

Θεωρία της Πραγματοποίησης στον Αντόρνο. Εμπορευματική Μορφή και Κοινωνικός Χαρακτήρας.

Αναστάσιος Ν. Δρούλιας
ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή:
Γιώργος Γ. Φαράκλας-Ματορίκος (επιβλέπων)
Γεράσιμος Θ. Κουζέλης
Γρηγόρης Ανανιάδης

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Αθήνα 2021

Κατάλογος περιεχομένων

Εισαγωγή.....	4
1. Πλαίσιο.....	4
2. Ως-μη-όφειλε	6
3. Πως ακούμε σωστά ένα πράγμα;.....	9
4. Αυτό τούτο το πράγμα ως διπλή φαινομενικότητα	11
Πρώτο Μέρος. Παραδόσεις για την Εισαγωγή στη Διαλεκτική.....	16
Έννοια	20
Διαλεκτική μέσω του Hegel.....	24
Διαλεκτική και ορθολογικότητα.....	25
Αλήθεια.....	27
Αντιφάσεις του ίδιου του πράγματος.....	29
Σύστημα και ανταλλαγή	31
Ιδεαλισμός	34
Ο Benjamin και ο Υλισμός.....	37
Ο καρτεσιανός χαρακτήρας της παραδοσιακής θεωρίας.....	42
Θετικισμός.....	45
Ψυχαναγκασμός του Συστήματος	49
Επόψεις.....	53
Εγγελιανή αντικειμενικότητα (συλλογισμός).....	60
Κοινωνία – Ολότητα.....	63
Εμπειρία.....	69
Μεθοδολογικά.....	75
Ο αστερισμός και οι Ιδέες.....	78
Η Πολεμική της Κριτικής Θεωρίας.....	83
Γρίφος.....	86
Εμμένεια και Έκθεση	87
Μέρος Δεύτερο. Η Αρνητική Διαλεκτική ως Κριτική της πολιτικής οικονομίας.....	93
Φετιχισμός του εμπορεύματος.....	99
Αντικειμενοποίηση.....	103
Ενστάσεις στο Φετιχισμό του Εμπορεύματος.....	106
Χρήμα και Κεφάλαιο.....	109
Εργασία- Πλούτος.....	114
Μάσκα Χαρακτήρα.....	115
Εικόνες του Οικονομικού Συστήματος.....	123
Κριτική θεωρία και Κριτική της πολιτικής οικονομίας.....	125
Τάξεις	130
Πραγματική Αφαίρεση (ή Sohn-Rethel).....	138
Κριτικές στον υποκειμενοκεντρισμό	143
Ο Adorno αναγνώστης του Sohn-Rethel.....	148
Η Πρόσληψη του Adorno.....	151
Αλληλουχίες αναγνώσεων.....	155
Το χαμένο μάθημα για τον Marx.....	158
Η μη-απελπισία.....	165
Μια νέα θεωρία πραγματοποίησης (Rose).....	167
Πραγμοποίηση - ξέχασμα.....	172
Η απρόσωπη κυριαρχία και ο μηχανισμός υποκειμενοποίησης.....	176
Για το Υποκείμενο και το Αντικείμενο.....	180
Οι ιδέες ζουν στις σπηλιές	186
Φαινομενικότητα και ουσία.....	189
Ανασυγκροτώντας επιχειρήματα	196

Τρίτο Μέρος: Το άτομο μέσα στον κόσμο της πραγματοποίησης.....	200
Κοινωνικός Χαρακτήρας	204
Ο Freud μαζί με τον Marx.....	210
Μορφή (Όνειρο -Τέχνη -Εμπόρευμα).....	217
Γνωστική Ασυμφωνία	220
Αρνητική Ψευδαίσθηση.....	226
Φετιχιστική απάρνηση.....	229
Φετιχιστική Απόλαυση.....	232
Παρέκβαση για τη ψυχανάλυση του εμπορεύματος.....	237
Θεωρία των Αναγκών.....	247
Το αντικειμενικό καθεστώς της πίστης και η ανταλλαγή ως τελετουργία.....	254
Οι μορφές και οι θεσμοί.....	258
Το “έτσι έχουν τα πράγματα”.....	262
Ο Kafka ως ρεαλιστής.....	269
Βρώμικος Ρεαλισμός	274
Μια εξαναγκαστική συμφιλίωση ως πραγματική απομάκρυνση.....	275
Η Εικόνα του Προλεταρίου.....	279
Αντικειμενική ευτυχία.....	281
Μικροαστισμός και Ημιμόρφωση	285
Ο Adorno συναντά τον εργατισμό.....	291
Η “Νέα Ανάγνωση του Marx”	296
Σχισμές στη Σκέψη	305
Κριτική του αστικού ορίζοντα.....	306
Η ψευδαίσθηση του οικονομικού.....	307
Ο Κύκλος του Robert Kurz.....	312
για την ανταλλαγή (αλλά και την ιδιοκτησία)	319
Η Κοινωνία.....	324
Ιδεολογία.....	328
Ανάμεσα στην υλικότητα και τη κυριαρχία	333
η ιδεολογία ως αγκίστρι.....	335
Ψυχαναγκασμός.....	340
Γενικευμένο ξόρκι και πλέγμα τύφλωσης.....	346
Συμπεράσματα για τον εμπράγματο χαρακτήρα.....	350
Φαντασμαγορία και Πρωτείο του Αντικειμένου.....	356
Η Φιλοσοφία της Ιστορίας στον Adorno	362
Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας.....	370
Δεύτερη Φύση.....	375
Ελευθερία.....	379
Επίλογος.....	385
Συντομογραφίες.....	388
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	388

Εισαγωγή

1. Πλαίσιο

Σε μια εποχή πολλαπλών “επαναστάσεων” ως προς τον τρόπο που βλέπουμε και χειριζόμαστε τα πράγματα, η κυριαρχία αυτού του οικονομικού συστήματος παραμένει αδιαμφισβήτητη. Ακόμα και ως σκέψη, μια κοινωνία πέρα από τον καπιταλισμό εμφανίζεται σήμερα ως μια αδιανόητα παράδοξη ύπαρξη και -χωρίς να θέλουμε να υποτιμήσουμε τις συνεχείς βιαιότητες και ωμότητες του καπιταλισμού- όσο το κεφάλαιο ισχυροποιείται, τόσο καλύτερα μασκαρεύει τη κυριαρχία του. Η θέση που μιλά για μια απρόσωπη κυριαρχία του κεφαλαίου δικαιώνει τον Marx ακόμη περισσότερο σήμερα. Η διερεύνηση αυτού του απρόσωπου χαρακτήρα, μας οδήγησε σε μια μελέτη του εμπράγματος. Προσπαθήσαμε, δηλαδή, να κατανοήσουμε πόσο βαραίνει η πράξη της ανταλλαγής, το ότι είναι κάτι ανταλλάξιμο, ότι έχει μια τιμή, μια αντιστοιχία σε χρήμα, έναν εμπορευματικό χαρακτήρα. Θεωρήσαμε ότι η καπιταλιστική διαδικασία είναι ο κύριος σήμερα τρόπος με τον οποίο τα πράγματα επιβάλλονται στους ανθρώπους και προσπαθήσαμε να δούμε κατά πόσο επιβεβαιώνεται ο Marx όταν λέει ότι, δεν είναι οι άνθρωποι που ανταλλάσσουν εμπορεύματα, όσο μάλλον τα εμπορεύματα που ανταλλάσσονται μεταξύ τους. Ότι ο φетиχισμός του εμπορεύματος και του χρήματος έχουν κοινωνικό χαρακτήρα, μα ταυτόχρονα αναδύεται και από τα ίδια τα πράγματα το αίτημα για την υπέρβασή του εμπορευματικού και χρηματικού χαρακτήρα. Προς ένα τέτοιο συμπέρασμα κατατείνουν ήδη μια σειρά από θεωρίες με αναφορά στον υλισμό ή στο αντικείμενο, που εκτείνονται πλέον σε ένα ευρύ φάσμα επιστημονικών πεδίων, θεωρίες που προτάσσουν την ανάγκη μιας παρέμβασης στην κατάσταση των πραγμάτων όχι για να σωθεί το υποκείμενο από τα αντικείμενα αλλά, αντίθετα, για λογαριασμό και αυτών των ίδιων των αντικειμένων, ότι τα ίδια τα πράγματα αντιτάσσονται σε αυτή την αναντιστοιχία με την έννοιά τους που επιβάλει ο εμπορευματικός τους χαρακτήρας. Το «εμπράγματο ενδιαφέρον» διαλύεται φιλοσοφικά, για να επιστρέψει ως ένα νέο

ριζοσπαστικό αίτημα.

Με αυτό το ζητημένο οδηγηθήκαμε στην υπόθεση μιας θεωρητικής πορείας που μας πηγαίνει μέσω του Adorno στον Marx. Από τα κείμενα της λεγόμενης πρώτης γενιάς της σχολής της Φρανκφούρτης, ακολουθήσαμε κάποιους μαθητές του Adorno που καλούσαν σε μια “Νέα Ανάγνωση του Marx”. Μια πορεία προς τα κείμενα του Marx, που κινείται ενάντια σε όσους παρουσίασαν τη κριτική θεωρία αποκομμένη από το μαρξικό πλαίσιο, δηλαδή ενάντια στη δεύτερη γενιά της σχολής που οριοθετήθηκε από τις θέσεις του Jürgen Habermas. Αυτό όμως σημαίνει να ακολουθήσουμε ένα δρομολόγιο που δεν έχει χαρτογραφηθεί πλήρως. Σημαίνει επίσης να αναμετρηθούμε από την αρχή με το μαρξικό κείμενο. Έτσι εξετάζεται μεθοδολογικά ο τρόπος που η μαρξική θεωρία συγκροτείται ως θεωρία της πραγματικότητας με την έννοια μιας “πραγματικής κίνησης”, και αυτό σημαίνει σε διαρκή κριτική σύγκρουση με τον ιδεαλισμό, με την υποκειμενιστική συγκρότηση του κόσμου, με τη θεωρητική ολότητα, αλλά επίσης και μια θεωρία που προβληματοποιεί τη μέθοδό της για να καταλήξει σε μια ριζοσπαστική μεθοδολογία που βρίσκεται σε διαρκή διαλεκτική σχέση με το αντικείμενο. Μόνον έτσι θα μπορέσουμε να διαγνώσουμε τι συμβαίνει στην ίδια την πραγματικότητα. Το να πούμε ότι απλώς ακολουθούμε «την ίδια τη πραγματικότητα» θα μας οδηγήσει στις επιστήμες που περιγράφοντας αναδιπλασιάζουν τον κόσμο. Το ζήτημα για μας είναι, αντιθέτως, αν μπορεί το άλμα στο αίτημα για αλλαγή της πραγματικότητας να παραμένει συνάμα πιστό στα αιτήματα που αναδύονται από την ίδια τη πραγματικότητα. Ένα τέτοιο εγχείρημα χρειάζεται τον κινητήρα της «κριτικής θεωρίας», τον οποίο μπορεί κανείς κατά τη γνώμη μας να αναζητήσει στην *Αρνητική Διαλεκτική* του Adorno. Πράγματι, μέσα από την «αρνητική διαλεκτική» ενός «πρωτείου του αντικειμένου» το νόημα της κοινωνίας φαίνεται να αναδύεται ως διαμεσολάβηση ανάμεσα στο «υλικό» και το «ιδεατό», και άρα ανάμεσα στην πιστή περιγραφή του αντικειμένου και την αναίρεσή του. Έτσι μπορεί κανείς να προσεγγίσει, όπως πιστεύουμε, μια *αρνητική διαλεκτική της αντικειμενικότητας*. Μέσα από αυτή την κριτική της πραγματικότητας μπορούμε να προσεγγίσουμε το άτομο μέσα στην καπιταλιστική πραγματικότητα. Το

άτομο στη μελέτη του καπιταλισμού, το άτομο μέσα στον καπιταλισμό αποκαλύπτεται ως προσωποποίηση των οικονομικών κατηγοριών, και το κοινωνικό πεδίο ως έκφραση αυτής της κυριαρχίας τους. Ολόκληρη αυτή η ανάγνωση διεκδικεί τον Marx, ενώ συνάμα πηγαίνει ενάντια σε ένα “παραδοσιακό” μαρξισμό. Προχωράμε μέσα από τη διαφοροποιημένη προσέγγιση που έφερε η θεωρία της “πραγματικής αφαίρεσης” του Sohn-Rethel στην ανάλυσή για μια θεωρία πραγματοποίησης με κέντρο την έννοια της ανταλλαγής. Μελετάμε το αίτημα αυτής της Κριτικής Θεωρίας να παραμεριστεί η ανάλυση της εργασιακής θεωρίας της αξίας, και κατά πόσο οφείλουμε από μια ανάλυση των εμπορευμάτων να περάσουμε στη χρηματική θεωρία της αξίας. Εξετάζουμε το αίτημα να υπερβούμε την οικονομολογία και να αναδείξουμε τη μαρξική θεωρία της αξίας ως κοινωνική και πολιτική θεωρία.

2. Ως-μη-όφειλε

Η ανάλυσή μας ξεκινά από τη θέση του ιδρυτή της σχολής της Φρανκφούρτης, του Max Horkheimer, ότι *«πυρήνας της διαλεκτικής θεωρίας είναι η βασική διαφορά ανάμεσα στο ιδανικό και το πραγματικό, ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη»*¹. Η σκέψη για το ον και το δέον διαμόρφωσε τη κοινωνιολογική σκέψη και τη φιλοσοφία εν γένει σε όλη την ιστορία της². Ο Weber επιμένει στο να υπάρχει πάντα αυτή η τυπική διάκριση και, όχι αναίτια, προσπαθεί να αντιμετωπίσει την τάση των ερευνητών να μελετούν αυτό που είναι, το δεδομένο, σαν να είναι και αυτό που θα όφειλε να υπάρχει. Από την άλλη, όταν συγκροτούν το αντικείμενό τους, τόσο ο Marx όσο και ο Adorno, ένας τυπικός διαχωρισμός είναι ένα ξεκάθαρο λάθος. Ο Adorno θέλει για τα αντικείμενα να διατηρήσει τη δύναμη της διαλεκτικής τους, να καταστήσει ορατή τη διαπλοκή τους, να φανεί ότι κάθε περιγραφή ενέχει αξιολογήσεις και κάθε αξιολόγηση προϋποθέτει τη περιγραφή μιας κατάστασης. Αλλά και για τον Hegel, η προσπάθεια να διαχωρίσουμε ένα ορθολογικό “όφειλε” από ένα “είναι” χωρίς λογική, αφήνει το όφειλε κενό και το είναι ακατάληπτο.

1 Horkheimer. (1947). *Eclipse of Reason*. σ. 124.

2 Η διάκριση μπορεί να πάρει τη μορφή: “είναι και οφείλει”, “γεγονότος και αξίας”, “περιγραφικού και ρυθμιστικού”.

Ο Marx αρνείται έναν πλήρη διαχωρισμό ανάμεσα σε ον και δέον αλλά και να ταυτίσει αυτό που είναι με αυτό που οφείλει να είναι. Δεν του αρέσουν οι ηθικολογίες³ και οι κενές εντολές αλλά ούτε και οι ουδέτερες περιγραφές. Πιστεύουμε ότι προχωρά τη διαλεκτική του έκθεση με μια αντιστροφή: ότι αντί να ξεκινά από το ον για να ορίσει το δέον, ξεκινά από το δέον για να κατανοήσει το ον. Οι κατηγορίες του συνιστούν κατά τη γνώμη μας διασταυρώσεις περιγραφών και συνταγών που ξεκινούν διαλεκτικά από τις δεύτερες⁴.

Ο Adorno ήδη στο νεανικό κείμενο, *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*,⁵ το 1932, αποφαινεται ότι οντολογία και φαινομενολογία εκκινούν από τον λόγο για να εξαγάγουν το ον, ενώ θα όφειλε από το ον να βγαίνει ο λόγος. Αυτό όμως σημαίνει ότι πρέπει πρώτα να ασκηθεί κριτική στις κατηγορίες του λόγου, ώστε να επιτραπεί στο ον να βγει στην επιφάνεια, άρα ότι πρέπει να ξεκινήσει κανείς από τον λόγο πάλι, αλλά με κριτική διάθεση αυτή τη φορά, δηλαδή να ξεκινήσει από το δέον. Στις συζητήσεις του με τον Horkheimer για τη *Διαλεκτική του διαφωτισμού* επιμένει στο καθήκον να πάρουμε, όπως ο Marx, όλες αυτές τις κατηγορίες της αστικής επιστήμης που δεν είναι περιγραφικές και να δείξουμε με ποιο τρόπο αντιφάσκουν, πώς η ίδια η αστική κοινωνία δε μπορεί να τις γεμίσει με το πραγματικό τους νόημα, και άρα πώς διατηρούνται ως αρνητική έκφραση της ορθής θέσπισης της κοινωνίας. Δηλαδή, να δείξουμε με ποιο τρόπο η αστική κοινωνία απογοητεύει τα αστικά ιδεώδη. Ένα τέτοιο καθήκον έχει ένα διπλό κίνητρο. Από τη μία μεθοδολογικό, αυτό είναι η εμμενής κριτική, να ασκήσουμε κριτική στον αντίπαλο με τους δικούς του όρους. Από την άλλη ο Adorno δεν είναι καθόλου διατεθειμένος να αρνηθεί κάθε πτυχή της αστικής κοινωνίας.

Τα προβλήματα που έχει να ξεπεράσει η θεωρία όταν μιλάει για ον και δέον αφορούν κυρίως το υποκείμενο. Η καθοριστική κίνηση είναι η υπέρβασή του.

3 Το 1845 γράφει ότι "οι κομμουνιστές δεν είναι κήρυκες της ηθικής σε καμία περίπτωση" (*Die deutsche Ideologie* MEW τμ.3, σ.229). Αυτό δεν σημαίνει ότι κηρύττουν την ανηθικότητα, κάθε άλλο. Σημαίνει ότι η ηθική τους δεν προέρχεται από ένα δοσμένο σύνολο κανόνων αλλά από τη κατανόηση (και την άρνηση) της πραγματικής κίνησης των πραγμάτων.

4 Αυτή την αντιστροφή εκφράζει για παράδειγμα και η γνωστή του φράση: "η ανατομία του ανθρώπου είναι το κλειδί για την ανατομία του πιθήκου". Marx, *Grundrisse*, τόμος Α. σ.70.

5 Adorno. (1992) *Η ιδέα της Φυσικής Ιστορίας*. σ. 56.

Δε μιλάμε πια για την επιθυμία του υποκειμένου που αφορά το όφελός του, για την επιθυμία του υποκειμένου προς όφελος του αντικειμένου ή μια επιθυμία του αντικειμένου για όφελος του υποκειμένου, αλλά για ένα δέον που αφορά το ίδιο το αντικείμενο πέραν του υποκειμένου. Το πρόβλημα δεν λύνεται πλήρως, παραμένει το ερώτημα πώς μπορεί ένα αντικείμενο να «οφείλει να είναι σε σχέση με τον εαυτό του»; Το τι είναι κάτι εκφράζεται στην έννοιά του, άρα θέλουμε ένα ρυθμιστικό πλαίσιο που να απαντά στο πως κάτι «θα όφειλε να είναι σε σχέση με την έννοιά του».

Την επόμενη διαλεκτική στιγμή θα μας τη δώσει η αρνητικότητα. Η άρνηση δεν αφορά το δέον αλλά το ον που είναι ήδη “ως μη όφειλε”, σύμφωνα με μια έννοια που προτείνει σε παρόμοια συνάφεια ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης. Τότε όμως αντιστρέφουμε τη ενδέκατη θέση του Marx για τον Feuerbach.⁶ Δεν γράφουμε νέους νόμους αλλά γυρίζουμε στο ον και περιγράφουμε με κάθε λεπτομέρεια, με εργαλείο την έννοια, για ποιο λόγο η ίδια η ανθρωπότητα έχει έρθει σε σύγκρουση με τον εαυτό της, γιατί τα πράγματα είναι όπως όφειλε να μην είναι. Αρνητική σκέψη δεν είναι ο ατέρμονος σκεπτικισμός αλλά “η άρνηση της αναντίστοιχης ύπαρξης”. Ο Michael Theunissen⁷ επισήμανε ότι ο Adorno δεν χρησιμοποιεί την αρνητικότητα για τα μη όντα αλλά για κάτι υπαρκτό, το οποίο αρνείται να αποδεχτεί ως δεδομένο, επειδή δεν ανταποκρίνεται στην έννοιά του, επειδή δηλαδή δεν ανταποκρίνεται σε αυτό που θα ήθελε το ίδιο να είναι, είναι αυτό που θα όφειλε να μην είναι, με μια λέξη das Nichtseinsollendes. Για τον Theunissen η αρνητική διαλεκτική είναι μια διττή σύλληψη: (1) συνεπής συνείδηση της μη ταυτότητας και (2) οντολογία της λάθος κατάστασης των πραγμάτων, ενώ μέσα από αυτή θα γεννηθεί “μια μικρολογική ματιά που θρυμματίζει τα κελύφη του επιμέρους”⁸. Με αυτή την κίνηση αυθυπέμβασης η αρνητική διαλεκτική αγγίζει τη μεταφυσική, μια μεταφυσική που είναι πλέον

6 Η ενδέκατη από τις αδημοσίευτες θέσεις του Marx για τον Feuerbach θεωρείται μια από τις πιο εμβληματικές εκφράσεις του μαρξισμού και όχι μόνο, αυτή λέει: “μέχρι τώρα οι φιλόσοφοι ερμήνευαν τον κόσμο, το ζήτημα είναι η αλλαγή του”. Ο Adorno συνομιλεί διαρκώς με αυτό το αίτημα, και το παραλλάσσει τόσο στην αρχή της *Αρνητικής Διαλεκτικής* όσο και στην αρχή της *Αισθητικής Θεωρίας*. Στη συνέχεια δεν μπορέσαμε να αποφύγουμε αρκετές αναφορές σε αυτή τη θέση.

7 Theunissen M. (1983). 'Negativität bei Adorno'. στο Adorno-Konferenz, (επιμ.) Friedeburg, L. Habermas, J. Frankfurt: Suhrkamp.

8 Adorno. *Αρνητική Διαλεκτική* (ΑΔ) σ. 490

δυνατή μόνο μέσα στην αέναη “στιγμή της πτώσης της”.

Θέλουμε όμως εδώ να δείξουμε τη χάρη μιας νέας κίνησης της κριτικής θεωρίας. Θεωρούμε ότι το “ως μη όφειλε” βρίσκεται στον φετιχισμό του εμπορεύματος. Για τον Michael Heinrich “καθιστώντας τον φετιχισμό ευδιάκριτο, ο Marx όχι μόνο παρέχει τη βάση για μια κριτική της συνείδησης και της επιστήμης αλλά πάνω απ όλα κάνει σαφές ότι οι κοινωνικές σχέσεις δεν πρέπει κατ' ανάγκη να είναι έτσι όπως είναι”⁹. Στη διαπίστωση ότι οι άνθρωποι σήμερα μπορούν να συλλάβουν το τέλος του κόσμου αλλά όχι το τέλος του καπιταλισμού, να αντιτάξουμε το ότι ένας κόσμος “χωρίς εμπόρευμα και χρήμα δεν είναι αδιανόητος”¹⁰. Η θεωρία οφείλει να καταστήσει ορατή αυτή τη δυνατότητα. Η θεωρία οφείλει να αναζητά την αναλήθεια της ιδεολογίας και το ίχνος της υπερβασής της που υπάρχει ήδη μέσα σε αυτή, μέσα στη διάκριση που αναδεικνύει το ως μη όφειλε. Η ιδεολογία ως ψευδής συνείδηση έχει πάντα μια στιγμή αλήθειας, ακριβώς όπως η θρησκεία έχει μια στιγμή αλήθειας στην έκπτωση του κόσμου. Οφείλουμε να προχωρήσουμε μέσα από αυτό το κάτι του όντος που αναδύεται το “ως μη όφειλε”.

3. Πως ακούμε σωστά ένα πράγμα;

Το αίτημα για το πρωτείο του αντικειμένου οδηγεί στην απορία, «πως ακούμε σωστά ένα πράγμα;» Η απάντηση δεν μπορεί παρά να είναι εμφανίζεται αντιφατική, στη καλύτερη περίπτωση να είναι αντινομική. Είμαστε πάντα εμείς που στρεφόμαστε στο αντικείμενο για να του αποδώσουμε ένα πρωτείο έναντί μας. “Αντινομία σημαίνει ότι είναι και όφειλε δεν ταυτίζονται ποτέ, πάντα μένει ένα υπόλοιπο. Ο κοινωνικός ανταγωνισμός μας κρατάει στη ζωή”¹¹: από τη μία (1) αφήνουμε τα πράγματα να μιλήσουν και από την άλλη (2) προκαταλαμβάνουμε ότι στις παρούσες συνθήκες τα πράγματα δεν συμφωνούν με τον εαυτό τους, θέλουν να αλλάξουν, δε θέλουν να υπάρχουν ως εμπορεύματα ή ανάμεσα σε εμπορεύματα. Από τη μια προφανώς η πρώτη θέση συνιστά πρόοδο σε σχέση με τον υποκειμενοκεντρισμό, από την άλλη χωρίς τον

9 Heinrich. *Το Κεφάλαιο του Marx*. σ.89 στο εξής MH

10 MH:89

11 Jarvis, S. (1998). Adorno: A Critical Introduction. Cambridge: Polity. σ.170

υποκειμενοκεντρισμό τα πράγματα προφανώς παραμένουν η αντανάκλαση του υποκειμένου, άρα το σκηνικό της φρίκης, αυτό που θα όφειλε να μην υπάρχει. Πώς όμως νομιμοποιείται η θεωρία να πει ότι τα ίδια τα πράγματα θέλουν τα ίδια να είναι έτσι κι όχι αλλιώς χωρίς να επαναφέρει από το παράθυρο τη κυριαρχία του υποκειμένου, τη θεωρητική του αυθαιρεσία αλλά και τον παραδοσιακό θεμελιωτισμό. Όσο δύσκολο κι αν είναι να απαντηθεί το ερώτημα για τι μας νομιμοποιεί να στρεφόμεστε με τέτοιες προϋδεάσεις προς τα πράγματα, αυτό δεν ακυρώνει την επίκληση να γίνουμε εμείς οι προεκτάσεις των πραγμάτων, οι φωνές τους, να αποδεχτούμε τη συνύπαρξη. Η νομιμοποίησή της θα φανεί μέσα από την ειλικρίνεια ενός αστερισμού εννοιών. Η διαλεκτική για τη θεωρία και την πράξη περνά μέσα από τη διαλεκτική για το υποκείμενο και το αντικείμενο, ισχυρίζεται ο Adorno. Αν ισχύει αυτό, θα πρέπει όμως να αναζητήσουμε στο έργο του μια ιδιαίτερη θεωρία του παρόντος που να ανταποκρίνεται στον ιδιαίτερο χαρακτήρα όλων αυτών –της μορφής ύπαρξης και δράσης του υποκειμένου και του αντικειμένου σήμερα–, όχι νομιναλιστικά αλλά με αφετηρία το γενικό πρόβλημα της γνωσιολογίας –δηλαδή της σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου.

Απέναντι στην εμπορευματοποιημένη πραγματικότητα, στα πράγματα που δεν συμφωνούν με τον εαυτό τους, η λύση δεν είναι η εχθρική απέναντί τους. Το πρωτείο του αντικειμένου πρέπει να προσανατολίζει τη σκέψη. Αυτό που πρέπει να αλλάξει είναι οι κοινωνικές συνθήκες που διαμορφώνουν τους όρους ύπαρξης αυτών των πραγμάτων. Ο Ιησούς που αναποδογυρίζει τους πάγκους των εμπόρων στους ναούς και ο νεαρός Marx με τον οποίο βρήκαν σύνδεση οι θεολόγοι μπορούν και οι δύο να ιδωθούν ως κριτικοί της κοινωνίας. Απέναντι στα πράγματα αρμόζει “η ωραία ξενιτιά”¹², λέει ο Adorno, και μέσα σε αυτή την αποστροφή μοιάζει ασυνεπές το πόσο μίσησε ο ίδιος τα προϊόντα της πολιτιστικής βιομηχανίας. Η αγάπη για τα πράγματα ξεχνάει τη δεισιδαιμονία και τον θρησκευτικό μυστικισμό που έχουν όλα αυτά τα γούρια, τα θρησκευτικά και αποκρυφιστικά αντικείμενα, αλλά κυρίως τα οικονομικά σύμβολα, ο χρυσός και το χρήμα. Δεν έχουν όλα τα πράγματα την ίδια

12 ΑΔ:234

φетиχιστική δύναμη. Ο Adorno μιλά για μια εχθρικότητα απέναντι στα πράγματα, που είναι εχθρική στάση απέναντι στο άλλο, το ξένο. Ωστόσο θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ότι τα φετίχ δεν είναι καθόλου ξένα καθώς η κοινωνική τους λειτουργία είναι πολύ συγκεκριμένη. Μάλιστα το φετίχ ξεπερνά το μαρξικό σχήμα “δεν το ξέρουν αλλά το κάνουν”¹³ και μεταβαίνει στο σχήμα “το ξέρουν πως δεν θα έπρεπε να το κάνουν και παρόλα αυτά το κάνουν”, πράγμα που σημαίνει ότι από τον γνωσιολογικό αναστοχασμό έχω μεταβεί σε μια βαθύτερη γνώση των πραγμάτων, μιας και τώρα διακρίνω μέσα τους μια φетиχιστική εμμονή των κοινωνικών συνθηκών που δε θα όφειλαν να υπάρχουν. Αυτό το δεύτερο επίπεδο φетиχισμού πρέπει να πολεμηθεί τόσο στη κοινωνία όσο και στα πράγματα. Η “ωραία ξενιτιά” δεν αρμόζει στον επικίνδυνο βάλτο των προκαταλήψεων.

4. Αυτό τούτο το πράγμα ως διπλή φαινομενικότητα

Η διάκριση ανάμεσα στο “κατά τον εαυτό του” (Für Sich) και στο “αυτό τούτο” (An Sich) αποτελεί ένα κρίσιμο στοιχείο τόσο της καντιανής φιλοσοφίας, όταν κάνει λόγο για το «πράγμα αυτό τούτο» (Ding an sich), όσο και την εγελιανή ως απάντησή της, και στο μέτρο που μας ενδιαφέρει η φιλοσοφική διάσταση των πραγμάτων, οφείλουμε να ασχοληθούμε με αυτή τη «αυτότητα» τόσο του είναι όσο και του πράγματος. Η διάκριση σε αυτό τούτο και κατά τον εαυτό του αντιστοιχεί στον Kant στη διάκριση ανάμεσα σε νοούμενα και φαινόμενα και μπορούμε να πούμε ότι κυριάρχησε σε ολόκληρο τον γερμανικό ιδεαλισμό. Για τον Jacobi ήταν μια παραδοξότητα: δεν μπορεί να υπάρξει το καντιανό σύστημα χωρίς τη προϋπόθεση του ρεαλισμού η οποία δεν έχει θέση στο καντιανό σύστημα. Ήδη όμως το επιχείρημα του Jacobi είναι ένα επιχείρημα που πηγάζει από τη σκέψη. Ο Kant αναγνωρίζει στο σύστημά του την αισθητικότητα, για να την απαγορεύσει μετά στο «πράγμα αυτό τούτο», στο οποίο δεν επιτρέπεται να εφαρμόσουμε τις κατηγορίες. Άρα λέει, κατά κάποιον τρόπο, ότι μόνο τα φαινόμενα είναι υπαρκτά. Για τον Jacobi¹⁴ μόνο μέσω του συναισθήματος ταυτιζόμαστε αληθινά με το αντικείμενο. Για τον Reinhold σε

13 K1:54 “Ου γαρ οίδασι, αλλά ποιούσι.”

14 Jacobi, F.H. (1787) *David Hume on Faith, or Idealism and Realism, a Dialogue*.

κάθε παράσταση συνυπάρχουν υποκείμενο και αντικείμενο: από το αντικείμενο έρχεται η πολλότητα του υλικού, από το υποκείμενο η ενότητα της μορφής. Για τον Maimon¹⁵ το πράγμα καθεαυτό είναι μια αδύνατη έννοια, όπως για παράδειγμα οι αρνητικές ρίζες, μια αδιανόητα παράδοξη ύπαρξη. Έτσι φτάνουμε στον Fichte¹⁶ στον οποίο το πράγμα αυτό τούτο διαλύεται πλήρως και χάνεται μέσα στο εγώ. Το πράγμα αυτό τούτο στον Kant εκφράζει μια ύπαρξη καθαρή και αμόλυντη από κάθε επαφή μαζί μας. Η «αυτότητα» έχει μια σχεδόν μυστικιστική ύπαρξη, είναι αυτό που δεν μπορούμε να γνωρίσουμε. Κατά τον Adorno, σε αυτό το διαχωρισμό της γνώσης από το πράγμα αυτό τούτο ο καντιανισμός θαυμάζει τις αρετές του: τη πίστη στη θεμελίωση στο υποκείμενο, την αποφυγή της επιπόλαιης εικασίας, τον σεβασμό προς το αντικείμενο που αφήνεται στην αντικειμενότητά του. Όμως η μετέπειτα παράδοση αποκάλυψε σε αυτό το αυτό τούτο την αχίλλειο πτέρνα της καντιανής φιλοσοφίας και τον φόβο που την κρατά μακριά από τη πραγματικότητα. Ο Hegel μας λέει ότι ο Kant φοβήθηκε τα ίδια τα πράγματα, φοβήθηκε το ρίσκο που ενέχει το να μιλάς για τη πραγματικότητα. Το “είναι αυτό τούτο” που υποτίθεται ότι εκφράζει την διαρκή αναζήτηση της αλήθειας και προστατεύει το πράγμα από την σύλληψή του, που είναι πάντα μερική, δεν εκφράζει παρά φόβο μπρος στην αλήθεια και παραίτηση στο πράγμα¹⁷. Ο Hegel αντιστρέφει αυτή την έλλειψη εμπιστοσύνης στη γνώση που γεννά το “πράγμα αυτό τούτο” και αναρωτιέται: “αν η έγνοια μη περιπέσουμε σε πλάνη... είναι ήδη η ίδια η πλάνη... ο φόβος της πλάνης γίνεται γνωστός μάλλον ως φόβος προς την αλήθεια”¹⁸.

Στη διάκριση του “τι είναι κάτι αυτό τούτο” και “τι είναι κατά τον εαυτό του” αποκαλύπτεται η εγελιανή φιλοσοφία ως μια φιλοσοφία του ανθρώπου, μια θεωρία που προϋποθέτει ότι τα ανθρώπινα πλάσματα δεν είναι ταυτόσημα με τους εαυτούς τους, και γνωρίζει πως ο κοινωνικός τους ρόλος διαφέρει από τη συνείδηση που έχουν του εαυτού τους. Η διάκριση εκφράζει το χάσμα ανάμεσα στην εικόνα που έχει κάποιος για τον εαυτό του και στο πώς πραγματικά

15 Thielke, P. Yitzhak Melamed Y. “Salomon Maimon” στο *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/maimon/> ανακτήθηκε: 11/12/2020

16 Fichte J.G. *Science of Knowledge*.

17 Žizek, S. (2014). *The most sublime hysteric: Hegel with Lacan*. John Wiley & Sons. σ.100

18 Hegel, *Φαινομενολογία του Nov* σ.103

συμπεριφέρεται. Έχουμε λοιπόν εδώ δύο προϋποθέσεις που λαμβάνουμε υπόψη, η μια αφορά στο χάσμα ανάμεσα στα πράγματα και την εικόνα που έχουν για τον εαυτό τους, τη μη-ταυτότητα, και η άλλη αφορά την αντικειμενική διάσταση, το πώς φτάνουμε σε αυτή την αντικειμενικότητα. *“Αυτή η ανισότητα, αυτή η μη-ταυτότητα ανάμεσα στα ανθρώπινα όντα και τον κόσμο τους, που πραγματικά με τίποτα δεν είναι ακόμα δικός τους, είναι το ίδιο το θεμέλιο αυτού του διχασμού, της ταλαιπωρίας, της αρνητικότητας η οποία όπως έχουμε ήδη δείξει μπορεί να ξεπεραστεί μόνο μέσω της εργασίας, της υπομονής, της σοβαρότητας και της επιμονής της έννοιας”*¹⁹.

Στο κείμενο *Για το Υποκείμενο και το αντικείμενο*²⁰ ο Adorno μας λέει ότι το πρωτείο του αντικειμένου είναι η εικόνα της εικόνας του πράγματος, το πώς υπάρχει κατά τον εαυτό του του πώς υπάρχει κατά τον εαυτό του, και όχι το ξαναξεσταμένο πράγμα “αυτό τούτο”. Το “κατά τον εαυτό του κατά τον εαυτό του” (δύο φορές Für Sich) δεν είναι κάτι αφηρημένο αλλά συγκεκριμένο, δεν είναι κάτι καθαρό από την εμπειρία, απόμακρο, αλλά είναι η εμπειρία και ταυτόχρονα η εμπειρία αυτής της εμπειρίας. Δεν σημαίνει τη διπλή διαμεσολάβηση του κυριαρχικού υποκειμένου αλλά τη διπλή διαμεσολάβηση της πραγματικής σχέσης. Δεν είναι ούτε διαδικασία πραγματοποίησης ούτε το συμπλήρωμά της, η υποκειμενικοποίηση κάθε νοήματος. Είναι διαμεσολάβηση της διαμεσολάβησης. Είναι διπλή άρνηση. Άρνηση των δυο όρων, μέσα από την άρνηση της πρωταρχικής τους σχέσης, σε μια δεύτερη σχέση. Αυτή η δεύτερη σχέση δεν εκθειάζει την “ασυμμετρία”, την “αυτότητα” του αντικειμένου, αλλά αυτό δε σημαίνει ότι είναι μια θετική σχέση. Αυτό που έχει παραμεριστεί είναι η υποκειμενική ιδέα για το αντικείμενο ως καθαρή, ως αφαίρεση. Όμως εδώ αντιμετωπίζουμε το αντινομικό πρόβλημα ότι *η αφαίρεση εμφανίζεται να είναι αναγκαίος όρος κάθε γνώσης*. Πλην αυτή είναι απλώς μια φαινομενικότητα της διαφωτιστικής γνώσης, που αναφέρεται στο ότι, για να γνωρίσουμε κάτι, πρέπει να το διαλύσουμε σε κομμάτια με βάση τις κατηγορίες μας. Η θέση του Adorno είναι ότι, αν υπάρχει αφαίρεση, είναι και αυτή διαμεσολαβημένη, ότι την

19 Bd.IV.2:70 παραφράζει εδώ τη Φαινομενολογία του Νου.

20 Adorno, T. W. (2005). “On Subject and Object” στο *Critical Models Interventions and catchwords*. Columbia University Press. σ.247

έχουμε πάρει μέσα από το αντικείμενο. Όσο είναι ρητές εκφράσεις μιας αφαιρετικής φαινομενικότητας στη θεωρία το “clara e distincta” και το cogito του Descartes, τόσο είναι και μέσα στη πραγματικότητα οι ανταλλακτικές αξίες των εμπορευμάτων. Αυτές είναι, όπως έδειξε ο Sohn-Rethel, επηρεάζοντας τον Adorno, πραγματικές ή εμπράγματα αφαιρέσεις, και είναι πραγματικές ή εμπράγματα γιατί έχουν επιτελεστεί στον πραγματικό κόσμο με την υλική μορφή του χρήματος και άρα είναι μέρος της πραγματικότητας των φαινομένων. Ένα πρωτείο του αντικειμένου δεν μπορεί πια να τις παραβλέψει (δεν μπορούμε να μιλάμε για αγνές ψυχές σε αυτόν τον κόσμο). Πρέπει να βλέπουμε τι έχει επιφέρει η πραγματικότητα στο αντικείμενο (και στο υποκείμενο) και αν κάνουμε κάτι να αφορά την επούλωση αυτής της πληγής – αν και για τον Adorno οι πληγές της κοινωνικής εμπειρίας ποτέ δεν επουλώνονται πραγματικά, δεν υπάρχει τρόπος να αποκατασταθούν τα πράγματα στη προηγούμενη μορφή τους. Το κεντρικό μας θέμα στην ανά χείρας μελέτη του Adorno απορρέει από αυτό ακριβώς το σκεπτικό: *Στον κόσμο των εμπορευμάτων τα πράγματα φαίνονται ψευδώς να υπάρχουν αυτά τούτα. Ο Adorno λέει διαρκώς ότι “επιτελώντας τη διαδικασία αφαίρεσης, το εμπόρευμα δεν εμφανίζεται πια ως κοινωνική σχέση αλλά φαίνεται ως εάν να ήταν ένα πράγμα αυτό τούτο”*²¹. Και θα δείξουμε στη συνέχεια πως στο έργο τέχνης ο κοινωνικός χαρακτήρας, το είναι προς έτερον, κατά ένα άλλο, μας λέει για το ίδιο το έργο τέχνης ότι αντιστέκεται στην αρχή της ανταλλαγής: *“Τα έργα τέχνης είναι ο τοποτηρητής των πραγμάτων που δεν παραμορφώνονται πια από την αγοραία ανταλλαγή, εκείνων που δεν μαγεύονται από το κέρδος και την ψευδή συνείδηση της εξευτελισμένης ανθρωπότητας. Μέσα στον κόσμο της ολοκληρωτικής φαινομενικότητας, το φαινομενικό “είναι αυτό τούτο” των έργων είναι η μάσκα της αλήθειας”*²².

Αυτή η αντινομία που λέει ότι ενώ (α) κάθε γνώση είναι ιστορική και (β) η κριτική θεωρία μας δίνει μια έννοια αλήθειας, επιλύεται μόνο στο μέτρο που η κριτική θεωρία συλλαμβάνει –αν όντως το καταφέρνει παραμένει ένα ανοιχτό

21 Adorno, T. W. (2018). Theodor W. Adorno on ‘Marx and the Basic Concepts of Sociological Theory’: From a seminar transcript in the summer semester of 1962. *Historical Materialism*, 26(1), σ. 160.

22 Adorno, T. W. (2000). *Αισθητική θεωρία* (μετ. Λευτέρης Αναγνώστου), Αθήνα: Αλεξάνδρεια σ. 386.

στοίχημα— τα φαινόμενα μέσα στον φαινομενικό τους χαρακτήρα και τα εξετάζει ως τέτοια. Για τον Žižek, “η ουσία που αναζητούμε δεν είναι τίποτα περισσότερο από τη φαινομενικότητα ως φαινομενικότητα”²³ αυτή τη “φαινομενικότητα ως φαινομενικότητα” μας τη δείχνει ήδη στον Hegel, εκεί που η Φαινομενολογία του νου, μεταβαίνει από τη συνείδηση στην αυτοσυνειδησία. Αυτό λοιπόν που αναζητούσαμε ήταν από την αρχή μπροστά στα μάτια μας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η αναζήτησή μας ήταν μάταιη. Ήταν η αναγκαία κίνηση. Τώρα όμως οφείλουμε να απαντήσουμε για ποιο λόγο η φαινομενικότητα είναι αυτή που είναι, όπως αυτό που κάνει ο Freud με την ανάλυση των ονειρικών μορφών, αναγνωρίζοντας ότι δεν έχουμε να φοβηθούμε παρά μόνο το φόβο μας.

23 Žižek, S. (2014). *The Most Sublime Hysteric*. σ.14

Πρώτο Μέρος. Παραδόσεις για την *Εισαγωγή στη Διαλεκτική*

Στρεφόμαστε εδώ σε μια μεταθανάτια έκδοση του Adorno που δεν τράβηξε τόσο το ενδιαφέρον του κοινού, αφού έχει τον ταπεινό τίτλο των εισαγωγικών παραδόσεων στη διαλεκτική. Αυτό το εισαγωγικό βιβλίο είναι η προσπάθεια για τον ανασχηματισμό της διαλεκτικής μεθόδου ξεκινώντας από τα δεδομένα και ανατρέποντάς τα. Ο Adorno έχει ένα συγκεκριμένο αντικείμενο και μια συγκεκριμένη θεωρία που προσιδιάζει σε αυτό (το ίδιο και ο Marx, όμως στο Marx δυστυχώς δεν έχουμε ένα μεθοδολογικό έργο πλήρως ανεπτυγμένο²⁴). Δεν αρκεί να καταγγείλουμε τη παραδοσιακή θεωρία²⁵ για το τρόπο που εργαλειοποιεί την επιστημολογία (και επιστημολογεί την εργαλειακότητα), ούτε μπορούμε να αρκεστούμε σε αφαιρέσεις και αλληγορίες, οφείλουμε να μελετήσουμε συγκεκριμένα και να μιλήσουμε διεξοδικά για αυτή τη σχέση της θεωρίας με το αντικείμενό της. Η ανάλυση θα δείξει ότι αυτή η θεωρία που συγκρούεται διαρκώς με τις μεθόδους της είναι στη πραγματικότητα δεν παραδίδεται στο χάος (όπως θα ήθελε μια μεταμορντέρνα θεώρηση) αλλά παραμένει απολύτως συνεπής. Όπως τα πιο εκλεπτυσμένα επιστημονικά εργαλεία, για παράδειγμα τα μικροσκόπια και τα τηλεσκόπια οφείλουν να προσαρμόζουν τους φακούς τους απέναντι στα αντικείμενα, έτσι και η θεωρία μας οφείλει να είναι σταθερά προσανατολισμένη στο αντικείμενό της όπως αυτό διαμεσολαβείται από τη κοινωνική ολότητα. Αυτό είναι η διαλεκτική. Και το ότι η ανάλυσή μας πηγαίνει κόντρα στο ρεύμα είναι ένα δυστύχημα. Οφείλουμε να αναμετρηθούμε με τις παραναγνώσεις την ώρα που προσπαθούμε να ανασυγκροτήσουμε από θραύσματα το κείμενο της δικής μας ανάγνωσης. Ακούγεται παράδοξη μια ανάλυση του Marx και του Adorno αντίθετη στις επίσημες αναγνώσεις, ίσως και αντίθετη στον εαυτό τους, ωστόσο αυτή είναι η γοητεία των κλασικών κειμένων, να προσφέρουν διαρκώς νέες οπτικές, αυτή είναι και η γοητεία της πραγματικότητας να μην ησυχάζει μέχρι να

24 Το πως ανασκευάζουν αυτή τη μεθοδολογία είναι ο πυρήνας του συστήματος που με τη σειρά τους στήνουν κλασικοί του μαρξισμού όπως οι H. Grossman, ο K. Korsch, ο G. Lukács, ο I.I. Rubin, ο V. Vazulin και τόσοι ακόμα.

25 Παραδοσιακή θεωρία ονομάζει ο Horkheimer τον άλλο πόλο της κριτικής θεωρίας στο καταστατικό κείμενο της σχολής με τίτλο “Παραδοσιακή και κριτική θεωρία”

αποκαλυφθεί η λογική των πραγμάτων. Η κριτική οφείλει να ακολουθεί τις σκέψεις καθώς τραβούν το δρόμο τους ακόμα και ενάντια στις προθέσεις των συγγραφέων. Το ότι κάποιες γραμμές σκέψεις μένουν περιθωριακές, έχει και αυτό τις αιτίες που αναδύονται στην έρευνα.

Οι παραδόσεις λοιπόν του 1958 με τίτλο *Εισαγωγή στη Διαλεκτική*²⁶ αποτελούν μια αποθέωση ενός διαλεκτικού σκέπτεσθαι και σχηματίζουν για τη διαλεκτική έναν αστερισμό, έναν νέο αστερισμό που οδηγεί σε μια νέα έννοια διαλεκτικής η οποία ριζοσπαστικοποιεί τη θέση του αντικειμένου. Σκύβουμε λοιπόν στα “εισαγωγικά” μαθήματα του Adorno, επιστρατεύοντας κάθε γνώση του φιλοσοφικού και του κοινωνικού, ως εάν να ήταν η εισαγωγή όχι για κάποιον αρχάριο αλλά η εισαγωγή σε μια νέα θεωρία της κοινωνικής πραγματικότητας για όλους όσους απελπίζονται στη “παραδοσιακή θεωρία” και στον τρόπο που επιβιώνει σήμερα μέσα στις εξιδανικεύσεις της, αλλά και σε μια αυτοαποκαλούμενη κριτική θεωρία που έχει συνάψει ειρήνη με τη κυριαρχία και έτσι δεν μπορεί να λέγεται κριτική θεωρία.

Στην έκδοση αυτή, ο αναγνώστης βρίσκει διαθέσιμο και το αρχικό σχέδιο των παραδόσεων το οποίο δεν τηρήθηκε. Μια τέτοια ασυνέπεια αρμόζει στον χαρακτήρα αυτής της εισαγωγής σε αυτή τη μη περιεχομενική διαλεκτική, στον διερευνητικό ανοιχτό χαρακτήρα της, δυστυχώς όμως οι θεματικές που δεν τηρήθηκαν αφορούσαν τη μαρξιστική διαλεκτική (θεματικές 12-15) με πιο κεντρικό ενδιαφέρον για εμάς τη 15η παράδοση που θα είχε τίτλο “η διαλεκτική των σχέσεων ανταλλαγής ως κεντρικό θέμα” όπως επίσης οι 19η “αισθητική και ιδεολογία” και 20η “η δική μας έννοια διαλεκτικής”. Αυτή η σειρά παραδόσεων αποτελεί ένα πρωτόλειο του *opus magnum*, της αρνητικής διαλεκτικής, η οποία τότε δεν είχε πάρει ακόμα μορφή στη σκέψη του συγγραφέα της. Αφού λοιπόν βλέπουμε τη σκέψη ζωντανή να προχωράει απέναντι σε ένα πραγματικό αντικείμενο, είναι λοιπόν λογικές οι αλλαγές στη σειρά και ο ρευστός χαρακτήρας. Το κείμενο των παραδόσεων έχει το χαρακτήρα ενός έργου εν εξελίξει, ο ίδιος ανιχνεύει τις κατευθύνσεις της σκέψης. Οι διαλέξεις που θα ακολουθήσουν εκβάλουν στα μετέπειτα έργα του, οι κεντρικές ιδέες των οποίων

26 Adorno, T. W. (2010). *Einführung in die Dialektik*:(1958).

εδώ βλέπουν το πρώτο φως. Όμως για εμάς αυτές οι διαλέξεις δεν είναι ένα προσωρινό πέραςμα, μια ανεμόσκαλα, αλλά, ίσως και ενάντια στη πρόθεση του Adorno, γίνονται κεντρικός τόπος, ώστε να δούμε αυτά που ο Adorno άφησε πίσω για τους δικούς του λόγους, και να αρθρώσουμε ένα επιχείρημα ενός πιο υλιστή Adorno.

Από τη πρώτη φράση αυτών των παραδόσεων, καταγγέλλει και απορρίπτει τη διαδεδομένη αντίληψη περί διαλεκτικής στην οποία “οι έννοιες... είναι μακριά από τα πράγματα” και ορίζει μια διαλεκτική που είναι “φιλοσοφική μέθοδος”²⁷. Είναι ταυτόχρονα και τα δύο: ανήκει στα ίδια τα πράγματα και την ίδια στιγμή γίνεται το μέτρο του ίδιου του φιλοσοφικού στοχασμού²⁸. Αυτά τα δύο συνήθως διακρίνονται και απομακρύνονται το ένα από το άλλο σαν δύο διακριτά χωριστά κέντρα και όχι δύο πόλοι. Ήδη από τον Πλάτωνα η διαλεκτική, από τη μία είναι η εσωτερική μέθοδος που καθοδηγεί διαρκώς τη σκέψη ακόμα και όταν αυτό δεν είναι συνειδητό, από την άλλη είναι μια διαδικασία υποδοχής του εξωτερικού κόσμου. Ως διαδικασία σκέψης, η δύναμή της βρίσκεται στο αρνητικό στοιχείο, μέσω αυτού είναι μια διαρκής αυτοδιόρθωση. Όμως, ως σκέψη δεν εξαντλείται στη τάξη των εννοιών αλλά μάλλον αναλαμβάνει να διορθώσει την εννοιακή τάξη με αναφορά στην ύπαρξη των ίδιων των αντικειμένων. Είναι πρωτίστως τα ίδια τα αντικείμενα αυτά που ασκούν τον έλεγχο, έλεγχο τόσο στις κατηγορίες της σκέψης όσο και στον τρόπο που υπάρχουν τα ίδια τα πράγματα. Η διαλεκτική ξεδιπλώνεται ως μια ζωντανή διαδικασία που ανταποκρίνεται με μοναδικό τρόπο σε κάτι συγκεκριμένο, δεν είναι μια επεξεργασμένη παγιωμένη τεχνική, ένα σύνολο από εργαλεία, έννοιες και μεθόδους. Είναι μάλλον μια απόπειρα “να υπερβούμε τη χειραγώγηση των εννοιών και να συγκρατήσουμε κάθε στιγμή της έντασης ανάμεσα στην έννοια και σε αυτό που κατανοεί”. Εδώ εδράζεται ένα ουτοπικό στοιχείο, αφού κάθε μέθοδος ενέχει την αυθαιρεσία, είναι κάτι ξένο από τη πραγματικότητα, αλλά και η πραγματικότητα ενέχει κάτι που μας διαφεύγει. Κάπως έτσι ξεκινάνε οι παραδόσεις και ήδη μέσα από αυτή την αφετηρία έχουν τεθεί πάρα πολλά

27 Bd.IV.2:9

28 Bd.IV.2:9

ζητήματα. Ξεκινάμε και τη δική μας παρουσίαση ακολουθώντας τον Adorno καθώς τα ξεκαθαρίζει.

Αρχικά ο Adorno δεν μας επιτρέπει να ξεκινήσουμε με ορισμούς, δεν μας επιτρέπει να ξεκινήσουμε από τα πιο απλά και να πάμε στα πιο σύνθετα, δεν μας επιτρέπει να ξεκινήσουμε ούτε καν από την ίδια τη πραγματικότητα. Κάπου μιλά για “ξεκίνημα από την έννοια”, έτσι ονομάζει και ένα υποκεφάλαιο της *Αρνητικής Διαλεκτικής*, το οποίο όμως παραδόξως δεν βρίσκεται στην αρχή αλλά κάπου στη μέση του βιβλίου, παράδοξο προφανώς μόνο φαινομενικό, αν δούμε πως αντιλαμβάνεται τη διαδικασία. Η διαδικασία είναι η διαλεκτική: “μια ζωντανή διαδικασία”. Είναι το παράδοξο να προσπαθείς να κατασκευάσεις το όχημά σου ενώσω κινείσαι μαζί του, όχι επειδή βιάζεσαι να ξεκινήσεις αλλά επειδή αν σταματήσεις τη κίνηση όλος ο μηχανισμός θα καταρρεύσει (ή όπως χλευάζει το αντίθετο ο Hegel τον Kant: “είναι σαν να θέλεις να μάθεις κολύμπι χωρίς να μπεις στη θάλασσα”²⁹). Το ξεκίνημα από την έννοια είναι ένα αίτημα που ο Adorno έχει πάρει από τον Hegel, όσο για το από που μπορείς να εισέλθεις στη διαλεκτική ανάλυση, ο Hegel το έχει ήδη λύσει: από όπου και να εισέλθεις το αποτέλεσμα είναι το ίδιο. Η διαλεκτική κίνηση είναι ίδια ανεξάρτητα από το σημείο από το οποίο τη παρατηρούμε. Εδώ μια μαρξική προσέγγιση της διαλεκτικής ανάμεσα σε μέθοδο έρευνας και μέθοδο έκθεσης διαφωνεί. Διαφωνεί όμως και ο Adorno με αυτό το σχήμα της *Darstellung*. Εξηγεί ότι υπάρχει μια τάση να θεωρείται η διαλεκτική ένας τρόπος παρουσίασης, αυτό το αποκαλεί μια “ατυχή διατύπωση”³⁰ του Marx, όσο και αν δεχόμαστε τον επιτελεστικό χαρακτήρα της έκθεσης, προτιμάμε μια έννοια διαλεκτικής “ως ένα είδος εναντιώσεων που ξεδιπλώνονται μέσα στο ίδιο το πράγμα”³¹. Είναι ο Hegel που λέει πως η “επιστημονική γνώση απαιτεί [...] να παραδιδόμαστε στη ζωή του αντικειμένου”, να είμαστε “βυθισμένοι” μέσα του³². Έτσι ο Adorno μας μεταφέρει στο εγελιανό πλαίσιο, ή μάλλον στην

29 Hegel. Enzyklopädie, §10

30 Bd.IV.2:14

31 Bd.IV.2:14 Βέβαια έτσι θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε και τη θέση 11 μια ατυχή διατύπωση, αφού προφανώς ο Marx του κεφαλαίου δεν φαίνεται να συμμερίζεται ότι η ερμηνεία και η αλλαγή του κόσμου είναι τελείως διαφορετικές σφαίρες. Μα η αλήθεια είναι ότι η ίδια η έκφραση “ατυχής διατύπωση” είναι που δεν ταιριάζει στη φιλοσοφία.

32 Hegel, (2007) *Φαινομενολογία του Νου*. σ.38. Παρατίθεται στο Φαράκλας, Γ. “Λόγος στην ιστορία ή λόγος

εγελιανή διαλεκτική, όταν μας παρουσιάζει το διπλό της χαρακτήρα, πως από τη μια είναι μια μέθοδος, δηλαδή μια δραστηριότητα, μια πράξη ενός υποκειμένου, από την άλλη είναι ταυτόχρονα η προσπάθεια να δικαιώσουμε την έννοια που βρίσκουμε μέσα σε αυτό που εξετάζουμε, να προετοιμάσουμε τη σκηνή ώστε τα ίδια τα πράγματα να παρουσιάσουν την ουσία τους. Αυτό το διπλό χαρακτήρα, ο Adorno τον βρίσκει στον πρόλογο της *Φαινομενολογίας του νου* του Hegel κατά την ανάλυση της κίνησης της έννοιας: η κίνηση της έννοιας δεν αφορά μια έννοια που κολλάμε στα πράγματα, αλλά έννοια είναι η ζωή της ίδιας της ύλης.

Έννοια

Δίνεται εδώ η μεγαλύτερη έμφαση ότι η έννοια υπάρχει μέσα στο πράγμα και μέσα σε αυτό γίνεται η διαλεκτική κίνηση. Ξεκαθαρίζει ότι η διαλεκτική στην ιδεαλιστική της μορφή (δηλαδή την εγελιανή) είναι ακριβώς η ένωση της σκέψης και του όντος, και ταυτόχρονα σε δεύτερο βαθμό η ένωση ταυτότητας και μη-ταυτότητας. Η διαλεκτική είναι η διαρκής προσπάθεια να διορθώσουμε τις έννοιες μας απέναντι στα πράγματα χωρίς να εγκαταλείπουμε τον πυρήνα και όσα είναι αλήθεια σε κάθε έννοια. μια διαρκής αντιπαράθεση ανάμεσα σε ταυτότητα και μη ταυτότητα, όχι μέσα στο υποκείμενο, αλλά μέσα στο πράγμα. Αν η μέθοδος είναι η διαρκής προσαρμογή των εννοιών, τότε αυτή η αφετηρία κάθε διαλεκτικής εμφανίζεται διαμετρικά αντίθετη στην ενδέκατη θέση: “να αλλάζουμε τον κόσμο”... έως ότου σκεφτείς ότι οι **έννοιες** δεν είναι ερμηνείες του κόσμου αλλά υπάρχουν ήδη μέσα στα πράγματα. “*Η κίνηση της έννοιας, όπου η έννοια έχει απλώς αυτό το διπλό νόημα: από τη μία είναι η έννοια που δίνουμε στα πράγματα -δηλαδή εννοούμε, το μεθοδολογικά εφαρμοσμένο τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνουμε τις αντίστοιχες εννοιακές “στιγμές” -από την άλλη, είναι επίσης η ζωή της “ύλης καθεαυτής”. Επειδή στον Hegel, όπως θα ανακαλύψετε, η έννοια του πράγματος δεν είναι απλώς μια αφαίρεση από τα πράγματα. Μάλλον, είναι αυτό που συγκροτεί την ουσία του ίδιου του πράγματος.*”

της ιστορίας; *Η απάντηση του Έγκελ στον Μάρξ* στο (συλλογικό) (2019) *Τόποι: Αντίδωρα στον Παντελή Μπασάκο*. σ.495

Η δυσκολία να προσεγγίσουμε την έννοια του διαλεκτικού, αρχικά, η δυσκολία να προσεγγίσουμε ειδικά για τους μη εξοικειωμένους με αυτό το πεδίο, βρίσκεται στο ακριβές σημείο που έχω ήδη υποδείξει: στο γεγονός ότι φαίνεται σαν από τη μια να μιλάμε για την εξέλιξη της σκέψης που μπορεί να διδαχθεί ενώ από την άλλη να μιλάμε επίσης για κάτι που ξετυλίγεται μέσα στο ίδιο το πράγμα”³³.

Οι έννοιες λοιπόν υπάρχουν μέσα στα πράγματα, όχι ως μια αφαίρεση από αυτά αλλά ως η συγκεκριμένη ποιότητά τους, συγκεκριμένη κινήσή τους, αλλά και ως αυτό που θα ήθελαν να είναι σύμφωνα με τον εαυτό τους, και έτσι μέσω της έννοιας, η διαλεκτική ξεδιπλώνει την αναλήθεια μέσα στο ίδιο το πράγμα, το πως εκπέμπει το ίδιο την ανάγκη της αλλαγής για να υπερβεί τη μη-ταυτότητα. έτσι είναι που φτάνει ο Hegel στον τρόπο ανακατασκευής του Kant. Για τον Hegel³⁴ η αρχή της εξέλιξης δεν είναι ένα σχήμα αλλά είναι η αρχή της πραγματικής ύπαρξης. Η αναστοχαστική κρίση είναι η έννοια του Kant με την οποία ο Hegel υπερβαίνει τον Kant. Ο στοχασμός γίνεται στοχασμός του ίδιου του πράγματος. *“Στη πρώτη κριτική ο Kant ανακαλύπτει την αλληλεξάρτηση του αφηρημένου – συγκεκριμένου, μορφικού και υλικού, λόγου και εμπειρίας, σκέψης a priori και a posteriori, όπως και το υλικό του λόγου και της εμπειρίας, του a priori και του a posteriori όπως και το συγκεκριμένο, το υλικό, το εμπειρικό, το a posteriori εδώ στοχάζεται αποτελεσματικά πάνω στον εαυτό του, αναλύει τον εαυτό του, ασκεί κριτική στον εαυτό του”³⁵.* Έτσι στον Hegel πια οι αντινομίες ακολουθούν την εμφατική σύλληψη της ίδιας της αλήθειας. Οι αντινομίες εδράζονται στη πραγματικότητα. Ήδη εδώ, ο Adorno μιλώντας για τη μορφή της ίδιας της πραγματικότητας έχει εντοπίσει ως το καίριο στοιχείο την εμπορευματική μορφή. Το στοιχείο αυτό δεν το παράγει μια κάποια θεωρητική μέθοδος που πηγαινει από το ον στο δέον, δεν αποκαλύπτεται με κάποια επαγωγική ή παραγωγική μέθοδο, υπάρχει στα κείμενά του ήδη από την αρχή, όχι επειδή είναι κακή επιστήμη που κάνει λήψη του ζητουμένου, αλλά επειδή θα ήταν υποκριτικό οτιδήποτε άλλο, έτσι για παράδειγμα στη μελέτη *Κοινωνική*

33 Bd.IV.2:13

34 Bd.IV.2:7Vorlesung

35 Συνοψίζει το σχήμα παραπέμποντας στον Kroner, “Von Kant bis Hegel” Bd.IV.2:95

*Κριτική της Ραδιοφωνικής Μουσικής*³⁶ θέτει ως “αξίωμα πρώτο” το “ζούμε σε μια κοινωνία εμπορευμάτων”, έτσι όμως και ο Marx ξεκινά το Κεφάλαιο με τη φράση “ο πλούτος των εθνών... εμφανίζεται ως ένας τεράστιος σορός εμπορευμάτων”³⁷. Υπάρχει σε αυτές τις παραδόσεις για την διαλεκτική μια κρυφή συνάντηση: αυτό που λέει ο Marx για το φетиχισμό του εμπορεύματος: ότι στην εμπορευματική τους μορφή τα αντικείμενα ανταλλάσσονται μεταξύ τους και αυτό που λέει ο Hegel: ότι για τη διαλεκτική οι έννοιες είναι ο τρόπος των αντικειμένων να μιλήσουν από μόνα τους. Εδώ έρχεται η προειδοποίηση του Adorno: να μη μπερδέψουμε την πραγματοποίηση με την αντικειμενοποίηση -και την άρνησή της- όπως κάνει ο Lukács, αλλά με τα πράγματα, πέρα από τον εμπορευματικό τους χαρακτήρα να κάνουμε ειρήνη. Με τη διαλεκτική εισερχόμαστε στο κόσμο των πραγμάτων έτσι ώστε να τους δώσουμε φωνή έτσι ώστε να τα απελευθερώσουμε από τον εμπορευματικό τους χαρακτήρα.

Σε ένα άλλο βιβλίο τυπωμένων παραδόσεων, αυτών για την εισαγωγή στη κοινωνιολογία³⁸, ενώ αρχίζει να μιλά για την ανταλλαγή ως διαδικασία διαμεσολάβησης που προσδιορίζει τη κοινωνική ολότητα, διακόπτει τον εαυτό του παρατηρώντας ότι βρίσκεται σε μάθημα κοινωνιολογίας και όχι λογικής. Αυτό το μάθημα λογικής το δίνει σε αυτές τις παραδόσεις για την “εισαγωγή στη διαλεκτική”. Και είναι σαφές ότι εδώ (στην ανάλυση του εμπορευματικού χαρακτήρα) μιλάμε για μια λογική διαδικασία παρά τις ενστάσεις³⁹. “Μπορούμε να περιγράψουμε τη διαλεκτική ως μια προσπάθεια να βελτιώσουμε όχι μόνο τη λογική της σκέψης αλλά και τη λογική της ίδιας της αντικειμενικότητας, και πράγματι, μια λογική που όχι απλώς πλασάρεται στην αντικειμενικότητα από τη πλευρά του υποκειμένου μα που ανήκει και στο ίδιο το πράγμα”⁴⁰.

Κατανοώντας το υποκείμενο και το αντικείμενο σε μια τέτοια ενότητα, συνειδητοποιούμε ότι η σύλληψη της πραγματικότητας είναι για τον Hegel το

36 Adorno, T. W. (1996). A Social Critique of Radio Music. The Kenyon Review, 18(3/4), 229-235. ανακτήθηκε στις 11.12.2020 από <http://www.jstor.org/stable/4337446>

37 Κεφάλαιο εκδ. σ.19

38 Adorno, T. W. Einleitung in die Soziologie (1968)

39 Ακόμα και σε πρόσφατα κείμενα πάνω στη πραγματοποίηση όπως το Marx's Inferno του William Clare Roberts (2016) διαβάζουμε ότι ο φетиχισμός είναι πρωτίστως ένα πολιτικό πρόβλημα και μόνο στις συνεπιές του επιστημονικό πρόβλημα.

40 Bd.IV.2:110

ίδιο σημαντική όσο ο αυτοστοχασμός της έννοιας. Η διαλεκτική είναι *“η ιδέα αυτού που είναι αντικειμενικό, αυτού που ξεδιπλώνεται μέσω της έννοιας, αυτού που είναι δυναμικό εντός του”*⁴¹: πρωτίστως μια διαδικασία. Η προσέγγιση πρέπει να γίνεται *“από τη πλευρά της ύλης, από τη θεωρία του αντικειμένου παρά τη θεωρία του υποκειμένου, από το πράγμα που ενέπνευσε την ίδια τη διαλεκτική, από την εμπειρία του θεμελιωδώς δυναμικού χαρακτήρα του πράγματος, με άλλες λέξεις, από το θεμελιωδώς ιστορικό χαρακτήρα του ίδιου του κόσμου”*⁴². Ότι τίποτα δεν είναι αυτό που είναι, όλα είναι κίνηση, όλα είναι γίνεσθαι. Ότι η εμπειρία είναι θεμελιωδώς ιστορική και δυναμική διαδικασία. Ο ιστορικός χαρακτήρας της δυναμικής της ίδιας της ύλης -το πρωτείο της ιστορίας έναντι του είναι- δεν είναι απλώς ο αυθαίρετος χαρακτήρας της αλλαγής αλλά η τάξη της αναγκαιότητας είναι η ίδια διαδικασία ιστορικής αλλαγής⁴³. Η πολεμική αφετηρία κάθε διαλεκτικής είναι η αντίληψη αυτού που είναι εντός του σταθερό και ασφαλές, μια υποστασιοποίηση, μια πραγματοποίηση που αγνοεί το δυναμικό χαρακτήρα όλων των πραγμάτων. Συλλαμβάνω ένα πράγμα σημαίνει συλλαμβάνω την ιστορική του αναγκαιότητα σε κάθε στάδιο. Καλούμαστε να συλλάβουμε την κάθε πραγματοποίηση συλλαμβάνοντας την ίδια τη πραγματοποίηση στην αναγκαιότητά της.

Η διαλεκτική δεν μας θωρακίζει σε μια αντιπαράθεση, αντίθετα, *“είναι η απόπειρα να κατανοήσουμε τις αντικειμενικές αντιφάσεις που εδρεύουν στην ίδια τη πραγματικότητα”*⁴⁴. Ιστορικότητα της αντικειμενικότητας, δηλαδή τα αντικείμενα δεν είναι αδρανή μέσα τους αλλά δυναμικά. Η διαλεκτική, στο εμμενές της νόημα είναι καντιανή φιλοσοφία που έφτασε στην αυτοσυνείδηση και την αυτοκατανόηση⁴⁵.

Αυτό που αποκαλεί στο προσχέδιο των μαθημάτων *“η δική μας έννοια διαλεκτικής”*, αυτό που τον ωθεί στη διαλεκτική είναι ένα μικρολογικό μοτίβο⁴⁶, *“η ιδέα ότι μόνο αν ο εαυτός μας αφεθεί χωρίς επιφυλάξεις, στο ιδιαίτερο*

41 Bd.IV.2:20

42 Bd.IV.2:20

43 Bd.IV.2:21

44 Bd.IV.2:23

45 Bd.IV.2:27

46 Bd.IV.2:36 βλέπε επίσης τη τελευταία παράγραφο της *Αρνητικής Διαλεκτικής* σ.490. Ο Λ. Αναγνώστου ορίζει τις μικρολογίες ως ενασχόληση με αυτό που είναι ίσως άσημο αλλά όχι ασήμαντο (ΑΔ:535).

αντικείμενο, με έναν ιδιαίτερο τρόπο, και ακολουθήσει αυτό το απλό και συγκεκριμένο υλικό χωρίς επιφυλάξεις, τότε η επακόλουθη κίνηση είναι η ίδια τόσο προσδιορισμένη από το υλικό μας που κατέχει το χαρακτήρα της αλήθειας ακόμα κι αν το Απόλυτο, ως ολότητα-που περιλαμβάνει-τα-πάντα δε μπορεί να μας δωθεί ποτέ. Αυτό θα είναι η έννοια μιας ανοιχτής διαλεκτικής -σε αντίθεση με τη κλειστή διαλεκτική του ιδεαλισμού”⁴⁷ Μιλά εδώ για μια μικρολογική σκέψη⁴⁸, για μια ανοιχτή ή διασπαζόμενη διαλεκτική⁴⁹. Για “αυτό που μένει στην άκρη του δρόμου”⁵⁰... σύνθεση διαλεκτικής και μη διαλεκτικής. Όταν λέει ότι θα ανακαλύψουμε στον Hegel πως η έννοια του πράγματος δεν είναι μια αφαίρεση από το πράγμα, αλλά αυτό που συνιστά την ουσία του ίδιου του πράγματος, καταλαβαίνουμε ότι η μη ταυτότητα, αξιώνοντας μια κίνηση πέρα από το υποκείμενο, γίνεται σχέση του πράγματος με το αίτημα της πραγματικότητας.

Διαλεκτική μέσω του Hegel

Είναι σαφές εδώ, το 1958, στις παραδόσεις για την *Εισαγωγή στη Διαλεκτική* ότι πραγματοποιείται ως αναγκαία μια αλλαγή προσανατολισμού -όχι του Adorno αλλά μέσω του Adorno ολόκληρης της διαλεκτικής παράδοσης- προς μια αντικειμενόστροφη διαλεκτική με αναφορά στον Hegel. Στις παραδόσεις για τη διαλεκτική είναι σαφές ότι ο Adorno δεν σταματά να μελετά τον Hegel και του αναγνωρίζει πρωταρχική φιλοσοφική θέση. Η προσπάθεια να θεμελιώσει το “πρωτείο του αντικειμένου” στον Hegel και όχι στον Sohn-Rethel, δεν είναι απλώς μια επιλογή νομιμοποίησης από το κύρος του Hegel. Όπως λέει κάπου για τον Wagner ότι τον αντιλαμβάνεται ως ένα πολεμικό διακύβευμα, το ίδιο ισχύει και εδώ για τον Hegel. Μαζί με τη σωτηρία του αντικειμένου- πράγματος αγωνίζεται -όπως λέει- να σώσει τον Hegel, να σώσει τη διαλεκτική παράδοση από τον εαυτό της, μάλιστα ο ίδιος στις παραδόσεις παραδέχεται ότι υπερασπιζόμενος τον Hegel κινείται ενάντια στον Hegel, τον υπερασπίζεται ενάντια στον εαυτό του. Δεν θεωρεί τον Hegel μια απλή αναφορά, κάτι νεκρό.

47 Bd.IV.2:36

48 Bd.IV.2:195

49 Bd.IV.2:140

50 Adorno, T.W. (2000). *Minima Moralia*. (μετ. Λ. Αναγνώστου). Αθήνα: Αλεξάνδρεια σ.242

Ο Hegel είναι “η αυθεντική διαλεκτική τέχνη” και μόνο από αυτή τη διδασκαλία μπορούμε να ανακαλύψουμε τη διαλεκτική όχι ως δόγμα αλλά ως τον τόπο προσέγγισης της σκέψης και του κόσμου.

Μόνο με τον Hegel μπορούμε να φτάσουμε στην ακόλουθη πρόταση που αποτελεί κομβικό σημείο για την αντίληψή μας: *“ανήκει στην ουσία της διαλεκτικής ότι δεν είναι συνταγή αλλά απόπειρα να αφήσεις την αλήθεια να εμφανιστεί από μόνη της”*⁵¹. Οφείλουμε να κατανοήσουμε τι σημαίνει το να αφήσεις την αλήθεια να εμφανιστεί από μόνη της, το ίδιο το πράγμα να αποκαλυφθεί μέσα από τις πτυχώσεις του. Βέβαια αυτό δε σημαίνει ότι η αλήθεια θα έρθει να σε βρει από μόνη της αν δε τη κυνηγήσεις, αν δε τη περιμένεις και δεν είσαι εκεί έτοιμος να την ακούσεις όταν αυτή είναι έτοιμη να σου μιλήσει. *“Δεν έχω πρόθεση να πω, σε μια μορφή ιδεαλιστικού μυστικισμού, ότι το φαινόμενο μπορεί να μιλήσει αν δεν είμαι εκεί να το ακούσω. Αλλά η αυθεντικά διαλεκτική τέχνη που μπορούμε να μάθουμε από τον Hegel βρίσκεται στο ότι: μπορούμε να αφήσουμε την ύλη να μας οδηγήσει πέρα από τους απλώς αδρανείς ατομικούς προσδιορισμούς, ενώ πρέπει να συγκρατήσουμε ακόμα την ικανότητα, μέσω της εμπειρίας του συγκεκριμένου και του ατομικού που εκθέσαμε, να τροποποιήσουμε το όλο του οποίου τις έννοιες πρέπει να στοιχειώσουμε για να αρπάξουμε την έννοια από αυτό που είναι ατομικό, να τροποποιήσουμε το όλο με τέτοιο τρόπο που να του αρπάξουμε τον άκαμπτο και δογματικό χαρακτήρα”*⁵² χρειαζόμαστε την διαλεκτική του μέθοδο για να ανακαλύψουμε τι είναι η αντικειμενικότητα, τι προσδιορίζει τις σκέψεις και τις πράξεις μας πέραν της υποκειμενικότητας, αλλά και πέρα από το αντικειμενικό/πραγμώδες ως απλό δεδομένο.

Διαλεκτική και ορθολογικότητα

“Η διαλεκτική σκέψη δεν είναι μια ορθολογιστική σκέψη” λέει στη πέμπτη παράδοση, δεν είναι ούτε το αντίθετό της, όμως γίνεται πολέμιος της *“στο βαθμό που κατευθύνεται κριτικά τόσο κατά του αδιαφανούς όσο και του μη*

51 Bd.IV.2:42

52 Bd.IV.2:42

διαρθρωμένου, και ενάντια στους περιορισμούς κάθε ατομικής ορθολογικής τοποθέτησης”⁵³. Η διαλεκτική δεν συλλαμβάνει το ιδιαίτερο μέσα από αφαιρέσεις αλλά καταχωρώντας τα στοιχεία της ιδιαιτερότητάς του, περιλαμβάνοντας αυτό που δίνει το συγκεκριμένο του χαρακτήρα, “προσπαθώντας να διαρρήξουμε αυτό που ήταν και άρα να αποκαλύψουμε την αντίθεση μεταξύ του ιδιαίτερου και του καθολικού στο αντικείμενο της σκέψης σε κάθε περίπτωση”. Η ορθολογικότητα είναι εκτεθειμένη στο αντίθετό της μέσω της δύναμης του υπάρχοντος, του ιδιαίτερου που δε μπορεί να εξαντληθεί χωρίς υπόλειμμα, του μη-ταυτολογικού που είναι ένα άλλο. “[Ο ανορθολογισμός μας θυμίζει] ότι τα ανθρώπινα υπήρξαν ικανά να αποδράσουν από τη τυφλή παρόρμηση της φύσης μόνο με τα μέσα της ορθολογικότητας, με τα μέσα της σκέψης που κυριαρχεί στη φύση, και θα βυθίζονταν ξανά στη βαρβαρότητα αν αποποιούνταν αυτή την ορθολογικότητα, είναι εξίσου αληθές ότι η διαδικασία ορθολογικοποίησης του κόσμου έχει εκφράσει μια διαδικασία προοδευτικής πραγματοποίησης -όπως από τη μία η πραγματοποίηση του κόσμου, η απολίθωση του κόσμου σαν αντικειμενικότητα που είναι ξένη στα ανθρώπινα όντα, από την άλλη η ανάπτυξη της υποκειμενικότητας δεν είναι απλώς αντίθετες η μία στην άλλη αλλά αμοιβαία συσχετιζόμενες έτσι που με περισσότερη υποκειμενικότητα στον κόσμο έχεις και περισσότερη πραγματοποίηση, και είναι ακριβώς σε αυτό που απαντά ο ανορθολογισμός”⁵⁴. Αν η ορθολογικότητα ταυτίστηκε με το υποκείμενο, η πραγματοποίηση δεν είναι το αντίθετο της υποκειμενοποίησης, τα εδάφη που κερδίζει το κυριαρχικό υποκείμενο δεν τα στερεί από την πραγματοποίηση και η πραγματοποίηση του κόσμου δεν συρρικνώνει το νεωτερικό υποκείμενο. Συμβαίνει μάλλον το αντίθετο, όσο αυξάνει το υποκείμενο τόσο αυξάνει και η πραγματοποίηση. Στη μη διαλεκτική τους σχέση τρέφονται εξίσου από τη κοινή τους λεία: εξολοθρεύουν αυτό που θα μπορούσε να είναι αλλιώς.

Εμμένοντας στην έννοια του ορθολογισμού, ο φιλελευθερισμός μετρά τον κόσμο στα δικά του μέτρα, όμως ο Marx στην εμμενή του ανάλυση μετρά τον

53 Bd.IV.2:60

54 Bd.IV.2:64

κόσμο στα μέτρα του φιλελευθερισμού και αποδεικνύει ότι το μέτρημα δεν μας βγαίνει. Το ίδιο κάνει η κριτική θεωρία για κάθε παραδοσιακή θεώρηση: για τον ιδεαλισμό, τον εμπειρισμό και το θετικισμό, αλλά και τον αποκρυφισμό ή τον μεταμοντερνισμό. Εισάγεται μια θεωρία στη σκέψη αλλά και στον κόσμο που αντιφάσκει με την ίδια τη δομή της σκέψης αλλά πρωτίστως με τη δομή του ίδιου του κόσμου. Γι αυτό αντί να ξεκινήσουμε από το λόγο ξεκινάμε από τη πραγματικότητα και στο ερώτημα τι κάνει τη πραγματικότητα να αντιφάσκει με τον εαυτό της η απάντηση του Adorno είναι ο εμπορευματικός χαρακτήρας. Υπερβαίνουμε το ζήτημα της θεμελίωσης αλλά προφανώς οφείλουμε να αντιπαρατεθούμε και με αυτό και δε θα παραλείψουμε αυτή την υποχρέωση. Προς το παρόν αιτιολογούμε αυτή τη στόχευση του εμπορευματικού χαρακτήρα στο ότι βλέπουμε παντού τις συνέπειες του.

Αλήθεια

Ασκώντας κριτική στον Hegel για την έννοια του συστήματος αλλά και του λόγου, επιστρέφουμε στο ζήτημα της αλήθειας μιας και τίποτα δεν μπορεί να μας εγγυηθεί ότι η διαλεκτική δεν θα μετατραπεί σε ιδεολογία⁵⁵. Θέτουμε εδώ μια έννοια αλήθειας που είναι όχι μόνο διαφορετική από την παραδοσιακή αντίληψη γι' αυτή, αλλά κυρίως τίθεται εναντίον της, μια αλήθεια που “δεν είναι κάτι στατικό”⁵⁶: ότι “η διαλεκτική σκέψη έχει διαχωριστεί από την έννοια της ιδέας σαν κάτι ουσιωδώς μόνιμο, αμετάβλητο, και ταυτόσημο με τον εαυτό του”⁵⁷ όπως μας δίνεται στη φιλοσοφική παράδοση από τον Πλάτωνα και ύστερα. Η αλήθεια έχει χρονικό πυρήνα και από αυτή την άποψη η διαλεκτική μπορεί να ειδωθεί ως καντιανή φιλοσοφία που έφτασε στην αυτοκατανόηση και στην αυτοσυνείδηση. Δεν θα βρούμε στον ίδιο τον Kant μια τέτοια έννοια διαλεκτικής αφού αυτός “διατηρεί τη παραδοσιακή έννοια της αλήθειας με το αιώνια αμετάβλητο *a priori*”⁵⁸.

Αναπτύσσοντας ο Adorno την ιδέα της διαλεκτικής, που έχει πάρει από τον

55 Bd.IV.2:73

56 Bd.IV.2:28

57 Bd.IV.2:28

58 Bd.IV.2:27

Hegel, περνά στην έννοια του συστήματος για να δείξει ότι είναι ασύμβατο με τη διαλεκτική, μια ριζική διαφοροποίηση από τον Hegel για τον οποίο η διαλεκτική οφείλει να είναι συστηματική. Η παραδοσιακή έννοια της αλήθειας είναι αυτή που οργανώνει τη φιλοσοφία σαν ένα κυνήγι για πρώτα θεμέλια (prima philosophia). Η διαλεκτική αλλάζοντας την αντίληψη της αλήθειας αλλάζει και το χαρακτήρα της φιλοσοφικής έρευνας. Δεν αναζητά πια το θεμέλιο και την πρώτη αρχή. *“Η διαλεκτική διαφέρει από τη παραδοσιακή φιλοσοφία στο ότι δεν κυνηγά κάποιο απόλυτο πρώτο θεμέλιο ή αρχή”*⁵⁹. Ο Hegel διατηρεί το αίτημα της πρώτης φιλοσοφίας προχωρώντας ταυτόχρονα σε μια πραγματικά ριζική κριτική στην έννοια αυτής της πρώτης φιλοσοφίας⁶⁰

Ο Adorno επέλεξε να επιτεθεί στην έκφραση “το όλο είναι το αληθές” για το περιεχόμενο που απόκτησε στον Hegel και με αυτό έφτασε μέχρι το σήμερα, ωστόσο αναγνωρίζει πως ο Hegel με αυτή εννοούσε ότι *“το άθροισμα όλων των διαμεσολαβήσεων είναι το απόλυτο υπό ερώτηση”*⁶¹: *“Η ολότητα είναι συνώνυμη με το σύστημα”* και *“σύστημα είναι ταυτόσημο με το είναι”* Το απόλυτο είναι αποτέλεσμα, “η αλήθεια είναι αποτέλεσμα”, ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα, “είναι μια ιδιότητα της αλήθειας το να είναι αποτέλεσμα” και αυτό σημαίνει ότι η αλήθεια δεν μπορεί να είναι πρόθεση -βαθιά πίστη -κρυμμένο μυστικό, ή αυτό που εννοεί ο Χάιντεγκερ με την ετυμολογική της ανάλυση ως α-λήθη. *“Βρίσκεται στην ουσία της διαλεκτικής να μην είναι συνταγή αλλά η απόπειρα να αφεθεί η αλήθεια να αποκαλύψει τον εαυτό της”*⁶². Ως ολότητα εννοεί “να μη μελετάμε τα φαινόμενα αποκομμένα, ως απλές παραμέτρους αλλά εντός της ολότητας στην οποία βρίσκονται”⁶³ Άρα αφού πήραμε την έννοια της διαλεκτικής από τον Hegel, τώρα αλλάζουμε την έννοια διαλεκτικής δίνοντάς της μια άλλη έννοια αλήθειας, μια άλλη αποστολή και έτσι δείχνουμε με ποιο τρόπο ο Adorno προχωρά σε μια ρήξη με την έννοια του συστήματος.

59 Bd.IV.2:28

60 Bd.IV.2:29

61 Bd.IV.2:35

62 Bd.IV.2:140

63 Bd.IV.2:40

Αντιφάσεις του ίδιου του πράγματος

Οι αντιφάσεις συγκροτούν τον πυρήνα της φιλοσοφίας, στον Hegel αυτές γίνονται ο κινητήρας της. Για τον Adorno⁶⁴ φτάνουν μέχρι την ουτοπία, ουτοπία ενός συμφιλιωμένου κόσμου όπου δεν θα διέπεται από την εξομοίωση αλλά από τη συνύπαρξη του κάθε ετερογενούς χωρίς η ύπαρξη μιας ετερογένειας να απειλεί την ύπαρξη μιας άλλης⁶⁵. Η μη ανεκτικότητα για το ετερογενές, γέννημα ενός κόσμου μπλεγμένου στην ενοχή, είναι το σημάδι του ολοκληρωτισμού. Αυτή η διαλεκτική δεν συμφιλιώνει τα πάντα αλλά γίνεται η έκφραση της άρνησης μιας συγκεκριμένης κατάστασης της πραγματικότητας. “*Δίνει στην αρνητική κατάσταση του κόσμου το πραγματικό της όνομα*”⁶⁶ αποκαλύπτοντας τις αντινομίες όχι μόνο στη σκέψη αλλά στην αντικειμενική κατάσταση του κόσμου που είναι επίσης, όπως θα μας αποκαλύψει, εννοιακή. Για την ακρίβεια αυτό που βρίσκει στον κόσμο είναι η τάση να λειανθούν και να αποσιωπηθούν οι αντιφάσεις. Έτσι η *Αρνητική Διαλεκτική* το 1966 λέει: “*η αντιφατικότητα είναι μια κατηγορία του στοχασμού... να σκεφτόμαστε βάσει αντιφάσεων, λαμβάνοντας υπόψη την αντίφαση που διαπιστώσαμε μια φορά στο πράγμα, και κατά της αντίφασης. Αντίφαση στη πραγματικότητα, αντιτίθεται στη πραγματικότητα. Με τον Hegel όμως δεν μπορεί να συμβιβαστεί μια τέτοια διαλεκτική*”⁶⁷. Εδώ όμως (στις παραδόσεις του 1958) δεν έχει ακόμα καταλήξει σε αυτό το συμπέρασμα, προσπαθεί ακόμα να διασώσει τον Hegel. Λέει: “*Η δύναμη που αποτελεσματικά ζωντανεύει την εγελιανή φιλοσοφία είναι σε μεγάλο βαθμό η δύναμη της άρνησης, μια κριτική δύναμη που εργάζεται σε κάθε ιδιαίτερη στιγμή, και η οποία, σε αντίθεση με την περίφημη καταφατική στιγμή του Hegel, που υπαινίσσεται ότι το απόλυτο υποκείμενο και αντικείμενο είναι απολύτως ίδια -ουσιαστικά βγάζει πολύ λιγότερη δύναμη και ισχύ από την αρνητική στιγμή στην οποία εμείς εμμένουμε*”⁶⁸. Η λογική μπορεί να είναι το πεδίο της ταυτότητας, όμως τα εννοιακά περιεχόμενα δεν ταυτίζονται με τις μορφές, έτσι δεν μιλάμε για

64 Bd.IV.2:105

65 “Οτι το ετερογενές μπορεί να συνυπάρξει με το ετερογενές χωρίς να αλληλοκαταστραφού, το ετερογενές μπορεί να αφήσει χώρο για τον άλλο, να αναπτυχθεί εξίσου, να αγαπήσει και να αγαπηθεί. Αυτό θα ήταν το όνειρο του συμφιλιωμένου κόσμου.” Bd.IV.2:105

66 Bd.IV.2:106

67 AΔ180

68 Bd.IV.2:106

διαφορές αλλά για αντιφάσεις. *“Η προτεραιότητα των αντιφάσεων που επικρατούν στη διαλεκτική δεν είναι τίποτα άλλο από προσπάθεια να σπάσει το πρωτείο της λογικής εννοούμενο σαν το βασίλειο της καθαρής μη-αντίφασης για να γίνει σαφές ότι ο κόσμος δεν είναι απλώς απλή σκέψη... ο κόσμος είναι αυτός τούτος ένας κόσμος αντιφάσεων παρά ένας λογικός κόσμος”*⁶⁹ και έτσι ο Hegel μεταβαίνει από τον συλλογισμό της τυπικής λογικής στο συλλογισμό ως στοιχείο της ίδιας της πραγματικότητας, αποκαλύπτοντας την αρχή της αντίφασης ως το θεμελιώδες ταμπού που εγείρεται από το πεδίο της λογικής. Η διαλεκτική του Hegel όντας η δικαιολόγηση της πραγματικότητας είναι ταυτόχρονα και η παραχώρηση του λόγου στη πραγματικότητα, και αυτό το δεύτερο στοιχείο διατηρεί η διαλεκτική ζωντανό και χάρις τον Hegel φτάνει στη πιο ριζοσπαστική στιγμή της, στην άρνηση της συγκεκριμένης πραγματικότητας και στην ανάγκη αλλαγής της που πηγάζει από τα ίδια τα πράγματα και όχι από κάτι εξωτερικό στη πραγματικότητα: μια εξωτερική βούληση, μια ιδέα, έναν εξωτερικό νόμο ή διαταγή. Ο Hegel δεν είναι απλώς ο πατέρας της διαλεκτικής, κάποιος που σκόνταψε πάνω της, αλλά κάποιος που την επεξεργάστηκε σε τέτοιο βαθμό, της έδωσε τέτοια ελευθερία και τη ρίζωσε τόσο βαθιά στη πραγματικότητα που οι μετέπειτα ανατροπές του εγγελανισμού χρωστούν στον Hegel πολύ περισσότερα από “το όνομα του πατέρα”.

Για τον Adorno η διαλεκτική είναι κριτική αυτού του φαινομενικά λογικού χαρακτήρα του κόσμου” και έτσι μετατρέπει την αρχή της αντίφασης σε όπλο της. Αυτό σημαίνει ότι *“όχι μόνο ο κόσμος δεν εξαντλείται στις έννοιες αλλά και οι έννοιες μας δεν εξαντλούνται σε αυτό που απλώς υπάρχει”*⁷⁰ Έτσι η διαλεκτική που παρουσιάζεται ως διαδικασία της σκέψης, της μορφής ή του υποκειμένου, εκδιπλώνεται εξίσου και στη πλευρά του αντικειμένου. Η έννοια της εμπειρίας σε αυτό το πλαίσιο μετατρέπεται σε *“αναγνώριση του αντινομικού ή ανταγωνιστικού χαρακτήρα της ίδιας της πραγματικότητας”*⁷¹ και χρωστάμε στον Hegel ότι δεν προσπάθησε να καταστείλει αυτή την ένταση στρογγυλεύοντας τις αντινομίες, αλλά *“έπιασε τον ταύρο από τα κέρατα... εντοπίζοντας την*

69 Bd.IV.2:107

70 Bd.IV.2:107

71 Bd.IV.2:108

οποιαδήποτε διευθέτηση όχι πάνω και πέρα από τον αντικειμενικά αυτοαντιφατικό χαρακτήρα του κόσμου αλλά μέσα και διαμέσου αυτού του ίδιου του αυτοαντιφατικού χαρακτήρα”⁷². Και αυτό το στοιχείο άρνησης συγκρατεί την ενότητα της εγελιανής διαλεκτικής όσο και η εμπειρία της πραγματικότητας. Όπως ακριβώς και η ιδέα ότι καμία έννοια δεν είναι ταυτόσημη με το αντικείμενο συγκρατεί και κινητοποιεί τη διαλεκτική και αυτό που βρίσκει εντυπωσιακό στον Hegel είναι ο τρόπος που αυτές οι δύο ρίζες της διαλεκτικής σκέψης η λογικοθεωρητική και η εμπειρική συναντιούνται με επιτυχία έτσι που στη διαλεκτική γεννιέται μια εσωτερική τους ενότητα. Είναι καθήκον της κριτικής να ξεριζώνει αυτή την ενότητα, αντικαθιστώντας τη με μια άλλη, αυτή την άλλη ενότητα θα δείξουμε στην ανάγνωση του Adorno από τον Φαράκλα.

Σύστημα και ανταλλαγή

“Τα αντικείμενα είναι δυναμικά και αντιφατικά “αυτά τούτα” και ακριβώς με την αρετή του αντιφατικού τους χαρακτήρα ενώνονται με όλα τα άλλα αντικείμενα”⁷³. Έτσι εκτός όμως από ένας εσωτερικά αντιφατικός κόσμος, ο κόσμος στον Hegel είναι επίσης και ένα σύστημα⁷⁴. Η εμπειρία, μας λέει η φιλοσοφία ήδη από τον Kant “είναι ένα σύστημα κι όχι ένα άθροισμα”. “Η εμπειρία εν γένει θα πρέπει να ειπωθεί σύμφωνα με υπερβατολογικούς νόμους της διάνοιας ως σύστημα και όχι ως ένα απλό άθροισμα”⁷⁵ όμως για τον Hegel “εμπειρία είναι η πλησιέστερη συνείδηση της φιλοσοφίας που έχει σαν περιεχόμενο τη πραγματικότητα”. Στον Hegel τον κόσμο τον ερμηνεύει ως ενότητα η ίδια αρχή που τον διαιρεί. “Και σε αυτό η υλιστική εκδοχή της διαλεκτικής τείνει στην ιδεαλιστική εκδοχή, στο ότι η πρώτη προσπαθεί να συλλάβει και να αναπτύξει την ενοποιημένη αλλά εσωτερικά αντινομική αρχή με όρους αντικειμένου ακριβώς ως αρχή ανταλλαγής η οποία όντως διαφύλαξε τον ανταγωνιστικά και εσωτερικά ενοποιημένο χαρακτήρα του κόσμου που

72 Bd.IV.2:108

73 Bd.IV.2:151

74 Bd.IV.2:109

75 Kant I., *Πρώτη Εισαγωγή* σ.33

κυβερνάται από την αρχή της ανταλλαγής”⁷⁶.

Μιλώντας για το πως η διαλεκτική ενώνει το *a priori* και την εμπειρία παρουσιάζει αυτό που έχει αποκαλέσει ήδη αλλού “*διακήρυξη του Fichte που μόνο ο Hegel ανέπτυξε ότι το a priori είναι ήδη a posteriori*”⁷⁷. Γύρω από αυτό περιστρέφεται και το κείμενο “*επόψεις*”. Το πως η διαλεκτική αντί να είναι ένας ιδεολογικός ζουρλομανδίας όπως τη κατηγορούν, είναι ο τρόπος που η σκέψη και τα πράγματα τείνουν το ένα στο άλλο. Ο κόσμος είναι ένα σύστημα εσωτερικά ενοποιημένο αλλά ταυτόχρονα αντικρουόμενο μέσα στον εαυτό του και αυτή δεν είναι μια λογική της σκέψης αλλά μια λογική της ίδιας της αντικειμενικής υπόστασης των πραγμάτων. Και μια τέτοια έννοια της εμπειρίας μπορεί να απουσιάζει από τον Fichte όμως διατρέχει ολόκληρο το έργο του Hegel. Έτσι ο Hegel, αποκαλύπτεται ως αυτός που συνέλαβε την εμπειρία της τάξης του κόσμου στο ότι “*η εννοιολογική τάξη έχει ήδη φωλιάσει μέσα στο ίδιο το πράγμα*”⁷⁸ έχει κουρνιαώσει μέσα στα πράγματα και μαζί -μέσα στα πράγματα- έχει [όμως] κουρνιαώσει και η αρχή της ανταλλαγής, έχει ήδη κουρνιαώσει η αντίληψη μιας παραμέτρου στο μέτρο που μπορώ να ανταλλάσσω κάτι μόνο εκεί και μόνο στο βαθμό που αγνοώ τα ειδικά χαρακτηριστικά των αντικειμένων, να ανταλλάσσονται και να αναφέρονται σε μια αφηρημένη κοινή μορφή – τη μορφή της ισοδυναμίας [χρήμα].

Εντοπίζει την αρχή της ανταλλαγής μέσα στο ίδιο το πράγμα, μέσα όσο πιο κυριολεκτικά μπορεί να λεχθεί, και με τη μεγαλύτερη δυνατή έμφαση που θα μπορούσε να λεχθεί. Έχουμε μια εννοιακή διαδικασία μέσα στο ίδιο το πράγμα τη στιγμή που αποδεχόμενος την ανταλλαξιμότητα ταυτόχρονα αγνοώ το ιδιαίτερο στοιχείο των ιδιοτήτων που κατείχε το πράγμα πέρα από αυτή. Η ανταλλαγή, κάτι αφηρημένο, μια κοινή μορφή που εξομοιώνει και εξαφανίζει κάθε άλλη μορφή, ιδιότητα, σχέση, που θα μπορούσε να έχει το πράγμα πέρα από τη τιμή του. “*Ολόκληρη η αστική κοινωνία ορίζεται αντικειμενικά κατά τον εαυτό της από αυτή την “εννοιακή όψη. Επειδή αυτή η αφαιρετικότητα στις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων - που αγνοεί τόσο τη συμβολή όσο και τις ανάγκες των*

76 Bd.IV.2:109

77 Bd.IV.2:111 (και υποσημείωση 115 σ.375) (πρβλ Adorno, Τρεις Μελέτες... σ.17)

78 Bd.IV.2:112

ανθρώπων σε σχέση με τα αγαθά που παράγουν, και τώρα δε συγκρατεί τίποτα άλλο από τη κοινή μορφή που απορροφά αυτά τα αγαθά, που τα καθιστούν συμμετρικά και ανταλλάξιμα”⁷⁹, ο αφηρημένος χαρακτήρας της αξίας γεννά την έννοια της αφηρημένης εργασίας μια αφηρημένη αντίληψη του χρόνου παρούσα ήδη στον Kant ως υπερβατολογική ενότητα κάθε εμπειρίας, (ως η απόλυτη αρχή οργάνωσης του εσωτερικού κόσμου που προηγείται του εξωτερικού). Έτσι αυτή η αντικειμενική εννοιακή στιγμή στο ίδιο το πράγμα (και η εννοιακή εργασία), αποκαλύπτεται ως ριζικά διαφορετική “από την κατανόηση του εννοιακού που επικρατεί στη σύγχρονη αντίληψη της λογικής της επιστήμης και επίσης στη καντιανή φιλοσοφία, όπου το εννοιακό δεν είναι πραγματικά τίποτα άλλο από μια αρχή κατάταξης που βάζουμε στους εαυτούς μας”. Η διαλεκτική μας αποκαλύπτοντας πρωταρχικά την αρνητική ουσία του δέοντος μέσα στο ον, δεν είναι μια απλή κατάταξη των πραγμάτων. Στο ερώτημα αν τελικά η διαλεκτική στρογγυλεύει τα πάντα, τους αφαιρεί το κεντρί και εν τέλει τα συμφιλιώνει σε μια ανυπόφορη συνύπαρξη, η απάντηση οφείλει να γίνει αρνητική, και μόνο μια τέτοια διαλεκτική μπορεί να είναι αποδεκτή. Βέβαια τόσο η ιδεαλιστική όσο και η υλιστική διαλεκτική “έχουν κάτι από τον ψυχαναγκαστικό χαρακτήρα του ανταλλακτικού συστήματος”, όμως η ίδια η διαλεκτική δεν ασκεί βία αλλά εκφράζει την υπαρκτή βία. Η διαλεκτική εκφράζει το ψυχαναγκασμό και τον περιορισμό που ενέχει η ίδια η πραγματικότητα. Όμως “η ψυχαναγκαστική κατασκευή που η διαλεκτική εμφανίζεται να περιμένει από μας δεν είναι παρά ο αντικειμενικός καταναγκασμός/ψυχαναγκασμός που ένας μοιραία διασυνδεδεμένος κόσμος ασκεί πάνω μας”⁸⁰. Το ότι “η διαλεκτική είναι ζουρλομανδύας”⁸¹ αποκαλύπτεται ως αθλιότητα στο ότι “η διαλεκτική αποδοκιμάζεται [ως καταναγκαστική] επειδή αποκαλύπτει τον καταναγκαστικό χαρακτήρα του κόσμου την ώρα που ο ίδιος ο καταναγκαστικός χαρακτήρας είναι με αυτόν τον τρόπο ιδεολογικά προστατευμένος”⁸².

79 Bd.IV.2:113

80 Bd.IV.2:116

81 Bd.IV.2:109

82 Bd.IV.2:115

Όμως ταυτόχρονα η ίδια η διαλεκτική στον ίδιο τον Hegel φαίνεται να ασφυκτιά στα δεσμά της. Αρνούμενοι τον ψυχαναγκαστικό χαρακτήρα του συστήματος για τον δικό μας καταναγκασμό των εννοιακών κατασκευών, “αποδίδουμε δικαιοσύνη σε αυτό που θα μπορούσε να ήταν αλλιώς, σε αυτό που δεν υπόκειται ήδη στον ψυχαναγκασμό σε κάτι που δεν θα εμπίπτει στον ψυχαναγκασμό, βάζοντας έτσι “στην αποκλειστική θέση του “συστήματος”, τη διαφορά”⁸³.

Η αυθορμησία στον Hegel γίνεται η μορφή του ίδιου του κόσμου, του κόσμου που είναι κόσμος της εργασίας. “*Η στιγμή της εργασίας δεν μπορεί να αγνοηθεί*” και δεν υπάρχει φύση που να μη φέρει το ίχνος αυτής της έννοιας της εργασίας. Με το ότι στον Hegel “δεν υπάρχει τίποτα κάτω από τους ουρανούς που να μην είναι διαμεσολαβημένο”, η εργασία εμφανίζεται ως η κατεξοχήν διαμεσολάβηση -και η διαμεσολάβηση ως εργασία. Όλα τα ανθρώπινα έχουν τη σφραγίδα της εργασιακής διαδικασίας. Θα μιλήσουμε αργότερα για την εργασία εν γένει, την εργασία στον Hegel, τον Marx, τον Adorno αλλά και στους θεωρητικούς της αξιακής μορφής που φτάνουν με τον Kurz στο *Μανιφέστο Ενάντια στην Εργασία*. Η εργασία εμφανίζεται τόσο κεφαλαιώδης που ο Adorno πιστεύει ότι το Geist θα έπρεπε να αποδίδεται ως κοινωνική εργασία⁸⁴, μιας και η εργασία είναι το μυστικό που κρύβεται πίσω από τη συνθετική αντίληψη τόσο για την ιδεαλιστική όσο και για την υλιστική παράδοση. Στον Adorno αυτή η θέση της εργασίας περιορίζεται σαφώς μέσα στον αστικό ορίζοντα, στους μαθητές του της Neue Marx-Lektüre υπερβαίνεται. Η αναγνώριση της εργασίας στον καπιταλισμό είναι η αναγνώριση του καταναγκασμού. Η αυταξία της εργασίας εντάσσεται στην οντολογία της στρεβλής ύπαρξης, συμπλήρωμα της κυριαρχίας.

Ιδεαλισμός

Το σχήμα που διατρέχει την αρνητική διαλεκτική λέει ότι η γνώση είναι η ταυτότητα του μη-ταυτόσημου, κάτι που μοιάζει παράδοξο, αλλά αν υπάρχει

83 Bd.IV.2:116

84 Adorno, T. (1992) *Τρεις Μελέτες για τον Hegel*. σ.36

εδώ ένα παράδοξο, είναι παράδοξο της ίδιας της πραγματικότητας. Αυτή είναι η κατεξοχήν αντορνική αντινομία στην οποία κρίνεται η αποστολή της γνώσης. Κρίνεται η γνώση επειδή αυτή ακριβώς η μη-ταυτότητα μας δείχνει την ανάγκη να υπερβούμε τη γνώση την ίδια και να πάμε στο πραγματικά επίδικο, στο ίδιο το πράγμα. Και είναι ακριβώς αυτό το παράδοξο που προκαλεί αυτό που ονομάζουμε διαλεκτική: από τη μια την εργασία την αυτο-αποκάλυψη της αλήθειας και από την άλλη την αυτο-αποκάλυψη της σκέψης. Το αίτημα της μείωσης των αποκλίσεων μεταξύ της σκέψης και της πραγματικότητας μέσω της μη-ταυτότητας, δεν είναι απλώς ένα φαινομενικό παράδοξο αλλά μια πραγματική διαλεκτική.

Έτσι η διαλεκτική, γίνεται η διαδικασία που εξετάζει δίπλα δίπλα και τη σκέψη και τη πραγματικότητα όχι για να τις θεωρήσει *a priori* ταυτόσημες. Και πολλές φορές συγχέει τη σκέψη με τη πραγματικότητα αλλά είναι αυτό το στοιχείο της πραγματικότητας που δε πρέπει να ξεφεύγει ποτέ από το οπτικό πεδίο της.

Σε αυτό το σχήμα Σκέψη-Πραγματικότητα και Ταυτότητα-μη-ταυτότητα ο Adorno αναγνωρίζει τη κύρια ιστορική διάκριση της διαλεκτικής σε ιδεαλισμό και υλισμό⁸⁵. Από τη μια ο ιδεαλισμός, βλέπει τη διαλεκτική ως σκέψη και έτσι ως ταυτότητα. Ο ιδεαλισμός που διαμόρφωσε και υπερασπίστηκε ο Hegel “από τις δύο στιγμές που ορίζουν τη διαλεκτική, η στιγμή της ταυτότητας είναι η κυρίαρχη”⁸⁶. Η ταυτότητα που είναι πρωτίστως μια ολότητα μέσα στη σκέψη και προσπαθεί να χαλιναγωγήσει τη μη ταυτότητα, αυτό που ξεφεύγει από τη σκέψη και κρύβεται στη πραγματικότητα και η συμφιλίωση έχει τη μορφή αυτής της ολότητας. Έτσι η “εγελιανή διαλεκτική... είναι μια μεταφυσική του νου. Σε αυτή τη διαλεκτική ο νους είναι το απόλυτο και κάθε τι που υπάρχει αποκαλύπτεται ως ειδικός προσδιορισμός του νου”⁸⁷.

Η προσπάθεια να ειπωθεί ο ιδεαλιστής Hegel πέρα από αυτό τον ιδεαλισμό, να ιδωθεί ο ιδεαλισμός ως αυτοϋπέρβαση, περιέχεται στο βιβλίο του Adorno για τον Hegel στο οποίο έδωσε έμφαση σε μια κριτική ή αρνητική στιγμή... και παραδέχεται ότι αυτό ήταν ήδη “μια ιδιαίτερη έμφαση από μέρους μου” στα

85 Bd.IV.2:122

86 Bd.IV.2:123

87 Bd.IV.2:123

κείμενα και στις προθέσεις του ίδιου του Hegel, μια έμφαση που χαρακτηρίζει πρωτίστως τον Adorno: *“προσπάθησα να δώσω έμφαση σε αυτές τις στιγμές στον Hegel που... τείνουν να εκφράζουν τη σοβαρότητα της μη-ταυτότητας, τη σοβαρότητα της αντινομίας στη φιλοσοφία του”*.⁸⁸ Ακριβώς όπως η προσπάθεια κάποιου να εκφράσει τον ίδιο τον Adorno μέσω του ίδιου του Adorno, κάθε τέτοια προσπάθεια είναι πάντα μια προσπάθεια ενός τρίτου και αυτό πάντα έχει μια δική του απόσταση. Και ίσως εδώ να είμαστε μπροστά στο πιο δύσκολο εμπόδιο του φιλοσοφικού πεδίου, το χάσμα ανάμεσα στη σκέψη και τη πραγματικότητα μιας άλλης σκέψης. Πάντως κρίνουμε ως ειλικρινή τη προσπάθεια του Adorno *“να διασώσει τον Hegel, να τον διεκδικήσει από κάποια μοτίβα της ίδιας του της σκέψης”*. Το συμπέρασμα πάντως είναι ότι ο Hegel κακώς δεν έγινε Adorno, ή κατά τον τίτλο μιας εισήγησης του Γ. Φαράκλα: *Ο Adorno ως ο Καλός Έγελος*⁸⁹. *“Το μη-ταυτόσημο που τόσο έντονα επισημάνθηκε από τον Hegel τελικά δεν αντιμετωπίστηκε με την αρμόζουσα σοβαρότητα και έτσι η καταφατική, παρηγορητική ή αν προτιμάται απολογητική στιγμή τελικά επικρατεί στη φιλοσοφία του”*. *“Ως προς το άλλο σχήμα λοιπόν, αυτό που αναδύει τη πραγματικότητα και το μη-ταυτόσημο και εκφράστηκε ως υλιστική διαλεκτική...”*⁹⁰ σε αναφορά προς τον Marx το ότι *“η διαλεκτική δεν είναι απλώς μια διανοητική δραστηριότητα αλλά διαδικασία της ίδιας της πραγματικότητας”* η διαλεκτική που κάνει *“τη στιγμή της μη-ταυτότητας τον αποφασιστικό της παράγοντα”*⁹¹ Εδώ η εγγεληνού τύπου *“εμπειρία”* μας είναι ότι *“ο κόσμος είναι εσωτερικά αντιφατικός”*. Και αυτή η ταυτότητα που ο Hegel θεωρεί ήδη δοσμένη στην ολότητα του συστήματος δεν είναι παρά κάτι που πρέπει πρώτα να εγκαθιδρυθεί μέσω της πράξης παρά μέσω της φιλοσοφίας. *“Αλλά η ιδέα της πράξης πρέπει να αναγνωριστεί με πλήρη σοβαρότητα εδώ και χωρίς να λάβουμε υπόψη μας την έννοια της πράξης δεν μπορούμε να κατανοήσουμε τη σκέψη ότι οι υλικές σχέσεις ή αυτό που απλώς υπάρχει θα μπορούσε να είναι διαλεκτικό μέσα στον εαυτό του”*⁹².

88 Bd.IV.2:124

89 Φαράκλας, Γ. (2007) *Νόημα και Κυριαρχία*. σ.404

90 Bd.IV.2:125

91 Bd.IV.2:125

92 Bd.IV.2:127

Όμως στην υλιστική διαλεκτική, τα πράγματα παύουν να είναι φιλοσοφικά ιεραρχημένα τόσο ξεκάθαρα, ακόμα και το πως φτάσαμε στην διαλεκτική μπορεί να θεωρηθεί αμφίβολο. Αυτό δε σημαίνει ότι είμαστε σε λάθος δρόμο, αλλά ότι πρέπει να κοπιάσουμε περισσότερο. Αρχίζουμε να αντιλαμβανόμαστε ότι το όλο δεν είναι το αρμονικό άθροισμα των μερών του, η ολότητα δεν είναι ένα δεδομένο, είναι μια δυναμική σχέση. Φτάσαμε ως εδώ παραμερίζοντας για χάρη της πραγματικότητας το αίτημα της θεωρίας για θεμελίωση, τώρα οφείλουμε να επιστρέψουμε και να αναμετρηθούμε μαζί του. Μπορεί ο υλισμός να γεννήθηκε μέσα από την αντίθεση του στον ιδεαλισμό αλλά με τον Marx δεν έμεινε στην άρνηση ή αναποδογύρισμα, του ιδεαλισμού. Ο Marx ξεκαθαρίζει ότι ο Feuerbach είναι φτωχός σε σχέση με τον Hegel, κι όμως αυτό που προσέφερε είναι μια αναγκαία κίνηση⁹³. Ο Marx ακολουθεί σε αυτή τη κίνηση αλλά δε μένει σε αυτή, τραβάει το δρόμο του μεταμορφώνοντας τη διαλεκτική τους σε κάτι νέο. Ο Simon Clarke το εξηγεί όταν λέει πως *“ενάντια στη κοινή ερμηνεία του Marx ως υλιστή, είναι ουσιώδες να γίνει ξεκάθαρο ότι ο Marx δεν αντέταξε τον υλισμό στον ιδεαλισμό... αλλά αναζήτησε να υπερβεί την αντίθεση εστιάζοντας στη κοινωνία ως τον όρο που μεσολαβεί ανάμεσα στο 'υλικό' και το 'ιδεατό’”*⁹⁴ Αυτό που περιγράφει εδώ είναι η στιγμή κριτικής διαύγειας που προσπαθεί με το έργο του να αποδώσει ο Adorno.

Ο Benjamin και ο Υλισμός

Σε μια παρέκβαση των παραδόσεων του για τη διαλεκτική, ο Adorno ξαναθυμάται μια διαμάχη με τον Benjamin και το πως μετά από 20 χρόνια έχει αλλάξει στάση⁹⁵. Η διαμάχη αφορά ένα μοτίβο που προσπαθεί να αναδείξει ο Benjamin το οποίο συνδέει ένα νόμο απαγόρευσης του κρασιού στο Παρίσι, το πως κάποιοι έβγαιναν εκτός πόλης για να μεθύσουν και πως επιδείκνυαν μετά θριαμβευτικά τη μέθη τους και πως εν τέλει αυτό αναδύεται -ως χειρονομία- σε ένα ποίημα του Baudelaire για το κρασί. Ο Adorno μας διηγείται ότι αρχικά

93 Marx. επιστολή στον J. B. Schweitzer (24.01.1865)
https://www.marxists.org/archive/marx/works/1865/letters/65_01_24.htm

94 Clarke, S. (1991) Marx, Marginalism and Modern Sociology. London: Macmillan. σ.57

95 Bd.IV.2:130

επέπληξε τον φίλο του, βλέποντάς τον να συνδέει κάτι μερικό που υπάρχει στην οικονομική βάση με κάτι άλλο εξίσου μερικό στο επίπεδο του εποικοδομήματος. Θυμάται ότι προσέλαβε μια τέτοια κίνηση ως χυδαίο υλισμό, αφού δε μπορεί να υπάρξει μια τέτοια σύνδεση των μερών που να αγνοεί τη διαμεσολάβηση της κοινωνικής ολότητας. Του ζήτησε λοιπόν να μη μείνει σε αυτή την αναγνώριση ατομικών μοτίβων των υλιστικών αντιφάσεων, αλλά να υπάρξει ρητά διατυπωμένο ένα τρίτο μέρος, μια σύνδεση που να αντανακλά τη μεγάλη εικόνα, η ανάδειξη της ουσίας της διαμεσολάβησης, η ανάδειξη της αρνητικής ολότητας: δηλαδή εδώ, η ανάδειξη του εμπορευματικού χαρακτήρα.

*“Η υλιστική διαλεκτική πρέπει διαρκώς και σε κάθε περίπτωση να αναγνωρίζει ότι τα ατομικά ευρήματα στα οποία βασίζεται προσδιορίζονται από την ολότητα, ότι είναι διαμεσολαβημένα από την ολότητα της κοινωνίας”*⁹⁶. Είναι ένα σταθερό αίτημα προς τον Benjamin το αίτημα για θεωρία. Για να διαλευκανθεί εδώ το ζήτημα πρέπει να εξηγηθεί η πολύ ιδιαίτερη σχέση του Benjamin με τη θεωρία πράγμα που γίνεται σε άλλο σημείο. Εδώ ας κρατήσουμε αυτή την αναγκαία διαμεσολάβηση από τη κοινωνική ολότητα. Ο Adorno αναγνωρίζει ότι έχει αλλάξει θέση, μετά από τόσα χρόνια, σε αυτή τη παλιά διαμάχη. Έχει ωριμάσει μέσα του η σκέψη ότι η ολότητα δεν είναι ποτέ κάτι δεδομένο, είναι ακριβώς αυτή η “ανοιχτή διαλεκτική” ενός “πρωτείου της μη-ταυτότητας” που επιτρέπει στο όνομα της καταγγελίας της ολότητας μια διαλεκτική που δεν έχει πρόβλημα με αυτόν τον “τεχνικά” χυδαίο χαρακτήρα της. Αντί για απλές περιγραφές ορισμένων “ατομικών μοτίβων υλικών αντιφάσεων και υλικών εντάσεων”⁹⁷ ακόμα και των πιο ζωντανών δεδομένων οφείλουμε να μπολιάσουμε τη πραγματικότητα με θεωρία, έννοιες και ιδέες, στη περίπτωση του Benjamin επιθυμούσε μια θεωρία του εμπορευματικού χαρακτήρα. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Benjamin δεν θεωρητικολογεί, δεν ήταν χωρίς λόγο απέναντι από τον Adorno. Επιθυμεί κι αυτός μια θεωρία, όμως μια θεωρία που να μη χρειάζεται καν να λέγεται αλλά να αναδύεται από τα μοτίβα της πραγματικότητας. “Θέλω” λέει “μια θεωρία που να βγαίνει από τα πράγματα όπως το κρασί από τα

96 Bd.IV.2:131

97 ο.π.

σταφύλια”⁹⁸. Αλλά και στο ανολοκλήρωτο έργο του “εργασία για τις στοές” η δεσμίδα σημειώσεων N -η δεσμίδα σημειώσεων μιας οιονεί θεωρίας- βρίθει παραδειγμάτων όπως η παρακάτω μεταφορά από τη θέα στον πύργο του Eiffel: *“Στα ανεμοδαρμένα σκαλοπάτια του πύργου του Eiffel... συναντά κανείς τη θεμελιώδη αισθητική εμπειρία της σημερινής αρχιτεκτονικής: μέσα από τα κενά που γεμίζει ο αέρας, τα σπίτια, τα κατάρτια, το τοπίο, το λιμάνι. Αυτά χάνουν το διακριτό σχήμα: στροβιλίζονται το ένα μέσα στο άλλο καθώς σκαρφαλώνουμε κατηφορίζοντας, ταυτόχρονα συγχωνεύονται”*⁹⁹. Με τον ίδιο τρόπο, ο ιστορικός σήμερα έχει μόνο να ανορθώσει μια λεπτή αλλά γερή σκαλωσιά -μια φιλοσοφική κατασκευή- προκειμένου να τραβήξει τις πιο καίριες όψεις του παρελθόντος στο πλέγμα του. Αλλά όπως η μαγευτική θέα της πόλης που προσφέρουν οι σιδερένιες κατασκευές... ήταν αρχικά για πολύ καιρό αποκλειστικό προνόμιο των εργατών και των μηχανικών, έτσι και ο φιλόσοφος που θέλει να αποκομίσει νέες προοπτικές πρέπει να γίνει ένας ανεξάρτητος, απρόσβλητος από τον ίλιγγο και, αν χρειαστεί, ασυντρόφευτος εργάτης¹⁰⁰. Όσο όμως και αν η θεωρία του Benjamin είναι ριζωμένη στη πραγματικότητα δεν κάνει πάντα σαφές ότι αυτή η πραγματικότητα είναι ως μη όφειλε, ότι είναι ασυνεπής με τον εαυτό της και οφείλει να αλλαχθεί. Ο Benjamin δεν εμπίπτει τελικά στην κατηγορία του χυδαίου υλισμού, μας δίνει όμως την ευκαιρία να αναδείξουμε τη σχέση μας μαζί του και τη διαφοροποίηση μας. Ο χυδαίος υλισμός δεν είναι το αντίθετο ενός εξευγενισμένου, είναι μια συγκεκριμένη διαλεκτική κίνηση, αυτή που προσπαθεί από συγκεκριμένες υλικές συνθήκες (βάση) να αντιστοιχήσει συγκεκριμένες διαδικασίες ή πολιτιστικές ή θεωρητικές μορφές, να τραβήξουμε γραμμές από μια βάση σε ένα εποικοδόμημα χωρίς καμία αναφορά στη συνολική κατασκευή¹⁰¹. Ωστόσο μήπως ο Benjamin δεν αρνείται να δει τη μεγάλη εικόνα αλλά καταλαβαίνει πόσο δύσκολο είναι για την υλιστική

98 Benjamin, W. Gesammelte Schriften VI. Fragmente. Autobiographische Schriften. σ.591

99 Giedion, S. (1928). Bauen in Frankreich, Eisen, Eisenbeton. Klinkhardt & Biermann. σ.7

100 Benjamin, W. (1982). Gesammelte Schriften V. Das Passagen-Werk Δεσμίδα N1α,1 αδημοσίευτη μετάφραση: Μανώλης Αθανασάκης.

101 Αντίστοιχα μιλά και για “χυδαίο ιδεαλισμό”. Είναι ο ιδεαλισμός που δεν ξεκινά από τη διαμεσολάβηση των ιδεών, αλλά από ένα αφηρημένο αίτημα για ελευθερία των ιδεών, και έτσι φτάνει να υπερασπίζεται ακόμα και το ναζισμό. Πρβλ. Adorno, T. W. (2019). Aspekte des neuen Rechtsradikalismus: ein Vortrag. Suhrkamp Verlag.

διαλεκτική να νομιμοποιήσει ένα λόγο περί της ολότητας και έτσι δίνει το λόγο στην ίδια τη πραγματικότητα και στη τέχνη ως απλό καδράρισμά της. Όμως οφείλουμε να κάνουμε θεωρία, και να μη μένουμε στο αιτιατό αποτέλεσμα γιατί μόνο έτσι φτάνουμε σε μια υλιστική ανάλυση που κατανοεί τα βαθύτερα αίτια που βλέπει τη πραγματική δομή των κοινωνικών συστημάτων. Από αυτή την άποψη ο Adorno έχει δίκιο έναντι του Benjamin, δεν έχουμε το δικαίωμα να είμαστε διστακτικοί στη χρήση των θεωρητικών μας εργαλείων γιατί θα αφήσουμε να κυριαρχήσουν απόψεις που αποδίδουν τα πάντα σε κατώτερα ένστικτα και ποταπά κίνητρα και ο ψυχολογισμός θα πάρει τη θέση της αλήθειας. Τελικά το ερώτημα παραμένει επίμονο: σε μια υλιστική διαλεκτική από που προκύπτει η ολότητα. Είναι ένα ερώτημα κυρίως του αντιπάλου ο οποίος είναι βυθισμένος στον θεμελιωτισμό (αυτό όμως κάνει ακόμα πιο επιτακτική την ανάγκη να απαντηθεί). Θα μπορούσαμε εδώ να υιοθετήσουμε την απάντηση του Weber¹⁰² ότι η μαρξική προσέγγιση είναι μεταφυσική. “Η διαλεκτική είναι μια μεταφυσική, το ιδιαίτερο μπορεί να ειπωθεί από μια ολιστική οπτική την οποία ποτέ δεν κατέχει, *“αναγκάζεται να παραχωρήσει απόλυτη σημασία σε συγκεκριμένες έννοιες, να υποστασιοποιήσει αυτές τις έννοιες και καταλήγει να παράγει αιτήματα που είναι τόσο φιλόδοξα όσο η μεταφυσική την οποία η υλιστική διαλεκτική προκάλεσε”*. Η πραγματική πρόκληση είναι να απαντήσουμε πως θα ενώσουμε το όλο με τα μέρη όταν το όλο δε μας δίνεται άμεσα, όταν η επιστήμη που παράγουμε παραμένει διστακτική στο να σφραγίσει τη γνώση με βεβαιότητα. Η διαλεκτική είναι διαρκής κίνηση από και προς τη θέση του καθολικού, εκεί βρίσκεται η αναγκαία διαμεσολάβηση για τη σκέψη. Η χυδαία διαλεκτική προσπαθεί να συνδέσει κομμάτια προσπερνώντας τη γενική εικόνα. Αυτό καταδίκασε ο Adorno στον Benjamin για να το πάρει μετά πίσω αναγνωρίζοντας το λάθος του και αναγνωρίζοντας ένα χυδαίο υλισμό με θετικό πρόσημο, ο οποίος προφανώς δεν έχει να κάνει με τη παραδοσιακή του έννοια ή ακόμα και με αυτή που του δίνει ο Marx όταν μιλά για χυδαία οικονομικά¹⁰³ αλλά αντίθετα είναι αρνητική

102 Weber, M. (1991) “Η «αντικειμενικότητα» της κοινωνικοεπιστημονικής και κοινωνικοπολιτικής γνώσης” στο *Η μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών*. Αθήνα: Παπαζήσης.

103 Ως χυδαίους οικονομολόγους κατονομάζει τους μαθητές της κλασικής οικονομικής θεωρίας: τους Say και

διαλεκτική της υπαρκτής χυδαιότητας.

Ο Marx χαρακτηρίζει διαρκώς χυδαίους τους οικονομολόγους που αρνούνται τη διαμεσολάβηση του κοινωνικού, το κοινωνικό γίνεται σε αυτόν η αναγκαία διαμεσολάβηση. Στον Marx, η αμφισβήτηση της ολότητας αφορά μια παραπλανητική ολότητα που συσκοτίζει, αυτή που όταν προκρίνει το πρωτείο της ανταλλαγής βλέπει σε αυτή μια αιώνια φυσική αλήθεια. Όταν ο Adorno μιλά για πρωτείο της ανταλλαγής εννοεί ότι είναι η ανταλλαγή αυτή την οποία οφείλουμε να καταργήσουμε πρώτα.

Malthus ως μαθητές του Smith και τους Mill, Senior ως μαθητές του Ricardo. Αυτή η φυσιοκρατική υλιστική υπεράσπιση του κεφαλαίου οδήγησε σύμφωνα με τον Oskar Lange σε μια υποκειμενιστική πολιτική οικονομία που εκφράστηκε με τους Mengen και Jevons. Θεωρίες υποκειμενοκεντρικές, κατάφασης του οικονομικού συστήματος και αναζήτησης ενός οικονομικού ηδονισμού ενός δήθεν οικονομικά έλλογου ανθρώπου. βλ. Oskar Lange – *Η υποκειμενιστική και ιστορική κατεύθυνση της πολιτικής οικονομίας*.

Ο καρτεσιανός χαρακτήρας της παραδοσιακής θεωρίας.

Αφού ολοκληρώσει τη παρουσίαση του θέματος της εγελιανής διαλεκτικής ο Adorno αποφασίζει να αλλάξει τροχιά στις παραδόσεις οι οποίες αντί να προχωρήσουν στον Marx -όπως ήταν η αρχική πρόθεση- στρέφονται στον Descartes (Καρτέσιος). Ο Descartes κατέχει αναγκαία κεντρική θέση στην φιλοσοφική εξιστόρηση του υποκειμένου και της κυριαρχίας για ολόκληρη τη σχολή της Φρανκφούρτη. Στο καταστατικό κείμενο της σχολής με τίτλο “Παραδοσιακή και κριτική θεωρία” του Horkheimer· στο υστερόγραφο του κειμένου αποφαινεται ότι υπάρχουν δύο τρόποι γνώσης: “ο ένας θεμελιώθηκε στο Λόγο Περί της Μεθόδου [παραδοσιακή θεωρία] και ο άλλος στη μαρξική Κριτική της πολιτικής οικονομίας [κριτική θεωρία]”¹⁰⁴ Για τον Horkheimer, ο Descartes εκφράζει την αντίληψη για τη θεωρία που χωρίζει σκέψη και είναι, νόηση και πρόσληψη με τις αισθήσεις¹⁰⁵. Ο τρόπος της είναι η κυριαρχία της μηχανικής σκέψης¹⁰⁶, η ταξινομική σκέψη¹⁰⁷ που αλληλοπροβάλλονται και στον ίδιο τον επιστήμονα μέσα από τον καταμερισμό της επιστημονικής εργασίας¹⁰⁸. “ο ερευνητής και η επιστήμη του είναι ενσωματωμένοι στον κοινωνικό μηχανισμό”¹⁰⁹. Δεν έχουμε εδώ ένα μανιχαισμό που βλέπει κάθε εχθρό ίδιο, αλλά πραγματικά το κορμό της κυρίαρχης σκέψης, της σκέψης της κυριαρχίας και γι αυτό ο Adorno τον ακολουθεί σε αυτό το σχήμα.

Αφού λοιπόν ο Adorno πάρει από τον Hegel ένα μοντέλο διαλεκτικής, το πρωτόλειο ενός θεωρητικού όπλου που θέλει να κατασκευάσει, μετά στρέφεται στα καρτεσιανά αξιώματα. Αυτά όντας κανόνες της σκέψης δεν είναι κανόνες του πράγματος, μάλιστα περιέχουν μια ερμηνευτική βία που πετάει στο περιθώριο το ίδιο το πράγμα, στρέφεται εναντίον του, και έτσι αποκόβεται από τη διαλεκτική μέθοδο που αποσκοπεί στο να αφήσει τα πράγματα να μας μιλήσουν. Στρέφεται στον Descartes ως την άλλη κατεύθυνση της γνώσης, αυτή που τελικά εκφράστηκε στη πραγματωμένη διαλεκτική του διαφωτισμού, τη

104Horkheimer, M. (1984) *Υστερόγραφο*, στο *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*. Αθήνα: Ύψιλον. σ.62

105Horkheimer, M. (1984) *Παραδοσιακή και κριτική θεωρία*, στο *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*. Αθήνα: Ύψιλον. σ.17

106ο.π. σ.16

107ο.π. σ.20

108ο.π. σ.18

109ο.π. σ.17

διαλεκτική της κυριαρχίας. Παίρνει τους τέσσερις βασικούς μεθοδολογικούς κανόνες του Descartes¹¹⁰ και τους αναλύει για να δείξει τα σφάλματα, να αναδείξει τα στοιχεία της διαλεκτικής που αυτός προτείνει και κυρίως για να κάνει σαφές το χάσμα που χωρίζει αυτούς τους κανόνες από τα ίδια τα πράγματα. Οι τέσσερις κανόνες είναι κανόνες της σκέψης, κάνουμε το λάθος να το ξεχνάμε αυτό και να τους αποδίδουμε στα πράγματα, έτσι δίνουμε στα πράγματα μια μορφή που προέρχεται από εμάς. Το δογματικό στοιχείο του Descartes βρίσκεται “στο τρόπο που το αντικείμενο της γνώσης ή ακόμα και η ίδια η αλήθεια, φτάνουν να αποκτούν μέσα τους τη μορφή που εμείς τους δίνουμε μέσω της μεθόδου, μέσω της απαίτησης ότι θα έπρεπε να γνωρίζουμε τα πάντα με έναν ξεκάθαρο και διακριτό τρόπο”¹¹¹. Η αρχή της *clara et distincta* αφορά τη σκέψη μας και δεν είναι μια αρχή του ίδιου του πράγματος, το οποίο είναι εγγενώς δυναμικό, όχι απλό αλλά πολύπλοκο¹¹².

Στο δεύτερο μέρος θα δείξουμε μέσω του Sohn-Rethel τον εμπορευματικό χαρακτήρα ως την αρνητική ολότητα της πραγματικότητας, εδώ τώρα επιχειρούμε να δείξουμε το αντίρροπο σχήμα μέσω του Descartes: τον τρόπο που μια αρνητική ολότητα κατακλύζει τη σκέψη με μια αφοπλιστική φυσικότητα αφού ήδη μέσα σε αυτή έχουμε γαλουχηθεί. Μια τέτοια ολότητα είναι η καρτεσιανή αρχή *clara et distincta perceptio*, οι σαφείς και διακριτές σκέψεις είναι μια αρνητική ολότητα, μια αρχή παραμόρφωσης της πραγματικότητας. Αν ο εμπορευματικός χαρακτήρας είναι μια παραμόρφωση της (οικονομικής) σκέψης και της (οικονομικής) πραγματικότητας, το ίδιο και για κάθε θεωρητική σκέψη η αρχές του Descartes παραμορφώνοντας αυτή παραμορφώνουν τη πραγματικότητα. Ζούμε σε έναν καρτεσιανό κόσμο που θα όφειλε στον εαυτό του να μην είναι τέτοιος. Η αρχή της σαφήνειας και της

110Οι τέσσερις μεθοδολογικοί κανόνες του Descartes (βέβαια μιλάμε για μεθοδολογικούς κανόνες με την επιφύλαξη ότι ουσιαστικά στον Descartes έχουμε κανόνες της μεθόδου τη στιγμή που γεννιέται ως τέτοια) (1) παραδεχόμαστε μόνο μόνο αδιαμφισβήτητα και δεδομένα στοιχεία και αποφεύγουμε τις αμφίβολες κρίσεις. (2) διαίρεση των εξεταζόμενων ζητημάτων σε όσα τμήματα καθίσταται σωστό και αναγκαίο (3) η εξέλιξη πορεύεται από τα απλούστερα και ευκολότερα ζητήματα στα πιο σύνθετα, και (4) επαλήθευση των δεδομένων, μέσω απαριθμήσεων και γενικών θεωρήσεων, ώστε να αποφευχθούν τυχόν παραλείψεις.

111Bd.IV.22:192

112Στο κείμενο “Το δοκίμιο ως είδος” αποφαινεται ότι όχι μόνο δεν πρέπει να αποφεύγουμε και να φοβόμαστε τη συγγραφή πολύπλοκων αναλύσεων αλλά αντίθετα να τις επιδιώκουμε αφού αυτή διεκδικεί να αντανakλάσει την πολυπλοκότητα της ίδιας της πραγματικότητας. Αυτό το επιχείρημα περιγράφει επίσης και στο θέμα της ανάγνωσης των κειμένων, στο κείμενο για τον Hegel με τίτλο “Σκοτεινός ή πως πρέπει να διαβάζεται”.

διακριτότητας εμπεριέχει λήψεις του ζητουμένου (όπως ότι προϋποθέτει μια διάκριση που θεωρητικά έπεται). Ο θετικισμός, αποτέλεσμα αυτής της σκέψης, μετράει τον κόσμο στα δικά του μέτρα.

Αναγνωρίζουμε και εμείς την ανάγκη για ενότητα ως προς τη θεωρητική εμπειρία όμως η ίδια η σκέψη δεν είναι *tabula rasa*. “η σκέψη που κατανοεί τα πράγματα, σε αντίθεση με αυτή που τα βάζει σε τάξη και κατηγορίες είναι ένα είδος σκέψης που μετρά τον εαυτό του στη ζωντανή εμπειρία με τα αντικείμενα. Είναι η σκέψη που αναγνωρίζει τη στιγμή της εννοιακής τάξης την οποία πρέπει φυσικά να συγκρατήσει -γιατί δεν μπορώ προφανώς να σκεφτώ χωρίς έννοιας- αλλά συνεχώς αντιπαραθέτει τη στιγμή της εννοιακής τάξης με τη ζωντανή εμπειρία που πραγματικά έχω”¹¹³ “...το δογματικό στοιχείο του Descartes...[είναι το ότι] η ίδια η αλήθεια παίρνει τη μορφή της μεθόδου”¹¹⁴ οι κανόνες της σκέψης αποκτούν ξαφνικά οντολογική ύπαρξη, φαίνεται ως εάν καθαρό και διακριτό να είναι το ίδιο το πράγμα ενώ έχουμε αποδείξει ότι αυτό είναι εσωτερικά δυναμικό, συγκρουόμενο διαρκώς με τον εαυτό του, αυτοαντιφατικό. Ο Adorno καταρρίπτει έναν προς έναν τους καρτεσιανούς κανόνες, όχι για να κατασκευάσει νέους ή για να δώσει έναν διορθωμένο “λόγο περί της μεθόδου” αλλά με μια βασική σταθερή αναφορά στη πραγματικότητα, επιθυμεί να διασώσει τα πράγματα από τη παραμορφωτική δυναμική αυτής της θετικιστικής παραμόρφωσης που ενέπνευσε ο Καρτεσιανισμός.

Ο δεύτερος καρτεσιανός κανόνας, αυτός της διαίρεσης των δυσκολιών, περιγράφει έναν τεμαχισμό της σκέψης, έναν τεμαχισμό σε σκέψεις, ο οποίος αφήνει το ίδιο το αντικείμενο να ξεφύγει μέσα από τα χέρια του, ο Adorno αντιτάσσει τη “μικρολογική σκέψη”, στην οποία η διάλυση του αντικειμένου σε στοιχεία, η καθαρότητα και η σαφήνεια είναι ακριβώς το ότι η υπό διερεύνηση ολότητα φαίνεται να συγκροτείται από τα μέρη, όχι απλώς ως απλά μέρη στα οποία μπορεί να διαιρεθεί αλλά μάλλον – και εδώ βρίσκεται το καθοριστικό στοιχείο- “με τέτοιο τρόπο που αυτά τα ίδια τα μέρη συγκροτούν μια αμοιβαία σχέση, και βρίσκονται σε δυναμική σχέση μεταξύ τους, έτσι που το όλο δεν μπορεί

113Bd.IV.2:194

114Bd.IV.2:192

πια να συλληφθεί ενώνοντας τα μέρη, μπορεί αναγνωρίζοντας και αποθέτοντας τα περιεχόμενα στο ίδιο το αδιαφοροποίητο όλο, παρά αναλύοντας το σε σχέση με τα ατομικά στοιχεία”¹¹⁵. Στην αρνητική διαλεκτική εκφράζει την ίδια θέση: “Επαφίεμαι στο αντικείμενο σημαίνει ότι ανταποκρίνομαι στα ποιοτικά του στοιχεία. Η φυσικοεπιστημονική αντικειμενοποίηση, σύμφωνα με την τάση ποσοτικοποίησης που χαρακτηρίζει όλη την επιστήμη από τον Descartes και μετά, τείνει προς τον αποκλεισμό των ποιοτήτων και τη μετατροπή τους σε μετρήσιμους προσδιορισμούς. Η ίδια η ορθολογικότητα ταυτίζεται σήμερα όλο και περισσότερο *more mathematico* με την ικανότητα ποσοτικοποίησης. Με όση ακρίβεια κι αν ανταποκρίνεται αυτό στη πρωτοκαθεδρία της θριαμβεύουσας φυσικής επιστήμης, τόσο λίγο εγγενές είναι στην έννοια του ίδιου του ορθού λόγου (*ratio*). Τυφλωμένη είναι αυτή ή φυσικοεπιστημονική ορθολογικότητα μεταξύ άλλων καθόσον δεν μπορεί να δει τα ποιοτικά στοιχεία ως κάτι πού με τη σειρά του πρέπει να το σκεφτόμαστε λογικά. Ο ορθός λόγος δεν είναι απλώς συναγωγή, άνοδος από τα διάσπαρτα φαινόμενα στην έννοια τού γένους τους”¹¹⁶. Είναι αυτή η κατάσταση της επιστήμης που τη μετατρέπει σε *alter ego* της καπιταλιστικής πραγματοποίησης. Τη κριτική σε αυτή τη θέση πιστεύουμε ότι εντοπίζουμε και στο μεθοδολογικό κομμάτι των *Grundrisse*, εκεί όπου ο Marx μιλώντας για τον παράλογο χαρακτήρα μιας απόλυτης διάκρισης σε παραγωγή και ανταλλαγή, κατηγορεί όλους αυτούς που κάνουν επιστήμη ως εάν να πιστεύουν στ' αλήθεια ότι οι διαχωρισμοί και οι κατατάξεις μας έρχονται από τα εγχειρίδια και από τα εγχειρίδια τις παίρνουμε για να τις εφαρμόζουμε στη πραγματικότητα όχι το αντίστροφο.¹¹⁷

Θετικισμός

Ο Adorno βλέπει και περιγράφει το νήμα που συνδέει τον ιδεαλισμό και τον

115Bd.IV.2:196

116AΔ:62

117Grundrisse σ.58 τετράδιο M,6,7 “σαν να μην είχε περάσει η διάσπαση από την πραγματικότητα στα εγχειρίδια παρά ανάποδα, από τα εγχειρίδια στην πραγματικότητα -και σαν το ζήτημα εδώ να ήταν η διαλεκτική εναρμόνιση των εννοιών, και όχι η κατανόηση πραγματικών σχέσεων!”
Το ίδιο προσπαθεί να αρθρώσει και ο Nicholas Taleb με την εύστοχη αλληγορία του Προκρούστη (στο βιβλίο του Η κλίνη του Προκρούστη) ωστόσο αυτό που προσφέρει είναι μάλλον ένα νέο εγχειρίδιο που κι αυτό με τη σειρά του προσπαθεί να βάλει στα μέτρα του τη πραγματικότητα.

θετικισμό. Αυτή δεν είναι μια διαμάχη του παρελθόντος, ακόμα και σήμερα μπορούμε να δούμε σταθερά εδραιωμένο τόσο τον ιδεαλισμό όσο και τον θετικισμό στις κοινωνικές επιστήμες. Εκεί που αποτυγχάνει ο ιδεαλιστικός φετιχισμός, τα πράγματα αφήνονται σε έναν νομιναλιστικό θετικισμό. Ένας άλλος τρόπος ανάγνωσης της πραγματικότητας παραμένει πέρα από τον οπτικό ορίζοντα όσο και αν διάφορες εκφάνσεις της θεωρίας τον έχουν περιγράψει.

Όσο και αν η σχέση με τον θετικισμό δεν είναι αφοριστική άρνηση, οι ενστάσεις σε αυτόν, ως κίνημα αλλά και ως κυρίαρχη πρακτική, είναι πολλαπλές. Θετικισμός θεωρείται το αναγκαίο συμπλήρωμα του φετιχισμού των εμπορευμάτων, ένας φετιχισμός της επιστημονικής μεθόδου. Ένας αναδιπλασιασμός της πραγματικότητας του κυριαρχούμενου κόσμου. Οι άμεσες ενστάσεις του Adorno είναι ότι ο θετικισμός (1) αντικειμενικοποιεί τη μέθοδο, (2) αδιαφορεί για τις συνέπειες του αποτελέσματος, (3) προσλαμβάνει τα στοιχεία της πραγματικότητας ως αποκομμένα στατικά άχρονα δεδομένα, (4) αρνείται να δει τη γενική εικόνα και πετάει στα σκουπίδια κάθε τι που αντιστέκεται στην ανάλυσή του, κοιτώντας το δέντρο χάνει το δάσος, (5) ο ερευνητής δεν έχει κανένα στοιχείο αυτοστοχασμού ώστε να κατανοήσει το δικό του σημείο θέασης και το πως ο ίδιος σχετίζεται με τα δεδομένα, (6) δεν αναγνωρίζει μια έννοια διαμεσολάβησης η οποία για εμάς είναι αναγκαία.

Ο Adorno στη δωδέκατη παράδοση για τη διαλεκτική δίνει και τρία χαρακτηριστικά παραδείγματα στο γιατί και στο πως η διαλεκτική υπερβαίνει τον θετικισμό¹¹⁸ και θεωρούμε ότι αξίζει να μεταφέρουμε ένα περίγραμμά τους: (1) Στο Darmstadt μια έρευνα που ο ίδιος συντόνιζε, σχετικά με τη σχέση των αστών με τις αρχές, η ίδια η έρευνα αντιμετωπίστηκε με εχθρικότητα από τους κατοίκους. Η έρευνα περιέλαβε τη διερεύνηση αυτής της εχθρικότητας και το αν αυτή οφειλόταν σε αρνητικές εμπειρίες σε σχέση με της αρχές της συγκεκριμένης πόλης. Τελικά αποδείχθηκε ότι ίσχυε μάλλον το αντίθετο, δεν ήταν παρά μια ιδεολογική τάση που σχεδόν εναντιωνόταν στη πραγματικότητα. Αν δεν είχε υπάρξει αυτή η αναστοχαστική μελέτη η έρευνα θα έδινε ως αποτέλεσμα αυτό που ήταν η αιτία, και η πραγματικότητα που θα παρουσίαζε

118Bd.IV.2:173 επ.

θα ήταν αντεστραμμένη. Ένα δεύτερο (2) παράδειγμα αφορά το αίτημα να διεισδύσουμε στο περιεχόμενο της ιδεοληψίας που τυλίγει το “απλό δεδομένο”. Σε μια μελέτη στα πλαίσια της βιομηχανικής κοινωνιολογίας, ενώ οι υπεύθυνοι του εργοστασίου φαίνονταν υπερβολικά λογικοί, ανθρώπινοι και συμπαθείς, οι εργάτες εμφανίζονταν εχθρικοί. Όσο και αν αυτό αποτελούσε ένα θετικιστικό δεδομένο, ψάχνοντας καλύτερα αποκαλύφθηκε ότι στη πραγματικότητα η εργοδοτική πίεση στους εργαζόμενους κάτω από τις φαινομενικά καλές σχέσεις ήταν υπερβολικά μεγάλη. Έτσι αποκαλύφθηκε η φαινομενικότητα των σχέσεων ως αυτό που ο Marx ονομάζει “μάσκα χαρακτήρα”, αποκαλύφθηκε ότι η πραγματικότητα εμφανιζόταν ως μια πλήρως συμμετρική αντιστροφή και ακριβώς επειδή η εργοδοτική κυριαρχία ήταν εχθρική, η εργαζόμενοι εμφανίζονταν ως εχθρικοί οι ίδιοι. Ένα τρίτο (3) παράδειγμα αφορούσε τη πολιτιστική βιομηχανία, συγκεκριμένα την απόλαυση των “μουσικών επιτυχιών”: η έρευνα αποκάλυψε ότι η ανταπόκριση του κοινού εξαρτάται ήδη από το πόσο συχνά παίζονται τα τραγούδια από τα ΜΜΕ. Έτσι κι εδώ το δεδομένο έχει ήδη τεθεί ως τέτοιο. Η απόφαση για την επιλογή μεταξύ εμπορευμάτων και στη πολιτιστική βιομηχανία, δεν έχει σχέση με τον αγοραστή. Η μόνη σχέση με το κοινό προκύπτει έμμεσα, όταν επαναλαμβάνοντας το ερώτημα “γιατί αυτό το προϊόν και όχι το άλλο” προβάλλονται στο κοινό “υποκειμενικές ποιότητες και προτιμήσεις”. Αυτά τα παραδείγματα δείχνουν ότι η αντίθεση διαλεκτικής με το θετικισμό δεν βρίσκεται στην απόρριψη των δεδομένων, αντίθετα μοιράζονται το ενδιαφέρον για τα δεδομένα. Ωστόσο η διαλεκτική είναι μια διαδικασία που δεν στρέφεται μόνο προς τα δεδομένα αλλά και προς τον εαυτό της. Ο θετικισμός καθοδηγείται από τα στοιχεία που βρίσκει μπροστά του, τα οποία μπορεί να είναι ασύμβατα προς τη φιλοσοφία του ερευνητή. Στη διαλεκτική ασχολούμαστε με κάτι περισσότερο από μια απλή υπόθεση. η διαλεκτική αντί να προσποιείται ότι αφήνει τα δεδομένα να διαμορφώσουν τη πορεία των ερωτημάτων, αναγνωρίζει ότι υπάρχει κάτι πάνω από τις υποθέσεις. Το θέμα είναι να συλληφθεί η κίνηση του κοινωνικού. Αντί για δεδομένα ξεκινάμε από το αρνητικό στοιχείο, δηλαδή από τις αντιφάσεις που υπάρχουν εντός και πέρα

από τα πράγματα.

Στην αντιπαράθεση με το θετικισμό, η θέση της κριτικής θεωρίας δεν είναι μια ξεκάθαρη απόρριψη. Αναγνωρίζουν ότι το ζήτημα είναι πολύ πιο σύνθετο. Έτσι ο Adorno αναγνωρίζει ότι υπάρχει μέσα στην ίδια τη διαλεκτική ένα θετικιστικό στοιχείο “ένα θετικιστικό μικρολογικό στοιχείο”¹¹⁹ ένα στοιχείο που οφείλουμε να διασώσουμε. Είναι η επιταγή “να αφεθούμε στα πράγματα μέχρι να μας μιλήσουν τα ίδια” και αυτός είναι ο τρόπος που τα ατομικά δεδομένα παύουν να είναι κάτι στατικό και γίνονται “η δυναμική διαδικασία του γίνεσθαι”. Αυτό το στοιχείο του θετικισμού είναι πλέον αντίθετο στον τρόπο που εδώ και δεκαετίες ο ίδιος ο θετικισμός υπάρχει και κυριαρχεί.

Ο Adorno παρουσιάζει μια κριτική ή διαλεκτική κοινωνική έρευνα η οποία βασίζεται στην εμπειρία αλλά δεν μπορεί να αναπτυχθεί και να γίνει παραγωγική αν πρώτα, ως αναγκαίο όρο, δεν αποκρυπτογραφήσει θεωρητικά αυτή την εμπειρία. Αυτό σημαίνει μια αναίρεση του εμπειρισμού, “να υπερασπιστούμε την εμπειρία έναντι του εμπειρισμού”, στον οποίο “η εμπειρία δεν απελευθερώθηκε... αλλά χειραγωγήθηκε και αλυσοδέθηκε”¹²⁰.

Η εμμονή στα δεδομένα σημαίνει αποδοχή αυτού που υπάρχει, της κυριαρχίας. Όμως αν θέλουμε να μελετήσουμε το ισχύον για να υπερβούμε εν τέλει τη κυριαρχία χρειαζόμαστε ακριβώς αυτά τα δεδομένα. Ο μόνος τρόπος να αλλάξουν αυτά τα δεδομένα δεν είναι με θεωρητικές αφαιρέσεις και ψευδαισθήσεις αλλά με την αντιπαράθεση μαζί τους, όπως λέει ο Βιργίλιος στον Δάντη: “ο μόνος δρόμος για έξω περνάει από μέσα”. ο Benjamin εξέφραζε την “υπεροχή του υπαρκτού... πανταχού παρούσα σήμερα” όταν έλεγε “το εξουσιάζον βάρος της ύπαρξης βρίσκεται περισσότερο στα δεδομένα και λιγότερο στις πεποιθήσεις”. Στα ίδια τα δεδομένα θα βρούμε όλη την αντικειμενική φαινομενικότητα που η κριτική θεωρία οφείλει να αντιμετωπίσει. Αυτό αντιλαμβάνεται ο Adorno ως “αντικειμενική δομή της κοινωνίας”.

119Bd.IV.2:191

120 Συλλογικό έργο. (1997) *Επιστημολογία: Κείμενα*. σ.478

Ψυχαναγκασμός του Συστήματος

Ενάντια στο τρίτο κανόνα του Descartes, την απαίτηση να εξετάζουμε τις προτάσεις μας βήμα προς βήμα αλλά και στον τέταρτο κανόνα που απαιτεί τη πληρότητα, ο Adorno οδηγείται στη διάγνωση του ψυχαναγκαστικού χαρακτήρα της σκέψης¹²¹. Εμείς θα εξετάσουμε στα μετέπειτα κεφάλαια τον ψυχαναγκασμό ως κυρίαρχο στοιχείο του καπιταλισμού (ως θρησκείας της καθημερινής ζωής). Αυτή η σύνδεση του ψυχαναγκασμού στη σκέψη και του ψυχαναγκασμού στον κυριαρχούμενο κόσμο διατρέχει το έργο του Adorno.

Υπάρχει στον Descartes ένας λογικός ψυχαναγκασμός, μια διαδικασία χωρίς διαφυγή, και ένας ψυχαναγκαστικός χαρακτήρας, μια δέσμευση στην τάξη και ταυτόχρονα ανικανότητα για την ελευθερία. Από την άλλη η διαλεκτική οφείλει να δείξει μια συγκεκριμένη κινητικότητα της σκέψης, μια άρνηση να καθηλωθεί σε ένα συγκεκριμένο σημείο θέασης (Standstill). Ο Adorno μας λέει πως όταν έγραφε κριτικές όπερας προσπαθούσε να αξιολογήσει τα έργα ευρισκόμενος όχι μόνο μέσα αλλά και έξω από την αίθουσα¹²², συνήθιζε να αποχωρεί από την αίθουσα και να αφουγκράζεται το έργο από τους εξωτερικούς χώρους, πέρα από το προσαρμοσμένο περιβάλλον, και αυτό όπως λέει του έδινε μια άλλη προοπτική, η οποία όμως δεν ερχόταν να αθροιστεί με την προηγούμενη αλλά ερχόταν σε ένταση και συγκρουόταν μαζί της. Αυτός ο διπολικός χαρακτήρας της σκέψης είναι κυρίαρχος στη διαλεκτική. Η κίνηση της σκέψης ανταποκρίνεται στη κίνηση του ίδιου του πράγματος, (δεν είναι η κατασκευή μια σοφιστείας) βοηθά να δούμε το ίδιο το πράγμα όχι αποκομμένο αλλά στην ανάδυση του και στους συσχετισμούς του (παρόλα αυτά δεν συμμερίζεται την άποψη της καρτεσιανής επιστήμης ότι σύμφωνα με τον τρίτο κανόνα οφείλουμε να εξετάζουμε τις προτάσεις βήμα βήμα και όπως λέει ο τέταρτος να εξαντλήσουμε όλες τις οπτικές γωνίες, να προβαίνουμε σε πλήρη έλεγχο-ένα διαρκώς ημιτελές αίτημα. Το πραγματικά νέο δεν είναι ένα ποιοτικό άλμα προς μια άγνωστη κατεύθυνση, ένα άλμα στο κενό, αλλά ένα άλμα που παρήχθη από την επίμονη έκθεση στο ίδιο το πράγμα. Ακόμα και ο Descartes υπερασπίζεται

¹²¹ Στο 3ο κανόνα αφιερώνει τη 15η και στον 4ο τη 16η παράδοση

¹²² Bd.IV.2:218

τη κίνηση της σκέψης ωστόσο “η κίνηση της σκέψης στην αστική σκέψη είναι αναληθής”. Αυτό που είναι δυναμικό, η πραγματικότητα, στο αίτημα του συστήματος για μια δήθεν πληρότητα εμφανίζεται σε ακινησία, καλείται να εξαντλήσει το σύστημα, να εξαντλήσει αυτό που είναι ξένο στο πράγμα έναντι του πράγματος. Αυτό το σημείο, αυτή η τροποποίηση που λέει: αντί για επιμονή στο σύστημα, επιμονή στο πράγμα, διαφοροποιεί τον Adorno -αλλά και τον Marx- όχι μόνο από τον Descartes αλλά επίσης τον Hegel.¹²³ Έτσι φτάσαμε στον τέταρτο καρτεσιανό κανόνα, μιας πληρότητας ψυχαναγκαστικής, που τείνει να μείνει κενή. Είναι στη πραγματικότητα η προσταγή της ολότητας, το αίτημα του συστήματος. Η σκέψη της εποχής μας χαρακτηρίστηκε ορθά από μια σκληρή κριτική στην έννοια του συστήματος, όμως αυτό έγινε με ένα τρόπο που κατέληξε στη μη διατάραξη κανενός υπάρχοντος συστήματος. Το ζήτημα δεν είναι πως θα υπάρξει σκέψη χωρίς σύστημα, αλλά πως μια διαλεκτική χωρίς την παραδοσιακή αξίωση συστηματικότητας θα ορθωθεί κριτικά στα υπάρχοντα συστήματα.

Ως προς τον Descartes η γνώση θεμελιωνόταν μέσω του συστηματικού της χαρακτήρα στο ίδιο το υποκείμενο, ως εάν να είναι ανεξάρτητη της πραγματικότητας, ως εάν η γνώση να μη γνωρίζει τίποτα από αυτό που γνωρίζει ήδη. Ο Hegel προσπάθησε να επιλύσει αυτό το πρόβλημα μέσω της μη ταυτότητας. Στη θετικιστική επιστήμη είναι εμφανής η αποτυχία να ειπωθεί ότι το καθολικό ενοικεί στο ιδιαίτερο, το καθολικό γίνεται μια συντομογραφία¹²⁴.

Η έννοια του συστήματος θέλησε να διαφυλάξει τη στιγμή της ενότητας ενάντια στη πολλαπλότητα και τον ανορθολογισμό, ενάντια στην αδιαφάνεια και την ενδεχομενικότητα, και έτσι μέσω του Kant και του Hegel συντελέστηκε μια πλήρης εγκατάλειψη της ίδιας της πραγματικότητας. Η έννοια του συστήματος σηματοδότησε αυτή την εγκατάλειψη της πραγματικότητας. Όλα γίνονται καθαρές έννοιες, γίνονται πνεύμα και δε μένει τίποτα εκτός, όλα γίνονται περιεχόμενα του μέσα, μια αυτοπαραγωγή της ολότητας, μια προσπάθεια του

¹²³Bd.IV.2:229 επ.

¹²⁴εν τέλει η αόριστη υποχρέωση της πληρότητας, το σύστημα-φυλακή, ο λαβυρινθοειδής χαρακτήρας της γνώσης, αποτυπώνεται καλύτερα από κάθε επιστήμη στη λογοτεχνία που προσπαθεί να συλλάβει την αστική κοινωνία όπως ακριβώς είναι, δηλαδή στο έργο του Kafka.

συστήματος να παραγάγει τα πάντα από τον εαυτό του. Έτσι το σύστημα μεταλλάσσεται σε μια οργανωτική διαδικασία της γραφειοκρατικοποίησης της σκέψης, σε έναν κομορμισμό που καλείται να αποτιμήσει μανιχαϊστικά και ωφελμιστικά το κάθε τι. Κυρίως όμως, βλέποντας μυωπικά το υπάρχον, το σύστημα γίνεται η απώλεια της αλήθειας, αυτού που θα μπορούσαν να είναι τα πράγματα. Αυτός που έχουμε απέναντί μας είναι ένας *“εξαιρετικά συνεκτικός και εσωτερικά συνδεδεμένο κόσμο που παρόλα αυτά διαφεύγει κάθε προσπάθειας να τον συλλάβουμε ως ενότητα και που εμφανίζεται σε μια πολλαπλότητα από προσωπεία στα οποία η σκέψη επιστρέφει ξανά και ξανά”*¹²⁵.

Η κύρια ένσταση απέναντι στη λατρεία του συστήματος έχει να κάνει με την ιστορική διάσταση όχι μόνο των φαινομένων αλλά και των ιδεών, όμως για τη κριτική θεωρία η ιστορικοποίηση δεν είναι απλό ξεπέρασμα της οντολογίας. Υπήρξε ιστορικά μια πορεία απαξίωσης της έννοιας του συστήματος, μετά τη θεοποίηση του από τον ιδεαλισμό. Αυτή η αντίστροφη πορεία περιλαμβάνει δύο αυτόνομες φάσεις, τη μια εκπροσωπεί ο θετικισμός και την άλλη ο νιτσεισμός. Προέκυψαν λοιπόν, κατά τον Adorno, συμβιβασμοί: ο Dilthey, και η σχολή της Μαρβούργης. Η έννοια του συστήματος που επικράτησε είναι *“εγενώς ασυμβίβαστη”* με την ολότητα ή το καθολικό όπως εμφανίζεται στη διαλεκτική σκέψη¹²⁶. Ο θετικισμός, όσο βυθίζεται στην ψευδαίσθηση μιας απουσίας θεωρίας, τόσο πιο άκαμπτη γίνεται η θεωρία του, όσο πιο εργαλειακός τόσο πιο δύσκολο είναι να ξεφύγεις από τους σκοπούς του, τα οργανωτικά του σχήματα δεν επιτρέπουν σε τίποτα να υπάρξει εκτός τους. Για τον Adorno οι *“συστηματικές”* δομές δεν είναι τυχαίες, συνδέονται με τον τρόπο που βιώνουν τον κόσμο οι άνθρωποι σήμερα με ένα νεο και αρνητικό τρόπο ακριβώς ως *“κλειστό κόσμο”*¹²⁷ όπου κλειστός κόσμος είναι κάθε εμπειρία και θέαση προκατασκευασμένη από τη κοινωνία. Ο κόσμος είναι κλειστός επειδή *“η εμπειρία οποιουδήποτε πραγματικά νέου έχει αποτελεσματικά αποκλειστεί”*¹²⁸ και κάτι τέτοιο είναι ορατό πρωτίστως στην οικονομία όπου αρκείται στην απλή

125Bd.IV.2:243

126Bd.IV.2:251

127Bd.IV.2:252

128Bd.IV.2:252

αναπαραγωγή του συστήματος. Σε αυτή την οργανωτική ορθολογικότητα που βιάζει την αλήθεια οφείλουμε να επαναφέρουμε την πραγματικότητα ως ανεξάρτητη στιγμή. Ο διοικούμενος κόσμος με τη διοικούμενη λογική και τη διοικούμενη μεταφυσική προβάλλει τη ψευδαίσθηση μιας ουδετερότητας που αποκρύπτει τις αντιφάσεις¹²⁹. Μια τέτοια ουδετερότητα δεν είναι πραγματική παρά μόνο ως απολογητική λειτουργία του υπάρχοντος.

Χαρακτηριστικός είναι ο τρόπος που η επιστήμη σήμερα, απαρνούμενη τη συστηματικότητα, μιλά για το “πλαίσιο αναφοράς” όπου το πλαίσιο αναφοράς είναι πάντα προκατασκευασμένο, δεδομένο και αναμφισβήτητο.

Ο μαθητής του Adorno, Helmut Reichelt λέει ότι το σύστημα πρέπει να είναι όσο ένα σπίτι που μπορείς να φτιάξεις μόνος σου και ο Adorno ότι η ιδέα του συστήματος θα ήταν ένα σύστημα που να παύει να υπάρχει όταν πραγματώνεται¹³⁰, ωστόσο δεν είναι γενικά εναντίον του συστήματος η θεωρία του Adorno, είναι εναντίον μιας μορφής που πήρε το σύστημα μέσα στην ιστορία, η θεωρία του είναι η κριτική αυτού του συστήματος. Αντιπαραβάλλοντας τη διαλεκτική στη μορφή που πήρε η σκέψη στο διαφωτιστικό μοντέλο αναδύεται η εναντίωση διαλεκτικής και διοικητικής σκέψης (όχι τη σκέψη των διοικούντων αλλά με κάθε προσπάθεια η σκέψη να κλειστεί σε μπει σε μια διαδικασία διαχείρισης. Η διαλεκτική μπορεί να πάει ενάντια στη διοικητική σκέψη -στη γραφειοκρατικοποιημένη, διαχειριστική σκέψη, αλλά δεν μπορεί να το κάνει με έννοιες όπως αυτή του “διοικούμενου κόσμου”, για την οποία. όπως ορθά αντιτείνει ο Hans Ernest Schiller “δεν αποδίδει στη κεφαλαιοκρατική παραγωγή τον θεμελιακό ρόλο που της αξίζει”¹³¹.

Ο Marx έχει μια έννοια συστήματος το οποίο όμως βρίσκεται πρωτίστως στη πραγματικότητα, δεν είναι ένα σύστημα του υποκειμένου αλλά του ίδιου του κόσμου, ένα σύστημα που αντιστέκται στις έννοιες μας, οι οποίες οφείλουν να επιστρέφουν διαρκώς στη πραγματικότητα να το ελέγχει. Αυτή η αντίληψη

129Bd.IV.2:257

130Adorno, T. W. (2014). *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a lecture course 1965/1966*. John Wiley & Sons.

131Best, B., Bonefeld, W., & O'Kane, C. (Eds.). (2018). *The SAGE handbook of Frankfurt school critical theory*. Sage.σ.838

συστήματος μας επιτρέπει τη “συγκεκριμενοποίηση”. Μια έννοια συστηματικής διαλεκτικής που υπάρχει στο μαρξισμό¹³² και θα όφειλε να είναι ακόμα πιο αρνητική, ακόμα πιο εύθραυστη, ανοιχτή και αβέβαιη. Η έννοια του συστήματος είναι ένα σημείο που οφείλουμε να αποσπάσουμε τον Marx από τον Hegel.

