

Σημειώσεις

1. Βλέπε Max Horkheimer, «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», *Frankfurter Universitätsreden*, Nr. XXVII, Frankfurt/Main, 1931, σελ. 13.

2. *Ο.π.*, σελ. 11.

3. Ο τόμος της πρωτότυπης έκδοσης (απ' όπου μεταφράστηκε ο παρών πρόλογος) χωρίζεται σε τρία τμήματα: 1. Θεωρητικά σχέδια· 2. Εμπειρικές έρευνες· 3. Επιμέρους μελέτες και παρουσίαση βιβλιογραφίας. Το δεύτερο και το τρίτο μέρος δεν έχουν περιληφθεί στην ελληνική έκδοση. Παρ' όλα αυτά δεν αφαιρέθηκαν από τον πρόλογο οι διευκρινίσεις του Horkheimer που αναφέρονται σ' αυτά, μια που ορισμένες παρατηρήσεις του είναι εξαιρετικά σημαντικές για τη μεθοδολογική προβληματική της σχολής της Φραγκφούρτης. (Σ.τ.Ε)

4 Τόσο ο νεολογισμός *αυθεντιοκεντρικός* όσο και ο εύχρηστος όρος *αυταρχικός* αντιστοιχούν αδιακρίτως στα επίθετα *autoritär* και *autoritativ*. Στο πλαίσιο αυτής της μελέτης γίνεται συχνά η εξής διάκριση: *autoritär* αναφέρεται στο «αντικείμενο» της αυθεντιοκεντρικής σχέσης, σε αυτόν που αποδέχεται την «αυθεντία», ενώ *autoritativ* υπονοεί τη στάση του «υποκειμένου» της «αυθεντίας», αυτού που την απαιτεί. Στη μετάφραση η διάκριση γίνεται μέσα από τα συμφραζόμενα. (Σ.τ.Μ)

5. *Ο.π.*, σελ. 15. Σημαντικά ερεθίσματα οφείλουμε προπάντων στο βασικό έργο του R. Lynd, *Middletown*, New York 1929.

6. Βλέπε π.χ. τα άρθρα της Jeanne Duprat «La famille et la société dans la sociologie française» και του Andries Sternheim, «Neue Literatur über Arbeitslosigkeit und Familie», και τα δύο στο έτος 1933 της *Zeitschrift für Sozialforschung*, Librairie Félix Alcan, Paris.

Max Horkheimer

Γενικό Μέρος

I. Πολιτισμός

Η ιστορία της ανθρωπότητας έχει χωρισθεί με τους πιο διαφορετικούς τρόπους σε εποχές. Όπως και κατά τον σχηματισμό άλλων εννοιών, έτσι και εδώ ο χωρισμός δεν καθοριζόταν αποκλειστικά από το αντικείμενο, αλλά και από το επίπεδο της γνώσης και το ενδιαφέρον του μελετητή. Σήμερα ισχύει κατά κανόνα ακόμη η διάκριση μεταξύ αρχαιότητας, μεσαίωνα και νεώτερων χρόνων. Προέρχεται από τη φιλολογία, και από τον 17ο αιώνα επεκτάθηκε σε ολόκληρη την ιστορία. Σε αυτή εκφράζεται η πεποίθηση που άρχισε να σχηματίζεται στην Αναγέννηση και ολοκληρώθηκε στον Διαφωτισμό, ότι η περίοδος από την παρακμή της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ως τον 15ο αιώνα αποτελεί μια σκοτεινή περίοδο της ανθρωπότητας, ένα είδος χειμερίας νάρκης του πολιτισμού, και πρέπει να την αντιλαμβανόμαστε απλώς ως μεταβατική περίοδο. Στη σημερινή επιστήμη αυτή η περιοδολόγηση θεωρείται εντελώς ανεπαρκής, όχι μόνον επειδή ο λεγόμενος Μεσαίωνας, ακόμη και αν αξιολογηθεί από καθαρά πραγματολογική άποψη, αντιπροσωπεύει μια σημαντική πρόοδο —αφού τότε συντελέστηκαν αποφασιστικά πολιτιστικά επιτεύγματα και έγιναν επαναστατικές τεχνικές εφευρέσεις¹— αλλά και για τον πρόσθετο λόγο ότι τα συνήθως δηλωνόμενα κριτήρια για την τομή στον 15ο αιώνα εν μέρει δεν μπορούσαν πια να σταθούν και εν μέρει μόνο σε περιορισμένα πεδία της παγκόσμιας ιστορίας μπορούσαν να έχουν έλλογη εφαρμογή.

Σε άλλες περιοδολογήσεις ο υποκειμενικός παράγων είναι εμφανέστερος. Έτσι η αντίληψη που καλλιεργούσαν οι πατέρες της εκκλησίας και οι Σχολαστικοί σχετικά με τις εποχές της ιστορίας διεπόταν από τις ιδέες για τη δημιουργία του κόσμου, τη γέννηση του Χριστού και την αναμενόμενη τότε συντέλεια αυτού του κόσμου, μολονότι —κυρίως ανάμεσα στα δύο πρώτα γεγονότα— είχαν παρεμβληθεί διάφορες περίοδοι βιβλικής ή κοσμικής ιστορίας. Μιμούμενη το παράδειγμα της ρωμαϊκής ιστοριογραφίας, η οποία θεωρούσε την ίδρυση της πόλης ως την πιο σπουδαία αρχή υποδιαίρεσης της ιστορίας, η Γαλλική Επανάσταση θέσπισε τον χρόνο έναρξης της ως απαρχή ενός νέου ημερολογίου. Την ακολούθησαν σε αυτό όσες κυβερνήσεις επιθυμούσαν να υπογραμμίσουν την καθοριστική σημασία της κατάληψης της εξουσίας από την Επανάσταση. Αλλά η απλή εγκαθίδρυση ενός πολιτικού καθεστώτος, το οποίο, όπως στις προαναφερθείσες περιπτώσεις της νεώτερης ιστορίας, επέφερε μεν μια μεταρρύθμιση ολόκληρου του κυβερνητικού μηχανισμού, αλλά τις σημαντικότερες μορφές ζωής της κοινωνίας, προπάντων το οικονομικό σύστημα, τη διαίρεση του πληθυσμού σε κοινωνικές ομάδες, τις ιδιοκτησιακές σχέσεις, τις βασικές εθνικές και θρησκευτικές κατηγορίες μάλλον έτεινε να τις εδραιώσει παρά να τις ανατρέψει, δεν δίνει επαρκή λαβή στη σημερινή ανάγκη για μια έγκυρη διάρθρωση της ιστορίας. Ενώ η παραδοσιακή τριχοτόμηση ανταποκρινόταν στο γνωστικό επίπεδο και την κατεύθυνση των ενδιαφερόντων στους 18ο και 19ο αιώνα και η προαναφερόμενη εκκλησιαστική περιδολόγηση στην κατά βάση θρησκευτική μορφή σκέψης του Μεσαίωνα, αυτές οι καθαρά πολιτικές οριοθετήσεις, όπως και αρκετές σύγχρονες ιστοριοθεωρητικές απόπειρες περιδολόγησης της παγκόσμιας ιστορίας,² δεν φέρουν μόνο την οπωσδήποτε αναγκαία σφραγίδα ενός επίσης ιστορικά προσδιορισμένου ενδιαφέροντος, αλλά και τον χαρακτήρα ενός εξωτερικού γεγονότος.

Η επιστημονική κριτική των υφιστάμενων υποδιαίρεσεων και το αυξημένο ενδιαφέρον για αυτό το πρόβλημα γενικά πηγάζουν από την ολοένα εδραιωνόμενη άποψη ότι η ιστορία ολόκληρης της ανθρωπότητας ή τουλάχιστον πολλών λαών της Ευρώπης,

μαζί με ορισμένα μέρη της Αφρικής, της Ασίας καθώς τελικά και της Αμερικής, ακόμη και για μια βαθύτερη έρευνα δεν αποτελεί μια αδιάρθρωτη χαώδη σειρά συμβάντων, αλλά μια εσωτερικά δομημένη ενότητα. Κατ' αυτά λοιπόν οι εποχές δεν είναι απλώς αθροίσματα γεγονότων με αυθαίρετα τιθέμενα αρχικά και τελικά όρια, αλλά ξεχωρίζουν η μία από την άλλη επειδή κάθε εποχή παρουσιάζει ορισμένα ιδιάζοντα δομικά στοιχεία και έτσι καταδεικνύεται από μόνη της ως σχετική ενότητα. Η δυσκολία διαπίστωσης ακριβών οριακών σημείων δεν μπορεί πάντως να εξαλείψει τη χαρακτηριστική διαφορά μεταξύ των περιόδων ακμής αυτών των εποχών. Και σε άλλα θεωρητικά πεδία, λόγου χάρη στη βιολογία, επιτυγχάνεται ευκολότερα η περιγραφή χαρακτηριστικών περιπτώσεων από διάφορες περιοχές παρά ο καθορισμός της μετάβασης από τη μία κατηγορία στην άλλη.

Η έρευνα μεμονωμένων κλάδων της κοινωνικής ζωής προετοίμασε το έδαφος για τις προσπάθειες διάκρισης των ιστορικών περιόδων σύμφωνα με χαρακτηριστικές ιδιαιτερότητες. Στην ιστορία του δικαίου, της τέχνης και της θρησκείας επιχειρήθηκαν χωριστές περιοδολογήσεις, βάσει ιδίων κριτηρίων. Με εξαίρεση τις καθαρά αθροιστικές κατευθύνσεις, στην επιστήμη είναι πάντως σχεδόν γενική η υπόθεση των μελετητών ότι οι έτσι χαρακτηρισόμενες γραμμές δεν είναι τυχαία παράλληλες, αλλά σε αυτές εκφράζεται μια βαθύτερη νομοτέλεια. Ο λόγος για τον οποίο η θεωρία του Auguste Comte για τα τρία στάδια, που υποτίθεται ότι κατά βάση πρέπει να διανύσει κάθε κοινωνία, πρέπει σήμερα να απορριφθεί δεν βρίσκεται στη σφαλερότητα της απόπειρας για μια κατά το δυνατόν ενιαία κατανόηση των μεγάλων εποχών της ανθρωπότητας, αλλά έγκειται στο σχετικά εξωτερικό κριτήριό του, που απορρέει από μια ανεπαρκή φιλοσοφία και εφαρμόζεται στην ιστορία. Η μέθοδος του Comte ζημιώνεται ιδιαίτερα από την απολυτοποίηση μιας βαθμίδας ανάπτυξης της φυσικής ή μάλλον από μια προβληματική ερμηνεία της φυσικής επιστήμης της εποχής του. Η στατική του και τυποκρατική έννοια του νόμου εμφανίζει ολόκληρη τη θεωρία του ως σχετικά αυθαίρετη, ως ελλιπή κατασκευή. Αν ο φυσικός στην έρευνά του δι-

καιούται να μη λαμβάνει υπόψη την ορθή αντίληψη ότι κάθε θεωρία συνδέεται στενά με την ίδια την ιστορική διαδικασία, από έναν φιλόσοφο της ιστορίας και κοινωνιολόγο αναμένουμε ότι θα είναι σε θέση να δείξει, ακόμη και στις επιμέρους θεωρίες και τις σχηματιζόμενες έννοιες, πως αυτές οι ίδιες και γενικά κάθε βήμα του έχουν τη βάση τους στην προβληματική της εποχής του. Το γεγονός ότι στον Comte, τον Spencer και σε αρκετούς διαδόχους τους αυτό συμβαίνει μόνον ασυνείδητα και συχνά σε αντίθεση προς την ίδια τους την αντίληψη περί επιστήμης, προσδίδει στις περιοδολογήσεις τους αντιφατικό και άκαμπτο χαρακτήρα.

Η πεποίθηση ότι η κοινωνία έχει διατρέξει εποχές με σχετικά ενιαίο χαρακτήρα, δηλαδή διάφορες μορφές, δεν διαλύεται λόγω των ελαττωμάτων μερικών κοινωνιολογικών συστημάτων. Στη Γερμανία δεν εξαφανίστηκε από την εποχή του Herder και του Hegel, αν και αργότερα εκπροσωπήθηκε και αναπτύχθηκε παράπερα περισσότερο στην κριτική της πολιτικής οικονομίας και στη μεγάλη ιστοριογραφία παρά στην ίδια τη φιλοσοφία. Στις διαλέξεις του για τις εποχές της νεώτερης ιστορίας ο Ranke εξηγεί «ότι εκτός από ορισμένες αμετάβλητες, αιώνιες κεντρικές ιδέες, λόγου χάρη τις ηθικές, κάθε εποχή έχει την ιδιαίτερη τάση της και το δικό της ιδανικό».³ Από την άποψη της ιστορίας του πνεύματος, διατύπωσε αυτή την ιδέα ιδιαίτερα ο Dilthey: «Στην ιστορική πορεία μπορεί κανείς να ξεχωρίσει περιόδους όπου από την οργάνωση της ζωής ως τις πιο υψηλές ιδέες σχηματίζεται μια πνευματική ενότητα, φθάνει στην κορύφωσή της και στη συνέχεια διαλύεται. Σε κάθε τέτοια περίοδο υπάρχει μια κοινή με άλλες περιόδους εσωτερική δομή, η οποία καθορίζει τη συνάρτηση των μερών του όλου, την πορεία, τις παραλλαγές των τάσεων... Η δομή μιας ορισμένης εποχής αποδείχθηκε... ως πλαίσιο συνάρτησης των επιμέρους συναρτήσεων και κινήσεων μέσα στο μεγάλο σύμπλεγμα δράσης μιας ιστορικής περιόδου. Από τα πιο ποικιλόμορφα και μεταβλητά στοιχεία απαρτίζεται ένα πολυσύνθετο όλον. Και αυτό καθορίζει πια τη σημασία κάθε πράγματος που ενεργεί μέσα σε αυτή την εποχή... Εδώ το καθήκον της ανάλυσης είναι να διαγνώσει στις διάφορες εκδηλώσεις της ζωής

την ενότητα του καθορισμού των αξιών και της κατεύθυνσης των σκοπών. Και καθώς τώρα οι εκδηλώσεις της ζωής αυτής της κατεύθυνσης τείνουν προς απόλυτες αξίες και καθορισμούς στόχων, κλείνει ο κύκλος που περιβάλλει τους ανθρώπους αυτής της εποχής· διότι μέσα σε αυτόν υπάρχουν και οι αντίρροπες τάσεις, αφού είδαμε πως η εποχή επιθέτει και σε αυτές τη σφραγίδα της και πως η κυρίαρχη κατεύθυνση δεν επιτρέπει την ελεύθερη ανάπτυξή τους».⁴

Αν στην ιδεαλιστική φιλοσοφία οι εποχές ανάγονται στην αυτοαποκάλυψη μιας πνευματικής ουσίας, καθώς ανταποκρίνονται σε ένα a priori συμπεριλαμβανόμενο παγκόσμιο σχέδιο, όπως στον Fichte, αντιπροσωπεύουν βαθμίδες του αντικειμενοποιούμενου παγκόσμιου πνεύματος, όπως στον Hegel, ή εκφράζουν τη γενική φύση του ανθρώπου κάθε φορά ως προς μια διαφορετική πλευρά, όπως στον Dilthey, η υλιστική κατεύθυνση προσπαθεί —με την αποκάλυψη της οικονομικής δυναμικής, που είναι καθοριστική για την πορεία των εποχών, την ανάπτυξη και την παρέλευσή τους— να ξεπεράσει αυτό το μεταφυσικό στοιχείο. Θέλει να κατανοήσει τους μετασχηματισμούς της ανθρώπινης φύσης στην πορεία της ιστορίας από τη διαφορετική κάθε φορά μορφή της υλικής διαδικασίας ζωής της κοινωνίας. Οι μεταβολές στην ψυχική δομή, η οποία δεν χαρακτηρίζει απλώς τους επιμέρους πολιτισμούς αλλά και μέσα σε κάθε πολιτισμό ορισμένες ομάδες, θεωρούνται ως φάσεις μιας διαδικασίας που ο ρυθμός της στην έως τώρα ιστορία επιβαλλόταν πάντοτε από την ανάπτυξη και τον ραγδαίο μετασχηματισμό της σχέσης των ανθρώπων προς την εκάστοτε δεδομένη φύση κατά την αναπαραγωγή της ζωής τους, δηλαδή από την οικονομική αναγκαιότητα. Προσπαθώντας να σχεδιάσει το περίγραμμα αυτής της διαδικασίας όπου οι άνθρωποι ενεργούν ανάλογα με τις δυνάμεις τους, οι οποίες από την ίδια τη διαδικασία προωθούνται ή αναστέλλονται και αντιτάσσονται οι μεν στις δε, αυτή η αντίληψη πιστεύει ότι βρίσκει αυτό που ο Dilthey αποκαλεί «το αμετάβλητο και κανονικό στα ιστορικά δρώμενα» και χαρακτηρίζει ως το πρώτο αντικείμενο της μελέτης από την οποία «εξαρτάται η απάντηση σε όλα τα ερωτήμα-

τα σχετικά με την πρόοδο στην ιστορία, με την κατεύθυνση προς την οποία κινείται η ανθρωπότητα».⁵ Εδώ όμως δεν επικρατεί η μοιρολατρία της ιδεαλιστικής θεωρίας, καθόσον τα άτομα και οι ομάδες της κοινωνίας με την εργασία και τους αγώνες τους, ανάλογα με τις ικανότητές τους —τις οποίες βέβαια διαμόρφωσαν μέσα από την προηγούμενη ιστορική εξέλιξη— επενεργούν με τη σειρά τους στις εκάστοτε οικονομικές σχέσεις, ενώ στον ιδεαλισμό δημιουργός τού γίνεσθαι είναι μια πνευματική δύναμη προκαθορισμένη στα ουσιώδη χαρακτηριστικά της και γιαυτό η ιστορία δεν εμφανίζεται ως μια διαδικασία αλληλεπίδρασης μεταξύ της φύσης και της κοινωνίας, του υφιστάμενου και του γιγνόμενου πολιτισμού, της ελευθερίας και της αναγκαιότητας, αλλά ως ανάπτυξη και αναπαράσταση μιας ενιαίας αρχής.

Στις πολλές και διάφορες απόψεις που έχουν προβληθεί στην κλασσική γερμανική και γαλλική φιλοσοφία της ιστορίας και κοινωνιολογίας, υπάρχουν πάντως δύο σταθερές αντιλήψεις. Αφενός, ότι η ιστορία έχει εσωτερική συνοχή και μπορεί κανείς να σχεδιάσει τις μεγάλες γραμμές με τις οποίες η μοίρα του παρόντος συνδέεται με εκείνη των πιο παλαιών κοινωνικών σχηματισμών. Αφετέρου, ξεχωρίζουν για τον σημερινό άνθρωπο, βάσει των δικών του προβλημάτων ακριβώς, ενιαίες δομές, επιμέρους περίοδοι κοινωνικής ανάπτυξης, που η καθεμιά τους θέτει την ιδιαίτερη σφραγίδα της όχι μόνο στην οικονομική επικοινωνία, στο δίκαιο, την πολιτική, την τέχνη, τη θρησκεία και τη φιλοσοφία, αλλά και στα άτομα. Η διαφορά ανάμεσα σε αυτούς τους τομείς, η οποία εκφράζεται τόσο στην ψυχοσύνθεση των ανθρώπων όσο και στους θεσμούς και τα έργα τους, θεωρείται διαφορά πολιτισμού. Εδώ η τελευταία λέξη (Kultur) περιλαμβάνει και τα φαινόμενα που υπό τον όρο τεχνικός πολιτισμός (Zivilisation) συχνά διαχωρίζονται από τον πνευματικό πολιτισμό (Kultur) υπό τη στενότερη έννοια και που προκύπτουν με έναν ιδιαίτερα διαφανή τρόπο από την πρακτική της ζωής μιας κοινωνίας και σχετίζονται άμεσα με αυτή. Και οι δύο, τόσο οι προσανατολισμένες προς σκοπούς ανθρώπινες αντιδράσεις και θεσμίσεις όσο και οι λεγόμενες πνευματικές εκδηλώσεις της ζωής των τάξεων και των

λαών, παρουσιάζουν ιδιάζοντα χαρακτηριστικά, ανάλογα με τα μεγάλα ιστορικά πλαίσια στα οποία ανήκουν και τα οποία αποκαλούμε εποχές ή στάδια ανάπτυξης της ανθρωπότητας. Από τέτοια σημάδια, που κάθε φορά συνιστούν τρόπον τινά έναν δείκτη, ο πραγματικός ιστοριοδίφης αναγνωρίζει την ιστορική υπαγωγή ενός ξεχωριστού γεγονότος ή έργου, παρόμοια όπως ο βιογράφος ενός διακεκριμένου επιστήμονα ή ποιητή βάσει μιας νέας πρότασης λόγου που ανακαλύφθηκε μπορεί να καθορίσει την περίοδο κατά την οποία γράφηκε.

Κανένα από τα μεγάλα κοινωνικά πλαίσια συναρτήσεων δεν παραμένει συνεχώς ένα στέρεο μόρφωμα, αλλά ανάμεσα στα μέρη του και τις περιοχές που το απαρτίζουν υπάρχει μια διαρκής και χαρακτηριστική για το ίδιο αλληλεπίδραση. Όλοι οι ως τώρα πολιτισμοί περιέχουν ταυτόχρονα αντιθετικές μεταξύ τους νομοτέλειες. Από τη μια μεριά υπάρχουν μέσα σε αυτά τα μορφώματα ακολουθίες γεγονότων που επαναλαμβάνονται με μεγαλύτερη ή μικρότερη ομοιότητα, λόγου χάρη η μηχανική εργασιακή διαδικασία, οι φυσιολογικές διεργασίες της κατανάλωσης και της αναπαραγωγής του είδους, αλλά και η καθημερινή ροή στην απονομή δικαιοσύνης, στις μετακινήσεις και τις κοινωνικές συναλλαγές γενικά. Από την άλλη μεριά, σε αυτά τα μορφώματα κυριαρχούν τάσεις που συνεχώς μεταβάλλουν τη θέση της μιας τάξης απέναντι στην άλλη καθώς και τις σχέσεις ανάμεσα σε όλους τους τομείς της ζωής, παρά την προαναφερόμενη επαναληπτικότητα, και τελικά οδηγούν στην καταστροφή ή στο ξεπέραςμα των εν λόγω πολιτισμών. Αλλά και αυτό δεν ισχύει στον ίδιο βαθμό για όλους τους πολιτισμούς. Λόγου χάρη η δομή της κινεζικής κοινωνίας και οι παράλληλες μορφές ζωής επέδειξαν ακόμη και κατά τον δέκατο ένατο αιώνα αρκετή σταθερότητα ώστε να μπορέσουν να αντισταθούν ως ένα βαθμό στη διείσδυση του δυτικοευρωπαϊκού τρόπου παραγωγής· το ίδιο συνέβη και στην Ινδία. Όμως η κυρίαρχη στη σημερινή Ευρώπη μορφή κοινωνίας, που συμπεριλαμβάνει και την Αμερική και θέτει τη σφραγίδα της σε όλες τις αποικίες, είναι αλήθεια ότι παρά τις ομοιόμορφα επαναλαμβανόμενες διαδικασίες μέσα στο πλαίσιο της, εμφανίζεται ως ένα μόρ-

φωμα που για ενύπαρκτους λόγους οδηγείται στο τέλος του. Αυτός ο τύπος ανθρώπινης συμβίωσης βρίσκεται σε ανοιχτή κρίση. Η εξέλιξη αυτής της ανταγωνιστικής δυναμικής, στην ενιαία θεωρία της οποίας αποβλέπει όλη η ιστορική έρευνα που συνδέεται με τα μεγάλα ιστορικά ενδιαφέροντα και η σημερινή κοινωνιολογία, παρουσιάζεται προς τα έξω ως ανταγωνισμός των μεγάλων εθνικών δυνάμεων και προς τα μέσα ως αντίθεση των κοινωνικών τάξεων. Η διαπλοκή αυτών των δύο ανταγωνισμών —ο δεύτερος από τους οποίους κυριαρχεί όλο και πιο άμεσα στην ευρωπαϊκή ιστορία και προφανώς παίζει όλο και πιο συνειδητά τον κρίσιμο ρόλο κατά την εγκαθίδρυση των πολιτειακών συστημάτων και στις αποφάσεις περί πολέμου και ειρήνης— θα σφραγίσει τη μοίρα αυτού του πολιτισμού, πάντοτε σε συνάρτηση με τις οικονομικές τάσεις που βρίσκονται βαθύτερα.

Ο τρόπος θεώρησης του πολιτισμού, που σε αυτή την κρίσιμη στιγμή είναι κατάλληλος για τη σημερινή εποχή, και σε στενή συνάρτηση με αυτή επίσης για τις προηγούμενες, αφορά τον ρόλο των επιμέρους σφαιρών του πολιτισμού και τις μεταβαλλόμενες δομικές σχέσεις κατά τη διατήρηση ή τη διάλυση της εκάστοτε μορφής της κοινωνίας. Αν αληθεύει ότι οι μεγάλες κοινωνικές ενότητες, ιδιαίτερα η σημερινή, αναπτύσσονται βάσει μιας ενύπαρκτης δυναμικής, αυτό σημαίνει ότι συγκεντρωμένες μέσα τους δυνάμεις τείνουν μεν στη διατήρηση των εκάστοτε μορφών ζωής, από τις οποίες με τη σειρά τους προωθούνται, αλλά ταυτόχρονα μπορούν να ενεργήσουν η μια εναντίον της άλλης καθώς και εναντίον αυτών των μορφών και έτσι να ανατινάξουν ολόκληρη την ενότητα. Μολονότι η κατεύθυνση και ο ρυθμός αυτής της διαδικασίας σε τελική ανάλυση καθορίζονται από νομοτέλειες του οικονομικού μηχανισμού, εντούτοις ο τρόπος δράσης των ανθρώπων σε μια δεδομένη χρονική στιγμή δεν μπορεί να εξηγηθεί μόνον από τα οικονομικά γεγονότα που διαδραματίστηκαν κατά την αμέσως προηγούμενη στιγμή. Οι επιμέρους ομάδες αντιδρούν μάλλον κάθε φορά βάσει του ιδιότυπου χαρακτήρα των μελών τους, ο οποίος έχει διαμορφωθεί σε σχέση τόσο με την παλαιότερη όσο και με την παρούσα κοινωνική εξέλι-

ξη. Αυτός ο χαρακτήρας είναι απόρροια των θεσμών της συνολικής κοινωνίας, οι οποίοι λειτουργούν με ιδιάζοντα τρόπο για κάθε κοινωνικό στρώμα. Η παραγωγική διαδικασία επηρεάζει τους ανθρώπους όχι μόνο με την άμεση και παρούσα μορφή της, όπως τη ζουν οι ίδιοι στην εργασία τους, αλλά και όπως διατηρείται μέσα στους σχετικά σταθερούς —δηλαδή μόνον αργά μεταλλασσόμενους— θεσμούς, όπως η οικογένεια, το σχολείο, η εκκλησία, τα καλλιτεχνικά ιδρύματα κ.ά. Για να κατανοήσουμε το πρόβλημα γιατί μια κοινωνία λειτουργεί με έναν ορισμένο τρόπο, γιατί είναι σταθερή ή γιατί διαλύεται, πρέπει λοιπόν να γνωρίζουμε την εκάστοτε ψυχοσύνθεση των ανθρώπων στις διάφορες κοινωνικές ομάδες, να ξέρουμε δηλαδή πώς διαμορφώθηκε ο χαρακτήρας τους σε συνάρτηση με όλες τις μορφωτικές δυνάμεις του πολιτισμού. Να αντιλαμβανόμαστε την οικονομική διαδικασία ως καθοριστική βάση του γίνεσθαι σημαίνει ότι θεωρούμε όλες τις άλλες σφαίρες της κοινωνικής ζωής στη μεταβαλλόμενη σχέση τους προς αυτήν και δεν την κατανοούμε στη μεμονωμένη της μηχανική μορφή, αλλά μαζί με τις ειδικές ικανότητες και διαθέσεις των ανθρώπων, οι οποίες βέβαια αναπτύσσονται από αυτή την ίδια. Έτσι ολόκληρος ο πολιτισμός συμπεριλαμβάνεται μέσα στην ιστορική δυναμική τα πεδία του, δηλαδή οι συνήθειες, τα ήθη, η τέχνη, η θρησκεία και η φιλοσοφία, αποτελούν στη διαπλοκή τους κάθε φορά δυναμικούς παράγοντες κατά τη διατήρηση ή την ανατροπή μιας ορισμένης μορφής της κοινωνίας. Σε κάθε χρονική στιγμή ο πολιτισμός είναι και αυτός ένα σύνολο δυνάμεων μέσα στην εναλλαγή των πολιτισμών.

Εναντίον αυτής της αντίληψης, σύμφωνα με την οποία οι θεσμοί και τα δρώμενα σε όλα τα πεδία του πολιτισμού, εφόσον ενεργοποιούνται γενικά στον χαρακτήρα και τις πράξεις των ανθρώπων, παρουσιάζονται ως συνεκτικοί ή διαλυτικοί παράγοντες της κοινωνικής δυναμικής και κατά περίπτωση αποτελούν το κόνιαμα ενός ανεγειρόμενου οικοδομήματος, τον στόχο που συνέχει τεχνητά τα αποσυνδεόμενα μέρη, ή ένα μέρος της εκρηκτικής ύλης που με την πρώτη σπύθα θα διαρρήξει το όλο οικοδόμημα — εναντίον αυτής της αντίληψης λοιπόν θα μπορούσε κα-

νείς να εγείρει μια ένσταση: Ότι καθοριστικός παράγων για τη διατήρηση των ξεπερασμένων παραγωγικών σχέσεων και την ευστάθεια του θεμελιωμένου πάνω σε αυτές κοινωνικού οικοδομήματος δεν είναι οι εκάστοτε κοινωνικά ανεπτυγμένες ψυχικές ιδιότητες, η ορμική προδιάθεση που χαρακτηρίζει τα μέλη μιας ορισμένης κοινωνίας ανάλογα με την κοινωνική ομάδα στην οποία ανήκουν, αλλά τον αποφασιστικό ρόλο —στο πλαίσιο των οικονομικών δυνατοτήτων, όπως είναι ευνόητο— έχει εδώ η τέχνη διακυβέρνησης, η οργάνωση της κρατικής εξουσίας, σε τελευταία ανάλυση η φυσική βία. Στην ιστορία των διαφοροποιημένων πολιτισμών οι ανθρώπινες γνώσεις και ικανότητες, όπως και ο ανταποκρινόμενος σε αυτές μηχανισμός υλικής παραγωγής, ήταν έτσι διαμορφωμένες ώστε η κοινωνική διαδικασία της ζωής δεν μπορούσε να επιτελεσθεί παρά μόνο μέσω ενός χαρακτηριστικού για κάθε εποχή χωρισμού σε διευθυντές παραγωγής και εκτελεστές. Μολονότι η ζωή του όλου πλέγματος, τουλάχιστον στις φάσεις ανόδου και ακμής, ήταν εξαρτημένη από αυτόν τον χωρισμό, εντούτοις τα ανώτερα στρώματα της κοινωνίας αποτελούσαν έναν σχετικά μικρό πυρήνα, για τον οποίο η υφιστάμενη μορφή δεν ήταν μόνον αναγκαία αλλά είχε γίνει και πηγή εξουσίας και ευτυχίας. Ακόμη και στον βαθμό που οι εκάστοτε υφιστάμενες μορφές συμβίωσης των ανθρώπων προϋπέθεταν την ύπαρξη της ολότητας και την πολιτιστική πρόοδο, αμέτρητα άτομα, ανάλογα με τη θέση τους σε αυτό το όλον, έπρεπε να πληρώνουν την ανάπτυξή του με μία γι' αυτούς τους ίδιους ανόητη αθλιότητα και με τον θάνατο. Αν οι άνθρωποι παραταύτα έμεναν συνδεδεμένοι σε αυτή την κοινωνική μορφή, αυτό δεν γινόταν ποτέ χωρίς καταναγκασμό. Προς τι λοιπόν απαιτείται μια δυναμική έννοια του πολιτισμού, αυτή η παραδοχή ενός είδους πνευματικού στόκου της κοινωνίας, αφού ο στόκος υπάρχει οπωσδήποτε υπό την εντελώς υλική μορφή της εκτελεστικής εξουσίας του κράτους;

Αυτή η αντιπαρατήρηση δεν είναι διόλου εύκολο να απορριφθεί. Είναι μάλλον μια ρεαλιστική ανάμνηση στρεφόμενη εναντίον όλων εκείνων των θεωριών που αναγορεύουν τη φύση του

ανθρώπου, τη συνείδηση ή τον Λόγο, καθώς και τις ηθικές και θρησκευτικές ιδέες σε αυτοτελή όντα, και με τη δράση ενός ή περισσότερων από αυτά επιχειρούν να εξηγήσουν τη λειτουργία της κοινωνίας. Αυτές οι ιδεαλιστικές και ορθολογικές αντιλήψεις περί ιστορίας δεν είναι δυνατόν παρά να αστοχήσουν στην εξέταση του προβλήματος, ακριβώς επειδή παραβλέπουν τη συνάρτηση ακόμα και των ύψιστων ιδεών με τις σχέσεις εξουσίας στην κοινωνία ή τουλάχιστον τη θεωρούν δευτερεύουσα. Ακόμη και αν λόγου χάρη η κατανόηση δεν έχει απλώς ενσωματωθεί στην ανάπτυξη και την υπόσταση της κοινωνίας ως σημαντικός παράγων, αλλά αποτελεί και άμεσο θεμέλιο της κοινωνικοποίησης γενικά, όπως υποστηρίζεται από αρκετές θεωρίες του Διαφωτισμού, αλλά και από έναν ψυχολόγο όπως ο Freud,⁶ εντούτοις ο συνολικός ψυχικός μηχανισμός των μελών μιας ταξικής κοινωνίας, αν αυτά δεν ανήκουν στον πυρήνα των προνομιοχών, δεν είναι κυρίως παρά μόνον το συμπλήρωμα του σωματικού καταναγκασμού. Η λεγόμενη κοινωνική φύση, η προσαρμογή σε μια δεδομένη τάξη πραγμάτων, ακόμη και αν θεμελιώνεται πραγματολογικά, ηθικά ή θρησκευτικά, στην πραγματικότητα ανάγεται στην ανάμνηση των καταναγκαστικών πράξεων με τις οποίες οι άνθρωποι έγιναν «ευκοινωνήτοι», εκπολιτίστηκαν, και από τις οποίες απειλούνται ακόμη και σήμερα, αν γίνουν πάρα πολύ επιλήσιμονες. Ιδιαίτερα ο Nietzsche διέγινωσε καθαρά αυτά τα πράγματα. Το γεγονός ότι μόλις και μετά βίας μπορεί κανείς να έχει εμπιστοσύνη στην πρόθεση ή την υπόσχεση των ανθρώπων να τηρήσουν τους κανόνες της συμβίωσης, έχει σύμφωνα με αυτόν μια φοβερή ιστορία. «Εγχαράσσει κανείς κάτι για να μείνει στη μνήμη: στη μνήμη μένει μόνον αυτό που δεν παύει να πονάει» — αυτό αποτελεί μια βασική αρχή της πιο παλαιάς (δυστυχώς και της πιο μακρόχρονης) ψυχολογίας πάνω στη γη. Θα έλεγε κανείς επίσης ότι οπουδήποτε υπάρχει ακόμη και σήμερα επίσημη τελετή, σοβαρότητα, μυστικό, σκοτεινά χρώματα στη ζωή των ανθρώπων και των λαών, εκεί επενεργεί κάτι από την τρομακτικότητα με την οποία άλλοτε, παντού σε αυτόν τον κόσμο, δίνονταν υποσχέσεις, ενέχυρα, επαγγελίες: το παρελθόν...

