

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	11
1. Η ρομαντική κριτική της νεωτερικότητας στον J.-J. Rousseau	19
1.α. Η εναντίωση της αλλοτρίωσης στη φύση	19
1.β. Ελευθερία και γενική βούληση	40
2. Από την κριτική της αλλοτρίωσης στην κριτική της τυπικής ορθολογικότητας	55
2.α. Η αλλοτρίωση της εργασίας	55
2.β. Η καθολίκευση της πραγματοποίησης στην τυπική ορθολογικότητα	66
3. Η αντιστροφή της πραγματικότητας στον ολοκληρωτισμό και η αυθεντιοκεντρική λογική	83
3.α. Ο ολοκληρωτισμός ως πολιτική αλλοτρίωση	83
3.β. Αυθεντία και Διαφωτισμός	108
4. Η ανθρωπολογική θεμελίωση της ελευθερίας στο σχέδιο ιστορικής οντολογίας του Herbert Marcuse	129
4.α. Ιστορικότητα της εργασίας και ελευθερία	129
4.β. Η αποπολιτικοποίηση του τεχνολογικού <i>a priori</i> και ο νέος ολοκληρωτισμός	147
Επίλογος	185
Βιβλιογραφία	195
Ευρετήριο όρων	203
Ευρετήριο ονομάτων	206

Εισαγωγή

Δεν θα ήταν ίσως επωφελής η έμφαση στις έννοιες της αλλοτριώσης και της ελευθερίας εάν η συγκρότηση των σύγχρονων μορφών πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης δεν απέκλειε, σε σημαντικό βαθμό, τις προϋποθέσεις επαναδιατύπωσης του απελευθερωτικού προτάγματος. Αυτή άλλωστε είναι η κεντρική πολιτική λειτουργία της αλλοτριώσης, ως «φαινομένου», γεγονός που υποδηλώνει και το αρνητικό της νόημα. Από την άλλη, έστω και αν καταστήσει κανείς το πρόταγμα του Διαφωτισμού ιστορικά αλώβητο, είναι πολύ δύσκολο να μη διαπιστώσει ότι η ανάγκη επαναδιατύπωσης των πρακτικών και θεωρητικών του προϋποθέσεων δεν προσκρούει σε μια μοιρολατρική αδυναμία πραγμάτωσης καθολικών, υπεριστορικών σκοπών, αλλά κυρίως στην πραγματικότητα των εκάστοτε κοινωνικών και οικονομικών σχέσεων. Εντός της ιστορικής πραγματικότητας, το φαινόμενο της αλλοτριώσης παύει να αποτελεί μια εσωτερική υπόθεση του ατόμου, ή δεν είναι μόνο αυτό, ενώ παράλληλα δεν ορίζεται πλέον οντολογικά, ως αναπόσπαστο μέρος της ανθρώπινης ύπαρξης.

Το αίτημα άρσης της αλλοτριώσης προϋποθέτει δύο ειδών προσεγγίσεις, οι οποίες δεν αποκλίνουν απαραίτητα η μία από την άλλη. Στην πρώτη περίπτωση, η κριτική της αλλοτριώσης είναι η κριτική της «εκπεσούσης» φύσεως, της ανώριμης φύσης που δεν γνωρίζει ακόμη τον εαυτό της και τις ιστορικές της δυνατότητες. Στη δεύτερη περίπτωση, ο *χωρισμός* αφορά μια άλλου είδους μεταμόρφωση: την απορρόφηση του υποκειμένου από το

