

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ - ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ - ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

(139)

ΧΡΥΣΟΥΛΑ ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ

H. LEFEBVRE ΚΑΙ A. HELLER
«ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΖΩΗ» ΚΑΙ «ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ»

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2007



ΧΡΥΣΟΥΛΑ ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΥ

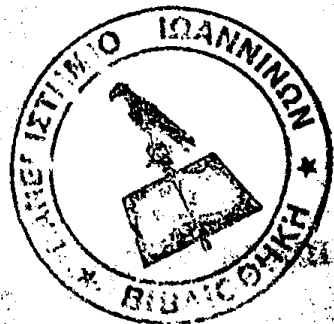
**H. LEFEBVRE ΚΑΙ A. HELLER:
«ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΖΩΗ» ΚΑΙ «ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ»**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2007



AQ. EIC.....225.....2007.



Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

Παναγιώτης Νούτσος (επιβλέπων)
Ευθύμης Παπαδημητρίου
Αριστείδης Μπαλτάς

«Η έγκρισις διδακτορικής διατριβής υπό της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου
Ιωαννίνων δεν υποδηλοί αποδοχήν των γνώμων του συγγραφέως». (Νόμος 5343/1932, άρθρο
202, παράγραφος 2)



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	i-ii
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	1

• I. ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ: Η θέση του προβλήματος

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Παρατηρήσεις πάνω στην έννοια της καθημερινής ζωής

α. Η «στροφή» στην καθημερινή ζωή ως πολύπλοκο θεωρητικό φαινόμενο	21
β. Η «καθημερινή ζωή» ως προβληματική έννοια	32
γ. Στοιχεία για μια απόπειρα ορισμού της «καθημερινής ζωής»	47
δ. «Καθημερινή ζωή»: η κριτική της αλότητας	61
ε. «Καθημερινή ζωή»: η κριτική της φιλοσοφίας	77
στ. Η κριτική παρέμβαση στον μαρξισμό	94

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Για μια κοινωνική οντολογία της καθημερινής ζωής

α. Η μείζων διαφορά μεταξύ του Lefebvre και της Heller	103
β. Heller: το τριαδικό σχήμα των «αντικειμενοποιήσεων»	110
γ. Για μια αρχιτεκτονική της καθημερινής ζωής	
γ1. Η «βάση» και η «δομή» της καθημερινής ζωής	128
γ2. Το αναγκαίο «πλεόνασμα» και τα «όρια» της καθημερινής ζωής	148
γ3. Συμπεράσματα: η «καθημερινή ζωή» ανάμεσα στο «καθημερινό», στο «μη-καθημερινό» και στο «υπερ-καθημερινό»	166
δ. Η αρχιτεκτονική της καθημερινής ζωής στο πλαίσιο μιας κοινωνικής οντολογίας	167

II. ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ: Η ανάλυση του προβλήματος

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η καθημερινή ζωή ως πρόβλημα της «νεωτερικότητας»

α. Για την έννοια της νεωτερικότητας	180
β. Η απομάκρυνση του «υπερ-καθημερινού» από την καθημερινή ζωή //	189



γ. Η απο-φυσικοποίηση καταστατικών συνθηκών και σταθερών της καθημερινής ζωής	211
δ. Η προβληματοποίηση της καθημερινής ζωής ως δύναμης φυσικοποίησης: η «δεδομενικότητα» ως πρόβλημα	222
δ1. Η «δεδομενικότητα»: η καθημερινή ζωή ως δύναμη φυσικοποίησης	223
δ2. Η απο-νομιμοποίηση και η απο-σταθεροποίηση της «δεδομενικότητας»	237
ε. Ο τεμαχισμός της καθημερινής ζωής και η απομάκρυνσή της από τις θεωρητικές πρακτικές	252

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Ο «αποικισμός» της καθημερινής ζωής

α. Εισαγωγικά για την έννοια του αποικισμού της καθημερινής ζωής	273
β. Ο αποικισμός της καθημερινής ζωής και η ενίσχυση δομικών γνωρισμάτων της	288
γ. Ο αποικισμός της καθημερινής ζωής ως «εγκατάσταση της καθημερινότητας»	312
γ1. Η επαναληπτικότητα των ατόμων	312
γ2. Η επαναληπτικότητα του καθημερινού χρόνου	324
γ3. Η αποδυνάμωση του «μη καθημερινού»	350
δ. Η «εγκατάσταση της καθημερινότητας» ως δυνατή και αδύνατη «βάση» των σχέσεων εξουσίας	372

III. ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

404

IV. ΠΗΓΕΣ- ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. ΠΗΓΕΣ

α. Έργα της A.Heller 428

β. Έργα του H. Lefebvre 430

B. ΑΛΛΕΣ ΠΗΓΕΣ 432

Γ. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 434

V. SUMMARY 440



ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στη ρίζα της επιλογής αυτού του θέματος για εκπόνηση διδακτορικής διατριβής βρίσκεται η βιωματική κατανόηση μιας φράσης του Vaneigem: «Οι άνθρωποι που μιλάνε για επανάσταση και ταξική πάλη χωρίς να αναφέρονται ρητά στην καθημερινή ζωή [...] έχουν ένα πτώμα στο στόμα τους», σε συνδυασμό με το ερωτηματικό για, αλλά και συχνά το οχληρό αίσθημα από, την πλημμυρίδα «καθημερινο-λογίας» εντός του σύγχρονου δημόσιου λόγου.

Από αυτήν την άποψη, η προετοιμασία αυτής της εργασίας είχε αρχίσει πολύ νωρίτερα από την επίσημη έναρξή της, λίγο καιρό προτού μια υποτροφία του ΙΚΥ μου εξασφαλίσει τη δυνατότητα να πάρω εκπαιδευτική άδεια και να οργανώσω έτσι την καθημερινότητά μου γύρω από την εκπόνησή της.

Αισθάνομαι την ανάγκη να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα αυτής της διατριβής, καθηγητή Παναγιώτη Νούτσο, όχι μόνο για τη στήριξη που μου παρείχε στη διάρκειά της, ούτε μόνο για το ότι έπαιξε καθοριστικό ρόλο στο να επανέλθω στον πανεπιστημιακό χώρο, ως αποσπασμένη εκπαιδευτικός στον τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, και να μετατρέψω αυτήν την επάνοδο σε μια προσπάθεια επανόδου στη «θεωρία»: αλλά, και πολύ περισσότερο, για το ότι, πιο πριν, στα χρόνια που τον είχα δάσκαλο στον ίδιο τομέα, είχε συμβάλει δραστικά στους όρους της βιωματικής κατανόησης που ανέφερα πιο πάνω, κλονίζοντας βεβαιότητες και δημιουργώντας ερωτηματικά. Έτσι, είχε φροντίσει για την προετοιμασία αυτής της εργασίας, πολύ πιο πριν συμφωνήσουμε ότι το «θέμα» μου θα είχε σχέση με την «καθημερινότητα».

Είχα επίσης την τύχη να έχω δασκάλους, σε άλλους χρόνους, και τα άλλα μέλη της συμβουλευτικής μου επιτροπής, τους καθηγητές Ευθύμη Παπαδημητρίου και Αριστείδη Μπαλτά, τους οποίους επίσης ευχαριστώ και για ό,τι μου δίδαξαν, και για τη συνεργασία που είχαμε κατά τη διάρκεια συγγραφής της διατριβής μου.

Ευχαριστίες οφείλω και στους καθηγητές Θανάση Βακαλιό και Γεράσιμο Κουζέλη, που μου αφιέρωσαν χρόνο και δυνάμεις, για να δούν και να συζητήσουμε ορισμένα πρώτα μου κείμενα.

Μιλώντας όμως για δασκάλους, θα ήθελα ακόμα να τονίσω, από αυτή τη θέση, την ξεχωριστή μου οφειλή στον καθηγητή Ευτύχη Μπιτσάκη. Με τον δάσκαλο αυτόν συνδέονται οι πρώτες και οι τελευταίες αναμνήσεις μου από τα φοιτητικά χρόνια. Σε ό,τι αφορά τις πρώτες, ήταν ένα αμφιθέατρο και η συνειδητοποίηση ότι ένα μάλλον τυχαίο γεγονός, το ότι είχα «περάσει» σε αυτό ειδικά το τμήμα της άρτι τριχοτομηθείσας Φιλοσοφικής, γινόταν ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία, άρα μετατρέπονταν σε επιλογή. Σε ό,τι αφορά τις τελευταίες, ήταν μια μικρή αίθουσα του τομέα και τα αποχαιρετιστήρια λόγια του σε όσους αποφοιτούσαμε, διανθισμένα με την περιγραφή μιας οικολογικής ουτοπίας. Ευχαριστώ τον δάσκαλο Μπιτσάκη και για αυτές τις αναμνήσεις, αλλά και γιατί μου δίδαξε πολλά για τη φιλοσοφία και την ουτοπία, έξω από

πανεπιστημιακές αίθουσες, μέσα από την «ολοποίηση» της σκέψης και της πρακτικής του, της «θεωρίας» και της «πράξης» του.

Στη διάρκεια της εκπόνησης της διατριβής μου είχα την ευκαιρία να επισκεφθώ Πανεπιστήμια και βιβλιοθήκες στην Ουγγαρία, στις ΗΠΑ και στον Καναδά. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τους ανθρώπους που στάθηκαν σημαντικοί αρωγοί στη δουλειά μου εκεί: τον Janos Kelemen, τον Richard Wolin, τον Michael Gardiner. Και ακόμα, είμαι ιδιαίτερω ευγνώμων στην Agnes Heller, η οποία έδειξε μεγάλη προθυμία να συναντηθούμε, όπως και μου εξασφάλισε δυσεύρετα αντίτυπα έργων της.

Άλλες ευχαριστίες πάνε στους φίλους.

Τον Στέφανο Δημητρίου δεν τον ευχαριστώ μόνο γιατί με βοήθησε ουσιαστικά να καταλάβω σε τι ακριβώς έγκειται αυτό που προσπάθησα να κάνω σε αυτήν την εργασία, αλλά και για το ότι μπορεί να μου γεννάει μεγάλη αυτοπεποίθηση ο έπαινός του.

Τον Ιορδάνη Μαρκουλάτο τον ευχαριστώ για το ότι μου έδωσε ένα μοναδικό παράδειγμα για το πώς μπορεί να γεννηθεί μια φιλία μέσα από την ανάγκη θεωρητικής επικοινωνίας, και διαμέσου συζητήσεων γύρω από ένα διδακτορικό: η «καθημερινότητα» ως θεωρητικό ζήτημα, στην περίπτωση του Ιορδάνη, εμένα μου εξασφάλισε τον εμπλουτισμό της καθημερινότητάς μου με έναν ακριβό φίλο.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω και άλλους πολλούς φίλους, που λόγω του διδακτορικού μου αυτά τα χρόνια «ηλεκτρίζονταν» κάθε φορά που άκουγαν ή έλεγαν «καθημερινότητα», και μοιράζονταν τις συναφείς σκέψεις τους μαζί μου στις πιο «καθημερινές» στιγμές μας. Θα ξεχωρίσω, αδικώντας αρκετούς, τη Λία Μελά, στην οποία εξάλλου οφείλω και τη συνειδητοποίηση αυτής της ιδέας, αλλά και την ωφέλεια από συζητήσεις και από πολλή πρακτική βοήθεια, και τον Νίκο Σέργη. Και ακόμα, τη Χρυσούλα Καππέ και τη Μαρία Χάλκου, που προέρχονται από άλλους «χώρους», αλλά ωστόσο, ή ίσως γι' αυτό, οι συζητήσεις μας ήταν τόσο απολαυστικές και πλούσιες σε ερεθίσματα για μένα.

Οι τελευταίες μου ευχαριστίες πάνε στο σύνολο των ανθρώπων του τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, που διευκόλυναν με πολλούς τρόπους τις αρχικές μου προσπάθειες στο πλαίσιο της εκπόνησης αυτής της διατριβής, και πάνω απ' όλα με τον τρόπο ότι, τα δύο χρόνια που παράλληλα εργαζόμουν εκεί ως αποσπασμένη εκπαιδευτικός, σύστησαν ένα τέτοιο περιβάλλον όπου ο «εργάσιμος» χρόνος μου δεν είχε πολλά να ζηλέψει από τον «ελεύθερο». Πέρα από όλους τους άλλους, ευχαριστώ ιδιαίτερα τους/τις συναδέλφους εκπαιδευτικούς και τις διοικητικές υπαλλήλους του τομέα: την Ευδοκία Παπαγεωργίου, τη Μαρία Παππά, τη Γιώτα Σιούλα, για τον επιπλέον λόγο ότι έσπευδαν να με βοηθήσουν σε όποιο πρακτικό πρόβλημα προέκυπτε: το ίδιο ισχύει και για τους ανθρώπους της βιβλιοθήκης, και ειδικά τη Ζωή Λιολιοπούλου.



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Κατά τον 20^ο αιώνα, η «καθημερινή ζωή» και η «καθημερινότητα» εισβάλλουν παντού: στη θεωρία, δηλαδή τη φιλοσοφία και τις κοινωνικές επιστήμες, στην τέχνη, αλλά και στην ίδια την καθημερινή ζωή.

- Οι όροι αυτοί, πράγματι, απαντούν όλο και συχνότερα στην καθημερινή ζωή, ενώ έχουν αποκτήσει ιδιαίτερη βαρύτητα στον λόγο της πολιτικής και των ΜΜΕ, όπου η «καθημερινότητα» και τα «προβλήματά της» έγιναν πλέον φράσεις εμβληματικού χαρακτήρα, και μάλιστα έφτασαν να επισημοποιηθούν και θεσμικά, με χαρακτηριστικό πρόσφατο παράδειγμα τη θέσπιση «αντιδημάρχου καθημερινότητας» στον Δήμο Αθηναίων.

Στη σφαίρα της θεωρίας οι εν λόγω όροι, όπως και συνώνυμοί τους με εξέχουσα εκείνη του «βιόκοσμου», μετατρέπονται σε έννοιες οι οποίες διεκδικούν αυτοτέλεια εν σχέσει με τη «δόξα», τον «πρακτικό λόγο», τον «κοινό νου», τη «φυσική συνείδηση», το «βίωμα», την «πρακτική ζωή» - συναφείς, δηλαδή, έννοιες, οι οποίες είχαν διανύσει ήδη μακρόχρονη θεωρητική πορεία και είχαν κερδίσει θεωρητική καταξίωση. Έτσι, στο θεωρητικό σύμπαν απελευθερώνεται χώρος για την εννοιολογική αυτή οντότητα, στην οποία μάλιστα αποδίδεται τόση σημασία ώστε να μπορούμε να μιλήσουμε για «επιστημική μετατόπιση» (Gardiner 2000: 2).

Στον χώρο των κοινωνικών επιστημών, η κοινωνιολογική σχολή του Σικάγου, η εθνομεθοδολογία, οι θεωρίες της συμβολικής αλληλεπίδρασης, οι πολιτισμικές σπουδές, οι φεμινιστικές κοινωνιολογίες, οι προσεγγίσεις της ιστορίας «από τα κάτω», υπήρξαν όλες συνεργοί αυτής της μετατόπισης. Στη φιλοσοφία, αντίστοιχα, η εξέλιξη αυτή είναι εμφανής σε όλα τα μείζονα ρεύματα του 20^{ου} αιώνα: στη φαινομενολογία, στον υπαρξισμό, στη «φιλοσοφία της καθημερινής γλώσσας», στον μαρξισμό.

Ωστόσο, η προϊούσα ανέλιξη της «καθημερινής ζωής» σε έννοια δεν συνοδεύεται αναγκαία από τον θεωρητικό αναστοχασμό πάνω σε αυτήν. Απεναντίας, ισχύει σε μεγάλο βαθμό και εδώ –και όχι τυχαία, εφόσον πρόκειται για μια πολύ κοντινή της έννοια- αυτό που διαπιστώνει ο Geertz όσον αφορά τον «κοινό νου»: «Ωστόσο, παρότι έχει προκύψει ως το αντικείμενο μιας τόσο έντονης προσοχής, ο κοινός νους παραμένει ένα φαινόμενο που τίθεται, αλλά που δεν αναλύεται [...] Γενικά, η ιδέα του κοινού νου μάλλον είναι-του-κοινού-νου: αυτό που όποιος έχει κοινό νου γνωρίζει» (1975:59).

Έτσι, πληθαίνουν οι επισημάνσεις στην τρέχουσα γραμματεία που περιστρέφεται γύρω από την αναδίφηση της ιστορίας της «καθημερινής ζωής» εντός του 20^{ου} αιώνα, πως αυτή αποτελεί εξόχως «προβληματική», και μάλιστα «χιμαιρική» έννοια, ή έννοια με «αβέβαιο οντολογικό στάτους[...] εντός των ανθρωπιστικών επιστημών» (π.χ. Highmore 2002a, Couldry 2003, Sandywell 2004), χωρίς αυτό να αναδεικνύεται πάντα στις θεωρήσεις που την αξιοποιούν ή και την προτάσσουν. Αυτό πρακτικά σημαίνει πως σε αυτές τις θεωρήσεις δεν τίθενται πάντα ορισμένα αλληλοσχετιζόμενα ερωτήματα: ποια η σημασία της, πώς συνδέεται η σημασιολόγησή της με παραδοσιακά θεωρητικά ερωτήματα και διαμάχες, σε τι έγκειται η

θεωρητική της χρησιμότητα, όπως και πώς μπορεί να εξηγηθεί η ανέλιξή της σε έννοια, πώς δηλαδή μπορεί να εξηγηθεί ένα πρώτο από μια σειρά παραδόξων που την χαρακτηρίζουν: το ότι, παρότι όπως λέει ένας μελετητής, ο όρος αντιστοιχεί σε «μια από εκείνες τις ιδέες που φαίνονται να περιφέρονταν πάντα», ωστόσο «έχει ιστορία» και μάλιστα μπορεί κανείς να μιλάει για «ιστορική ανάδυση» της ομώνυμης έννοιας (Kelly 1997: 77).

Η εργασία μου έγκειται στη συνεξέταση της σκέψης δύο θεωρητικών, του Henri Lefebvre και της Agnes Heller, οι οποίοι ξεχωρίζουν για το ότι μια πολύ σημαντική πλευρά της θεωρητικής τους παραγωγής – παραγωγής που είναι εξαιρετικά εκτενής και πολυσχιδής και στις δύο περιπτώσεις – τους εντάσσει στην ιστορία της «καθημερινής ζωής». Άξονας αυτής της συνεξέτασης θα είναι μια θέση η οποία αφορά εν πρώτοις το τελευταίο από τα παραπάνω ερωτήματα, και, εν πρώτοις επίσης, ανιχνεύεται και στους δύο.

Θα μπορούσαμε να την επιγράψουμε «ιστορικότητα της καθημερινής ζωής», με τον υπό συζήτηση όρο να τίθεται και εντός και εκτός εισαγωγικών. Αυτό σημαίνει ότι οι δύο θεωρητικοί μας επιτρέπουν να μιλήσουμε για *ιστορική* ανάδυση της έννοιας, ή για ιστορική εξήγηση του γεγονότος της μετάβασης σε μια ιδέα της καθημερινής ζωής «με γενικευμένο και γενικεύσιμο περιεχόμενο» (Heller 1985: 72), άρα και σε έννοια, και δη έννοια που αξιώνει να αναφέρεται σε μια καθολική πραγματικότητα. Η εξήγηση αυτή είναι ιστορική, από την άποψη ότι η μετάβαση αυτή εξηγείται μέσω της ιστορικότητας αυτού στο οποίο παραπέμπει η έννοια, και άρα κλονίζεται ένα στέρεο αυτονόητο, κυρίως της ίδιας της καθημερινής ζωής, αλλά εν μέρει και της θεωρίας: πως δηλαδή η θεωρία ήρθε μέσω της «καθημερινής ζωής» να συλλάβει κάτι που μπορεί να θεωρηθεί «ένα αιώνιο και αξεπέραστο γνώρισμα του κοινωνικού κόσμου» (Gardiner 2000: 6), τουλάχιστον, θα πρόσθετα -και η σημασία αυτή του σημείου θα φανεί πιο κάτω-, ως προς το είδος της διακριτότητάς του και ως προς βασικούς όρους που στοιχειοθετούν αυτή τη διακριτότητα.

Η θέση για την οποία κάνω λόγο μπορεί να αναλυθεί και να αναδιατυπωθεί ως εξής: πρώτον, «για να αλλάξει επίπεδο και προοπτική [το καθημερινό], για να φτάσει το θεωρητικό, έπρεπε να υπάρξουν αλλαγές ταυτόχρονα στην πραγματικότητα και στη στάση απέναντι σε αυτή την πραγματικότητα», όπως λέει ο Lefebvre (1986a: 103). Δεύτερον, οι αλλαγές αυτές νοούνται ως συνολικές και ριζικές αλλαγές της καθημερινής ζωής, ώστε ο Lefebvre να κάνει λόγο για «ειδική φύση του καθημερινού» (1968γ: 29), και η Heller για «προβληματικότητα» της καθημερινής ζωής, αφού, όπως λέει, «η καθημερινή ζωή έπρεπε να γίνει προβληματική για να καταστεί πρόβλημα για τη θεωρία» (1985: 78). Τέλος, οι αλλαγές αυτές συνδέονται με τη «νεωτερικότητα», ή μάλλον με αυτό που εννοεί ο καθένας τους με τον όρο, έτσι που θα μπορούσαμε να πούμε πως ένας άλλος τρόπος για να επιγραφεί η καταρχήν κοινή τους θέση είναι ότι η «καθημερινή ζωή» αποτελεί *καταστατικά* νεωτερική έννοια. Κοντολογίς, το νέο της ιδέας «καθημερινή ζωή», το ότι αυτή έχει αναβιβαστεί σε θεωρητική έννοια, ενώ παράλληλα έχει αποκτήσει ευρύτερη κυκλοφορία και ιδιαίτερη σημαντικότητα εντός αυτού στο οποίο αναφέρεται, εδράζεται στην ανάδυση της καθημερινής ζωής ως ριζικά νέας πραγματικότητας εντός και λόγω της «νεωτερικότητας».

Περαιτέρω, αυτού του είδους η απάντηση στο ερώτημα της ανάδυσης της έννοιας, το ότι δηλαδή οι δύο αυτοί θεωρητικοί κινούνται στο πεδίο του ερωτήματος που έχει διατυπωθεί από έναν μελετητή: «[...]πώς η εμπειρία [της νεωτερικότητας] εννοιολογήθηκε μέσα στο

καθημερινό» (Harootunian 2000:5), αποτελεί σε αυτούς και μια γραμμή υπεράσπισης της αξίας της, της θεωρητικής της χρησιμότητας. Η «καθημερινή ζωή» εννοιολογήθηκε εντός, και λόγω, της «νεωτερικότητας», και αυτό αποτελεί ένδειξη ότι η έννοια είναι απαραίτητη στη διερεύνηση του νέου της φερώνυμης αυτής ιστορικής εποχής, ότι μάλιστα μπορούμε να μιλήσουμε για μια ερευνητική «πρόταση [...] να αποκωδικοποιήσουμε τον νεωτερικό κόσμο, αυτό το καταραμένο αίνιγμα, σύμφωνα με το καθημερινό» (Lefebvre 1987a: 9).

Προκειμένου να επισημάνω το θεωρητικό ενδιαφέρον που αποδίδω στο αντικείμενο της παρούσας εργασίας, δηλαδή τη συνεξέταση των δύο θεωρητικών με επίκεντρο αυτή τη θέση, και παράλληλα να σκιαγραφήσω τον θεωρητικό ορίζοντα εντός του οποίου θα κινηθεί η προσπέλασή του, θα ξεκινήσω από την εξήγηση της σημασίας που θεωρώ πως έχει η εν λόγω θέση.

Κατά πρώτον, είναι δείκτης μιας κριτικής, καθότι αναστοχαστικής, απόπειρας συγκρότησης της έννοιας, στον βαθμό που προϋποθέτει το θεμελιακό ερώτημα της εξήγησης της ανόδου της.

Κατά δεύτερον, μπορεί να τεθεί ως «κλειδί» προκειμένου να διακρίνει κανείς ένα πλέγμα περαιτέρω θέσεων που τεκμηριώνουν πληρέστερα τον προσδιορισμό «κριτική» για αυτήν την απόπειρα, και που παράλληλα αποτελούν αρχές για να προσεγγιστούν τα άλλα ερωτήματα που τέθηκαν πιο πάνω σε μια προσπάθεια αναστοχασμού πάνω στην έννοια.

Στην ανάδειξη αυτών των θέσεων αντλώ σε μεγάλο βαθμό από τον Gardiner, τη μελέτη του οποίου ξεχωρίζω ανάμεσα στις επισκοπήσεις θεωρήσεων της καθημερινής ζωής - η θεωρητική ποικιλία των οποίων, ευλόγως, αντανακλά τη θεωρητική ποικιλία των προσεγγίσεων που επισκοπούνται, λιγότερο ή περισσότερο συστηματικά κάθε φορά. Κι αυτό γιατί ερευνητικό του μέλημα είναι ακριβώς να αναδείξει μια «κριτική» παράδοση στη συγκρότηση της έννοιας, την οποία μάλιστα χαρακτηρίζει ως «αντι-παράδοση» εν σχέσει με κυρίαρχα σύγχρονα ρεύματα (2000: 2-3).

Πιο πάνω χρησιμοποίησα ένα παράθεμά του για να αποσαφηνίσω την εν λόγω θέση, την οποία πράγματι ο μελετητής συμπεριλαμβάνει στον πίνακα των συγκροτητικών θέσεων της «κριτικής» προσέγγισης της καθημερινής ζωής. Θα έδινα, ωστόσο, μεγαλύτερη έμφαση στη σημασία της από ό,τι ο ίδιος, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά ειδικότερα τον Lefebvre και τη Heller, επειδή θεωρώ ότι αυτή αποτελεί πρόσφορη αφετηρία για να δούμε διάφορα επίπεδα της κριτικής εντός των θεωρήσεών τους. Πράγματι, εκκινώντας από τη θέση αυτή, μπορούμε να δούμε και τις δύο αυτές θεωρήσεις: ως κριτική της πραγματικότητας της καθημερινής ζωής - εξάλλου *Κριτική της Καθημερινής Ζωής* είναι ο υπέρτιτλος με τον οποίο ο Lefebvre δημοσιεύει τους τρεις τόμους στους οποίους κυρίως αναπτύσσει τη θεώρησή του· ως κριτική παραδοσιακών θεωρητικών διχοτομιών στη συγκρότηση της έννοιάς της, ανάμεσα στις οποίες δεσπόζουν αυτές μεταξύ θεωρίας και πράξης, φιλοσοφίας και επιστήμης, όλου και μέρους, δομών και υποκειμένου· τέλος, ως κριτική παρέμβαση στα ίδια τους τα αφετηριακά πλαίσια.

Πιο αναλυτικά, η θέση αυτή μας φέρνει καταρχήν άμεσα στη συνάντηση της «θεωρίας» και της «πράξης» στην έννοια της καθημερινής ζωής, ή, με άλλα λόγια, στον τρόπο με τον οποίον και οι δύο θεωρητικοί αντιλαμβάνονται τη φύση και τη στέχευση των θεωρητικών τους εγχειρημάτων. Κι αυτό γιατί είναι απολύτως σαφές πως εδώ, γι' αυτούς, δεν διακυβεύονται ζητήματα απλώς θεωρητικής τάξης, αλλά ένα ζήτημα κατ' εξοχήν πρακτικό: το

ζήτημα της δυνατότητας και των ορίων της συνειδητής προσπάθειας για την αλλαγή, ή ακριβέστερα, για τον «μετασχηματισμό» της καθημερινής ζωής. Όπως λέει ο Lefebvre, «η ιστορικότητα του καθημερινού μπορεί να αναδειχθεί σταδιακά μόνο εάν εκθέσουμε αναδρομικά την ανάδυσή του» (1968γ: 37-8), και είναι σαφές ότι αυτό που υπηρετεί αυτή η προσπάθεια είναι να αποδειχθεί η ιστορικότητά του ως προς το μέλλον.

Και αυτό το ζητούμενο δεν είναι περιφερειακό, αλλά έχει προγραμματικό χαρακτήρα για τις θεωρήσεις τους. Προσδιορίζοντας τη θεώρηση η αντιπαράθεση στην οποία σφραγίζει το βασικό της συναφές έργο –σε πλήρη σύμπνοια με τον Lefebvre ως προς αυτό-, η Heller λέει: «Αναφορικά με το πρακτικό νόημα της θεωρίας, το αντι-χαιϊντεγκεριανό μήνυμα είναι αναμφισβήτητο» (1984α: χ). Το πιο σημαντικό όμως εδώ είναι ότι εκείνο στο οποίο διαφέρει η θεώρηση της καθημερινής ζωής τόσο της Heller όσο και του Lefebvre από μια θεώρηση όπως εκείνη του Heidegger, όπως τουλάχιστον οι ίδιοι την κατανοούν, δεν είναι απλώς το «πρακτικό νόημα» που μπορεί να συναγάγει κανείς από αυτήν, αλλά το ίδιο το γεγονός ότι οικοδομείται συνειδητά στη βάση ενός πρακτικού προτάγματος, το οποίο έγκειται στον «μετασχηματισμό» της καθημερινής ζωής.

Με άλλα λόγια, και οι δύο θεωρητικοί με τους οποίους θα ασχοληθώ υποστηρίζουν ο καθένας τη δική του έννοια της καθημερινής ζωής στη βάση της επίγνωσης ότι αποτελεί θεωρητική κατασκευή στην οποία εμπλέκονται μείζονες φιλοσοφικές διαμάχες, και άρα διακυβεύεται η θεωρητική θεμελίωση αξιών, όπως και η πρακτική τους κατίσχυση. Ο Lefebvre είναι απολύτως κατηγορηματικός όσον αφορά την αντίθεσή του στο να εκληφθεί η έννοια που συγκροτεί ως μια έννοια που ικανοποιεί το κριτήριο της «επιστημονικότητας», εκλαμβανόμενης ως ουδετερότητας εν σχέσει με αξιακές επιλογές: «Η έννοια δεν είναι ένα αντικείμενο που κατασκευάστηκε σύμφωνα με ορισμένους επιστημολογικούς κανόνες. Ούτε γίνεται αντιληπτή μέσω της αποδόμησης της πραγματικότητας. Είναι βιωμένη εμπειρία (*le vécu*) που ανυψώνεται στο status μιας έννοιας και στη γλώσσα. Και αυτό γίνεται όχι για να την αποδεχθούμε, αλλά, αντιθέτως, για να την *αλλάξουμε*» (1988: 80).

Εξάλλου, η θέση αυτή βρίσκει την πιο απτή της αποτύπωση στο γεγονός ότι η θεώρηση της καθημερινής ζωής είναι συνάμα, και αδιαχώριστα, κριτική της θεωρίας, και ειδικότερα, κριτική του φιλοσοφείν. Αυτό ισχύει για τη Heller, συγγραφέα της *Ριζοσπαστικής Φιλοσοφίας*, αλλά πολύ περισσότερο για τον Lefebvre, για τον οποίο η «κριτική της καθημερινής ζωής» αποτελεί συνάμα εγχείρημα άρθρωσης αυτού που ονομάζει «μετα-φιλοσοφία» και εξετάζει συστηματικά στο ομώνυμο βιβλίο του.

Η άλλη κοινή θέση στην οποία οδηγούμαστε, και που αποτελεί πιο συγκεκριμένη εκδοχή της προηγούμενης, είναι η σαφής εγγραφή της θεώρησης της καθημερινής ζωής στην κοινωνική-πολιτική θεωρία και πρακτική. Αυτό σημαίνει τις εξής ταυτόχρονες θεωρητικές κινήσεις: η εννοιολόγηση της καθημερινής ζωής, όχι μόνο δεν παρακάμπτει, αλλά αντιθέτως βασίζεται στις έννοιες μέσω των οποίων γίνεται προσπάθεια να κατανοηθεί η κοινωνία ως δομημένο πλέγμα σχέσεων εξουσίας· από την άλλη πλευρά, ωστόσο, έχει βασικό της στόχο να επαναθεωρήσει αυτές τις έννοιες, με κεντρική την ίδια την έννοια της πολιτικής, την οποία οπωσδήποτε διευρύνει. Έτσι, ο «μετασχηματισμός της καθημερινής ζωής», το πρόταγμα που επικαθορίζει τη διερεύνηση της ιστορικότητάς της, συλλαμβάνεται ως πρόταγμα ουσιαδώς πολιτικό, ενώ παράλληλα αποδίδει την ουσία του πολιτικού εγχειρήματος που αξίζει να

αναληφθεί. Αναλυτικότερα, συλλαμβάνεται μεν ως συνάρτηση της επαναστατικής αλλαγής των επονομαζόμενων «κοινωνικών δομών», αλλά όχι και αυτόματη απόρροιά της, ενώ, ταυτόχρονα, θεωρείται ότι την νοηματοδοτεί, ότι αποτελεί δηλαδή λυδία λίθο του επαναστατικού χαρακτήρα της κοινωνικής αλλαγής. Ας θυμηθούμε, εξάλλου, τον τίτλο με τον οποίο έχει δημοσιευτεί μια συλλογή κειμένων της Heller: *Επανάσταση και Καθημερινή Ζωή*. Η θεωρητική χρησιμότητα της έννοιας «καθημερινή ζωή» δεν μπορεί συνεπώς να κατανοηθεί έξω από την πολιτική της χρησιμότητα, εφόσον αυτή συλλαμβάνεται ως εργαλείο μιας αδιάσπαστα ενιαίας θεωρητικής-πολιτικής παρέμβασης που έχει σκοπό να εντοπίσει, όπως το συνοψίζει ο Lefebvre, τόσο την «αρένα» όσο και το «συνολικό διακύβευμα» του προκρινόμενου πολιτικού πράττειν (1981: 166).

Ως συμπύκνωση των παραπάνω θέσεων μπορεί να εκληφθεί εκείνη που αφορά στο περιεχόμενο του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής: αυτός νοείται ως προοπτική της ανεμπόδιστης και γενικευμένης διαμόρφωσης αυτού που ονομάζεται «ολικός άνθρωπος». Και, στον βαθμό που αυτή η προοπτική ισοδυναμεί με την ουσιαστική αποδυνάμωση της διακριτότητας της καθημερινής ζωής εντός του κοινωνικού κόσμου, η θέση περί ιστορικότητάς της προβάλλει συνάμα ως ιδεώδες. Αυτό το σύμπλεγμα θέσεων λανθάνει στην πολύ πυκνή διατύπωση του Lefebvre: «Η καθημερινή ζωή δεν αντιπαράκειται μέσω μιας *διχαστικής* αντίθεσης στο μη-καθημερινό: το φιλοσοφικό, το υπερφυσικό, το καθαγιασμένο, το καλλιτεχνικό. Ένα δυαδικό σχήμα αυτού του είδους ξεχνάει έναν (τον) τρίτο όρο, δηλαδή την εξουσία [...]» (1981:3-4).

Η τελευταία κοινή θέση, στην οποία μπορούμε να αχθούμε, είναι η κατηγορηματική άρνηση να αξιολογηθεί η «καθημερινή ζωή» με μονοσήμαντο τρόπο: είτε αρνητικά, όπως αυτό είναι πιο χαρακτηριστικό στον Heidegger, ή τουλάχιστον στην κυρίαρχη ερμηνεία του, η οποία υιοθετείται και από τους δύο θεωρητικούς που με ενδιαφέρουν: είτε θετικά, όπως ισχύει για μεγάλο μέρος των σύγχρονων πολιτισμικών σπουδών. Και αυτή η θέση έχει τις εξής επιμέρους διαστάσεις: καταρχήν, σημαίνει ότι η όποια αξιολόγηση δεν μπορεί να γίνεται χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι συγκεκριμένοι κοινωνικοί-πολιτικοί καθορισμοί της καθημερινής ζωής. Και δεύτερον, ενέχει και την ισχυρότερη διάσταση: ότι η «καθημερινή ζωή» αναφέρεται σε μια πραγματικότητα ουσιαδώς αντιφατική, έτσι που, μεταξύ άλλων, να μην μπορεί και να καθοριστεί μονοσήμαντα ούτε η σχέση της με το πρόταγμα του μετασχηματισμού της. Αυτό πάλι συνοψίζεται πολύ εύστοχα από τον Lefebvre, ο οποίος μιλάει για τη «δυαδικότητα του καθημερινού»: τη «φτώχεια και τον πλούτο» του (1968γ: 13).

Όλες αυτές οι κοινές θέσεις, βεβαίως, στην περίπτωση των δύο θεωρητικών δεν είναι τυχαίες, αλλά απορρέουν, λιγότερο ή περισσότερο άμεσα, από το γεγονός ότι ο Lefebvre και, ως ένα χρονικό σημείο, και η Heller ανήκουν στην ίδια επιμέρους παράδοση του θεωρητικού κινήματος που αναπτύχθηκε με βάση τον Marx και στο όνομά του, αυτή που έχει καταγραφεί ως «εγελιανός» ή «ανθρωπιστικός μαρξισμός», ή, κατά μια άλλη εκδοχή, ως «φιλοσοφία της πράξης».

Πρόκειται για μια παράδοση που, όπως σημειώθηκε, φέρει μεγάλο βάρος στην ανάδειξη της έννοιας της καθημερινής ζωής, αν και αυτό είναι σήμερα μάλλον παραγνωρισμένο. Μάλιστα, ακολουθώντας τον Roberts, για τον οποίον «το καθημερινό» είναι «το κρυμμένο κινούν της μαρξιστικής θεωρίας της πράξης» (1999:17), θα λέγαμε πως ως ένα βαθμό η

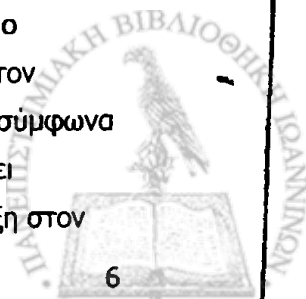
παράδοση αυτή συστήθηκε μέσα από την ανάδειξη αυτής της έννοιας, ή πως η «καθημερινή ζωή» αποτελεί συνισταμένη των κοινών τόπων της. Θα μπορούσαμε συνεπώς και να ισχυριστούμε πως στη συγκρότηση της έννοιας εντός αυτού του θεωρητικού ρεύματος συμπυκνώνεται η κριτική της «ορθοδοξίας» του μαρξισμού, ακριβέστερα η πολεμική στην παγίωσή του σε ένα κλειστό σύστημα σπινταρισμένο από τον οικονομισμό και τον θετικισμό (βλ. Klare 1972:5-14).

Έτσι, το σύνθημα «να αλλάξουμε τη ζωή» με το οποίο συνδέθηκαν, μεταξύ άλλων, και τα ονόματα του Lefebvre και της Heller – και που είναι δείκτης της οργανικής τους σχέσης με συγκεκριμένα πολιτικά γεγονότα και ρεύματα που το διαχειρίστηκαν: τον Μάη του '68 (βλ. ενδεικτικά Lefebvre 1975γ/1990: 10-22, Trebitsch 2005: χιι-χχ, Reader:56-7), όπως και την επανομαζόμενη «Νέα Αριστερά» (βλ. π.χ. Kofman, Lebas 1996: 51, Heller 1999β: 31, Markus 1994: 275)- ήταν ένα σύνθημα που οπωσδήποτε είχε και τη συνυποδήλωση «να αλλάξουμε τον μαρξισμό».

Συνεπώς, και στον βαθμό που η θέση περί ιστορικότητας της καθημερινής ζωής καλλιεργήθηκε εντός αυτής της επιμέρους κοινής προβληματικής, μπορεί κανείς παράλληλα να δει μέσω αυτής τις εν λόγω θεωρήσεις ως θεωρητικές-πολιτικές παρεμβάσεις εντός της μεταπολεμικής ιστορικής συγκυρίας, όπως το έθετε η Heller στα τέλη της δεκαετίας του '60: «η έννοια 'καθημερινή ζωή' άνησε τα τελευταία είκοσι χρόνια σε διάφορους μαρξιστές διανοητές [...] Αυτό το φαινόμενο[...] είναι αντανάκλαση μιας αντίδρασης στα νέα προβλήματα που προκάλεσε η επαναστατική πράξη, ακόμα κι όταν οι μεμονωμένοι συγγραφείς δεν το έχουν συνειδητοποιήσει» (1977α: 103). Και αυτό σημαίνει πως μπορεί κανείς παράλληλα να εξετάσει σε ποιον βαθμό το πρόταγμα-σύνθημα «να αλλάξουμε τη ζωή», όπως καλλιεργήθηκε εντός της θεωρίας, είναι αποκλειστικά δείγμα της επαναστατικής ευφορίας που χαρακτήρισε μια ορισμένη παρελθούσα εποχή, και άρα η αξία του έχει ίσως ιστορικό και μόνο χαρακτήρα. Υποστηρίζοντας ότι, παράλληλα, η επιταγή αυτή συμβαδίζει στη θεωρητική της προοπτική με ένα ερώτημα, το οποίο πρόβαλλε όλο και πιο έντονα, και πιο επώδυνα, το ερώτημα «γιατί η ζωή είναι τόσο δύσκολο να αλλάξει» -με το μέτρο αυτής της δυσκολίας να δίνεται προϊόντως από την εμπειρική πραγματικότητα της καθημερινής ζωής στη «Δύση» και στην «Ανατολή»-, εκτιμώ ότι αυτές οι θεωρήσεις μπορούν να εκληφθούν ως δεξαμενές ενός πλούσιου προβληματισμού πάνω στις προϋποθέσεις, τους πόρους, αλλά και τα εμπόδια ενός χειραφετικού εγχειρήματος, προβληματισμού ο οποίος δεν έχει χάσει την επικαιρότητά του.

Στους λόγους που καθιστούν ενδιαφέρουσα αυτή τη θέση, τέλος, θα ξεχωρίσω ακόμα έναν, ιεραρχώντας τον ως βασικό, επειδή αυτός κυρίως με φέρνει στην επιλογή μου να την διερευνήσω μέσα από τη συνεξέταση των δύο αυτών συγκεκριμένων θεωρητικών, και άρα μου δίνει την ευκαιρία να διατυπώσω την υπόθεση εργασίας μου.

Πρόκειται για το ότι μέσα από τη διερεύνηση της εν λόγω θέσης θεωρώ πως μπορεί να υποστηριχθεί η πρόκριση ενός μεθοδολογικού πλαισίου στη θεώρηση της καθημερινής ζωής που θα ονόμαζα «κοινωνική οντολογία». Κατανοώ δε τον όρο αυτόν ως εξής: ο προσδιορισμός δεν οριοθετεί απλώς το πεδίο της έρευνας, αλλά και τη μέθοδό της, στον βαθμό που προορίζεται να αποδυναμώσει τον αν-ιστορικό και στατικό χαρακτήρα, ή - σύμφωνα με μια κατά κόρον χρησιμοποιούμενη έκφραση- τον «ουσιολογισμό» με τον οποίον έχει παραδοσιακά συνδεθεί το ουσιαστικό. Το ουσιαστικό, από την άλλη, αποτελεί αντίστιξη στον



εμπειρισμό και στον ιστορικισμό. Ο τελευταίος όρος δεν εννοείται μόνο με την πιο γνωστή του σημασία, όπου παραπέμπει στον επιστημολογικό και ηθικό σχετικισμό, αλλά και με τη σημασία του καταρχήν περιορισμού της ανάλυσης της κοινωνικής πραγματικότητας αποκλειστικά στις ιστορικά συγκεκριμένες μορφές της, όπως και με τη συναφή σημασία του κοινωνικού αναγωγισμού, της τάσης δηλαδή να εξαντληθεί η εξήγηση αυτών των ιστορικά συγκεκριμένων μορφών μέσω των κοινωνικών παραγόντων που την καθιστούν συγκεκριμένη και μπορούν να την προσδιορίσουν ως ιστορικά μεταβατική. Η πρόκριση, περαιτέρω, αυτού του, σε αδρές γραμμές εδώ σκιαγραφούμενου, μεθοδολογικού πλαισίου δίνει και την ευκαιρία της πραγμάτευσης του ερωτήματος εάν η «καθημερινή ζωή» είναι έννοια που θα πρέπει να ανήκει στη «φιλοσοφία» ή την «κοινωνιολογία» -ερωτήματος που με διάφορες εκδοχές προβάλλει σε επισκοπήσεις των θεωρήσεών της- ή εάν αποτελεί τερατώδες υβρίδιο, «μινώταυρο», όπως έχει ειπωθεί, ως εκ του γεγονότος ότι σε αυτήν ενυπάρχει «μισή μορφή-μισό ουσιαστικό περιεχόμενο» (Crook 1998: 524), όπου το πρώτο εν πολλοίς αντιστοιχεί στις θεωρητικές παραδοχές και το δεύτερο στην εμπειρική μελέτη.

Η υπόθεση εργασίας μου έγκειται στο να δείξω πως στην άρθρωση αυτού του μεθοδολογικού πλαισίου βοηθάει η συνεξέταση του Lefebvre και της Heller, με άξονα την κεντρική τους θέση που προτίθεται να διερευνήσω· κι αυτό, όχι μόνο επειδή υπάρχουν σημεία που τους ενώνουν μεταξύ τους και ως προς αυτό το πλαίσιο, αλλά και επειδή υπάρχουν σημεία που τους διαχωρίζουν, σημεία πολύ σημαντικά και οπωσδήποτε ενδεικτικά των ουσιαστικών διαφορών που χαρακτηρίζουν γενικότερα την κοινή παράδοση στην οποία μπορούν να ενταχθούν –είτε αυτή νοηθεί ως μια επιμέρους παράδοση του μαρξισμού, είτε με ευρύτερους όρους.

Θα επιστρέψω στην πληρέστερη διατύπωση αυτής της υπόθεσης, αφού αναφερθώ καταρχάς στο είδος της συνεξέτασης στην οποία αναφέρομαι και στο πώς έχει το ζήτημα στη συναφή βιβλιογραφική συγκομιδή.

Καταρχήν, θα πρέπει να επισημάνω ότι η συνεξέταση για την οποία κάνω λόγο αποτελεί συγκρότηση, και όχι ανα-συγκρότηση, ενός διαλόγου. Κι αυτό γιατί, παρά την κοινή θεωρητική τους μήτρα και τις κοινές βασικές θέσεις τους, όπως και παρά τις παραπλήσιες πολιτικές στοχεύσεις, δεσμούς και χρήσεις τους, οι εν λόγω θεωρητικοί δεν ήρθαν ποτέ σε διάλογο· μάλλον είναι σπάνιες οι αναφορές του ενός στον άλλον. Αυτό ισχύει ιδίως για τον Lefebvre, ο οποίος βεβαίως προηγείται αρκετά από χρονική άποψη έναντι της Heller: από την πλευρά του, έχουμε μόνο κάποιες παραπομπές στο βιβλίο της για τη φιλοσοφία, ενώ, όσον αφορά τη σκέψη της που αφορά ευθέως το θέμα της καθημερινής ζωής, συναντάμε μόνο την επισήμανση, πως αυτή, όπως εξάλλου και το έργο του Heidegger και του Lukács, είναι «πολύ αξιοσημείωτη» (1987β: 190). Από την πλευρά της Heller, έχουμε περισσότερες αναφορές στον Lefebvre, και μάλιστα αναφορές που αφορούν απευθείας τις αναλύσεις του περί την καθημερινή ζωή, αλλά που είναι μάλλον περιστασιακού χαρακτήρα· έτσι, δεν είναι τυχαίο, ότι στη συντομευμένη αγγλική έκδοση του αρχικού κειμένου της δεν έχουν μείνει παρά λίγες. Επίσης, σε ένα μεταγενέστερο κείμενό της έχουμε τη συνολική κρίση της για τη συναφή θεωρητική του συμβολή, πως δηλαδή είναι εξαιρετικά ενδιαφέρουσα, ειδικά σε αυτήν θεωρεί πως μπορούν να ανιχνευτούν οι μετατοπίσεις των «κοινωνιολογικών παραδειγμάτων» στη θεώρηση της καθημερινής ζωής (1986: 163). Η κρίση αυτή, πέρα από το ότι είναι εξαιρετικά

συζητήσιμη, είναι επίσης ιδιαίτερα συνοπτική εν συγκρίσει με άλλες θεωρήσεις που προβάλλουν στο κείμενό της, σχεδόν εμβόλιμη.

Η απουσία διαλόγου, τουλάχιστον ως προς την έννοια της καθημερινής ζωής, χαρακτηρίζει δε όλους τους «διάφορους μαρξιστές διανοητές» που στράφηκαν σε αυτήν ως «αντίδραση» στα ζητήματα που έθετε μια νέα πολιτική συγκυρία, όπως είδαμε ότι διαπιστώνει η Heller. Έτσι - και αυτό δεν απέχει από συμπεράσματα της συναφούς μελέτης του Roberts-, ο Markus επίσης παρατηρεί πως η έννοια όριζε ένα σύμπλεγμα προβλημάτων με κεντρικό χαρακτήρα για τον «μαρξισμό της εποχής», αλλά τονίζει επίσης ότι πρόκειται για προσπάθειες «εντελώς ανεξάρτητες και θεωρητικά πολύ αποκλίνουσες» (1994: 271). Θεωρώ, συνεπώς, ότι το εγχείρημα συνεξέτασης αυτών των δύο διανοητών είναι παραπλεύρως ενδιαφέρον, στον βαθμό που συμβάλλει μερικώς στη συγκρότηση αυτού του διαλόγου, άρα και στον εντοπισμό σημαντικών συγκλίσεων παρά τον «ανεξάρτητο» χαρακτήρα των διαδρομών, όπως και σημαντικών αποκλίσεων παρά τις κοινές θεωρητικές αφετηρίες και πολιτικές στοχεύσεις.

Περαιτέρω, στη συναφή βιβλιογραφία σημειώνεται σημαντικό κενό.

Καταρχάς, σπανίζουν οι εκτενείς μελέτες που έχουν ως αντικείμενό τους τη θεωρία του καθενός τους για την καθημερινή ζωή. Σε γενικές γραμμές, οι εν λόγω θεωρήσεις γίνονται αντικείμενο πραγμάτευσης σε μικρής έκτασης κείμενα που δεν είναι αυτοτελή, και που - αν και πολύ σημαντικά ορισμένα από αυτά - πόρρω απέχουν από το να εξαντλούν την ανάλυση της καθεμιάς θεωρίας.

Πάντως, η ποσοτική, τουλάχιστον, πλευρά του ζητήματος γέρνει οπωσδήποτε υπέρ του Lefebvre. Το φαινόμενο αυτό εξηγείται από το ειδικό βάρος του ως στοχαστή και από το γεγονός ότι η δική του θεώρηση αποκρυσταλλώνεται σε έργα, σαφώς υπερέχοντα από ποσοτική άποψη έναντι της περίπτωσης της Heller, που εκτείνονται σε όλη τη διάρκεια της θεωρητικής του παραγωγής, ενώ ορθά έχει διαπιστωθεί ότι «σχεδόν όλα τα γραπτά του μπορούν να ειδωθούν ως μέρος» του εξελισσόμενου σχεδίου «κριτικής της καθημερινής ζωής» (Elden 2004a: xv). Επιπρόσθετα, η θεώρησή του είναι οπωσδήποτε και πολύ πιο πρωτότυπη, ενώ στη θεώρηση της Heller είναι σαφώς έντονη η σφραγίδα του Lukács. Εξάλλου, τυγχάνει μάλλον ευρείας αποδοχής η άποψη, την οποία υιοθετεί και ο ίδιος, ότι ο Lefebvre ήταν αυτός που ουσιαστικά «πρόσθεσε» την έννοια στο «λεξιλόγιο του μαρξισμού» (Lefebvre 1988: 78).

Κατά μείζονα λόγο, όμως, σπανίζει η προσπάθεια να διερευνηθούν οι σχέσεις ανάμεσα στις δύο θεωρήσεις. Στον βαθμό που αυτό επιχειρείται, κυρίως σε ορισμένες κριτικές επισκοπήσεις θεωρήσεων της καθημερινής ζωής, έχει τη μορφή του εντοπισμού, καταρχάς, γενικών κοινών στοιχείων που δικαιολογούν τη συνένταξή τους σε μια κοινή παράδοση σκέψης, παράλληλα με τον εντοπισμό ορισμένων διαφορών, και την κατοπινή ξεχωριστή παρουσίαση των θεωρήσεών τους, χωρίς περαιτέρω ιδιαίτερη προσπάθεια για συσχετίσεις και αντιπαραθέσεις. Για να μείνω σε δύο βασικές εξ αυτών, πρέπει να σημειώσω πάντως ότι αυτή η παρατήρηση ισχύει λιγότερο για τη μελέτη του Mancini (1985), όπου οι δύο θεωρητικοί εξετάζονται ως εκπρόσωποι της συγκρότησης της έννοιας από την πλευρά του «ανθρωπιστικού μαρξισμού», πλάι στις θεωρήσεις του Lukács και του Kosik. Ισχύει πολύ περισσότερο για τη μελέτη του Gardiner: αυτή είδαμε ότι ναι μεν υπηρετεί έναν πολύ πιο φιλόδοξο στόχο, δηλαδή να παράσχει έναν μίτο για την κατηγοριοποίηση της πληθώρας των θεωρήσεων της καθημερινής ζωής -μίτο με βάση τον οποίο ο Lefebvre και η Heller προβάλλουν ως θεωρητικοί

μιας οπωσδήποτε ευρύτερης του μαρξισμού παράδοσης προσέγγισης του ζητήματος, όπου συνεντάσσονται ο ντανταϊσμός και ο υπερρεαλισμός, ο Bakhtin, οι Καταστασιακοί, ο de Certeau, η Smith-, αλλά ωστόσο στην επί της ουσίας ανάλυση αυτών των θεωρήσεων δεν γίνεται σοβαρή προσπάθεια να διασταυρωθούν αυτές μεταξύ τους, ενώ, επιπλέον, θα έλεγα διαφαίνεται η τάση να προσπεραστούν οι δυσκολίες και οι αντιφάσεις τόσο εσωτερικά στην καθεμιά τους, όσο και ως προς τις μεταξύ τους σχέσεις.

Εξάλλου, αυτές δεν είναι παρά λιγοστές ενδείξεις της προσπάθειας να αντιπαραβληθούν, έστω ως έναν βαθμό, οι δύο θεωρήσεις, καθώς πλεονάζουν μάλλον οι περιπτώσεις όπου το ένα όνομα απουσιάζει στη συναφή παρουσία του άλλου. Ακριβέστερα, απουσιάζει το όνομα της Heller, καθώς η παρατήρησή μου πιο πάνω περί ποσοτικής υπεροχής των αναλύσεων της θεωρίας του Lefebvre επιβεβαιώνεται πολύ περισσότερο από μια πρόχειρη και μόνο ματιά στις μελέτες που επιχειρούν την επισκόπηση, ή τον απλό σχολιασμό, διαφόρων θεωρήσεων της καθημερινής ζωής: σε όποιο συναφές κείμενο, ο Lefebvre έχει σχεδόν πάντα ένα, μικρότερο ή μεγαλύτερο, μερίδιο, πράγμα που δεν ισχύει για τη Heller.

Πέρα από την εξήγηση που έδωσα πιο πάνω, αυτό μπορεί να αποδοθεί και στο γεγονός ότι η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής έχει ανασυσταθεί σε μεγάλο βαθμό υπό το πρίσμα τρόπον τινά «εθνικών» παραδόσεων, οι οποίες αποτέλεσαν ενεργούς διαύλους συζήτησης – με τη γαλλική παράδοση να κατέχει εξέχοντα ρόλο εδώ. Έτσι, είναι αρκετές οι μελέτες όπου ο Lefebvre προβάλλει σε ένα τέτοιο πλαίσιο, ενώ επιχειρείται να αντιπαραβληθεί η θεώρησή του, όχι μόνο με αυτή των υπερρεαλιστών και των Καταστασιακών – μια αντιπαραβολή πολύ βασική για τη σκέψη του, καθότι εν μέρει την συγκρότησε – αλλά και του Barthes, του de Certeau, και άλλων (Sheringham 2000, Ross 1996, Kelly 1999, 2000, Trebitsch 2002β, Gardiner 1995, Highmore 2000). Από την άλλη πλευρά, σε μελέτες που ένα από τα ενδιαφέροντα στοιχεία τους είναι το ότι συνθέτουν το πρίσμα των εθνικών παραδόσεων με αυτό των θεωρητικών, το ζήτημα περιορίζεται χρονικά, και αυτό ίσως εξηγεί και την απουσία της αναφοράς στη θεώρηση της Heller. Αυτή θεωρώ πως είναι η περίπτωση του ενδιαφέροντος άρθρου του Roberts, ο οποίος επιχειρεί να αναδείξει μια εναλλακτική «γενεαλογία της έννοιας», ανασυγκροτώντας την «επαναστατική προϊστορία» της στις «γερμανο-σοβιετικές συζητήσεις» πριν τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και φτάνοντας όμως μόνο έως τις μεταπολεμικές θεωρητικές συζητήσεις στη Γαλλία (1999:16).

Ωστόσο, θεωρώ ότι, πέρα από αυτόν τον λόγο, η μη αντιπαραβολή των δύο θεωρήσεων υποκρύπτει ως έναν βαθμό και την υπόρρητη θέση ότι τα εγχειρήματα του Lefebvre και της Heller είναι ουσιαδώς αποκλίνοντα μεταξύ τους, και ότι συνεπώς δεν υπάρχει περιθώριο για μεταξύ τους συνομιλία, ή ότι αυτή δεν παρουσιάζει θεωρητικό ενδιαφέρον. Αυτό καθίσταται σαφές στη μελέτη του Highmore, που ελέγχεται ως προς το ότι ρητά εξαιρεί τη Heller από μια παράδοση «προβληματοποίησης» της έννοιας (2002α: viii), την οποία, εύστοχα κατά τα άλλα, και σε ένα πνεύμα παρόμοιο με αυτό του Gardiner, επιχειρεί να αναδείξει. Μάλιστα, στο *Reader* που επιμελήθηκε, το μοναδικό συναφές που υπάρχει, ανθολογεί από ένα πολύ ευρύ φάσμα θεωρητικών και μελετητών, από όπου, αδικαιολόγητα ωστόσο, απουσιάζει η Heller.

Συμπερασματικά, απουσιάζει από την υπάρχουσα βιβλιογραφία, πέρα από τη διεξοδική ανάλυση της καθεμιάς θεώρησης, τόσο η επαρκής διερεύνηση των μεταξύ τους σχέσεων, όσο και, ολοκληρωτικά, η απόπειρα να συνεξεταστούν συστηματικά υπό το πρίσμα ορισμένων

καίριων ερωτημάτων περί την «καθημερινή ζωή» τα οποία απασχολούν και τους δύο, συμπεριλαμβανομένου αυτού που αφορά στην ιστορικότητά της.

Η δική μου εργασία θέτει ως στόχο της να καλύψει το τελευταίο αυτό κενό. Με άλλα λόγια, μακριά από το να φιλοδοξώ να εξαντλήσω την ανάλυση της καθεμιάς θεώρησης, δεν με ενδιαφέρει επίσης να επιχειρήσω την αντιπαραβολή των θεσεών τους *per se*, ή για ιστορικούς λόγους· με ενδιαφέρει να *χρησιμοποιήσω* αυτήν την αντιπαραβολή για να προσεγγίσω επαρκέστερα το ερώτημα της ιστορικότητας της καθημερινής ζωής, και των πολιτικών συνδηλώσεων που αυτό οπωσδήποτε ενέχει στην περίπτωση τους.

Αυτός ο ερευνητικός στόχος δεν προϋποθέτει κατ' ανάγκην την ερμηνευτική παραδοχή ότι οι συγκλίσεις των δύο διανοητών είναι πιο πολλές ή πιο σημαντικές από τις διαφορές τους, αλλά οπωσδήποτε την παραδοχή ότι οι θεωρήσεις τους δεν είναι ασύμβατες, και, επιπλέον, ότι η διασταύρωση των συγκλίσεων και των αποκλίσεών τους έχει ενδιαφέρον για το ερευνητικό μου εγχείρημα.

Στο σημείο αυτό μπορώ να εξηγήσω πληρέστερα όσα σημείωσα πιο πάνω για το πώς η συνεξέταση των Lefebvre και Heller βοηθάει στην άρθρωση του μεθοδολογικού πλαισίου που προκρίνω. Στο εγχείρημα αυτό, όπως είπα, κρίνω ότι οι δύο θεωρητικοί μπορούν να αξιοποιηθούν μαζί τόσο επειδή συγκλίνουν όσο και επειδή αποκλίνουν.