μας φυσάει και αναβλύζει μέσα μας, όταν γινόμαστε “σοβαροί”. Ποτέ δεν γινόταν χωρίς αίμα, μαρτύρια, θυσίες, όταν ο άνθρωπος θεωρούσε αναγκαίο να αποκτήσει μνήμη· οι πιο φρικιαστικές θυσίες και τα πιο τρομερά ενέχυρα (εδώ ανήκουν και οι θυσίες των πρωτότοκων), οι πιο αφηδιαστικοί ακρωτηριασμοί (λόγου χάρη οι ευνουχισμοί), οι πιο απάνθρωπες μορφές τελετών κάθε θρησκευτικής λατρείας (και όλες οι θρησκείες είναι στα πιο βαθιά τους θεμέλια συστήματα φρικαλεοτήτων) — όλα αυτά έχουν την προέλευσή τους σε εκείνο το ένστικτο που μάντεψε ότι το πιο δυνατό βοηθητικό μέσον της μνημονικής είναι ο πόνος... Α, ο Λόγος, η σοβαρότητα, η κυριαρχία πάνω στα συναισθήματα, όλο αυτό το σκοτεινό πράγμα που λέγεται στοχασμός, όλα αυτά τα προνόμια και τα πολύτιμα πράγματα που ο άνθρωπος επιδεικνύει καμαρώνοντάς τα: πόσο ακριβοπληρωμένα είναι αυτά και συμφέρουν! Πόσο αίμα και φρίκη βρίσκεται στη βάση όλων των “καλών πραγμάτων”!...»⁷

Αν όμως ο καταναγκασμός του παρελθόντος και του παρόντος παρατηρείται ακόμη και στις πιο λεπτές εκδηλώσεις της ανθρώπινης ψυχής, τότε έχει και η ίδια τη δική της νομοτέλεια, όπως και οι διαμεσολαβητικοί θεσμοί — η οικογένεια, το σχολείο και η εκκλησία, μέσω των οποίων διαμορφώνεται. Ο ρόλος του καταναγκασμού, που δεν σημαδεύει μόνο την αρχή, αλλά και την εξέλιξη όλων των κρατικών σχηματισμών, δύσκολα μπορεί να υπερτιμηθεί κατά την εξήγηση της κοινωνικής ζωής στην ως τώρα ιστορία. Δεν συνίσταται μόνο στις ποινές που επιβάλλονται στους παραβάτες της εγκαθιδρυμένης τάξης, αλλά και στην πείνα του ατόμου και της οικογένειάς του, η οποία τον κάνει συνεχώς να υποτάσσεται στους δεδομένους όρους της εργασίας όπου ανήκει και η καλή διαγωγή στους περισσότερους τομείς της ζωής. Αλλά στην πορεία της εξέλιξης στάθηκε δυνατόν — τουλάχιστον για ορισμένες οικονομικά διακεκριμένες περιόδους — να μετριασθεί η σκληρότητα όπως και η δημοσιότητα των τιμωριών· η απειλή τους διαφοροποιήθηκε και εκπνευματίστηκε όλο και περισσότερο, έτσι ώστε, τουλάχιστον εν μέρει, ο τρόμος μετατράπηκε σε φόβο και ο φόβος σε προσοχή. Και όπως στις περιό-

δους οικονομικής ανόδου με την αύξηση του κοινωνικού πλούτου, μερικές από τις λειτουργίες που ασκούσαν οι τιμωρίες στάθηκε δυνατόν να αναληφθούν από το θετικό αντίθετό τους, την προοπτική ανταμοιβής, έτσι και οι άρχοντες και οι φρουροί, οι οποίοι κατ’ αναλογία προς τις πρωτόγονες ιδιότητες του ψυχικού μηχανισμού είχαν ήδη πολλαπλασιασθεί με μια στρατιά πνευμάτων και δαιμόνων, πέρασαν εν μέρει σε μια θεότητα, που ανάλογα με την εποχή οι άνθρωποι τη φαντάζονταν ζοφερότερη ή φιλικότερη, ή σε έναν αντίστοιχο κόσμο ιδεών. Αυτό και μόνο σημαίνει ήδη ότι ο καταναγκασμός στην ωμή του βία διόλου δεν επαρκεί προκειμένου να εξηγηθεί γιατί οι εξουσιαζόμενες τάξεις ανέχθηκαν τόσο καιρό το ζυγό, ακόμη και στις περιόδους παρακμής ενός πολιτισμού, όπου οι ιδιοκτησιακές σχέσεις όπως και οι υφιστάμενες μορφές ζωής γενικά γίνονταν ολοφάνερα δεσμά για τις κοινωνικές δυνάμεις, ενώ ο οικονομικός μηχανισμός ήταν ώριμος για έναν καλύτερο τρόπο παραγωγής. Ο ερευνητής της ιστορίας πρέπει εδώ να μελετήσει τον πολιτισμό στο σύνολό του· η γνώση των υλικών συνθηκών αποτελεί βέβαια το θεμέλιο της κατανόησης.

Επιπλέον η περίπλοκη ιστορική διαδικασία κατά την οποία ένα μέρος του καταναγκασμού εσωτερικεύθηκε δεν ήταν απλώς ένας μετασχηματισμός σε κάτι πνευματικό, μια απλή ενσωμάτωση τρομακτικών εμπειριών στον υπολογιστικό Λόγο ή η ξεκάθαρη προβολή τους στη θρησκευτική και τη μεταφυσική σφαίρα, αλλά στην πορεία της δημιουργήθηκαν παντού νέες ποιότητες. Έτσι λόγω χάρη η σχέση των ατόμων προς τον θεό είχε εξαρχής μόνο τον χαρακτήρα καθαρής εξάρτησης, αλλά η ιδέα του θεού προσέφερε ταυτόχρονα το πλαίσιο για τις άπειρες επιθυμίες και εκδικητικές διαθέσεις, για τα σχέδια και τους πόθους που δημιουργήθηκαν σε συνάρτηση με τους ιστορικούς αγώνες. Η θρησκεία αντλεί βέβαια ολόκληρο το περιεχόμενό της από την ψυχική επεξεργασία των επίγειων συμβάντων, αλλά έτσι αποκτά τη δική της μορφή, η οποία με τη σειρά της επιδρά στις ψυχικές διαθέσεις και τη μοίρα των ανθρώπων και αποτελεί μια πραγματικότητα μέσα στο όλον της κοινωνικής εξέλιξης: το ίδιο ισχύει για τις αντιλή-

ψεις περί ηθικής, την τέχνη και τα άλλα πεδία του πολιτισμού. Μολονότι λόγου χάρη η ηθική συνείδηση, η συναίσθηση του καλού και του κακού καθώς και η ιδέα του καθήκοντος, αναπτύχθηκαν σε πολύ στενή συνάρτηση με τον καταναγκασμό και με κάθε είδους αναγκαιότητες και πρέπει να συλλαμβάνονται κυρίως ως εσωτερικευμένη βία, ως ο εξωτερικός νόμος που ενσωματώθηκε στην ίδια την ψυχή του ανθρώπου, στην ψυχική οικονομία των ατόμων φθάνουν ωστόσο να αντιπροσωπεύουν ιδιαίτερες δυνάμεις, βάσει των οποίων δεν προσαρμόζονται απλώς στην υφιστάμενη τάξη, αλλά κατά περίπτωση μπορούν και να εναντιώνονται σε αυτή. Επίσης η ρύθμιση των σεξουαλικών σχέσεων στο πλαίσιο της οικογένειας οφείλεται σε οικονομικούς λόγους και εν μέρει έχει επιβληθεί με ωμή βία. Και όμως, ο ρομαντικός έρωτας που αναπτύχθηκε κατά την πορεία αυτής της ρύθμισης αποτελεί ένα κοινωνικό φαινόμενο που μπορεί να φέρει το άτομο σε αντίθεση ή και σε ρήξη με την κοινωνία. Ο συνδυασμός της σεξουαλικότητας με την τρυφερότητα, που κατά κανένα τρόπο δεν είναι δεδομένος από τη φύση, αλλά είναι προϊόν της ιστορίας, η φιλία και η πιστή αφοσίωση, που γίνονται φύση του ανθρώπου, ανήκουν σε εκείνα τα στοιχεία του πολιτισμού τα οποία υπό ορισμένες κοινωνικές προϋποθέσεις είναι δυνατόν να παίζουν τον δικό τους ρόλο. Αποτελούν ένα γνώρισμα του ανθρώπινου είναι σε κάθε δεδομένη εποχή, που παράγεται κάθε φορά εκ νέου από τους αντίστοιχους θεσμούς του πολιτισμού, των οποίων αποτελεί προϋπόθεση. Καθώς οι άνθρωποι αντιδρούν σε οικονομικές αλλαγές, οι ομάδες ενεργούν βάσει της εκάστοτε ανθρώπινης σύστασής τους, η οποία δεν μπορεί να κατανοηθεί μόνο από το άμεσο παρόν ούτε χωρίς τη γνώση του ψυχικού μηχανισμού. Αν όμως οι πολιτιστικοί παράγοντες μέσα στη συνολική κοινωνική διαδικασία, στην οποία βέβαια εμπλέκονται, αποκτούν τη δική τους σημασία από το γεγονός ότι λειτουργούν ως χαρακτηριστικά γνωρίσματα των εκάστοτε ατόμων, οι κοινωνικοί θεσμοί, που στηρίζονται σε αυτούς και δημιουργήθηκαν για την ενίσχυση και τη συνέχειά τους, έχουν κατά μείζονα λόγο μια ορισμένη, έστω μόνο σχετική αυτοτέλεια. Όχι μόνον η γρα-

φειοκρατία του καταναγκαστικού μηχανισμού του κράτους, αλλά και τα επιτελεία όλων των υπό τη στενότερη έννοια πολιτιστικών θεσμών έχουν τα συμφέροντά τους και τη δύναμή τους.

Σήμερα ο πολιτισμός ερευνάται περιγραφικά από τη σκοπιά της ιστορίας του πνεύματος και της πολιτιστικής μορφολογίας. Ουσιαστικά θεωρείται ως μια ενότητα αυτοτελής σε σχέση με τα άτομα και ανώτερης τάξης. Αν γίνει αντιληπτή ως δυναμική δομή, δηλαδή ως εξαρτημένη και ταυτόχρονα ιδιαίτερη σφαίρα μέσα στη συνολική κοινωνική διαδικασία, αυτό δεν συνιστά, σε αντίθεση προς την προαναφερόμενη σκοπιά, μια καθαρά θεωρητική, μη πρακτική θέση απέναντι στην ιστορία. Γιαυτό λοιπόν τούτη η δεύτερη άποψη δεν έχει σε κάθε ιστορική περίοδο την ίδια σημασία. Στον αγώνα για τη βελτίωση των ανθρώπινων συνθηκών ζωής υπάρχουν καιροί κατά τους οποίους το γεγονός ότι η θεωρία πραγματεύεται αυτές τις συνθήκες μόνον εντελώς γενικά, δεν έχει ιδιαίτερη πρακτική σημασία. Είναι οι στιγμές όπου λόγω της οικονομικής κατάπτωσης ενός ορισμένου τρόπου παραγωγής οι αντίστοιχες πολιτιστικές μορφές ζωής είναι ήδη τόσο χαλαρωμένες, ώστε οι πιεστικές ανάγκες του μεγαλύτερου μέρους της κοινωνίας είναι εύκολο να μετατραπούν σε αγανάκτηση, οπότε απαιτείται μόνον η αποφασιστική βούληση προοδευτικών ομάδων για να υπερνικηθεί η απλή ισχύς των όπλων, στην οποία και μόνο στηρίζεται τότε κατά βάση ολόκληρο το σύστημα. Αλλά αυτές οι στιγμές είναι σπάνιες και σύντομες· η κακή πλέον τάξη πραγμάτων βελτιώνεται με γρήγορα και προσωρινά μέτρα και φαινομενικά ανανεώνεται, οι περίοδοι παλινόρθωσης διαρκούν πολύ και τότε ο απαρχαιωμένος πολιτιστικός μηχανισμός, τόσο ως ψυχική σύσταση των ανθρώπων όσο και ως πλαίσιο αλληλοεμπλεκόμενων θεσμών, αποκτά νέα δύναμη. Τότε πρέπει να ερευνηθεί ακριβέστερα, στις λεπτομέρειές του.

Πώς λειτουργούν οι πολιτιστικές συνθήκες που αναπτύχθηκαν μαζί με την κοινωνική διαδικασία ζωής και στη συνέχεια εμφανίζονται ως σειρά θεσμών και με τη μορφή των καθορισμένων ανθρώπινων χαρακτήρων, μπορούμε να το δούμε μελετώντας διάφορες εποχές και διάφορους λαούς. Προαναφέραμε ήδη ότι

οι μεγάλες ασιατικές κοινωνίες της Κίνας και της Ινδίας αντιστάθηκαν στη διείσδυση των δυτικοευρωπαϊκών μορφών ζωής. Εδώ θα ήταν λάθος να σκεφθούμε ότι δεν πρόκειται ουσιαστικά για εντελώς αντικειμενικές αντιθέσεις συμφερόντων; οι οποίες δεν μπορεί παρά να οδηγήσουν στην εισαγωγή του υπερέχοντος καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής ή μιας ακόμη πιο προοδευτικής οικονομικής αρχής. Αλλά η ανθεκτικότητα εκείνων των πολιτισμών δεν εκφράζεται στην αντεστραμμένη για τη μεγάλη πλειονότητα συνείδηση όλων των ανηκόντων σε αυτούς τους πολιτισμούς, σύμφωνα με την οποία η ιδιαίτερη κινεζική ή ινδική μορφή παραγωγής είναι η πιο επωφελής. Αν οι μεγάλες μάζες παρά τα αντίθετα συμφέροντά τους έμειναν πιστές σε αυτόν τον τρόπο παραγωγής, έναν ρόλο έπαιξε ο φόβος, ακόμη και η ανικανότητα να εγκαταλείψουν τον παλαιό κόσμο της πίστης και των ιδεών τους που φωλιάζει βαθιά στην ψυχή κάθε ατόμου. Ο ορισμένος τους τρόπος να βιώνουν τον κόσμο αναπτύχθηκε κατά την εκτέλεση απλών και περιοδικά επαναλαμβανόμενων εργασιών και στην πορεία των αιώνων έγινε ένα αναγκαίο στοιχείο στη ζωή αυτής της κοινωνίας, χωρίς το οποίο δεν μπορούσε να γίνει λόγος όχι μόνο για την ικανότητα αντίστασης της κοινωνίας γενικά, αλλά ούτε καν για την αδιατάρακτη ροή των πιο απαραίτητων πράξεων της καθημερινής ζωής.

Τέτοιος παράγων είναι στην Κίνα η πίστη στους προγόνους. Οι σινολόγοι συμφωνούν ότι αυτή έχει διαμορφώσει στην πορεία των αιώνων την όψη της κινεζικής κοινωνίας. «Ως δύναμη που πλάθει τον κινεζικό τρόπο ζωής και σκέψης, έχει μια σημασία που δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί υπερβολική».⁸ Το γεγονός ότι μπόρεσε να εδραιωθεί τόσο σταθερά και να γίνει δύναμη οφείλεται στις ιδιαιτερότητες της κινεζικής παραγωγής. Αυτό μπορεί να γίνει σαφές με μία και μόνον αναφορά. Η κηπουρική, που ακόμη και στα κέντρα της καλλέργειας ρυζιού χαρακτηρίζει την οικονομική ζωή,⁹ απαιτεί μια σειρά γνώσεων που υπό τις παρούσες συνθήκες μόνο με μακρόχρονη πείρα μπορούν να αποκτηθούν. Μεταξύ άλλων η εντατική γεωργική εκμετάλλευση διαφέρει από την εκτατική, καθόσον η αγροκαλλιέργεια προϋποθέ-

τει για κάθε περιοχή, σχεδόν για κάθε αγρό ανάλογα με τη θέση του, πολύ ακριβείς και διαφοροποιημένες γνώσεις. Ο γέρος, που σε όλη του τη ζωή παρατηρούσε τις καιρικές συνθήκες, τις ιδιαιτερότητες των διάφορων φυτών, τις αρρώστιες τους κ.λπ., είναι για τον νέο πράγματι μια πηγή απαραίτητων γνώσεων. Με τις τόσες εμπειρίες του, είναι ο δεδομένος διευθυντής της παραγωγής. Εδώ μπορεί να βρισκείται μία από τις ρίζες της λατρείας των γηραιότερων. Η ανωτερότητα του εν ζωή ηλικιωμένου έναντι του νέου, ως αρχή αντίληψης της σχέσης των γενεών, σήμαινε τότε όντως ότι οι πρόγονοι του σημερινού αρχηγού της οικογένειας πρέπει να υπερέιχαν σε εξουσία και σοφία σε σύγκριση με αυτόν όσο και ο ίδιος σήμερα έναντι της οικογένειάς του· αυτό προκύπτει για τα παιδιά και από τη λατρεία του για τον δικό τους πατέρα και παππού. Έτσι το μεγαλείο και η ιερότητα των προγόνων έπρεπε μάλλον να μεγαλώνουν όσο μεγαλύτερη ήταν η απόσταση από το παρόν παρά να μικραίνουν, και όσο πιο πίσω βρισκόταν κανείς στη μακρά σειρά των προγόνων, τόσο πιο θεϊκός έπρεπε να φαίνεται. Ο σεβασμός και η ευγνωμοσύνη που το άτομο πίστευε πως χρωστάει στους προγόνους του αποτελούσε τελικά ένα βασικό γνώρισμα της ψυχοσύνθεσής του.

Και αν ακόμη αυτό το χαρακτηριστικό προέρχεται από τις αντικειμενικές συνθήκες και ανανεώνεται συνεχώς από αυτές, μόνο μια ορθολογιστική ψυχολογία θα μπορούσε να δεχθεί ότι στην εξέλιξη εκείνης της κοινωνίας ή εκείνων των ατόμων πρέπει κατ' αρχάς να υπήρξε η σαφής συνείδηση αυτού του λόγου της λατρείας και στη συνέχεια να επήλθε μια προμελετημένη ή απρομελέτητη συγκάλυψη και νόθευσή της. Αλλά οι συνθήκες παραγωγής βιώνονται αρχικά σε θρησκευτικές μορφές, και αυτές αποκτούν τη δική τους σημασία και ιστορία. Η προγονολατρεία, που επιδρά πάνω σε κάθε άτομο αμέσως μετά τη γέννησή του μέσω της ανατροφής, των εθίμων και της θρησκείας ως ζωντανή κοινωνική εξουσία, δέχεται τις ολοένα ανανεωνόμενες παρωθήσεις όχι μόνον από τις εμπειρίες του παιδιού και του νέου άντρα με τους δικούς του γονείς και τους προπάτορες, αλλά και από τις εξαιρετικά ποικιλόμορφες ψυχικές παρορμήσεις που δη-

μιουργούνται στα άτομα μέσα από τις υφιστάμενες συνθήκες και προσφέρονται από αυτή την πολιτιστική μορφή. Έτσι λόγου χάρι η ιδέα ότι οι πρόγονοι είναι ισχυροί ακόμη και στο υπερπέραν και μπορούν να δίνουν ευλογίες, παρέχει τη δυνατότητα επηρεασμού του ανυπολόγιστου πεπρωμένου. Επίσης προσφέρει ένα μέσον διεξόδου από τη φοβερή αβεβαιότητα ενόψει σημαντικών αποφάσεων: οι άνθρωποι ζητούν τη γνώμη των πατέρων τραβώντας λαχνούς μπροστά στα σύμβολά τους. Η προγονολατρία επιζητεί να κάνει τους ταλαιπωρημένους ανθρώπους να διατηρούν την εσωτερική τους γαλήνη και να μπορούν κάθε φορά να την αποκαθιστούν. Έτσι ενδέχεται να τη διατηρήσουν τα άτομα και ολόκληρες κοινωνικές ομάδες επί ένα διάστημα, ακόμη και αν αυτή βρίσκεται σε αντίθεση προς τα υλικά τους συμφέροντα. Ακόμη και όταν μερικές θρησκείες έχαναν την παραγωγική τους σημασία, οι άνθρωποι συνέχιζαν να υπομένουν στέρσεις γι' αυτές και να προσφέρουν θυσίες. Στην ίδια την Κίνα η προγονολατρία αποτελεί σήμερα ένα ιδιαίτερο εμπόδιο για την κοινωνική πρόοδο, το οποίο βέβαια δεν μπορεί τελικά παρά να αρθεί από τη σύγχρονη οικονομική εξέλιξη, αλλά σήμερα είναι ακόμη ένα στοιχείο που περιπλέκει την κατάσταση. «Αυτή η λατρεία», λέει ο Edward Thomas Williams,¹⁰ «εμπόδιζε κάθε πρόοδο. Αντιστεκόταν όχι μόνο στη θρησκευτική προπαγάνδα, αλλά και στους θεσμούς υγείας, στην καταπολέμηση των επιδημιών και σε όλες τις παιδαγωγικές και πολιτικές μεταρρυθμίσεις. Ευτυχώς αυτός ο συντηρητισμός συντρίβεται τώρα, επειδή η συνοχή της οικογένειας χάνεται».

Αλλά και κατά τη διατήρηση των ινδικών καστών προβάλλει με ιδιαίτερα ανάγλυφο τρόπο το γεγονός ότι ο πολιτισμός αποτελεί ξεχωριστό παράγοντα στην κοινωνική δυναμική. Όπου και αν αποδοθεί ιστορικά ο κύριος ρόλος κατά τη γένεση των καστών, είτε σε έναν σχετικά «φυσικό» καταμερισμό εργασίας είτε στην υποδούλωση σε ξένους κατακτητές, πάντως η διάρθρωση που τελικά αποτέλεσε τη βασική δομή ολόκληρης της διαδικασίας ζωής της ινδικής κοινωνίας καθρεφτιζόταν σε ένα σύστημα ιδεών και παραστάσεων, το οποίο απέκτησε μια ειδική δύναμη

όχι μόνο όσον αφορά τα συνειδητά συμφέροντα των ανώτερων στρωμάτων, αλλά και τον χαρακτήρα των εξουσιαζόμενων από αυτά κατώτερων καστών. Για να δείξουμε πώς μια πολιτιστική μορφή από τη στιγμή που διαδόθηκε διατηρεί την ανθεκτικότητά της τροφοδοτούμενη από όλο και νέες πηγές, θα αρκαστούμε και εδώ σε μια σύντομη επισήμανση. «Αυτό που προκαλεί την αγανάκτηση για τα βάσανα δεν είναι τα ίδια τα βάσανα, αλλά το γεγονός ότι δεν έχουν νόημα». Αυτό κατά τον Nietzsche¹¹ οδηγεί στα ίχνη της γένεσης της θρησκείας. Τις φοβερές εργασιακές και υπαρξιακές διαφορές που χαρακτηρίζουν τη διαδικασία ζωής στην Ινδία εκείνη η κοινωνία τις έκανε κατανοητές μέσω της ιδέας της μετεμψύχωσης, σύμφωνα με την οποία η γέννηση από γονείς μιας ανώτερης ή κατώτερης κάστας είναι συνέπεια πράξεων μιας παλαιότερης ζωής. Για τις κατώτερες κάστες απορρέει από αυτή την ιδέα ένας ιδιαίτερος λόγος να μην επιθυμούν καμιά αλλαγή του συστήματος. Όταν ένας παρίας μπορεί να σκέφτεται ότι ακολουθεί πιστά τις προδιαγραφές, ελπίζει επίσης ότι με την επόμενη γέννηση θα ανέλθει ακόμη και στην κάστα των βραχμάνων και θα απολαμβάνει τα προνόμιά της. «Ένας συνεπής στην πίστη του ινδουϊστής», γράφει ο Max Weber,¹² «δεν θα σκεφθεί σχετικά με την οικτρή κατάσταση ενός μέλους μιας κατώτερης κάστας παρά μόνον ότι πρέπει να πληρώσει για ιδιαίτερα πολλές αμαρτίες που διέπραξε σε μια προηγούμενη ζωή. Αυτό όμως έχει και την αντίστροφη πλευρά: ότι το μέλος μιας κατώτερης κάστας σκέφτεται προπάντων τη δυνατότητα να βελτιώσει τις μελλοντικές του κοινωνικές προοπτικές με την επόμενη γέννηση, διάγοντας μια υποδειγματική ζωή σύμφωνα με το τυπικό της κάστας». Έτσι το γεγονός ότι το χαρακτηριστικό για την ινδική οικονομία καθεστώ των καστών βιώνεται με θρησκευτικό τρόπο δεν λειτουργεί μόνον υπό την έννοια της χωρίς προστριβές ενσωμάτωσης των παριών στη σημερινή παραγωγική διαδικασία, αλλά παρέχει κίνητρα για την αφοσίωση αυτών των ατόμων στο απάνθρωπο σύστημα γενικά. Η υπόστασή του, ακόμη και η αιωνιότητά του, είναι το νόημα ολόκληρης της ύπαρξής τους. Αν στο μέλλον καταργηθεί ακριβώς όταν αυτοί έχουν την προοπτι-

κή να απολαύσουν και οι ίδιοι τα πλεονεκτήματά του, τότε όλες τους οι άξιες πράξεις, όλες οι θυσίες υπήρξαν μάταιες. Αυτός είναι ένας από τους ποικίλους λόγους για τους οποίους ακόμη και τα κατώτερα στρώματα αντιδρούν συχνά με οργή και φανατισμό στις απόπειρες βίαιων αλλαγών — και είναι εύκολο να τους οδηγήσει κανείς ως εκεί. Οι παλαιές θρησκευτικές δοξασίες αποτελούν γι' αυτούς ανεκτίμητη προσφορά: η απώλειά τους σημαίνει για ολόκληρες γενεές ότι η ζωή τους απέτυχε και δεν είχε κανένα νόημα. Απόπειρες θεωρητικού διαφωτισμού εναντίον αυτών των δοξασιών δεν είναι πολύ αποτελεσματικές. Μόνον η καθημερινή επαφή με σύγχρονα αντικείμενα χρήσης και τελικά μια πιο προηγμένη διαμόρφωση της ζωής γενικά, θα συντελέσουν στη σταθερή αναμόρφωση των παλαιών δοξασιών και θα επιτρέψουν τη διάδοση νέων αντιλήψεων για τη γη και τον κόσμο, τη γένεση και την παρέλευση, το σώμα και την ψυχή.

Όσο εσφαλμένο και αν είναι να βλέπει κανείς στις ίδιες τις θρησκευτικές ιδέες οτιδήποτε άλλο εκτός από αντικατοπτρισμούς των επίγειων συνθηκών που επιβάλλονται στους ανθρώπους από την εργασία τους, άλλο τόσο αληθεύει ότι αυτές οι ιδέες ασκούν μια ορισμένη κοινωνική επιρροή στην ψυχική ανάπτυξη κάθε ατόμου. Όταν ο Bouglé στις θεμελιώδεις μελέτες του για το καθεστώς των καστών¹³ διαπιστώνει ότι δεν επιτρέπεται να αποδώσει κανείς τη γένεση του συστήματος των καστών απλώς στην απάτη των ιερέων και συνεχίζει: «Η συνήθεια της κλειστής λατρείας των πρώτων οικογενειακών κοινοτήτων είναι αυτή που εμποδίζει τις κάστες να αναμειγνύονται: το δέος ενόψει των μυστηριωδών επιρροών της θυσίας είναι αυτό που τις υποτάσσει τελικά στην κάστα των ιερέων», αυτό δεν αναιρεί βέβαια, όπως αυτός νομίζει, την οικονομική αντίληψη της κοινωνίας, αλλά δείχνει πράγματι ένα βασικό γνώρισμα που δεσπόζει στην ινδική ιστορία. Ο ίδιος ο Bouglé είδε ότι το σύστημα των καστών αποτελούσε αρχικά μια εξαιρετικά σημαντική για τη ζωή μορφή κοινωνίας, η οποία μόνο με την πάροδο του χρόνου έγινε κλοιός που εμπόδιζε την ανάπτυξη των δυνάμεων, κάτι που σύμφωνα με την ίδια αντίληψη συνέβη και με άλλα κοινωνικά συστήματα: «Η αρχή των καστών

έχει χωρίς αμφιβολία το πλεονέκτημα ότι με την τάξη που επιβάλλει στην κοινωνία απομακρύνει την ίδια από τη βαρβαρότητα. Περικλείει όμως και τον κίνδυνο να ανακόψει γρήγορα και για μεγάλο διάστημα την πορεία του εκπολιτισμού της».¹⁴

Η αντίσταση που το σύστημα των καστών, λόγω των θρησκευτικών του στηριγμάτων, προβάλλει στη διείσδυση νέων κοινωνικών μορφών δεν σημαίνει ότι η θρησκεία είναι ανεξάρτητη από την υλική ζωή της κοινωνίας, αλλά ότι, όπως και άλλα πεδία του πολιτισμού, μπορεί λόγω της ευστάθειας και της δύναμης που τελικά έχει αποκτήσει να συγκρατεί την κοινωνία σε μια δεδομένη μορφή ή να την ενοχλεί, δηλαδή ότι εξασκεί παραγωγικές ή ανασταλτικές λειτουργίες. Σε αυτό ανάγεται και η ιδέα της «πολιτιστικής υστέρησης» (cultural lag). Εννοεί ότι σήμερα η κοινωνική ζωή εξαρτάται από υλικούς παράγοντες και τα πεδία που συναρτώνται άμεσα με την οικονομία μεταβάλλονται γρηγορότερα από άλλα πεδία του πολιτισμού. Οι σημερινές συνθήκες στην Κίνα και στην Ινδία, για τις οποίες μίλησα αμέσως πιο πάνω, δεν αποδεικνύουν όμως, όπως φαίνεται να πιστεύει ο Ogburn,¹⁵ ότι η εξάρτηση μερικές φορές αντιστρέφεται, αλλά μόνον ότι η εισαγωγή ενός νέου τρόπου παραγωγής εμποδίζεται κατ' αρχάς από πολιτιστικούς παράγοντες που σχετίζονται με τον παλιό, οπότε προηγούνται αγώνες στο πνευματικό πεδίο.

Όπως όφειλαν να διευκρινίσουν αυτές οι παρατηρήσεις, η ανθεκτικότητα ορισμένων πολιτισμών διαμεσολαβείται από ανθρώπινους τρόπους αντίδρασης που είναι χαρακτηριστικοί για τους ίδιους τους πολιτισμούς. Ως στοιχεία του ιστορικού πλαισίου αυτά τα γνωρίσματα ανήκουν στον πολιτισμό, ως ανθρώπινες ιδιότητες σχετικής ευστάθειας έχουν μετατραπεί σε φύση. Ακόμη και εφόσον δεν συνίστανται σε συνήθειες και ενδιαφέροντα που συναρτώνται σχετικά άμεσα με την παρούσα υλική ύπαρξη, αλλά στις λεγόμενες πνευματικές ιδέες, δεν μπορεί να αποδοθεί σε αυτά τα γνωρίσματα αυτοτελής υπόσταση. Η ανθεκτικότητά τους προέρχεται μάλλον από το γεγονός ότι τα μέλη ορισμένων κοινωνικών ομάδων βάσει της θέσης τους στη συνολική κοινωνία έχουν αποκτήσει μια ψυχοσύνθεση στις οποίας τη δυ-

ναμική ορισμένες αντιλήψεις παίζουν σημαντικό ρόλο· με άλλα λόγια: οι άνθρωποι εμμένουν σε αυτές με πάθος. Ένα ολόκληρο σύστημα θεσμών, που το ίδιο ανήκει στη δομή της κοινωνίας, βρίσκεται σε σχέση αλληλεπίδρασης με αυτή την ορισμένη ψυχοσύνθεση, καθόσον αφενός την ενισχύει συνεχώς και συντελεί στην αναπαραγωγή της, αφετέρου το ίδιο συντηρείται και προωθείται από αυτή.

Γιαυτό είναι κατανοητό ότι στις φιλοσοφικές και κοινωνιολογικές θεωρίες άλλοτε εμφανίζονται οι πολιτιστικοί θεσμοί ως έκφραση της ανθρώπινης ψυχής και άλλοτε παρουσιάζεται η ανθρώπινη ψυχή ως συνάρτηση των δυνάμεων του πολιτισμού. Και οι δύο τρόποι θεώρησης, τόσο ο υποκειμενιστικός-ανθρωπολογικός όσο και ο αντικειμενιστικός, είναι σχετικά δικαιολογημένοι, διότι στις διάφορες περιόδους το ένα ή το άλλο στοιχείο ήταν εντονότερο και γενικά η σχέση δεν είχε πάντοτε την ίδια δομή. Πάντως λόγου χάρη η διατήρηση απαρχαιωμένων κοινωνικών μορφών δεν ανάγεται άμεσα στην ωμή βία ή στην εξαπάτηση των μαζών ως προς τα υλικά τους συμφέροντα —το γεγονός ότι αυτό συμβαίνει και ο τρόπος με τον οποίο γίνεται έχουν να κάνουν μάλλον με την ίδια την ψυχοσύνθεση των ανθρώπων—, αλλά η διατήρησή τους στη ζωή έχει τις ρίζες της και στη λεγόμενη ανθρώπινη φύση.

Αυτή η έκφραση δεν εννοεί εδώ ούτε μια πρωτογενή φύση ούτε μια αιώνια ή έστω απλώς ενιαία ουσία. Όλα τα φιλοσοφικά δόγματα που πρεσβεύουν ότι η κίνηση της κοινωνίας ή η ζωή του ατόμου έχουν προέλθει από μια θεμελιακή ενότητα, η οποία μάλιστα είναι ανιστορική, επισύρουν τη δικαιολογημένη κριτική. Επειδή, λόγω της μη διαλεκτικής τους μεθοδολογίας, δυσκολεύονται ιδιαίτερα να κατανοήσουν ότι στην ιστορική διαδικασία αναδύονται νέες ατομικές και κοινωνικές ποιότητες, σκέφτονται ή όπως η μηχανιστική θεωρία της ανάπτυξης, ότι όλες οι μετέπειτα εμφανιζόμενες ανθρώπινες ιδιότητες περιέχονταν στο αρχικό έμβρυο, ή όπως μερικές κατευθύνσεις της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, ότι προήλθαν από μια μεταφυσική «βάση» του είναι. Και από τις δύο αντιμαχόμενες θεωρίες λείπει η μεθοδολογική αρχή

ότι οι ζωντανές διαδικασίες χαρακτηρίζονται τόσο από αιφνίδια δομικές μεταβολές όσο και από το συνεχές γίνεσθαι. Λόγου χάρη σε μερικές κοινωνικές ομάδες, όπως σήμερα στις μάζες των μικροαστών και των αγροτών σε πολλά μέρη της Ευρώπης, όλα όσα εμφανίζονται ως ανθρώπινη φύση ή ως χαρακτήρας συγκροτούνται σε τέτοιο βαθμό από καταπτόση, ανίσχυρες επιθυμίες, παραμορφωμένα περιεχόμενα και καταπιεστικές συνθήκες, ώστε η εμφάνιση ραγδαίων μεταβολών σε οικονομικό και κοινωνικό πεδίο σε λίγα χρόνια να εξαλείψει και να μεταμορφώσει αυτά που ως τώρα θεωρούνταν αιώνια γνωρίσματα. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι οι συνθήκες προηγουμένως αντέβαιναν σε μια δήθεν αληθινή ανθρώπινη φύση καθ' εαυτήν, η οποία τώρα μπορεί πια να προβάλει ως έχει, αλλά ότι η σχέση ανάμεσα στις δυνάμεις και τις ανάγκες εκείνων των ανθρώπων και των μορφών της ζωής τους απέκτησε με την πάροδο του χρόνου τέτοια ένταση, ώστε μια εξωτερική αλλαγή να επιφέρει κατ' ανάγκη και μια ραγδαία μεταβολή της ψυχικής δομής. Το σχετικά σταθερό σύστημα εδραιωμένων συμπεριφορών που συναντούμε στους ανθρώπους μιας ορισμένης εποχής και τάξης, ο τρόπος με τον οποίο μέσω συνειδητών και ασυνειδητών ψυχικών πρακτικών προσαρμόζονται στην κατάστασή τους, αυτή η απείρως διαφοροποιημένη και διαρκώς εξισορροπούμενη δομή προτιμήσεων, πεποιθήσεων, εκτιμήσεων και φαντασιώσεων, μέσω των οποίων οι άνθρωποι ενός ορισμένου κοινωνικού στρώματος συμμορφώνονται με τις υλικές συνθήκες της ζωής τους και τα όρια των αντικειμενικών τους ικανοποιήσεων, αυτός ο εσωτερικός μηχανισμός, που παρά τον περίπλοκο χαρακτήρα του συνήθως φέρει τη σφραγίδα της ένδειας, διατηρείται σε πολλές περιπτώσεις ως έχει απλώς και μόνον επειδή η εγκατάλειψη του παλαιού τρόπου ζωής, το πέρασμα σε μια νέα μορφή ζωής, ιδιαίτερα όταν απαιτεί αυξημένη ορθολογική δραστηριότητα, προϋποθέτει δύναμη και θάρρος, δηλαδή σημαίνει ένα μεγάλο ψυχικό επίτευγμα. Αυτός είναι και ένας από τους λόγους για τους οποίους οι κοσμοϊστορικές μεταβολές δεν είναι δυνατόν να συναρτώνται με μια προηγηθείσα αλλαγή των ανθρώπων· τις επιφέρουν με ενεργό τρόπο συνήθως

ομάδες στις οποίες το αποφασιστικό στοιχείο δεν είναι μια στερεοποιημένη ψυχική φύση, αλλά όπου η ίδια η γνώση έχει γίνει δύναμη. Όσον αφορά στη διατήρηση παλαιών κοινωνικών μορφών, εδώ τον κύριο ρόλο δεν τον παίζουν οι γνώσεις, αλλά οι ανθρώπινες αντιδράσεις που σε αλληλεπίδραση με ένα σύστημα πολιτιστικών θεσμών έχουν παγιωθεί στη βάση της κοινωνικής διαδικασίας ζωής. Σε αυτές ανήκει η συνειδητή και ασυνείδητη ικανότητα ένταξης και υποταγής, που συγκαθορίζει κάθε βήμα που κάνει το άτομο, η ιδιότητά του να αποδέχεται στη σκέψη και στην πράξη υφιστάμενες συνθήκες ως τέτοιες, να ζει σε εξάρτηση από δεδομένες τάξεις πραγμάτων και από μια ξένη θέληση, με λίγα λόγια να αναγνωρίζει την αυθεντία ως χαρακτηριστικό γνώρισμα ολόκληρης της ύπαρξης. Η εδραίωση στο εσωτερικό των ίδιων των κυριαρχούμενων της αναγκαίας κυριαρχίας ανθρώπων πάνω σε ανθρώπους, αυτής που καθόρισε τη μορφή της ως τώρα ιστορίας, υπήρξε μία από τις λειτουργίες του συνολικού πολιτιστικού μηχανισμού κάθε εποχής: η πίστη στην αυθεντία, ως αποτέλεσμα και ως συνεχώς ανανεωνόμενη προϋπόθεση αυτού του μηχανισμού, είναι μια εν μέρει παραγωγική, εν μέρει ανασταλτική κινητήρια δύναμη στην ιστορία.

