

ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ, ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ

Γεώργιος Δαρεμάς, λέκτορας Κοινωνιολογίας και Επικοινωνίας
University of Indianapolis

Το «τέλος» της ιδεολογίας

Στην περίοδο της ύστερης καπιταλιστικής μοντερνικότητας που διανύουμε έχει καταστεί κλισέ του καθημερινού λόγου η αντίληψη ότι οι ιδεολογίες έχουν πεθάνει. Ότι ζούμε σε ένα απο-ιδεολογικοποιημένο κόσμο, όπου τα οράματα έχουν εξαντληθεί, οι ουτοπίες αποδείχθηκαν δυστοπίες και η μόνη διέξοδος είναι αυτή της άκριτης αποδοχής της υφιστάμενης τάξης πραγμάτων, μιας και ζούμε στον καλύτερο δυνατό κόσμο (έστω και με ατέλειες) από αυτούς που θα μπορούσαν να είχαν υπάρξει. Η αντίληψη αυτή ενισχύεται έτι περαιτέρω φιλοσοφικά, στρατολογώντας υπέρ της μία θεμελιακή οντολογική αρχή, ήτοι την οντολογική πρωτοκαθεδρία του υπαρκτού έναντι των υποδεέστερων εκδοχών του δυνητικού *είναι* που, αφού δεν είναι, ίσως δεν άξιζε να είναι. Εντούτοις παραβλέπεται σε αυτόν το συλλογισμό ότι κάθε *είναι*, πριν υπάρξει ως τέτοιο, δεν ήταν. Ήταν ένα *είναι εν-τω-γίγνεσθαι* και ως τέτοιο εμπεριείχε ένα φάσμα δυνατοτήτων που θα μπορούσε να το είχε κάνει να υπάρξει και ως αλλιώς. Και αν μπορούσε να υπάρξει αλλιώς, η τωρινή υπαρκτότητά του δεν συνιστά απόλυτο κριτήριο αξιολόγησης και συνακόλουθης αποδοχής του ως τέτοιο. Γιατί αυτό-που-είναι, όταν αναπαράγεται ως αυτό-είναι, παράγει την αποδοχή του εαυτού του. Κατά τούτο κάθε υπάρχουσα κοινωνία διασφαλίζει την πλασματικότητα της νομιμοποίησής της¹.

Το ζήτημα της έκλειψης των ιδεολογιών περιπλέκεται ακόμα περισσότερο από την εννοιολογική πολυσημία του ίδιου του όρου. Γιατί το «τέλος της ιδεολογίας» ό-

1. «Το γεγονός ότι κάθε μορφή καταπίεσης, εξαρτώμενη από το επίπεδο της τεχνολογίας, έχει υπάρξει αναγκαία για την επιβίωση της κοινωνίας, και αυτή η κοινωνία όπως αυτή είναι, παρά το συνονθύλευμα του παραλογισμού, πράγματι αναπαράγει την ζωή της υπό τις υπάρχουσες συνθήκες, παράγει αντικειμενικά την επίπλαστη όψη της νομιμοποίησης της κοινωνίας» (Adorno 1981, 27). Όλες οι μεταφράσεις των παραθεμάτων από τα αγγλικά είναι του συγγραφέα.

πως πρωτοδιατυπώθηκε από τον κοινωνιολόγο Daniel Bell (1962), αφορά κατ' αρχήν τον δυτικό κόσμο και όχι την ολότητα των κοινωνιών του πλανήτη μας, αφ' ετέρου σημασιοδοτεί τις ιστορικά παραχθείσες «ιδεολογίες» του Διαφωτισμού που αντιπαρατέθηκαν στην τότε επικρατούσα θρησκευτική ιδεολογία του χριστιανισμού.

Η κοινωνιακή διαδικασία της εκκοσμίκευσης σύντριψε τον νομιμοποιητικό μανδύα του χριστιανισμού και ανέδειξε αντ' αυτού νέα συλλογικά συστήματα σκέψης του κόσμου, που στηρίζονταν στην επικυριαρχία του Ορθού Λόγου και στην επιστημονική κατανόηση και επεξήγηση του υπαρκτού, πέραν της πίστης και της αυθεντίας της Εκκλησίας και του κράτους (Bell 1962, 395). Ο θετικισμός, ο εξελικτικός προοδευτισμός (η ιδέα ότι η εγγενής κίνηση της ιστορίας οδηγεί σε ένα αενάως βελτιούμενο μέλλον των κοινωνιών), ο σοσιαλισμός υπήρξαν χαρακτηριστικά παραδείγματα των καινοφανών ιδεολογιών. Ο Bell ονομάζει τα ιδεολογικά ρεύματα που γέννησε ο Διαφωτισμός «κοσμική θρησκεία» (1962, 400), γιατί ασχέτως του περιεχομένου τους αγκαλιάζονται με πάθος και υιοθετούνται ενθέρμως από ευρείες συλλογικότητες των επιμέρους δυτικών χωρών. Η έννοια της «ιδεολογίας», κατά Bell, είναι λειτουργιστική, γιατί αδιαφορώντας για τα περιεχόμενα της ιδεολογίας εστιάζει μόνο στη μορφή της, δηλαδή τον προσανατολισμό των συλλογικοτήτων προς έναν «ύψιστο σκοπό» που τα πλήθη ασπάζονται με πάθος έτσι ώστε να παρωθούνται συνεχώς σε κοινωνική δράση και στην πραγμάτωση των βαθέων ηθικών αισθημάτων που συνεγείρει το ιδεολογικό σύστημα. Η «αλήθεια» κάθε ιδεολογίας βρίσκεται στην «πράξη», όταν οι φορείς της ιδεολογίας, οι ιδεολόγοι, πιστεύουν ότι πραγματοποιούν το πιστεύω τους, «τη στιγμή του μετασχηματισμού» της πραγματικότητας (Bell 1962, 400). (Όπως ο φανατικός ισλαμιστής πιστεύει ότι πραγματοποιεί την εντολή του Θεού και φέρνει πιο κοντά τον επουράνιο Παράδεισο τη «στιγμή» που σφαγιάζει τον άπιστο.)

Η κοινωνιολογική αντίληψη της «ιδεολογίας» του Bell δεν διαφέρει ουσιωδώς από τις επικρατούσες αντιλήψεις του συρμού περί ιδεολογίας. Η άποψη ότι οι ιδεολογίες ως συνολικά σχήματα ιδεών που επεξηγούν ολοκληρωτικά τον κόσμο κατέχοντας την «απόλυτη» αλήθεια δεν μπορούν πια να οιστρηλατήσουν τις «μάζες» έχει καταστεί κοινός τόπος στις δημόσιες σφαίρες της μοντερνικότητας. Η διαπίστωση αυτή γίνεται αποδεκτή στη βάση ενός γενικευμένου ρελατιβισμού ιδεών και αξιών που αποφαίνεται ότι, αφού υφίσταται ένας πλουραλισμός μερικών «αληθειών», κανείς δεν δικαιούται να αξιώνει την κατοχή της «απόλυτης» αλήθειας και μάλιστα της άτεγκτης εφαρμογής της εις βάρος των υπολοίπων. Συνέπεια αυτής της αντίληψης δεν είναι η σύγκριση μεταξύ των αμφιλεγόμενων μερικών αληθειών ώστε να καταδειχθεί ο βαθμός αληθείας των αξιώσεων αλήθειας ενός εκάστου συστήματος σκέψης αναφορικά με την κοινωνική πραγματικότητα (μιας και η «αλήθεια» είναι πάντοτε αλήθεια τινός πράγματος, πράγματος ή θέματος για το οποίο εγείρονται οι αξιώσεις αληθείας), αλλά η αποφυγή της οποιαδήποτε αντικειμενότητας αλήθειας, η υιοθέτηση του αγνωστικισμού ή η επί τα χείρω θριαμβολογία του ανορθολογικού υποκειμενισμού του anything goes.

Η διάγνωση του Bell περί «τέλους της ιδεολογίας» στην Δύση² παραμένει γενικώς ορθή ακόμα και για μας σήμερα στην αυγή του 21ου αιώνα. Οι κοινωνιολογικές αιτίες που εντοπίζει, έστω κι αν δεν εξαντλούν το ρεπερτόριο αιτιογένεσης της περιθωριοποίησης μέχρι εξαλείψεως των καθολικού τύπου ιδεολογικών ρευμάτων, παραμένουν εν ισχύ μέχρι σήμερα. Οι βασικότερες εξ αυτών είναι η υποχώρηση της θρησκείας που παρείχε μια προστασία στους πιστούς έναντι του φόβου του θανάτου, με αποτέλεσμα η απογυμνωμένη αίσθηση της θνητότητας να επιτρέψει την εκρηκτική διάχυση του παράλογου και του ανορθολογικού στην κοινωνική ζωή (1962, 401) κόντρα στον ορθολογικό χαρακτήρα των ιδεολογιών του Διαφωτισμού. Επειδή οι ιδεολογίες για να μετεξελιχθούν σε κοινωνικά ρεύματα και κινήματα απαιτούν την ύπαρξη διανοουμένων που να τις συστηματοποιούν και να τις προπαγανδίζουν, η ανάδυση μιας ριζοσπαστικής ιντελιγκέντζια το 19ο αιώνα που αντιστρατευόταν το αξιακό πλαίσιο του επιχειρηματικού πολιτισμού επέδρασε καταλυτικά στη διάδοση της ιδεολογίας. Όμως τα ιστορικά γεγονότα (οι δίκες της Μόσχας, το σοβιετο-ναζιστικό σύμφωνο φιλίας κ.ά.) οδήγησαν σε πολιτική αποστράτευση τη διάνοηση. Παράλληλα, σχηματίστηκε μια συναίνεση των διανοουμένων γύρω από κεντρικά πολιτικά θέματα όπως αποδοχή του κράτους- πρόνοιας, του ευκαίσιου της αποκεντρωμένης εξουσίας, του συστήματος της μικτής οικονομίας και του πολιτικού πλουραλισμού, συναίνεση που οδήγησε στον απο-ιδεολογικοποιημένο χαρακτήρα της μοντέρνας εποχής (Bell 1962, 402-403). Σήμερα, η «σοσιαλδημοκρατική» συναίνεση που διέβλεπε ο Bell έχει αντικατασταθεί από τη «μοναδική» σκέψη της νεο-φιλελεύθερης παγκοσμιοποίησης, που την ηττάλιουχει το «αναπόφευκτο» της τεχνολογίας, ενώ οι διανοούμενοι έχουν υποκατασταθεί από τον κυριαρχικό λόγο των μέσων μαζικής επικοινωνίας (Debray 1981, 81).

Ο θάνατος της «ιδεολογίας» ή των ιδεολογιών ως «ολικών αφηγήσεων» περί του κόσμου είναι μια αληθής πρόταση στο βαθμό που η ιδεολογία εκλαμβάνεται σημασιακά όπως χρησιμοποιείται στην καθομιλουμένη. Η πρόταση αυτή, όμως, καθίσταται αναληθής, αν συμμερίζεται κανείς μια εναλλακτική κοινωνιολογική παράδοση, αυτήν του Μαρξ. Στη μαρξική θεώρηση, η ιδεολογία δεν είναι απλώς ένα περισσότερο ή λιγότερο συνεκτικό σύστημα λόγου, αλλά συναρτάται με την καθοριστικότητα των κοινωνικών συνθηκών, μέσα από τις οποίες παράγεται καθώς και με τους κοινωνικούς φορείς που την αναπαράγουν διαχέοντάς την εντός των κοινωνικών πεδίων όπου στοιχειοθετούνται οι συλλογικές παραστάσεις των ατομικών, ομαδικών και συλλογικών υποκειμένων.

Η μαρξική σύλληψη της ιδεολογίας θεμελίωσε μια παραδοχή που έχει κατα-

2. Ο Bell αναγνωρίζει ότι στο μη-δυτικό κόσμο γεννιούνται νέες ιδεολογίες με κεντρικά οράματα την «οικονομική ανάπτυξη» και την «εθνική εξουσία», φοβάται όμως ότι επειδή και αυτές οι ιδεολογίες κηρύσσουν τη λιτότητα και τη θυσία του παρόντος για να επιτευχθεί το επιδιωκόμενο μέλλον, τα ιδεολογικά κινήματα «διακινδυνεύουν να θυσιάσουν την παρούσα γενεά για ένα μέλλον που μπορεί να επιφέρει μόνο μια εκμετάλλευση από μια νέα ελίτ» (1962, 403).

στεί κοινός επιστημονικός τόπος στην κοινωνιολογική θεωρία. Ότι κάθε μορφή ιδεολογίας δεν εκπορεύεται από εξω-κοινωνικά, υπερβατικά όντα, π.χ. του θεού ή των θεών, αλλά εκφράζεται από κοινωνικά όντα που έχουν μορφοποιηθεί ιστορικά σε αντιστοιχία με τις κοινωνικές θέσεις που κατέχουν εντός των εκάστοτε συγκεκριμένων διαχωρισμών της κοινωνίας. Η επεξεργασία της ανακάλυψης του «καταστασιακού καθορισμού» (της γνώσης) των κοινωνικών ομάδων στη μοντέρνα εποχή αναδεικνύει «μια συμπεριεκτική αρχή, σύμφωνα με την οποία η σκέψη κάθε ομάδας βλέπεται ως αναδυόμενη από τις βιοτικές συνθήκες της» (Mannheim 1960, 69).

Η συνάρτηση κοινωνικού καθορισμού των ιδεολογιών από τις βιοτικές συνθήκες συνεπάγεται ότι οι ιδεολογίες δεν είναι «αυτονομημένες» από την ολότητα των κοινωνικών σχέσεων που συνθέτουν την ιστορικότητα των κοινωνιών και ιδιαίτερα από τους τρόπους παραγωγής που προσδιορίζουν κυρίαρχα την παραγωγή των κοινωνικών ατόμων και τη συνακόλουθη αναπαραγωγή των σχέσεών τους³. Επειδή η σφαίρα της παραγωγής των εκάστοτε κοινωνιών δομείται από τον ιστορικά μεταβαλλόμενο καταμερισμό εργασίας, προκύπτει η διαίρεση των κοινωνικών υποκειμένων σε συλλογικότητες με διακριτές βιοτικές συνθήκες και κατ' επέκτασιν μια πολλαπλότητα ιδεολογιών που συγκροτούνται σε αναφορά με τις διαχωρισμένες και συχνά αλληλοσυγκρουόμενες κοινωνικές συνθήκες ύπαρξης των συλλογικοτήτων. Οι ομοιότητες των κοινωνικών συνθηκών μέσα στις οποίες διαβιούν τα άτομα, έστω κι αν δεν γίνονται αντιληπτές από αυτά, τα συνέχει ως ανήκοντα και διαμοιραζόμενα ομοειδείς θέσεις εντός μιας κοινωνικής τάξης. Η συμμετοχή σε μια κοινωνική τάξη δεν αποτελεί έκφραση της αυτοσυνειδησίας των ατόμων αλλά ένα αντικειμενικό *factum* που αφορά όχι το κάθε μεμονωμένο άτομο αλλά την κοινή σχέση που τα διαπερνάει, την κοινότητα ενός «μέσου ατόμου» που αντιπροσωπεύει τους κοινούς όρους σύστασης της κάθε κοινωνικής τάξης⁴.