Καταρχήν, και ως μέρος των κοινών τους θέσεων που εντόπισα αρχικά, η σύγκλιση έχει να κάνει με τη ρητή και διακηρυγμένη, ιδίως εκ μέρους του Lefebvre, άρνηση της διχοτομίας μεταξύ φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας, η οποία εξάλλου αποτυπώνεται ήδη στο ότι, στις τιτλοφορήσεις των συναφών έργων τους, αλλά και στις κατατάξεις τους εντός της βιβλιογραφίας, η πιο πάνω διάζευξη δεν μπορεί να προσιδιάζει στην περίπτωση τους. Περαιτέρω, έχει να κάνει με το ότι στο ερώτημα περί ιστορικότητας της καθημερινής ζωής, που από κοινού μας επιτρέπουν θέσουμε, από κοινού μας επιτρέπουν επίσης να κατανοήσουμε ότι το ζήτημα εν τέλει που τίθεται υπό συζήτηση είναι η συνάρθρωση διαφορετικών επιπέδων εντός της, όπως και η κοινωνικοπολιτική σημασία της. Για να το θέσω με τη βοήθεια ενός ερωτήματος που προσφυώς διατυπώνει ο Lefebvre: «Στην ιστορία του ανθρώπου ποιο είναι το μυστικό της καθημερινής ζωής;» (1961α: 163)· και οι δύο θεωρητικοί μας επιτρέπουν να δούμε αυτό το ερώτημα ως καίριο, διαβάζοντάς το όμως παράλληλα και αντιστρόφως: «Στην ιστορία της καθημερινής ζωής ποιο είναι το μυστικό του ανθρώπου;»

Αλλά, εδώ, στον τρόπο με τον οποίο μεθοδεύει ο καθένας τους τη συζήτηση που προκύπτει από τη διασταύρωση των δύο αυτών ερωτημάτων, παρουσιάζεται η μείζων απόκλιση μεταξύ τους, μείζων καθότι συνοψίζει και άλλες, και οπωσδήποτε εκβάλλει στο γεγονός πως για τον Lefebvre η θέση περί ιστορικότητας της καθημερινής ζωής νοείται με πολύ πιο ριζοσπαστικό τρόπο από ό,τι στη Heller, ή ότι ο Lefebvre δεν αναδεικνύει σαφώς μέσα από την ανάλυσή του πως υπάρχουν «μυστικά του ανθρώπου» που θέτουν όρια στην ιστορικότητα της καθημερινής ζωής.

Πρόκειται για το ότι η προσέγγιση της Heller έχει σαφείς και ομολογημένες εκ μέρους της συγγένειες με τη φαινομενολογία, όπως και εκδηλώνει «οντολογικά ενδιαφέροντα», όπως έχει σχολιαστεί (Wolin 1994: 140). Θεωρώ ότι ο χαρακτηρισμός είναι ακριβής, εάν με τον όρο αυτόν εννοείται πως προσπαθεί να εντοπίσει ουσιώδεις καθορισμούς της καθημερινής ζωής *εν γένει*, έξω από συγκεκριμένα ιστορικά-κοινωνικά πλαίσια, άρα καθορισμούς που θα μπορούσαμε

να χαρακτηρίσουμε ως υπερ-ιστορικούς, και να διευκρινίσουμε ότι δεν ανάγονται στο γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι βιολογικό ον. Το αντικείμενο της θεώρησης του Lefebvre, από την άλλη, είναι η ανάλυση του «καθημερινού», δηλαδή της «νεωτερικής» καθημερινής ζωής. Ο ιστορικός αυτός περιορισμός του αντικειμένου δεν είναι θεωρητικά «αθώος», αλλά συναρτάται με το ότι, όπως σημείωσα, σε αυτόν η θέση που εξετάζω προσλαμβάνει ριζοσπαστικές, και αρκετά συζητήσιμες, διαστάσεις. Την παρανόηση αυτής της ριζοσπαστικότητας βοηθάει να αποφύγουμε η ορολογική διάκριση, που θα κάνει στο μεταγενέστερο έργο του, μεταξύ «καθημερινής ζωής», «καθημερινού» και «καθημερινότητας». Ωστόσο, όταν ο Lefebvre διακρίνει προσίδια γνωρίσματα του «καθημερινού» - τα οποία, αξίζει να σημειωθεί, περιλαμβάνουν τα περισσότερα από όσα εντοπίζει η Heller όσον αφορά την «καθημερινή ζωή»- είναι αμφίβολο το ιστορικό status που τους αποδίδει: εν τέλει, είναι αμφίβολο πώς τα εντάσσει στην ορολογική του διάκριση ανάμεσα στην «καθημερινή ζωή» [la vie quotidienne] που «υπήρχε πάντα» και στο «καθημερινό» [le quotidien] «που δηλώνει την είσοδο αυτής της καθημερινής ζωής στη νεωτερικότητα» (1982: ix). Αν κρίνουμε δε από τις περιπτώσεις όπου θεματοποιεί το ζήτημα ως προς συγκεκριμένα τέτοια γνωρίσματα, αρνούμενος την κατηγορία «οντολογική» γι' αυτά σε όφελος της «κοινωνιολογικής» (π.χ. 1961α: 223), ή ακόμα, και πολύ περισσότερο, αν δούμε αποφάνσεις του για την «καθημερινή ζωή» όπως ότι «είναι ένα φαινόμενο και μια αλληλουχία φαινομένων κοινωνικής ή κοινωνιολογικής τάξης» (1968γ: 117), μπορούμε να καταλήξουμε ότι δεν αφήνει περιθώριο για μια ανάλυση όπως αυτή της Heller.

Θα αποσαφηνίσω αυτό το σημείο με τη βοήθεια δύο παραθεμάτων τους, αμφότερα τα οποία αναφέρονται στην «καθημερινή ζωή» ως πεδίο συνάρθρωσης του «φυσικού» και του «κοινωνικού»: «Στην καθημερινή ζωή, και μόνο στην καθημερινή ζωή, είναι που το φυσικό και το βιολογικό ανθρωποποιούνται (γίνονται κοινωνικά), και, περαιτέρω, που το ανθρώπινο, το επίκτητο, το καλλιεργημένο, γίνονται φυσικά», αποφάινεται ο Lefebvre (1958: 95· βλ. και 1961α: 96). «Η καθημερινή μας ζωή[...]απεικονίζει την κοινωνικοποίηση της φύσης από τη μια, και, από την άλλη, τον βαθμό και τον τρόπο του εξανθρωπισμού της», λέει η Heller, για να προσθέσει: «Ο άνθρωπος γεννιέται σε έναν κόσμο[...]που παρουσιάζεται μπροστά του ως ένα από πριν έτοιμο δεδομένο» (1970α: 4). Η τελευταία αυτή πρόταση, όμως, στη Heller γίνεται αντικείμενο επεξεργασίας και παίρνει σημαντικές θεωρητικές διαστάσεις που θα μπορούσαν να ονομαστούν «οντολογικές», στον βαθμό που συναρτάται με αναγκαίους όρους της ανθρώπινης ύπαρξης: η ίδια δηλαδή εστιάζει την προσοχή της στις εντός της καθημερινής ζωής δυνάμεις που ανθίστανται στην απόλυτη «κοινωνικοποίηση» του «φυσικού», με μια βασική ένδειξη αυτής της αντίστασης το γεγονός της «φυσικοποίησης», στο οποίο αναφέρεται και ο Lefebvre, χωρίς ωστόσο εκείνος να φαίνεται πως το εκλαμβάνει ως υπερ-ιστορική, «οντολογική» σταθερά της καθημερινής ζωής.

Ωστόσο, θεωρώ πως, πέρα από το πιο αφηρημένο μεθοδολογικό επίπεδο, όπου οι διακηρύξεις των δύο διανοητών οπωσδήποτε δεν επιτρέπουν να κατανοήσουμε αυτή τη διαφορά ως απορρέουσα από μια υποτιθέμενη ασυμφιλίωτη διαμάχη μεταξύ φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας -στο οποίο επίπεδο, σημειώνω, καθώς και γενικότερα στις μεθοδολογικές παρατηρήσεις γύρω από τη σημασία και τη σημαντικότητα της έννοιας, η συμβολή του Lefebvre, όπως θα φανεί, είναι πολύ πιο πλούσια από εκείνη της Heller-, και σε ένα πιο συγκεκριμένο επίπεδο η διαφορά αυτή δεν αποτελεί ένδειξη αγεφύρωτων εγχειρημάτων.

Κατά πρώτον, εάν το εγχείρημα της Heller, όπως λέει ο Wolin, «θέτει μια αποφασιστικής σημασίας βάση για να διακριθούν εκείνες οι δομές της καθημερινής ζωής που είναι αναγκαίες και αξεπέραστες [...] από εκείνες που[...] υπόκεινται της επίδρασης μιας αυτοσυνειδητής, χειραφετικής προθετικότητας» (1994:146), το εγχείρημα αυτό δεν είναι οπωσδήποτε επιλήψιμο από τη σκοπιά του Lefebvre, παρά τα όσα σημειώθηκαν πιο πάνω. Θα αναφέρω απλώς εδώ ορισμένα ενδεικτικά σημεία: στο γεγονός ότι επανειλημμένα αναφέρεται στην καθημερινή ζωή ως τη «διασταύρωση ανάμεσα στον τομέα που ελέγχεται από τον άνθρωπο και σε εκείνον που δεν ελέγχεται» (π.χ. 1958: 21), όπως και στο ότι ορίζει αντιθετικά προς την προσέγγιση του υπαρξισμού «την αληθινή κριτική της καθημερινής ζωής» ως κριτική η οποία «θα έχει ως πρωταρχικό της στόχο τον διαχωρισμό ανάμεσα στην ανθρώπινη (πραγματική και δυνατή) και την αστική παρακμή» (1947: 127), διαφαίνεται η επισήμανση ότι η καθημερινή ζωή θέτει όρια στην οποία «χειραφετική προθετικότητα», και ίσως, ειδικά στο δεύτερο, λανθάνει η αποδοχή καθορισμών της οι οποίοι δεν ανάγονται σε κοινωνικές συνθήκες. Είναι, επίσης, χαρακτηριστικό ότι, όταν αργότερα θα θέσει το ανθρώπινο σώμα ως «μετρονόμο» των «ρυθμών», στο πλαίσιο της κατανόησης της κριτικής της καθημερινής ζωής ως ενός εγχειρήματος «ρυθμανάλυσης», θα συναντά, ως ένα βαθμό, και από διαφορετικούς δρόμους, την ανάλυση της Heller. Πάνω απ' όλα, όμως, πρόκειται για το ότι στον 2^ο τόμο, βλέπει την «κριτική της καθημερινής ζωής» ως «συνεισφορά» σε αυτό που ονομάζει εκεί «διαλεκτική ανθρωπολογία». Στο εγχείρημα αυτό «ο πραγματικός πυρήνας του ζητήματος είναι να οριστεί η ανθρωπότητα» (1961α: 95), ενώ «η κατευθυντήρια αρχή» στην ανάληψή του είναι η «κριτική μελέτη αυτού που μπορεί και πρέπει να αλλάξει στην ανθρώπινη πραγματικότητα». Αυτό το εγχείρημα, δε, οφείλει να «λαμβάνει υπόψη την ιστορία, αλλά αποκλείει τον ιστορικισμό, ο οποίος βλέπει τα πάντα ως εξίσου ιστορικά» (1961α:97· βλ. και 1981: 16), όσο και επίσης αποτελεί κριτική του «κοινωνιολογισμού» (1961α: 97). Αυτές οι διακηρύξεις θεωρώ ότι θα μπορούσαν κάλλιστα να έχουν γραφτεί από τη Heller, και εν μέρει τουλάχιστον έχουν, αλλά η διαφορά είναι ότι αυτές διαβάζονται σαφώς και στο σώμα της ανάλυσής της της καθημερινής ζωής, ενώ δεν μπορεί να ειπωθεί το ίδιο για τον Lefebvre.

Κατά δεύτερον, η διάκριση του «αναγκαίου» και «αξεπέραστου» εντός της καθημερινής ζωής που επιχειρεί η Heller δεν μπορεί να παραλληλιστεί με τη διάκριση «ουσιωδών», ή «οντολογικής» τάξης, καθορισμών εντός της, εάν οι όροι υπονοούν την υπόρρητη αξιολόγηση ότι αυτό είναι το βασικό επίπεδο όπου θα κριθεί η ανάλυσή της. Πολύ περισσότερο, θα έλεγα, για τη Heller, το επίπεδο αυτό δεν μπορεί να διαδραματίσει κανένα σημαντικό ρόλο στην ανάλυση εάν νοηθεί ως διαχωρισμένο και ανεξάρτητο από το ιστορικά «μεταβλητό», όπως υποδηλώνει η πολύ σημαντική για το πρόγραμμά της επιταγή: «[...]τα σχήματα της καθημερινής ζωής εμπεριέχουν ιστορικές σταθερές, και θα πρέπει να σκεφτούμε αυτές τις ιστορικές σταθερές *σε σύζευξη* με τις ιστορικές μεταβλητές» [η έμφαση προστέθηκε]. Αυτές οι παράμετροι σηματοδοτούν τη διαρκή της ρητή προσπάθεια να κρατήσει τις αποστάσεις της από τη φαινομενολογία και, κυρίως, τον Heidegger, και, γενικότερα, να υποστηρίξει έμπρακτα τη δήλωσή της ότι το «αντι-ιστορικιστικό» στοιχείο, που οπωσδήποτε χαρακτηρίζει τη θεώρησή της, «δεν είναι συνώνυμο με το αντι-ιστορικό» (1984α: ix). Με άλλα λόγια, στοιχειοθετούν μια απόπειρα που η ίδια περιγράφει αργότερα ως «σύνθεση της γενικευτικής προσέγγισης[...]και της ιστορικοποιητικής (historicizing)» –σύνθεση που είναι

«πεισιμένη» πως είναι «αναγκαία» για μια θεωρητικά επαρκή κατανόηση της καθημερινής ζωής (1986:163).

Αν αυτές οι παρατηρήσεις δείχνουν πως η μείζων διαφορά την οποία εντόπισα πιο πάνω δεν αποκόπτει τις γέφυρες για τη μεταξύ τους συνομιλία, η δική μου ερευνητική στόχευση έγκειται στο να συνθέσει αυτή τη συνομιλία. Κι αυτό γιατί, όπως σημείωσα, θεωρώ πως αυτή μπορεί να οδηγήσει σε μια περιεκτικότερη και επαρκέστερη κατανόηση της θέσης περί της ιστορικότητας της καθημερινής ζωής από ό,τι θα είχαμε εάν μέναμε στον κάθε έναν θεωρητικό, αλλά και γιατί μπορεί να φωτίσει βασικές ιδέες του καθενός τους στο πλαίσιο αυτής της θέσης. Με αυτό εννοώ τα εξής: σε ορισμένα επίπεδα της ανάλυσης, και κυρίως σε ό,τι αφορά τις μεθοδολογικές παρατηρήσεις γύρω από τη συγκρότηση της έννοιας, μπορεί να διακριβωθεί μεταξύ τους μια τρόπο τινά «αθροιστική» συμπληρωματικότητα, μπορούν δηλαδή οι ιδέες τους σε μεγάλο βαθμό να συμπαρατεθούν. Το ίδιο ισχύει και αναφορικά με τον εντοπισμό συγκεκριμένων εξελίξεων που σηματοδοτούν ριζικές αλλαγές της πραγματικότητας της καθημερινής ζωής. Αλλά, σε ένα πιο θεμελιακό επίπεδο της ανάλυσης, αυτό που θέτει τις οριζόμενες του προβλήματος της ιστορικότητάς της, ο τρόπος με τον οποίο χρησιμεύει η συνεξέτασή τους διαφέρει. Πρόκειται μάλλον για τον καταμερισμό συμβολών στον καθένα τους, καταμερισμό που απορρέει από το γεγονός των αποκλίσεων μεταξύ τους, όπως και από εκείνο των σημαντικών ελλείψεων ή παρασιωπήσεων του καθενός τους.

Συγκεκριμένα, σε μια συζήτηση όπως τη σκιαγράφησα πιο πάνω, η Heller, αντιμετωπίζοντας το ερώτημα των «αναγκαιών και αξεπέραστων δομών» της καθημερινής ζωής, μας παρέχει τα εργαλεία για να διακριβωθεί η ύπαρξη διαφορετικών, και μη αναγώγιμων, επιπέδων εντός της, την οποία ο Lefebvre στην πράξη μάλλον παρασιωπά, και, πολύ περισσότερο, παρουσιάζεται να αρνείται εν σχέσει με ένα επίπεδο που δεν μπορεί να κατηγορηθεί ως «κοινωνικό», αλλά ούτε και ακριβώς ως «φυσικό». Από αυτήν την άποψη, και συσχετίζοντας τη σημασία που αποδίδω στον όρο «κοινωνική οντολογία» με τα όσα σημείωσα πιο πάνω για το εγχείρημα της Heller, θα έλεγα πως η δική της θεώρηση έχει θεμελιωτικό ρόλο για το μεθοδολογικό πλαίσιο που θα προσπαθήσω να σκιαγραφήσω. Είναι χαρακτηριστικό, εξάλλου, ότι ο Gardiner χρησιμοποιεί ακριβώς αυτόν τον όρο για να προσδιορίσει τη θεώρησή της, ανασυγκροτώντας την ως «κοινωνική οντολογία της καθημερινής ζωής» (2000: 128). Πέρα όμως από αυτό, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η Heller έχει ιδιαίτερη σχέση με τον όρο, στον βαθμό που συμμετείχε ενεργά, περίπου τον ίδιο καιρό της συγγραφής της *Καθημερινής Ζωής*, μαζί με τους άλλους θεωρητικούς της επονομαζόμενης «σχολής της Βουδαπέστης», στις συζητήσεις πάνω στην ετοιμασία της *Οντολογίας του Κοινωνικού Είναι* του μέντορα της «σχολής». Από το έργο αυτό, και δη ως εκ του όρου «οντολογία», όπως λένε, «προσδοκούσαν» τη «σύνθεση» εκείνη που θα σήμαινε την «υπέρβαση της αμιγώς ιστορικιστικής τάσης», ή τη «σύνθεση του ιστορικισμού και της ανάλυσης που υλοποιείται στο καθολικό-ειδολογικό επίπεδο» (1976β: 131, 130), άρα –θα πρόσθετα– μια «σύνθεση» κοντινή σε αυτή που είδαμε ότι η Heller προσδιορίζει και αργότερα ως αναγκαία για την περιεκτική κατανόηση της καθημερινής ζωής.

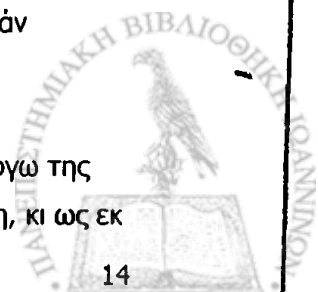
Ωστόσο, και παρότι σε ορισμένες περιπτώσεις κάνει λόγο για «μάρξική κοινωνική οντολογία» (π.χ.1972γ:14), η ίδια δεν θα χρησιμοποιήσει αυτόν τον όρο για το έργο της: θα προσδιορίσει, «ελλείψει μιας καλύτερης έκφρασης», ως «κοινωνική ανθρωπολογία» (1976α:

77) ένα μέρος της θεωρητικής της παραγωγής, όπως αυτή που αναφέρεται στην ανάλυση των ενστίκτων (1976α) και των συναισθημάτων (1979), όπου πρέπει να σημειωθεί πως παρατηρείται παραπλήσια μέθοδος και στόχευση με αυτήν της *Καθημερινής Ζωής*. Πάντως, είναι αδιαμφισβήτητο πως οι όροι «ανθρωπολογία» και «οντολογία» λειτούργησαν, εντός του πλαισίου της «Βουδαπέστης», ως εναλλάξιμα εργαλεία για την κριτική μιας ορισμένης ερμηνείας του ιστορικού υλισμού, όπως φαίνεται και από το έργο του άλλου μέλους της σχολής, του Markus, *Μαρξισμός και Ανθρωπολογία* (βλ.1978: 1). Αυτή η κριτική σε πρώτο επίπεδο στόχευε στο να αναδείξει τη σημασία της έννοιας της ανθρώπινης ουσίας για τον μαρξισμό ως έννοιας που επανέφερε τη φιλοσοφική προβληματική στο επίκεντρό του. Αλλά, θεωρώ ότι σε ένα δεύτερο επίπεδο στόχευε επίσης στο να υπομνήσει πως χρειάζεται εντός της ανάλυσης να αναβιβαστεί η σημασία των υπερ-ιστορικών σταθερών των προς εξέταση φαινομένων, χωρίς ωστόσο να καταλήγει κανείς σε μια ιδέα «ανθρώπινης φύσης», την οποία σταθερά εξάλλου οι θεωρητικοί της «Βουδαπέστης» προσπάθησαν να διακρίνουν από εκείνη της «ανθρώπινης ουσίας».

Τη συναφή συμβολή του Lefebvre, από την άλλη, την εντοπίζω σε δύο βασικά σημεία. Κατά πρώτον, μέσω ορισμένων κείριων θεωρητικών του θέσεων που αφορούν τα θέματα της σχέσης «δομής» και «συγκυρίας», όπως και «μορφής» και «περιεχομένου», φωτίζει την έννοια κατά την οποία μπορούμε να συλλάβουμε τον τρόπο συνάρθρωσης διαφορετικών επιπέδων εντός της καθημερινής ζωής, όπως και τη διαλεκτική «στατικού» και «μεταβλητού» εντός της, την οποία η Heller μάλλον υπαινίσσεται, αλλά δεν θεματοποιεί επαρκώς - διαλεκτική που θεωρώ πως έχει κρίσιμη σημασία εντός μιας απόπειρας «κοινωνικής οντολογίας», όπως την κατανοώ. Κατά δεύτερον, και πολύ περισσότερο, επειδή σε αυτόν υπάρχει μια πολύ πιο περιεκτική και διεισδυτική από ό,τι στη Heller ανάλυση της «νεωτερικής» καθημερινής ζωής, και επίσης πιο πολύ εστιασμένη στις πολιτικές της διαστάσεις, μας παρέχει τα εργαλεία για να διακριβώσουμε την κοινωνικοπολιτική σημασία αυτής της συνάρθρωσης, μας βοηθάει δηλαδή να καταλάβουμε πως η έννοια «καθημερινή ζωή» έχει άμεσες πολιτικές διαστάσεις και ενδιαφέρον -κάτι που είδαμε ότι διαπιστώνεται μεν ρητά στη Heller, αλλά δεν τεκμηριώνεται επαρκώς.

Τα παραπάνω σημαίνουν, όπως σημείωσα ήδη, πως υπάρχουν βασικές ιδέες του καθενός που μπορούν να εμπλουτιστούν, ή και να γίνουν πιο κατανοητές, μέσω της αξιοποίησης ιδεών του άλλου. Και αυτή θα υποστηρίξω πως είναι κατ' εξοχήν η περίπτωση μιας ιδέας για την οποία είναι ευρέως γνωστός ο Lefebvre: της ιδέας του «αποικισμού» της «νεωτερικής» καθημερινής ζωής. Στόχος μου είναι να δείξω πως αυτή μπορεί να υποστηριχθεί μέσα από την προσπάθεια της Heller, η οποία δεν έγκειται απλώς στο να διακρίνει, αλλά παράλληλα να κρίνει, να σταθμίσει, τις αναγκαίες «δομές» της καθημερινής ζωής από τη σκοπιά μιας «χειραφετικής προθετικότητας», όταν, και κρατώντας παράλληλα τις αποστάσεις της από τον Heidegger, μιλάει για «συγγένειά» της με την «αλλοτρίωση».

Θα μπορούσα να συνοψίσω τα προηγούμενα, λέγοντας, πιο απλά, το εξής: εάν κάποιος θέλει να προσεγγίσει ερωτήματα γύρω από τη σημασιολόγηση της έννοιας, τη μεθοδολογία στη συγκρότησή της, και το θεωρητικό της status· εάν, επίσης, θέλει να κατανοήσει από ποιες απόψεις το «καθημερινό» αποκτά «ειδική φύση» εντός και λόγω της νεωτερικότητας, όπως και τη σημασία που αυτή έχει για την πολιτική θεωρία και πράξη, κι ως εκ



τούτου να εξηγήσει την ανάδυση της έννοιας, αλλά και να δικαιολογήσει με ιστορικό τρόπο τη θεωρητική της χρησιμότητα, τότε μπορεί κατά κύριο λόγο να στραφεί στον Lefebvre. Αλλά, θα αιωρούνταν οι αλληλοσχετιζόμενες απορίες: εάν αυτή η κατανόηση μπορεί να είναι πλήρης χωρίς να θεματοποιείται η «γενική φύση» αυτού που διερευνάται, εάν είναι θεμιτό να παρασιωπάται αυτό το ζήτημα μέσω μιας σχεδόν αφοριστικής άρνησης της «οντολογίας», και, τέλος, εάν στην όποια ενασχόληση με αυτή τη «γενική» φύση αρκεί η αναφορά σε κοινωνικές συνθήκες και στη σταθερότητά τους. Σε αυτές τις απορίες θεωρώ ότι δεν απαντά ικανοποιητικά ο Lefebvre και αυτό άπτεται σαφώς του γεγονότος ότι η σημαντική ορολογική διάκριση για την οποία έκανα λόγο πιο πάνω δεν εμφανίζεται εξαρχής στη θεώρησή του, δεν τηρείται

- επισταμένως και, οπωσδήποτε, όπως παρατηρεί ο Trebitsch, ο Lefebvre «δεν την αναπτύσσει ποτέ πλήρως» (1991: χxiv).

Ωστόσο, θα πρέπει να επισημάνω εξαρχής την ιδιαίτερη περιπλοκή που έχει να αντιμετωπίσει η ερευνητική μου απόπειρα ως εκ του είδους των αλλαγών που χαρακτηρίζουν τη μακρά, και οπωσδήποτε πολυτάραχη, θεωρητική-πολιτική διαδρομή του καθενός από τους δύο στοχαστές.

Στη ζωή του Lefebvre, η διάρκεια της οποίας ισοδυναμεί περίπου με τον αιώνα που μας πέρασε (1901-91), αλλά και η οποία προσφέρεται για να διαβάσει κανείς εντός της την «περιπέτεια» αυτού του αιώνα (πρβ. τον εύστοχο τίτλο της βιογραφίας του από τον Hess), στάθηκε βεβαίως ορόσημο η εκδίωξή του από το Κομμουνιστικό Κόμμα το 1958· ωστόσο, το ορόσημο αυτό δεν ισοδυναμεί και με κάποιο είδος θεωρητικής τομής.

Τουτέστιν, στην πορεία της σκέψης του –κατά την οποία η «κριτική της καθημερινής ζωής» διατηρείται ευθέως ως κεντρικό μέλημα, όπως φαίνεται και από τους χρόνους συγγραφής των τριών ομώνυμων τόμων του, με τον πρώτο και μόνο να προηγείται του 1958 κατά μια δεκαετία- προβάλλει αυξοντα σκεπτικισμό ως προς την επάρκεια της σκέψης του Marx για την κατανόηση του 20^{ου} αιώνα, και αυτό σε μεγάλο βαθμό επικαθορίζει τις αλλαγές που σημειώνονται στη θεώρησή του της καθημερινής ζωής: το ότι, δηλαδή, αναπτύσσει σοβαρούς ενδοιασμούς εν σχέσει με αρχικές θέσεις του ή προσπαθεί να τις εκλεπτύνει· αποστασιοποιείται σημαντικά από τον τρόπο κατά τον οποίο κατανοούσε αρχικά τη συγκεκριμένη έννοια του «επαναστατικού» χαρακτήρα που έχει ο μετασχηματισμός της καθημερινής ζωής –εξάλλου, όπως δηλώνεται και στον τίτλο μιας συλλογής από συνεντεύξεις του το 1978, «η επανάσταση δεν είναι πια αυτή που ήταν»· και, ακόμα, είναι όλο και λιγότερο αισιόδοξος σχετικά με το δυναμικό που η ίδια ενέχει ως προς αυτόν τον μετασχηματισμό, εφόσον σε πολλές ευκαιρίες θα προσδιορίσει το πλαίσιο συγγραφής του 1^{ου} τόμου της *Κριτικής* του ως εποχή μιας ανεπίστρεπτης «αισιοδοξίας». Όλα αυτά είναι εμφανέστατα εάν αντιπαραβάλουμε τον 3^ο τόμο της *Κριτικής* στον 1^ο, έργα τα οποία χωρίζει απόσταση περίπου σαράντα χρόνων. Στο πιο πρόσφατο αυτό έργο του ο Lefebvre επισκοπεί την τύχη που είχε το θεωρητικό-πολιτικό του διάβημα, ενώ θεματοποιεί τις αλλαγές της θεώρησής του και τις συσχετίζει με τις αλλαγές εντός της πραγματικότητας του δεύτερου μισού του αιώνα. Από τη σκοπιά του 1981, αυτή η πραγματικότητα έχει καταδείξει την «αποτυχία» του εγχειρήματός του να «εκσυγχρονίσει τον μαρξισμό», όπως και την «αποτυχία» του προγράμματος της «επανάστασης μέσα στην, και μέσω της καθημερινής ζωής», και μάλιστα και τον «εκφυλισμό» του προτάγματος «να αλλάξουμε τη ζωή» (1981: 16,51,16).

Εν τούτοις, ο Lefebvre διατηρεί στη σκέψη του κάποια θεμελιώδη σημεία που άπτονται της διαρκούς, μέχρι τέλους, πεποίθησής του ότι η μαρξική σκέψη, εάν δεν επαρκεί, πάντως είναι αναγκαίος οδηγός στην κατανόηση της σύγχρονης κοινωνίας, όπως και ότι αυτή «επικρατεί [...] ακόμα και στην αποτυχία της (1981: 83) –πεποιθήσεις που προσπαθεί να τεκμηριώσει στο βιβλίο του με τον χαρακτηριστικό τίτλο *Μια σκέψη που έγινε κόσμος. Πρέπει να εγκαταλείψουμε τον Μαρξ*, (1980) (βλ. και Davidson 1992:152). Αυτά τα σημεία μπορούν να εντοπιστούν, κατά πρώτον, στην ολιστική σύλληψη της κοινωνίας, μια σύλληψη δηλαδή στην οποία εξακολουθεί να μένει ενεργός η μαρξική ιδέα του «τρόπου παραγωγής», και η εγγραφή της προβληματικής και της προβληματικότητας του «καθημερινού» εντός της· κατά δεύτερον, στο ότι παραμένει αμείωτη η επιταγή της *κριτικής* της καθημερινής ζωής, και δεν αλλάζει και η σύλληψη του ιδεώδους του μετασχηματισμού της, ούτε η αντίληψή του ως πολιτικής επιταγής, συσχετικής προς τον μετασχηματισμό του «τρόπου παραγωγής».

Η Heller, η οποία εξακολουθεί να είναι ενεργός θεωρητικός, γεννημένη κάπου τρεις δεκαετίες αργότερα από τον Lefebvre, στη Βουδαπέστη, θα γινόταν ένα από τα πιο γνωστά «μέλη» της φερώνυμης «σχολής» υπό τον Lukács σε μια χώρα όπου ο όποιος λόγος περί μαρξιστικής θεωρίας αρθρωνόταν «έσωθεν των τειχών», θα λέγαμε. Το 1973 επήλθε η πλέον αποφασιστική κίνηση των κομματικών αρχών εναντίον της, ομού με άλλους θεωρητικούς της «σχολής», και το 1977 εγκατέλειψε τη χώρα της για τη «Δύση» (βλ. αναλυτικά Torney 2001:1-21). Ανεξάρτητα από το κατά πόσο αυτό το βιογραφικό στοιχείο μπορεί να εκληφθεί ως βάση για τις θεωρητικές της μεταβάσεις, πάντως γεγονός είναι ότι η θεωρητική της διαδρομή σηματοδοτείται από μια τομή: στις αρχές της δεκαετίας του '80, είναι πλέον ορατή η ριζική επανεξέταση της σχέσης της με τη «φιλοσοφία της ιστορίας» του Marx, και αυτό είναι το πρώτο βήμα σε μια πορεία αποκήρυξης των «μεγάλων αφηγήσεων», και ομού βεβαίως και του μαρξισμού ως «κλασικής επίτευξης» μιας εκδοχής τους την οποία ονομάζει «ριζοσπαστικό οικουμενισμό» (radical universalism) (1991:1), προς την κατεύθυνση μιας θέσης που προσδιορίζει ως «αναστοχασμένο μετα-μοντερνισμό» (1999a). Ενδεικτική για το πώς η ίδια θεματοποιεί τη διαδρομή της σκέψης της μετά τη θητεία της στον «κριτικό μαρξισμό» είναι η «Εισαγωγή» της, μαζί με τον Fehér, στη συλλογή κειμένων με τον εύγλωττο τίτλο *Το Μεγαλείο και το Λυκόφως του Ριζοσπαστικού Οικουμενισμού* (βλ. κυρίως 1991: 4-6), όπως επίσης και το κείμενό της στον συλλογικό τόμο για την ίδια (βλ. κυρίως 1994: 282-5).

Η θεωρία της για την καθημερινή ζωή, τώρα, αναπτύσσεται στην περίοδο κατά την οποία η ίδια αντιλαμβάνεται γενικά την προσπάθειά της στο πλαίσιο της «Αναγέννησης του Marx», όπως το διέγραψε ο Lukács. Εξάλλου, όπως σημείωσα ήδη, είναι αδιαμφισβήτητη η σφραγίδα του τελευταίου στο βασικό της έργο, την *Καθημερινή Ζωή*. Η έννοια, όμως, όχι μόνο εξακολουθεί να εμφανίζεται στις αναλύσεις της και μετά τη θεωρητική της στροφή, αλλά επίσης αναλύεται συστηματικά σε ορισμένα κείμενά της, και μάλιστα σε αυτά έχουμε και σημαντικές επισημάνσεις της αναφορικά με την ιστορική εξήγηση της ανάδυσής της.

Η διερεύνηση του «πολύπλοκου συνδυασμού συνέχειας και ρήξης» (Grumley 2005: 4) που υπάρχει συνολικά στη σκέψη της Heller είναι ένα ενδιαφέρον και καθόλου απλό θέμα (βλ. επίσης: Torney 2001), το οποίο βρίσκεται έξω από τους στόχους της εργασίας μου. Έτσι, θα αναφέρομαι περιφερειακά και μόνο σε αυτό, στον βαθμό δηλαδή που θεωρώ ότι συνδέεται με τη θεώρησή της της καθημερινής ζωής. Ωστόσο, χρειάζεται να τονίσω εξαρχής ότι αυτή η

αίνδεση δεν μπορεί παρά να είναι σημαντική, καθιστώντας έτσι την παρουσίαση της θεώρησής της στην εξέλιξη της πολύ πιο δύσκολη από ό,τι ισχύει αντίστοιχα για τον Lefebvre. Παρότι η βασική της εννοιολογική σκευή παραμένει, όπως και πολλές επί της ουσίας απόψεις της, όπως και παρότι στο βασικό μεταγενέστερο κείμενο στο οποίο αναφέρομαι (1985) η θεωρητική στροφή της Heller είναι ακόμα πολύ πιο μετριοπαθής από ό,τι αργότερα – δεδομένου ότι αυτό ανήκει στην «άμεσα μετα-μαρξιστική» περίοδό της, η οποία, όπως ορθά επισημαίνει ο Grumley, διαφέρει από την πιο πρόσφατη (2005:9, 12)-, εν τούτοις θεωρώ πως η «προβληματικότητα» της καθημερινής ζωής κατά τη «νεωτερικότητα», για την οποία μιλάει η Heller εδώ, απέχει εμφανώς από την προβληματικότητα που, χωρίς ωστόσο να την ονομάζει έτσι, της

- κατηγορούσε στο προηγούμενο έργο της.

Συνεπώς, κρίνω πως ελέγχεται σοβαρά ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζει το ζήτημα ο Gardiner, για τον οποίον «η ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στο πρώιμο και στο μεταγενέστερο έργο της δεν αφορά τόσο πολύ την επί της ουσίας ανάλυση σφαιρών όπως η καθημερινή ζωή, αλλά μάλλον το καθήκον των διανοουμένων και το status της κριτικής γνώσης». Παρότι θα μπορούσε κανείς να συμφωνήσει απόλυτα με τον μελετητή πως παραμένει η βασική της θέση ότι «η καθημερινή ζωή δεν μπορεί να εξετάζεται σε απομόνωση, και αποσπασμένη από ευρύτερες κοινωνικές σχέσεις και θεσμούς» (2000: 129,130), ωστόσο οπωσδήποτε εγκαταλείπεται πλέον η μαρξική μεθοδολογία στον τρόπο σύλληψης των κοινωνικών σχέσεων, όπως αυτό εκδηλώνεται κυρίως στην ανάλυσή της της «νεωτερικότητας», όσο και διαφαίνεται σαφώς η τάση να μετριάσει η ριζοσπαστικότητα της κριτικής της καθημερινής ζωής.

Θα έλεγα μάλιστα ότι η σκέψη της Heller περί την καθημερινή ζωή στην εξέλιξη της, από ορισμένες τουλάχιστον απόψεις, ερειδείται διαδοχικά στα δυο θεωρητικά πλαίσια τα οποία η ίδια εντοπίζει ως μείζονες τρόπους μέσω των οποίων αυτή θεματοποιήθηκε, αλλά με αντίστροφη σειρά από αυτήν που τα αναφέρει: «Η καθημερινή ζωή και σκέψη άρχισαν να θεματοποιούνται ταυτόχρονα με την ανακάλυψη του `εξορθολογισμού` ή της `πραγμοποίησης`. Οι δυο τελευταίες αυτές κατηγορίες εκφράζουν την ίδια τάση (ή φαινόμενο) εντός της κοινωνικής ζωής, αλλά μέσα από το πλαίσιο διαφορετικών κοινωνικών θεωρήσεων, εκείνο της βεμπεριανής θεωρίας αφενός, και της μαρξικής-λουκατσιανής αφετέρου» (1985: 78).

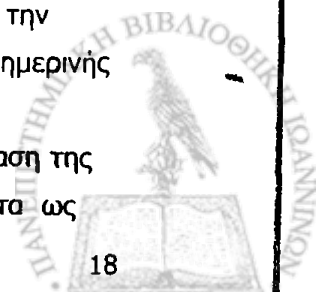
Θα πρότεινα, επίσης, πως η διαφορά ανάμεσα στις δύο φάσεις της σκέψης της αναφορικά με την καθημερινή ζωή αναδεικνύεται ανάγλυφα στην πρακτική μέριμνα την οποία υπηρετεί η προσπάθειά της να διακρίνει μέσα σε αυτήν τα «στατικά» από τα «μεταβλητά» της στοιχεία. Ενώ πριν, όπως είδαμε, η Heller αποσκοπεί στο να διακρίνει τα περιθώρια κίνησης της «χειραφετικής προθετικότητας» εντός της καθημερινής ζωής, στη βάση της διαπίστωσης ότι εν πολλοίς τα «στατικά» της στοιχεία ενέχουν μια δυναμική που αντίκειται σε αυτήν την προθετικότητα, αργότερα έχουμε μια σημαντική μετατόπιση, η οποία αποσαφηνίζεται σε ένα άλλο από τα μεταγενέστερα κείμενά της: «Θα καταστεί φανερό ότι η διάκριση ανάμεσα στα στατικά και στα μεταβλητά της στοιχεία στο πλαίσιο της νεωτερικής ζωής είναι σημαντική για λόγους όχι μόνο αναλυτικούς[...] Εάν[...] τεθούν σε κίνδυνο τα σταθερά της γνωρίσματα, η ίδια η καθημερινή ζωή θα αγγίξει το όριο της, τη ζώνη του μισόφωτος ανάμεσα στον κόσμο [ελλην. στο κείμενο] και στο χάος» (1987β: 46). Η διατύπωση αυτή, η οποία δεν φαίνεται να έχει χώρο στο πρότερο έργο της, έχει βεβαίως εν μέρει να κάνει με το ότι η Heller παίρνει

υπόψη πλέον στην ανάλυσή της και άλλες παραμέτρους αναφορικά με τη σύνδεση της «νεωτερικότητας» και της καθημερινής ζωής, και, εξάλλου, όπως θα δούμε, μια ανάλογη σκέψη μπορούμε να βρούμε και στον Lefebvre. Ωστόσο, είναι νομίζω σαφές ότι αυτή η διατύπωση απορρέει παράλληλα από το γεγονός ότι, έχοντας εγκαταλείψει το ιδεώδες της υπέρβασης της αλλοτρίωσης ως κοινωνικό ιδεώδες που συναρτάται με τον τρόπο παραγωγής, η Heller παρασιωπά πλέον την «αλλοτριωτική», και πολιτικά συντηρητική, δυναμική των «στατικών» στοιχείων της καθημερινής ζωής, την οποία είχε αρχικά σκοπό να αναδείξει.

Ωστόσο, θα πρέπει να σημειωθεί πως δεν έχουμε πουθενά τον αναστοχασμό της ίδιας πάνω στις αλλαγές που επιφέρει στις συγκεκριμένες αναλύσεις της η γενικότερη θεωρητική της μεταστροφή. Μάλιστα, προκαλεί απορία η προκαταρκτική της δήλωση στο βασικό μεταγενέστερο κείμενό της ότι σε αυτό απλώς «συστηματοποιώ, αλλά σύντομα και μόνο από μια άποψη τις βασικές ιδέες που ανέπτυξα στις προηγούμενες δύο δεκαετίες» (1985:71). Αυτό σίγουρα ενισχύει τη δυσκολία να παρουσιάσει κανείς τη θεώρησή της στην εξέλιξή της, πολύ περισσότερο εν σχέσει με την περίπτωση του Lefebvre, ο οποίος, εκτός από το ότι δεν παρουσιάζει τόσο ριζική ασυνέχεια, επιπλέον είναι πολύ πιο συστηματικός ως προς τον αναστοχασμό των αναθεωρήσεών του επί του ζητήματος της καθημερινής ζωής. Ενδεικτικό αυτής της δυσκολίας, εξάλλου, είναι το γεγονός ότι στη βιβλιογραφία, εκτός από την περίπτωση του Gardiner ο οποίος παρουσιάζει τη σκέψη της για την καθημερινή ζωή αντλώντας και από το μεταγενέστερο έργο της, αλλά υποτιμά τις διαφοροποιήσεις που σημειώνονται στην πορεία της, όπως και εκτός από την περίπτωση του Mancini, που υποβιβάζει ακόμα περισσότερο το ζήτημα, σε άλλες μελέτες με αντικείμενο την παρουσίαση της συγκεκριμένης θεώρησής της, αυτή περιορίζεται στα κείμενα που προηγήθηκαν της θεωρητικής της μεταστροφής, και κατά βάση στην *Καθημερινή Ζωή* της (Wolin 1994, Tormey 2001). Στη δε μελέτη του Grumley (2005), έχουμε απλώς την ξεχωριστή συνόψιση των θέσεών της, χωρίς προσπάθεια για μεταξύ τους αντιπαράθεση, εξόν ορισμένων, πλην άστοχων κατά τη γνώμη μου, νύξεων.

Συνεπώς, εδώ έχουμε να κάνουμε με δύο διανοητές που η κριτική τους στις θεμελιακές θεωρητικές τους αφητηρίες, προϊόντως ριζοσπαστικοποιείται, και γίνεται παράλληλα, ρητή ή όχι, αυτο-κριτική ως προς τις αρχικές θεωρήσεις τους της καθημερινής ζωής· αλλά αυτή η πορεία σηματοδοτεί τη διάνοιξη της απόστασης μεταξύ τους. Στην περίπτωση του Lefebvre, η ρητή αυτή αυτο-κριτική, όχι μόνο δεν εντάσσεται στην εγκατάλειψη κατευθυντήριων αρχικών θέσεων, αλλά ακόμα ρέπει σε καίρια σημεία της προς πιο ριζοσπαστική πολιτική κατεύθυνση. Για παράδειγμα, η αρχική σύλληψη των πολιτικών προϋποθέσεων του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής θεματοποιείται ως «αφελής», στον βαθμό που δεν έδινε την πρέπουσα έμφαση στο θέμα της «ουτοπίας» του «μαρασμού του κράτους» (1961α: 70-4). Στην περίπτωση της Heller, από την άλλη, η, μη θεματοποιημένη εκ μέρους της, αναθεώρηση της αρχικής προσέγγισής της της καθημερινής ζωής, ως προς βασικά της τουλάχιστον σημεία, εντάσσεται στη σταδιακή εγκατάλειψη της μεθοδολογίας του Marx, ενώ παράλληλα, η ίδια οδηγείται σε όλο και λιγότερο ριζοσπαστικές θέσεις τόσο ως προς το πώς συλλαμβάνει την ευκαία κοινωνική αλλαγή όσο και ως προς το πώς την συναρτά με την αλλαγή της καθημερινής ζωής.

Στην παρούσα εργασία θα ακολουθήσω την εξής τακτική ως προς την παρουσίαση της σκέψης της Heller: θα βασιστώ στο πρώιμο έργο της, και θα αναφέρομαι στο μετέπειτα ως



προς τα σημεία εκείνα όπου η σκέψη της παρουσιάζει συνέχεια, ή θεωρώ ότι εμπλουτίζει την προηγούμενη χωρίς να την ακυρώνει · θα συμπεριλάβω, όμως, και εκείνα που μαρτυρούν σημαντικές διαφοροποιήσεις, εφόσον αυτό θα φωτίζει με αντιθετικό τρόπο την πορεία της συζήτησης.

Η διάρθρωση της εργασίας μου έχει ως εξής:

Η πιο γενική της διαίρεση είναι σε δύο μέρη με το πρώτο να αφορά τη « θέση του προβλήματος» και το δεύτερο να επιχειρεί την « ανάλυσή» του.

Το πρώτο μέρος χωρίζεται σε δύο κεφάλαια: το πρώτο, με τον τίτλο «παρατηρήσεις πάνω στην έννοια της καθημερινής ζωής» έχει χαρακτήρα μεθοδολογικό, σκοπός του δηλαδή είναι η αποσαφήνιση βασικών εννοιολογικών ζητημάτων. Τα ζητήματα αυτά είναι η ανάλυση της θεωρητικής «στροφής» στην καθημερινή ζωή, η ιδιάζουσα προβληματικότητα που παρουσιάζει η έννοια, η προσπάθεια να απαντηθεί το πρόβλημα της σημασίας και της σημαντικότητάς της, όπως και η διακρίβωση του θεωρητικού status της. Από αυτήν την άποψη, το κεφάλαιο αυτό θα έλεγα ότι αναλύει παράλληλα τις κοινές θέσεις που παραπάνω επεσήμανα ότι συνθέτουν μια «κριτική» εννοιολόγηση της καθημερινής ζωής, και πλαισιώνουν την κεντρική θέση που εξετάζω, τη θέση περί ιστορικότητάς της. Οι γενικές γραμμές σύλληψης αυτής της θέσης αναδεικνύονται στο δεύτερο κεφάλαιο, που έχει τον τίτλο «για μια κοινωνική οντολογία της καθημερινής ζωής». Εδώ σκιαγραφώ το εγχείρημα μιας «κοινωνικής οντολογίας» ως γενικό πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορεί να τεθεί το ερώτημα της ιστορικότητας της καθημερινής ζωής, παρουσιάζοντας μια «αρχιτεκτονική» της τελευταίας. Σε συμφωνία δε με την πιο πάνω παρατήρησή μου περί της συμβολής της Heller, στο κεφάλαιο αυτό αξιοποιώ ως αφετηρία τη δική της θεώρηση, στην οποία και κυρίως αναφέρομαι, ενώ προσπαθώ να αναδείξω τις διαφορές και τις αδυναμίες που παρουσιάζει η θέση του Lefebvre.

Η ουσιαστική πραγμάτευση της θέσης περί ιστορικότητας της καθημερινής ζωής, δηλαδή η ανάλυση των αλλαγών εκείνων της καθημερινής ζωής που μπορούν να αναδείξουν την ανάδυση της έννοιας ως ιστορικό ζήτημα, καταστατικά συνδεδεμένο με τη «νεωτερικότητα», και μάλιστα με άμεσες πολιτικές προεκτάσεις, εναποτίθεται στο δεύτερο μέρος. Το πρώτο του κεφάλαιο έχει τον τίτλο «η `καθημερινή ζωή` ως πρόβλημα της `νεωτερικότητας`» και το δεύτερο «ο `αποικισμός` της καθημερινής ζωής», όπου αναφέρομαι κυρίως στον Lefebvre. Δεδομένου δε ότι τα δύο αυτά κεφάλαια ουσιαστικά αναφέρονται στο ίδιο θέμα, και από μια άποψη το δεύτερο μπορεί να θεωρηθεί ως μέρος του πρώτου, θεωρώ αναγκαίο να σημειώσω ότι τα διακρίνω μεταξύ τους από δύο βασικές απόψεις. Η μία μπορεί να προσδιοριστεί ως «χρονική». Οι εξελίξεις που εξετάζονται στο πρώτο αφορούν μάλλον τη «νεωτερικότητα» με τη συμβατική της σημασία ως ιστορικής περιόδου, ενώ στο δεύτερο περιορίζομαι στη «νεωτερικότητα» με την ιδιαίτερη, και οπωσδήποτε πολύ πιο στενή χρονικά, έννοια με την οποία την χρησιμοποιεί ο Lefebvre. Η άλλη άποψη, που θα μπορούσε να προσδιοριστεί ως «αξιολογική», είναι ότι στο πρώτο από αυτά τα κεφάλαια αναλύονται οι εξελίξεις εκείνες που μπορούν να εξηγήσουν *εν γένει* την «προβληματοποίηση» της καθημερινής ζωής· με αυτό εννοώ πως πρόκειται για εξελίξεις που, όπως επιτρέπουν να συναγάγουμε οι δύο θεωρητικοί, υπόκεινται της θεματοποίησής της από τη θεωρία, την οποία θεωρία, εφόσον εδώ αναδεικνύεται η «προβληματικότητα» της καθημερινής ζωής με την ουδέτερη αξιολογικά σημασία του όρου, ως δηλαδή συνώνυμη της ανατροπής δεδομένων εν

σχέσει με αυτήν, και άρα και του ανοίγματος που προ(σ)καλεί το θεωρητικό ενδιαφέρον. Στο δεύτερο, ωστόσο, γίνεται λόγος για μια εξέλιξη που βρίσκεται στο επίκεντρο της θεματοποίησης της καθημερινής ζωής εκ μέρους του Lefebvre ειδικά· άρα, και δεδομένων όσων έχουν προηγηθεί, μέσω αυτής αναδεικνύεται άμεσα το πολιτικό ενδιαφέρον της έννοιας, και επιπλέον γίνεται λόγος ευθέως για «προβληματικότητα» της καθημερινής ζωής με την αξιολογικά αρνητική σημασία του όρου.

Στα «συμπεράσματα», τέλος, παράλληλα τίθεται το ερώτημα εάν αυτή η θέση περί ιστορικότητας της καθημερινής ζωής αποτελεί δείγμα «ρομαντικής» κριτικής της «νεωτερικότητας».

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ
Η ΘΕΣΗ ΤΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ



ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΠΑΝΩ ΣΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗΣ ΖΩΗΣ

α) Η «στροφή» στην καθημερινή ζωή ως πολύπλοκο θεωρητικό φαινόμενο

Εισαγωγικά διαπιστώσαμε το αυξημένο, και αυξανόν ως σήμερα, ενδιαφέρον της θεωρίας για την καθημερινή ζωή τον 20^ο αιώνα. Μπορούμε εδώ να επαναλάβουμε την ίδια διαπίστωση με τα λόγια της Heller, η οποία μιλάει για «αύξουσα ενασχόληση με την καθημερινή ζωή, η οποία εκτείνεται από τη φιλοσοφία στη λογοτεχνική κριτική και στην ιστοριογραφία, για να μην μιλήσει κανείς για την καθεαυτο κοινωνιολογία», και να καταλήξουμε πως «σχεδόν όλοι αγγίζουν [...]» «το θέμα της καθημερινής ζωής» (1986: 163).

Η διαπίστωση αυτή είναι πανθομολογούμενη και αδιαμφισβήτητη, αλλά θεωρώ ότι είναι αναγκαία η ανάλυσή της, προκειμένου να αποφευχθούν ορισμένες παρανοήσεις και παράλληλα να θιγούν ορισμένα πρώτα ζητήματα γύρω από τη συγκρότηση της έννοιας.

Η πρώτη παρανόηση θα ήταν πως η θεωρία αρχίζει να «ομιλεί» για την καθημερινή ζωή σε μια ορισμένη εποχή. Εάν, ακολουθώντας τη Heller, θεωρήσουμε ως απαρχή της μετατροπής της καθημερινής ζωής σε «αντικείμενο θεωρητικού ενδιαφέροντος» το δεύτερο μισό του 19^{ου} αιώνα (βλ. 1986: 150), ασφαλώς η απαρχή αυτή δεν συμπίπτει με την απαρχή του θεωρητικού λόγου περί της καθημερινής ζωής, ούτε καν διά της «καθημερινής ζωής», αφού, αν μη τι άλλο, ο «καθ' ημέραν βίος» ως όρος απαντά ήδη στον Αριστοτέλη. Αν δεχτούμε προσωρινά μια φαινομενικά τετριμμένη σημασία του όρου, ότι δηλαδή αυτός παραπέμπει στην «αντι-κείμενη» στη θεωρία ανθρώπινη πραγματικότητα, στην «πραγματική», «υλική», «πρακτική» ζωή των «κοινών ανθρώπων», και οπωσδήποτε των «μη-φιλοσόφων», μπορούμε να πούμε ότι όλες οι θεωρίες που εμφανίστηκαν στην ιστορία της φιλοσοφίας μιλούσαν με τον έναν ή άλλο τρόπο για την καθημερινή ζωή, εξέταζαν δηλαδή θέματα που είχαν σχέση με αυτήν την πραγματικότητα, όπως και διατύπωναν κρίσεις γύρω από αυτήν.

Χαιρετίζοντας την «προαγωγή [του καθημερινού] στη γλώσσα», ο Lefebvre παρατηρεί: «Το περιεχόμενο τόσης πληθώρας λόγου έχει βασιστεί στο καθημερινό, αλλά χωρίς αυτό να είναι ρητό ή φανερό» (1961α: 25). Η κυρίως έκφραση αυτής της ρητότητας, βάσει της οποίας μπορεί να κάνει κανείς λόγο για *απαρχή* του «θεωρητικού ενδιαφέροντος» για την καθημερινή ζωή, έγκειται στο ότι μπορούμε να μιλάμε πλέον για *θεματοποίησή* της, ή για την εξέλιξη εκείνη κατά την οποία ο θεωρητικός λόγος περί αυτής αρθρώνεται μέσα από τη συγκρότηση της έννοιάς της. Το φαινόμενο αυτό σηματοδοτεί διαφοροποίηση εν σχέσει με τον προηγούμενο φιλοσοφικό λόγο από πολλές, κλιμακωτής σημασίας, απόψεις.

Πρώτον, η ανθρώπινη πραγματικότητα που «αντί-κειται» στη φιλοσοφία προβάλλει, και αποκτά σημασία, ως *σύνολο* και όχι μόνο ως προς ορισμένες εκφάνσεις ή πλευρές της.

Δεύτερον, η πραγματικότητα αυτή προβάλλει ως ζήτημα με φιλοσοφικό ενδιαφέρον *αυτή καθ'εαυτήν* και όχι μέσω των διαφόρων επιμέρους θεμάτων που παρουσιάζονται σε αυτήν, ή προκύπτουν από αυτήν, ή σχετίζονται με αυτήν. Αυτό νομίζω πως είναι εν μέρει το νόημα της φράσης της Heller που τονίζω: «Η καθημερινή ζωή *ιδίω δικαιώματι* [in its own right] έχει προσελκύσει πολύ μικρό μέρος της προσοχής στη φιλοσοφική παράδοση των περασμένων δυόμισι χιλιάδων χρόνων» (1987β: 43) [η έμφαση προστέθηκε]. Τρίτον, εξετάζεται πλέον συστηματικά η *ιδιαιτέρη ταυτότητα* αυτού του όλου, οι προσιδιάζουσες σε αυτό ποιότητες, οι οποίες, όχι μόνο το διαφοροποιούν από τη θεωρία, αλλά παράλληλα το καθιστούν κάτι περισσότερο προσδιορισμένο από την ευρεία σημασιολόγησή του ως «πραγματικής ζωής των μη φιλοσόφων». Συνεπώς, η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής συνεπάγεται τον σχηματισμό εννοιών που προσιδιάζουν ειδικά σε αυτήν την πραγματικότητα και τη συστηματική αναμέτρηση αυτών των εννοιών με εκείνες τις οποίες η θεωρία συνδέει με τις σφαίρες ως προς τις οποίες οριοθετεί αυτήν την πραγματικότητα, άρα και με τον εαυτό της. Τέταρτον, *προβληματοποιούνται* ακριβώς οι όροι που πιο πάνω έθεσα εντός εισαγωγικών στο πλαίσιο του πρόχειρου ορισμού της «καθημερινής ζωής», και αυτό θεωρώ πως είναι μέρος της διαπίστωσης που κάνει η Heller πως η «ανάδυση» της «κατηγορίας» της καθημερινής ζωής προϋποθέτει πως «η διάκριση ανάμεσα στο 'καθημερινό' και στο 'μη καθημερινό' χάνει τη 'δεδομενικότητά' [της]» (1985: 72-3). Συνεπώς, η συγκρότηση της «καθημερινής ζωής» σε θεωρητική έννοια συνεπάγεται τη, ρητή ή όχι, επανατοποθέτηση αυτής της διάκρισης. Και αυτό ταυτόχρονα σημαίνει πως, όσο και εάν –όπως σημειώθηκε εισαγωγικά– μπορεί να διακριβωθεί μια ορισμένη έλλειψη θεωρητικού αναστοχασμού πάνω στην έννοια, από την άλλη πλευρά, η νεωτερική θεωρία που την συγκροτεί *δείχνει*, αλλά και συχνά *λέει*, πως ο πιο πάνω ορισμός δεν είναι καθόλου τετριμμένος, αλλά οι όροι του είναι υπό συζήτηση.

Τέλος, μπορούμε να κάνουμε λόγο και για μια ισχυρότερη διάσταση: η «καθημερινή ζωή» δεν καθίσταται δηλαδή απλώς ένα, εν μέσω άλλων, αντικείμενο της θεωρίας, αλλά ακόμα αυτό το αντικείμενο προβάλλει ως βασικό για την πραγμάτευση των άλλων ερωτημάτων που τίθενται. Η «καθημερινή ζωή» ως θεωρητικό αντικείμενο επέχει δηλαδή *κεντρική* θέση, εάν ακολουθήσουμε τουλάχιστον τη διαπίστωση της Heller αναφορικά με τη φιλοσοφία, πως δηλαδή αυτή πλέον «αναστοχάζεται [την καθημερινή ζωή] ως *το θεμέλιο* όλης της ανθρώπινης γνώσης, της δράσης, όλων των τύπων ορθολογικότητας» (1985: 81). Άρα, θα λέγαμε, ο τρόπος με τον οποίο επιτελείται η συγκρότηση της έννοιας αυτής δεν είναι κάτι περιφερειακό στην οποιαδήποτε επιμέρους φιλοσοφική θεώρηση, αλλά οργανικό, με την έννοια ότι συνδέεται άρρηκτα με την πραγμάτευση των προβλημάτων που αυτή θέτει προς επίλυση. Μια ανάλογη σκέψη εμπεριέχεται και στο συμπέρασμα του Lefebvre: «Η σημερινή φιλοσοφία μπορεί να οριστεί από τη σχέση της προς την καθημερινή ζωή, από την ικανότητά της να την[...] ενσωματώσει σε ένα εννοιολογικό όλο που στοχεύει στην ολότητα και στην καθολικότητα» (1981: 3).

Με βάση τα προηγούμενα, μπορούμε να κάνουμε μια δεύτερη διευκρίνιση, η οποία αφορά τις θεωρητικές έννοιες που στην εισαγωγή αναφέρθηκαν ως προγενέστερες συναφείς έννοιες της «καθημερινής ζωής». Η ύπαρξη εννοιών αυτού του είδους δείχνει ότι πάντα η φιλοσοφία, όχι μόνο μιλούσε για την καθημερινή ζωή, αλλά συγκροτούσε και έννοιες που

προσπαθούσαν να συλλάβουν το ιδιαίτερο γνώρισμα ορισμένων πλευρών της και να το οριοθετήσουν ως προς τη φιλοσοφία.

Ωστόσο, κατά τη Heller, θα ήταν λάθος να συμπεράνει κανείς πως η βασική διαφορά ανάμεσα σε αυτές τις έννοιες και στην «καθημερινή ζωή» έγκειται απλώς στο ότι η τελευταία είναι πιο περιεκτική, και ότι σε αυτήν θα μπορούσαν, χωρίς ιδιαίτερα προβλήματα, να ενσωματωθούν οι εν λόγω προγενέστερες έννοιες. Έτσι, η ίδια μας εφιστά την προσοχή στο εντελώς διαφορετικό πλαίσιο εντός του οποίου τίθεται πλέον το ζήτημα: «Θα μπορούσε κάποιος να προβάλλει την ένσταση ότι εάν η καθημερινή ζωή *sensu strictu* δεν υπήρξε θέμα που συγκέντρωνε το ενδιαφέρον των διαφόρων φιλοσοφικών θεωριών, η καθημερινή σκέψη οπωσδήποτε υπήρξε πάντα ένα τέτοιο θέμα». Εξετάζοντας όμως τα «υποτιθέμενα πρωτότυπα» της «νεωτερικής διάκρισης μεταξύ καθημερινής και επιστημονικής σκέψης», όπως αυτό της αντιπαράθεσης εντός της αρχαίας φιλοσοφίας μεταξύ «δόξας και επιστήμης» [ελλην. στο κείμενο], και αυτό του 17^{ου} και του 18^{ου} αιώνα μεταξύ «κοινού νου» ή «ευθυκρισίας» αφενός, και «προκαταλήψεων» αφετέρου, η Heller καταλήγει ότι υπάρχουν πολύ λίγα κοινά σημεία μεταξύ τους. Κι αυτό το αποδίδει στο ότι εκεί «η καθημερινή σκέψη χρησίμευε[...]ως φόντο προς αντιδιαστολή, χωρίς να καθίσταται αντικείμενο θεωρητικού ενδιαφέροντος ιδίω δικαιώματι» (1985: 78).