αντικείμενο-πράγμα, και εντέλει την αποξένωση του ανθρώπου από τις ίδιες τις αντικειμενικές του δυνάμεις. Και στις δύο περιπτώσεις, το αίτημα άρσης της αλλοτρίωσης είναι ένα αίτημα επαναπατρισμού του υποκειμένου στην Ιστορία, και με αυτή την έννοια ένα αίτημα ελευθερίας. Τις περισσότερες φορές, ωστόσο, οι δύο δρόμοι δεν διασταυρώνονται. Το ρομαντικό αντίδοτο της ηθικής μεταρρύθμισης, που ο πρώιμος Rousseau προτάσει απέναντι στην αλλοτρίωση της ανθρωπίνης φύσης από τον πολιτισμό, γρήγορα αναζητά ένα πολιτικό *σύστοιχο*, καθώς μόνο μέσω των πολιτικών θεσμών η φυσική ελευθερία δεν αλλοιώνεται από την επιμεριστική λογική των συμφερόντων. Στην περίπτωση που δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο, όταν οι πολιτικοί θεσμοί δεν συμφωνούν με τη γενική βούληση, και όταν η κυβέρνηση καταχράται τη δημόσια ισχύ, ο Rousseau επικαλείται τη δημόσια ηθικότητα που διέπει ή που θα έπρεπε να διέπει την κοινωνική ζωή.

Για τη δεύτερη προσέγγιση, η στροφή προς τις πολιτικές εκφάνσεις της αλλοτρίωσης ήταν εξίσου αναπόφευκτη, αλλά υπό διαφορετικούς και συχνά υπόρρητους όρους. Για τη Σχολή της Φρανκφούρτης, το πρόβλημα της αλλοτρίωσης δεν αφορά τόσο τη διεφθαρμένη ή αλλοτριωμένη φύση του σύγχρονου ανθρώπου, όσο την ίδια την κοινωνική πραγματικότητα χωρίς την οποία το πρόταγμα ηθικής μεταρρύθμισης δεν θα ήταν απλώς πραγματοποιήσιμο. Η ανάδειξη του κοινωνικού πεδίου πρέπει βέβαια να πιστωθεί και στον ίδιο τον Rousseau, τηρουμένων πάντα των ιστορικών αναλογιών. Το μαρξικό έργο αποτέλεσε όμως ένα ορόσημο μετά το οποίο η κριτική της αλλοτρίωσης θα συνδεθεί σχεδόν αναπόσπαστα με την κριτική των σύγχρονων μορφών κυριαρχίας. Εφεξής, η υλιστική επένδυση της έννοιας της αλλοτρίωσης αποτελεί το όχημα θεμελίωσης μιας θεωρίας της ελευθερίας. Η πολιτική διάσταση αυτής της θεμελίωσης δεν ήταν ωστόσο δεδομένη μεταξύ των αντίρροπων τάσεων που ακολούθησαν το μαρξικό έργο, τουλάχιστον μέχρι την εμφάνιση των ολοκληρωτικών καθεστώτων του 20ού αιώνα.

Οι πολιτικές διαστάσεις του καπιταλισμού δεν άργησαν να δείξουν το πραγματικό τους περιεχόμενο σε περιόδους κρίσης. Οι οπισθοδρομικές τάσεις που φάνηκαν να επικρατούν με την άνοδο των ολοκληρωτικών καθεστώτων τις δεκαετίες του '20 και του '30 στην Ευρώπη ισοδυναμούσαν με μια γενικότερη οπισθοδρόμηση της αυτόνομης σκέψης. Εκτός, όμως, από μια προσαρμογή των αρχαϊκών προτύπων της κοινότητας ή της φυλής στη νέα πολιτική και οικονομική πραγματικότητα, ο ετεροκαθορισμός της ιστορικής διαδικασίας μέσα από ένα συγκεκριμένο οικονομικό σύστημα παρέμενε ένας ακλόνητος όρος ο οποίος εντέλει δεν μεταβλήθηκε σημαντικά ακόμα και μετά το τέλος του πολέμου. Καθώς ο *χωρισμός* παραμένει «ειρηνικά» ενεργός, οι σύγχρονες μορφές ελέγχου δεν είναι λιγότερο αποτελεσματικές. Ο διακηρυκτικός λόγος της «μετανεωτερικής» ολοκληρωτικής αντίληψης δεν αναλώνεται πλέον στην αποφαντική δικαιολόγηση ενός ξεχωριστού ιστορικού σταδίου, αλλά όπως και πριν παραμένει προσκολλημένος στη γλώσσα των γεγονότων. Αντικαθιστά τις αιτίες και τον λογικό έλεγχο με υπαρκτικές κατηγορίες ή με τα γεγονότα καθεαυτά.

