της πατάτας.

Αλλά στην Αγγλία και στη Γαλλία έχουν ήδη και λίγη Ιρλανδία σε κάθε βιομηχανική τους πόλη. Ο άγιος και το ζώο έχουν τουλάχιστο την ανάγκη να κληθούν, να κινηθούν κ.λπ., την ανάγκη της συντροφικότητας. Οι μηχανές και η εργασία απλοποιούνται για να μπορέσουν να μετατρέψουν ανθρώπινες υπάρξεις που βρίσκονται ακόμη στην ανάπτυξή τους, που

είναι εντελώς ανώριμες, που είναι παιδιά ακόμη, σε εργάτες· ενώ ο ίδιος ο εργάτης μετατρέπεται σε εγκαταλειμμένο παιδί. Η μηχανή προσαρμόζεται στην *αδυναμία* του ανθρώπου, για να μετατρέψει τον *αδύνατο* άνθρωπο σε μηχανή»³⁵ (υπογραμμίσεις του Marx).

Ποιος θα μπορούσε άραγε εύκολα να υποστηρίξει ότι αυτή η κριτική της βιομηχανικής κοινωνίας, όπως την επιχειρεί ο Karl Marx, έχει χάσει στις μέρες μας τη σημασία της; Τα πράγματα εξελίσσονται, αλλά εξελίσσονται ακόμη στο *εσωτερικό* της νεοτερικότητας, γι' αυτό, επιμένω, ότι το όντως μετα-νεοτερικό, το πράγματι μετα-μοντέρνο δεν είναι πιθανό να γεννηθεί παρά ως υπέρβαση της μοντέρνας βιομηχανικής κοινωνίας. Εστιάζω, συνεπώς, την προσοχή μου στη διατύπωση του ερωτήματος: Αν στη μοντέρνα καπιταλιστική κοινωνία, η δραστηριότητα του μισθωτού δούλου, «περιορισμένη σε απλά αφηρημένη δραστηριότητα, καθορίζεται και ρυθμίζεται ολόπλευρα από την κίνηση των μηχανημάτων — όχι το αντίστροφο, [αν] η επιστήμη», όπως ισχυρίζεται ο Marx, «δεν υπάρχει στη συνείδηση του εργάτη αντίθετα, επιδρά διαμέσου της μηχανής σαν ξένη δύναμη πάνω στον εργάτη»³⁶, τότε ποια θα μπορούσε να είναι μια αυθεντική μετα-μοντέρνα κοινωνία; Μα ποια άλλη παρά μια πραγματική κοινότητα, όπου τα κοινωνικά άτομα αποκτούν την προσωπική ταυτότητά τους μέσα και χάρη στη συνένωσή τους.

«Μονάχα σε μια κοινότητα/μαζί με άλλους έχει κάθε άτομο τα μέσα να καλλιεργήσει τις ικανότητές του προς όλες τις κατευθύνσεις. Μόνο μέσα στην κοινότητα, επομένως, είναι δυνατή η *προσωπική ελευθερία*»³⁷ (υπογράμμιση δική μας).

Μια τέτοια κοινότητα, όμως, δεν μπορεί να συγκροτηθεί μέσα στον πολυδιασπασμένο, κατακερματισμένο καπιταλιστικό κόσμο, αλλά πέραν αυτού. Η μοντερνικότητα, που στην παθολογική πλέον μετάλλαξή της αποκαλείται στις μέρες μας «μεταμοντέρνα κατάσταση», αρνείται στον άνθρωπο όχι μόνο την πραγματικότητα ενός κοινωνιστικού/κομμουνιστικού, στην κυριολεξία του όρου, βίου. Αρνείται και την ελπίδα προσέγγισης της προσωπικής ελευθερίας μέσα στην κοινότητα, εφόσον η νοσταγλία του όλου και του ενός μόνο τρόμο και φρίκη μπορεί να γεννήσει, σύμφωνα με τους μεταμοντέρνους του καιρού μας.

Ας αρχεσθώ, λοιπόν, κλείνοντας στην αναδιατύπωση του επιχειρηματός μου: ένας πραγματικός μετα-μοντερνισμός, έχοντας αναδείξει προηγουμένως τα κοινωνικά και ακόμη ειδικότερα, επιμένω, τα ταξικά χαρακτηριστικά της μοντέρνας κατάστασης, δεν μπορεί παρά να σηματοδοτεί τη θετική υπέρβασή της σε μια κομμουνιστική προοπτική.

