

Το βιβλίο *Κριτική θεωρία και εκπαίδευση* αποτελεί μία πρωτότυπη, ευσύνοπτη και περιεκτική μελέτη τόσο των ιδιαιτερών επισημονικών οπτικών που διαμορφώθηκαν από τη λεγόμενη Σχολή της Φρανκφούρτης όσο και εκείνης της παιδαγωγικής θεωρίας που ρητά αναγνωρίζει στο έργο της Σχολής μία βασική πηγή της δικής της έμπνευσης: της Κριτικής Παιδαγωγικής.

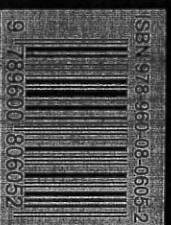
Το βιβλίο ανασυγκροτεί φιλοσοφικές-επιστημολογικές και κοινωνικές-πολιτικές ιδέες και ανησυχίες των Adorno, Horkheimer και Habermas, οικισγράφοντας αντίστοιχα τις από μέρους τους θεωρήσεις του σύγχρονου δυτικού κόσμου και πολιτισμού. Η σύνθετη, πολυδιάστατη σχέση *πολιτισμού και πολιτικής, γνώσης και εξουσίας* συνιστά κεντρικό θεματικό άξονα που συνδέει τις εν λόγω θεωρήσεις με σύγχρονες εξελίξεις εντός του κλάδου της Παιδαγωγικής, όπως αυτές διαμορφώνονται θεωρητικά από τους McLaren και Giroux. Το βιβλίο αναδεικνύει διαστάσεις επικαιρότητας του συνόλου των προαναφερθέντων αξιακά προσανατολισμένων, εσωτερικά διαφοροποιημένων και διαρκώς ανανεωμένων σωματίων ιδεών.

Η μελέτη *Κριτική θεωρία και εκπαίδευση* απευθύνεται σε φοιτητές και επιστήμονες που δραστηριοποιούνται στις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, αλλά και σε όλους όσοι τρέφουν συναφή ενδιαφέροντα και ανησυχίες. Η μορφή γραφής που αυτή υιοθετεί λαμβάνει υπόψη μεθοδολογικές αρχές της Ανοικτής και Απόστασης Εκπαίδευσης.

Αγγελική Κόντου

Αγγελική Κόντου

Adorno & Horkheimer,
Habermas,
Κριτική Παιδαγωγική



www.isideris.gr

ΕΚΔΟΣΕΙΣ
Ι. ΣΙΑΦΕΡΗΣ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Αντί προλόγου	11
Σκοπός	13
Προσδοκώμενα αποτελέσματα	14
Έννοιες-κλειδιά	15
1. Εισαγωγή	17
2. Η Κριτική Θεωρία	25
2.1. Horkheimer και Adorno: Βασικές θέσεις και έννοιες του έργου τους	25
2.1.1. Η διαλεκτική μύθου και Διαφωτισμού	25
2.1.2. Η βιομηχανία του πολιτισμού ως σύγχρονη μαζική εξαπάτηση	30
2.1.3. Επιστημολογία	37
Υποκείμενο – αντικείμενο – υποκείμενο (κυριαρχία και επικοινωνία) Σκέψη και γλώσσα	37 42
2.2. Habermas: Βασικές θέσεις και έννοιες του έργου του	49
2.2.1. Εισαγωγικό σχόλιο	49
2.2.2. Επικοινωνιακή δράση και διαδικαστική ορθολογικότητα: δυσοκείμενη αντανόηση, αμοιβαία κατανόηση, διαλογική συνάντηση	49
2.2.3. Σύστημα και βίος	54
2.2.4. Κρίση νομιμοποίησης	57

3. Η Κριτική Παιδαγωγική (Henry Giroux, Peter McLaren)	67
3.1. Εν είδει εισαγωγής (Ζώντας-μαθαίνοντας-διδάσκοντας την εποχή του «πολιτισμού της αρωπής» ή «ληστρικού πολιτισμού»)	67
3.2. Κυρίαρχες αφηγήσεις, κριτική αφηγηματολογία, σώμα/υποκείμενο	72
3.3. Συνοριακή ταυτότητα και συνοριακή παιδαγωγική	80
4. Κριτική θεωρία και εκπαίδευση: επιπρόσθετες θέσεις, παρατηρήσεις, προσανατολισμοί	85
4.1. Γνώση-διδασκαλία-μάθηση	86
4.2. Αξιολόγηση του μαθητή	89
Σύνοψη	93
Αναφορές	101
Εισηγήσεις για περαιτέρω μελέτη	108
Δραστηριότητες	111

ΑΝΤΙ ΠΡΟΛΟΓΟΥ

Το ένυσμα για τη συγγραφή του βιβλίου *Κριτική θεωρία και εκπαίδευση* δόθηκε στο πλαίσιο μίας ελκυστικής πρότασης συμμετοχής της γενικής θεματολογίας του σε συλλογικό τόμο. Παρόλο που η πρόταση δεν υλοποιήθηκε λόγω αντικειμενικών περιορισμών, η ύπαρξή της συνέβαλε σημαντικά στην αρχική κινητοποίησή μου γύρω από τη δημιουργία του βιβλίου. Η συγγραφή του ολοκληρώθηκε τις πρώτες μέρες του Αυγούστου του 2011. Ελπίζω ότι το υποκειμενικό ενδιαφέρον και ο ζήλος που την καθοδήγησαν είναι ανανεώσιμα στο τελικό αποτέλεσμα.

Το βιβλίο *Κριτική θεωρία και εκπαίδευση* συνιστά μία πρωτότυπη και ευόνοητη κριτική μελέτη της θεματολογίας που υποδεικνύει ο τίτλος του. Η κριτική θεώρηση του νέότερου και σύγχρονου κόσμου από τους Adorno, Horkheimer και Habermas, στο πλαίσιο μίας ανασυνγκροτημένης αντίληψης, και η θεωρία της κριτικής παιδαγωγικής αποτελούν τα κύρια αντικείμενα του περιεχομένου του. Η σύνθεση των επιμέρους θεμάτων είναι στοχευμένα επιλεκτική λαμβάνοντας υπόψη, μεταξύ άλλων, τόσο τη σημασία που αυτά έχουν για την εκάστοτε υπό παρουσίαση θεωρία όσο και τον βαθμό της επικαιρότητάς τους. Η έκταση του βιβλίου αποτέλεσε έναν επιπλέον παράγοντα καθορισμού του εύρους των επιμέρους θεμάτων, αλλά και του περιεκτικού τρόπου έκθεσής τους. Η μελέτη

απευθύνεται σε φοιτητές και επιστήμονες που δραστηριοποιούνται στις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, αλλά και σε όλους όσοι τρέφουν συναφή ενδιαφέροντα και ανησυχίες. Η μορφή που έχει επιλεγεί λαμβάνει υπόψη μεθοδολογικές αρχές της Ανοικτής και Από Αφόραση Εκπαίδευσης.

Γιάννενα, Μάιος 2012

ΣΚΟΠΟΣ

Σκοπός του πονήματος είναι να παρουσιάσει την ιδιαίτερη φουσιολογία της Κριτικής Θεωρίας, όσον αφορά στις κοινωνικές επιστήμες και στη φιλοσοφία, και τη σχέση της εν λόγω θεωρίας με τον χώρο της εκπαίδευσης. Προς τούτο επιλέγεται η παρουσίαση βασικών θέσεων και αναλύσεων α) των Adorno και Horkheimer, καθώς και του Habermas, ως εκφραστών της πρώτης και δεύτερης γενιάς κριτικών στοχαστών αντίστοιχα, β) των Giroux και McLaren, ως εκφραστών εκείνης της παιδαγωγικής θεωρίας η οποία ενσωματώνει την κριτική θεωρία στον αυτο-προσδιορισμό της – δηλαδή της Κριτικής Παιδαγωγικής. Η τελευταία ενότητα του βιβλίου αφορά στη διατύπωση επιμέρους προτάσεων γύρω από συναφείς αρχές, προσανατολισμούς και πρακτικές που άπτονται α) των διακρινικών-μαθησιακών διαδικασιών και β) της αξιολόγησης του μαθήτη. Το πόνημα δεν φιλοδοξεί να είναι εξαντλητικό, αλλά αναποκρίνεται στον βαθμό επλεκτικότητας που αναγκαίως συνοδεύει το θεματικό εύρος του, εντός των ορίων μίας ενδυνάμωσης και περιεκτικής κριτικής παρουσίασης.

ΠΡΟΣΔΟΚΩΜΕΝΑ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ

Ολοκληρώνοντας τη μελέτη του βιβλίου θα μπορείτε να:

- προσδιορίσετε τις βασικές συνιστώσες της φροτισγωμίας αφενός της κριτικής θεωρίας αφετέρου της κριτικής παιδαγωγικής,
- παρουσιάσετε το περιεχόμενο βασικών θέσεων και επιχειρημάτων που αφορούν αφενός στην κριτική θεωρία αφετέρου στην κριτική παιδαγωγική,
- διακρίνετε μεταξύ των προβληματισμών και θέσεων που ανέπτυξε η πρώτη και δεύτερη γενιά κριτικών στοχαστών αντίστοιχα,
- εντοπίσετε συνάφειες ανάμεσα σε έννοιες και επιχειρήματα που φιλοξενεί η ενότητα,
- αναφερθείτε στη χρησιμότητα της κριτικής θεωρίας για την εκπαίδευση,
- επιχειρήσετε την από μέρους σας αξιολόγηση των επιμέρους θεματικών αντικειμένων της ενότητας.

ΕΝΝΟΙΕΣ-ΚΑΙΕΙΔΙΑ

- κριτική θεωρία, κριτική παιδαγωγική
- κυριαρχία
- διαλεκτική μύθου και Διαφωτισμού, διαλεκτική κυριαρχίας και θυσίας
- βιομηχανία του πολιτισμού και μαζική εξαπάτηση
- ορθολογικότητα και ανορθολογισμός
- προτεραϊότητα του αντικειμένου
- αναστοχασμός (και αυτο-αναστοχασμός)
- σχέση λόγου και αισθήσεων (κατά τη γνωστική διαδικασία)
- δυνάμεις χαρακτηρισ της γλώσσας, «αστερισμός»
- επικοινωνιακή ορθολογικότητα, αμοιβαία κατανόηση, διαλογική συνάντηση
- σύστημα και βιόκοσμος, κρίση νομιμοποίησης, αυτόνομες δημόσιες σφαίρες
- πολιτισμός της αργαής (Δηστικός πολιτισμός)
- πολιτική του νοήματος και της ανασπαράστασης, κριτική αφηγηματολογία
- πολιτική του συνασθήματος (πολιτική της απόλαυσης), σώμα/υποκείμενο, ενσάρκωση, επανενοάρκωση
- συνοριακή παιδαγωγική

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η Κριτική Θεωρία αφορά σε ένα πλούσιο, ιδιαίτερα γόνιμο, εσωτερικά διαφοροποιημένο και, από πολλές απόψεις, αντισυμβατικό σώμα ιδεών που εμφανίστηκε στη Γερμανία στις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα. Το έργο της κριτικής θεωρίας, που εκτείνεται ήδη σε τέσσερις γενεές στοχαστών, συνέβαλε σημαντικά στην ανάπτυξη και διεύρυνση του δυτικού πνεύματος, ενώ επίσης ενέπνευσε επαναστατικές κοινωνικές εξελίξεις στην Ευρώπη και στον δυτικό κόσμο, παραμένοντας σήμερα ζωντανό και διαρκώς ανανεωμένο. Οι Max Horkheimer, Theodor Adorno, Erich Fromm, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer και Axel Honneth είναι μερικά μόνο από τα πολλά ονόματα που συνδέονται με την ιστορία και το παρόν του κριτικού «παράδειγματος» στην κοινωνική θεωρία και φιλοσοφία, αλλά και γενικότερα στις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες.

Στις ιστορικές στιγμές της εμφάνισης και αρχικής θεμελίωσης της κριτικής θεωρίας συγκαταλέγονται η ίδρυση το 1923 στη Φρανκφούρτη του *Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας (Institut für Sozialforschung)* με αρχικό διευθυντή τον Max Horkheimer, η αναγκαστική μεταφορά του στη Νέα Υόρκη στις αρχές της δεκαετίας του 1930 και η εκεί φιλοξενία του από το Πανεπιστήμιο Columbia, η ενσκήπτηρια ομάδα του

Horkheimer στο Ινστιτούτο με τον τίτλο «Η παρούσα κατάσταση της κοινωνικής φιλοσοφίας και τα καθήκοντα που έχει μπροστά του ένα Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας» (1931)¹, το δοκίμιο του ίδιου «Παραδοσιακή και κριτική θεωρία» (1937), η έκδοση και λειτουργία της *Επιθεώρησης Κοινωνικής Έρευνας* (*Zeitschrift für Sozialforschung*), καθώς και η επανέναρξη των εργασιών του Ινστιτούτου στη Φρανκφούρτη μεταπολεμικά (1951). Η κριτική θεωρία ενέπνευσε το φοιτητικό κίνημα διαμαρτυρίας της δεκαετίας του 1960, που αναγνώρισε σε αυτή τις πνευματικές καταβολές του, παρά τις ετερόκλητες προσεγγίσεις του κινήματος από τους θεωρητικούς που δρούσαν στους κόλπους της. Την ίδια περίοδο, η κριτική θεωρία άρχισε να γίνεται γνωστή και ως *Σχολή της Φρανκφούρτης* – όρος που επινοήθηκε εκτός του κύκλου των στοχαστών της, για να υιοθετηθεί ωστόσο στη συνέχεια από τον Αδόλφο Αλλά και από τα υπόλοιπα μέλη των σύγχρονων ομοιοδεστών του.

Στη συντριπτική τους πλειονότητα, η πρώτη γενιά στοχαστών της Σχολής είναι αστοί Εβραίοι που έζησαν την άνοδο και κυριαρχία του ναζισμού στη Γερμανία συνειδητοποιώντας, σύμφωνα με τη φράση του Rolf Wiggershaus, ότι «κανένας βαθμός συμβατισμού (κοιφορμισμός) δεν είναι αρκετός για να διασφαλίσει τη θέση κάποιου ως μέλους της κοινωνίας» (Wiggershaus, 1995: 4). Η εμπειρία του ναζισμού υπήρξε καθοριστική για τη διαμόρφωση του έργου τους, τόσο στο επίπεδο της θεματικής επλόγης των ερευνητικών αντικειμένων όσο και σε αυτό των αξιακών προσανατολισμών και των θεωρητικών θέσεων. Μετάξύ άλλων, η κριτική του σύγχρονου πολιτισμού και της επιστημολογίας, που εμφαστικά ανέπτυξε ο Αδόλφος σε όλη τη διάρκεια του βίου του, θεμελιώνεται στην αναγνώριση μίας ανησυχητικής πλήρους αποτυχίας των πνευ-

ματικών ανθρώπων να συμβάλλουν, κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα, στην αποτροπή του εκφαστισμού της γερμανικής κοινωνίας και του Ολοκαυτώματος ως αποκορύφωσή του. Η έμφαση της πρώτης γενιάς της Σχολής της Φρανκφούρτης και ιδίτερα του Αδόλφου στην ανάγκη ενός νέου αναστοχασμού των όρων με τους οποίους σκεπτόμαστε –η έμφαση, δηλαδή, στην ανάγκη αυτο-αναστοχασμού της ίδιας της σκέψης– καθώς και η πολύπλευρη συστηματική επικέντρωση στην αναγνώριση της ετερότητας (στο πλαίσιο ανάδειξης της διαλεκτικής συνύφανσης της με την ταυτότητα) θα πρέπει να κατανοηθούν στο φως αυτής της ιστορικής συγκυρίας. Η τελειότητα γίνεται αντιληπτή από την πρώτη γενιά των κριτικών στοχαστών ως έκφραση όχι μίας παράλογης ή ακατανόητης τυχαότητας, αλλά μίας βαθύτερης ιστορικά αναπαράγμενης συνύφανσης του δυτικού ορθολογισμού με την ανορθολογικότητα και του πολιτισμού με τη βαρβαρότητα. Το έργο των Αδόλφου και Horkheimer *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* εκφράζει ίσως με τον πιο χαρακτηριστικό τρόπο τη θεωρητική κριτική που απηύχθηκε εν λόγω γενιά στην αρχή της κυριαρχίας (η οποία υπερβαίνει και συμπερναιμβάνει ταυτόχρονα την ταξική κυριαρχία) και στην αποδυνάμωσή της ταυτότητας. Πενήντα χρόνια, το έργο της πρώτης γενιάς κριτικών στοχαστών συνδυάζει τη φιλοσοφία με την κοινωνική επιστήμη, διατηρώντας βαθιές ρίζες στους Hegel και Marx, τους οποίους επανεξετάζει και αξιοποιεί με πρωτότυπο και γόνιμο τρόπο, ενσωματώνοντας παράλληλα στοιχεία και μέμνες της ψυχχαναλυτικής προσέγγισης του Freud αλλά και επιπρόσθετες επιρροές από σημαντικές μορφές του πνεύματος (όπως ο Kant και ο Nietzsche).

1. Horkheimer, M. (1931). *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*. Frankfurter Universitätsreden, 37.

Τη δεκαετία του 1980 πραγματοποιείται η λεγόμενη «γλωσσική στροφή» στην κριτική κοινωνική θεωρία, με την ανάπτυξη από τον Habermas μίας νέας θεωρητικής πρότασης κανονιστικής θεμελίωσης της κριτικής θεωρίας στην «επικοινωνιακή ηθική». Ο Habermas παρουσιάζει την πρότασή του

προβαίνοντας συνάμα σε μία κρίσιμη αμφοβήτηση της εγκυρότητας των βασικών ανόδωσεων των προκατόχων του. Σύμφωνα με τον Deleuze, ο ίδιος διακρίνει στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* τη διάγνωση αφενός της παντοδυναμίας ενός διεφθαρμένου, ολοκληρωτικού λόγου που, αδυνατώντας να παράσχει πρόσβαση στη γνώση, ακρωτηριάζει ουσιαστικά τον θεωρητικό στοχασμό και, αφετέρου, της πανταχού παρούσας κυριαρχίας του υποκειμένου πάνω σε μία «αντικειμενοποιημένη εξωτερική» και σε μία «καταπιεσμένη εσωτερική» φύση (Habermas, 1992: 110). Ερμηνεύοντας την αντρονιανή διαλεκτική (δηλαδή, την «αρνητική διαλεκτική») ως γενικευμένη (αδιαφοροποίητη) άρνηση της δυνατότητας του υποκειμένου να προβεί σε μία έγκυρη θετική εννοιολόγηση του αντικειμένου της γνώσης, ο Habermas αναγνωρίζει την τέχνη ως το μοναδικό καταφύγιο που οι Adorno και Horkheimer υποδεικνύουν για τη διάσωση της αλήθειας (Habermas, 1989: 384).

Η θεωρητική επαναστοχάση του Habermas έναντι των θεμελιωτών της κριτικής θεωρίας αποτέλεσε τον κανόνα όσον αφορά στην ερμηνεία του έργου τους, παρότι κατά κύριο λόγο αγνοεί αυτή τον έντονα διαλεκτικό χαρακτήρα του στοχασμού τους, στην καλύτερη περίπτωση περιρρίχνοντας αντίστοιχα το δυνατό εύρος του συναφούς φάσματος ερμηνειών. Την ίδια στιγμή, η στροφή παραδείγματος που ο ίδιος εγκαινιάζει, εντυπωσιακή ως προς την ευρηματικότητα, το θεματικό εύρος και τον πλούτο των αναφορών, προσφέρει νέες οπτικές και ερμηνευτικά εργαλεία στην κριτική θεωρία, έχοντας βέβαια μετακινήσει το θεωρητικό κέντρο βάρους της από την εργασία (παράγωγη) στην επικοινωνία και από «την πολιτική της φιλοσοφίας του υποκειμένου» (κατά την έκφραση της Benhabib), σε αυτήν της «ρίξικής δυνατοκειμενικότητας» (Benhabib, 1986: 12). Η νέα επικαιρότητα και τα νέα όρια που ο Habermas παρέχει και προσδίδει αντίστοιχα στην κριτική θεωρία κατά μία έννοια την μεταλλάσσουν, αναγκαία μεταφέ-

ροντας μαζί με το θεωρητικό και το πολιτικό κέντρο βάρους της στην κατεύθυνση εκείνη που συμφωνεί με τον ρητό αυτοπροσδιορισμό του Habermas ως «φινελεύθερου σοσιαλισμού» (Dews, 1992). Οι δομές της κοινωνικής κυριαρχίας ερμηνεύονται τώρα ως αποτέλεσμα διαδικασιών επικοινωνιακής συμφωνίας που προβάλλουν ένα αίτημα υλοποίησης της δυνατοκειμενικής ελευθερίας – είναι το αίτημα αυτό που συνιστά πλέον το μέτρο ύπαρξης μίας αναστοχαστικής «κριτικής της εξουσίας» (πβ. Honneth, 1993: xvii). Η θεωρία του Habermas παραμένει αντικείμενο ενός πλούσιου συνεχιζόμενου διαλόγου, που περιλαμβάνει τόσο τη θετική αποτίμηση της αξίας της όσο και τη διατύπωση ενός σημαντικού φάσματος κριτικών – σε αυτό περιλαμβάνεται η συζήτηση των συνεπειών και των ορίων του φορμαλιστικού χαρακτήρα της θεωρίας, καθώς και η επισήμανση της μονομερούς πρόσδεσης της αμοιβαιότητας στη συνείδηση, σε συνθήκες παράλληλης υποβάθμισης του ρόλου που η διαφωνία, η αντίσταση και ο αγώνας ασκούν στην ορθολογική ανάπτυξη διαλόγων και, γενικότερα, σε συνθήκες θεωρητικής αγνόησης ή αποσιώπησης του πραγματικού κόστους κάθε επιτελεθείσας συνείδησης.

Τόσο τα προσληφθέντα ερευνητικά αντικείμενα και τα περιεχόμενα των θεωρητικών επεξεργασιών τους όσο και οι επιστημολογικές θέσεις και οι αξιακές αυτοδεσμεύσεις της κριτικής θεωρίας συγκροτούν αναμφίβολα ένα πολύτιμο για τον χώρο της εκπαιδευσης ζωντανό και επίκαιρο σώμα ιδεών, καθώς αφορούν άμεσα, έμμεσα και πολυδιάστατα στην ίδια τη γνώση και σε ατομικές και συλλογικές μαθησιακές διαδικασίες που άπτονται των σύγχρονων κοινωνιών, της πολιτικής και του πολιτισμού. Ο επιστημονικός κλάδος της Παιδαγωγικής κατέφυγε στην ανανεωνόμενη κληρονομιά της κριτικής θεωρίας με στόχο την αξιοποίησή της και τη συμβολή, στο πλαίσιο των ειδικών αναζητήσεων και ενδιαφερόντων του, στη διερεύνηση του εύρους των δυνατοτήτων της. Ως συγ-

χρονική ρητή τέτοια προσπάθεια σύνδεσης της κριτικής θεωρίας με την παιδαγωγική, η Κριτική Παιδαγωγική αποτελεί «φυσικό» αντικείμενο της παρούσας μελέτης.

Πρόκειται για παιδαγωγική θεωρία που εμφανίζεται στην Αμερική τη δεκαετία του 1980 και αναπτύσσεται έκτοτε σε συνεχή διάλογο με εξελίξεις που λαμβάνουν χώρα κατά κύριο λόγο στο εσωτερικό της κοινωνίας άμεσης υποδοχής της θεωρίας, δίχως ωστόσο να περιορίζονται σε αυτό. Η Κριτική Παιδαγωγική αυτοκατανοείται ως απόκριση στην παράλληλη εμπειρική βίωση και θεωρητική διάγνωση συγκεκριμένων φαινομένων και τάσεων της αμερικανικής κοινωνίας και του αντίστοιχου πολιτισμού. Από την άποψη αυτή ιδιαίτερος είναι ο ρόλος του φαινομένου της μετανάστευσης και της νέας πολυπλευρης πραγματικότητας που το φαινόμενο αυτό συνδιαμορφώνει. Σε βιβλίο τους, που εκδίδεται το 1993 με τον τίτλο *Η εκπαίδευση ακόμα σε πολιορκία* (*Education Still under Siege*), οι Stanley Aronowitz και Henry Giroux αναφέρονται στην είσοδο στις ΗΠΑ πέντε εκατομμυρίων μεταναστών κατά την περίοδο 1985-1990, καθώς και στην παράλληλη και συνεχώς κλιόμενη παγκόσμια κίνηση των πληθυσμών από τις αγροτικές περιφέρειες προς τα μητροπολιτικά κέντρα, ενώ συνδέουν τις εξελίξεις αυτές με ήδη υπαρκτές αλλά και με προβλεπόμενες μελλοντικές αλλαγές στη δημογραφική σύνθεση της αμερικανικής κοινωνίας, οι οποίες εύλογα επηρεάζουν τον χώρο της εκπαίδευσης. Όπως ενδεικτικά σημειώνουν οι συγγραφείς, η μαθητική παρακολούθηση σε περιοχές αυξημένου πληθυσμού Αфро-αμερικανών και Λατίνων μεταναστών στις ΗΠΑ κυμαίνεται συνήθως στο 50% των εγγεγραμμένων, ενώ τα ποσοστά αποχώρησης είναι αντίστοιχα υψηλά. Στο σύνολο του πληθυσμού των μειονοτήτων που ζουν στην Αμερική, το 45% των παιδιών ζουν σε συνθήκες φτώχειας, το ποσοστό εγκατάλειψης του σχολείου φθάνει το 70% και η ανεργία της νεολαίας των μαύρων αγγίζει το 39%, τη στιγμή που εκτι-

μήσεις προκρίνουν τον έγχρωμο πληθυσμό της Αμερικής σε πλησιονηφική θέση έναντι του συνολικού πληθυσμού της έως το 2050 (Aronowitz & Giroux, 1993: 3 κ.ε., 8, 13, 208).

Στο επίπεδο του πολιτισμού, οι υπέρμαχοι της Κριτικής Παιδαγωγικής αναγνωρίζουν ρητά την ύπαρξη μίας συγκεκριμένης «μεταμοντέρνας ατμόσφαιρας» ως το άμεσο, συγγενικό και κυρίαρχο περιβάλλον της θεωρίας που αναπτύσσουν. Την πολιτιστική αυτή ατμόσφαιρα επανειλημμένα περιγράφουν με έντονα και σκοτεινά χρώματα, επιδιώκοντας να καταστήσουν εύλογη την ανάγκη επείγουσας αντιμετώπισής της (McLaren, 1995: 7). Γενικότερα, οι Aronowitz, Giroux και McLaren διαπιστώνουν την ύπαρξη ενός μεταλλασσόμενου οικονομικού, πολιτικού, πολιτιστικού και ιδεολογικού περιβάλλοντος στο οποίο η εκπαίδευση καλείται αποτελεσματικά να ανταποκριθεί (Aronowitz & Giroux, 1993: 3 κ.ε., 8, 13, 208). Με αυτό το δεδομένο προχωρούν στη σύνθεση ενός σώματος εκπαιδευτικών αρχών, προσανατολισμών και στοχεύσεων το οποίο, συνδυάζοντας στοιχεία της κριτικής κοινωνικής θεωρίας και φιλοσοφίας με επιπρόσθετες θεωρητικές δευσης με την πολιτική στην ρητά διατυπωμένη κατεύθυνση προώστασης του δημοκρατικού δημόσιου βίου (Giroux, 2007: 2, 2005*: 2, McLaren, 1995: 5-6).

2. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

2.1. *Horkheimer και Adorno: Βασικές θέσεις και έννοι- ες του έργου τους*

2.1.1. *Η διαλεκτική μύθου και Διαφωτισμός*

Η πιο διαδεδομένη θέση των Adorno και Horkheimer εντοπι-
ζεται στη φράση τους «ο μύθος είναι ήδη Διαφωτισμός· και ο
Διαφωτισμός επανέρχεται στη μυθολογία» η οποία, με ανα-
φορά στην ταυτότητα και αυτο-κατανόηση της νεότερης και
σύγχρονης κοινωνίας, παρέχει πράγματι το ιδιαίτερο στίγμα
του έργου τους (Adorno & Horkheimer, 1986², xvi). Ο κρι-
τικός στοχασμός των Adorno και Horkheimer έχει έναν κα-
τεξοχόν διαλεκτικό χαρακτήρα που εύκολα μπορεί να παρα-
βλεφθεί, αν υποτιμηθεί κανείς τις ιδιαιτερότητες της μορφής
μέσα από την οποία οι συγγραφείς ξεδιπλώνουν τις θέσεις και
τα επιχειρήματά τους: το συχνό φάερτ του λόγου με την τέ-
χνη, τη νοηματική υπερβολή, την ειρωνική εκφορά του λό-
γου, την αλληγορία. Η αλληγορική αξιοποίηση από μέρους
τους των ομηρικών αφηγήσεων αποτελεί γόνιμο παράδειγμα
της συσχέτισης μορφής και περιεχομένου στο έργο τους, αλλά
και πρόσφορο ερμηνευτικό τόπο της κεντρικής θέσης τους:
της εννοιολογικής και ιστορικής συνύφανσης, δηλαδή, τόσο
στο εσωτερικό της λεγόμενης «μυθικής προϊστορίας» όσο και
σε αυτό της νεότερης και σύγχρονης ιστορίας, του μύθου, του

ανορθολογισμού και της βαρβαρότητας αφενός με τον Διαφωτισμό, την ορθολογικότητα και τον πολιτισμό αφετέρου. Στο πλαίσιο αυτό παρουσιάζεται στη συνέχεια η από μέρους τους πρόσληψη της συνάντησης του Οδυσσέα με τις Σειρήνες, η οποία φωτίζεται ερμηνευτικά με την κινητοποίηση εννοιών όπως η κυριαρχία, η πονηρία και η (αυτο)θυσία.¹

Σύμφωνα με τους Adorno και Horkheimer (1986²), το ταξίδι του Οδυσσέα προς την Ιθάκη συμβολίζει την ανολοκλήρωτη και μη διασφαλισμένη πορεία υλοποίησης της νεωτερικής συντήρησης για την ανθρώπινη ελευθερία και αυτοπραγμάτωση. Πρόκειται για μία περιπετειώδη πορεία αντιμετώπισης κινδύνων, ανάληψης ρίσκου, συγκρότησης και ανάκαμψης του εαυτού, στο πλαίσιο της οποίας η συνάντηση του Οδυσσέα με τις Σειρήνες εκφράζει συμβολικά τη γέννηση της νεωτερικής εποχής. Οι Σειρήνες αντιπροσωπεύουν το παρθέλον, τον μύθο ή την προϊστορία – τον «παλαιό» χασοτικό κόσμο όπου κυριαρχούν η επανάληψη, ο φόβος, η μούρα και η δεισιδαιμονία και του οποίου επιτροσόφια γνωρίσματα είναι η άμεση άσκηση εξουσίας, η αδιαμεσολάβητη κυριαρχία της φύσης πάνω στον άνθρωπο, η αδικία και η ανισότητα (Adorno & Horkheimer, 1986²: 3-4, 11-17, 27).

Κατά την αλληγορική πρόσληψη του ομηρικού αφηγήματος, οι Adorno και Horkheimer αποφεύγουν την άκριτη αναπαγωγή διωγμών που δεν συνιστούν παρά βίαιες θεωρητικές κατασκευές. Αντίθετα, οι συγγραφείς αποκαλύπτουν την αμοιβαία συνύφανση των υποτιθέμενα αλληλοαποκλειόμενων εκάστοτε πόλων. Έτσι, η υπόσχεση γνώσης και ευτυχίας, που κατακλύζει εξωτερικά τη μουσική και το τραγούδι των Σειρήνων, κατονομάζεται από τους ίδιους ως μυθική απάτη που σαγηνευτικά αποκρύπτει την πραγματικότητα: την

προσωνιότητα της απόλαυσης, τη σύσταση σχέσεων ουσιαστικής εξάρτησης, την εγκατάλειψη στη λήθη και στον θάνατο (Adorno & Horkheimer, 1986²: 32-33). Οι Adorno και Horkheimer, αγνούμενοι την επιστροφή στο παρελθόν μέσω της νοσταλγικής εξιδανίκευσής του, αναγνωρίζουν παράλληλα την ύπαρξη «ιδιαιτέρων ποιτήτων» του παρελθόντος, καθώς εντοπίζουν στο τραγούδι των Σειρήνων ένα *οποτικό μήνυμα* που θεωρούν ότι υπερβαίνει τους περιορισμούς των άμεσων πλαισίων γέννησης και αναφοράς του. Το μήνυμα υποδεικνύει τη συνύφανση γνώσης και απόλαυσης ως συνθήκη για την ανθρώπινη ελευθερία και αυτοπραγμάτωση, και η διάσωσή του, σύμφωνα με τους Adorno και Horkheimer, θα εξέφραζε τη συνειδητά δημιουργική πρόσληψη του παρελθόντος από το παρόν, έναντι της αδιαφοροποίητης πλήρους άρνησής του. Η εν λόγω επιλογή δεν είναι αυτή που υλοποιεί το νεωτερικό υποκείμενο το οποίο, κατά τους συγγραφείς, συμβολίζει ο Οδυσσέας. Σύμφωνα με το επιχείρημα των Adorno και Horkheimer, ο τρόπος διάσωσης που επιλέγει ο Οδυσσέας παρά την προσωρινή τυχόν αναγκαιότητα και οριοθετημένη λειτουργικότητά του, ενέχει ένα ουσιαδές, μη αγνοήσιμο κόστος, ενώ η συνεχιζόμενη αναπαγωγή του είναι αυτουπονοητική, με την έννοια ότι χαρακτηρίζεται από μία περιορισμένη, περιοριστική και στρεβλή ορθολογικότητα.

Συγκεκριμένα, η διάσωση από την κυριαρχία του μύθου και της φύσης πάνω στον άνθρωπο, την οποία επιχείρει ο Οδυσσέας, λαμβάνει χώρα με τη μορφή όχι της κατάλυσης της υπάρχουσας σχέσης κυριαρχίας, αλλά της αλκής αντιστροφής των όρων της. Στο γεγονός της διατήρησης της κυριαρχίας, οι συγγραφείς αναγνωρίζουν, μετάξυ άλλων, την πολυάριθμη εσωτερικότητά της. Υποδεικνύουν μάλιστα, προτάσσοντας μία ποικιλία ρητών αλλά και υπόρητων νοημάτων, πως η κυριαρχία πάνω σε μία υπερβαίνουσα δύναμη προϋποθέτει έναν βαθμό προσαρμογής στη δύναμη αυτή, διατηρώντας συνάμα

1. Προσέγραψα από το άρθρο μου (2012) Μύθος, αλληγορία, νεωτερικότητα: Ερμηνεύοντας τη διωλετική κυριαρχίας και θυσίας. *Κοινωνικό Κέντρο*. Αθήνα: Κοινωνικό Κέντρο-«Ι. Σιδέρης» (υπό έκδοση).

συνθήκες εξάρτησης από το επιδιωκόμενο αντικείμενο της κυριαρχίας, παρά τη θεωρούμενη ως απόλυτη άρνησή του: «Το υποκειμενικό πνεύμα, που ακυρώνει τον ανιμισμό της φύσης, μπορεί να εξουσιάζει μία αποπνευματωμένη φύση μόνο μισούμενο την ακαμψία της και αποπνευματωσιώντας στη συνέχεια τον εαυτό του», γράφουν χαρακτηριστικά (Adorno & Horkheimer, 1986²: 57).

Η προαναφερθείσα συνύφανση της άρνησης του μυθικού παρελθόντος και της φύσης αφενός με την άρνηση του εαυτού, αφετέρου, εκφράζεται μέσα από την κοινωνική διευθέτηση που συγκροτεί το σχέδιο διάσωσης του Οδυσσέα. Στο επίτεδο του συμβολισμού, το τελευταίο συστήνει τις παράλληλες και αμοιβαία αποκλειόμενες θέσεις αφενός του *κύριου ή κυρίαρχου* (των άλλων, όχι του εαυτού) και, αφετέρου, του *κυριαζομένου*. Ο Οδυσσέας ζητά το δέσμιό του στο κατάρτι του πλοίου και το σφράγισμα των αφτιών του πληρώματος, δημιουργώντας συνθήκες αδυναμίας δράσης για τον ίδιο και προκαθορισμένης, απερίσπαστης δράσης για το πλήρωμα που μηχανικά κωπηλατεί. Η κοινωνική θέση του κυρίου επιτρέπει την προνομιακή πρόσβαση στην απόλυση της τέχνης και των αισθήσεων, σε συνθήκες ωστόσο όπου η τέχνη έχει ουδετεροποιηθεί και αποδυναμωθεί: ο Οδυσσέας εξωτερικά «ακούει», αλλά δεν υλοποιεί το ουσιακό μήνυμα των Σειρήνων – δεν μεταφράζει την εμπειρία του σε πράξη. Αποκόβοντας βίαια την απόλυση του τραγουδιού τους από την άμεση σφαίρα της κοινωνικής πρακτικής, ο Οδυσσέας καθιστά όχι μόνο τον απετηλό χαρακτήρα της σαγήνης των Σειρήνων, αλλά και την ουστία που κομίζει αυτή «αλλά αντικείμενα εναντίον» (Adorno & Horkheimer, 1986²: 34). Οι συγγραφείς σημειώνουν ακόμη πως η πρόσβαση του Οδυσσέα στην αδύναμη πλέον ομορφιά μίας ουδετεροποιημένης φύσης είναι άμεσα εξαρτημένη από την εργασία των μελών του πληρώματος. Παρόλο που ο Οδυσσέας εμφανίζεται ως ο κυρίαρχος

τόσο της φύσης (του πειρασμού του παρελθόντος τον οποίο απενεργοποιεί) όσο και του πληρώματος που διαικεί, στην πραγματικότητα είναι απόλυτως εξαρτημένος και από τα δύο για την αναπαγωγή της ταυτότητάς του – δηλαδή, για την ύπαρξή του ως κυρίαρχου (Adorno & Horkheimer, 1986²: 32-37).

Αναφερόμενοι στην κοινωνική θέση του πληρώματος, οι Adorno και Horkheimer (1986²: 32-37) αναγνωρίζουν την επενέργεια μίας παρόμοιας διαλεκτικής διεκδίκησης και άρνησης του εαυτού. Οι κωπηλάτες καταλαμβάνουν τον έτερο πόλο της διαίρεσης ανάμεσα στη χειρωνακτική εργασία και την πράξη αφενός, τον στοχασμό και την αισθητηριακή απόλυση (τέχνη) αφετέρου. Γνωρίζοντας «μόνο τον κίνδυνο του τραγουδιού αλλά τίποτα από την ομορφιά του» (Adorno & Horkheimer, 1986²: 34), οι κωπηλάτες κατορθώνουν προσωρινά να επιβιώσουν, ξεφεύγοντας από την άμεση κυριαρχία της φύσης επάνω τους. Είναι απλοί εκτελεστές ενός σχεδίου που μηχανικά και επαναληπτικά διεκπεραιώνουν δίχως να έχουν συνδυασμοφώσει στο πλάισιό του λειτουργούν ως «απλά αντίτυπα του είδους, αποδόντες όμοια μεταξὺ τους, μέσω της απομόνωσης σε μία επιβεβλημένα ενωμένη συλλογικότητα. [...] Δ]εν μπορούν να μιλήσουν ο ένας στον άλλο, [και] είναι όλοι ξενυμένοι στον ίδιο ρυθμό όπως ο σύγχρονος εργάτης στο εργοστάσιο, στον κινηματογράφο και στη συλλογικότητα» (Adorno & Horkheimer, 1986²: 36-37). Ο ελλειμματικός μονοδιάστατος χαρακτήρας της οριοθετημένης αποστασιαστικής εμπειρίας τους –που εκφράζεται τόσο μέσα από την «αδυναμία τους να ακούσουν τα ανήκουστα με τα δικά τους αφτιά, να αγγίξουν τα ασύλληπτα με τα δικά τους χέρια, όσο και μέσα από τη παράλληλη «μετατροπ[ή] σε επιπρόσθετη προστάθεια τη[ς] ορμη[ς] που τους ωθεί στην παρέρωτη»– χαρακτηρίζει την κατάσταση στην οποία έχουν περιέλθει (Adorno & Horkheimer, 1986²: 34, 36).

Συνονίζοντας, τα προαναφερθέντα ζεύγη διαφέρεσαν, που διαποτίζουν τη νεωτερικότητα, ουσιαστικά αφήνουν και τους δύο πόλους αποδυναμωμένους: «Ο υπηρέτης παραμένει σκλαβωμένος στο σώμα και στην νυχή· ο αφέντης παρακμάζει», γράφουν οι Adorno και Horkheimer (1986²: 35). Οι συγγραφείς αναλύουν τη σχέση μύθου και Διαφωτισμού διαγγνώσκοντας την ύπαρξη μιας αμοιβαίας συνύφανσης στο εσωτερικό αλλά και μεταξύ διαλεκτικών διαδικασιών: αφενός της *διαλεκτικής κυριαρχίας και θυσίας*, αφετέρου της *διαλεκτικής διεκδίκησης και άρνησης του εαυτού*. Η από μέρους τους *αλληγορική αξιοποίηση του Ομήρου* επιδιώκει να στρέψει την προσοχή στην ύπαρξη συνθηκών όπου η ανθρώπινη κυριαρχία πάνω στη φύση (η κυριαρχία του υποκειμένου πάνω στο αντικείμενο που αποινευματοποιείται) συνυφάνεται με την κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στον άνθρωπο (την κυριαρχία του υποκειμένου πάνω στο υποκείμενο που αντικειμενοποιείται). Η τελευταία μορφή κυριαρχίας, υποστηρίζουν οι Adorno και Horkheimer, αφορά σε μία *δυαλή διαίρεση*: εντός του υποκειμένου (*αλλοτρίωση του εαυτού*), αλλά και μεταξύ των υποκειμένων (*κοινωνική ανισότητα και ταξική κυριαρχία*).

2.1.2. Η βιομηχανία του πολιτισμού ως σύγχρονη μαζική εξάπλωση

Οι Adorno και Horkheimer αναγνωρίζουν τόσο την πονηρία όσο και τη θυσία ως κοινά στοιχεία μύθου και Διαφωτισμού. Στο πλαίσιο της μυθικής-μαγικής σκέψης και πρακτικής, η πονηρία υιοθετείται ως το μέσο με το οποίο, σε συνθήκες άμεσης κυριαρχίας, η φυσικά αδύναμη πλευρά επιδιώκει να επιβιώσει προσωρινά, ξεφεύγοντας από τις συνέπειες της μειονεκτικής της θέσης. Η θυσιακή πονηρία εντοπίζεται από τους συγγραφείς στην προτεινόμενη *αντάλλαγή* ως αξιακά ίσων μεγεθών,

αντικειμένων που αφορούν σε διαφορετικά είδη και τα οποία, σύμφωνα με την οπτική του υποκειμένου που επιδιώκει την *αντάλλαγή*, κατέχουν στην πραγματικότητα άνιση αξία: «το ελάφι προσφέρεται αντί της κόρης, και το πρόβατο αντί του πρωτότοκου παιδιού» (Adorno & Horkheimer, 1986²: 10). Στην περίπτωση της συνάντησης του Οδυσσέα με τις Σειρήνες, η πονηρία του Οδυσσέα έγκειται στο γεγονός ότι ο ίδιος κατορθώνει να περάσει μέσα από τον κίνδυνο ουσιαστικά αποφεύγοντάς τον. Σε αυτή όπως και σε άλλες περιπτώσεις του ο Οδυσσέας εκμεταλλεύεται «έναν όρο διαφύγής του συμβολαίου, που του επιτρέπει να εκτληρώσει το συμβόλαιο παρακάμπτοντάς το»: να «ακούσει» το τραγούδι των Σειρήνων δίχως να υλοποιήσει το ουσιαστικό μήνυμά του (Adorno & Horkheimer, 1986²: 59). Παρόλο που οι συγγραφείς δεν παραλείπουν να σημειώσουν την ύπαρξη διαφοράς μεταξύ μυθικής και μοντέρνας πονηρίας –η οποία, μεταξύ άλλων, αφορά σε ποιοτικά διαφορετικούς βαθμούς θυσίας αλλά και σε διαφορετικές στοχεύσεις (στη στόχευση της προσωρινής επιβίωσης στην πρώτη περίπτωση και σε αυτήν της ελευθερίας από την κυριαρχία στη δεύτερη)–, ενδιαφέρονται κυρίως να τονίσουν τη συσχέτιση της πονηρίας με τη διαλεκτική συνύφανση άρνησης του Άλλου αφενός, άρνησης και θυσίας του εαυτού αφετέρου.

Σε κάποιο από τα λυγιστά σημεία του έργου του, όπου ο Adorno υιοθετεί ρητά μαρξιστική ορολογία, διαπιστώνει την ύπαρξη μίας έντονης αντίστασης ανάμεσα στις πρωτοφανείς δυνατότητες της σύγχρονης ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και στο αποτέλεσμα της χρήσης τους, το οποίο ο ίδιος αποδίδει στον εξουσιαστικό και περιοριστικό ρόλο των παραγωγικών σχέσεων. Μεταξύ άλλων, ο Adorno αναφέρεται στη σύγχρονη ύπαρξη νέων, ανώνυμων μορφών καταπίεσης, στην ταυτόχρονη εξάρτηση όλων (ανεξάρτητα από τη θέση του κάθενός στην παραγωγή) από τον μηχανισμό παραγωγής, καθώς και στη μετατροπή του υποκειμένου σε *απλή* λειτουργία του

μηχανισμού αυτού (Adorno, 1968: 8, 1983-84: 54· πβ. Adorno & Horkheimer, 1986²: 58). Ο συγγραφέας διαπιστώνει την ύπαρξη *ουσιώδους ορθολογικότητας* σε ό,τι αντιλαμβάνεται ως *μεταποπή του μέσου σε σκοπό*: εάν η κυριαρχία (αντεστραμμένη μέσω της οδουσειακής πονηρίας) κατέστη ιστορικά αναγκαία ως μέσο επιδίωξης της ελευθερίας, η σύγχρονη αναπαγωγή της εξυπηρετεί πλέον όχι τον αρχικό σκοπό αλλά τις ανάγκες διαιώνισης της κυριαρχίας. Με άλλα λόγια, το μέσον (η κυριαρχία εκείνη που επιδιώκει την άρση κάθε κυριαρχίας), έχει μετατραπεί σε σκοπό (κυριαρχία). Στο πλαίσιο αυτό, η διαιώνιση της (αυτο)θυσίας (που πάντα συνυφάνεται με τη σχέση κυριαρχίας) αφενός στερείται ορθολογικής αναγκαioτητας και, αφετέρου, υπηρετεί μία περιοριστική και παραγωγική εργαλειώδη ορθολογικότητα (Adorno & Horkheimer, 1986²: 53-54). Οι Adorno και Horkheimer υποδεικνύουν τη *βιομηχανία του πολιτισμού* ως σφαίρα λειτουργία της οποίας διαιωνίζει την πονηρία και τη θυσία, επιδιώκοντας να συγκαλύψει την ανορθολογική λειτουργικότητα (ορθολογικότητα) και τις αντίστοιχες «στατικές όψεις της δυναμικής» της σύγχρονης κοινωνίας (Adorno, 1968: 6-7, 8-11· 1983-1984: 56· πβ. Adorno & Horkheimer, 1986²: 93).

Κατά τους συγγραφείς, η βιομηχανία του πολιτισμού συμβάλλει στη μη χειραφετική σύγχρονη πρόσδεση του λόγου στον μύθο, εξαπατώντας τις μάζες μέσω μιας διτλής ιδεολογικής χειραγώγησης: αφενός παρουσιάζει την προαναφερθείσα ορθολογικότητα ως τη μόνη δυνατή, αποκρύβοντας τη μερικότητα των συμπερόντων που εξυπηρετούνται και αγνοώντας ή παρακάμπτοντας την παραγνώριση του παρεχόμενου τους (κανενός τα πραγματικά συμφέροντα δεν εξυπηρετούνται) και, αφετέρου, προωθεί την προσομοίωσή της *συνείδησης*, των *συνασθημάτων* και της *επιθυμίας* στις ανάγκες αναπαγωγής των νέων μορφών κυριαρχίας (Adorno & Horkheimer, 1986²: 120-167).

Με τον όρο «πολιτιστική βιομηχανία» οι Adorno και Horkheimer αναφέρονται σε ένα σύστημα οργάνωσης της παραγωγής και της διανομής του πολιτισμού που καθοδηγείται σχεδόν αποκλειστικά από το οικονομικό κέρδος. Το εν λόγω σύστημα χαρακτηρίζεται τυποποίηση, η ουσιαστική εξάλειψη της διαφοράς μέσω της μμητικής αφομοίωσης και τελικής εξομίσωσης της, η συνακόλουθη ψευδαίσθηση του ανταγωνισμού και του εύρους των επιλογών, η υπονόμευση κάθε αξίας πέραν της ανταλλακτικής-εμπορευματικής. Η πολιτιστική βιομηχανία, οργάνωνοντας το πνεύμα ως πολιτιστικό εμπορεύμα που διατίθεται στην αγορά για την ικανοποίηση καταναλωτικών αναγκών, αποκτά αντίστοιχη φύση τεράστες δυνατότητες επηρεασμού και ελέγχου των διαδικασιών και περιεχομένων της παραγωγής του (Adorno & Horkheimer, 1986²: xv).

Μεταξύ των πολλών οξυδερκών αναλύσεων των συγγραφέων, ενδεικτική είναι η από μέρους τους συζήτηση των λειτουργιών των *εμφέ* και της *ενοτήτας του στω* που λαμβάνουν χώρα στο εσωτερικό της βιομηχανίας. Ιστορικά, υποστηρίζουν οι Adorno και Horkheimer, από την περίοδο του Ρομαντισμού έως και αυτήν του Εξπρεσιονισμού, η έμφαση στη λειτουργία εκδηλώθηκε ως ελεύθερη έκφραση και λειτουργήσε ως όχημα διαμαρτυρίας και εξέγερσης ενάντια στους καταναγκασμούς της οργάνωσης κάθε συγκεκριμένου πολιτιστικού έργου. Σε αντίθεση, η πολιτιστική βιομηχανία, παρότι συγκεντρώνει το ενδιαφέρον της στις τεχνικές λειτουργίες και στις εντυπώσεις (εμφέ) που αυτές μπορούν να παράξουν, «συνθλίβει την ανυπαξία τους και τις κάνει να υπηρετούν τη φόρμουλα, η οποία αντικαθιστά το έργο» (Adorno & Horkheimer, 1986²: 126). Η τεχνική λειτουργία και η εντύπωση (εμφέ) δεσπόζουν και κυριαρχούν έναντι του ίδιου του έργου, το οποίο εξαφανίζεται τελικά κάτω από την επίδρασή τους. Την ίδια στιγμή, όπως υποστηρίζουν οι συγγραφείς, η σχέση του συνολικού έργου με τα μέρη που το απαρτίζουν δεν ενέχει καμία

αντίθεση και καμία ουσιοδότη σύνδεση, αφού η κυρίαρχη ιδέα που διέπει το εκάστοτε έργο και η οποία προκαταβολικά και δήθεν «αρμονικά» οργανώνει τα μέρη του, διασφαλίζει την τάξη (order) δίχως να παρέχει εσωτερική συνάφεια (Adorno & Horkheimer, 1986²: 126).

Αναλόγως τη λειτουργία των εντυπώσεων (εμφέ), οι Adorno και Horkheimer αναφέρονται συχνά στην *κινηματογραφική παραγωγή*. Στο πλαίσιο αυτό, σημειώνουν καταρχήν πως η «εντατική και άψογη» αντίγραφή (κοπή/ρίσιμα) των εμπειρικών αντικειμένων του κόσμου –η οποία καθίσταται δυνατή χάρη σε σύγχρονες τεχνικές δυνατότητες– συχνά δυσχεραίνει τη διάκριση της πραγματικής ζωής από το κατασκευασμένο περιεχόμενο των ταινιών, σε βάθμo που διευκολύνει την κυριαρχία της ψευδαίσθησης ότι «ο εξωτερικός κόσμος αποτελεί μία ευθεία συνέχεια εκείνου που παρουσιάζεται στην οθόνη» (Adorno & Horkheimer, 1986²: 126). Η κινηματογραφική ταινία δεν αφήνει στον θεατή περιθώρια χρήσης της φαντασίας και της ικανότητας για αναστοχασμό. Η αντίληψη της απαιτεί κινητοποίηση της εμπειρίας, οξυμμένη παρατήρηση και, κυρίως, ταχύτητα, όχι όμως την ενίσχυση της σκέψης ή την κινητοποίηση της φαντασίας που αποκλείονται, «αν πρόκειται ο θεατής να μην χάσει την αδυσώπητη ροή των γεγονότων» (Adorno & Horkheimer, 1986²: 127). Η σύγχρονη ταινία απαιτεί από τον θεατή να απορροφηθεί στον κόσμο της με «ημι-αυτόματο» τρόπο, η πρόκληση του οποίου στηρίζεται στη δεδομένη προσμονή και συνήθεια που έχει ήδη παράσχει η πρότερη κατανάλωση άλλων πολιτιστικών προϊόντων. Γενικότερα, οι συγγραφείς τονίζουν ότι η συνεχής παραγωγή νέων εντυπώσεων (εμφέ) υπηρετεί δεδομένα πρότυπα και προκαθορισμένες συμβάσεις, σε ένα πλαίσιο που ελέγχεται σε τέτοιο βαθμό, ώστε συστηματικά απορροφά στο εσωτερικό του κάθε τυχόν ανακύντουσα πραγματική διαφορά (Adorno & Horkheimer, 1986²: 127-128).

Συναφείς είναι οι απόψεις των Adorno και Horkheimer όσον αφορά στη λειτουργία του *στυλ* στο εσωτερικό της πολιτιστικής βιομηχανίας. Οι συγγραφείς εντοπίζουν μία «ενότητα των *στυλ*» την οποία χαρακτηρίζουν ως ουσιαστική «άγνηση του *στυλ*», ως ένα «στόχια μη πολιτισμού» και ως «στυλιζαρισμένη βαρβαρότητα» (Adorno & Horkheimer, 1986²: 128, 129-130). Συγκεκριμένα, οι συγγραφείς θεωρούν ότι το *στυλ* μπορεί να εκφράσει ένα νοηματώδες περιεχόμενο στον βαθμό που ο κανόνας οργάνωσης του εκάστοτε πολιτιστικού έργου συμφορώνεται με τις ιδιαίτερες απαιτήσεις του θεματικού αντικειμένου του, κάτι που, σύμφωνα με τους ίδιους, απαιτεί την ύπαρξη κάποιας τουλάχιστον έντασης μεταξύ αντίθετων πόλων. Στην περίπτωση των προϊόντων της πολιτιστικής βιομηχανίας, ωστόσο, η ένταση έχει αντικατασταθεί από την «άχαρη» τούτοις ακροτήτων που, συμπίπτοντας μεταξύ τους, καθίστανται *εναλλάξιμα* (Adorno & Horkheimer, 1986²: 130). Οι συγγραφείς υπενθυμίζουν ότι η ενότητα του *στυλ*, τόσο στον Μεσαίωνα όσο και στην Αναγέννηση, δεν εξέφραζε ποτέ είτε μία «απλή αισθητική κανονικότητα» είτε, πολύ περισσότερο, το γενικό συμφέρον, αλλά υπαρκτές δομές εξουσίας. Ιστορικά, η εν λόγω ενότητα άσκησε μία ιδεολογική λειτουργία, εγκαθιστώντας μία (άμεσα καλλιτεχνική και έμμεσα κοινωνική) ψευδαισθητική αρμονία. Παρόλο που η δυνατότητα του έργου να εκφράσει κοινωνική αλήθεια εντοπίζεται σε εκείνα τα γνωρίσματα του που μαρτυρούν ασυμφωνία, ανακολουθία και αντίφαση, η πολιτιστική βιομηχανία, κατά τους συγγραφείς, προάγει την ιδεολογικά φορτισμένη ομοιότητα στο εσωτερικό και μεταξύ των έργων (Adorno & Horkheimer, 1986²: 130-131).

Ένα από τα γνωρίσματα που οι συγγραφείς αποδίδουν στον μαζικό πολιτισμό, επομένως, αφορά στη στάση του απέναντι στο *καινοφανές*. Ο μαζικός πολιτισμός, όπως υποστηρίζουν, αποκλείει το νέο και μη δοκιμασμένο, θεωρώντας το κατά κύριο λόγο φορέα διακινδύνευσης (ρίσκου). «Η μηχανή περι-

στρέφεται στο ίδιο σημείο. [...] Ο παραγωγός ταινιών δυσπιστεί απέναντι σε οποιoδήποτε χειρόγραφο δεν υποστηρίζεται καθισχυαστικά από ένα *bestseller*» (Adorno & Horkheimer, 1986²: 134). Η κατάσταση αυτή, σημειώνουν περαιτέρω, συνυπάρχει με μία «ατελείωτη κουβέντα για ιδέες, καινοτομία και έκπληξη, για εκείνο που θεωρείται δεδομένο αλλά δεν έχει υπάρξει ποτέ. [...] Τίποτα δεν παραμένει σαν να ανήκει στο παλαιό· όλα πρέπει να τρέχουν ακατάπαυστα, να συνεχίζουν να κινούνται. Διότι μόνον ο καθολικός θρίαμβος του ρυθμού της μηχανικής παραγωγής και ανασταγωγής υποσχέται ότι τίποτα δεν αλλάζει και ότι τίποτα ακατάλληλο δεν θα εμφανιστεί» (Adorno & Horkheimer, 1986²: 134). Η πρακτική της κυριαρχίας, σύμφωνα με τους συγγραφείς, δεν αποτελεί παρά μορφή έκφρασης *φόβου* απέναντι στο άγνωστο. Για τον λόγο αυτό, η τέση που της προσιδιάζει και στην οποία συστηματικά επιδιέχεται είναι αυτή της επέκτασης και συμπερίληψης των πάντων στη σφαίρα επιρροής της, αφού η ιδέα και μόνον του «εξωτερικού» (μη ταυτόσημου και, επομένως, ξένου και αγνώστου) αποτελεί μόνιμη πηγή φόβου (Adorno & Horkheimer, 1986²: 16).