Η ύπαρξη κοινωνικών τάξεων με άνισες κοινωνικές σχέσεις ως προς τον καθορισμό του εαυτού τους, των άλλων τάξεων και της συνολικής αναπαραγωγής της κοινωνίας δημιουργεί ανισότητα και ως προς τις κυκλοφορούσες «ιδεολογίες». Οι ιδέες που κυριαρχούν είναι η «ιδεατή έκφραση των κυρίαρχων υλικών σχέσεων, είναι οι κυρίαρχες υλικές σχέσεις που συλλαμβάνονται σαν ιδέες» (Μαρξ-Ένγκελς, 94). Η διατύπωση αυτή μαζί με άλλες ενθάρρυνε τους ερμηνευτές να μιλούν για την ιδεολογία ως έκφραση «υλικών συμφερόντων» της κάθε τάξης που αρθρώνει

3. «Ο τρόπος που τα άτομα εκδηλώνουν τη ζωή τους αντανακλά αυτό που ακριβώς είναι. Αυτό που αυτά είναι, συμπίπτει επομένως με την παραγωγή τους, και με το τι παράγουν και με το πώς το παράγουν. Αυτό που είναι τα άτομα εξαρτάται έτσι από τους υλικούς όρους που καθορίζουν την παραγωγή τους» (Μαρξ-Ένγκελς, χ.χ: 61). [Οι εμφάσεις στο παράθεμα είναι των συγγραφέων.]

4. «Η κοινοτική σχέση που αποκτούσαν τα άτομα μιας τάξης ... ήταν πάντοτε μια κοινότητα που ανήκαν σ' αυτήν τα άτομα αυτά μονάχα ως μέσα άτομα, μονάχα στο βαθμό που ζούσαν μέσα στους όρους ύπαρξης της τάξης τους – μια σχέση όπου συμμετείχαν όχι ως άτομα, αλλά ως μέλη μιας τάξης». (Μαρξ-Ένγκελς, χ.χ:118.) [Δική μου η έμφαση.]

την «ιδεολογία» της. Η σχέση μεταξύ «υλικών συμφερόντων» και «ιδεολογίας» είναι προβληματική. Αφ' ενός πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ δύο επιπέδων συμφέροντος. Στο ατομικό επίπεδο το «συμφέρον» χαρακτηρίζει έναν τύπο ορθολογιστικής δράσης που προϋποθέτει ένα ήδη δοσμένο κανονιστικό πλαίσιο του τι συνιστά όφελος και τι απώλεια (Therborn 1980, 10). Ένας εργάτης διεκδικεί ατομικά ή ομαδικά μέσω συνδικαλισμού τη μισθολογική βελτίωση ή και την καλύτερευση των εργασιακών συνθηκών. Τα αιτήματα αυτά και πιθανόν ακόμα και η ίδια η δυνατότητα έγερσης των διεκδικήσεων δεν «γεννούν» τις αντίστοιχες «ιδέες», αλλά μάλλον στηρίζονται στην προϋπαρξη αντιλήψεων περί του τι είναι εφικτό, πώς μπορεί να επιτευχθεί, τις πιθανές αρνητικές συνέπειες (απολύσεις) και άλλα νοητά ενδεχόμενα. Το τι είναι ατομικό «συμφέρον» ανά πάσα στιγμή δεν προϋπάρχει του τρόπου σκέπτεσθαι που το σχηματοποιεί ως συμφέρον. Στο άλλο επίπεδο, αυτό της ταξικής συγκρότησης του συμφέροντος, αναφέραμε ήδη ότι δεν αφορά τα μεμονωμένα άτομα αλλά το «μέσο άτομο» ως εκπρόσωπο της τάξης. Εδώ το συλλογικό συμφέρον συγκροτείται ερήμην των επιμέρους ατόμων και απαιτείται ένας διαμεσολαβητής (η επιστήμη, οι διανοούμενοι, ένας πολιτικός σχηματισμός) που να μπορεί να συλλάβει την ολική ύπαρξη της τάξης, και των τάξεων που διαπλέκονται εντός της συνολικής κοινωνίας. Η αναγκαιότητα του διαμεσολαβητή σημαίνει ότι δεν μπορεί να υπάρξει απλή (αδιαμεσολάβητη) «αντανάκλαση» των υλικών σχέσεων σε ιδέες. Γι' αυτό η επικρατούσα ιδεολογία της κυρίαρχης τάξης στην καπιταλιστική μοντερνικότητα δεν διακηρύσσει «τις ιδέες της κυριαρχίας της» αλλά το αντίθετό τους. Την «ιδέα» της μη-κυριαρχίας της και επί πλέον, την «ιδέα» της ανυπαρξίας του εαυτού της και των άλλων τάξεων. Αναγνωρίζει μόνο άτομα και όχι τάξεις⁵.

Τέλος, όσον αφορά την «υλικότητα» των συμφερόντων πρόκειται περί ατυχούς εννοιολόγησης που έχει ταλανίσει τη μαρξιστική παράδοση δίνοντας τροφή στο δογματισμό. («Η υλική βάση καθορίζει το εποικοδόμημα».) Η ύλη συνίσταται στον κόσμο των αντικειμένων που υπάρχουν φυσικά, συμπεριλαμβανομένων των ανθρώπων, των ζώων και όλων των έμβιων οργανισμών που υφίστανται ως φυσικά όντα. Το να αναφερόμαστε σε υλικά συμφέροντα των ανθρώπων σημαίνει ότι αντιλαμβανόμαστε τους ανθρώπους ως απο-κοινωνικοποιημένα ανθρώπινα όντα, των οποίων τα «συμφέροντα» ανάγονται απλώς στις βιολογικές ανάγκες φυσικών όντων. Στο επίπεδο της ωμής βιολογικής ύπαρξης τα μόνα «υλικά συμφέροντα» είναι η κτήση τροφής και πόσης αναγκαίων για την επιβίωση του οργανισμού. Σίγουρα δεν συμπεριλαμβάνονται σε αυτά το κέρδος και η κεφαλαιοκρατική συσσώρευση ή η προλεταριακή χειραφέτηση. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, μια εννοιακή αντιστροφή στην έκφραση «υλικά» συμφέροντα. Το κέρδος και η συσσώρευση που είναι αμιγώς κοινωνικά συμφέροντα (συγκροτούνται μόνο στη βάση και εξαιτίας κοινωνικών σχέσεων) και

5. Στην ελληνική κουλτούρα, όπως επί παραδείγματι συμβαίνει στο μυθοπλαστικό σύμπαν της ψυχαγωγικής τηλεόρασης, απουσιάζουν παντελώς απεικονίσεις κοινωνικών τάξεων καθώς και ταξικών τύπων «αγροτικού» και «εργατικού» μέσου ατόμου.

μάλιστα μιας ιδιαίτερου τύπου ιστορικής κοινωνίας, της οποίας η αναπαραγωγή καθορίζεται από τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής, νοηματοδοτούνται ως «φυσικά», υλικά, εξω-κοινωνικά συμφέροντα⁶. Η ασάφεια στη χρήση της «υλικότητας» οφείλεται στο ότι ο όρος προδίδει την έννοια. Η υλικότητα στον Μαρξ αφορά μια *κοινωνική υλικότητα*, δηλαδή τον κοινωνικά διαμεσολαβημένο κόσμο των αντικειμένων. Η υλική μορφή των κοινωνικά παρηγγμένων αντικειμένων, επειδή προσλαμβάνεται από τις ανθρώπινες αισθήσεις ως αυτό που φαίνεται, δηλαδή μορφή ύπαρχουσα εκ φύσεως, αποκρύπτει την κοινωνιογενή ύπαρξή της⁷. Η αντιστροφή αυτή αφορά την ολότητα της κοινωνικά παρηγγμένης και σχεσιακά διαμεσολαβημένης αντικειμενικότητας, συμπεριλαμβανομένων και των ανθρώπων ως κοινωνικών όντων, που προσλαμβάνεται από τη συλλογική υποκειμενικότητα όπως φαίνεται φυσικά, δηλαδή ως κόσμος υλικών πραγμάτων και φυσικών πλασμάτων τον οποίο κινούν αόρατες δυνάμεις επέκεινα του κόσμου τούτου. Η αντιστροφή αυτή αποτελεί τη μήτρα μιας αλληλουχίας αναστροφών, ενώ συνιστά την πρώτη από τις δύο δομές που συνθέτουν την ιδεολογία στη μαρξική εκδοχή της.

Μπορούμε τώρα να απαντήσουμε στο αρχικό ερώτημά μας αν έχει επέλθει το «τέλος της ιδεολογίας», υπό το πρίσμα της μαρξικής εκδοχής της ιδεολογίας. Η ιδεολογία υφίσταται και «δεν» υφίσταται. Υφίσταται με την αντεστραμμένη μορφή της ως μη-ιδεολογία, ώστε στις συλλογικές συνειδήσεις των υποκειμένων η κοινωνία, ως ιστορικά μεταβαλλόμενο πλέγμα κοινωνικών σχέσεων που συγκροτεί την κοινωνική αντικειμενικότητα *vis-à-vis* των υποκειμένων, να εμφανίζεται σε αυτά ως φυσική πραγματικότητα υλικών πραγμάτων περιπλεγμένων με διαπροσωπικές σχέσεις α-πο-κοινωνικοποιημένων ανθρώπων⁸.

6. Ο Μαρξ, του οποίου η θεώρηση αποδίδει καταστατική θέση στην ιστορικότητα των κοινωνιών, αντιλαμβάνεται ότι ακόμα και οι βιολογικές ανάγκες των ανθρώπων μορφοποιούνται ιστορικά εξαιτίας της μεσολάβησης των κοινωνικών σχέσεων που τις ικανοποιούν, «η ίδια η πρώτη ανάγκη που ικανοποιήθηκε, η πράξη της ικανοποίησής της και το όργανο που αποκτήθηκε απ' αυτή την ικανοποίηση, οδηγεί σε καινούργιες ανάγκες. Και αυτή η παραγωγή καινούργιων αναγκών είναι η πρώτη ιστορική πράξη» (Μαρξ-Εγγελς, χ.χ : 74).

7. Ο Μαρξ φωτίζει την απόκριψη του κοινωνικο-ιστορικού χαρακτήρα των υλικών πραγμάτων από την αμεσότητα της αισθησιοκρατίας όταν, επικρίνοντας τον Φόιερμπαχ, λέγει: «Η κερασιά, όπως σχεδόν όλα τα φρούτα, μεταφυτεύτηκε στη γεωγραφική ζώνη μας από την *εμπορική δραστηριότητα* μόλις πριν από μερικούς αιώνες, όπως γνωρίζουμε, και μόνο μέσω αυτής της δράσης μιας συγκεκριμένης κοινωνίας σε ένα συγκεκριμένο χρόνο έχει καταστεί «αισθητή βεβαιότητα» για τον Φόιερμπαχ» (Marx 1967, 417). [Οι εμφάσεις είναι του κειμένου.]

8. Η ιδεολογία αυτή έχει αρχίσει προσφάτως να ενδύεται με έναν επιστημονικοφανή μανδύα με την εκλαίκευση της γενετικής βιολογίας που πιστώνει το σχηματισμό κοινωνικών συμπεριφορών στο γενετικό «προκαθορισμό» της ανθρώπινης βιολογικότητας. Έτσι έχει ανακαλυφθεί το «γονίδιο» της απιστίας, το «εγωιστικό» γονίδιο του Dawkins, τα «κληρονομημένα» ταλέντα, τα «κύτταρα της φυλής», η «προαιώνια» ψυχολογία των δύο φύλων, οι «αστρολογικές φυσικές δυνάμεις» που προσδιορίζουν τις τύχες των ανθρώπων, η «χημεία» της διαπροσωπικής έλξης. Αυτά τα φληναφήματα τα αναμασούν οι δημοσιογράφοι και οι δημοσιολογούντες όντας επιστημονικά άσχετοι, καθ' ότι το ίδιο το επιστημονικό

Ο φετιχισμός του εμπορεύματος και η διπλή δομή της ιδεολογίας

Η μαρξική εκδοχή της ιδεολογίας βρίσκει την ολοκλήρωσή της στην έννοια του «φετιχισμού του εμπορεύματος», καθώς το **εμπόρευμα** συμπυκνώνει τις ουσιώδεις σχέσεις που συνέχουν τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής. Κάθε εμπόρευμα είναι ένα προϊόν με υλικές ιδιότητες που ικανοποιεί επιμέρους κοινωνικές ανάγκες. Όμως, όταν ένα πράγμα «αναδύεται ως ένα εμπόρευμα, μεταβάλλεται σε ένα πράγμα που υπερβαίνει την αισθητότητα» (Marx 1976 VI, 163). Κάτι υπάρχει, λοιπόν, πέρα από το φαίνεσθαι των πραγμάτων που δεν γίνεται αντιληπτό από τις αισθήσεις των ανθρώπων. Αντιλαμβανόμαστε, βέβαια, ότι τα εμπορεύματα δεν φυτρώνουν στον κήπο της Εδέμ, αλλά αποτελούν δημιουργήματα ανθρώπινης εργασίας και κατ' επέκτασιν κοινωνικά δημιουργήματα. Οι άνθρωποι που παράγουν τα εμπορεύματα πέραν του ότι είναι κοινωνικά όντα, εξαιτίας του καταμερισμού εργασίας αναπτύσσουν και κοινωνικές σχέσεις αναμεταξύ τους⁹. Οι αναμεταξύ τους σχέσεις δεν είναι άμεσα αντιληπτές από αυτούς, γιατί ως παραγωγοί είναι διασκορπισμένοι στα τέσσερα σημεία του ορίζοντα και σχεδόν ποτέ δεν συναντούν πρόσωπο-με-πρόσωπο ο ένας τον άλλο. Τα πράγματα που έχουν παραγάγει και παράγουν έρχονται σε *κοινωνική επαφή* μεταξύ τους εξαιτίας των ανταλλαγών που επιτελούνται στους τόπους της αγοράς. Τα πράγματα ως εμπορεύματα που συσχετίζονται μεταξύ τους μέσω της ανταλλαγής, συσχετίζονται ταυτόχρονα ως ιδιαίτερες, συγκεκριμένες υλικές υποστάσεις που αποτυπώνουν τα κοινωνικά χαρακτηριστικά των συγκεκριμένων και ιδιαίτερων μορφών εργασίας, των εργασιακών συνθηκών, καθώς και των κοινωνικών σχέσεων των εργαζομένων που τα παρήγαγαν. Αυτό γεννά το μυστηριώδη χαρακτήρα των εμπορευμάτων. «Ο μυστηριώδης χαρακτήρας της εμπορευματικής μορφής, άρα, συνίσταται απλώς στο γεγονός ότι το εμπόρευμα αντανακλά τα κοινωνικά χαρακτηριστικά της ίδιας της εργασίας των ανθρώπων ως αντικειμενικά χαρακτηριστικά των ίδιων των προϊόντων της εργασίας, ως τις *κοινωνιο-φυσικές* ιδιότητες αυτών των πραγμάτων» (Marx 1976, 164-165)¹⁰. Συνάμα, οι διασκορπισμένοι παραγωγοί δεν αντιλαμβάνονται ότι συναποτελούν διαιρεμένες εκφάνσεις της συ-

επιτελείου που αποκρυπτογραφεί το ανθρώπινο γονιδίωμα κατακρίνει διεξοδικά και το γενετικό ντετερμινισμό και το γενετικό αναγωγισμό (Venter et al. 2001, 1349). Οι ευχαριστίες μου στον Γιώργο Μαλάμη για την επισήμανση αυτού του άρθρου.