Η κριτική της αλλοτρίωσης αρνείται την παραπάνω οπτική, καθώς αναδεικνύει την ιστορική συνθετότητα του κριτηρίου των γεγονότων για την πολιτική αξιολόγηση του φαινομένου. Οι νέοι *χωρισμοί* είναι πλέον συγκροτησιακοί των σύγχρονων κοινωνιών: εξάρτηση της ελευθερίας από την ανελευθερία, της αφθονίας από τη φτώχεια κ.ο.κ. Τα «γεγονότα» επικυρώνουν και νομιμοποιούν αυτές τις αντιφάσεις ακόμα και όταν είναι δυσάρεστα, καθώς η αναζήτηση εναλλακτικών είναι προδιαγεγραμμένη από τα όρια που θέτει η επικρατούσα αντίληψη εκείνου που λογίζεται *κάθε φορά* ως πραγματικότητα. Πρόκειται επομένως για έναν τυφλό σχετικισμό διαμέσου των ίδιων των γεγονότων, διαπίστωση που οφείλουμε στην πρώτη γενιά της Σχολής της Φρανκφούρτης. Το γεγονός βέβαια ότι η προβληματική της αλλοτρίωσης δεν αποτελεί την αιχμή του δόρατος για τη σύγχρονη κοινωνική και

πολιτική κριτική οφείλεται έως έναν βαθμό και στην καταλυτική επίδραση που άσκησε η μεταϋλιστική οπτική της μετανεωτερικήτητας, η οποία άρχισε να διαγράφει άλλη μια φορά, και με άλλον τρόπο, τα όρια της εσωτερικής ελευθερίας από την ασυδοσία των πολιτικών καταναγκασμών και την απροσδιοριστία (μεταβλητότητα) της «μη συνειδητής» κοινωνικής δυναμικής. Κατά κάποιον τρόπο, οι δικαιολογημένες αντιδράσεις απέναντι σε αυτή τη στρέβλωση της υποκειμενικής διάστασης της αλλοτριώσης οδήγησαν σε μια σταδιακή απομάκρυνση από την ίδια την έννοια, και κατά συνέπεια από την κριτική της προοπτική.

Η έννοια χρησιμοποιείται εδώ προκειμένου να υπογραμμιστεί μια παράδοξη συμβίωση, όπου η αρνητική έκφραση της ελευθερίας στη φορμαλιστική προστασία της ατομικότητας υποθάλλει την κατάργηση της ίδιας της ελευθερίας ως συστατικού όρου της κοινωνικής ύπαρξης. Με άλλα λόγια, η ανελευθερία του σύγχρονου ατόμου δεν είναι μια καθαρά «ιδιωτική» υπόθεση, δεν εξαντλείται στην κατάργηση των ατομικών δικαιωμάτων ή στην απουσία θεσμικής προστασίας της ιδιωτικότητας. Είναι επίσης συστατικό στοιχείο μιας κοινωνικής δομής την οποία δεν μπορεί να υπερβεί. Η αρχική κριτική της αλλοτριωμένης εργασίας αποσκοπεί στην κατάδειξη της ανορθολογικότητας που διέπει ένα συγκεκριμένο και όχι οποιοδήποτε σύστημα οικονομικής και πολιτικής οργάνωσης. Εντούτοις η προσπάθεια αποδέσμευσης από την ιδεολογία του υπαρκτού δεν οδηγεί απαραίτητα σε μια φιλοσοφία του καθολικού υποκειμένου. Παραπέμπει περισσότερο στο πραξεολογικό περιεχόμενο μιας ιδιαίτερης ιστορικής ολότητας που δεν μπορεί να αναχθεί στην επιμέρους γνώση. Η αναγνώριση της αλήθειας ενός επιμέρους γεγονότος περνά μέσα από την αναγνώριση της θέσης του στην εν λόγω ολότητα. Αλλά η θέση αυτή δεν είναι μονοσήμαντα αναπαραγωγική της κοινωνικής ολότητας. Εκείνο που σήμερα έχει ιδιαίτερη φιλοσοφική και πολιτική αξία δεν είναι τόσο τα στοιχεία τα οποία στην αμεσότητά τους συνθέτουν ένα κοινωνικό σύνολο, όσο εκείνα που