II. Αυθεντία

Όσο περισσότερο η απλή συγκέντρωση και αφήγηση γεγονότων θεωρείται όχι στόχος της ενασχόλησης με την ιστορία αλλά προκαταρκτική εργασία, και όσο πιο αποφασιστικά απέναντι στη θετικιστική αντίληψη της επιστήμης προβάλλεται το αίτημα για μια παρουσίαση που δεν θα είναι άθροιση μεμονωμένων γεγονότων —καθώς αυτή εξαρτάται ουσιαστικά από τις υποκειμενικές ικανότητες, το γούστο και την «κοσμοθεωρία» του ιστορικού—, αλλά προϊόν εφαρμογής της συνειδητής μεθοδικής εργασίας που στηρίζεται στη θεωρητική γνώση, τόσο πιο ξεκάθαρα εμφανίζεται η αυθεντία ως κυρίαρχη κατηγορία στον εννοιολογικό μηχανισμό του ιστορικού. Στην πραγματικότητα, όπως λέει ο Hegel,¹⁶ είναι «πολύ πιο σημαντική απότι τείνει κανείς να πιστέψει» και αν το μεγάλο ενδιαφέρον που συγκεντρώνει σήμερα αυτή η σχέση μπορεί να οφείλεται στις ιδιαίτερες ιστορικές περιστάσεις, προπάντων στη μετάβαση προς τις λεγόμενες αυταρχικές¹⁷ μορφές πολιτεύματος που παρατηρείται στην παρούσα περίοδο, σε αυτή την ιστορική συγκυρία διακρίνεται ωστόσο μια σημαντική για ολόκληρη την ως τώρα ιστορία πραγματικότητα. Σε όλες τις μορφές κοινωνίας που αναπτύχθηκαν μέσα από τις διαφοροποίητες πρωτόγονες κοινότητες της προϊστορίας κυριαρχούν ή, όπως στις σχετικά παλαιές και απλές συνθήκες, λίγα πρόσωπα ή, όπως στις πιο ανεπτυγμένες μορφές κοινωνίας, ορισμένες ομάδες ανθρώπων πάνω στον υπόλοιπο πληθυσμό, δηλαδή όλες αυτές οι μορφές χαρακτηρίζονται από την υπέρταξη ή υπόταξη των τάξεων. Πάντοτε το μεγαλύτερο μέρος των ανθρώπων εργαζόταν υπό τη διεύθυνση και τις προσταγές του μικρότερου και πάντοτε αυτή η εξάρτηση εκφραζόταν σε μια δυσμενέστερη υλική υπόσταση. Στο προηγούμενο κεφάλαιο αναφέραμε ήδη ότι αυτές οι τάξεις πραγμάτων δεν στηρίζονταν μόνο στον άμεσο καταναγκασμό, αλλά ότι οι ίδιοι οι άνθρωποι μάθαιναν να τις αποδέχονται. Παρ' όλες τις βασικές διαφορές που έκαναν τους ανθρώπινους τύπους να ξεχωρίζουν ο ένας από τον άλλον σε κάθε ιστορική περίοδο, το μεταξύ τους κοινό σημείο είναι ότι σε όλα τα

ουσιαστικά γνωρίσματά τους καθορίζονται από τη χαρακτηριστική για κάθε κοινωνία σχέση κυριαρχίας. Όταν η αντίληψη ότι ο χαρακτήρας μπορεί και πρέπει να εξηγείται στη βάση του εντελώς μεμονωμένου ατόμου εγκαταλείφθηκε, εδώ και περισσότερο από εκατό χρόνια, και κάθε άνθρωπος θεωρείται πλέον ως εξαρχής κοινωνικοποιημένο ον, αυτό σημαίνει επίσης ότι οι ορμές και τα πάθη, οι προδιαθέσεις και οι τρόποι αντίδρασης που προσιδιάζουν στον χαρακτήρα σφραγίζονται από την εκάστοτε σχέση κυριαρχίας στο πλαίσιο της οποίας διαδραματίζεται η κοινωνική διαδικασία της ζωής. Το ταξικό καθεστώς μέσα στο οποίο ξετυλίγεται το εξωτερικό πεπρωμένο του ατόμου δεν καθρεφτίζεται απλώς στο πνεύμα, στις ιδέες, στις βασικές έννοιες και κρίσεις, αλλά και στο εσωτερικό του, στις προτιμήσεις και τις επιθυμίες του. Έτσι η αυθεντία είναι μια κεντρική ιστορική κατηγορία. Το γεγονός ότι παίζει τόσο καιρικό ρόλο στη ζωή των ομάδων και των ατόμων, στα πιο διαφορετικά πεδία και σε όλες τις εποχές, οφείλεται στην ως τώρα δομή της ανθρώπινης κοινωνίας. Σε όλο το διάστημα που καταλαμβάνει η ιστοριογραφία, εκτός από τις οριακές περιπτώσεις όπου δεμένοι δούλοι οδηγούνται με το μαστίγιο στους αγρούς και στα μεταλλεία, η εργασία εκτελείται με λιγότερο ή περισσότερο εκούσια υπακοή στις διαταγές και τις εντολές. Επειδή η δράση, χάρη στην οποία η κοινωνία μπορούσε να διατηρείται στη ζωή και μέσω της οποίας οι άνθρωποι έτσι διαμορφώνονταν, συνδεόταν άμεσα με την υποταγή σε μια ξένη εξουσία, όλες οι σχέσεις και οι τρόποι αντίδρασης βρισκόνταν πάντοτε στον αστερισμό της αυθεντίας.

Ένας γενικός ορισμός της αυθεντίας θα ήταν κατ' ανάγκη εντελώς κενός, όπως όλοι οι ορισμοί εννοιών που προσπαθούν να προσδιορίσουν επιμέρους στοιχεία της κοινωνικής ζωής με έναν τρόπο που περιλαμβάνει ολόκληρη την ιστορία. Ένας τέτοιος ορισμός μπορεί να είναι λιγότερο ή περισσότερο επιδέξια διατυπωμένος, δεν παύει όμως να παραμένει αφηρημένος και επιπλέον άστοχος και αναληθής, ώσπου να συσχετισθεί με όλους τους άλλους καθορισμούς της κοινωνίας. Οι γενικές έννοιες που αποτελούν το θεμέλιο της θεωρίας της κοινωνίας δεν μπορούν να

γίνουν κατανοητές στη σωστή τους σημασία παρά μόνο σε συνάρτηση με τις άλλες γενικές και ειδικές έννοιες της θεωρίας, δηλαδή ως στοιχεία μιας ορισμένης θεωρητικής δομής. Επειδή επιπλέον οι σχέσεις όλων αυτών των εννοιών μεταξύ τους καθώς και εκείνες ολόκληρου του λογικού μορφώματος προς την πραγματικότητα μεταβάλλονται διαρκώς, ο συγκεκριμένος, δηλαδή ο αληθινός ορισμός μιας τέτοιας κατηγορίας είναι τελικά πάντοτε η ίδια η θεωρία της κοινωνίας στην ανάπτυξή της και όπως λειτουργεί σε μια ιστορική στιγμή, στην ενότητά της με ορισμένα πρακτικά-ιστορικά καθήκοντα. Οι αφηρημένοι ορισμοί περιέχουν τα αντιφάσκοντα μεταξύ τους σημασιολογικά στοιχεία που απέκτησε η έννοια λόγω των ιστορικών αλλαγών, αδιαμεσολάβητα το ένα πλάι στο άλλο, όπως λόγω χάρη η ανιστορική, θεωρητικά μη ανεπτυγμένη έννοια της θρησκείας περικλείει γνώσεις και προλήψεις. Αυτό ισχύει και για την αυθεντία. Αν προς το παρόν θεωρήσουμε ως αυθεντιοκεντρικούς τους εσωτερικούς και εξωτερικούς τρόπους δράσης μέσω των οποίων οι άνθρωποι υποτάσσονται σε μια ξένη αρχή, γίνεται αμέσως καταφανής ο αντιφατικός χαρακτήρας αυτής της κατηγορίας. Η αυθεντιοκεντρική συμπεριφορά μπορεί να είναι προς το πραγματικό και συνειδητό συμφέρον των εν λόγω ατόμων και ομάδων. Οι πολίτες μιας αρχαίας πόλης που αμύνονται εναντίον των ξένων επιδρομέων, όπως και κάθε κοινότητα που δρα σχεδιασμένα, ενεργούν αυθεντιοκεντρικά, καθόσον τα άτομα δεν σχηματίζουν κάθε στιγμή προσωπική κρίση, αλλά επαφίενται σε μια υπερκείμενη ιδέα, η οποία βέβαια μπορεί να μορφοποιήθηκε με τη σύμπραξή τους. Κατά μεγάλα διαστήματα η υποταγή ήταν προς το συμφέρον των κυριαρχούμενων, όπως η υποταγή του παιδιού στους κανόνες μιας καλής ανατροφής. Ήταν μια προϋπόθεση για την ανάπτυξη των ανθρωπινων ικανοτήτων. Αλλά ακόμη και στις ιστορικές περιόδους όπου αυτή η σχέση εξάρτησης ανταποκρινόταν χωρίς αμφιβολία στο επίπεδο των ανθρωπινων δυνάμεων και των βοηθητικών μέσων τους, ήταν συνδεδεμένη πάντοτε, μέχρι σήμερα, με στερήσεις από τη μεριά των εξαρτημένων, και σε περιόδους στασιμότητας και οπισθοδρόμησης η αναγκαία για τη διατήρηση της εκάστοτε

κοινωνικής μορφής αποδοχή των υφιστάμενων σχέσεων εξάρτησης εκ μέρους των κυριαρχούμενων δεν σήμαινε τη διαίωνιση μόνο της υλικής ένδειας, αλλά και της πνευματικής τους ανικανότητας και εμπόδιζε την ανθρώπινη ανάπτυξη γενικά.

Αυθεντία υπό την έννοια της αποδεκτής εξάρτησης μπορεί λοιπόν να σημαίνει τόσο προοδευτικές, σύμφωνες με τα συμφέροντα των συμμετεχόντων και ευνοϊκές για την ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνάμεων συνθήκες όσο και ένα σύνολο τεχνητά διατηρούμενων συνθηκών και ιδεών που έχουν γίνει ήδη προ πολλού αναληθείς και που αντιβαίνουν προς τα πραγματικά συμφέροντα όλων. Τόσο η τυφλή και δουλική υποταγή, που υποκειμενικά προέρχεται από ψυχική αδράνεια και ανικανότητα λήψης προσωπικών αποφάσεων και αντικειμενικά συμβάλλει στη διατήρηση περιοριστικών και αναξιοπρεπών καταστάσεων, όσο και η συνειδητή πειθαρχία στην εργασία σε μια ανθούσα οικονομία στηρίζονται στην αυθεντία. Και όμως αυτοί οι δύο τρόποι ύπαρξης διαφέρουν μεταξύ τους όσο ο ύπνος από την αγρύπνια, όσο η αιχμαλωσία από την ελευθερία. Αν η πραγματική αποδοχή μιας υφιστάμενης σχέσης εξάρτησης, που δεν εκφράζεται μόνο στην κατ' αρχήν αναγνώριση, αλλά πολύ περισσότερο στην υποταγή της καθημερινής ζωής ως τα πιο κρυφά συναισθήματα, ανταποκρίνεται όντως στις ανόμοια ανεπτυγμένες ανθρώπινες δυνάμεις κατά τη συζητούμενη περίοδο, οπότε είναι αντικειμενικά πρόσφορη, αν οι άνθρωποι, καθώς αποδέχονται ενστικτωδώς ή με πλήρη συνείδηση την εξαρτημένη ύπαρξή τους, ζημιώνουν τον εαυτό τους στερούμενοι τον εφικτό σε αυτούς βαθμό ανάπτυξης των δυνάμεων και της ευτυχίας τους ή βοηθούν ώστε αυτός να επιτευχθεί για τους ίδιους ή για την ανθρωπότητα, αν τέλος η άνευ όρων υποταγή σε έναν πολιτικό ηγέτη ή σε ένα κόμμα οδηγεί ιστορικά προς τα εμπρός ή προς τα πίσω, σε αυτό μπορεί να απαντήσει μόνον η ανάλυση την εκάστοτε κοινωνικών συνθηκών στην ολότητά τους. Σε αυτό το ζήτημα δεν μπορεί να διατυπωθεί καμιά κρίση γενικής ισχύος. Η αναγνώριση των ιεραρχιών που χαρακτήριζαν την απολυταρχία, όπως και η υποταγή της αστικής τάξης στη γραφειοκρατία του ηγεμόνα, ήταν

κατά τον 16ο, 17ο, εν μέρει ακόμη και κατά τον 18ο αιώνα, ανάλογα με την κατάσταση που επικρατούσε στις διάφορες χώρες, ένας εποικοδομητικός παράγων της κοινωνικής ανάπτυξης· τον 19ο αιώνα αυτή η συμπεριφορά αποτελούσε ήδη γνώρισμα των οπισθοδρομικών ομάδων. Ανάλογα αν η σχέση εξάρτησης που αναγνωρίζεται είναι θεμελιωμένη στον αντικειμενικό ρόλο της ηγετικής τάξης ή έχει χάσει τη λογική αναγκαιότητά της, οι αντίστοιχοι τύποι ανθρώπων εμφανίζονται σε σχέση με άλλους τύπους της ίδιας εποχής ως συνειδητοί, ενεργητικοί, παραγωγικοί, ελεύθεροι, διορατικοί ή δουλικοί, εσωτερικά αδρανείς, δυσαρστημένοι και μη πιστοί. Αλλά και αυτή η κατάταξη δεν πρέπει να εφαρμόζεται μηχανικά. Ο ρόλος που παίζει μια σχέση αυθεντίας στην εποχή της και το ιδιαίτερο περιεχόμενό της, όπως επίσης και ο βαθμός εσωτερικής διαφοροποίησης των περιλαμβανόμενων ατόμων, επηρεάζουν την ψυχική σημασία της αναγνώρισης της αυθεντίας. Αποδοχή και άρνηση στη συνείδηση δεν λένε βέβαια πολλά όσον αφορά στις επιδράσεις αυτής της σχέσης στην εσωτερική ζωή του ατόμου. Μερικές κατηγορίες δούλων των Ρωμαίων μπορούσαν να αποδέχονται τη δουλεία τους χωρίς να γίνεται και η σκέψη τους δουλική. Αλλά στη μάζα των κυρίων τους κατά την αυτοκρατορική περίοδο η καταφυγή στο σύστημα των στρατιωτικών τυράννων και η δειλή ανοχή τους, όταν αυτοί αποδεικνύονταν κακοί, εξέφραζε ήδη μια κοσμοϊστορική ανικανότητα. Πάντως, η ενδυνάμωση και η εξασθένηση των αυθεντιών αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικά του πολιτισμού μέσω των οποίων ο ίδιος γίνεται στοιχείο της δυναμικής του ιστορικού γίγνεσθαι. Η χαλάρωση των σχέσεων εξάρτησης που είναι ριζωμένες στη συνειδητή και ασυνείδητη ζωή της μάζας είναι ένας από τους μεγαλύτερους κινδύνους για μια κοινωνική δομή και δείχνει ότι αυτή έχει γίνει δύσκαμπτη και εύθραυστη. Η συνειδητή εξύμνηση του κατεστημένου παραπέμπει σε μια κρίσιμη περίοδο της κοινωνίας και γίνεται η ίδια «μια κύρια πηγή κινδύνου γι' αυτή».¹⁸ Σπασμωδικές προσπάθειες ανανέωσης και σταθεροποίησής της, όπως οι σταυροί στη ρωμαϊκή παλαιίστρα και οι πυρές της Ιεράς Εξέτασης, αναγγέλλουν ή την κατάρρευση ενός κοινω-

νικού συστήματος ή μια περίοδο στασιμότητας στην ανθρώπινη εξέλιξη.

Η αστική σκέψη αρχίζει ως αγώνας κατά της αυθεντίας της παράδοσης, στην οποία αντιτάσσει ως νόμιμη πηγή δικαίου και αλήθειας τον Λόγο, που διαθέτει κάθε άτομο. Τελειώνει με τον εκθειασμό της σκέψης αυθεντίας ως τέτοιας, η οποία είναι κενή από καθορισμένο περιεχόμενο, όπως και η έννοια του Λόγου, αφότου η δικαιοσύνη, η ευτυχία και η ελευθερία για την ανθρωπότητα έχουν απορριφθεί ως ιστορικά συνθήματα. Αν δεν λάβουμε τόσο πολύ υπόψη τις προσωπικές προθέσεις του Decartes όσο κυρίως τις ιστορικές επιδράσεις του, τότε αυτός ο στοχαστής, που θεωρείται ως δημιουργός του πρώτου συστήματος της αστικής φιλοσοφίας, παρουσιάζεται ως πρόμαχος κατά της αρχής της αυθεντίας στη σκέψη γενικά. «Οι επόμενες γενιές», γράφει ο Buckle¹⁹ —που είναι και ο ίδιος ένας εξαιρετικά συνειδητός και χαρακτηριστικός ιστορικός της αστικής τάξης— για τον Decartes, «είναι υποχρεωμένες απέναντί του όχι τόσο γι' αυτά που οικοδόμησε, αλλά προπάντων για εκείνα που κατεδάφισε. Ολόκληρη η ζωή του υπήρξε μια μεγάλη και επιτυχής εκστρατεία κατά των προκαταλήψεων και δοξασιών των ανθρώπων. Ήταν μεγάλος ως δημιουργός, αλλά πολύ μεγαλύτερος ως καταστροφείας. Σε αυτό ήταν πιστός απόγονος του Λούθηρου, τις εργασίες του οποίου ήλθαν να συμπληρώσουν με κατάλληλο τρόπο οι δικές του. Ολοκλήρωσε αυτό που ο μεγάλος Γερμανός μεταρρυθμιστής είχε αφήσει ανολοκλήρωτο. Προς τα παλαιά φιλοσοφικά συστήματα είχε την ίδια ακριβώς σχέση που είχε ο Λούθηρος προς τα θρησκευτικά συστήματα: ήταν ο μεγάλος μεταρρυθμιστής και απελευθερωτής της ευρωπαϊκής σκέψης». Αυτή η απελευθέρωση υπονοεί προπάντων τον αγώνα κατά της πίστης σε αυθεντίες. Στη μεγάλη αστική φιλοσοφία ως τις αρχές του 19ου αιώνα, παρά τις εσωτερικές αντιφάσεις, επαναλαμβάνεται συχνά αυτή η άρνηση της αυθεντιοκεντρικής συμπεριφοράς. Η επίθεση του αγγλικού και του γαλλικού Διαφωτισμού κατά της θεολογίας δεν καταφέρεται, στις πιο ισχυρές του τάσεις, ενάντια στην παραδοχή της ύπαρξης του θεού γενικά. Ο δεισμός²⁰ του Voltaire

δεν ήταν ασφαλώς ανειλικρινής. Ο ίδιος δεν μπορούσε να συλλάβει την τερατώδη ιδέα ότι δεν υπάρχει τίποτε πέρα από την επίγεια δικαιοσύνη· η καλοσύνη της καρδιάς του παραπλάνησε τον πιο οξύ νου του αιώνα. Ο Διαφωτισμός δεν καταπολεμούσε τον ισχυρισμό ότι υπάρχει θεός, αλλά την αναγνώριση του θεού βάσει της αυθεντίας και μόνο. «Η θεία Αποκάλυψη πρέπει να κριθεί από τον Λόγο», γράφει ο Locke, ο δάσκαλος των διαφωτιστών σε ζητήματα φιλοσοφίας. «Ο Λόγος πρέπει να είναι ο ύψιστος κριτής και οδηγός μας σε όλα τα πράγματα... Η πίστη δεν είναι απόδειξη της Αποκάλυψης».²¹ Ο άνθρωπος πρέπει να στηρίζεται κατά κύριο λόγο στη χρησιμοποίηση των δικών του πνευματικών ικανοτήτων και όχι να εξαρτάται από αυθεντίες.

Το ίδιο πνεύμα διέπνεε και τη στάση του Kant απέναντι στο Διαφωτισμό. «Sapere aude!»²² («Έχε το θάρρος να χρησιμοποιείς το δικό σου νου!») είναι το έμβλημά του. «Η νωθρότητα και η δειλία είναι τα αίτια που ένα τόσο μεγάλο μέρος των ανθρώπων ενώ η φύση τους απάλλαξε προ πολλού από την ξένη καθοδήγηση (*naturaliter majorenes*)²³ αυτοί αρέσκονται ωστόσο να παραμένουν σε όλη τη ζωή τους ανώριμοι, καθώς και που είναι τόσο εύκολο για άλλους να αναγορεύονται κηδεμόνες τους».²⁴ Ο ηθικός νόμος υπό την έννοια του Kant «δεν εκφράζει παρά μόνο την αυτονομία του καθαρού πρακτικού Λόγου, δηλαδή της ελευθερίας...».²⁵ Στον Fichte όλο το περιεχόμενο της φιλοσοφίας του, αν το πάρουμε κατά λέξη, εμφανίζεται ως έκκληση για εσωτερική ανεξαρτησία, για την κατάργηση των αντιλήψεων και συμπεριφορών που βασίζονται απλώς στην αυθεντία. Αυτό που ισχύει για όλους τους αστούς συγγραφείς, ότι το πιο αξιοκαταφρόνητο για έναν άνθρωπο είναι ο χαρακτηρισμός του ως δούλου, στον Fichte έχει ιδιαίτερη βαρύτητα. Η τονισμένη υπερηφάνειά του για την εσωτερική ελευθερία, που στον ίδιο συνδεόταν ακόμη με την ορμητική και ουτοπιστική βέβαια θέληση για την αλλαγή του κόσμου, αντιστοιχεί σε εκείνη την πολύ διαδεδομένη, ιδιαίτερα στη Γερμανία, στάση των ανθρώπων που συμβιβάζονταν με την εξωτερική καταπίεση, καθώς θεωρούσαν την ελευθερία κλεισμένη μέσα στο στήθος τους και υπογράμμιζαν την ελευθερία του από-

μου στην πνευματική του υπόσταση τόσο πιο έντονα, όσο πιο υποδουλωμένη ήταν η πραγματική τους υπόσταση. Όταν η αντίφαση μεταξύ του μέσα και του έξω γινόταν πολύ ενοχλητικά συνειδητή, οι άνθρωποι την έλυναν εναρμονίζοντας τον εσωτερικό τους κόσμο με την πραγματικότητα, αντί να υποτάσσουν την άκαμπτη πραγματικότητα στη θέλησή τους. Όταν η ελευθερία έγκειται στην τυπική συμφωνία μεταξύ της εξωτερικής ύπαρξης και της προσωπικής απόφασης, τότε δεν έχει τίποτε να φοβηθεί· το ζητούμενο είναι μόνο να αποδέχεται ο καθένας το ιστορικό γίνεσθαι και τη θέση του μέσα σε αυτό, πράγμα που σύμφωνα με τη νεώτερη φιλοσοφία θεωρείται όντως ως η αληθινή ελευθερία: «αποδοχή αυτού που έτσι και αλλιώς συμβαίνει».²⁶

Στη συνείδηση του Fichte η απόρριψη της αυθεντιοκεντρικής σκέψης δεν μετατράπηκε πάντως σε αναγνώριση της δεδομένης πραγματικότητας. Ο Λόγος ορίζεται σε αυτόν ουσιαστικά ως αντίθεση προς την αυθεντία. Η αναγγελία του ότι δεν θέλει να υποκύψει θυμίζει, σε σύγκριση με τον Kant και τους Γάλλους, απλώς μια διακήρυξη και η αντίθεσή του προς το κατεστημένο είναι ήδη πάρα πολύ ένα ζήτημα αρχών για να είναι εντελώς ασυμβίβαστη. Πολύ πιο ξεκάθαρα προβάλλεται — τουλάχιστον στα πρώιμα έργα του — το ιδανικό της αστικής σκέψης. «Όποιος δρα προσανατολισμένος προς την αυθεντία», κατά τον Fichte, «δρα οπωσδήποτε χωρίς ηθική συνείδηση». Πρόκειται για «μια πολύ σημαντική θέση, η διατύπωση της οποίας είναι εξαιρετικά αναγκαία σε όλη της την αυστηρότητα».²⁷ Ο κύκλος των ανθρώπων προς τους οποίους απευθύνεται ο φιλόσοφος έφθασε «να απορρίπτει απολύτως την πίστη στην αυθεντία της κοινής πεποίθησης της εποχής του». «Το χαρακτηριστικό γνώρισμα του επιστημονικά σπουδαγμένου κοινού είναι η απόλυτη ελευθερία και αυτονομία στη σκέψη· η στάση του καθορίζεται από τη βασική αρχή να μην υποτάσσεται σε καμιά αυθεντία, σε όλα τα ζητήματα να στηρίζεται στη δική του σκέψη και να απορρίπτει οτιδήποτε δεν επιβεβαιώνεται από αυτή. Ο επιστήμονας διαφέρει από τον μη επιστήμονα κατά το εξής: ο τελευταίος πιστεύει βέβαια και αυτός ότι έχει αποκτήσει μια πεποίθηση στηριζόμενος

στη δική του σκέψη, και την κρατάει· όποιος όμως βλέπει πιο πέρα από αυτόν ανακαλύπτει ότι το σύστημά του για το κράτος και την εκκλησία είναι απόρροια των πιο κοινότοπων απόψεων της εποχής του... Όπως η επιστημονική έρευνα είναι απολύτως ελεύθερη, έτσι και η πρόσβαση σε αυτήν πρέπει να είναι για τον καθένα ελεύθερη. Όποιος δεν μπορεί πια μέσα του να πιστέψει στην αυθεντία, νιώθει ότι θα ήταν ασυμβίβαστο με τη συνείδησή του να εξακολουθεί να πιστεύει σε αυτή, και η συνείδησή του τον υποχρεώνει να συνδεθεί με το επιστημονικό κοινό... Το κράτος και η εκκλησία πρέπει να ανεχθούν τους επιστήμονες, διαφορετικά θα βίαζαν τις συνειδήσεις και κανένας δεν θα μπορούσε έχοντας ήρεμη τη συνείδησή του να ζει σε ένα τέτοιο κράτος ή σε μια τέτοια εκκλησία· διότι στην περίπτωση που άρχισε να αμφιβάλλει για την αυθεντία, δεν θα έβλεπε μπροστά του καμιά βοήθεια... Τόσο το κράτος όσο και η εκκλησία πρέπει να ανεχθούν τους επιστήμονες, πρέπει δηλαδή να ανεχθούν αυτό που τους χαρακτηρίζει: απόλυτα και απεριόριστα ελεύθερη κοινοποίηση των σκέψεων. Οτιδήποτε για το οποίο νομίζει κανείς ότι έχει πεισθεί πρέπει να δικαιούται να το προβάλλει δημόσια, όσο επικίνδυνο και φρικτό και αν φαίνεται».²⁸ Ο Fichte έθεσε τη σχέση μεταξύ Λόγου και αυθεντίας ως κριτήριο για το επίπεδο ανάπτυξης του ανθρώπινου γένους. Στα «Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters» («Βασικά γνωρίσματα της σημερινής εποχής») διακηρύσσει ότι «σκοπός της ζωής του ανθρώπινου γένους σε αυτόν τον κόσμο είναι να διαμορφώσει τις συνθήκες της με ελευθερία και σύμφωνα με τον Λόγο».²⁹ Σε αυτό το έργο αναγνωρίζει επίσης ότι η δική του αρχή στον αστικό κόσμο, σε εσφαλμένη ασφαλώς μορφή, είναι η κυρίαρχη. Η απουσία αυθεντίας που χαρακτηρίζει τον αστικό κόσμο τού φαίνεται σαν ξεπεσμός και ευθυγράμμιση με τις απόψεις που κάθε φορά κυριαρχούν. Γιαυτό στην ορολογία του έχει διπλό χαρακτήρα. Η αρχικά οξεία αντίθεση μεταξύ Λόγου και αυθεντίας αμβλύνεται προοδευτικά από την επιθυμία του να θεμελιώσει τη δεύτερη με τον πρώτο. Αρχίζει η εποχή του ρομαντισμού και η σκέψη του Fichte αρχίζει να δέχεται μέσα της τους αντίθετους πόλους, δηλαδή τις ασυμφιλίωτες αντιφάσεις

του αστικού πνεύματος· ο ίδιος υποχωρεί όλο και περισσότερο στην καθαρή θεώρηση χωρίς πρακτικό προσανατολισμό. Και όμως ακόμη και το 1813 καθόριζε την «πρόοδο της ιστορίας» προβλέποντας «ότι η διάνοια θα κατακτά όλο και περισσότερο έδαφος σε βάρος της πίστης ώσπου να την εξαφανίσει εντελώς, καθώς το περιεχόμενο της πίστης θα λάβει την ευγενέστερη μορφή της φωτισμένης αντίληψης: ότι η διάνοια θα παίρνει από την πίστη όλο και περισσότερα από τα εξωτερικά της έργα και θα την αναγκάσει να αποσυρθεί στα ενδότερα, προς μια ορισμένη κατεύθυνση και σύμφωνα με έναν κανόνα... Για να κατανοήσουμε μια ιστορική εποχή, πρέπει να ξέρουμε κατά πόσον καθορίζεται από τη διάνοια, κατά πόσον από την πίστη και σε ποιο σημείο οι δύο αρχές ερίζουν μεταξύ τους... Η διαμάχη μπορεί να τερματιστεί μόνον από τη διάνοια που έχει φθάσει στην καθαρή της μορφή, δηλαδή έχει αποβάλει κάθε πίστη από μέσα της... Αυτή η εξέλιξη όμως είναι η ιστορία που κατ' αυτά αποτελείται από την πίστη και τη διάνοια, τη διαμάχη μεταξύ τους και τη νίκη της δεύτερης επί της πρώτης».³⁰

Το γεγονός ότι ο αγώνας κατά της εξάρτησης από αυθεντίες στους νεότερους χρόνους στάθηκε δυνατόν να μετατραπεί αδιαμεσολάβητα σε εξύμνηση της αυθεντίας ως τέτοιας, συνδέεται εξαρχής με τον ίδιο του τον χαρακτήρα. Η απελευθέρωση από την παπική εξουσία και η επιστροφή στον Λόγο σημειώθηκαν στον προτεσταντισμό έτσι και αλλιώς στο όνομα της αυθεντίας.

Σύμφωνα με τον καλβινισμό «η μία και μεγάλη αμαρτία του ανθρώπου είναι η ισχυρογνωμοσύνη, και όλα τα καλά που είναι ικανός να πράξει ο άνθρωπος περικλείουν τη μία λέξη: υπακοή. Δεν έχετε επιλογή· πρέπει να πράξετε έτσι και όχι αλλιώς: "ό,τι δεν είναι καθήκον είναι αμαρτία"... Για έναν οπαδό αυτής της αντίληψης για τη ζωή, η καταστροφή και το ποδοπάτημα οποιασδήποτε ανθρώπινης ικανότητας, οποιασδήποτε πνευματικής δύναμης ή δεκτικότητας δεν είναι κάτι κακό...».³¹ Η απαιτούμενη αυτονομία διατυπωνόταν και στην κοσμική γραμματεία κυρίως αρνητικά: ως ανεξαρτησία της σκέψης και των πράξεων γενικά από μια παράδοση που είχε γίνει τροχοπέδη. Το αφόρητο των

ιδιοκτησιακών και νομικών σχέσεων του μεσαίωνα καταδεικνυόταν στην αυξανόμενη δυσαναλογία μεταξύ της ανεπαρκούς αποδοτικότητας του φεουδαρχικού τρόπου παραγωγής και των όλο και μεγαλύτερων αναγκών των λαϊκών μαζών στην πόλη και στην ύπαιθρο και σε συνάρτηση με αυτά στην ανικανότητα της αντίστοιχης εκκλησιαστικής και κοσμικής γραφειοκρατίας, η οποία, λόγω της υστέρησης των συμφερόντων της σε σχέση με τις απαιτήσεις μιας εντεινόμενης κοινωνικής ζωής, είχε ξεπέσει. Η κυρίαρχη σε αυτόν τον καταποντιζόμενο κόσμο αρχή της ισχύος βάσει της παράδοσης και μόνο, δηλαδή βάσει της καταγωγής, της συνήθειας και της ηλικίας, απορρίφθηκε από το ανερχόμενο αστικό πνεύμα και σε αντίθεση προς αυτή ανακηρύχθηκε σε κοινωνικό κριτήριο η προσωπική επίδοση στη θεωρητική και πρακτική εργασία. Επειδή όμως οι προϋποθέσεις της επίδοσης ήταν άνισες, η ζωή υπό την αρχή αυτή υπήρξε σκληρή και πιεστική, παρά την τεράστια αύξηση της παραγωγικότητας της εργασίας. Η μαζική αθλιότητα κατά την περίοδο της απολυταρχίας και του φιλελευθερισμού και η πείνα σε αντιπαράβολή με τον αφάνταστα αυξημένο κοινωνικό πλούτο σε πρώτες ύλες και σε μεθόδους παραγωγής— δείχνει ότι στην πραγματικότητα η απελευθέρωση ήταν μερική.