9. «Από τη στιγμή που οι άνθρωποι αρχίζουν να εργάζονται ο ένας για τον άλλο με οποιονδήποτε τρόπο, η εργασία τους επίσης εκλαμβάνει μια κοινωνική μορφή» (Marx 1976, 164).

10. Δίδω την έμφαση στο «κοινωνιο-φυσικές» ιδιότητες όχι μόνο γιατί δείχνει ότι ο Μαρξ έχει ξεκαθαρίσει την ασάφεια στη *Γερμανική Ιδεολογία* περί της «υλικότητας», αλλά και ως διευκρίνιση απέναντι σε μια χυδαία υλιστική θεώρηση που αντιλαμβάνεται τις «αξίες χρήσης» ως εγγενώς ωφέλιμα πράγματα ένεκα των «φυσικών» ιδιοτήτων τους. Που δεν αντιλαμβάνεται την εγγραφή της κοινωνικότητας στην καθεαυτήν ιδιοσυστασία των φυσικών προϊόντων, ούτε συλλαμβάνει ότι η ωφελιμότητα συγκροτείται ως κοινωνική σχέση. «να παράγει μια αξία χρήσης, δηλαδή πρέπει να ικανοποιεί μία ιδιαίτερη κοινωνική ανάγκη» (Marx 1976, 476), όπου το τι είναι ωφέλιμο προϋποθέτει ένα κοινωνικά διευθετημένο κανονιστικό πλαίσιο αξιών.

νολικής εργασίας που είναι αναγκαία για τη συνολική αναπαραγωγή της κοινωνίας¹¹. Δεν συνειδητοποιούν ότι οι ατομικότητές τους σχετίζονται κοινωνικά μέσω της διαμεσολάβησης των εμπορευμάτων. Ότι έτσι συγκροτούν έμμεσες κοινωνικές σχέσεις¹². Στο επίπεδο της θρυμματισμένης καθημερινότητας και για την αυτο-αντίληψη των υποκειμένων η έμμεση κοινωνική διασύνδεση φαντάζει παράλογη. Όμως, όταν ένας Αθηναίος αγοράζει ένα ταϊβανέζικο μπλουτζίν, συσχετίζεται αντικειμενικά με τον ταϊβανέζο εργάτη που έφτιαξε το συγκεκριμένο αντικείμενο και επειδή ο ταϊβανέζος εργάτης αποτελεί μέρος του συλλογικού εργάτη που με τον τεχνικό καταμερισμό εργασίας του συγκεκριμένου εργοστασίου συνδέεται συνολικά για την παραγωγή του μπλουτζίν, ο Αθηναίος συνδέεται αντικειμενικά και με αυτούς. Επειδή, όμως, το χ εργοστάσιο ανήκει σε ένα κλάδο της ταϊβανέζικης βιομηχανίας ενδυμάτων, η οποία με τη σειρά της σχετίζεται με τον υφιστάμενο εθνικό καταμερισμό εργασίας της ταϊβανέζικης κοινωνίας που αποτελεί τμήμα του διεθνούς καταμερισμού εργασίας, ο Αθηναίος τη στιγμή που αγοράζει το μπλουτζίν συνδέεται με τον παγκόσμιο καπιταλισμό. Και δεν συνδέεται διαδοχικά όπως η παρατακτικότητα της γλώσσας με ανάγκασε να το διατυπώσω, αλλά συνδέεται ταυτόχρονα με το ολικό πλέγμα πλεγμάτων από κοινωνικές σχέσεις μέσα στο οποίο εισέρχεται.

Ο «φетиχισμός του εμπορεύματος»¹³ σωστά επισημαίνεται από τους αναλυτές ότι επιβάλλεται στους ανθρώπους ως διπλή διαδικασία αφ' ενός μυστικοποίησης, αφ' ετέρου κυριάρχησης (Geras 1972, 287). Παράλληλα, όμως, συμπυκνώνει μια

11. «[Το εμπόρευμα] αντανάκλα επίσης την κοινωνική σχέση των παραγωγών προς το συνολικό άθροισμα της εργασίας ως μια κοινωνική σχέση μεταξύ αντικειμένων, μια σχέση που υπάρχει ξεχωριστά και εξωτερικά προς τους παραγωγούς» (Marx 1976, 165).

12. Ακριβώς η ίδια αντικειμενική άγνοια χαρακτηρίζει τους συγκεκριμένους τηλεθεατές ενός εκάστου συγκεκριμένου τηλεοπτικού προγράμματος, που ο καθένας μόνος του αντιλαμβάνεται την προσωπική του σχέση με την τηλεόραση, όχι όμως ότι συναπαρτίζουν μια κοινότητα τηλεθεατών μέσω της κοινής κοινωνικής επαφής τους με το μέσο μαζικής/δημόσιας επικοινωνίας.

13. «... Η προσδιορισμένη κοινωνική σχέση μεταξύ των ίδιων των ανθρώπων που εκλαμβάνει εδώ, για αυτούς, τη φανταστική μορφή μιας σχέσης μεταξύ πραγμάτων. ... την αποκαλώ φетиχισμό που προσκολλάται στα προϊόντα της εργασίας, μόλις αυτά παραχθούν ως εμπορεύματα... Αντικείμενα ωφελιμότητας γίνονται εμπορεύματα μόνο επειδή αυτά είναι τα προϊόντα της εργασίας ιδιωτών ατόμων που εργάζονται ανεξάρτητα ο ένας από τον άλλο. Το συνολικό άθροισμα της εργασίας όλων αυτών των ιδιωτών ατόμων σχηματίζει τη συνολική εργασία της κοινωνίας. Αφού οι παραγωγοί δεν έρχονται σε κοινωνική επαφή μέχρις ότου ανταλλάξουν τα προϊόντα της εργασίας τους, τα ειδικά κοινωνικά χαρακτηριστικά των ιδιωτικών εργασιών τους εμφανίζονται μόνο εντός αυτής της ανταλλαγής. Με άλλα λόγια, η εργασία του ιδιωτικού ατόμου εκδηλώνει τον εαυτό της ως ένα στοιχείο της ολικής εργασίας της κοινωνίας μόνο διαμέσου των σχέσεων τις οποίες η πράξη της ανταλλαγής εγκαθιδρύει μεταξύ των προϊόντων και, μέσω της διαμεσολάβησης τους, μεταξύ των παραγωγών. Για τους παραγωγούς, άρα, οι κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ιδιωτικών εργασιών τους φαίνονται όπως αυτές είναι, ήτοι δεν εμφανίζονται ως έμμεσες κοινωνικές σχέσεις μεταξύ προσώπων στην εργασία τους, αλλά μάλλον ως υλικές (dinglich) σχέσεις μεταξύ προσώπων και κοινωνικές σχέσεις μεταξύ πραγμάτων» (Marx 1976, 165-166). [Οι εμφάσεις δικές μου.]

διπλή διαλεκτική αντιστροφή. Στο πεδίο της αντικειμενικότητας, τα προϊόντα ως αντικείμενα σχετίζονται μεταξύ τους μέσω της κοινωνικής πράξης της ανταλλαγής και γι' αυτό μετατρέπονται μεν σε εμπορεύματα αλλά κυρίως αποκτούν κοινωνικό χαρακτήρα, δηλαδή η ύπαρξή τους ως εμπορεύματα *per se* θεμελιώνεται στις κοινωνικές σχέσεις που τα ανταλλάσσουν. Όμως, στην πραγματικότητα, οι σχέσεις ανταλλαγής των αντικειμένων είναι ταυτοχρόνως και υλικές συσχετίσεις, το ένα αντικείμενο αντί του άλλου, συσχετίσεις μεταξύ φυσικών πραγμάτων που δεν αυτο-ανταλλάσσονται αλλά προϋποθέτουν μια υπάρχουσα κοινωνικότητα εντός της οποίας συγκροτείται η υλική συσχέτισή τους. Στο πεδίο της αντικειμενικότητας, λοιπόν, η φυσική σχέση των αντικειμένων μεταξύ τους, ένεκα της κοινωνικής συσχέτισης που επιφέρει η κοινωνική επαφή της ανταλλαγής, συγκροτεί τα προϊόντα ως εμπορεύματα έχοντα κοινωνικές σχέσεις αφ' εαυτά, εξαιτίας των φυσικών ιδιοτήτων τους που είναι κοινωνικά αναγκαίες για τα άτομα. Αυτή είναι η πρώτη δομή αντιστροφής που εδράζεται στην εμπορευματοποιημένη αντικειμενικότητα.

Στο πεδίο της υποκειμενικότητας, δηλαδή στα μάτια των παραγωγών που, όντας ανεξάρτητοι μεταξύ τους, δεν έχουν άμεσες κοινωνικές σχέσεις, ως ενσώματα υποκείμενα έχουν αντικειμενική ύπαρξη, είναι υποκείμενα-αντικείμενα και γι' αυτό η αντικειμενική συνύπαρξή τους εντός κοινωνίας συγκροτείται ως φυσική. Ως διασπορά προσώπων *cum* φυσικά αντικείμενα σε μια τοπολογία του κοινωνικού χώρου. Εντούτοις μέσω της ανταλλαγής που τους συνέχει κοινωνικά, βλέπουν τα αντικείμενα να συσχετίζονται και όχι τις ανεξάρτητες εργασίες τους όπως αυτές είναι αποκρυσταλλωμένες στα προϊόντα της εργασίας τους. (Δεν βλέπουν την αξιακή διάσταση των εμπορευμάτων που συνιστά το μέτρο της ανταλλαγής τους.) Δεν βλέπουν τις εργασίες τους ως μέρη ενός ολικού καταμερισμού (που τους ενώνει τη στιγμή που τους διαιρεί, ενώ η ανταλλαγή τους ενώνει ως διαιρεμένες ατομικότητες) της σύνολης κοινωνίας εντός της οποίας ζουν, δεν βλέπουν ότι η ανταλλαγή είναι μια κοινωνική σχέση μεταξύ ανθρώπων-παραγωγών που τους συνδέει μεταξύ τους συνδέοντας τις εργασίες τους, τον δαπανημένο χρόνο ζωής τους, όσο απομακρυσμένοι και να είναι ο ένας από τον άλλο, όντας διεσπαρμένοι εντός του γεω-κοινωνικού χώρου. Εδώ διαπιστώνουμε τη δεύτερη δομή αντιστροφής εντός της φαινομενολογίας της υποκειμενικότητας των παραγωγών.

Τι βλέπουν όμως; Βλέπουν τα πράγματα *έτσι ακριβώς όπως είναι*. Εξαιτίας της διπλής αντιστροφής της αντικειμενικότητας και της συλλογικής υποκειμενικότητας, τα υποκείμενα ευθυγραμμίζουν την αντίληψή τους με την «πραγματικότητα». Βλέπουν, λοιπόν, τις μεταξύ τους σχέσεις ως σχέσεις ανθρωπο-σωμάτων διεσπαρμένων στην επιφάνεια της γης, ως υλικού τύπου σχέσεις μεταξύ υποκειμένων ως αντικείμενα και αντιλαμβάνονται τις συσχετίσεις των εμπορευματικών αντικειμένων ως κοινωνικές ένεκα του κοινωνικού χαρακτήρα της ανταλλαγής τους που τον αποδίδουν στα φυσικά χαρακτηριστικά των προϊόντων. Αν, μεταφορικά, ο κόσμος των εμπορευμάτων στέκεται με το κεφάλι κάτω και τα πόδια επάνω, αλλά αυτό ισχύει εξίσου για τους παραγωγούς, τότε στα μάτια τους ο κόσμος των εμπορευμάτων

φαίνεται ευθυγραμμισμένος με τον δικό τους και κατ' επέκτασιν δεν μπορούν να δουν ούτε αποκλίσεις ούτε τον αντεστραμμένο χαρακτήρα του¹⁴. Αυτή ακριβώς είναι η διαλεκτική μεταμόρφωση της ιδεολογίας στο αντίθετό της. Ότι ενώ συγκροτείται ως αντικειμενική αντιστροφή στον κόσμο των εμπορευμάτων μεταμορφώνοντας την υλικότητα σε κοινωνικότητα, η παράλληλη αντιστροφή της ανθρώπινης υποκειμενικότητας στη σφαίρα της παραγωγής από κοινωνικότητα σε υλικότητα επιτρέπει στην ιδεολογία να «εξαφανίζεται», να αναστρέφει την ύπαρξή της σε μη-ύπαρξη, να εγγράφεται στην ίδια τη σύσταση της (καπιταλιστικής) πραγματικότητας ως συμφυής με αυτήν και άρα να μην εμφανίζεται ως τέτοια στο φαίνεσθαι των παραγωγών.