Επόψεις

Σε αυτό τον κύκλο παραδόσεων που ακολουθήσαμε μέχρι εδώ και χρονολογούνται το 1958 βλέπουμε την τεταμένη σχέση του Adorno προς τον Hegel να μπαίνει σε συγκεκριμένα πλαίσια και αυτό μπορούμε να το παρακολουθήσουμε να συμβαίνει σχεδόν μπροστά στα μάτια μας. Είναι η μαρτυρία μιας στροφής προς τον Hegel, ένα ξεκαθάρισμα λογαριασμών, λογαριασμών που δε θα γινότανε να κλείσουν ποτέ. Δύο χρόνια πριν, το 1956 δίνει μια διάλεξη για τον Hegel με τίτλο *Επόψεις* που αποτέλεσε αργότερα το πρώτο δοκίμιο του βιβλίου *Τρεις Μελέτες για τον Hegel* όμως κυκλοφορούσε ήδη αυτόνομο σαν προσούρα από το 1956. Τώρα με τη προετοιμασία αυτών των παραδόσεων για τη Διαλεκτική, και επιστρέφοντας αναπάντεχα στον Hegel αποφασίζει να προχωρήσει σε ένα δεύτερο δοκίμιο με τίτλο *Εμπειρικό Περιεχόμενο*. Οι διαλέξεις ολοκληρώνονται στις 31.7.1958 και το δεύτερο δοκίμιο δίνεται σαν διάλεξη στις 25.10.1958.

Όπως γράφει ο ίδιος για αυτό του το ενδιαφέρον, προλογίζοντας τις *Τρεις Μελέτες*, αποτελεί “προεργασία μιας αναθεωρημένης έννοιας της διαλεκτικής”¹³³, της Αρνητικής Διαλεκτικής ή όπως αλλιώς ονομάσουμε αυτή τη νέα έννοια διαλεκτικής.

Ωστόσο ο προπολεμικός φιλοσοφικός κύκλος του Adorno δεν έχει σαν βασικό σημείο αναφοράς τον Hegel παρά μόνο μέσω του Lukács. Κάποιοι θεωρητικοί της σχολής όπως ο Benjamin και ο Sohn-Rethel αλλά ακόμα και ο Horkheimer φαίνεται να τον αποφεύγουν μαζί με τον εγελιανισμό που αντιμετωπίζουν

¹³² Για παράδειγμα στο Reuten, G. (2003). Karl Marx: his work and the major changes in its interpretation. στο A Companion to the History of Economic Thought, σ.148.

¹³³ Adorno, T. W. (1992). *Τρεις μελέτες για τον Χεγκελ* (Μετάφραση, επιμέλεια: Νικόλαος Λίβος). Αθήνα: ΚΡΙΤΙΚΗ, σ.14 (στο εξής TMX)

εχθρικά. Ο Martin Jay παρατηρεί ότι “ενώ η κριτική θεωρία δεν ήταν τίποτα περισσότερο από εγελωποιημένος μαρξισμός... ο *Horkheimer* διατηρούσε πάντα μια ορισμένη απόσταση από τον *Hegel*”¹³⁴. Ο ίδιος ο *Hegel* είναι ιστορικά αρκετά μακριά, και σε ένα βαθμό, το ζήτημα πρέπει ήδη να είναι, για ποιόν *Hegel* μιλάμε κάθε φορά. Πιστεύουμε ότι μιλάμε για πιστές αναγνώσεις που κατέληξαν σε μια γενικότερη ανανέωση του πώς αντιλαμβανόμαστε τον *Hegel*. Πηγαίνοντας κι εμείς από τον *Adorno* πίσω στον *Marx*, και ξεκαθαρίζοντας τα ζητήματα που ανήκουν στον *Hegel* πρέπει να έχουμε στο μυαλό μας κατά πόσο συντελείται μια μετάβαση από τον *Sohn-Rethel* στον *Hegel* και με ποιο τρόπο συμβαίνει αυτή η μετάβαση. Η σύνδεση των δύο συμβαίνει στο κεντρικό σημείο του πρώτου δοκιμίου (Επόψεις) και είναι η θέση ότι: “το *a priori* είναι επίσης και *a posteriori*”¹³⁵ την οποία συνεχίζει λέγοντας: “το διακήρυξε ο *Fichte* αλλά μόνο ο *Hegel* το επεξεργάστηκε. Αυτή η κριτική στο *a priori* είναι το νεύρο ζωής της εγελιανής φιλοσοφίας”, είναι αυτό που ασκεί κριτική στη μονόπλευρη εμπειρία.

Αυτό μας πηγαίνει στον *Kant* και στο αντικαντιανό πνεύμα του *Sohn-Rethel* και το κατά πόσο η θέση ότι “πίσω από το *a priori* κρύβεται η πραγματική αφαίρεση της ανταλλακτικής αξίας” αποτελεί μια πραγματικά πρωτότυπη στιγμή στην ιστορία της φιλοσοφίας. Οι φιλόσοφοι μετά τον *Kant* προσπάθησαν να χτυπήσουν αυτό τον *a priori* χαρακτήρα των καντιανών κατηγοριών, ο *Sohn-Rethel* συνέδεσε emphatically αυτές τις κατηγορίες με την ήδη ύπαρξή τους, μια λανθάνουσα ύπαρξη, στα ίδια τα πράγματα. Ότι το *a priori* είναι επίσης και *a posteriori* αποκαλύπτεται στον *Sohn-Rethel* ως ένα σκάνδαλο με υλική υπόσταση, επιστημονικό, οικονομικό, πολιτικό και κυρίως κοινωνικό. Το υπερβατολογικό υποκείμενο συγκροτείται πλήρως ως αντανάκλαση μιας ενδοκοσμικής, παθολογικής διαδικασίας. Στον *Sohn-Rethel* έχουμε μια διαδικασία πρωταρχική, όχι ιστορική, με την οποία διενεργείται η ανταλλαγή εμπορευμάτων, δηλαδή η καπιταλιστική κυκλοφορία. Είναι πραγματική σε σχέση με την αφηρημένη σκέψη η οποία δεν είναι μη-πραγματική, είναι

¹³⁴Martin Jay, Η διαλεκτική φαντασία. Μια ιστορία της Σχολής της Φρανκφούρτης και του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας, 1923-1950. σ.46

¹³⁵TMX:17

αντιγραφική.

Ο Adorno αφού ανατρέψει το *a priori* μέσω του Hegel, εξηγεί ότι έτσι ο Hegel άσκησε κριτική στη μονόπλευρη εμπειρία και αντιστάθηκε στον ιδεαλισμό του Schelling¹³⁶ στη θεοποίηση της ταυτότητας, πραγματώνοντας τη πρόθεση του Fichte. Αντιστεκόμενος στη ταυτότητα, επιτρέπει στην ολότητα να πραγματοποιηθεί μόνο μέσα από το μη-ταυτόσημο¹³⁷. Στη γνώση ενυπάρχει η επιταγή για το απόλυτο, ωστόσο τα πράγματα καλούνται να μιλήσουν από μόνα τους¹³⁸, εδώ βρίσκεται το αίτημα για το πρωτείο του αντικείμενου. Ωστόσο κάθε έσχατη αρχή καταγγέλεται ως σφάλμα¹³⁹. Ενάντια σε αυτές αναδύεται η διαλεκτική. Μέσα στη διαλεκτική αναδύεται ένας φιχτεϊκός Hegel, και προσπαθεί μέσω του Fichte, όπως ο Fichte, να ξεπεράσει τον Kant σε ιδεαλισμό. Βλέπει τη φιλοσοφία του Fichte ως σχηματισμό της “αυτής τούτης” μορφής. Ο Hegel στην αντιφατική του σχέση με τον ιδεαλισμό δεν πέτυχε μόνο την υψηλότερη κορφή του αλλά ανέδειξε και το σημείο άρνησής του. Αυτό είναι ότι “*η αλήθεια... το σύστημα... αποτελεί την δυναμική ολότητα όλων των δυνάμει αντιθέσεών τους... όμως αυτό αποτελεί ακριβώς τον αντίποδα του Fichte*”¹⁴⁰. Η έμφαση περνά στη δεύτερη αρχή του Fichte, η οποία “*θέτει το μη-εγώ ως ενάντιο στο εγώ*”, αυτή η αρχή του αντικειμένου, απλώς προσωρινή θέση για τον Fichte, αναδεικνύεται σε κύρια οδηγώντας στον “*παραγωγικό χαρακτήρα του συστήματος*” διαφοροποιείται από αυτόν, με την απόφαση να αντιταχτεί σε κάθε όριο, αφήνει τον Fichte πίσω του, όμως δεν εγκαταλείπει τον ιδεαλισμό, δεν καταφέρνει να ξεφύγει από αυτόν. Το σύστημα του δεν έχει πρώτη αρχή, “*η επιλογή της αφετηρίας είναι αδιάφορη... έτσι αφήνει πίσω του τη παραδοσιακή μεταφυσική... όμως ο ιδεαλισμός δεν εγκαταλείπεται*”¹⁴¹. “*Ο ριζοσπαστισμός του Fichte απελευθέρωσε αυτό που στον Kant κρυβόταν στο μισοσκόταδο της υπερβατολογικής φαινομενολογίας, πλην όμως έφερε παρά τη θέλησή του στο φως και τον αμφισβητήσιμο χαρακτήρα του δικού του απόλυτου υποκειμένου. Το*

136 TMX:17

137 TMX:19

138 TMX:21-24

139 TMX:24

140 TMX:27

141 TMX:28

ονομάζει αφαίρεση...’’¹⁴². Μέσω της αφαίρεσης και οι δύο παρασύρονται στον ιδεαλισμό, παραγνωρίζουν την υλικότητα του εγώ, η αφαίρεση οδηγεί στο απόλυτο υποκείμενο, κάτι αναληθές ακόμα και για τον Hegel. Οι μετέπειτα θεωρητικοί από τον Fichte θέλησαν όλοι να κρατήσουν αποστάσεις από αυτή την αφαίρεση. Στη διαδικασία που οι Adorno - Horkheimer ονομάζουν διαλεκτική του διαφωτισμού, η αφαίρεση, αποκαλείται εργαλείο του διαφωτισμού *“συμπεριφέρεται απέναντι στα αντικείμενά της όπως η μοίρα: ως εξόντωση. Κάτω από την ισοπεδωτική κυριαρχία του αφηρημένου, η οποία κάνει τα πάντα στη φύση επαναλήψιμα, και της βιομηχανίας, για την οποία τα ετοιμάζει, οι ίδιοι οι απελευθερωμένοι έγιναν τελικά εκείνος ο “λόχος” τον οποίο ο Hegel χαρακτήρισε αποτέλεσμα του διαφωτισμού”*¹⁴³.

Παρόλα αυτά, για να επαληθευθεί η αφαίρεση και ο ιδεαλισμός, ο Hegel, αναδεικνύει την έννοια του Geist, ως κάτι απεριόριστο, απόλυτο, ελεύθερο, ενεργητικό και παραγωγικό¹⁴⁴. Εδώ ως εσωτερική αντίφαση του Hegel αναδύεται η θέση της εργασίας, ο άνθρωπος που γίνεται πραγματικός μόνο μέσω της εργασίας του. *“το μυστικό που κρύβεται πίσω από τη συνθετική αντίληψη... δεν είναι άλλο από κοινωνική εργασία”*¹⁴⁵. Έτσι αυτή η παράδοση θα μπορούσε να αποκατασταθεί διορθώνοντας τη *“μετάφραση της εγγελιανής έννοιας του πνεύματος [Geist] σε κοινωνική εργασία”*¹⁴⁶. *“Η αρχή της ισοτιμίας μετατρέπει την εργασία σε κάτι αφηρημένο αλλά πραγματικό”*¹⁴⁷. Έτσι ο Hegel ξεσκίζεται μέσα του και συνεχίζουμε να ακολουθούμε εκείνον τον πρώιμο Hegel της φαινομενολογίας ο οποίος *“αναγνωρίζει το αυθόρμητο πνεύμα ως εργασία”*. Η φιλοσοφία είναι *“να γίνει λόγος αυτό που είναι στο πράγμα ενεργό”*¹⁴⁸ Όμως η εργασία είναι ταυτόχρονα φαινομενικότητα και εδώ αναδύεται το αντιεγγελιανό στοιχείο του Adorno. Επεμβαίνει ο Marx ο οποίος στο πρόγραμμα της Gotha μας ξεκαθαρίζει ότι *“Η εργασία δεν αποτελεί πηγή κάθε πλούτου. Η φύση είναι επίσης πηγή αξιών χρήσης, δηλαδή του πραγματικού*

142 TMX:31

143 ΔτΔ:43

144 TMX:34

145 TMX:34

146 TMX:36

147 TMX:37

148 TMX:39

πλούτου”¹⁴⁹ Η εργασία καταντά ιδεολογία¹⁵⁰. Η εργασία καταντά κάτι απόλυτο: “μπορεί να κατηγορηθεί η εγελιανή φιλοσοφία για τον ιδεολογικό χαρακτήρα της: για την αμετροεπή ερμηνεία του αστικού εγκωμιασμού της εργασίας”.¹⁵¹ Στο φιλοσοφικό σύστημα που θεοποιεί την εργασία, η φιλοσοφία αναδεικνύεται και αυτή ως εργασία, ακόμα ένας καταναγκασμός. “*Η μεγάλη φιλοσοφία κυριολεκτικά εμφανίζει την ουσία του καταναγκασμού ως ελευθερία*”. Μια καταναγκαστική ταυτότητα, ενώ μια συμφιλίωση κενό σχήμα, την ίδια στιγμή που στον Hegel “*η ενότητα του συστήματος αναδύεται από την ασυμφιλίωτη δύναμη*”¹⁵². Η αστική κοινωνία εξυψώνεται ως ανταγωνιστική ολότητα¹⁵³. Εν τέλει η ανώτερη συμφιλίωση που επιφέρει, είναι “*η συμφιλίωση με το υπάρχον*”¹⁵⁴. Εδώ απορρίπτει τον Hegel σύμφωνα με το δικό του κριτήριο αλλά εδώ επίσης τον επιβεβαιώνει: “*η μη-ταυτότητα του ανταγωνιστικού*” που είναι το αναληθές “*έχει στην πραγματικότητα τη μορφή της ταυτότητας, τον αποκλειστικό χαρακτήρα πάνω από τον οποίο δεν πλανιέται κανένα τρίτο, συμφιλιωτικό στοιχείο... η τυφλωμένη ταυτότητα αποτελεί την ουσία της ιδεολογίας, της κοινωνικά αναγκαίας φαινομενικότητας*”¹⁵⁵ Ο Hegel ξεφεύγει. Το είναι στον Hegel ως μια αρνητικά θεωρούμενη στιγμή της διαλεκτικής δεν συμβιβάζεται με τη σύγχρονη θεολογικοποίηση του είναι¹⁵⁶. Μάλιστα απέρριψε της ύψιστες αφαιρέσεις όπως ο Nietzsche¹⁵⁷.

Όσοι ακολούθησαν τη “φιλοσοφία του είναι” κατέληξαν ότι “*από τη συνείδηση δεν μπορεί πια να συναχθεί αυτό που υπάρχει*”. “*Όμως έτσι υποστασιοποιείται το ύψιστο αποτέλεσμα της αφαίρεσης, το είναι*”¹⁵⁸. Αντίθετα ο Hegel δεν αντιπαραθέτει στον παραδοσιακό ιδεαλισμό την ιδέα του όντος αλλά την ιδέα της αλήθειας¹⁵⁹. “*Η απολυτότητα του πνεύματος... οφείλει να εγγυάται την*

149 Marx, K. *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*. (επιστολή στον Bracke 05.05.1875) παρατίθεται στο TMX:41

150 TMX:42

151 TMX:43

152 TMX:46

153 TMX:47

154 TMX:50

155 TMX:51

156 TMX:52

157 TMX:55

158 TMX:55

159 TMX:56

απολυτότητα της αλήθειας”¹⁶⁰. Η “γνώση της αλήθειας” είναι “γνώση του απόλυτου” προς τα εκεί τείνει η κριτική του κατά του... κριτικισμού (του Kant). Η καντιανή υποκειμενικότητα καταργεί την αλήθεια αφού αυτή υπάρχει μόνο για το υποκείμενο. Με την άγνοια για το άγνωστο, “δημιούργησε εφησυχασμένες συνειδήσεις... αυτή έχει δημιουργήσει μια εφησυχασμένη συνείδηση στην άγνοια του αιώνιου και του θείου... τίποτα δεν υπήρξε πιο ευπρόσδεκτο στην επιπολαιότητα της γνώσης”¹⁶¹. Η εμφατική αλήθεια του Hegel έρχεται να σταθεί απέναντι, όμως ταυτόχρονα δεν δυσφημεί το υποκείμενο (όπως κάνουν οι μετέπειτα θεωρίες αλήθειας) αλλά το ισχυροποιεί. “Η διαλεκτική αποτελεί μια διαδικασία: η ίδια η αλήθεια είναι διαδικασία”¹⁶² όμως ο Hegel επισημαίνει ότι δεν υπάρχει τίποτα πιο εξωτερικό προς την ύλη από τη μέθοδο. Για τον Hegel η ανομοιότητα ως το αρνητικό συμφύεται στο αληθινό. Λέει “η ομοιότητα είναι αλήθεια αλλά όχι σαν να έχει απορριφθεί η ανομοιότητα, αλλά η ανομοιότητα ενυπάρχει και αυτή ως αρνητικό, ως το ίδιο, που συμφύεται ακόμη μέσα στο αληθινό ως τέτοιο”¹⁶³. Η κυρίαρχη αντίληψη της αλήθειας τόσο πριν όσο και μετά τον Hegel είναι μια αντιστοίχιση της διάνοιας και του πράγματος. Όμως ενάντια σε αυτή, με τον Hegel “η αλήθεια δεν είναι αντιστοίχιση αλλά συγγένεια... και στον καταρρέοντα ιδεαλισμό αποκαλύπτεται με τον Hegel αυτή η κατάδυση της νόησης στη μιμητική της ουσία”.¹⁶⁴ Η ουτοπική ελπίδα του Hegel ότι το πνεύμα παρά την αρνητικότητα και τον ετεροπροσδιορισμό είναι κατάλληλο για την γνώση της αλήθειας φτάνει μέχρι την οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του θεού¹⁶⁵. Αν η εγγελιανή νόηση αντίκειται στην υποκειμενική νόηση δεν το κάνει για να καταργήσει το Sapere Aude¹⁶⁶ και να επαναφέρει την αυθεντία. Δεν είναι απλώς μια διαταγή υποταγής στην αυθεντία. “αλλά ο Hegel έχει βαθύτατα αισθανθεί, ότι μόνο μέσω αυτού του αλλοτριωμένου, μόνο μέσα από την υπεροχή του κόσμου πάνω στο υποκείμενο μπορεί να πραγματοποιηθεί ο

160TMX:56

161TMX:57

162TMX:58

163TMX:59

164TMX:62

165TMX:63

166Τόλμα να γνωρίζεις. Βασική αρχή του διαφωτισμού σύμφωνα με τον Kant στο κείμενο *Τι είναι Διαφωτισμός;*

προσδιορισμός του ανθρώπου” Εισέρχεται έτσι στη μη ταυτότητα, όσο η ολότητα αποτελεί το άθροισμα των μερών, ο Hegel “οικειοποιείται τις εχθρικές δυνάμεις” “εισχωρεί μέσα τους” όπως αυτοί που παίζουν ντάμα, με μια κίνηση αλλάζουν το χρώμα στα πούλια. Εδώ έρχεται η πανουργία του λόγου και η ετερογονία των σκοπών, εδώ “η πραγματοποίηση της ελευθερίας, μπορεί να επιτευχθεί δυνάμει των τυφλών και παράλογων παθών των ιστορικών υποκειμένων”.¹⁶⁷ Ταυτόχρονα όμως περιέσωσε “ένα στοιχείο παιδικότητας: το θάρρος στην αδυναμία”¹⁶⁸. Εδώ όμως βρίσκεται ο Hegel ως αστός. “Η φιλοσοφία του Hegel, πιο διαλεκτική απ ό τι η ίδια πιστεύει, βρίσκεται στη κόψη του ξυραφιού” από τη μια δεν εγκαταλείπει ποτέ την αξίωση για αλήθεια, από την άλλη είναι ηττοπαθής: χαμένος στην πολυπλοκότητα του κόσμου, δεν πιστεύει στην αλλαγή του κόσμου. Η θέση ότι “το πραγματικό είναι λογικό”¹⁶⁹ δεν είναι απλώς απολογητική. Πρωταγωνιστεί σε αυτό το στοιχείο της ελευθερίας καθώς και τα ίδια τα πράγματα όσο ασήμαντα και αν θεωρήθηκαν από τις άλλες σχολές “όποιος λέει ότι η λογική του Hegel δεν έχει να κάνει τίποτα με τη λογική διάταξη του κόσμου, αυτός παραποιεί τα λεγόμενά του”¹⁷⁰. Αν και, ως αστός, μπορεί να έβλεπε όλο τον κόσμο ως προϊόν της εργασίας, ως εμπόρευμα, κάνει ριζική κριτική στην υποκειμενικότητα. Το μη-εγώ υπάγεται στη διαλεκτική ως συγκεκριμένος περιορισμός του υποκειμένου. “Σε άλυτη αντίθεση προς το πάθος του ουμανισμού ο Hegel διατάσσει ρητά ή σιωπηλά τον άνθρωπο, ως επιτελούντα κοινωνικά αναγκαία εργασία, να υποταχθεί σε μια ξένη προς αυτόν αναγκαιότητα”.

Ωστόσο η εγελιανή φιλοσοφία δεν μπορεί να θεωρηθεί ένας εγελιανός καθωσπρεπισμός, και αυτό ο Adorno το δείχνει στην αντιμετώπιση της ηθικότητας από τον Hegel, στο πως υπερβαίνει την αστική του τάξη με την αντικειμενική αναλήθεια της ηθικής που τόσο συγγενεύει με την καταγγελία της ηθικής ως υποκρισίας του Nietzsche.

167TMX:64

168TMX:65

169TMX:66

170TMX:67

Εγελιανή αντικειμενικότητα (συλλογισμός)

Το ρεύμα σκέψης της Neue Marx-Lektüre συγκροτήθηκε κατά ένα μέρος με μια εμφατική αντίθεση στην εγελιανή φιλοσοφία, όσο και αν ο Adorno, όπως δείξαμε, παραμένει μάλλον πιστός αναγνώστης του Hegel. Βλέπουμε διαρκώς ότι μπορεί ο αντι-εγελιανισμός να έχει γόνιμα στοιχεία, όμως η παράβλεψη του Hegel μπορεί να δημιουργήσει στρεβλώσεις στη κατανόηση της κριτικής και της διαλεκτικής σκέψης, της ιστορικής της πορείας αλλά και της ίδιας της δομής της. Αυτό που διασώζεται, όπως δείξαμε, είναι στα επιμέρους στοιχεία, στους γνώμονές του, όχι στο καθολικό σχήμα. Ως τέτοια παίρνουμε την εγελιανή σύλληψη για τον συλλογισμό όπως παρουσιάζεται από τον Φαράκλα στις σημειώσεις των πανεπιστημιακών παραδόσεών του¹⁷¹.

Ο συλλογισμός είναι μια λειτουργία της τυπικής λογικής, αναπόσπαστο κομμάτι κάθε τυπολογίας του υποκειμένου, δηλαδή κάθε εσωτερικής του χαρτογράφησης. Ωστόσο ο Hegel βγάζει τον συλλογισμό έξω από το υποκείμενο. Στην επιστήμη της λογικής μιλά για το συλλογισμό *“όχι με το νόημα της παλαιότερης τυπικής λογικής αλλά στην αλήθειά του”*, συγκροτεί μια νέα αλλαγμένη έννοια του συλλογισμού, ενός συλλογισμού που είναι *“η καθολική μορφή όλων των πραγμάτων”*¹⁷². Είναι μια διαλεκτική έννοια του συλλογισμού, που όπως μας παρακινεί και ο Adorno, αφουγκράζεται το αντικείμενο, δίνει το λόγο στο αντικείμενο. Η εγελιανή θέση: *“όλα είναι συλλογισμός”*¹⁷³ ερμηνεύει τα πάντα ως έννοια και την έννοια ως διάκριση των στιγμών, λέει ότι *“ο συλλογισμός είναι το λογικό και όλα είναι λογικά”*¹⁷⁴ Για τον Hegel, ένα εμπόρευμα ή το κεφάλαιο που συλλογίζεται είναι μια δόκιμη έκφραση χωρίς απόκρυφο περιεχόμενο, είναι η αλήθεια της αυτο-κίνησης των εννοιών μέσα στον κόσμο.

Στη τυπική λογική ο συλλογισμός είναι ένας μηχανισμός της νόησης, και ως τέτοιος δεν έχει σχέση με τη πραγματικότητα ή με την αλήθεια¹⁷⁵. Το μέτρο ενός

171 Φαράκλας, Υπερβατολογική και διαλεκτική μέθοδος I / Τμήμα ΠΕΙ/Πάντειο 2000-2001

172 EL §24 A2

173 EL §181 R

174 EL §181

175 Ο συλλογισμός στη τυπική λογική είναι ένα θεωρητικό σχήμα. Ο Σωκράτης κάποια στιγμή θα πεθάνει, όμως ο συλλογισμός δεν ενδιαφέρεται στο ελάχιστο. Αν οι προκειμένες είναι αληθείς και ο συλλογισμός είναι έγκυρος, ο θάνατος του Σωκράτη έχει ήδη συντελεστεί εντός του συλλογισμού. Όμως ακόμα και αυτός ο

συλλογισμού είναι η εγκυρότητα, το αν τήρησε του νόμους του συμβολισμού και άρα είναι έγκυρος ακόμα και αν οι προκείμενες είναι ψευδείς.

Λέει “συλλογισμός είναι το έλλογο” και δεν μπορούμε να ασπαστούμε την ανάλυση του Hegel για το έλλογο, ωστόσο αντιστρέφοντας υλιστικά τη θέση του, έχουμε κάτι δυναμικό. Αν για τον Hegel όλα είναι συλλογισμός, και ο Marx προτείνει ως υλισμό, την αντιστροφή του ιδεαλισμού του Hegel, τότε ίσως να φτάνει να σκεφτεί ότι “το κάθε τι συλλογίζεται”. Αυτό θα μπορούσε να ειπωθεί και ως αντιστροφή του Fichte, από το “όλα είναι εγώ”, στο εγώ μέσα στο κάθε τι, ότι όντως, παραφράζοντάς τον “το ίδιο το αντικείμενο είναι ενόρμηση (Trieb)” ή όπως προκρίνει ο Adorno, ανάδειξη της δεύτερης αρχής του.

Βέβαια ο φιλοσοφικός στοχασμός δεν αρκείται στο άρπαγμα μιας φράσης, το “όλα είναι συλλογισμός” είναι η εγγεληνή αρχή που ταιριάζει με αντίστοιχες διακηρύξεις της προσωκρατικής φιλοσοφίας, όπως ότι όλα είναι φωτιά ή κίνηση ή άπειρο. Όμως εδώ έχουμε μια εγγεληνή αρχή που ο Marx πήρε τοις μετρητοίς και η οποία δεν διερευνήθηκε επαρκώς. Μία αρχή που αντιτίθεται στον καρτεσιανισμό και τη λογική του διαφωτισμού. Το “όλα είναι συλλογισμός” θα μπορούσε να είναι η προμετωπίδα της φιλοσοφίας που αποκαλείται ιδεαλισμός. Ο Marx διακηρύσσοντας την αντιστροφή του ιδεαλισμού, θα μπορούσε να προσθέσει “ο συλλογισμός ενυπάρχει στο κάθε τι”. Κάπως έτσι μπορεί να ερμηνευτεί η χρήση του συλλογισμού στη φράση “*παραγωγή, διανομή, ανταλλαγή, κατανάλωση συγκροτούν ένα κανονικό συλλογισμό*”¹⁷⁶ αλλά για εμάς συλλογισμός των πραγμάτων δεν σημαίνει λογική των πραγμάτων. Αν οι συλλογισμοί έχουν μια αξία για το τι συμβαίνει στον κόσμο, έχουν απόλυτη αξία για καταστάσεις που δεν επιβεβαιώνει η πραγματικότητα από μόνη της: το πως θα όφειλαν να είναι τα πράγματα. Εδώ ο συλλογισμός είναι αναγκαίος όρος επιτέλεσης και μόνο η επιτέλεση θα φέρει την αλήθεια ή τη πραγματικότητα.

Μπορούμε να δούμε αυτό το συλλογισμό του ίδιου του κόσμου ακόμα πιο κυριολεκτικά, όπως εμφανίζεται στη ψυχαναλυτική θεωρία του σκέπτεσθαι του

απλός, εύκολα επαληθεύσιμος και χωρίς γκρίζες ζώνες συλλογισμός, μπορεί να προκαλέσει ερμηνείες, και αντιδικίες.

176Grundrisse σ.58 Τετράδιο M,6,7.

Wilfred Bion¹⁷⁷ για την οποία “η σκέψη δεν προϋποθέτει τον σκεπτόμενο νου”¹⁷⁸, έτσι ασκεί μια κριτική στα θεμέλια του καρτεσιανού συστήματος, χτυπά πολύ πιο βαθιά από τους καρτεσιανούς κανόνες. Αναλύει το τι συμβαίνει όταν σκεφτόμαστε: αν και είναι προφανές ότι αυτό που έχουμε να κάνουμε με τις σκέψεις είναι να τις σκεφτούμε, κάτι τέτοιο απαιτεί αυστηρή πειθαρχία και συνέπεια, και τελικά ο νους προτιμά τον εύκολο δρόμο. Στη πραγματικότητα συντελείται μια κυκλοφορία σκέψεων, σκέψεων που έρχονται από έξω. Αντί για τη πειθαρχία του σκέπτεσθαι το άτομο καταφεύγει σε μια “μείον-σκέψη” που παριστάνει ως “-K” ή “μείον K”, η οποία είναι “ενεργή προσπάθεια κάποιου να μη γνωρίσει... και δεν είναι το ίδιο με τη μη-γνώση, είναι η κατάσταση της αποφυγής της επίγνωσης της μη γνώσης ή της γνώσης”¹⁷⁹. Το ίδιο το σκέπτεσθαι μετατρέπεται σε εχθρό της σκέψης, αυτό μπορεί να το κάνει με τη ψευδαίσθηση ότι ξέρει ήδη, υποτιμώντας τη νέα γνώση ή ακόμα και με την ηθική. Η κατάχρηση της ηθικής σκέψης ως υποκατάστατο της γνώσης είναι ένας συνήθης τρόπος για την αποφυγή της¹⁸⁰. Ο Bion συνδέει το σκέπτεσθαι με τη “θεωρία ομάδων” που ήδη επεξεργάζεται έτσι που το σκέπτεσθαι γίνεται μια συλλογική δραστηριότητα, παρά μια εσωτερική λειτουργία του υποκειμένου (το σκέπτεσθαι όχι σαν a priori της σκέψης αλλά ως ένα φαινόμενο που ασχολείται με τις -ήδη υπάρχουσες- σκέψεις, (μια διάκριση για τον Bion ανάμεσα στο περιέχον και στο περιεχόμενο). Έτσι φτάνει σε αυτή τη θεωρία του σκέπτεσθαι μέσω της “προβαλλόμενης ταυτοποίησης” της Melanie Klein. Στο τρόπο που το βρέφος συγκροτεί τη συνείδησή του μέσα από τη σχέση με τη μητέρα.

Ηδη εκατό χρόνια πριν τον Bion, οι λεγόμενοι “καταραμένοι ποιητές” δηλώνουν πως παρακολουθούν όχι απλώς τις σκέψεις τους αλλά την ίδια τη δραστηριότητα του σκέπτεσθαι ως κάτι ξένο. “Εγώ είναι ένας άλλος [κάτι άλλο]. Τι φταίει ο χαλκός εάν ξυπνήσει σάλπιγγα; Μου είναι προφανές,

177Bion, W.R. (1984). A theory of thinking. στο Second Thoughts. London: Karnac.

178“Η σιωπηρή προκείμενη του Descartes ότι η σκέψη προϋποθέτει έναν σκεπτόμενο νου, είναι έγκυρη μόνο στο ψέμα” Bion W. (1995) Attention and Interpretation σ.103 παρατίθεται στο Endnotes #5 σ.75

179Endnotes. (2019) *We Unhappy Few*, στο *Endnotes #5* σ.16-112 https://endnotes.org.uk/file_hosting/EN5_We_Unhappy_Few.pdf

180Ο Bion λέει ότι η σκέψη είναι κοινωνική, ότι τα άτομα προτιμούν να την αποφεύγουν. Οι συμπεριφοριστές οικονομολόγοι λένε ότι είμαστε ανορθολογικά όντα. Η διάγνωση για το άτομο είναι αρκετά ίδια, η γενική εικόνα είναι τελείως διαφορετική.

παρακολουθώ τη σκέψη μου να ξεδιπλώνεται: τη βλέπω, την ακούω: χτυπώ τις χορδές: η συμφωνία ξεκινά στα βάθη ή αναβλύζει με ορμή στη σκηνή”¹⁸¹.

Κοινωνία – Ολότητα

Είδαμε ότι για τον Marx, “δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που προσδιορίζει την ύπαρξή τους, αλλά αντίθετα, είναι η κοινωνική τους ύπαρξη που προσδιορίζει τη συνείδησή τους”¹⁸². Για τον Adorno, το καθοριστικό στοιχείο στη διαλεκτική διαμεσολάβηση είναι το αντικειμενικό κοινωνικό. Έτσι προκρίνει την έννοια “κοινωνία”, με τη μετάβαση του φιλοσοφικού ενδιαφέροντος στο κοινωνικό¹⁸³. Από την κοινωνία προέρχεται η διαμεσολάβηση της διαλεκτικής, ως άρνηση της υπάρχουσας κοινωνίας, αρνητική διαλεκτική της, μα ακόμα και όταν είναι ενάντια στη κοινωνία, οφείλει να είναι κοινωνική. Όμως δεν υπάρχει μια αφηρημένη κοινωνία, όπως δεν υπάρχει και μια αφηρημένη ανθρωπότητα -ακολουθούμε τον Hegel στο “αν το αληθές είναι κάτι αφηρημένο, τότε είναι αναληθές”¹⁸⁴ και έτσι οφείλουμε να σπεύσουμε να δείξουμε το συγκεκριμένο περιεχόμενο της. Εχουμε για τη κοινωνία μια διττή έννοια, από τη μια είναι η κοινωνία εν γένει και από την άλλη η αστική κοινωνία. Πραγματική έννοια της κοινωνίας για τον Adorno είναι μια τρίτη έννοια, η κοινωνία ως αυτό που αποκρύπτεται (μια κανονικότητα που ενώ πηγάζει από την ίδια, δεν της είναι ορατή). Έτσι, μπορεί κάποιος να πει ότι “η ενσωμάτωση της κοινωνίας έχει αυξηθεί, με την έννοια της αυξανόμενης κοινωνικοποίησης, το κοινωνικό ύφασμα γίνεται ένα όλο και πιο πυκνό πλεκτό, υπάρχουν όλο και λιγότερες περιοχές της αποκαλούμενης υποκειμενικότητας που δεν τις έχει αναλάβει λιγότερο ή περισσότερο η κοινωνία” “...αφετέρου, σε αντίθεση με αυτή την αυξανόμενη κοινωνικοποίηση είναι γεγονός ότι, ακόμα στην κοινωνία μας, τίποτα δεν ομοιάζει με ενότητα

181Επιστολή στον Paul Demeny, 15 mai 1871. στο Rimbaud, A. (2010) Oeuvres complètes, Paris: GF Flammarion σ.229

182Marx, K. (1971). Zur Kritik der Politischen Ökonomie, MEW 13. Berlin: Dietz. σ.9

183Μια από τις πιο πλούσιες σε περιεχόμενο, εκδόσεις παραδόσεών του, φέρει τον τίτλο: Φιλοσοφικά Στοιχεία μιας Θεωρίας της Κοινωνίας. Ακόμα και στην αισθητική του θεωρία το καταληκτικό και πιο ολοκληρωμένο κεφάλαιο φέρει τον τίτλο: Κοινωνία.

184 Hegel, G. (1986) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I Frankfurt: Suhrkamp. σ.43

συμφερόντων, με συμφιλίωση του συμφέροντος της κοινωνίας ως ολότητας και των συμφερόντων των ατόμων που έχει πραγματοποιεί. Και απ' αυτή την οπτική η κοινωνία μας απέχει σίγουρα έτη φωτός από αυτή την έννοια ενσωμάτωσης, που τόσο χρησιμοποιείται ως ιδεολογία”¹⁸⁵. Έτσι γίνεται χρέος κάθε κοινωνικής θεωρίας να δείξει την εμμενή αντίφαση της ενσωμάτωσης ως έκφραση της κοινωνικής πραγματικότητας, να δείξει ότι η κοινωνική ένταξη αναπτύσσεται μαζί με τις κοινωνικές αντιφάσεις, με τον κοινωνικό ανταγωνισμό. Όχι μόνο, δεν υπάρχει κοινωνική συμφιλίωση, αλλά αυτό που θέτει ως κίνηση της συμφιλίωσης δεν είναι παρά βύθισμα των χαρακωμάτων και διαιώνιση της κοινωνικής αναλήθειας.

Κατά την Gillian Rose¹⁸⁶, λέγοντας ο Adorno ότι η κοινωνία είναι φιλοσοφική ιδέα εννοεί τέσσερα πράγματα: (α) η έννοια της κοινωνίας είναι μη-ταυτόσημη με το αντικείμενό της και άρα η εξέτασή της απαιτεί μη-διαλεκτική σκέψη (β) απαιτείται μια σωστή οπτική της διαμεσολάβησης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, (γ) αυτές οι έννοιες δεν μπορούν ξεκομμένες να μεταφραστούν σε εμπειρικές έννοιες επειδή (δ) εξαρτώνται από μια έννοια ολότητας και η έννοια της ολότητας είναι πάντα φιλοσοφική. Στις περισσότερες αγγλοσαξονικές αναγνώσεις του Adorno (όσες πατούν πάνω στην ανάλυση της ολότητας του Martin Jay¹⁸⁷), αυτή η κοινωνική ολότητα καταγγέλλεται με μια έμφαση στο όνομα της ατομικότητας, της ατομικής έκφρασης(χοντρικά του δικαιώματος να λέμε όχι). Όμως ο Adorno δεν μιλάει εδώ για τη καταγγελία της κοινωνίας του Walden του Thoreau, δεν περιγράφει ροβινσωνιαδες. Για τον Adorno, η κριτική της κοινωνικής ολότητας, που έρχεται από μια ανοιχτή διαλεκτική, η οποία φωτίζεται από τη προοπτική μιας άλλης κοινωνίας, προέρχεται από το αίτημα του κοινωνικού, ταυτόχρονα ενάντια αλλά και υπέρ του, ενάντια στη συγκεκριμένη του ύπαρξη, ενάντια στο “έτσι έχουν τα πράγματα”. Η κοινωνική

185Adorno, T. W. (2019). *Philosophical elements of a theory of society*. John Wiley & Sons. σ.64-65

186Rose, G. (2014). *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Verso σ.101

187 Ο Jay διακρίνει στον δυτικό μαρξισμό πέντε είδη ολότητας που προέρχονται από το έργο του Lukács. Ο Adorno κατ' αυτόν αποδέχεται μόνο αυτό που ονομάζει αποκεντρωμένη ολότητα (ολότητα χωρίς κέντρο, χωρίς προέλευση) και αντιμετωπίζει τις άλλες μορφές ολότητας μόνο αρνητικά.
Jay, M. (1984) *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. UoC Press. Στα ελληνικά κυκλοφόρησε η μετάφραση ενός κεφαλαίου με τίτλο “η έννοια της ολότητας στον Lukács και τον Adorno” Έρασμος, Αθήνα 1992

διαμεσολάβηση όσο και αν έχει σήμερα μια ολοκληρωτική μορφή, δεν πρέπει να απεμποληθεί πλήρως επειδή είναι συγκροτητική κάθε κοινωνίας. Η έννοια της κοινωνίας για την οποία αγωνίζεται δεν υπάρχει σε ένα μακρινό σύμπαν αλλά παρουσιάζεται μέσα από την άρνηση του εδώ υπάρχοντος. Τη βρίσκουμε κρυμμένη στη καθημερινότητα μας. Όμως εδώ βρίσκεται ένας κίνδυνος. Επιμένοντας στη καθημερινή εμπειρία ως αντίβαρο στον αφαιρετικό χαρακτήρα της γνώσης *“αυτό που προσλαμβάνουμε πρώτα απ όλα είναι οι γενικές σχέσεις πολύ περισσότερο από τις ιδιαίτερες σχέσεις στις οποίες εμπλεκόμαστε”*¹⁸⁸, αυτή είναι η φυσική ιστορία της δεύτερης μας φύσης¹⁸⁹. Η διαλεκτική μπορεί να πάρει τη μορφή μιας επιστροφής στην απλοϊκότητα και αυτή είναι μια επικίνδυνη όψη του εγγελιανισμού, και γι αυτό οφείλουμε να αντικαταστήσουμε τη φιλοσοφία της ταυτότητας με μια *“ανοιχτή και εύθραυστη διαλεκτική”*¹⁹⁰

Όταν ο Adorno μιλά για ολότητα, εννοεί τη κοινωνία ως *“ανταγωνιστική ολότητα”*, ως μια ανατροφοδοτούμενη, ανανοηματοδοτούμενη, ετερόνομη σχέση πραγματοποίησης και αλλοτρίωσης. Ένα απολιθωμένο όλο που δε διαμεσολαβείται αλλά κυριαρχεί. Στο *“όλο είναι το αληθές”* του Hegel, ο Adorno αντιπαραθέτει το *“όλο είναι το αναληθές”*¹⁹¹. Η θέση ότι το όλον είναι το αναληθές δεν ισχυρίζεται τη κατάργηση του. Η ευτυχής παράλειψη της κοινωνικής ολότητας είναι ευλογία για τη κυριαρχία, είναι ευλογία για το κεφάλαιο. Χωρίς την ολότητα το νόημα μπορεί να κινείται συνειρμικά στις μορφές των εμπορευμάτων, ένας ψυχαναγκασμός χωρίς ουσία, η ουσία του ψυχαναγκασμού. Όπως διατηρήσαμε την αξίωση μιας έννοιας ουσίας έτσι οφείλουμε να διατηρήσουμε και το καθολικό, να μη χαθούμε στον κατακερματισμό. Υπερασπίζοντας μια ανοιχτή διαλεκτική, υποστηρίζει ένα καθολικό που είναι κι αυτό ανοιχτό, κάτι τέτοιο όμως δε μπορεί να υπάρξει δίπλα στην υπάρχουσα ολότητα. Άρα το δικό μας καθολικό δεν είναι μια δεύτερη ολότητα αλλά η εναντίωση της πρώτης. Είναι μια αντι-ολότητα. Η

188Bd.IV.2:139

189Για παράδειγμα ένας σκύλος μπορεί να γαβγίζει τους ζητιάνους και να κουνά την ουρά του στους καλοντυμένους ανθρώπους και ο ιδιοκτήτης του το προσλαμβάνει ως δείγμα μιας μυστικιστικής ευφυΐας και όχι μια μίμηση της ανοησίας του ιδιοκτήτη του, ο οποίος ιδιοκτήτης με τη σειρά του, κουνά την ουρά του στο υπάρχον της κυριαρχίας.

190Bd.IV.2:240

191Adorno, GS.4. σ.55

θεωρία της διαλεκτικής οφείλει να αποκαταστήσει τη διαμεσολάβηση, να αναδείξει το μη-ταυτόσημο, να γίνει όπως το κεφάλαιο “*μια φαινομενολογία του αντι-πνεύματος*”¹⁹².

Ο Lukács επηρεασμένος από το Weber βλέπει τη κριτική της εμπορευματικής μορφής ως κριτική της ορθολογικότητας, δηλαδή ως ορθολογική κριτική. Όμως ούτε για τον Marx ούτε για εμάς η ανάλυση της καπιταλιστικής διαδικασίας μπορεί να ενταχθεί στο σχήμα της διάκρισης ορθολογικού-ανορθολογικού¹⁹³. Μια τέτοια ανάλυση προσεγγίζει το αντικείμενο εξωτερικά, το προσεγγίζει με βάση τις κατηγορίες της υποκειμενικής συγκρότησης. Το προσεγγίζει μη-διαλεκτικά -ο λόγος όπως τον αντιλαμβάνεται αυτή η παράδοση εμφανίζεται σε εμάς ως μη-διαλεκτική κατηγορία. Το προσεγγίζει εξωιστορικά, προκαταλαμβάνει μια θετική ολότητα, μια ενότητα υποκειμένου-αντικειμένου, η ορθολογική τους ολότητας είναι μια διαλεκτική μόνο στο όνομα. Το “γιατί” το εξηγεί ο Lars Heitmann¹⁹⁴. Παρατηρεί ότι οι Hegel, Marx και Lukács μοιράζονται την ιδέα της ολότητας ως κάτι που οφείλουμε να συλλάβουμε στο πλαίσιο της διαλεκτικής θεωρίας και αυτό αλλάζει με τον Horkheimer. Αυτός βάζει στο κέντρο την “αναληθή ολότητα” της καπιταλιστικής κοινωνίας. Για τον Heitmann, ο Horkheimer αναπτύσσει τη δεκαετία του '30 ένα πρόγραμμα υλιστικής θεωρίας που θα καθοδηγεί τις επιμέρους επιστήμες¹⁹⁵. Το πρόγραμμα αυτό εγκαταλείπει το '40 βλέποντας τις παγκόσμιες εξελίξεις και είναι πλέον ο Adorno αυτός που το συνεχίζει κάτω από την ομπρέλα της αρνητικής διαλεκτικής. Η έννοια της κοινωνίας ως ανταγωνιστικής ολότητας συνιστά τον πυρήνα αυτού του προγράμματος.

Η ολότητα είναι μια έννοια που φτάνει στον Adorno από τον Lukács και πηγαίνει πίσω στον Marx και του Hegel. Συγκροτεί μια έννοια ολότητας που

192 στην *Αρνητική Διαλεκτική* -στο κεφάλαιο “παγκόσμιο πνεύμα και φυσική ιστορία”- ο Adorno χαρακτηρίζει το κεφάλαιο ως φαινομενολογία του αντι-πνεύματος, ως ανάλυση “από την ανάλυση της εμπορευματικής μορφής μέχρι τη θεωρία της κατάρρευσης”

193Πρβλ. Marx, K. (1920). *The poverty of philosophy*. CH Kerr. κεφ.2

194Heitmann, L., & Blumenfeld, J. (2018). Society as ‘totality’: on the negative-dialectical presentation of capitalist socialization. στο B. BestW. Bonefeld, & C. O’Kane The sage handbook of frankfurt school critical theory (Vol. 3, pp. 589-606). SAGE Publications Ltd.

195Ακόμα μια προσπάθεια αυτού που αργότερα θα καταγγελθεί ως “μεγάλη αφήγηση”. Για τη κριτική θεωρία δεν υφίσταται αυτή η γενικευμένη μομφή της μεγάλης αφήγησης, ακριβώς επειδή υπάρχει μια διαρκής σύγκρουση του αφηγηματικού στοιχείου με τη πραγματικότητα.

είναι κοντά στον Marx και κριτική απέναντι στον Hegel και τον Lukács. Για τον Marx η οικονομική ολότητα είναι “έκφραση αντεστραμμένων κοινωνικών σχέσεων”. Αυτή την αντιστροφή οφείλουμε να εκφράσουμε.

Η μεταμοντέρνα θεωρία απορρίπτει ολοκληρωτικά την έννοια της ολότητας. Θέλουμε εδώ να δείξουμε με ποιο τρόπο συγκρατεί την αναγκαιότητα της, παρά τον αμφίσημο χαρακτήρα της. Ας το κάνουμε με ένα παράδειγμα, αυτό του ηθοποιού που αποδίδει ένα ρόλο, ας πούμε ότι υποδύεται έναν μικροπωλητή, ο ηθοποιός δεν αντανακλά μόνο τη συμπεριφορά ενός συγκεκριμένου μικροπωλητή, αλλά ολόκληρης της κοινωνικής ολότητας. Χωρίς να θέλουμε να μπούμε σε λεπτομέρειες γύρω από τη τέχνη της ηθοποιίας, ο ηθοποιός μεταφέρει τη συμπεριφορά της συγκεκριμένης μορφής σε μια συγκεκριμένη κοινωνία, αλλά και όλες τις σχέσεις της, όλα όσα σχετίζονται με αυτή, ένα σύνολο όχι αφηρημένο, αλλά συγκεκριμένο. Έτσι και ο ζωγράφος δεν ζωγραφίζει απλώς έναν άνθρωπο ή σωστότερα την εικόνα ενός ανθρώπου, ζωγραφίζει και αυτός μέσω της κοινωνικής ολότητας. Αυτή διαμεσολαβεί. Είναι βέβαια μια διαμεσολάβηση, όχι μια απολίθωση, άρα μια ανοιχτή διαλεκτική, και δεσμεύεται από ένα πρωτείο του αντικειμένου που τον καλεί να δώσει προτεραιότητα στο ίδιο το έργο και όχι στη φωνή της ολότητας ή καλύτερα στην άρνηση της. Πρώτο είναι το ίδιο το έργο, μέσω αυτού όλα τα υπόλοιπα. Όμως εδώ η ολότητα, ως μη-ταυτότητα, ως επιτέλεση μιας άρνησης, είναι ενεργή παρουσία και άρα θα είναι κάποια στιγμή και στη θετικότητα. Η κοινωνία ως αυτό-που-δεν-είναι-ακόμα είναι ένα διακύβευμα, κάτι διαρκώς υπό αίρεση αλλά ταυτόχρονα ένα αδιαπραγμάτευτο αίτημα, ως το αίτημα για αυτό που η κοινωνία θα όφειλε να είναι, όχι ως μια ταυτότητα αλλά ως αέναη κίνηση ανάμεσα σε αυτό που είναι και σε αυτό που θα όφειλε να είναι, αυτή την έννοια κοινωνίας θα οφείλαμε να υπερασπιστούμε.

Πρέπει να καταλάβουμε ότι ακόμα και αυτό που ονομάζουμε εμπειρία συγκροτείται κοινωνικά. Είναι μια κοινωνική εμπειρία που δεν προέρχεται από το κοινωνικό υπάρχον παρά μόνο ως συνείδηση ότι τα πράγματα θα μπορούσαν να είναι αλλιώς. Με αυτό το τρόπο μπορούμε να μιλήσουμε για το ότι ο Adorno προχωρά στη συγκρότηση μιας γνωσιοθεωρίας, το λέμε ενάντια στις ενστάσεις

ότι κάνει το ακριβώς αντίθετο, ότι είναι δηλαδή ένας μελαγχολικός προάγγελος του μεταμοντέρνου, αυτό που συγκροτεί είναι μια γνωσιοθεωρία της μη-ταυτότητας. Είναι μια νέα θεωρία για τη συγκρότηση της γνώσης επειδή αντιλαμβάνεται τη γνώση με διαφορετικό τρόπο. Αυτό το περιεχόμενο του μη-ταυτόσημου δεν το γνωρίζουμε, τουλάχιστον όχι ακόμα. Δεν θα βιαστούμε να προβάλουμε το περιεχόμενο που θα θέλαμε, ούτε θα μείνουμε σε μια σωκρατική άγνοια. Το μη-ταυτόσημο ανήκει στο αντικείμενο αλλά και στον αστερισμό του αντικειμένου και προς το παρόν ξέρουμε μόνο ότι είναι μη-γνωστό όμως αυτή η άγνοια δεν είναι καθόλου απόλυτη, μέσω αυτής προχωρά μια γνώση που δεν είναι καθόλου ασύλληπτη.

Στη διαπίστωση του Marx για το φετιχισμό του εμπορεύματος: “δεν το ξέρουν αλλά το κάνουν” το ότι δεν το ξέρουν προδίδεται από το ότι το κάνουν. Ξέρουμε ακριβώς τι δεν ξέρουν βλέποντας τι ακριβώς κάνουν. Πως ξέρουν αυτό που δεν ξέρουν; Μέσω της εμπειρίας ως πράξης. Το μη-ταυτόσημο περιμένει μέσα στην αντικειμενική φαινομενικότητα. Μια τέτοια γνώση δεν συγκροτεί το σύστημα, αντίθετα, ως γνώση, μπορεί ακόμα και να το διαλύσει. Το μη-ταυτόσημο δεν έρχεται να προσφέρει μια *Aufhebung* και ένα σύστημα ανώτερης τάξης αλλά να δείξει ότι το θεμέλιο του συστήματος βρίσκεται ήδη εκτός της δομής του.

Το μη-ταυτόσημο δεν μας το δίνει το σύστημα, αν δεν το προσφέρει το υπάρχον. Ανήκει στην εμπειρία, στη κοινωνική εμπειρία της κοινωνικής πραγματικότητας πραγματικότητας, η εμπειρία της άρνησης αυτού που μας δίνεται σαν δεδομένο. Η εμπειρία που περιγράφουμε αφορά το εκάστοτε ως “κινούσα αντίφαση της απόλυτης αλήθειας”. Δεν μιλάμε για την παραδοσιακή εννοιοδότηση της εμπειρίας που σημαίνει κάτι πρωταρχικό ή κάτι αποκαλυπτικό, δηλαδή μια εμπειρία του είναι ή ένα καταστάλαγμα όπως θα ήθελε μια βιωματική φιλοσοφία. Εμπειρία είναι αυτό που δεν εξαντλείται στις επιμέρους επιστήμες. Εμπειρία είναι για εμάς αυτό που αποκαθιστά τη σχέση με τα πράγματα, αυτό που δεν βοηθά την υποκειμενικότητα να κυριαρχήσει σε βάρος εν τέλει και του εαυτού της.

Είδαμε ότι η κριτική θεωρία τοποθετείται σε ένα δίπολο: από τη μια είναι αυτή

ως κριτική της πολιτικής οικονομίας και από την άλλη είναι η παραδοσιακή θεωρία με τη φιλοσοφία του υποκειμένου. Αυτό σημαίνει ότι η κριτική στον υποκειμενοκεντρισμό δεν εξαντλείται στην αποδόμηση της κυριαρχίας του υποκειμένου, είναι μια κριτική που δεν γίνεται παρά για να αποκαλύψει την απρόσωπη κυριαρχία του κεφαλαίου -μέσω του υποκειμένου.

Αντί για μια μεταμοντέρνα απόρριψη της υποκειμενικής εμπειρίας, οφείλουμε να την εξετάσουμε και να δούμε με ποιο τρόπο αναανοηματοδοτείται από τη σχολή της Φρανκφούρτης.

Εμπειρία

Μεταφερθήκαμε στο αμφιθέατρο του Adorno το 1958, και είδαμε τις παραδόσεις του να παίρνουν μια όχι και τόσο απρόσμενη πορεία προς τον Hegel. Αυτή η πορεία οδήγησε σε ένα κείμενο για την εμπειρία στον Hegel με τίτλο *Εμπειρικό περιεχόμενο*. Η έννοια εμπειρία γίνεται η κεντρική διαμεσολάβηση του συστήματος, δηλαδή (στον Hegel) του κάθε τι. Η εμπειρία αυτή δεν είναι ούτε πρωταρχική αδιαμεσολάβητη εμπειρία, ούτε καταστάλαγμα, ούτε μια αποκαλυπτική εμπειρία του είναι όπως τη θέλει ο Heidegger. Η εμπειρία η προέκταση της ίδιας της πραγματικότητας στο υποκείμενο, “η φιλοσοφία έχει σαν περιεχόμενο της τη πραγματικότητα. Την πλησιέστερη συνείδηση αυτού του περιεχομένου την ονομάζουμε εμπειρία”¹⁹⁶. Η εμπειρία είναι “το εκάστοτε ως κινούσα αντίφαση της απόλυτης αλήθειας”.

Σε αυτή την ανανεωμένη διαλεκτική υποκειμένου - αντικειμένου, όπου καλεί για μια αποκατάσταση της σχέσης με τα πράγματα, συγκρατάμε από το υποκείμενο την έννοια της εμπειρίας, ως κάτι που δεν του ανήκει αποκλειστικά, ως συνείδηση του περιεχομένου της πραγματικότητας, κομμάτι της διαμεσολάβησης που ανήκει στην ίδια. Για να μιλήσει για ένα τέτοιο εμπειρικό περιεχόμενο της πραγματικότητας αλλά και για μια εμπειρία που ανήκει στη πραγματικότητα δεν έχει παρά να παραθέσει τον Hegel για τον οποίο η εμπειρία ορίζεται στη *Φαινομενολογία του νου* ως “διαλεκτική κίνηση που ασκεί η

συνείδηση στον εαυτό της τόσο στη γνώση της, όσο και στο αντικείμενό της στο βαθμό που από αυτό προκύπτει το νέο αληθινό αντικείμενο”.

Έτσι στις *Παραδόσεις για τη διαλεκτική* η έννοια της εμπειρίας εισέρχεται σε έναν αστερισμό όπου μετατρέπεται σε “αναγνώριση του αντινομικού ή ανταγωνιστικού χαρακτήρα της ίδιας της πραγματικότητας”¹⁹⁷ Και αυτό “είναι κάτι που χρωστάμε στον Hegel ο οποίος δεν προσπάθησε να καταστείλει αυτή την ένταση στρογγυλεύοντας τις αντιφάσεις, αλλά έπιασε τον ταύρο από τα κέρατα... εντοπίζοντας την οποιαδήποτε διευθέτηση όχι πάνω και πέρα από τον αντικειμενικά αυτο-αντινομικό χαρακτήρα του κόσμου αλλά μέσα και διαμέσου αυτού του ίδιου του αυτο-αντινομικού χαρακτήρα”¹⁹⁸.

Όσο και αν η εμπειρία δεν αποτελεί παρά σύστημα της πραγματικότητας, όσο και αν υπερασπιζόμαστε στη διαλεκτική το στοιχείο του αντικειμένου, είναι η εμπειρία που διασώζει το υποκείμενο και εντείνει την αναγκαιότητά του. Όμως οφείλουμε να ανατρέψουμε την κρατούσα έννοια εμπειρίας “η αλήθεια είναι αντικειμενική και όχι εύλογη”. Αυτό ακούγεται “εύλογο” όμως δεν είναι, έχει να κάνει με τον πυρήνα της ιδεολογίας. Το ότι η εμπειρία εδράζεται στη πραγματικότητα είναι μια τεκτονική μετακίνηση της γνώσης.

Σε αυτή τη διερεύνηση της έννοιας της εμπειρίας ο Adorno επηρεάστηκε από τον Benjamin. Στη *Καταγωγή του γερμανικού δράματος* ο Benjamin εκφράζει μια ένταση ανάμεσα στις δύο διαφορετικές έννοιες της εμπειρίας. Στα ελληνικά η λέξη εμπειρία εκφράζει τόσο τη πείρα όσο και το βίωμα. Η γερμανική γλώσσα έχει διαφορετική έννοια για την πείρα και διαφορετική για το βίωμα. Αυτή την ένταση μιας συντηρητικής και μιας ριζοσπαστικής εμπειρίας εκφράζει ο Benjamin ¹⁹⁹. Έχει λοιπόν μια δική του “θεωρία της εμπειρίας”, τουλάχιστον ο Adorno έτσι ισχυρίζεται στην αλληλογραφία τους, ωστόσο ο Benjamin απαντώντας επιφυλακτικά, την βάζει μέσα σε εισαγωγικά. Αυτό έχει να κάνει βέβαια όχι στο ότι δεν βλέπει ένα καινοτόμο στοιχείο στην ίδια του την ανάλυση αλλά στην επιφυλακτική σχέση που διατηρεί με τη θεωρία, μια

197Bd.IV.2:108

198Bd.IV.2:108

199Αναλυτική έκθεση του ζητήματος στο Karkagianni-Doukidou, Margarita (2015) *Nuance and tension : a study of Bergson's idea of intensity*. (PhD thesis), Kingston University.

επιφυλακτικότητα που αναδύεται από το ίδιο το έργο του. Θεωρία της εμπειρίας, είναι τα μοτίβα που επεξεργάζεται στο κείμενο: *Ορισμένα Μοτίβα στον Baudelaire*. Ο Benjamin μιλά για μοτίβα και ορίζει το μοτίβο με ένα ριζοσπαστικό τρόπο, θα μπορούσαμε να πούμε: μοτίβο είναι θραύσματα θεωρίας ερριμμένα ήδη στον κόσμο.

Από τη θέση του Freud ότι “η συνείδηση δημιουργείται στο σημείο του μνημονικού ίχνους”²⁰⁰ πηγάζει ο ορισμός της μνήμης ως αυτό που θέλει να σώσει τις εντυπώσεις (αυτά που ζούμε εδώ και τώρα, τα ερεθίσματα), η μνήμη εδώ είναι μια διαδικασία, ένα “ρήμα”, μια κίνηση σύνδεσης του παρόντος με μια ανάμνηση. Η ίδια η ανάμνηση, ως ένα μακρινό σημείο, θέλει να διαλύσει αυτές τις εντυπώσεις. Είναι καταστροφική. Η συνείδηση προσπαθεί να εμποδίσει αυτή τη καταστροφή, να αμυνθεί από το μνημονικό ίχνος που τη χτυπά για να τη καταστρέψει, τη χτυπά από έξω, από τα ίδια τα ερεθίσματα. Στον Benjamin η αναμνήσεις κατοικούν στα ίδια τα πράγματα, από αυτά έρχεται η ακούσια μνήμη ως πραγματική μνήμη.

Μέσα από τα μοτίβα του Baudelaire, ο Benjamin βλέπει τις αντιφάσεις μιας παράδοσης της φιλοσοφίας που προσπάθησε να συλλάβει την εμπειρία και το έκανε στρεφόμενη στους ποιητές αφήνοντας εκτός τη καθημερινότητα της κοινωνικής ζωής. Ακόμα και για τον Bergson που ξεχωρίζει σε αυτή τη παράδοση, η ουσία της εμπειρίας ανήκει μόνο στους ποιητές. Η εμπειρία αυτή συγκροτείται από συσσωρευόμενα, συχνά μη συνειδητά στοιχεία που συρρέουν στη μνήμη. Ο Proust, που προσπάθησε κατά κάποιο τρόπο να εφαρμόσει το μπερζονισμό στη λογοτεχνία, προσπαθεί να επαναστρέψει την εμπειρία στο κοινωνικό. Καθαρή μνήμη για τον Proust γίνεται η ακούσια μνήμη. Η καθαρή μνήμη —η *mémoire pure*—της μπερζονικής θεωρίας γίνεται σ' αυτόν *mémoire involontaire*, μια μνήμη που λειτουργεί ακούσια. Αμέσως ο Proust αντιπαραθέτει αυτή την ακούσια μνήμη στην εκούσια που τελεί υπό τον έλεγχο της νόησης.

Η συνείδηση δημιουργείται για να μας σώσει από τη μνήμη, να μας προστατεύσει από τα ερεθίσματα. Η συνείδηση είναι μια ασπίδα και όχι ένα

200βλ. *Ερμηνεία των ονείρων*. κφ.7.

ξίφος. Συγκροτείται ως άρνηση του σοκ. Το σοκ δεν εγγράφεται στην εμπειρία παρά μόνο ως βίωμα. Όταν η συνείδηση συγκρατεί πραγματικά ένα σοκ, έχουμε ένα βίωμα με την ουσιαστική έννοια, “όμως αυτό το περιστατικό θα ήταν στείρο χωρίς τη ποιητική εμπειρία”. Η καλλιτεχνική δημιουργία γεννιέται με τον τρόπο που επιφέρει μια απουσία άμυνας απέναντι στο σοκ, η αδυναμία να το εντάξουμε στο κύκλο της συνείδησης.

Ο Adorno προτείνει να συνδεθεί αυτή η θεωρία της εμπειρίας με την έννοια της πραγματοποίησης-ως-ξεχάσματος “να φέρουμε ολόκληρη την αντίθεση ανάμεσα στη πείρα και το βίωμα σε σχέση με τη διαλεκτική θεωρία του ξεχάσματος... ή εξίσου τη θεωρία της πραγματοποίησης, κάθε πραγματοποίηση είναι ξέχασμα... τα αντικείμενα γίνονται ξεκάθαρα πραγμώδη τη στιγμή που τα έχουμε στα χέρια μας χωρίς τη διαρκή παρουσία των άλλων πτυχών τους, όταν κάτι από αυτά έχει ξεχαστεί.”²⁰¹, αυτό είναι που εννοεί όταν λέει ότι “κάθε πραγματοποίηση είναι ξέχασμα”, ακριβώς επειδή η ανταλλακτική αξία καλύπτει κάθε άλλη ιδιότητα του εμπορεύματος.

Το πως θα μπορούσαν να συγκλίνουν οι δυο θεωρίες περαιτέρω και να διαμορφωθεί μια θεωρία της εμπειρίας του φетиχισμού του εμπορεύματος δεν είναι ένα απλό ζήτημα. Εν τέλει η πραγματοποίηση ως ξέχασμα αφαιρεί τα ίχνη κάθε ανάμνησης. Αφαιρεί δηλαδή το αρνητικό αίτιο συγκρότησης της συνείδησης. Στη πραγματοποιημένη πραγματικότητα δεν υπάρχει συνείδηση, γι αυτό και όλα βρίσκονται κάτω από ένα ξόρκι. ωστόσο πέρα από τη συνείδηση η μνήμη συνεχίζει μια αυτόματη διαδικασία, συσσωρεύοντας αδιάφορα μια γνώση που δεν ξέρει τίποτα.

Στο ξέχασμα ο εμπορευματικός χαρακτήρας δεν περιορίζεται στην εξάλειψη μόνο όσων σχετίζονται με αυτό το *quid pro quo* που τον χαρακτηρίζει αλλά απλώνεται σε ένα γενικευμένο ξέχασμα που χαρακτηρίζει κάθε φαντασμαγορία. Εκτός από το μόχθο έχει ξεχαστεί η βία, έχουν ξεχαστεί οι εναλλακτικές προοπτικές, κάθε είδους αφαίρεση τόσο από τη πραγματικότητα όσο και από τη φαντασία. Η πραγματοποίηση είναι ένα ξόρκι μνήμης που πέφτει στον ήρωα του

²⁰¹Adorno, T. W., & Benjamin, W. (1999). The complete correspondence, 1928-1940. Harvard University Press. p. 321

παραμυθιού, πάνω σε μια ολόκληρη κοινωνία και αυτό που συγκρατεί το ξόρκι από το να σπάσει είναι η ανταλλακτική αξία. Και μιλάμε εδώ για ξόρκι μιας και ο ίδιος ο Adorno στα πρωτόκολλα της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* λέει ότι “ολόκληρος ο κόσμος βρίσκεται κάτω από ένα ξόρκι”. Δεν μιλάμε όμως εδώ για την έννοια της απομάγευσης του Weber, αλλά για ένα ξόρκι που απλώθηκε ταυτόχρονα με εκείνη τη διαδικασία απομάγευσης, ένα ξόρκι που αποτελεί την άλλη της όψη. Οι φρανκφουρτιανοί γνωρίζουν ότι μύθος και γνώση είναι δεμένα σε ένα βαθύτερο επίπεδο, “ήδη ο μύθος είναι διαφωτισμός, και ο διαφωτισμός ξαναγίνεται μυθολογία”²⁰². Η γνώση ενδίδοντας στη γοητεία της εξουσίας, ανοίγοντας το δρόμο στο καπιταλισμό, καταδίκασε τη σκέψη σε ένα παγωμένο βασίλειο.

Έτσι καλεί τον Benjamin “να διαμορφώσουν την αρμόζουσα κριτική στη πραγματοποίηση” που αντιλαμβάνεται ως εκδίπλωση των αντινομικών στιγμών αυτού του ξεχάσματος ή αλλιώς να μορφοποιήσουν τη διάκριση μεταξύ καλής και κακής πραγματοποίησης. Σε αυτό το ξεδιάλεγμα της πραγματοποίησης φαίνεται να γεννιέται αυτό που αργότερα θα περιγραφεί ως “αντικειμενική φαινομενικότητα”. Ωστόσο αυτή η πρόταση δεν προχωρά αφού ο Benjamin βρίσκει το θάνατο λίγους μήνες αργότερα, αυτοκτονώντας για να μη πέσει στα χέρια των φασιστών. Βρισκόμαστε στο τέλος της αλληλογραφίας τους. Εκεί ο Adorno επίσης προτείνει να εμπλέξουν την μπενγιαμινική έννοια της αύρας στη θεωρία της πραγματοποίησης/ ξεχάσματος επειδή, γι αυτόν, η μπενγιαμινική αύρα δεν είναι παρά το ξέχασμα της ανθρώπινης εργασίας που επενδύθηκε στο πράγμα. Ο Benjamin στην απάντησή του²⁰³ δηλώνει τη διαφωνία του με τον Adorno: δεν είναι μόνο η εργασία αυτό που αποκρύπτει η πραγματοποίηση. Η έννοια της “αύρας” εκφράζει για αυτόν οτιδήποτε θα μπορούσε να κρατήσει ζωντανό η εμμένεια από μια τόσο υπερβατική έννοια. Είναι το να συλλαμβάνεις το αντικείμενο “με την ικανότητα να σου επιστρέφει το βλέμμα”... μιλά έτσι για “κάτι ανθρώπινο στα ίδια τα πράγματα, κάτι που δεν προέρχεται από την εργασία”. Μάλλον προέρχεται από την κοινωνική ολότητα, τις κοινωνικές και

202ΔτΔ:26

203Επιστολή 7ης Μαΐου 1940

οικονομικές κατηγορίες, αυτές συγκροτούν μέσω των εντυπώσεων τα μνημονικά ίχνη μέσα στο κόσμο. Ο Adorno θα ασπαστεί μια τέτοια θέση αργότερα και θα απομακρυνθεί από εκείνη τη θεωρία πραγματοποίησης που έβλεπε μόνο την αλλοτρίωση της εργασίας.

Ως προς την επιφυλακτική αυτή απάντησή του Benjamin, πέρα από διάφορα ζητήματα που μπορεί να έχουν να κάνουν με τις προσωπικές δυσχέρειες, η ενστασή του φαίνεται να οφείλεται σύμφωνα με τον Thijs Lijster²⁰⁴ σε δύο ακόμα λόγους. Πρώτον, έχει ήδη μια θεωρία πραγματοποίησης, στη θεωρία της αλληγορίας που ανέπτυξε στη *Καταγωγή* και δεύτερον, η διάκριση καλής και κακής πραγματοποίησης σίγουρα θα του φάνηκε αντιδιαλεκτική, ως εάν να μπορούσαν αυτά τα δυο να διαχωριστούν “δεν ταιριάζει με τις ιδέες του Benjamin για τη πραγματοποίηση, σύμφωνα με τις οποίες, η πραγματοποίηση μπορεί να απαλλοτριωθεί ακριβώς με το να τη φτάσουμε στα όριά της”.

Στις δύο έννοιες που έχει στην ελληνική γλώσσα η γνώση: το γνωρίζω και το ξέρω²⁰⁵ μπορούμε να εφαρμόσουμε τα δυο είδη πράξης της εμπειρίας: πείρα και βίωμα. Γνωρίζουμε μέσα από τη πείρα. Ξέρουμε μέσα από τα βιώματα. ο Benjamin θέλει να φέρει τις δυο έννοιες της εμπειρίας σε αντίθεση σε σχέση με το ξέχασμα. Οι εργάτες ξέρουν καλά την εκμετάλλευση, το θέμα είναι πως δεν γνωρίζουν πως κάθε φορά που ψωνίζουν την αναπαράγουν. Ότι η πραγματοποίηση είναι ακριβώς λήθη αυτού του βιώματος. Γνωρίζουν το εμπόρευμα ως λωτοφάγοι και την εκμετάλλευση δεν τη ξέρουν πια. Ο Marx περιέγραψε τη θρησκεία ως το όπιο του λαού αλλά σκόπευε να περιγράψει και τον καπιταλισμό σαν θρησκεία. Και πραγματικά κανένα ναρκωτικό, κανένα όπιο και κανένα βάλιουμ δεν λειτούργησε πιο αποτελεσματικά για τη νοικοκυρά από τη βόλτα στους διαδρόμους των τεράστιων σουπερμάρκετ. Όπιο του λαού είναι βασικά τα εμπορεύματα. Κάθε εμπόρευμα είναι ένα ξέχασμα, ένα χάσιμο.

204Lijster, Thijs. “All Reification Is a Forgetting’: Benjamin, Adorno, and the Dialectic of Reification.” στο Gandesha, S. S., & Hartle, J. F. (Eds.). (2017). *The Spell of Capital: Reification and Spectacle*. Amsterdam University Press. σ. 55–66.

205Κάνοντας εδώ μια μικρή παρέκβαση, βλέπουμε πως όπως διαφέρει το βίωμα από τη πείρα έτσι διαφέρει στα ελληνικά και το “ξέρω” από το “γνωρίζω” και αντίστοιχα στα γερμανικά τα Erkennen και Wissen. Το γνωρίζω έχει μια αναφορά σε μια αντικειμενική γνώση, ενώ το ξέρω -αόριστος του εξευρίσκω- σε μια εσωτερική απόφαση. Έτσι η φράση που λέει “γνωρίζεις κάποιον αλλά δεν τον ξέρεις πραγματικά” φαίνεται να αποδίδει όντως δυο διαφορετικές σημασίες και να μην είναι μια ασυνάρτητη ανοησία.

Για τον Benjamin αυτό το ξόρκι ξεχάσματος έχει μόνο περιορισμένη δράση, η εμπειρία σαν πείρα δεν χάνεται, και μπορεί να μη ξέρεις κάτι αλλά τελικά το γνωρίζεις. Εδώ έρχεται ο Sloterdijk που διαφοροποιεί τη φράση του Marx (ου γαρ οίδασι αλλά ποιούσι) και λέει: “το γνωρίζουν και παρόλα αυτά το κάνουν”. Αποδίδοντας έτσι τις δύο φράσεις σταματούν να συγκρούονται στη θεωρία και απεικονίζουν μια σύγκρουση στη πραγματικότητα. (Η φράση αυτή του Sloterdijk εμφανίζεται διαρκώς στο έργο του Žižek). Για το αν ισχύει ότι οι άνθρωποι όντως με τη πείρα γνωρίζουν τα πράγματα, και διατηρούν μια ορθολογικά συγκροτημένη γνώση μέσα τους είμαστε εξαιρετικά επιφυλακτικοί. Ακόμα και οι σύγχρονες θεωρίες της συμπεριφορικής οικονομίας κηρύσσουν πόλεμο στη κατηγορία των econs: της ορθολογικής οικονομικής σκέψης, του ορθολογικά σκεπτόμενου υποκειμένου. Ο Daniel Kahneman, ο Dan Ariely και μια σειρά ακόμα προβεβλημένων οικονομιστών διακηρύσσουν για λογαριασμό του κεφαλαίου αυτό που ο Lacan είχε δηλώσει από τα πρώτα του κείμενα, ότι η γνώση έχει παρανοϊκή δομή, και προφανώς δεν φτάνουν στην αμφισβήτηση του ορθολογικού χαρακτήρα του ίδιου του οικονομικού συστήματος.

Μεθοδολογικά

Η καλλιτέχνης Carey Young αναρωτιέται “με τους όρους που ο νεοφιλελευθερισμός βλέπει ολόκληρη τη ζωή να λαμβάνει χώρα μέσα στο πλαίσιο της αγοράς, που μπορούμε να βρούμε τη κριτική;”²⁰⁶ και ο Adorno έχει απαντήσει με το “καμία θεωρία δεν διαφεύγει πια των αγορών”²⁰⁷. Με αυτή την έννοια μήπως η θεωρία που εκθέτουμε, αυτή η μαρξική κριτική θεωρία της σχολής της Φρανκφούρτης, δεν είναι παρά η αρνητική επικύρωση του νεοφιλελευθερισμού, με την έννοια που ο Debord λέει ότι “η οικονομία όντως διαμορφώνει τον κόσμο, σε έναν κόσμο της οικονομίας”²⁰⁸. Η θεωρία μας λέει ότι η ζωή έχει ήδη καταντήσει ένα ολοκληρωτικό σύστημα οικονομικών

206Συνέντευξη στο συλλογικό τόμο An Incomplete Reader for the Ongoing Project, “One day, everything will be free...”

207“Der Markt entgeht keine Theorie mehr” Adorno “Negative Dialektik” σ.14

208Debord. *Κοινωνία του Θεάματος*. §40.

συναλλαγών πολύ πριν ο νεοφιλελευθερισμός παρουσιάσει ως περιγραφική-ρυθμιστική ταυτότητα σε ένα δόγμα των rackets. Αρνητική επικύρωση με τον τρόπο που ο Picasso όντως ζωγραφίζει ρεαλιστικά τη πόλη της Γκερνίκα. Αυτό είναι που περιγράφουμε (στο τελευταίο μέρος) ως “καπιταλιστικό ρεαλισμό” ή ως “βρώμικο ρεαλισμό”.

Όμως το ότι “καμία θεωρία δεν διαφεύγει πια των αγορών” δεν εννοεί απλώς ότι η θεωρητική δραστηριότητα σήμερα είναι πλήρως αλλοτριωμένη και δεν υπάρχει θεωρητική διέξοδος αλλά ότι η θεωρία που αγωνίζεται για αυτή τη διέξοδο δεν δικαιούται να διαφύγει των αγορών. Οφείλει να συνεχίσει να αγωνίζεται ενάντια στον εμπορευματικό πρότυπο, εντός του πραγματοποιημένου κόσμου. Η θεωρία που ξεφεύγει της κατάστασης από την οποία δεν έχει ξεφύγει η ζωή, είναι μια θεωρία που εγκαταλείπει τη ζωή (αυτό που κάποτε ονομάστηκε νεφελοκοκκυγία²⁰⁹). Η ζωή είναι πλήρως εγκλωβισμένη στις αγορές. Η θεωρία πέρα από τις αγορές είναι ένας συναισθηματισμός που στο όνομα αφηρημένων αξιών χάνει εν τέλει την πραγματικότητα της αξίας. Είναι μέσα στον κόσμο της οικονομικής φαινομενικότητας που πρέπει να βρεθεί η έξοδος από αυτών, ακριβώς όπως η επιγραφή που πλέον βρίσκεται στα περισσότερα μουσεία: “exit through the gift shop”²¹⁰.

Σε καμία περίπτωση, ο Adorno, δεν εγκαταλείπει την ελπίδα στη θεωρητική σκέψη ως μέσο αντίστασης²¹¹. Βλέπει την αντίθεση στη θεωρητική σκέψη ως σημείο σύγκλισης των θετικιστών με τον ύστερο Heidegger: ‘Οι μεν αποκρούουν τη σκέψη, που ανεξάρτητη, επεξηγηματική, εγείρεται πάνω από τα γεγονότα και δεν μπορεί να αφομοιωθεί από αυτά χωρίς υπόλοιπο, σαν ένα αυτάρεσκο παιχνίδι λέξεων. Κατά τον Heidegger πάλι, η σκέψη, με την έννοια που της έχει δώσει η δυτική ιστορία, αστοχεί πέρα για πέρα την αλήθεια. Η τελευταία είναι λέει, κάτι καθεαυτό εμφανιζόμενο, αυτοαποκαλυπτόμενο, και νόμιμη σκέψη δεν είναι τίποτα άλλο από την ικανότητα να το συλλαμβάνει κανείς.

²⁰⁹όπως περιγράφεται στην κωμωδία του Αριστοφάνη “Ορνιθες”.

²¹⁰ Τίτλος ντοκιμαντέρ για το έργο του καλλιτέχνη Banksy

²¹¹Όπως έχει δείξει και η Αγγελική Κόντου στο “Ο Adorno για την εγγελιανή διαλεκτική: Υπερασπίζοντας τον θεωρησιακό λόγο.” Αξιολογικά 20, 47-61

Μεθοδολογικά βρισκόμαστε σε μια περίεργη θέση με τα εργαλεία της έρευνας ή ακόμα και το αντικείμενο να μην είναι δεδομένα, όχι από μια σκηνή που μας αποτρέπει από μια νοικοκυρεμένη παράθεση ορισμών ήδη από την αρχή. Τους ορισμούς μπορεί κάποιος να τους βρει εύκολα, και μετά να αποτύχει να τους κρατήσει ίδιους με τον εαυτό τους. Είναι ο χαρακτήρας της μεθόδου κάθε κριτικής θεωρίας που σέβεται τον εαυτό της, που κρατά τις έννοιες, όχι ρευστές, αλλά αλληλοεξαρτόμενες με τις άλλες έννοιες και με ολόκληρο το μεθοδολογικό μας πλαίσιο (τον αστερισμό μας). Κυρίως όμως οι έννοιες εξαρτώνται από τη κίνηση της ιστορίας, τη κίνηση του κοινωνικού φαινομένου. Η έρευνα σήμερα καλεί κάποιον να διαμορφώσει από την αρχή τους όρους του παιχνιδιού. Όμως εμείς έχουμε αφήσει στην άκρη το θετικισμό ακριβώς για να μπορέσουμε να στραφούμε προς τα “δεδομένα” με μια νέα ορμή. Στον Adorno δεν θα βρούμε μια ακραία σκέψη που ακολουθεί μια ριζοσπαστική κριτική στα όριά της. Οι εξεγερμένοι φοιτητές, γύρω στο 1968, έφευγαν απογοητευμένοι από τη γκρίζα αίθουσα που δίδασκε. Αν κάτι τον συγκρατεί δεν είναι όπως η μπάλα με την αλυσίδα ενός φυλακισμένου, αυτό που τον συγκρατεί είναι η αντιστοίχιση της θεωρίας στις κοινωνικές ανάγκες. Ίσως αυτό να είναι μια ψευδαίσθηση για όποιον δεν κατανοεί τη κίνηση της διαλεκτικής μεθόδου και θέλει απλώς να χαθεί στη ριζική ετερότητα. Ο Adorno, όπως όλοι μας, δεν είναι πάντα απολύτως ειλικρινής με τον εαυτό του, πόσο μάλλον ως προς το θεωρητικό του πλαίσιο, έχει όμως μια μοναδική ικανότητα να κουβαλάει όχι μια μπάλα φυλακισμένου αλλά ολόκληρη τη βιβλιοθήκη του μαζί του. Σε ένα πιθανό ερώτημα για το τι μας εμποδίζει από το να βάλουμε το γραφείο μας στη μέση της κοινωνίας να την αφουγκραστούμε -όπως θα πρόσταζε μια διαλεκτική που αφήνει το αντικείμενο να μιλήσει- ο καλλιτέχνης Vadim Zakharov απαντά κυριολεκτικά τοποθετώντας το ίδιο το γραφείο του Adorno στην μέση της πλατείας Theodor-W.-Adorno-Platz στη Φρανκφούρτη με μόνο ένα γυάλινο πλαίσιο να το προστατεύει. Πάνω στο γραφείο υπάρχει ένα σημείωμα με τη φράση του Adorno, “καμία θεωρία δεν διαφεύγει πια των αγορών”.

Προφανώς η θεωρία θέλει να απελευθερωθεί από τα δεσμά, να βάλει απλούς νέους ορισμούς να αρχίσει από την αρχή, να κάνει τα ίδια λάθη, “να αποτύχει

ξανά, να αποτύχει καλύτερα”²¹². Όμως την έρευνα δε τη καθοδηγεί το υλικό, την καθοδηγεί η σκέψη. Και η σκέψη πρέπει να εμφανίζεται πάντα να κινείται με σταθερό αποφασιστικό βήμα ακόμα κι αν αυτό σημαίνει ότι σε κάθε βήμα πρέπει να μετακινούμε μαζί μας ολόκληρο το εργαστήριό μας. Όσο και αν ισχυριζόμαστε ότι δεν καταφεύγουμε στη ριζική ετερότητα, οφείλουμε να εξετάσουμε το ζήτημα της απάτης. *“Απέναντι στην πλήρη κυριαρχία τής μεθόδου ή φιλοσοφία αποκτά, διορθωτικά, το στοιχείο του παιχνιδιού. Η μη αφελής σκέψη ξέρει πόσο λίγο μπορεί να πλησιάσει αυτό που σκέφτεται και παραταύτα πρέπει να μιλάει πάντοτε σαν να το κατέχει πλήρως. Αυτό τη φέρνει κοντά στα καμώματα του παλιάτσου. Δεν επιτρέπεται να αρνείται αυτή την ομοιότητα. αφού μόνον αυτά τα χαρακτηριστικά τής επιτρέπουν να ελπίζει ότι θα προσεγγίσει εκείνο που δεν μπορεί να κατέχει. Η φιλοσοφία είναι το πιο σοβαρό από όλα... αλλά και πάλι όχι τόσο σοβαρό”*²¹³. Αυτό το στοιχείο του παλιάτσου, που μοιάζει τόσο ξένο στη σοβαρότητα του υπόλοιπου έργου του Adorno, αυτό είναι σύμφωνα με τον Jane Bennet²¹⁴ που μας επιτρέπει να ξεπεράσουμε το μίσος για τη μη ταυτότητα, μόνο αυτό το στοιχείο παιχνιδιού μπορεί να μας επιτρέψει αυτό που το αδιαπέραστο της αμετάβλητης πραγματικότητας μας αρνείται, να μιλήσουμε για μια “ισχύ του πράγματος” σε μια “παιδαγωγική του υλισμού”. Δεν ασπαζόμαστε όμως τα συμπεράσματα του Bennet. Θα προχωρήσουμε την διερεύνηση του ίδιου του Adorno εξετάζοντας τις απαντήσεις και κυρίως τα ερωτήματα όπως παρουσιάζονται σε έναν αστερισμό.

Ο αστερισμός και οι Ιδέες.

Ο Αστερισμός είναι ένα από τα μοτίβα στη σκέψη του Adorno, ένας τρόπος να προσεγγίζει το αντικείμενο του. Ονομάζει αστερισμό την αντιπαράθεση ενός συμπλέγματος συσχετιζόμενων λέξεων ή υποδηλώσεων χωρίς την αξίωση να ταυτίσουμε τις έννοιες με τα πράγματα²¹⁵ δηλαδή μια μη-ταυτολογική διαλεκτική. Ο αστερισμός αφορά τη συγκεκριμένη ύπαρξη του ίδιου του

²¹²Beckett (1983) *Worstward Ho*.

²¹³ΑΔ:27

²¹⁴Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.

²¹⁵MS:116

πράγματος, αλλά εκδηλώνεται μέσα από την εσωτερικότητα των πραγματικών του σχέσεων. Ο αστερισμός αντιτίθεται στις μονοδιάστατες συλλήψεις, χωρίς βέβαια να έχει τη ψευδαίσθηση ότι μπορεί να κρατήσει στα χέρια του ακίνητο και αφοπλισμένο το αντικείμενό μας και να συλλάβει κάθε πτυχή του, μας προσφέρει τη δυνατότητα να το δούμε όχι ως ον αλλά ως γίνεσθαι, μέσα στις μετακινήσεις, τις αρνήσεις, τις ασυνέχειες και τα κενά που προκύπτουν στο τρόπο που το προσεγγίζουμε. Μας λέει λοιπόν ο Adorno, ότι για να καταλάβουμε τους αστερισμούς, είναι καλύτερα να τους εξετάσουμε στην επιστήμη, όπου ακόμα και για τον Weber “τελική εννοιολογική σύλληψη δεν μπορεί να γίνει στην αρχή, αλλά πρέπει να βρίσκεται στο τέλος της μελέτης”²¹⁶. Οι έννοιες που δίνουμε στην αρχή μιας έρευνας έχουν αλλάξει ή ακόμα και ξεπεραστεί στο τέλος της. Εκείνοι οι αρχικοί ορισμοί είναι απλώς προσωρινοί, καταδικασμένοι να αλλάξουν αλλιώς η έρευνα δεν έχει αποτέλεσμα. Η νεωτερική επιστήμη τείνει να παρουσιάζει τις έννοιες ως σύνολα που αναδεικνύουν ένα αντικείμενο, αυτό το ονομάζουν εννοιολογικό πλαίσιο. Μάλιστα για το εννοιολογικό πλαίσιο τα επιστημονικά εγχειρίδια λένε ότι ο καλύτερος τρόπος να το κατανοήσουμε είναι να δούμε τις ποδοσφαιρικές ομάδες. Αυτό το παράδειγμα μαρτυρά ήδη ότι δεν αντιλαμβανόμαστε τον διαλεκτικό χαρακτήρα των εννοιών αλλά κυρίως ότι τα εργαλεία μας είναι ήδη διαμορφωμένα και δεν προέρχονται από τα ίδια τα αντικείμενα. Ο Adorno στις παραδόσεις του απορρίπτει αυτή την απλοϊκά παραμορφωτική αντίληψη του εννοιολογικού πλαισίου. Ο αστερισμός είναι η πολλαπλότητα των σημείων και των σχέσεων που δεν θα αφήσει τη σκέψη να εγκλωβιστεί, δεν αφήνει την αλήθεια να μετατραπεί σε αναλήθεια. Κάθε αλήθεια έχει τη τάση να γίνει αναλήθεια. Αυτό που ο θετικισμός λατρεύει ως γεγονός ή δεδομένο, δηλαδή κάτι που είναι μεμονωμένο και αποτελεί τη μονάδα της αλήθειας, δεν μπορεί να υπάρξει έξω από έναν αστερισμό. Αυτό που λέμε κοινοί τόποι -η εργαλειοθήκη του μικροαστισμού και κακοτεχνία της σκέψης- κάποτε παρουσιάστηκαν ως αλήθεια κι από τότε έμειναν ως αλήθειες που διαψεύδουν διαρκώς τον εαυτό

216ΑΔ:203. Εδώ ο Adorno παραπέμπει στη διατύπωση του Weber από το *Η προτεστατική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού* (πρβλ. την ελ. μετάφραση σ.39 από τις εκδόσεις ΤΟ ΒΗΜΑ). Ωστόσο αυτή η μεθοδολογική αρχή δεν εμφανίζεται στο έργο του Weber, *Οικονομία και κοινωνία*.

τους.

Η εναντίωση του Adorno στην επιστημολογική σκέψη άφησε ένα κενό και δείξαμε πως το καλύπτει με την διαλεκτική. Το αν τελικά ο αστερισμός είναι ένα ποιητικό μοτίβο στη σκέψη του και στο πως παρουσιάζει την πραγματικότητα ο Adorno, ή αν θα έπρεπε να μπει ως προμετωπίδα στην αντορνική διαλεκτική μας γυρίζει στην ανάλυση της έννοιας της διαλεκτικής του μεθόδου, την αρνητική διαλεκτική της αντικειμενικής φαινομενικότητας. Μέσα από την αρνητική διάσταση, ο αστερισμός δεν μπορεί να είναι μια διαδικασία ταυτοποίησης αλλά μη-ταυτιστική διαλεκτική. Εκφράζει την μη-ικανότητα των εννοιών να δικαιώσουν τα πράγματα (ή και να δικαιωθούν στα πράγματα). Ο αστερισμός δεν είναι μια ομάδα από έννοιες επειδή οι έννοιες είναι αυτο-αντιφατικές. Δεν είναι ένα σύστημα απο έννοιες γιατί τα συστήματα είναι ολιστικά. Ο αστερισμός θα αναδείξει το διακριτό στοιχείο του αντικειμένου και θα ξεπεραστεί εκεί, δεν θα διατηρηθεί ως ένα μόνιμο σύστημα, η μόνη μονιμότητα του αστερισμού βρίσκεται στο ίδιο το πράγμα και όχι πέρα από αυτό. Ωστόσο ήδη αυτή μας η απόπειρα παρουσίασης μας υπονομεύει. Οι κανόνες της μεθόδου πρέπει να ερμηνεύονται ως γνώμονες όχι ως αρχές. Γι αυτό είναι καλύτερο να μη σταθούμε πολύ εδώ αλλά να προχωρήσουμε γρήγορα στο ίδιο το ζήτημα της διαλεκτικής.

Το χαρακτήρα του αστερισμού ως μη-ταυτολογικής σκέψης τον αποδεικνύει η διατύπωση “*Στα έργα τέχνης το μη υπαρκτό είναι ένας αστερισμός υπαρκτών πραγμάτων*”²¹⁷. Ο αστερισμός, στοιχείο της έκθεσης, έχει αναγκαία στη μορφή του ένα αισθητικό στοιχείο που διαπερνά την ουσία του. Ο αστερισμός δεν αφορά έναν καθαρό κόσμο ιδεών αλλά κινείται αναγκαία εντός της φαινομενικότητας χωρίς να προσπαθήσει να την αποκρυσταλλώσει, να τη καθαρίσει και να την ωραιοποιήσει. Είναι μια εξέταση του πράγματος όπως εμφανίζεται ριγμένο στον κόσμο.

Για τη Gillian Rose: “*το να εκθέσεις κάτι σε έναν αστερισμό σημαίνει να αντιπαραθέσεις ένα σύμπλεγμα σχετικών λέξεων ή συνδέσεων που χαρακτηρίζουν το αντικείμενο έρευνας χωρίς να υπονοήσεις ότι οι έννοιες που χρησιμοποιείς*

είναι ταυτόσημες με τα αντικείμενά τους. Ο Adorno μας παραθέτει τη βεμπεριανή χρήση των ιδεότυπων, όχι ως απλών μεθοδολογικών συσκευών, αλλά ως μια σειρά προσεγγιστικών εκθέσεων ενός αντικειμένου που δεν είναι άμεσα προσβάσιμο... συγκεντρώνοντας έννοιες γύρω από μια κεντρική που ερευνούμε [πχ καπιταλισμός] αυτοί [οι ιδεότυποι] επιχειρούν να φτάσουν εκφραστικά εκεί που η έννοια στοχεύει, όχι να τη περιορίσουν στο λειτουργικό της σκοπό²¹⁸.

Αυτός είναι ακόμα ένας τρόπος που ο Adorno εφαρμόζει τη θέση του στους αντιπάλους του: “...η ολοένα και πιο ενοποιητική τάση του καπιταλιστικού συστήματος, το γεγονός ότι τα στοιχεία του περιπλέκονται σε ένα όλο και πιο ολιστικό σύστημα λειτουργιών, είναι ακριβώς το τι κάνει το παλιό ερώτημα για την αιτία -ως αντίθεση στον αστερισμό- όλο και πιο ανασφαλές”²¹⁹. Ο αστερισμός έχει να κάνει με τη σχέση ανάμεσα στο *ον* και το *δέον*. Για τη Rose, ο Adorno δεν παρεμβάλλει ένα *δέον* που προέρχεται από τη βούληση του υποκειμένου, αν υπάρχει ένα *δέον* προκύπτει αρνητικά μέσα από την αναντιστοιχία των ίδιων των πραγμάτων με τον εαυτό τους. Έτσι ο αστερισμός τοποθετημένος πάνω στο *ον*, όντας ο αστερισμός των πραγμάτων “όπως αυτά είναι” αναδεικνύει την αναντιστοιχία τους. Ο αστερισμός δεν είναι αστερισμός ιδεών αλλά πρωτίστως εννοιών και πραγμάτων.

Ο αστερισμός παραπέμπει στην καντιανή έννοια της αναστοχαστικής κρίσης, ως αντίθεση στην έννοια της προσδιοριστικής κρίσης. Προσδιοριστική κρίση είναι η διαλεκτική του *όλου* με τα μέρη του. Αναστοχαστική κρίση είναι η ανάδειξη του ιδιαίτερου, ενός πράγματος που δεν εξάγεται από το *όλο* αλλά αναδεικνύεται στην ιδιαιτερότητά του και ως ιδιαίτερο επιστρέφει στο πεδίο του καθολικού για να το αναδιοργανώσει μερικά ή ριζικά. Οι διαφορές στον Adorno είναι ότι (α) η ιδιαιτερότητα δεν είναι ποτέ αποκομμένη και (β) δεν υπάρχει το καθολικό ως ένα μεταεπίπεδο. Έχει τη μορφή της σκαλωσιάς και όχι του θεμελίου, ωστόσο οι έννοιες δεν είναι προσωρινά υλικά, συνεχίζουν να ζουν σε άλλους αστερισμούς. Ο Φαράκλας παρατηρεί ότι ο αστερισμός στον Adorno συγκροτεί μια μετάθεση, ή καλύτερα μια διεύρυνση: πάμε από τον αστερισμό

218MS:94

219MS:95

των εννοιών, το καθέκαστο των εννοιών, στο καθέκαστο των πραγμάτων. Ο Adorno αναγνωρίζει το κάθε αντικείμενο σαν μοναδικό αστερισμό των σχέσεων που το διαμόρφωσαν. Έτσι, ένα αντικείμενο είναι ο αστερισμός μιας ιστορικής διαδικασίας, και ένας αστερισμός εννοιών είναι ένα φάσμα εννοιών όπου η κάθε μια συλλαμβάνει συγκεκριμένες ιστορικές σχέσεις που έχουν αφήσει το σημάδι τους στο αντικείμενο. Μαζί αυτές οι έννοιες συγκεντρώνουν τη μοναδική ιστορία του αντικειμένου όπου διαμέσου της ιστορική διαδικασία του μας αποδίδει τη μοναδικότητά του.

Για κάποιους ο Adorno είναι ασυνεπής στην έννοια του αστερισμού χρησιμοποιώντας δύο εννοιοδοτήσεις με τον δεύτερο να είναι ο όρος αστερισμός που ανέδειξε ο Benjamin και από τον οποίο πήρε ο ίδιος τον όρο²²⁰. Για τον Benjamin, “οι ιδέες σχετίζονται με/ συμπεριφέρονται στα/ συγκρατούν τα πράγματα όπως οι αστερισμοί τα αστέρια”²²¹.

Ο Benjamin συνεχίζει μαζί με τον Adorno τη νιτσεϊκή κριτική στον απόμακρο και αιώνιο χαρακτήρα των ιδεών στον Πλάτωνα και τον πλατωνισμό. Αντιστρέφει το πλατωνικό σύμπαν και κατασκευάζει ένα πρότυπο σκέψης που “του επιτρέπει να αμφισβητήσει το μοντέλο των έως τώρα ανθρωπιστικών επιστημών που βασίζονται στις συμβάσεις της προόδου της εξέλιξης και της γραμμικότητας”²²² “Έτσι ο αστερισμός στον Benjamin πρέπει να γίνεται κατανοητός ως αποκρυσταλλωμένη “εικόνα-σκέψη” που αψηφά τις άκαμπτες συμβάσεις και μας οδηγεί στο κριτικό σημείο θέασης επιτρέποντάς μας να υπερβούμε τα όρια της γραφής και της ανάγνωσης, και τελικά ούτε καν της σκέψης, άρα να δημιουργήσουμε μια ουσιώδη και πραγματικά προγραμματική ανοιχτότητα”²²³.

220Cook, D. (2014). *Theodor Adorno: key concepts*. Routledge. σ.59. Η Cook μιλά για διαφορά μεταξύ δύο εννοιών αστερισμού, βλ. Rosen, M. *Hegel's Dialectic and its Criticism* (1982), 167–8. και ότι ο Adorno παίρνει τη δεύτερη έννοια αστερισμού από το Benjamin, (1977) *The Origin of German Tragic Drama*.

221Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen

222 Sahraoui, N., & Sauter, C. (Eds.). (2018). *Thinking in Constellations: Walter Benjamin in the Humanities*. Cambridge Scholars Publishing. xi

223 ο.π. σ. xi

Η Πολεμική της Κριτικής Θεωρίας

Διαλεκτική στον ιδεαλισμό σημαίνει αφενός εκδήλωση της ιδέας και αφετέρου, πολεμική -αντιπαράθεση απέναντι σε άλλες ιδέες (ο Kant βάζει τη ταμπέλα “διαλεκτική” στο τμήμα της θεωρίας του που συγκρούεται με άλλες θεωρίες ή μάλλον με τις ενστάσεις που συναντά η θεωρία του, αφενός αυτές που εγγενώς η θεωρία και αφετέρου αυτές που παράγει ο συγκεκριμένος ακαδημαϊκός λόγος με τον οποίο συνδιαλέγεται). Για τη κριτική θεωρία η διαλεκτική είναι κάτι διαφορετικό, αξιώνοντας όχι μια θεωρία αλλά κάτι που βγαίνει από τη πραγματικότητα, από το “ως μη όφειλε” πρωτίστως της πραγματικότητας, βρίσκει τον πραγματικό της αντίπαλο μέσα στη πραγματικότητα, στις σχέσεις με τη πραγματικότητα, στους λόγους για τη πραγματικότητα που βρίσκουν σε αυτή τη δύναμή τους και με αυτή την υπερασπίζονται. Το στοιχείο της πολεμικής απέναντι σε θεωρητικούς αντιπάλους δεν εγκαταλείπεται, δεν γίνεται να εγκαταλειφθεί και να αποσυρθεί από το δημόσιο διάλογο. Ο Adorno εμπλέκεται διαρκώς σε πολεμικές διαμάχες. Το έργο του είναι γεμάτο από αντιπαραθέσεις με άλλα κείμενα και διαλεκτικές ανασυγκροτήσεις παλαιότερων διαμαχών. Ο Horkheimer ονόμασε τον αντίπαλο της “κριτικής θεωρίας”, παραδοσιακή θεωρία²²⁴. Αυτή μπορεί να μην είναι μια συγκεκριμένη θεωρία αλλά είναι κάτι πέρα από έναν τρόπο να πουν “οι αντίπαλοί μας”, αποκαλύπτουν τα ίχνη μιας πολύ συγκεκριμένης πορείας της γνώσης, έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο να σχετίζεται αυτή με τον κόσμο, και έτσι καταλήγουμε σε πολύ συγκεκριμένες πραγματικές καταστάσεις. Η κριτική θεωρία αναδεικνύει την ενότητα και την εσωτερική δομή της παραδοσιακής θεωρίας. Μάλιστα αυτή η παραδοσιακή θεωρία δεν είναι μια θεωρία ριζωμένη στη παράδοση, αν ήταν έτσι θα έπρεπε σήμερα, κοντά 90 χρόνια από το παραδοσιακή και κριτική θεωρία του Horkheimer να είναι μια θεωρία νεκρή. Αντίθετα αυτό που αντιλαμβάνονταν ως παραδοσιακή θεωρία είναι σήμερα ακόμα πιο παρόν και αυτό επειδή ο ορισμός της δεν έχει να κάνει μόνο με συγκεκριμένες σχολές σκέψης. Παραδοσιακή θεωρία είναι κάθε θεωρία που μένει προσδεσμένη στο τροχό της κυριαρχίας της εμπορευματικής μορφής, θα μπορούσαμε λοιπόν αντί

224Horkheimer M. *Κριτική και Παραδοσιακή Θεωρία*.

για παραδοσιακή θεωρία να λέμε: οι θεωρίες που παράγονται από, και εξυπηρετούν αυτή την απρόσωπη κοινωνική κυριαρχία.

Αν θέλαμε να ξεχωρίσουμε χοντρικά ποιες θεωρίες αντιμετωπίζει ο Horkheimer ως παραδοσιακή θεωρία θα απαντούσαμε τον ιδεαλισμό και τον θετικισμό. Ωστόσο εδώ δεν έχουμε μια θεωρία που συγκροτείται από τον αντίπαλο, και έτσι δεν θα είχε αξία να παραθέσουμε λίστες αντιπάλων και διελκυστίνδες επιχειρημάτων και αντεπιχειρημάτων. Όσο και αν η θεωρία του διαρκώς τοποθετείται παίρνοντας αποστάσεις από άλλες, οι πολεμικές θα αναδειχθούν μέσα από το κείμενο αλλά το σημαντικότερο είναι ότι ο βασικός αντίπαλος για τον Adorno δεν είναι ιδεολογικός, αλλά εδρεύει στη πραγματικότητα και είναι το εμπόρευμα, οι οικονομικές ανταλλαγές ως έκφραση του φετιχιστικού του χαρακτήρα (και θα προσθέταμε σε αυτό, το χρήμα).

Στα κείμενα της Αμερικής μπορεί κάποιος να νομίσει ότι η κριτική στον ανορθολογισμό είναι ένα ενοποιητικό στοιχείο της σκέψης του όμως σε καμία περίπτωση δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο. Όσο και αν ο φασισμός και η πολιτιστική βιομηχανία μπορούν να μπουν μαζί σε ένα καλάθι με “ανορθολογικά φαινόμενα”, ο ορθολογισμός δεν είναι για τον Adorno η ανώτερη αρετή, κάθε άλλο. Η ορθολογική σκέψη εκδηλώνεται ως “ορθολογική ταυτιστική σκέψη”: ένα αντικείμενο κατέχει όλες τις ιδιότητες της έννοιας και άρα το αντικείμενο εξιδανικεύεται χωρίς να εξετάσουμε τα καθέκαστα. Η κοινωνία γενικά σκέφτεται τα αντικείμενα ως ταυτόσημα στις έννοιές τους. Το μεγαλύτερο πρόβλημα με τον ορθολογισμό είναι ότι αντιτίθεται στην εμπειρία, τοποθετείται πάνω από αυτή.

Επιμείνοντας σε μια σχηματοποίηση “των αντιπάλων” για τον Adorno την εντοπίζουμε στο κείμενο του “*Σε τι χρησιμεύει ακόμη η φιλοσοφία*” ενάντια στην “*επικρατούσα σημερινή στάση*”, να αρνηθεί τη “*δικαιολόγηση του σήμερα υπάρχοντος*”²²⁵. Εκεί περιγράφει από τη μια τον λογικό θετικισμό του κύκλου της Βιέννης. “*Πολλοί τον θεωρούν μοντέρνο με την έννοια του συνεπέστερου διαφωτισμού, που αρμόζει, όπως λένε, στην τεχνικό – επιστημονική εποχή. Ότι δεν συνταιριάζει μαζί του, ισχυρίζονται, είναι είτε κατάλοιπο της μεταφυσικής,*

²²⁵Adorno, T. W. (1986). *Σε τι χρησιμεύει ακόμη η φιλοσοφία*; σ.9

μυθολογίας που δεν έχει συνείδηση του εαυτού της, είτε, στη γλώσσα όσων βρίσκονται μακριά από την τέχνη, τέχνη". Από την άλλη βρίσκονται "οι *οντολογικές κατευθύνσεις*" (ο Heidegger και ο υπαρξισμός).

Εν τέλει αντίπαλος μας είναι αυτός που είναι αντίπαλος της ίδιας της κοινωνίας στο εκάστοτε παρόν, και ως τέτοιος αποκαλύπτεται ο εμπορευματικός χαρακτήρας της κοινωνίας. Ο θετικισμός εκφράζει την όψη που παίρνει η θεωρία μέσα στο φетиχισμό του εμπορεύματος. Ο ιδεαλισμός είναι η μήτρα από την οποία βγήκε. Η θρησκεία, ο εθνικισμός, ο φασισμός, ο διαλεκτικός υλισμός, δεν συγκροτούν μια λίστα εχθρών, συγκροτεί ύβρη κάθε τέτοια παράθεσή τους δίπλα δίπλα, χαρτογραφούν έναν κόσμο μέσα στον οποίο η κριτική θεωρία δίνει το δικό της αγώνα. Ακόμα και η παραδοσιακή θεωρία δεν μπορεί να θεωρηθεί αντίπαλος με τη συνήθη σημασία της λέξης. ως προς τον εργαλειακό λόγο θα δείξουμε ότι για τον Adorno δεν είναι ο κύριος τουλάχιστον αντίπαλος. Η σκέψη οφείλει να συνομιλεί με τον αντίπαλο, να βρίσκει τη στιγμή της αλήθειας της σκέψης του, και να αποφασίζει τι οφείλει να συμβεί σε αυτή τη στιγμή. Ως προς το θετικισμό, η κριτική θεωρία αναγνώρισε σε αυτόν τη θετική στιγμή του στην απόρριψη της ολότητας, όμως αντί να αποκηρύξουμε τη μεταφυσική είμαστε υποχρεωμένοι να την διατηρήσουμε ζωντανή "στη στιγμή της πτώσης της".

Η κυρίαρχη ιδεολογία πηγάζει από τα ίδια τα πράγματα, αυτό την κάνει σχεδόν ανίκητη και όχι οι αποφάσεις των ανθρώπων. Οι εναλλακτικές μπορεί ακόμα και να μοιάζουν γοητευτικές, να αφεθούν για λίγο να γοητεύσουν τους ανθρώπους, μπορεί και να αφεθεί να χαλαρώσει η πετονιά στα αγκίστρια της ιδεολογίας που κρατά παγιδευμένα τα άτομα ως υποκείμενα, αλλά και πάλι η κάθε εναλλακτική αναλαμβάνει μια αποστολή αυτοκτονίας. Όχι ότι η κυρίαρχη ιδεολογία δεν εργάζεται πυρετωδώς... βασικά τα ίδια τα πράγματα και οι καταστάσεις μοχθούν στο συμφέρον της.

Γρίφος

Ο Pickford²²⁶ παρουσιάζει το έργο του Adorno ως Riddle-work, ως έναν τρόπο να επιλύουμε γρίφους. “Η απάντηση σε ένα αίνιγμα δεν είναι το νόημα του αινίγματος υπό την έννοια ότι θα μπορούσαν να υφίστανται και τα δύο συγχρόνως, ότι η απάντηση εμπεριέχεται στο αίνιγμα, ότι το αίνιγμα σχηματίζει αποκλειστικά την εμφάνισή του και περιέχει ως πρόθεση εντός του την απάντηση. Μάλλον η απάντηση βρίσκεται αυστηρά σε αντίθεση προς το αίνιγμα, χρειάζεται να συγκροτηθεί από τα στοιχεία του αινίγματος που δεν είναι πλήρες αλλά κενό νοήματος αμέσως μόλις του χορηγηθεί κατά εντυπωσιακό τρόπο η απάντηση. Την κίνηση που διαδραματίζεται εδώ εκτελεί με σοβαρότητα ο υλισμός”²²⁷. Δε μιλάμε όμως εδώ για θεωρητικούς γρίφους, παιχνίδια της σκέψης αλλά για γρίφους που εδράζονται στην ίδια τη πραγματικότητα. Η θεωρία έχει η ίδια τη μορφή του γρίφου ως παρουσίαση επειδή βρίσκει αυτό τον γρίφο στη πραγματικότητα. Ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '30 στα πρώτα του κείμενα περιγράφει τη φιλοσοφία ως επίλυση γρίφων²²⁸ (και αναγνωρίζει ως κεφαλαιώδες το ζήτημα της σχέσης εμπορευματικού αινίγματος και πράγματος “αυτού τούτου”) στο τελευταίο του έργο, την ημιτελή αισθητική θεωρία, αφιερώνει ένα τμήμα σε αυτό που ονομάζει “αινιγματικό χαρακτήρα” του έργου τέχνης. Το έργο τέχνης γίνεται ένα αίνιγμα μέσα στον κόσμο που αξιώνει την υπέρβαση και την αλήθεια, την υπέρβαση της φαινομενικότητας (ως και τη συμφιλίωση με το θάνατο). Όμως ο κατεξοχήν γρίφος που κινητοποιεί ολόκληρη την *Αρνητική Διαλεκτική* είναι ο γρίφος της αξίας.

Αυτή η αντίληψη της φιλοσοφίας ως γρίφου βρίσκεται ήδη στον Marx, Ο Marx έχει γεμίσει το *Κεφάλαιο* με εκφράσεις όπως γρίφος, αίνιγμα, μυστικό, μυστικοποίηση, αποκωδικοποίηση κλπ. Οι μυστικοποιήσεις και οι συσκοτίσεις γεννούν παρανοήσεις και “η αξία γίνεται ένα κοινωνικό ιερογλυφικό”. Μέσω της έκθεσης η φιλοσοφία παρουσιάζει τον κόσμο ως γρίφο και αμέσως τον

226Pickford, H. W. (2018). Riddlework I. στο *Der aufrechte Gang im windschiefen Kapitalismus* (pp. 67-91). Springer VS, Wiesbaden.. https://www.academia.edu/35979205/Riddlework_I

227ο.π. σ.32

228Adorno, T. W. *Η Δραστηριότητα της Φιλοσοφίας* στο Adorno, T. W. (1992). *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας* (Μετ: Θεόδωρος Λουπασάκης) Αθήνα: Πρίσμα

επιλύει, η φιλοσοφία γίνεται κριτική της πολιτικής οικονομίας και λύνει το αίνιγμα του κεφαλαίου. Με τη θέση 11 είναι σαφές ότι αυτή η κίνηση επίλυσης του γρίφου από μόνη της δεν φτάνει για να σπάσει τα μάγια, όμως είναι *conditio sine qua non*.

Απαραίτητος όρος είναι η παρουσίαση: ένας γρίφος δεν υπάρχει αν δεν παρουσιαστεί ως τέτοιος, όπως λέει ο Marx “παρουσιάζεται στην ανάλυση”, ο γρίφος ζητά μια μονοσήμαντη απάντηση και τα θεωρητικά μας εργαλεία πηγαίνουν πέρα από αυτό. Αν η έννοια της ιδεολογίας δεν εκφράζει πια το λάθος, όχι το λάθος της συνείδησης αλλά το λάθος μέσα στο κόσμο, θα οφείλαμε να την εγκαταλείψουμε. Όμως το λάθος είναι μέρος της δομής και αξίζει τον κόπο να προχωρήσουμε μέσα στην ιδεολογία, να σπирουνιάσουμε τη γερασμένη έννοια της ιδεολογίας.

Κυρίως όμως, απαντώ έναν γρίφο δεν σημαίνει λύνω ένα πρόβλημα που μου δόθηκε αλλά κάνω ένα βήμα πίσω και βλέπω τον γρίφο ως μια δομή. Δεν δίνω μια απάντηση που να μην είναι ταυτόχρονα και μια εξήγηση για την ερώτηση. Έτσι στο ζήτημα της αξιακής μορφής, δε θα απαντήσουμε ποια είναι η αξία αλλά “γιατί η αξία παίρνει αυτή τη μορφή και όχι άλλη”. Αυτό σημαίνει επίσης να εξετάζουμε ποιος θέτει την ερώτηση και ποιος ωφελείται από αυτή. Κυρίως να βλέπουμε τη θεωρία προσγειωμένη.

Αν ο γρίφος είναι η αποτύπωση του αιτήματος μιας λύσης, η λύση αυτή είναι για τον Adorno η διαλεκτική. Διαλεκτική είναι η ονομασία της αντορνικής επίλυσης γρίφων. Διαλεκτική είναι η φιλοσοφική θεωρία που δεν απονομιμοποιείται στη θέση 11, το αντίθετο. Η φιλοσοφική ερμηνεία γίνεται πράξη αλλαγής του κόσμου. Η παραδοσιακή φιλοσοφία είναι μια σειρά από γρίφους, όπου οι φιλοσοφικές σχολές εντάσσονται στο σύμπτωμα απαντώντας τον γρίφο με τρόπο που δεν λύνει ποτέ τα μάγια του.

Εμμένεια και Έκθεση

Από τους *Φόνους της οδού Μοργκ* του Poe και στη μετέπειτα παράδοση του “μυστήριου κλειδωμένου δωματίου” αυτή η δομή γρίφου μπορεί να ειπωθεί ως

αλληγορία της επιστημονικής μεθόδου που παρουσιάζει την ανάδυση της εργασιακής θεωρίας της αξίας ως τη λύση του μυστηρίου της αξίας. Το ίδιο το *Κεφάλαιο* στηρίζει αυτή την ανάγνωση περί ύπαρξης ενός πλήρως πραγματικού αδιεξόδου, που μας καλεί σε μια κίνηση υπέρβασης. Η υπεραξία δεν πηγάζει από τη κυκλοφορία αλλά ταυτόχρονα δεν γίνεται να μη πηγάζει από αυτή. Έτσι φτάνει στις “αντιφάσεις του γενικού τύπου” όπου λύνει το μυστήριο όπου “ο κάτοχος χρήματος βρίσκει στην αγορά ένα τέτοιο ειδικό εμπόρευμα, την εργασιακή ικανότητα ή δύναμη” και αυτό μας οδηγεί στην αποκάλυψη του διφυούς χαρακτήρα της παραγωγής και την ανάδυση της έννοιας της εργασιακής δύναμης. “Η συγκροτητική σύγχυση ενοικεί στην “αξία της εργασίας” και αυτό επιτρέπει την πρώτη καινοτόμο και διαλεκτική έκθεση του πυρήνα των οικονομικών σχέσεων ως κοινωνικών”. “Προς το τέλος του κεφαλαίου ο Marx συνοψίζει τα συμπεράσματα... Το τέχνασμα επιτέλους πέτυχε. Το χρήμα μετατράπηκε σε κεφάλαιο. Όλοι οι όροι του προβλήματος βρήκαν τη λύση τους και οι νόμοι της ανταλλαγής εμπορευμάτων δεν παραβιάστηκαν με κανένα τρόπο. ... Όλη αυτή η κίνηση, η μετατροπή του χρήματος σε κεφάλαιο, γίνεται μέσα στη σφαίρα της κυκλοφορίας αλλά και δεν γίνεται μέσα σε αυτή. ... Κι έτσι όλα πάνε καλά στον καλύτερο από τους δυνατούς κόσμους”²²⁹.

Ο Κουζέλης επαναφέρει το ζήτημα της ρητορικής στο κέντρο της φιλοσοφίας και μαζί με τον Ψυχοπαίδη που συμπληρώνει το σχήμα με το βεμπεριανό

229Γ. Κουζέλης, “Η μέθοδος παρουσίασης (Darstellung) στο *Κεφάλαιο*” https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/IF_κθεση%20και%20Διαλεκτική%20στον%20Marx.pdf «Λείπτε, γράφει ο Marx, ότι η υπεραξία δεν μπορεί να πηγάζει από την κυκλοφορία, άρα στη δημιουργία της πρέπει να γίνεται κάτι πίσω από την πλάτη της κυκλοφορίας, που σε αυτή είναι αόρατο. Μπορεί όμως η υπεραξία να πηγάζει από κάπου αλλού;” Όχι, απαντάει ο ίδιος, “είναι αδύνατο, ο παραγωγός εμπορευμάτων, εκτός της κυκλοφορίας... να αξιοποιεί αξίες και επομένως να μετατρέπει χρήμα ή εμπόρευμα σε κεφάλαιο. Το κεφάλαιο δεν μπορεί επομένως να πηγάζει από την κυκλοφορία και δεν μπορεί εξίσου να μην πηγάζει από την κυκλοφορία. Θα πρέπει ταυτόχρονα να πηγάζει από αυτήν και όχι από αυτήν. Προέκυψε λοιπόν ένα διπλό αποτέλεσμα... Αυτοί είναι οι όροι του προβλήματος. Ιδού η Ρόδος ιδού και το πήδημα.” Το δεύτερο υποκεφάλαιο φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο “Αντιφάσεις του γενικού τύπου”... “έτσι ο Marx φτάνει στη λύση του εγκλήματος... “Και ο κάτοχος χρήματος βρίσκει, γράφει ο Marx, στην αγορά ένα τέτοιο ειδικό εμπόρευμα, την εργασιακή ικανότητα ή δύναμη”. “Στο τρίτο τμήμα του πρώτου τόμου, που ακολουθεί, παρουσιάζεται ακριβώς η παραγωγή της απόλυτης υπεραξίας. Το πρώτο του κεφάλαιο, το πέμπτο του τόμου, φέρει τον τίτλο “Διαδικασία εργασίας και αξιοποίησης”, πραγματεύεται επομένως αυτό που ο ίδιος ο Marx αποκαλεί “το διφές της παραγωγικής διαδικασίας”. Η χρήση της έννοιας της εργασιακής δύναμης και επομένως η άρση του αδιεξόδου που προέρχεται από την προ-κριτική σύγχυση της “αξίας της εργασίας” επιτρέπει την πρώτη καινοτόμο και διαλεκτική έκθεση του πυρήνα των οικονομικών σχέσεων ως κοινωνικών”. “Προς το τέλος του κεφαλαίου ο Marx συνοψίζει τα συμπεράσματα... Το τέχνασμα επιτέλους πέτυχε. Το χρήμα μετατράπηκε σε κεφάλαιο. Όλοι οι όροι του προβλήματος βρήκαν τη λύση τους και οι νόμοι της ανταλλαγής εμπορευμάτων δεν παραβιάστηκαν με κανένα τρόπο. ... Όλη αυτή η κίνηση, η μετατροπή του χρήματος σε κεφάλαιο, γίνεται μέσα στη σφαίρα της κυκλοφορίας αλλά και δεν γίνεται μέσα σε αυτή. ... Κι έτσι όλα πάνε καλά στον καλύτερο από τους δυνατούς κόσμους”

αξιακό αίτημα διαμορφώνουν ένα ιδιαίτερο μαρξιστικό παράδειγμα. Αυτό αντιλαμβάνεται τον αναγκαίο χαρακτήρα που έχουν αυτές οι πλάνες που ανακατασκευάζονται ως πλάνες, είναι αναγκαίες πλάνες “*ενόψει των αρχικών εννοιολογικών εργαλείων*”, “*αλλά και της ιδεολογικής λειτουργίας του λόγου της πολιτικής οικονομίας που διαχέεται ως ερμηνευτικός- νομιμοποιητικός στην καθημερινότητα*”. Αποκαλύπτει τους “*ιδεολογικούς όρους που εγγράφονται στις καθημερινές παραστάσεις των δρώντων και στις απολογητικές ερμηνείες του προηγουμένως κυρίαρχου επιστημονικού παραδείγματος*”. Οφείλουμε να αναγνωρίσουμε το ρόλο αυτής της ανάλυσης για τη κατανόηση των οικονομικών κατηγοριών ως δομών ενός θεωρητικού συστήματος. Θέλουμε να αξιοποιήσουμε αυτή τη κίνηση, καθώς μεταθέτουμε την έμφαση στο σύστημα της πραγματικότητας.

Όντως ο Marx ξεκινά ρητορικά χωρίς να αποκαλύπτει από την αρχή τη θεωρία του. Ξεκινά από το εμπόρευμα και από το πως εμφανίζονται τα πράγματα για να το ανατρέψει, αλλά η αιτία δεν είναι η ρητορική μέθοδος, το ότι θέλει να ξεκινήσει συμμαχώντας με τον αναγνώστη για να του τραβήξει μετά το χαλί κάτω από τα πόδια. Αυτό το σχήμα δεν θα το αποδώσουμε απλώς στον Marx, είναι το σχήμα της πραγματικότητας. Ο ίδιος ο κόσμος του κεφαλαίου είναι που αποκρύβει τη πραγματική του μορφή εμφανιζόμενος σαν εμπορεύματα προς χρήση.

Η γραμμή ερμηνείας της μαρξικής μεθόδου ως *Darstellung* είναι πιο κοντά στην αντίληψη της κριτικής ως εμμένειας, στην εμμενή κριτική. Αυτή αναλαμβάνει να εξετάσει μια θέση/κατάσταση παίρνοντάς τη “*τοις μετρητοίς*”, να μπει στη θέση του άλλου, να υιοθετήσει όλες του τις προκείμενες της σκέψης του και να δείξει το αδιέξοδο -τις αντιφάσεις- την ανάγκη διαφοροποίησης των εννοιών, άρα τις έννοιες και τις κατηγορίες που έχω ήδη δώσει στο αντικείμενο να τις επανοικιοποιηθώ για να τις αλλάξω. Στην εμμένειά της, η κριτική τείνει να πιστέψει ότι (1) οι έννοιες ανήκουν στο υποκείμενο (2) ότι αρκεί η αλλαγή των εννοιών για την αλλαγή της πραγματικότητας και (3) να πιστέψει στο σύστημα και τον ορθολογικό του χαρακτήρα.

Τα “*μυστήρια κλειδωμένου δωματίου*” μας δείχνουν ότι η ορθολογικά

ταυτιστική σκέψη μπορεί να προβάλει το αίτημα της τέλει κατασκευής, του τέλει φόνου. Η πραγματικότητα βρίσκεται συνήθως πέρα από αυτές τις ψευδαισθήσεις ορθολογικότητας. Ο Marx ξεκινά ειλικρινέστατα προς τον αναγνώστη να αποκαλύπτει αυτή την εξαπάτηση. Αν υπάρχει λοιπόν ένα στοιχείο εξαπάτησης δεν βρίσκεται στη *Darstellung* της δομής του έργου και των επιχειρημάτων από τον Marx αλλά στην *Darstellung* της ίδιας της κεφαλαιοκρατικής μας πραγματικότητας. Ο Marx ενδιαφέρεται για τη λογική της εμμένειας, αλλιώς δε θα έφτανε να καταφύγει σε μαθηματικούς τύπους για την αποκάλυψη των νόμων του κεφαλαίου.

Μέσω της ιδέας της *Darstellung* η μαρξιστική μέθοδος συνίσταται στην ανάδειξη των αντιφάσεων μαζί με τον αναγνώστη και μέσω αυτών να τον κάνει να αναθεωρήσει τις αρχικές του θέσεις, να υπερβεί τις προκαταλήψεις του, να καταλάβει τα αδιέξοδα της δικής του σκέψης και να αναδείξει τους τόπους στους οποίους απαιτείται μια ριζική μεταβολή του τρόπου θέασης του αντικειμένου.

Έτσι όμως εμμένει στον τρόπο θέασης του αντικειμένου, δεν περνά σε μια οπτική αυτού του ίδιου και το να μένεις στον τρόπο θέασης είναι μια ιδεαλιστική τάση που τελικά το παραβλέπει. Πιστεύει στην ορθολογική σύλληψη του και μάλιστα ως τον τελικό σκοπό της επιστήμης. Όταν αυτό το αίτημα πρωταγωνιστεί, υποσκιάζεται το κύριο μέλημα της κριτικής να πάει πέρα από τη θέαση. Μια ανάλυση της *Darstellung* μένει εγγενώς στις προκαταλήψεις, τους κοινούς τόπους και δε βλέπει όπως ο Adorno ότι οι έννοιες βρίσκονται στο ίδιο το αντικείμενο και οι κοινοί τόποι εδρεύουν σε αυτό. Είναι αυτό που επιδρά σε αντίθεση με τον εαυτό του. Ο λόγος περί προκαταλήψεων εννοεί ότι το πρόβλημα υπάρχει στη σκέψη μας που δεν κατανοεί την ορθολογική ταυτότητα του κόσμου, και όχι σε μια πραγματική υλική προκατάληψη (πχ έναν ρασοφόρο ή έναν ναό στη γωνία του δρόμου) που μπορεί να κυκλοφορεί ανάμεσά μας μέσα στον κόσμο. Ο Κουζέλης προτείνει μια μέθοδο που στηρίζεται στη μαρξική διάκριση μεταξύ τρόπου έρευνας και τρόπου έκθεσης: *“η έκθεση μετέχει της έρευνας, από αυτή αναδύεται η πρόθεση του συγγραφέα, εισάγεται ένα δέον, ένα πρόταγμα. Αυτή η βία της έκθεσης στην*

έρευνα είναι η διαλεκτική μέθοδος"²³⁰. Πρόκειται για μια γόνιμη μέθοδο για το πως λειτουργεί αυτό που λέμε “κειμενικότητα” που συγγενεύει με τη παιδαγωγική, μια ριζοσπαστική κειμενικότητα και μια ριζοσπαστική παιδαγωγική, που επιδρά στη πραγματικότητα με τον τρόπο που αντιλαμβάνεται τη κειμενικότητα ο μεταδομισμός. Ο Adorno συνεχίζει αυτό το δρόμο: *“Η γνώση που θέλει να αφήσει τα ίδια τα πράγματα να αποκαλύψουν το νόημά τους είναι η γνώση που παλεύει για την ουτοπία”*. Στο Δοκίμιο ως Είδος αποκαλύπτει την αναγκαιότητα να σκεφτούμε πάνω στην έκθεση και να αναγνωρίσουμε τον καθοριστικό της ρόλο στην ουσία της ανάλυσης. Όμως αυτή η λογική έχει ένα όριο. Η κριτική πηγαίνει πέρα από τη λογική της εμμένειας, το δείχνει όταν μιλά για το κεφάλαιο. Το δείχνει επίσης όταν μιλά για τη τέχνη.

Είναι ο Alfred Schmidt που ανέδειξε μέσα στα πρώιμα κείμενα του Horkheimer την μαρξική έκθεση, τη σύνδεσή της με το εγελιανό σύστημα και τη διάκριση ανάμεσα σε μέθοδο έρευνας και μέθοδο έκθεσης. Η μέθοδος έκθεσης, που θεωρείται άκαμπτη στη “παραδοσιακή θεωρία” με τη κριτική θεωρία ανατρέπεται αναδεικνύοντας στον ιστορικό πυρήνα της γνώσης. Έτσι για τον Alfred Schmidt η (διαλεκτική) μέθοδος κι η (εγελιανή) έκθεση του Marx είναι ένα και το αυτό”. Σε αυτό συμφωνεί ο Reichelt. “...υπάρχει μια θεμελιώδης ταύτιση του Κεφαλαίου (του Marx) με το Πνεύμα [Geist] (του Hegel). Ο Reichelt γράφει ότι ο εγελιανός ιδεαλισμός είναι η οντολογία της αστικής κοινωνίας· ο φιλοσοφικός αναδιπλασιασμός μιας πραγματικής αντιστροφής, όπου μια παράγωγη πραγματικότητα γίνεται η πρώτη πραγματικότητα. Γι’ αυτό, όπως προεικόνισα, η διαλεκτική είναι μια “μέθοδος σ’ ανάκληση”²³¹.

Όπως ο Hegel μέσω της φιλοσοφίας του νου (Geist) προσφέρει μια οντολογία της αστικής κοινωνίας φτάνοντας τη στο όριο της, έτσι και η εργασιακή θεωρία της αξίας του Ricardo φτάνει την αστική οικονομία στο όριό της... και το ζήτημα είναι να υπερβούμε αυτά τα όρια και να τις τελειώσουμε. Όμως αυτή η

230Κουζέλης, θέσεις2007

231Bellofiore R. (2019). Οι Περιπέτειες της Vergesellschaftung.

<https://alertacomunista.files.wordpress.com/2019/07/riccardo-bellofiore-oi-peripeteies-tis-vergesellschaftung-2.pdf>

λογική του ορθολογικού ανταγωνισμού μεταξύ των θεωριών, ήδη ανήκει σε μια ιδέα προόδου. Ένα θεωρητικό σύστημα μπορεί πολύ εύκολα να είναι κλειστό με ασφυκτικά όρια, η αλήθεια όμως δεν εγκλωβίζεται τόσο εύκολα.

Για τον Heinrich το εμμενές της ανάλυσης στο Κεφάλαιο, η αποκάλυψη της εργασιακής θεωρίας της αξίας, και της αφηρημένης εργασίας ως μέτρο της αξίας, είναι το κρίσιμο εργαλείο για την κατανόηση της αξίας. Η ανάλυση της εμμένειας μας βοηθά να κατανοήσουμε ένα μηχανισμό και το να κατανοηθεί ένας μηχανισμός είναι διαφορετικό από τη πραγματική λειτουργία του. Στη περίπτωση της εμμενούς ανάλυσης του καπιταλισμού αφορά την κατανόηση της αφηρημένης εργασίας. Έτσι ενώ η αφηρημένη εργασία είναι εργαλείο κατανόησης²³², δεν προσφέρεται ως εργαλείο υπέρβασης της καπιταλιστικής πραγματικότητας. Εδώ υπερβαίνει τη διάκριση ανάμεσα σε πλαίσιο έρευνας και πλαίσιο έκθεσης. Ένα πλαίσιο κατανόησης που τελικά δεν σχετίζεται με το πλαίσιο κριτικής, είναι μια τελείως διαφορετική προσέγγιση²³³.

Η αξία είναι το αντικειμενώδες (Gegenständlichkeit), είναι μια συγκεκριμένη μορφή αντικειμενικότητας: κάτι που εμφανίζεται ως φυσικό αλλά και όχι. Για να δούμε αυτή την αισθητή υπεραισθητότητα της αντικειμενότητας είναι αναγκαίο να εξετάσουμε την αφηρημένη εργασία, να περάσουμε μέσα από τη λογική της εμμένειας.

Οφείλουμε να επιστρέψουμε στο ίδιο το κείμενο του Marx στο οποίο απευθύνονται όλες αυτές οι διαφορετικές προσεγγίσεις, κυρίως ως ένα κείμενο που επιβεβαιώνει την *Διαλεκτική* του Adorno αλλά κυρίως ως ένα κείμενο κομβικό στη πορεία μας προς μια νέα θεωρία πραγματοποίησης και μια νέα σχέση τόσο με τα πράγματα όσο και με τους ανθρώπους.

232 Για τον Bellofiore ο καπιταλισμός είναι “ακατανόητος χωρίς αναφορά στην αφηρημένη εργασία και το κεντρικό χαρακτήρα της παραγωγής” [Bellofiore (2009) σ.178]

233 αυτή η σκέψη μας πηγαίνει πάλι στον Freud και στην υπέρβαση του λιβιδινικού

Μέρος Δεύτερο. Η Αρνητική Διαλεκτική ως Κριτική της πολιτικής οικονομίας

Επιστροφή στον Adorno σημαίνει επιστροφή στον Marx. Αυτή τη θέση θα προσπαθήσουμε να επιβεβαιώσουμε και να αναπτύξουμε ώστε να μπορέσουμε να προχωρήσουμε στα δικά μας συμπεράσματα. Έτσι προκύπτει από την αρχή, η ανάγκη για μια περιεκτική έκθεση της σκέψης του Marx όπως προκύπτει μέσα από το *Κεφάλαιο* και τα κείμενα που το συνοδεύουν. Το *Κεφάλαιο* του Marx δημοσιεύτηκε στις 14 Σεπτεμβρίου του 1867, όμως ήδη την ώρα που τυπωνόταν, ο Marx είχε αρχίσει να το ξαναγράφει και να το αναθεωρεί σε μια διαδικασία που κράτησε ως το τέλος της ζωής του. Ως συνεχιστές αυτής της κίνησης μπορούν να ειδωθούν μια σειρά από συγγραφείς που συνέχισαν να δουλεύουν στο παλίμψηστο του *Κεφαλαίου*, όχι με το ψυχαναγκασμό ενός θρησκευτικού κειμένου αλλά εξαιτίας της καίριας σημασίας του εγχειρήματος αλλά και του ίδιου του του αντικειμένου. Από την άλλη το *Κεφάλαιο* δεν αποτελεί με τη σειρά του παλίμψηστο των κλασικών της πολιτικής οικονομίας, του Adam Smith και του Ricardo. Δεν είναι ένα σχόλιο σε αυτούς αλλά μια κριτική που έρχεται να τους ανατρέψει, κυρίως έρχεται να εξετάσει την ίδια τη πραγματικότητα του καπιταλισμού. Είναι κριτική της πολιτικής οικονομίας όντας πρωτίστως κριτική της ίδιας της πραγματικότητας.

Είναι ένα έργο με τις υψηλότερες επιστημονικές απαιτήσεις, έτσι μοιάζει παράδοξο να συναντάμε διαρκώς σε αυτό έννοιες όπως γρίφος, αίνιγμα, μυστικό, μυστικοποίηση, αποκρυπτογράφημα, αποκωδικοποίηση, μαγεμένο ή ακόμα και μυστικιστικές περιγραφές όπως το ότι οι άνθρωποι στον καπιταλισμό δεν γνωρίζουν τι κάνουν αλλά το κάνουν²³⁴. Ο Marx κάνει επιστήμη αποκαλύπτοντας ένα έγκλημα κρυμμένο σε κοινή θέα. Όμως δε μας αποκαλύπτει τη μέθοδό του. Όσα ξέρουμε για τη μεθοδολογία του Marx είναι διάσπαρτα στοιχεία μέσα στο έργο του. Σε αυτό ευθύνεται σε ένα βαθμό και η αντίληψη που είχε ο Marx για τη μέθοδο -ως αυτό που ταυτίζεται με το αντικείμενό του και άρα εξαρτάται από αυτό.

Ξεκινάμε λοιπόν παραφράζοντας τον Marx και λέγοντας: Αντικείμενο μας

πρώτα-πρώτα το εμπόρευμα²³⁵. Ξεκινάμε από το Κεφάλαιο το οποίο ξεκινά από το εμπόρευμα. Αυτό έχει προκαλέσει μια μεγάλη αντιπαράθεση ανάμεσα στους μελετητές. Είναι κατά την ανταλλαγή που οι άνθρωποι αναπαράγουν την εκμετάλλευση, και το κάνουν στην ομίχλη ενός μυστηρίου, όπως θα δούμε στη συνέχεια: “δεν το ξέρουν αλλά το κάνουν”. Αυτό που συγκροτεί τα εμπορεύματα ως τέτοια είναι ένα *quid pro quo*. Ένας φανταστικός αντιπραγματισμός θα έκανε αντιμετάθεση αυτού που αντιστοιχεί στην αξία, στον καπιταλισμό όμως τα εμπορεύματα είναι ήδη σύμβολα της αξίας τους. Τα εμπορεύματα διακοσμούν απλώς το ταμπελάκι της τιμής τους. Ο Marx, δεν δέχτηκε ότι τις τιμές τις προσδιορίζει η συνάρτηση της προσφοράς και της ζήτησης. Περιέγραψε την καπιταλιστική διαδικασία μέσα από τις τρεις της διαλεκτικές στιγμές: “τη παραγωγή, τη διανομή και τη κατανάλωση” και αναγνώρισε τη κυριαρχία της παραγωγής (εδώ λέξη κλειδί δεν είναι η παραγωγή αλλά και η κυριαρχία ως τέτοια). Αυτό που έχει προσδιοριστεί ήδη στη παραγωγή είναι η αξία, δηλαδή η αξία ως ανταλλακτική αξία. Η αξία χρήσης όπως και η ποσότητα ζήτησης είναι απλά πόνια της, απλές προφάσεις. Τις ανταλλακτικές σχέσεις τις προσδιορίζει το αξιακό μέγεθος αλλά η αντικειμενική μορφή της αξίας είναι η ανταλλαγή²³⁶ Εδώ ο Heinrich μιλά για “λάθος κατεύθυνση”: “Ως τεκμήριο για το ότι και ο Marx επίσης θεωρεί πως η αξία προσδιορίζεται ήδη στην παραγωγή, και πριν από την ανταλλαγή, παρατίθεται συχνά η παρατήρησή του “ότι δεν είναι η ανταλλαγή που ρυθμίζει το αξιακό μέγεθος του εμπορεύματος, αλλά αντιστρόφως ότι το αξιακό μέγεθος του εμπορεύματος ρυθμίζει της ανταλλακτικές σχέσεις τους”²³⁷ Στη προκειμένη περίπτωση παραβλέπεται το γεγονός ότι η συγκεκριμένη μαρξική πρόταση “αφορά ρυθμιστική σχέση και όχι χρονική”²³⁸. Είδαμε ότι η αστική τάξη κρατά ιδεολογικά διαχωρισμένη τη παραγωγή από την ανταλλαγή και ο Marx αναλαμβάνει να αποκαταστήσει αυτή τη διαλεκτική σχέση. Είδαμε στον Φαράκλα με ποιο τρόπο ο Marx παίρνει αυτή τη σχέση από τον Hegel ως

235 Η εισαγωγή στα Grundrisse ξεκινά με τη φράση *Der vorliegende Gegenstand zunächst die materielle Produktion*.

236MH:66

237K1:45

238MH:66

στοιχείο της πραγματικότητας, ως πραγματική κίνηση. Αυτή τη δυναμική στηρίζει και η ανάλυση του *Κεφαλαίου* για την αναπαραγωγή του συστήματος ως δυναμική διαδικασία (μια διαδικασία με την οποία η κοινωνία αναπαράγεται υλικά αλλά και κοινωνικά), μια κυρίαρχη διαδικασία που υπερβαίνει την παραγωγή. Η αναπαραγωγή εξαρτάται από τους καταναγκαστικούς νόμους του ανταγωνισμού, από την αξιακή μορφή. Με την αναπαραγωγή η κυκλοφορία διαμεσολαβεί τη παραγωγή, και θωρακίζεται η ενότητα των δύο “στιγμών”. Η έκθεση της διαδικασίας αναπαραγωγής και η ερμηνείες της κάνουν σαφές ότι η κριτική της πολιτικής οικονομίας αφορά τη κατάργηση των όρων αναπαραγωγής του συστήματος (και έτσι αποδομεί παράλληλα κάθε ιδεολογική χρήση της έννοιας αναπαραγωγή)²³⁹.

Για τον Heinrich ο καταλύτης αυτής της σχέσης, το στοιχείο που διαμεσολαβεί είναι το χρήμα. Παρατηρεί ότι υπάρχει ανάλυση του χρήματος τόσο στο πρώτο όσο και στο δεύτερο κεφάλαιο του *Κεφαλαίου* και στις πολλές φιλολογικές ερμηνείες για την ύπαρξη δύο διαχωρισμένων αποσπασμάτων αντιτάσσει την άποψη ότι στο πρώτο εξηγεί την επήρεια από τον εμπορευματικό χαρακτήρα ενώ στο δεύτερο περιγράφει την ύπαρξη ήδη κάτω από αυτή την επήρεια²⁴⁰.

Η πρόταση “[οι] μορφές του κεφαλαιοκράτη και του γαιοκτήμονα... πρόκειται για τα πρόσωπα μόνο στο βαθμό που αποτελούν την προσωποποίηση οικονομικών κατηγοριών και είναι φορείς καθορισμένων ταξικών σχέσεων και συμφερόντων”²⁴¹ αποκτά για τον Heinrich την αξία ενός προγράμματος. Τόσο η κλασική όσο και η νεοκλασική πολιτική οικονομία ξεκινούν από το άτομο. Ο Marx μάλλον καταλήγει στο άτομο που αποτελεί πρωτίστως ένα αποτέλεσμα. Το αντικείμενό του είναι οι εμπράγματα ανταλλακτικές σχέσεις των εμπορευμάτων. Αυτό το νόημα έχει η παραπάνω πρόταση αλλά και το ότι “αντικείμενό μας, πρώτα πρώτα, η υλική παραγωγή”.

239 Ο Marx χρησιμοποιεί την αναπαραγωγή του συστήματος ως τεχνικό όρο, ωστόσο το γεγονός ότι έτσι αποδομεί κάθε ιδεολογική χρήση της έννοιας αναπαραγωγή, επιτρέπει μια γεφύρωση με τις σπουδές φύλου. Ανακαλούμε έτσι, ότι η Angela Carter επιχαίρει στο έργο του Σαντ ότι “έχει ιδιαίτερη σπουδαιότητα για τις γυναίκες εξαιτίας της άρνησής του να αντιμετωπίσει τη γυναικεία σεξουαλικότητα σε συνάρτηση με την αναπαραγωγική της λειτουργία” στο *Η σαδική γυναίκα* σ.7. Η κριτική στις ιδεολογίες της αναπαραγωγής γίνεται κεντρικό ζήτημα.

240 Yale University, (13.11.2020) *Karl Marx's Monetary Theory of Value*. Στο <https://youtu.be/gmYFtpfdVn4>

241 Marx (2002) σ.16

Σε αυτή την ανάλυση έννοια κλειδί είναι η έννοια της αξίας. Όπως παρατηρεί ο Jasper Bernes, “ο Marx ονομάζει αξία την εσωτερική συνοχή αυτού του τέρατος που οι προλετάριοι αναγνωρίζουν ως εχθρό τους. Αξία ονομάζει την “ειδοποιό διαφορά” του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, το ένα στοιχείο που προϋποθέτει όλα τα άλλα, το δαχτυλίδι που δένει μαζί τα άλλα δαχτυλίδια του χρήματος και του μισθού, του κέρδους και της αστυνομίας, του κράτους και του τραπεζικού συστήματος, παγκόσμιες αγορές και διεθνείς συγκρούσεις. Η έννοια της αξίας είναι τόσο μια περιγραφική έννοια όσο και ένα επαναστατικό ιερογλυφικό, μια κριτική ευρετική σχεδιασμένη να συσπειρώσει όσους θα ήθελαν να ανατρέψουν τον καπιταλισμό στο ουσιώδες”²⁴².

Στο ερώτημα, γιατί ο Marx αποφάσισε να ασχοληθεί με το ζήτημα της αξίας, ο λόγος κατά τον Heinrich ήταν πολιτικός. Διαβάζοντας τις προτάσεις του Proudhon για παραγωγή εμπορευμάτων χωρίς χρήμα προβληματίστηκε για τη μεταξύ τους σχέση ή οποία δεν φαίνεται να είναι απλώς επιφανειακή. Έκανε μια απόπειρα εξήγησης στην οποία φαίνεται μια σύγχυση ανάμεσα στην αξιακή μορφή και την ανταλλακτική διαδικασία. Είναι η κριτική του Samuel Bailey στην ρικαρντιανή θεωρία της αξίας και οι απαντήσεις των ρικαρντιανών που έκαναν τον Marx να καταλάβει ότι το ζήτημα απαιτούσε περαιτέρω μελέτη και η γενικότερη θέση όφειλε να ανασκευαστεί. Έτσι συνειδητοποίησε και το δικό του λάθος και προχώρησε στην ανάλυση της αξιακής μορφής στο κεφάλαιο. Τη συνειδητοποίηση του χρηματικού χαρακτήρα της αξίας (δηλαδή τη χρηματική θεωρία της αξίας), την χρωστάμε στη μοναδική συμβολή του Isaak Rubin που ήδη από το 1928 είχε αναδείξει τη ρήξη του Marx με την κλασική οικονομική θεωρία στο ότι “πρόκειται για μια θεωρία ενός τρόπου παραγωγής -του καπιταλισμού- με το χρήμα και το εμπόρευμα ως τις προσίδεις μορφές εμφάνισής του”²⁴³. Ο Rubin ανέδειξε “τον εγγενώς χρηματικό χαρακτήρα της μαρξιστικής θεωρίας της αξίας”²⁴⁴, δυστυχώς όμως το έργο του άργησε πολλές δεκαετίες να έρθει στην επιφάνεια και να αναδειχθεί ο ριζοσπαστικός του

242Bernes, J. (2021) *The Test of Communism*. σ.3

ανακτηση από <https://jasperbernesdotnet.files.wordpress.com/2021/03/the-test-of-communism.pdf>

243Rubin. *Μελέτες* σ.17

244ο.π.

χαρακτήρας.

Η θέση του Marx για την αξία είναι χρηματική. Το χρήμα είναι το μόνο μέτρο της αξίας. Μπορεί στον τρίτο τόμο μιλώντας για το μέτρο της αξίας να παρουσιάζει ως μέτρο της αξίας την αφηρημένη εργασία όμως αυτό είναι ένα εσωτερικό μέτρο της αξίας. Η αφηρημένη εργασία είναι ένα ισχυρό θεωρητικό εργαλείο αλλά σε καμία περίπτωση δε μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως αληθινό μέτρο. “Λαμβάνοντας αυτά υπόψη δεν πρόκειται για μια αξιακή θεωρία προσανατολισμένη στη παραγωγή αλλά στο χρήμα”. “Στον καπιταλισμό, το χρήμα δεν είναι το πιο σημαντικό πράγμα, είναι το μόνο πράγμα” (“αφού προσδιορίζει τα πάντα και δεν είναι ουδέτερο”) λέει ο Riccardo Bellofiore μεταφέροντας τις θέσεις του Hyman Minsky²⁴⁵. Και αυτή η χρηματική θεωρία της αξίας επεκτείνεται και στο κεφάλαιο. Μπορούμε να πούμε ότι ο Marx παρουσιάζει μια χρηματική θεωρία του κεφαλαίου (X-E-X' και το χρήμα δεν μπορεί να προέλθει από τη κυκλοφορία αλλά ταυτόχρονα δεν μπορεί να έρθει και έξω από τη κυκλοφορία). Όσοι ισχυρίζονται ότι το κεφάλαιο έχει τη δομή ενός αστυνομικού μυθιστορήματος, θεωρούν τα αρχικά κεφάλαια ως απλή παράθεση των στοιχείων που μας παραπλανούν, μια παρουσίαση του πως βρεθήκαμε σε ένα αδιέξοδο και βιάζονται να περάσουν στα υπόλοιπα κεφάλαια όπου αποκαλύπτεται ο ρόλος της εργασίας. Ωστόσο η προσεκτική μελέτη των κειμένων έχει πείσει τους θεωρητικούς της Neue Marx-Lektüre ότι μια τέτοια προσέγγιση αποπροσανατολίζει από ένα πραγματικά ουσιώδες στοιχείο.

Ήδη λοιπόν από την αρχή του Κεφαλαίου μπαίνει το αίνιγμα για “το μυστικό του φετιχισμού του εμπορεύματος”²⁴⁶. Δεν μιλάμε εδώ για ψευδή συνείδηση, δεν επιστρέφουμε στη θεωρία του νεαρού Marx για την αλλοτρίωση. Εδώ το μυστικό, το αποκαλύπτει η ανάλυση ως τέτοιο, είναι δηλαδή μια μαγική εικόνα. Χωρίς την ανάλυση κανένα μυστήριο δεν υπάρχει, κανένα πτώμα δεν ανακαλύπτει ο ντετέκτιβ του αστυνομικού μυθιστορήματος. Μόνο με την ανάλυση είναι που το φαινομενικά απλό εμπόρευμα αποκαλύπτεται ως αυτό που είναι, ως ένα μυστήριο, “ένα πολύ στρυφνό πράγμα παραγεμισμένο

245Riccardo Bellofiore. Hyman Minsky at 100: Was Minsky a Communist? March 2020 (τόμος.71, Αρθ.10)

246MH:83επ.

μεταφυσικές λεπτολογίες και θεολογικές ιδιοτροπίες”²⁴⁷ Ένα τραπέζι είναι ένα συνηθισμένο αισθητό πράγμα, από τη στιγμή όμως που εμφανίζεται ως εμπόρευμα, μετατρέπεται σε ένα “αισθητά υπεραισθητό πράγμα”²⁴⁸ Περιγράφουμε εδώ μια θεωρία της αφαίρεσης και όχι της βίας. Η κριτική της κυριαρχίας μπορεί να παρασυρθεί και να μιλήσει για βία (η βία υπάρχει, θα την αποκαλύψει ο Marx στη συνέχεια, στην πρωταρχική συσσώρευση και στη καθημερινή εργασία), όμως το γενικευμένο ξόρκι στον καπιταλισμό, αυτό που τους θέτει όλους κάτω από το μηχανισμό της αγοράς δεν είναι πρωτίστως η βία αλλά ο μηχανισμός της αφαίρεσης.

Όταν ο Marx αναρωτιέται από που πηγάζει ο αινιγματικός χαρακτήρας, η ανάλυση έχει δείξει την απάντηση: όχι από κάτι κρυμμένο πίσω από το εμπόρευμα, αλλά από την ίδια του την μορφή, την εμπράγματη ανταλλακτική εμπορευματική μορφή. Το υπεραισθητό στοιχείο είναι ένα πράγμα μέσα στον κόσμο, όχι σε έναν άλλον, και βρίσκεται κρυμμένο σε κοινή θέα, στη μορφή των πραγμάτων, όχι σε κάποια άγνωστη κρυφή καταπακτή (όπως στο *Κλεμμένο Γράμμα* του Poe, το γράμμα που βρίσκεται κρυμμένο σε κοινή θέα). “Αυτό που λαμβάνει εδώ για τους ανθρώπους τη φαντασμαγορική μορφή μιας σχέσης πραγμάτων είναι μόνο η καθορισμένη κοινωνική σχέση των ίδιων των ανθρώπων”²⁴⁹. “Η αξία μετατρέπει κάθε εργασιακό προϊόν σε ένα κοινωνικό ιερογλυφικό”²⁵⁰ Και φτάνει έτσι σε μια έκφραση που θεωρούμε επίμαχη για τη θεώρηση που προτείνουμε: “[στους συναλλασσόμενους] οι κοινωνικές σχέσεις των ιδιωτικών εργασιών τους εμφανίζονται ως αυτό που είναι, δηλαδή όχι ως άμεσα κοινωνικές σχέσεις των προσώπων στις ίδιες τις εργασίες τους αλλά πολύ περισσότερο ως εμπράγματα σχέσεις των προσώπων και ως κοινωνικές σχέσεις των πραγμάτων”²⁵¹. Η επίμαχη αυτή πρόταση αποτέλεσε σημείο αναφοράς κάθε

247K1:51

248K1:52

249K1:53

250K1:54. Τι εννοεί εδώ με τα ιερογλυφικά δεν είναι σαφές. Πως η ανταλλακτική αξία μετατρέπει το προϊόν της εργασίας σε ιερογλυφικό: αποκρυπτοντας την εργασία. Δε ξέρουμε αν ο Marx είχε εδώ στο μυαλό του τα ιερογλυφικά ως κάτι ξεχασμένο -“κάθε πραγματοποίηση είναι ένα ξέχασμα”- ή ως μια γλώσσα των ελίτ και ακατανόητη για τις μάζες ή μια γλώσσα γενικά ακατανόητη ή μια παράσταση που αν την αποκρυπτογραφήσεις σου λέει μια ιστορία. Σίγουρα αυτή η πρόταση μας λέει πολύ περισσότερα από όσα νόμιζαν οι περισσότεροι αναγνώστες του Κεφαλαίου. Αν για τον Marx το εμπόρευμα μέσω της ανταλλακτικής του αξίας μετατρέπεται σε κοινωνικό ιερογλυφικό”, έναν αιώνα αργότερα, για τον Lacan “το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν μια γλώσσα”

251K1:53-54

μαρξικής ανάλυσης που θεμελιώνεται στην εμπορευματική μορφή και δυστυχώς ακριβώς επειδή θεωρήθηκε ξένη στις παραδοσιακές αναλύσεις, μεταφράστηκε σε πολλές γλώσσες λανθασμένα, δηλαδή με εκφράσεις που προσπαθούσαν να αμβλύνουν τον αιχμηρό χαρακτήρα της²⁵². Ήδη εδώ έχει αποκαλυφθεί και αναδειχθεί το θέμα της εκμετάλλευσης στην εργασία που αρχικά δεν ήταν καν ορατό, ότι “καθώς εξισώνουν τα διαφορετικά προϊόντα τους στην ανταλλαγή ως αξίες, εξομοιώνουν τις διαφορετικές εργασίες τους ως ανθρώπινη εργασία”²⁵³ “η κοινωνική κίνηση έχει για αυτούς τη μορφή μιας κίνησης πραγμάτων που τους ελέγχουν αντί να τα ελέγχουν αυτοί”²⁵⁴ Ο φετιχισμός υπάρχει σε μια αυτόνομη σφαίρα, ετεροπροσδιορίζει το οικονομικό σύστημα αλλά κυρίως πηγαίνει πέρα από αυτό, το πως θα το δείξουμε αμέσως.

Φετιχισμός του εμπορεύματος

Ο φετιχισμός του εμπορεύματος είναι η θεωρητική μήτρα της κίνησης που περιγράφουμε. Ο Φετιχισμός στον Marx είναι ένας τεχνικός όρος που δεν έχει τη σημασία που του δίνουμε εμείς σήμερα, τον έχει πάρει από την ανθρωπολογία της θρησκείας και αφορά ακριβώς την επένδυση πραγμάτων με ιδιότητες που δεν έχουν. Έχει σαν κύριο χαρακτηριστικό ένα *quid pro quo*, ή αλλιώς ενός “ου γαρ οίδασι αλλά ποιούσι”²⁵⁵ που όμως δεν έχει ως κύριο χαρακτηριστικό του την επιθυμία αλλά το θρησκευτικό χαρακτήρα. Μιλώντας λοιπόν ο Marx για φετιχισμό του εμπορεύματος μιλά για μια εκκοσμικευμένη θρησκεία του εμπορεύματος: το να αποκαλύψουμε ότι το εμπόρευμα είναι “γεμάτο από μεταφυσικές λεπτές αποχρώσεις και θεολογικές παραξενιές” έτσι

252Ο Γ. Σταμάτης το μεταφράζει ορθά ως “Οι κοινωνικές σχέσεις των εργασιών τους δεν είναι και ως εκ τούτου δεν εμφανίζονται ως άμεσα κοινωνικές σχέσεις των προσώπων στις εργασίες τους, αλλά ως πραγμώδεις σχέσεις των προσώπων ή κοινωνικές σχέσεις των πραγμάτων. K.Marx, Εμπόρευμα και χρήμα, μετ. Γ.Σταμάτης, Κριτική, Αθήνα 1991, σ. 78-9. Στις περισσότερες όμως εκδόσεις το κείμενο πρέπει να διορθωθεί αφού οι μεταφραστές απαλείφουν αυτή την έμφαση στη κυριολεξία των κοινωνικών σχέσεων των πραγμάτων. Το “φαίνονται αυτό που είναι” του Μαυρομάτη (σύγχρονη εποχή) χωρίς να είναι λάθος προκαλεί σύγχυση. Οι αγγλικές μεταφράσεις μένουν στο “εμφανίζονται ως” το οποίο εξάλλου επιλέγει και η πρώτη αγγλική μετάφραση του 1887 (των Samuel Moore και Edward Aveling) που επιμελήθηκε ο ίδιος ο Engels. Αυτή τη μετάφραση δημοσιεύει και η δημοφιλής ιστοσελίδα marxists.org

253K1:54

254K1:88ΣΕ η μετάφραση της Σύγχρονης εποχής. Ενώ η μετάφραση του ΚΨΜ λέει: “η κοινωνική κίνηση έχει για αυτούς τη μορφή μιας κίνησης πραγμάτων υπό της οποίας τον έλεγχο βρίσκονται, αντί να την ελέγχουν οι ίδιοι” K:155 ΚΨΜ

255K1:54

ώστε να μπορέσουμε να απαλλαγούμε από αυτό²⁵⁶. Είδαμε ότι ο φετιχισμός δεν είναι ψευδής συνείδηση, δεν είναι πλάνη, ότι το Κεφάλαιο δεν αποτελείται από κατηγορίες ψυχολογικές αλλά κοινωνικά πραγματικές. Στη περίπτωση του φετιχισμού προκαλεί σύγχυση το ότι όπως είπαμε ο Marx δεν έχει στο μυαλό του αυτό που εμείς καταλαβαίνουμε ως φετιχισμό, τη συγχρονη δηλαδή έννοια του όρου. Σε εμάς έχει μεσολαβήσει ο Freud που έχει δώσει έμφαση στο “φετίχ” ως αντικείμενο επιθυμίας και άρα ο φετιχισμός είναι μια επιθυμητική εμμονή. Ο Marx αντιλαμβάνεται το φετίχ σε σχέση με τη θρησκεία, τη τάση να αποδίδουμε θεϊκές ιδιότητες σε πράγματα. Όμως αυτό δε σημαίνει ότι ο “άθεος Marx” εκθέτει το φετίχ ως θρησκευτικό αντικείμενο, άρα ως ψευδή συνείδηση που οφείλουμε να καταρρίψουμε ως τέτοια (η κριτική του Marx στη θρησκεία είναι πιο σύνθετη). Εμείς σήμερα κατανοούμε τον φετιχισμό ως σεξουαλική και ψυχαναλυτική κατηγορία, όχι όμως όπως πολλοί νομίζουν ως ένα αντικείμενο απόλαυσης αλλά ένα αντικείμενο συσσώρευσης επιθυμίας, επενδεδυμένο με ένα *quid pro quo* επιθυμίας. Το ίδιο το αντικείμενο δεν μπορεί να ικανοποιήσει την επιθυμία, στη πραγματικότητα είναι πηγή δυσφορίας, όπως η πολιτιστική βιομηχανία κατά τον Adorno, ή όπως ολόκληρος ο πολιτισμός για τον Freud στο κείμενο “ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας”. Η επιθυμία μέσα στον πολιτισμό είναι πηγή δυστυχίας επειδή ο πολιτισμός είναι μια έννοια που δεν ταυτίζεται με τον εαυτό της.

Η ανάδειξη του φετιχισμού στο ρεύμα που περιγράφουμε οφείλεται παρά τις τεράστιες διαφορές²⁵⁷ στο νεανικό έργο του Georg Lukács. Είναι με τον Lukács που φτάνουμε στο ότι “*Το κλειδί για την κατανόηση όλων των πλευρών της καπιταλιστικής κοινωνίας*” πρέπει να “*αναζητηθεί στην επίλυση του αινίγματος της εμπορευματικής δομής*”²⁵⁸. Η δομή αυτή αποτελεί “*αρχέτυπο*” κάθε μορφής

256όπως λέει στις θέσεις για τον Feuerbach, “*αφού τελειώσει η εργασία αυτή, το κύριο πράγμα υπολείπεται ακόμα για να γίνει. Το γεγονός δηλαδή (η), πως η εγκόσμια υποδομή αποσπάται από τον εαυτό της και στερεώνει ένα ανεξάρτητο βασίλειο για τον εαυτό της στα σύγνεφα, πρέπει να εξηγηθεί [ίσα – ίσα] (θ) από τον αυτο-χωρισμό και την αυτο-αντιφατικότητα τούτης της εγκόσμιας υποδομής. Πρέπει, λοιπόν, να κατανοηθεί πρώτα αυτή η ίδια στην αντίφαση της και υστέρα [με τον παραμερισμό της αντίφασης] (ι) να επαναστατικοποιηθεί στην πράξη*”

257Ένα έργο που χαρακτηρίζεται από έναν ιδεαλισμό και μια ουσιοκρατία τελείως ξένη σε όσα θα ακολουθήσουν. Τις περιπετειώδεις σχέσεις της σχολής της Φρανκφούρτης με τον Lukács δεν μας επιτρέπει ο περιορισμένος χώρος να σκιαγραφήσουμε.

258σ.170 Lukács, G. 1988: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Darmstadt: Luchterhandt τα παραθέματα προέρχονται από το http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=657&Itemid=29

ύπαρξης των αντικειμένων και κάθε μορφής υποκειμενικότητας²⁵⁹. Ως ουσία της εμπορευματικής δομής ορίζεται το ότι “μια σχέση μεταξύ προσώπων αποκτά πραγμάδη χαρακτήρα (...), ο οποίος με την αυστηρή -και φαινομενικά πλήρως κλειστή και ορθολογική- αυτονομία του συγκαλύπτει κάθε ίχνος της θεμελιακής ουσίας του, δηλαδή της σχέσης μεταξύ προσώπων”²⁶⁰.

Το φετίχ είναι ένα αντικείμενο, ένα “αισθητό υπεραισθητό αντικείμενο”, ένα πράγμα και ταυτόχρονα μεταφυσική, αφαίρεση από τα πράγματα. Το θέμα στον Marx δεν είναι τι νιώθουμε εμείς γι αυτό, αλλά (αν μας επιτρέπεται η διατύπωση) “τι κάνει αυτό για εμάς”, με ποιο τρόπο αποτελεί τη διαμεσολάβηση μιας ολότητας ήδη στρεβλής εντός του. Το φετιχ σαν να ξυπνάει όντως πνεύματα φέρνει μαζί του το ιερατείο, τις εξουσιαστικές δομές και όλες τις κοινωνικές και ιδεολογικές στρεβλώσεις. Όμως κυρίως αποτελεί μια μυστικοποίηση: αποκρύπτει το πραγματικό κοινωνικό και τη πραγματική γνώση. Για τον Marx, το ζήτημα στον καπιταλισμό δεν είναι η διαδικασία εκμετάλλευσης, για την ίδια τη λογική της διαδικασίας αξιοποίησης, το ζήτημα δεν είναι ότι η εργασία μπαίνει σε χαλινάρια, “ότι η διαδικασία αξιοποίησης θα πάρει την εργασιακή διαδικασία και θα την πλάσει κατ’ εικόνα αλλά ότι η φυσική υλιστική διάσταση σχεδόν πάντα συγκαλύπτει τη κοινωνική διαδικασία. Γι’ αυτό ο Marx μόνο φυσικαλιστής υλιστής δεν είναι”²⁶¹.

Το πιο πραγματικό χαρακτηριστικού του φετίχ είναι η εξουσία που ασκεί, όχι απλώς η εξουσία που ασκεί το ιερατείο, μα μέσω του φετίχ και του θρησκευτικού του πλαισίου, η εξουσία που ασκεί ολόκληρη η “τάξη πραγμάτων”. Έτσι η σχέση μεταξύ ανθρώπων γίνεται σχέση μεταξύ πραγμάτων και εκεί βρίσκεται η ουσία του φετιχισμού. Έτσι το πιο σημαντικό στο εμπόρευμα είναι η εξουσία που σου ασκεί μέσω της καπιταλιστικής παραγωγής και εκδηλωμένη στην καπιταλιστική ανταλλαγή ολόκληρη η κοινωνική ολότητα.

