



Benjamin Y. Fong

DEATH
AND
MASTERY

PSYCHOANALYTIC DRIVE THEORY AND
THE SUBJECT OF LATE CAPITALISM

Ο ψυχισμός στον ύστερο καπιταλισμό

Τέοντορ Αντόρνο, Μαξ Χορκχάιμερ και η Κρίση της Εσωτερικεύσης

Benjamin Fong

Τόσο για τον Μαρξ όσο και για τον Φρόντ, θα μπορούσε κανείς να πει ότι η λέξη *θρησκεία* ήταν, πάνω απ' όλα, μια απάντηση στο ερώτημα: «Γιατί οι άνθρωποι αποδέχονται μια κοινωνία που δεν ανταποκρίνεται καθόλου στις βασικές τους εννομήσεις;». Οι μαρξιστές της Δεύτερης Διεθνούς που είτε πίστευαν στην εξελικτική αναγκαιότητα του κομμουνισμού είτε έβλεπαν την επανάσταση στον άμεσο ορίζοντα, απαντούσαν σε αυτό το ερώτημα με απαξιωτική διάθεση: «Δεν πρόκειται να το κάνουν για πολύ καιρό». Για τους θεωρητικούς της σχολής της Φρανκφούρτης, από την άλλη πλευρά, οι οποίοι ανέλαβαν να ερμηνεύσουν τον θρίαμβο του αμερικανικού καταναλωτισμού, τις αποτυχίες του ρωσικού κομμουνισμού και τη φρίκη του ευρωπαϊκού φασισμού, το πρόβλημα της «θρησκείας» απέκτησε σημαντικά μεγαλύτερη κρισιμότητα, και θα μπορούσε μάλιστα να πει κανείς ότι αποτελούσε το κεντρικό πρόβλημα του συλλογικού τους έργου (για τους στοχαστές της κριτικής θεωρίας δεν υπάρχει, ίσως, πιο συγχυσμένος ισχυρισμός από το ότι η καπιταλιστική κοινωνία γίνεται όλο και πιο «κοσμική»). Πράγματι, το γεγονός ότι η συντριπτική πλειονότητα των ανθρώπων υποτάσσεται ευχαρίστως σε έναν τόσο άκρως ανορθολογικό και καταστροφικά ασταθή τρόπο παραγωγής ήταν ένα γεγονός τόσο ανησυχητικό για τους εκπροσώπους της Σχολής της Φρανκφούρτης, ώστε πίστευαν ότι ήταν αναγκαίος ένας εντελώς διαφορετικός τρόπος σκέψης για να ξεριζωθούν

οι ύπουλοι τρόποι με τους οποίους έχουμε εσωτερικεύσει την κοινωνική δομή.

Για τους εκπροσώπους της κριτικής θεωρίας, η θρησκεία δεν είναι απλώς «ψευδής συνείδηση»: αν θέλουμε πραγματικά να κατανοήσουμε πώς τα ανθρώπινα όντα αναπαράγουν ενεργά και ενεργητικά τις συνθήκες που τα καθιστούν παθητικά και εξαθλιωμένα, τότε πρέπει να κατανοήσουμε τη σύγχρονη ιδεολογία ως μια δεσμευμένη *ψυχική επένδυση* στην ύστερη καπιταλιστική κοινωνία. Στρεφόμενη στην ψυχανάλυση για να βοηθηθεί σε αυτό το έργο, η Σχολή της Φρανκφούρτης διαπίστωσε ότι είχε ήδη γίνει κάποια δουλειά γύρω από τις ψευδαισθησιακές ηδονές που προσφέρει ο ίδιος ο καπιταλισμός. Υπήρχε, για παράδειγμα, σημαντική ψυχαναλυτική βιβλιογραφία που συνέδεε την επιθυμία για συσσώρευση πλούτου με τον πρωκτικό ερωτισμό.¹ Κατά την άποψη αυτή, όπως ακριβώς η αυτοκυριαρχία που απαιτείται για τη συγκράτηση των κοπράνων αποτελεί προϋπόθεση για τη

1. Ο ίδιος ο Φρόντ κάνει τη σύνδεση μεταξύ χρημάτων και περιττωμάτων στο «Χαρακτήρας και πρωκτικός ερωτισμός». Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, επιμ. και μτφρ. James Strachey, 24 τόμοι. (Λονδίνο: Hogarth and the Institute of Psycho-Analysis, 1966), 9:173. Βλ. επίσης Sandor Ferenczi, «The Ontogenesis of the Interest in Money», στο *First Contributions to Psycho-Analysis* (Λονδίνο: Hogarth and the Institute of Psycho-Analysis, 1952) και Otto Fenichel, «The Drive to Amass Wealth», *Psychoanalytic Quarterly* 7 (1938): 69-95.

γονική αγάπη (τίποτα δεν κάνει τα παιδιά να αισθάνονται τόσο αισθητικά δυσάρεστα, και άρα τόσο ανάξια αγάπης, όσο η αντίδραση των γονέων τους σε μια αποτυχία ελέγχου του σφιγκτήρα), έτσι και η αυτοκυριαρχία που απαιτείται για την απόκτηση χρημάτων αποτελεί προϋπόθεση για την απόκτηση των αντικειμένων του πόθου. Το χρήμα μας φέρνει σε θέση να αποκτήσουμε αυτό που θέλουμε, με το πρόσθετο πλεονέκτημα ότι η διατήρησή του μας επιτρέπει να αναβάλλουμε αενάως το έργο της σκέψης για το τι είναι, ακριβώς, αυτό που θέλουμε – σε αυτό έγκειται το πολύ πραγματικό του δώρο.²

Από μόνη της, ωστόσο, αυτή η ψυχική έλξη δεν είναι αρκετή για να ξεπεράσει την αποστροφή μας προς την επιδίωξή της, για να κατευνάσει αυτό που ο Ρουσσώ ονόμασε «το θανάσιμο μίσος για τη διαρκή εργασία».³ Για τον σκοπό αυτό, ο καπιταλισμός έπρεπε να επιστρατεύσει τις υπηρεσίες αυτού που κάποτε υποδήλωνε μια σφαίρα εντελώς διαφορετική από την εμπορευματική παραγωγή: την *κουλτούρα*. Η Σχολή της Φρανκφούρτης στράφηκε πραγματικά προς την ψυχανάλυση για να βρει βοήθεια στην ανάλυση της «βιομηχανίας της κουλτούρας», αλλά, με τον τρόπο αυτό, διαπίστωσε ότι η βιομηχανία της κουλτούρας ήταν εξίσου χρήσιμη για την κατανόηση της ψυχανάλυσης. Ο Χέρμπερτ Μαρκούζε είναι ίσως ο πιο γνωστός για τη σύνθεση

της ψυχαναλυτικής και της κοινωνικής θεωρίας σε έργα όπως το *Έρως και Πολιτισμός* και ο *Μονοδιάστατος Άνθρωπος*, αλλά δεν θα ξεκινήσω με την οπτική του για τον ψυχισμό στον ύστερο καπιταλισμό.⁴ Σε αυτό το κεφάλαιο θα ήθελα περισσότερο να εξετάσω τις περιέργως ελλιπώς αναπτυγμένες και ωστόσο ξεκάθαρα θεμελιώδεις ψυχαναλυτικές διερευνήσεις των Τέοντορ Αντόρνο και Μαξ Χορκχάιμερ, οι οποίοι βρήκαν στη «δομική» θεωρία του Αυτό, του Εγώ και του Υπερεγώ βοήθεια για να αποσαφηνίσουν τη φύση της υποταγής στον ύστερο καπιταλισμό και ειδικότερα τις επιπτώσεις της ανόδου της βιομηχανίας των μέσων ενημέρωσης που είναι αφιερωμένη στην παραγωγή μαζικής κουλτούρας. Δυστυχώς, όπως και τόσοι πολλοί ψυχαναλυτές, υιοθέτησαν ένα ψυχικό μοντέλο χωρίς να προσπαθήσουν να κατανοήσουν τη θεωρία των ενορμήσεων που το διέπει. Εν ολίγοις, η υπόθεσή μου σε αυτό το κεφάλαιο είναι ότι η ενσωμάτωση της ώριμης θεωρίας των ενορμήσεων του Φρόντ στο έργο τους θα μπορούσε να ενισχύσει τις θέσεις τους σχετικά με τα δεινά του ψυχισμού στον ύστερο καπιταλισμό και ότι, γενικότερα, ορισμένα από τα αμφιλεγόμενα στοιχεία της κριτικής θεωρίας της πρώτης γενιάς θα μπορούσαν να φανερωθούν ως έγκυρα μέσα από μια πιο επεξεργασμένη εκδοχή του ψυχολογικού πρίσματος που οι ίδιοι χρησιμοποίησαν.⁵

2. Όπως υποστηρίζει ο Άνταμ Φίλιπς (Adam Phillips) στο «Adam Phillips on money», βίντεο στο YouTube, 44:35, 7 Φεβρουαρίου 2013, αναρτημένο από τον «E.W.R. Many», <https://youtu.be/K8wGZt-4ASg>.

3. Jean-Jacques Rousseau, «Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality Among Men», στο *The Discourses and Other Early Political Writings*, επιμ. και μτφρ. Victor Gourevitch (Κέιμπριτζ: Cambridge University Press, 1997), 143-44.

4. Για διάφορους λόγους, αν και ο σημαντικότερος λόγος είναι ότι η ερμηνεία του για τη φροϋδική μεταψυχολογία είναι σχεδόν αντίθετη από τη δική μου. Βλέπε κεφάλαιο 5, σημ. 7.

5. Αυτό το κεφάλαιο θα μπορούσε να εκληφθεί ως απάντηση στον ισχυρισμό του Τζέι Μπέρνσταϊν (Jay Bernstein) ότι «ο Αντόρνο χρειάζεται μια κοινωνική ψυχολογία – μια λειτουργική αντίληψη της ταύτισης, της εσωτερικεύσης, της προβολής κ.λπ. σε σχέση με μια περιγραφή της κοινωνικοποίησης και της διαμόρφωσης του Εγώ – την οποία τα ίδια του τα γραπτά δεν παρέχουν». J. M. Bernstein, *Adorno: Disenchantment*

Η πορεία μου προς αυτόν τον σκοπό θα είναι πιο περίπλοκη από ό,τι αφήνει να φανεί αυτή η εισαγωγή, καθώς απαιτείται αρκετή προπαρασκευαστική εργασία για να προετοιμάσω την παρέμβασή μου. Για τον Αντόρνο και τον Χορκχάιμερ, η εμφάνιση της βιομηχανίας της κουλτούρας δεν σηματοδοτούσε απλώς έναν νέο μηχανισμό εξουσίας αλλά μια θεμελιώδη μεταβολή στην ψυχική συγκρότηση του καπιταλιστικού υποκειμένου. Η παροχή ενός γενικού πλαισίου μέσα στο οποίο θα κατανοήσουμε αυτή τη μεταμόρφωση, πρώτα μέσα από μια ανάγνωση της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* και στη συνέχεια μέσα από μια έκθεση της αντίληψης της Τζέσικα Μπέντζαμιν για αυτή την ψυχική αναδιοργάνωση, θα είναι ο στόχος των δύο πρώτων ενότητων αυτού του κεφαλαίου. Με την τοποθέτηση αυτής της προβληματικής, στη συνέχεια θα ξεκινήσω την αναδιατύπωση μιας έννοιας που θα χρησιμεύσει ως το κλειδί για το ξεκλείδωμα μιας νέας ερμηνείας της κρίσης της εσωτερικεύσης, μιας έννοιας που εξισώνεται ρητά στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* με την ενόρμηση του θανάτου: της έννοιας της *μίμησης*.⁶ Έχοντας εισάγει λαθραία τη

and Ethics (Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 2001), 130. Σε αντίθεση με πιο πρόσφατους κριτικούς θεωρητικούς όπως ο Άξελ Χόνετ, οι οποίοι υιοθετούν ένα εντελώς νέο ψυχολογικό πλαίσιο, εγώ επιστρέφω εδώ στην ψυχολογία που οι ίδιοι οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ χρησιμοποίησαν. Είναι γι' αυτόν τον λόγο που θεωρώ ότι αυτό το κεφάλαιο αποτελεί εμμενή κριτική [της θεωρίας τους].

6. «Η δύναμη να ξεχωρίζει κανείς ως άτομο έναντι του περιβάλλοντός του και, ταυτόχρονα, να έρχεται σε επαφή μαζί του μέσω εγκεκριμένων μορφών επαφής και έτσι να επιβεβαιώνεται μέσα σ' αυτό – στους εγκληματίες αυτή η δύναμη κάμφθηκε. Αντιπροσώπευαν μια τάση βαθιά εγγενή στα έμβια όντα, η υπέρβαση της οποίας είναι το γνώρισμα κάθε εξέλιξης: την τάση να χάνεται κανείς στο περιβάλλον του αντί να ασχολείται ενεργά μαζί του, την τάση να αφήνε-

θεωρία των ενορμήσεων που αναπτύχθηκε στα τρία πρώτα κεφάλαια του βιβλίου μου στο έργο τους, θα προσφέρω, τέλος, μια περιγραφή του χαρακτήρα της ψυχικής ικανοποίησης που παρέχει η βιομηχανία της κουλτούρας, του τρόπου με τον οποίο αυτή η ικανοποίηση χρησιμεύει στον περιορισμό των κριτικών ικανοτήτων και του τι μένει να κάνουμε μετά από αυτόν τον μετασχηματισμό. Όπως θα πρέπει να είναι σαφές από τώρα, αυτό που ακολουθεί δεν είναι τόσο μια ερμηνεία της αφήγησης της κρίσης των Αντόρνο και Χορκχάιμερ όσο μια αναδόμησή της. Δεν με ενδιαφέρει τόσο εδώ να ανακαλύψω τις «αληθινές» προθέσεις τους ή να παράσχω μια ολοκληρωμένη ερμηνεία των πιο ψυχαναλυτικών γραπτών τους, όσο να χρησιμοποιήσω το έργο τους για μια επανεξέταση του ψυχισμού στον ύστερο καπιταλισμό.

Φαντασιώσεις του Οδυσσέα: Η λειτουργία της βιομηχανίας της κουλτούρας

Θέλω να ξεκινήσω με τη συζήτηση ενός κειμένου που έχει καταστεί αντιπροσωπευτικό της κριτικής κατεύθυνσης της Σχολής της Φρανκφούρτης στο σύνολό της: τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Από τις έξι ενότητες του, σίγουρα το πιο εξωφρενικό και φαινομενικά άσχετο είναι το κεφάλαιο για τον Οδυσσέα. Ο Διαφωτισμός, που μετατρέπεται με τρανταχτό τρόπο σε ένα υπερϊστορικό φαινόμενο, αρχίζει εδώ με μια περίεργη αυτοαποκήρυξη στην υπηρεσία της αυτοσυντήρησης: ονομάζοντας τον εαυτό του «κανέναν» για τον Πολύφημο, ή με την

ται, να επιστρέφει στη φύση. Ο Φρόνντ το ονόμασε αυτό ενόρμηση του θανάτου, ο Καγιουά (Caillois) «*le mimétisme*». Theodor Adorno και Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, μτφρ. Edmund Jephcott (Στάνφορντ: Stanford University Press, 2002), 188 -89.

αντίστασή του στη μαγεία της Κίρκης,⁷ ο Οδυσσεάς καταδεικνύει τον βασικό ελιγμό μέσα από τον οποίο αναδύεται το υποκείμενο.⁸ Όπως και με το ζωντανό κύτταρο του Φρόνυτ στο *Πέρα από την αρχή της ηδονής*, το υποκείμενο γεννιέται –ή, μάλλον, είναι σε θέση να επιβιώσει ως κάτι περισσότερο από μια προσωρινή αναλαμπή στο χάος της ύπαρξης– υποτασσόμενο παραδόξως σε ένα είδος αυτοθανάτωσης προκειμένου να ζήσει. Ο Χέγκελ εισήγαγε έναν πολύ καλό όρο για αυτή την ικανότητα, η οποία εγκαινιάζει τη δυτική υποκειμενικότητα: την *πανουργία του Λόγου*. Ο Οδυσσεάς θριαμβεύει μέσω της πανουργίας του –δηλαδή της μη αναμενόμενης άρνησης του εαυτού του χάριν της κυριαρχίας πάνω σε αυτόν– και γι’ αυτόν τον λόγο ενσαρκώνει την αυγή του Διαφωτισμού.

Ο θρίαμβος της πανουργίας κρατάει ωστόσο μόνο για λίγο: μόλις εξασφαλιστεί, η επιβίωση γίνεται πολύ σύντομα πηγή μεγάλου άγχους. Έχοντας ξεγελάσει τον ισχυρότερο με ένα όπλο τόσο ελαφρύ όσο ο λόγος (word), το υποκείμενο «οδηγείται αντικειμενικά από τον φόβο ότι, αν δεν διατηρεί διαρκώς το εύθραστο πλεονέκτημα που έχει ο λόγος έναντι της βίας, το πλεονέκτημα αυτό θα του αφαιρεθεί δια

της βίας».⁹ Η κυριαρχία, εν ολίγοις, γίνεται *προληπτική* κυριαρχία. Χωρίς να αρκείται πλέον στη μαγεία της επιβίωσης μέσω της πανουργίας, ο Διαφωτισμός, για τον οποίο «και μόνο η ιδέα του “έξω” είναι πραγματική πηγή φόβου», επιδιώκει να εξαλείψει τις απρόσμενες εκπλήξεις κάνοντας τη φύση κάτι χειραγωγήσιμο, οργανώσιμο, πλοηγήσιμο.¹⁰ Η πανουργία μέσω της οποίας αναδύθηκε το υποκείμενο καθίσταται περιττή. Η περιπέτεια έχει εγκαταλειφθεί για τη ρουτίνα. Το υποκείμενο έχει «ωριμάσει»: «Τα πάντα –συμπεριλαμβανομένου και του μεμονωμένου ανθρώπου, για να μην αναφέρουμε το ζώο– γίνονται μια επαναλαμβανόμενη, αντικαταστάσιμη διαδικασία, ένα απλό δείγμα των εννοιολογικών μοντέλων του συστήματος».¹¹

Αν και η πανουργία του έχει καταστεί παρωχημένη, ο Οδυσσεάς παραμένει εντούτοις προσκολλημένος στη σφαίρα της ιδεολογίας: «Ο μοναχικός ταξιδιώτης οπλισμένος με πανουργία είναι ήδη ο *homo oeconomicus*, στον οποίο θα μοιάσουν μια μέρα όλοι οι λογικοί άνθρωποι: γι’ αυτόν τον λόγο η *Οδύσσεια* είναι ήδη μια Ροβινσωνιάδα».¹² Το υποκείμενο, που έχει περάσει προ πολλού το σημείο όπου πρέπει να διατρέξει αληθινό κίνδυνο, που έχει περάσει προ πολλού την ώρα για αληθινό ηρωισμό, διατηρεί παρ’ όλα αυτά αυτή τη

7. Σύμφωνα με τους Αντόρνο και Χορκχάμερ, «ο Οδυσσεάς αντιστέκεται στη μαγεία της Κίρκης. Και επομένως λαμβάνει στην πραγματικότητα αυτό που η μαγεία της υπόσχεται μόνο απατηλά σε όσους δεν κατάφεραν να αντισταθούν» (ό.π., 56). Αυτή η ανάγνωση προσδίδει στον Οδυσσεά υπερβολικά μεγάλη αυτενέργεια, καθώς είναι σε θέση να «απαρνηθεί τον εαυτό του» μόνο λόγω του «βοτανιού μώλυ» που λαμβάνει από τον Ερμή, αλλά επειδή ο στόχος μου εδώ είναι να καταγράψω τις συνέπειες της ερμηνείας τους για την *Οδύσσεια* και όχι να την αμφισβητήσω, θα ακολουθήσω τη λογική τους.

8. Robert Hullot-Kentor, *Things Beyond Resemblance: On Theodor W. Adorno* (Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2006), 38-39.

9. Adorno και Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 54.

10. Ό.π.

11. Ό.π.

12. Ό.π., 48. Στην πραγματικότητα, ο Αντόρνο και ο Χορκχάμερ δεν είναι καθόλου συνεπείς εδώ: Ο Οδυσσεάς παρουσιάζεται τόσο ως μια αστική φαντασίωση, που ενσαρκώνει το ρίσκο, την αδίστακτη επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος κ.λπ. όσο και ως μια αστική πραγματικότητα, που αντιπροσωπεύει την «απόλυτη μοναξιά», τη «ριζική αποξένωση» κ.λπ. (ό.π., 49).

φαντασίωση της επιστροφής στη φύση.¹³ Πράγματι, όσο λιγότερο είναι το πραγματικό ρίσκο, όσο μικρότερη είναι η πιθανότητα επιστροφής ενός πραγματικού «έξω» προς τον κόσμο του υποκειμένου, τόσο περισσότερο το ρίσκο αγκαλιάζεται ως αλήθεια της υποκειμενικότητας, τόσο περισσότερο τα υποκείμενα βλέπουν τους εαυτούς τους ως τολμηρούς τυχοδιώκτες που ανοίγουν νέα μονοπάτια μέσα σε έναν επικίνδυνο κόσμο. Στην πραγματικότητα, όπως έλεγε ο Μαρξ, ταξιδεύουν σε πεπατημένα μονοπάτια, καθώς δεν είναι τίποτα περισσότερο από φυσικές ενσαρκώσεις των οικονομικών ρόλων.¹⁴ Έτσι, τόσο οι καπιταλιστές όσο και οι εργάτες έχουν στερήσει από τη ζωή τους τη σημασία που τους αποδίδει η φαντασία.

Αντιλαμβανόμαστε τη γέννηση της βιομηχανίας της κουλτούρας, όπως απεικονίζεται στο έργο του Αντόρνο και του Χορκχάιμερ, ως μια απάντηση σε αυτό το συγκεκριμένο αδιέξοδο: αυτό που η βιομηχανία της κουλτούρας προσφέρει στα υποκείμενα που γίνονται όλο και πιο ανίκανα να διατηρήσουν μια φαντασίωση αντίθετη με την πραγματικότητά τους είναι νέοι τρόποι ικανοποίησης της ζήτησης για τους κινδύνους του Οδυσσέα. Η βιομηχανία της κουλτούρας προσφέρει έτσι πρόσβαση στο ρίσκο, στον κίνδυνο, στον ατομικό θρίαμβο, στην πανουργία, σε ένα επικίνδυνο «έξω» κ.λπ. Η ικανότητά της να πείθει τα άτομα για την ύπαρξη του τελευταίου από αυτά τα στοιχεία του Οδυσσέα –ότι δεν είναι όλα

απλώς «επαναλαμβανόμενες, αντικαταστάσιμες διαδικασίες», ότι υπάρχει πραγματική *διαφορά* στον κόσμο, ότι υπάρχει ακόμη ένα επικίνδυνο και εξωτικό «έξω» που πρέπει να κατακτηθεί– είναι, για τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ, ίσως η σημαντικότερη λειτουργία της βιομηχανίας της κουλτούρας. Το πρόβλημα εδώ, για να είμαστε σαφείς, δεν είναι ότι αυτή η διαφορά δεν υπάρχει στην πραγματικότητα, αλλά ότι *δημιουργείται από* τη βιομηχανία της κουλτούρας, ότι οι διαφορές εισάγονται σε εξημερωμένη μορφή: «Διατίθεται κάτι για όλους, ώστε κανείς να μην μπορεί να ξεφύγει – οι διαφορές σφυρηλατούνται και διαδίδονται. Η ιεραρχία των σειριακών ιδιοτήτων που προσφέρεται στο κοινό χρησιμεύει μόνο για την πληρέστερη ποσοτικοποίησή του. Όλοι υποτίθεται ότι συμπεριφέρονται αυθόρμητα σύμφωνα με ένα “επίπεδο” που καθορίζεται από δείκτες και ότι επιλέγουν την κατηγορία του μαζικού προϊόντος που κατασκευάζεται για τον τύπο τους».¹⁵ Η μη αφομοιώσιμη διαφορά αποκλείεται έτσι: ναι, η ποικιλία και η διάκριση παράγονται, έτσι ώστε να πειστούν τα ασθενικά υποκείμενα ότι *εξακολουθούν να είναι* εξερευνητές σε έναν ετερογενή κόσμο, αλλά μόνο στο πλαίσιο της «ταξινόμησης, οργάνωσης και ταυτοποίησης των καταναλωτών» της ίδιας της βιομηχανίας.¹⁶ Με λίγα λόγια, διαφορά μέσα στην ομοιότητα, αντί για *πραγ-*

13. Όπως γράφει αλλού ο Αντόρνο: «Στις απεριόριστες και αμείλικτες απαιτήσεις του ο μικροαστός προβάλλει το στήθος του, ταυτίζοντας τον εαυτό του με μια δύναμη που δεν έχει, ξεπερνώντας την στην αλαζονεία του μέχρι του σημείου του απόλυτου πνεύματος και της απόλυτης φρίκης». Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, μτφρ. E.F.N. Jephcott (Λονδίνο: Verso, 2005), 88.

14. Κ. Μαρξ, *Το Κεφάλαιο*, Τόμος Πρώτος.

15. Adorno και Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 97. Οι επιμελητές του βιβλίου *Adorno and the Need in Thinking* επιστούν την προσοχή σε αυτό το απόσπασμα επειδή «προαναγγέλλει την ιδεολογία του εξειδικευμένου μάρκετινγκ αρκετές δεκαετίες πριν». Donald Burke, Colin J. Campbell, Kathy Kiloh, Michael K. Palamarek και Jonathan Short, επιμ., *Adorno and the Need in Thinking: New Critical Essays* (Τορόντο: University of Toronto Press, 2007), 10-11.

16. Ό.π.

