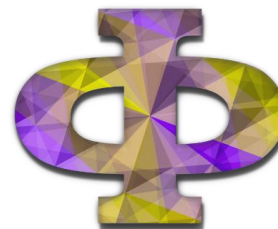




ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ»

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ: ΝΙΚΟΣ ΤΣΙΟΥΤΑΣ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

για την απόκτηση Διπλώματος Μεταπτυχιακών Σπουδών
στην ειδίκευση: Πολιτική Φιλοσοφία

ΜΑΧ ΗΟΚΚΗΕΙΜΕΡ – JURGEN ΗΑΒΕΡΜΑΣ :
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ
ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΣΗ

Επιβλέπων: Κωνσταντίνος Ηροδότου, Εντεταλμένος Διδάσκων Τμήματος
Φιλοσοφίας, ΕΚΠΑ

Μέλη τριμελούς επιτροπής:

Βάνα Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Καθηγήτρια Τμήματος Φιλοσοφίας, ΕΚΠΑ
Μαρία Χωριανοπούλου, Επίκουρη Καθηγήτρια Τμήματος Φιλοσοφίας,
ΕΚΠΑ

Κωνσταντίνος Ηροδότου, Εντεταλμένος Διδάσκων Τμήματος Φιλοσοφίας,
ΕΚΠΑ

ΑΘΗΝΑ, 2023

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ.....	2
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	3
ΟΙ ΑΡΧΕΣ ΚΑΙ ΤΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ	4
ΟΙ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ.....	5
1. MAX WEBER.....	5
2. KARL MARX.....	7
3. GYORGY LUKACS	9
Ο ΛΟΓΟΣ ΣΤΟΝ ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ.....	10
1. Ο ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ	11
2. Η ΕΚΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ.....	12
3. Ο ΕΡΓΑΛΕΙΑΚΟΣ ΛΟΓΟΣ.....	15
3.1. ΤΥΠΟΠΟΙΗΣΗ ΚΑΙ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ.....	15
3.2. Η ΑΥΤΑΠΑΤΗ ΤΗΣ ΠΡΟΟΔΟΥ.....	16
3.3. ΠΡΑΓΜΟΠΟΙΗΣΗ, ΠΡΑΓΜΑΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΚΛΑΪΚΕΥΜΕΝΟΣ ΔΑΡΒΙΝΙΣΜΟΣ	17
3.4. Η ΕΡΓΑΛΕΙΟΠΟΙΗΣΗ ΤΩΝ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΙΚΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΩΝ	19
3.5. Η ΚΑΤΑΣΤΡΟΦΗ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ	20
3.6. ΟΙ ΑΠΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΕΡΓΑΛΕΙΑΚΗΣ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑΣ	23
3.6.1. ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΣ.....	23
3.6.2. ΟΔΥΣΣΕΑΣ: ΤΟ ΑΡΧΕΤΥΠΟ ΤΟΥ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ.....	24
Ο ΛΟΓΟΣ ΣΤΟΝ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ	26
1. Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ	27
2. Ο ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΟΣ ΛΟΓΟΣ.....	29
2.1. Η ΚΡΙΣΗ ΤΟΥ ΟΡΘΟΥ ΛΟΓΟΥ	29
2.2. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΗΣ ΔΡΑΣΗΣ	31
2.2.1. Ο ΒΙΟΚΟΣΜΟΣ	31
2.2.2. Η ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΗ ΔΡΑΣΗ	32
3. Η ΔΗΜΟΣΙΑ ΣΦΑΙΡΑ.....	35
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	37
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	42

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η εργασία αυτή εστιάζει στο ζήτημα του ορθού λόγου, όπως παρουσιάζεται στο φιλοσοφικό έργο δυο μεγάλων στοχαστών της κριτικής θεωρίας, του Μαξ Χορκχάιμερ και του Γιούργκεν Χάμπερμας, με σκοπό να αναδείξει τις προοπτικές κοινωνικής χειραφέτησης που ανοίγονται στη μία και την άλλη περίπτωση. Αρχικά, γίνεται μια συνοπτική παρουσίαση των βασικών αρχών και του αντικειμένου της κριτικής θεωρίας, καθώς και μια παρουσίαση των φιλοσοφικών θεωριών που την επηρέασαν, με αναφορές σε έργα του Μαξ Βέμπερ, του Καρλ Μαρξ και του Γκρέγκορ Λούκατς. Στη συνέχεια, αναλύονται δύο μορφές λόγου κατά τον Χορκχάιμερ: ο αντικειμενικός λόγος, ο οποίος θεωρείται μια εγγενής αρχή της πραγματικότητας και ο εργαλειακός λόγος, ο οποίος εκλαμβάνεται ως ένα εργαλείο με το οποίο εξουσιάζουμε τη φύση. Απέναντι σε αυτό το δίπολο, αντιπαρατίθεται μια τρίτη μορφή λόγου που προκύπτει από τη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης του Χάμπερμας: τον επικοινωνιακό λόγο, δηλαδή τον λόγο που στηρίζεται στην επικοινωνία και στη συναίνεση. Τέλος, επιχειρείται μια σύγκριση των δύο αυτών θεωριών όσο αφορά τον χειραφετικό προσδιορισμό τους, δηλαδή την ικανότητά τους να μας οδηγήσουν σε μια ελεύθερη κοινωνία.

ABSTRACT

This work focuses on the issue of correct reason, as presented in the philosophical works of two major thinkers of critical theory, Max Horkheimer and Jürgen Habermas. The goal is to highlight the perspectives of social emancipation that open up in each case. Initially, there is a brief presentation of the basic principles and the subject of critical theory, as well as an overview of the philosophical theories that influenced it, with references to the works of Max Weber, Karl Marx, and Georg Lukács. Then, two forms of reason are analyzed according to Horkheimer: objective reason, considered an inherent principle of reality, and instrumental reason, perceived as a tool with which we control nature. Against this dichotomy, a third form of reason emerges from Habermas' theory of communicative action: communicative reason, that is, reason based on communication and consensus. Finally, an attempt is made to compare these two theories in terms of their emancipatory determination, that is, their ability to lead us to a free society.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η Σχολή της Φρανκφούρτης είναι ένα φιλοσοφικό ρεύμα το οποίο αναδύθηκε από το Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας της ομώνυμης πόλης κατά τη διάρκεια του μεσοπολέμου. Σε μια περίοδο που η Ευρώπη μαστιζόταν από τον αυταρχισμό, την αγριότητα και την πολιτική σκλήρυνση, διανοούμενοι από το χώρο της φιλοσοφίας, της κοινωνιολογίας, της ψυχανάλυσης και της πολιτικής βρέθηκαν μαζί στο Ινστιτούτο της Φρανκφούρτης και δημιούργησαν μία νέα σχολή σκέψης μέσα από τον συγκερασμό των άνω γνωστικών πεδίων. Τα πρώτα χρόνια (1923-1929) το Ινστιτούτο είχε ως ιδεολογικό υπόβαθρο τον κλασσικό μαρξισμό και λειτουργούσε ως κέντρο μελέτης των χειρογράφων του Καρλ Μαρξ και ως αρχαιοθήκη του ευρωπαϊκού εργατικού κινήματος. Όμως η αυταρχική πολιτική των μπολσεβίκων στη Ρωσία και η αποτυχία των εξεγέρσεων της εργατικής τάξης στη Δύση διέψευσαν τις προσδοκίες χειραφέτησης της μαρξικής θεωρίας και η Σχολή στράφηκε σε νέους θεωρητικούς δρόμους για την ερμηνεία των κοινωνικών φαινομένων. Άλλα ιστορικά γεγονότα που επηρέασαν τη σκέψη των θεωρητικών της Φρανκφούρτης υπήρξαν η καταστροφική οικονομική κρίση του 1929, η άνοδος του ναζισμού και του φασισμού και ο επακόλουθος δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος.

Έτσι, τη δεκαετία του 1930 η Σχολή ξεκίνησε να επεξεργάζεται μία νέα φιλοσοφική θεωρία στην οποία η επανάσταση και η χειραφέτηση είχαν δώσει τη θέση τους στον αναστοχασμό και την κριτική. Κεντρικό θέμα της «Κριτικής Θεωρίας» - αυτό ήταν το όνομά της - αποτέλεσαν οι κοινωνικές αντιφάσεις, οι οποίες προέκυπταν από την επιβολή του «εργαλειακού λόγου» στην ανθρώπινη σκέψη. Ο όρος υποδηλώνει τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούμε τη θεωρητική γνώση, αλλά και το πως αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο, χρησιμοποιώντας τα επιμέρους συστατικά του σαν εργαλεία για την επίτευξη των στόχων μας. Ιδιαίτερα από τον διαφωτισμό και έπειτα, ισχυρίζεται η κριτική θεωρία, ο εργαλειακός λόγος μετέτρεψε τη φύση σε απλό μέσο επίτευξης των ανθρώπινων στόχων, ενώ στη συνέχεια η εργαλειοποίηση μεταφέρθηκε και στην κοινωνία, με αποτέλεσμα οι άνθρωποι να χάσουν τόσο τη δημιουργικότητά τους, όσο και την κριτική τους ικανότητα και να μετατραπούν σε χειραγωγήσιμη μάζα. Η κριτική στον εργαλειακό λόγο εκφράστηκε αρχικά από τον Γερμανοεβραίο φιλόσοφο Μαξ Χορκχάιμερ (1895-1973), έναν από τους σημαντικότερους εκπροσώπους της Σχολής και ιδρυτικό της μέλος.

Ένα άλλος κορυφαίος φιλόσοφος, ο οποίος ανήκει στη δεύτερη γενιά της Σχολής της Φρανκφούρτης, είναι ο Γερμανός Γιούργκεν Χάμπερμας. Ο Χάμπερμας αναθεώρησε την κριτική θεωρία και έδωσε μία νέα, πιο αισιόδοξη ερμηνεία στην έννοια του λόγου, προσδοκώντας να αναπτρώσει τις ελπίδες για την πραγμάτωση του χειραφετικού οράματος. Στη σκέψη του Χάμπερμας ο εργαλειακός λόγος δεν έχει εκ προοιμίου αρνητική χροιά, αντίθετα, αποτελεί απαραίτητο στοιχείο για τη γνώση και την κοινωνική πρόοδο. Η υπεροχή του, ωστόσο, έναντι των άλλων μορφών γνώσης που είναι επίσης αναγκαίες για την αρμονική συνύπαρξη μιας κοινωνίας, με κυριότερη τη γνώση μέσω της επικοινωνίας, διαστρεβλώνει αυτές τις μορφές και οδηγεί σε φαινόμενα κυριαρχίας. Απέναντι λοιπόν στον λόγο - εργαλείο, ο Χάμπερμας προτάσσει τον επικοινωνιακό λόγο, ήτοι τον λόγο που βασίζεται στην ανθρώπινη αλληλόδραση. Εδώ η γνώση προέρχεται από την διυποκειμενική αναγνώριση, δηλαδή από τη συμφωνία των ανθρώπων και όχι από σχέσεις εξουσίας. Ο Χάμπερμας υποστηρίζει πως αν αυτή η μορφή λόγου καταφέρει

να απεγκλωβιστεί από την κυριαρχία της εργαλειακής ορθολογικότητας τότε η ανθρώπινη επικοινωνία θα διεξάγεται ελεύθερα, χωρίς στρεβλώσεις και θα δημιουργηθούν ισχυρές προοπτικές κοινωνικής προόδου. Για αυτό και αναζητά τον τρόπο με τον οποίο τα πεδία της κοινωνικής και πολιτισμικής ζωής θα απελευθερωθούν από την κυριαρχία των αγορών και των κρατών και θα αναπτυχθούν αποκλειστικά μέσω της επικοινωνίας και της συναίνεσης. Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι να παρουσιάσει τις θέσεις των δυο στοχαστών πάνω στο ζήτημα της ορθολογικότητας και να εξετάσει τις προοπτικές χειραφέτησης που ανοίγονται από αυτές.

Η παρούσα μελέτη αντλεί έμπνευση από το έργο του Άγγλου κοινωνιολόγου Ian Craib, η διεισδυτική ανάλυση του οποίου φωτίζει τα σκοτεινά σημεία της κριτικής θεωρίας. Ο Craib αφιέρωσε μεγάλο μέρος του ερευνητικού του έργου στην ανάλυση της κοινωνικής θεωρίας, με βασικό κριτήριο την εννοιολογική διάσταση δράσης και δομής. Για τον Craib, αυτό που ξεχωρίζει την κριτική θεωρία από τις άλλες κοινωνικές προσεγγίσεις είναι ότι η κριτική θεωρία δεν επιδιώκει απλώς τη γνώση της κοινωνικής πραγματικότητας αλλά τη συνδέει άμεσα με την αξιολογική κρίση και την πολιτική στάση, με αποτέλεσμα να δημιουργείται μια διαλεκτική σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη δράση και τις κοινωνικές δομές, κατά την οποία η πρώτη διαμορφώνεται από τις δεύτερες, αλλά και οι δεύτερες από την πρώτη. Με βάση αυτή την προσέγγιση, το ζήτημα της κοινωνικής χειραφέτησης θεωρείται ανοικτό, αφού οι κοινωνικές δομές διαθέτουν μεν έναν βαθμό αυτονομίας, αλλά ταυτόχρονα επιδέχονται την παρέμβαση του ανθρώπινου παράγοντα.

ΟΙ ΑΡΧΕΣ ΚΑΙ ΤΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Ξεκινώντας με μια συνοπτική παρουσίαση των αρχών της Σχολής της Φρανκφούρτης, οι οποίες είναι κοινές για όλους τους εκπροσώπους της, μπορούμε να πούμε πως η κριτική θεωρία είναι απαλλαγμένη από δογματισμούς, για αυτό και δεν ακολουθεί ένα συγκεκριμένο γνωστικό πεδίο, αλλά συγκροτείται διεπιστημονικά. Τα ζητήματα που απασχολούν τους στοχαστές προσεγγίζονται μέσα από τον συγκερασμό της κοινωνικής φιλοσοφίας και των επιμέρους κοινωνικών επιστημών, δηλαδή της κοινωνιολογίας, της οικονομίας, της ιστορίας και της ψυχολογίας (Ιακώβου, 2010: 298). Ακόμα, η κριτική θεωρία είναι αναστοχαστική, στοχάζεται δηλαδή για την παρουσία της στο κοινωνικό γίγνεσθαι και για τις επιπτώσεις που η ίδια προκαλεί. Υιοθετεί μία διαλεκτική προσέγγιση για τη σχέση μεταξύ θεωρίας και αντικειμένου και παρουσιάζει την κοινωνία ως ένα συνδυασμό γεγονότων και θεωριών ο οποίος εξελίσσεται δυναμικά μέσα στην ιστορία (Finlayson, 2006: 1-11). Από την αρχή αυτή γίνεται φανερή και η απόσταση που χωρίζει την κριτική από την παραδοσιακή κοινωνική θεωρία, αφού στόχος της τελευταίας είναι η δημιουργία ενός επιστημονικού συστήματος ανεξάρτητου από την κοινωνική πραγματικότητα. Τέλος, η κριτική θεωρία είναι πρακτική, στοχεύει δηλαδή στη δημιουργία των κατάλληλων συνθηκών για την κοινωνική χειραφέτηση και την ανθρώπινη ευημερία (Finlayson, 2006: 4).

Αντικείμενο της κριτικής θεωρίας είναι η κοινωνία ως αντίφαση, μια αντίφαση που προκύπτει από την κυριαρχία του εργαλειακού λόγου (Ιακώβου, 2010: 300). Πιο συγκεκριμένα, η κριτική θεωρία μελετά την κυριαρχία της καπιταλιστικής κοινωνίας επί των μελών της, η οποία αναδύεται μέσα από τη χρήση του λόγου ως μέσου στην

προσπάθεια των υποκειμένων να απελευθερωθούν από τα δεσμά του φυσικού κόσμου. Σύμφωνα με τον Χορκχάιμερ, «η βασική μορφή της ιστορικά εμπορευματικής οικονομίας, πάνω στην οποία στηρίζεται η νεότερη ιστορία, περιέχει τις εσωτερικές και εξωτερικές αντιθέσεις της εποχής και τις αναπαράγει συνεχώς σε οξυμένη μορφή: έτσι μετά από μία περίοδο ανόδου, ανάπτυξης των ανθρωπίνων δυνάμεων και χειραφέτησης του ατόμου, μετά από μια τεράστια επέκταση της ανθρώπινης κυριαρχίας πάνω στη φύση, η βασική αυτή μορφή αναστέλλει τελικά την παραπέρα εξέλιξη και οδηγεί την κοινωνία προς μια νέα βαρβαρότητα» (Horkheimer, 1984: 46). Μπροστά σε αυτή την κατάσταση «η κριτική θεωρία λέει: δεν πρέπει να έχουν έτσι τα πράγματα, οι άνθρωποι μπορούν να αλλάξουν το Είναι, οι συνθήκες για αυτή την αλλαγή υπάρχουν» (Horkheimer, 1984: 70). Βλέπουμε δηλαδή ότι η προσπάθεια των ανθρώπων να ξεφύγουν από φυσικά δεσμά μέσω της εργαλειακής χρήσης του λόγου επιφέρει τα αντίθετα αποτελέσματα, αλλά ακριβώς αυτή η επίγνωση είναι που ανοίγει εναλλακτικές δυνατότητες. Ας περάσουμε τώρα στην καταγωγή της σκέψης του Χορκχάιμερ και των υπόλοιπων διανοούμενων της Σχολής, η οποία είναι διαποτισμένη από τις θεωρίες των Βέμπερ, Μαρξ και Λούκατς.

ΟΙ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

1. MAX WEBER

Ο Μαξ Βέμπερ (1864-1920) ήταν Γερμανός κοινωνιολόγος και πολιτικός οικονομολόγος, οι ιδέες του οποίου επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό την κοινωνική θεωρία. Στις απόψεις του για τον ορθό λόγο και τον εξορθολογισμό της κοινωνίας βρίσκουμε τις απαρχές της κριτικής θεωρίας. Προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα τις θέσεις του θα ξεκινήσουμε με την παρουσίαση του βασικού του μεθοδολογικού εργαλείου, του ιδεότυπου. Ο ιδεότυπος συνιστά μια διανοητική κατασκευή η οποία οικοδομείται μέσα από την απομόνωση των πιο χαρακτηριστικών γνωρισμάτων των υπό εξέταση φαινομένων, τα οποία, προκειμένου να αποκαλυφθεί η ουσία τους, παρουσιάζονται τονισμένα και υπερβολικά. Ο ιδεότυπος λειτουργεί έτσι ως μέσο σύγκρισης των εμπειρικών φαινομένων, αναδεικνύοντας τις ομοιότητες και τις διαφορές τους και υπολογίζοντας την απόσταση που τα χωρίζει. Αν για παράδειγμα πάρουμε το φαινόμενο της γραφειοκρατίας, το οποίο κατά τον Βέμπερ ταυτίζεται με τη διαδικασία του εξορθολογισμού, ο ιδεατός τύπος του χαρακτηρίζεται από α) την αυστηρή ιεραρχία θέσεων και τον έλεγχο των κατώτερων υπαλλήλων από τους ανώτερους, β) τον καταμερισμό της εργασίας και τους άγραφους κανόνες συμπεριφοράς των μελών της γραφειοκρατικής οργάνωσης, γ) τον αυστηρό διαχωρισμό μεταξύ της εργασίας στο γραφείο και της ιδιωτικής σφαίρας, δ) την πρόσληψη νέων μελών μέσα από εξετάσεις, ε) την κοινοκτημοσύνη των μέσων εργασίας και στ) την εργασιακή εξέλιξη και την προαγωγή (Roth, Wittich, 1978: 956-958).

Ως προς τη δράση των ανθρώπων ο Βέμπερ διέκρινε τέσσερις ιδεότυπους: α) την παραδοσιακή δράση, β) τη συναισθηματική δράση, γ) τη δράση ως προς την αξία, και δ) τη δράση ως προς τον σκοπό. Ο πρώτος τύπος αναφέρεται σε μια μηχανική αντίδραση, η οποία δεν προκύπτει αποκλειστικά από τον ορθό λόγο, αλλά βασίζεται στην παράδοση και τη συνήθεια. Η δράση αυτή καλύπτει το μεγαλύτερο μέρος του καθημερινού μας

βίου. Η συναισθηματική δράση καθορίζεται από το συναίσθημα και το ένστικτο και, όπως και η πρώτη, «άπτεται των ορίων του ορθολογικού» (Craib, 2012: 81). Ο τρίτος τύπος, ο «ορθολογικός ως προς τι αξίες», βασίζεται στη συνειδητή πίστη των ενεργούντων ότι η δράση τους πραγματώνει κάποια αξία, για παράδειγμα την αξιοπρέπεια ή το ηθικό χρέος. Σε αντίθεση με τους δύο πρώτους ιδεότυπους είναι ορθολογικός γιατί οι δρώντες επιδιώκουν την πραγματοποίηση της αξίας συστηματικά και προγραμματισμένα, υπολογίζοντας και αξιολογώντας τα μέσα που έχουν στη διάθεσή τους. Ωστόσο, ούτε αυτός μπορεί να χαρακτηριστεί καθόλα σύμφωνος με τον ορθό λόγο, καθώς οι δρώντες αγνοούν τις συνέπειες των πράξεων τους, παρότι έχουν τη δυνατότητα να τις υπολογίσουν. Με τα λόγια του ίδιου του Βέμπερ: «Καθαρά ορθολογικά κατά την αξία πράττει όποιος, χωρίς να υπολογίζει τις συνέπειες τις οποίες μπορεί να προβλέψει, πράττει σύμφωνα με αυτό που του επιτάσσει η πεποίθησή του περί καθήκοντος, αξιοπρέπειας, ομορφιάς, θρησκευτικού χρέους, ευσέβειας, ή περί της σπουδαιότητας ενός πράγματος αδιάφορου ποιου είδους» (Βέμπερ, 1997: 79). Ο τέταρτος και τελευταίος τύπος, ο «ορθολογικός ως προς τον σκοπό», είναι αυτός που παρουσιάζει το μεγαλύτερο ενδιαφέρον καθώς είναι ο μόνος πλήρως ορθολογικός και ταυτίζεται με την εργαλειακή δράση. Όπως και στον τρίτο, υπάρχει υπολογισμός και αξιολόγηση των μέσων από τους δρώντες. Όμως εδώ οι δρώντες δεν αποσκοπούν στην πραγμάτωση κάποιας αξίας αλλά στην επίτευξη συγκεκριμένων στόχων χωρίς αυτοί να αξιολογούνται ως προς την ορθολογικότητά τους. Δεν υπάρχει δηλαδή κάτι που να συνδέει τη δράση με την πρόοδο. Αντίθετα, η ορθολογικότητα της δράσης είναι εργαλειακή και οι σκοποί της ταυτίζονται με τα μέσα, για αυτό και συχνά καταλήγει να είναι ηθικά ανορθολογική. Ένα παράδειγμα του συγκεκριμένου ιδεότυπου αποτελεί η οικολογική υποβάθμιση ως μέσο επίτευξης της οικονομικής ανάπτυξης.

Πώς όμως συμβαίνει ο ορθός λόγος να παράγει ανορθολογικά αποτελέσματα; Η απάντηση του Βέμπερ ήταν ότι με τη συνεχή χρήση του ο λόγος μπορεί να αυτονομηθεί και να ξεφύγει από τον ανθρώπινο έλεγχο. Θεωρούσε ότι ο εξορθολογισμός αποτελεί ιστορική διαδικασία, δηλαδή ότι υπάρχει στην ιστορία μια κίνηση προς την εκλογίκευση της κοινωνικής ζωής, η οποία μετατρέπει τις παραδοσιακές και συναισθηματικές δράσεις σε δράσεις ορθολογικές ως προς την αξία, αρχικά, και στη συνέχεια σε δράσεις ορθολογικές ως προς τον σκοπό. Ωστόσο, η πορεία αυτής της διαδικασίας δεν είναι πάντα σύμφωνη με τις ανθρώπινες επιδιώξεις. Στο έργο του *Προτεσταντική Ηθική* αναφέρει ότι πριν την εμφάνιση του προτεσταντισμού στη δυτική Ευρώπη επικρατούσε η παραδοσιακή άποψη περί εργασίας σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι εργάζονται μόνο όσο είναι απαραίτητο για να αυτοσυντηρηθούν. Όμως για τους Προτεστάντες το επάγγελμα ήταν κάτι ιερό, καθώς μέσω αυτού έδειχναν την αφοσίωσή τους στον θεό (Weber, 2006: 141). Με την έλευση του προτεσταντισμού λοιπόν η εργασία άρχισε να αποκόπτεται σταδιακά από το παραδοσιακό πλαίσιο και να μετατρέπεται σε θεϊκό κάλεσμα, κάτι που οδήγησε στην εντατικοποίησή της. Σύμφωνα με τον Βέμπερ, το γεγονός αυτό συνιστούσε μετατροπή της παραδοσιακής δράσης σε δράση ορθολογική ως προς την αξία. Αυτή η εξορθολογισμένη δράση είχε ως αποτέλεσμα την αύξηση της παραγωγικότητας, συμβάλλοντας έτσι στη δημιουργία του καπιταλισμού, κάτι που βέβαια οι προτεστάντες ουδέποτε επιδίωξαν. Ακόμα, ο ασκητικός εξαναγκασμός για αποταμίευση σε συνδυασμό με τους περιορισμούς στην κατανάλωση, ως ενδείξεις αφοσίωσης προς τις θρησκευτικές αξίες, οδήγησαν τους προτεστάντες επιχειρηματίες στην επανεπένδυση του πλούτου τους, κάτι το οποίο έφερε ένα ακόμα απροσδόκητο

αποτέλεσμα και χαρακτηριστικό στοιχείο του καπιταλισμού: τη δημιουργία του κεφαλαίου (Weber, 2006: 149,150).