Στο σήμερα ο φετιχισμός ενός εμπορεύματος, είναι ο φετιχισμός όλων των εμπορευμάτων, ο φετιχισμός του εμπορευματικού χαρακτήρα, ενός ολόκληρου

259ο.π.170

260ο.π.171

261Postone, Παραδόσεις για το Κεφάλαιο. στο <https://www.youtube.com/watch?v=mL-xYepjczQ> χρόνος:32:27.

κόσμου που δημιουργήθηκε με την απόσπαση του προϊόντος από τον δημιουργό του. Όμως το κυριότερο χαρακτηριστικό του φετιχιστικού χαρακτήρα, η πιο κρίσιμη και η πιο σύνθετη από τις μεταφυσικές ιδιότητες που το εμπόρευμα πράγματι έχει, είναι η ανταλλακτική του αξία. το ότι σχετίζεται με όλα τα άλλα πράγματα με μια συγκεκριμένη ποσοτική σχέση αξίας. Η ανταλλακτική αυτή σχέση είναι πραγματική όσο και η πραγματικότητα της θρησκείας, και είναι πραγματική ακόμα και αν δε πιστεύεις σε αυτή... Ο Slavoj Žižek²⁶² αναφέρει μια ιστορία για τον Niels Bohr σύμφωνα με την οποία ο διάσημος φυσικός είχε για γούρι ένα πέταλο αλόγου, και στην ερώτηση “μα πως ένας άνθρωπος της επιστήμης πιστεύει στα γούρια” η αφοπλιστική του απάντηση ήταν “μου είπαν ότι φέρνει τύχη ακόμα και αν δε πιστεύεις σε αυτό”²⁶³. Ωστόσο αν δούμε κυριολεκτικά αυτή την απάντηση, είναι ως εάν να λέει μια συγκεκριμένη αλήθεια, ίσως όσοι πιστεύουν στο γούρι να φροντίσουν για αυτή τη τύχη, αυτοί δεν ξέρουν αυτό που γνωρίζει ο Bohr, ότι η τύχη είναι ένα κοινωνικό φαινόμενο.

Μέσω του φετιχισμού του εμπορεύματος, το εμπόρευμα γίνεται το μέτρο όλων των πραγμάτων. Για τον προσωκρατικό φιλόσοφο Πρωταγόρα, μέτρο όλων των πραγμάτων ήταν ο άνθρωπος. Όμως ενώ εκείνο ήταν ένα θεωρητικό αίτημα, εδώ το εμπόρευμα ως μέτρο επιβεβαιώνεται πρακτικά, και επεκτείνεται μέσω του χρήματος χωρίς μέτρο και χωρίς όριο.

Ο φετιχισμός δεν αφαιρεί απλώς από το πράγμα την αξία χρήσης, αφήνοντάς το κενό, αλλοτριωμένο, προχωρά και σε μια θετική κίνηση, βάζει στη θέση του την ανταλλακτική αξία που φέρει μαζί της το δίκτυο όλων των τιμών καθώς και τη ζωντανή απόδειξη το κεφάλαιο ότι μπορεί να αποδώσει τα πράγματα σε τιμές. Εν τέλει το εμπόρευμα μέσω της ανταλλακτικής αξίας γίνεται ο δούρειος ίππος της αντικειμενικής φαινομενικότητας των οικονομικών κατηγοριών, το μίσθωμα ή το κέρδος για παράδειγμα εμφανίζεται από την οικονομική σκέψη όμως δεν είναι παρά μια μυστικοποίηση. Έτσι η αρνητική διαλεκτική αναλαμβάνει να εκθέσει αυτή την αντικειμενική φαινομενικότητα, την

262 Žizek, S. (2009) σ.353

263 σήμερα οι άνθρωποι αντί για χρυσά φυλακτά, σε μια αρκετά πιο ορθολογική πίστη φυλάνε στα συρτάρια τους το ομόλογο μιας εταιρίας ελπίζοντας ότι αυτό θα τους προστατεύσει στα δύσκολα

οντολογία της καπιταλιστικής στρεβλής ύπαρξης.

Με το φетиχισμό η ανταλλακτική αξία αναδύεται από τον πυρήνα του πράγματος που υφίσταται ως εμπόρευμα. Όλες του οι άλλες ιδιότητες, όλες του οι άλλες αξιακές φορτίσεις, έχουν πεταχθεί, δηλαδή όλα όσα θα μπορούσε να είναι εκτός από ένα πράγμα που έχει χρηματική αξία X. Η ανταλλακτική του αξία γίνεται η μοναδική του ιδιότητα, η νέα του φύση. Ο Marx μιλά για την αξία χρήσης, αυτή εμφανίζεται στον καταναλωτή ως πραγματική μορφή της αξίας, όμως αυτή η εμφανιζόμενη υπόσχεση είναι ήδη κομμάτι της καπιταλιστικής διαδικασίας, απόφαση των ιδιοκτητών των μέσων παραγωγής. Οφείλουμε να συμφωνήσουμε με τη θέση (Backhaus) ότι παρά τις αναφορές του Marx στην αξία χρήσης, αυτή δεν παίζει κανένα ρόλο ούτε καν ως διαλεκτική άρνηση. Η ανταλλακτική αξία δεν σχετίζεται με κανέναν τρόπο με την αξία χρήσης. Δεν έχουμε κάποια χρήσιμα πράγματα που μετατρέπονται σε εμπορεύματα που ανταλλάσσονται. Η ανταλλακτική αξία βρίσκεται σε μια διαφορετική διάσταση από την αξία χρήσης. Αλλά και μια αντικαπιταλιστική θεωρία δεν θα επαναθεμελιώσει την αξία χρήσης ως μέτρο της αξίας. Η απόφαση για τα προϊόντα έχει παρθεί στη καπιταλιστική διαδικασία και εκεί ανήκει επίσης η αξία χρήσης τους²⁶⁴. Αν μιλάμε για *quid pro quo*, η αρνητική διαλεκτική δεν μπορεί να αδιαφορεί για το ποιο είναι το *quo*, τι είναι αυτό που ξεπερνιέται. Το *quo* δεν είναι η αξία χρήσης αλλά ίσως κάτι που μόνο στο ξεπέραςμα του καπιταλισμού μπορεί να ξεπροβάλει.

Αντικειμενοποίηση

Δεν πρέπει όμως να εντάξουμε ολόκληρο το φάσμα του ξεχάσματος που συσσωρεύει ένα εμπόρευμα στο φетиχισμό του εμπορεύματος. Φетиχισμός είναι μια συγκεκριμένη λειτουργία. όπως παρατηρεί η κριτική στον Lukács που και ο Lukács²⁶⁵ απεύθυνε στον εαυτό του, δεν πρέπει να συγχέουμε την

264 Τα απεχθέστερα προϊόντα του καπιταλισμού πχ τα όπλα ή τα αναβολικά, στο μέτρο που δεν μπορεί να μεταστραφεί η χρήση τους, ανήκουν στον ίδιο κόσμο που τα παρήγαγε.

265 Ο Καβουλάκος διευκρινίζει ότι “ Στο δοκίμιο για την πραγματοποίηση ο Lukács χρησιμοποιεί τη νεοκαντιανή έννοια της “μορφής αντικειμενικότητας” (*Gegenständlichkeitsform*) προκειμένου να συλλάβει την κεντρική συγκροτησιακή μορφή όλων των αντικειμένων στην αστική κοινωνία. Ερμηνεύει την εμπορευματική μορφή του Marx ως το “αρχέτυπο” κάθε αντικειμενικότητας στον καπιταλισμό, το οποίο συνίσταται στη μετατροπή

πραγμοποίηση (Verdinglichung) με την αντικειμενοποίηση (Vergegenständlichung). Αντικειμενοποίηση είναι γενικά το να φτιάχνουμε αντικείμενα, η δύναμη της ανθρώπινης δημιουργικότητας: πρέπει να γίνει σαφές ότι δεν εννοούμε αυτό με τη πραγμοποίηση. Η πραγμοποίηση, είναι η συγκεκριμένη παραμόρφωση που προκαλεί ο εμπορευματικός και χρηματικός χαρακτήρας. Δεν είναι μια γενική αφαίρεση, αντίθετα είναι κάτι συγκεκριμένο, μια συγκεκριμένη αντιμετάθεση. Η αντικειμενοποίηση είναι μια γενική αφαιρετική έννοια που περιγράφει τη δημιουργία. Στη μελέτη του καπιταλισμού δεν θα ασχοληθούμε με τη δημιουργικότητα εν γένει, με όλη την ανθρώπινη ενέργεια που σχετίζεται με την έως τώρα ύπαρξη ενός αντικειμένου παρά μόνο στο βαθμό που λειτουργεί μέσα στο δίκτυο του φετιχισμού, του *quid pro quo* της ανταλλακτικής αξίας. Είναι το αποτέλεσμα μιας ρομαντικής προδιάθεσης, μιας ρομαντικής διαλεκτικής, να μπερδεύει την πραγμοποίηση με την αντικειμενοποίηση παραβλέποντας ότι “η αντικειμενοποίηση είναι πράγματι ένα φαινόμενο που δεν μπορεί να εκλείψει ποτέ από την ανθρώπινη κοινωνία”. Κάθε φορά που φτιάχνουμε ένα πράγμα σε αυτό εντοιχίζουμε ολόκληρο τον κόσμο της στιγμής της κατασκευής του, αυτό δεν έχει καμία σχέση με την κριτική σε κάποιο οικονομικό σύστημα. Η κριτική μας αρχίζει όταν το πράγμα γίνεται εμπόρευμα και σαν εμπόρευμα παραδίδεται σε μια λήθη ολοκληρωτική. Ακόμα και όπου διατηρείται η μνήμη, αυτό έρχεται να προστεθεί στην ανταλλακτική αξία, γίνεται οικονομικό μέγεθος.

Αν όμως και τα δύο εκφράζουν ένα ξέχασμα, είναι ο χαρακτήρας του

των ποιοτικών περιεχομένων σε ποσοτικές κατηγορίες. Αυτή η τυπική/υπολογιστική ορθολογικότητα της ανταλλαγής διαπερνά όλα τα είδη αντικειμενοποίησης στη νεωτερική κοινωνία. Ωστόσο συναντά τα όριά της στα πολύπλευρα φαινόμενα κρίσης τα οποία αποκαλύπτουν τη βία που ασκείται στα περιεχόμενα της ζωής από τις κατεστημένες κοινωνικές μορφές”. και αλλού : “Ο ίδιος ο Lukács υιοθέτησε αυτή την παρερμηνεία της θέσης του στον πρόλογο του 1967 (βλ. WF, σελ. 26-27, GK, σελ. 25-26), όπου σημειώνει επίσης την – καταλυτική για την “εγελιανή ερμηνεία” του των μαρξικών κειμένων – επίδραση που είχε επάνω του η ανάγνωση των Οικονομικοφιλοσοφικών χειρογράφων, η οποία τον έκανε να συνειδητοποιήσει τη διαφορά μεταξύ της αντικειμενοποίησης (Vergegenständlichung), “η οποία είναι ένας φυσικός τρόπος της ανθρώπινης κυριάρχησης της φύσης”, και της αλλοτρίωσης (Entfremdung), “η οποία αποτελεί μια ιδιαίτερη εκδοχή του που πραγματώνεται υπό ορισμένες κοινωνικές συνθήκες” – μια διάκριση την οποία το Ιστορία και ταξική συνείδηση υποτίθεται ότι αγνοούσε (WF, σελ. 38-39, GK, σελ. 42). Βλ. επίσης την επανάληψη αυτής της (αυτό-)κριτικής στο M. Jay, *Marxism and Totality*, ό.π., σελ. 114. Όμως αρκεί και μια επιπόλαιη ανάγνωση του κειμένου για την πραγμοποίηση, για να πειστεί κανείς ότι ο Lukács γνώριζε αυτήν τη διαφορά μεταξύ αντικειμενοποίησης και πραγμοποίησης και πριν τη μελέτη των Οικονομικών-φιλοσοφικών χειρογράφων στις αρχές της δεκαετίας του ’30. Το σφάλμα αυτής της (αυτό-)κριτικής επισημαίνει ορθά ο M. Löwy, “Η πραγμοποιημένη κοινωνία και η αντικειμενική δυνατότητα της γνώσης της στον Lukács”, στο *Μαρξισμός και Επαναστατικός Ρομαντισμός*, σ. 91-92.

φетиχισμού του εμπορεύματος που ενισχύει τη λήθη ακόμα και σε κάθε αντικειμενοποίηση. Αυτό που αποκόβει με τον φетиχισμό είναι ολόκληρος ο κόσμος του πράγματος, μια σειρά από κοινωνικά οργανωμένες διαδικασίες, όπως λέει ο Wallace Shawn στο θεατρικό έργο “The Fever”²⁶⁶:

“Τι προσδιορίζει την αξία του παλτού; Η τιμή του παλτού έρχεται από την ιστορία του, την ιστορία όλων των ανθρώπων που εμπλέκονται στο να το φτιάξουν και να το πουλήσουν και όλες τις ιδιαίτερες σχέσεις που είχαν. Και αν αγοράσουμε αυτό το παλτό, και εμείς επίσης, αποκτάμε μια σχέση με όλους αυτούς τους ανθρώπους κι όμως κρύβουμε αυτή τη σχέση από τον εαυτό μας και προσποιούμαστε ότι ζούμε σε έναν κόσμο που το παλτό δεν έχει ιστορία αλλά απλώς έπεσε από τον παράδεισο με το καρτελάκι της τιμής ήδη πάνω του. “Μου αρέσει αυτό το παλτό” λέμε, “δεν είναι πολύ ακριβό” ως εάν αυτό να ήταν ένα γεγονός για το παλτό και όχι το τέλος της ιστορίας όλων αυτών που ασχολήθηκαν με το να φτιαχτεί και να πουληθεί, “μου αρέσουν οι φωτογραφίες σε αυτό το περιοδικό”.

“Μια γυναίκα ποζάρει γυμνή στο φράχτη. Ένας άντρας αγοράζει το περιοδικό και χαζεύει τη φωτογραφία της. Τα πεπρωμένα τους συνδέονται. Ο άντρας έχει πληρώσει τη γυναίκα να βγάλει τα ρούχα της και να ποζάρει στο φράχτη. Η φωτογραφία περιλαμβάνει την ιστορία της -τη στιγμή που η γυναίκα ξεκουμπώνει το πουκάμισο, πως ένιωσε, τι είπε ο φωτογράφος. Η τιμή του περιοδικού είναι ένας κώδικας που περιγράφει τη σχέση ανάμεσα σε όλους αυτούς τους ανθρώπους -τη γυναίκα, τον άντρα, τον εκδότη, τον φωτογράφο – ποιος πρόσταξε, ποιος υπάκουσε. Η κούπα του καφέ περιέχει την ιστορία των χωρικών που μάζεψαν τους καρπούς, πως κάποιοι λιποθύμησαν από τον καυτό ήλιο, κάποιους τους χτύπησαν, κάποιους τους κλότσησαν...”

...όμως εμείς εδώ δε μιλάμε για την αντικειμενοποίηση, αλλά για την πραγματοποίηση. Δεν μιλάμε για την αναγκαία θυσία που ενυπάρχει σε κάθε δραστηριότητα, θυσία της εργασιακής δύναμης, θυσία αυτού που μεταποιείται, θυσία των πρώτων υλών. Η πραγματοποίηση με τη μαγική δύναμη του χρήματος δεν αφαιρεί ιδιότητες, αποτελεί μια πραγματική αφαίρεση. Και αυτή η αφαίρεση με τη σειρά της εξαλείφει όχι μόνο την αξία χρήσης αλλά και την

²⁶⁶“The Fever” (Farrar, Straus and Giroux, 1991), p. 19

εργασία και τα στοιχεία της αντικειμενοποίησης. Πέφτει σαν μια ομίχλη πάνω στον κόσμο.

Ο φετιχισμός του εμπορεύματος αυτός τούτος δεν ασκεί βία, αυτό δεν μειώνει το ότι είναι η ισχυρότερη δύναμη κυριαρχίας σήμερα. Η εμπράγματη κυριαρχία (Sachliche Herrschaft) δεν είναι βία. Για τον μεταμελημένο Lukács, η αντικειμενοποίηση εντάσσεται στην ορθολογική διαδικασία κυριάρχησης της φύσης, είναι ένα ανθρωπολογικό δεδομένο. Ωστόσο και μια τέτοια αντίληψη είναι αντίθετη σε μια κριτική αντίληψη της αντικειμενοποίησης ως μη-κυριαρχική κοινωνική διαδικασία. Είναι ο φετιχισμός του εμπορευματικού χαρακτήρα που σχετίζεται με τον πυρήνα της λογικής του κεφαλαίου, “της ακατάπαυστης κίνησης του κερδίζειν”.

Ενστάσεις στο Φετιχισμό του Εμπορεύματος

Η βασική ένσταση στο φετιχισμό του εμπορεύματος βρίσκεται στο πως υποτιμήθηκε στο πλαίσιο του μαρξισμού, ήδη από τον Engels μέχρι σήμερα. Όχι ότι ο φετιχισμός δεν είναι υπαρκτός αλλά ότι η ανάλυσή του είναι δευτερεύουσα ή τελείως ασήμαντη στο μαρξικό έργο, έχει δηλαδή τη μορφή μιας διαστρέβλωσης ότι στα τρία πρώτα κεφάλαια πρόκειται για μια έκθεση σε πολύ υψηλή αφαίρεση ενός ιστορικού προκαπιταλιστικού φαινομένου. Αυτή τη παρανόηση ο Heinrich θεωρεί ως μόνιμο ρεπερτόριο του παραδοσιακού μαρξισμού αναφέροντας ως παράδειγμα τον Mandel²⁶⁷. Ο Αλτουσέρ και οι μαθητές του (ιδιαίτερα ο Balibar) εξέφρασαν και αυτοί έντονες ενστάσεις. Θεωρούν ότι ο Marx εξετάζει το φετιχισμό πριν τις κατηγορίες του κεφαλαίου και άρα δεν εντάσσεται σε αυτές. Ομως αυτό που συμβαίνει είναι το αντίθετο: εξετάζει τον φετιχισμό στην αρχή επειδή οι κατηγορίες του κεφαλαίου εκπηγάζουν από αυτόν.

Μια δεύτερη ένσταση θέλει τον φετιχισμό να είναι μια ιδεαλιστική κατηγορία και δεν έχει σχέση με τον υλισμό. Να είναι μάλιστα μια ψυχολογική έννοια. Προϋποθέτει μια θεωρία υποκειμένου. Στην ανάλυσή μας δείχνουμε ότι ισχύει

το τελείως αντίθετο. Μια τρίτη ένσταση έρχεται από όσους θεωρούν ότι υποβιβάζει την υλιστική ιδεολογία όπως εκφράζεται μέσα από τη ταξική σύγκρουση. Ο φετιχισμός όντως βλέπει με μια άλλη οπτική την ιδεολογία και όχι ως άμεση αποτύπωση της πάλης των τάξεων και τέλος μάλλον συγχέουν στις αναλύσεις τους την πραγματοποίηση με την αλλοτρίωση. Στην Ελλάδα, οι Δημούλης, Μηλιός, Οικονομάκης στο *Η θεωρία του Marx για τον καπιταλισμό*, εκθέτουν αναλυτικά τη θεωρία του φετιχισμού του εμπορεύματος ως ένα επιμέρους ζήτημα του *Κεφαλαίου* για να απορρίψουν όλες τις θεωρίες που επικεντρώνουν την έμφαση σε αυτόν. Υπάρχουν και εκτός του μαρξιστικού πλαισίου αμφισβητήσεις του φετιχισμού του εμπορεύματος αλλά συνήθως κινούνται στη γραφικότητα μιας “βιωματικής κατανάλωσης”²⁶⁸ που θέτει την απόλαυση ως επιχείρημα ως εάν να ήταν αδιαμεσολάβητη, ως εάν να αρκεί για να νομιμοποιήσει ολόκληρους κόσμους. Αλλά και η διαμετρικά αντίθετη θέση, μια ηθικού τύπου απόρριψη των εμπορευμάτων, μέσω της καταγγελίας της κατανάλωσης εν γένει, καταφέρνει μόνο να αποπροσανατολίσει την κριτική του φετιχισμού του εμπορεύματος. Ο Tyler Cowen²⁶⁹ παρατηρεί ότι παρά την υπαρκτή τάση του φετιχισμού “είναι απλώς μια στιγμή του ανθρωπομορφισμού και όχι φιλοσοφική ιδιότητα ιδιάζουσα στην οικονομία του καπιταλισμού” και ότι εξάλλου χωρίς την ανταλλακτική αξία θα ήταν αδύνατη η διακίνηση των προϊόντων. Άλλοι συγγραφείς (όπως η Helena Sheehan) αμφισβητούν την αναλογία ανάμεσα στον φετιχισμό του εμπορεύματος και τη θρησκεία, όμως η πολύ συγκεκριμένη αναλογία όπως προκύπτει ήδη στις θέσεις για τον Feuerbach είναι απολύτως εύλογη. Τις δικές τους ενστάσεις έχουν εκφράσει μια σειρά ακόμα φιλόσοφοι, συνδεδεμένοι με νέες υλιστικές προσεγγίσεις ή με μια αντικειμενόστροφη οντολογία όπως ο Bruno Latour. Σε επόμενα κεφάλαια θα εξετάσουμε ακόμα και μια κριτική που στοχεύει στην υπέρβαση του φετιχισμού μέσω της υπέρβασης της ανταλλαγής και προέρχεται από τον Kōjin Karatani.

Το ακρογωνιαίο ερώτημα που προκύπτει από τις περισσότερες ενστάσεις είναι αν ο φετιχισμός του εμπορεύματος είναι μια περιγραφική/πραγματολογική ή μια

268Ποταμιάνος (1996) *Στον Κήπο*

269Cowen, T., & Cowen, T. (2009). In praise of commercial culture. Harvard University Press.

επιτελεστική θεωρία. Θα το εξετάσουμε μέσα από την εξέταση των ριζοσπαστικών προταγμάτων της Φρανκφούρτης αλλά προς το παρόν μπορούμε να πούμε ότι αν και αυτή η ανάλυση δεν ανταποκρίνεται στη “ενδέκατη θέση” [για τον Feuerbach] σίγουρα ανταποκρίνεται στη “τέταρτη θέση” κατά την οποία η εμπορευματική μορφή οφείλει: “να εξηγηθεί με τις αυτοαντιθέσεις και αυτοαντιφάσεις της”, “να επαναστατικοποιηθεί εν εαυτή” και έτσι “να εκμηδενιστεί τόσο στη θεωρία όσο και στη πράξη”. Έχουμε μπει εδώ στο πεδίο των εμφατικών εννοιών²⁷⁰ έτσι ονομάζει ο Adorno τις έννοιες που είναι ταυτόχρονα περιγραφικές και ρυθμιστικές. Στη περίπτωση μας περιγραφικές και απορυθμιστικές, ρυθμιστικές μόνο για την αέναη κίνηση του κεφαλαίου και για όσα την κρατάνε ενεργή.

Η βασική ένσταση στο φετιχισμό του εμπορεύματος έχει να κάνει με τη χρήση της έννοιας φετιχισμός και στο τρόπο που μετατέθηκε η σημασία της έννοιας του φετιχισμού μέσω της ψυχανάλυσης. Έγινε ένα νέο σχήμα για τη περιγραφή άλλων πραγματικών φαινομένων. Αυτή η κίνηση επιστρέφει δημιουργικά το φετιχισμό στο μαρξιστικό πλαίσιο, ωστόσο δημιουργεί σύγχυση η τοποθέτηση της επιθυμίας στον πυρήνα της έννοιας φετιχισμός, κάτι που δεν υπάρχει στον Marx. Πολλοί παγιδεύονται σε αυτή τη θεωρητική συμπύκνωση παραμορφώνοντας τη μαρξική διάσταση, για παράδειγμα ο Adrian Johnston²⁷¹ αναλύει το πως οι άνθρωποι “θα θεραπευτούν” από τον φετιχισμό του εμπορεύματος τους, έτσι η υπερέμφαση στην επιθυμία ξεφεύγει ταυτόχρονα από τη κοινωνική διάσταση, όμως ακόμα και ο Adorno στο δοκίμιο *Για το Φετιχιστικό Χαρακτήρα της Μουσικής Ακρόασης* φαίνεται να χάνει την ισορροπία της ψυχανάλυσης με το μαρξισμό. Έτσι πολλοί μαρξιστές (πχ ο William Clare Roberts) δηλώνουν ότι θα προτιμούσαν να υπήρχαν δύο διακριτές έννοιες για να αποφευχθεί η σύγχυση αυτής της παραγεμισμένης λέξης. Στο κεφάλαιο για τη ψυχανάλυση θα δείξουμε πόσο ενδιαφέρουσα είναι αυτή η συνύπαρξη.

²⁷⁰Jarvis, Adorno, σ.66

²⁷¹Johnston, A. (2017) *From Closed Need to Infinite Greed: Marx's Drive Theory*

Χρήμα και Κεφάλαιο

Παρουσιάσαμε μια κριτική του κεφαλαίου που εδράζεται στο φετιχισμό όμως αυτός ο φετιχιστικός χαρακτήρας δεν εξαντλείται στο εμπόρευμα αλλά προχωρά στον φετιχισμό του χρήματος και τον φετιχισμό του κεφαλαίου: φετιχισμοί πιο αποκομμένοι από την υλική διάσταση των πραγμάτων, μα ταυτόχρονα πολύ πιο ισχυροί.

Το χρήμα αποδίδεται αρχικά ως απλή μεταβλητή, ένα γενικό ισοδύναμο. Ωστόσο ο Marx μας ξεκαθαρίζει πως *“Φαίνεται ότι ένα εμπόρευμα δεν γίνεται χρήμα επειδή τα άλλα εμπορεύματα παρασταίνουν ολόπλευρα την αξία τους σε αυτό αλλά αντιστρόφως ότι παρασταίνουν γενικά τις αξίες τους σε αυτό επειδή αυτό είναι χρήμα. Η κίνηση της διαμεσολάβησης -η χρηματική συναλλαγή- εμφανίζεται στο ίδιο το αποτέλεσμα της χωρίς να αφήσει κανένα ίχνος”*²⁷² το χρήμα είναι δηλαδή αυθύπαρκτο, αντιδιαλεκτικό, αυτόνομο, κυρίαρχο. Εν τέλει εκεί που τα εμπορεύματα είχαν παρουσιαστεί ως οι πραγματικοί κοινωνικοί δρώντες, που ανταλλάσσονται μεταξύ τους, φτάνοντας στο χρήμα, με αυτό *“η κοινωνική σχέση ολοκληρώνεται σαν σχέση ενός πράγματος, του χρήματος, προς τον ίδιο τον εαυτό του”*²⁷³. Ωστόσο, εξαιτίας αυτής της ασύλληπτης δυναμικής, αλλά και της ιστορικής διαδικασίας, της διαρκούς διεύρυνσης του χρηματοπιστωτικού κεφαλαίου, η θεωρία δυσκολεύεται να διαχειριστεί το χρήμα. Στη κριτική παράδοση δεν υπάρχει συναίνεση στη κριτική παράδοση για το ρόλο του χρήματος όμως ούτε και για τη σχέση του Marx με το χρηματικό χαρακτήρα υπάρχει συναίνεση. Διαβάσαμε θέσεις που καλύπτουν όλο το φάσμα: ο Marx δεν είχε θεωρία χρήματος, ότι δεν χρειάζεται να έχει, ότι ακόμα κι αν είχε, η μαρξική θεωρία της αξιακής μορφής είναι καθαρά θεωρητική, ότι έχει μια εμπορευματική θεωρία του χρήματος, ως εξέλιξη του αντιπραγματισμού και φτάνουμε σήμερα στο διάλογο του μαρξισμού με τη νεο-τσαρταλιστική θεωρία (MMT)²⁷⁴ την οποία μπορούμε να συνοψίσουμε χοντρικά στη θέση ότι: είναι λάθος να βλέπουμε το χρήμα ως κάτι που σχετίζεται με την

272K1:72

273K3:494

274 Για μια αναλυτική έκθεση των απόψεων -και των ψευδαισθήσεων- της MMT προτείνουμε το βιβλίο Kelton, S. (2020). *The deficit myth: Modern Monetary Theory and how to build a better economy*. Hachette UK.

εμπορευματική μορφή ή με την ανταλλακτική μορφή. Για τη MMT το χρήμα είναι ένα δημιούργημα του νόμου ή του κράτους, ένα όργανο για τη διαχείριση των πληρωμών και μια σταθερά αναβολής τους²⁷⁵. Στο ότι θεωρεί ότι η εμπορευματική θεωρία του χρήματος είναι λάθος αφού το χρήμα είναι πλήρως “ένα δημιουργημα του κράτους”, σε αυτό η θεωρία αυτή βρίσκει τη στιγμή αλήθειας της: την αναγωγή του οικονομικού στο πολιτικό. Ωστόσο μια τέτοια αναγωγή δεν μπορεί να είναι ένα οντολογικό δεδομένο αλλά ένα πραξιακό αίτημα, αλλά επίσης και η σκληρή αντικειμενικότητα της οικονομίας δεν πρέπει να υποτιμάται καθόλου. Οι θέσεις της MMT τείνουν να είναι αρκετά προβληματικές αφού συγχέεται το *ον* με το *δέον*. Παραβλέπεται η κυριαρχία του κεφαλαίου και το πως οι χρηματικές πολιτικές του είναι εν τέλει αληθινές ως προς τις συνέπειές τους. Αφού λοιπόν ούτε καν στην *Neue Marx-Lektüre*, που βλέπει το χρήμα ως κυρίαρχο, δεν υπάρχει συναίνεση πάνω σε αυτό, εμείς οφείλουμε να δούμε το θέμα αναλυτικά.

Για τον Μαρξ, *“η αξία γίνεται το υποκείμενο μιας διαδικασίας στην οποία εναλλάσσοντας διαρκώς μορφή, άλλοτε παίρνοντας τη μορφή του χρήματος και άλλοτε του εμπορεύματος, μεταβάλλει το ίδιο το μέγεθός της”*²⁷⁶. Είναι το χρήμα που επεδαφικοποιεί το κεφάλαιο και ολοκληρώνει τη μεταμόρφωση του σε φτερωτό πλάσμα. Το κεφάλαιο ως “αυθυπερβαίνον υποκείμενο” μέσω του χρήματος ως “προβαίνουσα αξία” γίνεται μια “αυτοκινούμενη υπόσταση”²⁷⁷. Και όσο η επιστήμη, η τεχνολογία, και η θεσμοποίηση της οικονομικής επιστήμης επιτρέπουν την όλο και μεγαλύτερη αύξηση της συσσώρευσης του χρήματος, τόσο η ισχύς του κεφαλαίου έχοντας υπερβεί τα κράτη καθίσταται ασύλληπτη.

Η *Neue Marx-Lektüre* που πάτησε στην ανάλυση του Adorno για τον εμπορευματικό χαρακτήρα, προσπάθησε άδικα να βρει στα κείμενά του και τα ίχνη μιας κριτικής του χρήματος. Θεώρησε ότι το χρήμα συνιστά μια αναγκαία προϋπόθεση του εμπορευματικού χαρακτήρα αλλά κυρίως έναν πολλαπλασιαστή τέτοιας ισχύος που μας υποχρεώνει να μετατοπίσουμε την

²⁷⁵Kelton (2020)

²⁷⁶K1:130

²⁷⁷MH:101

ανάλυσή μας από το εμπορευματικό στο εγχρήματο. Ο Heinrich δεν βλέπει στον Marx καμία εγκατάλειψη του εμπορευματικού στοιχείου, αλλά μάλλον επειδή έβλεπε τη θεωρία ανεπαρκή για να υποτάξει το χρήμα, παρά επειδή θεωρούσε ότι ο εμπορευματικός χαρακτήρας προσφέρεται καλύτερα για να κατανοήσουμε τη σχέση της οικονομίας με τα κοινωνικά φαινόμενα. Είναι ο Marx για τον οποίο το χρήμα είναι *“ο θεός ανάμεσα στα εμπορεύματα: Αναπαριστά την επουράνια ύπαρξη των εμπορευμάτων, ενώ αυτά αναπαριστούν τη γήινη ύπαρξή του”*²⁷⁸. Όμως όσο χρήσιμο και να είναι το εμπόρευμα στην ανάλυση, η πραγματικότητα της αξίας είναι αναμφίβολα χρηματική.

Ωστόσο ενώ κάθε πλούτος είναι *“η αντικειμενοποίηση του εαυτού ως πλευρά του πράγματος”* το χρήμα δεν έχει καμία άλλη σύνδεση με το υποκείμενο και καμία άλλη αναφορά πέρα από την αφηρημένη του ιδιότητα, η οποία όμως είναι τόσο πραγματική που ο Marx το συγκρίνει με τη μαγική ικανότητα της φιλοσοφικής λίθου να σε κάνει κάτοχο όλης της γνώσης των επιστημών²⁷⁹.

Μια δεύτερη διαφωτιστική μεταφορά που χρησιμοποιεί για το χρήμα έχει να κάνει με το ότι αποτελεί το προϊόν μιας αφαίρεσης, το παράδοξο πραγματικό προϊόν μιας νοητής αφαίρεσης. Λέει, *“είναι σαν δίπλα και εκτός από τα λιοντάρια, τις τίγρεις, τους λαγούς και όλα τα άλλα πραγματικά ζώα τα οποία ομαδοποιημένα αποτελούν τα διάφορα γένη, είδη, υποείδη, οικογένειες κ.ο.κ. Του ζωικού βασιλείου, να υπήρχε και Το Ζώο, η ατομική ενσάρκωση ολόκληρου του ζωικού βασιλείου”*²⁸⁰ Τόσο παράδοξο πλάσμα είναι το χρήμα στον πραγματικό κόσμο κι όμως υπάρχει ακριβώς επειδή εξυπηρετεί την ανταλλαγή όλων των εμπορευμάτων. Όταν λέμε ότι τα εμπορεύματα ανταλλάσσονται μεταξύ τους, δεν μιλάμε για τη πραγμότητα των πραγμάτων αλλά ακριβώς για την ανταλλακτική αξία ως το υποκείμενο αυτής της διαδικασίας. Έτσι το υποκείμενο που προσπάθησε με τον καπιταλισμό να επιβάλει έναν υποκειμενοκεντρισμό βρέθηκε με ένα υποκείμενο πολύ πέρα από τα πράγματα τα οποία μπορούσε τόσο εύκολα να γραπώσει, κάτι υπερβατικό, απρόσιτο και δυσθεώρητο. Ο νόμος της αξίας είναι η πιο απόλυτη αξία του νόμου.

278Grundrisse;A157

279GrundrisseA158

280εμπόρευμακαιχρήμα1991:65

Το χρήμα λοιπόν είναι αναπόφευκτο στοιχείο αυτού του οικονομικού συστήματος επειδή εκπηγάζει από την ίδια τη λογική του, “*από τους νόμους της φύσης των εμπορευμάτων*”. Είναι τα εμπορεύματα ως κοινωνικοί δρώντες που απαιτούν το χρήμα και το επιβάλλουν. Το χρήμα είναι ένα παράδειγμα της αυτόνομης δράσης τους. Οι εμπορευματοκάτοχοι, σαν απλές μαριονέτες και αυτοί “*έδρασαν ήδη πριν να σκεφτούν*”. Είναι με αυτό το τρόπο που το χρήμα “*έχει αποκτήσει την απόκρυφη ιδιότητα να θέτει αξία επειδή είναι αξία*”²⁸¹ Το μυστικιστικό θεμέλιο αυτής της απόκρυφης ιδιότητας είναι ο αυτόματος μηχανισμός “*η ανταλλακτική αξία της εργατικής δύναμης [να] είναι μικρότερη από την αξία που παράγει*”²⁸². Το χρήμα είναι δυνάμει κεφάλαιο, όμως γίνεται κεφάλαιο μόνο όταν απελευθερώνεται στη κυκλοφορία. “*Το κεφάλαιο σαν κεφάλαιο γίνεται εμπόρευμα μέσω του χρήματος*” τιμή του είναι ο τόκος. Μπορεί η ανάλυση του φетиχισμού του εμπορεύματος να αντανakλά το χρήμα και το κεφάλαιο, ωστόσο εδώ η αλλαγή της κλίμακας είναι τέτοια που οφείλουμε να είμαστε πολύ πιο προσεκτικοί με τα θεωρητικά μας σχήματα. Το χρήμα ως μέτρο της αξίας υποσκελίζει όλες τις άλλες ανισότητες και κάνει όλες τις προηγούμενες μορφές οργάνωσης να εμφανίζονται ως υποανάπτυκτα προ-στάδια.

Για τον τρόπο που το χρήμα είναι ένα κοινωνικό αντικείμενο είναι χαρακτηριστική μια σκηνή από το μυθιστόρημα *David Copperfield* του Charles Dickens. Εκεί ο Mr. Barkis γέρος και άρρωστος στο κρεβάτι του υποδέχεται τον πρωταγωνιστή, δείχνει το μπαούλο που για μια ζωή γεμίζει με τα χρηματά του και λέει “*Παλιά ρούχα... Εύχομαι να ήταν χρήματα κύριε!*”. Ο Copperfield απαντά: “*Εύχομαι όντως να ήταν*”. “*Τότε ο Mr. Barkis λέει: “Αλλά δεν είναι” ανοίγοντας τα μάτια του όσο περισσότερο μπορούσε*”²⁸³. Εδώ μπορούμε να ερμηνεύσουμε την άρνηση του γέροντα όχι ως παραπλάνηση αλλά ως κυριολεκτική συνειδητοποίηση. Ξαφνικά συνειδητοποιεί ότι τα λεφτά του κλεισμένα τόσα χρόνια σε ένα ντουλάπι δεν είναι καθόλου χρήμα, αλλά κάτι άχρηστο σαν τα παλιά ρούχα, αφού το χρήμα είναι ένα κοινωνικό αντικείμενο

281K1:130

282K1:499 όπου ο Marx παραπέμπει στο βιβλίο του *Zur Kritik den politischen Oekonomie*.

283Dickens, Charles. (1994). *David Copperfield*. London: Penguin. σ.259

και δεν μπορούν να υπάρξουν εκτός του κοινωνικού. Ωστόσο επιμένει στην αντικειμενική ψευδαίσθηση αυτού του πλούτου, και δεν τα αποχωρίζεται αφού προφανώς είναι χρήματα και όχι παλιά ρούχα. Ο David Copperfield μπορεί να αναρωτιέται φροϋδικά: *“γιατί μου είπε ότι στο μπαούλο είναι παλιά ρούχα αφού προφανώς στο μπαούλο είναι παλιά ρούχα”* και η απάντηση είναι ότι ο γέροντας θέλει ασυνείδητα να επικοινωνήσει τη πληροφορία ακριβώς επειδή το χρήμα είναι κοινωνικό αντικείμενο. Κινδυνεύει να τον καταλάβει ο μικρός αλλά αυτό είναι απλώς το ρίσκο της κυκλοφορίας του χρήματος.

Το χρήμα, όπως η τσιγγάνα Mignon του Goethe, γιορτάζει τη φαινομενικότητα τραγουδώντας *“άσε με να φαίνομαι μέχρι να γίνω”* έτσι και το κεφάλαιο γιορτάζει τη φαινομενικότητα των οικονομικών κατηγοριών μέχρι να καταστούν σκληρή πραγματικότητα, ή μάλλον ακριβώς μέσω αυτού του χορού πραγματώνουν την ονειρική τους ύπαρξη.

Αυτό που μας λένε αυτές οι αφηγήσεις είναι ότι το χρήμα είναι ουσιώδες, είναι αληθινό στις συνέπειές του. Το αν η φύση του χρήματος του επιτρέπει να υπερβεί τις εξαρτήσεις του και να χρησιμοποιηθεί ως όργανο της πολιτικής επενδύσεων που δεν υπόκειται σε δημοσιονομικούς περιορισμούς, όπως θέλει η MMT, δεν εξαρτάται από τη φύση του χρήματος περισσότερο από όσο η έννοια αυτής της φύσης εξαρτάται από τον καπιταλισμό ως δεύτερη φύση. Η απρόσωπη κυριαρχία του κεφαλαίου έχει ήδη αποφασίσει για τη φύση του χρήματος, και οι ενστάσεις αντιμετωπίζονται στο πλαίσιο των κρίσεων. Έτσι η MMT μένει ένα ευχολόγιο, ένα αφηρημένο ιδανικό του χρήματος που προσκρούει στη καπιταλιστική πραγματικότητα. Ανάλογα μια σειρά από οικονομικές θεωρίες που προτάσσουν ένα δέον εντός του καπιταλιστικού συστήματος, τείνουν να παραβλέπουν την απρόσωπη κυριαρχία του κεφαλαίου, τον αυτόνομο μηχανισμό του, τις διαδικασίες που δεν υπόκεινται στην ηθική ή στις πολιτικές επιλογές²⁸⁴.

284Χαρακτηριστικό είναι η έννοια των πλασματικών εμπορευμάτων του Polanyi: όλα αυτά που η οικονομία μεταχειρίζεται ως εμπορεύματα “ενώ δε θα έπρεπε” (τη γη, την εργασία, το χρήμα). Για τον Polanyi μπορούμε να έχουμε εμπορευματική οικονομία και να τη κρατάμε περιορισμένη σε συγκεκριμένα όρια. Δεν βλέπει ασυμβατότητα της καπιταλιστικής οικονομικής ζωής με τη ζωή εν γένει. Διαχωρίζει την ανθρώπινη οικονομία από την “αγοραστική μορφή” και τη σύγχυση ανάμεσα στις δύο αποκαλεί *economistic fallacy*. Η θέση που προτάσσουμε εμείς εδώ καλεί στην εν γένει υπέρβαση του εμπορευματικού χαρακτήρα.

Εργασία- Πλούτος

Στις ενστάσεις στο φετιχισμό που ήδη εκθέσαμε πρέπει να προσθέσουμε ότι και ο ίδιος ο Marx υπονόμει αυτή τη πρωτοπόρα συνεισφορά μέσα στο συνολικό έργο του, το κάνει ήδη στις μετέπειτα σελίδες του Κεφαλαίου, περνώντας στην εξέταση της εργασίας (η οποία ήδη έχει αναδειχθεί ως εμπόρευμα)²⁸⁵. Μοιάζει τα πρώτα κεφάλαια να τα αφήνει πίσω του. Η συνολική σχέση του έργου με αυτά τα πρώτα κεφάλαια είναι τουλάχιστον αμφίσημη. Έτσι για παράδειγμα όταν φτάνει στον τριαδικό τύπο δίνει τα εύσημα στη κλασική πολιτική οικονομία που “διέλυσε αυτό το ψευδές φαινόμενο και αυτή την απάτη, αυτή την αυτονόμηση και αποστέωση των διαφόρων κοινωνικών στοιχείων του εισοδήματος μεταξύ τους, αυτή την προσωποποίηση των πραγμάτων και την πραγματοποίηση των σχέσεων παραγωγής, αυτή τη θρησκεία της καθημερινής ζωής”²⁸⁶. Εδώ εννοεί τον Ricardo και την εργασιακή θεωρία της αξίας. Ο Ricardo έδειξε ότι πίσω από τη φαντασμαγορία των εμπορευμάτων υπάρχει η εκμετάλλευση της εργασίας. Αυτή είναι η κίνηση του κεφαλαίου στην εργασιακή θεωρία της αξίας. Πρέπει να της παραχωρήσουμε αυτό που της αναλογεί και να προχωρήσουμε στην ανάδειξη μιας θεωρίας της αξίας μέσω του φετιχισμού του εμπορεύματος.

Πολλοί μελετητές του πιστεύουν πως ο Adorno δεν υιοθετεί την εργασιακή θεωρία της αξίας και προσπαθεί να στηρίξει το μαρξισμό του μόνο στο κεφάλαιο για το φετιχισμό. Προς το παρόν θα προχωρήσουμε σε ένα γενικό περίγραμμα και όταν έρθουμε στον Adorno θα δείξουμε τι κάνει αυτόν τον ισχυρισμό λανθασμένο και πως τελικά πετυχαίνει μια άγρια συμβίωση των δύο θεωριών. Ας δούμε λοιπόν την εργασιακή θεωρία της αξίας, που εκδηλώνεται στο ότι ο εργάτης θα πάρει μισθό μικρότερο από την αξία που παράγει. Ο Heinrich²⁸⁷ χαρακτηρίζει τον όρο “αξία της εργασίας” μια “φανταστική” και

285Ανοίγοντας το 4ο κεφάλαιο (*Μετατροπή του χρήματος σε κεφάλαιο* Κ1:123.) οι διατυπώσεις του δικαιολογούν τη σύγχυση ότι η έκθεση δεν είναι λογική αλλά ιστορική.

286Marx, K. (2019), Τα εισοδήματα και οι πηγές τους. Ο τριαδικός τύπος. (το 48ο κεφάλαιο του Κεφαλαίου) σ.60

287MH:112

“ανορθολογική” έκφραση που πηγάζει όμως από τις ίδιες τις παραγωγικές σχέσεις, είναι “κατηγορία εμφάνισης ουσιαστικών σχέσεων” είναι μια από τις “αντικειμενικές νοητικές μορφές”. Είναι ένας όρος που εκφράζει μια αντιστροφή των αξιών, μια μυστικοποίηση. Ο τρόπος που εκδηλώνεται αυτή η παραπλάνηση είναι ότι στον μισθό η πληρωμή της εργασιακής δύναμης εμφανίζεται ως πληρωμή της αξίας της εργασίας. “Σ’ αυτή τη μορφή εμφάνισης, που καθιστά αόρατη την πραγματική σχέση και δείχνει ακριβώς το αντίθετό της, βασίζονται... όλες οι μυστικοποιήσεις του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, όλες οι αυταπάτες περί ελευθερίας, όλες οι απολογητικές κοινοτοπίες της χυδαίας οικονομικής επιστήμης”²⁸⁸ Από την αφαίρεση από το μισθό προκύπτει ξαφνικά και αναπάντεχα το ποσοστό υπεραξίας που συσσωρεύει τον πλούτο. Η έμφαση μας είναι ότι η ένσταση σε αυτή τη διαδικασία δεν βασίζεται ούτε στο συναίσθημα ούτε σε κάποια ηθικότητα. Αντίθετα είναι μέσω της αρνητικής διαλεκτικής που βλέπουμε μια αναντιστοιχία να αναδύεται μέσα από τα ίδια τα πράγματα. Έτσι θα εμμείνουμε σε αυτό που ο Marx ονομάζει μάσκα χαρακτήρα, δηλαδή μια έκθεση που δεν προσπαθεί να παρουσιάσει τον καπιταλιστή ή τον εργάτη “με ρόδινα χρώματα”.

Μάσκα Χαρακτήρα

Οι Marx και Engels ήδη το 1845 στο έργο *Αγία Οικογένεια* βλέπουν ότι όλες οι τάξεις μετέχουν της αλλοτρίωσης: “*Η τάξη των ιδιοκτητών και η προλεταριακή τάξη παρουσιάζουν την ίδια ανθρώπινη αυτοαλλοτρίωση. Αλλά η πρώτη βρίσκει στην αυτοαλλοτρίωση την επιβεβαίωση και την αξιοσύνη της, τη δικιά της δύναμη, έχει σε αυτή μια όψη ανθρώπινης ύπαρξης. Η τάξη του προλεταριάτου αισθάνεται διαλυμένη μέσα στην αυτο-αποξενωσή της, βλέπει σε αυτή όλη της την αδυναμία και τη πραγματικότητα μιας απάνθρωπης ύπαρξης*”²⁸⁹ Η τάση του Marx είναι να υπερβεί αυτή τη ψυχολογική περιγραφή και να μιλήσει για κάτι που το υπερβαίνει, κάτι ευρύτερο των ψυχικών κινήσεων, μια αντικειμενική-πραγματική λειτουργία ενός συστήματος, ενός παράλογου συστήματος που

²⁸⁸K1:557 παρατίθεται στο MH:112

²⁸⁹Marx, Engels, (1956) *The Holy Family, or Critique of Critical Critique*. Moscow: Foreign Languages Publishing House. σ. 51.

επιβάλλει τον παραλογισμό και στα άτομα. Έτσι βλέπει ότι οι δρώντες δεν είναι τα άτομα στις κοινωνικές τους σχέσεις αλλά τα εμπορεύματα στις δικές τους εμπράγματες σχέσεις. Στα Grundrisse δεν έχει φτάσει ακόμα εκεί αλλά συνεχίζει να την επεξεργάζεται σε ένα εγελιανό πλαίσιο: «Μάλιστα μέσα σ' αυτή τη διαδικασία ο εργάτης παράγει τον εαυτό του σαν εργατικό δυναμικό και το κεφάλαιο που τον αντικρίζει, όπως από την άλλη μεριά ο καπιταλιστής παράγει τον εαυτό του σαν κεφάλαιο, και τη ζωντανή εργατική δύναμη που τον αντικρίζει. Καθένα αναπαράγει τον εαυτό του αναπαράγοντας το άλλο του, την άρνηση του. Ο καπιταλιστής παράγει την εργασία σαν ξένη. η εργασία παράγει το προϊόν σαν ξένο. Ο καπιταλιστής παράγει τον εργάτη και ο εργάτης τον καπιταλιστή»²⁹⁰. Όχι μια διαδικασία αναγνώρισης, όχι μια διαδικασία που τα πράγματα γίνονται χειρότερα για να γίνουν καλύτερα, αλλά μια διαδικασία που παράγει μια κυριαρχία που δεν αντιστρέφεται αλλά βαθαίνει όλο και πιο αυτόνομα.

Στον Hegel, η διαδικασία αμοιβαίας αναγνώρισης κυρίου και δούλου, αλλάζει και τον κόσμο. Μέρος της αμοιβαίας αναγνώρισης είναι ότι ο δούλος, μέσω της εργασίας του δίνει τη δική του μορφή, ωστόσο στον καπιταλισμό τη μορφή του κόσμου τη δίνει πάντα το κεφάλαιο και μόνο αυτό. Έτσι η ελπίδα για μια αμοιβαία αναγνώριση κυρίου και δούλου ναυαγεί στη παραμόρφωση του πραγματικού κόσμου που επιφέρει αυτή ακριβώς η διαδικασία. Η διαδικασία αυτή, της μετατροπής της εργασίας σε εμπόρευμα, είχε αποκαλυφθεί από τη πολιτική οικονομία ως μια ίση και ελεύθερη συναλλαγή, αλλά αρκούσε η μετατόπιση του σημείου θέασης για να αποκαλυφθεί η πραγματική της εικόνα²⁹¹ και ταυτόχρονα η πραγματική της λειτουργία: «Αυτή η διαρκής αναπαραγωγή ή διαίωνιση του εργάτη είναι το *sine qua non* [εκ των ων ουκ άνευ] της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής»²⁹².

Έτσι ο Marx φτάνει στην ολοκληρωμένη μορφή της θέσης περί μάσκας χαρακτήρα αντί της ψυχολογικής θεώρησης στον πρόλογο του *Κεφαλαίου*. «Τις

290 Marx, K. (1990) Βασικές Γραμμές της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας - Grundrisse τομ. II (σσ. 347-348). Αθήνα: Στοχαστής.

291 «ο κάτοχος της εργατικής δύναμης ακολουθεί [τον κεφαλαιοκράτη] ως εργάτης... ντροπαλός, διστακτικός, όπως κάποιος που έχει φέρει στην αγορά το ίδιο το τομάρι του και τώρα δεν έχει να προσδοκά τίποτε άλλο παρά μόνο το γδάρσιμο» K1:150

292 K1:534

μορφές του κεφαλαιοκράτη και του γαιοκτήμονα δεν τις περιγράφω διόλου με ρόδινα χρώματα. Εδώ, όμως, πρόκειται για πρόσωπα μόνο εφόσον είναι προσωποποιήσεις οικονομικών κατηγοριών, φορείς καθορισμένων ταξικών σχέσεων και συμφερόντων. Η σκοπιά μου, η οποία συλλαμβάνει την ανάπτυξη του οικονομικού κοινωνικού σχηματισμού ως μια φυσικοϊστορική διαδικασία, μπορεί πολύ λιγότερο από κάθε άλλη να καταστήσει το μεμονωμένο άτομο υπεύθυνο για συνθήκες των οποίων δημιούργημα παραμένει κοινωνικά το ίδιο, όσο και αν υποκειμενικά ορθώνεται υπεράνω τους²⁹³.

Η φυσική ιστορία έχει το χαρακτήρα του αναπόφευκτου που μας εισάγει στην ιδέα της φυσικής ιστορίας. Προς το παρόν η έμφαση μας είναι σε αυτή τη “προσωποποίηση”. Η ιδέα αυτή επαναλαμβάνεται άλλες τέσσερις φορές μέσα στο κεφάλαιο²⁹⁴. Το πως θα αποδοθεί στις άλλες γλώσσες αυτό το Charaktermaske είναι μια μεταφραστική σπαζοκεφαλιά, και έχουν χρησιμοποιηθεί όροι όπως μάσκα χαρακτήρα, προσωπίδα, προσωποποίηση ή και ρόλοι. Αυτή η προσωποποίηση των οικονομικών κατηγοριών είναι μια από τις κεντρικές ιδέες του Marx ωστόσο είναι και η ιδέα που παραγκωνίστηκε όσο λίγες. Στον αγγλοσαξονικό χώρο η έννοια αυτή διασώζεται μόνο σε κείμενα που σχετίζονται με τη σχολή της Φρανκφούρτης. Μια σειρά από μαρξιστικά λεξικά αλλά και τα κλασικά κείμενα του παραδοσιακού μαρξισμού, αποτυγχάνουν να τη δουν και να την αναδείξουν²⁹⁵.

Για τον Adorno, η άκριτη αποδοχή του υπάρχοντος αποκρύπτει το τι πρέπει να αλλάξει, και έτσι αποκρύπτει και το γεγονός ότι οι οικονομικές σχέσεις είναι μια μάσκα χαρακτήρα των ανθρώπων, μάσκα πιο αληθινή από το πρόσωπο.

293Κ1:16

294Πρόκειται όπως τα παραθέτει ο Κωνσταντίνος Στυλιανού από τη μετάφραση της σύγχρονης εποχής για: την “προσωποποίηση οικονομικών κατηγοριών”(τ.Ι. σ. 16), για “προσωπίδες χαρακτήρα...προσωποποιήσεις οικονομικών σχέσεων”(τ.Ι. σ. 99) στη νέα μετάφραση απο εκδ.ΚΨΜ αποδίδεται “οικονομικές χαρακτηριστικές μάσκες”. Είναι “αξιοματικοί και υπαξιοματικοί...που κατά η διάρκεια του προτσές εργασίας διοικούν εξ ονόματος του κεφαλαίου”(τ.Ι. σ. 347) και εκτελεστές των υπαγορεύσεων της κοινωνικής σχέσης κεφάλαιο. “Ο κεφαλαιοκράτης και ο μισθωτός εργάτης, είναι σαν τέτοιοι απλώς ενσαρκώσεις, προσωποποιήσεις κεφαλαίου και μισθωτής εργασίας, είναι καθορισμένοι κοινωνικοί χαρακτήρες, που εγγράφονται στα άτομα το κοινωνικό προτσές παραγωγής, είναι προϊόντα αυτών των καθορισμένων κοινωνικών σχέσεων παραγωγής”(τ.ΙΙΙ. σ. 1080). Στυλιανού, Κ. (2016) “Η κριτική της εργασίας και οι φραγμοί της: Μια ανάλυση του καπιταλιστικά συγκροτημένου ανθρώπου”, Ετήσια Επιθεώρηση Ιστορίας, Κοινωνίας και Πολιτικής, Τεύχος 2, σσ. 57-78.

295ο Tom Bottomore, ο James Russell, ο Terrell Carver και πολλοί ακόμα που έγραψαν λεξικά του μαρξισμού, του Marx ή της κριτικής θεωρίας αλλά και οι πιο δημοφιλείς μαρξιστές συγγραφείς όπως ο David Harvey και ο Fredric Jameson. Μας ενδιαφέρει αυτή η αποσιώπηση επειδή δεν είναι άσχετη με την ένταση μιας τόσο αντιθεολογικής έννοιας

“αυτό που εννοούμε με τον όρο προσωποποίηση είναι το εξής: όσο πιο ισχυρές είναι οι αντικειμενικές σχέσεις, και κυρίως όσο πιο ανώνυμες οι σχέσεις εξουσίας και η πίεση στην οποία είμαστε μπλεγμένοι, ο ίδιος ο αλλότριος και ανώνυμος χαρακτήρας γίνεται αβάστακτος. Ως αποτέλεσμα αν αποτύχουμε να τα δούμε προσεκτικά όλα αυτά, βιώνουμε μια ακόμα ισχυρότερη τάση να προβάλλουμε ότι είναι στη πραγματικότητα χάρη σε αυτές τις αντικειμενικές καταστάσεις, πάνω σε προσωπικούς παράγοντες, πάνω στα χαρακτηριστικά των ιδιαίτερων ανθρώπινων όντων ή ιδιαίτερων ομάδων ανθρώπων”²⁹⁶ προχωράμε σε προσωποποιήσεις των οικονομικών κατηγοριών για να διορθώσουμε μια γνωστική ασυμφωνία -και θα δούμε ότι η γνωστική ασυμφωνία είναι μια ασυμφωνία απέναντι στη πραγματική κίνηση. Το να ανταποκριθείς στις προσταγές του εαυτού σου μέσα στον κόσμο των οικονομικών κατηγοριών του κεφαλαίου είναι, αν όχι θεωρητικά, σίγουρα πρακτικά αδύνατο, όπως συμβαίνει στο θεατρικό *ο καλός άνθρωπος του Σεν Τσουάν* του Brecht. Το κάθε άτομο στο καπιταλισμό καλείται να είναι ένα ανέφικτο άτομο, όχι μόνο συνειδησιακά αλλά στη πραγματική του κίνηση.

Μέσω του Adorno, η Νέα Ανάγνωση του Marx, συνειδητοποιεί και επιμένει στο ότι το κέρδος δεν είναι ένα ηθικό ζήτημα, δεν αφορά κάποιους που σαν κλέφτες αρπάζουν ένα κομμάτι από τη πίτα. Το κέρδος είναι συνέπεια της λογικής του οικονομικού συστήματος, μια συνέπεια υλική που αντανακλά σε στο εν γένει σύστημα. Όπως κάθε καταναλωτής προσπαθεί να έχει το μέγιστο όφελος από τις αγορές του, έτσι και ο καπιταλιστής προσπαθεί να βγάλει όσο περισσότερα μπορεί από την εργάσιμη ημέρα του εργάτη²⁹⁷. Οι εμμενείς νόμοι του κεφαλαίου²⁹⁸ [πχ η τάση παράτασης της εργάσιμης μέρας, η τάση ανάπτυξης της παραγωγικότητας] είναι ανεξάρτητοι από τη βούληση τους. Ακολουθούν όλοι μια τυφλή “εγγενή αναγκαιότητα” Ακόμα και αν ως πρόσωπο προτιμά να ζει λιτά δεν έχει άλλη δυνατότητα αν επιθυμεί να παραμείνει ως καπιταλιστής, δηλαδή αν θέλει να διατηρήσει τον κοινωνικό του ρόλο. Η μαζικοποίηση (οικονομίες κλίμακας), ο καταμερισμός της εργασίας, ο τείλορισμός, η χρήση

296Bd.IV.2:177-178

297MH:117

298MH:123

των μηχανών (οργανική σύνθεση του κεφαλαίου), η δυνατότητα του κεφαλαίου να βρίσκει νέες αγορές αύξησαν ιστορικά και συνεχίζουν να αυξάνουν τη παραγωγικότητα. Η διαδικασία γίνεται αντικειμενική κατά και διεαυτή. Η νεκρή εργασία (μέσα παραγωγής/μηχανές) απομυζά τη ζωντανή. Σε αυτά έρχεται να προστεθεί η αυξητική ανατροφοδοτούμενη ορμή του εμπορευματικού χαρακτήρα, του φετιχισμού του εμπορεύματος που ο Marx έχει αφήσει πίσω, στις πρώτες σελίδες του κεφαλαίου.

Βλέπουμε πως ο Heinrich επιμένει ιδιαίτερα στο ότι δεν πρέπει να προσάπτουμε τον καπιταλισμό στους καπιταλιστές, να μην θεωρούμε ότι η εκμετάλλευση είναι μια ατομική τους επιλογή ή μια ψυχολογική διαδικασία αλλά το αποτέλεσμα του κοινωνικού τους ρόλου. Την ίδια αντίληψη απηχεί και η ένσταση της αντιπαράθεσης Πουλαντζά στον Miliband για τη σχέση του κράτους και του κεφαλαίου. Η επιμονή δεν οφείλεται σε μια προσπάθεια να ελαφρυνθούν οι ευθύνες των κεφαλαιοκρατών στην επαναστατική οπτική αλλά να τονιστεί ο δομικός χαρακτήρας του συστήματος (είναι μια προσπάθεια να ανταποκριθούμε στο ερώτημα για τη δομή που έθεσε ο Luis Althusser, χωρίς όμως να οδηγούμαστε απαραίτητως στις ίδιες με αυτόν απαντήσεις). Οι καπιταλιστές, που σε καμία περίπτωση δεν είναι θύματα, είναι κι αυτοί δέσμιοι μιας δομής: της καπιταλιστικής σχέσης για τους αλτουσεριανούς, όμως για τους θεωρητικούς της αξίας, ο λόγος που μένουν εγκλωβισμένοι σε αυτή τη δομή είναι ο φετιχισμός του εμπορεύματος. Χωρίς λοιπόν να είναι άμοιροι ευθυνών, χωρίς να είναι θύματα, οι καπιταλιστές παίζουν κι αυτοί πιστά το ρόλο τους, στο έργο που σκηνοθετεί το κεφάλαιο. Ο καπιταλιστής δεν είναι ο ίδιος το υποκείμενο, το κεφάλαιο είναι ένα αυτόματο υποκείμενο. Η κίνηση του κεφαλαίου είναι αυτοσκοπός χωρίς μέτρο και χωρίς τέλος, αυτό είναι που το ορίζει ως κεφάλαιο, “η ακατάπαυστη κίνηση του κερδίζειν”. Η κριτική στη λογική του κεφαλαίου μας καλεί να σκεφτούμε τον καπιταλιστή όπως ένα δῆμιο ή ένα δεσμοφύλακα, κάποιον που αναλαμβάνει ένα κοινωνικό ρόλο, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν είναι ένοχος για τις πράξεις του.

Για τον Μαρξ, “υπό τον ελεύθερο ανταγωνισμό, οι εγγενείς νόμοι της καπιταλιστικής παραγωγής αρπάζουν τον ατομικό καπιταλιστή ως

εξαναγκαστικές δυνάμεις εξωτερικές από αυτόν”²⁹⁹. Στο κεφάλαιο για τη Σχετική Υπεραξία, ο Marx μιλά για μια αναλογία με το Κοπερνίκειο σύστημα ως προς τους “εγγενείς νόμους της παραγωγής” όπως “επιβάλλονται ως καταναγκαστικοί νόμοι του ανταγωνισμού”³⁰⁰. Αντίθετα από το συμπέρασμα που θα βγάζαμε με τη πρώτη ματιά, είναι οι καπιταλιστές που περιστρέφονται γύρω από το κεφάλαιο και όχι το αντίστροφο. Είναι μέσω του ανταγωνισμού, μέσω της κυκλοφορίας που οι νόμοι της παραγωγής γίνονται αναπόφευκτοι και εμφανίζονται πλέον με την αυστηρότητα και τη βεβαιότητα της κίνησης των ουράνιων σωμάτων. Με την έμφαση της κριτικής στον ανταγωνισμό, φιλοδοξούμε να τα προσγειώσουμε στην υλική τους διάσταση και να δείξουμε ότι οφείλουν να καταργηθούν κοινωνικά. Ο ανταγωνισμός, μια διαδικασία της ανταλλαγής, ανατροφοδοτεί τη διαδικασία αξιοποίησης με πολλούς έμμεσους τρόπους. Ακόμα και αν οι ίδιοι οι καπιταλιστές σαν πρόσωπα ισχυρίζονται ότι διέπονται από το αίσθημα της δικαιοσύνης ή από κάποια μορφή ηθικότητας είναι υποχρεωμένοι μέσα στον ανταγωνισμό να προσανατολίζονται στο κέρδος και να προσαρμόζονται στις πρακτικές μεγιστοποίησής του. Έτσι για παράδειγμα το να μειώσει τη τιμή σε ένα βασικό αγαθό θα οδηγήσει σε μείωση της αναγκαίας εργασίας και άρα (με δεδομένο το συνολικό χρόνο εργασίας) σε αύξηση της υπερεργασίας. Εντέλει μέσα στο καπιταλιστικό σύστημα και διαμέσου της κίνησης του συστήματος, δεν μπορεί να αμφισβητηθεί η εκμετάλλευση, μόνο να βαθύνει. Είδαμε τους καπιταλιστές ως δέσμιους της λογικής του κεφαλαίου, μιας άυλης φαντασματικής κυριαρχίας που αποκαλύπτεται στη πραγματική κίνηση των πραγμάτων. Η ύπαρξη για τον Marx, αόρατων εξαναγκαστικών νόμων ενός συστήματος (όχι της φύσης) ως εξαναγκαστικών νόμων του ίδιου του συστήματος, αποκαλύπτει ταυτόχρονα ότι αυτοί μπορούν να αρθούν μαζί με αυτό το σύστημα. Στα μετέπειτα κεφάλαια θα δούμε τις μετεξελίξεις αυτών των καταγκασμών και των εξαναγκασμών και πως εντέλει γίνονται ψυχαναγκασμοί, αναγκαία εσωτερικεύονται, αφού οφείλουν να καταλάβουν κάθε πτυχή της ζωής.

299K1:241

300K1:289

Στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* διαβάζουμε ότι στον καπιταλισμό οι ανώτερες τάξεις δεν είναι πραγματικά προστατευμένες. Στις καταληκτικές σημειώσεις βρίσκεται η παρατήρηση ότι “οι γιοι της μεγαλομπουρζουαζίας” προφανώς δεν έχουν “την ήρεμη έκφραση των προστατευμένων ζώων” επειδή προφανώς “κανένας δεν είναι προστατευμένος στην αστική κοινωνία” [αποτελούν μια αδιανόητα παράδοξη ύπαρξη]. Η αστική κοινωνία αντιστοιχεί στον αυτοκινητόδρομο τον οποίο με άγνοια κινδύνου θα προσπαθήσει να διασχίσει ένα προστατευόμενο ζώο³⁰¹. Μια τέτοια λογική είναι κοντά στη διαλεκτική κυρίου και δούλου του Hegel. Ο Hegel επιμένει ότι ο κόσμος μένει ξένος για τον κύριο που έχει αναθέσει την εργασία στον δούλο. Ο Heinrich λέει ότι ο καπιταλιστής επιτελεί το ρόλο του, είναι και αυτός πiónι μιας διαδικασίας που δεν είναι διυποκειμενική αλλά υπερβαίνει τα υποκείμενα. Στον Hegel η συνείδηση μετατρέπεται εν τέλει στη καθοριστική πραγματική κίνηση του συστήματος, στον Marx η συνείδηση αποδεικνύεται εν τέλει αδιάφορη ως τμήμα του συστήματος. Το κεφάλαιο δεν έχει ανάγκη να δηλώσει τη παρουσία του, δεν έχει ανάγκη να εισέλθει το ίδιο στη μάχη που έχει προκαλέσει, αυτό δεν μειώνει την δύναμή του. Το κεφάλαιο δεν είναι πράγμα αλλά κίνηση, συνεχή, απεριόριστη, αυτοτροφοδοτούμενη κίνηση που γίνεται κατά και δια το ίδιο αυτοσκοπός. Είναι μια κίνηση που δεν έχει μέτρο και δεν έχει τέλος. Αυτός ο αφηρημένος απροσδιόριστος χαρακτήρας του προδίδει το πόσο ξένο είναι προς τη πραγματικότητα που διαφεντεύει. Η ίδια του η δύναμη είναι η ακατάπαυστη δύναμη να κερδίζει, ωστόσο προφανώς και το ίδιο το κεφάλαιο υπόκειται στη φετιχιστική δύναμη των εμπορευμάτων που ταυτόχρονα το υπηρετούν και το διαφεντεύουν. Κάθε Citizen Kane της ιστορίας καταλήγει χαμένος στο δαιδαλώδη σορό του πλούτου του. Ωστόσο η περιορισμένη, χωρίς διαμεσολάβηση διαλεκτική δεν μας επιτρέπεται μια μετάβαση από το Κεφάλαιο του Marx στη Διαλεκτική Κυρίου-Δούλου της Φαινομενολογίας του Νου του Hegel. Για παράδειγμα ο εργάτης που έχει πουλήσει την εργασιακή του δύναμη εισερχόμενος στο εργοστάσιο, δηλαδή έχοντας πάψει να ανήκει στον εαυτό του, και παγιδευμένος στη μερικότητα της εξειδικευμένης του εργασίας, βυθίζεται

διαρκώς σε αυτή την αλλοτρίωση ως απλό εξάρτημα του κεφαλαιοκράτη. Ο καταμερισμός της εργασίας του αποτελεί “μια σφραγίδα που τον στιγματίζει ως ιδιοκτησία του κεφαλαίου”³⁰². Μια σφραγίδα που τον έχει στιγματίσει ήδη κατά την ανταλλαγή, όσο και αν είναι στη παραγωγή που αποκτά τη δύναμη και τη φρικτότητά της.

Είναι κεντρικό στοιχείο του φετιχισμού του κεφαλαίου το ότι εμφανίζεται σαν ένα πράγμα και όχι σαν σχέση, με τη δική του παραγωγική δύναμη (ζωντανή και νεκρή εργασία) Δεν είναι μια λάθος συνείδηση ή σκέτη πλάνη αλλά έχει υλική θεμελίωση μέσα στη καπιταλιστική οργάνωση της παραγωγικής διαδικασίας. Στην απρόσωπη κυριαρχία της εμπράγματης φαινομενικότητάς του μπορεί να στέκει τελείως άυλο, όπως λέει ο Marx, σε έναν “χορό των φαντασμάτων”³⁰³. Η μυστικοποίηση του κέρδους πηγάζει από τη προηγούμενη μυστικοποίηση: την αντίληψη για το μισθό ως πληρωμή της εργασίας. Έτσι η υπεραξία εμφανίζεται ως κέρδος, ως καρπός του κεφαλαίου. Το κέρδος “μυστικοποιεί”: “συσκοτίζει τις πραγματικές σχέσεις ώστε να παραμένουν μυστήριο”. Όμως η υπεραξία στη μορφή (Gestalt) του κέρδους δεν είναι απλώς μια παράσταση (Vorstellung) έχει πρακτική σημασία. Για τον καπιταλιστή το μέτρο της αξιοποίησης δεν είναι το ποσοστό υπεραξίας αλλά το ποσοστό κέρδους. Μοναδικός σκοπός του κεφαλαίου είναι η αξιοποίηση. Μια κίνηση που χωρίζει τον τόκο από το κέρδος ως εάν να ήταν δυο διαφορετικά πράγματα έρχεται να προστεθεί στη φαινομενικότητα του της καπιταλιστικής αντικειμενικότητας. Η κλασική πολιτική οικονομία διέκρινε το μικτό κέρδος σε τόκο συν κέρδος παρουσιάζοντας τες σαν διαφορετικές ποιότητες και κάνοντάς τες έτσι χωριστές στη πράξη. Όμως ο τόκος δεν είναι παρά η έκφραση της αξιοποίησης του κεφαλαίου, δηλαδή της εκμετάλλευσης της εργασιακής δύναμης. Το τοκοφόρο κεφάλαιο χαρακτηρίζεται από τον Marx, “η πιο εξωτερική και η πιο φετιχιστική μορφή” κεφαλαιοκρατικής σχέσης. Το διαφιλονικούμενο κεφάλαιο 48 του *Κεφαλαίου*, “*Φαινομενικότητα του Τριαδικού Τύπου*”³⁰⁴, αποκαλύπτει μια διαρκή κίνηση στρέβλωσης: Το προϊόν

302K1:330

303MH:160

304Το 2020 κυκλοφόρησε μια νέα μετάφραση του κεφαλαίου 48 του *Κεφαλαίου*, Τα εισοδήματα και οι πηγές

που περισεύει αφού οι εργάτες πήραν το προϊόν που αντιστοιχούσε στο μισθό τους, το λεγόμενο υπερπροϊόν ενός καπιταλιστικού κύκλου παρουσιάζεται χωρισμένο σε τρία μεγέθη: τη γαιοπρόσοδο, τον τόκο και το επιχειρηματικό κέρδος. Από τη πλευρά των πηγών του εισοδήματος έχουμε τρία ελαφρώς διαφορετικά μεγέθη: τη γη, το κεφάλαιο και την εργατική δύναμη. Ο τριαδικός τύπος είναι: 1. κεφάλαιο -κέρδος/τόκος 2. έγγειος ιδιοκτησία -γαιοπρόσοδος 3. εργασία -μισθός. Οι κοινωνικοί δρώντες βλέπουν τώρα τρεις διαφορετικές πηγές της αξίας, σαν ο καθένας να εισπράττει ανάλογα με τη συνεισφορά του στη παραγωγή. Η γη, το κεφάλαιο και η εργασία εμφανίζονται με έναν φυσικό, υλικό, υπερϊστορικό τρόπο και όχι σαν το προσδιορισμό μιας συγκεκριμένης ιστορικής συγκυρίας. Δεν φαίνονται λοιπόν ως ιστορικά φαινόμενα αλλά ως σκληρή αντικειμενικότητα, πρόκειται για “πραγμοποίηση των σχέσεων παραγωγής”³⁰⁵.

Εικόνες του Οικονομικού Συστήματος

Ως αλληγορία για αυτή την ανάλυση, μπορούμε να ακούσουμε τον κόμη Μοντεκρίστο μέσα από τη γραφή του Italo Calvino να λέει: *“Τώρα που με το πέρασμα των ετών δε με βαραίνει πια τόσο η αλυσίδα της αδικίας και των συμπτώσεων που προκάλεσαν τη φυλάκισή μου, μου έγινε σαφές ένα πράγμα: ο μόνος τρόπος να αποδράσεις από αυτή τη κατάσταση είναι να γνωρίσεις πως είναι φτιαγμένη η φυλακή σου”*³⁰⁶ Η πιο σημαντική επιφύλαξη έρχεται από τον ο Benjamin για τον οποίο ο καπιταλισμός δεν έχει την εικόνα που έχει το μπουντρούμι αλλά την εορταστική ατμόσφαιρα μιας θρησκείας της καθημερινότητας, αλλά και με τη δεύτερη επιφύλαξη ότι δεν αρκεί να γνωρίσουμε το πως αλλά και το γιατί. οφείλουμε να γνωρίσουμε το πως, είναι απαραίτητο για να ξεφύγουμε. Να μελετήσουμε ξανά και ξανά κάθε πτυχή αυτού του συστήματος, την υλική του κυριαρχία. Ο καπιταλισμός δεν είναι μια θρησκεία πόνου και θυσίας όπως τον αντιλαμβανόμαστε παρακολουθώντας την

τους: Ο τριαδικός τύπος, όπου εκτός από μετάφραση, ο Γιώργος Σταμάτης έχει προχωρήσει και σε ανασύνταξη του κειμένου μιλώντας για “φετιχισμό των σχέσεων παραγωγής”

305K3:1019

306Italo Calvino (1967) T ZERO

πιο άγρια όψη του. Ως καπιταλισμό δεν περιγράφουμε τον εργασιακό μεσαίωνα που βάθυνε η τελευταία κρίση αλλά ένα φάσμα που εκτείνεται σε όλη τη ζωή. Η ανάλυση του καπιταλισμού δεν έχει φρίκη, χωρίς να παραβλέπει την ύπαρξή της και τη σύνδεσή της με το κεφάλαιο. Ο καπιταλιστικός ρεαλισμός είναι μια στιγμή αλήθειας του κόσμου και πρέπει να αναλυθεί χωρίς συναισθηματισμούς. Σε αυτό δεν έχει άδικο το θέατρο του Brecht που απαγορεύει κάθε συναισθηματισμό, κάθε συναισθηματική εμπλοκή και ταύτιση επιβάλλοντας στους ηθοποιούς μια μέθοδο αποστασιοποίησης³⁰⁷ “μια στάση που αφαιρεί από τα γεγονότα τη σφραγίδα του οικείου”.³⁰⁸ ³⁰⁹ Η κίνηση αυτή αποτελεί την αντίθεση στο αστικό θέατρο που περιγράφεται ως “ίλλουζιονιστικό θέατρο”. Σε αυτό η ζωντάνια και η πιστότητα των αναπαραστάσεων δεν μπορούν να αγγίξουν τον θεατή που αισθάνεται ήδη το ψευδαισθητικό στοιχείο στο “έτσι είναι τα πράγματα”. Η ψευδαίσθηση αυτή ως *quid pro quo* παραπέμπει άμεσα στο φетиχισμό του εμπορεύματος, στον οποίο εντάσσεται το αστικό θέατρο. Δεν απέχει πολύ από την ανάλυση του Adorno για τη πολιτιστική βιομηχανία.

Το κεφαλαιοκρατικό σύστημα παραγωγής δεν είναι μια μηχανή και ούτε εμφανίζεται ως τέτοια αλλά, με τη πρώτη ματιά σαν κάτι φυσικό που κυλά ανέμελα και είναι η κλασική οικονομική θεωρία που προσπαθεί να το παρουσιάσει σαν μια καλοκουρδισμένη μηχανή. Ο Marx αναλαμβάνει να μας δείξει ότι είναι μια καλοκουρδισμένη μηχανή εξαπάτησης, όχι επειδή υπάρχει μέσα της ένας καμπουράκος που ρυθμίζει τη συμπεριφορά της, αλλά επειδή έχει φτιαχτεί με τρόπο που εξαπατά όπως οι ελαττωματικοί μετρητές καυσασερίων της Volkswagen³¹⁰.

Η έκθεση της πραγματοποίησης μας υποχρεώνει να μην ασχοληθούμε περαιτέρω με την έκθεση του κεφαλαίου. Για παράδειγμα, τον νόμο της πτωτικής τάσης του κέρδους, που για κάποιους αποτελεί τον θεμελιώδη νόμο του κεφαλαίου,

307 Verfremdungseffekt (V-effect)

308 Μικρό όργανο για το Θέατρο 1975 σ.75

309 Η τάση αυτή εκφράζεται ήδη από τον Τολστόι με τη Τεχνική της Ανοικίωσης : Δεν αποκαλεί το αντικείμενο με το όνομά του αλλά το περιγράφει σαν να το βλέπεις για πρώτη φορά.

310 Σκάνδαλο της εταιρίας που επισήμανε το 2015 η United States Environmental Protection Agency και οδήγησε σε καταδίκη της αυτοκινητοβιομηχανίας. Οι ενδείξεις του οχήματος έδειχναν ότι εκπέμπουν μειωμένα καυσαέρια σε σχέση με τα πραγματικά, ένας άνογος μηχανισμός εξαπάτησης που έκανε κάθε οδηγό να νιώθει καλύτερα ως προς τα καυσαέρια που εκπέμπει.

μια μαθηματική απόδειξη της θνησιμότητας του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής. Έχει χυθεί πολύ μελάνι στο αν αυτός ο νόμος είναι σωστός, και αν είναι τότε γιατί δεν ισχύει, αν θα ισχύσει και που θα οδηγήσει, αν χρειάζεται ο μαρξισμός έναν τέτοιο νόμο και τι πραγματικά συνέπειες έχει σαν προοπτική. Μαζί με αυτόν δεν θα ασχοληθούμε ούτε με τις θεωρίες των κρίσεων. Συνοπτικά να αναφέρουμε ότι οι παράγοντες που καθορίζουν τη κάθε μια απο τις τρεις σφαίρες του καπιταλισμού έρχονται σε σύγκρουση μεταξύ τους, έτσι οι κρίσεις είναι ο βίαιος τρόπος να αποκατασταθεί η εσωτερική και εξωτερική τους ενότητα. Ο Marx εκθέτει τα εγγενή όρια του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, όχι ως ένα οριστικό του τέλος αλλά ως ένα τέλος χωρίς τέλος και τις αντιφάσεις του καπιταλισμού όχι ως ικανές να επιφέρουν από μόνες το τέλος του.

Κριτική θεωρία και Κριτική της πολιτικής οικονομίας

Μετά από αυτές τις αναγκαίες διευκρινήσεις για το έργο του Karl Marx επιστρέφουμε στον Adorno και στο πως προσεγγίζει τη μαρξική θεωρία, αυτή τη φορά μέσω της κοινωνιολογίας. Συνενώνει διαλεκτικά κοινωνιολογία και οικονομία στο κέντρο του φιλοσοφικού του επιχειρήματος. Αυτή είναι η ανάγνωση του Adorno από τον Werner Bonefeld³¹¹. Ο Bonefeld πατάει πάνω στις κεντρικές γραμμές της *Neue Marx-Lektüre* για να επαναθεμελιώσει τη “παραδοσιακή”³¹² μαρξιστική θεωρία του προλεταριάτου και της ταξικής πάλης, που πολλοί εκφραστές της *Neue Marx-Lektüre* αρνούνται, προσπαθεί να θεμελιώσει στη θεωρία της αξίας ακόμα και το κράτος³¹³. Αρθρώνοντας το επιχείρημά του ο Bonefeld επιμένει στο χαρακτήρα της κριτικής της πολιτικής οικονομίας. Η κριτική της πολιτικής οικονομίας όπως γεννιέται στο έργο του Marx και όπως αναδεικνύεται το νόημά της από την *Neue Marx-Lektüre* και

311 Bonefeld, W. (2014) *Critical Theory and the Critique of Political Economy*, Bloomsbury

312 Για “Παραδοσιακό Μαρξισμό” μιλά ο Postone από τις πρώτες σελίδες του *Time, Labor, and Social Domination* αποριπτοντάς τον ως ρικαρδιανή θεωρία.

313 Προχωράμε σε αυτή τη πρωθύστερη παρουσίαση, πριν μιλήσουμε για τις τάξεις στον Marx ή για τον μαρξισμό του Adorno ή για τους θεωρητικούς της NML που προηγήθηκαν, όχι τυχαία. Ξεκινάμε από το πρόβλημα που έχουμε μπροστά μας, από το πως εκδηλώνεται μια αντορνική θεωρία της πραγματοποίησης στη πιο πρόσφατη και ενδιαφέρουσα βιβλιογραφία.

μέσω της αρνητικής διαλεκτικής του Adorno αποκαλύπτει τη καπιταλιστική μορφή των κοινωνικών πρακτικών. Αποκαλύπτει τον ταξικό χαρακτήρα του νόμου της αξίας. Σε αντίθεση με τη NML, υποστηρίζει ότι ο κοινωνικός ανταγωνισμός είναι η λογική και ιστορική προϋπόθεση του νόμου της αξίας. Αντί για μια λογική έκθεση των οικονομικών κατηγοριών (όπως η NML) επαναφέρει την ταξική σχέση. Έτσι, αποκαλύπτει ότι η ύπαρξη του προλεταριάτου είναι αναγκαία προϋπόθεση των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων και το κρυφό μυστικό του νόμου της αξίας είναι η αρπαγή των μέσων διαβίωσης του εργάτη. Αναδύεται έτσι μια κριτική θεωρία της τάξης ως *“η αντικειμενική κατηγορία της καπιταλιστικής μορφής πλούτου και άρα ολόκληρου του συστήματος κοινωνικής αναπαραγωγής. Ο νόμος της αξίας βασίζεται στη δύναμη μιας νομοπαρασκευαστικής βίας που εγκαθιδρύει μια τάξη παραγωγών υπεραξίας που εξαρτώνται για την επιβίωσή τους από τη πώληση της εργασιακής τους δύναμης. Ο κοινωνικός πλούτος εκδηλώνεται στην ανταλλαγή ως εργασία του κοινωνικά αναγκαίου εργάσιμου χρόνου”*³¹⁴. Συνενώνοντας κοινωνιολογία, οικονομία και φιλοσοφία, έχουμε βρεθεί εντός του πολιτικού φαινομένου, και το επόμενο βήμα είναι η ανάδειξη της κριτικής της πολιτικής οικονομίας ως κριτική της μορφής του κράτους: το κράτος και η δύναμη της νομοπαρασκευαστικής βίας ως προϋπόθεση της φαινομενικής κοινωνικής ειρήνης. Είναι το κράτος ως βία που επιβάλει την οικονομική πραγματικότητα αφού ο νόμος της αξίας δεν έχει δική του οικονομική πραγματικότητα. Το κράτος είναι απαραίτητο για να προκύψει η εμπορευματική ανταλλαγή. Στη συνέχεια, εξετάζοντας το ζήτημα σε πλανητική διάσταση, είναι η παγκόσμια αγορά που αποκαλύπτεται ως κατηγορική προσταγή της καπιταλιστικής μορφής του πλούτου. Δηλαδή, η παγκόσμια αγορά ως πολιτική κατηγορία (που περιλαμβάνει και το κράτος – ως πολιτική μορφή της αστικής κοινωνίας) επιβάλλεται στην εργασία κατά τη παραγωγή. Ως προς την αντίσταση και την υπέρβαση από τον καπιταλισμό, αρνείται την προσωποποιημένη κριτική του καπιταλισμού και μαζί με αυτό καταγγέλλει τον αντισημιτισμό ως παράγωγο της εσωτερικής λογικής του. Η πράξη αποκτά τη σημασία της άρνησης της

314Bonefeld, W. (2014) *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. σ.11

κοινωνίας που προσδιορίζεται από πραγματικές οικονομικές αφαιρέσεις. Αυτή η πράξη είναι που αντιτίθεται στον καπιταλισμό αλλά και στη βαρβαρότητα εν γένει.

Θεωρούμε μια σημαντική εξέλιξη την εστίαση από τον Werner Bonefeld στις οικονομικές κατηγορίες ως το διακύβευμα της κριτικής της οικονομικής αντικειμενικότητας. Η “προτεραιότητα των οικονομικών κατηγοριών” ως προαπαιτούμενη κριτική στην υπαρξή τους ως τέτοιες -δηλαδή η αναγνώριση της υπαρξής και της ανάγκης καταργησής τους ως αναγκαία φιλοσοφική προϋπόθεση- αποτυπώνεται ξεκάθαρα σε μια παρατήρηση του Marx για τον Proudhon:

*“[ο Proudhon] αποτυγχάνει να δει ότι αυτές οι οικονομικές κατηγορίες δεν αποτελούν παρά αφαιρέσεις πραγματικών σχέσεων που είναι αληθινές μόνο στο μέτρο που συνεχίζουν να υπάρχουν. Άρα υποπίπτει στο λάθος της αστικής οικονομίας που παίρνει τις οικονομικές κατηγορίες ως αιώνιους νόμους και όχι ως ιστορικούς νόμους που είναι νόμοι μόνο για μια δεδομένη ιστορική εξέλιξη, μια ειδική εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων. Άρα, αντί να παίρνει τις πολιτικο-οικονομικές κατηγορίες ως αφαιρέσεις πραγματικών κοινωνικών σχέσεων που είναι παροδικές και ιστορικές, ο κύριος Proudhon με μια μυστικιστική αντιστροφή βλέπει στις πραγματικές σχέσεις μόνο την ενσάρκωση αυτών των αφαιρέσεων”*³¹⁵. Αυτό το παράθεμα εκφράζει και τη θέση του Alfred Schmidt ότι η διαλεκτική δεν μπορεί να απομονωθεί από το περιεχόμενό της. Αυτή τη θέση αντιτείνει ο Reichelt στον Habermas που κατηγορεί για διαλεκτικό φορμαλισμό, πάντα σε αναφορά σε μια αντίληψη περί διαλεκτικής που προέρχεται από τον Marx. Ο Marx δεν έχει έναν έτοιμο κατάλογο των οικονομικών κατηγοριών, όπως είχε ο Kant έτοιμους πίνακες με τις κατηγορίες των ικανοτήτων του υποκειμένου (στον Kant έχουμε “παραγωγή των κατηγοριών”, εξαγωγή τους με τρόπο αναγκαίο, ωστόσο δεν παύει το τελικό αποτέλεσμα να είναι αμετάβλητο). Το τι είναι κατηγορία δεν είναι πλήρως

³¹⁵Marx, K., Engels, F. (1982). Marx/Engels Collected Works (Vol. 38). London: Lawrence and Wishart. Παράτιθεται στο O’Kane, C. (2020). *The critique of real abstraction: From the critical theory of society to the critique of political economy and back again*. Στο συλλογικό τόμο *Marx and Contemporary Critical Theory* (σ.265-287). Palgrave Macmillan, Cham.

δεδομένο και το κάθε τι θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως οικονομική κατηγορία. Για παράδειγμα στην *Αθλιότητα της Φιλοσοφίας* ο Marx παρουσιάζει το “υπερατλαντικό εμπόριο σκλάβων” σαν οικονομική κατηγορία, εννοώντας μια μεταβλητή σε ένα οικονομικό σύστημα, και καταγγέλλει ακριβώς αυτή την οικονομίστικη λογική στην έννοια της οικονομικής κατηγορίας, το ότι υπάρχουν με έναν συγκεκριμένο τρόπο ακριβώς επειδή εμείς τις κατατάξαμε εκεί.

Στο άρθρο “*Αρνητική Διαλεκτική και Κριτική της Οικονομικής Αντικειμενικότητας*” ο Bonefeld εντοπίζει δύο φαινομενικά παράδοξα στο βιβλίο του Adorno. Πρώτο ότι ενάντια στις μέχρι τώρα αναγνώσεις, πρόκειται για μια κριτική της πολιτικής οικονομίας και δεύτερο ότι ενοποιεί τη πολιτική οικονομία και τη κοινωνιολογία σε ένα βαθύτερο επίπεδο: η κοινωνιολογία γίνεται αντιληπτή ως η επιστήμη των ανθρωπίνων σχέσεων, όμως η πολιτική οικονομία αποκαλύπτει το πρωτείο των εμπράγματων σχέσεων μεταξύ εμπορευμάτων. Μπορούμε να ισχυριστούμε λοιπόν ότι ο Adorno μέσω της “αρνητικής” οικονομικής αντικειμενικότητας αλλάζει τα θεμέλια άρα και το περιεχόμενο της κοινωνιολογίας. Βλέπει τη κοινωνιολογία ως μια επιστήμη των ανθρώπινων σχέσεων ενώ η κυριαρχία του φετιχισμού του εμπορεύματος αποκαλύπτει τη σημασία των εμπράγματων σχέσεων όπως εκδηλώνονται και κυριαρχούν μέσα στις αφηρημένες οικονομικές κατηγορίες. Όσο και αν αυτή η θέση μοιάζει να αγνοεί την βασική διάκριση ανάμεσα σε δομιστικές ή δομολειτουργικές κοινωνιολογικές θεωρίες, η οποία, για να θυμηθούμε ακόμα μια φορά τον Marx “είναι μια διάκριση των εγχειριδίων”. Εδώ έχουμε μια εικόνα της κοινωνιολογίας που πηγαίνει πέρα από τα εγχειρίδια, είτε πρόκειται για τον Bonefeld είτε για τον Adorno. Η Gillian Rose που το βιβλίο της για τον Adorno επηρέασε αυτές τις νέες προσεγγίσεις, επιχειρεί και αυτή μια θεμελιακή κριτική στη κοινωνιολογία με το *Hegel contra Sociology* δεν παρουσιάζει μια τέτοια αντίληψη ενός νέου δρόμου στη κοινωνιολογία, ούτε κάποιο άλλο από τα βιβλία για τη κοινωνιολογία του Adorno, όπως για παράδειγμα το *The Sociology of Theodor Adorno* του Matthias Benzer. Οφείλουμε να εξετάσουμε κατά πόσο υπάρχει στον Adorno μια νέα κοινωνιολογία με τα χαρακτηριστικά που της δίνει ο Bonefeld. Τα δύο κύρια βιβλία για τη κοινωνιολογία του Adorno

(Zuidervaat 2007, Benzer 2011) κινούνται σε διαφορετική γραμμή. Ωστόσο η έκδοση δύο βιβλίων που στηρίζονται σε παραδόσεις του Adorno, η “εισαγωγή στη κοινωνιολογία” και το “για μια νέα θεωρία της κοινωνίας”, στηρίζουν την ανάγνωση του Bonefeld. Έτσι δεν βλέπουμε σαν τυχαίο ούτε ότι το μάθημα του 1962 του Adorno που αποτέλεσε σημείο αναφοράς για τη Neue Marx-Lektüre είχε σαν κεντρικό θέμα τη κοινωνιολογία. Ο Lefebvre στη *Sociologie de Marx* επισημαίνει ότι “η σχολή του Lukács υπερτίμησε τη θεωρία της πραγματοποίησης ως το σημείο να συναγάγει από αυτήν μια φιλοσοφία και μια κοινωνιολογία”. Εμείς δεν βλέπουμε καμία υπερτίμηση στην ανάδυση αυτών των θεωριών, που όντως ο Lukács είχε εκθέσει ίχνη της ύπαρξής τους.

“Αυτό που πήραν ο Reichelt κι ο Backhaus απ’ τη θεωρία της κοινωνίας του Adorno, είναι η εστίαση στο πρόβλημα του “σχηματισμού” των κατηγοριών. Ωστόσο, μεταφέρουν αυτό το ζήτημα απ’ την κοινωνιολογία στην κριτική της πολιτικής οικονομίας”³¹⁶. Ενάντια στη μια φορμαλιστική και απόλυτη διάκριση των πεδίων, ο Adorno εξηγεί ότι η διάκριση οικονομικών και κοινωνιολογίας αφήνει εκτός τα κεντρικά ενδιαφέροντα και των δύο πεδίων, “μέσω του διαχωρισμού και οι δύο αποτυγχάνουν να ασχοληθούν με τα πραγματικά τους ενδιαφέροντα, με όσα μετράνε πραγματικά γι’ αυτές”.³¹⁷ Στα χέρια των οικονομολόγων οι οικονομικοί νόμοι μεταμορφώνονται σε υποτιθέμενους φυσικούς νόμους³¹⁸ όπως και για τους κοινωνιολόγους η κοινωνία δεν είναι τίποτα περισσότερο από το μέσο όρο των ατομικών αντιδράσεων.

Παραβλέπουν το θέμα της παραγωγής, παραβλέπουν τη ταξική σύγκρουση. Το θέμα της οικονομικής αντικειμενικότητας δεν έχει τεθεί αλλού πιο emphaticά από την *Αρνητική διαλεκτική*, όπου ο συγγραφέας της αναγνωρίζει στον Marx το πρωτότυπο της κριτικής θεωρίας της κοινωνίας: “οι κοινωνικές σχέσεις αντιστρέφονται σε αυτόνομες οικονομικές δυνάμεις, η αντικειμενική ορθολογικότητα της κοινωνίας, δηλαδή η ανταλλαγή, διαρκώς απομακρύνεται μέσω της εσωτερικής της δυναμικής από το μοντέλο του έλλογου λόγου. Έτσι η κοινωνία παύει να είναι καταληπτή. Εμφανίζεται ως πραγματικές οικονομικές

³¹⁶Bellofiore (2019)

³¹⁷Adorno, *Introduction to Sociology*. σ.144

³¹⁸Adorno, T. W. (2006). *History and freedom: lectures 1964-1965*. Polity. σ.155

αφαιρέσεις από τις οποίες εξαρτάται η ζωή των ανθρώπων. Το μόνο που μπορούμε να κατανοήσουμε είναι η ανάγκη να απεξαρτηθούμε από αυτή τη κοινωνία”. Η κατανόηση της διαλεκτικής κατά Adorno περνά μέσα από τη κατανόηση της θέσης του Marx ότι στον καπιταλισμό συναλλάσσονται τα ίδια τα πράγματα μεταξύ τους και της αντίθεσης σε αυτή τη πραγματικότητα. Έτσι γίνεται μια “οντολογία της αναληθούς κατάστασης των πραγμάτων”³¹⁹.

Αυτό που παρουσιάζεται ως φαινομενικότητα είναι εδώ κοινωνική αντικειμενικότητα. Έτσι ο Adorno συνηγορεί σε μια ιδιαίτερη έννοια κοινωνιολογίας³²⁰. Μια κοινωνιολογία που ασχολείται με το ουσιώδες, όμως αυτό το ουσιώδες δεν το αντιδιαστέλλει στο φαινομενικό, πρόκειται για μια ουσιώδης φαινομενικότητα. Ασπάζεται αυτό που βρίσκει σε μια αλλαγμένη, ή αν θέλετε διευρυμένη έννοια θετικισμού: ο θετικισμός απορρίπτει το ουσιώδες, θεωρεί ότι η πραγματικότητα είναι μόνο φαινομενική, άρα η φαινομενικότητα είναι το ουσιώδες. Προφανώς όμως δεν μπορούμε να ασπαστούμε τον θετικισμό μιας και αυτός εν τέλει απομακρύνεται από τη πραγματικότητα, ο θετικισμός θέλει τη κοινωνιολογία να κατευθύνεται όχι από το επικείμενο θέμα αλλά από τις ερευνητικές μεθόδους. Ο Adorno για να επιλύσει το ζήτημα της απουσίας ουσίας επιστρέφει στο εγγελιανό “η ουσία οφείλει να εμφανίζεται”. Αυτή η κίνηση δεν είναι εύκολη. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της δυσκολίας απέναντι στο ουσιώδες είναι το κεφαλαιώδες για τον μαρξισμό ζήτημα της σχέσης τάξης και ταξικής συνείδησης³²¹. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε αυτή την έννοια Τάξης δείχνοντας με ποιο τρόπο η μέθοδος στον Marx αναδύεται από το συγκεκριμένο, υλικό, πραγματικό, αντικείμενο και όχι από μια τυπική διαίρεση μιας κοινωνικής ολότητας σε μέρη που τη συνθέτουν αρμονικά.

Τάξεις

Η έννοια της εργατικής τάξης είναι ένα καίριο παράδειγμα για την αρνητική

319ΑΔ:21

320Adorno, T. W. (2018). *Introduction to sociology*. John Wiley & Sons. (1968) 3ο μάθημα

321ο.π. σ.23-24

διαλεκτική μέθοδο. Είναι η κατεξοχήν τάξη της αρνητικής διαλεκτικής, όπως η αστική τάξη είναι η κατεξοχήν τάξη της αστικής κοινωνίας. Είναι μια παράδοξη ύπαρξη, μια έννοια που υπάρχει ως μη όφειλε, μια έννοια που υπάρχει μέσω της μισθωτής εργασίας και θα όφειλε να συγκροτηθεί για να πάψει να υπάρχει. Η εργατική τάξη έχει στον πυρήνα της την εσωτερική της σύγκρουση, όχι σαν έννοια αλλά σαν πράγμα. Οφείλει να υπάρξει πολιτικά για να ανατρέψει την ύπαρξή της οικονομικά και να μπορέσει να αυτοδιαλυθεί για να ζήσει κοινωνικά. Μέσω της μη-ταυτότητας η εργατική τάξη υπάρχει ανεξάρτητα από την ταξική συνείδηση τις στιγμές ακριβώς που αναδύεται σαν ταξική συνείδηση. Είναι οι δυνατότητες που συγκροτούν το παρόν που νοηματοδοτούν το παρελθόν. Όσο υπάρχει μαρξική κριτική με κοινωνική απήχηση, όσο το παρόν καθορίζεται μέσα από τους κοινωνικούς αγώνες, τόσο θα δικαιώνεται το *Κομμουνιστικό μανιφέστο* που ξεκινά με τη πρόταση: “Μέχρι τώρα, η ιστορία όλης της κοινωνίας είναι ιστορία ταξικών αγώνων”. Στη *Γερμανική ιδεολογία*³²² ο Marx μιλά για βάση και εποικοδόμημα με ταξικούς όρους: “*οι ιδέες της κυρίαρχης τάξης είναι σε κάθε εποχή οι κυρίαρχες ιδέες. Με άλλα λόγια, η τάξη που είναι κυρίαρχη υλική δύναμη της κοινωνίας, είναι ταυτόχρονα η κυρίαρχη πνευματική της δύναμη*”. Από την άλλη, ο Marx του *Κεφαλαίου* μοιάζει να απομακρύνεται από τη ταξική θεωρία, και εδώ βρίσκεται και ο λόγος που η ταξική θεωρία συντήρησε το διχασμό ανάμεσα σε πρώιμο Marx και ώριμο Marx. Η έννοια της τάξης υπάρχει ήδη στον Ricardo, αλλά είναι μέσα από τον Marx και τον Engels που αναδεικνύεται. Σε μια επιστολή στον Weydemeyer λέει “*το νέο που έφερα: πρώτο ότι απέδειξα ότι η ύπαρξη των τάξεων είναι συνδεδεμένη με καθορισμένες ιστορικές φάσεις της ανάπτυξης της παραγωγής. Δεύτερο ότι η πάλη των τάξεων οδηγεί αναγκαστικά στη δικτατορία του προλεταριάτου. Τρίτο ότι η ίδια αυτή δικτατορία δεν αντιπροσωπεύει παρά μια μετάβαση προς την κατάργηση όλων των τάξεων και προς μια κοινωνία χωρίς τάξεις*”³²³ Οι τάξεις είναι ταυτόχρονα ιστορική και δομική έννοια. Οι κρίσεις εμφανίζονται ανεξάρτητα από το επίπεδο της ταξικής πάλης. Οι ταξικοί

³²²σελ94

³²³Το Γράμμα του Marx στον J. Weydemeyer Στη Νέα Υόρκη Λονδίνο, 5 Μαρτίου 1852. Στα ελληνικά και στην έκδοση με τίτλο “Διαλεχτά Έργα”.

αγώνες δεν είναι μια αδυναμία του κεφαλαίου να ελέγξει τις αντιφάσεις του σε οριακές προεπαναστατικές στιγμές, κρίση είναι η κανονικότητα της σύγκρουσης ανάμεσα στις τάξεις. Ωστόσο αυτές οι κρίσεις μόνο σε οριακές στιγμές εκδηλώνονται και παραμένουν στο επίπεδο της φαινομενικότητας, ως μυστικοποιήσεις. Σε αυτή τη κυριαρχία της αστικής κανονικότητας κυριαρχεί η ετερονομία των φετιχοποιημένων κοινωνικών σχέσεων, που είναι ταυτόχρονα ετερονομία των φετιχοποιημένων μορφών σκέψης. Στο αν ο φετιχισμός είναι απροσπέλαστος, κάτι που ο Heinrich αποδίδει σαν άποψη στη σχολή της Φρανκφούρτης, ο ίδιος αντιτείνει ότι οι ταξικοί αγώνες έχουν μια δυναμική αυτόνομη³²⁴.

Οι τάξεις ως κατηγορία είναι εξωτερικές της σκέψης, δεν μπορούν να υπάρχουν για τη θεωρία ανεξάρτητα από τη κοινωνία, οι τάξεις υπάρχουν ως τέτοιες στο μέτρο της κοινωνικής τους δράσης και όχι της θεωρητικής τους ανάλυσης. Στο μέτρο που αναδύονται ιστορικά ως τέτοιες, στο μέτρο που αποτελούν κοινωνικό φαινόμενο, σε αυτό το μέτρο δεν είναι η εκδήλωση βουλήσεων των ανθρώπων αλλά δομές. Δεν είναι μια αδυναμία του κεφαλαίου σε περιόδους κρίσης να επιβάλει τη βούλησή του, *“είναι οι κανονικές μορφές της σύγκρουσης αστικής τάξης και προλεταριάτου”*. Είναι δέσμιες στη φαινομενικότητα του τριαδικού τύπου, αυτό εμποδίζει την αυτοκατανόησή τους. *“προσπαθώντας να κατανοήσουν τα συμφέροντά τους μένουν εντός των φετιχοποιημένων μορφών σκέψης”* μένουν στην ετερονομία.

Ενώ λοιπόν στο μανιφέστο ο Marx μιλά για χειραγωγήση, στο *Κεφάλαιο* δε βλέπει πια το κοινωνικό ως διαφανείς σχέσεις που η προπαγάνδα συσκοτίζει, μιλά για μυστικοποίηση και φετιχισμό ως στρεβλώσεις που πηγάζουν από την ίδια τη δομή της αστικής κοινωνίας και την ανθρώπινη δράση που διαρκώς την αναπαράγει³²⁵. Προφανώς ο Marx δεν εγκατέλειψε ποτέ την ιδέα της αναγκαιότητας της ταξικής πάλης, ωστόσο μέσα από τα κείμενά του μπορεί να αναδυθεί μια μαρξιστική θεωρία που δίνει το πρωτείο στο φετιχισμό του εμπορεύματος. Ένας τέτοιος *“πραγμώδης μαρξισμός”* λειτουργεί εντός αλλά και

πέρα των ταξικών αγώνων. Θα συνέχιζε να είναι μαρξιστικός αν αρνηθεί την αναγκαιότητα των ταξικών αγώνων ή την επαναστατική πρακτική; Είναι ένα ζήτημα που απασχόλησε το μαρξισμό, και οι θέσεις που αξίζουν δεν είναι αυτές που περιχαράκωνουν τον μαρξισμό αλλά αυτές που επιτρέπουν το βάθεμα της κριτικής της πραγματικότητας και της πραγματικότητας της κριτικής.

Ο ίδιος ο Adorno δεν έγραψε για τη ταξική πάλη, έγραψε για τη ταξική θεωρία και αυτή η διαφορά δεν είναι ασήμαντη, καθώς και το γεγονός ότι το συγκεκριμένο κείμενο δεν το δημοσίευσε ο ίδιος. Για τον Adorno “σήμερα οι καταπιεσμένοι δεν μπορούν να αντιληφθούν τον εαυτό τους ως τάξη”³²⁶ “η συμμόρφωση εμφανίζεται ορθολογικότερη από την αλληλεγγύη”³²⁷. Όμως σε αυτό το βάρος της ευθύνης πέφτει ακριβώς σε αυτή τη λογική και τους μηχανισμούς της καταπίεσης και της συμμόρφωσης, στη κοσμοεικόνα του αστικού ορίζοντα της κεφαλαιοκρατίας.

Ακόμα και οι καπιταλιστικές κρίσεις, ιστορικά εμφανίζονται ανεξάρτητα από το επίπεδο της ταξικής πάλης. Με αυτή τη θέση συμφωνεί ο Heinrich³²⁸ και γίνεται κεντρική στο έργο του Kurz. Οι ταξικοί αγώνες έρχονται από το μέλλον, την απελευθερωμένη ανθρωπότητα. Έχουν τη δική τους αυτονομία απέναντι στη καπιταλιστική πραγματικότητα. Ωστόσο η ταξική συνείδηση δεν είναι ούτε απλή ούτε εύκολη, δεν έχεις να αναμετρηθείς μόνο με την απρόσωπη συνείδηση της καπιταλιστικής πραγματικότητας αλλά και αυτή η ίδια προϋποθέτει την αναμέτρηση με το μέλλον. Η ταξική συνείδηση θεμελιώνεται στο μέλλον όταν η ταξική θέση έχει ήδη καθοριστεί ως φυσική ιστορία από τη πραγματικότητα. Η αλήθεια της τάξης είναι μια κριτική αλήθεια. Δεν πρέπει να δειλιάσουμε στον αυτοαμφίσημο χαρακτήρα της: ταξική συνείδηση σημαίνει ανήκω στην τάξη των καταπιεσμένων ακριβώς επειδή θα όφειλα να μην οφείλω, μέσω της ταξικής μου δράσης θέλω να ακυρώσω τη ταξική μου ταυτότητα. Η τάξη όπως και η ταξική πάλη έχει τη τάση να βουλιάξει στην εργασία, ως διαμεσολάβηση της πραγματοποιημένης ολότητας και έτσι να αφομοιωθεί πλήρως. Για παράδειγμα όταν το αίτημα είναι “δικαιότεροι μισθοί”, αυτό γίνεται το θεμέλιο

326ΘΠ:43

327Ενα παλιό σύνθημα λέει “they call it class struggle only when we fight back”

328MH:109

για κάθε παράσταση περί δικαιοσύνης που έχουν τόσο οι εργάτες όσο και οι καπιταλιστές³²⁹. Έτσι η ύπαρξη της τάξης τόσο “αυτής τούτης” (An Sich) όσο και “κατά τον εαυτό της” (Für Sich) αληθεύει μόνο στον ορίζοντα της αυτοκατάργησής της, όταν δραπετεύει προς το μέλλον. Τον αγώνα της για αυτοϋπέρβαση τονίζει η έλευσή της από το μέλλον.

Όσο για τους κοινωνικούς θεσμούς της καπιταλιστικής κοινωνίας όπως το κράτος, *“μόνο φαινομενικά στέκονται υπεράνω των τάξεων. Είναι το κράτος της πιο ισχυρής οικονομικά κυρίαρχης τάξης, που με τη βοήθεια τους γίνεται και πολιτικά κυρίαρχη τάξη”*³³⁰. Το κράτος³³¹ λειτουργώντας στον καπιταλισμό προφανώς δε μπορεί να ξεφύγει από το φετιχισμό του κεφαλαίου και από τις πραγματικές ταξικές ιεραρχήσεις. Δεν είναι απλώς μεροληπτικό, είναι δεμένο στα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης. Ένα *quid pro quo* αποκρύπτει εδώ όχι μόνο τη ταξική του μεροληψία, αλλά το ότι υπηρετεί τυφλά ολόκληρο το καπιταλιστικό σύστημα, την απρόσωπη κυριαρχία, τον τυφλό μηχανισμό των αγορών -και κάθε ιδεολογία που εξυπηρετεί τους σκοπούς του.

Το ερώτημα λοιπόν είναι οντολογικό: υπάρχουν τάξεις χωρίς ταξική συνείδηση; Και τι σχέση έχει η απάντηση που θα δώσουμε στην εξωτερική και προγενέστερη ύπαρξη κατηγοριών της σκέψης στην ίδια τη πραγματικότητα;

329K1:517-518

330Engels. Καταγωγή της Οικογένειας. Παρατίθεται στο MH:287

331Το κράτος είναι ένα εξαιρετικά σύνθετο και πολυσυζητημένο ζήτημα στον Μαρξισμό. Από τις θέσεις του Marx στο “Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη” στο “Κράτος και Επανάσταση” του Λένιν μέχρι σήμερα με το έργο του Πουλαντζά, οι θέσεις του μαρξισμού για το κράτος εμφανίζονται ανομοιογενείς και αντιφατικές και θα μας απομάκρυνε από τα ερευνητικά μας ζητήματα μια αναμέτρηση με όλες αυτές τις -κατά τ’ άλλα γόνιμες- θεωρίες που πηγαινούν από το “μαρασμό του κράτους” μέχρι τη “δικτατορία του προλεταριάτου”, από τις αναλύσεις πάνω στο σχήμα βάση-εποικοδόμημα στις αναλύσεις περί “ηγεμονίας”. Στο πλαίσιο αυτής της εργασίας, συγκρατούμε μια περιγραφή του κράτους ως μηχανισμού εξαπάτησης, ως μια γιγάντια ταχυδακτυλουργία. Είναι την ίδια ώρα που σου δείχνει κάτι, εξαφανίζει κάτι στα κρυφά. Είναι την ώρα που αναγνωρίζει δικαιώματα και τη προστασία τους που προχωρά την ισοπεδωτική κυριαρχία. Στις διακηρύξεις δικαιωμάτων έχει κρυμμένους μηχανισμούς εξαναγκασμού και κυριαρχίας. στο αίτημα για ασφάλεια απαντά με την αστυνομία, στο αίτημα για δικαιοσύνη απαντά με φυλακές. Είναι το κράτος και η σκληρή υλικότητα των ιδεολογικών του μηχανισμών που αναλάβει σήμερα τον ορισμό και την αναπαραγωγή όχι μόνο των κοινωνικών τάξεων αλλά και συγκεκριμένων κυριαρχικών σχέσεων που σχετίζονται με κοινωνικές ταυτότητες (τη φυλή, το χρώμα, τη θρησκεία, το φύλο και το σεξουαλικό προσανατολισμό). Το πως ταξινομεί και επεμβαίνει στις ταξινομήσεις του, διευκολύνει τον έλεγχο των ανθρώπων. Το κράτος επιτελεί την αυθαίρετη απολίθωση ταυτοτήτων, όντας και το ίδιο ένα αυθαίρετο απολίθωμα. Έτσι σήμερα έχουμε κράτη που υπηρετούν ρατσιστικά, φυλετικά, πατριαρχικά στερεότυπα και δομές σε μια σχέση αμοιβαίας εξυπηρέτησης την ίδια ώρα που ισχυρίζονται ότι τα πολέμου, έτσι που τα κοινωνικά κινήματα δεν μπορούν να έχουν καμία εμπιστοσύνη στο κράτος. Δεν σταματά όμως στις κοινωνικές σχέσεις, όσες μορφές και να πήρε το κρατικό μόρφωμα μέχρι σήμερα, δεν μπόρεσε ούτε στιγμή να αμφισβητήσει ή έστω να πάψει να υπηρετεί τις αγορές ακόμα κι όταν εμφανίζεται να παλεύει μαζί τους. Το αστικό κράτος έχει ως αποκλειστική λειτουργία τη διασφάλιση της αναπαραγωγής του καπιταλιστικού συστήματος και τμήμα αυτής της λειτουργίας είναι αυτή η καλλιέργεια ψευδαισθήσεων, ένα *quid pro quo*.

Αφού, όπως σχολιάζει ο Žižek: “πριν να μπορέσει η σκέψη να φτάσει στην καθαρή αφαίρεση, η αφαίρεση εργαζόταν ήδη στη κοινωνική αποτελεσματικότητα της αγοράς”³³².

Αν αυτή η πραγματικότητα που συγκροτεί την εργατική τάξη είναι η πραγματικότητα της εργασίας, και αυτή είναι μια πραγματικότητα “ως μη όφειλε”, μια πραγματικότητα εκμετάλλευσης της υπεραξίας και υποτέλειας είναι στα ίδια τα πράγματα, και όχι σε αυτή την εργασία που θεμελιώνεται η ανάγκη της ανατροπής της ταξικής σχέσης. Η άρνηση θεμελιώνεται στην αντικειμενική αναγκαιότητα της ψευδούς κοινωνίας³³³. Ως προς την αστική κοινωνία, ο Adorno μας εξηγεί ότι η αστική κοινωνία είναι ανταγωνιστική από το ξεκίνημα και συγκρατεί την ταυτότητά της μέσω του ανταγωνισμού³³⁴. Ο ανταγωνισμός ανήκει στην έννοιά της.

Το ότι η ταξική πάλη γίνεται αφηρημένο ιδεώδες είναι για τον Adorno πηγή μαιαιότητας, είναι η πραγματική “παραίτηση”. Η αντίσταση στην υπάρχουσα τάξη πραγμάτων οφείλει να είναι μια πραγματική κίνηση, όχι μια συνταγή, όχι ένα ιδεώδες (γράφουν οι Marx-Engels στη *Γερμανική ιδεολογία*). Σε αυτό το συγκεκριμένο περιεχόμενο θα βρεθούν και οι όροι για τη κατάργηση των τάξεων, το πραγματικό αίτημα, και το θραύσμα ουτοπίας που προβάλλει. Στις κοινωνίες που διακηρύχθηκε προκαταβολικά το τέλος των τάξεων αυτές συνεχίζουν να τις υφίστανται ακόμα πιο έντονα. “*Η ταξική κυριαρχία προαλείφεται να επιζήσει της ανώνυμης, αντικειμενικής μορφής της τάξης*”³³⁵. Έτσι η τάξη, γίνεται τόσο παρούσα όσο και ξένη. Οι καταπιεσμένοι δεν νιώθουν τον ταυτιστικό και αναγκαίο χαρακτήρα της τάξης παρά μόνο κατά τον έλεγχό τους. “*Οι καταπιεσμένοι δεν μπορούν να αντιληφθούν τον εαυτό τους σαν τάξη... η συμμόρφωση εμφανίζεται ορθολογικότερη από την αλληλεγγύη*”³³⁶. Η αστική

332ΥΑΙ:47

333 Αυτή την αντικειμενική ουσία της τάξης επικαλείται και ο εξόριστος Τρότσκι όταν επέμενε ότι “το επαναστατικό πρόγραμμα οφείλει να εκφράζει την αντικειμενική αποστολή της εργατικής τάξης και όχι μια στήριξη των εργαζομένων”. Αφετηρία ενός τέτοιου προγράμματος είναι “η αντικειμενική εξέλιξη της κρίσης του παγκόσμιου καπιταλισμού”. Ο Adorno δεν είναι δίπλα του. Δεν πιστεύει ότι μπορεί ο ταξικός ανταγωνισμός σε αυτό το επίπεδο να αλλάξει κάτι. (η θέση του Τρότσκι: the transitional program for the socialist revolution pp189-190 αναφέρεται στο the historical and international foundation of the socialist equality party σ.45)

334Negative Dialectics, 304, 311

335Adorno, *Στοχασμοί για τη ταξική θεωρία*. Στο “από την ταξική πάλη στο πόλεμο των συμμοριών” σ.42

336ΣΤΘ:43

τάξη υπήρξε η κατεξοχήν τάξη και συνεχίζει να είναι, οι άλλες τάξεις πήραν τη μορφή της. Έτσι η τάξη έγινε πρωτίστως ιδεολογία: όταν η ταξική θεωρία αποδημεί την δίκαιη ανταλλαγή, την αστική ελευθερία και τον ανθρωπισμό, φωτίζεται ο διπλός χαρακτήρας της τάξης εσωτερικός και εξωτερικός έλεγχος³³⁷. Εναντία στη τάξη ως ιδεολογία, η αλήθεια της τάξης είναι μια κριτική αλήθεια. Το αίτημα του Adorno είναι να μη δειλιάσουμε μπροστά σε αυτό τον αυτο-αμφίσημο χαρακτήρα της.

*“Η αναλήθεια της τάξης, η μη ενότητά της χωρίς τη κυριαρχία, έχει γίνει ορατή, η αλήθεια της αόρατη”*³³⁸, αυτό που περιγράφει στα κείμενα για τη πολιτιστική βιομηχανία ως γενικευμένη τύφλωση είναι ένα ζήτημα πολιτικής και όχι κουλτούρας. *“Η αναλήθεια που παρήγαγε τις κοινωνιολογικές έννοιες (τάξη, εξουσία) οφείλει να αντιπαρατεθεί στην αλήθεια που προκύπτει από αυτές”*³³⁹, μια αλήθεια που εξάγεται εκ των υστέρων, με το αποτέλεσμα της κοινωνικής διαδικασίας, και στην αρχή ο μηχανισμός μυστικοποίησης είχε αποκρύψει. Η ταξική πάλη δεν θέτει μια εναλλακτική στην καπιταλιστική κοινωνία και δε πηγαίνει πέρα από αυτή (ανήκει και αυτή σε αυτό που ονομάζει προϊστορία της ανθρωπότητας).

Ο Adorno στέκεται στο ότι ο Marx δεν ανακατεύτηκε με τη ψυχολογία της εργατικής τάξης, ωστόσο θεωρεί ότι αυτή εμπίπτει στη κριτική της πολιτικής οικονομίας επειδή *“η ατομικότητα είναι καθεαυτή μια κοινωνικά παραγόμενη έννοια”*³⁴⁰ *“...όπως η βιομηχανία ακρωτηριάζει, αρρωσταίνει και παραμορφώνει τα θύματά της σωματικά, έτσι απειλεί να παραμορφώσει και τη συνείδηση..”* Η ταξική σχέση δεν είναι κάτι φυσικό αλλά το αποτέλεσμα μιας πολύ συγκεκριμένης ιστορικής ανάπτυξης, της πρωταρχικής συσσώρευσης, όχι δομικά αλλά ιστορικά. Ωστόσο ο καπιταλισμός έχει τους μηχανισμούς για τη διατήρηση τους (αν και ποτέ δε λέει όχι στη βοήθεια άλλων μηχανισμών καταστολής και βίας). Στη λογική του καπιταλισμού η τάξη έχει την ουδετερότητα που έχει για τον βοσκό η λέξη μαντρί. Στη λογική της κυριαρχίας

337ΣΤΘ:45

338ΣΤΘ:46

339ΣΤΘ:52

340ΣΤΘ:65

δεν είναι τυχαίο που η τάξη έχει τη σημασία της πειθαρχημένης οργάνωσης και στη λογική της ανατροπής έχει τη λογική της οργάνωσης της απειθαρχίας. Η εκμετάλλευση έχει στον Marx μια αξιακή ουδετερότητα που στην αναλύσή μας οφείλουμε να μη τη σκεφτόμαστε ως αυτό που πραγματικά είναι. Η εκμετάλλευση είναι ο τεχνικός όρος για τη παραγωγή του κέρδους.

Ο καπιταλισμός ήταν και παραμένει μια οργανωμένη μορφή απανθρωποίησης. *“Η απανθρωποίηση είναι μια πλήρως κατανοητή πραγματοποίηση”*. Το αν αυτή η σκληρότητα είναι ορατή ή αόρατη είναι απλώς μια διαδικαστική εναλλαγή... *“Η υπό όρους ανθρωπιά γεννά τη βαρβαρότητα που είναι η ουσία της...”* *“Οι δυνατοί που αναπαράγουν τη κοινωνία αναπαράγουν τη δύναμη που αναπαράγει την αδυναμία”*... *“η απανθρωποίηση δεν είναι εξωτερική δύναμη, είναι η εμμένεια των καταπιεσμένων στο σύστημα”*. Η απανθρωποίηση είναι και το αντίθετό της, ο πραγματοποιημένος άνθρωπος χάνει το τρόμο του ξένου *“μόνο η τυφλή ανωνυμία της οικονομίας εμφανίζεται ως μοίρα”*³⁴¹. Γνωρίζει ότι η φρίκη της δικτατορίας μπορεί μαζί με τον άνθρωπο να σπάσει και το μαγικό ξόρκι, αυτός είναι ο λόγος που δεν τη προτιμά. Η απάντηση για τον Adorno έρχεται από την συνολική υπέρβαση της διαλεκτικής της φρίκης, όχι από την επιλογή ανάμεσα στις αποχρώσεις της.

Οι Bonefeld, O’Kane και Best στο πρόλογο του *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory* φτάνουν σε μια πολεμική στάση απέναντι στη μαρξιστική παράδοση, προσπαθώντας να αναδείξουν τις διαφορές τους από αυτή. Έτσι λένε ότι *“η ταξική πάλη δεν αποτελεί εναλλακτική στη καπιταλιστική κοινωνία”* θέτει τα όρια της αλλά δεν τα υπερβαίνει. *“η ταξική πάλη δεν είναι μια θετική κατηγορία της ιστορικής διαδικασίας. Είναι μια πλήρως αρνητική κατηγορία, και η πάλη που συναντά τη πραγμάτωση των σκοπών δεν αποτελεί οντολογικό προνόμιο. Μάλλον είναι μεγάλη δυστυχία”*³⁴². Η ταξική πάλη λοιπόν αναδεικνύεται ως πηγή δυστυχίας. Παραπέμπουν στον Adorno: *“η προλεταριακή γλώσσα υπαγορεύεται από την πείνα. Ο φτωχός μασά*

341ΣΤΘ:69

342SAGE:08 υπονοείται εδώ η πρόταση του Marx από το Κεφάλαιο: *“το να είναι κανείς παραγωγικός εργάτης δεν είναι ευτύχημα, αλλά κακοτυχία”* (K:468).

τις λέξεις να γεμίσει τη κοιλιά του”³⁴³ Και προχωρούν σε μια καταγγελία της μέχρι τώρα μαρξιστικής παράδοσης στο όνομα της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, δηλαδή του μαρξικού προγράμματος. Επισημαίνουν ότι “το παραδοσιακό μαρξιστικό δόγμα του καπιταλισμού, ως μετάβαση στον σοσιαλισμό, έχει εδώ και καιρό αποκαλυφθεί, ήδη από τον Λένιν, ως απλή ηγετική προπαγάνδα, που επέζησε σε ακαδημαϊκούς κύκλους και ως επίσημη κρατική ιδεολογία στις χώρες του πρώην ανατολικού μπλοκ”. Αυτή την εχθρική στάση στη μέχρι τώρα μαρξιστική παράδοση οφείλουμε να εξετάσουμε αποστασιοποιημένα³⁴⁴, όχι για να μουν πρόσημα σε ονόματα και ημερομηνίες για να προετοιμάσουμε το φιλοσοφικό οπλοστάσιο που υπηρετεί σταθερά το αίτημα για την ανατροπή του καπιταλιστικού συστήματος κυριαρχίας.

Πραγματική Αφαίρεση (ή Sohn-Rethel)

Παρά τις τόσες μαρξιστικές σχολές, η καπιταλιστική επέλαση μοιάζει τις τελευταίες δεκαετίες χωρίς αμφισβήτηση. Οι δύο κύριοι πόλοι που της εναντιώθηκαν, η σοσιαλδημοκρατία και ο κομμουνισμός μοιάζουν ηττημένοι και σε αυτό το αδιέξοδο θεωρητικοί όπως ο Sohn-Rethel θα μπορούσαν να εμφανιστούν ως χαμένη αλυσίδα στην εξέλιξη των ιδεών, δηλαδή πρωτίστως μια διέξοδος προς το μέλλον³⁴⁵. Μια τέτοια απόπειρα επιτάχυναν οι κριτικές επανεκδόσεις των έργων του Marx, εξάλλου δεν είναι άσχετο ότι στο αίτημα για μια αρχαιολόγηση των μαρξικών χειρογράφων πρωτοστάτησαν οι θεωρητικοί της Neue Marx-Lektüre. Οφείλουμε βέβαια να είμαστε εξίσου προσεκτικοί με

34328 Minima Moralia: Reflections from Damaged Life (London: Verso, 2005), 102. 29 Ibid., 156. Benjamin, ‘Theses on the Philosophy of History’, 252–3.

344Σε πολλές διατυπώσεις βλέπουμε τους θεωρητικούς της αξιακής μορφής να χρησιμοποιούν τη λέξη “μαρξισμός” απαξιωτικά, στο όνομα του Μαρξ, χωρίς καν να προσθέτουν καν επίθετα όπως “ορθόδοξος” “παραδοσιακός” κλασικός” παραπέμποντας και στη περίφημη ανεκδοτολογική φράση του Μαρξ, ότι δεν είναι μαρξιστής. Μάλιστα και ο Michael Heinrich έχει επικριθεί για τον τρόπο που χρησιμοποιεί απαξιωτικά την φράση “η μαρξιστική κοσμοθεωρία”. Μίλησε για “μια μαρξιστική κοσμοθεωρία που έδινε απαντήσεις σε όλα τα προϋπάρχοντα ιστορικά, κοινωνικά και φιλοσοφικά ερωτήματα. Αυτού του είδους ο παντογνώστης «μαρξισμός» ήταν αναλυτικά σχεδόν άχρηστος, ήταν, όμως, ο πλέον κατάλληλος για να χρησιμοποιηθεί ως μέσο προπαγάνδας και ως εργαλείο εξουσίας απέναντι σε εκείνους που αμφισβητούσαν τη γραμμή του κόμματος” (Michael Heinrich - Εισβολείς από τον πλανήτη Marx). Στη συνέχεια αναλύουμε αυτή τη τεταμένη σχέση αυτού του ρεύματος με τα υπόλοιπα και θα προτιμήσουμε ως αντιπαράθεμένο τον όρο “παραδοσιακός μαρξισμός” αντί του “ορθόδοξος μαρξισμός” μιας και η αντιπαράθεση αφορά ακριβώς στην αμφισβήτηση αυτού του ορθόδοξου χαρακτήρα.

345 Για το πως ένα πολιτικό πρόγραμμα μπορεί να στηριχθεί στο έργο του Sohn-Rethel βλέπε το πρόσφατο κείμενο του Bonefeld, *A socialism for the 21st century*.

τις αυτοαποκαλούμενες νέες αναγνώσεις -όσο και με τις παλιές- να βλέπουμε πάντα τι βρίσκεται όντως στα κείμενα του Marx και τι όχι και μετά να προχωράμε τις θεωρητικές μας κατασκευές αποδίδοντας στον καθένα αυτό που πραγματικά του αναλογεί (όπως για παράδειγμα μια μεταφυσική οντολογία του προλεταριάτου είναι εκτός του μαρξικού πλαισίου).

Θέλουμε λοιπόν να δείξουμε το πως αναπτύχθηκε ένας άλλος δρόμος ενός μαρξισμού, πέρα από τη προλεταριακή θεωρία, την ταξική πάλη και την εργασιακή θεωρία της αξίας, πέρα από τη θεωρία της προόδου και τον βεμπεριανό μαρξισμό. Ποια ήταν τα όρια αυτού του δρόμου και που χρειάστηκε να επιστρέψει στα ρεύματα της “ορθόδοξης” μαρξιστικής κριτικής. Ο Sohn-Rethel μοιάζει μια καλή αφετηρία για αυτή τη πορεία, μοιάζει μια στιγμή που παραλήφθηκε και έτσι προσφέρει τώρα μια εναλλακτική διαδρομή, έναν χαμένο κρίκο, μια συγχρονία της ασυγχρονίας, που τελευταία, όχι τυχαία, έχει βρει πολλούς μελετητές. Μόλις το καλοκαίρι του 2020 κυκλοφόρησε ένας συγκεντρωτικός τόμος με προσεγγίσεις στο έργο του Sohn-Rethel³⁴⁶, που αποδεικνύουν ότι δεν ήταν απλώς μια *idee fixe*³⁴⁷ αυτή του η ιδέα της πραγματικής αφαίρεσης.

Ο Sohn-Rethel στο περιορισμένο αλλά ριζοσπαστικό του έργο θέτει ένα μικρολογικό πρότυπο. Το βασικό του επιχείρημα μπορεί να περιγραφεί πολύ σύντομα και περιεκτικά με τη φράση: “*η αφαίρεση της σκέψης, η έννοια αφαίρεση εν γένει, προέρχεται από την οικονομική αφαίρεση*”. Αυτό δεν είναι μια λεξικολογική ή ιστορική παρατήρηση αλλά ένα νέο θεωρητικό υπόδειγμα, η εισαγωγή σε μια αλλαγμένη αντίληψη της κοινωνικής εμπειρίας. Είναι η παρατήρηση ότι κάτι υπάρχει σαν συγκροτητική ιδιότητα των εμπορευμάτων ως τέτοιων και εξ αυτού σαν κατηγορία της σκέψης ως τέτοια. Σε μια εμπορευματική συναλλαγή, ή και στη πιο απλή ανταλλαγή, συντελείται μια διαδικασία αφαίρεσης, είναι αναγκαίος όρος αυτής της ανταλλαγής. Αφαιρούμε από το ανταλλασσόμενο κάθε άλλη ιδιότητα και μένει μόνο η ανταλλακτική αξία. Η κλασική πολιτική οικονομία θα ονόμαζε αυτή τη διαδικασία σύνθεση,

346 Oliva. A. (επιμ.) (2020) *Marx and Contemporary Critical Theory Book Subtitle The Philosophy of Real Abstraction*

347 Sohn-Rethel (1978). *Intellectual and manual labour*. σ.XIII

ότι δηλαδή η ανταλλακτική αξία αποτελεί μια σύνθεση πολλών παραμέτρων, της προσφοράς, της ζήτησης, της αξίας χρήσης, της επένδυσης, είναι μια αφαίρεση που γίνεται πραγματική αφού γδύνει το πράγμα από κάθε άλλη ιδιότητά του., είναι λοιπόν πραγματικά απλώς ένα νούμερο, έτσι που ο Brecht βάζει τον έμπορο να λέει “δε ξέρω το ρύζι τι είναι, ξέρω τη τιμή του μονάχα”. Σε λογική συνέπεια ο επόμενος στίχος γίνεται “δε ξέρω ο άνθρωπος τι είναι, ξέρω τη τιμή του μονάχα”³⁴⁸. Κατά τον Marx, συντελείται στη σφαίρα της κυκλοφορίας μιας πραγματική αφαίρεση. Όταν το προϊόν γίνεται εμπόρευμα αφήνει όλες του τις ιδιότητες στην άκρη και βάζει το ταμπελάκι της τιμής³⁴⁹. Η πράξη της αφαίρεσης επηρεάζει όλα τα προϊόντα ως εμπορεύματα. Τα μεταμορφώνει σε κάτι που έχει ανταλλακτική αξία και αυτό έχει τόση δύναμη που τα μετατρέπει αμέσως σε ανταλλακτικές αξίες. Έτσι συντελείται μια μετατροπή, η ανταλλακτική αξία αλλάζει το ίδιο το πράγμα σε εμπόρευμα, σε κάτι τελείως διαφορετικό, σε μια άλλη μορφή. Οι υπόλοιπες ιδιότητες δεν εξαφανίζονται παρά μόνο για την ανταλλακτική αξία, παραμένουν αλλά από τη πλευρά της αξίας είναι απλώς διακοσμητικά στοιχεία. Αυτή η αφαίρεση είναι μια πραγματική αφαίρεση, επηρεάζει τα ίδια τα πράγματα. Η πραγματική αφαίρεση, δηλαδή η αυτονομημένη αφαίρεση δεν υπόκειται σε ετερονομία. Μέσω του χρήματος ως στοιχείου της ανταλλακτικής διαδικασίας αλλάζει την εικόνα του κόσμου, την επαναπροσδιορίζει, την αναδιοργανώνει. Στη φιλοσοφική σκέψη η προσδιοριστική κρίση αντιπαρατίθεται στην κρίση που είναι αναστοχαστική η οποία δεν έχει θέση στο κόσμο των εμπορευμάτων. Όλα έχουν προσδιοριστεί, όχι από τα άτομα, τη κοινωνία, τους διοικητικούς μηχανισμούς ή του καπιταλιστές, αλλά από την ίδια την εμπορευματική μορφή καθ' εικόνα και ομοίωση. Εικόνα και ομοίωση ποιου πράγματος, αν είναι απλώς μια αφαίρεση; Έχει δώσει σε όλο το κόσμο το πρόσωπο που δεν έχει, το κενό της πρόσωπο. Ολοκληρώνοντας τον θρίαμβό της προσδιορίζει το ίδιο το

348Brecht, Lied des Händlers, ή Song von der Ware στο θεατρικό έργο Die Maßnahme. Μεταφρασμένο στο Μπρεχτ, Μπ. (2008). Ποιήματα (μετάφραση Μάριος Πλωρίτης). Αθήνα: Θεμέλιο. σ.34.

349Όσοι παρακολουθούν πυγμαχία έχουν δει τη σκηνή που ο μποξέρ μιας κατηγορίας βάρους προσέρχεται να ζυγιστεί -σημαντικό στοιχείο του αγώνα- και προκειμένου να φτάσει το επιθυμητό βάρος ξεφορτώνεται ένα ένα τα ρούχα του πάνω στη ζυγαριά. Εμπόρευμα στην αστική κοινωνία σημαίνει ξεγύμνωμα μπροστά σε έναν φαινομενικά αδιάβλητο μηχανισμό ποσοτικής μέτρησης.

υπερβατολογικό υποκείμενο, αυτό που νόμιζε ότι κάνει κουμάντο στα πράγματα, τώρα καλείται να φορέσει τη νεκρική μάσκα του εμπορεύματος. Εκεί βρίσκεται η συνεισφορά του Sohn-Rethel.

Η φιλοσοφική ανακάλυψη και έμφαση του ζητήματος της αφαίρεσης ανήκει στον Hegel, όμως ο Sohn-Rethel δεν φτάνει σε αυτόν. Είναι μια επιλογή. Εξάλλου η διεξοδική ανάλυση που βρίσκει στον Marx είναι αρκετή και τελικά τόσο διαφοροποιημένη στη κατεύθυνση και στο περιεχόμενο από τον Hegel, που προτίμησε να τη παραλείψει. Ο Sohn-Rethel αποτελεί μια στιγμή στη διακήρυξη της εγελιανής λογικής: “το πραγματικό είναι έλλογο και το έλλογο πραγματικό”. Είναι ακριβώς η αφαίρεση, μια έλλογη διαδικασία που είναι πραγματική. Ωστόσο στα μάτια του Hegel, ο Sohn-Rethel δεν θα έβρισκε ιδιαίτερη θέση, είναι τόσο ξένος που το πολύ να στριμωχνόταν στο κεφάλαιο για τον παρατηρών λόγο (κάπου δίπλα στην ανάλυση για την εξέταση των κρανίων). Μετά τον Hegel, με την ανάδυση του υλισμού ο Feuerbach επικρίνει και απορρίπτει την αφαίρεση ως όργανο της σκέψης. Κάθε σκέψη που προχωρά μέσω της επιστημονικής αφαίρεσης θα κατηγορηθεί ότι αποκόπτεται από την ανθρώπινη εμπειρία: κάτι σαν το προπατορικό αμάρτημα της επιστήμης. Έτσι ο Feuerbach χαρακτηρίζει κάθε αφαίρεση ως αλλοτρίωση³⁵⁰. Λέει: “το να αφαιρείς είναι το να θέτεις την ουσία της φύσης έξω από τη φύση, την ουσία της σκέψης έξω από τη σκέψη. Αλλά θεμελιώνοντας αυτό του το σύστημα στις πράξεις της αφαίρεσης, η εγελιανή φιλοσοφία αλλοτρίωσε τον άνθρωπο από τον εαυτό του. Ταυτοποιεί εκείνο που διαχωρίζει, έτσι όμως που με τη σειρά του εμπλέκει τον χωρισμό και την διαμεσολάβηση”³⁵¹ (ήδη εδώ βρίσκεται σε αυτό που θα περιγράψουμε στον Lukács ως ρομαντικό ιδεαλισμό της αντικειμενοποίησης). Ο Marx στα *Grundrisse* ασκεί κριτική στον Hegel για τη ψευδαίσθηση να αντιμετωπίζει το συγκεκριμένο ως προϊόν την σκέψης και όχι της πραγματικότητας, και παραβλέπει εντέλει ολόκληρη τη πραγματικότητα.

Η σκέψη του είναι σταθερά αντι-καντιανή. Αν υπήρξε ένα υποκείμενο που κυριαρχεί στον κόσμο και τον διαμορφώνει μέσω της παντοκρατορίας του, αυτό

350Feuerbach. *Provisional Theses for the Reform of Philosophy*

351thesis. No.20

δεν είναι το υπερβατολογικό αλλά η εμπορευματική μορφή. Το πως το εμπόρευμα έχει διαμορφώσει το υποκείμενο, μας το δείχνει ο Sohn-Rethel αναλυτικά στη γνωσιολογική θεωρία του. Όλα αυτά δεν αφορούν απλώς την ηθικότητα των ανθρώπων αλλά τη συγκρότηση της ίδιας της γνώσης, πάνω στην οποία θα πατήσει η ηθικότητα³⁵². Δεν απαντούν στο τι οφείλουμε να κάνουμε αλλά στο τι μπορούμε να γνωρίσουμε, τα θεμέλια της γνωστικής μας ικανότητας. Ο Kant προσπάθησε να δείξει ότι πέρα από το τι μας μαθαίνει η εμπειρία, υπάρχει ένας δεδομένος σταθερός μηχανισμός γνώσης μέσα στην ίδια τη σκέψη μας, αυτές είναι οι κατηγορίες της γνώσης, που μπορούν να μας δίνουν γνώσεις που είναι ταυτόχρονα *a priori* αλλά και σύνθετες. Η έκθεση αυτών των κατηγοριών γίνεται στον Kant με μια αφαίρεση, και είναι πραγματικά η έννοια της αφαίρεσης αναγκαία για να σκεφτούμε τις κατηγορίες της σκέψης -είναι μια από αυτές της κατηγορίες της σκέψης αλλά και στοιχείο κάθε μίας από αυτές. Ο Sohn-Rethel προσπάθησε να αποδείξει ότι αυτό που αντιλαμβανόμαστε σήμερα ως αφαίρεση έχει ήδη πάνω του τη σφραγίδα του κόσμου των εμπορευμάτων. Έτσι για τον O'Kane “όπως υπονοεί η χρήση του όρου, η κριτική της πραγματικής αφαίρεσης του Sohn-Rethel είναι μια εμμενής κριτική της νεο-καντιανής τραγωδίας του πολιτισμού σε μια μαρξική βάση”³⁵³. Ο Sohn-Rethel εξήγαγε τις κατηγορίες της επιστημονικής σκέψης από την ανταλλαγή των εμπορευμάτων. Μέσα από αυτή την οπτική, η μορφή που έχει πάρει η επιστήμη εμφανίζεται ως ένας τρόπος αστικής σκέψης. Πρώτα είναι η ανταλλαγή, μια διαδικασία που συνίσταται σε αφαιρέσεις. Μέσω της ανταλλαγής μας δίνεται στη καθημερινότητα η έννοια της αφαίρεσης. Η σκέψη προχωρά σε συγκεκριμένες αφαιρέσεις, και αφηρημένες έννοιες που πιστεύουμε ότι τις βρήκαμε μέσα μας. Εδώ έρχεται να μας διορθώσει η διαπίστωση ότι πριν από κάθε κατηγορία της σκέψης υπάρχει η διαδικασία αφαίρεσης και πριν την αφαίρεση υπάρχει η εμπορευματική αφαίρεση. Έτσι το κλειδί βρίσκεται στην τυπική ανάλυση του εμπορεύματος. Η αφαίρεση της ανταλλαγής δεν είναι

352Ο Kant ψάχνει διαφορετικά θεμέλια στη *Κριτική του καθαρού λόγου*, στη *Κριτική του πρακτικού λόγου* και στη *Κριτική της κριτικής ικανότητας*. Θέλει να τα θεμελιώσει ως αυτόνομα. Εμείς θέλουμε να δείξουμε ότι ο πρακτικός λόγος στηρίζεται στον καθαρό λόγο (ο όποιος για τον Sohn-Rethel αποτυγχάνει να θεμελιωθεί μέσα στο ίδιο το υποκείμενο).

353O'kane (2020) σ.269

σκέψη, έχει όμως τη μορφή της σκέψης, δίνει μορφή στη σκέψη, τη δική της μορφή, “στη δομή της εμπορευματικής μορφής είναι δυνατόν να βρεθεί το υπερβατολογικό υποκείμενο”³⁵⁴. “Ο μηχανισμός των κατηγοριών που προϋποθέτει η επιστημονική μέθοδος το δίκτυο των εννοιών μέσω των οποίων συλλαμβάνει τη φύση, είναι ήδη παρόν στην κοινωνική ενεργό πραγματικότητα, ήδη ενεργεί στην πράξη της ανταλλαγής εμπορευμάτων.”³⁵⁵ Εδώ αρχικά αποδομεί το υπερβατολογικό μηχανισμό, αφού οι έννοιες του προϋπάρχον και στη συνέχεια αποκαλύπτει κρυμμένες πίσω από τις έννοιές του το μηχανισμό του κεφαλαίου. Σε μια διττή κίνηση δείχνει προς τον Marx, απορρίπτοντας τον Kant.

Μιλά για πραγματική αφαίρεση ως μια αφαίρεση πραγματική, που συμβαίνει μέσα στον κόσμο, μια διαδικασία a priori όχι ιστορικά αλλά φαινομενολογικά. Αντιπαραβάλλεται στην αφηρημένη σκέψη ως μη πραγματική, ως αντιγραφική. Δεν λέει ότι οι αφαιρέσεις της σκέψης είναι κενές, η σκέψη πάντα σκέφτεται με τις αφαιρέσεις και χάρη σε αυτές, λέει ότι ακολουθούν τη πραγματική αφαίρεση, το χρήμα. Φτάνουμε έτσι στη στοχοποίηση αυτού που λέμε υποκείμενο ως το όργανο μιας διαδικασίας κυριαρχησης. Μια διαδικασία και ίσως μια ολόκληρη εποχή που θα μπορούσε να μπει κάτω από τη ταμπέλα του υποκειμενοκεντρισμού.

Κριτικές στον υποκειμενοκεντρισμό

“το υπερβατολογικό υποκείμενο μπορεί να αποκρυπτογραφηθεί ως μια κοινωνία που δεν έχει συνείδηση του εαυτού της”³⁵⁶

Για τη κριτική θεωρία είναι σαφές ότι, αυτό που αποτέλεσε τη διαδικασία της γνώσης στους λεγόμενους νεότερους χρόνους, είχε ως άλλη του όψη μια ταυτόχρονη διαδικασία κυριαρχησης, αυτές είναι οι δύο κινήσεις που χαρακτηρίζουμε ως υποκειμενοκεντρισμό. Η κατάκτηση της γνώσης έγινε

354YAI:47

355YAI:47

356ΑΔ:217

επίσης διαστρεβλώση/παραμόρφωση της πραγματικότητας. Το υποκείμενο, παιδί της νεοτερικής φιλοσοφίας, ξεπήδησε από τον καρτεσιανό λόγο και έφτασε στην θεωρητική του κορύφωση στον υπερβατολογικό μηχανισμό του Kant και στο σύστημα του Fichte που προσπάθησε να εξαγάγει όλες τις κατηγορίες από το εγώ (η έννοια του υποκειμένου δεν υπάρχει στην αρχαία και μεσαιωνική φιλοσοφία ωστόσο η διαδικασία του υποκειμενοκεντρισμού έχει τις ρίζες του βαθιά πίσω στο φιλοσοφικό παρελθόν: από τη μοναδικότητα της ουσίας μέχρι την αιωνιότητα της ψυχής στον Πλάτωνα, δεν υπάρχει φιλοσοφική σκέψη χωρίς τα ίχνη αυτού που θα ακολουθούσε, αφού το κυριαρχικό υποκείμενο, πριν ακόμα διαγνωσθεί, ήταν ήδη εκεί). Ωστόσο κάθε κριτική οφείλει να είναι συγκεκριμένη. Οφείλουμε εδώ να εκφραστούμε με ακρίβεια για το τι περιγράφουμε, όσον αφορά τον Descartes, τον Kant, τον καντιανισμό ή τον διαφωτισμό εν γένει αλλά και ως προς το αποτέλεσμα που επιφέρουν οι κριτικές που θα περιγράψουμε τόσο για τα φιλοσοφικά συστήματα όσο και για την αντίληψη της πραγματικότητας -και να μην χαθούμε σε αφαιρέσεις.

Η φιλοσοφία του Adorno είναι ένας γόνιμος αντικαντιανισμός και προφανώς είναι πρακτικά αδύνατο να χαρτογραφήσουμε τον αντικαντιανισμό, θα προσπαθήσουμε απλώς να δώσουμε μια σειρά από σταθμούς αυτής της φιλοσοφικής σχέσης που προσπάθησε να αμυνθεί στη παντοδυναμία του υποκειμένου. Η κύρια κριτική στο καντιανό σύστημα υπήρξε το αντίστοιχο εγγελιανό, όχι απλώς ως ένα διαφορετικό μοντέλο αλλά ως πραγματική κριτική. Το ίδιο οι τρεις φιλόσοφοι που αποκάλεσαν φιλόσοφους της υποψίας (Marx, Nietzsche, Freud) προχώρησαν σε καθοριστικά χτυπήματα στην υπερβατολογική βεβαιότητα. Παράλληλα, στη τέχνη, η φράση του Arthur Rimbaud “εγώ, είναι ένας άλλος” περιγράφει το πως ο μοντερνισμός στη τέχνη (Mallarmé, Celan) απάντησε στον Kant. Εξάλλου η αγαπημένη αισθητική κατηγορία των καλλιτεχνών, το υψηλό, που έχει δειχθεί από τον Adorno ως “μη-μετριάσιμη αρνητικότητα” αποκαλύπτεται³⁵⁷ ως νάρκη στα θεμέλια όχι

357 Αυτή τη θέση, προσπαθήσαμε να αποδείξουμε στη διπλωματική εργασία: Δρούλιας (2004) Ανάγνωση του υψηλού (Adorno, Lyotard). Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα «Πολιτικής επιστήμης και κοινωνιολογίας», Τμήμα «Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης». Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών. Τη θέση ότι μια σειρά από αναγνώσεις του Kant τις τελευταίες δεκαετίες έδειξαν τον αντικαντιανό χαρακτήρα αυτής της αισθητικής κατηγορίας, ότι το “υψηλό” ήταν πάντα ασύμβατο με τον υποκειμενοκεντρισμό.

μόνο της αισθητικής θεωρίας αλλά και ολόκληρης της καντιανής φιλοσοφίας η οποία επιχειρεί μάταια να το τιθασέυει ενώ ουσιαστικά με το υψηλό αυτο-υπονομεύεται. Η πιο συστηματική εργασία για την ιστορικοποίηση των καντιανών κατηγοριών έγινε από τον Cassirer ήδη από το 1923³⁵⁸, ο οποίος έδειξε τον ιστορικό πυρήνα κατηγοριών (όπως: αφαίρεση, αριθμός, χώρος, έννοια, μορφή, ιδεώδες, πραγματικό, ενόραση, συσχέτιση, χαρακτηρισμός, πηγή, φύση, κίνηση και ύπαρξη) και ταύτισε τις κατηγορίες με κάποιες επιστημονικές έννοιες οι οποίες λειτουργούν σαν καντιανές κατηγορίες επειδή, πέρα από εικόνες των αντικειμένων της εμπειρίας, οργανώνουν οι ίδιες την εμπειρία. Ταυτόχρονα, η πρώιμη κοινωνιολογία της γνώσης (Mannheim, Durkheim, Mauss), στο πλαίσιο του καντιανισμού, προχώρησε σε ερμηνείες των κατηγοριών τόσο ιστορικές όσο και εξωτερικά κοινωνικές, όπως για τον Mannheim, οι κοινωνικές εξηγήσεις δεν εφαρμόζονται μόνο στις ψευδείς συνειδήσεις αλλά και στις έγκυρες θεωρήσεις. Σε αυτό το ρεύμα μπορεί να μπει και ο Lukács με τη δική του θεωρία πραγματοποίησης αλλά και μαρξιστές ιστορικοί όπως ο E.P. Thompson που έδειξε ξεκάθαρα το πως ο καπιταλισμός μέσα από την ανάγκη για την εργάσιμη ώρα, διαμορφώνει, μέσω της τεχνολογίας, την έννοια της χρονικότητας. Ο Foucault μιλώντας για “ιστορικό a priori”. Η Judith Butler μιλώντας για το πως η επιτελεστικότητα διαμορφώνει το υποκείμενο και αμέτρητοι ακόμα.

Στη κριτική του υποκειμένου, ο Freud συναντά τον Nietzsche. Για τον Freud, το εγώ “δεν είναι αφέντης ούτε καν στην οικία του”³⁵⁹ και για τον Nietzsche “*παραμένουμε αναγκαστικά ξένοι στον εαυτό μας, δεν τον καταλαβαίνουμε, αναγκαζόμαστε να παρανοήσουμε τον εαυτό μας... δεν είμαστε άνθρωποι της γνώσης όσον αφορά τον εαυτό μας*”³⁶⁰. Αυτή τη γραμμή σκέψης ακολουθήσαμε

358Cassirer, E., Swabey, W. C., & Swabey, M. C. (2003). Substance and function and Einstein's theory of relativity. Courier Corporation. Αυτή η έκδοση αποτελεί ουσιαστικά σύνθεση δύο διαφορετικών κειμένων του ίδιου συγγραφέα.

359Το παράθεμα στο κείμενο του 1917 του Freud "Μια δυσκολία της ψυχανάλυσης" εκθέτει το ναρκισιστικό τραύμα που έχει επιφέρει στον άνθρωπο η αποκάλυψη της ψυχαναλυτικής επιστήμης. Για τον Freud αυτή είναι η τρίτη μεγάλη ναρσιιστική πληγή που έχει προκαλέσει η επιστημονική έρευνα. Οι άλλες δύο έχουν προέλθει από τον Κοπέρνικο και τον Δαρβίνο αντίστοιχα. Την ίδια θέση επαναλαμβάνει και αλλού (π.χ. Το 1930 στο *Ο Πολιτισμός Πηγή Δυστυχίας*)

360Αυτή η εμφατική διατύπωση υπάρχει στη πρώτη παράγραφο του προλόγου της Γενεολογίας της Ηθικής, Nietzsche Γενεολογία της Ηθικής. Εκδοτική Θεσσαλονίκης. σ.48.

μέχρι το σήμερα όπου ακόμα και οι πιο προβεβλημένοι συγγραφείς όπως ο νευρολόγος Michael Gazzaniga αποκαλύπτουν τον εαυτό όχι ως μια οργανική φυσική ενότητα αλλά αντίθετα ως ένα πολλαπλό, πολυδιασπασμένο μηχανισμό, και αυτό όχι μόνο σε κάποιες παθολογικές περιπτώσεις σχιζοφρένειας αλλά στη κανονικότητα της καθημερινότητας του καθενός μας. Ανάμεσα σε αυτούς τους αυτόνομους μηχανισμούς η κυρίαρχη συνείδηση δεν είναι ένας μηχανισμός σύνθεσης αλλά μιας ασυνείδητης καταστολής, αποσιώπησης, συσκότισης και αυτοεξαπάτησης που προσπαθεί να ενώσει ασύνδετα νήματα και να κρύψει τις ασυνέχειες, ώστε να αυτοπαρουσιαστεί ως εαυτός. Αν το καθημερινό δομικό υλικό του νου είναι ο δόλος, η άγνοια, το ψέμα και η εξαπάτηση, σε αυτό τον εαυτό όχι μόνο δεν γίνεται να θεμελιωθεί μια εμφυτη ηθικότητα αλλά αυτός παρουσιάζεται ενάντια στις κατηγορίες της. Ωστόσο όπως κάθε αναφορά στην ανθρώπινη φύση μέχρι σήμερα έχει εργαλειοποιηθεί, έτσι και η θεωρία του Gazzaniga χρησιμοποιείται για να υπονομεύσει την εμπιστοσύνη στη βούληση των ατόμων. Αυτό δεν σημαίνει ότι πρέπει να απορρίψουμε τα ευρήματα του Gazzaniga. Αντίθετα, πιστεύουμε ότι ταιριάζουν απόλυτα με την “απρόσωπη κυριαρχία” για την οποία μίλησε ο Marx και τοποθετούμε στο κέντρο της μαρξικής ανάλυσης που προτείνουμε. Είναι η μετάβαση από την προσωπική στην απρόσωπη κυριαρχία που αποτέλεσε μια χωρίς προηγούμενο παραβίαση στα όρια ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό της συνείδησης. Για τις ανάγκες της παραγωγικής διαδικασίας η βία της κυριαρχίας έχει κάνει μετάσταση στις συνειδήσεις μας λέει ο Alexander Kluge και το λεγόμενο πείσμα (Eigensinn) του εργάτη είναι ένα αντάρτικο του νου³⁶¹ που οφείλουμε να επανεκτιμήσουμε. Ένα πείσμα που δεν του αποδίδεται ως αρετή αλλά ως κουσούρι, ο τρόπος που παλεύει να διατηρήσει τον δικό του χρόνο απέναντι στον χρόνο των μηχανών, το χρόνο της παραγωγής, η έλλειψη εγκαρδιότητας, όλες οι αντιστάσεις στην εργαλειοποίηση του. Αυτό το “αντάρτικο μέσα στις συνειδήσεις” οφείλει να διερευνηθεί περαιτέρω. Εξάλλου ο Τσε Γκεβάρα, ως

361 Στο Stollmann, Die Entstehung des Schönheitssinns aus dem Eis, σ.51. Αλλά και στο Negt, O. Kluge, A (1981). Geschichte und Eigensinn. και στο Lüdtkke, A. (2018). What Happened to the "Fiery Red Glow"? Workers' Experiences and German Fascism. στο The History of Everyday Life (σ. 198-251). Princeton University Press.

θεωρητικός του ανταρτοπόλεμου, είχε ήδη αναγνωρίσει ότι κυρίαρχο διακύβευμα στον ανταρτοπόλεμο είναι να κερδηθούν οι συνειδήσεις των αγροτών, δηλαδή μια σύγκρουση που συντελείται μέσα στις συνειδήσεις τους.

Στη σχολή της Φρανκφούρτης το ζήτημα του υποκειμένου τίθεται σαν κεντρικό πρόβλημα (είδαμε ότι για τον Horkheimer ο δρόμος της παραδοσιακής θεωρίας είναι αυτός του *Λόγου περι της μεθόδου* του Descartes). Ο Siegfried Kracauer παρατηρεί ότι “μέσα στο καντιανό σύστημα μαίνεται ο πόλεμος ανάμεσα στη στιγμή του αντικειμενικά οντολογικού και αυτή του υποκειμενικά ιδεαλιστικού... οι ρωγμές και τα ψεγάδια είναι στη φιλοσοφία πιο ουσιαστικά από τον ειρμό του νοήματος”. Έτσι διαβάζοντας τη *Κριτική του καθαρού λόγου* μαζί με τον νεαρό Adorno τον έμαθε πως να διαβάζει τον Kant ενάντια στον Kant, τον ιδεαλισμό ως κρυπτογράφημα ενός υλισμού. Ο Adorno θα θέσει την απάντηση στο ερώτημα για τη σχέση υποκειμένου αντικειμένου ως αναγκαία προϋπόθεση για να αποκαταστήσουμε τη σχέση ανάμεσα στη θεωρία και τη πράξη. Μιλά διαρκώς για το υποκείμενο ήδη από τα νεανικά του κείμενα, το εξετάζει σε όλα τα πεδία ενδιαφερόντων του, από τη φιλοσοφία και τη μεθοδολογία μέχρι τη μουσικολογία, την οικονομία και τη κοινωνιολογία.

Οι δυο θεματικές που παρουσιάσαμε: η υπονόμηση του υπερβατολογικού υποκειμένου και η υπονόμηση της πολιτικής οικονομίας, μέσω της κριτικής των κατηγοριών τους, δεν συγκροτούν μια ενότητα. Είναι δύο αρκετά διαφορετικά φαινόμενα. Οι καντιανές κριτικές άσκησαν κριτική σε ένα σύστημα, σε ένα μοντέλο συγκρότησης του υποκειμένου. Ο Marx σε ένα μοντέλο συγκρότησης της πραγματικότητας. Η ανάδειξη από τον Marx του φαινομενικού χαρακτήρα των οικονομικών κατηγοριών, όπως και η ανάδειξη από τους κριτικούς του Kant ότι το *a priori* των υπερβατολογικών κατηγοριών είναι ήδη *a posteriori* δεν σημαίνει την άμεση κατάρρευση αυτών των κατηγοριών. Όπως οι υπερβατολογικές κατηγορίες πχ η αιτιότητα συνεχίζει να υπάρχει και να παράγει αποτελέσματα ανεξάρτητα από τα φιλοσοφικά μας μοντέλα, το ίδιο και οι οικονομικές κατηγορίες συνεχίζουν να διαφεντεύουν τις ζωές των ανθρώπων ως φαινομενικά αντικειμενικές. Ο Sohn-Rethel προσφέρει ένα κοινό αρνητικό σημείο σε δύο διαφορετικούς κόσμους: τη θεμελίωσή τους

στη πραγματική αφαίρεση που υπάρχει ήδη στον κόσμο υποστασιοποιημένη στο χρήμα, και τελικά τα δύο θέματά μας μοιάζουν περισσότερο με δύο στιγμές της ίδιας διαλεκτικής. Αφού μεσολάβησε η κριτική, οι όχι και τόσο καθαρές κατηγορίες του υποκειμένου, και η φαινομενική αντικειμενικότητα των οικονομικών κατηγοριών, χωρίς να διαγράφονται, χωρίς να αναιρούνται, με μια κίνηση, αφήνουν ανοιχτό το ενδεχόμενο οι καταστάσεις να μην είναι αμετάβλητες και ότι τα πράγματα θα μπορούσε να ήταν αλλιώς.

Οι κριτικές στον υποκειμενοκεντρισμό αφορούν άμεσα ή έμμεσα το μεγαλύτερο μέρος της φιλοσοφικής έρευνας, εδώ αρκούμαστε σε κάποιες ενδεικτικές θέσεις μόνο για να κάνουμε πιο σαφές σε ποιο έδαφος βρισκόμαστε, ώστε να προσδιορίσουμε το θεωρητικό τοπίο μέσα στο οποίο συναντά ο Adorno τον Sohn-Rethel.

Ο Adorno αναγνώστης του Sohn-Rethel

Ο συγκλονισμός του νεαρού Adorno μπροστά στην ιδέα του Sohn-Rethel, τις συζητήσεις που μοιράστηκαν στο κοινό τους ταξίδι³⁶² και τελικά στο χειρόγραφο που του απέστειλε φαίνονται στην μεταξύ τους αλληλογραφία. Ο ενθουσιασμός του αφορά μια σύγκληση αυτών που ήδη επεξεργαζόταν. Ο Adorno, αφού λαμβάνει το πρωτόλειο του έργου του Sohn-Rethel, του γράφει αναφωνώντας: “έτσι πρέπει να ένιωσε ο Λάμπνιτς όταν έμαθε για την ανακάλυψη του Νεύτωνα και το αντίστροφο” και στη συνέχεια: “μη με πάρεις για τρελό. Πιστεύω τώρα ξεκάθαρα αυτό που χρειάστηκε να προσπαθώ εδώ και καιρό: ότι συγκεκριμένα εμείς ανατινάξαμε τον ιδεαλισμό: όχι μέσω της “αφηρημένης” αντίθεσης της πρακτικής (όπως ο Marx) αλλά από τις ίδιες τις δικές του αντινομίες”³⁶³. Η Buck-Morss παρατηρεί ότι “τίποτα δεν ευχαριστούσε τον Adorno περισσότερο από όταν ένας φίλος έφτανε ανεξάρτητα στις ίδιες θέσεις, αφού το θεωρούσε επικύρωση της ορθότητάς τους”³⁶⁴.

Η αλήθεια είναι ότι αυτή η νεανική ενθουσιώδης επιστολή δεν βρίσκει ανάλογη

362 Το 1925 στη Νότια Ιταλία

363 επιστολή του Adorno στον Sohn-Rethel, 17 Νοέμβρη του 1936. Adorno, T. W., Sohn-Rethel, A. (1991). Briefwechsel 1936–1969, ed. Christoph Gödde. Munich: edition text+ kritik. σ.32.

364 Buck-Morss, S. (1979). *Origin of negative dialectics*. Simon and Schuster. σ.85

συνέχεια. Σε αυτό μπορούμε να υποθέσουμε ότι υπήρξε καθοριστικός ο ρόλος του Max Horkheimer ο οποίος υπήρξε ανένδοτος στην απόρριψη του χειρογράφου αλλά και του ερευνητικού προγράμματος του Sohn-Rethel. Ο Adorno δυστυχώς ούτε σε αυτό το ζήτημα εναντιώθηκε στον μέντορά του και έτσι οι δρόμοι των δύο φαίνεται να χωρίζουν. Όμως ενώ ο Sohn-Rethel φαίνεται να εγκαταλείπει τον φιλοσοφικό του ζήλο, ο Adorno συνεχίζει με τον δικό του τρόπο να εργάζεται πάνω σε αυτό το κοινό τους πρόγραμμα ακολουθώντας άλλες διαδρομές, και φτάνοντας στην ιδέα μιας πραγματικής αφαίρεσης μέσα από το ίδιο το έργο του Marx και του Hegel.

Η διατύπωση ότι ο Sohn-Rethel προσέφερε κάτι τόσο σπάνιο όσο μια πραγματικά πρωτότυπη ιδέα θα συναντήσει ενστάσεις στο χώρο της ηπειρωτικής φιλοσοφίας, στους αναγνώστες του Hegel και του Lukács, από τη θεωρητική μήτρα των οποίων προέκυψε, ωστόσο ο επαναστατικός χαρακτήρας μιας κίνησης δεν μπορεί να φανεί παρά από συγκεκριμένα σημεία θέασης, από όσους έχουν αφήσει χώρο για το ριζοσπαστικό στοιχείο και ανεκτικότητα στην υπονόμηση του κοσμοειδώλου τους.

Αν συγκρίνουμε τώρα το επιχείρημα του Sohn-Rethel με τον Lukács, για τον δεύτερο, ο ιδεαλισμός, ως διαχωρισμός υποκειμένου αντικειμένου έχει ως πρωτότυπο το εμπόρευμα που χωρίζει τα αντικείμενα από τους παραγωγούς τους. Αυτό είναι κάτι που έχει συμβεί πριν εμφανιστεί το εμπόρευμα, μια απόκρυψη. Ωστόσο στον Sohn-Rethel η αφαίρεση αφορά την ανταλλακτική αξία. η αφαίρεση είναι παρούσα, θετική παρουσία.