Παρά τη διακηρυγμένη αναζήτηση του νέου και διαφορετικού, η πολιτιστική βιομηχανία μοιράζεται με τον *μυθό* το στοιχείο της αένανης επανάληψης και της αένανης εξάπλωσης. Σύμφωνα με το επιχείρημα των Adorno και Horkheimer, το θέαμα που παράγεται μαζικά εξαντλείται σε μία ψευδαισθητική υπόσχεση: «το μόνο που επιβεβαιώνει στην πραγματικότητα είναι ότι η πρόσβαση στο πραγματικό σημείο δεν θα υλοποιηθεί ποτέ, ότι το δείπνο θα πρέπει να ικανοποιηθεί με το μενού. Μποστά στη διεγερμένη, χώρα σε όλα εκείνα τα αστραφερά ονόματα και τις ευκόνες, όρεξη, δεν τίθεται τελικά τίποτα περισσότερο παρά μία εξύμνηση του καταθλιπτικού καθημερινού κόσμου από τον οποίο [η όρεξη] αναζήτησε να δραστηύσει» (Adorno & Horkheimer, 1986²: 139). Έτσι, σύμφωνα

με το συμπέρασμα της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, ενώ η εμπειρία της *απόλαυσης* θα έπρεπε να συμβάλλει στην ατομικρονοση από την παράταση, είναι τελικά η παράταση που, ως το προκαθορισμένο τέλος μίας προσωρινής ψευδαισθητικής απόδρασης, ενισχύεται μέσα από την κατανάλωση των προϊόντων της πολιτιστικής βιομηχανίας. Αποσυνδεδεμένη από τον στοχασμό, η απόλαυση υποστηρίζει τόσο τη φωνή από την *αντίσταση* όσο και τη *λήθη* μπροστά στη δυστυχία – ακόμη και στις περιπτώσεις όπου η τελειότητα επιλέγεται ως αντικείμενο ωμής προβολής (Adorno & Horkheimer, 1986²: 142-144).

Θα πρέπει να σημειωθεί πως η κριτική που οι συγγραφείς απευθύνουν στην πολιτιστική βιομηχανία δεν λειτουργεί ισοπεδωτικά για τον χώρο της τέχνης αφού, όπως μαρτυρεί το συνολικό έργο τους, εντοπίζουν στην αυτόνομη τέχνη αφενός και στην υποκειμενική εμπειρία-πρόκληση του σπουδαίου έργου τέχνης αφετέρου, αμφίσημες αλλά πολύτιμες χειραφετικές λειτουργίες. Αναγκαίο είναι επίσης ένα επιπρόσθετο σχόλιο σχετικά με την κατηγορία περί ελιτισμού που παραδοσιακά έχει απευθυνθεί στους συγγραφείς και ιδιαίτερα στον Adorno. Κατά την κρίση μας, η αντίληψη των συγγραφέων για τη λαϊκή και την «υψηλή» κουλτούρα είναι όχι ετεροβαρής, αλλά διαλεκτική και ιδιαίτερα σύνθετη, δεδομένου ότι στον πυρήνα της βρίσκεται όχι η αφηρημένη εξύμνηση του ενός πόλου σε βάρος του άλλου αλλά η αποκάλυψη της διπολικής, δυϊστικής πραγματικότητας του σύγχρονου πολιτισμού ως έκφρασης ιστορικά αναπαρυόμενων και ουσιαστών κοινωνικών διαίρεσεων.

2.1.3. Επιστημολογία

Υποκείμενο – αντικείμενο – υποκείμενο (κυριαρχία και επικοινωνία)

Η ενσχοποίηση των Adorno και Horkheimer με την ταυτότητα και τον αυτο-προσδιορισμό της σύγχρονης κοινωνίας –όπως

αυτή υλοποιείται στην από μέρους τους αλληγορική ανάγνωση των ομηρικών αφηγήσεων και στη θεώρηση του πολιτισμού ως βιομηχανίας – αποκαλύπτει τη συστηματική βαρύτητα που κατέχει στο έργο τους η έννοια της *κυριαρχίας*. Αξιοσημείωτο στοιχείο της αντίληψής τους για την κυριαρχία είναι ο μη ιεραρχικός, αμοιβαία διαλεκτικός χαρακτήρας που έμμεσα αποδίδουν στον τρόπο συνύπαρξης της σχέσης υποκειμένου και φύσης (υποκειμένου και αντικείμενου) αφενός, με τη δυποκειμενική σχέση αφετέρου. Σε πείσμα της κριτικής που υποστηρίζει ότι οι συγγραφείς προβαίνουν σε μία εννοιολογικά και οντολογικά απτήρηκτη φημινευτική αντιστροφή, προσλαμβάνοντας μία έννοια που στην πραγματικότητα προέρχεται από τη σφαίρα των δυποκειμενικών σχέσεων και προβάλλονται τη σε αυτή των σχέσεων του ανθρώπου με τη φύση, προκειμένου στη συνέχεια (δηλαδή, εκ των υστέρων) η έννοια να ερμηνεύσει τις κοινωνικές σχέσεις (από όπου το νόημά της ασυνείδητα, όπως υπονοείται, εξαρχής αντλείται) (Benhabib, 1986: 218-219), οι συγγραφείς πασχίζουν να καταδείξουν ότι τα δύο ζεύγη σχέσεων (υποκείμενο-αντικείμενο και υποκείμενο-υποκείμενο) δεν είναι ανεξάρτητα μεταξύ τους αλλά αμοιβαία συνυφασμένα. Με άλλα λόγια, θεωρούν ότι η σχέση του υποκειμένου με την υποκειμενικότητα (τόσο τη δική του όσο και κάθε άλλη) διαμεσολαβείται πάντα από το αντικείμενο. Μάλιστα το επιχείρημά τους υποδεικνύει τη μη αναγνώριση της εν λόγω διαμεσολάβησης – και συνακόλουθα τη θεωρητική αποδοχή της δυνατότητας συνύπαρξης κοινωνικής προόδου και κυριαρχίας ως δύο απολύτως διακριτών, παράλληλων και εξωτερικών μεταξύ τους σφαιρών – ως ενδεικτικής της σύγχρονης διατήρησης του μύθου στο εσωτερικό του διαφωτιστικού προγράμματος. Η προαναφερθείσα κατηγορία που έχει απευθυνθεί στους Adorno και Horkheimer προϋποθέτει την αποδοχή και παγίωση ιστορικών διαφύσεων, που ωστόσο για τους συγγραφείς αποτελούν αντικείμενο πολυπλευρής και έντονης κριτικής εξέτασης.

Το άρθρο του Adorno «Υποκείμενο και Αντικείμενο» (1982) καθιστά ευκρινέστερο το επιχείρημα που αφορά στη *μη δυνατότητα ύπαρξης της δυποκειμενικής σχέσης σε συνθήκες ανεξαρτησίας από το αντικείμενο*. Κεντρικής σημασίας στο εν λόγω άρθρο είναι η θέση ότι «το υποκείμενο είναι *επίσης αντικείμενο*» – θέση που προβάλλεται με τις εξής έννοιες:

Κατ' αρχάς, ο Adorno υπογραμμίζει ότι η υποκειμενικά παραγόμενη γνώση είναι αναπόφευκτα κοινωνικά διαμεσολαβημένη. Αυτό σημαίνει πως η γνώση που παράγουν και κατατούν τα υποκείμενα διαμεσολαβείται από το εκάστοτε ιστορικά συγκροτημένο αντικείμενο-κοινωνία, δηλαδή από τις θεσμικές και υλικές συνθήκες της ύπαρξης και λειτουργίας της. Με την έννοια αυτή, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η δυποκειμενική επικοινωνία δεν είναι ποτέ απολύτως ελεύθερη των εκάστοτε προσωρινά αποκρουστικά λωμένων αντικειμενικών δυνατοτήτων και καταναγκασμών. Επιπλέον, ο Adorno τονίζει ιδιαίτερα την εξάρτηση της υποκειμενικά (και, συνεκδογικά, δυποκειμενικά) παραγόμενης γνώσης από τη φυσική-υλική υπόσταση των υποκειμένων στην οποία επίσης αποδίδει συγκεκριμένες δυνατότητες και περιορισμούς. Ο Adorno αρνείται την εγκυρότητα της ιδεαλιστικής υποστασιοποίησης του υπερβάτικού υποκειμένου, θεωρώντας μάλιστα την εξόμνηση του ανθρώπινου πνεύματος ως υποτιθέμενα απερίριστα δημιουργικού και απόλυτα κυρίαρχου, ως την άλλη όψη της σύγχρονης αντικειμενοποίησης και αλλοτρίωσης του ανθρώπου στο επίπεδο της καθημερινότητάς του: στη σύγχρονη πραγματικότητα ο άνθρωπος συστηματικά και ποικιλότροπα υποβαθμίζεται σε *απλή λειτουργία αναπαραγωγής της κυρίαρχης κοινωνικο-οικονομικής οργάνωσης*. Σύμφωνα με το ίδιο επιχείρημα, η ιδεαλιστική αφαίρεση από το υποκείμενο της συνθήκης εκείνης που του προσδίδει πραγματική ύπαρξη – δηλαδή, της φυσικής υλικότητάς του (ή της φυσικής αντικει-

μενικότητας του)—αντιστοιχεί στην αφηρημένη εμπειρία του εαυτού ως καταναλωτή, που ενέχεται σε πλήθος καθημερινών εμπορικών συναλλαγών και διεκπεραιώσεων εντός μίας κοινωνίας οργανωμένης με βάση την οικονομία της αγοράς. Ας σημειωθεί εδώ πως η διττή αντικειμενικότητα του υποκειμένου στην οποία αναφέρεται ο Adorno (αφενός κοινωνική, αφετέρου φυσική-υλική) συνιστά, σύμφωνα με τον ίδιο, όχι εξωτερική αλλά εγγενή συνθήκη της ύπαρξής του. Σε ό,τι αφορά στην επικοινωνία μεταξύ υποκειμένων επομένως, εύλογα συμπεραίνει κανείς πως δεν μπορεί παρά να διαμεσολαβείται αυτή από τις μνήμες και τους καθορισμούς της εν λόγω διττής αντικειμενικότητας.

Ο Adorno προβάλει ακόμη το επιχείρημα ότι η υποτίμηση και υποβάθμιση της αντικειμενικής διάστασης του υποκειμένου δεν το ενδυναμώνει αλλά οδηγεί σε μία μυθοποιητική-σχετικιστική αντίληψη της αξίας του, ενώ η πλήρης άρνηση της εν λόγω διάστασης σπρώχνει το υποκείμενο στην ανυπαρξία: «Αν δεν είναι κάτι—και το "κάτι" υποδεικνύει μία μη αναγώγιμη αντικειμενική στιγμή—το υποκείμενο δεν είναι απολύτως τίποτα», γράφει χαρακτηριστικά ο ίδιος, για να υποστηρίξει στη συνέχεια τον φαινομενικά παράδοξο ισχυρισμό ότι η αναγνώριση της «προτεραιότητας του αντικειμένου» συνιστά επισημολογική συνθήκη διασφάλισης των δυνατοτήτων και της πραγματικής ελευθερίας του υποκειμένου (Adorno, 1982: 502-πβ. 1990: 196). Ο Adorno τονίζει παράλληλα ότι υποκείμενο και αντικείμενο δεν ταυτίζονται και ούτε μπορούν να αναχθούν ή να εξαντληθούν το ένα στο άλλο: το υποκείμενο επομένως δεν αίρεται, παρά και δεδομένων των αντικειμενικών προσδιορισμών του (Adorno, 1982: 502).

Δεχόμενος κανείς τη συμμετοχή του υποκειμένου στην αντικειμενικότητα της φύσης, ουσιαστικά δέχεται την έλλειψη απόλυτης διακρίσις μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής φύσης και, συνακόλουθα, αυτή μεταξύ κυριαρχίας πάνω στον

εαυτό και κυριαρχίας πάνω στον Άλλο (στον Άλλο-φύση ή στον Άλλο-υποκείμενο, συμπεριλαμβανόμενης της μορφής της συλλογικότητας). Επομένως, το επιχείρημα των Adorno και Horkheimer υποδεικνύει ότι κυριαρχία και επικοινωνία δεν μπορούν να προσλάβουν συγχρονικά πεδία δράσης που να είναι μεταξύ τους εξωτερικά και απολύτως ανεξάρτητα, δεδομένου ότι οι πόλοι των ζευγών άνθρωπος-φύση, υποκείμενο-αντικείμενο, πολιτισμός-φύση αποκλίνουν ως μη αποσπασσιμοι ο ένας από τον άλλο, παρά την αναντίρρηση μη τούτισή τους.

Επίσης, η αναγνώριση της συμμετοχής του υποκειμένου στη φύση, σε συνδυασμό με την απόδοση προτεραιότητας στο αντικείμενο αλλά και με τη διττή σύλληψη του τελευταίου, υποδεικνύουν την ύπαρξη ορίων όσον αφορά στη δυνατή αποτελεσματικότητα της οργανωμένης σύγχρονης εξάπλωσης. Η απειρίοριστη και απείρισκτη εκμετάλλευση της φύσης οδηγεί σε αρνητικά αποτελέσματα που επιστρέφουν τελικά στον άνθρωπο, όπως συμβαίνει και στην περίπτωση της εκμετάλλευσης του ίδιου του ανθρώπου και της συνακόλουθης ανάδωσής καταστάσεων φτώχειας, ανελευθερίας και εξαθλίωσης. Και στις δύο κατηγορίες περιπτώσεων η «προτεραιότητα του αντικειμένου» υποδεικνύει οριακά ως αναστρέψιμη την εμπειρική βίωση της αρνητικότητας, παρά τις εκάστοτε επιδόξεις της συστημικής παρουσίας της πρωγματοκότητας, με ελλογες συνέπειες όσον αφορά στις δυνατότητες «απομόγευσης» της συνείδησης και «αποκάλυψης» της εξάπλωσης (πβ. Adorno, 1990: 186, 1983-84: 61, 63).

Αν η επισημολογική έμφαση στο αντικείμενο περιορίζει θεωρητικά την κυριαρχία της εξάπλωσης, οι Adorno και Horkheimer αναγνωρίζουν επίσης τη σημασία μίας υπαρκτικής συστημικής ανάγκης ανοχής του κριτικού λόγου, την οποία ανάγουν στις ανάγκες συγκάλυψης της ανορθολογικότητας μέσω της πονηρίας. Ιστορικά, υποστηρίζουν οι συγγραφείς,

η καταναγκαστική επιδίωξη εξάλειψης της κυριαρχίας με όρους συγκάλυψης του χαρακτήρα της (προϊόν του φόβου της κυριαρχίας απέναντι σε ό,τι δεν ελέγχει και των κοινωνικών κατακτήσεων της νεωτερικότητας) συνυφάνθηκε αφενός με την ανάδυση ενός αιτήματος ουδετερότητας ή «αντικειμενικότητας» των υποθέτουμένων μέσων, αφετέρου με την αναγνώριση του δικαιώματος στην ελεύθερη έκφραση του λόγου, σε συνθήκες βέβαια μίας παράλληλης ισοπεδωτικής σχετικοποίησης της εγκυρότητας όλων των δυνατών περιεχομένων (Adorno & Horkheimer, 1986: 37,54). Είναι η αναγνώριση αυτή που, κατά τους συγγραφείς, στις προαναφερθείσες συνθήκες αναπαγωγής του μύθου μέσω της πονηρίας, διασφαλίζει στον κριτικό λόγο ένα τυπικό δικαίωμα ύπαρξης.

Σκέψη και γλώσσα

Όπως ήδη ευρώθηκε, οι Adorno και Horkheimer αντλαμβάνονται την πονηρία ως πρακτική τυπικής μόνον αναγωγής και ουσιαστικής έμμεσης αποφυγής του Άλλου, ο οποίος αντιμετωπίζεται φοβικά. Στο επίπεδο του τρόπου σκέψης, η απομυθοποιητική και χειραφετική πρακτική που οι συγγραφείς αντιτάσσουν στην πονηρία είναι αυτή του *αναστοχασμού* ως συνειδητής, δημιουργικής και φανταστικής προβολής του εαυτού στον Άλλο. Σύμφωνα με το επιχείρημά τους, η δυνατότητα ενός τέτοιου αναστοχασμού απαιτεί τη συνεργασία στοχασμού και αισθήσεων.

Η απόσταση της σκέψης από τις αισθήσεις, υποστηρίζουν οι Adorno και Horkheimer, αφενός είναι ψευδαισθητική στην απόλυτη μορφή της, αφετέρου, εάν τυχόν επιχειρηθεί να επιβληθεί, θα υποβαθμίσει τόσο τη σκέψη όσο και τις αισθήσεις, δίχως να επιτύχει την προσέγγιση του Άλλου (την επίτευξη γνώσης). Εάν ήταν δυνατή, η αποκλειστική στήριξη στις αισθήσεις ως μέσο αποκρυπτογράφησης του Άλλου, σύμφωνα

με τη σχετική επισήμανση των συγγραφέων, θα σήμαινε την απλή καταγραφή εξωτερικά δοσμένων γεγονότων και τη συνυπόθεση τυρβήκων του εαυτού «σε ένα σημείο», αφού ο εαυτός που δεν διαμεσολαβεί με την υποκειμενικότητά του ό,τι οι αισθήσεις λαμβάνουν δεν διαφέρει ουσιαστικά από τον εαυτό που δεν λαμβάνει τίποτα. Στο άλλο άκρο, τυχόν πλήρης άρνηση της γνώσης που μπορεί να αποκτηθεί μέσω των αισθήσεων και συνακόλουθη επιδίωξη ιδεαλιστικής παραγωγής του Άλλου, σύμφωνα με τους συγγραφείς, δεν θα επέφερε παρά την αναρή μη συνειδητή επανάληψη του εαυτού, αφού θα απέκοβε τη σκέψη από πηγές επικοινωνίας της με την πραγματικότητα. Στην πρώτη περίπτωση, παρά την προθυμία του να λάβει, ο παθητικός εαυτός λαμβάνει συνεχώς το ίδιο: οι αισθήσεις δεν εκπαιδεύονται, ο εαυτός δεν διαντίζει με τα ποικίλα περιεχόμενα που λαμβάνονται και, συνεπώς, εκείνο που ουσιαστικά εισπράττει τελικά είναι το κοινό στοιχείο που τα ενώνει – το απλό γεγονός της αφηρημένης (μη προσδιορισμένης) ετερότητας τους σε σχέση με τον εαυτό. Στη δεύτερη περίπτωση, ο ενεργητικός αλλά εγωκεντρικός εαυτός, που απλώς εξωτερικεύει συνεχώς την υποκειμενικότητά του, δεν λαμβάνει τίποτε πέρα από αυτή. Ο εαυτός συστήνει έναν «κλειστό κύκλο αιώνιας ομοιότητας» τον οποίο παραγνώνει ως συνθήκη της δικής του παύσης. Και στις δύο περιπτώσεις, η θυσία του Άλλου συνυφάνεται με τη θυσία του εαυτού: ο εαυτός που αδυνατεί ή αρνείται να κατανοήσει (κατά το δυνατό) την ετερότητα, σε συνθήκες μίας συνειδητής και μη φοβικής συνδυασμένης μαζί της, ανταλλάσσει την ελευθερία του με την ψευδαίσθηση μίας υποτιθέμενης βεβαιότητας και ασφάλειας. Η τελευταία είναι συνθήκη ανελευθερίας στον βαθμό που μεσοπρόθεσμα εξαντλείται στην απλή επανάληψη και μακροπρόθεσμα επιφέρει τη συρρίκνωση του εαυτού (Adorno & Horkheimer, 1986: 189-190).

Σύμφωνα με τους Adorno και Horkheimer, η επίτευξη της γνώσης απαιτεί την εγκατάλειψη της καταναγκαστικής επιδίωξης κατοχής *απόλυτης βεβαιότητας* και *ασφάλειας* και τη συνειδητή ανάληψη – από πλευράς του υποκειμένου που ταξιδεύει στη γνώση – ενός βαθμού *διακινδύνευσης* (ρίσκου). Αυτός έγκειται στην πραγματοποίηση εκείνου του *άλματος* που κάνει δυνατή τη *συνειδητή διαμεσολάβηση*, κατά την «αποκρυπτογράφηση» του Άλλου (δηλαδή, κατά την κατανόηση του αντικειμένου της γνώσης) της πρόσληψης από τη φαντασία. Με άλλα λόγια, οι συγγραφείς θεωρούν ότι η πραγματική μείωση της απόστασης ανάμεσα σε εαυτό και Άλλο (ανάμεσα στο υποκείμενο που επιδιώκει τη γνώση και στο αντικείμενο της γνώσης), απαιτεί από το υποκείμενο να καλύψει το εν λόγω κενό επιστρέφοντας στο εκάστοτε αντικείμενο «περισσότερα από όσα λαμβάνει από αυτό». Στην *Αρνητική διαλεκτική* ο Adorno προσδιορίζει την εν λόγω προτροπή ως έκφραση της *ελευθερίας* του υποκειμένου να «εξεέλθει» από το αντικείμενο – από την αμεσότητα, δηλαδή, όσων το αντικείμενο εμφανίζεται να εκπέμπει και να υποδηλώνει (Adorno, 1990: 28). Οι Adorno και Horkheimer αντιλαμβάνονται την εν λόγω «επιστροφή» δεδομένων ως ζήτημα ενεργοποίησης της *φαντασίας* μέσω της *συνεργασίας λόγου και αισθήσεων*: «Ανάμεσα στο πραγματικό αντικείμενο και στα μη αμφισβητούμενα δεδομένα των αισθήσεων, ανάμεσα στο μέσα και στο έξω, υπάρχει ένα χάσμα που το υποκείμενο πρέπει να γεφυρώσει με δικό του ρίσκο. Προκειμένου να εκφράσει το πράγμα όπως αυτό είναι, το υποκείμενο πρέπει να επιστρέψει σε αυτό περισσότερο από όσα λαμβάνει από αυτό. Το υποκείμενο δημιουργεί τον κόσμο [που βρίσκεται] έξω από τον εαυτό του από τα ίχνη που αυτός αφήνει στις αισθήσεις του», γράφουν οι συγγραφείς (Adorno & Horkheimer, 1986: 189). Δεδομένου ότι για τον άνθρωπο, σύμφωνα με την υλιστική φιλοσοφία των συγγραφέων, η αλήθεια του αντικειμένου προσεγγίζεται

αναγκαία μέσω του υποκειμένου, ο συνειδητός και φανταστικός χαρακτήρας της ενεργής υποκειμενικής συμμετοχής επιδιώκει την κατανόηση της ετερότητας με όρους αποφυγής και *ελέγχου* αντίστοιχα του υφέοντος υποκειμενισμού και της αυθαρεσίας. Οι συγγραφείς, επομένως, προτείνουν έναν *ελεγχόμενο βαθμό έκθεσης* του υποκειμένου στο αντικείμενο του φόβου: την *υπό όρους υποκειμενική συμμετοχή* στο *αντικειμενικό νόημα*. Σε διαφορετικό σημείο της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού* οι Adorno και Horkheimer προσδιορίζουν τον αναστοχασμό που προκύπτει από την *αλληλοδιδεικνύση* πρόσληψης και φαντασίας ως την *έμπρακτη ικανότητα* του υποκειμένου να λαμβάνει υπόψη τα πραγματικά συμφέροντα του Άλλου (Adorno & Horkheimer, 1986: 198). Ας σημειωθεί ακόμη πως το συνολικό έργο τους υποδεικνύει την αμφισβίτηση από μέρους τους της δυνατότητας επίτευξης απόλυτης γνώσης, με την έννοια της πλήρους εξαντλητικότητας (διαφάνειας) ή της πλήρους συμπεριληψιμότητας όλων των στοιχείων της εκάστοτε πραγματικότητας, τόσο συγχρονικά όσο και διαχρονικά. Κατά κύριο λόγο, η θέση τους αυτή απορρέει από την πεποίθησή τους αφενός ότι υποκείμενο και αντικείμενο συμμετέχουν στη γνωσιακή διαδικασία όντας όχι στατικές αλλά δυναμικές οντότητες (αμφότερα υπόκεινται σε αλλαγές εξαιτίας της εμπλοκής στους στον χρόνο και στην ιστορία), αφετέρου ότι η κατανόηση του αντικειμένου δεν μπορεί να ακυρώσει την ετερότητα (δεν μπορεί, δηλαδή, να καταλάβει τη διάκριση μεταξύ έννοιας και αντικειμένου της έννοιας) (πβ. Adorno, 1990: 259). Η θεώρηση των Adorno και Horkheimer υποδεικνύει ότι η γνώση *ανακαλύπτεται* και *παράγεται* *παιχνιστικά*, ενώ η παραδοχή του *μη απόλυτου* και *μη οριστικού* χαρακτήρα της υποδεικνύει επιπλέον την ανάγκη ανανέωσης των περιεχομένων της.

Οι θέσεις των συγγραφέων που άπτονται της γνωσιακής διαδικασίας συντονίζονται με τις απόψεις του Adorno για τη

λειτουργία και τη χρήση της *γλώσσας*. Η γλώσσα δεν αποτελεί ουδέτερο μεταφορέα ήδη υπαρκτών νοημάτων που, μεταφερόμενα ανάμεσα σε υποκείμενα, καθίστανται αντικείμενα επικοινωνίας, αλλά συμμετέχει η ίδια ενεργά στην παραγωγή των νοημάτων (Adorno, 1993: 117-118). Το γεγονός αυτό υποδηλώνει, σύμφωνα με τον Adorno, την ανάγκη συνειδητοποίησης και διατήρησης κατά τη χρήση της γλώσσας της σχετικής διάκρισης μεταξύ *περιγραφής* και *επιχειρηματολογίας* (ή *έκφρασης* και *κατασκευής*) ως αναγκαίας συνθήκης για την επίτευξη κριτικής απόστασης από το αντικείμενο και, επομένως, για τη δυνατότητα κριτικής εξέτασής του. Τυχόν αδιαφοροποίητη χρήση και ταύτιση των δύο διαδικασιών (της πλανερά θεωρούμενης ως παθητικής περιγραφής του αντικείμενου και της ενεργητικής-κατασκευαστικής επιχειρηματολογίας γύρω από αυτό), σύμφωνα με τον Adorno, θα μετέτρεπε τον επιστημονικό στοχασμό σε τέχνη, αναπαράγοντας ταυτόχρονα, άκριτα και ασυνείδητα, τις ιστορικά και κοινωνικά εξαρτημένες ιδεολογικές φορτίσεις του αντικείμενου (Adorno, 1993: 94, 129, 141). Γενικότερα, ο Adorno επισημαίνει την ανάγκη *ωτο-αναστοχασμού της σκέψης* όσον αφορά στις (υποκειμενικές και αντικειμενικές) ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες παραγωγής της (και επομένως, παραγωγής της γνώσης) – αίτημα που περιλαμβάνει την αναγνώριση της εξάρτησης και διαμεσολάβησης των ιδίων των εννοιών από τα εκάστοτε συγκεκριμένα *μη εννοιολογικά πλαίσια* (κοινωνικά, θεσμικά, υλικά) εντός των οποίων αυτές αναδύονται. Με αναφορά στην τελευταία πραγματικότητα, ο Adorno αναπτύσσει μάλιστα την έννοια του «*μη εννοιολογικού*» που, όπως υποστηρίζει, επιβιώνει μέσα σε κάθε έννοια επηρεάζοντας τη σύσταση των αντίστοιχων νοημάτων (Adorno, 1990, 1993). Παρότι ο Adorno θεωρεί εφικτή την υπό όρους θεωρητική υπέρβαση των περιορισμών του υπάρχοντος (μέσω της κριτικής απόστασης από το αντικείμενο, του αναστοχασμού και αυτο-αναστοχασμού,

της δημιουργικής φαντασίας κ.ά.), αναγνωρίζει παράλληλα την ύπαρξη ορίων σε ό,τι αφορά στην ταυτότητα μίας τέτοιας υπέρβασης, δεδομένου ότι δεν θεωρεί δυνατή την επίτευξη «καθαρής» γνώσης (ανέγγυτης από ό,τι υπερβαίνεται). Όπως προηγούμενος αναφέρθηκε, ούτε η παροχή απόλυτης γνώσης (οριστικής ή τελικής, πλήρως συμπεριληπτικής και εξαντλητικής) θεωρείται από τον ίδιο δυνατή. Ο Adorno δεν διαστίζει να δηλώσει ρητά τη μη εξάφρεση των δικών του θέσεων και προσεγγίσεων από την εφαρμογή των χαρακτηριστικών που ο ίδιος αποδίδει στη φύση της ανθρώπινης γνώσης (Adorno, 1990: 376, 393, 407).