Αλλά με την πάροδο του χρόνου και καθώς ο καπιταλισμός κέρδιζε ολοένα και περισσότερο έδαφος συνέβη κάτι ακόμα πιο παράδοξο: ο εξορθολογισμός της εργασίας έκανε τους προτεστάντες να ξεχάσουν τη θεική της προέλευση με συνέπεια αυτή να μετατραπεί από πράξη πίστης σε έναν οικονομικά ορθολογικό τρόπο ζωής ο οποίος αποσκοπούσε στην απόκτηση υλικών αγαθών (Weber, 2006: 158). Για να το πούμε διαφορετικά, μετατράπηκε από δράση ως προς την αξία σε δράση ως προς τον σκοπό, ή αλλιώς, σε εργαλειακή δράση. Μέσα από αυτό το παράδειγμα βλέπουμε λοιπόν πως το προτεσταντικό πνεύμα έχασε σταδιακά τον μεταφυσικό του χαρακτήρα, ταυτίστηκε με τον εξορθολογισμό και αντικειμενοποιήθηκε στους θεσμούς. Αυτή η αντικειμενοποιημένη ορθολογικότητα είχε αρνητικές συνέπειες για τον άνθρωπο, καθώς με τη συνεχή ιστορική ανάπτυξή της εξελίχθηκε σε μια δύναμη εξωτερική και ανεξάρτητη, σε «μια γενική μορφή κυριαρχίας» (Τερλεξής, 1999: 299). Για τον Βέμπερ βέβαια η ορθολογικότητα ως ιστορική διαδικασία είχε κυρίως θετικά αποτελέσματα διότι έδωσε στον άνθρωπο τη δυνατότητα της οργάνωσης και της αποτελεσματικότητας. Αλλά από την άλλη πλευρά ο φιλόσοφος εξέφραζε την αγωνία μήπως τελικά ο ορθός λόγος ανεξαρτητοποιηθεί από την ανθρώπινη βούληση και μετατραπεί σε απειλή για την ατομική ελευθερία και τους δημοκρατικούς θεσμούς. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, ο συνεχής ορθολογικός βίος μπορεί να εγκλωβίσει τον σύγχρονο άνθρωπο σε ένα «σιδερένιο κλουβί» (Weber, 2006: 158), στερώντας του τη δημιουργικότητα και την αυτονομία. Αυτό είναι και το σημείο σύγκλισης της βεμπεριανής θεωρίας με τη Σχολή της Φρανκφούρτης. Η Κριτική Θεωρία θα επιβεβαιώσει τον φόβο του Weber για τη μετατροπή του ορθού λόγου του σε μορφή κυριαρχίας, αποδίδοντας αυτή την αλλαγή στην επιθυμία των ανθρώπων να ελέγξουν τη φύση. Η χρήση του λόγου ως εργαλείου προκειμένου να επιτευχθεί η υπέρβαση της φύσης είναι που τελικά βυθίζει την ανθρωπότητα όλο και πιο βαθιά μέσα της, σύμφωνα με τους εκπροσώπους της πρώτης γενιάς της Σχολής.

2. KARL MARX

Ο Καρλ Μαρξ (1818-1883) ήταν Γερμανός φιλόσοφος και ιδρυτής του επιστημονικού σοσιαλισμού. Εκτός από τη φιλοσοφία, ασχολήθηκε με την κοινωνιολογία, την ιστορία και την πολιτική οικονομία. Όπως και ο Βέμπερ, μελέτησε ενδελεχώς το φαινόμενο του καπιταλισμού, αποδίδοντας του ωστόσο διαφορετική ερμηνεία. Εδώ θα μας απασχολήσουν όσα έγραψε για την αλλοτρίωση του ανθρώπου και για τον φετιχισμό του εμπορεύματος, δυο φαινόμενα του καπιταλιστικού τρόπου ζωής που η Σχολή της Φρανκφούρτης ασπάστηκε και ενσωμάτωσε στη δική της θεωρία. Ας προσπαθήσουμε λοιπόν να τα αναλύσουμε.

Ο Μαρξ, επηρεασμένος από τη φιλοσοφία του Χέγκελ, θεωρούσε την ιστορία ως κάτι το συνεχές και αδιάσπαστο, ενώ ολιστική ήταν η προσέγγισή του και για την κοινωνία, καθώς πίστευε ότι υπάρχουν δεσμοί τόσο μεταξύ του ανθρώπου με τη φύση, όσο και ανάμεσα στους ίδιους τους ανθρώπους. Οι δεσμοί αυτοί έχουν διαλεκτικό χαρακτήρα, δηλαδή η ανθρώπινη δράση επηρεάζει το φυσικό περιβάλλον, προκαλώντας του μια αντίδραση η οποία με τη σειρά της επηρεάζει το ανθρώπινο υποκείμενο. Το ίδιο

συμβαίνει και μεταξύ των ανθρώπων. Με βάση αυτή την προσέγγιση ο Μαρξ έγραφε πως ένα χαρακτηριστικό των ανθρώπινων όντων, το οποίο τα ξεχωρίζει από τα υπόλοιπα είδη του ζωικού βασιλείου είναι ότι ο άνθρωπος δεν προσαρμόζεται απλά στο φυσικό του περιβάλλον, αλλά έχει την τάση να το τροποποιεί. Το τροποποιεί μάλιστα με τέτοιο τρόπο ώστε στη συνέχεια να πρέπει να αλλάξει και ο ίδιος προκειμένου να προσαρμοστεί στις αλλαγές που έχουν συμβεί από τις δικές του ενέργειες. Στο έργο *Θέσεις για τον Φοϋερμπαχ* ο φιλόσοφος επικεντρώθηκε σε αυτή τη συνεχή διαδικασία αυτομετατροπής που χαρακτηρίζει τις ανθρώπινες δραστηριότητες και μίλησε για το φαινόμενο της αλλοτρίωσης. Αλλοτρίωση είναι η κατάσταση όπου το περιβάλλον που έχει δημιουργήσει ο άνθρωπος έχει αποκτήσει έναν σκληρό και άκαμπτο χαρακτήρα σε σημείο τέτοιο που είναι ακατόρθωτο να υποστεί περαιτέρω αλλαγές. Έτσι το περιβάλλον επηρεάζει με τη σειρά του τον άνθρωπο σε τόσο μεγάλο βαθμό που τον διαμορφώνει και τον ελέγχει, απομακρύνοντάς τον από την ίδια τη συλλογική του φύση (Marx, 1968).

Ο Μαρξ διέκρινε τρεις μορφές αλλοτρίωσης, οι οποίες προκύπτουν από τον εμπορευματικό χαρακτήρα της εργασίας και αφορούν τους παραγωγούς. Καταρχάς, ο εργαζόμενος αλλοτριώνεται από το ίδιο το προϊόν της εργασίας του, καθώς αυτό που παράγει αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου παραγωγικού συνόλου το οποίο δεν ελέγχει και έτσι είναι αδύνατο να ξεχωρίσει το δικό του έργο από το έργο των άλλων. Με τα λόγια του Μαρξ: «Η αλλοτρίωση του εργάτη από το προϊόν δε σημαίνει μόνο ότι η εργασία του έχει μετατραπεί σε αντικείμενο, δηλαδή σε μία εξωτερική υπόσταση, αλλά και ότι υφίσταται πέρα από αυτόν, εντελώς ανεξάρτητα, σαν κάτι ξένο που αποκτά δική του εξουσία και του εναντιώνεται» (Marx, 1968: 29). Επίσης, από τη στιγμή που ο εργαζόμενος παράγει για να εξυπηρετήσει τις ανάγκες κάποιου άλλου και η εργασία του δεν προκύπτει από την εσωτερική του ζωή, αλλοτριώνεται και από την ίδια τη δραστηριότητα της εργασίας. Αποξενωμένος από την παραγωγική του δραστηριότητα ο εργαζόμενος αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως ζώο: «αισθάνεται ελεύθερος μόνο όταν ικανοποιεί τις ζωτικές του λειτουργίες», δηλαδή όταν τρώει, όταν πίνει κτλ (Marx, 1968: 30). Τέλος, το γεγονός πως η εργασία αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα του ανθρώπου, με την έννοια της επέμβασής του στη φύση, σημαίνει πως αυτός αλλοτριώνεται και από το ίδιο το είδος του, δηλαδή από τους συνανθρώπους του που επίσης εργάζονται. Έτσι, δεν μπορεί πλέον να αντιληφθεί τον εαυτό του στους γύρω του, δεν τους βλέπει δηλαδή ως συνανθρώπους αλλά ως ανταγωνιστές σε έναν αγώνα για την εξασφάλιση της εργασίας και των περιορισμένων πόρων (Craib, 2012: 159).

Η αλλοτρίωση των εργαζομένων προκύπτει λοιπόν από την εμπορευματοποίηση της εργασίας. Αλλά και η εμπορευματοποίηση των προϊόντων έχει επίσης αρνητικές συνέπειες για τους ανθρώπους. Από τη στιγμή που τα προϊόντα εμφανίζονται ως εμπορεύματα, γράφει ο Μαρξ, μετατρέπονται σε υπεραισθητά πράγματα και αποκτούν έναν αινιγματικό χαρακτήρα. Αυτό συμβαίνει γιατί η εμπορευματική τους μορφή αποκρύπτει τις κοινωνικές σχέσεις που δημιουργούνται στις ανθρώπινες ομάδες κατά τον καταμερισμό της εργασίας, παρουσιάζοντας τες ως σχέσεις μεταξύ αντικειμένων. Όπως διαβάζουμε στο *Κεφάλαιο*: «η ομοιότητα των ανθρώπινων εργασιών αποκτά την εμπράγματη μορφή της όμοιας αξιακής αντικειμενικότητας των εργασιακών προϊόντων, το μέτρο ξοδέματος της ανθρώπινης εργασιακής δύναμης μέσω της χρονικής διάρκειας του αποκτά τη μορφή του αξιακού μεγέθους των εργασιακών προϊόντων και, τέλος, οι σχέσεις των παραγωγών στις οποίες ενεργοποιούνται αυτοί οι κοινωνικοί προσδιορισμοί των εργασιών τους αποκτούν τη μορφή κοινωνικής σχέσης των εργασιακών προϊόντων»

(Marx, 2016: 52-53). Ο μυστικιστικός χαρακτήρας των εμπορευμάτων πηγάζει λοιπόν από το γεγονός ότι τα εμπορεύματα αντανακλούν τον κοινωνικό χαρακτήρα της ανθρώπινης εργασίας ως δικό τους αντικειμενικό χαρακτηριστικό, ως κοινωνική φυσική ιδιότητά τους. Έτσι, ανεξαρτητοποιούνται από τους παραγωγούς και παρουσιάζονται ως αυτοτελείς μορφές, οι οποίες ασκούν μια ιδιαίτερη γοητεία παρόμοια με αυτή των θρησκευτικών αντικειμένων, για παράδειγμα των φυλακτών. Ακόμα, η ανταλλακτική αξία των εμπορευμάτων μεταβάλλεται διαρκώς ανεξάρτητα από τη βούληση των φορέων της ανταλλαγής και η κοινωνική τους κίνηση παρουσιάζεται στους φορείς ως κίνηση πραγμάτων στις οποίες τον έλεγχο βρίσκονται οι ίδιοι αντί να την ελέγχουν (Marx, 2016: 55). Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της ελεύθερης αγοράς, την κίνηση της οποίας οι άνθρωποι μόνο να ακολουθήσουν μπορούν και όχι να κατευθύνουν. Το χρήμα, τέλος, έχει την ιδιότητα να εκφράζει την ανταλλακτική αξία όλων των προϊόντων και να αποκρύπτει ακόμα περισσότερο τις κοινωνικές σχέσεις, ενισχύοντας έτσι τον ήδη φетиχοποιημένο χαρακτήρα του εμπορεύματος (Marx, 2016: 56).

3. GYORGY LUKACS

Ο Γκέοργκ Λούκατς (1885-1971) ήταν Ούγγρος φιλόσοφος και ένας από τους κορυφαίους ερμηνευτές της μαρξικής θεωρίας. Στο έργο του συναντάμε κάποιες μαρξικές έννοιες, όπως η «ολότητα» και η «πραγμοποίηση», οι οποίες αποτέλεσαν πηγή έμπνευσης για την κριτική θεωρία. Σύμφωνα με την πρώτη, η κοινωνία και οι ανθρώπινες δραστηριότητες αποτελούν μια ενιαία και αδιαχώριστη πραγματικότητα. Ο κοινωνικός κόσμος κατανοείται ως ένα δυναμικά εξελισσόμενο παράγωγο της ανθρώπινης δραστηριότητας, ως ένα όλον που εξελίσσεται μέσα στο χρόνο και διαμορφώνεται από τους πολιτισμικούς παράγοντες κάθε εποχής (κοινωνικούς, οικονομικούς, πολιτικούς κτλ), ενώ ταυτόχρονα τους διαμορφώνει και το ίδιο. Βάσει αυτής της θεώρησης, ο φιλόσοφος προσεγγίζει τα κοινωνικά φαινόμενα δίνοντας έμφαση στις σχέσεις των συστατικών μερών τους και όχι στα ίδια τα συσχετιζόμενα στοιχεία. Αν πάρουμε για παράδειγμα τον θεσμό της οικογένειας, τότε, σύμφωνα με τον Λούκατς, αυτός μπορεί να καταστεί αντικείμενο γνώσης μόνο αν προηγουμένως έχει κατανοηθεί η σχέση της οικογένειας με το κράτος, την οικονομία και τους υπόλοιπους κοινωνικούς θεσμούς. Η ίδια η γνώση, τέλος, αποτελεί τόσο το αποτέλεσμα όσο και τον κινητήριο μηχανισμό της ιστορικής εξέλιξης, ενώ ο δεσμός που συνέχει τις δύο αυτές έννοιες προέρχεται από την ανθρώπινη δράση (Craib, 2011: 296-298).

Με τον όρο «πραγμοποίηση» εννοούμε τη θέαση των ανθρώπων ως πράγματα, ως αντικείμενα που μπορούν να πωληθούν και να αγοραστούν. Η πραγμοποίηση συνιστά, μπορούμε να πούμε, μια προέκταση της μαρξικής αλλοτρίωσης σε όλο το κοινωνικό φάσμα. Στον Μαρξ η αλλοτρίωση προέκυπτε από την εμπορευματική χρήση της εργασίας και αφορούσε μόνο τους παραγωγούς. Στον Λούκατς τώρα, η εμπορευματική μορφή, αν και εκκινεί από την παραγωγική διαδικασία δεν εμμένει σε αυτή αλλά αντικειμενοποιείται, γίνεται δομικό στοιχείο της κοινωνίας και διεισδύει σε όλες τις ανθρώπινες συμπεριφορές. Ο κοινωνικός κόσμος καθίσταται έτσι μία αλλοτριωμένη ολότητα, καθώς όλες οι κοινωνικές σχέσεις ερμηνεύονται ως εμπορεύματα, ακόμα και η ίδια η κοινωνία αναπαράγεται ως εμπόρευμα. Η τυποποίηση και ο προγραμματισμός, διαβάζουμε στο *Η πραγμοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου*, δεν περιορίζονται μόνο στο εργοστάσιο, αλλά καλύπτουν ολόκληρο τον

αστικό κόσμο και «η μοίρα του εργάτη γίνεται η γενική μοίρα ολόκληρης της κοινωνίας» (Lukacs, 2006: 44). Ας δούμε λίγο πιο αναλυτικά πως συμβαίνει αυτό. Αρχικά, ο εξορθολογισμός της εργασίας οδηγεί στον κατακερματισμό της σε μετρήσιμα, ορθολογικά συστήματα, έτσι ώστε τα αποτελέσματά της να μπορούν να υπολογιστούν. Έτσι, οτιδήποτε βρίσκεται έξω από τη σφαίρα του υπολογισμού αποκόπτεται από αυτή την εξορθολογισμένη εργασιακή δραστηριότητα, με αποτέλεσμα ο εργάτης να απογυμνώνεται από κάθε δημιουργική του ικανότητα και να εκτελεί συγκεκριμένες μηχανικές κινήσεις. Με τον τρόπο αυτό καταστρέφεται η σχέση του με το προϊόν που παράγει και ο εργάτης αποξενώνεται από την εργασία του, αλλοτριώνεται, όπως είδαμε και στον Μαρξ. Επειδή όμως η μορφή του εμπορεύματος βρίσκεται στη βάση της υλικής αναπαραγωγής μετατρέπεται σε δομικό συστατικό ολόκληρης της καπιταλιστικής κοινωνίας και ο αποχωρισμός της εργασιακής δύναμης από τη ζωή του εργάτη γενικεύεται σε συνολική αποξένωση του ανθρώπου από τον κοινωνικό βίο. Αυτή η επέκταση της μαρξιστικής κριτικής της αγοράς στο σύνολο της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας στηρίζεται στη θέση του Βέμπερ ότι ο εξορθολογισμός, ως μορφή κυριαρχίας, διεισδύει σε όλα τα επιμέρους συστήματα των σύγχρονων κοινωνιών (Craib, 2011: 302).

Ως συνέπεια της πραγματοποίησης ο κοινωνικός κόσμος παρουσιάζεται ως κόσμος αντικειμένων όπως το ίδιο το φυσικό περιβάλλον, ως «δεύτερη φύση», η οποία λειτουργεί ανεξάρτητα από την ανθρώπινη δραστηριότητα, όπως οι φυσικοί νόμοι και τα φυσικά φαινόμενα. Έτσι, αποδεχόμαστε την κοινωνία ως έχει, χωρίς να είναι δυνατόν να παρέμβουμε σε αυτή, όπως δεν μπορούμε να παρέμβουμε και στην πορεία ενός πλανήτη (Craib, 2011: 302). Ακόμα, η πραγματοποίηση αποκρύπτει τον δυναμικό χαρακτήρα της κοινωνικής ζωής και των κοινωνικών σχέσεων, οι οποίες, μέσα από την εξέλιξη και τη μεταβολή τους, δημιουργούν την ιστορία. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα να αντιμετωπίζουμε την κοινωνική πραγματικότητα ως ένα σύνολο από στατικά αντικείμενα τα οποία συνεχονται από σταθερές και αμετάβλητες σχέσεις, χωρίς να μπορούμε να αντιληφθούμε ότι αποτελεί μια οντότητα η οποία βρίσκεται σε συνεχή κίνηση. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν οι κοινωνικές επιστήμες, οι οποίες, μιμούμενες τις αντίστοιχες φυσικές, αναζητούν σταθερές σχέσεις στον κοινωνικό κόσμο και στη συνέχεια τις ανάγουν σε νόμους της κοινωνίας. Πέρα όμως από αυτό η πραγματοποίηση ευθύνεται και για την τάση των κοινωνικών επιστημών να διασπών την κοινωνική ολότητα σε κομμάτια μέσα από την ανάπτυξη των αντίστοιχων διαφορετικών γνωστικών αντικειμένων, όπως είναι η ιστορία, η κοινωνιολογία, η ψυχολογία κτλ (Craib, 2011: 303).

Ο ΛΟΓΟΣ ΣΤΟΝ ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ

Έχοντας ως πνευματική κληρονομιά τις παραπάνω ιδέες η Σχολή της Φρανκφούρτης επιδίωξε μια κριτική ερμηνεία της νεοτερικής κοινωνίας, αναδεικνύοντας τις αντιφάσεις και τα αδιέξοδά της. Ένα βασικό ζήτημα που έθεσε είναι πως ο Διαφωτισμός, από προοδεύουσα σκέψη, μεταμορφώνεται σε ένα ολοκληρωτικό σύστημα που επιφέρει βία, οδηγώντας τον πολιτισμό σε οπισθοδρόμηση. «Η ανθρωπότητα, αντί να εισέλθει σε αληθινά ανθρώπινες συνθήκες, βουλιάζει σε μια καινούργια μορφή βαρβαρότητας» (Horkheimer, Adorno, 1986: 11) διαβάζουμε στη

Διαλεκτική του Διαφωτισμού και το ερώτημα που τίθεται είναι γιατί. Τι είναι αυτό που ωθεί τον Διαφωτισμό να πάρει αυτή την ολοκληρωτική μορφή, αντιστρέφοντας επί της ουσίας την αρχική του πορεία προς μια ανθρώπινη κατάσταση; Είναι εξωτερικοί οι παράγοντες που στρέφουν την πορεία του διαφωτισμένου κόσμου προς μια νέα βαρβαρότητα ή πρόκειται για ένα εγγενές χαρακτηριστικό του ίδιου του διαφωτισμού; Στο ζήτημα αυτό ο Χορκχάιμερ απαντάει πως ο αντίπαλος του διαφωτισμού, εκείνος που τον εξαναγκάζει να στραφεί προς τον ολοκληρωτισμό, είναι ο ίδιος του ο εαυτός (Horkheimer, Adorno, 1986: 22,23), κάτι που σημαίνει ότι τα ολοκληρωτικά χαρακτηριστικά που συναντάμε στα ναζιστικά και φασιστικά μορφώματα της εποχής, όπως και τα στοιχεία ολοκληρωτισμού που ανακύπτουν στις καπιταλιστικές κοινωνίες του δυτικού κόσμου, ή και στα «ανατολικά» κρατικοκαπιταλιστικά καθεστώτα, είναι παράγωγα του ίδιου του διαφωτισμού. Αναζητώντας το κρίσιμο σημείο που αντέστρεψε την πορεία του διαφωτισμού από την πρόοδο στον ολοκληρωτισμό και τη βαρβαρότητα, ο Χορκχάιμερ ταυτίζει αυτή την αλλαγή κατεύθυνσης με την έκπτωση του αντικειμενικού λόγου σε μέσο εξουσίας. Ο νεοτερικός άνθρωπος, υποστηρίζει, στην προσπάθειά του να απελευθερωθεί από τους φόβους του, σταμάτησε να βλέπει τη φύση ως δημιουργήμα του θεού και τη θεώρησε ως εργαλείο, ως πρώτη ύλη μέσω της οποίας μπορούσε να επιτύχει τους στόχους του. Όμως, όσο περισσότερο προσπαθούσε να εξασφαλίσει την κυριαρχία του πάνω σε αυτή και να εξορθολογίσει τις ανθρώπινες σχέσεις, τόσο περισσότερο γινόταν ο ίδιος δέσμιος αυτής της ορθολογικότητας, καθώς καθυποτασσόταν σε μια μετρησιμότητα του κόσμου η οποία αφάνιζε τον ατομικό του χαρακτήρα (Horkheimer, 1987: 161). Αλλά πριν περάσουμε σε μια αναλυτική περιγραφή του εργαλειακού λόγου και των συνεπειών του στη νεοτερική κοινωνία ας αναφερθούμε στον λόγο όπως αυτός εκλαμβάνόταν πριν την έλευση του διαφωτισμού.

1. Ο ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ

Ο αντικειμενικός λόγος είναι μια εγγενής αρχή της πραγματικότητας. Αποτελεί μια δύναμη, όχι μόνο στο πνεύμα του ατόμου αλλά και στον αντικειμενικό κόσμο, στις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων και μεταξύ των κοινωνικών τάξεων, στους κοινωνικούς θεσμούς, στη φύση και τις εκφάνσεις της (Horkheimer, 1987: 14,15). Θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ένα υπερατομικό εγώ το οποίο περιέχει την ιδέα της ελεύθερης συμβίωσης και της αλληλεγγύης, ως μια αληθινή καθολικότητα (Horkheimer & Adorno, 1986: 102). Είναι αυτό για το οποίο ο Ιωάννης έγραφε: «Εν αρχή ην ο Λόγος, και ο Λόγος ην προς τον Θεόν, και Θεός ην ο Λόγος» (Κατά Ιωάννην, 1,1). Μεγάλα φιλοσοφικά συστήματα της αρχαιότητας, όπως αυτά του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα, ήταν θεμελιωμένα πάνω σε μία τέτοια θεώρηση του λόγου, αποσκοπώντας στην ανάπτυξη ενός συνεκτικού συστήματος όλων των όντων, συμπεριλαμβανομένου του ανθρώπου και των επιδιώξεών του. Το πόσο λογικός θεωρούταν κανείς μπορούσε να προσδιοριστεί σύμφωνα με την αρμονία του με αυτή την ολότητα, η αντικειμενική δομή της οποίας αποτελούσε το μέτρο για τις σκέψεις και τις πράξεις των ατόμων. Η θεωρία του αντικειμενικού λόγου περιείχε έννοιες σχετικές με το υπέρτατο καλό, το ανθρώπινο πεπρωμένο και τον τρόπο πραγματοποίησης απώτατων σκοπών. Μέσα από έναν τέτοιο λόγο μπορούσε κανείς να αξιολογήσει τους σκοπούς και να τους καθορίσει. Ο Σωκράτης υποστήριζε ότι ο αντικειμενικός λόγος νοείται ως οικουμενική επίγνωση η οποία καθορίζει τις πεποιθήσεις, ρυθμίζει τη σχέση μεταξύ των ανθρώπων, αλλά και μεταξύ

ανθρώπου και φύσης (Horkheimer, 1987: 14,15,20,21). Οι στωικοί ταύτιζαν τον αντικειμενικό λόγο με τη φύση, εσωτερική και εξωτερική και κήρυτταν ότι καλό είναι αυτό που είναι εύλογο, δηλαδή σύμφωνο με τον λόγο. Πίστευαν ότι ο θεός είναι ήδη καλός από τη φύση του γιατί βρίσκεται σε απόλυτη αρμονία με τον λόγο, η καλύτερα, είναι ο ίδιος λόγος, ενώ ο άνθρωπος γίνεται καλός με την άσκηση. Ως τέλεια έκφανση του λόγου θεωρούσαν την αρετή, από την οποία απέρρεαν η φρόνηση, η σωφροσύνη, η ανδρεία και η δικαιοσύνη (Κούρφαλη, 2013: 133-138).