Στο πρόλογο του βιβλίου του, δεκαετίες μετά την έκδοση των κειμένων του και της ακαδημαϊκής του αποδοχής, σχολιάζει πως όλοι τον χαρακτήριζαν τρελό και συμπάθεια για τις ιδέες του βρήκε μόνο από τον Adorno, “ο οποίος βρισκόταν με τον δικό του τρόπο στα ίδια ίχνη [τρέλας]”. Παρόλα αυτά θεωρεί ότι η *idee fixe* του, “η κρυφή ενότητα εμπορευματικής μορφής και μορφής της σκέψης” χλευάστηκε επειδή ήταν καλά κριμένη μέσα στον αστικό κόσμο. Εδώ θυμίζει το τοτέμ και ταμπού του Freud, στο περιεχόμενο αλλά και στην υποδοχή του βιβλίου, το πόσο πολεμήθηκε η θεωρία των ενορμήσεων, κι αυτές κρυφές, αμίλητες, αλλά διαρκώς παρούσες, και αν πας να τις φέρεις στο φως... τότε

θυμίζει τη τραγική τύχη του ήρωα στο “μύθο του σπηλαίου” του Πλάτωνα.

Ο Adorno στην *Αρνητική Διαλεκτική*³⁶⁵ περιγράφει τη τριπλή φαινομενικότητα του υπερβατολογικού υποκειμένου, τρεις λειτουργίες μέσω των οποίων φτάνει στη τριπλή του παντοδυναμία: λειτουργικότητα, καθολικότητα, αναγκαιότητα. Η λειτουργικότητα προβάλλει την απαιτούμενη εργασία στο καθαρό υποκείμενο ως πρωταρχική. Η γενικότητα του υπερβατολογικού υποκειμένου είναι η γενικότητα του λειτουργικού πλαισίου της κοινωνίας δηλαδή ενός όλου αυθόρμητων ατομικών συμπεριφορών και ιδιοτήτων που περιορίζει βάσει της ισοπεδωτικής αρχής της ανταλλαγής και δημιουργεί αποκλεισμούς. Και τέλος ο καθορισμός του υπερβατολογικού υποκειμένου ως αναγκαίο είναι η αρχή αυτοσυντήρησης της ανθρωπότητας.

Η καθολικότητα του υπερβατολογικού υποκειμένου είναι η καθολικότητα του λειτουργικού πλαισίου της κοινωνίας. Ο καθορισμός του υπερβατολογικού υποκειμένου ως αναγκαίο είναι η αρχή αυτοσυντήρησης της ανθρωπότητας.

*“Για να κινηθούμε ενάντια στην καθολικότητα του υπερβατολογικού υποκειμένου πρέπει να δούμε πως αυτή θεμελιώνεται στην οικουμενική κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας πάνω στους ανθρώπους [και στα πράγματα] η οποία a priori δεν επιτρέπει στα υποκείμενα να είναι υποκειμενικά και υποβιβάζει την υποκειμενικότητα σε απλό αντικείμενο, αποκαλύπτει ως αναληθή αυτή τη γενική αρχή που ισχυρίζεται ότι θεμελιώνει την ηγεμονία του υποκειμένου”*³⁶⁶ *“Ως ιδεολογία το υπερβατολογικού υποκείμενο φτάνει πολύ κοντά στην αλήθεια. Η καθολικότητά του είναι η ύβρις της αυτονομίας της. Γίνεται πραγματική στη κυριαρχία που επιβάλλεται και διαιώνίζεται από την αρχή της ανταλλαγής”*³⁶⁷. Η φιλοσοφική αφαίρεση του καντιανισμού (μόνο στο υποκείμενο της γνώσης αποδίδεται η αφαίρεση) διαδραματίζεται στη πραγματική κοινωνία της ανταλλαγής.

365ΑΔ:218

366ΑΔ:218

367ΑΔ:217 Äquivalenzprinzip

Η Πρόσληψη του Adorno

Στη παρούσα έρευνα, τα βιογραφικά στοιχεία παραλείπονται αλλά αυτό δε σημαίνει ότι δεν κρίνονται σημαντικά, είναι απλώς ένας τρόπος για περισσότερη και απερίσπαστη θεωρία. Εξάλλου αυτό δεν είναι ένα διδακτορικό για τον Adorno, τον Marx ή για κάποιον άλλο θεωρητικό αλλά για κάποιες προσεγγίσεις του ίδιου του κειμένου διαμέσου των κειμένων του Hegel, του Marx, του Adorno και άλλων θεωρητικών της σχολής της Φρανκφούρτης. Όπου παρατίθενται ιστορικά γεγονότα και βιογραφικά στοιχεία, έχουν να κάνουν ακριβώς με την εκδίπλωση αυτών των προσεγγίσεων, όσο για τις διαθέσιμες βιογραφίες είναι άφθονες και λίγα θα είχαμε να προσθέσουμε σε αυτές. Αν ακολουθούμε κάποια νήματα, αυτά προσπαθούν να συγκρατήσουν μια σειρά συλλογισμών. Αν αυτό δεν είναι ένα διδακτορικό για τον Adorno, οφείλουμε να απαντήσουμε τι είναι ή έστω να σκιαγραφήσουμε μια απάντηση, και να την αντιπαραβάλουμε με τον Adorno που παραδόξως πρωταγωνιστεί στο κείμενο που τον αρνείται. Προφανώς δεν μπορούμε να απαντήσουμε στο ερώτημα, τι είναι ο Adorno με τον τρόπο που δίνονται ορισμοί για τις έννοιες. Αυτή η μετα-θεωρητική κίνηση είναι ήδη τελείως έωλη απέναντι σε ένα τόσο δαιδαλώδες έργο που μάλιστα αρνείται πεισματικά τη ταυτιστική σκέψη. Εδώ και δεκαετίες κυκλοφορούν κείμενα που ορίζουν τον Adorno ως σημείο αναφοράς με τίτλους που θυμίζουν οδοδείκτες: “επιστροφή στον Adorno” “γιατί ο Adorno” “ο Adorno ως διάβολος”. Πενήντα χρόνια μετά το θάνατό του το όνομά του αναφέρεται με αμείωτο ενδιαφέρον ή μάλλον... με ένα νέο, διαφορετικό ενδιαφέρον. Στο πλήθος των βιογραφικών κειμένων για τα μέλη της σχολής της Φρανκφούρτης είναι ηχηρή η απουσία της ιστορίας της υποδοχής και της πρόσληψης του έργου της σχολής, τόσο στη Γερμανία και τον αγγλοσαξονικό χώρο όσο και στην Ελλάδα και άλλες χώρες όπου το ενδιαφέρον είναι ιδιαίτερα έντονο. Αυτό οφείλεται πιθανότατα στο ότι αυτή η πρόσληψη είναι μια εμπόλεμη ζώνη. Η πρόσληψη της θεωρίας δεν κρίνεται από τις ακαδημαϊκές αναφορές, τις πωλήσεις βιβλίων, μάλιστα μια θεωρία που αντιστρέφει τη περίφημη “θέση έντεκα” του Marx πως μπορεί να μετρηθεί σε σχέση με μια πραγματικότητα στην οποία δεν ανταποκρίνεται άμεσα; Η απάντηση θα φανεί

στο τέλος της ανάλυσης μας.

Η μελέτες για τον Adorno είναι πολλές, και οι ενστάσεις απέναντι στον Adorno αρκετά ανομοιογενείς³⁶⁸ αλλά επίμονες. Δεν τις βάζουμε στον ίδιο κατάλογο. Επισημαίνουμε ότι είναι πολλές που αντιμετωπίζουν αντί για έναν φιλόσοφο, έναν αχυράνθρωπο. Αυτές που διαστρεβλώνουν τόσο έντονα το έργο του πετυχαίνουν να εμποδίζουν το κοινό από το να έρθει σε επαφή με ένα έργο που παραμένει βαθιά επαναστατικό. Για την ένταση που δημιουργήθηκε μεταξύ του Adorno και του φοιτητικού κινήματος, έχει μείνει εμβληματικό στην αμφισημία του το σχόλιο που απεύθυνε ο Adorno στον Beckett: “ήταν όλα μια παρεξήγηση”. Και η παρεξήγηση είναι πραγματικά ένας ακριβής τρόπος να μιλήσουμε για ολόκληρη την πρόσληψη του Adorno. Οι παραναγνώσεις ως παρεξηγήσεις ταλαιπώρησαν τα κείμενα όλες αυτές τις δεκαετίες. Ο ίδιος ο Adorno δεν είναι άμοιρος ευθυνών για το ότι το έργο του διαβάστηκε συχνά ενάντια στις προθέσεις του και στον ίδιο αποδόθηκαν αλλότρια χαρακτηριστικά. Είναι γεγονός όμως ότι ένιωσαν πολλοί την ανάγκη να αντιπαρατεθούν με το έργο του χωρίς να είναι σε θέση να το διαβάσουν, και έτσι κατέληξαν να γράφονται απίστευτα πράγματα³⁶⁹.

Το ότι μιλάμε για παρανόηση του Adorno ή του Marx περιέχει τη λαθεμένη υπόνοια ότι υπάρχει μοναδική αυθεντική ανάγνωση που μάλιστα ταυτίζεται και με τη συγγραφική πρόθεση. Η ιστορία της φιλοσοφίας του εικοστού αιώνα έχει να μας προσφέρει πολλές ενστάσεις σε μια τέτοια ορθοδοξία. Προφανώς προχωράμε σε ερμηνείες ανάμεσα σε άλλες ερμηνείες, και προφανώς πιστεύουμε στη δική μας ερμηνεία, στο ότι είναι κοντά στα κείμενα αλλά

368Συνοπτικά παραθέτουμε τις ενστάσεις: ότι ήταν ελιτιστής, ότι διέμενε στο “ξενοδοχείον η άβυσσος” όπου απολάμβανε το θέαμα της κοινωνικής καταστροφής μέσα στις ανέσεις του, ότι μισούσε τη τζάζ, ότι αδιαφορούσε για τη κοινωνική πραγματικότητα, ότι η συμπεριφορά του απέναντι στον Benjamin επηρέασε τη μοιραία κατάληξή του, ότι κατά βάθος ήταν πουριτανός, ότι είχε γίνει αστός, ότι συντάχθηκε πλήρως με το δυτικογερμανικό κράτος και αντιτάχθηκε στο φοιτητικό κίνημα και μάλιστα έφτασε να καλέσει την αστυνομία και να καταθέσει ενάντια στον μαθητή του Hans Jürgen Krahel. Και φτάνουμε μέχρι τα φασιστικά κινήματα των ΗΠΑ που παρουσιάζουν τη σχολή της Φρανκφούρτης ως μια συνωμοτική οργάνωση που κατάφερε να διεισδύσει στην αμερικάνικη κοινωνία και να δηλητηριάσει τις αμερικάνικες αξίες. Και ως προς τους φασίστες προφανώς είναι τίτλος τιμής να σε βρίζουν. Αδικο όμως είναι σημεία του έργου και της ζωής που σκίασαν ολόκληρο το έργο και συνεχίζουν να στιγματίζουν κάθε αναφορά σε αυτό να κυριαρχούν ακόμα σαν αδιαπραγμάτευτη καταγγελία. Έτσι μπορεί κάθε δημόσια αναφορά στον Heidegger να μη συνοδεύεται από την απάντηση ότι αυτός υπήρξε συνεπής ναζιστής αλλά κάθε αναφορά στον Adorno συνοδεύεται σχεδόν πάντα από τη παρέμβαση ότι αυτός μισούσε τη jazz.

369όπως για παράδειγμα ο Κωβαίος Κ. [(1987) *Η Γραμματική του Αισθητικού Λόγου* Θεσσαλονίκη: Σαρίπολος] μας λέει ότι ο Adorno είναι ο ελιτιστής που ύμνησε την υψηλή τέχνη και απέρριψε τη χαμηλή τέχνη.

κυρίως στις προθέσεις των συγγραφέων.

Εμάς εδώ μας ενδιαφέρει μια συγκεκριμένη ανάγνωση, ή καλύτερα η αντιπαράθεση μεταξύ δύο συγκρουόμενων αναγνώσεων: από τη μία είναι η τάση μέσα στη κριτική θεωρία που πάτησε στον Adorno για να παρουσιάσει αυτό που ονομάστηκε “νέα ανάγνωση του Marx” και στην άλλη πλευρά οι κυρίαρχες ερμηνείες τόσο για τον Adorno όσο και για τον Marx από τη λεγόμενη δεύτερη γενιά της σχολής της Φρανκφούρτης που είχε σαν κέντρο τον Jürgen Habermas. Αν είμαστε αντίθετοι στις κυρίαρχες αναγνώσεις δεν έχει να κάνει με την αποκατάσταση μιας αυθεντίας αλλά με το αίτημα για την αλλαγή του κόσμου, επειδή αυτές οι ερμηνείες εκτός από αντίθετες στις προθέσεις των συγγραφέων υπήρξαν και αντίθετες στη ριζική κριτική της πραγματικότητας. Ξεκινήσαμε ήδη από τον Marx και εισερχόμαστε στην ανάλυση του Αντορνικού κειμένου. Ας μας επιτραπεί όμως πρώτα αυτή η παρέκβαση για τη πρόσληψη του έργου του Adorno, γιατί φωτίζει το σημερινό περιβάλλον στο οποίο παρουσιάζουμε τη κριτική μας. Η γενικευμένη διάδοση των αγγλικών τις τελευταίες δεκαετίες αποτελεί κόμβο για τη παγκόσμια διάδοση κάθε συγγραφέα, αυτό ισχύει ακόμα και για κάποιον που τα κείμενά του αντιστέκονται σθεναρά στη μετάφραση όπως ο Adorno. Η πρόσληψη του Adorno στο αγγλόφωνο κοινό και από εκεί σε μεγάλο βαθμό και σε άλλες γλώσσες είναι ένα ζήτημα που ξεπερνά το ενδιαφέρον της γερμανικής φιλολογίας και αποκτά ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία αλλά και για όλους τους επιστημονικούς κλάδους που αναγνωρίζουν στο έργο του πρωτότυπη συνεισφορά ή κομβική επίδραση. Η απόδοση ενός τόσο δυσνόητου έργου ήταν αναμενόμενο να γίνει επιλεκτικά και να προκαλέσει τόσες παρανοήσεις που ίσως θα άξιζε κάποιος να ερευνήσει διεξοδικά. Σημαντικό ρόλο σε αυτή τη παραμορφωτική εικόνα έπαιξε πρώτον η μη επικοινωνία μεταξύ των ακαδημαϊκών πεδίων. Ακόμα και σήμερα όποιος συχνάζει στους κοινόχρηστους χώρους των πανεπιστημίων συναντά τέτοιες νοοτροπίες, όπου για παράδειγμα ο θεωρητικός των πολιτισμικών σπουδών δεν έχει θέση στη κοινωνιολογία και ο θεωρητικός της τέχνης δεν έχει θέση στις σχολές φιλοσοφίας. Δεύτερον ο Adorno θεωρήθηκε ως εκπρόσωπος μιας σχολής και έτσι όχι μόνο κρίθηκε μαζί

με αυτή αλλά και συχνά το έργο του αντιμετωπίστηκε ως αντανάκλαση της θεωρίας κάποιου άλλου εκπροσώπου της σχολής. Έτσι τη διάχυτη απογοήτευση της επαναστατικής θεωρίας για το ότι ο Adorno δεν είναι σαν τον Marcuse τη διαδέχτηκε η επικριτικότητα των ακαδημαϊκών κύκλων για το ότι προφανώς δεν ήταν ούτε σαν τον Habermas. Αυτό το κείμενο δεν έχει καμία πρόθεση να δικάσει τον Adorno για όσες κατηγορίες του αποδίδονται και μόνο δευτερευόντως θα ασχοληθούμε με αυτές. Σίγουρα ο Adorno δεν υπήρξε βολικός στην ανάλυση και αυτό δημιούργησε πάθη, και αυτή η ανάγκη για μια πιο βολική θεωρία μας φέρνει στις πρώτες προσπάθειες να αποδοθούν οι θέσεις του πέρα από το γερμανόφωνο κοινό.

Σίγουρα στον ίδιο τον Adorno δεν θα άρεσε η εικόνα που εκπέμπουν όσοι μιλούν για το έργο του, όπως επίσης πιστεύουμε ότι δεν τον ικανοποιούσε η πρόσληψη του έργου του και όσο ακόμα ζούσε. Δεν είμαστε εδώ για να ικανοποιήσουμε τον Adorno ούτε και τελικά η πρόσληψη ενός έργου μπορεί να κριθεί ή και να ακυρωθεί με βάση τη πρόθεση του δημιουργού του, θέλουμε όμως εδώ να ρίξουμε φως σε έναν πιο εσωτερικό Adorno, όχι για ιστορικούς λόγους αλλά γιατί εκεί βρίσκουμε τα αναγκαία εργαλεία της θεωρίας μας. Μας ενδιαφέρει λοιπόν μια πολύ συγκεκριμένη παρανόηση, στην οποία συγκλίνουν τόσο η μετέπειτα πορεία της σχολής όσο και η υποδοχή του Adorno στον αγγλοσαξονικό χώρο και αυτή είναι ότι Adorno έγινε ένα κωδικό όνομα για τις Πολιτισμικές Σπουδές (Cultural Studies), μιας προσέγγισης που κάλυψε πλήρως τον ασυμβίβαστο επαναστάτη Adorno. Ακόμα και ως προς το ζήτημα της παραίτησης, είναι η τάση που κατανοεί την πολιτική ως συμβιβασμό αυτή που ερμηνεύει τον μη συμβιβασμό ως παραίτηση. Αυτή η παρανόηση ήταν συνέπεια της κατάστασης της γνώσης τις τελευταίες δεκαετίες. Τα ριζοσπαστικά επιχειρήματα του Adorno κατάντησαν ασυμβίβαστα με τις κατηγορίες κατανόησης του κόσμου. Αν υπάρχει μια νέα ανάγνωση είναι μέσω της έκδοσης των παραδόσεων, όχι επειδή είναι πιο ριζοσπαστικές αλλά επειδή εκεί τα ίδια ριζοσπαστικά επιχειρήματα γίνονται πιο κατανοητά. Αυτό που έλλειπε ήταν τα κατάλληλα εγχειρίδια, η κατάλληλη εισαγωγή στη σκέψη του. Κάποιος διαβάζοντας τις παραδόσεις αντιμετωπίζει με μεγαλύτερη άνεση τα σκοτεινά

κείμενα. Βλέπει ξεκάθαρα το ριζοσπαστικό τους χαρακτήρα ο οποίος υπάρχει όχι “παρά την απελπιστική κατάσταση” αλλά εξαιτίας της απελπιστικής κατάστασης. “Είναι για χάρη όσων έχασαν κάθε ελπίδα που η ελπίδα υπάρχει”³⁷⁰.

Σε αυτή τη πρόθεση βρίσκεται και το γενικότερο ενδιαφέρον και οι συνεχείς εκδόσεις των ακαδημαϊκών παραδόσεων του Adorno καθώς και η μελέτη του έργου μαθητών του πέρα από τον Habermas που ακολούθησαν τη σκέψη του όπως των Alfred Schmidt, Alexander Kluge, Helmut Reichelt, Hans-Georg Backhaus, ο Oskar Negt κ.α. δυστυχώς το έργο αυτών παραμένει ελάχιστα διαδεδομένο, με ελάχιστες μεταφράσεις και ακαδημαϊκές αναφορές αλλά με ένα ενδιαφέρον που αντί να μειώνεται, με τα χρόνια αυξάνεται.

Εδώ βρίσκουμε και ακολουθούμε ένα νήμα που πηγαίνει αντίθετα στο ρεύμα. Πάμε να δείξουμε τον πυρήνα της σκέψης του Adorno που παραλήφθηκε, το πως υπήρξε ανυποχώρητος στη κριτική της πολιτικής οικονομίας, ανανεώνοντας τη μαρξιστική σκέψη και οδηγώντας τους αναγνώστες του Marx σε νέους δρόμους.

Αλληλουχίες αναγνώσεων.

Μιλάμε για μια σειρά παραναγνώσεις όμως οφείλουμε να συμφωνήσουμε με τη λακανική θέση ότι “η Αλήθεια αναδύεται από την παραγνώριση”, η ίδια η Αλήθεια συγκροτείται διάμεσου της αυταπάτης που προσιδιάζει στη μεταβίβαση. Ο Žižek παίρνει ως παράδειγμα το έργο της Jane Austen “υπερηφάνεια και προκατάληψη”... αν κάνουμε την υπόθεση ότι η πρώτη συνάντηση των μελλοντικών εραστών είχε επιτύχει -ότι η Elizabeth είχε δεχτεί την πρώτη πρόταση του Darcy. Τι θα είχε συμβεί; Αντί να δένονταν με αληθινό έρωτα, θα είχαν γίνει ένα συνηθισμένο, καθημερινό ζευγάρι, η σχέση ενός αλαζόνα, πλούσιου άνδρα και μιας ξιπασμένης, άμυαλης νεαρής. “*Αν Θέλουμε να γλιτώσουμε την επώδυνη παρέκβαση μέσω της παραγνώρισης, τότε χάνουμε την ίδια την Αλήθεια: μόνον η “ερμηνευτική διεργασία” της παραγνώρισης μας*

³⁷⁰Benjamin, το είχε γράψει πάνω στη κάρτα μέλους της εθνικής βιβλιοθήκης της Γαλλίας το 1940. Υπάρχει στο Walter Benjamin's Selected Writings vol1, 1913-1926 (Belknap Press, 1996), p. 356

επιτρέπει την πρόσβαση στην αληθινή φύση του άλλου και ταυτοχρόνως την υπέρβαση της δικής μας ατέλειας -για τον Darcy, να απελευθερωθεί από την περηφάνια του' για την Elizabeth, να ξεφορτωθεί τις προκαταλήψεις της"³⁷¹. Εξού και η θέση της *Αισθητικής θεωρίας* για την αλήθεια της παραμόρφωσης: η αλήθεια δεν βρίσκεται στο αληθινά αληθινό αλλά πάντα στην αναπαράσταση, μόνο αυτή μπορεί να παρουσιάσει το αντικείμενο όπως πραγματικά είναι: παραμόρφωση της παραμόρφωσης.

Το να μιλάμε για έναν “εσωτερικό Marx” (Kurz) και έναν εσωτερικό Adorno, που ίσως και να κάνουν παρέα με τον H.-J. KrahI, έχει ένα νόημα και αυτό το έχει δείξει ο Derrida, που μας δίδαξε να διαβάζουμε τα κείμενα ενάντια στους συγγραφείς τους, να είμαστε δημιουργικά ασεβείς. όμως υπάρχει και το όριο στο οποίο κάποιος χρησιμοποιεί ένα συγγραφέα απλώς και μόνο για να προσδώσει εγκυρότητα στις δικές του θέσεις. Από τον Honnet μέχρι τον Jerpe μπορούμε να δούμε διαφορετικές εκδοχές του Adorno να συγκρούονται δίπλα σε αμέτρητους Marx. Την αλήθεια δεν θα αποκαλύψει η αρχαιολογία των κειμένων (όπως προσπάθησαν να κάνουν οι θεωρητικοί της *Neue Marx-Lektüre*) αλλά η ανάλυση του εδώ και τώρα. Ο Marx δεν μπορεί να μην είναι ο Marx που χρειάζεται η ριζοσπαστική σκέψη, το ίδιο και ο Adorno. Τα φαντάσματα της ριζοσπαστικής σκέψης δεν αποκαλύπτονται στη λυκόφως της ημέρας αλλά στη λάμψη που έρχεται από το φως της λύτρωσης. Πρέπει να υπερβούμε τις “αντινομίες της αντορνικής σκέψης” για τις οποίες μιλά ο KrahI και να μην αφήσουμε τη “παραδοσιακή θεωρία” να απορροφήσει τη σκέψη του, όπως συνέβη σε μεγάλο βαθμό με την υπόλοιπη σχολή της Φρανκφούρτης. αρκεί μια αναφορά στη “μεταφυσική της εργασίας” για να μιλήσουμε για κριτική της έννοιας της εργασίας στον Adorno; Αρκούν δέκα σελίδες σημειώσεις ενός σεμιναρίου για τον Marx για να μιλήσουμε για μια νέα ανάγνωση; Αρκούν κάποιες ελάχιστες αναφορές στην αντικειμενική φαινομενικότητα για να την ανάγουμε σε κεντρική θέση της αντορνικής σκέψης και θέματα που εμφανίζονται μόνο μια φορά στο έργο του Adorno αλλά στη συνέχεια γράφονται γι αυτά ολόκληρα βιβλία: η έννοια της μικρολογίας, του

371 Zizek (1991) Lacan and the Subject of Language.

αντι-πνεύματος, της μεταφυσικής της εργασίας, της αντινομίας της αισθητικής φαινομενικότητας, η έννοια ακόμα “αυτού που έμεινε στην άκρη του δρόμου”; Για το αν αρκούν, οι αποδείξεις βρίσκονται στο παρόν. Αρκούν.

Έτσι ο φιλόσοφος γίνεται ο ίδιος, για τους επίγονους, ένα διακύβευμα. Το ερώτημα για το μαρξισμό του Adorno, φωτισμένο με υποψία από την εχθρική του στάση απέναντι στο φοιτητικό κίνημα, οφείλει να απαντηθεί και για πολιτικούς λόγους. Ο κύριος όμως λόγος αφορά το κομβικό του χαρακτήρα στο συλλογισμό που προσπαθούμε να αρθρώσουμε.

Εχθροί του Marx αλλά και δογματικοί μαρξιστές διεκδικούν τον Adorno, επίσης από τις ίδιες τάξεις δέχεται το έργο του τις πιο επίμονες επιθέσεις. Ο Adorno ήταν ένας μαθητής του Marx αλλά ο μαρξισμός του διαφοροποιείται από κοινές συνιστώσες των υπολοίπων μαρξιστικών ρευμάτων. Η διαφοροποίησή του από τα άλλα παιδιά του Marx έρχεται μέσα από την ανάγνωση του Marx, όχι από την ιστορική επικαιρότητα ή τα διεπιστημονικά του περάσματα. Το αν προσφέρει τελικά θετικές υπηρεσίες στο μαρξισμό, αν τον οδηγεί σε νέους δρόμους ή σε αδιέξοδα, θα κριθεί από την ανάλυση. Στη παρούσα έρευνα έγινε αρκετά νωρίς σαφές ότι υπάρχει ένας Marx του Adorno που έχει να μας δώσει μια πολύ ενδιαφέρουσα μέθοδο για να προχωρήσουμε. Αυτός ο Marx του Adorno δεν είναι ο ίδιος με αυτόν που αναλύει ο Martin Jay στο *Late Marxism*. Είμαστε στη δύσκολη θέση να μιλήσουμε για έναν νέο Adorno ενός νέου Marx αλλά αυτό δε σημαίνει ότι πρωτοτυπούμε τόσο που ερχόμαστε αντιμέτωποι με όλους. Αναφερόμαστε σε κείμενα δεκαετιών και διακεκριμένους στοχαστές που προτείνουν αυτές τις νέες αναγνώσεις τόσο του Marx όσο και του Adorno. Ο Adorno ήταν ένας συνεπής θεωρητικός που δύσκολα θα ξάφνιαζε με ένα αναπάντεχο κείμενο, το ίδιο ισχύει και για τα αδημοσίευτα κείμενα που αποκαλύπτονται ακόμα και σήμερα, τόσες δεκαετίες μετά. Εργαζόταν ακατάπαυστα στην ίδια κατεύθυνση και προκαλεί έκπληξη το πόσο παραβλέφθηκε μια τόσο σαφής και σταθερή κίνηση.

Το χαμένο μάθημα για τον Marx

Αναπτύσσεται εδώ μια θεωρία πραγματοποίησης του Adorno μέσα από την κατανόηση του Marx διαμέσου του Adorno και των μαθητών του. Στο βαθμό που η παρουσία του Marx είναι τόσο έντονη στη σκέψη του Adorno μοιάζει παραφωνία ότι δεν μας έδωσε ένα συστηματικό έργο για τον Marx. Το γιατί δεν υπάρχει ένα τέτοιο έργο είναι ένα ενδιαφέρον ερώτημα για τους βιογράφους και όχι μόνο³⁷². Προσπαθήσαμε μέχρι εδώ να δείξουμε, ότι το έργο του Adorno συνομιλεί διαρκώς με τον Marx όσο και αν οι αναφορές δεν είναι συνήθως άμεσες, μας είναι πλέον αναμφισβήτητο. Ωστόσο χρειάστηκε να φτάσουμε στο 1997 για να δημοσιευτεί ένα κείμενο αποκλειστικά για αυτόν. Το 1997 ο Hans-Georg Backhaus δημοσίευσε τις σημειώσεις που ο ίδιος πήρε από ένα σεμινάριο του Adorno για τον Marx με τίτλο “ο Marx και οι βασικές έννοιες της κοινωνιολογικής θεωρίας”.³⁷³ Θα επιχειρήσουμε εδώ μια συνοπτική παρουσίαση του κειμένου στη προσπάθεια να φωτίσουμε αυτή την αντίληψη του μαρξισμού που έχουμε κατά νου. Το κείμενο είναι του 1962 όπου ο Adorno ήδη επεξεργάζεται τις βασικές έννοιες της αρνητικής διαλεκτικής. Οι βασικές έννοιες της κοινωνιολογικής θεωρίας στο τίτλο του σεμιναρίου είναι η απόπειρα του Adorno αφενός να αντιπαραβάλει τον Marx στη κοινωνιολογία, και αφετέρου να θέσει ένα εννοιολογικό διακύβευμα ως κομβικό στην επιστροφή στον Marx. Όμως αυτό το εννοιολογικό ζήτημα δεν είναι καθαρά θεωρητικό όπως ίσως υπονοεί η αρχική πρόταση της *Αρνητικής Διαλεκτικής*³⁷⁴. Αντίθετα, για τον Adorno είναι καίρια μετατόπιση το ότι οι έννοιες βρίσκουν την έδρα τους μέσα στα ίδια τα πράγματα. Επιστρέφοντας στην έννοια, είναι ο Adorno που ρωτάει: “λοιπόν ρωτώ: συμβαίνει πραγματικά, η έννοια να είναι κάτι που το προσθέτει το γνωστικό υποκείμενο στο υλικό; ή υπάρχει κάτι σαν έννοια μέσα στο αντικείμενο με το οποίο ασχολούμαστε; Εδώ έθεσα το κύριο πρόβλημα και η απάντησή μας σε αυτό είναι που διακρίνει τη σχολή της Φρανκφούρτης από κάθε

372Σίγουρα οι σκοτεινοί καιροί, η προσφυγιά, οι συνεχείς διαμάχες απαλλάσσουν κάποιον από το βάρος της πληρότητας και της συστηματικότητας που ούτως ή άλλως το ίδιο το έργο ξορκίζει

373Adorno, T. W. (2018). Theodor W. Adorno on ‘Marx and the Basic Concepts of Sociological Theory’, *Historical Materialism*, 26(1), 154-164. doi: <https://doi.org/10.1163/1569206X-00001619>

374που φαίνεται να αντιστρέφει την ενδέκατη μαρξιστική θέση για τον Feuerbach

άλλη παράδοση της κοινωνιολογίας"³⁷⁵.

Ο Adorno λοιπόν, το 1958 πιστεύει ότι το θέμα των εννοιών μέσα στο αντικείμενο είναι το μείζων χαρακτηριστικό που διαφοροποιεί ολόκληρη τη σχολή της Φρανκφούρτης (ή όπως θα έλεγε ο Horkheimer: τη κριτική θεωρία από τη παραδοσιακή θεωρία). Το πως αυτή η αντίληψη τον συνδέει αλλά και τον διαφοροποιεί από τον Hegel θα το δούμε παρακάτω -ο Hegel είναι αυτός που πρώτος διατύπωσε τη σκέψη ότι οι έννοιες βρίσκονται ήδη μέσα στα αντικείμενα, ωστόσο θα φανεί παρακάτω πως αυτό είχε αρκετά διαφορετική σημασία για εκείνον.

Αυτό το αντικείμενο που περιέχει ήδη τις έννοιές του, στη περίπτωση της κοινωνιολογίας, είναι οι κοινωνικές σχέσεις ως τέτοιες. Για να απαντήσει ο Adorno στο παραπάνω ζήτημα μας πηγαίνει στον Popper, και στο δικό του ερώτημα, αν μπορούν να υπάρξουν γενικές έννοιες ή το κάθε πράγμα έχει τη δική του έννοια, ο Popper το απαντά αποκαλώντας τον Marx ουσιοκράτη και κηρύσσοντας τον εαυτό του νομιναλιστή. Ο Adorno γυρίζει ανάποδα αυτή τη κριτική, όντως ο Marx αυτονομεί τις δομικές του έννοιες, δε βλέπει ότι μόλις παραιτηθούμε από το στοιχείο της αυτονομίας της έννοιας η δυνατότητα της θεωρίας έχει απολεσθεί. Ο Popper από την άλλη, δε βλέπει ότι ο υποτιθέμενος νομιναλισμός του έχει κι αυτός τις δικές του έννοιες, όπως τις έννοιες ανοιχτή κοινωνία και ανθρωπότητα. Η έννοια του ανθρώπου τον διαψεύδει: ο διαφωτισμός θα μας πει ότι είναι ο άνθρωπος που παράγει όλα όσα εμφανίζονται αυτόνομα μεσα-στον-εαυτό-τους, ότι δε πρέπει να χρησιμοποιούμε γενικές έννοιες για να υπερβούμε την ετερονομία. Η εικόνα της κοινωνίας θεωρείται δεδομένη, ή πιο σωστά, έχει καταστεί δεδομένη. Μας απαγορεύουν να μιλάμε με γενικές έννοιες για να υπερβούμε την ετερονομία. Η κοινωνία μειώνεται σε μια εικόνα, σε κάτι δεδομένο.

Αρνητική διαλεκτική είναι η μέθοδος που αναλύει πρωτίστως την ανταλλαγή. Είναι η μέθοδος που μας επιτρέπει να τη κατανοήσουμε ως κύρια διαδικασία στο *Κεφάλαιο* του Marx, να ασπαστούμε αυτή την ανάλυση και να την υπερβούμε. Οι άνθρωποι εισερχόμενοι σε μια σχέση ανταλλαγής υποτάσσουν

³⁷⁵Adorno (2018) σ.155

την αξία χρήσης στην ανταλλακτική αξία. Αυτή τη πραγματική εννοιολογική διαδικασία την ενεργοποιούν κοινωνικά. Είναι η αντικειμενική υπόσταση της έννοιας στη πράξη. Μας δείχνει ότι η εννοιακή διαδικασία βρίσκεται όχι μόνο στα κεφάλια των φιλοσόφων αλλά επίσης στη πραγματικότητα των ίδιων των αντικειμένων ως τέτοιων. Η ουσία είναι κάτι που έχουν ήδη τα πράγματα για τον εαυτό τους. Αν περιμένουμε στα γεγονότα θα μας βρουν εκεί οι έννοιες, και θα τις επαναλάβουμε στα ίδια τα αντικείμενα, αντί να τα υποτάσσουμε στις κυρίαρχες έννοιες/κατηγορίες/συλλογισμούς, το αίτημα είναι να μη γίνουν φετίχ, αλλά διαλεκτική των γεγονότων. Η εννοιολογική δομή είναι η ίδια ένα γεγονός, μια πραγματικότητα. Τα ίδια τα αντικείμενα δεν είναι “αυτάρκη”. Στη συνέχεια εξηγεί την υπόσταση ως αντικείμενο με κρίσιμο παράδειγμα την αφαίρεση. Η αφαίρεση θα υπήρχε ακόμα και αν δε τη συνειδητοποιούσαμε. Μάλιστα όσο πιο κυριαρχική είναι η στιγμή μιας έννοιας, τόσο λιγότερο υπάρχει στη σκέψη των ανθρώπων αλλά βρίσκεται στα ίδια τα πράγματα. Ο Marx ήταν καθαρός νομιναλιστής για τον ίδιο όχι όμως για τις αντικειμενικές του δομές. Για τον Hegel, το κράτος προϋπάρχει της κοινωνίας, όμως ο τρόπος αυτής της ύπαρξης είναι κοινωνικός. Ο Marx καταλήγει στην αντικειμενική υπόσταση της έννοιας. Στη συνέχεια³⁷⁶ ο Adorno προβληματίζει την έννοια της ανθρωπότητας. Έχει καταλάβει ότι είναι μια κρίσιμη ιδεολογικά έννοια. Η θεωρία δεν τη βλέπει καν (Porper) ή δεν αντιλαμβάνεται τον ιστορικό της χαρακτήρα. Για τον Kant η έννοια του λόγου ταυτίζεται με την έννοια της ανθρωπότητας³⁷⁷. Η εξουσία δεν αποτελεί ένα άθροισμα όλων των ανθρώπων που υπήρξαν, ούτε καν των ανθρώπων μιας συγκεκριμένης εποχής, αλλά πρωτίστως μια ολότητα. Υλικό σχεσιακό, κατασκευασμένο και εύθραυστο. Η σχέση αυτή των ανθρώπων, όπως έδειξε ο Marx είναι πρωτίστως σχέση μεταξύ των πραγμάτων, ο υλικός πολιτισμός είναι καθοριστικός.

Όπως εμείς το βλέπουμε, η εικόνα της ανθρωπότητας θα άλλαζε αν άλλαζε η γλώσσα, η γραφή, οι συγκοινωνίες μεταξύ των τόπων που συνδέουν τους ανθρώπους. Ο υλικός πολιτισμός μετέχει της ανθρωπότητας. Μέσω του

³⁷⁶Adorno (2018) σ.157

³⁷⁷Το αναπτύσσει στις Παραδόσεις για την Ηθική Φιλοσοφία [Adorno (2014b)]

καπιταλισμού ο τρόπος που ο υλικός πολιτισμός μετέχει της ανθρωπότητας είναι καταστροφικός -μα η ευθύνη δεν βαραίνει τον υλικό πολιτισμό, τη τεχνικοποίηση, εν τέλει τα ίδια τα πράγματα. Δεν θα δεχτούμε την υλική βάση όπως την αντιλαμβάνεται η μαρξιστική θεώρηση των δύο επιπέδων. Δεν θα μειώσουμε τα πάντα σε οικονομικά αίτια μειώνοντας τον Marx, μα θα προβάλλουμε ένα αίτημα να λογαριάσουμε τις συνθήκες που θα αυτονομήσουν τις εννοιακές σχέσεις.

Ο Adorno δείχνει ως ουσιώδη τον διττό χαρακτήρα της κριτικής της πολιτικής οικονομίας³⁷⁸. Ως προς τη κριτική του φιλελευθερισμού, πιστεύει ότι ο Marx ενδιαφέρεται για την εμμενή κριτική του φιλελευθερισμού ως νομιμοποίηση της καπιταλιστικής διαδικασίας. Έτσι ενώ ο Marx στον υπαρκτό σοσιαλισμό χρησιμοποιήθηκε για να νομιμοποιήσει τις σχέσεις κυριαρχίας, είναι στη πραγματικότητα αυτός που προσπάθησε να απονομιμοποιήσει τη θεωρία που στηρίζει ένα σύστημα εξουσίας. Αντίθετα με ότι πίστευε ο μαρξισμός, “ο Marx δεν προϋποθέτει την υποκειμενική-προλεταριακή ταξική συνείδηση”. Παίρνουμε ως δεδομένη μια υπόθεση του φιλελευθερισμού, ότι η σχέση ανταλλαγής είναι ισότιμη σχέση, και φέρνουμε τον φιλελευθερισμό αντιμέτωπο με την αλήθεια του, θα αποδείξουμε ότι η υπόθεση είναι λανθασμένη. Είναι μια μορφή της “εις άτοπον απαγωγής”, όμως μια διάψευση που δεν οδηγεί άμεσα στο συμπέρασμα ότι η άλλη λύση είναι η σωστή. Το σχήμα δεν είναι δυαδικό εδώ. Είναι δυαδικό στη κριτική της θρησκείας όπου “η άρση της θρησκείας ως της ψευδαισθητικής ευτυχίας του λαού είναι η απαίτηση της πραγματικής ευτυχίας του. Η απαίτηση να εγκαταλειφθούν οι ψευδαισθήσεις μιας κατάστασης είναι η απαίτηση να εγκαταλειφθεί μια κατάσταση η οποία χρειάζεται τις ψευδαισθήσεις”³⁷⁹. “πρέπει να αναγκάσουμε τις απολιθωμένες αυτές σχέσεις να μπουν στο χορό, τραγουδώντας τους τα τραγούδια τους”³⁸⁰.

Η ανάλυση αποκαλύπτει ότι “το εμπόρευμα χαρακτηρίζεται από την ανταλλακτική του αξία”³⁸¹, δηλαδή όχι από την ανάγκη αλλά από τις

378Adorno (2018) σ.156

379 Marx, Κριτική της Εγγεληνής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου, σ.20, μετ. Μπάμπης Λυκούδης, εκδ. Παπαζήση, 1978.

380ο.π.

381Adorno (2018) σ.160

αντικειμενικές συνθήκες παραγωγής, για τις οποίες η ανάγκη υπάρχει ως στοιχείο μόνο περιστασιακά και είναι διαμεσολαβημένο από το ενδιαφέρον να απαλλαγούν τα μεγάλα τραστ από το στοκ τους. Οι ανάγκες είναι μόνο ένα επιφανινόμενο στο συγκεκριμένο κόσμο που ζούμε, άρα και η αντικειμενική θεωρία δε μπορεί να ξεκινά από τις ανάγκες. Ξεκινά από τους θεσμούς, από τις ενεργές σχέσεις εξουσίας, σχέσεις ελέγχου των συνθηκών. *“Το αποφασιστικό στοιχείο είναι το πρωτείο του συστήματος παραγωγής πάνω στις ανάγκες”*³⁸² Το υποκειμενικό/ψυχολογικό στοιχείο περνάει από τον Marx σε δεύτερη μοίρα. Δείξαμε ήδη ότι όχι μόνο ακυρώνει τη τάση της κλασικής πολιτικής οικονομίας να ξεκινά από το άτομο αλλά και αντικαθιστά τη ψυχολογία με τη “κοινωνική θεωρία της μάσκας χαρακτήρα”.

Προσπαθεί να διορθώσει τις αφαιρέσεις, *“Επιτελώντας τη διαδικασία αφαίρεσης, το εμπόρευμα δεν εμφανίζεται πια ως κοινωνική σχέση [κοινωνικά αναγκαίος χρόνος αφηρημένης εργασίας] αλλά φαίνεται ως εάν να ήταν Ding An Sich [αυτό τούτο το πράγμα]”*³⁸³. Αυτό που κάνει τα εμπορεύματα ανταλλάξιμα είναι η ενότητα του κοινωνικά αναγκαίου χρόνου αφηρημένης εργασίας, η αφηρημένη εργασία. Όταν ένας επιχειρηματίας υπολογίζει, δε μπορεί να ανατρέξει ούτε στις συνθήκες κάτω από τις οποίες προέκυψε το εμπόρευμα ούτε σε τι μας κάνει καλό, αλλά να εστιάσει στον εργασιακό χρόνο, στο κέρδος, στο υλικό. Σε αυτά συντίθεται το εμπόρευμα, αλλά αυτό είναι που το κάνει ένα είδος δεδομένου αθροίσματος σαν ένα πράγμα. Όμως η αφαίρεση είναι αυτή που κάνει αυτό που ανταλλάσσεται να εμφανίζεται ως “αυτό τούτο” το πράγμα. Αυτό που είναι στη πραγματικότητα κοινωνική σχέση εμφανίζεται ως εάν να ήταν το άθροισμα των αντικειμενικών ποιοτήτων του αντικειμένου. Η έννοια του φετιχισμού του εμπορεύματος δεν είναι τίποτα άλλο από την αναγκαία διαδικασία της αφαίρεσης. Η αφαίρεση κάνει την αξία να εμφανίζεται ως αδιαμφισβήτητη ιδιότητα του ίδιου του πράγματος.

Η ανταλλαγή είναι ακόμα το κλειδί για τη κοινωνία. Το χαρακτηριστικό της είναι η εμπορευματική οικονομία αυτό που χαρακτηρίζει την ανταλλαγή ότι για

382ο.π.

383ο.π.

παράδειγμα το να ανταλλάσσονται είναι μια ποιότητα των ίδιων των πραγμάτων. Δεν είναι η ανταλλαγή που φетиχοποιείται, αλλά το εμπόρευμα. Αυτό που είναι μια εσώκλειστη κοινωνική σχέση μέσα στα εμπορεύματα θεωρείται ως εάν να ήταν ουδέτερη ποιότητα, ένα “αυτό τούτο το είναι” (An-sich-Sein) των πραγμάτων. Η φαινομενικότητα δεν είναι η ανταλλαγή, επειδή η ανταλλαγή όντως λαμβάνει χώρα. Η φαινομενικότητα στη διαδικασία της ανταλλαγής βρίσκεται στην έννοια της υπεραξίας.

“Ωστόσο ούτε οι φетиχισμένες προσλήψεις είναι ψευδαίσθηση, επειδή όσο οι άνθρωποι ανεξαρτητοποιούνται από αυτές τις αντικειμενικότητες, που τους συσκοτίζουν, η πραγματοποίηση δεν είναι απλώς ψευδής συνείδηση αλλά επίσης ταυτόχρονα πραγματικότητα, στο μέτρο που τα εμπορεύματα είναι όντως αλλοτριωμένα από τους ανθρώπους. Είμαστε εξαρτημένοι από τον κόσμο των εμπορευμάτων. Από τη μία, ο φетиχισμός του εμπορεύματος είναι φαινομενικότητα, από την άλλη είναι απόλυτη πραγματικότητα -και η υπεροχή του πραγματοποιημένου εμπορεύματος πάνω στην ανθρωπότητα είναι η μαρτυρία αυτού. Το ότι οι κατηγορίες της φαινομενικότητας είναι αληθινά επίσης κατηγορίες της πραγματικότητας, αυτό είναι η διαλεκτική”³⁸⁴.

Ο φетиχισμός του εμπορεύματος δεν είναι ψυχολογικό φαινόμενο, αφορά τις αντικειμενικές δομές της εμπορευματικής οικονομίας: σε μια οικονομία που κυρίαρχη αρχή είναι η ανταλλακτική αξία ο φетиχισμός συμβαίνει αναγκαία. Αυτό αποτελεί ένα πρότυπο κατανόησης των εννοιών. *“το εμπόρευμα είναι ένα αρχέτυπο της ιδεολογίας”...“αυτός είναι ο πραγματικός λόγος που η συνείδηση προσδιορίζεται από το είναι”³⁸⁵* όμως αυτός ο ιδεολογικός χαρακτήρας δεν σημαίνει ότι είναι ψευδές, αντίθετα, είναι το πολύ αληθινό αποτέλεσμα της δομής και της διαδικασίας της πολιτικής οικονομίας. Αυτός ο εμπορευματικός χαρακτήρας *“είναι ο πραγματικός λόγος που η συνείδηση προσδιορίζεται από το είναι”*. *“Το καθοριστικό βρίσκεται στο ότι η αντικειμενική δομή της οικονομικής μορφής κατανοεί μέσα από τον εαυτό της τη φетиχοποίηση. Αυτή είναι η αντικειμενική διαδικασία της ιδεολογίας – ανεξάρτητη από τη συνείδηση και τη*

384Adorno (2018) σ.161

385Adorno (2018) σ.161

βούληση των ατόμων. Η θεωρία της ιδεολογίας, η ίδια εμφανίζεται ως αναγκαία μορφή της αντικειμενικής διαδικασίας που συγκρατεί τη κοινωνία ενωμένη. Η ίδια η κοινωνικοποίηση λαμβάνει χώρα μέσω της ιδεολογίας. Εδώ, το θέμα του προβλήματος της ιδεολογίας γίνεται πολύ πραγματικό”³⁸⁶.

Εξηγεί λοιπόν ο Adorno ότι η ιδεολογία ως διαδικασία που εκτυλίσσεται μέσα στα πράγματα, συνίσταται πρωτίστως στο πως τα μεταμορφώνει εσωτερικά ο εμπορευματικός χαρακτήρας. Επικεντρώνεται στην ανταλλαγή που παίρνει τη μορφή μιας φαινομενικής ανταλλαγής ισοδυνάμων. Ο εργάτης δεν έχει άλλη επιλογή, πουλά τον εργασιακό του χρόνο έτσι ώστε να επιβιώσει, ή όπως το βλέπει το οικονομικό σύστημα, να αναπαράγει την εργασιακή του δύναμη. “*Η ίδια πράξη που ανταλλάσσει ίσα με ίσα, ανταλλάσσει ίσα με μη-ίσα*”. “*Εδώ εδράζεται ολόκληρη τη ταξική σχέση*”. “*Πίσω από αυτή (πάνω σε αυτή) την αλλόκοτη συναλλαγή βρίσκεται η ερώτηση της ταξικής σχέσης*”³⁸⁷. “*Το ζήτημα είναι κατά πόσο μπορούμε να συλλάβουμε τη σύσταση της ολότητας. Το ερώτημα της σύστασης είναι ήδη παρόν στη διακριτική ευχέρεια σχετικά με το τι κόβουμε από τη πραγματικότητα για χάρη της αφαίρεσης*”.

Για τον Adorno “*δεν πρέπει να σταματάμε στα φαινόμενα της αλλοτρίωσης (Entfremdungsphanomenen)*. Ως αρχή, η αλλοτρίωση είναι ιδεαλιστική κατηγορία, όσο κι αν απορρέει από τον εμπορευματικό χαρακτήρα της οικονομίας. Ούτε μπορεί κανείς να μιλήσει αφηρημένα για εξουσία, επειδή το ερώτημα για την εξουσία τίθεται προς χάριν της αναπαραγωγής της υλικής ζωής του ανθρώπου. Αν αφορούσε μόνο τα ζητήματα της αλλοτρίωσης και της εξουσίας, ο Marx δε θα μας έλεγε τίποτα και ότι έμενε από αυτόν θα ήταν αριστερός εγγελισμός. Μα ο Marx ήθελε να ασκήσει κριτική στο πως η εξουσία και η αλλοτρίωση εξελίσσονται μέσα στη σύγχρονη κοινωνία”³⁸⁸. Γενικές έννοιες που στηρίζονται σε παραδοσιακές αναλύσεις ηθικού τύπου πχ περι φτωχοποίησης, όλο και πιο δύσκολα μπορούν να συγκροτηθούν σε ταξική θεωρία και ως τέτοια να προβάλλουν μια κριτική της υπάρχουσας κοινωνίας. “*Το μέλλον της κοινωνικής θεωρίας εξαρτάται από την επίλυση προβλημάτων. Η*

³⁸⁶Adorno (2018) σ.161

³⁸⁷Adorno (2018) σ.162

³⁸⁸Adorno (2018) σ.162

ευφυΐα του Marx συνίσταται στο γεγονός ότι γεμάτος αηδία αντιμετώπισε ακριβώς αυτό που έβρισκε αηδιαστικό: την οικονομία". Το μάθημα κλείνει με μια υπεράσπιση του σοσιαλισμού, μέσω της θεωρίας πραγματοποίησης: *"στην ένσταση ότι ο σοσιαλισμός οδηγεί στην μαζικοποίηση, απαντά το ότι αυτή θα χαθεί μόλις τα άτομα πάνουν να προσδιορίζονται από τις σχέσεις ανταλλαγής"*. Το ότι κοίταζε σταθερά την άλλη κοινωνία, δείχνοντας διαρκώς τρόπους για να επιλύουμε τα αδιέξοδα της υπάρχουσας, δε μείωσε την ένσταση περί της απαισιοδοξίας και της παραίτησής του.

Η μη-απελπισία

Η κριτική στον μαρξισμό του Adorno, από τον Michael Heinrich, είναι ότι η θέση του Adorno για τη πλήρη ενσωμάτωση στο φετιχισμό, δηλαδή για ένα ολοκληρωτικό κοινωνικό φαινόμενο είναι υπερβολική και προέρχεται από τη πεσιμιστική του προκατάληψη³⁸⁹. Αντιτείνει το λογικό επιχείρημα: πως γίνεται να μπορούμε να βλέπουμε και να μιλάμε για πλήρη ενσωμάτωση και ταυτόχρονα ο φετιχισμός να είναι κάτι που βλέπουμε και αναλύουμε; Για τον Heinrich ο φετιχισμός είναι ένα φόντο, κάτι που δε καλύπτει πλήρως την όραση ούτε του θεωρητικού ούτε κανενός ατόμου. Στη θέση ότι ο Adorno είναι ένας απαισιόδοξος φιλόσοφος συμφωνούν οι επίσημες αναγνώσεις του, και το αντιμετωπίζει ως γενική ένσταση όποιος επιχειρεί να μιλήσει για το έργο του. Ωστόσο διαβάζοντας πιο προσεκτικά τα κείμενα, ζυγίζοντας τις θέσεις, βλέπουμε ότι αυτή η απαισιοδοξία δε πρέπει να θεωρείται δεδομένη. Τα ίχνη αισιοδοξίας είναι και αυτά εκεί, και εξετάζοντας αυτό το "γενικευμένο ξόρκι" στη θεωρία του Adorno βλέπουμε ότι αυτή η τυφλότητα δεν ανήκει στο πεδίο της λογικής και των επιχειρημάτων αλλά σε μια δομή που υπερβαίνει και προσδιορίζει τη λογικότητα. Αν δούμε τα κείμενά του Adorno, θα εντοπίσουμε αναπάντεχα πολλές άμεσες συγκεκριμένες απαντήσεις και λύσεις όσο ελάχιστοι φιλόσοφοι. Ταυτόχρονα είναι σαφές ότι αρνείται να απεμπολήσει το επαναστατικό πρόταγμα, τη πολύ συγκεκριμένη άρνηση της υπάρχουσας

³⁸⁹στο 1:28:00 της παράδοσης στο <https://youtu.be/gmYFtpfdVn4?t=5253>

κοινωνίας για μια άλλη που οι κοινωνικές έννοιες θα ανταπεξέρχονται στα πράγματα. Στο *Minima Moralia* λέει ότι στον αποκρυφισμό και στο φασισμό μας σπρώχνει η αίσθηση της αδυναμίας όταν νιώθουμε ότι η κοινωνία ρέπει στην ολική καταστροφή. Στην *Αρνητική Διαλεκτική* μοιράζεται κάτι από αυτή την απελπισία επειδή “ουσία είναι πλέον ο νόμος της μοιραίας καταστροφής”... όμως μια τέτοια ουσία είναι ουσιαστικά η κατάφαση της απελπισίας και είναι πάντα επικίνδυνη. Γυρίζοντας πάλι πίσω στο *Minima Moralia* ο πεσιμιστής Adorno δε μας αφήνει να απελπιστούμε μπορεί η μόνη ελπίδα να έρχεται από μια θεώρηση των πραγμάτων “από τη σκοπιά της λύτρωσης”... όμως “το ερώτημα για την πραγματικότητα ή μη της ίδιας της λύτρωσης είναι σχεδόν αδιάφορο”³⁹⁰. Εδώ δεν μιλάει για μια ηρωική ήττα, έχει απορρίψει αλλού μια τέτοια αντίληψη³⁹¹. Μιλά για τη δυνατότητα της κριτικής σκέψης.

Για τον Adrew Douglas “Αν για τον Adorno βρισκόμαστε παγιδευμένοι σε μια μάλλον σκοτεινή και απελπιστική στιγμή, δεν είναι σαν να έχουμε κάνει κράτηση επ' αόριστον στο μεγάλο ξενοδοχείο της αβύσσου. Ο Adorno επιμένει στην απελπισία, αλλά πιο συγκεκριμένα, και όπως ο Benjamin, επιμένει στο “ανυπαρκτο της απελπισίας”³⁹² Όσο φρικτή και αν είναι η στιγμή του παρόντος στον Adorno η καλαισθητική κρίση για τη φύση του εγκόσμιου παρόντος προσφέρει τη πιο τολμηρή ανακούφιση όταν προβάλλει τη “θέα από τη σκοπιά της λύτρωσης” όταν φωτίζεται από το μεσσιανικό φως και αντιπαραβάλλεται στην υπόσχεση μιας αλλαγμένης πραγματικότητας. Με το αν τελικά υπάρχει εδώ μια διαφορετική φιλοσοφία της ιστορία θα ασχοληθούμε ξανά στο τέλος της ανάλυσής μας, το ότι η απαισιοδοξία μπορεί να μοιάζει ανυπέρβλητη φαίνεται σε αποσπάσματα όπως αυτό στην έκτη από τις θέσεις που διατυπώνει για τη θεωρία και τη πράξη, ότι: “Ο μόνος τρόπος να πιστεύεις στο μέλλον μετά το Auschwitz και τη Hiroshima, είναι στο να βρίσκεις παρηγοριά στο ότι τα χειρότερα δεν έχουν έρθει ακόμα”. Ωστόσο βλέποντας το νόημα των λέξεων βλέπεις πως ακόμα και μια τέτοια θέση δείχνει το δρόμο πέρα από την

390MM:359

391Adorno, T. W. (1998). *Marginalia to theory and praxis. Critical models: Interventions and catchwords*, 259-278.

392Douglas, A. J. (2013). *In the spirit of critique: Thinking politically in the dialectical tradition*. SUNY Press. σ.66 επ.

απαισιοδοξία, δεν μιλά για το μέλλον εν γένει αλλά για αυτό που ονομάζει “μέλλον” η θετική φιλοσοφία της ιστορίας της αστικής τάξης. Η απαισιοδοξία αυτή είναι μια πολύ συγκεκριμένη εμπειρία απαισιοδοξίας που ανήκει στον αστικό ορίζοντα, είναι ο κόσμος του αστικού πολιτισμού και η εμπειρία του. Η γνωστή ρήση ότι “μπορούμε να σκεφτούμε το τέλος του κόσμου αλλά δεν μπορούμε να σκεφτούμε το τέλος του καπιταλισμού” δεν δείχνει μια αντίφαση αλλά μια συνέπεια. Το τέλος του καπιταλισμού είναι το τέλος του κόσμου μας, και από αυτή την άποψη η απαισιοδοξία δείχνει τα όρια αυτού του κόσμου αλλά δεν αποκλείει την υπέρβασή του, αντίθετα, καλεί σε αυτή. Αυτό μας πηγαίνει στο βιβλίο με τίτλο *The Melancholic Science* της Gillian Rose, η οποία αν και μίλησε για μια απαράδεκτη απαισιοδοξία είδε ότι σε αυτή αναδύεται μια νέα επαναστατική θεώρηση της πραγματικότητας.

Μια νέα θεωρία πραγμοποίησης (Rose)

Η Gillian Rose ισχυρίστηκε ότι ο Adorno έχει μια πρωτότυπη θεωρία πραγμοποίησης³⁹³ (reification) (όπως επίσης ότι δίπλα σε αυτή υπάρχει τόσο μια διαφορετική έννοια διαλεκτικής³⁹⁴ όσο και μια διαφορετική φιλοσοφία της ιστορίας³⁹⁵). Η θεωρία αυτή στηρίζεται στο φетиχισμό του εμπορεύματος, όχι μέσω της εργασιακής θεωρίας της αξίας και της αλλοτρίωσης, ως μια υποκειμενική και κοινωνιοψυχολογική κατηγορία, αλλά στη διάκριση αξίας χρήσης και ανταλλακτικής αξίας και προσπαθεί να τη θεμελιώσει σαν εμπειρική κοινωνιολογική κατηγορία. Η Rose βρίσκει ότι με τη πρώτη ματιά αυτή η θεωρία εμφανίζεται ασυνεπής και εκλεκτική, όμως στη πραγματικότητα δείχνει πως είναι και τα δύο, και συνεπής και πρωτότυπη.³⁹⁶ Αυτή η θεωρία πραγμοποίησης μπαίνει στο κέντρο της φιλοσοφίας του, και εμφανίζεται σε όλα τα επιμέρους πεδία ερευνάς του. Γενεαλογώντας αυτή την έννοια πραγμοποίησης, βρίσκουμε τη πηγή της στον Benjamin και τον Lukács αλλά ορίζεται επίσης σε αντιδιαστολή με αυτούς (Εμείς χωρίς να παραβλέπουμε αυτή

393MS:55

394MS:67

395MS:55

396MS:55

τη τεράστια επιρροή, ακολουθούμε πια άλλη πορεία και βρίσκουμε ότι συνδέεται άμεσα με την ανάλυση του φετιχισμού του εμπορεύματος στον Marx και τη θεωρία της πραγματικής αφαίρεσης του Sohn-Rethel, όμως για λόγους συνοχής του επιχειρήματος, ακολουθούμε εδώ το επιχείρημα της Rose).

Η Rose παρουσιάζει τη θεωρία πραγματοποίησης του Adorno σε αντιδιαστολή με τις θεωρίες πραγματοποίησης του Lukács και του Benjamin (κάτι που κάνει και ο ίδιος ο Adorno στο νεανικό του κείμενο *Για την Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας*). Πρώτος ο Georg Simmel σε αυτή τη γραμμή σκέψης είναι που μίλησε για τη σχέση της ψυχής και της κοινωνικής μορφής. Ο νεαρός Lukács ακολουθεί κάνοντας τη λογοτεχνία ένα κοινωνικό γεγονός. Ο Simmel ασκεί κριτική στον “πολιτισμό των πραγμάτων”. Ο Lukács εμπνέεται να μιλήσει για την “θραυσματικότητα των εμπορευμάτων”. Εκεί είναι που διαφέρουν από τους Adorno-Benjamin, στο ότι βλέπουν το πολιτισμό ως ένα αυτόνομο πεδίο αποκομμένο από τους άλλους κοινωνικούς θεσμούς στο καπιταλισμό. Ο πολιτισμός για τους τελευταίους δεν είναι ένας προσδιορισμός για τις αξίες καθεαυτές, αλλά πάντα προσδιορίζει μια σχέση ανάμεσα στο τρόπο παραγωγής και τις κοινωνικές μορφές.

Η πραγματοποίηση του Lukács προϋποθέτει μια συμφιλίωση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο και άρα ξανακυλά στον ιδεαλισμό αποτυγχάνοντας να θεμελιώσει μια αληθινά υλιστική διαλεκτική. Από την άλλη η μπενγιαμινική έννοια της πραγματοποίησης προκρίνει τη φαντασμαγορική μορφή του φετιχισμού του εμπορεύματος ως τον τρόπο επιστροφής του αρχέγονου στη σύγχρονη εποχή κι έτσι απολύει την ιστορική και θεωρητική ιδιαιτερότητα στην οποία θεμελιώθηκε³⁹⁷. Έτσι για τη Rose, ο Adorno ασκεί κριτική και απορρίπτει την έννοια της πραγματοποίησης τόσο στο Lukács όσο και στον Benjamin, ωστόσο αξιοποιεί την έννοια. Αυτή η θεωρία της πραγματοποίησης είναι θεμελιωμένη στη μαρξική ανάλυση για το φετιχισμό του εμπορεύματος αλλά όχι στο τμήμα για την εργασιακή θεωρία της αξίας (αλλοτρίωση). Βρίσκεται στη θεωρία της αξίας, στην διάκριση ανταλλακτικής αξίας και αξίας χρήσης.

Πραγμοποίηση δεν είναι το να στερείται ο δημιουργός το προϊόν της εργασίας, μια αλλοτρίωση και άρα αλλοτρίωση από τον εαυτό του. Δεν είναι ένα γεγονός της συνείδησης, μια ψευδής συνείδηση. “Η πραγμοποίηση είναι μια εμπειρική κατηγορία”³⁹⁸. Η πραγμοποίηση βιώνεται στη καθημερινή σχέση με τον κόσμο της ανταλλαγής. Εδράζεται στα ίδια τα πράγματα, ως έννοια. Είναι στις έννοιες που έχουν τα ίδια τα πράγματα για τον εαυτό τους, που απέχουν από τις έννοιες που θα ήθελαν τα πράγματα να αποκτήσουν. Η θεωρία οφείλει σύμφωνα με τον Adorno να μετασχηματίζει αυτές τις έννοιες που βρίσκει στα πράγματα αναμετρώντας τις με τις έννοιες που θα ήθελαν τα ίδια τα πράγματα να έχουν. Η θεωρία που αποστάζουν αυτές οι έννοιες έχει υλική, πραγματική υπόσταση. Εστιάζει στη διαφορά ανάμεσα στην έννοια και το αντικείμενο. Η Rose εντοπίζει ότι ο Adorno πατά στην αμφισημία της έννοιας “έννοια” (Begriff) που σημαίνει και την ιδιοκτησία. Επισημαίνει ότι η θεωρία της πραγμοποίησης υποτιμήθηκε για να αναδειχθεί η εργασιακή θεωρία της αξίας³⁹⁹. Θεωρεί ότι αντίθετα με την “αλλοτρίωση”, η πραγμοποίηση δε μπορεί να συσχετιστεί με μια θεωρία της ανθρώπινης φύσης και έτσι ο Marx προσπάθησε να απεμπλέξει τη θεωρία του από μια θεωρία της ανθρώπινης φύσης που θα βλέπει τον άνθρωπο ως κάτι άκαμπτο εκτός ιστορίας και διαλεκτικής, ως κάτι νεκρό. Η παραγωγική δράση και οι παραγωγικές σχέσεις ανανεώνουν διαρκώς την φύση του ανθρώπου⁴⁰⁰. Αποκαθιστά την ιστορία του όρου πραγμοποίηση ο οποίος λανθασμένα αποδίδεται στον Marx και στον Hegel. Μπορεί σε αυτούς να στηρίζεται αλλά οι ίδιοι δεν τον χρησιμοποίησαν ποτέ. Αυτή τη παρανόηση την εντοπίζει ότι έχει προέλθει από τον Lukács για τον Marx και από τον Marcuse για τον Hegel⁴⁰¹.

Πραγμοποίηση ονομάζουμε τη πραγματική διαδικασία με την οποία μη-πράγματα μετατρέπονται σε πράγματα, είναι ο τρόπος που οι κοινωνικές σχέσεις παραγωγής μέσω του φετιχισμού του εμπορεύματος υπάρχουν ενσωματωμένες στο εμπόρευμα, ουσιαστικά για εμάς η πραγμοποίηση είναι ένα

398MS:56

399MS:36

400MS:37

401MS:38

συνώνυμο του φετιχισμού του εμπορεύματος στον Marx, είναι όμως επίσης και η έννοια που πήραμε από έναν “μαρξισμό της εργασιακής θεωρίας της αξίας” για να την τοποθετήσουμε στη θεωρία της αξιακής μορφής, είναι η αρπαγή μιας έννοιας, αυτή η κίνηση αποτελεί και την αναίρεση της αλλοτρίωσης. Πραγμοποίηση είναι η καπιταλιστική διαδικασία που μετασχηματίζει τις σχέσεις μεταξύ ανθρώπων σε σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, και ως συνέπεια είναι τα ίδια τα πράγματα που αποκτούν ανθρώπινες ιδιότητες, όχι μόνο στη συνείδηση των ανθρώπων αλλά και στη πραγματικότητα των πράξεων τους. Στον καπιταλισμό το εμπόρευμα γίνεται υποκείμενο, όχι αποδέκτης αλλά φορέας δράσης, όχι αντικείμενο επιθυμίας ή ανάγκης αλλά υποκείμενο, βουλησιαρχική αρχή⁴⁰². Αυτό που αναδύεται πρωτίστως με τη πραγμοποίηση είναι η ανταλλακτική αξία, δηλαδή η υποκατάσταση κάθε άλλης αξίας με το ταμπελάκι της τιμής. Έτσι πραγμοποίηση είναι ένα *quid pro quo* που βρίσκεται στη πραγματικότητα και δεν αποτελεί μια παρεξήγηση ή ένα ψυχολογικό αίσθημα, τα μη πράγματα μετατρέπονται όντως σε πράγματα. Αποτελεί για το καπιταλιστικό σύστημα μια ουσιώδη στιγμή. Μιλώντας για τη πραγμοποίηση έναντι της αλλοτρίωσης ο Goldman γράφει “Ένα αδρανές πράγμα –το εμπόρευμα– ανταλλάσσεται με ένα άλλο αδρανές πράγμα, το χρήμα. Και από τις δύο πλευρές, η ψυχική ζωή των ανθρώπων είναι μόνο μια προέκταση, ένα συμπλήρωμα της μόνης δρώσας και ενεργής πραγματικότητας: των αδρανών πραγμάτων.”⁴⁰³ Η αλλοτρίωση λοιπόν τείνει να καταστεί περιττή για τη θεωρία μας. Ωστόσο είναι όντως μια υπαρκτή της συνέπεια. Η αλλοτρίωση αποτέλεσε το επίκεντρο της ανάλυσης μιας γενιάς μαρξιστών που απέκτησαν πρόσβαση στα συναρπαστικά χειρόγραφα του 1844 του Marx, όπου ο νεαρός Marx καταγράφει τις ψυχοκοινωνικές συνέπειες της καπιταλιστικής διαδικασίας μέσα από μια διαδικασία αλλοτρίωσης τεσσάρων επιπέδων. Η πραγμοποίηση εμφανίστηκε ως η υλική όψη της διαδικασίας αλλοτρίωσης αλλά είμαστε εδώ για να υπερβούμε αυτό τον ορισμό. Για να αναδειχθεί το στοιχείο της

402Με τις εξελίξεις που έφερε η τεχνολογία με τη τέταρτη βιομηχανική επανάσταση, τη προσωπική σχέση με τα μέσα τεχνολογίας, με τη κυριαρχία του θεαματικού χαρακτήρα, τη διαφήμιση να κυριαρχεί, αυτή η πραγμοποίηση εμφανίζεται κυριολεκτική, όμως δεν μιλάμε για αυτό. Μιλάμε για το γενικό σχήμα.

403Goldman, L. (1986) *Διαλεκτικές Έρευνες*. Αθήνα: Γνώση.

πραγμοποίησης πρέπει να καταστείλουμε τη θεωρία της αλλοτρίωσης όσο κι αν μας γοητεύει. Η αλλοτρίωση είναι όμορφη γιατί μιλάει για τα βάσανα του ατόμου, για όλες αυτές τις περιπέτειες που μας κάνουν να χάνουμε το δρόμο μας. Η αλλοτρίωση κλείνει το μάτι στην όμορφη ψυχή, στην αντίληψη ότι μέσα μας μένουμε ίδιοι και περνάμε από τις περιπέτειες, όπως κάποιος που διασχίζει ένα ποτάμι χωρίς να βραχεί. Προφανώς μια τέτοια αντίληψη είναι αντίθετη από τη σκέψη του Marx. Η θεωρία της πραγμοποίησης αποτελεί κριτική στη θεωρία της όμορφης ψυχής. Σε κάθε αλλοτριωμένη κοινωνία ζουν αλλοτριωμένοι άνθρωποι. Στα ηθοπλαστικά μυθιστορήματα βρίσκουμε αυτό το χαρακτηριστικό της όμορφης ψυχής⁴⁰⁴. Από την Justine του de Sade μέχρι τον “καλο άνθρωπο του Σετσουαν” του Bertolt Brecht, η τέχνη πάλεψε να αναδείξει αυτή τη ψευδαίσθηση. Μια θεωρία της πραγμοποίησης οφείλει να μας λυτρώσει από αυτή την αιώνια επιστροφή της καλής ψυχής, αυτό το σαθρό μείγμα ψυχολογισμού και ψευδούς ελπίδας. Από την αλλοτρίωση κρατάμε το ότι δεν είναι απλώς η διάρρηξη της σχέσης του ατόμου με τον κόσμο, είναι επίσης η διάρρηξη της σχέσης με τον εαυτό, είναι αλλοτρίωση του εαυτού “...η ανθρώπινη ουσία δεν είναι μια αφαίρεση που υπάρχει στο απομονωμένο άτομο. Στην πραγματικότητά της είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων”⁴⁰⁵... “η παραγωγή δεν παράγει τον άνθρωπο μόνο σαν εμπόρευμα, το ανθρώπινο εμπόρευμα, τον άνθρωπο με τη μορφή εμπορεύματος. Παράγει, επίσης, τον άνθρωπο πνευματικά και φυσικά σαν απανθρωποιημένη ύπαρξη...”⁴⁰⁶.

Η θεωρία πραγμοποίησης όσων σχετίζονται με το ρεύμα της Neue Marx-Lektüre δεν δείχνει να χρειάζονται τις αναφορές στους Lukács και Benjamin. Μάλιστα αυτό το ρεύμα έχει προχωρήσει σε μια πολύ πιο διεξοδική ανάλυση αυτής της συνεισφοράς του Adorno πολύ πριν τη Rose (ωστόσο αυτή έμεινε στο περιθώριο).

404που οι νεότερες γενιές κατανοούν καλύτερα μέσα από το αμετάβλητο των ηρώων των βιντεοπαιχνιδιών: οι παίχτες μπορούν να μένουν πάντα ίδιοι και να επιστρέφουν στο παιχνίδι όσες φορές επιθυμούν

405θέσεις για τον Feuerbach: 6η θέση

406Marx Karl, Οικονομικά και Φιλοσοφικά Χειρόγραφα, σ.109

Πραγμοποίηση - ξέχασμα

Ο Adorno, μετά το πέραςμα από τη σκέψη του Sohn-Rethel, συνεχίζει τη διερεύνηση της πραγμοποίησης τοποθετώντας στο κέντρο της τη θέση “κάθε πραγμοποίηση είναι ένα ξέχασμα”⁴⁰⁷ μια θέση που επανέρχεται διαρκώς στο έργο του. Με τον τρόπο που περιγράψαμε στο φетиχισμό του εμπορεύματος, έχει απολεστεί κάθε ιδιότητα του εμπορεύματος πέρα από την ανταλλακτική του αξία. *“Κάθε πραγμοποίηση είναι ξέχασμα και κριτική πραγματικά σημαίνει το ίδιο με την υπενθύμιση η οποία κινητοποιεί στα φαινόμενα αυτό από το οποίο έγιναν, και άρα, αναγνωρίζοντας την πιθανότητα αυτού που έχει ήδη συμβεί, αναγνωρίζεις έτσι και το ότι θα μπορούσε να είχε συμβεί διαφορετικά”*⁴⁰⁸. Εδώ η κριτική σπάει το “έτσι έχουν τα πράγματα”, τον καπιταλιστικό ρεαλισμό. Εδώ το ξέχασμα θέλει να παραπέμψει εξίσου στον Freud, είναι ένας ψυχικός μηχανισμός της καθημερινής ζωής, ψυχικός και ταυτόχρονα πραγματικός, ηθελημένος αλλά όχι ακριβώς, δηλαδή μια διαδικασία του ασυνειδήτου. αλλού χρησιμοποιεί την έκφραση “μαγική επήρεια”, όπως η φαντασμαγορία που σε αρπάζει από τις σκέψεις σου για να σε βυθίσει στη ταυτότητα, στο αιώνια ίδιο. Ως φαντασμαγορία περιγράφει ο Marx το φетиχισμό του εμπορεύματος. Η έκφραση “κάθε πραγμοποίηση είναι ξέχασμα” είναι ένα συμπλήρωμα στην έκφραση του Sohn-Rethel “ο ιστορικός υλισμός είναι η ανάμνηση της γέννησης της πραγματικής αφαίρεσης”⁴⁰⁹.

Για εμάς η πραγμοποίηση, ως εκδήλωση του φетиχισμού του εμπορεύματος, διατρέχεται από τη πραγματική αφαίρεση. Άλλες θεωρήσεις της πραγμοποίησης θα μπορούσαν να τοποθετήσουν στο κέντρο της διαδικασίας της τον εργαλειακό λόγο, την εργασία και την καπιταλιστική παραγωγή, την ανορθολογικότητα ή την ανταλλαγή εν γένει, αλλά η ανάλυσή μας δεν τις αναδεικνύει ως καθοριστικές.

Ο Adorno ασκεί κριτική στο ρομαντικό προκαπιταλιστικό στοιχείο στη παραδοσιακή αντίληψη της πραγμοποίησης του Lukács. Ενώ δικαίως αυτός ο ρομαντισμός ασκεί κριτική στην πραγμοποίηση, βλέπει την άρση της ως

407 'Alle Verdinglichung ist ein Vergessen'

408 Adorno, T. W. (2018). Introduction to sociology. John Wiley & Sons. σ.150

409 Sohn-Rethel, A. (1978) Warenform und Denkform. Frankfurt p. 139

επιστροφή σε μια προηγούμενη ωραιοποιημένη κατάσταση όπου υπήρχε ταυτότητα υποκειμένου-αντικειμένου. Μια τέτοια κατάσταση δεν υπήρξε ποτέ, και επίσης θα όφειλε να μην υπάρξει στο μέλλον. Για τον Adorno η απολιθωμένη ταυτότητα δεν είναι ποτέ η λύση. Η απάντηση στην πραγματοποίηση δεν είναι η απολιθωμένη ενότητα, είναι η διαλεκτική, η διαμεσολάβηση.

Στον Lukács η διαδικασία είναι υποκειμενοκεντρική, και είναι το υποκείμενο που θα δώσει τη λύση. Στον Adorno η διαμεσολάβηση γέρνει προς τη μεριά του αντικειμένου. Τα αντικείμενα θα μας πουν τι τα κάνει διαφορετικά από την έννοια τους. Τελικά ο Lukács υιοθετεί μια εχθρότητα απέναντι στα πράγματα συγχέοντας την πραγματοποίηση με την αντικειμενοποίηση. Σε μια τέτοια ανάγνωση του Lukács που χαρακτηρίζει τη Rose και άλλους, η ένσταση του Κ. Καβουλάκου είναι πως δεν ταιριάζει στο κείμενο του Lukács, πέφτουν θύμα αυτής της αυτοκριτικής που απεύθυνε ο Lukács στον εαυτό του κατά τη μεταστροφή του, όμως αυτή η (αυτο)κριτική αδικεί το ίδιο το λουκατσιανό κείμενο.

Στην *Αρνητική Διαλεκτική* ο Adorno εξηγεί περαιτέρω τη διαφοροποίησή του από τον Lukács. Ο Lukács αποτυγχάνει να διακρίνει την πραγματοποίηση από την αντικειμενοποίηση, πραγματοποιεί την πραγματοποίηση. Το πρόβλημα δεν λύνεται με τη λύση της πραγματοποίησης αφού αυτή αποτελεί την έκφραση αυτού που συμβαίνει στη παραγωγή. Για τον Hall (2011) είναι τρία τα σημεία της *Αρνητικής Διαλεκτικής* που χτυπάνε τον Lukács: Στη *Διαλεκτική της Ταυτότητας*⁴¹⁰ “προσδοκά την υπέρβαση της αρχής της ταυτότητας στην κοινωνική της μορφή - δηλαδή, την κυριαρχία της ανταλλακτικής αξίας έναντι της αξίας χρήσης στην καπιταλιστική κοινωνία”. Στην *Αντικειμενικότητα και Πραγματοποίηση*⁴¹¹ κριτικάρει την απόπειρα επίλυσης των πραγματοποιημένων αντικειμενικοτήτων μέσω διαδικασιών ως εχθρικότητα προς τα πράγματα ως τέτοια και τέλος στο *Ευτυχία και Μάταιη Αναμονή*⁴¹² “ασκεί κριτική στο ψευτοδίλημμα “φετιχισμός” ή “αμεσότητα” και επεξεργάζεται μια έννοια

410 ΑΔ:181

411 ΑΔ:231

412 ΑΔ:448

υλισμού που δεν είναι ούτε η αποδοχή των πραγματοποιημένων αντικειμενικοτήτων, ούτε η αποκατάσταση ενός ενοποιημένου κόσμου στον οποίο οι άνθρωποι σχετίζονται άμεσα μεταξύ τους”.

Η ανάπτυξη της πραγματοποίησης στον Adorno, περνώντας μέσα από τον Sohn-Rethel ξεκινά με τον υποκειμενοκεντρισμό. Η φιλοσοφία ως φιλοσοφικός υποκειμενισμός πήγε να θεμελιωθεί στην χειραφέτηση του αστικού εγώ. Το υποκείμενο δεν μπορεί να διακριθεί από αυτό το συγκεκριμένο αστικό εγώ, τόσο πραγματικά όσο και για την ίδια. Η αξίωση για αυτονομία του Kant οδήγησε σε αποστροφή για το ετερόνομο, αποστροφή για το αντικείμενο. Αυτό που δεν συνειδητοποίησε ήταν ότι η ετερονομία βασίλευε μέσα σε αυτό.

Ο φιλοσοφικός υποκειμενισμός εναντιώθηκε στην πραγματοποίηση, ως μορφή του κατεστημένου, ως το κομμάτι της υποκειμενικότητας που αντιστέκεται στο Sapere Aude. Μετά από την υπερβατολογική εκκαθάριση πίστεψε πραγματικά ότι είχε υπερβεί την ετερονομία και συνέχισε τις business as usual.

Παρουσιάσαμε πολλές κριτικές στο σχήμα της φιλοσοφίας του υποκειμένου, αν ωστόσο έπρεπε να εστιάσουμε σε μία έννοια, αυτή θα ήταν η κυριαρχία. Η κυριαρχία ως ανορθολογική δύναμη που το κινητοποιεί, και η κυριαρχία που τελικά έρχεται αντανakλώντας από έξω να το αλλοτριώσει. Για τον Adorno στο υποκειμενικό a priori προηγείται το κοινωνικό a priori, η διαδικασία ανταλλαγής.

Το φαινόμενο της πραγματοποίησης εμποδίζει να δοθεί προτεραιότητα στο αντικείμενο, μια προτεραιότητα που ήταν ήδη ύποπτη από τον φιλοσοφικό υποκειμενισμό⁴¹³. Η προτεραιότητα του αντικειμένου, (μια ευγενική κίνηση προς τα πράγματα, μια αντίσταση στο φιλοσοφικό υποκειμενισμό) πάσχει από τη φαινομενικότητα της πραγματοποίησης. *“Παρά την προτεραιότητα του αντικειμένου η εμπράγματο μορφή του κόσμου είναι και φαινομενική”... αυτή η ιδέα αναπτύσσεται στο υποκεφάλαιο του Marx για τον φετιχισμό... ο φετιχιστικός χαρακτήρας του εμπορεύματος δεν χρεώνεται σε μια πλάνη της υποκειμενικής συνείδησης, αλλά παράγεται αντικειμενικά από το κοινωνικό a priori, τη*

διαδικασία ανταλλαγής"⁴¹⁴. Έτσι το κοινωνικό a priori απαντά στο υπερβατολογικό που έθεσε το πρωτείο του υποκειμένου ενάντια στα πράγματα. Το κοινωνικό a priori είναι και αυτό μια διαδικασία αφαίρεσης, αυτή τη φορά όμως μιας πραγματικής αφαίρεσης, αυτή η πραγματική αφαίρεση αποκαλύπτεται στον Sohn-Rethel ως το χρήμα⁴¹⁵. *“Ήδη στον Marx εκφράζεται ή διάκριση ανάμεσα στην προτεραιότητα τού αντικειμένου ως κάτι πού πρέπει να συσταθεί κριτικά και τη μάσκα της στην κατεστημένη τάξη πραγμάτων, την παραμορφωτική της από τον φетиχιστικό χαρακτήρα. Ή ανταλλαγή ως προγενέστερη είναι πραγματικά αντικειμενική και ταυτόχρονα είναι αντικειμενικά αναληθής, παραβιάζει την αρχή της, αυτή της ισότητας, και κατ’ αναγκαία συνέπεια δημιουργεί ψευδή συνείδηση, τα είδωλα της αγοράς”*⁴¹⁶.

Υπάρχει εδώ μια παραπλάνηση, μια ψευδής ευκολία που βλέπει τη πραγματοποίηση ως κάτι εύκολο, ως τη φιλοσοφική λίθο, η πίστη ότι έχει να κάνει αποκλειστικά με μορφές της συνείδησης.. Πρόκειται για την παραπλάνηση που ταυτίζει την πραγματοποίηση με τη κριτική της την ψευδούς αντικειμενικότητας. Η θεωρία ξεγελιέται μέσα στη παρηγοριά που προσφέρει η αντιστροφή της ψευδούς αντικειμενικότητας και δεν καταλαβαίνει ότι έτσι κάνει απλώς κύκλους γύρω από τον άξονά της. Αυτή η παρεξήγηση κάνει τη κριτική αγαπητή, ακόμα και τον νεαρό Marx. Ιερείς και αξιωματούχοι αρέσκονται σε μια θεωρία χωρίς κεντρί, χωρίς υλιστικό ριζοσπαστικό χαρακτήρα που δεν είναι παρά θρηνολογία για τη πραγματοποίηση και ευχολόγιο. *“Η θρηνολογία για την εκπραγμάτιση μάλλον προσπερνά στο μεταξύ παρά καταγγέλλει αυτό πού κάνει τούς ανθρώπους να υποφέρουν. Ή συμφορά έγκειται στις κοινωνικές συνθήκες πού καταδικάζουν τούς ανθρώπους σε αδυναμία και απάθεια, ενώ οι ίδιοι θα μπορούσαν να τις αλλάξουν δεν οφείλεται πρωτογενώς στους ανθρώπους και τον τρόπο με τον όποιο αυτές εμφανίζονται στα μάτια τους”*⁴¹⁷ Κάθε πρόταση μιας θεωρίας της πραγματοποίησης οφείλει να κάνει ορατό το αίτημα για την αλλαγή των

414ΑΔ:232

415ΑΔ:232

416ΑΔ:241

417ΑΔ:233

κοινωνικών συνθηκών, όχι επειδή ο Adorno είναι οπαδός της πράξης -κάθε άλλο- αλλά επειδή κάθε κριτική της πραγματοποίησης που εκφέρεται σαν μοιρολόι συντελεί ενεργά στη διαιώνιση της αντικειμενικής της φαινομενικότητας.

Μέσα στην αστική κοινωνία, ο κυρίαρχος φόβος ότι “μετά το Auschwitz και τη Hiroshima τα χειρότερα δεν έχουν έρθει ακόμα”, “ο φόβος απέναντι στη δυνατότητα ολικής καταστροφής, κάνει την πραγματοποίηση επιφανινόμενο”. Η κοινωνική ολότητα μας απειλεί με ολική καταστροφή και όσο κι αν συγκινούμαστε με το μοιρολόι για την αλλοτρίωση του ανθρώπου, η υλική απειλή μας κρατά μουδιασμένους. “Η πραγματοποίηση αναπαράγεται από φόβο για το πραγματοποιημένο, το υλικό πράγμα, ως ριζικά κακό”⁴¹⁸. Την ένσταση μας προκαλεί η ταύτιση της κριτικής της πραγματοποίησης, με την εχθρικότητα απέναντι στα πράγματα. Ακριβώς επειδή η πραγματοποίηση εμφανίζεται “ως ριζικά κακό” και ο Marx μας καλεί να δώσουμε δυναμικό χαρακτήρα στο υπάρχον και να το ενεργοποιήσουμε καθαρά, βρισκόμαστε εν τέλει μαγκωμένοι απέναντι στο “ξένο (αλλότριο), δεν είναι τυχαίο ότι αυτό ακούγεται στη λέξη αλλοτρίωση (αποξένωση), απέναντι στη μη ταυτότητα προς την οποία θα έπρεπε να απελευθερωθεί ή συμφιλιωμένη ανθρωπότητα και όχι μόνον ή συνείδηση”. Το κλειδί βρίσκεται στο “προς”. Το μίσος για την αλλοτριωμένη ζωή μας σπρώχνει ενάντια στη μη ταυτότητα ενώ θα έπρεπε ακριβώς προς αυτή να κινηθούμε. Μόνο μέσα από τη μη ταυτότητα θα μπορέσουμε να τιθασεύουμε την αντικειμενική φαινομενικότητα της πραγματοποίησης.

Η απρόσωπη κυριαρχία και ο μηχανισμός υποκειμενοποίησης

Το ζήτημα που θέτουμε μπορεί να εκφραστεί και ως απρόσωπη κυριαρχία⁴¹⁹, αυτή η κυριαρχία εκφράζεται μέσω της πραγματοποίησης και της προσωποποίησης των οικονομικών κατηγοριών. Αν μιλάμε τόσο για εμπράγματα κυριαρχία, αυτό έχει διορθωτικό χαρακτήρα, η κυριαρχία είναι

418ΑΔ:233

419William Claire Roberts. (2017) *Marx's Inferno: The political theory of capital*. σ.68 αλλά και ο Chris O'Kane με τη διδακτορική του διατριβή *Fetishism and Social Domination in Marx, Lukács, Adorno, and Lefebvre*.

κυρίως απρόσωπη. Το απρόσωπο απαντά στο ποιος ασκεί αυτή τη κυριαρχία, όχι ποιος ωφελείται από αυτή, ούτε και πάνω σε τι ασκείται. Στο ερώτημα πάνω σε τι ασκείται η απάντηση είναι ότι ασκείται παντού, μια καθολική κυριαρχία, μια κυριαρχία της καθολικότητας. Είναι μια μορφική κυριαρχία και ως τέτοια είναι πλήρως περιεχομενική, μορφική κυριαρχία, δηλαδή, μια εμπράγματη παραμορφωτική λειτουργία. Όμως αυτές οι γενικές διατυπώσεις κινδυνεύουν να χάσουν το πολύ συγκεκριμένο χαρακτήρα αυτού του μηχανισμού. Αυτό που ο διαφωτισμός ονόμασε υποκείμενο δεν υπήρξε παρά το όργανο αυτής της απρόσωπης κυριαρχίας. Μιλάμε λοιπόν για υποκειμενοκεντρισμό, για έναν μηχανισμό υποκειμενοποίησης, ένα υποκείμενο που χαρακτηρίζεται ως δομή, όμως το πραγματικό κέντρο βρίσκεται εκτός του υποκειμένου. Οφείλουμε να διερευνήσουμε αυτό το μηχανισμό μέσα από την εξέταση του υποκειμένου.

Η διαπίστωση ότι ο μηχανισμός του υποκειμένου ξέφυγε από τα όριά του, διατρέχει όλο και περισσότερες προσεγγίσεις μιας νεωτερικής φιλοσοφίας (χωρίς να χρειάζεται καν το πρόθεμα μετά- σε αυτό το νεωτερικό), έγινε το εργαλείο μιας δύναμης κυριαρχίας που αποτέλεσε το άλλο μισό του. Ο Marx περιγράφει το κεφάλαιο ως μια διαδικασία χωρίς όρια και χωρίς τέλος, το ίδιο ισχύει και για το υποκείμενο και αυτή η ομοιότητα δεν είναι καθόλου τυχαία. Ο Foucault λέει ότι βασική του έγνοια υπήρξε η ιστορία των διαφορετικών τρόπων που τα ανθρώπινα όντα μετατρέπονται σε υποκείμενα. Ο Althusser λέει ότι “η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα”. Αν λοιπόν υπάρχει ένα γίνεσθαι υποκείμενο, όταν μιλάμε για υποκείμενο δεν εννοούμε μια έμφυτη κατάσταση αλλά μια διαδικασία διαμόρφωσης. Μάλιστα και ο Adorno λέει “*το άτομο είναι ένα μεταβατικό προϊόν και ίσως ένα μεταβατικό φαινόμενο*”⁴²⁰. Ίσως οφείλουμε να ασπαστούμε έναν νέο ορισμό στον οποίο το υποκείμενο δεν είναι ο ένας πόλος μιας σχέσης αλλά ένα αρχέτυπο. Το υποκείμενο είναι ήδη καθορισμένο τελικό προϊόν στο οποίο πρέπει να συγκλίνει η διαδικασία της υποκειμενοποίησης. Είναι ήδη μια μάσκα χαρακτήρα. Το υποκείμενο δεν είναι παρά ένα προϊόν των κοινωνικών συνθηκών. Το στρεβλό αποτέλεσμα της αναλήθειας του καθολικού. Επιστρέφοντας στο υποκείμενο, μετά την μελέτη

420Adorno, T. W. (2006). History and freedom: lectures 1964-1965. Polity. 8η παράδοση

του εμπορεύματος, βρίσκουμε τη στιγμή της αλήθειας του εκεί που ο Marx βρίσκει την στιγμή της αλήθειας της θρησκείας. Το υποκείμενο, παράγωγο της αιώνιας ψυχής του Πλάτωνα, (η εναντίωση στο υποκείμενο φτάνει μέχρι την εναντίωση στην πλατωνική αιωνιότητα της ψυχής)⁴²¹ διασώζεται με τον τρόπο που περιγράφει ο Foucault την πραγματικότητα της ψυχής: δεν πρόκειται για ένα λάθος, για μια ψευδαίσθηση που πρέπει να απορριφθεί. *“Θα ήταν λάθος να πούμε ότι η ψυχή είναι μια ψευδαίσθηση ή ένα ιδεολογικό φαινόμενο. Αντίθετα: “υπάρχει”, έχει μια πραγματική υπόσταση, έχει παραχθεί γύρω, πάνω και μέσα σε ένα σώμα μέσω της λειτουργίας μιας εξουσίας που ασκείται σε όσους τιμωρούνται -και γενικότερα, σε όσους εποπτεύει, διδάσκει και διορθώνει, σε τρελούς, παιδιά στο σπίτι και στο σχολείο, τους αποικιοκρατούμενους, αυτούς που κόλλησαν στη μηχανή και εποπτεύονται για το υπόλοιπο της ζωής τους”*⁴²² εννοεί εδώ ότι η ψυχή είναι αληθινή όχι ως η φαντασιακή προβολή της θρησκείας και του πλατωνισμού αλλά ως δημιούργημα ενός μηχανισμού πειθαρχίας. Όχι μια αρνητική αφαίρεση αλλά ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα ελέγχου. Εδώ μπορούμε να δούμε το ρόλο του εμπορευματικού χαρακτήρα στη παραγωγή αυτού του τύπου υποκειμενικότητας ως παραγωγή ελέγχου.

Για λογαριασμό της σχολής της Φρανκφούρτης έχει αναλύσει τη σχέση ανάμεσα στην υποκειμενικότητα και τη κυριαρχία αρκετά νωρίτερα ο Horkheimer. Αυτή είναι ένας βασικός πυλώνας της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*. Ο Adorno τον ακολουθεί σε αυτή τη κριτική του υποκειμένου. Κατανοεί το υποκείμενο, όχι ως ένα επιλεκτικά ταυτόσημο της έννοιας άτομο αλλά ως μια συγκεκριμένη ιστορική διαδικασία, με κύριο χαρακτηριστικό το *“εξουσία και γνώση είναι ένα”*⁴²³. Μια τέτοια κατανόηση αποκαλύπτει ως εσωτερική ενότητα του υποκειμένου όχι κάποιες κατηγορίες της αντίληψης αλλά την κυριαρχία. Μια συγκροτητική βία χωρίς μέτρο και χωρίς όρια, μια κυριαρχία που είναι πρωτίστως αυτοκυριαρχία, δηλαδή ένα δίκοπο μαχαίρι, μια πληγή. Δεν μιλάμε εδώ για αυτό που ανθρωπολογικά ονομάζει η ψυχανάλυση *“υποκείμενο της έλλειψης”* αλλά για μια πολύ συγκεκριμένη ιστορική μορφή. Ο

421 Πλάτων -Μένων

422 Foucault, M. (2011) *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*.

423 ΔτΔ:31

de Sade με την Ιουλιέτα φτάνει τη κυριαρχία στα όρια της. Ακολουθώντας τη λογική του διαφωτισμού, το ανώτατο στάδιο του νεωτερικού υποκειμένου είναι η πλήρης πραγματοποίησή του, τα κορμιά που χρησιμοποιούνται σαν έπιπλα.

Ο Siegfried Kracauer παρατηρεί ότι μέσα στο καντιανό σύστημα μαίνεται ο πόλεμος ανάμεσα στη στιγμή του αντικειμενικά οντολογικού και αυτή του υποκειμενικά ιδεαλιστικού... οι ρωγμές και τα ψεγάδια είναι στη φιλοσοφία πιο ουσιαστικά από τον ειρμό του νοήματος. Έτσι διαβάζοντας τη κριτική του καθαρού λόγου μαζί με τον νεαρό Adorno τον έμαθε πως να διαβάζει τον Kant ενάντια στον Kant, τον ιδεαλισμό ως κρυπτογράφημα ενός υλισμού. Έτσι ο Adorno παρατηρεί ότι *“Πέρα από τον μαγικό κύκλο της φιλοσοφίας της ταυτότητας, το υπερβατολογικό υποκείμενο μπορεί να αποκρυπτογραφηθεί ως μια κοινωνία που δεν έχει συνείδηση του εαυτού της”*⁴²⁴.

Πέρα από την εστίαση στους εξουσιαστές και τους ανθρωποφύλακες, πέρα από την εστίαση στα αφεντικά, η διαλεκτική της μη ταυτότητας μας οδηγεί σε μια θεωρία που βλέπει ξεκάθαρα τον απρόσωπο μηχανισμό κυριαρχίας μέσα στις μυστικοποιήσεις του. Η θεωρία της πραγματοποίησης του Adorno βρίσκει μια απρόσωπη κυριαρχία στον εμπορευματικό χαρακτήρα. Η κυρίαρχη ολότητα όπως τη βιώνουμε, δεν είναι απλώς ένα γενικό σχήμα συνύπαρξης των ανθρώπων, δεν είναι μια ταυτότητα αλλά ένας διαχωρισμός, είναι *“...το γεγονός ότι ουσιαστικά διαχωριζόμαστε ο ένας από τον άλλο μέσα από την αφηρημένη σχέση ανταλλαγής”*⁴²⁵ Μια αφαίρεση που συγκροτεί μια αναληθή ολότητα, όμως όχι μια αφαίρεση που αφορά τη σκέψη αλλά και εδώ: μια πραγματική αφαίρεση. *“Η αφαίρεση συμπεραίνουμε ότι δεν εδράζεται στη σκέψη του κοινωνιολόγου αλλά στην ίδια την κοινωνία”*⁴²⁶ Αυτή η θέση για τις σχέσεις ανταλλαγής διατρέχει ολόκληρο το έργο του Adorno και είναι παράδοξο πόσο αγνοείται ή υποτιμάται από τους αναγνώστες και τους σχολιαστές του. Ωστόσο εδώ έχουμε μια πραγματική αφαίρεση που περιγράφει το εμπόρευμα. Μιλά για εμπορευματικό χαρακτήρα χωρίς να θεματοποιεί τον χρηματικό χαρακτήρα, χωρίς να τον διαχωρίζει, και αυτό εδώ αποκαλύπτεται ως μια παράληψη που θα

424Adorno. Negative Dialectics 1973, σ.177

425Adorno (2000) Introduction to Sociology σ.46

426Adorno (2000) Introduction to Sociology σ.32

είχε οδηγήσει τη θεωρία του ακόμα πιο κεντρικά στο πυρήνα της καπιταλιστικής διαδικασίας. Συνεχίζουμε λοιπόν με την εμπορευματική μορφή, υπονοώντας μαζί της και τη χρηματική, για να περάσουμε μετά στις προσεγγίσεις που μιλούν αποκλειστικά για χρηματική μορφή της αξίας.

Σε ένα ερευνητικό δοκίμιο για της κοινωνική κριτική της ραδιοφωνικής μουσικής το 1945⁴²⁷, διευκρινίζει ήδη από την αρχή: *“Ξεκινάμε από κάποια δεδομένα αξιώματα: πρώτον. ζούμε σε μια κοινωνία εμπορευμάτων”* έτσι και η μουσική, οι ραδιοφωνικοί παραγωγοί *“αναλαμβάνουν το καθήκον να διατηρήσουν τις δομές εξουσίας αυτής της εμπορευματικής κοινωνίας”*.

Ο εμπορευματικός χαρακτήρας αναδεικνύεται λοιπόν σαν το πρώτο αξίωμα για τη κοινωνική κριτική. Αξίωμα σημαίνει ότι δεν χρήζει απόδειξης. Χωρίς τη Neue Marx-Lecture και παρά τις διαφοροποιήσεις της, αυτός ο εμπορευματικός χαρακτήρας και ο ρόλος του για τον Adorno θα είχε παραληφθεί. Για τον Zizek η εμπορευματική μορφή είναι η μήτρα της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού, το επιστημολογικό της παράδειγμα⁴²⁸.

Για το Υποκείμενο και το Αντικείμενο

Είναι σε ένα αδημοσίευτο κείμενο με τίτλο *“στοιχεία για τη θεωρία και τη πράξη”* που ο Adorno διευκρινίζει ότι *“το ερώτημα για τη θεωρία και τη πράξη εξαρτάται από αυτό για το υποκείμενο και το αντικείμενο”*. Εξάλλου, εντοπίζει στην ίδια εποχή που ο καρτεσιανισμός χαρτογραφούσε τη διχοτόμηση του υποκειμένου από το αντικείμενο, που η ίδια η έννοια της πράξης αποδείχθηκε προβληματική⁴²⁹. Έτσι εκείνο το κείμενο για τη πράξη μπαίνει μετά από ένα άλλο κείμενο με τίτλο *“για το υποκείμενο και το αντικείμενο”*⁴³⁰ στο οποίο προσπαθεί να ξεμπλέξει το νήμα της σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου. Είναι ένα ύστερο κείμενο που έμεινε αδημοσίευτο, πυκνογραμμένο και αφοριστικό χωρισμένο σε θέσεις. Στη συνέχεια θα εκθέσουμε τις κεντρικές γραμμές του.

427Adorno, T. W. (1996). A social critique of radio music. The Kenyon Review, 18(3/4), 229-235.

428YAI46

429Οι εξελίξεις που ακολούθησαν τη γαλλική επανάσταση.

430Zu Subjekt und Objekt, στο GS 10.2, S. 741-758

Αρχικά δεν δίνει ορισμό για το υποκείμενο και το αντικείμενο, η ίδια η έννοια του ορισμού θα ήταν μια λήψη ζητουμένου, το να δώσεις έναν ορισμό σημαίνει ότι υποκειμενικά μέσω μιας αυστηρά εφαρμοζόμενης έννοιας συλλαμβάνω κάτι αντικειμενικό. Κρίνει έτσι ότι *“είναι φρόνιμο να ξεκινά κανείς παίρνοντας τις λέξεις υποκείμενο- αντικείμενο όπως μας τις παρέδωσε καλογυλισμένες η φιλοσοφική γλώσσα σαν ιστορικά της πετρώματα. Η πρώτη αμφισημία είναι ότι υποκείμενο μπορεί να σημαίνει τόσο το μεμονωμένο άτομο όσο και τη συνείδηση εν γένει. Δε μπορούμε να υπερβούμε αυτή τη διάκριση. Ο πρώτος στοχασμός είναι μια *intentio obliqua* (εικόνα του πράγματος) απλοϊκού αλλά ήδη διαμεσολαβημένου, από ένα αμφίβολο αντικείμενο πάμε σε ένα μη αμφίβολο υποκείμενο. Ο δεύτερος στοχασμός (*intentio recta* – πράγμα αυτό τούτο) αντανακλά τον πρώτο, προσδιορίζει προσεκτικότερα την ασάφεια των εννοιών υποκειμένου και αντικειμένου για χάρη του περιεχομένου τους”*.

“Ο διαχωρισμός του υποκειμένου και του αντικειμένου είναι ταυτόχρονα και αληθής και φαινομενικός”. *“Αφού το υποκείμενο χωριστεί ριζικά από το αντικείμενο, υποβιβάζει το αντικείμενο στον εαυτό του, το υποκείμενο καταπίνει το αντικείμενο, ξεχνώντας πόσο είναι αντικείμενο το ίδιο”*. Εδώ αναδύεται και η διάκριση ανάμεσα στη φαινομενικότητα και την αλήθεια (ή ουσία) ως ταυτόχρονες καταστάσεις, αυτό που αλλού βρίσκουμε ως *“αντικειμενική φαινομενικότητα”*. Η διάκριση υποκειμένου-αντικειμένου έχει ένα στοιχείο ψέματος που αναδύεται όταν ο διαχωρισμός υποστασιοποιείται χάνοντας την αληθινή του δυναμική. Η σχέση υποκειμένου-αντικειμένου είναι διαλεκτική, οτιδήποτε άλλο είναι ξόρκια από την εποχή της τυφλής μοίρας ενός κόσμου που κυριαρχεί ο φόβος. Το διαλεκτικό χαρακτήρα της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου αναλαμβάνει ένας τρίτος όρος που ονομάζουμε διαμεσολάβηση. Χωρίς αυτή, το κάθε μέρος αναλώνεται στα ξόρκια που επιστρέφουν πάνω του. Η αδιαφορία που προϋπήρξε του υποκειμένου, ήταν ο τρόμος της τυφλής αλληλουχίας της φύσης, η μοίρα, ο μύθος. Ενώπιον σε αυτόν βρήκε η θρησκεία τη στιγμή της αλήθειας της, όχι μέσω του θεού αλλά μέσω του υποκειμένου. Οι επικλήσεις μιας παλιάς ρομαντικής αδιαφορίας ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, είναι στη πραγματικότητα ένα ψέμα, είναι επικλήσεις πνευμάτων

του φόβου που πρέπει να πάψουν. Αντί για επικλήσεις για την επιστροφή της εποχής του φόβου μέσα από συλλογικές πρακτικές, το ξόρκι για την αιχμαλωσία της παλιάς αδιαφορίας πρέπει να καταστραφεί. Ο φόβος δεν έχει διαλυθεί. Βασιλεύει στην αστική κοινωνία μαζί με τη τυφλή μοίρα των αγορών. Κρύβεται με την ιδεολογικοποίηση του μοιραίου για να επιστρέψει ακόμα πιο βίαιος. *"Στόχος της επανάστασης είναι η κατάργηση του φόβου"* είχε πει κάποτε⁴³¹.

Αν μπορέσουμε να μιλήσουμε για συμφιλίωση υποκειμένου-αντικειμένου, μια τέτοια εξέλιξη δεν θα μπορούσε να ήταν μια ψευδαισθητική ταυτότητα: θα ήταν μάλλον η επικοινωνία αυτού που διαφοροποιείται. Η συμφιλίωση είναι δυνατή μόνο ως ειρήνευση, μόνο ως μια κατάσταση διαφοροποίησης χωρίς κυριαρχία⁴³². Η ενεργή άρση της κυριαρχίας προϋποτίθεται. Και η πραγματικότητα του υπερβατολογικού υποκειμένου βαραίνει περισσότερο από τη φαινομενικότητα της μετουσίωσής του σε καθαρό πνεύμα, και όσο πιο πραγματικό γίνεται αυτό το υπερβατολογικό υποκείμενο τόσο πιο έντονα προσδιορίζει τη πραγματική συμπεριφορά των ανθρώπων και της κοινωνίας. Το υποκείμενο επιστρέφει στον κόσμο τη μορφή που από αυτόν απέκτησε, αυτή η αμοιβαία αντανάκλαση γίνεται η αλήθεια του. Το ψυχολογικό υποκείμενο, γίνεται ένα απλό εξάρτημα της κοινωνικής μηχανικής και τελικά ιδεολογία. *"Το δόγμα του υπερβατολογικού υποκειμένου φανερώνει πιστά τη προτεραιότητα της αφηρημένης ορθολογικής σχέσης που έχει αφαιρεθεί από τα άτομα και τις καταστάσεις τους"*. Για αυτή, η ανταλλαγή είναι το μοντέλο (Sohn Rethel). Αν η σταθερή δομή της κοινωνίας είναι η ανταλλακτική μορφή, η ορθολογικότητά της θεσπίζει τον άνθρωπο: αυτό που είναι για τον εαυτό τους, ενώ αυτό που πιστεύουν ότι είναι είναι δευτερεύον. Παραμορφώνονται εξ αρχής από τον μηχανισμό που στη συνέχεια μεταμορφώθηκε φιλοσοφικά στο υπερβατολογικό. Το υποτιθέμενα προφανές, το εμπειρικό υποκείμενο, θα έπρεπε να θεωρηθεί πραγματικά ως όχι-ακόμα-υπαρκτό. Από αυτή την οπτική το υπερβατολογικό υποκείμενο είναι "συντακτικό". Είναι σαν κάθε συγκεκριμένο πράγμα να έγινε

431Επιστολή στον Benjamin 18 Μαρτίου 1936. Στο Συλλογικό (2018). *Aesthetics and politics*. Verso Books., σ.125.

432ο.π. σ.743

μια σταθερή άχρονη αντικειμενικοποίηση για να συμβαδίζει με το καντιανό δόγμα των σταθερών και αμετάβλητων μορφών της υπερβατολογικής συνείδησης. Η αφηρημένη έννοια του υπερβατολογικού υποκειμένου προϋποθέτει ακριβώς αυτό που υπόσχεται να θέσει: το ενεργό, ζωντανό άτομο της αστικής κοινωνίας, το άτομο της καπιταλιστικής οικονομίας. Για τον Adorno αυτό το κατάλαβε από την αρχή η ιδεαλιστική φιλοσοφία, και ο Kant προσπάθησε να αναπτύξει μια διάκριση θεμελιακή, συγκροτητική και ιεραρχική στο κεφάλαιο για τους ψυχολογικούς παραλογισμούς, σαν αυτό που έρχεται πρώτο στη συνείδηση -το εμπειρικό άτομο- να είναι πιο αληθινό. Είναι μια σκέψη με ταυτολογική λειτουργία. Όσο το άτομο υποτάσσεται στην ολότητα, τόσο εξαρτάται από την εξουσία, το νόμο και το Geist.

Εφόσον η διαλεκτική διαφέρει από τη παραδοσιακή σκέψη στο ότι δεν αναζητεί “πρώτα θεμέλια”, ένα επιχείρημα ότι είναι το υποκείμενο που προηγείται ή και το αντίθετο, ότι το αντικείμενο είναι πρωταρχικό, δεν έχουν εδώ αξία. Άρα τι αξία έχει στη διαλεκτική η θέση για “το πρωτείο του αντικειμένου”; Είναι μια θέση μη-διαλεκτική, μια πολεμική. Το πρωτείο του αντικειμένου δεν παρουσιάζεται ως θέση ή αντίθεση αλλά ως μια επίγνωση, μια στάση που υπάρχει ήδη στον κόσμο και ο Adorno έρχεται να τη στηρίξει κριτικά, κομμάτι μιας ήδη υπάρχουσας διαλεκτικής. Δεν είναι μια ηθική στάση παρά ως αποκατάσταση μιας δικαιοσύνης (μιας δικαιοσύνης που βρίσκουμε στα πράγματα και όχι μιας υποκειμενικής αριστοτελικής μεσότητας). Ποιο πρωτείο όμως είναι αυτό αφού ακόμα δεν έχουμε τον ορισμό του αντικειμένου. Ένας αρνητικός ορισμός λέει ότι το πρωτείο του αντικειμένου δεν αποκαθιστά το πράγμα “αυτό τούτο” όχι επειδή αυτή η κίνηση είναι προβληματική αλλά επειδή δεν υπάρχει τίποτα προς αποκατάσταση στο πράγμα “αυτό τούτο”. Υπάρχουν ήδη οι τάσεις που βλέπουν το πρωτείο του αντικειμένου ως πρωτείο του πράγματος “αυτού τούτου”. Οι τάσεις που θα επιδιώξουν κάτι τέτοιο, ένας “απλοϊκός ρεαλισμός” ή μια “ανθρωπολογική θεώρηση”, αν και ιστορικά αναγκαίες είναι ψευδής αφαίρεση. Το πράγμα “αυτό τούτο” γίνεται ψευδής αφαίρεση. Η ψευδής αφαίρεση δεν είναι μια απλή αφαίρεση αλλά μια αφαίρεση ήδη διαμεσολαβημένη από την πραγματική αφαίρεση, “ήδη κομμάτι της

πραγμοποίησης”. Αυτό που διαψεύδει τον Kant δεν είναι η αδύνατη οντολογική θέση του πράγματος “αυτού τούτου” αλλά το ότι είναι ήδη διαμεσολαβημένο.

Το πραγματικό πρωτείο του αντικειμένου αποκαθιστώντας πρωτίστως το υποκείμενο, “σημαίνει κυρίως ότι το υποκείμενο είναι για λογαριασμό του αντικείμενο με έναν ποιοτικά διαφορετικό, πολύ πιο ριζοσπαστικό τρόπο από το αντικείμενο, επειδή το αντικείμενο δε μπορεί να γνωσθεί εκτός από τη συνείδηση, ως εκ τούτου είναι επίσης υποκείμενο. Οτιδήποτε γίνεται γνωστό από τη συνείδηση πρέπει να είναι ένα κάτι. Η διαμεσολάβηση λειτουργεί σε κάτι ήδη διαμεσολαβημένο. Το πρωτείο του αντικειμένου είναι η εικόνα της εικόνας του πράγματος, Το κατά-τον-εαυτό-του του κατά-τον-εαυτό, έμμεσος στοχασμός του έμμεσου στοχασμού (*die intentio obliqua der intentio obliqua*)⁴³³, όχι το ξαναζεσταμένο πράγμα αυτό-τούτο (δύο φορές εμπειρία, όπως οι ιδέες που δεν είναι ποτέ καθαρές, δηλαδή το πράγμα μέσα στη πραγμότητά του, πολλαπλά διαμεσολαβημένο, όχι μια οντολογία του πράγματος). Το πρωτείο του αντικειμένου γίνεται “*αυτό που θα διορθώσει τη μείωση του υποκειμένου, όχι αυτό που θα αρνηθεί το μερτικό του υποκειμένου*”.

Το αντικείμενο, στην άλλη πλευρά του διαλεκτικού πόλου, είναι κι αυτό ήδη διαμεσολαβημένο, όμως πιο ανεξάρτητο. Δεν εξαρτάται από το υποκείμενο όσο το υποκείμενο εξαρτάται από αυτό. “*Η διανοητικοποίηση αγνόησε αυτή τη λειτουργία ως μεταμφίεση της αφαίρεσης (ανταλλακτική εξομοίωση)*”⁴³⁴. Το αντικείμενο έχει εγγενώς υποκειμενικές ιδιότητες που δεν πρέπει να εξαλειφθούν. “*Ως καθαρή αντίληψη, το υποκείμενο θα όφειλε να είναι το απόλυτο άλλο κάθε ύπαρξης. Ακόμα και εδώ εμφανίζεται μια αλήθεια στην αρνητική της αμφίεση: ότι η πραγμοποίηση που το κυριαρχικό υποκείμενο έχει επιβάλει στα πάντα, ακόμα και στο ίδιο, είναι φαινομενικότητα. Μεταφέρει στην ίδια του την άβυσσο ότι θα μπορούσε να είναι εκτός εμβέλειας για τη πραγμοποίηση. Με την παράλογη συνέπεια, βεβαίως, ότι έτσι επιτρέπει κάθε άλλη πραγμοποίηση*”⁴³⁵.

Περιγράφει ένα διαλεκτικό δέσιμο υποκειμένου-αντικειμένου, ενυπάρχουν το

433ο.π. σ.747

434ο.π. σ.747

435ο.π. σ.754

ένα στο άλλο ως διαχωρισμοί. Το αδιαπέραστο του υποκειμένου δεν είναι παρά αντανάκλαση της υπόστασης του πράγματος. Το υποκείμενο ως αναγκαία στιγμή δε μπορεί να εκριζωθεί. Με την εξάλειψή της υποκειμενικής στιγμής, το αντικείμενο θα έσπαζε εντυπωσιακά σαν τις φευγαλέες αναταραχές και αστραπές της υποκειμενικής ζωής.

Η επόμενη θέση μοιάζει ιδεαλιστική: Το ισχυρότερο κίνητρο της μη-ιδεαλιστικής διαλεκτικής είναι ότι η αντίθεση καθολικού - μερικού είναι τόσο αναγκαία όσο και απατηλή. Και τα δύο τόσο υπάρχουν όσο και δεν υπάρχουν. Το καντιανό υπερβατολογικό διακρίνεται από το άτομο της εμπειρίας, το υπερβατολογικό είναι η αρετή της σκέψης που ξεπερνά την αλλοτριωμένη ατομικότητα. Η αντικειμενικότητα έχει ανάγκη το υποκείμενο, για να μη καταντήσει “ανοησία”. “Το αντικείμενο, αν και εξασθενημένο δεν είναι χωρίς υποκείμενο. Αν από το ίδιο το αντικείμενο απουσιάζει το υποκείμενο ως στιγμή του, τότε η αντικειμενικότητα του θα γινόταν ανόητη. Αυτό είναι καταφανώς εμφανές στην *“αδυναμία της Χιουμιανής επιστημολογίας. Ήταν υποκειμενικά προσανατολισμένη ενώ πίστευε ακόμα ότι μπορούσε να τα βρει στη μοιρασιά με το υποκείμενο”*⁴³⁶. Άρα είναι αναγκαίο να κρίνουμε τη σχέση μεταξύ ατομικού και υπερβατολογικού υποκειμένου. Το ατομικό υποκείμενο όπως το έθεσε ο Kant σε πολλές περιστάσεις, είναι το αναπόσπαστο συστατικό του εμπειρικού κόσμου...υπερβατολογικό: η αρετή της σκέψης να ξεπερνά την αλλοτριωμένη ατομικότητα... Η αντίθεση καθολικού μερικού τόσο αναγκαία όσο και απατηλή. Και τα δύο υπάρχουν όπως και δεν υπάρχουν. Αυτό είναι ένα από τα ισχυρότερα κίνητρα της μη-ιδεαλιστικής διαλεκτικής.

*“Η σκέψη του υποκειμένου για τη μορφολογία του είναι σκέψη για την κοινωνία, με το παράδοξο, από τη μια ότι οι μορφολογικές συντάξεις κατάγονται από τη κοινωνία ενώ από την άλλη (κρατούσα επιστημολογία) έχουν αντικειμενικά καταξιοωθεί”*⁴³⁷. “το παράδοξο για το υποκείμενο μέσα στον εαυτό του της αντικειμενικής του αιχμαλωσίας”⁴³⁸.

Η γνωσιακή ικανότητα χωρίς την οποία δεν θα υπήρχε ούτε διαφορά ούτε

436ο.π. σ.756

437ο.π. σ.757

438ο.π. σ.757

ενότητα, έχει προκύψει ιστορικά. Συνίσταται ουσιαστικά σε αυτές τις μορφολογικές συντάξεις, ότι ακόμα και αν η γνώση μοιάζει πέρα από αυτές, πρέπει να λάβει χώρα σύμφωνα με αυτές. Όμως αυτές οι μορφολογικές συντάξεις δεν είναι απόλυτες αλλά ιστορικές εξελίξεις όπως η ίδια η γνωσιακή ικανότητα. Δεν είναι απίθανο να αφανιστούν. Το να προκαταβάλουμε την απολυτότητά τους θα έθετε το υποκείμενο ως απόλυτο, το να τις σχετικοποιήσουμε θα ανακαλούσε την γνωσιακή ικανότητα. Το να αντιπαρατεθείς με αυτό, λένε ότι η αντιπαράθεση θα ήταν ανόητος κοινωνιολογισμός: ότι ο θεός έπλασε την κοινωνία και η κοινωνία δημιούργησε τον άνθρωπο και το θεό με την εικόνα του ανθρώπου.... *“Η οντολογία του ανθρώπινου όντος επικεντρώνεται στην εξέλιξη του ατόμου... αρνείται την κοινωνία στις έννοιές της, υποβαθμίζοντας τη σε συντομογραφία για το άτομο”*⁴³⁹.

Οι ιδέες ζουν στις σπηλιές

Για τον Adorno, είναι η διαλεκτική μέθοδος που μας οδηγεί σε σύγκρουση με την έννοια της “ιδέας” ως κάτι ουσιώδες, μόνιμο, αμετάβλητο και αυταπόδεικτο⁴⁴⁰ Στον Adorno οι ιδέες δεν υπάρχουν έξω από τον κόσμο, πηγάζουν από μέσα του αναπνέουν, διαμορφώνονται, και αλληλεπιδρούν μέσα σε αυτόν. “Οι ιδέες ζουν στις σπηλιές ανάμεσα σε αυτό που τα πράγματα φιλοδοξούν να είναι και αυτό που πραγματικά είναι”⁴⁴¹ λέει ο Adorno στην Αρνητική Διαλεκτική. Εδώ είναι το σημείο που αντιπαρατίθεται στον Πλάτωνα και παρουσιάζει τις ιδέες αντιστρέφοντας την αλληγορία του σπηλαίου: σε εκείνο το μύθο είναι οι άνθρωποι μέσα στις σπηλιές και οι ιδέες έξω στον κόσμο του φωτός, ο Adorno μας βοηθά να κατανοήσουμε ότι μάλλον συμβαίνει το αντίθετο. Αυτές οι σπηλιές βρίσκονται ανάμεσα στο *ον* και σε ένα δέον που ενυπάρχει στο *ον*, όχι λοιπόν στο υποκείμενο, όχι σε κάποιο υπερβατικό επίπεδο, αλλά μέσα στον κόσμο. Αντιστροφή της θεωρίας του σπηλαίου. Ενώ η φιλοσοφική ιδέα της διαλεκτικής προέρχεται από τον θεωρητικό του κόσμου

439ο.π. σ.758

440Bd.IV.2:28

441ΑΔ:186

των ιδεών, τον Πλάτωνα, μέσα από την ιστορία της φιλοσοφίας, φτάνουμε με τον Adorno στη συνείδηση, ότι η διαλεκτική γκρεμίζει αυτή την αφηρημένη κατασκευή που ονομάστηκε “κόσμος των ιδεών”.

Στους “στοχασμούς για τη ταξική θεωρία” ο Adorno συνεχίζοντας αυτό το συλλογισμό λέει: “ο *Jacob Burckhardt* υποψιάζεται ότι η παραβολή του σπηλαίου στη πλατωνική πολιτεία, ο μεγαλειώδης συμβολισμός της διδασκαλίας των αιώνιων ιδεών, έχει διαμορφωθεί κατά το πρότυπο των φρικτών αθηναϊκών αργυρορχειών”⁴⁴². Οι ιδέες ζουν τη ζωή τους ενάντια στις προβολές μας, γεννιούνται και πεθαίνουν σε αυτόν τον κόσμο. Οι ιδέες δεν εμφανίζονται σε σπάνιες μεσσιανικές στιγμές σαν μοναδικά συμβάντα, όμως η καθημερινή, τετριμμένη ύπαρξή τους στον κόσμο δεν σημαίνει ότι δεν είναι άγρια ανυπότακτα πλάσματα. Όπως συμβαίνει και με τις ηλικιακές μεταβολές των ανθρώπων που δεν προσέχουμε όσο ζούμε μαζί τους, έτσι οι ιδέες μας φαίνονται αμετάβλητες. Μια τέτοια αντίληψη των ιδεών δεν προέρχεται από τον Adorno ή τον Foucault, ο Adorno την εντοπίζει ήδη στον Αριστοτέλη. Στις *Παραδόσεις για τη Μεταφυσική*⁴⁴³ αναγνωρίζει ως κεντρική θέση της αριστοτελικής μεταφυσικής το ότι ως προς τη σχέση του καθολικού με το ιδιαίτερο: “η ουσία ή όπως ο Πλάτωνας θα το έθετε, η ιδέα, δεν βρίσκεται έξω από τα πράγματα των οποίων αποτελεί αυτή την ουσία, αλλά υπάρχει στο μέτρο που βρίσκεται μέσα στα ίδια τα πράγματα... το βασικό δόγμα του Πλάτωνα σχετικά με τον χωρισμό των ιδεών ως ενάντιο της ύπαρξης, η άβυσσος του νοήματος που διαχωρίζει τις ιδέες ή τις καθολικές έννοιες από τα συγκεκριμένα ατομικά πράγματα που υπάγονται σε αυτές, αμφισβητείται στον Αριστοτέλη”⁴⁴⁴.

Η τετριμμένη παρατήρηση ότι ολόκληρη η ιστορία της φιλοσοφίας δεν είναι παρά σχολιασμός στον Πλάτωνα, είναι το άλλο μισό της θεωρίας των ιδεών, η φιλοσοφία διακήρυξε με τον Marx ότι έχει σαν αντικείμενο την πραγματικότητα, ότι δεν είναι σχολιασμός αφηρημένων ιδεών αλλά “πραγματική κίνηση”. Η αντιπαράθεση μας στον Πλάτωνα πρέπει να ξεκινά

442ΣΤΘ:35

443Adorno, T. W. (1998). *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965). *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen*.

444ο.π. σ.28

από αυτό. Ο Φαράκλας εντοπίζει την κριτική στον κόσμο των ιδεών ήδη μέσα στο πλατωνικό κείμενο. Υπενθυμίζει ότι “στον πλατωνικό Παρμενίδη, όταν ο Σωκράτης λέει πως αποφεύγει να σκεφτεί ότι και “η τρίχα, η λάσπη και η λέρα” έχουν μια ιδέα, ο Παρμενίδης απαντά πως, όταν ωριμάσει και τον κυριεύσει πλήρως η φιλοσοφία, “δεν θα περιφρονεί κανένα από αυτά”⁴⁴⁵. Θά λεγες ότι ο Πλάτων, δια στόματος Παρμενίδη, επιπλήττει τον δάσκαλό του που ήταν πολύ αριστοκρατικός για να λερώσει τα χέρια του με τέτοιες βρωμιές”⁴⁴⁶. Αυτό που μένει στο περιθώριο, ένα βδελυρό υπόλειμμα για τη παραδοσιακή σκέψη, αντιστέκεται διαρκώς στις νοικοκυρεμένες της ταξινομήσεις. Δεν μένει όμως ένα υπόλειμμα, στην *Αρνητική Διαλεκτική* η μη ταυτότητα επιχειρεί να αποκαταστήσει αυτή τη διαλεκτική τύφλωση. Είδαμε πως ο Adorno κατάλαβε την σημασία αυτής της αντιστροφής του κόσμου των ιδεών μελετώντας τον Benjamin⁴⁴⁷ όμως η θέση ότι οι έννοιες και οι ιδέες βρίσκονται στα πράγματα, βρίσκονται μέσα στον κόσμο δεν είναι τόσο ρηξικέλευθη όσο μπορεί να ακούγεται. Βρίσκεται στον πυρήνα της φιλοσοφικής αντίληψης που ονομάστηκε υλισμός. Στα τετράδια της φυλακής του Gramsci, στο τετράδιο με τίτλο υλισμός υπάρχει διατυπωμένο ότι “η ύλη αποτελεί την βάση με την οποία δημιουργούνται οι ιδέες και όχι το ανάποδο”⁴⁴⁸. Αυτοί οι συλλογισμοί μας οδηγούν σε ένα κεντρικό φιλοσοφικό ζήτημα, σε αυτό της σχέσης φαινομενικότητας και ουσίας.

445Πλάτων. Παρμενίδης. 130γ-ε

446Φαράκλας (2007) σ.405

447Ο Benjamin μιλά για μια καταγωγή των πραγμάτων με την έννοια του συνεχούς γίνεσθαι της γένεσής τους. Στο Passagenwerk βρίσκουμε το απόσπασμα: “μελετώντας την παρουσίαση της έννοιας της αλήθειας στον Goethe από τον Simmel, είδα πολύ καθαρά πως η δική μου έννοια της καταγωγής [Ursprung] στο βιβλίο για το Trauerspiel είναι μια αυστηρή και αποφασιστική μετάθεση αυτής της βασικής έννοιας στον Goethe από την κυριαρχία της φύσης σε αυτήν της ιστορίας. Ursprung -είναι ουσιαστικά η έννοια του πρώτο-φαινομένου αποσπασμένου από το παγανιστικό πλαίσιο της φύσης και τοποθετημένου στα ιουδαϊκά πλαίσια της ιστορίας. Πιο συγκεκριμένα, αναζητώ την καταγωγή των διαμορφώσεων και των παραλλαγών των παρισυνών στοών από την αρχή τους ως την παρακμή τους, και εντοπίζω αυτή την καταγωγή στα οικονομικά δεδομένα. Αυτά τα δεδομένα, ιδωμένα από τη σκοπιά της αιτιότητας, συνεπώς θεωρούμενα ως αιτίες, δεν θα ήταν πρώτο-φαινόμενα γίνονται τέτοια μόνο στο βαθμό που κατά τη δική τους ατομική εξέλιξη αφήνουν να προκύπτει η σειρά των συγκεκριμένων ιστορικών μορφών των στοών, όπως το φύλλο ξεδιπλώνει από μέσα του όλα τα πλούτη του εμπειρικού κόσμου των φυτών” Benjamin. Passagenwerk Δεσμίδα N2a,4

448Gramsci, A. (2008) *Ιστορικός υλισμός. Τετράδια της φυλακής*.

Φαινομενικότητα και ουσία

“Ο πυρήνας [της αναγκαίας κοινωνικής φαινομενικότητας] είναι η [ανταλλακτική] αξία ως πράγμα καθ' εαυτό, ως “φύση” ”. Adorno⁴⁴⁹

Ο μόνος τρόπος να πας πέρα από τη φαινομενικότητα είναι να περάσεις μέσα από αυτή επειδή είναι πραγματική στις συνέπειές της (πχ αυτό που ο Marx ονομάζει “φαινομενικότητα του τριαδικού τύπου”, αυτή η συσκότιση γύρω από βασικές οικονομικές κατηγορίες, μόνο φαινομενικότητα δεν είναι για όσους τρέχουν κάθε μήνα να πληρώσουν το ενοίκιο). Το ίδιο ισχύει και για τη φαινομενικότητα της εθνικής ή θρησκευτικής συνείδησης καθώς και για κάθε άλλη φαινομενικότητα. Η φαινομενικότητα είναι εν γένει ο τρόπος ύπαρξης των πραγμάτων. Η απάντηση δεν είναι απλώς η απαιτούμενη ιδεολογική διόρθωση αλλά η αλλαγή της πραγματικότητας ως αναπαραγόμενης συνθήκης της. Η κριτική θεωρία καλείται να καταγγείλει και τη πραγματικότητα μαζί με την ιδεολογία της, από που πηγάζει και πως λειτουργεί αλλά και κυρίως -ως κριτική του υποκειμένου- το εμείς που θα την ανατρέψει ως τι εμφανίζεται και πως θα το πράξει;

Η αντικειμενική ανάγκη να υπερβούμε τη φαινομενικότητα των καπιταλιστικών διαδικασιών δε σημαίνει ότι μπορούμε να υπερβούμε τη φαινομενικότητα πλήρως. Η ζωή είναι φαινομενικότητα, αντινομικότητα και πολυπλοκότητα. Το ότι ο Adorno αντιλαμβάνεται την ιδεολογία σχεδόν ως ψευδή συνείδηση συγκρούεται με τη δική μας αντίληψη, ωστόσο ούτε περνάει από τη πλευρά της επίκλησης της αυθεντικότητας ούτε αφήνεται στη ριζική ετερότητα παρά μένει να μάχεται εντός της διαμεσολάβησης.

Η αστική τάξη δεν αφήνει την αλήθεια να χαλάσει τη βολή της. Όταν εκδηλώνεται ταξική κρατική βία, είναι τα άτομα που δηλώνουν απολύτως φιλελεύθερα καταφεύγουν στο “τώρα δεν είναι ώρα για κριτική” και άτομα που καταδικάζουν “τη βία απ όπου κι αν προέρχεται” τρέχουν να πάρουν θέση υπέρ της βαρβαρότητας. Δεν είναι ιδεολογική τους ασυνέπεια, είναι ασυνέπεια που εδρεύει στον πυρήνα των αστικών αξιών. Ο φόβος της πανούκλας που συνδέθηκε με την έκρηξη αντισημιτισμού πριν από αιώνες, και ο φόβος των

μοντέρνων ιώσεων που οδηγεί σε φαινόμενα ρατσισμού, δεν είναι ψυχολογικά φαινόμενα, είναι συνέχεια των μηχανισμών κυριαρχίας, συνέχεια της φρίκης αλλά κυρίως είναι περιστατικά από την ιστορία αυτής της αβύσσου που ζει στον πυρήνα των αστικών ιδεωδών, όπως η αδιανόητα παράδοξη έννοια της παγκόσμιας ιστορίας αφού δεν υπάρχει καμία έννοια να “οδηγεί από την κατάσταση αγριότητας στην ανθρωπιά. Κάλλιστα όμως υπάρχει μια παγκόσμια ιστορία που οδηγεί από τη σφενδόνη στη βόμβα μεγατόνων”⁴⁵⁰.

Είναι στη φαινομενικότητα που η παραδοσιακή φιλοσοφία αντιπαραβάλλει την ουσία, ως κάτι που βρίσκεται πίσω/πέρα από τα φαινόμενα. Η ανατροπή αυτού του σχήματος είναι ουσιώδης για τη κριτική θεωρία. Είναι μια ανατροπή που συντελείται σταδιακά μέσα από τον Hegel, τον Marx και τον Adorno. Για τον Hegel “η ουσία είναι η ολότητα των συσχετιζόμενων εμφανίσεων, όχι κάτι που είναι πίσω από αυτές και διαφορετικής οντολογικής τάξης”⁴⁵¹. Για το λεξικό του Marx των Ian Fraser και Lawrence Wilde “Ο Marx αντιπαραβάλλει την ουσία ως πραγματικότητα στις μυστικοποιήσεις της φαινομενικότητας”⁴⁵² ωστόσο η ουσία δεν έρχεται από την εποπτεία των αισθήσεων αλλά μέσω της έρευνας, είναι διαμεσολαβημένη γνώση, για παράδειγμα η κίνηση της γης γύρω από τον ήλιο και όχι το αντίστροφο δεν μπορεί να συλληφθεί από την άμεση εμπειρία, από τον κοινό νο. Με τον ίδιο τρόπο αποκαλύπτεται και ο γρίφος του κεφαλαίου. Η σχέση του Marx με την ουσία είναι σύνθετη. “Η έννοια της ολότητας στον Marx, το κεφάλαιο ως ολότητα, βασίζεται στην εγελιανή έννοια της λογικής της ουσίας”⁴⁵³. Ο Jon Elster μιλά για μια ριζοσπαστική παρανόηση του Hegel από τον Marx στο ζήτημα της σχέσης ουσία-φαινόμενο.

Ο Adorno στις παραδόσεις του για την αρνητική διαλεκτική διευκρινίζει πρωτίστως ότι “η διάκριση ουσίας και φαινομένου είναι πραγματική”⁴⁵⁴, δηλαδή εδράζεται στη πραγματικότητα πέρα από τη μεταφυσική θεωρία -την αντιπαράθεση πχ με τον Husserl, τον Nietzsche ή τον θετικισμό. Ο Adorno συμφωνεί με τον Hegel, ότι “η ουσία πρέπει να εμφανίζεται”, θεωρεί

450ΑΔ:385

451Elster, J. (1985). *Making sense of Marx*. Cambridge University Press. σ.124-25

452Fraser, I., & Wilde, L. (2011). *The Marx Dictionary*. Bloomsbury Publishing. σ.90

453Arash Abazari <https://doi.org/10.1017/9781108877329.005>

454Adorno, T. W. (2007). *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*. σ.145

αυτοκαταστροφικές επικλήσεις μιας ουσίας απολύτως διακριτής από τα φαινόμενα, αλλά από την άλλη αντιστέκεται στην εγκατάλειψη της έννοιας της ουσίας. Στα πρωτόκολλα των συζητήσεων με τον Horkheimer διαβάζουμε τη δήλωση: “για τους θετικιστές δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ ουσία και φαινομένου, για εμάς η διάκριση είναι συγκροτητική”⁴⁵⁵. Για τον βιογράφο του, Simon Jarvis, η τυπική μορφή της ιδεολογίας στον ύστερο καπιταλισμό είναι η πλεονάζουσα μετατροπή αυτού που ήδη υπάρχει σε επίκληση: η παρωδία της προσταγής: “γίνε αυτό που είσαι”... σε αυτή την ιδεολογία η διάκριση φαινομένου ουσίας έχει χαθεί⁴⁵⁶.

Όπως η μεταφυσική οφείλει να διασωθεί τη στιγμή της πτώσης της, ίδιο είναι το καθήκον και για την έννοια της ουσίας. Ωστόσο στον αστερισμό των εννοιών της Αρνητικής Διαλεκτικής η έννοια της ουσίας και του φαινομένου έχουν αλλάξει σημασία. Η αρνητική διαλεκτική τις έχει αντιστρέψει⁴⁵⁷. Χρησιμοποιεί για να φτάσει στην ουσία το σχήμα του Hegel, για τον οποίο “*το είναι είναι το πνεύμα που δεν έχει βρει ακόμα τον εαυτό του, άρα ουσία είναι το όχι-ακόμα*”. Ωστόσο ουσία “*δεν είναι πλέον μια ιδιότητα ενός πνευματικού πράγματος*” “*η διαλεκτική τους ουσίας δε μπορεί να διαλυθεί μέσα στην ενότητα του πνεύματος-όπως προσπάθησε ο Hegel*”. Ενώ ουσία είναι μέχρι τώρα “*ο νόμος της μοιραίας καταστροφής*”⁴⁵⁸ πρέπει να φτάσουμε σε αυτό το όχι-ακόμα που την ανατρέπει, και γίνεται το πραγματικά ουσιώδες. Αυτό το όχι-ακόμα ξεπερνά τη κυρίαρχη καθολικότητα ως μη-ουσία⁴⁵⁹. Αυτό το όχι-ακόμα που έμενε κρυμμένο κάτω από την επιφάνεια των άμεσων δεδομένων, των δήθεν πραγματικών γεγονότων, η επιστροφή ενός απωθημένου στοιχείου. Ουσία, ενάντια σε ότι πίστευε ο Husserl είναι κάτι που προκύπτει. Ουσία γίνεται μια διαμεσολάβηση που δεν είναι πια “*ένα υποκειμενικό στοιχείο μέσα στο αντικείμενο*” αλλά “*ετερόνομη για το υποκείμενο αντικειμενικότητα*”.

Ενώ αντίθετα ο Nietzsche “*πετώντας την ουσία έγινε χρήσιμος στους*

455 Diskussionsprotokolle', p. 522.

456 Jarvis, S. (1998). *Adorno: A critical introduction*. Psychology Press. σ.68

457 ΑΔ:205

458 ΑΔ:205

459 ΑΔ:209

σκοταδιστές⁴⁶⁰, αλλά και στους θετικιστές. Για τον Jarvis εδώ αναδύεται η διαφορά του Adorno από τον Nietzsche ο οποίος θεωρεί απίθανο το τέλος της κυριαρχίας και προτιμά να κινηθεί μαζί της, κάτι που για τον Adorno είναι αδιανόητο⁴⁶¹. Έτσι η σχέση με την ουσία εκφράζει μια διαφοροποίηση στη σχέση με τη κυριαρχία και κατ' επέκταση μια διαφορετική φιλοσοφία της ιστορίας.

Για τον Adorno οι έννοιες ουσία και φαινόμενο έχουν αναστραφεί και όταν αλλάζει μια κατηγορία της σκέψης παρασέρνει μαζί του ολόκληρο τον αστερισμό εννοιών. *“Ενώ η λογική απολυταρχία είναι υποκειμενική αξίωση για ολική ισχύ, η διαλεκτική της ουσίας δε μπορεί να διαλυθεί μέσα στην ενότητα του πνεύματος-όπως προσπάθησε ο Hegel”*⁴⁶².

Οι νόμοι της ουσίας της κοινωνίας είναι πιο πραγματικοί από τα πραγματικά γεγονότα στα οποία εμφανίζονται και τα οποία τους αποκρύπτουν. *“Ουσία είναι αυτό που σύμφωνα με τον νόμο της ίδιας της μη ουσίας της κοινωνίας συγκαλύπτεται”*⁴⁶³. Όσο το ουσιώδες ξεπερνά τη κυρίαρχη καθολικότητα, το νόμο της μοιραίας καταστροφής, τόσο αυτή μετατρέπεται σε μη-ουσία του.

Στη σχέση υποκειμένου και αντικειμένου ο Adorno ανέδειξε την αξία της διαμεσολάβησης, η οποία βρίσκει και εδώ τη θέση της ως αναγκαίος τρίτος όρος ανάμεσα στην ουσία και το φαινόμενο. Η διαμεσολάβηση τελείται στην πραγματικότητα και μέσω αυτής. *“Δεν είναι στοιχείο της υποκειμενικότητας μέσα στο αντικείμενο”*, *“αυτό που διαμεσολαβεί είναι... η ετερόνομη προς το υποκείμενο αντικειμενικότητα”*⁴⁶⁴. Η διαφορά ουσίας- φαινομένου αντανακλά την αρχή της μη-ταυτότητας, τη διαφορά ανάμεσα στα πράγματα και τις έννοιες που έχουν για τον εαυτό τους. Το μη ταυτόσημο δεν είναι το ασύμμετρο, κάτι ασύλληπτο και άπιαστο. Είναι η αντικειμενική φαινομενικότητα, κάτι συγκεκριμένο και πραγματικό.

460ΑΔ:208

461 Ο Nietzsche αποκαλεί Hinterweltler ανθρώπους του πίσω κόσμου/δάσους όσους επιμένουν ακόμα στη διάκριση ουσίας -φαινομένου. Ο Adorno βλέπει ότι έτσι οι άνθρωποι του μπροστά-κόσμου, ο θετικισμός, εγκαταλείποντας την έννοια της ουσίας εγκαταλείπει το ουσιώδες, αφήνεται στο κόσμο που ο όλοι αγοράζουν αυτά που τους πλασάρονται.

462ΑΔ:207

463ΑΔ:208

464 ΑΔ:209

Οι απολιθωμένες κοινωνικές σχέσεις περνιούνται για ουσία της κοινωνίας. Η έννοια της ουσίας στο θετικισμό είναι ένα μεταφυσικό λείψανο που πρέπει να γίνει κομμάτια: όλα είναι ουσία. Εδώ βρισκόμαστε στο πεδίο του φαίνεσθαι, όπου το φαίνεσθαι δεν είναι το αντίθετο της ουσίας. Αυτό μας έδειξε καθαρά ο Hegel για τον οποίο όταν δείχνουμε το φαίνεσθαι αναφερόμαστε ήδη σε μια ουσία. Για το τι εμφανίζεται στα φαινόμενα, ο Hegel απαντά: “*η ουσία των πραγμάτων, αυτό που πραγματικά είναι, φαινόμενο είναι αυτό που δηλώνεται, η εκδήλωση αυτού που είναι... ουσία χωρίς φαινόμενο είναι ανυπαρξία*”⁴⁶⁵. Αν η ουσία δεν έχει φαίνεσθαι είναι ένα μη-ον. Ωστόσο αυτή είναι μια λογική σχέση, δε μας λέει τι γίνεται με τη πραγματική σχέση. Το ότι ο Adorno διατηρεί τη διάκριση ουσία-φαινόμενο έχει αξία στη χρήση της έννοιας της φαινομενικότητας ως ίχνους της ουσιώδους πραγματικότητας, όπως κάνει και η φαινομενολογία, ωστόσο η διαφορά είναι ότι για τον Adorno η φαινομενικότητα βρίσκει τη κρίσιμη αλήθεια της στα ίδια τα πράγματα, ή καλύτερα ότι τα ίδια τα πράγματα βρίσκουν τη κρίσιμη αλήθεια τους στη φαινομενικότητα ως άρνησή της, ως πραγματική οντολογία του αν-αληθούς.

Αντικειμενική φαινομενικότητα

Διαβάζουμε στον Backhaus⁴⁶⁶ ότι ο Adorno είναι ο μόνος που θεματοποίησε αυτό που ο Marx κατατάσσει σαν “*αντικειμενικές ψευδαισθήσεις (objective illusion) των οικονομικών κατηγοριών*”. Ο Bonefeld γράφει ένα ολόκληρο βιβλίο για αυτές τις ψευδαισθήσεις, ωστόσο το γερμανικό κείμενο έχει μάλλον διαφορετική άποψη αφού μιλά για gegenstandliche Schein. Το να μεταφραστεί ως ψευδαίσθηση είναι μάλλον παραπλανητικό σε σχέση με την ορθότερη μετάφραση του σε “φαινομενικότητα”. Είναι φαινομενικότητα και όχι ψευδαίσθηση επειδή δεν περιέχει το στοιχείο ενός εσκεμμένου ψεύδους, αν υπάρχει μια ψευδαίσθηση είναι στα ίδια τα πράγματα, άρα αν είναι να κρατήσουμε την έννοια ψευδαίσθηση ίσως καλύτερα να μιλήσουμε για “πραγμώδεις ψευδαισθήσεις”. Η έννοια της ψευδαίσθησης έχει και αυτή πίσω

⁴⁶⁵Magee, G. A. (2010). The Hegel Dictionary. Bloomsbury Publishing.

⁴⁶⁶Backhaus, H.G. (1991) *Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory*, στο Bonefeld, W., Gunn, R., & Psychopedis, K. (επιμ.). (1991). *Open Marxism: Dialectics and History*. Pluto Press.

της μια ολόκληρη φιλοσοφική παράδοση. Για ψευδαισθήσεις μιλά και η Gillian Rose. Η Rose μας θυμίζει ότι η έννοια των ψευδαισθήσεων της καπιταλιστικής κοινωνίας μπορεί να είναι μια ιδέα που πήρε από τον Marx ωστόσο με πολύ έντονο νιτσεϊκό χαρακτήρα: “η ψευδαίσθηση είναι η πιο αληθινή πραγματικότητα”⁴⁶⁷ Οι αντικειμενική φαινομενικότητα είναι όντως μια έννοια που επηρεάζει ο Nietzsche, ωστόσο ενώ ο Nietzsche αναλαμβάνει να δείξει το φαινομενικό στοιχείο της πραγματικότητας, ο Adorno ασχολείται με το πραγματικό στοιχείο της φαινομενικότητας. Ο ίδιος ο Nietzsche ⁴⁶⁸ μιλά ρητά για ψευδαισθήσεις (die Wahrheiten sind Illusionen) η αλήθεια είναι ψευδαίσθηση που έχει ξεχάσει ότι είναι ψευδαίσθηση. Και ακριβώς το ότι “έχει ξεχάσει ότι είναι ψευδαίσθηση” επιβεβαιώνει την απουσία του δόλου, του ηθελημένου ψέματος, το να είναι κάτι κατασκευασμένο για να ξεγελάσει.

Αντικειμενικές φαινομενικότητες είναι οι οικονομικές κατηγορίες, είναι όμως και η αστική σκέψη εν γένει. Είναι η λογική της κυριαρχίας που έχει γίνει ουσία του κόσμου. Εδώ αποκτά ένα άλλο νόημα η έννοια της ουσίας που μόλις είδαμε: η ουσία που βρίσκεται στα επιφαινόμενα, το περιεχόμενο που προέρχεται από τις μορφές, η δεύτερη φύση που έχει γίνει πρώτη. Εδώ επιχειρούμε να φωτίσουμε αυτό που -πάλι- ο Nietzsche αποκαλούσε αντιστροφή των αξιών.

Εδώ δεν μας ενδιαφέρει η κάθε “αντικειμενική φαινομενικότητα” αλλά αυτή που προέρχεται από τη λογική της κυριαρχίας του φετιχισμού του εμπορεύματος.

Οι αντικειμενικές ψευδαισθήσεις είναι το κρίσιμο σημείο του εγχειρήματος της κριτικής της πολιτικής οικονομίας. Ως κριτική της θεωρίας του φιλελευθερισμού, η κριτική που ασκεί ο Marx αφορά τις έννοιες της πολιτικής οικονομίας και πως αυτές δεν ανταποκρίνονται στα πράγματα. Η διαφορά είναι προϊόν εξαπάτησης, που γίνεται είτε με συσκότιση είτε με μετάθεση είτε με συμπύκνωση της σχέσης των εννοιών με τη πραγματικότητα. Άρα αυτές οι ψευδαισθήσεις βρίσκουν την αλήθεια τους στη πραγματικότητα. Έχουν μια

467MS:31 παραπέμπει στο G.S.8 SuEF p. 209, tr. p. 80

468“Περί αληθείας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια”

βάση στα πράγματα και τη χρησιμοποιούν εναντίον τους.

Η 4η θέση για τον Feuerbach

Οι αντικειμενικές ψευδαισθήσεις εμπίπτουν στο ίδιο σχήμα που χρησιμοποίησε ο Marx για τη κριτική του στη θρησκεία. Η 4η θέση για τον Feuerbach συνοψίζει αυτό που κάνουμε: “Πρέπει, λοιπόν, να κατανοηθεί πρώτα αυτή η ίδια [η θρησκεία] στην αντίφαση της και υστέρα [με τον παραμερισμό της αντίφασης] να επαναστατικοποιηθεί στην πράξη. Λοιπόν, αφού αποκαλύφτηκε η γήινη οικογένεια σαν το μυστικό της άγιας οικογένειας [πρέπει τώρα αυτή η ίδια η γήινη οικογένεια να υποβληθεί σε θεωρητική κριτική και να ανατραπεί στην πράξη!]. Μιλά εδώ (α) για μια αντίφαση που (β) οφείλει να παραμεριστεί αλλά και (γ) για ένα μυστικό, (δ) για θεωρητική κριτική και (ε) για ανατροπή στη πράξη. Μπορούμε να αντιστοιχήσουμε τη δομή του Κεφαλαίου πάνω σε αυτή τη πρόταση.

Η θεωρία αποκαλύπτει τη ρίζα των ψευδαισθήσεων στη πραγματικότητα, όχι μόνο για να δείξει τη δύναμη των ψευδαισθήσεων να ριζώνουν στον υλικό κόσμο ή επειδή πιστεύει ότι η θεωρητική αντιπαράθεση από μόνη της αρκεί αλλά ακριβώς επειδή ως θεωρία είναι πραξιακή και θέλει να επιχειρήσει το ξερίζωμα της φαινομενικότητας φετιχιστική απάρνηση δείχνει τα όρια της θεωρίας, όσο υπάρχουν οι αντικειμενικές ψευδαισθήσεις, τα υποκείμενα θα εγκαλούνται να επιστρέφουν σε αυτές με ένα “έχεις δίκιο αλλά...”. Ο Adorno εστιάζοντας στις αντικειμενικές ψευδαισθήσεις κόβει δρόμο για τη θέση 11, δε την ακυρώνει για πάντα.

Στη θρησκεία όμως έχουμε “αυτοδιάσπαση και με την αυτοαντιφατικότητα αυτής της εγκόσμιας βάσης” στον καπιταλισμό δεν υπάρχει αναδιπλασιασμός αλλά συμπύκνωση. Η μορφή περιέχει και τα δυο. Η αντικειμενική ψευδαίσθηση δε συγγενεύει μόνο με τη θρησκεία, είναι το αντίστοιχο της έννοιας του “αναγκαίου κακού” των ολοκληρωτικών καθεστώτων. Όπως η εμφάνιση του κακού στον ολοκληρωτισμό δεν σοκάρει κανέναν γιατί οφείλει να θεωρηθεί αναγκαίο, έτσι και οι ψευδαισθήσεις στον καπιταλισμό δεν σοκάρουν κανέναν. Όταν οι αντικειμενικές ψευδαισθήσεις δεν μπορούν πια να συγκρατηθούν είναι

που εμφανίζονται οι κρίσεις και μέσω του ολοκληρωτισμού δίνουν τη θέση τους στο αναγκαίο κακό. Οι αντικειμενικές ψευδαισθήσεις μπορεί να διαψεύδονται, όμως μια διάψευση τους δεν θα είχε σημασία επειδή η αλήθεια είναι περιορισμένη μέσα σε μια στιγμή του ψεύδους τους. Ο Balzac φαίνεται κατά τον Adorno να ακολουθεί τη φράση του Γκαίτε: “άσε με να φαίνομαι μέχρι να γίνω”, “όλη η ανθρώπινη κωμωδία είναι μια γιγάντια φαντασμαγορία και η μεταφυσική της είναι η μεταφυσική της φαινομενικότητας”. Για τον Hegel η ομορφιά είναι μια όμορφη φαινομενικότητα, και κατά τον Menke “η αντινομία της αισθητικής φαινομενικότητας” συγκροτεί τον πυρήνα της αισθητικής αλήθειας στον Adorno.

Ανασυγκροτώντας επιχειρήματα

Αυτό που θέλαμε αρχικά με αυτή την εργασία ήταν το να μιλήσουμε για τα ίδια τα πράγματα, αλλά έχει προηγηθεί η διαλεκτική και ξέρουμε ότι δεν είναι ποτέ δυνατό να μιλήσεις καθαρά για τα πράγματα χωρίς διαμεσολάβηση. Δεν γίνεται να πούμε όπως λέει ένας νέος υλισμός ότι μπορούμε να μιλήσουμε για το πράγμα αυτό τούτο, για το τι υπάρχει κάτω από τη κορφή του παγόβουνου της πραγματικότητας μιας και προφανώς οι ιδιότητες των πραγμάτων θα συνεχίζουν πάντα να εκπλήσσουν έναν ανθρώπινο νου που προφανώς έχει πεπερασμένη αντίληψη και προφανώς υπάρχει πάντα ένα μέρος του πράγματος που μένει ακατανόητο και ασύμμετρο στις κατηγορίες του νου μας, αυτή η επιφύλαξη είναι αρκετή για να θεμελιώσει ένα σεβασμό προς τα πράγματα. Όπως με μια Σωκρατική άγνοια, Αυτό που ξέρουμε για το πράγμα είναι ότι δεν τα ξέρουμε όλα, και μπορούμε να ξέρουμε για παράδειγμα μόνο ένα μέρος της καταστροφής που έχει επιφέρει ο δυτικός ιμπεριαλισμός στους λαούς του πλανήτη, και ένα μέρος της καταστροφής που έχει επιφέρει η ανθρωπόκαινος ή καπιταλιστικόκαινος εποχή στον πλανήτη. Όμως όσο αναγκαία και αν μας φαίνεται μια επίκληση στην ευαισθησία, οφείλουμε πρώτα απ' όλα να αφουγκραστούμε τα πράγματα και μέσω αυτών να υπηρετήσουμε τη γνώση και όχι ένα υποκειμενικό συναισθηματισμό. Θέλουμε να μιλήσουμε για τα

πράγματα που μπορούμε να γνωρίσουμε, τα πράγματα που δεν είναι ερμητικά κλειστά αλλά προσβάσιμα, και αυτά επιτρέπουν στο πρωτείο του αντικειμένου να γίνεται κάτι πρακτικό. Η πρωταρχική θέση, αυτή που μας δίνει η άμεση εμπειρία μας όσο και η ανάλυσή μας είναι ότι ζούμε σε έναν κόσμο εμπορευμάτων και αυτό ακριβώς είναι που επιφέρει μια διαρκή καταστροφή. Πριν όμως μιλήσουμε για εμπορεύματα πρέπει να μιλήσουμε για το πως κάθε πράγμα στον καπιταλισμό, όχι μόνο το εμπόρευμα, “είναι παραγεμισμένο μεταφυσική σοφιστεία και θεολογικές παραξενιές”⁴⁶⁹ (και είναι χάρη “στην ανάλυσή του” που “αποκαλύπτεται ως τέτοιο”). Τα μυστικιστικά υπολείμματα του πράγματος δε μπορείς να τα ξεφορτωθείς εύκολα, όσο και να επιμένεις μέσω της γνώσης. Υπάρχει ένα στοιχείο που αντιστέκεται της λογικής. Αυτό το στοιχείο είναι εντοιχισμένο στο πράγμα, δεν είναι μέρος της ουσίας του, είναι κοινωνικές επιταγές, προσδοκίες, το ίχνος μιας πρακτικής ή του αγώνα για αναγνώριση, στοιχεία που είναι εκεί και περιμένουν. Μιλάμε εδώ για πράγματα με αποκρυφιστικό χαρακτήρα ως το πρωτότυπο του εμπορεύματος. Και αυτή η σχέση αποδεικνύει ότι η παράλογη ύπαρξή τους συνεχίζεται μέσα στον κόσμο μας, στον κόσμο των εμπορευμάτων. Αντικείμενα όπως το πέταλο του αλόγου και η ματόχαντρα που επιζούν ως διακοσμητικά, οι σταυροί στο λαιμό που φορούν άνθρωποι που δεν πιστεύουν στη θρησκεία, το εικονοστάσι του σπιτιού, αλλά και τα φυλαχτά που διακοσμούν τα σπίτια όπως οι ονειροπαγίδες, τα έπιπλα που έχουν μετακινηθεί σύμφωνα με τις οδηγίες του φεγγκ σουι. Αλλά πράγματα της θρησκείας συμπυκνώνουν ολόκληρες τελετουργίες στις οποίες οι εμπλεκόμενοι συχνά δεν πιστεύουν: ένα όμορφο νυφικό μπορεί να γίνει ψύχωση χωρίς να συνοδεύεται από τη πίστη ότι ο γάμος αποτελεί θεία ένωση. Το ίδιο και η τελετουργία της βάφτισης ή της θρησκευτικής κηδείας και οι πρακτικές που τις συνοδεύουν (πχ άναμμα καντηλιού). Υπάρχει ένας ολόκληρος κόσμος υλικού ψυχαναγκασμού τόσο αυτόνομος που εμφανίζεται εδραιωμένος στα ίδια τα πράγματα. Μοιάζει με αυτό που περιγράφεται στη πανούκλα του Καμί που “ο βάκιλος της πανούκλας δεν πεθαίνει και δεν εξαφανίζεται ποτέ. Μπορεί να περιμένει υπομονετικά στα δωμάτια, στα υπόγεια, στα σεντούκια, στα μαντήλια

και στα χαρτιά” όμως αυτό που περιγράφουμε εδώ δεν μένει κρυφό στο εσωτερικό όπως ο βάκιλος, μένει κρυμμένο στη μορφή των πραγμάτων, σε κοινή θεά. Πιστεύουμε ότι είναι ο καπιταλισμός που προκαλεί αυτή τη νέα ζωή παλιών φετίχ και αποκρυφισμών, με το φετιχισμό του εμπορεύματος να λειτουργεί σαν ηχείο για αυτές τις ξεχασμένες φωνές μέσα στα πράγματα.

Ας δούμε για παράδειγμα τη ματόχαντρα (ή ματάκι), όντας παραγεμισμένο μεταφυσική σοφιστεία δεν είναι απλώς ένα κόσμημα, ένα διακοσμητικό στοιχείο. Ως κόσμημα θα το βρούμε σε κάθε κατάσταση με είδη δώρων (ανάμεσα σε προϊόντα national branding με μια αίσθηση από το φολκλόρ του ελληνικού τουρισμού). Όποιος ασχοληθεί με το φαινόμενο μπορεί να πει ότι πολλοί ακόμα πιστεύουν στον αποκρυφιστικό του χαρακτήρα ή ότι δεν πιστεύουν, και αν εν τέλει πιστεύουν, δεν είναι τελείως στα σοβαρά, ωστόσο όσο υπάρχει σαν εμπόρευμα, όσο παράγεται και ανταλλάσσεται, θα συνεχίσει και η αποκρυφιστική του ύπαρξη. Αυτό δεν έχει να κάνει άμεσα με το φετιχισμό του εμπορεύματος, έχει όμως να κάνει με τη πραγματικότητα του κόσμου που δημιουργεί, κάθε υπόλειμμα μαγείας αναμινύεται μαζί του, κρατιέται ζωντανό, αναδύεται ξανά στην επιφάνεια. Οι “μεταφυσικές σοφιστείες” και οι “θεολογικές παραξενιές” μπορεί να μη γεννούν το φετιχισμό του εμπορεύματος, όμως τον ανατροφοδοτούν και ανατροφοδοτούνται από αυτόν, είναι όλα αυτά τα στοιχεία καλεσμένα σε αυτό που περιγράφει ο Marx ως “χορό των φαντασμάτων” που διοργανώνει το κεφάλαιο.

Η ένσταση βρίσκεται στο ότι έτσι θα αναδύονταν και όσα είναι αντίθετα στο κεφάλαιο. Πραγματικά, κάτι τέτοιο ελπίζει μια θεωρία του έργου τέχνης. Αλλά και ο ιστορικός του πολιτισμού που βλέπει ότι ο οριενταλισμός⁴⁷⁰ δεν μπορεί να κρατηθεί περιορισμένος στα όρια που του έθεσε ο κυρίαρχος λόγος, τα όρια του αισθητικού. Ωστόσο η ιδέα της αντίστασης σε κάτι τόσο γιγαντωμένο όσο η

470 Το ζήτημα του οριενταλισμού όπως αναδύεται από τον Edward Said στο ομώνυμο βιβλίο θέτει ζητήματα στη νέα ανάγνωση του Marx. Αν στη πολιτιστική βιομηχανία, για τον Adorno, “συμμετέχω σημαίνει είμαι σύμφωνος” φαίνεται να μην ισχύει το ίδιο με τον οριενταλισμό, στον οποίο συμμετέχω στο αισθητικό στοιχείο κομμάτι ενός πολιτισμού δεν σημαίνει ότι συναινώ σε αυτόν, αντίθετα η συμμετοχή αυτή είναι το συμπλήρωμα της άρνησης αναγνώρισης πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής ισοτιμίας. Από εδώ οδηγούμαστε σε δύο συμπερασματικές σκέψεις. Η πρώτη λέει ότι η συναίνεση δίνεται προς το μηχανισμό κυριαρχίας: στον οριενταλισμό συναίνεση στην αποικιοκρατία. Η δεύτερη λέει ότι όντως η κατάσταση του οριενταλισμού δεν μπορεί να διατηρηθεί για πολύ, η αντίφαση είναι πολύ ισχυρή και έτσι έρχεται να συναντήσει τις αντίρροπες σε αυτόν δυνάμεις.

παγκοσμιοποίηση της κεφαλαιοκρατίας δεν μπορεί να έρθει μέσα από τις αντιφάσεις του κεφαλαιοκρατικού μηχανισμού, που τόσο εύκολα ξέρει να ενσωματώνει και να υπερβαίνει.

Η πραγματοποίηση όμως δεν έχει να κάνει μόνο με το εμπράγματο. Είναι η λογική ενός συστήματος που θα προκαλέσει τέτοιες ψυχαναγκαστικές τάσεις ακόμα και για μη-εμπορεύματα. Θα δούμε για παράδειγμα πως λειτουργεί στη γλώσσα η φετιχιστική απάρνηση κρατώντας ζωντανό κάθε λογής ανορθολογισμό. Ο καπιταλισμός, οικονομική όψη του κινήματος του διαφωτισμού, προφανώς όπως διέγινε η Διαλεκτική του Διαφωτισμού, δεν είναι μια διαδικασία εξορθολογισμού περισσότερο από όσο είναι ήδη μύθος. Η ανάδυση του ψυχαναγκαστικού στοιχείου είναι γιορτή για το κεφάλαιο. Για να μελετήσουμε αυτή τη διαδικασία στραφήκαμε στον Marx όπως τον διαβάζει ο Adorno. Μας ενδιαφέρει το ζήτημα φιλοσοφικά και όντας φιλοσοφικό μας ενδιαφέρει και κοινωνιολογικά.

Η αύξηση του σορού των εμπορευμάτων θα έπρεπε να αποτελεί συνώνυμο της προόδου, όμως την ίδια στιγμή, ο εμπράγματος χαρακτήρας αυτής της απρόσωπης κυριαρχίας γίνεται όλο και πιο ανίκητος, όλο και πιο ολοκληρωτικός. Αυτή η εμπράγματο κυριαρχία δεν σταματά, μέσω του πράγματος, να επιβάλλει, να εδραιώνει και να επεκτείνεται. Η “αιώνια ειρήνη” των αγορών είναι μια διαρκής κολοσσιαία πολεμική επιχείρηση έτσι που αυτό που αντιλαμβανόμαστε ως ταξική σύγκρουση να μην μοιάζει παρά με ένα μόνο επεισόδιο. Ωστόσο η κριτική θεωρία δεν προτείνει μια απάρνηση του πλούτου ή του πολιτισμού, έναν αναχωρητισμό ή ακόμα και έναν λουδιτισμό. Για να δούμε πως θα ανταποκριθούμε απέναντι στα πράγματα, θα πρέπει να ξαναδούμε τον άνθρωπο.

Τρίτο Μέρος: Το άτομο μέσα στον κόσμο της πραγματοποίησης

Στην έως τώρα δομή αυτής της μελέτης, πρώτο μέρος θα μπορούσε να χαρακτηριστεί μεθοδολογικό, αυτό όμως που έκανε ήταν να θέσει ήδη από την αρχή το διακύβευμα, ώστε να δείξουμε πώς πρέπει να διαφοροποιήσουμε τη προσεγγισή μας για να φτάσουμε σε αυτό. Το δεύτερο μέρος, ερευνητικό, έψαξε στις φιλοσοφικές πηγές τον τρόπο που αρθρώνεται η “θεωρία της πραγματοποίησης του Adorno”. Τώρα καλούμαστε να μεταχειριστούμε αυτή τη θεωρία, να δούμε τους συσχετισμούς της. Σκοπεύουμε να δείξουμε με ποιο τρόπο επανανοηματοδοτεί τη σχέση υποκειμένου- αντικειμένου. Κυρίως όμως, αφότου αποκαλύψαμε τη θεωρία μας ως μια θεωρία του αντικειμένου, θέλουμε να επιστρέψουμε στο υποκείμενο και να το δούμε μέσα στο κόσμο της πραγματοποίησης.