τείνουν προς τη διάλυσή του. Η σύγχρονη τεχνολογική κοινωνία παραμένει με αυτή την έννοια μια βαθιά αντινομική κοινωνία, χωρίς να αποτρέπονται οι κλυδωνισμοί, αλλά και χωρίς να απελευθερώνονται οι εναλλακτικές.

Η παρούσα μελέτη συνίσταται από τέσσερα αυτοτελή στάδια. Σε ένα πρώτο επίπεδο εξετάζεται η οπτική της νεωτερικότητας, και συγκεκριμένα η αντιπαράθεση του Rousseau τόσο με τους θεσμούς και τις αξίες του Παλαιού Καθεστώτος όσο και με τις μορφές και τις αξίες της κοινωνικής οργάνωσης της εποχής του. Στον *Λόγο για την ανισότητα* ο Rousseau θέτει ως κεντρικό στόχο την απαλλαγή των κοινωνικών θεσμών από το «περίβλημα σκόνης» που τους σκεπάζει προκειμένου να δει πιο καθαρά τα θεμέλιά τους. Στα τελευταία ο Rousseau διακρίνει τα πεδία «γένεσης» της κοινωνίας και του δικαίου. Αυτό είναι και το σημείο εκκίνησης του *Κοινωνικού συμβολαίου*. Ωστόσο η απαλλαγή από τη σκόνη των προκαταλήψεων και των παθών θα αποτελέσει παράλληλα έργο των κοινωνικών θεσμών. Ο Rousseau δεν διακρίνει αυστηρά ανάμεσα στο αίτημα ηθικής μεταρρύθμισης που εκφράζουν κυρίως οι *Λόγοι* και στο αίτημα υποστασιοποίησης της γενικής βούλησης στους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς. Αθεράπευτα ρομαντικός, ο πολίτης της Γενεύης δεν διστάζει να απορρίψει κάθε δημιούργημα του πολιτισμού που δεν συνάδει με τη φυσική ηθικότητα του ανθρώπου, ενώ συχνά θα επικαλεστεί, ως συνεπής διαφωτιστής, την εγγενή δυνατότητα του ορθού λόγου να πραγματώσει και να εγγυηθεί την ελευθερία: όχι τόσο από την αμεσότητα των φυσικών καταναγκασμών όσο από τα δεσμά με τα οποία οι ίδιοι οι άνθρωποι τους επιβάλλουν. Υπάρχουν πράγματι στιγμές στο έργο του Rousseau όπου οι δύο αυτές διαστάσεις βρίσκονται σε ένταση, μια διαμάχη την οποία ο ίδιος αποφεύγει, αντιλαμβανόμενος ενδεχομένως τις όποιες ιστορικές εκρεμμότητες που εκ των πραγμάτων μένουν ανοιχτές.

Με την εγκαθίδρυση των βιομηχανικών κοινωνιών του 19ου αιώνα, η προβληματική της αλλοτρίωσης θα εμφανιστεί ξανά με