Η φράση «ιδίω δικαιώματι», που είδαμε ότι επανέρχεται στα χωρία της Heller, έχει, συνεπώς, αποφασιστική σημασία εάν θέλει κανείς να κατανοήσει την ειδοποιό διαφορά ανάμεσα στο προηγούμενο θεωρητικό ενδιαφέρον για την καθημερινή ζωή και αυτό που ξεκινά εν πολλοίς τον 19^ο αιώνα, για να κορυφωθεί στον 20^ο, ή τη διαφορά ανάμεσα στον *λόγο* περί καθημερινής ζωής και στη *θεματοποίησή* της. Θα ήθελα ωστόσο να συζητήσω μια ακόμα παρανόηση εν σχέσει με αυτή την διαφορά, παρανόηση στην οποία θα μπορούσε ενδεχομένως να οδηγήσει η εν λόγω φράση: την άποψη ότι έχουμε πλέον να κάνουμε με την *αξίωση* της καθημερινής ζωής, σε αντίθεση προς την υποτιθέμενη *απαξίωσή* της εντός του φιλοσοφικού παρελθόντος.

«Οι φιλόσοφοι είχαν μια τάση να αποφύγουν *το καθημερινό (la quotidienne)*, να αποτραβηχτούν από αυτό», αποφαίνεται και ο Lefebvre, για να συνεχίσει: «Από την εποχή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη η φιλοσοφία έθεσε τον εαυτό της πάνω από το *quotidienne* και το απέκλεισε από τη μελέτη. Για τον Πλάτωνα αυτό αντανάκλούσε την κοινή γνώμη (δόξα) [ελλην. στο κείμενο], κάτι αγοραίο· το αντίθετο της πλήρους αλήθειας. Αυτή η θεώρηση επαναλήφθηκε σταθερά στη δυτική φιλοσοφία, ακόμα και στον Hegel» (1988: 78). Ο τρόπος με τον οποίο ο Lefebvre αναλύει εδώ την αρχική του απόφαση θεωρώ ότι μπορεί να οδηγήσει σε συγχύσεις και στην υπεραπλούστευση του ζητήματος που εξετάζουμε, χωρίς να υπονοώ ότι αυτή η υπεραπλούστευση χαρακτηρίζει συνολικά τη σκέψη του.

Κι αυτό γιατί είναι απαραίτητο, κατά τη γνώμη μου, να διακρίνει κανείς ανάμεσα στην αξιολόγηση που εμπεριέχεται στο να αναβιβάζεται κάτι σε «αντικείμενο θεωρητικού ενδιαφέροντος ιδίω δικαιώματι», και στην πολύ πιο ισχυρή αξιολόγησή του, στο ότι σε αυτό, δηλαδή αποδίδεται θετικό αξιολογικό πρόσημο. Τουτέστιν, είναι άλλο θέμα εάν στη φιλοσοφία διατυπώνονται απαξιωτικές κρίσεις για μερικές όψεις, ή ακόμα και για το σύνολο, της καθημερινής ζωής, και είναι άλλο εάν η φιλοσοφία «αποφεύγει» ή όχι το «καθημερινό». Και σε αυτό το τελευταίο ερώτημα μπορούμε πάλι να κάνουμε μια διάκριση: είναι άλλο θέμα εάν η

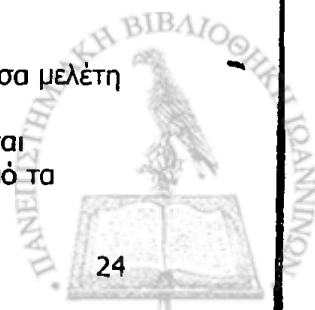
φιλοσοφία αναδεικνύει το καθημερινό ως *θέμα*, και άρα ως αντικείμενο που έχει θεωρητικό ενδιαφέρον αυτό καθαυτό, ή «ιδίω δικαιώματι», και άλλο εάν προσπαθεί να κατανοήσει αυτό το αντικείμενο συστηματικά, και μάλιστα χωρίς η κατανόηση αυτή να προκαταλαμβάνεται από φιλοσοφικές παραδοχές, που θα το καθιστούσαν ένα απλό «φόντο προς αντιδιαστολή», σύμφωνα με μια φράση της Heller πιο πάνω.

Έτσι, και για να επανέλθω στις αδυναμίες της πιο πάνω διατύπωσης του Lefebvre, αυτή ελέγχεται καταρχάς ως προς το ότι αποδίδει την ίδια στάση στον Πλάτωνα και στον Αριστοτέλη. Έχει προσφυώς παρατηρηθεί πως ο Αριστοτέλης είναι το πρώτο προηγούμενο που μπορούμε να σκεφτούμε εάν δούμε το ζήτημα ως «απόπειρα να καταστήσει κανείς την καθημερινή ζωή προσβάσιμη στις φιλοσοφικές κατηγορίες, ή να κάνει ώστε οι φιλοσοφικές κατηγορίες να έχουν σχέση με την καθημερινή ζωή» (Wolin 1994: 137). Αυτό σημαίνει πως, εάν δεχτούμε τον πιο πάνω «τετριμμένο» ορισμό της «καθημερινής ζωής», ο Αριστοτέλης μπορεί να θεωρηθεί ο μακρινός πρόδρομος της ανάδειξής της σε αντικείμενο με θεωρητικό ενδιαφέρον ιδίω δικαιώματι,¹ χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει - βάσει εξάλλου και της κεντρικής θέσης που θα διευρενήσω σε αυτήν την εργασία- ότι στην περίπτωση αυτή μπορούμε να μιλάμε και για θεματοποίηση της καθημερινής ζωής του είδους, των διαστάσεων και των συγκεκριμένων συντεταγμένων που χαρακτηρίζουν το νεωτερικό φαινόμενο.

Δεύτερον, εάν θεωρήσουμε πως ο Lefebvre εδώ υπονοεί ότι ουσιαστικά ταυτίζεται η «αποφυγή» του «καθημερινού» με την απαξίωσή του, τότε δεν θα ήταν εύκολο να καταταχθεί η περίπτωση του πρώιμου Lukács και του Heidegger. Ειδικά όσον αφορά τον πρώτο, όπως το επισημαίνει και ο ίδιος ο Lefebvre άλλωστε,² έχουμε την εγνωσμένη αρχική εκδοχή της ανάδειξης του «καθημερινού» σε έννοια με φιλοσοφικό ενδιαφέρον κατά τον 20^ο αιώνα, ή την πρώτη εκδοχή όπου μπορούμε να μιλάμε για μια σημαίνουσα φιλοσοφικά έννοια της καθημερινής ζωής. Ωστόσο, οι εκδοχές αυτές είναι παράλληλα εκείνες που προσέδωσαν στην έννοια «Alltäglichkeit» σαφώς αρνητική αξιολογική υποδήλωση, καθώς αυτή εκεί συνδέεται εν πολλοίς με ένα πεδίο εγγενώς «στερημένο νοήματος» και με τη «μη αυθεντικότητα»: μάλιστα, της κληροδότησαν αυτήν τη συνυποδήλωση, ώστε να μπορεί να πει κανείς ότι σε μεγάλο βαθμό λειτούργησαν ως αρνητικά σημεία αναφοράς για τη μετέπειτα θεωρητική παραγωγή, καθώς, μεγάλο μέρος της -και οπωσδήποτε εντός της και ο Lefebvre και η Heller- δεν θα ήταν υπερβολή να ειπωθεί ότι συγκροτήθηκε έχοντας ως βασικό στόχο να αντιταχθεί ακριβώς σε αυτήν. Με τα λόγια της Heller, η αρχική εκδοχή της θεματοποίησης της καθημερινής ζωής από τη φιλοσοφία είχε τη μορφή ενός «φιλοσοφικού προγράμματος» όπου η «καθημερινή ζωή έγινε αντικείμενο θεματοποίησης από τη σκοπιά μιας `αλήθειας` η οποία κατόπιν όρισε αυτή τη ζωή ως κενή αλήθειας» (1985: 79-80). Θα μπορούσαμε, συνεπώς, να παρατηρήσουμε ότι σε αυτήν την εκδοχή του θεωρητικού ενδιαφέροντος για την καθημερινή ζωή φαίνεται να επαναλαμβάνεται ως έναν βαθμό η στάση που η ίδια πιο πάνω είδαμε ότι αποδίδει στη συγκρότηση προγενέστερων εννοιών οι οποίες αφορούσαν την καθημερινή σκέψη

¹ Από αυτήν την άποψη, είναι απολύτως εύλογη η παρατήρηση του Mancini ότι «το ενδιαφέρον» της Heller για την καθημερινή ζωή «μπορεί να αναχθεί» στην προηγηθείσα μελέτη της για τον Αριστοτέλη (1985:207).

² Όπως λέει εισαγωγικά στην αντιπαράθεσή του προς τις δύο αυτές τοποθετήσεις, «είναι αλήθεια πως ο Lukács εισήγαγε το θέμα της *Alltäglichkeit* (`καθημερινότητας`) ήδη από τα πρώτα έργα του, στο *Η Ψυχή και οι Μορφές*» (1981: 18).



ειδικότερα. Αλλά, αυτή η στάση εδώ οπωσδήποτε δεν σημαίνει ότι «αποφεύγει» κανείς το «καθημερινό», όχι τουλάχιστον με την έννοια που θα μπορούσε να ειπωθεί κάτι τέτοιο για την προγενέστερη φιλοσοφία.³

- Περαιτέρω, εάν κανείς εκλάβει ως νόμιμες τις παραπάνω παρατηρήσεις του Lefebvre με την έννοια ότι ο βασικός στόχος του είναι να επικρίνει τον θεωρησιακό χαρακτήρα της φιλοσοφίας, την «απόσυρσή της» από την πραγματικότητα της καθημερινής ζωής, με συνέπεια, αντί να μελετά αυτήν την πραγματικότητα, να κατασκευάζει θεωρησιακές έννοιες αναφορικά με αυτήν, αυτό, πρώτον, δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην ότι αυτές οι έννοιες είναι αρνητικές, δηλαδή απαξιωτικές.⁴ Και δεύτερον, και το κυριότερο, το μείζον ζητούμενο είναι ακριβώς ο προσδιορισμός του «θεωρησιακού», εφόσον για τον ίδιο τον Lefebvre, οπωσδήποτε, η μελέτη της καθημερινής ζωής δεν είναι –μάλιστα, δεν μπορεί και δεν πρέπει να είναι– απαλλαγμένη θεωρητικών, και δη φιλοσοφικών, παραδοχών.

Πράγματι, στον βαθμό που εδώ ο Lefebvre ορίζει την προγενέστερη «αποφυγή» του «καθημερινού» βάσει του «θεωρησιακού» χαρακτήρα της φιλοσοφίας, μπορούμε να πούμε ότι παράλληλα παραπέμπει και στη βασική πηγή του 19^{ου} αιώνα από όπου αρύεται η θεματοποίηση της έννοιας. Πρόκειται για τη φιλοσοφική ανανέωση της πολεμικής στη «μεταφυσική», με τη μορφή της απορριπτικής στάσης απέναντι στην κατασκευή φιλοσοφικών συστημάτων, βάσει της προγραμματικής θέσης ότι η φιλοσοφία πρέπει να θέσει ως αφετηρία της το «συγκεκριμένο» και το «πραγματικό», και της παρεπόμενης, τουλάχιστον στις περισσότερες περιπτώσεις, θέσης ότι η μέθοδός της πρέπει να πλησιάσει εκείνη των επιστημών. Ο ίδιος, εξάλλου, εντοπίζει ευθέως αυτήν την πηγή όταν, στο πλαίσιο μιας ενότητας που επιγράφει «φιλοσοφία και γνώση του καθημερινού» ξεκινάει από τη διαπίστωση: «Στον 19^ο αιώνα το κέντρο της σκέψης έχει μετατεθεί από τη θεωρησιακή σκέψη προς τον εμπειρικό πρακτικό ρεαλισμό [...]» (1968γ:12). Αλλά, εάν αυτή η μετατόπιση μπορεί να θεωρηθεί ως βασική θεωρητική πηγή της θεματοποίησης της καθημερινής ζωής, αυτή βεβαίως είχε εξαρχής πολύ διαφορετικές μορφές, για να οδηγήσει σε ακόμα πιο διαφοροποιημένα πλαίσια εννοιολόγησής της εντός του επόμενου αιώνα.

- Μια απλή παράθεση των οπτικών μέσω των οποίων υλοποιείται αυτή η μετατόπιση, άρα και οπτικών που παράλληλα μπορούν να θεωρηθούν ως θεωρητικοί αγωγοί προς τη συγκρότηση της έννοιας «καθημερινή ζωή», χωρίς βεβαίως να φιλοδοξεί να είναι ανάλυση της θεωρητικής της προϊστορίας εντός του 19^{ου} αιώνα, αρκεί, όμως, για να καταδείξει το εξής: πως η διακηρυγμένη αντι-θεωρησιακή στόχευση, αν δρομολογεί την πορεία προς τη θεματοποίηση της καθημερινής ζωής, πόρρω απέχει του να την προκαθορίζει συγκεκριμένα, και, πολύ περισσότερο, δεν εγγυάται βεβαίως τον αντι-θεωρησιακό χαρακτήρα του αποτελέσματος.

³ Ο Lefebvre αντιμετωπίζει το ζήτημα ως εξής: μιλάει για «επανανακάλυψη» του «καθημερινού» από τον υπαρξισμό και τη φαινομενολογία, διευκρινίζοντας πως «έπεσαν στο επίπεδο του καθημερινού [...] αλλά διατήρησαν τα αρνητικά χαρακτηριστικά της παραδοσιακής φιλοσοφίας» (1958: 87, 264 σημ. 95).

⁴ Χαρακτηριστικό παράδειγμα εδώ είναι η έννοια του κοινού νου στη νεώτερη φιλοσοφία, δηλαδή μια «φιλοσοφική κατασκευή», η οποία είχε μεν μικρή σχέση με την πραγματική καθημερινή σκέψη, αλλά πάντως μέσω αυτής εξυμνούνταν η σκέψη του «κοινού ανθρώπου», και θεωρούνταν πως σε αυτήν την πλευρά της αντι-κείμενης στη φιλοσοφία ανθρωπίνης πραγματικότητας μπορούσε να «προσφύγει η φιλοσοφία» (βλ. Heller 1985: 78).

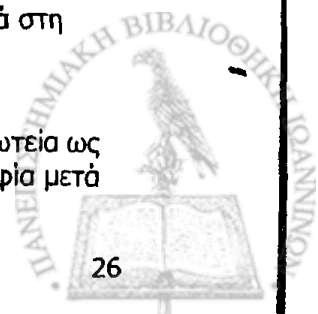
Μια οπτική είναι αυτή των συγγραφέων της *Γερμανικής Ιδεολογίας*, οι οποίοι τη διακήρυξη, που διατυπώνουν εκεί, για τη δική τους φιλοσοφία, η οποία αντιστρέφει τη φορά της προγενέστερης και «ανεβαίν[ει] από τη γη στον ουρανό», την υλοποιούν ξεκινώντας από την πραγματικότητα που ορίζει η «πρώτη ιστορική πράξη» των ανθρώπων, δηλαδή η «παραγωγή των μέσων για την ικανοποίηση [...] των αναγκών» τους (1845-46: 67, 73). Ίσως ο Marx να μην έχει τον προνομιακό ρόλο που του αποδίδει ο Lefebvre, όταν λέει, στη συνέχεια του πιο πάνω υπό συζήτηση χωρίου περί «αποφυγής» του «καθημερινού»: «Αλλά ο Marx έβγαλε αυτήν την προκατάληψη από το κέντρο της φιλοσοφίας και προσανατόλισε την τελευταία στην κατεύθυνση του *la quotidienne*» (1988: 78). Σίγουρα όμως από αυτόν εκπηγάει μια γραμμή θεματοποίησης της καθημερινής ζωής, η οποία μπορεί να ανιχνευτεί, εν μέσω άλλων, στους θεωρητικούς που με απασχολούν εδώ, και η οποία σήμερα είναι, ευλόγως εκ των πραγμάτων και αδικώς ως εκ της σημασίας της, παραμελημένη.

Μια άλλη εκδοχή είναι αυτή της φαινομενολογίας του Husserl,⁵ ο οποίος έθεσε το πρόταγμα «πίσω στα ίδια τα πράγματα», με σκοπό την οικοδόμηση μιας φιλοσοφίας με επιστημονικές αξιώσεις. Καθώς ως «πράγμα» νοείται το «φαινόμενο», αυτό που δίδεται πρωταρχικά στη συνείδηση, η μέθοδος του Husserl, σε συνδυασμό με την έννοια που διαμόρφωσε στο ύστερο έργο του, τον «βιόκοσμο», οδήγησε στην εννοιολόγηση της καθημερινής ζωής, κυρίως από τον Schütz, ως του πεδίου όπου εκδηλώνεται η φαινομενολογικά πρώτη στάση των ανθρώπων, η «φυσική στάση» τους.

Ο θετικισμός, επίσης, το ρεύμα που εκπροσωπείται κυρίως από τον Comte, ξεκινάει από το «θετικό», το εμπειρικό δεδομένο, για να προσδιορίσει ως «μεταφυσική», άρα και επιλήψιμη, τη φιλοσοφία στο σύνολό της, εφόσον αυτή αξιώνει να είναι κάτι περισσότερο από την περιγραφή και τη σύνθεση των επιμέρους επιστημών. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο θετικισμός συνεισέφερε στην ανάδειξη της θεωρητικής σημασίας της καθημερινής ζωής, στον βαθμό που, συνδεδεμένος με τον πραγματισμό και με τη λεγόμενη «γλωσσική στροφή» στη φιλοσοφία, και μετεξελισσόμενος στη λεγόμενη «φιλοσοφία της καθημερινής γλώσσας», έθεσε μια πλευρά αυτής της πραγματικότητας, την καθημερινή γλώσσα, ως όχημα μέσω του οποίου μπορεί να επιτευχθεί η διάλυση των μεταφυσικών προβλημάτων.

Στην πολεμική ενάντια στα φιλοσοφικά συστήματα και τη μεταφυσική, αν και όχι με την παράλληλη αξίωση της προσέγγισης της φιλοσοφικής μεθόδου με αυτήν των επιστημών, μπορεί να ενταχθούν επίσης η φιλοσοφία της ζωής και ο υπαρξισμός. Η κεντρική έννοια του βιώματος που υπάρχει στον Nietzsche και στον Bergson θα διαδραματίσει βασικό ρόλο στην εννοιολόγηση της καθημερινής ζωής, όπως αυτό φαίνεται εξάλλου και στην περίπτωση του Lefebvre, κεντρικό εννοιολογικό δίπολο του οποίου αποτελεί το «βιωμένο»-«εννοημένο» (*vecu-conçu*) (βλ. π.χ. 1975γ/1989: 15 και Shields 1999: 9). Στην περίπτωση του υπαρξισμού, μπορούμε να πούμε ότι, εκκινώντας από το ερώτημα της ύπαρξης ως αποκλειστικά ανθρώπινης πραγματικότητας, το ρεύμα αυτό οδήγησε στη θεματοποίηση της καθημερινής ζωής ως του πρωταρχικού τρόπου ή πεδίου της ύπαρξης, όπως αυτό καταγράφεται χαρακτηριστικά στη

⁵ Ο Wolin ίσως υπερτονίζει τη σημασία της, εφόσον φαίνεται να θεωρεί ότι έχει τα πρωτεία ως προς τη δρομολόγηση της «αντίστροφης πορείας» από αυτήν που είχε πάρει η φιλοσοφία μετά τον Αριστοτέλη (1994: 138).



«βεμελιακή οντολογία» του Heidegger, στην οποία συνυφαίνεται η επίδραση του υπαρξισμού και της φαινομενολογίας.⁶

Περαιτέρω, συναφής με αυτό που συζητώ εδώ ως βασική πηγή της θεματοποίησης της καθημερινής ζωής, αλλά αναφερόμενη ειδικότερα στον χώρο της κοινωνικής θεωρίας, είναι η αντιπαράθεση του 19^{ου} αιώνα ανάμεσα στην κατανόηση της κοινωνίας ως συνόλου δομών, θεσμών και λειτουργιών και στην κατανόησή της βάσει της σκοπιάς των δρώντων υποκειμένων. Η ερμηνευτική παράδοση, η οποία συνδέεται, μεταξύ άλλων, με το έργο του Dilthey και του Weber, και εξάλλου θεωρείται ότι αποτελεί μια από τις «μετα-μορφές της φαινομενολογίας, που την ακολούθησαν και που κινούνται τρόπον τινά στις παρυφές της» (Sokolowski 2000: 236), μπορεί να θεωρηθεί ότι υπήρξε μείζων αγωγός προς τη θεματοποίηση της καθημερινής ζωής, στον βαθμό που έστρεψε την προσοχή στον τρόπο με τον οποίο τα υποκείμενα νοηματοδοτούν τον κόσμο τους και τη θέση τους μέσα σε αυτόν, και που τόνισε πως αυτός ο τρόπος δεν μπορεί να συναχθεί από τις κοινωνικές δομές. Όπως παρατηρεί ο Gardiner, «κατά τη μεταπολεμική περίοδο, ο αντίκτυπος αυτής της στροφής στην ερμηνευτική εκφράστηκε με την εμφάνιση μιας ευρείας ποικιλίας από μικροκοινωνιολογίες, συμπεριλαμβανομένης της εθνομεθοδολογίας, της θεωρίας της συμβολικής αλληλεπίδρασης, της φαινομενολογίας του Alfred Schütz και των Berger και Luckmann, και της `δραματουργίας' του Erving Goffman» (2000: 4).

Εδώ θα πρέπει να αποδώσουμε ιδιαίτερη σημασία στο γεγονός ότι όλα αυτά τα ρεύματα αυτο-προσδιορίζονται και καταγράφονται ως «κοινωνιολογικές» προσεγγίσεις της καθημερινής ζωής. Θα μπορούσε, συνεπώς, να πει κανείς ότι μια άλλη εξέλιξη που οδήγησε στη θεματοποίηση της καθημερινής ζωής, μια εξέλιξη μέσω της οποίας υλοποιούνταν με πιο απτό τρόπο η προγραμματική φιλοσοφική επιταγή για τη στροφή στο «συγκεκριμένο», ήταν αυτό καθαυτό το γεγονός της γέννησης μιας επιστήμης με αντικείμενό της την κοινωνία, ή, με άλλα λόγια, της αυτονόμησης της κοινωνιολογίας από τη φιλοσοφία.

Στο σημείο όμως αυτό περιπλέκεται ακόμα περισσότερο το ζήτημα της κατανόησης της μη «αποφυγής» του «καθημερινού», καθώς τίθεται το ερώτημα εάν αυτή ταυτίζεται με τη «μελέτη» του, για να χρησιμοποιήσω πάλι τις φράσεις από το πιο πάνω χωρίο του Lefebvre, πώς νοείται αυτή η «μελέτη», όπως και πώς τοποθετείται μέσα σε αυτό το σύμπλεγμα ερωτημάτων η σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας.

Προς το παρόν θα κάνω μόνο ορισμένες νύξεις πάνω στο θέμα αυτό, το οποίο έθεσα και εισαγωγικά, νύξεις που αφορούνται από τον χειρισμό του εκ μέρους της Heller, τον οποίο δεν θεωρώ ικανοποιητικό.

Η Heller υπερθεματίζει πάνω στη θέση που διατύπωσα λίγο πιο πάνω στο μεταγενέστερο έργο της. Θεωρεί πως η συγκρότηση της κοινωνιολογίας λειτούργησε ως τομή η οποία μετέβαλε ουσιαδώς την κατάσταση που είχε καθορίσει το αρχικό «φιλοσοφικό πρόγραμμα» της θεματοποίησης της καθημερινής ζωής. «Ήταν προς τιμήν της κοινωνιολογίας το ότι υιοθέτησε μια νέα προσέγγιση», λέει. Και μάλιστα, «η κοινωνιολογία έγινε κοινωνιολογία αποδεχόμενη την πρόκληση» να αναλύσει και να κατανοήσει την καθημερινή ζωή και σκέψη

⁶ Για μια προσπάθεια να ενταχθεί ο Heidegger στο πλαίσιο ενός «φαινομενολογικού κινήματος, με την ευρεία έννοια του όρου», που ξεκινάει από τον Husserl, για να αναζητήσει συνέχειες έως τον Merleau Ponty και τον Derrida, βλ. Dallmayr 1989.

(1985: 80). Ως εδώ ίσως δεν απέχει πολύ από την εκτίμηση του Lefebvre, ο οποίος, αναφερόμενος στην «ανηλεή επίθεση» της φιλοσοφίας ενάντια στην καθημερινή ζωή στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, αποφαίνεται ότι «την ίδια εποχή[...] ο κόσμος της γνώσης την πλησιάζει περισσότερο, προκειμένου να την μελετήσει όσο το δυνατόν σοβαρότερα» (1947: 131).

Ωστόσο, η ισχυρότερη διατύπωση της Heller αλλού, «η στροφή στο `καθημερινό' έχει την απαρχή της στη νεώτερη κοινωνιολογία» (1986: 150), πέρα από το ότι, όπως θα δείξω πιο κάτω, δεν θα συναντούσε τη συμφωνία του Lefebvre, είναι ασαφής και δυνάμει παραπλανητική. Συγκεκριμένα, θεωρώ ότι συσκοτίζει την αναγκαία διάκριση ανάμεσα στην καταρχήν συγκρότηση της έννοιας «καθημερινή ζωή» και στη μελέτη του πεδίου που αυτή δηλώνει. Με αυτό δεν εννοώ βεβαίως πως αυτές είναι ανεξάρτητες διαδικασίες, αλλά πως η πρώτη έχει ιδιαίτερη βαρύτητα: προηγείται χρονικά και λογικά της δεύτερης, από την άποψη ότι η μελέτη της καθημερινής ζωής επικαθορίζεται από τον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο έχει συγκροτηθεί η εννοιολόγησή της ως παρεπόμενο της θεματοποίησής της. Εννοώ επίσης ότι, αν ως προς τη μελέτη της καθημερινής ζωής ο ρόλος της κοινωνιολογίας είναι αδιαμφισβήτητος, ως προς την καταρχήν συγκρότηση της έννοιάς της, είναι συζητήσιμος.

Θα επανέλθω στο τελευταίο αυτό θέμα σε μια κατοπινή ενότητα. Εδώ θα περιοριστώ στο να αναλύσω και άλλες συναφείς συζητήσιμες διατυπώσεις της Heller.

Δεν πρόκειται βεβαίως για το ότι η ίδια διαχωρίζει την κοινωνιολογία από τη φιλοσοφία στη θεώρηση της καθημερινής ζωής, και, εντός αυτού του πλαισίου, προκρίνει την πρώτη. Αυτό θα ερχόταν εξάλλου σε κατάφωρη αντίθεση με ό,τι έχει ειπωθεί συναφώς στην εισαγωγή. Θα αρκούσε ίσως να επισημάνω πως στο ίδιο κείμενο, πιο κάτω, τονίζει πως «όλα τα παραδείγματα της κοινωνιολογίας της καθημερινής ζωής είναι, σε τελική ανάλυση, φιλοσοφικά στον χαρακτήρα τους» (1986: 151), αν και, όπως θα δούμε, δεν θεωρεί πως όλα τα φιλοσοφικά «παραδείγματα» προσφέρονται για τη δυνατότητα συνάντησης της φιλοσοφίας και της κοινωνιολογίας ειδικά ως προς το θέμα της καθημερινής ζωής, ή θα έλεγα, με βάση τη διάκριση που έκανα πιο πάνω, για τη συνάντηση της «θεματοποίησης» της καθημερινής ζωής με τη «μελέτη» της.

Πρόκειται για το ότι, ωστόσο, δημιουργεί ερωτηματικά η ιστορική ανασυγκρότηση που κάνει της σχέσης ανάμεσα στη φιλοσοφία και την κοινωνιολογία γενικότερα, και ειδικότερα όσον αφορά τη συνειδητοποίηση της σημασίας της μελέτης της καθημερινής ζωής. Αφού έχει διατυπώσει την ασθενέστερη εκδοχή της θέσης της, έχει δηλαδή διαπιστώσει την αξία της κοινωνιολογίας ως προς την αλλαγή της στάσης της θεωρίας απέναντι στην καθημερινή ζωή, προσθέτει: «η φιλοσοφία γρήγορα ακολούθησε. Αλλά για να το κάνει αυτό, έπρεπε και η φιλοσοφία να γίνει *κοινωνική θεωρία*», και προς επίρρωση αυτού του ισχυρισμού αναφέρει τον μετασχηματισμό της θεωρίας του Wittgenstein και του Husserl (1985: 81· βλ. και 1986: 150). Η χρονική προτεραιότητα που η Heller φαίνεται να αποδίδει στη συγκρότηση της κοινωνιολογίας έναντι της φιλοσοφίας που προσπαθεί να μετατραπεί σε «κοινωνική θεωρία» δημιουργεί διάφορα ερωτηματικά: πού τοποθετεί ακριβώς χρονικά τη συγκρότηση της κοινωνιολογίας, πώς εντάσσεται η θεωρία του Marx σε αυτό το σχήμα, και, ακόμα, γιατί δεν αναφέρεται καθόλου στην περίπτωση του Comte.

Κατά δεύτερον, στο πλαίσιο αυτής της ανασυγκρότησης, και παρότι η Heller δεν παραγνωρίζει βεβαίως την πολλαπλότητα και τη διαφορετικότητα των «κοινωνιολογικών



πραδειγμάτων» στη θεώρηση της καθημερινής ζωής, παρουσιάζεται μάλλον υπέρ το δέον συμπαγές το κοινωνιολογικό εγχείρημα και η ειδοποιός διαφορά της εκ μέρους του προσέγγισης της καθημερινής ζωής. Στη βάση δηλαδή της διαπίστωσης πως εντός της κοινωνιολογίας, «δεδομένου ότι η καθημερινή ζωή και σκέψη έγιναν το θεμέλιο της διυποκειμενικότητας, ακολούθως αυτή η ζωή και σκέψη έπρεπε να αναλυθούν ιδίω δικαιώματι» (1985: 80), υποτιμάται μάλλον το μείζον ζήτημα των διαφορετικών εννοιολογήσεων της ίδιας της «διυποκειμενικότητας», και η έκβαση που μπορεί να έχει αυτή η διαφορετικότητα πάνω στο κατά πόσο μπορούμε να μιλάμε για *κριτική* κατανόηση της καθημερινής ζωής. Είναι χαρακτηριστικό, ότι, στη συνέχεια, δεν κάνει παρά βιαστικούς υπαινιγμούς σχετικά με τα μείζονα ζητήματα που διανοίγονται εδώ, για να καταλήξει σε ένα συμπέρασμα που πόρρω απέχει του να είναι ικανοποιητικό: «Και κάθε κοινωνιολογία είναι εξ ανάγκης [perforce] κριτική, επειδή, για να το επαναλάβουμε, είναι θεωρία που στοχάζεται μια *προβληματική* καθημερινή ζωή» (1985:80).

Θα αφήσω την περαιτέρω ανάλυση αυτών των ζητημάτων για την ενότητα όπου θα ασχοληθώ, όχι τόσο με την ιστορική, αλλά μάλλον με τη λογική σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας στη θεώρηση της καθημερινής ζωής.

Εδώ θα περιοριστώ να συμπεράνω ότι η προηγηθείσα παράθεση θεωρητικών εξελίξεων - παράθεση που επαναλαμβάνω ότι είναι μη συστηματική και ελλιπής⁷ οι οποίες δρομολόγησαν την εγκατάσταση, και μάλιστα σε περίοπτη θέση, της «καθημερινής ζωής» εντός της θεωρίας, αναδεικνύει επίσης ανάγλυφα την «καθημερινή ζωή» ως θεωρητική έννοια, δηλαδή ως θεωρητικό διάβημα που, αν μη τι άλλο, βρίσκεται πάντα στο μεταίχμιο ανάμεσα στο να κατανοήσει αυτό που εξυψώνει θεωρητικά και στο να το καταστήσει «φόντο προς αντιδιαστολή» χάριν των αναγκών της θεωρίας. Έτσι, η «καθημερινή ζωή» είναι πράγματι ένα νέο, και νεωτερικό, αντικείμενο και έννοια της θεωρίας, αλλά δεν είναι νέα, ούτε νεωτερικά, τα προβλήματα που έχει να αντιμετωπίσει η θεωρία εάν το αίτημα που τίθεται είναι η κατανόηση της πραγματικότητας που δηλώνει, σε βάρος των θεωρησιακών κατασκευών επί αυτής της πραγματικότητας. Ακριβέστερα, δεν είναι νέα, αλλά τίθενται με πιο επιτακτικό τρόπο, δεδομένου ότι το αίτημα αυτό τρόπο τινά διατυπώνεται στην εν λόγω περίπτωση *διό* της ίδιας της έννοιας που συγκροτείται και, βεβαίως, ο νέος, και δη νεωτερικός, χαρακτήρας αυτού του τρόπου ενισχύεται από το ότι τα προβλήματα αυτά τίθενται πλέον στο πλαίσιο της εσωτερικής διαφοροποίησης της θεωρίας σε «φιλοσοφία» και σε «κοινωνιολογία», ή στις «κοινωνικές επιστήμες» ευρύτερα.

Εν κατακλείδι, ο 19^{ος} αιώνας σηματοδοτεί την απαρχή μιας θεωρητικής «στροφής» που οδήγησε στο να αναβιβαστεί η «καθημερινή ζωή» σε αντικείμενο με «ίδιον», και μάλιστα κεντρικό, «δικαίωμα» εντός της θεωρίας, και σε αυτήν την απαρχή παίζει βασικό ρόλο μια

⁷ Σημειώνω απλώς ότι σε μια πληρέστερη συναφή προσπάθεια θα ήταν απαραίτητη, μεταξύ άλλων, η αναφορά στον ρόλο της ψυχανάλυσης. Αυτό είναι ένα θέμα που υπαινίσσεται ο Lefebvre, καθώς σε πολλές περιπτώσεις παραλληλίζει τα βήματα του Marx και του Freud προς την «καθημερινή ζωή» (βλ. π.χ. 1981: 34). Στις δε επισκοπήσεις των θεωρήσεων της καθημερινής ζωής ξεχωρίζω την επισήμανση του Roberts, για τον οποίο η ψυχανάλυση έπαιξε καθοριστικό ρόλο, και μάλιστα «συγκρίσιμο» με αυτόν της Οκτωβριανής επανάστασης, ως προς την «αποφυσικοποίηση» του «καθημερινού» (1999:16). Για μια συστηματικότερη πραγμάτευση του θέματος, βλ. Highmore 2002β: 6-8, και Brown 1973.

κοινή θεμελιακή αντι-θεωρησιακή θεωρητική επιταγή. Ωστόσο, η «στροφή» αυτή ως θεωρητικό φαινόμενο- και βεβαίως, ο βασικός στόχος αυτής της εργασίας είναι να δείξει ότι κάθε άλλο παρά για απλώς *θεωρητικό* φαινόμενο πρόκειται - είναι ιδιαίτερα πολύπλοκο. Κατά πρώτον, δεν ισοδυναμεί με την επί της ουσίας αξίωση αυτού που εξυψώνεται θεωρητικά και, συνεπώς, ουδόλως είναι θέμα που μπορεί να διακριβωθεί εύκολα. Κατά δεύτερον, δεν συνιστά *ενισία* θεωρητική κίνηση. Από αυτήν την άποψη, θα άξιζε ίσως να αντιπαραβληθεί με την άλλη, πιο γνωστή, «στροφή» της θεωρίας τον 20^ο αιώνα, τη λεγόμενη «γλωσσική». Θα μπορούσε να πει κανείς ότι, παρά τις διαφορές τους, οι θεωρήσεις που συνδέονται με την τελευταία παρουσιάζουν ωστόσο ορισμένες βασικές κοινές παραδοχές, ή τουλάχιστον πιο βασικές από ό,τι ισχύει στην περίπτωση της στροφής στην καθημερινή ζωή. Συναφώς, η «γλωσσική στροφή» συνδέεται προνομιακά και εξαρχής με μια ορισμένη φιλοσοφική κατεύθυνση, τη λεγόμενη «αναλυτική φιλοσοφία», πράγμα που δεν ισχύει για το φαινόμενο που συζητάμε εδώ.⁸ Και, τέλος, είναι μείζον θέμα συζήτησης, όπως και επίμαχο θέμα όπου εκφράζεται η εσωτερική διαφοροποίηση αυτής της θεωρητικής κίνησης, το ερώτημα πώς η θεωρία μπορεί να ανταποκριθεί στο αντι-θεωρησιακό αίτημα που προσγράφεται εξαρχής στη θεματοποίηση της καθημερινής ζωής.

Θα κλείσω αυτήν την ενότητα, κάνοντας μια σύντομη αναφορά στον αναβιβασμό της «καθημερινής ζωής» σε κεντρικό «θέμα» εντός της σφαίρας της τέχνης. Κι αυτό γιατί, πέρα από το ενδιαφέρον που έχει από μόνο του αυτό το ζήτημα, ενδιαφέρον που δεν μπορώ παρά μόνο να υπαινιχθώ εδώ,⁹ περαιτέρω χρησιμεύει στη διασάφηση επιστημών που προηγήθηκαν, εφόσον ο αναβιβασμός αυτός παρουσιάζει αναλογίες με τη θεματοποίησή της εκ μέρους της θεωρίας, και, πολύ περισσότερο, εφόσον επέδρασε στην τελευταία. Η θέση δηλαδή του ζητήματος σε αυτή τη συνάφεια προκύπτει, όχι μόνο από το γεγονός ότι τέχνη είναι ένας ακόμα, διαφορετικός από τη θεωρία, τύπος αυτής της θεματοποίησης, όπου παρουσιάζονται γνωρίσματα ανάλογα με αυτά που σημείωσα πιο πάνω, αλλά και ένας τύπος που συνέβαλε στη θεματοποίησή εκ μέρους της θεωρίας.

Ξεκινώντας από το τελευταίο σημείο, αυτό είναι κάτι που επισημαίνει ρητά ο Lefebvre. Είναι χαρακτηριστικό ότι το έργο του *Η Καθημερινή Ζωή στον Νεωτερικό Κόσμο* αρχίζει με μια εκτενή αναφορά στον *Οδυσσέα* του Joyce (1968γ: 1-11), όπως και ότι αλλού επισημαίνει: «Θα πρέπει κανείς να σημειώσει επίσης τη διασταύρωση της λογοτεχνίας και της καθημερινής ζωής, γιατί η ιδέα της *καθημερινής ζωής* εισέδουσε στους στοχασμούς μας επίσης διαμέσου μέσω της λογοτεχνίας» (1988: 79).

Στο πρώτο σημείο θα σταθώ λίγο περισσότερο, αφού αναλύσω πώς νοείται ο αναβιβασμός για τον οποίο έκανα λόγο. Όπως επισημαίνει ο Highmore, το μείζον ρεύμα της

⁸ Πιθανόν με βάση αυτόν τον βαθμό διαφορετικότητας των θεωρήσεων της καθημερινής ζωής να συνδέεται και το γεγονός ότι, κατά κανόνα, οι επισκοπήσεις ή κριτικές μελέτες τους παρουσιάζουν τα χαρακτηριστικά που εν πολλοίς επισημάνθηκαν στην εισαγωγή: αφενός, η καθεμιά επιλέγει ορισμένες μόνον θεωρητικές παραδόσεις στην προσέγγιση της καθημερινής ζωής, και αφετέρου, σε όλες τους οι εν λόγω παραδόσεις εκτίθενται με βάση τους θεωρητικούς που κατατάσσονται σε αυτές, και όχι με βάση τη συστηματική εξερεύνηση των εμπλεκόμενων προβλημάτων. Μια εξαίρεση, τουλάχιστον ως προς το πρώτο σημείο, αποτελεί η μελέτη του Jedlowski (1986).

⁹ Για ορισμένες συλλογικές μελέτες που το προσεγγίζουν, βλ. Ross 2000, και ειδικά για τη μεταπολεμική Γαλλία, Gumpert 1997.

τέχνης του τέλους του 19^{ου} αιώνα και των αρχών του 20^{ου}, η λεγόμενη «πρωτοποριακή τέχνη», χαρακτηρίζεται από την «προσπάθεια να εντοπίσει και να κατανοήσει τη νεωτερική καθημερινή ζωή και να βρει μορφές ικανές να την αρθρώσουν» (2002α: 19). Θα μπορούσε να προσθέσει κανείς ότι επίσης αυτό που χαρακτηρίζει αυτήν την τέχνη είναι η διερεύνηση της διαφορετικότητας της ίδιας εν σχέσει με την καθημερινή ζωή, διερεύνηση η οποία σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως κατ' εξοχήν συμβαίνει στον υπερρεαλισμό, εμφορείται από τη στόχευση να καταργηθούν οι διαχωριστικές γραμμές μεταξύ τους (βλ. Gardiner 2000: 34).

Εδώ, ωστόσο, προκύπτει πάλι η ανάγκη μιας διευκρίνισης ανάλογης με εκείνη που είδαμε όσον αφορά τη θεματοποίηση της καθημερινής ζωής από τη θεωρία, η οποία ίσως είναι ακόμα πιο απαραίτητη στην περίπτωση της τέχνης. Κι αυτό γιατί, εάν είναι δύσκολο ήδη στην περίπτωση της θεωρίας να συναγάγει κανείς από την τοποθέτηση της καθημερινής ζωής ως κεντρικού αντικειμένου της συμπεράσματα όσον αφορά τη συγκεκριμένη εννοιολόγηση και την αξιολόγηση της τελευταίας, αυτό είναι πολύ πιο δύσκολο στην περίπτωση της τέχνης, λόγω της προσίδιας σε αυτήν «γλώσσας», άρα ακόμα πιο δύσκολο στην περίπτωση όπου η «γλώσσα» της τέχνης δεν είναι καν η «γλώσσα» με τη στενή σημασία του όρου, όπως αυτό συμβαίνει στις εικαστικές τέχνες.

Η διευκρίνιση αυτή αφορά το ζήτημα του ρεαλισμού. Χωρίς να φιλοδοξώ να υπεισέλθω στο μείζον αυτό αισθητικό πρόβλημα, περιορίζομαι απλώς να σημειώσω ότι εάν με τον όρο «ρεαλισμός» εννοείται κατά το μάλλον ή ήττον η «πιστή απόδοση της πραγματικότητας», της πραγματικότητας όπως αυτή γίνεται αντιληπτή από τις αισθήσεις, και άρα όπως αυτή συλλαμβάνεται στο πλαίσιο της καθημερινής ζωής, ο αναβιβασμός της σημασίας της καθημερινής ζωής για την τέχνη, ή η αυξημένη προσπάθεια της τέχνης να «βρει μορφές ικανές να την αρθρώσουν», όχι μόνο δεν συνεπάγεται την υιοθέτηση του ρεαλισμού, αλλά μάλλον το αντίθετο, όπως είναι χαρακτηριστικό στην περίπτωση του υπερρεαλισμού.

Σε αυτή τη συνάφεια αξίζει ιδιαίτερης προσοχής μια παρατήρηση της Heller για τη λεγόμενη «μοντέρνα» ζωγραφική, αν και, όπως επισημαίνει, αυτή η παρατήρηση ισχύει και για κάθε άλλη μορφή τέχνης στο πέρασμα από τον 19^ο στον 20^ο αιώνα. Στη ζωγραφική αυτή εντοπίζει μια στάση ανάλογη με εκείνη του «φιλοσοφικού προγράμματος» που θεματοποίησε την καθημερινή ζωή για να εγεξερθεί εναντίον της. Λέει χαρακτηριστικά: «Ο Rilke, ο οποίος είπε ότι ενώ τα μήλα του Chardin μπορούν να φαγωθούν, εκείνα του Cézanne δεν μπορούν πια, ήταν ο χρονικογράφος μιας δραματικής αλλαγής που έλαβε χώρα στην καμπή του αιώνα μας[...] Η μοντέρνα ζωγραφική δεν εκπέμπει την ατμόσφαιρα ενός τρόπου ζωής, αλλά μάλλον το αντίθετο: είναι καλή τέχνη ακριβώς επειδή δεν το κάνει αυτό πλέον. Η μοντέρνα ζωγραφική είναι μια χειρονομία εξέγερσης εναντίον μιας ζωής χωρίς μορφή [...]». Αυτό που θέλω να τονίσω εδώ είναι πως αυτό καθεαυτό το γεγονός ότι αυτή η τέχνη δεν «εκπέμπει την ατμόσφαιρα ενός τρόπου ζωής», το οποίο η Heller συνδέει με το ότι οι παραστάσεις της δεν μπορούν με κανέναν τρόπο να ενταχθούν σε ένα «φυσικό» καθημερινό πλαίσιο» (1985:79), δεν αποτελεί αντιμαρτυρία για τη θεματοποίηση της καθημερινής ζωής από τη σύγχρονη τέχνη. Απεναντίας, και σε αντιστοιχία με τη σύγχρονη της φιλοσοφική θεματοποίηση της καθημερινής ζωής ως ζωής «μη αυθεντικής» και τετριμμένης, μπορεί να επιμαρτυρεί αυξημένο ενδιαφέρον για την καθημερινή ζωή, όπως πάλι είναι χαρακτηριστικό στην περίπτωση του υπερρεαλισμού. Από αυτήν την άποψη, είναι χαρακτηριστικό ότι ο Lefebvre, ακόμα και στο έργο του όπου είναι

πλέον επικριτικός απέναντι στον υπερρεαλισμό, τον 1^ο τόμο της *Κριτικής* του¹⁰, τον χαρακτηρίζει μεν ως «επίθεση ενάντια στη ζωή», την οποία παραλληλίζει με την εκ μέρους του υπαρξισμού θεματοποίηση της καθημερινής ζωής, αλλά δεν αμφισβητεί το γεγονός ότι το κίνημα αυτό έθεσε την καθημερινή ζωή και τη σχέση της με την τέχνη στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός του (βλ. 1947: 123-4 και 266 σημ.18).

Εν πολλοίς, θεωρώ αρκετά εύστοχη απόφαση της Heller που αφορά τόσο στην περίπτωση της θεματοποίησης της καθημερινής ζωής από τη θεωρία, όσο και σε εκείνη εκ μέρους της τέχνης: «Η στροφή μακριά από και η στροφή προς την καθημερινή ζωή είναι οι δύο πλευρές του ίδιου νομίσματος», στη βάση του γεγονότος ότι η καθημερινή ζωή έχει καταστεί «προβληματική» (1986: 152).

Μένει να δει κανείς βεβαίως δύο μείζονα θέματα: την ανάλυση του τελευταίου ισχυρισμού, όπως και το πώς εκφράζεται ακριβώς η διαλεκτική του «μακριά» και του «προς» στο πλαίσιο της προτεινόμενης από την ίδια και από τον Lefebvre θεώρησης της καθημερινής ζωής.

β) Η «καθημερινή ζωή» ως προβληματική έννοια

Από την προηγούμενη ενότητα προέκυψε το φαινόμενο της θεωρητικής «στροφής» στην καθημερινή ζωή ως επιστέγασμα της στροφής της φιλοσοφίας προς το «συγκεκριμένο». Ωστόσο, σημειώθηκε παράλληλα πως εδώ έχουμε να κάνουμε με εξόχως πληθυντική θεωρητική κίνηση, πράγμα που, μεταξύ άλλων, σημαίνει ότι η «καθημερινή ζωή», το βασίλειο του «συγκεκριμένου», δεν αποτελεί ενιαία έννοια. Αυτό, επιπλέον σημαίνει ότι μπορεί κανείς να δει ποικίλους θεωρητικούς ορισμούς της. Από την άλλη πλευρά, στην εισαγωγή σημειώθηκε πως ένα στοιχείο της έλλειψης θεωρητικού αναστοχασμού πάνω στην έννοια είναι πως η σημασία της, το νόημά της, παρουσιάζεται συχνά εντός της θεωρίας ως δεδομένο, ή, τουλάχιστον, όχι

¹⁰ Εδώ έχουμε πράγματι την πλέον επικριτική στάση, την πολεμική μάλιστα του Lefebvre, η οποία αργότερα θα μετριαστεί πολύ αισθητά. Ήδη στον «Πρόλογο» στη δεύτερη έκδοση του τόμου αυτού θα παραθέσει μια σύντομη σημείωση «αυτοκριτικής» (1958: 261, σημ. 49). Αργότερα, θα αναγνωρίσει τη συγγένεια της δικής του προσπάθειας με αυτή των υπερρεαλιστών (βλ. π.χ. 1988: 78), κρατώντας όμως πάντα την κριτική του απόσταση (βλ. ενδεικτικά την εκτενή του αναφορά στο 1975β/1989: 41-50).

Οι σχέσεις του Lefebvre με το κίνημα του υπερρεαλισμού είναι ένα ζήτημα σύνθετο, όχι μόνο γιατί πέρασαν από διαφορετικά στάδια, αλλά και γιατί, γενικότερα, η γραμμή που διαχωρίζει τη στάση που ο ίδιος προκρίνει απέναντι στην καθημερινή ζωή από εκείνη του υπερρεαλισμού δεν είναι πάντα ευδιάκριτη. Θα αναφερθώ ακροθιγώς και μόνο σε αυτό το ζήτημα, του οποίου η διεξοδική πραγμάτευση θα μπορούσε να αποτελεί θέμα ξεχωριστής μελέτης. Για τη θεώρηση της καθημερινής ζωής από τον υπερρεαλισμό βλ. Highmore 2002a και Gardiner 2000, όπου και σποραδικά σχόλια για τη σχέση τους με τον Lefebvre· για τη σχέση αυτή, βλ. και Shields 1999:53-8, Baugh 2003: 53-71, όπως και το σύντομο αλλά περιεκτικό σχόλιο του Trebitsch (1991:267, σημ. 24).

ιδιαίτερα προβληματικό ζήτημα.¹¹ Συνεπώς, οι εν λόγω ορισμοί δεν είναι κατ' ανάγκην ρητοί, ούτε ενδεικνύουν ίδιο βαθμό αναστοχασμού, ούτε, βεβαίως, έχουν την ίδια θεωρητική αξία.

Στόχος μου εδώ είναι να συζητήσω πως αποτελεί ένδειξη αυξημένης θεωρητικής αξίας το να μην τίθεται ο όποιος ορισμός ως οριστικός και πλήρης, να υπάρχει δηλαδή η επίγνωση πως στην προκειμένη περίπτωση γίνεται προσπάθεια να οριστεί κάτι που είναι εγγενώς α-όριστο, όπως και κάτι που στον ορισμό του εμπλέκεται η πραγμάτευση πολλών μειζόνων θεωρητικών προβλημάτων. Είδαμε στην εισαγωγή χαρακτηρισμούς για την έννοια που έχουν προκύψει σε επισκοπήσεις θεωρήσεών της, όπως «προβληματική», «χιμαιρική». Θα πρόσθετα: «ακαθόριστη», «πολύσημη», «πρωτεϊκή», με τη διευκρίνιση πως οι χαρακτηρισμοί αυτοί δεν προκύπτουν απλώς ως εκ της ποικιλίας των θεωρητικών πλαισίων που την ανέδειξαν, αλλά ως εκ του ίδιου του αντικειμένου που προσπαθεί αυτή να συλλάβει.

Στην κατεύθυνση αυτού του προβληματισμού κινείται ως ένα σημείο η Heller, αν και θα δούμε λίγο πιο κάτω πως υπάρχουν στιγμές της που ίσως δείχνουν να τον ακυρώνουν. Η φράση της που έχουμε παραθέσει για το «θέμα της καθημερινής ζωής» που «σχεδόν όλοι το αγγίζουν», συνεχίζει: «και κανείς δεν μπορεί να το πολιορκήσει [circumvent] πλήρως» (1986: 163). Υπάρχει επίσης και η εισαγωγική επισήμανσή της σε ένα κεφάλαιο της *Καθημερινής Ζωής*: «Αλλά κάποιος βαθμός αυθαιρεσίας είναι αναπόφευκτος εάν θέλουμε να αντιληφθούμε θεωρητικά μια σφαίρα η οποία είναι ουσιαδώς ετερογενής, στην οποία κάθε φαινόμενο είναι μέρος ενός ετερογενούς συμπλέγματος» (1970α: 216).

Αυτός όμως ο προβληματισμός είναι πολύ πιο εμφανής και ανεπτυγμένος στον Lefebvre. Ο πιο κάτω χαιρετισμός της «κλήσης» του καθημερινού στη γλώσσα ακούγεται θριαμβικός, αλλά δεν είναι χωρίς επιφυλάξεις: «Ήλθε ο καιρός να καλέσουμε αυτήν την διαφεύγουσα και κυοφορούσα πραγματικότητα, το καθημερινό, και να την παραγάγουμε μέσα στη γλώσσα[...]Ας τη φέρουμε με φανερό και συνεκτικό τρόπο μέσα στη γλώσσα και τον λόγο [discourse], χωρίς όμως να ξεχνάμε ότι η γλώσσα και ο λόγος έχουν τα όριά τους» (1961α: 25). Έτσι, ο επανερχόμενος αφορισμός του, που θα μας απασχολήσει σε πολλές περιστάσεις, «το καθημερινό διαφεύγει», με τις συνηχήσεις του στην εξίσου σημαντική για τη σκέψη του μεταφορά του «μη αναγώγιμου υπολοίπου»,¹² έχουν, όπως θα δούμε, κυρίως άλλα νοήματα και στοχεύσεις, αλλά οπωσδήποτε μεταξύ τους και το νόημα, όχι απλώς ότι η καθημερινή ζωή δεν μπορεί να εξαντληθεί από τη θεωρητική της εννοιολόγηση, αλλά πολύ περισσότερο ότι ο

¹¹ Έχει παρατηρηθεί, πάντως, ότι αυτό αφορά κατ' εξοχήν έναν σύγχρονο ανθρωπό «κλάδο» ο οποίος επιγράφεται «πολιτισμικές σπουδές» και ο οποίος έχει ιδιαίζουσα σχέση με την «καθημερινή ζωή». Εντός του αυτή λειτουργεί σαν ένα «φασματικό υπόστρωμα»: μάλιστα, «ελλείπει ενός καθορισμένου συγκροτητικού [του] πλαισίου ως πειθαρχίας», του παρέχει «ένα είδος καλέσματος για ανασύνταξη». Κατά την Langbauer δε, πρόκειται για μια «θεμελιωτική κατηγορία [...] τόσο σημαντική για το πεδίο αυτό, και τόσο λαμβανόμενη ως δεδομένη από αυτό, ώστε σχεδόν ποτέ δεν ορίζεται» (παρατίθεται από τον Cuthbert από όπου και τα πιο πάνω χωρία: 2001:393).

¹² Για τη διαπίστωση της σημασίας και των ενδεχόμενων καταβολών της κεντρικής και πολυδιάστατης έννοιας του υπολοίπου στον Lefebvre, βλ. Labica 2001: 10-11.

Εξάλλου, η έμφαση σε αυτή τη μεταφορά είναι από τα βασικά κοινά σημεία του Lefebvre με τον Blanchot (βλ. Sheringam 2000:188-90) και με τον de Certeau, ο οποίος παραλληλίζει το «καθημερινό» με «μαύρο βράχο» (βλ. Gardiner 2000: 16), ενώ, κατά τον Roberts, ανιχνεύεται επίσης σαφώς στον Benjamin (1999:22). Θα επανέλθω σε αυτό το θέμα στο τελευταίο κεφάλαιο.

ορισμός και η εννοιολόγησή της θέτουν ιδιαίτερα προβλήματα και δυσκολίες για τη θεωρία. Συνεπώς, αποτελούν σημεία κριτικής σε όποιο εγχείρημα αναλαμβάνει να «θεωρήσει» την καθημερινή ζωή, άρα και σημεία μέσω των οποίων υποδεικνύεται η επίγνωση των περιορισμών και των κινδύνων του δικού του εγχειρήματος. Θα έλεγα μάλιστα, προλαβαίνοντας στοιχεία της κατοπινής συζήτησης, ότι ως προς αυτό παρουσιάζεται εξόχως τολμηρή η σκέψη του Lefebvre, καθώς εμπεριέχει ταυτόχρονα δύο εν πρώτοις αντίρροπες κατευθύνσεις: ενώ μας δίνει πολύ πιο ισχυρά, απ' ό,τι η Heller, στοιχεία για να κινηθούμε προς έναν τέτοιο προβληματισμό, εν πολλοίς στο να κατανοήσουμε τη μη εξαλείψιμη και ισχυρή αντίσταση της καθημερινής ζωής απέναντι στη θεωρία, από την άλλη πλευρά, υποστηρίζει, σθεναρά, και με πολύ πιο ριζοσπαστικό τρόπο από εκείνη το ιδεώδες του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής ως προοπτική της κατάργησής της ως διακριτής σφαίρας εν σχέσει με τη θεωρία.

Για να θέσω πιο αναλυτικά τον προβληματισμό αυτόν τον οποίο μας επιτρέπει να αναπτύξουμε ο Lefebvre, θα έλεγα πως πρόκειται για το ότι η έννοια αναφέρεται σε ένα πεδίο που τα ίδια αυτά στοιχεία τα οποία χρησιμοποιούνται προκειμένου να οριοθετηθεί φανερώνουν την αντίστασή του στη θεωρία, στη «γλώσσα» της, στο ίδιον της να συγκροτεί έννοιες. Και αυτό συνεπάγεται, πρώτον, πως η έννοια είναι καταστατικά αδύνατο να οριστεί με έναν και μόνο τρόπο, όπως και με πληρότητα και σαφήνεια. Είναι χαρακτηριστική εδώ η διερώτησή του : «Πώς μπορεί να οριστεί η καθημερινή ζωή; Μας περιβάλλει, μας πολιορκεί, σε όλες τις πλευρές και από όλες τις κατευθύνσεις. Βρισκόμαστε μέσα της και έξω της» (1961α: 41· βλ. και 1961β:102). Δεύτερον, πως απαιτούνται επιπρόσθετα και δυσεπίτευκτα βήματα εκ μέρους της θεωρίας για την επαρκή της, και οπωσδήποτε την κριτική της, συγκρότηση. Και, τρίτον, πως είναι καταστατικά αδύνατο η «επάρκεια» εδώ να νοηθεί ως «εξάντληση» του αντικειμένου της.¹³

Αντικείμενο της παρούσας ενότητας θα είναι η τεκμηρίωση αυτού του ισχυρισμού. Έτσι, εδώ θα συζητήσω ορισμένα κατηγορήματα της «καθημερινής ζωής», τα οποία προβάλλουν, αν και με διαφορετικό τρόπο και έμφαση, στους ποικίλους ορισμούς της - κατηγορήματα μάλιστα που, βάσει του Lefebvre και της Heller, πρέπει οπωσδήποτε να συμπεριληφθούν σε μια απόπειρα ορισμού της- τα οποία ωστόσο είναι υπεύθυνα για τις ιδιαίζουσες δυσκολίες που έχει εδώ να αντιμετωπίσει η θεωρία. Το χωρίο της Heller πιο πάνω είναι χαρακτηριστικό από αυτήν την άποψη, καθώς λέγοντας το τι εμποδίζει την επαρκή θεώρηση αυτής της πραγματικότητας, της αποδίδει και ένα ουσιώδες κατηγορήμα, την «ετερογένεια», το οποίο είναι βασικό στοιχείο του ορισμού της από την ίδια, όπως θα δούμε αναλυτικότερα πιο κάτω, αλλά και από πολλές άλλες θεωρήσεις της.

Δεν θα ξεκινήσω, ωστόσο, από αυτό, αλλά από το κατηγορήμα της οικειότητας. Βάσει του γνωρίσματος αυτού, όπως και της σύνδεσής του, την οποία θα αναλύσω αργότερα, με εκείνο του δεδομένου, του προφανούς και του αυτονόητου, θα έλεγα ότι καταρχήν μπορούμε να μιλήσουμε για ένα βασικό εμπόδιο που τίθεται στο να οριστεί η «καθημερινή ζωή» στο

¹³ Από αυτήν την άποψη, θεωρώ ορθή την παρατήρηση της Lebas ότι στον Lefebvre η «καθημερινή ζωή» χαρακτηρίζεται από «μη τελειωμένους ορισμούς», ακόμα και «ασυνέπειες», και ότι έχει «πειραματική» φύση. Θα έλεγα, ωστόσο, ότι, από τη σκοπιά του τελευταίου, που θα δούμε στη συνέχεια, είναι προβληματική η παρατήρησή της ότι πρόκειται για «ιδέα» και όχι «έννοια» (Elden κ.α. 2003:69-70)

πλαίσιο μιας αναστοχασμένης, και γι' αυτό θεωρητικά επαρκούς, έννοιας: αυτή παραπέμπει σε κάτι που εγείρει ισχυρές αξιώσεις να είναι ήδη γνωστό και ορισμένο.