Στο έργο του Adorno το κοινωνικό στοιχείο είναι αναμφισβήτητα κυρίαρχο απέναντι στο ψυχικό. Για τη σχολή της Φρανκφούρτης το ψυχικό περνά σε δεύτερη μοίρα, αντιμετωπίζεται ως πεδίο της παραδοσιακής θεωρίας, η ψυχολογία προσπαθεί να συγκαλύψει τη κοινωνική ύπαρξη (όλο αυτό βρίσκεται τη ρίζα του σε έναν εγγελιανό αλλά και μαρξικό αντιψυχολογισμό). Η οφειλόμενη κριτική στην επιστήμη της ψυχολογίας, μέσω μιας νέας θεωρίας της κοινωνίας, θέτει το αίτημα επαναθεμελίωσης μιας θεωρίας της εσωτερικότητας. Μέσω του Sohn-Rethel, το χρήμα μεσολαβεί το κοινωνικό και αυτό φτάνει στο πυρήνα του υποκειμένου, το χρήμα και όχι κάποιες *a priori* αρχές. Αυτό πρέπει να αναγνωρίζει κάθε ψυχολογική θεωρία που δε θέλει απλώς να αναδιπλασιάσει τη κατάσταση του υποκειμένου. Αυτό αντανακλάται στα *Minima Moralia*:

"ο εαυτός είναι μια [ενεργή] αφαίρεση. Αυτό που εμφανίζεται σαν πρωτογενής οντότητα, σαν μονάδα, είναι μόνο το αποτέλεσμα ενός κοινωνικού χωρισμού από την κοινωνική διαδικασία [αυτός ο χωρισμός δεν είναι απλώς ο καταμερισμός της εργασίας, είναι η πραγματική αφαίρεση – η ενεργή αφαίρεση που επιτελεί ο εμπορευματικός χαρακτήρας]. Ακριβώς ως απόλυτο το άτομο είναι απλή μορφή

αντανάκλασης των ιδιοκτησιακών σχέσεων. Σε αυτό εγείρεται η πλασματική αξίωση, κατά την οποία το βιολογικά ένα προηγείται λογικά του κοινωνικού όλου, από το οποίο απομονώνεται μόνο με τη βία, και η τυχειότητα του προβάλλεται σαν κριτήριο της αλήθειας. Το εγώ δεν είναι απλώς μπλεγμένο στην κοινωνία, αλλά σε αυτή οφείλει κατά κυριολεξία την ύπαρξή του. Όλο του το περιεχόμενο προέρχεται από αυτή, ή απλούστατα από τη σχέση του προς το αντικείμενο. Τόσο πλουσιότερο γίνεται όσο πιο ελεύθερα αναπτύσσεται μέσα στη τελευταία και την αντανάκλα⁴⁷¹

Στη διάλεξη για τον Marx και τις έννοιες της κοινωνικής θεωρίας, ο Adorno παρεμβάλλει μια κριτική της ψυχολογίας: άρνηση της σημερινής μορφής της και κοινωνική της αποκατάσταση. *“Η ψυχολογία είναι τόσο ξένη για τον Marx όσο και για τον Hegel. Η μαρξική θεωρία της “μάσκας χαρακτήρα” περιέχει την έννοια του ρόλου, μόνο που εδώ προέρχεται από αντικειμενικές συνθήκες, ο ρόλος επιβάλλεται στο υποκείμενο από τη δομή. Σήμερα - όπως στον Parsons- δεν υπάρχει στοχασμός σε αυτές αλλά αντίθετα μια απολυτοποίηση της ίδιας της έννοιας του ρόλου. Ο πραγματικός λόγος που είμαι σκεπτικός με την έννοια του ρόλου είναι ότι δεν τη κατανοούν ως αναγκαία στιγμή μιας διαδικασίας αλλά ότι αντίθετα αναπτύσσεται απομονωμένη και διαχωρισμένη”*.⁴⁷² Θεωρεί λοιπόν καθοριστική τη κατηγορία του ρόλου ωστόσο διαφωνεί με τη κοινωνιολογική του χρήση που δείχνει ακριβώς το αντίθετο από αυτό που θα ήθελε να τονίσει ο Marx. Ο ρόλος είναι κάτι αναγκαίο, δεν έχει την έννοια της προσωρινής μεταμφίεσης, το κρύψιμο του αληθινού προσώπου. Για τον ρόλο ισχύει εμφατικά ότι *“η ουσία πρέπει να φαίνεται”*. Ο ρόλος δεν είναι επιφανόμενο απέναντι σε μια ουσία, μάσκα σε σχέση με το πραγματικό πρόσωπο. Η επιτέλεση είναι οντολογική. Στο κείμενο *“κοινωνία”* το 1965 επανέρχεται *“στο πραγματικό ερώτημα γιατί οι άνθρωποι εγκλωβίζονται σε παιχνίδια ρόλων”* αντιπροτείνοντας τη κατηγορία *“μάσκα χαρακτήρα”* που υπερβαίνει τον εγκλωβισμό συγκροτώντας μια θεωρία που, αντί να προσδοκά τους ρόλους,

471MM:245

472Adorno, T. W., Erlenbusch-Anderson, V., & O’Kane, C. (2018). Marx and the Basic Concepts of Sociological Theory: From a Seminar Transcript in the Summer Semester of 1962. *Historical Materialism*, 26(1), 162

τους παράγει κοινωνικά. Μια θεωρία της κοινωνίας που στηρίζεται στους κοινωνικούς ρόλους, χωρίς να βλέπει ότι είναι απλά στοιχεία μιας γενικότερης θεώρησης, είναι απλώς ιδεολογία. “Η έννοια του ρόλου, παρμένη χωρίς ανάλυση από την κοινωνική πρόσοψη, βοηθά στη διαιώνιση της κτηνωδίας του ίδιου του παιχνιδιού ρόλων”.⁴⁷³

“Η έννοια του ρόλου είναι τόσο προβληματική επειδή υποστασιοποιεί κάτι που προκύπτει από τη δομή της κοινωνίας”. Αντίθετα η έννοια του ρόλου πρέπει να συνδέεται με “το γεγονός ότι οι άνθρωποι αναγκάζονται από την κοινωνική ολότητα να δρουν με ένα συγκεκριμένο τρόπο που διαφέρει από το πως θα δρούσαν σύμφωνα με τον εαυτό τους”⁴⁷⁴ Οι ρόλοι δεν αντανakλούν μια συγκεκριμένη περίσταση, αλλά διαμεσολαβούντε από τη κοινωνική ολότητα.

Μέσα στην εμπορευματική κοινωνία η υποκειμενικότητα δεν μοιάζει να έχει ραχοκοκαλιά αλλά εξωσκελετό επιβεβαιώνοντας μοιραία τη ρήση του Marx ότι η κοινωνική ύπαρξη προσδιορίζει τη συνείδησή και όχι το αντίστροφο. Ο εμπορευματικός χαρακτήρας επικρατεί της υποκειμενικής συγκρότησης, τόσο ως εργαζόμενος -εμπόρευμα του εργασιακού του χρόνου- όσο και ολόκληρη η ύπαρξή του μέσα σε έναν κόσμο εμπορευμάτων. Όπως οι τηλεοπτικοί ρόλοι στις μαραθώνιες σαπουνόπερες αλλάζουν με τα χρόνια προσωπικότητα μιας και κανείς δεν νοιάζεται πραγματικά για τη συνοχή τους, το ίδιο συμβαίνει και με τα άτομα στη πραγματικότητα που τόσο εύκολα παρασύρονται από τις αλλαγές των οικονομικών και κοινωνικών ρόλων αυτών των ίδιων ή των άλλων. Ο χρονικός πυρήνας αλλάζει την ιδεολογία, όχι μέσα από μια εσωτερική διαδικασία αλλά ταυτόχρονα και εξωτερική. Κάποιος πεζός που του φταίνει οι απρόσεκτοι οδηγοί, αγοράζοντας αυτοκίνητο ανακαλύπτει τώρα ότι δήθεν οι πεζοί είναι εξοργιστικά απρόσεκτοι. Κάποιος που κάνει ευσυνείδητα ένα επάγγελμα που εξυπηρετεί κάποια συμφέροντα μπορεί την επόμενη μέρα να βρεθεί σε μια θέση εργασίας που υπερασπίζεται τα ακριβώς αντίθετα συμφέροντα. Ή ακόμα χειρότερα, μπορεί η ίδια η εργασία του, στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας, να λειτουργεί τελείως αντίθετα στα ιδανικά που υποτίθεται

473Adorno, T. W. (1965) *Society* (μτφ. F. Jameson), in *Salmagundi* 10–11, σ.148

474Adorno, T. W. (2019). *Philosophical elements of a theory of society*. σ.94

πως αυτή συνεπάγεται: το μέλος της ανθρωπιστικής οργάνωσης να εκτελεί απάνθρωπα καθήκοντα δεσμοφύλακα σε ένα κέντρο υποδοχής προσφύγων που ουσιαστικά είναι κέντρο κράτησης, ο λάτρης της μαγειρικής που επιτέλους παράτησε τη δουλειά του για να γίνει μάγειρας, μάλλον τώρα βρέθηκε να ταΐζει καθημερινά τους ανθρώπους σκουπίδια αφού η επιχείρηση οφείλει να ρίξει το κόστος, κάποιος που κόπιασε να γίνει γιατρός, είναι πάρα πολύ δύσκολο να μην υποκύψει ως εργαζόμενος στο να πατήσει τον ιατρικό του όρκο. Τίποτα δεν κρατάει ενωμένο τον διχασμένο του κόσμο πέρα από την απουσία μιας ουσιαστικής παρέμβασης των ανθρώπων ενάντια στις καθημερινές αντιφάσεις με τον εαυτό τους, υπερ της δικής τους μη-ταυτότητας. Και το ερώτημα του Spinoza “γιατί οι άνθρωποι αγωνίζονται για την υποδούλωσή τους σαν να πρόκειται για τη λύτρωσή τους” απαιτεί να απαντηθεί σαν ζωντανός γρίφος. Οφείλουμε να κατανοήσουμε ότι οι κοινωνικοί ρόλοι δεν είναι προσποιήσεις αλλά στη πραγματικότητα πολύ ισχυρότεροι της υποκειμενικότητας. Οι ρόλοι στη ζωή δεν μοιάζουν με τους θεατρικούς που μπορεί κάποιος να κατέβει από τη σκηνή όποτε θελήσει. Ακόμα και κάποιος που καλείται στη ζωή να προσποιηθεί ότι είναι κάποιος άλλος, βρίσκεται με το αξιακό του σύστημα αλλαγμένο χωρίς καν να αντιλαμβάνεται αυτές τις αλλαγές που επιφέρουν οι κοινωνικοί ρόλοι επειδή ένας ιδεολογικός μηχανισμός είναι προσδεδεμένος στο κάθε κοινωνικό ρόλο, στις κατηγορίες της σκέψης, στις διαπροσωπικές και εμπράγματες σχέσεις που τον συνοδεύουν. Έτσι ανατρέπεται η εγγελιανή αντίληψη ότι η σχέση κυρίου δούλου μέσα από τη πλήρη αυτοσυνειδησία της διαλεκτικής τους σχέσης θα οδηγήσει στην αλληλοαναγνώριση. Με την ανταλλαξιμότητα των κοινωνικών ρόλων συντελείται η ανταλλαξιμότητα της ίδιας της συγκρότησης της εμπειρίας, των στιγμών, των βιωμάτων και των υποκειμενικότητων, αυτό είναι το μεταμοντέρνο δράμα της πλήρους ανταλλαξιμότητας, του εμπορευματικού χαρακτήρα στον ύστερο καπιταλισμό. Ο Adorno δεν πιστεύει κάτι τέτοιο: θεωρεί ότι υπάρχει ένα ακλόνητο υπόστρωμα υποκειμενικότητας ακόμα και όταν παρασυρόμαστε να γίνουμε άλλοι άνθρωποι, όμως τι αξία έχει να υπάρχει κάπου μέσα σου η γνώση της τερατότητας όταν συμπεριφέρεσαι σαν τέρας. Αυτή η πίστη σε ένα υπόστρωμα

αποτυγχάνει μοιραία, και θυμίζει αυτό που έλεγε ο Hegel για τον στωικισμό. Κατά τον Hegel, αφού ο στωικός γύρισε τη πλάτη του στον κόσμο, έπαψε εξίσου και αυτός να υφίσταται για τον κόσμο.

Η ψυχολογία προστατεύει μια εσωτερική ιδιαιτερότητα, μια όμορφη ψυχή, την ώρα που η πολιτική οικονομία διακηρύσσει την ορθολογικότητα του εγωισμού. Η πίστη του ατόμου σε αυτή του την ιδιαιτερότητα είναι γεμάτη πραγματικές αντιφάσεις. Όσο δικαιώνεται ο Werner Sombart στο ότι “ο καπιταλισμός μαζικοποιεί” τόσο αυτό το ίδιο σύστημα πασχίζει να πείσει για μια ατομική μοναδικότητα του ατόμου ενάντια σε μια αντίληψη κοινωνίας. Όμως αυτό που η διαλεκτική διαδικασία αποκαλεί “ιδιαιτερό” (Besondere) δεν βρίσκει την ιδιαιτερότητά του απλώς στην αντίθεση από το καθολικό, αλλά ένα ήδη διαμεσολαβημένο ιδιαιτερό που έχει ήδη αρνηθεί μια προσδοκώμενη καθολικότητα. Το ιδιαιτερό δεν είναι κεντρί για κάποιον που δε ξέρει τι θα πει τσίμπημα. Το ιδιαιτερό περνάει μέσα από το καθολικό, και έχει δει από ψηλά τις προηγούμενες ιδιαιτερότητες να σφαγιάζονται. Υπάρχει σε μια διαρκή σύγκρουση με το κοινωνικό καθολικό, όχι ως αφαίρεση αλλά ως πραγματικότητα. Όπως το ιδιαιτερό εμπεριέχει το καθολικό, ο ηθοποιός στο θέατρο δεν παίζει μόνο ένα συγκεκριμένο ρόλο αλλά η ερμηνεία του διαμεσολαβείται από μια γενικότερη στάση περί ρόλων. Μιλάμε για μάσκες προσωπείων, για μια πραγματική φαινομενικότητα, όχι ενάντια στη διάκριση ουσίας - φαινομένου αλλά εντός αυτής.

Κοινωνικός Χαρακτήρας

Ο Adorno γράφοντας για τη σχέση κοινωνιολογίας και ψυχολογίας⁴⁷⁵, συγκρούεται με τη δεύτερη για το πως εμφανίζεται ως επιστημονικό πεδίο, επισημαίνει ότι “*η διάκριση κοινωνιολογίας και ψυχολογίας είναι και αληθής και ψευδής... ψευδής επειδή αντιτίθεται σε κάθε απόπειρα να γνωρίσουμε την ολότητα που προϋποτίθεται αυτού του διαχωρισμού και αληθής μιας και αυτός ο θεωρητικός διαχωρισμός έχει ήδη συμβεί στη πραγματικότητα*”. Στη ψευδή τους

475 Adorno, T. W. (1967). Sociology and Psychology. New Left Review 46.

διάκριση βγαίνει ζημιωμένη και η κοινωνιολογία, η οποία ενώ “*ποτέ δεν χάνει από το βλέμμα της την αντικειμενική στιγμή της κοινωνικής διαδικασίας*” όντας διαχωρισμένη απολύει το υποκείμενο και μαζί του την αυθορμησία, κινδυνεύοντας έτσι να καταλήξει με ένα πραγματοποιημένο, ημιεπιστημονικό κρανίο. Έτσι η κοινωνιολογία συμβιβάζεται με θεωρητικά σχήματα ήδη διαμεσολαβημένα έναντι της αδιαμεσολάβητης πραγματικότητας, ως εάν οι διαχωρισμοί και οι παράμετροί της να ήταν κομμάτι της πραγματικότητας που καλείται να συλλάβει. Έτσι η “*κοινωνιολογία χάνει το κεντρί της*” “*το αποτέλεσμα είναι κοινωνιολογία μείον τη κοινωνία*”. Από την άλλη η ψυχολογία αγνοώντας τη κοινωνική διαδικασία της παραγωγής μετατρέπεται σε πρώτη αρχή της κάτι που έχει ήδη παραχθεί από τη διαμεσολάβηση, τον εξατομικευμένο αστό.” Και η κοινωνιολογία προσπαθεί να εντάξει το συνειδησιακό κομμάτι που της λείπει και διολισθαίνει στον ψυχολογισμό. Οι κοινωνιολόγοι “*μελετούν τις απόψεις των ατόμων*” την ώρα που “*οι πράξεις τους είναι αντικειμενικά προσδιορισμένες*”. Συλλαμβάνουν το πώς αντιδρούν στη κοινωνική ολότητα αλλά όχι στο πώς τη κινητοποιούν. Ως παράδειγμα μας δίνει τον εθνικοσοσιαλισμό ο οποίος “*μόδεσε ίσως να εκμεταλλευτεί την ενόρμηση θανάτου των ακολούθων του*” αλλά “*αναμφίβολα κατάγεται από τη θέληση για ζωή των πιο ισχυρών κοινωνικών ομάδων*”. Έτσι η ενόρμηση θανάτου δεν είναι παρά μια αντικειμενική φαινομενικότητα, ουσιώδης μόνο ως αρνητική διαλεκτική μιας μυστικοποίησης.

Ο Adorno έγραψε μια διατριβή επί υφηγεσία με θέμα την έννοια του ασυνειδήτου το 1926-27, πολύ νωρίς και πολύ πριν συνεργαστεί με τον Fromm στα πλαίσια του ινστιτούτου και της μεγάλης έρευνας για την αυταρχική προσωπικότητα. Ωστόσο θεωρούμε καίρια μια παρέκβαση για τον Fromm ως σημαντική επιρροή στις έννοιες του φροϋδομαρξισμού. Ο Fromm στο βιβλίο του *Φόβος απέναντι στην ελευθερία* ανακαλύπτει στον Marx την έννοια “*κοινωνικός χαρακτήρας*” ως “*τον πυρήνα της δομής μιας κοινωνικής ομάδας*”. Είναι ψυχολογική κατηγορία όντας πρωτίστως κοινωνιολογική και είναι απαραίτητη τόσο για τη κατανόηση των κοινωνικών όσο και των ψυχολογικών διαδικασιών. “*Εχουμε τη τάση να πιστεύουμε ότι η σκέψη είναι ανεξάρτητη από*

τις ψυχολογικές δομές της προσωπικότητας μας και αυτό αποκαλύπτεται όσο περισσότερο ασχολούμαστε με ηθικά, φιλοσοφικά, πολιτικά, ψυχολογικά και κοινωνικά προβλήματα”. Η αντιμετώπισή τους καθορίζεται από τη δομή της προσωπικότητας αυτού που τα σκέφτεται. Για τον Fromm, κάθε αφηρημένη έννοια έχει ένα συναισθηματικό πλαίσιο που εδρεύει στον κοινωνικό χαρακτήρα. “Το βάρος των ιδεών” εξαρτάται από τη δομή του χαρακτήρα και όχι από την απήχηση τους. “Οι ιδέες μπορούν να γίνουν ισχυρές δυνάμεις, αλλά μόνο στο μέτρο που απαντούν σε συγκεκριμένες ανθρώπινες ανάγκες που προκρίνει κάθε δεδομένος κοινωνικός χαρακτήρας. Επίσης από τον κοινωνικό χαρακτήρα δεν πηγάζουν μόνο οι σκέψεις αλλά και οι πράξεις. Αυτό είναι το μάθημα του Freud. Ο Freud ανατρέπει την πίστη ότι πέρα από τη ψυχική παθολογία, οι υπόλοιποι είμαστε ορθολογικά όντα που αποφασίζουμε βάση των πραγματικών μας αναγκών: “η λεγόμενη ορθολογική συμπεριφορά είναι ως επι το πλείστον προσδιορισμένη από τη δομή του χαρακτήρα”.

Ο Fromm λέει “αφού κάθε φυσιολογικό άτομο σήμερα έχει την ίδια παρόρμηση για εργασία και, περαιτέρω, αφού αυτή η ένταση της εργασίας είναι απαραίτητη αν θέλει να κρατηθεί στη ζωή, τότε εύκολα παραβλέπουμε το ανορθολογικό μοτίβο σε όλο αυτό”⁴⁷⁶. “Έχουμε ήδη προκαταβάλλει ότι οι ιδεολογίες και οι κουλτούρα εν γένει είναι ριζωμένες στον κοινωνικό χαρακτήρα, ότι ο ίδιος κοινωνικός χαρακτήρας έχει πάρει το καλούπι του τρόπου ύπαρξης της δεδομένης κοινωνίας, και ότι στην μεταστροφή τους το κυρίαρχο χαρακτηριστικό του χαρακτήρα γίνεται παραγωγικές δυνάμεις που δίνουν μορφή στη κοινωνική διαδικασία”⁴⁷⁷. Η ψυχοκοινωνιολογική διατριβή του Fromm έχει θέμα πως γίνεται οι Εβραίοι της διασποράς να έχουν τόσα κοινά. Είναι η ίδια κοινωνική θέση που τους οδηγεί στις ίδιες ερμηνείες της θρησκείας τους, μια παράδοση δηλαδή που πηγάζει από μέσα τους δηλαδή από τα βιώματά τους. Η ανάλυση του έρχεται σε αντίθεση με τον Freud. Για τον Freud, η λιβιδινική δομή προηγείται της πολιτικής, της οικονομικής και πολιτιστικής δομής, τόσο η βάση όσο και το εποικοδόμημα καθορίζονται από μια λιβιδινική δομή. Ο Fromm δεν

⁴⁷⁶Fromm. Character and the social process. Επίμετρο στο Escape from Freedom.

⁴⁷⁷ο.π.

αποδέχεται κάτι τέτοιο. Διεκδικεί να υπερβεί το χάσμα στο οποίο από τη μια οι ψυχαναλυτές δεν δέχονται το κοινωνικό ασυνείδητο και από την άλλη οι κοινωνιολόγοι αδιαφορούν για το κοινωνικό ασυνείδητο και τις εσωτερικές δομές. Ήδη από το 1929 διερευνά την ύπαρξη του κοινωνικού ασυνειδήτου και απορρίπτει την ατομική ψυχή για τη συλλογική. “Το άτομο πρέπει να κατανοηθεί ως κοινωνικό *a priori*” και άρα η ψυχή πρέπει να κατανοηθεί ως ανάπτυξη και προσδιορισμός από τη σχέση του ατόμου με τη κοινωνία. Εδώ ψάχνει στήριγμα στο έργο του Freud. Ο Freud λέει: “*πάντα στη ψυχική ζωή εμπλέκεται κάποιος άλλος, σαν μοντέλο, σαν αντικείμενο, σαν βοηθός, σαν αντίπαλός... έτσι η ατομική ψυχολογία είναι ταυτόχρονα κοινωνική ψυχολογία*”⁴⁷⁸ Συνοψίζει το 1941 στο *Escape from Freedom* “*πιστεύουμε ότι ο άνθρωπος είναι κοινωνικό ον και όχι όπως υποθέτει ο Freud πρωταρχικά αυτόρκης και μόνο δευτερευόντως να χρειάζεται τους άλλους... πιστεύουμε ότι η ατομική ψυχολογία είναι κοινωνική ψυχολογία... το βασικό πρόβλημα της ψυχολογίας είναι η σχέση με τον κόσμο, όχι η ικανοποίηση ή η σύγχυση των ατομικών ενστικτωδών επιθυμιών*”.⁴⁷⁹ Έτσι τροποποιεί τη θεωρία των ενστίκτων. Οι ενορμήσεις είναι προϊόντα κοινωνικών διαδικασιών. Σε αυτό το πλαίσιο αναθεωρεί όλη τη ψυχαναλυτική θεωρία αλλάζοντας τους όρους: η θεωρία ενορμήσεων γίνεται χαρακτηρολογία, η ενορμητική δομή γίνεται δομή χαρακτήρα κλπ. Τείνουμε να θεωρούμε ότι συνδέεται με την “ψυχανάλυσης της αντικειμενικής σχέσης” ωστόσο αυτός “*δεν βλέπει απλώς το άτομο ως σχετιζόμενο με τους άλλους και με την κοινωνία αλλά ως πρωτίστως κοινωνική ύπαρξη*”⁴⁸⁰.

Η υπέρβαση της λιβιδινικής οικονομίας μπορεί να ειπωθεί ως αντίστοιχο της υπέρβασης της εργασιακής θεωρίας της αξίας της NML. Η εργασιακή θεωρία αποτυπώνει μια αλήθεια αλλά και ένα όριο της οικονομικής δομής. Δεν μπορούμε να υπερβούμε τον καπιταλισμό μέσω της εργασίας. Αντίστοιχα η λιβιδινική οικονομία θα μας εξηγήσει πως λειτουργεί ο ψυχικός μηχανισμός αλλά δε θα μας βοηθήσει να υπερβούμε τα αδιεξοδά της. Η διέξοδος, το γιατί, έρχεται μέσα από την εξέταση της μορφής, του χρήματος και του ονείρου

478Freud. *Gesammelte Werke* Vol13. σ.73

479Fromm (1941) σ.290; GA I, σ.387

480Funk, R. (1998). Erich Fromm's concept of social character. *Social Thought & Research*, 21(1/2), 215-229.

αντίστοιχα, η απάντηση παραπέμπει στους όρους ύπαρξης αυτών των συστημάτων.

Ο Adorno ίσως διαμόρφωσε τη θεωρητική του σκέψη πρώτα μέσα από τη ψυχανάλυση και μετά από το μαρξισμό, ωστόσο πάντα σε αναφορά με το κοινωνικό, χρησιμοποιεί διαρκώς την έννοια του κοινωνικού χαρακτήρα ιδιαίτερα στην αισθητική (χωρίς να παραπέμπει στον Fromm) αλλά και την έννοια της μάσκας χαρακτήρα παραπέμποντας στον Marx.

Βλέπουμε μια αναλογία για την υποκειμενικότητα όταν ο Marx λέει ότι “ο λεγόμενος πλούτος των εθνών εμφανίζεται ως ένας σορός από εμπορεύματα” και εξηγεί ότι αυτός ο σορός παραμένει τέτοιος μέχρι να τον εκθέσουμε ως αυτό που είναι. Δηλαδή ένα σύνολο από δομές, θα συμπληρώναμε. Έτσι και το σύνολο των προκαταλήψεων, δεν είναι ένας σορός από απόψεις, μια λίστα από σφάλματα. Είναι μια καλά οργανωμένη δομή που οφείλουμε να εκθέσουμε ως τέτοια. Πρέπει να δούμε μέσα από την έννοια του κοινωνικού χαρακτήρα το στοιχείο της ιδεολογίας ως χαρακτηριστικό των κοινωνικών ομάδων. Πρέπει να εμπεδώσουμε ότι η ιδεολογία είναι ένας κοινωνικός μηχανισμός και πρέπει να δούμε ότι λειτουργεί με τον τρόπο που στη μυθοπλασία του Asimov περιγράφεται η λειτουργία των νόμων της ρομποτικής⁴⁸¹. Η ιδεολογία δεν είναι

⁴⁸¹Εδώ κρίνεται αναγκαία μια παρέκβαση για το πως αντιλαμβάνεται ο Asimov τη λειτουργία της σκέψης στο έργο *I Robot* και τη μετέπειτα *Robot Series* που ακολούθησε. Κατασκευάζοντας ένα πρωτοποριακό μυθοπλαστικό σύμπαν ανθρωπόμορφων-ρομπότ έβαλε στο κέντρο του μια σειρά από εντολές που ονόμασε “οι 3 νόμοι της ρομποτικής”. Στο μυθοπλαστικό του σύμπαν, αυτοί είναι οι νόμοι που ρυθμίζουν τη συμπεριφορά αυτών των πλασμάτων. Το ποια είναι η φύση αυτών των νόμων αποτελεί τη κρυφή ραχοκοκαλιά αυτής της συλλογής ιστοριών. Τα ρομπότ δεν έχουν καν συνείδηση πως οι τρεις διαδοχικοί νόμοι είναι το πρωταρχικό στοιχείο κάθε τους σκέψης. Έτσι στη προσπάθεια να υπηρετήσουν με τον καλύτερο τρόπο αυτούς τους νόμους και να επιλύσουν τις συγκρούσεις που μπορεί να δημιουργούν οι νόμοι μεταξύ τους αλλά και με τη πραγματικότητα, αναγκάζονται να πουν στον εαυτό τους τις πιο απίστευτες παλαβομάρες, να αυτοκαταστραφούν και να κάνουν πράγματα πέρα από κάθε ορθολογικό προγραμματισμό. Τι είναι λοιπόν όλο αυτό το σύμπαν πέρα από μια αλληγορία για τον ανθρώπινο εγκέφαλο, το πως οι βασικοί νόμοι του ψυχισμού μας, μας είναι όχι μόνο άγνωστοι αλλά και μη προσβάσιμοι με εμάς τους ίδιους. Είναι μια διαφορετική μορφή του μοτίβου “ου γαρ οίδασι αλλα ποιούσι”. Προφανώς είναι το ίδιο που κάνει και ο Freud όταν μιλά για παράδειγμα για την απαγόρευση της αιμομιξίας και του φόνου. Όπως η απαγόρευση της αιμομιξίας, όλοι οι πρωταρχικοί κοινωνικοί νόμοι βρίσκονται εγγεγραμμένοι μέσα μας και ανακαλύπτουμε απίστευτες ψευδαισθήσεις για να τους υπακούσουμε. Νόμοι κοινωνικοί, παρόλα αυτά εσωτερικευμένοι, που μπορεί να φαίνονται πέραν της λογικής των επιχειρημάτων, όμως θα βρουν τη λογική τους μέσα σε μια παραληρηματική σκέψη και τελικά θα υπακούσουμε ακόμα και αν πιστεύουμε ότι τη δράση μας καθοδηγούν άλλα κίνητρα. Αυτό είναι που ονομάζει ο Freud αρνητική ψευδαίσθηση. Όλες αυτές οι ψευδαισθήσεις, οι μυστικοποιήσεις που αποκαλύπτει ο Marx στο *Κεφάλαιο*, μήπως δε τις γνωρίζει το άτομο βαθιά μέσα του; όμως θα κάνει το παν για να πείσει τον εαυτό του ότι ο καπιταλισμός έχει δίκιο, ακριβώς επειδή οι νόμοι του καπιταλισμού, η δεύτερη αυτή φύση, εγγράφεται κι αυτή εντέλει μέσα του. Το ίδιο συμβαίνει με τον φετιχισμό του εμπορεύματος. Ο καταναλωτής γνωρίζει μέσα του τον φετιχισμό του αλλά αυτό δεν αλλάζει σε τίποτα τη συμπεριφορά του. Θα πει ψέματα στον εαυτό του για να συνεχίσει να ψωνίζει. Η ηθική δεν είναι νόμοι προς θεμελίωση αλλά ορμές προς ξερίζωμα. Νόμοι που μας αρπάζουν και μας εξουσιάζουν, μας προκαλούν πυρετό και αϋπνίες και λέμε στον εαυτό μας αμέτρητα ψέματα όχι για να τους παρακούσουμε

ένας σορός από αντιλήψεις, είναι οργανωμένα συστήματα σκέψης που έχουν οργανωθεί με τέτοιο αμυντικό σχηματισμό ώστε να είναι σχεδόν αδύνατο να αποκαλυφθούν πλήρως. Αυτά τα συστήματα σκέψης έχουν μια κοινωνική ύπαρξη αλλά επίσης και μια υλική ύπαρξη.

Όπως μια διαλεκτική θέλει να αφήσει τα ίδια τα πράγματα να μιλήσουν, έτσι και γυρίζοντας πίσω στο υποκείμενο, οφείλει να το απαλλάξει από όσα το εμποδίζουν να μιλήσει -τους καταναγκαστικούς μηχανισμούς του: Στη κριτική του στη ψυχανάλυση, “ο Marcuse δεν είπε απλώς ότι η ψυχανάλυση χρησιμοποιείται για να διαφθείρει, είπε κάτι πιο θεμελιώδες, ότι η ίδια η ιδέα ότι χρειάζεται να ελέγχουμε τους ανθρώπους [η ιδέα των αναγκαίων ψευδαισθήσεων] είναι λάθος. Οι άνθρωποι καθοδηγούνται από εσωτερικά συναισθηματικά κίνητρα αλλά δεν είναι ούτε βίαιοι ούτε σατανικοί. Είναι οι κοινωνία που κάνει αυτά τα ένστικτα επικίνδυνα με το να τα καταπιέζει και να τα εκμεταλλεύεται”⁴⁸² Επιτέθηκε στην ιδέα των αναγκαίων ψευδαισθήσεων, κάτι που συνέχισε να κάνει η αμερικανική φιλελεύθερη-σοσιαλιστική σκέψη (πχ Chomsky). Έτσι μετακίνησε την πηγή του κακού έξω από τις εσωτερικές συγκρούσεις και εστίασε στην ίδια τη κοινωνία.

Όμως και ο Adorno βρίσκεται ενάντια σε κάθε ιδέα αναγκαίων ψευδαισθήσεων, και στην αντιπαράθεσή του με τον ανθρωπολόγο Arnold Gehlen το λέει emphaticά: “Έχω μια σύλληψη της αντικειμενικής ευτυχίας και της αντικειμενικής δυστυχίας, και θα έλεγα ότι για όσο ξαλαφρώνουμε τους ανθρώπους [με αυταρχικούς θεσμούς] και δε τους παραχωρούμε πλήρη υπευθυνότητα και αυτοπροσδιορισμό, τόσο η ευδαιμονία και ευτυχία τους σ' αυτόν τον κόσμο θα είναι μια απάτη. Μια φούσκα που μια μέρα θα σπάσει και θα έχει τρομερές συνέπειες”⁴⁸³ Εδώ ο Adorno υιοθετεί ανεπιφύλακτα εκείνο το στοιχείο του διαφωτισμού που περιγράφει η φράση Sapere Aude. Σε ένα

αλλά για να συνεχίσουμε να τους εφαρμόζουμε πιστά. Έτσι ο Ασίμοφ λέει: “ποτέ μην αφήνεις το ηθικό αίσθημα να σε εμποδίζει να κάνεις αυτό που είναι σωστό”. Μήπως και εδώ το υποκείμενο της δεύτερης κριτικής δεν αποκαλύπτεται ως όργανο μιας απρόσωπη κυριαρχίας που έχει καταφέρει να εγγράψει τους νόμους της μέσα του; Όμως δεν αρκεστήκαμε σε αυτή τη διαπίστωση. Προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι ο υπερβατολογικός μηχανισμός είναι μια μαριονέτα ήδη πριν το πρακτικό λόγο, δηλαδή σε αυτό που ονομάζει ο Kant καθαρό λόγο, στο γνωστικό υποκείμενο.

482https://www.marcuse.org/herbert/soundvideo/century_of_the_self-reader3.pdf

483Παρατίθεται στο Grenz, 'Is sociology a science about man?' 1974, p. 294f

κείμενο για το Ολοκαύτωμα λέει: “η μόνη αυθεντική δύναμη που στέκεται ενάντια στην αρχή του Auschwitz είναι η αυτονομία. Αν μπορούσα να χρησιμοποιήσω τη καντιανή έκφραση: η δύναμη του αναστοχασμού, του αυτοπροσδιορισμού, της ανυπακοής”⁴⁸⁴.

O Freud μαζί με τον Marx

Η σχέση μαρξισμού και ψυχανάλυσης διατρέχει ολόκληρη την ιστορία των δύο ριζοσπαστικών θεωρητικών κινημάτων, από τον Trotsky μέχρι τη σχολή της Φρανκφούρτης, και είναι αναρίθμητες οι αναφορές αλλά και οι προσπάθειες μιας συστηματικής συνάντησης. Αυτή η συνύπαρξη των δυο ρευμάτων αποκτά πρωτόγνωρη δημοσιότητα στη δύση μέσα από το έργο του Slavoj Žižek *Το Υψηλό Αντικείμενο της Ιδεολογίας*. Όσο άνιση και επιλεκτική και αν είναι η ανάλυσή του, κατάφερε να δώσει μια νέα ώθηση σε καίρια ζητήματα και πρωτίστως μια διέξοδο στο αδιέξοδο του αντιψυχολογισμού. Θεωρητικά ο Žižek παραμένει αρκετά μακριά από τον Adorno, τη σκέψη του οποίου ακολουθήσαμε μέχρι εδώ. Η ανάλυση της εμπορευματικής μορφής γίνεται στον Žižek ένα συναρπαστικό μοτίβο, όμως ανολοκλήρωτο και εγκλωβισμένο στις εμμονές του αρκετά μακριά από τις στοχεύσεις του Adorno. Ο Žižek ακολουθεί τον Lacan σε μια τάση επιστροφής στον Hegel, ενώ στον Adorno κάθε επιστροφή στον Hegel είναι ταυτόχρονα και απομάκρυνση⁴⁸⁵. Στο πρώτο και σημαντικότερο κεφάλαιο του βιβλίου *Υψηλό Αντικείμενο της Ιδεολογίας* ο Žižek αναλαμβάνει να ξαναφέρει στο φως την εμπορευματική μορφή ως θεωρητική μήτρα, ως ένα επιστημολογικό “παράδειγμα”.⁴⁸⁶ Υποδεικνύει το ξεχασμένο έργο του Sohn-Rethel και τη θέση ότι στη δομή της εμπορευματικής μορφής βρίσκεται το υπερβατολογικό υποκείμενο.⁴⁸⁷ Είδαμε ήδη πως στον Sohn-Rethel “ο μηχανισμός των κατηγοριών... το δίκτυο των εννοιών μέσω των οποίων συλλαμβάνει η επιστημονική μέθοδος τη πραγματικότητα είναι ήδη παρόν στην

484Adorno: Εκπαίδευση μετά το Αουσβιτς στο Critical Models σ.195

485Το ότι η εγελιανή σκέψη μπορεί να το δει αυτό ως δυο συμπληρωματικές στιγμές της, οφείλει να μην είναι το πιο δυνατό της σημείο

486YAI:46

487YAI:47

ίδια την κοινωνική ενεργό πραγματικότητα, ήδη ενεργεί στην πράξη της ανταλλαγής εμπορευμάτων”⁴⁸⁸ Μιλάμε εδώ για την αφαίρεση που δεν αποτελεί απλώς μια υπερβατολογική κατηγορία αλλά το καντιανό μεθοδολογικό εργαλείο για την εξαγωγή του υπερβατολογικού συστήματος, την παραγωγή των κατηγοριών. Αυτή η αφαίρεση είναι ένας μηχανισμός που προϋπάρχει κοινωνικά του υποκειμένου και έχει προέρθει από το μηχανισμό της ανταλλαγής εμπορευμάτων, από το ίδιο το καπιταλιστικό σύστημα. Είναι μια αφαίρεση που συντελείται και υπάρχει ως τέτοια μέσα στον ίδιο τον υλικό κόσμο, μια “πραγματική αφαίρεση”. Σε αυτό το έργο αλλά και σε άλλα υπάρχει η σαφής πρόθεση να αντιμετωπιστεί ο Marx ως αναγνώστης του Freud, ένα παράδοξο εξαιρετικά γόνιμο, ωστόσο όπως υποστηρίξαμε, στο κεφάλαιο για το φετιχισμό, η έννοια του φετιχισμού που καταλαβαίνουμε εμείς σήμερα και κατασκεύασε ο Freud δεν περιέχεται στην έννοια του φετιχισμού της εποχής του Marx, και δε σχετίζεται με την έννοια φετιχισμού που διαμορφώνει ο Marx. Δεν μιλάμε για αναγωγισμό αλλά για δύο διαφορετικές λειτουργίες. Μια τέτοια δημιουργική αυθαιρεσία δεν μπορεί παρά να υπόκειται σε όρια. Τα όρια όμως τα θέτει το γνωστικό μας αντικείμενο και όχι τα θεωρητικά μας συστήματα, έτσι προχωράμε σε μια συνάντηση των δύο. Το κοινό στοιχείο για τους Marx και Freud βρίσκεται στην έννοια της μορφής: από τη μια η μορφή του εμπορεύματος, από την άλλη η μορφή του ονείρου, και τα δύο επιτελούν μια λειτουργία *quid pro quo*. Οι απαντήσεις που αναζητούμε, δεν βρίσκονται στο ποια μορφή παίρνει το κάθε τι αλλά γιατί παίρνει αυτή τη μορφή και όχι μια άλλη.

Έτσι φέρνουμε κοντά τον Marx και τον Freud στη μελέτη της πραγματολογικής προτεραιότητας της μορφής της πραγματικότητας. Αυτό θα προσπαθήσουμε να περιγράψουμε εδώ. Ας αρχίσουμε από την ίδια τη μορφή, που προέκυψε ως ένα απλό περίβλημα της ουσίας, έτσι αποφάνθηκε η θεωρία της ουσίας, ότι η μορφή είναι απλώς ο τρόπος που συλλαμβάνουμε τα πράγματα. Όμως η αλήθεια των πραγμάτων δεν αποκαλύπτεται στο τέλος του δρόμου, υπάρχει από την αρχή

μπροστά στα μάτια μας, ενοικεί στη μορφή των πραγμάτων⁴⁸⁹. Το υπερβατολογικό υποκείμενο αρνείται τη μορφή, προσπαθεί να βρει τον εαυτό του πίσω από αυτές, έτσι συνεχίζει να τις σαρώνει μάταια, να επεκτείνει μια κενή κυριαρχία, μας αναγκάζει να κινηθούμε ενάντια και πέρα από την υπερβατολογική δομή. Έτσι αν όπως είδαμε η ουσία δεν είναι παρά φαινομενικότητα της φαινομενικότητας, είναι ώρα να απαντήσουμε γιατί η φαινομενικότητα έχει αυτή τη μορφή και όχι άλλη. Θα εξετάσουμε κατά πόσο η απάντηση του Freud στο γιατί το όνειρο έχει αυτή τη μορφή μπορεί να δείξει προς την απάντηση στο γιατί η πραγματικότητα έχει τη μορφή του εμπορεύματος.

Για τον Freud *“το μυστικό του ονείρου δεν βρίσκεται σε κάποιο κρυφό περιεχόμενο αλλά στη μορφή του”*. Το *“πραγματικό περιεχόμενο”* του ονείρου δεν κρύβεται πίσω από τις μορφές, είναι το λανθάνον στοιχείο στις ίδιες τις μορφές. *“Το “μυστικό” προς αποκάλυψη μέσω της ανάλυσης δεν είναι το περιεχόμενο το οποίο κρύβει η μορφή (η μορφή των εμπορευμάτων, η μορφή των ονείρων) αλλά, αντιθέτως, το “μυστικό” αυτής της ίδιας της μορφής”*⁴⁹⁰. Δεν υπάρχει τίποτα το *“ασυνείδητο”* στη *“λανθάνουσα σκέψη του ονείρου”* δεν κρύβεται μια ουσία πίσω από τις μορφές αλλά είναι η ουσία των ίδιων των μορφών, της φαινομενικότητας των φαινομένων που μέσα από το λανθάνον περιεχόμενο, τη συμπύκνωση και την μετάθεση, μέσα δηλαδή από τη μη ταυτότητα των μορφών αποκαλύπτουν το λόγο του ασυνείδητου. *“Η μορφή του ονείρου ή η μορφή στην οποία το ονειρευόμαστε χρησιμοποιείται με αρκετά εντυπωσιακή συχνότητα για να εκπροσωπήσει το συγκαλυμμένο αντικείμενό του”* [Freud]. *Ιδού λοιπόν το βασικό παράδοξο του ονείρου: η ασυνείδητη επιθυμία, αυτό που υποτίθεται ότι αποτελεί τον πλέον κρυφό πυρήνα του, αρθρώνεται ακριβώς διαμέσου της διεργασίας απόκρυψης του “πυρήνα” του ονείρου, της λανθάνουσας σκέψης του, διαμέσου της διεργασίας μεταμφίεσης αυτού του πυρηνικού περιεχομένου, χάρη στη μετάφρασή του σε γρίφο τού ονείρου*⁴⁹¹.

489Για να περιγράψει τον φετιχισμό του εμπορεύματος, ως φετιχισμό της μορφής, ο Žižek μας αφηγείται μια παλιά ιστορία στην οποία ένας Πολωνός ζητά απαντήσεις για τη πονηριά των Εβραίων από έναν Εβραίο, ο οποίος υποσχόμενος την απάντηση τον ξεγελά. Αυτό το ξεγέλασμα είναι και η απάντηση.

490YAI:39

491YAI:43

Διαβάζοντας τον Freud είναι σαν να έχει με τον Marx τις ίδιες έννοιες, τον ίδιο αστερισμό εννοιών. Για παράδειγμα όταν λέει *“τελικά τα όνειρα δεν είναι παρά αλλόκοτες μορφές σκέπτεσθαι. Είναι η εργασία του ονείρου που δημιουργεί αυτή τη μορφή”* (η ουσία του ονειρεύεσθαι)... Είναι οι ίδιες έννοιες που θα χρησιμοποιούσε και ο Marx: το αλλόκοτο, οι μορφές, η σκέψη ως δραστηριότητα, η εργασία, η μορφή. Στο ίδιο συμπέρασμα φαίνεται να καταλήγει και ο Adorno, ο οποίος στη μορφή βρίσκει και την απάντηση στο πρόβλημα που αποκαλύπτεται μέσω της μορφής: *“Στην απελευθέρωση της μορφής την οποία επιδιώκει όλη η γνήσια μοντέρνα τέχνη, υπάρχει κρυπτογραφημένη προπάντων η απελευθέρωση της κοινωνίας, διότι η μορφή, το αισθητικό σύμπλεγμα όλων των επιμέρους στοιχείων, αντιπροσωπεύει, μέσα στο έργο, τη σχέση της τέχνης προς την κοινωνία, γι’ αυτό η απελευθερωμένη μορφή ενοχλεί τη κατεστημένη κοινωνία”*⁴⁹². Ο Žižek μας οδηγεί αναγκαστικά μέσα από τον Sohn-Rethel, χωρίς να φοβάται το οντολογικό στοίχημα μιας τέτοιας θεωρίας.

Υπάρχει ένα πραγματικό στοιχείο στο *quid pro quo* των ιδεολογικών εκπληρώσεων, επιτελείται με το ίδιο το *quid pro quo*, αυτό είναι που το κάνει πραγματικότητα. Συμβαίνει μέσω της γλώσσας, συμβαίνει μέσα στον πραγματοποιημένο κόσμο. Σε ένα βαθμό αυτή είναι και η διαδικασία της τελετουργίας. Τα παιδιά μεγαλώνουν παίζοντας το παιχνίδι ότι είναι ήδη μεγάλοι, επιτελώντας τις πράξεις των μεγάλων. Συχνά οι τελετουργίες είναι η άρνηση της πραγματικότητας είναι η δομή της πίστης, την ίδια ώρα οι πρακτικές τους καταφάσκουν τον κόσμο. Η αίσθηση ότι δεν υπάρχει επιλογή, ότι τα κοινωνικά φαινόμενα είναι φυσικά, όπως οι ειδήσεις που παρουσιάζουν τη πτώση του χρηματιστηρίου να υπακούει σε κάποιο νόμο ανάλογο του νόμου της βαρύτητας, Αυτό είναι που καταγγέλλει ο Adorno ως φυσική ιστορία. Αλλά ταυτόχρονα αυτή η “φυσική ιστορία” έχει μια στιγμή αλήθειας στη πίεση των κοινωνικών ρόλων. Τελικά αυτό που πρέπει να καταγγεληθεί κάθε φορά δεν είναι μόνο η κοινωνική ολότητα ή αυτοί που γίνονται δήμιοι της ιστορίας, πρέπει να βρεθεί η διαμεσολάβηση που θα σπάσει την απολιθωμένη διαλεκτική. Αν ένα

παιδί κρατώντας ένα βιβλίο νομίζει πως υποκρίνεται ειλικρινά πως διαβάζει ως ενήλικας, πρέπει κάποτε να μάθει όντως να διαβάζει για να ανταποκριθεί σε αυτή την ενηλικίωση. Η φαινομενικότητα είναι καθήλωση σε μια φαντασιακή κατασκευή, αλλά η πραγματικότητα είναι εργασία. Έχει τους λόγους του ο καπιταλισμός να θέλει τα πάντα να γίνονται σαν το πάρτυ με τσάι των παιδιών. Η πολιτική χρήση της έκφρασης “ενήλικες στο δωμάτιο”, γίνεται παράδοξη όταν τη χρησιμοποιούν πολιτικοί που δεν κατανοούν τη σημασία και τις συνέπειες των πολιτικών τους αλλά αρέσκονται σε μια πολιτική επιτελεστικότητα, και παρόλα αυτά συμπεριφέρονταν όπως τα παιδιά μαλώνουν τον ενήλικα για τον μη ρεαλιστικό τρόπο που σερβίρει το τσάι παίζοντας μαζί τους. Η θέση του Lacan για το πραγματικό ως μη προσβάσιμο ίσως να είναι κοντά με έναν Adorno που βλέπει αγεφύρωτο το χάσμα ανάμεσα στα πράγματα και τις έννοιές τους (μια τέτοια ανάγνωση τη βρίσκουμε στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία (πχ Bannett - Vibrant Matter). Στον Adorno όμως δεν υπάρχει ένα χάσμα ανάμεσα σε αυτό το κόσμο και έναν κόσμο των ιδεών ακριβώς επειδή οι ιδέες είναι ήδη μέρος του κόσμου. Δεν αναφέρεται σε ένα μακρινό απόκοσμο υλικό πραγματικότητας πέρα από τη διαλεκτική και πλήρως απρόσβατο από αυτή. Τον ενδιαφέρει πρωτίστως η αποκατάσταση της διαλεκτικής, η αποκατάσταση της σχέσης υποκειμένου- αντικειμένου, όχι η κήρυξη του ως άβατο. Το ότι το όλο είναι αναληθές δε σημαίνει, όπως το ερμηνεύει ο Marcuse, ότι ταυτόχρονα ισχύει ότι “το όλο είναι το αληθές” ούτε ότι το όλο πρέπει να θαφτεί για πάντα, όπως λένε κάποιες μετανεωτερικές αναγνώσεις. Είναι η αλήθεια της παραμόρφωσης που μπορεί να βάλει τέλος στη παραμόρφωση της αλήθειας.

Ο Žižek μιλά για τη φύση του υλικού από το οποίο είναι φτιαγμένο το χρήμα, ένα αίνιγμα που απασχόλησε τον Marx, και έτσι φτάνει στο κεντρικό του ζήτημα το “υψηλό υλικό” εκείνο “το άφθαρτο και αμετάβλητο σώμα που εμμένει πέραν της φθοράς του φυσικού σώματος -ετούτο το άλλο σώμα του χρήματος είναι σαν το πτώμα του σαδικού θύματος που υπομένει όλα τα

μαρτύρια και επιβιώνει με την ομορφιά του άσπιλη⁴⁹³.⁴⁹⁴

Η πραγματική αφαίρεση είναι αδιανόητη για τη παραδοσιακή θεωρία της γνώσης όπως εκφράζεται στον Althusser, ως διάκριση ανάμεσα στο πραγματικό αντικείμενο και το αντικείμενο της γνώσης. Η πραγματική αφαίρεση πηγαίνει πιο πίσω, στη μορφή της σκέψης που είναι εξωτερική και προηγείται της γνώσης, στη συμβολική τάξη⁴⁹⁵.

Η κεφαλαιοκρατία αναλαμβάνει να τοποθετήσει το άτομο στη θέση του, και μάλιστα ως εαν αυτή του η θέση να είναι αιώνια, έτσι ο στοχασμός “υποβάλλεται σε μian ανοίκεια εμπειρία όμοια με εκείνη την οποία συμπυκνώνει η παλαιά ανατολίτικη φόρμουλα “είσαι αυτό”: η θέση που σου ταιριάζει είναι εκεί, στην εξωτερική ενεργό πραγματικότητα της ανταλλακτικής διαδικασίας εκεί είναι το θέατρο όπου επιτελείται η αλήθεια σου, προτού ακόμα λάβεις γνώση της”⁴⁹⁶. Είναι η επέκταση στο άτομο αυτού που περιγράφουμε ως “διπλό σώμα του βασιλιά”⁴⁹⁷.

Έτσι ο Žižek, αφού συμφωνήσει με τη θέση του Marx ότι τα άτομα στον καπιταλισμό ως μάσκες χαρακτήρα δρουν χωρίς να γνωρίζουν, “Ου γαρ οίδασι αλλά ποιούσι”, προχωρά όπως είδαμε ήδη, στη θέση ότι “ακόμα κι αν γνώριζαν, πάλι θα το έκαναν”. Μια θέση που παίρνει από τη *Κριτική του Κυνικού Λόγου* του συντηρητικού φιλόσοφου Sloterdijk. Για τον Žižek, “Το πρόβλημα είναι ότι, στην ίδια την κοινωνική τους δραστηριότητα, σε ό,τι κάνουν, πράττουν ως εάν το χρήμα, στην υλική πραγματικότητά του, να ήταν η άμεση ενσάρκωση του πλούτου καθ’ εαυτόν. Είναι φετιχιστές στην πράξη, όχι στη θεωρία.”⁴⁹⁸ Η αυταπάτη δεν βρίσκεται από τη πλευρά της γνώσης αλλά τη πραγματικότητα της ίδιας της δράσης⁴⁹⁹. Ο Žižek το ονομάζει αυτό φετιχιστική αυταπάτη.

Συχνά δημοσιεύονται έρευνες για το ότι το κοινό υιοθετεί προοδευτικές θέσεις και απόψεις, ή εκφράζει κάποιες κοινωνικές ευαισθησίες, μια πρόθεση που

⁴⁹³Είναι η άσπιλη αθωότητα της Ιουστίνης του de Sade, είναι και ο κάθε χαρακτήρας στα κινούμενα σχέδια, στα βιντεοπαιχνίδια και τις ταινίες φαντασίας που πεθαίνει για να αναστηθεί στο επόμενο δευτερόλεπτο

⁴⁹⁴YAI:50

⁴⁹⁵YAI:51

⁴⁹⁶YAI:52

⁴⁹⁷Kantorowicz E. (1957) *The King's Two Bodies*

⁴⁹⁸YAI:70

⁴⁹⁹YAI:73

εκδηλώνουν οι έρευνες η οποία δεν επιβεβαιώνεται ούτε στις κάλπες ούτε και στον τρόπο ζωής των ανθρώπων. Οι άνθρωποι δεν λένε ψέματα σε αυτές τις έρευνες, ή τουλάχιστον δεν λένε συνειδητά. Είναι εγκλωβισμένοι σε αυτή τη συγκολλητική ουσία που περιγράφει ο Adorno, και εκδηλώνεται μέσα από μια ψευδή ταυτότητα θεωρίας-πράξης. Όμως αυτή η υποκειμενική ασυνέπεια δεν είναι μια πραγματική ασυνέπεια: στη πραγματικότητα κάνουν ακριβώς αυτό που το κεφάλαιο στη φαντασματική του μορφή περιμένει από αυτούς να κάνουν. Έτσι, όταν θέτει το ζήτημα αν η αυταπάτη βρίσκεται στο “τι ξέρουν” (οίδασι) ή στο “τι κάνουν” (ποιούσι) αποφαίνεται ότι είναι ξεκάθαρα το δεύτερο. Δεν είναι μια μετα-ιδεολογία αλλά το ότι επιμένουν να κάνουν αυτό που ήδη αναγνωρίζουν ως αυταπάτη⁵⁰⁰. Είναι με αυτό τον τρόπο που η ιδεολογία εδράζεται στη πραγματικότητα. Η ιδεολογία, σωστότερα, εδράζεται στη δραστηριότητα.

Η ένσταση του Sloterdijk μας πηγαίνει στο κεντρικό επιχείρημα του Κεφαλαίου, στην αποκάλυψη μιας διαδικασίας συνεχούς απόκρυψης. Τα παρακάτω ζεύγη επιτελούν την απόκρυψη για λογαριασμό της κυριαρχίας: ανταλλαγή – παραγωγή, διαδικασία αξιοποίησης – εργασιακή διαδικασία, σταθερό κεφάλαιο – μεταβλητό κεφάλαιο, αναγκαία εργασία – υπερεργασία. Πάντα εμφανίζεται το πρώτο για να κρυφτεί το δεύτερο. Τι γίνεται όμως όταν αυτή η απόκρυψη είναι απλώς το προστατευτικό περίβλημα που η κυριαρχία δεν χρειάζεται πλέον. Με την αυτονομία του φετιχισμού του εμπορεύματος αυτονομείται η διαδικασία από τη γνώση: το να μην πιστεύουμε ότι πρόκειται για δεύτερη φύση, κι όμως αυτή η δεύτερη φύση να μη σταματά να μας περιβάλλει. Να ξέρουμε ότι, όπως λέει ο Marx, “το κεφάλαιο δεν είναι πράγμα”⁵⁰¹, κι όμως να το βλέπουμε μπροστά μας, σαν υπερφυσικό αντικείμενο, να μας εξουσιάζει.

Με την επιφύλαξη που επαναλαμβάνουμε διαρκώς: να χάσουμε τον φετιχισμό του Marx βυθιζόμενοι στο φετιχισμό της ψυχανάλυσης, βυθιζόμαστε στην ακόλουθη σκέψη: αν “τα ίδια τα εμπορεύματα ανταλλάσσονται μεταξύ τους”

500YAI:72

501K1:718 αλλά και στο κεφάλαιο 48 του τρίτου τόμου.

τότε το εμπόρευμα είναι η επιθυμία ενός άλλου εμπορεύματος, και πρωτίστως του σπουδαιότερου απ' όλα, του χρήματος. Η επιθυμία του εμπορεύματος είναι επιθυμία για χρήμα. Δηλαδή επιθυμία για το ίδιο το μέτρο της αξίας. Επιθυμία για μια αυτοτροφοδοτούμενη μη κορεσμένη ποσοτική αξία. Όπως οφείλουμε να μιλήσουμε για αξίες, έτσι οφείλουμε να μιλήσουμε και για επιθυμία.

Σε αυτή την ακραία σκέψη προχωρά ο Žižek εντοπίζοντας στον εμπράγματο χαρακτήρα μια επιθυμία των ίδιων των πραγμάτων: “αντί για τα υποκείμενα, τα ίδια τα πράγματα (εμπορεύματα) πιστεύουν στη θέση τους: ως εάν οι πίστεις, οι προλήψεις και οι μεταφυσικοί φανακισμοί, τους οποίους είχε υποτίθεται υπερκεράσει η ορθολογική ωφελιμιστική προσωπικότητα, να ενσαρκώνονταν στις “κοινωνικές σχέσεις μεταξύ πραγμάτων”. Δεν πιστεύουν πλέον, αλλά τα ίδια τα πράγματα πιστεύουν γι αυτούς. Αυτή φαίνεται ότι είναι και μια βασική λακανική πρόταση, αντίθετη με τη συνήθη θέση ότι η πίστη είναι κάτι το εσωτερικό και η γνώση κάτι το εξωτερικό (με την έννοια ότι μπορεί να επαληθευτεί διαμέσου μιας εξωτερικής διαδικασίας). “Ριζικά εξωτερική, ενσαρκωμένη στην πρακτική, πραγματική ενέργεια των ανθρώπων είναι μάλλον η πίστη. Μοιάζει με τους θιβετιανούς τροχούς της προσευχής”⁵⁰².

Μορφή (Όνειρο -Τέχνη -Εμπόρευμα)

Το ασυνείδητο μιλάει ακατάπαυστα αλλά η αλήθεια δεν κρύβεται στο περιεχόμενό του αλλά στη μορφή του. Αν κάποιος σε ένα όνειρο προσπαθεί, για παράδειγμα, να μάθει μια αλήθεια, να αποσπάσει μια μαρτυρία ή να εντοπίσει έναν τόπο, αυτό το περιεχόμενο περισσότερο παραπλανά παρά αποκαλύπτει⁵⁰³.

502YAI:74

503Αν για παράδειγμα κάποιος δει στο όνειρο ότι κάτι πολύτιμο είναι θαμμένο στον κήπο, σκάβοντας την επόμενη μέρα δε θα βρει προφανώς τίποτα. Όμως αν πάρει το όνειρο ως ένα ίχνος θα μπορούσε να ψάξει τι συμβολίζει αυτός ο κήπος ή θα μπορούσε να ανακαλύψει ότι ο κήπος δεν είναι σύμβολο αλλά πραγματικότητα που κρύβει ο ίδιος, προφανώς όχι ένα θησαυρό αλλά μια ανάμνηση. Η ανάμνηση θα μπορούσε να είναι δική του ή θα μπορούσε μέσα του ίχνη από ίχνη μιας γνώσης, μιας γνώσης που εν τέλει ίσως και να μην είναι καν του ίδιου, ή να είναι η μαρτυρία μιας ανάμνησης πχ για ποιο λόγο η γιαγιά δεν έβγαινε ποτέ στον κήπο όταν ήταν παιδί. Μπορεί να του αποκαλυφθεί έτσι ένα πολύ πραγματικό γεγονός το οποίο εντόπισε χωρίς να έχει τη παραμικρή ιδέα για αυτό, κάτι που προηλθε από τη σκέψη του αλλά δεν το γνώριζε καν, κάτι εν τέλει που χωρίς να είναι θαμμένο στο κήπο ήταν θαμμένο συμβολικά στον κήπο και πραγματικά μέσα στις αναμνήσεις του. Όμως το πραγματικό αίνιγμα του ονείρου μας πηγαίνει ένα βήμα πιο πέρα και είναι το ερώτημα, γιατί το όνειρο μου, έκανε σε εμένα τώρα τη συγκεκριμένη αποκάλυψη και τι επιδιώκει με αυτό;

Όταν λέμε ότι το περιεχόμενο αλήθειας του ονείρου βρίσκεται στη μορφή εννοούμε ότι σε όλη αυτή την εξέλιξη του ονείρου στο πως φαίνονται τα πράγματα, στο ως μη όφειλε μιας μορφής, που εκδηλώνεται συνήθως με μια συμπύκνωση ή με μια μετάθεση, εκεί το όνειρο αποκαλύπτει την αλήθεια του. Εκεί μας λέει κάτι που δεν ξέραμε, “μας φανερώνει κάτι περισσότερο από αυτά που είναι”. Αυτός είναι και ο ορισμός του Adorno για το ωραίο⁵⁰⁴, να αποσπαστεί αυτό “το περισσότερο” από τη τυχειότητα, να εξουσιαστεί, να αρνηθεί αυτό το πλεόνασμα ως φαινομενικότητα να το επικυρώσει ως πνευματικό περιεχόμενο. Μέσω της πραγματοποίησης, να μετατραπεί σε πνευματικό περιεχόμενο. Σε αυτή τη διαδικασία το περισσότερο δε βρίσκει το μεταφυσικό, πνευματικό του περιεχόμενο στον άνθρωπο αλλά στα ίδια τα έργα. Αυτά παράγουν την ίδια τους την υπέρβαση και υπάρχουν ως παραδοξότητες⁵⁰⁵. Ο πνευματικός τους χαρακτήρας (όπως και η αλήθεια του ονείρου) είναι ένα μορφικό στοιχείο. “Κάθε γνήσιο έργο τέχνης φανερώνει κάτι που δεν υπάρχει”⁵⁰⁶. Ο Adorno υπενθυμίζει το παλιό ανέκδοτο με αυτόν που επιστρέφοντας από τον ζωολογικό κήπο αποφαινεται ταραγμένος ότι “τέτοια ζώα δεν υπάρχουν”⁵⁰⁷. Στη τέχνη αυτό συμβαίνει κυριολεκτικά. Αυτή η μετάβαση από το αισθητικό στο οντικό, είναι μια μετάβαση στο πεδίο του καντιανού καθαρού λόγου, το “τι μπορώ να γνωρίσω”. Το αισθητικό επεμβαίνει στη γνώση. Αυτό που δεν έχει μπορέσει να συγκροτήσει η (ικανότητα) φαντασία πριν την (ικανότητα) αντίληψη είναι το σοκ του νέου, το αίσθημα του υψηλού, μια εσωτερική ρωγμή που προσπαθεί να αποφύγει μια νέα ανακατάταξη. Το ίχνος του μη υπαρκτού μέσα στο υπάρχον. Μέσα στα διάσπαρτα στοιχεία “στα θρύψαλα ενός υπαρκτού κόσμου”⁵⁰⁸ η τέχνη “ετοιμάζει αστερισμούς που γίνονται κρυπτογραφήματα, χωρίς όμως, όπως οι φαντασιώσεις, να εμφανίζουν τα κρυπτογραφημένα ως άμεσα υπαρκτά πράγματα”. Κάθε έργο τέχνης διαθέτει εξωσκελετό, η δύναμή του όλη βρίσκεται στη μορφή του.

504ΑΘ:140

505ΑΘ:141

506ΑΘ:147

507ΑΘ:146

508ΑΘ:148

“Τα έργα τέχνης θα μπορούσαν να γίνουν επιβλητική εικόνα της ύπαρξης αν το μη υπαρκτό δεν ήταν “είναι αυτό τούτο”⁵⁰⁹ δηλαδή αν οι πλατωνικές ιδέες ήταν “το είναι αυτό τούτο”, τότε η τέχνη δεν θα ήταν απαραίτητη. Η αισθητική θεωρία θεματοποιεί ως αισθητικές κατηγορίες “το περισσότερο” που η τέχνη κάνει τα πράγματα απ’ ότι είναι, “το μη-υπαρκτό” που εμφανίζεται στη τέχνη ως υπαρκτό. Ψάχνει τις έννοιες, πιέζει τις σημασίες, η αισθητική θεωρία έχει κάτι από την αδύνατη αποστολή του αντικειμένου της. Η αισθητική μας πηγαίνει στον πυρήνα της έννοιας που δεν είναι μέσα της, η έννοια συμπυκνώνεται μέσα σε αυτό το μη-ταυτόσημο στοιχείο. Η μορφή φανερώνει πάντα κάτι περισσότερο από αυτό που είναι, αυτό είναι το πλεόνασμα της μορφής στη τέχνη και στη ψυχική ζωή. Στον εμπορευματικό χαρακτήρα, η μορφή αποκρύπτει ένα πλεόνασμα -την υπεραξία. Το έργο τέχνης γίνεται το αρνητικό είδωλο του εμπορεύματος. Ως αντιεμπόρευμα γίνεται ένας καθρέπτης που αποκαλύπτει την κενή του μορφή (όπως στις ταινίες με βρικόλακες, ο καθρέπτης αποκαλύπτει την απουσία ειδώλου αυτού που δεν έχει ψυχή). Η τέχνη αποκρύπτει τα στοιχεία της, οι “συγγραφείς-φαντάσματα”⁵¹⁰ κρύβουν ουρλιαχτά μέσα σε βιβλία. Κάθε έργο τέχνης αποτελεί μια κραυγή κρυμμένη σε κοινή θέα, μέχρι κάποιος να την αποκρυπτογραφήσει. Όμως η τέχνη σήμερα έχει κερδίσει μια ελευθερία για τον εαυτό της, μια αυτονομία μέσα στην αστική κοινωνία, μπορεί μάλιστα να μιλά για πράγματα πέρα από την ίδια ελεύθερα, άρα γιατί να αποκρύψει το μήνυμά στη μορφή της; Επειδή αυτή είναι μια σχετική αυτονομία, και η αστική κοινωνία δεν ανέχεται να της κουνάνε το δάχτυλο, έχει λοιπόν το τρόπο της να περιορίσει την τέχνη όταν υπερβεί τις διαχωριστικές γραμμές. Όμως η τέχνη βρίσκει την αλήθεια της ακριβώς εκεί που ξεπερνά τον υποκειμενικό της χαρακτήρα (υποκειμενικό διττά, και ως υποκείμενο αλλά και ως κάτι το μερικό, σχετικό, τυχαίο), το στοιχείο της έκφρασης. Ίσως ακριβώς μέσα στο αντικείμενο, εντοιχισμένο στο έργο τέχνης είναι που καλείτε το υποκείμενο να εκτίσει τη ποινή του, ο μόνος τρόπος να του επιτραπεί πια να μιλήσει. Εντοιχισμένο το υποκείμενο είναι ταυτόχρονα και

509ΑΘ:148

510Συγγραφέας φάντασμα: αυτός που γράφει ένα βιβλίο για λογαριασμό κάποιου άλλου. Κατά καιρούς είχαν κατηγορηθεί συγγραφείς για αυτή τη τακτική, σήμερα στις βιογραφίες των σελέμπριτι είναι ο κανόνας.

ζωντανό και νεκρό όπως η γάτα του Schrödinger. Αυτή η ταυτοχρονία της ύπαρξης και της μη ύπαρξης βρίσκει εφαρμογή στα κοινωνικά αντικείμενα για τα οποία η αλήθεια βρίσκεται στη μορφή. Για να μιλήσουμε όπως για το τι βρίσκεται στη μορφή πρέπει να ακολουθήσουμε το στοχασμό για αυτό που δεν βλέπουμε αν και είναι μπροστά στα μάτια μας.

Γνωστική Ασυμφωνία

Ένα σταθερό σχήμα στη σκέψη του Adorno είναι ότι το αντίθετο της γνώσης δεν είναι ούτε η άγνοια ούτε ο ανορθολογισμός, αλλά η συναίνεση στο υπάρχον, η αδυναμία να δει κάποιος την ασυμφωνία ανάμεσα στα πράγματα και την έννοιά τους, δηλαδή η αδυναμία να αναγνωρίσει τις μυστικοποιήσεις της απρόσωπης κυριαρχίας, και κυρίως η αδυναμία να τα φανταστεί αλλιώς. Ο διάχυτος ανορθολογισμός έρχεται σαν σύμμαχος στον ορθολογισμό στην στήριξη του υπάρχοντος⁵¹¹. Αν μπορούσε να απομονωθεί το ψυχολογικό από το κοινωνικό, θα ισχυριζόμασταν ότι η συναίνεση στο υπάρχον έχει τη δομή αυτού που ονομάστηκε “γνωστική ασυμφωνία”, είναι μια ρωγμή στην υπερβατολογική ενότητα του γνωρίζειν, η παρανοϊκή δομή της γνώσης προσπαθεί να μειώσει τη δυσαρμονία, προφανώς, έχει μάθει να προσαρμόζεται στο υπάρχον. Ο καπιταλισμός διαμορφώνει μια δική του ανθρωπολογία της γνώσης της οποίας το περίγραμμα δεν έχει παρουσιαστεί ακόμα. Μπορούμε να ξεκινήσουμε από τον Leo Festinger που το 1957 διατύπωσε τη “θεωρία της γνωστικής ασυμφωνίας”⁵¹². Γνωστική ασυμφωνία ονόμασε μια κατάσταση εσωτερικής διαφωνίας του ατόμου ανάμεσα στις γνώσεις και τις προκαταλήψεις, τις αξίες, τις συμπεριφορές, τις πρακτικές και τη προσπάθεια να

511 Χαρακτηριστικό παράδειγμα ο τρόπος που λειτουργεί η αστρολογία υπέρ των ισχυρών και του εμπορίου, όπως μας αποκαλύπτει ο Adorno τα συμπεράσματα της σχετικής ερευνάς του στο βιβλίο “τα άστρα προσγειωμένα” μεταφρασμένο ως “τα άστρα κάτω στη γη, κοινωνικοψυχολογική μελέτη της λαϊκής αστρολογίας” εκδόσεις Ηριδανός.

512 Η παραπάνω θεωρία του προέρχεται από τη balance theory του Fritz Heider και το έναυσμα για να αρχίσει ο Festinger να ασχολείται με το φαινόμενο, ήταν η συμπεριφορά κάποιων κατοίκων στην Ινδία μετά από έναν δυνατό σεισμό. Εκεί, ενώ οι σεισμολόγοι διαβεβαίωναν ότι, δεν επρόκειτο να υπάρξουν μετασεισμοί, οι κάτοικοι πίστευαν οποιονδήποτε υποστήριζε το αντίθετο, δικαιολογώντας έτσι τον φόβο τους. Ο Festinger παρατήρησε ότι, οι κάτοικοι ήταν τρομοκρατημένοι, χωρίς να υπάρχει λόγος και για να αισθάνονται ότι έχουν βάση τα συναισθήματά τους, επέλεξαν να πιστεύουν τις ανεύθυνες δηλώσεις ή ακόμη και φήμες, που ήταν πιο κοντά στην πεποίθησή τους κι ας μην ανταποκρινόταν στην πραγματικότητα.

τις διαχειριστεί ψυχικά. Εδώ μιλάμε για ένα μεγάλο φάσμα καταστάσεων, τόσο σε διαβαθμίσεις της έντασης όσο και με τελείως διαφορετικά ποιοτικά χαρακτηριστικά, μπορεί να είναι μια κατάσταση πλήρως συνειδητή ή ασυνείδητη, μια ηθική κρίση, ένα “βίωμα”, μια παραδοχή ή μια εθελοντική τύφλωση ή κάτι άλλο, ακόμα και μια υπαρξιακή κρίση. Η θεωρία τονίζει το πόσο το άτομο εκτιμά την αρμονία και παρουσιάζει αυτή τη διαδικασία διόρθωσης ως πηγή ανορθολογισμού. Η σχετική βιβλιογραφία αναγνωρίζει κάποιους βασικούς τρόπους διαχείρισης της δυσαρμονίας: (α) η αλλαγή είτε των πεποιθήσεων (της παγιωμένης γνώσης) είτε (β) της συμπεριφοράς ώστε να μειωθεί η δυσαρμονία (γ) η αλλαγή του περιβάλλοντος, ώστε να συμφωνεί η γνώση με την σύλληψη της πραγματικότητας πχ η απόκτηση φίλων με τις ίδιες πεποιθήσεις ώστε να σταματήσουν οι εντάσεις. (δ) μείωση της σημαντικότητας της ασυνέπειας αντί να μειώσουμε την ασυνέπεια, για παράδειγμα ευτελίζουμε τα στοιχεία ή προσθέτουμε άλλα ή τέλος (ε) αμφισβητούμε την εγκυρότητά τους. Η παραπάνω λίστα θυμίζει τις *logical fallacies* οι οποίες ανατίθενται σε μια επιστήμη της λογικής. Αυτοί οι τρόποι διαχείρισης είναι ο τρόπος που η γνωστική ασυμφωνία εκδηλώνεται, δεν είναι ο τρόπος που επιλύεται, που θεραπεύεται. *“Διαφορετικά από πολλές άλλες θεωρίες ασυμφωνίας, αυτή η προσέγγιση ισχυρίζεται ότι η αυτοεκτίμηση και η γνωστική συνέπεια είναι λιγότερο σημαντικές από την αντίληψη περί προσωπικής υπευθυνότητας και ζυγίσματος των συνεπειών”* Ένα χάσμα γνώσης, αφορά κυρίως το αίσθημα συνέπειας με το οποίο καλούμαστε να εξετάσουμε όλες τις παραμέτρους και να προβούμε σε διορθώσεις και αποδοχές τόσο στη συγκρότηση της γνώσης όσο και στην ίδια τη πραγματικότητα. Το πιο προσφιλές παράδειγμα της θεωρίας αυτής είναι ο μύθος του Αισώπου με την αλεπού και τα σταφύλια. Η καθημερινότητα είναι γεμάτη από παραδείγματα γνωστικής ασυμφωνίας.

Η κριτική μας στις θεωρίες γνωστικής ασυμφωνίας είναι ότι παραμένουν υποκειμενοκεντρικές. Παραβλέπουν τα αντικειμενικά στοιχεία αυτών των εντάσεων, την “αντικειμενική φαινομενικότητα”. Παραβλέπουν την στιγμή αλήθειας της γνωστικής έντασης. Αν ακολουθήσουμε τον Marx και τον Adorno και προσδώσουμε τις έννοιες στα ίδια τα πράγματα, δούμε πως “η ιδεολογία

έχει σαν αντικείμενο τον κόσμο όπως αυτός είναι”, πως η κριτική οφείλει να παραμένει προσηλωμένη στα πράγματα, πως η ουσία ενυπάρχει στα φαινόμενα, θα διαπιστώσουμε ότι οι εντάσεις έχουν και εξωτερική πλευρά. Δεν συγκρούονται μόνο οι ιδέες μας αλλά και η πραγματικότητα. Η πραγματικότητα έχει αντιφατική φύση και η αλήθεια δεν είναι στατικό δεδομένο. Η θεωρία αυτή μένοντας στη ψυχική διαχείριση ουσιαστικά δεν προσφέρει λύση για τις εντάσεις παρά την υποταγή στη μοναδική γνώση αλήθεια και την αποδοχή των εντάσεων ως συνεπειών της αδυναμίας μας να ανταποκριθούμε στην αλήθεια.

Το “λέμε ψέματα στον εαυτό μας” δεν αποτυπώνει ακριβώς το πως βιώνουμε τον κόσμο. Θεωρίες όπως αυτή της “μη-σκόπιμης τύφλωσης” του “gorillas in our midst”⁵¹³ του Daniel J Simons και ως προς το παρελθόν, όλες οι έρευνες που λένε ότι οι αναμνήσεις μας δεν είναι τελείως αξιόπιστες ή ο Lacan που καταλήγει ότι έχουμε έναν παραληρηματικό τρόπο να αντιλαμβανόμαστε τη πραγματικότητα... η λέξη ψέματα δεν τα χωράει όλα αυτά επειδή έχουν να κάνουν με τη σχέση μας όχι με τον εαυτό μας αλλά με τη πραγματικότητα και την ίδια τη φύση της πραγματικότητας.

Η αλεπού του Αισώπου, αγαπημένο παράδειγμα του Festinger, μπορεί να είχε δίκιο ότι τα σταφύλια ανεξάρτητα από την ικανότητα να τα φτάσουμε μπορεί και να μην είναι τα καλύτερα. Μπορεί να αξίζουν μια προσπάθεια αλλά όχι περισσότερες. Η αλεπού του Αισώπου, σύμβολο της πονηριάς, δε λέει ψέματα στον εαυτό της αλλά στους άλλους, έτσι ο μύθος αυτός αφορά κυρίως τον επικοινωνιακό λόγο και όχι τις ψυχικές εντάσεις. Η γνωστική ασυμφωνία, χωρίς τη δυναμική της ίδιας της πραγματικότητας γίνεται ένας χλευασμός για την ανεπάρκεια του ατόμου⁵¹⁴. Η γνωστική ασυμφωνία παραπέμπει στη ψευδή συνείδηση, υπονοεί ότι υπάρχει γνώση και ταυτίζεται με την αλήθεια. Ενώ αυτή η ασυμφωνία είναι απλώς ένας ψυχολογισμός, ένα σφάλμα που ο λόγος καλείται να επιλύσει.

Εμείς λέμε ότι η γνώση είναι μια διαδικασία που επιτελείται μαζί με το

513 Simons, D. J., & Chabris, C. F. (1999). Gorillas in our midst: Sustained inattention blindness for dynamic events. *perception*, 28(9), 1059-1074.

514 ή όπως στη περίπτωση του Elliot Aronson μια επιστροφή της καντιανής θεωρίας του υψηλού -η γνωστική ασυμφωνία ως αποτέλεσμα της υπαρξιακής απειλής που προκαλεί η επίκληση της μνήμης στη υποκείμενο

αντικείμενο, ότι η σχέση μας με τη γνώση είναι φετιχιστική και η γνωστική ασυμφωνία είναι ο κανόνας. Είναι η πίεση του μηχανισμού του εγώ που οδηγεί στη κατασκευή της γνώσης και της αλήθειας, αρχικά από τη χαοτική σκέψη στην οργανωμένη αντίστιξη και από εκεί στην αρμονία, με το κόστος της απώλειας ενός τμήματος της πραγματικότητας, αφού σε αυτή περιέχεται η ίδια η ασυμφωνία.

Η θεωρία της γνωστικής ασυμφωνίας έμεινε στο πλαίσιο των ψυχολογικών ερευνών όπου γνώρισε μια εσωτερική ανάπτυξη, όμως ήδη από τα πρώτα χρόνια υπήρξαν προσεγγίσεις που είδαν αυτό το μηχανισμό αποτροπής της δυσαρμονίας όχι μόνο στις ψυχικές καταστάσεις αλλά και παραπέρα, στις πράξεις και στο σύνολο της κοινωνικής ζωής, προχωρώντας στην εξέτασή του στις κοινωνικές τάσεις και συμπεριφορές⁵¹⁵. Ενώ ο Festinger επιμένει ότι πρόκειται για μια διαδικασία που πηγάζει από την τάση γνωστικής αρμονίας και συνέπειας, οι Cooper και Fazio⁵¹⁶ εστιάζουν στο κομμάτι της δυσαρμονικής εξέγερσης, εστιάζουν στο βολονταριστικό κομμάτι επιβεβαιώνοντας διπλά την ένστασή μας ότι η συγκεκριμένη θεωρία εμμένει στην υποκειμενική συγκρότηση της πραγματικότητας παραβλέποντας την δυσαρμονία στην αντικειμενική συγκρότηση⁵¹⁷. Τελικά αυτό το θεωρητικό ρεύμα ανέλυσε τα φαινόμενα της υποκρισίας, την ενοχή του ατόμου απέναντι στην ορθή γνώση και την αλήθεια⁵¹⁸ μένοντας δηλαδή σε παραδοσιακές θεωρητικές προκαταλήψεις και αδυνατώντας να συγκροτηθεί ως κριτική θεωρία. Εδώ εντάσσονται μελέτες οικονομικής συμπεριφοράς, όπως το φαινόμενο της γνωστικής δυσαρμονίας που παρατηρείται μετά από μια οικονομική συναλλαγή (η *ad hoc* δικαιολόγησή της γνωστή ως *buyers remorse*). Τέλος στα πειράματα του Festinger με τον Carlsmith (1959) πάνω στο χρήμα, ο φετιχισμός συναντά της γνωστική δυσαρμονία και είναι κοντά στην έννοια φετιχισμού που έχει ο

⁵¹⁵Σε αυτή τη κατεύθυνση είναι τα άρθρα των Zanna και Cooper (1974) Cooper και Fazio (1984)

⁵¹⁶Cooper, J. , & Fazio, R. H. (1984). A new look at dissonance theory. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 17, pp. 229-266).

⁵¹⁷Γιατί λοιπόν να μη διαβάσουμε ενάντια σε αυτή τη θεωρία την ανάλυση που κάνει ο Adorno στην έννοια της αρμονίας στην αισθητική του θεωρία.

⁵¹⁸Stone, J., Aronson, E., Crain, A. L., Winslow, M. P., and Fried, C. B. (1994). Inducing hypocrisy as a means of encouraging young adults to use condoms. *Pers. Soc. Psychol. Bull.* 20, 116–128. doi: 10.1177/0146167294201012

νεαρός Adorno στο δοκίμιό του για το φετιχισμό της μουσικής (όπου θεωρεί ότι η απόλαυση προέρχεται από την ανταλλακτική αξία). Για τον Festinger η απόλαυση/αξία εργασίας προέρχεται από τη καλή πληρωμή όχι από την ίδια τη πραγματικότητα. Όταν η πληρωμή είναι κακή, τότε και πάλι η πραγματικότητα παραμένει καταπιεσμένη και ο ερωτώμενος προκειμένου να την παραποιήσει βιώνει τη γνωστική δυσαρμονία. Και πάλι λοιπόν είναι η ανταλλακτική αξία της εργασίας που τη προκαλεί και όχι η δημιουργική/αλλοτριωτική φύση της.

Από τη γνωστική ασυμφωνία θα ήθελα να παραπέμψω στο ζήτημα της φαντασίας ως επιστημολογικό πρόβλημα όπως προέκυψε σε διπλωματική μου εργασία⁵¹⁹. Όπως ο Norwood Russell Hanson μας δείχνει ότι το ηλεκτρόνιο δεν είναι απλώς μη απεικονίσιμο αλλά οφείλει να είναι μη απεικονίσιμο για να είναι υπαρκτό⁵²⁰, μας είναι ακατανόητο άρα υπάρχει... έτσι και ο γνωσιακός μας μηχανισμός οφείλει να μην εθελotuφλεί για τις ασυμφωνίες και τα οριά όχι μόνο του υποκειμένου αλλά και της ίδιας της πραγματικότητας. Η θεωρία της γνωστικής ασυμφωνίας είναι μια παραλλαγή για το φαινόμενο που εξετάζουμε στην ανάλυση λόγου ως “φετιχιστική απάρνηση”. Η φετιχιστική απάρνηση εμφανίζεται ως σύγκρουση δύο πεποιθήσεων αλλά στη πραγματικότητα πρόκειται και εδώ για πρακτικές και συμπεριφορές που συγκρούονται. Η φετιχιστική απάρνηση δεν είναι σχήματα λόγου, είναι συγκεκριμένες σχέσεις με τη πραγματικότητα που πρέπει να ειπωθούν πρωτίστως μέσα σε αυτή.

Πιο κοντά στον αντινομικό χαρακτήρα της πραγματικότητας μας πηγαίνουν οι John Ridley Stroop και Thomas Kuhn, δύο τελείως διαφορετικοί επιστήμονες που μοιράστηκαν σε διαφορετικές εποχές ένα αντίστοιχο πείραμα⁵²¹. Σε αυτό “ζητήθηκε από κάποια άτομα να αναγνωρίσουν ... μια σειρά από τραπουλόχαρτα. Κάποια από τα χαρτιά είχαν αντικανονική κατασκευή: πχ. ένα κόκκινο έξι σπαθί... μετά την έκθεση ρωτούσαν το άτομο να πει τι είχε

519Διπλωματική εργασία: *Για την λειτουργία της φαντασίας στην Επιστήμη. Από τις αλλαγές Επιστημονικών Παραδειγμάτων (Kuhn) στην έννοια της φαντασίας στον Kant* στο ΜΠΣ: Ιστορία και Φιλοσοφία της Επιστήμης και της Τεχνολογίας. 2006

520Hanson, N. R. (2002) *Πρότυπα Ανακάλυψης*. σ.136

521Kuhn, T. (1981). *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*. Γεωργακόπουλος-Β. Κάλφας, Θεσσαλονίκη: Σύγχρονα Θέματα., σ.134 αλλά και στο Chalmers, *τι είναι επιστήμη*, σ.38. Το παράδειγμα είναι το αντικείμενο του άρθρου: “On the perception of Incongruity: a paradigm” των J.S. Bruner και Leo Postman στο *Journal of Personality*, XVIII, (1949), σ.206-223.

δει... σχεδόν πάντοτε αναγνώριζαν τα αντικανονικά χαρτιά ως κανονικά. Έτσι λόγου χάρη το μαύρο τέσσερα κούπα μπορούσαν να το αναγνωρίσουν ως τέσσερα σπαθί. Χωρίς επίγνωση του προβλήματος βιάζονταν να προσαρμόσουν άμεσα το νέο σε μια από τις εννοιολογικές κατηγορίες που τους είχε προμηθεύσει η προηγούμενη εμπειρία. Μάλιστα κάποιος θα μπορούσε να πει ότι τα άτομα δεν είχαν καν δει κάτι διαφορετικό από αυτό που αναγνώριζαν”⁵²². Με καντιανούς όρους στη περίπτωση με τα τραπουλόχαρτα αποτυγχάνει η *a priori* κατηγορία του νου που τελεί τις “διαζευκτικές κρίσεις κατά την αναφορά”⁵²³. Οι διαζευκτικές κρίσεις είναι σχέσεις “της διαιρεμένης γνώσεως και όλων μαζί των μελών της διαιρέσεως μεταξύ τους... υπάρχουν περισσότερες κρίσεις θεωρούμενες στη σχέση της μίας προς την άλλη”. Αυτού του τύπου οι κρίσεις συγκροτούν την “κοινωνία” που είναι (στο καντιανό σύστημα) κατηγορία της αναφοράς (ή της σχέσης). Η “κοινωνία” είναι η αλληλεπίδραση ανάμεσα στο ποιούν και στο πάσχον, η συνύπαρξη των προσδιορισμών των πραγμάτων. Μαζί μ’ αυτή καταρρέει και η κατηγορική κριτική δύναμη (χάνεται η σχέση ανάμεσα σε ουσία- επιφαινόμενο ως προς τα δύο χαρακτηριστικά, το χρώμα και το σχήμα) και η υποθετική. Η κρίση “αυτό είναι το πέντε μπαστούνι” προσπαθεί να υπαγάγει την έννοια του πέντε μπαστούνι που είναι μαύρο σε ένα αντίστοιχο κόκκινο. Χαρακτηριστικό του ότι πρόκειται για το καντιανό συναίσθημα του υψηλού είναι και η πληροφορία που μας δίνει ο Kuhn ότι “όσοι αποτύγχαναν εκδήλωναν συχνά μια έντονη προσωπική απογοήτευση. Ένας μάλιστα είπε: Δεν μπορώ να τα καταφέρω, ότι κι αν είναι. Δεν έμοιαζε ούτε καν με χαρτί εκείνη τη φορά. Τώρα δεν ξέρω ούτε τι χρώμα έχει ούτε να πω πως είναι τα σπαθιά. Για το θεό!” Ο συγκλονισμός από την επιστημονική κρίση, δεν είναι παρά ο “φόβος και τρόμος” που εξέφραζε κάποτε το συναίσθημα του υψηλού.

Οι ψευδαισθητικοί μηχανισμοί αποδίδονται στον ψυχικό μηχανισμό, αλλά προφανώς σχετίζονται με την αλληλεπίδραση του εξωτερικού κόσμου, όσο

⁵²²Kuhn ο.π. σ.134

⁵²³Ο κατάλογος των *a priori* κατηγοριών της διάνοιας δίνεται στην παράγραφο 9 της κριτικής του καθαρού λόγου.

και αν αυτό η ψυχολογία το παραβλέπει. Μέσα στο πράγμα επιτελείται μια άρνηση, μια ήττα, που η συνείδηση τη βιώνει αναγκαία ως προσωπική αποτυχία, αυτό που ξεσκίζει εσωτερικά το πράγμα κάνει μετάσταση στη συνείδηση. Αυτή είναι η λειτουργία του υψηλού. Το "συναίσθημα του υψηλού" λέει ο Kant είναι όταν δούμε την έκρηξη ενός ηφαιστείου και συνειδητοποιήσουμε πόσο ασήμαντοι είμαστε μπροστά του. Θα μπορούσε να μιλήσει για το τέλος του μισθού πριν το τέλος του μήνα και για το της επισφάλειας. Ο Kant περιορίζει ρητά το συναίσθημα του υψηλού στη φύση, όμως ο μαρξισμός μας έχει ήδη αποκαλύψει τον καπιταλισμό ως δεύτερη φύση. Στον κόσμο της κυριαρχίας του κεφαλαίου, η αλλοτρίωση αλλά και η πραγματοποίηση πυροδοτούν ένα αντάρτικο μέσα στις συνειδήσεις, στο οποίο "ο εχθρός δεν έχει πάψει να νικάει" και καμία ανάμνηση "δεν είναι ασφαλής από τον εχθρό αν αυτός νικήσει". Στη κοινωνία όπου τα εμπορεύματα είναι οι κοινωνικοί δρώντες, τα άτομα είναι πλήρως εγκαταλελειμμένα σε έναν κόσμο χωρίς συνοχή και αυτός είναι ο ψυχολογικός αιθέρας της αστικής κοινωνίας⁵²⁴. Αυτό το γνωσιακό χάσμα θα δούμε στη συνέχεια να θεματοποιείται και από τη ψυχανάλυση σε μια ετερόκλητη θεωρία, όμως θα τις φέρουμε κοντά στα συμπεράσματά τους.

Αρνητική Ψευδαίσθηση

Ο Sigmund Freud το 1893, πριν γίνει ο πατέρας της ψυχανάλυσης, είχε γράψει με τον Josef Breuer για μια έννοια "αρνητικής ψευδαίσθησης". Ονόμασαν έτσι το να μη μπορείς να δεις αυτό που σε κοιτάζει κατάματα. Ήταν το αποτέλεσμα ενός πειράματος υπνωτισμού: υπνωτίζουμε κάποιον και του υποβάλουμε την ιδέα ότι στο δωμάτιο δεν υπάρχουν έπιπλα. Όταν ξυπνήσει όντως θα υποστηρίξει ότι στο δωμάτιο δεν υπάρχουν έπιπλα όμως μένει να γίνει κάτι

524 Παράδειγμα, η ψυχολογία μιλά για tamagotchi effect περιγράφοντας ως τέτοιο το να αντιμετωπίζεις τη σχέση σου με ένα προϊόν τεχνολογίας σαν ανθρώπινη σχέση. Δηλαδή μια μορφή φетиχισμού του εμπορεύματος, μέσω της τεχνολογίας. Παράδειγμα το virtue signaling, η τάση των ατόμων να κατασκευάσουν μιας ενάρετη προσωπικότητα μέσω της διαρκούς ηθικής προβολής από τα μέσα κοινωνικής δικτύωσης. Το να μετατρέπουν δηλαδή τον εσωτερικό ηθικό νόμο σε προϊόν. κλπ

ακόμα. Του ζητάμε να μας φέρει κάτι από την άλλη γωνιά του δωματίου. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι αποφεύγει δεξιοτεχνικά τα έπιπλα που ο ίδιος υποστηρίζει ότι δεν υπάρχουν. Στην ερώτηση γιατί ακολούθησε τη συγκεκριμένη διαδρομή θα βρει δικαιολογίες απόλυτα πιστευτές στον εαυτό του, μιας και ο ίδιος συνεχίζει να πιστεύει ότι στο δωμάτιο δεν υπάρχουν έπιπλα. Η αρνητική ψευδαίσθηση δεν είναι μια διαδικασία άρνησης, είναι μια διαδικασία εξορθολογισμού. Προσπαθείς να εξηγήσεις τα πράγματα με δεδομένο ότι αυτά είναι όπως θα όφειλαν να είναι. Είναι ο εξορθολογισμός της λανθασμένης αντίληψης.

Ο Lacan θα τραβήξει αυτό το μηχανισμό στα άκρα και θα υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη γνώση είναι κατ' ουσίαν παρανοϊκή και η σύγχρονη επιστήμη μια πλήρως πραγματωμένη παράνοια (έχει την αρχιτεκτονική της παράνοιας)⁵²⁵. Θα κρατήσουμε αυτό το συμπέρασμα “η γνώση είναι παρανοϊκή” όχι σαν δεδομένο αλλά ως γνώμονα ανάλογο με αυτό που λέει ο Adorno ότι “η αλήθεια της ψυχανάλυσης βρίσκεται στις υπερβολές της”.

Ας εστιάσουμε εδώ στο μηχανισμό της αρνητικής ψευδαίσθησης για τον οποίο δεν έχουν γραφτεί όσα θα του άξιζε. Η αρνητική ψευδαίσθηση είναι μια ψευδαίσθηση, ανήκει στα φαινόμενα παράνοιας και όχι νεύρωσης, προέρχεται από την ίδια την λογική ικανότητα, είναι ένα αυτοάνοσο του έλλογου και όχι ένα ανορθολογικό στοιχείο. Μιας και δεν είμαστε οι ειδικοί στις κατατάξεις των ψυχικών διεργασιών δε θα μιλήσουμε άλλο για ψυχικούς μηχανισμούς αλλά για το στοιχείο της πραγματικής ψευδαίσθησης. Ο Chabris Simons στο βιβλίο του *The Invisible Gorilla* περιγράφει μέσα από ένα πείραμα που αξιολογεί την περιφερειακή όραση μια κατάσταση που περιγράφει ως *inattention blindness*. Οι συμμετέχοντες στην έρευνα δε βλέπουν πράγματα μπροστά στα μάτια τους. Η ψυχαναλύτρια Brakel⁵²⁶ διερευνά τη μη συνειδητή γνώση σε ένα προσωπικό περιστατικό με έναν ασθενή της. Αφηγείται ότι τη πήρε ο ύπνος μπροστά σε έναν ασθενή της και ενώ ο ασθενής την επόμενη μέρα ανέφερε ένα ανάλογο

525 βλ. Lacan, J., (2006). *Ecrits: The first complete edition in English*. WW Norton & Company. σ.726-74, σ.874 και Nobus, D. (2002). A matter of cause: reflections on Lacan's "Science and truth". *Lacan and science*, σ.89-118.

526 Brakel, L. W. (1989). *Negative hallucinations, other irretrievable experiences and two functions of consciousness*. *International journal of psycho-analysis*, 70, σ.461-479.

όνειρο, δε μπορούσε να δεχτεί τον ισχυρισμό της γιατρού ότι αυτή είχε όντως κοιμηθεί μπροστά του στη διάρκεια της συνεδρίας. Μέσα από τις δικές της έρευνες αναγνωρίζει το ζήτημα της “αρνητικής ψευδαίσθησης” στο κέντρο μιας διαδικασίας επανακατανόησης της γνωστικής διαδικασίας. Ωστόσο, από την ιστορία των δύο πόλεων του Dickens και τον Κόμη Μοντεχρίστο του Dumas, οι αναφορές σε αυτή την αποτυχία να δούμε αυτό που βρίσκεται μπροστά στα μάτια μας, βρίσκονται διάσπαρτες σε ολόκληρη τη λογοτεχνική και καλλιτεχνική παράδοση. Η αρνητικές ψευδαισθήσεις είναι μία, ανάμεσα σε πολλές, διαταραχές αντίληψης πραγματικότητας (άλλες ψευδαισθήσεις είναι να νομίζεις ότι κάτι το έχεις ξαναπεί, να θυμάσαι λάθος πράγματα, το déjà vu, να χάνεις την αίσθηση του προσανατολισμού και να μπερδεύεις το όνειρο με τη πραγματικότητα). Δεν μιλάμε εδώ όμως μόνο για οριακές καταστάσεις αλλά για ένα τρόπο που δομείται η γνωστική κανονικότητα. Και είμαστε τώρα στο πεδίο της ψυχολογίας αλλά είμαστε αναγκασμένοι να αντιπαρατεθούμε ταυτόχρονα με την καντιανή *Κριτική του Καθαρού Λόγου*.

Ο φετιχισμός του εμπορεύματος είναι η κατεξοχήν πραγματική ψευδαίσθηση. Η αίσθηση ότι τα πράγματα έχουν μια ανταλλακτική αξία που αναβλύζει από μέσα τους και ότι αυτή προσδιορίζει κάθε άλλη αξία δημιουργώντας τη ψευδαίσθηση ότι την ενσωματώνει. Η τέχνη καλείται να απαντήσει σε αυτή τη πραγματική ψευδαίσθηση, όντας η ίδια μια πραγματική ψευδαίσθηση που αυτοπροσδιορίζεται ως τέτοια. Εδώ έχει ακόμα αξία να δούμε τη σχέση της μαγείας με τη ταχυδακτυλουργία ως εμπειρική και γνωστική της υπέρβαση. Από τις καλλιτεχνικές απάτες του Michelangelo, τον Elmyr de Hory (βλ F is for Fake) και τον Yves Chaudron (κλεμμένες Mona Lisa) και τα έργα του Escher, η τέχνη ως πραγματική ψευδαίσθηση ήταν πάντα ένας στοχασμός στη ψευδαίσθηση της πραγματικότητας. Θέλουμε εδώ να υπαινιχθούμε μια σύνδεση: ότι όπως ένας υπνωτιστής μπορεί να μας υποβάλει μια παρανοϊκή συγκρότηση της πραγματικότητας, μια παρανοϊκή υποκειμενικότητα, έτσι και ο καπιταλιστικός μηχανισμός, έχοντας εποικήσει πλήρως τη πραγματικότητα μπορεί να ελέγχει τη σκέψη μας μέχρι τον πυρήνα της συγκρότησης των κατηγοριών της σκέψης.

Φετιχιστική απάρνηση

Ο Octave Mannoni γράφει το 1963 το δοκίμιο “*Je sais bien mais quand même*” ως τη μορφή που παίρνει ο φετιχισμός ως σκέψη. Αυτό το σχήμα λόγου που λέει “δεν είμαι φασίστας, αλλά...” “δεν είμαι ρατσιστής, αλλά...” αποδόθηκε στη ψυχαναλυτική παράδοση ως φετιχιστική απάρνηση. Συνίσταται στο ότι ενώ αρνούμαστε κάτι, στη συνέχεια επιστρέφουμε και το καταφάσκουμε. Εμφανίζεται ως μια προσπάθεια παραπλάνησης, ως ένα σχήμα που θα μπορούσαμε να το εντάξουμε στα λογικά σφάλματα. Λέει: αναγνωρίζω ότι οφείλω να μην είμαι Α όμως η πραγματικότητα μου υπαγορεύει να υιοθετήσω τα χαρακτηριστικά του Α. Το υποκείμενο δεν τολμά να αμφισβητήσει και αναγκάζεται όχι σε μια παραπλάνηση ή ένα σφάλμα αλλά σε μια ενεργή αντίφαση. Τη φετιχιστική απάρνηση αναδεικνύει κυρίως ο Žižek⁵²⁷ στο *Υψηλό Αντικείμενο της Ιδεολογίας* το 1989 και την αναγνωρίζει ως υψηλό υλικό: “το άφθαρτο και αμετάβλητο σώμα που εμμένει πέρα από τη φθορά του φυσικού σώματος”, όπως στο *Πορτραίτο του Dorian Gray*, η προσωπογραφία ενός ανθρώπου που γερνάει αντί γι’ αυτόν. “*Η αξιωματική ύπαρξη του υψηλού αντικειμένου εξαρτάται από τη συμβολική τάξη: το άφθαρτο σώμα-εντός-του-σώματος που εξαιρείται από τις επιπτώσεις της χρήσης και της φθοράς και πάντα στηρίζεται στις εγγυήσεις μιας συμβολικής αυθεντίας*”. “*Η φυσική ύλη έχει μεταβληθεί σε απλό όχημα της κοινωνικής λειτουργίας*”⁵²⁸.

Στον ανορθολογισμό της, η φετιχιστική απάρνηση εκδηλώνεται μέσα από το φασισμό, το ρατσισμό αλλά όχι μόνο, μπορούμε να την αναγνωρίσουμε στη θρησκεία, στη δεισιδαιμονία, στην ίδια τη θεολογική δομή εν γένει. Μέσα στη εργασιακή θεωρία της αξίας, η φετιχιστική απάρνηση λέει: “*ξέρω πολύ καλά ότι είμαι θύμα ενός εκμεταλλευτικού μηχανισμού [που αντανακλά κάθε μου εμπειρία αλλοτριώνοντας με ακόμα και από τον ίδιο μου τον εαυτό], αλλά... αλλά έχω αναπτύξει μια φετιχιστική προσήλωση με τον αλλοτριωμένο μου κόσμο*”. Πρωτίστως όμως, με τη μεγαλύτερη ένταση, εκεί που βρίσκει την

527 YAI:50

528 SR:59

πραγματικότητα της είναι μέσα στον κόσμο των εμπορευμάτων, στο καπιταλισμό ως θρησκεία της καθημερινότητας. Έτσι ο Žižek συνδέει την φетиχιστική απάρνηση με τον Sohn-Rethel και το φетиχισμό του εμπορεύματος. Το χρήμα, ως πραγματική αφαίρεση, δηλαδή ως ενεργή αντίφαση του κόσμου, είναι και η κατεξοχήν φетиχιστική απάρνηση. Η φетиχιστική απάρνηση εκδηλώνεται στη γλώσσα, πολλαπλασιάζεται στην ενεργό αντίφαση της πραγματικότητας. Σαφώς υπάρχει ανάμεσα στα “λογικά σφάλματα”, σαφώς αναδεύει τον κοινωνικό ανορθολογισμό, σαφώς εκδηλώνει “το είτε-είτε της αστικής σκέψης”, όμως πηγαίνει πέρα από όλα αυτά, στη δομή του πραγματικού, στην αντικειμενική φαινομενικότητα των οικονομικών κατηγοριών. Κάθε αντικειμενική φαινομενικότητα των οικονομικών κατηγοριών έχει τη μορφή της φетиχιστικής απάρνησης, Έτσι η φетиχιστική απάρνηση γίνεται όχι μια κατάσταση της συνείδησης αλλά μια μορφή του κόσμου. Η εκφορά της φетиχιστικής απάρνησης βέβαια συνιστά πρόοδο. Είναι μια ομιλητική επιτελεστικότητα που δεν αποκλείεται να οδηγήσει σε μια *Aufhebung*. Όπως ο αποκρυφισμός ισχυρίζεται ότι ο μόνος τρόπος να απαλλαγείς από έναν δαίμονα είναι να τον καλέσεις με το όνομά του⁵²⁹, η φетиχιστική απάρνηση αποκαλυπτόμενη ως τέτοια είναι χωρίς εξουσία. Ως προς το ζήτημα αν υπάρχει μια πλήρης αφομοίωση ο Huyssen⁵³⁰ βλέπει μια “επιθανάτια” μεταμέλεια του Adorno ως προς τη διάγνωση για την πλήρη αφομοίωση της κοινωνίας σε ένα σχόλιο που κάνει στο ραδιοφωνικό μάθημα για τον Ελεύθερο Χρόνο⁵³¹. Σε αυτό ο Adorno σχολιάζει μια έρευνα για την δημόσια αντίδραση σχετικά με έναν βασιλικό γάμο⁵³². Εκεί, ενώ το κοινό εμφανίζεται ολοκληρωτικά συνεπαρμένο με τα τελευταία νέα από τον γάμο της χρονιάς, στις συνεντεύξεις της έρευνας αποκαλύπτεται ότι προφανώς όλοι γνωρίζουν και όλοι τους κατανοούν πως αυτό το γεγονός δεν είναι παρά ένα ασήμαντο πανηγύρι των ΜΜΕ και το ίδιο το γεγονός είναι χωρίς σημασία. Έτσι μιλά για “ένα σύστημα διπλής συνείδησης”: φαίνεται ότι η αφομοίωση της

⁵²⁹Βλέπε και το παραδοσιακό παραμύθι του Rumpelstiltskin.

⁵³⁰ Huyssen, A. (1975). *Introduction to Adorno*. στο *New German Critique*. σ.9 -10

⁵³¹ Adorno, T. W. (2001). *The culture industry: Selected essays on mass culture*. Psychology Press. κεφάλαιο 8.

⁵³²ο γάμος της πριγκίπισσας της Ολλανδίας Βεατρίκης με έναν γερμανό διπλωμάτη

συνείδησης και του ελεύθερου χρόνου δεν είναι εν τέλει πλήρης. Τα πραγματικά ενδιαφέροντα των ατόμων είναι τόσο ισχυρά που τους επιτρέπουν να αντιστέκονται στη πλήρη αφομοίωση μέχρι ενός σημείου. Το ζήτημα αυτό είναι καίριας σημασίας για το αίτημα της κοινωνικής χειραφέτησης. Η ανάλυση ευθυγραμμίζεται με την πρόγνωση ότι *“η συνείδηση δεν μπορεί να αφομοιωθεί πλήρως σε μια κοινωνία στην οποία η βασικές αντιφάσεις παραμένουν αναλλοίωτες”*. Έτσι το ξόρκι δεν είναι πλήρες. Το ξέχασμα δεν είναι απόλυτο. Η φετιχιστική απάρνηση αντιστρέφεται και το “αλλά” δεν πηγαίνει στην επανακατάφαση της πίστης κάποιου στις ψευδαισθήσεις, αλλά στην αντιδραστική απάρνηση αυτού που κάποτε είχε αποδεχτεί.

Το επιχείρημα δεν είναι ότι “αφού κατά βάθος ξέρουν ότι αυτό που τους μαγεύει είναι σκουπίδια, άρα δεν έχουν αφομοιωθεί πλήρως” αυτός ο διπλός χαρακτήρας, αυτή η εσωτερική αντίφαση δεν είναι η αντίσταση σε αυτόν αλλά η μορφή του. Το επιχείρημα είναι ότι “αφού το παραδέχονται ως αντίφαση, δεν έχουν αφομοιωθεί πλήρως”. Οι βαθύτερες σκέψεις από μόνες τους δεν αποτελούν διαφοροποίηση, δεν αποτελούν τίποτα, όπως ένα φως μέσα σε ένα κλειστό κουτί. Εξάλλου μήπως και η φροϊδική έννοια του φετιχισμού δεν περιέχει αυτή την αντίφαση, να πιστεύεις σε μια φαντασίωση και την ίδια στιγμή να αναγνωρίζεις ότι δεν είναι τίποτα άλλο από φαντασίωση. Θα παρουσιάσουμε μια έννοια ιδεολογίας -αυτή που προέκτεινε ο Žižek από τον Sohn-Rethel κατά την οποία ιδεολογία είναι ότι κάνουμε, όχι ότι σκεφτόμαστε. Η ιδεολογία είναι εξ' ορισμού πράξη και επιτελεστικότητα. Έτσι μπορεί όντως οι άνθρωποι μέσα τους να διατηρούν ένα υπόστρωμα, αλλά τελικά αυτό αποδεικνύεται άσχετο. Για τη μη-ταυτότητα, για την αντίσταση, ισχύει ότι και για την ουσία: η ουσία πρέπει να φαίνεται⁵³³.

Είδαμε ότι ο Žižek ακολουθεί τον Sloterdijk στο ότι “η ιδεολογία έχει κυνική δομή”⁵³⁴. Ωστόσο εδώ δεν αμφισβητούμε το: “το ξέρουν και παρόλα αυτά το κάνουν”, αλλά το αντιπαραβάλλουμε με το: “το ομολογούν άρα πια δεν είναι δεύτερη φύση τους να το κάνουν”. Ωστόσο η ιδεολογία εδρεύει πρωτίστως στα

⁵³³ Στο πιο πολεμικό του κείμενο, σε αυτό με τον τίτλο Παραίτηση, βρίσκουμε την έκφραση “η Λογική του Hegel δίδαξε ότι η ουσία πρέπει να φαίνεται” βλ. <https://theshadesmag.wordpress.com/2017/08/14/paraitisi/>
⁵³⁴ YAI:66

ίδια τα πράγματα, έτσι όσο η πραγματικότητα συνεχίζει να υπηρετεί την ιδεολογική δομή, τίποτα δεν εμποδίζει την αλληλουχία που φέρνει κάθε νέα φαντασμαγορία, κάθε νέο ξέχασμα.

Φετιχιστική Απόλαυση

Είδαμε ότι το “αλλά...” της φετιχιστικής απάρνησης εδρεύει σύμφωνα με τον Žižek στην απόλαυση, όπως κάθε φετιχισμός για τη ψυχαναλυτική θεωρία. Η απόλαυσή στον φετιχισμό δεν είναι μια ελεύθερη επιλογή, είναι μια διεστραμμένη υποχρέωση. Είναι το όνειρο αυτού που δεν συμβαίνει στα αλήθεια. Έτσι για τον Adorno μέσα στη πολιτιστική βιομηχανία “διασκεδάζω σημαίνει είμαι σύμφωνος”⁵³⁵ -το ίδιο ισχύει για τον εμπορευματικό χαρακτήρα εν γένει. Η απόλαυση των θεαμάτων γίνεται μια απολογητική υπέρ του υπάρχοντος, μια παραίτηση όχι “από τη θλιβερή πραγματικότητα, όπως εκείνη διατείνεται, αλλά από την ύστατη σκέψη για αντίσταση που μας έχει αφήσει ακόμα αυτή η πραγματικότητα”⁵³⁶.

Εδώ εγείρεται μια ένσταση που έχουμε ήδη υπαινιχθεί: τα φιλοσοφικά συστήματα αποδίδουν ένα σχεδόν τεχνικό χαρακτήρα στους όρους που αναγκάζονται να εφευρίσκουν, τέτοιοι είναι για παράδειγμα στον Marx οι όροι φετιχισμός, αξία και εκμετάλλευση. Περιγράφουν μια συγκεκριμένη λειτουργία και όχι όσα καταλαβαίνουμε εμείς όταν τις ακούμε. Μπορεί να έχουν μια τεχνική λειτουργία αλλά υπάρχουν και πέρα απ' αυτή, σαν έννοιες δεν γίνεται να αρνηθούν την ελευθερία να λειτουργήσουν ως περάσματα, είναι μάλλον ένας από τους στόχους τους. Αν ο Marx δεν ήθελε να συνδέουμε την έννοια αξία στα κείμενά του με ηθικές αξίες ίσως να χρησιμοποιούσε άλλον όρο. Αφού ο φετιχισμός ως όρος που συνδέεται με την απόλαυση δεν υπάρχει στον Marx, έτσι και η θεωρία του Adorno για το φετιχισμό της μουσικής θα όφειλε να είναι τεχνικά εκτός μαρξικού πλαισίου. Ωστόσο πιστεύουμε ότι η χρήση της δεν ξενίζει αλλά εμπλουτίζει τόσο τη μαρξική όσο και τη φροϋδική προοπτική. Όμως θα πρέπει να μιλάμε για φετιχιστική απόλαυση ή για φετιχιστική

535 ΑΔ:240

536 ο.π.

επιθυμία, ή ακόμα και για σκέτο φетиχισμό; Ενώ στη μουσική ο όρος απόλαυση είναι δεδομένος γιατί μια κάποια ανάλωση θεωρείται δεδομένη, ο όρος επιθυμία είναι πιο καίριος, κυρίως λόγω της σημασιοδότησης από τον Hegel και τη σύνδεση με την έννοια της αναγνώρισης. Ο φетиχισμός είναι επιθυμία για αναγνώριση. Η διασκέδαση είναι επιθυμία για ένταξη, όχι μόνο στη Πολιτιστική Βιομηχανία, στην αστική κοινωνία εν γένει και πέρα από αυτή. Δεν είναι μια αφηρημένη επιθυμία για ένταξη αλλά σε κάθε περίπτωση πολύ συγκεκριμένη, είναι για παράδειγμα, η επιθυμία να ευθυγραμμιστείς με την παρέα που “περνάει καλά”, να είσαι ταιριαστός με το ταίρι σου, τελικά να αποδεχθείς αυτή τη “ζωή που σου έτυχε να ζεις”. Η διασκέδαση στη πολιτιστική βιομηχανία εν τέλει αποτελεί κομβικό στοιχείο ένταξης στη κοινωνία “έτσι όπως αυτή είναι”⁵³⁷.

Το 1938, ο Adorno δημοσιεύει μια ειδική θεωρία του φетиχισμού του εμπορεύματος, το κείμενο “για το φетиχιστικό χαρακτήρα της μουσικής και την αναίρεση της ακρόασης”⁵³⁸. Σ’ αυτό περιέχονται ήδη βασικά στοιχεία μιας θεωρίας της εμπορευματικής μορφής. Σε αυτό μας εξηγεί ότι το καπιταλιστικό σύστημα παραγωγής έχει καταλάβει τον κόσμο της μουσικής, η μουσική έχει πάρει τη μορφή του εμπορεύματος και αυτό έχει παραμορφώσει τις σχέσεις ακόμα και εκεί όπου η μουσική νομίζει ότι είναι αυτόνομη. Η μουσική, μια τέχνη αλλά και μια απόλαυση, αποτελεί το πιο ακραίο παράδειγμα ότι από την αξία χρήσης δεν έχει μείνει παρά μια σκιά στην υπηρεσία της ανταλλακτικής αξίας. Η ανταλλακτική αξία έχει εισέλθει ως κυρίαρχος στο χώρο του πολιτισμού, προσδιορίζει κάθε τέχνη, ακόμα και τη πιο αφηρημένη, τη πιο άπιαστη, τη μουσική. Όμως η βασική θέση αυτού του δοκιμίου μας πηγαίνει ακόμα πιο πέρα: η απόλαυση έχει εγκαταλείψει τη χρήση και η πηγή απόλαυσης βρίσκεται πλέον στην ίδια την ανταλλακτική αξία. Ο καταναλωτής πραγματικά εκθειάζει τα χρήματα που ξόδεψε για το εισιτήριο της συναυλίας του Τοσκανίνι.

⁵³⁷Το πρόβλημα με αυτή τη θεώρηση είναι ότι μένει τόσο προσκολλημένη στο εμπόρευμα που σχεδόν παραβλέπει το χρήμα: είναι το χρήμα που ενεργοποιεί δυναμικά το γενικευμένο ξόρκι της κυριαρχίας. Μένοντας στη φетиχιστική πραγματικότητα των πραγμάτων κινδυνεύουμε να χαθούμε στην αντικειμενοποίηση και να μη φτάσουμε ποτέ στη πραγματοποίηση του κόσμου.

⁵³⁸Adorno, T. (1981). *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*. στο *Gesammelte Schriften*, Bd, 14, 14-50.

Αυτό που απολαμβάνει στο στάδιο είναι τα χρήματα που πλήρωσε στο κισσέ⁵³⁹. Εδώ η απόλαυση έχει μετατεθεί στην ανταλλαγή. Όμως τι σημαίνει αυτή η μετάθεση, αυτός ο φετιχιστικός χαρακτήρας της μουσικής σε σχέση με την παραδοσιακή αισθητική θεωρία τους τους βασικούς άξονες της οποίας χάραξε ο Immanuel Kant. Στη καντιανή *Κριτική της Κριτικής Ικανότητας* το ωραίο, δηλαδή αυτό που μας προσφέρει αισθητική απόλαυση, ορίζεται ως “σκοπιμότητα χωρίς σκοπό”. Όμως στη καπιταλιστική συναλλαγή δεν υπάρχει σκοπιμότητα χωρίς σκοπό, η σκοπιμότητα είναι η ουσία της, έτσι αυτό το αίσθημα απόλαυσης που προκαλεί η συναλλαγή είναι κάτι τελείως διαφορετικό. Αυτό το “παραπάνω” που διακηρύττει ότι προσφέρει η τέχνη, εδώ είναι υλική υπεραξία, ταυτότητα της ταυτότητας. Κοινωνικό consensus και ένταξη, αγάπη για τη κυριαρχία και τις δομές κυριάρχησης. Μέσα από το φετιχισμό της μουσικής θα θέσει το περίγραμμα της θέσης του για το φετιχισμό του εμπορεύματος και τη σχέση με την απόλαυση. Λέει: “όσο πιο αμείλικτα η αρχή της ανταλλακτικής αξίας καταστρέφει την αξία χρήσης για τα ανθρώπινα πλάσματα, τόσο πιο έντονα αυτή η ανταλλακτική αξία μεταμφιέζεται σε αντικείμενο της απόλαυσης. Έχει τεθεί το ερώτημα ποια είναι αυτή η συγκολλητική ουσία που συγκρατεί τον κόσμο των εμπορευμάτων ενωμένο. Η απάντηση είναι ότι αυτή η μεταβίβαση της αξίας χρήσης της κατανάλωσης των αγαθών στην ανταλλακτική τους αξία προστίθεται σε μια γενική τάξη στην οποία τελικά κάθε απόλαυση που χειραφετείται από τις ανταλλακτικές αξίας αποκτά ανατρεπτικές ιδιότητες. Η φαινομενικότητα της ανταλλακτικής αξίας στα εμπορεύματα έχει αποκτήσει μια συγκεκριμένη συγκολλητική επικάλυψη”⁵⁴⁰.

Ποια είναι αυτή η συγκολλητική ουσία: το der Kitt ο στόκος, το cement – τσιμέντο της αγγλικής μετάφρασης του κειμένου: είναι ανάλογο με αυτό που κάποτε η φυσική επιστήμη αποκαλούσε αιθέρα του κόσμου. Για τον Adorno, η συγκολλητική ουσία αυτού του συστήματος δεν είναι η ισχύς των καπιταλιστών, και οι μηχανισμοί επιβολής, οι μηχανισμοί της πρωταρχικής

539Αυτό θυμίζει τη θεωρία του Bourdieu για το πολιτιστικό κεφάλαιο, ωστόσο στο Bourdieu η συναυλία θα εντασσόταν στη παραγωγή, θα ήταν μια επένδυση και ως τέτοια θα ήταν πηγή απόλαυσης, μια κεφαλαιοκρατική απόλαυση.

540 Adorno. (2001) *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture* σ.39

συσσώρευσης, αλλά η συνεκτική και ανατρεπτική δύναμη της ανταλλακτικής αξίας. Οι καπιταλιστές, η αστική κοινωνία και όλες οι δυνάμεις καταστολής και επιβολής, η μαφία και οι υπηρεσίες πληροφοριών των κυβερνήσεων, όλα στηρίζονται σε αυτή την αυτόνομη συνεκτική δύναμη αυτού του “σορού των εμπορευμάτων”. Είναι μια συγκολλητική ουσία αντί της κοινωνικής διαμεσολάβησης (στην αρνητική διαλεκτική κατονομάζει αυτή τη συγκολλητική ουσία ως ψευδή ταυτότητα υποκειμένου - αντικειμένου). Στο παραπάνω απόσπασμα όρισε συγκεκριμένα την ανταλλακτική αξία ως ουσία συγκολλητική, συγκρατητική, ανατρεπτική, καταστρεπτική. Μια ουσία που συνδέεται με μια απόλαυση. Η απόλαυση είναι πραγματική, όμως προέκταση μιας ημιμόρφωσης στη τέχνη, μια διεστραμμένη απόλαυση. Στον διαχωρισμένο κόσμο, μπορεί να συνυπάρξει αυτή η σύνδεση της απόλαυσης με το χρήμα τόσο στον ελεύθερο χρόνο όσο και στην εργασία. Ο Sombart στη θεωρία του για τον αστό μιλά για έναν ωφελιμισμό -μια επιδίωξη του χρήματος- χωρίς απόλαυση (παραπέμποντας στον Benjamin Franklin)⁵⁴¹.

Στη συνέχεια του κειμένου για το *Φετιχισμό της Ακρόασης* προχωρά σε κάποια παραδείγματα του φετιχισμού του εμπορεύματος, τα μεταφέρουμε μιας και είναι από τις ελάχιστες φορές που ο Adorno μιλά με παραδείγματα (πρόκειται για παραδείγματα γεμάτα προβλήματα όμως αποτυπώνουν το πόσο έντονα η σκέψη του ήταν απορητικά προσκολλημένη στον κόσμο: (α) Η γυναίκα που έχει χρήματα για τα ψώνια της εθίζεται στην ίδια τη πράξη του να ψωνίζει. (β) Στην αμερικάνικη καθομιλουμένη το “have a good time” σημαίνει να είσαι παρόν στην απόλαυσή των άλλων, που στην επιστροφή του έχει ως μοναδικό περιεχόμενο το να είσαι παρόν. (γ) Η αυτοκινητιστική θρησκεία κάνει όλους τους άντρες αδέρφια στην στιγμή μυσταγωγίας της έκφρασης: “κοίτα μια Rolls Royce”. (δ) Η ίδια η διαδικασία του αισθητικού καλλωπισμού αποκτά μεγαλύτερη αξία από τη περίπτωση για την οποία κάποιος καλλωπίζεται, “η συσχέτιση με το άσχετο αποκαλύπτει υπάκουα την κοινωνική της ουσία”. (ε) Το ζευγάρι που οδηγώντας περνά την ώρα του αναγνωρίζοντας τις μάρκες των διερχόμενων αυτοκινήτων και νιώθοντας χαρά αν αναγνωρίσουν τα λογότυπα

541βλ. Φαράκλας. (2007) *Νόημα και Κυριαρχία*. Αθήνα: Εστία.

καθώς περνούν, το κορίτσι που η ικανοποίηση του συνίσταται αποκλειστικά στο γεγονός ότι αυτή και το αγόρι της “φαίνονται εντάξει”, (ζ) η αυθεντία του ενθουσιώδη με τη τζαζ που δίνει νόημα στον εαυτό του έχοντας γνώση αυτού που είναι σε κάθε περίπτωση αναπόφευκτο: όλα αυτά λειτουργούν υπακούοντας στην ίδια εντολή.

Αντιμέτωποι με τα θεολογικά καπρίτσια των εμπορευμάτων, οι καταναλωτές γίνονται σκλάβοι-ναών. Λέει: “αυτοί που δε θα θυσίαζαν τον εαυτό τους για τίποτε άλλο, το μπορούν εδώ και τώρα, όντας πλήρως προδομένοι”. Έτσι περνά στο σαδομαζοχιστικό χαρακτήρα της κατανάλωσης. Μιλάει για ένα νέο μοντέλο φετιχιστικού σαδομαζοχιστικού χαρακτήρα, η πολιτιστική βιομηχανία ως ένα νέο μοντέλο στο φετιχισμό του εμπορεύματος. Έτσι λοιπόν είναι η ανταλλακτική αξία που μας δίνει απόλαυση και για να το πετύχει πασχίζει [ο καπιταλισμός] να μας κρατήσει σε μια διεστραμμένη παιδική ηλικία. Έτσι ο Adorno βλέπει ότι κάθε παιδί παίρνει απόλαυση τη μέρα των Χριστουγέννων όχι από τα δώρα αλλά από το ξετύλιγμα των δώρων. Για τον Žižek το αν πραγματικά αυτή η απόλαυση της επένδυσης συνδέεται με τη πραγματικότητα είναι ένα δευτερεύον φαινόμενο και το εξηγεί κι αυτός με τα Χριστούγεννα: τα παιδιά προσποιούνται ότι πιστεύουν για να μην απογοητεύσουν τους γονείς τους και να μη διαψεύσουν αυτή την πολύτιμη πίστη των γονιών στη παιδική χαζομάρα (αλλά με τρόπο που να διατηρεί το τελετουργικό που τους αποφέρει δώρα) από την άλλη οι γονείς αναλαμβάνουν να επιτελέσουν την εξαπάτηση για να μην απογοητεύσουν τα παιδιά τους⁵⁴².

Για τον Adorno, στον αντεστραμμένο κόσμο, που η απόλαυση γίνεται υποχρέωση, το διαφωτιστικό στοιχείο δρα ενάντια στην ελευθερία. “Η παρόρμηση, η υποκειμενικότητα και η βεβήλωση, οι παλιοί αντίπαλοι της υλιστικής αλλοτρίωσης, τώρα υποκύπτουν σ' αυτή”. Η ολότητα ζει εκεί που ο εξαντλημένος εργαζόμενος αφήνεται στα ακούσματά του. Δραπετεύοντας από τη πραγματικότητα, στην απόλαυση της στιγμής εισχωρεί η εξουσία μιας άλλου τύπου κυριαρχίας.

542 Žižek, S. (1998). The interpassive subject. Traverses. Πηγή: <http://timothyquigley.net/vcs/interpassive.pdf>

Παρέκβαση για τη ψυχανάλυση του εμπορεύματος

Διερευνώντας την αντικειμενική φαινομενικότητα (αλλά και ψευδαίσθηση) του καπιταλισμού όπως εκδηλώνονται στη “φαντασμαγορία των εμπορευμάτων, δεν μπορέσαμε να αποφύγουμε το θέμα μιας αντικειμενικής απόλαυσης. Θα θέλαμε λοιπόν να παρουσιάσουμε μια γενεαλογία που συνδέει την απόλαυση με τη παραστατικότητα, τη φαινομενικότητα και τις ψευδαισθήσεις και εξελίσσεται σε τελείως διαφορετικά, και παρόλα αυτά συνομιλούντα, πλαίσια σκέψης στον Αριστοτέλη, τον Λεοπάρντι και τον Καστοριάδη. Η ιδέα μιας σχέσης ανάμεσα στη παραστατική ηδονή και τη φαντασμαγορία, ενός εσωτερικού μηχανισμού που ανταποκρίνεται στη προτεραιότητα του εμπορευματικού χαρακτήρα είναι ξεκάθαρα εκτός του μαρξικού πλαισίου, όπως επίσης είναι ενάντια στις μεθοδολογικές του αρχές και τις στοχεύσεις των εννοιών του. Αυτό δεν μας αποτρέπει, στο πλαίσιο μιας συσχέτισης με τη ψυχανάλυση να ακολουθήσουμε αυτό το μονοπάτι που σε τόσα σημεία διασταυρώνεται με το ζήτημα του φετιχισμού των εμπορευμάτων. Έτσι, είδαμε ότι ενάντια στην μαρξική εννοιοδότηση του φετιχισμού χωρίς την έννοια της επιθυμίας, ο Adorno αλλά και το ψυχαναλυτικό ρεύμα, εμμένουν σε αυτή. Εξετάζοντας το “γιατί” του εμπορεύματος ερευνούμε: γιατί τα προϊόντα να παραχωρούν τη θέση τους στις ανταλλακτικές τους αξίες, γιατί η εργασία να αποτελεί εμπόρευμα που γεννά εκμετάλλευση και ανελευθερία, γιατί μηχανισμοί ωμής βίας πασχίζουν τόσο για οικονομικές συμφωνίες, γιατί στο όνομα των αναγκαίων ψευδαισθήσεων το ψέμα παρουσιάζεται ως αλήθεια; Η απάντηση προφανώς είναι: μα για όλα τα παραπάνω. Η ανάλυση της μορφής μας αποκαλύπτει την ουσία της μορφής, το προσδιοριστικό χαρακτήρα της ανταλλακτικής σχέσης; Η επιθυμία δεν είναι η επιθυμία για το εμπόρευμα, είναι μια γενικότερη δομή επιθυμίας που οφείλουμε να διερευνήσουμε. Όσο το σχήμα, το γιατί, του εμπορεύματος είναι άσχετο από την επιθυμία, τόσο το ερώτημα γίνεται πιο επίμονο.

Στη Μαζική Ψυχολογία του Φασισμού, ο Wilhelm Reich αναφέρει: “αυτό που οφείλουμε να εξηγήσουμε δεν είναι το γεγονός ότι οι άνθρωποι που πεινούν κλέβουν ή το γεγονός ότι τα θύματα της εκμετάλλευσης απεργούν, αλλά γιατί η πλειοψηφία αυτών που πεινούν δεν κλέβουν και η πλειοψηφία των

εκμεταλλευόμενων δεν απεργούν;”⁵⁴³. Για τους Deleuze - Guattari, “το βασικό πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας παραμένει πάντα εκείνο που κατάφερε να θέσει ο Spinoza (και ο Reich ανακάλυψε εκ νέου)⁵⁴⁴: ”Γιατί οι άνθρωποι αγωνίζονται για τη σκλαβιά τους, σαν να επρόκειτο για την ελευθερία τους;” Σ’ αυτό το πρόβλημα της πολιτικής φιλοσοφίας και της πολιτικής οικονομίας απαντούν λέγοντας: “Στην πραγματικότητα, η κοινωνική παραγωγή είναι μόνο η ίδια η επιθυμητική παραγωγή εντός καθορισμένων συνθηκών. Ισχυριζόμαστε ότι το κοινωνικό πεδίο διατρέχεται άμεσα από την επιθυμία, που είναι το ιστορικά καθορισμένο προϊόν του, και ότι η λήμπιντο δεν χρειάζεται καμιά διαμεσολάβηση ή εξιδανίκευση, καμιά ψυχική διεργασία, κανέναν μετασχηματισμό, για να επενδύσει τις παραγωγικές δυνάμεις και τις σχέσεις παραγωγής. Το μόνο που υπάρχει είναι η επιθυμία και το κοινωνικό, τίποτε άλλο. Ακόμη και οι πλέον καταπιεστικές, οι πλέον θανατηφόρες μορφές της κοινωνικής αναπαραγωγής παράγονται από την επιθυμία, εντός της οργάνωσης που προκύπτει από την επιθυμία υπό τις τάδε ή τις δείνα συνθήκες, τις οποίες πρέπει να αναλύσουμε.”⁵⁴⁵

Ο Deleuze προσπαθεί να εξηγήσει το έργο του Marx (την αποκάλυψη όλων αυτών των μυστικοποιήσεων) λέει “κάτι που δεν έχει συζητηθεί όσο θα έπρεπε σχετικά με το Κεφάλαιο του Marx είναι η έκταση στην οποία παθιάζεται με τους καπιταλιστικούς μηχανισμούς ακριβώς επειδή το σύστημα είναι σαλταρισμένο κι όμως την ίδια στιγμή δουλεύει άψογα”. Ξεκινά δείχνοντας μια παρανόηση του ορθολογισμού⁵⁴⁶ για να φτάσει σε μια δικιά του αντίληψη για το λόγο. Όπως η θεολογία είναι λογική αν δεχτείς ήδη για παράδειγμα την αμαρτία, έτσι και το

543 παρατίθεται στο Haider A. (2021) *Authoritarianism and Ideology*. στο Comparative Literature and Culture 23.1(2021)

544 Το ίδιο ερώτημα βρίσκουμε και ο Jean-Jacques Rousseau "έτρεξαν. προς τα δεσμά τους πιστεύοντας πως εξασφάλιζαν την ελευθερία τους" Πραγματεία περί της καταγωγής και των θεμελίων της ανισότητας ανάμεσα στους ανθρώπους, Σύγχρονη εποχή 1992. σ. 129

545 Deleuze, G. (1995) *Capitalism: a very special delirium* πηγή:

<http://deleuzelectures.blogspot.com/2007/02/capitalism-very-special-delirium.html>

546 “Κάθε κοινωνία είναι ορθολογική και ανορθολογική την ίδια στιγμή. Είναι ορθολογική στους μηχανισμούς της, τα γρανάζια και τους τροχούς, τα συνδετικά συστήματα, ακόμα και στον χώρο που αφήνουν στο ανορθολογικό. Κι όμως όλοι αυτοί οι προϋποτιθέμενοι κώδικες και αξιώματα, ούτε παράχθηκαν στη τύχη ούτε και είναι εγενώς ορθολογικοί. Είναι όπως η θεολογία: όλα σε αυτή είναι ορθολογικά μόλις δεχτείς την αμαρτία, την άμωμο σύλληψη, την ενσάρκωση. Ο λόγος είναι πάντα μια περιοχή αποκομμένη από το παράλογο -καθόλου θωρακισμένο από αυτό, αλλά μια περιοχή που το παράλογο τη διατρέχει και προσδιορίζεται μόνο με ένα συγκεκριμένο τύπο σχέσης ανάμεσα σε ανορθολογικούς παράγοντες. Κάτω από κάθε λόγο παραφυλά το παραλήρημα, η διολίσθηση. Τα πάντα είναι ορθολογικά στον καπιταλισμό εκτός από το κεφάλαιο και τον ίδιο τον καπιταλισμό.... ο ορθολογισμός είναι πάντα ο ορθολογισμός του ανορθολογικού” Deleuze (1995)

καπιταλιστικό σύστημα είναι λογικό αν έχεις δεχτεί άκριτα τις προσωποποιήσεις και τις λοιπές μυστικοποιήσεις των οικονομικών κατηγοριών, για παράδειγμα τον τριαδικό τύπο. Εδώ η ανάλυση αποφαίνεται πως αυτό που χωρίζει τον ορθολογισμό από τον ανορθολογισμό είναι μια προκείμενη. Για το πόσο μια προκείμενη μπορεί να προκαλέσει μια τέτοια αδιανόητα παράλογη ύπαρξη, θέλουμε να δείξουμε ένα άλλο παράδειγμα από τη λογοτεχνία: στη νουβέλα *Μεταμόρφωση* του Kafka η πρώτη πρόταση είναι εντελώς παράδοξη: κάποιος ξύπνησε μεταμορφωμένος σε κατσαρίδα, το υπόλοιπο έργο ακολουθώντας αυτή τη προκείμενη είναι απολύτως λογικό. Αν δεχθείς τη πρώτη πρόταση, όλα κυλάνε ήρεμα τόσο για την αστική συνείδηση που τα ακούει, όσο και για τον αστικό κόσμο στον οποίο συμβαίνουν. Τελικά ζούμε σε έναν κόσμο που μπορεί να συνεχίσει να λειτουργεί χωρίς να διαταραχθεί σε τίποτα, και οι συνειδήσεις να μην επηρεαστούν σε τίποτα, αν κάποιος ξυπνήσει μεταμορφωμένος σε κατσαρίδα. Θα αποδεχτεί τη νέα του φύση, το βασικό του πρόβλημα είναι ότι αυτή εμποδίζει την άσκηση επαγγελματικών, και λοιπόν κοινωνικών, καθηκόντων.

Έχει ενδιαφέρον να δούμε πως μπορεί να ειπωθεί αυτή η λογική μέσω παράδοξων προκείμενων όχι μόνο μέσα από το πρίσμα του Marx αλλά και του Freud και του Nietzsche, όχι ως αρνητές των συνειδήσεων και του κόσμου αλλά ως αυτοί που υποδεικνύουν εκείνες τις προϋποθέσεις της σκέψης/πραγματικότητας που οδηγούν την εσωτερική σύγκρουση που θα κάνει -στην καλύτερη περίπτωση- το ίδιο το σύστημα να κρασάρει. Ίσως εκεί ο Deleuze συναντά τον Kant που ορίζει τη κριτική ως διερεύνηση των όρων δυνατότητας της γνώσης (στον Kant απλώς επιλύσιμες αντινομίες). Βρισκόμαστε εδώ μέσα στη λογική της εμμένειας. Χάρη στη κριτική των εννοιών φτάνουμε στην αποκάλυψη του ανορθολογισμού, και δεν υπάρχει τίποτα ανορθολογικό χωρίς το φως της κριτικής. Στην εξέταση των ανορθολογικών φαινομένων ο ορθολογισμός παίζει ένα ρόλο ανάλογο με αυτόν που παίζει η αξία χρήσης στην εξέταση της ανταλλακτικής αξίας. ένα χαμένο ιδανικό που δεν έχει να μας πει και πολλά πάνω στο θέμα μας. Ενώ οι άνθρωποι στον καπιταλισμό μπορεί να συμπεριφέρονται όντως ως ορθολογικοί δρώντες ...

“όμως κάτω από την επιφάνεια υπάρχουν επιθυμίες, επενδύσεις επιθυμιών” που δε πρέπει να συγχέονται με επενδύσεις συμφερόντων, και στις οποίες τα συμφέροντα εξαρτώνται στον προσδιορισμό και στη διανομή τους: “μια θεόρατη ροή, κάθε λογής λιβιδινικές- ασυναίσθητες ροές που αποτελούν το παραλήρημα αυτής της κοινωνίας. Η αληθινή ιστορία είναι η ιστορία της επιθυμίας”.⁵⁴⁷

Στη προσπάθεια να εξηγήσει το κοινωνικό φαινόμενο ο Καστοριάδης πηγαίνει πίσω στον Freud των ύστερων έργων του, εκεί που Freud αναλαμβάνει μια ψυχοκοινωνιολογική απόπειρα: ψάχνει τις αιτίες που επέβαλαν τους κοινωνικούς νόμους και μάλιστα τους πιο θεμελιώδεις: την απαγόρευση του φόνου και της αιμομιξίας. Στο έργο *Τοτέμ και Ταμπού* η εξήγηση που δίνει είναι ένας καταγωγικός μύθος (η πατροκτονία, η ενοχή και αποκατάσταση του νεκρού πατέρα) όμως έτσι, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, δε μας βοηθά να καταλάβουμε το “γιατί” της απαγόρευσης, προϋποθέτει αυτό που θέλει να εξηγήσει. Κηρύσσοντας την απόπειρα του Freud άκαρπη, αλλά εμμένοντας στο ίδιο πλαίσιο ερμηνεύει το κοινωνικό μέσα από τις ενορμήσεις, την παραστατική ηδονή ως αρχή κοινωνικής ετερονομίας. Το έργο του Καστοριάδη διατρέχει η θέση ότι κεντρικό γνώρισμα του ανθρώπου είναι η ριζική φαντασία, αυτή είναι η ροή παραστάσεων και επιθυμιών που δεν είναι αιτιακά προσδιορισμένη αλλά ελεύθερη, αυτή επιτελεί την αντικατάσταση του βιολογικού από το ψυχικό. Κεντρικό στοιχείο αυτής της μετάβασης είναι η παραστατική ηδονή που έχει αντικαταστήσει τη ζωώδη ηδονή των οργάνων. Προτιμά μια ηδονή μέσα από τις παραστάσεις της φαντασίας, προτιμά την ιδέα της ηδονής και την ηδονή των ιδεών εγκαταλείποντας το βιολογικό, τη βιολογική σκοπιμότητα και λειτουργικότητα.

Αυτός ο εξανθρωπισμός δεν εξυψώνει τον άνθρωπο πάνω από το ζωικό αλλά αντίθετα, τον κάνει ευάλωτο, ετερόνομο, εξαρτώμενο από το κοινωνικό. Προτιμά αυτό που ο Freud ονομάζει “παραισθήσεις” που δεν είναι ανεπιθύμητες παραμορφώσεις της πραγματικότητας αλλά ηθελημένες ηδονές μέσω των παραστάσεων. Εμείς λέμε ότι αυτές οι παραισθήσεις που γεννά η

547Deleuze (1995)

προτίμηση της παραστατικής ηδονής είναι ένα κοινωνικό φαινόμενο ή ακόμα πιο emphatic είναι συστατικό του υλικού που ενοποιεί την κοινωνία.

Η προτεραιότητα της παραστατικής ηδονής μπορεί να δώσει μια κάποια εξήγηση σε μια σειρά από ερωτήματα: γιατί υπάρχει ο φετιχισμός του εμπορεύματος, γιατί η ανταλλακτική αξία (παραστατική ηδονή) πήρε τη θέση της αξίας χρήσης (οργανική ηδονή), γιατί το χρήμα αποτέλεσε μια ακόμα πιο ισχυρή φετιχιστική ανάγκη (καθαρή παραστατικότητα), γιατί έχουμε την τάση αντί για τον ορθό λόγο να επιλέγουμε τις ψευδαισθήσεις, γιατί οι παραισθήσεις δεν είναι παρά η εφαρμογή μιας εσωτερικής ανάγκης και ενός θεμελιακού νόμου, πως οι αντικειμενικές ψευδαισθήσεις του καπιταλισμού δεν είναι παρά η ψυχαναγκαστική διαστρέβλωση της ψυχοκοινωνικής τάσης για πραγμάτωση της φαντασίας και από την άλλη πως έχουμε ανάγκη όχι να γυρίσουμε τη πλάτη στην κοινωνική ετερονομία αλλά να βυθιστούμε ακόμα περισσότερο σε αυτή και μόνο μέσω ενός κοινωνικού νοήματος που προσφέρει παραστατική ηδονή θα μπορέσουμε να υπερβούμε τις φρικτές συνέπειες της καπιταλιστικής φαντασμαγορίας.

Η έννοια της παραστατικής ηδονής είναι σίγουρα γόνιμη, αλλά παραμένει αρκετά προβληματική. Είδαμε όμως ότι οι ιδέες δεν ζουν σε έναν κόσμο των ιδεών όπως στον πλατωνιστή Καστοριάδη αλλά μέσα στον κόσμο, όπως επίσης ότι είναι αναπόφευκτος όπως έδειξε ο Adorno ο αρνητικός διαλεκτικός χαρακτήρας που εδώ απουσιάζει. Η παραστατική ηδονή έρχεται να προστεθεί στο ψυχαναλυτικό συμπλήρωμα του μαρξισμού και ως τέτοιο στέκεται αντικριστά στην φαντασμαγορία. Παραστατική ηδονή είναι το να προτιμάς την παράσταση από το ίδιο το πράγμα, όπως ο νεαρός Adorno είδε ως πηγή απόλαυσης την ανταλλακτική αξία έναντι της αξίας χρήσης, τη προτίμηση για τη πράξη των αγορών έναντι του αντικειμένου των αγορών. Εδώ βρισκόμαστε στην ψυχαναλυτική/σύγχρονη εννοιοδότηση του φετιχισμού, αλλά και ολόκληρη η εγελιανή μάχη της αναγνώρισης δεν θα μπορούσε να μπει κάτω από την ομπρέλα της παραστατικής ηδονής ή μήπως και η λατρεία της τελετουργίας στη θρησκεία ως παρουσία του θεϊκού στοιχείου; Πριν ξεχειλώσει τελείως αυτή η αφηρημένη έννοια που μπορεί να χωρέσει αναρίθμητα σχήματα,

πρέπει να τη κρατήσουμε λίγο ακόμα δέσμια της εμπορευματικής ανάλυσης. Στη παραστατική ηδονή αναδύεται κάτι πολύ καπιταλιστικό όμως επίσης και η ιδέα της καπιταλιστικής υπέρβασης. Εξάλλου η κοινωνική ετερονομία είναι το αποτέλεσμα και η άλλη όψη της αυτονομίας της φαντασίας. Ο άνθρωπος είναι το μόνο ον που χρειάζεται την κοινωνία για να επιβιώσει. Αυτό που ορίζει την ανθρωπότητα δεν είναι παρά η ανάγκη. Αν θέλει η κοινωνία να ασκεί κυριαρχία οφείλει να παρέχει στην ανθρώπινη ψυχή ένα νόημα. Ο Καστοριάδης εγκατέλειψε διαδοχικά τη μαρξιστική θεωρία, το επαναστατικό όραμα και στο τέλος και την κριτική στη κυριαρχία εγκλωβισμένος σε ιδέες που προσπαθούσαν να ερμηνεύσουν τα πράγματα με σκοπό τη κατάφασή τους. Και ο κίνδυνος να στρογγυλέψει η κριτική και να μετατραπεί σε νομιμοποίηση είναι φανερός ακόμα και σε αυτές τις σκέψεις που δανειζόμαστε από αυτόν.

Η “παραστατική ηδονή” του Καστοριάδη μας πηγαίνει πολύ πίσω, σε μια ανομολόγητη πηγή και ίσως να πρέπει να πιάσουμε το νήμα από εκεί. Είναι η ποιητική Αριστοτέλη στην οποία διαβάζουμε μια παρόμοια σκέψη: *“η ποίηση φαίνεται να στηρίζεται σε δύο αιτίες... (1) αυτό που κάνει τους ανθρώπους να διαφέρουν από τα άλλα ζώα⁵⁴⁸ είναι ότι ο άνθρωπος είναι το πιο μιμητικό πλάσμα του κόσμου... (2) εκτός αυτού τα προϊόντα της μίμησης προκαλούν ευχαρίστηση σε όλους τους ανθρώπους”⁵⁴⁹*. Εδώ ξεκινά ένα μεταφραστικό πανδαιμόνιο και το “χαίρειν” γίνεται στις αγγλικές μεταφράσεις pleasure και στον Καστοριάδη ηδονή, ενώ η μετάφραση της μίμησης γίνεται παραστατικότητα και αναπαράσταση, ωστόσο υπάρχει εδώ ένα σαφές νήμα σκέψης που μπορεί να δικαιωθεί αναδρομικά. Ένα νήμα που δεν έχει θεματοποιηθεί και δεν έχει αποτελέσει αντικείμενο συστηματικής επεξεργασίας. Προφανώς ο λόγος που ο Αριστοτέλης μιλάει για δύο αιτίες όταν μιλάει μόνο για τη μίμηση είναι για να δείξει από τη μία τη μίμηση ως δημιουργία και από την άλλη τη πρόσληψη αυτής της δημιουργίας, εξού και η απόλαυση, για την απόλαυση στην ίδια τη

548Αυτές τις συγκρίσεις του ανθρώπου με τα ζώα, τόσο συνηθισμένες στη παραδοσιακή θεωρία, οφείλουμε να μη τις παίρνουμε καθόλου τοις μετρητοίς. Ας αρκεστούμε στο σχόλιο του Adorno στο αδημοσίευτο κείμενο *Contra Paulum* “αν οι άνθρωποι είχαν μάθει να μην επιμένουν τόσο στο τι τους διαφοροποιεί από τα ζώα, ίσως να μην ντρόπιαζαν τόσο τον εαυτό τους μπροστά στους αγγέλους” Adorno, T., Horkheimer M.. (2004) *Briefwechsel 1927 – 1969 Band II 1938 – 1944*. Suhrkamp Verlag AG σ.484

μίμηση δεν μιλάει. Άρα η θέση ότι ο άνθρωπος έχει την τάση να προτιμά την ηδονή της κατασκευής φανταστικών παραστάσεων, μόνο ως παρανόηση μπορεί να αποδοθεί στον Αριστοτέλη⁵⁵⁰, όσο και αν οι διατυπώσεις είναι εξαιρετικά όμοιες.

Όταν ο Adorno στις ηχογραφημένες τους συζητήσεις λέει στον Horkheimer: “η θεωρία είναι ένα είδος υποκατάστατου της ευτυχίας”, ο Horkheimer απαντά “αυτό είναι αριστοτελική αντίληψη”. Αυτή η “παραστατική ηδονή”, οφείλει να αντιπαρατεθεί στην έννοια της μίμησης της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, οφείλει επίσης να αντιπαρατεθεί στην έννοια του εργαλειακού λόγου, στο πως εδώ η παραστατική ικανότητα από μέσο γίνεται σκοπός, όμως δεν αφορά το θέμα μας όλη αυτή η κατασκευή πέρα από τη σχέση της παραστατικής ηδονής με τη καπιταλιστική φαντασμαγορία και το πως ενώ η καπιταλιστική φαντασμαγορία οφείλει να πάψει, η παραστατική ηδονή είναι ένα ανθρωπολογικό δεδομένο στο οποίο θα εμμείνουμε. Σε αυτό συνηγορεί και η τρίτη καντιανή κριτική όταν δίνει τον ορισμό της ομορφιάς: η ομορφιά ως σκοπιμότητα χωρίς σκοπό. Ο σκοπός δεν είναι το αντικείμενο αλλά το ίδιο το αίσθημα, η παράσταση του αντικειμένου. Μια διαδικασία εξ ορισμού ανορθολογική αφού δεν εξυπηρετεί τον σκοπό της. Η ομορφιά λοιπόν κατά τον Kant βρίσκεται ακριβώς σε αυτή την αδυναμία του υποκειμένου να προτιμά τις παραστάσεις και μόνο εκεί. Εδώ έχουμε μια αδιαφορία για το υλικό, το πράγμα και τη ζωώδη ανάγκη. Θα μπορούσε ολόκληρος ο καντιανισμός να ερμηνευθεί ως το αντίθετο της “απόλυτης κυριαρχίας του υποκειμένου στη φύση”, το ότι δεν έγινε έτσι δεν είναι ένα ατύχημα, αλλά συνέπεια της άλλης όψης του καντιανισμού.

Είδαμε στα προηγούμενα κεφάλαια, τις αντικειμενικές “ψευδαισθήσεις” των οικονομικών κατηγοριών, όχι απλώς σαν μια πραγματικότητα του κόσμου και άρα της ψυχής και του πνεύματος, μας ενδιαφέρει το πως και το γιατί συνεχίζουν να αναπαράγονται, το τι τις ωθεί, το τι ωθεί τον κόσμο να είναι “ως μη όφειλε”. Μια πρώτη απάντηση είναι ότι πρόκειται για την ίδια τη κυριαρχία

⁵⁵⁰Ανάλογες είναι και οι φράσεις: “Όταν σκέφτεται κανείς, είναι ανάγκη να σκέφτεται μαζί κάποια εικόνα” *Περὶ ψυχῆς*, 432a 8-10, “οὐδέποτε ἄνευ φαντάσματος νοεῖ ἡ ψυχὴ”. *Περὶ ψυχῆς*, 431a 17-18.

που επιβάλλει τη διαιώνιση της. Αυτό μπορεί να το κάνει με τη βία ή την απειλή της. Συχνή είναι και η απάντηση ότι πρόκειται για μια απάτη, ένα ψέμα, μια κλοπή, ότι υπάρχει δηλαδή ένα στοιχείο συνειδητής εξαπάτησης, δε πιστεύουμε πάντως ότι η κατάσταση έχει σχέση με την εγκληματολογία (χωρίς να θέλουμε να υποτιμήσουμε το στοιχείο της φυσικής ή άλλης βίας, δεν είναι από μόνη της ικανή να στηρίξει το κεφαλαιοκρατικό σύστημα). Οι συνωμοσίες, οι ιμπεριαλισμοί και το κράτος περιλαμβάνονται στα παραπάνω. Η απάντηση που εδώ διερευνούμε, η οποία δεν αποκλείει τις προηγούμενες απαντήσεις, είναι ο ψυχαναγκασμός (τις προηγούμενες θα τις ονομάζαμε καταναγκασμό). Όμως εδώ δεν βλέπουμε τον ψυχαναγκασμό ως ψυχογενή αιτία αλλά από μια διαφορετική οπτική, ως κοινωνικό χαρακτήρα.

Πριν όμως πάμε στο κοινωνικό, οφείλαμε αυτή τη πορεία στο ψυχικό στοιχείο όπως διαγράφεται σε αυτή τη πορεία στον Αριστοτέλη, τον Leopardi και τον Καστοριάδη. Δεν μιλάμε εδώ για έναν ηδονισμό. Βρισκόμαστε στην καπιταλιστική ανταλλαγή και στο πρωτείο της ανταλλακτικής αξίας έναντι κάθε άλλης αξίας. Η ανταλλαγή που σύμφωνα με τον Adorno προσφέρει πλέον περισσότερη απόλαυση από την ίδια τη κατανάλωση δεν μπορεί παρά να διερευνηθεί ως πηγή ηδονής. Είναι ο Adam Smith που περιγράφει την ανταλλαγή ως μια φυσική τάση, εγγενή στην ανθρώπινη φύση⁵⁵¹. Θα εξετάσουμε κριτικά και θα μεταστρέψουμε όλες αυτές τις “αναγωγές σε μια ανθρώπινη φύση”, στο κεφάλαιο για τη Φυσική Ιστορία του Adorno. Η αναγωγή στη φύση κυριαρχεί σε ολόκληρη τη φιλελεύθερη οικονομική επιστήμη (όπως και ολόκληρο τον επιστημονισμό της αστικής σκέψης). Μια σειρά από αναγωγές στη φύση που προσπαθούν να κάνουν, ακόμα και τη πιο φρικτή εκμετάλλευση, να εμφανίζεται ως φυσικό φαινόμενο. Εδώ μπορεί να ξαναδιαβαστεί και να μεταστραφεί μια θεωρία των αναγκών. Εξάλλου, η καπιταλιστική κατανάλωση έχει ακόμα και τον πιο σχολαστικό αγοραστή στο πίσω μέρος του οχήματος. Αυτό δεν επηρεάζει τη ψευδαίσθηση ότι ο ίδιος οδηγεί το όχημα. Όμως αν επικυρώσουμε τελικά μια ανθρωπολογική ανάγκη για ψευδαισθήσεις αυτό δεν σημαίνει ότι νομιμοποιούμε το σύστημα

⁵⁵¹Smith, A. Wealth of Nations. Βιβλίο 1 κεφ. 2.

παραγωγής ψευδαισθήσεων. Σημαίνει σίγουρα ότι κανένα σύστημα δεν πρέπει να υποτιμά τις ψευδαισθήσεις, και οφείλει να αφήνει χώρο για αυτές. Μια κοινωνία ορθολογικών απαγορεύσεων που καταδικάζει κάθε ψευδαίσθηση δεν μπορεί να επιβιώσει, όμως οι αναγκαίες ψευδαισθήσεις οφείλουν να μένουν στο επίπεδο της παραγωγής απόλαυσης και να μη γίνονται ποτέ αρχή νομιμοποίησης. Στον καπιταλισμό, οι αντικειμενικές ψευδαισθήσεις είναι η βάση της κυριαρχίας. Η αρχή μονιμοποίησης της κυριαρχίας είναι οι αντικειμενικές ψευδαισθήσεις και όχι το ιερατείο που υποστηρίζει ένα σύστημα μαγείας, είναι η φαινομενικότητα της μαγείας που στηρίζει την εξουσία του ιερατείου. Το πρωτείο της ανταλλακτικής αξίας βρίσκει έρισμα σε μια απόλαυση, απόλαυση ταυτόχρονα ατομική και κοινωνική, που όπως θα δούμε είναι μια στρέβλωση της “απόλαυσης των παραστάσεων”, μια απόλαυση ανάλογη με αυτή της θρησκείας. Όμως ενώ η θρησκεία εκπληρώνει τη φαντασίωση μιας κάποιας σύλληψης μιας απόδρασης, στο καπιταλισμό η απόδραση έχει χαθεί.

Leopardi

Γυρίζοντας από τον Καστοριάδη στον Αριστοτέλη, οφείλουμε να κάνουμε ακόμα μια στάση, όχι από την θεωρητική ενόρμηση αλλά για χάρη της κατανόησης της ενόρμησης του παραστατικού, στην Ιταλία του 19ου αιώνα όπου ο Giacomo Leopardi, γράφει: “*η πιο βέβαιη απόλαυση (piacere) σε αυτή τη ζωή είναι η μάταιη απόλαυση των ψευδαισθήσεων*”⁵⁵². Μια πρόταση που ριζοσπαστικοποιεί ακόμα περισσότερο όταν γράφει: “*Οι ψευδαισθήσεις εξαρτώνται από την εσωτερική τάση του ανθρώπου προς την απόλαυση*”⁵⁵³, αυτή είναι “*η φαντασία, που είναι η κύρια πηγή ανθρώπινης ευτυχίας*”⁵⁵⁴. Ο Leopardi φέρνει το ρομαντικό κίνημα αυτής της θέσης που διεκδικεί ο Καστοριάδης από τον Αριστοτέλη. Σε μια μόνο πρόταση προκαταλαμβάνει ολόκληρη τη “διαδική, οξύμωρη αντίθεση που θα δώσει μορφή στη φιλοσοφία του: η πιο βέβαιη απόλαυση είναι επίσης η πιο επουσιώσης, η πιο συνεπής απόλαυση είναι το να

⁵⁵²Leopardi, G. Zibaldone. Z50

⁵⁵³Zibaldone Z3990

⁵⁵⁴Zibaldone Z168

απολαμβάνεις κάτι τελείως ασταθές”⁵⁵⁵.

Δεν υπάρχει πιο εμφαντική επιβεβαίωση της “απόλαυσης στην αναπαράσταση” από το ίδιο το κίνημα του ρομαντισμού. Ο ρομαντισμός αντιπαραβάλλει τη δύναμη των ψευδαισθήσεων, τη φαντασία, στη λογική. Ο ρομαντισμός πιστεύει ότι αυτό που σκέφτεται οφείλει να είναι και αλήθεια.

Αν για τον Αριστοτέλη κάθε πλάσμα αγωνίζεται για τη τελειότητα, ο Leopardi διαβάζοντάς το συμπεραίνει ότι για να αγωνίζεται είναι ατελές, άρα διαρκώς δυστυχισμένο, αιώνια καταδικασμένοι στη δυστυχία (ένας λανθασμένος φορμαλισμός, ταιριαστός στη σκέψη του μεσαίωνα, όμως εδώ δεν μετράμε την αλήθειά του). Συνεχίζει διευκρινίζοντας ότι “θεωρώ τις ψευδαισθήσεις να είναι σε ένα βαθμό πραγματικές, αφού είναι ουσιώδη συστατικά του συστήματος της ανθρώπινης φύσης, και δοσμένες από τη φύση σε όλους τους ανθρώπους, έτσι δε πρέπει να τα περιφρονούμε σαν να είναι τα όνειρα ενός μόνο ανθρώπου, αλλά μάλλον να τα αντιμετωπίζουμε σαν πραγματικό κομμάτι του ανθρώπου και θέλημα της φύσης, χωρίς το οποίο η ζωή μας θα ήταν μίζερο και βάρβαρο πράγμα. Άρα είναι αναγκαίες και διαμορφώνουν ένα ουσιώδες τμήμα της σύνθεσης και της τάξης των πραγμάτων”. Την έννοια των ψευδαισθήσεων επισημαίνει και ο Alessandro Carrera⁵⁵⁶. Οι ψευδαισθήσεις στον Leopardi συνδέονται με την ελληνορωμαϊκή ιστορία, αντιλαμβάνεται την εποχή του ως ψευδαίσθηση αφού οι αξίες της ιστορίας/μύθου έχουν ηττηθεί στην Ευρώπη. Οι πολιτικές ιδεολογίες και η πίστη στην επιστημονική και κοινωνική πρόοδο είναι σύγχρονες ψευδαισθήσεις που ξεγελιούνται από τις μόδες και έτσι δε θα αντικαταστήσουν ποτέ τις κλασικές αξίες. Στο ρομαντισμό του, οι ψευδαισθήσεις έχουν απόλαυση, είναι πιο όμορφες από την ίδια τη πραγματικότητα, ωστόσο δεν είναι τυχαία σύννεφα της σκέψης του καθενός, είναι “κληροδοτημένα και αδιάσπαστα τμήματα της συνολικής συνείδησης μιας ολόκληρης εποχής ή περιόδου”⁵⁵⁷ συνεπώς προέρχονται από τα έξω, όμως είναι περίπου όπως οι ημι-μυστικές μορφές του ασυνειδήτου στον Jung. Ως προς το

⁵⁵⁵Carrera, Alessandro. ' "I Can't Get No Satisfaction." Giacomo Leopardi's Theory of Pleasure'. στο *Mapping Leopardi: Poetic and Philosophical Intersections*

⁵⁵⁶ο.π. σελ262

⁵⁵⁷Singh, G. (2014). Leopardi and the Theory of Poetry. University Press of Kentucky. p.45

τέλος του καπιταλισμού, το διαρκές “τέλος του παιχνιδιού” του Beckett συναντά τη “διαρκή ανάγκη” του Leopardi.

Θεωρία των Αναγκών

Βλέπουμε ότι το ερώτημα για το ζήτημα των αναγκών τίθεται ως καίριο σε μια επαναστατική θεωρία, αν και όχι ακριβώς με τους όρους το διαχειρίστηκε ο παραδοσιακός μαρξισμός.⁵⁵⁸ Από τα παραπάνω, προκύπτει το ερώτημα, μήπως τελικά ο καπιταλισμός, που στηρίζεται και αναπαράγει διαστρεβλωμένες ανάγκες, δεν είναι παρά εξωτερικευμένη (θεσπισμένη) παραμόρφωση; Ενυπάρχει στη παραδοσιακή θεωρία, η αντίληψη ότι οι ανάγκες που υπερβαίνουν τις βιολογικές γεννήθηκαν απλώς ως μετωνυμίες των βιολογικών αλλαγών, όμως χωρίς να θέλουμε να υποτιμήσουμε την πραγματικότητα και την αξία αυτών των βιολογικών αναγκών, είδαμε μια θεωρία να παρουσιάζει αυτό το σχήμα αντεστραμμένο: η λεγόμενη βάση να συγκροτείται ως διαστροφή του εποικοδομήματος. Εδώ αυτή η αντεστραμμένη εικόνα μας βοηθά να αναγνωρίσουμε ότι η αλλαγμένη διαλεκτική ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο επηρεάζει και το ζήτημα των αναγκών. Μια παραδοσιακή θεωρία των αναγκών δεν βλέπει ότι οι ανάγκες, όπως και το εγώ, έρχονται απ' έξω. Η θεωρίες εκείνες, προσπαθώντας να μιλήσουν για αυτό που βρίσκεται πέρα από το υποκείμενο μιλούν για συλλογικές ανάγκες διακριτές από τις ατομικές, όμως η κοινωνική αλήθεια των αναγκών είναι πιο σύνθετη. Στον καπιταλισμό, δεν είναι το σύστημα δεν κρατιέται ζωντανό επειδή το κεφάλαιο φροντίζοντας για την αναπαραγωγή των μέσων παραγωγής φροντίζει και για την αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης, δηλαδή για τις φυσικές ανάγκες του εργάτη έτσι ώστε να μπορεί να προσέλθει στην εργασία. Οι απολαύσεις των παραστάσεων είναι ισχυρότερες, έτσι ο καπιταλισμός κρατιέται στη ζωή χάρη στις ψευδαισθήσεις όμως αυτές δεν είναι ατομικές, ψυχολογικές, ελεύθερες εσωτερικές κατασκευές, είναι τμήμα της υλικής παραγωγής, είναι πραγματικές, αντικειμενικές, υλικές, συλλογικές ή μάλλον μαζικές, είναι η φαντασμαγορία των εμπορευμάτων. Έτσι

⁵⁵⁸Heller, A. (2018)[1976]. The theory of need in Marx. Verso Books.

θα μπορούσαμε να βρούμε αλήθεια στη σκέψη ότι ο καπιταλισμός εν τέλει, πέρα από στέρηση βασικών αναγκών, συγκροτείται πρωτίστως με τη στρέβλωση διανοητικών αναγκών.

Ασχολείται και ο Adorno με μια θεώρηση των αναγκών στη μεταβατική επαναστατική θεωρία σε πολλά σημεία του έργου του. Όσο και αν παραβλέπουν αυτές τις αναφορές οι αναγνώστες του στις πολιτιστικές σπουδές, αυτές συμβάλλουν στην εικόνα ενός συνεπούς μαρξιστή που ως τέτοιος διεκδικεί τα μέσα παραγωγής. Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται και η κριτική του στη τέχνη και τον πολιτισμό, το ίδιο και η πολεμική του ενάντια στη πολιτιστική βιομηχανία. Ως όφειλε λοιπόν, δεν αφήνει αναπάντητο το ερώτημα, αν οι μηχανές θα συνεχίσουν να παράγουν τα πολιτιστικά μέσα της βαρβαρότητας.