Η όλη συλλογιστική στηρίζεται σε μια θεμελιώδη οντολογική αρχή στη σύλληψη του Μαρξ, αρχή που διαπνέει συνολικά το έργο του. Η κοινωνιο-οντολογική αυτή αρχή είναι η ολότητα της κοινωνίας ή η κοινωνία ως ολότητα¹⁵. Τα δύο σκέλη της διάζευξης δεν είναι ταυτόσημα, γι' αυτό και η πρόταση δεν αποτελεί ταυτολογία. Η «ολότητα της κοινωνίας» αφορά μια κοινωνία που είναι ολική, υφίσταται ως ενιαία και συμπαγής, αυτό όμως δεν συνεπάγεται a priori ότι όλες οι κοινωνίες είναι συμπαγείς και αδιαίρετες ως ενότητες. Η «ολότητα της κοινωνίας» μπορεί να συνιστά μία και μόνο υπόσταση, που υπάρχει ως τέτοια μέσα σε ένα φάσμα ετερόκλητων κοινωνιών. Η «κοινωνία ως ολότητα», όμως, στοχεύει στην καθολίκευση της ιδιότητας του «ολικού» ως χαρακτηριστικού των κοινωνιών. Δηλαδή όχι μόνο η επιμέρους εξεταζόμενη κοινωνία συγκροτείται ολικά, αλλά και κάθε κοινωνία, όποια κι αν είναι αυτή, υφίσταται ως ολότητα. Έχουμε, λοιπόν, την κοινωνία ως ένα συγκεκριμένο καθολικό. Η κάθε επιμέρους κοινωνία είναι ολική και ταυτόχρονα η ολότητα των κοινωνιών που συγκροτούν την έννοια της κοινωνίας (που γι' αυτό δεν είναι υπερβατική έννοια, αλλά συνίσταται στην ολότητα των εμπραγματώσεών της) είναι και αυτές

14. Με παραπλήσιο τρόπο δουλεύει και η καταβύθιση στην «πλασματική (virtual) πραγματικότητα». Αντικαθιστώντας τις οπτικές προσλαμβάνουσες ενός εκ των οφθαλμών ανασυγκροτεί τη στερεοσκοπική όραση με τα είδωλα της πλασματικότητας. Μετά από εικοσάλεπτη περίπου χρήση της συσκευής προσαρμόζεται ο εγκέφαλος και με την αφαίρεση της συσκευής βλέπει το «φυσικό» κόσμο παραμορφωμένο. Και οι δύο τύποι «πλασματικής πραγματικότητας» (η «καταβυθισμένη» και οι «εξομοιωτές») στηρίζονται στην τεχνική της υποκειμενικής κάμερας και στις συμβάσεις και συνειρμούς της σε πρώτο-πρόσωπο θέασης (Bolter & Grusin 2000, 48).

15. Στην 6η θέση για τον Φόιερμαχ ο Μαρξ τον επικρίνει λέγοντας: «Η ουσία του ανθρώπου δεν είναι αφαίρεση που κατοικοεδρεύει σε κάθε μεμονωμένο άτομο. Στην υπαρκτότητά (actuality) της αυτή είναι το πλέγμα (ensemble) των κοινωνικών σχέσεων» (Marx 1967a, 402). Εννοείται ότι ο Μαρξ δεν εξαιρεί κάποιες σχέσεις από το πλέγμα των σχέσεων. Πρόκειται, λοιπόν, περί του ολικού πλέγματος σχέσεων, δηλαδή της κοινωνίας. Η ουσία του «ανθρώπου» είναι η εντός κοινωνίας ύπαρξή του. Και γιατί να μην κατοικοεδρεύει αυτή ως αφαίρεση εντός ενός εκάστου μεμονωμένου ατόμου; Γιατί κανένα μεμονωμένο άτομο δεν μπορεί να εμπεριέχει την ολότητα των κοινωνικών σχέσεων. Άρα το κάθε άτομο διαμοιράζεται με όλα τα άλλα τη συνθήκη της κοινωνικής ύπαρξης, ενώ ταυτόχρονα την υφίσταται διαφορετικά από κάθε άλλο συμμετέχοντας σε επιμέρους τμήματα του ιστορικού πλέγματος των κοινωνικών σχέσεων. Συνεπώς ο Μαρξ δεν μπορεί να χαρακτηριστεί «ουσιοκράτης», δηλαδή ότι ανάγει τον καθορισμό των ανθρώπων σε μια απόλυτη αρχή, αναλλοίωτη και αμετάβλητη.

ολότητες ώστε να θεμελιώνεται η φράση «κοινωνία ως ολότητα». Η συνέπεια που απορρέει από αυτήν είναι ότι σε μια κοινωνία όλοι συνδέονται με όλους (αλλά με διαφορετικούς τρόπους) μέσω των σχεσιακών διαμεσολαβήσεων που ενώνουν τα διαχωρισμένα άτομα, ενώ ταυτόχρονα τα ανα-διαχωρίζουν ενώνοντάς τα¹⁶.

Η διπλή δομή της ιδεολογίας χαρακτηρίζει τον καπιταλισμό ως ένα ιστορικά συγκεκριμένο κοινωνικό σύστημα. Σε ποιο βαθμό, όμως, μπορεί να υποθέσει κανείς ότι χαρακτηρίζει και άλλες προ- ή μη-καπιταλιστικές κοινωνίες¹⁷;

Υπάρχει κατ' αρχήν μια επιχειρηματολογία που αρνείται ότι η ιδεολογία συνιστά μια ολική συνθήκη ως «κυρίαρχη ιδεολογία» όχι μόνο στον καπιταλισμό αλλά και σε προγενέστερους ταξικούς κοινωνικούς σχηματισμούς. Κατ' αυτήν την ανάλυση η «κυρίαρχη ιδεολογία» κυριαρχεί μόνο στην κυρίαρχη τάξη προσφέροντας απλώς τους όρους συνοχής της ως τάξης (Abercrombie et al. 1984, 3). Η κριτική τους στρέφεται εναντίον της αντίληψης ότι ο κυρίαρχος ρόλος της ιδεολογίας έγκειται στην ενσωμάτωση των κυριαρχούμενων μέσω της αποδοχής από αυτούς/ές της εκάστοτε υφιστάμενης τάξης πραγμάτων. Ότι η ιδεολογία δεν λειτουργεί ως «κοινωνικό τοιμέντο» που κρατά την κοινωνία συγκολλημένη. Η κριτική τους είναι εν μέρει αληθής όταν αναφερόμαστε στην «ιδεολογία» ως σύνολο αντιλήψεων. Δεδομένης της πολλαπλότητας των «ιδεολογιών» που κυκλοφορούν στη μοντερνικότητα ή είχαν υπάρξει στο ιστορικό παρελθόν και παραλλαγές τους υφίστανται και σήμερα ως επιβιώματα, δεν μπορεί να υπάρξει μια εξήγηση των ποικίλων τρόπων σκέπτεσθαι και των περιεχομένων τους στη βάση μιας μοναδικής ιδεολογίας όταν ούτε καν οι κοινωνικές επιστήμες και οι θεωρητικές σχολές που τις συναπαρτίζουν δεν συμφωνούν περί αυτής, αν και όταν αναγνωρίζουν τη στοιχειώδη ύπαρξή της. Όμως η κυρίαρχηση μιας «ιδεολογίας» εκ των πολλών δεν είναι ανεξάρτητη από τους δημόσιους μηχανισμούς διακίνησης και διάδοσης, όπως είναι οι κεντρικοί θεσμοί μιας κοινωνίας και, στην εποχή μας, η πολιτισμική παντοκρατορία των μέσων μαζικής/δημόσιας επικοινωνίας. Θεσμοί στους οποίους προεξάρχει η εκφορά «προνομιούχων λόγων», όπως ο λόγος περί τεχνολογίας και αναπαραστατικές κατασκευές της «πραγματικότητας» που αποκλείουν κάποιες άλλες και κυρίως τις αντίθετές τους. Η κατασκευή των κεφαλαιοκρατικών κοινωνιών ως «φιλελεύθερων δημοκρατιών» δεν αποκλείει την αναπαράσταση άλλων κοινωνιών ως δικτατορικών (το Hollywood βρίθκει από ταινίες που διαδραματίζονται σε εξωτικές χώρες με δικτατορικά καθεστώ-

16. Η ολότητα της καπιταλιστικής κοινωνίας είναι *sine qua non* συνθήκη για να καταδειχθεί η δομή της εκμετάλλευσης. «Ο εκμεταλλευτικός αυτός χαρακτήρας δεν είναι δυνατόν να αναλυθεί θεωρητικά παρά μόνον με βάση τη συνολική κοινωνία και έχοντας ως αφετηρία τη συνολική κοινωνική εργασία» (Ψυχοπαίδης 1994, 195). [Η έμφαση στο κείμενο.]

17. Για μη-καπιταλιστικές κοινότητες όπως οι Banaba και οι κάτοικοι των νήσων Gilbert, αμφότερες κατοικοεδρεύουσες στην Ωκεανία, βλ. (Barnett & Silverman 1979, 85-152). Για προ-καπιταλιστικές αγροτικές κοινωνίες σε φάση μετάβασης, οι οποίες «δεν είναι αγοραία συγκροτημένες αλλά κυριαρχούνται από [εμπορευματοποιημένες] αγορές» όπως η νοτιο-δυτική Κολομβία και η περιοχή των ορυχείων κασσίτερου της Βολιβίας, βλ. Taussig 1980, 10 & 41-139, 143-222.

τα), αλλά μάλλον αποκλείει την απεικόνιση των κεφαλαιοκρατικών κοινωνιών ως «μη-φιλελεύθερων μη-δημοκρατιών». Όπως το διατυπώνει εύστοχα ένας έλληνας φιλόσοφος «Πίσω από το θετικό του κοινωνικοπολιτικού θα βρούμε την επικοινωνία και τη συναίνεση, αλλά με τη μορφή της άρσης τους (και της *μίμησης* της μη άρσης τους)» (Ψυχοπαίδης 1999, 574).

Στο ερώτημα της ύπαρξης ιδεολογίας ως αντικειμενικής αναστροφής εντός της κοινωνικής αντικειμενικότητας σε μη καπιταλιστικές κοινωνίες, απαντά καταφατικά η στρουκτουραλιστική ανθρωπολογία. Εξετάζοντας τη σχέση πρωτόγονης κοινωνίας και Φύσης, διαπιστώνει ότι στη Φύση προβάλλονται ανθρώπινες ιδιότητες και ότι αυτή γίνεται αντιληπτή στη μυθική σκέψη μέσω ενός τρόπου νοείν που στηρίζεται στην αναλογία όπου «οι αόρατες αιτίες και δυνάμεις που γεννούν και κυβερνούν τον απάνθρωπο κόσμο (Φύση) ή τον ανθρώπινο κόσμο (κουλτούρα) ενδύονται τις ιδιότητες του ανθρώπου, ήτοι παρουσιάζονται αυθορμήτως στη συνείδηση ως όντα προικισμένα με *συνείδηση, βούληση, αυθεντία και εξουσία-ισχύ*, τουτέστιν ως όντα παρόμοια με τον άνθρωπο – αλλά *διαφέροντα* από τον τελευταίο ως προς το ότι γνωρίζουν αυτό που ο άνθρωπος δεν γνωρίζει, κάνουν αυτό που ο άνθρωπος δεν μπορεί να κάνει, ελέγχουν αυτό που αυτός δεν ελέγχει, με άλλα λόγια είναι ανώτερα από αυτόν» (Godelier 1971, 98)¹⁸. Η απόδοση στην Φύση υπέρτερων δυνάμεων δεν είναι μια ψευδαισθητική αναπαράσταση, γιατί όντως η Φύση δεν ελέγχεται από τις κοινότητες αυτές. Στην προσπάθειά τους να την εξηγήσουν, να την ελέγξουν μέσω αναλογικών αναπαραστάσεων, τη μεταλλάσσουν σε ανθρωποποιημένη οντότητα (βλέπουν σχέσεις συγγένειας μεταξύ των πνευμάτων). Προϊόν της μετάλλαξης αυτής είναι μια διπλή ψευδαίσθηση για την αναλογικά σκεπτόμενη μυθική σκέψη. Μία ψευδαίσθηση για τον κόσμο και μία για τον εαυτό της. Ως προς τον κόσμο, γιατί τον πλημμυρίζει με φανταστικά όντα παρόμοια με τον άνθρωπο και ως προς τον εαυτό της, «επειδή η σκέψη αποδίδει στις ιδεατότητες που γεννοβολάει μια ύπαρξη *εξωτερική* προς τον άνθρωπο και *ανεξάρτητη* από αυτόν, άρα αλλοτριώνει τον εαυτό της εντός των ίδιων των αναπαραστάσεών της» (Godelier 1971, 98). Δεν συμπεραίνουμε από τα παραπάνω ότι η ιδεολογία αποτελεί μια πανιστορική συνθήκη, αλλά ότι η ιστορική συγκρότησή της συναρτάται με δοσμένες διαρθρώσεις των κοινωνικών σχέσεων συνεπικουρούμενες από τις σχέσεις κοινωνίας-Φύσης.

Η ιδεολογία της Τεχνολογίας και ο «λόγος περί τεχνολογίας»

Η ανάλυση της τεχνολογίας στην καπιταλιστική μοντερνικότητα οφείλει να διακρίνει μεταξύ της τεχνολογίας ως κοινωνικής σχέσης των ανθρώπων με τις μηχανές και των λόγων περί τεχνολογίας που κυκλοφορούν στη δημόσια σφαίρα και *νουθετούν* τα υποκείμενα ως προς τις πολιτισμικές στάσεις και αντιλήψεις, μέσω των οποίων

18. Λέξη προς λέξη το παράθεμα θα μπορούσε να περιγράψει τη σχέση των ανθρώπων με τη σύγχρονη τεχνολογία, ιδωμένη ως ένα γιγανταίο σύμπλεγμα μηχανών από μηχανές και μηχανήματα.

γίνονται αντιληπτές οι τεχνολογίες, καθώς και οι τρόποι χρήσης τους αλλά και οι σκοποθεσίες που εξυπηρετούν.

Δεδομένης της ταξικής συγκρότησης των καπιταλιστικών κοινωνιών, κάθε τάξη ή ταξικό στρώμα, στο βαθμό που είναι συγκροτημένο ως επιμέρους ιστορική συλλογικότητα εντός της ολότητας της κοινωνίας, επιδεικνύει μια συνεκτική κοσμοθέαση (*Weltanschauung*), η οποία, όμως, δεν αντιστοιχείται αδιαμεσολάβητα προς το υλικό-κοινωνικό πλέγμα αποκρυσταλλωμένων κοινωνικών σχέσεων. Η σχέση κοσμοθέασης και κοινωνικότητας διαμεσολαβείται αλλά και συγκροτείται διαμεσολαβούμενη από την κουλτούρα. Ως κουλτούρα ορίζω κάθε αλυσίδα από αλληλουχίες σημείων, που είναι συνεκτικά συνδεδεμένες έτσι ώστε να παράγεται νόημα και να καθίσταται εφικτή η άσκηση ερμηνευτικών ρεπερτορίων από τα προσλαμβάνοντα υποκείμενα. Η διαφορά μεταξύ «διαμεσολάβησης» και «συγκροτούσας διαμεσολάβησης», παρ' ότι και οι δύο συναποτελούν στιγμές μιας ομοούσιας κοινωνικής διαδικασίας, έγκειται στο ότι η κοσμοθέαση των συλλογικών υποκειμένων είναι πάντοτε ιστορικά προδιαμορφωμένη σε σχέση με την κουλτούρα που παράγουν και αναπαράγουν, ενώ ταυτόχρονα η επαφή με την κουλτούρα αναδιατάσσει τις κοσμοθεάσεις μεταβάλλοντάς τις ούτως ώστε να τις ανασυγκροτεί επιτρέποντας την ανάδυση καινοφανών ή παραλλαγμένων αντιλήψεων και στάσεων. Η διπλή διάσταση της διαμεσολαβούσας κουλτούρας αντιστοιχεί στο σχηματισμό της *λαϊκής ιδεολογίας* όπως την αντιλαμβάνεται ο ιστορικός G. Rude. Η ιδεολογία συνίσταται σε ένα μείγμα δύο συντετηγμένων στοιχείων, «εκ των οποίων μόνο το ένα είναι η ιδιόζουσα ιδιότητα των «λαϊκών» τάξεων, ενώ το άλλο υπερτίθεται μέσω μιας διαδικασίας μετάδοσης και υιοθέτησης εκ των έξω. Εξ αυτών, το μεν πρώτο είναι αυτό που αποκαλώ το «εγγενές», παραδοσιακό στοιχείο – ένα είδος «ομογάλακτης» ιδεολογίας, στηριγμένης στο άμεσο βίωμα, την προφορική παράδοση ή τη δημόδη μνήμη... Σε αυτήν τη σύντηξη το δεύτερο στοιχείο είναι το απόθεμα ιδεών και πίστσεων που «αντλούνται» ή λαμβάνονται σαν δάνεια από τους άλλους» (1995, 22).