ματική διαφορά,¹⁷ και με υλικές συνέπειες: «Όσο πιο περιεκτική έγινε η βιομηχανία της κουλτούρας, τόσο πιο ανελέητα ανάγκασε τον outsider είτε σε χρεοκοπία είτε σε συμμετοχή».¹⁸

Σε αυτό το πλαίσιο, δυσκολεύομαι να αποδεχτώ τους ισχυρισμούς ότι η θεωρία της βιομηχανίας της κουλτούρας είναι δήθεν ξεπερασμένη. Όπως υποστήριξε πειστικά ο Σέιν Γκάνστερ (Shane Gunster), το κάποτε τρομακτικό υβρίδιο «βιομηχανία της κουλτούρας» των Αντόρνο και Χορκχάιμερ διατυπώθηκε ως απάντηση στην εμπορευματοποίηση της κουλτούρας γενικά και όχι στις συγκεκριμένες οργανωτικές δομές και τεχνικές της φορντικής παραγωγής.¹⁹ Σίγουρα η θεωρία χρειάζεται επικαιροποίηση: από τότε που διατυπώθηκε, ο οργανωμένος καπιταλισμός έχει δώσει τη θέση του στον νεοφιλελεύθερο καπιταλισμό, η συνδικαλισμένη [ρυθμισμένη] εργασία στην «ευέλικτη» εργασία, η μαζική παραγωγή στην παραγωγή μικρών παρτίδων, η βιομηχανία της κουλτούρας που παράγει μαζί-

17. Σύμφωνα με τον Σάμιον Τζάρβις (Simon Jarvis), «η βιομηχανία της κουλτούρας δημιουργεί έτσι έναν κόσμο ψεύτικης ιδιαιτερότητας, στον οποίο η διαφημιζόμενη μοναδικότητα ενός μεμονωμένου προϊόντος – η ξεχωριστή φωνή ενός νέου ποιητή, το αμίμητο στυλ ενός διάσημου μαέστρου και η ίδια η προσωπικότητα ενός οικοδεσπότη talk-show – πρέπει να αναδειχθεί από την αδυσώπητη ομοιομορφία ενός συνόλου άλλων ιδιοτήτων του προϊόντος, από τη διατύπωση μέχρι τη γραμματισειρά». Simon Jarvis, *Adorno: A Critical Introduction* (Νέα Υόρκη: Routledge, 1998), 74. Η εξαίλιψη της διαφοράς δεν έγκειται, ωστόσο, πρωτίστως στην «αδυσώπητη ομοιομορφία» που αποτυπώνεται στο ίδιο το προϊόν, αλλά μάλλον στον χαρακτήρα της παραγωγής του.

18. Adorno και Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 107.

19. Shane Gunster, *Capitalizing on Culture: Critical Theory for Cultural Studies* (Τορόντο: University of Toronto Press, 2004), 9.

κά μέσα σε μια βιομηχανία που καλλιεργεί ενεργά εξειδικευμένες αγορές, όλα αυτά σημαίνουν ότι οι συνθήκες που παρήγαγαν τον μετασχηματισμό που θεωρητικοποίησαν έχουν αλλάξει. Τούτου λεχθέντος, είναι εσφαλμένο να συμπεράνουμε ότι η θεωρία τους κατέστη επομένως άχρηστη, δεδομένου ότι δύο πράγματα παρέμειναν σταθερά εν μέσω των βαθύτατων οικονομικών, πολιτικών και τεχνολογικών μετασχηματισμών από τη «φορντιστική/κεϋνσιανή» εποχή: α) η στήριξη της οικονομικής ανάπτυξης στην εκμετάλλευση της ζωντανής εργασίας και β) η «υπέρβαση του πνεύματος από τον φετιχισμό του εμπορεύματος» που είναι καθοριστική για την ανάπτυξη της βιομηχανίας της κουλτούρας.²⁰ Οι δηλώσεις ότι οι έννοιες του «ύστερου καπιταλισμού»²¹ και της «βιομηχανίας της κουλτούρας» είναι υποτίθεται ξεπερασμένες, θα συνεχίσουν να είναι πρόωρες όσο οι καταναλωτές εμπορευμάτων κατηγοριοποιούνται και εξυπηρετού-

20. David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change* (Κέμπριτζ: Blackwell, 1990), 180. Theodor Adorno, «Theory of Pseudo-Culture», μτφρ. Deborah Cook, *Telos* 95 (Ανοιξη 1995): 28.

21. Χρησιμοποιώ τον όρο *ύστερος καπιταλισμός* για να υποδηλώσω την εποχή του καπιταλισμού που χαρακτηρίζεται από «την οικειοποίηση όλου του πολιτισμού για την εξυπηρέτηση της εμπορευματικής παραγωγής». Stanley Aronowitz, *False Promises: The Shaping of American Working-Class Consciousness* (Ντάραμ: Duke University Press, 1992), 15. Η περίοδος που οριοθετείται από αυτόν τον ορισμό αντιστοιχεί κατά προσέγγιση σε εκείνη στην οποία ο Έρνεστ Μάντελ (Ernest Mandel) αποδίδει τον όρο (από τη δεκαετία του 1940 έως σήμερα), η οποία χαρακτηρίζεται από τις «ιστορικές ήττες της εργατικής τάξης από τον φασισμό και τον πόλεμο», «την επιτάχυνση της τεχνολογικής καινοτομίας» και «τη διεθνή συγκέντρωση και συγκεντροποίηση του κεφαλαίου». Ernest Mandel, *Late Capitalism*, μτφρ. Joris De Bres (Λονδίνο: NLB, 1975), 9-10.

νται από τους θεσμούς των μέσων μαζικής ενημέρωσης.²²

Εν συντομία, αυτό που διακρίνει το παρόν του Αντόρνο και του Χορκχάιμερ από άλλες εποχές του Διαφωτισμού είναι η καλλιέργεια ενός εξημερωμένου «έξω» – μιας «οπισθοδρόμησης που οργανώνεται από τον απόλυτο διαφωτισμό» – ως εμβολιασμός ενάντια στην απειλή ενός πραγματικού έξω.²³ Ο Διαφωτισμός έρχεται έτσι να αναγνωρίσει ότι πρέπει να επαναφέρει, με αβλαβή μορφή, αυτό που θέλει να εξαλείψει, αν δεν θέλει να αυτοκαταστραφεί.²⁴ Δεν μπορεί να τα καταφέρει μόνο με τη ρουτίνα· το ρίσκο, η ιδρυτική χειρονομία της υποκειμενικότητας, πρέπει να αναληφθεί, καίτοι με έναν τρόπο που να μην θέτει σε κίνδυνο το status quo. Αν ο καπιταλισμός κρύβει όνειρα που δεν μπορεί να εκπληρώσει, μια μεγάλη ύπαιθρο που γίνεται απρόσιτη εντός των ορίων του, τότε ο ύστερος καπιταλισμός γεννιέται από τη συνειδητοποίηση ότι είναι πιο αποτελεσματικό για τη διατήρηση του καπιταλισμού να ικανοποιούνται εν μέρει αυτά τα όνειρα, να παρέχεται πρόσβαση σε ένα εξημερωμένο «έξω», παρά να επιχειρείται η πλήρης εξαίεψή τους.

22. Όπως έχει υποστηρίξει ο Robert Hullot-Kentor με διαφορετικό τρόπο στο: «The Exact Sense in Which the Culture Industry No Longer Exists», *Cultural Critique* 70 (Φθινόπωρο 2008): 137-57. Βλ. επίσης Deborah Cook, «Adorno on Mass Societies», *Journal of Social Philosophy* 32, αρ. 1 (Ανοιξη 2001): 35-52. Για την απόρριψη της σύγχρονης καταλληλότητας του όρου *βιομηχανία της κουλτούρας*, βλέπε Jim Collins, *Uncommon Cultures: Popular Culture and Post-Modernism* (Νέα Υόρκη: Routledge, 1989), 8 και Peter Uwe Hohendahl, *Prismatic Thought: Adorno* (Λίνκολν: University of Nebraska Press, 1995), 145.

23. Adorno, *Minima Moralia*, 206.

24. «Χωρίς υλικό προς άρνηση, δεν μπορεί να υπάρξει διαφωτισμός» (Bernstein, *Adorno*, 95).

Αυτές οι μερικές ικανοποιήσεις δεν είναι, ωστόσο, «αντιπερισπασμοί» ή «υποκατάστατες ικανοποιήσεις» που απλώς καλύπτουν τη διαιώνιση της κανονικότητας. Οι ικανοποιήσεις που κατέστησαν δυνατές οι φαντασιώσεις του Οδυσσέα, οι οποίες κατασκευάστηκαν τον εικοστό αιώνα, είναι τόσο πραγματικές, που έχουν *αλλάξει ριζικά τον ψυχισμό*. Όπως η κουκουβάγια της Αθηνάς, ο Φρόνυτ θεωρητικοποίησε την ψυχική δυναμική του αστικού υποκειμένου σε μια εποχή που αυτό είχε ήδη αρχίσει να αποσυντίθεται. Κάτω από τη γοητεία της βιομηχανίας της κουλτούρας, οι εντάσεις που συγκρατούσαν τον αστικό ψυχισμό άρχισαν να διαλύονται και μια νέα μορφή διατήρησης της ψυχικής σταθερότητας εγκαθιδρύεται. Για τον λόγο αυτό, ο ύστερος καπιταλισμός δεν ορίζεται μόνο από την αναδιοργάνωση της παραγωγής, τις ριζικά αυξημένες δυνατότητες διανομής και μια νέα ιδεολογία της κατανάλωσης, αλλά και από μια ριζική αλλαγή σε αυτό που η Τζούντιθ Μπάτλερ αποκαλεί «ψυχική ζωή της εξουσίας».²⁵

Επανεξέταση της θέσης περί του «Τέλους της Εσωτερίκευσης»

Σε αυτή την ενότητα θέλω να εξετάσω την ερμηνεία αυτού του ψυχικού μετασχηματισμού που προτείνει η Τζέσικα Μπέντζαμιν. Σε δύο άρθρα με μεγάλη επιρροή που δημοσιεύτηκαν στα τέλη της δεκαετίας του

25. Η Μπάτλερ ισχυρίζεται ότι «η σκέψη της θεωρίας της εξουσίας μέσω μιας θεωρίας του ψυχισμού [είναι] ένα έργο που έχει αποφευχθεί από συγγραφείς τόσο της φουκωϊκής όσο και της ψυχαναλυτικής ορθοδοξίας». Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Στάνφορντ: Stanford University Press, 1997), 3. Όσο αληθινό κι αν είναι αυτό, η προσποίηση ότι ανοίγουμε ένα νέο μονοπάτι εδώ μοιάζει ελαφρώς ανειλικρινής χωρίς καμία αναφορά στη Σχολή της Φρανκφούρτης.

‘70, η Μπέντζαμιν αποδίδει στους Αντόρνο, Χορκχάιμερ και Μαρκούζε τη θέση που η ίδια αποκαλεί «τέλος της εσωτερικευσης». Αυτή η θέση έχει ως εξής: στην εποχή του Φρόυντ ο ψυχισμός του αστικού ατόμου διαμορφωνόταν πρωταρχικά μέσα από τις συγκρούσεις εντός της οικογένειας. Όταν το παιδί παραδέχεται τελικά την οιδιπόδεια ήττα, ο «ηθικός-πατρικός νόμος» εσωτερικεύεται με τη μορφή του Υπερεγώ. Αυτό το δεύτερο Εγώ λειτουργεί στη συνέχεια σε όλη τη ζωή του υποκειμένου ως όργανο της απώθησης, αλλά και ως πηγή αυτοκριτικής/ αναστοχασμού του εαυτού: μόνο με την εσωτερικευση μιας εξωτερικής προοπτικής το υποκείμενο αποκτά την ικανότητα πραγματικής ψυχικής σύγκρουσης και, επομένως, κριτικής αυτοαξιολόγησης.

Με την «ορθολογική» διάλυση της οικογενειακής εξουσίας και την «αντικειμενική διαχείριση» του ατόμου εντός ποικίλων εκπαιδευτικών μηχανισμών και μηχανισμών μάρκετινγκ, αυτή η διαδικασία της εσωτερικευσης ανακόπτεται.²⁶

26. Θα συμπεριλάμβανα ως αιτίες αυτής της ψυχικής μετατόπισης τέσσερις ευρύτερους, συσχετιζόμενους μετασχηματισμούς του εικοστού αιώνα: 1. τη μετακίνηση όλων των εργασιακών δραστηριοτήτων εκτός σπιτιού, με αποτέλεσμα τον περαιτέρω διαχωρισμό της «δημόσιας» και της «ιδιωτικής» ζωής, 2. την επικράτηση των φροντιστικών και τείλοριστικών βιομηχανικών πρακτικών που οδήγησαν στη ρουτινοποίηση της εργασίας, η δυσaréσκεια από την οποία ώθησε τους εργαζόμενους να αναζητήσουν ανακούφιση μέσω των απολαύσεων στην «ιδιωτική» τους ζωή, 3. την ανάπτυξη μιας σειράς κλάδων (μέσα ενημέρωσης, ψυχαγωγία, μόδα κ.λπ.) που ασχολούνται με την παροχή αυτών των απολαύσεων, 4. την κοινωνικοποίηση της εκπαίδευσης. Χάρη σε αυτές τις αλλαγές, η οικογένεια έχει παραχωρήσει τις οικονομικές λειτουργίες και τις λειτουργίες κοινωνικοποίησης στον χώρο εργασίας και στο σχολείο, αντίστοιχα, και «η δημόσια ζωή έχει διεισδύσει και μετασχηματίζει ακόμη και τα πιο περικλειστά ιδιωτικά καταφύγια». Antoine Prost, «Public

Αποτυγχάνοντας να φτάσει στο κατάλληλο οιδιπόδαιο στάδιο, το παιδί δεν εσωτερικεύει πλέον την εξουσία του πατέρα· ενώ έτσι είναι ευτυχώς απαλλαγμένο από τους απωθητικούς μηχανισμούς του Υπερεγώ, το υποκείμενο στερείται πλέον και της ικανότητας για αυτο-αναστοχαστικό Λόγο. Έτσι, καθίσταται δύσκολο να πούμε αν τα παιδιά καθίστανται καν άτομα,²⁷ καθώς στερούνται οποιασδήποτε μεσολαβητικής αυθεντίας μεταξύ των ιδίων και των μεγάλων πλοκαμιών της βιομηχανίας της κουλτούρας, η οποία κατέστησε δυνατή την αποφυγή της οιδιπόδεια ήττας, αλλά μόνο με την υποταγή σε μια πιο άμεση κυριαρχία: «Κατά συνέπεια, η δυνατότητα σχηματισμού ενός επαναστατικού υποκειμένου αποκλείεται. Μπροστά σε αυτή την κατάσταση οι στοχαστές της κριτικής θεωρίας ανατρέχουν στο παρελθόν, στη μορφή του ελέγχου των ενστίκτων που αποτελούσε τη βάση για την ανάπτυξη του Εγώ και του Λόγου –την ατομική εσωτερικευση– και υποστηρίζουν ότι μόνο αυτή εμπεριείχε τη δυνατότητα για τη διαμόρφωση μιας κριτικής της κυριαρχίας. Αυτό είναι το αδιέξοδο που αποκαλώ «τέλος της εσωτερικευσης».²⁸

and Private Spheres in France», στο *A History of Private Life*, επιμ. Antoine Prost και Gerard Vincent, μτφρ. Arthur Goldhammer, 5 τόμοι (Κέμπριτζ: Belknap, 1991), 5:132.

27. Σύμφωνα με τον Αντόρνο, «οι εκπρόσωποι του νέου τύπου ανθρώπου δεν είναι πλέον άτομα». Theodor Adorno, «Notizen zur neuen Anthropologie», στο *Briefe und Briefwechsel*, 8 τόμοι (Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1994), 4.2:453. «Η ψυχολογία του ατόμου έχει χάσει αυτό που ο Χέγκελ θα ονόμαζε υπόσταση». Theodor Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, επιμ. J. M. Bernstein (Λονδίνο: Routledge, 1991), 152.

28. Jessica Benjamin, «The End of Internalization: Adorno's Social Psychology», *Telos* 32 (Καλοκαίρι 1977): 44. Θα μπορούσε κανείς να σκεφτεί την αφήγηση περί του «τέλους

Σύμφωνα με την αρνητική άποψη της Μπέντζαμιν, η αφήγηση που παρουσιάστηκε πριν, είναι στην πραγματικότητα οπισθοδρομική, αντιπροσωπεύοντας μια «νοσταλγική ρομαντικοποίηση της πατρικής εξουσίας»: αν το πρόβλημα είναι η αποτυχία να φτάσουμε στην κατάλληλη οιδιπόδεια σύγκρουση που οδηγεί στην εσωτερίκευση, τότε αυτό που χρειαζόμαστε πάλι, για να το θέσουμε ευθέως, είναι οι ισχυροί πατέρες.²⁹ Συνδέοντας «την ταύτιση με τον πατέρα, την εσωτερίκευση και την ανεξάρτητη συνείδηση», οι Αντόρνο και Χορκχάμερ υπονοούν ότι «το παιδί δεν έχει αυθόρμητη επιθυμία να εξατομικευτεί, να γίνει ανεξάρτητο, ούτε η μητέρα να ενθαρρύνει την ανεξαρτησία—επομένως απαιτείται η παρέμβαση του πατέρα για να σωθεί ο πολιτισμός από την οπισθοδρόμηση».³⁰ Η ίδια επιλέγει ένα εναλλακτικό ψυχαναλυτικό πλαίσιο (το διωποκειμενικό), το οποίο αρνείται την ανάγκη για ένα τόσο ακραίο συμπέρασμα, αποδίδοντας μεγαλύτερη βαρύτητα στην ανάγκη του παιδιού να εξατομικευτεί και

της εσωτερίκευσης» ως την καταστροφή της «οικογένειας-θερμοκήπιο» που περιγράφει ο John Demos στο «Oedipus and America: Historical Perspectives on the Reception of Psychoanalysis in America», στο *Inventing the Psychological: Toward a Cultural History of Emotional Life in America*, επιμ. Joel Pfister και Nancy Schnog (Νιου Χέιβεν: Yale University Press, 1997).

29. Jessica Benjamin, «Authority and the Family Revisited» *New German Critique* 13 (Χειμώνας 1978): 48. [(σ.τ.μ.) Το εν λόγω άρθρο δημοσιεύεται σε ελληνική μετάφραση στο παρόν τεύχος του *Διαλυτικού* με τον τίτλο «Επιστροφή στο κείμενο “Εξουσία και Οικογένεια” ή Ένας κόσμος χωρίς πατέρα;»] Αυτή ακριβώς η κριτική βρήκε αργότερα έναν καταλληλότερο στόχο στο πρόσωπο του Κρίστοφερ Λας. Michele Barrett και Mary McIntosh, «Narcissism and the Family: A Critique of Lasch», *New Left Review* 1, αρ. 135 (Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 1982), 41.

30. Benjamin, ό.π.

στον ρόλο της μητέρας να ενθαρρύνει την ανεξαρτησία.³¹

Η Μπέντζαμιν κατηγορεί επίσης τους Αντόρνο και Χορκχάμερ ότι αποτυγχάνουν να διακρίνουν τις προοιδιπόδειες από τις οιδιπόδειες διαδικασίες σχηματισμού του εαυτού. Ως αποτέλεσμα αυτής της αποτυχίας, «χρησιμοποιούν την έννοια της εσωτερίκευσης συγχυσμένα για να αναφερθούν σε δύο διαφορετικά αλλά συναφή φαινόμενα, την ανάπτυξη του Εγώ και του Υπερεγώ. Η ταύτιση με τη γονική εξουσία ως Υπερεγώ συγχωνεύεται με την ταύτιση με τη γονική ικανότητα ή την πραγματικότητα της παιδικής αυτονομίας ως σχηματισμού του Εγώ», ενώ «στην πραγματικότητα, οι απαιτήσεις του Εγώ και του Υπερεγώ είναι πιθανότερο να είναι αντίθετες μεταξύ τους».³² Το ερώτημα που δημιουργείται είναι, λοιπόν, στα πλαίσια της δικής τους εργασίας, αν το πρόβλημα βρίσκεται πραγματικά στην «αποκαθίλωση των πατρικών εικόνων» που οδηγεί σε ένα αποδυναμωμένο Υπερεγώ ή αν πρόκειται για κάποια πιο θεμελιώδη αποτυχία της αμοιβαιότητας στον μετασχηματισμό που θεωρητικοποιούν.

Θα πρέπει πρώτα να επισημάνω την ουσιαστικά πραγματοποιητική κατεύθυνση αυτής της κριτικής, η οποία στρέφει την προσοχή μακριά από το αντικείμενο της θεωρίας τους—δηλαδή, την επίδραση των μετασχηματισμών του ύστερου καπιταλισμού στον ψυχισμό—με το να κατηγορεί την ίδια τη θεωρία. Το αποτέλεσμα είναι να δημιουργείται η εντύπωση ότι κανένα πρόβλημα δεν υφίστατο ποτέ εξαρχής, παρά μόνο κάποιοι κακοί ψυχαναλυτές θεωρητι-

31. Η κριτική αυτή αναπτύσσεται περαιτέρω από την Μπέντζαμιν στο *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination* (Νέα Υόρκη: Pantheon, 1988), 147-48 και 190-91.

32. Benjamin, «The End of Internalization», 55.

κοί που διαστρεβλώνουν το φροϋδικό πλαίσιο προκειμένου να ενισχύσουν και έτσι να προωθήσουν τα αναληθή στοιχεία του. Με την αντίκρουση ολόκληρης της ψυχαναλυτικής διάστασης της κριτικής θεωρίας μέσω της διυποκειμενικής θεωρίας συγκαλύπτεται το πρόβλημα της ιστορικής κατάστασης του ψυχισμού που επιχειρούν να θέσουν οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ. Με αυτόν τον τρόπο η κριτική θεωρία παλινδρομεί στην παραδοσιακή θεωρία. Τούτου λεχθέντος, η κριτική της Μπέντζαμιν θέτει επίσης τις βάσεις για ένα διαφορετικό συμπέρασμα από αυτό που εξάγει η ίδια. Οι αντιρρήσεις της θα μπορούσαν να εκληφθούν ως στρατηγικές κινήσεις στον αγώνα για την επικράτηση του διυποκειμενικού πλαισίου έναντι του φροϋδικού, αλλά θα μπορούσαν επίσης να χρησιμοποιηθούν ως ενδείξεις για την ανασύνθεση μιας συνεκτικής και μη πατροκεντρικής θεωρίας για την κρίση της εσωτερικευσης.

Το πρώτο πράγμα που πρέπει να παρατηρήσουμε σε σχέση με αυτή την απόπειρα είναι ότι οι δύο αντιρρήσεις της –πρώτον, ότι η θεωρία τους είναι πατροκεντρική και, δεύτερον, ότι συγγέει το Εγώ και το Υπερεγώ– ενώ είναι εύλογες και πειστικές από μόνες τους, ο *συνδυασμός* τους είναι ιδιαίτερα προβληματικός. Σε ένα επίπεδο, η κατηγορία περί πατροκεντρισμού ισχύει μόνο αν το Υπερεγώ, ο κληρονόμος της οιδιπόδειας πάλης, είναι αυτό που αποδυναμώνεται στον ύστερο καπιταλισμό, αλλά, όπως η ίδια επισημαίνει, ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ δεν είναι καθόλου σαφείς ότι μόνον το Υπερεγώ είναι θύμα αυτού του ψυχικού μετασχηματισμού. Σε ένα άλλο επίπεδο, ωστόσο, ο ισχυρισμός περί πατροκεντρισμού αποτελεί επικύρωση της ιδέας ότι η εσωτερικευμένη εξουσία μας είναι αποκλειστικά μετουσίωση του *πατέρα*, πράγμα που αποτελεί επίσης [έμφυλη] με-

ροληψία την οποία η Μπέντζαμιν καταγγέλλει. Πιστεύω ότι θα συμφωνούσε με την άποψη του Λέβαλντ (Loewald), την οποία υιοθετούμε εδώ, ότι το Υπερεγώ δεν είναι μετουσίωση του πατέρα αλλά μάλλον εκείνο που επιτρέπει την επιτυχή διαπραγμάτευση της σύγκρουσης μεταξύ των τάσεων που παραδοσιακά συνδέονται με τη μητέρα (ένωση) και τον πατέρα (διαφοροποίηση). Τα επιμέρους στοιχεία της κριτικής της συνιστούν έτσι αθροιστικά την αιτία όχι για την απόρριψη αλλά για τον επαναπροσδιορισμό της ψυχαναλυτικής βάσης της αφήγησής τους.

Ωστόσο, πριν προχωρήσουμε στην «εσωτερικευση», το δεύτερο μέρος της θέσης για το «τέλος της εσωτερικευσης», θα ήθελα να αφιερώσω λίγο χρόνο στην εξέταση του υποτιθέμενου «τέλους» που διακηρύττει. Όπως έχει υποστηρίξει πειστικά η Γκίλιαν Ρόουζ (Gillian Rose), ο ισχυρισμός του Αντόρνο ότι η κοινωνία και η συνείδηση έχουν «πραγματοποιηθεί πλήρως», αν τον παίρναμε κυριολεκτικά, θα σήμαινε ότι «δεν είναι δυνατή καμία κριτική συνείδηση ή θεωρία».³³ Το μυστικό, όπως επισημαίνει η ίδια, είναι ότι αυτή η θέση είναι μη δυνάμενη να εκφραστεί, διότι, αν ήταν αληθινή, δεν θα υπήρχε καμία οπτική γωνία από την οποία θα μπορούσαμε να την εκλάβουμε ως αληθινή. Η τοποθέτηση του Αντόρνο πρέπει επομένως να διαβαστεί ως μια απόπειρα να «προκαλέσει στον αναγνώστη του την ανάπτυξη της λανθάνουσας ικανότητας για μη-ταυτοτική σκέψη», και επομένως ως μια «απόπειρα να αποτραπεί η πλήρης πραγματοποίηση που πλησιάζει».³⁴

33. Gillian Rose, «How Is Critical Theory Possible? Theodor W. Adorno and Concept Formation in Sociology», *Political Studies* 24 (Μάρτιος 1976): 74.