Στα νεότερα χρόνια οι πρωτοπόροι του αστικού πολιτισμού, οι οποίοι προερχόταν από την ανερχόμενη μεσαία τάξη, διακήρυξαν ομόφωνα ότι ο λόγος διαδραματίζει κυρίαρχο ρόλο στην ανθρώπινη συμπεριφορά και όρισαν ως κατάλληλη νομοθεσία αυτή που οι νόμοι της υποτάσσονταν στον λόγο (Horkheimer, 1987: 19,20). Ο λόγος θεωρήθηκε ως ρυθμιστική αρχή των προτιμήσεών μας και της σχέσης μας με τη φύση και τους άλλους ανθρώπους, ως μια οντότητα, μια πνευματική δύναμη που ζούσε μέσα σε κάθε άτομο. Αυτή η δύναμη ελάμβανε την ισχύ ανώτατου κριτή, ο οποίος βρίσκεται πίσω από τις ιδέες και τα πράγματα στα οποία οφείλουμε να αφιερώσουμε τη ζωή μας. Σε όλα τα φιλοσοφικά συστήματα του αντικειμενικού λόγου υπήρχε η πεποίθηση ότι είναι δυνατή η ανακάλυψη μιας θεμελιώδους και περικλείουσας τα πάντα δομής της ύπαρξης από την οποία απορρέει η σύλληψη του ανθρώπινου προορισμού, με την επιστήμη να θεωρείτο ως η εφαρμογή μιας τέτοιας αναστόχασης. Η φιλοσοφία του Σπινόζα, για παράδειγμα, ήταν μια προσπάθεια να αποκαλυφθεί και να επεξηγηθεί το περιεχόμενο του λόγου ως αντανάκλασης της αληθινής φύσης των πραγμάτων και του ορθού τρόπου ζωής. Ο ίδιος πίστευε πως η επίγνωση της ουσίας της πραγματικότητας, της αρμονικής δομής του αιώνιου σύμπαντος, είναι αυτό που ξυπνάει την αγάπη για αυτό το σύμπαν και ότι η ηθική συμπεριφορά καθορίζεται από μια τέτοια επίγνωση της φύσης. Τα μικρά πάθη και οι κάθε λογής φόβοι, ξένα προς τη μεγάλη αγάπη του σύμπαντος που είναι ο ίδιος ο λόγος, θα εξαφανιστούν, κατά τον φιλόσοφο, όταν η αντίληψή μας για την πραγματικότητα γίνει αρκετά βαθιά. Τέτοια συστήματα απέρριπταν κάθε επιστημολογία που υποβίβαζε την αντικειμενική βάση της επίγνωσής μας σε ένα χάος από δεδομένα και ταύτιζε την επιστήμη με την οργάνωση, την ταξινόμηση και τον υπολογισμό των δεδομένων αυτών (Horkheimer, 1987: 20-26). Αντίθετα, οι φιλοσοφίες αυτές έβλεπαν στοιχεία αλήθειας στις ευγενείς ιδέες, όπως η ταπεινοφροσύνη, η αγάπη και η δικαιοσύνη, τις οποίες «συσχέτιζαν με την ιδέα του λόγου, με τη μορφή είτε του Θεού είτε ενός υπερβατικού νου, είτε ακόμη και της φύσης ως μια αιώνιας αρχής» (Horkheimer, 1987: 48).

2. Η ΕΚΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

Όμως κατά τη διάρκεια του 16^{ου} αιώνα η παρακμή της μεσαιωνικής εκκλησίας και η άνοδος του ουμανισμού άρχισαν να αποκόπτουν τον λόγο από τη θρησκεία. Ο λόγος απέκτησε μια μορφή αναμφίβολα πιο ανθρωπιστική, αλλά ταυτόχρονα πιο αδύναμη από τη θρησκευτική έννοια της αλήθειας, πιο υποχωρητική απέναντι στα κρατούντα συμφέροντα και πιο προσαρμόσιμη στην πραγματικότητα. Ο λόγος τώρα σήμαινε την άποψη των λογίων, οι οποίοι πίστευαν ότι οι θρησκευτικές διαμάχες δεν είχαν κανένα νόημα πέρα από το να βοηθούν τις διάφορες πολιτικές φατρίες να ανέρχονται στην εξουσία, για αυτό και τάσσονταν υπέρ μιας κοσμικής κυβέρνησης η οποία θα πρέσβευε διαφορετικές θρησκείες. Μια τέτοια κυβέρνηση θα ευνοούσε το

εμπόριο και τη βιομηχανία, θα εδραίωνε το νόμο και την τάξη και θα εξασφάλιζε στους πολίτες της ειρήνη και προστασία (Horkheimer, 1987: 24,25).

Στόχος των ουμανιστών δεν ήταν να καταργήσουν την αντικειμενική αλήθεια, αλλά να τη θεμελιώσουν ορθολογικά. Ήθελαν να δημιουργήσουν μια φιλοσοφία περί του ανθρώπου και της φύσης η οποία θα επιτελούσε διανοητικές λειτουργίες αντίστοιχες με εκείνες της θρησκείας. Όπως η εκκλησία προάσπιζε την ικανότητα, το δικαίωμα, την υποχρέωση της θρησκείας να διδάξει τους ανθρώπους πως δημιουργήθηκε ο κόσμος, ποιος είναι ο αληθινός σκοπός της ύπαρξής τους και ποια πρέπει να είναι η συμπεριφορά τους, έτσι και η φιλοσοφία προάσπιζε την ικανότητα, το δικαίωμα και την υποχρέωση του νου να ανακαλύψει την ουσία της πραγματικότητας και να αντλήσει τους σωστούς τρόπους συμπεριφοράς από αυτή την επίγνωση (Horkheimer, 1987: 25,28). Όμως αυτή η επίγνωση, η οποία θα καθόριζε η ίδια, αντί για το καθολικό δόγμα, τις ηθικές και θρησκευτικές αποφάσεις του ανθρώπου, εκλήφθηκε ως απειλή από την εκκλησία, η οποία, προκειμένου να την αντιμετωπίσει, στράφηκε εναντίον της φιλοσοφίας (Horkheimer, 1987: 29). Οι φιλόσοφοι από την πλευρά τους, στην προσπάθειά τους να υπερασπιστούν τον αντικειμενικό λόγο, ξεκίνησαν και αυτοί να βάλουν κατά της θρησκείας. Έτσι όμως συνέβαλαν και οι ίδιοι, χωρίς βέβαια να το επιδιώκουν, στην ακύρωση της αντικειμενικής αλήθειας, καθώς η τελευταία ήταν συνυφασμένη, σχεδόν ταυτισμένη με τη θρησκεία. Η διένεξη αυτή κορυφώθηκε την περίοδο του διαφωτισμού και κατέληξε στον διαχωρισμό της θρησκείας και της φιλοσοφίας ως ξεχωριστών κλάδων της κουλτούρας. Η συρρίκνωση της θρησκείας σε ένα πολιτισμικό αγαθό μεταξύ πολλών άλλων σήμαινε την παρακμή του αληθινού της πνεύματος και τη διάρρηξη της σχέσης της με την αλήθεια, η οποία μέχρι τότε πιστευόταν ότι ήταν η ίδια για τη φιλοσοφία, την τέχνη και για όλες τις εκφάνσεις του ανθρώπινου πνεύματος. Με τα λόγια του ίδιου του Χορκχάιμερ, «η ουδετεροποίηση της θρησκείας ... προλείανε το έδαφος για την εξάλειψή της ως μέσου της πνευματικής αντικειμενικότητας και, τελικά, για την ακύρωση της έννοιας μιας τέτοιας αντικειμενικότητας» (Horkheimer, 1987: 29). «Ο Λόγος ως όργανο για την κατανόηση της αληθινής φύσης της πραγματικότητας και για τον προσδιορισμό των αρχών που καθοδηγούν τις ζωές μας κατέληξε να θεωρείται ξεπερασμένος ... Ο λόγος, ως κινητήρια δύναμη ηθικής και θρησκευτικής διόρασης αυτοκαταστράφηκε» (Horkheimer, 1987: 30).

Η διαμάχη θρησκείας και φιλοσοφίας οδήγησε στον κατακερματισμό της κουλτούρας και στη μεταφορά του πρότυπου του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας στη ζωή του πνεύματος. Κάθε πολιτισμική επικράτεια, είτε αυτή ήταν η θρησκεία, είτε η φιλοσοφία, διακήρυττε τη δική της υποκειμενική θεώρηση περί του λόγου, με αποτέλεσμα ο τελευταίος να χάνει την αντικειμενικότητα του και να απομακρυνθεί από την αλήθεια. Αλλά υπήρχαν και άλλες αιτίες για την έκπτωση του λόγου στην υποκειμενικότητα. Μια από αυτές αποτέλεσε η Μεταρρύθμιση. Όπως και η φιλοσοφία, η Μεταρρύθμιση στόχευε να διδάξει στους ανθρώπους τον αντικειμενικό λόγο και να τους απελευθερώσει από τους δεσποτικούς μηχανισμούς της αυτοσυντήρησης και του ωφελιμισμού. Άσκησε τους πιστούς στο να υποτάσσουν τη ζωή τους σε απώτερους σκοπούς και να απορρίπτουν τη στιγμιαία απόλαυση. Όμως η συνεχής απαίτησή της για εντατικοποίηση της εργασίας σήμαινε και τον συνεχή εξορθολογισμό της τελευταίας, κάτι που είχε ως αποτέλεσμα την αυτονομία του ίδιου του λόγου και την ανεξαρτητοποίησή του από την ανθρώπινη βούληση, όπως είδαμε και στην Βεμπεριανή ανάλυση του Προτεσταντισμού. Το γεγονός αυτό οδήγησε στη

συμμαχία της Μεταρρύθμισης με το ανερχόμενο οικονομικό σύστημα και ενδυνάμωσε την εξάρτηση των ανθρώπων από τον κόσμο των πραγμάτων. Έτσι, ενώ πριν οι άνθρωποι εργαζόνταν για να σώσουν την ψυχή τους τώρα παρακινούνταν «στην εργασία για την εργασία, στο κέρδος για το κέρδος, στην ισχύ για την ισχύ» (Horkheimer, 2005: 32).

Ας ξαναγυρίσουμε όμως στον Διαφωτισμό, καθώς την περίοδο εκείνη ο αντικειμενικός λόγος βρέθηκε σε βαθιά κρίση. Γιατί μπορεί από τη μία πλευρά η σκέψη να απέκτησε κριτική ικανότητα απέναντι στις προκαταλήψεις και τις υπαγορεύσεις, από την άλλη όμως απομακρύνθηκε περισσότερο από ποτέ από τη σύλληψη των αντικειμένων όπως αυτά είναι και αυτοϊκανοποιούταν κατατάσσοντας και ταξινομώντας υποθετικά δεδομένα. Αυτοπεριοριζόμενος στο να θεωρεί τα αντικείμενα σαν μια πολλαπλότητα ο λόγος μετατράπηκε σε προσθετική μηχανή, σε απλό μέσο για την καταγραφή και την ερμηνεία των ποσοτικών εκφράσεων των αντικειμένων αυτών (Horkheimer, 2005: 27). Ένας τέτοιος λόγος θεωρούσε ολόκληρη τη φύση σαν ένα εργαλείο, το οποίο χρησιμοποιεί ο άνθρωπος για να ικανοποιήσει τα ατομικά του συμφέροντα. Και αν μέχρι τότε η ιδέα του ατομικού συμφέροντος θεωρούταν ως μια μερική μόνο, περιορισμένη έκφραση μιας οικουμενικής ορθολογικότητας, βαθμιαία υπερίσχυσε και τελικά επιβλήθηκε σε βάρος όλων των άλλων κινήτρων που θεωρούνταν θεμελιώδη για την εύρυθμη λειτουργία μιας κοινωνίας (Horkheimer, 1987: 32). Χαρακτηριστικό της βασισμένης στο ίδιο συμφέρον σκέψης, αλλά και της εμπορευματοποίησης των κοινωνικών σχέσεων αποτελεί ο καντιανός ορισμός του γάμου ως συμβολαίου αμοιβαίας κατοχής των σεξουαλικών οργάνων. «Με τον Καντ», γράφει ο Χορκχάιμερ, «το σεξ γίνεται μια ιδιοκτησία η οποία διαθέτει ανταλλακτική αξία» (Horkheimer, 2005: 48).

Τον 19^ο αιώνα η επέλαση της διαφωτισμένης σκέψης συνεχίστηκε και ο αντικειμενικός λόγος δέχτηκε ένα ακόμα πλήγμα, αυτή τη φορά από τον θετικισμό. Ο θετικισμός συνιστά μια φιλοσοφική θεώρηση η οποία αποδέχεται κάτι ως αληθές μόνο όταν αυτό μπορεί να επαληθευτεί λογικά. Οι εμπνευστές αυτού του τρόπου σκέψης δεν αποδίδουν κανένα νόημα σε έννοιες όπως διαίσθηση ή ενόραση και βασίζουν τη γνώση τους αποκλειστικά στην παρατήρηση. Όμως πρόκειται για μία ανορθολογική και αντιφατική θεώρηση, καθώς η ίδια της η προαναφερθείσα αρχή δεν μπορεί να επαληθευτεί. Όταν απαιτείται μια αιτιολόγηση γιατί η παρατήρηση είναι η σωστή εγγύηση της αλήθειας οι θετικιστές, αντί να συλλογιστούν για το νόημα της και για τη σχέση της με την αλήθεια, στρέφονται δογματικά σε αυτή και απλώς περιγράφουν πώς λειτουργεί. Αγνοώντας αυτή την εγγενή στην αρχή του αντίφαση ο θετικισμός, έστω και άθελά του, διαδραμάτισε έναν δεσποτικό ρόλο στη σφαίρα της σκέψης, αιχμαλωτίζοντάς τη στα όρια του υποκειμενικού, τυποποιημένου λόγου (Horkheimer, 1987: 96,97).

Αλλά το θανάσιμο χτύπημα για τον αντικειμενικό λόγο ήρθε τον 20^ο αιώνα με την έλευση του ναζισμού και του φασισμού. Ο ναζισμός δεν υπήρξε απλώς μια πολιτική εξέλιξη την οποία ο μαρξισμός δεν μπόρεσε να προβλέψει, αλλά αποτέλεσε το τραγικό τέλος της προσπάθειας του διαφωτισμού να απελευθερώσει τον άνθρωπο από τα δεσμά των προκαταλήψεων. Στο ναζισμό ο ανθρώπινος λόγος εξέπεσε σε πλήρη ανορθολογικότητα, καθώς απελευθέρωσε όλη την εξουσιαστικότητα και την κυριαρχικότητά του, συντρίβοντας το άτομο και μετατρέποντάς το σε εργαλείο του (Horkheimer, 2005: 13). Σύμφωνα με τον Χορκχάιμερ: «ότι ο φασισμός κάνει στα θύματα που επιλέγει ως δείγματα της απεριόριστης δύναμής του φαίνεται να αψηφά κάθε

έννοια του λόγου. Τα βασανιστήρια υπερβαίνουν κάθε σύλληψη ή φαντασία οσάκις η σκέψη επιχειρεί να εννοήσει την πράξη κοκαλώνει από τη φρίκη και απομένει αβοήθητη» (Horkheimer, 2005: 51). Αυτός ο εκμηδενισμός, τόσο του λόγου όσο και του ατόμου, επεκτάθηκε και στην υπόλοιπη κοινωνία, όχι όμως μέσω της βαρβαρότητας των βασανιστηρίων, αλλά ασυνείδητα, μέσω της κοινωνικής διαδικασίας (Horkheimer, 1987: 198).

3. Ο ΕΡΓΑΛΕΙΑΚΟΣ ΛΟΓΟΣ

3.1 Τυποποίηση και Κυριαρχία

Μέσα από αυτή τη βαθιά αλλαγή αντιλήψεων που συντελέστηκε τους τελευταίους αιώνες ο λόγος τυποποιήθηκε και μετατράπηκε σε μια αφηρημένη λειτουργία της σκέψης, σε μια ψυχρή ικανότητα ταξινόμησης, υπολογισμού πιθανοτήτων, συνεπαγωγής και απαγωγής, επισημαίνει ο Χορκχάμερ. Ένας τέτοιος λόγος, υποστηρίζει, δεν αξιολογεί τους σκοπούς αλλά τους θεωρεί a priori λογικούς με την υποκειμενική έννοια, θεωρεί δηλαδή ότι εξυπηρετούν το συμφέρον του υποκειμένου σε σχέση με την αυτοσυντήρηση. Για τον φιλόσοφο, η ιδέα ότι ένας σκοπός μπορεί να είναι λογικός αυτός καθ'αυτός, δηλαδή να ενέχει αρετές τις οποίες η διόραση αποκαλύπτει, χωρίς να γίνεται αναφορά σε κάποια μορφή υποκειμενικού κέρδους είναι εντελώς ξένη στον τυποποιημένο λόγο. Ο λόγος αυτός χρησιμοποιεί την κρίση και τη σκέψη όχι για να ανακαλύψει την αλήθεια, αλλά απλώς για να συντονίσει τα κατάλληλα μέσα με τους δεδομένους σκοπούς (Horkheimer, 1987: 13,14). Δεν ασχολείται καθόλου με τα ιδεώδη και τις αρχές της ηθικής. Αυτά λογίζονται ως ζητήματα προτίμησης και επιλογής και δεν υπάρχει νόημα να μιλάμε για αλήθεια στη διαδικασία λήψης ηθικών αποφάσεων. Έννοιες όπως ισότητα, δικαιοσύνη, ανοχή και ευτυχία, οι οποίες σε προηγούμενους αιώνες θεωρούνταν εγγενείς στον λόγο, σήμερα έχουν χάσει τις πνευματικές τους ρίζες. Παραμένουν ακόμα σκοποί, αλλά δεν υπάρχει κάποια λογική αρχή που να τις συνδέει με μια αντικειμενική πραγματικότητα. Σήμερα υπάρχει μόνο μία αυθεντία, η επιστήμη, η οποία νοείται ως ταξινόμηση γεγονότων και υπολογισμός πιθανοτήτων. Προτάσεις όπως «η φιλία είναι καλύτερη από την εχθρότητα» θεωρούνται επιστημονικά μη αποδείξιμες και άρα άχρηστες, με το νόημά τους να φαντάζει τόσο κενό όσο το νόημα της πρότασης «το πράσινο είναι πιο ωραίο από το κίτρινο» (Horkheimer, 1987: 18,36). Ο λόγος έχει αποκοπεί από κάθε σχέση με ένα αντικειμενικό περιεχόμενο και έχει χάσει την ικανότητά του να το κρίνει, έχει απολέσει τον αυθορμητισμό του και την παραγωγικότητά του και έχει υποβαθμιστεί σε μια εκτελεστική αρχή που ασχολείται με το πως αντί για το τι. Έχει γίνει ένα εργαλείο, μια ανιαρή μηχανή που απλώς καταγράφει τα γεγονότα. Σύμφωνα με τον Χορκχάμερ: «όπως μια υπερβολικά συχνά ακονισμένη λεπίδα, αυτό το “εργαλείο” γίνεται υπερβολικά λεπτό και στο τέλος είναι ακατάλληλο ακόμα και για να επιτελέσει τις καθαρά φορμαλιστικές εργασίες στις οποίες έχει περιοριστεί. Αυτό βρίσκεται σε αντιστοιχία με τη γενική κοινωνική τάση καταστροφής των παραγωγικών δυνάμεων ακριβώς σε μία περίοδο τρομερής ανάπτυξης αυτών των δυνάμεων» (Horkheimer, 1987: 72).

Για τον Χορκχάμερ, ο εργαλειώδης λόγος έχει ως μοναδικό κριτήριο τη λειτουργική του αξία, την ικανότητά του να κυριαρχεί στους ανθρώπους και στη φύση. Οι έννοιες, συρρικνωμένες σε συνόψεις των χαρακτηριστικών τα οποία είναι κοινά σε

μερικά δείγματα, εκφράζουν, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, μια ομοιότητα αντί για ξεχωριστές ιδιότητες. Εκλαμβάνονται ως απλές συντημήσεις των ειδών στα οποία αναφέρονται. Η χρήση τους περιορίζεται στην τεχνική συνόψιση πραγματικών δεδομένων, ενώ οτιδήποτε άλλο θεωρείται πρόληψη. «Οι έννοιες έχουν “λειανθεί”, εξορθολογιστεί, έχουν γίνει συνταγές για την εξοικονόμηση εργασίας» (Horkheimer, 1987: 33,34). Με την εργαλειοποίησή τους οι ιδέες μετατρέπονται σε πράγματα, σε μηχανές και έτσι είναι αδύνατο να δει κανείς σε αυτές κάποιες σκέψεις με ένα δικό τους νόημα. Η γλώσσα συρρικνώνεται και αυτή σε ένα ακόμη εργαλείο μέσα στη γιγαντιαία μηχανή παραγωγής, είτε για την αποθήκευση και την επικοινωνία των πνευματικών στοιχείων της παραγωγής είτε για την καθοδήγηση των μαζών, ενώ κάθε πρόταση που δεν αντιστοιχεί σε έναν χειρισμό μέσα σε αυτή τη μηχανή θεωρείται χωρίς νόημα. Το νόημα έχει ταυτιστεί με τη λειτουργία ή το αποτέλεσμα. Συγχρόνως, η γλώσσα έχει ξανααγυρίσει στη μαγική της φάση. Όπως συνέβαινε στα χρόνια της μαγείας και των προκαταλήψεων, όπου κάθε λέξη θεωρείτο μια επικίνδυνη δύναμη που μπορούσε να καταστρέψει την κοινωνία, έτσι και σήμερα οι λέξεις, όταν δε χρησιμοποιούνται για τον υπολογισμό πιθανοτήτων ή για άλλους πρακτικούς σκοπούς, θεωρούνται ύποπτες. Σήμερα, όπως και τον μεσαίωνα, γράφει ο Χορκχάιμερ, «η αναζήτηση της αλήθειας περικόπτεται κάτω από τον κοινωνικό έλεγχο ... Οι πάντες τίθενται υπό κατηγορία για αυτά που λένε ή δε λένε. Το καθετί και ο καθένας ταξινομούνται και χαρακτηρίζονται» (Horkheimer, 1987: 35). Η σκέψη, περιορισμένη «στο επίπεδο των βιομηχανικών διαδικασιών ... έχει γίνει αναπόσπαστο μέρος της παραγωγής» (Horkheimer, 1987: 34), θεωρείται εργαλείο και είναι περιττή η αξιολόγηση των λογικών πράξεων που ενέχονται στη λογική διατύπωσή της.

Βλέπουμε λοιπόν πως για τον Γερμανό φιλόσοφο η μηχανοποίηση έχει γίνει χαρακτηριστικό γνώρισμα του νου και έχει μετατρέψει τον λόγο σε φετίχ, σε «μια μαγική οντότητα» (Horkheimer, 1987: 36). Ένας τέτοιος λόγος δεν μπορεί να αναζητήσει την αλήθεια, αλλά υποτάσσεται στις σκοπιμότητες, λειτουργώντας ως μέσο για την ικανοποίηση τους. Έτσι, μπορεί κάποιος να χρησιμοποιήσει έννοιες όπως «φύση», «φιλοσοφία» και «δικαιοσύνη» ως συνώνυμα που συνηγορούν υπέρ της καταπίεσης. Ο Χορκχάιμερ χρησιμοποιεί το παράδειγμα του Charles O' Connor, ο οποίος εργαλειοποιεί τις παραπάνω έννοιες στο όνομα του «κοινού νου» για να εκθειάσει τη δουλειά: «Η δουλειά των νέγων ... είναι δίκαιη, σώφρων και ευεργετική ... η δουλειά των νέγων διατάσσεται από τη φύση. Ενδίδοντας... στις επιταγές της υγιούς φιλοσοφίας πρέπει να ανακηρύξουμε αυτόν τον θεσμό δίκαιο», υποστηρίζει ο Connor (Horkheimer, 1987: 37-38). Τέτοια παραδείγματα δείχνουν για τον Χορκχάιμερ πως ο εργαλειακός λόγος μεταμορφώνει το ανθρώπινο υποκείμενο από μία προσωπική οντότητα με δικαιώματα και υποχρεώσεις σε ένα φορέα προσόντων και δεξιοτήτων, ο οποίος μπορεί να καταστεί αντικείμενο ακραίας εκμετάλλευσης. Αλλά το ίδιο ισχύει και για την κοινωνία, η οποία αντιμετωπίζεται όχι ως περιβάλλον προστασίας και ασφάλειας, αλλά ως πηγή κέρδους και πεδίο προαγωγής των ανθρώπινων φιλοδοξιών (Craib, 2011: 313).

3.2 Η Αυταπάτη της Προόδου

Ο Χορκχάιμερ θεωρεί πως η τυποποίηση του λόγου επηρεάζει τα ίδια τα θεμέλια του πολιτισμού, τις ίδιες της αρχές της δημοκρατίας και μάλιστα με τρόπο που δε γίνεται άμεσα αντιληπτός. Για να υπερασπιστεί αυτή τη θέση φέρνει ως παράδειγμα την αρχή

της πλειοψηφίας. Η αρχή αυτή παρουσιάζεται στα μάτια του μέσου ανθρώπου όχι μόνο ως υποκατάστατο, αλλά και ως βελτίωση του αντικειμενικού λόγου. Μπορεί δηλαδή να σκεφτεί κανείς πως αφού οι άνθρωποι είναι οι καλύτεροι κριτές των ίδιων των συμφερόντων τους, τότε οι αποφάσεις μια πλειοψηφίας είναι το ίδιο σημαντικές σε μια κοινωνία με τις διαισθήσεις ενός ανώτερου λόγου. Ωστόσο, για τον Γερμανό διανοητή, η συσχέτιση της διαίσθησης και της αρχής της πλειοψηφίας είναι απλώς φανταστική, καθώς όταν υποστηρίζουμε ότι «ένας άνθρωπος γνωρίζει καλύτερα από τον καθένα τι είναι συμφέρον για τον ίδιο» δεν μπορούμε να ξέρουμε πως αποκτήθηκε αυτή η γνώση και δεν υπάρχει κάποια λογική αρχή που να αποδεικνύει ότι η γνώση του αυτή είναι ορθή. Έτσι, η θεώρηση ότι η ίδια η πνευματική ουσία ή η ηθική συνείδηση είναι παρούσα σε κάθε άνθρωπο, η οποία συνιστά τη βάση της αρχής της πλειοψηφίας, αποτελεί για τον Χορκχάιμερ μια πεποίθηση εντελώς ανεξάρτητη από τις αποφάσεις της πλειοψηφίας. Αποστερημένη από τη λογική της θεμελίωση η αρχή της πλειοψηφίας εξαρτάται από τα συμφέροντα των ανθρώπων, τα οποία αποτελούν συναρτήσεις των οικονομικών δυνάμεων. Ο πλασματικός θρίαμβος της δημοκρατικής προόδου συνίσταται στο γεγονός πως όσο περισσότερο η κοινή γνώμη διαμορφώνεται από τα οικονομικά συμφέροντα μέσω της επιστημονικής προπαγάνδας, τόσο η πλειοψηφία παρουσιάζεται ως ο ρυθμιστής της πολιτιστικής ζωής. Και βέβαια, δεν υπάρχει καμία εγγύηση κατά της τυραννίας, καθώς αν οι οικονομικές ελίτ θεωρήσουν συμφέρον να εγκαθιδρύσουν μία δικτατορία και να καταργήσουν την αρχή της πλειοψηφίας, κανένα επιχείρημα βασισμένο στον αντικειμενικό λόγο δε θα μπορέσει να τις σταματήσει. Το μόνο που θα μπορούσε να τις αποτρέψει από μία τέτοια πράξη θα ήταν το ενδεχόμενο να πληγούν τα συμφέροντά τους και όχι η ανησυχία τους μήπως παραβιαστεί η αλήθεια, αναφέρει ο φιλόσοφος (Horkheimer, 1987: 39-42) και καταλήγει πως η αρχή της πλειοψηφίας «είναι ένας νέος Θεός, όχι όπως τη συνέλαβαν οι κήρυκες των μεγάλων επαναστάσεων, δηλαδή ως μια δύναμη αντίστασης στην παρούσα αδικία, αλλά ως μία δύναμη αντίστασης σε οτιδήποτε δεν συμμορφούται» (Horkheimer, 1987: 43-44).