Έτσι, αν δεχτούμε προσωρινά, χωρίς περαιτέρω ανάλυση, ότι η «καθημερινή ζωή» αναφέρεται σε ένα πεδίο που έχει το γνώρισμα του οικείου, και ότι το οικείο συνδέεται με το προφανές, το πρώτο οικείο και προφανές γι' αυτό το πεδίο - σήμερα που όλοι μιλάνε για την «καθημερινή ζωή» αλλά και «όλοι υπολογίζουν [σε αυτήν]: πολιτικοί και επαγγελματίες χειραγωγούντες, διαφημιστές και προπαγανδιστές, αλλά και τα `υποκείμενα'» (Lefebvre, 1981:103)- είναι η ίδια η ύπαρξή του ως οριοθετημένης πραγματικότητας, της οποίας ο λεκτικός ορισμός δεν θα μπορούσε να συγκαταλέγεται στα «προβλήματα». Η «καθημερινή ζωή», δηλαδή, της καθημερινής ζωής είναι ένα βασικό της αυτονόητο, άρα και ένα σημείο όπου εκδηλώνεται η κατ' εξοχήν στάση της, η επίκληση του προφανούς και του αυτονόητου, στο πλαίσιο της οποίας, όταν αναφέρουμε έναν όρο, απαιτούμε ταυτόχρονα από τον άλλον να αναγνωρίσει αυτόματα τι εννοούμε. Στο πλαίσιο της καθημερινής ζωής, η αναφορά του όρου, όπως κάθε όρου που προβάλλει ως αυτονόητος, εμπερικλείει απαίτηση,¹⁴ και, εάν προκύψει το ερώτημα του νοήματός του, η απάντηση έχει αυτο-αναφορικότητα: η καθημερινή ζωή είναι κάτι που όλοι, εφόσον ζουν μέσα στην καθημερινή ζωή, μπορούν να αναγνωρίσουν και την ύπαρξή του και το τι αυτό είναι, άρα και τι δεν είναι· συνεπώς, μπορούν και να το ορίσουν.

Ωστόσο, μια πρόχειρη διερεύνηση της καθημερινής χρήσης των εν λόγω όρων θα έδειχνε ότι η περίφημη ρήση του Hegel, που ο Lefebvre αναδεικνύει τη σπουδαιότητά της επαναλαμβάνοντάς την αρκετές φορές, και λέγοντας μάλιστα πως θα μπορούσε να τεθεί ως επίγραμμα στη δική του κριτική της καθημερινής ζωής (1958:15), «γενικά μιλώντας, το οικείο ακριβώς επειδή είναι οικείο, δεν μας είναι ευρύτερα γνωστό», δικαιώνεται, και μάλιστα αποκτά ιδιαίτερο βάρος στην περίπτωση που το οικείο εν προκειμένω είναι η «καθημερινή ζωή».

Ένα πρώτο ερώτημα αφορά την κατανόηση του όρου «καθημερινή» ως προσδιορισμού της «ζωής» στις χρονικές του συνυποδηλώσεις, που είναι και οι πρώτες που έρχονται στον νου από την ίδια τη λέξη. Μπορεί να στηριχθεί κανείς στην κυριολεξία του χρονικού επιμερισμού και της γενίκευσης που υπάρχει στον όρο για να οριοθετήσει τα περιεχόμενα της καθημερινής ζωής; Ο Lefebvre, ο οποίος είναι χαρακτηριστικό ότι προσδιορίζει ως «του-κοινού-νου» αυτήν την ενδεχόμενη σημασιολόγηση του όρου, τονίζει πως κάτι τέτοιο θα συνιστούσε κατάφωρη παρανόησή του (βλ. 1961α: 18-9). Η Heller, από την άλλη, τονίζει πως το «καθημερινό» είναι πολύ ευρύτερο αυτού που απαντά στην αυστηρή επανάληψη του «κάθε-μέρα» (βλ. 1970α: 5-6). Πέρα όμως από τις όποιες θεωρητικές παρατηρήσεις, το βέβαιο είναι πως το «κάθε-μέρα» δεν θα μπορούσε με κανέναν τρόπο να εξαντλήσει τις εκφάνσεις ή τις δραστηριότητες που στην καθημερινή μας ζωή θα προσδιορίζαμε ως «καθημερινές», να χρησιμεύσει δηλαδή ως κριτήριο για να οριοθετηθεί το πλάτος, το «τι» της καθημερινής ζωής που είναι έτοιμη να αναγνωρίσει η ίδια. Η χαλάρωση του χρονικού επιμερισμού ώστε το «καθημερινό» να γίνει

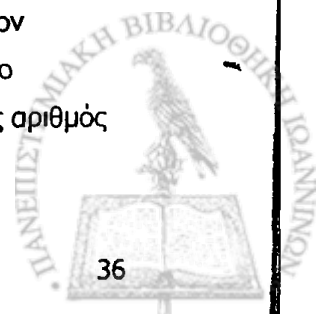
¹⁴ Αυτό παρατηρεί ο Hofstätter ως προς ένα άλλο βασικό αυτονόητο της καθημερινής ζωής, που συνδέεται με την «καθημερινή ζωή», τον «κοινό νου»: «ο `κοινός νους' είναι κατά βάση μια απαίτηση (`αυτό θα έπρεπε να σου είναι αυτονόητο') και δεν αποτελεί πλέον μια απλή διαπίστωση (`αυτό είναι αυτονόητο')» (1978:55).

συνώνυμο του συνήθους και του συχνού, αυτού που έχει εν πολλοίς μόνιμη, μαζική χρονική παρουσία εντός της ζωής, όπως και του «τακτικού», του «κανονικού», είναι πολύ πιο κοντά στις διάφορες θεωρητικές της εννοιολογήσεις, όπως και, εκλαμβάνόμενο ως καθημερινό κριτήριο αυτο-οριοθέτησης, θα ήταν πολύ περισσότερο συνεπές προς την πραγματική καθημερινή χρήση του όρου. Ωστόσο, πέρα από το ότι είναι ένα κριτήριο κατά πολύ αόριστο και ρευστό, δεν λύνει το πρόβλημα πολλών σπάνιων και έκτακτων περιστατικών που καθημερινά θα εντάσσαμε ωστόσο στο «καθημερινό», όπως και αντιφάσκει προς μια άλλη καθημερινή συνυποδήλωσή του, όπου αυτό υποσημαίνει επίσης το «εφήμερο», αυτό που δεν μένει στον χρόνο.

Ένα άλλου τύπου κριτήριο αυτο-οριοθέτησης της καθημερινής ζωής είναι αυτό που, δίνοντας μάλλον την έμφαση στο ουσιαστικό της φράσης, θα οριοθετούσε τα περιεχόμενά της όχι πια με όρους χρόνου, αλλά με όρους είδους στον άξονα «πράξη-θεωρία», ή «εγκόσμιο-υπερβατικό». Έδώ έχουμε τη φράση με τη συνυποδήλωση του «γήινου», και πολύ περισσότερο του «υλικού», του «πρακτικού», του «συγκεκριμένου» εν αντιθέσει προς το «μεταφυσικό», το «θεωρητικό», το «αφηρημένο». Στο πνεύμα αυτού του κριτηρίου, ο όρος «καθημερινή ζωή» μπορεί να απαντά πλάι σε όρους όπως «πολιτική», «ιδεολογία», «κουλτούρα» «θρησκεία», «τέχνη», «φιλοσοφία», με έναν τρόπο που υποδεικνύει τη σχέση τους ως σχέση παρατακτική, μια σχέση δηλαδή εξωτερική ανάμεσα σε περιχαρακωμένες οντότητες, ή σχέση αντιφατική, όπου η κατάφαση του ενός αποκλείει την ύπαρξη του άλλου. Μια πρόχειρη ματιά στον λόγο των ΜΜΕ, τουλάχιστον, θα ήταν ενδεικτική εδώ. Όμως, πέρα από το ότι αυτού του τύπου η σχέση είναι πάλι προβληματική και ασυνεπής εντός του ίδιου καθημερινού πλαισίου της χρήσης του όρου, όπου οι εκφάνσεις ή οι δραστηριότητες στις οποίες αυτός αναφέρεται οπωσδήποτε υπερβαίνουν την «πράξη», ως αμιγώς υλική, αισθητή δραστηριότητα, ένα επιπρόσθετο πρόβλημα είναι ότι αυτή η υποδήλωση οπωσδήποτε απέχει κατά πολύ εκείνης που κατανοεί το «καθημερινό» ως το σύνηθες, το κανονικό, το συχνό.

Ένα ακόμα κριτήριο αυτο-οριοθέτησης της καθημερινής ζωής, που μπορούμε να διακρίνουμε, είναι στον άξονα ακριβώς του «οικείου-ανοίκειου». Έδώ έχουμε τη συνυποδήλωση, όχι τόσο του «συνήθους», όσο του «συνηθισμένου», του «γνώριμου», σε αντιδιαστολή με εκείνο που είναι «ξένο», «άγνωστο», «προβληματικό». Πέρα από το πρόβλημα της διασταύρωσης με τα άλλα κριτήρια, όπως και πέρα από το κατά πόσο το κριτήριο αυτό μπορεί να σημάνει μια οριστική οριοθέτηση έστω και για ένα μόνο άτομο, το ζήτημα είναι ότι σε αυτό κυρίως το κριτήριο θα διαφαινόταν η αυτο-αναφορικότητα της καθημερινής ζωής: επικαλείται το οικείο και το προφανές προκειμένου να το εντοπίσει.

Ακόμα, αντιφάσεις και ερωτηματικά αφορούν την καθημερινή της συνυποδήλωση στον άξονα «κοινό», δηλαδή αυτό που αφορά μάζες ανθρώπων, ή αυτό που συνδέει τους ανθρώπους, και «ατομικό» ή «ιδιωτικό». Ο καθημερινός όρος υποδηλώνει σαφώς μια πραγματικότητα που είναι «κοινή»: όμως, πέρα από το ότι το σύνηθες και το συχνό, όπως και το οικείο και το συνηθισμένο, παρουσιάζει αρκετές διαφοροποιήσεις ανάλογα με τον άνθρωπο, το ζήτημα είναι ότι ο όρος χρησιμοποιείται παράλληλα για να υποδηλώσει το ιδιωτικό, εκείνο που αφορά το, και που ορίζεται από το, μεμονωμένο άτομο. Ο ενικός αριθμός στην κοινή έκφραση «η καθημερινότητα του πολίτη» δεν είναι τυχαίος.



- Περαιτέρω, στην «καθημερινή ζωή» της καθημερινής ζωής παρατηρείται μια χαρακτηριστική αντίφαση, η οποία αφορά την αξιολόγησή της. Από τη μια παραπέμπει στο «βασικό», το «κύριο» και το «σημαντικό», και από την άλλη στο «ασήμαντο», το «τετριμμένο», δηλαδή το «στοιχειώδες» και το «κοινό» με την αρνητική σημασία των όρων. Ήδη, δηλαδή, εντός της καθημερινής ζωής, όπως και εντός της θεωρίας, ο όρος κυμαίνεται από το να είναι απλώς περιγραφικός έως ισχυρά αξιολογικά φορτισμένος, ενώ, στην τελευταία περίπτωση, υποκρύπτει αντιφατική αξιολογική φόρτιση.¹⁵ Αυτή η τελευταία, μάλιστα, προβάλλει ανάγλυφα στον δημόσιο λόγο περί «καθημερινής ζωής», όπου από τη μια «η καθημερινότητα του πολίτη» θεωρείται θέσφατο, κυρίως στη γλώσσα της πολιτικής, ενώ από την άλλη «η καθημερινότητα» έχει καταστεί ένας κατ' εξοχήν απαξιωμένος όρος, ιδίως στη γλώσσα των ΜΜΕ και της διαφήμισης.

Κοντολογίς, στο πλαίσιο της καθημερινής χρήσης του όρου, αυτός προβάλλει ως οικείος και αυτονόητος, ενώ δεν είναι καθόλου αυτονόητο, ούτε για το ίδιο αυτό πλαίσιο, το κριτήριο της οριοθέτησής του, τα περιεχόμενα που θα προκύψουν βάσει ενός και μόνο κριτηρίου, το κατά πόσο αναφέρεται σε κάτι που συνενώνει τους ανθρώπους ή σε κάτι που τους διαχωρίζει, και, τέλος, εάν δηλώνει κάτι το άξιο ή ανάξιο λόγου.

Τα παραπάνω, ωστόσο, μπορεί να δικαιώνουν μεν την εγγελιανή ρήση, αλλά δεν απαντούν στο ερώτημα γιατί εν προκειμένω, όπως είπα, αυτή αποκτά *ιδιαιτέρο* βάρος, ή γιατί, συνακόλουθα, εγείρονται *ιδιάζουσες* δυσκολίες για τη θεωρία όταν πρόκειται για τον αναβιβασμό της «καθημερινής ζωής» σε επαρκή, και δη κριτική, έννοια.

Πράγματι, από μια άποψη εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με μια κατάσταση ιδιαίτερη ή ιδιάζουσα για τη θεωρία, αλλά μάλλον κανονική, εφόσον συγκροτητικός της όρος ως θεωρίας είναι να διαμορφώνει έννοιες προβληματοποιώντας αυτονόητα της καθημερινής ζωής, επερωτώντας δηλαδή τους, κατά κύριο λόγο, λανθάνοντες καθημερινούς «ορισμούς» των λέξεων, όπως αυτούς που είδαμε ότι ενέχονται στην αυτο-οριοθέτησή της ως «καθημερινής ζωής»: η εννοιολόγηση της «πράξης» και της «πραγματικότητας», όπως και η κοινό-τητα των ανθρώπων, για παράδειγμα, αποτελούν κεφαλαιώδη και πανάρχαια φιλοσοφικά προβλήματα.

Εν τούτοις, θα επέμενα ότι εδώ έχουμε να κάνουμε πράγματι με κατάσταση ιδιάζουσα, από την άποψη ότι, όπως υποσημάνθηκε πιο πάνω, στην ιδέα της καθημερινής ζωής βλέπουμε να εκφράζεται κατά κάποιον τρόπο η δευτεροβάθμια εκδήλωση του γνωρίσματος του οικείου και του προφανούς. Στις αξιώσεις της, δηλαδή, να είναι ήδη οριοθετημένη και ορισμένη ενέχεται το γνώρισμα του οικείου όχι μόνο ως *μέσο*, όπως σε κάθε άλλο αυτονόητο της καθημερινής ζωής, αλλά και ως *συνιστώσα* του «ορισμού» της. Με άλλα λόγια, η ιδέα της καθημερινής ζωής δεν είναι μόνο οικεία και προφανής, αλλά το οικείο και το προφανές είναι όροι, που χρησιμοποιούνται, και από την καθημερινή ζωή και από τη θεωρία, προκειμένου να την ορίσουμε. Στη βάση αυτή, θα πρέπει να αναρωτηθούμε εάν η θεωρία δεν καλείται πράγματι να κάνει ένα περαιτέρω, και πιο συνολικό, βήμα, δηλαδή να προβεί στην ανάδειξη

¹⁵ Ο Highmore συνοψίζει την προβληματικότητα, την «ασαφή βαρύτητα» της ιδέας της καθημερινής ζωής, όπως αυτή «κυκλοφορεί στα δυτικά πολιτισμικά μορφώματα»: «Η 'καθημερινή ζωή' σημαίνει με αμφίσημο τρόπο[...]Από τη μια πλευρά[...]είναι το τοπίο το κοντινότερο σε μας». Από την άλλη πλευρά, αποτελεί «αξία και ποιότητα», αλλά αντιφατική. «'Η η ειδική του ποιότητα μπορεί να είναι το γεγονός ότι στερείται ποιότητων» (2002α: 1).

του οικείου αυτού καθεαυτό ως προβλήματος, και να θεματοποιήσει την οικειότητα της οριοθετημένης «καθημερινής ζωής» εν σχέσει με τα υποκείμενά της και εν σχέσει με την ίδια τη θεωρία. Με πιο απλά λόγια, εδώ δεν πρόκειται για την επερώτηση επιμέρους καθημερινών αυτονόητων, αλλά ενός αυτονόητου πιο συνολικού: της «καθημερινής ζωής» ως οριοθετημένης πραγματικότητας, όπως και της σχέσης του οικείου με αυτό που είναι ιδιαζόντως γνωστό και που, μάλιστα, μπορεί να βασιστεί κανείς σε αυτό σαν σε κάτι «δεδομένο».

Ο Highmore, ο οποίος σημειώσαμε ότι προσπαθεί να ανασυγκροτήσει μια παράδοση ανάδειξης «του καθημερινού ως προβληματικής», θέτει ως βασικό κριτήριο για τους θεωρητικούς που εντάσσει σε αυτήν το ότι «παρέχουν μια θεμελιακή αμφισβήτηση της ιδέας της καθημερινής ζωής ως προφανούς» (2002α: viii, 18). Θα έλεγα, εν κατακλείδι, ότι αυτή η αμφισβήτηση είναι πιο δύσκολη στην περίπτωση της *ιδέας της καθημερινής ζωής*, από ό,τι στην περίπτωση *ιδεών εντός της καθημερινής ζωής*, γιατί εδώ το γνώρισμα του οικείου εμπλέκεται με πάνω από έναν τρόπους, και αυτό μπορεί να εξηγήσει και το έλλειμμα θεωρητικού αναστοχασμού που έχει επισημανθεί, έλλειμμα που κατά τον μελετητή προσπαθούν να αντιμετωπίσουν οι θεωρητικοί που ο ίδιος ξεχωρίζει.¹⁶

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να υπενθυμίσω ότι άστοχα, όπως σημείωσα στην εισαγωγή, ο εν λόγω μελετητής εξαιρεί την περίπτωση της Heller από τους θεωρητικούς που τον απασχολούν. Εν τούτοις, υπάρχει ένα σημείο του βασικού μεταγενέστερου κειμένου της Heller για την καθημερινή ζωή, κειμένου που πραγματεύεται την έννοια αυτή σε σύζευξη με εκείνη της ορθολογικότητας, το οποίο χρειάζεται να σχολιαστεί σε αυτή τη συνάφεια. Εξηγώντας γιατί δεν δίνει έναν προκαταρκτικό ορισμό της «καθημερινής ζωής», σε αντίθεση με ό,τι έπραξε εν σχέσει με την «ορθολογικότητα», η Heller αποφαινεται ότι αυτός «δεν είναι απαραίτητος», εφόσον «η καθημερινή ζωή λαμβάνεται ως δεδομένη· ο καθένας γνωρίζει π είναι η καθημερινή ζωή», για να διευκρινίσει στη συνέχεια πως η δική της συζήτηση έχει ως στόχο την «ερμηνεία της καθημερινής ζωής και της σχέσης της με ό,τι κείται πέραν αυτής» (1985: 81). Πέρα από το μείζον λογικής τάξης ερώτημα εάν είναι θεμιτός αυτός ο διαχωρισμός μεταξύ «ορισμού» και «ερμηνείας» ενός θεωρητικού αντικειμένου, όπως και το τι εννοεί ακριβώς εδώ η Heller με τον δεύτερο όρο, το βέβαιο είναι πως ίδια δεν βασίζεται αβασάνιστα στη θεωρία της σε αυτό το «τι» για την καθημερινή ζωή που «γνωρίζει ο καθένας», όπως δείχνει, αν μη τι άλλο, το γεγονός ότι συζητάει την εργασία «στο επίπεδο της `συνύπαρξης` μεταξύ των καθημερινών και μη καθημερινών δραστηριοτήτων» (1970α: 60). Πολύ περισσότερο δε, το ερώτημα είναι πώς μπορεί ακριβώς να συμφιλιωθεί αυτός ο ισχυρισμός με τη διαπίστωσή της που έχουμε παραθέσει, πως η «ανάδυση» της «κατηγορίας» της καθημερινής ζωής συντελείται σε «συγκυρίες όπου[...]η διάκριση ανάμεσα στο `καθημερινό` και στο `μη καθημερινό` χάνει τη `δεδομενικότητα` [της]». Εν πολλοίς, θεωρώ ότι πρόκειται για ένα σημείο που, εάν το απομόνωνε κανείς, θα μπορούσε ίσως να κατανοήσει την επιλογή του πιο πάνω μελετητή να εξαιρέσει τη Heller από την παράδοση «προβληματοποίησης» της έννοιας, αλλά εις βάρος του πνεύματος της όλης σκέψης της.

¹⁶ Στους θεωρητικούς αυτούς ο Highmore συγκαταλέγει τον Simmel, τους εκπροσώπους του υπερρεαλισμού, του κινήματος της «Μαζικής Παρατήρησης», τον Benjamin, τον Lefebvre και τον de Certeau.



• Περαιτέρω, η ανάδειξη των πολλαπλών κριτηρίων μέσω των οποίων αυτο-ορίζεται η «καθημερινή ζωή» ενδεικνύει και κάτι άλλο: ότι δεν υπάρχει μόνο μια σκοπιά από την οποία μπορούμε να την ορίσουμε, συνεπώς και ότι αυτή δεν μπορεί να οριοθετηθεί από τη θεωρία ούτε μονοδιάστατα ούτε με ακρίβεια,¹⁷ και ακόμα ότι η επάρκεια της θεωρητικής έννοιας εξαρτάται και από το κατά πόσο μπορεί να συνδέσει μεταξύ τους τα πολλαπλά αυτά κριτήρια, τα οποία μένουν αδιαμεσολάβητα στο επίπεδο της καθημερινής ζωής.

Προτού περάσω στη διασάφηση αυτού του τελευταίου σημείου, θα κάνω ιδιαίτερη αναφορά στο γνώρισμα του «τετριμμένου», το οποίο προέκυψε ανάμεσα στις συνυποδηλώσεις του «καθημερινού» εντός της καθημερινής ζωής, και που προβάλλει στις διάφορες εννοιολογήσεις της. Αυτό θα έλεγα πως μπορεί να θεωρηθεί ως μια όψη του κατηγορήματος της οικειότητας, καθώς ο όρος κυμαίνεται από το να δηλώνει, με μάλλον ουδέτερο τρόπο, αυτό που δεν *χρειάζεται* προσοχή, ανάλυση και θεματοποίηση γιατί είναι ήδη γνωστό, έως, με αρνητική φόρτιση, το «ασήμαντο», αυτό που δεν του *αξίζει* κάτι τέτοιο. Στην περίπτωση αυτή, η ανάγκη θεματοποίησης του οικείου αυτού καθεαυτού ως προβλήματος, για την οποία μίλησα πιο πάνω ως επιπρόσθετο βήμα που χρειάζεται να κάνει η θεωρία εν προκειμένω, έχει και τη διάσταση της ριζικής επαναθεώρησης του ζεύγους «σημαντικό-ασήμαντο». Αυτό είναι κάτι που τονίζει επανειλημμένως ο Lefebvre. Για παράδειγμα, όταν συνοψίζει «το πρόγραμμα για μια κριτική της καθημερινής ζωής» που έχει σκιαγραφήσει στον 1^ο τόμο της, εντοπίζει ως ένα βασικό σημείο του «τη διερεύνηση της ακριβούς σχέσης μεταξύ[...] όρων» που παρουσιάζονται ως αντιθετικά δίπολα, μεταξύ των οποίων προβάλλει και το «τετριμμένο και το μεγαλείο» (1947: 251). Και, βεβαίως, αυτό δεν πρέπει να εννοηθεί ως απλώς νέα σύλληψη του *τι* είναι τετριμμένο ή ασήμαντο και *τι* όχι, εφόσον η ανακατανομή αυτών των προσδιορισμών σε περιεχόμενα είναι πάλι μια κανονική κατάσταση για τη θεωρία, ώστε η διαφορετικότητα της κάθε επιμέρους θεωρίας να μπορεί να νοηθεί μέσω αυτής της ανακατανομής. Αυτό στο οποίο αναφέρεται ο Lefebvre είναι κάτι πολύ πιο κρίσιμο, καθώς μιλάει για την αναθεώρηση της σχέσης μεταξύ των δύο όρων, τη διαλεκτική τους σύλληψη. Η επιταγή που επαναλαμβάνει πολλές φορές, και που ίσως μπορεί να θεωρηθεί ως συνόψιση του όλου του προγράμματος, «να εξαγάγουμε το σημαντικό από το ασήμαντο», συνδυαζόμενη μάλιστα με το ρητορικό ερώτημα «γιατί η μελέτη του τετριμμένου να είναι τετριμμένη η ίδια;» (1987α: 9), δηλώνει καταρχήν την επίγνωση ότι «ο διάβολος είναι στη λεπτομέρεια»,¹⁸ και ότι συνεπώς το «ασήμαντο», όποιο κι αν είναι αυτό, έχει πάντα λανθάνον νόημα και σημαντικότητα.

Ωστόσο, η ακριβής κατανόηση αυτού του προγράμματος, ή η συγκεκριμένη επαναθεώρηση που προτείνει ο Lefebvre του διπόλου «σημαντικό –ασήμαντο», δεν είναι καθόλου απλό θέμα. Εξάλλου, η ίδια επιταγή υπάρχει και στον υπερρεαλισμό, για παράδειγμα, από τον οποίον ωστόσο ο Lefebvre προσπαθεί να διαχωρίσει τη δική του θέση. Αλλά, πολύ περισσότερο, αυτή η ίδια η θέση δεν είναι απολύτως σαφής. Δεν είναι σαφές δηλαδή εάν αυτή σημαίνει πως η σημαντικότητα του ασήμαντου, που πρέπει να έρθει στο φως, έγκειται απλώς

¹⁷ Η ένδειξη αυτή επισημαίνεται στη διαπίστωση του Highmore εν σχέσει με την καθημερινή χρήση της «καθημερινής ζωής»: «[...]μαρτυρεί αβεβαιότητα εν σχέσει με *π*α ακριβή περιγράμματα της καθημερινής ζωής, δείχνει προς τον ίδιο ασαφή και άμορφο χώρο ο οποίος υποδεικνύεται από την κριτική παράδοση που είναι το θέμα αυτού του βιβλίου» (2002α:17).

¹⁸ Παρατίθεται από τον Jedlowski ως φράση του Benjamin και του Adorno (3).

και μόνο στο ότι αυτό ενέχει τη δυναμική για το σημαντικό, ή πως αυτό κρύβει και φανερώνει το σημαντικό, ή πως εκεί μπορούν να γίνουν αντιληπτές οι επιπτώσεις του σημαντικού. Θα δούμε αργότερα πως πράγματι πάνω στη θέση αυτή του Lefebvre μπορούν να υπάρξουν διαφορετικές αναγνώσεις, ορισμένες εκ των οποίων θα μπορούσαν να οδηγήσουν και σε παρανοήσεις του, αλλά παρανοήσεις που δεν είναι αδικαιολόγητες, εφόσον ο ίδιος τείνει σε ορισμένες περιπτώσεις να ταυτίσει την επαναθεώρηση αυτών των όρων με την ιστορική προοπτική της ασημαντότητας της ίδιας της διάκρισης ανάμεσά τους.

Αν η επαναθεώρηση των όρων αυτών προκύπτει ως επιπρόσθετο θεωρητικό βήμα, του οποίου η ακριβής κατανόηση είναι υπό συζήτηση, υπό συζήτηση επίσης θεωρώ πως είναι και η ένσταση ότι, εφόσον ήδη στη θεματοποίηση του ασήμαντου, δηλαδή στην απόδοση σε αυτό σημασίας, χάνεται ένα μέρος αυτού που το ορίζει ως τέτοιο, εδώ έχουμε να κάνουμε με ένα εγχείρημα που κατά κάποιον τρόπο αλλοιώνει σημαντικά αυτό το οποίο προσπαθεί να συλλάβει: ότι υπάρχει κάτι σε αυτήν την προσπάθεια, όπως και στις αλληλένδετες προσπάθειες της ανοικείωσης του οικείου, της προβληματοποίησης του αυτονόητου, το οποίο μπορεί να εγείρει ένα ερώτημα που θέτει ο Highmore με αφορμή ένα συναφές πρόβλημα, τη θεματοποίηση της ρουτίνας: «Πώς μπορούμε να επιστήσουμε την προσοχή σε αυτά τα μη γεγονότα χωρίς να τα προδώσουμε[...];» (2004: 307). Η επίγνωση αυτού του προβλήματος ίσως ανιχνεύεται στον Lefebvre, και ίσως είναι μέρος του αφορισμού του «το καθημερινό διαφεύγει», όπως και του παραπλήσιου «δεν μιλάμε παρά γι' αυτό, κι ωστόσο δεν μιλάμε ποτέ γι' αυτό». Υπάρχει μάλιστα μια διατύπωσή του, λίγο πιο κάτω, που πλησιάζει αυτήν την ιδέα: «Οι προσπάθειες να γίνει αντιληπτό το καθημερινό από τη σκέψη αποτυγχάνουν [...] γιατί αυτό τότε καταρρέει» (1968γ:117). Ωστόσο, εδώ εννοεί μάλλον κάτι διαφορετικό, όπως θα δούμε, και δεν είναι βέβαιο ότι αναφέρεται στην ακύρωση, ή μεταμόρφωση έστω, του «καθημερινού», ή της «ασημαντότητας» του «ασήμαντου», μόλις αυτό θεματοποιείται από τη σκέψη ή τη θεωρία.¹⁹

Εκεί που ο Lefebvre είναι πιο σαφής ως προς την ιδιάζουσα δυσκολία του εγχειρήματος να συλληφθεί με επάρκεια, χωρίς αυτή να «προδοθεί», και, πολύ περισσότερο, να οριστεί πλήρως η καθημερινή ζωή από τη σκέψη, ή αυτό που αποδίδει καλύτερα τη μεταφορά του του «μη αναγώγιμου υπολοίπου» ως προς τη θεωρία, είναι το κατηγορημά της της ετερογένειας, που είδαμε πιο πάνω στη φράση της Heller –με τη διαφορά ότι ο ίδιος δεν χρησιμοποιεί αυτόν τον συγκεκριμένο όρο.

«Η καθημερινή ζωή είναι ετερογενής σε μεγάλο βαθμό και από διαφορετικές οπτικές» (1977α: 7), διευκρινίζει η Heller, και οπωσδήποτε μια από αυτές τις οπτικές είναι το ότι αποτελεί το πεδίο του αδιαφοροποίητου, όπως δείχνει και το απόσπασμά της πιο πάνω περί «ετερογένειας». Το ότι το καθετί εντός της είναι «μέρος ενός ετερογενούς συμπλέγματος» σημαίνει πως εκεί συνυπάρχει με ό,τι η θεωρία έχει διακρίνει, έχει ξεχωρίσει. Με άλλα λόγια, η καθημερινή ζωή είναι ένα πεδίο που ό,τι εμπεριέχει δεν είναι «καθαρό» από τη σκοπιά των

¹⁹ Δεν είναι βέβαιο, δηλαδή, ότι, τουλάχιστον στα συμφραζόμενα που προβάλλει εδώ, η πιο πάνω διατύπωσή του μπορεί να παραλληλιστεί με την εύστοχη παρατήρηση του Habermas για τη «γνώση-υπόβαθρο» που προσπαθεί να συλλάβει η θεωρία, πως «τη στιγμή που αυτή [...] εισάγεται στην επικοινωνιακή έκφραση [...] χάνει ακριβώς εκείνα τα χαρακτηριστικά που έχουν πάντα οι βιό-κοσμοί για εκείνους που ανήκουν σε αυτούς», ανάμεσα στα οποία αναφέρεται ακριβώς ο χαρακτήρας του «υποβάθρου» (παρατίθεται από τον Crook 1998: 525).

θεωρητικών εννοιών. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι αυτό που δίνει η Heller, αν και εδώ δεν κάνει ρητά λόγο για «ετερογένεια», όταν μιλάει για την «αδιάλυτη ενότητα» της αντίληψης, του αισθήματος και της γνώσης στην καθημερινή ζωή (1970α: 195), πλησιάζοντας έτσι την έννοια που στον Lefebvre είναι συνώνυμη, αν και όχι ταυτόσημη, της «καθημερινής ζωής»: την έννοια του βιώματος, της βιωμένης εμπειρίας.²⁰

Περαιτέρω, η ιδέα του αδιαφοροποίητου συνδέει μια εκδοχή της «ετερογένειας» στη Heller με την έννοια που ο Lefebvre χρησιμοποιεί κυρίως στην ανάλυσή του: αυτή της ασάφειας (ambiguity). Θα δούμε πιο κάτω ότι η έννοια αυτή έχει και άλλες υποδηλώσεις, και γι' αυτό είναι δύσκολο να μεταφραστεί με ακρίβεια,²¹ αλλά, οπωσδήποτε, η συσχέτισή της εκ μέρους του με την καθημερινή ζωή έχει και το νόημα της απόδοσης στην τελευταία του κατηγορήματος του άμορφου και του συγκεχυμένου (βλ. π.χ. 1961α: 344), αυτού που τα συστατικά του δεν ξεχωρίζουν μεταξύ τους.

Πρόκειται για το κατηγορήμα που εκφράζεται επίσης μέσα από μια εικόνα που κυριαρχεί στον Lefebvre εν σχέσει με το «καθημερινό», τη «μάζα»—μια εικόνα που, από άλλες απόψεις, θα μπορούσε να παραπέμψει μάλλον στην ομοιογένεια. Πάντως, στον βαθμό που μέσω αυτής ο Lefebvre θέλει να δηλώσει αυτό που του λείπει η εσωτερική διακριτότητα, που είναι «ακαθόριστο» ή «άμορφο» επειδή δεν έχει εσωτερικές διακοπές και οριοθετήσεις, βρίσκεται κοντά στην εκδοχή αυτή της κεντρικής έννοιας της Heller. Έτσι, ολοκληρώνοντας τον 1^ο τόμο, κάνει λόγο για ένα «είδος τεράστιας, άμορφης, ακαθόριστης μάζας» που παραμένει αφού οι διάφορες επιστήμες εντοπίσουν όψεις της καθημερινής ζωής, για ένα «ελώδες υπόβαθρο» ή για «ανθρώπινη ακατέργαστη ύλη» (1947: 252).

Θεωρώ ότι αυτό στο οποίο κατατείνει τόσο η έννοια της ασάφειας όσο και οι μεταφορές γύρω από εκείνη της «μάζας», και μέσω του οποίου αυτές συναντούν τη βεβαίωσή του περί «μη αναγώγιμου υπολοίπου», είναι ότι αυτό το υπόλοιπο παραμένει επειδή η συσσωμάτωση των στοιχείων που το αποτελούν είναι τέτοια ώστε η απόσπασή τους από αυτό τα μορφοποιεί, και άρα τα μεταμορφώνει εν σχέσει με την αρχική τους κατάσταση. Με άλλα λόγια, ό,τι εμπεριέχει η καθημερινή ζωή, όχι μόνο δεν είναι κάτι «καθαρό» από τη σκοπιά των νοητικών αφαιρέσεων, από τη σκοπιά των εννοιών, αλλά, πολύ περισσότερο, η προσπάθεια να το δει κανείς από τη σκοπιά της θεωρίας, να μιλήσει γι' αυτό μέσα από έννοιες, το αλλοιώνει, καθώς οι έννοιες ισοδυναμούν με μορφές που επιβάλλονται σε αυτό που είναι «μαζικό», δηλαδή άμορφο.

Η ισοδυναμία αυτή της έννοιας με «μορφή» που προσπαθεί να εγκλείσει μέσα της περιεχόμενα, άρα και να διακόψει το συνεχές τους, να διακρίνει και να απομονώσει, είναι κάτι που επανέρχεται στη σκέψη του Lefebvre, υποδηλώνοντας νομίζω τη συναισθηση εκ μέρους

²⁰ Ο Lefebvre λέει πως «το βίωμα» [le vécu] «είναι ένα φιλοσοφικό όνομα για την καθημερινότητα» (1965α:79). Αλλά αργότερα αποσαφηνίζει τη σχέση τους: «η καθημερινή ζωή δεν εξαντλεί τη βιωμένη εμπειρία, εφόσον υπάρχει βιωμένη εμπειρία έξω από αυτήν: πάνω και/ή κάτω της» (1981:11).

²¹ Έτσι, για λόγους που θα φανούν στη συνέχεια, άλλοτε θα αποδίδω αυτόν τον όρο ως «ασάφεια» και άλλοτε ως «αμφίρροπο».

του του προβλήματος ότι το να «παρακολουθεί»²² κανείς την καθημερινή ζωή με τον τρόπο της θεωρίας είναι ένα εγχείρημα ιδιαίτερα δύσκολο και ριψοκίνδυνο.

Βεβαίως, όπως έχει επισημανθεί εισαγωγικά, η κριτική της καθημερινής ζωής στον Lefebvre είναι η άλλη πλευρά της κριτικής της θεωρίας, στο πλαίσιο της οποίας, όπως θα δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, προσπαθεί να εισαγάγει διακρίσεις εντός της θεωρητικής «παρακολούθησης», θα λέγαμε, του καθημερινού. Είτε μέσα από τον προβληματισμό πάνω στη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και κοινωνικών επιστημών εντός της, είτε, γενικότερα, μέσα από την προσπάθεια να αρθρώσει τη διαφορετικότητα αυτού που ονομάζει «μετα-φιλοσοφία», ο Lefebvre επιτρέπει να καταλάβουμε ότι τα όσα λέει πιο κάτω δεν αφορούν τη «σκέψη» γενικά, την όποιου τύπου «σκέψη»: «Η σκέψη αποσπά τη μορφή από το περιεχόμενο, υποστηρίζοντας έτσι τη φυσική τάση των μορφών να υφίστανται ως καθαρή ουσία» (1968γ: 180). Και άρα, δεν θα δεχόταν επίσης πως η αλλοίωση για την οποία έγινε πιο πάνω λόγος είναι πάντα ίδιου βαθμού ή τάξης.

Ας δούμε το ίδιο ουσιαστικά πρόβλημα να τίθεται, όχι με όρους «μορφής-περιεχομένου», αλλά με όρους της «μάζας ανθρώπων και στιγμών», δηλαδή του αδιαφοροποιήτου των ανθρώπων και της αδιαφοροποίητης συνέχειας του χρόνου, σε αντιδιαστολή προς το «εξαιρετικό», αυτό που σπανίζει στον χρόνο αλλά και που συνιστά διαφοροποίηση του χρόνου, με την έννοια ότι διακόπτει τη ροή του και μπορεί να διακρίνει, να ξεχωρίσει στιγμές. Θα δούμε πιο κάτω ότι αυτή η πλευρά του ζητήματος έχει κεντρικό ρόλο στην ανάλυση του Lefebvre, αλλά για την ώρα θα στηριχθώ στους πιο πάνω πρόχειρους ορισμούς των όρων αυτών για να παρακολουθήσω τον προβληματισμό του ως προς το ζήτημα που με απασχολεί: «Η σκέψη, ακόμα και στην πιο αυθεντική εκδοχή της, δεν είναι παρά εξαιρετική στιγμή. Η μάζα των καθημερινών στιγμών (για τον «φιλόσοφο» και τον «επιστήμονα», όπως και για κάθε άλλον) δεν εμπεριέχεται παρά εμμέσως σε αστές τις αστραπές έμπνευσης, σε αυτές τις ολικές θεάσεις», παρατηρεί, και θεωρεί πως αυτό τον υποχρεώνει να ξανασκεφτεί μια μεταφορά που καταρχήν δεν θέλει να υιοθετήσει: «Η μεταφορά που συνδέει τη σκέψη με βουνά και σύννεφα δεν είναι εντελώς κενή. Μπορούμε να θεωρήσουμε αποδεδειγμένο ότι αυτή δεν εκφράζει μια αιώνια αλήθεια. Αλλά το πρόβλημα παραμένει: πώς μπορούν οι «μάζες» –είτε οι μάζες των στιγμών είτε οι μάζες των ανθρώπων- να «πάρουν μέρος» σε μια ολική θέαση;» (1947:250). Θα αφήσω για την κατοπινή ανάλυση τους λόγους για τους οποίους ο Lefebvre δεν δέχεται αυτή τη μεταφορά, και οπωσδήποτε αρνείται την υποτιθέμενη αιώνια αλήθεια της. Θα κρατήσω όμως εδώ τον τελευταίο προβληματισμό του, για τον οποίο, σε συμφωνία με ό,τι ειπώθηκε πιο πάνω, θεωρεί ότι υπάρχουν τρόποι εκ μέρους της θεωρίας προκειμένου να αντιμετωπιστεί, και συνεπώς πως δεν είναι η κάθε «σκέψη» ισοσθενής από την άποψη τουλάχιστον αυτής της αδυναμίας.

Εν τούτοις, είτε δούμε το ζήτημα ως εγγενή τάση της «σκέψης» προς την επιβολή «μορφών», στον βαθμό που η συγκρότηση των εννοιών προϋποθέτει τη διάκριση, την

²² Μεταφράζω έτσι έναν όρο, "attending to the everyday", που απαντά κατά κόρον στα κείμενά του Highmore. Με αυτόν ο μελετητής υπονοεί πως, για τους στοχαστές τους οποίους εξετάζει, η *θεώρηση* του «καθημερινού» δεν είναι ο μοναδικός, ούτε ο προνομιακός, τρόπος «άρθρωσής» του, και ότι αυτή χρειάζεται να συζητηθεί με όρους μιας «εναλλακτικής αισθητικής» (βλ. π.χ. 2002α: 19-24). Βλ. και επόμενη υποσημείωση.

απόσπαση, άρα και τη μορφοποίηση ενός μέρους του άμορφου, πάνω σε ένα «περιεχόμενο» που ορίζεται ως εκ της ετερογένειας, του άμορφου ή του συγκεχυμένου χαρακτήρα του· είτε δούμε το ζήτημα ως προσπάθεια να συμπυκνωθεί στο «εξαιρετικό» το εξαιρετικά «μαζικό», θεωρώ πως ο Lefebvre αφήνει να εννοηθεί πως εδώ έχουμε να κάνουμε με ένα ιδιαίζοντως δύσκολο και ριψοκίνδυνο εγχείρημα, τουλάχιστον πολύ περισσότερο από ό,τι ισχύει ως προς άλλα θεωρητικά αντικείμενα. Κοντολογίς, υποδεικνύει πως η καθημερινή ζωή είναι εκείνο το αντικείμενο που περισσότερο από όποιο άλλο αποκαλύπτει την αδυναμία και τα όρια της θεωρίας στην προσπάθειά της να το κατανοήσει. Ας δούμε την παρατήρησή του : «Το άμορφο ξεχειλίζει μέσα από τις μορφές. Τους ξεφεύγει. Συσκοτίζει την ακρίβεια των περιγραμμάτων τους[...] Το καθημερινό είναι `αυτό', ένα κάτι που αποκαλύπτει την ανικανότητα των μορφών (μεμονωμένα και ως σύνολο) να συλλάβουν το περιεχόμενο, να το αφομοιώσουν και να το εξαντλήσουν» (1961α: 64).²³

Με λίγα λόγια, εάν ο Lefebvre επιμένει αδιαμφισβήτητα στον απαραίτητο και δυνάμει «επαναστατικό» χαρακτήρα των εννοιών (1961α:258), και μάλιστα ως μορφών που «αποκαλύπτουν» «βιώματα», όπως λέει ειδικά για την έννοια της αλλοτρίωσης (1975γ/1990:86· βλ. και 1975β), επιμένει ωστόσο ότι πάντα ελλοχεύει ο κίνδυνος «της κυριάρχησης της βιωμένης εμπειρίας από την έννοια» (1981:35).²⁴ και, θα πρόσθετα, υπονοεί ότι αυτός ο κίνδυνος είναι μεγαλύτερος όταν πρόκειται για την «καθημερινή ζωή» - μια έννοια δηλαδή που παραπέμπει με ευχύτερο τρόπο σε αυτήν της βιωμένης εμπειρίας, και δη όχι σε ορισμένες επιμέρους περιοχές της, αλλά στην ολότητά της.

Θα δούμε πιο κάτω ότι αυτός ο προβληματισμός του Lefebvre αφορά την ιδιαίζουσα δυσκολία που τίθεται για τη θεωρία, και όχι και το αδύνατο του εγχειρήματος, όχι μόνο λόγω του αναστοχασμού του πάνω στη θεωρία, αλλά και γιατί στη σκέψη του δεν απολυτοποιείται το «μαζικό» ή το «άμορφο» ως κατηγορημα της καθημερινής ζωής.

Εδώ όμως θα ήθελα να στραφώ σε μια άλλη, αλληλένδετη με την προηγούμενη, πλευρά της «ετερογένειας» ή «ασάφειας» της καθημερινής ζωής, η οποία συνδέεται με μια

²³ Η έκθεση αυτού του προβληματισμού του Lefebvre δεν σημαίνει ότι γι' αυτόν, και με βάση την προηγούμενη υποσημείωση, υπάρχει ένας προνομιακός τρόπος «παρακολούθησης» ή «άρθρωσης» του καθημερινού, και ότι αυτός θα μπορούσε να βρεθεί, όχι στη θεωρία, αλλά στην τέχνη. Εξάλλου οι «μορφές» για τις οποίες μιλάει στο πιο πάνω παράθεμα εννοούνται με έναν πολύ γενικό τρόπο, και αφορούν και την τέχνη: αυτές είναι «οι ιδεολογίες, οι θεσμοί, η κουλτούρα, η γλώσσα και οι κατασκευασμένες και δομημένες δραστηριότητες (συμπεριλαμβανομένης της τέχνης)» (1961α:64).

Σημαίνει, όμως, ότι ο Lefebvre κινείται πράγματι στον προβληματισμό αναφορικά με μια «εναλλακτική αισθητική» του καθημερινού, με βάση τον όρο του Highmore, στο πλαίσιο της οποίας ο τρόπος της τέχνης ως προς αυτό το εγχείρημα, όχι μόνο λαμβάνεται σοβαρά υπόψη, αλλά επιπλέον διερευνάται και το κατά πόσο μια «μετα-φιλοσοφία» θα σήμαινε και τη ρευστοποίηση των ορίων μεταξύ φιλοσοφίας και τέχνης. Παραπέμπω στο ομώνυμο έργο του, όπου ο Lefebvre εξετάζει αναλυτικά τις έννοιες της μίμησης, της ποίησης και της πράξης (ελλην. στο κείμενο), και όπου διατυπώνει την ιδέα ότι η φιλοσοφία πρέπει να ξαναβρεί τον σύνδεσμό της με την «ποίηση» και την «πράξη» (βλ. π.χ. 1965α:74· βλ. πάνω σε αυτό Labica 2001: 13-4).

²⁴ Στη συγκεκριμένη συνάφεια, μάλιστα, αναφέρεται σε αυτόν τον κίνδυνο ως κάτι που δεν απέφυγε η δική του έννοια, αλλά πολύ περισσότερο οι έννοιες τις οποίες επανειλημμένα αναφέρει, όχι μόνο ως προδρόμους της θεματοποίησης της καθημερινής ζωής, αλλά και ως προκατόχους της από την άποψη ότι και εκεί θεματοποιήθηκε ως κεντρικό κάτι που προηγούμενως φαινόταν ασήμαντο: οι έννοιες της κοινωνικής εργασίας (Ματχ) και της σεξουαλικής λίμπιντο (Freud) (1981: 34-5· βλ. και 1988:78)

κεφαλαιώδους σημασίας κοινή θέση των δύο θεωρητικών, που θα την αναλύσω περισσότερο στην επόμενη ενότητα: τη θέση πως από την καθημερινή ζωή δεν λείπει μόνο η εσωτερική διακριτότητα, αλλά και το εξωτερικό περίγραμμα. Αυτό σημαίνει, σε αντίθεση με την καθημερινή χρήση του όρου, ότι εντός της καθημερινής ζωής δεν περιλαμβάνονται μόνο *ορισμένες* ανθρώπινες εκφάνσεις. Πολύ περισσότερο, δεν υπάρχει πλευρά που να εμπίπτει στον τελευταίο αυτό γενικό όρο, εάν με αυτόν εννοούμε δυνάμεις, ικανότητες, δραστηριότητες, η οποία να μην είναι μέρος αυτού του αδιαφοροποίητου συμπλέγματος που είναι η καθημερινή ζωή.

Στο σημείο αυτό, όμως, τίθεται ένα καίριο ερώτημα για τη θεωρία, εκείνη τουλάχιστον που συλλαμβάνει την καθημερινή ζωή με αυτούς του όρους: εάν έργο της θεωρίας είναι να φτιάχνει έννοιες, προκειμένου ακριβώς να να ξεχωρίσει, να διακρίνει, τις ανθρώπινες εκφάνσεις, και εάν έχει ήδη συσσωρεύσει τόσες έννοιες σε αυτήν την προσπάθεια, τι λόγο ύπαρξης έχει μια έννοια αυτού του είδους; Μήπως πρόκειται εν τέλει για ψευδο-έννοια, στην «κλήση» της οποίας εντός της θεωρίας αφηφώνται καταστατικοί όροι που υπάρχουν στην ίδια την έννοια της θεωρητικής «έννοιας»;

Το ίδιο ερώτημα θα μπορούσε να τεθεί και με άλλον τρόπο: εάν κάθε ορισμός είναι και αποκλεισμός, όπως ξέρουμε από τον Spinoza, μήπως το γεγονός ότι μέσω αυτής της έννοιας δεν μπορεί να αποκλειστεί τίποτα από όσα έχουν ονομαστεί, διακριθεί, μορφοποιηθεί χωριστά, από τη θεωρία, σημαίνει ότι αυτή, όχι απλώς είναι α-όριστη, αλλά και υπερπεριεκτική, και άρα κενή; Υπάρχει κάτι στο οποίο να αντιδιαστέλλεται αυτή η έννοια, κερδίζοντας έτσι τη σημασία της, και ποιο το νόημα και η χρησιμότητα μιας έννοιας που είναι τόσο δύσκολο να εντοπιστεί η αντιδιαστολή της; Κοντολογίς, βρίσκεται κάτι «έξω» από την καθημερινή ζωή, και τι αξία έχει μια έννοια που δεν είναι σαφές ποιο θα ήταν το «εξωτερικό» της;

Προτού προχωρήσω στο να συζητήσω την απάντηση που ανιχνεύεται στον Lefebvre και στη Heller πάνω σε αυτό το ερώτημα, θα ήθελα πρώτα να συζητήσω την πιθανή ένσταση πως αυτό αφορά ουσιαστικά την εννοιολόγηση εκείνη της καθημερινής ζωής όπου αυτή προσεγγίζει εκείνη της «πραγματικής ζωής», ενώ, όπως επισημάνθηκε ήδη στην προηγούμενη ενότητα, η νεωτερική θεματοποίηση της καθημερινής ζωής διακρίνεται από την προσπάθεια να θεωρηθεί αυτή ως κάτι περισσότερο προσδιορισμένο. Η κυρίαρχη εκδοχή μιας στενότερης εννοιολόγησής της, την οποία έχουν καλλιεργήσει μάλλον οι φαινομενολογικές θεωρήσεις της, πράγματι ανευρίσκεται αν το βάρος τεθεί μάλλον στον προσδιορισμό «καθημερινή», και εάν θυμηθούμε πως ήδη πριν από το κατηγορήμα της ετερογένειας συζητήσαμε εκείνο του οικείου και του τετριμμένου. Τότε η «καθημερινή ζωή» δεν είναι παρά ένα υποσύνολο της «πραγματικής ζωής», το οποίο βρίσκεται κοντά στο αγγλικό «ordinary», δηλαδή το τακτικό, το κανονικό, αυτό που είναι μέρος μιας ρουτίνας, και επίσης στο συνηθισμένο.

Θα μπορούσαμε συνεπώς να διακρίνουμε μεταξύ δύο βασικών εκδοχών της έννοιας, μιας ευρύτερης και μιας στενότερης. Σε αυτή τη διαφορά πλάτους παραπέμπει και μια σημαντική ορολογική διάκριση που συναντάμε στο *Κριτικό Λεξικό του Μαρξισμού*, η οποία από ορισμένες απόψεις είναι παραπλήσια με εκείνη που είδαμε ότι κάνει ο Lefebvre,²⁵ και η οποία

²⁵ Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η ανάπτυξη του λήμματος «καθημερινότητα» εδώ αντλεί κυρίως από τον Lefebvre, ενώ παράλληλα κάνει σύντομη αναφορά και στη «σχολή της Βουδαπέστης», και ιδίως στη Heller, προτείνοντας ορισμένες συσχετίσεις τους, ιδίως ως προς το ότι και οι δύο

τίθεται μάλιστα ως διάκριση που υπάρχει ήδη «στην πρακτική χρήση της γλώσσας», άρα, καταλαβαίνουμε, στην καθημερινή γλώσσα:²⁶ εκεί, κατά το *Λεξικό*, «οι όροι `καθημερινό`, [quotidien] `καθημερινότητα` [quotidienneté], `καθημερινή ζωή` [vie quotidienne] είναι κοντά ο ένας στον άλλον, αλλά δεν αλληλοεπικαλύπτονται και δηλώνουν κάπως διαφορετικές πλευρές της ίδιας πραγματικότητας. Οι λέξεις `καθημερινή ζωή` παραπέμπουν σε αυτό που οι Marx και Engels ονομάζουν `πραγματική ζωή`. Το `καθημερινό` αντιστοιχεί σε μια *στιγμή*, με την εγγεληνική έννοια, αυτής της πραγματικής ζωής. Και όσον αφορά τη λέξη `καθημερινότητα`, αυτή τονίζει τις επαναληπτικές πλευρές της ζωής και των κοινωνικών πρακτικών» (Régulier 1985:949).

- Θα αφήσω προς το παρόν τη χρονική-ιστορική συνυποδήλωση της έννοιας της στιγμής, η οποία πλησιάζει τον τρόπο με τον οποίο διακρίνει ο Lefebvre μεταξύ των δύο πρώτων όρων, όπως και τη διάκριση μεταξύ των δύο τελευταίων, η οποία είναι ασαφής εδώ, για να κρατήσω το ότι ο πρώτος όρος δηλώνει ένα υπερσύνολο εν σχέσει με τους δύο άλλους, οι οποίοι προσπαθούν να διακριβώσουν πλευρές ή εκφάνσεις του.²⁷

~Πράγματι, εάν με τον όρο «καθημερινή ζωή» ουσιαστικά δηλώνουμε το «καθημερινό», δηλαδή αναφερόμαστε σε ένα υποσύνολο, μια πλευρά της «πραγματικής ζωής», και εάν βασικό κριτήριο διάκρισης αυτής της πλευράς είναι αυτό που τέθηκε πιο πάνω, μπορούμε να αντιμετωπίσουμε πιο ικανοποιητικά τις αιτιάσεις περί υπερ-περιεκτικότητας. Το κριτήριο αυτό, χωρίς να αρνείται κατ' ανάγκην το γνώρισμα της ετερογένειας, ορίζει ωστόσο ποια ετερογενή περιεχόμενα μπορούν να συμπεριληφθούν στην «καθημερινή ζωή», αποκλείοντας αυτά που κατηγορούνται ως ασυνήθη, ασυνήθιστα, ανοίκεια, εξαιρετικά. Ωστόσο, το ένα πρόβλημα είναι ότι αυτό το κριτήριο, από μόνο του, αν δεν αποκλείει, πάντως δεν καταπιάνεται με τον ουσιαστικό καθορισμό της της ετερογένειας, και, συναφώς, δεν απαντά στο εάν και υπό ποια έννοια η «καθημερινή ζωή» μπορεί να αντιδιαστέλλεται, όπως και πράγματι αντιδιαστέλλεται εντός της καθημερινής της χρήσης, προς τη θεωρία, για να μείνω μόνο σε αυτό το «γνωστό» της «εξωτερικό». Το άλλο πρόβλημα, όπως σημειώθηκε και εν σχέσει με την καθημερινή χρήση του όρου, είναι ότι τα περιεχόμενα που προκύπτουν εξ αυτού του κριτηρίου δεν μπορεί παρά να είναι ρευστά και ασταθή ακόμα και για το μεμονωμένο άτομο, και οπωσδήποτε

προσπαθούν να δείξουν τη λανθάνουσα ύπαρξη του θέματος στον Marx (βλ. Régulier 1985:950-1).

Εξάλλου, η παρουσία του Lefebvre σε αυτήν την ανάπτυξη επιβεβαιώνεται εμμέσως και από το ότι η συγγραφέας του λήμματος υπήρξε η τελευταία σύντροφός του και συνεργάστηκε μαζί του στη θεωρία της «ρυθμανάλυσης».

²⁶ Ίσως πράγματι μπορεί να μιλήσει κανείς για μια τέτοια διάκριση, τουλάχιστον στα ελληνικά. Αυτό φαίνεται και από το ότι, στον βαθμό που κάποιος όρος έχει αποκτήσει περισσότερο αρνητική φόρτιση, εντός της καθημερινής γλώσσας, αυτός δεν είναι τόσο ο μάλλον ουδέτερος «καθημερινή ζωή», όσο ο όρος «καθημερινότητα». Τονίζω, πάντως, ότι αυτό ισχύει τουλάχιστον για τα ελληνικά, γιατί, όπως παρατηρεί και ο ίδιος ο Lefebvre, ο καθένας από αυτούς τους όρους δεν έχει την ίδια υποδήλωση στις διάφορες γλώσσες και προκύπτει έτσι το πρόβλημα της ακριβούς τους μετάφρασης (βλ. 1988: 78).

²⁷ Η διάκριση αυτή, που θα μας απασχολήσει πιο συστηματικά στα επόμενα κεφάλαια, δεν έχει τύχει της δέουσας προσοχής ούτε ως προς την κατανόηση της σκέψης του Lefebvre, ούτε γενικότερα. Εξαιρεση αποτελεί ο Jedlowski, που κάνει την ίδια παρατήρηση, ενώ επικαλείται την επισήμανση της σημασίας της από τον d'Erinay, ο οποίος έχει αντλήσει από το έργο του Lefebvre. Για την προσπάθεια του Jedlowski να παρουσιάσει τη σημασία της διάκρισης αυτής, η οποία έχει ορισμένα κοινά στοιχεία με τη χρήση που θα της κάνω εδώ, βλ. 1986:133-9.

ανάλογα με το άτομο, και, συνεπώς, τίθεται το ζήτημα εάν έτσι νοούμενη η έννοια σέβεται ταυτόχρονα τον όρο της κοινό-τητας και πώς ακριβώς κατανοείται αυτός.²⁸ Η έννοια δηλαδή αυτή ορίζει περιεχόμενα, αλλά ο τρόπος της να τα ορίζει παραπέμπει σε ένα «ποιος», ή «τίνας», και τότε το πρόβλημα της οριοθέτησης επανατίθεται με άλλον τρόπο. Το τελευταίο ζήτημα, που συνδέεται άμεσα με τα προηγούμενα, είναι εάν μπορεί αυτή η στενότερη εκδοχή της έννοιας να καλύψει μια «αντικειμενική» κατανόηση της καθημερινής ζωής, κατανόηση δηλαδή που δεν εξαρτάται αποκλειστικά από την εμπειρία των υποκειμένων της.

Οι παρατηρήσεις αυτές με φέρνουν στη διαφορετική μεθοδολογική προσέγγιση που θεωρώ ότι λανθάνει στην πρόταση του ενός ή του άλλου κατηγορήματος της καθημερινής ζωής, της οικειότητας και της ετερογένειας, τα οποία μπορούν να αντιστοιχηθούν προς τη στενότερη και την ευρύτερη εκδοχή της έννοιας. Η πρόταση του πρώτου θα έλεγα ότι υποδηλώνει και τη ροπή προς την προσέγγιση εκείνη που θέτει τα υποκείμενα της καθημερινής ζωής ως αφετηρία της, και ίσως και εκείνη που εξαντλεί την κατανόησή της από τη σκοπιά τους. Για να διακριβωθεί η οικειότητα χρειάζεται η επίκληση της εμπειρίας των υποκειμένων της καθημερινής ζωής, ενώ για να διακριβωθεί η ετερογένεια χρειάζεται η επίκληση της ύπαρξης «ομογενοποιήσεων», και πρώτα απ' όλα της θεωρίας ως «ομογενοποίησης», δηλαδή πρακτικών που η ύπαρξή τους δεν ανάγεται στην εμπειρία των υποκειμένων τους. Είναι χαρακτηριστική ως προς αυτό μια παρατήρηση της Heller, σύντομη ωστόσο εν σχέσει με τη μεθοδολογική αξία της. Σε συμφωνία με ό,τι έχει ειπωθεί για τη θέση που επέχει η κατηγορία της ετερογένειας στη θεώρησή της, η Heller, αντλώντας ως προς αυτό από τον Lukács, θα πει πως «η ομογενοποίηση είναι το κριτήριο της ανάδυσης `πάνω από` την καθημερινή ζωή». Αυτό που ενδιαφέρει εδώ είναι ότι σπεύδει να προσθέσει: «Και -θα πρέπει να υπογραμμιστεί- αυτό δεν είναι ένα υποκειμενικό κριτήριο». Αν κρίνουμε από τις διευκρινίσεις της πιο κάτω, με αυτό εννοεί πως, όχι μόνο εδώ δεν χρειάζεται κανείς να επικαλεστεί ως προς αυτήν την «ανάδυση» την εμπειρία ορισμένων υποκειμένων, αλλά, πολύ περισσότερο, πως η ύπαρξη των εκάστοτε ομογενοποιήσεων προηγείται λογικά προκειμένου να εξηγηθεί το ότι υπάρχουν καν υποκείμενα που θητεύουν σε αυτές (1970α: 57-8).