Στη φιλοσοφία αυτό εκφράζεται στον αφηρημένο χαρακτήρα της κατηγορίας αυτής της βασικής έννοιας στη σκέψη των νεώτερων χρόνων. Διατυπώνεται καθαρά κατ' αρχάς από τον Leibniz: ένα ερμητικά κλειστό, απομονωμένο από τον υπόλοιπο κόσμο, μεταφυσικό κέντρο δυνάμεων, μια απολύτως μοναχική μονάδα, την οποία ο θεός όρισε ως αποκλειστικά αυτοεξαρτώμενη. Σύμφωνα με τον Leibniz η μοίρα της μονάδας ενυπάρχει στο ίδιο το στάδιο ανάπτυξης της, η ευτυχία και η δυστυχία της ανάγονται στη δυναμική που εμπεριέχει. Η ίδια φέρει την ευθύνη για τον εαυτό της: τι είναι και πώς πορεύεται, αυτό είναι υπόθεση της δικής της θέλησης και της βουλής του θεού. Με αυτόν τον διαχωρισμό του ατόμου από την κοινωνία και τη φύση, ο οποίος συναρτάται στενά με τους άλλους φιλοσοφικούς δυϊσμούς της σκέψης και του είναι, της ουσίας και του φαινομένου, του σώ-

ματος και του πνεύματος, των αισθήσεων και της διάνοιας, η έννοια του ελεύθερου ατόμου, την οποία η αστική σκέψη αντιτάσσει στον μεσαίωνα, συλλαμβάνεται ως στέρεη μεταφυσική οντότητα. Το άτομο πρέπει να αφηθεί στον εαυτό του. Χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η εξάρτησή του από τους αντικειμενικούς όρους της ύπαρξής του, το άτομο νοείται ήδη κατά την απολυταρχία, και ακόμη περισσότερο μετά την πτώση της, ως αυτεξούσιο. Επειδή το άτομο εκλαμβάνεται απλώς ως μεμονωμένο και τελειωμένο μέσα του, μπορούσε να δημιουργηθεί η εντύπωση ότι η αναγκαία κατάργηση των παλαιών αυθεντιών τού αρκεί, αφού μπορεί να κάνει τα πάντα αφ' εαυτού. Στην πραγματικότητα η απευλευθέρωση σήμαινε κατ' αρχάς ότι η πλειονότητα αυτών των αυτεξούσιων ατόμων είχε παραδοθεί στον φοβερό μηχανισμό εκμετάλλευσης των μεγάλων βιοτεχνικών μονάδων παραγωγής. Το αυτοεξαρτώμενο άτομο βρέθηκε εκτεθειμένο σε μια ξένη εξουσία, στην οποία έπρεπε να υπακούσει. Σύμφωνα με τη θεωρία όφειλε να μην αναγνωρίζει χωρίς λογικό έλεγχο ως δεσμευτική την κρίση καμιάς ανθρώπινης αρχής· το τίμημα όμως ήταν ότι τώρα βρισκόταν ολομόναχο μέσα στον κόσμο και έπρεπε να υποταχθεί, αλλιώς θα χανόταν. Οι ίδιες οι κοινωνικές συνθήκες έγιναν αυθεντιοκεντρικές. Ο μεσαίωνας συσχέτιζε την επίγεια τάξη πραγμάτων με τη θεϊκή βουλή, και σε αυτό έβλεπε το νόημά της. Στους νεώτερους χρόνους όλες οι καταστάσεις της πραγματικότητας εμφανίζονται απλώς ως δεδομένα που δεν πληρούν κανένα νόημα, αλλά απλώς πρέπει να γίνονται δεκτά. Είναι φανερό ότι οι ταξικές διαφορές δεν εκπορεύονται από τον θεό· δεν έχει αναγνωρισθεί ακόμη ότι απορρέουν από την ανθρώπινη διαδικασία της εργασίας. Οι ίδιες, όπως και γενικά οι κοινωνικές συνθήκες που συναρτώνται με αυτές, εμφανίζονται σαν κάτι ξένο προς το αυτεξούσιο άτομο —το μεταφυσικό πυρήνα της αστικής σκέψης— σαν αυθύπαρκτη πραγματικότητα, και στα μάτια του υποκειμένου της γνώσης και της πράξης παρουσιάζονται σαν άλλη αρχή. Η αστική φιλοσοφία είναι δυϊστική στην ουσία της, ακόμη και εκεί όπου εμφανίζεται πανθεϊστική. Όταν προσπαθεί να γεφυρώσει στο πεδίο της σκέψης το χάσμα μεταξύ του

εγώ και του κόσμου και να παρουσιάσει τη φύση και την ιστορία ως έκφραση, ενσάρκωση, σύμβολο του ανθρώπινου είναι ή του ανθρώπινου πνεύματος, σε αυτό ενυπάρχει η αναγνώριση της πραγματικότητας ως μιας αρχής που, έτσι όπως είναι, έχει τον δικό της λόγο ύπαρξης και δεν πρέπει να εκλαμβάνεται διόλου ως ένα είναι εξαρτημένο και μεταβλητό, αλλά ως κάτι σημαντικό που πρέπει να ερμηνεύεται και να διαβάζεται σαν «κρυπτογραφημένο κείμενο».³² Οι αυθεντίες έχουν δήθεν ανατραπεί και όμως επανεμφανίζονται φιλοσοφικά λαμβάνοντας τη μορφή μεταφυσικών εννοιών. Εδώ η φιλοσοφία είναι μόνο μια αντανάκλαση αυτών που συνέβησαν στην κοινωνία. Από τους περιορισμούς των παλαιών, καθαγιασμένων από το θεό, ιδιοκτησιακών σχέσεων οι άνθρωποι έχουν απελευθερωθεί. Οι νέοι περιορισμοί θεωρούνται φύση, η έκφανση ενός πράγματος καθ' εαυτό, για το οποίο δεν γίνεται συζήτηση και το οποίο δεν επιδέχεται ανθρώπινη επιρροή. Ακριβώς σε αυτό το φιλοσοφικό γεγονός, ότι το άτομο δεν συλλαμβάνεται στη διαπλοκή του με την κοινωνία και τη φύση αλλά αφηρημένα, και αναγορεύεται σε καθαρά πνευματικό ον, ένα ον που ο κόσμος πρέπει να το νοεί και να το αναγνωρίζει ως αιώνια αρχή ή ως έκφραση του δικού του αληθινού είναι, καθρεφτίζεται το ανολοκλήρωτο της ελευθερίας του: η αδυναμία του ατόμου μέσα σε μια άναρχη, κατασχισμένη από αντιφάσεις, απάνθρωπη πραγματικότητα.

Όταν η υπερηφάνεια —που δεν αναγνωρίζει καμιά αυθεντία, εκτός από αυτή που μπορεί να νομιμοποιηθεί ενώπιον του Λόγου— σε μια ενδοπλαισιακή ανάλυση των κατηγοριών αυτής της συνείδησης αποδεικνύεται εύθραυστη, αυτή η φαινομενικότητα μπορεί να αναπτυχθεί με δυο τρόπους μέσα από την κοινωνική πραγματικότητα που βρίσκεται στη βάση της. Έχει την ενιαία ρίζα της στην αδιαφάνεια της παραγωγικής διαδικασίας της αστικής κοινωνίας, αλλά στη ζωή των δύο τάξεων λαμβάνει διαφορετική σημασία. Ο αυτοτελής επιχειρηματίας μέσα στην οικονομία της ελεύθερης κυκλοφορίας θεωρείται ανεξάρτητος στις αποφάσεις του. Ποια προϊόντα παράγει, τι είδους μηχανήματα θέλει να χρησιμοποιήσει, πώς συνδυάζει τους εργάτες και τις μη-

χανές, ποια έδρα επιλέγει για το εργοστάσιό του, όλα αυτά εμφανίζονται ως συνέπεια των ελεύθερων αποφάσεών του, ως απόρροια της διορατικότητας και της δημιουργικότητάς του. Ο μεγάλος ρόλος που παίζουν συνήθως η μεγαλοφυΐα και οι ηγετικές ικανότητες στη νεώτερη οικονομική και φιλοσοφική γραμματεία ανάγονται εν μέρει σε αυτό το γεγονός. «Τονίζω με έμφαση αυτή την υψηλή σημασία της μεγαλοφυΐας και της αναγκαιότητας να παρέχεται σε αυτή ελευθερία δράσης, τόσο στον κόσμο της σκέψης όσο και σε αυτόν της πράξης»,³³ λέει ο John Stuart Mill. Και συνδέει με αυτά το γενικό παράπονο ότι η κοινωνία γενικά δεν της δίνει αρκετά περιθώρια δράσης. Αυτός ο ενθουσιασμός για τη μεγαλοφυΐα, ο οποίος από τότε έχει γίνει πλέον γνώρισμα της μέσης συνείδησης, συνέβαλε τόσο πολύ ώστε να αυξηθεί η επιρροή των μεγάλων ηγετών της οικονομίας, επειδή στο σημερινό οικονομικό σύστημα ο σχεδιασμός συνδέεται αρκετά στενά με τη μαντική ικανότητα, δηλαδή με τη διαίσθηση. Για τον μικρό επιχειρηματία τα πράγματα είναι ακόμη και σήμερα όπως κατά την περίοδο του φιλελευθερισμού για ολόκληρη την τάξη. Στον προγραμματισμό του μπορεί βέβαια να στηρίζεται σε προηγούμενες εμπειρίες, στις ψυχολογικές του ικανότητες και στη γνώση της οικονομικής και της πολιτικής κατάστασης. Όμως η αξία του προϊόντος του και κατά προέκταση της ίδιας του της δραστηριότητας κρίνεται αργότερα στην αγορά και αυτή η κρίση, ως συνισταμένη των δυνάμεων που αποκλίνουν η μια από την άλλη και είναι αδιαφανείς στις επιδράσεις τους, περιέχει κατ' ανάγκη ένα ανορθολογικό στοιχείο. Ο διευθυντής του εργοστασίου που διατάσσει τις παραγωγικές του δυνάμεις είναι εξαρτημένος από τις κοινωνικές ανάγκες όσο και κάθε τεχνίτης στον μεσαίωνα· κατ' αυτά δεν είναι πιο ελεύθερος, απλώς αυτό δεν γίνεται φανερό από τις επιθυμίες ενός ευσύννοπτου και σταθερού κύκλου πελατών ή ως απαίτηση ενός τιμαριούχου. Εκφράζεται στην ευκολία ή δυσκολία πώλησης των εμπορευμάτων και υπό τη μορφή του επιτυγχανόμενου κέρδους, και στο τέλος του οικονομικού έτους αποκαλύπτει στο υπόλοιπο του ισολογισμού τις αξιώσεις του για εξουσία. Στην ανταλλακτική αξία του προϊό-

ντος εμφανίζεται και η αξία χρήσης, εφόσον η υλική σύσταση των διατιθέμενων προς πώληση εμπορευμάτων καθορίζεται ως ένα βαθμό από τις απαραίτητες πρώτες ύλες, τον μηχανισμό παραγωγής που πρέπει να ανανεώνεται και τους ανθρώπους που είναι απαραίτητοι για τον χειρισμό του· η αξία των εμπορευμάτων εκφράζει λοιπόν διαπιστώσιμες υλικές σχέσεις. Όμως στη σημερινή τάξη πραγμάτων αυτή η συνάρτηση μεταξύ της αξίας και των κοινωνικών αναγκών διαμεσολαβείται όχι μόνον από υπολογίσιμα ψυχικά και πολιτικά στοιχεία, αλλά και από το άθροισμα αμέτρητων μη ελέγξιμων γεγονότων.

Η κλασική περίοδος αυτής της κατάστασης έχει παρέλθει βέβαια μαζί με τον φιλελευθερισμό και η ατομική ικανότητα καλών προαισθήσεων για τις συνθήκες της αγοράς, υπολογισμού και κερδοσκοπίας, στη σημερινή εποχή, που δεν χαρακτηρίζεται πια από τον ανταγωνισμό αμέτρητων ανεξάρτητων προσώπων, αλλά από τον αγώνα γιγαντιαίων μονοπωλιακών ομίλων, έχει μετατραπεί σε γενική κινητοποίηση ολόκληρων εθνών για βίαιες αντιπαραθέσεις. Και όμως ο μικρός έμπορος μεταβιβάζει παραταύτα τις δυσκολίες του επαυξημένες στους ιθύνοντες της βιομηχανίας, όπου δεσπόζουν τα τραστ. Όταν ο ίδιος κάτω από τις πιεστικές συνθήκες πρέπει συνεχώς να ελίσσεται για να μην καταποντισθεί, τότε καταλήγει στη σκέψη ότι οι τελευταίοι πρέπει να είναι πράγματι μεγαλοφυΐες για να διατηρούνται εκεί επάνω. Οι ίδιοι μπορεί βέβαια να διαπιστώνουν ότι δεν ήταν κυρίως εκείνες οι πνευματικές ιδιότητες των πατεράδων τους που έπρεπε να αναπτύξουν περισσότερο, αλλά μάλλον η αδυσώπητη σταθερότητα την οποία απαιτεί ο σύγχρονος έλεγχος των μαζών από μια οικονομική και πολιτική ολιγαρχία· στα μάτια τους πάντως η κοινωνική πραγματικότητα δεν φαίνεται διόλου σαφής και ευσύννοπτη. Από τη μια μεριά οι πληθυσμοί της δικής τους χώρας καθώς και οι ομάδες των εχθρικών δυνάμεων εμφανίζονται σαν επικίνδυνες φυσικές δυνάμεις, τις οποίες πρέπει κανείς να καθυποτάξει ή να στρέψει επιδέξια προς τους δικούς του σκοπούς, ενώ από την άλλη οι μηχανισμοί της παγκόσμιας αγοράς δημιουργούν μια αμηχανία όχι μικρότερη από εκείνη που προκαλεί

ένας πιο περιορισμένης έκτασης ανταγωνισμός· έτσι οι ίδιοι όχι μόνο προωθούν την ιδεολογία σύμφωνα με την οποία η δραστηριότητα των ηγετών της οικονομίας απαιτεί μεγαλοφυές ένστικτο, αλλά την πιστεύουν κιόλας. Βιώνουν και αυτοί την κοινωνική πραγματικότητα σαν μια αυθύπαρκτη, ξένη αρχή, και ελευθερία σημαίνει γι' αυτούς κατ' ουσίαν να προσαρμόζονται σε αυτή τη μοίρα με ενεργητικές ή παθητικές μεθόδους, αντί να την καθορίζουν σύμφωνα με ένα ενιαίο σχέδιο. Η κοινωνία υπό τον σημερινό τύπο οικονομίας φαίνεται τόσο τυφλή όσο και η ασυνείδητη φύση, διότι δεν κανονίζουν οι άνθρωποι αυτή τη διαδικασία, με την οποία κοινωνικά ενωμένοι θα κερδίζουν τη ζωή τους, με κοινές εκτιμήσεις και αποφάσεις, αλλά η παραγωγή και η κατανομή όλων των αγαθών που χρειάζονται στη ζωή τους συντελείται μέσα από αμέτρητες, ασυντόνιστες ενέργειες και αντιπαραθέσεις ομάδων και ατόμων. Στον αστερισμό των ολοκληρωτικών κρατών η όξυνση των εξωτερικών αντιθέσεων μόνο φαινομενικά έχει μετριάσει τις εσωτερικές· αυτές συγκαλύπτονται απλώς με κάθε μέσον και, απωθημένες από τη συνείδηση, εξακολουθούν να διέπουν την πολιτική της Ευρώπης στα θέματα της ειρήνης και του πολέμου, έστω και αν στο πλαίσιο των οικονομικών προβλημάτων η ανησυχία για το σύστημα ως τέτοιο είναι πιο ορατή από τα οικονομικά κίνητρα υπό την πιο στενή έννοια και δίνει προς στιγμήν στην πολιτική μια πιο συνεπή και πιο ενιαία εμφάνιση. Η ιστορία στην αστική εποχή δεν μοιάζει με έναν συνειδητά διεξαγόμενο αγώνα της ανθρωπότητας με τη φύση, όπου θα αναπτύσσονται συνεχώς όλες οι έμφυτες ικανότητες και δυνάμεις της, αλλά με μια χωρίς νόημα μοίρα, απέναντι στην οποία το άτομο ανάλογα με την ταξική του θέση μπορεί να συμπεριφερθεί λιγότερο ή περισσότερο επιδέξια. Στην ελευθερία και τη φαινομενική μεγαλοφυΐα του επιχειρηματία, η φήμη των οποίων συμβάλλει στην ενίσχυση της αυθεντίας του, υπάρχει ως πυρήνας τους η προσαρμογή σε μια κοινωνική κατάσταση όπου οι άνθρωποι δεν έχουν πάρει την τύχη τους στα χέρια τους, η υποταγή σε ένα τυφλό γίγνεσθαι —αντί της έλλογης ρυθμισής του—, η εξάρτηση από μια ανορθολογική κατάσταση της

κοινωνίας τέτοια που πρέπει κανείς να την εκμεταλλεύεται αντί να τη διαμορφώνει στην ολότητά της· δηλαδή σε αυτή την ελευθερία ενυπάρχει μια αναγαία μεν αρχικά, αλλά σήμερα οπισθοδρομική παραίτηση από την ελευθερία, η αναγνώριση της τυφλής δύναμης της τύχης, μια αυθεντία που έχει χάσει προ πολλού την αξιοπιστία της. Αυτή η εξάρτηση του επιχειρηματία, που οφείλεται στην ανορθολογικότητα της οικονομικής διαδικασίας, εκδηλώνεται παντού με τη μορφή της αδυναμίας απέναντι στις επιδεινωόμενες κρίσεις και της αμηχανίας των ηγετικών κύκλων της οικονομίας. Καθώς η συνείδηση των τραπεζιτών, των εργοστασιαρχών και των εμπόρων, όπως εκφράσθηκε στη χαρακτηριστική γραμματεία των τελευταίων αιώνων, απέβαλλε από πάνω της την ταπεινότητα, ζούσε ταυτόχρονα τα κοινωνικά γεγονότα σαν μια υπερκείμενη τυφλή εξουσία και άφηνε τη σχέση της προς τους συνανθρώπους, σε αντίθεση προς τον Μεσαίωνα, να διαμεσολαβείται από τη ανώνυμη οικονομική αναγκαιότητα. Έτσι βρίσκει μια νέα και ισχυρή αυθεντία. Όταν κρίνεται η τύχη των ανθρώπων, η πρόσληψη και η απόλυση εργαζόμενων μαζών, ο αφανισμός των αγροτών σε ολόκληρες περιοχές, το ξέσπασμα πολέμων κ.ο.κ., τη θέση της αυθαιρεσίας δεν λαμβάνει η ελευθερία αλλά ο τυφλός οικονομικός μηχανισμός, ένας ανώνυμος θεός, ο οποίος υποδουλώνει τους ανθρώπους και τον οποίο επικαλούνται εκείνοι που, ναι μεν δεν έχουν καμιά εξουσία επάνω του, έχουν όμως οφέλη από αυτόν. Οι εξουσιαστές έχουν παύσει να ενεργούν ως αντιπρόσωποι μιας κοσμικής και επουράνιας αυθεντίας και αντ' αυτού έχουν γίνει συναρτήσεις της αυτονομίας των περιουσιών τους. Κινητήρια δύναμη για τους δήθεν ελεύθερους επιχειρηματίες δεν είναι, όπως ισχυρίζονται, ο εσωτερικός τους κόσμος, αλλά η άψυχη οικονομική δυναμική, και οι ίδιοι δεν έχουν καμιά δυνατότητα να αντισταθούν σε αυτή την κατάσταση πραγμάτων, εκτός αν εγκαταλείψουν τη θέση τους. Η κατά το δυνατόν πλήρης προσαρμογή του υποκειμένου στην εκπραγματισμένη αυθεντία της οικονομίας είναι ταυτόχρονα η μορφή του Λόγου στην αστική πραγματικότητα.

Ο φαινομενικός χαρακτήρας της φιλοσοφικής απόρριψης της

αυθεντίας είναι θεμελιωμένος στη θέση του επιχειρηματία μέσα στη διαδικασία παραγωγής, αλλά έχει τις ρίζες του και στη ζωή του εργάτη. Είναι γνωστό ότι αυτός, ακόμη και τυπικά, πολύ αργά γνώρισε την εξωτερική ελευθερία, υπό την έννοια της ελευθερίας κίνησης και εγκατάστασης και της ελεύθερης επιλογής επαγγέλματος, και τότε μάλιστα, λόγω της φτώχειας, υπό μια πολύ περιορισμένη μορφή. Όταν οι τιμαριούχοι στο πρώτο μισό του 16ου αιώνα, κατά τη μετάβαση προς την εκμετάλλευση βοσκοτόπων, εκτόπισαν «με βία και δόλο» τους μισθωτές τους από τα χωράφια τους και έτσι τους απελευθέρωσαν υπό την αρνητική έννοια, δηλαδή τους στέρησαν όλα τα μέσα συντήρησής τους, όπως φαίνεται από την περιφημη περιγραφή της *Utopia*, αυτό δεν σήμαινε ασφαλώς ότι έτσι απέκτησαν τη δυνατότητα να επιλέγουν τον τόπο και το περιεχόμενο της εργασίας. Οι μαζικές εκτελέσεις αλητών κατά την περίοδο εκείνη εγκαινίασαν τη μακρόχρονη ιστορία της αθλιότητας των ελεύθερων εργατών. Όταν οι βιοτεχνικές μονάδες, που στην Ιταλία χρονολογούνται ήδη από τον 13ο αιώνα, από τα τέλη του 17ου αιώνα άρχισαν να αποκτούν βαρύτητα πλάι στην οικιακή βιοτεχνία, δηλαδή πλάι στο σύστημα οικιακής παραγωγής υπό την επίβλεψη και για λογαριασμό τρίτων, ήταν τόποι φρίκης. Αν και συνήθως συνδέονταν με ορφανοτροφεία, φρενοκομεία και νοσοκομεία, αυτό δεν σημαίνει ότι ένας τόπος εργασίας ήταν ταυτόχρονα και νοσοκομείο, αλλά μάλλον ότι ένα νοσοκομείο ήταν τόπος εργασίας και ότι οι άνθρωποι πέθαιναν πιο συχνά λόγω της εργασίας παρά από άλλη χρόνια αρρώστια. Η αντίληψη ότι το ίδιο το μεμονωμένο άτομο είναι ο δημιουργός της μοίρας του, η οποία μόλις στη δεκαετία του 1830 αποκάλυψε πλήρως στη φιλελεύθερη Αγγλία το κοινωνικό της περιεχόμενο, είχε βρει ήδη στους προηγούμενους αιώνες την ταιριαστή της έκφραση στην αναληψία με την οποία στρατολογούσαν με τη βία τους φτωχούς για να εργασθούν στα μεταλλεία και στις βιοτεχνίες μαζικής παραγωγής. Η αρχαιότητα και οι αρχές του μεσαίωνα ήταν απάνθρωπες, αλλά με τις αυξανόμενες ανάγκες σε ανθρώπους στην εξαπλωνόμενη οικονομία της ελεύθερης κυκλοφορίας, η ανάγκη που εξωθούσε

τις μάζες στη φονική εργασία εκλογικεύθηκε σε ηθικό αίτημα. Ανάλογα ήταν τα μέτρα όχι μόνον εναντίον των φτωχών, αλλά εναντίον όλων των αδύνατων γενικά, των παιδιών, των γέροντων και των ασθενών. Το διάταγμα που εξέδωσε ο μεγάλος εκλέκτωρ πρίγκιπας το 1618 σχετικά με την ανέγερση φυλακών, κλωστήριων και βιοτεχνικών μονάδων, που προορίζονταν να στεγάσουν και όλους τους άνεργους με τα παιδιά τους, στην ανάγκη με τη βία, δεν σκόπευε να προωθήσει μόνο την υφαντουργία, αλλά και τη διαπαιδαγώγηση των φυγόπονων.³⁴ χαρακτηρίζει αντιλήψεις της εποχής, που κυριάρχησαν ως τον 18ο αιώνα. «Ο Φρειδερίκος ο μέγας», γράφει ο Kulischer, «θεωρεί την παιδική εργασία τόσο σημαντική, που κατά την παραμονή του στο Hirschberg της Σιλεσίας το 1766 προσφέρει στους εμπόρους μια αποστολή 1.000 παιδιών ηλικίας 10 έως 12 ετών για να τα χρησιμοποιήσουν ως εργατική δύναμη στα κλωστήρια· η απόρριψη αυτής της προσφοράς προκαλεί μεγάλη δυσαρέσκεια».³⁵ Σε έναν επιχειρηματία που είχε παραπονεθεί για την ποιότητα των εργατών από την Ολλανδία και τη Δανία, παραχώρησε ορφανά παιδιά. Το 1748 αποστέλλονται σε άλλον παραγωγό παιδιά από το ορφανοτροφείο του Potsdam. Η Γαλλία, η Αγγλία και η Ολλανδία θεωρούσαν γενικά επιτρεπτή την εργασία των παιδιών μετά το τέταρτο έτος της ηλικίας τους στην οικιακή βιοτεχνία, αλλά και στις βιοτεχνικές μονάδες μαζικής παραγωγής, όπως βέβαια και την εργασία των γέροντων και των αρρώστων. Σπάνια βρίσκουμε διατάγματα που απαγορεύουν την εργασία των παιδιών στα μεταλλεία. Οι ώρες εργασίας πάντως δεν είναι λιγότερες από δεκατρείς την ημέρα, συχνά δε περισσότερες. Για ελευθερία κίνησης και εγκατάστασης ούτε λόγος: οι εργάτες της οικιακής παραγωγής υπέρ τρίτων δεν είχαν το δικαίωμα να εργασθούν για άλλους εντολείς, και οι εργάτες των βιοτεχνικών μονάδων μαζικής παραγωγής δεν μπορούσαν χωρίς την άδεια του αφεντικού να εγκαταλείψουν το εργαστήριο. Όταν τα παιδιά που, με ή χωρίς την έγκριση της οικογένειας, στρατολογούνταν με τη βία για να εργασθούν στους πιο διαφορετικούς τομείς κατόρθωναν να αποδράσουν, συλλαμβάνονταν πάλι με τη βοήθεια των αρχών. Οι

απεργίες τιμωρούνταν σκληρά και οι μισθοί καθλώνονταν επίτηδες και με την υποστήριξη των κυβερνήσεων ή ακόμη και με τη ρητή διαταγή τους. Ο φίλος και εντολέας του Spinoza, ο de Witt, ζήτησε από τις αρχές να μειώσουν τους μισθούς. Ήταν γενική η πεποίθηση ότι αν ο εργάτης έχει μερικά ψιλά στην τσέπη του ή την παραμικρή πίστωση, θα οκνηρεύει, δηλαδή στην πραγματικότητα δεν θα θέλει με κανέναν τρόπο να υποταχθεί στους επαχθείς όρους εργασίας. Στην αντιπροσωπευτική οικονομική σκέψη του 18ου αιώνα, για να ασκηθεί κριτική στην τακτική των αφεντικών να κρατούν τους εργάτες στα βιοτεχνικά εργαστήρια παρά τη θέλησή τους χρειάστηκε το προοδευτικό πνεύμα ενός Turgot, και για τη διαπίστωση ότι η εργασία από μια αναγκαιότητα μπορεί να γίνει μάστιγα ήταν απαραίτητη όλη η εμπειρία ζωής του Voltaire. «Ο άνθρωπος είναι γεννημένος για τη δράση», γράφει στη δεκαετία του 1720, «όπως η φωτιά τείνει προς τα πάνω και η πέτρα προς τα κάτω. Χωρίς απασχόληση και ανύπαρκτος, είναι ένα και το αυτό για τον άνθρωπο. Όλη η διαφορά συνίσταται στις ήρεμες ή θυελλώδεις, στις επικίνδυνες ή χρήσιμες ασχολίες». Και πενήντα χρόνια αργότερα προσθέτει σε αυτές τις γραμμές ακόμη μία: «Ο Ιώβ είπε σωστά: Ο άνθρωπος είναι γεννημένος για να εργάζεται όπως το πουλί για να πετάει· αλλά το πουλί πετώντας μπορεί να πιαστεί στην παγίδα».³⁶

Αυτό όμως που εδώ βρίσκεται υπό συζήτηση δεν είναι η αντίφαση μεταξύ της ζωής αυτών των μαζών —οι οποίες βέβαια δεν τελούσαν υπό το καθεστώς των δουλοπάροικων, υφίσταντο όμως την πιο φοβερή εκμετάλλευση— και της αντίληψης για την ελευθερία και την αξιοπρέπεια του ανθρώπου, που από την εποχή του Rico della Mirandola κυριαρχεί στη φιλοσοφία, αλλά μόνον ένα στοιχείο των εργασιακών σχέσεων των νεώτερων χρόνων, δηλαδή η μεταμφίεση της αυθεντίας, όπως εμφανίζεται στα μάτια του εργάτη. Στο σύστημα εργασίας που κατά τον 19ο αιώνα επικράτησε γενικότερα στην Ευρώπη, ενώ στις πόλεις είχε μακρά προϊστορία, η σχέση μεταξύ των επιχειρηματιών και των εργατών θεμελιώνεται με τη λεγόμενη ελεύθερη σύμβαση. Ακόμη και αν οι εργάτες ίδρυσαν συνδικάτα και, παραιτούμενοι εν μέρει από

την ελευθερία κίνησης, ανέθεταν στα στελέχη τους το κλείσιμο συμβάσεων, αυτές ανάγονται σε τελευταία ανάλυση στην απόφαση των ίδιων των εργατών. «Ο καθορισμός των σχέσεων ανάμεσα στους αυτοτελείς επιτηδευματίες και τους εργάτες τους είναι αντικείμενο ελεύθερης συμφωνίας, με την επιφύλαξη των περιορισμών που θέτει η νομοθεσία του Ράιχ», αναφερόταν στον *Επαγγελματικό Κώδικα* του γερμανικού Ράιχ (§ 105). Αυτή η ελευθερία όμως είχε και άλλους, σημαντικότερους περιορισμούς από εκείνους που προέβλεπε η νομοθεσία του Ράιχ και που δεν είχαν τη βάση τους στον χαμηλό βαθμό ανάπτυξης των ανθρώπινων δυνάμεων, αλλά στην ιδιοτυπία της κυρίαρχης κοινωνικής μορφής· και παραταύτα εμφανίζονται σαν μη καταργήσιμοι, σαν μια απολύτως σεβαστή αρχή. Όταν και τα δύο μέρη της εργασιακής σχέσης θεωρούνται ελεύθερα, αποσιωπάται το γεγονός ότι η ανάγκη προσχώρησης σε μια τέτοια σχέση λειτουργεί διαφορετικά για το κάθε μέρος. Ο εργάτης είναι φτωχός και έχει εναντίον του όλον τον ανταγωνισμό της δικής του τάξης σε εθνική και σε διεθνή κλίμακα. Πίσω από κάθε ξεχωριστό εργάτη βρίσκεται η άμεση πείνα και αθλιότητα. Ο άλλος συμβαλλόμενος όμως δεν διαθέτει μόνο τα μέσα παραγωγής, τη συνολική εικόνα, την επιρροή πάνω στην κρατική εξουσία και όλες τις δυνατότητες της προπαγάνδας, αλλά και φερεγγυότητα. Αυτή η διαφορά μεταξύ φτωχών και πλουσίων έχει κοινωνικούς λόγους, δημιουργείται και στηρίζεται από ανθρώπους, και όμως εμφανίζεται σαν να είναι φύσει αναγκαία, σαν οι άνθρωποι να μην μπορούν να την αλλάξουν. Ο μεμονωμένος εργάτης έχει μεγαλύτερη ανάγκη απότι ο άλλος συμβαλλόμενος να κλείσει τη σύμβαση και σε γενικές γραμμές βρίσκει έτοιμους μπροστά του τους όρους, τους οποίους είναι αναγκασμένος να δεχθεί. Δεν τους έχει επινοήσει βέβαια με αυθαίρετο τρόπο ο επιχειρηματίας προκειμένου να τους επιβάλει στα στελέχη των εργατικών σωματείων που πετύχαιναν μερικές βελτιώσεις δεν αργούσε όμως να δείξει τα όρια: την ανταγωνιστικότητά τους απέναντι σε άλλους επιχειρηματίες στο εσωτερικό και το εξωτερικό. Σε αυτή την επισήμανση, την οποία έπρεπε να δεχθούν και οι οργανώσεις των εργατών, έβρισκε την έκφρασή

του το ουσιαστικό γνώρισμα του κυρίαρχου συστήματος, ότι η εργασία κατά το είδος και το περιεχόμενό της δεν καθορίζεται από τη συνειδητή θέληση της ίδιας της κοινωνίας, αλλά από την τυφλή συνεπίδραση διάσπαρτων δυνάμεων, το ίδιο ουσιαστικό γνώρισμα από το οποίο απορρέει και η ανελευθερία του επιχειρηματία. Η διαφορά είναι όμως ότι αυτή η μη συνειδητή αναγκαιότητα, στην οποία εντάσσονται βέβαια όλες οι συνειδητές προσπάθειες των ατόμων και των λαών όπως και ο πολιτικός και πολιτιστικός μηχανισμός ως σημαντικό στοιχείο, για τη μία πλευρά αποτελεί την προϋπόθεση της κυριαρχίας της ενώ για την άλλη αντιπροσωπεύει τη σκληρότητα του πεπρωμένου. Η υποταγή στις δεδομένες οικονομικές συνθήκες, την οποία ο εργάτης αποδέχεται με την ελεύθερη σύμβαση, είναι ταυτόχρονα η υποταγή στην ιδιωτική θέληση του επιχειρηματία· καθώς ο εργάτης αναγνωρίζει την αυθεντία της οικονομικής πραγματικότητας, αναγνωρίζει ουσιαστικά τη θέση ισχύος και την αυθεντία του επιχειρηματία. Στον βαθμό που αυτός πίστευε τις ιδεαλιστικές διδασκαλίες περί ελευθερίας και ισότητας και περί απόλυτης κυριαρχικότητας του Λόγου, οι οποίες επικρατούσαν τον περασμένο αιώνα, στο βαθμό που υπό τις δεδομένες συνθήκες αισθανόταν τον εαυτό του ελεύθερο, η συνείδησή του ήταν πράγματι ιδεολογική, διότι οι αυθεντίες δεν είχαν ανατραπεί, αλλά κρύβονταν απλώς πίσω από την ανώνυμη δύναμη της οικονομικής αναγκαιότητας ή, όπως συνήθως λέγεται, πίσω από τη γλώσσα των γεγονότων.

Η προσπάθεια ώστε η εξάρτηση των ανθρώπων στην αστική κοινωνία, η ιδεολογία της οποίας απέρριψε την ανορθολογική αυθεντία προσώπων και άλλων δυνάμεων ως την αρχή της τελευταίας φάσης, να αποδοθεί σε δήθεν φυσικές συνθήκες και να παρουσιασθεί ως αναπόφευκτη αποτελεί το συνειδητό ή ασυνείδητο μοτίβο ενός μέρους της γραμματείας των επιστημών του πνεύματος. Η υποταγή στην ξένη θέληση δεν προκύπτει πια απλώς από την αναγνώριση της παράδοσης, αλλά αντ' αυτού από τη δήθεν κατανόηση αιώνιων δεδομένων. «Καθόσον η αντικειμενική φύση της εκτελεστικής εργασίας», αναφέρεται σε ένα χαρακτηριστικό διδακτικό βιβλίο οικονομολογίας,³⁷ «έχει μια

συνέπεια που θεωρείται ή είναι όντως δυσμενής, αυτή η τελευταία είναι αναπόφευκτη. Όπως τονίσαμε πιο πάνω, η εκτελεστική εργασία απαιτεί οπωσδήποτε μια προσωπική υποταγή, μια καθυπόταξη της ίδιας θέλησης σε μια ιθύνουσα και καθοδηγητική, και αυτό συνεπάγεται μια διαίρεση των κοινωνικών θέσεων που ποτέ δεν θα αποφευχθεί. Εφόσον ένα μεγάλο μέρος της εκτελεστικής εργασίας συνδέεται με κινδύνους για τη ζωή και την υγεία, με μια μεγαλύτερη απώλεια άνεσης και ευημερίας απότι σε άλλα πεδία εργασίας, υπάρχουν —με την προϋπόθεση ότι οι εργασίες για την εξασφάλιση αγαθών στους ανθρώπους είναι αναγκαίες— μερικά κακά, που είναι αναπόφευκτα και πάντοτε θα πρέπει να τα υπομένει ένα μέρος της κοινωνίας. Με κανέναν τύπο συστήματος εργασίας δεν μπορούν να καταργηθούν». Όταν τέτοιες διατυπώσεις, όπως αυτή, κατά τα άλλα παρουσιάζουν φιλεργατικά χαρακτηριστικά, τονίζουν συνήθως ότι «πολλά στοιχεία δυσμενούς διαμόρφωσης της εργασιακής σχέσης (εξωτερικές συνθήκες εργασίας, τόπος εργασίας, ωράριο, αμοιβή)» μπορούν οπωσδήποτε να βελτιωθούν. Όμως η σύνδεση των διευθυντικών λειτουργιών με μια ευχάριστη και των εκτελεστικών με μια δυσάρεστη ζωή καθώς και η μοιραία κατανομή των δύο τρόπων ύπαρξης σε ορισμένες ομάδες της κοινωνίας προϋποτίθενται ως αμετάβλητες. Στην πραγματικότητα μια ιστορική σχέση αναγορεύεται σε υπερϊστορική, αφού αυτή η κατανομή της εργασίας και του μεριδίου των αγαθών της ζωής αντιστοιχούν σε μια ορισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των ανθρώπινων δυνάμεων και των μέσων τους και στην πορεία της ιστορίας χάνει την παραγωγική της σημασία. Το αστικό εργασιακό καθεστώς, στο οποίο η υποταγή δεν θεμελιώνεται πια από τη γέννηση, αλλά με ελεύθερη σύμβαση μεταξύ ιδιωτών και δεν είναι κατευθείαν ο επιχειρηματίας που οδηγεί επιτακτικά τον εργάτη σε αυτή την υποταγή, αλλά οι οικονομικές συνθήκες, είχε πράγματι μια εξαιρετικά παραγωγική και προωθητική σημασία. Η εξάρτηση από τον επιχειρηματία και τις συνδεόμενες με αυτόν κοινωνικές δυνάμεις, που ήταν διαμεσολαβημένη από τη συμμόρφωση με μια δήθεν απλώς φυσική αναγκαιότητα, η υπακοή σε αυτό το πρόσωπο,

που λόγω της παρουσίας του γινόταν διευθυντής της παραγωγής, ήταν αντικειμενικά δικαιολογημένη. Αυτή η κατάσταση ανταποκρινόταν στη διαφορά μεταξύ των ικανοτήτων των υπανάπτυκτων μαζών και των αντίστοιχων του μορφωμένου ανώτερου στρώματος καθώς και στην ελλιπώς εξορθολογισμένη τεχνική διοίκηση επιχειρήσεων και οργάνωση των παραγωγικών δυνάμεων, λόγω του ανεπαρκούς μηχανικού εξοπλισμού και ενός ελάχιστα ανεπτυγμένου μηχανισμού διακίνησης και μεταφορών. Το γεγονός ότι οι άνθρωποι μάθαιναν να υποτάσσονται στην ιεραρχία ήταν μία από τις προϋποθέσεις για την τεράστια άνοδο της παραγωγικότητας της εργασίας που σημειώθηκε από τότε και επιπλέον για την ανάπτυξη της ατομικής αυτοσυνείδησης. Γιαυτό η προαναφερόμενη μεταμφιεσμένη και διαμεσολαβημένη αυθεντία ήταν επί μεγάλο διάστημα ανελέητη μεν, αλλά ιστορικά έλλογη. Η ανορθολογική μορφή υπό την οποία εμφανίζεται σημαίνει όμως ότι η αιτιολογία της δεν βρισκόταν σε αυτή την ιστορική συγκυρία, δηλαδή στη σχέση μεταξύ των ανθρώπινων ικανοτήτων και των καθοριζόμενων από αυτόν τον τρόπο παραγωγής λειτουργιών, αλλά συνδεόταν με την αυτονομημένη ανώνυμη αναγκαιότητα. Αυτή η τελευταία εξακολουθεί, καθώς φαίνεται, να υπάρχει ακόμη και όταν η διεύθυνση της παραγωγής, υπακούοντας σε ιδιωτικά και ανταγωνιστικά μεταξύ τους συμφέροντα και ομάδες συμφερόντων, πράγμα που ήταν μια προϋπόθεση πολιτιστικής προόδου, είχε γίνει ήδη προβληματική.