Ο συμπυκνός που επιφέρει η κουλτούρα στην κοσμοθέαση των τάξεων ή/και των ταξικών στρωμάτων συνεπάγεται ότι η τελευταία δεν μπορεί να είναι ποτέ αμιγώς προσδιορισμένη ταξικά, αλλά ότι συνηθέστερα συμπεριλαμβάνει μια πληθώρα εξω-ταξικών μορφοποιήσεων, δηλαδή συμβολικές μορφές που ταξινομούν άλλου είδους κοινωνικές σχέσεις, όπως αυτές ανάμεσα στα φύλα, τις σχέσεις γονέων-παιδιών, τις σχέσεις ενός έθνους με άλλα έθνη εντός του διεθνούς διακρατικού συστήματος, τις σχέσεις ανθρώπων με τα ζώα κ.τ.λ.

Αν λάβουμε υπόψη μας τη διάκριση μεταξύ «τάξης καθεαυτής» (τη δομή των ταξικών θέσεων όπως αυτές υφίστανται στο εκάστοτε πλαίσιο παραγωγής, πολωμένες γύρω από την κατοχή ή μη μέσων παραγωγής) και «τάξης διεαυτής» (το βαθμό συλλογικής αυτοσυνειδησίας των μελών μιας τάξης), τότε από το Β' Παγκόσμιο πόλεμο και μέχρι σήμερα διαπιστώνουμε μια αυξανόμενη ένταξη των ατόμων, κυρίως γυναικών, μεταναστών και ρευστοποιημένων μικρο-αστικών στρωμάτων, σε μισθωτές θέσεις (πλήρους και μερικής απασχόλησης) εντός της κεφαλαιοκρατικής σφαι-

ρας παραγωγής, εξέλιξη που συνιστά μια διαδικασία προλεταριοποίησης ενώ δεν εμφανίζεται ως τέτοια. Βλέπουμε μια διεύρυνση της τάξης καθεαυτήν, την οιονεί καθολίκευσή της, ενώ, παράλληλα με τη διαδικασία αυτή, αποδιοργανώνεται η συλλογική ταξική αυτοσυνειδησία και αυτό οφείλεται στη διαμεσολαβούσα εμπορευματοποιημένη κουλτούρα που αποταξικοποιεί τις μορφές ταξικής αυτοσυνειδησίας των κοινωνικών υποκειμένων αναδιαμορφώνοντας τις υποκειμενικότητές τους.

Πέρα από την εμπορευματοποιημένη κουλτούρα που διαχέεται στις δυτικές κοινωνίες, κυρίως από τα «διάμεσα» μαζικής/δημόσιας επικοινωνίας, στη εμβάθυνση της διαδικασίας καταστροφής των ταξικών αντιλήψεων έχουν συνδράμει, μεταξύ άλλων, η αποστράτευση των συνδικαλιστικών κινημάτων (Panitch 1986, 1-55), η απώλεια ταξικής αναφοράς των πολυπληθέστερων πολιτικών κομμάτων στη Δύση, ο εντεινόμενος πλουραλισμός των αξιακών συστημάτων, η προϊούσα αποδέσμευση των υποκειμένων από παρελθούσες «παραδοσιακές» ταυτίσεις και ο σχηματισμός μετα-παραδοσιακών ταυτοτήτων (Habermas 1989, 317), η μεταβολή του μέσου βιοτικού επιπέδου ζωής της εργατικής τάξης μέσω της μείωσης του αξιακού κόστους «της κοινωνικής νόρμας κατανάλωσης» σε καθεστώς *εντατικής συσσώρευσης* (Aglietta 1987, 85, 152-165) και ο μετεξελισσόμενος καταμερισμός εργασίας που κατακερματίζει τη διαίρεση της παραγωγικής εργασίας αυξάνοντας την εξατομίκευση των παραγωγών ως φορέων εργασιακής δύναμης. Δηλαδή η συλλογική ισχύς του συνεργατικού χαρακτήρα των εργασιακών μορφών απορροφάται αντικειμενοποιούμενη στην κοινωνικο-υλική οργανωτική σύσταση των καπιταλιστικών επιχειρήσεων, ενώ οι παραγωγοί εξαστομικεύονται αναπτύσσοντας τις ιδιαίτερες κλίσεις «τους», σωρεύοντας ατομική γνώση, δεξιότητα και κατάρτιση και αντιμετωπίζοντας κατά μόνας τις αγορές εργασίας και τις εταιρείες που δραστηριοποιούνται σε αυτές.

Αυτές οι διαδικασίες στην αλληλοπλέξη τους έχουν συντελέσει ώστε, ενώ περισσότερο άνθρωποι από ποτέ να ανήκουν στην τάξη των μισθωτών, να μην το αντιλαμβάνονται. Αντιλαμβάνονται την κοινωνική τους θέση ως μισθωτών, όχι όμως τον εγκλεισμό τους σε μια κοινότητα ομοειδών θέσεων που υφίσταται ως κοινωνική τάξη πέραν του καθενός και της καθεμιάς εξ αυτών. Οι τάξεις ως κοινωνικά σύνολα συγκροτούνται στη βάση δομικών ομοιοτήτων που δεν είναι εμπειρικά αντιληπτές για το εξατομικευμένο βίωμα ενός εκάστου υποκειμένου. Οι κοινωνικές δομές ως σταθεροποιημένη αναπαραγωγή συνυφασμένων πλεγμάτων από κοινωνικές σχέσεις, ούτως ή άλλως δεν είναι ποτέ ορατές, αφού οι σχέσεις επί των οποίων οικοδομούνται είναι εκ φύσεως αόρατες και ανιχνεύονται μόνο μέσω των επιπτώσεών τους πάνω στα υποκείμενα και στις κοινωνικές ομάδες.

Ο μόνος τρόπος για να καταστούν «ορατές», θεατές, είναι η αναπαράστασή τους εντός του αρχιπελάγους των κειμένων και των οπτικο-ακουστικών αφηγήσεων που συναποτελούν το υλικό υπόστρωμα της κουλτούρας της κάθε κοινωνίας. Ο υλικός χαρακτήρας της κουλτούρας ως αλληλουχίες από εικόνες και ήχους, από εικονιστικά και ηχητικά σημαίνοντα ενοργανώνεται κοινωνικά πάντοτε μέσω θεωρητικών κατηγοριών, νοητικών κατηγοριοποιήσεων και εσωτερικευμένων συμβολικών ταξι-

νομήσεων (Douglas 1978, 219) που εντάσσουν το *κοινωνικό είναι* σε ένα σύμπαν σημασιών, οσοδήποτε «αυτονόητο» ή «φυσικό» μπορεί να φαίνεται το σημασιακό σύμπαν εκ των υστέρων, στα άτομα και τις συλλογικότητες που έχουν κοινωνικοποιηθεί εντός του. Δεδομένης της ιστορικότητας αφ' ενός και της πολλαπλότητας αφ' ετέρου του κάθε σύμπαντος σημασιών που χαρακτηρίζει τις ανθρώπινες κοινωνίες, τα υποκείμενα (ατομικά και συλλογικά) ευθυγραμμίζουν, παραλλάσσουν ή/και αναδιατάσσουν τις χωρο-χρονικές κοινωνικές ταυτότητές τους (ποιος είμαι/είμαστε; πού είμαι/είμαστε; πότε είμαι/είμαστε;) σε αναφορά με τον κοινωνικό κόσμο στον οποίο διαβιούν.

Η *σχέση αναφοράς* που επιμερίζεται στα σύνολα αναπαραστάσεων με τα οποία τα υποκείμενα προσλαμβάνουν την κοινωνική και φυσική πραγματικότητα (η φυσική πραγματικότητα υφίσταται ως κόσμος πραγμάτων και των μεταξύ τους σχέσεων, αλλά κατά πόσον η φύση εμφανίζεται ως ενιαία ή κερματισμένη και τα πράγματα ως διακριτά αντικείμενα είναι προϊόν των διαμεσολαβουσών αναπαραστάσεων) είναι η σύμπασα ύπαρξη της γλώσσας όπως αυτή χρησιμοποιείται επικοινωνιακά από τις εκάστοτε ομιλιακές κοινότητες που συνυπάρχουν σε μια κοινωνία. Δεν υπάρχει γλώσσα άνευ των ομιλιακών κοινοτήτων που την εκφέρουν, όμως η γλώσσα υπερβαίνει τις επιμέρους γλωσσικές κοινότητες ως συνολική αναφορά προς τον κόσμο και αυτό επιτρέπει τη συνεννόηση μεταξύ ομιλιακών κοινοτήτων ή εισάγει τον «κοινό τόπο», βάσει του οποίου συγκροτείται η μεταφρασσιμότητα των κοινωνιολέκτων από κοινότητα σε κοινότητα. Ένας τέτοιος «κοινός τόπος» εκπεφρασμένος γλωσσικά συνιστά ο «λόγος περί τεχνολογίας» που περιχαρακώνει σημειοδοτώντας τη σχέση των ανθρώπων με την τεχνολογία και σημασιοδοτεί την κοινωνιακή επίπτωση των τεχνολογιών μέσα στις κοινωνίες.

Τί είναι όμως τεχνολογία; Ακολουθώντας τον Μαρξ μπορούμε να ορίσουμε ως τεχνολογία κάθε «σύμπλεγμα μηχανών από μηχανές και μηχανήματα». Οι τρόποι με τους οποίους συγκροτούνται οι κοινωνικές σχέσεις παραγωγής και χρήσης μηχανικών συμπλεγμάτων προσδιορίζουν συνολικά αμφότερες τις μορφές συσχέτισης ανθρώπων με τις μηχανές, με τη φύση αλλά και με τις αναπαραστάσεις μέσω των οποίων οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τις μηχανές και τις συνδέσεις τους με αυτές¹⁹. Δηλαδή η τεχνολογία είναι πάντοτε ένας σωρός από υλικά αντικείμενα παρηγμένα εντός πολυδιάστατων κοινωνικών σχέσεων. Για τον Μαρξ κάθε σύμπλεγμα μηχανών συντίθεται από τρία ουσιαστικά διαφορετικά μέρη. Το μηχανισμό κίνησης, τον μηχανισμό μετάδοσης και το εργαλείο ή την εργώδη μηχανή. Ο μηχανισμός κίνησης ενεργεί ως η καθοδηγούσα δύναμη του όλου μηχανισμού. «Είτε παράγει την δικιά του κινητήρια δύναμη ... είτε προσλαμβάνει την ορμή από κάποια

19. «Η τεχνολογία αποκαλύπτει την ενεργή σχέση του ανθρώπου με τη φύση, την άμεση διαδικασία της παραγωγής της ζωής του, και ως εκ τούτου αφήνει επίσης να διαφανεί η διαδικασία της παραγωγής των κοινωνικών σχέσεων του βίου του και των νοητικών αντιλήψεων που απορρέουν από αυτές τις σχέσεις.» (Μαίχ 1976, 493, υπ. 4). [Η έμφαση δική μου.]

ήδη υπάρχουσα φυσική δύναμη» (1976 τ. Ι, 494). Ο χαρακτηρισμός αυτός υποδηλώνει την εξέχουσα σημασία που κατέχουν οι ενεργειακοί πόροι πάσης φύσεως και κυρίως η παραγωγή ηλεκτρισμού για την ενεργοποίηση της καπιταλιστικής τεχνολογίας, είτε αναφερόμαστε στα μέσα μεταφοράς, στα μέσα επικοινωνίας, στους υπολογιστές και στο διαδίκτυο, είτε στον εκμηχανισμό των ιατρικών υπηρεσιών ή στις οικιακές συσκευές μεταξύ πολλών άλλων μορφών τεχνολογίας.

Τα τεχνολογικά επιτεύγματα παράγονται, κυκλοφορούν και καταναλώνονται ως εμπορεύματα και ως εκ τούτου σφραγίζονται κοινωνικά από το «φετιχισμό του εμπορεύματος» και προεκτείνουν την ιδεολογία ως θεμελιώδη κοινωνική σχέση του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής σε όλα τα πεδία του κοινωνικού βίου. Η πρόεκτηση αυτή είναι ριζικά διαφορετική από τη διαδικασία «αποίκησης» του βιόκοσμου, από τη «στρατηγική» λογική του διοικητικού συστήματος και την «εργαλειακή» λογική της αγοραίας οικονομίας, όπως επιχειρηματολογεί ο Habermas (1989, 330-331), διότι δεν πρόκειται περί κάποιας διεισδύουσας «ορθολογικότητας» αλλά για υπαρκτές κοινωνικές σχέσεις που συνάπτουν τα υποκείμενα με τον τεχνολογικό κόσμο των εμπορευμάτων, βάσει των οποίων σχέσεων μπορούν να εξαχθούν οι μορφές «ορθολογικότητας-ανορθολογικότητας» που τις διέπουν.

Οι τεχνολογικές σχέσεις μορφοποιούνται στην καπιταλιστική μοντερνικότητα ως *ανθρωποποίηση των μηχανών* και ως *πραγματοποίηση των ανθρώπων* είτε ως παραγωγών είτε ως καταναλωτών όντας εξαρτημένων από τα συμπλέγματα μηχανών που χειρίζονται και χρησιμοποιούν προκειμένου να επιτύχουν την κοινωνική αναπαραγωγή πτυχών της ζωής τους. Ο «λόγος περί τεχνολογίας» στην πληθωρικότητά του έρχεται να αναστρέψει ρητορικά τον κοινωνιο-ιστορικά συγκροτημένο χαρακτήρα της εξάρτησης των ανθρώπων από τις μηχανές, αλλά και να «δικαιολογήσει» τις παραγόμενες κοινωνιοπάθειες ως μοιρολατρικά αναπόφευκτες συνέπειες ενός αναγκαιοκρατικού χαρακτήρα της τεχνολογίας.