Συνεπώς, θα υποστήριζα πως εάν η στενότερη εκδοχή της «καθημερινής ζωής» μπορεί να υπερασπιστεί την έννοια απέναντι στις κατηγορίες περί υπερ-περιεκτικότητας, ή κενότητας, ωστόσο αυτό το καταφέρνει με το τμήμα της μερικότητας, από την άποψη του φάσματος των ερωτημάτων περί την έννοια τα οποία πραγματεύεται, και του μονόπλευρου χαρακτήρα όσον αφορά το μεθοδολογικό ερώτημα της «υποκειμενικής» ή της «αντικειμενικής» σκοπιάς στη συγκρότηση της έννοιας. Από αυτήν την άποψη, και σε αυτό θα επανέλθω στην επόμενη ενότητα, θα έλεγα πως, στον βαθμό που η επαρκής συγκρότηση της έννοιας εξαρτάται και από την προσπάθεια να μην μείνει κανείς δέσμιος της διχοτομίας του «υποκειμενικού» και του «αντικειμενικού», χρειάζεται να συμπεριλάβει και τα δύο αυτά κατηγορήματα στην προσπάθεια

²⁸ Ας δούμε για παράδειγμα τον ορισμό των P. και B. Berger που παραθέτουν οι Jedlowski και Leccardi: «Ο ιστός των οικείων συνηθειών στο εσωτερικό των οποίων πράττουμε και πάνω στις οποίες σκεφτόμαστε το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου μας [...]» (2003:13). Μείζον ερώτημα είναι σε ποιο βαθμό μπορεί να συγκροτηθεί ένα «εμείς» μέσα από αυτόν, και, εάν μπορεί να συγκροτηθεί, σε ποιο βαθμό αυτό μπορεί να παίξει ενεργό ρόλο στην κατανόηση της κοινωνίας.

να ορίσει την «καθημερινή ζωή», και άρα θα πρέπει και να συμπεριλάβει και τις δύο εκδοχές της, την ευρύτερη και τη στενότερη, και μάλιστα να προβεί σε μια απόπειρα της διαμεσολάβησής τους.

Η προηγούμενη συζήτηση, ρίχνοντας το βάρος σε δύο ουσιώδη κατηγορήματα της καθημερινής ζωής, τα οποία μάλιστα προτείνονται αμφότερα ως βασικά σε μια επαρκή της εννοιολόγηση, είχε σκοπό να δείξει πως μέσα από αυτά ωστόσο η «καθημερινή ζωή» προβάλλει ως προβληματική έννοια. Ειδικά μάλιστα σε ό,τι αφορά το κατηγορήμα της ετερογένειας, ο χαρακτηρισμός «προβληματική» μπορεί να εκληφθεί στην πιο ακραία εκδοχή του, καθώς μπορεί να υποδηλώνει ότι η «καθημερινή ζωή», όχι μόνο δεν έχει θεωρητική χρησιμότητα, αλλά, πολύ περισσότερο, ενδεχομένως αποτελεί ψευδο-έννοια, η οποία μάλλον δημιουργεί προβλήματα για τη θεωρία, αντί να λύνει.

γ. Στοιχεία για μια απόπειρα ορισμού της «καθημερινής ζωής»

Στην ενότητα αυτή θα ανιχνεύσω στη σκέψη του Lefebvre και της Heller τρόπους με τους οποίους μπορούμε να προσεγγίσουμε τα ερωτήματα που τέθηκαν στην προηγούμενη ενότητα. Θα σημειώσω δε προκαταρκτικά πως εδώ μπορούμε να δούμε ένα βασικό δείγμα της γενικότερης συμπληρωματικότητας μεταξύ των δύο θεωρητικών την οποία υποστήριξα εισαγωγικά. Σε πολλά από τα σημεία που ακολουθούν αναδεικνύεται η δυνατότητα να φωτίσουμε τους προβληματισμούς και τις ιδέες της μιας θεώρησης μέσα από την άλλη, ή, να συναρτήσουμε έννοιες προκειμένου να απαντήσουμε στα ερωτήματα που προκύπτουν στο πλαίσιο μιας κοινής τοποθέτησης του ζητήματος.

Η κοινή αυτή τοποθέτηση του ζητήματος είναι πως η αδυναμία οριοθέτησης της «καθημερινής ζωής» κάθε άλλο παρά θα σήμαινε πως η έννοια είναι κενή. Έτσι, εδώ θα συζητήσω, με βάση τους δύο θεωρητικούς, ορισμένα έτερα ως προς τα οποία αυτή αντιδιαστέλλεται, ορισμένα «εξωτερικά» της πραγματικότητας που προσπαθεί να συλλάβει η έννοια, και στη συνέχεια θα επισημάνω τους τρόπους υποστήριξης της αναγκαιότητας και της χρησιμότητάς της.

Ο λόγος για τον οποίο δεν μιλάω για ένα και μόνο έτερον της «καθημερινής ζωής» έχει να κάνει με τη διάκριση μιας στενότερης και μιας ευρύτερης εκδοχής της, με τη διάκριση μεταξύ «καθημερινής ζωής» και «καθημερινού»/«καθημερινότητας», που είδαμε στην προηγούμενη ενότητα - εκδοχών που επεσήμανα ότι χρειάζονται αμφότερες σε μια επαρκή εννοιολόγησή της. Θα ξεκινήσω τη συζήτησή μου διαπιστώνοντας πως, ωστόσο, αυτά τα έτερα δεν είναι ισοδύναμα, αλλά πως και για τους δύο θεωρητικούς αυτό από το οποίο αποκτά η έννοια καταρχήν τη σημασία της είναι αυτό των «ομογενοποιήσεων», και συνεπώς πως στην προσπάθεια εννοιολόγησής της προηγείται μεθοδολογικά το κατηγορήμα/της της ετερογένειας.

Αυτό θεωρώ ότι λανθάνει στη μεταφορά του «υπόλοιπου», που είδαμε ότι ο Lefebvre χρησιμοποιεί για την «καθημερινή ζωή». Στην προηγούμενη ενότητα, είδαμε το νόημά της ως

προς την αντίσταση της καθημερινής ζωής στη θεωρία. Στην παρούσα, μπορούμε να το δούμε ως έναν τρόπο για να οριστεί η έννοια αυτή από τη θεωρία, και μάλιστα έναν τρόπο για να αναδειχθεί η σημαντικότητά της.

Στη σύλληψη της καθημερινής ζωής ως «υπόλοιπου» είναι εμφανές ότι αυτή, καταρχήν και καταρχός, ορίζεται αρνητικά: είναι αυτό που απομένει από μια αφαίρεση, και άρα δεν μπορεί να συλληφθεί χωρίς να γίνει αναφορά στους όρους της.

Η Heller δεν χρησιμοποιεί τον όρο «υπόλοιπο», αλλά αυτός θα έλεγα ότι υπόκειται της ανάλυσής της. Η δική της θεώρηση, μάλιστα πολύ περισσότερο από ό,τι ισχύει στην περίπτωση του Lefebvre, έγκειται ακριβώς στη συζήτηση της καθημερινής ζωής ως ευρέος υπολοίπου και της σχέσης του με τους «αφαιρέτες» από όπου αυτό προκύπτει. Αυτοί οι «αφαιρέτες» στη δική της θεώρηση είναι οι «μεγάλες αντικειμενοποιήσεις» ή «ομογενοποιήσεις», τις οποίες περαιτέρω διακρίνει στους κοινωνικούς θεσμούς, αφενός, και στους συστηματικούς τρόπους προσέγγισης και νοηματοδότησης της πραγματικότητας, αφετέρου: τη θρησκεία, τη φιλοσοφία, την τέχνη και την επιστήμη. Αυτή η διάκριση είναι, στη γλώσσα του τριαδικού σχήματος των «αντικειμενοποιήσεων» που είναι κεντρικό στη θεώρησή της, και το οποίο θα παρουσιάσω εκτενώς στο επόμενο κεφάλαιο, η διάκριση ανάμεσα στην «αντικειμενοποίηση ` του καθεαυτού και του δι' εαυτού» και στην «αντικειμενοποίηση ` του δι' εαυτού», ενώ το σχήμα συμπληρώνεται με την «αντικειμενοποίηση ` του καθεαυτού», η οποία αναφέρεται εν πολλοίς στην καθημερινή ζωή. Στον Lefebvre, από την άλλη πλευρά, οι «αφαιρέτες» αυτοί συλλαμβάνονται με μια ευρύτερη έννοια. Ας δούμε ένα χαρακτηριστικό χωρίο όπου προβάλλει πιο αναλυτικά ο αρνητικός ορισμός της «καθημερινής ζωής»: «Η καθημερινή ζωή[...] οριζόμενη από ` ό,τι απομένει` αφού η ανάλυση ξεχωρίσει όλες τις διακριτές, ανώτερες, εξειδικευμένες, δομημένες δραστηριότητες» (1958: 97), ενώ πολύ συχνά επίσης απαντά ο προσδιορισμός «συστηματικές», αλλά και «εξαιρετικές». Ο Lefebvre, δηλαδή, αφενός δεν επιμένει σε μια διάκριση όπως εκείνη της Heller, και αφετέρου σε αυτούς τους «αφαιρέτες» περιλαμβάνει μάλλον όλες τις πρακτικές που διακρίνονται από τη συστηματικότητα, άρα και την ομογενοποίηση, τη διαφοροποίηση, τη μερικότητα, και περαιτέρω διακρίνονται μέσω αυτών, αυτές δηλαδή οι ποιότητές τους συνεπάγονται το ότι οι εν λόγω πρακτικές μπορούν να εντοπιστούν, να απομονωθούν, να οριστούν.

Ο αρνητικός αυτός ορισμός της «καθημερινής ζωής», βεβαίως, κάθε άλλο παρά θα σήμαινε πως απουσιάζει ο θετικός της προσδιορισμός, ο οποίος μάλιστα της αποδίδει τη θέση «βάσης». Και για τους δύο θεωρητικούς, η καθημερινή ζωή αποτελεί «βάση» της κοινωνίας και κάθε ανθρώπινης επίτευξης, ομού βεβαίως και των επιτεύξεων που την καθιστούν «υπόλοιπο». Και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Lefebvre δεν προκρίνει τη μεταφορά που είδαμε ότι συζητάει πιο πάνω, δηλαδή την εικόνα της καθημερινής ζωής σαν πεδιάδας που πάνω της υψώνονται βουνοκορφές, αλλά εκείνη του «γόνιμου εδάφους» (1958: 87).

Η μεταφορά αυτή είναι πράγματι πολύ εύστοχη,²⁹ καθώς συμπυκνώνει πολλές πτυχές στην κατανόηση της καθημερινής ζωής, οι οποίες προβάλλουν στο έργο και των δύο

²⁹ Είναι οπωσδήποτε πολύ πιο εύστοχη και πιο περιεκτική, από εκείνη του Lukács, ο οποίος παραλληλίζει την καθημερινή ζωή με «πλατύ ποτάμι», ενώ την επιστήμη και την τέχνη με «διακλαδώσεις» του, προκειμένου να δηλώσει ότι «η καθημερινή συμπεριφορά του ανθρώπου είναι μαζί αφετηρία και τέρμα κάθε ανθρώπινης δραστηριότητας» (1964:46)

θεωρητικών, αποτελώντας όλες όψεις της σημαντικότητάς της, και μάλιστα της σημαντικότητάς της vis-à-vis τους «αφαιρέτες» εκείνους από τους οποίους προκύπτει ως υπόλοιπο. Για να τις αναφέρω απλώς, η καθημερινή ζωή μπορεί, πράγματι, να παραλληλιστεί με «έδαφος»: με την έννοια αυτού που αποτελεί θεμελιώδη προϋπόθεση για να υπάρξει καν ο,τιδήποτε «εξειδικευμένο» ή «ανυψωμένο»: με την έννοια της αδιαφοροποίητης πρώτης ύλης, ή μιας δεξαμενής υλικών, από όπου αντλεί στοιχεία για τη μορφοποίησή της οποιαδήποτε εντοπίσιμη «δεύτερη ύλη», και από όπου η τελευταία διαρκώς τροφοδοτείται: με την έννοια του κοινού συνεκτικού υλικού αυτών των μορφοποιήσεων: με την έννοια αυτού που απομένει ή παραμένει εάν νοερά αφαιρέσουμε ο,τιδήποτε έχει αποκτήσει μορφή: με την έννοια αυτού στο οποίο όλες οι μορφοποιήσεις επιστρέφουν, και μάλιστα με το μέτρο αυτής της επιστροφής να αποτελεί ταυτόχρονα μέτρο της ουσίας που απέκτησαν ως μορφοποιήσεις. Συνεπώς, και με την έννοια του ιζήματος αλλά και του προϊόντος αυτών των μορφοποιήσεων.

Στη μεταφορά αυτή, περαιτέρω, λανθάνουν οι εξής κοινές κατευθυντήριες θέσεις για την εννοιολόγηση της καθημερινής ζωής:

• Πρώτον, πως εάν η καθημερινή ζωή προηγείται από οντολογική άποψη έναντι των «αφαιρετών» που την καθιστούν «υπόλοιπο», το κλειδί για την κατανόηση της ίδιας και της έννοιάς της δεν βρίσκεται εντός της. Όπως παρατηρεί ο Lefebvre, «το καθημερινό [...] είναι μια έννοια που ούτε ανήκει στην καθημερινή ζωή ούτε την αντανακλά [...]» (1968γ:13). Για να μπορούμε καταρχήν να μιλάμε για «καθημερινή ζωή», για να μπορεί καν να προκύψει ο όρος, και πολύ περισσότερο για να μπορεί αυτός να προσλάβει ένα κοινό και σταθερό περιεχόμενο, θα πρέπει να υπάρχουν ορισμένες πρακτικές που συνιστούν διαφοροποιήσεις ή μορφοποιήσεις, ή ομογενοποιήσεις. Αυτό θεωρώ πως είναι η άλλη πλευρά της αφετηριακής μου διαπίστωσης πως το μείζον έτερον που σημασιοδοτεί την έννοια είναι η ομογενοποίηση, και άρα πως εδώ προτάσσεται λογικά το κατηγορήμα της ετερογένειας. Και, όπως υποστήριξα στην προηγούμενη ενότητα, αυτό είναι ένα σημείο που σηματοδοτεί διαφοροποίηση από τις φαινομενολογικές κυρίως εννοιολογήσεις της.

Συμπληρώνοντας τις παρατηρήσεις μου εκεί, θα σταθώ εδώ σε μια μεθοδολογική επισήμανση του Lefebvre, στην οποία θεωρώ ότι μπορούν να βρουν έρεισμα. Προκειμένου να εξηγήσει γιατί η δική του απόπειρα «περιγραφής» «υποδηλώνει μια ανάλυση που δεν είναι πραγματικά συμβατή με την περιγραφική και καθαρά φαινομενολογική μέθοδο», προτάσσει ακριβώς τη σύλληψη της καθημερινής ζωής ως υπόλοιπου, που την περιγράφει ως εξής: «Αφαιρούμε από την *πράξη* [praxis] εκείνες τις δραστηριότητες οι οποίες είναι φαινομενικά η πιο συγκεκριμένη και θετική πλευρά της: τις υποτιθέμενες ανώτερες δραστηριότητες.

• Προχωράμε μέσω της αφαίρεσης, χρησιμοποιώντας ανάλυση στο επίπεδο του φανταστικού[...]. Έτσι, εδώ δεν πρόκειται ακριβώς για «φαινομενολογία», συνεχίζει ο Lefebvre, και ως εκ του βήματος αυτού, αλλά και «για άλλους λόγους», όπως αυτός που υποκρύπτει το ρητορικό ερώτημα που θέτει: «Πώς μπορούμε να περιγράψουμε και να κατανοήσουμε ο,τιδήποτε εάν δεν κάνουμε απόπειρα να το εξηγήσουμε;» (1961α: 55-6).

• Θεωρώ, ωστόσο, ότι εδώ δεν πρόκειται ακριβώς για διαφορετικό λόγο. Η μεθοδολογική πρόταση της φανταστικής «αφαίρεσης» των «ανώτερων δραστηριοτήτων» εντάσσεται ουσιαστικά στην απόπειρα «εξήγησης» της καθημερινής ζωής, εφόσον προορίζεται να δικαιολογήσει καταρχήν την ύπαρξη της «καθημερινής ζωής» στον λόγο. Περαιτέρω, πρόκειται για

«εξήγηση» με την ισχυρή σημασία του όρου, για δικαιολόγηση δηλαδή ενός φαινομένου που επικαλείται «αντικειμενικούς» παράγοντες, παράγοντες που δεν ανάγονται στην υποκειμενική ή τη διυποκειμενική εμπειρία.

Δεύτερον, η σύλληψη αυτή της καθημερινής ζωής παραπέμπει σαφώς στην ανάγκη να θεματοποιηθούν οι «ομογενοποιήσεις», ιδίως στην εκδοχή της κατά Heller «αντικειμενοποίησης του δι'εαυτού», δηλαδή η διαδικασία μορφοποίησής τους, οι όψεις που παρουσιάζονται στη σχέση τους με την καθημερινή ζωή, όπως και ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται η καθημερινή ζωή από αυτές και διαμέσου αυτών.

Τρίτον, και ως εκ της θεματοποίησης αυτού του τελευταίου σημείου, αναδεικνύεται ο κίνδυνος που διαρκώς ελλοχεύει: από τη σκοπιά των ομογενοποιήσεων μπορεί πάντα να οδηγηθεί κανείς στην εννοιολογική ισοδυναμία του βασικού, του στοιχειώδους και του ασήμαντου –η οποία είδαμε ότι προβάλλει και στην καθημερινή χρήση του όρου. Πρόκειται για ισοδυναμία που προέρχεται από την αντιστροφή της πραγματικότητας, όπου, όπως παρατηρεί ο Lefebvre, αυτό που είναι βάση και θεμέλιο παρουσιάζεται ως ένα «πολύ πενιχρό υπόλειμμα» (1958: 86), και συνεπώς το «υπόλοιπο» εδώ, ένας λογικά αρνητικός χαρακτηρισμός, διολισθαίνει προς έναν χαρακτηρισμό που είναι αρνητικός από αξιολογική άποψη.³⁰

Τέταρτον, μια κατεύθυνση που πρέπει να συζητηθεί χωριστά, καθώς μας φέρνει στο επίκεντρο των ερωτημάτων που τέθηκαν στην προηγούμενη ενότητα, αφορά τον τύπο «εξωτερικότητας» της καθημερινής ζωής από οτιδήποτε, αφαιρούμενο, την καθιστά υπόλοιπο, συνεπώς και τον τρόπο οριοθέτησης της έννοιας.

Η πρόκριση της μεταφοράς του «εδάφους» από τον Lefebvre έναντι εκείνης της «πεδιάδας» έχει πολλές όψεις, και μια από αυτές είναι ότι αυτή καλύπτει την ιδέα της θεμελιώδους προϋπόθεσης, που είδαμε πιο πάνω. Μια άλλη είναι ότι καλύπτει την ιδέα της οργανικής σχέσης, μια ιδέα που με τη σειρά της έχει διάφορες όψεις. Θα αφήσω εκείνη που αφορά τη διαρκή αλληλεπίδραση, τον άφευκτο μάλιστα σύνδεσμο, μεταξύ ομογενοποιήσεων και καθημερινής ζωής, για να σταθώ εδώ στην όψη εκείνη του «εδάφους» ως κοινού συνεκτικού υλικού των μορφοποιήσεων. Αυτό σημαίνει πως εδώ έχουμε να κάνουμε με μια τέτοια σχέση δύο περιοχών της πραγματικότητας η οποία δεν επιτρέπει να μιλάμε για «εξωτερικότητα» της μιας από την άλλη, τουλάχιστον όχι από την άποψη των συστατικών στα οποία αυτές μπορούν να αναλυθούν.

Έτσι, ερχόμαστε στη θέση, που συναντήσαμε στην προηγούμενη ενότητα, πως δεν υπάρχουν ανθρώπινες εκφάνσεις που να βρίσκονται «έξω» από την καθημερινή ζωή. Θα επιμείνω εδώ περισσότερο σε αυτή τη θέση, και στην κοινή της υποστήριξη από τους δύο θεωρητικούς. Για τη Heller, αυτή εκφράζεται μέσω της ιδέας πως στην καθημερινή ζωή απαντά ο «άνθρωπος-ως-όλον» (human-as-a-whole), όπως λέει δανειζόμενη πάλι μια έννοια του Lukács, δηλαδή «σε αυτή βρίσκονται εν δράσει όλες οι αισθήσεις, οι διανοητικές και πρακτικές ικανότητες, τα συναισθήματα, τα πάθη, οι ιδέες, οι ιδεολογίες του [ανθρώπου]»

³⁰ Με αυτή τη διπλή έννοια τονίζει προφανώς τον όρο ο Lefebvre, όταν λέει επικριτικά πως «με τους όρους αυτών των δραστηριοτήτων ο ορισμός της καθημερινής ζωής είναι αρνητικός. Εάν νοερά (με ένα είδος αφαιρέσεως) βγάλουμε τις εξαιρετικά εξειδικευμένες ενασχολήσεις από τον άνθρωπο και τα ανθρώπινα, τι μένει; Ένα φαινομενικά πολύ πενιχρό υπόλειμμα» (1958:86).

(1977α:7).³¹ Από την άλλη πλευρά, και με πιο σαφή τρόπο, για τον Lefebvre, «η καθημερινή ζωή[...]πρέπει να οριστεί ως ολότητα[...] συνδέεται βαθιά με όλες τις δραστηριότητες, και τις περιλαμβάνει με όλες τις διαφορές και τις συγκρούσεις τους· είναι το σημείο συνάντησης, ο δεσμός, το κοινό τους έδαφος», ή, όπως λέει λίγο πιο πάνω, αυτό που «γεμίζει» το «τεχνικό κενό» [που] αφήνουν ανάμεσά τους οι ανώτερες δραστηριότητες» (1958: 97).

Το λιγότερο που συνεπάγονται αυτές οι συλλήψεις της καθημερινής ζωής ως «ολότητας» είναι πως η όποια οριοθέτησή της δεν μπορεί να έχει τη μορφή του αυστηρού διαχωρισμού ανθρώπινων εκφάνσεων. Αν αναλύσουμε τις τελευταίες σε εκδοχές τους, όπως ικανότητες, δραστηριότητες, δυνάμεις, δεν μπορούμε να τις διαχωρίσουμε αυστηρά σε «καθημερινές» και μη, σαν να διαχωρίζαμε, για παράδειγμα, τις ημέρες της εβδομάδας. Το περισσότερο που συνεπάγονται είναι πως το ζήτημα της οριοθέτησης της καθημερινής ζωής δεν μπορεί να νοηθεί καν με τέτοιους όρους. Αν το δούμε έτσι, τότε ο όλος αρνητικός ορισμός της καθημερινής ζωής υπονομεύεται, γιατί δεν φαίνεται πώς μπορούμε να μιλάμε για «ανώτερες δραστηριότητες», ή για «μεγάλες αντικειμενοποιήσεις», και να τις «αφαιρούμε» προκειμένου να μιλήσουμε για ένα «υπόλοιπο» που ισοδυναμεί με την «καθημερινή ζωή». Δεν φαίνεται δηλαδή γιατί προϋποθέτουμε το «εκτός» ή το «έξω» τους από αυτήν, προκειμένου να δώσουμε έναν ορισμό της. Η επίγνωση αυτού του προβλήματος λανθάνει στο γεγονός ότι λίγες γραμμές πιο κάτω από τη διερώτηση του Lefebvre που είδαμε: «πώς μπορούμε να ορίσουμε την καθημερινή ζωή;», ακολουθεί η φράση: «Καμμία επονομαζόμενη `ανυψωμένη` δραστηριότητα δεν μπορεί να αναχθεί σε αυτήν, ούτε να διαχωριστεί από αυτήν» (1961α: 41).

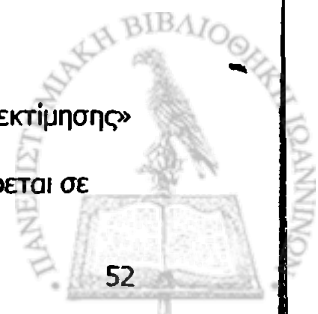
Στην πραγμάτευση αυτού του προβλήματος μπορούμε να ξεκινήσουμε από την καταληκτική φράση ενός κεφαλαίου της *Καθημερινής Ζωής* της Heller: «Το `καθημερινό` και το `μη-καθημερινό` είναι ιδεατοί τύποι δραστηριότητας, και η εμπειρική αλληλοεπικάλυψη δεν εξασθενίζει την εγκυρότητα του κριτηρίου της ομογενοποίησης» (1970α: 59). Η πολύ πυκνή αυτή φράση εννοεί, νομίζω, πως εάν καταπιαστούμε με την προσπάθεια να διαχωρίσουμε «τύπους δραστηριότητας», δεν μπορούμε να βρούμε ένα όριο ή μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στο «καθημερινό» και στο «μη-καθημερινό». Αλλά αυτό, θα σημείωνα σε διαφοροποίηση με τον μετριοπαθή τόνο του χωρίου, όχι μόνο δεν «εξασθενίζει την εγκυρότητα του κριτηρίου» που είδαμε ότι η Heller αντλεί από τον Lukács για να προσδιορίσει την «ανάδυση πάνω από την καθημερινή ζωή», αλλά απεναντίας την επιβεβαιώνει. Διότι, αυτό το κριτήριο δείχνει πως το ζήτημα δεν αφορά ακριβώς «τύπους δραστηριοτήτων», αλλά *τύπους άσκησης* δραστηριοτήτων. Αυτό νομίζω πως υπονοείται εξάλλου στη μεταγενέστερη συναφή διευκρίνισή της, η οποία αφορά την οριοθέτηση της αντικειμενοποίησης που προσιδιάζει στην καθημερινή ζωή ειδικά ως προς τη μία, κατά την ίδια, εκδοχή των ομογενοποιήσεων: «Η ελαστικότητα ανάμεσα στο καθημερινό και στο μη καθημερινό δεν υπονοεί ότι η οριοθέτηση ανάμεσα στη σφαίρα αντικειμενοποίησης `του καθεαυτού` και εκείνη της αντικειμενοποίησης `του δι' εαυτού` είναι επίσης ελαστική» (1985: 109).

³¹ Βάσει αυτής της ιδέας μπορούμε να καταλάβουμε τον όρο «εκτατική καθολικότητα», την οποία για τον Lukács «κατέχει η καθημερινή ζωή», όρο τον οποίο συνδέει με την «καθολική ετερογένεια» που της προσιδιάζει. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για τη βεβαίωσή του πως εκεί «βρίσκεται η ολότητα των εκφράσεων της ζωής» (1975:12, 9).

Τότε, ορμώμενοι από αυτές τις επισημάνσεις της Heller, μπορούμε να πούμε ότι η «καθημερινή ζωή» δεν δηλώνει ακριβώς το σύνολο των ετερογενών δραστηριοτήτων που μπορούν να προσδιοριστούν ως καθημερινές: είναι μάλλον ένας *τρόπος* άσκησης ετερογενών δραστηριοτήτων, ακριβέστερα ένας τρόπος που σφραγίζεται από το ότι οι δραστηριότητες εδώ είναι *αναγκαία* ετερογενείς. Αυτός ο τρόπος, σε διαφοροποίηση προς τις ίδιες τις δραστηριότητες, δύνανται να οριοθετηθεί σαφώς από τις ομογενοποιήσεις, στον βαθμό που, πάλι για να κατανοηθούν οι τελευταίες, το βάρος δεν πέφτει στο *ποιες* είναι οι δραστηριότητες που τους προσιδιάζουν, αλλά στο ίδιο το γεγονός ότι σε αυτές *προσιδιάζουν* ορισμένες και μόνο δραστηριότητες, ή ότι ορισμένες και μόνο δραστηριότητες αρκούν για να τις ορίσουν. Κι αυτό, όχι μόνο με την έννοια ότι οι επανομαζόμενες «ομογενοποιήσεις» δεν μπορούν να νοηθούν χωρίς ορισμένες δραστηριότητες –εφόσον αυτό ισχύει και για την καθημερινή ζωή, όπως θα δούμε και πιο κάτω-, αλλά με την ισχυρότερη έννοια ότι η κεντρικότητα που έχουν αυτές εντός τους, ή η ποιότητα του προσίδιου, είναι συνάρτηση του γεγονότος ότι οι ομογενοποιήσεις αποτελούν μορφές «συγκέντρωσης σε έναν και μόνο στόχο». Αυτή η συγκέντρωση, περαιτέρω, έχει επίπτωση στον τρόπο άσκησης των συγκεκριμένων προσίδιων σε αυτές δραστηριοτήτων, εφόσον αυτές συνενώνονται και συστηματοποιούνται για να υπηρετήσουν αυτόν τον επιμέρους στόχο, πράγμα που ταυτόχρονα σημαίνει την αναγκαία «αναστολή» άλλων δραστηριοτήτων, όπως και δυνάμεων και ικανοτήτων στην επιτέλεσή τους.³² Γι' αυτό και σε αυτές, όπως λέει η Heller, πάλι ακολουθώντας τον Lukács, απαντά ο «όλος άνθρωπος» (*whole man/human wholeness*), δηλαδή ο άνθρωπος που χαρακτηρίζεται από το ότι οι ικανότητές του «ενοποιούνται, εκφράζονται και αντικειμενοποιούνται μέσα από ένα ομογενές μέσο» (1985: 110).

Μπορούμε να θέσουμε την ίδια ιδέα διαφορετικά, λέγοντας πως στην καθημερινή ζωή οι δραστηριότητες είναι αναγκαία ετερογενείς, επειδή αυτή δεν έχει έναν και μόνο στόχο. Το να πει κανείς, μαζί με τη Heller, όπως θα δούμε πιο κάτω, ότι ο στόχος που της προσιδιάζει είναι η «αναπαραγωγή της ζωής», είναι κάτι που, σύμφωνα με την ίδια, θα είχε τις εξής σημασίες: είναι μεν αρκετά συγκεκριμένο προκειμένου να υπογραμμίσει ότι υπάρχει ένας αναγκαίος πυρήνας δραστηριοτήτων εντός της καθημερινής ζωής. Είναι όμως αρκετά αόριστο, εάν θέλει να ορίσει άπαξ και διά παντός αυτόν τον πυρήνα, όπως και θα ήταν κατηγοριακό σφάλμα να τεθεί αυτός ο στόχος στην ίδια κατηγορία με τους επιμέρους στόχους βάσει των οποίων συγκροτούνται οι ομογενοποιήσεις. Σε αυτό θα επανέλθω όταν θα παρουσιάσω αναλυτικά τη θεώρηση της Heller, αλλά για την ώρα θέλω να διατυπώσω το συμπέρασμα πως, εάν η καθημερινή ζωή συμπεριλαμβάνει τα πάντα ως ετερογενείς δραστηριότητες, δυνάμεις, ικανότητες, αυτό δεν απειλεί την οριοθέτησή της, αλλά παραπέμπει σχεδόν αυτομάτως σε ένα έτερόν της: τους τόπους όπου δεν υπάρχει αυτή η συμπερίληψη, και δη ως αναγκαία συμπερίληψη, τόπους που συνάμα αποτελούν τρόπους διαχωρισμού, διαφοροποίησης και συγκέντρωσης δυνάμεων, ικανοτήτων και δραστηριοτήτων.

³² Χρησιμοποιώ εδώ φράσεις της Heller από την προσπάθειά της να δώσει «κριτήρια εκτίμησης» της ομογενοποίησης, με τη διαφορά ότι η ίδια εδώ δεν αναφέρεται στον ορισμό της «ομογενοποίησης» ως συνώνυμο των «μεγάλων αντικειμενοποιήσεων», αλλά αναφέρεται σε αυτήν ως «διαδικασία» «ομογενοποίησης» του ατόμου (βλ. 1970α: 58).



» Θα μπορούσαμε να πούμε τότε ότι η καθημερινή ζωή μπορεί να περιλαμβάνει τα πάντα ως δραστηριότητες ή ικανότητες ή δυνάμεις, αλλά όχι ως ομογενοποιημένες σφαίρες. Παρουσιάζει, δηλαδή, την εξής ιδιαιτερότητα αν την δούμε ως «σφαίρα»: είναι ταυτόχρονα υπερπεριεκτική και προσδιορισμένη, ανάλογα με το πρίσμα υπό το οποίο βλέπουμε το ζήτημα. Είναι προσδιορισμένη και επιμέρους, έχει όρια, μόνο αν σκεφτούμε τις ποικίλες πρακτικές όπου συντελείται η υπέρβαση της ετερογένειας. Με άλλα λόγια, εντός της καθημερινής ζωής μπορεί να βρίσκονται τα πάντα, και δραστηριότητες και δυνάμεις που προσιδιάζουν σε αυτές τις σφαίρες, και η πρόσληψή τους, και τα προϊόντα τους, αλλά δεν μπορεί να βρίσκονται οι σφαίρες αυτές καθεαυτές, δεν μπορεί να βρίσκεται η «γλώσσα» τους. Ας δούμε ένα παράδειγμα που δίνει η Heller: «Ακόμα και εάν η απαγγελία ενός ποιήματος ή η εκτέλεση ενός ύμνου είναι μια καθημερινή πράξη την οποία ο καθένας μπορεί να επιτελέσει, υπάρχει μια αυστηρή οριοθέτηση ανάμεσα στην καθημερινή γλώσσα και στη γλώσσα αυτού του ποιήματος ή ύμνου» (1985: 109-10). Αν το να ψάλλεις έναν ύμνο, συνεπώς, είναι κάτι καθημερινό, μέρος της καθημερινής ζωής, και εάν ο ύμνος ως προϊόν μιας συστηματικής πρακτικής είναι μέρος της καθημερινής ζωής, η ίδια αυτή η «γλώσσα» της πρακτικής που τον παρήγαγε συγκροτείται ως «ανάδυση πάνω από» την καθημερινή ζωή, ως υπέρβασή της.

Από τα παραπάνω μπορούμε να συναγάγουμε το εξής συμπέρασμα σε μια προσπάθεια να προσδιορίσουμε το status της έννοιας σε σχέση με άλλες με τις οποίες συνήθως συμπλέκεται: από τη μια πλευρά, είναι σαφώς έννοια διαφορετικής κατηγορίας από ό,τι εκείνες που διακρίνουν ανθρώπινες δυνάμεις και δραστηριότητες, όπως «σκέψη», «πράξη», «συναισθήματα»: η έννοια αυτή δεν προσπαθεί να συλλάβει ακριβώς δυνάμεις και δραστηριότητες, αλλά μάλλον ένα καθεστώς που ορίζεται από την αδιαφοροποίητη συνύπαρξή τους. Από την άλλη πλευρά, η έννοια εντάσσεται στην ίδια κατηγορία με εκείνες που διακρίνουν, όχι ακριβώς δυνάμεις και δραστηριότητες, αλλά τις συστηματικές πρακτικές, τις σφαίρες όπου ομοιογενοποιούνται δυνάμεις και δραστηριότητες γύρω από ένα ορισμένο μέσο, όπως και εκείνες που διακρίνουν κοινωνικούς θεσμούς. Έτσι, εν σχέσει με έννοιες όπως «φιλοσοφία», «επιστήμη», «τέχνη», «θρησκεία», ή «κράτος», «νομικό σύστημα», η έννοια «καθημερινή ζωή» ανήκει στην ίδια κατηγορία, εφόσον αναφέρεται και αυτή σε μια σφαίρα, με τη διαφορά ότι αυτή είναι μια σφαίρα ακαθόριστη λόγω της ετερογένειας που την χαρακτηρίζει: η οριοθέτησή της είναι αυστηρά αρνητική και βαθιά εξαρτημένη από τον βαθμό και το είδος της οριοθέτησης των τόπων όπου κατ' αξοχήν προσιδιάζει ο χαρακτηρισμός «σφαίρα».

Αυτά τα συμπεράσματα που μας επέτρεψαν να συναγάγουμε ορισμένες, λίγες ομολογουμένως εν σχέσει με τη σημασία του προβλήματος, διατυπώσεις της Heller θα μπορούσαν να ενισχυθούν από τις παρατηρήσεις του Lefebvre στον 2^ο τόμο. Στο έργο αυτό, το οποίο χαρακτηρίζεται γενικότερα από την προσπάθειά του να αντιμετωπίσει τα μεθοδολογικά προβλήματα που εγείρονται στη συγκρότηση της έννοιας, και να προσδιορίσει ένα σύνολο εννοιών που χρειάζεται να αποσαφηνιστούν προκειμένου να πλαισιώσουν αυτή τη συγκρότηση, ανάμεσα στις κρίσιμες αυτές έννοιες-αρωγούς προβάλλει εκείνη του επιπέδου (βλ. 1961α:97).

Πιο συγκεκριμένα, ο Lefebvre ξεχωρίζει τη σημασία αυτής της έννοιας ως μιας εξ αυτών που προσδιορίζει ως «μορφικές» και πιο «γενικές» (1961α:97), ή αυτές που αποτελούν

«μορφικά εργαλεία», όπως τιτλοφορεί το 2^ο κεφάλαιο. Καταλαβαίνουμε, συνεπώς, πως μέσω αυτής προσπαθεί να προσδιορίσει τη «μορφή» της έννοιας του καθημερινού, δηλαδή το καθεστώς της πραγματικότητας το οποίο αυτή δηλώνει, ή το είδος των περιεχομένων στα οποία αυτή αναφέρεται, και συνεπώς να προτείνει το πρίσμα υπό το οποίο μπορεί κανείς να αντιμετωπίσει καλύτερα το είδος της οριοθέτησης που επιχειρείται μέσω αυτής. Στο επόμενο κεφάλαιο θα φανεί εξάλλου ότι αυτή η έννοια του επιπέδου, για τους λόγους ακριβώς για τους οποίους την χρησιμοποιεί ο Lefebvre, είναι ενεργός, και μάλιστα συχνά ρητά, στο τριαδικό σχήμα των «αντικειμενοποιήσεων» που υποβαστάζει τη θεώρηση της Heller, παρότι η ίδια κατά κύριο λόγο τις προσδιορίζει ως «σφαίρες». Ο Lefebvre ωστόσο προβαίνει σε μια γενική ανάλυσή της, προσπαθώντας να αναδείξει τον αποχρώντα λόγο για τον οποίο την αξιοποιεί συναφώς. Ο λόγος αυτός είναι πως, όπως υπονοεί, σε αυτήν την «ιδέα» λανθάνουν ήδη ορισμένες θεωρητικές παραδοχές, ή μεθοδολογικές κατευθύνσεις, ή τουλάχιστον αυτό είναι το ιδιαίτερο φορτίο με το οποίο προτίθεται να την αξιοποιήσει ο ίδιος.

Προσπαθώντας να διακρίνω αυτές που με ενδιαφέρουν άμεσα εδώ, και χωρίς να ακολουθώ τη σειρά της έκθεσής του, θα ξεχωρίζω ως πρώτη αυτή που αφορά την παραπομπή στην πολλαπλότητα, στη διαφορά και στην ασυνέχεια. «Εκλαμβάνόμενη στην ευρύτερη έννοιά της, η ιδέα του *επιπέδου* εμπεριέχει την ιδέα των *διαφορών μεταξύ επιπέδων* [...] Συνεπώς, αυτή η ιδέα αποκλείει την ιδέα του *συνεχούς πεδίου* [...]». Η δεύτερη που θα μπορούσαμε να ξεχωρίσουμε είναι πως η χρήση αυτής της ιδέας σημαίνει πως το βάρος δεν τίθεται σε περιεχόμενα στη στατική τους ύπαρξη, πολλώ μάλλον εάν το ζητούμενο είναι να προσδιοριστούν διαφορές και οι ασυνέχειες: «Ένα *επίπεδο* δηλώνει μια πλευρά της πραγματικότητας, αλλά δεν είναι το ισοδύναμο μιας φωτογραφικής λήψης αυτής της πραγματικότητας». Αυτή τη δυνατότητα να υπερβεί κανείς γενικότερα τη στατική οπτική διά της ιδέας του επιπέδου την τονίζει ο Lefebvre, καθώς καταλήγει ότι η «αναπαράσταση αυτή [...] έχει την αρετή ότι ενώνει την κινητικότητα και τη δομή» –ένα θέμα που αποτελεί κεντρική μεθοδολογική μέριμνά του. Η ιδέα, συνεπώς, του επιπέδου παραπέμπει επιπλέον στην κίνηση, στη δυναμική. Και αυτό, τέλος, θεωρώ πως έχει δύο επιμέρους διαστάσεις, όπως επιτρέπει να συναγάγουμε ο Lefebvre: αφενός, μέσω αυτής δεν απολυτοποιείται η διαφορά και η ασυνέχεια. Αυτό δεν σημαίνει απλώς ότι τα επίπεδα «αλληλεπιδρούν», αλλά ακόμα ότι «κάθε επίπεδο εμπεριέχει τα άλλα σε καθεστώς δυνατότητας». Αφετέρου, και με πιο άμεση σημασία για το θέμα που με απασχολεί εδώ, θα πρόσθετα πως για να μπορέσει κανείς να τα διακριβώσει όλα αυτά, για να μπορέσει εν πολλοίς να δει πως «το επίπεδο δεν πρέπει να θεωρηθεί ως συμβίβαστο με την πορεία του γίνεσθαι και με την κινητικότητα» (1961α:119-20), δεν μπορεί να αναγάγει το επίπεδο στα επιμέρους στοιχεία του, αλλά θα πρέπει να δει τα στοιχεία αυτά στη μεταξύ τους αλληλοδιαπλοκή και αλληλεπίδραση. Η κίνηση που επιτρέπει να συλλάβουμε αυτή η ιδέα, για να το πω αλλιώς, δεν είναι μόνο «κάθετη», δεν αφορά δηλαδή μόνο τη σχέση ενός επιπέδου με άλλα επίπεδα, αλλά και «οριζόντια», αφού αυτό που συγκροτεί τη διακριτότητα κάθε επιπέδου δεν θα μπορούσε να νοηθεί έξω από αυτή την αλληλοδιαπλοκή των στοιχείων του.



” Στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να αντιδιαστείλουμε την ιδέα του επιπέδου προς εκείνη της σφαίρας ή της περιοχής, ή του πεδίου.³³ Εάν και οι ιδέες αυτές παραπέμπουν στην πολλαπλότητα, στη διαφορά και την ασυνέχεια, αυτό το κάνουν με έναν τρόπο που θα έλεγα ότι προσομοιάζει περισσότερο με τη «φωτογραφική λήψη» για την οποία μιλάει πιο πάνω ο Lefebvre. Από αυτήν την άποψη, θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως μάλλον έννοιες χώρου και όχι έννοιες δυναμικές, έννοιες τρόπου. Αν δούμε το «καθημερινό» ως «σφαίρα» με αυτήν την έννοια, κινδυνεύουμε, όχι μόνο να μην μπορούμε να συλλάβουμε την οργανική του σχέση με τις ομογενοποιήσεις, αλλά να μην μπορούμε να αντιληφθούμε καν γιατί εδώ μιλάμε καν για διαφορετικές, διακριτές «περιοχές» ή «σφαίρες». Χρειαζόμαστε, συνεπώς, την ιδέα του επιπέδου ως «ενοποίησης της κινητικότητας και της δομής», για να αντιληφθούμε πως το βάρος εδώ δεν πέφτει σε περιεχόμενα αλλά στον *τρόπο παραγωγής και ύπαρξης περιεχομένων, σε ένα καθεστώς περιεχομένων.*

«Το γεγονός ότι μπορούμε να μιλάμε για ένα επίπεδο» κάνει σαφές πως τα πάντα δεν βρίσκονται μέσα στα πάντα» (1961α: 120), λέει ο Lefebvre. Η διαφορά με την ιδέα της σφαίρας ή της περιοχής, θα σχολιάζα, στον βαθμό που αυτή νοείται ως έννοια χώρου, είναι ότι αν χρησιμοποιηθεί για να κατηγορηθεί το «καθημερινό», ακυρώνει αυτόν τον προβληματισμό που υπόρρητα τίθεται εδώ: είτε θα το έθετε, όπως δείχνει ήδη η αυτο-οριοθέτησή του, ως ένα μέρος των «πάντων», ένα μέρος που βρίσκεται δίπλα ή κάτω από άλλα μέρη, όπως, για παράδειγμα, η φιλοσοφία, η πολιτική. Είτε θα το έθετε ως μια υπερ-περιοχή, ισοδύναμο «των πάντων», η οποία, άρα, αδυνατεί να διακριθεί. Συνεπώς, στον βαθμό που προσπαθούμε να το διακρίνουμε και να το οριοθετήσουμε μέσω της ιδέας του επιπέδου, έχοντας παράλληλα τη θέση πως αυτό είναι το μόνο «κάτι» για το οποίο θα μπορούσε να ειπωθεί πως συμπεριλαμβάνει «τα πάντα», εννοούμε πως αυτό μπορεί να θεωρηθεί ως διακριτό, μόνο βάσει ενός πρίσματος που αφορά τον *τρόπο* αυτής της συμπερίληψης και όχι *αυτά καθεαυτά τα περιεχόμενά της.* «Η καθημερινή ζωή μπορεί να οριστεί ως ένα επίπεδο της κοινωνικής πρακτικής», λέει ο Lefebvre (1961α: 31), και επαναλαμβάνει πολλές φορές, γιατί αυτή η «μορφική έννοια» είναι η πιο επαρκής για να τονίσει ότι εάν σε αυτήν «βρίσκονται» από μια άποψη «τα πάντα», η ίδια, θα έλεγα, *δεν βρίσκεται παντού.*

Αν, ωστόσο, τα παραπάνω αρκούν για να υποστηρίξουν πως η έννοια αναφέρεται σε κάτι που έχει πράγματι ένα «εξωτερικό» - όσο και εάν η «εξωτερικότητα» του είναι οπωσδήποτε ιδιότυπη- και που μπορεί να οριστεί αρνητικά διά αυτού ως «υπόλοιπο», το κρίσιμο ερώτημα παραμένει: ποιος ο λόγος ύπαρξης μιας τέτοιας έννοιας; Γιατί έχει εν τέλει σημασία αυτή η αρνητικότητα;

Ο Lefebvre απαντά ευθέως το ερώτημα, όταν, για παράδειγμα, θα αναρωτηθεί: «το υπόλοιπο» δεν θα ήταν το πιο πολύτιμο;» (1965α: 112). Μέρος του νοήματος αυτός της ρητορικής διερώτησης είναι αυτό που επανειλημμένως υπογραμμίζει: αυτό είναι συνάμα κάτι

³³ Ο Highmore, θα πρέπει να σημειωθεί, χρησιμοποιεί τη σύλληψη του Lefebvre για να πει τι θα σήμαινε αυτή εν σχέσει με τον ορισμό του «καθημερινού» ως «πεδίου»: «Εάν, όπως προτείνει ο Lefebvre, το καθημερινό βρίσκεται έξω από όλα τα διαφορετικά πεδία της γνώσης, ενώ ταυτόχρονα κείται μέσα σε όλο τους το πλάτος, τότε το καθημερινό δεν είναι καν ένα πεδίο, αλλά μοιάζει μάλλον με ένα παρα-πεδίο, ή μετα-πεδίο» (2002β: 4). Είναι παράδοξο, ωστόσο, που ο μελετητής δεν αναφέρει την έννοια του επιπέδου που προκρίνει ο Lefebvre.

«θετικό». Για παράδειγμα, στο πλαίσιο της απάντησης σε ορισμένες ενστάσεις στη συγκρότηση της έννοιας, που είδαμε πιο πάνω, λέει για το αποτέλεσμα που αφήνει η πράξη της φανταστικής αφαίρεσης: «[...]μπορεί συνεπώς να φαίνεται αφηρημένο, πλασματικό και αρνητικό[...]» Η θέση μας είναι πως το αρνητικό είναι επίσης θετικό», κάνοντας παράλληλα αναφορά στην αξία της διαλεκτικής (1961α: 55-6). Αυτό σημαίνει ότι εάν η σκέψη νοερά μπορεί να κάνει αφαίρεση των ομογενοποιήσεων, όλων μάλιστα των «συστηματικών πρακτικών» με την ευρύτερη σημασία στην οποία μπορούμε να εκλάβουμε τον όρο - δηλαδή με τη σημασία του Lefebvre, όπου αυτός ουσιαστικά παραπέμπει σε όλες τις απομονώσιμες πρακτικές-, και πάλι θα υπήρχε «κάτι» που θα της διέφευγε. Με άλλα λόγια, όσες έννοιες και αν συσσωρευτούν προκειμένου να διακρίνουν πρακτικές και να τις κατανοήσουν, αυτές δεν επαρκούν για να κατανοηθεί η «κοινωνική πρακτική», ή όσες έννοιες και αν συσσωρευτούν προκειμένου να καθοριστούν «επίπεδα» εντός «μίας και μόνης δραστηριότητας», πάλι αυτές δεν επαρκούν για να εξαντληθεί αυτή. Και αυτό είναι οπωσδήποτε το κεντρικό νόημα που έχει η σύλληψη του «υπόλοιπου» ως «μη αναγώγιμο», την οποία λίγο πιο κάτω θα επαναλάβει: «Αυτό το υπολειμματικό απόθεμα είναι μη αναγώγιμο» (1961α:57).

Αυτό το κομβικό σημείο προκειμένου να προσεγγίσει κανείς τη χρησιμότητα της έννοιας, θεωρώ ότι έχει δύο βασικές όψεις.

Η πρώτη διαφαίνεται εάν, αφενός, θυμηθούμε ότι η έννοια αυτή δηλώνει κάτι που επιπλέον καλείται «βάση» όλων των ανθρώπινων επιτεύξεων και εάν, αφετέρου, εστιάσουμε την προσοχή μας στο ότι ορίζεται ως επίπεδο που προσδιορίζεται από έναν τρόπο αδιαφοροποίητης συνύπαρξης περιεχομένων, δηλαδή, εν πολλοίς, από την ετερογένεια. Νομίζω ότι στον Lefebvre, αλλά κυρίως στη Heller, ανιχνεύεται η ιδέα πως τα δύο αυτά σημεία αποτελούν βασικές οριζουσες της θετικότητας της έννοιας, από την άποψη ότι ενδεικνύουν πως αυτό το υπόλοιπο δεν είναι τόσο «αφηρημένο», ή πολύ περισσότερο «κενό», όσο φαίνεται εν πρώτοις. Είναι κάτι «θετικό», δηλαδή έχει προσδιορισμούς, και μάλιστα «υλικότητα» θα έλεγε κανείς, αφού μπορεί να παραγάγει αποτελέσματα πάνω στο σύνολο της κοινωνικής πρακτικής. Πιο συγκεκριμένα, «πληρούνται» τόσο από αναγκαίες δραστηριότητες όσο και από τύπους άσκησης δραστηριοτήτων. Ως προς αυτό το σκέλος, η χρησιμότητα της έννοιας της καθημερινής ζωής έγκειται στο ότι προσπαθεί να συλλάβει αυτή την «πλήρωση» ή «υλικότητα» και το βάρος ή την αποτελεσματικότητά της.

Η άλλη όψη, η οποία είναι λιγότερο άμεσα εμφανής, έγκειται στο ότι η «θετικότητα» για την οποία γίνεται λόγος εδώ ενέχει και ένα τρόπο τινά αξιολογικό στοιχείο, εφόσον συνδέεται με τις αξιακές και μεθοδολογικές επιλογές των θεωρήσεων που την διαπιστώνουν. Αυτή τη σύνδεση μπορούμε να την δούμε εάν θυμηθούμε πως η καθημερινή ζωή αποτελεί έναν τύπο ολότητας, μάλιστα όπως επιμένει πολλές φορές ειδικά ο Lefebvre, πρέπει να «οριστεί ως ολότητα» (π.χ. 1958: 97). Τονίζεται, δηλαδή, εδώ η ιδέα πως η κατανόηση της κοινωνικής πρακτικής μέσω της συγκρότησης εννοιών που αναφέρονται σε διάφορες «συστηματικές πρακτικές» ή σε απομονώσιμες και διακριτές δραστηριότητες ισοδυναμεί με μια πράξη αφαίρεσης που έχει επιτελέσει ήδη η σκέψη, σε αντίστροφη φορά με αυτή που είδαμε πιο πάνω: της αφαιρέσής τους από το οντολογικά πρότερο καθεστώς της αναγκαίας συνύπαρξης όλων τους, της ύπαρξής τους εντός μιας ετερογενούς ολότητας. Το να μιλάει κανείς συνεπώς εδώ για «θετικότητα» αποτελεί μεθοδολογική θετικότητα αυτού του καθεστώτος, και συνεπώς η

χρησιμότητα της έννοιας έγκειται, όχι μόνο στο να διερευνηθεί αυτό το καθεστώς, αλλά να υποδείξει ότι αυτή η διερεύνηση είναι βασική προκειμένου να κατανοήσει κανείς και να αξιολογήσει ο,τιδήποτε μερικό, διακριτό ή απομονώσιμο.³⁴

Θα αφήσω την ανάλυση αυτής της πλευράς του ζητήματος για την επόμενη ενότητα, και στη συνέχεια θα επιμείνω λίγο περισσότερο στην πρώτη πλευρά που διέκρινα.

Όπως σημείωσα, τους θετικούς προσδιορισμούς που «πληρώνουν» αυτό το «υπόλοιπο» τους αναδεικνύει περισσότερο η ανάλυση της Heller. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει πως από τον Lefebvre απουσιάζει η παραδοχή της ύπαρξης αυτών των προσδιορισμών. Είναι χαρακτηριστικό ότι μια ενότητα του 2^{ου} τόμου ξεκινάει ως εξής: «Πλησιάζουμε προς έναν πιο λεπτομερή και ακριβή ορισμό της καθημερινής ζωής. Αφού πρώτα την έχουμε τοποθετήσει στο προσίδιο σε αυτήν επίπεδο, εάν την κοιτάξουμε από πιο κοντά, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι εμπεριέχει η ίδια επίπεδα, στρώματα, βαθμούς, στάδια». Ο Lefebvre, θα πρέπει να σημειωθεί, δεν μιλάει εδώ ρητά για «θετικότητα» του αρνητικού ή του υπόλοιπου, αλλά θεωρώ ότι αυτό ουσιαστικά υπονοεί, όπως φαίνεται κυρίως εάν στραφούμε στην πρώτη επισήμανση που κάνει: «[...] η καθημερινή ζωή αποτελείται από ένα σύνολο βασικών `λειτουργιών' από τις οποίες προέρχονται οι επονομαζόμενες ανώτερες λειτουργίες. Έτσι, εμπεριέχει τις *άμεσες και φυσικές μορφές της αναγκαιότητας* [...], όπως και τα σπέρματα της δραστηριότητας μέσω της οποίας ελέγχονται αυτές οι μορφές[...]» (1961α: 61,62). Γι' αυτό και, όπως σημείωσα στην προηγούμενη ενότητα, παρατηρεί πως δεν πρέπει να «ταυτίσουμε το καθημερινό με το α-δομικό», άρα και το άμορφο, αλλά πρέπει να δούμε παράλληλα και το στοιχείο της μορφής και της δόμησης εντός του (βλ. 1961α: 163-4).

Στη γενικότερη αυτή κατανόηση της συνύπαρξης του ετερογενούς/ άμορφου και του δομημένου/ δομητικού εντός της καθημερινής ζωής οπωσδήποτε η Heller θα συμφωνούσε με τον Lefebvre, όπως επίσης, και ειδικότερα, θα προσυπέγραφε την πυκνή του επισήμανση για το

³⁴ Αυτές οι δύο όψεις που διακρίνω εδώ θεωρώ ότι λανθάνουν στον τρόπο κατά τον οποίο ο Osborne συγκρίνει τη θεώρηση του Heidegger για τη «θετικότητα» του «αδιαφοροποίητου» με την αντίστοιχη του Lefebvre περί της σημαντικότητας του υπολοίπου. Ο μελετητής παραθέτει τα λόγια του Heidegger: «Αυτός ο αδιαφοροποίητος χαρακτήρας της καθημερινότητας του *Dasein* δεν είναι *το τίποτα*, αλλά ένα θετικό φαινομενικό γνώρισμα αυτής της ολότητας», για να τα σχολιάσει ως εξής: «Αυτή η *καθορισμένη έλλειψη διαφοροποίησης* είναι κεντρική σε όλες τις θεωρήσεις του καθημερινού, αλλά σπανίως θεματοποιείται ως τέτοια, όπως εδώ από τον Heidegger. Είναι αυτό που καθιστά το καθημερινό ταυτόχρονα μια τόσο μοναδικά ακαθόριστη αλλά ωστόσο αναπόφευκτη κατηγορία». Πιο κάτω, όμως, θα αναδείξει τη διαφορετικότητα του τρόπου κατά τον οποίο μπορεί κανείς να αναζητήσει το αναπόφευκτο αυτής της κατηγορίας στον Lefebvre. Για τον μελετητή, ο πιο πάνω ορισμός του που αναδεικνύει την καθημερινή ζωή ως «υπόλοιπο» και συνάμα ως «ολότητα» δείχνει πως «δεν πρόκειται τόσο για μια θετική *έλλειψη* διαφοροποίησης (όπως στον Heidegger) όσο για μια υποκείμενη φαινομενολογική ενότητα που *συννοδεύει* όλη τη διαφοροποίηση, εφοδιάζοντάς την με το κοινωνικό της νόημα» (1995:187,191)

Θεωρώ ότι μπορεί κανείς να συμφωνήσει με τον Osborne, στον βαθμό που το κάπως δυσνόητο σχόλιό του σημαίνει πως για τον Lefebvre η «καθημερινή ζωή» είναι αναπόφευκτη κατηγορία γιατί μέσω αυτής δηλώνεται η ενότητα, η ολότητα από όπου προέκυψε η οποία διαφοροποίηση και η οποία καθορίζει την τελευταία και τη μελέτη της. Όπως υποσημάνθηκε πιο πάνω, πράγματι στον Lefebvre το βάρος πέφτει σε αυτό το σκέλος, ενώ το άλλο, το οποίο γειτνιάζει με την αντιμετώπιση από τον Heidegger της θετικότητας του αδιαφοροποίητου, παρατηρείται περισσότερο στη Heller. Ωστόσο, όπως θα δούμε, αυτό δεν σημαίνει ότι αυτό το σκέλος απουσιάζει από τη θεώρηση του Lefebvre.

τι «εμπεριέχει» η καθημερινή ζωή. Η διαφορά είναι –και πρόκειται κατ' ουσίαν για τη μείζονα διαφορά τους για την οποία μίλησα στην εισαγωγή, και στην οποία θα επανέλθω- ότι στη Heller, πέρα από το ότι βρίσκουμε τη συστηματική ανάλυση αυτής της φράσης που τονίζει ο Lefebvre στο εν λόγω χωρίο, έχουμε και την κατηγορηματική θέση πως εδώ μιλάμε για την «καθημερινή ζωή» *εν γένει*, πέρα από συγκεκριμένα ιστορικά μορφώματά της, και, συναφώς, πως, εξαιτίας αυτής ακριβώς της φράσης που τονίζει ο Lefebvre, δεν μπορούμε να καταλήξουμε ότι η θεωρία «καταδεικνύει» ανεπιφύλακτα, και χωρίς περαιτέρω διευκρινίσεις, αυτό που ο ίδιος ισχυρίζεται λίγο πιο κάτω, πως δηλαδή «το καθημερινό δεν αποτελεί αμετακίνητη υπόσταση» (1961α: 63).