Η τοποθέτηση απέναντι στην αυθεντία στους νεώτερους χρόνους δεν είναι λοιπόν τόσο απλό ζήτημα όσο εμφανίζεται μέσα από τις σαφείς και καθορισμένες διατυπώσεις μερικών διανοητών. Η ελευθερία όπως υποστηρίζεται στη φιλοσοφία είναι μια ιδεολογία, δηλαδή μια φαινομενικότητα αναγκαία λόγω της ιδιαίτερης μορφής της κοινωνικής διαδικασίας ζωής. Οι δυο χαρακτηριστικές κοινωνικές ομάδες υπέκυπταν σε αυτή την επίφαση ελευθερίας, επειδή για την καθεμιά τους τόσο η δική της ανελευθερία όσο και εκείνη της άλλης ήταν συγκαλυμμένες με έναν ορισμένο τρόπο, ανάλογο με τη θέση της κάθε ομάδας στη διαδικασία παραγωγής. Ανελευθερία εδώ σημαίνει την όχι λογικά αι-

τιολογημένη εξάρτηση από τις σκέψεις, αποφάσεις, πράξεις άλλων ανθρώπων, δηλαδή αυτό ακριβώς το χαρακτηριστικό του μεσαιώνα που οι αστοί διανοητές απέρριπταν. Οι άνθρωποι υποτάσσονται στις συνθήκες, συμμορφώνονται με την πραγματικότητα. Η αποδοχή της αυθεντιοκεντρικής σχέσης μεταξύ των τάξεων δεν γίνεται υπό την άμεση μορφή της αναγνώρισης ενός κληρονομημένου δικαίου της ανώτερης τάξης, αλλά καθώς οι άνθρωποι παραδέχονται ορισμένα οικονομικά δεδομένα, λόγου χάρι τις υποκειμενικές εκτιμήσεις των αγαθών, τις τιμές, τις μορφές δικαίου, τις ιδιοκτησιακές σχέσεις κ.ο.κ. ως άμεσα ή φυσικά γεγονότα και νομίζουν ότι ανταποκρίνονται σε αυτά με την υποταγή τους στην ανώτερη τάξη.

Αυτή η περίπλοκη δομή της αυθεντίας είχε ακμάσει στον φιλελευθερισμό. Αλλά και στην περίοδο του ολοκληρωτικού κράτους αποτελεί κλειδί για την κατανόηση των ανθρώπινων τρόπων αντίδρασης. Όσο και αν οι σχέσεις εξάρτησης στην οικονομία, που είναι βασικές για την κοινωνική ζωή, μπορεί να έλκουν την καταγωγή τους από το κράτος, η απόλυτη αποδοχή του τελευταίου από τις μάζες του πληθυσμού είναι δυνατή μόνον εφόσον γι' αυτές οι οικονομικές σχέσεις εξάρτησης δεν έχουν γίνει ακόμη όντως πρόβλημα. Έτσι λοιπόν θα αποτύγχανε κατ' ανάγκη μια απόπειρα που θα ταύτιζε την αυθεντιοκεντρική δομή της σημερινής περιόδου με τις σχέσεις μεταξύ αρχηγού και οπαδών και μονόπλευρα θα θεωρούσε βασική την αποδοχή αυτής της ιεραρχίας. Αυτή η νέα αυθεντιοκεντρική σχέση, που σήμερα προσέχει στη σκέψη και στα συναισθήματα των ανθρώπων, είναι μάλλον δυνατή μόνον επειδή εκείνη η άλλη, περισσότερο καθημερινή και ταυτόχρονα πιο βαθιά αυταρχική, σχέση δεν έχει χάσει ακόμη τη δύναμή της, μια δύναμη που με τη σειρά της βέβαια στηρίζεται από αυτή τη σχέση. Η πολιτική ηγεσία είναι αποτελεσματική επειδή μεγάλες μάζες συνειδητά ή ασυνείδητα αναγνωρίζουν ως αναγκαία την οικονομική τους εξάρτηση ή τουλάχιστον δεν την κατανοούν εντελώς, και αυτή η κατάσταση σταθεροποιείται με τη σειρά της από την αυταρχική πολιτική σχέση. Με την άρνηση της πραγματικής σχέσης εξάρτησης στην οικονομία, με την

αναδρομή της θεωρητικής γνώσης πίσω από τη φαινομενικά απόλυτη οικονομική αναγκαιότητα, με την κατάρρευση της αυθεντίας υπό την αστική έννοια, θα έχανε και αυτή η νέα αυθεντία την ισχυρότερη ιδεολογική της βάση. Η χωρίς διακρίσεις αξιολόγηση των αυταρχικών κυβερνήσεων χωρίς να λαμβάνεται υπόψη η υποκείμενη στη βάση οικονομική δομή παραβλέπει έτσι την ουσία του πράγματος.

Το γεγονός ότι τόσο η διαμόρφωση όσο και η υπόσταση ορθολογικών αυταρχικών σχέσεων ανήκουν απροκάλυπτα στους παράγοντες που ενισχύουν τη βαθύτερα κείμενη οικονομική σχέση και βρίσκονται σε αλληλεπίδραση με αυτή καταφαίνεται ήδη από τη διάδοση του προτεσταντισμού. Ολόκληρη η πολιτική, θρησκευτική και φιλοσοφική γραμματεία των νεώτερων χρόνων είναι γεμάτη από εγκώμια για την αυθεντία, την υπακοή, την προθυμία για θυσίες, τη σκληρή εκπλήρωση του καθήκοντος. Μολονότι αυτές οι προτροπές, που το νόημά τους γίνεται τόσο πιο σκληρό όσο πιο πολύ εξασθενεί η οικονομική θέση των παραληπτών τους, συνδυάζονται περισσότερο ή λιγότερο τεχνητά και με περισσότερο ή λιγότερο πνεύμα με τα συνθήματα του Λόγου, της ελευθερίας, της ευτυχίας για έναν όσο γίνεται μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων και της δικαιοσύνης, οι ίδιες αποκαλύπτουν ωστόσο τη σκοτεινή πλευρά της κατάστασης που επικρατεί. Από τις αρχές της νέας οικονομικής τάξης πραγμάτων οι ιθύνοντες ήταν αναγκασμένοι να ενισχύουν την έτσι και αλλιώς αδήριτη γλώσσα των οικονομικών δεδομένων, τα οποία προωθούσαν την υποταγή στις παραγωγικές σχέσεις, όχι μόνο μέσω του πολιτικού, θρησκευτικού και ηθικού εκβιασμού, αλλά και μέσω του δέους, της μέθης και του μαζοχιστικού τρόμου μπροστά σε ιερά και ανίερα πρόσωπα και δυνάμεις. Αν με αυτόν τον τρόπο η φιλοσοφία μετά τον Α΄ παγκόσμιο πόλεμο συνέβαλε στην επικράτηση των αυταρχικών μορφών διακυβέρνησης, σε αυτό μπορούσε να επικαλεστεί μια μακρά παράδοση. Ο Max Scheler επέκρινε ακόμη και αστούς διανοητές όπως τον Hobbes επειδή ήθελαν «να στηρίξουν το ίδιο το περιεχόμενο και την ουσία του “καλού” και του “κακού” σε κανόνες και διαταγές μιας αυθεντίας».³⁸ Ο ίδιος αρνείται

ότι προάγει τη «λεγόμενη ηθική της αυθεντίας», αλλά αντ' αυτού εκθειάζει κατευθείαν «την ηθική αυταξία της αυθεντίας». Υποστηρίζει βέβαια ότι «σε ζητήματα θεωρητικής γνώσης δεν υπάρχει κανενός είδους “αυθεντία”» και ότι στις τυχόν αξιώσεις της αντιπροβάλλεται δικαιολογημένα η αρχή της «ελευθερίας της έρευνας», δέχεται όμως ότι οι «ηθικές αξίες και οι απαιτήσεις που στηρίζονται σε αυτές» μπορούν να κατανοηθούν μόνο βάσει της γνήσιας αυθεντίας, «καθώς πρώτα επιτελούνται στην πράξη χωρίς εξέταση και κατανόηση, απλώς βάσει διαταγών».³⁹ Η σκέψη του εντάσσεται στο πέρασμα από τη φιλελεύθερη στην ολοκληρωτική μορφή πολιτεύματος. Περιεχόμενο και δομή της βασικής αυθεντιοκεντρικής σχέσης δεν αποτελούν θέμα της φιλοσοφίας που χαρακτηρίζει αυτές τις δύο περιόδους.

Και όμως αυτό το θέμα σφραγίζει το πρόσωπο της εποχής και τον χαρακτήρα των επικρατέστερων ανθρώπινων τύπων. Η σημερινή μορφή κοινωνίας βασίζεται, όπως και οι παλαιότερες, στη χαρακτηριστική γι' αυτήν σχέση εξάρτησης. Ακόμη και οι φαινομενικά αυτόνομες επαγγελματικές και ιδιωτικές σχέσεις των ανθρώπων καθορίζονται από την εξάρτηση, που έχει τη βάση της στον τρόπο παραγωγής και εκφράζεται άμεσα στην ύπαρξη των κοινωνικών τάξεων. Το άτομο που αισθάνεται ελεύθερο αλλά αναγνωρίζει ως αμετάτρεπτα τα γεγονότα που καθορίζονται από την κοινωνία, το άτομο που υποστηρίζει τα ιδιωτικά του συμφέροντα στη βάση της δεδομένης πραγματικότητας είναι προϊόν της. Όταν η αστική τάξη δεν είχε αποκτήσει ακόμη μερίδιο πολιτικής εξουσίας, έθετε στην πρώτη γραμμή του φρονήματός της την ελευθερία και την εμπιστοσύνη στον δικό της Λόγο, μέσα από τον οποίο θα κατασκευάζονταν θεωρητικά η πολιτεία και η ηθική σαν μαθηματικά μοντέλα. Κάτω από την ίδια την αστική κυριαρχία, στον φιλελευθερισμό αυτό το ορθολογιστικό στοιχείο υποχωρεί υπέρ του εμπειρισμού. Αλλά και τα δυο στοιχεία, ο αυθορμητισμός του Λόγου και η ετερονομία, η ελευθερία και η τυφλή υπακοή, η αυτοτέλεια και το συναίσθημα της αδυναμίας, η έλλειψη σεβασμού και ο άκριτος θαυμασμός, η αδιαλλαξία σε θέματα αρχών και η αμηχανία μπροστά στην πραγματι-

κότητα, η τυποκρατική θεωρία και η αντιπνευματική άθροιση δεδομένων συνυπάρχουν λιγότερο ή περισσότερο τυχαία το ένα πλάι στο άλλο, τόσο στη δημόσια ζωή ολόκληρης της εποχής όσο και στα ιδεολογικά της προϊόντα. Οι πολιτιστικοί θεσμοί και κλάδοι δραστηριοτήτων, η εκκλησία, το σχολείο, η λογοτεχνία κ.ο.κ. αναπαράγουν αυτές τις αντιφάσεις στον χαρακτήρα του ανθρώπου, οι οποίες παραμένουν αξεπέραστες υπό τις δεδομένες συνθήκες, όπως προκύπτει από το γεγονός ότι τα μεμονωμένα άτομα πιστεύουν πως ενεργούν ελεύθερα, ενώ στην πραγματικότητα τα ίδια τα βασικά χαρακτηριστικά της κοινωνικής τάξης πραγμάτων δεν υπόκεινται στη θέληση αυτών των απομονωμένων υπάρξεων και έτσι οι άνθρωποι απλώς αναγνωρίζουν και διαπιστώνουν, εκεί όπου θα μπορούσαν να διαμορφώνουν, και στερούνται εκείνη την ελευθερία που όλο και πιο επιτακτικά χρειάζονται, δηλαδή να κανονίζουν και να καθοδηγούν την κοινωνική εργασιακή διαδικασία και κατά συνέπεια τις ανθρώπινες σχέσεις γενικά κατά έλλογο τρόπο, που σημαίνει σύμφωνα με ένα ενιαίο σχέδιο προς το συμφέρον του κοινωνικού συνόλου. Ένα καλό αντιπροσωπευτικό δείγμα του φιλελεύθερου των σχετικά ισχυρών ακόμη αστικών κοινοτήτων ενσαρκώνει την ελευθερία, το ανοιχτό πνεύμα και την καλή θέληση. Έχει την πεποίθηση ότι αποτελεί το αντίθετο του δούλου· αλλά το αίσθημα της δικαιοσύνης και η ευστοχία των αποφάσεών του παραμένουν μέσα σε ορισμένα όρια που θέτει ο οικονομικός μηχανισμός και δεν βρίσκουν την έκφρασή τους στο σύστημα οργάνωσης της κοινωνικής ολότητας. Αυτά τα όρια, τα οποία αυτός αναγνωρίζει, μπορεί να αλλάξουν για τον ίδιον και για κάθε άλλον την επόμενη στιγμή, έτσι ώστε αυτός και οι δικοί του να γίνουν ζητιάνοι χωρίς να φταίνε. Αισθητά γίνονται αυτά τα όρια και στην ελευθερία, την καλοσύνη και τη φιλία του. Είναι σε μικρότερο βαθμό κύριος του εαυτού του απότι ίσως φαίνεται. Η αυτοπεποίθηση για την ανεξαρτησία του και ο αντίστοιχος σεβασμός της ελευθερίας και της αξιοπρέπειας του συνανθρώπου, παρ' όλη την ειλικρίνειά τους, έχουν αφηρημένο και αφελή χαρακτήρα.

Το κοινωνικό γεγονός που η αναγνώρισή του ως φύσει δεδο-

μένου καθαγιάζει με τον πιο άμεσο τρόπο τις υφιστάμενες σχέσεις κυριαρχίας είναι η διαφορά όσον αφορά την ιδιοκτησία. Όποιος είναι φτωχός πρέπει να εργάζεται σκληρά για να μπορέσει να ζήσει, και μάλιστα όσο πολυπληθέστερη γίνεται η δομική εφεδρική στρατιά, τόσο περισσότερο πρέπει να αισθάνεται αυτή την εργασία σαν μεγάλη ευεργεσία και εύνοια, κάτι που πράγματι κάνει, εφόσον ανήκει στον αστικό-αυταρχικό τύπο. Η «οικειοθελής» πώληση της εργατικής του δύναμης είναι προϋπόθεση για τη συνεχή αύξηση της εξουσίας των κρατούντων — η διαφορά μεταξύ προσφερόμενων υπηρεσιών και απολαβών των δύο τάξεων μεγαλώνει σε αφάνταστο βαθμό. Καθώς με την αυξανόμενη ανορθολογικότητα του συστήματος εκείνες οι έτσι και αλλιώς ειδικές και μεμονωμένες ικανότητες που παλαιότερα άνοιγαν μερικές προοπτικές ανόδου και θεμελιώναν μετά βίας τον συμβατικό μύθο της δίκαιης ισορροπίας μεταξύ απόλαυσης και απόδοσης γίνονται όλο και πιο αδιάφορες σε σύγκριση με τους εξωτερικούς παράγοντες της προσωπικής μοίρας, γίνεται όλο και πιο φανερή η δυσαναλογία μεταξύ της καλής ζωής και της ιεραρχίας των ανθρώπινων ποιοτήτων. Ενώ στην εικόνα μιας δίκαιης κοινωνίας το μερίδιο του καθένα σε αυτά που η κοινωνία αποσπά από τη φύση ανάγεται σε λογικές αρχές, εδώ εξαρτάται από την τύχη, και η αναγνώριση αυτής της τύχης ταυτίζεται με τη λατρεία της σκέτης επιτυχίας, αυτής της θεότητας του σύγχρονου κόσμου. Δεν βρίσκεται σε καμιά έλλογη σχέση προς μια προσπάθεια που θα υπερέβαινε τις προσπάθειες των άλλων σε δύναμη, πνεύμα, προοδευτικότητα· είναι απλώς και μόνο το γεγονός ότι ένας τα κατάφερε, ότι έχει χρήματα, δύναμη, σχέσεις που τον ανεβάζουν πάνω από τους άλλους, που αναγκάζουν τους άλλους να τον υπηρετούν. Η συνειδητή εξουσία της κοινωνικής δικαιοσύνης αποσύρθηκε στην αίθουσα του δικαστηρίου και εκεί φαίνεται ότι, αν εξαιρέσουμε τον πολιτικό αγώνα, ασχολείται κυρίως με κλέφτες και δολοφόνους. Η τυφλή ετυμηγορία της οικονομίας, αυτού του πιο ισχυρού κέντρου εξουσίας της κοινωνίας, που καταδικάζει το πιο μεγάλο μέρος της ανθρωπότητας σε μια αθλιότητα χωρίς νόημα και καταπνίγει αμέτρητες ικανότητες, γί-

νεται δεκτή ως αναπότρεπτη και αναγνωρίζεται αντικειμενικά στις πράξεις των ανθρώπων. Αυτή η γενική αδικία, που περιβάλλεται από το απατηλό φως της αναγκαιότητας και σύμφωνα με τη σύγχρονη φιλοσοφούσα θρησκευτική στάση δεν διορθώνεται καν από την, εντελώς σοβαρά εννοούμενη, κόλαση και τον πραγματικό παράδεισο των μακαρίων, έρχεται βέβαια με τη σειρά της να επηρεάσει την περισπούδαστη δικαιοσύνη εξουδετερώνοντας ακόμη και την καλή της θέληση — όχι μόνον επειδή τα αντικείμενά της συνήθως έχουν καταδικασθεί από εκείνη την οικονομική εξουσία προτού ακόμη διαπράξουν τα εγκλήματά τους, αλλά στις σκέψεις και τα συναισθήματα των ίδιων των δικαστών. Αν στην ανοδική φάση αυτής της τάξης πραγμάτων, όπως προαναφέραμε, σε αυτή την κατανομή ευτυχίας και υπόληψης ενυπήρχε μια δόση Λόγου, σήμερα πια, καθώς η ισοπέδωση των λειτουργιών στην εργασία και το ευσύνοπτο του παραγωγικού μηχανισμού έχουν προχωρήσει τόσο πολύ και οι ανθρώπινες ικανότητες καθώς και ο κοινωνικός πλούτος σε συνάρτηση με αυτές έχουν αυξηθεί, αυτή η κατανομή δεν υπακούει σε καμμία έλλογη αναγκαιότητα.

Κανένας όμως δεν είναι υπεύθυνος — τα όρια της ελευθερίας είναι ταυτόχρονα τα όρια της ηθικής συνείδησης. Κάθε άνθρωπος πρέπει να φροντίζει για τον εαυτό του. Ο σώζων εαυτόν σωθήτω — αυτή η αρχή της αδυσώπητης, άναρχης μάζας μπροστά στον επικείμενο καταποντισμό βρίσκεται στη βάση του αστικού πολιτισμού στο σύνολό του. Αν η παγκόσμια ιστορία είναι γενικά το παγκόσμιο δικαστήριο, οι ιδιαίτερες ετυμηγορίες της συνίστανται στην επιλογή των γονέων, στην κατάσταση της αγοράς εργασίας και στις τιμές του χρηματιστηρίου. Η ιεραρχία σε αυτή την κοινωνία που αναπαράγεται με αυτόν τον τρόπο δεν αναγνωρίζεται βέβαια ρητά ως δικαιολογημένη, αλλά ως αναγκαία και κατά συνέπεια παραταύτα ως δικαιολογημένη. Είναι μια αυθεντία χωρίς πνεύμα και ταυτόχρονα φαινομενικά ορθολογική. Η αφελής πίστη σε αυτή βρίσκει την έκφρασή της στην ιδέα ενός σοφού θεού, οι δρόμοι του οποίου είναι θαυμαστοί και σκοτεινοί. Το δόγμα για τον προκαθορισμό των μακαρίων από τη θεία

χάρη, σύμφωνα με την οποία κανένας άνθρωπος δεν γνωρίζει αν και γιατί είναι ή δεν είναι ο εκλεκτός του θεού για την αιώνια ζωή, καθρεφτίζει αυτή την αυθεντία. Η ίδια, υπό την έννοια της αποδεκτής εξάρτησης, δεν περιέχεται μόνο στη θρησκεία, αλλά και σε όλες τις καλλιτεχνικές ή καθημερινές αντιλήψεις των ανθρώπων, ακόμη και στην αυθεντία που βασίζεται καθαρά στη γνώση ενός αντικειμένου, όπως στην περίπτωση ενός γιατρού. Το γεγονός ότι η τυχαία συγκυρία τού επέτρεψε να εκπαιδευθεί και να αποκτήσει επιρροή, αυτή η τύχη, εμφανίζεται στα μάτια του καθώς και στα ματια των ασθενών ως αποτέλεσμα μεγαλύτερης προίκισης και ανώτερης ανθρώπινης αξίας, με λίγα λόγια ως φυσική ιδιότητα και όχι ως συνδυασμός κοινωνικών συνθηκών· και αυτή η συνείδηση εκφράζεται με τόσο μεγαλύτερη έμφαση, όσο λιγότερα έχει να προσφέρει ο ασθενής βάσει της θέσης του, της περιουσίας του ή έστω του ενδιαφέροντος που παρουσιάζει η ασθένειά του. Το ουσιώδες γνώρισμα αυτής της τάξης πραγμάτων, δηλαδή ότι η εργασία εκτελείται υπό την καθοδήγηση αυθεντιών, οι οποίες οφείλουν αυτή τη θέση τους στην ιδιοκτησία ή σε άλλες συμπτώσεις και ολοένα λιγότερο μπορούν να επικαλούνται οτιδήποτε άλλο παρά μόνον ότι τα πράγματα είναι τέλος πάντων έτσι, αυτό το χαρακτηριστικό χρωματίζει όλα όσα σήμερα λέγονται Λόγος, ηθική, τιμή και μεγαλείο. Αυτό πλήττει και παραμορφώνει και την πραγματική αξία, την εξέχουσα γνώση και πρακτική ικανότητα. Εμφανίζονται λιγότερο ως αγαθά του κοινωνικού συνόλου και μάλλον ως τίτλοι δικαιώματος επί της εξουσίας και της εκμετάλλευσης· από το είδος του σεβασμού που τους αποδίδεται μπορούμε να αντιληφθούμε ότι τέτοιον σεβασμό εμπνέει και ο τραπεζικός λογαριασμός, οπότε ο κάτοχός του ανυψώνεται ακόμη μια φορά· ο ίδιος σεβασμός δεν εξαιρεί ούτε τη «μεγαλοφυΐα», περιβάλλοντάς την με την ίδια αίγλη.

Τη σχέση αυτής της γενικής κατάστασης με την ιδεαλιστική φιλοσοφία δεν την είδε κανένας τόσο καθαρά όσο ο Nietzsche. Ο Hegel, λέει,⁴⁰ «εμφύτευσε στις γενεές που ξίνισαν εντελώς από την επιρροή του εκείνον τον θαυμασμό για τη “δύναμη της ιστορίας” ο οποίος στην πραγματικότητα μετατρέπεται κάθε στιγμή

σε απροκάλυπτο θαυμασμό της επιτυχίας, σε λατρεία του δεδομένου γεγονότος ως ειδώλου: γι' αυτή την ειδωλολατρία χρησιμοποιείται τώρα γενικά η πολύ μυθολογική και άλλωστε κανονική γερμανική έκφραση "λαμβάνω υπόψη τα δεδομένα". Όποιος όμως έμαθε πρώτα να κυρτώνει τη ράχη του και να σκύβει το κεφάλι του μπροστά στη "δύναμη της ιστορίας" καταλήγει να νεύει με τον μηχανικό τρόπο των Κινέζων σε ένδειξη αποδοχής μπροστά σε κάθε εξουσία, είτε πρόκειται για μια κυβέρνηση είτε για την κοινή γνώμη είτε για μια αριθμητική πλειοψηφία, και κινεί τα μέλη του ακριβώς στον ρυθμό στον οποίο κάποια "δύναμη" τραβά τα νήματα. Αφού κάθε επιτυχία έχει μέσα της μια λογική αναγκαιότητα, κάθε συμβάν είναι μια νίκη του λογικού στοιχείου ή της "ιδέας" — γονατίστε λοιπόν γρήγορα και διατρέξτε γονατιστοί ολόκληρη την ιεραρχία των "επιτυχιών"! Τι, δεν υπάρχουν πια κυρίαρχες μυθολογίες; Πώς, οι θρησκείες τείνουν να εξαφανισθούν; Δείτε μόνο τη θρησκεία της ιστορικής εξουσίας, προσέξτε τους ιερείς της μυθολογίας των ιδεών και τα γδαρμένα τους γόνατα! Δεν ακολουθούν ακόμη και όλες οι αρετές αυτή τη νέα πίστη; Μήπως δεν είναι ανιδιοτέλεια όταν ο ιστορικός άνθρωπος δέχεται να μετατραπεί σε αντικειμενικό καθρέφτη; και δεν είναι μεγαλοψυχία να αρνείται κανείς κάθε επουράνια και επίγεια δύναμη προσκυνώντας σε κάθε είδους εξουσία την εξουσία καθ' εαυτή; Δεν είναι δικαιοσύνη όταν έχει κανείς στα χέρια του πάντοτε μια ζυγαριά και παρατηρεί ακριβώς για να διαπιστώσει ποιος δίσκος θα γείρει κάτω από το βάρος του;» Το απλό γεγονός ότι στη νεώτερη εποχή το εξωτερικό για τον άνθρωπο στοιχείο της ιδιοκτησίας του δίνει την εξουσία πάνω σε άλλους, υποβιβάζει όλα τα συστήματα αξιών που ισχύουν και παίζουν ένα ρόλο στη δημόσια ζωή σε δευτερεύοντα. Οι κοινωνικές ομάδες που πρέπει να ρυθμίζουν τη δράση τους στο πλαίσιο της υφιστάμενης πραγματικότητας, ελπίζοντας ότι θα βελτιώσουν τη θέση τους μέσα σε αυτή, στηρίζουν την πίστη στην αναγκαιότητα αυτής της ιδιοκτησιακής σχέσης, μολονότι έχει μεταβληθεί ήδη σε τροχοπέδη. «Κάποια» αυθεντία πρέπει να υπάρχει, και με αυτή δεν εννοούν κυρίως την αληθινή, αυτή που βα-

σίζεται στην ατομική ιδιοκτησία, αλλά την κρατική, η οποία τους αναγκάζει να υποταχθούν σε αυτήν αναλαμβάνοντας να αποφασίζει για εκείνους. Οι προσπάθειες στήριξης αυτού του φρονήματος και της κατά το δυνατόν επέκτασής του στο σύνολο του πληθυσμού καλύπτουν όλες τις περιοχές της πνευματικής ζωής. Το αποτέλεσμά τους, η αποδοχή της δεδομένης κοινωνικής ιεραρχίας και του τρόπου παραγωγής στον οποίο αυτή στηρίζεται, καθώς και όλες οι σχετικές με αυτή την αποδοχή ψυχικές παρορμήσεις και μορφές συνείδησης ανήκουν σε εκείνα τα πνευματικά στοιχεία που κάνουν τον πολιτισμό να λειτουργεί σαν συγκολλητική ουσία για ένα κοινωνικό οικοδόμημα με μεγάλες ρωγμές.

Η μεγάλη ψυχική δύναμη που απαιτείται για να κρατηθεί κανείς ανεξάρτητος από τον κυρίαρχο τρόπο σκέψης δεν ταυτίζεται ούτε με την αναρχική άρνηση της αυθεντίας ούτε με τη μόρφωση του γνώστη που ξέρει να ξεχωρίζει τον αληθινό ειδήμονα από τον τσαρλατάνο. Όταν η κρίση του ειδήμονα περιορίζεται στο μεμονωμένο αντικείμενο, το αδικεί, καθώς δεν κάνει ορατή την αντίθεση της πραγματικής επίδοσης στην τέχνη και την επιστήμη προς τις κυρίαρχες συνθήκες. Από την άλλη μεριά η κατ' αρχήν αντιαυταρχική στάση του αναρχικού είναι μια υπερβολή της αστικής αυτοσυνείδησης της προσωπικής ελευθερίας, που υποτίθεται ότι μπορεί να πραγματοποιηθεί αμέσως και παντού, αρκεί κανείς να το θελήσει: μια συνέπεια της ιδεαλιστικής αντίληψης ότι οι υλικές προϋποθέσεις δεν παίζουν κανένα ρόλο. Όμως η κοινωνική εργασιακή διαδικασία χρειάζεται τις πιο ποικιλόμορφες γνώσεις και η παραίτηση από τον διαχωρισμό μεταξύ διευθυντικών και εκτελεστικών λειτουργιών δεν είναι απλώς ουτοπία αλλά θα σήμαινε και την επιστροφή στην πρωτόγονη εποχή. Η αληθινή αντίθεση προς την αστική έννοια της αυθεντίας συνίσταται στην απόσπασή της από το εγωιστικό συμφέρον και την εκμετάλλευση. Αυτή η αντίθεση συνδέεται με την ιδέα μιας ανώτερης μορφής της κοινωνίας, που σήμερα είναι δυνατή. Μόνον αν οι διευθυντικές και εκτελεστικές λειτουργίες στην εργασία δεν συνδέονται ούτε με την καλή και την κακή ζωή ούτε

κατανέμονται σε πάγιες κοινωνικές τάξεις, θα λάβει η κατηγορία της αυθεντίας άλλη σημασία. Στην ατομιστική κοινωνία αποτελούν και οι ικανότητες μια ιδιοκτησία που ισοδυναμεί με κεφάλαιο — και συνήθως απορρέουν εν μέρει από το κεφάλαιο, δηλαδή από μια καλή εκπαίδευση και την ενθάρρυνση μέσω επιτυχίας. Αν όμως κάποτε τα αγαθά που χρειάζονται οι άνθρωποι για να ζήσουν δεν παράγονται πια σε μια οικονομία δήθεν ελεύθερων παραγωγών, από τους οποίους οι μεν λόγω της φτώχειας τους πρέπει να υπηρετούν τους δε και αυτοί οι τελευταίοι είναι αναγκασμένοι να παράγουν αγαθά όχι για τις ανθρώπινες ανάγκες παρά μόνο για το «φερέγγυο» μέρος τους, αλλά μέσω προπαθειών της ανθρωπότητας που καθοδηγούνται βάσει σχεδίου, τότε η ελευθερία του αφηρημένου υποκειμένου, που στην πραγματικότητα ήταν δεσμευμένο, γίνεται αλληλέγγυη εργασία συγκεκριμένων ανθρώπων, των οποίων η ελευθερία περιορίζεται πράγματι μόνον από τη φυσική αναγκαιότητα. Στην πειθαρχία που τηρούν κατά την εργασία υποτάσσονται πραγματικά σε μια αυθεντία, αλλά αυτή εξυπηρετεί μόνο τα σχέδιά τους, που εμφανίζονται σαν ψηφίσματα και που δεν είναι ασφαλώς η συνισταμένη αποκλινόντων ταξικών συμφερόντων. Αυτά τα τελευταία έχουν χάσει πια τη βάση τους και διαλύθηκαν μέσα στην κοινή προσπάθεια. Η διαταγή από τα έξω είναι απλώς η έκφραση των ιδίων συμφερόντων, διότι ταυτόχρονα είναι η έκφραση του γενικού συμφέροντος. Στην πειθαρχία και την υπακοή εκείνων που αγωνίζονται γι' αυτή την κατάσταση διαγράφεται ήδη η ιδέα μιας άλλης αυθεντίας. Το απλό γεγονός της ανεπιφύλακτης υποταγής και μόνο δεν αποτελεί λοιπόν κριτήριο για τη δομή μιας αυθεντιοκεντρικής σχέσης. Η τυποκρατική αντιπαράθεση του Λόγου και της αυθεντίας, η αναγνώριση του ενός πόλου και η περιφρόνηση του άλλου, ο αναρχισμός και το αυταρχικό κρατικό φρόνημα ανήκουν και τα δύο στην ίδια εποχή του πολιτισμού.

III. Οικογένεια

Η σχέση των ατόμων προς την αυθεντία, που καθορίζεται από την ιδιαίτερη μορφή της εργασιακής διαδικασίας στη νεώτερη εποχή, προϋποθέτει μια διαρκή συνεργασία των κοινωνικών θεσμών για την παραγωγή και τη σταθεροποίηση των αντίστοιχων χαρακτηριστικών τύπων. Αυτή η δραστηριότητα δεν εξαντλείται στα συνειδητά μέτρα της εκκλησίας, του σχολείου, των αθλητικών και πολιτικών σωματείων, του θεάτρου, του Τύπου κ.ο.κ., αλλά ακόμη περισσότερο απότι με τις σκόπιμες πράξεις που αποβλέπουν στη διάπλαση των ανθρώπων, αυτή η λειτουργία ασκείται μέσω της επιρροής των ιδίων των κυρίαρχων συνθηκών, μέσω της διαμορφωτικής δύναμης της δημόσιας και της ιδιωτικής ζωής, μέσω του προτύπου των ανθρώπων που παίζουν ένα ρόλο στη μοίρα του ατόμου, με λίγα λόγια βάσει διαδικασιών μη ελεγχόμενων από τη συνείδηση. Θεωρώ τον άνθρωπο, λέει ο Helvétius,⁴¹ «μαθητή όλων των αντικειμένων που τον περιβάλλουν, όλων των καταστάσεων στις οποίες τον φέρνει η τύχη, όλων των γεγονότων που του συμβαίνουν». Αν η πείνα και ο φόβος που προκαλεί μια εξαθλιωμένη ύπαρξη αναγκάζουν τα άτομα να εργάζονται, τότε όλες οι οικονομικές και πολιτιστικές δυνάμεις πρέπει να εκτελούν πάνω σε κάθε γενιά εκ νέου το έργο τους, για να την καθιστούν ικανή να εκτελεί την εργασία στις εκάστοτε μορφές της. «Το πνεύμα και η επιδεξιότητα των ανθρώπων είναι πάντοτε προϊόντα των επιθυμιών τους και της ιδιαίτερης θέσης του».⁴² Αλλά ακόμη και οι επιθυμίες σχηματίζονται με ορισμένο τρόπο από την κοινωνική κατάσταση και όλες τις ποικιλόμορφες μορφωτικές δυνάμεις που συναντώνται σε αυτή. Μέσα στο πλέγμα των συνθηκών που επηρεάζουν αποφασιστικά την ψυχική διάπλαση του μεγαλύτερου αριθμού των ατόμων, μέσω συνειδητών και μη συνειδητών μηχανισμών, η οικογένεια έχει εξέχουσα σημασία. Τα δρώμενα στο πλαίσιο της διαμορφώνουν το παιδί από την πιο τρυφερή του ηλικία και παίζουν καιρίο ρόλο στην ανάπτυξη των ικανοτήτων του. Καθώς καθρεφτίζεται μέσα σε αυτόν τον κύκλο η πραγματικότητα, το

παιδί που μεγαλώνει μέσα σε αυτόν δέχεται την επιρροή της. Ως ένα από τα πιο σημαντικά παιδαγωγικά πρακτορεία, η οικογένεια φροντίζει για την αναπαραγωγή των ανθρώπινων χαρακτήρων σύμφωνα με τις απαιτήσεις της κοινωνικής ζωής και τους δίνει κατά μεγάλο μέρος την απαραίτητη ικανότητα να ενστερνισθούν την ειδική αυθεντιοκεντρική συμπεριφορά από την οποία κυρίως εξαρτάται η υπόσταση της αστικής τάξης πραγμάτων.