Η παρούσα των απόψεων του Adorno γύρω από τη γλώσσα οφείλει να συμπερίλάβει τις αναφορές του στον «*δωπλό χαρακτήρα*» της γλώσσας, δηλαδή στην εκφραστική και επικοινωνιακή λειτουργία της. Ο Adorno σημειώνει ότι, χρησιμοποιώντας τη γλώσσα, το υποκείμενο επιδιώκει τόσο να εκφράσει την αλήθεια του αντικείμενου (το *πράγμα καθαυτό* ή εκείνο που το αντικείμενο είναι για τον εαυτό του) όσο και να επικοινωνήσει μέσω της ίδιας αλήθειας (να εκφράσει αυτό που το αντικείμενο είναι για άλλους). Μέσω της γλώσσας το υποκείμενο επιδιώκει τόσο να αποκλύψει το αντικείμενο, προσδιορίζοντας την ιδιαιτερότητά του, όσο και να καταστήσει το νόημα του αντικείμενου ανταλλάξιμο, δηλαδή καθολικό (Adorno, 1990: 404· πβ. Bernstein, 1997: 161). Σύμφωνα με την ίδια θεωρητική, οι εν λόγω λειτουργίες της γλώσσας είναι μεταξύ τους όχι ανεξάρτητες αλλά συνδυασμένες, ενώ ο αντίστοιχος και εγγενής διπλός προσανατολισμός της γλώσσας προς το ιδιαίτερο και προς το καθολικό αναπόφευκτα της προσδίδει ένα «κατάλυτο αυθαιρεσίας και σχετικότητας» (Adorno, 1990: 53, 13-15, 18-19, 28-31, 1993: 105 κ.ε., 1999: 114, 257). Ο Adorno θεωρεί πως το εν λόγω κατάλυτο μπορεί να μετριαστεί με την υιοθέτηση διορθωτικών παραγόντων. Σε αυτούς συγκαταλέγει τη συνειδητοποίηση των ορίων της

γλώσσας, την αξιοποίηση της προκειμένου η φύση και τα περιεχόμενα των ορίων να προσδιοριστούν και να καταστούν αντικείμενα επικοινωνίας, την έμφαση στην ακρίβεια κατά τη διατύπωση των νοημάτων, καθώς και την αντικατάσταση του στόχου της διαφάνειας από αυτόν της κατανόησης του νοήματος (Adorno, 1993: 90-102, 105 κ.ε., 116, 1990: 9-10, 18, 108-109, 112, 1991*: 14 κ.ε., 22). Παρόμοια διορθωτική λειτουργία αποδίδει ο Adorno και σε μία ιδιαίτερη μορφή έκφρασης και επικοινωνίας νοημάτων την οποία προτείνει ως ορθή: τον «αστερισμό» ή «ομάδα συνειρημών» (*constellation*). Η μορφή του «αστερισμού» δίνει έμφαση στη *συσχέτιση* μεταξύ εννοιών και στην τοποθέτησή τους στον λόγο με τέτοιο τρόπο ώστε τα περιεχόμενά τους να φωτίζουν το ένα το άλλο. Ο Adorno προτείνει την αποφυγή ενός αρχικού βομβαρδισμού του λόγου με έτοιμους ορισμούς. Προτάσσει την αντικατάσταση της παροχής έτοιμων ορισμών από την εισαγωγή (στον λόγο) της έννοιας ως «ονόματος», του οποίου το περιεχόμενο ανακαλύπτεται σταδιακά, μέσω του φωτισμού του από άλλες έννοιες, στο πλαίσιο μίας διαδικασίας μετατόπισης των εννοιών σε νέες θέσεις συσχέτισης μεταξύ τους και, συνακόλουθα, μέσω από την αξιοποίηση των εννοιών σε διαφορετικά συμφοράζόμενα. Οι έννοιες τοποθετούνται «γύρω από ένα πρόγραμμα» με τρόπο που διαφοροποιείται από τη μορφή του «συστήματος», με την έννοια ότι αφενός απουσιάζει η ιεραρχία, αφετέρου τα περιεχόμενά τους δεν καθίστανται δυσδιάκριτα μέσω της διάχυσης και του διασκορπισμού τους στο όλον. Αποφεύγοντας την εκ των προτέρων παροχή ορισμών, ο αστερισμός επιδιώκει την ανάδειξη του δυναμικού και ιστορικού χαρακτήρα του αντικειμένου, ο οποίος περιλαμβάνει τη συνειδητοποίηση ότι το υπάρχον μπορεί να αλλάξει, αφού απλώς εξελίχθηκε σε αυτό που σήμερα είναι. Με άλλα λόγια, τονίζοντας τη συστηματική τοποθέτηση των εννοιών, ο Adorno επιδιώκει την εγρήγορση γύρω από τις συσχετίσεις που αφορούν στην κοινωνική

και εμπειρική πραγματικότητα (1990: 29, 162-163, 407-408, 1993: 106-109, 1991*: 12κ.ε., 1997: 120-133). Ο ίδιος γράφει χαρακτηριστικά: «Ως αστερισμός, η θεωρητική σκέψη περιβάλλει την έννοια που επιθυμεί να αποσφραγίσει, ελπίζοντας ότι αυτή μπορεί να πεταχτεί ανοίγοντας όπως η κλειδαριά ενός καλά φυλασσόμενου κιβωτίου ασφαλείας: αποκρυστώνεται, όχι σε ένα μεμονωμένο κλειδί, ή σε έναν μεμονωμένο αριθμό, αλλά σε έναν συνδυασμό αριθμών» (Adorno, 1990: 163).

2.2. Habermas: Βασικές θέσεις και έννοιες του έργου του

2.2.1. Εισαγωγικό σχόλιο

Ανήκοντας στη δεύτερη γενιά της λεγόμενης Σχολής της Φρανκφούρτης, ο Habermas διαφοροποιεί και εμπλουτίζει σημαντικά το έργο της. Η συνολική κριτική που ο ίδιος αναπτύσσει απέναντι σε μία παράδοση την οποία ενοποιεί θεωρητικά αποδίδοντάς της τον τίτλο «φλοσοφία του υποκειμένου» (και η οποία, μεταξύ άλλων, περιλαμβάνει στους κόλπους της τους Horkheimer, Adorno, Hegel, Marx, Heidegger και Derrida), συνοδεύεται από την πρόταξη της «θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης» ως βιώσιμης διεξόδου από τις απορίες ενός λόγου που, κατά την κρίση του, είναι αποκλειστικά «επικεντρωμένος στο υποκείμενο» και πλέον γνωσιακά εξαντλημένος.

2.2.2. Επικοινωνιακή δράση και διαδικαστική ορθολογικότητα: δυναμικότητα αναγνώριση, αμοιβαία κατανόηση, διαλογική συνείδηση

Ο Habermas προτείνει την αντικατάσταση του παραδείγματος που επιδιώκει τη «γνώση των αντικειμένων» από το παράδειγμα της «αμοιβαίας κατανόησης μεταξύ υποκειμένων ικανών

να ομιλούν και να δρουν» (Habermas, 1992²: 295-296). Όπως ο ίδιος τονίζει, ο αναγόμενος στην υποκειμενική λειτουργία της κατανόησης και της σκόπιμης δραστηριότητας (*purposive activity*) λόγος (*reason*) είναι ένας λόγος που αποκλείει, υποσκάπτοντας προοδευτικά τα θεμέλιά του (Habermas, 1992²: 305). Μία αποτελεσματική κριτική του δυτικού λόγου, σύμφωνα με τον Habermas, θα πρέπει να στραφεί στη δυτοκεμεινική κατανόηση ως ένα «τέλος» εγχαρσμένο στη γλωσσική επικοινωνία ή ως ένα δυναμικό που επλεκτικά μόνον αξιοποιείται, παρότι βρίσκεται «πάντα ήδη σε λειτουργία στην επικοινωνιακή πράκτική της καθημερινής ζωής» (Habermas, 1992²: 311).

Ο Habermas συνδέει τη «λογοκεντρική» φιλοσοφία της γλώσσας από τον Πλάτωνα έως τον Porper με την αναγνώριση της γλωσσικής λειτουργίας που αφορά στην αναπαράσταση καταστάσεων ως αποκλειστικά ανθρώπινης λειτουργίας. Παραπέμποντας στα αποτελέσματα νεότερων ηθολογικών πειραμάτων, διαφωροποιείται ο ίδιος από το προαναφερθέν συμπέρασμα, υποστηρίζοντας ότι κατάλληλη για την «κοινωνιο-πολιτιστική μορφή ζωής» και συστατική μίας «αυθεντικά κοινωνικής αναπαραγωγής της ζωής» είναι, όχι αυτή καθ αυτή η χρήση προτάσεων, αλλά μόνο «η επικοινωνιακή χρήση μίας προτασιακά διαφοροποιημένης γλώσσας» (Habermas, 1992²: 311-312). Διαφοροποιούμενος από τις θεωρίες σημαντικής, που υποστηρίζουν ότι «κατανοούμε μία πρόταση, όταν γνωρίζουμε τις συνθήκες υπό τις οποίες [αυτή] είναι αληθινή» (Frege, Dummett, Davidson), ο Habermas προτείνει την πραγματιστική θεωρία του νόηματος ως μέσο υπέρβασης της «εμμονής», όπως χαρακτηριζόταν η γλώσσας, στην «ανακλαστική-του-γεγονότος-λειτουργία της γλώσσας» (Habermas, 1992²: 312). Η πραγματιστικά διευρυμένη θεώρηση του νοήματος αποδέχεται την ύπαρξη εσωτερικής σύνδεσης ανάμεσα σε αυτό και στην εγκυρό-

τητα, δίχως, ωστόσο να ανάγει το νόημα στην εγκυρότητα εκείνη που αφορά στην αλήθεια.

Στο πλαίσιο του ενδιαφέροντός του για την επικοινωνιακή χρήση των προτάσεων, ο Habermas κινητοποιεί την έννοια των «πράξεων ομιλίας» (*speech acts*), αποδίδοντας σήμα στη δομή των «στοιχειωδών» τέτοιων πράξεων τον αμοιβαίο συνδυασμό τριών συνιστωσών. Η «προτασιακή συνιστώσα» (*propositional component*) σχετίζεται με την αναφορά ή αναπαράσταση καταστάσεων πραγμάτων, η «προσώ-ληση» (*illocutionary component*) αφορά στην ενασχόληση με διαπροσωπικές σχέσεις, ενώ οι «γλωσσικές συνιστώσες» (*linguistic components*) συνδέονται με την έκφραση της πρόθεσης του ομιλούντος (Habermas, 1992²: 312). Οι εν λόγω συνιστώσες θεωρείται ότι αντιστοιχούν σε διαφορετικές και ισάριθμες «διαστάσεις εγκυρότητας» από τις οποίες ο Habermas εξαρτά τη δυνατότητα να αμφισβητηθεί στο σύνολό της κάθε στοιχειώδης πράξη ομιλίας (Habermas, 1992²: 313): «Ο ακούων μπορεί να απορρίψει το λεγόμενο ενός ομιλητή *in toto*, αμφισβητώντας είτε την *αλήθεια* της πρότασης [κρίση, *proposition*] που υποστηρίζεται σε αυτό (ή των παραξιακών προϋποθέσεων του προτασιακού περιεχομένου του), είτε τη *δικαιοδοσύννη* [rightness] της πράξης ομιλίας εν όψει του κανονιστικού πλαισίου του λεγόμενου (ή τη νομιμοποίηση του ίδιου του προϋποτιθέμενου πλαισίου), είτε ακόμη την *ελικρίνεια* [truthfulness] της πρόθεσης που εκφράζει ο ομιλών (δηλαδή, τη συμφωνία εκείνου που εννοείται με αυτό που δηλώνεται)» (Habermas, 1992²: 313). Με τη σειρά τους, οι προαναφερθείσες διαστάσεις εγκυρότητας θεωρείται ότι παρέχουν έναν τρόπο εσωτερικής σύνδεσης νοήματος και εγκυρότητας που αφορά στο πλήρες φάσμα γλωσσικών σημειώσεων, καθιστώντας δυνατή την υποστήριξη της θέσης ότι μπορούμε να κατανοήσουμε το νόημα οποιασδήποτε πράξης ομιλίας, «όταν γνωρίζουμε τις συνθήκες υπό τις οποίες μπορεί

αυτή να γίνει αποδεκτή ως *έγκυρη*» (Habermas, 1992²: 313). Ο Habermas υπογραμμίζει ότι η αποδοχή της κανονιστικής δικαιοφροσύνης και της «υποκειμενικής ελκρινείας», ως αιτημάτων εγκυρότητας ανάλογον προς την αλήθεια, εὐλογία υπέρβαινε την αντίληψη του «κόσμου» ως συνόλου γεγονότων «αντικειμενικών» και προσβάσιμων μέσω της οπτικής του τρίτου προσώπου (Habermas, 1992²: 313-314). Η οντολογική έννοια του «κόσμου» δευρύνεται, αφού περιλαμβάνει αυτή επιπρόσθετα στον αντικειμενικό εξωτερικό τον κανονιστικό κόσμο των «νομιμοποιημένα ρυθμιζμένων διαπροσωπικών σχέσεων», καθώς και αυτόν των «υποκειμενικών εμπειριών». «Με κάθε πράξη ομιλίας», γράφει ο Habermas, «ο ομιλών καταλαμβάνει μία σχέση με κάτι στον αντικειμενικό κόσμο, κάτι σε έναν κοινό κοινωνικό κόσμο και κάτι στον δικό του υποκειμενικό κόσμο» (Habermas, 1992²: 313-314).

Το πιο πάνω θεωρητικό πλαίσιο τονίζει τη *διαμεσολάβηση της γνώσης από την επικοινωνία* και παράγει μία ιδιαιτέρη αντίληψη της ορθολογικότητας: η τελευταία αξιολογείται με όρους «της ικανότητας υπεύθυνων συμμετεχόντων σε διαντίδραση να προσανατολίσουν τους εαυτούς τους σε σχέση με αιτήματα εγκυρότητας τα οποία συμπλέκονται με τη δυποκειμενική ανανγώριση» (Habermas, 1992²: 314). Τα *κριτήρια* του επικοινωνιακού λόγου, κατά τον Habermas, θα πρέπει να αναζητηθούν στις διαδικασίες επηρερηματολογίας που κρίνουν («λυτρώνουν») τα εκάστοτε αιτήματα «προτασιακής αλήθειας, κανονιστικής δικαιοφροσύνης, υποκειμενικής ελκρινείας και αισθητικής αρμονίας» (Habermas, 1992²: 314). Η εν λόγω διαδικαστική αντίληψη της ορθολογικότητας, την οποία ο Habermas προσδίνει στην αλληλεξάρτηση διαφορετικών τύπων επηρερηματολογίας, στοχεύει ρητά στην υπέρβαση της εργαλεικής ορθολογικότητας και στη διεκδίκηση ενός νέου ορθολογικού δυναμικού στο πλαίσιο ενός διαλόγου όπου οι συμμετέχοντες «ξεπερνούν τις αρχικά υποκειμενικά

προκατειλημμένες απόψεις τους, χάριν μίας ορθολογικά πρακτινόμενης συμφωνίας» (Habermas, 1992²: 315). Η ισχύς που ο Habermas διακρίνει στον διάλογο, τον οποίο για τον λόγο αυτό φέρνει στο επίκεντρο της προσοχής του, είναι αυτή των δυνατοτήτων δημιουργίας μίας *μη καταναγκαστικής ενότητας* στο επίπεδο μίας γλωσσικά επτευχθείσας *συνείνσεως* (Habermas, 1992²: 314-315). Με άλλα λόγια, η συμφωνία επιτυγχάνεται μέσω της επικοινωνίας, σε συνθήκες εξάρτησης της τελευταίας από τη δυποκειμενική ανανγώριση των προαναφερθέντων αιτημάτων εγκυρότητας (Habermas, 1992²: 322).

Στον βαθμό που η αμοιβαία κατανόηση υιοθετείται πρακτικά ως μηχανισμός για τον συντονισμό της δράσης, ο επικοινωνιακός λόγος, υποστηρίζει ο Habermas, παρά τον καθαρὰ διαδικαστικό χαρακτήρα του, ενέχεται άμεσα στην αναπαράγωγή της κοινωνικής ζωής, συνιστώντας μάλιστα συνθήκη συνεχούς *ελέγχου* και συνακόλουθης ενδεχόμενης αναθεώρησης των κόσμων που προϋποθέτουν και αποκαλύπτουν τα γλωσσικά συστήματα (Habermas, 1992²: 316-321). Η θεώρηση του Habermas αναγνωρίζει έτσι την ύπαρξη αλληλεξάρτησεων ανάμεσα στα γλωσσικά συστήματα (τα οποία αποκαλύπτουν κόσμους) και σε μαθησιακές διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα στο πλήρες φάσμα της εγκυρότητας. Με τον τρόπο αυτό, η εν λόγω θεώρηση αναγνωρίζει τη «*διαλεκτική γνώσης και άρνησης*» ως ενσωματωμένη στη «*διαλεκτική γνώσης και ανεπτυγούς αμοιβαίας κατανόησης*», έχοντας παράλληλα συνειδητά μεταφέρει την έννοια της πράξης από τη σφαίρα της εργασίας σε αυτήν της επικοινωνίας (Habermas, 1992²: 316-321, 324).

Ο *αναστοχασμός* λαμβάνει χώρα, όχι στο επίπεδο του υποκειμένου κατά τη γνωσιακή διαδικασία, αλλά σε αυτό της επικοινωνιακής πρακτικής της καθημερινής ζωής, ως διάλογος μέσω επηρερημάτων γύρω από υποθετικά αιτήματα

εγκυρότητας. Παράλληλα, σημειώνει ο Habermas, η αποδοχή ή απόρριψη αιτημάτων που εγείρονται «*εδώ και τώρα*», μέσα σε συγκεκριμένα κάθε φορά πλαίσια, έχει πραγματικές συνέπειες για τη δράση (επιφέρει γεγονότα) (Habermas, 1992²: 321-326). Διάλογος και πράττειν εννοούν στην επικοινωνία, σε ένα πλαίσιο όπου η σχέση του εκάστοτε ομιλούντος με τον εαυτό του διαμεσολαβείται αναστοχαστικά από τη δυποκειμενική σχέση. Παρότι, όπως ήδη δηλώνει ο ίδιος, ο διάλογος δεν είναι ποτέ «οριστικά "αποκαθαρισμένος"» από κίνητρα και εξωτερικούς καταναγκασμούς, είναι *από* γκαία δύμφωνα με τον Habermas η υπόθεση της ύπαρξης ενός τέτοιου διαλόγου: «Από τη στιγμή που οι συμμετέχοντες εισέρχονται σε συζήτηση, δεν μπορούν να αποφύγουν το να υποθέτουν, με αμοιβαίο τρόπο, ότι οι συνθήκες για μία ιδεώδη ομιλιακή κατάσταση έχουν επαρκώς ικανοποιηθεί» (Habermas, 1992²: 323). Στην υπόθεση αυτή ο Habermas αναγνωρίζει την ύπαρξη μίας τεταμένης (ή σε εγρήγορση) διασύνδεσης του ιδεώδους με το πραγματικό (Habermas, 1992²: 321-326).

2.2.3. Σύστημα και βίοςκοσμος

Έχοντας ανασυνγκροτήσει και διατρέξει την κατανόηση της νεωτερικότητας από ένα ευρύ τμήμα της νεότερης και σύγχρονης κοινωνικής θεωρίας και φιλοσοφίας, ο Habermas προτρέπει τη σύλληψη των κοινωνιών ως «συστημάτων» και «βίοςκοσμων» ταυτόχρονα. Κατά την από μέρους του θεώρηση της κοινωνικής εξέλιξης, ενστερνιζόμενος τον εννοιολογικό διαχωρισμό της «ορθολογικοποίησης του βίοςκοσμου» από την «αυξανόμενη συνθετότητα των κοινωνικών συστημάτων», ο Habermas στοχεύει ρητά στην κατανόηση της σύγχρονης σχέσης μεταξύ «μορφών κοινωνικής ενσωμάτωσης» και «σταδίων συστημικής διαφοροποίησης» (Habermas, 1991: 118)

και στη σύγχρονη αναδιάρθρωση, τελικά, του βεβαιωμένου παραδόξου που αφορά στον κοινωνικό εκσυγχρονισμό.

Σύμφωνα με το επιχείρημά του λοιπόν, η ένσωμάτωση της κοινωνίας λαμβάνει χώρα σε δύο διαφορετικές σφαίρες: του βίοςκοσμου και του συστήματος ή της κοινωνικής και της συστημικής ενσωμάτωσης αντίστοιχα. Η πρώτη σφαίρα αφορά στην αναμόρφωση των *προσανατολισμών* του πράττειν μέσω της συνείδησης, η οποία είτε υφίσταται υπό τη μορφή της κανονιστικής εγγύησης (κράτος δικαίου) είτε επιτυγχάνεται επικοινωνιακά, μέσω του μηχανισμού της αμοιβαίας κατανόησης. Η δεύτερη σφαίρα αφορά στη «λειτουργική δικτύωση» των *συνεπειών* της δράσης μέσω συστημικών μηχανισμών που ρυθμίζουν και σταθεροποιούν τις «μη σκόπιμες διασυνδέσεις της δράσης». Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα μίας τέτοιας «μη κανονιστικής [δηλαδή, μη δεσμευτικής από νόρμες] καθοδήγησης ατομικών αποφάσεων που δεν συντονίζονται υποκειμενικά» αναφέρει ο Habermas τη λειτουργία της αγοράς στις καπιταλιστικές κοινωνίες (Habermas, 1991: 148-152). Ο Habermas αναγνωρίζει ότι στην πραγματικότητα –παρόλο που αυτό δεν επιδιώκεται και συχνά δεν γίνεται καν αντιληπτό από τα μέλη ενός βίοςκοσμου στο επίπεδο της καθημερινής πρακτικής τους– οι προσανατολισμοί του πράττειν συντονίζονται, όχι μόνο μέσω διαδικασιών επίτευξης αμοιβαίας κατανόησης αλλά και μέσω «λειτουργικών διασυνδέσεων», *παραδεχόμενος* έτσι τον επιρρεασμό του βίοςκοσμου από το σύστημα. Παράλληλα, αναφερόμενος στη θεωρητική κατανόηση των δομών και λειτουργιών του συστήματος, τονίζει ότι αυτή δεν μπορεί να επιτευχθεί στη βάση μίας καθαρά και αποκλειστικά εξωτερικής παρατήρησης, *αλλά* απαιτεί επίπλέον την προηγούμενη αναγνώριση των συστημικών οντοτήτων ως «βίοςκοσμων κοινωνικών ομάδων» και την αντίστοιχη ανάλυση των συμβολικών δομών τους. Ο Habermas αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στις δομές του βίοςκοσμου από την άποψη

της διατήρησης του συστήματος, καθώς συνδέει τις δομές αυτές με τη διατήρηση ή πτώση της ταυτότητας μίας κοινωνίας. Ας σημειωθεί εδώ ότι η λειτουργία του βιόκοσμου κρίνει τη συμβολική αναπαραγωγή του μέσω διαδικασιών πολιτιστικής αναπαραγωγής, κοινωνικής ενσωμάτωσης και κοινωνικοποίησης. Ο Habermas, λοιπόν, αναγνωρίζει ότι «η εσώτερη λογική της συμβολικής αναπαραγωγής του βιόκοσμου [...] έχει ως αποτέλεσμα [τη δημιουργία] *εσωτερικών περιορισμών* όσον αφορά στην αναπαραγωγή των κοινωνιών που, από μία εξωτερική οπτική, θεωρούμε ως συστήματα διατήρησης, ορίων [boundary-maintaining systems]» (Habermas, 1991: 151). Οι κοινωνίες, γράφει ο Habermas, «είναι *συστημικά σταθεροποιημένα* συμπλέγματα δράσης *κοινωνικά ενσωματωμένων* ομάδων» – ως συστήματα, υποχρεούνται να διασφαλίζουν τις αναγκαίες συνθήκες για την υποστήριξη «κοινωνιο-πολιτιστικών βιόκοσμων» (Habermas, 1991: 151-152).

Στη βάση όσων προαναφέρθηκαν θα πρέπει να έχει γίνει κατανοητό ότι η χαμηλωσιακή έννοια του βιόκοσμου αφορά στον «υπερβατικό τόπο όπου ομιλών και ακούν συναντώνται, όπου μπορούν αμοιβαία να εγείρουν αιτήματα, ότι τα λεγόμενά τους συμφωνούν με τον κόσμο (αντικειμενικό, κοινωνικό ή υποκειμενικό), και όπου μπορούν να ασκήσουν κριτική και να επιβεβαιώσουν αυτά τα αιτήματα εγκυρότητας, να διευθετήσουν τις διαφωνίες τους και να καταλήξουν σε συμφωνίες» (Habermas, 1991: 126). Οι καθολικές δομές του βιόκοσμου που αναπαράγονται μέσα από διαντιδράσεις στο επίπεδο της καθημερινής επικοινωνιακής πρακτικής είναι ο πολιτισμός, η κοινωνία και η προσωπικότητα. Κινητοποιώντας την έννοια του βιόκοσμου, ο Habermas συνδέει ηττά την επικοινωνιακή δράση όχι μόνο με την *αμοιβαία κατανόηση* (και την ενεχόμενη σε αυτή αναπαραγωγή και ανανέωση του πολιτισμού ως έγκυρης γνώσης), αλλά επιπλέον με τον *συντονισμό της δράσης* (και τη συνυφασμένη με αυτόν κοινωνι-

κή ενσωμάτωση και ομαδική αλληλεγγύη), καθώς και με την *κοινωνικοποίηση* υπεύθυνων δράσεων (και την αντίστοιχη διαμόρφωση «προσωπικών ταυτοτήτων») (Habermas, 1991: 137, 1992: 343-344). Οι εν λόγω διαδικασίες αναπαραγωγής και ανανέωσης λαμβάνουν χώρα τόσο στη «σημαντική [σημασιολογική] διάσταση νοημάτων ή περιεχομένων», όσο και στις διαστάσεις του κοινωνικού χώρου και του ιστορικού χρόνου (Habermas, 1991: 137-138). Ο Habermas σημειώνει ότι οι διαδικασίες του βιόκοσμου δεν λαμβάνουν χώρα σε πολιτιστικό κενό, αλλά σε συνθήκες όπου οι συμμετέχοντες «βρίσκουν τις σχέσεις ανάμεσα στον αντικείμενικό, τον κοινωνικό και τον υποκειμενικό κόσμο ήδη (προ)εξηγημένες» (Habermas, 1991: 125). Η εμφάνιση στο εσωτερικό του βιόκοσμου μίας νέας κατάστασης που ζητείται να αντιμετωπιστεί γίνεται πάντα σε υφιστάμενες συνθήκες «ενός πολιτιστικού αποθέματος γνώσης που είναι "πάντα ήδη" οικείο» και το οποίο κινητοποιείται, όχι μόνο ως ηττά πλαίσιο αναφοράς, αλλά και υπόρηττα, μέσω των πολιτιστικών ερμηνευτικών προτύπων που οργανώνει η γλώσσα και μεταδίδει η χρήση της (Habermas, 1991: 124-126). Το γεγονός ότι η εκτέλεση και η κατανόηση κάθε ομαδικής πράξης συντίθενται στον ορίζοντα των παραδόσεων, κοινωνικών πρακτικών και σωματοποιημένων εμπειριών που οριοθετεί μία γλώσσα, προσδίδει στην αμοιβαία κατανόηση τον χαρακτηρισμό μίας «ιδιόμορφης ημι-υπέμβασης» τη στιγμή που, παράλληλα, επιβεβαιώνεται ότι κάθε δημιουργική γλωσσική ανασυνγκρότηση (σύσταση) του κόσμου δεν μπορεί να είναι απόλυτος ελεύθερη ορίων – δηλαδή, *αυθαίρετη* (Habermas, 1991: 124-126, 1992: 324-326).