3.3 Πραγμοποίηση, Πραγματισμός και Εκλαϊκευμένος Λαρβινισμός

Το επόμενο σημείο της κριτικής του Χορκχάιμερ στον εργαλειακό λόγο αφορά τη θεώρηση του τελευταίου για τη φύση. Στον εργαλειακό λόγο η φύση αντιμετωπίζεται ως απλή ύλη, υποκείμενη σε μαθηματικούς νόμους. Είναι απλώς ένα εργαλείο που ο άνθρωπος χρησιμοποιεί για να πετύχει τους στόχους του, ενώ ως φύση καθεαυτή δεν έχει κανένα νόημα. Κανένα νόημα, επίσης, δεν έχουν και οι ανθρώπινες δραστηριότητες αν αυτές δε συνδέονται με άλλους σκοπούς. Ο Χορκχάιμερ παρουσιάζει ως παράδειγμα μία βόλτα στο δάσος, η οποία θεωρείται λογική μόνο αν υπηρετεί την υγεία ή τη χαλάρωση, καταστάσεις που βοηθούν στην αναπλήρωση της εργασιακής δύναμης, οι οποίες μπορούν να επιτευχθούν και με μια απλή αντικατάσταση του περιπάτου με γυμναστικές ασκήσεις στο σπίτι. Η έννοια του φυσικού τοπίου όπως βιώνεται από έναν πεζοπόρο, η βόλτα για την τέρψη, γίνεται κενή νοήματος και αυθαίρετη. «Το τοπίο εκφυλίζεται τελείως σε τοπιογραφία» (Horkheimer, 1987: 51, 52). Αντίστοιχα, τα έργα τέχνης, τα οποία κάποτε φιλοδοξούσαν να αποκαλύψουν στον κόσμο την αλήθεια, να διατυπώσουν μια τελική κρίση, σήμερα παρουσιάζονται ως απλά μέσα υποστήριξης του οικονομικού μηχανισμού. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα που δίνει ο Craib για τις συνθέσεις του Μότσαρτ, οι οποίες, όπως αναφέρει, κάποτε μας ταξίδευαν σε έναν αρμονικό και

τέλειο κόσμο, αλλά σήμερα χρησιμοποιούνται στην κτηνοτροφία για να προκαλέσουν την παραγωγή περισσότερου γάλατος από τις αγελάδες (Craib, 2011: 318, 319). Και μπορεί η καταγωγή της πραγματοποίησης να βρίσκεται στις απαρχές της οργανωμένης κοινωνίας και της χρήσης εργαλείων, ωστόσο ο Χορκχάμερ επισημαίνει πως ο μετασχηματισμός όλων των προϊόντων της ανθρώπινης δραστηριότητας σε εμπορεύματα επιτεύχθηκε τη βιομηχανική εποχή (Horkheimer, 1987: 55). Έτσι σήμερα, μαζί με τη φύση και την τέχνη, αντικείμενα θεωρούνται και οι ίδιοι οι άνθρωποι, οι οποίοι «παρουσιάζονται στα διαγράμματα των ινστιτούτων έρευνας ως στατικό υλικό και κατανέμονται ανάλογα με το εισόδημά τους, στην κόκκινη, την πράσινη και την μπλε περιοχή» (Horkheimer, Adorno, 1986: 145).

Εκτός από την πραγματοποίηση, ο Χορκχάμερ ταυτίζει τον εργαλειακό λόγο και με τη φιλοσοφία του πραγματισμού. Ο φιλόσοφος εστιάζει στον πυρήνα της πραγματιστικής θεώρησης, δηλαδή στην πεποίθηση πως μία ιδέα δεν είναι τίποτα άλλο από ένα σχέδιο δράσης και πως η αλήθεια δεν είναι παρά η επιτυχής πραγμάτωση αυτής της ιδέας. Οι ιδέες, δηλαδή, αντιμετωπίζονται ως πράγματα και ότι παρουσιάζεται ως αλήθεια προκύπτει από την κυριαρχία πάνω στη φύση (Horkheimer, 1987: 66). Για τον Χορκχάμερ, η διδασκαλία αυτή υποστηρίζει όχι ότι οι προσδοκίες μας πραγματοποιούνται και οι πράξεις μας είναι επιτυχείς επειδή στις ιδέες μας υπάρχει μια αλήθεια, αλλά ότι οι ιδέες μας είναι αληθινές επειδή οι προσδοκίες μας εκπληρώνονται και οι πράξεις μας είναι επιτυχείς (Horkheimer, 1987: 57). Έτσι, η λογική της αλήθειας αντικαθίσταται από τη λογική της πιθανότητας, καθώς αν μια ιδέα θεωρείται σημαντική μόνο λόγω των αποτελεσμάτων της, τότε κάθε απόφαση εκφράζει μια προσδοκία με υψηλότερο ή χαμηλότερο βαθμό πραγματοποίησης. Από τη λογική αυτή, ο Χορκχάμερ συμπεραίνει πως στον πραγματισμό η πρόβλεψη δεν είναι απλώς η ουσία του υπολογισμού αλλά όλης της σκέψης ως τέτοιας. Ακολουθώντας τον δρόμο της επιστήμης, η φιλοσοφία αυτή αρνείται να ακολουθήσει μία συλλογιστική επισκόπηση της ύπαρξης και περιορίζεται σε μια παρατήρηση μελλοντικών δυνατοτήτων με στόχο να πραγματοποιηθεί το καλύτερο και να αποφευχθεί το χειρότερο (Horkheimer, 1987: 58,59). Ο πραγματισμός, θεωρώντας τα πάντα αποκλειστικά ως υποκείμενα χειρισμών, συσχετίζοντας τις ιδέες με το ανθρώπινο συμφέρον και ταυτίζοντας το νόημα τους με ένα αποτέλεσμα, επιθυμεί τη γνώση όχι χάρη αυτής της ίδιας, αλλά για την πραγματοποίηση των ανθρώπινων επιδιώξεων. Κάθε σκέψη για να έχει δικαίωμα να νοείται πρέπει να ταυτίζεται με μια σκοπιμότητα, με ένα αποτέλεσμα στην παραγωγή, ή με μία επίδραση στην κοινωνική συμπεριφορά. Έτσι, έννοιες όπως «Θεός», «ουσία», ή «ψυχή» έχουν νόημα μόνο στον βαθμό που μας κάνουν να σκεφτόμαστε και να πράττουμε, ενώ από μόνες τους, αυτές καθεαυτές, δεν μπορούν να ταυτιστούν με καμία αντικειμενική πραγματικότητα. Αν ο κόσμος φτάσει κάποτε να μην επιδεικνύει ενδιαφέρον για τέτοιες μεταφυσικές οντότητες, οι οντότητες αυτές θα είναι σαν να μην υπάρχουν. Αντίστοιχα, αν οι κοινωνικές αδικίες σταματήσουν να προσελκύουν το ενδιαφέρον των ανθρώπων θα πρέπει να συμπεράνει κανείς ότι οι έννοιες αυτών των αδικιών δεν έχουν κανένα νόημα (Horkheimer, 1987: 62). Ακόμα, σύμφωνα με τους υποστηρικτές του πραγματισμού, η μόνη οδός προς τη γνώση είναι το πείραμα, το οποίο υποκαθιστά τις θεωρητικές οδούς προς την αντικειμενική ελευθερία με τον πανίσχυρο εξοπλισμό της οργανωμένης έρευνας. Το πείραμα δηλαδή αντικαθιστά, ή καλύτερα, ταυτίζεται με τη φιλοσοφία: «Όλα τα πράγματα στη φύση ταυτίζονται με τα φαινόμενα που παρουσιάζουν όταν υποβληθούν στις πρακτικές των εργαστηρίων μας, πρακτικές τα προβλήματα των οποίων

με τη σειρά τους εκφράζουν ... τα προβλήματα και τα συμφέροντα της κοινωνίας» (Horkheimer, 1987: 65).

Αλλά, σύμφωνα με τον Χορκχάιμερ, η πιο ακραία φιλοσοφική θεώρηση που γέννησε η εργαλειακή ορθολογικότητα είναι ο εκλαϊκευμένος δαρβινισμός. Στη φιλοσοφία αυτή, υποστηρίζει, ο λόγος δε θεωρείται μια ανεξάρτητη διανοητική ικανότητα αλλά ένα όργανο της φύσης, όπως τα χέρια στον άνθρωπο, το οποίο έχει αναπτυχθεί χάρη στην προσαρμογή του στη φυσικές συνθήκες και το οποίο επιβιώνει επειδή αποδεικνύεται επαρκές εργαλείο για την κυριάρχησή τους, ιδιαίτερα όσο αφορά την αποφυγή κινδύνων και την εξασφάλιση τροφής. Η φύση θεωρείται μια παντοδύναμη και αξιοσέβαστη θεότητα που κυβερνά η ίδια τον λόγο. Έτσι, ο εκλαϊκευμένος δαρβινισμός υπονομεύει κάθε διδασκαλία, θεολογική ή φιλοσοφική, η οποία υποστηρίζει ότι η φύση εκφράζει μια αλήθεια που ο λόγος πρέπει να αναγνωρίσει (Horkheimer, 1987: 155). Αυτή η θεώρηση του λόγου ως φυσικού οργάνου δεν τον απαλλάσσει από τη ροπή προς την κυριαρχία, διότι η απάρνηση του πνεύματος έχει ως συνέπεια την απόρριψη οποιουδήποτε στοιχείου του νου που υπερβαίνει τη λειτουργία της προσαρμογής και έτσι καλό θεωρείται το καλά προσαρμοσμένο στη φύση, το οποίο όμως, ακριβώς επειδή είναι καλά προσαρμοσμένο στις δυνάμεις που το περιβάλλουν τελικά τις κυριαρχεί (Horkheimer, 1987: 156). Αποκηρύσσοντας την ίδια του την υπεροχή και προσποιούμενος ότι είναι απλώς δούλος της φυσικής επιλογής ο λόγος αυτός μπορεί επιφανειακά να φαίνεται ταπεινός μπροστά στη φύση, αλλά για τον Χορκχάιμερ είναι «ένας υπεροπτικός, πρακτικός νους, ο οποίος ποδοπατά το “άχρηστο πνευματικό”» (Horkheimer, 1987: 157) και εξουσιάζει τη φύση. Ένας τέτοιος λόγος, ψυχρός και τυφλός όπως ήταν, παρέσυρε την ανθρωπότητα στην εξέγερση των πιο πρωτόγονων ορμών της, αποκορύφωμα της οποίας υπήρξαν τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, εκεί όπου εκατομμύρια μαρτυρικοί θάνατοι δικαιολογήθηκαν ως «φυσικές απώλειες» κάποιων που απλώς δεν μπόρεσαν να προσαρμοστούν.

3.4 Η Εργαλειοποίηση των Αντικειμενικών Φιλοσοφιών

Ένα ακόμη ενδιαφέρον στοιχείο που συναντάμε στην ανάλυση του Χορκχάιμερ είναι πως με την επικράτηση της εργαλειακής ορθολογικότητας ο αντικειμενικός λόγος δεν εξαφανίστηκε, αλλά διαστρεβλώθηκε, έτσι ώστε να προσφέρει μια θεμελίωση στην ταχέως αποσυντιθέμενη ιεραρχία των γενικώς παραδεκτών αξιών. Μαζί με τις ψευδοθηρησκευτικές ή ημιεπιστημονικές θεραπείες του νου, την αστρολογία, τη μαγεία, τις φτηνές μάρκες περασμένων φιλοσοφιών όπως η γιόγκα και ο βουδισμός, οι αντικειμενιστικές φιλοσοφίες τυποποιήθηκαν από τον κοινωνικό μηχανισμό έτσι ώστε να εξυπηρετούν συγκεκριμένες χρήσεις. Ο Χορκχάιμερ θεωρεί πως η κύρια λειτουργία αυτών των αναβιωμένων φιλοσοφικών συστημάτων συνίσταται στο να συμβιβάσουν την ατομική σκέψη με τις σύγχρονες μορφές χειραγώγησης των μαζών (Horkheimer, 1987: 79,80) και φέρνει ως παράδειγμα την αναβίωση της ειδωλολατρικής μυθολογίας στη Γερμανία, τα κατάλοιπα της οποίας αποτελούσαν κάποτε μια δύναμη για αντίσταση στον αστικό πολιτισμό, εμπνέοντας τη γερμανική ποίηση, μουσική και φιλοσοφία. Αυτές οι παλιές παγανιστικές μνήμες, υποστηρίζει, παρουσιάστηκαν ξανά διαστρεβλωμένες από τον σύγχρονο κοινωνικό μηχανισμό και «χρησιμοποιήθηκαν δολίως ως στοιχεία μαζικής παιδείας» (Horkheimer, 1987: 83). Αυτή η προσαρμογή στην πραγματικότητα μέσα από τη διαστρέβλωση των παρελθουσών αντικειμενικών θεωριών αποτελεί για τον φιλόσοφο

μια βασική αιτία της παρούσας διανοητικής παρακμής και οδηγεί σε μια κατάσταση παράλογης ορθολογικότητας, με τις διδασκαλίες να «ακολουθούν η μία την άλλη τόσο γρήγορα ώστε κάθε μία να θεωρείται απλώς μία άλλη ιδεολογία» (Horkheimer, 1987: 113) και με τη σκέψη να απομακρύνεται από την αλήθεια και να εξαναγκάζεται σε μίας μορφή αυτοδικαίωσης μέσω της χρησιμότητάς της σε κάποια καθεστηκία ομάδα (Horkheimer, 1987: 80).

3.5 Η Καταστροφή του Υποκειμένου

Η θεώρηση κάθε πράγματος, κάθε έννοιας, ακόμα και του ίδιου του λόγου ως μέσου έχει καταστροφικές συνέπειες για το υποκείμενο, προειδοποιεί ο Χορκχάμερ. Ότι συνήθως θεωρείται σκοπός, πχ η υγεία, ή ο πλούτος, αντλεί το νόημά του αποκλειστικά από τις λειτουργικές του δυνατότητες, δηλαδή από την ικανότητά του να δημιουργεί ευνοϊκές συνθήκες για διανοητική και υλική παραγωγή. Αυτό επιφέρει ορθολογικότητα σε ότι αφορά τα μέσα, αλλά ανορθολογικότητα σε ότι αφορά την ανθρώπινη ύπαρξη, η οποία γενικεύεται σε ολόκληρη την κοινωνία και τους θεσμούς της. Όσο περισσότερο αντιλαμβανόμαστε τη φύση ως έναν κυκλώνα ετερόκλητων πραγμάτων, απλώς αντικείμενα σε σχέση με εμάς, τόσο χάνουμε την αυτονομία μας ως άτομα, αδειάζοντας από κάθε περιεχόμενο, μέχρι που τελικά γινόμαστε απλώς ένα όνομα που δε σημαίνει τίποτα (Horkheimer, 1987: 116). Όσο εντονότερα φροντίζει κανείς για την επιβολή του στα πράγματα, γράφει ο φιλόσοφος, «τόσο περισσότερο κυριαρχείται από αυτά, τόσο περισσότερο στερείται κάθε γνήσιου ατομικού γνωρίσματος και τόσο περισσότερο ο νους του μεταμορφώνεται σε ένα αυτόματο του τυποποιημένου λόγου» (Horkheimer, 1987: 161). Για τον Χορκχάμερ, η κυριάρχηση της εξωτερικής φύσης, την οποία ο εργαλειώδης λόγος εξασφαλίζει, απαιτεί την καθυπόταξη της εσωτερικής, ανθρώπινης φύσης και τη μεταμόρφωση του ανθρώπου σε μηχανή.

Μπροστά λοιπόν στις πιέσεις τις οποίες ασκεί πάνω του η κοινωνία, το ανθρώπινο υποκείμενο υποχρεούται να επιδείξει μεγάλο βαθμό προσαρμοστικότητας εάν θέλει να επιβιώσει. Οφείλει να μεταμορφωθεί σε ένα «αυτόματο» που αντιδρά κάθε στιγμή με την ακριβώς ενδεδειγμένη αντίδραση στις δυσκολίες της ζωής. Ο Χορκχάμερ αναγνωρίζει πως αυτή η προσαρμοστικότητα δεν αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα της νεοτερικής εποχής, αλλά προϋπήρχε σε όλη τη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας. Ωστόσο, τονίζει πως στη βιομηχανική εποχή, με την προοδευτική σκέψη να ανυψώνει την πραγματικότητα στη θέση του ιδεώδους και με τις οικονομικές συνθήκες να έχουν μετατραπεί σε τυφλές φυσικές δυνάμεις, η προσαρμοστικότητα έχει γίνει εσκεμμένη και ολική, λειτουργώντας ως πρότυπο για κάθε νοητό τύπο υποκειμενικής συμπεριφοράς. Όσα περισσότερα τεχνάσματα επινοεί ο άνθρωπος προκειμένου να κυριαρχήσει τη φύση, τόσο περισσότερο πρέπει να προσαρμοστεί σε αυτά και να τα υπηρετεί πιστά ώστε να εξασφαλίσει την αυτοσυντήρησή του. Ο ίδιος ο λόγος έχει γίνει ταυτόσημος με αυτή την ικανότητα προσαρμογής, κάτι που έχει ως αποτέλεσμα την απογύμνωση του ανθρώπινου υποκειμένου από κάθε ουσία, εκτός από την προσπάθειά του να μετατρέψει το κάθε τι σε μέσο για τη συντήρησή του, καθώς και την απογύμνωση της φύσης, η οποία υποβαθμίζεται σε απλή ύλη, σε ένα «πράγμα» προς κυριάρχηση (Horkheimer, 1987: 118-121).

Αυτή η πραγματοποιημένη πραγματικότητα κάνει την κάθε έννοια που υπαινίσσεται σχέσεις μη πραγματιστικές να θεωρείται ανόητη και ύποπτη. Για

παράδειγμα, όταν ένας άνθρωπος καλείται να θαυμάσει ένα πράγμα ή να αγαπήσει κάποιον για αυτό που είναι, χωρίς τα συναισθήματα του να συνδέονται με κάποιον συγκεκριμένο σκοπό, τότε ο άνθρωπος αυτός οσμίζεται συναισθηματικότητα και υποπτεύεται ότι κάποιος τον κοροϊδεύει. Ακόμα και η ίδια η έννοια της «αντικειμενικής αλήθειας» θεωρείται ύποπτη (Horkheimer, 1987: 126). Αν κανείς θελήσει να αναζητήσει την αλήθεια η ζωή του θα είναι ζωή συγκρούσεων, καθώς τα ιδανικά του θα έρχονται σε αντίθεση με την αρχή της πραγματικότητας, η οποία επιτάσσει την παραίτηση από τις επιθυμίες του και την υποταγή του στο κοινωνικό σύστημα. Ακόμα, θα πρέπει να είναι έτοιμος να εκτεθεί στον κίνδυνο της απόλυτης μοναξιάς, διότι στην αναζήτησή του αυτή δε θα είναι σε κανέναν χρήσιμος (Horkheimer, 1987: 139). Για αυτό και οι περισσότεροι ταυτίζουν τον λόγο με την κυριαρχία – αντί της αλήθειας - και ασπάζονται οικειοθελώς τον νόμο του ισχυρότερου. Ολόκληρη η ζωή τους αποτελεί μια προσπάθεια να καταπιέσουν τη φύση, ανθρώπινη και μη, και να ταυτιστούν με τα υποκατάστατά της, δηλαδή τη φυλή, την πατρίδα, τις κλίκες και την παράδοση. «Για αυτούς όλες αυτές οι λέξεις σημαίνουν το ίδιο πράγμα – την ακαταμάχητη πραγματικότητα την οποία κανείς πρέπει να τιμά και να υπακούει» (Horkheimer, 1987: 140,141). Αυτή η διατήρηση του υπάρχοντος ως έχει, η οποία αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα του εργαλειακού λόγου, επιτυγχάνεται μέσω της μίμησης. Οι μάζες, κυριαρχούμενες από τις κοινωνικές ελίτ, αντιδρούν με μία αμείλικτη επιθυμία να καταπιέσουν και οι ίδιες, διότι, όπως γράφει ο Χορκχάιμερ, «η εξουσία είναι το μοναδικό πράγμα που σέβονται και, άρα, προσπαθούν να αντιγράψουν», (Horkheimer, 1987: 148) ενώ η επιθυμία τους αυτή χρησιμοποιείται στη συνέχεια από τις ίδιες ελίτ για την αναπαραγωγή του κοινωνικού συστήματος (Horkheimer, 1987: 144). Με βάση τα παραπάνω, ο φιλόσοφος οδηγείται στο συμπέρασμα πώς ο σύγχρονος άνθρωπος δε διαφέρει και πολύ από τον μεσαιωνικό του πρόδρομο, παρά μόνο στην επιλογή θυμάτων: «Οι πολιτικοί απόβλητοι ... και ... οι εκκεντρικές θρησκευτικές ομάδες ... έχουν πάρει τη θέση των μαγισσών, των μάγων και των αιρετικών και υπάρχουν πάντα και οι Εβραίοι» (Horkheimer, 1987: 145).

Από την περίοδο του μεσοπολέμου έως και το τέλος του δεύτερου παγκοσμίου πολέμου τα καθυστερημένα γερμανικά κοινωνικά στρώματα αποτέλεσαν το πιο ακραίο παράδειγμα υποταγής των μαζών σε αυτή την ιδιότυπη ορθολογικότητα της κυριαρχίας. Ανάμεσα στους χωρικούς, τους τεχνίτες της μεσαίας τάξης, τους μικρέμπορους και τους βιοτέχνες, τους οποίους η βιομηχανική επανάσταση είχε καταδικάσει στην ανέχεια, πολλοί επέλεξαν να συντρίψουν την ατομικότητά τους και να υποβιβαστούν σε φονξιονάριους του καθεστώτος με αντάλλαγμα την πολιτική και την κοινωνική ισχύ. Οι ομάδες αυτές, χωρίς την ενεργή υποστήριξη των οποίων οι ναζί δε θα έπαιρναν ποτέ την εξουσία, υπήρξαν, σύμφωνα με τον Χορκχάιμερ, «θύματα του εργαλειοποιημένου λόγου» (Horkheimer, 1987: 151), καθώς υποτάχθηκαν σε μια ορθολογικότητα που δεν καταπίεζε απλώς τη φύση, αλλά την εκμεταλλευόταν, ενσωματώνοντας στο δικό της σύστημα τις επαναστατικές της δυνατότητες. Τελικά, η καταπιεσμένη φύση αυτών των ανθρώπων βρήκε διέξοδο στα στρατόπεδα συγκέντρωσης και στους θαλάμους αερίων, εκεί που δεν πέθανε απλώς το άτομο αλλά η ουσία του, δηλαδή ο ανθρώπινος λόγος (Horkheimer, 2005: 14).

Οι τεχνικές χειραγώγησης – προϊόντα του εργαλειακού λόγου - που χρησιμοποιήθηκαν από τους εθνικοσοσιαλιστές, συνεχίζουν να χρησιμοποιούνται σήμερα από τους οικονομικούς κολοσσούς, υπηρετώντας τον ίδιο σκοπό: την καταστροφή της ατομικότητας και την υποταγή του υποκειμένου στο κοινωνικό

σύστημα. Ο Χορκχάιμερ φέρνει ως παράδειγμα την τυφλή επανάληψη συγκεκριμένων λέξεων, η οποία χρησιμοποιούταν στα φασιστικά συνθήματα και σήμερα εφαρμόζεται στις διαφημίσεις (Horkheimer, Adorno, 1986: 192). Ο φιλόσοφος αναφέρει πως οι διαφημίσεις, όπως και όλα τα πρότυπα σκέψης και δράσης τα οποία έρχονται έτοιμα στους ανθρώπους από τους φορείς της μαζικής κουλτούρας, επενεργούν με τη σειρά τους στη μαζική κουλτούρα και την επηρεάζουν, δημιουργώντας την ψευδαίσθηση ότι είναι ιδέες των ίδιων των ανθρώπων. Για τον Χορκχάιμερ, οι ιδέες αυτές δε βασίζονται βέβαια σε κάποια αντικειμενική αρχή, απλώς αντανακλούν την πίεση του οικονομικού συστήματος. Ενός συστήματος που αρνείται να χρησιμοποιήσει τους διαθέσιμους πόρους για να τερματιστεί η κοινωνική ανέχεια, αλλά προτιμάει να επενδύει στη μαζική κατανάλωση. Ο λόγος έχει ταυτιστεί με την οικονομία και στόχος του είναι η παραγωγή ολοένα και περισσότερων ανθρώπινων αναγκών και προϊόντων (Horkheimer, Adorno, 1986: 163).