34. Ό.π., 74. Το επιχείρημα της Ρόουζ εξουδετέρωσε προληπτικά την ισχύ της κριτικής του Μίκαελ Τόινισεν (Michael Theunissen) ότι η

Η θέση για το τέλος της εσωτερίκευσης έχει έναν εξίσου παράδοξο χαρακτήρα: αν ήταν αλήθεια ότι η διαδικασία της εσωτερίκευσης που οδηγεί στην ικανότητα κριτικού αναστοχασμού του εαυτού είχε οριστικά και αμετάκλητα διαρραγεί από την επιβολή της βιομηχανίας της κουλτούρας στην οικογένεια, δεν θα ήταν δυνατόν να διατυπωθεί. Το υποτιθέμενο «τέλος» της εσωτερίκευσης μπορεί έτσι στην πραγματικότητα να είναι μόνο μια επικίνδυνη *εξασθένιση* της εσωτερίκευσης. Όσο κι αν με συνεπαίρνει η ρητορεία της τελικότητας, νομίζω ότι είναι σημαντικό να διατυπώσω τη θέση με αυτούς τους πιο απλούς και ομολογουμένως πιο βαρετούς όρους, δεδομένου μάλιστα ότι η Μπέντζαμιν σίγουρα δεν κατανοεί τη θέση για το «τέλος της εσωτερίκευσης» με τον ίδιο τρόπο που η Ρόουζ κατανοεί τον ισχυρισμό του Αντόρνο περί «ολοκληρωτικής πραγματοποίησης».³⁵

«απόλυτη αρνητικότητα» του Αντόρνο, καθώς «παραδίδεται στον αποκαλυπτισμό, δεν μπορεί να πραγματωθεί με το μέσον της φιλοσοφικής γνώσης». Michael Theunissen, «Negativität bei Adorno», στο *Adorno-Konferenz 1983*, επιμ. Ludwig von Friedeburg και Jürgen Habermas (Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1983), 56· βλ. επίσης Jarvis, *Adorno*, 211-16.

35. Η κυριολεκτική πρόσληψη της θέσης της Μπέντζαμιν έχει δυστυχώς ασκήσει μεγάλη επιρροή: ο Άξελ Χόνετ επικαλείται την Μπέντζαμιν για να υποστηρίξει τη θέση του ότι ο Αντόρνο αναγέλλει το «τέλος της μεσολάβησης». Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, μτφρ. Joel Anderson (Κέμπριτζ: MIT Press, 1995), κεφάλαιο 5. Ο Πωλ Πικόνε (Paul Piccone) ισχυρίζεται ότι το άρθρο της Μπέντζαμιν δεν είναι τίποτα λιγότερο από «μια συστηματική κριτική της πρόσληψης της ψυχανάλυσης από τη Σχολή της Φρανκφούρτης». Paul Piccone, «General Introduction», στο *The Essential Frankfurt School Reader*, επιμ. Andrew Arato and Eike Gebhardt (Νέα Υόρκη: Continuum, 2005), xxi.

Δεν επιδιώκω, ωστόσο, απλώς να βάλω τα πράγματα σε μια σειρά: εκτός από το να επισύρει την πολύ συνηθισμένη κατηγορία του φιλοσοφικού μηδενισμού και να δημιουργεί το είδος της σύγχυσης που, όπως είναι φυσικό, συνοδεύει την υπερβολή,³⁶ το να διακηρύσσεται ένα «τέλος» αποκλείει κατευθύνσεις έρευνας που θα έπρεπε να ενδιαφέρουν την κριτική θεωρία. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, τον ισχυρισμό ότι η οικογένεια έχει χάσει *ολοκληρωτικά* κάθε εξουσία. Αναμφίβολα, τα μέσα μαζικής ενημέρωσης και οι κρατικοί θεσμοί έχουν διεισδύσει στην οικογενειακή δομή με τρόπο που να αλλάζει τη δυναμική της, αλλά αυτό δεν σημαίνει, για να πούμε το αυτονόητο, ότι οι γονείς έχουν γίνει ανήμπορα υποχείρια στην ανατροφή των παιδιών. Πράγματι, είναι ζήτημα υψίστης σημασίας για τους εκπροσώπους της κριτικής θεωρίας να ερμηνεύσουν αυτή την αλλαγμένη διαμεσολάβηση, και δεν είναι τυχαίο ότι αυτό ακριβώς επιχειρεί να κάνει ο Χορκχάιμερ στο «Ο αυταρχισμός και η οικογένεια σήμερα» μέσω της ανάλυσης του «σύγχρονου μοντέλου μητέρας» και της «κοινωνικά καθορισμένης αδυναμίας του πατέρα».³⁷ Η Μπέντζαμιν θεωρεί ότι σε αυτό το κείμενο ο Χορκχάιμερ αρθρώνει την καταστροφή της παραδοσιακής οικογένειας, ωστόσο ο ίδιος είναι απολύτως ξεκάθαρος σχετικά με τη συνεχιζόμενη σημασία της οικογένειας για τις σημερινές δομές εξουσίας.³⁸

36. Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* (Μπέρκλεϋ: University of California Press, 1984), 274.

37. Max Horkheimer, «Authoritarianism and the Family Today», στο *The Family: Its Function and Destiny*, επιμ. Ruth Nanda Anshen (Νέα Υόρκη: Harper, 1949), 365-66.

38. Σύμφωνα με τον Χορκχάιμερ, «η μόνη δικτατορία των τελευταίων χρόνων, το Τρίτο Ράιχ, που προσπάθησε να απαλλαγεί συστηματικά

Αλλά ακόμη πιο προβληματική είναι η θέση περί ενός πραγματικού και οριστικού τέλους της εσωτερικευσης, η οποία θα απέκλειε την «υποκειμενοποίηση», τουλάχιστον όπως αυτή έχει παραδοσιακά γίνει αντιληπτή. Με άλλα λόγια, αν έχουμε γίνει πραγματικά ανίκανοι να εσωτερικεύσουμε τις δομές εξουσίας, τότε ολόκληρη η προβληματική της «υποκειμενοποίησης» πρέπει να εγκαταλειφθεί για μια προβληματική της «άμεσης κυριαρχίας», η οποία, σύμφωνα με την Μπέντζαμιν, είναι ακριβώς η προσέγγιση που βρίσκει κανείς στο έργο της Σχολής της Φρανκφούρτης. Ισχυρίζεται, για παράδειγμα, ότι ανάμεσα στο «Εξουσία και οικογένεια» (1936) και στο «Αυταρχισμός και οικογένεια σήμερα» (1949), ο Χορκχάιμερ απορρίπτει την ιδέα ότι ο εργαλειακός Λόγος εσωτερικεύεται με τη μορφή του «υποκειμενικού Λόγου» χάριν της άποψης ότι η κυριαρχία έχει καταλήξει να λειτουργεί μέσω της άμεσης χειραγώγησης του υποκειμένου. Ο Αντόρνο μιλά παρομοίως για μια ολοκληρωτική «αντικατάσταση» των παλαιών μορφών εσωτερικευσης από την κατάληψη του ατόμου από την «άμεση κοινωνική εξουσία».³⁹

Και στις δύο περιπτώσεις, για μια ακόμη φορά, η κατηγορία είναι άδικη. Πουθενά ο Χορκχάιμερ δεν αποκηρύσσει την παλαιότερη θέση του ότι ο «ωμός καταναγκασμός» δεν μπορεί από μόνος του να εξηγήσει τη δυναμική της εξουσίας.⁴⁰ Αν, στο

από κάθε μεσολάβηση μεταξύ ατόμου και κράτους και να ωθήσει τον γιακωβινισμό στα άκρα, απέτυχε» (ό.π., 362). Θεωρώ ότι αυτή η επισημάνση αφορά περισσότερο την ανθεκτικότητα της μεσολάβησης παρά την αποτυχία του Τρίτου Ράιχ.

39. Adorno, «Notizen zur neuen Anthropologie», 454.

40. Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, μτφρ. Matthew J. O'Connell και άλλοι (Νέα Υόρκη: Continuum, 1999), 57.

«Αυταρχισμός και οικογένεια σήμερα», τον απασχολεί λιγότερο ο χαρακτήρας της οικογενειακής μεσολάβησης, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι σ' αυτό το κείμενο εστιάζει περισσότερο στη νοσταλγική επιστροφή στις «οικογενειακές αξίες» ως αντισταθμιστική δημόσια φαντασίωση: «Όσο περισσότερο χάνει έδαφος η οικογένεια ως θεμελιώδης οικονομική μονάδα στον δυτικό πολιτισμό, τόσο περισσότερο η κοινωνία δίνει έμφαση στις συμβατικές μορφές της».⁴¹ Ο Αντόρνο, βέβαια, ήταν πολύ πιο πρόθυμος από τον Χορκχάιμερ να εξετάσει την πιθανότητα της τελικής «αντικατάστασης» των παλαιών μορφών κυριαρχίας, αλλά οι δηλώσεις αυτού του είδους πρέπει, όπως υποστήριξα προηγουμένως, να γίνουν κατανοητές με τον ίδιο τρόπο όπως και ο ισχυρισμός του περί «πλήρους πραγματοποίησης». Σε κάθε περίπτωση, στις πολλές επιθέσεις του εναντίον της βιομηχανίας της κουλτούρας εμμένει στη θέση του ότι «δεν αρκεί να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι θεσμοί των μέσων μαζικής ενημέρωσης επιφέρουν την αλλοτρίωση και την πραγματοποίηση· πρέπει επίσης να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο διαφυλάσσουν το υποκείμενο, έστω και μέσω της καταστροφής του».⁴²

Εν κατακλείδι, λοιπόν, ενώ η αφήγηση της Μπέντζαμιν θέτει το πλαίσιο για μια αυστηρή ψυχαναλυτική ερμηνεία αυτού του μετασχηματισμού, δεν αποτελεί παρά μια παραφθορά της πραγματικής θέσης των Αντόρνο και Χορκχάιμερ. Είναι απλή διαδικασία, ωστόσο, να επαναδιατυπώσουμε τη θέση της ως μια θέση εξασθένησης της εσωτερικευσης: ενώ η εσωτερικευση δεν

41. Horkheimer, «Authoritarianism and the Family Today», 362-63.

42. David Jenemann, *Adorno in America* (Μινεάπολη: University of Minnesota Press, 1997), xxix. «Η σκέψη ότι το άτομο εξαυλώνεται χωρίς ίχνη είναι υπερβολικά αισιόδοξη» (Adorno, *Minima Moralia*, 135).

έχει πάψει να αποτελεί μια σημαντική διαδικασία ψυχικού σχηματισμού, το δράμα του οικογενειακού ειδυλλίου έχει αμβλυωθεί με τη διείσδυση της βιομηχανίας της κουλτούρας σε αυτό, με αποτέλεσμα μια διαφορετική, αποδυναμωμένη, καχεκτική κ.λπ. μορφή ψυχικής ανάπτυξης. Συμπληρώνοντας αυτόν τον κατάλογο των επιθέτων, πιστεύω ότι αυτός είναι ο καλύτερος τρόπος για να ερμηνεύσουμε τον ισχυρισμό της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* ότι «στην ύστερη βιομηχανική κοινωνία η κρίση υποχωρεί στην άκριτη έκδοση ετυμολογίας».⁴³ Η ικανότητα να κρίνουμε δεν έχει εξαλειφθεί εντελώς, αλλά έχει μειωθεί με κάποιον τρόπο που δεν έχει ακόμη διευκρινιστεί. Με ποιους τρόπους λοιπόν και με ποια μέσα έχει αποδυναμωθεί ο ψυχισμός;

Προοιδιπόδεια και μεταοιδιπόδεια μίμηση

Για να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα, είναι απαραίτητο να εξετάσουμε πρώτα έναν διαβόητα δύσκολο όρο που χρησιμοποιείται από τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ για διάφορους σκοπούς: τη *μίμηση*. Ο Σάιμον Τζάρβις ορίζει τη μίμηση ως «γνωστική προσπάθεια να μοιάσει κανείς στο αντικείμενο», στην οποία αντιπαραθέτει «την προσπάθεια της σκέψης να υπαγάγει και να ταξινομήσει το αντικείμενο».⁴⁴ Στην πρώτη, «πρωτόγονη» μορφή της σκέψης, το αντικείμενο γίνεται σεβαστό ως αντικείμενο· στη δεύτερη, «διαφωτισμένη» μορφή, το αντικείμενο «παραβιάζεται» καθώς αναγκάζεται να συμμορφωθεί με τις κατηγορίες του υποκειμένου.

Ο πολιτισμός αντικατέστησε την οργανική προσαρμογή στην ετερότητα,

43. Adorno και Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 167.

44. Jarvis, *Adorno*, 27.

τη μιμητική συμπεριφορά, αρχικά, στη μαγική φάση, με τον οργανωμένο χειρισμό της μίμησης και, τέλος, στην ιστορική φάση, με την ορθολογική πράξη, την εργασία. Η ανεξέλεγκτη μίμηση απαγορεύεται. Η αυστηρότητα με την οποία, ανά τους αιώνες, οι ηγεμόνες εμπόδισαν τόσο τους ίδιους τους διαδόχους τους όσο και τις υποταγμένες μάζες να επιστρέψουν στη μιμητική συμπεριφορά – από τη θρησκευτική απαγόρευση των ειδώλων και τον κοινωνικό εξοστρακισμό των ηθοποιών και των σιγγάνων μέχρι την εκπαίδευση που «θεραπεύει» τα παιδιά από την παιδικότητα – είναι η προϋπόθεση του πολιτισμού. Η κοινωνική και ατομική εκπαίδευση ενισχύει την αντικειμενοποιητική συμπεριφορά που απαιτεί η εργασία και εμποδίζει τους ανθρώπους να βυθιστούν ξανά στον κυματισμό και τη ροή της περιβάλλουσας φύσης. Κάθε απόσπαση της προσοχής, και μάλιστα κάθε αφοσίωση, έχει ένα στοιχείο μίμησης. Το Εγώ έχει σφυρηλατηθεί σκληραίνοντας τον εαυτό του απέναντι σε μια τέτοια συμπεριφορά.⁴⁵

Ενώ εδώ η μίμηση είναι αυτό που σταδιακά εγκαταλείπεται με την πρόοδο του Διαφωτισμού, αλλού χρησιμεύει ως ένα είδος ρυθμιστικού ιδεώδους: στην *Αρνητική Διαλεκτική*, για παράδειγμα, ο Αντόρνο υποστηρίζει ότι η δυνατότητα συμφιλίωσης υποκειμένου και αντικειμένου έγκειται στο ξεφλούδισμα των στρωμάτων της υποκειμενικότητας – αξιολογώντας την «ανεπάρκεια» ενός εννοιολογικού προσδιορισμού σε σχέση με το αντικείμενο που

45. Adorno και Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 148.

πρέπει να συλληφθεί... όχι ως έλλειμμα που μπορεί να ξεπεραστεί αλλά ως πραγματικό αποτέλεσμα»– ώστε το αντικείμενο να απελευθερωθεί από τις προβολές του υποκειμένου και να βιωθεί τελικά ως αντικείμενο.⁴⁶ Αυτό το είδος εμπειρίας, το τελικό σημείο της διαλεκτικής του Αντόρνο, αυτό που ο Γκέρχαρντ Σβέπενχάιζερ (Gerhard Schewpenhäuser) αποκαλεί «συγκεκριμένη εννοιολογική ουτοπία», είναι *μιμητικό*: δεν απορροφά πλέον το αντικείμενο στις δικές του κατηγορίες, «το υποκείμενο του Αντόρνο αφήνει το αντικείμενο να πάρει προτεραιότητα».⁴⁷

Παρ' όλη την αγανάκτησή του ενάντια στις «οντολογικές επιστροφές», μήπως ο Αντόρνο ελπίζει επίσης στην ανάκτηση ενός είδους πρωτόγονης νοοτροπίας, για μια επιστροφή «στα ίδια τα πράγματα»;⁴⁸ Πιστεύω ότι αυτό είναι το συμπέρασμα που είμαστε αναγκασμένοι να βγάλουμε, εκτός

46. Axel Honneth, *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, μτφρ. James Ingram και άλλοι (Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2009), 77-78.

47. Gerhard Schewpenhäuser, *Theodor W. Adorno: An Introduction*, μτφρ. James Rolleston (Ντάραμ: Duke University Press, 2009), 48· Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute* (Νέα Υόρκη: Free Press, 1977), 88.

48. Μια ανησυχία που εκφράζεται με την εκτίμηση του Ίεν Μακτόναλντ (Iain Macdonald) ότι «ακόμη και αν απαλλαγούμε από την εξιδανίκευση του παρελθόντος, παραμένει ασαφές πώς η «αποκατάσταση» του «κατεστραμμένου» κόσμου θα μπορούσε να είναι κάτι διαφορετικό από μια απόπειρα επιστροφής σε μια προηγούμενη σύνδεση με τη φύση». Iain Macdonald, «Cold, Cold, Warm: Autonomy, Intimacy, and Maturity in Adorno», *Philosophy and Social Criticism* 37, αρ. 6 (2011): 671. Πρβλ. Fabian Freyenhagen, *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly* (Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 2013), 68.

αν η μίμηση ως «οργανική προσαρμογή στην ετερότητα» διακρίνεται από τη μίμηση ως τελικό σημείο της αρνητικής διαλεκτικής. Για να επανέλθω στη συζήτηση που ξεκίνησε στα τρία πρώτα κεφάλαια, προτείνω να γίνει κατανοητή η πρωτόγονη, «ανεξέλεγκτη» μίμηση ως η φαντασιωσική ικανοποίηση της ενόρμησης του θανάτου σε αυτό που ο Λέβαλντ αποκαλεί «ταύτιση». Για τον Λέβαλντ, όπως εξήγησα στο κεφάλαιο 2, η ταύτιση προηγείται και καθιστά δυνατό το έργο της εσωτερίκευσης που συγκροτεί το Εγώ: «όντας ο «άλλος»» στη φαντασίωση, ώστε να αντιμετωπίσει την περιστασιακή απουσία του «άλλου» στην πραγματικότητα, το προοιδιπόδειο παιδί άμεσα «προσπαθεί να γίνει σαν το αντικείμενο». Παρόλο που αυτή η ανώριμη μορφή μιμητικής ψευδαισθήσης είναι μια προσπάθεια να εξαλειφθεί η διαφορά, ο Λέβαλντ ισχυρίζεται ότι οδηγεί, με μια παράξενη τροπή της μοίρας που δεν διαφέρει από την ανάδυση της ενόρμησης της κυριαρχίας [mastery]⁴⁹

49. (σ.τ.μ.) «Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το βιβλίο αυτό είναι μια προσπάθεια να φωτίσει τα ποικίλα ψυχικά και κοινωνικά εμπόδια στην επίτευξη της κυριαρχίας [mastery]. Όταν ακούμε τη λέξη *mastery*, είναι φυσικό να ανατρέχουμε στον Χέγκελ ή να σκεφτόμαστε κάποιο είδος επιβολής ή υποταγής, αλλά πολύ συχνά χρησιμοποιούμε τη λέξη με μια πιο καθημερινή έννοια για να δηλώσουμε την απόκτηση μιας δεξιότητας, μια ορισμένη επιδεξιότητα στην πρακτική ή ακόμη και την κατοχή μιας βασικής αντίληψης μιας δύσκολης κατάστασης. Εδώ με απασχολούν πρωτίστως τα εμπόδια στην κυριαρχία με την τελευταία έννοια του όρου, και επομένως το ερώτημα που με απασχολεί κυρίως είναι γιατί τα ανθρώπινα όντα είναι ιδιαίτερα κακά στο να συνυπάρχουν. Κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι είναι λάθος να διαχωρίσουμε απόλυτα αυτές τις δύο έννοιες: οι εκπρόσωποι της κριτικής θεωρίας, άλλωστε, υποστήριξαν πειστικά ότι η επιδίωξη του Διαφωτισμού για κυριαρχία με τη δεύτερη έννοια αποσυντέθηκε σε κρίση της κυριαρχίας με την πρώτη. Μέρος αυτού που προσπαθώ να κάνω σε αυτό το βιβλίο είναι να

στο *Πέρα από την Αρχή της Ηδονής*, στη δημιουργία και την ενίσχυση των ψυχικών δομών του εσωτερικού κόσμου του ίδιου του παιδιού.

Η μίμηση ως ώριμη εμπειρία του αντικειμένου ως αντικειμένου θα αφορούσε τότε, αντιθέτως, μια μεταοιδιπόδεια, μη προβολική σχέση: σε αντίθεση με την προοιδιπόδεια μίμηση, αυτή η δευτερογενής μορφή δεν επιτυγχάνεται με μια παλινδρόμηση στην «αρχέγονη σούπα», με μια παλινδρόμηση στη σύγκυση μεταξύ εαυτού και άλλου (όπως υποστηρίζουν ο Χάμπερμας και ο Χόνετ),⁵⁰ αλλά μάλλον με την

δώσω μια εξήγηση αυτής της αποσύνθεσης και να προτείνω έτσι μια θεωρία για τη σχέση μεταξύ αυτών των δύο εννοιών της κυριαρχίας. Το να παραδεχτούμε, ωστόσο, ότι σχετίζονται, ακόμη και αναγκαστικά, δεν σημαίνει ότι πρέπει να καταρρεύσει η διάκριση: πράγματι, θεωρώ ότι το ερώτημα του πώς εργαζόμαστε προς μια σταθερότητα και ψυχραιμία που μας επιτρέπει να βγάλουμε τη μέρα (κυριαρχία 2) χωρίς να συνεχίσουμε, είτε λόγω απογοήτευσης, είτε λόγω υπερπροσπάθειας, είτε λόγω φόβου, να αναζητούμε στη συνέχεια το είδος της υπερβολικής και ελεγκτικής σταθερότητας που εξαγοράζεται εις βάρος των άλλων (κυριαρχία 1) είναι θεμελιώδες τόσο για την ψυχολογία όσο και για την κοινωνική θεωρία. Αν εγκαταλείψουμε αυτή τη διάκριση –για να θεωρήσουμε, με άλλα λόγια, ότι η επιβολή είναι αδιάρρηκτα συνδεδεμένη με το έργο του να καταφέρουμε να τα βγάλουμε πέρα με τη ζωή– σημαίνει ότι πέφτουμε θύματα ενός ανεπανόρθωτου κυνισμού σχετικά με τη δυνατότητα ψυχικού και κοινωνικού μετασχηματισμού». Απόσπασμα από την εισαγωγή του βιβλίου *Death and Mastery* του Benjamin Y. Fong, το τέταρτο κεφάλαιο του οποίου μεταφράζουμε εδώ.

50. Ο Χάμπερμας χαρακτηρίζει τη μίμηση ως μια παράλογη και σχεδόν μυστικιστική «ενόραση» της φύσης στην οποία δεν υπάρχει χώρος για την άσκηση του ανθρώπινου Λόγου και την υποτιθέμενη εννοιολογική «βία» του. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, μτφρ. Thomas McCarthy, 2 τόμοι (Βοστόνη: Beacon, 1984), 1:366-99. Ο Χόνετ περιγράφει παρομοίως

καλλιέργεια μιας ισχυρής έντασης μεταξύ του Εγώ και του Υπερεγώ, με τον περιορισμό του ναρκισσισμού με ένα ισχυρό, κριτικό «εγώ»-επιτηρητή. Η μεταοιδιπόδεια μίμηση αποτελεί συνεπώς μια άλλη ονομασία γι' αυτό που αποκάλεσα μεταοιδιπόδεια κυριαρχία [mastery] στο κεφάλαιο 2: ένα επίτευγμα που καθίσταται εφικτό χάρη στην «άρση» της σύγκρουσης μεταξύ του Αυτού και του Εγώ στην αντίθεση μεταξύ του Εγώ και του Υπερεγώ. Όταν αυτή η αντίθεση επιτευχθεί, το υποκείμενο προσεγγίζει το αντικείμενο «όπως είναι»⁵¹ όχι εξαλείφον-

ως τη μίμηση ως μια «προ-αναστοχαστική επιθυμία να απελευθερωθούμε από τις συνθήκες που περιορίζουν τις δυνατότητές μας για μιμητικό Λόγο» (Honneth, *Pathologies of Reason*, 69). Ο Άλεν Νταν (Allen Dunn) και ο Τζέιλ Γουάιτμποκ (Joel Whitebook) ασκούν παρόμοια κριτική: Ο Νταν κατηγορεί τον Αντόρνο ότι συγχέει «τον διεγερτικό τρόπο που ενισχύει το Εγώ ακόμη και όταν σπάει τα όριά του» (αυτό που ονομάζω εδώ «μεταοιδιπόδεια μίμηση») και «τον πόνο που υπενθυμίζει την ενότητα υποκειμένου και αντικειμένου» («προοιδιπόδεια μίμηση»), και ο Γουάιτμποκ θρηνεί για την ταύτιση της *la promesse de bonheur* [της υπόσχεσης της ευτυχίας] με «την πλήρη *jouissance* [απόλαυση] που θα προέκυπτε από την απώλεια του Εγώ, την αποδιαφοροποίηση και τη συγχώνευση». Allen Dunn, «The Man Who Needs Hardness: Irony and Solidarity in the Aesthetics of Theodor Adorno», στο *Germany and German Thought in American Literature and Cultural Criticism*, επιμ. Peter Freese (Εσσεν: Die Blaue Eule, 1990), 483· Joel Whitebook, «From Schoenberg to Odysseus: Aesthetic, Psychic, and Social Synthesis in Adorno and Wellmer», *New German Critique* 58 (Χειμώνας 1993): 49.