«Ο κομμουνισμός είναι η πράξη που προβάλλει σαν η άρνηση της άρνησης και συνακόλουθα είναι η πραγματική φάση, αναγκαία για την επόμενη περίοδο της ιστορικής ανάπτυξης στη χειραφέτηση και αποκατάσταση του ανθρώπινου γένους»³⁸.

Απέναντι σε μια τέτοια φιλοσοφική προσέγγιση της Ιστορίας ηχεί μάλλον ανειλικρινής η εξομολόγηση του μεταμοντέρνου Jacques Derrida, ότι «τουλάχιστον [γι' αυτόν] η αποδόμηση δεν είχε ποτέ νόημα και ενδιαφέρον παρά μόνο σαν ριζικοποίηση, δηλαδή μέσα στην παράδοση ενός κάποιου μαρξισμού, μέσα σε ένα ορισμένο πνεύμα του μαρξισμού»³⁹ (υπογραμμίσεις του Derrida).

Αντιθέτως, πολύ πειστικότερος προβάλλει ο βρετανικός σαρκασμός του Charles King για το μεταμοντερνισμό, την πιο μοντέρνα από τις «μεγάλες αφηγήσεις» του καιρού μας:

«Οι μεταμοντέρνοι είναι εύκολος στόχος. Υπάρχει κάτι καταφανώς ανειλικρινές σχετικά με θεωρητικούς που από τη μια πλευρά υποστηρίζουν ότι φιλελεύθερες-ελιτίστικες έννοιες όπως “αλήθεια” και “γνώση” είναι απλώς μάσκες για υπόγειες σχέσεις εξουσίας και προκατάληψης, και από την άλλη πλευρά συνεχίζουν να παρακολουθούν διεθνείς συνδιασκέψεις, όπου προσκαλούνται για να παρουσιάσουν, βεβαίως, τις δικές τους εκδοχές για την “αλήθεια” και τη “γνώση”. Ο συγγραφέας μπορεί να πέθανε, συνεχίζει το ανέκδοτο, αλλά ο εκδότης εξακολουθεί να γνωρίζει πού να στείλει την επιταγή για τα συγγραφικά δικαιώματα»⁴⁰.

Σημειώσεις

1. I. Kant, «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός;», όπως υπάρχει στο I. Kant, *Δοκίμια*, (εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Ε.Π. Παπανούτσου), εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1971, σ. 42.
2. *Ο.π.*, σ. 43.
3. *Αυτόθι*.
4. I. Kant, «[Πάλι το ζήτημα] αν το ανθρώπινο γένος βρίσκεται σε σταθερή πρόοδο προς το καλύτερο», όπως υπάρχει στο I. Kant, *ό.π.*, σ. 185.
5. I. Kant, «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός;», *ό.π.*, σ. 48.
6. M. Foucault, *Τι είναι Διαφωτισμός*; εκδόσεις Έρραμος, Αθήνα 1988, σ. 7.
7. *Ο.π.*, σ. 20.
8. *Ο.π.*, σ. 24.
9. *Ο.π.*, σ. 25.
10. I. Kant, «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός;», *ό.π.*, σ. 44.
11. Μ. Φουκώ, *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*, Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 1987, σ. 29.
12. *Ο.π.*, σσ. 28-29.
13. *Ο.π.*, σσ. 33-34.
14. M. Foucault, *Τι είναι Διαφωτισμός*; *ό.π.*, σ. 27.
15. *Αυτόθι*.
16. A. Wellner, «Για τη διαλεκτική μοντερνισμού και μεταμοντερνισμού», *Λεβιάθαν*, τ. 2, 1988, σ. 33.
17. F. Lyotard, «Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι μεταμοντέρνο;», *Λεβιάθαν*, 2, 1988, σ. 19.
18. F. Lyotard, *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση*, εκδόσεις Γνώση, Αθήνα 1988, σ. 99.
19. *Αυτόθι*.
20. F. Lyotard, «Να ξαναγράψουμε τη νεοτερικότητα», όπως υπάρχει στο Γ. Βέλτσος (επιμ.), *Η Διαμάχη, Κείμενα για τη Νεοτερικότητα*, εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 1990, σ. 210.
21. F. Lyotard, *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση*, *ό.π.*, σσ. 51-52.
22. *Ο.π.*, σ. 126.
23. *Αυτόθι*.
24. Βλ. σχετικά: α) D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1989, σελ. 42ff.
- β) F. Jameson, «Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism», *New Left Review*, 146, (June-August 1984), σσ. 53-92.
- γ) F. Jameson, «Marxism and Postmodernism», *New Left Review*, 176, (July-August 1989), σσ. 31-45.
25. Για τη στάση των μεταμοντέρνων απέναντι στην πολιτική, βλ. αναλυτικότερα:
 - α) A. Callinicos, *Against Postmodernism, A Marxist Critique*, Polity Press, Cambridge 1989, σ. 162ff., με ιδιαίτερη έμφαση στον απόηχο των γεγονότων του Μάη του '68 πάνω στη μετέπειτα διαμόρφωση και (πολιτική) στάση των μεταμοντέρνων.
 - β) P.M. Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences, Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton University Press, Princeton 1992, σσ. 139-148.