Έτσι, θεωρώ πως η ανάλυση της Heller θα πρόσθετε στην πιο πάνω διατύπωση του Lefebvre τα εξής: καταρχάς, πως η καθημερινή ζωή εμπεριέχει *αναγκαία και ανεξάλειπτα* τις «άμεσες και φυσικές μορφές της αναγκαιότητας». Και, το κυριότερο, -κυριότερο, επειδή είναι και αυτό απέναντι στο οποίο κυρίως παρουσιάζεται ασαφής η θέση του Lefebvre- πως από αυτό μπορεί να συναγάγει κανείς ορισμένα πάλι *αναγκαία και ανεξάλειπτα* περιεχόμενά της, τα οποία οπωσδήποτε δεν εξαντλούνται στα οποία ουσιώδη περιεχόμενα μπορούν να της προσαφθούν, όπως συγκεκριμένες δραστηριότητες που άπτονται των «βασικών λειτουργιών». Πρόκειται μάλλον για «μορφικά» και «δομικά», δηλαδή και δομημένα και δομητικά, περιεχόμενα, για να χρησιμοποιήσω τους δικούς του όρους ενάντια στην άποψη όπου «συγχέεται [το καθημερινό] με το καθαρό, άνευ όρων αυθόρμητο» (1961α: 163). Και αυτού του είδους τα περιεχόμενα, κατά τη Heller, «καταδεικνύουν», αν όχι ότι η «το καθημερινό» αποτελεί «αμετακίνητη υπόσταση» άνευ περαιτέρω προσδιορισμών, πάντως ότι αποτελεί μια υπόσταση που δεν μπορεί να εξαλειφθεί, ή έστω ότι υπάρχουν «επίπεδα» ή «στρώματα» εντός της καθημερινής ζωής, σύμφωνα με την πιο πάνω διατύπωση του Lefebvre, που μένουν αμετακίνητα, και που σε αυτό τους τους το «αμετακίνητο» παράγουν συγκεκριμένα αποτελέσματα.

Στόχος του επόμενου κεφαλαίου είναι η πληρέστερη ανάλυση αυτού του κεντρικής σημασίας, όπως σημειώθηκε εισαγωγικά, ζητήματος για την εργασία μου. Εδώ θα περιοριστώ σε μια παρατήρηση που υπαινίσσεται στοιχεία αυτής της ανάλυσης, δείχνοντας παράλληλα πώς η θεώρηση της Heller μας επιτρέπει να κάνουμε κάτι που τέθηκε ως ζητούμενο: να διαμεσολαβήσουμε τους δύο τύπους ορισμών της καθημερινής ζωής. Να διαμεσολαβήσουμε, δηλαδή, αυτόν που την ορίζει αρνητικά, δίνοντας έμφαση στο ουσιώδες γνώρισμα της ετερογένειας, και υποστηρίζοντας μάλλον μια ευρύτερη εκδοχή της, κοντά σε εκείνη της «πραγματικής ζωής», με αυτόν που την ορίζει θετικά, με την έννοια ότι της προσάπτει το ουσιώδες κατηγορήμα της οικειότητας, και υποστηρίζει έτσι μια στενότερη εκδοχή της, κοντά σε εκείνη της «συνηθισμένης» ή της «κανονικής ζωής».

Θεωρώ ότι η Heller μας επιτρέπει να δούμε εδώ, όχι απλώς μια σχέση συνόλου-υποσύνολου, αλλά πολύ περισσότερο, μας επιτρέπει να *εξηγήσουμε* γιατί υπάρχει αυτό το υποσύνολο και ποια η θέση του εντός του συνόλου. Κι αυτό γιατί, με βάση τη θεώρησή της, μπορούμε να πούμε ότι αυτό το «υποσύνολο» είναι αναγκαία συνέπεια, έκφραση μάλιστα της αποτελεσματικότητας, των θετικών προσδιορισμών του υπολειμματικού συνόλου. Από αυτήν την άποψη, η ανάλυση της Heller, ερειδόμενη σε μια έννοια της καθημερινής ζωής που αναφέρεται στο «υπόλοιπο»-«βάση» των ομογενοποιήσεων που είδαμε πιο πάνω, παράλληλα παρέχει μια εξήγηση του γιατί υφίσταται η οικειότητα ως ανεξάλειπτο, αναγκαίο και οικείο

κατηγορήμα ενός τουλάχιστον τμήματος αυτού του υπολοίπου, γιατί εν γένει ο όρος «καθημερινό» παραπέμπει σε αυτό που είναι ήδη γνωστό, προφανές, αυτονόητο, αλλά και ασήμαντο. Θα βοηθούσε ως προς αυτό που θέλω να τονίσω εδώ να παραθέσω μια φράση του Lefebvre που αφορά το «ανθρώπινο, το κοινωνικό *συγκεκριμένο*», δηλαδή, θα λέγαμε, την «καθημερινή ζωή», αν και ο ίδιος εδώ δεν αναφέρει τον όρο. Αφού παρατηρήσει μια «μοναδική, αντιφατική κατάσταση» που σημειώνεται όταν το «έχουμε απέναντί μας», δηλαδή πως «το ίδιο ανθρώπινο γεγονός θα μας φανεί άλλοτε βαθύ, ασύλληπτο εξαιτίας αυτού που αποκαλύπτει –και τετριμμένο, ασήμαντο, οικείο, καθημερινό», καταλήγει: «η έρευνα ξεκινά από την *ενότητα* αυτών των δύο πλευρών» (1955: 64). Στην εξήγηση αυτής της «ενότητας» ενός τουλάχιστον μέρους του «ανθρώπινου συγκεκριμένου» με τη δεύτερη πλευρά της φαινομενικότητάς του μπορεί να συμβάλει η ανάλυση της Heller· μπορεί, δηλαδή, να βοηθήσει στο να απαντηθεί το ερώτημα που θέτει αλλού ο Lefebvre: «Απομένει σε εμάς να εξηγήσουμε γιατί η άπειρη πολυπλοκότητα αυτών των γεγονότων είναι κρυμμένη, και να ανακαλύψουμε γιατί –και αυτό είναι επίσης μέρος της πραγματικότητάς τους- φαίνεται να είναι τόσο ταπεινά» (1958: 57).

Αυτό το σημείο είναι κατάλληλο για να σημειώσω μια ακόμα πλευρά της γόνιμης θεωρητικά διασταύρωσης των δύο προσεγγίσεων που συνεξετάζω.

Ο τρόπος με τον οποίο *χρησιμοποιεί* την έννοια «καθημερινή ζωή» η Heller, εφόσον εστιάζεται στο δίπολο «ετερογένεια-ομογενοποίηση», όπως σημείωσα πιο πάνω, είναι κοντά στη σύλληψή της ως υπολοίπου, με την έννοια του Lefebvre. Ο Lefebvre δηλαδή κάνει ορισμένες καίριες μεθοδολογικές παρατηρήσεις που μας επιτρέπουν να δούμε έναν ορισμό για την *εν χρήσει* έννοια της Heller. Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο *χρησιμοποιεί* ο ίδιος στο σώμα της ανάλυσής του την έννοια «καθημερινή ζωή» ή «καθημερινό» παραπέμπει μάλλον στο δίπολο «συνηθισμένο-εξαιρετικό»³⁵ τουτέστιν, ο Lefebvre λαμβάνει στην πράξη την έννοια με περισσότερους προσδιορισμούς από,τι θα επέτρεπε ο ορισμός του «υπόλοιπου» που δίνει, χωρίς ο ίδιος όμως να θεματοποιεί επαρκώς αυτό το ζήτημα. Θα πρέπει, εξάλλου, να θυμηθούμε ότι ο Lefebvre έχει μια ευρύτερη σύλληψη, και χωρίς προσεκτικές διακρίσεις, των πρακτικών εκείνων που αφαιρούμενες παρουσιάζουν την καθημερινή ζωή ως υπόλοιπο. Το πιο εύγλωπτο σημείο ως προς αυτή τη διαφορά τους είναι ότι, ενώ ίδιος θεματοποιεί την ένταξη του «ελεύθερου χρόνου» στην «καθημερινή ζωή» (βλ. 1958: 31-42), η Heller θεματοποιεί εκείνη της εργασίας (βλ. 1970α: 60-70). Είναι, τέλος, επίσης χαρακτηριστικό ότι, σε διαφοροποίηση από τη Heller, τον απασχολεί έντονα ο ορισμός του «καθημερινού» ως «πίσω όψης όλης της πράξης». Όπως λέει, μπορεί αυτός να είναι ανεπαρκής, αλλά αποδίδει «μια βασική πλευρά του καθημερινού». Και, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ακριβώς βάσει αυτού του ορισμού, ο Lefebvre ελαστικοποιεί τον όρο «καθημερινή ζωή» και τον εντάσσει στο εσωτερικό των συστηματικών πρακτικών, για να διαπιστώσει, για παράδειγμα, πως «η επιστήμη έχει τη δική της καθημερινή ζωή», που αντιδιαστέλλεται στις «σύντομες στιγμές της ανακάλυψης» (1961α: 43, 41).

³⁵ Είναι χαρακτηριστική ως προς αυτό η εύστοχη τιτλοφόρηση της θεώρησής του Lefebvre από τον Gardiner: «ο φιλόσοφος του συνηθισμένου» (ordinary) (2000: 71).

Εν τη χρήσει, στον Lefebvre απαντά, συνεπώς, κυρίως η στενότερη εκδοχή της έννοιας, όπως την είδαμε πιο πάνω, στενότερη εκείνης που διακηρύσσει βάσει των μεθοδολογικών βημάτων που θεματοποιεί. Αν αυτό παρέχει τη δυνατότητα να δούμε διεξοδικά ένα έτερον της καθημερινής ζωής που δεν εξαντλείται στην έννοια της ομογενοποίησης, αλλά έχει να κάνει επίσης με το θέμα της καθημερινής ζωής ως καθεστώτος χρόνου, η ανάλυση της Heller, από την άλλη, μας επιτρέπει να διαμεσολαβήσουμε αυτές τις έννοιες που υπάρχουν στον Lefebvre, να παρέμβουμε σε αυτήν την εναλλάξιμη χρήση του «καθημερινού» ως «υπολοίπου» και του «καθημερινού» με τους επιπλέον προσδιορισμούς του. Και η παρέμβαση αυτή έγκειται στο να δούμε πως οι επιπλέον αυτοί προσδιορισμοί *παράγονται αναγκαία* από τη θετικότητα του «υπολοίπου», εμπεριέχονται στον τρόπο με τον οποίο κατανοείται αυτή η θετικότητα, και μάλιστα όπως κατανοείται και από τον Lefebvre, όταν μιλάει για «άμεσες και φυσικές μορφές της αναγκαιότητας».

Συνεπώς, μπορεί να μιλήσει κανείς για δύο εκδοχές της έννοιας, που εν πολλοίς συστοιχούν προς την ορολογική διάκριση του *Κριτικού Λεξικού*, με την «καθημερινή ζωή» να είναι, όχι μόνο ευρύτερη του «καθημερινού» και της «καθημερινότητας», αλλά να δηλώνει και κάτι που εμπεριέχει αναγκαία τους προσδιορισμούς που διακρίνουν τις τελευταίες. Αντίστοιχα συνεπώς, μπορεί να μιλήσει κανείς για άλλου τύπου «εξτρα-καθημερινό» (*extra-quotidien*), για να ακολουθήσω πάλι την ορολογία της ίδιας πηγής. Αυτό εκεί προσδιορίζεται ως κάτι «που άλλοτε [βρίσκεται] *έξω* από [το καθημερινό], άλλοτε *πλάι, ή μέσα*, σε στιγμές προνομιακές, όπως η γιορτή, το παιχνίδι, το ρίσκο, η περιπέτεια και η ευχαρίστηση, αλλά επίσης και η βία, ή ακόμα η αισθητική ή η φιλοσοφική ζωή» (Régulier 1985:949) [η έμφαση προστέθηκε].

Αν συνδυάσουμε αυτόν τον ορισμό με την ορολογική διάκριση που είδαμε πιο πάνω, μπορούμε να διακρίνουμε επίπεδα των περιεχομένων που παρατάσσονται κάπως ατάκτως εδώ, με κριτήριο το «έξω» και το «πλάι» ή «μέσα»: να διακρίνουμε; δηλαδή, μεταξύ ενός έτερου ή «εξωτερικού» τόσο της «καθημερινής ζωής» όσο και του «καθημερινού» ως «στιγμής» της, και μεταξύ ενός «έτερου» ή «εξωτερικού» του «καθημερινού» ειδικά, το οποίο ωστόσο μπορεί να είναι μέρος της «καθημερινής ζωής». Θα ονομάσω στην εργασία μου το πρώτο «υπερ-καθημερινό»,³⁶ με χαρακτηριστικά του δείγματα τα τελευταία περιεχόμενα που παρατάσσει ο ορισμός πιο πάνω του «εξτρα-καθημερινού», και το δεύτερο ως «μη καθημερινό», όπου θα μπορούσαν να ενταχθούν όλα τα άλλα. Το «καθημερινό», τότε, για να συνοψίσω, είναι στενότερη έννοια από την «καθημερινή ζωή», στον βαθμό που εδώ λαμβάνει κανείς υπόψη του ταυτόχρονα ως εξωτερικό της και το «υπερ-καθημερινό» και το «μη καθημερινό», ή, με άλλα λόγια, και το κριτήριο της ομογενοποίησης και αυτό του εξαιρετικού, του ασυνήθους και του ασυνήθιστου.

Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειώσω ότι στα δύο αυτά «εξωτερικά» ή «έτερα», αντιστοιχεί και διαφορετικού τύπου «εξωτερικότητα» ή «ετερότητα».

³⁶ Σημειώνω ότι εννοώ τον όρο εντελώς διαφορετικά από τον ομώνυμο όρο με τον οποίο θα μπορούσε να αποδοθεί το γαλλικό "*supra-quotidien*" που απαντά στην ίδια συνάφεια στο *Λεξικό* (βλ. Régulier 1985 :949). Ο γαλλικός αυτός όρος αντιδιαστέλλεται στο «υπο-καθημερινό» (*infra-quotidien*) για να αναφερθεί εν πολλοίς στην καθημερινή ζωή των ανώτερων κοινωνικών τάξεων, και αυτό είναι ένα δίπολο που, όπως θα δούμε, με αυτή τη σημασία απαντά στον Lefebvre.

„ Είδαμε ότι, όταν πρόκειται για τις «ομογενοποιήσεις» ή για «συστηματικές πρακτικές», πρέπει να κατανοήσουμε την «εξωτερικότητα» αυτή ως «ανάδυση πάνω από» την καθημερινή ζωή -και γι' αυτό χρησιμοποιώ εδώ και τον όρο «*υπερ-καθημερινό*»-, με την έννοια της διαμόρφωσης μιας ομοιογενούς και ειδικής «γλώσσας». Και τονίσαμε πως η ανάδυση αυτή δεν μπορεί να κριθεί βάσει της σκοπιάς μεμονωμένων δραστηριοτήτων, όπως επίσης ότι είναι κάτι «αντικειμενικό», με την έννοια ότι δεν ανάγεται στην υποκειμενική ή τη διυποκειμενική εμπειρία.

Εάν έρθουμε, ωστόσο, στο «μη-καθημερινό», το «εξωτερικό» εν πολλοίς της οικείας, κανονικής, συνηθισμένης ζωής, αυτό, πέρα από το ότι παρουσιάζεται βεβαίως πιο ποικιλόμορφο εν σχέσει με ό,τι ονόμασα «υπερ-καθημερινό», έχει και άλλα χαρακτηριστικά: •πρώτον, μπορεί να αναλυθεί σε επιμέρους δραστηριότητες, εφόσον η «οικεία» ζωή μπορεί να νοηθεί ως το σύνολο των εκάστοτε οικείων δραστηριοτήτων. Δεύτερον, στη διακρίβωσή του παίζει πρωτεύοντα ρόλο η επίκληση της υποκειμενικής ή διυποκειμενικής εμπειρίας, και συνεπώς ελαστικοποιείται, ρευστοποιείται ανάλογα με τα άτομα και τις κοινωνικές ομάδες. Τρίτον, και γι' αυτό τον λόγο, παρουσιάζεται εδώ η εξής περιπλοκή: η σχέση του «υπερ-καθημερινού» και του «μη-καθημερινού» διαφέρει ανάλογα με τα άτομα και τις κοινωνικές ομάδες. Έτσι, μπορούμε να μιλήσουμε, όχι μόνο για την «καθημερινή ζωή της επιστήμης», με την έννοια που το είδαμε πιο πάνω στον Lefebvre, αλλά και για την ιδιαιτερότητα, για παράδειγμα, του «καθημερινού» των επιστημόνων: ως δυνατότητα, δηλαδή, του λογικού διαχωρισμού του «υπερ-καθημερινού» και του «μη καθημερινού», αφού εδώ η ενεργός εμπλοκή με το πρώτο είναι μέρος της οικείας και συνηθισμένης ζωής τους.

Θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε, βάσει της προηγούμενης ανάλυσης, ότι η ετερογένεια ως ουσιώδες και αναγκαίο κατηγορήμα της καθημερινής ζωής ταυτόχρονα δυσκολεύει και βοηθάει την οριοθέτηση της έννοιας· επιπλέον, όχι μόνο δεν απειλεί τη θεωρητική της χρησιμότητα, αλλά απεναντίας τη στηρίζει. Εδώ στάθηκα περισσότερο στον έναν τρόπο, που μένει να αναλυθεί πληρέστερα μέσα από τη θεώρηση της Heller, δηλαδή πως αυτή αποτελεί «θετικό» γνώρισμα, μάλιστα *μήτρα* μορφικών γνωρισμάτων που μεταξύ άλλων παράγουν τη στενότερη εκδοχή της έννοιας ως αναγκαία «στιγμή» της, και οδηγούν σε άλλου τύπου οριοθετήσεις. Στην επόμενη ενότητα θα συζητήσω τον άλλον τρόπο τον οποίο επεσήμανα πιο πάνω.

δ. «Καθημερινή ζωή»: η κριτική της ολότητας

Αναλύοντας ορισμένες διαστάσεις του ουσιώδους κατηγορήματος της καθημερινής ζωής που στη Heller απαντά μέσα από τον όρο «ετερογένεια», είδαμε ότι και για τους δύο θεωρητικούς η «καθημερινή ζωή» παραπέμπει σε έναν τύπο ολότητας. Στην παρούσα ενότητα θα αναλύσω τους τρόπους με τους οποίους η έννοια της καθημερινής ζωής συνυφαίνεται με εκείνη της ολότητας, για να υποστηρίξω ότι στη συγκρότησή της διαφαίνεται η πρόθεση να επανεξεταστεί η τελευταία, να διαφανεί η ακριβής μεθοδολογική σημασία της, και επίσης να αναδειχθεί ως αξία. Και, συνακόλουθα, για να υποστηρίξω ότι εδώ ανιχνεύεται ένας βαθύτερος

λόγος εξήγησης της θεωρητικής σημαντικότητας της «καθημερινής ζωής», ή μάλλον ο λόγος εκείνος που συνδέεται άμεσα με τις βαθύτερες επιλογές και στοχεύσεις των θεωρητικών εγχειρημάτων που με απασχολούν. Με άλλα λόγια, θα προσπαθήσω να δείξω ότι η έννοια της ολότητας δεν είναι απλώς ένα εργαλείο για την κριτική θεώρηση της καθημερινής ζωής, αλλά,* και αντιστρόφως, η έννοια της καθημερινής ζωής είναι ένα εργαλείο για την κριτική θεώρηση και καταξίωση της έννοιας της ολότητας.

Αυτός που κυρίως βοηθάει να προσεγγίσουμε αυτό το ζήτημα είναι ο Lefebvre, ο οποίος, στην ανάλυση των «ειδικών κατηγοριών» που χρειάζεται να πλαισιώσουν τη θεώρηση της καθημερινής ζωής, στο ομώνυμο κεφάλαιο του 2^{ου} τόμου που ακολουθεί εκείνο που τιτλοφορεί «μορφικά εργαλεία», προτάσσει την ανάλυση της έννοιας της ολότητας.

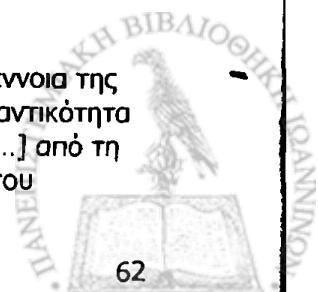
Θα επισημάνω καταρχάς τα βασικά στοιχεία αυτής της ανάλυσης.

«Δεν μπορούμε να κάνουμε χωρίς την έννοια της ολότητας». Σε αυτή τη φράση, με την οποία ξεκινάει ο Lefebvre την ανάλυσή του αυτής της «ειδικής κατηγορίας» (1961α: 180), και την επαναλαμβάνει αρκετές φορές, είναι σαφές ότι τονίζει, όχι απλώς τη χρησιμότητά της, αλλά πολύ περισσότερο το status της ως αναπόφευκτης και θεμελιακής κατηγορίας. Αυτό αφορά πολύ περισσότερο ένα θεωρητικό εγχείρημα που αξιώνει να είναι κριτικό, εφόσον ο θετικισμός, η κατ'εξοχήν θεώρηση που αντιπροσωπεύει την εγκατάλειψή της, καταλήγει αφενός σε αποπτωχευμένη θεωρητική γνώση και αφετέρου σε καθαγιασμό σε υφιστάμενης τάξης πραγμάτων.³⁷

Πιο αναλυτικά, μπορούμε να συσχετίσουμε –πράγμα που παραδόξως δεν κάνει ο ίδιος- τις αναπτύξεις του γύρω από την έννοια της ολότητας με όσα θα πει πιο κάτω αναφορικά με την άλλη «ειδική κατηγορία» που διακρίνει, την «πραγματικότητα», προκειμένου να ανταπεραστεί στην εμπειριστικού και θετικιστικού τύπου ταύτιση του «πραγματικού» με το «υπάρχον» (1961α:194). Από μια τέτοια συσχέτιση θα προέκυπτε πως η «ολότητα» είναι εκείνη η μεθοδολογική προϋπόθεση ή το πλαίσιο που είναι αναγκαίο για να μπορέσει να δει κανείς το «πραγματικό» ως «δυνατότητα που [...] υλοποιήθηκε» και ως πεδίο «εμφάνισης» δυνατοτήτων, προκειμένου να αναβιβάσει, συνεπώς, κανείς θεωρητικά την έννοια της δυνατότητας- μια έννοια που, όπως θα δούμε, αποκτά όλο και μεγαλύτερη σημασία στη σκέψη του Lefebvre. Επιπλέον, μόνο βάσει αυτής της θεωρητικής κίνησης μπορούν να ξεπεραστούν ορισμένα «ψευδή και άλυτα προβλήματα, κυρίως αυτά που προέρχονται από τον διαχωρισμό γεγονότος και αξίας» (1961α:195).³⁸

³⁷ Πιο συγκεκριμένα, η άποψη του Lefebvre κυμαίνεται από την ασθενέστερη θέση πως η έννοια της ολότητας είναι αναπόφευκτη προκειμένου να επιτευχθεί ένα ανώτερο είδος θεωρητικής γνώσης της πραγματικότητας, αλλά και πράξης εντός της, δηλαδή να επιτευχθεί η κριτική θεωρητική γνώση, και η επαναστατική πράξη (βλ. 1965α:63), έως την ισχυρότερη θέση πως χωρίς αυτήν δεν μπορεί να υπάρξει καν θεωρητική γνώση της πραγματικότητας, ή πράξης, που να αξίζει αυτό το όνομα. Όπως λέει χαρακτηριστικά, «όταν προσπαθούμε να μερικοποιήσουμε τη γνώση, την καταστρέφουμε εκ των έσω» (1961α: 181 και γενικότερα 180-1, 187-8· βλ. και 1955: 61, 1986α: 76).

³⁸ Το σημείο αυτό, αν και εδώ, όπως είπα, ο Lefebvre δεν κάνει ρητά λόγο για την έννοια της ολότητας, συναντά μια από τις λίγες περιπτώσεις όπου η Heller θεματοποιεί τη σημαντικότητα της έννοιας στον Marx: «Γιατί είναι σημαντική η σύλληψη της κοινωνικής ολότητας [...] από τη σκοπιά μας; Επειδή αυτή η σύλληψη καθιστά δυνατό να τοποθετήσουμε τα θεμέλια του συλλογικού Πρέπει στο Είναι» (1974α: 52).



» Ωστόσο, η συνηγορία του Lefebvre υπέρ της έννοιας δεν είναι ακριβώς θριαμβική. Ήδη στην εναρκτήρια φράση του πιο πάνω, παρά και μέσα στην κατηγορηματικότητά της, υπάρχει ένας τόνος σκεπτικισμού. Όπως θα πει, «μόνο εάν η μεθοδολογία μας είναι σχολαστικά συνεπής, έχουμε δικαίωμα να την χρησιμοποιήσουμε» (1961α: 272). Είναι μάλιστα πολλές οι ευκαιρίες όπου προσπαθεί, για να το θέσουμε έτσι, να «ξεκαθαρίσει τους λογαριασμούς του» με αυτήν την έννοια, εφόσον την συζητά και την κρίνει σε αρκετά κείμενα και σε συνάρτηση με μεγάλο μέρος του εννοιολογικού οπλοστασίου που αναπτύσσει. Ο κίνδυνος δε που εντοπίζει στην κατανόηση και τη χρήση της είναι εν πολλοίς ο δογματισμός και η κατασκευή θεωρησιακών, μεταφυσικών συστημάτων, ένας κίνδυνος που έχει ένα βασικό κοινό στοιχείο με τον θετικισμό ως παραδειγματική θεωρία εγκατάλειψής της: την αθέμιτη διευκόλυνση, άρα και συρρίκνωση της γνώσης (βλ. 1961α: 181, 186).³⁹

Σε ό,τι ακολουθεί, θα προσπαθήσω συνεπώς να τονίσω αυτό που επεσήμανα αρχικά, πως δηλαδή η έννοια της καθημερινής ζωής είναι εργαλειακή ως προς μια επανεξεταζόμενη έννοια της ολότητας. Όπως εξάλλου το δηλώνει ο Lefebvre, «υπάρχει ένας μέσος δρόμος ανάμεσα στην αποκήρυξη της ολότητας και στον φετιχισμό του ολικού, και η κριτική της καθημερινής ζωής μπορεί να βοηθήσει να τον ορίσουμε» (1961α: 68).

Στην περίπτωση της Heller, από την άλλη, η σημαντικότητα της κατηγορίας της ολότητας στη θεώρηση της καθημερινής ζωής και διαμέσου αυτής, είναι βέβαιη, αλλά δεν παρουσιάζεται αναστοχασμένη.⁴⁰ Ίσως δε το ότι δεν αναλύει την έννοια αυτή, και, πολύ περισσότερο, δεν την εξετάζει κριτικά, να οφείλεται στο ότι θεωρεί ως δεδομένη την εννοιολόγηση και τη μεθοδολογική της καταξίωση από τον Lukács.

Έτσι, στο πλαίσιο αυτής της ενότητας θα στραφώ κυρίως στις αναλύσεις του Lefebvre, και θα αναφέρομαι παράλληλα στη Heller όπου το θεωρώ απαραίτητο.

Μπορούμε να διακρίνουμε τις εξής διαστάσεις στον τρόπο με τον οποίο ο Lefebvre επιτρέπει να κατανοήσουμε τη συνύφανση της «καθημερινής ζωής» με την κατηγορία της ολότητας.

Καταρχάς, η κατηγορία αυτή αντιπροσωπεύει την προγραμματική μεθοδολογική αρχή στη θεώρηση της καθημερινής ζωής: η καθημερινή ζωή είναι μέρος, «επίπεδο» ακριβέστερα, της κοινωνικής ολότητας, και δεν μπορεί να κατανοηθεί έξω από αυτήν. Έτσι, στην πολύ περιεκτική και σημαντική «μεθοδολογική συνόψιση» που κάνει στον 2^ο τόμο, μία από τις «αρχές» που θα διατυπώσει εμφατικά είναι πως «δεν μπορεί να υπάρξει γνώση του καθημερινού χωρίς κριτική κατανόηση της κοινωνίας (ως όλου)» (1961α: 98).⁴¹

³⁹ Ένα άλλο κοινό στοιχείο αφορά τις εξίσου αποφευκτές πολιτικές-πρακτικές συνέπειές τους. Όπως παρατηρεί, ο «δογματισμός είναι ο μικρότερος κίνδυνος σε μια τέτοια σκέψη. Όταν αυτή συνοδεύεται από και επιτάσσει έναν τύπο πράξης, μπορεί να φτάσει έως τον ολοκληρωτισμό[...]» (1965α: 63).

⁴⁰ Αυτόν τον συνοπτικό αναστοχασμό πάντως εμπεριέχουν τα λόγια του Lukács, στο «Προοίμιο» της ιταλικής έκδοσης της *Καθημερινής Ζωής* της, όσον αφορά το «σύμπλεγμα των ερωτημάτων» που σχετίζονται με «αυτό που συνιστά την ουσία της καθημερινής ζωής»: «Όταν προσπαθούμε πραγματικά να κατανοήσουμε και να καταστήσουμε κατανοητή από την άποψη της μαρξικής μεθόδου τη δυναμική ολότητα της κοινωνικής ανάπτυξης, συναντάμε [αυτό το σύμπλεγμα] κάθε φορά που η συλλογιστική μας αγγίζει πραγματικά τον πυρήνα του προβλήματος» (1975:9).

⁴¹ Η περαιτέρω διευκρίνιση αυτής της ιδέας βρίσκεται στην επισήμανση αλλού πως μια «ιστορία της καθημερινής ζωής» «δεν θα είναι τίποτα περισσότερο από έναν κατάλογο λεπτομερειών

Ένα πρώτο επίπεδο στο οποίο μπορεί να διαβαστεί αυτή η αρχή αφορά την τήρηση της επιταγής να «τοποθετηθεί [το καθημερινό] εντός της κοινωνίας ως όλου» (1961a: 15).

Θεωρώ ότι στον ορισμό που παρουσίασα στην προηγούμενη ενότητα διαφαίνεται ήδη αυτή η «τοποθέτηση». Όταν η καθημερινή ζωή ορίζεται καταρχήν και καταρχάς βάσει μιας πράξης αφαίρεσης, παράλληλα εδώ ήδη υποδεικνύεται η επιταγή διαμεσολάβησης της κατανόησής της, και οπωσδήποτε της κατανόησης της ίδιας της ύπαρξής της ως ενός διακριτού επιπέδου της πραγματικότητας, από ένα όλον και από τα στοιχεία του τα οποία αφαιρούνται.

Ωστόσο, η αρχή αυτή υποστηρίζει κάτι πολύ βαθύτερο, καθώς προγραμματίζει με πιο ουσιαστικό τρόπο την κατανόηση της καθημερινής ζωής: επιτάσσει τον τρόπο μελέτης της οιασδήποτε επιμέρους έκφασής της. Ο τρόπος αυτός αποτελεί ουσιαστικά *εφαρμογή* της μαρξικής «ιδέας του *συγκεκριμένου*», στην οποία, κατά τον Lefebvre, διατηρείται και μετασχηματίζεται εκείνη του Hegel (1955:62). Σύμφωνα με τη διατύπωση των *Grundrisse*, που -ούσα μια από τις πιο γνωστές διατυπώσεις της μαρξικής αυτής ιδέας- είναι περιέργο το ότι δεν την επικαλείται ρητά στη δεδομένη συνάφεια ο Lefebvre, το «συγκεκριμένο» είναι πραγματικό, και όχι υποτιθέμενο, «συγκεκριμένο», όχι «αφαίρεση», στον βαθμό που η σκέψη «ανυψώνεται» σε αυτό «αναπαράγοντάς» το ως «σύνοψη πολλών καθορισμών», ως «πλούσια σε καθορισμούς και σχέσεις ολότητα» (1857-58:100-1).⁴² Ο Lefebvre προϋποθέτει σαφώς αυτή τη μεθοδολογική θέση, όταν κάνει λόγο, παραπέμποντας στον Hegel, για τον «πλούτο» του «μικρού γεγονότος», τον αυξημένο μάλιστα πλούτο του εν σχέσει με τις θεωρητικές αφαιρέσεις: αυτό «παρουσιάζεται ως πολύ πιο πλούσιο και πολύπλοκο, μέσα στην ταπεινότητά του, από τις ουσίες και τους νόμους και τα υπονοούμενα βάθη» (1955: 65· βλ. και 60). Θα έλεγα όμως ότι, εφόσον το «καθημερινό» είναι, όχι μόνο συνώνυμο του «συγκεκριμένου», αλλά πολύ περισσότερο, όπως είδαμε, είναι το πεδίο εκείνο όπου κατ'εξοχήν παρουσιάζεται η «ενότητα» του «συγκεκριμένου» με το «ταπεινό» ή το «ασήμαντο», ώστε αυτό να ισοδυναμεί οπωσδήποτε με το υποτιθέμενο «μικρό γεγονός», ή ακόμα και με το υποτιθέμενο μη-γεγονός, η «εφαρμογή» για την οποία μίλησα πιο πάνω αναδεικνύει πληρέστερα τη σημαντικότητα και την εμβέλεια της «ιδέας του συγκεκριμένου» που έχει υπόψη του ο Lefebvre. Δείχνει, δηλαδή, πως όχι μόνο δεν υπάρχει έκφραση του «συγκεκριμένου» όπου αυτή δεν είναι ενεργός, αλλά πως είναι *a fortiori* ενεργός όπου το «συγκεκριμένο» φαίνεται –και αυτό το «φαίνεται», όπως είδαμε ότι τονίζει ο Lefebvre, είναι και μέρος της πραγματικότητάς του- να είναι «τόσο ταπεινό». Αλλά, το ότι είναι *a fortiori* ενεργός εκεί σημαίνει επίσης, όπως είδαμε, κατά τον Lefebvre, ότι αυτή παράλληλα χρειάζεται να εμπλουτιστεί μέσα από το καθήκον της εξήγησης αυτής της σταθερής φαινομενικότητας του καθημερινού συγκεκριμένου, ή του συγκεκριμένου εντός του καθημερινού.

Έτσι, ο Lefebvre, επικαλούμενος μάλιστα ως προς αυτό σταθερά τον Λένιν, θα δώσει ένα παράδειγμα, «μια γυναίκα που αγοράζει ζάχαρη», για να πει πως «για να κατανοήσω» αυτό το γεγονός, «θα φτάσω σε όλη την υπάρχουσα κοινωνία, σε όλη την ιστορία της» (1955: 64, 65· βλ. και 1958: 56-7). Συνεπώς, η «ιδέα του συγκεκριμένου» που ερείδεται στον Hegel και

[...] ή μια σειρά παρανοήσεων εάν δεν τονίσει την ενότητα κάθε κοινωνίας και κάθε περιόδου, δηλαδή τις κοινωνικές σχέσεις, τις μεθόδους παραγωγής, τις ιδεολογίες» (1968γ:76-7).

⁴² Για τη συσχέτιση αυτής της μεθοδολογικής παρατήρησης του Marx με τον «καθ' ημέραν βίον», βλ. Νούτσος 2002: 238.

στον Marx είναι η βασική προκείμενη, η βασική πηγή νοηματοδότησης της επιταγής στην οποία θεωρεί ότι μπορεί να συνοψιστεί το εγχείρημά του: «να εξαγάγουμε το σημαντικό από το ασήμαντο», με την προσθήκη ότι πρέπει να εξηγηθεί γιατί το σημαντικό «κρύβεται» μέσα στο ασήμαντο, όπως και γιατί εμφανίζεται ως τέτοιο.

Η δεύτερη διάσταση στη συνύφανση της έννοιας της ολότητας με εκείνη της καθημερινής ζωής είναι πως η «ολότητα» είναι το κατηγορήμα που πρέπει οπωσδήποτε να υπάρχει σε έναν ορισμό της τελευταίας: η «καθημερινή ζωή πρέπει να οριστεί ως ολότητα», είδαμε ότι τονίζει ο Lefebvre.

Αυτή η επιταγή πάλι εμπεριέχεται ήδη στον ορισμό της καθημερινής ζωής που έχουμε συζητήσει, στον βαθμό που αυτό που προκύπτει από την αφαίρεση που προτείνει δεν είναι ορισμένες μόνο πρακτικές, ένα «μέρος» του όλου της κοινωνικής πρακτικής. Ας δούμε μια πιο αναλυτική φράση του: «Το καθημερινό» είναι «με τον τρόπο του ένα *ολικό* φαινόμενο, δηλαδή ένα επίπεδο εντός της ολότητας, και, στο δικό του επίπεδο, μια ολότητα» (1961α: 57).

Ωστόσο, η σύνολη ανάλυση του Lefebvre νομίζω πως επιτρέπει να παρέμβουμε σε αυτή τη διατύπωση, ώστε να προσδώσουμε ισχυρότερη απόχρωση στη διάσταση για την οποία γίνεται λόγος εδώ, και, επιπλέον, να περάσουμε στην προσπάθεια τεκμηρίωσης της πιο πάνω υπόθεσης περί της σκοπιμότητας της έννοιας «καθημερινή ζωή».

Εάν, στο εν λόγω χωρίο, τοποθετείται, και ορθά βάσει της ανάλυσης που έγινε στην προηγούμενη ενότητα, το «καθημερινό» ως κάτι διακριτό, *ένα* επίπεδο, πλάι σε άλλα, εντός της ολότητας, ή «ένα επίπεδο της κοινωνικής πρακτικής εντός της ολότητας», από την άλλη πλευρά στη σκέψη του Lefebvre αυτό το «επίπεδο εντός» της ολότητας, ή αυτός ο τύπος ολότητας, παρουσιάζει μια ορισμένη ιδιαιτερότητα. Και με αυτό δεν εννοώ μόνο αυτό που παρατηρεί στην πιο πάνω συνάφεια, πως δηλαδή αυτό είναι «ένα κάπως παραμελημένο απόσπασμά της» (1961α:31)· αλλά, πολύ περισσότερο, πως αυτό το «παραμελημένο απόσπασμα», αυτό το «μέρος», παρουσιάζει *προνομιακή* σχέση με την ολότητα του πραγματικού και, συναφώς, με την έννοια της ολότητας.⁴³ Κοντολογίς, η φράση του πιο πάνω πως το καθημερινό είναι «στο δικό του επίπεδο μια ολότητα», θεωρώ πως μπορεί επίσης να εννοηθεί και ως εξής: είναι η ολότητα σε ένα ορισμένο επίπεδο. Η καθημερινή ζωή, έτσι, δεν «ορίζεται ως ολότητα» απλώς επειδή συνδέεται με όλες τις δραστηριότητες, αλλά επειδή, και ως εκ τούτου, είναι ένα «μέρος» όπου συναντάμε την ολότητα του πραγματικού, ει μη μόνον «σε ένα επίπεδο». Εναλλακτικά, είναι εκείνο το «επίπεδο» ή «τύπος» που είναι μεν μερικό, αλλά που από αυτό περνάει αναγκαστικά το αίτημα της κατανόησης της κοινωνικής πραγματικότητας και πρακτικής με όρους ολότητας.⁴⁴

Θα αναφέρω πρώτα τα πιο χαρακτηριστικά παραθέματα που θεωρώ πως μπορούν να στηρίξουν καταρχήν αυτήν την ιδέα, και στη συνέχεια θα προσπαθήσω να την αποσαφηνίσω,

⁴³ Για μια, κάπως δυσνόητη, προσπάθεια να παρουσιαστούν αυτές οι θέσεις του Lefebvre μέσα από την ερμηνεία εκ μέρους του του Lebviz, την οποία ο ίδιος επικαλείται ως προς τη «θεωρία των στιγμών» που θα δούμε ότι αναπτύσσει (1961α:370,σημ.2), βλ. Seigworth 2004.

⁴⁴ Μπορούμε εδώ να επικαλεστούμε παράλληλα το χωρίο του Lukács, όπου αφού έχει αναφερθεί στην «εκτατική καθολικότητα» της καθημερινής ζωής, συνεχίζει: «Η κοινωνία μπορεί να κατανοηθεί στην ολότητά της, στην εξελικτική δυναμική της, μόνο εάν είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε την καθημερινή ζωή σε αυτήν την καθολική της ετερογένεια» (1975:12).

συσχετίζοντάς την με την ακριβέστερη κατανόηση της «ολότητας» στον Lefebvre, την κατανόηση δηλαδή εκείνη που επίσης εμπεριέχει την προσπάθεια για επανεξέτασή της.

Καταρχάς, θα έλεγα ότι αυτή η προνομιακή σχέση διαφαίνεται ήδη στις επισημάνσεις που έγιναν στην προηγούμενη ενότητα με αφετηρία τη μεταφορά του «εδάφους» για την καθημερινή ζωή. Η μεταφορά αυτή θεωρώ ότι υποδεικνύει πως μέσω της καθημερινής ζωής μπορεί κανείς να ενοποιήσει το όλον, ακριβέστερα να το καταστήσει «όλον», στον βαθμό που σε αυτήν ανευρίσκει την κοινή πηγή του, το κοινό προϊόν του, αλλά και το συνεκτικό υλικό ή τον «δεσμό» του (βλ. και Mancini 1985:36,56).

Κατά δεύτερον, έχουμε την αντίστροφη από αυτήν που είδαμε πιο πάνω «αρχή», την οποία μάλιστα έχει προτάξει ο Lefebvre στη «μεθοδολογική συνόψιση» που επιχειρεί: «Δεν μπορεί να υπάρξει γνώση της κοινωνίας (ως όλου) χωρίς κριτική γνώση της καθημερινής ζωής στη θέση της...στην καρδιά αυτής κοινωνίας και της ιστορίας της» (1961α: 98). Όπως υπονοούν τα τελευταία αυτά λόγια, η γνώση αυτή δεν αποτελεί μόνο *sine qua non* όρο της πρώτης, αλλά μάλλον είναι και το επίκεντρό της.

Επιπλέον, έχουμε τις διατυπώσεις του οι οποίες ακολουθούν μετά τον χαρακτηρισμό της καθημερινής ζωής ως «δεσμού» και «κοινού εδάφους» «όλων των δραστηριοτήτων»: «Και είναι στην καθημερινή ζωή ακριβώς που το σύνολο των σχέσεων οι οποίες καθιστούν τα ανθρώπινα -και κάθε ανθρώπινο ον- ένα όλον, παίρνουν το σχήμα και τη μορφή τους. Σε αυτήν εκφράζονται και υλοποιούνται εκείνες οι σχέσεις που φέρνουν στο προσκήνιο την ολότητα του πραγματικού, αν και με έναν ορισμένο τρόπο, ο οποίος είναι πάντα μερικός και στελής» (1958: 97).

Η απόφαση, τέλος, του Lefebvre όταν ενίσταται στην ενδεχόμενη πρόσληψη του εγχειρήματός του ως μιας «νέας εντρύφησης σε εξειδικεύσεις, ή έναν ορισμένο κλάδο της κοινωνιολογίας»: «Αυτό που αναλαμβάνει είναι η ολική κριτική της ολότητας» (1961α:27), είναι πολύ περιεκτική, γιατί παραπέμπει σε όλες τις διαστάσεις της συνύφανσης που συζήτησα, ενώ παράλληλα θα επεσήμαινα ότι σε αυτήν λανθάνει και η διάσταση της κριτικής στην *έννοια* της ολότητας.⁴⁵

Θα περάσω τώρα ξανά στις γενικές κριτικές παρατηρήσεις του Lefebvre πάνω στην κατηγορία της ολότητας, και στη συνέχεια θα προσπαθήσω να αποσαφηνίσω την προνομιακή σχέση μεταξύ «καθημερινής ζωής» και «ολότητας», για την οποία θεωρώ ότι μπορούμε να μιλήσουμε βάσει της σκέψης του, μια προνομιακή σχέση η οποία, όπως θα προσπαθήσω να δείξω, ενσωματώνει αυτές τις κριτικές παρατηρήσεις.

Αυτό που πρέπει να ξεκαθαριστεί εξ αρχής είναι πως αυτή η σχέση δεν ισοδυναμεί με τη βεβαίωση ότι μπορεί κανείς να «διαβάσει» ή να «δει» άμεσα άλλα «μέρη» της κοινωνίας, ή της κοινωνικής πρακτικής, μέσα από την κατανόηση της καθημερινής ζωής. Και αυτό, όχι μόνο γιατί εδώ ισχύουν περιοριστικοί προσδιορισμοί για το πώς παρουσιάζεται η «ολότητα», όπως επανειλημμένως είδαμε ότι επισημαίνει ο Lefebvre, όταν για παράδειγμα μιλάει πιο πάνω για

⁴⁵ Πρβ. και μια άλλη απόφασή του: «Η ολότητα των αμφισβητήσεων και η αμφισβήτηση της ολότητας, δηλαδή η αρνητικότητα, δεν ανασυγκροτούνται παρά μόνο εάν ξεκινήσουμε από το καθημερινό» (1965α: 273· βλ. και 1981:165). Στον τρόπο με τον οποίο εμπλέκεται η «αρνητικότητα» εδώ θα αναφερθώ πιο κάτω.

«μερικό» και «ατελή τρόπο»· αλλά, για τον πιο ουσιώδη θεωρητικό λόγο ότι αντιτάσσεται συνολικά σε μια σύλληψη της «ολότητας» που θα επέτρεπε να τέτοιο συμπέρασμα.

Η κριτική του στην κατηγορία της ολότητας, η οποία παίρνει αρχικά τη μορφή της διάκρισης μεταξύ δύο τύπων ολότητας: μιας «κλειστής, στατικής» και μιας «ανοιχτής, κινούμενης», με τη δεύτερη να είναι πιο «δυσνόητη» και να «απαιτεί μια συμπληρωματική προσπάθεια στοχασμού» (1955:55) είναι πολυδιάστατη. Μια όμως βασική συνιστώσα της είναι η άρνηση της ταύτισης της ενότητας που σηματοδοτεί η ολότητα με αυτήν της ενικότητας ή της απόλυτης ταυτότητας, η παραμέληση του στοιχείου της διαφοράς, της αντίφασης, του διασκορπισμού (βλ. για παράδειγμα, πώς ορίζει την «κλειστή ολότητα» (1955:55)).⁴⁶ Γι' αυτό εξάλλου τον βλέπουμε διστακτικό απέναντι στην εικόνα του όλου ως «σφαιράς σφαιρών» (1955: 62), μια εικόνα που θεωρεί ότι κυριαρχεί στον Hegel και την οποία θα απορρίψει αργότερα πιο αποφασιστικά όταν, αναλύοντας την «ειδική κατηγορία» που ονομάζει «ολικό πεδίο», λέει πως «το `ολικό πεδίο' που έχουμε μπροστά μας είναι τόσο τραχύ όσο και ένα ορεινό τοπίο και τόσο τρικυμιώδες όσο και η θάλασσα. Έχουμε χάρτες για να οδηγούν τα βήματά μας, αλλά μας κάνουν να ξεχνούμε πόσο ποικιλόμορφο και μεγαλειώδες είναι το όλο» (1961α: 273). Αυτό σημαίνει, επίσης, πως δεν μπορεί κανείς να δεχτεί την ιδέα πως «τα πάντα είναι μέσα στα πάντα», αφού «κάθε όλον είναι πολύπλοκο, αντιφατικό. Κάθε ολότητα (διασκορπισμένη, κινούμενη, μερική) απαιτεί ειδική ανάλυση, όσο και εάν αυτή βασίζεται στη γενική διαλεκτική μεθοδολογία» (1955:63).⁴⁷

Τα παραπάνω έχουν βεβαίως συνέπειες και στον τρόπο με τον οποίο πρέπει να κατανοηθούν και οι μεθοδολογικές αρχές που παρέθεσα πιο πάνω αναφορικά με τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στη γνώση της καθημερινής ζωής και σε εκείνη της κοινωνίας «ως όλου». Το «μικρό γεγονός», το καθημερινό συγκεκριμένο, αποτελεί μεν «ολότητα» καθορισμών, που ο εντοπισμός τους περνάει μέσα από την τελευταία κατανόηση, όπως και «φτάνει» σε αυτήν, αλλά πρόκειται αφενός για «ανεξάντλητη», όπως τονίζει πολλές φορές ο Lefebvre, για τη σκέψη ολότητα (βλ. π.χ. 1955:62), για μια ολότητα της οποίας το πέρας των καθορισμών από

⁴⁶ Σημειώνω εδώ απλώς, με σκοπό να επανέλθω ως προς αυτό στο τελευταίο κεφάλαιο, πως η έμφαση του Lefebvre στην έννοια της διαφοράς -μια έμφαση που αποκτά αύξουσα σημασία στο έργο του, καθώς ένα κείμενό του τιτλοφορείται *Le Manifeste Differentialiste* - δεν έχει πολλά κοινά σημεία με τη θριαμβική κατανόηση και χρήση της έννοιας στο πλαίσιο του «μεταμοντερνισμού». Αυτό είναι κάτι που ορθά υποσημειώνει και ο Gardiner (2004: 251, σημ. 17· βλ. και Kofman, Lebas 1996:50-1)).

⁴⁷ Είναι σαφές ότι, τουλάχιστον από αυτήν την άποψη, η «κλειστή» ολότητα που επικρίνει ο Lefebvre είναι πολύ κοντά σε αυτήν που ο Althusser επικρίνει στο *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο* ως «εκφραστική ολότητα», αποδίδοντάς την στον Hegel (βλ. π.χ. 1968:17). Αυτό είναι κάτι που προσφυώς παρατηρεί επίσης ο Gardiner (2004: 241).

Πάντως, επισημαίνω ότι ο Lefebvre δεν αποδίδει απόλυτα αυτό που ο ίδιος ονομάζει «κλειστή ολότητα» στον Hegel. Οι δύο τύποι ολότητας γι' αυτόν συγκροτούν «μια εσωτερική αντίφαση της έννοιας», που είναι «εγγενής αυτή καθαυτήν στην πορεία της ιστορίας της φιλοσοφίας», «διεργάση εντός του εγγελισμισμού» και παρήγαγε μάλιστα τη «διάρρηξη του συστήματος» του Hegel, και, επιπλέον, την κληρονόμησε ο μαρξισμός (1955:59-60).

Για την έννοια της ολότητας στον Lefebvre ως «ανοιχτής ολότητας», βλ. Gardiner 2004: 241-3, Seigworth 2004:152. Βλ. επίσης στο γνωστό έργο του Jay για τις «περιπέτειες της έννοιας» αυτής εντός του «δυτικού μαρξισμού», 1984:293-9, όπου ο μελετητής κάνει ενδιαφέρουσες κριτικές παρατηρήσεις, αλλά ωστόσο, βασιζόμενος κυρίως σε πρώιμα κείμενα του Lefebvre, δεν αναδεικνύει τη σχέση του θέματος σε αυτόν με την έννοια της καθημερινής ζωής.

τη σκέψη αφήνει πάντα κάτι απέξω -και αυτό είναι μέρος επίσης της μεταφοράς του «μη αναγώγιμου υπολοίπου». Και πρόκειται, αφετέρου, για «μερική ολότητα» -μια έννοια που εισάγει στον 2^ο τόμο ως στοιχείο της κριτικής του στην κατηγορία της ολότητας (βλ. 1961α:187)- διατηρεί δηλαδή αυτό οπωσδήποτε το status της «μερικότητας» εντός της «κοινωνίας (ως όλου)». Αν είναι έτσι, τότε δεν μπορεί κανείς να έχει ποτέ μπροστά του, μέσω του εντοπισμού των καθορισμών του, «όλη την κοινωνία», όπως και πρέπει να λαμβάνεται υπόψη ότι «υπάρχει πάντα ένα μεγάλο ρίσκο στο πέρασμα από το μερικό στο ολικό, στη συναγωγή του συνόλου από το μέρος» (1965α: 63).⁴⁸

Στις επανερχόμενες προσπάθειες του Lefebvre να προσδιορίσει τη σχέση μέρους-όλου μακριά από την κατανόηση του τελευταίου ως «αθροίσματος» ή «σύνθεσης», βλέπουμε την καταφυγή σε διάφορα μέσα. Άλλοτε μέσω των μαθηματικών και της έννοιας του ολοκληρώματος, τονίζει πως εδώ έχουμε να κάνουμε με «ποιοτικό άλμα», χωρίς παράλληλα «ριζική ετερογένεια» (1947:164). Άλλοτε χρησιμοποιεί παραστάσεις, όπως αυτή του δέντρου, στη συζήτηση του διπόλου «μικρο-» και «μακρο-», μια παράσταση που θέτει ως αρωγό στην προσπάθεια «να αναπαρασταθούν οι σχέσεις γειννίας και εγγύτητας εντός μιας ευρύτερης ενότητας» (1961α:142). Εδώ επιβεβαιώνεται η ανάγκη πάντως του «ποιοτικού» αυτού «άλματος, εφόσον η σχέση μέρους-όλου που αναδεικνύεται από τις παρατηρήσεις του, είναι ότι το όλον -ο κορμός και τα κλαδιά- πρέπει μάλλον να νοηθεί ως η πηγή και ο διαμεσολαβητής των μερών -φύλλων-, ο αναντικατάστατος όρος για την κατανόησή τους όπως και για την κατανόηση της μεταξύ τους οριζόντιας σχέσης.⁴⁹

Εν πολλοίς, η επίγνωση αυτής της ανάγκης, αλλά και οι δυσκολίες και οι κίνδυνοι που αυτή ενέχει οδηγούν τον Lefebvre να πει πως «στη θέση της φιλοσοφικής ιδέας μιας επιτευχθείσας ολότητας και ενός ολοκληρωμένου συστήματος βάζουμε την έννοια της *ολοποίησης*»(1961α:184).

Όπως φαίνεται ήδη από τη γραμματική διαφορά των δύο όρων, ο λόγος για τον οποίο προκρίνει τη δεύτερη, είναι ότι αυτή δίνει την έμφαση στη διαδικασία, στην κίνηση, έναντι του αποτελέσματος, της έκβασης. Δίνει, με άλλα λόγια, έμφαση στην *αρνητικότητα* έναντι της θετικότητας, μια έννοια που προϊόντως αναβιβάζεται στη σκέψη του Lefebvre, και τον φέρνει σε συνάντηση με τον Adorno.⁵⁰ Αυτό εξάλλου είναι εμφανές και στον τρόπο με τον οποίο

⁴⁸ Η έκφραση αυτών των σκέψεων υπάρχει και στη συζήτηση που κάνει ο Lefebvre ενός άλλου «μορφικού εργαλείου», του διπόλου «μικρο- και μακρο-» (βλ. 1961α: 139-142).

⁴⁹ «Τα φύλλα μεγαλώνουν πλάι πλάι στην άκρη των κλαδιών, και επικοινωνούν μόνο μέσω των κλαδιών και του κορμού, δηλαδή μέσω του δέντρου ως όλου» .

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι ξανά εδώ ο Lefebvre κάνει λόγο για τη χρησιμότητα των μαθηματικών, αλλά παράλληλα υποσημειώνει το «θεωρητικό ενδιαφέρον» παραστάσεων που αντλούνται από την «υλική φύση», για να καταλήξει ωστόσο ότι όλο αυτά είναι «μοντέλα...που δεν μπορούν να εξαντλήσουν την πορεία του γίνεσθαι» (1961α: 142, 363, σημ.11).

⁵⁰ Βλ. για παράδειγμα πώς καταλήγει όσον αφορά την αντιπαράθεση μεταξύ του Adorno και του Lukács αναφορικά με τη «μοντέρνα τέχνη» (1981: 49· πάντως, για μια διαφορετική, και αρκετά αναλυτική, ανασυγκρότηση αυτής της αντιπαράθεσης από τη Heller, βλ. 1984β). Γενικότερα, η έννοια του αρνητικού προβάλλει με αξισημειωτή έμφαση στον 3^ο τόμο του (βλ. κυρίως 1981:166-7).

Κατά τον Trebitsch, ήδη από τη *Μυστικοποιημένη Συνείδηση*, από τα πρώτα του έργα, με τον Guterman, που αφορά στην καθημερινή ζωή, ο Lefebvre διαφοροποιείται καιρία από τον Lukács (βλ. και επόμενη υποσημείωση), ενώ «η κριτική του της καθημερινής ζωής είναι μάλλον μια προτύπωση της *Αρνητικής Διαλεκτικής* του Adorno [...]» (1991:χviii). Για μια διαφορετική

κρατάει τις αποστάσεις του από τη θέση του Lukács για την «προτεραιότητα της κατηγορίας της ολότητας»: «Θα υποτάξουμε την κατηγορία της ολότητας σε αυτήν της *αρνητικότητας* ή της διαλεκτικής άρνησης, που μας φαίνεται πιο θεμελιώδης» (1961α: 186).⁵¹

Η «ολοποίηση», θα έλεγε κανείς, είναι η έννοια που ο Lefebvre προτείνει, προκειμένου να παραμείνει κανείς όσο γίνεται πιο συνεπής στην εγγενώς κριτική λειτουργία της έννοιας της ολότητας, το κριτικό «αίτημα»⁵² που είδαμε ότι θεωρεί πως ενυπάρχει σε αυτήν· ακριβέστερα, να ολοκληρώσει το αίτημα αυτό θέτοντας απέναντί του την ίδια τη θεωρία που το επικαλείται, άρα καθιστώντας το παράλληλα αυτο-κριτικό. Εάν η «ολότητα» είναι μια έννοια βάσει της οποίας μπορεί να ενεργοποιηθεί η διαδικασία άρνησης του υπάρχοντος, η «ολοποίηση» δείχνει πως αυτή η διαδικασία πρέπει να γενικευτεί για το όποιο υπάρχον, την όποια θετική επίτευξη, αφού πρόκειται για κίνηση η οποία, «πάντα επανακάμπτοντας και ξαναρχίζοντας» (1965α: 64), κατατείνει ασυμπτωτικά σε ένα όριο.

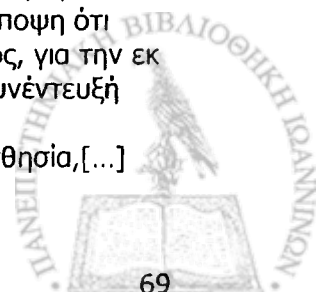
Θα επανέλθω σε αυτό το συμπέρασμα, αφού πρώτα επιστρέψω στην προσπάθεια να αναλύσω σαφέστερα, και στο φως αυτών των γενικών κριτικών παρατηρήσεων, την πιο πάνω υπόθεσή μου περί προνομιακής σχέσης της καθημερινής ζωής με την ολότητα, δηλαδή με την «ολοποίηση», εάν ακολουθήσουμε το μεταγενέστερο «γράμμα» του Lefebvre.

Θα πρέπει να διευκρινίσω καταρχήν ότι η προνομιακή σχέση για την οποία κάνω λόγο δεν αφορά ακριβώς το ερώτημα εάν μπορούμε να θέσουμε την έννοια «καθημερινό» ως «οδηγό για την κατανόηση της `κοινωνίας´», όπως λέει ο Lefebvre (1968γ:28), αναφερόμενος στο «καθημερινό» με την ειδική του σημασία της «νεωτερικής καθημερινής ζωής», και για λόγους που σχετίζονται με το κεντρικό ερώτημα αυτής της εργασίας, δηλαδή με την ιστορικότητα της καθημερινής ζωής και της κοινωνικής-πολιτικής σημαντικότητάς της. Αφορά μάλλον το ερώτημα εάν μπορούμε να θέσουμε την έννοια της καθημερινής ζωής ως «οδηγό» προκειμένου να ενεργοποιηθεί πληρέστερα το αίτημα της γνώσης της κοινωνίας ως όλου. Ο Lefebvre, δηλαδή, θεωρώ πως μας επιτρέπει να δούμε την καθημερινή ζωή ως «οδηγό», όχι ακριβώς για να αποκτήσουμε γνώση της κοινωνίας, αλλά ως μεθοδολογικό οδηγό για τον τρόπο με τον οποίο αποκτάται αυτή η γνώση, ανεξάρτητα από την όποια «μερική ολότητα» από την οποία ξεκινάμε για να την προσεγγίσουμε. Από αυτήν την άποψη, εκλαμβάνω τη μεθοδολογική αρχή που είδαμε ότι θέτει, σύμφωνα με την οποία η γνώση της καθημερινής ζωής έχει κεντρικό χαρακτήρα για τη γνώση της κοινωνίας, όχι ακριβώς ως βεβαιώνουσα την εμβέλεια που έχουν

συζήτηση της έννοιας του αρνητικού στον Lefebvre, η οποία εστιάζεται στα κοινά του στοιχεία με τους υπερρεαλιστές, βλ. Baugh 2003:53-71. Στο ζήτημα αυτό θα επανέλθω.

⁵¹ Αξίζει να σημειωθεί πως στο κείμενό του αναφορικά με την έννοια της ολότητας ο επικριτικός του τόνος απέναντι στον Lukács είναι πιο έντονος, καθώς του καταλογίζει πως, όχι μόνο δεν «διέκρινε σαφώς» ανάμεσα στους δύο τύπους ολότητας, αλλά και «εφάρμοσε την ιδέα της κλειστής ολότητας στην `ταξική συνείδηση` του προλεταριάτου» (1955:68). Το ίδιο τονίζει και σε μια ανακοίνωση που έκανε την ίδια χρονιά, όπου παράλληλα ο Lefebvre έπαιρνε θέση πάνω στην «υπόθεση Lukács»· για μια αναλυτική αποτίμηση εκεί του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, όπου υπογραμμίζεται η φιλοσοφική συνεισφορά του έργου από την άποψη ότι επεξεργάζεται τη «φιλοσοφική κατηγορία» της «ολότητας» βλ. 1986δ:58-66· τέλος, για την εκ των υστέρων παρουσίαση της θέσης του ως προς την «υπόθεση Lukács», βλ. τη συνέντευξή του στον Toti (1986δ:9-20).

⁵² Όπως λέει αναφορικά με τη «βούληση για ολότητα», αυτή «εμπεριέχει μια ευαισθησία, [...] ένα *αίτημα*, μια κίνηση της ριζοσπαστικής κριτικής [...]» (1961α:188).