51. Η «προτεραιότητα του αντικειμένου» δεν πρέπει να συγχέεται με έναν «αφελή ρεαλισμό»: στο έργο του Αντόρνο υπάρχει μια αμοιβαιότητα μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, που σημαίνει ότι το αντικείμενο καθορίζεται εν μέρει από τους εννοιολογικούς του προσδιορισμούς. Brian O'Connor, *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality* (Κέμπριτζ: MIT Press, 2004): 48-50. Έτσι,

ντας τη διάκρισή του –γιατί «το σαγηνευτικό ξόρκι της παλιάς μη διαφοροποίησης πρέπει να εξαλειφθεί»– αλλά αντίθετα περιορίζοντας τις εννοιολογικές προβολές του στο αντικείμενο μέσω της αυτοκριτικής ικανότητας.⁵² Η εμπειρία (*Erfahrung*) της οποίας την απώλεια θρηνούσε ο Αντόρνο δεν προηγείται της αλλοτρίωσης αλλά προκύπτει από την κριτική της: «Η γνώση του αντικειμένου έρχεται πιο κοντά με την πράξη του υποκειμένου που σχίζει το πέπλο που υφαίνει γύρω από το αντικείμενο».⁵³ Μόνο ένας ψυχισμός που βρίσκεται σε αντίθεση με τον εαυτό του, προϊόν της «σκέψης ενάντια στον εαυτό», μπορεί να αρχίσει να προσεγγίζει «μια κατάσταση διαφοροποίησης χωρίς επιβολή».⁵⁴ Αυτό που θέλω να καταστήσω σαφές με αυτή τη διάκριση μεταξύ προ- και μετα-οιδιπόδειας μίμησης είναι ότι ο Αντόρνο δεν ήλπιζε να αποκαταστήσει την «εμφατική παιδική εμπει-

η «προτεραιότητα του αντικειμένου» δεν σημαίνει υποστασιοποίηση του αντικειμένου· αυτή η προτεραιότητα είναι μάλλον «το διορθωτικό της υποκειμενικής αναγωγής, όχι η άρνηση ενός υποκειμενικού μεριδίου». Theodor Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, μτφρ. Henry W. Pickford (Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1998), 250. Θα πρέπει λοιπόν να έχουμε κατά νου διαρκώς ότι εδώ υπερασπιζόμαστε έναν κριτικό ρεαλισμό.

52. Ό.π., 247.

53. Ό.π., 254. Λίγο πριν από αυτό, ο Αντόρνο συσχετίζει αυτή τη «γνώση» (*Erkenntnis*) με την «εμπειρία» (*Erfahrung*) του υποκειμένου. Πρβλ. «Αυτός που επιθυμεί να γνωρίσει [*erfahren*] την αλήθεια για τη ζωή στην αμεσότητά της πρέπει να εξετάσει την αλλότρια μορφή της» (Adorno, *Minima Moralia*, 15).

54. Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, μτφρ. E. B. Ashton (Λονδίνο: Routledge, 1973), 365. Adorno, *Critical Models*, 247.

ρία» αλλά αντίθετα την αναστοχαστική, ενήλικη εμπειρία.⁵⁵

Στο απόσπασμα που μόλις παρέθεσα, ο Διαφωτισμός εργάζεται ενάντια στην πρώτη μορφή μίμησης –«την παιδικότητα των παιδιών»– «σκληραίνοντας το Εγώ απέναντι σε μια τέτοια συμπεριφορά», ενώ κεντρικό ζήτημα στο έργο της Σχολής της Φρανκφούρτης συνολικά είναι ότι εργάζεται ενάντια στη δεύτερη [μορφή μίμησης], αντικαθιστώντας τον αυτο-αναστοχαστικό Λόγο, τον «Λόγο» με την ευρεία έννοια, όπως αυτός γίνεται κατανοητός στην *Έκλειψη του Λόγου* του Χορκχάμερ, με τον εργαλειικό Λόγο.⁵⁶ Ακόμα και μια σκληρή εργαλειική θεωρία, ωστόσο, είναι ένα εί-

55. Bernstein, *Adorno*, 456. Θεωρώ ότι ο ισχυρισμός του Άντορνο ότι τα παιδικά λάθη χρησιμεύουν ως «το μοντέλο της εμπειρίας» σημαίνει ότι η προοιδιπόδεια μίμηση χρησιμεύει ως μοντέλο της μεταοιδιπόδειας μίμησης· έτσι κατανοώ τη θέση του Άντορνο ότι «η μη ταυτότητα είναι ο μυστικός σκοπός της ταύτισης» και τη θέση του ίδιου του Μπέρνσταϊν ότι «η αναστοχαστική κρίση είναι ο κληρονόμος της μιμητικής κατανόησης» (Adorno, *Negative Dialectics*, 373· ό.π., 149· Bernstein, *Adorno*, 312). Είναι σημαντικό να τονιστεί, ωστόσο, ότι αυτά τα λάθη δεν είναι τα ίδια πραγματικές εμπειρίες (*Erfahrungen*), οι οποίες είναι δυνατές μόνο «εντός του μέσου του εννοιολογικού στοχασμού» (Adorno, *Negative Dialectics*, 13). Σύμφωνα με την Άνκε Τίεν (Anke Thyen), η εμπειρία (*Erfahrung*) που είναι ο καρπός της αρνητικής διαλεκτικής είναι «μια διαλογική, δηλαδή οδηγούμενη και καθοριζόμενη από τον αναστοχασμό, εμπειρία που προκύπτει από έναν τρόπο οικειοποίησης των πιθανών αντικειμένων του στοχασμού με τέτοιο τρόπο ώστε να διατηρείται η αδιαίρετη φύση του αντικειμένου ως ελευθερία του». Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung: Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno* (Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1989), 213.

56. Βλ. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason* (Νέα Υόρκη: Oxford University Press, 1947), κεφάλαιο 1. [(σ.τ.μ.) Στα ελληνικά κυκλοφορεί η έκδοση Μαξ Χορκχάμερ, *Η έκλειψη του Λόγου*, Κριτική, 1987.]

δος μίμησης, μια μίμηση «του θανάτου. Το υποκειμενικό πνεύμα, το οποίο διαλύει την εμπύχωση της φύσης, εξουσιάζει την άψυχη φύση μόνο μιμούμενο την ακαμψία της».⁵⁷ Με άλλα λόγια, το υποκείμενο μιμείται την απονέκρωση που επιβάλλει στον κόσμο ο ίδιος ο αγώνας του για επιβίωση. Εφόσον, όμως, μιμείται την ίδια του την προβολή, αυτή η «μίμηση του θανάτου» είναι μια αντιμιμητική μίμηση, μια έκφραση της μίμησης που παράγει ναρκισσισμό, απομονώνοντας το υποκείμενο όλο και περισσότερο από κάθε πραγματική συνάντηση με το αντικείμενο.

Αν και ο Αντόρνο μιλούσε σε όλο του το έργο για «αδυναμία του Εγώ», θα ήταν καλύτερα να είχε χρησιμοποιήσει έναν ελαφρώς διαφορετικό όρο για το προϊόν αυτής της μίμησης του θανάτου: τα αποσπάσματα όπου περιγράφει μια «σκληρύνη εντός του ατόμου» ή έναν «πνευματικό θάνατο δια του παγώματος» μοιάζουν πολύ ως προς την προβληματική και τον τόνο με εκείνα τα αποσπάσματα όπου ο Λέβαντ στηλιτεύει την «εύθραυστη ακαμψία» εντός του Εγώ, τη λειτουργία, σύμφωνα με τον Λέβαντ, μιας πτωχευμένης δευτερογενούς διαδικασίας (ή, σύμφωνα με τον Λακάν, μιας αχαλίνωτης επιθετικότητας).⁵⁸ Προτιμώ λοιπόν πολύ περισσότερο την έννοια της *ακαμψίας του Εγώ* του Λέβαντ έναντι της αδυναμίας του Εγώ για να περιγράψω την «ψυχρότητα» που είναι η «θεμελιώδης αρχή της αστικής υποκειμενικότητας».⁵⁹ Το

57. Μ. Χορκχάιμερ και Τ. Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Νήσος, σ. 109.

58. Theodor Adorno, «Sociology and Psychology, Part 1», *New Left Review* 1, αρ. 46 (Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1967): 80· Adorno, *The Culture Industry*, 121· Hans Loewald, *Papers on Psychoanalysis* (Νιου Χέιβεν: Yale University Press, 1980), 47.

59. Bernstein, *Adorno*, 396. Ο Αντόρνο έγραφε συχνά για μια σκληρή ψυχρότητα απέναντι

πρόβλημα, σύμφωνα με αυτή την αναδιατύπωση, δεν είναι το πώς θα ενισχυθεί το Εγώ, το οποίο σήμερα έχει γίνει στην πραγματικότητα *υπερβολικά* ισχυρό, αλλά το πώς θα αποκατασταθεί η «απώλεια της εσωτερικής έντασης» μεταξύ του Εγώ και του Υπερεγώ, ώστε να διακοπεί η «πρακτική της πραγματοποίησης κάθε χαρακτηριστικού ενός εξαμβλωματικού, άμορφου Εγώ, που το αποσύρει από τη διαδικασία της εμπειρίας και το επιβεβαιώνει ως το απόλυτο Έτσι-είμαι-εγώ».⁶⁰

στον πόνο, μια ιδέα που συναντά κανείς επίσης στον Βίλχελμ Ράιχ. Theodor Adorno, «The Problem of the New Type of Human Being», στο *Current of Music*, επιμ. Robert Hullot-Kentor (Κέμπριτζ: Polity, 2009), 466· Wilhelm Reich, «The Characterological Mastery of the Oedipus Complex», *International Journal of Psycho-Analysis* 12 (1931): 454. Αυτή η ψυχρότητα είναι αποτέλεσμα του ότι η πραγματικότητα έχει «εισβάλει» στο άτομο, πρόκειται δηλαδή για μια τραυματική παραβίαση που οδηγεί στην υπέρμετρη οικοδόμηση προστατευτικών δομών ή, κατά τη νέα αυτή διατύπωση, στην ακαμψία του Εγώ. Robert Hullot-Kentor, «Right Listening and a New Type of Human Being», στο *The Cambridge Companion to Adorno*, επιμ. Tom Huhn (Κέμπριτζ: Cambridge University Press, 2004), 193· Adorno, «The Problem of the New Type of Human Being», 463.

60. Adorno, *The Culture Industry*, 118· Adorno, *Minima Moralia*, 184. Για τον λόγο αυτό θεωρώ ότι το μοντέλο της «έντασης» [αντίθεση Εγώ και Υπερεγώ] της θεραπευτικής επιτυχίας ταιριάζει πολύ καλύτερα στο έργο του Αντόρνο απ' ό,τι το μοντέλο της «ολοκλήρωσης», ένα μοντέλο στο οποίο στηριζόταν κατά περιόδους και στο οποίο ασκούσε ανελέητη κριτική σε άλλες περιόδους. Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson και R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality* (Νέα Υόρκη: Harper and Row, 1950), 234· Theodor Adorno, «Sociology and Psychology, Part II», *New Left Review* 1, αρ. 47 (Ιανουάριος-Φεβρουάριος 1968): 83. Θα μπορούσε κανείς να δει το μοντέλο της έντασης να λειτουργεί ήδη στην αντιπαράθεση ενός αδύναμου Εγώ όχι με ένα ισχυρό Εγώ αλλά με ένα «σταθερό Εγώ»,

Είναι, ωστόσο, η μίμηση του θανάτου το μόνο είδος μίμησης που επιτρέπει ο Διαφωτισμός; Όπως ισχυρίστηκα προηγουμένως, ο ύστερος καπιταλισμός διακρίνεται από την καλλιέργεια ενός εξημερωμένου «εξωτερικού κόσμου» ως ανοσοποίησης έναντι της απειλής του πραγματικού εξωτερικού κόσμου. Ο Διαφωτισμός συνειδητοποιεί, με άλλα λόγια, ότι η ακαμψία του Εγώ δεν είναι μόνο μια εντελώς μίζερη κατάσταση, αλλά επίσης μια εγγενώς ασταθής κατάσταση, καθώς οι μιμητικές δυνάμεις που κινούνται προς την κατεύθυνση της εξάλειψης της διάκρισης εαυτού/άλλου υπαγορεύουν ότι ο ψυχισμός δεν είναι εγγενώς αμυντικός και απομονωμένος· άρα προκύπτει η αναγκαιότητα να βρεθεί κάποια μορφή ικανοποίησης γι' αυτές. Η βιομηχανία της κουλτούρας παρέχει σαφώς κάποιο είδος ανακούφισης από την ακαμψία του Εγώ: όπως υποστηρίζει ο Αντόρνο, «η μίμηση εξηγεί την αινιγματικά κενή έκσταση των οπαδών της μαζικής κουλτούρας».⁶¹

Αλλά και πάλι, τι είδους ανακούφιση; Είναι μια μετα-οιδιπόδεια μορφή περιορισμένης κριτικής δύναμης, ένα Υπερεγώ φτιαγμένο για μια «άκριτη κρίση», ή είναι αντίθετα μια προ-οιδιπόδεια εξάλειψη της διάκρισης εαυτού/άλλου, μια άμεση χορήγηση της «ευδαιμονίας και του πόνου του να καταναλώνεις τον εαυτό σου μέσα στην ένταση του να ζεις από το Αυτό»;⁶² Με άλλα λόγια, η βιομηχανία της κουλτούρας μαλακώνει το Εγώ που έχει σκληρυνθεί από τον Διαφωτισμό μέσω του Αυτό ή μέσω του Υπερεγώ; Με ποιον τρόπο, τέλος, εξημερώ-

νει το σύγχρονο υποκείμενο μέσω της ανάπτυξης μιας εξημερωμένης μίμησης;

Χάνοντας τον εαυτό ή «Μια καθαρή κουλτούρα [βιομηχανία] της ενόρμησης του θανάτου»

«Ποιος μπορεί να πει», αναρωτιέται ο Μπέρναρντ Στίγκλερ (Bernard Stiegler), «ότι δεν έχει νιώσει ποτέ την ταπεινή επιθυμία, σε μια σκοτεινή και υποτονική διάθεση, ένα από εκείνα τα μελαγχολικά κυριακάτικα απογεύματα του φθινοπώρου, να δει μια καλή ταινία;»⁶³ Γιατί στρεφόμεστε τόσο εύκολα στην κινούμενη εικόνα, τη συγκεκριμένη τεχνολογία που εμφανίστηκε μαζί με τη βιομηχανία της κουλτούρας και την καθορίζει; Στα περισσότερα από τα δοκίμια που συγκεντρώνονται στο βιβλίο *Η βιομηχανία της κουλτούρας*, ο Αντόρνο δεν εστιάζει στην ελκυστικότητα των προϊόντων της βιομηχανίας της κουλτούρας, αλλά στις επιπτώσεις τους: συμμόρφωση, συμβατικότητα, ομοιομορφία, κανονικότητα, αμεσότητα, μη αυθορμητισμός κ.λπ. Εξαιρέση σε αυτόν τον κανόνα αποτελεί το κείμενο «Η φροϋδική θεωρία και το μοτίβο της φασιστικής προπαγάνδας», στο οποίο καταβάλλει μεγάλη προσπάθεια να εκφράσει το πώς ακριβώς η φασιστική προπαγάνδα –που εξισώνεται, καλώς ή κακώς, με τα μέσα της βιομηχανίας της κουλτούρας– διεγείρει τις ενορμήσεις.⁶⁴

63. Bernard Stiegler, «The Time of Cinema: On the “New World” and “Cultural Exception”», *Tekhnema: Journal of Philosophy and Technology* 4 (Άνοιξη 1998): 62.

64. Βλ. Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic* (Λονδίνο: Verso, 1990), 140. Εδώ ακολουθώ την κατεύθυνση του Αντρέας Χούσεν (Andreas Huyssen) «θέτοντας το ερώτημα, όσον αφορά τη μαζική κουλτούρα, σε ποιο βαθμό και για ποιους σκοπούς τα προϊόντα της βιομηχανίας της κουλτούρας

με ένα Εγώ που συγκροτείται από μια ισχυρή «εσωτερική ένταση». Theodor Adorno και Hellmut Becker, «Education for Autonomy», *Telos* 56 (Καλοκαίρι 1983): 108.

61. Adorno, *The Culture Industry*, 95.

62. Loewald, *Papers on Psychoanalysis*, 68.

Όπως και ο Λακάν, ο Αντόρνο υποστηρίζει ότι η εικόνα είναι ένα ισχυρό όχημα για την ταύτιση, ιδίως, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε, όταν συντονίζεται εν κινήσει με τον ήχο για να δημιουργήσει μια άνευ προηγούμενου ικανότητα καθορισμού της πραγματικότητας. Ταυτιζόμενος με την «εικόνα του ηγέτη», αναδημιουργώντας «την πιο πρώιμη έκφραση ενός συναισθηματικού δεσμού με ένα άλλο πρόσωπο», ο οπαδός ικανοποιεί, όπως μας λένε, «τη διπλή επιθυμία να υποταχθεί στην εξουσία και να γίνει ο ίδιος η εξουσία». ⁶⁵ Με τον Λέβαλντ, θα μπορούσαμε να επεκτείνουμε αυτό το επιχείρημα ως εξής: ταυτιζόμενο με αυτό που θα ήθελε να είναι, το υποκείμενο ικανοποιεί (ή προσπαθεί να ικανοποιήσει) την πρωταρχική επιθυμία να είναι ο «άλλος», να κατασκευάσει μια παρουσία εν τη απουσία του άλλου και έτσι να βρεθεί σε ένα πολυπόθητο φαντασιακό περιβάλλον. Η ταύτιση με τους γιατρούς ή τους εγκληματίες στις τηλεοπτικές σειρές, για παράδειγμα, επιτρέπει στους θεατές να έχουν συναρπαστικά επαγγέλματα και να βυθίζονται σε περιβάλλοντα που υποτίθεται έχουν σημασία ζωής ή θανάτου. Η ταύτιση με τους ήρωες δράσης και τους πρωταγωνιστές των ρομαντικών κωμωδιών επιτρέπει στους θεατές του κινηματογράφου να υιοθετούν ρόλους στερεότυπης αρρενωπότητας και θηλυκότητας και να συμμετέχουν σε φαντασιακούς έμφυλους κόσμους. Ο φασίστας ηγέτης είναι μόνο μια ειδική περίπτωση αυτής της γενικής αρχής: η ταύτιση με την «εικόνα του ηγέτη» επιτρέπει στους οπαδούς να είναι ισχυροί με έναν τρόπο

65. Adorno, *The Culture Industry*, 139, 142.

που δεν διαθέτουν και επίσης να αισθάνονται μια ασφάλεια που δεν έχουν. ⁶⁶

Εν ολίγοις, λοιπόν, η κινούμενη ηχητική εικόνα επιτρέπει τη συντονισμένη ταύτιση, ένα είδος «ψευδο-επαναστατικής θολούρας» στην οποία το υποκείμενο «παρασύρεται από το ρεύμα», που εκμεταλλεύεται την *προ-οιδιπόδεια μιμητική επιθυμία αναδημιουργίας μιας συγχώνευσης υποκειμένου και αντικειμένου*. ⁶⁷ Όπως υποστηρίζει πειστικά ο Στίγκλερ, το συγκεκριμένο μέσο του κινηματογράφου και της τηλεόρασης προσφέρεται για την πραγματοποίηση αυτών των ταυτίσεων: οποιοσδήποτε σκηνοθέτης με «ελάχιστη τεχνογνωσία στην εκμετάλλευση των βιντεο-κινηματογραφικών τεχνικών μπορεί να [μας κάνει] να προσκολληθούμε στον χρόνο αυτού του χασίματος [όπου] ξεχνάμε τον εαυτό μας». ⁶⁸ Με άλλα λόγια, αυτό που κατέστη δυνατό με την κινούμενη ηχητική εικόνα είναι το να

66. Ο Αντόρνο προσεγγίζει εν μέρει το ζήτημα εδώ όταν γράφει ότι «οι άνθρωποι αντισταθμίζουν την κοινωνική αδυναμία, η οποία φτάνει στη ρίζα των ατομικών ορμών και των συνειδητών κινήτρων, καθώς και των συναισθημάτων ενοχής επειδή δεν είναι αυτό που θα έπρεπε να είναι και δεν κάνουν αυτό που θα έπρεπε να κάνουν σύμφωνα με την εικόνα που έχουν για τον εαυτό τους. Αντισταθμίζουν αυτή την αδυναμία με το να μετατρέπουν τον εαυτό τους είτε στην πραγματικότητα είτε στη φαντασία τους σε μέλη κάποιας ανώτερης και συνολικότερης οντότητας, στην οποία αποδίδουν ιδιότητες που οι ίδιοι στερούνται και από την οποία επωφελούνται μέσω της εικονικής συμμετοχής» (Adorno, «Theory of Pseudo-Culture», 32-33).

67. Adorno, *The Culture Industry*, 183. Η Σέρρι Ταρκλ (Sherry Turkle) μιλά παρομοίως για την «κατάσταση ροής» που επιτρέπει η αλληλεπίδραση μέσω υπολογιστή, κατά την οποία «είσαι σε θέση να ενεργείς χωρίς αυτοσυνειδησία». Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (Νέα Υόρκη: Basic Books, 2011), 226.

68. Stiegler, «The Time of Cinema», 62, 64.

αφηνόμαστε στον χρόνο του άλλου, να «χάνομαστε» στην αφήγηση για λίγες «αναζωογονητικές ώρες»: «Κατά τη διάρκεια των 90 ή 52 λεπτών αυτής της ενασχόλησης, ο χρόνος της συνείδησής μας θα έχει περάσει εξ ολοκλήρου στον χρόνο αυτών των κινούμενων εικόνων, που συνδέονται μεταξύ τους με θόρυβο, ήχους, λέξεις και φωνές. 90 ή 52 λεπτά της ζωής μας θα έχουν περάσει έξω από την πραγματική μας ζωή».⁶⁹

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι η χαρακτηριστική γοητεία αυτών που για τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ ήταν τα κατεξοχήν προϊόντα της πολιτισμικής βιομηχανίας –ο κινηματογράφος και η τηλεόραση– είναι η παροχή ενός χώρου όπου μπορώ να «παραδοθώ στον χρόνο του άλλου» και έτσι να «χάσω τον εαυτό μου» μέσω της ταυτιστικής φαντασίωσης.⁷⁰ Στην πραγμα-

69. Ό.π., 64. Βλ. Michael Eigen, *The Electrified Tightrope*, επιμ. Adam Phillips (Λονδίνο: Karnac, 2004), 241.

70. Όσοι αντιμετωπίζουν με σκεπτικισμό την προβληματική της «απόδρασης» –ότι πηγαίνουμε στον κινηματογράφο για να «ξεφύγουμε» από την πραγματική ζωή– συχνά προτιμούν να βλέπουν τα προϊόντα της βιομηχανίας της κουλτούρας (ιδίως όπως αυτή έχει εξελιχθεί, με τα πρωτοπρόσωπα παιχνίδια ρόλων και τους ιστότοπους κοινωνικής δικτύωσης) ως χώρους αυτοέκφρασης και όχι λήθης του εαυτού· βλέπε, για παράδειγμα, Tom Boellstorff, *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human* (Πρίνστον: Princeton University Press, 2008), 27. Σύμφωνα με τη θεωρία των ενορμήσεων που διατυπώθηκε στα προηγούμενα κεφάλαια, η εναλλακτική λύση είναι ψευδής: οι φαντασιακές ταυτίσεις αναμφίβολα καθιστούν δυνατές ανεξερεύνητες μορφές αυτοπροσδιορισμού, καθώς και συμβάλλουν σε αυτό που γινόμαστε στον βαθμό που αποτυγχάνουν αλλά αφήνουν πίσω τους ένα υπόλειμμα ως εσωτερικεύσεις, αλλά αποτελούν επίσης, όπως υποστήριξα στο κεφάλαιο 2, το πρωταρχικό μέσο διαφυγής από τον εαυτό μας. Για τον Λέβαλντ, το απελπισμένο παιδί στρέφεται στη φαντασίωση ότι είναι απευθείας το άλλο μισό στον

τικότητα, βέβαια, δεν ξεφεύγει κανείς από τίποτα όταν προσωρινά «χάνει τον εαυτό του»: δεδομένης της «αυξανόμενης συμφωνίας» μεταξύ της φαντασίωσης που παράγει η βιομηχανία της κουλτούρας και της πραγματικότητας της καθημερινής ζωής, οι καταναλωτές δεν ξεφεύγουν από τίποτε άλλο παρά μόνο από την επιθυμία πρωτίστως να ξεφύγουν.⁷¹ «Τα όνειρα δεν έχουν όνει-

αρχέγονο δεσμό –στην πρωταρχική φαντασίωση, πάνω στην οποία διαμορφώνονται όλες οι μεταγενέστερες φαντασιώσεις– ως έναν συγχυσμένο τρόπο αντιστροφής της διαδικασίας της εξατομικεύσης. Ενώ το συγκεκριμένο περιεχόμενο της φαντασίωσης έχει προφανώς μεγάλη σχέση με τη συγκρότηση και την έκφραση του εαυτού, η ίδια η πράξη της φαντασίωσης είναι δευτερεύουσα σε σχέση με την ενστικτική ανάγκη που τη γεννά, και είναι αυτή η ανάγκη που συνδέω εδώ με την «απώλεια του εαυτού». Έτσι, ενώ ο κινηματογράφος, ειδικότερα, έχει την εκπληκτική ικανότητα να μεταφέρει το κοινό σε παράξενες πραγματικότητες, μια ικανότητα που προσδίδει στη βιομηχανία της κουλτούρας τη φοβερή δύναμη να διαχειρίζεται τις φαντασιώσεις του κοινού, η ανάγκη για τις φαντασιώσεις που γεννά προέρχεται από μια ακατανίκητη επιθυμία να ξεπεράσουμε τον διαχωρισμό και έτσι να μην είμαστε πλέον ο εαυτός μας. Όσο γόνιμη και αν είναι μια «δεύτερη ζωή» ως μορφή αυτοέκφρασης, αποτελεί επίσης «μια διέξοδο για όσους έρχονται αντιμέτωποι με τους σοβαρούς περιορισμούς της εταιρικής ιδεολογίας, με τις καθοριστικές κοινωνικές δομές και με το ίδιο το φυσικό σώμα», κάτι που, και πάλι, δεν είναι από μόνο του ούτε αρνητικό ούτε θετικό φαινόμενο. Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women* (Ντάραμ: Duke University Press, 1996), 122.