Θα αναφερθώ εν συντομία σε μια σειρά παραδειγμάτων αντλημένων από τον ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό αλλά και από την διεθνή εμπειρία σύστασης τεχνολογικών σχέσεων. Κάθε κοινωνικός σχηματισμός χαρακτηρίζεται από εθνικές ιδιαιτερότητες όσον αφορά στις τεχνολογικές δραστηριότητες και, παρά τον φημολογούμενο «τεχνο-οικουμενισμό» (techno-globalism), η τεχνολογική «παγκοσμιοποίηση» «δεν έχει οδηγήσει σε μια σύγκλιση ούτε στις μεθόδους που υιοθετούνται από τις χώρες προκειμένου να καινοτομήσουν ούτε στα προφίλ της τομεακής εξειδίκευσής τους» (Archibugi & Michie 1997, 173). Εντούτοις, μια ογκούμενη φιλολογία διαχέεται στη σύγχρονη δημοσιότητα που, στηριζόμενη στην ανάπτυξη της βιομηχανίας της πληροφορικής και στην εξάπλωση των κλασικών και νεότερων τεχνολογιών τηλεπικοινωνίας και μηχανικής αναπαραγωγής, προωθεί ένα νέο ιδεότυπο κοινωνίας, την αποκαλούμενη «κοινωνία της πληροφορίας». Και παρά τις επισημάνσεις των ειδημόνων για τις δυνητικές αρνητικές επιπτώσεις της «κοινωνίας της πληροφορίας» (Connell 1998, 54-78), και ο κυρίαρχος ιδεολογικός λόγος και ο κριτικά εκφερόμενος λόγος για την «κοινωνία της πληροφορίας» συνεχίζουν να μιλούν για την επικει-

μενη έλευσή της χωρίς να αντιλαμβάνονται ότι «κοινωνία της πληροφορίας» δεν μπορεί να υπάρξει ποτέ διότι ο θεμέλιος λίθος μιας τέτοιας κοινωνίας, δηλαδή η «πληροφορία», δεν υφίσταται. Επικρατεί σύγχυση μεταξύ της υλικής υπόστασης της «πληροφορίας», τα bits, που είναι άνευ νοήματος ως τέτοια, και της κοινωνικής υπόστασης της υλικότητας της «πληροφορίας». Η σύγχυση αυτή επιτείνεται έτι περαιτέρω γιατί ακόμα και στο επίπεδο της κοινωνιο-υλικής υπόστασης των εκλαμβανόμενων ως «πληροφοριακών μονάδων», δηλαδή της αλφαβήτου και της αριθμολογίας, δεν συγκροτείται ένα καθαυτό νόημα ικανό να συνεισφέρει την πλήρωση της «πληροφορίας». Ο αριθμός 10, φερ' ειπείν, συνιστά μια υλική εγγραφή στα ηλεκτρονικά δίκτυα ή στις τράπεζες δεδομένων. Δεν σημαίνει όμως τίποτε, δεν μας πληροφορεί για τίποτα συγκεκριμένο ή αφηρημένο. Είναι παντελώς α-νόητος. (Θα μπορούσε να μην ήταν καν αριθμός αλλά η γειτνιάζουσα ακολουθία μιας κάθετης γραμμής συνοδευόμενης από έναν κύκλο.) Χρειάζεται η ένταξή του σε κοινωνιο-πολιτισμικά συμφραζόμενα προκειμένου να νοηματοδοτηθεί για να μπορεί να παρέχει πληροφόρηση. (Π.χ. 10 άτομα πέθαναν από σπογγώδη εγκεφαλοπάθεια φέτος σε σχέση με 2 άτομα πέρυσι και άρα αναδεικνύεται μια επιδημιολογική τάση αυξανόμενης κλιμάκωσης κ.τ.λ.) Η κινητοποίηση ενός περικειμένου για την πλαισίωση της οποιαδήποτε α-πληροφορίας και τη μετατροπή της σε «πληροφορία» προαπαιτεί την ενεργοποίηση αφ' ενός μιας ερμηνευτικής του υλικού σημείου και αφ' ετέρου την ανάδειξη της θεωρητικής προοπτικής μέσω της οποίας το α-νόητο μπιτ, μεταμφιεσμένο σημειακά, καθίσταται νοήσιμο datum. Ακόμα και η διαδεδομένη έννοια της κυβερνητικής περί «θορύβου» δεν υφίσταται στο υλικό επίπεδο παρά συγκροτείται επικοινωνιακά από τη συγκεκριμενικότητα της επικοινωνιακής ροής. (Π.χ. τα ηχητικά παράσιτα σε μια ραδιοφωνική εκπομπή συγκροτούνται ως τέτοια μόνο και μόνο γιατί η υπόλοιπη ηχομετάδοση είναι γλωσσο-συμβολικά κοινωνιο-ερμηνεύσιμη.) Επί πλέον, η ταύτιση της γνώσης με την πληροφορία ως «δεδομένα» προϋποθέτει έναν επιστημολογικό πρωτογονισμό, γιατί η γνώση έχει υποδειγματικό χαρακτήρα και «δεν δίδεται στην εμπειρία ως δεδομένα. Δεν υπάρχει τέτοιο πράγμα όπως «πληροφορία» σχετικά με τον κόσμο ερήμην των νοητικών συστημάτων που δημιουργούν και ορίζουν τον κόσμο κατά την πράξη ανακάλυψής του. Τέτοια (νοητικά) υποδείγματα είναι παρόντα στα πληροφοριακά συστήματα. Είναι μετα-πληροφοριακά, εμπειριεχόμενα σε υπολογιστικά προγράμματα, σε στατιστικά τεχνήματα, σε κώδικες αποθήκευσης και ανάκτησης πληροφοριών, σε τεχνικές θεωρίες που προδιαμορφώνουν την πληροφορία και ίσως, το πιο σημαντικό, σε συστήματα δυαδικής αντίθεσης, αυτήν τη lingua franca της μοντέρνας επιστήμης» (Carey & Quirk 1992, 195). Μπορούμε, λοιπόν, να μιλούμε για τη «φύση» της α-πληροφορίας, όχι όμως για την κοινωνία της «πληροφορίας». Στο ιδεολόγημα της «κοινωνίας της πληροφορίας» έχουμε αναστροφές σημασιολόγησης όπου ένας τύπος κοινωνίας, μη δυνάμενος να υπάρξει, εμφανίζεται στον πολιτισμικό ορίζοντα ως επιβεβλημένη αναγκαιότητα (και ως παραφροσύνη ή μη προσαρμογή σε αυτήν), ενώ αποκρύπτεται ο ανά πάσα στιγμή συγκεκριμένος ιστορικο-κοινωνικός χαρακτήρας της «πληροφορίας» και των τεχνολογιών που

την παράγουν ανάγοντάς τον σε αυθύπαρκτο χαρακτηριστικό μιας αυτο-προσδιοριζόμενης «δύναμης της φύσης»²⁰.

Η εισαγωγή και η ανάπτυξη της τεχνολογίας στα σύγχρονα εθνικά κράτη είναι προϊόν τεχνολογικής πολιτικής (policy). Στην επίσημη λειτουργία του ελληνικού κράτους απουσιάζει παντελώς η διάσταση του σχηματισμού πολιτικών τεχνολογίας όπως σε άλλες οργανωμένες δυτικές κοινωνίες (Street 1992, 46-69). Δεν εκπονούνται ντοκουμέντα πολιτικής που να εκφράζουν (και ταυτόχρονα να δεσμεύουν) την επίσημη φωνή της ελληνικής πολιτείας. Ούτε, βέβαια, υφίστανται οι προαπαιτούμενες διαδικασίες, δηλαδή η διεξαγωγή προγενέστερων ερευνών και μελετών²¹, ούτε διεξάγεται κανενός είδους δημόσιος διάλογος μεταξύ των εμπλεκόμενων κοινωνικο-πολιτικών φορέων ενώπιον της κοινωνίας πολιτών. Η διαβούλευση ως δημοκρατική συνιστώσα δεν είναι αρεστή σε καθεστώς νεο-φεουδαλικού ολιγαρχισμού.

Η απουσία θεσμοθετημένης διαβούλευσης από τη δημόσια σφαίρα και κυρίως από την επικοινωνιακά «διαμεσοποιημένη» (mediatized) δημόσια σφαίρα αναδεικνύει μian άλλη διάσταση της «ιδεολογίας» ως συμπεριεκτικό δόγμα (θρησκευτικές δοξασίες, κοινωνικο-πολιτικά συστήματα ιδεών, πολιτισμικές κοσμοαντιλήψεις) που υπερβαίνει τον κοινωνιολογικό λειτουργισμό του Bell ή ακόμα και μια μετα-μαρξιστική λειτουργιστική ερμηνευτική-βάθους που, αυτο-αποκαλούμενη «η κριτική σύλληψη της ιδεολογίας», ανάγει την «ιδεολογία» σε «νόημα που εξυπηρετεί τη διαιώνιση μορφών κυριαρχίας», εννοημένων ως «ασύμμετρων σχέσεων ισχύος» (Thompson 1984, 135&4). Το κριτήριο προσδιορισμού ενός «λόγου» ως ιδεολογικού ή μη έγκειται στο κατά πόσον είναι ανοικτός ή κλειστός. Δηλαδή κατά πόσον επιδέχεται κριτική και απαντά σε αυτήν, αν αναστοχάζεται εμμενώς τις προϋποθέσεις του, αν υπάγεται σε ερωτηματοθεσία ή αυτο-προβάλλεται ως αδιαμφισβήτητη *αυθεντία* γνώσης του κόσμου; Το κριτήριο είναι διπτό. Είναι μεν *ουσιαστικό*, γιατί αφορά στην εσωτερική συγκρότηση και συνεκτικότητα του «δόγματος», είναι όμως ταυτόχρονα και *δομικό*, γιατί αφορά την εκάστοτε διάρθρωση των πολιτισμικών συνθηκών άσκησης κριτικής και διαβούλευσης στις υφιστάμενες δημόσιες σφαίρες. Κατ' επέκτασιν είναι και ιστορικό, δηλαδή σχεσιακά μεταβαλλόμενο από τις διαδικασίες αναπαραγωγής της συνολικής δημόσιας σφαίρας.

Ως παραγωγή πολιτικής στην Ελλάδα γίνονται αντιληπτά μόνο τα νομοθετή-

20. Ο πασιγνωστός (και εξαιτίας της ελληνικής καταγωγής του) Nicholas Negreonte δηλώνει όντας υπεραισιόδοξος για την τεχνολογική επανάσταση, ότι «είναι όπως μία δύναμη της φύσης». Παρατίθεται στο Robins & Webster 1999, 6.

21. Στις Η.Π.Α. θεσμοθετήθηκε το 1973 Γραφείο Αποτίμησης Τεχνολογίας για την εξυπηρέτηση του Κογκρέσου, που εκπονεί και διαβιβάζει τουλάχιστον 20 μελέτες-εκθέσεις ετησίως για τεχνολογικά θέματα και πολιτικές τεχνολογίας. Η κάθε έκθεση απαιτεί κατ' ελάχιστον δύο έτη για να προετοιμαστεί και ενσωματώνει στην προπαρασκευή συστάσεις από επιτροπές ειδικών καθώς και παρατηρήσεις από ενδιαφερόμενους φορείς σε ένα πλαίσιο δημόσιας διαλογικής συμμετοχής πριν κατατεθούν στο Κογκρέσο (F. Wood σε Street 1992, 66).

ματα. Αυτά όσον, αφορά την τεχνολογία, είναι τυφλή απομίμηση των ευρωπαϊκών πολιτικών. Έτσι, οι δύο κεντρικές αξίες που αφορούν την υιοθέτηση τεχνολογίας, η αποτελεσματικότητα και η αποδοτικότητα, ενσωματώνονται χωρίς να τίθενται τα ερωτήματα «αποτελεσματικότητα σε τι;» και «αποδοτικότητα για ποιον ή ποιους». Ενώ οι τεχνολογικές αξίες είναι έμμεσες αξίες που εξυπηρετούν τελικές αξίες («ποιότητα ζωής», «μετριασμό της άδικης κατανομής πόρων», «μείωση ή εξάλειψη ανισοτήτων», επίτευξη της «καλής κοινωνίας») μεταστρέφονται αυτές οι ίδιες σε τελικές αξίες. Καθίστανται αυτοσκοπός. Έχουμε έτσι ιδεολογική αναστροφή του πλέγματος αξιών.

Εξαιτίας της ιδεολογικής νομιμοποίησης και της αποδοχής της τεχνολογίας που επιφέρει ο «λόγος περί τεχνολογίας», κατασκευάζοντας την τεχνολογία ως εγγενώς αξιοθετική και αυτονοήτως ανεξάρτητη από κοινωνικούς και πολιτικούς καθορισμούς, η ύπαρξη δημόσια οριοθετημένων τεχνολογικών δράσεων και ο διάλογος για την αποτίμηση και αξιολόγηση των τεχνολογιών εξοβελίζονται από τη δημόσια σφαίρα. Η μεγαλύτερη τεχνολογική δαπάνη στην ιστορία της Ελλάδας είναι το πρόσφατο πρόγραμμα αμυντικών δαπανών, η αγορά αεροσκαφών κ.τ.λ., και το πλέγμα των αποφάσεων που τις αφορούν διεξάγεται στη βάση μιας πολιτικής «κλειστών θυρών» ενώ αποσιωπάται εντελώς το γεγονός ότι η αγορά τέτοιων τύπων στρατιωτικών εξοπλιστικών τεχνολογιών (που δεν είναι εγχωρίως υποκαταστάσιμες) οδηγεί στη μακροχρόνια τεχνολογική εξάρτηση μιας χώρας σε βάθος χρόνου, και όσον αφορά στη συντήρηση και τις τεχνολογικές αναβαθμίσεις αλλά και την πελατειακή εξάρτηση από μονοψώνια. Προφανώς, ο επικοινωνιακός αποκλεισμός τέτοιων θεμάτων από τη δημόσια agenda γίνεται γιατί πρόκειται για τεχνικό ζήτημα των ολίγων και όχι κοινωνικό πρόβλημα των πολλών. Εδώ διαπιστώνουμε μια ιδεολογική αναστροφή ολκής. Οι τεχνικές συνισταμένες των εφαρμοζόμενων ή/και προς υιοθέτηση τεχνολογιών συναρτώνται με μια σειρά πολιτικών αποφάσεων, που αφορούν την επιλογή τεχνολογίας ανάμεσα σε μια πλειάδα τεχνολογικών προτύπων, τα σύστοιχα προγράμματα χρηματοδότησης και εξεύρεσης πόρων, τη θέση που υπέχουν στην ιεράρχηση των κυβερνητικών προτεραιοτήτων, το καθεστώς της προηγηθείσας ιστορικής ενσωμάτωσης τεχνολογιών. Κατά τούτο η πολιτική στρατηγική και οι πολιτικές λήψεις των αποφάσεων για τις τεχνολογικές επιλογές εντάσσει τις τελευταίες αναφανδόν εντός της δημοκρατικής πολιτικής κοινότητας και των αντιπροσωπευτικών εκφράσεών της. Αν, όμως, ο ηγεμονεύων «λόγος περί τεχνολογίας» αποπολιτικοποιεί τις τεχνολογικές επιλογές ένεκα της υποτιθέμενης αυτοδύναμης τεχνολογικής εξέλιξης, τότε το πολιτικό πεδίο ως πεδίο συγκρότησης διαβουλεύσεων, πολιτικού κρίνειν και λήψης-των-αποφάσεων περιορίζεται ή καθίσταται παντελώς αναρμόδιο. Αντ' αυτού «νομιμοποιείται» ο αυθαίρετος διαχωρισμός της ανάθεσης των επιλογών τεχνολογίας σε μη-πολιτικά ελεγχόμενους ειδήμονες που γνωρίζουν τη φύση του αναφερόμενου ή προσφερόμενου τεχνολογικού αντικειμένου και ως εκ τούτου δεν υπάγονται (ή δεν θα έπρεπε να υπάγονται) σε πολιτικές οριοθετήσεις, κρίσεις, κατηγορίες και περιορισμούς από δημοκρατικούς κανόνες που υφίστανται έξωθεν του τεχνικού πεδίου ενασχόλησής τους, (η δήθεν αυτοτέλεια της επιστημονι-