Ακόμα και η πιο επαναστατική μεταβατική θεωρία γνωρίζει ότι οφείλει να διαπραγματευτεί με τις ανάγκες των υποκειμένων κάνοντας υποχωρήσεις, όμως για τον Adorno είναι σαφές ότι πρέπει να πάμε πέρα από τη θεωρία των αναγκών και να δείξουμε τις ψευδαισθήσεις ανάγκης⁵⁵⁹. *“Η ίδια η ανάγκη υπόκειται σε κριτική... ο φαινομενικός χαρακτήρας των αναγκών και η αυταπάτη πως όπου εκφράζονται θα έπρεπε και να ικανοποιούνται ανάγονται στην ίδια ψευδή συνείδηση”*⁵⁶⁰ *“Πραγματικές ανάγκες μπορούν αντικειμενικά να είναι ιδεολογίες, άλλα αυτό δεν δικαιολογεί την άρνησή τους, διότι στις ανάγκες ακόμη και των ενταγμένων και διοικούμενων ανθρώπων αντιδρά κάτι ως προς το οποίο δεν είναι πλήρως ενταγμένοι. Το πλεόνασμα του υποκειμενικού μεριδίου τού οποίου δεν έγινε απόλυτος κύριος το σύστημα”*⁵⁶¹ και καταλήγει: *“οι υλικές ανάγκες θα έπρεπε να είναι σεβαστές ακόμη και υπό τη διαστρεβλωμένη μορφή τους”*.

Μας λέει ότι σκέψη χωρίς ανάγκη είναι ένα τίποτα αλλά η σκέψη μέσα από την ανάγκη που νοείται υποκειμενικά είναι σύγχυση. Στις ανάγκες υπάρχει αλήθεια και ψεύδος. Προφανώς εδώ δεν μιλάμε για διάκριση σε πρωτόγνωρες και εκλεπτυσμένες ανάγκες, σε αυτό που εκφράζουν οι δεύτερες, στα πολιτιστικά αγαθά, το πλέγμα τύφλωσης είναι ακόμα πιο ισχυρό, είναι η ψευδαίσθηση του

559ΑΔ:121

560ΑΔ:121

561ΑΔ:122

Οδυσσέα για την απόλαυση του τραγουδιού των σειρήνων. Ως πιο ισχυρή ανάγκη μέσα στη κοινωνία που έχει καθλωθεί στο εμπορευματικό στάδιο, και βλέπει τα πάντα πετρωμένα, εμφανίζεται η ανάγκη για σταθερότητα, απέναντι στο νέο και τις αλλαγές που σε κάνουν να αισθάνεσαι ανίσχυρος. Η προσπάθεια μέσα από μια αφηρημένη άρνηση να κατασταλούν αυτοί οι επενδεδυμένοι φόβοι των μαζών είναι αυτό που θρέφει τον φασισμό.

*“Το υλικό δεν είναι άμεσο αλλά ήδη διαμεσολαβημένο”*⁵⁶². Μια θεωρία των αναγκών, όπως και μια αντικειμενόστροφη οντολογία δεν μπορεί να υπάρξει παρά μέσω και για την υπέρβαση αυτής της διαμεσολάβησης. Έτσι το να αποδεχτούμε αδιαμεσολάβητα τις ανάγκες μαζί με το πλασματικό τους στοιχείο, το μόνο που θα πετύχει είναι να αυξήσει *“τη παρούσα δυσφορία μέσα στον πολιτισμό”*... *“Αυτό που θα απαιτείτο για την διάκριση μεταξύ των αληθινών αναγκών και των ψευδεπίγραφων είναι η επίγνωση της δομής της κοινωνίας στο σύνολό της, μαζί με όλες τις διαμεσολαβήσεις της”*⁵⁶³ Ως προς το ζήτημα των μέσων παραγωγής: *“Η ιδέα ότι οι δυνάμεις και οι σχέσεις παραγωγής είναι σήμερα ένα και το αυτό, και ότι η έννοια της κοινωνίας μπορεί εύκολα να δομηθεί αποκλειστικά και μόνο με αναφορά τις παραγωγικές δυνάμεις, είναι η τρέχουσα μορφή της κοινωνικά αναγκαίας ψευδαίσθησης [Schein] [sic]”*⁵⁶⁴.

“Όλα έχουν γίνει ένα”, είναι μια ταυτότητα, μια απατηλή αμεσότητα, *“το σύνολο των διαδικασιών διαμεσολάβησης, η οποία ισοδυναμεί στην πραγματικότητα με την αρχή της ανταλλαγής, παρήγαγε μια δεύτερη, απατηλή αμεσότητα”*⁵⁶⁵. Μέσα σε αυτή οι άνθρωποι παραμερίζουν την εμπειρία τους, την αναθέτουν στην ολότητα, σε ένα σύστημα που συρρικνώνει την εμπειρία και μαζί τον ορίζοντα του κόσμου. Η επιμονή σε αυτή την ανάθεση μπορεί να δικαιώνεται τεχνολογικά και διοικητικά, όμως αυτή η διαδικασία αυτό *“δεν είναι απόλυτα ορθολογικό και εξακολουθεί να υπόκειται στους τυφλούς, ανορθολογικούς νόμους, δεν υπάρχει συλλογικό κοινωνικό υποκείμενο”* όμως είναι μια φαινομενικότητα, παραβλέπει *“τη ψευδής ταυτότητα ανάμεσα στην*

562ΑΔ120

563Adorno, T.W. *Υστερος καπιταλισμός ή βιομηχανική κοινωνία* στο <https://platypus1917.org/2017/11/07/>

564ο.π.

565ο.π.

οργάνωση του κόσμου και τους κατοίκους του, μία ταυτότητα που δημιουργήθηκε από την ανάπτυξη της τεχνολογίας, ισοδυναμεί με την επιβεβαίωση των παραγωγικών σχέσεων, τους ωφελημένους των οποίων αναζητούμε σήμερα τόσο μάταια όσο και τους προλεταρίους, οι οποίοι έχουν καταστεί αόρατοι. Το σύστημα έχει γίνει ανεξάρτητο ακόμα και από αυτούς που βρίσκονται στην εξουσία” εδώ ο Adorno επιστρέφει στην απο-προσωποποίηση των οικονομικών κατηγοριών, την ανάγκη να σταματήσουν να ταυτίζονται με πρόσωπα αλλά να γίνει συνείδηση ότι πρόκειται για διαδικασίες. Μαζί με τις κατηγορίες, υπερβαίνουν τα άτομα και οι ψυχικές καταστάσεις. “Ο Freud μιλά για την πανταχού παρόν ρέον άγχος: ρέον επειδή δεν είναι σε θέση πλέον να συνδεθεί με τα ανθρώπινα όντα, είτε πρόκειται για άτομα ή τάξεις”⁵⁶⁶. Μιλάμε λοιπόν για ένα άγχος, μια ψυχική κατάσταση που εδρεύει σε μια διαδικασία και εκφράζεται εξίσου στην αλληλεξάρτηση μεταξύ των πραγμάτων. Όμως στην ανίκητη τάξη πραγμάτων, ως ιδεολογία είναι ουσιαστικά ανίσχυρη, “Αν και αδιαπέραστο το ζόρκι της, είναι μόνο ένα ζόρκι”⁵⁶⁷.

Αλληλογραφώντας ο Adorno με τον Benjamin τον ρωτά τη γνώμη του για το δοκίμιο “Φετιχισμός της Ακρόασης...”⁵⁶⁸: “Περιμένω με αγωνία τη θέση σας απέναντι στη θεωρία ότι σήμερα η ανταλλακτική αξία καταναλώνεται. Η ένταση που υπάρχει ανάμεσα σε αυτή τη θεωρία και στη δική σας, σύμφωνα με την οποία η ψυχή του εμπορεύματος εναισθάνεται τον αγοραστή, θα μπορούσε να είναι πολύ γόνιμη”⁵⁶⁹. Σε αυτό ο Benjamin ανταποκρίνεται θετικά ότι: “Η εναισθητική ταύτιση με το εμπόρευμα εμφανίζεται στην αυτοπαρατήρηση ή την εσωτερική εμπειρία ως εναισθητική ταύτιση με την ανόργανη ύλη... κατά βάση όμως η εναισθητική ταύτιση με το εμπόρευμα πρέπει να είναι η εναισθητική ταύτιση με την ανταλλακτική αξία”⁵⁷⁰. Ο Benjamin έχει κάποια ποιητικά μοτίβα για αυτή την “εναισθητική ταύτιση με το εμπόρευμα”, ο Adorno ένα θεωρητικό πάθος. Οι παγκόσμιες εκθέσεις ήταν σχολές εκπαίδευσης για τις μάζες, αποκλεισμένες

566ο.π.

567ο.π.

568Adorno, T. (2000 [1938]), *Για το φετιχιστικό χαρακτήρα της μουσικής και την παλινδρόμηση του τρόπου ακρόασης*, Μουσικολογία, 14: 71-106.

569Παρατίθεται στο Benjamin W. (1994) Σαρλ Μπωντλαίρ: ένας λυρικός στην ακμή του καπιταλισμού, Αθήνα: Αλεξάνδρεια σ.241

570ο.π. σ.250

από τη κατανάλωση, εκπαιδεύτηκαν στη “εναισθητική ταύτιση με την ανταλλακτική αξία”: *κοίτα τα πάντα, μην αγγίζεις τίποτα*” Ένα παρόμοιο σχήμα χρησιμοποιεί ο Adorno στο μύθο των σειρήνων. “*Αυτό που είναι καθοριστικό είναι η εναισθητική ταύτιση με την ανταλλακτική αξία του εμπορεύματος, με τη ταυτιστική του εξομοίωση*”⁵⁷¹.

Να νιώσεις το εμπόρευμα, σημαίνει για τον καπιταλισμό να νιώσεις την ανταλλακτική του αξία. Όχι απλώς να το αγαπήσεις ως ανταλλακτική αξία, να νιώσεις αυτό που το ίδιο νιώθει ως ανταλλακτική αξία: προσιτό, απαιτητικό, σπουδαίο ή ασήμαντο. Η άλλη επιλογή, το να νιώσεις την χρηστική του αξία, ένα ζήτημα που απασχόλησε τη φαινομενολογία και τον υπαρξισμό, είναι παντελώς ξένο. Ο καπιταλισμός δε θα σε καλέσει όπως ο ποιητής “να νιώσεις το πέτρινο αλώνι”. Στην ανταλλακτική κοινωνία το συναίσθημα γίνεται μια ταυτιστική εξομοίωση. Δεν είναι μια γενικευμένη εκμηδένιση, είναι κάτι ποιοτικά διαφορετικό. Μέσα σε αυτή θα ανθήσει το έργο τέχνης ως κατάφαση και άρνηση της.

Ωστόσο η μπενγιαμινική ενσυναίσθηση (Einfühlung) των μαζών για το εμπόρευμα, η ψυχική σύνδεση μαζί του, υπολείπεται σε ριζοσπαστικότητα από τον Sohn-Rethel στον οποίο η σύνδεση αποκαλύπτεται πραγματική αλλά και στον Marx στον οποίο οι όροι αντιστρέφονται πλήρως και είναι τα εμπορεύματα που ανταλλάσσονται μεταξύ τους. Τα εμπορεύματα ανταλλάσσονται με μια σχέση πέρα από την ηθική και πέρα από ψυχικούς μηχανισμούς. Αν ο Adorno ακολουθούσε σε αυτό το θέμα το μονοπάτι του Benjamin και όχι του Sohn-Rethel θα ήταν ένα πισωγύρισμα. Ο τρόπος που θέτει ο Adorno το ερώτημα είναι ριζοσπαστικός: “η ψυχή του εμπορεύματος εναισθάνεται τον αγοραστή”, αυτό έχει ψυχή και αυτό έρχεται να προβάλλει τη φαινομενικότητά του στις πραγματικές ανάγκες του αγοραστή. Βέβαια η αντίληψη του Benjamin περί φαντασμαγορίας φέρνει όντως τη ριζοσπαστικότητα των Marx και Sohn-Rethel σε μια έκρηξη.

Η θεωρία της πραγματοποίησης του Adorno βρίσκει στον Benjamin την ποιητική της αφετηρία. Ο Benjamin με έννοιες όπως αυτή του αστερισμού εννοιών και

571ο.π.

της φαντασμαγορίας των εμπορευμάτων παρέχει στον Adorno ένα πρωτόλειο υλικό και με τη γεφύρωση μαρξισμού και θεολογίας και του υποδεικνύει τον τρόπο να το δουλέψει.

Γράφει ο Adorno για τον Benjamin ότι “η φιλοσοφία διεκδικεί τον φετιχισμό του εμπορεύματος για τον εαυτό της: κάθε τι πρέπει να μεταμορφωθεί σε πράγμα για να σπάσει έτσι το καταστροφικό ξόρκι των πραγμάτων. Η σκέψη του είναι τόσο διαποτισμένη με τον πολιτισμό ως φυσικό αντικείμενο που ορκίζεται αφοσίωση στη πραγματοποίηση αντί να την απορρίπτει [...] το βλέμμα της φιλοσοφίας του είναι αυτό της μέδουσας”⁵⁷².

Δεκαετίες μετά, το 1964, στις παραδόσεις του για “τα φιλοσοφικά στοιχεία μιας θεωρίας για τη κοινωνία” επανέρχεται σε αυτή τη πρώιμη θεωρία του της απόλαυσης στην ανταλλαγή: “οι άνθρωποι όχι μόνο καταναλώνουν ή προσκολλούνται σε αξίες χρήσης, αλλά μάλλον προσκολλούνται σε ανταλλακτικές αξίες. Με αυτό εννοώ ότι αυτό που το αντικείμενο αντιπροσωπεύει σαν χρηματική αξία η ανταλλακτική του αξία, ήδη γίνεται πηγή απόλαυσης σε αυτή τη βάση, σχεδόν μετατρέπεται σε αξία χρήσης, ακόμη όχι άμεσα, αλλά με τη διαμεσολάβηση της ανταλλακτικής αξίας που αυτό το αντικείμενο έχει στην αγορά. Με άλλα λόγια, η προοπτική των εμπορευμάτων που απολαμβάνουμε τώρα θέτει η ίδια την αξία χρήσης της -το φετιχιστικό της χαρακτήρα, μπορεί κάποιος να πει. Κι αν κάποιος μιλήσει για πραγματοποιημένη συνείδηση, θα έλεγα ότι αυτή η κεντρική παράμετρος της πραγματοποίησης της συνείδησης είναι ότι προσκολλά τον εαυτό της σε ότι αυτά τα πράγματα πραγματικά σημαίνουν για τους ανθρώπους. Αυτό που συνήθως εννοούμε με τα “θέματα γοήτρου” και το νόημα του γοήτρου που συγγενεύει με όλους τους τρόπους των εμπορευμάτων είναι μια σχετικά επιφανειακή παρατήρηση που βασίζεται μόνο στην σχεσιακή αποτίμηση διάφορων αγαθών, και άρα δε μπορεί να αρπάζει αυτή τη πολύ προφανή δομική αλλαγή στην οποία οι άνθρωποι καταναλώνουν ανταλλακτικές αξίες αντί για αξίες χρήσης”⁵⁷³. Ωστόσο αυτό το θέμα μας πηγαίνει κατευθείαν στο πεδίο της κοινωνικής ψυχολογίας. “Η απόλαυση της ανταλλακτικής αξίας

⁵⁷²Adorno, T. W. (1983). *Prisms*. MIT Press. σ.233

⁵⁷³Adorno, T. W. (2019). *Philosophical elements of a theory of society*. John Wiley & Sons. μαθημα 6 παραγραφος με κεφαλίδα: Exchange value as a source of pleasure σελ.45

μπορεί να συλληφθεί πραγματικά από τη κοινωνιο-ψυχολογία, με τους όρους συγκεκριμένων φροϊδικών κατηγοριών, και άρα μιλώντας αυστηρά, όχι πραγματικά κοινωνικά. Έτσι έχω πλήρη επίγνωση των περιορισμών μιας τέτοιας θεώρησης... παρόλα αυτά σας καλώ να σκεφτείτε αυτό το πλέγμα στο οποίο η ανταλλακτική αξία προκαλεί απόλαυση παρά η αξία χρήσης. Μπορούμε να βρούμε και στον Marx να προκύπτει απρόβλεπτα αυτό το σχήμα σε αλλόκοτα παρόμοια κατεύθυνση, τέτοια που όταν λέει ότι οι τάξεις στην κοινωνία απολαμβάνουν την απάρνηση, την αλλοτρίωση από τα πράγματα και τους ανθρώπους και αν κάποιος προεκτείνει λιγάκι αυτό το μαρξικό σχηματισμό, μπορεί να φτάσει σε μια συμφωνία με αυτό που σας επισημαίνω⁵⁷⁴.

Βρίσκουμε την αρχή “διασκεδάζω σημαίνει είμαι σύμφωνος” ακόμα και στην αποικιοκρατία με τη μορφή του οριενταλισμού όπως τον αναλύει ο Edward Said⁵⁷⁵, όταν ορίζει τον οριενταλισμό ως το σύνολο των πρακτικών απόλαυσης ενός άλλου πολιτισμού ως καθαρή απόλαυση χωρίς να προσφέρουμε καμία άλλη νομιμοποίηση, καμία άλλη αναγνώριση (κοινωνική, πολιτική, διοικητική, φιλοσοφική) στα υποκείμενα αυτού του πολιτισμού. Αυτή είναι η συγκροτητική αντίφαση της αποικιοκρατίας. Οριενταλισμός είναι η διαδικασία επέκτασης της Πολιτιστικής Βιομηχανίας στον υπόλοιπο πλανήτη, πέρα από τα κέντρα της αστικής τάξης στη δύση. Όπως στον οριενταλισμό, έτσι και στη πολιτιστική βιομηχανία δεν μπορεί να επέλθει καμία ριζοσπαστικοποίηση μέσω της αισθητικής μορφής. Το αντίστροφο ερώτημα δεν έχει απαντηθεί ακόμα, αν μπορούμε να υιοθετήσουμε μια τόσο σκληρή στάση αντιστρέφοντας αυτό τον κανιβαλιστικό χαρακτήρα: μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε το κομμένο κεφάλι της μέδουσας, να φερθούμε με τη κυνική σκληρότητα των αποικιοκρατών στα προϊόντα της πολιτιστικής βιομηχανίας ή ακόμα και σε ολόκληρο τον κόσμο των εμπορευμάτων, ανάλογα με εκείνη την αντιστροφή του Benjamin που καλούσε για πολιτικοποίηση της τέχνης.

574ο.π.

575Said, E. (1978). *Orientalism: Western concepts of the Orient*. New York: Pantheon.

Το αντικειμενικό καθεστώς της πίστης και η ανταλλαγή ως τελετουργία

Είδαμε πως ο Adorno αναγνωρίζει τη θεολογία ως το προσχέδιο του κορμού κάθε κυρίαρχου λόγου, ακολουθώντας τον Marx για τον οποίο “η κριτική της θρησκείας είναι η προϋπόθεση για κάθε κριτική”. Ο Peter Burger στο περίφημο *Θεωρία της Πρωτοπορίας* εστιάζει ακριβώς εκεί περιγράφοντας ολόκληρη την αισθητική θεωρία μέσα από τη μαρξική κριτική στη θρησκεία: πέρα από το στοιχείο της ψευδαίσθησης στη θρησκεία σε αυτή “ενυπάρχει μια στιγμή αλήθειας, καθότι αποτελεί την έκφραση της πραγματικής αθλιότητας και είναι επίσης διαμαρτυρία εναντίον της πραγματικής αθλιότητας”⁵⁷⁶ Για αυτό το στοιχείο αλήθειας μιλά ο Adorno και έτσι σε ένα άλλο μικρό βιβλιαράκι με τίτλο “κάτι λείπει” (τα πρακτικά μιας απομαγνητοφωνημένης συζήτησης) κλείνει λέγοντας ότι “αν δεν υπάρχει ένα είδος ίχνους αλήθειας στην οντολογική απόδειξη του θεού, αν το στοιχείο της πραγματικότητας του δεν είχε ήδη μεταβιβασθεί μέσα στην δύναμη της ίδιας της σύλληψης, τότε όχι μόνο δεν θα υπήρχε ουτοπία αλλά ούτε καν σκέψη”⁵⁷⁷ Δεν λέει εδώ ότι υπάρχει θεός, μιλά για αυτό το στοιχείο αλήθειας για τον κόσμο. Αυτό το εξηγεί και στην *Αρνητική διαλεκτική*, όπου στο κεφάλαιο “Φαινομενικότητα του Άλλου” ξεκινά από την απόδειξη ύπαρξης του θεού για να καταλήξει στη τέχνη: Η τέχνη στηρίζεται σε αυτό που απομένει από τη θρησκεία.

Διάφορες προσεγγίσεις στο έργο του Adorno κινούνται στη κατεύθυνση μιας θεολογίας που μπορεί να αποκληθεί “αντεστραμμένη” ή “υλιστική”⁵⁷⁸. Όπως δεν είναι θεμιτή μια ριζική απομυθοποίηση του κόσμου, έτσι δεν είναι θεμιτή και μια ριζική άρνηση της θρησκείας. Επειδή, όπως ο διαφωτισμός είναι ήδη μύθος, έτσι και η εκκοσμίκευση είναι ήδη θρησκεία (για παράδειγμα ο “καμπουράκος” του Benjamin). Η θρησκεία, όπως κάθε ιδεολογία έχει στοιχεία αλήθειας: (α). ότι λειτουργεί με διάφορους τρόπους μέσα στο κόσμο, παράγει αποτελέσματα (β). οι θεωρίες της θρησκείας, έχουν μια στιγμή αλήθειας, τη στιγμή της κριτικής στη πραγματικότητα ως ελλειπή. (Ωστόσο στη *Διαλεκτική*

⁵⁷⁶Burger P. (2010) *Θεωρία της Πρωτοπορίας*, (μτφρ. Γιώργος Σαγκριώτης). Αθήνα: Νεφέλη. σ.33

⁵⁷⁷Bloch E., Adorno T.W. (2000), *Κάτι λείπει: Μια συζήτηση για τις αντιφάσεις της ουτοπικής επιθυμίας*, (Εισαγ. – μτφρ. Στέφανος Ροζάνης), Έρασμος, Αθήνα. σ.30

⁵⁷⁸Από τους θεωρητικούς Peter E. Gordon και Patrice Haynes αντίστοιχα.

του διαφωτισμού διαβάζουμε: “*Η συμμαχία μεταξύ του διαφωτισμού και της κυριαρχίας έφραξε στο στοιχείο αλήθειας που ενυπάρχει στη θρησκεία την πρόσβαση στη συνείδηση και συντήρησε τις πραγματοποιημένες μορφές της.*”⁵⁷⁹)

Έτσι η θρησκεία έχει εμποτίσει τη πραγματικότητα, τόσο που δεν είναι δυνατό πια το ξερίζωμα της. Και όπου υπάρχει θρησκεία υπάρχει η παραδοχή της αθλιότητας (παρακάτω θα δούμε ότι ο Benjamin διαφωνεί με τη θρησκεία ως παραδοχή της αθλιότητας -αλλοτρίωση- γι αυτόν ο καπιταλισμός ως θρησκεία έχει λατρευτικό χαρακτήρα -είναι μια θρησκεία της φαντασμαγορίας).

Ο Marx από την αρχή του *Κεφαλαίου* ταυτίζει το εμπόρευμα με τη θρησκεία, λέγοντας ότι είναι γεμάτο από θεολογικές παραξενιές⁵⁸⁰ και η φαντασμαγορική μορφή έχει την αναλογία της στο “ομιχλώδες πεδίο του θρησκευτικού κόσμου”⁵⁸¹ αλλά δε συνεχίζει με μια κριτική της θρησκείας, όπως έκανε δεκαετίες πριν. Στο *Κεφάλαιο* μένει προσηλωμένος στη κριτική της πολιτικής οικονομίας του κεφαλαίου. Αυτό δεν σημαίνει ότι αποφασίζει να χαριστεί στη θρησκεία, αντίθετα θεωρεί ότι με τη κριτική της πολιτικής οικονομίας εστιάζει εκεί που χτυπά η καρδιά της θρησκείας. Το *Κεφάλαιο* προϋποθέτει τη κριτική της θρησκείας και την ριζοσπαστικοποιεί με τον τρόπο που έχει ήδη περιγράψει στις θέσεις για τον Feuerbach⁵⁸².

Εκεί που η σκέψη του Adorno εισέρχεται στο οικοδόμημα της θρησκείας είναι όταν ακολουθεί τις σκέψη του Benjamin, ενός θεολόγου του μαρξισμού. Ο Benjamin αναδεικνύει τη γενικευμένη παρουσία και μεταμφιεσμένη κυριαρχία της θρησκείας στις δομές του κόσμου αλλά και της σκέψης. Η θρησκεία δομεί τον καπιταλισμό που οφείλουμε να ανατρέψουμε, όμως επίσης δομεί και τον αγώνα για την ανατροπή του⁵⁸³.

Για τον Benjamin ο καπιταλισμός είναι θρησκεία, όχι απλώς μόρφωμα με

579ΔτΔ σ.290

580K1:51

581K1:53

582Στη θέση 4 λέει ότι αφού αποκαλύφθηκε η γήινη οικογένεια σαν το μυστικό της αγίας οικογένειας, πρέπει τώρα αυτή η γήινη οικογένεια να υποβληθεί σε θεωρητική κριτική και να ανατραπεί στη πράξη” στη θέση 7 ότι “η θρησκευτική διάθεση είναι κοινωνικό προϊόν” θέση 7 αλλά και στη θέση 11 ότι το νόημα είναι ότι δεν θα εφορμήσουμε στους ουρανούς αλλά θα προσγειώσουμε τους ουρανούς μέσα στον κόσμο.

583Ως προς τη συμμαχία του Benjamin με τη θρησκεία για την ανατροπή του καπιταλισμού δηλώνεται ήδη στη πρώτη στις “θέσεις για την ιστορία”. Περιγράφει τη θρησκεία ως τον καμπουράκο που κινεί τα νήματα πίσω από το διαλεκτικό υλισμό. Η θρησκεία “ως γνωστόν, είναι σήμερα μικρή και άσχημη, και οφείλει να παραμείνει αθέατη” ωστόσο είναι απαραίτητη ώστε ο διαλεκτικός υλισμός “να κερδίζει πάντα”. Benjamin, Κείμενα σ.707.

θρησκευτικούς όρους, αλλά ουσιωδώς θρησκευτικό φαινόμενο. Παίρνει αυτή την ιδέα από τον τρίτο τόμο του *Κεφαλαίου* και το 48ο κεφάλαιο για τη *Φαινομενικότητα του τριαδικού τύπου* στο οποίο ο Marx περιγράφει τον καπιταλισμό ως “*θρησκεία της καθημερινής ζωής*”. Στο κομβικής σημασίας αλλά ημιτελές κείμενο “*ο καπιταλισμός ως θρησκεία*” αναπτύσσει τέσσερις πτυχές αυτής της δομής: Πρώτον, “*ο καπιταλισμός αποτελεί τη πιο ακραία μορφή λατρευτικής θρησκείας. Τίποτα δεν έχει σημασία χωρίς αναφορά στη λατρεία*”. Η κριτική του καπιταλισμού δεν πρέπει να καταδικάσει το γκρίζο του γραφείου αλλά εξίσου τη πολυχρωμία των αγορών και των εμπορευμάτων. Στον Faust διαβάζουμε ότι “*η θεωρία είναι γκρι αλλά το πράσινο είναι το χρώμα που ανθίζει η ζωή*”, η κριτική μας δεν πρέπει να μένει στη θεωρία αλλά να φτάνει στη ζωή την ίδια. Έτσι η ανάλυση πρέπει να υπερβεί τη προσκόλληση σε μια θεωρία της υποκειμενικής αλλοτρίωσης και να περάσει στο φαινόμενο της αντικειμενικής πραγματοποίησης. Δεύτερη πτυχή είναι η μονιμότητα στη διάρκεια της λατρείας. Δεν υπάρχουν καθημερινές, όλες οι μέρες είναι μέρες γιορτής, με την έννοια ότι ξεδιπλώνονται σε κάθε είδος τελετουργικής μεγαλοπρέπειας. Φέρνουν το υποκείμενο σε υπερβατική έκσταση. Η αποδοχή εδώ είναι υποχρεωτική και καλύπτει κάθε στιγμή της ζωής. Ο καπιταλισμός είναι ένα ξεκάθαρα ολοκληρωτικό σύστημα. Τρίτον, είναι μια λατρεία ενοχοποιητική, σε αντίθεση με όλες τις άλλες θρησκείες που υπόσχονται εξιλέωση και λύτρωση. Στην οικονομία άρα και στη ζωή η εκμετάλλευση είναι ο νόμος. Ενοχή είναι η υλιστική έννοια του να σε πιάνουν κορόιδο στη πράξη. Η ενοχή είναι ανατροφοδοτούμενη, καθολικοποιημένη, άρα η ίδια η ενοχή έχει θεοποιηθεί. Δηλαδή ο θεός είναι ένοχος. Και τέλος τέταρτον, ο ανώριμος θεός του καπιταλισμού θα πρέπει να αποκρύπτεται και δεν πρέπει να του απευθυνθεί κανείς παρά μόνο στο ζενίθ της ενοχοποίησής του: Υπάρχουν μόνο μυστικοποιήσεις. Οι προσδοκίες δεν είναι παρά άρρητες παραμορφώσεις της αστικοποιημένης εικόνας. Όλοι ξέρουν ότι οι άνθρωποι στον καπιταλισμό δεν έχουν να περιμένουν παρά τον απανθρωπισμό του. Ο καπιταλισμός δεν απαντά ποτέ στην ερώτηση “γιατί”.

Ο λατρευτικός χαρακτήρας του καπιταλισμού είναι εμφανής και στο κεφάλαιο

της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* για τη πολιτιστική βιομηχανία. Η πολιτιστική βιομηχανία εμφανίζεται πρωτίστως ως τελετουργία. Ολόκληρος ο καπιταλισμός είναι τελετουργία και η πολιτιστική βιομηχανία είναι η πιο λατρευτική στιγμή του, η σύνδεση του καπιταλισμού ως τελετουργία με την επιθυμία. Τελετουργία σημαίνει επανάληψη, σημαίνει το αιώνια ίδιο και τη λατρεία του, τη λατρεία της φόρμας, τη λατρεία της ταυτότητας. Η θεολογία προέκρινε κάποτε ότι για να είσαι καλός χριστιανός αρκεί να συμπεριφέρεσαι σαν καλός χριστιανός, η εσωτερική δομή της πίστης είναι δευτερεύουσα. Με ανάλογο τρόπο, ο Ιταλός σκιτσογράφος Altan, σατιρίζοντας σε ένα σκίτσο την ανελευθερία του τύπου, σχεδιάζει ένα δημοσιογράφος να διαμαρτύρεται “όσο και να με πιέζετε, δεν θα αλλάξετε ποτέ αυτά που πιστεύω μέσα μου” και ο εκδότης ψύχραιμος απαντά “αδιαφορούμε για αυτά που πιστεύεις μέσα σου, αυτό που γράφεις μας ενδιαφέρει”. *“Η θεία φύση του πραγματικού για να καταδειχθεί αρκεί απλώς να επαναλαμβάνει κυνικά... τον ισχυρισμό του σκέτου ψέματος του νοήματος της αμετάπειστης ζωής και της φωτογραφίας της ως ιδεολογίας”*⁵⁸⁴ Στο κείμενο “*θέσεις πάνω στη τέχνη και τη θρησκεία σήμερα*” ο Adorno μιλά για μια ενδόμυχη σχέση και για συνεχή παραγωγική αλληλόδραση ανάμεσα στη τέχνη και τη θρησκεία όμως η υπόθεση της θρησκείας έχει τελειώσει για τη τέχνη: “*η ρήξη είναι αντικειμενικά μη αναστρέψιμη*”. Η όποια ενότητα επιχειρείται σήμερα “*επιβάλλεται εν πολλοίς από τα έξω στη τέχνη*”. Οποιαδήποτε προσπάθεια για επιστροφή στο θρησκευτικό στοιχείο της τέχνης “*είναι μάταιη*”. Ωστόσο κι εδώ δεν μπορούμε να ζητήσουμε τη πλήρη εκκοσμίκευση. Στη τέχνη “*αν το μαγικό στοιχείο επρόκειτο να εκριζωθεί εντελώς, τότε θα ερχόταν και το τέλος της ίδιας της τέχνης*”⁵⁸⁵

Είδαμε στο φετιχισμό του εμπορεύματος ότι η ανάλυση του εμπορεύματος δείχνει το θρησκευτικό του χαρακτήρα που δεν φαίνεται με τη πρώτη ματιά. Είναι η κριτική, η θεωρητική πρακτική που ξετρυπώνει τη θρησκεία η οποία κατά τ' άλλα παραμένει εντελώς αθέατη όπως ο καμπουράκος του Benjamin. Σαν αξία χρήσης δεν έχει τίποτα το μυστηριώδες... μόλις όμως εμφανίζεται σαν

584ΔτΔ245

585ΑΘ:188

εμπόρευμα, μετατρέπεται σε αισθητό υπεραισθητό πράγμα⁵⁸⁶.

Όπως η τελετουργία είναι η απόκρυψη της ουσίας της πίστης, έτσι και η ανταλλαγή είναι η απόκρυψη της ουσίας του καπιταλισμού, και ως τέτοια γίνεται η έκφραση αυτής της μυστικοποίησης. Η τελετουργία είναι το κενό σημαίνον, η επανάληψη ως απόλαυση (Kierkegaard), η απόλαυση στην αναπαράσταση.

Οφείλουμε όμως εδώ να κάνουμε μια παρέκβαση για να δούμε τι συμβαίνει με τη πίστη. Τι συμβαίνει με το άλμα της πίστης ως αναβίωση του μύθου του Αβραάμ, όταν βλέπουμε η επιβεβαίωση της πίστης να εκδηλώνεται ως άρνηση της γνώσης, έτσι που όσο πιο ανορθολογική η θρησκεία, όσο πιο ανορθολογικός ο φασίστας ηγέτης, τόσο πιο δυνατή η πίστη -αυτό μας έδειξε σε ολόκληρη την ιστορία του το φασιστικό φαινόμενο από τους απίστευτους ισχυρισμούς των φασιστών μέχρι την αναπλήρωσή τους από το “κίνημα λυκανθρώπων” και τους οπαδούς του φασισμού που αναβιώνει σήμερα ανατρέποντας πλήρως το αίτημα (τη νέα κατηγορική προσταγή μετά το Auschwitz κατά τον Adorno⁵⁸⁷) για “ποτέ ξανά” φασισμό. Είναι ακριβώς επειδή οι φασίστες ηγέτες εγκαταλείπουν τη λογική, το στοιχείο που υπερθεματίζει τη πίστη, αυτό είναι το μυστικό της γοητείας του φασισμού, η άγρια γοητεία της φρίκης του, το ότι κατά τον Benjamin “στο φασισμό όλη η ανθρωπότητα γίνεται θέαμα για τη τέρψη των θεών”. Ο Horkheimer χαρακτήρισε τον Χίτλερ φυσικό φαινόμενο. Ως φυσικό φαινόμενο μας αποκαλύπτεται και η λειτουργία ενός εμπορικού κέντρου. Όπως η πίστη στηρίζεται στη ματαίωση, έτσι και στη πολιτιστική βιομηχανία η απόλαυση στηρίζεται στη ματαίωση.

Οι μορφές και οι θεσμοί

Ο Marx δεν δίνει λεπτομέρειες για το πως ο φετιχισμός, η “θρησκεία της καθημερινής ζωής” επιδρά στις επιμέρους πτυχές της ζωής. Ψάχνοντας τις αναλύσεις των μαρξιστών, ξεχωρίζει η προσέγγιση του σοβιετικού θεωρητικού

Evgeny Pashukanis το 1924⁵⁸⁸. Αυτός αναρωτιέται “γιατί η κυριαρχία της τάξης δεν γίνεται αυτό που είναι, δηλαδή ενεργή καθυπόταξη ενός τμήματος του πληθυσμού σε ένα άλλο αλλά αντ' αυτού παίρνει τη μορφή της επίσημης κρατικής αυθεντίας; ή γιατί η εμφάνιση του κρατικού καταναγκασμού δεν δημιουργήθηκε ως ιδιωτικός μηχανισμός της άρχουσας τάξης, αλλά διακριτός από αυτή με τη μορφή ενός απρόσωπου μηχανισμού δημόσιας εξουσίας διακριτής από τη κοινωνία”. Ενάντια στις θέσεις που πήραν στην εμβληματική διαμάχη τους για το κράτος ο Πουλαντζάς και ο Miliband δεκαετίες αργότερα⁵⁸⁹, ο Pashukanis ήδη μιλούσε για τη σχέση του εμπορεύματος με την υποκειμενικότητα και διατύπωσε μια θεωρία φιλοσοφίας του δικαίου που χρησιμοποιεί το φετιχισμό του εμπορεύματος για να εξηγήσει το νομικό σύστημα. Αφετηρία του δεν είναι η δυαδική διαστρωμάτωση της κοινωνίας, ούτε η απόρριψη μιας ταξικής θεωρίας της δικαιοσύνης, αυτές μας εκθέτουν τις νομικές μορφές αλλά δεν απαντούν στο “γιατί”. Η απάντηση δεν είναι μια θεωρία ισχύος που βασίζεται στη πρωταρχική συσσώρευση αλλά μια θεωρία συναίνεσης που βασίζεται στο φετιχισμό του εμπορεύματος.

Αυτό χαρακτηρίζει τον ιστορικά συγκεκριμένο χαρακτήρα της αστικής δικαιοσύνης που δεν μπορεί να υπερβεί τα όρια της αστικής κοινωνίας, της κοινωνίας που κυριαρχεί η εμπορευματική μορφή. Διατυπώσεις του ίδιου του Marx δικαιολογούν αυτή τη θεωρία: “*Η ισότητα και η ελευθερία δεν είναι λοιπόν μόνο σεβαστές στην ανταλλαγή, που στηρίζεται σε ανταλλακτικές αξίες, αλλά η ανταλλαγή ανταλλακτικών αξιών είναι η παραγωγική, πραγματική βάση κάθε ισότητας και ελευθερίας. Ως καθαρές ιδέες [η ισότητα και η ελευθερία] είναι απλά εξιδανικευμένες εκφράσεις της ανταλλαγής. Αναπτυγμένες σε νομικές, πολιτικές και κοινωνικές σχέσεις είναι απλά η ίδια βάση σε έναν διαφορετικό εκθέτη*”⁵⁹⁰ και στη *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, οι νομικές έννοιες της ισότητας και της ελευθερίας αποκαλύπτονται “*ως εσωτερική αντανάκλαση της εμπορευματικής παραγωγής και κυκλοφορίας*.”⁵⁹¹ Μάλιστα θεμελιώνει και την

588βλ. Pashukanis (1985) *Μαρξισμός και Δίκαιο*.

589 Πουλαντζάς, Μίλιμπαντ, Φάου (1977): *Προβλήματα του σύγχρονου κράτους και του φασιστικού φαινομένου*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.

590Grundrisse (1856/57)

591Balibar (1997), 194

έννοια της ιδιοκτησίας στη κυκλοφορία: *“η ιδιοκτησία με τη νομική έννοια γεννήθηκε όχι γιατί ήρθε στα μυαλά των ανθρώπων να δώσουν ο ένας στον άλλο τούτη τη νομική ιδιότητα, αλλά γιατί δεν μπορούσαν να ανταλλάξουν εμπορεύματα παρά μόνο φορώντας τη μάσκα του ιδιοκτήτη*, Η απεριόριστη εξουσία διάθεσης του πράγματος δεν είναι παρά η αντανάκλαση της απεριόριστης κυκλοφορίας των εμπορευμάτων”⁵⁹². Ο νομικός φетиχισμός δεν είναι παρά η ταυτολογική σκέψη που λέει ότι κάτι ισχύει επειδή ισχύει και ανοίγει το δρόμο για ένα ρεαλισμό της ισχύος, για τον καπιταλιστικό ρεαλισμό και το φетиχισμό της ταυτότητας εν γένει. Η έννοια της ιδιοκτησίας έχει αποκτήσει μια ολοκληρωτική μορφή, μια απόλυτη εξουσία πάνω στο πράγμα, κάτι άγνωστο στη φεουδαρχία που οι σχέσεις ιδιοκτησίας δεν είχαν τόσο απόλυτο χαρακτήρα. Αυτό δεν είναι παρά επιφανόμενο των σχέσεων ανταλλαγής στον καπιταλισμό, παράγωγο του εμπορευματικού και χρηματικού χαρακτήρα.

Όπως ο φетиχισμός του εμπορεύματος μετατρέπει την ανταλλακτική αξία σε ένα *quid pro quo* το ίδιο συμβαίνει με τον μισθό που εμφανίζεται ως εμπόρευμα. Η μορφή εμφάνισης του μισθού *“καθιστά αόρατη τη πραγματική σχέση και δείχνει ακριβώς το αντίθετό της”* σε αυτό *“βασίζονται όλες οι δικαϊκές παραστάσεις του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής, όλες οι αυταπάτες του περί ελευθερίας, όλες οι απολογητικές κοινοτοπίες της χυδαίας οικονομικής επιστήμης”*⁵⁹³ και έτσι μας παρουσιάζει την υποκρισία και την αντεστραμμένη εικόνα της αστικής δικαιοσύνης, που καταδίκασε σαν φονιά τον μηχανοδηγό που κοιμήθηκε στο τιμόνι⁵⁹⁴ ενώ στην “εργάσιμη μέρα” δεν χωρούσε χρόνος να κοιμηθεί. Την ίδια ώρα προς τα αφεντικά του απευθύνθηκαν μόνο ευσεβείς προτροπές.

Όταν οι νομικοί χρησιμοποιούν την έννοια “νομικό γεγονός” εννοούν με αυτή τη φράση μια αφαίρεση, το κομμάτι που αποσπάμε από τη πραγματικότητα για να την αντιστοιχήσουμε στο γράμμα του νόμου. Ο νόμος εμφανίζεται ως προτασιακή δομή: λέει ότι “η πράξη Α απαγορεύεται”, νομικό γεγονός είναι ότι ο Χ τέλεσε ή όχι την πράξη Α. Οτιδήποτε άλλο δεν έχει σχέση με το νομικό

⁵⁹²Pashukanis (1985) σ.130

⁵⁹³K1:500

⁵⁹⁴Το παράδειγμα είναι από την ιστορική έκθεση στο κεφάλαιο για την εργάσιμη μέρα. K1:224

γεγονός. Όμως το νομικό γεγονός, αν και εκφράζεται με μια πρόταση, προφανώς είναι κάτι σύνθετο. Η δικαιοσύνη προχωρά σε μια τυπική αφαίρεση. Το νομικό γεγονός επιχειρεί να ενώσει το νόμο με τη πραγματικότητα. Ωστόσο η έννοια του γεγονότος είναι ήδη αρκετά διαφορετική από την έννοια της πραγματικότητας. Στις λεγόμενες θετικές επιστήμες αυτό είναι ξεκάθαρο. Πραγματικά ο θετικισμός διεκδικεί μια επαφή με τη πραγματικότητα, ωστόσο αυτός ο ήδη προβληματικός χαρακτήρας της αφαίρεσης υπονομεύει τη θεωρία από την αρχή. Με τη “πραγματική αφαίρεση” -τη θεωρία του Sohn-Rethel για το χρήμα- πηγαίνουμε πίσω από τις τυπικές αφαιρέσεις και αποκαλύπτουμε μέσω της πραγματικής αφαίρεσης πόσο αναπόσπαστες είναι οι κρίσεις μας από τα κοινωνικά φαινόμενα.

Στο ερώτημα τι συγκροτεί την αντικειμενική φαινομενικότητα, ο Reichert βρίσκει την απάντηση στην έννοια ισχύς, (που μεταφράζει τη λέξη *Geltung*)⁵⁹⁵. Η αντικειμενικότητα εισέρχεται σε ένα σύστημα εννοιών που περιλαμβάνει τις έννοιες νόμος, ισχύς, εγκυρότητα, πραγματικότητα κλπ αλλά και στον αντίποδα τις έννοιες φαινομενικότητα, επίφαση, ψευδαίσθηση. Στη κριτική θεωρία έχουμε απεμπολήσει το δικαίωμα να δώσουμε εδώ τους σταθερούς μας ορισμούς. Όπως θα έκανε ένας επιστημονικός ή νομικός θετικισμός. Όπως λέμε ότι μια θεωρία είναι έγκυρη, έτσι λέμε και ότι μια τιμή είναι έγκυρη. Αυτή η εγκυρότητα είναι το επιστημονικό όριο της αντικειμενικότητας. Η αξία εισέρχεται σε αυτές τις έννοιες για να ορίσει τη θέση της. Η αξία προφανώς είναι διαφορετική από τη τιμή. Η γλώσσα δεν είναι τόσο πλούσια για την άγνοια νόμου ή νομική πλάνη. Προφανώς η άγνοια φυσικών νόμων δε συγχωρείται, και οι οικονομικοί νόμοι δεν έχουν καμία σχέση με τους φυσικούς νόμους, μιας και είναι επιτελεστικοί, ωστόσο στις συνέπειές τους είναι σαν τους φυσικούς νόμους. Η άγνοια των κοινωνικών κανόνων έχει διαβαθμίσεις. Η πλάνη και η άγνοια αφορούν τη γνώση, όχι την ηθική. η μη εφαρμογή των κοινωνικών κανόνων είναι κυρίως ζήτημα επιλογής, άρα ηθικό και το νομικό αναλαμβάνει την υπέρβαση του ηθικού, ως ταυτότητα ηθικού-νομικού. ο νόμος της αξίας είναι μια ταυτιστική λογική του κράτους, και η ανταλλαγή είναι ήδη

⁵⁹⁵Όταν ο Ντερντά μιλά για Ισχύς νόμου: το “Μυστικό θεμέλιο της αυθεντίας” εννοεί FORCE

μια ταυτιστική διαδικασία. Υπάρχει όμως στο επίκεντρο αυτής της εξαναγκαστικής παραγωγής ομοιωμάτων ένα στοιχείο ψευδαίσθησης.

Είναι ο Kant που μιλά για αξίωση καθολικότητας κάθε υποκειμενικής ικανότητας για γνώση, για ηθικούς κανόνες και για κρίσεις και τι αυτοί συνεπάγονται. Το υποκείμενο όταν φτάνει σε μια κρίση που μπορεί να θεμελιώσει υπερβατολογικά αξιώνει τη καθολική της ισχύ. αυτό δε σημαίνει ότι οι κρίσεις αυτές αυτόματα είναι νόμοι, αλλά ότι τις αντιμετωπίζουμε ως εάν να ήταν νόμοι. Ολόκληρη η νομιμοποίηση του καντιανού συστήματος είναι ως εάν. Αυτό αφήνει ένα τεράστιο κενό ανάμεσα στο καντιανό σύστημα και το κανονιστικό κοινωνικό πλαίσιο. Είναι η διαφορά ανάμεσα στην ηθική υποχρέωση και στον εξαναγκασμό.

Αυτή η παρέκβαση για το νόμο και την ισχύ (ακόμα και την ηθική⁵⁹⁶) τις θέτει ως στοιχεία μιας θεωρίας της πραγματοποίησης. Ενάντια στο διαχωρισμό σε βάση και εποικοδόμημα, βλέπουμε το λεγόμενο εποικοδόμημα ως προϋπόθεση και τμήμα αυτής της τυφλής κυριαρχίας του κεφαλαίου. Δεν προχωράμε σε μια θεωρία θεσμών επειδή οι θεσμοί της αστικής κοινωνίας είναι ήδη αποτέλεσμα της πραγματοποίησης. Οι θεσμοί έχουν περιπέσει και αυτοί σε αυτή τη στρεβλή διαλεκτική υποκειμένου – αντικειμένου. Για να μιλήσουμε για θεσμούς οφείλουμε πρώτα να μιλήσουμε για την αναντίστοιχη ύπαρξη των πραγμάτων που τους διαμεσολαβούν.

Το “έτσι έχουν τα πράγματα”.

Η πραγματικότητα αντλεί ένα μέρος της ισχύος της από την ίδια την ύπαρξή της. Η αρχή της πραγματικότητας λέει “ότι τα πράγματα είναι έτσι” ακριβώς επειδή “έτσι είναι”. Είναι η ίδια η πραγματικότητα τους που τα νομιμοποιεί και τα στηρίζει. Μια έννοια της ισχύος/δύναμης που ενώνεται εσωτερικά με το ισχύον/υπάρχον, ένας αναδιπλασιασμός που διπλώνει τα πάντα μέσα του. Κυριαρχία και πραγματικότητα έχουν μια σχέση αρμονικής συνύπαρξης και αλληλοβοήθειας, η μία στηρίζει την άλλη. Στο κόσμο των εμπορευμάτων, το

⁵⁹⁶το ζήτημα της οποίας αποφύγαμε να ανοίξουμε επειδή θα μας έσπρωχνε πέρα από το θέμα μας

υπάρχον είναι πιο δυνατό από αυτό που θα μπορούσε να υπάρχει στη θέση του. Οι δυνάμεις που ασκούν ήδη την εξουσία είναι φυσικό να θεωρούνται οι πιο κατάλληλες για να συνεχίσουν να την ασκούν. Οι επιλογές που έχουν ήδη γίνει δεν είναι εύκολο να αλλάξουν. Ο ορίζοντας της φαντασίας κατεβάζει τα ρολά και γίνεται όντως πιο εύκολο να φανταστούμε το τέλος του κόσμου από το τέλος του καπιταλισμού.

Έτσι φτάνουμε στην έννοια της ταυτότητας στον Adorno, ταυτότητα της σκέψης με τη πραγματικότητα. Είδαμε ότι η ταυτιστική σκέψη είναι αυτή που τείνει να σφραγίσει τα πάντα ομοιόμορφα με ένα γενικευμένο ξόρκι, με το πλέγμα τύφλωσης μιας τυφλής κυριαρχίας, που εκδηλώνεται πολλαπλά, με ιδεαλισμούς, εμπειρισμούς, θετικισμούς, σορούς από εμπορεύματα και βιομηχανίες καταστολής, φυλάκισης και πολιτισμού. Διαδικασίες που σχετίζεται άμεσα ή έμμεσα με το φετιχισμό του εμπορεύματος. Εχθρός τους είναι η μη ταυτότητα, η μη ταυτιστική σκέψη, η μη-ταυτιστική πραγματικότητα που εκφράζεται με το “ως μη όφειλε”, η δυνατότητα τα πράγματα να είναι αλλιώς και η κυριαρχία να μην έχει τη τελευταία λέξη. Το “ως μη όφειλε” έχει σαν πρώτο του όπλο την έκθεση, το να δείξει πως θα ήταν τα πράγματα αλλιώς. Αφού η επαναστατικές δυνάμεις δεν άλλαξαν τα πράγματα, η επαναστατική θεωρία καλείται να δείξει ότι δε χρειάζεται να είναι έτσι όπως έχουν. Ο Marx στην αρχή κιόλας του *Κεφαλαίου* επισημαίνει τη δυσκολία. Στη πραγματικότητα δε θα δούμε τις αντινομίες της, χρειάζεται η ανάλυση να τις αποκαλύψει ως τέτοιες. Προσεγγίζοντας τον κόσμο χωρίς θεωρητικά εργαλεία, αν κάποιος μας ρωτήσει “είναι η φυλακή γεμάτη εγκληματίες;” “τα παιδιά των πλουσίων είναι καλύτεροι μαθητές;” θα πρέπει να απαντήσουμε καταφατικά, όσο κι αν διαφωνούμε με αυτή τη κατάφαση, όσο κι αν διαφωνούμε με τη δομή αυτής της ερώτησης που πίσω από το αν συμβαίνει κάτι, καταφάσκει το ότι κακώς συμβαίνει. Είναι ιδεολογία που έχει ενσωματωθεί στα πράγματα. Η μελέτη για την αυταρχική προσωπικότητα δεν επιβραβεύει όσους στο ερωτηματολόγιο για τη κλίμακα F (όπου το F παραπέμπει στο fascism) έχουν πολύ χαμηλό σκορ. Δεν επιβραβεύει μια αντιαυταρχική ονειροπόληση που αγνοεί το τι συμβαίνει στον κόσμο. Το θέμα είναι να κατανοήσουμε και να αντιμετωπίσουμε το

αυταρχικό φαινόμενο και αυτό δεν μπορεί να γίνει με έναν αναχωρητισμό από τον κόσμο αλλά μέσα στη πραγματική του κίνηση.

Τα ερωτήματα που ρωτούν γιατί οι άνθρωποι δεν εξεγείρονται, γιατί οι άνθρωποι επιλέγουν τη τυραννία, μπορούμε να υπαινιχθούμε για αυτά μια απάντηση στο τρόπο που ο Adorno απαντά το ερώτημα για τον αντισημιτισμό, αντιστρέφοντάς το: *“σήμερα όλοι μας και ο καθένας ξεχωριστά είμαστε αντιμέτωποι με αυτό το ασύλληπτο όγκο αντικειμενικά υπάρχουσών προκαταλήψεων, διακρίσεων και ευκρινώς αντισημιτικών στάσεων. Η κυκλοφορούσα δύναμη αυτού του αντικειμενικού συμπλέγματος είναι τόσο ισχυρή και φαινομενικά τόσο υπέρτερη των ατομικών δυνάμεων αντίστασης που κάποιος μπορεί πράγματι να ρωτήσει: γιατί οι άνθρωποι δεν είναι αντισημίτες, αντί να ρωτήσει γιατί ένα συγκεκριμένο είδος ανθρώπων είναι αντισημίτες”*⁵⁹⁷.

Πιστεύουμε ότι έχουμε κάνει πια σαφές στον αναγνώστη μας ότι εδώ ο Adorno δεν στηρίζει τον αντισημιτισμό, το αντίθετο... όμως δεν μπορεί να μιλήσει για το δέον αν δεν δείξει το πώς εμφανίζεται το ον. Έτσι και για το επαναστατικό ερώτημα πιστεύει πως, αντί να εστιάσουμε σε μια οντολογία της επανάστασης, οφείλουμε να ξεκινήσουμε από την αρνητική οντολογία της υπάρχουσας κοινωνίας, από την αρνητική διαλεκτική της αντικειμενικής φαινομενικότητας.

Μαζί με τη “κυκλοφορία των προκαταλήψεων”, η κυκλοφορία των εμπορευμάτων αυξάνει αυξάνοντας την ιδεολογική συγκρότηση, μειώνει την οργανική σύνθεση της πραγματικότητας. Πάνω σε αυτό το αδιαπέραστο της εικόνας της πραγματικότητας για τον Marx οι κοινωνικές αντιφάσεις δεν μπορούν να δειχθούν ρεαλιστικά κι όμως μόνο έτσι μπορούν να δειχθούν. Η *Darstellung* περιέχει το αισθητικό στοιχείο, περιέχει τη φαντασία: φαντασία εδώ δεν είναι η ικανότητα να ξεφεύγουμε από τη πραγματικότητα αλλά η δύναμη να βλέπουμε τις μελλοντικές δυνατότητες των πραγμάτων, το ότι κάτι ακριβώς επειδή είναι έτσι όπως εκτίθεται, ακριβώς γι' αυτό οφείλει να αλλάξει. Ο τρόπος που μιλά ο Marx για τους Εβραίους σε ένα απόσπασμα του *Κεφαλαίου* κάνει πολλούς αναγνώστες που δεν είναι εξοικωμένοι με αυτή τη μορφή έκθεσης να

⁵⁹⁷Adorno, T. W. (2019) *Remarks on Authoritarian Personality*. στο *The Authoritarian Personality* lxii. Το κείμενο δεν περιλαμβάνεται στην αρχική έκδοση του 1950.

μιλήσουν για αντισημιτισμό: “ο κεφαλαιοκράτης γνωρίζει ότι όλα τα εμπορεύματα, όσο ευτελή κι αν φαίνονται ή όσο άσχημα κι αν μυρίζουν εν πίστει και εν τη αλήθεια είναι χρήμα, εσωτερικά περιτετμημένοι Εβραίοι”⁵⁹⁸ ωστόσο εδώ αποκαλύπτεται ακριβώς η χρήση της ωμότητας της ίδιας της πραγματικότητας εναντίον της. Αυτό το απόσπασμα εκφράζει τη αναντίστοιχη ύπαρξη της δεύτερης φύσης, το φαινόμενο της προσωποποίησης των οικονομικών κατηγοριών. Είναι, όπως το εξηγεί η κριτική θεωρία⁵⁹⁹, ο αντισημιτισμός ως καπιταλιστικό φαινόμενο ως παράγωγο της εσωτερικής λογικής του καπιταλισμού. Στη κριτική της πολιτικής οικονομίας ως μιας διαδικασίας μυστικοποίησης έρχεται να προστεθεί η κριτική του αντισημιτισμού ως ένα φαινόμενο της πολιτικής οικονομίας. Ο αστικός αντισημιτισμός έχει ένα ειδικό οικονομικό αίτιο: τη μεταμφίεση της κυριαρχίας σε παραγωγή... “Γι’ αυτό φωνάζουν: πιάστε τον κλέφτη! και δείχνουν τον Εβραίο. Είναι πράγματι ο αποδιοπομπαίος τράγος, όχι μόνο για επιμέρους ελιγμούς και μηχανορραφίες, αλλά υπό την ευρεία έννοια ότι του φορτώνουν την οικονομική αδικία ολόκληρης της τάξης”⁶⁰⁰. “Αντισημιτισμός είναι η φήμη που κυκλοφορεί για τους εβραίους”⁶⁰¹. Οι φήμες δεν ζουν μόνο είναι στα μυαλά των ανθρώπων, κυκλοφορούν στους δρόμους και στις πλατείες, έχουν μια κίνηση πέρα από τη κίνηση της σκέψης, η οποία όσες φορές κι αν τις νικήσει συνεχίζει να σκοντάφτει πάνω τους. Όσο η σκέψη αμφισβητεί τον εαυτό της, η φήμη συνεχίζει να την επισκέπτεται με ακούραστη αυτοπεποίθηση. Είναι μια κυκλοφορία δίπλα στη κυκλοφορία των εμπορευμάτων. Ανταλλάσσεται και φетиχοποιείται στη καθημερινή επικοινωνία που βρίσκεται υπό τη μαγική επήρεια του εμπορευματικού χαρακτήρα.

Η θεωρία της πραγματοποίησης ως κριτική της καπιταλιστικής πραγματικότητας, καταλήγει στη κριτική του καπιταλιστικού ρεαλισμού. Καπιταλιστικός ρεαλισμός είναι η λογική που λέει “έτσι έχουν τα πράγματα” [So ist es]. Αν “η

598K1:130

599τη σχέση του καπιταλισμού με τον αντισημιτισμό αναλύει το αντίστοιχο παράρτημα της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* (με τίτλο: “Στοιχεία του αντισημιτισμού: τα όρια του Διαφωτισμού” σ.277-338) αλλά και οι θεωρητικοί της αξιακής μορφής Postone (Οι ιστορικοί και το Ολοκαύτωμα) και Bonefeld (Critical Theory and the Critique of Political Economy σ.195-217) έχουν γράψει εκτεταμένα για αυτό.

600ΔτΔ285-286

601MM192

νέα ιδεολογία έχει ως αντικείμενο τον κόσμο όπως αυτός είναι”⁶⁰², η θεωρία της πραγματοποίησης λέει ότι κακώς αυτός ο κόσμος είναι έτσι, ότι πρέπει να σπάσουμε το πλέγμα που δημιουργεί το “έτσι έχουν τα πράγματα”. Το κεφάλαιο που συχνά παρουσιάζεται ως μια ισοπεδωτική δύναμη που μπροστά στα συμφέροντά του ισοπεδώνει κοινωνικούς σχηματισμούς και πρακτικές αιώνων, εδώ αποκαλύπτεται στο βαθύ συντηρητισμό που ζει στον πυρήνα του.

Το “έτσι έχουν τα πράγματα”, δεν σημαίνει ότι ο καπιταλιστικός ρεαλισμός θα αποτρέψει κάθε αλλαγή, μπορούν πάντα να αλλάξουν, μπορούν να αλλάξουν προς το χειρότερο, καμία καταστροφή δεν θα αποτραπεί αν αυτή η αποτροπή επηρεάζει έστω και λίγο τη λειτουργία των αγορών. Όταν οι κοινωνικές ανάγκες επιτάσσουν ριζικές λύσεις, η λογική του κεφαλαίου γίνεται τροχοπέδη. Στις γενναίες θυσίες για την αντιμετώπιση μιας πανδημίας, μιας κρίσης χρέους ή μιας κλιματικής καταστροφής, η αστική κοινωνία μαγεμένη από τη φαντασμαγορία της πραγματοποίησης και τη μη διατάραξη των οικονομικών συμφερόντων μπορεί μόνο να κοιτάζει παγωμένη τη καταστροφή να πλησιάζει (αλλά και η διαδικασία αξιοποίησης γίνεται η πίεση των μέσων παραγωγής ως νεκρής εργασίας πάνω στη ζωντανή, η πίεση αυτού που ήδη υπάρχει πάνω σε αυτό που είναι ζωντανό). Η αναμέτρηση με αυτό τον συντηρητισμό αποτελεί κρίσιμη πρόκληση όσο η κλιματική καταστροφή γίνεται ολοκληρωτική. Πολλοί είδαν⁶⁰³ αυτό το “έτσι έχουν τα πράγματα” που διατρέχει κείμενα όπως τα *Minima Moralia* σαν μια χειρονομία που χωρίς να γίνεται συγκεκριμένη παραμένει μια κατάφαση της αναντίστοιχης ύπαρξης των πραγμάτων. Αντίθετα, εμείς πιστεύουμε ότι η ανάλυση του Adorno εκθέτει κάθε πτυχή αυτού του καπιταλιστικού ρεαλισμού και λέει: όντως έτσι έχουν τα πράγματα, αλλά κακώς έχουν έτσι, άρα αφού έχουν έτσι οφείλουν και να αλλάξουν. Στον καπιταλιστικό ρεαλισμό που λέει: “έτσι έχουν τα πράγματα” απαντάμε με τη φράση του Γαλιλαίου του Brecht: *“ακριβώς επειδή τα πράγματα είναι έτσι όπως είναι, δεν θα παραμείνουν έτσι όπως είναι”*. Βέβαια εδώ υπονοείται η ιστορία της γαλιλαϊκής φυσικής ή αλλιώς η φυσική ιστορία που λέει πως όπως τα ουράνια

602 ΔτΔ172

603 Πχ ο Alexander García Düttmann

σώματα κινούνται ανεξάρτητα από τις προθέσεις της καθολικής εκκλησίας, έτσι και το κοινωνικό όλο θα υπερβεί τις δεσμεύσεις της αστικής κοινωνίας. Οι ιδέες για τον Γαλιλαίο του Brecht είναι μεταδοτικές όπως μια επιδημία. Όμως όπως ο μαρξισμός αναγκάστηκε να εγκαταλείψει το νόμο της πτωτικής τάσης του ποσοστού κέρδους και την “ωρίμανση των συνθηκών”, είναι σαφές ότι κανένας κόσμος δε θα κερδηθεί χωρίς μάχες. Οφείλουμε να διαβάζουμε τη φράση του Brecht ενάντια στον Γαλιλαίο. Αντίθετα με τον Γαλιλαίο, εμείς να καταθέσουμε την ομολογία μας πριν ακόμα κληθούμε σε δίκη.

Ο Alain Badiou έχει εντοπίσει ως κύριο γνώρισμα του εικοστού αιώνα “το πάθος για το Πραγματικό”⁶⁰⁴, ένα πραγματικό που αντιπαραβάλλει στο ουτοπικό στοιχείο του προηγούμενου αιώνα, ένα πάθος για αυτό που συμβαίνει τώρα. Ωστόσο η έννοια της πραγματικότητας που μας ενδιαφέρει εδώ βρίσκεται κάπου αλλού. Βρίσκεται στην αντινομία μεταξύ της πραγματικότητας που μας καταδυναστεύει και του στοιχείου που ενυπάρχει στη πραγματικότητα και μας δείχνει κάτι ενάντια σε αυτή τη καταδυνάστευση.

Μας ενδιαφέρει η πραγματικότητα όπως αναδύεται σε αυτή τη τέταρτη θέση για τον Feuerbach που ήδη αναλύσαμε: ο διχασμός σε βασίλειο των ουρανών και πραγματικότητα ως μια αυτοαντίφαση της ίδιας της πραγματικότητας η οποία έχει αυτοδιχαστεί και ως τέτοια οφείλει να κατανοηθεί και να επαναστατικοποιηθεί. Οφείλουμε να βρούμε ποια στοιχεία εντός της πραγματικότητας την κρατούν διχασμένη και να ανατρέψουμε το διχασμό. Ο διχασμός καταγγέλεται, δεν οντολογικοποιείται, και αυτό είναι χρήσιμο για τη μελέτη της οικονομίας όπου μια “θεωρία αναγκών” συνεχίζει να λέει ότι η οικονομική βάση είναι και θα είναι πάντα πρώτη.

Πριν το Μανιφέστο του κομμουνιστικού κόμματος (1848) και πολύ πριν το Κεφάλαιο (1867), το 1846 οι Marx και Engels, στη Γερμανική ιδεολογία διακηρύσσουν “Ο κομμουνισμός δεν είναι για μας μια κατάσταση πραγμάτων που πρέπει να εγκαθιδρυθεί, ένα ιδεώδες στο οποίο θα πρέπει να προσαρμοστεί η πραγματικότητα. Ονομάζουμε κομμουνισμό την πραγματική κίνηση που καταργεί τη τωρινή κατάσταση πραγμάτων. Οι όροι αυτής της κίνησης προκύπτουν από τις

⁶⁰⁴Alain Badiou, Le siècle.

προϋποθέσεις που τώρα υπάρχουν"⁶⁰⁵. Αυτή η πρόταση συνοψίζει πολλές από τις θέσεις που αναπτύξαμε μέχρι τώρα. Μας ενδιαφέρει εδώ πρωτίστως η έκφραση “πραγματική κίνηση”, η οποία εμφανίζεται να αντιπαραβάλλεται στην ουτοπική σκέψη αλλά και σε κάθε συνταγή, όπως όμως και στους a priori κανόνες μιας μεθόδου, ενός συστήματος που είναι σύστημα της σκέψης και όχι της πραγματικότητας. Επίσης αντιπαραβάλλεται σε έναν κόσμο ιδεών, σε κάθε ιδεαλισμό, είναι κίνηση πρωτίστως της πραγματικότητας. Προφανώς εδώ υπάρχει το επιτελεστικό στοιχείο, δεν είναι μια πραγματικότητα εξωτερική, είναι οι κίνηση που οι ίδιοι προκαλούμε. Βρίσκουμε τους όρους της σε αυτό που ήδη υπάρχει, αποσκοπούμε στην υπέρβαση του.

Έτσι όταν ο Adorno ξεκινά την *Αρνητική διαλεκτική* (αλλά και την *Αισθητική θεωρία*) από την ανακατασκευή της περίφημης ενδέκατης θέσης του Marx, πιστεύουμε ότι έχει ως βασικό στόχο να ερμηνεύσει αυτή τη σύλληψη της πραγματικής κίνησης, ως παράλληλη ανάγνωση του Hegel και του Marx. Να παρουσιάσει αυτή τη πραγματική κίνηση ως αρνητική διαλεκτική της αντικειμενικής φαινομενικότητας. Πριν δούμε τη πραγματική κίνηση του κομμουνισμού, είναι κομμουνιστικό καθήκον να δούμε τη πραγματική κίνηση της πραγματικότητας. Τι κινεί την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων και πως θα την υπερβούμε πηγαίνοντας πέρα από την ιδέα του συστήματος και πέρα από τις αφηρημένες ιδέες.

Στις *Παραδόσεις για τη Διαλεκτική* αναδύεται η πραγματικότητα ως ερευνητικό αίτημα, από το οποίο πηγάζει η δύναμη της διαλεκτικής η οποία και διοχετεύεται ενάντια στην υπάρχουσα πραγματικότητα. Ο Adorno βλέπει αυτό το αίτημα της πραγματικότητας και δεν το εγκαταλείπει στιγμή. Η αντίληψή του για τη πραγματικότητα ξεκινά από μια εχθρότητα για το σύστημα. Η πραγματικότητα γίνεται το αντίθετο στα θεωρητικά σχήματα αλλά αυτό δε σημαίνει ότι εγκαταλείπει την θεωρησιακή σκέψη, το αντίθετο, πιστεύει ότι μόνο μέσω της θεωρίας θα αφήσουμε τη πραγματικότητα να αναδυθεί ως τέτοια⁶⁰⁶. Πηγαίνοντας ακόμα πιο πίσω, στα πρώτα κείμενα του Adorno, αυτή η

605 Marx, K., Engels F. (1997) Η Γερμανική Ιδεολογία, Α' τόμος, Αθήνα: Gutenberg. σ.82
(πρωτότυπο Marx-Engels-Werke τόμος 3. (1973) Berlin: Dietz Verlag. σ.35)

606 “η τέχνη εξεγείρεται τόσο κατά της έννοιας όσο και κατά της κυριαρχίας, αλλά για μια τέτοια εναντίωση

ιδιαίτερη και επίμονη έγνοια για τη πραγματικότητα, είναι ήδη εκεί. Στην *Επικαιρότητα της Φιλοσοφίας* γραμμένο στα 28 του, ξεκινά από τη πρώτη πρόταση δείχνοντας αυτό ακριβώς το πρόβλημα: “όποιος σήμερα επιλέγει τη φιλοσοφική εργασία ως επάγγελμα πρέπει εξ αρχής να παραιτηθεί από την ψευδαίσθηση με την οποία προηγουμένως ξεκινούσαν τα φιλοσοφικά σχέδια, ότι είναι εφικτή με τη δύναμη του σκέπτεσθαι η σύλληψη της ολότητας του πραγματικού”⁶⁰⁷. Η συμμετρία του “είναι” προς το “σκέπτεσθαι” έχει χαθεί και “η κρίση του ιδεαλισμού μοιάζει με κρίση της ίδιας της φιλοσοφικής αξίωσης για ολότητα”. Ο Husserl έφτασε τον ιδεαλισμό στα όριά του “αλλά δεν τον ανατίναξε” αφού άφησε τη πρωτοκαθεδρία στον Λόγο. Σε αυτό το νεανικό κείμενο δεν πιστεύει σε αυτή την ανατίναξη του ιδεαλισμού, της ολότητας του πραγματικού. Πιστεύει ότι αντί για το μείζον, ο νους “μπορεί να εισδύσει στο έλασσον και να σχάσει στο έλασσον τη μάζα αυτού που απλά και μόνο υφίσταται”⁶⁰⁸. Αυτή είναι η τελευταία πρόταση του ίδιου κειμένου, που ολοκληρώνει μια πρώτη θεωρητική κίνηση την οποία θα επαναλάβει ξανά και ξανά. Η “ανατίναξη της υπάρχουσας πραγματικότητας” παραμένει από τα πρώτα του δημοσιευμένα κείμενα ο σταθερός του στόχος όσο κι αν αντιτίθεται σε αυτό η επαγγελματική ιδιότητα του φιλοσόφου. Ο τρόπος να υπερβεί τα αδιέξοδα της φιλοσοφικής έννοιας της πραγματικότητας βρίσκεται στην ίδια τη πραγματικότητα. Ωστόσο ουδέποτε ο Adorno πίστεψε ότι είναι εύκολο το εγχείρημα της σχέσης με τη πραγματικότητα και πήρε τόσες επιφυλάξεις όσο λίγοι, ίσως αυτός είναι και ο λόγος που άφησε μετέωρη την επεξεργασία του ζητήματος της “πραγματικής αφαίρεσης”.

Ο Kafka ως ρεαλιστής

Αυτό που ο Marx ονόμασε “απρόσωπη κυριαρχία”, πουθενά δεν δείχθηκε με πιο αποκαλυπτικό τρόπο από το έργο του Franz Kafka. Το ίδιο και αυτό που ο Adorno ονόμασε “οντολογία της αναληθούς ύπαρξης”⁶⁰⁹. Μια οντολογία της

χρειάζεται, όπως και η φιλοσοφία, τις έννοιες” ΑΘ170

607Adorno, *Η Επικαιρότητα της Φιλοσοφίας*, στο *Η Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας*, σ.13

608ο.π. σ.40

609ΑΔ:21

αναληθούς ύπαρξης, και μια απρόσωπη κυριαρχία πολύ συγκεκριμένη: όχι αυτή που στηρίζεται σε μια εξαπάτηση⁶¹⁰, ούτε αυτή που στηρίζεται στον φόβο⁶¹¹ αλλά αυτή που αναδεικνύεται ως “δεύτερη φύση”. Ο Kafka μας προσφέρει μοναδική πρόσβαση στην πραγματοποιημένη πραγματικότητα που προσπαθούμε να περιγράψουμε. Ο Adorno ονομάζει “πρώτο κανόνα του Kafka” τη προσταγή “δες τα πάντα κυριολεκτικά, μη καλύψεις τίποτα με τις έννοιες που έρχονται από τα πάνω, Η μόνη αυθεντία είναι κειμενική. Εμπιστοσύνη μόνο στο γράμμα, όχι προσανατολισμένη κατανόηση”⁶¹². Αξιοθαύμαστη επιτέλεστική αντίφαση: Στο μυθιστόρημα *Das Schloß* διαβάζουμε ότι “τις εντολές που έρχονται από το κάστρο δεν πρέπει να τις παίρνουμε κατά γράμμα”, εκεί η κυριαρχία είναι απρόσωπη, δεν χρειάζεται κυριολεξίες και ακριβείς περιγραφές. Στον Kafka η κυριολεξία είναι απορητική, “είμαστε σίγουροι ότι δεν είναι πραγματική ιστορία;”. Είναι ο ρεαλισμός μιας πραγματικότητας η οποία ξεσκίζεται εσωτερικά. Στο “σημειώσεις για τον Kafka” διαπιστώνει ότι ο Kafka την ίδια στιγμή εκθέτει μια νηφάλια αντικειμενικότητα και ταυτόχρονα κωδικοποιεί τη φρίκη. Με μια συνδιάταξη ρεαλισμού και μύθου, με έναν οιονεί ρεαλισμό το “έτσι έχουν τα πράγματα” αναγγέλλεται και εκτελείται με τέτοιο τρόπο που είναι σαφές ότι τα πράγματα πρέπει να αλλάξουν. Όπως οι πολιτικοί φιλόσοφοι διαβάζουν τον Machiavelli επαναστατικά χωρίς ο ίδιος να έχει ποτέ τοποθετηθεί υπέρ της ανατροπής, έτσι μπορεί να διαβαστεί και ο Kafka ως αυτός που δείχνει σε κάθε χειρονομία τον κοινωνικό καταναγκασμό και άρα το τέρμα του. Η φράση “έτσι έχουν τα πράγματα” επαναλαμβάνεται διαρκώς στο κείμενο του Adorno για τον Kafka. Ίσως αυτή η φράση για τον Adorno μπορεί να θεωρηθεί ένα μόνιμο κλείσιμο του ματιού στον Kafka, ως εάν να συνοψίζει όλο του εγχείρημα, όλες “τις χειρονομίες του Kafka” για τις οποίες μιλά ο Benjamin. Στην ανάγνωση του Kafka κατά τον Adorno κυριαρχεί “...η αντίδραση “έτσι έχουν τα πράγματα”, και μαζί η ερώτηση: αυτό που το 'χω ξαναζήσει. Το déjà vu

610όπως την είδε η πλούσια μυθοπλασία που στηρίχθηκε στον μύθο του σπηλαίου του Πλάτωνα

611Για παράδειγμα ο διάχυτος απρόσωπος φόβος που κυριαρχεί στη μυθοπλασία για το οργανωμένο έγκλημα ή τα αυταρχικά καθεστώτα (Márquez - το Φθινόπωρο του Πατριάρχη, Fallada - Μόνος στο Βερολίνο, Orwell - 1984) ή ακόμα και στη λογοτεχνία του λεγόμενου υπερφυσικού τρόμου (Lovecraft)

612Prisms:247

κηρύσσεται μόνιμο"⁶¹³. Αυτή αίσθηση του οικείου στις ιστορίες του Kafka, η αίσθηση ότι αυτές οι εξοφρενικά παράλογες ιστορίες αφορούν κυριολεκτικά τη ζωή σου είναι ότι πιο κοντινό στο σπάσιμο ενός ξόρκι.

Το κείμενο του Kafka για αυτόν που ξυπνά μεταμορφωμένος σε κατσαρίδα και βασικό μέλημά του είναι τι θα γίνει με τις επαγγελματικές του υποχρεώσεις (*Η Μεταμόρφωση*). Αυτός που γίνεται καλλιτέχνης της πείνας και μένει τέτοιος ακόμα και όταν όλοι τον έχουν ξεχάσει (*ο Καλλιτέχνης της Πείνας*). Αυτός που μένει για πάντα έξω από μια πόρτα να περιμένει τον νόμο (*Η Δίκη*). Το πλάσμα που περνά όλη του τη ζωή φτιάχνοντας ψυχαναγκαστικά ένα λαγούμι (*Το Κτίσμα*). Η τιμωρητική μηχανή που εγγράφει ποινές στα σώματα πετώντας στο τέλος το άψυχο κορμί (*στη Σωφρονιστική Αποικία*). Κάθε ιστορία του Kafka είναι μια μαρτυρία για την εμπειρία του πραγματοποιημένου κόσμου.

Λέει ο Adorno “Αναφέρεται για τον Lukács, ότι τις μέρες της κράτησης του στη Ρουμανία είπε πως τώρα ξέρει ότι ο Kafka είναι ρεαλιστής”.⁶¹⁴ Η αναγκαία διευκρίνηση είναι ότι με βάση τον ορισμό του ρεαλισμού (που αποδέχονται οι Adorno και Lukács), ο Kafka δεν μπορεί να θεωρηθεί ρεαλιστής, αλλά μάλλον η αντίθεση σ’ αυτόν⁶¹⁵. Ο Lukács περιχαράκωνοντας μια μαρξιστική θεωρία του ρεαλισμού είχε ήδη τοποθετηθεί ενάντια στον “μηδενιστή” Kafka. Ο Adorno γνωρίζει αυτή την ιστορία. Μιλάει γι αυτή σε μια παράγραφο της *Αισθητικής Θεωρίας* που έμεινε δυστυχώς στα λιγότερο επεξεργασμένα “*παραλειπόμενα*”. Ο Ernst Fisher πηγαίνει ακόμα πιο πέρα χρησιμοποιώντας τον Kafka για την ανατροπή της έννοιας της πραγματικότητας η οποία θα όφειλε να περιλαμβάνει και όσα οι άνθρωποι ονειρεύονται, υποπτεύονται και αισθάνονται. Και φτάνει

613 Prisms:245

614 Η πλήρης ιστορία περιγράφεται σε ένα κείμενο με τίτλο: ήταν ο Kafka ρεαλιστής: “Να μια παράξενη ιστορία που είχε αφηγηθεί στους Ούγγρους μαθητές του [ο Lukács]: μετά από τη σοβιετική επέμβαση του 1956 και τη πτώση της Ουγγρικής Δημοκρατίας των εργατικών συμβουλίων στην οποία προήδρευε ο Imre Nagy, ο τελευταίος αυτός και οι κυριότεροι υπουργοί του μεταξύ των οποίων και ο Lukács, πρώην υπουργός πολιτισμού- φυλακίσθηκαν σε έναν οχυρωμένο πύργο κάπου στη Ρουμανία να αναμονή της δίκης τους. Μη έχοντας πρόσβαση στο κατηγορητήριο, δεν γνώριζαν για ποιο έγκλημα θεωρούνταν υπεύθυνοι, και τους ήταν αδύνατο να υπερασπιστούν τον εαυτό τους. Δεν γνώριζαν ούτε τη φύση του δικαστηρίου που υποτίθεται ότι θα τους έκρινε: Ούγγροι δικαστές; Η νέα ηγεσία του κόμματος; Το σοβιετικό Πολίτμπρο; Ή απλώς μια μικτή ουγγρο-ρωσική επιτροπή των πολιτικών αστυνομιών της Ουγγαρίας και της Σοβιετικής Ένωσης; Λίγους μήνες αργότερα, κάποιοι βγήκαν από εκεί για να εκτελεστούν -αναμεσα τους και ο Imre Nagy- ενώ κάποιοι άλλοι, όπως ο Lukács, αφέθηκαν ελεύθεροι λόγω αμφιβολιών. Λέγεται όμως ότι μια μέρα, στη διάρκεια της μακράς και αγωνιώδους εκείνης αναμονής, ο φιλόσοφος, ενώ έκανε βόλτα στην αυλή, στράφηκε στη συζυγό του για να της κάνει την ακόλουθη εκμυστήρευση: “Kafka war doch ein Realist (κι όμως ο Kafka ήταν ρεαλιστής)...” Lowy, M. (2006) *Franz Kafka, Ανυπότακτος Ονειροπόλος*, σ.184

615 Η θέση αυτή αναλύεται και στο κεφάλαιο *Κοινωνία της Αισθητικής Θεωρίας*

στα άκρα, μεταφέροντας αυτή τη φιλολογική συζήτηση σε πολεμική ενός ιστορικού συνεδρίου, στην Πράγα το 1963 που έμελλε να υπερβεί τα όρια της φιλολογικής ή και φιλοσοφικής ανάλυσης, να αποτελέσει πεδίο πολιτικής σύγκρουσης και τελικά να ταρακουνήσει την πολιτική πραγματικότητα⁶¹⁶. Με τη τρέχουσα, σε εκείνη τη συγκυρία, καταδίκη του σταλινισμού, μπόρεσε να ειπωθεί απελευθερωτικά ότι “το έργο του Kafka καταδικάζει ότι αντιφάσκει με την ανθρωπιστική ιστορική αποστολή του σοσιαλισμού, ότι η σταλινική παραμόρφωση έφερε στο σύστημα μας και όλες τις συνέπειες του που επιβιώνουν ακόμη μέσα μας”⁶¹⁷.

Ο Benjamin γράφοντας για τον Kafka επαναφέρει το ζήτημα της επαναστατικής δύναμης που φαίνεται να βρίσκει στο κείμενο μέσα από τη διερεύνηση των Gestus (χειρονομιών) ως χειροπιαστών ιδεών. “Ο Max Brod έχει πει: “ο κόσμος των πραγματικοτήτων εκείνων που του ήταν σημαντικές ήταν αόρατος”. Αυτό που ο Kafka θα μπορούσε λιγότερο από κάθε άλλο να δει ήταν το *gestus*. Κάθε χειρονομία αποτελεί καθεαυτή ένα γεγονός (ένα δράμα)... η χειρονομία παραμένει το αποφασιστικό θέμα, το κέντρο του γεγονότος”⁶¹⁸. “Η αφηγηματική τεχνική ξανακερδίζει τη σημαντικότητα... να αναβάλλει το μέλλον... Ο Kafka μπορούσε να καταλάβει τα πράγματα μονάχα με τη μορφή ενός *gestus*, και το *gestus* εκείνο που δεν καταλάβαινε συνιστά το ομιχλώδες μέρος των παραβολών. Τα γραπτά του Kafka πηγάζουν από το γεγονός αυτό...”⁶¹⁹. Ασκεί έναν ασκητισμό με τον οποίο το κάθε Gestus είναι φύση, “όχι με τον τρόπο που λέει κάποιος ότι το σφυροκόπημα δεν είναι τίποτα, αλλά με τέτοιο τρόπο που θα έλεγε πως γι’ αυτό το σφυροκόπημα είναι πραγματικό σφυροκόπημα και ταυτόχρονα τίποτα. Αυτό το κάνει, πιο τολμηρό, πιο καθορισμένο, πιο πραγματικό”⁶²⁰ “Ο Kafka δεν κουράζεται να περιγράφει το Gestus με αυτό τον τρόπο, αλλά απaráλλαχτα μένοντας έκπληκτος”⁶²¹ Ο εαυτός είναι μια καταιγίδα που έρχεται απο τη γη της λησμονιάς, και η μαθητεία μια έφοδος του ιππικού εναντίον της⁶²². Είναι η

616Lowy (2006). σ.188

617Lowy (2006). σ.187 (παραπομπή από το E Fischer, “Kafka Conference”)

618Benjamin, W. (2004) *Kafka*. Αθήνα: Έρασμος. σ.26

619Benjamin (2004) σ.58

620Benjamin (2004) σ.53

621Benjamin (2004) σ.54

622Benjamin (2004) σ.55

μάθηση των χειρονομιών [Gestus] που θα μας φέρει τη δικαιοσύνη, δηλαδή... “τη πύλη της δικαιοσύνης”⁶²³ δηλαδή το να ξεφορτωθούμε, όπως λέει, το ζυγό.

Το μορφικό στον Kafka, μέσα από το οποίο αναδύεται το περιεχόμενο αλήθειας, για τον Adorno, για τον Benjamin είναι αδιάφορο... “ανεξάρτητα αν πρόκειται για ανθρώπινο ον ή για άλογο δεν είναι πια τόσο σημαντικό παρά μονάχα αν πετάει το φορτίο από τη ράχη του”⁶²⁴. Λέει ο Benjamin, “είναι δυνατό να διαβάσει κανείς για αρκετό καιρό τις ιστορίες ζώων του Kafka χωρίς να καταλαβαίνει ότι δεν αφορούν καθόλου ανθρώπινα όντα. Όταν κανείς αναλογισθεί το όνομα του ζώου κοιτάζει με τρόμο και αντιλαμβάνεται ότι βρίσκεται ήδη πολύ μακριά από τη περιοχή του ανθρώπου. Όμως είναι πάντα ο Kafka. Αυτός αποσπά την ανθρώπινη χειρονομία από τα παραδοσιακά της στηρίγματα”. Ο ζωομορφισμός δεν είναι μια αλληγορία αλλά καταγγελία της δεύτερης φύσης, ένα ως-μη-όφειλε. Έτσι και στο έργο *Maus*, ο Art Spiegelman χρησιμοποιεί μορφές ζώων επειδή η ίδια η πραγματικότητα -οι ναζί- παρουσίασαν έτσι τους ανθρώπους. Το ίδιο και οι μορφές ζώων σε ολόκληρη την τέχνη, για παράδειγμα στον Πικάσο⁶²⁵. Σε αυτή τη κυριολεκτική σχέση με τη πραγματικότητα, ένα αντίστοιχο του Kafka είναι στη ζωγραφική ο Picasso, όπως παρουσιάζεται μέσα από τη γνωστή ιστορία με τον πίνακα Γκερνίκα που έκανε για τον βομβαρδισμό της ομώνυμης πόλης. Λέει μια διαδεδομένη ιστορία, ότι κάποτε ο πίνακας συμμετείχε στη διεθνή έκθεση του Παρισιού, και ένας αξιωματούχος των ναζί -οι οποίοι χαρακτήριζαν τη μοντέρνα τέχνη εκφυλισμένη- έδειξε με αηδία τον πίνακα και ρώτησε τον ζωγράφο, “Εσείς το κάνατε αυτό;” για να πάρει την απάντηση, “Όχι. Εσείς.”. Αυτή η χειρονομία του καλλιτέχνη, πλήρως ειλικρινής, εκφράζει αυτό που ονομάζουμε αλήθεια του έργου τέχνης. Αυτή η σχεδόν παράλογη αξίωση του ζωγράφου να είναι η δημιουργία του, ταυτόχρονα κάτι τόσο ξένο όσο η απόλυτη άρνηση της, εκφράζει στη τέχνη, την ενεργή αντίφαση της πραγματικότητας.

Ο Kafka, που διέταξε τη καταστροφή των κειμένων του, δεν θα συναινούσε

623 Benjamin (2004) σ.57

624 Benjamin (2004) σ.58

625 Για τον ζωομορφισμό στον Kafka βλ. Garaudy (1980) *Για ένα ρεαλισμό χωρίς όρια. Κάφκα - Πικάσο*. σ.87. Το ζήτημα του ζωομορφισμού και η σχέση του με το ανθρώπινο είναι ένα θέμα που διατρέχει τη Διαλεκτική του Διαφωτισμού περισσότερο από κάθε άλλο ανάλογο έργο.

ποτέ σε μια τέχνη που απλώς αναπαράγει τον κόσμο, που τον αναδιπλασιάζει. Όσο κι αν διερευνά το κάθε Gestus, ο Benjamin μας διαβεβαιώνει “κανείς άλλος συγγραφέας δεν υπάκουσε την εντολή “ου ποιήσεις σεαυτώ είδωλον” τόσο πιστά⁶²⁶. Εξάλλου, όπως παρατηρεί και ο Ernst Fischer “ο Συγγραφέας δεν είναι υποχρεωμένος να υποδείξει λύσεις. Τα ερωτηματικά του είναι συχνά πιο πλούσια σε περιεχόμενο από τα υπερβολικά συχνά, και τυπωμένα με πολύ έντονους χαρακτήρες, θαυμαστικά”⁶²⁷.

Βρώμικος Ρεαλισμός

"Η γλώσσα [εδώ]... είναι εξόχως κυνική. Όταν βάζεις το κόστος συντήρησης των ανθρώπων στο ίδιο επίπεδο με το κόστος συντήρησης καπέλων, μετατρέπεις τους ανθρώπους σε καπέλα. Αλλά ας μη διαμαρτυρόμαστε για τον κυνισμό. Ο κυνισμός βρίσκεται μέσα στα πράγματα, όχι στις λέξεις με τις οποίες εκφράζονται τα πράγματα" Marx⁶²⁸

Ο βρώμικος ρεαλισμός⁶²⁹, αποτυπώνοντας τον βρώμικο κόσμο ως τέτοιο, και χωρίς καμία ρομαντική ουτοπική αναφορά σε καθαρά ιδανικά, ισχυρίζεται ότι δεν είναι μόνο οι άνθρωποι ένοχοι για τα φρικτό κλειστοφοβικό τους σύμπαν, για τη φτώχεια της εμπειρίας τους και την εμπειρία της φτώχειας, αλλά οι αντικειμενικές τους ψευδαισθήσεις που λερώνουν τον κόσμο, είναι οι ιδέες ως βρώμικα πλάσματα, όχι επειδή είναι γήινες αλλά επειδή προσποιούνται ένα θετικό χαρακτήρα, μια συμφιλίωση και μια υπέροχη φαντασμαγορία. Ο βρώμικος ρεαλισμός των beatnik μυθιστορημάτων είναι ο βρώμικος κόσμος όχι μόνο της οικονομικής εκμετάλλευσης, του αλκοόλ, της πορνογραφίας, της έλλειψης χώρου των διαμερισμάτων, ή η αστραφτερή βιτρίνα των αιώνιων εμπορευμάτων, είναι ταυτόχρονα ο βρώμικος κόσμος των ιδεών που συνδέθηκαν με όλα αυτά. Κάθε φαινόμενο έχει μια υλική υπόσταση και ιδέες προσδεδεδεμένες πάνω της. Όσο η πραγματικότητα υπερβαίνει το υποκείμενο και το εξουσιάζει υλικά (όμως δεν το κάνει όπως σε μια μαριονέτα), τόσο η κριτική

⁶²⁶Benjamin (2004) σ.41

⁶²⁷Lowy (2006). σ.186

⁶²⁸Marx, *Η Αθλιότητα της Φιλοσοφίας*.

⁶²⁹Ο όρος βρώμικος ρεαλισμός προήλθε από τον Bill Buford και το περιοδικό Granta το 1983 για να εκφράσει το λογοτεχνικό κίνημα που σχετίζεται με τους Charles Bukowski, Raymond Carver και άλλους (έχει καθιερωθεί λίγο πολύ ως συνώνυμο του όρου μπίτνικ). Ανάλογα προέκυψε και το κίνημα Kmart realism που περιλαμβάνει τα trailer park fiction, Diet-Pepsi minimalism, and hick chic.

χρειάζεται να καταφεύγει στους υποκειμενικούς μηχανισμούς για να αποκαλύψει τα νήματα. Αν πρώτο χαρακτηριστικό είναι ο ωμός ρεαλισμός της βρωμιάς στη καθημερινότητα της σύγχρονης αστικής κοινωνίας, το δεύτερο χαρακτηριστικό είναι η απόσταση του συγγραφέα. Δεν υπάρχουν επιρρήματα, μεταφορές και εσωτερικοί μονόλογοι. Δεν υπάρχει συναισθηματική εμπλοκή, δεν υπάρχει κήρυγμα ηθικό, πολιτικό ή ιδεολογικό. Αυτή η πραγματικότητα δεν χρειάζεται μετα-λόγους, ουρλιάζει από μόνη της στις πιο σιωπηλές στιγμές. Αυτό είναι τα πράγματα που μιλούν από μόνα τους σε μια κοινωνία που τα εμπορεύματα ανταλλάσσονται μεταξύ τους. Για παράδειγμα στο διήγημα του Carver, *Είναι Αυτά Πραγματικά Χιλιόμετρα*, κυριαρχεί το θέμα του υλισμού, των ψευδαισθήσεων και της ηθικότητας. Αν και, τέτοια παραδείγματα κινδυνεύουν να μας βάλουν στην ίδια κατηγορία με την μεθοδολογική ένσταση που παρουσιάσαμε για τον Baudelaire και το νόμο του κρασιού. Η θεωρία δεν έχει συνδέσει την ιδέα του “βρώμικου ρεαλισμού” με το φетиχισμό του εμπορεύματος, όμως τα κείμενα το κάνουν ήδη. Οι “πραγματικές αξίες” δεν έχουν καμία θέση στο βρώμικο κόσμο, εξυπηρετούν απλώς τα πιο βρώμικα φαινόμενα ετερογονίας των σκοπών.

Μια εξαναγκαστική συμφιλίωση ως πραγματική απομάκρυνση

Η πραγματοποίηση δεν είναι το αντίθετο της υποκειμενοποίησης, τα εδάφη που κερδίζει το κυριαρχικό υποκείμενο δεν τα στερεί από την πραγματοποίηση και η πραγματοποίηση του κόσμου δεν συρρικνώνει το νεωτερικό υποκείμενο. Συμβαίνει μάλλον το αντίθετο, όσο αυξάνει το υποκείμενο τόσο αυξάνει και η πραγματοποίηση. Στη μη διαλεκτική τους σχέση τρέφονται εξίσου από το κοινό τους θύμα. Για τον Adorno ο ανορθολογισμός μας θυμίζει: “...ότι τα ανθρώπινα υπήρξαν ικανά να αποδράσουν από τη τυφλή παρόρμηση της φύσης μόνο με τα μέσα της ορθολογικότητας, με τα μέσα της σκέψης που κυριαρχεί στη φύση, και θα βυθίζονταν ξανά στη βαρβαρότητα αν αποποιούνταν αυτή την ορθολογικότητα, είναι εξίσου αληθές ότι η διαδικασία ορθολογικοποίησης του κόσμου έχει εκφράσει μια διαδικασία προοδευτικής πραγματοποίησης -όπως από τη

*μια η πραγματοποίηση του κόσμου, η απολίθωση του κόσμου σαν την αντικειμενικότητα που είναι ξένη στα ανθρώπινα όντα, από την άλλη η ανάπτυξη της υποκειμενικότητας δεν είναι απλώς αντίθετες η μία στην άλλη αλλά αμοιβαία συσχετιζόμενες έτσι που με περισσότερη υποκειμενικότητα στον κόσμο έχεις και περισσότερη πραγματοποίηση, και είναι ακριβώς σε αυτό που απαντά ο ανορθολογισμός*⁶³⁰.

Στην εγγελιανή “πανουργία του λόγου” αντιτείνουμε μια διαλεκτική απομάκρυνση, μια τελεολογία της καταστροφής (θα λέγαμε πανουργία της άρνησης αλλά δεν υπάρχει τίποτα μυστικιστικό εδώ). Στο ψυχαναγκασμό που λέει ότι η διαλεκτική (αγνωσταί αι βουλαί της) θα λιάνει τις αντιθέσεις και θα οδηγήσει νομοτελειακά στη συμφιλίωση αντιτείνουμε ότι η “εξαναγκαστική συμφιλίωση” είναι δύναμη αέναης καταστροφής. Όσο και αν προσπαθούμε να υπερβούμε το μη-διαλεκτικό, το αρνητικό στοιχείο, τη μη-ταυτότητα, τόσο καταλήγουμε να βαθαίνουμε το ασυμφιλίωτο.

Δεν μιλάμε για το μη-ταυτόσημο σαν το βιωματικό υπόλειμμα που συνεχώς αντιστέκεται, μιλάμε για το μη-ταυτόσημο της πραγματικότητας που το σύστημα δεν μπορεί να δεχτεί αλλά πρέπει να ενσωματώσει επειδή η λειτουργία του είναι η ενσωμάτωση, γι' αυτή την καταστροφική ενσωμάτωση μιλάμε. Αυτό το φαινομενικά αφηρημένο σχήμα, είναι αυταπόδεικτο αν το σκεφτούμε στις πτυχές του κοινωνικού: τις πολεμικές συγκρούσεις, τις φυλακές, τις ανθρώπινες σχέσεις.

Δεν μιλάμε εδώ απλώς για την αποτυχία σύνθεσης, αναίρεσης ή υπέρβασης αλλά για το ότι διαλεκτική μπορεί να μετατραπεί σε μηχανή καταστροφής η ίδια, όχι απλώς τα μέρη της, ιδιαίτερα όταν η συμφιλίωση ταυτίζεται με την κυριαρχία. Όταν έχει ήδη διαμεσολαβήσει τα μέρη η κυριαρχία βρίσκουμε ένα σχήμα πλήρους αντιστροφής: η διαλεκτική ως καταστροφή του κόσμου μέσω του θριάμβου της κυριαρχίας και ως θρίαμβος της κυριαρχίας μέσω της καταστροφής του κόσμου.

Ο κόσμος δεν έχει εγκλωβιστεί σε ένα αδιέξοδο, μέσω της λογικής του κεφαλαίου και της διαλεκτικής της κυριαρχίας ο κόσμος κινείται προς την

καταστροφή. Μέσα από αυτό το πρίσμα πρέπει να δούμε και τις κρίσεις στον καπιταλισμό. Το κεφάλαιο ως διαδικασία χωρίς σκοπό και χωρίς τέλος επιτελεί μια διαδικασία καταστροφής όσο καλές κι αν είναι οι προθέσεις των δρώντων, γι' αυτό επιμείναμε στο ότι η καπιταλιστική βαρβαρότητα δεν εξαρτάται από την ψυχοσύνθεση των καπιταλιστών.

Ενώ περιγράφουμε την αλλοτρίωση ως διαδικασία αποκοπής (από τη φύση, από το προϊόν της εργασίας μας, από τον άλλο και τον κόσμο εν γένει, κυρίως όμως από τον εαυτό μας) δεν βλέπουμε ότι στην εξέλιξή της δεν μπορεί να υπάρξει αποκατάσταση αλλά πολλαπλασιασμός και επέκταση της αλλοτρίωσης. Αυτό ανέλαβε να δείξει σε κάθε εξέλιξη της ζωής το έργο του Kafka. Η ακίνητη ζωή στον διοικούμενο κόσμο ενέχει τη βιαιότητα της κίνησης μιας χιονοστιβάδας και καμία κίνηση δεν μπορεί να σταθεί εμπόδιο ή να ανατρέψει την πορεία της. Σε κάθε έργο του Kafka, η καταστροφή είναι μια διαδικασία αέναη, ασταμάτητη που βαθαίνει διαρκώς. Προσπαθούμε να περιγράψουμε αυτό που εννοούμε εδώ μέσα από εικόνες. Όπως η εικόνα αυτού που βουλιάζει στη κινούμενη άμμο, όσο κινείται παλεύοντας να ελευθερωθεί, τόσο βυθίζεται στην άμμο⁶³¹. Ή κάποιος που στέκεται πάνω σε ένα λεπτό στρώμα πάγου που μόλις ράγισε, και ξέρει ότι η κίνηση για να ξεφύγει είναι ταυτόχρονα η καταδίκη του. Αυτό το αίσθημα κατακλύζει την καθημερινότητα στην αστική κοινωνία, στις επαγγελματικές και τις προσωπικές σχέσεις. Εκεί που η ρωγμή έχει γίνει ορατή και ξέρεις πως ότι και να κάνεις θα κάνει τα πράγματα χειρότερα, επειδή αυτή η διαδικασία δεν εξαρτάται από το τι θα κάνεις αφού ήδη τα πράγματα ακολουθούν την αντίστροφη πορεία από την εγγελιανή διαλεκτική. Ο αγώνας για αναγνώριση γίνεται μια παραγνώριση της παραγνώρισης και χανόμαστε στις παραμορφωτικές αντανakλάσεις που δημιουργούν παραμορφωτικοί καθρέφτες. Η καπιταλιστική διαδικασία μπορεί να υπόσχεται την ανατρέψιμη διαλεκτική

631 Αυτό μας θύμισε τον τρόπο που η ανθρωπολόγος Angela Carter περιγράφει στον Marquis de Sade την αντεσταμμένη σχέση του σεξουαλικά ελεύθεριου ήρωα ανάμεσα στη τελετουργία και την ηδονή: όσο αυξάνεται η τελετουργία σε αναζήτηση της ηδονής, τόσο η ηδονή χάνεται... “αναγκάζεται να επενδύσει όλο και περισσότερο στην επιδίωξη του οργασμού, ταυτόχρονα δυσκολεύεται όλο και πιο πολύ να φτάσει στο αποκορύφωμα. Οι τελετουργίες του γίνονται πιο πολύπλοκες, οι ανάγκες του πιο αφηρημένες. Το οικοδόμημά της πραγματικότητας που έχει ο ίδιος επινοήσει πικνώνει και τον φυλακίζει. Τα πάθη που πίστευε ότι θα τον απελευθέρωναν από τα δεσμά της ύπαρξης τώρα γίνονται τα σίδερα του κελιού του” απόσπασμά από το Carter, A. (1979). *Η σαδική γυναίκα*. Αθήνα: Χατζηνικολή. σ.167

σχέση κυρίου-δούλου του Hegel, ωστόσο η μόνη της κίνηση είναι να βαθαίνει τη κυριαρχία.

Η Amy De'Ath⁶³² ισχυρίζεται ότι οι εξελίξεις στο χώρο της βιομηχανίας που καθιστούν την εργασία όλο και πιο περιττή, καθιστούν όλο και πιο ορατό ότι η κοινωνική αναπαραγωγή έχει το χαρακτήρα της “αντι-κοινωνικής αναπαραγωγής”. Η αναπαραγωγή της κοινωνίας κυριαρχείται από την αξιακή μορφή και όχι από τη παραγωγική διαδικασία. Ετσι, όπως δείξαμε, ο αντι-κοινωνικός χαρακτήρας της κοινωνικής αναπαραγωγής είναι το επιχείρημα όλης της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, όχι απλώς για τις τελευταίες εξελίξεις αλλά για τον καπιταλισμό εν γένει, αυτή την ερήμωση του κοινωνικού υπόσχονταν πάντα οι εξαναγκαστικοί νόμοι του ανταγωνισμού. Η εξελίξεις στον ύστερο καπιταλισμό δεν συγκροτούν κάποια ποιοτική αλλαγή, απλώς επιβεβαιώνουν ότι η παραμόρφωση δεν έχει όρια και αυτό που είδαμε ως “φτάσιμο της αστικής κοινωνίας στα όριά της” είναι απλώς μια ψευδαίσθηση τόσο της φιλοσοφίας του πνεύματος όσο και της οικονομίας του κεφαλαίου, επειδή οι καταστροφικές διαλεκτικές διαδικασίες της αστικής κυριαρχίας δεν έχουν όριο παρά τη διαιώνιση και το βάθεμα της φρίκης. Με αυτό, επανερχόμαστε στην έκφραση του Marx “καλύτερα ένα φρικτό τέλος παρά μια φρίκη χωρίς τέλος”.

Η αλήθεια της τέχνης βρίσκεται στο ότι εξ ορισμού, ως απόσταση από τη πραγματικότητα, το ασυμφιλίωτο στοιχείο με τη πραγματικότητα, είναι μέρος του ορισμού της. Η τέχνη είναι υποχρεωμένη να πει ότι δεν υπάρχει συμφιλίωση και το ασυμφιλίωτο στοιχείο στη τέχνη γίνεται όλο και πιο κυρίαρχο, αναπαράγεται και αυτό και συνεχώς διευρύνεται. Το έργο τέχνης μαρτυρά τη διεύρυνση του χάσματος όσο η αστική κοινωνία εντείνει την απόπειρα συμφιλίωσης των μερών της, την απόπειρα συμφιλίωσης με τη κυριαρχία. Ο Adorno το λέει ξεκάθαρα “το ασυμφιλίωτο των στοιχείων είναι που κάνει αληθινή τη τέχνη”⁶³³.

632 O'Brien, S., De'Ath, A., Hurley, N., (2021) *Anti-social Reproduction*. University of Minnesota (υπο έκδοση)
633 ΑΘ:288

Η Εικόνα του Προλεταρίου

"είναι η ουσία του ηττημένου να φαίνεται μέσα στην ανημποριά του επουσιώδους, απόμερος, ευτράπελος"⁶³⁴

Το πιο χαρακτηριστικό αισθητικό τεκμήριο αυτής της τάσης αποτελεί για την τέχνη η εικόνα του προλεταρίου. Ο Adorno βρίσκει τον Marx να επικρίνει την εξιδανικευμένη εικόνα των μαζών μιλώντας για το μυθιστόρημα *Τα Μυστήρια των Παρισίων* όπου "ένας φιλόκαλος σοσιαλισμός επιχειρεί να κολακεύσει την άμορφη μάζα". Ενάντια σε κάθε εξιδανίκευση, ο Marx δεν θα επέτρεπε ποτέ να ωραιοποιηθεί η εικόνα του προλεταρίου ώστε να καταστεί ηρωικό υποκείμενο της ιστορίας. Ο σοσιαλιστικός ρεαλισμός αλλά και θεωρίες όπως αυτή του Lukács προσπάθησαν να κάνουν ακριβώς αυτό, να ηρωοποιήσουν και να ωραιοποιήσουν τον προλετάριο. Όμως και αυτόν είναι η κοινωνική διαμεσολάβηση που τον προσδιορίζει, άρα είναι αδιανόητο να συμφιλιώσει τη καπιταλιστική πραγματικότητα με μια τέτοια εικόνα, δεν μπορεί να τον παρουσιάσει ως μια "όμορφη ψυχή" γιατί δεν πιστεύει σε κάτι τέτοιο. Έτσι έχοντας ξεκινήσει από την "αλήθεια της φαινομενικότητας" πέφτουμε στον βρώμικο ρεαλισμό που λέει ότι δεν μπορούμε να γυρίσουμε τη πλάτη στον τρόπο που η κοινωνική πραγματικότητα έχει διαμεσολαβήσει κάθε πτυχή της ζωής των ατόμων έτσι που είναι αδιανόητο να τα εξιδανικεύσουμε. Αλλά είναι ακριβώς αυτή τους η εικόνα που καλεί στην αλλαγή του κόσμου, "ακριβώς επειδή τα πράγματα είναι έτσι, δεν πρέπει να παραμείνουν έτσι". Οι σημερινοί εργαζόμενοι και άνεργοι, είναι καταδικασμένοι σε προβλήματα και λύσεις που μόνο χειροτερεύουν τα πράγματα. Συνήθως αν υπάρχει μια εξέλιξη είναι προς το χειρότερο, η όποια δράση, η όποια ηρωική διέξοδος αποτελεί μια νέα καταστροφή. Αυτή είναι η πραγματικότητα που διαψεύδει τις τελευταίες ελπίδες για ταξική ανέλιξη και ευτυχία. Η τέχνη οφείλει να παρουσιάζει τους ανθρώπους όπως ακριβώς είναι, βυθισμένους στο βρώμικο καπιταλιστικό ρεαλισμό, η υπέρβαση του δεν θα επέλθει χωρίς την υπέρβαση της πραγματοποίησης, της απρόσωπης, εμπράγματης, πολυδιασπασμένης κυριαρχίας του κεφαλαίου. Η τέχνη είναι κοινωνική ως συγκεκριμένη άρνηση στη συγκεκριμένη κοινωνία. Οφείλει να αρνηθεί και το άτομο, διαμεσολαβημένο

από κάθε αναλήθεια της κάθε ολότητας που εκπηγάζει από αυτή τη κυριαρχία. Η τέχνη χλευάζει το άτομο αλλά όχι για να το εκμηδενίσει (όπως ίσως λειτουργεί ο χλευασμός από κάθε άλλη πτυχή της αστικής κυριαρχίας).

Αρχέτυπο μιας τάσης να μην υπάρξει καμία ωραιοποίηση, κανένας συναισθηματισμός, κι όμως από την σκληρή εικόνα να ξεπηδά το ριζοσπαστικό μήνυμα με σαφήνεια αποτελεί η εικόνα του Woyzeck του Büchner. Η ανάλυση του Lukács για τον Woyzeck υπερτονίζει την επιβολή του κοινωνικού καθολικού στο μερικό. Για τον Adorno αντιστρέφοντας τη σχέση μερικού καθολικού φωτίζει το πως η σύλληψη της κοινωνικής ολότητας μειώνεται όταν κατανοούμε τη συνθετότητα του μερικού. Για τον Adorno αυτή η μείωση οδηγεί σε καταπίεση. Για να αλλάξουμε κάτι οφείλουμε να το δούμε στις πραγματικές του διαστάσεις, μέσα στις ψευδαισθήσεις του και ακριβώς εξαιτίας αυτών. Είναι ένας από τους τρόπους που η τέχνη αναδεικνύει μια διαλεκτική του ως-μη-όφειλε. Στην έννοια του προλεταρίου ο Adorno διαφωνεί ριζικά με τον Lukács, πιστεύει ότι “το προλεταριάτο είναι το ίδιο προϊόν της αστικής κοινωνίας”⁶³⁵ και από αυτό δεν μπορεί να υπάρξει παρά μια στρεβλή διαλεκτική.

Η ιδέα του κομμουνισμού, η ιδέα της απελευθερωμένης ανθρωπότητας και ο τρόπος να φτάσει η ανθρωπότητα σε αυτή δεν αναλύεται καθόλου στον Adorno. Προειδοποιεί ότι θα ήταν η πιο επικίνδυνη υποστασιοποίηση. Προκύπτει διαμέσου της άρνησης του υπάρχοντος όμως βρίσκεται πέρα από αυτό, επίσης ότι δεν πρόκειται για μια θεωρία, αλλά για κάτι που παράγεται κοινωνικά. Ούτε ο Marx μιλά για την ουτοπική κοινωνία, ωστόσο σε αυτόν είναι ξεκάθαρα κάποια χαρακτηριστικά που έχουν ενδιαφέρον και για τον Adorno. Πρώτον, η κομμουνιστική κοινωνία δεν θα βασίζεται πια στην ανταλλαγή ως εμπορευματική διαδικασία⁶³⁶. όχι μόνο δεν υπάρχει κεφάλαιο αλλά ούτε και εμπόρευμα ούτε χρήμα και δεύτερον, πραγματική χειραφέτηση από όσα έχουν προκαλέσει οι αυτονομημένες κοινωνικές σχέσεις που επιβάλλονται ως απρόσωπος καταναγκασμός. Δεν αρκεί λοιπόν να ξεπεραστεί η κεφαλαιακή

635Adorno, T. W., Benjamin, W. (1999) *The Complete Correspondence 1928–40*, Cambridge: Harvard University Press. σ.129–130. βλ. Adorno, T. W.(2000) *Θεωρία της Ημιμόρφωσης* σ.39

636K1:58κε και K3:1006

σχέση, πρέπει να ξεπεραστεί και ο φετιχισμός⁶³⁷ μόνο τότε θα έχουμε “ένωση ελεύθερων ανθρώπων”⁶³⁸ “...από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητές του, στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του”⁶³⁹.

Αντικειμενική ευτυχία

“Η θέση της σκέψης απέναντι στην ευτυχία θα ήταν η άρνηση κάθε ψευδούς ευτυχίας. [Αυτή] θέτει ως αίτημα, σε διαμετρική αντίθεση προς την κυρίαρχη αντίληψη, την ιδέα της αντικειμενικότητας της ευτυχίας όπως την είχε συλλάβει αρνητικά ο Kierkegaard στη διδασκαλία για την αντικειμενική απόγνωση”⁶⁴⁰. Έτσι ο Adorno διαψεύδει τη φήμη του ως εκπροσώπου της δυστυχισμένης σκέψης, “η σκέψη του σαν σύνολο είναι μια υλιστική κριτική στην ιστορική απόγνωση”⁶⁴¹. Μια καταδίκη της απόγνωσης που αντέχει να κοιτά τη Μέδουσα στα μάτια, και μάλιστα απαιτεί ως αίτημα της αντικειμενικής ευτυχίας να μη ξεχαστεί τίποτα από τη φρίκη, να διατηρηθεί ολόκληρη η μνήμη ακέραιη. Δεν έχει καμία σχέση με τον Habermas “που ταυτίζει την απελπισία με τη κακή φιλοσοφία” και αφελώς “αναλαμβάνει να αποκαταστήσει τη κατεστραμμένη πίστη στις δυνάμεις του ανθρώπινου λόγου”⁶⁴² εθελotuφλώντας μπροστά στη φρίκη του κόσμου.

Απέναντι στη φρίκη δεν χάνουμε από το βλέμμα την αξίωση για μια “αντικειμενική ευτυχία” η οποία θέλει μεγάλο θράσος και δικαιώνεται μόνο αν είσαι ταυτόχρονα μάρτυρας της φρίκης. Όλοι συνδέουν τον Adorno με τις φράσεις: “Το όλον είναι το αναληθές”, “δεν υπάρχει ποίηση μετά το Auschwitz”, “δεν υπάρχει πραγματική ζωή μέσα στη ψεύτικη”, και παρόλα αυτά -μάλιστα εξαιτίας όλων αυτών- συνεχίζουμε να μιλάμε για το ανοιχτό αίτημα μιας αντικειμενικής ευτυχίας. Η αντικειμενική ευτυχία δεν είναι μια εξωτερική ευτυχία, ούτε η ευτυχία της αποκατάστασης της υλικής βάσης και της αφθονίας. Προφανώς δεν είναι η “αντικειμενική ευτυχία” για την οποία μιλούν αστοί

637K1:53

638K1:58

639Marx, K. (2010) *Κριτική του προγράμματος της Γκότα*. σ.23

640ΑΔ:424

641Hullot-Kentor, *Things Beyond Resemblance*, 167

642Marasco, R. (2015). *The highway of despair: Critical theory after hegel*. Columbia University Press. σ.84

οικονομολόγοι όπως ο Daniel Kahneman⁶⁴³ και η συμπεριφορική οικονομία, είναι ξεκάθαρα μια κοινωνική αλλά και φιλοσοφική έννοια. Ο κοινωνικός χαρακτήρας είναι μόνο ένα κομμάτι της. Η ευτυχία της ανθρωπότητας μπορεί να έχει σαν προϋπόθεση ανάπτυξη των κοινωνικών και υλικών προϋποθέσεων που θα επιτρέψουν “την επιδίωξη της ευτυχίας” που τόσο υποκριτικά μπήκε κάποτε υπήρχε στα συνταγματικά κείμενα (και διαβάστηκε ως προσωπικό και όχι κοινωνικό δικαίωμα). Η ευτυχία των ανθρώπων θέτει ως όρο την άρνηση όλων αυτών που γεννούν σήμερα τη φρίκη, ως προς το θετικό της περιεχόμενο είναι τόσο μακριά στον ορίζοντα που ούτε το περίγραμμα της δεν μπορεί να φανεί.

Όμως πέρα από αυτή την ευτυχία, η αντικειμενική ευτυχία για τον Adorno αποκαλύπτεται στον Proust. Το Gestus της μνήμης είναι gestus της ευτυχίας και ο Proust γίνεται ο “μάρτυρας της ευτυχίας.” Βλέπει ότι ένα τοπωνύμιο μπορεί να υπόσχεται ευτυχία, (λέει σε ένα πρώιμο κείμενο για τα *Ονόματα των Τόπων*, το οποίο κείμενο μετα-γράφει και στην *Αρνητική Διαλεκτική*), ο τόπος με ένα γραφικό όνομα όπως Αετοφωλιά ή Δροσοπηγή μπορεί να συνδεθεί με την υπόσχεση μιας ευτυχίας, μια υπόσχεση που απουσιάζει στο ίδιο το μέρος, όπως το σημείο στο οποίο καταλήγει το ουράνιο τόξο. Την ευτυχία την καθοδηγεί το όνομα. Όμως τα ονόματα δεν ανταποκρίνονται σε αυτό που ονομάζουν. Η ευτυχία εδρεύει σε ένα μη-μέρος, βρίσκεται σε μια μη ταυτότητα. Αντικειμενική αλλά μη χειροπιαστή, μάλλον ακριβώς αντικειμενική μέσα από το μη χειροπιαστό. Άρα είναι μόνο ένα φευγαλέο συναίσθημα; όχι. Είναι υπαρκτό, συγκεκριμένο, ακόμα και διαρκές. Η αντικειμενική ευτυχία δεν είναι γενική αφαίρεση. Είναι ένα ξεγλίστρημα που μπορεί να έχει σταθερή δομή, κοινωνική ύπαρξη. Φοβόμαστε να μιλήσουμε γι' αυτό αφού έτσι το υποστασιοποιούμε. Όμως στη θεωρία της εμπειρίας του Benjamin δείξαμε ότι πρόκειται για ένα μνημονικό ίχνος ήδη μέσα στα πράγματα, αφού έρχεται μέσω των εντυπώσεων να σφυρηλατήσει τη συνείδηση, να την αρνηθεί και αυτή να συγκροτηθεί

643Ο κάτοχος του νόμπελ οικονομίας, Daniel Kahneman προσπάθησε να υπολογίσει τα όρια μίας αντικειμενικής ευτυχίας υπερβαίνοντας την παραδοσιακή οικονομική αντίληψη των ορθολογικά προσανατολισμένων οικονομικών δρώντων. Ήδη βέβαια στην αστική οικονομική θεωρία ο Abraham Maslow με τη “πυραμίδα των αναγκών” είχε αρνηθεί μια θετική σύνδεση του χρήματος με την ευτυχία.

αρνούμενη αυτή τη μνήμη. Η ακούσια μνήμη μας πηγαίνει σε έναν μη-τόπο, σε μια υπόσχεση ευτυχίας, αυτή η ευτυχία συνδέεται με το βύθισμα σε μια ανασύνθεση της εμπειρίας. Η νοσταλγία σφάλλει αλλά δημιουργεί το μοντέλο (τη τοπολογία) της εμπειρίας. Αυτή η εμπειρία είναι ταυτόχρονα η έννοια της έννοιας (Begriff που στα γερμανικά παραπέμπει επίσης στην ιδιοκτησία⁶⁴⁴), μια έννοια διαρκώς μη ταυτόσημη στη σχέση με τα πράγματα. Η ευτυχία είναι μια υπόσχεση *“ενάντια στον κόσμο της κυρίαρχης γενικότητας”*. *“Ευτυχία... προσφέρει ο πυρήνας των αντικειμένων που ταυτόχρονα είναι απομακρυσμένος από αυτά”*⁶⁴⁵. Η ευτυχία είναι αντιφατική αλλά ως τέτοια εφικτή. Βρίσκεται στην ιδέα μιας αλήθειας στην οποία συναντιούνται (α) η υπέρβαση του υποκειμένου με (β) το στοιχείο της αλήθειας που συνδέεται με τα πράγματα -το υποκείμενο ως απόλυτο ατομικό διατηρείται στη κίνηση της αναίρεσής του, στη πτώση του, όχι ενσωματώνοντας και γιγαντώνοντας το αντικείμενο αλλά σαν ίχνος μιας υπόσχεσης ευτυχίας. Μια ευτυχία που προκύπτει από μια διαφορετική μεταχείριση του υψηλού συναισθήματος, ένα υψηλό συναίσθημα που αποδέχεται την αρνητική στιγμή του ως τέτοια, που αποδέχεται τη φαινομενικότητα του εγώ. Η δύναμη του Proust βρίσκεται στο *“αδάμαστο πάθος για την ευτυχία... χωρίς να θέλει να κρατήσει το εγώ για τον εαυτό του”* έτσι *“η στιγμή που σώζεται από την ανάμνηση δεν είναι η εκπλήρωση”*⁶⁴⁶.

Αυτή η αντικειμενική ευτυχία -μια ευτυχία που κατακλύζει προφανώς το ίδιο το υποκείμενο- δεν βρίσκεται στην ικανοποίησή του ως υποκείμενο. Από την άλλη δεν αφήνεται στο πρωτείο του αντικειμένου. Είναι όντως μια διπλή κίνηση προς το αντικείμενο, πραγματική κίνηση και ανάμνηση, όμως χωρίς ταυτότητα. Το ταξίδι στη μνήμη είναι το αρχέτυπο κάθε έννοιας που ζει στο χάσμα ανάμεσα σε αυτό που είναι και αυτό που θα ήθελε να είναι, είναι η αναζήτηση κάθε ιδέας *“μέσα στις σπηλιές ανάμεσα σε αυτό που τα πράγματα είναι και αυτό που θα ήθελαν να είναι”*. Αυτή η ανάμνηση, αυτή η κίνηση δεν οδεύει προς τις καθολικότητες αλλά προσπαθεί να αρπάξει αυτό που ξεφεύγει από αυτές, το μη ταυτόσημο. Είναι η ευτυχία της αρνητικής διαλεκτικής. Κυρίαρχη

644MS:56

645ΑΔ:449

646ΑΔ:455

καθολικότητα είναι η εμπορευματική κοινωνία ως απρόσωπη κυριαρχία. Έτσι η αντικειμενική ευτυχία θα βρεθεί στην υπέρβαση του πραγματοποιημένου εμπειρικού, όχι απαραίτητα πέρα από την εμπορευματική κοινωνία. Δηλαδή δε μια εμπειρία που δεν διατρέχεται από τον πραγματοποιημένο χαρακτήρα. Όμως όχι προς μια ταυτότητα ή ενότητα, αυτός είναι και ο λόγος που δεν την περιγράφουμε ως άρση της αλλοτρίωσης. Ο κόσμος της ταυτότητας είναι ο εγκλωβισμός στη δυστυχία. Τα αφηρημένα ιδεώδη γίνονται η βιτρίνα της φρικτής τους πραγματοποίησης, χωριά Ποτέμκιν, όπως στη μυθολογία οι σειρήνες και άλλα μυθικά τέρατα που έκρυβαν τη πραγματική τους φύση μέχρι να παγιδέψουν το θύμα τους. Εδώ προσπαθούμε να κάνουμε ένα βήμα στην υπέρβαση της διαλεκτικής της αβύσσου, μέσα από τη συγκεκριμένη ανάλυση του καπιταλιστικού ρεαλισμού.

Ωστόσο πριν προχωρήσουμε οφείλουμε μια ένσταση σε όλη αυτή την αντικαπιταλιστική πρόταση που λέει ότι “ακριβώς επειδή τα πράγματα είναι έτσι, τα πράγματα πρέπει να αλλάξουν”. Αυτή η πρόταση δεν πρέπει να μπαίνει σε πλήρη αντιδιαστολή με όλες εκείνες τις προτάσεις που προσπαθούν να δώσουν περιεχόμενο στη σοσιαλιστική ουτοπία. Ο Michael Heinrich επισημαίνει ότι ο Adorno κάνει λάθος όταν απαγορεύει κάθε λόγο για την ουτοπία με το σκεπτικό ότι έτσι τη δεσμεύει. Θεωρεί ότι όσο ύποπτο και αν είναι να προκαταλάβεις ένα ουτοπικό όραμα, άλλο τόσο καταστροφικό και επικίνδυνο είναι να απαγορεύσεις τη συζήτηση πάνω σε αυτό.⁶⁴⁷ Βέβαια η θέση αυτή του Adorno είναι συνεπής με τη φιλοσοφία του, επαρκώς θεμελιωμένη, και δεν διαφέρει από τη στάση του ίδιου του Marx που ούτε εκείνος είχε προκαταβάλει τη μορφή της σοσιαλιστικής ουτοπίας. Ωστόσο σήμερα η κατάσταση έχει διαφοροποιηθεί. Καθημερινά ο κυρίαρχος λόγος προπαγανδίζει τη θέση “δεν υπάρχει εναλλακτική” και εργάζεται σκληρά όχι μόνο να πείσει ότι αυτή είναι αλήθεια αλλά και για να τη κάνει αλήθεια με κάθε τρόπο. Έτσι πραγματικά “είναι πιο εύκολο να φανταστούμε το τέλος του κόσμου από το τέλος του καπιταλισμού”. Έτσι είναι πια κρίσιμο να αλλάξει αυτή η επιφύλαξη

647βλ. *Heinrich on the Necessity of a Rational, Realistic Vision for the Left*. Ανακτήθηκε από: <https://www.moishepostone.com/post/michael-heinrich-on-adorno-and-the-necessity-of-a-positive-communist-project-cappe-public-lecture>

απέναντι στη σοσιαλιστική ουτοπία και όσοι πιστεύουν σε αυτή να αρχίσουν να μιλάνε για αυτή, να τη περιγράφουν με λεπτομέρειες, να καταθέτουν ολοκληρωμένα προγράμματα. Η λογική της Margaret Thatcher “δεν υπάρχει εναλλακτική” της Θάτσερ συναντά τη θέση του (κατά τ' άλλα) σπουδαίου μελετητή του Marx, David Harvey, ότι “σήμερα το κεφάλαιο είναι πια too big to fail”⁶⁴⁸ μπλοκάροντας έτσι το ουτοπικό βλέμμα. Η Θεωρία της αξιακής μορφής μιλά για κατάργηση της [ανταλλακτικής] αξίας και αυτο δεν πρέπει να μένει απλώς ένα σύνθημα. Πρέπει να γίνει ένα ορατό ενδεχόμενο, ένα προφανώς ανοιχτό αλλά χειροπιαστό και πολυσυζητημένο πρόγραμμα δράσης.

Μικροαστισμός και Ημιμόρφωση

Αποδώσαμε τον καπιταλιστικό ρεαλισμό στον εμπορευματικό χαρακτήρα και όχι στη ρητορική των τάξεων, όμως προφανώς οι τάξεις είναι ένα κύριο όχημα επιβολής του. Το “έτσι έχουν τα πράγματα”, το “αυτός είναι ο κόσμος” για εμάς συνδέεται με τον εμπορευματικό χαρακτήρα και λιγότερο με το ταξικό ζήτημα. Ωστόσο αποτέλεσε τη ραχοκοκαλιά της αστικής τάξης. Μάλιστα όταν οι άλλες τάξεις οικειοποιούνται αυτά τα πράγματα, όταν αποκτούν και αυτές οικονομική, πολιτική και κοινωνική παρουσία, το έτσι έχουν τα πράγματα, γίνεται “άσε κάτω τα πράγματά μου” “εσύ δεν έχεις θέση στον κόσμο μου”. Αποκαλύπτοντας μέσα στην υποκρισία την αυταρχική, κτητική ουσία της αστικής τάξης.

Για τον Adorno, η αστική τάξη αγαπά την αναντίστοιχη ύπαρξη των πραγμάτων, επειδή αυτή επιβεβαιώνει τη κυριαρχία της αλλά κυρίως επειδή οι ίδιοι οι αστοί έχουν πέσει θύματα αυτής της διαδικασίας διαλεκτικής απολίθωσης. “Οι αστοί είναι ανεκτικοί, αγαπούν το πως είναι κάποιος επειδή μισούν το πως θα μπορούσε να γίνει”⁶⁴⁹. Αυτό που περιγράφει ο Said ως οριενταλισμό ισχύει και εντός της δύσης για όσους εκλαμβάνει η αστική τάξη ως αντιπάλους της. Η αστική τάξη δεν ανέχεται άλλα υποκείμενα πέρα από την

648.βλ. Anti-Capitalist Chronicles Podcast: Global Unrest 19/12/2019

Ανακτήθηκε από: https://www.democracyatwork.info/acc_global_unrest

649MM:90 αλλαγμένημετάφραση

ίδια, από φόβο ότι έτσι “παράγει τους ίδιους τους νεκροθάφτες της”⁶⁵⁰. Η επαναστατική θεωρία μιλά για πολιτικά υποκείμενα ως εάν η λέξη υποκείμενο να έχει θετικό περιεχόμενο και να μην εκφράζει απλώς την ιδεολογική πανοπλία της αστικής τάξης.

Ο Adorno πραγματεύεται την έννοια του αστού στο παράρτημα *Οδυσσέας* στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* πραγματεύεται την έννοια του αστού, με την επισήμανση ότι, “η έννοια του αστού πηγαίνει πολύ πίσω”⁶⁵¹. Η συμπεριφορά των ανθρώπων στον αστικό ορίζοντα μας καλεί να επανορίσουμε και να επαναφέρουμε την έννοια του μικροαστισμού. Ο μικροαστισμός έτεινε λανθασμένα να θεωρηθεί μια ημιμόρφωση στον αστισμό, η αποτυχημένη προσπάθεια των φτωχών να αντιγράψουν τον μεγαλοαστισμό των πλουσίων. Μικροαστισμό δεν θα έπρεπε να ορίζουμε τον αστισμό των φτωχών (δηλαδή την άλλη όψη ή τη μίμηση ενός μεγαλοαστισμού των πλουσίων). Η έννοια ταίριαξε καλύτερα μέσα στα χρόνια με μια άλλη αντίληψη που τον ορίζει ως αστισμό στο μοριακό επίπεδο των ανθρώπινων σχέσεων (ούτε καν απλώς του ατόμου) στο κλειστοφοβικό περιβάλλον της καθημερινότητας μέσα στη κοινωνία της πραγματοποίησης. Με αυτό τον ορισμό δεν μπορούμε να δούμε τον μικροαστό ως εξ ορισμού διαφορετικό από τον προλετάριο. Με αυτή την έννοια ο μικροαστισμός είναι η υποταγή στο “έτσι έχουν τα πράγματα” του καπιταλιστικού ρεαλισμού. Έτσι λοιπόν δεν είναι μια έννοια της διάκρισης ανάμεσα σε βάση-εποικοδόμημα, ότι κάποιοι έχουν αυτή τη συμπεριφορά επειδή έχουν αυτή την οικονομική προέλευση, αλλά αποτελεί τα πραξιακά αδιέξοδα μιας συνείδησης που εκπαιδεύεται στη καθημερινότητα της κοινωνίας των εμπορευμάτων. Όσοι ξέρουν μόνο να είναι μίζεροι, δεν θα μπορέσουν ποτέ να υπερβούν την αντικειμενική μιζέρια. Όσοι νιώθουν πιο οικία μέσα στο μίσος, θα εμφανιστούν αποκρουστικοί ακόμα και μέσα στην εκδήλωση της αγάπης τους. Άνθρωποι που έχουν μάθει ότι οικογένεια σημαίνει καυγάδες, ο μόνος τρόπος για να νιώσουν οικογένεια θα είναι μέσα από τον καυγά, και η ιδέα της οικογένειας ως ευτυχισμένης οικογένειας καταντά κάτι

650 Κομμουνιστικό Μανιφέστο

651 ΔτΔ91

απραγματοποίητο, πραγματικό μόνο ως παγίδα στην πραγματική της ύπαρξη. Έχοντας ορίσει τον μικροαστισμό ως την αντίληψη που καταφάσκει τη κυριαρχία καταλήγεις σε έναν ορισμό του φασισμού ως αυτό που παίρνει τον λόγο του μικροαστισμού τοις μετρητοίς, που πιστεύει ότι τα παραληρήματα των μικροαστών μπορούν να υπάρξουν ως πολιτικό ή ακόμα και κυβερνητικό πρόγραμμα, ο φασισμός παίρνει τον μικροαστισμό τοις μετρητοίς. Η κατάφαση στο μικροαστισμό δίνει στους φασίστες ένα σημαντικό πλεονέκτημα έναντι των πολιτικών του αντιπάλων οι οποίοι οφείλουν να εργαστούν σκληρά να προσεγγίσουν και να μεταπείσουν τους μικροαστούς, το αν εκ των υστέρων ο φασισμός θα ανταποκριθεί σε αυτές τις προσδοκίες κρίνεται περιττό, το αν αποτυγχάνει στις παράλογες θέσεις του δεν απασχολεί τον φασισμό πραγματικά, ο στόχος ήταν η εξουσία ως τέτοια.

Ως προς τη πραγματοποίηση δείξαμε ότι είναι ένας μηχανισμός που αναπαράγει τον εαυτό του, αυτοματοποιείται, ξεφεύγει από τον έλεγχο των ανθρώπων και βυθίζεται σε μια αυτόματη κυριαρχία. Όσο βαθαίνει αυτή η αναντιστοιχία, τόσο βαθαίνει και η αναντιστοιχία των ζωών, αυτό που λέμε αλλοτρίωση. Η εγγύτητα δεν μπορεί να έρθει μέσα από τη συνέχιση της απομάκρυνσης. Την πραγματικότητα αυτής της αναλήθειας περιγράψαμε με το να λες την αλήθεια για την αναλήθεια. Αυτό δείχνουμε μέσα από τις απεικονίσεις του προλεταρίου. Εκεί βρίσκεται το ενδιαφέρον μας για τη καλλιτεχνική έκφραση της κοινωνικής ωμότητας. Στο gekiga, ιαπωνικό είδος κόμιξ manga, μέσα από το έργο του Yoshihiro Tatsumi στο οποίο η κοινωνική οργή χωρίς να εκφράζεται, δε χάνει τον δρόμο της. Μέσα από την φρικτή ειρήνη της μεταπολεμικής Ιαπωνίας ξεπηδούν στις μικρές του ιστορίες οι άθλιοι όπως πραγματικά είναι... όπως πραγματικά είναι και δεν έχουν καν ιδέα. Αλλοτριωμένοι σιωπηλοί προλετάριοι καταδικασμένοι σε προβλήματα που δεν έχουν λύση και σε λύσεις που μόνο χειροτερεύουν τα πράγματα. Φρικτά πλάσματα χωρίς λύση... μέχρι την αλλαγή του κόσμου. Οι κεντρικοί ήρωες του Tatsumi δε μιλάνε ποτέ. Είναι οι προλετάριοι της Ιαπωνίας που ανέχονται τα πάντα σιωπηλοί και ήρεμοι, και που, σιγά σιγά, βλέπουν ολόκληρη τη ζωή τους να καταρρέει Και πως να φτιάξεις τη ζωή σου αν μόνο να δουλεύεις ξέρεις; Και όταν ξεσπάνε, όχι με

λόγια αλλά με πράξεις, με πράξεις ακραίες, κάνουν τα πράγματα πολύ χειρότερα. Καταστρέφουν όλη τους τη ζωή και δικαιώνουν όλες τις προσβολές που έχουν δεχτεί. Τη σιωπή τους, δεν μπορείς να την εκλάβεις πια σαν σοφία. Μεταδίδουν το βίωμα ενός κόσμου άδικου, στον οποίο κανένας δε μπορεί να είναι δίκαιος, ενός κόσμου βρώμικου στον οποίο δεν υπάρχει κανένα καθαρό σημείο θέασης, καμία καθαρή ιδέα. Αυτά τα βιβλία, που δε θα κάνουν τον αναγνώστη τους να νιώσει περήφανος που είναι προλετάριος, κάνουν σαφές ότι ο κόσμος πρέπει ν' αλλάξει (μαζί του και οι άνθρωποι). Εξάλλου ποιος θα δημιουργούσε πια θετικούς ασεγάδιαστους ήρωες και θα αναγνωριζόταν ως καλλιτέχνης. Έργα τέχνης που εμφανίζουν τους ανθρώπους του μόχθου εγκλωβισμένους στη κατάστασή τους, όταν αποφασίζουν ν' αλλάξουν τα πράγματα τα επιδεινώνουν και εμφανίζονται ακόμα πιο απεχθείς. Μόνο στο μακρινό βλέμμα του αναγνώστη διασώζεται ο τραγικός ήρωας, ότι ζουν μια ζωή που δε μπορεί να γίνει αληθινή στο γενικευμένο ψεύδος, ότι δε μπορεί να υπάρξει αναγνώριση γιατί δεν έχει απομείνει τίποτα που να αξίζει να αναγνωριστεί. Μελετώντας έναν άλλο δημιουργό κομιξ, τον Adrian Tomine βλέπουμε ότι το σύνολο του έργου του μας μεταφέρει πάντα στο ίδιο φρικτό μέρος, μέσα στον ίδιο τον εαυτό μας. Οι ήρωες του είναι ατελείς, αποκομμένοι από τον εαυτό τους, εγκλωβισμένοι σε έναν αλλοτριωμένο εαυτό. Δεν μπορούν να επικοινωνήσουν ο ένας με τον άλλο παρά να παρεξηγούνται, και όσο προσπαθούν να επιλύσουν τις διαφορές τους, αυτές γίνονται όλο και πιο μπλεγμένες. Όσο κι αν προσπαθούν δε καταφέρνουν να γεφυρώσουν τα χάσμα που τους χωρίζει με τους άλλους, γιατί ο διαχωρισμός ενυπάρχει στη ψυχική τους συγκρότηση και έτσι η επικοινωνία με τον άλλο μόνο αρνητικά μπορεί να λειτουργήσει αναδιπλασιάζοντας το ήδη διχασμένο (ή αν προτιμάτε παραμορφώνοντας το ήδη παραμορφωμένο). Πρωταγωνιστής στις ιστορίες του (και στις εικόνες του) είναι η κοινωνική τραγωδία. Αλλά η ψυχική αλλοτρίωση είναι πλέον η εμμονή της αμερικάνικης εναλλακτικής σκηνης κόμιξ. Αντί να εστιάζουμε στο απομονωμένο, ξεκομμένο, μπερδεμένο και δυστυχισμένο άτομο της εποχής μας ας προσπαθούμε να μη χάνουμε το βλέμμα μας από το κοινωνικό. Έχουμε βρεθεί εδώ σε μια έννοια του τραγικού μέσω του φетиχισμού

του εμπορεύματος, ο οποίος δεν έχει να κάνει με τη μοίρα ή τους θεούς, όμως όσο κι αν παλεύουν τα υποκείμενα αυτής της τραγωδίας είναι εξίσου καταδικασμένα. Ωστόσο ο Adorno στην αισθητική θεωρία δεν ασχολείται με το τραγικό. Το υπερβαίνει μέσω του υψηλού χωρίς να σταθεί στη στιγμή αλήθειας του.

Στο σχολείο διδαχθήκαμε μια παραδοσιακή έννοια ημιμόρφωσης ως την αλαζονεία αυτού που νομίζει ότι κάτι ξέρει, που μισοξέρει και μαζί με το μισό της γνώσης μεταδίδει και ένα μισό άγνοιας. Μια τέτοια έννοια θα ήταν πλήρης αν μπορούσαμε να δεχτούμε σε μια θετικιστική διαδικασία την ήδη επίτευξη της ολοκληρωμένης γνώσης και την αυθεντία της. Έχοντας ασκήσει σκληρή κριτική στη διακήρυξη του διαφωτισμού ότι “η γνώση είναι δύναμη”, ο Adorno περνά σε μια κριτική αντίληψη της έννοιας της ημιμόρφωσης ως τη γνώση που παραβλέπει τη τάξη των πραγμάτων. Δηλαδή, δεν είναι μια άγνοια αλλά μια γνώση στη συμμόρφωση. Μεταφέρει το ζήτημα στο πλαίσιο της νέας θεωρίας της πραγματοποίησης: *“Ημιμόρφωση είναι το πνεύμα που έχει καταληφθεί από τον φετιχιστικό χαρακτήρα του εμπορεύματος”*⁶⁵² Είναι δηλαδή μια διαλεκτική συνέπεια του φετιχισμού: *“η μόρφωση... αναγκαία οδηγήθηκε στην ημιμόρφωση”*⁶⁵³ Ημιμόρφωση είναι ο τρόπος που η πραγματοποίηση επιστρέφει στην υποκειμενικότητα, αυτό που κάνει *“εμπράγματα [τις] σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων”*. *“η μόρφωση έγινε κοινωνικοποιημένη ημιμόρφωση, η πανταχού παρουσία του αλλοτριωμένου πνεύματος. Γενετικά και νοηματικά η τελευταία δεν προηγείται της μόρφωσης, τη διαδέχεται”*⁶⁵⁴. Η ημιμόρφωση συμπορεύτηκε με μια διαδικασία ενσωμάτωσης *“Ενσωμάτωση: ενώ τα τελευταία 100 χρόνια δεν άλλαξε τίποτα στα οικονομικά θεμέλια των συνθηκών ζωής, τόσο ριζικότερες ήταν οι αλλαγές στην ιδεολογία. Αυτή συγκαλύπτει εκτενώς το οικονομικό ρήγμα και για τους πλούσιους και τους φτωχούς”*⁶⁵⁵ Μια μόρφωση ταυτίστηκε με μια ικανότητα διαφοροποίησης, δηλαδή με κοινωνικό γόητρο. Η μόρφωση γίνεται *“αντικείμενο σκηνοθεσίας”*, *“η διαλεκτική της ακινητοποιείται”*, το λόγο έχει το

652βλ. Adorno, T. W.(2000) *Θεωρία της Ημιμόρφωσης*. σ.57

653ο.π.σ.84

654ο.π. σ.24

655ο.π. σ.40

προσωπικό όφελος. Αυτό που λέει ευρέως η λέξη ημιμόρφωση: “*η κακή αφομοίωση*” είναι το συμπλήρωμα της εκπραγματισμένης συνείδησης. Αυτό που χαρακτηρίζει ο Adorno ως ημιμόρφωση είναι το αναγκαίο συμπλήρωμα της πολιτιστικής βιομηχανίας. Με τον Adorno θυμόμαστε τη περίπτωση των “*στίχων του Spaeth*”, ενός ξεχασμένου πια μουσικού που έβαζε στιχάκια στα μεγάλα κλασικά έργα σαν μια μνημοτεχνική μέθοδο για να μπορεί κάποιος να τα αναγνωρίσει εύκολα, αυτά “*δεν έχουν καμία σχέση με το περιεχόμενο των έργων, παρά αγκιστρώνονται απομυζητικά στην επιτυχία τους σαν βδέλλες, πειστικές μαρτυρίες της φετιχιστικής σχέσης της ημιμόρφωσης προς τα αντικείμενά της*”⁶⁵⁶. Κανένας δεν θυμάται πια σήμερα τα στιχάκια του Spaeth, όμως η προσπάθεια να σερβιριστεί εύπεπτη η τέχνη είναι πλέον σήμερα ο κυρίαρχος τρόπος προσέγγισής της. Όλα μαρτυρούν ότι αυτό που κάποτε ονομάστηκε πνευματικότητα διακατέχεται από την αρχή της ανταλλακτικής αξίας, ενώ θα όφειλε να είναι ακριβώς αυτό που της αντιστέκεται. Κάπου εδώ βρίσκει τη θέση της και μια πτυχή της αντιδημοτικότητας της σχολής της Φρανκφούρτης. Το εξηγεί ο Martin Jay όταν λέει ότι “*η σχολή της Φρανκφούρτης αντιπαθούσε τη μαζική κουλτούρα όχι επειδή η σχολή δεν ήταν δημοκρατική, αλλά επειδή η μαζική κουλτούρα δεν ήταν*”⁶⁵⁷. Η κυρίαρχη εχθρική απέναντι στη γνώση, η διάχυτη αντιπάθεια για τους διανοούμενους και τη θεωρία δεν είναι παρά η γραμμή άμυνας της ίδιας της πραγματοποίησης. Όχι επειδή νιώθει ότι απειλείται αλλά επειδή αυτή η στρατηγική τη βοηθά να συγκρατεί τη ταυτότητά της. Αντίθετα, η μόρφωση σήμερα είναι μια δεδομένη συνταγή αποτυχίας “*όποιος ξέρει ακόμα τι είναι ποίηση δύσκολα θα βρει μια καλοπληρωμένη θέση ως κειμενογράφος διαφημίσεων*”⁶⁵⁸.

Μέσα σε αυτό ακριβώς το πρίσμα αποκτά νόημα και η έννοια του αυταρχισμού όπως την αντιλαμβάνεται ο Adorno. Η θεωρία του αυταρχισμού δεν έχει να κάνει με ημίτρελους ηγέτες και ανορθολογικούς οπαδούς ούτε είναι προφανώς μια “*θεωρία των δύο άκρων*” όπως προσπαθεί να τη παρουσιάσει η αστική

656ο.π. σ.68

657 Jay, M. (2009). *Η διαλεκτική φαντασία*. σ.216

658 Εδώ η ένσταση έρχεται από την ίδια τη πραγματικότητα. Όχι με την επιτυχία των πραγματικά μορφωμένων ανθρώπων αλλά επειδή η πολιτιστική βιομηχανία καταφέρει να αλέθει τη πιο πρωτοπόρα τέχνη, μάλιστα χωρίς αυτή να αποτελεί άμμο στα γρανάζια της.

τάξη. Θέλουμε εδώ να δείξουμε ως έννοια του αυταρχισμού το να κηρύσσει κάποιος ακόμα και με πραότητα και συγκατάβαση ότι "τι να κάνουμε... έτσι έχουν τα πράγματα" την ώρα που τα πράγματα κυριαρχούνται από τον απρόσωπο αυταρχισμό του κεφαλαίου. Όπως η ημιμόρφωση για τον Adorno δεν είναι άγνοια αλλά εκπαίδευση στην αποδοχή της τάξης πραγμάτων, έτσι και η αυταρχικότητα μας ενδιαφέρει κυρίως ως διαλλακτικότητα... όχι το να φέρεται κάποιος με ασέβεια αλλά το να έχει ευσέβεια για την πραγματοποιημένη κοινωνία, πίστη στον καπιταλισμό ως "θρησκεία της καθημερινής ζωής". Αναπαραγωγή της καπιταλιστικής κυκλοφορίας σημαίνει διαιώνιση όλων των αυταρχικών δομών που ενδημούν στην καπιταλιστική κοινωνία. Στα πρώτα κείμενα της σχολής θα βρούμε αυτή την απόπειρα τόσο ο αυταρχισμός όσο και ο ολοκληρωτισμός να μην ειπωθούν ως θεωρίες των δύο άκρων αλλά ως προσπάθεια να μιλήσουμε για το φασισμό γνωρίζοντας ότι *"όποιος δεν θέλει να μιλήσει για τον καπιταλισμό δεν πρέπει να μιλάει και για τον φασισμό"*⁶⁵⁹.

Ο Adorno συναντά τον εργατισμό

Ο θεωρητικός του μαρξισμού John Holloway δίνει ένα ερώτημα μόνο τριών λέξεων, ρωτά: "γιατί ο Adorno" και η απάντηση 'δίνεται μέσα από αυτή τη φιλοσοφία της μη ταυτότητας⁶⁶⁰. Ο Holloway με το επιχείρημα του προσπαθεί να αρπάξει τον Adorno από τους κύκλους των πολιτισμικών σπουδών, οι οποίοι προσπάθησαν για δεκαετίες να τον ξεδοντιάσουν, και να τον επιστρατεύσει για λογαριασμό μιας εξεγερσιακής θεωρίας -ακόμα και ενάντια στη ρητή του άρνηση να στρατευτεί. Η ανάλυση του Holloway φτάνει στη μεθοδολογία του Adorno και διατρέχεται από αυτή, ωστόσο τα εννοιολογικά της εργαλεία παραμένουν εντός του πλαισίου ενός παραδοσιακού μαρξισμού, και διακηρύσσει: "αυτό που κάνει τον Adorno επαναστατικό είναι ότι η κριτική της

659Horkheimer, M. (2006). Οι Εβραίοι και η Ευρώπη, Αθήνα: Έρασμος.

660Ο John Holloway ανήκει στους παραδοσιακούς θεωρητικούς του μαρξισμού, που με κέντρο το Μεξικό προχώρησε στη συγκρότηση ενός κύκλου μαρξιστικής ανάλυσης με αναφορά στον Adorno. Το δοκίμιο του σε δύο μέρη με τίτλο *Γιατί ο Adorno* αποτέλεσε τον κορμό ενός σεμιναριακού κύκλου της Subjectivity and Critical Theory Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla, μιας συλλογικής θεωρητικής επεξεργασίας και καταλήγει στην έκδοση ενός συλλογικού τόμου για τον Adorno και την επανάσταση.

ταυτότητας είναι επαναστατική”. Έτσι εφαρμόζει τη μη ταυτότητα στη ταξική πάλη. Συσχετίζει σε μια γόνιμη αυθαιρεσία τον Adorno με τον Tronti.

“Επειδή η επίθεση στη ταυτότητα φτάνει στο πυρήνα της ίδιας της ζωής”, “αγγίζει άμεσα το ποιοι είμαστε και το τι σκεφτόμαστε”⁶⁶¹. Έτσι ο Adorno εμφανίζεται να προχωρά ακόμα πιο πέρα από τον εργατισμό, πέρα από το να βάλουμε τη ταξική σχέση με το κεφάλι πάνω “πρέπει να επανεφεύρουμε ολόκληρο το κόσμο, βάζοντας τη μη-ταυτότητα στο κέντρο, στο τρόπο που αναπνέουμε και στο τρόπο που σκεφτόμαστε”. Μια κριτική θεωρία που βάζει τη ταξική πάλη ως μη ταυτότητα στο κέντρο της κατανόησης του κόσμου ως κινητήρια δύναμη, όχι ως αντίδραση. Έτσι φαίνεται να διεκδικεί τον Adorno για τον “εξωτερικό Marx”. Επίσης είδαμε τη μη ταυτότητα ως αντικείμενο. Εδώ ο Holloway πηγαίνει πέρα από το πρωτείο του αντικειμένου και αποφαινεται ότι η μη-ταυτότητα είναι ένα συλλογικό υποκείμενο.

“Είναι ξεκάθαρο ότι η μη-ταυτότητα είναι ήρωας, το κέντρο, η κινητήρια δύναμη του κόσμου που μας παρουσιάζει ο Adorno. Αλλά τι καταλαβαίνουμε με τη “μη-ταυτότητα”; Είναι απλώς φιλοσοφική έννοια ή εννοιακή σύλληψη μιας κοινωνικής δύναμης; Η απάντηση σαφώς είναι ότι εμείς είμαστε η μη-ταυτότητα. Η δύναμη που δεν ταιριάζει, η δύναμη που αντιτίθεται σε κάθε ταυτοποίηση, η δύναμη που ξεχειλίζει είναι υποκειμενιστικά, εμείς. Και ποιοι είμαστε εμείς; “Όχι ένα φιλελεύθερο-ανθρωπιστικό εμείς, αλλά ένα ανταγωνιστικό, αυτο-ανταγωνιστικό εμείς. Είμαστε μέρος μιας ανταγωνιστικής ολότητας στην οποία “το υποκείμενο είναι ο εχθρός του υποκειμένου”. Η διαλεκτική υπάρχει επειδή είμαστε στο λάθος μέρος, στη λάθος μορφή κοινωνίας... το διαλεκτικό εμείς είναι το αντιφατικό εμείς που ζει εντός και ενάντια της καπιταλιστικής κοινωνίας, ένα μη-ταυτόσημο ταξικό εμείς”⁶⁶² Εμείς είμαστε το υποκείμενο, αυτό-που-δεν-χωρά σε κανένα περι-ορισμό. Μπορούμε να πούμε, είμαστε η εργατική τάξη, αυτό έχει νόημα μόνο αν κατανοήσουμε την “εργατική τάξη” ως έννοια που εκρήγνυται ενάντια στον εαυτό της, μια έννοια που διαλύει τα δικά της όρια”. Βέβαια αυτό είναι 100% αντίθετο, στον εσωτερικό αντορνικό μαρξισμό του

661Holloway, J., Matamoros, F., & Tischler, S. (2009). Negativity and revolution: Adorno and political activism. *Adorno and Political Activism*, 1. σ.16

662Holloway, *Why Adorno?*

Kurz, της Neue Marx-Lektüre και του Karatani. Συναντιούνται όμως στην υπέρβαση του ορίου. *“Η εργατική τάξη είναι άρνηση του κεφαλαίου, ως κρίση... η κρίση είναι θεωρητική επιλογή. Κρίση είναι το κέντρο της σκέψης επειδή αυτό που μας ενδιαφέρει δεν είναι η σταθερότητα του καπιταλισμού αλλά η αστάθεια, το εύθραυστο, ο μαρξισμός δεν είναι η θεωρία της αναπαραγωγής του κεφαλαίου, αλλά της κρίσης του. Η εργατική τάξη είναι η άρνηση και η κρίση του καπιταλισμού και έτσι η άρνηση και κρίση της δικής της ύπαρξης ως τέτοιας... η άρνηση της αφηρημένης εργασίας”*. Η ταξική πάλη είναι πάλη και ενάντια στην εργασία που υπηρετεί το κεφάλαιο. Εδώ ερχόμαστε πάλι στην κριτική στην έννοια της εργασίας: Η εργατική τάξη ως υποκείμενο της αντικαπιταλιστικής πάλης περιγράφεται στον Holloway ως αντι-εργατική αντι-τάξη. Ένα εμείς που είναι *“πέρα από τη ταυτότητα, μια άρνηση, μια ανοιχτή ερώτηση”*. Αυτή η κίνηση δεν είναι μια απλή άρνηση αλλά ένα άνοιγμα, *“μια κίνηση της άρνησης και δημιουργία, μια κίνηση που δημιουργεί ρωγμές στην επιφάνεια της κυριαρχίας”*.

Με την επιστροφή στο υποκείμενο, τοποθετεί στην ανάλυση για την αντικειμενική φαινομενικότητα το ζήτημα της ευθύνης αφού ο καπιταλισμός είναι η κίνηση που όλοι διαιωνίζουμε. *“Η κριτική της κοινωνίας αποτελεί κριτική στην ίδια μας τη συνενοχή στην αναπαραγωγή αυτής της κοινωνίας. Αυτή η συνειδητοποίηση δεν αποδυναμώνει με κανένα τρόπο την κραυγή μας. Αντίθετα, την ενισχύει, την κάνει πιο επίμονη”*⁶⁶³. Ωστόσο οι ενστάσεις μας έχουν να κάνουν με το ότι η ευθύνη κατανέμεται με βάση τη κυριαρχία αλλά κυρίως διαφωνούμε με το ότι η ανάλυση του Holloway εμμένει στην αλλοτρίωση.

Τι λέει λοιπόν η γόνιμη αυθαιρεσία της συνάντησης του Adorno με τον εργατισμό: Από τη μια λοιπόν είναι ο Adorno που αντιστρέφει το μαρξισμό βάζοντας τη μη ταυτότητα στο κέντρο της ανάλυσης. Από την άλλη είναι ο Tronti. ο οποίος θεωρεί ότι πρέπει να αντιστρέψουμε τη σχέση της καπιταλιστικής διαδικασίας με τους εργάτες, να αντιστρέψουμε τη πολικότητα, βάζοντας μπροστά τους εργάτες, την ταξική πάλη της εργατικής τάξης. Η

⁶⁶³Από το Holloway, J. (2006). *Ας αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να καταλάβουμε την εξουσία*. Σαββάλας, Αθήνα.

ταξική πάλη δεν παράγεται από την καπιταλιστική διαδικασία αλλά βρίσκεται σε μια διαρκή ανεπίλυτη ένταση μαζί της. Εδώ ο Tronti απαντά σε εξελίξεις εντός του ιταλικού μαρξισμού, που αξίζει να δούμε αφού δεν είναι ξένες προς τις γενικότερες εξελίξεις. Στην ιταλική αριστερά ήταν κυρίαρχη η τάση να συμμαχήσει με το κεφάλαιο. Όμως όπως παρατηρούν οι Bellofiore και Tomba⁶⁶⁴ το ζήτημα είναι η *“αντιφατική εσωτερική ενότητα εντός του κεφαλαίου μεταξύ της εργασιακής δύναμης και της ζωντανής εργασίας”*. Την υπαρκτή αντίφαση επισημαίνει ο Marx στο περίφημο απόσπασμα των Grundrisse για τις μηχανές *“αλλά εκεί με έναν τρόπο μπερδεμένο”*. Όμως ακριβώς σε αυτό το συγγραφικό μπλέξιμο μας επιτρέπει να δείξουμε με ποιο τρόπο η εσωτερική ενότητα είναι ταυτόχρονα και αντίφαση.

Για τον ιταλικό μαρξισμό το αίτημα να σπάσει η συμμαχία εργασίας κεφαλαίου παρουσιάζεται πρώτη φορά από τον Raniero Panzieri ενάντια στη συμμαχία *“για ανάπτυξη μέσω μιας σχεδιασμένης εδραίωσης της ορθολογικότητας που ο καπιταλισμός είχε επιφέρει σε εργοστασιακό επίπεδο”*⁶⁶⁵.

Ο μαρξισμός τόσο της Β' όσο και της Γ' Διεθνούς μέσα από ένα αίτημα για σταθερότητα, ένα οικονομίστικο αίτημα που χαρακτηριζόταν από παθητικότητα δεν είδε τη διττότητα *“εργασιακής δύναμης”* και της *“εργατικής τάξης”* που εμφανιζόταν στις ιστορικές στιγμές που η αντίφαση δεν μπορούσε πια να κρύβεται, ως επιστροφή του απωθημένου. Η κριτική αυτής της παθητικότητας (που γινόταν ενεργητική μόνο στο όνομα της σταθερότητας) ριζοσπαστικοποιείται από τον Tronti.

Ο Tronti προχωρά σε ένα ξεκαθάρισμα, και ξεχωρίζει τον μαρξισμό ως επιστήμη του κεφαλαίου απ' τον μαρξισμό ως επαναστατική θεωρία. *“Έτσι ο*

664Bellofiore R. και Tomba M. (2019) *Το “Απόσπασμα για τις Μηχανές” και τα Grundrisse: Αναλύοντας την Εργατική Ανάγνωση* στο <https://alertacomunista.wordpress.com/2019/09/12/fragment-machines-grundrisse-workerist-reading-question/>

665“η έγνοια του Panzieri να υπονομεύσει την κυρίαρχη αναθεωρητική εκδοχή παρήγαγε μια διπλή θέση: πρώτον, στο κοινωνικό επίπεδο, το κεφάλαιο δεν αποτελεί απλώς “αναρχία” μα κοινωνικό κεφάλαιο· ως τέτοιο, το κεφάλαιο ήταν ικανό σχεδιασμού, κι αυτό δεν αρνούνταν με κανέναν τρόπο τους αντιφατικούς νόμους της καπιταλιστικής συσσώρευσης, πρέπει να γίνει πλήρως σαφές ότι δεν υπάρχει τίποτα εγγενώς “μεταβατικό” στον “σχεδιασμό” σ' αφαίρεση. Η συμπληρωματική πρόταση του ισχυρισμού του Panzieri ήταν ότι, ακριβώς όπως στο κοινωνικό επίπεδο ο καπιταλιστικός σχεδιασμός παραμένει καπιταλιστικός σχεδιασμός, το ίδιο ισχύει επίσης και με τον καπιταλιστικό σχεδιασμό στο εργοστασιακό επίπεδο. Στην κυρίαρχη μαρξιστική οπτική των παραγωγικών δυνάμεων ως την αυτόνομη κινητήριος δύναμη της ιστορίας, ο Panzieri αντιπρότεινε τη θέση ότι “οι παραγωγικές σχέσεις βρίσκονται στο εσωτερικό των παραγωγικών δυνάμεων””

Tronti ριζοσπαστικοποίησε την αρμόζουσα προσέγγιση του αναδυόμενου ετερόδοξου μαρξισμού του εργατισμού, υπογραμμίζοντας το γεγονός ότι οι παραγωγικές σχέσεις είναι πρώτα και κύρια εξουσιαστικές σχέσεις”⁶⁶⁶ Βέβαια από την άλλη, η εργασιακή δύναμη περιέχει δυνητικά υπεραξία και πριν την εργασιακή διαδικασία. (Ο εργατισμός έσβησε και το δυνητικά). Το συμπέρασμα οδηγεί στο κεϊνσιανό αίτημα για αύξηση των μισθών, μια αύξηση που αν είναι ταχύτερη από την αύξηση της παραγωγικότητας, συναντά την άρνηση της εργασίας, ως αντιστάσεις που οδηγούν στη μετάβαση από την εργατική δύναμη στην εργατική τάξη. Το κεφάλαιο απαντά με την ανάπτυξη και η ανάπτυξη διευρύνει τον ανταγωνισμό. Η κρίση είναι συνέπεια του ανταγωνισμού. Ανάπτυξη και κρίση είναι ένα. Τελικά η διάκριση του Tronti ανάμεσα σε “εργατική δύναμη” και “εργατική τάξη” υποβαθμίστηκε από τους επίγονους. “*Η εργασία αντί να συλληφθεί ως “εντός και ενάντια του κεφαλαίου” όπως συνήθιζε να λέει ο Tronti, έγινε αντιληπτή ως είτε εντός του κεφαλαίου είτε ενάντια του κεφαλαίου*” παρατηρούν οι Bellofiore & Tomba. Στο μετέπειτα εργατισμό (Negri) η εργασία διατηρείται στο κέντρο αλλά μόνο στην αρνητική της μορφή. “*Η αγορά εργασίας γίνεται αντιληπτή ως το τέρμα της αντίφασης. Η εργατική τάξη υπάρχει μόνο στην άρνηση εργασίας και στο σαμποτάζ*”. Για τον Holloway ο εργατισμός ήταν αμφίσημος ακριβώς επειδή δεν έφτασε εκεί που έπρεπε: στο να ορίσει ξανά την εργατική τάξη βάζοντας στο κέντρο τη μη ταυτότητα. Θεωρεί ότι τελικά ακριβώς επειδή δεν έφτασε στη μη-ταυτότητα, ευθύνεται που επηρεάστηκε από τον μεταστρουκτουραλισμό ο οποίος αρνείται το υποκείμενο και άρα τον ταξικό αγώνα. Έτσι, η αυτονομία χρειάζεται τη κριτική θεωρία και η κριτική θεωρία την αυτονομία επειδή η αυτονομία βάζει την ταξική πάλη στον αρνητικό πυρήνα του κόσμου, και αυτό τον αρνητικό πυρήνα αναδεικνύει η κριτική θεωρία. Αυτή η προσέγγιση αν και ιδιαίτερα δημοφιλής δεν κατανοεί πλήρως τον αστερισμό εννοιών στον οποίο βρισκόμαστε. Το ίδιο όμως και κάποιες όψεις της νέας ανάγνωσης του Marx. Τα κείμενα στα οποία βρισκόμαστε εδώ πρέπει να προσεγγίζονται με προσοχή, χωρίς να θεωρούνται ορθόδοξες αναγνώσεις των θεωρητικών που επικαλούνται.

⁶⁶⁶Bellofiore, Tomba ο.π.

Η “Νέα Ανάγνωση του Marx”

Από τη θεωρητική μήτρα της “αρνητικής διαλεκτικής” του Adorno, προέκυψε, στα πλαίσια της σχολής της Φρανκφούρτης, ένα θεωρητικό κίνημα που πρότεινε μια νέα ανάγνωση της πραγματικότητας μέσα από μια “νέα ανάγνωση του Marx”. Οι Hans-Georg Backhaus και Helmut Reichelt σε ανοιχτή γραμμή επικοινωνίας θέλησαν να επανεξετάσουν τη θεωρία της αξίας βαθαίνοντας τη κριτική στον καπιταλισμό. Μέσα από τον Adorno και τον Marx αλλά και ενάντια σε αυτούς, μέσα από τη μελέτη των κειμένων τους. Αυτή η κίνηση είναι ακόμα σε εξέλιξη, με νέα αδιέξοδα και νέες διεξόδους. Στη συνέχεια θα δούμε αναλυτικά τις θέσεις αυτού του ρεύματος, και με ποιο τρόπο πιστεύουμε ότι οδήγησε τη κριτική θεωρία αλλά και τη μαρξική ανάλυση σε νέους δρόμους. Αρχική θέση ήταν ότι η μαρξική θεωρία της αξίας είναι μια θεωρία του χρήματος, ωστόσο θα δείξουμε ότι εδώ διακύβευμα είναι κάτι πολύ ευρύτερο.