αρνητικό πρόσημο, αυτή τη φορά στο μαρξικό έργο αλλά και αργότερα, σε πολλές θεωρητικές πτυχές της μαρξιστικής σκέψης εν γένει (2ο μέρος). Ο Marx θα αναφερθεί ωστόσο στο φαινόμενο της αλλοτρίωσης αποσπασματικά και ενδεχομένως αινιγματικά, αλλά θα συνδέσει το φαινόμενο αυτό όχι τόσο με τις εγγενείς αντινομίες της ανθρώπινης φύσης, όσο με μία συγκεκριμένη κοινωνική διαδικασία στην ανθρώπινη εργασία, όπου οι αντικειμενικές κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων μετατρέπονται σε σχέσεις μεταξύ πραγμάτων. Οι μορφές ανελευθερίας που συνεπάγεται η αλλοτρίωση της εργασίας θα αποτελέσουν έκτοτε αντικείμενο εκτενέστατης συζήτησης η οποία όμως θα ξεκινήσει πιο ουσιαστικά από τον Georg Lukács. Ο Lukács θα αναδείξει το ανθρωπολογικό περιεχόμενο του μαρξικού έργου μέσω της κατηγορίας της ολότητας ως μεθοδολογικής και κριτικής κατηγορίας, αναδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο τις κοινωνικές διαστάσεις της εμπορευματικής μορφής. Το φαινόμενο της πραγματοποίησης, το οποίο ο Lukács προσεγγίζει με τους όρους μιας ολοποιητικής ορθολογικότητας, εκτείνεται στα πεδία του κράτους και του δικαίου.

Ωστόσο ο ευδαιμονισμός της ανερχόμενης φιλερνηνικής κοινωνίας, ακόμη και εκείνης που θα προέκυπτε από ένα «ξύπνημα» της συνείδησης, δεν επρόκειτο να διαρκέσει πολύ. Μέχρι τα μέσα του 20ού αιώνα δεν ήταν απολύτως σαφείς οι πολιτικές και οικονομικές προοπτικές της νέας αστικής κοινωνίας, έδαφος που αποδείχθηκε αρκετά εύφορο για την επικράτηση λύσεων ολοκληρωτικού τύπου. Η κριτική υποχρεώνεται πλέον να εστιάσει στο πολιτικό φαινόμενο καθεαυτό και να αναζητήσει νέα θεωρητικά εργαλεία. Στο έργο της πρώτης γενιάς της κριτικής θεωρίας, ο φασισμός γίνεται αντιληπτός ως χωριστό φαινόμενο της καπιταλιστικής διαδικασίας, ως μέρος μιας ευρύτερης κοινωνικής ολότητας που η φασιστική ιδεολογία δεν μπορεί να αναπαραστήσει. Ο φασισμός δεν είναι μία δυστυχής κατάληξη της οικονομικής κρίσης του 1929-1930, που θα μπορούσε ενδεχομένως να αποφευχθεί με τα κατάλληλα πολιτικά εργαλεία, αλλά δομική νο-

μοτέλεια της καπιταλιστικής κοινωνίας. Για συγγραφείς όπως ο Horkheimer, ο Marcuse αλλά και ο Neumann, η τόσο σημαντική κατάληψη του πολιτικού χώρου από το ολοκληρωτικό κράτος δεν μετέβαλε ουσιαστικά τις προϋπάρχουσες δομές της αστικής κοινωνίας. Στα ολοκληρωτικά καθεστώτα, οι μορφές αλλοτρίωσης που συνεπάγεται η παραγωγική εργασία (οι θεμελιακοί *χωρισμοί* ατόμων και πολιτικής κοινωνίας) αδρανοποιούνται και οπωσδήποτε δεν επιλύονται γύρω από ιδεολογικές επικλήσεις όπως αυτές της φυλετικής ενότητας και του ιστορικού πεπρωμένου.

Ίσως πιο απρόβλεπτη και από τον πόλεμο φαίνεται ωστόσο να υπήρξε η έλευση της «κοινωνίας της αφθονίας» και του κράτους πρόνοιας στις ΗΠΑ και στην Ευρώπη. Για τον Herbert Marcuse, οι θεμελιώδεις αντιφάσεις των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων είναι σε τέτοιο βαθμό συγκροτησιακές του νέου συστήματος, ώστε το ίδιο το εργατικό κίνημα να μην μπορεί να τις υπερβεί. Όπως και ο Rousseau, ο Marcuse θα εκφράσει μια βαθιά δυσπιστία προς τις μεταφυσικές αξιώσεις του δυτικού ορθολογισμού. Γρήγορα όμως θα εγκαταλείψει το σχέδιο ενός φαινομενολογικού μαρξισμού, και στη θέση του αιτήματος για συγκεκριμενοποίηση της ανθρώπινης ύπαρξης θα τοποθετήσει το αίτημα άρσης της κοινωνικής πραγματικότητας. Η μετάβαση ωστόσο από την εσωτερική ελευθερία στην εξωτερική πραγματικότητα δεν θα είναι αποτρεπτική της ατομικής ελευθερίας. Θυμίζοντας αρκετά τη ρουσσωϊκή προσέγγιση, ο Marcuse διερεύνησε τη δυνατότητα αντικατάστασης μιας ετερόνομης συνθήκης εξατομικευμένης ελευθερίας από μια αυτόνομη κοινωνική ύπαρξη.