κο-τεχνικής γνώσης). Έτσι, η υιοθέτηση του ιδεολογήματος της «αυτόνομης τεχνολογίας» από τις πολιτικές ελίτ παραδίδει ή εμφανίζεται σαν να παραδίδει στα τεχνοκρατικά «ιερατεία» την αποκλειστική αρμοδιότητα των τεχνολογικών επιλογών. Κατά συνέπεια, η υιοθέτηση και η ανάπτυξη π.χ. νέων στρατιωτικών τεχνολογιών δεν εμφανίζονται ως απότοκες είτε του ηγεμονισμού μιας πολιτικής ελίτ, είτε ως επιδίωξη οικονομικο-κοινωνικά οργανωμένων μερικών συμφερόντων. Παράλληλα, ο εξοβελισμός εκτός πολιτικού πεδίου των τεχνολογικών επιλογών οδηγεί στην παράβλεψη των αδυναμιών υιοθέτησης τεχνολογικών συστημάτων εξαιτίας της διαφορετικής κοινωνικής κουλτούρας, του τεχνολογικού αποθέματος και της κοινωνικοποιημένης τεχνογνωσίας των επιμέρους χωρών. Έτσι, όταν και όποτε εισάγονται νέες τεχνολογίες, επιβάλλονται καταναγκαστικά και εξαναγκάζονται τα κοινωνικά υποκείμενα στη χρήση τους. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα οι άνθρωποι να εμφανίζονται δυσπροσαρμοστοί. Δεν προσαρμόζονται οι άνθρωποι στο εκάστοτε τεχνολογικό *instrumentarium* και «άρα» είναι ατελείς. Έτσι αντιμετωπίζει, παραδείγματος χάριν, το ελληνικό τραπεζικό σύστημα το ενάμισι εκατομμύριο συνταξιούχων που έχουν τραπεζικούς λογαριασμούς και αγνοούν, δεν ξέρουν, φοβούνται ή/και αντιστέκονται μπροστά στις αυτόματες ταμειολογιστικές μηχανές. Κοινωνικές στάσεις που οι ίδιοι οι συνταξιούχοι τις βιώνουν υπό την επήρεια του κρατούντος «τεχνο-ενθουσιασμού» αλλοτριωμένα, δηλαδή ως συνέπεια δικής τους αδυναμίας, απαξίωσης, οπισθοδρομικότητας²².

Ενώ η «τεχνολογική» ρητορεία εξυμνεί την εισαγωγή και υιοθέτηση της τεχνολογίας ως αναπόσπαστου τμήματος μιας διαδικασίας εκσυγχρονισμού της κοινωνίας, για τη διευκόλυνση, την ελάφρυνση και την εξυπηρέτηση («η μηχανή ως υπηρετής του ανθρώπου») του καθημερινού βίου, ο καταναγκαστικά επιβαλλόμενος χαρακτήρας της υποβιβάζει τους εξαναγκασμένους χρήστες σε υποχείρια των μηχανών που χρησιμοποιούν. Χρησιμοποιώ τον όρο «υποχείρια» κυριολεκτικά και όχι μεταφορικά. Διότι οι τεχνικές προδιαγραφές χρήσης και λειτουργίας των μηχανών είναι αναπόσπαστα ενσωματωμένες σε αυτές και δεν επιτρέπουν καμιά «ελευθερία» στους χρήστες ως προς τη χρήση τους. Ακόμα και «ευέλικτες» μηχανές όπως οι υπολογιστές, που παρέχουν πολυ-λειτουργικότητα στους χρήστες τους, συγκροτούν ένα απόλυτα προσδιορισμένο φάσμα χρήσεων. Ο βηματισμός των κινήσεων και οι επιτρεπτές κινήσεις που πρέπει να ακολουθήσει το κάθε άτομο για να χρησιμοποιη-

22. Σε συνεντεύξεις που έχω διεξαγάγει με συνταξιούχους αναφορικά με τη χρήση αυτόματων μηχανών ανάληψης χρημάτων, είναι ενδιαφέρον ότι αυτά τα μηχανήματα ενίοτε εγγράφονται σε ένα φανταστικό κόσμο ή μορφοποιούνται ως φαντασιακά σημαίνοντα. Ένας παππούλης στην πλατεία Βικτωρίας μου ζήτησε να κάνω εγώ ανάληψη χρημάτων από το λογαριασμό του γιατί «φοβόταν μη βγει κάποιο χέρι από το μηχανήμα και τον αρπάξει». Εδώ αγγίζουμε ένα κεφαλαίωδες ζήτημα της σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας. Κατά πόσον τα «φαντασιακά σημαίνοντα» είναι αυστηρώς προσωπικά ή υπεισέρχεται το «κοινωνικό» (εννοούμενο ως υπερατομικό) στο σχηματισμό του ατομικού ασυνειδήτου; Για μια τεκμηριωμένη σύνδεση του κοινωνικού με το ατομικό ασυνείδητο (μέσω της κοινωνικής κατασκευής του ψυχικού εγώ) βλ. Leledakis 1995, 166-173.

σει μια μηχανή υπαγορεύονται από την ίδια τη μηχανή. Η «ελευθερία» του χρήστη εντός της μηχανοποιημένης σχέσης συνεπάγεται την κακή χρήση της μηχανής. Δεν υπακούουν οι μηχανές στους ανθρώπινους χρήστες τους αλλά οι άνθρωποι στις μηχανές όπως αυτές έχουν συγκεκριμενοποιηθεί κοινωνικο-ιστορικά στον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής. Συγκροτείται μια γενικευμένη κοινωνική συνθήκη ετεροπροσδιορισμού της εμπλοκής των ανθρώπων με τα μηχανήματα που κατά μία άλλη εκδοχή έχει αποκληθεί «ανάστροφη προσαρμογή», δηλαδή «η προσαρμογή των ανθρώπων σκοπών για να ταιριάζουν με το χαρακτήρα των διαθέσιμων μέσων» (Winner 1977, 83).

Η σχέση εξάρτησης από τις μηχανές και εξαιτίας του κοινωνικά γενικευμένου χαρακτήρα της εκλαμβάνει στη φαινομενολογία των μοντέρνων υποκειμένων τη διάρθρωση μιας υπόρρητης δομής που είναι δοσμένη προκαταβολικά, που είναι δεδομένη ως «εκ φύσεως» και πέραν πάσης αμφισβήτησης. Μορφοποιείται ως κοινωνιογενές υλικό υπόστρωμα που συνδέει τα υποκείμενα-παραγωγούς στους χώρους εργασίας, τα υποκείμενα-πολίτες και -καταναλωτές στους δημόσιους χώρους και τα υποκείμενα-πρόσωπα στους οικιακούς χώρους. Η κοινωνική σχέση μηχανικής εξάρτησης και διασύνδεσης των ανθρώπων με τους συνανθρώπους τους μέσω των μηχανών «εξαυλώνεται» κατά τη διαδικασία αναπαραγωγής της ρουτινοποιημένης καθημερινότητας (εκτός αν το υποκείμενο έχει την ικανότητα αναστοχαστικής θεματοποίησης της σχέσης του με τον κοινωνικό περίγυρο). Ότι εμφανίζεται στην ατομική συνείδηση του υποκειμένου είναι η οντική ύπαρξη της μηχανής ως εξωτερικής αντικειμενικότητας. Αυτή η κατάσταση παρέχει αφ' ενός ένα αδιαμφισβήτητο οντολογικό κριτήριο για την ύπαρξη μιας πραγματικότητας που κείται πέραν και έξω του κάθε υποκειμένου υπερβαίνοντάς τα, ενώ ταυτόχρονα τα παρακινεί να υποταχθούν σε αυτήν μη δυνάμενα να την αναιρέσουν ή να τη μεταβάλουν εμπρόθετα. Τα υποχρεώνει να είναι «προσγειωμένα» στην πραγματικότητα ή «γειωμένα» με αυτήν. Το συνεχές του υλικού υποστρώματος και η τεχνολογική εξάρτηση μπορούν να αναδυθούν στο προσκήνιο της εμπειρίας όταν και όποτε πραγματοποιείται μια γενική διακοπή ρεύματος. Τότε η αδυναμία τους να ενεργοποιήσουν τα μέσα παραγωγής, να χρησιμοποιήσουν τις ηλεκτρικές συσκευές, να προετοιμάσουν τροφή, να έχουν κοινωνικές συναναστροφές και να ψυχαγωγηθούν οδηγεί στην αποδιοργάνωση ή/και προσωρινή κατάρρευση των κοινωνικών τους χώρων και των παρεπόμενων σχέσεων που συνάπτονται σε αυτούς²³. Επειδή οι επιπτώσεις που προξενεί κάθε ρήγμα στο συνεχές του τεχνο-υλικού υποστρώματος δεν είναι ίδιες για όλους αλλά συνarτώνται με την ταξική θέση και τους βιοτικούς όρους ζωής, συνάγεται ότι η τεχνολογική εξάρτηση είναι συνδεδεμένη με τις κοινωνικές ανισότητες, ενώ με τη σειρά της παράγει νέες ανισότητες διαστρωματώνοντας τα κοινωνικά υποκείμενα ανάλογα με

23. Για μια καταγραφή των κοινωνικών αντιδράσεων και των τύπων εκδήλωσης κοινωνικότητας που επέφερε ο σεισμός του Σεπτεμβρίου 1999 στην Αθήνα αποκόπτοντας τα υποκείμενα από τις πηγές επικοινωνίας (τηλεφωνία και μέσα μαζικής/δημόσιας επικοινωνίας) βλ. Daremas 2000, 1-19.

το βαθμό και τον τύπο εξάρτησης ή ακόμα και τον εξαναγκαστικό αποκλεισμό από την τεχνολογική πρόσβαση²⁴.

Η εξάρτηση από τις τεχνολογίες αφορά σε άτομα, ομάδες, συλλογικότητες, οργανισμούς και κράτη-έθνη. Επιδρά θεμελιωδώς στην κεφαλαιοκρατική διάρθρωση των εργασιακών σχέσεων όχι μόνο γιατί η συνεχής εισαγωγή νέων τεχνολογιών υποκαθιστά την ανθρώπινη εργασία αλλά γιατί αναδιατάσσει κατ' εξακολούθησιν τον τεχνικό καταμερισμό εργασίας. Επί πλέον, ακόμα και για τις ίδιες τις επιχειρήσεις η εισαγωγή τεχνολογίας μέσω της ανάγκης συντήρησής της (καλή λειτουργία, ανταλλακτικά, αναβάθμιση) οικοδομεί μια διαιωνιζόμενη εξάρτηση από τους προμηθευτές τεχνολογίας που μπορούν έτσι να χειραγωγούν τους προμηθευόμενους. Αυτός ο τύπος εξάρτησης διαφαίνεται ενίοτε πίσω από την εφαρμογή διαφορετικών στάταρντ ασφαλείας για την ίδια τεχνολογία σε διαφορετικές χώρες.

Η τεχνολογική εξάρτηση και η ιδεολογική αναστροφή της σε «απελευθέρωση μέσω τεχνολογίας» δεν περιορίζεται στη σφαίρα της παραγωγής αλλά κατακλύζει και την οικιακή σφαίρα. Ενώ συχνά παρουσιάζεται η οικιακή τεχνολογία ως εξοικονομούσα χρόνο και κούραση και έτσι απελευθερώνει τις οικοκυρές από τη δυσβάστακτη ενασχόληση με την οικιακή καθημερινότητα (βλ. τις καλοβαμμένες και καλοφτιαγμένες νοικοκυρές που πλένουν πλέοντα σε πελάγη ευτυχίας τα βρόμικα εσώρουχα του συζύγου και των τέκνων στις διαφημίσεις απορρυπαντικών της μεσημβρινής τηλεοπτικής ζώνης) έχει διαπιστωθεί ότι δεν μειώνεται ο φόρτος εργασίας για τις νοικοκυρές εξαιτίας της προσδοκίας για αυξημένη κατ' οίκον «παραγωγικότητα». Όπως επισημαίνεται από τους ερευνητές, «ο χρόνος που δαπανούν οι γυναίκες για τις οικιακές ασχολίες δεν έχει μειωθεί δραματικά τα τελευταία 50 χρόνια, παρά τη διαθεσιμότητα των σύγχρονων "ανέσεων". Οι νέες οικιακές τεχνολογίες έχουν υποβοηθήσει στη διατήρηση του αριθμού των ωρών που απαιτούνται για τις οικιακές εργασίες, προξενώντας συνάμα τεχνολογική ανεργία για τις οικιακές βοηθούς, σιδερώτριες, πλύστρες κ.ά.» (Bereano et al. 1985, 162).

Το πεδίο διατομής του χρήματος με την τεχνολογία συνιστά επίσης ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα ιδεολογικής αναστροφής των κοινωνικών σχέσεων. Δεν θα

24. Εύλογα μπορεί να αναρωτηθεί κανείς αν είναι παραδοξολογία ο ισχυρισμός μου ότι η τεχνολογική εξάρτηση συγκροτεί μια κοινωνική διαστρωμάτωση άνωθεν συνθηκών που συμπεριλαμβάνει και αυτούς ακόμα που δεν έχουν πρόσβαση στις κοινωνικά διαδεδομένες τεχνολογίες, άρα δεν μπορούν να είναι εξαρτημένοι από αυτές. Ζώντας εντός της κοινωνικής ολότητας οι κοινωνικά/τεχνολογικά αποκλεισμένοι (που είναι κοινωνικά αποκλεισμένοι εντός της εκάστοτε κοινωνίας) είναι εξαρτημένοι για την κοινωνικο-πολιτισμική τους επιβίωση από τους διάχυτους δημόσιους πόρους αλλά και από σχέσεις με υποκείμενα που είναι τεχνολογικά εξαρτημένα. Ο άστεγος επαίτης μπορεί μέσω της σχέσης επαπειίας να «εξοικονομήσει» μερικές φορές το αντίτιμο χρήσης μιας δημόσιας τεχνολογίας μεταφοράς για να μεταφερθεί σε άλλο τόπο. Η έμμεση εξάρτηση αντιστοιχεί στην έμμεση «εκμετάλλευση» των ανέργων που, μη συμμετέχοντας στις αγορές εργασίας, δεν υπόκεινται στον κοινωνικό νόμο της εργασιακής θεωρίας της αξίας, εντούτοις οι όροι κοινωνικής και βιολογικής αναπαραγωγής τους υπερκαθορίζονται από αυτήν.