71. Gunster, *Capitalizing on Culture*, 31. «Ο θεατής του κινηματογράφου... αντιλαμβάνεται τον δρόμο έξω από το σινεμά ως συνέχεια της ταινίας που μόλις άφησε» (Adorno και Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 99). Σύμφωνα με τον Τζακ Ζάιπς (Jack Zipes), «η αναπόφευκτη έκβαση των περισσότερων παραμυθιών των μαζικών μέσων είναι μια ευτυχής επανεπιβεβαίωση του συστήματος που τα παράγει». Jack Zipes, «The Instrumentalization of Fantasy: Fairy Tales and

ρο», όπως λέει ο Αντόρνο.⁷² Ταυτόχρονα, αυτή η συμφωνία δεν θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως οριστική: πράγματι, σε μεγάλο βαθμό ο λόγος για τον οποίο οι άνθρωποι καταπίνουν τόσο εύκολα τα προϊόντα της μαζικής κουλτούρας είναι η απόλυτη πλήξη και η εξάντλησή τους στην εργασία. Η βιομηχανία της κουλτούρας δεν μπορεί να κάνει πολλά για να καλύψει την πραγματικότητα. Η γλώσσα της απόδρασης είναι επομένως απόλυτα εύστοχη εδώ: στην πράξη του «να χάσεις τον εαυτό σου» υπάρχει μια πραγματική λαχτάρα για «απόδραση από την πλήξη της μηχανοποιημένης εργασίας», ακόμη και αν αυτό που επιτυγχάνεται είναι μόνο μια μορφή προσωρινής ανακούφισης που υπονομεύει τη δυνατότητα πραγματικής απόδρασης.⁷³

Ενώ οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ θα μπορούσαν να με παρακολουθήσουν μέχρι αυτό το σημείο, ενδεχομένως να προβληματίζονταν από την ιδέα ότι η μορφή άμεσης ικανοποίησης που βρίσκεται σε αυτό το «χάσιμο του εαυτού» είναι πράγματι ικανοποίηση, αν και για δύο συναφείς λόγους που πρέπει να παραμείνουν χώρια, καθώς

the Mass Media», στο *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, επιμ. Kathleen Woodward (Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul, 1980), 101.

72. Adorno, *Minima Moralia*, 202.

73. Theodor Adorno, «On Popular Music», στο Hullo-Kentor, *Current of Music*, 309. Σύμφωνα με τα λεγόμενα του Γκάνστερ, υπάρχει μια ανταλλαγή «ανεκπλήρωτης λαχτάρας για τις ηδονές της άμεσης ικανοποίησης» (Gunster, *Capitalizing on Culture*, 33). Η επιλογή των ψυχοφαρμάκων έναντι της ψυχοθεραπείας για τη θεραπεία, λόγου χάρη, του άγχους είναι ενδεικτική εδώ: κάποιος ανακουφίζεται πράγματι από έναν συγκεκριμένο ψυχικό πόνο, αλλά μόνο με τίμημα τη μη επεξεργασία της πηγής αυτού του πόνου και επομένως την απώλεια της δυνατότητας διαρκούς (μη φαρμακευτικής) ανακούφισης από αυτόν.

οδηγούν σε πολύ διαφορετικές συνέπειες. Ο πρώτος είναι ότι αυτό που βιώνεται από το υποκείμενο ως άμεσο κάθε άλλο παρά άμεσο είναι: το ρυθμικό κούνημα του κεφαλιού σε ένα ποπ τραγούδι συγκαλύπτει την ομογενοποιητική διαδικασία που το παρήγαγε. Σε αυτή την επικαιροποιημένη θέση περιφetiχισμού του εμπορεύματος, δεν αμφισβητείται η *εμπειρία* της ικανοποίησης του υποκειμένου, αλλά απλώς το γεγονός ότι αυτή η εμπειρία στερείται μεσολαβητικών προϋποθέσεων. Αλλά ο Αντόρνο, ειδικότερα, προχωράει πολύ παραπέρα: οι εμπειρίες μας όχι μόνο είναι μεσολαβημένες, αλλά στην πραγματικότητα δεν είναι καθόλου αυτό που νομίζουμε ότι είναι. Ο θαμώνας της συναυλίας δεν αποκομίζει, κατά την άποψή του, καμία ανεξάρτητη απόλαυση από τη μουσική ή την ατμόσφαιρα, αλλά μάλλον «λατρεύει απλώς τα χρήματα που ο ίδιος πλήρωσε για το εισιτήριο».⁷⁴ Αυτό συμβαίνει επειδή, όπως το θέτει ωμά ο Γκάνστερ, η ανταλλακτική αξία έχει αντικαταστήσει πλήρως την αξία χρήσης· ή, με τα λόγια του Αντόρνο, «όσο πιο αδυσώπητα η αρχή της ανταλλακτικής αξίας καταστρέφει τις αξίες χρήσης για τα ανθρώπινα όντα, τόσο πιο βαθιά η ανταλλακτική αξία μεταμφιέζεται σε αντικείμενο απόλαυσης».⁷⁵

Ωστόσο, θα μπορούσαμε να παραδεχτούμε μια πλήρη απορρόφηση της αξίας χρήσης από την ανταλλακτική αξία, χωρίς να χρειαστεί να ισχυριστούμε, όπως ο Γκάνστερ, ότι η μαζική κουλτούρα «αποτυγχάνει να κάνει αυτό που υπόσχεται, [δηλ. ότι] οι παραισθησιογόνες απολαύσεις είναι ψευδείς φορείς ικανοποίησης» και, συνεπώς, ότι η «ταινία blockbuster» και το «CD με την τελευταία επιτυχία» «σπάνια

74. Theodor Adorno, *The Culture Industry*, 38.

75. Gunster, *Capitalizing on Culture*, 59· Adorno, *The Culture Industry*, 39.

ικανοποιούν αν όχι ποτέ».⁷⁶ Το ψυχαναλυτικό πλαίσιο που χρησιμοποιεί ο Αντόρνο αντιστέκεται στην έννοια της ψευδούς ικανοποίησης, όπως την εννοεί εδώ ο Γκάνστερ (ομολογουμένως, όπως την εννοεί συχνά ο ίδιος ο Αντόρνο): δεν παραμένει ικανοποίηση η παραισθησιογόνος ικανοποίηση; Από ψυχαναλυτική άποψη, μια μορφή ικανοποίησης που συγκαλύπτει την ίδια της τη μεσολάβηση, και μάλιστα που μειώνει τη δυνατότητα επίτευξης μιας βαθύτερης και πιο διαρκούς ικανοποίησης, παραμένει ικανοποίηση· το να αρνείται κανείς ότι η βιομηχανία της κουλτούρας «κάνει αυτό που υπόσχεται» σημαίνει τόσο ότι έχει μια υπερβολικά στενή αντίληψη για το τι είναι «αυτό που υπόσχεται» όσο και ότι κατατροπώνει τον αντίπαλό του στη φαντασία και όχι στην πραγματικότητα.

Για τον λόγο αυτό θεωρώ παραπλανητικό, αν και όχι λάθος καθεαυτό, να λέμε ότι η βιομηχανία της κουλτούρας παρέχει «υποκατάστατη ικανοποίηση» ή ότι ικανοποιεί «ψευδείς ανάγκες». Όταν επικαλούνται αυτές τις φράσεις, οι στοχαστές της Σχολής της Φρανκφούρτης δίνουν γενικά έμφαση στην παροδικότητα της ικανοποίησης και στη χρήση αυτής της ικανοποίησης για την ανακούφιση από την αλλοτριωμένη εργασία.⁷⁷ Με άλλα λόγια, η ευκαιρία να «χάσει κανείς τον εαυτό του» είναι τελικά μόνο προσωρινή ανακούφιση από την

76. Gunster, *Capitalizing on Culture*, 60-61.

77. Όπως υποστηρίζει ο Ντάγκλας Κέλνερ (Douglas Kellner), η Σχολή της Φρανκφούρτης εννοούσε με τον όρο «ψευδείς ανάγκες» τις ανάγκες εκείνες των οποίων «η ικανοποίηση παρέχει στιγμιαία ευχαρίστηση [και οι οποίες] διαιωνίζουν ένα σύστημα του οποίου η συνέχιση εμποδίζει την εκπλήρωση των ατομικών και κοινωνικών αναγκών και δυνατοτήτων». Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (Μπέρκλεϊ: University of California Press, 1984), 244.

ακαμψία του Εγώ, μια γεμάτη άγχος οπισθοχώρηση στην «ευδαιμονία και τον πόνο του να ζει κανείς από το Αυτό» σε έναν κόσμο που κατά τα άλλα ορίζεται από τον «πνευματικό θάνατο διά του παγώματος»· εντέλει «η ακαμψία δεν διαλύεται αλλά σκληραίνει ακόμη περισσότερο».⁷⁸ Αυτός ο ισχυρισμός ότι η ικανοποίηση εδώ είναι παροδική και υποκειμενοποιητική είναι αρκετά διαφορετικός, ωστόσο, από τον ισχυρισμό ότι είναι ψευδής, ότι δεν «κάνει αυτό που υπόσχεται». Πράγματι, ο δεύτερος ισχυρισμός θέτει σε κίνδυνο το έδαφος της κριτικής που θέτει ο πρώτος: η απόρριψη της ιδέας ότι η βιομηχανία της κουλτούρας παρέχει πραγματική ικανοποίηση σημαίνει ότι η υποταγή στον ύστερο καπιταλισμό δεν είναι καταδικαστέα αλλά ακατανόητη.⁷⁹

Δεδομένου ότι η προσέγγισή μου εμπεριέχει μια άτυπη κατανόηση της ενόρμησης του θανάτου – η οποία, κατά την άποψή μου, δεν είναι ούτε επιθετική ούτε παθολογική ενόρμηση – καθώς και της βιομηχανίας της κουλτούρας – μιας βιομηχανίας της οποίας η αποτελεσματικότητα έγκειται στην ικανοποίηση πραγματικών ψυχι-

78. Theodor Adorno, *Critical Models*, 55. Ο Αντόρνο αναφέρει περιεκτικά ότι το είδος της ευτυχίας που επιτυγχάνεται εδώ «είναι σε σχέση με την πραγματική ευτυχία ό,τι η ανεργία σε σχέση με την κατάργηση της εργασίας» (Adorno, «Notizen zur neuen Anthropologie», 459).

79. Ο ίδιος ο Αντόρνο είχε ιδιαίτερη συναίσθηση του γεγονότος ότι η «απόδραση» που παρέχει η βιομηχανία της κουλτούρας απέχει πολύ από το να είναι απλώς μια «υποκατάστατη ικανοποίηση»: σύμφωνα με τα δικά του λόγια, «οι άνθρωποι δεν έφτουν απλώς, όπως λέγεται, θύματα της απάτης· αν αυτή τους εγγυάται έστω και την πιο φευγαλέα ικανοποίηση, επιθυμούν μια εξαπάτηση που είναι ωστόσο διαφανής στους ίδιους... Χωρίς να το παραδέχονται, διαισθάνονται ότι η ζωή τους θα ήταν εντελώς ανυπόφορη μόλις πάψουν να γαντζώνονται σε ικανοποιήσεις που όμως δεν είναι τίποτα απολύτως» (Adorno, *Culture Industry*, 103).

κών αναγκών-, θέλω να είμαι ξεκάθαρος ως προς τη βασική μου θέση σε αυτή την ενότητα, η οποία έχει δύο άξονες: Πρώτον, ότι είναι το καθοριστικό έργο της βιομηχανίας της κουλτούρας να ικανοποιεί την πρωταρχική μας ενόρμηση να μην είμαστε ο εαυτός μας και, δεύτερον, ότι τα ιστορικά συγκροτημένα άτομα που έχουν «σκληρυνθεί» από τον οικονομικό ορθολογισμό και την μη ικανοποιητική εργασία επιθυμούν ιδιαίτερα τις απολαύσεις της, και είναι πρόθυμα να τις δεχτούν ακόμη και όταν ομολογούν στον εαυτό τους ότι χειραγωγούνται, επειδή αναζητούν απεγνωσμένα ανακούφιση από την ασφυκτική ακαμψία του ίδιου τους του Εγώ.⁸⁰ Έτσι, αν «η βιομηχανία της κουλτούρας αντιμετωπίζεται πιο σοβαρά απ' ό,τι θα ήθελε η ίδια να αντιμετωπίζεται», αυτό συμβαίνει επειδή ικανοποιεί μια ανάγκη που χειραγωγείται υπό τις σύγχρονες κοινωνικές συνθήκες⁸¹ – ή, πάλι, επειδή «απαντά στο ψυχοδυναμικό ερώτημα σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο είναι σε θέση να αντέχει έναντι μιας ορθολογικότητας που η ίδια έχει γίνει ανορθολογική».⁸²

Μέχρι στιγμής έχω συζητήσει μόνο το είδος της ικανοποίησης των ορμών που κατέστη δυνατή από την κινούμενη ηχητική εικόνα – την «εμπροσθοφυλακή» της βιομηχανίας της κουλτούρας, σύμφωνα με τον

80. Adorno και Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 136.

81. «Το ίδιο το γεγονός ότι οι άνθρωποι υφίστανται καθολική χειραγώγηση χρησιμοποιείται για χειραγώγηση. Τα πλέον ειλικρινή συναισθήματα των ανθρώπων διαστρεβλώνονται και ικανοποιούνται δια της απάτης». Theodor W. Adorno, «Democratic Leadership and Mass Manipulation», στο *Gesammelte Schriften*, 20 τόμοι (Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1997), 20.1:284.

82. Adorno και Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, xix· Adorno, «Theory of Pseudo-Culture», 27.

Αντόρνο.⁸³ Δεν θα ήταν παράδοξο, ωστόσο, να δούμε αυτό το φαινόμενο της «απώλειας του εαυτού» σε όλα τα διαφορετικά ψυχαγωγικά μέσα των Οδυσσεϊκών φαντασιώσεων,⁸⁴ τα οποία εκτείνονται από το «ιαματικό λουτρό» της «διασκέδασης» και την «ελαφρά τέχνη» της ψυχαγωγίας μέχρι την «ευδαιμονία που προκαλούν τα ναρκωτικά»: τα ταξίδια σε εξωτικές χώρες για να χαθεί κανείς στον ντόπιο πολιτισμό, η παρακολούθηση ροκ συναυλιών και η έξοδος σε κλαμπ για να χαθεί κανείς στη μουσική, το ποτό και το κάπνισμα διαφόρων ειδών για να χαθεί κανείς στη μέθη, ο αθλητισμός για να χαθεί κανείς στο παιχνίδι ή τα «extreme sport» για να χαθεί κανείς στην έξαψη.⁸⁵ Θα έλεγα μάλιστα ότι δραστηριότητες που ήταν αδιανόητες στην εποχή των Αντόρνο και Χορκχάιμερ μπορούν να αποκτήσουν

83. Adorno, *Critical Models*, 55

84. Ως απάντηση στην ανησυχία σχετικά με την αρνητική χροιά αυτής της φράσης, μπορώ μόνο να πω ότι ελπίζω να έχω επιτύχει επαρκώς στα τρία πρώτα κεφάλαια να πείσω τον αναγνώστη ότι η ροπή προς την κατάρριψη των ορίων μεταξύ εαυτού/άλλου που χαρακτηρίζει την ενόρμηση του θανάτου δεν έχει από μόνη της αρνητικό πρόσημο και είναι στην πραγματικότητα ένα θετικό φαινόμενο στον βαθμό που αποτελεί αναπόσπαστο μέρος ενός επαρκώς «φροντιστικού περιβάλλοντος». Κατά την άποψη αυτή, η «απώλεια του εαυτού» δεν αποτελεί αποφυγή κάποιας αυθεντικής ενότητας με τον εαυτό μας· αντίθετα, είναι η εκδήλωση μιας πρωταρχικής ψυχικής ανάγκης.

85. Adorno και Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 112, 107, 49. Θα μπορούσε να διατυπωθεί ένα καλό επιχείρημα ότι η ίδια η ψυχανάλυση αποδείχτηκε ένας ακόμη κλάδος της βιομηχανίας της κουλτούρας (ψυχανάλυση για να «χαθεί κανείς» μέσα στα «αρχαϊκά βάθη» του ψυχισμού...), αν και δεν θα έφτανε τόσο μακριά ώστε να βαφτίσω την ψυχανάλυση πνεύμα του ύστερου καπιταλισμού. Βλ. Eli Zaretsky, «Psychoanalysis and the Spirit of Capitalism», *Constellations* 15, αρ. 3 (2008): 366-81.

νόημα με αυτόν τον τρόπο: Η περιήγηση στο διαδίκτυο για να χάσει κανείς τον εαυτό του σε μια «ροή» τύπου ελεύθερου συνειρμού ή η περιήγηση στο διαδίκτυο παρακολουθώντας ταυτόχρονα τηλεόραση, ώστε να διατηρήσει κανείς τα μέγιστα επίπεδα απουσίας από τον εαυτό. Κάποιος θα μπορούσε να αντιτείνει ότι η βιομηχανία της κουλτούρας είναι μόνο μια χαλαρή διαμόρφωση μιντιακών μηχανισμών και ότι είναι λάθος να της αποδίδουμε μια ενιαία λειτουργία. Ένας από τους στόχους μου, ωστόσο, με την αναδρομή στην ενότητα του Οδυσσέα από τη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* ήταν να καταδείξω ότι, για τους Αντόρνο και Χορκχάιμ, η βιομηχανία της κουλτούρας δεν είναι απλώς ένας ακόμη νέος χαρακτήρας στο εκτυλισσόμενο δράμα του Διαφωτισμού, αλλά αντίθετα αποτελεί ένα ιδιαίτερο είδος διαλεκτικής λύσης που επιτρέπει την υπέρβαση ενός αδιεξόδου για την πρόοδό του. Ορίζεται έτσι στο έργο τους όχι από τις διάφορες εξελισσόμενες μορφές που την απαρτίζουν, αλλά κυρίως από τη λειτουργία που εξυπηρετεί.

Ζώντας ευθεία μπροστά ή Η ύπαρξη του «ούτως-και-όχι-άλλως-είναι»

Δεν έχω, ωστόσο, ακόμη συσχετίσει πώς αυτή η λειτουργία της παροχής διεξόδων για να «χάσει κανείς τον εαυτό του» συνδέεται με αυτό που η Σχολή της Φρανκφούρτης είχε τόσο μεγάλη εμμονή: δηλαδή την κανονικοποίηση, τη συμμόρφωση και την τυποποίηση. Νωρίτερα αμφισβήτησα την ακρίβεια του όρου «αδυναμία του Εγώ» του Αντόρνο, ο οποίος κυκλοφορούσε ήδη πριν από την οικειοποίησή του από τη μεριά του. Σε ένα σύντομο άρθρο του 1938, για παράδειγμα, ο Ότο Φένιχελ (Otto Fenichel) ορίζει το «αδύναμο Εγώ» ως ένα Εγώ που είναι πολύ αμυντικό και αγχωμένο για να ανε-

χθεί την ένταση και επομένως, για τον λόγο αυτό, ανίκανο για ανάλυση.⁸⁶ Αν αυτό ακριβώς εννοείται με τον όρο, προτιμώ τον όρο «ακαμψία του Εγώ», τόσο περιγραφικά όσο και αισθητικά, για την έμμεση επιβεβαίωση που δίνει στην ανοιχτότητα και τη δεκτικότητα έναντι της «ισχύος».⁸⁷ Αλλά ο Αντόρνο είχε ένα εντελώς διαφορετικό φαινόμενο κατά νου: ένα αδύναμο Εγώ, γι' αυτόν, ήταν ένα Εγώ που είχε ενδώσει στον «πάντα παρόντα πειρασμό της παλινδρόμησης σε μια κατάσταση όπου οι βασικές επιθυμίες για λιβιδινική ικανοποίηση – που ποτέ δεν εξελίφονται, μόνο πειθαρχούν – παίρνουν και πάλι τον έλεγχο», ακρωτηριάζοντας έτσι το Εγώ και την ικανότητά του για κρίση και έλεγχο της πραγματικότητας.⁸⁸ Με την πρώτη ματιά, κάτι δεν πάει καλά εδώ: αν τα Εγώ έχουν πράγματι αποδυναμωθεί με αυτόν τον τρόπο, τότε τα υποκείμενα στον ύστερο καπιταλισμό δεν θα ήταν οι βάνουσα αποτελεσματικοί εκτελεστές του εργαλειακού Λόγου που είναι.⁸⁹

Πράγματι, το πρόβλημα δεν είναι ότι τα υποκείμενα έχουν απομακρυνθεί από την πραγματικότητα ή ότι είναι ανίκανα να κρίνουν, να αποφασίζουν και να υπολογί-

86. Otto Fenichel, «Ego Strength and Ego Weakness», στο *The Collected Papers of Otto Fenichel* (Νέα Υόρκη: Norton, 1954).

87. Θα ήταν λανθασμένο, για παράδειγμα, να πούμε ότι ένα υπερβολικά στρατιωτικοποιημένο έθνος είναι «αδύναμο» – αν και σίγουρα θα μπορούσε κανείς να αναγάγει αυτή τη στρατιωτικοποίηση σε ανησυχίες για την ασφάλεια που προέρχονται από μια εσωτερική «αδυναμία», το ίδιο το έθνος εξακολουθεί να είναι ισχυρό, και μάλιστα υπερβολικά ισχυρό.

88. Gunster, *Capitalizing on Culture*, 53.

89. «Η τεχνολογία καθιστά τις χειρονομίες ακριβείς και βίαιες, και μαζί με αυτές τους ανθρώπους. Αποβάλλει από τις κινήσεις κάθε δισταγμό, σκέψη, ευγένεια» (Adorno, *Minima Moralia*, 40).

ζουν,⁹⁰ αλλά ότι η πραγματικότητα έχει γίνει στατική, αυστηρά «μονόδρομη» και ότι οι κρίσεις και οι αποφάσεις του υποκειμένου δεν κρίνονται και δεν αξιολογούνται, αλλά μόνο εφαρμόζονται. Δεν είναι λοιπόν ότι η κοινωνία «παράγει ψευδαισθήσεις και στρεβλώσεις, παρουσιάζοντας μια πρόσοψη που είναι ενεργά παραπλανητική», αλλά μάλλον ότι παράγει μια αξιοσημείωτα πεισματική προσκόλληση στην υφιστάμενη κατάσταση πραγμάτων.⁹¹ Στο κείμενο «Σημειώσεις για μια νέα ανθρωπολογία», ο Αντόρνο χαρακτηρίζει τον «νέο ανθρωπολογικό τύπο»⁹² που αναδύεται στον ύστερο καπιταλισμό ως «Vor-Sich-Hinleben», ή «ζώντας ευθεία μπροστά».⁹³ Η έκφραση σχετίζεται με τη φράση *vor sich hinschauen*, ή «κοιτάζοντας ευθεία μπροστά» χωρίς να κοιτάζει κανείς γύρω του για να προσανατολιστεί στο περιβάλλον του. Αυτή η ιδιότητα του να ζει

90. «Βλέπουν τον κόσμο όπως είναι, αλλά πληρώνουν το τίμημα ότι δεν μπορούν πλέον να τον δουν όπως θα μπορούσε να είναι» (Adorno, «The Problem of a New Type of Human Being», 466).

91. Raymond Geuss, *Outside Ethics* (Πρίνστον: Princeton University Press, 2005), 113. Είναι αυτή η σύλληψη της κοινωνίας ως αναγκαστικά παράγουσας ψεμάτων που ο Αντόρνο ισχυρίζεται ότι «έχει μια ύποπτη τάση να γίνει η ίδια ιδεολογία» (Adorno, *Minima Moralia*, 43).

92. Η σχέση μεταξύ αυτού του νέου ανθρωπολογικού τύπου και αυτού που ο Λακάν αποκαλεί «υποκείμενο της επιστήμης», το υποκείμενο που διαδέχεται το «αλλοτριωμένο» υποκείμενο στην εποχή της προληπτικής κανονικοποίησης μετά την «αποκαθήλωση των πατρικών εικόνων», χρήζει περαιτέρω διερεύνησης. Elizabeth Roudinesco, *Jacques Lacan & Co: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*, μτφρ. Jeffrey Mehlman (Σικάγο: University of Chicago Press, 1990), 485.

93. Adorno, «Notizen zur neuen Anthropologie», 468. Ευχαριστώ τη Lisa Cerami που με βοήθησε να κατανοήσω τις περίπλοκες πτυχές αυτής της φράσης.

κανείς ευθεία μπροστά, μας λέει ο Αντόρνο, εμποδώνεται από μικρή ηλικία στα παιδιά, τα οποία εκπαιδεύονται «αδιάκοπα να ακολουθούν στόχους, να ζουν πεισματικά γι' αυτούς, με τα μάτια τους να καταναλώνονται από το κέρδος που προσπαθεί κανείς πάντα να αρπάξει, χωρίς να κοιτάζει δεξιά ή αριστερά».⁹⁴ Με το να εκπαιδεύεται να στοχεύει ευθεία μπροστά χωρίς να κοιτάζει γύρω του, το υποκείμενο περιορίζεται στο έργο της εφαρμογής προκαθορισμένων προτύπων κρίσης.

Κάποιος θα μπορούσε σίγουρα να το περιγράψει αυτό ως πρόβλημα «αδυναμίας του Εγώ», ωστόσο η προσέγγιση δεν είναι ακριβής: δεν είναι ότι το Εγώ δεν κρίνει για τον εαυτό του –το κάνει, και μάλιστα αρκετά αποτελεσματικά– αλλά μάλλον ότι δεν έχει την ικανότητα να αξιολογεί αναστοχαστικά τις δικές του κρίσεις. Για τον λόγο αυτό, έχει πολύ περισσότερο νόημα να περιγράψουμε αυτή την απώλεια ως αδυναμία του Υπερεγώ (έχοντας και πάλι κατά νου ότι το Υπερεγώ δεν νοείται εδώ ως μετουσίωση του πατέρα):⁹⁵ το Υπερεγώ αδυνατεί να παράσχει στο Εγώ την ένταση ενός πραγματικού αντιπάλου, μοιάζοντας πολύ περισσότερο με έναν εμψυχωτή προπονητή, ο οποίος απλώς επιπλήττει το Εγώ επειδή δεν ανταποκρίνεται στους προκαθορισμένους κανόνες.⁹⁶ Το Υπερεγώ βλέπει έτσι τη λει-

94. Ο.π., 471.