2.2.4. *Χρήση νομιμοποίησης*

Ιδιαίτερη αξία και ενδιαφέρον έχει ο τρόπος με τον οποίο ο Habermas αντιλαμβάνεται και εντάσσει στη θεωρία του τη

σύγχρονη ανάδυση κρίσεων και τις αντίστοιχες δυνατότητες αντιμετώπισής τους.

Ο Habermas αναγνωρίζει ως γνώρισμα του νεωτερικού εξορθολογισμού την απόσταση από τη συνήθη επικοινωνιακή διακριτών γνωστικών συστημάτων της «τέχνης και κριτικής», της «επιστήμης και φιλοσοφίας», καθώς και του «δικαίου και της ηθικής», και την αντίστοιχη μονομερή σύνδεσή τους με γλωσσικές λειτουργίες και διαστάσεις εγκυρότητας (Habermas, 1992²: 339).

Παρότι δεν αξιολογεί αρνητικά την εξέλιξη αυτή, επισημαίνει ωστόσο ότι «η *αδιαμεσολάβητη* μεταφορά εξειδικευμένης γνώσης στο εσωτερικό των ιδιωτικών και δημόσιων σφαιρών του καθημερινού κόσμου μπορεί αφενός να θέσει σε κίνδυνο την αυτονομία και την ανεξάρτητη λογική των συστημάτων γνώσης και, αφετέρου, να παραβιάσει την ακεραιότητα [αριστεία] των πλαισίων του βίουκοσμου» (Habermas, 1992²: 340). Σύμφωνα με το ίδιο επιχείρημα, η υπέρβαση του ιδιαίτερου πλαισίου της, από τη γνώση που έχει εξειδικευτεί σε ένα μόνο αίτημα εγκυρότητας, η ελεύθερη «αναπλήρωση και εισβολή της σε όλο το φάσμα της εγκυρότητας, διαταράσσει την ισορροπία της επικοινωνιακής υποδομής του βίουκοσμου», συνιστώντας κατά περίπτωση συνθήκες «αισθητικοποίησης», «επιστημονικοποίησης» ή «ηθικοποίησης» σφαιρών της ζωής που, μετάξυ άλλων, μπορούν να οδηγήσουν στην ανάδυση αντικρουστικών, αποκλειστικά τεχνοκρατικών μεταρρυθμίσεων ή φονταμενταλιστικών κινήματων (Habermas, 1992²: 340).

Ο Habermas εντοπίζει το βαθύτερο παράδοξο του σύγχρονου κοινωνικού εξορθολογισμού όχι στη σχέση του συνήθους πολιτισμού με τις ειδήμονες κουλτούρες, αλλά σε εκείνη την «αποξένωση (reification) της καθημερινής πρακτικής» την οποία προκαλεί το σύστημα. Το εξαιρετικά σημαντικό φαινόμενο που η θεώρησή του δεν αγνοεί είναι εκείνο κατά το

οποίο οι συστηματικές επιταγές της οικονομίας της αγοράς, όντας λειτουργικά διαπλεγμένες με το κράτος-κάτοχο του μονοπωλίου της εξουσίας, αυτονομούνται με τη μορφή μίας «ελεύθερης κανόνων κοινωνικότητας» και εγείρονται εθώς ενάντια στις ορθολογικές επιταγές του βίουκοσμου. Πρόκειται για μία κατάσταση ευθείας σύγκρουσης μεταξύ των επιταγών του συστήματος και αυτών του βίουκοσμου (Habermas, 1992²: 349).

Συγκεκριμένα, σε συνθήκες αυξημένης συνθετότητας που συνιστούν ασυνήθιστο βάρος για τα συνήθη πλαίσια λειτουργίας των βίουκοσμων, η «ανακούφιση» των τελευταίων με τη συμβολή εξειδικευμένων γλώσσων ενδέχεται, υποδεικνύει ο Habermas, να οδηγήσει σε έναν σημαντικό βαθμό αντικατάστασης της συνήθους γλώσσας από εξειδικευμένες γλώσσες (π.χ. στο επίπεδο του συντονισμού και της κατανοήσης). Στις περιπτώσεις αυτές, ο «φτωχός» και «τυποποιημένος» χαρακτήρας μίας γλώσσας, που στοχεύει στον λειτουργικό συντονισμό ειδικών δραστηριοτήτων (όπως η παραγωγή και διανομή αγαθών και υπηρεσιών), κατάλαμβάνει ευρύτερα το επίπεδο της κοινωνικής ενσωμάτωσης, απορρύνοντας την τελειότητα από «ρωοκίνδυνες και μη οικονομικές διαδικασίες αμοιβαίας κατανόησης» και παραβιάζοντας την ανάγκη σύνδεσής του, μέσω της συνήθους γλώσσας, «με διαδικασίες πολιτιστικής μεταβίβασης και κοινωνικοποίησης». Ο Habermas κατονομάζει το χρίμα ως το μέσο που παρουσιάζει τα γνωρίσματα «μίας ειδικά κρυπτογραφημένης κυβερνώσας γλώσσας [γλώσσας καθοδήγησης]» (Habermas, 1992²: 350-351).

Γενικότερα, ο Habermas συνδέει την ύπαρξη εξειδικευμένων γλώσσων με τη συγκρότηση—στο πλαίσιο της καπιταλιστικής εξέλιξης—συγκεκριμένων πλαισίων διαντίδρασης ως αυτόνομων υποσυστημάτων που αναπτύσσουν τη δική τους ανεξάρτητη λογική και αναπαράγουν μία κοινωνικότητα ελεύθερη από συγκεκριμένες νόρμες, έχοντας αποσυνδεθεί από

τις δυσηκευμενικές δομές του βίόκοσμου σε βαθμό που αίρει οποιαδήποτε δομική αναλογία μαζί του (Habermas, 1992: 350-357). Ωστόσο, όπως ο ίδιος υπογραμμίζει, παρότι το νέο αυτό επίπεδο διαφοροποίησης των συστημάτων εκφράζεται ως αποσυνδεδεση από τον βίόκοσμο, τα μέσα που καθιστούν δυνατή την εν λόγω εξέλιξη (χρήμα, εξουσία) «πρέπει με τη σειρά τους να θεσμοποιηθούν στον βίόκοσμο» (Habermas, 1992: 355). Μάλιστα ο «δημέτριος χαρακτήρας του κοινωνικού εκσυγχρονισμού» σχετίζεται, κατά τον Habermas, με το φαινόμενο της «αμοιβαίας αλληλοδιείσδυσης και αντίθεσης» μεταξύ συστημικών επιταγών και επιταγών του βίόκοσμου (Habermas, 1992: 355).

Στο πλαίσιο μίας πολιτικής που διέπεται από τη λογική της προσαρμογής της στις συστημικές επιταγές αφενός της οικονομίας της αγοράς και αφετέρου του διαχειριστικού κράτους, τα εν λόγω λειτουργικά υποσύστημα (οικονομία και κράτος) –τα οποία «συνιστούν περιβάλλοντα το ένα για το άλλο»– «υποτίθεται ότι είναι ευφυώς συντονισμένα μεταξύ τους και δεν εξωτερικούσαν απλώς αμοιβαία τα δικά τους κόστη, προκειμένου να επιβαρύνουν ένα συνολικό σύστημα ανίκανο για αυτο-αναστοχασμό» (Habermas, 1992: 356). Στο πλαίσιο της ίδιας πολιτικής, υποστηρίζει περαιτέρω ο Habermas, τα αίτια μίας συστημικής κρίσης ανάγονται συνήθως είτε στην αχαλίνωτη αποδέσμευση μίας δυναμικής που, ωστόσο, είναι κατάλληλη για την οικονομία (η οπτική του κράτους) είτε, αντίστροφα, στους γραφειοκρατικούς περιορισμούς που επιβάλλονται στην οικονομία (η οπτική της οικονομίας). Και στις δύο περιπτώσεις, σημειώνει ο Habermas, οι θεραπείες που προτείνονται αποδίδουν έναν παθητικό ρόλο στον βίόκοσμο όσον αφορά στη διαντίδρασή του με τα προαναφερθέντα υποσύστημα (Habermas, 1992: 356). Στις εν λόγω συνθήκες, η άσκηση μίας νεοσυντηρητικής πολιτικής, που αφενός συνδέει σκόπιμα την οικονομική καινοτομία και ανάπτυξη με

πολεμικούς εξοπλισμούς και αφετέρου μεταφέρει κόστη σε αδύναμες και περιθωριοποιημένες ομάδες, δημιουργώντας νέες ταξικές δομές και θέτοντας σε κίνδυνο την κοινωνία στο σύνολό της, συμβαδίζει με την κανονιστική διεύρυνση του φάσματος των αιτημάτων που προβάλλουν πλέον οι εξορθολογισμένοι βίόκοσμοι. Ενώ το κοινωνικο-προνοιακό κράτος υποχωρεί στο επίπεδο της νομιμοποίησής του (υπό το βάρος της νεοσυντηρητικής πολιτικής αλλά και της δικής του αδυναμίας να συνδεθεί με την κοινωνία ως όλον, υπερβαίνοντας την οπτική του δικού του λειτουργικού υποσυστήματος και αίροντας τη συντελεσθείσα αυτονομίησή του από τον βίόκοσμο), οι βίόκοσμοι, σύμφωνα με το ίδιο επιχείρημα, συμπληρώνουν τα κλασικά αιτήματα διανεμητικής δικαιοσύνης διεκδικώντας παράλληλα την έμπρακτη αναγνώριση «μετα-υλικών αξιών, σε όφελος της συντήρησης των φυσικών βάσεων της ανθρώπινης ζωής και της διατήρησης των εσωτερικών ετικονωνιακών δομών υψηλά διαφοροποιημένων μορφών ζωής» (Habermas, 1992: 356). Το νέο τοπίο των συγκρούσεων που δημιουργείται δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί από τις υπάρχουσες συμβιβαστικές δομές. Κατά τον Habermas, το ερώτημα που τίθεται πλέον είναι «αν ένας νέος συμβιβασμός μπορεί να κανονιστεί, σύμφωνα με τους παλιούς κανόνες της συστημικά προσανατολισμένης πολιτικής, ή αν η διαχείριση της κρίσης που είναι προσαρμωμένη σε κρίσεις οι οποίες έχουν συστημικά προκληθεί και γίνονται αντιληπτές ως συστημικές, θα υπονομευθεί από κοινωνικά κινήματα προσανατολισμένα πλέον όχι στις καθοδηγητικές [κυβερνητικές] ανάγκες του συστήματος αλλά στις *διαδικασίες [που λαμβάνουν χώρα] στα όρια* μεταξύ συστήματος και βίόκοσμου» (Habermas, 1992: 357).

Ένα δεύτερο κρίσιμο ζήτημα που θέτει ο Habermas αφορά στη δυνατότητα αποτελεσματικής αντιμετώπισης μεγάλης κλίμακας κρίσεων.

Με βάση τη συστηματική θεωρία, οι μοντέρνες κοινωνίες είναι «άκεντρες»: φιλοξενούν μία ποικιλία «λειτουργικά εξειδικευμένων» και συμμετρικά αλληλοσυσχετιζόμενων υποσυστημάτων (οικονομία, κράτος, επιστήμη, εκπαίδευση κ.τ.λ.) που αμοιβαία (και τελικά επισφράγως) χρειάζεται να ισορροπούν το ένα το άλλο, δίχως κανένα να μπορεί να καταλάβει την κορυφή μίας ιεραρχίας εκπροσωπώντας το όλον. «Οι μοντέρνες κοινωνίες δεν έχουν πλέον στη διάθεσή τους ένα εξουσιοδοτημένο κέντρο αυτο-αναστοχασμού και καθοδήγησης [κυβέρνησης]»· τόσο η αυτοσυνείδηση και ο αυτο-αναστοχασμός, όσο και ο αναστοχασμός του όλου, είναι δυνατά μόνο στο εσωτερικό κάθε υποσυστήματος υπό την οπτική (και τους αντίστοιχους περιορισμούς) της ιδιαίτερης λειτουργίας του καθενός (Habermas, 1992²: 358). Κατά τη συστηματική θεωρία, η προαναφερθείσα κατάσταση σημαίνει ότι η συνείδηση στο επίπεδο της κοινωνίας είναι δυνατή μόνο με τη μορφή «μίας αναγνωρισμένης προσωρινής [υπό όρους] διευθέτησης» (Habermas, 1992²: 358).

Σε αντίθεση, τονίζει ο Habermas, η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης, με αναφορά στις μοντέρνες σημαντικά αποκεντρωμένες κοινωνίες, προβλέπει την ύπαρξη ενός «κέντρου αυτο-κατανόησης» με το οποίο τα λειτουργικά υποσυστήματα, εφόσον παραιμένουν εντός ορίων, διατηρούν «διασθητική επαφή». Σύμφωνα με τον Habermas, η ύπαρξη ενός τέτοιου κέντρου δεν συνιστά παρά μία αποτελεσματική *προβολή* από την πλευρά κάθε επιμέρους ολότητας, με αποτέλεσμα οι προκύπτοντες «*πολυκεντρικές προβολές*» της κοινωνίας ως όλου να συγκροτούν τελικά ένα «εύθραυστο δίκτυο» ανταγωνιζόμενων μεταξύ τους κέντρων, εντός του οποίου «ακόμη και οι συλλογικές ταυτότητες χορεύουν μπρος-πίσω στη ροή [πλευστότητα] των ερμηνειών» (Habermas, 1992²: 359). Στο πλαίσιο των καθημερινών διαδικασιών αυτο-κατανόησης και διαμόρφωσης ταυτότητας, διεκρινίζεται ο Habermas, οι

«πολυφωνικές και ασαφείς προβολές της ολότητας» διαμορφώνουν μία «*διάχυτη κοινή συνείδηση*» που συμπυκνώνεται και αποκτά μεγαλύτερη σαφήνεια στο επίπεδο της δημόσιας σφαίρας. Είναι η λειτουργία των μέσων επικοινωνίας που καθιστά δυνατή τη δημιουργία ενός «υψηλά διαφοροποιημένου δικτύου δημοσίων σφαιρών –τοπικών και διαπεριφερειακών, λογοτεχνικών, επιστημονικών και πολιτικών, εντός κομμάτων ή ενώσεων, εξαρτώμενων από μέσα ή υπο-πολιτισμικών»– εντός του οποίου θεσμοποιούνται «δικαιοδικασίες διαμόρφωσης γνώμης και συνείδησης, που στηρίζονται στη διάχυση και την αμοιβαία αλληλοδιείσδυση, ανεξάρτητα από τον βαθμό εξειδίκευσής τους» (Habermas, 1992²: 359-360). Τελικά, στο επίπεδο της δυοκειμενικότητας μεταξύ δημοσίων σφαιρών, σύμφωνα με το χαμηλεμαστανό επιχείρημα, συγκροτείται μία πραγματική «περιεκτική δημόσια σφαίρα στην οποία η κοινωνία ως όλον κατεργάζεται [και αναστοχάζεται] τη γνώση του εαυτού της» (Habermas, 1992²: 360).

Αναφερόμενος στις σύγχρονες κοινωνίες, ο Habermas επισημαίνει παράλληλα την ύπαρξη μίας «ασυμμετρίας» ανάμεσα στο υπαρκτό επίπεδο, «(ασθενών) ικανοτήτων δυοποκειμενικής αυτο-κατανόησης και στις (απούσες) ικανότητες αυτο-οργάνωσης της κοινωνίας ως όλου», με την έννοια ότι το σημερινό λειτουργικό υποσύστημα της πολιτικής απέχει πολύ από την κατάκτηση εκείνου του βαθμού σχετικής αυτονομίας έναντι άλλων υποσυστημάτων τον οποίο αναγκαία θα προϋπέθετε το ενδεχόμενο άσκησης μίας τέτοιας κεντρικής καθοδήγησης (διακυβέρνησης) (Habermas, 1992²: 360-361). Δεδομένων των εν λόγω συνθηκών, ο Habermas επικαλείται το δυναμικό των ευρωπαϊκών παραδόσεων ως πολύτιμο υλικό διαμόρφωσης οραματικών στρατηγικών εξόδου από τον «τυφλό καταναγκασμό της συντήρησης του συστήματος και της διεύρυνσης της εξουσίας του, όσον αφορά στη διαμόρφωση της νοημοσύνης μας» (Habermas, 1992²: 367). Προτείνεται μία

νέα διαίρεση των εξουσιών εντός των διαδικασιών κοινωνικής ενσωμάτωσης, η οποία θα παρέχει στην κοινωνικά ενσωματωτική δύναμη της *αλληλεγγύης* τη δυνατότητα επιβολής της έναντι της συστημικής ενσωμάτωσης που επιφέρει η καθοδήγηση από «το κράτος και την εξουσία». Σε μία περίοδο όπου «η δημόσια σφαίρα ως πολιτική» απομακρύνεται κανονιστικά όχι μόνο από το οικονομικό αλλά και από το πολιτικό σύστημα, η αναδεδεμένη νέα «στρεσοδοτική» σύγχρονη αντίληψη του πολιτικού, όπως υποστηρίζει ο Habermas, απαιτεί την ανέγερση «περιοριστικών φραγμών» και «αισθητήρων», προκειμένου να ρυθμιστεί αποτελεσματικά η επιρροή του συστήματος στον βίοκοσμο και του βίοκοσμου στο σύστημα (Habermas, 1992: 362-367). Σε ένα τέτοιο πλαίσιο πραγματοποιήσης σωτήριων θεσμικών αλλαγών, κρίσιμη είναι η ανόρθωση και εναντίωση του ίδιου του βίοκοσμου στο φαινόμενο της «αποικιοποίησης» του (από τις επιταγές λειτουργικών συστημάτων που απεικονίζονται, ανεύθυνα και καταστροφικά απλώς «έξω-ρκεύουν τα κόστη τους») μέσα από την ανάπτυξη *αυτόνομων* (δηλαδή αυτο-οργανωμένων και αυτο-υποστηριζόμενων από δικά τους μέσα επικοινωνίας) *δημοσίων σφαιρών* (Habermas, 1992: 363-364). Ο Habermas θεωρεί ότι η παραγωγή, σε υψηλότερο επίπεδο, μίας τέτοιας αυτόνομης (μη ελεγχόμενης από το σύστημα) δυοποκειμενικής επικοινωνίας είναι δυνατή ως επιδιωκόμενη μετεξέλιξη της αυθόρμητης ανάδυσσης «κέντρων συμπεκνωμένης επικοινωνίας», η οποία σήμερα λαμβάνει χώρα σε «μικροπεριοχές της καθημερινής πρακτικής» (Habermas, 1992: 364). Σημειώνει ακόμη πως η αποφυγή μετατροπής των αυτο-οργανωμένων δημοσίων σφαιρών σε νέο λειτουργικό υποσύστημα, οι οργανωτικές ανάγκες του οποίου θα αποσπαστούν και θα κυριαρχήσουν έναντι των συστωδών επιδιώξεών του, απαιτεί έναν «συνετό συνδυασμό εξουσίας και ευφυούς αυτο-περιορισμού», με διαρκή στόχο τη διασφάλιση ριζοσπαστικής δημοκρατικής διαμόρφωσης βούλη-

σης μέσα από την ευαισθητοποίηση κράτους και οικονομίας (Habermas, 1992: 365).

Συνολικά, ο Habermas υποστηρίζει ότι η θεωρία του αντικαθιστά το μοντέλο «μίας κοινωνίας που επηρεάζει τον εαυτό της» από «το μοντέλο των -ελεγχόμενων από τον βίοκοσμο- (συν)οριακών συγκρούσεων ανάμεσα στον βίοκοσμο και τα δύο υποσυστήματα που είναι ανάμεσα από αυτόν σε συνθετότητα και μπορούν να επηρεαστούν από αυτόν μόνο έμμεσα, αλλά από τις επιδόσεις των οποίων την ίδια στιγμή ο βίοκοσμος εξαρτάται» (Habermas, 1992: 365). Εντός της ίδιας οπτικής, ο συνδυασμός της εκδήλωσης οριακών κοινωνικών συνθηκών και του επιτεύχοντος ανάπτυξης των μηθησιακών ικανοτήτων της κοινωνίας προσδιορίζουν την ικανότητα της κοινωνίας να προσαρμόζεται και να αναπτύσσεται, και επομένως τόσο το ενδεχόμενο όσο και τον χρόνο πραγματοποίησης θεμελιωδών αλλαγών. Το περιεχόμενο των αλλαγών αυτών (και επομένως της ελευθερίας) καθορίζεται από τους συμμετέχοντες, ενώ το καθήκον της κριτικής θεωρίας περιορίζεται στον προσδιορισμό των τυπικών όρων που καθιστούν δυνατή τη χειραφέτηση (πβ. Love, 1995).

3. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗ (HENRY GIROUX, PETER MCLAREN)

3.1. Εν είδει εισαγωγής (Ζώντας-μαθαίνοντας- διδάσκοντας την εποχή του «πολιτισμού της αρπα- γής» ή «ληστρικού πολιτισμού»)

«Διαμένουμε τώρα στον πολιτισμό της αρπαγής (predatory culture). Ο πολιτισμός της αρπαγής είναι ένα πεδίο αορατότητας – των αθέατων διακτών και των θυμάτων – [που έχει καταστεί τέτοιο] ακριβώς επειδή είναι πολύ ορατό. Το γεγονός ότι είναι καταφανές αντιστοιχεί τα θύματά του ενάντια στην πλήρη αποκάλυψη των καταστροφικών ικανοτήτων του. Στον πολιτισμό της αρπαγής, κατά κύριο λόγο και συχνά βία, η ταυτότητα διαμορφώνεται γύρω από τις καταγραφές των τεχνικών εμπορίας των προϊόντων (marketing) και της κατανάλωσης, και των φυσικών κοινωνικών σχέσεων του μετα-βιομηχανικού καπιταλισμού. Η ζωή διέγεται ως διασκέδαση [«για πλάκα»], μέσω μίας τεχνολογίας ταχύτητας, σε προσμονή επανδλωμένων αυτηγμάτων ταυτότητας και ατελείωτων διαλογικών συγκρούσεων με την αλλότητα – γιατί, στην πραγματικότητα, στον πολιτισμό της αρπαγής είναι αδύνατο να είναι κανείς ομόχρονος με ό,τι ταυτόχρονα παρατηρεί και επιθυμεί. Ο πολιτισμός της αρπαγής είναι τα εντοπιζόμενα κατάλοιπα της αποσάθρωσης του αστικού πολιτισμού,

ο οποίος απογυμνώθηκε από την αδαζονική προσποίηση των καλών τρόπων και του πολιτιστικού λωβισμού, και αντικαταστάθηκε από μία απόλυτη εμμονή με την εξουσία, τροφοδοτημένη από την αδηφαγία του παγκόσμιου διάπλου του καταπλάσιμού. Είναι ένας πολιτισμός της καθολικότητας συμπεκνυμένος σε τοπικό χρόνο. [...] Μπορεί να σταθεί γυμνός στο ανέμορο μεγαλείο του δεν διεκδικεί να είναι έντιμος και δίκαιος· μπορεί τώρα να έχει μία συγκλονιστική επιβίωση δίχως τέχνασμα ή παραλλαγή. [...] Καταδίδει κάθε διάκριση ανάμεσα στο πραγματικό και το φαντασιακό [...]. Ο πολιτισμός της απραγής είναι ο μέγας απαρτέωνας. [...] Ο καταπλάσιτικός φόβος που τροφοδοτεί τον πολιτισμό της απραγής τίθεται σε λειτουργία σε παγκόσμιο επίπεδο μέσω της εγκατάστασης αναγκών κρίσεων, τόσο χρηματικών όσο και κοινωνικών. [...] Το κοινωνικό, το πολιτισμικό και το ανθρώπινο έχουν υπαχθεί εντός του κεφαλαίου. Αυτός είναι ο πολιτισμός της απραγής: "Διασκέδασε"» (McLaren, 1995: 2)

Το παραπάνω απόσπασμα από το βιβλίο του Peter McLaren *Κριτική παιδαγωγική και πολιτισμός της απραγής. Η αντιπολιτευτική πολιτική στη μεταμοντέρνα εποχή (Critical Pedagogy and Predatory Culture. Oppositional Politics in a Postmodern Era)*, που εκδίδεται για πρώτη φορά το 1995, αξίζει να παρατεθεί αυτούσιο, καθώς αφενός συμπυκνώνει αυτό αναφορές σε βασικά γνωρίσματα της αντίληψης της σύγχρονης κοινωνίας στο φόντο της οποίας και σε συνύφανση με την οποία αναπτύσσεται η θεωρία της Κριτικής Παιδαγωγικής, αφετέρου παρέχει σημαντικές πρώτες ενδείξεις της συσχέτισης της εν λόγω θεωρίας με το έργο τόσο των Adorno και Horkheimer όσο και του Habermas.

Ηγώντας τον τρόπο με τον οποίο οι Adorno και Horkheimer χρησιμοποίησαν την υπεربολή για να κινητοποιήσουν τη σκέψη, ο McLaren διαπιστώνει την έλλειψη διεξόδου από την

ύπαρξη ενός γενικευμένου «φοβικού μηδενισμού» (funky nihilism). Το τελευταίο φαινόμενο θεωρείται ότι σωματοτομεί και διαχέει έναν «κλητρικό πολιτισμό», καθώς και ότι συνδέεται με την κυριαρχία μίας «μεταμοντέρνας ατιμώφειας» η οποία επιβάλλει την εξίσωση, την ισοπέδωση και τελικά την άρση κάθε διάκρισης μεταξύ φυσιολογικού και αλλόκοτου, κανονικού και διεστραμμένου, ορθολογικού και ανορθολογικού. Γράφοντας στην Αμερική του τέλους της δεκαετίας του 1990, ο McLaren χαρακτηρίζει την εν λόγω ατιμώφεια ως «παρούσα ιστορική στιγμή» και ως «νεκρικό εφιάλτη» που ξεδωλώθηκε και επιβλήθηκε από μία «αυτάληνη άκρη μπότα» (McLaren, 1995: 4). Οι περιγραφές του αφορούν σε μία ευρεία γκάμα γεγονότων και καταστάσεων που περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, την αντικατάσταση σε «κρηδίες Βρετανών» των μελαγχολικών ύμνων από τραγούδια διδογμένων καλλιτεχνών της ποπ σκηνής (όπως των Whitney Houston, Kylie Minogue, Phil Collins), τη διάθεση προς πώληση σε γκαλερί του Beverly Hills ζωγραφικών έργων ενός σύγχρονου κατά συρροή δολοφόνου (η θεματολογία τους περιλαμβάνει τον Χριστό, τον Έλβις, τον Χίτλερ, αναφορές σε σεξουαλικά εγκλήματα και επιτροδόθετα καταφάνως αποκρουστικά σχέδια), την τυφλή πυροβόληση πλήθους, που αφορά σε άτομα κάθε ηλικίας και λαμβάνει χώρα σε μία ποικιλία κοινωνικών χώρων (χώροι διασκέδασης και εστίασης, ερνοστάσια, δημόσιες υπηρεσίες, σχολεία όλων των εκπαιδευτικών βαθμίδων), τη δημιουργία από κατασκευαστές αλεξιόφαιρων γλάσκων «ειδικής μοντέρνας γραμμής» τέτοιων προϊόντων που απευθύνονται ωστόσο σε παιδιά προσχολικής ηλικίας και πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης, την ενσωμάτωση σε ετοχικές γραμμές μοντέρνας ένδυσης, από γνωστούς σχεδιαστές, θεμάτων και αξεσουάρ που αντλούνται από την πραγματικότητα και τον ειδικό εξοπλισμό του πολέμου (McLaren, 1995: 3-5). «Υπάρχει σήμερα μία λαχτάρα για μία καθημερινή συντέλεια, στην οποία η σωτηρία δεν είναι αναγκαία, γιατί το

χάος είναι πάντα μεγαλειώδες, η υποκειμενική ηθική υφίσταται δίχως προστριβές και ο παράδεισος μπορεί πάντα να αποκτηθεί, σε στυλ ΜΤV, ανάμεσα σε ένα ξυγύρι γλυντών, σχήματος φούσκας, γράφει χαρακτηριστικά σε ένα από τα πολλά δηκτικά σχόλιά του ο McLaren (1995: 4-5).