επεκταθώ γιατί το ζήτημα χρήζει διεξοδικής παρουσίασης. Πάντως η καθορίζουσα κοινωνική λειτουργία του χρήματος ως μέσου συσσώρευσης υποσκελίζεται από τη φαινομενικά κυρίαρχη λειτουργία του ως μέσου πληρωμής. Επί πλέον, και οι δύο υλικές μορφές του χρήματος (χαρτονομίσματα, κέρματα και λογιστικό χρήμα) το εμφανίζουν ως απλό προϊόν των τεχνολογιών παραγωγής και διακίνησής του (τεχνολογίες εκτύπωσης, μηχανικής αναπαραγωγής και χύτευσης μετάλλων από τη μια μεριά και τεχνολογίες ηλεκτρονικής εγγραφής, αποθήκευσης και μεταφοράς ηλεκτρονικών αρχείων από την άλλη), απωθώντας τον αποκρυσταλλωμένο, αξιακό χαρακτήρα του ως γενικευμένης κοινωνικής σχέσης.

Η μορφολογική «ανθρωποποίηση» της τεχνολογίας τείνει να καταστεί ενδημικό συστατικό του διαφημιστικού «λόγου περί τεχνολογίας», καθώς και των αφηγηματικών στρατηγικών του marketing. Πέρα από τη σωρεία μηχανών και μηχανημάτων που «μιλούν», «περπατούν», «χαριεντίζονται» και εκτελούν ένα πλήθος ανθρώπινων πράξεων, το κοινωνικό φαντασιακό που κατασκευάζει η διαφημιστική βιομηχανία τείνει να πρωτοδοτεί αενάως τη γενικευμένη σεξουαλικοποίηση των εμπορευμάτων που προωθεί (Haug 1987, 120). Το διαφημιστικό σύμπαν αναπαραστάσεων των τεχνοεμπορευμάτων, που αποτελεί πρώτιστο πεδίο εκφοράς του «λόγου περί τεχνολογίας», πέρα από την υποδαύλιση της λατρείας των τεχνολογικών επιτευγμάτων (αυτοκίνητα, συσκευές κ.ά.), συχνά απεικονίζει σημεία ανθρώπινων όντων όπως «ωραίες» γυναίκες να χαϊδεύουν, να ερωτοτροπούν με μηχανές ως αντικείμενα πόθου²⁵. Τέτοιου τύπου αναπαραστάσεις εξαντικειμενίζουν την ανθρώπινη επιθυμία απο-ανθρωποποιώντας την, ενώ υποκαθιστούν τους απόντες ανθρώπους με τα φετίχ «ανθρωποποιημένων» μηχανών.

Ίσως η πιο χαρακτηριστική ένδειξη της τεχνολογικής «ανθρωποποίησης» στα τέλη του αιώνα να οφείλεται στη διάδοση των νέων τεχνολογιών, όπως τα λογισμικά προγράμματα χρήσης των υπολογιστών που είναι «φιλικά προς το χρήστη» (User-friendly). Αυτή η συνθηματολογία υποβάλλει την ιδέα ότι μερικές μορφές τεχνολογίας επιτρέπουν περισσότερο έλεγχο στο χρήστη από άλλες. Υπονοείται επίσης ότι ο υπολογιστής υποστασιοποιείται ως ένα ανθρωποειδές μηχάνημα που πρέπει να λειτουργεί σαν «φίλος» για τον ιδιοκτήτη του. Ακόμα πιο πρόσφατα, η νέα συνθηματολογία εξελίχθηκε σε «φιλικά προς ηλίθιους» (Idiot-friendly). Δεν χρειάζεται να επεξηγήσω ποιος θεωρείται ηλίθιος και ποιος ευφυής, που συγκαταβατικά προτρέπει, προλαμβάνει, προ-κατανοεί, διευκολύνει, συμβουλεύει και διορθώνει τους «ηλίθιους» χρήστες. Δεν ξαφνιάζει ούτε η μαζική κατανάλωση των νέων λογισμικών πακέτων

25. Ανάμεσα σε αναρίθμητα παραδείγματα «ανθρωποποίησης» μηχανών που, όντας τόσο διαδομένα, έχουν καταστεί «αυτονόητες αλήθειες» της καθημερινής ζωής, διάλεξα την ακόλουθη δημοσιογραφική (όχι διαφημιστική) περιγραφή ενός μηχανήματος αξίας κάποιων εκατομμυρίων. «Είναι σχεδόν αδύνατο να αντιμετωπίσεις μια Ferrari σαν ένα άψυχο αντικείμενο, καθώς η μοναδική ικανότητα να μαγεύει τις αισθήσεις, την καρδιά και το μυαλό του οδηγού δημιουργεί μια σχέση σχεδόν ερωτική» (εφημ. Εκτροπή (24/5/2001)). [Ο επιτοπισμός των φράσεων είναι δικός μου.]

που απευθύνονται σε ηλίθιους όπως τους αντιλαμβάνεται, τους νοσηματοδοτεί και τους διαφημίζει η βιομηχανία λογισμικού. Συνιστά, όμως, «ιδεολογική» αποδοχή της κατασκευασμένης υποκειμενικότητας του «ηλίθιου» ανθρώπινου όντος η αγορά και κατανάλωση τέτοιων πολιτισμικών εμπορευμάτων. Διότι η ενσωμάτωση των προδιαγραφών χρήσης του «ιδανικού ηλίθιου» στα λογισμικά τεχνήματα που χρησιμοποιούν οι καταναλωτές αντικατοπτρίζει την υιοθέτηση της ετερο-συγκροτούμενης ταυτότητας αυτών που συσχετίζονται με τα αντίστοιχα τεχνολογικά επιτεύγματα. («Πες μου τι κάνεις να σου πω τι είσαι».) Τοιουτοτρόπως οι καταναλωτές αφομοιώνουν μία σειρά ανεστραμμένων αξιακών ζευγών, *έξυπνος versus ηλίθιος*, *ανθεκτικός vs. ευάλωτος*, *ενήλικας vs. παιδί*, *μηχανή-εκπαιδευτής vs. άνθρωπος-εκπαιδευόμενος*, όπου οι θετικές σημάνσεις αποδίδονται στις μηχανές, ενώ οι αρνητικές σημασίες στα ανθρώπινα όντα.

Ο κόσμος των μηχανών που είναι ένας σωρός από εμπορεύματα σε κάθε καπιταλιστική κοινωνία ενδύεται τα κοινωνικά χαρακτηριστικά των ανθρώπων («ομιλούσες μηχανές» όπως τηλεφωνητές, «έξυπνες» βόμβες, «όμορφες» συσκευές) και εμφανίζεται σε αυτούς ως όντα με ανθρώπινες ιδιότητες που συνδέουν τους ανθρώπους μεταξύ τους ως υλικά όντα φέροντα σώματα εξαρτημένα από τα δημιουργήματά τους. Η τεχνολογία ως κοινωνική σχέση των ανθρώπων με τις μηχανές-εμπορεύματα προεκτείνει το *φетиχισμό του εμπορεύματος* από την κεφαλαιοκρατική σφαίρα παραγωγής και τους αγοραίους τόπους ανταλλαγής στο σύνολο σχεδόν των υπαρκτών κοινωνικών σχέσεων της ύστερης μοντερνικότητας ανασυγκροτώντας τις ως κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση προς αυτόν. Οι δε «λόγοι περί τεχνολογίας» ως κυρίαρχη «ιδεολογία» της εποχής αναπαριστούν την καπιταλιστική ιδεολογία ως γενική αντικειμενική κοινωνική σχέση, όπως αυτή είναι. Την αναπαριστάνουν ενώ ταυτόχρονα τη νομιμοποιούν εξοικειώνοντας πολιτισμικά τα κοινωνικά υποκείμενα στην αποδοχή της ως μια «φυσική» τάξη πραγμάτων. Έτσι μεταστρέφεται η ιστορικο-κοινωνική κατάσταση ανάγκης που απαιτεί να χρειάζονται οι άνθρωποι τις μηχανές για να διευθετούν τη σχέση τους με τη φύση προκειμένου να επιτυγχάνουν την κοινωνιακή αναπαραγωγή, στο να χρειάζονται οι άνθρωποι για να λειτουργούν οι μηχανές και το εκτεταμένο κοινωνιο-υλικό τεχνολογικό υπόστρωμα της καπιταλιστικής οικονομίας.

Η κοινωνιολογική διάγνωση τού κρατούντος *zeitgeist* της εποχής μας επιτάσσει τη δημοκρατική δραστηριοποίηση των πολιτών, ατομικά και συλλογικά, προκειμένου να αντιστραφούν οι ιδεολογικές αναστροφές της καθεστηκυίας τάξης πραγμάτων. Αν ο μετασχηματισμός των κοινωνικών σχέσεων που απαιτείται γι' αυτόν το σκοπό προϋποθέτει ένα επαναστατικό υποκείμενο, το οποίο προς το παρόν δεν διαφαίνεται στον πολιτισμικο-κοινωνικό ορίζοντα των δυτικών κοινωνιών, τότε η μόνη αρμόζουσα κοινωνική δράση ίσως να είναι η υιοθέτηση μιας καίριας απόφασης του Walter Benjamin: «Ο Μαρξ λέει ότι οι επαναστάσεις είναι η ατμομηχανή της παγκόσμιας ιστορίας. Αλλά πιθανόν τα πράγματα να είναι πολύ διαφορετικά. Ίσως οι επαναστάσεις να είναι το άδραγμα του φρένου άμεσης και επείγουσας τροχοπέδησης από την ταξιδεύουσα ανθρωπότητα» (παρατίθεται σε Howard 1977, 262).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abercrombie N., Hill S., Turner S.B. (1984), *The Dominant Ideology Thesis*, London, George Allen & Unwin.
- Archibugi, Daniele and Michie, Jonathan (1997), «The globalisation of technology: a new taxonomy» στο Archibugi D. & Michie J. (eds.), *Tecnology, Globalisation and Economic Performance*, σσ. 172-197, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Adorno, Theodor (1981), «Cultural Criticism and Society» στο *Prisms*, σσ. 19-34, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Aglietta, Michel (1987), *A Theory of Capitalist Regulation: The US Experience*, London, Verso.
- Barnett, S. and Silverman, G.M. (1979), *Ideology and Everyday Life: Anthropology, Neomarxist Thought, and the Problem of Ideology and the Social Whole*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Bell, Daniel (1962), *The End of Ideology*, δεύτερη αναθεωρημένη έκδοση, Νέα Υόρκη, Collier Books.
- Bereano, P., Bose, C. and Arnold, E. (1985), «Kitchen technology and the liberation of women from housework» στο Faulkner, W. & Arnold, E., *Smothered by Invention*, σσ. 162-181, Λονδίνο, Pluto Press.
- Boiter, J.D. and Grusin, R. (2000), *Remediation: Understanding New Media*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Carey, W. James and Quirk, J. John (1992), «The History of the Future» στο Carey, James, *Communication As Culture: Essays on Media and Society*, σσ.173-200, Νέα Υόρκη, Routledge.
- Connell, Ian (1998), «Freedom of Access on the Road to an Information Society» στο Jeleff Sophie (ed.), *A virtual new world?* σσ. 54-78, Parliamentary Assembly, Strasbourg, Council of Europe Publishing.
- Daremas, Georgios (2000), «Earthquakes as Human Tragedy: Cultural Transformations in Civil Modernity» 3rd International Crossroads in Cultural Studies Conference, 21-25 June, Birmingham, UK.
- Debray, Regis (1981), *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France*, London, NLB & Verso editions.
- Douglas, Mary (1978), «In the Nature of Things» στο *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, σσ. 210-229, Λονδίνο, Routledge.
- Geras, Norman (1972), «Marx and the Critique of Political Economy» στο R. Blackburn (επιμ.) *Ideology in Social Science*, σσ. 284-305, Glasgow, Fontana/Collins.
- Godelier, Maurice (1971), «Myth and History», *New Left Review* 69 (Sept-Oct), 93-112.
- Habermas, Jurgen (1989), *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Boston, Beacon Press.
- Haug, F. Wolfgang (1987), *Commodity Aesthetics, Ideology & Culture*, New York, International General.
- Howard, Dick (1977), *The Marxian Legacy*, New York, Urizen Books.
- Leledakis, Kanakis (1995), *Society & Psyche: Social Theory and the Unconscious Dimension of the Social*, Oxford, Berg Publishers.
- Mannheim, Karl (1960), *Ideology and Utopia*, London, Routledge & Kegan Paul.

- Marx, K. and F. Engels (1967), «The German Ideology» στο L.D. Easton & K.H. Guddat (επιμ. & μτφ.), *Writings of the young Marx on Philosophy and Society*, New York, Anchor Books.
- _____ (1967a), *Theses on Feuerbach* στο L.D. Easton & K.H. Guddat (eds.), *Writings of the young Marx on Philosophy and Society*, σσ. 400-402, New York, Anchor Books.
- Marx, Karl (1976), *Capital*, τόμος πρώτος, μτφ. Ben Fowkes, Middlesex, Penguin Books & New Left Review.
- Μαρξ, Κ. & Φ. Ένγκελς (χ.χ [1846]), *Η Γερμανική Ιδεολογία*, μτφ.-επιμ. Κ. Φιλίνη, Αθήνα, Gutenberg.
- Panitch, Leo (1986) «The Impasse of Social Democratic Politics» στο *Working Class Politics: Essays on Labour and the State*, σσ. 1-55, Λονδίνο, Verso.
- Robins, Kevin and Webster, Frank (1999), *Times of the Technoculture*, London, Routledge.
- Rude, George (1995), *Ideology and Popular Protest*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Street, John (1992), *Politics & Technology*, London, The Macmillan Press.
- Taussig, T. Michael (1980), *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Thompson, B. John (1984), *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley, University of California Press.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς (1994), *Ιστορία και Μέθοδος*, Αθήνα, Σμίλη.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς (1999), *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*, Αθήνα, εκδόσεις Πόλις.
- Winner, L. (1977), *Autonomous Technology*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- Venter, J. Craig et al. 291 (2001), «The Sequence of the Human Genome» *Science*, 291, 5507, 1304-1351.