Καθώς η χρήση των διανοητικών λειτουργιών του ανθρώπινου υποκειμένου, η οποία κάποτε το οδηγούσε στην υπέρβαση της πραγματικής του θέσης, αναλαμβάνεται τώρα από τα οικονομικά τραστ, το μέλλον του ατόμου δεν εξαρτάται πλέον από τη δική του πρόνοια αλλά από τις εθνικές και διεθνείς αναμετρήσεις αυτών των οικονομικών γιγάντων, καταλήγει ο φιλόσοφος. Το άτομο, αν θέλει να επιβιώσει, οφείλει να παραιτηθεί από την αντικειμενική ιδέα της τελικής αυτοπραγμάτωσης και να αφομοιωθεί πλήρως σε κάποια ισχυρή κοινωνική ομάδα, μεταμορφώνοντας τον εαυτό του από άνθρωπο σε μέλος οργανώσεων (Horkheimer, 1987: 174,175). Επίσης, το άτομο μετατρέπεται σε άβουλο καταναλωτή χωρίς σκέψη, φαντασία και αυθορμητισμό, με τα ίδια τα προϊόντα της μαζικής κουλτούρας να αποτελούν τα μέσα για την παράλυση αυτών των μηχανισμών: «είναι έτσι κανονισμένα που χρειάζεται γρηγοράδα, ικανότητα παρατήρησης και πείρα για την πλήρη κατανόησή τους» (Horkheimer, Adorno, 1986: 148). Ο καταναλωτής «δε χρειάζεται να σκέφτεται μόνος του: το προϊόν προδιαγράφει κάθε αντίδραση» (Horkheimer, Adorno, 1986: 160). Ακόμα, το άτομο μετατρέπεται σε αντικείμενο της ίδιας του της εργασίας, αφού χάνει κάθε ίχνος δημιουργικότητας και εκτελεί μηχανικές και επαναλαμβανόμενες κινήσεις. Αλλά δεν είναι μόνο αυτό. Ο Χορκχάιμερ επισημαίνει ότι η πραγματοποίηση των ιδεών και των ανθρώπων έχει ωθήσει τον εργατικό κόσμο να υποταχθεί πλήρως στην ορθολογικότητα της κυριαρχίας και να αποδεχτεί την κοινωνία ως έχει, χωρίς να αμφισβητεί τους κανόνες της. Οι εργαζόμενοι έχουν μάθει να δέχονται την κοινωνική αδικία, ακόμη και την ανισότητα μέσα στη δική τους ομάδα ως ένα πανίσχυρο γεγονός. «Ο νους τους είναι κλειστός στο όνειρο ενός βασικά διαφορετικού κόσμου και σε έννοιες οι οποίες, αντί να αποτελούν απλές ταξινομήσεις γεγονότων, προσανατολίζονται προς την αληθινή εκπλήρωση αυτού του ονείρου» (Horkheimer, 1987: 184). Αυτή η κατάσταση υποδούλωσης δεν αφορά μόνο τις μάζες αλλά και τους οικονομικά ισχυρούς, αυτούς που κατέχουν δεσπόμενες θέσεις στο κοινωνικοπολιτικό σύστημα, οι οποίοι, προκειμένου να αντεπεξέλθουν στις απαιτήσεις των θεών της σύγχρονης κοινωνίας, δηλαδή της αποτελεσματικότητας και της αποδοτικότητας, αναγκάζονται, σύμφωνα με τον Χορκχάιμερ, να υποτάσσονται στην εξουσία την οποία ασκούν (Horkheimer, 1987: 195).

3.6 Οι Απαρχές της Εργαλειακής Ορθολογικότητας

3.6.1 Μύθος και Διαφωτισμός

Αναζητώντας τη γέννηση της εργαλειακής σκέψης ο Χορκχάιμερ στρέφεται ιστορικά στον Διαφωτισμό και φτάνει ως το μεταίχμιο μεταξύ της μυθικής και της έλλογης εποχής. Ορίζει τον διαφωτισμό ως «προοδεύουσα σκέψη», η οποία έχει ως σκοπό «να απελευθερώσει τους ανθρώπους από τον φόβο και να τους κάνει κυρίαρχους» (Horkheimer, Adorno, 1986: 19). Ο διαφωτισμός, δηλαδή, εκλαμβάνεται ως μια θεωρία εξορθολογισμού στην πορεία του ίδιου του πολιτισμού που στόχο έχει να προσφέρει στον άνθρωπο την κατάλληλη γνώση ώστε να κυριαρχήσει στις φυσικές δυνάμεις οι οποίες τον απειλούν και να εξασφαλίσει με αυτόν τον τρόπο την αυτοσυντήρησή του. Αυτή ακριβώς η τάση για έλεγχο και εξουσία πάνω στη φύση, η οποία καθιστά τη γνώση εργαλείο, εμφανίζεται για πρώτη φορά στις απαρχές της διαφωτισμένης σκέψης που, όπως είπαμε, ξεκινάει στο τέλος της εποχής του μύθου. Γίνεται έτσι σαφές πως η τάση αυτή αποτελεί εγγενές στοιχείο του διαφωτισμού. Πέρα όμως από αυτό, ο Χορκχάιμερ αναγνωρίζει μια συνάφεια μεταξύ νεωτερικότητας και μυθικής περιόδου: και οι δύο εποχές διέπονται από κοινές αφαιρετικές διαδρομές και μυθολογικές κατασκευές οι οποίες εμποδίζουν την εξέλιξη και δημιουργούν στερεότυπα. Έτσι ο διαφωτισμός θεωρείται μια μοντέρνα εκδοχή του μύθου (Horkheimer, Adorno, 1986: 28). Ας δούμε πιο αναλυτικά γιατί συμβαίνει αυτό.

Ο μύθος, στην προσπάθειά του να «εξιστορήσει ... να μιλήσει για τις Απαρχές» (Horkheimer, Adorno, 1986: 24), δηλαδή να διδάξει και να εξηγήσει, αναπαράγει του κανόνες της ορθολογικής σκέψης και έτσι βρίσκεται υπό την επιρροή της πειθαρχίας και της εξουσίας. Ακόμα, εξαιτίας της παραπάνω διαδικασίας εντοπίζουμε στον μύθο έναν βαθμό αφαίρεσης, μια μορφή ταυτιστικής σκέψης, κάτι που αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό του εργαλειακού λόγου: «Οι Θεοί του Ολύμπου δεν είναι πια άμεσα ταυτόσημοι με τα στοιχεία, αλλά τα σημαίνουν ... Οι Θεοί διακρίνονται από τα υλικά στοιχεία ως επιτομές τους. Από τώρα και στο εξής το είναι χωρίζεται στα δυο: από τη μια μεριά υπάρχει ο λόγος, ο οποίος με την πρόοδο της φιλοσοφίας ανάγεται σε μονάδα, σε απλό σημείο αναφοράς. Από την άλλη, η μάζα όλων των εξωτερικών πραγμάτων και δημιουργημάτων» (Horkheimer, Adorno, 1986: 24,25).

Τη συνάφεια μύθου και διαφωτισμού εντοπίζουμε επίσης στη νεωτερική αντίληψη της αιτιότητας, η οποία αποδίδει λογική προτεραιότητα στην αιτία σε σχέση με το αποτέλεσμα και εκφράζει μια νομοτέλεια, αναπαράγοντας έτσι τη λογική του μοιραίου που υπάρχει στου μύθους: «Όπως οι μύθοι ήδη κάνουν διαφωτισμό, έτσι και ο διαφωτισμός βυθίζεται με κάθε βήμα πιο βαθιά στη μυθολογία, η οποία παίρνει όλο το υλικό της από τους μύθους μόνο και μόνο για να τους καταστρέψει, και ως κριτής ακριβώς υποκύπτει στη γοητεία τους. Θέλει να ξεφύγει από τη διαδικασία της μοίρας και των αντιποίνων ενώ εφαρμόζει αντίποινα επί της διαδικασίας αυτής. Στους μύθους κάθε συμβάν πρέπει να εξιλεωθεί για το ότι συνέβη. Και αυτό ακριβώς γίνεται στο διαφωτισμό: μόλις συμβεί το γεγονός, μηδενίζεται» (Horkheimer, Adorno, 1986: 28).

Στον μύθο, τέλος, η πραγματικότητα εννοείται ως μια ολόκληρη ομοιογενής, στατική και επαναληπτική, η οποία μοιάζει με τη νεωτερική κοινωνική πραγματικότητα όπως παρουσιάζεται από τη σύγχρονη επιστήμη, δηλαδή ως «απλή αμεσότητα» και άρα δεδομένη και αυθύπαρκτη: «Η σκέψη, που έχει αναχθεί σε μαθηματικό μηχανισμό υποδηλώνει πως ο κόσμος έχει γίνει κριτήριο της αξίας της ... Ο μαθηματικός

φορμαλισμός, που έχει ως εργαλείο του τον αριθμό, την πιο αφηρημένη μορφή των άμεσων δεδομένων, κρατάει τη σκέψη στην καθαρή αμεσότητα. Το γεγονός έχει την τελευταία λέξη, η γνώση αρκείται στην επανάληψή του, η σκέψη ανάγεται σε απλή ταυτολογία. Όσο περισσότερο υποτάσσεται στο υπάρχον ο διανοητικός μηχανισμός, τόσο περισσότερο αρκείται να το αναπαράγει τυφλά. Έτσι ο διαφωτισμός ξανασυναντά τη μυθολογία από την οποία ποτέ δεν μπόρεσε να απαλλαγεί ... Ο κόσμος ως γιγάντια αναλυτική κρίση ανήκει στο ίδιο είδος με τον κοσμικό μύθο που συνέδεε την εναλλαγή του φθινόπωρου και της άνοιξης με την αρπαγή της Περσεφόνης» (Horkheimer, Adorno, 1986: 43,44).

3.6.2 Οδυσσέας: Το Αρχέτυπο του Νεοτερικού Υποκειμένου

Ο Χορκχάιμερ ανέδειξε τη συσχέτιση του διαφωτισμού με τον μύθο μέσα από το ομηρικό έπος *Οδύσσεια*. Στο έργο *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, το οποίο συνέγραψε με τον Τέοντορ Αντόρνο (1903-1969), η *Οδύσσεια* παρουσιάζεται ως αλληγορία της νεοτερικότητας, ενώ ο Οδυσσέας «εμφανίζεται ως πρωτότυπο του αστικού ατόμου» (Horkheimer, Adorno, 1986: 61) καθώς, σύμφωνα με τους συγγραφείς, είναι το πρώτο υποκείμενο της μυθολογίας που επιδιώκει να απεμπλακεί από την εξουσία των δυνάμεων του μύθου. Στην προσπάθειά του να επιστρέψει στην πατρίδα και στη «σταθερή ιδιοκτησία», ο Οδυσσέας πρέπει να περάσει με επιτυχία όλες τις περιπέτειες, οι οποίες συνιστούν επικίνδυνους δελεασμούς που τον αποσπών από την τροχιά της λογικής. Γνωρίζοντας ότι αν ακολουθήσει τις ενορμήσεις και τα ένστικτά του θα οδηγηθεί στην καταστροφή, ο αρχετυπικός ήρωας ασπάζεται την εργαλειακή ορθολογικότητα ως κυρίαρχη στάση και, όπως οι σύγχρονοι αστοί, γίνεται πανούργος προκειμένου να επιβιώσει. Αλλά στην προσπάθειά του να κυριαρχήσει στη φύση και να επιβληθεί στις μυθικές δυνάμεις αποξενώνεται από τη δική του εσωτερική φύση και χάνει τη συνείδησή του: «Από τη στιγμή που ... αποσπάται από την επίγνωση ότι είναι και ο ίδιος φύση όλοι οι σκοποί για τους οποίους διατηρείται στη ζωή - η κοινωνική πρόοδος, η ανάπτυξη όλων των υλικών και πνευματικών δυνάμεων, και ακόμα και η ίδια η συνείδηση - εκμηδενίζονται και ο ενθρονισμός του μέσου ως σκοπού, που στον προηγμένο καπιταλισμό έχει ολοκάθαρα τα χαρακτηριστικά της τρέλας, διαφαίνεται ήδη στην προϊστορία της υποκειμενικότητας» (Horkheimer, Adorno, 1986: 72).

Η πανουργία του Οδυσσέα και η εξαπάτηση που αυτή περιέχει έχει τις ρίζες της στην αρχέγονη λατρεία. Σύμφωνα με τον Χορκχάιμερ, οι θυσίες προς τους Θεούς αντιπροσωπεύουν μια πρώιμη εκδοχή της ορθολογικής ανταλλαγής, καθώς χρησιμοποιούνται ως μέσα από τους θνητούς για να εξευμενίσουν την οργή τους και να τους ελέγξουν. Όμως η εξαπάτηση αυτή δε στρέφεται μόνο ενάντια στην εξωτερική φύση και τα στοιχεία της που απειλούν τη ζωή του ήρωα, αλλά και ενάντια στον ίδιο. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα με τον κύκλωπα Πολύφημο, όπου ο Οδυσσέας αρνείται την ταυτότητά του προκειμένου να αποφύγει τον θάνατο. Πιο συγκεκριμένα, όταν ο Πολύφημος ζητάει να μάθει το όνομα του Οδυσσέα, εκείνος το αποκρύπτει, απαντώντας ότι λέγεται «κανένας». Αυτή η άρνηση του ονόματός του, η απόκρυψη της ταυτότητας του, εξομοιώνει τον ομηρικό ήρωα με τον νεοτερικό υποκείμενο. Κατά αναλογία με τον Οδυσσέα ο σύγχρονος αστός, υιοθετώντας τη διαφωτισμένη εργαλειακή σκέψη, απαρνείται την ανθρώπινη ουσία του, χάνει τη μοναδικότητά του και μετατρέπεται σε ένα άβουλο αντικείμενο το οποίο υποτάσσεται στην εκάστοτε κυρίαρχη τάξη (Horkheimer, Adorno, 1986: 86).

Ακόμα πιο διαφωτιστικό ως προς τη σχέση του μυθικού υποκειμένου με τον νεότερο άνθρωπο είναι το επεισόδιο με τις σειρήνες, καθώς η ερμηνεία του άπτεται όχι μόνο του ζητήματος της υποδούλωσης της ανθρώπινης φύσης, αλλά και του ζητήματος της κοινωνικής κυριαρχίας. Οι σειρήνες αντιπροσωπεύουν το παρελθόν, τον μύθο, έναν κόσμο που κυριαρχεί ο φόβος και η δεισιδαιμονία. Το τραγούδι τους είναι ένα μήνυμα που υποδεικνύει τη συνύφανση γνώσης και απόλαυσης ως προϋπόθεση για την ανθρώπινη ελευθερία και αυτοπραγμάτωση. Αλλά το νεότερο υποκείμενο αναζητά την απόλαυση χωρίς κόστος. Για αυτό και ο πανούργος Οδυσσέας δένεται στο κατάρτι του λόγου, ώστε να ακούει το τραγούδι χωρίς όμως να μπορεί να ενδώσει στις επιθυμίες που αυτό δημιουργεί, μετατρέποντάς το έτσι «σε ένα απλό θεωρητικό αντικείμενο, σε μια τέχνη» (Therborn, 1977: 106). Βλέπουμε λοιπόν ότι η εργαλειακή ορθολογικότητα στην οποία καταφεύγει ο ήρωας στρέφεται τελικά εναντίον του, διότι τον αναγκάζει να θυσιάσει την επιθυμία του για απόλαυση και να απαρνηθεί την ένωσή του με τη φύση. Ακόμα χειρότερα είναι τα πράγματα για τους συντρόφους του, από τους οποίους ο Οδυσσέας δεν απαιτεί απλώς τον περιορισμό της απόλαυσης, αλλά την πλήρη απαγόρευσή της. Για να το καταφέρει αυτό τους βουλώνει τα αυτιά με κερί και έτσι οι σύντροφοί του παραμένουν αφοσιωμένοι στην εργασία τους, χωρίς να επηρεάζονται από το τραγούδι. Είναι απλώς οι εκτελεστές ενός σχεδίου, το οποίο έχει επινοήσει κάποιος άλλος και που αυτοί μηχανικά και επαναληπτικά διεκπεραιώνουν, λειτουργώντας ως όμοια αντίτυπα, ζευγμένα στον ίδιο ρυθμό, όπως ο σύγχρονος εργάτης στο εργοστάσιο (Horkheimer, Adorno, 1986: 77).

Συνοψίζοντας, στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* αναδεικνύεται η σύνδεση της ιστορικής πορείας του εξορθολογισμού του κόσμου με την αποσύνθεση της ατομικότητας μέσα από τη χρήση του λόγου ως εργαλείου. Προκειμένου το νεότερο υποκείμενο να κυριαρχήσει επάνω στη φύση των πραγμάτων και να εξορθολογίσει τις ανθρώπινες σχέσεις είναι υποχρεωμένο, ως σύγχρονος Οδυσσέας, να συντρίψει τον εσώτερο εαυτό του, να αφανίσει κάθε ατομικό χαρακτηριστικό του και να υποταχθεί σε μια διαρκή μετρησιμότητα του κόσμου. Ο ίδιος ο λόγος έχει χάσει κάθε αυτοκριτικό έλεγχο, είναι ουδέτερος προς την ποιότητα και τις σχέσεις των πραγμάτων μεταξύ τους και αφιερώνει όλη του την ενέργεια στη δημιουργία μια αδιάφορης μετρησιμότητας των στοιχείων που συνθέτουν την πραγματικότητα. Αυτή η αδιαφορία του προς κάθε τι ποιοτικό και η υποταγή του σε μια υπολογισιμότητα χωρίς ουσία είναι που τελικά τον συνδέει «άμεσα με τον καπιταλιστικό εξορθολογισμό της εργασίας» (Therborn, 1977: 104). Αναγκάζοντας τη φύση να παραδοθεί στις απαιτήσεις του για μετρησιμότητα των στοιχείων και εξορθολογισμό της παραγωγικής διαδικασίας, ο ανθρώπινος λόγος εκπίπτει σε πρακτικό λόγο, δηλαδή σε μια τυραννία που επιβάλλεται επάνω στο υποκείμενο και του στερεί την ικανότητα να συνδέεται με τον κόσμο και να τον μετατρέπει σε θετικό συντελεστή του δημιουργικού του μύθου. Αυτή η μετάβαση από την ανθρώπινη σχέση με τις φυσικές δυνάμεις και την ολοκλήρωση του ατομικού εγώ μέσα από τη μιμητική φύση της σχέσης αυτής στον εξορθολογισμό της φύσης και στην κυριαρχία του τυποποιημένου λόγου υπήρξε, σύμφωνα με τον Χορκχάιμερ, αναγκαία για τον διαφωτισμό (Horkheimer, 2005: 12). Και ήταν αναγκαία διότι η εξουσία αποτελεί εγγενές χαρακτηριστικό του διαφωτισμού, καθώς επίσης και το βασικό του μέσο στην πορεία προς την απελευθέρωση. Όμως, κάθε βήμα προς την εξουσία επιφέρει μια αντίστοιχη αύξηση της υποδούλωσης και κάθε προσπάθεια κυριαρχίας της φύσης βυθίζει το υποκείμενο όλο και πιο βαθιά μέσα της (Ιακώβου, 2010: 307). Για αυτόν ακριβώς τον

λόγο ο διαφωτισμός είναι καταδικασμένος να ξεπέφτει σε μυθολογία. Για αυτό γυρίζει πάντα σε εκείνη την αιωνίως επαναλαμβανόμενη φυσική κατάσταση, η οποία στη μυθική σκέψη εκλαμβάνονταν ως μοίρα, ενώ σήμερα παρουσιάζεται ως επαναλαμβανόμενος ρυθμός εργασίας. Μια κατάσταση που επιβάλλει στο άτομο να ενεργεί αυτόματα, χωρίς να σκέφτεται, μετατρέποντάς το σε υπολογιστική μηχανή και σε απρόσωπο φορέα εμπορεύσιμων αντικειμένων τα οποία διαθέτουν συγκεκριμένη οικονομική αξία. Μέσα από αυτά τα προϊόντα η πολιτιστική βιομηχανία αναπλάθει την ατομικότητα του νεοτερικού υποκειμένου και διαμορφώνει τον τρόπο που αντιλαμβάνεται την πραγματικότητα, κάτι που έχει ως αποτέλεσμα οι ανθρώπινες σχέσεις να μετασχηματίζονται σε σχέσεις μεταξύ αντικειμένων και η κοινωνία να ανεξαρτητοποιείται από την ανθρώπινη δράση και να θεωρείται αυτόνομη και αμετάβλητη (Craib, 2011: 309).

Ο ΛΟΓΟΣ ΣΤΟΝ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ

Στο προηγούμενο κεφάλαιο είδαμε ότι η φιλοσοφική θεώρηση του Χορκχάμερ συνδέει τον λόγο με τη γνώση και την κυριαρχία. Στον Χάμπερμας, τώρα, ο ορθολογισμός έχει ως βασική προϋπόθεση την επικοινωνία και η γνώση εμφανίζεται όταν μπορεί να αναγνωριστεί διωποκειμενικά ως τέτοια. Ο φιλόσοφος δεν αρνείται την ύπαρξη της εργαλειακής ορθολογικότητας, πιστεύει όμως ότι υπάρχει και μία άλλη μορφή γνώσης, η επικοινωνιακή, η οποία δεν έχει καταφέρει να αναπτυχθεί εξαιτίας της κυριαρχίας της πρώτης πάνω σε αυτή. Θεωρεί μάλιστα πως αν αυτή η μορφή μπορέσει να εξελιχθεί αυτόνομα, χωρίς την παρέμβαση του εργαλειακού λόγου, τότε το πρόταγμα του διαφωτισμού θα καταφέρει να ολοκληρωθεί (Φωτόπουλος, 2010: 333). Βλέπουμε εδώ μια διαφοροποίηση σε σχέση με τον Χορκχάμερ, ο οποίος πίστευε ότι στο νεοτερικό κόσμο η εργαλειακή ορθολογικότητα αποτελεί τη μοναδική μορφή γνώσης, δηλαδή ότι ο λόγος βρίσκεται υποταγμένος σε εργαλειακές λογικές και χρησιμοποιείται μόνο σε ορθολογικές ως προς τον σκοπό πράξεις, όπως είναι η κυριαρχία πάνω στη φύση και στους ανθρώπους. Ακόμα, ο Χάμπερμας διατείνεται ότι παρόλο που η εργαλειακή ορθολογικότητα επιφέρει κυριαρχία αποτελεί ταυτόχρονα και αναγκαία συνθήκη για την απελευθέρωση, καθώς παράγει την απαραίτητη γνώση για την εκπλήρωση των υλικών προϋποθέσεων ως προς αυτόν τον σκοπό (Craib, 2011: 342). Πιστεύει δηλαδή πως για να φτάσουμε στη χειραφέτηση θα πρέπει να συνεχίσουμε να χρησιμοποιούμε τον λόγο ως εργαλείο, αλλά παράλληλα θα πρέπει να αναπτύξουμε και εκείνη τη μορφή του η οποία βασίζεται στην επικοινωνία, όπου τα άτομα συμφωνούν πάνω σε κάποια αντικειμενικά κριτήρια. Σήμερα η μορφή αυτή έχει διαστρεβλωθεί από τις εργαλειακές αξίες του χρήματος και της εξουσίας, οι οποίες έχουν εισβάλει στις ανθρώπινες σχέσεις και τις έχουν πραγματοποιήσει (Φωτόπουλος, 2010: 333). Προκειμένου λοιπόν το διαφωτιστικό όραμα να πραγματοποιηθεί θα πρέπει η επικοινωνιακή ορθολογικότητα, η οποία διέφυγε εντελώς της προσοχής της πρώτης γενιάς της Σχολής, να απελευθερωθεί από την κυριαρχία της εργαλειακής γνώσης και να αναπτυχθεί αυτόνομα. Με την αυτόνομη ανάπτυξη του επικοινωνιακού λόγου η δράση των υποκειμένων θα βασίζεται στη συναίνεση αντί για την κυριαρχία και έτσι η ανθρωπότητα θα εισέλθει σε μια εποχή αληθινής πολιτισμικής προόδου.

1. Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ

Πώς όμως θα συμβεί αυτό; Πώς η επικοινωνιακή ορθολογικότητα θα καταφέρει να αναπτυχθεί αυτόνομα και χωρίς στρεβλώσεις; Η επιχειρηματολογία του Χάμπερμας εκκινεί από τον πρώιμο έργο του Μαρξ. Όπως έχουμε αναφέρει, ο Μαρξ ξεχώριζε το ανθρώπινο είδος από τα ζώα χάρη στην ικανότητά του να τροποποιεί το περιβάλλον στο οποίο ζει. Αυτή η μεταβολή της φύσης επιτυγχάνεται μέσω της εργασίας. Ο Χάμπερμας, τώρα, υποστηρίζει ότι ανάλογη λειτουργία με αυτή της εργασίας επιτελεί και η γλώσσα, η οποία μας δίνει τη δυνατότητα να επικοινωνούμε. Από αυτές λοιπόν τις δύο ιδιαίτερες ικανότητες του ανθρώπου, την εργασία και τη γλώσσα, απορρέουν και διαφορετικά είδη γνώσης. Η πρώτη δημιουργεί το «τεχνικό ενδιαφέρον», ήτοι το ενδιαφέρον για τη γνώση και τον έλεγχο των λειτουργιών του φυσικού κόσμου έτσι ώστε να χρησιμοποιούνται προς όφελος του ανθρώπου, ενώ η δεύτερη δημιουργεί το «πρακτικό ενδιαφέρον», το οποίο αφορά τη διάδραση μεταξύ των υποκειμένων, δηλαδή τους τρόπους με τους οποίους ερμηνεύουμε τις ανθρώπινες πράξεις, κατανοούμε τις σκέψεις και κατευθύνουμε συλλογικά τη δράση μας για την επίτευξη κοινών σκοπών (Craib, 2011: 341-343).