ως προς την κατανόηση της κοινωνικής ολότητας οι συγκεκριμένες γνώσεις που θα έδινε η μελέτη της καθημερινής ζωής: αλλά, ως σύνολο υποδείξεων για το πώς θα έπρεπε να μεθοδεύει κανείς τη γνώση της κοινωνικής ολότητας, πώς θα έπρεπε να κάνει μεταβάσεις από τη γνώση του μέρους σε αυτή του όλου, και πώς έπρεπε να κρίνει τελικά αυτό το όλον ως όλον.

Ανάμεσα σε αυτές τις υποδείξεις, θεωρώ βασική αυτή που συνάγεται από την ένσταση που θα υπέβαλλε ο Lefebvre σε μια απόφαση της Heller, ενώ εκείνη πραγματεύεται ένα ερώτημα το οποίο αφορά ακριβώς την προνομιακή θέση της γνώσης της καθημερινής ζωής εντός της γνώσης της κοινωνίας. Διερωτάται η Heller: «Είναι δυνατό να `διαβάσουμε`, να διακριβώσουμε από την καθημερινή ζωή και σκέψη της, την κοινωνική δομή μιας δεδομένης περιόδου[...];». Και προχωρά στο να δώσει καταρχήν αρνητική απάντηση, λέγοντας, μεταξύ άλλων, τα εξής: « [...] μια ορισμένη κοινωνία θα πρέπει να ταυτοποιηθεί από το σύνολο των αντικειμενοποιήσεων της και τις μεταξύ τους σχέσεις». Και, στη συνέχεια, «είναι σαφές ότι δεν υπάρχει και δεν μπορεί να υπάρξει καμία κοινωνία στην οποία οι ειδολογικές αντικειμενοποιήσεις δεν αντιπροσωπεύονται από τίποτα άλλο παρά από το σύνολο των καθημερινών ζώων μας» (1970α:53,54). Ενώ ο Lefebvre θα ήταν απολύτως σύμφωνος με το δεύτερο, θα διαφωνούσε με το πρώτο, ή θα παρατηρούσε ότι όταν κανείς μιλάει για «σχέσεις μεταξύ των αντικειμενοποιήσεων» ουσιαστικά φέρνει στο προσκήνιο ακριβώς την έννοια της καθημερινής ζωής, το «συνεκτικό υλικό τους», και συνεπώς η όποια «ταυτοποίηση» μιας ορισμένης κοινωνίας, εάν εξαρτάται από τη διερεύνηση αυτών των σχέσεων, εξαρτάται και από τη διαμεσολάβησή τους από την καθημερινή ζωή.⁵³

Αυτή η ερμηνεία της σκέψης του Lefebvre αφορμάται από τον τρόπο με τον οποίον πραγματεύεται ένα καίριο ερώτημα που θέτει όταν συζητά με γενικό τρόπο την κατηγορία της ολότητας: «Από πού να ξεκινήσουμε για να αναλύσουμε το `όλον`; Πού να βρούμε το `ουσιώδες»;» (1955: 70). Το ίδιο ερώτημα επανεμφανίζεται στον 2^ο τόμο: « Από πού να ξεκινήσουμε, από το όλον ή τα μέρη;». Και εδώ το απαντά διά της ρητορικής ερώτησης: «Δεν θα ήταν διέξοδος και λύση να καθορίσουμε ένα *ολικό φαινόμενο*, το οποίο θα αποκάλυπτε μια ολότητα χωρίς να της αποδίδει θεωρητική ή πρακτική εξουσία, και χωρίς να της επιτρέπει να οριστεί και να ελεγχθεί;». Σε αυτή τη συνάφεια, ο Lefebvre λέει πως το «φαινόμενο» αυτό είναι ο «άνθρωπος» (1961α:188, 189). Αλλά, θεωρώ ότι μπορούμε να πούμε εξίσου πως αυτό είναι η καθημερινή ζωή, εφόσον, σύμφωνα με ένα παράθεμά του πιο πάνω, εντός της τελευταίας ακριβώς «παίρνει σχήμα και μορφή» ό,τι καθιστά τον άνθρωπο όλον.

Εάν είναι έτσι, τότε η μεθοδολογική αρχή του Lefebvre περί κεντρικότητας της γνώσης της καθημερινής ζωής εντός της γνώσης της κοινωνίας παρουσιάζεται συνάμα πιο μετριοπαθής και πιο ισχυρή από ό,τι θα επέτρεπε μια πρώτη της κατανόηση: όσον αφορά το πρώτο, η γνώση της καθημερινής ζωής δεν αρκεί για τη γνώση της κοινωνίας ως όλου, δεν την εξαντλεί· επιπλέον, ο κεντρικός της χαρακτήρας δεν σημαίνει ακριβώς πως από αυτήν μπορούμε να αντλήσουμε πιο πολλές ή πιο ουσιαστικές γνώσεις για την κοινωνία από ό,τι θα συνέβαινε εάν

⁵³ Για να δώσω πληρέστερη εικόνα της απάντησης της Heller στο ερώτημα που θέτει, συμπληρώνω πως στη συνέχεια μετριάζει την αρνητική της απάντηση, για να σημειώσει πως «μπορούμε να μάθουμε πολλά για τον βαθμό εξανθρωπισμού μιας κοινωνίας» μέσα από τα συγκεκριμένα περιεχόμενα που έχουν καταστεί αναγκαία στην καθημερινή ζωή (βλ.1970α:54-5). Αυτές είναι οπωσδήποτε, και a fortiori, και θέσεις του Lefebvre, με τη διαφορά ότι ο τελευταίος θέτει ένα ζήτημα πολύ ευρύτερο αυτού που θέτει εδώ η Heller.

ξεκινώσαμε από οποιαδήποτε άλλη επιμέρους ολότητα της. Από την άλλη όμως πλευρά, η καθημερινή ζωή αποτελεί κατάλληλη αφετηρία και διαμεσολαβητικό πεδίο για μια απόπειρα ολοποίησης, ή «προσέγγισης του όλου με συγκεκριμένο τρόπο» (1981:16),⁵⁴ είναι αυτό που δεν μπορεί να αποφύγει μια τέτοια απόπειρα-εάν πρόκειται να δικαιώσει το όνομά της. Αυτό εξάλλου βεβαιώνουν και αποφάνσεις του όπως εκείνη όπου ορίζει την καθημερινή ζωή ως «ενδιάμεσο και διαμεσολαβητικό *επίπεδο*» που είναι απαραίτητο προκειμένου να «οριστεί» ο «ανθρώπινος κόσμος» (1961α: 45· πρβ. και 109, όπου διατυπώνει ένα «αξίωμα» για την «κοινωνική επιστήμη»). Και είναι «διαμεσολαβητικό» θα έλεγε κανείς, επειδή είναι «ενδιάμεσο», δηλαδή ένα επίπεδο που δεν μπορεί να οριστεί με ακρίβεια στον άξονα μέρος-όλον.⁵⁵

Είναι, περαιτέρω, αυτή η αφετηρία ή διαμεσολαβητικός παράγοντας που είναι η πλέον πρόσφορη για να υποδείξει πως πρέπει να μιλάμε ακριβώς για «ολοποίηση» και όχι για κατάκτηση στη σκέψη της «ολότητας», δηλαδή για «κατακτημένη αλήθεια» ή αλήθεια που είναι δυνατόν και πρέπει να κατακτηθεί οριστικά, εν είδει της διαμόρφωσης ενός κλειστού και αυτάρκους θεωρητικού «συστήματος». Πρώτον, ήδη η έννοιά της υποδεικνύει μια γενική μεθοδολογική αρχή που διατυπώνει ο Lefebvre, η οποία αφορά την κατανόηση των εννοιών εν γένει, άρα συνδέεται και με τη σύλληψη της «ολότητας»: ότι πρέπει να ξεφύγουμε από αυτό στο «οποίο είμαστε συνηθισμένοι», δηλαδή «να σκεφτόμαστε ότι το καλά καθορισμένο είναι περίφρακτος χώρος και κλειστό, και ότι αυτό που ανοίγεται είναι κακά καθορισμένο» (1965α:51). Δεύτερον, γιατί δείχνει, με την ποικιλομορφία και τον αδιαφοροποίητο χαρακτήρα της, κοντολογίς την ετερογένεια ή την ασάφειά της, αφενός πως «τίποτα δεν μπορεί να καθοριστεί σε απομόνωση» (1961α:189), αλλά και πως δεν μπορούμε να μιλάμε για την «ολότητα» με όρους ενικότητας που θα ταίριαζαν αν την συλλαμβάναμε ως «ουσία» ή «υπόσταση».⁵⁶ Υπάρχει μάλιστα ένα χωρίο του Lefebvre που ενδεικνύει πως ήδη στην επικέντρωση της προσοχής στην καθημερινή ζωή ενυπάρχει αυτή η αιχμή: «Η καθημερινή ζωή - διακριτή από την τέχνη, την επιστήμη και τη φιλοσοφία- αποτελεί πράγματι ζωντανή απόδειξη ότι δεν υπάρχει ένα τέτοιο σύστημα· είτε αυτό εμπεριέχει την καθημερινή ζωή, και τότε δεν

⁵⁴ Όπως παρατηρεί στον 3^ο τόμο, αυτό, δηλαδή το ότι «η καθημερινή ζωή παρέχει μια διαμεσολάβηση ανάμεσα στο μερικό και στο καθολικό, το τοπικό και το παγκόσμιο» έγινε πολύ λίγο κατανοητό στην υποδοχή του 1^{ου} τόμου του (1981:16)

⁵⁵ Είναι πάντως αξιοπρόσεκτο ότι τους ίδιους όρους συναντάμε και στο «Προοίμιο» του Lukács στο έργο της Heller. Εκεί, αναφερόμενος στην καθημερινή ζωή, κάνει λόγο για «συγκεκριμένες ενδιάμεσες ζώνες», όπως και για «διαμεσολαβητική ζώνη», απαραίτητη προκειμένου να κατανοηθούν οι «διασυνδέσεις και οι αλληλεπιδράσεις» ανάμεσα στα απλούστερα και στα συνθετότερα επίπεδα αναπαραγωγής της ζωής (1975:9-10). Αλλά, ακόμα, για «οντολογικό παράγοντα, θεμελιωτικό, διαμεσολάβησης ανάμεσα σε ποικίλες, προσδιορισμένες σφαίρες της ζωής» (1975:14).

⁵⁶ Ο Lefebvre συσχετίζει άμεσα τα δύο, δηλαδή τη θεώρηση της ολότητας ως «υπόστασης» και τη θεώρησή της ως «κατακτημένης αλήθειας» (βλ. 1986α:76). Γι' αυτό και επανειλημμένως καταφέρεται ενάντια στην «οντολογικοποίηση» της ολότητας (π.χ. βλ. 1961α: 187). Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει πως κατανοεί την «ολοποίηση» ως «υποκειμενικό» ή, πολύ περισσότερο, καθαρά βουλησιαρχικό διάβημα όπως θα έδειχνε ίσως το ότι μιλάει για «βούληση για ολότητα», ή για «αρχική επιλογή» (1961α:187). Αυτό το οποίο θέλει να υπογραμμίσει είναι πως δεν πρέπει να θεωρηθεί η ολότητα ως κάτι διασφαλιζόμενο από μια υπερβατική τάξη, όπως συμβαίνει, για παράδειγμα, στην «ανθρωπολογική αρχή» του Feuerbach, όπου ο «ολικός άνθρωπος» τίθεται ως ένα «φυσικό δεδομένο» και όχι ως «ηθική και κοινωνική διεκδίκηση», όπως είναι ήδη στον Goethe (1955: 58, 59) και στον Marx (1955: 66).

υπάρχει τίποτα περισσότερο για να ειπωθεί, είτε όχι, και τότε μένει να πούμε τα πάντα» (1968γ:27· ηρβ. 1961α: 56).

Ως εδώ είδαμε την προνομιακή σχέση της «καθημερινής ζωής» με την κατηγορία της ολότητας ως προς το τι συνεπάγεται αυτή για τη σημαντικότητα της έννοιας στο πλαίσιο της προσπάθειας να υπηρετηθεί το αίτημα μιας ολοποιούμενης και ολοποιητικής γνώσης. Η άλλη πλευρά αυτής της προνομιακής σχέσης, άρα και της σημαντικότητας της έννοιας, αφορά το γεγονός ότι με τη σειρά του αυτό το αίτημα υπηρετεί την πράξη· ακριβέστερα, ότι η ολοποίηση τίθεται ως αξία για τη θεωρία, αλλά πάνω απ' όλα από τη θεωρία: υπαγορεύει ένα «πρέπει» για τη θεωρία, αλλά και μέσω αυτής η θεωρία υπαγορεύει ένα «πρέπει» για την πράξη. Η «καθημερινή ζωή», τότε, είναι σημαντική έννοια, ή η θεωρία αναδεικνύει «την καθημερινή ζωή ως πραγματικότητα και ως αξία» (1981:15), πάνω από όλα γιατί χωρίς αυτήν θα ήταν καταρχήν αδιανόητο αυτό το «πρέπει».

Η ιδέα η οποία εκπροσωπεί την ολοποίηση της πράξης είναι αυτή που επισημόναμε εισαγωγικά ως κοινή θέση του Lefebvre και της Heller αναφορικά με το ιδεώδες που διέπει την κριτική της καθημερινής ζωής, το «τέλος» αυτής της κριτικής: η ιδέα που ονομάζεται «ολικός άνθρωπος».⁵⁷

Ο Lefebvre δηλώνει κατηγορηματικά πως «η θεωρία της αλλοτρίωσης και του ολικού ανθρώπου παραμένουν η οδηγητική δύναμη πίσω από την κριτική της καθημερινής ζωής» (1958:76). Η τοποθέτηση αυτή ισχύει, θα έλεγα, a fortiori για την περίπτωση της Heller, τουλάχιστον στο πρώιμο έργο της, όπου η «αλλοτρίωση» παίζει κυρίαρχο ρόλο και όπου ο όρος «ολικός άνθρωπος» απαντά μέσω της κεντρικής για τη σκέψη της έννοιας του ατόμου (individuum) ή της ατομικότητας, την οποία αργότερα θα διατηρήσει σε γενικές γραμμές, αλλά θα μετονομάσει σε «προσωπικότητα».

Σε αυτό το σημείο δεν θα σταθώ στον τρόπο με τον οποίο κατανοείται η αλλοτρίωση στους δύο διανοητές· θα σημειώσω μόνο πως αποτελεί πολυδύναμη έννοια, η οποία ορίζεται με διάφορους τρόπους, αλλά οπωσδήποτε παραπέμπει και στο γεγονός των διχοτομήσεων και των διαιρέσεων της ανθρώπινης προσωπικότητας. Παραπέμπει, συνεπώς, αυτόματα στην έννοια του «ολικού ανθρώπου», καθώς βρίσκεται στον αντίποδά της (βλ. Lefebvre 1965α:285). Κι αυτό γιατί, η έννοια αυτή, την οποία αντλούν και οι δύο διανοητές από τα μαρξικά *Χειρόγραφα*, και η οποία θα χρειαζόταν ειδική ανάλυση, που επίσης θα παρακάμψω εδώ, σημαίνει κατά πρώτον τον πολύπλευρο άνθρωπο, αλλά έχει την εξής θεμελιακή πλευρά, κοινή και για τους δύο: ο «ολικός» άνθρωπος είναι «ολότητα» στον βαθμό που ισοδυναμεί με την ενοποιημένη, ή «ομογενοποιημένη», στην ορολογία ειδικά της Heller, ανθρώπινη προσωπικότητα. Η ενοποίηση δε αυτή, αφενός αποτελεί συνάρτηση του βαθμού αυτογνωσίας και αυτοσυνείδησης, της συνειδητής σχέσης με όλες τις πλευρές τις προσωπικότητάς του, και αφετέρου λυδία λίθος της είναι η ενότητα του σκέπτεσθαι και του πράττειν.

⁵⁷ Ο Lefebvre καταπιάνεται με αυτήν την ιδέα ήδη στο προπολεμικό κείμενο που συνέγραψε με τον Guterman: «[...] η ζωή ως ολότητα παρούσα σε κάθε μορφή της» «παραμένει ο σκοπός και το νόημα της επαναστατικής κουλτούρας» (1933:75). Η πιο συστηματική επεξεργασία της βρίσκεται πάλι σε ένα από τα πιο γνωστά πρώιμα έργα του, τον *Διαλεκτικό Υλισμό*, όπου είναι χαρακτηριστικό πως τονίζεται η έμφαση στην κίνηση και στην υπέρβαση των διαχωρισμών (1939:166·βλ. γενικότερα 148-66).

Μπορούμε να δούμε εδώ ορισμένα παραθέματα που στηρίζουν αυτόν τον πρόχειρο ορισμό, αλλά και τη σημαντικότητα της έννοιας «καθημερινή ζωή» στο πλαίσιό του. Στην προσπάθειά του να προσδιορίσει τον υπέρτατο και απώτατο σκοπό, αυτόν που υπηρετούν όλα τα μέσα, συμπεριλαμβανομένης της θεωρίας ως μέσου, ο Lefebvre λέει πως η «θεμελίωση» της «ιδέας του ολικού ανθρώπου» και η τοποθέτησή της «στην κορυφή της κουλτούρας» δεν είναι παρά ένα «μέσο» για να υπηρετηθεί ένα «τέλος» ή «σκοπός», ο οποίος έγκειται στο «να κάνουμε τη σκέψη - τη δύναμη του ανθρώπου [...] - να παρεμβαίνει στη ζωή στην πιο ταπεινή της λεπτομέρεια», θεωρώντας μάλιστα αυτόν τον τελικό σκοπό ως ισοδύναμο με την «αναδημιουργία της καθημερινής ζωής». Εξάλλου, πιο πριν στο ίδιο έργο, έχει μιλήσει για τον άνθρωπο η διαμόρφωση του οποίου θα σήμαινε «την απαρχή μιας νέας εποχής», ο οποίος ορίζεται από το ότι «δρομολογεί μια πορεία προς τη συνεκτική ενότητα και συνειδηση», για να το θέσει αυτό με άλλα λόγια ως εξής: κατά πόσο αυτός «μπορεί να ξεκινήσει να γνωρίζει και να μιλάει την καθημερινή ζωή του» (1947:226-7, 129). Η Heller, από την άλλη, τονίζει το θέμα της συνειδησης όταν μιλάει για τη «ζωή του ατόμου» και παράλληλα το συναρτά σαφώς με την ενοποίηση της προσωπικότητάς του: «Οι δραστηριότητες [στη ζωή του ατόμου] παραμένουν ετερογενείς, αλλά κάθε πράξη έχει τη θέση της, τη συνειδητά διευθετημένη θέση της εντός της ανθρώπινης ζωής. Έτσι[...] η ζωή του ανθρώπου ενοποιείται» (1970α: 262· βλ. επίσης για την «αναστοχασμένη σχέση» με το περιβάλλον και τον εαυτό, που διέπει την «προσωπικότητα», 1985: 226).

Αυτό που καθιστά σαφές ιδίως το παράθεμα του Lefebvre είναι ότι, αφενός, εδώ έχουμε να κάνουμε με την ανώτατη μορφή ολοποίησης, ή με την ολοποίηση που τίθεται ως σκοπός της θεωρητικής προσπάθειας που θέτει την ολοποίηση ως μεθοδολογική αρχή. Αφετέρου, ότι η καθημερινή ζωή εν προκειμένω δεν τίθεται απλώς ως ένα απαραίτητο διαμεσολαβητικό πεδίο για την κατανόησή της, αλλά είναι το πεδίο βάσει του οποίου αυτή ορίζεται και εντός του οποίου κρίνεται.

Η Heller, από την άλλη, κάθε άλλο παρά αφίσταται αυτού του συμπεράσματος· πολύ περισσότερο, βοηθάει να το αποσαφηνίσουμε ακόμα περισσότερο, εφόσον, αντλώντας όπως είδαμε από τον Lukacs, διακρίνει τύπους ολότητας του ανθρώπινου υποκειμένου, για να ορίσει την ομογενοποίηση του «ατόμου» ή της «προσωπικότητας» ως «συνένωση» τους. Συγκεκριμένα, εδώ συνενώνονται ο «άνθρωπος-ως-όλον», το «υποκείμενο της καθημερινής ζωής», με τον «όλο άνθρωπο», εν πολλοίς τον άνθρωπο των «ομογενοποιήσεων», και αυτό υπονοεί την «ομογενοποίηση κάθε ανθρώπινης δραστηριότητας από το ανθρώπινο ον-ως-όλον». Εναλλακτικά, «η ενότητα του ανθρώπου-ως-όλου και του όλου ανθρώπου δοκιμάζεται κατά κύριο λόγο στην καθημερινή ζωή» (1985:230, 248). Επιπλέον, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι για τη Heller ακριβώς αυτή η ενότητα είναι η ανώτερη όλων. Για την ακρίβεια, συνιστά την αξία που υπόκειται του θεωρητικού της εγχειρήματος και εκφράζει την πρακτική του στόχευση. Στα παρακάτω λόγια με τα οποία αναστοχάζεται τις θεωρητικές δεσμεύσεις και στοχεύσεις της *Καθημερινής Ζωής*, αυτό διατυπώνεται σαφέστατα: «Αλλά δεν ανέπτυξα το δικό μου παράδειγμα προκειμένου απλώς να παρουσιάσω μια πιο πλήρη και πιο συνεκτική θεωρία από αυτές τις άλλες. Η πρόθεσή μου ήταν επίσης να παρουσιάσω μια τουλάχιστον *εξίσου καλή θεωρία* από τη σκοπιά μιας αξίας, μιας *αλήθειας*. Η αξία που με κατηύθυνε σε αυτό το θεωρητικό έργο είναι[...] η *ενότητα της ανθρώπινης προσωπικότητας*» (1985: 82). Από την άλλη πλευρά,

στο «προοίμιο» στην *Καθημερινή Ζωή* έχει δηλώσει πως «η προσωπικότητα του ατόμου» είναι ο «υποκειμενικός φορέας μιας ανθρώπινης, με όλη τη σημασία του όρου, καθημερινής ζωής», ο όρος για να διερευνηθεί το «πώς η καθημερινή ζωή μπορεί να αλλάξει σε ανθρωπιστική, δημοκρατική, σοσιαλιστική κατεύθυνση» (1984α:χ).⁵⁸

Συνεπώς, είδαμε από ποιες απόψεις η «καθημερινή ζωή πρέπει να οριστεί ως ολότητα» και είδαμε επίσης ότι αυτή η «ολότητα» πρέπει να διαμεσολαβεί τη γνώση της «κοινωνίας ως όλου». Δεδομένου όμως ότι αυτή η γνώση οικοδομείται συνειδητά στη βάση ενός προτάγματος που είναι η ολοποίηση της πράξης, ενσαρκωνόμενης στη μορφή της ενοποιημένης προσωπικότητας, δεδομένου, με άλλα λόγια, ότι η θεωρία δεν θέτει την ολότητα απλώς ως αρχή της γνώσης, αλλά ότι συγκροτεί αυτή τη γνώση προκειμένου να υποστηρίξει την πρακτική κατίσχυση της ολότητας ως αξίας με την πιο πάνω μορφή, το θεωρητικό ενδιαφέρον για την καθημερινή ζωή μπορεί να εξηγηθεί πρώτιστα ως εξής: πρώτον, όπως έχει ήδη επισημανθεί, είναι απαραίτητη προκειμένου να οριστεί καταρχήν αυτή η αξία, καθώς δεν νοείται ενοποίηση της προσωπικότητας έξω από το πεδίο όπου δρα ο «άνθρωπος ως όλον» (Heller), ή που αποτελεί τον «κοινό δεσμό» όλων των ανθρώπινων δραστηριοτήτων (Lefebvre). Δεύτερον, χρειάζεται να διερευνηθεί προκειμένου να προσδιοριστεί πιο συγκεκριμένα σε τι έγκειται ακριβώς αυτή η αξία. Όπως το συνοψίζει ο Lefebvre λίγο πριν το τέλος του 1^{ου} τόμου, η «μελέτη της καθημερινής ζωής» «θα βοηθήσει ώστε να συλληφθεί το `ολικό περιεχόμενο' της συνείδησης: αυτή θα είναι η συμβολή της στην προσπάθεια να επιτευχθεί η ενότητα, η ολότητα – η πραγματοποίηση του ολικού ανθρώπου» (1947: 252). Τρίτον, χρειάζεται να διερευνηθεί προκειμένου να προσδιοριστεί, όχι απλώς, η απόσταση του ιδεώδους από την εκάστοτε ιστορικά καθορισμένη καθημερινή ζωή, αλλά και προκειμένου να διαφανεί ποια σχέση έχει ακριβώς αυτό το ιδεώδες με την καθημερινή ζωή εν γένει.

⁵⁸ Δεν αναιρεί αλλά μάλλον επιβεβαιώνει το καθεστώς αυτής της ιδέας ως θεμελιακής αξίας στη Heller το ότι αναπτύσσει έναν σταθερό προβληματισμό σχετικά με αυτήν, θέτοντας ένα μείζον θέμα, το οποίο απουσιάζει από την οπτική του Lefebvre: τους όρους σύνδεσής της με εκείνη της ηθικής προσωπικότητας, η οποία, για τη Heller παραμένει σε όλη την πορεία της σκέψης της το κεντρικό ζητούμενο (βλ. Grumley 2005:4-5).

Σημειώνω πως τα βασικά της έργα πριν την *Καθημερινή Ζωή*, νοούνταν ως συμβολές σε μια μαρξιστική ηθική θεωρία (βλ. Markus 1994: 259-271), ενώ και το εν λόγω έργο της συνέβαλε οπωσδήποτε, κατά την ίδια, σε αυτήν την προσπάθεια. Είναι χαρακτηριστική η δήλωσή της στο «προοίμιο»: «Δεν είχα ποτέ την `τελειότητα' κατά νου: [...]ωστόσο, πράγματι αντιμετώπισα το αρχαιότερο πρόβλημα του φιλοσοφικού στοχασμού, το πρόβλημα που κανείς δεν μπορεί να επιλύσει, αλλά που καμία φιλοσοφία η οποία οραματίζεται μια αλλαγή προς το καλύτερο δεν μπορεί να παραβλέψει, δηλαδή `είναι το αδικείσθαι καλύτερο από το αδικείν;` Εάν αυτό είναι `ηθικολογία', τότε ας είναι» (1984α:χ). Τέλος, το μεγαλύτερο μέρος της μεταγενέστερης θεωρητικής της παραγωγής εστιάζεται με ακόμα πιο άμεσο τρόπο στην ηθική θεωρία, στην οποία, όπως παραδέχεται, πάντα επεδίωκε «τον συνδυασμό μεταξύ του Αριστοτέλη και του Kant» (1994:304).

Η έστω σε αδρές γραμμές παρουσίαση της ηθικής θεωρίας της Heller, και των μεταπλάσεων της σύμφωνα με τη γενικότερη θεωρητική της πορεία, είναι έξω από τους στόχους αυτής της εργασίας. Έτσι, πέρα από ορισμένες νύξεις που θα κάνω αργότερα, εδώ θα αρκεστώ στο να παραπέμψω σε ορισμένα κείμενα που επικεντρώνονται σε αυτό το ζήτημα: εκτός από το πιο πάνω κείμενο του Markus, που αναφέρεται όμως μόνο στη «μαρξιστική» φάση της, βλ. επίσης Camps 1994, Boella 1994:252-6, Tormey 2002· ειδικά για την ηθική θεωρία που αναπτύσσει τη δεκαετία του '90, βλ. Grumley 2005:260-76.

» Στο τελευταίο αυτό σημείο θα ήθελα να σταθώ λίγο περισσότερο. Είναι αναμφισβήτητο, για να προλάβω εδώ σημεία της επόμενης συζήτησης, ότι και για τους δύο στοχαστές η καθημερινή ζωή ως πραγματικότητα ενέχει μια κριτική, μάλιστα «ουτοπική» δυναμική, η οποία έγκειται στο ότι υποστηρίζει αυτό το ιδεώδες –και ίσως το τελευταίο παράθεμα του Lefebvre μπορεί να εκληφθεί και με αυτή τη σημασία. Και ένας τρόπος να κατανοηθεί αυτό είναι ότι η ετερογένειά της, με την έννοια της συνύπαρξης εντός της, με αδιαφοροποίητο τρόπο, όλων των πλευρών της ανθρώπινης προσωπικότητας, «δείχνει» κατά κάποιον τρόπο προς την ανάγκη σύνδεσης των πλευρών που διακρίνει η σκέψη, όπως και στην ανάγκη να δει κανείς όλη τη διαφοροποίηση σε αναφορά με την κοινή πηγή, δεσμό και προϊόν της. Από την άλλη, όμως, πλευρά, και από μια άλλη άποψη της ετερογένειάς της, θεωρώ ότι επίσης και οι δύο στοχαστές αναδεικνύουν την καθημερινή ζωή ως δύναμη που παράλληλα θέτει προσκόμματα σε αυτό το ιδεώδες. Αυτό το τελευταίο υπάρχει στον Lefebvre, αν και για τους λόγους που έχω ήδη επισημάνει, είναι αμφίβολο εάν εδώ θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για την καθημερινή ζωή *εν γένει*. Σαφέστερα, αλλά και πειστικά, αναδεικνύεται στη θεώρηση της Heller, για την οποία το «άτομο» είδαμε ότι ορίζεται από τον βαθμό στον οποίο διαχειρίζεται συνειδητά την ετερογένεια της καθημερινής ζωής του, και για την οποία, θα δούμε, αυτή η συνειδητή διαχείριση νοείται ως διαρκής αγώνας απέναντι στα μορφικά γνωρίσματα που συνδέονται με αυτήν την ετερογένεια.⁵⁹

Η τελευταία αυτή παρατήρηση μας βοηθάει να περάσουμε στη διαπίστωση πως σε αυτήν ακριβώς την κατ'εξοχήν σημαντικότητα της έννοιας, σε αυτήν δηλαδή στην οποία ενέχονται, όχι μόνο οι μεθοδολογικές, αλλά και οι αξιακές αρχές της θεωρίας, όπως και η πρακτική της στόχευση, διαφαίνεται παράλληλα η ανάγκη να μιλήσει κανείς ακριβώς για «ολοποίηση», και όχι «ολότητα», με άλλα λόγια, για «συνοχή [που] δεν είναι ποτέ πλήρης και επιτευχθείσα» (Lefebvre 1964:68). Δηλαδή, η έννοια του «ολικού ανθρώπου» ως «οδηγητική δύναμη» «πίσω από την κριτική της καθημερινής ζωής» ενισχύει την ανάγκη της επαναθεώρησης, της «διαλεκτικοποίησης», όπως επιμένει ο Lefebvre (1961a:187), της έννοιας της ολότητας.

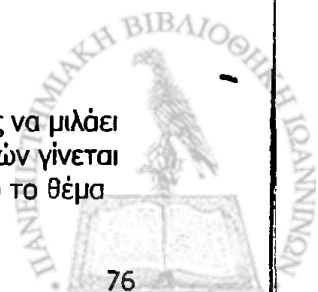
⁵⁹ Από αυτήν την άποψη, θεωρώ σκόπιμη μια παρατήρηση πάνω στον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύει ο Osborne τη συναφή θέση του Lefebvre. «Το κλειδί της κριτικής λειτουργίας αυτής της ολότητας είναι ο διττός της χαρακτήρας, το ότι είναι ταυτόχρονα πραγματική (φαινομενολογικά και πρακτικά), αλλά ωστόσο ριζικά ανολοκλήρωτη (ως προς το υπαρκτό κοινωνικό της περιεχόμενο)», λέει ο μελετητής, για να προχωρήσει στο συμπέρασμα: «Ως θεμελιακή κατηγορία της διαλεκτικής κοινωνιολογίας, η 'καθημερινή ζωή' είναι έτσι ταυτόχρονα *εμπειρική* και *ουτοπική* [...] Και είναι η διάζευξη ακριβώς ανάμεσα στις δύο αυτές στιγμές ή πλευρές της έννοιας [...] αυτό στο οποίο έγκειται η δύναμή της».

Η ερμηνεία αυτή είναι πολύ ενδιαφέρουσα, ειδικά ως προς τον συνθετικό τρόπο με τον οποίο διατυπώνεται, αλλά νομίζω πως είναι και αρκετά βιαστική και συγχέει διαφορετικά ζητήματα. Ας δεχτούμε ως αδιαμφισβήτητο ότι στον Lefebvre, αλλά και στη Heller θα πρόσθετα, η καθημερινή ζωή έχει ουτοπικό δυναμικό, κατά το ότι «εκτρέφει μια υπόσχεση» και πως μάλιστα αυτή η «υπόσχεση» κοντολογίς σχετίζεται με το ότι αποτελεί ήδη «ολότητα» από «φαινομενολογική» άποψη. Ωστόσο, είναι αμφίβολο εάν αυτό σημαίνει παράλληλα πως μπορεί κανείς να κατανοήσει το «ριζικά ανολοκλήρωτο» αυτής της ολότητας *μόνο* με όρους του «υπαρκτού κοινωνικού περιεχομένου της» ή της «χρονοτοπικής της ιδιαιτερότητας» (1995:192). Αυτό θα ήταν σοβαρά αμφισβητούμενο, όχι μόνο από τη σκοπιά της Heller, όπως θα δούμε πιο αναλυτικά πιο κάτω, αλλά, νομίζω, και από εκείνη του Lefebvre. Θα επανέλθω ως προς αυτό στη συνέχεια.

Το πρώτο επίπεδο στο οποίο μπορούμε να το δούμε αυτό είναι πως η «ολότητα» του επονομαζόμενου «ολικού ανθρώπου», όχι μόνο δεν αποτελεί κάτι στατικό, κάτι που αποτελεί γεγονός ή κατάσταση, αλλά απεναντίας το υποκείμενο αυτό θα πρέπει μάλλον να οριστεί καταστατικά ως διαδικασία. Αυτό είναι κάτι που σαφώς υπονοείται πιο πάνω από τον Lefebvre, και που προκύπτει και από επισημάνσεις της Heller, όταν λέει, για παράδειγμα, πως «η ατομικότητα δεν είναι ποτέ πλήρης αλλά είναι πάντα σε ρευστή κατάσταση» (1970α:15), ή όταν, μιλώντας για την «ενοποιητική ατομικότητα», διευκρινίζει: «και η ενότητα είναι, χωρίς, αμφιβολία, πάντοτε μόνο μια τάση» (1977α: 11): όταν, ακόμα, τονίζει πως η «προσωπικότητα» χαρακτηρίζεται από μια ορισμένη σχέση με τον εαυτό, η οποία είναι αφενός «αναστοχασμένη» και, αφετέρου, έγκειται στο να εκλαμβάνεται αυτός ως «*δυναμικότητα*» και όχι «απλή φύση» (1985: 226).

Το δεύτερο επίπεδο, το οποίο αναδεικνύεται από τον Lefebvre, είναι πως δεν μπορούμε καν να μιλάμε ακριβώς για «πραγμάτωση» αυτής της ιδέας εντός της ανθρώπινης ιστορίας. Στα παρακάτω σχόλιά του διακρίνεται η υπόρρητη, αλλά σαφής, πολεμική αιχμή ενάντια στην υπόθεση πως ο «νέος άνθρωπος» του «υπαρκτού σοσιαλισμού» αποτελεί ενσάρκωση αυτής της ιδέας και έτσι μπορούμε να καταλάβουμε και την απόφασή του: «Ο ολικός άνθρωπος δεν είναι παρά μια φιγούρα σε έναν μακρινό ορίζοντα πέρα από το παρόν οπτικό πεδίο μας» (1958: 66).⁶⁰ Στα σχόλια όμως αυτά ο Lefebvre λέει και κάτι ακόμα πιο ισχυρό, το οποίο μας επαναφέρει στις γενικές αναλύσεις του σχετικά με την έννοια της ολότητας και μας βοηθάει να τις παρουσιάσουμε πιο ολοκληρωμένα: πως «ο ολικός άνθρωπος –*καθολικός, συγκεκριμένος* και ζωντανός- μπορεί να συλληφθεί μόνο ως ένα όριο στην απειρότητα της κοινωνικής ανάπτυξης», και, πιο κάτω, «ένα όριο, μια ιδέα και όχι ένα ιστορικό γεγονός». Αυτό σημαίνει πως η θεωρία, όχι μόνο δεν θέτει ως δεδομένη ή βέβαιη την ιστορική του επίτευξη, όχι μόνο, ακόμα, δεν μπορεί να προσδιορίσει τα συγκεκριμένα περιεχόμενα αυτής της επίτευξης, αλλά, πολύ περισσότερο, πως τον εννοεί ως όριο, ως «ορίζοντα» σε μια ατέρμονη «ασυμπτωτική» διαδικασία, και δεν τον προβάλλει ως ένα υποτιθέμενο μελλοντικό «τέλος της ιστορίας». Από την άλλη, ωστόσο, πλευρά, το όριο αυτό, παρατηρεί ο Lefebvre, προκειμένου να το αντιδιαστείλει προς μια «ιδεαλιστική» του εννόηση που θα το έβλεπε ως μια «καθαρή ιδέα», χρειάζεται να «ιστορικοποιηθεί». Σε μια συνεξέταση αυτής της ιδέας με εκείνη της διαλεκτικής μεταξύ απόλυτης και σχετικής γνώσης, ο Lefebvre θα πει ότι η ιδέα αυτή βρίσκεται, εμπεριέχεται, ει μη μόνον με σχετικό τρόπο, στις εκάστοτε πραγματώσεις που υλοποιούνται βάσει ορισμένων ιστορικών δυνατοτήτων, και ταυτόχρονα είναι έξω από αυτές. Και αυτό το «έξω» παίζει ενεργό ρόλο σε αυτή τη διαδικασία, καθώς την ενεργοποιεί ακριβώς ως διαδικασία, δόνοντάς της παράλληλα στόχο και κατεύθυνση, προς την οποία μπορεί να κινηθεί αρνούμενη τις εκάστοτε πραγματώσεις της. Αυτό νομίζω πως εννοεί όταν, εξηγώντας γιατί «βρίσκεται ήδη κάτι από το απόλυτο εντός του σχετικού», λέει πως η «η ιδέα του *απόλυτου* προσδίδει *νόημα* (δηλαδή τόσο *σημασία* όσο και *κατεύθυνση*) στην ιστορικά κατακτηθείσα γνώση», ή μας καθιστά ικανούς, χωρίς να διολισθαίνουμε στον σχετικισμό, να «ασκούμε κριτική στις

⁶⁰ Η κριτική στην ιδέα ότι στα καθεστώτα του «υπαρκτού σοσιαλισμού» μπορεί κανείς να μιλάει για καθημερινή ζωή ουσιαστικά διαφορετική από εκείνη εντός των καπιταλιστικών χωρών γίνεται σαφέστερη λίγο αργότερα (βλ. π.χ. 1961α:33-41, 1962α:84-5). Θα επανέλθω σε αυτό το θέμα στο δεύτερο μέρος.



ψευδαισθήσεις που προκύπτουν οποτεδήποτε σημειώνεται πρόοδος» (1958:66-7· βλ. και 1955:76-7).⁶¹

Στην ενότητα αυτή προσπάθησα να δείξω πως η «καθημερινή ζωή» είναι μια έννοια που συγκροτείται από τη σκοπιά της επανεξεταζόμενης «ολότητας» και χάριν αυτής, και αυτό μπορεί να εξηγήσει τη θεωρητική της σκοπιμότητα, δηλαδή στόχευση, χρησιμότητα, σημαντικότητα, αξία. Ένα από τα ερωτήματα που προκύπτουν εδώ είναι ποιο το status της θεωρίας στο πλαίσιο της οποίας συγκροτείται η έννοια με αυτούς τους όρους και για αυτούς τους λόγους. Αυτό είναι το θέμα της επόμενης ενότητας.

ε. «Καθημερινή ζωή»: η κριτική της φιλοσοφίας

Η θέση που θα συζητήσω στο πλαίσιο της παρούσας ενότητας είναι πως η έννοια της καθημερινής ζωής που συλλαμβάνεται με τους όρους που έχουμε δει ως τώρα είναι μια προγραμματικά φιλοσοφική έννοια, μέσα από την οποία συνάμα, ωστόσο, αναλαμβάνεται η προσπάθεια για ριζοσπαστική κριτική της φιλοσοφίας. Αυτό ισχύει και για τους δύο διανοητές, αν και η Heller διαφοροποιείται αισθητά από τον Lefebvre αναφορικά με το δεύτερο σκέλος. Εξάλλου, και ως προς τα ερωτήματα που ανακύπτουν εδώ, η δική της θέση παρουσιάζεται πολύ λιγότερο αναστοχασμένη εν σχέσει με την περίπτωση του Lefebvre, η ίδια δηλαδή μας παρέχει πολύ λιγότερες ρητές επισημάνσεις προκειμένου να τα προσεγγίσουμε.

Θα ξεκινήσω από μια κατηγορηματική απόφαση του Lefebvre: «Το καθημερινό είναι μια φιλοσοφική έννοια η οποία δεν μπορεί να κατανοηθεί έξω από τη φιλοσοφία· δηλώνει το μη-φιλοσοφικό για τη φιλοσοφία, και από αυτήν, και είναι αδιανόητη εντός ενός άλλου πλαισίου» (1968γ:13).

Η απόφαση αυτή είναι απολύτως σαφής ως αναστοχασμός του πάνω στο δικό του εγχείρημα, αλλά δεν είναι, κατά τη γνώμη μου, βέβαιο εάν εδώ έχουμε απλώς και μόνον αυτόν τον αναστοχασμό. Θα άξιζε, δηλαδή, να αναρωτηθεί κανείς κατά πόσο εδώ δεν έχουμε και μια γενικότερη παρατήρηση πάνω στην προέλευση της έννοιας, παρατήρηση όχι ακριβώς ιστορικής τάξης, αλλά μάλλον λογικής, η οποία μας επαναφέρει στη συζήτηση που έγινε στην πρώτη ενότητα αυτού του κεφαλαίου εν σχέσει με τη διαφοροποιημένη σημασία της φιλοσοφίας, αφενός, και της κοινωνιολογίας, αφετέρου, στη θεώρηση της καθημερινής ζωής. Εάν προσδώσουμε γενικότερη σημασία στην απόφαση αυτή του Lefebvre, τότε αυτό σημαίνει πως υποστηρίζει τη λογική πρωτοκαθεδρία της φιλοσοφίας στη θεματοποίηση της καθημερινής ζωής και στη συγκρότηση της έννοιάς της.

Στη γενικότερη σημασία της η απόφαση αυτή του Lefebvre μπορεί να υποστηριχθεί βάσει της συλλογιστικής ότι η «καθημερινή ζωή», ανεξάρτητα από τη συγκεκριμένη της

⁶¹ Η θέση αυτή, επισημαίνω, σημειώνεται από τον Jay, για να υπονοηθεί ωστόσο ότι μάλλον υποθηκεύει τον «ανοιχτό» χαρακτήρα που ο Lefebvre επιδιώκει να προσδώσει στην έννοια της ολότητας (1984:298)· παραβλέπεται δε εντελώς στην παρουσίαση της θεώρησής του από τον Baugh, και έτσι ο μελετητής οδηγείται πιο εύκολα στο συμπέρασμα ότι αυτή «στην ουσία» της αποτελεί «θεολογία» (2003:68).



εννοιολόγηση, είναι ένας όρος εξόχως ολοποιητικός, από την άποψη ότι χαρακτηρίζεται από τέτοιο βαθμό περιεκτικότητας, ή ενοποιεί μια τόσο ευρεία και πολύπλευρη πραγματικότητα, ώστε λογικά θα μπορούσε να προκύψει μόνο από τη σκοπιά της φιλοσοφίας ως της κατ' εξοχήν ολοποιητικής ή ενοποιητικής θεώρησης της πραγματικότητας.

Έτσι, θα έλεγα ότι μπορούμε να συναγάγουμε από τον Lefebvre τη θέση ότι η καθημερινή ζωή και η φιλοσοφία παρουσιάζουν μια ορισμένη συμμετρία, η οποία έχει να κάνει με την κατηγορία της ολότητας: η δεύτερη είναι το κατ' εξοχήν ολοποιητικό εγχείρημα, μάλιστα «μόνο» αυτή «προτείνει μια *Ολότητα* –την αναζήτηση μιας σφαιρικής σύλληψης» [...] (1968a:60) - και θα δούμε πιο κάτω την περαιτέρω ανάλυση αυτού του σημείου. Ενώ, από την άλλη πλευρά, η «καθημερινή ζωή» δηλώνει εκείνη τη μερική πραγματικότητα που, περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη μερική πραγματικότητα, εγείρει αξιώσεις ολικού χαρακτήρα. Διευκρινίζω ότι με αυτό δεν αναφέρομαι στη συγκεκριμένη άποψη της σχέσης της με την ολότητα που είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, την άποψη δηλαδή του ίδιου του Lefebvre: οι αξιώσεις αυτές ισχύουν αναφορικά με οποιαδήποτε θεώρησή της, αν μη τι άλλο για τον λόγο ότι μέσω της έννοιας «καθημερινή ζωή» συνενώνονται διάφορες περιοχές που η μελέτη της κοινωνίας έχει διακρίνει. Από αυτήν την άποψη, είναι χαρακτηριστικοί, τόσο οι παρακάτω προσδιορισμοί που προσάπτει στην έννοια ο Lefebvre, όσο και τα συμφραζόμενα εντός των οποίων τους προσάπτει: πρόκειται για την παρουσίαση των ενστάσεων εναντίον της που προέρχονται από όσους θεραπεύουν τις «τεμαχισμένες επιστήμες». Εκεί λέει πως «[...] ένας τέτοιου είδους μελετητής δεν πρόκειται να δεχτεί την έννοια της 'καθημερινής ζωής' όπως και καμμία άλλη, *γενική, ολοποιημένη έννοια*» (1961a: 25) [η έμφαση προστέθηκε].

Νομίζω, με άλλα λόγια, ότι ο Lefebvre θα συμμεριζόταν απολύτως την παρατήρηση του Debord, σύμφωνα με την οποία η κατηγορία της ολότητας - ανεξάρτητα από το πώς κατανοείται και αξιοποιείται συγκεκριμένα, θα πρόσθετα- λανθάνει ήδη στην έννοια «καθημερινή ζωή»: «Μερικοί άνθρωποι αποστρέφονται την αντιμετώπιση της [καθημερινής ζωής] επειδή αυτή ταυτόχρονα αντιπροσωπεύει τη σκοπιά της ολότητας» για να συμπληρώσει ότι αυτό σημαίνει πως «εμμέσως συνεπάγεται την αναγκαιότητα μιας ακέραιης πολιτικής κρίσης» (1961:69).⁶²

Αυτό που, εν κατακλείδι, θεωρώ ότι μας επιτρέπει να διαπιστώσουμε ο Lefebvre δεν είναι μόνο αυτό που δηλώνει ανοιχτά ο συστηματικός αναστοχασμός του πάνω στις προϋποθέσεις, τη φύση και τη στόχευση του δικού του εγχειρήματος, και που ισχύει και για την περίπτωση της Heller: πως δηλαδή εδώ, βρισκόμαστε στον αντίποδα μιας θεώρησης της καθημερινής ζωής η οποία είναι μάλλον κυρίαρχη σήμερα, θεώρησης εντός της οποίας η έννοια παραπέμπει στην έρευνα της «μικρο-κλίμακας» και του «τοπικού», η οποία ή έρχεται απλώς να

⁶² Είναι χαρακτηριστικό ότι η παρατήρηση αυτή προκύπτει στο πλαίσιο της δριμείας κριτικής που ασκεί ο Debord στην «πλειονότητα των κοινωνιολόγων», η οποία έχει ως επίκεντρο το ότι αυτοί βλέπουν ως άξιο μελέτης μόνο ό,τι έχει ξεχωρίσει ως εξειδικευμένη δραστηριότητα. Στο κείμενο αυτό οι αναφορές στον Lefebvre είναι αρκετές, και αυτό βεβαίως είναι μόνο μια όψη του γεγονότος ότι η προβληματική της «καθημερινής ζωής» στους Καταστασιακούς συγκροτήθηκε σε μεγάλο βαθμό σε διάλογο μαζί του. Για μια ανάλυσή της, βλ. Gardiner, 2000. Όσον αφορά την πολυτάραχη σχέση τους με τον Lefebvre από τη σκοπιά του ίδιου, βλ. ενδεικτικά τη συνέντευξή του (1997) και 1975γ/1990: 11-12, 48-53. Για το ίδιο θέμα, βλ. Trebitsch, 2002:xxi-xxiv.

συμπληρώσει την έρευνα της «μεγάλης κλίμακας» ή να την εξοβελίσει. Ο Lefebvre νομίζω ότι μας επιτρέπει να διαπιστώσουμε, πολύ περισσότερο, πως αυτή η θεώρηση θέτει στο επίκεντρό της μια έννοια που, αν δεν αντιβαίνει προς το πνεύμα της, πάντως δεν στέκεται στέρα εντός της. Η «καθημερινή ζωή», παρότι πράγματι καλλιεργήθηκε μέσα από θεωρητικές κατευθύνσεις που τάχθηκαν εναντίον των αφηρημένων θεωρήσεων –και εναντίον της τάσης της φιλοσοφίας ειδικότερα να κατασκευάζει «συστήματα», άρα ενοποιημένες και εύτακτες ολότητες- δεν είναι η ίδια ούτε «εμπειρική», ούτε κατ' ανάγκην αντιστρατεύεται την «ολοποιητική» θεώρηση της πραγματικότητας, αλλά μάλλον το αντίθετο. Και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, εάν οι πιο πάνω θεωρητικές κατευθύνσεις απολήγουν σε μια εμπειριστικού τύπου σύλληψη της κοινωνιολογίας, ή στη ριζική αμφισβήτηση της ενιαίας σύλληψης της κοινωνίας, ή, ακόμα, σε μια μάλλον μετα-μοντέρνου τύπου συλλογιστική εγκατάλειψη της έννοιας της ολότητας ως συνδεδεμένης με την αποδοκιμαζόμενη λογική της «ταυτότητας», τότε, και από τη σκοπιά τους, η ίδια η έννοια «καθημερινή ζωή» δικαίως θα φαινόταν να παρουσιάζει «θεωρητική και μυθολογική υπερ-φόρτωση», τέτοια που θα την καθιστούσε περιττή, αν όχι και επιζήμια για την κοινωνιολογία, ή την έρευνα της κοινωνίας γενικότερα.⁶³

⁶³ Πράγματι, και πέρα από το πώς παρουσιάζει ο ίδιος ο Lefebvre τη φύση της έννοιας και τις ενστάσεις εναντίον της, πολύ πιο διαφωτιστικό θα ήταν να δει κανείς ορισμένα πρόσφατα κείμενα που επιχειρηματολογούν εναντίον της. Χαρακτηριστικό από αυτήν την άποψη είναι το κείμενο του Crook, από όπου και η πιο πάνω φράση (1998:539), το οποίο έχει την εύγλωττη τιτλοφόρηση που ανέφερα και στην εισαγωγή: «Μινώταυροι και άλλα τέρατα: η `καθημερινή ζωή` στην πρόσφατη κοινωνική θεωρία». Ο μελετητής ξεκινάει από τη θέση ότι η έννοια της καθημερινής ζωής αποτελεί «μινώταυρο» - δηλαδή από τη μια αναφέρεται σε μορφικές ιδιότητες, οι οποίες τίθενται προκαταβολικά από τη θεωρία, και από την άλλη σε μια ορισμένη κοινωνική περιοχή, που μελετάται εμπειρικά- για να επικρίνει στη συνέχεια ως «φορμαλιστικές» τις περισσότερες θεωρήσεις της, με προεξάρχουσα εκείνη της φαινομενολογικής παράδοσης και του Habermas. Ο «φορμαλισμός» της έννοιας είναι πράγματι ένας χαρακτηρισμός που μπορεί να αποδοθεί σε ορισμένες θεωρήσεις της, όπως θα επισημάνω πιο κάτω, και οι συναφείς κρίσεις του μελετητή είναι γόνιμες σε αρκετά σημεία. Ωστόσο, κρίνοντας από την κατάληξη του κειμένου του, γι' αυτόν εν τέλει ο «φορμαλισμός» της έννοιας ισοδυναμεί γενικά με την εκκίνηση από θεωρητικές παραδοχές, και κυρίως από την παραδοχή που ονομάζει «κοινωνική καθαρότητα», σύμφωνα με την οποία μπορεί και πρέπει να υπάρξει μια ενοποιητική, σφαιρική θεώρηση της κοινωνίας. Έτσι, επισημαίνει: «Εάν ό,τι αποκαλούμε `το κοινωνικό` συνίσταται σε ετερογενή προγράμματα και δίκτυα, καμμία έκβαση δεν είναι προκαταβολικά εγγυημένη και η μελέτη του κοινωνικού πρέπει να είναι αμειλικτα εμπειρική». Και καταλήγει ότι, εφόσον το πνεύμα της αμερικάνικης κοινωνιολογίας, που κυρίως ανέδειξε αυτήν την έννοια κατά τη δεκαετία του '60 ήταν η εστίαση της προσοχής στη «μικρο-κλίμακα, το τοπικό και το εγκόσμιο», τότε «η καλύτερη υπηρεσία που μπορούμε να παράσχουμε στο πνεύμα της προγενέστερης κοινωνιολογίας του καθημερινού είναι να συνεχίσουμε να μελετάμε την τοπική παραγωγή των κοινωνικών [...] μορφών αλληλεγγύης και τάξης, αλλά να το κάνουμε στο πλαίσιο μιας επιταγής αυτοσυγκράτησης η οποία αποκλείει `το καθημερινό` και `την καθημερινή ζωή` ως `επικεφαλίδες` για την έρευνα» (1998:538,523,539).

Το άλλο κείμενο που θα επεσήμαινα, με τόν εύγλωττο πάλι τίτλο «ο μύθος της καθημερινής ζωής», αναφέρεται στο πιο πάνω άρθρο και κινείται σε παράλληλο πνεύμα, αν και εδώ το ζήτημα δεν τίθεται τόσο με όρους θεωρητικού-εμπειρικού, όσο με όρους «μεταφυσικής της ταυτότητας», την οποία ο συγγραφέας του, Sandgwell, θεωρεί πως προϋποθέτει οποιαδήποτε προσπάθεια να συγκροτηθεί μια σφαιρική προσέγγιση της καθημερινής ζωής. Μετά από ορισμένες αρχικές καίριες επισημάνσεις, όπως ότι «ο όρος» έχει «ιδεολογική λειτουργία», η οποία έγκειται στο να «συγκαλύπτει την ιστορικότητα της ανθρώπινης εμπειρίας», προχωρά στο να αναδείξει την προκρινόμενη, κατ' αυτόν, εναλλακτική διέξοδο: έχοντας επισημάνει ότι οι «μετα-μοντέρνες εμμονές με την πληθυντικότητα και τη διαφορά έχουν αποτελεσματικά αποσταθεροποιήσει την ταυτοτική μεταφυσική της `καθημερινής ζωής`», ο ερευνητής φαίνεται

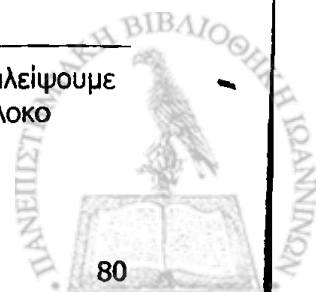
Μετά από αυτήν την παρέκβαση, επιστρέφω στις παρατηρήσεις του Lefebvre αναφορικά με το δικό του εγχείρημα.

Καταρχάς, θα πρέπει να επισημανθεί αυτό που υπονοήθηκε στην εισαγωγή, πως δηλαδή όλες οι παρατηρήσεις αυτές γράφονται από κάποιον του οποίου η θεωρητική παραγωγή,² τουλάχιστον πολύ σαφέστερα από ό,τι ισχύει για την περίπτωση της Heller, έχει προσγραφεί στην «κοινωνιολογία». Μάλιστα, όπως παρατηρεί ο Trebitsch ειδικά σε αναφορά με τον 1^ο τόμο, «το βιβλίο προοριζόταν πρώτα και κύρια να είναι συμβολή στην κοινωνιολογία». Ο μελετητής, ωστόσο, σπεύδει να προσθέσει: «Αν και η πρωτοτυπία της κοινωνιολογίας του Lefebvre έγκειται ακριβώς στις φιλοσοφικές ρίζες της» (1991: χχiv). Αυτή η «πρωτοτυπία», ή η προσπάθεια άρθρωσης μιας κοινωνιολογίας που θα διέφερε από τη φιλοσοφία κατά την έννοια της διαφοράς στον Lefebvre - αυτό που, όπως θα δούμε, «επανασυνδέει», αντί να «διαχωρίζει»-, η αναίρεση δηλαδή της διάζευξης φιλοσοφία ή κοινωνιολογία γενικότερα, και όσον αφορά τη μελέτη της καθημερινής ζωής κατά μείζονα λόγο, θα έλεγα, αποτελεί πράγματι βασικό ζητούμενο του Lefebvre σε όλη της διάρκεια τη σκέψης του και σε όλο το φάσμα της θεωρητικής του παραγωγής. Οι συναφείς παρατηρήσεις του δε πυκνώνουν στον 2^ο τόμο, που φέρει τον υπότιτλο *Θεμέλια μιας Κοινωνιολογίας του Καθημερινού*, ώστε δικαίως ο Trebitsch να χαρακτηρίζει το έργο αυτό ως «έναν πραγματικό `λόγο περί μεθόδου` της κοινωνιολογίας - ιδίως επειδή φιλοδοξεί να επαναποδώσει την πρόπουσα φιλοσοφική αυστηρότητα στην τελευταία» (2002α: χ).

Εδώ, δεν θα παρουσιάσω συστηματικά τις γενικές του παρατηρήσεις,⁶⁴ αλλά θα αναφερθώ μόνο στα βασικά τους σημεία. Καταρχάς, στον 2^ο τόμο ο Lefebvre μιλάει για «διαλεκτική κοινωνιολογία» η οποία είναι αναπόσπαστη από το ευρύτερο πλαίσιο που ονομάζει «διαλεκτική ανθρωπολογία», ενώ συνάμα αποτελεί «κριτική των θεμελίων της κοινωνιολογίας» (1961α: 97). Οι χαρακτηρισμοί αυτοί είναι η καταφατική εκδοχή της θέσης που περιέχεται στον 1^ο τόμο με τη μορφή διερώτησης αναφορικά με το θεωρητικό status της κριτικής της καθημερινής ζωής - διερώτησης που δεν ήταν πραγματική: «Πρόκειται για ένα *κοινωνιολογικό* εγχείρημα με τη στενή έννοια ενός εξειδικευμένου κλάδου, ή για ένα εγχείρημα με *φιλοσοφική* σημασία και ένα σύνολο συγκεκριμένων περιεχομένων και κοινωνικών αντικειμένων που το υποστηρίζουν;» (1958: 85). Εξάλλου, και παρότι είδαμε ορισμένα επιδοκιμαστικά του σχόλια για τις «κοινωνικές επιστήμες» ευρύτερα, το έργο του μάλλον βρήκει επικρίσεων ενάντια σε αυτές, και όχι μόνο στην κοινωνιολογία, για τους λόγους που έχουν ήδη διαφανεί στην προηγούμενη ενότητα: είτε γιατί σε μια θετικιστική τους αυτο-αντίληψη παρουσιάζονται ως απαλλαγμένες ιδεολογικών παραδοχών, ενώ στην πραγματικότητα απλώς τις συγκαλύπτουν (1947: 133)· είτε γιατί, ακριβώς λόγω του γεγονότος ότι ως τμηματικοί, εξειδικευμένοι κλάδοι κατατεμαχίζουν την καθημερινή ζωή, ακυρώνουν τη μεθοδολογική σημαντικότητα της έννοιάς της, η οποία έγκειται στην αναίρεση του διαβήματος της «εξειδίκευσης» (1968γ:21-7, 1961α: 25-27).

να χαιρετίζει αυτήν την αποσταθεροποίηση, εφόσον διατείνεται ότι «πρέπει να εγκαταλείψουμε την ψευδή ασφάλεια της *καθημερινής ζωής* προκειμένου να αποκαλύψουμε το πολύπλοκο παιχνίδι των άνευ κέντρου, ετερολογικών βιόκοσμων» (2004:161,174,175).

⁶⁴ Για μια γενική παρουσίασή τους βλ. Trebitsch, 2002α: χι-χiv κυρίως.