Την ίδια στιγμή που τα μαζικά μέσα προβάλλουν ως διασκέδαση την εγκληματική δράση, ως δυνατή την αναρχική οργισμένη στην περίπτωση πλέον θέση του «εγκληματίας-διασημότητας» –καταφεύγοντας ακόμη και στην υποβολή, ως ενδόμυχη προς ανακάλυψη επιθυμία της ιδέας μίας σεξουαλικής επαφής με έναν δολοφόνο-κανίβαλο– συντελείται, κατά τον McLaren, μία «βεβιασμένη αποκήρυξη» της γενικότερης «συνενοχής» που αφορά στη φολετική δαιμονοποίηση και την αποικιοκρατία (McLaren, 1995: 6). Η διαχυμένη «μεταμοντέρνα αιτιόσφαιρα», που γάφυρά και καυστικά σκιαγραφεί ο McLaren, θυμίζει την ομηρική περιγραφή του κόσμου των Σειρήνων, στον βαθμό που παρουσιάζεται αυτή παράλληλα ως «πολιτική της απόλαυσης» και ως «μορφή καταιγίδας και λήθης» – δηλαδή, ως επιδιωκόμενη «κοινωνική αμνησία» που συνδέεται με την ανάπτυξη στον πληθυσμό φαινομένων παιδαριώδους δυσμορφίας και με τη συνακόλουθη δημιουργία «παθητικών, φοβισμένων, παρανοϊκών και απολίτικων κοινωνικών υποκειμένων» (McLaren, 1995: 6-9).

Ο «μεταμοντέρνος πολιτισμός», σημειώνει ο McLaren, χαρακτηρίζεται από μία «ηθική συντέλεια», καθώς οι σύγχρονοι κώδικες σηματοδότησης ακολουθούν την επικρατούσα εμπορευματική-καταναλωτική λογική, εξισώνοντας μεταξύ τους όλα τα νοήματα – τα τελευταία καταναλώνονται ως ισότιμα (εναλλάξιμα), παρόλο που τόσο η παραγωγή τους όσο και η πρόσληψη των συνεπειών τους χαρακτηρίζονται από το στοιχείο της ανισότητας. Ο McLaren συνδέει την εν λόγω εξίσωση και την παράλληλη σηματολογική τοποθέτηση της ιδίας της υποκειμενικότητας στην εύλαστη επιφάνεια της

εικόνας, αφενός με την «απο-πολιτικοποίηση του ιστορικού υποκειμένου», αφετέρου με την απο-ιστορικοποίησή του: η υπόσκαψη της ικανότητας για κριτική δράση γεμίζεται με καταναλωτική επιθυμία, ενώ η υπόσκαψη της δυνατότητας στοιχειώδους διασφάλισης του υποκειμένου μέσω της καταφυγής του σε παρελθόν και μέλλον, και της συνακόλουθης συγκρότησης μίας ενδοποιημένης ταυτότητας, καθιστά πλέον το ίδιο το υποκείμενο «έναν τόσο πάλης στην αρένα του παρόντος». Η ταυτότητα του υποκειμένου κατακερματίζεται προκειμένου να ανασυνγκροτηθεί ως «αποκεντρωμένο κείμενο» (McLaren, 1995: 60-61, 88).

Ο McLaren υποστηρίζει ότι ο εν λόγω πολιτισμός βρίσκεται σε κρίση, την οποία αποδίδει σε μία ιδιαιτέρη «ανέρη συμβίωση καταναλωτικού και τεχνολογίας» – κατάσταση που συνδέεται λίγα χρόνια αργότερα με την τραγική αύξηση της εξάθλιωσης παγκοσμίως και με τη μείωση, με αναφορά σε αυξανόμενα ποσοστά του πληθυσμού, των πιθανοτήτων επιβίωσης από τη φτώχεια, την πείνα, τον λιμό, τον υποσιτισμό και την αρρώστια. «Δεν μιλάμε μόνο για την Καλόουτα και το Ρίο-ντε-Τζανέιρο, αλλά για τις δικές μας αστικές κοινότητες, από τη Νέα Υόρκη ως το Λος Άντζελες. Αντί να γιορτάζουμε την αύξηση της οικονομικής δημοκρατίας παγκοσμίως» –γράφει θυμίζοντας ανάλογο σχόλιο του Αδόλφου τρεις δεκαετίες νωρίτερα– «βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μία αυξανόμενη ανισότητα, οι διαστάσεις της οποίας σοκάρουν τη φαντασία» (McLaren, 1995: 9, McLaren & Farahmandpur, 2001).

Προσλαμβάνοντας έναν λόγο ηπιότερο και λιγότερο εικονογραφικό, ο Henry Giroux δεν απέχει πολύ από τον McLaren, όταν περιγράφει διαστάσεις της αμερικανικής κοινωνίας κατά το πρώτο μισό της δεκαετίας του 2000. Οι διαπιστώσεις του Giroux αφορούν στην ύπαρξη φαινομένων πολιτικής διαφθοράς, αυξανόμενου κυνισμού και ενός αργόμενου φασισμού. Όπως ο ίδιος υποστηρίζει στα γραπτά του, οι αξίες της αγο-

πράς αντικαθιστούν πλέον τις κοινωνικές αξίες και η εξουσία αποσυνδέεται από ζητήματα κοινωνικής δικαιοσύνης, ισότητας και πολιτειακής/δημόσιας ευθύνης. Επιπλέον, όπως διαπιστώνει ο Giroux, η ενασχόληση με τα κοινά εμφανίζεται ως αδιάφορος στόχος στο φως της αυξανόμενης ιδιωτικοποίησης του δημόσιου χώρου και χρόνου, παρά τη συνυφασμένη με τις εξελίξεις αυτές κεντρική επιδίωξη μεταφοράς πλούτου από τη μεσαία τάξη και τους «φτωχούς εργάζομενους» στον οικονομικά εύπορο πληθυσμό (Giroux, 2004: 1, 2005: 1).

Επτά χρόνια νορίτερα, από κοινού με τον Stanley Aronowitz, ο Giroux συνδέει ήδη τη διάγνωση ενός μεταλλασόμενου οικονομικού, πολιτικού και ιδεολογικού περιβάλλοντος στην Αμερική με αφητικές, ανησυχητικές εξελίξεις στην άμεση καθημερινότητα του σχολείου: η τελευταία περιγράφεται ως εξαντλούμενη λίγο-πολύ σε «μία επίτονη πάλη για την επίτευξη στοχευόμενης τάξης (order)», από την οποία δεν λείπουν φαινόμενα διασταύρωσης πραγματικών πυρών μεταξύ συμμοριών μαθητών, ακόμη και ένας γενικότερος φόβος των δασκάλων για τη ζωή τους (Aronowitz & Giroux, 2003: 3 κ.ε., 8, 13, 208).

Στο φόντο των παραπάνω, ο McLaren υπογραμμίζει ότι η πλήρης παραγμάτωση του ατομικού δυναμικού των ανθρώπων περνά μέσα από την ικανοποίηση των αναγκών των άλλων, και υπερσπίζεται την ύπαρξη θετικής συνάφειας ανάμεσα στον βαθμό κοινωνικής διαφοροποίησης και στον εμπλουτισμό της ποιότητας της ζωής όλων (McLaren & Farahmandpur 2001).

3.2. Κυρίαρχες αφηγήσεις, κριτική αφηγηματολογία, σώμα/υποκείμενο

Στις μεταμοντέρνες συνθήκες κυριαρχίας του «πολιτισμού της αρπαχής», ο McLaren διαπιστώνει ότι η εκπαίδευση και

τα μάζικά μέσα μοιράζονται τον κοινό στόχο της διατήρησης των μαθητών (και δυνάμει ενεργών πολιτών) σε ένα επίτεδο «ηλιθιότητας». Η παρεχόμενη «γνώση» στηρίζεται στην αποστήθιση «νεκρών γεγονότων» που διατηρούνται προς επίλογό και ανάλυση στο εσωτερικό μίας «χρονικής κάλυψης καταγυγμένων αναμνήσεων», έχοντας αποσπαστεί από το εκάστοτε ιστορικό πλαίσιο συντέλεσής τους. Κατά τον συγγραφέα, η εν λόγω πρακτική προσέγγιση της «γνώσης» συγκροτεί συνθήκες ενός «νεκρού πολιτορραισμού», αφού η έννοια της *διαφοράς* (difference) απο-ιστοριοποιείται κατά την εφαρμογή της σε ζητήματα φυλής, τάξης, φύλου, ηλικίας, σεξουαλικού προσανατολισμού και αναπηρίας, απομακρύνοντας με τον τρόπο αυτό την αναγνώριση της ιεραρχικής παραγωγής «συστημάτων διαφοράς» και των συμπεριόντων που αυτά υπηρετούν, αλλά και γενικότερα την αναγνώριση της διαφοράς «ως μίας κοινωνικής κατασκευής που έχει χάλκευει εντός ασύμμετρων σχέσεων εξουσίας, συγκρουόμενων συμφερόντων και ενός κλίματος διαφωνίας και εναντίωσης» (McLaren, 1995:12-13, 129-132). Στον βαθμό αυτό, η εν λόγω εκπαιδευτική πολιτική και η προαναφερθείσα πολιτειακή λογική υλοποιούν μία κρίσιμης σημασίας «*πολιτική του νοήματος και της αναπαράστασης*». Η τελευταία, κατά τον McLaren, αποτελεί διάσταση μίας ευρύτερης –αυξανόμενα παγκόσμιας– κρίσης, η οποία οριοθετείται από την πάλη μεταξύ αφενός δημοκρατικών, αφετέρου, «ολοκληρωτικών και αυταρχικών» μορφών ζωής (McLaren, 1995:13).

Η αντίληψη από τον McLaren του «μεταμοντέρνου μετώπου» ως τόπου όπου μάχονται λόγοι (discourses), υλικές πρακτικές και αναπαράστασεις με τρόπο που καθιστά δυνατή την αυθάρετη και πολιτικά επικίνδυνη ανασυνγκρότησή τους, σε συνδυασμό με την από μέρους του διαπίστωση της προαναφερθείσας κρίσης, υποδεικνύουν κατ' αρχήν τη σημασία που ο ίδιος αποδίδει στις *αφηγήσεις* –εκτός και εντός των εκπαι-

δευτικών θεσμών— ως τόπων συγκρότησης, αμφισβήτησης, διεκδίκησης και/ή μετασχηματισμού πολιτιστικών ταυτοτήτων. Οι αφηγήσεις, υπογραμμίζει ο συγγραφέας, δίδουν νόημα στη ζωή μας, όντας στην πραγματικότητα «ένα πολιτιστικό συμβόλαιο ανάμεσα σε άτομα, ομάδες και το κοινωνικό μας σύμπαν». Σύμφωνα με το ίδιο επιχείρημα, κάθε πολιτιστική ταυτότητα προϋποθέτει μία συγκεκριμένη «αφηγηματική σκοπιμότητα» και διαπερνάται από συγκεκριμένες «εξισορρήσεις» (stories) ενώ, γενικότερα, οι ταυτότητες αφενός συνιστούν «το αποτέλεσμα της αφηγηματικότητας της κοινωνικής ζωής», αφετέρου φιλοξενούν στο εσωτερικό τους υπνοσύνμενες συνάψεις με «προσωπικούς και ηθικούς προσανατολισμούς» που υποστηρίζουν και/ή νομιμοποιούν τρόπους ζωής. Επομένως, το επιχείρημα του McLaren αναδεικνύει τη σημασία των αφηγήσεων για τη δράση (το πράττειν), καθώς η υποστήριξη και νομιμοποίηση ταυτοτήτων συνδυάζεται με την υποστήριξη και νομιμοποίηση τρόπων ζωής. Διαποτισμένες θεωρίες, ιδεολογίες, κοινωνικές και θεσμικές πρακτικές, οι αφηγήσεις επιφέρουν κάθε φορά συγκεκριμένα εμπειρικά κοινωνικά αποτελέσματα (McLaren, 1995: 19, 88-89, 91-93). Τα τελευταία περιλαμβάνουν ρητές και υπόρητες συμπεριλήψεις και αποκλεισμούς, μέσα από τους οποίους συμβάλλουν στην υλική συγκρότηση χώρων κοινής συμμετοχής στην κοινωνική ζωή.

Ο McLaren υποδεικνύει τη μετάφραση μίας *εμπειρίας* σε εξιστόρηση (story) ως τη θεμελιωδέστερη ίσως πράξη της ανθρώπινης κατανόησης, συμφωνώντας με τους Terry Eagleton και Stuart Hall αντίστοιχα ότι «δεν μπορούμε να σκεφτούμε, να πράξουμε ή να επιθυμήσουμε παρά μόνον αφηγούμενοι» και ότι γεγονός, σχέσεις και δομές, παρότι διατηρούν συνθήκες ύπαρξης εκτός της διαλογικής σφαίρας, προσλαμβάνουν ωστόσο νόημα μόνο εντός των ορίων, δυνατοτήτων και περιορισμών των εκάστοτε ιστορικά παραχθέντων *διαλόγων*

(discourses) (McLaren, 1995: 92-95). Σόζητώντας τη συγκρότηση κοινοτικών, πολιτειακών και εθνικών ταυτοτήτων, ο McLaren καταφεύγει στο έργο των Hall και Bruner, προκειμένου να διακρίνει ανάμεσα στη θεμιτή διασφάλιση ιστορικής συνέχειας μέσω της συνεργασίας στο εσωτερικό δικαστικών «κοινής αφηγηματικής συνσάρκεσης» και στην οριστική καθήλωση της ταυτότητας εντός αφηγήσεων που «διαβάσουν» επιμέρους ταυτότητες με έναν ρητά ολοκληρωτικό τρόπο (McLaren, 1995: 98). Εάν δεν μπορούμε εξολοκλήρου να δραμετεύσουμε από τις αφηγήσεις, υποστηρίζει τελικά ο McLaren, μπορούμε ωστόσο να αντισταθούμε σ' αυτές και να τις *αλλάξουμε*. Για να επιτύχουμε κάτι τέτοιο, συνεχίζει ο ίδιος, θα πρέπει «να είμαστε σε θέση να διαβάσουμε κριτικά τις αφηγήσεις που ήδη διαβάζον εμάς» αποκλίνοντας, μετὰ ἄλλων, τον *ιδεολογικό* και όχι απλώς *διαλογικό* χαρακτήρα τους (McLaren, 1995: 88-89, 96-97).

Η προαναφερθείσα θέση του McLaren συνιστά μία από τις σημαντικότερες συνθήκες λειτουργίας της κριτικής παιδαγωγικής. Κατ' αρχήν, η ίδια η παιδαγωγική ορίζεται από τον McLaren ως διαδικασία με την οποία δάσκαλοι και μαθητές—λαμβάνοντας υπόψη τον τρόπο τοποθέτησής τους στο εσωτερικό διαλογικών πρακτικών και εξουσιαστικών γνωστικών σχέσεων—διαπραγματεύονται και παράγουν νόημα, και ως τρόπος αναπαράστασης «των εαυτών μας, άλλων, καθώς και των κοινοτήτων στις οποίες επιλέγουμε να ζούμε» (McLaren, 1995: 34). Στο φόντο του πιο πάνω ορισμού, το ιδιαίτερο στίγμα της κριτικής παιδαγωγικής, σύμφωνα με τον McLaren, συνίσταται στην επιδίωξη ρητής σύνδεσης γνώσης και εξουσίας, αλλά και στη συμβολή στην ανάπτυξη «μυρφών κοινοτικής ζωής που λαμβάνουν σοβαρά υπόψη τον αγώνα για δημοκρατία και κοινωνική δικαιοσύνη» (McLaren, 1995: 34). Συνεκριμένα, η κριτική παιδαγωγική δηλώνει τη διφορή αφοσίωσή της «στην αυτο-ενδυνάμωση (self-empowerment) και στον κοινωνικό με-

τασχηματισμό», συντασσόμενη συνειδητά υπέρ της αλληλεγγύης με αδύναμες, υποτέλεις και περιθωριοποιημένες ομάδες στο πλαίσιο μίας ευρύτερης ενεργοποίησης για την άρση της ανθρώπινης δυστυχίας (McLaren, 1995: 31-32).

Η κριτική παιδαγωγική, λοιπόν, συνδέει τη διανοητική πρακτική με μια εναλλακτική χειραφετική «*πολιτική της αλήθειας*», που συστηματικά λαμβάνει υπόψη τον ρόλο της εξουσίας στην παραγωγή μορφών γνώσης, αλλά και τον ρόλο των τελευταίων στη δόμηση και νομιμοποίηση ιδιαίτερων μορφών κοινωνικής και πολιτιστικής ζωής. Κατά τον McLaren, οι γενικότερες διαδικασίες δόμησης και νομιμοποίησης μορφών ζωής λαμβάνουν χώρα τόσο μέσω της συγκρότησης ιδιαίτερων τρόπων «ονοματοδοσίας και κατανόησης της εμπειρίας», όσο και μέσω του συντονισμού τους «με λαϊκές επιθυμίες και καθημερινές ανάγκες» (McLaren, 1995: 54). Η σαφέστερη αντίληψη των προαναφερθεισών λειτουργιών τις οποίες αναγνωρίζει ως κρίσιμες η κριτική παιδαγωγική απαιτεί την καταφυγή στις έννοιες του «*σώματος/υποκειμένου*» (body/subject) και της «*ενσάρκωσης*» (enfleshment) – έννοιες τις οποίες αναπτύσσει και αξιοποιεί θεωρητικά ο McLaren.

Επιδιώκοντας να αποφύγει την ιδεολογική εξάντληση του υποκειμένου σε ένα μιντιακό κείμενο (media text) και την άρνηση του εμπειρικού κόσμου μέσω της ολοκληρωτικής αναγωγής του σε μία διαλογική πραγματικότητα, ο McLaren αναγνωρίζει ότι είναι αδύνατη η πλήρης συμμετοχή του σώματος σε μία διαλογική διαδικασία. Παράλληλα, προτάσσει την αντίληψη του σώματος ως «*σώματος/υποκειμένου*», δηλαδή ως «ενός εδάφους της σάρκας όπου χαράσσεται, οικοδομείται και ανασυνίσταται νόημα» και όπου ταυτόχρονα δρουν –παράγοντας εντάσεις, συγκρούσεις και αντιτάσεις– τόσο η άσκηση της εξουσίας όσο και η αντίσταση σε αυτή. Το αποτέλεσμα είναι η συγκρότηση μίας «σωματοποιημένης ή "εν-

σάρκωμένης" υποκειμενικότητας» (enfleshed subjectivity) (McLaren, 1995: 64-68, 73-74).

Γενικότερα, ο McLaren δέχεται ότι η σχέση του υποκειμένου με την υλική παραγωγή είναι πολυδιάστατη: αφενός, η υλικότητα της σάρκας περιλαμβάνει την (υλική) ενσωμάτωση, εντός της σάρκας, εξουσιαστικών σχέσεων, συμβόλων και μεταφορών, αφετέρου οι κοινωνικές δομές και οι πολιτιστικές μορφές περιλαμβάνουν την υποστασιοποίηση (fleshing out) ιδεών. Το σώμα είναι τόπος μίας διαλεκτικής διαδικασίας ενσωμάτωσης και δημιουργίας ιδεών, ενώ η «ενσάρκωση» συνιστά όλη της αμοιβαίας συνύφανση κοινωνικής δομής και *επιθυμίας*. Η επιθυμία δεν είναι προ-κοινωνική ή καθαρά βιολογική – αντίθετα, διαφορετικές «μορφές επιθυμίας» συνδέονται ιστορικά και διαλογικά με συγκεκριμένους "τύπους παραγωγής" και "τύπους υποκειμενικότητας". Εάν οι ιδέες και οι ιδεολογίες υλοποιούνται στο εσωτερικό ή μεταξύ κοινωνιο-πολιτιστικών μορφών όχι μόνον μέσω διαλογικών διαμεσολαβήσεων αλλά και μέσω της ενσάρκωσης (enfleshment) σχέσεων εξουσίας, συμβόλων και μεταφορών, τότε γίνεται φανερό ότι η *μάθηση*, όπως υπογραμμίζει ο McLaren, συνιστά *όχι μόνο νοητική αλλά επίσης σωματική διαδικασία*. Μάλιστα, όπως ο ίδιος περαιτέρω δηλώνει και υπονοεί, ανεξάρτητα από το αν κατανοείται ή όχι, η γνώση πάντα βιώνεται –με την έννοια ότι γίνεται αντικείμενο αίσθησης και σωματικής απόκρισης–, ενώ επίσης διαφορετικά είδη και εντάσεις του εν λόγω βιώματος συνδέονται με διαφορετικές μορφές γνώσης και με διαφορετικά μαθησιακά αποτελέσματα (McLaren, 1995: 46, 68, 71).

Από την άποψη της πολυσχιδούς σχέσης υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσης, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η διάκριση που λαμβάνει υπόψη ο McLaren ανάμεσα στη «*γνώση του δρόμου*» (streetcorner knowledge) και στη «*γνώση της τάξης*» (classroom knowledge). Αναφερόμενος

στο περιεχόμενο εθνογραφικής μελέτης καθολικών Ιταλών και Πορτογάλων μαθητών στο Τορόντο, διαπιστώνει την ύπαρξη αντίθεσης ανάμεσα σε ενεργά βιωμένη γνώση που διαμεσολαβείται από διδασκλικές συμπεριχές και ιδιαιτερές συναισθηματικές ιδεολογικές επενδύσεις (η πρώτη περίπτωση), και στην τυπικά διαφοροποιημένη, απομονωμένη και απόμακρη, μη ενεργά βιωμένη αλλά παθητικά προσληφθείσα γνώση (η δεύτερη περίπτωση). Ενώ «στους δρόμους» οι μαθητές αναπτύσσουν συναισθηματικές προσδέσεις σε σύμβολα που χαρακτηρίζονται περισσότερο από το συναισθηματικό-θυμοειδές και ανοργάνωτο-νεοφανές παρά από το αυστηρά ορθολογικό και ομοιογενές στοιχείο, στην τάξη αρνούνται να επενδύσουν συναισθηματικά σε μία γνώση που βιώνεται ως αποστασμένη από την παραγωγή επιθυμίας και της οποίας ο επεξεργασμένος κώδικας απαιτεί από τους μαθητές την απάντηση τελετουργικών κωδικών «του δρόμου», τη στιγμή που οι τελευταίοι αποτελούν κρίσιμες πηγές άντλησης αξιοπρέπειας και κύρους (McLaren, 1995: 45-47).

Τα ευρήματα της μελέτης είναι σημαντικά για την εκπαιδευτική θεωρία και την κριτική παιδαγωγική. Κατ' αρχάς, τα ευρήματα υποδεικνύουν τη σημασία για τα αποτελέσματα της μάθησης των συμπεριλήψεων και αποκλεισμών που πολλαπλασιάζονται συνυφαίνονται με την εκπαιδευτική διαδικασία. Ως προς το σκέλος αυτό και στο επίπεδο των γενικών αρχών, ο McLaren προτείνει την ανάπτυξη παιδαγωγικών που λαμβάνουν υπόψη τις εκάστοτε διαφορές φύλου, φυλής, τάξης και επιδιώξεων ομάδων, ανοίγοντας «νέους χώρους δυνατότητας, πολιτιστικής δικαιοσύνης και ανθρώπινης ελευθερίας» σε ένα πλαίσιο όπου η ενεργή ευαισθησία απέναντι στη διαφορά συνπάγει με μία μοιραζόμενη «"κοινή ηθική" αλληλεγγύης, αγώνα και απελευθέρωσης» (McLaren, α: 69-70). Επιπλέον, τα προαναφερθέντα ευρήματα προσανατολίζουν σε μία αντίληψη της μάθησης ως πολυάερτης διαδικασίας στην οποία

μετέχουν ενεργητικά τόσο ο λόγος όσο και το συναισθημα (και γενικότερα, τόσο το πνεύμα όσο και το σώμα), αναδεικνύοντας την ανάγκη παραγωγής της γνώσης ως αντικειμένου της επιθυμίας (McLaren, 1995: 47).

Σύμφωνα με τον McLaren, η ίδια η γνώση και η αναπαράστασή της –και, επομένως, οι αφηγήσεις και οι διάλογοι– συμβάλλουν σημαντικά στη διαμόρφωση του «σώματος/υποκειμένου» ως τόπου που κουβαλά νόημα, ιστορία, μνήμη, (έμφυλη, φυλετική και κάθε άλλη) ταυτότητα. Η ιδεολογία, ενεχόμενη στην παραγωγή αφηγήσεων και διάλογων, ασκεί επιπλέον μία «πολιτική του συναισθήματος», αναπτύσσοντας και αξιοποιώντας δομές της επιθυμίας σε κατευθύνσεις που συμβάλλουν στην υποστήριξη ή υπόσκαψη κοινωνικών και πολιτικών προσανατολισμών. Ενστερνιζόμενη τις θέσεις αυτές, η κριτική παιδαγωγική στρέφει την προσοχή της στην αποκάλυψη των χειραγωγικών και/ή χειραφετικών λειτουργιών που (ενεργά ή εν δυνάμει) ενέχονται σε περιεχόμενα γνώσης και σε τρόπους παραγωγής και πρόσληψης της γνώσης, επιδιώκοντας την κριτική εξέταση, από δασκάλους και μαθητές, αφηγήσεων και διάλογων και τη συνειδητή κινητοποίηση του «σώματος/υποκειμένου» (τον χειραφετικό έλεγχο και τη χειραφετημένη συμμετοχή της επιθυμίας). Η τελευταία επιδιώξη εντάσσεται σε ό,τι ο McLaren αποκαλεί «επανε-σάρκωση» (refleshment), δηλαδή στη δημιουργία ενός χώρου επιθυμίας όπου τα άτομα μπορούν συνειδητά και κριτικά να προσλάβουν «νέους τύπους υποκειμενικότητας που μπορούν να φιλοξενήσουν μία πρακτική αυτο-ενδυνάμωση και κοινωνικής ενδυνάμωσης». Στόχος είναι η επίτευξη *ενότητας σκέψης και δράσης* (υποκειμένου που μαθαίνει και ενεργητικού «σώματος/υποκειμένου») σε συνθήκες ουσιαστικού αυτοκαθορισμού αλλά και έμπρακτης αναγνώρισης μίας «νέας ηθικής της συμπόνηας και της αλληλεγγύης» (McLaren, 1995: 45-47, 69-70, 74-77).

Η υλοποίηση των προαναφερθεισών επιδιώξεων της κριτικής παιδαγωγικής δεν είναι συμβατή με την αδιαφορία απέναντι στη χρησιμοποίησιμη *γλώσσα*. Ο Giroux αναφέρεται στη σπουδαιότητα ανάπτυξης και χρήσης μίας «μη ολοκληρωτικής», «ανοικτής» γλώσσας, η οποία θα μπορεί να απευθυνθεί στις ζωντανές εμπειρίες και στις βιωμένες ανάγκες των μαθητών δίχως να καθιλώνει την εμπειρία, να παγώνει την καταπίεση, να αποστρέφει το σώμα από την ιστορία, το φύλο, τον ερωτισμό, και γενικότερα δίχως να «εξιδεικνύει τη διαφορά στο όνομα της δικαιοσύνης ή της ισότητας» (Giroux, 1988, McLaren, 1995: 74, 128-130). Στους μαθητές, υπογραμμίζει ο McLaren, θα πρέπει να δοθεί η ευκαρία και η δυνατότητα να καταστούν δημιουργοί της ιστορίας, έχοντας κατανοήσει ότι «το να είναι κανείς κριτικός σημαίνει να είναι παρών στην ιστορία» – δηλαδή, να συμμετέχει συνειδητά στη διαμόρφωση του μέλλοντος «κάνοντας» ο ίδιος τη διαφορά στο παρόν (McLaren, 1995: 41).

3.3. Συννοριακή ταυτότητα και συννοριακή παιδαγωγική

Είναι ίσως εμφανές σε όσα προαναφέρθηκαν ότι η ατζέντα της κριτικής παιδαγωγικής περιλαμβάνει την προώθηση μίας «κριτικής αφηγηματολογίας» η οποία προσδιορίζεται εναλλακτικά ως «μετα-αποικιακή». Συγκεκριμένα, η κριτική παιδαγωγική δεν προτρέπει απλώς στην κριτική εξέταση των υπαρκτών αφηγήσεων, αλλά επιπλέον «εμφανίζει τους καταπιεσμένους να αμφισβητούν τις ιστορίες (stories) που κατασκευάστηκαν γι' αυτούς από "ξένους" ("outsiders") και να δομήσουν αντι-ιστορίες (counterstories)», επιδιώκοντας την υλοποίηση μίας χειραφετικής πολιτικής της καθημερινής ζωής (McLaren, 1995: 105).