Υιοθετούν από τον Adorno τη μέθοδο, τη φιλοσοφία της ιστορίας, τη θεώρηση της αστικής κοινωνίας και των θεσμών της, την ανάλυσή του για την πραγματοποίηση με κέντρο την έννοια της ανταλλαγής. Ακολουθούν στην υιοθέτηση της έννοιας της “πραγματικής αφαίρεσης” από τον Sohn-Rethel. Ωστόσο, κατά τον Bellofiore, κατάλαβαν “ότι ο μέντορας τους δεν ανέπτυξε τη θεωρία του στο σημείο της κατανόησης ότι η σύλληψη της ανταλλαγής ως μια διαδικασία πραγματικής αφαίρεσης απαιτούσε ταυτοχρόνως την ανακατασκευή της συγκρότησης των “αντικειμένων” της οικονομικής θεωρίας”⁶⁶⁷. Πιο συγκεκριμένα, το ζήτημα ήταν να δούμε ότι απ’ τη στιγμή που η “εξαντικειμενικευμένη” εννοιολογικότητα στην οποία αναφερόταν ο Adorno ήταν ενσωματωμένη στο χρήμα ως εξωτερική μορφή της αξίας, ήταν αναγκαίο ν’ ανακατασκευαστεί η γένεσις του τελευταίου.

Η φράση “νέα ανάγνωση του Marx” χρησιμοποιήθηκε πρώτη φορά από τον Backhaus το 1992 στη “διαλεκτική της αξιακής μορφής” για να περιγράψει κείμενα αρκετά παλαιότερα (ήδη του 1969 γραμμένα με τη καθοδήγηση του

⁶⁶⁷Bellofiore, R., (2019). Οι Περιπέτειες της Vergesellschaftung

Adorno). Παράλληλα με τη “neue Marx-Lektüre” εμφανίζεται και η φράση “θεωρία της αξιακής μορφής”. Και η δεύτερη ως όρος αποδίδεται μάλλον στον Backhaus που τις χρησιμοποίησε πριν από οποιονδήποτε άλλο. Ο Alfred Schmidt συστήνει και αυτός τη θεωρία του ως “θεωρία της αξιακής μορφής”. Ο Chris Arthur μιλά κι αυτός για διαλεκτική της αξιακής μορφής χωρίς να παραπέμπει στον Backhaus. Ωστόσο μια τέτοια θεωρία αργεί να αποκτήσει στοιχεία επιστημονικής σχολής, κάτι που ακόμα και σήμερα είναι υπό ερώτηση. “Θεωρία της αξιακής μορφής” και “νέα ανάγνωση του Marx” είναι παραλλαγές ενός ρεύματος το οποίο έχει σαν κεντρικό χαρακτηριστικό τη προβολή της σημασίας της κατανόησης της αξιακής μορφής από τον Marx. Σε αυτή τη κίνηση εντάσσεται και ο Werner Bonefeld με τον οποίο συνυπάρχει ήδη στο πλαίσιο της ομάδας “ανοιχτός μαρξισμός” στο οποίο βρίσκουμε και τον Κοσμά Ψυχοπαίδη αλλά και τον Moishe Postone. Σήμερα κύριος εκπρόσωπος αυτού του ρεύματος θεωρείται ο Michael Heinrich, η έντονη δημοφιλία του οποίου ίσως θέτει από μόνη της σήμερα ένα κέντρο σε ολόκληρη αυτή τη κίνηση. Στην ερώτηση που απεύθυνα στον Chris O’Kane για το πως αντιλαμβάνεται αυτή τη νέα προσέγγιση στην οποία και αυτός εντάσσεται, η απάντησή του ήταν ότι πρόκειται ξεκάθαρα για τη Κριτική θεωρία της Σχολής της Φρανκφούρτης. Σε αυτό το ρεύμα εντάσσεται όλη αυτή η κίνηση όσο και αν αυτή τη στιγμή συγκρούονται μεταξύ τους. Έτσι το βιβλίο “The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory” που ο O’Kane επιμελήθηκε μαζί με τους Bonefeld και Best έχει το χαρακτήρα τόσο πολεμικής όσο και επιστροφής για κάποιους θεωρητικούς στις φιλοσοφικές τους ρίζες, όμως εν τέλει οι όποιες ταμπέλες στη φιλοσοφία δεν είναι παρά απλές αφετηρίες. Όπως θα δείξουμε η αξίωση αυτού του ρεύματος είναι η επιστροφή μιας μαρξικής κοινωνικής θεωρίας, μια κριτική θεωρία της κοινωνίας: νέα ανάγνωση του Marx δηλαδή νέα ανάγνωση του κοινωνικού φαινομένου. Σε αυτό το ρεύμα οφείλουμε να εντάξουμε και τη δουλειά του Robert Kurz και των θεωρητικών ομάδων που συνδημιούργησε, καθώς αποτέλεσε πηγή εκλαΐκευσης και διάδοσης αυτής της θεωρητικής τάσης μέσα στα κοινωνικά κινήματα. Ίσως καμία έκφραση ολόκληρου αυτού του ρεύματος δεν αναπτύχθηκε στην απομόνωση ενός συγγραφέα, καθώς όλοι

συμμετείχαν σε θεωρητικές ομάδες και ανοιχτούς διαλόγους. Η επιστημολογία μιας τέτοιας κίνησης είναι ακόμα μετέωρη επειδή είναι ακόμα μετέωρος ο προσανατολισμός της.

Με τη νέα ανάγνωση του Marx, ως προέκταση και συστατικό αυτής της επανεκτίμησης του φετιχισμού του εμπορεύματος, εισερχόμαστε στο χρήμα ως τη μόνη μορφή της αξίας στον καπιταλισμό. Μιλήσαμε με αναφορά στον Adorno για τις έννοιες μέσα στα πράγματα, για τις έννοιες μέσα στα εμπορεύματα αλλά ή σύλληψη της ανταλλαγής ως διαδικασίας πραγματικής αφαίρεσης απαιτεί κατά τους Backhaus-Reichelt την ανακατασκευή των “αντικειμένων” της οικονομικής θεωρίας. *“Όταν η διαλεκτική φτάνει στο χρήμα ως χρήμα η αξία αυτονομείται στην ανταλλαγή τόσο που το χρήμα γίνεται το απόλυτο εμπόρευμα”*⁶⁶⁸. Ο φετιχιστικός χαρακτήρας του χρήματος γίνεται η πραγματική κοινωνική δύναμη. Δεν αρκεί να παραμερίσει η ανάλυση της εργασιακής θεωρίας της αξίας, πρέπει και από μια ανάλυση των εμπορευμάτων να περάσουμε στη χρηματική θεωρία της αξίας. Για αυτούς, το εμπόρευμα είναι μια στιγμή, η διαλεκτική κορύφωση είναι το χρήμα η κατεξοχήν κινητήρια δύναμη του κεφαλαίου -το κεφάλαιο δεν είναι χρήμα επειδή δεν είναι πράγμα αλλά διαδικασία. Ωστόσο είδαμε ήδη στο φετιχισμό του εμπορεύματος πως αυτός ο φετιχισμός μας ενδιαφέρει ουσιαστικά ακριβώς επειδή συγκροτεί αυτό το πλέγμα που απολιθώνει τη πραγματικότητα.

Είδαμε ότι το χρήμα περιγράφεται με τη παραδοξότητα μιας πραγματικής ύπαρξης του είδους-ζώο. Και ο Bellofiore εξηγεί ότι για τον Marx του Hegel, αυτό το γένος-ζώο ως ζώο πράγματι υπάρχει. Το υπεραισθητό υπάρχει ως ένα αισθητό πράγμα, ένα αισθητό υπεραισθητό πράγμα. Είναι χρήμα ως εμπόρευμα πέρα από τα εμπορεύματα, χρήμα ως ενσαρκωμένη αξία: *“[η] ιδιαίτερη εργασία που έχει υλοποιηθεί εντός του ισχύει συνεπώς ως τώρα ως γενική μορφή πραγματοποίησης της ανθρώπινης εργασίας, ως γενική εργασία”*. *“Γι’ αυτόν τον Marx είναι ακόμη περισσότερο ταιριαστό το παράθεμα που ο Backhaus κι ο Reichelt παίρνουν απ’ τον Adorno, ότι εκείνοι που αποδίδουν κάτι εννοιολογικό στην κοινωνική πραγματικότητα δεν έχουν να φοβηθούν την κατηγορία του*

668Bellofiore R. *Οι Περιπέτειες της Vergesellschaftung* σ.9

ιδεαλισμού”⁶⁶⁹. Ο Heinrich εντασσόμενος και ο ίδιος στη νέα ανάγνωση του Marx, προχωρά την ανάλυση στο ότι η ανταλλακτική αξία του εμπορεύματος, δεν μπορεί να μετατραπεί σε αισθητή ύπαρξη, σε χρήμα ως εμπόρευμα. Το χρήμα δεν είναι αξία, αναπαριστά αξία, παραμένει μια άυλη σχέση όμως την ίδια στιγμή η χρηματική μορφή της αξίας είναι η μόνη μορφή αξίας στον καπιταλισμό και επιβάλλεται σε κάθε άλλη αξία.

Στη μαρξιστική θεωρία έχουμε την άμεση κοινωνικοποίηση, την εργασία για τη παραγωγή. Όμως η κοινωνικοποίηση ως αυτόνομη σύνδεση και διαπλοκή των μελών της κοινωνίας συντελείται με τη μορφή της ανταλλαγής (αρνητική ολότητα). Η ανταλλαγή δημιουργεί αξία ως πραγματική αφαίρεση (μυστικοποίηση), η εκ των υστέρων κοινωνικοποίηση, στη σφαίρα της ανταλλαγής των εμπορευμάτων.

Για τον Heinrich, η αξιακή θεωρία του Marx καθορίζεται σε μια “εκ των υστέρων κοινωνικοποίηση”. “Το χρήμα είναι το καθολικό ισοδύναμο που επικυρώνει τις ιδιωτικές εργασίες ως κοινωνικές, εκ των υστέρων, στην εμπορευματική κυκλοφορία”⁶⁷⁰.

Για τον Reichelt, “ο Marx αξίωσε ένα πρόγραμμα αποκωδικοποίησης της κοινωνίας. Σε αυτό το πρόγραμμα (...) οι μορφές και οι κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας (...) [ήταν] ταυτόσημες με την κριτική των αντεστραμμένων μορφών της κοινωνικής ύπαρξης, μιας ύπαρξης καθοδηγούμενης από τη πρακτική του βίου των ανθρώπινων όντων”⁶⁷¹. Ο Reichelt⁶⁷² ασχολήθηκε με την ανάδειξη της σημασίας του πρωτείου του αντικειμένου. Το ερώτημα που θέτει είναι “πώς παράγεται λογικά η πραγματική αυτονόμηση” ή αλλιώς “πώς από τις αυτόνομες σχέσεις θα συναχθούν οι ανθρώπινες σχέσεις”. Μιλά για αντικειμενικότητα της κοινωνίας ως δομή “αυτονομίας του όλου” ως “μια πραγματική συστηματική δέσμευση” και εννοεί “μια πραγματική αυτονόμηση με την οποία κατακτάται μια αυτόνομη ζωή, όχι μια ζωή εκτελεστικό όργανο του όλου, μια ζωή που

669Bellofiore:17

670Bellofiore:5

671Παρατίθεται στο Chris o'Kane, Black Box

672Reichelt, H. *Η σχέση πράξης και δομής στην κοινωνική επιστήμη και η σημασία της έννοιας της λογικής ισχύος στο Κεφάλαιο του Marx. Για την γενετική ανάπτυξη μιας αναδυόμενης μορφής.* στο <http://www.fks.uoc.gr/greek/Psyxopaidh/PhilosohyToday-ReicheltText-Greek.pdf>

αντιτίθεται σε αυτό”. Τα υποκείμενα είναι αναγκαία για αυτή την αντικειμενικότητα, όχι επειδή χωρίς αυτά δε θα υπήρχε κάποιος να τη νοήσει αλλά ακριβώς επειδή σε αυτά ξεφεύγει και είναι αυτό που ξεφεύγει που τη θεμελιώνει, αυτό που δεν κατανοούν. Αυτή την αυτονομημένη αντικειμενική ύπαρξη είναι που απαιτείται να ερμηνεύσουμε. Ξαναδιαβάζει το φετιχισμό του εμπορεύματος του Marx, το “Ου γαρ οίδασι, αλλά ποιούσι”, στο βαθμό που εξισώνουν κατά την ανταλλαγή τα προϊόντα τους ως αξίες, εξισώνουν και τις διαφορετικές μεταξύ τους εργασίες τους. Εξηγεί ότι η έκθεση της αξιακής μορφής μπορεί να σημαίνει *“μια κίνηση της σκέψης που έχει αντικειμενικό χαρακτήρα, αντικειμενικό χαρακτήρα με την έννοια ότι εξελίσσεται μεν στους ανθρώπους, αυτοί όμως δε συνοδεύουν αυτή την αφαιρετική διαδικασία με μια προσήκουσα, ταιριαστή στο πράγμα συνείδηση”* Έχει χαρακτήρα αντικειμένου ακριβώς εξαιτίας αυτής της αστοχίας των ανθρώπων, της άγνοιας λόγω της μυστικοποίησης. Αυτό που ξεφεύγει είναι τόσο στη δομή όσο και στην έννοια⁶⁷³.

Ο Reichelt βρίσκεται σε μια διαρκή αναφορά στον Adorno. Θεωρεί ότι *“ο Adorno προσπάθησε με νέα ορμή να προσδιορίσει την ανταλλακτική αφαίρεση σαν μία “προσδιορισμένη άρνηση” και να την σκεφτεί σε συνάρτηση με την έννοια της αφηρημένης εργασίας ως πυρηνικό στοιχείο του αντικειμενικού συστήματος. Το γεγονός ότι έτσι πλησιάζει περισσότερο στον Hegel, δεν τον φοβίζεται”*⁶⁷⁴. Έτσι προσπαθεί να υπερβεί τις ενστάσεις του απέναντι στην ιδέα του συστήματος, με ένα σύστημα που θα στηρίζεται στην “εννοιακή ουσία”. Η κοινωνία είναι έννοια, οφείλει να είναι έννοια. Το αίτημα για αυτονομία σημαίνει να μας έρχονται οι έννοιες από τα ίδια τα πράγματα, να βιώνουμε αυτή τη σχέση ως ελλειπτική και σε αυτή την ελλειπτικότητα να συνάγεται η δέσμευση ως λογική παραγωγή της. Έτσι φτάνει σε αυτό που ο Adorno αποκαλούσε *“Τα Ιερά και τα Όσια της Κριτικής Θεωρίας”*. Για τον Reichelt ο Adorno έκανε την αποφασιστική υπόδειξη: ότι η ανεξαρτητοποιημένη αξία στο καθεαυτό είναι της θα πρέπει να αποκρυπτογραφηθεί ως ένα “αντικειμενικά

673Reichelt, H. *Η κριτική της πολιτικής οικονομίας ως θεωρία σύστασης της αξίας* σ.34

674ο.π. σ.5

εννοιακό στοιχείο”, το οποίο προκύπτει από πράξεις ανταλλαγής⁶⁷⁵. “*Η οικονομική μορφή δεν επιτρέπεται πλέον να συλληφθεί ως πράγμα, αλλά ως κάτι το ισχύον, που μόνο αυτό παράγει την κατηγοριακή-οικονομική συναρμογή μεταξύ των υποκειμένων και του κόσμου των πραγμάτων και συγκροτεί την “αντικειμενική επίφαση”, η οποία εξώθησε τον φιλόσοφο Simmel στην κατασκευή του ενδιάμεσου κόσμου ως της πατρίδας της αξίας*”⁶⁷⁶. Έτσι φτάνει ο Reichelt στην έννοια της ισχύος, εμβληματική για το θεωρητικό του σύμπαν. Ισχύον είναι ο κόσμος των πραγμάτων μας λέει. Όμως και το πως θα όφειλαν να είναι τα πράγματα υπάρχει επίσης σε αυτά. Εδώ η ανάλυση της Neue Marx-Lektüre δύσκολα ξεχωρίζει από τον ίδιο τον Adorno.

Ο Patrick Murray συνοψίζει εύστοχα τις θέσεις του άλλου κύριου εκφραστή της Neue Marx-Lektüre, Hans-Georg Backhaus⁶⁷⁷, συνοψίζοντας τη δική του ανάγνωση του Marx, μέσω του Adorno, (1) δίνει κι αυτός έμφαση στη διάκριση του Marx από τον Ricardo. Απομακρύνοντας τον Marx από τον Ricardo απομακρίνεται και από την εργασία ως πηγή της αξίας. (αυτή η έμφαση στο διαχωρισμό του Marx από τον Ricardo χαρακτηρίζει και το έργο του Henryk Grossman) (2) Προχωρά σε μια απόλυτη διάκριση ανάμεσα σε οικονομολόγους και κριτικούς της πολιτικής οικονομίας. Το ότι ο Marx είναι κριτικός της πολιτικής οικονομίας σημαίνει ότι δεν είναι οικονομολόγος. (3) Επισημαίνει ότι μας έχει διαφύγει πλήρως αυτό που ο Rubin⁶⁷⁸ ονομάζει “ποιοτική κοινωνιολογική” όψη της μαρξικής θεωρίας της αξίας⁶⁷⁹. (4) Το χρήμα μπορεί το ίδιο να μην είναι αξία, αλλά είναι η αναγκαία μορφή εμφάνισης της αξίας (5) ένα μεθοδολογικό ζήτημα, να αναδυθεί η διαλεκτική μέθοδος του Marx (6) θεωρεί ότι για τον Marx η “ανταλλακτική αξία” ταυτίζεται με το ταμπελάκι της τιμής του προϊόντος. Δεν υπάρχει διαλεκτική με την αξία χρήσης. Δεν έχουμε κάποια χρήσιμα πράγματα που μετατρέπονται σε εμπορεύματα που ανταλλάσσονται. Η ανταλλακτική αξία βρίσκεται σε μια διαφορετική διάσταση

675ο.π. σ.7

676ο.π. σ.10

677παραθέτουμε τη συνόψιση των θέσεων του Backhaus που κάνει στο “Sage Handbook of Critical..” ο Patrick Murray σ.768

678Rubin (1972) σ.73–4

679σχόλια για τη κοινωνιολογία στο άρθρο Bonefeld, W. (2016). Negative dialectics and the critique of economic objectivity. History of the Human Sciences, 29(2), 60-76.

από την αξία χρήσης. (7) Αν και ο Marx δεν μας παρέχει τα εφόδια, καλούμαστε να διαμορφώσουμε μια ιδιαίτερη μαρξική θεωρία του χρήματος που δε θα πηγάζει από τη κλασική εργασιακή θεωρία της αξίας η οποία αντλεί το χρήμα ως χρήμα (8) *“Η ανάλυση της λογικής δομής της αξιακής μορφής δεν πρέπει να διαχωριστεί από την ανάλυση του ιστορικού, κοινωνικού περιεχομένου της”*⁶⁸⁰. Φυσικά, εάν η αξία ήταν ενσωματωμένη *“εργασία”*, δεν θα είχε *“ιστορικό, κοινωνικό περιεχόμενο”*. Οι μεθοδολογικές εκτιμήσεις που εμπλέκονται στην κριτική της πολιτικής οικονομίας δεν μπορούν να διαχωριστούν από ουσιαστικές οικονομικές και κοινωνιολογικές.

Συνεχίζοντας τις απαριθμήσεις, είναι ο Backhaus που με τη σειρά του μας απαριθμεί γιατί οφείλουμε να επιστρέφουμε στον Adorno και θέτοντας σαν βάση δύο του κείμενα, το *“κοινωνιολογία και εμπειρική έρευνα”* και στο κεφάλαιο *“παγκόσμιο πνεύμα και φυσική ιστορία”* της αρνητικής διαλεκτικής. Από αυτά θεωρεί ότι μπορούμε να πάρουμε τέσσερις ιδέες που καθοδηγούν το έργο του: *“(α) ο Adorno είναι, απ’ όσο γνωρίζω, ο μόνος συγγραφέας που έχει θεματοποιήσει αυτό που ο Marx ορίζει “αντικειμενικές ψευδαισθήσεις” των οικονομικών κατηγοριών. (β) το πως παριστά ο Adorno τον “αιθέρα” της κοινωνίας, τον υποκειμενικό-αντικειμενικό χαρακτήρα των κατηγοριών σχετίζεται πρωτίστως με την εγγελιανή έννοια του πνεύματος και τη παραδοσιακή διαλεκτική υποκειμένου-αντικειμένου (γ) η ιδέα του Adorno για τις έννοιες... που το αντικείμενο έχει για τον εαυτό του ως αυτό το οποίο το ίδιο το αντικείμενο θέλει να είναι (δ) την έννοια της “αντικειμενικής ανορθολογικότητας”. Υπάρχει μάλλον και μια (ε) πέμπτη κεντρική σκέψη που σχετίζεται εξίσου με τη φιλοσοφικο-οικονομική προβληματική, η οποία δεν μπορεί να χωρέσει εδώ: ο δυναμικός χαρακτήρας των κοινωνικό-οικονομικών κατηγοριών”*.

Είμαστε ήδη αρκετά μακριά από τα όρια του παραδοσιακού ή κλασικού μαρξισμού, η στάση απέναντι σε αυτόν δεν είναι ομοιόμορφη. Σίγουρα κάποιες από τις θέσεις της Neue Marx-Lektüre δεν μπορούν να συνυπάρξουν με αυτόν, κάποιες συγκροτούνται ενάντια σε αυτόν, ωστόσο στους θεωρητικούς που εξετάζουμε τώρα δεν υπάρχει ο πολεμικός χαρακτήρας των κειμένων του Kurz

⁶⁸⁰Backhaus, H.-G. (1980) *On the Dialectics of the Value-Form*. Thesis Eleven, 1. σ.107

ούτε άλλων. Η κριτική στο μαρξισμό οφείλει να διέπεται από σεβασμό για τους ανιδιοτελείς αγώνες στο επίπεδο της πράξης και της θεωρίας κάτω από δύσκολες συνθήκες.

Ένας θεωρητικός που αντέταξε τη θεωρία της αξίας σε ολόκληρη τη μαρξιστική παράδοση μετά τον Marx, αποκαλώντας τη “παραδοσιακό μαρξισμό” είναι ο Moishe Postone, που θεωρείται εκπρόσωπος της σχολής της αξιακής μορφής αν και ο ίδιος μάλλον θεωρούσε ότι βρίσκεται σε μια δική του, προσωπική διαδρομή. Για τον Postone ο μαρξισμός έχει παρανοήσει δύο κομβικές έννοιες: την αξία και την εργασία. Η αξία ταυτίστηκε με τον πλούτο και η εργασία στον καπιταλισμό “οφείλει να υπάρχει με τη μορφή της αξίας” και “αναγκαία εμφανίζεται με μια μορφή που ταυτόχρονα την εκφράζει και την αποκρύπτει”⁶⁸¹.

Θα παραθέσουμε και για αυτόν τη συνόψιση των θέσεών του από τον Patrick Murray⁶⁸². Η θέση (α) είναι η αντιπαράθεση με τον παραδοσιακό μαρξισμό που επικεντρώνεται στην εργασία και τη παραγωγή, απορρίπτοντας την ανταλλαγή και τη διανομή. Έτσι ο παραδοσιακός μαρξισμός συμπεραίνει ότι (β) η παραγωγή και η διανομή είναι διακριτές, κάτι που κατέδειξε ο Marx ως λάθος ήδη πριν το *Κεφάλαιο*, στο χειρόγραφο του 1857. Έτσι (γ) αυτός ο μαρξισμός αποτυγχάνει να αναγνωρίσει τις ειδικές κοινωνικές μορφές της εργασίας και της παραγωγής και (δ) αντίθετα υιοθετεί την α-κοινωνική και αν-ιστορική ρικαντιανή σύλληψη της υπόστασης της αξίας ως ενσωματωμένης εργασίας. (ε) Συλλαμβάνοντας την αξία ως ενσωματωμένη εργασία, δηλαδή, ανθρώπινη εργασία ανεξάρτητη από την κοινωνική μορφή, αντιλαμβάνεται την αξία ως υπερϊστορική. (ζ) Αφού οι βαθύτερες ρίζες της καπιταλιστικής ορμής εδράζονται σε αντινομικές ενορμήσεις της παραγωγής, δεν παρέχει ούτε μπορεί να παράσχει άμεσα τη βάση της ιστορικής κριτικής του καπιταλισμού ή μιας εξήγησης του αντινομικού του χαρακτήρα. (η) Συλλαμβάνει την επανάσταση ως θρίαμβο της εργασίας παρά ως μια μεταμόρφωση του κοινωνικού σκοπού και πρόθεσης της εργασίας. (θ) αποτυγχάνει να συλλάβει την ιδέα μιας συγκεκριμένης κοινωνικής μορφής παραγωγής, αποτυγχάνει να συλλάβει ότι “ο

681Postone, M. (1993). *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge University Press. σ. 63

682SAGE:768

τρόπος που οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται και συλλαμβάνουν τον κόσμο της καπιταλιστικής κοινωνίας έχει σχηματιστεί από τις μορφές των κοινωνικών τους σχέσεων, που κατανοούνται ως δομημένες μορφές της καθημερινής κοινωνικής πρακτικής.

Για τον Bonefeld έχουμε ήδη μιλήσει, πρέπει ωστόσο να επισημάνουμε την παρουσία του σε αυτό το ρεύμα σκέψης. Για τον Bonefeld η Neue Marx-Lektüre προσφέρει μια κριτική εναλλακτική στον κλασικό μαρξισμό, συμπεριλαμβανομένου του αλθουσεριανού δομισμού, στρεφόμενη ενάντια στην παραδοσιακή ιδέα της κοινωνίας ως ιστορικά προσδιορισμένης δομής κάποιων ιστορικών νόμων. Αναπτύσσει με διαφορετικό τρόπο τις κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας μέσα από το κοινωνικό τους πλαίσιο. Ενάντια στη παραδοσιακή οπτική, συλλαμβάνει τις κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας ως ορισμένα και παροδικά προϊόντα της ορισμένης και παροδικής πραγματικότητας των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων ως υπάρχουσα ολότητα. Παρόλα αυτά, κρατώντας τον ταξικό ανταγωνισμό επί των όπλων φέρεται στη κοινωνία ως αντιφατική μέσα από τα εννοιακά λογικά συστήματα οικονομικής αναστροφής. Θεωρεί συνεπώς ότι η Neue Marx-Lektüre έχει λίγα να πει για τη πολιτική μορφή της πολιτικής οικονομίας, το κράτος. Βλέποντας τη πολιτική οικονομία ως υποτιθέμενα διακριτή οικονομική τάξη της “τερατώδους αναστροφής” η σύλληψη της καπιταλιστικής κοινωνίας ως αρνητικής ολότητας παραμένει απλή απαίτηση”. Ετσι ο ίδιος επανανοηματοδοτεί τις βασικές θέσεις την Neue Marx-Lektüre κάνοντάς τις να απολήγουν στο πολιτικό πεδίο. Ο δημόσιος χώρος, οι θεσμοί, η ταξική πάλη δεν είναι υπό κατάργηση για τον Adorno, τα πολιτικά εργαλεία της αστικής κοινωνίας που επιτρέπουν την ελεύθερη διαμεσολάβηση της διαλεκτικής αναδεικνύουν την “η ουσία της ανταγωνιστικής κοινωνίας [που] δεν είναι μια κοινωνία-με-αντιφάσεις ή παρά-τις-αντιφάσεις, αλλά με την αρετή των αντιφάσεών της”⁶⁸³.

683 Adorno, T. W. (2008) *Lectures on Negative Dialectics*. Cambridge. σ.8–9.

Σχισμές στη Σκέψη

Με αυτή μας τη προσέγγιση που ακολουθεί το νήμα που συνδέει τον Marx με τον Adorno πέφτουμε διαρκώς σε θεωρητικά σχήματα που προσπαθούν να παρουσιάσουν ένα στοχαστή ενάντια στις πτυχές της ίδιας του της σκέψης. Έτσι ερχόμαστε αντιμέτωποι με τον Marx χωρίς τον Hegel (Derek Sayer), τον Marx χωρίς τον Ricardo (Patrick Murray), τον Marx χωρίς τη πάλη των τάξεων (Ganssman, Hodgson), τον Marx χωρίς την εργασία, τον Marx πέρα από την ανταλλαγή (Karatani), τον Marx χωρίς τη πάλη των τάξεων, τον Adorno χωρίς τη θεωρία του εργαλειακού λόγου, τον Adorno χωρίς τη κριτική στον ανορθολογισμό, τον εσωτερικό Marx χωρίς τον εξωτερικό Marx (Kurz), την ακόμα πιο έντονη αντιπαράθεση ανάμεσα σε ώριμο και νεαρό Marx, τον Marx χωρίς τον ιστορικό υλισμό, τον Freud χωρίς τη λιβιδινική οικονομία (Fromm), τον Adorno ενάντια στον Habermas (J. Bernstein) και τον Adorno ενάντια στην παραδοσιακή πρόσληψη του έργου του. Όλες αυτές οι προσεγγίσεις μπορούν να γίνουν γόνιμες ασκήσεις που οδηγούν μπροστά τη σκέψη, αλλά δεν μπορούν να αλλάξουν ένα παρελθόντα αστερισμό ιδεών τόσο που να αρνηθούμε εκ μέρους του αυτά που κάποιος όντως έγραψε. Ο κάθε στοχαστής προσδιορίζεται από το σύνολο του έργου του, από τα λάθη, τις αντιφάσεις και τις ασυνέπειες και δε μας επιτρέπει η ίδια η ιστορική διάσταση των ιδεών να τον στρογγυλοποιήσουμε για να τον κάνουμε συνεπή με έναν εαυτό του που εμείς λαχταράμε να προβάλουμε. Ακόμα και το να απομονώσουμε κάποια θραύσματα μιας σκέψης, διατηρούνται ακριβώς ως θραύσματα, περιέχουν εντός τους αυτό από το οποίο τα αποκόψαμε. Από την άλλη, κριτική θεωρία σημαίνει ακριβώς μια θεωρία που δε γίνεται ποτέ παραδοσιακή, γιατί εφευρίσκει διαρκώς τον εαυτό της ώστε να ανταποκριθεί στα ριζοσπαστικά αιτήματα της κάθε εποχής. Το ερώτημα λοιπόν γυρίζει προς τα εμάς και γίνεται: εμείς τι επιδιώκουμε επιλέγοντας να παρουσιάσουμε ένα συγκεκριμένο Marx και έναν συγκεκριμένο Adorno, αν και πόσο παραβιάζουμε τη φιλολογία και αν αξίζει τον κόπο αυτή η κίνηση, απέναντι στους συγγραφείς αλλά κυρίως στην ερμηνεία της πραγματικότητας.

Κριτική του αστικού ορίζοντα

Μια κατεύθυνση της κριτικής θεωρίας ξεκινά από την κριτική του Marx σε αυτό που ονομάζει όρια του αστικού ορίζοντα⁶⁸⁴. Κατά τον Simon Clarke ο Marx επιτέλεσε μια επιστημονική επανάσταση της κοινωνικής σκέψης το 19ο αιώνα στο ότι έδειξε πως “*η πολιτική οικονομία παραμέλησε τη κοινωνική μορφή της καπιταλιστικής παραγωγής*”⁶⁸⁵. Αυτή η παραμέληση οδήγησε στη παρατήρηση ότι υπάρχει μια “ψευδαίσθηση του οικονομικού πεδίου” που διαφεύγει σε πολλούς θεωρητικούς οι οποίοι συνεχίζουν να κινούνται εντός του οικονομικού πεδίου χωρίς να το αντιμετωπίζουν ως διαστρέβλωση στην ολότητά του. Έτσι ο Patrick Murray διακρίνει σε “critical political economy” και “critique of political economy”. Μάλιστα δε θεωρεί ότι μια τέτοια κριτική είναι παρούσα στη σκέψη των Pollock, Horkheimer, και Habermas, τους βάζει στη πρώτη κατηγορία, δηλαδή στους αστούς οικονομολόγους. Ενώ στη δεύτερη, από τη σχολή της Φρανκφούρτης, ανήκουν μόνο οι Adorno και Grossman. Για τον Murray “στο κέντρο της κριτικής θεωρίας του Adorno βρίσκεται η κριτική της πολιτικής οικονομίας” και αυτό αποδεικνύεται μέσα από μια σειρά συγγραφέων (Rose, Braunstein, Lotz, Bonefeld)⁶⁸⁶. Θεωρεί λοιπόν ότι η κριτική του εργαλειακού λόγου είναι ανταγωνιστική στη κριτική της πολιτικής οικονομίας.

Μια τέτοια θεώρηση, τείνει σε ένα βαθμό να “αντιμετωπίζει τις φιλοσοφικές έννοιες σαν ταύρος σε υαλοπωλείο” (όπως έλεγε ο Adorno για τον Marx) και βρίσκει την αλήθεια της στις υπερβολές της (όπως έλεγε ο Adorno για τον Freud) αλλά κινδυνεύει μέσα στη πολεμική της να χάσει τα γόνιμα στοιχεία της. Ο Murray στρέφεται ενάντια στην ανάλυση του εργαλειακού λόγου, θεωρώντας πως αν και αυτό το φαινόμενο είναι υπαρκτό στις συνέπειές του, εντάσσεται σε αυτό που ο Marx αποκαλούσε “αστικό ορίζοντα”. Ο Murray περιγράφει μια διαδικασία μετάβασης της σχολής της Φρανκφούρτης από τον Marx στον Weber, από τη κριτική της πολιτικής οικονομίας στη κριτική του εργαλειακού

684K1:728

685Clarke, S. (1982). *Marx, Marginalism and Modern Sociology: from Adam Smith*. Max Weber, 61., σ. 240

686Gillian R. *The Melancholy Science*, Braunstein D. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*, Lotz Ch. *The Capitalist Schema*, και Werner Bonefeld's *Critical Theory and the Critique of Political Economy*

λόγου, μια μετάβαση που αποτυπώνεται σε όψεις των κειμένων της πρώτης γενιάς. Για τον Postone αυτό οφείλεται στην απουσία του συγκεκριμένου χαρακτήρα της εργασίας στον καπιταλισμό που κάνει τη κριτική θεωρία να αποδίδει τις συνέπειες του καπιταλισμού στην ίδια την εργασία εν γένει και όχι στην κατηγορία της “αφηρημένης εργασίας”. Ο Postone θεωρεί ότι κάθε κριτική του εργαλειακού λόγου, ακόμα και όπως εκδηλώθηκε στον Habermas και την Arendt προέρχεται από τον Horkheimer, ο οποίος ταυτίζει τον εργαλειακό λόγο “με την εργασία κατά και διεαυτή και από αυτό δεν μπορεί να προέλθει μια ερμηνεία για το διαρκώς αυξανόμενο εργαλειακό χαρακτήρα του κόσμου -τη αυξανόμενη κυριαρχία των χωρίς αξίες μέσων πάνω σε ουσιαστικές αξίες και στόχους, τη μεταμόρφωση του κόσμου σε έναν κόσμο μέσων”⁶⁸⁷. Ο Murray παρατηρεί ότι η “κριτική πολιτική οικονομία” (*Critical political economy*) και η κριτική του εργαλειακού λόγου κατευθύνονται προς ένα αντικείμενο που δεν υπάρχει, την “οικονομία εν γένει”⁶⁸⁸.

Η ψευδαίσθηση του οικονομικού

Είναι η πεμπτουσία της τομής που φέρει η Neue Marx-Lektüre η επισήμανση ότι το *Κεφάλαιο* δεν είναι απλώς “μαρξιστική οικονομολογία”, αλλά μια κριτική της οικονομολογίας”⁶⁸⁹. Δεν είναι το πρώτο θεωρητικό ρεύμα που περιγράφει αυτή τη τάση, είναι όμως το πρώτο που την θέτει ως κεντρική θέση. Με αυτή τη κίνηση, και παρά τις έντονες ενστάσεις που έχει δεχτεί, συνεχίζει να κλονίζει και να αναδιοργανώνει τον μαρξισμό τις τελευταίες δεκαετίες. Νέα μαρξιστικά ρεύματα, κομμουνιστικές οργανώσεις που συνδέονται με τον αναρχισμό, μη ακαδημαϊκοί θεωρητικοί κύκλοι, αναλαμβάνουν να ερμηνεύσουν και να διαδώσουν αυτή τη κίνηση. Σε αυτή τη μελέτη θα θέλαμε να προκρίνουμε ότι αν υπάρχει μια ψευδαίσθηση του οικονομικού, αυτό δεν σημαίνει ότι η οικονομία η ίδια είναι μια ψευδαίσθηση, αλλά ότι η οικονομία επιτελεί μια

687Postone (1993) σ.180

688SAGE:770

689Heinrich, M. *Νέες αναγνώσεις και νέα κείμενα: Το Κεφάλαιο του Μαρξ μετά την έκδοση MEGA2* στο Μηλιός (επιμ.) (2018) *150 χρόνια Καρλ Μαρξ «Το Κεφάλαιο»*. Στοχασμοί για τον 21ο αιώνα στο http://users.ntua.gr/jmilios/150_years_capital_-_web_-_gr.pdf σ.17

ψευδαίσθηση, μια μυστικοποίηση. Κρύβει διαρκώς και συγκαλύπτει τη διαδικασία αξιοποίησης όπως αυτή συγκροτείται στη παραγωγή και εκδηλώνεται στην ανταλλαγή.

Ο Patrick Murray⁶⁹⁰ αμφισβητεί το σύνολο του οικονομικού πεδίου μιλώντας για τη “ψευδαίσθηση του οικονομικού” και όχι απλώς τη κατηγορία της “εργασίας εν γένει”. “Δεν είναι απλώς ο καπιταλισμός ένας συγκεκριμένος ιστορικός τρόπος παραγωγής, αλλά η οικονομία εν γένει”⁶⁹¹ Όμως η “ψευδαίσθησης της οικονομίας” του Murray τείνει να παραβλέπει ότι η οικονομία δεν είναι μόνο ψευδαίσθηση αλλά ταυτόχρονα και σκληρή πραγματικότητα, είναι αντικειμενική φαινομενικότητα. Οι οικονομικές κατηγορίες μπορεί να είναι ιδεολογικά σχήματα της κυριαρχίας αλλά είναι και τα εργαλεία που χρησιμοποιούμε για να περιγράψουμε τις σχέσεις υποτέλειας. Όταν καταγγέλλουμε την ανεργία και τα υψηλά ενοίκια δεν ασχολούμαστε με ψευδαισθήσεις, το ίδιο και ο Marx όταν ονομάζει οικονομική κατηγορία το υπερατλαντικό εμπόριο σκλάβων. Στην ίδια γραμμή για τη ψευδαίσθηση του οικονομικού κινείται και ο Samuel Chambers στο *There's No Such Thing as The Economy*. Τα οικονομικά εγχειρίδια στο πλαίσιο του καταμερισμού των πεδίων, οριοθετούν και προστατεύουν αυτό που ονομάζουν “η οικονομία” αποτρέποντας κάθε αξιακό ζήτημα να εισέλθει ως ξένο σώμα. Αυτό που κάνει η θεωρία, κάνει και η καπιταλιστική πραγματικότητα. Θέτει τις δικές της αξίες.

Έτσι το ζήτημα της αξίας είναι αδιαχώριστο από τη λειτουργία των οικονομικών δυνάμεων. Και το να φέρεις στο φως αυτή την ενότητα αναδεικνύει τη βασική εσωτερική αντίφαση της λειτουργίας των οικονομικών και την υπέρβαση της λογικής του κεφαλαίου. “βλέπουμε ότι ολόκληρο το μοντέλο της ηθικής οικονομίας, νοούμενο ως προσπάθεια εξέλιξης μιας “απλής οικονομικής θεωρίας” είναι ξεκάθαρα χρεοκοπημένο από την αρχή. Ο φιλόσοφος που δημιουργεί νέες αξίες ή νέες “κανονιστικές αρχές” απευθείας από τον εγκέφαλό του, ή έμμεσα από φιλοσοφικά σχήματα ή προγράμματα, θα είναι πάντα αβοήθητος απέναντι σε μια κοινωνική τάξη που διαμορφώνει της

690Murray P. (2002) *The Illusion of the Economic*. In: Campbell M., Reuten G. (eds) *The Culmination of Capital*. Palgrave Macmillan, London. https://doi.org/10.1057/9780230597099_11 σ. 246-272

691ο.π. σ.250

αξίες της μέσω συγκεκριμένων υλικών πρακτικών. Ο Marx μελετώντας μια ολόκληρη ζωή τη καπιταλιστική αξιακή μορφή, κατέδειξε την αδυναμία να φτάσουμε σε μια μετασχηματιστική κριτική του καπιταλισμού αντιτιθέμενου σε ένα νέο πλαίσιο αξιών από τα έξω. Ο λόγος για τον οποίο είναι κρίσιμος: ο καπιταλισμός δεν προσφέρει μια επιλογή αξιακών συστημάτων. παράγει και επιβάλλει το δικό του. Επομένως, ο μόνος τρόπος για να αντιταχθούμε στον καπιταλισμό είναι να αναιρέσουμε και να επαναδιαμορφώσουμε τις δομές του, όχι να αξιολογήσουμε αυτές τις δομές ή τις επιπτώσεις τους διαφορετικά. Το τελευταίο αποδεικνύεται εξ ορισμού αδύνατο άπαξ και καταλάβουμε πώς λειτουργεί η λογική του κεφαλαίου σε μια συγκεκριμένη κοινωνική τάξη⁶⁹². Όσοι ασχολούνται με τον μαρξισμό συχνά θεωρούν ως δεδομένο "ότι το Κεφάλαιο του Marx είναι το καλύτερο κομμάτι της "θετικής επιστήμης" των οικονομικών, μολαταύτα ένα κομμάτι τους, ενώ στη πραγματικότητα είναι αντίθεση σε αυτά. Η μαρξική θεωρία στοχεύει όχι στην επίλυση των "οικονομικών προβλημάτων" της αστικής κοινωνίας αλλά να τα αναδείξει ως ανεπίλυτα. Ο Marx ήταν σοσιαλιστής, όχι οικονομολόγος"⁶⁹³.

Το κεντρικό ζήτημα σε αυτή την διαφορά συνδέεται με τον Ricardo. Ο Marx εμφανίζεται να αποδέχεται ένα τμήμα της θεωρίας του Ricardo, έναν θεωρητικό της πολιτικής οικονομίας που για άλλους απορρίπτει. Η αρχαιολόγηση των κειμένων παρέχει κάποιες απαντήσεις, ο Δημήτρης Παπαφωτίου θεωρεί ότι "*ο Marx εγκαθιδρύει σταδιακά στο Κεφάλαιο μια νέα αντίληψη περί της σχέσης εργασίας και αξίας. Η νέα αυτή αντίληψη λειτουργεί ανταγωνιστικά στον ρικαρντιανό πυρήνα της αρχικής θεωρίας του*"⁶⁹⁴. Έτσι η Neue Marx-Lektüre εστιάζει στη γενικευμένη παρεξήγηση που παραδοσιακού μαρξισμού να θεωρεί τον Marx ως αριστερό ρικαρντιανό, ως μια ριζοσπαστική εκδοχή της εργασιακής θεωρίας της αξίας. Παρακολουθούμε τη προσπάθεια μας θεωρίας της αξιακής μορφής να απομακρύνει τον Marx από την εργασιακή θεωρία της αξίας. "*Η ρικαρντιανή θεωρία δεν μπορεί παρά να αντιμετωπίζει όμοια τον*

692Chambers, S. A. (2018). *There's No Such Thing as "The Economy": Essays on Capitalist Value.* punctum books. σ.143

693Mattick, P. (1983). *Marxism, Last Refuge of the Bourgeoisie?*. ME Sharpe. σ.87

694Παπαφωτίου, Δ. *σχολιασμός στην εισήγηση του Michael Heinrich στο συνέδριο 150 χρόνια...*

πλούτο και την αξία, έτσι δεν την προβληματίζει η αξία αλλά η υπεραξίας”⁶⁹⁵ “Μα για τον Marx η αξία είναι πρόβλημα. Ένα τερατώδες πρόβλημα” ...παράδειγμα ο τριαδικός τύπος ως ρικαρντιανή αντίφαση του Marx: “Με τη τριαδική φόρμουλα επιστρέφουμε στο κυρίως θέμα του Marx, ότι ο καπιταλισμός είναι κοσμική επιτομή “της χριστιανικής λατρείας του ανθρώπου αφηρημένη”⁶⁹⁶.

Ίσως πρέπει να δούμε ως κυρίως θέμα τη συμβατότητα δύο φαινομενικά ασυμβίβαστων ιδεών: απο τη μια ο καπιταλισμός ως κοινωνία ισότητας και από την άλλη ο καπιταλισμός ως ταξική κοινωνία “η τριαδική φόρμουλα ματαιώνει τις βαθύτερες ιδέες του Marx για το οικονομικό σύστημα. Αυτές οι ιδέες απορρίπτουν τη ρικαρντιανή θεωρία της αξίας λόγω της αστικής της αδιαφορίας για τη κοινωνική μορφή”⁶⁹⁷.

Για έναν ρικαρντιανό μαρξισμό από τον οποίο οφείλουμε να διαχωριστούμε μιλά και ο Μηλιός, ωστόσο δε μιλά για το ζήτημα της πραγματικότητας ως διακύβευμα. Για τον Μηλιό, ο Engels, στον τρίτο τόμο του *Κεφαλαίου*, προέβη σε ανασυντάξεις, όπως σε αυτή τη του τριαδικού τύπου, “όχι μόνο ταύτισε το ρικαρντιανό στοιχείο στα κείμενα του Marx με το πραγματικό θεωρητικό του σύστημα της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, αλλά επίσης τόνισε αυτό το στοιχείο ως τη κύρια θεωρητική καινοτομία του Marx”⁶⁹⁸. Ενδιαφέρον σε αυτή τη κατεύθυνση έχει η νέα μετάφραση και αναδιοργάνωση του κεφαλαίου 48 για τον τριαδικό τύπο από τον Γιώργο Σταμάτη, όπου απαλείφονται οι στρεβλώσεις, και το κείμενο, στην ημιτελή του αποσπασματικότητα αναδεικνύεται συνεκτικότερο.

Όμως και ο ίδιος ο μαρξισμός, ακόμα και με μια διευρυμένη αντίληψή του, δεν είχε ανοιχτές τις κεραίες του στη πραγματικότητα αλλά κυρίως στους όρους αντίληψής της, δηλαδή απέκλινε από την υλιστική του βάση. “Ο μαρξισμός δεν μπορεί να αναχθεί μόνο στην μαρξιστική θεωρία, ακόμα και εάν πρόκειται για τη θεωρία του ίδιου του Marx. “Συναντάει” τις μάζες, συνυφαίνεται με μια ιστορική διαδικασία, συμμετέχει στην κοινωνική πρακτική. Είναι επομένως ταυτόχρονα

695Murray P. (2002) *The Illusion of the Economic* σ.252

696Murray P. (2002) σ.247

697Murray P. (2002) σ.247

698Μηλιός, Γ., Δημούλης, Δ., & Οικονομάκης, Γ. (2005). Η θεωρία του Μαρξ για τον καπιταλισμό: Πλευρές μιας θεωρητικής και πολιτικής ρήξης. σ.189

μια ιδεολογία (πιθανόν και περισσότερες από μία). Οι κρίσεις του είναι κρίσεις αυτής της αμφιρρεπούς κατάστασης”. Για τη Neue Marx-Lektüre, ο μαρξισμός δεν συναντά απλώς τις μάζες, ο “μαρξισμός ως ιδεολογία μαζών” δεν είναι η καθαυτή μαρξιστική θεωρία⁶⁹⁹.

Για τους Αμερικανούς θεωρητικούς της αξιακής μορφής, ο Marx δεν είναι ένας ακόμα οικονομολόγος, και αφού δεν είναι, τότε σε πολλά σημεία αντιφάσκει τον εαυτό του, ωστόσο το επαναστατικό στοιχείο βρίσκεται εκεί που επιτίθεται στη πολιτική οικονομία με σκοπό να την ισοπεδώσει. Ωστόσο αυτή η ένσταση έρχεται από τις χώρες της αναλυτικής φιλοσοφίας όχι από αυτές που ο εγγελανισμός έχει μακρά παράδοση. Έτσι εμμένουν στην αντίφαση χωρίς να κατανοούν τη “διπλή δέσμευση” του Marx. Η θεωρία στον αγγλοσαξονικό κόσμο, παραδομένη για δεκαετίες στην αναλυτική φιλοσοφία, στις αληθοτιμές και τα counterfactuals δεν μπορεί να αποδεχτεί τη διαλεκτική σκέψη, το ότι κάτι είναι ταυτόχρονα το αντίθετό του, το ότι ο Marx ήταν ταυτόχρονα μέσα και έξω από την πολιτική οικονομία.

Εδώ αξίζουν κάποιες διευκρινήσεις σχετικά με την έννοια της κριτικής, με την επιφύλαξη ότι δεν είναι μέρος της εργασίας μας η απάντηση αυτού του ιδιαίτερα σύνθετου ζητήματος. Και μια δεύτερη επιφύλαξη είναι ότι δεν περιμένουμε με την ανάλυση λόγου να επιλύσουμε το ζήτημα της υπέρβασης της υπάρχουσας κοινωνίας. Κριτική της οικονομολογίας δεν σημαίνει απαραίτητα άρνηση αλλά ούτε και κατάφαση. Κάτι τέτοιο δεν μπορούμε να το πούμε εξωτερικά, με την ανάλυση λόγου, αλλά στην ανάλυση της πραγματικότητας. Κάποιος μεταδομιστής ίσως επιχειρήσει να αναδείξει μια “διπλή δέσμευση”, μια ταυτόχρονη κατάφαση και άρνηση, ωστόσο αυτό που θα κρίνει στο τέλος τι μένει στον μαρξισμό ζωντανό στην οικονομία μετά τον Marx είναι η αναμέτρηση με το εκτός κειμένου. Εν τέλει το αν ο Marx είναι ρικαρντιανός μας επαναφέρει στον Adorno και στο ζήτημα της πραγματικότητας. Η απάντηση δεν είναι μονοσήμαντη και μάλλον αφορά εν τέλει με ποιον τρόπο είναι ρικαρντιανός και με ποιο τρόπο δεν είναι.

Όπως λέει και ο ίδιος: ... *“Η πολιτική οικονομία έχει μεν αναλύσει, αν και με*

ατελή τρόπο, την αξία και το αξιακό μέγεθος, και έχει ανακαλύψει το περιεχόμενο που κρύβεται σε αυτές τις μορφές. Ποτέ δεν έθεσε το ερώτημα γιατί αυτό το περιεχόμενο λαμβάνει αυτή τη μορφή, γιατί δηλαδή η εργασία παρασταίνεται στην αξία και το μέτρο της εργασίας παρασταίνεται μέσω της διάρκειάς του στο αξιακό μέγεθος του εργασιακού προϊόντος...’’⁷⁰⁰ Δηλαδή γιατί η αξία είναι εργασία και γιατί η εργασία να μετριέται σε χρόνο, δηλαδή “γιατί ο Ricardo”, τι τον καθιστά αναγκαίο στη πραγματικότητα. Μιλάμε εδώ για κριτική της πολιτικής οικονομίας όμως η έννοια της κριτικής, όπως μας δόθηκε από τη παράδοση του διαφωτισμού, δεν σημαίνει γκρέμισμα. Η κριτική έχει την έννοια της διόρθωσης, άρα το ερώτημα είναι εύλογο, αν ο Marx καταλαβαίνει ότι και ο Kant με την έννοια της κριτικής, θέλει απλώς να διορθώσει τα λάθη της οικονομίας ή να καταδείξει τις ψευδαισθήσεις του οικονομικού ως τέτοιου. Εδώ αναδίδεται μια διαφοροποίηση από τον Kant για τον οποίο η έννοια της κριτικής δεν ήταν η κριτική της πραγματικότητας. Τελικά αν ο μαρξισμός θα απορρίψει τις κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας, τον Ricardo, την έννοια της αφηρημένης εργασίας ή της εργασίας εν γένει είναι κεντρικό ζήτημα για τις αναρχικές θεωρίες αλλά και κρίσιμο για τη σκιαγράφηση του ουτοπικού του οράματος.

Ο Κύκλος του Robert Kurz

Ένα ιδιότυπο μέλος της σχολής της κριτικής της αξίας υπήρξε ο Robert Kurz⁷⁰¹, ο οποίος κινήθηκε συνειδητά μακριά από το ακαδημαϊκό περιβάλλον, ωστόσο η ακαδημαϊκή του συνεισφορά δεν μπορεί να παραβλεφθεί⁷⁰². Η σταθερή του αναφορά στον Adorno και στην ανάγνωση μέσω αυτού του Marx μας οδηγεί να τον εντάξουμε στο ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο που ονομάζουμε σχολή της Φρανκφούρτης. Παρότι φιλοσοφικά οι περισσότερες θέσεις του είναι εξαιρετικά προβληματικές, μια σειρά από εμβληματικά κείμενα όπως “*το μανιφέστο ενάντια στην εργασία*” συνέβαλαν στο να δώσουν ώθηση σε προσεγγίσεις που

⁷⁰⁰Marx, K. (2016), ό.π., σ. 60.

⁷⁰¹Τον Robert Kurz έχει εισάγει στο ελληνικό κοινό η ομάδα του περιοδικού σημειώσεις της στέπας από τις “εκδόσεις των ξένων”

⁷⁰²Απο το περιοδικό Marxistische Kritik, στον κύκλο KRISIS και από εκεί στο περιοδικό EXIT η παρουσία του είναι ιδιαίτερα έντονη ενώ προλαβε να ασκήσει και σφοδρή κριτική στον τρόπο που η Γερμανία χειρίστηκε την ελληνική οικονομική κρίση.

ριζοσπαστικοποιούν τη κοινωνική κριτική. Ο Kurz το 1991 γράφει για τη *“κατάρρευση της νεοτερικότητας”*. Αναγνωρίζει τη πτώση του λεγόμενου υπαρκτού σοσιαλισμού ως στάδιο γενικότερης κατάρρευσης της *“εμπορευματικής οικονομίας”*. Θεωρεί ότι η ΕΣΣΔ δεν απέτυχε λόγω της γραφειοκρατίας (απορρίπτει πλήρως τις αναλύσεις περί *“εργαλειακού λόγου”* και *“διοικούμενου κόσμου”*), θεωρεί ότι απέτυχε επειδή *“τα καθοριστικά κατηγορικά στοιχεία του καπιταλισμού δεν είχαν καταργηθεί: το εμπόρευμα, η αξία, η εργασία και το χρήμα.”* Πιστεύει ότι ο καπιταλισμός μέσω των κρίσεων φτάνει στη δική του κατάρρευση και περιμένει να συμβεί αυτό και στη δύση. Έχοντας περάσει τριάντα χρόνια οι προσδοκίες του διαψεύστηκαν αλλά η ανάλυσή του παραμένει ζωντανή. Έχουμε λοιπόν να κάνουμε με μια νέα θεωρία κρίσης κατά την οποία *“ο καπιταλισμός έχει φτάσει στα όρια της ικανότητάς του να παράγει αξία”*. Επαναφέρει τη θεώρηση ενός εμμενούς τέλους του καπιταλισμού ενώ η επαναστατική θεωρία θεωρεί δεδομένο ότι ο καπιταλισμός δεν πρόκειται να καταρρεύσει μόνος του αν δεν τον τελειώσουμε. Θεωρεί ότι αυτές οι κόντρα στο ρεύμα θέσεις αποκαθλώνουν τις *“ιερές αγελάδες της αριστεράς”*, στρέφεται ενάντια στον καθαγιασμό της ταξικής πάλης, θεωρεί ότι τη κριτική του καπιταλισμού οφείλει να συμπληρώνει μια κριτική της υπάρχουσας αντικαπιταλιστικής θεωρίας που δεν μπορεί να ξεφύγει από το πλαίσιο της ταξικής πάλης, από το προλεταριάτο ως επαναστατικό υποκείμενο, από την υπεράσπιση της εργασίας και την κριτική της άρχουσας τάξης.

Ο ιδιότυπος μαρξισμός του Kurz απορρίπτει επίσης το πρωτείο της παραγωγής και δίνει τη θέση του στο πρωτείο της κυκλοφορίας. Επιτίθεται σε σχεδόν όλα τα ρεύματα του μαρξισμού μέσα από μια διάκριση που κάνει στο έργο του Marx. Για τον Kurz υπάρχει ένας διπλός Marx: ένας εξωτερικός Marx που πρέπει να απορρίψουμε σαν ένα άχρηστο κέλυφος για να φτάσουμε στον εσωτερικό Marx που οφείλει να αναδειχθεί. Ο ένας είναι ο Marx της εργασίας και ο άλλος του φετιχισμού. Ο πρώτος είναι ένα πρόβλημα που πρέπει να ξεπεράσουμε, *“ο παγκόσμιος γνωστός και οικείος Marx της οντολογικοποίησης της “εργασίας”, της “ταξικής τοποθέτησης” και της ταξικής πάλης, της υπέρβασης του καπιταλισμού μέσα στα πλαίσια μιας οντολογίας της*

“εργασίας”. Αυτές είναι οι κεντρικές έννοιες αυτής της θεωρητικής γραμμής που οδήγησε στον ιστορικό μαρξισμό. Ο δεύτερος, ο “εσώτερος” Marx μιας ριζοσπαστικότερης γραμμής επιχειρηματολογίας αναφέρεται στον φετιχιστικό χαρακτήρα της αξίας, του εμπορεύματος και του χρήματος “εντός” του οποίου ο καπιταλισμός λειτουργεί, αναπτύσσεται και επιβάλλεται”⁷⁰³. Λέει “Ο Adorno ήξερε τι έλεγε όταν κατηγορούσε τον Marx του ‘Μανιφέστο’ πως ήθελε να μεταμορφώσει τον κόσμο σε ένα τεράστιο στρατόπεδο εργασίας. Οι σοσιαλιστικές δικτατορίες ανάπτυξης, όπως γνωρίσαμε αυτή της Σοβιετικής Ένωσης και κάποιων χωρών του τρίτου κόσμου, είχανε πραγματικά όλα τα γνωρίσματα ενός κομμουνισμού στρατοπέδου που βασίζονταν σε μια ουτοπική όψη της εργασίας”⁷⁰⁴. Αφού είπαμε αυτά, στον ίδιο χρόνο υπάρχει ένας τελείως διαφορετικός Marx. Ο Marx No2, ο ‘εσωτερικός’ Μάρξ και αρνητικός, που παραμένει ακόμη σήμερα άγνωστος και στο σκοτάδι, που ανακάλυψε τον φετιχισμό της κοινωνίας και της ριζοσπαστικής κριτικής, τόσο της ‘αφηρημένης εργασίας’ και του καταπιεστικού ήθους που την συνοδεύει και που χαρακτηρίζει το μοντέρνο σύστημα παραγωγής εμπορευμάτων”. Καπιταλισμός είναι να κυκλοφορούν τα εμπορεύματα, εμείς οι άνθρωποι ήμασταν περιττοί εδώ και πολύ καιρό, αυτό θα έλεγε ο Robert Kurz. Η ομάδα krisis μιλά για φετιχιστική συγκρότηση της κοινωνίας του διαχωρισμού της αξίας. Οι κοινωνικές κατηγορίες, όπως οι τάξεις, επανέρχονται διαρκώς, χωρίς όμως να συνοδεύονται από το αίτημα της κοινωνικής χειραφέτησης, ένα αίτημα με ιστορικό πυρήνα που να πατά στα αιτήματα της εποχής μας, “που να εναντιώνεται δηλαδή στις νέες πραγματικές κατηγορίες της κοινωνίας του διαχωρισμού της αξίας. Χύνεται παλιό κρασί σε νέους ασκούς”⁷⁰⁵.

Ο εσωτερικός Marx δεν αντιμετωπίζει τις κατηγορίες του ως ουδέτερες, φυσικές, διστορικές. Η ίδια η ύπαρξη των οικονομικών κατηγοριών πρέπει να αμφισβητηθεί. “Ο μαρξισμός, σε όλες του σχεδόν τις παραλλαγές,

703<https://nikostsouris.wordpress.com/2016/07/13/%CE%BF-%CE%B4%CE%B9%CF%80%CE%BB%CF%8C%CF%82-%CE%BC%CE%B1%CF%81%CE%BE-%CE%BC%CE%B9%CE%B1-%CF%80%CF%81%CF%8E%CF%84%CE%B7-%CF%80%CF%81%CE%BF%CF%83%CE%AD%CE%B3%CE%B3%CE%B9%CF%83%CE%B7/>

704 Ο διπλός Marx ανακτήθηκε από: <https://theshadesmag.wordpress.com/2017/08/17/odiplosmarx/>

705Το τεύχος 16 του exit! (2019) Σημείωμα της έκδοσης

συμπεριλαμβανομένων και των πλέον “ανορθόδοξων”, άνετα απέφευγαν τη μαρξική κριτική –και πάντοτε οφείλουμε να κάνουμε τη διάκριση μεταξύ μαρξικής και μαρξιστικής κριτικής!– της αξίας, του χρήματος, του εμπορεύματος και της εργασίας, αποδεχόμενος, σιωπηρά ή ρητά, τη μονιμότητα των κατηγοριών αυτών. Για τον μαρξισμό δεν ετίθετο θέμα ύπαρξης αλλά κατανομής τους”⁷⁰⁶. Οι κατηγορίες εμπόρευμα, αξία, χρήμα και εργασία θεωρήθηκαν δεδομένες και το μόνο που έμενε ήταν η κατηγοριοποίησή τους. Έτσι ο μαρξισμός μετατρέπεται κατά τη κριτική της αξίας σε μια θεωρία ένταξης. Εν τέλει “είναι ο κομμουνισμός αυτός που εισήγαγε στον τρίτο κόσμο τον καπιταλισμό”, σε μια συνεργασία του κράτους με τα ιδιωτικά κεφάλαια. Η εργασία γίνεται αντικείμενο λατρείας: εργατισμός, σταχανοφισμός κλπ. Η στάση αυτή πατά στο ότι η στάση του Marx απέναντι στην εργασία δεν είναι ξεκάθαρη: μάλλον θεωρούσε την “αφηρημένη εργασία μια έννοια πραγματικά αφηρημένη, μια φетиχιστική έννοια. Όπως το διατυπώνει ο Adorno, “από τη μία πλευρά, ο Marx φαντάστηκε την απελευθέρωση από την εργασία. Από την άλλη, η κοινωνική εργασία είναι κάτι που βλέπει λουσμένο με πολύ λαμπρό φως. Οι δύο ιδέες δεν συνδέονται σωστά. Ο Marx δεν κριτίκαρε την ιδεολογία της εργασίας, γιατί χρειαζόταν την έννοια της εργασίας για να τακτοποιήσει τους λογαριασμούς του με την αστική τάξη”⁷⁰⁷. Ο Adorno ούτε αυτός μιλά ιδιαίτερα για την εργασία, και όταν το κάνει μιλά συχνά θετικά. Με αφορμή τον Hegel προβάλλει το αίτημα να μεταφράσουμε την έννοια του πνεύματος ως εργασία. Με αφορμή τον Wagner αποκαλύπτει πως η μεταφυσική αποκρύπτει την εργασία, και απόκρυψη της εργασίας είναι η φαντασμαγορία του Wagner, ένα πρότυπο για τη φαντασμαγορία των εμπορευμάτων. Όντως, αγωνίζεται να αποκαλύψει την εργασία ως το κρυφό στοιχείο που προσπαθεί να αποκρύψει η παραγωγή, αλλά ταυτόχρονα δείχνει ότι η ίδια η εργασία είναι κομμάτι αυτής της ίδιας μεταφυσικής. Η εργασία επιστρέφει μέσω της τέχνης, όχι μέσω της πολιτικής. Δεν είναι η καθαρή εξαγνισμένη μορφή της δημιουργίας. Δε μπορεί να βγάλει από το δέρμα της τη σφραγίδα της εκμετάλλευσης. Η εργασία δεν είναι

⁷⁰⁶Jappe A. *Προς μία ιστορία της κριτικής της αξίας*, σημειώσεις της Στέπας 4. σ.17

⁷⁰⁷Adorno, απόσπασμα διαλόγου στο *Προς ένα νέο Μανιφέστο*;

αντίθετη στο κεφάλαιο, είναι η ουσία του, η συσσωρευμένη του μορφή. Έτσι, ο υπαρκτός σοσιαλισμός, ως αγιοποίηση της εργασίας υπήρξε “*μια παραφυσία του καπιταλισμού*”. Ο Marx παίρνει την αγάπη για την εργασία από τον Hegel, είναι στη μάχη για αναγνώριση της αυτοσυνειδησίας που ο δούλος υπερβαίνει τη θέση του μέσω της εργασίας, για να γίνει ο πραγματικός κύριος του κόσμου, μέσω της εργασίας ανατρέπεται η σχέση κυριαρχίας και υποτέλειας. Έτσι ο Kurz και οι θεωρητικοί της αξίας αγνοούν συνειδητά τον Hegel. Όμως ακριβώς επειδή παραμέρισαν τη διαλεκτική παράδοση, η σκέψη τους είναι τόσο αντιδιαλεκτική. Έτσι δεν βλέπουν “*καμία χειραφέτηση μέσω εργασίας*”. Η εργασία δεν ταυτίζεται με τη δημιουργικότητα, με το μεταβολισμό της φύσης, την αυτοσυνειδησία, όλες αυτές οι αφηγήσεις αποκαλύπτονται ψευδαισθητικές. Η εργασία είναι ταυτόσημο της παραγωγής και μια ταυτολογική διαδικασία.

Το 1999 με την Gruppe Krisis κυκλοφορεί το *Μανιφέστο ενάντια στην εργασία*. Σε αυτό διακηρύσσει ότι η εργασία ως ιδεολογία, θεωρητική κατηγορία και πραγματικότητα οφείλει να ξεπεραστεί. Ένα τέτοιο ξεπέρασμα μπορεί να στηριχτεί στον Marx ενάντια στον κλασικό μαρξισμό και στα κείμενα της “θεωρίας της αξίας”. Κατά τη σχολή του Kurz οι συνωμοσίες είναι διαρκώς διογκούμενες φετιχιστικές αφαιρέσεις. Οι αφηγήσεις για τις ελίτ που αποφασίζουν πίσω από τις πλάτες του πλανήτη απορρίπτονται, ο εχθρός δεν είναι μυστικοί σχεδιασμοί αλλά η φανερή εργασία. Για να καταργήσεις την αξία πρέπει πρώτα να καταργήσεις την εργασία, τόσο την αφηρημένη όσο και τη συγκεκριμένη. Η ανθρώπινη δραστηριότητα θα διασωθεί μόνο ως “πολλαπλότητα δραστηριοτήτων”⁷⁰⁸.

Συνεχίζοντας τη διάγνωση για τη κρίση που βαθαίνει οι θεωρητικοί της αξιακής μορφής βλέπουν την οργανική σύνθεση του κεφαλαίου: αντί για εκμετάλλευση παράγονται περιττοί άνθρωποι, “το δουλειά για όλους” γίνεται παραλογισμός, υπάρχει μια εμμονική εργασία, μια ψυχαναγκαστική διαδικασία εργασίας. Μιλάμε αλλού κι εμείς για τον ψυχαναγκαστικό χαρακτήρα του συστήματος. Αυτή η ανάλυση έρχεται να συναντήσει και το έργο του αναρχικού ανθρωπολόγου David Graeber, *Bullshit Jobs*. Βάζοντας στην άκρη την εργασία,

708Jappe. ο.π. σ.21

βλέπουν τον καπιταλισμό να συγκρατείται από το πλασματικό κεφάλαιο, τη χρηματιστηριακή οικονομία. Το ότι αρνούνται να δουν τον καπιταλισμό ως ένα σύστημα εισροών-εκροών, μας βρίσκει σύμφωνους, η ένσταση μας είναι στο ότι δείχνουν να μη κατανοούν πως λειτουργεί η αντικειμενική φαινομενικότητα των οικονομικών κατηγοριών.

Έτσι ο Kurz θεωρεί ότι η διαχείριση της κρίσης είναι λογιστική, προσθέτουν μηδενικά σε νούμερα ήδη πλασματικά. Είναι μια κρίση όχι μόνο οικονομική -εδώ μάλλον περνά σε μια ηθικού τύπου αντίληψη της κρίσης, ένας συσχετισμός της κρίσης με την ηθική που ιδιάζει στην αστική σκέψη. “Ο Kurz περιγράφει τους πυροβολισμούς στα σχολεία [στις ΗΠΑ] ως ενόρμηση θανάτου στη καρδιά του καπιταλισμού”⁷⁰⁹, “οι διαμάχες κεφαλαίου-εργασίας [αποκαλύπτονται] ως οικογενειακοί καυγάδες”⁷¹⁰ όσο και αν οι κατακτήσεις ήταν αναγκαίες. Επηρεασμένος από τον Adorno μέσω του Sohn-Rethel, έτσι μας φτάνει στα λόγια του Jappe: “Η ριζοσπαστική μαρξική κριτική της αξίας και της αφηρημένης εργασίας που σαν την ωραία κοιμωμένη βρισκόταν για έναν αιώνα εν υπνώσει, φαινομενικά άσχετη με το “δια ταύτα” των κοινωνικών αγώνων, αποδεικνύεται τώρα ότι είναι η καλύτερη εξήγηση για την παρακμή της εμπορευματικής κοινωνίας”⁷¹¹.

Ο Kurz αναζητεί εν τέλει μια άλλη έννοια “συμφέροντος”. Η αντίληψη για το κοινωνικό συμφέρον καλεί “για μια έννοια συμφέροντος που θα αντιμάχεται ευθέως την καπιταλιστική μορφή του συμφέροντος”. Αυτό το συμφέρον βρίσκεται στην “εκ θεμελίων καταστροφή της καθεστηκίας τάξης”⁷¹².

Αυτές οι τοποθετήσεις τέθηκαν στον αντίποδα της συζήτησης για την ιδέα του ελάχιστου εγγυημένου εισοδήματος. Μια ιδέα που θέλει, κατά τη ρήση του Γατόπαρδου⁷¹³: “να αλλάζουν τα πάντα για να μην αλλάξει τίποτα”.

Στο περιβάλλον του Kurz και της κριτικής της αξίας ξεχωρίζουν πολλοί θεωρητικοί για το έργο τους. Ανάμεσά τους η Roswitha Scholz, με το θεώρημα

709ο.π. σ.23

710ο.π. σ.24

711ο.π. σ.24

712Σημείωμα της έκδοσης στο τεύχος 16 του περιοδικού exit!

713Ο Γατόπαρδος είναι ιστορικό μυθιστόρημα του Giuseppe Tomasi, που παρουσιάζει το τέλος της φεουδαρχίας.

της διαχωρισμένης αξίας. Κοιτώντας το οικονομικό σύστημα πέρα από ένα αφηρημένο σύστημα εισροών εκροών όπου οι οικονομικές κατηγορίες ορίζονται εκ των προτέρων, δείχνει πόσο τυφλό παραμένει το τμήμα της εργασίας που αφορά την απασχόληση των γυναικών πχ στο ρόλο της “νοικοκυράς”. Είναι επειδή η έννοια εργασία προηγείται του καπιταλισμού, τον προκαταλαμβάνει. Ο ορισμός της αφηρημένης εργασίας, ως εργασίας που παράγει αξία είναι ξεκάθαρα ταυτολογικός, αφήνοντας και το γυναικείο ζήτημα στο περιθώριο. Έτσι η γυναίκα που μένει στο σπίτι, μεγαλώνει τα παιδιά και βοηθά τον σύζυγό, τους γονείς και άλλους θεωρείται αδιάφορη για την οικονομική επιστήμη.

Κεντρική μορφή αποτελεί και ο Norbert Trenkle που δίνει έμφαση στο ότι οι οικονομικές κατηγορίες δεν αποτελούν ανθρωπολογικές σταθερές. Κάτι που θεωρεί ότι δεν ισχύει για τον Marx για τον οποίο η εργασία αποτελεί “*μια συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης ανεξάρτητη από τις μορφές κοινωνίας, αιώνια, φυσική αναγκαιότητα που μεσολαβεί τον μεταβολισμό ανθρώπου-φύσης, άρα της ίδιας της ανθρώπινης ζωής*” και οι θεμελιώδεις κατηγορίες της εμπορευματοπαραγωγικής κοινωνίας εμφανίζονται πραγματοποιημένες και φετιχοποιημένες ως προφανώς “φυσικά” δεδομένα της ζωής, ως αντικειμενικές αναγκαιότητες⁷¹⁴. Αντιτίθεται στον Heinrich θεωρώντας ότι αξία και αφηρημένη εργασία δεν είναι πλάσματα της φαντασίας αλλά αντιλαμβάνονται τα προϊόντα της εργασίας τους ως εκφάνσεις πραγματοποιημένου, αφηρημένου εργασιακού χρόνου, σαν δυνάμεις της φύσης ως εάν να ήταν δεύτερη φύση. Η πραγματική αφαίρεση του Sohn-Rethel παρουσιάζεται ως “*ενεργά υπαρκτή αφαίρεση*”, δηλαδή δεν ολοκληρώνεται στη συνείδηση αλλά ως a priori δομή της κοινωνικής σύνθεσης προϋποθέτει και προσδιορίζει την ανθρώπινη σκέψη και δράση.

Η ομάδα krisis! διασπάται το 2004, ο Kurz αποχωρεί και προκύπτει το περιοδικό exit! που φιλοδοξεί να αποτελέσει μια ριζική κριτική στο διαφωτισμό. Για τον Kurz “ορθός λόγος” δεν είναι παρά “αιματηρός λόγος” -ένας μηχανισμός κυριαρχίας- χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο ανορθολογισμός είναι

⁷¹⁴Value and Crisis σ.1-14

λύση. “Η κριτική της αξίας ριζοσπαστικοποιεί τη Διαλεκτική του Διαφωτισμού, αφού την αντιμετωπίζει ως μία ιστορική περίοδο κατά την οποία οι καπιταλιστικές κατηγορίες εμφυτεύτηκαν στα μυαλά των ανθρώπων” Γίνεται κριτική της αξίας διαχωρισμού και υπερβαίνει την “αρχικά αντικειμενικοφανή της προσέγγιση... οι ιδεολογίες δεν αντανakλούν απλώς την οικονομική πραγματικότητα. Η αξία αποτελεί φετιχιστική δομή με όψεις αντικειμενικές και υποκειμενικές”⁷¹⁵.

για την ανταλλαγή (αλλά και την ιδιοκτησία)

"μια κοινωνία χωρίς εμπόρευμα ή χρήμα δεν είναι αδιανόητη"⁷¹⁶

Είδαμε ότι ο Adorno συντελεί σε μια μετάθεση του ενδιαφέροντος από την παραγωγή στην ανταλλαγή. Στον Karatani βρίσκουμε μια διαφορετική θεώρηση της ανταλλαγής που μας επιτρέπει μια άλλη διέξοδο⁷¹⁷: Ανθρωπολογικά η εμπορευματική ανταλλαγή δεν είναι ο μόνος τρόπος ανταλλαγής που υπάρχει στον κόσμο.

Αυτή η πρόταση γίνεται ακόμα πιο ανατρεπτική αν συνυπολογίσουμε ότι στον Karatani δεν υπάρχει πρωτείο της παραγωγής, αλλά της ανταλλαγής. Αυτό που προτείνει στο βιβλίο του *The Structure of world History* (2014) είναι η μετάβαση από τους “τρόπους παραγωγής” στους “τρόπους ανταλλαγής”. Εκεί που συμφωνεί με τον μαρξισμό είναι στην οικονομική βάση, αλλά θεωρεί ότι αυτή η οικονομική βάση είναι ακριβώς η ανταλλαγή (εδώ βέβαια δε θα συμφωνούσε ο μαρξισμός του Adorno ο οποίος αν και αποδέχεται τη παντοδυναμία της οικονομίας, απορρίπτει τη λογική του δυαδικού τύπου).

Ο Karatani στηρίζεται στην έννοια *Verkehr* που έχει ο Marx στη “γερμανική ιδεολογία”: τις “δυνάμεις παραγωγής και συνδιαλλαγές (*Verkehr*)”. Η θεμελίωση του συστήματος του περνάει από την έννοια της σχετικής

⁷¹⁵Jappe, ο.π. σ.27

⁷¹⁶MH:89

⁷¹⁷Ο μαρξισμός που ισχυρίζεται ο Karatani περιλαμβάνει ανατροπές σε καίριες θέσεις του μαρξιστικού εγχειρήματος και το κατά πόσο τελικά η θεωρία του αποτελεί αποδοχή ή ανατροπή του μαρξικού πεδίου είναι υπό συζήτηση. Αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ κυρίως είναι ότι για τον Karatani η εμπορευματική ανταλλαγή δεν είναι ο μόνος τρόπος ανταλλαγής

αυτονομίας του Weber και τις ενστάσεις του ίδιου του Freud για τον Marx ότι δεν αρκεί η οικονομική βάση ως εξήγηση. Από εκεί πηγαίνει στην έννοια της ηγεμονίας του Gramsci ως εθελοντική συναίνεση. Το κράτος δηλαδή μπορεί να είναι ένα αυτόνομο φαινόμενο. Απέναντι σε όποιον βλέπει την ηγεμονία ως μια αυτόνομη δύναμη, η θέση του Adorno για τη κυριαρχία του φετιχισμού του εμπορεύματος είναι πολύ πιο ορθόδοξα μαρξιστική.

Ο Karatani αποδεικνύεται πολύτιμος βοηθός στην αντιπαράθεση για τον αντιμαρξισμό του Marx στο ότι απορρίπτει τον “ιστορικό υλισμό” ως μια τάση που δε χαρακτηρίζει τον Marx του *Κεφαλαίου*. Παραθέτει τη θέση του Marx ότι οι ίδιοι οι άνθρωποι είναι κοινωνικό αποτέλεσμα. Θεωρεί τον ιστορικό υλισμό μια θέση που διαμόρφωσε και επέβαλε ο Engels, ο οποίος έζησε πιο έντονα τις ταξικές συγκρούσεις στην Αγγλία.

Η απόδοση ευθυνών στον Engels είναι μια παλιά ιστορία για το μαρξισμό. Σε αυτό το πλαίσιο κινείται και ο Karatani και αν έχει τελικά δίκιο είναι υπό διερεύνηση. Μας λέει ότι είναι ο Engels που πρώτος πρότεινε το 1840 την “υλιστική θέαση της ιστορίας” (ιστορικό υλισμό) και επηρέασε σε μεγάλο βαθμό τη *Γερμανική ιδεολογία*. Τελικά δεν ήταν απολύτως ειλικρινής όταν έγραφε ότι “*χρωστάμε στον Marx δύο μεγάλες ανακαλύψεις, την υλιστική αντίληψη της ιστορίας και την αποκάλυψη του μυστικού της καπιταλιστικής παραγωγής μέσω της υπεραξίας*”⁷¹⁸. Και όταν μετά το θάνατο του Marx παρουσίαζε τον ιστορικό υλισμό ως θεμέλιο του μαρξισμού. “*Σύμφωνα με τον ιστορικό υλισμό, η βάση της καπιταλιστικής κοινωνίας βρίσκεται στις σχέσεις παραγωγής μεταξύ καπιταλιστών και εργατών. Αλλά ο Marx στο κεφάλαιο δεν ξεκινούν από εκεί, αλλά από την ανταλλαγή (το χρήμα και το εμπόρευμα)*”⁷¹⁹.

Ο Karatani πιστεύει ότι “για τον Marx είναι η ανταλλαγή που είναι θεμελιώδης”. Στη κλασική θέαση “η υπεραξία γεννιέται στη σφαίρα της παραγωγής και εκδηλώνεται στη σφαίρα της κυκλοφορίας”. Με τους νόμους της παραγωγής η υπεραξία θα μεταμορφωθεί σε κέρδος όμως “το κέρδος είναι μια παραλλαγμένη μορφή της υπεραξίας, μια μορφή με την οποία συγκαλύπτεται και σβήνεται η

718Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*; Marx and Engels, *Collected Works*, 24:305

719Karatani, K. (2005). *Transcritique: On Kant and Marx*. MIT Press.

*καταγωγή της και το μυστικό της ύπαρξής της*⁷²⁰. Είδαμε ότι η ταξική ανισότητα όσο κι αν δημιουργείται στην παραγωγή νομιμοποιείται στην ανταλλαγή. Όταν ο Marx παρουσιάζει τις φρικτές συνθήκες των εργοστασίων, παρατηρεί ότι πρόκειται για σύγκρουση ίσων δικαιωμάτων: “προκύπτει εδώ μια αντινομία, δικαίωμα ενάντια σε δικαίωμα, και τα δύο εξίσου επικυρωμένα από τον νόμο της εμπορευματικής ανταλλαγής”⁷²¹. Έτσι η πολιτική οικονομία παρουσιάζει τον εργαζόμενο ως ελεύθερο συναλλασσόμενο, κάποιον “που έχει φέρει στην αγορά μόνο το ίδιο του το τομάρι και τώρα δεν έχει να προσδοκά τίποτε άλλο παρά μόνο το γδάρσιμο”⁷²². Αυτό το ίσο δικαίωμα αφορά την εργασία ως εμπόρευμα. Αυτό στο οποίο οφείλουμε να εστιάσουμε τη κριτική μας και να καταργήσουμε είναι η εργασία ως εμπόρευμα. Μια δαιμονική κατοχή από τον εμπορευματικό χαρακτήρα. Όταν ο χρόνος δομεί κατά τον Kant την υπερβατολογική ενότητα της εμπειρίας, πως συγκροτεί τον εαυτό του το κάθε άτομο που πουλά τον χρόνο του. Πόσο τον κυριεύει αυτή η δεύτερη φύση όταν η διαίρεση του χρόνου με στρατιωτικά ομοιόμορφο τρόπο κάτω από το χτύπημα του ρολογιού αποτελεί πια φυσικό νόμο⁷²³. Η κλασική πολιτική οικονομία θεωρεί ως υπεριστορική δομή την ανταλλαγή. Παρά το γεγονός ότι βασίζεται στη συναίνεση, η ανταλλαγή εμπορευμάτων παράγει μια ιεραρχική σχέση. Αυτό λοιπόν που καταγγέλλουμε δεν είναι μόνο η παραγόμενη ιεραρχική σχέση αλλά και αυτή η μορφή συναίνεσης που από τη γένεση της είναι μια παραπλανητική συναίνεση. Για τον Marx, είδαμε ότι ο φετιχισμός παράγεται στην ίδια την ανταλλαγή των εμπορευμάτων, για τον Karatani, αυτή “η ιεραρχική σχέση προέρχεται από την ασύμμετρη σχέση μεταξύ εμπορεύματος και χρήματος. Στηρίζεται στο γεγονός ότι το εμπόρευμα δεν μπορεί να ανταλλαγεί αν δεν διαμεσολαβηθεί από το γενικό ισοδύναμο.”

Ο Karatani φτάνει αυτή τη σκέψη στις συνέπειές τις και αποκαλύπτει ως κομβική μια “αντινομία της χρηματικής μορφής”, η οποία προηγείται του καπιταλισμού και δεν επιλύεται στη μετάβαση σε διαφορετικούς τύπους

720Marx, Καρλ, Το Κεφάλαιο, Κριτική της πολιτικής οικονομίας, Τόμος Τρίτος, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978, σ. 68

721K1:206

722K1:150

723K1:253

χρήματος. Κάθε ανταλλαγή, ως εκδήλωση του τύπου M-C-M' είναι ένα “salto mortale” από το M-C στο C-M'. Σε αυτή τη διαφορά συνειδητοποιούμε την υπεραξία⁷²⁴. Στον εμπορευματικό καπιταλισμό η διαφορά έχει χωρική διάσταση, στο βιομηχανικό καπιταλισμό το κεφάλαιο παράγει διαφορετικά αξιακά συστήματα που διακρίνονται χρονικά. Η διαφορά μεταξύ τους οφείλει να αποκρύπτεται, το κεφάλαιο αυτοπαρουσιάζεται ως μια συνεχής ροή. Η υπεραξία ως αποτέλεσμα του κενού ανάμεσα στο M-C και το C-M' δημιουργεί μια “παράλλαξη της θέσης του καπιταλισμού”. Αυτό σημαίνει να βλέπουμε εκτός από τη προοπτική της παραγωγής και τη προοπτική της κατανάλωσης. Όμως ο Karatani αποφασίζει να αγνοήσει τον Hegel και ο εγγελιανός τρόπος που κατανοεί ο Marx το πρωτείο της παραγωγής είναι δεδομένος. Παρόλα αυτά αξίζει να προχωρήσουμε στη σκέψη του. Προβληματικό μας φαίνεται επίσης το σημείο που ο Karatani ταυτίζει την αναδιανομή με τη λεηλασία. Η φορολογία έχει όντως τη καταγωγή της στη βία αλλά το να τη ταυτίζουμε με τη λεηλασία μας μοιάζει προκατάληψη. Θεωρεί λοιπόν ότι στις προκαπιταλιστικές οικονομίες που σύμφωνα με τον Karl Polanyi στηρίζονταν στα δώρα και την αναδιανομή, ότι ο βασικός τρόπος αναδιανομής ήταν η λεηλασία, η λεηλασία είχε τη μορφή της αμοιβαιότητας. *“Η λεηλασία είναι ψυχαναγκαστική ενώ η αμοιβαιότητα του δώρου συνεπάγεται ένα διαφορετικό είδος δύναμης ώθησης (compelling power). Το δώρο ωθεί αυτόν που το έλαβε να το ανταποδώσει”*.

*“Το ότι ο κόσμος είναι οργανωμένος από το χρήμα και τις πιστώσεις είναι μάλλον μια ψευδαίσθηση με αλλόκοτη θρησκευτική φύση. Όμως αν το αντιστρέψουμε αυτό και πούμε ότι το κράτος και τα έθνη συγκροτούνται από μια φαντασιακή κοινότητα, ακριβώς όπως ο καπιταλισμός... δεν μπορούμε να τα διαλύσουμε λέγοντας ότι είναι ψευδαισθητικά”*⁷²⁵ έχουν ένα πραγματικό θεμέλιο, είναι αυτό που εμείς ονομάζουμε αντικειμενική φαινομενικότητα. Μιλώντας για διαφορετικά θεμέλια, μιλά και για διαφορετικές αρχές ανταλλαγής που τα διέπουν. Εντοπίζει τρεις τύπους ανταλλαγής:

α. αμοιβαιότητα δώρου και επιστροφής, β. λεηλασία και αναδιανομή, γ.

⁷²⁴Karatani, K. (2005). Transcritique: On Kant and Marx. σ.239

⁷²⁵ο.π. σ.203

εγχειρηματη οικονομική συναλλαγή και προβάλλει μια ακόμα δυνητική μορφή, δ. συνεταιρισμός/σύνδεσμος⁷²⁶. Αυτή η τέταρτη μορφή συμφωνεί με όσους -όπως ο Adorno- δε νοσταλγούν ρομαντικές επαναστροφές σε προηγούμενα κοινωνικά σχήματα. Ωστόσο ο Karatani δεν μας έχει πει σχεδόν τίποτα για τη φύση και τον τόπο αυτών των σχημάτων.

Δείξαμε λοιπόν ότι η θέση του παραδοσιακού μαρξισμού για το πρωτείο της παραγωγής δεν πρέπει να θεωρείται δεδομένη ούτε στην οικονομική πραγματικότητα αλλά ούτε και στα κείμενα του ίδιου του Marx. Είναι η ανάλυση που μας αποκαλύπτει πως ούτε το ζήτημα της ιδιοκτησίας στο μαρξισμό δεν πρέπει να θεωρείται λυμένο. Ο Michael Heinrich βλέπει με τον καπιταλισμό μια “αλλαγή στον αστερισμό της έννοιας της ιδιοκτησίας”⁷²⁷. Βέβαια ο Marx έχει συγκρουστεί με τον Proudhon για το ζήτημα της ιδιοκτησίας. Κατηγορεί τον Proudhon ότι στην ανάλυσή του παρουσιάζει την ιδιοκτησία ως μη-ιστορική κατηγορία και “μετατρέπει ανόητα τις οικονομικές κατηγορίες σε προϋπάρχουσες αιώνιες ιδέες”⁷²⁸. Ο Marx έχει μια ιστορικά γειωμένη έννοια ιδιοκτησίας. Μέχρι κάποιο σημείο στην ιστορία η ιδιοκτησία δεν σήμαινε αποκλεισμό όλων των άλλων αλλά κάποιο ιδιαίτερο δικαίωμα πάνω στο πράγμα. Η σύγχρονη έννοια της ιδιοκτησίας είναι μια ολιστική εξουσιαστική σχέση απέναντι στο πράγμα, μια σχέση που δεν υπήρχε μέχρι τότε. Ένα πρωτείο του αντικειμένου, ένας σεβασμός προς το αντικείμενο οφείλει να εξετάσει αυτή τη μετάθεση, η οποία, στο μέτρο που αποδειχθεί, αποτελεί μια κομβική μετακίνηση στη συγκρότηση της σχέσης μας με τον κόσμο. Αυτή η απόλυτη κυριαρχία πάνω στο πράγμα μας γυρίζει τόσο στην έννοια της κυριαρχίας του Horkheimer όσο και στο πρόταγμα του Adorno για ένα “πρωτείο του αντικειμένου”.

Μια ένσταση λέει ότι έννοιες όπως ιδιοκτησία, εξουσία ή κυριαρχία σχετίζονται

726“Ο Proudhon ανέλυσε αυτή την association, που για τον Karatani υπάρχει ήδη στην καντιανή ηθική. Υπάρχει μια ανάλογη έννοια στον Marx, στην ιδέα των εργατικών συνεταιρισμών (Karatani 2003: 17). “Η κριτική του προγράμματος της Gotha” δεν ήταν ένα επιχείρημα κατά των συνεταιρισμών καθαυτών, αλλά μάλλον της ενσωμάτωσής τους από το κράτος” Jossa, B. (2005). Marx, Marxism and the cooperative movement. Cambridge Journal of Economics, 29(1), 3-18. Retrieved December 10, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/23603445>

727YaleUniversity, (13.11.2020) Karl Marx’s Monetary Theory of Value. <https://youtu.be/gmYFtpdVn4>

728Marx, για τον Proudhon, στο Διαλεκτά Έργα σ.459, 460

περισσότερο με το υποκείμενο και ο Marx επιλέγει να μιλήσει για φετιχισμό του εμπορεύματος αλλά όχι για φετιχισμό της ιδιοκτησίας, της εξουσίας ή της κυριαρχίας. Αυτές οι έννοιες εκφράζουν μια σχέση που διαδραματίζεται πρωτίστως στο υποκείμενο και τις διαπροσωπικές σχέσεις. Όταν μιλάμε εδώ για το αντικείμενο είδαμε ότι δεν μιλάμε για το πράγμα αυτό τούτο αλλά για μια φαινομενικότητα της φαινομενικότητας και προφανώς η εξουσιαστική σχέση προς το αντικείμενο έχει να κάνει με την ουσία της ύπαρξής του.

Η Κοινωνία

Αφού είδαμε τον τρόπο που η διαλεκτική οργανώνει τη γνώση σε σχέση με τη πραγματικότητα, μελετήσαμε τον τρόπο που οι κατά Adorno αρχές της διαλεκτικής εφαρμόζονται στο προνομιακό μας πεδίο της κοινωνιολογίας -προνομιακό διπλά αφού η κοινωνία αποτελεί για εμάς τόσο αντικείμενο όσο και υποκείμενο. Με τη κοινωνιολογία ερχόμαστε σε μια έννοια που ο Adorno μεταφέρει στο κέντρο της φιλοσοφίας, την έννοια της κοινωνίας και αυτό δεν είναι μια απλή διατύπωση αλλά μια έννοια κοινωνίας που αποκτά ριζοσπαστικό περιεχόμενο. Ο ορισμός της κοινωνίας δεν είναι, όπως ερμηνεύουν κάποιοι την κοινωνιολογία ως “το κάθε τι είναι συνδεδεμένο με κάθε τι άλλο”⁷²⁹, ενάντια σε αυτό η κοινωνία είναι κάτι πολύ διαφορετικό και πολύ συγκεκριμένο, “η κοινωνία δεν είναι απλώς μια λειτουργική διασύνδεση κοινωνικοποιημένων ανθρώπων... αλλά ορίζεται από τη θεμελιώδη προϋπόθεσή της, την ανταλλαγή. Αυτό που κάνει την κοινωνία κοινωνική οντότητα, αυτό που την προσδιορίζει τόσο εννοιακά όσο και πραγματικά είναι η σχέση της ανταλλαγής, η οποία ενοποιεί εικονικά κάθε άνθρωπο που συμμετέχει σε μια τέτοια”⁷³⁰. Έτσι η θεωρία πραγματοποίησης που παρουσιάζουμε εδώ είναι μια θεωρία της κοινωνιολογίας, απαραίτητος όρος συγκρότησης μιας κοινωνιολογικής αντίληψης. Η αποκάλυψη του κοινωνικού αινίγματος είναι αναγκαίος όρος για τη συγκρότηση μιας επιστήμης του κοινωνικού που θα δε θα μένει στον αναδιπλασιασμό του

729Στις παραδόσεις του για την εισαγωγή στη κοινωνιολογία, αποδίδει αυτό τον ορισμό στον Hans Albert και του ασκεί κριτική. Adorno (2000) σ.30

730Adorno, T. W. (2002) *Introduction to Sociology. Polity.* σ.31

υπάρχοντος. Το στοιχείο της αφαίρεσης, που ήδη αναλύσαμε μέσα από τον Hegel και τον Sohn-Rethel, εμπεριέχει μια σύγχυση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης. Στη κριτική θεωρία “το αφηρημένο στοιχείο δεν είναι μια ιδέα που διακατέχεται από την παρατήρηση ότι κάθε τι είναι συνδεδεμένο με κάθε τι άλλο. Είναι κάτι που θεωρώ κεντρικό χαρακτηριστικό κάθε θεωρίας της κοινωνίας...: η αφαίρεση που μας αφορά δεν πρωτουπήρξε στο κεφάλι του κοινωνιολόγου... [αλλά] είναι η ιδιαίτερη μορφή της ίδιας της ανταλλακτικής διαδικασίας, το επίμαχο κοινωνικό γεγονός μέσω του οποίου αναδύεται η κοινωνικοποίηση. Αν θελήσεις να ανταλλάξεις δύο αντικείμενα και -όπως υπονοείται στην έννοια της ανταλλαγής- ως ισοδύναμα, και αν κανένα μέρος δεν καρπωθεί περισσότερα από το άλλο, τότε τα μέρη πρέπει να αφήσουν στην άκρη μια συγκεκριμένη πτυχή του εμπορεύματος. Συζητώντας για την ανταλλαγή ίσων, οφείλω για μια στιγμή να απορρίψω την ερώτηση κατά πόσο η παραβίαση της ισοδυναμίας δε υπονοείται στην ίδια την έννοια της ανταλλαγής... που συγκροτεί την κοινωνία. Στις αναπτυσσόμενες κοινωνίες η ανταλλαγή λαμβάνει χώρα, όπως όλοι γνωρίζεται, μέσω του χρήματος ως μορφή ισοδυναμίας. Η κλασική πολιτική οικονομία επιδεικνύει, όπως και ο Marx με τη σειρά του, ότι η πραγματική ενότητα πίσω από το χρήμα, ως η ισοδύναμη μορφή, είναι η μέση αναγκαία ποσότητα κοινωνικά ωφέλιμου εργάσιμου χρόνου, που έχει μορφοποιηθεί με σκοπό να συμβαδίζει με τις ειδικές κοινωνικές σχέσεις που διαφεντεύουν την ανταλλαγή. Σε αυτή την ανταλλαγή σε σχέση με την μέση κοινωνική εργασία οι ειδικές μορφές των αντικειμένων ανταλλάσσονται έχουν αναγκαία αγνοηθεί. Αντίθετα μειώνονται σε καθολική μονάδα”⁷³¹.

Βλέπουμε λοιπόν ότι η αρχή της ανταλλαγής και η πραγματική αφαίρεση δεν είναι κάποιο κρυφό μοτίβο ή μια -με κάποιο βαθμό αυθαιρεσίας- ερμηνεία του έργου του, αλλά σταθερές αναφορές. Όχι μεμονωμένες ιδέες αλλά σταθεροί πυλώνες πάνω στους οποίους στηρίζεται ολόκληρος ο θεωρητικός μηχανισμός. Όχι δύο θέσεις αλλά ένα ενιαίο θεώρημα, τόσο ριζωμένο στη πραγματικότητα όσο και το πυθαγόρειο θεώρημα. Τόσο σταθερό στη σκέψη του που το βρίσκουμε σε παραδόσεις του 1968 όπως ακριβώς υπήρχε και στη νεανική του

731ο.π. σ.32

αλληλογραφία με τον Sohn-Rethel. Η αφαίρεση, λοιπόν, δεν βρίσκεται σε μια αφηρημένη μορφή σκέψης του κοινωνιολόγου, αλλά στην ίδια την κοινωνία.

“Η διαφορά μιας θετικιστικής με μια διαλεκτική θεωρία της κοινωνίας εδράζεται στην αντικειμενικότητα της έννοιας ενυπάρχουσα στο ίδιο το εξεταζόμενο υλικό. Η θετικιστική κοινωνιολογία αρνείται αυτή τη διαδικασία αφαίρεσης... η αφαίρεση δεν λαμβάνει χώρα στο υποκείμενο που τελεί τη συναλλαγή. Μέσα όπως το χρήμα, που τα αποδέχεται η απλοϊκή συνείδηση ως αυταπόδεικτες μορφές ισοδυναμίας, και άρα ως αυταπόδεικτα μέσα αφαίρεσης, απαλλάσσουν τους ανθρώπους από την ανάγκη αναστοχασμού... όταν συλλάβεις αυτή τη λειτουργική ανταλλακτική σχέση ως θέσπιση της ουσίας της κοινωνικοποίησης... τότε η ίδια η έννοια της κοινωνίας γίνεται κριτική της κοινωνίας, στο ότι η εκδίπλωση της ανταλλακτικής διαδικασίας, που αντικειμενικά βρίσκεται μέσα στην ίδια την κοινωνία, καταλήγει να καταστρέφει τη κοινωνία. Ήταν πρόθεση του Marx στο κεφάλαιο να το επιδείξει αυτό. Η κοινωνία λοιπόν, αν επιθυμεί να συνεχίσει να αναπαράγει τη ζωή των μελών της... πρέπει να υπερβεί την έννοια της ανταλλαγής”⁷³². Εδώ ο Adorno κάνοντας κοινωνιολογία κάνει κριτική της πολιτικής οικονομίας. Κάνει φιλοσοφία ή ακόμα πιο emphaticά όπως ο ίδιος το χαρακτηρίζει, κάνει μαθήματα λογικής⁷³³. Και είναι όντως ένα ζήτημα της επιστήμης της λογικής το πως μια άποψη που δε λαμβάνει υπόψη της ούτε τις ατομικές στιγμές ούτε τις έννοιες ως αληθινά όντα αλλά προσλαμβάνει και τους δύο πόλους ως μεσολαβημένους, τον ένα από τον άλλο, και άρα αποκλίνει από τη διαδεδομένη απλοϊκή λογική αποκτά έναν αποφασιστικό ρόλο στο πεδίο μας. Η Rose θεωρεί ότι ο Adorno συνέχισε την αναζήτησή του για μια “αλλαγμένη έννοια διαλεκτικής ασκώντας κριτική στη κοινωνιολογία”⁷³⁴, ο Bonefeld ότι πηγαίνει στον κοινό πυρήνα, θα λέγαμε, κοινωνιολογίας και οικονομίας. Αυτά τα *Φιλοσοφικά Στοιχεία για μια Θεωρία της Κοινωνίας*⁷³⁵, προσφέρουν μια αρνητική οντολογία για μια νέα κριτική της κοινωνίας.

Στη Διένεξη για τον Θετικισμό, εξηγεί ότι η υποκατάσταση της κοινωνίας-

732ο.π. σ.32

733ο.π. σ.39

734MS:99

735Adorno, T. W. (2008). *Philosophische Elemente Einer Theorie der Gesellschaft*, 1964.

υποκείμενο με την κοινωνία-αντικείμενο συγκροτεί την πραγματοποιημένη συνείδηση της κοινωνιολογίας. Είναι ο θετικισμός, με το φετιχισμό της μεθόδου που ορίζει την κοινωνία ως αντικείμενο, όμως η κοινωνία-υποκείμενο που έχει αντικειμενική υπόσταση εξαιτίας του ότι η υποκειμενικότητά της δεν της είναι άμεσα προσβάσιμη, δεν μπορεί ούτε να έχει ένα ολοκληρωτικό υποκείμενο (μία ταυτότητα υποκειμένου-αντικειμένου) αλλά ούτε της επιτρέπεται να μορφοποιήσει ένα.

Υποκείμενο και αντικείμενο στη κοινωνιολογία τείνουν να ταυτιστούν, αλλά αυτό δεν μπορεί να επιτραπεί. Η κοινωνιολογία παίρνοντας ως αντικείμενο την κοινωνία ως ολότητα -την κοινωνία που θα όφειλε να είναι υποκείμενο- επαναλαμβάνει τη πραγματοποίηση που ενυπάρχει στον εμπορευματικό χαρακτήρα *“Μια αληθινή εφαρμογή της κριτικής διαλεκτικής θεωρίας της κοινωνίας συνίσταται στο να μην εξισώνει την κοινωνία-υποκείμενο με τη κοινωνία-αντικείμενο”*⁷³⁶. Η θεωρία προσπάθησε να το κάνει αυτό διακρίνοντας από τη κοινωνιολογία την κοινωνική θεωρία, εγκαταλείποντας έτσι την κοινωνιολογία. Αυτό που με μια φαινομενικά αντικειμενική αναγκαιότητα επιτελείται εδώ είναι ο καταμερισμός της εργασίας που επιφέρει τη διάκριση των πεδίων. Έτσι η διάκριση κοινωνιολογίας και οικονομίας -ενάντια ακόμα και στον Weber- αφαιρεί το αποφασιστικό τους κοινωνικό ενδιαφέρον και μας φέρνει μπροστά σε έναν αφοπλισμό της μαρξικής αλλά και κάθε άλλης αιχμηρής θεωρίας⁷³⁷.

Κι ενώ η σχέση οικονομίας και κοινωνίας εξαφανίζεται από τη κοινωνιολογία, είναι ακριβώς από τη σχέση που εξαρτάται κάθε ουσιώδης πρόγνωση στα κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα. Η κυκλοφορία του κεφαλαίου δεν αφορά μόνο την οικονομία και αν η κοινωνιολογία δεν το βλέπει αυτό καταδικάζεται κι αυτή στην ίδια πορεία καταστροφής που ακολουθεί ήδη η ανθρωπότητα. Γι αυτό και ο Marx διαμόρφωσε την έννοια της “πολιτικής οικονομίας”. Όσο και αν παρέδωσε όλη τη πολιτική στην ιδεολογία, βλέπει μια πτυχή της οικονομικής σφαίρας να περιέχει τη δυνατότητα της κοινωνικής αλλαγής, άρα την ίδια

⁷³⁶Adorno, T. W. (2002) *Introduction to Sociology*. σ.137

⁷³⁷ο.π. σ.138

στιγμή είναι και κάτι που δεν εμπίπτει στην ιδεολογία.

Κοινωνιολογία και οικονομία μένουν διακριτές και έτσι αποτυγχάνουν να ανταποκριθούν στα δικά τους αιτήματα. Αντίθετα, μένοντας στη μερικότητα επιτρέπουν ή ακόμα και υπηρετούν ενεργά την κοινωνική ολότητα της φρίκης. Αντί να καθαρίσουν τις πληγές που αυτή η τάξη έχει επιφέρει και τις μεταδίδει σε όλους μας, ακόμα και σε αυτούς που δεν έχουν γίνει αντικείμενα πολέμου ή κοινωνικών καταστροφών.⁷³⁸

Ιδεολογία

Πριν δούμε την έννοια της ιδεολογίας για τη σχολή της Φρανκφούρτης οφείλουμε να πούμε εισαγωγικά ότι η ξεχαρβαλωμένη αυτή έννοια είναι σχετικά νέα⁷³⁹ και από την αρχή βάζει μια αξιακή διάκριση ανάμεσα στο αληθές και το ψευδές. Στην ιδεολογία δεν συγκρούονται ιδεολογικές κατασκευές αλλά το ορθό/αληθές με μια ιδεολογική πλάνη/απάτη. Προφανώς η υπέρβαση αυτού του διπόλου δεν είναι σχετικιστική αλλά στηρίζεται στη πραγματικότητα όπου σπάνια οι διαφορές των ανθρώπων μπαίνουν στο καλούπι αληθές-ψευδές, δηλαδή έχουν το χαρακτήρα της οντολογικής σύγκρουσης με ολοκληρωτικά χαρακτηριστικά.

Ο μαρξισμός συστήνεται ως η βασιλική οδός για μια θεωρία της ιδεολογίας. Ο Marx χρειάστηκε την έννοια της ιδεολογίας, όσο και η ιδεολογία χρειάστηκε την ώθηση του Marx μιας και ο Marx γίνεται μέσο διάδοσης για την έννοια της ιδεολογίας η οποία εξακολουθεί να είναι “ψευδής” αλλά δεν είναι ατομική πλάνη, είναι ταξική. Στο μαρξισμό διαμορφώνεται μια έννοια ιδεολογίας την οποία οφείλουμε να τροποποιήσουμε: ιδεολογία είναι οι ιδέες της άρχουσας τάξης σε κάθε εποχή μέσα από το μαρξιστικό σχήμα βάση-εποικοδόμημα το οποίο αν και δεν είναι του Marx, θεωρήθηκε η αλήθεια της σκέψης του Marx και γνώρισε ανεξέλεγκτη διάδοση. Έτσι η υλιστική θεώρηση της ιδεολογίας έγινε μια αναγωγή του εποικοδομήματος στην οικονομική βάση. Όση

⁷³⁸ο.π. σ.144

⁷³⁹εμφανίζεται την εποχή της Γαλλικής επανάστασης με κύριο εκπρόσωπο τον Antoine Destutt De Tracy

ειλικρίνεια και να βρει αυτός ο υλικός προσδιορισμός των κοινωνικών αντιλήψεων, κινδυνεύει να λειτουργήσει ως στείρος αναγωγισμός που δεν βλέπει τα ίδια τα φαινόμενα αλλά ανατρέχει στο οικονομικό τους θεμέλιο για να τα απορρίψει. Αν ο υλικός προσδιορισμός εξαντλούσε την ανάλυση, όπως συμβαίνει σε μια παραδοσιακή αντίληψη του μαρξισμού, δεν μένει πια τίποτα άλλο να ειπωθεί. Δεν μπορεί η ιστορία ολόκληρων πολιτισμών, η ανάπτυξη ολόκληρων κλάδων των τεχνών να εξαντλείται ως “ιδεολογία της άρχουσας τάξης” και προφανώς ο Marx πηγαίνει πολύ πέρα από μια τέτοια τάση. Αυτό το πρόβλημα προσπάθησαν κάποιοι μαρξιστές να το αντιμετωπίσουν χωρίς να το ανατρέψουν και κατέληξαν στην έννοια της “μερικής αυτονομίας”, όμως μια μερική τροποποίηση δεν διορθώνει μια λάθος αρχή. Το δυαδικό σχήμα οφείλουμε να το υπερβούμε και αυτή η υπέρβαση μπορεί να βρεθεί στον ίδιο τον Marx. Ο Žižek επισημαίνει ότι *“εκείνο που μας επιτρέπει να διακρίνουμε ο Lacan είναι πως στη μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας η κρίσιμη διάκριση μεταξύ βάσης και εποικοδομήματος καταρρέει, αφού ο φετιχισμός του εμπορεύματος αποκαλύπτεται ως μια ιδεολογία απολύτως κομβική για τη λειτουργία της ίδιας της βάσης. Νομίζω μάλιστα ότι ο Marx είχε συνείδηση του πόσο θεμελιακός ήταν ο φετιχισμός του εμπορεύματος και έτσι δεν τον αποκαλεί ποτέ ιδεολογία. Παραείναι θεμελιακός: συνιστά κομμάτι της ίδιας της οικονομίας”*⁷⁴⁰.

Για τον Mannheim, ιδεολογία είναι ο τρόπος σκέψης μιας κοινωνικής ομάδας. Αυτό την κάνει ένα συλλογικό κοινωνικό φαινόμενο και όχι έναν εξατομικευμένο ψυχολογικό μηχανισμό ψευδαισθήσεων. Αυτό σημαίνει ότι η ιδεολογία δεν βρίσκεται πλέον αποκλειστικά στο πεδίο της ψυχολογίας μας αλλά μας χρειάζεται μια προσέγγιση κοινωνιολογική αλλά και ιστορική. Ήδη αυτή η κίνηση αλλάζει την υπόσταση του ψευδούς στοιχείου της ιδεολογίας.

Ο Foucault διευκρινίζει ότι *“κεντρικό πρόβλημα στις μελέτες μου δεν ήταν η εξουσία αλλά το υποκείμενο”*⁷⁴¹. Η εσωτερική ενότητα εξουσίας και υποκειμένου (όπως περίπου και στον Adorno), συγκροτούν τον πυρήνα της κριτικής της

⁷⁴⁰ Συνέντευξη στον Σταυρακάκη, δημοσιεύεται ως επίμετρο στο “υψηλό αντικείμενο της ιδεολογίας” εκδ. Εξάντας.

ιδεολογίας. Όμως για τον Foucault, “πίσω από την έννοια της ιδεολογίας, [υπάρχει] μια ψευδαίσθηση για μια οιωνεί διάφανη μορφή γνώσης, ελεύθερη από κάθε λάθος και ψευδαίσθηση”. Μια απάντηση αντιστάθμισμα στη φθαρμένη έννοια της ιδεολογίας δίνει με την θεωρία για το ιστορικό *a priori*. Με αυτό εννοεί ότι κάθε εποχή περιβάλλεται από τον αιθέρα ενός λόγου την ενότητα και τη θετικότητα του οποίου όσοι τον εκφέρουν δεν μπορούν να δουν, δεν μπορούν να συνειδητοποιήσουν, “ένα *a priori* που δεν θα ήταν προϋπόθεση εγκυρότητας για κρίσεις αλλά προϋπόθεση πραγματικότητας για αποφάνσεις”⁷⁴² ... Ένα *a priori* που οφείλει να εξηγήσει το γεγονός ότι ο λόγος δεν έχει μόνο ένα νόημα ή μια αλήθεια αλλά μια ιστορία που τον χαρακτηρίζει⁷⁴³ Ένα *a priori* που αποτελεί σύνολο κανόνων “που δεν επιβάλλονται έξωθεν στα στοιχεία τα οποία συσχετίζουν, ανήκουν οι ίδιοι στα πράγματα που συνδέουν”⁷⁴⁴. Με το ιστορικό *a priori* να ανήκει στα πράγματα ερχόμαστε κοντά στη θεωρία της πραγματοποίησης του Adorno. Η επιμονή του Foucault στην ιστορικότητα δεν είναι ένας φετιχισμός, είναι κριτική σε αυτό το “έτσι έχουν τα πράγματα” που τονίζει ο Adorno. Ανάδειξη του ότι θα μπορούσε να μην είχαν εξελιχθεί έτσι και δε θα είναι για πάντα έτσι. Το τυπικό και το ιστορικό *a priori* δεν είναι του ίδιου επιπέδου ή της ίδιας φύσης: αν διασταυρώνονται μεταξύ τους είναι επειδή καταλαμβάνουν δύο διαφορετικές διαστάσεις⁷⁴⁵. Όσο για την ιδεολογία στο Foucault δεν αφήνει εκτός την επιστημονικότητα. Είναι μέσα στο επιστημονικό *discours* ‘που η ιδεολογία αποκαλύπτει τη λειτουργία της στο επίπεδο της θετικότητας, των σχέσεων ανάμεσα στους κανόνες διαμόρφωσης και τις δομές της επιστημονικότητας. Ακόμη και όταν το *discours* “διορθώνεται”, δεν απαλλάσσεται καθόλου από το “ρόλο της ιδεολογίας”. Μάλιστα η ιδεολογία είναι ένας σχηματισμός του *discours*.

Η ιδεολογία πάντα αντιπαρατίθεται σε κάτι που υποτίθεται ότι είναι αληθές. Ο Foucault θεωρεί ότι το πρόβλημα δε συνίσταται στην σύλληψη κάποιας υπερβατολογικής διάκρισης ψευδούς/αληθούς αλλά στην ιστορική μελέτη των

742Foucault, M. (2008). Οι λέξεις και τα πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου. Αθήνα:Γνώση. σ.195

743ο.π 196

744ο.π.196

745ο.π. σ.197

τρόπων με τους οποίους η αίσθηση του αληθούς δημιουργείται και η ιδιότητα του αληθούς αποδίδεται σε λόγους που από μόνοι τους δεν είναι ούτε ψευδείς ούτε αληθείς, αλλά αναγνωρίζονται κοινωνικά και παγιώνονται ως αληθείς ή ψευδείς⁷⁴⁶. Αυτό το ιστορικό a priori είναι ένα μετέωρο βήμα. Εμείς είδαμε σαν προέκταση το αίτημα να εξετάσουμε το ανταλλακτικό/εμπορευματικό a priori του Adorno και το χρηματικό a priori του Sohn-Rethel.

Ο Horkheimer υπήρξε ιδιαίτερα επικριτικός στην απάλειψη από την ιδεολογία του στοιχείου της ψευδούς συνείδησης, μιας και μαζί με την έννοια της “ψευδούς συνείδησης” διακυβεύεται και η έννοια της αλήθειας. Μια στάση που ταυτίζει την ιδεολογία με τους τρόπους σκέψης αναλώνεται “στον αντικειμενικό έλεγχο και την πρακτική εφαρμογή”⁷⁴⁷. Μια τέτοια έννοια ιδεολογίας αναλαμβάνει “να διαλύσει τη φιλοσοφία σε μια επιστήμη” και “να απομακρύνει τη σκέψη από τη πρακτική”. Αντίθετα, πραγματική κοινωνική λειτουργία της φιλοσοφίας είναι η κριτική σ' ότι είναι κυρίαρχο. Έτσι για τον Horkheimer οφείλει να διατηρήσει το αξιολογικό της στοιχείο. Εδώ το αξιολογικό δεν έχει την έννοια του λόγου, την έννοια του οποίου προσπαθεί να διασώσει⁷⁴⁸. Η αναφορά του είναι σε μια έννοια ανθρωπότητας: “ο κυριότερος στόχος της κριτικής της φιλοσοφίας είναι να προλάβει την ανθρωπότητα πριν χαθεί μέσα σ' εκείνες τις ιδέες και δραστηριότητες τις οποίες ενσταλάζει η υπάρχουσα οργάνωση της κοινωνίας στα μέλη της”⁷⁴⁹ “...καθήκον μας είναι να αγωνιζόμαστε συνεχώς για να μην απελπιστεί εντελώς η ανθρωπότητα από τα φοβερά δεινά του παρόντος”⁷⁵⁰.

Αντιμετωπίζουμε έτσι την ιστορική τομή στην εξέλιξη και κατανόηση της ιδεολογίας που είναι η υπέρβαση της σχέσης της με την αλήθεια. Πλέον, ανεξάρτητα από τις εννοιοδοτήσεις μας, η κοινή πρακτική θέλει με την έννοια της ιδεολογίας οι περισσότεροι να καταλαβαίνουν ένα υπόστρωμα της σκέψης. Και είδαμε ότι παρότι η σχολή της Φρανκφούρτης είναι πιο κοντά σε μια τέτοια

746Foucault, *Αλήθεια και Εξουσία*, στο Foucault, M. (1984). *The foucault reader*. Pantheon.σ.60

747Horkheimer, M. *Κοινωνική Λειτουργία της Φιλοσοφίας* στο (1984). *Φιλοσοφία και Κοινωνική Κριτική. Παραδοσιακή και κριτική θεωρία*.σ.160

748 ο.π. σ.162,163

749 ο.π. σ.160

750 ο.π. σ.167

εννοιοδότηση της ιδεολογίας, δεν προτίθεται να εγκαταλείψει το στοιχείο του ψεύδους πηγαίνοντας σε ένα πεδίο όπου όλες οι ιδεολογίες είναι το ίδιο. Για τον Horkheimer⁷⁵¹ ο Mannheim βλέπει στη κριτική της ιδεολογίας τη τάση να στοχοποιείται το περιεχόμενο και όχι η μορφή όσων λένε οι πολιτικοί αντίπαλοι. Όμως για τη σχολή της Φρανκφούρτης η ιδεολογία δεν αφορά το περιεχόμενο αλλά και τις μορφές της σκέψης. αυτές οι μορφές είναι ο καλύτερος τρόπος να αποκαλυφθεί το περιεχόμενο.

Οι επιστημονικές επαναστάσεις των νεότερων χρόνων διακήρυξαν ότι στηρίχτηκαν στην αναζήτηση της αλήθειας, στα ίδια τα πράγματα. Μέρος της αλυσιδωτής αντίδρασης που προκάλεσαν ως πραγματικές επαναστάσεις ήταν και η αποκάλυψη του ρόλου του ίδιου του υποκειμένου στη γνωστική διαδικασία (ως ανάδειξη του κομβικού του ρόλου αλλά και ως άμυνα σε έναν κόσμο στον οποίο το άτομο φαινόταν όλο και πιο αδύναμο, ως ιδεολογικό αντιστάθμισμα). Ωστόσο ο χαρακτήρας της δομής των πραγμάτων υποτιμήθηκε και τελικά τα πράγματα εμφανίστηκαν ως μεμονωμένες προτάσεις, απλά δεδομένα, ενώ το υποκείμενο γιγαντωνόταν διαρκώς ως μηχανισμός κυριαρχίας. Αυτή τη διαδικασία περιγράφει η *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*.

Στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* η ιδεολογία παρουσιάζεται όπως επισημαίνει ο μεταφραστής Λ. Αναγνώστου σε μια υποσημείωση: “Όχι απλώς σύνολο (ουδέτερων) ιδεών, αλλά η ψευδής συνείδηση που κατ' ανάγκην έχει μια κοινωνία για τον εαυτό της προκειμένου να δικαιολογήσει την κυριαρχία”⁷⁵².

Έτσι δεν είναι συνείδηση των ανθρώπων αλλά συνείδηση της κοινωνίας σαν σύνολο όλων των στοιχείων της, πολύ πέρα από τους μεμονωμένους ανθρώπους. Είναι σαφές ότι η έννοια ιδεολογίας που επεξεργάζεται ο Adorno, μπορεί να είναι πρωτοποριακή και γόνιμη αλλά υπολείπεται στο ότι θεωρεί δεδομένο το “ψευδές” κάτι που ο μετέπειτα μαρξισμός έχει αφήσει πίσω. Αυτό δε μας εμποδίζει να πατήσουμε πάνω στην ανάλυσή του.

Εδώ αναδύεται η διαπίστωση ότι “αν τα πράγματα μας δίνουν απλά δεδομένα, μας δίνουν και το ψέμα”, μας δίνουν την αλήθεια μιας ψευδούς κατάστασης.

751Horkheimer, M. Μια νέα έννοια της ιδεολογίας, Δευκαλίων, 19 (1977), σσ. 338-357.

752ΔτΔ:102

Στο βαθμό που είναι αληθής η πρόταση “η δουλειά σου σου δίνει να φας” η έννοια της αληθούς πρότασης δεν είναι επαρκές εργαλείο κατανόησης του κόσμου. Έτσι αναδύεται η αντίληψη μιας αλήθειας όχι προτασιακής αλλά ως δομής, μιας δομής που δεν είναι απλώς η δομή μιας αφήγησης, ενός συστήματος, ενός δοκιμίου ή ενός έργου τέχνης δηλαδή δομή μιας παράστασης -ένα σύνολο από έννοιες ή εικόνες, ούτε απλώς δομή ενός πράγματος: είναι ταυτόχρονα όλα αυτά: δομή πραγμάτων, υποκειμένων και πρωτίστως του κοινωνικού. Επίσης το αναληθές είναι και αυτό μια ανάλογη δομή. Έτσι φτάνουμε στο εμπόρευμα. Η ιδεολογία αναγνωρίζει το αντεστραμμένο της είδωλο και αποκαθιστά την αλήθεια της στην εμπορευματική δομή. Οφείλουμε να δούμε πως το εμπόρευμα είναι μια δομή εμπορευμάτων “που ανταλλάσσονται από μόνα τους” και πως -όπως ο Sohn-Rethel απέδειξε- η δομή του εμπορεύματος είναι δομή της σκέψης. Η αναλήθεια ως δομή είναι ταυτόχρονα αναλήθεια του υποκειμένου και του αντικειμένου, και πιστεύουμε έχουμε ήδη θεμελιώσει το δικαίωμα της κριτικής να μιλά για αναλήθεια (θεμελιώνεται ακριβώς μέσα σε αυτή την αναλήθεια).

Εχουμε φτάσει σε μια αντίληψη ότι αυτό το ψευδές στην ιδεολογία δεν είναι μια απλή ψευδή πρόταση αλλά μια λειτουργία απόκρυψης: λέμε κάτι για να αποκρύψουμε το γιατί αυτό συμβαίνει. Προς το παρόν όμως πρέπει να εισέλθουμε στο ζήτημα του υλικού χαρακτήρα αυτής της ιδεολογίας. Πρέπει να αφήσουμε τα δικαστικά εργαλεία της αλήθειας και του ψεύδους για λίγο στην άκρη και να μιλήσουμε για το πως η ιδεολογία (όπως οι έννοιες και ιδέες) υπάρχει μέσα στα πράγματα και πως “η νέα ιδεολογία έχει σαν αντικείμενο τον κόσμο όπως αυτός είναι” (η ιδεολογία βρίσκεται σε αυτό που κάνεις, όχι σε αυτό που σκέφτεσαι).

Ανάμεσα στην υλικότητα και τη κυριαρχία

Για εμάς η έννοια της ιδεολογίας δεν έχει αξιολογικό περιεχόμενο, είναι ένα πλέγμα που κρατά ενωμένες τις αντιλήψεις μας που χωρίς να το βλέπουμε στηριζόμαστε με βεβαιότητα πάνω του. Εξάλλου ο φετιχισμός του

εμπορεύματος δεν είναι ψευδής συνείδηση, το ως μη όφειλε δεν είναι μια ηθική εντολή. Δεν μιλάμε για μια ιδεολογία που έχει τις ρίζες της στη πραγματικότητα αλλά εκεί βρίσκει την ίδια την ουσία της. Μια ιδεολογία που είναι ο λόγος των πραγμάτων. Για παράδειγμα, τη θρησκευτικότητα όχι ως “παρουσία του θεού μέσα μας αλλά ως παρουσία ναών στο δρόμο μας, την απόφαση για ένα γάμο όχι ως απόφαση ενός ατόμου, ενός ζευγαριού ή ενός κοινωνικού περιβάλλοντος αλλά ως λαχτάρα για ένα νυφικό. Αυτή η υλικότητα δεν είναι μια μεταφορά τραβηγμένη από τα μαλλιά στη γραμματική των κειμένων, είναι μια έννοια υλικής ύπαρξης της ιδεολογίας. Το “έτσι είναι τα πράγματα” δεν είναι υλικότητα, αλλά έχει τη μορφή της υλικότητας. Το έτσι είναι τα πράγματα μιλά για τις κοινωνικές σχέσεις οι οποίες έχουν εγκλωβιστεί μέσα στα εμπορεύματα και στο μέτρο που είναι ακόμα σχέσεις, έχουν απολιθωθεί τόσο στην εξάρτησή τους από αυτά που δεν διαφέρουν πια από τη σκληρή υλικότητα.

Σε αυτή την υλικότητα βρίσκεται η μια πλευρά αυτού που ονομάζουμε αντικειμενική φαινομενικότητα. Ο καπιταλισμός παράγει εμπορεύματα, δηλαδή πράγματα φορτισμένα με την ιδεολογία της ίδιας τους της καπιταλιστικής υπόστασης που βρίσκεται στο ότι φέρουν το ταμπελάκι της τιμής, το ότι εισέρχονται στην αγορά για να εξισωθούν με τα άλλα εμπορεύματα. Αυτή είναι η υλική όψη της ιδεολογίας. Οι έννοιες υπάρχουν μέσα στα ίδια τα πράγματα και έτσι τίποτα δεν είναι μόνο στο μυαλό (Nassim Nicholas Taleb): οι ιδέες υπάρχουν μέσα στον κόσμο το ίδιο και οι ψευδαισθήσεις. Δεν είμαστε όντα που μπορούν να γνωρίσουν τον κόσμο, πάντα υπολειπόμαστε σε αυτό. Ο κάθε θεωρητικός της ψυχολογίας ή της συμπεριφορικής οικονομίας δείχνει την αδυναμία μας προς τη γνώση με παράδοξα και νοητικά πειράματα, ο Adorno το κάνει με έργα τέχνης. Από τον υλικό χαρακτήρα της ιδεολογίας αναδύεται το έργο τέχνης ως μοντέλο.

Παραδόξως, ήδη αρχίσαμε να μιλάμε για ιδεολογία ως φαινόμενο και το ίδιο το θέμα μας σπρώχνει στην ιδεολογία ως έννοια και φαίνεται πως αυτή η έννοια μας πηγαίνει μακριά αντί να προσεγγίζει το ζητούμενο μας. Παρόλα αυτά οφείλουμε να περάσουμε από αυτή και να της αποδώσουμε την όποια αξία της πριν προχωρήσουμε. Εδώ οφείλουμε αντί να απομακρύνουμε την “ψευδή

συνείδηση” από την ιδεολογία, να προσκομίσουμε την ιδεολογία στην “αντικειμενική φαινομενικότητα” (gegenständlicher Schein). Δηλαδή κάνοντας πέρα το ζεύγος αλήθειας-ψεύδους εντός της ιδεολογίας, να μετακινήσουμε την ιδεολογία προς το ζεύγος ουσία-φαινόμενο που οφείλουμε να μην αντιμετωπίσουμε ως αντιθετικό ζεύγος αλλά ως έναν τρόπο να προσεγγίσουμε μια ουσία εντός της φαινομενικότητας. Ο τρόπος να προχωρήσουμε είναι να πάμε ακόμα πιο πέρα από τη θεώρηση για “το ψεύδος της αντίληψης” και “την ακρασία της πραγματικότητας”.

Οφείλουμε να αντιλαμβανόμαστε την έννοια της ιδεολογίας όχι ως απλό γνωσιολογικό ζήτημα αλλά ως ζήτημα ταυτόχρονα και γνώσης και κυριαρχίας. Μόνο η μετατόπιση στη γνώση δεν αρκεί για να μιλήσουμε για ιδεολογία. Δεν έχει νόημα να μιλάμε για ιδεολογία χωρίς την αξίωση της εξουσίας. Ως παράδειγμα μπορούμε να αναφέρουμε το ρατσισμό. Ρατσισμός ίσον προσβολή συν κυριαρχία. Χωρίς τη κυριαρχία ή χωρίς σκοπιμότητα για επιβολή δεν μπορούμε να μιλήσουμε για ρατσισμό. Έτσι, δεν υπάρχει ρατσισμός, όταν κάποιος κωμικός σατιρίζει την εθνική ταυτότητα ή μια θρησκεία. Η κριτική σε αυτές τις ταυτότητες δεν είναι λόγος της κυριαρχίας αλλά κριτική της κυριαρχίας. Ο ρατσισμός εισέρχεται μαζί με τη σκοπιμότητα⁷⁵³. Δεν είναι η αμφισβήτηση των ταυτοτήτων που γεννά τους στρατιωτικούς εξοπλισμούς, τους πολέμους, τις γενοκτονίες και τα εγκλήματα πολέμου, είναι ο σκληροπυρηνικός χαρακτήρας αυτών των ταυτοτήτων και το να τις χλευάσουμε, το να μειώσουμε τον αυστηρό τους χαρακτήρα και να μπορέσουμε να αποστασιοποιηθούμε από όλα αυτά που σε τελική ανάλυση δεν είναι παρά στερεότυπα, μπορεί να αποδειχθεί ακόμα και λυτρωτικό.

η ιδεολογία ως αγκίστρι

Ο αυτόνομος χαρακτήρας της ιδεολογίας είναι η ουσία του ετερόνομου

⁷⁵³Για παράδειγμα, το να κατηγορείς έναν γειτονικό λαό για να ενισχύσεις το εθνικό αίσθημα του δικού σου, το να κατηγορείς έναν λαό ή μια θρησκεία επειδή σκοπεύεις σε μια πράξη κυριαρχίας: στιγμές ρατσισμού είναι ο αντισημιτισμός όταν σκοπεύει στο στιγματισμό ή τον αφανισμό των Εβραίων ή ο αντι-μουσουλμανισμός αλλά ακόμα και ο διεθνής τύπος όταν κατηγορούσε τους Έλληνες ως τεμπέληδες για να υπερασπιστεί τη λιτότητα και το απαράγραπτο του δημόσιου χρέους

χαρακτήρα του κόσμου. Η ιδεολογία λειτουργεί ακόμα και όταν δεν πιστεύεις σε αυτή, ακριβώς μέσα από τη πραγματικότητα και τη πραγματοποίηση. Η ιδεολογία είναι αγκίστρι και το υποκείμενο παγιδεύεται στη παγίδα της, παγιδεύεται μέσα σε μια δομή. Όσο προσπαθεί να ξεφύγει τόσο το αγκίστρι μπαίνει μέσα της, αυτό το αγκίστρι κρατά αιχμηρό ο ψυχαναγκαστικός χαρακτήρας της εμπορευματικής κοινωνίας.

Στην ιδεολογία αποδίδουμε το “*ου γαρ οίδασι αλλά ποιούσι*” που είδαμε ήδη στον φετιχισμό, στην αρχή του *Κεφαλαίου*. Είδαμε ήδη πως ακόμα κι αν γνώριζαν, θα συνέχιζαν. Όπως ο έρωτας στα μυθιστορήματα του γοτθικού ρομαντισμού λειτουργεί σαν αγκίστρι, όσο η ηρωίδα αρνείται, είναι ερωτευμένη και αντιστέκεται, τόσο παγιδεύεται στο πάθος. Όταν το ψάρι πιαστεί στο αγκίστρι μπορεί ακόμα να κολυμπάει μέσα σε ένα κύκλο. Αν είχε συνείδηση, μπορεί να πίστευε ότι είναι ακόμα ελεύθερο μέχρι να το τραβήξει ο ψαράς στον κουβά του. Για να γίνει πρακτικά κατανοητό τι εννοούμε όταν λέμε ότι η ιδεολογία γίνεται αγκίστρι ή ότι λειτουργεί ιδιαίτερα όταν δεν πιστεύεις σε αυτής σκεφτούμε πως μια σειρά από φαινόμενα παράγουν ένα αποτέλεσμα μέσω της πραγματικότητας, δηλαδή της πραγματότητας και της πραγματοποίησης. Πως η κουλτούρα της ειρωνικής ανωτερότητας που σήμερα εκφράζεται ως *hipster* καταφάσκει αυτό που αρνείται. Η παλιά αρχή της διαφήμισης “σημασία έχει μόνο να γράφουν σωστά το όνομά σου” εκφράζει κάτι από τη ραχοκοκαλιά της κοινωνικής πραγματικότητας όπως εκφράζεται μέσα από τον εμπορευματικό χαρακτήρα. Το υπόλειμμα που αφήνει η στιγμή της άρνησης είναι αρκετό υλικό για την ιδεολογία. Αυτό αποδεικνύει ο τρόπος που οι πολιτικοί σήμερα ποντάρουν στη κατακραυγή για την επανεκλογή τους, δεν είναι το μοναδικό εμπόρευμα που ποντάρει στην αρνητικότητα. Είδαμε με ποιο τρόπο ακόμα και ο πιο ασήμαντος αναδιπλασιασμός επιτρέπει στους εξουσιαστικούς μηχανισμούς της πραγματοποιημένης ιδεολογίας να αναπαραχθούν: η φυσική παρουσία, η υλικότητα, η εξωτερική πραγματικότητα, ο καθημερινός θόρυβος, η κοινωνική ρουτίνα, οι κανόνες συμπεριφοράς και τόσα που καμία αρνητικότητα δεν θα μπορούσε να μπλοκάρει πλήρως. Οι “μάσκες χαρακτήρα” στο τέλος ταυτίζονται με τον πραγματικό χαρακτήρα. Ή ακόμα και αν δεν

ταυτίζονται, στο μέτρο που τις φοράμε, ο πραγματικός χαρακτήρας είναι για τη πραγματικότητα άσχετος. Σε αυτό το φαινόμενο, ας το ονομάσουμε “ιδεολογικό αγκίστρι” η μια όψη είναι η πραγματικότητα με κύριο εκφραστή και ρυθμιστή τον εμπορευματικό χαρακτήρα, έναν απρόσωπο μηχανισμό κυριαρχίας και είπαμε ότι η ιδεολογία είναι ένα σύστημα κυριαρχίας, είναι επίσης και υποκείμενο. Το ενδιαφέρον μας στράφηκε στο πως η απρόσωπη κυριαρχία επιβάλλεται στο άτομο και είδαμε πως λειτουργεί η ψυχολογία, η μάσκα χαρακτήρα, οι ψυχαναγκασμοί, η φετιχιστική απάρνηση και η αρνητική ψευδαίσθηση.

Ο τρόπος που το “ιδεολογικό αγκίστρι” υπερβαίνει το ζήτημα της άγνοιας κάνοντας τα άτομα να δρουν με ακρασία έχει πάμπολλα παραδείγματα. Όταν για κάποιες εταιρίες δημοσιοποιούνται οι απάνθρωπες πρακτικές τους (παιδική εργασία, χειραγώγηση κοινής γνώμης, αντιδημοκρατικές πρακτικές) η αίσθηση του αστικού μας πολιτισμού είναι ότι αυτές οι εταιρίες θα κατέρρεαν από τη κατακραυγή κάτι που σχεδόν ποτέ δεν συμβαίνει. Μάλιστα όταν τα άτομα πολιτικοποιούνται ως καταναλωτές, και προβαίνουν σε εμπάργκο απέναντι σε εταιρίες, κάτι που ονομάζουμε και απεργία κατανάλωσης, έχει συνήθως το αντίθετο αποτέλεσμα στις πωλήσεις. Προφανώς η κατανάλωση έχει αυτονομηθεί τόσο που δεν υπόκειται στις βουλήσεις μιας κοινωνίας πωλητών. Βλέποντας ότι η ιδεολογία αναιρεί τον πυρήνα της υποκειμενικότητας οφείλουμε να εξετάσουμε τον εμπορευματικό χαρακτήρα ως αυτό που κάνει τους ανθρώπους να δρουν ενάντια στον εαυτό τους. Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται το ερώτημα που θέτει ο Adorno “για ποιόν θα παίζουν οι επαγγελματίες μουσικοί αν πεθάνουν όλοι οι ερασιτέχνες”⁷⁵⁴, έτσι βλέπουμε ότι στις γκαλερί οι διοργανωτές ξέρουν ότι η συντριπτική πλειοψηφία του κόσμου δεν έρχεται για τα έργα, παρόλα αυτά τους ενθαρρύνουν για να δημιουργήσουν τη κατάλληλη ατμόσφαιρα, χρησιμοποιώντας το κοινό ως σκηνικό για τα έργα τέχνης, ως απλά πράγματα. Όταν πριν λίγα χρόνια οι εργάτες καθαριότητας στον δήμο της Αθήνας ξεκίνησαν μια απεργία δημοσίευσαν μια παράκληση ο κόσμος να κρατήσει για λίγες μέρες τα σκουπίδια στο μπαλκόνι του. Μέσα σε

⁷⁵⁴Claussen, D. (2009). *Theodor W. Adorno: One Last Genius*. Harvard University Press. σ33

λίγες ώρες οι κάδοι είχαν γεμίσει, όχι από διάθεση για χάος ή από εναντίωση στους απεργούς, απλώς και μόνο επειδή η ανακοίνωση τους θύμιζε τα σκουπίδια στο σπίτι τους. Δηλαδή ήξεραν ότι ήταν το ακριβώς αντίθετο από αυτό που τους ζητήθηκε παρόλα αυτά το έκαναν. Ο αυτόματος ψυχαναγκασμός και η παρόρμηση της συνήθειας ισοπεδώνει πλέον κάθε επίκληση στο καθήκον, κάθε κοινωνικό αίτημα.

Για τον Žižek στη κριτικής της ιδεολογίας, πέρα από την ανάλυση λόγου που ψάχνει τα όρια και τα αδιέξοδα της ιδεολογίας, υπάρχει μια δεύτερη πιο ουσιώδης εργασία που *“αποσκοπεί να αποσπάσει τον πυρήνα της απόλαυσης, να αρθρώσει τον τρόπο με τον οποίο -πέραν του πεδίου του νοήματος αλλά ταυτοχρόνως στο ίδιο το εσωτερικό του- μια ιδεολογία ενέχει, χειρίζεται, παράγει μια προϊδεολογική απόλαυση δομημένη στη φαντασίωση”*⁷⁵⁵. Η απόλαυση είναι όμως και αυτή που μας δείχνει τα όρια της ιδεολογίας. Όταν αποκαλυφθεί η λειτουργία της απόλαυσης στον ιδεολογικό μηχανισμό, σταματά να σε κρατά σαν αγκίστρι. Το αν είναι εύκολη αυτή η απεμπλοκή από την ιδεολογική δέσμευση είναι ένα μείζον ζήτημα που μας πηγαίνει όχι μόνο στην επαναστατική θεωρία αλλά και σε μια θεώρηση της ελευθερίας εν γένει.

*“Ευθύς μόλις αντιλαμβάνονται ότι ο πραγματικός σκοπός είναι η συνοχή της ίδιας της ιδεολογικής στάσης, η επίδραση αυτοαναιρείται. Καταλαβαίνουμε λοιπόν ότι η ιδεολογία λειτουργεί κατά τρόπο ακριβώς αντίθετο προς τη διαδεδομένη ιδέα περί ιησουίτικης ηθικής: εδώ, σκοπός είναι να δικαιολογηθούν τα μέσα. Γιατί πρέπει να παραμείνει κρυμμένη αυτή η αναστροφή της σχέσης σκοπού και μέσων, γιατί αυτοαναιρείται με την αποκάλυψή της; Επειδή θα αποκάλυπτε την απόλαυση που ενεργεί στην ιδεολογία, στην ίδια την ιδεολογική παραίτηση. Με άλλα λόγια, θα αποκάλυπτε ότι η ιδεολογία εξυπηρετεί μόνον τον δικό της σκοπό, ότι δεν εξυπηρετεί τίποτα -και αυτός ακριβώς είναι ο λακανικός ορισμός της jouissance”*⁷⁵⁶. Την ίδια θέση εξέφρασε και ο Adorno όπως είδαμε στο κείμενό του για τον Ελεύθερο Χρόνο.

Όσο κρατά η δέσμευση της ιδεολογίας, είναι ένας παντοδύναμος εσωτερικά

755YAI:211

756YAI:150

μηχανισμός. Ο Žižek με μια μεταφορά παρουσιάζει την ιδεολογία σαν την απόφαση αυτού που έχει χάσει το δρόμο του, να συνεχίσει να πηγαίνει ευθεία μέσα σε ένα δάσος. Έχουμε ήδη αποφασίσει για τη πορεία και μετά οι εκδηλώσεις της ιδεολογίας γίνονται αποδεκτές αυτόματα, ως εσωτερικό-εξωτερικό ενώ στην ουσία όλες οι επιμέρους θέσεις είναι επικλήσεις του ίδιου του ιδεολογικού: ούτε της πραγματικότητας ούτε του υποκειμένου.

Ας φτιάξουμε διαφορετικά τη μεταφορά. Όταν σε περιβάλλει μια ιδεολογία είναι σαν να βρίσκεσαι στο βαγόνι ενός τρένου που κινείται. Μπορεί να έχεις μπει ηθελημένα στο τρένο, μπορεί και να λες στον εαυτό σου ότι απολαμβάνεις τη διαδρομή, όμως η αλήθεια είναι ότι ούτε την ορίζεις εσύ, ούτε μπορείς πλέον να κινηθείς εκτός της τροχιάς του τρένου. Με αυτό τον τρόπο οι άνθρωποι βρίσκονται συνήθως να αντιφάσκουν, και στο όνομα μιας αξίας να υπερασπίζονται το αντίθετό της. Όταν συμβαίνει αυτό δεν έχουμε να κάνουμε με μια ελεύθερη κίνηση μιας ιδέας αλλά με τη πορεία ενός ανεξέλεγκτου μηχανισμού. Έτσι είναι για παράδειγμα που ειρηνιστές υποστηρίζουν βομβαρδισμούς και οικολόγοι την κατανάλωση. Εδώ είναι που το υποκείμενο έχει χαθεί στις αντικειμενικές αντιφάσεις του υποκειμενοκεντρισμού του, όμως καθώς είναι ιδεολογία το ίδιο, συνεχίζει στην ίδια διαδρομή παντοδυναμίας και ταυτόχρονα εκμηδένισης.

Το που λοιπόν θα κάνει στάση το τρένο της ιδεολογίας δεν είναι δική μας επιλογή, ωστόσο αποδεχόμαστε ότι είναι. Αυτή η αίσθηση ότι δεν έχουμε επιλογές είναι αυτό που ο Sartre ονομάζει “κακή πίστη”. Αν καταφέρουμε να δούμε την επιλογή πέρα από τα όρια που βάζει στο βλέμμα μας η ιδεολογία, τότε είμαστε ήδη με το ένα πόδι εκτός ιδεολογίας, συνήθως οι επιλογές δεν γίνονται καν αντιληπτές ως τέτοιες αλλά ως μια σειρά μονόδρομοι. Όπως στον “εργαλειακό λόγο” του Horkheimer, τα μέσα εξισώνονται με τους σκοπούς και στο τέλος έχουμε ξεχάσει πλήρως τι ήταν αυτό που μας έβαλε αρχικά σε κίνηση, αυτό που λέμε αλλοτρίωση. Όταν ο Parsons λέει ότι επιτελούμε κοινωνικούς ρόλους, κάνει να φαίνεται ότι οι ζωές μας είναι εύπλαστες και ότι αποτελούν μια σειρά από σκηνές. Ο Adorno παρατηρεί ότι ο Parsons ξαστοχεί στον εξαναγκαστικό χαρακτήρα που έχουν οι ζωές μας. Ακόμα και αν τις

εξουσιάζουν ψευδαισθήσεις, πρόκειται για αντικειμενικές ψευδαισθήσεις.

Ψυχαναγκασμός

Στο *Κεφάλαιο* διαβάζουμε ότι *“στη πορεία της κεφαλαιοκρατικής παραγωγής αναπτύσσεται μια εργατική τάξη που λόγω εκπαίδευσης, παράδοσης και συνήθειας αναγνωρίζει τις απαιτήσεις αυτού του τρόπου παραγωγής ως αυτονόητους φυσικούς νόμους [...] ο βωβός εξαναγκασμός των οικονομικών σχέσεων σφραγίζει τη κυριαρχία του κεφαλαιοκράτη επί του εργάτη”*⁷⁵⁷. Η άμεση βία που έδωσε τη πρώτη ώθηση σε αυτό το σύστημα (με τη πρωταρχική συσσώρευση) δεν έχει χαθεί, *“συνεχίζει να χρησιμοποιείται αλλά μόνο κατ’ εξαίρεση”*. Ένας Zwangscharakter κινεί τη διαδικασία ο οποίος πέρα από τη σφαίρα της παραγωγής, εκδηλώνεται ισχυρότερα στη σφαίρα της κυκλοφορίας. Πιστεύουμε ότι εδώ πρέπει να υπάρξει μια διευκρίνιση, να ειπωθεί με έμφαση ότι με τον Adorno και τους μαθητές του συντελείται μια κίνηση από τον “καταναγκασμό” στον “ψυχαναγκασμό”, όχι ως μετατόπιση αλλά ως διεύρυνση της κίνησης στο εσωτερικό: ο καταναγκασμός εκδηλώνεται ως ψυχαναγκασμός. Ο ψυχαναγκασμός τώρα με τη σειρά του, δεν είναι ένα εσωτερικό στοιχείο της σκέψης, η σκέψη τον βρίσκει να εδρεύει στα ίδια τα πράγματα.

Ο ψυχαναγκασμός στην καπιταλιστική κοινωνία υπερβαίνει το υποκείμενο, εκδηλώνεται ως ένας ψυχαναγκασμός διάχυτος, κοινωνικός αλλά και εμπράγματος. Η αόρατη κυριαρχία καλλιεργεί αυτό το ψυχαναγκασμό, η κυκλοφορία διευρύνει τη κίνηση του. Το πρωτείο του κέρδους κάνει το σταθερό κεφάλαιο να επισπεύδει τη διαδικασία αξιοποίησής του. Ένα ξενοδοχείο, ένα χωράφι, μια μηχανή, δεν γίνεται να μένουν εκτός διαδικασίας παραγωγής, αποτελούν επενδύσεις και καλούν για την απόσβεσή τους. Ο καπιταλιστής δεν θα ανταποκρινόταν στα καθήκοντα του ρόλου του αν δεν επεδίωκε την αδιάκοπη κερδοφόρα λειτουργία τους. Λέει ο Marx *“το σταθερό κεφάλαιο, τα μέσα παραγωγής, θεωρημένα από τη σκοπιά της διαδικασίας αξιοποίησης, υπάρχουν μόνο για να απομυζούν εργασία (και με κάθε σταγόνα εργασίας ένα*

αντίστοιχο ποσό υπερεργασίας). Όσο δεν το κάνουν αυτό, η απλή ύπαρξη τους συνιστά αρνητική απώλεια για τον κεφαλαιοκράτη, διότι κατά τη διάρκεια του χρόνου που μένουν αχρησιμοποίητα αντιπροσωπεύουν άχρηστη κεφαλαιακή προκαταβολή⁷⁵⁸. Στη κοινωνία της κερδοφορίας, το κέρδος θέτει τα εμπορεύματα σε κίνηση. Αυτή η κίνηση στέλνει το εμπόρευμα στη κυκλοφορία και εκεί η κίνησή του αποκτά μια αυτόνομη τροχιά. Ανοίγουν νέες επιχειρήσεις, δημοσιεύονται διαφημίσεις, αναπτύσσονται παράλληλα επαγγέλματα, ασκούνται πολιτικές πιέσεις και χρηματοδοτήσεις. Όπως στα νησιά οι κάτοικοι αντιλαμβάνονται τον τουρισμό σαν καθήκον, το ίδιο συμβαίνει ακόμα και γύρω από τις πιο απάνθρωπες δραστηριότητες.

Τι γίνεται όμως όταν για παράδειγμα οι έκτακτες καταστάσεις και το δημόσιο συμφέρον πιέζει ενάντια σε κάποιες δραστηριότητες; Εκεί όσο κι αν οι άνθρωποι αναγνωρίζουν το δημόσιο συμφέρον, η διαδικασία αξιοποίησης αντιδρά. Έτσι επιβεβαιώνεται και οικονομικά ο Marx, που στο κείμενο του για τον Λουδοβίκο Βοναπάρτη, λέει ότι *“Η παράδοση όλων των νεκρών γενεών κατατρέχει σαν εφιάλτης τα κεφάλια των ζωντανών”* ή όπως λέει στο *Κεφάλαιο*, *“Το κεφάλαιο είναι νεκρή εργασία η οποία ζωογονείται σαν τον βρικόλακα μέσα από την απομύζηση ζωντανής εργασίας, και ζει τόσο περισσότερο, όσο περισσότερο την απομυζά”*⁷⁵⁹. Η διαδικασία αξιοποίησης δεν επιτρέπει άλλο κίνητρο πέρα από το κέρδος. Έτσι το κεφάλαιο ωθεί στο “business as usual”.

Η κριτική θεωρία εστιάζει σε αυτή την κυριαρχία που είναι αόρατη, βωβή και απρόσωπη και δομεί την οντολογία της αναντίστοιχης ύπαρξης, αλλά όχι ως μια εξαπάτηση ή έναν καταναγκασμό αλλά ως δεύτερη φύση. Αυτή η κυριαρχία που έχει γίνει δεύτερη φύση είναι ψυχαναγκασμός, και αυτό που χρειαζόμαστε είναι μια θεωρία του ψυχαναγκασμού. Όμως όπως δείξαμε ο καπιταλιστικός ψυχαναγκασμός όσες ρίζες και να έχει στη παραγωγή, εκδηλώνεται ως μια

758K1:227 η πρόταση αυτή, γραμμένη για τη νυχτερινή εργασία, μπορεί να χρησιμοποιηθεί για το ζήτημα των υγειονομικών μέτρων μιας πανδημίας ή ακόμα και για το ζήτημα της απεργίας.

Στο 8ο κεφάλαιο του Κεφαλαίου, Ιδιότυπο και αρκετά διαφορετικό από τα υπόλοιπα, αυτή η πίεση για αξιοποίηση, αποκαλύπτεται για τον Marx ως καθόλου εμπράγματο, δεν προέρχεται από τα πράγματα και δεν σκοπεύει στα εμπορεύματα... αυτά είναι απλώς πρόφαση για τη κυριαρχία του Κεφαλαίου “τα κτήρια, οι μηχανές, ο σίδηρος, το κάρβουνο κλπ έχουν περισσότερα πράγματα να κάνουν από το να μετατρέπονται σε ατσάλι. Είναι εκεί για να απομυζούν υπερεργασία” K1:233

759K1:204

ασταμάτητη διαδικασία στη ζώνη της κυκλοφορίας. Ένας ψυχαναγκασμός που κρατά το κεφαλαιοκρατικό σύστημα σε κίνηση και στηρίζεται στο φετιχισμό του εμπορεύματος, στη δύναμη της φαντασμαγορίας. Θα θέλαμε επίσης να ισχυριστούμε και κάτι περαιτέρω, τη θέση ότι όχι μόνο αυτό το σύστημα στηρίζεται στον ψυχαναγκασμό, αλλά και ότι ο ίδιος ο ψυχαναγκασμός στη κυκλοφορία καθίσταται κυρίαρχος. Κάθε ψυχαναγκασμός βρίσκεται σε μια εσωτερική σύνδεση με τη διαδικασία της πραγματοποίησης, κάθε ψυχαναγκασμός πολλαπλασιάζεται σε μια εξίσωση που βασίζεται στο φετιχισμό του εμπορεύματος. Εν τέλει οι ψυχαναγκασμοί της κερδοφορίας και της κυκλοφορίας μετατρέπουν τα άτομα σε μαριονέτες τους, την ίδια ώρα που η πολιτική (από την οικολογία και την υγειονομία μέχρι το ατομικό εισόδημα) εκδηλώνεται ως μια φαινομενικότητα της ατομικής ευθύνης.

Είναι σαφές ότι ίδιος ο φετιχισμός του εμπορεύματος είναι ψυχαναγκαστικός, ο κορμός της ανταλλακτικής διαδικασίας είναι ο ψυχαναγκασμός. Είναι μια χωρίς νόημα τελετουργία για τον χαμένο κόσμο της αξίας χρήσης, της μη εξαρτημένης εργασίας. Η πραγματοποίηση ορίζεται ως ένα σύνδρομο εξαρτημένης προσωπικότητας. Έτσι η απάντηση στο ερώτημα γιατί οι άνθρωποι συμμετέχουν στον καπιταλισμό, δεν είναι μόνο “η εκπαίδευση, η παράδοση και η συνήθεια των εργατών” αλλά ο φετιχισμός του εμπορεύματος: τα αντικείμενα ανταλλάσσονται από μόνα τους, οι άνθρωποι είναι υπνωτισμένοι στη φαντασμαγορία ή μουδιασμένοι στη φρίκη της εκμεταλλευτικής εξάρτησης. Το υψηλό συναίσθημα ως ψυχαναγκασμός δεν αφορά μόνο τη φαντασμαγορία των πυροτεχνημάτων αφορά τη μιζέρια αλλά και τη φρίκη. Έτσι ο Marx διακηρύττει “Καλύτερα ένα άθλιο τέλος παρά μια αθλιότητα χωρίς τέλος”. Ωστόσο αυτή η αρχή δεν ισχύει στη ψυχική ζωή. Ο ψυχαναγκασμός εκδηλώνεται ως ανατροφοδοτούμενη άρνηση αναγνώρισης αυτής της αδιέξοδης αναντίστοιχης ύπαρξης. Και ως επιστροφή του απωθημένου ανατροφοδοτεί τα αδιέξοδα της αναντίστοιχης ύπαρξης. Ο ψυχαναγκαστικός επαναλαμβάνει την ίδια τελετουργία, πιστεύοντας ότι έτσι καθυστερεί την αντιπαράθεση με τη πραγματικότητα που δεν είναι παρά ένας ο εφιάλτης του ευνουχισμού και της έλλειψης. Όπως η θρησκεία έχει τη δομή της ψυχαναγκαστικής νεύρωσης. Το

ίδιο και ο καπιταλισμός.

Ο ψυχαναγκασμός περιλαμβάνει ιδεοληψίες και ψυχικούς καταναγκασμούς. Αν και υπάρχουν μια σειρά από συμπτώματα, ο ψυχαναγκασμός για τον Lacan δεν έχει να κάνει τόσο με αυτά αφού πρόκειται για μια υποβόσκουσα δομή. Θα λέγαμε ότι αυτή η δομή είναι εξωτερική, υλική. Ο καπιταλισμός είναι η αντικειμενική δομή του ψυχαναγκασμού.

Η ανάλυση του Adorno για τη πολιτιστική βιομηχανία πατά σε αυτό το έδαφος. Η απόλαυση εμφανίζεται ως μια διεστραμμένη υποχρέωση. Η επιθυμία, που ήδη από τον Hegel είναι η επιθυμία της επιθυμίας, έχει χάσει κάθε περιεχόμενο πέραν της εμπορευματικής μορφής. Η ίδια η επιθυμία μεταμορφώνεται σε ψυχαναγκασμό όχι μόνο στη πολιτιστική βιομηχανία αλλά στην εμπορευματική κοινωνία εν γένει και ο ψυχαναγκασμός εποικεί σε κάθε πτυχή της ζωής.

Ο Schopenhauer που βλέπει τον κόσμο σαν προέκταση της βούλησης του καντιανου υποκειμένου κάνει λάθος αφού η βούληση και το υποκείμενο που την εκφέρει είναι μαριονέτες αυτού του κόσμου. Το πρωτείο του αντικειμένου θα τις αναδείκνυε σαν όμορφες μαριονέτες αλλά ο φετιχιστικός χαρακτήρας τις αποκαλύπτει χωρίς καμία χάρη. Το θέμα μας είναι το πως η κάθε πραγματικότητα, το κάθε τι συνειδητά και ασυνειδήτα μας επιβάλλεται. Πως η αντίληψή μας, οι επιθυμίες μας και οι επιλογές μας έρχονται από κάπου αλλού και μας δίνονται μέσα από συνειρμούς αναλήθειες και ασυνέπειες. Πως όλα αυτά προσπαθούν να τα ελέγξουν οι μηχανισμοί εξουσίας και πως το έχουν σε μεγάλο βαθμό καταφέρει μέσω της καπιταλιστικής ανταλλαγής όπου γιγαντώνονται και φορτίζονται όλες οι εμπράγματα σχέσεις με υπερβάλλοντα ζήλο.

Είδαμε λοιπόν ότι η ιδεολογία παρασύρει το άτομο να κινηθεί “ενάντια στις ατομικές του επιλογές”, είναι αναμενόμενο μιας και η ιδεολογία καθώς και οι επιλογές είναι εξίσου κοινωνικές. Ισχυριζόμαστε ότι εμπορευματικός χαρακτήρας κάνει ένα βήμα ακόμα, ως διαδικασία καθαρά ψυχαναγκαστική. Τα εμπορεύματα ως δρώντες μας εξωθούν στον ψυχαναγκασμό και η ιδεολογία μετατρέπεται σε παρόρμηση ενάντια στο συμφέρον, το ατομικό και το κοινωνικό. Οι άνθρωποι στον καπιταλισμό προσκολλούνται στις απαγορεύσεις

τους.

Οι ψυχαναγκασμοί εδρεύουν κοινωνικά στο σώμα. Το πόσο θα αφεθεί σε αυτές και το αν έχει τη δύναμη να τους προβάλει αντίσταση έχει χτιστεί στη καθημερινότητα, και ο καπιταλισμός ως θρησκεία της καθημερινής ζωής είναι επίσης η θρησκεία των ψυχαναγκασμών.

Η φετιχιστική απάρνηση εντάσσεται στις “κακές συνήθειες”. Το αν κάποιος μπορεί να συγκρατήσει τα δάκρυά του, το αν κάποιος μπορεί να συγκρατήσει το δάγκωμα των νυχιών έχει κάτι κοινό με τη συγκράτηση των μικροαστικών παρορμήσεων (του ρατσισμού, του φετιχισμού των κοινών τόπων).

Υπάρχει ένας αντικειμενικός ψυχαναγκασμός που ασκεί ο κόσμος πάνω μας, αν υπάρχει κάτι το καταναγκαστικό στη διαλεκτική φιλοσοφία είναι η αντανάκλαση αυτού του κόσμου. Ο ψυχαναγκασμός του Geist που περιγράφει ο Adorno είναι το συμπλήρωμα του ψυχαναγκασμού του εμπορευματικού χαρακτήρα. Σε αυτή την ολότητα του συστήματος “ενώ η στιγμή της ενότητας... σαφώς αναπαριστά τη στιγμή του καταναγκασμού στον οποίο υπόκεινται οι ζώντες και στον οποίο οφείλουν να αγωνιστούν για να θριαμβεύσουν, αυτή η ίδια στιγμή της ενότητας, ως δυναμική και εσωτερικά αυτοεκδιπλούμενη, έχει εξίσου τη δυνατότητα να οδηγεί κατευθείαν στη καταστροφή της”⁷⁶⁰. “Η εξαναγκαστική κατασκευή που φαίνεται να περιμένει η διαλεκτική φιλοσοφία από εμάς δεν είναι τίποτα άλλο από τον αντικειμενικό ψυχαναγκασμό που ασκεί ένας κόσμος που συνδέεται με τύχη. Η διαλεκτική επιπλήττεται που αποκάλυψε τον ψυχαναγκαστικό χαρακτήρα του κόσμου και την ίδια ώρα αυτός ο ψυχαναγκαστικός χαρακτήρας παραμένει ιδεολογικά προστατευμένος. Ο ανορθολογισμός που αντιτίθεται στον Hegel μετατρέπεται σε απολογητική, ενώ η καταγγελία αυτού του ψυχαναγκαστικού χαρακτήρα, ακόμη και υπό τον καταναγκασμό της εννοιολογικής δομής, αποδίδει δικαιοσύνη σε αυτό που θα μπορούσε να είναι διαφορετικά, σε αυτό που δεν υπόκειται στο ψυχαναγκασμό, στη διαφορά στη θέση του σκέτου συστήματος. Θα μπορούσατε επίσης να το εκφράσετε λέγοντας ότι χωρίς αυτόν τον ψυχαναγκαστικό χαρακτήρα δεν θα

*υπήρχε τίποτα πέρα από την απλή γεγονότῃτα*⁷⁶¹.

Αυτό που η ψυχολογία αποκάλυψε ως ανθρωπολογική σταθερά, στο πείραμα με το “απαγορευμένο παιχνίδι” των Aronson και Carlsmith (ένα πείραμα σε παιδιά του 1963 με το οποίο έδειξαν ότι τα παιδιά έβρισκαν όχι αντικίνητρο αλλά παραδόξως κίνητρο στις ίδιες τις απαγορεύσεις για κάτι που πριν ήταν για αυτά αδιάφορο⁷⁶² το ίδιο αφηγείται και η θρησκεία στο μύθο της πτώσης του ανθρώπου απ’ τον παράδεισο -πειρασμός του μήλου), αυτό ισχυριζόμαστε ότι πολλαπλασιάζεται από τη κυριαρχία του φετιχισμού του εμπορεύματος. Σε έναν κόσμο όπου όλα υπόκειται στην αρχή της ανταλλαγής, η απαγόρευση μπορεί να είναι επισήμανση, να είναι παρακίνηση. οι απαγορεύσεις όχι μόνο δεν λειτουργούσαν απαγορευτικά αλλά παρακινούσαν κιόλας σε κάτι απαγορευμένο που πριν ήταν αδιάφορο. Αυτή η ιδιόρρυθμη θέση του ηθικού πεδίου στο κόσμο των εμπορευμάτων, αυτή η αντιστροφή του ηθικού, είναι ένας από τους δρόμους που η αστική κοινωνία οδηγείται σε φασιστικά φαινόμενα. Η φαινομενική ταύτιση της ηθικής ευθύνης με την επιβολή του νόμου εμπόδισε την αποκάλυψη ότι μέσα στον πραγματικά αντεστραμμένο κόσμο η ηθική δεν είναι παρά ένα ένα κενό αναποδογυρισμένο περίβλημα.

Για τον Adorno “*πείσμα και τύφλωση είναι ένα και το αυτό*” το στοιχείο του ψυχαναγκασμού συνδέεται εσωτερικά με το πλέγμα τύφλωσης, την πραγματοποίηση. Δεν είναι δύο στοιχεία που συσχετίζονται αλλά συνδέονται αιτιακά “*...η πανουργία είναι το πείσμα που πήρε ορθολογική μορφή*”⁷⁶³, έτσι εξηγεί τον μύθο του Οδυσσέα ως “*αρχέτυπο του αστικού ατόμου*”⁷⁶⁴. “Η πανουργία ως μέσον μιας ανταλλαγής όπου όλα γίνονται σωστά, όπου το συμβόλαιο τηρείται και ο συμβαλλόμενος εντούτοις εξαπατάται, παραπέμπει πίσω σε έναν οικονομικό τύπο, ο οποίος εμφανίζεται... στην παμπάλαιη “*περιστασιακή ανταλλαγή*”⁷⁶⁵. Εν τέλει η ίδια η πανουργία κρατά τον ήρωα για δεκαετίες μακριά από τον προορισμό του αντί να τον βοηθήσει να φτάσει σε

761Bd.IV.2:115

762 Aronson, E Carlsmith, M. (1963). *Effect Of The Severity Of Threat On The Devaluation Of Forbidden Behavior* Journal of Abnormal and Social Psychology. 66 (6): 584–588. doi:10.1037/h0039901.

763ΔτΔ:112

764ΔτΔ:90

765ΔτΔ:114

αυτόν.

Γενικευμένο ξόρκι και πλέγμα τύφλωσης

Όταν θέλει να περιγράψει την κατάσταση των ανθρώπων στον καπιταλισμό, ο Adorno αρνείται να χρησιμοποιήσει την θεωρητική αφαίρεση της έννοιας και της θεωρίας της αλλοτρίωσης και καταφεύγει στην αλληγορία μιλώντας για “γενικευμένο ξόρκι” και “πλέγμα τύφλωσης”.

“Τα πάντα είναι μαγεμένα, σαν να βρίσκονται κάτω από κάποιο ξόρκι”⁷⁶⁶ αντιτείνει στον Horkheimer που αρνείται κάθε αισιόδοξη ματιά στο μέλλον, και συνεχίζει “Αν μπορούσε να σπάσει το ξόρκι, τότε θα ήταν εφικτό να πετύχει [η ιστορία]”. ως γενικευμένο ξόρκι θεωρούμε ότι εννοεί τη κυριαρχία του ανταλλακτικού χαρακτήρα και όσα αυτή συνεπάγεται στο μετασχηματισμό των ζωών, δε μιλάμε με τη μονομέρεια μιας ρίζας του κακού, ούτε μιλάμε για κάτι πίσω από τα πράγματα αλλά πάνω στη μορφή τους, κάτι που επιδρά κοινωνικά άμεσα, έμμεσα αλλά και ενάντια στη κοινωνία. Ο τρόπος εντός της αστικής κοινωνίας να σπάσει το ξόρκι είναι ένα άλλο ξόρκι, δηλαδή η τέχνη “επειδή το ξόρκι της εξωτερικής πραγματικότητας έχει καταστεί απόλυτο, το έργο τέχνης μπορεί να αντισταχθεί στο ξόρκι μόνο μέσω της αφομοίωσης της”. Όμως εδώ έχουμε μια αλληγορία και όχι ένα πραγματικό ξόρκι, και παρόλα αυτά δεν είμαστε καν σίγουροι για το αν μπορούμε να το σπάσουμε. Είδαμε στο ανέκδοτο με το πέταλο αλόγου του Bohr⁷⁶⁷, μια αντικειμενική φαινομενικότητα, ένα υλικό χαρακτήρα ακόμα και της δεισιδαιμονίας. Και ο Adorno δεν ανήκει στους κήρυκες του ορθού λόγου ακριβώς επειδή αναγνωρίζει -εμμενώς- ότι “ο διαφωτισμός είναι ήδη μύθος και ο μύθος διαφωτισμός” όπως λέει στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*. Επιμένουμε σε αυτή την αλληγορία ακριβώς επειδή αποτυπώνει τη γενικότερη στάση του Adorno. Η διάγνυσή του είναι καθολική, εξάλλου όπως λέει: “δεν υπάρχει αληθινή ζωή μέσα στη ψεύτικη”. Σε αυτό το πλαίσιο η κυριαρχία του εμπορεύματος καλύπτει τα πάντα. Δείξαμε

⁷⁶⁶ Adorno, Horkheimer, Προς ένα Νέο Μανιφέστο; <https://skalalakonias.files.wordpress.com/2012/09/towards-a-new-manifesto.pdf>

⁷⁶⁷ σ.107

πόσο λάθος είναι η εντύπωση ότι είναι απαισιόδοξος θεωρώντας ότι όλα είναι μοιραία. Ο λόγος του [συνήθως] εκπέμπει μια αποφασιστικότητα ότι αυτό το ξόρκι θα σπάσει και πιστεύει ότι η θεωρία έχει πρωταρχικό ρόλο σε αυτό τον -εμμενή- εξορκισμό. Η παρεξήγηση προέρχεται από το ότι η στάση του αυτή έρχεται σε αντίθεση με το εξεγερσιακό πρόταγμα της εποχής που αποτυπώνει ο Benjamin λέγοντας: *“Η φιλοσοφία επιφυλάσσεται, ώσπου η κυριαρχία μας ευτελούς πραγματικότητας να σπάσει”*⁷⁶⁸ Ο Adorno εξηγεί ότι δεν αρκεί το σπάσιμο της βιτρίνας για να σπάσει το ξόρκι, χρειαζόμαστε μια νέα κριτική θεωρία της κοινωνίας.