26. Επισημαίνοντας από την πλευρά του αυτή ακριβώς την έλλειψη «απελευθερωτικής προοπτικής», ο John Hoffman (*Beyond the State*, Polity Press, Cambridge 1995, σ. 168) στρέφει προς τους μεταμοντέρνους το εξής ερώτημα: «Μπορεί μια ριζοσπαστική κριτική του κράτους να στηριχθεί χωρίς την παρουσίαση ταυτόχρονα ενός επιχειρήματος για έναν κόσμο πέραν του κράτους;».

27. D. Harvey, *ό.π.*, σ. 54.

28. F. Jameson, «Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism», *ό.π.*, σ. 87.

29. Κ. Μαξ-Φ. Ένγκελς, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, εκδόσεις Gutenberg, τ. 1, σ. 80.

30. F. Lyotard, «Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι μεταμοντέρνο;», *ό.π.*, σσ. 13-14.

31. Σε ένα ανάλογο πνεύμα ο Perry Anderson σημειώνει: «Αν αναρωτηθούμε ποια σχέση θα είχε η επανάσταση [...] με το μοντερνισμό [...], η απάντηση είναι ότι θα τον τετρατίσει, διότι μια αυθεντική σοσιαλιστική κουλτούρα θα ήταν εκείνη που δεν θα αναζητούσε ακόρεστα το νέο, οριζόμενο απλά σαν αυτό που έρχεται αργότερα, [...] αλλά μάλλον αυτή που θα πολλαπλασίαζε το διαφορετικό [...]» [υπογράμμιση του Anderson — P. Anderson, «Modernity and Revolution», όπως περιλαμβάνεται στο C. Nelson and L. Grossberd (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, London and Basingstoke 1988, σ. 330].

32. Κ. Μαξ-Φ. Ένγκελς, *Το Κομμουνιστικό Μανιφέστο*, (εισαγωγή και μετάφραση Γιάννη Κ. Κορδάτου), Αθήνα 1944, σ. 62.

33. Αυτόθι την ίδια διατύπωση επαναλαμβάνει ο Marx στα *Grundrisse* (K. Marx, *Grundrisse*, Στοχαστής, Αθήνα 1990, τ. 2, σ. 532).

34. Κ. Μαξ-Φ. Ένγκελς, *Το Κομμουνιστικό Μανιφέστο*, *ό.π.*, σ. 63.

35. Κ. Μαξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, εκδόσεις Γλάρος, Αθήνα 1975, σ. 143.

36. Κ. Μαξ, *Grundrisse*, *ό.π.*, σ. 531.

37. Κ. Μαξ-Φ. Ένγκελς, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, *ό.π.*, τ. 1, σ. 115.

38. Κ. Μαξ, *Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα*, *ό.π.*, σ. 140.

39. Ζ. Ντεριντά, *Τα Φαντάσματα του Μαξ*, εκδόσεις Εκκρομές, Αθήνα 1995, σ. 117.

40. Βλ. την κριτική παρουσίαση του αφιερώματος της επιθεώρησης *The South Atlantic Quarterly* στο μεταμοντερνισμό, που δημοσιεύεται στο *The Times Literary Supplement*, March 15, 1996, σ. 26.