Ως συνειδητή δραστηριότητα αυτή η λειτουργία της οικογένειας υπογραμμίστηκε ιδιαίτερα κατά την εποχή της Μεταρρύθμισης και της Απολυταρχίας. Για να εθισθεί το άτομο ώστε να μην απελπίζεται μέσα σε εκείνον τον σκληρό κόσμο της νέας εργασιακής πειθαρχίας που τότε εξαπλωνόταν, αλλά να φέρεται σαν άντρας, ήταν απαραίτητο να του γίνει δεύτερη φύση η ψυχρή ανεπιείκεια απέναντι στον εαυτό του και τους άλλους. Το καθήκον της οικογένειας να καλλιεργεί στο παιδί την αυταρχική συμπεριφορά στην κοινωνία το είχε διακρίνει βέβαια ο χριστιανισμός πολύ νωρίτερα. Ήδη ο Αυγουστίνος διδάσκει «ότι η οικιακή γαλήνη, δηλαδή η εύτακτη ομόνοια των σύνοικων στις διαταγές και την υπακοή, σχετίζεται με την εύτακτη ομόνοια των πολιτών στις διαταγές και την υπακοή. Από αυτό προκύπτει ότι ο οικογενειάρχης πρέπει να αντλεί από τον νόμο της κοινότητας τις προδιαγραφές σύμφωνα με τις οποίες πρέπει να διευθύνει το σπίτι του, έτσι ώστε αυτό να προσαρμόζεται στην ειρήνη της κοινότητας».⁴³ Αλλά οι υποδείξεις του Αυγουστίνου είχαν ένα γενικότερο νόημα: δεν σκόπευαν μόνο στην αυστηρότητα, που αργότερα έγινε καθήκον του πατέρα: ο χριστιανός έπρεπε να ανατρέφεται έτσι ώστε να είναι κατά βάση καλός πολίτης, για να θεμελιωθεί έτσι η αρμονία μεταξύ κράτους και εκκλησίας. Ο προτεσταντισμός βοήθησε το εκκολαπτόμενο κοινωνικό σύστημα ώστε να εμπεδωθεί εκείνο το φρόνημα κατά το οποίο η εργασία, το κέρδος και η εξουσία πάνω στο κεφάλαιο αντικαθιστούν ως αυτοσκοπός εκείνη τη ζωή που ήταν επικεντρωμένη στην επίγεια ή και την επουράνια ευτυχία. Ο άνθρωπος δεν πρέπει να σκύβει μπρος στην εκκλησία, όπως συνέβαινε στον καθολικισμό, αλλά πρέπει να μάθει να σκύβει γενικά, να υπακούει και να εργάζεται.

Και η υπακοή δεν θεωρείται πια ένα μέσον για την επίτευξη της μακαριότητας ούτε οριοθετείται απλώς από την κοσμική και θεϊκή τάξη, αλλά στην απολυταρχική περίοδο γίνεται όλο και περισσότερο μια αρετή που φέρει μέσα της τη δική της αξία. Η επιμονή του παιδιού στη θέλησή του πρέπει να σπάσει και η πρωτογενής επιθυμία για ελεύθερη ανάπτυξη των ορμών και των ικανοτήτων του να αντικατασταθεί από τον εσωτερικό καταναγκασμό για την ανυπέροχτη εκπλήρωση του καθήκοντος. Η υποταγή στην κατηγορική προσταγή του καθήκοντος υπήρξε εξαρχής ένας συνειδητός στόχος της αστικής οικογένειας. Αν η ευεργεσία της ουμανιστικής ανατροφής στην Αναγέννηση, που με λίγες εξαιρέσεις⁴⁴ ευνόησε έτσι και αλλιώς κυρίως παιδιά Ιταλών πριγκίπων, φαινόταν ότι αποτελεί ένα ευτυχές ξεκίνημα της νέας εποχής, στις χώρες που μετά την ανακάλυψη της θαλάσσιας οδού προς την Ινδοκίνα ανέλαβαν τα οικονομικά πρωτεία, προπάντων στην Ολλανδία και την Αγγλία, η παιδική ηλικία άρχισε να γίνεται όλο και πιο σοβαρή, όλο και περισσότερο καταπιεσμένη.

Στην εξελικτική πορεία της οικογένειας από την απολυταρχική στη φιλελεύθερη περίοδο εμφανίζεται όλο και πιο έντονα ένα νέο στοιχείο στην αγωγή όσον αφορά την αυθεντία. Δεν απαιτείται πια άμεσα η υπακοή, αλλά το αντίθετό της: η χρησιμοποίηση του Λόγου. Όποιος απλώς θεωρεί νηφάλια τον κόσμο, θα καταλάβει ότι το άτομο πρέπει να προσαρμόζεται και να υποτάσσεται. Όποιος θέλει να καταφέρει κάτι ή απλώς όποιος γενικά δεν θέλει να καταστραφεί, πρέπει να μάθει να ικανοποιεί τις επιθυμίες άλλων. Και αυτή η αγωγή με στόχο τη συμμόρφωση προς την πραγματικότητα, που σε τελευταία ανάλυση είναι ο στόχος κάθε καλοπροαίρετης παιδαγωγικής προσπάθειας στις πιο ανεπτυγμένες φάσεις της αστικής κοινωνίας, προϋπάρχει στην προτεσταντική αντίληψη της οικογένειας. «Υπάρχει μέσα στην πιο βασική ιδέα του λουθηρανισμού, ο οποίος θεωρεί τη φυσική σωματική υπεροχή ως έκφραση μιας ηθελημένης από τον θεό σχέσης ανωτέρου προς κατώτερο και τη σταθερή τάξη ως τον κύριο στόχο όλων των κοινωνικών οργανώσεων. Ο οικογενειάρχης εί-

ναι ο νόμιμος εκπρόσωπος, ο μη υποκείμενος σε έλεγχο κάτοχος της εξουσίας, το αφεντικό που εξασφαλίζει το ψωμί, ο πνευματικός ποιμένας και ιερέας του οίκου του».⁴⁵ Αυτό το φυσικό γεγονός, η σωματική ρώμη του πατέρα, στον προτεσταντισμό εμφανίζεται και ως ηθικό, ως κάτι που πρέπει να γίνεται σεβαστό. Επειδή ο πατέρας είναι de facto πιο δυνατός, πρέπει να είναι και de jure· το παιδί δεν πρέπει απλώς να λαμβάνει υπόψη αυτή την υπεροχή, αλλά και να τη σέβεται λαμβάνοντάς την υπόψη. Σε αυτή την κατάσταση πραγμάτων μέσα στην οικογένεια, που είναι καθοριστική για την ανάπτυξη του παιδιού, προεξοφλείται σε μεγάλο βαθμό ήδη η αυθεντιοκεντρική δομή της πραγματικότητας έξω από την οικογένεια: οι κυρίαρχες διαφορές των όρων ύπαρξης που το άτομο βρίσκει μπροστά του στον κόσμο πρέπει απλώς να γίνονται δεκτές, το άτομο είναι ανάγκη να χαράζει το δρόμο του υπό αυτές τις προϋποθέσεις και δεν είναι σωστό να τις αμφισβητεί. Διαπίστωση ενός γεγονότος σημαίνει και αποδοχή του. Οι φυσικές διαφορές είναι ηθελημένες από τον θεό, και στην αστική κοινωνία ο πλούτος και η φτώχεια εμφανίζονται ως φύσει δεδομένες καταστάσεις. Καθώς το παιδί σέβεται στη δύναμη του πατέρα μια ηθική σχέση και έτσι μαθαίνει να αγαπά με την καρδιά του αυτό που διαπιστώνει με τον νου του ως υπαρκτό, υφίσταται την πρώτη διάπλασή του για την αστική αυθεντιοκεντρική σχέση.

Ο πατέρας δεν έχει ηθική αξίωση να υποτάσσονται τα παιδιά του στη δύναμή του επειδή αναδεικνύεται άξιος, αλλά μάλλον αναδεικνύεται άξιος ακριβώς επειδή είναι πιο δυνατός. Στα πρώτα βήματα της αστικής τάξης πραγμάτων η οικογενειακή εξουσία του πατέρα ήταν χωρίς αμφιβολία απαραίτητος όρος προόδου. Η αυτοκυριαρχία του ατόμου, το ενδιαφέρον για την εργασία και η τάση προς την πειθαρχία, η ικανότητα εμμονής σε ορισμένες ιδέες, η συνέπεια στην πρακτική ζωή, η χρησιμοποίηση της διάνοιας, η αντοχή και η ευχαρίστηση κατά την άσκηση εποικοδομητικών δραστηριοτήτων δεν μπορούσαν υπό τις δεδομένες τότε συνθήκες να αναπτυχθούν παρά μόνο με την εντολή και την καθοδήγηση του πατέρα, που και ο ίδιος διδασκόταν από τη ζωή.

Επειδή όμως αυτή η σκοπιμότητα δεν συσχετίζεται με τα αληθινά της κοινωνικά αίτια, αλλά συγκαλύπτεται από θρησκευτικές ή μεταφυσικές ιδεολογίες και κατ' ανάγκη μένει αδιαφανής, μπορεί να εμφανίζεται ιδανική ακόμη και σε μια εποχή που η πυρηνική οικογένεια στις περισσότερες περιπτώσεις, σε σύγκριση με τις παιδαγωγικές δυνατότητες της κοινωνίας, προσφέρει άθλιες προϋποθέσεις για την ανθρώπινη αγωγή. Το ίδιο ισχύει και για τις άλλες λειτουργίες της οικογένειας, που στην πορεία της ιστορίας ήταν ποικίλες και πολυάριθμες. Σε σύγκριση με τις εποχές όπου η οικογένεια ήταν η κυριότερη παραγωγική κοινότητα, δεν έχει απλώς χάσει μερικές από αυτές εντελώς, αλλά και όσες απέμειναν έχουν θιγεί από τις γενικές αλλαγές. Το 1911 κατονομάζονται από τον Müller-Lyer⁴⁶ οι λειτουργίες νοικοκυριό, γέννηση, μεγάλωμα και αγωγή παιδιών, ποσοτική ρύθμιση του πληθυσμού, φυσική επιλογή, διευθέτηση της κοινωνικής συναναστροφής, σίτιση ασθενών και ηλικιωμένων, κατοχή και κληροδότηση του κεφαλαίου και της άλλης ιδιοκτησίας καθώς και επιλογή επαγγέλματος. Η κοινωνιολογική βιβλιογραφία είναι γεμάτη από διαπιστώσεις για την προβληματική μορφή που αποτελεί ήδη η οικογένεια και γι' αυτές τις κοινωνικές διαδικασίες, μολονότι βέβαια η δυνατότητα προσαρμογής θεωρείται κατά κανόνα αυτονόητη — και πρέπει να θεωρείται, αφού τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της συνδέονται άρρηκτα με την υπόσταση του κοινωνικού συστήματος. «Προφανώς τείνει να επικρατήσει η αίσθηση ότι η οικογένεια ως κοινωνική ενότητα ή ως κοινωνική διαδικασία μπορεί να αλλάξει σημαντικά, αλλά ότι η βάση της οικογενειακής ζωής, ιδιαίτερα η θέση της μέσα στη διαδραματιζόμενη εξελικτική διαδικασία, δεν θα υποστεί ίσως μεγάλες αλλαγές ούτε ως προς την ένταση ούτε ως προς την έκταση».⁴⁷ Στην πραγματικότητα η οικογένεια είναι μία από τις κοινωνικές μορφές που ως στοιχεία του σημερινού οικοδομήματος του πολιτισμού, λόγω των οξυνόμενων αντιθέσεων και κρίσεων, ασκούν τις κατά βάση αναγκαίες λειτουργίες όλο και ελλιπέστερα ενώ δεν θα μπορούσαν να δεχθούν αλλαγές έξω από το πλαίσιό τους. Κάθε απόπειρα βελτίωσης του όλου που θα ξεκινούσε από αυτό το σημείο

παραμένει, τουλάχιστον στο παρόν, κατ' ανάγκη αιρετική και ουτοπιστική και απλώς αποσπά την προσοχή από τα επείγοντα ιστορικά καθήκοντα. Όμως η επιτυχία σε πιο κεντρικά κοινωνικά πεδία, όπως και σε κάθε γενική αντίδραση, έχει αντίκτυπο στη ζωή μέσα στην οικογένεια, διότι αυτή παρά τη σχετική αυτονομία και την ανθεκτικότητά της εξαρτάται ως προς τα στοιχεία της από τη δυναμική της συνολικής κοινωνίας. Η ακραία καταπίεση στην κοινωνική ζωή συνεπάγεται τη σκληρότητα της παιδαγωγικής αυθεντίας, και ο περιορισμός της εξουσίας και κυριαρχίας στη δημόσια ζωή καθρεφτίζεται στον μετριασμό της οικιακής εξουσίας. Στο παιδί της αστικής οικογένειας όμως κατά τους τελευταίους αιώνες η οφειλόμενη στις κοινωνικές συνθήκες εξάρτησή του από τον πατέρα φαινόταν σαν απόρροια θρησκευτικών ή φυσικών πραγμάτων, και την εμπειρία ότι η εξουσία των γονέων δεν είναι άμεση την είχε κατά κανόνα μόνο σε ακραίες περιπτώσεις σύγκρουσης: όταν οι κρατικές δυνάμεις βρίσκονταν στη διάθεση του πατέρα προκειμένου να καμφθεί η στασιαστική θέληση και το πείσμα του παιδιού.

Η εκπραγμάτιση της αυθεντίας βρίσκει την άμεση έκφρασή της στην προτεσταντική έννοια του θεού. Οι άνθρωποι δεν οφείλουν βέβαια στον θεό σεβασμό και υπακοή επειδή αυτός είναι σοφός και αγαθός. Μια τέτοια αυθεντία θα ανταποκρινόταν σε μια σχέση όπου ο ένας υποτάσσεται στον άλλον βάσει της αντικειμενικής ανωτερότητάς του· θα περιέκλειε την τάση αυτοαναίρεσής του, καθώς η υπακοή θα απελευθέρωνε τελικά τον κατώτερο από την κατωτερότητά του. Σε αυτή την αντίληψη αντιφάσκει όμως η κυρίαρχη κοινωνική πρακτική, όπου μάλλον η αποδοχή της εξάρτησης οδηγεί στη συνεχή εμπάθυνσή της. Στη συνείδηση του παρόντος η αυθεντία δεν εμφανίζεται καν ως σχέση, αλλά ως αναφαίρετη ιδιότητα του ανώτερου, ως ποιοτική διαφορά. Καθώς ο αστικός τρόπος σκέψης δεν αναγνωρίζει την αξία των υλικών και πνευματικών αγαθών, με τα οποία οι άνθρωποι έρχονται σε καθημερινή επαφή, ως μια μορφή κοινωνικών σχέσεων αλλά θεωρώντας την ή ως φυσική ιδιότητα των πραγμάτων ή, αντίθετα, ως καθαρά αυθαίρετη εκτίμηση, δεν θέλει να την υπο-

βάλει σε ορθολογική ανάλυση· έτσι συλλαβάνει και την αυθεντία, όταν δεν την αρνείται μάλιστα με τον τρόπο των αναρχικών, ως σταθερή ποιότητα. «Για έναν βασιλιά», λέει ο Kierkegaard σε μια βασική του σκέψη για την αυθεντία,⁴⁸ «μπορεί κανείς ασφαλώς να υποθέσει ότι διαθέτει αυθεντία. Πώς γίνεται όμως να μας ενοχλεί ακόμη και η διαπίστωση ότι ένας βασιλιάς είναι πνευματώδης, καλλιτέχνης κ.ο.κ.; Αυτό συμβαίνει ασφαλώς επειδή σε αυτόν νοιώθει κανείς κυρίως τη βασιλική αυθεντία τονισμένη, και σε σύγκριση με αυτή οι γενικότεροι προσδιορισμοί των διαφορών μεταξύ των ανθρώπων εμφανίζονται σαν κάτι αμελητέο, μη ουσιώδες, σαν μια ενοχλητική σύμπτωση. Για ένα κυβερνητικό συμβούλιο μπορεί κανείς να υποθέσει ότι διαθέτει αυθεντία σε μια ορισμένη επικράτεια. Πώς γίνεται όμως να μας ενοχλεί η ιδέα ότι ένα τέτοιο συμβούλιο θα μπορούσε στα διατάγματά του να είναι λόγου χάρη πράγματι πνευματώδες, ευφυές, βαθυστόχαστο; Επειδή πολύ σωστά η αυθεντία υπογραμμίζεται ως ποιοτικό στοιχείο. Το ερώτημα αν ένας βασιλιάς είναι μεγαλοφυΐα—ώστε σε αυτή την περίπτωση να υπακούει κανείς πρόθυμα—είναι κατά βάθος έγκλημα κατά του προσώπου του βασιλιά, διότι σε αυτό το ερώτημα εμπεριέχεται μια αμφιβολία που θίγει την υποταγή στην αυθεντία. Να θέλει κανείς να υπακούει σε ένα συμβούλιο υπό τον όρο ότι αυτό είναι σε θέση να κάνει ευφυολογήματα, σημαίνει κατά βάθος ότι το κοροϊδεύει. Να τιμά κανείς τον πατέρα του επειδή είναι εξαιρετικό μυαλό, είναι ασέβεια». Εξάλλου, όταν ο Kierkegaard παρατηρεί με έμφαση ότι η επίγεια αυθεντία δεν είναι παρά κάτι «αμελητέο» και ότι θα καταργηθεί από την αιωνιότητα, αυτή η ιδέα, το δικό του ιδανικό της αυθεντίας, εκφράζεται ακόμη σαφέστερα στην ίδια την αντίληψη περί θεού. «Όταν αυτός που έχει την αυθεντία να το πει λέει σε έναν άνθρωπο: πήγαινε! και όταν αυτός που δεν έχει την αυθεντία λέει: πήγαινε! το λεγόμενο (πήγαινε!) και το περιεχόμενό του είναι βέβαια ταυτόσημα· από αισθητική άποψη, αν θέλει κανείς να το πει έτσι, η έκφραση είναι εξίσου καλή, αλλά η αυθεντία δημιουργεί τη διαφορά. Αν η αυθεντία δεν είναι το άλλο (τό έτερον)· αν κατά έναν τρόπο μέλλει να χαρακτηρίσει απλώς μια επίταση μέ-

σα στην ταυτότητα, τότε δεν υπάρχει αυθεντία... Όταν ο Χριστός λέει: "υπάρχει αιώνια ζωή", και όταν ο τελειόφοιτος της θεολογίας Πέτερσεν λέει: "υπάρχει αιώνια ζωή", τότε λένε και οι δύο το ίδιο· στην πρώτη απόφαση δεν υπάρχει περισσότερος παραγωγικός συλλογισμός, περισσότερη ανάπτυξη, βαθύνοια, πυκνότητα σκέψης απότι στη δεύτερη· αυτές οι δύο αποφάνσεις είναι εξίσου καλές από αισθητική άποψη. Και όμως εδώ υπάρχει οπωσδήποτε μια αιώνια, ποιοτική διαφορά: Ο Χριστός, ως θεάνθρωπος, είναι κάτοχος της ειδικής ποιότητας της αυθεντίας, την οποία καμιά αιωνιότητα δεν μπορεί να άρει διαμεσολαβώντας την, όπως δεν μπορεί να θέσει τον Χριστό στο ίδιο επίπεδο με την ουσιαστική ανθρώπινη ισότητα. Γιαυτό ο Χριστός δίδαξε όντας αυθεντία. Το ερώτημα αν ο Χριστός είναι βαθυστόχαστος αποτελεί βλασφημία και απόπειρα δόλιας (είτε συνειδητής είτε ασυνείδητης), εξόντωσής του, διότι σε αυτό το ερώτημα εμπεριέχεται μια αμφιβολία ως προς την αυθεντία του και γίνεται επίσης μια απόπειρα, με αδιάκριτη αμεσότητα, ώστε να αξιολογηθεί και να αποτιμηθεί σαν να ήταν εξεταζόμενος και θα έπρεπε να ανακριθεί, αντί να είναι αυτός που εξουσιάζει ουρανό και γη.⁴⁹ Αυτή ακριβώς η εκπραγματισμένη έννοια της αυθεντίας εφαρμόζεται στη σύγχρονη αυθεντιοκεντρική θεωρία του κράτους στην περίπτωση το πολιτικού αρχηγού του κράτους. Το γεγονός ότι στον προτεσταντισμό είναι προορισμένη για την υπερβατικότητα, κάτι που έχει βέβαια αποφασιστική σημασία για τη θρησκεία, δεν αναιρεί πάντως την αλήθεια ότι τόσο ως θρησκευτική όσο και ως πολιτική έννοια απορρέει από την ίδια κοινωνική πρακτική και ότι ο ανοιχτός χαρακτήρας αυτής της βασικής κατηγορίας για την κατανόηση του κόσμου είναι κατ' ανάγκη προϊόν των συνθηκών της ίδιας πατριαρχικής πυρηνικής οικογένειας.

Δεν είναι μόνον η αδιαμεσολάβητη ενότητα της φυσικής δύναμης και του αξιοσέβαστου αυτή που στην αστική οικογένεια ενεργεί ως παιδαγωγικός παράγων αναφορικά με τη χαρακτηριστική γι' αυτή την κοινωνία δομή αυθεντίας, αλλά και μια άλλη, φαινομενικά επίσης φυσική, ιδιότητα του πατέρα. Είναι κύριος

του σπιτιού, επειδή κερδίζει —ή τουλάχιστον κατέχει— τα χρήματα. Στη θεωρία του κράτους ο Oppenheimer παρατήρησε το διαφορούμενο της λέξης οικογένεια. Ήθελε να άρει την πλάνη ότι η γένεση του κράτους από την οικογένεια ταυτίζεται δήθεν με μια ειρηνική διαφοροποίηση. Η αρχαία και η νεώτερη οικογένεια θεωρήθηκαν καταχρηστικά ως ένα και το αυτό, και έτσι συγκαλύφθηκε το γεγονός ότι η οικογένεια, από την οποία σύμφωνα με τον Αριστοτέλη προήλθε το κράτος, «προϋποθέτει την ταξική διαφορά στην πιο ακραία της μορφή, τη δουλεία». Τον «πλήρη οίκο» αποτελούσαν οι δούλοι και οι ελεύθεροι, αλλά και οι δεύτεροι κάθε άλλο παρά ελεύθεροι ήταν απέναντι στον κύριο του οίκου.⁵⁰ Ο Oppenheimer τονίζει τη διαφορά των εννοιών, όχι την ταυτότητά τους. Οι «liberi»⁵¹ της νεώτερης οικογένειας δεν είναι πια δυνατόν να παλούνται από τον πατέρα, ο ενήλικος γιος και τα παιδιά του δεν υπόκεινται στην επικυριαρχία του παππού.⁵² Το γεγονός όμως ότι στην κανονική αστική οικογένεια ο άντρας κατέχει τα χρήματα, αυτή την ουσιώδη μορφή εξουσίας, και ορίζει τη χρήση τους, κάνει τη γυναίκα, τους γιους και τις κόρες ακόμη και στη νεώτερη εποχή «δικούς του»· παραδίδει τη ζωή τους κυρίως στα δικά του χέρια, τους αναγκάζει να υποτάσσονται στην καθοδήγηση και τις διαταγές του. Όπως στην οικονομία των τελευταίων αιώνων όλο και λιγότερο εξαναγκάζονται οι άνθρωποι με τη χρήση άμεσης βίας να δεχθούν την εργασιακή σχέση, έτσι και στην οικογένεια τη θέση της δουλείας και της υποτακτικότητας παίρνει η ορθολογική στάθμιση, η οικειοθελής υπακοή. Αλλά εδώ έχουμε να κάνουμε με την ορθολογικότητα του μεμονωμένου και ανίσχυρου ατόμου, που είναι υποχρεωμένο να υποκύπτει στις κυρίαρχες συνθήκες είτε αυτές είναι φαύλες είτε έλλογες. Η απελπισία των γυναικών και των παιδιών, η στέρηση της ευτυχίας τους, η υλική και ψυχική εκμετάλλευση λόγω της οικονομικά θεμελιωμένης κυρίαρχης θέσης του πατέρα, μόνο σε πολύ περιορισμένες περιόδους, περιοχές και κοινωνικά στρώματα βάραινε πάνω στην ανθρωπότητα λιγότερο απότι στην αρχαιότητα. Ο πνευματικός κόσμος με τον οποίο εξοικειώνεται το παιδί λόγω αυτής της εξάρτησης, όπως και η φαντασία με την

οποία δίνει ψυχή στον πραγματικό κόσμο, τα όνειρα και οι επιθυμίες του, οι ιδέες και οι κρίσεις του κυριαρχούνται από τις σκέψεις γύρω από την εξουσία ανθρώπων πάνω σε ανθρώπους, την ανωτερότητα και την κατωτερότητα, τη διαταγή και την υπακοή. Αυτό το σχήμα είναι μια από τις μορφές της διάνοιας αυτής της εποχής, μια λειτουργία υπέρβασης. Η αναγκαιότητα μιας ιεραρχίας και διάσπασης της ανθρωπότητας βάσει φυσικών, τυχαίων, ανορθολογικών αρχών γίνεται τόσο οικεία και αυτονόητη για το παιδί, ώστε να μη μπορεί πια να αντιληφθεί ούτε τη γη και το σύμπαν, ούτε καν το υπερπέραν παρά μόνον από αυτή τη σκοπιά· κάθε νέα εντύπωση είναι ήδη προδιαμορφωμένη από αυτή. Οι ιδεολογίες περί απόδοσης και αξίας, αρμονίας και δικαιοσύνης βρίσκουν επίσης θέση μέσα σε αυτή την κοσμοαντίληψη, επειδή η αντίφαση, λόγω της εκπραγματίσης των κοινωνικών διαφορών, δεν συνειδητοποιείται. Οι ιδιοκτησιακές σχέσεις θεωρούνται ως προς τη δομή τους σταθερές και αιώνιες· ως αντικείμενα κοινωνικής δραστηριότητας και αλλαγής δεν εμφανίζονται καν, γιαυτό δεν μπορούν να μειώσουν και τη φαινομενική χρησιμότητα της κοινωνικής δομής. Και όμως ο αυταρχικός χαρακτήρας που αναπτύσσει το παιδί της αστικής οικογένειας, αν συγκριθεί με το παιδί στην αρχαιότητα, λόγω αυτών των αντιφάσεων και ανάλογα με την ιδιαίτερη ταξική του θέση και την προσωπική του τύχη, έχει κάτι το υπολογιστικό, έναν ζήλο στην προσαρμογή του, μια τάση ηθικολογίας, δηλαδή μια χροιά εκλογίκευσης. Η προσαρμογή στις επιθυμίες του πατέρα επειδή αυτός έχει τα χρήματα, εντελώς ανεξάρτητα από όλες τις σκέψεις για τις ανθρώπινες ιδιότητες, είναι το μόνο λογικό. Αυτές οι σκέψεις αποδεικνύονται έτσι και αλλιώς άκαρπες, τουλάχιστον στις μεταγενέστερες περιόδους αυτής της τάξης πραγμάτων.

Λόγω της δήθεν φυσικότητας της πατρικής εξουσίας, που η μια ρίζα της βρίσκει στην οικονομική του θέση και η άλλη στη νομικά υποβοηθούμενη σωματική του δύναμη, η ανατροφή μέσα στην πυρηνική οικογένεια αποτελεί ένα πολύ καλό σχολείο της αυταρχικής συμπεριφοράς που προσιδιάζει σε αυτή την κοινωνία. Ακόμη και κατά τον 17ο και 18ο αιώνα, όταν οι ιδέες της

ελευθερίας και της δικαιοσύνης δεν είχαν σχετικοποιηθεί ακόμη με έναν τρόπο αισθητό ακόμη και στο παιδί και δεν θεωρούνταν ακόμη από τους γονείς ολοφάνερα ως δευτερεύουσες, οι γιοι και οι κόρες των αστικών οικογενειών, μολονότι γινόταν πολύς λόγος γι' αυτά τα ιδανικά, τα οποία ενστερνίζονταν, μάθαιναν ότι η εκπλήρωση όλων των επιθυμιών εξαρτάται στην πραγματικότητα από τα χρήματα και την κοινωνική θέση. «Αν ήδη από την παιδική μου ηλικία», ρωτά ο Helvétius, «στη μνήμη μου η ιδέα του πλούτου έχει συνδεθεί με την ιδέα της ευτυχίας, πού θα βρισκόταν τότε το μέσον με το οποίο αργότερα θα μπορούσε κανείς να τις χωρίσει; Δεν ξέρουν δηλαδή τι μπορεί να κάνει η σύνδεση ορισμένων ιδεών; Όταν λόγω ενός ορισμένου κυβερνητικού συστήματος πρέπει να φοβούμαι τους μεγάλους, θα σέβομαι τον μεγάλο μηχανικά ακόμη και στο πρόσωπο ενός ξένου κυρίου που δεν έχει καμιά εξουσία επάνω μου».⁵³ Οι δρόμοι που οδηγούν στην εξουσία μέσα στον αστικό κόσμο δεν είναι χαραγμένοι από την πραγματοποίηση ηθικών αξιών, αλλά από την επιδέξια προσαρμογή στις συνθήκες που επικρατούν. Αυτό ο γιος το μαθαίνει με αρκετά εντυπωσιακό τρόπο από καταστάσεις που βιώνει μέσα στην οικογένεια. Ότι και αν σκέφτεται για τον πατέρα του, αν δεν θέλει να προκαλέσει σοβαρές συγκρούσεις και στερήσεις, πρέπει να υποταχθεί και να κερδίσει με κόπο την ικανοποίησή του. Απέναντί του ο πατέρας έχει τελικά πάντοτε δίκιο· αντιπροσωπεύει την εξουσία και την επιτυχία, και η μοναδική δυνατότητα που έχει ο γιος για να διατηρήσει μέσα του την αρμονία μεταξύ των ιδανικών και της υπακοής, που ως τα τέλη της εφηβείας διαταράσσεται συχνά, είναι να αποδώσει στον πατέρα, δηλαδή στον ισχυρό και εύπορο, όλες εκείνες τις ποιότητες που αναγνωρίζονται ως θετικές. Επειδή λοιπόν η οικονομική και παιδαγωγική λειτουργία του πατέρα είναι για τα παιδιά όντως απαραίτητη στις δεδομένες συνθήκες, επειδή στην παιδαγωγική και διαχειριστική του λειτουργία, ακόμη και στην αυστηρότητά του, ώσπου να αλλάξει η συνολική κοινωνία, εκφράζεται μια πραγματική κοινωνική ανάγκη, έστω με έναν προβληματικό τρόπο, είναι αδύνατο να διαχωρισθεί το ορθολογικό από το μη ορ-

θολογικό στοιχείο στον σεβασμό των παιδιών, και η παιδική ηλικία στην πυρηνική οικογένεια είναι η περίοδος εθισμού σε μια αυθεντία η οποία συνδυάζει με μη διαφανή τρόπο την άσκηση μιας διακεκριμένης κοινωνικής λειτουργίας με την εξουσία πάνω σε ανθρώπους.

Τα συνειδητά παιδαγωγικά μέτρα που προάγουν το πνεύμα του σεβασμού προς το κατεστημένο και την ικανότητα προσαρμογής συμπληρώνονται έτσι με την υποβλητική επιρροή των συνθηκών μέσα στην πυρηνική οικογένεια.⁵⁴ Αν εκεί όπου η οικογένεια είναι ακόμη παραγωγική κοινότητα ο αρχηγός της οικογένειας εμφανίζεται άμεσα στην παραγωγική του κοινωνική λειτουργία, η θέση του οικογενειάρχη στη συρρικνωμένη σε καταναλωτική κοινότητα οικογένεια διαμεσολαβείται κυρίως από τα χρήματα που φέρνει στην οικογένεια και έτσι αποβαίνει για τους δικούς του ακόμη πιο μοιραία. Λόγω αυτού του χωροχρονικού διαχωρισμού της οικογενειακής και της επαγγελματικής ζωής μπορεί λοιπόν κάθε αστός πατέρας, ακόμη και αν στην κοινωνική του ζωή έχει μια φτωχή θέση και πρέπει να σκύβει τον αυχένα, στο σπίτι να εμφανίζεται ως κύριος και να ασκεί την πολύ σπουδαία λειτουργία του εθισμού των παιδιών στην ολιγάρχεια και την υπακοή. Έτσι είναι δυνατόν όχι μόνον από τα μεγαλοαστικά στρώματα, αλλά και από πολλές ομάδες εργατών και υπαλλήλων να βγαίνουν συνεχώς γενιές που δεν αμφισβητούν τη δομή του οικονομικού και κοινωνικού συστήματος, αλλά αντιθέτως την αναγνωρίζουν σαν φυσική και αιώνια, και αφήνουν ακόμη και τη δυσαρέσκεια και την εξέγερσή τους να μετατραπούν σε εκτελεστικές δυνάμεις της κυρίαρχης τάξης πραγμάτων.

Τους επιμέρους μηχανισμούς κατά το σχηματισμό του αυταρχικού χαρακτήρα μέσα στην οικογένεια τους μελέτησε κυρίως η σύγχρονη ψυχολογία βάθους. Έδειξε πώς από τη μια μεριά η έλλειψη αυτονομίας, το βαθύ αίσθημα κατωτερότητας των περισσότερων ανθρώπων, η εστίαση ολόκληρης της ψυχικής ζωής γύρω από τις έννοιες της τάξης και της υποταγής, και από την άλλη οι πολιτιστικές επιτεύξεις των ανθρώπων καθορίζονται στις

σχέσεις του παιδιού προς τους γονείς —ή τους αντικαταστάτες τους— και προς τα αδέρφια. Οι έννοιες της απώθησης και της μετουσίωσης ως αποτελεσμάτων της σύγκρουσης με την κοινωνική πραγματικότητα προώθησαν πολύ την κατανόηση αυτών των διεργασιών. Ιδιαίτερα σημαντικό για τη διαμόρφωση του αυταρχικού χαρακτήρα είναι ότι τα παιδιά υπό την πίεση του πατέρα μαθαίνουν να μην ανάγουν κάθε αποτυχία τους ως τις κοινωνικές της αιτίες, αλλά να στέκονται στις ατομικές και αυτές να τις υποστασιοποιούν θρησκευτικά, ως ενοχή, ή φυσιοκρατικά, ως ελλιπή έμφυτη προίκιση. Η βεβαρημένη ηθική συνείδηση που σχηματίζεται στην οικογένεια συλλαμβάνει και δεσμεύει πάρα πολλές ενέργειες, που διαφορετικά θα μπορούσαν να στραφούν εναντίον των συνυπεύθυνων για την προσωπική αποτυχία κοινωνικών συνθηκών. Το αποτέλεσμα της ανατροφής υπό την πατρική αυθεντία είναι άνθρωποι που εξαρχής αναζητούν το λάθος στον εαυτό τους. Αυτό υπήρξε μερικές φορές μια παραγωγική ιδιότητα, όταν δηλαδή η τύχη των ατόμων και το καλό του όλου εξαρτώνταν τουλάχιστον εν μέρει από τις ατομικές ικανότητες. Σήμερα, το ψυχαναγκαστικό αίσθημα ενοχής, ως διαρκής προθυμία για θυσίες, ματαιώνει την κριτική στην κοινωνική πραγματικότητα, και αυτή η αρχή δείχνει ουσιαστικά την αρνητική της πλευρά ωσότου γίνει γενική υπό τη σωστή της μορφή: ως ζωντανή σε κάθε μέλος της αυτοκαθοριζόμενης ανθρώπινης κοινωνίας συνείδηση ότι κάθε ευτυχία είναι καρπός συλλογικής εργασίας. Οι επικρατέστεροι σήμερα άνθρωποι τύποι δεν έχουν ανατραφεί έτσι ώστε να εξετάζουν τα πράγματα σε βάθος, και εκλαμβάνουν το φαινόμενο ως ουσία. Δεν είναι σε θέση να ξεπεράσουν με αυτόνομη θεωρητική σκέψη τα όρια της απλής διαπίστωσης, δηλαδή της πρόσληψης του υλικού μέσω συμβατικών εννοιών, αλλά και οι θρησκευτικές και άλλες κατηγορίες, με τις οποίες τολμά κανείς να πετάξει στα ύψη, είναι ήδη έτοιμες: οι άνθρωποι έμαθαν να τις χρησιμοποιούν άκριτα. Η σκληρότητα, σύμφωνα με τον Nietzsche το «γιατρικό της πληγωμένης υπερηφάνειας»,⁵⁵ διοχετεύεται σε άλλους αγωγούς, όχι στην εργασία της γνώσης,

προς την οποία θα μπορούσε ασφαλώς να τη στρέψει μια λογική αγωγή.