95. Ο Αντόρνο επικροτεί την ιδέα του Simmel ότι η ανωριμότητα του Εγώ πηγάζει από την αδυναμία του Υπερεγώ, στο Adorno, *Critical Models*, 386· βλ. επίσης Ernst Simmel, «Anti-Semitism and Mass Psychopathology», στο *Anti-Semitism: A Social Disease*, επιμ. Ernst Simmel (Νέα Υόρκη: International Universities Press, 1946), 49.

96. Χωρίς αμφιβολία, ο Αντόρνο θα ήταν αρχικά εχθρικός απέναντι στην κίνηση που κάνω εδώ: ακολουθώντας τον Φρόντ, δεν έβλεπε στο Υπερεγώ τίποτε άλλο παρά «τυφλά, ασυνείδη-

τουργία του να *απλοποιείται*: υπάρχει αναστοχασμός του εαυτού, μια κρίση του Εγώ από το Υπερεγώ που παράγει μια ορισμένη ένταση, αλλά το Υπερεγώ δεν διαθέτει καμία δική του πραγματική δύναμη, καμία ικανότητα για «κρίση έξω από νόρμες».⁹⁷ Στη θέση ενός δύσκολου διαλόγου μεταξύ δύο επίμονων φορέων, υπάρχουν προκαθορισμένα πρότυπα κρίσης· η μόνη τους επικοινωνία αφορά την αποτυχία ή την επιτυχία του Εγώ να ανταποκριθεί σε αυτά τα πρότυπα (πρότυπα που, όπως όλοι οι αναλυτές γνωρίζουν, συνήθως επιβάλλονται με αρκετή σκληρότητα).

Ο Τζόνθαν Ληρ (Jonathan Lear) προσεγγίζει τη διαφορά στους τύπους του Υπερεγώ που προσπαθώ να διατυπώσω στη διάκριση που κάνει ανάμεσα σε δύο είδη αναστοχασμού, το ένα «που κρατάει τα προσχήματα» και το άλλο «που υπερβαίνει

τα εσωτερικευμένο κοινωνικό καταναγκασμό» και στηλίτευε την προσπάθεια διάκρισης μεταξύ καλών και κακών μορφών του Υπερεγώ (Adorno, *Negative Dialectics*, 272· βλ. επίσης Adorno, «Sociology and Psychology, Part II», 82). Αυτό που ο Αντόρνο στηλιτεύει σε αυτή τη διάκριση είναι η προσπάθεια να διαχωριστούν οι καλές μορφές κοινωνικού καταναγκασμού από τις κακές.

Αυτό που κάνω σε αυτό το κεφάλαιο και στο επόμενο, αντίθετα, είναι να διαχωρίσω το τμήμα του Υπερεγώ που εξυπηρετεί τον κοινωνικό εξαναγκασμό από το τμήμα που αντιστέκεται σε αυτόν. Γενικότερα, ωστόσο, θεωρώ ότι το μοντέλο «ενσωμάτωσης» της θεραπευτικής επιτυχίας (όπου το Εγώ απαλλάσσεται από το Υπερεγώ) στο οποίο στηρίζεται ο Αντόρνο για να εξαπολύσει αυτή την κριτική στους ρεβιζιονιστές ψυχαναλυτές δεν ταιριάζει πολύ καλά με το γενικό του σχέδιο. Αν δεχτούμε, όπως ο ίδιος, ότι ο «έλεγχος της πραγματικότητας» του Εγώ δεν είναι μια κοινωνικά ουδέτερη λειτουργία, το κάλεσμα να «ισοπεδωθεί» το όργανο που ασκεί κριτική στο Εγώ θα έπρεπε να φαίνεται αρκετά τρομακτικό.

97. Adorno, *Minima Moralia*, 207.

τα προσχήματα».⁹⁸ Το πρώτο, το οποίο συνδέει με την τυπική λειτουργία του Υπερεγώ, μας κρατά «στον ίδιο δρόμο όσον αφορά τις απαιτήσεις της ηθικής και του πολιτισμού».⁹⁹ Το δεύτερο, το οποίο αποκαλεί «ειρωνικό» αναστοχασμό, δεν αφορά την αποτυχία να ανταποκριθούμε στα ιδανικά, αλλά την αμφισβήτηση του «αν υπάρχει πια ένα ιδανικό στο οποίο να ανταποκριθούμε ή να αποτύχουμε να ανταποκριθούμε».¹⁰⁰ Το πρώτο είναι ένα σημάδι ότι ο πολιτισμός «έχει σταθεροποιηθεί» μέσα μας· το δεύτερο ότι «ο ίδιος ο πολιτισμός έχει γίνει ασταθής».¹⁰¹ Θέλω να υποστηρίξω ότι αυτή η πρώτη αναστοχαστική ικανότητα αντιστοιχεί περίπου σε εκείνη του εξασθενημένου Υπερεγώ που καθοδηγεί το υποκείμενο «ευθεία μπροστά» και η δεύτερη στον κριτικό αναστοχασμό ενός ισχυρού Υπερεγώ.¹⁰² Όπως το Υπερεγώ που «κρίνει

98. Αντιστοιχεί περίπου σε αυτό που ο Αντόρνο αποκαλούσε «αντανακλαστική» σκέψη και πραγματική αναστοχαστικότητα. Seyla Benhabib, *Critique, Norm, Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1986), 209.

99. Jonathan Lear, *A Case for Irony* (Κέμπριτζ: Harvard University Press, 2011), 45

100. Jonathan Lear, «A Lost Conception of Irony», *berfrois*, 12 Ιανουαρίου 2012, <http://www.berfrois.com/2012/01/jonathan-lear-lost-conception-irony/>.

101. Ό.π. Ο Ληρ τονίζει ότι αυτή η κριτική απόσταση δεν αποτελεί «απογοήτευση από τα δεδομένα κοινωνικά προσχήματα» αλλά αντίθετα μια «αποφασισμένη αμφισβήτηση» (Lear, *A Case for Irony*, 38).

102. Ο ίδιος ο Ληρ αντιμετωπίζει με σκεπτικισμό την ιδέα ότι το Υπερεγώ θα μπορούσε να είναι ένα μέσο ειρωνικού αναστοχασμού: «ενώ το Εγώ μπορεί να θεωρηθεί φορέας τήρησης των προσχημάτων –που ρυθμίζει το πώς παρουσιάζομαστε στον κόσμο–, η ιδέα ότι το Υπερεγώ σε οποιαδήποτε από τις μορφές του θα μπορούσε να είναι φορέας υπέρβασης των προσχημάτων

χωρίς κρίση», ο αναστοχασμός που κρατάει τα προσχήματα διατηρεί το άτομο «σταθερά ενσωματωμένο» στην υφιστάμενη κατάσταση πραγμάτων.¹⁰³ Ο αναστοχασμός που υπερβαίνει τα προσχήματα, αντίθετα, «διαταράσσει τη ζωή μας με κάπως δυσάρεστο και ανοίκειο τρόπο» είναι, όπως υποστηρίζουν τόσο ο Κίρκεγκωρ όσο και ο Αντόρνο, μια μορφή «άπειρης αρνητικότητας».¹⁰⁴

Όπως έχει τεκμηριωθεί επαρκώς, η βιομηχανία της κουλτούρας είναι αμείλικτη στην παραγωγή και ενίσχυση προτύπων ομορφιάς, ευφυΐας, αρρενωπότητας, θηλυκότητας, των τυπικών χαρακτηριστικών αυτού που ο Ληρ αποκαλεί «προσχήματα» του Εγώ. Το γεγονός ότι βομβαρδιζόμαστε συνεχώς από αυτά τα πρότυπα είναι, ίσως, μια εξήγηση για την αποδοχή τους: η εμμονική επανάληψή τους είναι από μόνη της πραγματικά σαρωτική. Υποψιάζομαι, ωστόσο, ότι είμαστε προετοιμασμένοι να τα αποδεχτούμε με έναν πιο περίπλοκο τρόπο που έχει να κάνει με την ενεργειακή ισορροπία του ψυχισμού. Όπως ισχυρίστηκε στο κεφάλαιο 2, το Υπερεγώ –το όργανο που επιβάλλει τα ιδανικά και τους κανόνες, από το οποίο το Εγώ βλέπει και κρίνει τον εαυτό του– κληρονομεί από την ενόρμηση του θανάτου μια αποδιαφοροποιητική δύναμη και της δίνει σταθερή έκφραση. Το Υπερεγώ, εν ολίγοις, αποκτά τη δύναμή του από τη μετουσίωση της ενόρμησης του θανάτου.

θα αντιμετωπιζόταν από τον Φρόντ με σκεπτικισμό στα όρια του χλευασμού. Μακράν του να είναι φορέας υπέρβασης των προσχημάτων, το Υπερεγώ είναι προσηλωμένο στο να μας κρατά υπό έλεγχο» (ό.π., 45). Αντιμετώπισα αυτή την επιφύλαξη στα συμπεράσματα του κεφαλαίου 2.

103. Ό.π., 14.

104. Lear, «A Lost Conception of Irony» και *A Case for Irony*, 32.

Η πρότασή μου εδώ είναι ότι αυτό που συμβαίνει στη σύγχυση υποκειμένου και αντικειμένου που είναι χαρακτηριστικών ταυτίσεων που καθιστά δυνατές η βιομηχανία της κουλτούρας είναι μια *άμεση ικανοποίηση της ενόρμησης του θανάτου*, η οποία απορροφά την ενέργεια που κάποτε μετουσιωνόταν στο Υπερεγώ ρίχνοντας την ένταση της οιδιπόδειας σύγκρουσης. Έτσι, δεν πρόκειται απλώς για το γεγονός ότι η χορηγούμενη από τη βιομηχανία της κουλτούρας μορφή ανακούφισης είναι εφήμερη, αλλά επίσης ότι απομυζά τη δύναμη της αρχής (authority) που είναι υπεύθυνη για τον κριτικό αναστοχασμό του εαυτού.¹⁰⁵ Όπως το κεφάλαιο που δραστηριοποιείται τόσο με βάση τη ζήτηση όσο και με βάση την προσφορά εργασίας,¹⁰⁶ έτσι και η βιομηχανία της κουλτούρας επιτυγχάνει την αποτελεσματικότητά της λειτουργώντας και στις δύο πλευρές του Εγώ, παρέχοντας *ικανοποίηση στο Αυτό ως τρόπο μείωσης των δυνάμεων του Υπερεγώ*.¹⁰⁷ Στο επιχειρή-

105. Σε ένα από τα πιο μεστά αποφθέγματα τους, οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ υποστηρίζουν ότι «η βιομηχανία της κουλτούρας δεν μετουσιώνει, αλλά καταπιέζει» (Adorno και Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 111). Αν και αυτό δεν είναι απολύτως ανακριβές, θα ήταν ίσως πιο ακριβές να πούμε: «η βιομηχανία της κουλτούρας δεν μετουσιώνει. Διαχειρίζεται την ικανοποίηση ως μέσο ανάσχεσης της μετουσίωσης».

106. Marx, *Capital Volume One*, 792-93.

107. Μια από τις κύριες αντιρρήσεις στη θέση για το «τέλος της εσωτερικευσης» είναι ότι δεν μπορεί να εξηγήσει τις ρήξεις από την αυξανόμενη ομοιογένεια: με άλλα λόγια, τα καταφέρνει αρκετά καλά με τον μουντό κομορμισμο της δεκαετίας του '40 και του '50, αλλά δεν μπορεί να εξηγήσει την εμφάνιση της αντικουλτούρας κατά τη δεκαετία του '60. Σύμφωνα με τον Ντάγκλας Κέλνερ, η «θεωρητική οπτική του Αντόρνο δεν μπορεί να εξηγήσει επαρκώς τη γένεση και τη δημοτικότητα πολλών μορφών λαϊκής μουσικής, όπως τα μπλουζ, η τζαζ, το ροκ εν

μα της Τζέσικα Μπέντζαμιν ότι οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ μπέρδεψαν δύο επίπεδα ψυχικής λειτουργίας, μπορούμε έτσι να απαντήσουμε ότι η «ασυνέπιά» τους στο θέμα αυτό αντανακλά το γεγονός ότι τόσο οι σχέσεις Αυτού-Εγώ όσο και οι σχέσεις Εγώ-Υπερεγώ μετασχηματίζονται από την κρίση της εσωτερίκευσης. Αν η θεωρία τους λειτουργεί ακούσια σε δύο επίπεδα, είναι επειδή ο ψυχισμός μετασχηματίζεται διπλά.

Έχω εστιάσει μέχρι στιγμής στην αποδυνάμωση του Υπερεγώ ως πρόβλημα μειωμένης κριτικής δύναμης, αλλά είναι εξίσου πρόβλημα μειωμένης *κοινωνικότητας*: η ανάδυση του Υπερεγώ σηματοδοτεί την είσοδο του παιδιού στο σύμπαν των ενηλί-

ρολ, το πανκ και άλλες μορφές μουσικής που συνδέονται με εναντιωματικές υποκουλτούρες». Douglas Kellner, «Theodor W. Adorno and the Dialectics of Mass Culture», στο Gibson και Rubin, *Adorno: A Critical Reader*, 101. Πιστεύω ότι αυτή η νέα προβληματική του «να χάνεις τον εαυτό σου» και του «να ζεις ευθεία μπροστά» βοηθάει εδώ: η αποτυχία της βιομηχανίας της κουλτούρας που γνώριζαν και απεχθάνονταν οι εκπρόσωποι της κριτικής θεωρίας (η βιομηχανία της δεκαετίας του '40) ήταν ότι δεν παρείχε αρκετά κίνητρα για «να ζεις ευθεία μπροστά», ότι οι «άμεσες ικανοποιήσεις» της ήταν ανεπαρκείς ώστε να αντισταθμίσουν την απαιτούμενη συμμόρφωση. Η δεκαετία του '60 θα μπορούσε τότε να θεωρηθεί ότι ήρθε ως αρωγός της: διαμορφώνοντας πιο ισχυρούς τρόπους «απώλειας του εαυτού», είτε μέσω της πολιτικής «ένταξης» είτε μέσω του LSD, η «αντικουλτούρα» αποδείχτηκε μόνο μια προσωρινή δοκιμαστική λειτουργία· η «εκρηκτικότητα» της σύντομα θα αφομοιωνόταν για να εξυπηρετήσει την εμπορευματική παραγωγή. Θα ήθελα να πιστεύω ότι η ιστορία των «εναντιωματικών υποκουλτούρων» που αναφέρει ο Κέλνερ χρησιμεύει ως απόδειξη αυτού του σημείου και, γενικότερα, ότι αμβλύνει την μη κριτική παραδοχή ότι οφείλουμε πάντα να εστιάζουμε στις «αντιφάσεις, τις κρίσιμες ή συγκρουσιακές στιγμές ενός έργου ή τη δυνατότητα να παρέχει επίγνωση των κοινωνικών συνθηκών ή να προκαλεί μια κριτική αντίδραση» (ό.π., 101).

κων, τη στιγμή που γίνεται δυνατή η ταύτιση με τους άλλους όχι ως «άλλους» (αυτό που έχω ονομάσει προ-οιδιπόδεια μίμηση) αλλά μάλλον ως πραγματικούς άλλους (μετα-οιδιπόδεια μίμηση). Με άλλα λόγια, εξαιτίας του γεγονότος ότι «χάνουμε τον εαυτό μας» στις μεθοδεύσεις της βιομηχανίας της κουλτούρας, «δεν είναι πλέον δυνατό να χάσουμε τον εαυτό μας μέσα στους άλλους»· δηλαδή, η γενικευμένη δυνατότητα για πρωτογενή ταύτιση μειώνει τη δυνατότητα για δευτερογενή ταύτιση.¹⁰⁸ Λαμβάνοντας υπόψη όσα έχει πει ο Λέβαντ για τον χρονικό προσανατολισμό των δομικών οργάνων, η αδυναμία του Υπερεγώ είναι επίσης ένα πρόβλημα μειωμένης *χρονικότητας* και επομένως θα πρέπει να γίνει κατανοητή ως η ψυχική διάσταση αυτού που ο Ντέιβιντ Χάρβεϊ αποκαλεί «συμπύση του χωροχρόνου» στον ύστερο καπιταλισμό.¹⁰⁹ Με την εξασθένηση αυτού που αντιπροσωπεύει «το παρελθόν όπως το βλέπουμε από το μέλλον», η «κατηγορία του μέλλοντος» αντικαθίσταται σιγά σιγά από την «ιδέα ενός παρατεταμένου, αλλά διαχειρίσιμου και ελεγχόμενου, παρόντος».¹¹⁰

Εν κατακλείδι, το να λέμε ότι η βιομηχανία της κουλτούρας απλώς διαδίδει μηνύματα συμμόρφωσης σημαίνει ότι

108. Adorno και Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 116 (η υπογράμμιση δική μου). Και συνεχίζουν: «Κάποτε, οι θεατές των ταινιών έβλεπαν τον δικό τους γάμο σε αυτόν των άλλων. Τώρα οι ευτυχημένοι νεόνυμφοι στην οθόνη είναι δείγματα του ίδιου είδους με όλους τους θεατές» (ό.π., 116).

109. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, μέρος 3.

110. Loewald, *Papers on Psychoanalysis*, 49· Helga Nowotny, «From the Future to the Extended Present», στο *The Formulation of Time Preferences in a Multidisciplinary Perspective*, επιμ. Guy Kirsch, Peter Nijkamp και Klaus Zimmermann (Όλντερσποτ: Avebury, 1988), 27.

δεν αντιλαμβανόμαστε την πραγματική της δύναμη.¹¹¹ Τόσο τα αυξανόμενα συναισθήματα αποσύνδεσης όσο και η «ισοπέδωση» που θεωρητικοποίησε πρώτος ο Κίρκεγκωρ¹¹² πρέπει να γίνουν κατανοητά ως προερχόμενα από μια πιο πρωταρχική ψυχική ικανοποίηση. Οι επικριτές της βιομηχανίας του πολιτισμού έχουν γενικά επικεντρωθεί στις ομογενοποιητικές και αλλοτριωτικές επιδράσεις της, χωρίς να διερευνούν γιατί τσιμπάμε οικειοθελώς και, τις περισσότερες φορές, συνειδητά το δόλωμα. Αυτό που προσπάθησα να κάνω εδώ είναι να προχωρήσω τις μικρές νύξεις που κάνει ο Αντόρνο σχετικά με το ψυχικό κίνητρο της συμμόρφωσης.

Ένα υποκατάστατο του Υπερεγώ: Αντόρνο εναντίον Χορκχάιμερ

Φτάνουμε έτσι στο δύσκολο ερώτημα: από αυτή την «κατασκευή μιας διαμόρφωσης της πραγματικότητας», τι είδους «απαίτηση για την πραγματική αλλαγή της [της πραγ-

111. Είναι επομένως περιττό για τη βιομηχανία της κουλτούρας να προωθεί «μια αντι-ουτοπική, εγγενώς συντηρητική εικόνα της ανθρωπίνης φύσης» προκειμένου να μας πείσει ότι χρειάζονται ισχυρές κοινωνικές δυνάμεις για να περιορίσουν «τις υποβόσκουσες καταστροφικές δυνάμεις που βρίσκονται ακριβώς κάτω από τη συνείδηση» (Aronowitz, *False Promises*, 113). Η βιομηχανία της κουλτούρας λειτουργεί εξίσου καλά με μια ουτοπική εικόνα (βλ., για παράδειγμα, τη σειρά ταινιών *The Matrix*). Η δύναμή της δεν έγκειται στο περιεχόμενό της, φανερό ή συγκεκαλυμμένο, αλλά στο είδος της ταύτισης που καθιστά δυνατή, η οποία μπορεί να λάβει χώρα μέσα σε μια μεγάλη ποικιλία αφηγήσεων.

112. (σ.τ.μ.) (Wikipedia) Η «ισοπέδωση» είναι μια κοινωνική διαδικασία κατά την οποία η μοναδικότητα του ατόμου καθίσταται ανύπαρκτη με την απόδοση ίσης αξίας σε όλες τις πτυχές των ανθρώπινων προσπαθειών, χάνοντας έτσι όλες τις ιδιαιτερότητες και τις λεπτές πολυπλοκότητες της ανθρωπίνης ταυτότητας.

ματικότητας]» προκύπτει;¹¹³ Ο Χορκχάιμερ, από την πλευρά του, εναποθέτει την ελπίδα του σε «μικρές ομάδες αξιοθαύμαστων ανθρώπων» που κατάφεραν να ξεφύγουν από τη μοίρα της αδρανοποίησης από τη βιομηχανία της κουλτούρας, οι οποίοι εξακολουθούν να έχουν αρκετό μυαλό για να αντιληφθούν και να καταπολεμήσουν την ανορθολογικότητα της σύγχρονης ζωής.¹¹⁴ Αποκαλεί αυτούς τους λίγους προνομιούχους «αντιστεκόμενα άτομα».

Το αντιστεκόμενο άτομο θα αντισταχθεί σε κάθε πραγματιστική προσπάθεια συμφιλίωσης των απαιτήσεων της αλήθειας και της ανορθολογικότητας της ύπαρξης. Αντί να θυσιάσει την αλήθεια συμμορφούμενο με τα επικρατούντα πρότυπα, θα επιμείνει να εκφράζει στη ζωή του όση περισσότερη αλήθεια μπορεί, τόσο στη θεωρία όσο και στην πράξη. Η ζωή του θα είναι γεμάτη συγκρούσεις· πρέπει να είναι έτοιμο να διακινδυνεύσει την απόλυτη μοναξιά. Η ανορθολογική εχθρότητα που θα το ωθούσε να προβάλλει τις εσωτερικές του δυσκολίες στον κόσμο ξεπερνιέται από το πάθος να πραγματοποιήσει αυτό που ο πατέρας του αντιπροσώπευε στην παιδική του φαντασία, δηλαδή την αλήθεια. Αυτός ο τύπος νεολαίας –αν πρόκειται για τύπο– παίρνει στα σοβαρά αυτά που έχει διδαχθεί. Τουλάχιστον επιτυγχάνει τη διαδικασία της εσωτερικεύσης στον βαθμό που στρέφεται ενάντια στην εξωτερική εξουσία και στην τυφλή λατρεία της λεγόμενης πραγματικότητας. Δεν

113. Theodor W. Adorno, «The Actuality of Philosophy», μτφρ. Benjamin Snow, *Telos* 31 (Μάρτιος 1977): 129.

114. Jay, *Marxism and Totality*, 209.

διστάζει να αντιπαραθέσει σταθερά την αλήθεια στην πραγματικότητα, να αποκαλύψει την αντίθεση μεταξύ ιδανικών και πραγματικότητας. Η ίδια η κριτική του, θεωρητική και πρακτική, είναι μια αρνητική επαβεβαίωση της θετικής πίστης που είχε ως παιδί.¹¹⁵

Σε αντίθεση με τα «υποτακτικά» άτομα, τα αντιστεκόμενα άτομα δεν καταπιέζουν τον κόσμο της «παιδικής φαντασίας», ούτε μεταφέρουν την ανωριμότητα στην ενήλικη ζωή. Αντίθετα, *μετουσιώνουν* τις παιδικές τους επιθυμίες και καλλιεργούν τη «θετική πίστη» της παιδικής ηλικίας στη δευτερογενή διαδικασία. Ο Λέβαντ υπαινίσσεται τις επιπτώσεις της διαίρεσης και του κατακερματισμού του σύγχρονου κόσμου στην ψυχική υγεία, αλλά δεν προχωράει μέχρι το τέλος στο συμπέρασμα του Χορκχάιμερ: ότι η βιομηχανία της κουλτούρας ωθεί τους υγιείς σε μια απομονωμένη ανθυγιεινή κατάσταση και ότι, επομένως, τα «αντιστεκόμενα άτομα» πρέπει να αγωνίζονται αδιάκοπα εναντίον και να εκθέτουν την αναλήθεια των επικρατούντων προτύπων μέσα από έναν χώρο απόλυτης μοναξιάς.

Αυτή η αμφιλεγόμενη δικαιολόγηση της θέσης περί των «λίγων και εκλεκτών», στην οποία ο ίδιος ο Αντόρνο προσχώρησε κατά καιρούς, είναι, κατά τη γνώμη μου, μια από τις χειρότερες κληρονομίες που έχουμε λάβει από τη Σχολή της Φρανκφούρτης και

115. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, 112-13. Συγκρίνετε με τη λαχτάρα του εικοσάχρονου Χορκχάιμερ για μια διαφορετική ζωή: «Με τη δίψα μου για την αλήθεια θα ζήσω και θα αναζητήσω ό,τι επιθυμώ να μάθω· θα βοηθήσω τους κατατρεγμένους, θα ικανοποιήσω το μίσος μου ενάντια στην αδικία και θα κατατροπώσω τους φαρισαίους, αλλά πάνω απ' όλα θα αναζητήσω την αγάπη, την αγάπη και την κατανόηση» (παράτιθεται στο Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, 9).