Από το «τεχνικό ενδιαφέρον» προέρχονται οι εμπειρικοαναλυτικές επιστήμες, εκείνο δηλαδή το είδος γνώσης που ο Χορκχάιμερ ονόμαζε «θετικισμό», υπάγοντάς τον στην κατηγορία του εργαλειακού λόγου. Σε αντίθεση όμως με τον Χορκχάιμερ, ο Χάμπερμας διατείνεται ότι αυτό το είδος της γνώσης είναι απαραίτητο στον άνθρωπο, καθώς όλοι επηρεαζόμαστε από τις λειτουργίες του φυσικού κόσμου που βρίσκονται πέρα από τον έλεγχό μας. Το πρόβλημα είναι ότι το ενδιαφέρον αυτό, το οποίο, όπως είπαμε, πραγματώνεται και αναπτύσσεται μέσα από την εργασία, έχει κυριαρχήσει έναντι του πρακτικού ενδιαφέροντος, ήτοι έχει εισβάλλει στις ανθρώπινες σχέσεις και έχει διαστρεβλώσει την ανθρώπινη επικοινωνία (Craib, 2011: 342).

Το «πρακτικό ενδιαφέρον», τώρα, γεννά ένα τρίτο είδος ενδιαφέροντος, το «χειραφετικό ενδιαφέρον», το οποίο είναι συνδεδεμένο και αυτό με τη γλώσσα και έχει ως στόχο την απελευθέρωση της διάδρασης και της επικοινωνίας από τις στρεβλώσεις του εργαλειακού λόγου. Από αυτό απορρέουν οι κριτικές επιστήμες, οι οποίες είναι θεμελιωμένες στην ικανότητα του ανθρώπου να σκέφτεται ορθολογικά και να λαμβάνει αποφάσεις βάσει επιχειρημάτων που στηρίζονται στον σεβασμό των κανόνων που διέπουν τη διάδραση. Η στρέβλωση της επικοινωνίας οφείλεται είτε στην απόκρυψη όλων των διαθέσιμων στοιχείων και επιχειρημάτων από τον άνθρωπο, είτε στον αποκλεισμό του ανθρώπου από τη διαδικασία λήψης αποφάσεων, ενώ το μέσον για την αποφυγή αυτής της στρέβλωσης είναι η εξουσία, με την έννοια του αγώνα που διεξάγεται σε όλα τα πεδία της κοινωνικής ζωής προκειμένου να υπάρχει ισότιμη συμμετοχή όλων των μελών της κοινωνίας στη λήψη των αποφάσεων (Craib, 2011: 343,344).

Με τη στροφή από την υλική στην επικοινωνιακή διάσταση της κοινωνικής δράσης η γλώσσα μετατρέπεται σε θεμέλιο της κοινωνικής θεωρίας, καθώς είναι αυτή που δημιουργεί και αναπτύσσει την επικοινωνιακή ικανότητα, χωρίς την οποία το ανθρώπινο είδος δε θα μπορούσε να επιβιώσει. Η επικοινωνιακή ικανότητα αφορά κυρίως την ομιλία, μέσω της οποίας το ανθρώπινο υποκείμενο συνδέεται με τον κόσμο. Κεντρικό ρόλο στην κατάσταση της ομιλίας κατέχουν οι αξιώσεις εγκυρότητας, οι οποίες στηρίζονται στη λογική επιχειρηματολογία. Οι αξιώσεις αυτές εγείρονται μέσω των ομιλιακών ενεργημάτων, καθιστώντας το νόημα μίας πρότασης κατανοητό, ενώ στην περίπτωση που μια αξίωση θεωρηθεί έγκυρη από όλους τους συμμετέχοντες τότε αποκτά

ένα είδος ηθικής υπόστασης το οποίο εφαρμόζεται καθολικά, καθοδηγώντας τις ανθρώπινες πράξεις και μορφοποιώντας τις κοινωνικές δομές. Περισσότερα για τις αξιώσεις εγκυρότητας και για την ηθική που απορρέει από αυτές θα πούμε στο κεφάλαιο της επικοινωνιακής δράσης. Προς το παρόν ας κρατήσουμε ότι μέσω της γλώσσας αποκαλύπτεται μια ορθολογικότητα που βασίζεται στον διάλογο και τη συναίνεση, η οποία μπορεί να οδηγήσει σε έναν ελεύθερο κόσμο, χωρίς κυριαρχία και αποκλεισμούς (Καβουλάκος, 1996: 140-145), ενώ αυτό που εμποδίζει τον λόγο να πάρει μια τέτοια μορφή, αυτό που αποτρέπει την κοινωνική δράση διαμέσου αξιακής συναίνεσης, είναι η υποκατάσταση της γλώσσας, ως μηχανισμό συντονισμού του πράττειν, από εργαλειακές αξίες, όπως το χρήμα και η ισχύς (Φωτόπουλος, 2010: 333).

Από τα παραπάνω γίνεται σαφής η απόσταση που χωρίζει τη χαμπερμασιανή θεωρία από τη θεωρία της δράσης του Βέμπερ, καθώς σύμφωνα με την τελευταία, δράση θεωρείται η ανθρώπινη συμπεριφορά την οποία ο δρών συνδέει με ένα υποκείμενο νόημα. Το νόημα αυτό δεν αποσαφηνίζεται στη βάση του μοντέλου παραγωγής γλωσσικών σημείων, ούτε συσχετίζεται με την ενδεχόμενη επίτευξη συνεννόησης μέσω της γλώσσας, αλλά με τις βλέψεις του δρώντος, ο οποίος βρίσκεται αποκομμένος από την κοινωνική σφαίρα (Ξηροπαϊδης, 1998: 120,121). Η θεώρηση αυτή, υποστηρίζει ο Χάμπερμας, διαστρεβλώνει τη σημασία της γλωσσικής επικοινωνίας, η οποία παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα της αμοιβαίας επενέργειας των δρώντων υποκειμένων, δηλαδή ως παράγωγο φαινόμενο το οποίο η θεωρία οφείλει να ανασυστήσει βάσει της φαινομενικά στοιχειωδέστερης έννοιας της πρόθεσης. Ο Βέμπερ, λοιπόν, εκκινώντας από ένα τελεολογικό - εργαλειακό πρότυπο δράσης, δεν μπορεί παρά να εγγράψει το υποκειμενικό νόημα στην πρόθεση της δράσης και όχι στη γλώσσα και την επικοινωνία, για αυτό και ταυτίζει τη διαδικασία προοδευτικού εξορθολογισμού με τη σύσταση συστημάτων ορθολογικής ως προς τον σκοπό δράσης τα οποία είναι λειτουργικά διαφοροποιημένα και με την επέκταση των κοινωνικών πεδίων που υπόκεινται σε κριτήρια εργαλειακής δράσης (Habermas, 1986: 178-180), ενώ παράλληλα συρρικνώνει τη γλώσσα στη διάσταση ενός απλού εργαλείου, το οποίο αρκείται στο να περιγράφει την πραγματικότητα. Απέναντι σε αυτή τη θεώρηση ο Χάμπερμας αντιπαραθέτει την άποψη του Βιτγκενστάιν πως το νόημα μπορεί να παραχθεί από την παρουσία ενός δεύτερου υποκειμένου, δίνοντάς της μάλιστα ιστορική διάσταση, καθώς υποστηρίζει πως το άτομο δρα στα πλαίσια της κοινής παράδοσης μίας γλωσσικής κοινότητας, η οποία δημιουργεί έθιμα, αξίες και κανονιστικά πρότυπα συμπεριφοράς (Ξηροπαϊδης, 1998: 120). Η ίδια η γλώσσα παρουσιάζεται ως δομή, η οποία συντηρείται και ανανεώνεται μέσω των διαδικασιών συνεννόησης (Ξηροπαϊδης, 1998: 122).

Η μετάβαση από τη φιλοσοφία της συνείδησης στη φιλοσοφία της γλώσσας που επιχείρησε ο Χάμπερμας μας οδηγεί σε ένα νέο ερμηνευτικό πλαίσιο για την πραγματοποίηση. Στη φιλοσοφία της συνείδησης η πραγματοποίηση συνιστά την αλλοτρίωση της ανθρώπινης υπόστασης ως αποτέλεσμα της δράσης του υποκειμένου. Το άτομο, στην προσπάθειά του να κυριαρχήσει στους ανθρώπους και στα πράγματα, σκέφτεται και πράττει εργαλειακά και έτσι χάνει τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά του. Στη φιλοσοφία της γλώσσας, τώρα, η πραγματοποίηση λογίζεται ως μία ανεπιθύμητη παρέμβαση στη σφαίρα της ορθολογικής επικοινωνίας από απρόσωπες οικονομικές και πολιτικές δυνάμεις (αγορά, πολιτική εξουσία) οι οποίες αλλοιώνουν την ουσία της και οδηγούν στην απώλεια νοήματος, στην ανομία και σε διαταραχές της προσωπικότητας. Πρόκειται δηλαδή για μια έννοια η οποία δεν απορρέει από τον ορθό λόγο και τη συνείδηση του

υποκειμένου, όπως συμβαίνει στη φιλοσοφία της συνείδησης, αλλά από την εισβολή εξωτερικών εργαλειακών μορφών στις ανθρώπινες σχέσεις. Από αυτή την άποψη η θεώρηση της φύσης και των ανθρώπων ως πράγματα μπορεί να ανατραπεί μέσω της απελευθέρωσης των δυνατοτήτων της επικοινωνιακής ορθολογικότητας, η οποία στη χαμπερμασιανή θεωρία συνιστά από μόνη της επαρκή παράγοντα για τη χειραφέτηση (Φωτόπουλος, 2010: 337-339).

2. Ο ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΚΟΣ ΛΟΓΟΣ

2.1 Η Κρίση του Ορθού Λόγου

Στη θεωρία του Χάμπερμας η κοινωνία αντιμετωπίζεται ως προϊόν της ανθρώπινης δράσης το οποίο οργανώνεται βάσει των εκάστοτε κοινωνικών κανόνων και αξιών. Στόχος του Γερμανού διανοητή είναι η εγκαθίδρυση μια καθολικής ορθολογικότητας η οποία θα εξασφαλίζει μια επικοινωνία ελεύθερη από προσκόμματα και στρεβλώσεις. Όμως πριν προχωρήσουμε σε μια ανάλυση του τρόπου με τον οποίο επιτυγχάνεται μια τέτοια επικοινωνία είναι σημαντικό να εξετάσουμε την άποψη του Χάμπερμας σχετικά με τη νεοτερικότητα, καθώς τότε δημιουργήθηκαν οι προϋποθέσεις, αλλά ταυτόχρονα και οι αγκυλώσεις για την εγκαθίδρυση του επικοινωνιακού λόγου. Ο νεοτερικός κόσμος, λοιπόν, αντιμετωπίζεται ως στάδιο κοινωνικής εξέλιξης. Το στάδιο αυτό ενδέχεται βέβαια να οδηγήσει στην καταστροφή, αλλά θεωρείται περισσότερο μία εξελικτική βαθμίδα παρά μια εκ προοιμίου συμφορά (Craib, 2011: 351). Όπως και ο Χορκχάμερ, έτσι και ο Χάμπερμας τονίζει την κυριαρχία της τεχνολογίας και του εργαλειακού λόγου στον καπιταλισμό, ενώ συναντάμε και εδώ μια ρομαντική αναπόληση της πρώιμης περιόδου του, κυρίως γιατί τότε γεννήθηκε αυτό που σήμερα αποκαλούμε «κοινή γνώμη»: οι δημόσιοι χώροι και ο συγκριτικά μεγάλος για την εποχή αριθμός των εφημερίδων και των περιοδικών δημιούργησαν για πρώτη φορά τις προϋποθέσεις για τη διεξαγωγή ενός ελεύθερου διαλόγου. Το πρόβλημα ήταν πως η ταξική δομή του πρώιμου καπιταλισμού επέτρεπε τη συμμετοχή στο δημόσιο διάλογο μόνο σε όσους διέθεταν περιουσία, οι οποίοι ήταν πολύ λίγοι, ενώ οι περισσότεροι παρέμεναν αποκλεισμένοι από τη διαμόρφωση της κοινής γνώμης. Ήταν δηλαδή το ίδιο το οικονομικό σύστημα που από τη μία πλευρά προωθούσε τη δημιουργία της δημόσιας σφαίρας και από την άλλη εμπόδιζε την εξέλιξή της (Craib, 2011: 352).

Ο σύγχρονος καπιταλισμός, τώρα, χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία του κράτους σε κάθε πεδίο της κοινωνικής ζωής. Όσο αφορά τις δημόσιες υποθέσεις, αυτές δε λογίζονται ως αντικείμενα διαλόγου και συλλογικών αποφάσεων αλλά ως «τεχνικά» προβλήματα, τα οποία δύναται να επιλυθούν μόνο από τους εκάστοτε ειδικούς του εργαλειακού λόγου (Craib, 2011: 352). Ο κρατικός έλεγχος του δημόσιου βίου προκύπτει, σύμφωνα με τον Χάμπερμας, προκειμένου να αντιμετωπιστούν οι οικονομικές κρίσεις και οι συνακόλουθες συγκρούσεις μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας. Αλλά η αυξανόμενη επέμβαση του κράτους στην κοινωνική ζωή προκαλεί έναν άλλο τύπο κρίσης, την «κρίση ορθολογικότητας». Στο σημείο αυτό και πριν προχωρήσουμε περαιτέρω στην ανάλυση της αναφερθείσας κρίσης είναι σημαντικό να αναφερθούμε στη διάκριση του Χάμπερμας μεταξύ κοινωνικής και συστημικής ολοκλήρωσης. Σύμφωνα λοιπόν με τον Γερμανό διανοητή η κοινωνική ολοκλήρωση αναφέρεται στις κοινωνικές σχέσεις που αναπτύσσουν οι άνθρωποι. Οι σχέσεις αυτές καθορίζονται από τα ίδια τα

υποκείμενα και βασίζονται στη συναίνεση. Από την άλλη πλευρά, η συστημική ολοκλήρωση αφορά τα διάφορα θεσμικά συμπλέγματα εντός των οποίων τελούμε και τους κατευθυντήριους μηχανισμούς που μας παρακινούν να δράσουμε. Πρόκειται δηλαδή για καταστάσεις οι οποίες δεν υπόκεινται στον ανθρώπινο έλεγχο και «δεν συντονίζονται υποκειμενικά» (Habermas, 1987: 150). Η κρίση ορθολογικότητας λοιπόν, για να επανέλθουμε, είναι μία συστημική κρίση, εφόσον αυτή εκδηλώνεται εξαιτίας των συνεχών δανειοληπτικών αναγκών του κράτους, οι οποίες δημιουργούν στασιμοπληθωρισμό και νομισματική αστάθεια. Πρόκειται για μία κρίση που οφείλεται στην αδυναμία του κράτους να συμβιβάσει τις ανάγκες του κεφαλαίου με αποτέλεσμα να οδηγούμαστε σε αυτό που οι μαρξιστές ονομάζουν «αναρχία της αγοράς», δηλαδή στην ανορθολογική αντίληψη ότι τα αλληλοσυγκρουόμενα ιδιωτικά συμφέροντα μπορούν να δημιουργήσουν μια δίκαιη κοινωνία (Craib, 2011: 355).

Στο πεδίο της κοινωνικής ολοκλήρωσης η «κρίση ορθολογικότητας» εκδηλώνεται ως «κρίση νομιμοποίησης», με την έννοια ότι το κράτος αδυνατεί να γεφυρώσει τις κοινωνικές αντιθέσεις και έτσι χάνει τη νομιμοποίησή του στη συνείδηση των πολιτών. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτής της διαπλοκής στα δύο επίπεδα κρίσεων αποτελούν οι πολιτικές των Ρόναλντ Ρήγκαν και Μάργκαρετ Θάτσερ, οι οποίες επίδωκαν τη δραστική μείωση της κρατικής παρέμβασης, του κρατικού δανεισμού και του πληθωρισμού στο όνομα της προάσπισης του δημόσιου συμφέροντος και της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας (Craib, 2011: 355,356).

Στον βαθμό πάντως που το πολιτικό σύστημα καταφέρνει να αντιμετωπίσει την «κρίση ορθολογικότητας», αυτή μεταφέρεται στο κοινωνικο-πολιτιστικό σύστημα, όπου εκδηλώνεται ως «κρίση κινήτρων». Ο τύπος αυτής της κρίσης είναι διαφορετικός από τους προηγούμενους ως προς το εξής: ενώ η «κρίση ορθολογικότητας» εμπίπτει στο πεδίο της συστημικής ολοκλήρωσης και η «κρίση νομιμοποίησης» ανήκει ταυτόχρονα στο πεδίο της συστημικής και στο πεδίο της κοινωνικής ολοκλήρωσης, η «κρίση κινήτρων» αναφέρεται αποκλειστικά στο πεδίο της κοινωνικής ολοκλήρωσης. Η εν λόγω κρίση συνιστά την υπονόμηση των κινήτρων του υποκειμένου για τη συμμετοχή του στο κοινωνικό σύστημα και προκαλείται από τη διόγκωση της κρατικής εξουσίας και του τεχνοκρατικού ελέγχου που απαιτούνται για την αντιμετώπιση των δυο πρώτων μορφών κρίσης. Ακόμα, παράλληλα με τη μείωση των κινήτρων που παρακινούν το υποκείμενο στον οικονομικό ανταγωνισμό, διαβρώνεται και η εργασιακή ηθική, ήτοι η εσωτερική ανάγκη που ωθεί το υποκείμενο στην εργασία, καθώς η τελευταία μετατρέπεται σε μια απρόσωπη, ομοίμορφη και μονότονη διαδικασία. Επίσης, το ισχυρό γραφειοκρατικό κράτος υπονομεύει τη δυνατότητα συμμετοχής στα κοινά με τους παραδοσιακούς τρόπους, δηλαδή τις εκλογές, τα κόμματα και τις συλλογικές οργανώσεις, ενώ χάνεται η σημασία της εκάστοτε ιδεολογίας καθώς ο κόσμος παρουσιάζεται ουσιαστικά αδιάφορος από πολιτική άποψη, τεχνοκρατικός και γκρίζος. Σε αυτή τη λογική πολλά από τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα, όπως για παράδειγμα το φοιτητικό κίνημα του 1960, μπορούν να ερμηνευτούν ακριβώς ως συμπτώματα της «κρίσης κινήτρων» (Craib, 2011: 356,357).

2.2 Η Θεωρία της «Επικοινωνιακής Δράσης»

2.2.1 Ο Βιόκοσμος

Στο έργο του *Η Θεωρία της Επικοινωνιακής Δράσης* ο Χάμπερμας επαναδιατυπώνει αυτή την προσέγγιση αποδίδοντας στην κοινωνική ολοκλήρωση μια καινούργια έννοια, αυτή του βιόκοσμου. Ο βιόκοσμος αποτελεί τον ορίζοντα των κοινωνικο-πολιτισμικών γνώσεων στον οποίο λαμβάνουν χώρα οι κοινωνικές αλληλοδράσεις. Το απόθεμα γνώσης το οποίο περιλαμβάνει είναι γλωσσικά οργανωμένο και αποτελεί τη βάση για την επίτευξη συναίνεσης. Η λειτουργία του συνεισφέρει στην ομαλή λειτουργία της κοινωνίας, καθώς δημιουργεί το πλαίσιο για επιτυχημένες πράξεις επικοινωνίας, απομακρύνοντας τις περιπτώσεις διαφωνίας. Με άλλα λόγια ο βιόκοσμος αποτελεί την ασφαλιστική δικλείδα ενάντια στον κοινωνικό διαμελισμό και στις συγκρούσεις. Με την ανάπτυξη του βιόκοσμου οι διάφορες κοινωνικές διαδικασίες αρχίζουν να αποσυνδέονται από την παράδοση και να θεμελιώνονται στην ορθολογική συναίνεση (Habermas, 1987: 120-125). Στον αντίποδα του βιόκοσμου υπάρχει το κοινωνικό σύστημα, το οποίο βασίζεται σε εργαλειακές μορφές του λόγου, όπως το χρήμα και η εξουσία. Πρόκειται για ένα «θεσμικό σύμπλεγμα που, σε ένα δεδομένο στάδιο, αγκυροβολεί τον εξελικτικά κορυφαίο μηχανισμό του στον βιόκοσμο και, ως εκ τούτου, καθορίζει το περιθώριο για πιθανές αυξήσεις της πολυπλοκότητας σε έναν δεδομένο κοινωνικό σχηματισμό» (Habermas, 1987: 168). Με τη διάκριση αυτή ο Χάμπερμας αναδιατυπώνει τον κεντρικό διαχωρισμό του Μαρξ ανάμεσα στη βάση και στο εποικοδόμημα, χωρίς όμως την αιτιοκρατία και την εργαλειακότητα που χαρακτηρίζουν το μαρξικό σχήμα, αφού σύστημα και βιόκοσμος δε συνδέονται πλέον με σχέσεις ακολουθίας, αλλά εκλαμβάνονται ως δύο τμήματα μιας δυναμικής συνάρτησης (Craib, 2011: 358). Η κριτική του Χάμπερμας επικεντρώνεται στους τρόπους που οι εργαλειακές μορφές του κοινωνικού συστήματος εισβάλλουν στον βιόκοσμο του υποκειμένου και αλλοιώνουν το σύστημα του επικοινωνιακού λόγου. Ας δούμε πως συμβαίνει αυτό.

Σύμφωνα με τον Χάμπερμας, κατά την εξέλιξη των κοινωνιών επιτελείται μία διαδικασία κοινωνικής διαφοροποίησης κατά την οποία αυξάνεται η πολυπλοκότητα των συστημάτων που σχετίζονται με την υλική αναπαραγωγή, ενώ παράλληλα εξορθολογίζονται οι κοινωνικές σχέσεις. Οι κοινωνικές σχέσεις βασίζονται σε ένα κοινό πολιτισμικό υπόβαθρο το οποίο στις αρχαϊκές κοινωνίες απέρρευε από τη θρησκεία και τα έθιμα και το οποίο διαπλεκόταν με την πολιτική και τις οικονομικές δραστηριότητες (Habermas, 1987: 158). Στις νεότερες κοινωνίες το πολιτισμικό υπόβαθρο αποκόπηκε από την παράδοση και άρχισε να βασίζεται στην ορθολογικά προσανατολισμένη συνεννόηση. Η εξέλιξη αυτή ενδυνάμωσε τις επικοινωνιακές διαδικασίες, αλλά παράλληλα δημιούργησε εργαλειακά υποσυστήματα τα οποία κατεύθυναν τις διαδικασίες αυτές σύμφωνα με το περιεχόμενο της εργαλειακής ορθολογικότητας. Όσο περισσότερο εξορθολογίζονταν οι κοινωνικές σχέσεις τόσο περισσότερο αυξανόταν η πολυπλοκότητα αυτών των συστημάτων, τα οποία, ακριβώς λόγω αυτής της πολυπλοκότητας, αυτονομούνταν από τις αξιακές δομές του βιόκοσμου και εκθεμελιώναν την επικοινωνιακή του βάση. Αυτή η μετατόπιση των διαδικασιών κοινωνικής ενσωμάτωσης από τις διαδικασίες γλωσσικής διαμόρφωσης της συναίνεσης στα εργαλειακά μέσα σηματοδοτεί τον εποικισμό του βιόκοσμου από τον εργαλειακό λόγο (Habermas, 1987: 154,183).

Η «τεχνικοποίηση του βιόκοσμου» (Habermas, 1987: 183) δεν παραμορφώνει μόνο τον βιοκοσμικό οργανισμό, αλλά επηρεάζει όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής. Αυτό συμβαίνει διότι ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου καθιστά δυνατή την αλλαγή της κοινωνικής ενσωμάτωσης σε μέσα καθοδήγησης που είναι ανεξάρτητα από τη γλώσσα. Απέναντι σε αυτή την επίθεση του συστήματος, ο βιόκοσμος αντιστέκεται, συγκροτώντας νέους θεσμούς αναπαραγωγής παραδόσεων, μορφών αλληλεγγύης και ταυτότητας, εξακολουθώντας ωστόσο να παρέχει το αναγκαίο θεσμικό υπόβαθρο στο οποίο βασίζονται οι συστημικοί μηχανισμοί. Έτσι, καθώς οι δομές του βιόκοσμου εξορθολογίζονται, οι αξίες αποκóπτονται από την αντικειμενική τους βάση και εργαλειοποιούνται. Για παράδειγμα, το δίκαιο αποκóπτεται από την ηθική και αποκτά έναν εξαναγκαστικό και επιβαλλόμενο χαρακτήρα. Γίνεται ένα «σύγχρονο, αναγκαστικό δίκαιο» που λειτουργεί ως οργανωτικό μέσο νομιμοποίησης των υποσυστημάτων της εργαλειακής δράσης, τα οποία διευθύνονται από τα μέσα του χρήματος και της εξουσίας (Habermas, 1987: 174). Αυτό μπορούμε να το διαπιστώσουμε παρατηρώντας το νομικό σύστημα μιας τυπικής δυτικοευρωπαϊκής κοινωνίας, στο οποίο εμπλέκεται αναπόφευκτα το «μέσον» της εξουσίας. Εκεί θα δούμε ότι το νομοθετικό πλαίσιο που παρέχει αυτό το νομικό σύστημα για το διαζύγιο προβλέπει την αυτόματη ανάθεση της κηδεμονίας σε έναν από του δύο γονείς (συνήθως είναι η μητέρα), αδιαφορώντας για τις ιδιαιτερότητες της κάθε περίπτωσης ή για τις προτιμήσεις των εμπλεκόμενων (Craig, 2011: 359). Παρατηρούμε δηλαδή ότι ενώ στο εσωτερικό του βιόκοσμου αναπτύσσεται μια διαδικασία αναδόμησης του περιεχομένου του, ταυτόχρονα αναπτύσσεται και μία τάση θεσμοποίησης η οποία συνδέεται με τον εξορθολογισμό των μηχανισμών κοινωνικής ενσωμάτωσης. Στα πλαίσια αυτού του ανταγωνισμού μεταξύ των μορφών κοινωνικής και συστημικής ενσωμάτωσης φτάνει μία στιγμή που οι μηχανισμοί του συστήματος επενεργούν ασφυκτικά στις δομές του βιόκοσμου και συντονίζουν τις δράσεις λειτουργικά, ακόμα και σε τομείς που η συναινετική μορφή δράσης δεν μπορεί να αποκατασταθεί. Τότε ο βιόκοσμος μετατρέπεται σε αποικία του συστήματος. Η υλική αναπαραγωγή διευρύνεται, εις βάρος της συμβολικής στο εσωτερικό του βιόκοσμου και σημαντικές πτυχές της κοινωνικής συνοχής παραδίδονται στη συστημική λογική (Habermas, 1987: 168,196,307). Εξαιτίας αυτής της αποικιοποίησης η συμβολική αναπαραγωγή του βιόκοσμου αλλοιώνεται, ξεσπούν συγκρούσεις και εμφανίζονται φαινόμενα κοινωνικής ανομίας και αποξένωσης (Φωτόπουλος, 2010: 339).