Όπως στο παραμύθι που οι χορευτές μαρμαρωμένοι περιμένουν να ξαναρχίσει η μελωδία και να συνεχίσει ο χορός σπάζοντας τα μάγια, έτσι μας λέει ο Marx ότι πρέπει να τραγουδήσουμε στις απολιθωμένες κοινωνικές σχέσεις τη δικιά τους μελωδία⁷⁶⁹. Εδώ ο Marx είναι ειρωνικός με “τη δική τους μελωδία”: δεν υπάρχει μελωδία ως αρμονία της καπιταλιστικής τάξης: “πρέπει να δημοσιοποιήσουμε το αίσχος, πρέπει δείξουμε τη πραγματική καταπίεση και να συντελέσουμε στη συνείδηση αυτής της καταπίεσης, πρέπει να ντροπιάσουμε τη κοινωνία, να της φέρουμε κατάθλιψη. Να τη βρίσουμε για να ξυπνήσει. Πρέπει να μάθουμε στο λαό να φοβάται τον εαυτό του και μόνο έτσι θα του δώσουμε αποφασιστικότητα”. Η μελωδία στην αλληγορία του χορού του Marx μπορεί να χαρακτηριστεί αρνητική διαλεκτική (όχι “επιταχυντισμός”). Είναι “μελωδία” με τον τρόπο που ο καπιταλισμός και η ανατροπή του είναι φυσική ιστορία. Μπορεί ο Adorno να μιλά διαρκώς για το γενικευμένο ξόρκι -ενάντια στην απομάγευση του κόσμου του Weber- όμως στον Marx βρίσκουμε τον τρόπο που το ξόρκι αυτό μπορεί να σπάσει: λέγοντας την φρικτή αλήθεια για τις κοινωνικές σχέσεις ώστε να μπορέσουν να υπάρξουν ως πραγματικές κοινωνικές σχέσεις και όχι όπως οι μαγεμένοι χορευτές του κεφαλαίου: “σε αυτόν τον μαγεμένο, αναποδογυρισμένο και με το κεφάλι κάτω κόσμο ο *Monsieur le Capital* και η *Madame la Terre*”, φαντάσματα που απολαμβάνουν την φαντασμαγορία τους⁷⁷⁰, “σαν μάσκες χαρακτήρα και ταυτόχρονα άμεσα σαν

⁷⁶⁸Hugo Fischer παρατείνεται στο *Passagenwerk* N6,6

⁷⁶⁹Marx, K. (1978). *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*. σ.20

⁷⁷⁰ihren Spuk treiben” λέει ο Marx και η ελληνική μετάφραση το αποδίδει “οργιάζουν”, οι αγγλικές “ghost-

απλά αντικείμενα”⁷⁷¹, Δεν υπάρχει εδώ φόβος, τρόμος ή φρίκη, δεν υπάρχει το στοίχειωμα, ή αν υπάρχει είναι από τη πλευρά του φαντάσματος, χωρίς κάποιο αντικείμενο. Στον τριαδικό τύπο δεν υπάρχει άμεσα βία, υποταγή και κυριαρχία. Η μυστικοποίηση του τριαδικού τύπου δεν μιλά για φαντάσματα, στρέφει το βλέμμα μακριά από αυτά, ώστε να συνεχίσουν να υπάρχουν. Αυτή η απόλαυση της αναπαράστασης, μια νοητή αναπαράσταση του κεφαλαίου, γίνεται από το εμπόρευμα κοσμική παρέμβαση. (ένα επιπλέον στοιχείο που μας ενδιαφέρει σε αυτό το απόσπασμα είναι ότι επαληθεύει τη διατύπωση της πραγματοποίησης του πρώτου τόμου: ότι έχουμε κοινωνικές σχέσεις μεταξύ πραγμάτων, αλλά και το φεουδαρχικό στοιχείο της γαιοπρόσοδου το οποίο όχι μόνο επιβιώνει στον καπιταλισμό αλλά διατηρεί αμείωτη την κυριαρχική εξουσία του). “Οτιδήποτε σήμερα αποκαλείται επικοινωνία, χωρίς καμία εξαίρεση, είναι απλώς ο θόρυβος που καλύπτει τη βουβαμάρα των μαγεμένων.”⁷⁷² Μαγεμένων από το γενικευμένο ξόρκι που έχει απλώσει η φαντασμαγορία των εμπορευμάτων.

Έτσι “...τα άτομα αντιδρούν θετικά στη κυρίαρχη αφηρημένη γενικότητα... αυτό είναι το τυπικό τους *a priori*”... “οι κατηγορίες της συνείδησης που τις παράγει... βρίσκονται υπό την επήρεια της μαγείας και γίνονται τύφλωση”⁷⁷³. Ο Αναγνώστου ορίζει το πλέγμα τύφλωσης ως “Πλέγμα συναρτήσεων μεταξύ του κοινωνικού είναι και των παράγωγων από αυτό ψευδών παραστάσεων για το χαρακτήρα της αστικής κοινωνίας. Η τύφλωση αναφέρεται στην Ανικανότητα του Ανθρώπου να δει καθαρά τι συμβαίνει και να κάνει λογικές σκέψεις συγκρίνοντας τα φαινομενικό με το πραγματικό”⁷⁷⁴. Η διαφωνία μας με αυτόν τον ορισμό έγκειται στο ότι η αντίθεση σε αυτό το πλέγμα τύφλωσης δεν βρίσκει την πηγή της στη λογικότητα αλλά στο πραγματικό, το οποίο όμως δεν προκύπτει από την άρνηση του φαινομενικού αλλά διαμέσω αυτού. Ο Silberbusch λέει ότι “το πλέγμα τύφλωσης σηματοδοτεί για τον Adorno το σύνθετο πλέγμα ψυχαναγκασμών που διαιωνίζει η ταυτοτική σκέψη η οποία μετατρέπει τη

walk”, “ghost-dance” ή haunting όμως η μετάφραση όπως μας επισήμανε ο Edmund Griffiths είναι ότι “υπάρχουν με τον τρόπο που υπάρχουν τα φαντάσματα” “ζουν τις ζωές τους σαν φαντάσματα”.

771K3:1019

772AΔ:419

773AΔ:418

774AΔ:520

δεύτερη φύση σε πρώτη και κάνει τη μαραμμένη εμπειρία, την ανελευθερία την ανισότητα και τις οικονομικές εξουσιαστικές δομές που οι ίδιοι οι άνθρωποι φτιάχνουν, να εμφανίζονται σαν ένα “έτσι έχουν τα πράγματα”⁷⁷⁵.

Η “τύφλωση”, χαρακτηριστικό της αστικής κοινωνίας, μας πηγαίνει πίσω στη μαγεία, και στον ιδιαίτερο τρόπο που η αστική κοινωνία συνδέεται εσωτερικά μαζί της. Στην ανάλυση του μύθου και της θρησκείας η τυφλότητα συνδέεται με τον φόβο και τη μοίρα ως εσωτερικό στοιχείο του μύθου. Έτσι ο μύθος γίνεται εξωτερικό στοιχείο του κόσμου, γίνεται μια αντικειμενική φαινομενικότητα, εγγραφόμενος στους κοινωνικούς μηχανισμούς διαχείρισης καταστάσεων. Το πλαίσιο τύφλωσης είναι η ψυχολογική προέκταση της τυφλής μοίρας που γίνεται μαζικό φαινόμενο. Όπως διαβάζουμε στα εγχειρίδια βιολογίας ότι η εξελικτική διαδικασία συνεχίζει να δίνει μάτια σε πλάσματα στο απόλυτο σκοτάδι, έτσι και στην αλληγορία του José Saramago τα μάτια των ανθρώπων συνεχίζουν να λειτουργούν κανονικά αλλά οι ίδιοι έχουν σταματήσει να βλέπουν το οτιδήποτε. Μια τέτοια τυφλότητα περιγράφει ο Adorno.

Το πλέγμα τύφλωσης δεν αφορά μόνο το επιπόλαιο βλέμμα, ακόμα και το επιστημονικό μάτι δεν ξεφεύγει από αυτό⁷⁷⁶. Ο Marx λέει “Στην ιστορία της ανθρωπότητας συμβαίνει ό,τι και στην παλαιοντολογία. Κατά κανόνα, ακόμη και τα πιο σπουδαία κεφάλια δε βλέπουν, εξαιτίας μιας συγκεκριμένης αμερόληπτης τυφλότητας, πράγματα που βρίσκονται μπροστά στα μάτια τους. Αργότερα, όταν έρθει η κατάλληλη στιγμή, παραξενευόμαστε γιατί αυτό που κανείς δεν έβλεπε έχει αφήσει παντού τα ίχνη του”⁷⁷⁷. Το επιστημολογικό έργο του Norwood Russell Hanson *Πρότυπα ανακάλυψης* έχει ως κεντρική θέση ότι “η παρατήρηση είναι εμποτισμένη με θεωρία”. Στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας, πιστεύουμε εκθέσει επαρκώς ότι αυτή η θέση ισχύει πιο emphaticά για τη διαλεκτική. Για τη διαλεκτική, παρατήρηση και θεωρία είναι στιγμές που δεν σταματούν να δίνουν η μια τη θέση της στην άλλη. Στον Hanson οφείλουμε να αντιπαραβάλλουμε τη θέση ότι η θεωρία δεν

775 Silberbusch, O. C. (2018). *Adorno's Philosophy of the Nonidentical: Thinking as Resistance*. Springer. σ.45

776 Στο κείμενο μιας διπλωματικής εργασίας [Δρούλιας, Α. (2006) *Η Φαντασία στην Εξουσία*. Διπλωματική εργασία Ι.Φ.Ε.Τ.] προσπάθησα να δείξω ότι το πλέγμα τύφλωση καλύπτει και την επιστημονική αντίληψη.

777 Marx επιστολή στον Έγκελς (Λονδίνο, 25 Μαρτίου 1868)

είναι ποτέ αφηρημένη, αν δεν είναι εμποτισμένη με τη πραγματική αφαίρεση, τουλάχιστον είναι πάντα επηρεασμένη από τη κυριαρχία του υπάρχοντος, την κυριαρχία του κυρίαρχου, την απρόσωπη κυριαρχία του καπιταλισμού.

Για τη πλήρη τυφλότητα μιλά ο Adorno όταν γράφει στην εξορία: *“όπως ο ίδιος ο φασισμός, τα ρομπότ κατευθύνονται εύστοχα και ταυτόχρονα είναι χωρίς υποκείμενο. Συνδυάζουν εύστοχα όπως αυτός την πιο προχωρημένη τεχνική τελειότητα με την πλήρη τυφλότητα. Όπως αυτός, προκαλούν την πιο θανάσιμη φρίκη και είναι εντελώς μάταια. - Είδα το παγκόσμιο πνεύμα, όχι καβάλα στο άλογο αλλά πάνω σε φτερούγες και χωρίς κεφάλι, και αυτό καταρρίπτει ταυτόχρονα τη φιλοσοφία της ιστορίας του Hegel”*⁷⁷⁸. Η τυφλή τεχνολογία αποτελεί την ιδανικότερη προέκταση της αντικειμενικής φαινομενικότητας του καπιταλισμού. Οι μηχανές είναι εξ ορισμού τυφλές αν δεχτούμε τη καντιανή διάκριση σε τελεολογικό και μηχανιστικό (όμως ο Αριστοτέλης δεν είχε διαβάσει Darwin). Οι μηχανές μένουν τυφλές ως προς τη λειτουργία τους. Ως προς αυτό δε χρειάζεται να διαβάσει κάποιος επιστημονική φαντασία, αρκεί να παρατηρήσει τις σύγχρονες οικιακές του συσκευές και ψηφιακές εφαρμογές.

Συμπεράσματα για τον εμπράγματο χαρακτήρα

Σε μια κοινωνία που παράγει εμπορεύματα οι κρίσιμες σχέσεις είναι οι εμπράγματες. Όλοι βρίσκονται υπό την κυριαρχία των εμπορευμάτων, τόσο στις σχέσεις μεταξύ τους όσο και στη σχέση τους με τα πράγματα. Η αλλοτρίωση δεν αρκεί για να το περιγράψει αυτό. Η αλλοτρίωση εκφράζει ένα ρήγμα, μια αρνητική σχέση. Η κυριαρχία των εμπορευμάτων μιλά για μια συνδετική σχέση, που στην ουσία της είναι ένα ρήγμα, αλλά εμφανίζεται σαν μια γέφυρα. Η πλάνη βρίσκεται στη συγκεκριμένη αντικειμενικότητα. Η κριτική αποκαλύπτοντας τη πλάνη θα αποκαταστήσει τα πράγματα με μια έκθεση, μια διαλεκτική παρουσίαση των κακώς κείμενων. “Καθιστώντας τον φετιχισμό ευδιάκριτο, ο Marx όχι μόνο παρέχει τη βάση για μια κριτική της συνείδησης

και της επιστήμης, αλλά πάνω απ' όλα κάνει σαφές ότι οι κοινωνικές σχέσεις δεν πρέπει να είναι έτσι όπως είναι”⁷⁷⁹ είναι δηλαδή “ως-μη-ώφειλαν” και αυτό μας επιτρέπει ίσως να σκεφτούμε ότι “μια κοινωνία χωρίς εμπόρευμα και χρήμα δεν είναι αδιανόητη”, δηλαδή το τέλος του καπιταλισμού. Στις αναλύσεις της *Neue Marx-Lektüre* εκφράζεται αυτή η ένταση ανάμεσα στο Φετιχισμό του εμπορεύματος και την εργασιακή θεωρία της αξίας. Προσπαθούμε να περιγράψουμε τους όρους για την υπέρβαση ενός οικονομικού και ταυτόχρονα κοινωνικού συστήματος.

Ο εμπράγματος χαρακτήρας υπήρξε ο πρωταρχικός προορισμός αυτής της έρευνας, μέσω του πρωτείου του αντικειμένου, ωστόσο η αποκάλυψη της σημασίας του εμπορευματικού χαρακτήρα, οδήγησε σε μια μετάθεση που είναι ταυτόχρονα εμβάθυνση. Είδαμε ότι η κίνηση των ιδεών εμφανίζεται να διαδραματίζεται σε έναν ουράνιο κόσμο και τελικά πόσο απέχει αυτή η φαντασίωση από το δράμα του πραγματικού κόσμου. Η αντίληψη που θέλει τις ιδέες να κατοικούν στον κόσμο, αν θέλει και να τις αγγίξει, οφείλει να τις βλέπει μέσα από “τη βάσανο της πραγματικότητας”. Αυτό δεν σημαίνει να βλέπουμε τις ιδέες όπως θα μπορούσαν να είναι σε έναν ιδανικό κόσμο αλλά πως θα μπορούσαν να είναι συνεπείς με τον εαυτό τους ζώντας μέσα σε αυτόν εδώ τον κόσμο και να εντοπίζουν τους λόγους που αυτές είναι σε μια κατάσταση διαφορετική από αυτή που θα όφειλαν να είναι. Όποιος επιθυμεί να είναι συνεπής σε αυτή τη συνείδηση, οφείλει να πατά γερά τόσο στον κόσμο δηλαδή παραδόξως να μη διστάζει να βιώνει τα φαινόμενα στη φαινομενικότητά τους. Η φαινομενικότητα δεν πρέπει να πεταχθεί ως άχρηστο περίβλημα της ουσίας αλλά να μελετηθεί ως ουσία της πραγματικότητας. Με αυτό το τρόπο, και για αυτή την έρευνα, επιλέξαμε κάποτε ως αφετηρία το φανταστικό και ξεκινήσουμε με έναν περίπατο στον κόσμο συντροφιά τον Auguste Dupin, φανταστικό ήρωα του Edgar Allan Poe στην εμβληματική γέννηση της αστυνομικής λογοτεχνίας, στους “*φόνους της οδού Μοργκ*”. Πιστεύουμε ότι αποτελεί ένα εξαιρετικό δείγμα αυτού που θέλαμε να περιγράψουμε ως “εμπράγματα κυριαρχία”, ωστόσο στη συνέχεια, όπως ελπίζουμε να έγινε

φανερό, προσπαθήσαμε να κρατήσουμε μια απόσταση από αυτή. Δεν μπορούμε όμως να παραλείψουμε την έκθεσή της.

Παρακολουθούμε λοιπόν τον Dupin να βγαίνει για έναν απλό περίπατο ο οποίος μας αποκαλύπτει πλήρως μια καθόλου απλή μέθοδο. Σε έναν μονόλογο λοιπόν αυτού του αφηγήματος, διατρέχει το μονοπάτι ανάποδα και δείχνει στο συνομιλητή και συνοδοιπόρο του ότι ήταν σε θέση να παρακολουθεί τη σκέψη του μοιραζόμενος τα βήματά του. Λέει “I had been following your thoughts” και η ελληνική μετάφραση εμπλουτίζει αναπόφευκτα τη φράση που κάποιοι έλληνες μεταφραστές απέδωσαν ως “βεβαιώθηκα ότι ακολούθησα τα βήματά σου” και άλλοι ως “κατάλαβα ότι ήμουν στο σωστό δρόμο”. Και τι είναι η οδός Μόργκ παρά μια μεταφορά, και τα τυχαία βήματα -ο ήρωας μας κυριολεκτικά σκοντάφτει στην αρχή του δρόμου- μια μεταφορά για τους συλλογισμούς, τις τυχαίες σκέψεις. Ο Dupin αποκαλύπτει ότι το περιβάλλον μπορεί να καθοδηγεί πλήρως τις σκέψεις μας. Το έξω καθοδηγεί το μέσα... τι εξευτελισμός για το πανίσχυρο αστικό υποκείμενο!. Η σκέψη μας αποκαλύπτεται από τον Poe σαν αντανάκλαση του περιβάλλοντος κόσμου. Οι περαστικοί, ο δρόμος, οι πέτρες και τα αστέρια επηρεάζουν πιο πολύ από τις αρχές και τους νόμους της σκέψης. Οι προεμπειρικές κατηγορίες παρακολουθούν αμήχανες τη κατάρρευση του υπερβατολογικού υποκειμένου από το βομβαρδισμό του έξω. Ακούω την ένσταση: “γιατί απαξιώνεις την ανθρώπινη σκέψη την ίδια στιγμή που ο Dupin αποκαλύπτει τη δική του σκέψη ως το τελειότερο εργαλείο”. Ακριβώς επειδή ο Dupin έχει πλήρη γνώση των σκέψεων, τίποτα δεν έχει καταρρεύσει, τίποτα δεν είναι εκτός θέσης στο μυαλό του συνομιλητή του, αλλιώς δε θα μπορούσε να το συλλάβει με τόση ακρίβεια. Το υποκείμενο είναι όντως μια τεράστια δομή, είναι όμως διάτρητη από το έξω που τη διατρέχει όπως αυτό θέλει. Ο Freud απέδειξε πόσο ψευδαισθητική είναι η καντιανή δομή της υποκειμενικότητας, απλή μαριονέτα απέναντι σε μια μεγαλύτερη δομή, μια δομή ταυτόχρονα τόσο του μέσα όσο και του έξω. Λέει λοιπόν ο Dupin “Now I was certain that I had been following your thoughts as they had in fact come into your mind. I too looked up, and saw that the group of stars we call Orion is very bright and clear tonight. I knew you would notice this, and think about the name Orion...” Στο

απόσπασμα αυτό τα αντικείμενα έχουν και αυτά “ρόλους”. Επηρεάζουν εξίσου την εξέλιξη της πλοκής. Κάτι που οι άνθρωποι του θεάτρου γνωρίζουν ήδη καλά όταν μοχθούν για τα σκηνικά της παράστασης.

Η θεωρία μιλώντας για επιστροφή στα πράγματα⁷⁸⁰ πασχίζει να πει το ίδιο πράγμα. Ότι τα πράγματα δεν είναι ένα απλό φόντο. Όσο όμως η δράση ανήκει στα πράγματα, τον άνθρωπο θα συνεχίσει να βαραίνει η ευθύνη. Αν ο υλικός πολιτισμός έχει επιφέρει το μαρασμό της εμπειρίας, δεν φταίνε γι αυτό τα ίδια τα πράγματα⁷⁸¹. Η αντικειμενόστροφη φιλοσοφία μιλάει ακατάπαυστα για το ον δε λέει όμως τίποτα για το δέον. Αν όμως δεν φταίνε τα πράγματα, μέσα σε έναν κόσμο που κυριαρχεί ο εμπορευματικός χαρακτήρας, οφείλουμε να απαντήσουμε ποιος έχει την ευθύνη της ύπαρξης και διαιώνισής του. Κατά τον Adorno, είναι τα ίδια τα πράγματα που μας δίνουν τις έννοιές τους μέσα από τη μη-ταυτότητα τους με αυτές. Άρα μια συνεπής φιλοσοφία που παλεύει για το πρωτείο του αντικειμένου δε θα εκπέσει σε μια ανθρωπολογία που απλώς περιγράφει τον κόσμο. Θα προβάλει τη φωνή των ίδιων των πραγμάτων η οποία έρχεται να ενισχύσει τα ριζοσπαστικότερα αιτήματα των ανθρώπων.

Επισημάνουμε λοιπόν εμφατικά ότι η φιλοσοφία του Adorno, με αναφορά στο Marx, είναι η διεκδίκηση μιας σχέσης με τη πραγματικότητα, προλεγόμενα στην ανάδυση μιας νέας πραγματικότητας. Έχουμε αφήσει τη λογική των πραγμάτων να εισέλθει στη σκέψη και να μας απελευθερώσει από τον υποκειμενοκεντρισμό και έτσι απελευθερώνεται ένας ολόκληρος κόσμος πλασμάτων πέρα από τα συρματοπλέγματα του υποκειμενοκεντρισμού. Δεν είναι φανταστικά όντα... στο βιβλίο των φανταστικών όντων του Μπόρχες τα περισσότερα από αυτά προκύπτουν από αφαιρέσεις, όμως αν σκεφτούμε συγκεκριμένα, ίσως η ανθρωπολογικές μας σταθερές διαφοροποιηθούν. Η απελευθέρωση των πραγμάτων είναι απελευθέρωση και των ανθρώπων. Για παράδειγμα η ένσταση ότι η αλλοτρίωση μετατρέπει τα άτομα σε μαριονέτες και άρα δεν μπορεί να υπάρξει σε αυτόν τίποτα αυθεντικό βρίσκει την

780Ακόμα και αυτή που μπαίνει πίσω από τη ταμπέλα Object Oriented Ontology

781Adorno, *Minima Moralia* σ.109. Το περίφημο απόσπασμα που φτάνει να πει ότι το πως κλείνουμε τη πόρτα του αυτοκινήτου περιέχει ήδη τη συναίνεση στη φασιστική βία, επισημαίνει απλώς ότι για το ότι επηρεάζει κάθε μας κίνηση η τεχνικοποίηση, για το ότι πρωταγωνιστεί σε μια διαδικασία μαρασμού της εμπειρίας, η ευθύνη δεν βαραίνει τα πράγματα.

απάντηση στο κείμενο του Κλάιστ για τις μαριονέτες που κάποιες φιγούρες τους δεν μπορεί να τις εκτελέσει ούτε ο πιο επιδέξιος χορευτής.

Με τη λογική των πραγμάτων θα πρέπει να παραμερίσουμε τη λογική του εμπορευματικού χαρακτήρα, όχι απλώς του εμπορεύματος. Να βρούμε κάθε τι που έχει καταστρέψει η ο αντιδιαλεκτικός του χαρακτήρας και η καταστροφική διαλεκτική του πραγματοποιημένου ατόμου.

Εντοπίζουμε στον εμπορευματικό χαρακτήρα το στοιχείο εκείνο που μας δίνει τη “κακή ολότητα” του πραγματικού τόσο στη θεωρία όσο και στα αντικείμενα, και δεν είναι άλλο από τον εμπορευματικό χαρακτήρα.

Στα επιστημολογικά του κείμενα ο Adorno επιμένει ιδιαίτερα στη παραμορφωτική σχέση ανάμεσα στη μέθοδο και το αντικείμενο⁷⁸² στο πως σχήματα όπως οι κανόνες του Descartes αντί να κινούνται προς το αντικείμενο, απομακρύνονται από αυτό. Ως εάν η πραγματική αφαίρεση για την οποία μιλούσε ο Sohn-Rethel να είχε διαβρώσει ήδη τη σκέψη τους με τον εμπορευματικό χαρακτήρα, όμως κυρίως δείχνει (όπως δείξαμε να καταγγέλει ο Marx στα Grundrisse) αυτή την εξουσιαστική κίνηση όχι να βγάλουν από τη πραγματικότητα τις κατηγορίες και να τις βάλουν στα εγχειρίδια αλλά το αντίστροφο, να πάρουν από τα εγχειρίδια τις κατηγορίες και να τις επιβάλουν στη πραγματικότητα.

Πάνω απ όλα, όπως στη σχέση της μεθόδου και του αντικειμένου, έτσι και η ανταλλακτική αξία του εμπορεύματος που αναφέρεται σε αφηρημένες σχέσεις, βρίσκεται σε μια σχέση απομάκρυνσης από τη πραγματικότητα. Δεν απομακρύνεται καν από την αποδιδόμενη αξία χρήσης -αυτή είναι ήδη μια ιδιότητα ήδη εντός της εμπορευματικής κοινωνίας. Δηλαδή η ανταλλακτική αξία, μέσω του χρήματος, ως γενικό ισοδύναμο, έρχεται να αποδώσει στα πράγματα κάτι ξένο σε αυτά, να τα εντάξει σε μια σχέση ετερονομίας. Ένα σακάκι δεν ορίζεται πια από το ότι είναι σακάκι αλλά από το ότι του αποδίδουμε μια χρηματική αξία μέσω της οποίας σχετίζεται πλέον με όλα τα πράγματα, με τη πραγματικότητα ως δίκτυο τιμών, κυριαρχικά μέσω αυτού σε βάρος κάθε ιδιότητας που το έκανε σακάκι. Αυτό λέει ήδη στο πρώτο κεφάλαιο

⁷⁸²Adorno, T. W. (2018). Introduction to sociology. John Wiley & Sons. σ.80

του *Κεφαλαίου* ο Marx και αυτή η αφαίρεση της ίδιας της πραγματικότητας, αυτή η παραμορφωτική ετερονομία αλληλεπιδρά σε κάθε πτυχή της ζωής, ακόμα και στη συγκρότηση του επιστημονικού πνεύματος. Το αίτημα της πραγματικότητας έρχεται να επανορθώσει και την επιστήμη ως τέτοια και τον κόσμο της, που πάσχουν από την ίδια παραμόρφωση.

Μπορούμε να δούμε τις έννοιες μέσα στα ίδια τα πράγματα, όταν αυτές οι έννοιες εκφράζουν το τι θα ήταν τα πράγματα για τον εαυτό τους. Όμως η ανταλλακτική αξία θα είναι πάντα ετερόνομη σε σχέση με το πράγμα ή τις ανθρώπινες σχέσεις. Αν καταφέρει να τις εκφράσει θα είναι το τέλος τους. Ο εμπορευματικός χαρακτήρας είναι κρανίου τόπος. Ο Hegel είναι παρόν σε αυτή τη σκέψη. Η κοινωνία δεν είναι απλώς όλες οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων, η δημοκρατία δεν είναι η έκφραση της φωνής όλων των ανθρώπων και η ανταλλακτική αξία δεν είναι η έκφραση κάθε άλλης αξίας όσο υπάρχει κάτι στο κάθε τι που μετατρέπει αυτές τις φαινομενικά σχέσεις ισοδυνάμων σε άνισες σχέσεις. Δεν είναι η διαδικασία της διαμεσολάβησης, όσο κάτι ήδη εντοιχισμένο στη δομή των πραγμάτων που υπονομεύει τη τυπική τους ισοδυναμία, τη τυπική τους αυτονομία σε ετερόνομια.

Η αρχή της ισότητας των ψήφων στον καπιταλισμό διέπεται από τους ίδιους όρους με την ισότητα της ανταλλαγής. Δεν είναι μια πραγματική ισότητα. Το ίδιο και η ελευθερία της γνώμης, όσο και αν όλες οι γνώμες φαίνονται ίσες στη πραγματικότητα είναι τέτοιο το σύστημα του δημόσιου λόγου που οι φωνές είναι απολύτως άνισες.

Όμως η αστική επιστήμη ως απλή καταγραφή απλώς αναδιπλασιάζει τα σφάλματά της: λέει ότι επικοινωνία είναι ένα σύνολο από απόψεις και δημοκρατία είναι ένα άθροισμα από ψήφους και επιστήμη είναι ένα σύνολο από μεθόδους και κοινωνιολογία είναι ένα σύνολο από σχέσεις, αποκρύπτοντας εξ ορισμού το λόγο ύπαρξής τους, να δείξουν γιατί ακριβώς στη πραγματικότητα δεν ανταπεξέρχονται σε αυτούς τους ορισμούς αλλά είναι στην πραγμάτσή τους κάτι άλλο. Η ετερονομία, αυτό που υπάρχει για κάτι άλλο και όχι για τον εαυτό του, είναι βασική κατηγορία της διαλεκτικής και ως τέτοια είναι ένα βασικό στοιχείο του κόσμου.

Και κάπου εδώ αρχίζει να γίνεται σαφές τι ακριβώς λέμε για τη τέχνη. Η αυτονομία της τέχνης δεν μας ενδιαφέρει ως μια αφηρημένη κατηγορία, μια παγιωμένη κατάκτηση. Το πράγμα κατακτά την αυτονομία του ως ζωντανή τέχνη και μέσα απ αυτό η τέχνη επιβεβαιώνει κάθε φορά την αυτονομία της. Η αυτονομία έτσι κι αλλιώς δεν είναι σε καμία περίπτωση παγιωμένη παρά τις περιστασιακές διακηρύξεις, μάλλον το αντίθετο συμβαίνει. Ωστόσο αυτή η διακηρυγμένη ελευθερία της τέχνης αποτελεί ένα άνοιγμα προς την ελευθερία.

Φαντασμαγορία και Πρωτείο του Αντικειμένου

Την έκφραση Φαντασμαγορία τη χρησιμοποίησε ο Marx “αναφερόμενος στην απατηλή έκφανση που προσλαμβάνει το εμπόρευμα ως φετίχ στην αγορά”⁷⁸³ λέει η Susan Buck-Morss και δείξαμε ότι αυτό το απατηλή έχει περισσότερο το χαρακτήρα του ίδιου του φαίνεσθαι, ένα ουσιαστικό φαίνεσθαι. Η φαντασμαγορία δεν είναι μια μορφή εξαπάτησης, είναι η αλήθεια του καπιταλισμού. Όπως σε μια παράσταση μαγείας, τα ειδικά εφέ και οι εκκεντρικότητες αρπάζουν τον θεατή μακριά από αυτό που πραγματικά συμβαίνει, συστατικό της φαντασμαγορίας είναι η απάληψη των ιχνών της παραγωγής, η απόκρυψη της εργασίας, ως εάν κάτι να μην αποτελεί αποτέλεσμα ανθρώπινης δραστηριότητας, αλλά να διεκδικεί μια ύπαρξη εκτός χρόνου και ενδεχομενικότητας (Βέβαια υπάρχουν σημαντικές διαφορές ανάμεσα στην “απόκρυψη της παραγωγής” και την “απόκρυψη της εργασίας”. Θα λέγαμε ότι στη καπιταλιστική φαντασμαγορία συνήθως αυτά συμπίπτουν). Η φαντασμαγορία είναι το κοινό έδαφος των εμπορευμάτων αλλά και της τέχνης. Τα έργα τέχνης τείνουν να απαλείφουν τα ίχνη της παραγωγής τους⁷⁸⁴. Όσο και αν το κεφάλαιο στηρίχθηκε αντικειμενικά στην εργασία, υπήρξε ταυτόχρονα η ιδεολογική δύναμη που πάσχιζε για την απόκρυψη της εργασίας. Στη κριτική στη φαντασμαγορία των εμπορευμάτων μας είναι φανερό αυτή η τάση για την απόκρυψη της εργασίας (παρότι σε δεύτερο χρόνο μας δείχνει πολλές ακόμα αποκρύψεις και μηχανισμούς κανονικοποίησης της κυριαρχίας).

⁷⁸³Buck-Morss, S. (2011) *Η διαλεκτική του Βλέπειν*. σ.124

⁷⁸⁴ΑΘ:179

Ο Adorno στη μελέτη για τον Βάγκνερ⁷⁸⁵, ταυτίζει το βαγκνερικό έργο με τη φαντασμαγορία, την οποία περιγράφει ως “απόκρυψη της παραγωγής” αλλά και της εργασίας -δεν ξεχωρίζει τα δύο. Ο Adorno καταγγέλλει αυτή την απόκρυψη ως το ανάλογο του τρόπου που ο καπιταλισμός αποκρύπτει την εργασία. Στα αισθητικά του κείμενα αναδεικνύει λογικά και αποκαθιστά την εργασία μέσω της τέχνης⁷⁸⁶ στα ίδια όμως κείμενα εκφράζει επίσης το αίτημα για τη κριτική και ξεπέρασμα τόσο των καπιταλιστικών εργασιακών σχέσεων όσο και της εργασίας ως αφηρημένου ιδεώδους εν γένει. “Το έργο του Βάγκνερ προσεγγίζει τα καταναλωτικά αγαθά του 19ου αιώνα που δεν είχαν μεγαλύτερη φιλοδοξία από το να κρύψουν κάθε σημάδι εργασίας που εισερχόταν εντός τους... Η παρουσία της εργασίας μπορούσε ακόμα προκαλέσει “αισθήματα αδικίας”⁷⁸⁷.

Μια θεωρία πραγματοποίησης που εμμένει στον εμπορευματικό-χρηματικό χαρακτήρα δεν χρειάζεται να δει σε αυτή τη φαντασμαγορία μια κίνηση παραπλάνησης από την ουσία της παραγωγής, είναι εξίσου παραπλάνηση και από μια διαδικασία ζωής που δεν θα φωτίζεται από τη φαντασμαγορία των εμπορευμάτων.

Το να αποδώσεις κρυμμένες δυνάμεις στα πράγματα είναι η ουσία του αποκρυφισμού. Κάθε υλισμός οφείλει πρωτίστως να έχει τα κατάλληλα αντισώματα να αποφύγει τον κίνδυνο. Στο πρωτείο του αντικειμένου εγείρεται πάντα η ένσταση του αποκρυφισμού. Όμως είναι στην εμπορευματική του μορφή που το πράγμα έχει κρυμμένες δυνάμεις, που αποκαλύπτεται όπως λέει ο Marx “παραγεμισμένο με θεολογικές σοφιστείες και μεταφυσική”. Ο αποκρυφισμός όλο και πιο δημοφιλής στις εκφάνσεις του, είναι μια συνέπεια του υποκειμενοκεντρισμού, “είναι μια ανακλαστική αντίδραση στην υποκειμενικοποίηση κάθε νοήματος, το συμπλήρωμα της πραγματοποίησης”⁷⁸⁸ (Adorno). Για τον Kluge ο καπιταλισμός μειώνει την αντικειμενική αξία των ανθρώπων και αυτό εκτοξεύει τις υποκειμενικές τους αξίες στο υπερφυσικό. Έτσι εξηγεί την επιστροφή του θρησκευτικού φονταμενταλισμού στις ΗΠΑ και

785Adorno, T. W. (2011). Versuch über Wagner. Schlüsseltexte der Kritischen Theorie, 38.

786Adorno, T. W. (2005). *In search of Wagner*. Verso. σ.71

787ο.π. σ.72

788Θέσεις κατά του Αποκρυφισμού, στο *Minima Moralia (MM)*

αλλού. Ο κάθε αποκρυφισμός βλέπει το πράγμα όπως το παρουσιάζει ο Kant “ως πράγμα αυτό τούτο”, απρόσιτο στην εμπειρία. Εχθρικό. “Λησμονεί ότι ο κόσμος είναι παραγμένος από ανθρώπους”⁷⁸⁹ Είδαμε στις θέσεις για το υποκείμενο-αντικείμενο ότι το πράγμα είναι πάντα διαμεσολαβημένο, είναι ένα “für sich του für sich”. Διευκρινίζει ο Adorno ότι “ο αποκρυφιστής βγάζει το ακρότατο συμπέρασμα από τον φετιχιστικό χαρακτήρα του εμπορεύματος”: η απειλητικά αντικειμενοποιημένη εργασία ορμάει επάνω του με αμέτρητες δαιμονικές μάσκες μέσα από τα αντικείμενα. *“Αυτό που λησμονήθηκε στον συμπυκνόμενο τρόπο ζωής, ότι ο ίδιος είναι παραγμένος από ανθρώπους, αποσχίζεται, αντιστρέφεται στη μνήμη, προστίθεται ως ον καθεαυτό στο καθεαυτό των αντικειμένων και θεωρείται ισότιμό του”*⁷⁹⁰.

Στο πρωτείο του αντικειμένου δεν υπάρχουν καθαρές μορφές, η διαμεσολάβηση δουλεύει σε κάτι ήδη μεσολαβημένο, κάτι που βρίσκεται ήδη μέσα στον κόσμο και δε πρέπει να το ξεσκονίσουμε για να το εξετάσουμε καλά αλλά να το εξετάσουμε μέσα στη σκόνη του χρόνου και τις σκιές των άλλων πραγμάτων που πέφτουν πάνω του. Οι έννοιες που θα πάρουμε μέσα από το πράγμα, είναι οι έννοιες που κακομεταχειριζόμαστε κάθε μέρα σέρνοντάς τις μαζί μας. Δεν είναι ίδιες με τον εαυτό τους αλλά η κακομεταχείριση έχει γίνει στοιχείο της ουσίας τους. Έτσι το πράγμα δεν πρέπει να θεωρείται ποτέ απρόσιτο, η ασυμμετρία του εντάσσεται άμεσα σε ένα πρόγραμμα κατανόησης αλλιώς είναι ουσιαστική αδιαφορία. Το πρόγραμμα αυτό αφορά κυρίως το πως το υποκείμενο θα καταστεί ικανό να δεχτεί την ιδιαιτερότητα του πράγματος χωρίς να το ισοπεδώσει. Από αυτή την άποψη οι κάποτε εξωτικές αποστολές των ανθρωπολόγων θα έπρεπε να είχαν γίνει κυρίως στο Λονδίνο ή στη Μαδρίτη, να προετοιμάζουν το έδαφος για την υποδοχή της κάθε ετερότητας παρά να προσπαθούν με τα χοντροκομμένα εργαλεία τους να τις κατατάξουν. Το αίσθημα του υψηλού όντος δεν αφορά το αντικείμενο (Kant) αλλά τις παρωπίδες του υποκειμένου.

Φτάνοντας το αίτημα του πρωτείου του αντικειμένου στα άκρα πέφτουμε στη

789 MM:349

790 MM:349

τάση της αντικειμενόστροφης οντολογίας, ένα ακαδημαϊκό ρεύμα που προσπάθησε να μπει ως προμετωπίδα στις εξελίξεις ενός μεγάλου εύρους θεωρητικών πεδίων και εκφράστηκε κυρίως με μια σειρά μεταμοντέρνων θεωρητικών όπως ο Graham Harman με αναφορές στον Quentin Meillassoux. Αυτή η Object-Oriented Ontology (OOO) “απορρίπτει το προνόμιο των ανθρώπινων όντων πάνω στην ύπαρξη των αντικειμένων”. Μια προσέγγιση που πατά πρωτίστως στις αναλύσεις του Heidegger, που δεν περιέβαλε την ανάλυση του εμπορευματικού στοιχείου. Την αντικειμενόστροφη φιλοσοφία την αφήνει αδιάφορη το πως ο εμπορευματικός χαρακτήρας έχει φορέσει τη νεκρική του μάσκα σε όλα τα αντικείμενα. Λέει ο Harman “εννοούμε νοούμενα που είναι νοούμενα και το ένα για το άλλο, όχι μόνο για εμάς”. Το ενδιαφέρον του μοιάζει με έναν εξωτισμό που καταδικάζει σε αφανισμό κάθε τι εξωτικό. Για τον Harman *“το θανάσιμο ελάττωμα της μαρξικής θεωρίας του φетиχισμού του εμπορεύματος είναι ότι πρόκειται για θεωρία της αξίας και όχι της πραγματικότητας”*, μια ανάγνωση του μαρξικού κειμένου που το αδικεί αφού το επικρίνει για απομάκρυνση από τη πραγματικότητα ενώ είδαμε πόσο ο Marx πρωτοπόρησε σε ένα τέτοιο αίτημα, εν τέλει επικυρώνει τον Marx αλλά αποτυγχάνει να ανταποκριθεί ειλικρινά σε αυτή τη κίνηση. Προφανώς υπάρχουν στα πράγματα ιδιότητες που δεν αποκαλύπτονται στην δραστηριότητά τους, αυτό είναι η έννοια της δυνατότητας, αυτή είναι το κύριο επιχείρημα μιας OOO: “τα αγνώστως άγνωστα”. Διεκδικούν για το αντικείμενο αυτό το “κάτι ακόμα” που βρίσκεται πέρα από τη διαμεσολάβηση. Αλλά και εδώ δεν πρόκειται για μια όμορφη μακρινή ξενιτιά των αντικειμένων, αφού η OOO αποδέχεται ότι από τη στιγμή που θα εμφανιστεί μια δυνατότητα είναι πάντα ένα πεδίο μάχης.

Ο Harman χρησιμοποιεί το παράδειγμα μιας έρευνας όπου ισχυρίζεται ότι οι τράπεζες είναι σε θέση να προβλέψουν πολύ νωρίτερα τα διαζύγια μέσω των πιστωτικών καρτών, δηλαδή μέσω αλγορίθμων. Ανάλογο παράδειγμα υπήρξε και το σκάνδαλο της cambridge analytica το 2018 (η εταιρία αναλύοντας δεδομένα προσωπικού χαρακτήρα αποκάλυψε τάσεις των ατόμων που οι ίδιοι δεν γνώριζαν καν ότι είχαν... και τις πούλησε για πολιτική και οικονομική

χειραγώγηση). Όπου όμως και να εδρεύει αυτό που δεν γνωρίζουμε καν ότι δεν το γνωρίζουμε, είναι πάντα το αποτέλεσμα μιας διαλεκτικής και μάλιστα μιας διπλής διαλεκτικής: από τη μια, μια κίνηση γνώσης και από την άλλη μια κίνηση κυριαρχίας, όπου οι δυνάμεις της πραγματοποίησης προσπαθούν να χρησιμοποιήσουν ασυνείδητες διεργασίες ενάντια στα υποκείμενα ή αλλιώς, να μετατρέψουν τα πράγματα ενάντια στην έννοια που έχουν τα ίδια για τον εαυτό τους, να μετατρέψουν την αυτονομία σε ετερονομία και αυτή είναι μια διαδικασία κοινωνικής σύγκρουσης.

Ήδη από την εποχή που το υπερατλαντικό εμπόριο σκλάβων έθετε τις βάσεις του καπιταλισμού, αυτό το οικονομικό σύστημα δεν σταμάτησε να βρίσκει τρόπους μετασχηματισμού της πραγματοποίησης. Κατανοώντας την έννοια της μυστικοποίησης, καταλαβαίνουμε μαζί και πόσο βλέπουμε τους αλγόριθμους λάθος. Οι αλγόριθμοι λειτουργούν κάλλιστα ως αυτόματα εξαπάτησης, μιας εξαπάτησης που έχει αυτονομηθεί και δε χρειάζεται πια πρόθυμους απατεώνες και έρχεται να πολλαπλασιάσει τη συστηματική συγκάλυψη που επιτελεί η διαδικασία αξιοποίησης. Η οικονομία γίνεται μια τεχνοκρατική διαδικασία και η διάγνωση της εκμετάλλευσης απαιτεί αντίστοιχα εξειδικευμένη γνώση. Η οικονομική ζωή (και κάθε κοινωνική και ατομική παράμετρος της) εκδηλώνεται ως διαδικασία πλήρους παραπλάνησης και αποπροσανατολισμού. Έτσι οι αλγόριθμοι, η ψηφιοποίηση και όλη τη ψηφιακή επανάσταση, καταλήγουν να βαθαίνουν την απρόσωπη κυριαρχία του κεφαλαίου. Ας δούμε για παράδειγμα τη διαρκή διένεξη στην αμερικανική δημόσια σφαίρα περί ρατσιστικών αλγορίθμων⁷⁹¹. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι αλγόριθμοι είναι μια πλήρως ορθολογική διαδικασία εξαπάτησης ή ένα αποτελεσματικό πανοπτικό σύστημα. Εν τέλει η αποτελεσματικότητα λίγη σημασία έχει για ένα σύστημα κυριαρχίας. Ο Ken Loach συνοψίζει το πραγματικό πρόβλημα του καπιταλισμού: *“Δείτε ένα ποντίκι που βρίσκεται πάνω σε ένα τροχό που γυρίζει ασταμάτητα και δεν μπορεί να ξεφύγει από αυτόν. Το πρόβλημα δεν είναι το ποντίκι, είναι ο τροχός”*⁷⁹². Ο Marx που τόσο πάσχιζε να παρουσιάσει τον καπιταλισμό σαν τον κατεξοχήν

791Li, D. (2019). AOC Is Right: Algorithms Will Always Be Biased As Long As There's Systemic Racism in This Country. Slate Magazine, Slate, 1.

792Παρατίθεται στο Marx (2011) Το κεφάλαιο. Εικονογραφημένη διασκευή σε manga. Αθήνα: ΚΨΜ

γρίφο σίγουρα θα αποδεχόταν αυτή την αλληγορία του τροχού του ποντικιού. Αυτή η κινούμενη εικόνα επαναφέρει το ερώτημα που ήδη θέσαμε “γιατί οι άνθρωποι παλεύουν για την ανελευθερία τους ως εάν αυτή ακριβώς να ήταν η ελευθερία τους;” Ωστόσο το ερώτημα μας κατευθύνει ήδη προς τον άνθρωπο κι εκεί ακριβώς βρίσκεται η συνέχιση της εξαπάτησης. Η απάντηση στην αλληγορία μας βρίσκεται πρωτίστως στον τροχό, βρίσκεται και στα κάγκελα που η αλληγορία παραλείπει. Δεν μπορούμε να εξετάσουμε τον καπιταλιστικό ψυχαναγκασμό χωρίς αναφορά στα ίδια τα πράγματα, στον εμπράγματο χαρακτήρα.

Στη ταινία του Ken Loach *Sorry we missed you*⁷⁹³ βλέπουμε τις τελευταίες εξελίξεις στο χώρο της εργασίας -και της κοινωνίας- το πως οι “ευέλικτες μορφές εργασίας”: τα μπλοκάκια, η εργασία σε διαδικτυακές πλατφόρμες, οι ελεύθερες συμβάσεις βαφτίζουν ευκαιρία τις πιο φρικτές μορφές εκμετάλλευσης, το πως μπορεί κάποιος να παλεύει με όλες του τις δυνάμεις σε μια εργασία και όσο παλεύει τόσο βουλιάζει στο χρέος όπως σε μια κινούμενη άμμο, και τέλος το πως αυτή η οικονομική αθλιότητα καταλαμβάνει ολόκληρο το φάσμα της ζωής. Δεν είναι πια μια στρεβλή οικονομική κατάσταση αλλά μια στρεβλή σχέση με τους άλλους, με τα πράγματα και με τον εαυτό. Ο νόμος της πτωτικής τάσης του κέρδους συνδέεται με την αυξητική τάση της αλλοτρίωσης και της πραγματοποίησης. Στη συγκεκριμένη ταινία, ο υπεύθυνος μη-εργοδότης του αυτοαπασχολούμενου διανομέα -μια συγκαλυμμένη εργοδοτική εξουσία απέναντι σε μια εργοδοτική εκμετάλλευση του εαυτού- του αρνείται έστω και ένα ρεπό λέγοντας: “Θέλεις να μάθεις γιατί είμαι στη κορφή; Είναι επειδή κρατάω αυτό χαρούμενο [δείχνει το ασύρματο τερματικό που παρακολουθεί τις παραγγελίες]. Σε όλα τα σπίτια που πας, σε όλους τους ανθρώπους που μιλάς σε έχει ρωτήσει ποτέ κάποιος πώς είσαι; Δεν δίνουν δεκάρα αν κοιμηθείς στο τιμόνι και πέσεις πάνω σε ένα λεωφορείο. Το μόνο που τους νοιάζει είναι η τιμή, η παράδοση και το δέμα. Και όλα αυτά μπαίνουν σε αυτό το κουτί. Και αυτό το κουτί ανταγωνίζεται όλα τα άλλα μικρά μαύρα κουτιά σε όλη τη χώρα. Και αυτό είναι που αποφασίζει τα συμβόλαια. Αυτό αποφασίζει ποιος θα ζήσει ή θα

⁷⁹³Sorry We Missed You (2019) www.imdb.com/title/tt8359816

πεθάνει. *Θέλω τις Apple, Amazon, Samsung, Zara, εδώ για τους οδηγούς μου και τις οικογένειές σας*". Παρακολουθούμε δηλαδή ένα ηλεκτρονικό πρόγραμμα-μια εφαρμογή- να ελέγχει πλήρως τη διαδικασία της πραγματοποίησης της εργασίας, ανεξάρτητο όχι μόνο από τους εργαζόμενους αλλά και από τους καπιταλιστές. Επίσης μέσα από την αναπαραγωγή στερεοτύπων και κυριαρχικών δομών, επηρεάζουν τόσο στη παραγωγή όσο και στην ανταλλαγή. Έτσι οι αλγόριθμοι εκτός από ρατσιστικοί γίνονται και βαθιά ταξικοί.

Ο Georg Simmel είδε μια θετική όψη στη μετάβαση από τη προσωπική στην απρόσωπη κυριαρχία. Αυτό είναι ακόμα πιο αισθητό σήμερα με τη ψηφιοποίηση των συναλλαγών και το ηλεκτρονικό χρήμα. Όχι μόνο δεν χρειάζεται να συναντά κάποιος τον γαιοκτήμονα, τον καπιταλιστή, τον γραφειοκράτη, τον έμπορο ή τον δανειστή, πλέον μπορεί να αυτοματοποιήσει όλες αυτές τις συναλλαγές, να τις ολοκληρώνει σε δευτερόλεπτα μέσα από το σπίτι του. Όμως η κυριαρχία που ασκούν αυτές οι σχέσεις δεν μειώνεται. Αντίθετα, καθιστώντας αυτές τις σχέσεις απρόσβατες στη φυσική παρουσία και το διάλογο, η απρόσωπη κυριαρχία δυναμώνει.

Η Φιλοσοφία της Ιστορίας στον Adorno

Υποσχεθήκαμε από την αρχή να παρουσιάσουμε μια αντίληψη της ιστορίας πάνω στην οποία πατά αυτή η νέα θεωρία της πραγματοποίησης του Adorno, εξίσου νέα και αυτή. Μια θεωρία του Adorno που υπάρχει δίπλα σε προσδοκίες, φόβους και διαγνώσεις, μια θεωρία ευαίσθητη στις αλλαγές. Χρειάζεται να πάμε πέρα από τον Adorno, αφήνοντας στην άκρη τα κείμενα, και ακολουθώντας το ερώτημα αν μπορούμε να εξαγάγουμε μια τέτοια θεωρία ιστορίας από τη θεωρία πραγματοποίησης που εκθέσαμε. Μια έννοια ιστορίας πάνω στην οποία τοποθετείται η πραγματοποίηση και στην οποία κατευθύνεται αλλά πρωτίστως, μια έννοια ιστορίας που τη συγκροτεί, που ενυπάρχει στη συγκρότησή της. Η Rose συγκροτεί μια τέτοια έννοια ιστορίας του Adorno σε αντιπαραβολή με τις αντίστοιχες του Lukács και του Benjamin (ο ίδιος ο Adorno στο *Ιδέα της Φυσικής Ιστορίας* επιλέγει να τους κατονομάσει ως πηγή

αυτής της ιστορίας και να τη παρουσιάσει σε αναφορά με αυτούς). Αυτός ο αστερισμός της ιστορίας του Adorno είναι ένα κολάζ της ιστορίας της φιλοσοφίας που συγκροτείται μέσα από τον Kant, τον Hegel, τον Marx και τον Nietzsche. Είδαμε ήδη πόσο η πρόσληψη του Adorno παρέβλεψε την προσήλωση του στη κριτική της πολιτικής οικονομίας, μια εκκωφαντικά απογοητευτική έλλειψη στις νεώτερες γενιές της κριτικής θεωρίας και πόσο αυτό επηρεάζει πρωτίστως την αντίληψη περί ιστορίας. Είναι η κριτική της πολιτικής οικονομίας που παρέχει στον Adorno τη προνομιακή διέξοδο από αυτό που οι περισσότεροι αναλυτές του Adorno διάβασαν ως απαισιόδοξη ή και πλήρως αδιέξοδη θεώρηση της ιστορίας. Κι όμως, παρά τη μαρξική διέξοδο, αυτή η φιλοσοφία της ιστορίας δεν ανήκει στον παραδοσιακό μαρξισμό, κινείται ενάντια στη παραδοσιακή μαρξιστική ανάγνωση της ιστορίας. Πρώτα όμως πρέπει να απαντήσουμε για ποιο λόγο καθίσταται κομβική η φιλοσοφία της ιστορίας του Adorno. Μέχρι τώρα έχουμε ήδη αντιμετωπίσει και ελπίζουμε δικαιώσει τις θέσεις που μιλούν για καινοτόμο και γόνιμο χαρακτήρα του έργου του Adorno. Έχουμε δει με ποιο τρόπο μας προσφέρει μια αλλαγμένη έννοια διαλεκτικής και πραγματοποίησης και με ποιο τρόπο ο ιδιαίτερος μαρξισμός του αποτέλεσε τη βάση για μια πραγματικά “Νέα ανάγνωση του Marx” αλλά και πως ο ιδιαίτερος εγγελανισμός του επιχειρεί να διασώσει τον Hegel. Θέλουμε να εντάξουμε τη φιλοσοφία της ιστορίας του σε όλες αυτές τις διαφοροποιήσεις, που δεν συγκροτούν μια εξαντλητική λίστα αλλά μια φιλοσοφική αφετηρία. Ο τρόπος που αντιλαμβάνεται την ιστορία δίνει μια άλλη πνοή στις κύριες θεματικές του έργου του. Το παράδοξο είναι ότι αυτή διαμορφώνεται ήδη στα νεανικά του κείμενα και διατηρείται σχεδόν αυτούσια μέχρι τα τελευταία. Αυτή η έννοια ιστορίας, όχι συνέπεια αλλά στοιχείο της θεωρίας της πραγματοποίησης διαφαίνεται ήδη στο πρώιμο κείμενο “*η ιδέα της φυσικής ιστορίας*” και εκφράζεται πιο ολοκληρωμένα στα σωζόμενα πρακτικά του σεμιναρίου με τίτλο “*ιστορία και ελευθερία*” (1964-1965) τα οποία επεξεργασμένα αποτέλεσαν το πρωτόλειο για το κεφάλαιο “*παγκόσμιο πνεύμα και φυσική ιστορία*” της *Αρνητικής Διαλεκτικής*⁷⁹⁴.

Σε προηγούμενο κεφάλαιο ασκήσαμε κριτική στην αντίληψη περί απελπισίας του Adorno. Μιλήσαμε για μια “μη-απελπισία” που κατορθώνει να συνυπάρχει με τη μη-πίστη στη πρόοδο, μια απορριπτική κριτική μιας έννοιας εν-γένει προόδου. Η εμπειρία του δεύτερου παγκοσμίου πολέμου αποτέλεσε το τερματικό σταθμό της πορείας της προόδου για μια σειρά στοχαστές. Όμως πριν το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, στο ευρύτερο περιβάλλον στο οποίο η σχολή της Φρανκφούρτης πήρε μορφή, υπήρξε μια σύγκληση στο ενδιαφέρον για την ιστορία. Αν ο Benjamin στράφηκε στο προπολεμικό περιβάλλον στον Brecht, αν υποθετικά δεν είχε χαθεί, θα αναμέναμε ότι στο μεταπολεμικό περιβάλλον θα στρεφόταν ακριβώς όπως ο Adorno στον Beckett⁷⁹⁵. Η φιλοσοφία της ιστορίας του Adorno, αποτυπωμένη σε ερείπια, περνά μέσα από το πρωτείο του αντικειμένου αλλά δεν γίνεται μια ιστορία του υλικού πολιτισμού στην οποία η ιστορία του ανθρώπου θα ήταν απλή ανθρωπολογία, παλεύει με “τη μεταφυσική τη στιγμή της πτώσης της” χωρίς να υπερβαίνει την αρνητική διαλεκτική. Ωστόσο η θεωρία της πραγματοποίησης του Adorno συνυφαίνει μια φιλοσοφία της ιστορίας με τη θεωρία της αξιακής μορφής.

Οφείλουμε όμως πρώτα να πάμε πίσω στον Hegel και τη διάκριση για την ιστορία η οποία συνδυάζει υποκειμενικά και αντικειμενικά νοήματα, *res gestae* και *rerum gestarum*, δηλαδή αφενός αυτά που πραγματικά συνέβησαν και αφετέρου τις ιστορικές αφηγήσεις τους⁷⁹⁶. Ενώ ο ιδεαλισμός οδηγεί τον Hegel στο να θέλει να τα συνθέσει για να φτάσει σε μια υψηλότερη σύνθεση, η κριτική θεωρία στο σύνολό της εμμένει σε ένα *res gestae* φτάνοντας το στα όριά του, και στα όριά του υπάρχει μια θεωρία της ιστορίας που περνά μέσα από την αρνητική διαλεκτική. Ο Adorno δεν είναι αισιόδοξος για το τρόπο που μπορούμε να μιλήσουμε για την ιστορία, πόσο μάλλον στο να τη καθοδηγήσουμε στην αλλαγή της. Μέσα στη καπιταλιστική κοινωνία, λέει πως, ίσως η μόνη ιστοριογραφία, είναι η ασυνείδητη ιστοριογραφία που προσφέρει η τέχνη⁷⁹⁷. Δεν ακολουθεί τη σχολή των *Annales* στη θετικιστική απόρριψη κάθε

795 Μια θέση που εξεπεργάζεται θεωρητικά ο Γιάννης Βογιατζής.

796 Hegel, G.W.F. (1975) *Lectures on the Philosophy of World History*, London: Cambridge. σ.135.

797 Adorno, T.W. *Those twenties* στο Adorno, T. W. (2005). *Critical models: Interventions and catchwords*. Columbia University Press. Αλλά και στην *Αισθητική Θεωρία* σ.311.

rerum gestarum και στις μετέπειτα διακηρύξεις του τέλους των μεγάλων σχημάτων της ιστορίας. Αυτή η *res gestae* που φτάνει στα όρια της φαίνεται στο ότι όντως δεν υπάρχουν μεταθεωρητικά σχήματα χωρίς να αναδύονται από συγκεκριμένα ζητήματα και συγκεκριμένες προσεγγίσεις.

Η “ιδέα της Φυσικής Ιστορίας” του Adorno χρονολογείται το 1932, εμβληματικό έτος για την ιστορία του ινστιτούτου, λίγους μήνες πριν την άνοδο του ναζισμού στην εξουσία. Είναι η στιγμή και οι άλλοι μετέπειτα πρωταγωνιστές της σχολής της Φρανκφούρτης, χωρίς ακόμα να βρίσκονται σε άμεση συνεννόηση μεταξύ τους συγγράφουν πρωτόλειες εργασίες για το ζήτημα της ιστορίας: Ο Max Horkheimer το “Ιστορία και Ψυχολογία” και ο Marcuse το “Η οντολογία του Hegel και η θεωρία της Ιστορικότητας”. Η πραγματική ιστορία όμως μεσολαβεί (η εξορία, ο πόλεμος, το Ολοκαύτωμα) και εκτροχιάζεται αυτή η θεωρητική κίνηση. Για τη κριτική θεωρία επέρχεται μια πλήρης μεταστροφή και τα ζητήματα της υπαρκτής καταστροφής εγκαθίστανται στο κέντρο των έργων της. Μια σειρά έργων αποκαλύπτουν την εσωτερική σχέση των ανορθολογικών σχημάτων της κυριαρχίας με τη λεγόμενη “διαφωτισμένη” σκέψη. Το βασικότερο έργο αυτής της σειράς είναι η Διαλεκτική του διαφωτισμού, όπως επίσης και τα *Η έκλειψη του λόγου* του Horkheimer και *Minima Moralia* του Adorno.

Στη θεώρηση της ιστορίας γίνεται ορατή μια αναγκαία για ολόκληρη τη φιλοσοφία διάκριση (με βάση τον απορητικό της χαρακτήρα), αυτή ανάμεσα στη διάγνωση και την απάντηση. Η απάντηση προφανώς δεν μπορεί να είναι μια έτοιμη συνταγή, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι μένουμε με τη διάγνωση. Επισημάνουμε ήδη τη φιλοσοφική αξία της έκφρασης: “ακριβώς επειδή τα πράγματα είναι έτσι, τα πράγματα πρέπει να αλλάξουν”. Ακριβώς επειδή “η ανθρωπότητα αντί να περάσει σε μια αληθινά ανθρώπινη κατάσταση [και] βουλιάζει σε ένα νέο είδος βαρβαρότητας”⁷⁹⁸ οφείλουμε να εξετάσουμε τις προκείμενες αυτής της συγκρότησης της σε ανθρωπότητα και προφανώς να τις αλλάξουμε. Αυτό το βούλιαγμα μαρτυρεί ότι δεν υπάρχει (και ούτε υπήρξε) ένα διαλεκτικό σχήμα προόδου, που μέσα από την άρνηση και το ξεπέραςμα της

798ΔτΔ:19.

υπάρχουσας κατάσταση να οδηγεί σε μια ανώτερη⁷⁹⁹. “Η κατάρα της ακάθεκτης προόδου είναι η ακάθεκτη επαναστροφή”⁸⁰⁰. Προφανώς το ότι η πρόοδος δεν μπορεί να γίνει χειροπιαστή, να την τιθασεύσουμε και να την ιππεύσουμε, δεν σημαίνει ότι η πρόοδος δεν εμφανίζεται στην ιστορία ούτε ότι προτάσσουν τη παραίτηση, αντίθετα ακολουθούν μια άλλη διαδρομή προς τη πράξη. Η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* περιγράφει τη ψευδαίσθηση μιας προόδου, όπου ο διαφωτισμός ορίζεται ως έξοδος από το μύθο, όντας ήδη μύθος, και έτσι η ιστορία παραμένει μυθολογική. Ταυτίζοντας το μύθο/μυθολογία με την έννοια της φύσης δείχνουν ότι αυτό που ορίζουν πρωτίστως ως μύθο είναι το στοιχείου του αναγκαίου και αμετάβλητου. Κάτι τόσο παγιωμένο και αμετάβλητο που στο τέλος καταντά αυτονόητο. Σε αυτή τη διαδικασία εξουσία και γνώση ταυτίζονται και σε αυτή τη μορφή γνώσης θεμελιώνεται η κυριαρχία. Όσο η νεωτερική γνώση απομακρύνεται και διαχωρίζεται από το μύθο, όσο προοδεύει τεχνικά, τόσο απομακρύνεται από τη φύση μέσω της κυριάρχης της. “*Η κυριαρχική κίνηση του διαφωτισμού είναι ολοκληρωτική*”⁸⁰¹... απέναντι στο μη-συνδέσιμο, στο ασύμμετρο στοιχείο που εμπεριέχει επιβάλλει συμμόρφωση, κοινωνικό καταναγκασμό. Η γνώση χάνει κάθε ελπίδα γιατί έχει διαχωρίσει το σημείο από την εικόνα. Η πορεία είναι προαποφασισμένη. Το μυθικό στοιχείο είναι παγιδευμένο στο στοιχείο της επανάληψης.

Κατεξοχήν αρχή διαμεσολάβησης γίνεται ο αστικός πολιτισμός που μετατρέπει τον διαφωτισμό σε ιδεολογία. “*Πραγματική ουσία της Ιδεολογίας είναι η θεοποίηση της κυρίαρχης τάξης πραγμάτων και της εξουσίας από την οποία ελέγχεται η τεχνική*”⁸⁰². Ο αστικός πολιτισμός γίνεται ο πολιτισμός εν γένει. Ο πολιτισμός γίνεται ολοκληρωτικός όχι μόνο στην όψη της κυριάρχησης αλλά σε κάθε πτυχή της ζωής. Το Auschwitz γίνεται το οριακό σημείο, η πλήρης πραγμάτωση των παραμέτρων του. Ο αντισημιτισμός που “*δείχνει την πραγματική επιστροφή του πολιτισμού στη βαρβαρότητα*”. “*Ο σεισμός της Lisbon άρκεσε για να γιατρέψει τον Voltaire από την θεοδικία του Leibniz και η ορατή*

799Χωρίς να εξομοιώνουν τις καταστάσεις, αυτή η διάγνωση αφορά τόσο τη δύση όσο και τις χώρες του υπαρκτού σοσιαλισμού.

800ΔτΔ:77.

801ΔτΔ:34.

802ΔτΔ:27.

πρώτη φυσική καταστροφή ήταν ασήμαντη σε σύγκριση με μια δεύτερη, μια κοινωνική καταστροφή η οποία χλευάζει την ανθρώπινη φαντασία καθώς κατεργάζεται μια πραγματική κόλαση ανθρώπινου κακού... το *Auschwitz* επιβεβαίωσε το φιλοσόφημα της καθαρής ταυτότητας ως θάνατο”⁸⁰³. Έτσι είναι που “η παγκόσμια ιστορία πρέπει να ερμηνευτεί και να αποκηρυχτεί... καμιά παγκόσμια ιστορία δεν οδηγεί από την βαρβαρότητα στον ανθρωπισμό, αλλά υπάρχει μια που οδηγεί από τους σφενδόνη στη βόμβα μεγατόνων... αυτό που επαληθεύει τον *Hegel* και τον στήνει με το κεφάλι πάνω είναι η φρίκη”⁸⁰⁴.

Στο κείμενο “Σχετικά με μια κριτική στη φιλοσοφία της ιστορίας”⁸⁰⁵ εντοπίζει τρία οντολογικά επίπεδα της ιστορίας: Ένα επίπεδο είναι μια ιστορία ως χρονογράφημα της κυριαρχίας, μια πραγματολογία της εκμετάλλευσης (I.1) Η ιστορία είναι κυριαρχία, υποδούλωση, εξολόθρευση. Μια διαρκής κίνηση του λόγου με τον εγκέφαλο, τις μηχανές, τις χημικές ενώσεις. Η ιστορίες τύπου *Hegel* συντελούν στην “εγκαθίδρυση κοινωνικών συνθηκών” ενίσχυσης της κυριαρχίας. Το πνεύμα, ο πολιτισμός, οτιδήποτε καλό “ακόμα και η πιο διαφοροποιημένη κατανόηση”... “είναι αλύτρωτα μπλεγμένα στα δίκτυα αυτής της φρίκης”, η λειτουργία τους είναι η αναδραστική ενδυνάμωση αυτής της οργάνωσης. Μια δεύτερη έννοια ιστορίας είναι ιδεαλιστική (I.2) και η κριτική θεωρία την καταγγέλλει χωρίς ενδοιασμούς: “φαίνεται σαν ένα είδος λόξας να θέλει κανείς να ερμηνεύσει την ιστορία του κόσμου αναφορικά με κατηγορίες όπως η ελευθερία και η δικαιοσύνη, κάτι που έπραξε ο *Hegel*.” “Η θεωρία που αποβλέπει στην κριτική της ανθρωποκεντρικής φιλοσοφίας της ιστορίας είναι πάντα πολύ ανθρωποκεντρική για να δικαιωθεί” “ο λόγος παίζει το ρόλο του οργάνου προσαρμογής, όχι του ηρεμιστικού.” Ένα τρίτο επίπεδο είναι αυτό που αναγνωρίζει τα παραπάνω (I.3) Είναι η γνήσια σκέψη (που ξεφεύγει από την I.2) που όμως καταλήγει να πάρει το χαρακτήρα της παράνοιας. Η I.3 “πρέπει να δείξει ότι η συνεπής κυριαρχία πάνω στη φύση επιβάλλεται ολοένα και αποφασιστικότερα και ενοποιητικά.” Με την I.2 οι ανθρωπιστικές ιδέες έχασαν την συστατική αθωότητα τους. Η I.2 Ταυτίζεται με τον Χριστιανισμό: στο ότι:

803ΑΔ:361.

804ΑΔ:380.

805ΔτΔ:357.

Το καλό που είναι καταδικασμένο να υποφέρει μεταμφιέζεται σε προσδιορίζουσα δύναμη και θριαμβεύει.

Μόλις ο ανθρωπισμός μιας Ι.2 είπε “ τώρα εμείς εξουσιάζουμε”, αμέσως ταυτίστηκε με την Ι.1 στη φρίκη. Έτσι είδαμε ότι η ελπίδα θεμελιώνεται μόνο στην έλλειψη σεβασμού προς ότι θεμελίωσε η φρίκη⁸⁰⁶. Αντίθετα η συμφιλίωση (ως μοιρολατρία⁸⁰⁷ που είναι) θα καταδιώκεται πάντα από το μοιραίο. Έχουμε εδώ “μια φαινομενολογία του αντιπνεύματος”⁸⁰⁸. Ο Adorno βλέπει ότι ο Hegel σε αντίθεση με άλλους δεν συνήγαγε από την αφηρημένη μορφή της ολότητας κάποια μεταφυσική και “δεν θεοποίησε την ολότητα αυτήν καθ’ αυτήν στο όνομα της καλής μορφής. Η ολότητα γίνεται πραγματικότητα μόνο μέσα από τα μέρη, από τη ρωγμή, την αλλοτρίωση, τον αναστοχασμό”⁸⁰⁹, τη διαμεσολάβηση: “η πρόταση ... ότι δεν υπάρχει τίποτε στον κόσμο που δεν θα ήταν και διαμεσολαβημένο και άμεσο, δεν επιζεί πουθενά αλλού με τόση ακρίβεια όσο στα δεδομένα τα οποία επικαλείται η ιστοριογραφία”⁸¹⁰. Αυτός ο δυϊσμός ανάμεσα στην αμεσότητα και την διαμεσολάβηση φαίνεται για παράδειγμα στον παιδαριώδη χαρακτήρα μιας διάκρισης μεταξύ βαθύτερης αιτίας και επιφανειακής αφορμής που διατρέχει τις κυρίαρχες ιστορικές αφηγήσεις⁸¹¹. Αντίθετα με αυτή κατά τον Adorno υπάρχει “μια υπεροχή της τάσης στα γεγονότα τα οποία είναι απαραίτητα γι’ αυτή”.

Η ταύτιση των λογικών [κατηγοριών], ιστορικοφιλοσοφικών και κοινωνικών κατηγοριών “χρεώθηκε ως μετάβαση εις άλλο γένος”... “αφού ο κόσμος της εμπειρίας δεν μπορεί να κατασκευαστεί. Αλλά εκείνη η κατασκευή ακριβώς ανταποκρινόταν στη πραγματικότητα”... “αυτή η λογικότητα, η πρωτοκαθεδρία του γενικού στη διαλεκτική γενικού-ειδικού είναι δείκτης αναλήθειας.”⁸¹²

Από τον Hegel “λείπει η συμπάθεια για τη θαμμένη κάτω από τη γενικότητα ουτοπία του ειδικού, για εκείνη τη μη-ταυτότητα, η οποία θα υπήρχε μόνον αν ο

806ΔτΔ:361.

807Αυτό που άλλοτε δήλωνε η μυθολογική ονομασία μοίρα ως απομυθοποιημένο τώρα, δεν είναι λιγότερο μυθικό υπό την εκκοσμικευμένη μορφή της “λογικής των πραγμάτων...” ΑΔ:383

808ΜΜ:21.

809ΤΜΧ:18-19.

810ΑΔ:361.

811ΑΔ:362.

812ΑΔ:381.

πραγματοποιημένος λόγος άφηνε πίσω του τον μερικό λόγο του γενικού"⁸¹³. Με τον Hegel η Ιστορική Αναγκαιότητα αντί να πάρει έναν κοσμικό χαρακτήρα ανυψώνεται σε κάτι υπερβατικό⁸¹⁴. “Στο Hegel η τάξη είναι *a priori* καλή χωρίς την ανάγκη να δίνει λόγο σ’ εκείνους που ζουν σ’ αυτή”⁸¹⁵ Αυτή η καλοσύνη είναι μια απολιθωμένη διαλεκτική, “απόλυτος ακίνητος αυτοσκοπός” και άρα μια κενή ρήση, μια ηθοπλαστική επιταγή δηλαδή κάτι απεχθές για τη “φαινομενολογία του πνεύματος”. Οι διατυπώσεις: “στο κράτος η ελευθερία δικαιώνεται στο μέγιστο βαθμό”, “ό,τι είναι ο άνθρωπος το οφείλει στο κράτος” είναι η πανάρχαια σύγχυση κράτους- κοινωνίας. Οφείλεται κατά τον Adorno στην εγγελιανή πίστη ότι “η διαλεκτική θα ξεπερνούσε την αστική κοινωνία”.

Η έννοια του κράτους (ως σταθερού φορέα του Παγκόσμιου Πνεύματος) “αποκαλύπτεται ως μια από τις σταθερές στον Hegel, από τις οποίες το διαλεκτικό έργο παραδόξως βρίθει και εντούτοις βρίσκονται σε μια συμφωνία. Οι μη-διαλεκτικές σταθερές στον Hegel διαψεύδουν την διαλεκτική και χωρίς αυτές δεν θα υπάρχει διαλεκτική” Αλλά το έθνος ως έννοια και πράγμα είναι νεότερο των υπολοίπων διαλεκτικών του στοιχείων.

“Αν ο Benjamin είπε ότι η ιστορία έχει γραφτεί από τη σκοπιά του νικητή και πρέπει να γραφτεί από αυτή του ηττημένου, σε αυτό θα έπρεπε να προστεθεί, ότι σε αυτή τη χυδαία ευθυγράμμιση της διαδοχής νικών και ηττών, πρέπει να προστεθεί ότι δεν χώρεσε και έμεινε στην άκρη του δρόμου -τρόπον τινά τα απόβλητα υλικά και τα τυφλά σημεία, που έχουν ξεφύγει όχι τυχαία από τη διαλεκτική. Είναι η ουσία του ηττημένου να φαίνεται μέσα στην ανημποριά του επουσιώδης, απόμερος, ευτράπελος. Φαινομενικότητα και ταυτόχρονα ουσία. Αυτό που υπερβαίνει την κυρίαρχη κοινωνία, δεν είναι μόνο η αναπτυσσόμενη από αυτήν δυννητικότητα, αλλά εξίσου και ότι δεν ταιριάζει σωστά στους ιστορικούς νόμους κίνησης. Οι νόμοι αυτοί γκρεμίζονται στις αντιφάσεις τους, τις αναδρομικές αντιφάσεις της αστικής κοινωνίας”⁸¹⁶. “Το κληροδότημα του Benjamin συνίσταται στο καθήκον να μην αφεθεί η προσπάθεια [να γίνουν

813ΑΔ:383.

814ΑΔ:388.

815ΑΔ:404.

816ΜΜ:242.

φιλοσοφικά γόνιμα εκείνα που δεν έχουν καθορισθεί από άλλες προθέσεις] αποκλειστικά στα αλλόκοτα αινιγματικά μορφώματα της σκέψης, αλλά το χωρίς-προθέσεις να συλληφθεί εννοιολογικά: στην υποχρέωση να σκεφτεται κανείς διαλεκτικά και ταυτόχρονα μη διαλεκτικά”⁸¹⁷. Η επίσημη διαλεκτική είναι μια διαδικασία γραμμικότητας, ευθυγράμμισης, όχι η δική μας διαλεκτική. Δείξαμε ότι η μεθοδος μας είναι μια διαλεκτική που διαχειρίζεται ταυτόχρονα το μη διαλεκτικό στοιχείο. μια επιμονή που θα μελετήσει αυτό που έμεινε στην άκρη του δρόμου και θα κριθεί από αυτό.

Ιδεα της Φυσικής Ιστορίας

Επανήλθαμε πολλές φορές στο νεανικό κείμενο “ιδέα της φυσικής ιστορίας” στο οποίο ο Adorno προκαταλαμβάνει και συνοψίζει έναν κομβικό μηχανισμό όλης της φιλοσοφικής δραστηριότητας της εποχής που θα συνεχίσει να εκδιπλώνεται τις επόμενες δεκαετίες. Η πρόκληση αυτής της δραστηριότητας βρίσκεται στη διάκριση φύσης και ιστορίας. Βλέπει στη τρέχουσα φιλοσοφία, στη φαινομενολογία, μια διττότητα φύσης και ιστορίας⁸¹⁸, μια οντολογικοποίηση. Όμως εμείς ανατρέχουμε στον Marx για τον οποίο “Γνωρίζουμε μόνο μια επιστήμη, την επιστήμη της ιστορίας. Η ιστορία μπορεί να θεωρηθεί από δύο πλευρές, να διαιρεθεί στην ιστορία της φύσης και την ιστορία της ανθρωπότητας. Αλλά αυτές οι δύο πλευρές δεν είναι χωρία των ανθρώπων, εξαρτώνται η μία από την άλλη”⁸¹⁹ και ο Adorno σχολιάζει: “η παραδοσιακή αντίθεση μεταξύ φύσης και ιστορίας είναι αληθινή και ψευδής. Ψευδής εφόσον επαναλαμβάνει απολογητικά τη συγκάλυψη της φυσικής προέλευσης της ιστορίας από την ίδια την ιστορία δυνάμει της εννοιολογικής της ανασυγκρότησης”⁸²⁰.

Ότι κάποτε θεωρούσαν θεϊκό σήμερα ονομάζεται φυσικό. Είναι ο ίδιος πειρασμός “να θεωρεί κανείς το υπαρκτό ως ουσία”. Η έννοια της φυσικής ιστορίας στον Adorno γίνεται κριτική στο διαχωρισμό ανάμεσα στη φύση και την ιστορία, γίνεται μια αντιστροφή που δείχνει την διαπλοκή φύση-ιστορίας,

817MM:243.

818Adorno, T. W.(1992). Η ιδέα της φυσικής ιστορίας σ.47.

819Marx, K. (1969) Die deutsche Ideologie MEW 3, σ.18.

820ΑΔ:430.

μια άρνηση της παρουσίας της ιστορίας ως φύσης, το φυσικό με την έννοια του αναγκαίου, του δεδομένου, της προκείμενης και ταυτόχρονα της κατάληξης, του αιώνια ίδιου. Ο νεαρός Adorno μοιάζει να επιθυμεί την άρση της διάκρισης ανάμεσα σε φύση και ιστορία μέσω μιας ριζοσπαστικής έννοιας πνεύματος.

Ορίζει ως μυθικό, αυτό που υπάρχει ανέκαθεν, αυτό που είναι μοιραία δεδομένο και συνδέει αυτό τον ορισμό του μυθικού με την ιστορία. Αυτό που από την οπτική του παρόντος υπάρχει ανέκαθεν. Αυτό που στη πραγματικότητα δεν υπάρχει ανέκαθεν αλλά αυτό δεν εμποδίζει αυτή τη δυναμική να παρουσιάζεται ως άχρονο και αιώνιο. Αυτό μας επιτρέπει να δείξουμε τη παρουσία του μυθικού στο λόγο της κυριαρχίας, και αυτή η κατάδειξη να αρκεί για την καταδίκη του. Βλέπει τη μια γραμμή, τη γραμμή της οντολογίας, να συνδέει το ον με το είναι και την ιστορία, και την άλλη γραμμή να συνδέει τη φύση με το νόημα και το λόγο.

Καλεί σε μια Κριτική Φαινομενολογία, όπου δεν θα ξεκινά από το λόγο για να εξαγάγει το ον, αλλά μέσα από το ον θα προβάλει το λόγο. Το ερώτημα για το είναι καλύπτει το ερώτημα για το νόημα του είναι. Το είναι του Hegel είναι το αντίθετο ενός πρωταρχικού όντος: το απροσδιόριστο αδιαμεσολάβητο -έχει τη τάση να γίνεται απλή αμεσότητα. Στον Hegel, ο ιδεαλισμός σκοπεύει πέρα από τον εαυτό του, στρέφεται εναντίον του όχι με το ον αλλά με την αλήθεια. Η αλήθεια τίθεται ως γνώση του απολύτου, ως απολυτότητα πνεύματος, ως αδυνατότητα γνώσης του θείου/απολύτου αλλά και ως διαδικασία εξωτερική προς την ύλη.

Αναζητούμε μια ενότητα φυσικότητας και ιστορικότητας (πνευματικότητας) που δημιουργείται από τους προσδιορισμούς αυτού τούτου του πραγματικού είναι. Αναζητούμε “μια ιστορία που να κατευθύνεται προς το ον ως τέτοιο όπως παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο, στο ενδοϊστορικό”⁸²¹. Αναζητούμε “μια σύλληψη της πραγματικότητας της ιστορίας ως μια καθ’ ολοκληρίαν φυσική πραγματικότητα και μια μεταβολή “μια μεταβολή του γεγονότος της συνάρθρωσης των ενδοϊστορικών συμβάντων”⁸²². Φυσική ιστορία είναι από τη

821Adorno, T. W.(1992). *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας* σ.54.

822Adorno, T. W.(1992). *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας* σ.55.

διαλεκτική φύση να επιστρέφεις στη συγκεκριμένη ιστορία, αναδρομικά.

Μιλώντας για “δεύτερη φύση” ο Lukacs διακρίνει έναν κόσμο πλήρους νοήματος (άμεσο) από έναν κενού νοήματος (αλλοτριωμένο). Η δεύτερη φύση είναι ο κόσμος της σύμβασης, ο κόσμος της εμπορευματικής μορφής. Ο Adorno βλέπει σε τον Benjamin να αντιτρέπει στον Λούκατς το στοιχείο του εφήμερου, της Παροδικότητας. Σ’ αυτό το σημείο βρίσκει ο Adorno το σημείο σύγκλισης φύσης και ιστορίας. Η ιστορία αποκαλύπτεται ως ένα εφήμερο στοιχείο της φύσης.

Στην αρνητική διαλεκτική βρίσκεται σε ένα τελείως διαφορετικό πλαίσιο όταν λέει: “Το στοιχείο στο οποίο η φύση και η ιστορία γίνονται συμμετρικές είναι εκείνο της μοιραίας καταστροφής”⁸²³. Συνεχίζοντας αυτή τη κίνηση κάθε τι που αναγνωρίζεται ως φύση πρέπει να ερμηνευτεί ως ιστορία, μια προκλητική χειρονομία ανάλογη με την αλληγορία της Μέδουσας. Να μετατρέψουμε το κεφάλι της Μέδουσας σε όπλο μας.

Η φιλοσοφία της ιστορίας οφείλει να αποκαταστήσει τη θέση του αντικειμένου, την ίδια ώρα που αντιμάχεται την εμπράγματη κυριαρχία του κεφαλαίου. Να αποδεχτεί τον ρόλο του εμπράγματος υλικού στην ιστορία, ώστε να μπορέσει να αντικρίσει ως αναντιστοιχία προς τα ίδια τα πράγματα τον εμπορευματικό και χρηματικό τους χαρακτήρα. Δεν χρειάζεται να χρονολογήσουμε ή να χαρτογραφήσουμε τις τεχνολογικές μετατοπίσεις που επέφεραν μια εποχή των μηχανών, ούτε και τον υποκειμενοκεντρισμό ως μια παράλληλη ιστορία, είναι σαφές ότι όσο πιο ανίσχυρος νιώθει ο άνθρωπος μέσα σε ένα κόσμο εξουσιαστικών μηχανισμών τόσο καταφεύγει στις ιδεολογικές κατασκευές της πανίσχυρου υποκειμενοκεντρισμού, συμπλήρωμα της αδυναμίας του. Εξάλλου είδαμε ότι αυτό που τον κατατρέπει στη παραγωγή είναι ακριβώς ότι η εργασιακή του δύναμη, δηλαδή ο χρόνος του, το μέτρο της ζωής του, εμφανίζεται ως ένα εμπόρευμα, ένα πράγμα ανάμεσα σε άλλα στην αγορά. Οφείλουμε να αποκαταστήσουμε το εμπράγματο. Να δούμε το ρόλο του στην ιστορία.

823ΑΔ:431.

Το 1346 ένα τόξο με μεγάλη εμβέλεια κατάφερε να κερδίσει την καθοριστική μάχη του Crécy, και έτσι για κάποιους εκείνη τη στιγμή με το τόξο ήταν η αρχή του τέλους της μάχης σώμα με σώμα, της χρήσης του ανθρώπινου σώματος ως το καθεαυτό όργανο του πολέμου, άρα ίσως και η αρχή του τέλους για την ιπποσύνη. Όμως αυτή η πορεία δεν σταματά εκεί. *“Η πτώση της Κωνσταντινουπόλης (1453) έδειξε με πειστικότητα πόσο αποτελεσματικό πολιορκητικό όπλο ήταν το κανόνι”*.⁸²⁴ Αντίστοιχα στη ναυμαχία της Ναυπάκτου το κουπί, η δύναμη του ανθρώπινου σώματος, χάνει οριστικά από τα πανιά, μια μη-ανθρώπινη μορφή ενέργειας. Έτσι αυτή η ναυμαχία, το 1571, γίνεται η τελευταία όπου η δύναμη του πλοίου προέρχεται από ανθρώπους να κάνουν κουπί σε γαλέρες. Όσο για τη μάχη του Omdurman, δηλαδή στη σφαγή χιλίων ιθαγενών από τους Άγγλους αποικιοκράτες στο Σουδάν, οι ιθαγενείς δεν είχαν ιδέα για τη δύναμη των πολυβόλων και σφαγιάστηκαν μαζικά από μεγάλη απόσταση, ενώ συνέχισαν να επιτίθενται χωρίς να αντιλαμβάνονται τι ακριβώς συμβαίνει. Από την άλλη, η άγγλοι στρατιώτες δεν βίωσαν μάχη παρά το χειρισμό των μηχανών⁸²⁵. Είναι με αυτόν τον τρόπο που ο Michael Heinrich ισχυρίζεται ότι η θεωρία του ιμπεριαλισμού του Lenin αποτελεί οπισθοδρόμηση σε σύγκριση με τη μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας: *“η συγκεκριμένη καπιταλιστική μορφή της κυριαρχίας διαμεσολαβείται από πράγματα... Η κυριαρχία της καπιταλιστικής τάξης είναι το μη συνειδητό και μη σκοπούμενο αποτέλεσμα αυτής της αντικειμενικής λογικής”*, ενώ αντίθετα, *“στη θεωρία περί μονοπωλιακού καπιταλισμού του Lenin... μη προσωπικές σχέσεις εξουσίας μετασχηματίζονται σε προσωπικές και αντί για το νόμο της αξίας αναδύονται οι “άρχοντες των μονοπωλίων”*”⁸²⁶.

824Pacey Arnold, (1996). *Η τεχνολογία στον παγκόσμιο πολιτισμό*. (μετάφραση: Τάκης Κιρκής) Αθήνα:Πολ.Τεχν.Ιδρ.ΕΤΒΑ. σ.121

825Τη σκηνή περιγράφει ο σκηνοθέτης Raul Peck στο ντοκιμαντέρ *Exterminate All the Brutes* (2021) μιλώντας και για το πως ο Winston Churchill ως νεαρός ανταποκριτής την περιέγραψε με όρους ψυχαγωγικού αθλήματος. Συνδέει αυτό το περιστατικό με το πως η αμερικανική κοινωνία θαύμασε και ταυτόχρονα απέκρυψε την γενοκτονία των ιθαγενών ινδιάνων. Το συνδέει τέλος με τη φυσικότητα που ρίχθηκαν οι ατομικές βόμβες στη Χιροσίμα και το Ναγκασάκι, τον τρόπο που παρουσιάστηκαν σαν αναπόφευκτη αναγκαιότητα. Εκεί η δύναμη του εμπράγματου, η δύναμη της τεχνολογίας ήταν ακόμα πιο ασύλληπτη. Αρκούσε ένα βομβαρδιστικό από χιλιάδες πόδια ύψος για να αφανίσει μια ολόκληρη πόλη.

826 Michael Heinrich - *Εισβολείς από τον πλανήτη Marx*. Περιοδικό Θέσεις. Τεύχος 98, Ιανουάριος - Μάρτιος 2007. http://theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=970&Itemid=29

Χωρίς να διαψεύδεται εδώ η ιδεαλιστική στιγμή του Hegel ότι “οι αλλαγές στην ιστορία είναι αλλαγές στον τρόπο της σκέψης” βλέπουμε το κέντρο της μάχης να μετατοπίζεται, να απομακρύνεται από τον άνθρωπο αντικείμενο (αλλά και υποκείμενο) και παράλληλα ο πρωταγωνιστής στις μάχες να είναι τα υλικά μέσα του πολέμου, ενώ η μάχη συνεχίζει να είναι καθοριστικός τρόπος με τον οποίο η ιστορία στρέφεται προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση. Βέβαια τι επέφερε αυτό... το ότι ο άνθρωπος μπόρεσε να διευρύνει το ρόλο του ως θύμα.

Με τον ίδιο τρόπο η ιστορία της κατάκτησης του κόσμου γίνεται και ιστορία της πυξίδας. Η ιστορία των επιστημών γίνεται και ιστορία του μικροσκοπίου, του τηλεσκοπίου και φτάνει σήμερα στην αυτόνομη μηχανή του CERN. Όσο και αν η στιγμή δημιουργίας ανήκει στον άνθρωπο, όπως και η ευθύνη, δε μπορούμε να μην δούμε μια ιστορία των πραγμάτων, μια ιστορία της μηχανοποίησης και της αντικειμενοποίησης. Μόνο έτσι θα καταλάβουμε πως διαμεσολαβεί η πραγματοποίηση αφήνοντας τελικά την ανθρωπότητα εκτός ιστορίας για χάρη της απρόσωπης κυριαρχίας του κεφαλαίου. Πως για παράδειγμα αντί να δοθούν γενναίες μάχες απέναντι στην πανδημία του κορωνοϊού, προτιμήθηκε η επιλογή του business as usual.

Η μηχανοποίηση, η τεχνικοποίηση από μόνη της δεν αρκεί για να δικαιολογήσει την αλλοτρίωση του ανθρώπου από το περιβάλλον και την ιστορία του. Αυτό που ισχυρίζεται η μαρξική θεωρία είναι ότι το καθοριστικό στοιχείο βρίσκεται στον εμπορευματικό χαρακτήρα και τις μορφές κυριαρχίας που συγκροτεί.

Η μαρξιστική αρχαιολογία συγκροτήθηκε ως υλιστική αρχαιολογία, γεγονός που επικύρωνε αυτόματα ο υλικός χαρακτήρας των ερειπίων, η κυριαρχία του αρχαιολογικού υλικού. Επίσης η μαρξική θέαση της ιστορίας έφερε στη θετικιστική σκέψη τη προοπτική θέασης του παρόντος. Όμως μια υλιστική αρχαιολογία για να είναι πραγματικά μαρξιστική οφείλει να αποκαλύπτει τα εξουσιαστικά φαινόμενα και να δείχνει τις αιτίες τους στις ταξικές σχέσεις και στο χαρακτήρα των ανταλλακτικών σχέσεων.

Δεύτερη Φύση

Ο Marx του *Κεφαλαίου* δεν είναι ιστορικός ντετερμινιστής ωστόσο διαβάζουμε: *“η συγκεκριμενοποίηση των μέσων παραγωγής και η κοινωνικοποίηση της εργασίας φτάνουν σε ένα σημείο που είναι ασύμβατες με το κεφαλαιοκρατικό περίβλημά τους. Το περίβλημα διαρρηγνύεται. Σημαίνει η νεκρώσιμη καμπάνα της κεφαλαιοκρατικής ατομικής ιδιοκτησίας. Οι απαλλοτριωτές απαλλοτριώνονται”*⁸²⁷ Ωστόσο ο Heinrich παρατηρεί σωστά ότι η έρευνα του Marx δεν υποστηρίζει αυτές τις προβλέψεις οι οποίες φαίνεται να εκφράζουν περισσότερο μια ελπίδα παρά ένα επιστημονικό συμπέρασμα⁸²⁸. Οι ίδιες οι καταστάσεις από μόνες τους δεν οδηγούν σε μια τέτοια κοινωνική αλλαγή που θα σημάνει το τέλος του καπιταλισμού.

Σε ένα από τα τελευταία του κείμενα, την ομιλία με τίτλο *“Ύστερος καπιταλισμός ή βιομηχανική κοινωνία;”* τοποθετείται στη σχέση ανάμεσα στο κοινωνικό, τη τεχνολογία και την οικονομία. Βλέπει ότι η τεχνολογία ασκεί προσδιοριστική δύναμη πάνω στο κοινωνικό πεδίο. Εδώ αναδύεται η σκέψη της ολότητας όχι ως αιθέρας αλλά ως το πραγματικό ον, ως κάτι πολύ συγκεκριμένο και υλικό. Αν φαίνεται αφηρημένο δεν φταίει η σκέψη που λοξοδρομεί, φταίει η ανταλλακτική σχέση, ως *“η αντικειμενική αφαίρεση στην οποία υπάγεται η κοινωνική διαδικασία της ζωής. Η ισχύς αυτής της αφαίρεσης πάνω στους ανθρώπους είναι πιο απτή από την ισχύ οποιουδήποτε άλλου μεμονωμένου θεσμού που έχει δομηθεί σιωπηρά επί τη βάσει αυτής της αρχής, η οποία, έτσι, εσωτερικεύεται στους ανθρώπους. Η αδυναμία του ατόμου μπροστά στην ολότητα είναι η δραστική έκφραση της ισχύος της ανταλλακτικής σχέσης. “Η κοινωνιολογία που ταξινομεί τα φαινόμενα και τα αναλύει μέσα από αφαιρέσεις, η πραγματικότητα έχει εξουδετερωθεί με έννοιες όπως εξουσία και κοινωνικός έλεγχος, Η χρήση τέτοιων κατηγοριών συγκαλύπτει το κεντρί και μαζί με αυτό, θα έλεγε κανείς, το τι είναι πραγματικά κοινωνικό στην κοινωνία, δηλαδή, τη δομή της”*. Μας λέει ότι στη δομή της κοινωνίας η αφαίρεση που συντελούν οι ανταλλακτικές σχέσεις εισάγει στο κοινωνικό πραγματικές καταστάσεις

827K1:716.
828MH:283.

ολότητας που εκμηδενίζουν το άτομο, αυτό το κεντρί συγκαλύπτουν οι αφαιρέσεις της κοινωνιολογίας με έννοιες όπως εξουσία και κοινωνικός έλεγχος. *“Οι παραγωγικές δυνάμεις είναι διαμεσολαβημένες περισσότερο από ποτέ από τις παραγωγικές σχέσεις· ίσως τόσο απόλυτα, ώστε οι τελευταίες φαίνεται να είναι η ουσία: έχουν γίνει δεύτερη φύση”*.

Η δεύτερη φύση για εμάς δεν είναι παρά ένα ακόμα συνώνυμο στη θεωρία πραγματοποίησης που περιγράφουμε. Ο Marx μας λέει ότι η *“αληθινή ανθρωπολογική φύση”* είναι *“η φύση όπως αυτή διαμορφώνεται μέσω της βιομηχανίας”*⁸²⁹ προχωρά σε μια παράδοξη αντιστροφή. Το ίδιο κάνει και όταν μας λέει στην εισαγωγή του *Κεφαλαίου* ότι *“ο άνθρωπος είναι το κλειδί για τη κατανόηση του πιθήκου”*. Αλλά και στην εξέταση του εμπορεύματος, όταν διαπιστώνουμε ότι η αξία ενός πράγματος δεν αφορά τη χρήση του αλλά τη διαδικασία ανταλλαγής, επισημαίνει: *“ποιος δε θυμάται τότε τη φράση του Σαίξπηρ, “το να είσαι ευπαρουσίαστος άνδρας είναι δώρο των καταστάσεων, αλλά το να μπορείς να διαβάζεις και να γράφεις είναι χαρίσματα της φύσης”*”⁸³⁰.

Η μαρξική αντίληψη του καπιταλισμού ως αντεστραμμένη φυσική ιστορία συναρπάζει τον Benjamin και υιοθετείται από τον Adorno ήδη από τα πρώτα του κείμενα ως αλληγορία και πρόκληση μιας θεωρίας για την ιστορία.

Στη πραγματικότητα των καπιταλιστικών σχέσεων στην αιώνια επιστροφή της καπιταλιστικής αναπαραγωγής μας καλεί να δούμε τον τρόπο που η ισχύς αυτού του κόσμου καθίσταται τόσο αυστηρή και αναπόφευκτη που είναι πλέον φυσικός νόμος. *“Σε αντίθεση με τη φύση, η τεχνολογία είναι κοινωνικά και ιστορικά προσδιορισμένη, γεγονός για το οποίο ο Lukács την όρισε ως δεύτερη φύση”* προκειμένου να επικρίνει την παραδοχή που θέλει τον κόσμο στη δεδομένη του μορφή να είναι *“φυσικός”* από οντολογική άποψη.

Η δεύτερη φύση, αν και συνειδητά αποτελούσε μια μαρξική κατηγορία, ήταν κατανοητή από τον Lukács μέσα σε ένα έντονα εγελιανό φιλοσοφικό πλαίσιο. Η δεύτερη φύση είναι αλλοτριωμένη και πραγματοποιημένη υποκειμενικότητα, ένας κόσμος δημιουργημένος από ανθρώπους που δεν τον αναγνωρίζουν ως δικό

⁸²⁹Marx, νεανικά χειρόγραφα, παρατίθεται στο V σελ. 802 (X1a,3) παράθεμα των Passagenwerk του Benjamin που με τη σειρά της παρατίθεται στο Buck-Morss, S. (2011) *Η διαλεκτική του Βλέπειν*. σ.204

⁸³⁰K1:63

τους. Με τη δεύτερη φύση διακρίνει έναν κόσμο πλήρους νοήματος (άμεσο) από έναν κενού νοήματος, αλλοτριωμένο, έναν κόσμο του εμπορίου, κόσμο της σύμβασης. Όπως παρατηρεί η Susan Buck-Morss, ο Adorno δεν αναφέρει την πραγμάτευση της έννοιας που κάνει ο Lukács στο *Ιστορία και ταξική Συνείδηση*, στο οποίο ο όρος χρησιμοποιείται ως συνώνυμο της έννοιας του φетиχισμού του εμπορεύματος στον Marx, αλλά την παλαιότερη χρήση από τον Lukács του όρου στη *Θεωρία του Μυθιστορήματος*: “*Η δεύτερη φύση των ανθρώπινων δημιουργημάτων δεν έχει λυρική υπόσταση. Οι μορφές της είναι πολύ σταθερές για να φωλιάσει σε αυτές το στοιχείο της δημιουργίας συμβόλων... Αυτή η φύση δεν είναι βουβή, αυθύπαρκτη και στερημένη νοήματος, όπως ήταν η πρώτη φύση. Είναι ένα παγωμένο σύμπλεγμα αισθήσεων που έχει γίνει ξένο και δεν αφυπνίζει την ψυχή. Είναι ένας κρανίου τόπος παρακμάζουσας εσωτερικότητας και έτσι μπορεί -εάν της δοθεί η δυνατότητα- να αφυπνισθεί μόνο μέσω ενός μεταφυσικού ενεργήματος εκ νέου αφύπνισης του ψυχικού που δημιούργησε ή περιείχε στην προηγούμενη την υποτιθέμενη υπαρξή του και, το οποίο δεν μπορεί, ωστόσο να βιωθεί από μια άλλη εσωτερικότητα.*⁸³¹ Ο Benjamin αντιτείνει στη φιλοσοφία της ιστορίας του Lukács το στοιχείο του εφήμερου, της Παροδικότητας. Σ’ αυτό το σημείο βρίσκει ο Adorno το σημείο σύγκλισης φύσης-ιστορίας. Η ιστορία αποκαλύπτεται ως ένα εφήμερο στοιχείο της φύσης. Αυτή την εκμύθευση της ιστορίας παρουσιάζει και ο Adorno στην ανάλυσή του για την Οδύσσεια.

Η Susan Buck-Morss γράφει: Τόσο ο Benjamin όσο και ο Lukács κατέδειξαν ότι η απολιθωμένη ζωή εντός της φύσης είναι απλώς εκείνο στο οποίο εξελίχθηκε η ιστορία. Αλλά ο Lukács, στηριζόμενος στη φιλοσοφική κληρονομιά του Hegel, οδηγήθηκε τελικά σε μια ολοποιητική αντίληψη της μεταφυσικής υπερβατικότητας, ενώ ο Benjamin διαπαιδαγωγημένος στην πολύ διαφορετική παράδοση των αλληγοριστών ποιητών του μπαρόκ επέμεινε να εστιάζει την προσοχή του στο αποσπασματικό εφήμερο αντικείμενο. Ο Adorno υποστήριζε ότι, αποκαλύπτοντας τη σπουδαιότητα της μπαρόκ αλληγορίας για τη φιλοσοφία της ιστορίας, ο Benjamin έφερε εις πέρας “κάτι ουσιωδώς διαφορετικό” από ότι ο Lukács: έφερε την ιδέα της ιστορίας “από την άπειρη

⁸³¹Buck-Morss, S. (2011) *Η διαλεκτική του Βλέπειν*. σ.245

απόσταση στην απείρη εγγύτητα”⁸³².

Για τον Καβουλάκο η έκφραση “δεύτερη φύση” αντιστοιχεί στην ιδέα ότι το κοινωνικό σύστημα διαμορφώνει μια σειρά από οιονεί φυσικές νομοτέλειες, οι οποίες καθορίζουν τους ανθρώπους ανεξάρτητα από τη συνείδηση και την πράξη τους, με τρόπο ανάλογο προς αυτόν της εξωτερικής (και εσωτερικής, “πρώτης”) φύσης. Την έννοια φύση εδώ δεν πρέπει να την αντιλαμβανόμαστε ως μια εσωτερικότητα ή μια εξωτερικότητα αλλά ως κάτι ενιαίο. Όσοι μιλούν περί φύσης είναι συνήθως πολλοί συγκεκριμένοι στο αν εννοούν τη φύση του ανθρώπου ή την εξωτερική φύση. Ο Adorno ταυτίζει τη φύση με το μυθικό, ωστόσο δείχνοντας ότι στον πυρήνα αυτού βρίσκεται το μοιραίο, αυτό που υπάρχει ανέκαθεν και κανένας δεν σκέφτεται να αμφισβητήσει, αποκαλύπτει τη φύση ως ιδεολογία της συμμόρφωσης. Όπως στον μύθο του Αισώπου το φίδι δαγκώνει τον πελαργό που το μεταφέρει λέγοντας “είναι η φύση μου”, οι κοινωνικές νομοτέλειες είναι γενικότερες του καπιταλιστικού συστήματος (ωστόσο είναι ο καπιταλισμός αυτός που τις συντονίζει, τις μεγεθύνει και τις επεκτύνει σε κάθε εμπειρία του κόσμου. Άρα η δεύτερη φύση, που γίνεται πρώτη, είναι πρωτίστως ο κόσμος του καπιταλιστικού συστήματος παραγωγής, ο κόσμος των εμπορευμάτων. Συνεπώς κατεξοχήν φυσικό φαινόμενο είναι η λειτουργία ενός εμπορικού κέντρου. Είναι με τον ίδιο τρόπο που και ο Horkheimer χαρακτήριζε τον Hitler ως φυσικό φαινόμενο. Αλλά επίσης είναι σε αυτή τη δεύτερη φύση που κάνει μετάσταση αυτό που ο Kant αποκαλούσε “συναίσθημα του υψηλού” και το περιόριζε ως ένα συναίσθημα αποκλειστικά απέναντι στη φύση.

Όμως όπως λέει ο Italo Testa δεν είναι μια εσωτερική δεύτερη φύση, μια κρυφή αναλλοτρίωτη εσωτερικότητα στην οποία ο άνθρωπος κρύβεται από το τεχνικοποιημένο περιβάλλον και φαντάζεται μια ανύπαρκτη ουτοπικότητα της ζωής στη φύση. Όπως ο άνθρωπος είναι οι πράξεις του, έτσι η δεύτερη φύση έχει εξωτερική υπόσταση. Είναι αντικειμενικό πνεύμα. Μετά τον Adorno το υποκείμενο είναι κοινωνία (Ράντης). Η δεύτερη φύση έχει συχνά σημασία του τεχνικού, κατασκευασμένου περιβάλλοντος αλλά δεν είναι ηθική έννοια. Το

832ο.π.

τεχνικό ή το κοινωνικό δεν είναι απλώς ένα “κακό”. Η παράδοση που εξετάζουμε είναι σε τελείως άλλο πλαίσιο. Έχει επίσης τη σημασία ενός τέλους, μιας ταύτισης, μιας οικουμενικής ιστορίας. Θυμίζοντας το ερώτημα για τους όρους δυνατότητας της γνώσης που θέτει ο Kant, θέτει το ερώτημα με ποιους όρους είναι δυνατή η γνώση αυτού του αλλοτριωμένου, πραγματοποιημένου, νεκρωμένου κόσμου⁸³³.

Εκεί που συγκλίνει η δική μας έννοια της φιλοσοφίας της ιστορίας είναι στην εικόνα του κρανίου τόπου (Schädelstätte)⁸³⁴. “Η απάτη του στατικού χαρακτήρα των μυθικών στοιχείων”, ο πλατωνικός κόσμος των ιδεών, “είναι αυτό από το οποίο πρέπει να απαλλαγούμε αν θέλουμε να φτάσουμε σε μια συγκεκριμένη εικόνα της”⁸³⁵.

“Αυτή η δεύτερη φύση είναι αυτή του φαίνεσθαι, και το φαίνεσθαι σ αυτή έχει παραχθεί ιστορικά. Είναι φαινομενική επειδή η πραγματικότητα έχει χαθεί για μας... Το αξιοπρόσεκτο όμως είναι η μυθική υφή της ίδιας της ενδοιστορικής φύσης που καλείται φαίνεσθαι. Οι ιστορικής παραγωγής ουσίες του φαίνεσθαι είναι πάντοτε μυθικού τύπου”⁸³⁶. Το παρόν σύστημα είναι η “φυσική ιστορία” του Adorno, μια διαδικασία χωρίς υποκείμενο. Ο Alfred Schmidt που έγραψε τη διατριβή του με τον Adorno για την έννοια της φύσης επισημαίνει ότι αυτή η έννοια της φύσης οφείλει να διαψευστεί.

Ελευθερία

Είδαμε ότι η θεωρία πρέπει να συγκροτείται και να εδρεύει στη πραγματικότητα και έτσι στο δεύτερο μέρος της *Αρνητικής Διαλεκτικής* βρίσκουμε τα “μοντέλα” της: την ελευθερία, την παγκόσμια ιστορία και τη μεταφυσική. Πρωτόλειο για αυτά τα μοντέλα αποτελούν οι κύκλοι παραδόσεων “ιστορία και ελευθερία” του

833Adorno, T. W.(1992). *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας* σ.58.

834Εδώ χρειάζεται μια λεξικολογική διευκρίνιση μιας και έχει επικρατήσει η φραση να σημαίνει τον τόπο καταστροφής. Η Schädelstätte αποδίδει τον τόπο των εκτελέσεων, εξου η σημασία του γολγοθά, που σημαίνει ακριβώς αυτό -αυτή τη διπλή σημασία του λόφου που μοιάζει με κρανίο και του μέρους με ανθρώπινα κρανία στήριζε ο μύθος που ήθελε το κρανίο του Αδάμ να είναι θαμένο εκεί και από αυτό να έχει παρει το μέρος το ονομά Γολγοθάς που σημαίνει κρανίου τόπος. Την απόδοση που δεν μπορούμε να δεχτούμε είναι αυτή του αγγλικού κειμένου ως “οστεοφυλάκιο”.

835Adorno, T. W.(1992). *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας* σ.69.

836ο.π. σ.70.

1964-1965 και “μεταφυσική: έννοιες και προβλήματα” του 1965.

Η επιλογή αυτών των τριών μοντέλων δεν είναι τυχαία, ούτε το ότι εξετάζει μαζί ιστορία και ελευθερία. Εμείς ξεκινήσαμε από την ιστορία, ο Adorno ξεκινά από την ελευθερία. Στην αστική κοινωνία, η ελευθερία βρίσκεται σε ένα πλαίσιο αντιστροφής της σημασίας της. Αυτό που ονομάζαμε παραδοσιακά ανελευθερία, παρουσιάζεται ηττημένο: “η ανελευθερία πρέπει να αντιμετωπίζεται όλο και περισσότερο ως λειτουργία μιας περιττής μορφής κυριαρχίας”⁸³⁷. Όμως αυτό δεν σημαίνει ότι η αστική κοινωνία είναι το βασίλειο της ελευθερίας ή ο δρόμος προς αυτό, αντίθετα πλέον είναι το προσωπείο της κυριαρχίας που λέγεται ελευθερία (είναι η κυριαρχία που νοηματοδοτεί την ελευθερία και όχι το αντίστροφο⁸³⁸).

Το ότι η ελευθερία είναι η ανελευθερία δεν σημαίνει ότι θα ασπαστούμε ξαφνικά το εγγελιανό σχήμα και θα υπερβούμε αυτή την έννοια ελευθερίας για μια ανώτερη. Πρέπει να εντοπίσουμε το ζήτημα μέσα στα πράγματα, την ανελευθερία, τους μηχανισμούς της, την τόσο καλά κρυμμένη κυριαρχία, και αυτό μέσα στα πράγματα που μας επιτρέπει να λέμε ότι δεν μπορούμε να απορρίψουμε την έννοια της ελευθερίας, δεν μπορούμε να ξεμπλέξουμε μαζί της διαγράφοντας την αντεστραμμένη της ύπαρξη. Η ελευθερία είναι η αδύνατη πραγματοποίηση, είναι η έννοια που δεν μπορούμε να απορρίψουμε και δεν μπορούμε να έχουμε.

Το ζήτημα της ελευθερίας μέσα στην ανελευθερία το βρίσκουμε στον Adorno όταν μιλά για αυτονομία μέσα στην ετερονομία⁸³⁹. Η ελευθερία “είναι η προσδιορισμένη άρνηση κάθε συγκεκριμένης έκφρασης ανελευθερίας”⁸⁴⁰, αλλά στην αστική κοινωνία ανήκει εξ ολοκλήρου στην ιδεολογία. Για τον Adorno η ελευθερία είναι το γενικευμένο ξόρκι αλλά και η αντίσταση στο ξόρκι. Ο αγώνας για την ελευθερία μέσα στην ανελευθερία είναι αναγκαία προϋπόθεση για κάθε τι. Μέσα από την ανελευθερία του κόσμου θα συγκροτήσει η αρνητική ελευθερία κάθε κοινωνική έννοια και θα τη στρέψει ενάντια στη παραδοσιακή

837Adorno, T. W.(2006). *History and Freedom: lectures 1964-1965*. Polity. σ.183.

838Frumer, N. (2020) *Negative freedom or integrated domination? Adorno versus Honneth*. Eur J Philos.

839Για την ανάλυση της σχέσης αυτονομίας-ετερονομίας στον Adorno βλ. Σαγκριώτης, Γ. (2017) *Αυτονομία και στράτευση. Προβλήματα αισθητικής και πολιτικής φιλοσοφίας στην κριτική θεωρία*, Αθήνα: Νήσος.

840Adorno, T. W.(2006). *History and Freedom: lectures 1964-1965*. Polity. σ.243.

της συγκρότηση αλλά και στη συνέχεια ενάντια στην ίδια την ανελευθερία. Η συγκεκριμένη μορφή της ελευθερίας μέσα στην αστική κοινωνία είναι η αστική ελευθερία, η διαλεκτική της ελευθερίας είναι στη συγκεκριμένη κοινωνία, σε μεγάλο βαθμό, ανειλικρινής. πχ “υπό τις συνθήκες της αστικής οικονομίας στο ερώτημα σχετικά με την ελευθερία/ανελευθερία της βούλησης δεν μπορεί να δοθεί απάντηση”⁸⁴¹, “αν αρνηθεί κανείς απολύτως την ελευθερία της βούλησης είναι σαν να προσαρμόζει τους ανθρώπους στη κανονική μορφή του εμπορευματικού χαρακτήρα”⁸⁴² “ο εμπορευματικός χαρακτήρας έχει τα όρια του στην εργατική δύναμη η οποία δεν έχει μόνο ανταλλακτική αξία”⁸⁴³.

Η παραδοσιακή ταξική θεωρία δεν μπορεί να δώσει λύσεις σε αυτή την κατάσταση. Η κυριαρχία διατρέχει τον κοινωνικό χώρο και επιβάλλεται στις ανώτερες και στις κατώτερες τάξεις. Ο ισοπεδωτικός μηχανισμός της αξίας υπερβαίνει τα άτομα “ο νόμος της αξίας επιβάλλεται χωρίς να λαμβάνει υπόψη τα τυπικά ελεύθερα άτομα”⁸⁴⁴. Ιστορικά η διαδικασία απελευθέρωσης του ατόμου έγινε η ανελευθερία του και αυτό είναι κάτι που επιβεβαιώνει καθημερινά η λειτουργία των αγορών. Η σύγκρουση ανάμεσα στην ελευθερία να ακολουθήσει κλίσεις/δυνατότητες/όνειρα και στο να επιβιώσει πρακτικά είναι αντικειμενικά πραγματική, δεν συμβαίνει στη συνείδησή του, είναι στοιχείο της ίδιας της πραγματικότητας και δεν υπάρχει χάρτης εξόδου. Η ελευθερία στον καπιταλισμό έχει τη δομή του διάσημου “γρίφου του τρόλεϊ”, τον γρίφο που όπως αναλύσαμε ήδη, σου δίνει την επιλογή ανάμεσα σε εξίσου φρικτές επιλογές που έχουν όλες τις ίδιες φρικτές συνέπειες. Η πραγμάτωση της ελευθερίας είναι ταυτόχρονα πραγμάτωση της υποταγής. Το πως το γενικευμένο ξόρκι διαμεσολαβεί μια ανελεύθερη έννοια ελευθερίας το είδαμε στην νοσηματοδότηση της ημιμόρφωσης ως τύφλωση απέναντι στη κυριαρχία και συνηγορία υπέρ της.

“Υπό τις συνθήκες της αστικής οικονομίας” όπου οι νόμοι της κρατούσας νομοτέλειας είναι ακλόνητοι *“στο ερώτημα σχετικά με την ελευθερία ή*

841ΑΔ:318

842ο.π.

843ο.π.

844ΑΔ:316

ανελευθερία της βούλησης ως κάτι υπαρκτό δεν μπορεί να δοθεί απάντηση”⁸⁴⁵ -γι αυτό την είπε απορριπτική. Η κατηγορία του ατόμου, το ίδιο το άτομο “αποτελεί ένα στοιχείο της κοινωνίας των εμπορευμάτων. Στο πυρήνα τους η θέση για το ντετερμινισμό και η θέση για την ελευθερία συμπίπτουν. Και τα δυο διακηρύττουν τη ταυτότητα”. Έτσι, με τον αντεστραμμένο χαρακτήρα της ελευθερίας, το αντίθετο της ελευθερίας, η αιτιοκρατία, αυτό που δεν είναι σκέψη, συμπίπτει μαζί της⁸⁴⁶. Όπως η ελευθερία, έτσι και ο αντίπαλός της, η αιτιότητα βρίσκεται σε σύγκρουση με την έννοια της. “Θα έπρεπε να αναζητήσουμε στην αιτιότητα ένα στοιχείο εκείνου που δεν είναι επίσης σκέψη. Πάνω στην αιτιότητα μπορούμε να μάθουμε τι διέπραξε η ταυτότητα σε βάρος του μη ταυτόσημου.... η αιτιότητα θα ήταν αντικειμενική, προκλητικά αντικαντιανή, μια σχέση μεταξύ πραγμάτων καθεαυτά όσο και μόνον όσο, αυτά δεν είναι υποδουλωμένα από την αρχή της ταυτότητας. Η αιτιότητα είναι αντικειμενικά και υποκειμενικά μαγεία της υποταγμένης φύσης”⁸⁴⁷.

Το περισσότερο που μπορεί να επιτρέψει από ένα μεσσιανικό όραμα ο Adorno, το δίνει με τη διατύπωση “όταν απελευθερωθεί η ανθρωπότητα...” “...το μόνο που ξέρουμε σίγουρα ότι θα μας δοθεί, είναι η συνείδηση του πόση λίγη ζωή υπάρχει σε όσα θεωρούνται ακόμα ζωή”. Η έννοια της ζωής, που ακούγεται “σαν κούφια παρηγοριά. Όπως η ελευθερία του αστικού ατόμου, έτσι και η αναγκαιότητα των πράξεών του είναι μια γελοιογραφία”⁸⁴⁸.

Η θεωρία που μας αποκαλύπτει πως η ελευθερία έγινε ανελευθερία είναι η καντιανή θεωρία γι αυτό και η πραγμάτευση του ζητήματος της ελευθερίας περνά μέσα από τον Kant. Ο Adorno καταγγέλλει την ύπαρξη του ηθικού νόμου στον Kant ως δεδομένη, δηλαδή όλο το εγχείρημα της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου* ως στημένο παιχνίδι. Κάνει λήψη όλων των κατασταλτικών ζητουμένων⁸⁴⁹. Ο Kant θα ήταν έτοιμος να θυσιάσει την ευτυχία στον καπιταλισμό⁸⁵⁰ στα κοινωνικά φαινόμενα, τις κοινωνικές κατασκευές, το

845ΑΔ:318

846ΑΔ:325

847ΑΔ:325

848ΑΔ:317

849ΑΔ: Η θεμελίωση της καταστολής 310 και συνηγορία υπέρ της τάξης 301

850ΑΔ:310

υπαρκτό. Η ελευθερία γίνεται “συνηγορία υπέρ της τάξης”⁸⁵¹, “ο ηθικός νόμος έχει μια κατασταλτική πλευρά”. και η ιδέα της “αναζήτησης της ευτυχίας παραμερίζεται” εύκολα για χάρη της ελευθερίας των συναλλαγών. Είναι έτσι που η κυριαρχία δίνει νόημα στην ιδέα της ελευθερίας και όχι το αντίστροφο. Όμως όπως είδαμε, “στη πραγματικότητα η απορητική κατασκευή της ελευθερίας δε βασίζεται στα νοούμενα αλλά στα φαινόμενα”⁸⁵² δεν παραμερίζουμε τη φαινομενικότητα για να αποδώσουμε την ελευθερία σε ένα άλλο μη προσεγγίσιμο επίπεδο, σε έναν κόσμο των ιδεών που οι μορφές είναι στη καθαρή τους νοητή μορφή. Η ελευθερία προκύπτει στη φαινομενικότητα των φαινομένων, στο προσβάσιμο υλικό του κόσμου, ένα αδιαχώριστο αμάλγαμα αυτού του υλικού.

Αυτό που παρουσιάστηκε ως σχήμα προόδου προς την ιδέα της ελευθερίας, αυτή η ίδια η ιδέα της προόδου της ελευθερίας δεν είναι παρά ο δούρειος ίππος της καπιταλιστικής κυριαρχίας. Όμως αυτό δεν σημαίνει ότι ο Adorno είναι διατεθειμένος να πετάξει την ιδέα της ελευθερίας στα σκουπίδια. Έτσι λοιπόν δεν έχουμε μια έννοια χωρίς περιεχόμενο και χωρίς προσδιορισμούς, δεν έχουμε μια αφαίρεση. Αλλά την συγκεκριμένη αρνητική πραγματικότητα μιας έννοιας. Η ανελεύθερη ελευθερία διεκδικεί την πραγμάτωσή της μέσα στην αστική κοινωνία: το δικαίωμα στα σκουπίδια του πολιτισμού, το δικαίωμα στην ανελευθερία αλλά ακόμα και στη καταστροφή, δηλαδή το δικαίωμα στο φασισμό. Η ανελεύθερη ελευθερία δεν είναι μια απλή εναντίωση, μια μανία να καλυφθεί ένας κενός χώρος. Όπως το καπέλο του μάγου έχει διπλό πάτο έτσι και μέσα σε αυτή την ελευθερία είναι κρυμμένη η καπιταλιστική κυριαρχία. Η ελευθερία του ατόμου έχει τη δομή της ελευθερίας των συναλλαγών. Αυτό είναι το κρυπτογράφημα της ελευθερίας, η μαγική της εικόνα από τη μία να φαίνεται ως κενός χώρος και από την άλλη να περιμένουν τα πιο αρπακτικά κοινωνικά φαινόμενα να σκορπίσουν τη φρίκη. Η εκμετάλλευση πάει χέρι χέρι με το δικαίωμα στην ελευθερία. Η ελευθερία να τρως σκουπίδια έχει σαν κερασάκι την ελευθερία να υποδουλωθείς. Το αν η ελευθερία ανατρέπεται παραδοσιακές

αξίες που εξέφραζαν σχέσεις κυριαρχίας θα μπορούσε να λειτουργήσει υπέρ των νέων αξιών (όπως κάποτε γκρέμισε τη φεουδαρχία) που θα ήθελαν να αντιπαρατεθούν στη κυριαρχία. Ο καπιταλισμός δεν άλλαζε ριζικά τους συσχετισμούς υπέρ του, ωστόσο η ολοκληρωτική υποταγή κινδυνεύει να σπάσει το ξόρκι της εμπορευματικής κοινωνίας. Έτσι επέτρεψε στη τέχνη μια νησίδα ελευθερίας. Μια αυτονομία μέσα στην ετερονομία. Η τέχνη που έχει συνείδηση της ιστορίας της προσπαθεί να επιστρέψει αυτή την αυτονομία στο κοινωνικό. Να προκαλέσει μια μεταστοιχείωση αξιών μέσα στον κόσμο της ανταλλακτικής αξίας, κάτι σχεδόν αδύνατο.

Επίλογος.

Συμπερασματικά, το παραπάνω κείμενο κινήθηκε στη λογική μιας σύγκλισης πεδίων. Έφερε δίπλα δίπλα μια σειρά από ετερόκλητες προσεγγίσεις κρατώντας σταθερούς τους άξονες μιας φιλοσοφικής προσέγγισης που δανειστήκαμε από τη φιλοσοφία του Theodor Adorno. Το “πρωτείο του αντικειμένου” του Adorno οδήγησε σε μια διερεύνηση του εμπράγματος, η οποία ανέδειξε την ανάγκη μιας κριτικής στον εμπορευματικό χαρακτήρα. Εν τέλει, αυτή η διερεύνηση του εμπράγματος ήταν ο τρόπος να εισέλθουμε σε μια κατανόηση του κοινωνικού που μας αποκαλύπτει “φιλοσοφικά θραύσματα μιας θεωρίας της κοινωνίας”.

Από τη μία, αναπτύξαμε μέσω του Marx τη θέση για τον απρόσωπο χαρακτήρα της κυριαρχίας του κεφαλαίου. Από την άλλη, ως την άλλη όψη της απρόσωπης κυριαρχίας, επιμείναμε στο ότι η θέση μας απέναντι σε αυτή την απρόσωπη κυριαρχία μπορεί να βελτιωθεί αν αποδεχτούμε και δομήσουμε μια έννοια εμπειρίας του κόσμου που δεν συγκροτείται εσωτερικά γύρω από ένα εγώ αλλά συλλογικά. Αυτές οι θέσεις υποστηρίχθηκαν αλλά παραμένουν μετέωρες. Η κριτική θεωρία οφείλει να συνεχίσει αυτή τη κίνηση προς τη κριτική της πολιτικής οικονομίας ως κριτική της κοινωνικής πραγματικότητας. Οφείλει να επεξεργαστεί μια αντίληψη που μεταφέρει το κέντρο της συλλογιστικής διαδικασίας πέρα από το υποκείμενο, στο διϋποκειμενικό χαρακτήρα, στον κοινωνικό χαρακτήρα, ως το μη-πραγμοποιήσιμο. Προσπαθήσαμε να δείξουμε σε αυτό το πλαίσιο πόσο σημαντική γίνεται η έννοια της εμπειρίας (αλλά και μια σειρά άλλες έννοιες επανανοηματοδοτούμενες στον αντορνικό αστερισμό). Μόνο σε αυτό το πλαίσιο θα μπορούσαμε ίσως να μιλήσουμε για ανθρωπότητα. Η αρνητική διαλεκτική της αντικειμενικής φαινομενικότητας μας δείχνει την ανάγκη να ασκηθεί κριτική στην ιδέα περί ανθρωπότητας. Κάποιες εννοιολογήσεις της ανθρωπότητας περιέχουν μέσα στην έννοιά τους την οφειλή να ξανα-υπάρξουν και να ξανα-θεμελιωθούν, όπως η ιδέα της ελευθερίας, οι περισσότερες όμως ανήκουν στην οντολογία της αναντίστοιχης ύπαρξης των πραγμάτων. Η δικαιοσύνη, η πρόοδος, η ειρήνη οφείλουν να εξεταστούν από την ταυτόχρονη κριτική της θεωρίας και της πραγματικότητας.

Πρέπει να προχωρήσουμε στην εξέταση μιας ανθρωπότητας που δεν ταυτίζεται με την κυρίαρχη έννοια της, αλλά μιας μη ταυτότητας της. Ο Adorno βλέποντας πόσο κρίσιμη ιδεολογική λειτουργία έχει, θέτει το πρόβλημα αυτής της έννοιας. Επισημαίνει ότι η παραδοσιακή θεωρία τείνει να μη το βλέπει καν ή δεν αντιλαμβάνεται τον ιστορικό της χαρακτήρα. Βλέπει ότι στον Kant η έννοια του λόγου ταυτίζεται με την έννοια της ανθρωπότητας⁸⁵³. Η εξουσία δεν αποτελεί ένα άθροισμα όλων των ανθρώπων που υπήρξαν, ούτε καν των ανθρώπων μιας συγκεκριμένης εποχής, αλλά πρωτίστως μια ολότητα. Υλικό σχεσιακό, κατασκευασμένο και εύθραυστο. Η σχέση αυτή των ανθρώπων, όπως έδειξε ο Marx είναι πρωτίστως σχέση μεταξύ των πραγμάτων, ο υλικός πολιτισμός είναι καθοριστικός. Η εικόνα της ανθρωπότητας θα άλλαζε αν άλλαζε η γλώσσα, η γραφή, οι συγκοινωνίες μεταξύ των τόπων που συνδέουν τους ανθρώπους. Ο Adorno δηλώνει μια ατολμία στο να μιλήσει περί ανθρωπότητας και υπερασπίζεται αυτή του την επιφύλαξη. Συνήθως απορρίπτει τις αναφορές στη ανθρωπότητα θεωρώντας ότι αυτές πραγματοποιούν και τελικά διαστρεβλώνουν τα ζητήματα. Η ανθρωπότητα είναι ηθική κατηγορία. Αναφέρεται όχι στο ον αλλά στο δέον αποδομώντας την έννοια της ανθρωπότητας αποδομούμε την υποστασιοποίηση της διάκρισή της από μια έννοια βαρβαρότητας που την απειλεί εξωτερικά.

Η [έννοια] ανθρωπότητα περιλαμβάνει και την πραγματοποίηση ως το αντίθετό της, όχι απλώς ως τη κατάσταση από την οποία η απελευθέρωση είναι δυνατή αλλά επίσης θετικά, ως τη μορφή στην οποία, όσο εύθραυστη και ανεπαρκής κι αν είναι, συνειδητοποιεί τις υποκειμενικές ενορμήσεις αλλά μονάχα αντικειμενοποιώντας τις⁸⁵⁴. Ο άνθρωπος βρίσκεται στο περιθώριο της διαδικασίας πραγματοποίησης και ταυτόχρονα στο επίκεντρο.

Το ερευνητικό μας ενδιαφέρον ξεκίνησε από τη διαπίστωση της εξάρτησης του ανθρώπου από τον υλικό πολιτισμό όχι απλώς για να επιβιώσει ή να επιτύχει αλλά για να συγκροτηθεί ως ανθρωπότητα. Ας κάνουμε λοιπόν μια υποθετική σκέψη: ας σκεφτούμε μια κοσμική καταστροφή και τη μετέπειτα επιθυμία των

853Adorno, T. W. (2014). *Problems of moral philosophy*.

854Adorno, T. W. (1983). *Prisms*. σ.105.

ανθρώπων να ξαναυπάρξει η ανθρωπότητα. Για να συμβεί κάτι τέτοιο θα χρειαστούν ένα κρίσιμο αριθμό ανθρώπων που θα επιτρέψουν μέσω της εργασίας του να ξαναφτιάξουν γέφυρες, να κρατούν τις οδικές αρτηρίες ανοιχτές, να αποκαταστήσουν κάποιο τύπο επικοινωνίας. Κυρίως όμως ο τρόπος να καταλάβουν ότι η ιστορία δεν είναι γραμμική και να υπερβούν τα αδιέξοδα, να συνειδητοποιήσουν ποιες κατηγορίες συγκροτούν τη κοινωνική ολότητα και ότι η ανθρώπινη ιστορία ήταν πάντα μια ανοιχτή υπόθεση. Ας φανταστούμε τώρα έναν φασίστα ηγέτη που πιστεύει ότι μπορεί να αφανίσει ολόκληρους πληθυσμούς χωρίς συνέπειες. Βυθισμένος στη πραγματοποίηση έχει συλλάβει τους ανθρώπους ως ανταλλάξιμους. Αγνοεί ότι το μέλλον μπορεί να εξαρτάται πλήρως από ένα και μόνο άτομο και αυτό το άτομο σίγουρα δεν είναι εκείνος. Η ακραία αντίθεση στις γενοκτονίες δεν έχει τις ρίζες της μόνο στη ψυχολογία του πόνου και στη φρίκη αλλά και σε αυτή τη συνείδηση της ανθρωπότητας ως μη ταυτότητα, μια ανθρωπότητα που μπορεί να βρει καταφύγιο στο περιθώριο της κοινωνίας ή ακόμα και πέρα από το ανθρώπινο. Η τεχνολογία σήμερα επιτρέπει τον πολλαπλασιασμό των αλληλεπιδράσεων -όπως δυστυχώς και τον πολλαπλασιασμό των αναχωμάτων. Η μαρξική θεωρία, έχοντας αποκτήσει ένα ιδιαίτερα αυξημένο ενδιαφέρον σήμερα, καλεί στη συγκρότηση ομάδων για την ανάπτυξη μιας συλλογικής σκέψης που θα υποδείξει τα αδιέξοδα και τις διεξόδους.

Συντομογραφίες

- ΑΔ:** Adorno, T. W. (2006) *Αρνητική Διαλεκτική*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- ΑΘ:** Adorno, T. W. (2000) *Αισθητική Θεωρία*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Bd.IV.2:** Adorno, T. W. (2010). *Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen: Band 2: Einführung in die Dialektik*. Suhrkamp.
- ΔτΔ:** Adorno, T. W. (1996) *Διαλεκτική του διαφωτισμού*. Αθήνα: Νήσος.
- TMX:** Adorno, T. W. (1991) *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*. Αθήνα: εκδ. Κριτική.
- K1:** Marx, K. (2016). *Το Κεφάλαιο* τομ.Ι. Αθήνα:ΚΨΜ. Αντίστοιχα οι υπόλοιποι τόμοι **K2** και **K3** όπου χρησιμοποιείται η μετάφραση των εκδόσεων *Σύγχρονη Εποχή*.
- MM:** Adorno, T. W. (2000). *Minima Moralia*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- MH:** Heinrich, M. (2017). *Το Κεφάλαιο του Καρλ Μαρξ. Εισαγωγή στους τρεις τόμους*. Αθήνα: Futura.
- MS:** Rose, G. (2014). *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Verso.
- SAGE:** the SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory
- ΥΑΙ:** το Υψηλό Αντίκειμενο της Ιδεολογίας

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abazari, A. (2020). *Hegel's Ontology of Power: The Structure of Social Domination in Capitalism*. Cambridge University Press.
- Adorno, T. W.
- (1967). *Sociology and Psychology*. New Left Review 46.
 - (1983). *Prisms*. MIT Press.
 - (1986). *Σε τι χρησιμεύει ακόμη η φιλοσοφία;* (μετ. Παύλου Σούρλα). Αθήνα: Έρασμος.
 - (1987). *Επιστημονικές εμπειρίες ενός ευρωπαίου διανοούμενου στην Αμερική* Αθήνα: Ύψιλον.
 - (1990). *Θεωρία της ημιμόρφωσης*, Εισαγωγή, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
 - (1992). *Τρεις Μελέτες για τον Χέγκελ* (μετ. Νικόλαος Λίβος). Αθήνα: Κριτική
 - (1992). *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας* (Μετ: Θοδωρής Λουπασάκης) Αθήνα: Πρίσμα
 - (1996). *Σχετικά με τη Λογική των Κοινωνικών Επιστημών* (μετρ Λευτέρης Αναγνώστου, στο Επιστημολογία Κοινωνικών Επιστημών. Αθήνα: Νήσος

- (1996). *A Social Critique of Radio Music*. The Kenyon Review, 18(3/4), 229-235. ανακτήθηκε στις 11.12.2020 από: <http://www.jstor.org/stable/4337446>
 - (1998). *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1965). Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen.
 - (1998). *Critical models: Interventions and catchwords*. Columbia University Press.
 - (1998). *Το δοκίμιο ως είδος* (Μετ. Βασιλική Ρουστοπάνη-Neumann). Αθήνα: Έρασμος.
 - (2000). *Αισθητική Θεωρία* (μετ. Λευτέρης Αναγνώστου), Αθήνα: Αλεξάνδρεια
 - (2000). *Minima Moralia*. (μετ. Λ. Αναγνώστου). Αθήνα: Αλεξάνδρεια
 - (2000). *Θεωρία της ημιμόρφωσης*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
 - (2001). *Late Capitalism or Industrial Society?*. Ανακτήθηκε από: <http://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1968/latecapitalism.htm>.
 - (2001). *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. 2nd ed. London: Routledge.
 - (2001). *Kant's Critique of Pure Reason* [μετ. R. Livingstone] Stanford: Stanford University Press
 - (2006). *Αρνητική Διαλεκτική* (μτφ. Λευτέρης Αναγνώστου), Αθήνα: Αλεξάνδρεια
 - (2006). *History and Freedom: lectures 1964-1965*. Polity.
 - (2007). *Vorlesung über Negative Dialektik*. Fragmente zur Vorlesung 1965/66.
 - (2010). Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen: Band 2: Einführung in die Dialektik. Suhrkamp.
 - (2014) *Τα άστρα κάτω στη γη. Κοινωνιοψυχολογική μελέτη της λαϊκής αστρολογίας*. Ηριδανός
 - (2014). *Problems of moral philosophy*. John Wiley & Sons.
 - (2018). *Theodor W. Adorno on 'Marx and the Basic Concepts of Sociological Theory': From a seminar transcript in the summer semester of 1962*. Historical Materialism, 26(1), 154-164.
 - (2018). *Introduction to sociology*. John Wiley & Sons.
 - (2019). *Philosophical elements of a theory of society*. John Wiley & Sons
 - (2019). *Η αργκό της αυθεντικότητας* Αθήνα: Νήσος.
- Adorno, T. W. Benjamin, W. (1999). *The complete correspondence, 1928-1940*. Harvard University Press.
- Adorno, T.W. Bloch, E. (2000), *Κάτι λείπει: Μια συζήτηση για τις αντιφάσεις της ουτοπικής επιθυμίας*, (Εισαγ. – μτφρ. Στέφανος Ροζάνης), Έρασμος, Αθήνα.
- Adorno, T. W., Horkheimer M. (2017) *Απο τη Ταξική Πάλη στον Πόλεμο των Συμμοριών*. Θεσσαλονίκη: Ακυβέρνητες Πολιτείες
- Adorno, T. W., Horkheimer M. (1996) *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Αθήνα: Νήσος
- Adorno, T. W., Sohn-Rethel, A. (1991). *Briefwechsel 1936–1969*. (επιμ.) Christoph Gödde. Munich: edition text+ kritik.
- Althusser (επιμ.), *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Amin, S. (1980). *Ο νόμος της αξίας και ο ιστορικός υλισμός*. Αθήνα: Καρανάση.
- Arthur, C. (1979). *Dialectic of the value-form*. στο Value: The representation of labour in capitalism, 67-81.
- (2000), *From the Critique of Hegel to the Critique of Capital*, στο Hegel-Marx Connection:

105

- (2007). "Η έννοια της υπαγωγής». Θέσεις, τ. 100.

Αγγελίδης Μ., Δημητρίου Σ., Λαβράνου Α. (επιμ.) (2008). *Θεωρία, αξίες και κριτική Αφιέρωμα στον Κοσμά Ψυχοπαίδη* Αθήνα: Πόλις

Backhaus, H.G. (1990). *Για τη διαλεκτική της αξιακής μορφής*, στο Σταμάτης, Γ. (1995) *Προβλήματα θεωρίας γραμμικών συστημάτων παραγωγής Γραμμικά συστήματα και θεωρία της αξίας*. Αθήνα: Κριτική σ. 424-443

- (1991) *Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory*, στο Bonefeld, W., Gunn, R., & Psychopedis, K. (επιμ.). (1991). *Open Marxism: Dialectics and History*. Pluto Press.

- (1993). *Το μαρξιστικό σχέδιο για μια διαλεκτική μέθοδο ανάπτυξης ως θεματοποίηση του εσωτερικού στοιχείου της πολιτικής οικονομίας*. Αξιολογικά τ.5

Bellofiore, R., & Fineschi, R. (2009). *Re-reading Marx. New perspectives after the critical edition*.

- (2019). *Οι Περιπέτειες της Vergesellschaftung*. Ανακτήθηκε από:

<https://alertacomunista.files.wordpress.com/2019/07/riccardo-bellofiore-oi-peripeteies-tis-vergesellschaftung-2.pdf>

- (2020). *Hyman Minsky at 100: Was Minsky a Communist?* (τόμος.71, Αρθ.10)

Benjamin, W. (1977) *The Origin of German Tragic Drama*. London: nlb.

- (1978) *Δοκίμια για την τέχνη*. Αθήνα: Κάλβος.

- (1994) Σαρλ Μπωντλαίρ: ένας λυρικός στην ακμή του καπιταλισμού, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- (1999) Δοκίμια φιλοσοφίας της γλώσσας, Αθήνα: Νήσος.

- (2004) *Μονόδρομος*. μετ. Νέλλη Ανδριοπούλου. Αθήνα: Άγρα.

- (2019) *Κείμενα 1934-1940* Αθήνα: Άγρα

- *Gesammelte Schriften/5.Das Passagen-Werk* Δεσμίδα Ν (αδημοσίευτη μετάφραση: Μανώλης Αθανασάκης).

Bernstein, J. M. (1992) *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 1992

Burger P. (2010) *Θεωρία της Πρωτοπορίας* (μτφρ. Γιώργος Σαγκριώτης). Αθήνα: Νεφέλη

Βάκη, Φ. (2007). *Ο υλισμός του Φώνερμπαχ και ο υλισμός του Μαρξ*. Αξιολογικά, (18), 149-158.

Best, B., Bonefeld, W., & O'Kane, C. (Eds.). (2018). *The SAGE handbook of Frankfurt school critical theory*. Sage.

Bion, W. R. (1984). *Second Thoughts*. London: Karnac.

Blanchot, Maurice. *Ο Χώρος της Λογοτεχνίας*, μετ. Δημήτρης Δημητριάδης. Αθήνα: εξάντας (1970)

Bonefeld, W. (2014) *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. Bloomsbury

Bourdieu, P. (2002) *Η Διάκριση* (μτφ. Κική Καψαμπέλη) Αθήνα: Πατάκη.

Burger P. (2010) *Θεωρία της Πρωτοπορίας* (μτφρ. Γιώργος Σαγκριώτης). Αθήνα: Νεφέλη.

Βέλτσος, Γ. (επιμ.) (1992) *Η Διαμάχη για τη νεωτερικότητα*. Αθήνα: Πλέθρον.

- (1988) *Η Μη-Κοινωνιολογία*. Αθήνα: Πλέθρον.

Γινοςάτης, Δ. (2008). Στο άντρο της φαινομενικότητας: Από τα ομοιώματα της κλασικής

αισθητικής στα μοντέλα ψηφιακής προσομοίωσης. (Διδακτορική Διατριβή)

Cassirer, E., Swabey, W. C., & Swabey, M. C. (2003). Substance and function and Einstein's theory of relativity. Courier Corporation.

Clarke, S. (1991). Marx, Marginalism and Modern Sociology. London: Macmillan

Cook, D. (2014). *Theodor Adorno: key concepts*. Routledge.

Craib I. (2000), *Σύγχρονη κοινωνική θεωρία. Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Christopher J. A. (2006). *Η έννοια του χρήματος* Τεύχος 95, περίοδος: Απρίλιος - Ιούνιος 2006

Deleuze, G. (1995) *Capitalism: a very special delirium*. Ανακτήθηκε από: <http://deleuzelectures.blogspot.com/2007/02/capitalism-very-special-delirium.html>

Douglas, A. J. (2013). *In the spirit of critique: Thinking politically in the dialectical tradition*. SUNY Press.

Dubiel, H., Κουζέλης Γ., Μαρκής Δ., Poltermann A., Wiggershaus R., Ψυχοπαίδης Κ., (2000) *Η κριτική θεωρία σήμερα*. Αθήνα: Νήσος.

Elbe, Ingo. (2006). *Between Marx, Marxism, and Marxisms--Ways of Reading Marx's Theory*. στο *Das Kapital neu lesen.*, (μτφ. Alex Loscacio).

Elster, J. (1985). *Making sense of Marx*. Cambridge University Press.

Endnotes. (2010). *Misery and Value*. Endnotes 2.

Zizek, S. (1998). *The interpassive subject*. Traverses. Ανακτήθηκε από: <http://timothyquigley.net/vcs/interpassive.pdf>

Zizek, S. (2006) *Το υψηλό αντικείμενο της ιδεολογίας*. Εξάντας.

Zizek, S. (2009). *The parallax view*. mit Press.

Zuidervart, L. (1991) Adorno's Aesthetic Theory: the Redemption of illusion. London: MIT press

Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance* (Vol. 2). Stanford university press.

Freud, S. (1994). *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας. Το μέλλον μιας αυταπάτης*, μετ. Γ. Βαμβαλής, Αθήνα, Επίκουρος

Fromm, E. (1941). *Escape from Freedom*. New York: Farrar & Rinehart.

Foucault, M. (1976). *Επιτήρηση και τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*. Αθήνα: Εκδόσεις Ράππα.

Funk, R. (1998). *Erich Fromm's concept of social character*. Social Thought & Research, 21(1/2), 215-229

Φαράκλας, Γ. (2000) *Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, Αθήνα: Εστία.

- (2001) *Αυτό το πράγμα. Κριτική της αιτιότητας και αυτοσχεσία στη συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου: Δέκα δοκίμια*. Αθήνα: Νήσος.

- (2007) *Νόημα και Κυριαρχία*. Αθήνα: Εστία.

- (2019) “*Λόγος στην ιστορία ή λόγος της ιστορίας; Η απάντηση του Έγγελου στον Μάρξ*” στο (συλλογικό) (2019) *Τόποι: Αντίδωρα στον Παντελή Μπασάκο*. Ρέθυμνο: Αριάδνη.

Gandesha, S. S., & Hartle, J. F. (επιμ.). (2017). *The Spell of Capital: Reification and Spectacle*. Amsterdam University Press.

Gramsci, A. (2008) *Ιστορικός υλισμός. Τετράδια της φυλακής*. Αθήνα: Οδυσσέας.

- Goldman, L. (1986) *Διαλεκτικές Έρευνες*. Αθήνα: Γνώση.
- Habermas, J. (1990) *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, Πλέθρον, Αθήνα, 1990.
- (1993) *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας* Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Hall, T. (2011). *Reification, Materialism, and Praxis: Adorno's Critique of Lukács*. Telos, 2011(155), 61-82.
- Hammer, E. (2013). *Adorno and the Political*. Routledge.
- Hanson, N. R. (2002) *Πρότυπα Ανακάλυψης*. Ηράκλειο: ΠΕΚ.
- Hegel, G. (2007). *Βασικές Κατευθύνσεις της Φιλοσοφίας του Δικαίου* (μετρ Σταμάτης Γιακουμής), Δωδώνη
- (2015), *Φαινομενολογία του Νου* (μτφ. Γιώργος Φαράκλας), Αθήνα: Εστίας.
- Heinrich, M. (2007). *Invaders from Marx: On the Uses of Marxian Theory, & the Difficulties of a Contemporary Reading*. Left Curve, (31), 83.
- (2017), *Εισαγωγή στους τρεις τόμους του Κεφαλαίου*. (μετ. Σοφία Λαλοπούλου). Αθήνα: Futura.
- (2019). *Karl Marx and the birth of modern society: The life of Marx and the development of his work*. Monthly Review Press.
- Honneth, A. (2008). *Reification: A new look at an old idea*. Oxford University Press.
- Horkheimer, M. (1984). *Φιλοσοφία και Κοινωνική Κριτική* (μετφρ. Αντώνης Οικονόμου, Ζήσης Σαρίκας), Ύψιλον.
- (1986). *Φιλοσοφικό σημειωματάριο* (Ύψιλον, 1986-88)
- (1987) *Η έκλειψη του Λόγου*. Αθήνα: Κριτική.
- (1989). *Το Πρόβλημα της Αλήθειας* (μτφ. Στέφανος Ροζάνης), Αθήνα: Έρασμος
- (1993). *Between Philosophy and Social Science* (μτφ. Hunter, Kramer, Torpey), The MIT Press
- (2004). *Eclipse of Reason*. New York: Continuum
- (2006). *Οι Εβραίοι και η Ευρώπη*. Έρασμος.
- (χχ) *Το αυταρχικό κράτος Αθήνα*. Ελεύθερος Τύπος.
- Horkheimer M., Fromm E., Marcuse H. (1996) *Αυθεντία και οικογένεια*. Αθήνα: Νήσος.
- Huyssen, A. (1975). *Introduction to Adorno*. στο New German Critique. σ.9 -10
- Hyppolite J. (1979) *Χέγκελ και Μαρξ*. Αθήνα: Έρασμος.
- Θεοτοκας, Ν. (1989). *Εμπορευματική Επικοινωνία. Μελέτη Της Μαρξικής Διαπραγματεύσεως της Εμπορευματικής Σχέσης* (Doctoral dissertation, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών. Τμήμα Κοινωνιολογίας).
- Ιακώβου Β. (2007), *Κριτική θεωρία και ψυχανάλυση. Μεταξύ αναγνώρισης και παραγνώρισης*. στο Θ. Λίποβατς, Π. Παπαθεοδώρου (επιμ.), *Το νεωτερικό υποκείμενο εμπρός στο αίτημα του Άλλου*, Αθήνα, Νήσος
- Jameson, F. (1990). *Late Marxism: Adorno, or, the persistence of the dialectic*. London: Verso.
- Jarvis, S. (1998). *Adorno: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity.
- Jappe, A. (2013). *Sohn-Rethel and the origin of 'real abstraction': A critique of production or a critique of circulation?*. Historical Materialism, 21(1), 3-14.

- (2015). *Προς μία ιστορία της κριτικής της αξίας*. Σημειώσεις της στέπας τφχ.4
- Johnston, A. (2017). *From Closed Need to Infinite Greed: Marx's Drive Theory*.
- Karkagianni-Doukidou, Margarita (2015) *Nuance and tension : a study of Bergson's idea of intensity*. (PhD thesis), Kingston University.
- KRISIS GROUP. (2000) *Manifesto against labour*. Ανακτήθηκε από:
<https://theanarchistlibrary.org/library/krisis-group-manifesto-against-labour>
- Kristeva, J. (1982), *Approaching Abjection, Powers of Horror*. Columbia University Press
- Καβουλάκος, Κ. (2001), *Πέρα από τη Μεταφυσική και τον Επιστημονισμό. Ο "διεπιστημονικός υλισμός» του Max Horkheimer*. Αλεξάνδρεια.
- Καβουλάκος, Κ. (επιμ.) (2009). *Η φαινομενολογία του πνεύματος του Γκ. Β. Φ. Χέγκελ. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
- Kant, I. (1971). *Δοκίμια*. Αθήνα: Δωδώνη.
- (1979). Κριτική του Καθαρού Λόγου (Τόμ. Α, Β) (μετ. Α. Γιανναρά). Αθήνα: Παπαζήση
- (1996). Η πρώτη εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης, Αθήνα: Πόλις.
- (2004). Κριτική της Κριτικής Δύναμης, (εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης) Αθήνα: Ιδεόγραμμα.
- (2005). Κριτική της Κριτικής Ικανότητας (μετ. Χ. Τασάκος). Αθήνα: Ροές.
- Kantorowicz, E. H. (1997). *The king's two bodies: a study in mediaeval political theology*. Princeton University Press.
- Kelton, S. (2020). *The deficit myth: modern monetary theory and the birth of the people's economy*. Hachette UK.
- Kosik, K. (2017) *Η διαλεκτική του συγκεκριμένου*. Αθήνα: Εργατική Πάλη.
- Καβουλάκος, Κ. (2017) Lukács' Theory of Reification and the Tradition of Critical Theory, στο: Michael Thompson (επιμ.), *The Palgrave Macmillan Handbook of Critical Theory*, New York: Palgrave Macmillan. Σελ. 67-85.
- (2018). Reifying Reification. A Critique of Axel Honneth's Theory of Reification. στο: Volker Schmitz (επιμ.), *Axel Honneth and the Future of Critical Theory* Palgrave Macmillan.
- Κόντου Α. "Ο Adorno για την εγγεληνή διαλεκτική: Υπερασπίζοντας τον θεωρησιακό λόγο" *Αξιολογικά* 20, 47-61
- Κουζέλης, Γ. (επιμ.) (1993). *Επιστημολογία. Κείμενα*. Αθήνα: Νήσος
- (2005) *Ενάντια στα φαινόμενα Για μια επιστημολογική προσέγγιση της διδακτικής των κοινωνικών επιστημών*. Αθήνα: Νήσος.
- (2007) "Η μέθοδος παρουσίασης (Darstellung) στο Κεφάλαιο" Ανακτήθηκε από:
<https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/Εκθεση και Διαλεκτική στονMarx.pdf>
- Κουζέλης Γ., Ψυχοπαίδης Κ. (επιμ.) (1996) *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών. Κείμενα*, Αθήνα: Νήσος.
- Λαπατσιώρας, Σ. (2005). "Απλή αξιακή μορφή, εμπόρευμα και χρήμα. Μία ανάγνωση του πρώτου τμήματος του Κεφαλαίου». *Θέσεις*, τ. 95.
- Λαπατσιώρας, Σ. (2009). "Η διαλεκτική της απλής αξιακής μορφής». *Αξιολογικά*, τ. 21.
- Lacan, J., (2006). *Science and Truth στο Ecrits: The first complete edition in English*. WW Norton & Company. σ.726-74
- Oskar Lange – *Η Υποκειμενιστική και ιστορική κατεύθυνση της πολιτικής οικονομίας* (Μτφ.

Μαρία Ζαούση) στο Σταμάτης Γ. (1991) Νεοκλασική μικροοικονομική θεωρία. Παρουσίαση και κριτική. Αθήνα: Κριτική. σ.193-242

Lefebvre, J.P., Macherey, P, (2006) Ο Έγελος και η Κοινωνία (μτφ. Γιώργος Φαράκλας). Αθήνα: Εστία.

Lefebvre, J.P. (1976) Χέγκελ - Μαρξ - Νίτσε, ή το βασίλειο των σκιών. Αθήνα: Ράππα.

Leopardi, G. (2013). Zibaldone. Farrar, Straus and Giroux.

Lowy, M. (2006) Franz Kafka, Ανυπότακτος Ονειροπόλος, Κατάρτι.

Lukacs G. (2006). Η πραγμοποίηση και η συνείδηση του Προλεταριάτου (μτφ. Κώστας Καβουλάκος), Αθήνα: Εκκρεμές.

Lyotard, J. F. (1988). Η μεταμοντέρνα κατάσταση (μτφ. Κωστής Παπαγιώργης) Αθήνα: Γνώση

Marx, K. ~

- (1978). Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου (μτφ. Μπάμπης Λυκούδης). Αθήνα: Παπαζήση.

- (1978β). Το Κεφάλαιο, τόμος III. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

- (1979). Το Κεφάλαιο, τόμος II. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

- (1979β). Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα. Αθήνα, Εκδόσεις Γλάρος.

- (1985). Θεωρίες για την υπεραξία, τόμος 3ος. Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

- (1990). Βασικές γραμμές της κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας (Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie) (1857-1858). μτφ.: Διονύσης Διβάρης. Αθήνα: Στοχαστής.

- (1991), Εμπόρευμα και Χρήμα, (μτφ. Γιώργος Σταμάτης), Αθήνα: Κριτική.

- (2002). Το Κεφάλαιο, τόμος I, (μτφ.: Παναγιώτης Μαυρομαμάτης). Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή

- (2010). Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας (μτφ. Μπαλωμένος Χ.), Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή.

- (2019). Τα εισοδήματα και οι πηγές τους. Ο τριαδικός τύπος. (το 48ο κεφάλαιο του “Κεφαλαίου”) (Ανασύνταξη, Εισαγωγή, Μετάφραση Γιώργος Σταμάτης) Andy's Publishers.

Marx, K. Engels, Fr. (1997). *Η Γερμανική Ιδεολογία*, (μτφρ. Κ. Φιλίνης), Αθήνα: Gutenberg

- (1956) *The Holy Family, or Critique of Critical Critique*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Mattick, P. (1983). *Marxism, Last Refuge of the Bourgeoisie?*. ME Sharpe.

Miller, D. (1987). *Material culture and mass consumption*. Wiley.

Moreno, G. (2019). *In the Mind But Not from There: Real Abstraction and Contemporary Art*. Verso.

Murray, P. (2002). *The illusion of the economic*. στο *The culmination of capital* (pp. 246-272). Palgrave Macmillan, London.

Μανωλόπουλος, Ν. (2021) Η θεωρία της πολιτικής πρακτικής στον Maurice-Mevlean Ponty και τον Claude Lefort. Μια απόπειρα εναλλακτικής συγκρότησης της κρίσης περί πολιτικής (Διδακτορική Διατριβή)

Μηλιός, Γ. – Δημούλης, Δ. – Οικονομάκης, Γ. (2005). *Η θεωρία του Μαρξ για τον καπιταλισμό. Πλευρές μιας θεωρητικής και πολιτικής ρήξης*. Αθήνα: Νήσος.

Μηλιός, Γ. (επιμ.) (2017). *150 χρόνια Καρλ Μαρξ Το Κεφάλαιο. Στοχασμοί για τον 21ο αιώνα*, Αθήνα: Ίδρυμα Rosa Luxemburg Ανακτήθηκε από:

http://users.ntua.gr/jmilios/150_years_capital_-_web_-_gr.pdf

Μπούμπαρης, Ν. (2000) *Νεανική Κουλτούρα και Επικοινωνία στην Ύστερη Νεωτερικότητα*. Διδακτορική Διατριβή, Αθήνα. Ανακτήθηκε από: <https://www.academia.edu/36419211>

Nietzsche, F. (2001). *Η γενεαλογία της ηθικής*, μετ. Ζ. Σαρίκας, Θεσσαλονίκη: Νησίδες.

- (2009). *Περί αλήθειας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια*. (Μτφρ. Π. Γιατζάκης). Αθήνα: Εκκρεμές.

Νουτσόπουλος, Θ. (2005). *Διαλεκτική και αξίες. Προβλήματα ανάλυσης διαλεκτικών εννοιών στο έργο των Hegel και Marx*. Αθήνα: Ίδρυμα Σάκη Καραγιωργα.

O'Connor, B. (2013). *Adorno*. Routledge.

O'Kane, C. (2013). *Fetishism and Social Domination in Marx, Lukács, Adorno and Lefebvre*, unpublished PhD Dissertation. Centre for Social and Political Thought, University of Sussex, UK.

O'Kane, C. (2018). *Introduction to 'Theodor W. Adorno on Marx and the Basic Concepts of Sociological Theory. From a Seminar Transcript in the Summer Semester of 1962'*. *Historical Materialism*, 26(1), 137-153.

O'Kane, C. (2021). *Critical Theory and the Critique of Capitalism: An Immanent Critique of Nancy Fraser's "Systematic" "Crisis-Critique" of Capitalism as an "Institutionalized Social Order"*. *Science & Society*, 85(2), 207-235.

Postone, M.(1993). *Time, Labour and Social domination*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pickford, H. W. (2018). *Riddlework I*. In *Der aufrechte Gang im windschiefen Kapitalismus* (pp. 67-91). Springer VS, Wiesbaden.

Prusik, C. A. (2020). *Adorno and Neoliberalism: The Critique of Exchange Society*. Bloomsbury Publishing.

Παπαφράγκου, Γ. (2019) *Το δημοκρατικό επιχείρημα και ο μαρξισμός της Δύσης: Λούκατς, Μπλοχ, Αντόρνο* (Διδακτορική Διατριβή) Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Πασουκάνης, Ε. (1985). *Μαρξισμός και Δίκαιο*. Αθήνα: Οδυσσέας.

Πουланτζάς, Ν. (1975). *Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*, τόμος II. Αθήνα: Θεμέλιο.

Πουλαντζάς/Μίλιμπαντ/Φάν (1977): *Προβλήματα του σύγχρονου κράτους και του φασιστικού φαινομένου*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα.

Ράντης, Κ. (2006). *Ψυχανάλυση και Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Αθήνα: Ύψιλον.

- (2006). *Hegel, Marx, Adorno: Δοκιμές μια εισαγωγής στο διαλεκτικό σκέπτεσθαι*. Αξιολογικά τφχ.15. Μάιος 2006, σ.221-240.

- (2007). *Η γνωσιοθεωρία στη μαρξική κοινωνική θεωρία*, Επιθ. Κοιν. Ερευνών.

- (2008). *Φύσις και Πνεύμα*. Αθήνα: Πολύτροπον.

Redwood-Martinez J. (επιμ.) *An Incomplete Reader for the Ongoing Project, "One day, everything will be free..."* v.0.1.8 (αυτοέκδοση).

Reichelt, Helmut (1996) *Why Did Marx Conceal His Dialectical Method?*, στο Werner Bonenfeld, Richard Gunn, John Holloway and Kosmas Psychopedis, *Open Marxism*, Vol. III: *Emancipating Marx* (London, Pluto Press).

Reichelt, H. (χ.χ.) *Η σχέση πράξης και δομής στην κοινωνική επιστήμη και η σημασία της έννοιας της λογικής ισχύος στο Κεφάλαιο του Μαρξ. Για την γενετική ανάπτυξη μιας αναδυόμενης μορφής*. Ανακτήθηκε από:

<http://www.fks.uoc.gr/greek/Psychopaidh/PhilosohyToday-ReicheltText-Greek.pdf>

- Reichelt, H. (1996) *Η κριτική της πολιτικής οικονομίας ως θεωρία σύστασης της αξίας*, Αξιολογικά, Τόμ. 9, Αρ. 9
- Reichelt, H. (2005). *Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx's Concept of Reality*, στο Human Dignity. Social Autonomy and the Critique of Capitalism, Aldershot: 36
- Reichelt, H. (2007), *Marx's Critique of Economic Categories: Reflections on the Problem of Validity in the Dialectical Method of Presentation in Capital*, στο Historical Materialism 15 (2007): 3-52
- Reuten, Geert (2003) *Karl Marx: His Work and the Major Changes in its Interpretation*, στο W. Samuels, - J. Biddle and J. Davis (επιμ.), The Blackwell Companion to the History of Economic Thought (Oxford: Blackwell), pp. 148-66.
- Roberts, W. C. (2016). *Marx's inferno: The political theory of capital*. Princeton University Press.
- Rose, G. (2014). *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. Verso
- Rubin, I.I. (1993) *Αφηρημένη εργασία και αξία στο σύστημα του Μαρξ [1927]*. Θέσεις. Τεύχος 44, περίοδος: Ιούλιος - Σεπτέμβριος 1993.
- (1994). *Ιστορία Οικονομικών Θεωριών*. Αθήνα: Κριτική.
- (2015). *Μελέτες για τη θεωρία του χρήματος στον Μαρξ*. Αθήνα: Εκτός Γραμμής
- Sahraoui, N., & Sauter, C. (Eds.). (2018). *Thinking in Constellations: Walter Benjamin in the Humanities*. Cambridge Scholars Publishing.
- Schmidt, A. (2014). *The Concept Of Nature In Marx*. Verso Books.
- Sohn-Rethel A. (1978) *Intellectual and Manual Labour, A Critique of Epistemology*. Macmillan Press.
- Solomon, R. (1983). *In the spirit of Hegel*, Oxford University Press
- Σαγκριώτης. Γ. (2016). *Αυτονομία και Στράτευση, Προβλήματα Αισθητικής και Πολιτικής Φιλοσοφίας στην Κριτική Θεωρία*. Αθήνα: νήσος.
- (2018) *Η τέχνη ως εμπόρευμα. Κριτική παράδοση και κριτική της κριτικής*. Τετράδια μαρξισμού, τφχ.7.
- Stylianou, K. (2016). *Η κριτική της εργασίας και οι φραγμοί της: Μια ανάλυση του καπιταλιστικά συγκροτημένου ανθρώπου*. Ετήσια Επιθεώρηση Ιστορίας, Κοινωνίας Και Πολιτικής, (2), 57-78.
- Σταμάτης Γ. (1993) *Τεχνολογική εξέλιξη και ποσοστό κέρδους στον Μαρξ*. Αθήνα: Κριτική
- (1997). *Εισαγωγή στην Πολιτική Οικονομία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
- Σκομβούλης, Μ. (2009). *Από την πραγματοποίηση στην αξιακή μορφή. Κριτική της οντολογίας και κοινωνικό φαντασιακό*. Θέσεις, τ. 106 (Ιανουάριος-Μάρτιος).
- Σκομβούλης, Μ. (2012). *Πολύπλοκο κοινωνικό ή Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας; Η κριτική Πολιτική Οικονομία απέναντι στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής*. Θέσεις, τ. 118 (Ιανουάριος-Μάρτιος)
- Σταθάτου, Ο. (2021) *Αρνητικότητα -Ερμηνευτική προσέγγιση στη φιλοσοφική θεώρηση του Τεοντόρ Αντόρνο (Διδακτορική Διατριβή)*
- Theunissen M. (1983). *Negativität bei Adorno*. στο Adorno-Konferenz, (επιμ.) Friedeburg, L. Habermas, J. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wainwright, J., & Mann, G. (2018). *Climate Leviathan: A political theory of our planetary future*. Verso Books.

Vazulin, V.A. *Η Λογική του Κεφαλαίου του Κ. Μαρξ*. Αθήνα: ΚΨΜ.