Ακόμη και αν η ζωή υπό τον σημερινό τρόπο παραγωγής γενικά —όπου το αποτέλεσμα κάθε απόφασης εξαρτάται από χίλιες συμπτώσεις και όπου η ελεύθερη απόφαση περιστέλλεται σε απλή πιθανολόγηση ανάμεσα σε εντελώς αδιαφανείς δυνατότητες— δεν αφήνει κανέναν να αντλεί ευχαρίστηση από τη δράση και μόνο, αυτή η αντιπάθεια του ατόμου προς την αυτόβουλη δράση προετοιμάζεται χωρίς αμφιβολία αποτελεσματικότερα από την ανατροφή στην πυρηνική οικογένεια. Στα μέλη της ανώτερης τάξης οι καρποί αυτής της παιδείας της αυθεντίας εμφανίστηκαν περισσότερο ως αντικειμενικότητα, ως δεκτικότητα απέναντι στα πάντα, ακόμη και στις αντιφατικές μεταξύ τους αντιλήψεις και συμβάντα στην τέχνη και στην ιστορία, ως ενθουσιασμός για τη μεγαλοσύνη ως τέτοια, δηλαδή στον εμπειρισμό και τον σχετικισμό της εποχής του φιλελευθερισμού. Στις μικροαστικές μάζες όμως, όπου η πίεση πάνω στον πατέρα αναπαραγόταν ως πίεση πάνω στα παιδιά, αυτή η παιδεία είχε ως συνέπεια, εκτός από τη σκληρότητα, την ενίσχυση της μαζοχιστικής τάσης για εγκατάλειψη της θέλησης υπέρ κάποιας ηγεσίας, αρκεί αυτή να ήταν χαρακτηρισμένη ως ισχυρή. Ο άνθρωπος των νεώτερων χρόνων δεν είναι ίσως νοητός χωρίς αυτή την κληρονομιά. Ο Comte, θεμελιωτής της σύγχρονης κοινωνιολογίας, το γνώριζε από την εμπειρία του. «Όσο μεγάλη και αν είναι η γενική δίψα για κυριαρχία σήμερα, λόγω της διανοητικής μας αναρχίας, δεν υπάρχει ασφαλώς κανένας που εξετάζοντας κρυφά και ευσυνείδητα τον εαυτό του δεν ένοιωσε συχνά περισσότερο ή λιγότερο βαθιά πόσο γλυκό είναι να υπακούει, αν μπορούμε στις μέρες μας να πραγματοποιήσουμε τη σχεδόν αδύνατη ευτυχία να απαλλαγούμε από την πιεστική ευθύνη της γενικής διεύθυνσης των πράξεών μας με τη βοήθεια σοφών και άξιων ηγετών· μια τέτοια αίσθηση δοκίμασαν ίσως ιδιαίτερα εκείνοι που θα μπορούσαν να διατάζουν καλύτερα».⁵⁶ Ο McDougall λέει ότι η επίπληξη και η αποδοκιμασία είναι δυνατόν να καταπτοήσουν την ορμή της αυτοεπιβεβαίωσης και ότι αφυπνίζουν την «ορμή της υποταγής».

«Η προκύπτουσα κατάσταση κυμαίνεται, ανάλογα με την ορμή που επικρατεί, από την οργισμένη μνησικακία, όπου λείπει το αρνητικό αίσθημα αυτοεκτίμησης, ως την ντροπή και τη συστολή κάθε απόχρωσης ή τη μεταμέλεια, όπου το αρνητικό αίσθημα αυτοεκτίμησης είναι μεν το κύριο στοιχείο, αλλά με την πλήρη υποταγή στην εξουσία που μας επιπλήττει μπορεί να συνοδεύεται από μια ορισμένη ευχαρίστηση, η οποία ανάγεται στην ικανοποίηση της ορμής της υποταγής».⁵⁷ Σε πολλές περιπτώσεις το κίνητρο ακόμη και για την ενασχόληση με την επιστήμη συνδέεται με την ανάγκη για μια σταθερή καθοδήγηση όσον αφορά τον στόχο και τη μέθοδο, το νόημα και τον σκοπό των πράξεων. «Νομίζετε ότι αναζητείτε την “αλήθεια”;» έγραψε μια φορά ο Nietzsche.⁵⁸ «Αναζητείτε έναν αρχηγό και αρέσκεσθε να σας διατάζουν!» Όμως η ορμή της υποταγής δεν είναι ένα αιώνιο μέγεθος, αλλά ένα φαινόμενο που παράγεται κυρίως στη μικροαστική πυρηνική οικογένεια. Εδώ δεν έχει σημασία αν στην αγωγή το παιδί εξαναγκάζεται με τη βία ή έχει ήπια μεταχείριση, διότι ο παιδικός χαρακτήρας διαμορφώνεται περισσότερο από την ίδια τη δομή της οικογένειας παρά από τις συνειδητές επιδιώξεις και μεθόδους του πατέρα. Μπροστά στη δύναμη που διαθέτει ο ίδιος, ακόμη και η φιλική διάθεση —και δεν είναι ανάγκη να φθάσει το παιδί στην ανταλλαγή εμπειριών με άλλα παιδιά· αρκεί ήδη η κατάσταση στη δική του οικογένεια— παρουσιάζεται λιγότερο ως πρόσφορη συμπεριφορά και μάλλον σαν μεγαλοψυχία, που το υποχρεώνει. Όσο ορθολογικά και αν συμπεριφέρεται ο ίδιος από υποκειμενική σκοπιά, η κοινωνική του θέση απέναντι στο παιδί έχει ως συνέπεια ότι κάθε παιδαγωγικό μέτρο, όσο λογικό και αν είναι, θυμίζει αναγκαστικά αμοιβή ή τιμωρία. Από τη λογική αυτής της εναλλακτικής επιλογής δεν μπορεί βέβαια να παραιτηθεί καμιά νοητή σήμερα αγωγή, διότι η ανάπτυξη κάθε ανθρώπου από φυσικό ον σε μέλος της κοινωνίας είναι μια ουσιαστικά συντομευμένη, μολονότι τροποποιημένη, επανάληψη μιας εκπολιτιστικής διαδικασίας χιλιετιών, η οποία είναι αδιανόητη χωρίς τον εξαναγκασμό. Δεν είναι όμως το ίδιο πράγμα αν αυτός ο εξαναγκασμός αποτελεί την τυφλή αναπαραγωγή των κυ-

ρίαρχων κοινωνικών αντιφάσεων στη σχέση πατέρα-γιου ή αν στην πορεία της ζωής κάθε ατόμου αποκαλύπτεται ως μια σχέση ξεπερασμένη στην κοινωνία.

Όσο η θεμελιώδης δομή της κοινωνικής ζωής και ο βασίζομενος σ' αυτήν πολιτισμός της σημερινής εποχής δεν αλλάζουν αποφασιστικά, η οικογένεια θα λειτουργεί οπωσδήποτε ως παραγωγός ορισμένων αυταρχικών χαρακτήρων. Αποτελεί ένα σημαντικό στοιχείο της νομοτέλειας που διέπει αυτή την ιστορική περίοδο. Όλα τα συνεπή πολιτικά, ηθικά, θρησκευτικά κινήματα που στόχευαν στην ενδυνάμωση και ανανέωση αυτής της ενότητας είχαν συνείδηση της θεμελιώδους λειτουργίας της οικογένειας ως παραγωγού αυταρχικού φρονήματος και ανέλαβαν το καθήκον να ενισχύσουν την οικογένεια μαζί με όλες τις προϋποθέσεις της, όπως είναι η αυστηρή αποδοκιμασία των εξώγαμων σεξουαλικών σχέσεων, η προπαγάνδα υπέρ της τεκνοποίησης και της ανατροφής παιδιών, ο περιορισμός της γυναίκας στο νοικοκυριό. Επιπλέον, η διαμόρφωση της κοινωνικής πολιτικής βασίζεται κυρίως στην αντίληψη ότι η οικογένεια είναι απολύτως αναγκαία. Ο Le Play προέβαλε ίσως με τη μεγαλύτερη έμφαση την κοινωνική σημασία της υπακοής στην πατριαρχική οικογένεια. Οι τελευταίοι τόμοι του μεγάλου του έργου για τους Ευρωπαίους εργάτες αναγγέλλουν ήδη στην προμετωπίδα τους ότι αυτός ο στραμμένος εντελώς στο παρελθόν κοινωνιολόγος και κοινωνικός πολιτικός για όλα τα κοινωνικά κακά της νεώτερης εποχής θεωρεί υπεύθυνη την κατάρπωση της πατρικής αυθεντίας. Τις κοινωνικές ομάδες που διερεύνησε τις χώρισε εξ αρχής στους πιστούς και στους λιγότερο πιστούς «στις δέκα εντολές και στην πατρική αυθεντία». Η πίστη σε έναν και μόνο θεό καθώς και η υποταγή στην πατρική αυθεντία είναι γι' αυτόν «οι δύο αιώνιες αρχές κάθε κοινωνίας». ⁵⁹ Θεωρεί το πνεύμα της υπακοής κατά κάποιον τρόπο ως «το υλικό στοιχείο της κοινωνικής ειρήνης» ⁶⁰ και την πατρική αυθεντία, ως πηγή αυτής της υπακοής, τόσο βασική, που από αυτή την άποψη του φαίνεται μερικές φορές προβληματική ακόμη και η σχολική μόρφωση των παιδιών, η εκμάθηση της γραφής και της ανάγνωσης. «Σε όλες τις αγράμματες

κοινωνίες οι οικογενειάρχες αισθάνονται αυτόν τον κίνδυνο και έτσι φθάνουν να απορρίπτουν την ευεργεσία αυτής της βασικής διδασκαλίας για τη νέα γενιά. Δεν παραγνωρίζουν διόλου τη γονιμότητά της, αλλά φοβούνται ότι υπό την επιρροή αυτής της καινοτομίας θα χάσουν τον σεβασμό και την υπακοή των παιδιών τους... Αυτό το μέσον (η σχολική μόρφωση) δεν είναι ακίνδυνο όταν εισάγεται σε αγράμματες κοινωνίες πολύ απότομα σε βάρος της πατρικής αυθεντίας. Είναι οπωσδήποτε επικίνδυνο όταν δίνει στον πληθυσμό την ευκαιρία να γίνει εχθρικός απέναντι στους παραδοσιακούς θεσμούς της ανθρωπότητας. Σε όλα τα έθνη όπου αυτή η παρότρυνση που δίδεται στο πνεύμα των νέων γενεών συμπίπτει με την εξασθένηση της θρησκευτικής πίστης και της πατρικής αυθεντίας παρατηρείται μια διαταραχή της κοινωνικής συνοχής». ⁶¹ Ο Le Play συνέλαβε με μεγάλη ακρίβεια τις συναρτήσεις αυτών των πραγμάτων από την αντιφιλελεύθερη σκοπιά του. Περίπου το ίδιο ισχύει και για τα σημερινά ολοκληρωτικά κράτη. Επιφανειακοί κριτικοί τείνουν να υπερτιμήσουν την ένταξη των πατεράδων και των γιων στις εθνικές οργανώσεις· μια τέτοια τάση υπάρχει ασφαλώς και έχει επιτακτικούς και βαθείς λόγους. Μπροστά στην αποσύνθεση της οικογενειακής ζωής όμως, που για το μεγαλύτερο μέρος του δυτικού κόσμου έχει αρχίσει ήδη με την ανάπτυξη της μαζικής βιομηχανικής παραγωγής και την αυξανόμενη ανεργία και περιέλαβε ευρύτερα στρώματα της αστικής τάξης, αυτός ο πολλαπλασιασμός των παιδαγωγικών λειτουργιών του κράτους, το οποίο συνειδησιακά διάκειται οπωσδήποτε ευνοϊκά προς την οικογένεια, δεν αποτελεί μεγαλύτερο κίνδυνο διάλυσής της. Εκτός από τη γενική σταθεροποίηση των κοινωνικών συνθηκών, οι οποίες διατηρούν σε λειτουργία την οικογένεια και με τη σειρά τους προάγονται από αυτή, τα κράτη αυτά ζητούν να ρυθμίσουν και άμεσα αυτές τις αντιοικογενειακές τάσεις και να τις περιορίσουν στις διαστάσεις που είναι απαραίτητες για τη διατήρηση του συστήματος στον εθνικό και διεθνή ανταγωνισμό. ⁶²

Όπως και τα άλλα στοιχεία του σημερινού πολιτιστικού πλαισίου έτσι και η οικογένεια έχει προς αυτά και προς το όλον

μια σχέση όχι μόνο προωθητική αλλά και ανταγωνιστική. Ακόμη και στην περίοδο ακμής της αστικής τάξης πραγμάτων, όταν η κοινωνική ζωή ανανεωνόταν μόνο κάτω από τις μεγαλύτερες στερήσεις για την πλειονότητα των ανθρώπων, η οικογένεια ήταν ένας τόπος όπου ο πόνος μπορούσε να εκφράζεται ελεύθερα και τα τραυματισμένα ενδιαφέροντα των ατόμων έβρισκαν μια φωλιά αντίστασης. Η εκπραγμάτιση του ανθρώπου στην οικονομία σε απλή συνάρτηση ενός οικονομικού μεγέθους, της παρουσίας, ή μιας τεχνικά απαιτούμενης χειρωνακτικής ή διανοητικής εργασίας προεκτείνεται βέβαια και μέσα στην οικογένεια, εφόσον ο ρόλος του πατέρα είναι να κερδίζει χρήματα, η γυναίκα γίνεται σεξουαλικό αντικείμενο ή οικιακή δουλοπάροικος και τα παιδιά κληρονόμοι της παρουσίας ή ζωντανές επενδύσεις από τις οποίες περιμένει κανείς αργότερα την ανταπόδοση όλου του μόχθου του με τόκους. Σε αντίθεση όμως προς τη δημόσια ζωή, ο άνθρωπος είχε μέσα στην οικογένεια, όπου οι σχέσεις δεν διαμεσολαβούνται από την αγορά και τα άτομα δεν αντιπαρατίθενται ως ανταγωνιστές, πάντοτε και τη δυνατότητα να ενεργεί όχι απλώς επιτελώντας μια λειτουργία, αλλά ως άνθρωπος. Ενώ στην αστική ζωή το κοινό συμφέρον, ακόμη και όπου δεν διαμεσολαβείται από το συμβόλαιο, όπως σε περιπτώσεις φυσικών καταστροφών, πολέμων ή της καταστολής επαναστάσεων, έχει ουσιαστικά αρνητικό χαρακτήρα και επιβεβαιώνεται με την απόκρουση κινδύνων, στον έρωτα και προπάντων στη μητρική στοργή έχει θετική μορφή. Σε αυτή την ενότητα η ανάπτυξη και η ευτυχία του άλλου είναι επιδιωκόμενοι στόχοι. Έτσι δημιουργείται η αντίθεση ανάμεσα σε αυτή και την εχθρική πραγματικότητα, και κατ' αυτά η οικογένεια δεν οδηγεί στην αστική αυθεντία αλλά στην πρόγευση μιας καλύτερης ανθρώπινης κατάστασης. Στη λαχτάρα πολλών ενήλικων για τον παράδεισο της παιδικής τους ηλικίας, στον τρόπο με τον οποίο μια μητέρα μπορεί να μιλάει για το γιο της, ακόμη και αν αυτός έχει περιέλθει σε σύγκρουση με τον κόσμο, στην προστατευτική αγάπη μιας γυναίκας για τον άντρα της ζουν ιδέες και δυνάμεις που δεν συνδέονται βέβαια με την ύπαρξη της σημερινής οικογένειας και μάλιστα κάτω από αυτή τη

μορφή κινδυνεύουν να συρρικνωθούν, αλλά μέσα στο σύστημα της αστικής οργάνωσης της ζωής σπάνια βρίσκουν άλλη κοιτίδα εκτός από την οικογένεια.

Ο Hegel διέγινωσε και διατύπωσε αυτή την αντίθεση μεταξύ οικογένειας και πολιτείας. Ήταν γι' αυτόν «η υψηλότερη ηθική και κατά τούτο η υψηλότερη τραγική»⁶³ αντίθεση. Στον ανθρώπινο, «φανερό» νόμο, αυτόν δηλαδή που ισχύει στην κοινωνία και στο κράτος, σύμφωνα με τον οποίο οι άνθρωποι ανταγωνίζονται μεταξύ τους ως «απομονωμένα συστήματα»,⁶⁴ αντιτίθεται κατ' αυτόν «ο αιώνιος νόμος», υπό τον οποίο οι ατομικότητες έχουν αξία ως τέτοιες. «Η απόκτηση και διατήρηση δύναμης και πλούτου ανάγεται εν μέρει μόνο στην ανάγκη και ανήκει στην επιθυμία· εν μέρει γίνεται ως προς τον ανώτερο προορισμό της κάτι μόνον έμμεσο. Αυτός ο προορισμός δεν εμπίπτει στην ίδια την οικογένεια, αλλά ανάγεται στο αληθινά γενικό, την πολιτεία· αυτή μάλιστα είναι αρνητική απέναντι στην οικογένεια και από τη φύση της τείνει να αποσπάσει το άτομο από τους κόλπους της, να υποδουλώσει τη φυσικότητα και την ατομικότητά του και να τον τραβήξει προς την αρετή, προς τη ζωή μέσα στο γενικό και για το γενικό. Ο θετικός σκοπός που προσιδιάζει στην οικογένεια είναι το άτομο ως τέτοιο».⁶⁵ Επειδή ο Hegel απολυτοποιεί την αστική κοινωνία, δεν μπορεί βέβαια να αναπτύξει πραγματικά τη διαλεκτική που βρίσκεται μέσα σε αυτή την αντίθεση, μολονότι ως ο πιο μεγάλος ρεαλιστής της φιλοσοφίας δεν εξαγοράζει την εσπευσμένη συμφιλίωση ωραιοποιώντας και μεταχρωματίζοντας την πραγματικότητα. Αν και συνέδεσε τη σωστή αντίληψη —ότι ο άνθρωπος μόνον ως κοινωνικοποιημένο ον είναι πραγματικός— με την υποστασιοποίηση της σημερινής κοινωνίας, μίλησε εντούτοις για το πεπρωμένο του ατόμου μέσα σε αυτή ως «μακρά σειρά της διάσπαρτης ύπαρξής του» και «την ανησυχία της τυχαίας ζωής»,⁶⁶ ενώ η οικογένεια αγκαλιάζει «ολόκληρο το άτομο». Επειδή όμως ο Hegel δεν μπορεί να σκεφθεί την πραγματοποίηση μιας αληθινά ενιαίας και λογικής κοινωνίας, όπου «το άτομο ως τέτοιο» δικαιώνεται, καθώς προστατεύεται και κατανοείται μέσα στην οικογένεια, πρέπει να θεωρη-

σει αυτό το συγκεκριμένο άτομο, τον ακέραιο άνθρωπο, ακόμη και μέσα στην ίδια την οικογένεια ως «κάτι μη πραγματικό, μια ανίσχυρη σκιά»,⁶⁷ και «η πράξη... που περιλαμβάνει ολοκληρωτήν ύπαρξη του συγγενούς εξ αίματος και έχει ως αντικείμενο και περιεχόμενό της το άτομο... ως ένα γενικό ον έξω από την αισθητή, δηλαδή την επιμέρους πραγματικότητα, δεν αφορά πια το ζωντανό άτομο, αλλά το νεκρό». ⁶⁸ Αν όντως η κοινωνία και το κράτος της εποχής του, που δεν δίνουν σημασία στην ιδιαιτερότητα των ατόμων αλλά αδιαφορούν απολύτως γι' αυτή, ενσαρκώνουν τη δικαιοσύνη, τότε η συρρίκνωση του ατόμου σε απλό αντιπρόσωπο μιας οικονομικής λειτουργίας καθαγιαίνεται φιλοσοφικά και διαιωνίζεται. Το άτομο όπως ζει και πάσχει στην πραγματικότητα, δηλαδή «η ιδιαιτερότητα μιας φύσης που γίνεται σκοπός και περιεχόμενο», θεωρείται όχι μόνον υπό τη σημερινή περιορισμένη του μορφή, αλλά απολύτως ως «κάτι ανίσχυρο και μη πραγματικό»⁶⁹ και η ικανοποίηση των ιδιαίτερων, φυσικών, δηλαδή πραγματικά υπαρχόντων ανθρώπων δεν αποτελεί τον στόχο της πολιτικής, αλλά το καθαρά πνευματικό καθήκον του απόλυτου πνεύματος, τη δουλειά της τέχνης, της θρησκείας και της μεταφυσικής. Αν τα άτομα δεν ενώνονται παρωθούμενα από αυτές τις πνευματικές δυνάμεις και δεν κάνουν τις απαραίτητες θυσίες, «η κυβέρνηση αναγκάζεται κατά καιρούς να τα αναταράσσει μέσα τους με πολέμους και έτσι να παραβιάζει και να φέρνει άνω κάτω την τάξη πραγμάτων που δημιούργησαν καθώς και το δίκαιο της αυτονομίας τους, ενώ τα άτομα που... αποσπώνται από το όλον και τείνουν προς μια περιχαρακωμένη χωριστή ύπαρξη και προσωπική ασφάλεια υποχρεώνονται σε εκείνη τη δουλειά που τους επιβλήθηκε να νιώσουν τον κύριό τους, τον θάνατο». ⁷⁰ Η μετάβαση στην υψηλότερη μορφή μιας κοινότητας αποκλείεται. Σε εκείνη όμως την οποία ο Hegel αποκαλεί οριστική τα άτομα είναι πάντως αντικαταστάσιμοι αντιπρόσωποι οικονομικών λειτουργιών, ανταλλάξιμες περιπτώσεις και παραδείγματα και αντιστοιχούν πλήρως στα υποδείγματα ή αντίτυπα της έννοιας της συλλογιστικής Λογικής, τα οποία και ο Hegel, ως αντικειμενικός ιδεαλιστής, δεν μπορεί να άρει. Το

άτομο σε αυτή τη φιλοσοφία, όπως και στην αντίστοιχη κοινωνία, δεν είναι «αυτός ο άντρας, δεν είναι αυτό το παιδί, αλλά ένας άντρας, παιδιά γενικά»,⁷¹ και εναντίον των εντάσεων και των διαλυτικών τάσεων που προκύπτουν από τα παραβιαζόμενα δικαιώματα των ανθρώπων επιστρατεύεται πάντως ο πόλεμος ως μια ύψιστη, μολονότι βέβαια επικίνδυνη, σοφία. Το μόνο όμως που απομένει στην οικογένεια που απελπίζεται, όταν ο αγαπημένος άντρας, η γυναίκα, το παιδί εξοντώνονται σε αυτόν τον απάνθρωπο μηχανισμό, η δική της «θετική ηθική πράξη απέναντι στο άτομο»,⁷² το εκπληρώνει με τη νεκρώσιμη τελετή και την ταφή και όχι λόγω χάρη εργαζόμενη για τη βελτίωση της κακής κατάστασης. Καθώς η οικογένεια παντρεύει «τον συγγενή με τον κόρφο της γης»,⁷³ διαλύει εκείνη την αδικία «έτσι που ό,τι συνέβη να γίνεται μάλλον ένα έργο, ώστε το είναι, το τελευταίο, να είναι ηθελημένο και κατά συνέπεια ευχάριστο». ⁷⁴ Τη σύγκρουση μεταξύ της οικογένειας και της δημοσίως αναγνωρισμένης αυθεντίας ο Hegel την είδε υπό την εικόνα της Αντιγόνης, η οποία αγωνίζεται για τη σορό του αδελφού της. Η σχέση μεταξύ αδελφού και αδελφής ήταν γι' αυτόν η πιο καθαρή μέσα στην οικογένεια. Αν είχε ανακαλύψει ότι αυτή η ανθρώπινη σχέση, στην οποία «το στοιχείο του αναγνωρίζοντος και αναγνωρισμένου ατομικού εαυτού...» μπορεί «να δικαιωθεί»,⁷⁵ δεν χρειάζεται να προσαρμοσθεί στο παρόν μόνον υπό τη μορφή του πένθους για τον νεκρό, αλλά ότι στο μέλλον μπορεί να λάβει πιο ενεργητική μορφή, τότε η διαλεκτική του μαζί με την κλειστή και ιδεαλιστική μορφή της θα έφθανε βέβαια και τα κοινωνικά καθορισμένα όριά της.

Καθώς ο Hegel πίστευε ότι η αρχή της αγάπης για ολόκληρο τον άνθρωπο, όπως κυριαρχεί στην κοινότητα των φύλων, εκπροσωπείται από τη «θηλυκότητα» και η αρχή της κρατικής υποταγής από τον «ανδρισμό», θεμελίωσε κατά κάποιον τρόπο το ενδιαφέρον για το πρόβλημα της μητριαρχίας, που συνδέεται με τον Bachofen και τον Morgan. Ο Morgan χαρακτηρίζει το μελλοντικό στάδιο του πολιτισμού «ως αναζωογόνηση... —αλλά σε ανώτερη μορφή— της ελευθερίας, της ισότητας και της αδελ-

φικότητας των παλαιών γενών»,⁷⁶ αλλά και ο Engels είδε τη μητριαρχία, που χαρακτηρίζει την αρχαία κοινωνία η οποία βασίζεται σε ομάδες ομογενών, από τη σκοπιά μιας —μη ανεπτυγμένης βέβαια— κοινωνίας χωρίς ταξικές αντιθέσεις και εκπραγμάτιση του ανθρώπου.⁷⁷ Τη μετάβαση στην πατριαρχία την αποκαλεί επανάσταση, «μία από τις βαθύτερες τομές που έζησαν ποτέ οι άνθρωποι».⁷⁸ Με το πατριαρχικό σύστημα εμφανίζεται η αντίθεση των τάξεων, η διάσπαση της ζωής σε δημόσια και οικογενειακή, και στην ίδια την οικογένεια εφαρμόζεται η αρχή της απόλυτης αυθεντίας. «Η ανατροπή της μητριαρχίας ήταν η κοσμοϊστορική ήττα του γυναικείου φύλου».⁷⁹ Στο βαθμό που στη σύγχρονη οικογένεια επικρατεί μια άλλη αρχή εκτός από αυτή της υποταγής, με την αγάπη της γυναίκας ως μητέρας και αδελφής διατηρείται στη ζωή μια κοινωνική αρχή πολύ παλαιότερη από την ιστορική αρχαιότητα, που ο Hegel την κατανοούσε «ως νόμο των παλαιών θεών, του κάτω κόσμου»,⁸⁰ δηλαδή του προϊστορικού.

Αν λοιπόν η σημερινή οικογένεια με βάση τις καθοριζόμενες από τη γυναίκα ανθρώπινες σχέσεις αποτελεί μια δεξαμενή δυνάμεων αντίστασης κατά της πλήρους απώλειας της ψυχής αυτού του κόσμου και εμπεριέχει ένα αντιαυταρχικό στοιχείο, η γυναίκα έχει μεταβάλει βέβαια εντελώς το είναι της λόγω της εξάρτησής της. Όντας κοινωνικά και νομικά σε μεγάλο βαθμό υποτελής του άντρα και έχοντας την ανάγκη του, υφιστάμενη δηλαδή πάνω της το νόμο της ίδιας της άναρχης κοινωνίας, εμποδίζεται συνεχώς στην ανάπτυξή της. Ο άντρας, και μάλιστα ο σφραγισμένος από τις επικρατούσες συνθήκες, κυριαρχεί πάνω στη γυναίκα με δύο τρόπους: ως η κυριότερη κινητήρια δύναμη της κοινωνικής ζωής και ως αρχηγός της οικογένειας. Από την πρωταρχική επανάσταση κατά της μητριαρχίας αυτή η σχέση εξάρτησης δεν έχει διακοπεί ποτέ στις πολιτισμένες χώρες. Εξαιρέση δεν αποτελεί ούτε η εποχή του ιπποτισμού και των τροβαδούρων. «Η ευγενής δεσποινίδα και κυρία, που ήταν το πιο ωραίο κόσμημα των γιορτών και των περιοδειών, έμεναν» κατά τον

Bühler «εντελώς υποταγμένες στην οικιακή εξουσία του πατέρα και του άντρα, οι οποίοι συχνά τις κακοποιούσαν σωματικά και τις επιτηρούσαν ζηλότυπα, σαν γυναίκες χαραιμού».⁸¹ Η προτεσταντική εκκλησία βλέπει την υποταγή της γυναίκας στον άντρα ως τιμωρία για το αμάρτημα της Εύας,⁸² ακολουθώντας έτσι απλώς τα δόγματα της μεσαιωνικής εκκλησίας. Η τελευταία θεωρούσε επίσης «τη γυναίκα... οπωσδήποτε ως εκείνη που παρασύρει στην αμαρτία, εν μέρει συνειδητά, εν μέρει ασυνείδητα· η γοητεία που ασκεί στον άντρα συλλαμβάνεται τρόπον τινά ως ηθική της ενοχή».⁸³ Ακόμη και η πίστη στην ύπαρξη μαγισσών, η οποία ήταν η εκλογίκευση της πιο φρικτής τρομοκρατίας που ασκήθηκε ποτέ σε βάρος ενός φύλου, αιτιολογήθηκε με τη διεφθαρμένη φύση της γυναίκας. Στην αστική εποχή η εξάρτηση έλαβε βέβαια άλλες μορφές, ανάλογες με τον νέο τρόπο παραγωγής, αλλά η ίδια η αρχή μένει τόσο अपαράλλαχτη όσο και η βαθιά επιρροή στην ψυχική ζωή της γυναίκας. Ακόμη και στη Β. Αμερική, όπου απέναντι στη γυναίκα επιδεικνύεται μια εκτίμηση που θυμίζει τον μεσαιωνικό ιπποτισμό, αυτή η αρχή παραμένει άρρηκτη. Από τους δύο μεγάλους δραματικούς που άσκησαν κριτική στη σύγχρονη κοινωνία, ο Ibsen περιέγραψε το γεγονός της υποδούλωσης και εκμετάλλευσης της γυναίκας και ο Strindberg τις συνέπειες αυτής της σχέσης, την εμποδιζόμενη στην ανάπτυξή της, ανικανοποίητη, άψυχη γυναίκα του αστικού γάμου.

Ο οικογενειακός ρόλος της γυναίκας ενισχύει με δύο τρόπους την αυθεντία του κατεστημένου: Ως εξαρτημένη από τη θέση και τις αποδοχές του άντρα είναι γι' αυτή απαραίτητη η προσαρμογή του οικογενειάρχη στις κρατούσες συνθήκες· ο ίδιος δεν πρέπει κατά κανέναν τρόπο να ξεγερωθεί κατά της κυρίαρχης εξουσίας, αλλά να επιστρατεύσει όλες τις δυνάμεις του για να προκόψει σε αυτή την κοινωνία. Ένα έντονο οικονομικό ενδιαφέρον, που σχετίζεται μάλιστα με τη φυσιολογία της, συνδέει τη γυναίκα με τη φιλοδοξία του άντρα. Προπάντων όμως επιδιώκει την οικονομική ασφάλεια, για τον εαυτό της και τα παιδιά της. Η εισαγωγή του εκλογικού δικαιώματος για τη γυναίκα ωφέλησε

τις συντηρητικές δυνάμεις ακόμη και σε κράτη όπου αναμενόταν μια ενίσχυση των εργατών.

Το αίσθημα της οικονομικής και κοινωνικής ευθύνης για τη γυναίκα και το παιδί, που στον αστικό κόσμο είναι κατ' ανάγκη βασικό γνώρισμα του άντρα, ανήκει στις σημαντικότερες συνεκτικές λειτουργίες της οικογένειας σε αυτή την κοινωνία. Αν η υποταγή στις υφιστάμενες σχέσεις αυθεντίας είναι ενδεδειγμένη για τον σύζυγο και πατέρα που αγαπά τους δικούς του, η σκέψη και μόνο για αντίσταση του δημιουργεί την πιο βασανιστική σύγκρουση με τη συνείδησή του. Από μια υπόθεση προσωπικού θάρρους, ο αγώνας εναντίον ορισμένων ιστορικών καταστάσεων μεταμορφώνεται σε απάρνηση των αγαπημένων προσώπων. Η ύπαρξη αρκετών κρατών στη νεώτερη ιστορία, ιδιαίτερα των αυστηρά αυταρχικών, συνδέεται πολύ στενά με αυτές τις βαθιές αναστολές και τη συνεχή αναπαραγωγή τους. Αν έλειπαν αυτές, ή έστω αν μειώνονταν, αυτό θα σήμαινε για τα κράτη την πιο άμεση απειλή. Δεν είναι μόνον η φροντίδα για την τύχη της ίδιας της οικογένειας, αλλά και η συνεχώς εκφραζόμενη ή σιωπηρή προτροπή της γυναίκας ο λόγος που κάνει τον σύζυγο να μένει προσκολλημένος στο κατεστημένο, και τα παιδιά να ζουν στη μητρική αγωγή την άμεση επιρροή ενός πνεύματος υποταγμένου στην κυρίαρχη τάξη πραγμάτων, μολονότι από την άλλη μεριά η αγάπη για την εξουσιαζόμενη από τον πατέρα μητέρα τους μπορεί να τους δώσει τον σπόρο για μια διαρκή αντιαυταρχική τάση ως γνώρισμα του χαρακτήρα τους. Η γυναίκα δεν επιτελεί όμως μόνο με αυτόν τον άμεσο τρόπο μια λειτουργία προωθητική για την αυθεντία, αλλά η θέση της στην πυρηνική οικογένεια γενικά έχει ως αναγκαίο αποτέλεσμα τη δέσμευση σημαντικής ψυχικής ενέργειας, που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για την ενεργητική διαμόρφωση του κόσμου. Η μονογαμία στην αστική, ανδροκρατούμενη κοινωνία προϋποθέτει την υποβίβαση της απόλαυσης που επιζητείται από καθαρή αισθησιακότητα. Έτσι, δεν περιβάλλεται μόνον η σεξουαλική ζωή των συζύγων με έναν πέπλο μυστηρίου απέναντι στα παιδιά, αλλά επίσης από την όλη τρυφερότητα του γιου προς τη μητέρα πρέπει να εκδιωχθεί αυστη-

ρότατα κάθε αισθησιακό στοιχείο. Αυτή και η αδελφή δικαιούνται καθαρά συναισθήματα, άσπιλο σεβασμό και εκτίμηση. Ο επιβεβλημένος από την ίδια τη γυναίκα και υποστηριζόμενος με ακόμη μεγαλύτερη έμφαση από τον πατέρα διαχωρισμός της αφοσίωσης ως ιδανικού από τον σεξουαλικό πόθο, της τρυφερότητας από το απλό συμφέρον, της ουράνιας εσωτερικότητας από το γήινο πάθος αποτελεί μια ψυχική ρίζα της διασπασμένης από αντιφάσεις ζωής. Καθώς το άτομο υπό την πίεση των οικογενειακών σχέσεων δεν μαθαίνει να κατανοεί και να σέβεται τη μητέρα στη συγκεκριμένη της ύπαρξη, δηλαδή ως αυτό το ορισμένο κοινωνικό ον αυτού του φύλου, δεν ανατρέφεται μόνον έτσι ώστε να δαμάζει με επιτυχία τις κοινωνικά βλαβερές παρορμήσεις του, πράγμα που έχει τεράστια πολιτιστική σημασία, αλλά επειδή αυτή η ανατροφή γίνεται με προβληματικό και συγκαλυπτικό τρόπο, το άτομο χάνει κατά κανόνα για πάντα τον έλεγχο ενός μέρους των ψυχικών του δυνάμεων. Ο Λόγος και η ευχαρίστηση από αυτόν περιορίζονται και η ανεσταλμένη συμπάθεια για τη μητέρα επανέρχεται με τη μορφή της ενθουσιώδους, συναισθηματικά υπερτονισμένης δεκτικότητας σε όλα τα σύμβολα σκοτεινών, μητρικών, συντηρητικών δυνάμεων.⁸⁴ Καθώς η γυναίκα υποτάσσεται στο νόμο της πατριαρχικής οικογένειας, γίνεται η ίδια ένας συντελεστής αναπαραγωγής της αυθεντίας σε αυτή την κοινωνία. Ο Hegel παραθέτει με ενθουσιασμό τα τελευταία λόγια της Αντιγόνης στην τραγωδία του Σοφοκλή: «Αλλά αν αυτά αρέσουν στους θεούς, παθαίνοντας θα συνειδητοποιήσουμε ότι κάναμε λάθος».⁸⁵ Παραιτούμενη από κάθε αντίσταση υιοθετεί ταυτόχρονα την αρχή του ανδρικού-αστικού κόσμου: όποιος πληγεί από τη μοίρα είναι και ένοχος.