2.2.2 Η Επικοινωνιακή Δράση

Ο Χάμπερμας προτείνει ως αντίδοτο για τον εποικισμό του βιόκοσμου από το κοινωνικό σύστημα την ανάπτυξη της επικοινωνιακής ορθολογικότητας, δηλαδή της ορθολογικότητας στην οποία τα ανθρώπινα υποκείμενα έρχονται σε συμφωνία, μέσα από την επικοινωνία, για κάποια αντικειμενικά κριτήρια του λόγου, ξεπερνώντας τις εκάστοτε υποκειμενικές οπτικές. Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι η ανθρώπινη επικοινωνία αποτελεί, μαζί με την παραγωγή, μια απαραίτητη μορφή δράσης για τη διαδικασία αναπαραγωγής της ανθρώπινης ζωής. Αλλά σε αντίθεση με την παραγωγή, η δράση αυτή έχει συναινετικό χαρακτήρα και πραγματώνεται μέσα από την ομιλία (Habermas, 1997: 14). Έτσι, η ανάλυση της επικοινωνιακής ορθολογικότητας οδηγεί τον Γερμανό διανοητή στην ανάλυση των γλωσσικών ενεργημάτων, που αποτελούν το γλωσσικά διαρθρωμένο περιεχόμενο μιας συμφωνίας, η οποία θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την ανάπτυξη του επικοινωνιακού λόγου.

Τα γλωσσικά ενεργήματα χωρίζονται σε τρεις κατηγορίες: α) τα διαπιστωτικά, β) τα ρυθμιστικά και γ) τα εκφραστικά. Κάθε μία από αυτές τις κατηγορίες εκφράζει και μία διαφορετική σχέση με τον κόσμο, καθώς και μια αντίστοιχη αξίωση εγκυρότητας (ή ισχύος). Τα διαπιστωτικά ενεργήματα εκφράζουν το νόημα που παράγεται από προτάσεις που αναφέρονται σε πράγματα ή φαινόμενα με τα οποία ο ομιλητής συσχετίζεται με τον αντικειμενικό κόσμο και εγείρουν αξιώσεις αλήθειας. Τα ρυθμιστικά ενεργήματα αφορούν τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των υποκειμένων κατά τη διάρκεια της επικοινωνίας τους, εγείροντας αξιώσεις ορθότητας ως προς τους κανόνες που καθιστούν δυνατές αυτές τις σχέσεις. Τα εκφραστικά ενεργήματα, τέλος, εκφράζουν τον υποκειμενικό κόσμο των ατόμων, δηλαδή τις προθέσεις και τις αντιλήψεις τους. Στα ενεργήματα αυτά αντιστοιχεί η αξίωση ισχύος για ειλικρίνεια (Habermas, 1987: 120).

Η ταξινόμηση των γλωσσικών ενεργημάτων και η συσχέτισή τους με τις αντίστοιχες αξιώσεις ισχύος και με τις ανάλογες μορφές του κόσμου οδηγεί σε ανάλογους τύπους δράσης: α) την τελεολογική δράση, β) τη δραματουργική δράση και γ) την κατευθυνόμενη από κανόνες δράση. Στην τελεολογική δράση αντιστοιχούν τα ρυθμιστικά ομιλιακά ενεργήματα που παράγουν την ηθικο-πρακτική γνώση. Η δραματουργική δράση σχετίζεται με τα εκφραστικά ενεργήματα, τα οποία δημιουργούν την αισθητικο-πρακτική γνώση. Η καθοδηγούμενη από κανόνες δράση, τέλος, αντιστοιχεί σε κοινωνικές αξίες και οδηγεί στη συμφωνία των συμμετεχόντων μέσα από τις διαδικασίες της παράδοσης και της κοινωνικοποίησης (Habermas, 1987: 120-122).

Όσοι συμμετέχουν σε μια επικοινωνία προσανατολίζουν τη δράση τους βάσει κοινών προσδιορισμών, αναγνωρισμένων διυποκειμενικά. Αυτό που επιδιώκει κάποιος όταν ενεργεί επικοινωνιακά είναι να δημιουργήσει κοινούς στόχους με κάποιον άλλο. Υπάρχει δηλαδή ένας «ορθολογικός δεσμός» (Habermas, 1997: 23) που συνδέει τον ομιλητή με τον ακροατή, ένας δεσμός που συντονίζει τις ενέργειές τους, καθιστώντας δυνατή μία διυποκειμενική, αμοιβαία συμφωνία στα πλαίσια της γλωσσικής αλληλόδρασης. Αναλύοντας την κοινή κανονιστική υποδομή του μηχανισμού της συνεννόησης, ο Χάμπερμας την ορίζει ως «καθολική βάση ισχύος της δυνατής ομιλίας» (Habermas, 1997: 22). Πάνω σε αυτή τη βάση, υποστηρίζει, μπορούν οι άνθρωποι να διακρίνουν ποια από τις τρεις αξιώσεις ισχύος που εγείρουν κάθε φορά που επικοινωνούν μεταξύ τους μπορεί να θεματοποιηθεί. Σύμφωνα με τα παραπάνω, μπορούμε να πούμε ότι η επικοινωνιακή δράση συνιστά μια ορθολογική διαδικασία στην οποία οι άνθρωποι επιδιώκουν να αποδείξουν την ικανότητά τους να δέχονται ή να απορρίπτουν τις εγειρόμενες αξιώσεις ισχύος στη βάση ενός κοινού ορθολογικού υποβάθρου. Η συμφωνία που παράγεται μεταξύ των δυο συμμετεχόντων κατά τη διάρκεια της επικοινωνίας τους δε συνιστά απλώς μια σύμπτωση απόψεων αλλά μια ορθολογική συναίνεση η οποία στηρίζεται σε έλλογα επιχειρήματα και επιτυγχάνεται μέσω εγγυήσεων. Η συναίνεση πραγματοποιείται όταν οι συμμετέχοντες στην επικοινωνία κάνουν δεκτές τις αξιώσεις ισχύος μιας δήλωσης, οι οποίες αφορούν την αλήθεια, την ορθότητα και την ειλικρίνεια, όταν δηλαδή οι προτάσεις που διατυπώνονται επιβεβαιώνουν την κοινή ομιλιακή δομή (Habermas, 1997: 70). Σε κάθε επικοινωνιακή δράση οι άνθρωποι πρέπει να είναι σε θέση να δρουν διυποκειμενικά και να δικαιολογούν τη λεκτική τους συμπεριφορά. Αυτό δε συμβαίνει όταν κανείς απλώς εγείρει μια αξίωση ισχύος, αλλά όταν είναι σε θέση να παρουσιάσει πειστικά επιχειρήματα που να δικαιολογούν και να εγγυώνται την ισχύ και την αλήθεια των όσων λέει (Habermas, 1997: 71).

Στην περίπτωση που οι αξιώσεις ισχύος τεθούν υπό αμφισβήτηση τότε η επικοινωνιακή δράση συνεχίζεται μέσω του διαλόγου. Στον διάλογο οι συνομιλητές ελέγχουν τις αξιώσεις ισχύος μέσα από ορθολογικά επιχειρήματα. Το πλαίσιο στο οποίο συντελείται ένας διάλογος χαρακτηρίζεται από ισότητα, ισονομία και ελευθερία έκφρασης. Δεν υπάρχουν εξωτερικοί καταναγκασμοί, ούτε υποκειμενικά κίνητρα (Finlayson, 2006: 56,57). Ο μόνος καταναγκασμός είναι αυτός του καλύτερου επιχειρήματος και το μόνο αναγνωρισμένο κίνητρο εκείνο της «συλλογικής αναζήτησης της αλήθειας» (Habermas, 1997: 112). Αυτό το πλαίσιο ομιλίας, το οποίο λειτουργεί ως εσωτερική ορθολογική δομή της επικοινωνιακής πρακτικής και διασφαλίζει την αλήθεια της έλλογης συναίνεσης, ο Χάμπερμας το ονομάζει «ιδανική ομιλιακή κατάσταση». Πρόκειται για τη βάση πάνω στην οποία ικανοποιούνται διαλογικά οι αξιώσεις ισχύος της αλήθειας, της ορθότητας και της ειλικρίνειας. Στο πλαίσιο της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης υπάρχει ισότητα ως προς τις ευκαιρίες των συμμετεχόντων: όλοι μπορούν να χρησιμοποιήσουν γλωσσικά ενεργήματα, να θέσουν ερωτήσεις και να δώσουν απαντήσεις. Όλοι μπορούν να υποστηρίξουν τη γνώμη τους μέσω των αξιώσεων ισχύος. Όλοι μπορούν να εκφράσουν τα συναισθήματα και τις προθέσεις τους. Μέσω της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης η διωποκειμενική διαδικασία της κατανόησης μπορεί να επαναπροσδιοριστεί, να διατυπωθούν νέα επιχειρήματα και να προκύψει έτσι μια συνεννόηση απαλλαγμένη από την κυριαρχία (Habermas, 1997: 24).

Ο διάλογος διενεργείται σε τέσσερα επίπεδα, έτσι ώστε να υπάρχει μια συνολική αξιολόγηση των υπό συζήτηση αξιώσεων ισχύος. Στο πρώτο επίπεδο γίνεται η θεματοποίηση των ισχυρισμών που αντιστοιχούν σε δράσεις. Στο δεύτερο επίπεδο αξιολογείται η αξίωση της αλήθειας, με αναφορά σε κάτι στον αντικειμενικό κόσμο. Στο τρίτο επίπεδο γίνεται αξιολόγηση της αξίωσης της εγκυρότητας. Αξιολογούνται δηλαδή οι πολιτισμικές αξίες και οι αναγνωρισμένοι κανόνες του «πράττειν», ενώ ταυτόχρονα παράγεται ηθικοπρακτική γνώση με χειραφετικό περιεχόμενο, βάσει της οποίας νέοι και πιο δίκαιοι κανόνες αντικαθιστούν τους παλαιούς. Στο τέταρτο και τελευταίο επίπεδο αξιολογείται η αξίωση της ειλικρίνειας μέσα από την παρουσίαση του υποκειμενικού κόσμου του ομιλών.

Από τη *Θεωρία της Επικοινωνιακής Δράσης* προκύπτει λοιπόν ένα νέο, ανθρωποκεντρικό κοινωνικό σύστημα βασισμένο στην αμοιβαία συνεννόηση, τη μη κυριαρχία. Το σύστημα αυτό έχει ως επίκεντρο μια νέα ηθική η οποία δεν ενδιαφέρεται να ρυθμίσει το περιεχόμενο των κοινωνικών κανόνων, αλλά επικεντρώνεται στη διαδικασία μέσω της οποίας διαμορφώνονται οι κανόνες αυτοί (Φωτόπουλος, 2010: 335). Για τον Χάμπερμας οι ηθικοί κανόνες «δεν εμπίπτουν καν στην αρμοδιότητα της ηθικής θεωρίας» (Habermas, 1997: 109) και θεωρούνται ανεξάρτητοι από τις ομιλιακές ενέργειες: «Η κοινωνική πραγματικότητα, στην οποία αναφερόμαστε με τις ρυθμιστικές ομιλιακές ενέργειες, βρίσκεται ήδη εκ των προτέρων σε εσωτερική σχέση με τις κανονιστικές αξιώσεις ισχύος» (Habermas, 1997: 74). Αυτή η αντικειμενικότητα των κοινωνικών κανόνων είναι που οδηγεί τον φιλόσοφο στην «ηθική της επικοινωνίας» (Habermas, 1997), η οποία θεμελιώνεται στο διάλογο και στην καθολική συναίνεση: «Οι έγκυροι κανόνες πρέπει να αξίζουν την αναγνώριση όλων των θιγόμενων» (Habermas, 1997: 79,80). «Οι βασικοί κανόνες του δικαίου και της ηθικής ... πρέπει να θεωρούνται ως περιεχόμενα, τα οποία χρειάζονται θεμελίωση σε πρακτικούς διαλόγους» (Habermas, 1997: 109). Προκύπτει έτσι πως στη χαμπερμασιανή θεωρία η ηθική απομακρύνεται από τις αξίες του αντικειμενικού λόγου της κλασικής κριτικής θεωρίας, γίνεται φορμαλιστική

και συνδέεται με πρακτικούς κανόνες, η εγκυρότητα των οποίων καθορίζεται από την καθολική συναίνεση των υποκειμένων (Habermas, 1997: 117,118).

3. Η ΔΗΜΟΣΙΑ ΣΦΑΙΡΑ

Ποιο είναι όμως το κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου θα καταστεί δυνατή η απαγκίστρωση του επικοινωνιακού λόγου από τις εργαλειακές μορφές του συστήματος; Στην ανάλυσή μας για την κρίση του ορθού λόγου είδαμε ότι ο Χάμπερμας αναφέρεται με νοσταλγία στην πρώιμη φάση του καπιταλισμού και στο φαινόμενο της δημοσιότητας, το οποίο εμφανίστηκε τότε για πρώτη φορά. Αυτό συμβαίνει γιατί ο φιλόσοφος θεωρεί τη δημοσιότητα ως τον ιδανικό καμβά για την ανάπτυξη της επικοινωνιακής ορθολογικότητας, καθώς εκεί υπερισχύει το κύρος του καλύτερου επιχειρήματος και όχι η κοινωνική θέση, οι νόμοι της αγοράς ή οι νόμοι του κράτους. Όπως λέει και ο Χέγκελ, «αυτό που πρέπει να ισχύει τώρα δεν ισχύει πια βάσει της εξουσίας, ελάχιστα βάσει συνήθειας και εθίμου, αλλά βάσει κατανόησης και επιχειρημάτων» (Habermas, 1997: 189).

Ο Χάμπερμας, στην προσπάθειά του να αναδείξει τη χειραφετική πλευρά του δημόσιου λόγου, παραθέτει την άποψη του Καντ σχετικά με τον Διαφωτισμό. Ο Καντ ορίζει ως διαφωτισμένη σκέψη την αυτόνομη σκέψη, δηλαδή την ελεύθερη μεταχείριση του ανθρώπινου νου, χωρίς την καθοδήγηση κάποιου άλλου. Αλλά για να μπορέσει κάποιος να φτάσει σε αυτή την πνευματική ωριμότητα χρειάζεται να απαλλαγεί από τα δόγματα και τις φόρμουλες τα οποία έχουν δημιουργήσει για αυτόν οι «κηδεμόνες» της ανθρωπότητας, δηλαδή η εκκλησία και το κράτος. Εδώ ακριβώς βρίσκεται η συμβολή της δημοσιότητας, καθώς ένας άνθρωπος από μόνος του είναι δύσκολο να πετύχει αυτή την «έξοδο» από την ανωριμότητα, ενώ αντίθετα ένα κοινό έχει μεγαλύτερες πιθανότητες να τα καταφέρει, διότι εκεί πάντα θα βρίσκονται άνθρωποι με ανεξάρτητη σκέψη. Για τον διαφωτισμό λοιπόν, καταλήγει ο Καντ, χρειάζεται ελευθερία, και κυρίως ελευθερία του να κάνει κανείς δημόσια χρήση της έλλογης δύναμής του (Καντ, 2014: 47,48).

Η πιο σημαντική λειτουργία του δημόσιου λόγου είναι η πολιτική, με την έννοια ότι μπορεί να ελέγξει την εξουσία και να εναρμονίσει την πολιτική με τους νόμους της ηθικής. Προπομπός της πολιτικά λειτουργούσας δημοσιότητας υπήρξε η δημοσιότητα με αντικείμενο την τέχνη. Αιτία για αυτό ήταν η η εμπορευματοποίηση της τελευταίας, η οποία έδωσε τη δυνατότητα σε όσους διέθεταν ιδιοκτησία και μόρφωση να αναζητήσουν ως κοινό το νόημά της αυτόνομα, μέσω της ορθολογικής συνεννόησης μεταξύ τους. Έτσι, κατά τη διάρκεια του 18^{ου} αιώνα τα καφενεία και τα σαλόνια αποτέλεσαν κοινό τόπο συγκέντρωσης αριστοκρατών και αστών διανοούμενων οι οποίοι, στα πλαίσια μιας ισοτιμίας των μορφωμένων όπου υπερισχύει το κύρος του επιχειρήματος έναντι του κύρους της κοινωνικής ιεραρχίας, συζητούσαν για τις νέες λογοτεχνικές δημοσιεύσεις, αλλά και για άλλα θέματα της τέχνης, ανταλλάσσοντας γνώμες και ασκώντας κριτική. Τα σαλόνια μάλιστα κατείχαν, τρόπον τινά, το μονοπώλιο της πρώτης δημοσίευσης και κάθε νέο έργο έπρεπε καταρχάς να νομιμοποιηθεί σε αυτούς τους χώρους. Μέχρι τότε η λογοτεχνία, όπως και κάθε άλλη μορφή τέχνης, ήταν υπόθεση που άνηκε στο μονοπώλιο ερμηνείας της εκκλησιαστικής και της κρατικής εξουσίας (Habermas, 1997: 91,94).

Καθώς όμως ο 18^{ος} αιώνας εξελισσόταν οι συζητήσεις ανάμεσα στο κοινό των δημόσιων χώρων ξέφυγε από τα πλαίσια της τέχνης και απέκτησε πολιτική μορφή. Η διαρκώς αυξανόμενη επιθυμία των αυτοδημιούργητων αστών να ασκήσουν επιρροή στις

αποφάσεις τις κρατικής εξουσίας έστρεψε τον δημόσιο διάλογο στα μέτρα του στέμματος και του νεοσύστατου κοινοβουλίου. Σημαντικός παράγοντας του δημόσιου ελέγχου της εξουσίας υπήρξε και ο τύπος. Στις εφημερίδες και τα περιοδικά της εποχής δεν ήταν σπάνιες οι αναφορές στις πολιτικές διαπλοκές του βασιλιά και των ανώτερων αξιωματικών, ενώ με τον καιρό δημιουργήθηκαν μόνιμες στήλες πολιτικής αρθρογραφίας οι οποίες τροφοδοτούσαν τον δημόσιο διάλογο. Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό του κριτικού χαρακτήρα της δημοσιότητας το γεγονός πως η πρώτη πολιτική δημοσιογραφία μεγάλων διαστάσεων εξελίχθηκε στον βασικό φορέα της αντιπολίτευσης και ήταν εκείνη που δημιούργησε τη λαϊκή γνώμη (Habermas, 1997: 119-126).

Η δημοσιότητα λοιπόν λειτουργεί ως εγγυήτρια του λόγου έναντι της εξουσίας, μεσολαβώντας ανάμεσα στους πολίτες και το κράτος ώστε να εξασφαλίζεται ο έλεγχος και η νομιμότητα του τελευταίου. Πάνω σε αυτή τη βάση προκύπτει η δημοσιότητα ως οργανωτική αρχή για τα ίδια τα κρατικά όργανα. Ο δημόσιος χαρακτήρας των συζητήσεων στο κοινοβούλιο, για παράδειγμα, «εξασφαλίζει στην κοινή γνώμη τη δυνατότητα να ασκεί επιρροή καθώς και τη σύνδεση μεταξύ βουλευτών και εκλογέων ως μερών ενός και του αυτού κοινού» (Habermas, 1997: 150). Η ίδια λογική ισχύει και για τα δικαστήρια: «ακόμα και η ανεξάρτητη δικαιοσύνη πρέπει να ελέγχεται από την κοινή γνώμη, μάλιστα δε η ανεξαρτησία της από την εκτελεστική εξουσία και από ιδιωτικές επιρροές φαίνεται να εξασφαλίζεται μόνο από ένα κοινό πρόθυμο να ασκήσει κριτική» (Habermas, 1997: 150). Αυτός ο συνεχής δημόσιος έλεγχος από μέρους του κοινού και η συνακόλουθη δημόσια συζήτηση και κριτική, όπου επικρατεί το επιχείρημα που βρίσκεται πιο κοντά στον ορθό λόγο, εγγυώνται την εγκυρότητα του δημόσιου διαλόγου και μετατρέπουν τη δημοσιότητα σε «λυδία λίθο της αλήθειας» (Habermas, 1997: 190).

Σήμερα όμως η πολιτική λειτουργία της δημοσιότητας έχει βεβηλωθεί από τους νόμους της αγοράς. Τα ιδιωτικά συμφέροντα έχουν διεισδύσει στους κοινωνικούς θεσμούς και έχουν βραχυκυκλώσει την επικοινωνία των ιδιωτών, με αποτέλεσμα ο διαλογισμός του κοινού, που κάποτε βασιζόταν στην ανάγνωση, σήμερα να μετατρέπεται σε νούμερα προγραμμάτων τηλεοπτικών εκπομπών και να αποκτά τη μορφή εμπορεύματος (Habermas, 1997: 239-243). Η συζήτηση γίνεται και αυτή καταναλωτικό αγαθό. Ακολουθώντας τη λογική της μεγιστοποίησης του κέρδους ο τύπος αποπολιτικοποιείται (Habermas, 1997: 249) και μέσα από την προβολή διαφημίσεων μετατρέπεται σε πύλη εισβολής προνομιακών ιδιωτικών συμφερόντων στη δημοσιότητα και σε φορέα καθοδήγησης της κοινής γνώμης (Habermas, 1997: 268,271). Πέρα όμως από τον τύπο, τα ιδιωτικά συμφέροντα εισβάλλουν στη δημοσιότητα και μέσω της ανάληψης δημόσιων έργων, με αποτέλεσμα πολλές λειτουργίες που τις επιτελούσαν δημόσιοι θεσμοί, όπως η δημιουργία δημόσιων πάρκων και σχολείων, η διοργάνωση συναυλιών και η μέριμνα για τα ορφανά, να αναλαμβάνονται τώρα από τις μεγάλες επιχειρήσεις (Habermas, 1997: 231). Αυτές οι αλλαγές καταδεικνύουν α) ότι η δημοσιότητα διευρύνεται μεν, εισχωρώντας σε όλο και περισσότερες σφαίρες της κοινωνίας, ταυτόχρονα όμως χάνει την πολιτική της λειτουργία και γίνεται χειραγωγήσιμη και β) ότι τα όρια ανάμεσα στον δημόσιο και τον ιδιωτικό χώρο γίνονται δυσδιάκριτα.

Η διείσδυση του ιδιωτικού τομέα στη δημοσιότητα αντανάκλαται και στον τρόπο λειτουργίας του πολιτικού μηχανισμού. Τα πολιτικά κόμματα, για παράδειγμα, έχουν σταματήσει να λειτουργούν ως μηχανισμοί προώθησης της κοινής γνώμης και ως

σύνδεσμος επικοινωνίας μεταξύ εκλογέων και ψηφοφόρων. Η οργάνωσή τους παραπέμπει σε ιδιωτική επιχείρηση, καθώς είναι στελεχωμένα με επαγγελματίες πολιτικούς (στελέχη του μηχανισμού, ειδικούς προπαγανδιστές, κ.λπ.) οι οποίοι διαθέτουν τα μέσα επιβολής και χειραγώγησης της εκλογικής συμπεριφοράς. Το κοινοβούλιο μετατρέπεται από σώμα συζητήσεων σε χώρο δημόσιας επίδειξης, ενώ οι βουλευτές δεν ενδιαφέρονται να εκπροσωπήσουν την κοινή γνώμη, αλλά να την καθοδηγήσουν, χρησιμοποιώντας χειραγωγικές μεθόδους ανάλογες με αυτές που ασκεί η διαφήμιση για να επηρεάσει τις επιλογές των καταναλωτών (Habermas, 1997: 291,302).