Η έννοια της «κριτικής αφηγηματολογίας» συνδέεται νοηματικά με αυτήν της «συννοριακής ταυτότητας» – η τελευταία

έννοια την οποία αναπτύσσει ο McLaren αξιοποιεί με τη σειρά της αυτές της «συννοριακής γραφής» και «συννοριακής παιδαγωγικής» των Emily Hicks και Henry Giroux αντίστοιχα. Η Hicks αναπτύσσει τον όρο «συννοριακή γραφή» με αναφορά στη σύγχρονη λατινοαμερικανική λογοτεχνία και στη σχέση της με τους ετερογενείς πολιτισμούς της Λατινικής Αμερικής. Πρόκειται για τρόπο γραφής που υιοθετεί μία «αντικεντρομόλα στρατηγική», προκειμένου να υπονομεύσει την ταύτιση του αναγνώστη με κάποιον από τους χαρακτηρισμούς του εκάστοτε λογοτεχνικού έργου και να ενθαρρύνει το άκουσμα εκείνης της «Φωνής του Προσώπου», η οποία θεωρείται ότι αναδύεται τελικά μέσα από την επικάλυψη (overlap) των υπαρκτών στο ίδιο έργο κωδίκων. Κατά την Hicks, η λειτουργία της συννοριακής γραφής, δεδομένου ότι προωθεί τις διαφορές στους κώδικες αναφοράς διαφορετικών πολιτισμών, προσεγγίζει την εμπειρία όσων βιώνουν «μία διγλώσση, διπολιστική και δι-εθνοϊολογική πραγματικότητα» τους οποίους η συγκεκριμένη αποκαλεί «διαβάτες-διασταυρωτές συνόρων» (*border crossers*) (McLaren, 1995: 106-107). Στο πλαίσιο της εν λόγω εμπειρίας, το υποκείμενο θεωρείται ότι «αναδύεται μέσα από διπλά νήματα σημαινόντων, δύο συνόλων κωδίκων αναφοράς, από τις δύο πλευρές του συνόρου» (Hicks, σύμφωνα με McLaren, 1995: 107-108).

Ο McLaren αξιοποιεί τον προαναφερθέντα ορισμό στο πλαίσιο της από μέρους του θέωρησης της διαμόρφωσης ταυτότητας. Σύμφωνα με το επιχείρημά του, οι ταυτότητες πρέπει να θεωρούνται ως αποκεντρωμένες δομές, τα περιεχόμενα των οποίων συστήνονται νοηματικά αφενός μόνο σε σχέση με την ετερότητα, αφετέρου σε συνθήκες ενεργού διατήρησης της δυνατότητας (ανα)διαπραγμάτευσης των ενερχόμενων σημασιών και αναπαράστάσεων (McLaren, 1995: 210-211). Ο ορισμός της Hicks χρησιμοποιείται επιπλέον, προκειμένου να φωτίσει το ιδίον γνώρισμα που ο McLaren αποδίδει στις

συνοριακές ταυτότητες: την ύπαρξη τόσο των αναγνωστών όσο και των αφηγητών ως εαυτών και Άλλων ταυτόχρονα (McLaren 1995: 107-108). Γενικότερα, ο McLaren προτείνει την επιδίωξη *δημιουργίας* συνοριακών ταυτοτήτων ως θεμελιό μέσο αποδόμησης και ελέγχου των αφηγήσεων του εαυτού. Πρόκειται για ένα «πρόγραμμα ανακατασκευής ταυτοτήτων», το οποίο αναγνωρίζει και εκτιμά τόσο την ύπαρξη «πολλαπλότητας γλώσσων ή κωδικών στο εσωτερικό μίας μεμονωμένης γλώσσας» όσο και τα νοηματικά σχήματα (meaning-tropes) άλλων γλώσσων (McLaren 1995: 106-109). Οι συνοριακές ταυτότητες, γράφει ο ίδιος ανατρέχοντας στη νοηματοδότηση του όρου από τον Giroux, «είναι δυνατοκενικοί χώροι πολιτισμικής μετάφρασης, γλώσσικά πολυθενικοί χώροι διαπολιτισμικού διαλόγου, χώροι όπου μπορεί κανείς να βρει μία επικάδυνη κωδικών, μία πολλαπλότητα πολιτισμικά εργαζομένων θέσεων του υποκειμένου, μία μετάθεση των κανονιστικών κωδικών αναφοράς, και μία πολυβλαβερτική συγκεντρωση νέων πολιτισμικών σημασίων» (McLaren, 1995: 139). Ο όρος αναπτύσσεται και χρησιμοποιείται από τους Giroux και McLaren ως απόκριση στην ιδιαίτερη πραγματικότητα αμερικανικών πόλεων (όπως το Los Angeles), στις γειτονιές των οποίων συναντά κανείς λατινογενείς, ασιατικούς και αγγλογενείς πολυτισμούς, και στα σχολεία των οποίων οι μαθητές έχουν την ευκαιρία να ζήσουν –όπως σημειώνει ο McLaren– σε πολλές διαστάσεις ή διαπολιτισμικά, διασχίζοντας «τις συνοριακές γραμμές γλωσσικών, πολιτισμικών και εννοιακών πραγματικοτήτων» (McLaren, 1995: 140).

Έχοντας λοιπόν κατά νου την προαναφερθείσα πραγματικότητα, στο πλαίσιο της κριτικής παιδαγωγικής ο McLaren προτείνει τον εμπλουτισμό της κριτικής αφηγηματολογίας με την έννοια της συνοριακής ταυτότητας ως εξής: δάσκαλοι και μαθητές μπορούν να υιοθετούν μία μορφή συνοριακής γραφής η οποία θα «απο-εδαφικοποιεί πολιτικά, πολιτιστικά και

γλώσσικά» τις παραχθείσες αφηγήσεις, έτσι ώστε τα ενεχόμενα σε αυτές νοηματικά σχήματα (meaning-tropes), μέσω των οποίων δομείται η υποκειμενικότητα, να μην χαρακτηρίζονται από την κυριαρχία πάνω στον Άλλον (McLaren, 1995: 108). Η εν λόγω απο-εδαφικοποίηση της σηματοδότησης (territorialization of signification) περιγράφεται ως συνθήκη δημιουργίας ενός «μεταθενικιστικού πολιτισμικού χώρου» τον οποίο ο McLaren διεκδικεί στη συνέχεια ως «μετα-αποικιακό», «μεταθενικό» και «μετα-μπεριαλιστικό χώρο πολιτισμικής δυνατότητας». Στις μεταμοντέρνες πολυπολιτισμικές και πολυφυλετικές κοινωνίες η δημιουργία ενός τέτοιου χώρου υποδεικνύεται ως γόνιμη συνθήκη διάσωσης των νεωτερικών προταγμάτων που αφορούν στην καθολικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και στην κοινωνική δικαιοσύνη (McLaren, 1995: 140). Ο όρος «απο-εδαφικοποίηση» χρήζει βέβαια περαιτέρω ανάλυσης από τον McLaren, προκειμένου να καταστεί σαφέστερο το περικυκλωμένο του, αλλά και να εκτιμηθεί το ενδεχόμενο να εκφράζει αυτό μία αντίληψη περί ουδετερότητας, η οποία είναι ιδεαλιστικά φορτισμένη (νεοδουλιστική), πολιτικά αμφισβητήσιμη αλλά και αυτο-ακυρωτική στο επίπεδο των δεδηλωμένων αρχών της κριτικής παιδαγωγικής, με την έννοια ότι συνιστά τεχνητή και βίαιη «απο-ιστορικοποίηση» συγκεκριμένων πολιτισμών, πολιτικών και γλώσσων. Η κατασκευή συνοριακών ταυτοτήτων μέσω της κινητοποίησης του «πολιτιστικού φαντασιακού» ως εργαλείου διαδικασιών πολιτιστικής μετάφρασης, καταλήγει ο McLaren, υπηρετεί την άρνηση υιοθέτησης μίας μοναδικής οπτικής συνδεδεμένης με την πολιτιστική κυριαρχία (McLaren, 1995: 108, 141). Όπως ο ίδιος δηλώνει, εκείνο που επιζητείται είναι η δημιουργία μίας «*υβριδικής κατάστασης*» που θα φιλοξενεί στους κόλπους της τη δυνατότητα αμφισβήτησης τόσο της ουσιοκρατικής θεώρησης της καταγωγής όσο και του λόγου περί αυθεντικότητας. Εδώ, η ετερότητα θα

μπορεί να παρεμβαίνει προκειμένου να αποτρέπει την καθήλωση του υποκειμένου σε ένα κλειστό νοηματικό σύστημα, καθιστώντας δυνατή με τον τρόπο αυτό την ανάδραση «νέων πολιτικών πρωτοβουλιών» και «νέων εξουσιαστικών δομών» που «κατανοούνται ανεπαρκώς από την υφιστάμενη σοφία» (McLaren, 1995: 210-211). Αξίζει να υπενθυμίσουμε εδώ ότι, για τους θεωρητικούς της κριτικής παιδαγωγικής, οι αναπαραστάσεις που άπτονται ταυτοτήτων είναι το αποτέλεσμα ευρύφων κληρονικών αγώνων γύρω από σύμβολα και νοήματα, και για τον λόγο αυτό η πρακτική της παρεμβατικής αντίστασης στην οποία προτρέπουν περιλαμβάνει –επιπρόσθετα στην επιστημονική-επαγγελματική ενασχόληση με γνωσιακά περιεχόμενα και εκπαιδευτικές πρακτικές– τη συμμετοχή σε αγώνες μετασχηματισμού των ιστορικών και κοινωνικών συνθηκών παραγωγής των εξελισσόμενων νοημάτων (McLaren, 1995: 126, 137). Ως εργαλείο των διαδικασιών πολιτιστικής διαπραγμάτευσης και μετάφρασης που λειτουργούν στο εσωτερικό μίας πολυδιάστατης πραγματικότητας, παράγοντας ιστορικά και κοινωνικά μεταβαλλόμενες υβριδικές σηματοδοτήσεις, ο McLaren υποδεικνύει τη χρήση του «πολιτιστικού φανταστικού» (McLaren, α: 141).

4. ΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ: ΕΠΙΠΡΟΣΘΕΤΕΣ ΘΕΣΕΙΣ, ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ, ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΟΙ

Η κριτική θεωρία και η εμπνεόμενη από αυτήν κριτική παιδαγωγική αποκλίνουν ή υποδεικνύουν ότι η γνώση και τα εκπαιδευτικά συστήματα άπτονται πολυπλοκών και αλληλοεπηρεαζόμενων δικτύων που εκφράζουν και υλοποιούν δυναμικές σχέσεις: σχέσεις μαθητή-δασκάλου, σχέσεις υποκειμένου και αντικείμενου της γνώσης, σχέσεις στο εσωτερικό του μαθητικού πληθυσμού και στο εσωτερικό του διδακτικού πληθυσμού, σχέσεις μεταξύ εκπαιδευτικού προσωπικού και διοικητικού προσωπικού σε όλα τα επίπεδα, σχέσεις της εκπαιδευτικής μονάδας και του εκπαιδευτικού συστήματος με ευρύτερες συνολικότητες και κοινωνικούς σχηματισμούς που φέρουν αξιακούς και υλικούς προσανατολισμούς, και έχουν υπαρκτές ανάγκες και συγκεκριμένες στοχεύσεις. Εύλογη είναι η σημασία του συνόλου των προαναφερθέντων αλληλοσχετιζόμενων σχέσεων με τον λόγο και τις πρακτικές που αφορούν στην εκπαίδευση. Καθώς η ολοκληρωμένη επεξεργασία και παρουσίαση ενός τέτοιου θεματικού φάσματος υπερβαίνει τα όρια του παρόντος πονήματος, από την πλευρά μας, θα περιοριστούμε εδώ σε επιλεκτικές επισημάνσεις-προτάσεις γύρω από την αξιοποίηση της κριτικής θεωρίας στο επίπεδο στοχεύσεων και πρακτικών που άπτονται της διδασκαλίας-μάθησης και της

αξιολόγησης των μαθητών. Η καταλληλότητα των επισημάνσεων-προτάσεων που αδιαφοροποιήτα ακολουθούν (ως προς την ίδια την ύπαρξη και τον βαθμό της) ενδέχεται να διαφέρει στο εσωτερικό διαφορετικών εκπαιδευτικών βαθμίδων.

4.1. Γνώση-διδασκαλία-μάθηση

Η κριτική θεωρία συνάδει με τα εξής:

- Αντιμετώπιση της μάθησης ως ενεργητικής διαδικασίας: Κινητοποίηση του μαθητή μέσω της συμπερίληψης, στο επίπεδο τόσο των τεχνικών όσο και των περιεχομένων, συγκεκριμένων προπονητών και κατευθύνσεων ανακάλυψης και εξερεύνησης της γνώσης (εμπρόσθετα στην παροχή «έτοιμης» γνώσης).
- Συνειδητοποίηση του δυναμικού χαρακτήρα της γνώσης: Προσανατολισμός του μαθητή στη συνειδητοποίηση των ιστορικών, κοινωνικών και ιδεολογικών διαμεσολαβήσεων που αφορούν τόσο στα περιεχόμενα της γνώσης όσο και στα υποκείμενα που ενέχονται σε αυτή (μαθητές/δασκάλου/συγγραφείς επιστημονικών κειμένων/εκδόσεις).
- Ανάπτυξη τεχνικών που στηρίζονται στον διάλογο, στη συγκριτική παρουσίαση επιχειρημάτων και στην αντίστοιχη διερεύνηση της ισχύος τους, στο πλαίσιο διαδικασιών όπου ο μαθητής καλείται να συγκροτήσει ή να παρουσιάσει συγκεκριμένες οπτικές και/ή να «μπερ» στη θέση του Άλλου.
- Ανάπτυξη τεχνικών και δραστηριοτήτων που απαιτούν τη συνεργασία και ενθαρρύνουν την αλληλεγγύη μεταξύ μαθητών.
- Ανάπτυξη περιθωρίων πρωτοβουλιών και επιλογών του μαθητή, έτσι ώστε να ενισχύεται η δυνατότητα

έκφρασης ιδιαιτεροτήτων και υποκειμενικότητων, και να περιορίζεται ο καταναγκαστικός χαρακτήρας της εκπαιδευτικής διαδικασίας (π.χ. δυνατότητα επίλογής θεμάτων εργασιών και/ή τρόπων αξιολόγησης εντός συγκεκριμένων πλαισίων).

- Αποφυγή προβολής των περιεχομένων της γνώσης τόσο ως απόλυτων και οριστικών αληθειών, όσο και ως άνευ αντικειμενικότητας και δυνατότητας έγκυρης αξιολόγησης υποκειμενικών απόψεων. Αναγνώριση της πολυδιάστατης πολυφωνίας που εντοπίζεται στο εσωτερικό των επιστημονικών αντικειμένων με τρόπο και σε βαθμό που αφενός δεν αποσιωπά τη δεδομένη ύπαρξη φάσματος πολιτικών-ιδεολογικών προσεγγίσεων, αφετέρου διασφαλίζει την παροχή μίας ανοιχτής σε ερεθίσματα και στη διεθνή πραγματικότητα γνώσης δίχως να αγνοεί την ιδιαίτερη ταυτότητα, την ιστορία, τον πολιτισμό, τις ανάγκες και παραδόσεις της κοινωνίας στην οποία λειτουργεί το εκάστοτε εκπαιδευτικό σύστημα.
- Δεδομένης της αισθητηριακής πρόσληψης δεδομένων κατά τη μάθηση, αξιοποίηση των μαθησιακών δυνατοτήτων που ενέχονται σε μορφές του πολιτισμού οι οποίες δεν στηρίζονται απαραίτητα στον γραπτό λόγο, με τρόπο και σε βαθμό που να υποβοηθά και να μην αντικαθιστά ούτε να υποβαθμίζει τον γραπτό λόγο (τέχνη, νέες τεχνολογίες, επισκέψεις σε χώρους εργασίας, πολιτισμού κ.ά). Αποφυγή κυριαρχίας της εικόνας κατά τη διδασκαλία και μάθηση.
- Η κριτική διερεύνηση αλλά και η ίδια η σκέψη απαιτούν, μεταξύ άλλων, τη χρήση της αναλυτικής ικανότητας: Έμφαση στην ανάλυση των περιεχομένων της γνώσης (πέρα από την αζήλ παράθεση των επιμέρους συνιστωσών τους).
- Διαρκής επήγηση όσον αφορά στην ορθή χρήση

της γνώσεως, όχι μόνο από την άποψη της δομής και κατανοησιμότητας των σημείων, αλλά και από αυτή της αποφυγής αυταρχικών και δογματικών (ήμεων ή υπόρητων) συνδηλώσεων θυματοποίησης του Άλλου (σεξιστικών, ρατσιστικών κ.ά.).

Σύνδεση του υπάρχοντος με την εξερεύνηση δυνατοτήτων αλλαγής και βελτίωσής του (π.χ. στο επίπεδο της παροχής λύσεων) και συναφής προτροπή του μαθητή να σκεφτεί πέρα από το υπάρχον.

Αναγνώριση της ανάγκης έμπρακτης και αποτελεσματικής συμμετοχής της εκπαίδευσης στη διαμόρφωση ολοκληρωμένων και υπεύθυνων προσωπικοτήτων, καθώς και κοινωνικά και περιβαλλοντικά ευαίσθητων, δημοκρατικών και κριτικά σκεπτόμενων ενεργών πολιτών.

Αναγκαία είναι η προώθηση της εκπαίδευσης ως χώρου που οφείλει να παρέχει τις συνθήκες και να αναπτύσσει τις δεξιότητες που είναι απαραίτητες για την ελευθερία και θαρράδα διαμόρφωση και έκφραση γνώμης στο πλαίσιο δημοκρατικών διαλόγων. Η αναγνώριση της κοινωνίας ως ευρύτερης από το υποσύστημα της οικονομίας και της αγοράς συνυφίνεται με μία αντίστοιχη αντίληψη του φάσματος των υποκείμενων και πραγματικών κοινωνικών αναγκών. Οι διδακτικές-μαθησιακές τεχνικές και τα αντίστοιχα περιεχόμενα, επομένως, δεν θα πρέπει είτε να εξαντλούνται σε μία στενή, εργασία-κή αντίληψη της κοινωνικής χρησιμότητας είτε να κυριαρχούνται από αυτή. Η εκπαίδευση θα πρέπει όχι να αποσπά αλλά να συνδέει την αναγνωστικότητα με τη συνεργασία, την αλληλεγγύη, την κοινωνική υπεύθυνότητα και την κοινωνική λογοδοσία.

Μετάξύ άλλων, η αναγνώριση της ανάγκης έμπρακτης και αποτελεσματικής συμμετοχής της εκπαίδευσης στη διαμόρφωση ολοκληρωμένων και υπεύθυνων προσωπι-

κοτήτων συνδέει την ορθή εκπαιδευτική διαδικασία με τη συνασθηματική ωρίμαση. Η παραγωγή και ανακάλυψη γνώσεων δεν μπορεί να υπονομευεί ή να αγνοεί τη διάσταση αυτή.

Σύνδεση της διδασκαλίας και μάθησης, πέρα από την απλή συσώρευση γνώσεων, με τον εμπλουτισμό, την ανάπτυξη και τον ενεργό μετασχηματισμό της συνείδησης του εαυτού.

Ωδήση του μαθητή στην αξιολόγηση της παρουσίας του, εν μέρει μέσω της συνοδείας του έργου που κάθε φορά υλοποιεί από τη ρητή δική του εκτίμηση για το αποτέλεσμα (όχι ως η εν λόγω αξιολόγηση του μαθητή η οποία κοινοποιείται στον διδάσκοντα να αξιολογείται τυπικά με τη σειρά της από τον διδάσκοντα).

Σύλληψη και υλοποίηση προτοβουλιών που συνιστούν συγκεκριμένες παρεμβάσεις των μαθητών και/ή της εκπαιδευτικής μονάδας σε επιμέρους όψεις της ευρύτερης κοινωνικής ζωής (είτε μεμονωμένα είτε σε συνεργασία με άλλες συλλογικότητες). Σύνδεση, σε αυτό το επίπεδο, της ζωής της εκπαιδευτικής μονάδας με την ευρύτερη καθημερινότητα, με επιθυμίες και ανάγκες της κοινωνίας.

4.2. Αξιολόγηση του μαθητή

Εύλογα, το περιεχόμενο της υποερότητας που προηγείται και αφορά στη διδακτική-μαθησιακή διαδικασία και γνώση συνδέεται άμεσα ή έμμεσα με αντίστοιχα προσοιιάζουσες διαδικασίες και κριτήρια αξιολόγησης. Επιλεκτικά επισημαίνεται εδώ ότι η κριτική θεωρία συνάδει με τα εξής:

• Εμπρακτη αναγνώριση της προόδου που πραγματοποιεί ο μαθητής (της απόστασης που έχει διανυθεί) –

ιδιαιτέρα στις περιπτώσεις όπου αυτή λαμβάνει χώρα σε χαμηλά επίπεδα εκκίνησης. Στο ίδιο πλαίσιο, λέλογισμένη εφαρμογή της λογικής των αντιστρόφως ανάλογων κλινικών με αναφορά αφενός στην έμφαση της αναγνώρισης και αφετέρου στα επίπεδα όπου η πρόσδος λαμβάνει χώρα.

- Όπου τα κριτήρια αξιολόγησης του μαθητή είναι θεσμικά προσδιορισμένα με τη μορφή ενός υποχρεωτικού για τον διδάσκοντα συστήματος η ορθότητα του οποίου δεν αμφισβητείται, αναγκαία είναι η πρόβλεψη ενός περιθωρίου ελευθερίας του διδάσκοντα έτσι, ώστε η εφαρμογή των προδιαγεγραμμένων κριτηρίων να μην θοσιάζει τις ιδιαιτερές και υτοκειμενικές ανάγκες του μαθητή στο όνομα της ομοιομορφίας, της αφηρημένης αντικειμενικότητας και της επιφανειακής ισότητας. Κανένα οργανωμένο σύστημα αξιολόγησης δεν διασφαλίζει απολύτως αντικειμενικά αποτελέσματα, ενώ επίσης η αύξηση του βαθμού αντικειμενικότητας δεν επιτυγχάνεται με εκείνον τον περιορισμό της κρίσης και της ευθύνης του διδάσκοντα που τον καθιστά μηχανή άκαμπτης εφαρμογής υποτιθέμενα εξαντλητικών τυπικών κριτηρίων αξιολόγησης – ιδιαιτέρα μάλιστα στις περιπτώσεις όπου τα τελευταία αντιστοιχούν σε αναλυτικές ποσοτικές κλίμακες μέτρησης.

- Πρόβλεψη και έμπρακτη διασφάλιση της δυνατότητας ουσιαστικής ανατροφοδότησης των συστημάτων αξιολόγησης με την εμπειρία που προκύπτει από την εφαρμογή τους, στο πλαίσιο διαδικασιών που διασφαλίζουν και λαμβάνουν υπόψη την ελεύθερη έκφραση της κρίσης όλων των εμπλεκόμενων μερών.

- Συνδεδση της αξιολόγησης με την κριτική διερεύνηση, την ανάδωση και την αξιολόγηση από τον μαθητή των περιεχομένων της γνώσης, πέρα από την απλή αναπα-

ραγωγή και παράθεση τους. Συμπερίληψη στα κριτήρια αξιολόγησης της συνθετικής ικανότητας.

- Πρόβλεψη περιθωρίων έκφρασης της προσωπικότητας και της ιδιαιτερότητας του μαθητή κατά την υλοποίηση στόχων που μετέχουν στην αξιολόγηση του από τον διδάσκοντα.

ΣΥΝΟΨΗ

Η κριτική θεωρία γεννιέται στη Γερμανία κατά τη διάρκεια των πρώτων δεκαετιών του 20^{ου} αιώνα ως ένα πολυσχιδές σώμα ιδεών που συνδυάζει τη φιλοσοφία με τις κοινωνικές επιστήμες -ιδίαιτερα με την κοινωνική θεωρία αλλά και την ψυχολογία-, όντας συνάμα αξιακά προσανατολισμένη στην ατομική, συλλογική και κοινωνική χειραφέτηση. Ως κύριοι θεμελιωτές της, οι Άντομ και Χορκχάιμερ, προτείνουν μία εξαιρετικά διεισδυτική και πολυεπίπεδα πρωτότυπη φιλοσοφική-ιστορική ανάλυση του νεότερου και σύγχρονου δυτικού πολιτισμού, η οποία λαμβάνει χώρα από τη σκοπιά μίας ορθολογικής κριτικής της δυτικής ορθολογικότητας και επικεντρώνεται εν πολλοίς στην έννοια της κυριαρχίας. Οι συγγραφείς επιδιώκουν να αφυπνίσουν τον σύγχρονο άνθρωπο γύρω από τη συνεχόμενη ύπαρξη εγγενών στον δυτικό κόσμο και πολιτισμό πηγών συστημικής κοινωνικής διακινδύνευσης, καθώς και ενός πολύπτυμου αλλά απραγματοποίητου ουτοπικού δυναμικού που προσδιορίζεται από τις αστικές αξίες της ελευθερίας, της δικαιοσύνης, της ισότητας. Η οπτική τους υπερβαίνει τα άμεσα ιστορικά πλαίσια ανάδυσης της, προσδίδοντας σε πολλές από τις θέσεις τους συνεχιζόμενη ισχύ και επικαιρότητα.

Οι Άντομ και Χορκχάιμερ αφενός αναλύουν τον σύγχρονο δυτικό κόσμο στο επίπεδο της κοινωνίας και του πολιτισμού, αφετέρου, σε δεύτερο επίπεδο, εξερευνούν με μη συστηματι-

κό τρόπο επιμέρους προϋποθέσεις και δυνατότητες ακύρωσης των περιοριστικών της ανθρώπινης ελευθερίας και προόδου και δυναμικά αυτοκαταστροφικών γνωρισμάτων του. Και οι δύο αυτές διαστάσεις του έργου τους, σε διαφορετικό βαθμό αναπτυγμένες και όχι πάντα εξίσου άμεσα ορατές, αξιοποιούν τη διαλεκτική προσέγγιση, συνδυάζοντας ταυτόχρονα την υλιστική και ιστορική οπτική με τη διαφύλαξη της μεταφυσικής «στιγμής» ως τόπου συνδεδεμένου με το υπερβατικό (ουτοπικό) στοιχείο. Σημαντικός είναι ο ρόλος της επιστημολογικής προβληματικής που σταδιακά σκιαγραφείται στο έργο τους και η οποία διέπει τις προτεινόμενες αναλύσεις περιχόμενου, παρέχοντας συνάμα όρους υλοποίησης του κεντρικού αιτήματος που προβάλλουν οι συγγραφείς: της ανάγκης αναστοχάσμου πάνω στην ίδια τη σκέψη (απομυθοποίησης ή απομάγευσής της). Το ιδίοντο μέγμα διεπιστημονικότητας και των προαναφερθέντων γνωρισμάτων (διαλεκτική, υλισμός-ιστορικότητα, μεταφυσική στιγμή) οδηγεί τους Adorno και Horkheimer σε μη αγνοήσιμες θεωρητικές συλλήψεις. Σε αυτές συγκαταλέγονται η διαλεκτική κυριαρχίας και θυσίας, η διαλεκτική ορθολογικότητας (Διαφωτισμός) και ανορθολογισμού (μύθου), η στήριξη (στις σύγχρονες δημοκρατίες) της κυριαρχίας στον πολιτισμό της εξαπάτησης, η ιστορική συνύφανση της κοινωνικής κυριαρχίας πάνω στη φύση με την κοινωνική τάξική κυριαρχία πάνω στον άνθρωπο (η διαλεκτική εξωτερικής και εσωτερικής φύσης), καθώς και, συνεκχωρισμού μεταξύ επικοινωνιακής ορθολογικότητας και έργου-λειψκής-τεχνικής ορθολογικότητας, αλλά και η πολυεπίπεδη διαμεσολάβηση της δυτοκειμενικής σχέσης από το αντικείμενο. Το έργο των Adorno και Horkheimer αναγνωρίζει τον ιστορικό, κοινωνικό και ανοικτό (αναανεώσιμο, μη οριστικό και μη απόλυτο) χαρακτήρα της γνώσης, καθώς και την υπό όρους δυνατότητα αντικειμενικής εγκυρότητας της. Η παραί-

τηση από την επιδίωξη κυριαρχίας πάνω στην ετερότητα, η συνειδητή συνεργασία νόησης και αισθήσεων, ο συνδυασμός αυστηρότητας (εγκυρότητας) και παιγνιδιού (απόλαυσης). Η ισορροπία και η έλλειψη αλληλοδιάχυσης θέσης και επιχειρήματος, η συνειδητοποίηση της δυλής λειτουργίας της γνώσης, η μορφή του «αστερισμού» είναι μερικές από τις ιδέες των συγγραφέων που αφορούν άμεσα σε γνωσιακές και μαθησιακές διαδικασίες. Η γνώση, επισημαίνουν οι Adorno και Horkheimer, ανακαλύπτεται και κατασκευάζεται ταυτόχρονα – θέση που εύλογα σχετικοποιεί δίχως να αίρει τη διάκριση δασκάλου και μαθητή.