Οι εννοιολογικές κατηγορίες της διαλεκτικής φιλοσοφίας και της κριτικής της πολιτικής οικονομίας αποτέλεσαν θεμελιώδη θεωρητικά εργαλεία με τα οποία ο Marcuse επεξεργάστηκε τις μορφές και τα αποτελέσματα των κοινωνικών αντιφάσεων του καπιταλισμού (4η ενότητα). Η έννοια της ελευθερίας, με την οποία ο ύστερος Marcuse ασχολήθηκε λιγότερο υπερβατολογικά, δεν παραπέμπει σε μια κατάσταση εχθρότητας προς

τους κρατικούς θεσμούς. Ο Marcuse επιμένει ότι η περιστολή της ελευθερίας στις προηγμένες τεχνολογικά κοινωνίες δεν είναι τόσο υπόθεση του αυταρχικού κράτους όσο των αντινομικών κοινωνικών συνθηκών συγκρότησης της ίδιας της ατομικότητας. Το 1954, στον επίλογο του *Λόγος και επανάσταση* θα σημειώσει ωστόσο ότι η ήττα του φασισμού και του εθνικοσοσιαλισμού δεν απέκλεισε την τάση προς τον ολοκληρωτισμό. Ο πραγματικός λόγος διατήρησης αυτού του όρου (ακόμα και εντός μιας εποχής του μεταπολεμικού κείνσιανού κράτους πρόνοιας) είναι ότι πρόκειται επί της ουσίας για τις κοινωνικές αντινομίες που συμβάλλουν στη διατήρηση του ίδιου κοινωνικού συστήματος. Είτε πρόκειται για το ολοκληρωτικό κράτος ενός μονοπωλιακού καπιταλισμού είτε για την επίφαση της ατομικής ελευθερίας στις μαζικοποιημένες κοινωνίες του δυτικού πολιτισμού, οι «οργανωσιακές» συνιστώσες της ατομικής ιδιοκτησίας και της αλλοτριωμένης εργασίας δεν έπαψαν να είναι ενεργές σε αμφότερα τα πεδία. Αυτό όμως που για τον Marcuse άρχισε πραγματικά να αποτελεί παρελθόν είναι ο κίνδυνος της αδιαμεσολάβητης καταστολής.

Οι σύγχρονες μορφές ανελευθερίας εδράζονται σε χώρους που θα μπορούσαν να επαναοριοθετήσουν την ίδια την κριτική θεωρία, αλλά οι σύγχρονες απόπειρες ανανοηματοδότησης της ελευθερίας δεν είναι πάντα επιτυχείς, καθώς ένα μεγάλο μέρος τους έχει ως αποκλειστικό συνομιλητή τις παρελθοντικές (και σχετικά αδιαμεσολάβητες) μορφές του ολοκληρωτισμού. Ο προσανατολισμός αυτός δεν είναι ιδιαίτερα χρήσιμος για το ακόλουθο ερώτημα: Πώς θα μπορούσαν να εκτιμηθούν οι προηγμένες μορφές ολοκληρωτικού ελέγχου που λειτουργούν και εκτός των συμβατικών ορίων της κρατικής κυριαρχίας; Η κριτική ανάλυση της μεταβιομηχανικής κοινωνίας των τεχνολογικών αυτοματισμών και της τεχνοκρατικής ιδεολογίας επιχειρεί μια περισσότερο πειστική απάντηση.