Αυτή η χειραγωγική δημοσιότητα που παθητικοποιεί το κοινό αποτελεί για τον Χάμπερμας την κυρίαρχη τάση της σύγχρονης εποχής, η οποία όμως βρίσκεται σε ανταγωνισμό με την τάση για μια πολιτικά λειτουργούσα δημοσιότητα. Αυτή η τελευταία δεν έχει εξαφανιστεί, αλλά έχει χάσει τη δυναμική της εξαιτίας της επίθεσης που δέχεται από την πρώτη. Το ζήτημα λοιπόν για τον Χάμπερμας είναι να υπερισχύσει η δεύτερη τάση, η δημοσιότητα να ξαναγίνει πολιτικά λειτουργούσα και το κοινό να ξαναγίνει κριτικό. Το κοινό πρέπει να διεισδύσει στην «καρδιά» των θεσμών, εκεί δηλαδή που σήμερα κυριαρχούν τα ιδιωτικά συμφέροντα. Ο ανταγωνισμός ανάμεσα σε αυτές τις δύο τάσεις αποτελεί αντανάκλαση του ανταγωνισμού μεταξύ συστήματος και βίκοσμου και αναδεικνύει τις δύο μορφές ορθολογικότητας που ενυπάρχουν ταυτόχρονα: τον ορθολογισμό της κυριαρχίας και τον ορθολογισμό της επικοινωνίας. Προκειμένου λοιπόν οι δυτικές κοινωνίες να μπορέσουν να χειραφετηθούν και να ξεφύγουν από την κυριαρχία του εργαλειακού λόγου θα πρέπει να αναπτυχθεί μια κριτική δημοσιότητα μεταξύ των θεσμών και των οργανώσεων η οποία θα επεκτείνεται σε όλα τα επίπεδα, συμπεριλαμβανομένης της εκλογικής βάσης. Πιο συγκεκριμένα, θα πρέπει να δημιουργηθεί ένα κοινό εντός του οποίου θα μπορούν όλοι να εκφράζουν απόψεις και όχι μόνο τα ηγετικά στελέχη. Θα πρέπει επίσης να δίνεται η δυνατότητα στον κάθε πολίτη να μπορεί να απαντάει σε κάθε άποψη που εκφράζεται δημόσια. Ακόμα, θα πρέπει η άποψη που διαμορφώνεται από τις δημόσιες συζητήσεις να μπορεί να μετατραπεί άμεσα σε δράση, ακόμα και αν είναι εναντίον του συστήματος εξουσίας, χωρίς να ελέγχεται από τις αρχές που οργανώνουν αυτή τη δράση. Τέλος, θα πρέπει το πολιτικά διαλογιζόμενο κοινό να είναι αυτόνομο στη λειτουργία του, χωρίς να μπορούν οι θεσμοί της εξουσίας να εισχωρούν σε αυτό. Έτσι θα εξουδετερωθούν οι σχέσεις κυριαρχίας και θα δημιουργηθεί μια κοινωνία ενεργών πολιτών η οποία θα στηρίζεται στην επικοινωνία και τη συναίνεση (Habermas, 1997: 339,340).

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Τόσο ο Χορκχάιμερ όσο και ο Χάμπερμας αναζήτησαν στον λόγο τις προοπτικές κοινωνικής χειραφέτησης, ακολουθώντας ωστόσο ξεχωριστές θεωρητικές διαδρομές και καταλήγοντας σε διαφορετικά συμπεράσματα. Ο Χορκχάιμερ, αν και με μια πρώτη ματιά φαίνεται ότι ταυτίζει τον λόγο εξολοκλήρου με την εργαλειακότητα και την κυριαρχία (Smulewicz-Zucker, 2017: 186), στην πραγματικότητα θέλει να αναδείξει τη διπλή του όψη. Ακολουθώντας τους κλασικούς της κοινωνιολογίας, εισάγει στη θεωρία του θεματικές όπως η αλλοτρίωση (Μαρξ), η πραγματοποίηση (Λούκατς) και η απομάγευση (Βέμπερ), συνδέοντας τις έννοιες αυτές με την εργαλειακή ορθολογικότητα και θεωρώντας τις ως συνέπειες της μετατροπής του ορθού λόγου σε μορφή κυριαρχίας. Στη

Διαλεκτική του Διαφωτισμού, στο *Τέλος του Λόγου* και στην *Έκλειψη του Λόγου*, ο φιλόσοφος παρουσιάζει την ορθολογική σκέψη ως ένα όργανο κατεξουσιασμού το οποίο μεταμορφώνει κάθε σφαίρα ύπαρξης σε ένα πεδίο μέσων και αφομοιώνει κάθε φορέα αντίστασης στην απόλυτη κυριαρχία του.

Όμως, από την άλλη πλευρά, ο Χορκχάιμερ τονίζει επανειλημμένα ότι ο λόγος έχει και μία αντιεξουσιαστική τάση (Horkheimer, Adorno, 1986: 58) και ότι «συνεπάγεται την ιδέα μιας ελεύθερης κοινωνικής ζωής» (Horkheimer, Adorno, 1986: 102), ενώ παραδέχεται πως σε κάθε κυριαρχία υπάρχει το στοιχείο της ορθολογικότητας που την περιορίζει (Horkheimer, Adorno, 1986: 55). Κατά τη γνώμη μας λοιπόν ο Χορκχάιμερ θέλησε να επισημάνει τον διφυή χαρακτήρα του λόγου: Ο λόγος έχει δυο πλευρές και η κάθε μια από αυτές ενυπάρχει ως αντίθετο στην άλλη. Ακόμα, έδειξε πως η εμφάνιση της μιας πλευράς του λόγου σημαίνει ταυτόχρονα την απόκρυψη της άλλης, ή καλύτερα την περιορισμένη παρουσία της ως αντίθετο. Με άλλα λόγια, έδειξε πως η ελεύθερη σκέψη και η απάρνηση της εξουσίας οδηγούν στην αποκάλυψη της αληθινής φύσης των πραγμάτων, ενώ η εργαλειοποιημένη γνώση και η κυριαρχία επιφέρουν την απώλεια του ανθρώπινου πνεύματος. Είναι δηλαδή ο ίδιος ο λόγος που από τη φύση του είναι αντικειμενικός και μπορεί να μας οδηγήσει στην αλήθεια και την ελευθερία, με τίμημα όμως την καταπίεση των κυριαρχικών μας ενστίκτων, αλλά ταυτόχρονα, και επειδή ακριβώς είναι λόγος, μπορεί να εργαλειοποιηθεί και να χρησιμοποιηθεί ως μέσο εξουσίας. Σε αυτή τη δεύτερη περίπτωση όμως το τίμημα είναι ο πνευματικός θάνατος του ανθρώπου, αφού η εργαλειακή ορθολογικότητα την οποία καλείται να ασπαστεί δεσμεύει τελικά και τον ίδιο, υποτάσσοντάς τον σε μια ατέρμονη μετρησιμότητα των πάντων και σε μία αυτοματοποίηση των δράσεών του οι οποίες διαλύουν την πνευματική του υπόσταση και τον μετατρέπουν σε ένα πειθήνιο όργανο του συστήματος, σε ένα «προϊόν του οικονομικού και κοινωνικού μηχανισμού» (Horkheimer, Adorno, 1986: 180). Το χειραφετικό πρόταγμα του διαφωτισμού λοιπόν έχει αποτύχει λόγω των στρεβλώσεων που υφίσταται από τον ίδιο τον λόγο, στρεβλώσεις τις οποίες ο Χορκχάιμερ ανέδειξε σε όλη τους την οξυτήτα. Αυτή η επιμονή του στην κυριαρχική πλευρά της ορθολογικότητας αποτελεί αναμφίβολα μια απαισιόδοξη οπτική του κόσμου, παράλληλα όμως αναδεικνύει την ανάγκη αναθεώρησης του λόγου: ο λόγος πρέπει να συλληφθεί ξανά ως εκείνη η καθολική αρχή από την οποία απορρέουν αντικειμενικές αξίες. Οι αξίες αυτές είναι που θα οδηγήσουν στη «συνειδητή αλληλεγγύη» και τελικά στην «ελεύθερη κοινωνική ζωή» και στη χειραφέτηση, καταστάσεις που σήμερα μοιάζουν με «ουτοπία» (Horkheimer, Adorno, 1986: 102).

Ο Χάμπερμας, από την άλλη πλευρά, αναζήτησε την ορθολογικότητα στις δομές της γλώσσας και δημιούργησε μια θεωρία δράσης η οποία στηρίζεται στην επικοινωνία. Στη θεωρία αυτή οι ανθρώπινες πράξεις δεν απορρέουν αποκλειστικά από υποκειμενικούς σκοπούς, αλλά και από τη χρήση της γλώσσας η οποία συντονίζει, μέσω των αξιώσεων εγκυρότητας, τις πράξεις αυτές. Με τη διάκριση μεταξύ εργαλειακής και επικοινωνιακής δράσης ο Χάμπερμας καταφέρνει, θεωρητικά τουλάχιστον, να βγει από το αδιέξοδο στο οποίο είχε εγκλωβιστεί η κριτική θεωρία και να αντιμετωπίσει με μεγαλύτερη επιτυχία τα προβλήματα που προκύπτουν από τον εργαλειακό λόγο. Για παράδειγμα, το φαινόμενο της πραγματοποίησης δεν ερμηνεύεται ως αποτέλεσμα της εργαλειακής δράσης του υποκειμένου, αλλά ως μια ανεπιθύμητη εισβολή των οικονομικών και πολιτικών δυνάμεων στη σφαίρα της επικοινωνίας, η οποία μπορεί να θεραπευτεί με την απελευθέρωση των δυνατοτήτων της επικοινωνιακής

ορθολογικότητας. Προκειμένου να δείξει πως εξωτερικοί παράγοντες εισχωρούν και αλλοιώνουν την ανθρώπινη επικοινωνία κάνει διαχωρισμό μεταξύ «βιόκοσμου» και «συστήματος», με τον πρώτο να αποτελεί τη σφαίρα στην οποία εκτυλίσσεται η επικοινωνιακή δράση και το δεύτερο να αντιστοιχεί στα θεσμικά συμπλέγματα εντός των οποίων τελούμε και στους κατευθυντήριους μηχανισμούς που μας παρακινούν να δράσουμε. Πιο συγκεκριμένα, ο βιόκοσμος συνιστά τον ορίζοντα των κοινωνικοπολιτισμικών γνώσεων στον οποίο πραγματοποιούνται τα ομιλιακά ενεργήματα και οι κοινωνικές αλληλοδράσεις. Είναι το σύμπαν της καθημερινής κοινωνικής δραστηριότητας το οποίο περιλαμβάνει έναν κορμό κοινών υποθέσεων και βασικής γνώσης μέσω των οποίων οι άνθρωποι συνεννοούνται. Στον αντίποδα του βιόκοσμου βρίσκεται το σύστημα, το οποίο αποτελείται από μηχανισμούς συντονισμού της καπιταλιστικής κοινωνίας, όπως είναι το χρήμα και η εξουσία. Αυτοί οι συστημικοί θεσμοί και μηχανισμοί είναι που επικοιίζουν τον βιόκοσμο και αναγκάζουν τα υποκείμενα να στραφούν προς στόχους που δε σχετίζονται με την κατανόηση και τη συναίνεση, αλλά με το ατομικό τους συμφέρον, με αποτέλεσμα η ανθρώπινη επικοινωνία να βραχυκυκλώνεται και να εμφανίζονται φαινόμενα αποξένωσης και ανομίας. Απέναντι σε αυτή την επίθεση του συστήματος στον βιόκοσμο, ο Χάμπερμας προτάσσει την αυτόνομη ανάπτυξη του τελευταίου, η οποία μπορεί να επιτευχθεί με τον δημόσιο λόγο, εκεί που οι άνθρωποι ανταλλάσσουν ελεύθερα επιχειρήματα και φτάνουν σε συμφωνίες μέσα από αυτά, χωρίς να επηρεάζονται από ιδιωτικά συμφέροντα και κρατικούς θεσμούς. Αυτή η «απαλλαγμένη από την κυριαρχία επικοινωνία» μπορεί, και μάλιστα από μόνη της, να οδηγήσει, σύμφωνα με τον Χάμπερμας, στην κοινωνική χειραφέτηση.

Μπορεί όμως πράγματι να συμβεί κάτι τέτοιο; Σε μια εποχή που οι δημόσιοι χώροι εξαφανίζονται ο ένας μετά τον άλλο και κυριαρχεί ο φονταμενταλισμός της αγοράς πως θα επιτευχθεί η ανθρώπινη συνεννόηση χωρίς την ανάμειξη της κυριαρχίας; Σήμερα βέβαια υπάρχουν και νέες μορφές δημόσιας αλληλεπίδρασης, όπως το διαδίκτυο, όμως ούτε αυτές μπορούν να αποφύγουν την «εισβολή» των μηχανισμών της αγοράς και της χειραγώγησης. Το ακριβώς αντίθετο συμβαίνει: οι νέες αυτές μορφές επικοινωνίας βασίζονται σε τεχνολογίες οι οποίες είναι εγγεγραμμένες στο γενετικό κώδικα του κεφαλαιοκρατικού τρόπου παραγωγής και αξιοποιούνται αποκλειστικά και μόνο προς την κατεύθυνση της κεφαλαιακής συσσώρευσης και της κερδοφορίας. Θα λέγαμε λοιπόν πως η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης παραμένει σε ένα τυπικό – θεωρητικό επίπεδο, χωρίς τη δυνατότητα αναφορών στο κοινωνικό πλαίσιο.

Επίσης, ο φορμαλιστικός χαρακτήρας της θεωρίας και οι τυποποιημένες γλωσσικές αναλύσεις της μας κάνουν να αμφιβάλουμε για το πόσο χειραφετικός είναι ο προσανατολισμός της. Διότι μια θεωρία που αντιμετωπίζει τα ανθρώπινα υποκείμενα αποκλειστικά ως φορείς συγκρότησης μιας επικοινωνιακής πρακτικής οι οποίοι κατέχουν ένα «κοινό απόθεμα γνώσης» και έχουν «κοινά σημεία», χωρίς καθόλου να ασχολείται με τις ατομικές ιδιαιτερότητες και τα ανθρώπινα πάθη μοιάζει να αντιλαμβάνεται τους ανθρώπους ως όμοια αντίτυπα που σκέφτονται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο. Όμως οι έννοιες και οι καταστάσεις μπορούν να συλληφθούν διαφορετικά από διαφορετικούς ανθρώπους, ή ακόμα και από τον ίδιο άνθρωπο σε διαφορετικές περιστάσεις. Ακόμα, η θεωρία αγνοεί τη βία ως ανθρωπολογική έκφανση του κοινωνικού πράττειν και δε δέχεται πως μία ανθρώπινη επαφή μπορεί ενίοτε να λάβει και εχθρικά χαρακτηριστικά.

Πρόκειται λοιπόν για μία θεωρία που είναι αποκομμένη από υποκειμενικές συνθήκες. Αλλά δεν είναι μόνο αυτό. Η επιμονή του Χάμπερμας να ασχοληθεί μόνο με

εκείνες τις επικοινωνιακές ανάγκες οι οποίες αποτελούν συστατικά της κοινής ανθρώπινης συγκρότησης αποκόβει την επικοινωνία από πολιτισμικές προκειμένες και τη συνδέει αποκλειστικά με τη συναίνεση. Έτσι, η επικοινωνία εκλαμβάνεται ως μια κατηγορική προσταγή: τα ανθρώπινα υποκειμένα είναι υποχρεωμένα να συντονίζουν τις προθέσεις τους, να συνεννοούνται και να συμφωνούν, ανεξάρτητα από τις ιστορικές, πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες. Και βέβαια, στη θεωρία αυτή όποιος δεν μπορεί να εκφραστεί λεκτικά και όποιος δεν καταλήγει στη συναίνεση μέσω της επικοινωνίας είναι αποκλεισμένος από την αλήθεια.

Σημαντική επίσης είναι και η απουσία της εκφραστικότητας. Σε μία κοινωνική θεωρία, και δη σε μία θεωρία επικοινωνίας, η εκφραστικότητα θα έπρεπε να θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την επίτευξη μιας αισθητηριακής πρόσληψης του άλλου ως επικοινωνιακού συμμετέχοντος. Ένας γλωσσικός συμβολισμός αποστεωμένος από τη σημασία της έκφρασης οδηγεί στον αποκλεισμό κάθε μορφής δημιουργικής δράσης που επιθυμεί να εναντιωθεί στις επιταγές του εργαλειακού λόγου.

Στη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης οι συμμετέχοντες έχουν βέβαια πρωταγωνιστικό ρόλο στη συγκρότηση της επικοινωνιακής πρακτικής. Αλλά πόσο γνήσια και πόσο ελεύθερη μπορεί να θεωρηθεί η δράση τους; Σύμφωνα με τον Χάμπερμας, η αλήθεια κρύβεται στις δομές της γλώσσας, στους «εσωτερικούς μηχανισμούς» της. Έτσι, όταν επικοινωνούν οι άνθρωποι στην πραγματικότητα προσπαθούν να ανακαλύψουν τη διάρθρωση αυτών των δομών και τον τρόπο λειτουργίας αυτών των μηχανισμών. Αλλά αν θεωρήσουμε, όπως ο Χάμπερμας, τη συνεννόηση ως έκφραση μίας ήδη ενυπάρχουσας συνεννόησης στο αναπαραγωγικό μέσο της γλώσσας τότε η πρακτική αυτή δε στηρίζεται στην ελεύθερη συμμετοχή, αλλά είναι προκαθορισμένη από τη γλωσσική υποδομή. Με άλλα λόγια, οι συμμετέχοντες συμφωνούν διότι αυτό τους υπαγορεύει η γλώσσα, όχι η συνείδηση και η κρίση τους. Προκύπτει έτσι ένας λόγος ο οποίος είναι καθολικός και αναπόφευκτος όπως η μοίρα, χωρίς τίποτα να μπορεί να ξεφύγει από αυτόν.

Τέλος, θεωρούμε ότι η διάκριση μεταξύ φιλοσοφίας της συνείδησης και φιλοσοφίας της γλώσσας, και αντίστοιχα, μεταξύ εργαλειακής και επικοινωνιακής δράσης δεν μπορεί να είναι απόλυτη. Διότι ήδη από τον Μαρξ η φιλοσοφία της συνείδησης δεν περιοριζόταν στα ατομικιστικά χαρακτηριστικά του υποκειμένου, αλλά αναγνώριζε την προδιάθεση του ανθρώπου να προσφέρει στους άλλους και θεωρούσε την εργασία ως κοινωνικό έργο. Αντίστοιχα, η «εργαλειακή δράση» δεν αναφέρεται αποκλειστικά στη δράση που εξελίσσεται σε συνθήκες σύγκρουσης, αλλά και στη δράση που προκύπτει από τη συνεργασία των εμπλεκόμενων μερών.

Λαμβάνοντας υπόψη όλα τα παραπάνω, πιστεύουμε ότι οι προοπτικές χειραφέτησης που ανοίγονται στο έργο του Χάμπερμας, αν τελικά υπάρχουν, είναι εξαιρετικά περιορισμένες και εξαντλούνται στην ανάδειξη της επικοινωνιακής ορθολογικότητας ως μίας εναλλακτικής μορφής του λόγου. Θεωρούμε πως η επιμονή του να ερμηνεύει τις κοινωνικές αντιφάσεις αποκλειστικά και μόνο ως στρεβλώσεις της ανθρώπινης επικοινωνίας από τον εργαλειακό λόγο τον οδηγεί σε μονοσήμαντα συμπεράσματα όσο αφορά τον τρόπο επίτευξης της ελεύθερης κοινωνικής ζωής. Οι άνθρωποι δεν είναι μηχανές συνεννόησης και μπορεί να διαφωνήσουν για το οτιδήποτε, ακόμα και για απλά ζητήματα στα οποία δεν παρεμβαίνει καθόλου η εργαλειακή ορθολογικότητα. Αλλά μπορεί να συμβεί και το αντίθετο: να φτάσουν στη συναίνεση μέσω μίας εργαλειακής μορφής του λόγου, για παράδειγμα να συμφωνήσουν για μία

συναλλαγή. Επίσης, αναρωτιόμαστε πως μια θεωρία που στοχεύει στην κοινωνική χειραφέτηση δεν ασχολείται με την ουσία της ηθικής, αλλά περιορίζεται μονάχα στη διαδικασία κατά την οποία διαμορφώνονται οι κανόνες της. Γιατί αν έτσι έχουν τα πράγματα τότε τι θα απομείνει στη θεωρία να αναστοχαστεί, ποιο θα είναι το περιεχόμενό της πέρα από μια ψυχρή περιγραφή της διαδικασίας; Κατά τη γνώμη μας λοιπόν η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης έχει περιορισμένες προοπτικές χειραφέτησης, ενώ φαίνεται να διολισθαίνει σε εργαλειακές πρακτικές, να γίνεται η ίδια θύμα του εργαλειακού λόγου. Εμμένοντας σε ένα περιγραφικό, τυπικοπραγματολογικό πλαίσιο δεν προχωράει σε αξιολογικές κρίσεις για τα κοινωνικά ζητήματα, αλλά συρρικνώνει τον λόγο σε ένα μέσο για την επιδίωξη ενός και μόνο σκοπού: την ανθρώπινη συνεννόηση.

Η θεωρία του Χορκχάιμερ, αντίθετα, συνιστά ένα αίτημα επιστροφής στον αντικειμενικό λόγο. Ο φιλόσοφος, στην προσπάθειά του να ερευνήσει τι πήγε λάθος με τον διαφωτισμό και η ανθρωπότητα δεν εισήλθε «σε αληθινά ανθρώπινες συνθήκες», ανακαλύπτει πως η διαφωτισμένη σκέψη κρύβει και μια άλλη, σκοτεινή και κυριαρχική πλευρά. Ανακαλύπτει επίσης ότι ο διαφωτισμός ως ιστορική διαδικασία διακατεχόταν από τις απαρχές του ακόμα από αυτή την τάση για κυριαρχία. Η τάση αυτή ήταν που τον εμπόδιζε να εξελιχθεί και ξανακυλούσε στον ανορθολογισμό, στον μύθο. Αυτή η γνώση είναι κατά τη γνώμη μας ιδιαίτερος χειραφετική διότι μας κάνει να συνειδητοποιήσουμε ότι δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνική πρόοδος όσο οι σκοποί δεν υπόκεινται στην κρίση του ορθού λόγου, παρά μόνο τα μέσα για την επίτευξή τους. Γιατί αν δεν αξιολογήσουμε τους σκοπούς τότε αναλωνόμαστε σε μια ατέρμονη και χωρίς νόημα κυριαρχία πάνω στη φύση χωρίς ποτέ να καταφέρνουμε να την υπερβούμε, παρά μόνο να την καταπιέσουμε, καθώς αποτελούμε και εμείς κομμάτι της.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Craib, I. (2011). *Σύγχρονη Κοινωνική Θεωρία. Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας*. Μτφρ. Παντελής Λέκκας. Αθήνα: Τόπος.

Craib, I. (2012). *Κλασική Κοινωνική Θεωρία. Μια εισαγωγή στη Σκέψη των Μαρξ, Βέμπερ, Ντορκέμ και Ζίμμελ*. Μτφρ. Μάρκος Καρασαρίνης, Παντελής Λέκκας. Επιμ. Παντελής Λέκκας. Αθήνα: Παπαζήσης.

Finlayson, J. (2006). *Χάμπερμας, Όλα Όσα Πρέπει να Γνωρίζετε*. Μτφρ. Γεώργιος Κωστελέτος. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Φωτόπουλος, Ν. (2010). «Από τον Μονοδιάστατο Άνθρωπο στην Αποικιοποίηση του Βιόκοσμου: Χέρμπερτ Μαρκούζε και Γιούργκεν Χάμπερμας απέναντι στη Νεωτερικότητα». Κεφάλαιο 12 στο: Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και Νεωτερικότητα*. Αθήνα: Gutenberg.

Habermas, J. (1984). *The Theory Of Communicative Action* (τομ.1). *Reason and the Rationalization of Society*. Μτφρ. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1987). *The Theory Of Communicative Action* (τομ.2). *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Μτφρ. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1997). *Αλλαγή Δομής της Δημοσιότητας*. Μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου. Αθήνα: Νήσος.

Habermas, J. (1997). *Η Ηθική της Επικοινωνίας*. Μτφρ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.

Horkheimer, M. (1984). *Παραδοσιακή και Κριτική Θεωρία*. Μτφρ. Ζήσης Σαρίκας. Αθήνα: Ύψιλον.

Horkheimer, M. & Adorno, T. (1986). *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Μτφρ. Ζήσης Σαρίκας. Αθήνα: Ύψιλον.

Horkheimer, M. (1987). *Η Έκλειψη του Λόγου*. Μτφρ. Θέμης Μίνογλου. Αθήνα: Κριτική.

Horkheimer, M. (2005). *Το Τέλος του Λόγου*. Μτφρ. Στέφανος Ροζάνης. Αθήνα: Έρασμος.

Ιακώβου, Β. (2010). «Η Κριτική Θεωρία και η Νεωτερικότητα», στο: Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και Νεωτερικότητα*. Αθήνα: Gutenberg.

Καβουλάκος, Κ. (1996). *Γιούργκεν Χάμπερμας: Τα Θεμέλια του Λόγου και της Κριτικής Κοινωνικής Θεωρίας*. Αθήνα: Πόλις.

Kant, E. (2014). Απάντηση στο Ερώτημα: «Τι είναι Διαφωτισμός;», στο: Mendelssohn, Kant, Hamann et. al., *Τι είναι Διαφωτισμός*. Πρόλογος Περικλής Σ. Βαλλιάνος, μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Κριτική.

Κούρφαλη, Χ. (2013). *Η Στωική Τέχνη του Βίου*. Θεσσαλονίκη: Θύραθεν.

Lukacs, G. (2006). *Η πραγματοποίηση και η Συνείδηση του Προλεταριάτου*. Μτφρ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος. Αθήνα: Εκκρεμές.

Marx, K. (1968). «Theses of Feuerbach», στο: *Marx and Engels, Selected Works*. London: Lawrence & Wishart.

Marx, K. (2016). *Το Κεφάλαιο* (τομ.1). Μτφρ. Θανάσης Γκιούρας. Επιμ. Βάσω Μπαχούρου. Αθήνα: ΚΨΜ.

Smulewicz-Zucker, G. (2017). «The Frankfurt School and the Critique of Instrumental Reason», στο: Michael J. Thompson (επιμ.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. Νέα Υόρκη: Palgrave Macmillan.

Τερλεξής, Π. (1999). *Max Weber. Το Ξεμάγημα του Κόσμου*. Αθήνα: Παπαζήση.

Therborn, G. (1977). «The Frankfurt School», *Western Marxism – A Critical Reader*. London: Verso.

Weber, M. (1978). *Economy And Society*. Μτφρ. Guenther Roth, Claus Wittich. California: University Of California Press.

Weber, M. (1997). *Βασικές Έννοιες Κοινωνιολογίας*. Μτφρ. Μιχάλης Κυπραίος. Επιμ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης. Αθήνα: Κένταυρος.

Weber, M. (2006). *Η Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού*. Μτφρ. Μιχάλης Κυπραίος. Επιμ. Βασίλης Φίλιας. Αθήνα: Gutenberg.

Ξηροπαίδης, Γ. (1998). «Γλώσσα και Κοινωνική Θεωρία στον Habermas», *Αξιολογικά*, τχ. 11-12. Αθήνα: Έξαντας.