Στα τέλη του 20^{ου} αιώνα, ο Habermas πραγματοποιεί αλλαγή παραδείγματος στην κριτική θεωρία, μεταφέροντας το επίκεντρο της προσοχής της από τη σφαίρα της εργασίας και της παραγωγής σε αυτήν της επικοινωνίας, και αντικαθιστώντας τη διαλεκτική προσέγγιση της ανάδυσης από μία νέα, ιδιότυπα φορμαλιστική προσέγγιση. Η τελευταία συνδέει την κριτική του δυτικού λόγου με την αμοιβαία κατανόηση, την οποία αντιλαμβάνεται ως εγχαρμμένο στη γλωσσική επικοινωνία «τέλος». Η προσοχή της θεωρίας στρέφεται τώρα στην ιδέα μιας μη καταναγκαστικής ενότητας, η οποία συγκροτείται στο επίπεδο της γλωσσικά επιτευχθείσας συναίνεσης. Ο Habermas παρέχει μία τυπολογία σύνδεσης του νοήματος με την ομιλία στο εσωτερικό κάθε ομιλιακής πράξης, συναρτώντας παράλληλα την ορθολογικότητα με την ικανότητα των υποκειμένων που συμμετέχουν σε διάλογο να εγείρουν και να αντιμετωπίζουν συγκεκριμένα αιτήματα εγκυρότητας που συνυφαινονται με τη δυτοκειμενική αναγνώριση. Η μάθηση συνδέεται έτσι με την ανάπτυξη δεξιοτήτων αποτελεσματικής συμμετοχής των υποκειμένων στο προαναφερθέν πλαίσιο.

Ο Habermas συλλαμβάνει τους τρόπους συγκρότησης και τις λειτουργίες των σύγχρονων κοινωνιών στη βάση του εννοιακού δυόλου «σύστημα/βιόκοσμος», το οποίο αναλύει

αξιοποιώντας τις έννοιες της συστημικής διαφοροποίησης και της κοινωνικής ενσωμάτωσης. Η προσέγγισή του, που διακρίνει μεταξύ «συστημικών ανισοροπιών» (προβλημάτων στο επίπεδο της καθοδήγησης/κυβέρνησης) και «παθολογιών του βιόκοσμου» (προβλημάτων αμοιβαίας κατανόησης), περιλαμβάνει μία ενδιαφέρουσα ανάληψη των σύγχρονων κρίσεων. Οι τελευταίες θεωρείται ότι εκφράζουν την απόσυρση της νομιμοποίησης των λειτουργικών υποσυστημάτων (οικονομία της αγοράς, διαχειριστικό κράτος) ως αποτέλεσμα της αυτονομίησης τους (μη δέσμευσής τους σε κανόνες), της εξωτερίκευσης του κόστους τους και της συνακόλουθης σύγκρουσης των επιταγών τους με τις ορθολογικές επιταγές του βιόκοσμου. Στις συνθήκες αυτές η κριτική εκφράζεται ως απόρριψη της αλόγιστα και ανεύθυνα επεκτατικής εξουσίας των συστημικών επιταγών και ως υπό όρους επιδιώξη άρσης της τυφλής επιβολής τους και της συνακόλουθης οξύμμενης κοινωνικής διακινδύνευσης. Η επίλυση των σύγχρονων κρίσεων αναζητείται από τον Habermas στην ανάπτυξη αυτόνομων (αυτο-οργανωμένων και αυτο-υποστηριζόμενων) δημόσιων σφαιρών ως μέσων άσκησης πίεσης από πλευράς του βιόκοσμου, προκειμένου να επέλθει αποτελεσματική θεσμική ρύθμιση των μετακινούμενων επιρροών μεταξύ συστημικών και βιόκοσμου. Ο ρόλος που η χαμπερμασσιανή θεωρία αποδίδει στην ύπαρξη σημαντικά εξορθολογισμένων βιόκοσμων αναδεικνύει τη σημασία των μαθησιακών ικανοτήτων των σύγχρονων κοινωνιών ως σημαντικού παράγοντα της δημιουργικής και ευφυούς αντισταθμικής και ανάπτυξης τους. Σε συνάρτηση με το ευρύτερο αυτό πλαίσιο, θα πρέπει να ιδωθεί και η εκπαίδευση, που κατά τα άλλα εύλογα καταχωρείται στο χαμπερμασσιανό μοντέλο ως λειτουργικό υποσυστήμα της κοινωνίας.

Κινοούμενοι εντός της κριτικής παράδοσης, οι εμπνευστές της Κριτικής Παιδαγωγικής επισημαίνουν τη λειτουργία της

εκπαίδευσης (schooling) ως μορφής πολιτιστικής πολιτικής: Συμμετέχοντας σε σχέσεις εξουσίας και σε κοινωνικές πρακτικές, η εκπαίδευση ευνοεί συγκεκριμένες μορφές γνώσης που με τη σειρά τους συνυφαίνονται με αντίστοιχες μορφές κοινωνικής ζωής και ετοιμάς με ένα συγκεκριμένο όραμα για το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον. Οι εν λόγω θεωρητικοί της εκπαίδευσης, αντλώντας από την εμπειρία σύγχρονων, «μεταμοντέρνων» καταταλυστικών κοινωνιών και ιδιαίτερα της Αμερικής, υποστηρίζουν ότι ιστορικά η πολιτιστική πολιτική του χώρου της εκπαίδευσης ορθολογικοποιεί τη «βιομηχανία της γνώσης», διαμορφώνοντας ένα σύστημα ταξικά διαφερόμενων βαθμίδων το οποίο ενσταλάζει μία αξιολογική επωγματοτική ιδεολογία την ίδια στιγμή που, αφενός, αναπαράγει την ανισότητα, τον ρατσισμό και τον σεξισμό, αφετέρου διασπείρει δημοκρατικές κοινωνικές σχέσεις, προωθώντας «την ανταγωνιστικότητα, τον ανδροκεντρισμό, τον λογοκεντρισμό και τον πολιτιστικό εθνοκεντρισμό» (McLaren, 1995: 30). Ο McLaren σημειώνει ότι τα ίδια τα εκπαιδευτικά προγράμματα αντιπροσωπεύουν μία πολυεπίπεδη, συχνά αντιφατική και ενταγμένη πάντοτε σε σχέσεις εξουσίας και μορφές αναπαράστασης «αφήγηση ή φωνή», η οποία εκφράζει συγκεκριμένα συμφέροντα και μοιάζεται τα προαναφερθέντα χαρακτηριστικά. Οι θεωρητικοί της κριτικής παιδαγωγικής προσανατολίζονται στη συστηματική αποκάλυψη του «κρυφού προγράμματος» (hidden curriculum) του σχολείου, στην πρόσδεση της μάθησης σε πολυδιάστατες διαδικασίες «ενδυνάμωσης» των θιγμένων και στη γενικότερη δόμηση «μίας παιδαγωγικής της "διαφοράς" που δεν καθιστά εξωτικό ούτε δαμιονοποιεί τον "Άλλο"» (McLaren, 1995: 18). Στο πλαίσιο αυτό, η αναγνώριση της ετερότητας επιδιώκεται όχι μόνο στο επίπεδο των παιδαγωγικών πρακτικών αλλά και σε αυτό των αφηγήσεων που αφορούν σε ταυτότητες απειλεθιμότητας, ενώ παράλληλα προβάλλεται η ανάγκη σύνδεσης της εκπαίδευ-

σης με ευρύτερους αγώνες μετασχηματισμού των ιστορικών-κοινωνικών συνθηκών εντός των οποίων παράγονται σύμβολα και νοήματα. Οι έννοιες της «κριτικής αφηγηματολογίας», της «συννοριακής παιδαγωγικής», του «σώματος/υποκειμένου», της «ενσάρκωσης» και «επανενσάρκωσης» είναι μερίδα μόνο από τα θεωρητικά εργαλεία που έχουν αναπτυχθεί και αξιοποιούνται στο εσωτερικό της εν λόγω εκπαιδευτικής θεωρίας.

Ως εκπαιδευτική θεωρία που εμπνέεται από κριτικές παραδόσεις της κοινωνικής επιστήμης και στη φιλοσοφία, η κριτική παιδαγωγική λαμβάνει χώρα και συνειδητά αποκρίνεται σε συγκεκριμένες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες. Πέρα από την αυτονόητη ανάγκη σύνδεσης της αποτίμησής της με την ιδιαιτερότητα των εν λόγω συνθηκών, γεγονός είναι ότι ο πλούτος των ιδεών που έχουν παραχθεί στο εσωτερικό της περιλαμβάνει έννοιες, αναλύσεις και στοχεύσεις (όπως «κριτική αφηγηματολογία», «σώμα/υποκείμενο», «ενδυνάμωση» των θυγμένων κ.ά.) που υπερβαίνουν τις ιδιαιτερότητες της κοινωνίας με την οποία η θεωρία βρίσκεται σε διαρκή άμεσο διάλογο. Η κριτική παιδαγωγική αναμφίβολα είναι άξια της προσοχής μας, παρόλο που συχνά κινείται εξαιρετικά οριακά και τουλάχιστον αμφίσημα (αν όχι αντιφατικά) μεταξύ μοντέρνου και μεταμοντέρνου, κριτικής στον σχετικισμό και σχετικισμού.

Γενικότερα, ως σημειωθεί εδώ η ιδιαιτερή σημασία της κριτικής θεωρίας για τον χώρο της εκπαίδευσης. Το θεματικό φάσμα της περιλαμβάνει τόσο θεωρήσεις της ταυτότητας και των εξελίξεων των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών στο πλαίσιο των οποίων λειτουργούν τα αντίστοιχα εκπαιδευτικά συστήματα, όσο και επιστημολογικές και αξιακές μέριμνες που αφορούν άμεσα και έμμεσα σε εκπαιδευτικές και μαθησιακές εμπειρίες και διαδικασίες, καθώς και στην ίδια τη γνώση. Η επιστημολογική δέσμευση της κριτικής θεωρί-

ας στην επεξεργασία του άμεσου και επιφανειακού (αντί είτε της απλής απόρριψής του είτε της ταύτισής μαζί του), ο διαλεκτικός χαρακτήρας της που ωθεί στην αναζήτηση και διερεύνηση εσωτερικών και εξωτερικών συναφειών, ο κριτικός και αυτο-αναστοχαστικός χαρακτήρας της, η εγρήγορση γύρω από την ιστορική και κοινωνική διάσταση (τόσο του εκάστοτε ερευνητικού αντικειμένου όσο και τη δική της) με ταυτόχρονη απομάκρυνση από εμμονές σε δόγματα, προκαταλήψεις αλλά και ισοπεδωτικές σχετικιστικές λογικές, ο προσανατολισμός της σε φιλοσοφικές αρχές σύμφυτες με τη δικαιοσύνη, την ελευθερία και τη δημοκρατία, η αντίληψη της αλήθειας ως προσβάσιμης μέσα από δυναμικές, διαλογικές και αυτο-αναστοχαστικές διαδικασίες που λαμβάνουν υπόψη τα πραγματικά συμφέροντα όλων εντός συγκεκριμένων κοινωνικών και ιστορικών πλαισίων, όλα τα παραπάνω συνιστούν από κοινού πολύτιμες θεωρητικές συνθήκες για την ανάπτυξη και την επικοινωνία ουσιαστικής, επιστημονικά θεμελιωμένης και κοινωνικά γόνιμης γνώσης.

ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Adorno, Th. W. & Becker, H. (1983). Education for Autonomy. *Telos*, 56, 103-110.
- Adorno, Th. W. (1961). «Static» and «Dynamic» as Sociological Categories. Translated by H. Kaal. *Diogenes*, 33, 28-49.
- Adorno, Th. W. (1968). Is Marx Obsolete? *Diogenes*, 64, 1-16.
- Adorno, Th. W. (1975). Culture Industry Reconsidered. *New German Critique*, 6, 12-19.
- Adorno, Th. W. (1978). Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda. In A. Arato & E. Gebhardt (Eds), *The Essential Frankfurt School Reader*. New York.
- Adorno, Th. W. (1982). Subject and Object. In A. Arato, & E. Gebhardt (Eds), *The Essential Frankfurt School Reader* (pp. 497-511). New York.
- Adorno, Th. W. (1983-84). Progress. *The Philosophical Forum*, Vol. XV 1-2, 55-70.
- Adorno, Th. W. (1984). The Idea of Natural History. *Telos*, 60, 111-124.
- Adorno, Th. W., & Horkheimer, M. (1986²). *Dialectic of Enlightenment*. Translated by J. Cumming. London & New York: Verso.
- Adorno, Th. W. (1990). *Negative Dialectics*. Translated by E. B. Ashton. London: Routledge.

- Adorno, Th. W. (1991). In Memory of Eichendorff. In R. Tiedemann (Ed.) *Notes to Literature. Vol. I* (pp. 55-79). New York: Columbia University Press.
- Adorno, Th. W. (1991*). The Essay as Form. In R. Tiedemann (Ed.) *Notes to Literature. Vol. I* (pp. 3-23). New York: Columbia University Press.
- Adorno, Th. W. (1992). Charmed Language. On the Poetry of Rudolf Borchardt. In R. Tiedemann (Ed.) *Notes to Literature. Vol. II*. (pp. 193-210). New York: Columbia University Press.
- Adorno, Th. W. (1992*). *Aesthetics and Politics*. Edited by R. Taylor. London & New York: Verso.
- Adorno, Th. W. (1993). *Hegel: Three Studies*. Translated by S. W. Nicholson. Cambridge, Massachusetts & London, England: MIT Press.
- Adorno, Th. W. (1993*). *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*. Translated by E. F. N. Jephcott. London & New York: Verso.
- Adorno, Th. W. (1993-94). On Tradition. *Telos*, 94, 75-82.
- Adorno, Th. W. (1994). Music and Language: A Fragment. In *Quasi Una Fantasia. Essays on Modern Music* (1-6). R. Livingstone (Transl.) London & New York: Verso.
- Adorno, Th. W. (1995). *Prisms*. Translated by S. & Sh. Weber. Cambridge, Massachusetts & London, England: MIT Press.
- Adorno, Th. W. (1997). The Actuality of Philosophy. *Telos*, 31, 120-133.
- Adorno, Th. W. (1999). *Aesthetic Theory*. Translated by R. Hullot-Kentor. Edited by G. Adorno & R. Tiedemann. London: Athlone Press.
- Aronowitz, S. & Giroux, H. (1986). *The Conservative, Liberal and Radical Debate over Schooling*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Aronowitz, S. & Giroux, H. (1993). *Education Still under Siege*. Westport, CT: Bergin & Garvey.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S., Bonß, W. & McCole, J. (1993). *On Max Horkheimer*. Cambridge, Massachusetts & London: MIT Press.
- Bernstein, J. (1989). The Causality of Fate: Modernity and Modernism in Habermas. *Praxis International*, 8, 407-425.
- Bernstein, J. M. (1994). Introductory Essay: Critical Theory - The Very Idea (Reflections on Nihilism and Domination). In Jay Bernstein (Ed.), *The Frankfurt School. Critical Assessments* Vol. 1 (6 vol.). London: Routledge.
- Bernstein, J. M. (1997). Fragment, Fascination, Damaged Life: The Truth about Hedda Gabler. In M. Pensky (Ed.), *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno and the Postmodern* (p. 161). Albany: State University of New York Press.
- Bernstein, J. M. (1999). Adorno on Disenchantment: The Scepticism of Enlightened Reason. In A. O' Hear (Ed.), *German Philosophy since Kant* (pp. 305-328). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunkhorst, H. (1999). *Adorno and Critical Theory*. Cardiff: University of Wales Press.
- Buck-Morss, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. The Free Press.
- Calhoun, C. (Ed.). (1992). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Massachusetts & London: MIT Press.
- Coles, R. (1995). Identity and difference in the ethical positions of Adorno and Habermas. In St. K. White (Ed.), *The*

- Cambridge Companion to Habermas* (pp. 19-45). New York: Cambridge University Press.
- Dews, P. (1992). *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*. London & New York: Verso.
- Dews, P. (1995). *The Limits of Disenchantment. Essays on Contemporary European Philosophy*. London & New York: Verso.
- Donougho, M. (1981). The Cunning of Odysseus: A Theme in Hegel, Lukács, and Adorno. *Philosophy and Social Criticism*, 8, 11-43.
- Fabbrini, S. & Zima, P. V. (1992). *Κρίση του λόγου και μετά-μόρφωση του υποκειμένου. Μελέτες για τον Max Horkheimer και τον T. W. Adorno*. Μετάφραση Κ. Α. Καρούσης. Αθήνα: Δεβίδαν.
- French, R. & Grey, Chr. (1996). *Rethinking Management Education*. London, California & New Delhi: Sage.
- Gandesha, S. (1991). The Theatre of the «Other»: Adorno, Poststructuralism and the Critique of Identity. *Philosophy and Social Criticism*, 17, 3, 243-263.
- Giroux, H. (1988). *Schooling and the Struggle for Public Life*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Giroux, H. (2001). *Theory and Resistance in Education. Towards a Pedagogy for the Opposition*. Greenwood Publishing Group.
- Giroux, H. (2004). When Hope Is Subversive. *Tikkun*, 19, 6, 62+.
- Giroux, H. (2005*). *Academic Entrepreneurs: The Corporate Takeover of Higher Education*. *Tikkun*, 20, 2, 18+.
- Giroux, H. (2005). Lost in Translation. *Tikkun*, 20, 5, 46+.
- Giroux, H. (2007). Educated Hope in Dark Times: Critical Pedagogy for Social Justice. *Our Schools, Our Selves*, 17, 1, 195+.

- Giroux, H. (2008). Hollywood Film as Public Pedagogy: Education in the Crossfire. *Afterimage*, 35, 5, 7+.
- Giroux, H. (2009). The Politics of Higher Education and the Militarized Academy after 9/11. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 29, 104+.
- Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*. Th. McCarthy (Transl.). London: Heinemann.
- Habermas, J. (1979). *Moral Consciousness and Communicative Action*, transl. by Chr. Lenhardt & Sh. W. Nicholsen. Th. McCarthy (intr.). Cambridge & Oxford: Polity Press & Basil Blackwell.
- Habermas, J. (1983). *Philosophical-Political Profiles*. F. G. Lawrence (Transl.). London: Heinemann.
- Habermas, J. (1989). *The Theory of Communicative Action. Volume I: Reason and the Rationalisation of Society*. Th. McCarthy (Transl.). Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1991). *The Theory of Communicative Action. Volume II: The Critique of Functional Reason*. Th. McCarthy (Transl.). Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1992*). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Translated by F. Lawrence. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, MIT Press.
- Habermas, J. (2003). *Ο Μεταθεωρητικός Δορυγμός, Α. Αναγνώστου (μετάφρ.), Κ. Παπαγεωργίου (εισαγ.)*. Αθήνα: Πόλις.
- Hegel, G. W. F. (1967). *Philosophy of Right*. Translated by T. M. Knox. London, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller. Analysis & forward by J. N. Findlay. Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press.
- Heller, K. J. (1991). *Adorno Against the Grain: Re-Reading*

- Theodor Adorno's Philosophy of History. *Praxis International*, 11, 3, 354-376.
- Honneth, A. (1979). Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno. *Telos*, 39, 45-61.
- Honneth, A. (1993). *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Translated by K. Baynes. Cambridge, Massachusetts & London, England: MIT Press.
- Honneth, A. (2000). *Από την Επικοινωνία στην Ανεγνώριση. Για την Ανάεωση της Κριτικής Θεωρίας*. Κ. Καβουλάκος (μετάφρ.). Αθήνα: Πόλις.
- Hullot-Kentor, R. (1989). Back to Adorno. *Telos*, 81, 5-29.
- Hullot-Kentor, R. (1992). Notes on *Dialectic of Enlightenment*: Translating the Odysseus Essay. *New German Critique*, 56, 101-108.
- Jarvis, S. (1998). *Adorno. A Critical Introduction*. Cambridge, Oxford: Polity Press.
- Kytheotis, A., Pashiardis, P. & Kyriakides, L. (2010). The influence of school leadership styles and culture on students' achievement in Cyprus primary schools. *Journal of Educational Administration*, 48, 2, 218-240.
- Love, N. S. (1995). What's left of Marx? In St. K. White (Ed.), *The Cambridge Companion to Habermas* (pp. 46-66). New York: Cambridge University Press.
- McLaren, P. & Farahmandpur, R. (2001). Class, Cultism, & Multiculturalism: a Notebook on Forging a Revolutionary Politics. *Multicultural Education*, 8, 3, 2+.
- McLaren, P. (1993). Critical Literacy and Postcolonial Praxis: A Freirian Perspective. *College Literature*, 20, 1, 7-21.
- McLaren, P. (1995). *Critical Pedagogy and Predatory Culture: Oppositional Politics in a Postmodern Era*. New York: Routledge.
- Papadakis, E. N. (2009) Multiculturalism and Inclusive Policies. Cultural diversity, migration, educational policy and

- the stake of inclusion in the Greek case. Athens: EKEM (EU Research Monographs).
- Reijen, W. van (1988). *The Dialectic of Enlightenment* Read as Allegory. *Theory, Culture and Society*, 5, 409-429.
- Rose, G. (1978). *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. London and Basingstoke: Macmillan Press.
- Smith, M. & McLaren, P. (2010). *Critical Pedagogy: An Overview*. Childhood Education, 86, 5, 332+.
- Tiedemann, R. (1997). Concept, Image, Name: On Adorno's Utopia of Knowledge. In Tom Huhn, and Lambert Zuidervaart (Eds), *The Semblance of Subjectivity. Essays in Adorno's Aesthetic Theory* (pp. 123-145). Cambridge, Massachusetts & London, England: MIT Press.
- Wellmer, A. (1991). Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment. In Richard J. Bernstein (Ed.), *Habermas and Modernity* (pp. 35-66). Cambridge, Oxford: Polity Press.
- White, St. K. (Ed.). (1995). *The Cambridge Companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press.
- Whitebook, J. (1993). From Schoenberg to Odysseus: Aesthetic, Psychic, and Social Synthesis in Adorno and Wellmer. *New German Critique*, 58, 45-64.
- Wiggershaus, R. (1995). *The Frankfurt School. Its History, Theories and Political Significance*. M. Robertson (Transl.). Cambridge & Oxford: Polity Press & Blackwell Publishers.
- Κόντου, Α. (2006). Ο Adorno για την εγδαυρή διαλεκτική: Υπερασπίζοντας το θεωρητικό λόγο. *Ουτοπία*, 71, 78-91.
- Αναδημοσιευμένο το 2008 στο περιοδικό *Αξιολογικά*, 20, 46-61.
- Κόντου, Α. (2012). Μύθος, αλληγορία, νεωτερικότητα: Εμπνεύοντας τη διαλεκτική κυριαρχίας και θυσίας. *Κοινωνικό Κέντρο*. Αθήνα: Κοινωνικό Κέντρο - «Ι. Σιδέρης» (υπό έκδοση).

- Μαγγίνη, Γκ. (2005-2007). Νεωτερική και μετανεωτερική φιλοσοφία της παιδείας: Διακυβεύματα και προοπτικές. *Δοκίμια. Επιστημονική Επιτηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων*, τόμος ΛΔ': 75-96
- Μαρκής, Δ. (1990). *Ελλογος κατακαυγή. Για την Κριτική Θεωρία*. Αθήνα: Σηίδα.
- Μαρκής, Δ. (1999). *Το Τέλος της Σοφίας. Από τη Μεταφυσική στην Κοινωνική Θεωρία*. Αθήνα: Στάχο.
- Μουζέλης, Ν. (1991). Κοινωνική και συστηματική ενσωμάτωση: Η άποψη του Habermas. *Θεωρία και Κοινωνία*, 4, 7-35.
- Ξηροπαϊδης, Γ. (2003). Το πρωτόλειο της συνάντησης. Ο Habermas και η ερμηνευτική της συνεκνόησης. Στο Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Κριτική θεωρία: Παράδοση και Προοπτικές* (σσ. 151-172). Αθήνα: νήσος.
- Όλμπος, (1987). *Ομήρου Οδόσεια*. Ζ. Σιδέρης (μετάφρ.). Αθήνα: ΟΑΕΔ.
- Ψυχοπαϊδης, Κ. (1999). *Κανόνες και Αντινομίες στην Πολιτική*. Αθήνα: Πόλις.
- Ψυχοπαϊδης, Κ. (2003). Προβλήματα μιας σημερινής κριτικής θεωρίας της κοινωνίας. Στο Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Κριτική θεωρία: Παράδοση και Προοπτικές* (σσ. 261-279). Αθήνα: νήσος.

Εισηγήσεις για περαιτέρω μελέτη

- Auerheimer, G. (1999). *Σοσιαλισμός, Εθνοσοσιαλισμός, Κριτική Θεωρία. Δοκίμια για τη Σύγχρονη Ιστορία της Γερμανίας*, Αθήνα: Πιθέρον.
- Dubiel, H. (2000). Η Επικαιρότητα της Κριτικής Θεωρίας. Στο Γ. Κουζέλης (επιμ.), *Η Κριτική Θεωρία Σήμερα* (9-21). Αθήνα: νήσος.

- Giroux, H. (2004). What Might Education Mean After Abu Ghraib: Revisiting Adorno's Politics of Education. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 24, 1, 3-22.
- Habermas, J. (1991). Ηθική του Διαλόγου: Σημειώσεις για ένα Πρόγραμμα Θεμελίωσης. *Θεωρία και Κοινωνία*, 4, 135-208.
- Habermas, J. (1994). *Άγνοες Αναγνώρισης στο Δημοκρατικό κράτος Δικαίου*. Θ. Γεωργίου (μετάφρ.-επιμ.), Μ. Σταθόπουλος (πρόλογό-μενα), Αθήνα: Νέο Σύνολο-Διβάτης.
- Habermas, J. (1995). *Η Ευρώπη Αντιμέτωπη με το Φαντασμένο του Πατρισμού*, Αθήνα: Παράσκηνο.
- Habermas, J. (1996). *Το Πραγματικό και το Ισχύον. Συμπολιτική Διαλογική Θεωρία του Δικαίου και του Δημοκρατικού Κράτους Δικαίου*. Θ. Γεωργίου (επιμ.), Θ. Λουπαδάκης (μετάφρ.), Ν. Κοτζιάς (πρόλογος), Αθήνα: Νέα Σύνορα.
- Thornhill, Ch. (2000). *Political Theory in Modern Germany*. Cambridge: Polity Press.
- Wellmer, A. (2001). *Η Ελευθερία στο Νεωτερικό Κόσμο: Για μια Ερμηνευτική του Δημοκρατικού Πολιτισμού*. Κ. Καβουλάκος (μετάφρ.). Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ

1. Πώς αντιλαμβάνεστε τις σχέσεις α) κυριαρχίας και θυσίας, β) ταυτότητας και ετερότητας στο έργο των Adorno και Horkheimer; Κατά τη γνώμη σας, πώς σχετίζονται οι προαναφερθέντες προβληματισμοί των συγγραφέων με τον χώρο της εκπαίδευσης;
2. Ο Adorno προάγει την απουσία κατακερματισμού της ταυτότητας του υποκειμένου ως σημαντική συνθήκη (μεταξύ άλλων συνθηκών) ουσιαστικής και έγκυρης γνώσης. Πώς αντιλαμβάνεστε και πώς αξιολογείτε τη θέση του αυτή;
3. Κατά τη γνώμη σας, σε τι έγκειται η συνάφεια του έργου του Habermas με τον χώρο της εκπαίδευσης; Αναλύστε (δικαιολογήστε) την άποψή σας.
4. Ο Habermas προβάλλει την ανάπτυξη και λειτουργία αυτο-οργανωμένων και αυτο-υποστηριγμένων δημόσιων σφαιρών ως σύγχρονη προϋπόθεση για την κοινωνικά ενσωματωτική λειτουργία της αλληλεγγύης και επομένως για τη δυνατότητά της να απορρέει ή να αίρει την εκδηλωσή κρίσεων. α) Πώς αντιλαμβάνεστε και πώς αξιολογείτε τις συναφείς απόψεις του Habermas; β) Σε ποιο βαθμό και με ποιες έννοιες αφορούν οι εν λόγω απόψεις στην εκπαίδευση;

5. Κατά τη γνώμη σας, ποια είναι η συνάφεια του «μιαζικού πολιτισμού» της εξαπάτησης που προβάλει μέσα από το έργο των Adorno και Horkheimer με τον «πολιτισμό της αρπαγής» στον οποίο αναφέρεται ο McLaren; Πώς αξιολογείτε τις αντίστοιχες οπτικές και θέσεις των συγγραφέων;
6. Γράφοντας υπό την οπτική της κριτικής παιδαγωγικής, ο McLaren συνδέει την εκπαίδευση με την υλοποίηση μίας «πολιτικής του νοήματος και της αναπαράστασης». Αναλύστε και αξιολογήστε το περιεχόμενο των συναφών θέσεων του συγγραφέα με αναφορά α) στην κυρίαρχη πολιτική και β) στην αντίσταση σε αυτή.
7. Αναπτύξτε τις απόψεις σας σχετικά με α) τον βαθμό επικαιρότητας της κριτικής θεωρίας, β) τη συνάφειά της με τις λειτουργίες και τις σύγχρονες ανάγκες του χώρου της εκπαίδευσης.