μια ιδέα που θα έπρεπε να εγκαταλειφθεί με χαρά και αποφασιστικότητα. Παρόλο που δεν είναι, αυστηρά μιλώντας, ασύμβατη με την κριτική θεωρία,¹¹⁶ είναι αρκετά αξιοσημείωτο το γεγονός ότι κάποιος που ανέλαβε ο ίδιος να δώσει νόημα στη δυνατότητα της δικής του θεωρητικής δραστηριότητας, κατέληξε στο συμπέρασμα ότι οφείλεται σε «ένα απρόσμενο χτύπημα της τύχης» το γεγονός ότι ο ίδιος και μερικοί άλλοι που του μοιάζουν πολύ δεν είναι «αρκετά προσαρμοσμένοι στις επικρατούσες νόρμες»,¹¹⁷ και έτσι είναι σε θέση να κάνουν «την ηθική και, κατά κάποιο τρόπο, αντιπροσωπευτική προσπάθεια να πουν αυτό που οι περισσότεροι από αυτούς για τους οποίους το λένε δεν μπορούν να δουν ή, για να αποδώσουμε τα του Καίσαρος τω Καίσαρι, δεν θα επιτρέψουν στον εαυτό τους να δει».¹¹⁸ Ο Μαρξ και ο Ντυρκέμ θα μπορούσαν να είχαν κάνει την ίδια κίνηση, αλλά αντ' αυτού, όντας σωστοί εκπρόσωποι της κριτικής θεωρίας, απέδωσαν τη δυνατότητα του δικού τους έργου στο πλαίσιο της ιστορικής δυναμικής που αναλύεται στο έργο αυτό. Προς τιμήν του, ο Αντόρνο, όπως και ο Φρόντ, προσέφερε τα εφόδια για μια κριτική της δικής

116. Βλ. Martin Shuster, *Autonomy After Auschwitz: Adorno, German Idealism, and Modernity* (Σικάγο: University of Chicago Press, 2014), 134.

117. Δεν πιστεύω ότι υπάρχει λόγος να πιστεύουμε, όπως ο Φάμπιαν Φράιενχάγκεν (Fabian Freyenhagen), ότι «ενώ ο Αντόρνο φαινόταν να θεωρεί ότι τα κριτικά άτομα ακολουθούν περίπου το μοντέλο της δικής του ζωής, υπάρχει σαφώς περιθώριο επέκτασης του πεδίου αναφοράς πέρα από τους λευκούς άνδρες που προέρχονται από προνομιούχο περιβάλλον και έχουν μορφωθεί στη μοντερνιστική υψηλή κουλτούρα» (Freyenhagen, *Adorno's Practical Philosophy*, 179). Αντί να διευρύνω αυτή την τύχη σε άλλες πληθυσμιακές ομάδες, επιχειρώ εδώ να καταργήσω την τύχη εντελώς.

118. Adorno, *Negative Dialectics*, 41.

του θέσης. Σε ό,τι ακολουθεί, θα προσπαθήσω να τοποθετήσω την κριτική θεωρία μέσα στην αφήγηση της κρίσης της εσωτερικεύσης που μόλις περιέγραψα και με τον τρόπο αυτό να προσφέρω όχι απλώς «λόγους για το δικαίωμα στην κριτική» αλλά και την περιγραφή μιας δυνατότητας για αυτή την κριτική που είναι μοναδική για τα υποκείμενα του ύστερου καπιταλισμού.¹¹⁹

Ο Αντόρνο τόνιζε σε όλο του το έργο, και συχνά ενάντια στις δικές του θέσεις, ότι είναι μάλλον απατηλό να πιστεύει κανείς ότι μπορεί να ξεφύγει από το μακρύ χέρι της βιομηχανίας της κουλτούρας: κανείς δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι βλέπει μέσα από την ομίχλη του παρόντος, όπως και μια θεωρία δεν μπορεί να ισχυριστεί ότι είναι ελεύθερη από την αγορά.¹²⁰ Ενώ ο Χορκχάιμερ προσκολλάται στο ιδιαίτερο προνόμιο της ιδιότητας του μέλους της περιώνυμης ομάδας των «αξιοθαύμαστων ανθρώπων», ο Αντόρνο πήρε στα σοβαρά τη θέση τους στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* ότι «όλος ο κόσμος περνάει μέσα από το φίλτρο της βιομηχανίας της κουλτούρας».¹²¹ Όπως θα ήταν αδύνατο, για τον Καντ, να αποτινάξει κανείς τις κατηγορίες της διάνοιας, έτσι είναι αδύνατο, για τον Αντόρνο, να βγει κανείς σήμερα έξω από τη βιομηχανία της κουλτούρας. Έχει αναπλάσει τόσο τον κό-

119. Jürgen Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, μτφρ. Frederick G. Lawrence (Κέμπριτζ: MIT Press, 1983), 106. Ως εκ τούτου, θεωρώ τα ακόλουθα ως έναν τρόπο αντιμετώπισης του προβλήματος των «κανονιστικών θεμελίων» της κριτικής θεωρίας.

120. Adorno, *Negative Dialectics*, 4. «Επινοημένη... είναι η ψευδαισθηση ότι ο καθένας –και με αυτό εννοεί κανείς τον εαυτό του– μπορεί να εξαιρεθεί από την τάση για κοινωνικοποιημένη ψευδο-κουλτούρα» (Adorno, «Theory of Pseudo-Culture», 37).

121. Adorno και Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 99.

σμο όσο και τη συνείδηση (αν και όχι «ολοκληρωτικά»), όπως έχω υποστηρίξει), θέτοντας σε κίνδυνο την ίδια τη διαδικασία που γεννά την «αλήθεια» του αντιστεκόμενου ατόμου. Για να γίνω ακόμη πιο ακριβής, αν η διαδικασία της εσωτερικεύσης έχει τεθεί σε κίνδυνο στον ύστερο καπιταλισμό, είναι πιο πιθανό η «αλήθεια» του αντιστεκόμενου ατόμου να μην είναι προϊόν επιτυχημένης μετουσίωσης αλλά μάλλον το παντοδύναμο όνειρο του παλιδρομήσαντος ναρκισσιστή.¹²² Όταν «δεν υπάρχει καμιά δυνατότη-

122. Παρά το γεγονός ότι ήταν πρόθεσή του να εργαστεί από κοινού με τον Αντόρνο πάνω σε μια «ανοιχτή» εκδοχή της διαλεκτικής (την οποία ο τελευταίος τελικά έγραψε μόνος του), είναι σαφές ότι ο Χορκχάιμερ ποτέ δεν κατανόησε πλήρως ή δεν αποδέχτηκε την έμφαση του Αντόρνο στην άρνηση (βλ. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, 68). Έννοιες όπως ο Λόγος, η αλήθεια και το όλον ήταν γενικά λιγότερο προβληματικές για τον Χορκχάιμερ, ηθικές βάσεις σε έναν κατακερματισμένο κόσμο: «Η αρμονία και η ουσιαστική ύπαρξη, που η μεταφυσική λανθασμένα ορίζει ως αληθινή πραγματικότητα απέναντι στις αντιφάσεις του φαινομενικού κόσμου, δεν στερούνται νοήματος» (Horkheimer, *Critical Theory*, 178). Είναι λοιπόν πολύ δύσκολο να δει κανείς τον Χορκχάιμερ, ο οποίος προέκρινε σε μεγάλο βαθμό την ευθύγραμμη πορεία της κριτικής της ιδεολογίας, να ακολουθεί τον Αντόρνο στην τρύπα του λαγού. Ο Σάμιον Τζάρβις αφηγείται ένα περιστατικό κατά το οποίο ο Χορκχάιμερ, σε μια συζήτηση με τον Αντόρνο για τη δυνατότητα μιας υλιστικής διαλεκτικής, «οδηγήθηκε σε ένα εξοργισμένο ξέσπασμα: “Το μόνο που μπορούμε να κάνουμε λοιπόν είναι να λέμε απλώς ‘όχι’ σε όλα!”». (Jarvis, *Adorno*, 211). Θα μπορούσε κανείς να θεωρήσει ότι το ακόλουθο απόσπασμα από το *Minima Moralia*, που προφανώς γράφτηκε με στόχο τον Χέγκελ, ισχύει εξίσου και για τον Χορκχάιμερ:

Ακόμα και όταν η εκλεπτυσμένη αντίληψη νοείται με τη θεωρητικά αποδεκτή έννοια εκείνου που διευρύνει τους ορίζοντες, προσπερνά το μεμονωμένο φαινόμενο, εξετάζει την ολότητα, παρα-

τα κρυφοκοιτάγματος», οφείλουμε να είμαστε καχύποπτοι απέναντι σε όσους ισχυρίζονται ότι έχουν βρει μια κλειδαρότρυπα.¹²³

Εφόσον κανείς δεν ξεφεύγει από την απομετουσίωση της βιομηχανίας της κουλτούρας, τόσο το είδος της ψυχικής υγείας που οραματίζεται ο Λέβαντ όσο και το είδος της αντίστασης που ενθαρρύνει ο Χορκχάιμερ δεν μπορεί παρά να είναι μια απελπισμένη προσκόλληση σε ιδανικά των οποίων η πραγματική βάση έχει διαβρωθεί. Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι ο Αντόρνο εγκατέλειψε το ιδανικό μιας κριτικής ικανότητας ικανής να αντισταθεί στις μυθοπλασίες της βιομηχανίας της κουλτούρας και να προσεγγίσει το αντικείμενο ως αντικείμενο σε μιμητική σχέση, παρά μόνο ότι

μένει ακόμα μια σκιά. Ακριβώς αυτό το προσπέρασμα και η ανικανότητα ενδιαιτηθείς, αυτή η σιωπηρή συναίνεση στην προτεραιότητα του γενικού έναντι του επιμέρους, είναι που συνιστά όχι μόνο την πλάνη του ιδεαλισμού ο οποίος υποστασιοποιεί τις έννοιες, αλλά και την απανθρωπιά του, που πριν καλά-καλά συλλάβει το επιμέρους το υποβιβάζει σε έναν ενδιάμεσο σταθμό και τελικά συμβιβάζεται πολύ γρήγορα με τον πόνο και τον θάνατο χάριν μιας συμφιλίωσης που συμβαίνει μόνο στον στοχασμό – που συνιστά σε τελευταία ανάλυση, την αστική ψυχρότητα η οποία με υπερβολική ευχαρίστηση προσυπογράφει το αναπόφευκτο. (Adorno, *Minima Moralia*, 74)

Η ανησυχία του Αντόρνο, επί της ουσίας, είναι ότι όποιος κυνηγάει λυσσαλέα την ολότητα, όπως φανταζόταν ότι έκανε ο Χορκχάιμερ, θα ενοχληθεί από τις λεπτομέρειες στην πορεία. Ο Αντόρνο λοιπόν δεν θέλει, όπως ο Χορκχάιμερ, να στρέψει το επιμέρους (το αντιστεκόμενο άτομο) ενάντια σε ένα ψευδές καθολικό για χάριν ενός αληθινού καθολικού, αλλά αντίθετα στοχεύει να στρέψει το επιμέρους ενάντια στον εαυτό του χάριν της συμφιλίωσης με άλλα επιμέρους.

123. Adorno, *Negative Dialectics*, 140.

απέκλεισε τη δυνατότητα άμεσης επίτευξης αυτού του στόχου. Σε έναν κόσμο όπου τα πάντα περνούν μέσα από το φίλτρο της βιομηχανίας της κουλτούρας, το είδος της μη κυριαρχικής σχέσης που χαρακτηρίζει τη μετα-οιδιπόδεια μίμηση σίγουρα δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί: «δεν είμαστε *ακόμη* σε θέση να σκεφτούμε την προτεραιότητα του αντικειμένου». ¹²⁴ Το ερώτημα, λοιπόν, είναι πώς θα αρχίσουμε να αποκαθιστούμε το είδος της ψυχικής έντασης που συγκρατεί τον επιθετικό ναρκισσισμό και καθιστά περιττή την πραγματική ανάγκη για χορηγούμενα διαλείμματα από τον εαυτό μας.¹²⁵

124. Jarvis, *Adorno*, 202. Επιπλέον, όποιος υπόσχεται να μας οδηγήσει «στα ίδια τα πράγματα» με αυτόν τον τρόπο, δεν μπορεί παρά, στον ουσιαστικό κόσμο, να πουλάει ιδεολογία. Στην ουσία, εδώ βρίσκεται η κριτική του Αντόρνο στον Χάιντεγκερ (στο μυαλό του, το κατ'εξοχήν άρρωστο υποκείμενο): μολονότι η παρόρμησή του να ξεφύγει από την καντιανή υποκειμενικότητα αφορά και τον ίδιο τον Αντόρνο, αρνούμενος τη μεσολάβηση και αρπάζοντας απεγνωσμένα τα ίδια τα πράγματα, ο Χάιντεγκερ καταλήγει να ενθρονίζει το «ούτως-και-όχι-άλλως-είναι αυτού που, ως πολιτισμός, ισχυρίζεται ότι έχει νόημα» (Adorno, *Negative Dialectics*, 86). Στοχεύοντας σε μια παλινδρόμηση πίσω από την υποκειμενικότητα, ο Χάιντεγκερ, με την επιθυμία του να απαντήσει στην «οντολογική ανάγκη», με την επιβεβαίωση της «καθαρότητας» του Είναι, με τις άμεσες, οπτικές κατηγορίες του, με τη διδασκαλία του «*ens realissimum* [απόλυτο που περιέχει όλες τις δυνατές πραγματικότητες, το πιο πραγματικό ον, συνήθως ο Θεός] υπό το όνομα του Είναι» και με το βλέμμα στραμμένο νοσταλγικά στην Αρχαία Ελλάδα, δεν παρέχει παρά μια νέα μορφή εξημερωμένου κινδύνου, και έτσι η φιλοσοφία του είναι ήδη προετοιμασμένη για επιτυχία στην αγορά (ό.π., 79).

125. Διαφωνώ, λοιπόν, τόσο στο πνεύμα όσο και στην ουσία, με την εκτίμηση του Ρόμπερτ Πίπιν (Robert Pippin) για την αρνητική διαλεκτική: ότι «δεν φαίνεται να είναι παρά η εφαρμογή εννοιών με τέτοιο τρόπο ώστε ένας αστερίσκος να είναι πάντα με κάποιο τρόπο παρών ή να υπονοείται, σαν να προστίθεται στην επίκληση ενός

Ο Ρόμπερτ Χάλοτ-Κέντορ (Robert Hullot-Kentor) υποστήριξε πρόσφατα ότι η μόνη διέξοδος από την άμεση κυριαρχία σήμερα είναι μέσω του νέου ανθρωπολογικού τύπου· δηλαδή, μέσω της χρήσης «των νέων δυνάμεων που μπορεί να έχει αυτός ο νέος τύπος ύπαρξης, μεταξύ των οποίων [ο Αντόρνο] αναφέρει τις εξής: ψυχρή ετοιμότητα για θυσία, εξυπνάδα στον αγώνα με τις μετα-οργανώσεις, βουβή ετοιμότητα να κάνει αυτό που είναι κρίσιμο».¹²⁶ Στερημένος από την ικανότητα να κάνει εύκαμπτο το ίδιο του το Εγώ, ο νέος ανθρωπολογικός τύπος είναι ψυχρά εργαλειακός μέχρι το μεδούλι και συνεπώς ικανός, παρά τη «συστημικά εμμενή» σκέψη, για ένα ιδιαίτερο είδος ωμής αντίστασης. Έτσι, «αν η παλινδρόμηση είναι η τάση του νέου τύπου ανθρώπου, αυτό δεν μας καθιστά απλώς ευάλωτους στην παραμικρή χειραγώγηση των πιο πρωτόγονων παρορμήσεων· μπορεί επίσης να μετατραπεί σε ικανότητα να βρούμε την

όρου όπως “εργοστάσιο” ή “πρόνοια” ή “σύζυγος” ή “άγαλμα”: Προσοχή: Οι έννοιες που μόλις χρησιμοποιήθηκαν δεν είναι επαρκείς για τα αισθητά επιμέρους στοιχεία που μπορεί να υπάγονται σε αυτές». Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath* (Κέμπριτζ: Cambridge University Press 2005), 105. Φαντάζομαι ότι κάτι παρόμοιο θα μπορούσε να ειπωθεί και για την ψυχανάλυση: ότι ο στόχος της δεν είναι παρά να επιφέρει την εξής συνειδητοποίηση: «Η κατανόηση της σχέσης μου με τη μητέρα μου δεν είναι επαρκής για τα αισθητά επιμέρους στοιχεία που υπάγονται σε αυτήν». Τόσο στην ψυχανάλυση όσο και στην αρνητική διαλεκτική (την οποία ομολογουμένως προσπαθώ να ερμηνεύσω ως έναν ιστορικά συγκεκριμένο τρόπο ψυχανάλυσης), ο στόχος είναι να επέλθει μια πραγματική αλλαγή στον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο σχετίζεται με τον κόσμο, αν και υποθέτω ότι καμία από τις δύο δεν θα είναι ποτέ απαλλαγμένη από την κατηγορία ότι είναι ευφάνταστοι τρόποι να αφήσουμε τα πάντα ως έχουν (αλλά με αστερίσκους!).

126. Hullot-Kentor, «Right Listening and a New Type of Human Being», 194.

όχι λιγότερο αναγκαία πρωτόγονη παρόρμηση να σηκωθούμε όρθιοι και να πούμε “Αρκετά!”»¹²⁷.

Ενώ ο Χάλοτ-Κέντορ έχει δίκιο να τονίζει ότι «δεν υπάρχει τίποτα στο οποίο να μπορούμε να επιστρέψουμε», αν εννοεί με αυτό ότι το είδος της ψυχικής έντασης που συγκροτούσε τον παλιό ανθρωπολογικό τύπο ανήκει στο παρελθόν, αντιλαμβάνεται ταυτόχρονα τη μετάβαση στον νέο ανθρωπολογικό τύπο ως ολοκληρωμένη, κάνει ακριβώς δηλαδή την κίνηση που προσπάθησα να αντικρούσω εδώ. Όπως υποστηρίζει η Ρόουζ, το ότι είμαστε σε θέση να συμπεράνουμε ότι δεν μπορούν τα πάντα να πραγματοποιηθούν πλήρως, αν κατανοούμε τη θέση περί της πλήρους πραγματοποίησης, σημαίνει ότι υπάρχει ακόμη ελπίδα. Ή, όπως υποστηρίζει ο ίδιος ο Αντόρνο, είναι στο χάσμα μεταξύ των ανθρώπων που η βιομηχανία της κουλτούρας προσπαθεί να διαμορφώσει και των ανθρώπων που είμαστε, όπου είναι δυνατόν να «διακρίνουμε μια πιθανότητα ωριμότητας».¹²⁸ Έτσι, η «δυνατότητα που, με βάση τα κριτήρια μιας πραγματικά χειραφετημένης ανθρωπότητας, [είναι] ορατή στην παρούσα κατάσταση μας, όσο αμυδρά ή αρνητικά και αν εμφανίζεται», δεν έγκειται στις (εξαιρετικά περιορισμένες και αμφισβητούμενες) δυνατότητες του νέου ανθρωπολογικού τύπου, αλλά μάλλον στο ανολοκλήρωτο του μετασχηματισμού σε αυτόν.¹²⁹ Ποια όμως ευδιάκριτη δυνατότητα ανοίγεται καθώς ακροβατούμε ανάμεσα σε αυτούς τους δύο ανθρωπολογικούς τύπους;

127. Robert Hullot-Kentor, «A New Type of Human Being and Who We Really Are», *Brooklyn Rail*, <http://www.brooklynrail.org/2008/11/art/a-new-type-of-human-being-and-who-we-really-are>.

128. Adorno, *The Culture Industry*, 197.

129. Adorno, «The Problem of a New Type of Human Being», 468.

Η πρότασή μου είναι η εξής: ενώ οδεύουμε προς την πολύ χειρότερη μοίρα της άμεσης κυριαρχίας, μπορούμε να γυρίσουμε πίσω και να αξιολογήσουμε τη μορφή της εξουσίας από την οποία απομακρυνόμαστε και να την επαναπροσδιορίσουμε με τους δικούς μας όρους. Με άλλα λόγια, η αδυσώπητη κριτική του «σχήματος της μαζικής κουλτούρας» δεν είναι μόνο ένας τρόπος να αποκαλύψουμε την πηγή της έλξης της και να απεμπλακούμε από το σφιχτό κύκλωμα της επερώτησης και της προβολής που αποτελεί το φίλτρο της, αλλά και μια *πρακτική εξάσκηση της κριτικής ικανότητας που αναλαμβάνει από το παλιό Υπεργώ το έργο του περιορισμού του Εγώ*. Η κριτική της βιομηχανίας της κουλτούρας είναι επίσης μια συνειδητοποίηση της χειραγώγησης των ενορμήσεών μας. Έτσι, η αντιμετώπιση του ανυπόφορου της ζωής χωρίς τις εφήμερες ικανοποιήσεις της βιομηχανίας της κουλτούρας είναι επίσης ένας φωτισμός της πρωτογενούς διαδικασίας ζωής και η ανάληψη του συνειδητού ελέγχου ενός παλιού τρόπου άμβλυνσης της ακαμψίας του Εγώ: η διαρκής ικανοποίηση που έρχεται με την «κριτική αυτού του ανυποχώρητου, αδυσώπητου κάτι που εγκαθίσταται μέσα μας» (δηλ. του Εγώ).¹³⁰

Η αφοσίωση του Αντόρνο στην «άκαρπη αρνητικότητα» δεν θα ήταν, κατά την άποψη αυτή, απλώς μια μορφή αντί-

130. Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, επιμ. Thomas Schröder, μτφρ. Rodney Livingston (Στάνφορντ: Stanford University Press, 2001), 169. Αυτή η ανάγνωση θα έδινε νόημα στην «επιθυμία του Αντόρνο, σύμφωνα με την οποία, ως έσχατη πράξη της, η διαλεκτική θα ακύρωνε εντελώς τον εαυτό της»: αν η «αταλάντευτη άρνηση» δεν μπορούσε να αναδημιουργήσει το είδος της ψυχικής έντασης που επιτρέπει μια μη προβολική, μιμητική σχέση με τον κόσμο, τότε δεν θα υπήρχε «έσχατη πράξη» της αρνητικής διαλεκτικής (Jameson, *Late Marxism*, 120· Adorno, *Negative Dialectics*, 159).

στασης που θα αποσκοπούσε στην επίτευξη ενός είδους «νηφαλιότητας» για το παρόν, αλλά και ένας τρόπος –ένας τρόπος, πάλι, που *καθίσταται εφικτός* από τον ύστερο καπιταλισμό– για την εκ νέου καλλιέργεια του είδους της ψυχικής σύγκρουσης που θα επιτρέψει τη μη καταναγκαστική μίμηση, δηλαδή την ανάκτηση της *βιωματικής ικανοποίησης* του να ζει κανείς έξω από τις δικές του εννοιολογικές προβολές.¹³¹ Αυτή η κίνηση απαλλάσσει τον Αντόρνο από την κατηγορία της Ρόουζ ότι η αρνητική διαλεκτική είναι τελικά μια «ηθική (*Moralität*), με την περιορισμένη έννοια την οποία επέκρι-

131. Adorno, «The Actuality of Philosophy», 130. Μόνο η επίτευξη αυτής της μετα-οιδιπόδειας μίμησης θα επέτρεπε τη μη καταναγκαστική επικοινωνία. Αν ο Αντόρνο ήταν «εχθρικός» προς τη «διαλογική, επικοινωνιακή λειτουργία της γλώσσας», αυτό συνέβαινε επειδή καταλάβαινε, με ορθό ψυχαναλυτικό τρόπο, ότι η καταστροφή προηγείται της επικοινωνίας (και, μάλιστα, το είδος της καταστροφής που μπορεί να απαιτεί την αποκήρυξη της επικοινωνίας ως στόχου) (Jay, *Marxism and Totality*, 272· Whitebook, «From Schoenberg to Odysseus», 59· Bernstein, *Adorno*, 283). Το πρόβλημα με την επικοινωνιακή διωποκειμενικότητα που οι εκπρόσωποι της δεύτερης γενιάς της κριτικής θεωρίας προτείνουν ότι θα έπρεπε να αντικαταστήσει την ουτοπική σκέψη του Αντόρνο, εν ολίγοις, είναι ότι εξαλείφει από τη σφαίρα της «κοινωνικής δράσης» την πράξη της αυτο-απάλειψης. Βλέπουμε τη χαρακτηριστική κίνηση της επικοινωνιακής στροφής στον Χάμπερμας όταν υπαγάγει το ενδιαφέρον της χειραφέτησης –που στο έργο του *Knowledge and Human Interests* συσχετίζει με τη διαύγαση που προσφέρει η ψυχανάλυση– στο πρακτικό ενδιαφέρον στο «ώριμο» έργο του. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, μτφρ. Jeremy J. Shapiro (Βοστώνη: Beacon, 1971), κεφάλαιο 9. Είναι επίσης αξιοσημείωτο ότι η εξουσία γίνεται «παράγωγο της πιο ανθρωπολογικά βασικής επικοινωνιακής αλληλεπίδρασης» με την ίδια κίνηση. Amy Allen, *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory* (Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 2008), 176.

νε ο Χέγκελ: μια γενική συνταγή που δεν είναι τοποθετημένη εντός των κοινωνικών σχέσεων που τη θεμελιώνουν». ¹³² Η αρνητική διαλεκτική δεν είναι μια «ηθική της μεθόδου»: Το «να μην νιώθουμε άνετα στο σπίτι μας» είναι μια άμεση απάντηση στην εξασθένιση της εσωτερικευσης που επέφερε η βιομηχανία της κουλτούρας και μόνο ένας τρόπος για την επίτευξη μιμητικής συνάφειας για ένα ον που έχει εν μέρει απελευθερωθεί από το παλιό Υπερεγώ. ¹³³

Θα μπορούσε κανείς, ωστόσο, να συμφωνήσει με την Τζέσικα Μπέντζαμιν στην κατηγορία ότι ο Αντόρνο νοσταλγεί το απωθημένο αστικό υποκείμενο, ¹³⁴ και

132. Gillian Rose, *Hegel Contra Sociology* (Λονδίνο: Athlone, 1981), 33

133. Adorno, *Minima Moralia*, 39 (η αρχική φράση αφορά κυριολεκτικά τη σχέση με το σπίτι, αλλά λειτουργεί και μεταφορικά). Ο Άντριου Ντάγκλας (Andrew Douglas) κάνει την ίδια επισήμανση –ότι η διαλεκτική προσέγγιση του Αντόρνο «προσιδιάζει σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, μια προσέγγιση που συστήνεται υπό το πρίσμα των αντιφάσεων που βιώνουμε τώρα»– αλλά είναι αρκετά ασαφής σχετικά με τις σημερινές συνθήκες που απαιτούν αυτή την προσέγγιση. Andrew J. Douglas, *In the Spirit of Critique: In the Spirit of Critique: Thinking Politically in the Dialectical Tradition* (Αλμπανί: SUNY Press, 2013), 81. Η «λυτρωτική ενέργεια» της διαλεκτικής σκέψης «απέναντι στην απελπισία» δεν αρκεί, κατά τη γνώμη μου, για να δικαιολογήσει την ιστορική της ιδιαιτερότητα (ό.π., 65). Σε αυτή την ενότητα υποστηρίζω ότι η αρνητική διαλεκτική δεν προσιδιάζει απλώς στις συνθήκες του ύστερου καπιταλισμού, αλλά μάλλον καθίσταται δυνατή από αυτές.