Ο ρόλος των πολιτιστικών θεσμών στη στήριξη μιας ορισμένης κοινωνίας είναι συνήθως, ενστικτωδώς και τελικά επίσης εννοιολογικώς, πολύ γνωστός σε εκείνους που η ύπαρξή τους συνδέεται πολύ στενά με αυτή. Αφοσιώνονται ένθερμα στις μορφές ζωής που το κύρος τους είναι ένα στοιχείο της ευνοϊκής γι' αυτούς παγκόσμιας τάξης πραγμάτων. Αλλά η δύναμη αυτοαναπαραγωγής αυτών των θεσμών οφείλεται μόνο κατά ένα μικρό μέ-

ρος στη σκόπιμη προώθηση από τα πάνω. Ενώ αντλούν νέα ζωή από τη βασική δομή της κοινωνίας, στη σταθεροποίηση της οποίας οι ίδιοι συμβάλλουν, ενισχύουν επίσης άμεσα τις δυνάμεις που στοχεύουν στη συντήρηση. Οι θρησκευτικές ιδέες λόγω χάρη αναπαράγονται συνεχώς με έναν τρόπο τινά φυσικό τρόπο μέσα από το πεπρωμένο των ανθρώπων στη σημερινή κοινωνία. Από την άλλη μεριά η ίδια η θρησκεία ενισχύει την τάση για μια θρησκευτική επεξεργασία των βιωμάτων, καθώς προδιαπλάθει ανάλογα το άτομο ήδη από την παιδική του ηλικία και του προσφέρει τις μεθόδους που ταιριάζουν στις εκάστοτε απαιτήσεις. Με παρόμοιο τρόπο η προωθητική για την αυθεντία λειτουργία της οικογένειας επενεργεί και στην ίδια με διπλό τρόπο: η οικονομική δομή της κοινωνίας, προϋπόθεση της οποίας είναι και η οικογένεια, κάνει τον πατέρα κύριο, ενώ στη νέα γενιά δημιουργεί την άμεση προδιάθεση για την ίδρυση νέων οικογενειακών νοικοκυριών. Επιχειρηματίας και μισθωτός ήταν μέχρι πρόσφατα στην αστική οικογένεια ο άντρας. Η έτσι και αλλιώς καθυστερημένη και μόνο σταδιακή χειραφέτηση της γυναίκας, η δραστηριότητά της στην επαγγελματική ζωή, σε αυτή την τάξη πραγμάτων σήμαινε από τη μια μεριά εξασφάλιση ένα απλό υποκατάστατο. Το «επάγγελμα» της γυναίκας, από το οποίο λόγω της αστικής της ανατροφής και διαμόρφωσης του χαρακτήρα της εξαρτάται εσωτερικά, δεν την οδηγεί στο τμήμα ενός πολυκαταστήματος ως πωλήτρια ή στη γραφομηχανή, αλλά σε έναν ευτυχισμένο γάμο, όπου εξασφαλίζεται η ίδια και μπορεί να φροντίζει για τα παιδιά της. Από την άλλη μεριά αυτή η χειραφέτηση έρχεται πολύ αργά. Σημειώνεται σε μια περίοδο της σημερινής κοινωνίας όπου η ανεργία έχει γίνει ήδη δομική. Εδώ η γυναίκα δεν είναι διόλου ευπρόσδεκτη και οι νόμοι μερικών κρατών, που περιορίζουν την επαγγελματική δραστηριότητα των γυναικών, παρέχουν την ένδειξη ότι οι προοπτικές εργασίας δεν είναι ευνοϊκές. Από την καθοριστική θέση του άντρα στην οικογένεια εξαρτάται ουσιαστικά η προωθητική για την αυθεντία επίδρασή της, η θέση ισχύος στο σπίτι απορρέει από τον ρόλο του ως τροφέα. Αν πάψει να κερδίζει ή να κατέχει χρήματα, αν χάσει την

κοινωνική του θέση, κινδυνεύει και το γόητρό του μέσα στην οικογένεια. Ο νόμος του αστικού κόσμου ασκεί τότε την επιρροή του πάνω σε αυτόν. Όχι μόνον επειδή ο σεβασμός και η αγάπη συνήθως ρυθμίζονται ανάλογα με την επιτυχία, αλλά και επειδή η οικογένεια απελπίζεται και ξεπέφτει, και έτσι είναι ανίκανη να τρέφει τέτοια θετικά συναισθήματα. Όμως η αυθεντιοκεντρική δομή μιας δεδομένης οικογένειας μπορεί να είναι αρκετά ισχυρή ώστε ο πατέρας να διατηρεί τον ρόλο του ακόμη και αν η σχετική υλική βάση έπαψε να υφίσταται, όπως και στην κοινωνία ορισμένες ομάδες εξακολουθούν συχνά να κυριαρχούν ενώ δεν έχουν να προσφέρουν και πολλά. Η ψυχική και η φυσική εξουσία, που δημιουργήθηκαν από την οικονομική, αποδεικνύουν τότε την ανθεκτικότητά τους. Αρχικά προέρχονται βέβαια από την υλική βάση της κοινωνίας, τη θέση του ανθρώπου σε αυτόν τον τρόπο παραγωγής, αλλά οι συνέπειες αυτής της γενικής εξάρτησης μπορούν κατά περίπτωση να λειτουργούν ακόμη και σε μια χρονική στιγμή όπου ο πατέρας έχει χάσει προ πολλού το επάγγελμά του, είτε επειδή μπόρεσε να εμφυτεύσει την εξουσία του αρκετά βαθιά στις ψυχές των δικών του, όταν ήταν ακόμη πράγματι ο τροφέας, είτε επειδή η γενική και βαθιά ριζωμένη πεποίθηση για τον ρόλο του πατέρα συμβάλλει με τον τρόπο της ώστε η γυναίκα και τα παιδιά να κρατηθούν στη θέση τους. Η εξάρτηση δεν είναι μηχανική, αλλά διαμεσολαβείται από την ολότητα των συνθηκών, από τις εντάσεις και αντιθέσεις μεταξύ των επιμέρους στοιχείων. Ο ρυθμός και οι πολυάριθμες μορφές με τις οποίες ο οικονομικός παράγων επιβάλλεται στους διάφορους τύπους οικογένειας ποικίλλουν σε μεγάλο βαθμό· οι παράγοντες που αντιτίθενται σε αυτόν είναι ένα από τα κύρια αντικείμενα των ερευνών που βρίσκονται σε εξέλιξη.⁸⁶ Οι διαλείπουσες πολιτιστικές δυνάμεις καθορίζουν βέβαια τον τύπο σύμφωνα με τον οποίο επιβάλλεται ο κανόνας στις ιδιαίτερες περιπτώσεις και τα εμπόδια που συναντά, αλλά η γενική ιστορική ισχύς του παραμένει αμείωτη. Η εξιδανίκευση της πατρικής αυθεντίας, σαν να προερχόταν από θεϊκή βουλή, από τη φύση των πραγμάτων ή από τον Λόγο, αν την εξετάσουμε ακριβέστερα, εξυψώνει στη

σφαίρα των ιδεών έναν θεσμό που είναι απόρροια της οικονομίας.

Η διαφορετική υπόσταση των κοινωνικών ομάδων, που οφείλεται στο είδος των εισοδημάτων τους, ασκεί επιρροή στη δομή των οικογενειών. Ακόμη και αν η μεγάλη μάζα των προλεταριακών οικογενειών ακολουθούσε το πρότυπο της αστικής οικογένειας, ιδιαίτερα όταν οι συνθήκες στην αγορά εργασίας ήταν κάπως υποφερτές —έστω και αν, προπάντων στον πρώιμο καπιταλισμό, η αυθεντία είχε λάβει ιδιαίτερα φρικιαστικές μορφές, επειδή τα παιδιά ήταν αναγκασμένα να εργάζονται— αυτές οι οικογένειες προσφέρουν τη βάση και για άλλου είδους σχέσεις. Ο νόμος της μεγάλης βιομηχανίας καταστρέφει εδώ τη ζεστή ατμόσφαιρα του αστικού σπιτιού και οδηγεί όχι μόνο τον άντρα, αλλά συχνά και τη γυναίκα σε μια βαρειά ζωή έξω από το σπίτι. Τέλος, δεν μπορεί να γίνεται πια λόγος για μια ικανοποιητική αυταξία της ιδιωτικής ζωής. Στην ακραία περίπτωση η οικογένεια αποτελεί την επιτεύξιμη κοινωνική μορφή σεξουαλικής ικανοποίησης και κατά τα άλλα έναν πολλαπλασιασμό των φροντίδων. Σε αυτή τη βάση όμως, όπου το αρχικό ενδιαφέρον για την οικογένεια χάνεται σε μεγάλο βαθμό, μπορεί σε αυτή να ευδοκίμησει το ίδιο αίσθημα κοινότητας που συνδέει αυτούς τους ανθρώπους και έξω από το πλαίσιο της οικογένειας, με τους ομοίους τους. Οι προσπάθειες που συνδέονται με την ιδέα μιας επιφανούς σήμερα κοινωνίας χωρίς φτώχεια και αδικία και επιδιώκουν να την εγκαθιδρύσουν διέπουν τότε τις σχέσεις των ανθρώπων στη θέση των ατομιστικών κινήτρων. Μέσα από τα βάσανα της πραγματικότητας, που υπό το έμβλημα της αστικής αυθεντίας καταπιέζει τη ζωή, μπορεί να δημιουργηθεί μια νέα κοινότητα συζύγων και παιδιών, η οποία βέβαια δεν θα είναι απομονωμένη από άλλες παρόμοιες οικογένειες ή από άτομα της ίδιας ομάδας. Τα παιδιά δεν θα ανατρέφονται ως μελλοντικοί κληρονόμοι και έτσι δεν θα βιώνονται από τους γονείς με εκείνο το ειδικό νόημα ως δικά τους. Όταν η εργασία γι' αυτά, εφόσον είναι ακόμη δυνατή, δεν αφορά απλώς την καθημερινή τροφή, περνάει στην εκπλήρωση του ιστορικού καθήκοντος, να δημιουρ-

γηθεί δηλαδή ένας κόσμος όπου οι ίδιοι καθώς και οι άλλοι θα ζουν καλύτερα. Η αγωγή στην οποία ακτινοβολεί αυτό το φρόνημα διδάσκει —λιγότερο ίσως μέσω συνειδητής διδαχής και περισσότερο μέσω της απροαίρετης έκφρασης της φωνής και της στάσης— ότι πρέπει να διαχωρίζουμε πολύ καθαρά τη διάγνωση των πραγμάτων από την αναγνώρισή τους. Με την ανεργία, η οποία δεν κάνει την ελεύθερη εργασία μόνο αβέβαιη αλλά τελικά τη μετατρέπει σε προνόμιο για σχετικά περιορισμένες και προσεκτικά επιλεγμένες ομάδες του πληθυσμού, αυτός ο τύπος μιας οικογένειας που παραπέμπει στο μέλλον γίνεται σπανιότερος· η πλήρης απώλεια του ηθικού, η υποταγή σε κάθε κύριο λόγω απόλυτης απελπισίας, έχει τις επιπτώσεις της και στις οικογένειες. Η αδυναμία και η έλλειψη ευκαιριών για παραγωγική εργασία κατέστρεψαν ήδη σε μεγάλο βαθμό τις τάσεις για νέους τύπους αγωγής. «Η εκτίμηση της αυθεντίας μεγαλώνει ανάλογα με τη μείωση των δημιουργικών δυνάμεων».⁸⁷

Η αναπαραγωγή της αστικής οικογένειας μέσα από την οικονομία συμπληρώνεται με τον ενύπαρκτο μηχανισμό της δικής της ανανέωσης. Αυτός φανερώνεται προπάντων στην επιρροή που ασκούν οι γονείς στο πάντρεμα των παιδιών τους. Όταν το καθαρά υλικό συμφέρον, προκειμένου για έναν οικονομικά και κοινωνικά επωφελή γάμο, συγκρούεται με το ερωτικό αίσθημα της νεότητας, οι γονείς και προπάντων ο πατέρας συνήθως κινητοποιούν ολόκληρη την εξουσία τους. Στους αστικούς και τους φεουδαρχικούς κύκλους υπήρχε εκτός από τα μέσα ηθικής και σωματικής καταπίεσης και η αποκλήρωση. Αλλά στον αγώνα της κατά των ελεύθερων παρορμήσεων του έρωτα η οικογένεια είχε επιπλέον με το μέρος της την κοινή γνώμη και την κρατική προστασία. «Οι πιο δειλοί άνθρωποι, οι πιο ανίκανοι να αντισταθούν, γίνονται αδυσώπητοι όταν μπορούν να προβάλουν την απόλυτη γονεϊκή αυθεντία. Η κατάχρηση αυτής της αυθεντίας είναι τρόπον τινά μια αποζημίωση για την πολλή δουλοπρέπεια και εξάρτηση που ηθελημένα ή άθελα επιδεικνύουν στην αστική κοινωνία».⁸⁸ Επειδή στην προοδευτική Ολλανδία του 17ου αιώνα οι αρχές δίσταζαν αρχικά να προχωρήσουν στη δίωξη του

Adrian Koerbagh, του απρόμητου προδρόμου και μάρτυρα του Διαφωτισμού, λόγω των θεωρητικών των αντιλήψεων, κατ' αρχάς τον κατηγορήσαν για τη χωρίς γάμο συμβίωσή του με γυναίκα και παιδί.⁸⁹ Η κριτικά διακείμενη απέναντι στην κοινωνία λογοτεχνία της αστικής εποχής, το μυθιστόρημα και το δράμα, είναι γεμάτη από περιγραφές του αγώνα που αναλάμβανε ο έρωτας κατά της οικογενειακής του μορφής. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι κατά την ιστορική στιγμή όπου οι δεσμευμένες ανθρωπίνες δυνάμεις δεν βιώνουν πια την αντίθεσή τους προς την υφιστάμενη τάξη πραγμάτων κυρίως ως σύγκρουση με επιμέρους θεσμούς όπως η εκκλησία και η οικογένεια, αλλά προσβάλλουν την ολότητα αυτής της ζωτικής τάξης στα θεμέλιά της, φθάνει και η εγγενής αστική ποίηση και λογοτεχνία στο τέλος της. Η ένταση μεταξύ της οικογένειας και του ατόμου που δεν ανέχεται την αυθεντία της δεν βρίσκει την έκφρασή της μόνο στην πίεση που ασκείται στους γιους και τις κόρες, αλλά και στο πρόβλημα της μοιχείας και της παιδοκτόνου. Αυτό το αντικείμενο εκτείνεται από το *Kabale und Liebe* και το *Frühlings Erwachen* ως την τραγωδία με την Gretchen και το *Wahlverwandschaften*.⁹⁰ Η κλασική και η ρομαντική περίοδος, ο μπρεσσιονισμός και ο εξπρεσιονισμός διατυπώνουν από αυτή την άποψη την ίδια μορφή: το ασύμμετρο του έρωτα προς την αστική μορφή.

Όσο αποφασιστική ισχύ και αν συγκέντρωσε η μονογαμία στην πολυχιλιετή ιστορία της στο πλαίσιο της ανθρώπινης εξέλιξης και όσο ευρύ και σημαντικό και αν διαγράφεται το μέλλον της σε μια ανώτερη μορφή της κοινωνίας, οι αντιφάσεις ανάμεσα στην αναπτυσσόμενη ζωή και τις κοινωνικές συνθήκες έχουν γίνει σε αυτή φανερές. Στην Αναγέννηση υπήρχαν δύο θρυλικές ιστορίες που βρήκαν την αθάνατη έκφρασή τους σε δύο έργα τέχνης: *Ο Ρωμαίος και η Ιουλιέτα* και ο *Don Juan*. Και τα δύο εξυμνούν την εξέγερση του ερωτικού στοιχείου κατά της αυθεντίας της οικογένειας: ο Don Juan εναντίον της στενής ηθικής της πίστης και της αποκλειστικότητας, ο Ρωμαίος και η Ιουλιέτα στο όνομα αυτής της ηθικής. Παρά την αντίθεσή τους, αυτές οι μορφές φανερώνουν το ίδιο πράγμα και, κατά βάθος, βρίσκονται

στην ίδια κατάσταση. Ο εναγκαλισμός του Ρωμαίου φέρνει στην Ιουλιέτα την ευτυχία που μόνον ο Don Juan προσφέρει στη γυναίκα, αυτός που σε κάθε κορίτσι βλέπει μια Ιουλιέτα. Και οι δύο θα έπρεπε να μεταστρέψουν τη δημιουργική δύναμη, που είναι σωματική και ψυχική, και να απαρηθούν όλες τις ανδρικές αρχές, αν ήθελαν να υποταγούν. Το χάσμα ανάμεσα στην αξίωση του ατόμου για ευτυχία και στην κυριαρχική αξίωση της οικογένειας το εκφράζουν αυτές οι μυθικές μορφές. Αυτό που καθρεφτίζουν τέτοια καλλιτεχνικά μορφώματα είναι ένας από τους ανταγωνισμούς ανάμεσα στις μορφές της κοινωνίας και στις ζωντανές δυνάμεις. Οι εξαιρέσεις όμως επιβεβαιώνουν τον κανόνα. Κατά βάση η αυθεντία εξουσιάζει τον αστό και στον έρωτα και καθορίζει την τύχη του. Όταν υπολογίζεται η προίκα, η θέση και η εργατική δύναμη της ή του συζύγου, όταν από τα παιδιά αναμένονται οφέλη και τιμές, όταν λαμβάνεται υπόψη η γνώμη του περιβάλλοντος και προπάντων όταν οι άνθρωποι είναι εσωτερικά εξαρτημένοι από ριζωμένες έννοιες, από συνήθειες και συμβατικότητες, όλος λοιπόν ο επίκτητος, σαν δεύτερη φύση, εμπειρισμός του άντρα της νεώτερης εποχής περικλείει πολύ ισχυρά κίνητρα ώστε να σέβεται κανείς τη μορφή της οικογένειας και να την επιβεβαιώνει στη δική του ζωή.

Στην αστική εποχή η οικογένεια αποτελεί τόσο λίγο μια ενότητα όσο π.χ. και ο άνθρωπος ή το κράτος. Τόσο κατά περιόδους όσο και κατά κοινωνικές ομάδες η οικογένεια αλλάζει τη δομή και τη λειτουργία της. Αποφασιστικά μετασχηματίστηκε κυρίως υπό τις επιδράσεις της βιομηχανικής ανάπτυξης. Οι συνέπειες της τεχνικής εξέλιξης στο νοικοκυριό όσον αφορά τις σχέσεις των μελών της οικογένειας συζητούνται εμπεριστατωμένα στην κοινωνιολογική βιβλιογραφία. Παραταύτα μπορούν να κατονομαστούν χαρακτηριστικά και τάσεις της αστικής οικογένειας που δεν αποσυνδέονται από τη βάση της αστικής κοινωνίας. Η ανατροφή αυταρχικών χαρακτήρων, για την οποία η οικογένεια είναι ικανή βάσει της δικής της αυθεντιοκεντρικής δομής, δεν ανήκει στα παροδικά φαινόμενα, αλλά στα σχετικά μόλις συστατικά της. Όσο περισσότερο βέβαια αυτή η κοινωνία,

σύμφωνα με τους ενύπαρκτους νόμους της, περιέρχεται σε κρίση, τόσο λιγότερο μπορεί η οικογένεια να ανταποκριθεί σε αυτό το καθήκον. Πιο πάνω επισημάνθηκε η αναγκαιότητα που απορρέει από αυτό το γεγονός, να αναλάβει το ίδιο το κράτος σε πολύ μεγαλύτερη κλίμακα απότι παλαιότερα την αγωγή με γνώμονα την αυθεντία και τουλάχιστο να περικόψει τον χρόνο που είχαν στη διάθεσή τους η οικογένεια και η εκκλησία. Αυτή η νέα κατάσταση όμως, όπως και ο τύπος του αυταρχικού κράτους που την επιφέρει, ανήκει σε μια βαθύτερη και οπωσδήποτε ραγδαία εξέλιξη. Είναι η απορρέουσα από την ίδια την οικονομία τάση διάλυσης όλων των πολιτιστικών αξιών και θεσμών που δημιούργησε και συντήρησε η αστική τάξη. Τα μέσα για την προστασία και την παραπέρα ανάπτυξη αυτού του πολιτιστικού όλου περιέρχονται όλο και περισσότερο σε αντίφαση προς το ίδιο του το περιεχόμενο. Έστω και αν η ίδια η μορφή της οικογένειας σταθεροποιείται τελικά χάρη στα νέα μέτρα, εντούτοις με τη μειωνόμενη σημασία ολόκληρου του μεσαιού αστικού στρώματος χάνει την αυτοτελή δύναμή της, που στηρίζεται στην ελεύθερη επαγγελματική εργασία του άντρα. Όλα πρέπει τελικά να στηρίζονται και να συγκρατούνται όλο και περισσότερο με τεχνητό τρόπο. Οι ίδιες οι πολιτιστικές δυνάμεις, σε σύγκριση με αυτή τη βούληση για συντήρηση, εμφανίζονται τελικά ως αντιστεκόμενες, αντίρροπες δυνάμεις που πρέπει να ρυθμισθούν. Ενώ στην ακμή της αστικής περιόδου μεταξύ της οικογένειας και της κοινωνίας υπήρχε γόνιμη αλληλεπίδραση, οπότε η αυθεντία του πατέρα θεμελιωνόταν από τον ρόλο του στην κοινωνία και η κοινωνία ανανεωνόταν με τη βοήθεια της πατριαρχικής αγωγής που είχε γνώμονα την αυθεντία, τώρα πια η απαίτηση διατήρησης της οικογένειας γίνεται απλώς ένα πρόβλημα κυβερνητικής τεχνικής. Η ολότητα των συνθηκών στη σημερινή εποχή, αυτό το γενικό, είχε ενισχυθεί και σταθεροποιηθεί από ένα ειδικό στοιχείο του, την αυθεντία, και αυτή η διαδικασία διαδραματίσθηκε κυρίως στο μερικό και συγκεκριμένο, την οικογένεια. Αποτελούσε το «σπέρμα» του αστικού πολιτισμού, που όπως και η αυθεντία ήταν ζωντανό μέσα σε αυτόν. Αυτό το διαλεκτικό όλον του

γενικού, ειδικού και μερικού⁹¹ αποδεικνύεται πλέον ως ενότητα δυνάμεων που τείνουν προς διαφορετικές κατευθύνσεις. Το διαλυτικό στοιχείο του πολιτισμού γίνεται εμφανέστερο από το συνεκτικό.

Σημειώσεις

1. Βλέπε λόγου χάρη Lefebvre des Noëttes, «La "Nuit" du moyen âge et son inventaire», στο: *Mercure de France*, 1 Μαΐου 1932 και *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 1933, σελ. 198 κ.ε.
2. Βλέπε λόγου χάρη Kurt Breysig, *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, Stuttgart και Berlin 1905.
3. Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, τόμ. IV, 3η έκδοση, Leipzig 1910, σελ. 529.
4. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, τόμ. VII, Leipzig 1927, σελ. 185 κ.ε.
5. Στο ίδιο.
6. Σε μια περιγραφή της ανάπτυξης του πολιτισμού αναφέρει λόγου χάρη: «Από του ο αρχέγονος άνθρωπος ανακάλυψε ότι... ήταν στο χέρι του να βελτιώσει την τύχη του πάνω στη γη με την εργασία, δεν μπορούσε να του είναι αδιάφορο αν ένας άλλος εργάζεται μαζί του ή εναντίον του. Ο άλλος απέκτησε γι' αυτόν τη σημασία του συνεργάτη, με τον οποίο ήταν ωφέλιμο να συζεί». (Sigmund Freud, «Η δυσφορία στον πολιτισμό», *Gesammelte Werke*, τόμ. XIV, Frankfurt/M 1963, σελ. 458). Το αποφασιστικό βήμα στην πορεία του πολιτισμού είναι «ότι τα μέλη μιας κοινότητας ανθρώπων θέτουν περιορισμούς στις δυνατότητες ικανοποίησής τους» (στο ίδιο, σελ. 455).
7. F. Nietzsche, «Η γενεαλογία της ηθικής», στο: *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, τόμ. IV.
8. Kenneth Scott Lavouette, *The Chinese, their History and Culture*, τόμ. II, New York 1934, σελ. 148.
9. Βλέπε K.A. Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Stuttgart 1931, σελ. 337 κ.ε.
10. E. Th. Williams, *China Yesterday and To-Day*, New York 1923, σελ. 65 (δική μου μετάφραση).
11. F. Nietzsche, «Η γενεαλογία της ηθικής», *ό.π.*, σελ. 358.
12. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, τόμ. II, Tübingen 1921, σελ. 120.
13. Charles Bouglé, *Sur le régime des castes*, Paris 1908, σελ. 82 (δική μου μετάφραση).
14. Στο ίδιο, σελ. 243.
15. Βλέπε το άρθρο του «Social Change», στο: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, τόμ. III, New York 1930 κ.ε., καθώς και άλλα κείμενά του.
16. Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», στο: *Sämtliche Werke*, Glockner, τόμ. 11, σελ. 528.
17. Το επίθετο autoritär: αυταρχικός αποδίδεται κατά περίπτωση και με τον νεολογισμό αυθεντιοκεντρικός προκειμένου να διατηρηθεί η συγγενεία του προς το ουσιαστικό Autorität: αυθεντία. (Σ.τ.Μ.)

18. H.J. Laski, *Authority in the Modern State*, New Haven 1927, σελ. 387 (δική μου μετάφραση).
19. Henry Thomas Buckle, *Geschichte der Zivilisation in England*, μετάφραση Arnold Ruge, τόμ. I, κεφ. 2, Leipzig και Heidelberg 1865, σελ. 72.
20. Deismus: δεισμός (γαλλ. déisme), αντίληψη περί θεού, διαδεδομένη στο Διαφωτισμό, σύμφωνα με την οποία ο θεός υπάρχει και έπλασε τον κόσμο, αλλά ούτε αποκαλύπτεται ούτε επηρεάζει την παραπέρα τύχη του· συγγενεύει πολύ με την άποψη του Επίκουρου (Σ.τ.Μ.)
21. John Locke, *Για την ανθρώπινη διάνοια*, τόμ. II, βιβλ. 4, κεφ. 19, §§ 14 και 15, (γερμ. έκδοση) Leipzig 1991/13.
22. Sapere aude (λατ.): τόλμα να ξέρεις. (Σ.τ.Μ.)
23. Naturaliter majorenes (λατ.): φύσει ενηλικιωμένοι. (Σ.τ.Μ.)
24. Kant, *Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι διαφωτισμός;* Akademie-Ausgabe, τόμ. VIII, σελ. 35.
25. Kant, *Κριτική του πρακτικού Λόγου*, μέρος 1, βιβλ. I, κεφ. 1, § 8, Akademie-Ausgabe, τόμ. V, σελ. 33.
26. Arnold Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*, Berlin 1933, σελ. 133.
27. J.G. Fichte, «Das System der Sittenlehre von 1798», κεφ. 3, § 15, στο: *Werke*, Medicus, τόμ. II, Leipzig χ.χ., σελ. 179.
28. Στο ίδιο, κεφ. 3, § 18, σελ. 253 κ.ε.
29. Στο ίδιο, τόμ. IV, Παράδοση 5, σελ. 70.
30. J.G. Fichte, «Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreich», 1813, *ό.π.*, τόμ. VI, σελ. 539 κ.ε.
31. John Stuart Mill, «Η ελευθερία», στο: *Άπαντα*, τόμ. 1, Leipzig 1869, σελ. 63.
32. Karl Jaspers, *Philosophie*, τόμ. III, Berlin 1932, σελ. 128 κ.ε.
33. John Stuart Mill, *ό.π.*, σελ. 67.
34. Josef Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, τόμ. II, Berlin 1929, σελ. 151.
35. Στο ίδιο, σελ. 187 κ.ε.· βλέπε επίσης σελ. 113-197.
36. Voltaire, «Remarques sur les pensées de M. Pascal», στο: *Œuvres*, Gernier Frères, τόμ. XXII, Paris 1883/85, σελ. 41 κ.ε.
37. E. von Philippovich, *Grundriss der politischen Ökonomie*, τόμ. I, Tübingen 1919, σελ. 155.
38. Max Scheler, «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», στο: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, τόμ. II, Halle an der Saale 1916, σελ. 197.
39. Στο ίδιο, σελ. 198.
40. Nietzsche, «Zweite unzeitgemässe Betrachtung», στο: *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, τόμ. VI, σελ. 298 κ.ε.
41. Claude Adrien Helvétius, «De l'homme», στο: *Œuvres complètes*, τόμ. V, London 1778, σελ. 188 (δική μου μετάφραση).

42. Στο ίδιο, τόμ. III, σελ. 137.
43. Augustinus, *De civitate Dei*, XIX, c 16, μετάφραση Alfred Schröder.
44. Τέτοια εξαίρεση αποτελεί λόγου χάρη η δράση του λαμπρού Vittorino Rambaldoni υπέρ των φτωχών παιδιών. Βλέπε: *Handbuch der Pädagogik*, τόμ. I, Langensalza 1928, σελ. 190.
45. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1923, σελ. 557 κ.ε.
46. F. Müller-Lyer, *Die Familie*, München 1921, σελ. 320 κ.ε.
47. E.C. Lindeman, «The Family in Transition»· παρατίθεται στο: Reuter und Runner, *The Family, Source Material for the Study of Family and Personality*, New York και London 1931, σελ. 27 (δική μου μετάφραση).
48. S. Kierkegaard, *Η έννοια του εκλεκτού*, μετάφραση του Theodor Haeckert, Innsbruck 1926, σελ. 74· βλέπε και σελ. 324.
49. Στο ίδιο, σελ. 170-175· βλέπε επίσης σελ. 321-326.
50. Βλέπε Franz Oppenheimer, *System der Soziologie*, τόμ. II, Jena 1926, σελ. 89 κ.ε.
51. Liberi: (οι ελεύθεροι), τα νόμιμα και ελεύθερα τέκνα (Σ.τ.Μ.)
52. Σχετικά με την υποτέλεια των παιδιών στη Ρώμη, βλέπε Edward Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, μετάφραση του L. Katscher, τόμ. I, Leipzig 1913, σελ. 501.
53. Helvétius, *ό.π.*, τόμ. II, σελ. 213 κ.ε. (δική μου μετάφραση).
54. Σχετικά με την έννοια της κοινωνικής υποβολής γενικά βλέπε Ludwig Gumplowicz, *Die soziologische Staatsidee*, Innsbruck 1902, σελ. 205 κ.ε.
55. Nietzsche, *ό.π.*, τόμ. XI, σελ. 251.
56. August Comte, *Soziologie*, μετάφραση του Valentine Dorn, τόμ. I, Jena 1907, σελ. 450.
57. William McDougall, *Grundlagen einer Sozialpsychologie*, μετάφραση G. Kautsky-Brunn, Jena 1928, σελ. 169.
58. Nietzsche, *ό.π.*, τόμ. XIV, σελ. 95.
59. F. Le Play, *Les ouvriers européens*, 2η έκδοση, Paris 1877-1879, τόμ. VI, σελ. XII (δική μου μετάφραση).
60. *ό.π.*, σελ. XLI.
61. *ό.π.*, τόμ. IV, σελ. 361 κ.ε.
62. Σχετικά με τις εκτιμήσεις για το ρόλο της οικογένειας, π.χ. στη σημερινή Γερμανία, ως αναντικατάστατου παραγωγού χαρακτήρων, βλέπε μεταξύ άλλων την έκθεση για το 14ο συνέδριο της Γερμανικής Ψυχολογικής Εταιρείας (*Psychologie des Gemeinschaftslebens*, επιμ. Otto Klemm, Jena 1935, προπάντων την εργασία του Oskar Kutzner «Die Struktur der Familie in ihrer Bedeutung für die Erwachsenen», σελ. 254 κ.ε., καθώς και μια σειρά άλλων άρθρων στον ίδιο τόμο).
63. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 166.
64. Hegel, «Φαινομενολογία του πνεύματος», στο: *Sämtliche Werke*, Glockner, τόμ. 2, σελ. 347.

65. *ό.π.*, σελ. 342 κ.ε.
66. *ό.π.*, σελ. 343.
67. *ό.π.*, σελ. 344.
68. *ό.π.*, σελ. 343.
69. *ό.π.*, σελ. 378.
70. *ό.π.*, σελ. 347.
71. *ό.π.*, σελ. 349.
72. *ό.π.*, σελ. 345.
73. *ό.π.*
74. *ό.π.*, σελ. 353.
75. *ό.π.*, σελ. 350
76. Lewis Henry Morgan, *Ancient Society* (γερμανική μετάφραση: *Die Urgesellschaft*, του W. Eichhoff, Stuttgart 1921, σελ. 475).
77. Βλέπε σχετικά Erich Fromm, «Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie», στο: *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 1934, σελ. 196 κ.ε.
78. Friedrich Engels, *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Zürich 1934, σελ. 40.
79. *ό.π.*, σελ. 41.
80. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 166.
81. J. Bühler, *Die Kultur des Mittelalters*, Leipzig 1931, σελ. 303 κ.ε.
82. Βλέπε Troeltsch, *ό.π.*
83. Bühler, *ό.π.*, σελ. 304.
84. Βλέπε τις έρευνες της σύγχρονης ψυχολογίας του βάθους, προπάντων το κεφάλαιο «Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens», στο: *Gesammelte Werke*, τόμ. VIII, Frankfurt/Main, 1967, σελ. 78 κ.ε., καθώς και τις εργασίες του Wilhelm Reich.
85. Hegel, «Παραδόσεις ιστορίας της φιλοσοφίας», στο: *Sämtliche Werke*, Glockner, τόμ. 18, σελ. 114.
86. Βλέπε σχετικά τις μελέτες υπό τον τίτλο *Αυθεντία και οικογένεια*, Paris 1936, σελ. 231 κ.ε. [την πρωτότυπη δηλαδή δημοσίευση, στην οποία περιλαμβάνονται και άλλες, πέρα από τις παρούσες μελέτες. Σ.τ.Ε.]
87. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, *ό.π.*, τόμ. XVI, σελ. 247.
88. Karl Marx σε ένα σχόλιο για τον Peuchet: «Vom Selbstmord», στο: *Gesamtausgabe*, μέρ. I, τόμ. III, Berlin 1932, σελ. 396.
89. Βλέπε Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Leipzig 1922, τόμ. II, σελ. 342 κ.ε.
90. Πρόκειται κατά σειρά για μια τραγωδία του Schiller (1784), ένα δράμα του Wedeking (1891), τον *Φάουστ* και το μυθιστόρημα *Εκλεκτικές συγγένειες* του Goethe. (Σ.τ.Μ.)
91. Βλέπε Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, §164.