134. Εκτός από την υπεράσπιση των Αντόρνο και Χορκχάμερ έναντι της κατηγορίας ότι, όπως και ο Λας, προέβαλαν μια «αντιδραστική υπεράσπιση της αστικής, πατριαρχικής, χριστιανικής μορφής της οικογένειας», η δική μου επεξεργασία της αφήγησής τους για την κρίση της εσωτερικευσης αντιτάχθηκε στις επικρίσεις της Μπέντζαμιν σε αυτήν, επαναπροσδιορίζοντας το Υπερεγώ ως εκείνο που επιτρέπει την

είναι σημαντικό να διευκρινιστεί ότι, παρά την ελπίδα τους για την επιστροφή του ενδιαφέροντος για τη διαμόρφωση αυτόνομων υποκειμένων, τόσο αυτός ο όσο και ο Χορκχάμερ δεν αντιμετώπιζαν παρά μόνο κριτικά το αστικό Υπερεγώ. ¹³⁵ Πράγματι, ο Αντόρνο δεν επιθυμούσε τόσο την επιστροφή της απώθησης όσο έβλεπε τη δυνατότητα να καλύψει κάτι άλλο το κενό που άφησε η κατάρρευσή της: «πρέπει να έχουμε ηθική συνείδηση, αλλά δεν μπορούμε να επιμένουμε στη δική μας ηθική συνείδηση», η οποία δεν είναι παρά «αυτοεπιβεβαίωση... που παριστάνει την ηθική». ¹³⁶ Για να προσφέρουμε μια πραγματική «αντικατάσταση του κατάλληλου Υπερεγώ», πρέπει να επανεφεύρουμε μια ως επί το πλείστον ασυνείδητη «αυθεντία» που έχει σακατευτεί από τη βιομηχανία της κουλτούρας ως συνειδητό παράγοντα «αυτονομίας». ¹³⁷ Όπου ήταν το αστικό Υπερεγώ το οποίο καθοδη-

επιτυχή πλοήγηση στη σύγκρουση μεταξύ των τάσεων που παραδοσιακά συνδέονται με τη μητέρα (ένωση) και τον πατέρα (διαφοροποίηση) και καταδεικνύοντας ότι η αποδυνάμωση του Υπερεγώ συνιστά μια μοναδική ευκαιρία για την επίτευξη της αυτονομίας (Barrett και McIntosh, «Narcissism and the Family», 43).

135. Διαφωνώ επομένως με τον Στεφάν Αμπέρ (Stéphane Haber) ότι ο Adorno «υπέκυψε στον πειρασμό να αθώσει αναδρομικά και στρατηγικά το αστικό Υπερεγώ» (και επίσης, αντιστοίχως, με την κυριολεκτική ερμηνεία του για τη θέση του τέλους της εσωτερικευσης). Stéphane Haber, *Freud et la théorie sociale* (Παρίσι: La Dispute, 2012), 186, 231.

136. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, 170.

137. Adorno, *Minima Moralia*, 66. Ο Στίγκλερ προτείνει μια παρόμοια ιδέα όταν υποστηρίζει την ανάγκη «να παραχθεί ένα Υπερεγώ μέσω της κριτικής του Υπερεγώ που κληρονομήθηκε από προηγούμενους τρόπους ζωής». Bernard Stiegler, *Réenchanter le monde: La valeur esprit contre le populisme industriel* (Παρίσι: Flammarion, 2006), 70.

γείτο από μια ατομικιστική ηθική, πρέπει να έρθει η συνειδητή κριτική ικανότητα που καθοδηγείται από μια διαλεκτική κοινωνική θεωρία.¹³⁸ Η ευκαιρία που γεννά η βιομηχανία της κουλτούρας δεν εντοπίζεται έτσι, όπως θα ήθελαν οι μεταγενέστεροι κριτικοί της κουλτούρας, στους νέους τρόπους δημιουργικότητας και καινοτομίας της, αλλά αντίθετα στο γεγονός ότι μας «απελευθερώνει» εν μέρει από μια παλιά μορφή εσωτερικευμένης εξουσίας,¹³⁹ οδηγώντας τόσο στον κίνδυνο της «άμεσης κυριαρχίας» από την «άμεση κοινωνική εξουσία» όσο και στη δυνατότητα της συνειδητά κατευθυνόμενης χαλιναγώγησης του Εγώ.¹⁴⁰

138. Ο Αντόρνο ομολογουμένως απορρίπτει την ιδέα ότι προτείνει κάτι σαν «ψυχανάλυση σε μαζική κλίμακα», την οποία θεωρεί «ανέφικτη», αλλά ταυτόχρονα υποστηρίζει ότι η προσπάθεια «να προωθήσουμε τον αναστοχασμό του εαυτού σε εκείνους τους οποίους θέλουμε να χειραφετήσουμε από τη μέγγενη της πανίσχυρης διαμόρφωσης» συνεπάγεται αναγκαστικά «μια ουσιαστική διάτρηση των... πανίσχυρων αμυντικών μηχανισμών» (Adorno, «Democratic Leadership and Mass Manipulation», 277, 272). Αν και είναι αλήθεια ότι «η αφηρημένη επίγνωση των ανορθολογικών συμπεριφορών του ατόμου, χωρίς να υπεισέρχεται στα κίνητρό τους, δεν θα λειτουργούσε απαραίτητα με τρόπο καθαρτικό», δεδομένου ότι, όπως οι ίδιοι οι Αντόρνο και Χορκχάμερ επισημαίνουν, ο ανορθολογισμός της μαζικής κουλτούρας διαμορφώνει βαθιά την προσωπική μας ζωή από νεαρή ηλικία, πιστεύω ότι ο Αντόρνο κάνει λάθος που υποβαθμίζει την ψυχολογική αλλαγή που συνεπάγεται η προσέγγισή του (ό.π., 279). Στην ύστερη καπιταλιστική κοινωνία η κριτική της μαζικής κουλτούρας είναι απαραίτητο μέρος του «Wo Es war, soll Ich werden» [Όπου ήταν Αυτό, πρέπει να γίνω Εγώ].

139. Aronowitz, *False Promises*, 119.

140. «Δεν μπορούμε να πούμε ακόμα αν θα είναι καταστροφή ή απελευθέρωση» (Adorno, *Negative Dialectics*, 346).

Bewältigung, Gewalt, Verwaltung

Αν ο όρος βιομηχανία της κουλτούρας πρόκειται να είναι κάτι περισσότερο από μια υπενθύμιση της βιομηχανοποίησης της κουλτούρας, τότε πρέπει να είμαστε σε θέση να ονομάσουμε τη λειτουργία που ενώνει το ευρύ σύνολο των μέσων και των πρακτικών που την απαρτίζουν, πράγμα που σημαίνει ότι δεν πρέπει απλώς να δηλώνουμε τα αποτελέσματα της βιομηχανίας της κουλτούρας –συμμόρφωση, συμβατικότητα κ.λπ.– αλλά αντίθετα να ρίξουμε φως στο είδος των ικανοποιήσεων που παρέχει και στον τρόπο με τον οποίο αυτές οι ικανοποιήσεις επιδρούν στον ψυχισμό. Η αντιμετώπιση αυτών των τελευταίων προβλημάτων –δηλαδή, α) η κατονομασία του λόγου για τον οποίο όλοι μας καταβροχθίζουμε τόσο πρόθυμα τις μεθοδεύσεις μιας βιομηχανίας που οι περισσότεροι από εμάς αντιλαμβανόμαστε ότι είναι χειραγωγική και β) η θεωρία για το πώς η κατανάλωση αυτών των προϊόντων αλλάζει τη φύση της ψυχικής μας ζωής– είναι απολύτως απαραίτητη αν ο όρος βιομηχανία της κουλτούρας θέλει να έχει κάποια βαρύτητα. Στο πρώτο ερώτημα, έχω απαντήσει ότι η βιομηχανία της κουλτούρας παρέχει στο σκληρυμένο από τον οικονομικό ορθολογισμό υποκείμενο χορηγούμενα διαλείμματα από το ίδιο του το Εγώ, ευκαιρίες να «χάσει τον εαυτό του», να ξαναπέσει στην αδιαφορία, έστω και για ένα απόγευμα στον κινηματογράφο. Για το δεύτερο, είπα ότι αυτή η άμεση ικανοποίηση της ορμής του θανάτου αποδυναμώνει το Υπερεγώ, το οποίο, σε αυτή την εξασθενημένη κατάσταση, αποδέχεται ευκολότερα πρότυπα κρίσης τα οποία το ίδιο δεν κρίνει. Μόνο επειδή είμαστε σε θέση τόσο τακτικά και εύκολα να «χάνουμε τον εαυτό μας», δεχόμαστε να «ζούμε ευθεία μπροστά».

Αυτή η αναδιατύπωση της κατανόησης των Αντόρνο και Χορκχάιμερ για την επίδραση της βιομηχανίας της κουλτούρας στον ψυχισμό όχι μόνο εκφράζει ένα πιο αυστηρό ψυχαναλυτικό πλαίσιο για το εγχείρημα της κριτικής θεωρίας, αλλά και το προσδιορίζει ιστορικά, εξηγώντας έτσι την ίδια τη δυνατότητά του, αλλά και τις δυνατότητες που γεννά.¹⁴¹ Από αυτή την άποψη, επειδή «διασχίζουμε» ανθρωπολογικούς τύπους, απαλλαγμένους από το αστικό Υπερεγώ, αλλά όχι ακόμη αναγόμενους σε προϊόντα της άμεσης κοινωνικής εξουσίας, είναι δυνατόν να εμπλακούμε σε ένα ιδιαίτερο είδος κριτικού αναστοχασμού του εαυτού: δηλαδή, να οικειοποιηθούμε συνειδητά τη λειτουργία του Υπερεγώ που κρίνει το Εγώ και να περιορίσουμε έτσι τη ναρκισσιστική «ακαμψία» του. Από τους πολυάριθμους πεσιμιστές που είναι διάσπαρτοι στην ιστορία της φιλοσοφίας, ο Αντόρνο

141. Όπως είπα στην πρώτη ενότητα, έχω πλήρη επίγνωση ότι αυτή η αφήγηση πρέπει να επικαιροποιηθεί, και ο στόχος μου εδώ ήταν να θέσω τα θεμέλια για αυτή τη συμπλήρωση. Αν και διστάζω ακόμη και να υπαινηθώ πώς θα μπορούσε να είναι, μπορώ να καταθέσω ένα μικρό σημείωμα σχετικά με το πώς θα έπρεπε να διατυπωθεί. Η δύναμη της οικειοποίησης της ψυχανάλυσης από τους στοχαστές της κριτικής θεωρίας ήταν ότι αποκάλυψαν μια εσωτερική δυναμική της ψυχαναλυτικής θεωρίας και όχι ότι απλώς «αναθεώρησαν» τον Φρόντ και τον επέκριναν είτε για όσα υποτίθεται ότι έκαναν λάθος είτε για όσα ήταν ξεπερασμένα. Είναι εύκολο να συγκεντρώσει κανείς μια λίστα με τα επίθετα που χρησιμοποιούν οι *New York Times* για να περιγράψουν τη «νεολαία» (αφηρημένη, χωρίς στόχο, καλωδιωμένη), να συγκρίνει τη λίστα αυτή με τις ψυχολογικές θεωρίες του Φρόντ ή της Σχολής της Φρανκφούρτης και να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι οι τελευταίες υπολείπονται. Το πιο δύσκολο έργο, και αυτό από το οποίο εξαρτάται η κληρονομιά της πρώτης γενιάς της κριτικής θεωρίας, είναι να εργαστούμε μέσα από τις θεωρίες τους στραμμένοι προς το παρόν.

συγκαταλέγεται σίγουρα ανάμεσα στους μεγάλους· αλλά, παρ' όλη την ασφυκτική ζοφερότητα που εκπέμπει το έργο του, η θεωρία του για την κρίση της εσωτερικευσης εμπεριέχει μέσα της αυτή την αντικειμενική δυνατότητα μετασχηματισμού μιας παλιάς μορφής ψυχικής εξουσίας που ασυνείδητα πειθάρχησε το Εγώ σε μια κριτική ικανότητα που συνειδητά περιορίζει το Εγώ.¹⁴² Αυτός ο μετασχηματισμός είναι, όπως έχω υποστηρίξει εδώ, λιγότερο μια επιστροφή στο Υπερεγώ παρά μια επανεφεύρεσή του. Ίσως αυτή η προσδοκώμενη αναδημιουργία να είναι ένας άλλος τρόπος έκφρασης της ευχής του Φρόντ να αντικαταστήσει η ψυχανάλυση τη θρησκεία.

Από αυτή την άποψη, η κριτική θεωρία είναι κάτι περισσότερο από μια απλή θεωρία που είναι σε θέση να εξηγήσει την ίδια της τη δυνατότητα: αν η κριτική μέθοδος του Αντόρνο έχει έναν απώτερο στόχο (μετα-οιδιπόδεια μίμηση), τότε ο ίδιος θα πρέπει να θεωρεί την κριτική πρακτική όχι απλώς ως έναν τρόπο να αντισταχθεί κανείς στην ιδεολογία και να καταλήξει σε μια νηφάλια θεώρηση του κόσμου, αλλά και ως

142. Θεωρώ ότι η δυνατότητα αυτού του μετασχηματισμού είναι αυτό που έχει κατά νου ο Αντόρνο όταν επικαλείται «το μαζικό δυναμικό της αυτονομίας και του αυθορμητισμού που είναι πολύ ζωντανό» (Adorno, «Democratic Leadership and Mass Manipulation», 272). Σε αυτό το σημείο, ελπίζω να είναι σαφές ότι ο Σέιν Γκάνστερ κάνει λάθος όταν ισχυρίζεται ότι «η κριτική του Αντόρνο στην εμπορευματοποίηση αφήνει κάποιον πεπεισμένο για τους κινδύνους της, αλλά σε μεγάλο βαθμό αποτυγχάνει να διερευνήσει οποιαδήποτε εμμενή δυναμική εντός αυτής της κοινωνικής διαδικασίας που θα μπορούσε να παίξει ρόλο στη διαλεκτική της αναστολή» (Gunster, *Capitalizing on Culture*, 71). Αν η πραγματοποίηση που περιγράφει ο Αντόρνο κατανοηθεί ως ατελής, όπως πιστεύω ότι πρέπει να γίνει (ακολουθώντας την Ρόουζ), τότε μπορούμε να δούμε τη διαλεκτική δυνατότητα εκεί που ο Γκάνστερ δεν βλέπει καμία.

έναν τρόπο να αναδημιουργήσει ένα είδος βιοματικής ικανοποίησης, κατά την οποία οι εννοιολογικές προβολές του αντικειμένου έχουν περιοριστεί και όπου το αντικείμενο βιώνεται «καθ'εαυτό». Θεωρώ ότι αυτή η άποψη εξηγεί όχι την αντικειμενική ή ηθική αναγκαιότητα της κριτικής θεωρίας, αλλά την *ευχαρίστησή* της, την *ελκυστικότητα* της, και έτσι, ίσως, την μάλλον άκριτη διάχυση της λέξης *κριτική* στον ακαδημαϊκό χώρο σήμερα: σε αντίθεση με την προσωρινή λήθη του εαυτού που προπαγανδίζει η βιομηχανία της κουλτούρας, ο κριτικός αναστοχασμός φέρει τη δυνατότητα της ευτυχίας της πραγματικής αυθυπέρβασης. Έτσι, όταν ο Αντόρνο ισχυρίζεται ότι «η σκέψη είναι ευτυχία, ακόμη και εκεί όπου επικρατεί δυστυχία», εννοεί ότι η κριτική σκέψη επιτρέπει μια *αυτο-υπέρβαση* – με τη μορφή ομολογουμένως μικρών συνειδητοποιήσεων για το ότι έχουμε υποστεί απώθηση ή εξαπάτηση – που γίνεται αιτία για την πραγματική ικανοποίηση των ορμών που συνοδεύει τη γνώση του κόσμου, ακόμη και αν αυτή η γνώση αποκαλύπτει ότι ο κόσμος είναι ένας κόσμος δομημένος με τέτοιο τρόπο ώστε να διατηρεί την απώθηση και την εξαπάτηση και επομένως ένας κόσμος που πρέπει να ξεπεραστεί.¹⁴³

Εφόσον αυτή η δυνατότητα – η δυνατότητα της δημιουργίας του είδους της ψυχικής έντασης που είναι απαραίτητη για μη προβολικές σχέσεις με τους άλλους και τον κόσμο και, συνεπώς, για «αυτονομία»¹⁴⁴ –

143. Theodor Adorno, *The Culture Industry*, 203. Έτσι κατανοώ επίσης τον ισχυρισμό ότι «ο άνθρωπος που απολαμβάνει [την ευτυχία] συναινεί στους όρους του εμπειρικού κόσμου – όρους που θέλει να υπερβεί, αν και μόνο αυτοί του δίνουν την ευκαιρία της υπέρβασης» (Adorno, *Negative Dialectics*, 374).

144. Με τον όρο αυτό ο Αντόρνο δεν εννοούσε την αυτάρκεια αλλά την ορθή σχέση με το αντικείμενο (αυτό που ονομάζω ικανότητα για

είναι μια δυνατότητα που είναι προσιτή στα άτομα που ασχολούνται με την κριτική πρακτική, θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί: μήπως αυτή η θέση καταδικάζει τον Αντόρνο στο να υποστηρίζει την ατομική λύτρωση σε έναν έκπτωτο κόσμο; Παρά τη δική του πολιτική εμπλοκή,¹⁴⁵ δεν πιστεύω ότι ο Αντόρνο θα μπορούσε, υπό τους περιορισμούς της δικής του θεωρίας, να υποστηρίζει την «πολιτική δράση» με οποιαδήποτε άμεση έννοια.¹⁴⁶ Η προώθηση της κίνησης σε έναν κόσμο που περιορίζεται στον ναρκισσισμό του είναι, γι' αυτόν, ο καλύτερος τρόπος για να εξασφαλιστεί η διατήρηση της κυριαρχίας.¹⁴⁷ Διατηρούσε, ωστόσο, τη δυνατότητα μιας συγκεκριμένης μορφής

μετα-οιδιπόδεια μίμηση): «Αποκομμένη από το αντικείμενο, η αυτονομία είναι πλασματική» (ό.π., 223).

145. Βλ. Russell Berman, «Adorno's Politics», στο Gibson και Rubin, *Adorno: A Critical Reader*.

146. Σύμφωνα με τον Φόλκερ Χάινς (Volker Heins), ο Αντόρνο απέρριπτε τόσο τις «αποφασισκοκρατικές όσο και τις ηθικολογικές αντιλήψεις για την πολιτική» υπέρ μιας «δημοκρατικής παιδαγωγικής» που «εστιάζει λιγότερο στην αποκατάσταση των δημοκρατικών θεσμών και περισσότερο στον μετασχηματισμό των ιδεών και των συνηθειών των πολιτών». Volker Heins, «Saying Things That Hurt: Adorno as Educator», *Thesis Eleven* 110, αρ. 1 (2012): 70, 72.

147. Ενώ εκτιμώ την επιθυμία να αντικρουστεί η εικόνα του Αντόρνο ως απαισιόδοξου ελιτιστή, πιστεύω ότι οι πρόσφατες προσπάθειες αποκατάστασης ενός «δημοκρατικού» Αντόρνο – όπως αυτές των Άντριου Ντάγκλας, Φόλκερ Χάινς και Σάνον Μαριότι (Shannon Mariotti) – είναι υπερβολικές. Ο Ντάγκλας, για παράδειγμα, ισχυρίζεται ότι «οι απλοί πολίτες πρέπει να εργαστούν πάνω σε έναν τρόπο κριτικού αναστοχασμού που μπορεί να εκθέσει και να ανατινάξει το συνεχές της δημοκρατικής απάθειας», μια δήλωση που ο Αντόρνο θα έβρισκε εξαιρετικά ύποπτη (Douglas, *In the Spirit of Critique*, 89). Βλ. επίσης Heins, «Saying Things That Hurt» και Shannon Mariotti, «Critique from the Margins:

συλλογικού αγώνα, την οποία ονόμαζε «εκπαίδευση στην ωριμότητα» (*Erziehung zur Mündigkeit*) (θυμίζοντας την «εκπαίδευση στην πραγματικότητα» [*Erziehung zur Realität*] του Φρόυντ).¹⁴⁸ Συμφωνώ με τον Ίεν Μακντόναλντ ότι «όταν ο Αντόρνο μιλάει για μια “εκπαίδευση στην ωριμότητα”, δεν έχει στο μυαλό του απλώς την αυτομόρφωση, αλλά πραγματικές μεταρρυθμίσεις του εκπαιδευτικού συστήματος που θα επέτρεπαν την καλλιέργεια της κριτικής σκέψης, και επομένως της αυτονομίας, σε όλη την κοινωνία».¹⁴⁹ Είναι αυτή η εκπαίδευση που θα δημιουργούσε στη συνέχεια το είδος της κοινότητας που είναι απαραίτητο για την «ουσιαστική αυτονομία», μια «αυτονομία ενσωματωμένη στον ίδιο τον ιστό της κοινωνίας», σε αντίθεση, θα μπορούσαμε να πούμε, με την «τυπική αυτονομία» που διαθέτουν όσοι δεν έχουν την απαιτούμενη ηθική υπόσταση.¹⁵⁰ Αν ο Αντόρνο είχε λοιπόν μια πολιτική, ήταν μια πολιτική που ήταν ταυτόχρονα μια εκπαίδευση που ανέπτυξε τις ικανότητες αυτονομίας που είναι απαραίτητες για την πολιτική δράση – μια πολιτική που έκανε δυνατή την πολιτική.

Στο προηγούμενο κεφάλαιο ανέλυσα τη σχέση ανάμεσα σε αυτό που ο Φρόυντ ονομάζει *Bewältigung*, τη θεμελιώδη ικανότητα της ψυχής να «κυριαρχεί» στα ερε-

Adorno and the Politics of Withdrawal», *Political Theory* 36, αρ. 3 (Ιούνιος 2008): 456-65.

148. Freud, *Standard Edition*, 21:49.

149. Macdonald, «Cold, Cold, Warm», 684. Ο Αντόρνο προσφέρει μια πολύ συγκεκριμένη πρόταση στο Adorno και Becker, «Education for Autonomy», 109.

150. Macdonald, «Cold, Cold, Warm», 684. Είναι γι' αυτόν τον λόγο που θεωρώ πρόωρο, αν και όχι ακριβώς λάθος, να παρουσιάσουμε τη «στροφή του Λόγου προς τον εαυτό του» ως μια «αυτοκριτική μέσω της οποίας η ενεργός πραγματικότητα μπορεί να αποκτήσει εκ νέου ηθική ουσία» (Bernstein, *Adorno*, 233).

θίσματα και να επιτυγχάνει έναν βαθμό ισορροπίας, και το ξέσπασμα ενός είδους βίας (*Gewalt*) που ο Λακάν ονομάζει επιθετικότητα. Στη θεωρία που προτείνεται εκεί, η *Gewalt* δεν είναι η πρωταρχική δύναμη που «επιφέρει» η *Bewältigung*, αλλά μάλλον ένα δευτερεύον αποτέλεσμα,¹⁵¹ μια ατυχής αλλά κατανοητή συνέπεια της διαλεκτικής της εξάρτησης που καθορίζει την προ-οιδιπόδεια ζωή μας.

Στη λακανική θεωρία, η επιθετικότητα υποτίθεται ότι ξεπερνιέται με την επίλυση της φαντασιακής σύγκρουσης στη συμβολική ταύτιση (αυτό που ο Φρόυντ θα ονόμαζε «διάλυση του οιδιπόδειου συμπλέγματος»). Σε αυτό το κεφάλαιο εντόπισα, μαζί με τους Αντόρνο και Χορκχάιμερ, μια ιδιαίτερη απειλή για αυτή τη διαδικασία υπέρβασης. Παρέχοντας άμεση ανακούφιση από την αμυντική ακαμψία, η βιομηχανία της κουλτούρας μειώνει την ένταση της οιδιπόδειας σύγκρουσης, μειώνοντας έτσι τη δύναμη του Υπερεγώ και επιτρέποντας μια πιο άμεση διαχείριση (*Verwaltung*) του υποκειμένου στον ύστερο καπιταλισμό. Η δυνατότητα επίτευξης της μετα-οιδιπόδειας ψυχικής *Bewältigung* – που ορίζεται από μια ισχυρή ένταση μεταξύ του Εγώ και του Υπερεγώ – μειώνεται έτσι, επιτρέποντας στο υποκείμενο να αρπάζει τη χορηγούμενη ανακούφιση από τα ψυχρά όρια του ίδιου του ναρκισσισμού του. Η ίδια ακριβώς κίνηση, ωστόσο, γεννά επίσης τη δυνατότητα συνειδητής επίτευξης αυτής της κυριαρχίας, και είναι αυτό το επίτευγμα που έχω περιγράψει ως το τέλος της φιλοσοφίας κατά τον Αντόρνο.

151. Βλέπε κεφάλαιο 3, σημ. 96. [Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Βερολίνο: de Gruyter, 2002), 106. Τόσο η *Bewältigung* όσο και η *Gewalt* παρατέμπουν στην ινδο-γερμανική ρίζα *val* που σημαίνει «να είναι κανείς δυνατός»].