Η καταρχήν θέση του Lefebvre που συνάγεται εμμέσως από αυτές τις επικρίσεις, και πιο άμεσα από τον τρόπο με τον οποίο προσδιορίζει το δικό του θεωρητικό εγχείρημα της κριτικής της καθημερινής ζωής, είναι η επιβεβαίωση της πρωτοκαθεδρίας της φιλοσοφίας από τις εξής απόψεις: αυτή βρίσκεται στις ρίζες του εγχειρήματός του και του παρέχει το πλαίσιο και τον γενικό χαρακτήρα ή τη σημασία του.⁶⁵ Αυτό μεταφράζεται εξάλλου πρακτικά στο ότι οι βασικές έννοιες που χρησιμοποιεί το θεωρητικό αυτό εγχείρημα, και πρώτα απ'όλα η έννοια της ολότητας, αλλά και αυτή της αλλοτρίωσης, είναι φιλοσοφικές έννοιες, όπως τονίζει σε πολλές περιπτώσεις (βλ. π.χ. 1955: 55, 1986α: 76)- έννοιες για τις οποίες, θα λέγαμε, ισχύει ό,τι παρατηρεί και για την ίδια την έννοια της καθημερινής ζωής: «προέρχονται από τη φιλοσοφία και δεν γίνονται κατανοητές χωρίς αυτήν».

Αυτή η καταρχήν τοποθέτηση πάνω στο ζήτημα αναμφίβολα καταδεικνύει πως η περίφημη ενδέκατη θέση του Marx για τον Feuerbach, εάν εκληφθεί, ακριβέστερα παρανοηθεί,⁶⁶ ως θριαμβική διακήρυξη ή ως επιβράβευση της θετικιστικού ή πραγματιστικού τύπου διάλυσης ή κατάρτησης της φιλοσοφίας, συναντά στον Lefebvre έναν σφοδρό πολέμιο. Και το ίδιο, όπως θα δούμε, ισχύει απολύτως και για τη Heller.

Η φιλοσοφία, δηλώνει Lefebvre, «εξακολουθεί να κυριαρχεί στις έρευνες» πάνω στον άνθρωπο, τη συνείδηση, την κοινωνία, καθώς «δεν υπάρχει καμιά άλλη μέθοδος για να συνδέσουμε και να εκτιμήσουμε το ασύνδετο υλικό» (1968γ:12). Αλλά η δικαιολόγηση αυτής της απόφασης δεν περιορίζεται στη βεβαίωση ότι η φιλοσοφία είναι απαραίτητη επειδή παρέχει ένα πλαίσιο για τη σύνθεση των επιμέρους γνώσεων, ή επειδή καλεί σε αναστοχασμό των εννοιών και της μεθόδου που χρησιμοποιούν οι επιμέρους κοινωνικές επιστήμες, ή ακόμα επειδή παρέχει ένα πλέγμα αξιών απαραίτητο τόσο για τη διαδικασία της ανακάλυψης όσο και αυτής της «εκτίμησης», όπως για παράδειγμα συμβαίνει μέσα από τις πιο πάνω φιλοσοφικές έννοιες που είδαμε ότι κατά τον Lefebvre αποτελούν «οδηγητική δύναμη» πίσω από την κριτική της καθημερινής ζωής. Δεν περιορίζεται δηλαδή σε αυτό που θα επισημάνει η Heller ως ανάγκη «αξιολογικής και καθοδηγητικής ως προς τη γνώση πρόσληψης» της φιλοσοφίας εκ μέρους των κοινωνικών επιστημών», η οποία υπήρχε, κατ' αυτήν, στις απαρχές της «κοινωνικής θεωρίας», για να «αγνοηθεί παντελώς μέσω της περιφρόνησης που επιδεικνύουν οι θετικιστικές κοινωνικές επιστήμες» (1978:45, 46).

Ο Lefebvre δικαιολογεί τον πιο πάνω ισχυρισμό του επικαλούμενος μια άποψη για τη φιλοσοφία η οποία προϋποθέτει πολύ ισχυρότερες παραδοχές: «Κι αυτό γιατί η φιλοσοφία, μέσα από το ευρύ φάσμα των ενδιαφερόντων της, προβάλλει την εικόνα ενός 'άρτιου ανθρώπινου όντος', ελεύθερου, πραγματωμένου[...] Αυτήν την εικόνα - που ενυπάρχει ήδη στη μαιευτική του Σωκράτη- την έχουν εκλεπτύνει, αναθεωρήσει, αμφισβητήσει, αναπτύξει,

⁶⁵ Από αυτήν την άποψη, και δεδομένων όσων έχουν προηγηθεί στην προηγούμενη ενότητα περί της συνύφανσης της έννοιας της ολότητας με αυτήν της καθημερινής ζωής, θεωρώ εσφαλμένη, όπως διατυπώνεται, και χωρίς διευκρινίσεις πάνω στον όρο «κοινωνιολογικός», την εκτίμηση του Jedlowski ότι η διαφορετική «στάση» του Lefebvre απέναντι στην έννοια της καθημερινής ζωής, εν σχέσει με στοχαστές όπως ο Kosik, το ότι δηλαδή ο ίδιος την κατέστησε «σημείο-κλειδί» του κριτικού του εγχειρήματος, «ίσως» «προέρχεται από την πιο έκδηλη προσοχή του [πρώτου] στην κοινωνιολογική διάσταση» (1986:15).

⁶⁶ Πάντως, στο μεταγενέστερο κυρίως έργο του ο Lefebvre υπογραμμίζει πως υπάρχουν κείμενα του Marx που «σαφώς εκφράζουν» αυτή τη θέση (βλ. π.χ. 1988: 84).

στολίζει με προσθήκες, πλεονασμούς και υπερβολές, επί είκοσι σχεδόν αιώνες» (1968γ: 12· βλ. επίσης 116, όπου μιλάει για τη φιλοσοφία ως «μήνυμα»). Και αυτό στη σκέψη του συνδέεται οπωσδήποτε με το ότι σε άλλο σημείο δηλώνει κατηγορηματικά πως η «φιλοσοφική παράδοση» ενέχει μια διάσταση απαραίτητη σε όποιον θέτει το αίτημα ενός κριτικού θεωρητικού εγχειρήματος: «Στη φιλοσοφία της αποδοχής, η φιλοσοφική παράδοση αντιτάσσει τη ριζοσπαστική ανάλυση, την αποστασιοποίηση, την ανταρσία και την ελευθερία» (1968γ: 201).⁶⁷

Από την άλλη πλευρά, στη *Ριζοσπαστική Φιλοσοφία* της Heller - έργο το οποίο επρόκειτο αρχικά να έχει τον τίτλο *Ομολογία Υπέρ της Φιλοσοφίας* (βλ. Heller 1994:284)- έχουμε με πιο κατηγορηματική μορφή, και στο πλαίσιο μιας προσπάθειας για αναλυτική τους τεκμηρίωση, τις ίδιες αυτές απόψεις για τη φιλοσοφία, και έτσι δεν είναι τυχαίο που αναφέρεται αργότερα ευμενώς σε αυτό ο Lefebvre.⁶⁸ Πιο συγκεκριμένα, στο βιβλίο αυτό έχουμε την ανάπτυξη μιας «κλασικής και ισχυρής» (Bernstein 1994: 82)⁶⁹ σύλληψης της φιλοσοφίας, στο πλαίσιο της οποίας αυτό που την ορίζει ουσιαδώς είναι, όπως επαναλαμβάνει διαρκώς η Heller, «η ενότητα του αληθούς και του καλού», ενότητα που κατ' αυτήν μπορεί να «συνοψιστεί περιεκτικά» στην τρίπτυχη επιταγή που απορρέει από τη φιλοσοφία: «στοχάσου πώς πρέπει να σκέφτεσαι· πώς πρέπει να δράς· πώς πρέπει να ζεις». Με άλλα λόγια, μπορεί επίσης να συνοψιστεί στην ιδέα ότι αυτό που είναι κοινό σε κάθε «ορθολογική ουτοπία», η οποία κατά την ίδια χαρακτηρίζει κάθε φιλοσοφία -αφού το «ουτοπικό πνεύμα» είναι το πνεύμα της φιλοσοφίας-, είναι το ιδεώδες της ενότητας της θεωρίας και της πράξης.⁷⁰ Και αυτό σχετίζεται

⁶⁷ Εκτός από τη *Μεταφιλοσοφία*, όπου επεξεργάζεται αναλυτικά αυτά τα θέματα, και όπου συνδέει τις δύο αυτές πλευρές, δηλαδή το «σχέδιο» της φιλοσοφίας και τον χαρακτήρα της της «ριζοσπαστικής κριτικής» (βλ. 1965α:108), μπορεί κανείς να δει ακόμα τον τρόπο με τον οποίο συνοψίζει τα «απείρως πολύτιμα αποσπάσματα» που μένουν από τη φιλοσοφία μετά την «έκρηξη των συστημάτων», στο *Marx*. Εκεί προβάλλει πάλι το «σχέδιο για τον άνθρωπο» και η «δύναμη της αμφισβήτησης» (1964: 40-1).

⁶⁸ Επισημαίνω ξανά ότι αυτό είναι και το μόνο έργο της Heller στο οποίο παραπέμπει ο Lefebvre (βλ. 1980:67, 94), αποδεχόμενος μάλιστα αυτό που «έδειξε» η Heller, πως δηλαδή η φιλοσοφία σηματοδοτεί την ενότητα του Αληθούς του Καλού και του Ωραίου (βλ. 1980:181).

⁶⁹ Για μια κριτική παρουσίαση της θεώρησης της φιλοσοφίας που υπάρχει σε αυτό το έργο της Heller βλ., μεταξύ άλλων, το κείμενο αυτό του Bernstein, όπως και του Vajda στον ίδιο τόμο, όπου ο συγγραφέας του - ο πρώτος από τη «σχολή της Βουδαπέστης» που αποστασιοποιήθηκε ριζικά από τις θέσεις της- θέτει στο στόχαστρο συνολικά τον «ευρωπαϊκό ορθολογισμό» της Heller (1994:25).

⁷⁰ «Η σύλληψη του ιδεώδους του αληθινού ως ηθικής ιδέας, η σύλληψη του ιδεώδους του καλού ως αλήθειας, δεν είναι το ιδεώδες της ενότητας της θεωρίας και της πράξης», αναρωτιέται (1978: 65).

Η εγκατάλειψη αυτού του ιδεώδους, εάν δεν είναι βέβαιο ότι αφορά τη σύλληψη της «προσωπικότητας» -αφού η ενότητα σκέψης και πράξης φαίνεται να χαρακτηρίζει τον τύπο αυτό υποκειμένου, όπως τουλάχιστον τον διατηρεί στην άμεσα «μετα-μαρξιστική» φάση της σκέψης της (βλ. 1985)-ωστόσο αφορά τη μεταγενέστερη άποψη της Heller για τη φιλοσοφία. Έτσι, αργότερα, θα πει γι' αυτό το έργο της: «Ακριβώς τη στιγμή πριν το άλμα στη μεταμοντέρνα παραίτηση, σαν να έπρεπε να συγκεντρώσω την πίστη μου για να υπερασπιστώ ένα είδος απόλυτου [...]» (1994:284). Μία όψη του «απόλυτου» αυτού που δεν επιθυμεί πλέον να υποστηρίξει είναι η ενότητα του «θεωρητικού» και «πρακτικού λόγου» καθώς όπως λέει, η «φιλοσοφία της πράξης», της οποίας πλέον προσυπογράφει το «λυκόφως», «ισχυρίζεται πως μπορούμε να απαντήσουμε ερωτήματα όπως `τι πρέπει να κάνουμε;` [...] απαντώντας το ερώτημα `τι γνωρίζουμε;`» (1991: 3). Πέρα από ο,τιδήποτε άλλο θα μπορούσε να αντιτάξει κανείς στη Heller εδώ, το ζήτημα είναι εάν η αποδοχή αυτού του διαζυγίου δεν συμπαρασύρει και την κανονιστικότητα που θέλει να διατηρήσει οπωσδήποτε όσον αφορά τον «πρακτικό λόγο». Σε αυτό θα επανέλθω στο τρίτο κεφάλαιο.

με το ότι ορίζει την «αυθεντική ανάγκη για φιλοσοφία» ως ανάγκη που «ικανοποιείται από μια πλήρη πρόσληψη της φιλοσοφίας. Ή, για να το πούμε αντίστροφα, η ανάγκη για την πλήρη πρόσληψη της φιλοσοφίας είναι η ολότητα της ανάγκης για τη φιλοσοφία: η ανάγκη να ζήσει κανείς τη σκέψη» (1978: 20, 13,51).⁷¹

Παράλληλα, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, και μέσα από τις πιο πάνω παρατηρήσεις, αλλά και μέσα από το ότι γι' αυτήν, όπως θα ξαναδούμε, στη βάση της φιλοσοφίας υπάρχει μια «στιγμή απο-φетиχοποίησης», επερώτησης του προφανούς χαρακτήρα του υπάρχοντος (βλ. π.χ. 1978: 15), η Heller μάλλον θα υπερθεμάτιζε πάνω στην παρατήρηση του Lefebvre περί του «ριζοσπαστικού» χαρακτήρα της «φιλοσοφικής παράδοσης».

- Θα αφήσω προς το παρόν το τελευταίο αυτό ζήτημα, για να επιμείνω περισσότερο στο «σχέδιο» της φιλοσοφίας. Βάσει της προηγούμενης ενότητας, μπορεί να ειπωθεί με ασφάλεια ότι το «ολοκληρωμένο άτομο» για το οποίο μιλάει ο Lefebvre αναφορικά με αυτό το «σχέδιο», θα είχε την παραδειγματική του εκδοχή στο άτομο που εκδηλώνει «αυθεντική ανάγκη για φιλοσοφία» με την έννοια της Heller, και ότι αυτό θα μπορούσε να είναι και για τους δύο ένας άλλος τρόπος να περιγραφεί η ιδέα του «ολικού ανθρώπου». Η προηγούμενη ενότητα έδειξε ότι ο άνθρωπος αυτός θα ταυτιζόταν με εκείνον για τον οποίο μιλάει στο πιο κάτω χωρίο η Heller, τουλάχιστον ως προς το δεύτερο σκέλος που θίγει: «Κάποιος [που] επιθυμεί να κατανοήσει τον κόσμο ως όλον και να κατανοήσει τη δική του θέση ως *ενοποιημένη προσωπικότητας* εντός του». Αλλά, αυτός ο άνθρωπος, όπως λέει, «έχει την ανάγκη της φιλοσοφίας» (1978:51).

Εάν είναι έτσι, τότε η «κυριαρχία της φιλοσοφίας στις έρευνες για τον άνθρωπο», όπως έχει πει ο Lefebvre, έχει μια ακόμα, και πιο ισχυρή διάσταση, ειδικά δε εάν μιλάμε για την «κριτική της καθημερινής ζωής». Δεδομένου ότι η ιδέα του «ολικού ανθρώπου» είναι η ιδέα που οδηγεί αυτήν την κριτική, η φιλοσοφία δεν της παρέχει μόνο βασικές έννοιες, καθορίζοντας παράλληλα το ιδεώδες ή το τέλος της, αλλά, περαιτέρω, ορίζει αυτό το τέλος και από μια ακόμα άποψη: το συνιστά. Εν πολλοίς, και για τον Lefebvre και για τη Heller η φιλοσοφία δεν προσκομίζει μόνο το σχέδιο του ολικού ανθρώπου, αλλά *είναι η ίδια μέρος* αυτού του σχεδίου.

Και, πράγματι, αυτήν ακριβώς την ιδέα εκφράζει κυρίως ο Lefebvre, όταν αναλαμβάνει την επεξεργασία του εγελιανού –μαρξικού θέματος της «κατάρτησης» ή της «υπέρβασης» της φιλοσοφίας διά της «πραγμάτωσής» της.⁷² Πέρα από τις διάσπαρτες επισημάνσεις του σε όλο

⁷¹ Τη σκέψη αυτή συναντάμε και στην *Καθημερινή Ζωή*, σε μια σύγκριση ως προς αυτό του φιλοσόφου με τον καλλιτέχνη. «Η ζωή» του πρώτου «πρέπει να είναι τεκμηρίωση της φιλοσοφικής του θέσης· και αυτό δεν ισχύει μόνο για τον ιδρυτή μιας φιλοσοφίας, αλλά επίσης –αν και σε ένα κάπως κατώτερο επίπεδο– και γι' αυτούς που συντάσσονται κάτω από τη σημαία του» (1970α: 111-2). Την αναλυτική πραγμάτευση αυτού του ζητήματος, και μάλιστα σε μια αντιδιαστολή του φιλοσόφου με τον καλλιτέχνη, τον φυσικό επιστήμονα και τον πολιτικό, έχουμε και σε άλλο κείμενό της. Είναι χαρακτηριστικό για την όλη σκέψη της ότι εκεί η Heller επιπλέον υποστηρίζει ότι ως προς την «*ενότητα της σκέψης και της προσωπικής συμπεριφοράς*» «η ύπαρξη του φιλοσόφου είναι η αντιπροσωπευτική μορφή ενός τύπου ζωής που υπάρχει στην καθημερινή ζωή [...] στον βαθμό που υπάρχει το άτομο» (1972α:157).

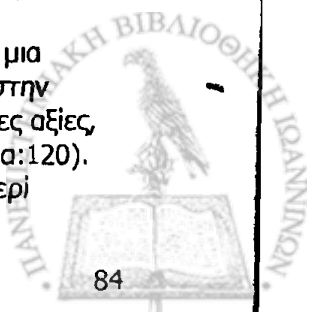
⁷² Όπως ερμηνεύει τη θέση του Marx, η φιλοσοφία «πραγματώνεται μέσα από το ξεπέρασμά της, και καταργείται μέσα από την πραγμάτωσή της» (1965α: 36). Για την πρότερη κατανόηση από τον Lefebvre του θέματος αυτού μέσω της ιδέας της «φιλοσοφικής επανάστασης» και μέσα από την άποψη του Schelling για τον φιλόσοφο, βλ. Trebitsch 1991: χχiii.

του το έργο, στο κεντρικό συναφές βιβλίο του, τη *Μεταφιλοσοφία*, δίνει ιδιαίτερο βάρος στην ανάπτυξη αυτού του θέματος, και εδώ εξάλλου προβάλλει η σαφής συνόψιση της ιδέας στην οποία αναφέρομαι: «[...]ο τόπος [le parti] του ξεπεράσματος της φιλοσοφίας και αυτός της μεταμόρφωσης του καθημερινού συγκροτούν έναν τόπο» (1965α: 280). Και αυτή είναι ουσιαστικά μια εναλλακτική διατύπωση της διακήρυξης: «Η δική μας πολιτιστική επανάσταση» χαρακτηρίζεται από «την πραγμάτωση της φιλοσοφίας μέσα στο πνεύμα της φιλοσοφίας» (1968γ: 203). Μάλιστα, η κεντρικότητα αυτού του θέματος στον Lefebvre φαίνεται και από το βάρος που αποδίδει στη φράση του Adorno πως «η φιλοσοφία συνεχίζει επειδή η στιγμή της πραγμάτωσής της χάθηκε» - μια φράση που, όπως λέει «αξίζει τόση ερμηνεία όση» και η ενδέκατη μαρξική θέση (1988: 84). Η ρήση αυτή, η οποία επανέρχεται πολλές φορές και σε διάφορα έργα του, τίθεται στην υπηρεσία της εξήγησης της «κρίσης» της σύγχρονης φιλοσοφίας, όπως θα δείξω στο τρίτο κεφάλαιο.

Η Heller, από την άλλη πλευρά, στο βιβλίο της κάνει πολύ σύντομη αναφορά στην ιδέα της «υπέρβασης» της φιλοσοφίας ως «πραγμάτωσής» της (1978: 3, 134), και αυτό δεν είναι τυχαίο. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι την αποδέχεται, αλλά με μια έννοια που παρουσιάζεται πολύ μετριοπαθέστερη από εκείνη του Lefebvre. Η θέση της νομίζω ότι μπορεί να περιγραφεί ως εξής: ο μετασχηματισμός της καθημερινής ζωής νοούμενος, οπωσδήποτε και γι' αυτήν, ως γενικευμένη διαμόρφωση του «ολικού ανθρώπου», ή μάλλον αυτού που η ίδια ονομάζει «ατομικότητα», θα σήμαινε οπωσδήποτε «πραγμάτωση» της φιλοσοφίας,⁷³ αλλά όχι ταυτόχρονα και «υπέρβασή» της, αν με αυτό εννοείται η «κατάργησή» της ως συστηματικής πρακτικής χωριστής από την καθημερινή ζωή. Ας προσέξουμε ένα σημείο που φαίνεται να αναδεικνύει αυτή τη μετριοπαθέστερη θέση, στο οποίο ίσως η Heller αναφέρεται, χωρίς να το δηλώνει, σε θεωρήσεις όπως αυτή του Lefebvre: «Είναι αναμφισβήτητο ότι το να σκιαγραφήσουμε μια ιστορική προοπτική, όπου η καθημερινή ζωή θα περιελάμβανε πάλι μέσα της τις άμεσες ιδεολογικές αντικειμενοποιήσεις, θα ισοδυναμούσε με μια αντιδραστική ουτοπία». Και είναι πολύ εύγλωττο ότι στη δικαιολόγηση αυτής της θέσης η αναφορά γίνεται ειδικά στην «αντικειμενοποίηση» της φιλοσοφίας: «Ποτέ δεν θα υπάρξει -δεν θα μπορέσει ποτέ να υπάρξει-

Ο μαρξιστής φιλόσοφος που αρκετά πριν έχει αποδώσει μεγάλο βάρος, κεντρικό στη θεώρησή του, σε αυτό το θέμα, είναι βεβαίως ο Gramsci. Από πολλές απόψεις δε όσον αφορά τη συγκεκριμένη πραγμάτευση του ο Lefebvre συναντά τις αναλύσεις του τελευταίου, χωρίς ωστόσο να τον επικαλείται. Και αυτό γιατί στον Gramsci, το θέμα αυτό συνδέεται άρρηκτα με το εγχείρημα ανύψωσης του «κοινού νου» στη φιλοσοφία, μιας έννοιας που στη δική του ειδικά εκδοχή παρουσιάζει μεγάλη συγγένεια με τη θεματοποίηση της «καθημερινής ζωής» (για μια ανάλυσή της, βλ. Μητσοπούλου 1994, 1996). Ωστόσο, και παρά το ότι, από τους μαρξιστές θεωρητικούς, ο Gramsci, όπως και ο Adorno, κερδίζει γενικά τις σταθερά επαινετικές αναφορές του Lefebvre, υπάρχει μια εξαίρεση, όπου, χωρίς να εξηγεί ικανοποιητικά το γιατί, αλλά και αποκλίνοντας από προγενέστερη παρατήρησή του (βλ. 1955:68), ο Lefebvre του αποδίδει το ίδιο «λάθος» με αυτό του Lukács, και μάλιστα ακριβώς ως προς τη σύλληψη του «τέλους» της φιλοσοφίας (1966β:40).

⁷³ Σημειώνω την απόσταση που υπάρχει ανάμεσα σε αυτές τις επεξεργασίες της και σε μια παρατήρησή της αργότερα ότι, εφόσον στη νεωτερικότητα «οι άνθρωποι διαρκώς», «στην πολιτική πρακτική και ζωή», «αντιπαραθέτουν το Πρέπει, δηλαδή τις καθολικοποιημένες αξίες, στο Είναι», «πραγματώνουν τη φιλοσοφία ή τον τελικό σκοπό της φιλοσοφίας» (1990α:120). Πέρα από το εάν ευσταθεί η προκειμένη της, πάντως οι προηγούμενες απόψεις της περί «πραγμάτωσης» της φιλοσοφίας κάθε άλλο παρά θα επέτρεπαν μια τέτοια διατύπωση.



μία κοινωνία στην οποία τα άτομα θα μπορούν να θεμελιώνουν φιλοσοφικά όλες τις δραστηριότητες που συνδέονται με τη δική τους υπόσταση[...]» (1977α:105, 106).⁷⁴

Στο σημείο αυτό τίθενται ορισμένα ερωτήματα που δεν θεωρώ ότι απαντούν ολοκληρωμένα και άνευ συγχύσεων οι δύο διανοητές, και ως εκ τούτου θεωρώ ότι δεν μπορεί να προσδιοριστεί με ακρίβεια και το κατά πόσο εδώ η διαφορά τους είναι ουσιώδης.

Η πιο πάνω συλλογιστική της Heller θέτει πράγματι ένα ερώτημα για την οπτική του Lefebvre: τι θα σήμαινε ακριβώς η «υπέρβαση», ο «θάνατος» μάλιστα (βλ. π.χ. Lefebvre 1961α: 184) της φιλοσοφίας εντός της «πραγμάτωσης» της; Θα μπορούσε αυτή να σημαίνει πως είναι καν διανοητός ως «όριο», πόσο μάλλον ως ιδεώδες, ο «ολικός άνθρωπος», με την έννοια ενός ανθρώπινου όντος που «μιλάει» ολοκληρωτικά στην καθημερινή ζωή του τη «γλώσσα» της φιλοσοφίας; Θα μπορούσε αυτή εν πολλοίς να σημαίνει ότι είναι καν διανοητή, πόσο μάλλον ευκατὰ, η άρση της διάκρισης μεταξύ φιλοσοφίας και καθημερινής ζωής; Όπως έχω ήδη υπαινιχθεί, η επιμονή και μόνο του Lefebvre πάνω στην έννοια του καθημερινού ως «μη αναγώγιμου υπολοίπου» θα αρκούσε για να δείξει ότι εάν του προσάπταμε μια τέτοια αντίληψη, θα προδίδαμε τη σκέψη του.⁷⁵ Όταν λέει, για παράδειγμα, πως «[...]το σχέδιο της φιλοσοφίας για τον άνθρωπο δεν δέχεται πια το καθημερινό» (1965α:115), αναφέρεται στη νεωτερική τροπικότητα της καθημερινής ζωής και όχι την «καθημερινή ζωή». Από την άλλη, ωστόσο, πλευρά, εφόσον δεν ξεκαθαρίζει τη θέση του όσον αφορά τον αναγκαίο και αξεπέραστο χαρακτήρα ορισμένων γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής, θα μπορούσε ίσως να πει κανείς ότι δεν κρατάει όσο θα έπρεπε τις αποστάσεις του από μια τέτοια κατανόηση της «υπέρβασης» της φιλοσοφίας διά της «πραγμάτωσης» της. Θα μπορούσε, δηλαδή, να του προσάψει την ακραία θέση της ιστορικότητας της καθημερινής ζωής για την οποία έχω μιλήσει στην εισαγωγή, και να ερμηνεύσει κατ' αυτόν τον τρόπο την πληθώρα των συναφών διατυπώσεών του.⁷⁶

⁷⁴ Στο ίδιο πνεύμα κινείται και ο περιορισμός που τονίζει σε ένα άλλο χωρίο. Μιλώντας για τη «στάση ζωής» - έναν όρο τον οποίο αντλεί από τον Goethe για να προσδιορίσει τη ζωή της «ατομικότητας»- και για την «κοσμοαντίληψη» που διέπει αναγκαία κάθε «στάση ζωής», η οποία είναι «μία ατομική ιδεολογία [...] φτιαγμένη σε τελική ανάλυση με φιλοσοφικές και ηθικές έννοιες», προχωρά στο να διευκρινίσει: «Έτσι -και μόνο έτσι- η καθημερινή ζωή του ατόμου προσλαμβάνει ένα φιλοσοφικό χαρακτήρα, όταν δηλαδή αυτό 'οδηγείται' να καθορίσει τη στάση ζωής από την κοσμοαντίληψη» (1977α: 110) [η έμφαση προστέθηκε]. Ωστόσο, θα παρατηρούσα ότι η μεταγενέστερη *Ριζοσπαστική Φιλοσοφία* της θα διόρθωνε αρκετά αυτόν τον περιορισμό: ο «φιλοσοφικός χαρακτήρας» αυτής της καθημερινής ζωής δεν θα ήταν συνάρτηση ακριβώς των εννοιών που έχει αντλήσει από τη φιλοσοφία, αλλά καταρχήν της «αυθεντικής ανάγκης για φιλοσοφία» που εκδηλώνεται μέσα από την αναζήτηση μιας «στάσης ζωής».

⁷⁵ Εξάλλου, είναι χαρακτηριστικό ότι σε ένα σημείο επισημαίνει εν σχέσει με την «υπέρβαση της φιλοσοφίας»: «Αυτή [...] δεν βάζει στη θέση της αντίθεσης 'φιλοσοφία-μη φιλοσοφία' την πλήρη συνοχή, την οριστική συμφιλίωση ανάμεσα στο ορθολογικό (φιλοσοφικό) και στο ηθικό (μη φιλοσοφικό). Εισάγει τον στοχασμό και τη δράση σε μια διαλεκτική κίνηση στο εσωτερικό της *πράξης* [ελλην. στο κείμενο]» (1965α:272).

⁷⁶ Ας δούμε, εξάλλου, έναν «παγκόσμιο νόμο» που συζητά. Αυτός ο νόμος, τον οποίο μάλιστα «έχει ξεχάσει παντελώς ο μαρξισμός», έγκειται στη βεβαίωση πως σε κάθε ανθρώπινη προσπάθεια, «η στιγμή που [αυτή] ολοποιείται, είναι και η στιγμή που αποκαλύπτεται η επικείμενη αποτυχία της» (1961α: 185, 182). Θα μπορούσε καταρχήν να δεχτεί κανείς απόλυτα αυτές τις αποφάνσεις ως δείγμα της υποστήριξης της έννοιας της ολοποίησης έναντι εκείνης της ολότητας, για την οποία εξάλλου και βασικά προορίζονται. Στο πλαίσιο τους, ωστόσο, συναντάμε δείγματα του «νόμου» αυτού που δημιουργούν ερωτηματικά. Εδώ βλέπουμε τη

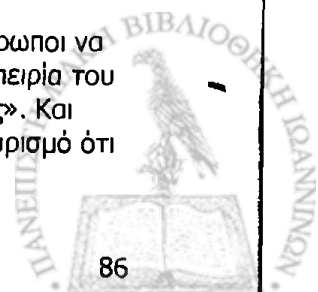
Περαιτέρω, μπορούμε να θεωρήσουμε αδιαμφισβήτητο ότι η κοινή ελάχιστη θέση που οπωσδήποτε και ο Lefebvre και η Heller θέλουν να διακηρύξουν μέσα από την αποδοχή της μαρξικής ιδέας της «πραγμάτωσης» της φιλοσοφίας είναι η ιδέα ότι, όχι μόνο μπορεί, αλλά και και πρέπει, να διανοηθεί κανείς την προοπτική της κατάργησης του αυστηρού διαχωρισμού των ανθρώπων σε «φιλοσόφους» και σε «μη-φιλοσόφους». Σε αυτήν την ιδέα, μάλιστα, θα έλεγα ότι συνεισφέρει περισσότερο η Heller. Όσον αφορά το πρώτο σκέλος, είναι χαρακτηριστικό ότι τονίζει πως εδώ μιλάμε για μια προοπτική η οποία προσιδιάζει στη φιλοσοφία ως εγχείρημα⁷⁷: «[...] είναι μέρος της φύσης της φιλοσοφίας το ότι μεταξύ της φιλοσοφικής πρόσληψης και της φιλοσοφίας δεν υπάρχει αυστηρή διαχωριστική γραμμή», με τη «φιλοσοφική πρόσληψη» να έχει τη σημασία της πρόσληψης που εδράζεται στην «αυθεντική ανάγκη για φιλοσοφία» όπως την είδαμε πιο πάνω (1978:34, 32). Περαιτέρω, η Heller επίσης είναι αυτή που τονίζει πως μια τέτοια είδους πρόσληψη δεν είναι θέμα απόκτησης γνώσεων που κείνται «πέρα από» ή τίθενται ως «επιπρόσθετες» στην υπάρχουσα γνώση των ανθρώπων.⁷⁸ Όσον αφορά το δεύτερο σκέλος, έχουμε την παρατήρησή της: εάν η «πρόκληση

θέση περί «θανάτου» του κράτους ως θέση παράλληλη με εκείνη του «θανάτου» της φιλοσοφίας, -και αυτό, θα δούμε ότι είναι βασικό θέμα στον Lefebvre- αλλά και της τέχνης και της ηθικής, ενώ μάλιστα ως προς τις τελευταίες εγκαλεί τον Marx για το ότι φαίνεται να τις εξαιρούσε από τον «παγκόσμιο νόμο» (1961α:185). Αλλά - και πέρα από τις ενστάσεις που θα μπορούσε να διατυπώσει κανείς ως προς την «ουτοπία» του «θανάτου του κράτους» (βλ. π.χ. Heller 1980α:13-4)- είναι αυτός ο «θάνατος» πράγματι το μοντέλο, όπως και η αιτία, μέσα από το οποίο μπορεί κανείς να δει την «υπέρβαση» όλων αυτών των «σφαιρών»; Ο Lefebvre φαίνεται εν τέλει να εννοεί τον «παγκόσμιο νόμο» αυτόν ως «θάνατο» όλων όσων δεν είναι «καθημερινή ζωή», όσων μάλιστα συνεισφέρει στη «μεταμόρφωσή» της. Στον βαθμό που αυτή υλοποιείται, φαίνεται να λέει, δεν έχει νόημα καν να μιλάμε για αυτά, δεν έχει νόημα να τους αποδίδουμε διακριτή ύπαρξη. Αλλά αυτό θυμίζει αρκετά αυτή την «ουτοπία» την οποία αποποιείται η Heller, και είναι πράγματι επικριτέα, αν μη τι άλλο γιατί δεν φαίνεται πως αποφεύγει αυτό που θέλει με όλο το έργο του να αποφύγει ο Lefebvre: την ισοπέδωση των διαφορών και των ιδιαιτεροτήτων· αν πάλι το αποφεύγει, απομένει ασαφής, ή και ανεπιτρεπτα γενικευτική, η μεταφορά του «θανάτου» που επικαλείται.

⁷⁷ Το κατά πόσο η προοπτική αυτή αφορά με ιδιάζοντα τρόπο και την τέχνη, έτσι που αυτές οι δύο αντικειμενοποιήσεις, και γι' αυτόν τον λόγο, να ξεχωρίζουν στη σκέψη των διανοητών, είναι ένα επίσης μεγάλο θέμα, το οποίο δεν θα πραγματευτώ εδώ. Θα περιοριστώ στην παρατήρηση της Heller, την οποία θεωρώ ότι θα υιοθετούσε και ο Lefebvre: επικαλούμενη τον Fischer, χρησιμοποιεί τον προσδιορισμό «εκ των ων ουκ άνευ» (indispensable) ειδικά για την τέχνη και για τη φιλοσοφία (1970α: 108, 112). Με αυτό εκφράζει την ιδέα ότι αυτές οι αντικειμενοποιήσεις ξεχωρίζουν κατά το ότι, δεν ριζώνουν απλώς στην καθημερινή ζωή, αλλά αποτελούν ανάγκες της, ακριβέστερα «ριζοσπαστικές» ανάγκες της, όπως θα δούμε στη συνέχεια, όπως και - εμφανέστερα, κατά τη Heller, στην περίπτωση της τέχνης- παράγονται ως αντικειμενοποιήσεις ήδη στο επίπεδο της καθημερινής ζωής (βλ. 1970α:108).

Προσθέτω, επίσης, ότι ο Lefebvre θα τονίσει πως «ο μετασχηματισμός του κόσμου δεν αποτελεί μόνο πραγμάτωση της φιλοσοφίας αλλά και της τέχνης» (1988:83)· αλλού θα προσπαθήσει να αναλύσει περισσότερο το τελευταίο ως μέρος της «αισθητικής διάστασης» του σχεδίου του Marx (βλ. 1961α:36-7). Και θα τονίσει ότι η «τέχνη του βίου» που προτείνει ως ονομασία του ιδεώδους του σημαίνει με άλλα λόγια την επιταγή ότι «η τέχνη πρέπει να πεθάνει και να ξαναγεννηθεί μέσα στη ζωή» (1962α:355).

⁷⁸ Ακριβέστερα, η «μόνη προϋπόθεση» για μια τέτοιου είδους πρόσληψη «είναι οι άνθρωποι να κατηγοριοποιούν και να στοχάζονται πλήρως ο,τιδήποτε ήδη γνωρίζουν, έχουν την εμπειρία του και υφίστανται, υπό το πρίσμα του καλού και του αληθούς μιας ορθολογικής ουτοπίας». Και είναι χαρακτηριστικό ότι αυτό είναι ένα επιχείρημα που επιστρατεύει ενάντια στον ισχυρισμό ότι οι άνθρωποι «δεν έχουν χρόνο» για φιλοσοφία» (1978:48).



της φιλοσοφίας» δεν «απευθυνθεί στον καθένα», «η κοινωνία που βασίζεται σε σχέσεις υποταγής και επιβολής δεν μπορεί να ξεπεραστεί» (1978:48, 131).

Αλλά, εάν είναι έτσι, τίθεται η ερώτηση για τη Heller, όχι ποιον λόγο θα είχε η διάκριση μεταξύ καθημερινής ζωής και φιλοσοφίας στο πλαίσιο της «πραγμάτωσης» της δεύτερης ως γενίκευσης αυτού του τύπου πρόσληψής της, αλλά η διάκριση της ύπαρξης της φιλοσοφίας ως συστηματικής πρακτικής της οποίας ορισμένοι μόνο έχουν την ιδιαιτερότητα του να είναι θεράποντες. Αυτό είναι ένα θέμα πάνω στο οποίο θεωρώ πως η σκέψη της δεν είναι σαφής.

Εάν πάντως ως προς τη σκιαγράφηση του ιδεώδους είναι κάπως θολή η εικόνα της διαφοροποίησης μεταξύ των δύο θεωρητικών, εκεί όπου αυτή μπορεί να διαφανεί με σαφέστερο τρόπο είναι στο γεγονός ότι όλη αυτή η συνηγορία υπέρ της φιλοσοφίας, που οι βασικές της γραμμές διατυπώθηκαν έως εδώ, συνιστά ταυτόχρονα και αδιάρρηκτα κριτική της, ώστε η «υπέρβαση» της φιλοσοφίας να είναι μια έννοια που αφορά και στο ίδιο το εγχείρημα που αναλαμβάνει την κριτική της καθημερινής ζωής, και όχι μόνο στο «τέλος» της. Αλλά, ως προς αυτό είναι οπωσδήποτε πολύ πιο σαφής, συστηματικός και αποφασιστικός ο Lefebvre. Από αυτήν την άποψη, οι τίτλοι και μόνον των συναφών βασικών έργων τους είναι ενδεικτικοί. Το «μετα» στον όρο «μετα-φιλοσοφία» δηλώνει οπωσδήποτε κάτι πιο κοντινό στην έννοια του ξεπεράσματος, ή της υπέρβασης (βλ. και Labica 2001: 8), μιας εκ βάθρων επαναθεώρησης της φιλοσοφίας, από ό,τι ο προσδιορισμός «ριζοσπαστική» για τη φιλοσοφία, τον οποίο επιλέγει η Heller. Αυτός έρχεται μάλλον να δηλώσει μια διαφορά βαθμίδας: η φιλοσοφία την οποία προσδιορίζει είναι πιο συνεπής σε αυτά που ήδη εκπροσωπεί η φιλοσοφία, ή είναι μια πιο αποφασιστική εκδοχή τους.⁷⁹

Θα περιγράψω πρώτα σε γενικές γραμμές τη διαφοροποιημένη κριτική της φιλοσοφίας που μπορεί να συναχθεί από τους δύο διανοητές, και στη συνέχεια θα αναφερθώ στη σχέση της ειδικά με το εγχείρημα κριτικής της καθημερινής ζωής.

Καταρχήν, κατά τον Lefebvre, η κριτική της φιλοσοφίας είναι η άλλη όψη της προσπάθειας «υπέρβασής» της - προσπάθειας την οποία θεωρεί ότι «υπέγραψε ο Hegel, αλλά δεν το έκανε παρά για να παραιτηθεί από αυτήν» (Labica 2001:11)- και οι δύο αυτές όψεις συναποτελούν την πεμπτούσια της ενδέκατης μαρξικής θέσης.

⁷⁹ Ακριβέστερα, κατά τη Heller, η φιλοσοφία αυτή «αποτελεί τη συνέχιση των αρχών και των μελημάτων της συναισθηματικής φιλοσοφίας». Ο όρος, ο οποίος παραπέμπει στη «συναισθηματική τέχνη» του Schiller, αφορά ένα «φιλοσοφικό πρόγραμμα» όπου τίθεται «η μέριμνα της φιλοσοφίας για *αυτογνωσία* και αναστοχασμό πάνω στην ίδια ως το μόνο της καθήκον», σημαίνει δηλαδή εν πολλοίς την «αφύπνιση από τον δογματικό της λήθαργο». Το πρόγραμμα αυτό που εγκαινιάζει ο Novalis, περιλαμβάνει ως κορυφαίες στιγμές του, τον Kant, τον Fichte, τον Hegel, και γι' αυτό, λέει η Heller, «ασφαλώς δεν είναι τυχαίο ότι ο Marx τόσο συχνά ερμηνεύεται από τη σκοπιά» αυτών των φιλοσόφων, «αλλά ποτέ από εκείνη του Spinoza, του Descartes, του Leibniz ή του Locke» (1978:143-4, 1, 144).

Ωστόσο, και πέρα από το τι θα μπορούσε να αντιτάξει κανείς στη Heller εδώ ειδικά σε αναφορά με τον Spinoza, υπάρχει μια αντίφαση στις αναπτύξεις της, η οποία έγκειται στο ότι κατά την ίδια, από την άλλη, η ενδέκατη θέση του Marx «αντέστρεψε εκείνη του Novalis» (1978:3). Μπορεί να μη συμφωνεί κανείς με το σκεπτικό του Vajda, ο οποίος ορθά παρατηρεί την αντίφαση αυτή, για να την χαρακτηρίσει ωστόσο ως ασυμφιλίωτη (βλ. 1994:20-22), αλλά το πρόβλημα είναι ότι η Heller δεν την θεματοποιεί και δεν προσπαθεί ευθέως να την αντιμετωπίσει.

Η θέση αυτή, όπως είδαμε, κατ' αυτόν, πόρρω απέχει του να ευαγγελίζεται την ανάγκη «διάλυσης» της φιλοσοφίας μέσα στις επιστήμες ή στην «πράξη», νοούμενη ως κάτι εξωτερικό ή και αντίθετο της θεωρίας· εξάλλου, όπως τονίζει ο Lefebvre, αναλύοντας την έννοια «υπέρβαση» στον Hegel, αυτή δεν ισοδυναμεί με την «κατάργηση».⁸⁰ Αλλά, η εν λόγω θέση δεν σηματοδοτεί επίσης ούτε κάποια τομή ως προς την προηγούμενη φιλοσοφία με όρους *πρόθεσης* ή *επιθυμίας* αλλαγής του κόσμου - ούτε καν με όρους των γενικών αξιών ή στόχων που εμπλέκονται σε αυτήν την επιθυμία. Σε ό,τι προηγήθηκε, στο οποίο είναι σύμφωνοι ο Lefebvre και η Heller, θεωρώ ότι υπάρχει ήδη η νύξη και αυτής της κατανόησης της ενδέκατης θέσης του Marx ως παρανόησης, ενώ σε ορισμένα σημεία αυτό καθίσταται καταφανές.⁸¹ Ο Lefebvre, μάλιστα, θα επισημάνει αργότερα αρκετές φορές ότι εδώ δεν πρόκειται ακριβώς για «παρανόηση», αλλά για μια πραγματική εκτίμηση του Marx, που πρέπει να εγκαταλειφθεί (βλ. π.χ. 1980: 68)

Τότε, το νόημα της ενδέκατης θέσης που απομένει να υποστηριχθεί - και ο σκοπός του Lefebvre ειδικά είναι να υποστηριχθεί πλήρως - είναι πως αυτή αποτελεί, ή τουλάχιστον πρέπει να εκληφθεί ως, διαπίστωση της αδυναμίας της φιλοσοφίας να στοχαστεί φιλοσοφικά πάνω στην αδυναμία της, στην ανεπάρκειά της, να υλοποιήσει αυτήν την αλλαγή - ακριβέστερα, να εγγράψει αποφασιστικά αυτόν τον στοχασμό εντός του σώματος της ίδιας της θεωρίας που παράγει· και, συνάμα, ως πρό(σ)κληση στη φιλοσοφία να ανοίξει δρόμο για μια τέτοια κίνηση.

Η Heller διατυπώνει αυτήν την ιδέα λέγοντας πως «η ριζοσπαστική φιλοσοφία έχει το δικό της *δίλημμα* [...] δεν μπορεί να είναι ριζοσπαστική φιλοσοφία εάν είναι *μόνο* φιλοσοφία. Συνεπώς πρέπει επίσης να είναι κοινωνική θεωρία, κριτική κοινωνική θεωρία». Ακριβέστερα, και πιο αναλυτικά, «πρέπει να εφαρμόσει τις αξίες της ορθολογικής ουτοπίας της στις περιοχές της κριτικής κοινωνικής θεωρίας, της φιλοσοφίας της ζωής και της πολιτικής θεωρίας[...]» (1978: 145, 153· για μια αναλυτική συζήτηση, βλ. 147-152).

Στην περίπτωση του Lefebvre, όμως, έχουμε τη συστηματική επεξεργασία αυτής της ιδέας με έναν τρόπο που δείχνει πως η θέση της Heller παρουσιάζει μάλλον μια μετριοπάθεια επιλήψιμη. Εδώ, για τον Lefebvre, δεν θα ετίθετο ζήτημα «μόνο»⁸² και «επιπρόσθετου», αλλά το «επιπρόσθετο», εάν επρόκειτο να υλοποιηθεί με συνέπεια και αποφασιστικότητα, θα έδειχνε προς μια διαφορετικού *είδους* φιλοσοφία. Έτσι, η θεωρία που το συμπεριλαμβάνει ή το επιτελεί δεν είναι, όχι *μόνο*, αλλά *ακριβώς* φιλοσοφία, με την έννοια της «φιλοσοφικής παράδοσης». Ή, μάλλον, και από μια άποψη, είναι *περισσότερο* φιλοσοφία, γιατί επιτελεί στο έπακρο αυτό που ορίζει τη φιλοσοφία.⁸³

⁸⁰ Για μια γενική ανάλυση της «υπέρβασης», «μιας από τις πιο σημαντικές έννοιες της φιλοσοφίας», βλ. 1965α: 39-40.

⁸¹ Για παράδειγμα, ήδη από την πρώτη ενότητα της *Μεταφιλοσοφίας*, βλέπουμε τον Lefebvre να δηλώνει ότι «οι πρωταρχικοί και έσχατοι σκοποί που καθόριζαν οι φιλόσοφοι για τη γνώση και τη δράση», σκοποί όπως η «Ελευθερία» ή το «Δίκαιο», «είναι οι σκοποί της επαναστατικής δράσης» (1965α:36). Η Heller, επίσης, διακρίνοντας την «πολιτική πρόσληψη» της φιλοσοφίας ως έναν τύπο μερικής πρόσληψης που αφορά το πράττειν με σκοπό την αλλαγή της κοινωνίας, βεβαιώνει πως «η πλειονότητα των φιλοσόφων *απέβλεπαν* ακριβώς στην πολιτική πρόσληψη των έργων τους» (1978:36,37· βλ. και 132).

⁸² Σημειώνω την αποστροφή της Heller που ακολουθεί: «Δεν μου ήταν εύκολο να εκφέρω αυτό το 'μόνο': εξάλλου, γράφω μια ομολογία υπέρ της φιλοσοφίας» (1978: 145).

⁸³ Όπως λέει, «η φιλοσοφία αντιφάσκει προς τον εαυτό της και τον καταστρέφει όταν διακηρύσσει την ανεξαρτησία της από το μη φιλοσοφικό, και αξιώνει να είναι παντελώς

Για να το αποσαφηνίσω αυτό, θα διακρίνω ορισμένα βασικά σημεία που θεωρώ ότι θα παρατηρούσε ο Lefebvre στη Heller.

Εάν η φιλοσοφία, προκειμένου να είναι «ριζοσπαστική», οφείλει να υλοποιήσει αυτές τις επιταγές όπως τις ορίζει η Heller· εάν μάλιστα οφείλει, όπως τονίζει συνοψίζοντας –και αυτή τη φράση θα την προσυπέγραφε ανεπιφύλακτα ο Lefebvre- «να γίνει πράξη [*praxis*], έτσι ώστε η πράξη να γίνει θεωρητική», τότε πρέπει επίσης να «στοχαστεί ιστορικά τον εαυτό της» (1978:153,148), με μια ευρύτερη έννοια από αυτήν που το εννοεί η Heller: να στοχαστεί ιστορικά τον εαυτό της ως φιλοσοφίας στο πλαίσιο του ευρύτερου ιστορικού στοχασμού της ίδιας της χωριστής ύπαρξης της φιλοσοφίας και της άσκησης της ως συστηματικής εξειδικευμένης πρακτικής. Αυτό σημαίνει πως, πλάι στην κατανόηση της φιλοσοφίας ως «σχεδίου» ή «μηνύματος», όπως και πλάι στην ανίχνευση του ριζοσπαστικού πνεύματος που ενυπάρχει στη φιλοσοφία, η φιλοσοφία αυτή οφείλει παράλληλα να στοχαστεί και να κατανοήσει τις συνεπαγωγές που έχει για την ιστορία της φιλοσοφίας το γεγονός ότι αυτή εντός της ιστορίας αποτελεί μια ορισμένη, μεταξύ άλλων, και διαχωρισμένη από άλλες, *κοινωνική πρακτική*.

Δύο διευκρινίσεις είναι απαραίτητες εδώ, προκειμένου να μην αδικηθεί η σκέψη της Heller. Η μία αφορά τη φράση «κοινωνική πρακτική». Με αυτήν δεν εννοείται η εκάστοτε καθορισμένη ιστορικά *θεσμική* έκφανση και άσκηση της φιλοσοφίας· η Heller και αναφέρεται σε αυτήν και προβληματίζεται, όπως θα δούμε, αναφορικά με τη σχέση που αυτή έχει με τη φιλοσοφία ως «σχέδιο». Με τον όρο «κοινωνική πρακτική» εννοείται το γεγονός ότι εντός της ιστορίας η φιλοσοφία ασκούσαν πάντα από μια ορισμένη «κοινωνική τάξη», στη βάση του καταμερισμού της χειρωνακτικής και της πνευματικής εργασίας (βλ. Lefebvre 1958: 35, 80). Η δεύτερη διευκρίνιση αφορά τη λέξη «συνεπαγωγές», για να προλάβει την ένσταση ότι η Heller επίσης δεν παραβλέπει το ιστορικό κοινωνικό γεγονός που βρίσκεται στη βάση του χωρισμού, όχι μόνο της φιλοσοφίας, αλλά εν γένει «των ειδολογικών αντικειμενοποιήσεων από την καθημερινή ζωή». Αυτό, είναι, κατ' αυτήν, η «αλλοτρίωση» και δη η «ανάπτυξη της ατομικής ιδιοκτησίας». Αυτό όμως στο οποίο δεν απαντά ικανοποιητικά είναι γιατί, τουλάχιστον σε σχέση με τη φιλοσοφία, πρέπει να διαχωριστεί αυτή η «ιστορική μορφή» από την «αμοιβαία σύνδεση για λόγους αρχής» (1977α:105). Πέρα, όμως από αυτό το ζήτημα, το οποίο μας παραπέμπει σε ό,τι συζητήθηκε αμέσως πιο πάνω, αυτό που απουσιάζει από τη θεώρηση της Heller, ενώ ο Lefebvre του αποδίδει μεγάλη βαρύτητα, είναι ο στοχασμός πάνω στο κατά πόσο το σύνολο των κοινωνικών συνθηκών που όρισαν τη φιλοσοφία ως κοινωνική πρακτική, ως πρακτική ορισμένων «ειδικών» στη φιλοσοφία, είχε αποφασιστικές συνέπειες πάνω στην ίδια τη θεωρητική παραγωγή τους. Οι συνέπειες αυτές, κατά τον Lefebvre, δεν αφορούν βεβαίως μόνο τα συγκεκριμένα περιεχόμενα αυτής της παραγωγής, αλλά πολύ περισσότερο τη μορφή της και τον τρόπο άσκησης της, όπως και αυτό που ονομάζει «στάση του φιλοσόφου» (1964:69), και οπωσδήποτε σε αυτές έγκειται και η εξήγηση της αδυναμίας της να στοχαστεί φιλοσοφικά πάνω στην ανεπάρκειά της, ως φιλοσοφίας, να υλοποιήσει το κατ' αυτήν ευκαταίο.

αυτάρκης» (1968γ:13). Και αλλού, «υπερβαίνοντας τον εαυτό της, η φιλοσοφία έχει καταφέρει μια διεύρυνση, μια εμπάθυνση της φιλοσοφίας» (1947: 250). Εξάλλου, όπως τονίζει ο Lefebvre, «υπέρβαση» σημαίνει και «κατάργηση» και «ανύψωση» (1965α:40).

Έτσι, στο επίκεντρο της κριτικής της φιλοσοφίας την οποία επιτελεί η «μεταφιλοσοφία» του Lefebvre, τίθεται το γεγονός της «φιλοσοφικής αλλοτρίωσης» που, κατά τον ίδιο, ο Marx άντλησε από τον Hegel για να του το αντιτάξει (1975β: 69· βλ. και 1965α: 34-5, 1966β:17-9) – ένα θέμα που σαφώς υποβιβάζεται από τη Heller. Αυτή η όψη της αλλοτρίωσης έχει η ίδια αρκετές όψεις, οι βασικές εκ των οποίων εμπεριέχονται σε ένα πολύ πυκνό χωρίο του Lefebvre, αν και ο ίδιος εδώ δεν αναφέρει τον όρο, όπου μιλάει για την «παραδοσιακή εικόνα» «του φιλοσόφου ως κύριου και ρυθμιστή της ύπαρξης, μάρτυρα και κριτή της ζωής *απέξω*, ενθρονισμένου πάνω από τις μάζες, πάνω από τις στιγμές που χάνονται στην ασημαντότητα, `διακεκριμένου` μέσω μιας στάσης και μιας απόστασης» (1958: 5). Θα μπορούσαμε να πούμε, τότε, ότι απόρροια αυτής της αλλοτρίωσης είναι μια ορισμένη «αυθόρμητη φιλοσοφία» - για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο που παραπέμπει στον Λένιν και τον Althusser- των φιλοσόφων, η οποία περιέχει τα εξής στοιχεία:

Η φιλοσοφία είναι ένα εγχείρημα που έγκειται στο θεάσθαι, την ενατένιση του κόσμου. Αυτό σημαίνει πως αναπτύσσεται εντός της η «ψευδαίσθηση» της αυτονομίας της σκέψης, της αξιωσής της μάλιστα να «υπάρχει ωσάν ουσία του σύμπαντος» (1968γ: 180). Συνεπώς, προβάλλει ως οργανική και σημαίνουσα η αδυναμία της να στοχαστεί φιλοσοφικά πάνω στην ανεπάρκεια της ίδιας, και με τα δικά της μέσα, να υλοποιήσει τους «επαναστατικούς στόχους» της. Ακόμα, και γι' αυτούς τους λόγους, ένα «δεδομένο» θα λέγαμε αυτής της «αυθόρμητης φιλοσοφίας», ανάλογο με τα «δεδομένα» της καθημερινής ζωής, αφορά τη σχέση της φιλοσοφίας με την τελευταία. Η καθημερινή ζωή βρίσκεται «έξω» από τη φιλοσοφία από την εξής άποψη: είναι κάτι που η φιλοσοφία μπορεί, σε διαφορετικό βαθμό και με διαφορετικό τρόπο, να θεωρεί, να κρίνει, να προσπαθεί να κατανοήσει· μπορεί ακόμα και να το θεματοποιεί συστηματικά ως κάτι διαφορετικό από την ίδια, και μάλιστα να αντλεί σημαντικά φιλοσοφικά συμπεράσματα από αυτή τη θεματοποίηση. Αλλά, οι τύχες αυτής της πραγματικότητας ως χωριστής πραγματικότητας που κείται απέναντι στη φιλοσοφία δεν αφορούν την τελευταία. Ακριβέστερα, δεν αφορά τη φιλοσοφία, δεν αποτελεί φιλοσοφικό πρόβλημα, ποια είναι η εικόνα της καθημερινής ζωής για τη φιλοσοφία και τους φιλοσόφους, και, πολύ περισσότερο, το κατά πόσο βρίσκονται ο ένας «δίπλα στον άλλον» ο «άνθρωπος της φιλοσοφίας και ο κοινός καθημερινός άνθρωπος» (βλ. 1968γ:12).

Περαιτέρω, κατά τον Lefebvre, θα πρέπει να στοχαστεί κανείς τις συνεπαγωγές που έχουν γι' αυτήν την κοινωνική πρακτική οι κοινωνικές δομές της κυριαρχίας. Ο ίδιος προβληματίζεται ειδικά πάνω στην «ιστορική σχέση φιλοσοφίας και κράτους», την οποία μάλιστα «φώτισε το εγελιανό σύστημα αποκαλύπτοντας εν ταυτώ τις αντιφάσεις της». Πρόκειται για μια σχέση όπου ανιχνεύονται «συγκρούσεις», όπως και «επιθέσεις του λόγου [raison] της φιλοσοφίας εναντίον της αρχής της αυθεντίας και του λόγου του κράτους», αλλά εν τούτοις μπορεί κανείς να πει ότι το κράτος και η φιλοσοφία «έχουν διανύσει μια συγκρίσιμη εξέλιξη», κυρίως κατά το ότι παρατηρείται και στα δύο η τάση προς την ολοκλήρωση σε «σύστημα» (1965α:36, 1966β:18-9).⁸⁴

⁸⁴ Σημειώνω απλώς εδώ τον παραλληλισμό και σε αυτό το σημείο με τον Gramsci, ο οποίος προβληματίζεται όσον αφορά την ιστορική εξήγηση, τη συνδεδεμένη με την ανάπτυξη του κράτους, της θεωρησιακής φιλοσοφίας (1948-51:370)."

Συμπερασματικά εν σχέσει με τα σημεία που τέθηκαν ως εδώ: όταν ο Lefebvre, προκειμένου να ορίσει τη «νέα ζωή» στην οποία «εισέρχεται» η φιλοσοφία, λέει ότι αυτή «δεν περιορίζεται πια στην επεξεργασία συστημάτων, αλλά είναι η διηλεκτική αντιπαράθεση ανάμεσα, από το ένα μέρος, στην εικόνα, στην έννοια, στο ιδεώδες του ανθρώπινου όντος, όπως το έχουν διαπλάσει οι φιλόσοφοι, και, από το άλλο, στην πραγματικότητα, την πρακτική», νομίζω ότι επιτρέπει να κατανοήσουμε την τελευταία και ως «πρακτική» της φιλοσοφίας. Και, όταν, αποσαφηνίζει πως «αυτό συνεπάγεται τη γνώση της φιλοσοφίας ως όλου, ως αιτήματος και στόχου, τη γνώση όλων των φιλοσόφων, των συνθηκών και του ιστορικού περιγύρου των φιλοσοφικών θεωριών, των αντιφάσεών τους, της κίνησης που διατρέχει το σύνολο» (1968γ: 200), νομίζω ότι επίσης επιτρέπει να συναγάγουμε, και για όλους τους παραπάνω λόγους, πως η «κίνηση» αυτή είναι αντιφατική, πως την χαρακτηρίζει μια ορισμένη ένταση: ανάμεσα, αφενός, στον εγγενή ριζοσπαστικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας και, αφετέρου, στην επίσης εγγενή τάση της φιλοσοφίας να υπονομεύσει αυτόν τον ριζοσπαστισμό περιφρουρώντας την «απόστασή της» από τα πραγματικά ανθρώπινα όντα. Γι' αυτό και, εάν στη Heller λανθάνει η αντίληψη, όπως σημειώσαμε πιο πάνω, ότι η «ριζοσπαστική φιλοσοφία» είναι, τρόπο τινά, ένα διάβημα εντός του οποίου υλοποιούνται απλώς οι λογικές συνέπειες του πνεύματος της φιλοσοφίας, στον Lefebvre λανθάνει η αντίληψη ότι το διάβημα αυτό συνιστά παράλληλα σύγκρουση με ένα αντίρροπο πνεύμα που επίσης ενυπάρχει στη φιλοσοφία.

Τέλος, κατά τον Lefebvre, ένα μέρος των συνεπαγωγών που έχει για τη φιλοσοφία η «φιλοσοφική αλλοτρίωση» αφορά κατευθείαν την παραγωγή της φιλοσοφίας, τη θεωρησιακή γλώσσα της, συνεπώς και τις έννοιές της. Γι' αυτό και θα παρατηρούσε στη Heller πως η, αναπόφευκτη και επιθυμητή, ενεργός παρουσία της φιλοσοφίας στην «κοινωνική θεωρία» προϋποθέτει τη «μετατόπιση» (1986α: 76) βασικών εννοιών μέσω των οποίων αυτή διενεργείται, δηλαδή τη διατήρηση του φιλοσοφικού χαρακτήρα τους με την παράλληλη κριτική της αρχικής τους φιλοσοφικής σημασίας. Συνεπώς, η συστηματική κριτική στην οποία υποβάλλει ο Lefebvre φιλοσοφικές έννοιες, και δη εκείνες που κατ' εξοχήν στοιχειοθετούν τον φιλοσοφικό χαρακτήρα και σημασία του εγχειρήματός του της κριτικής της καθημερινής ζωής, με κατ' εξοχήν παράδειγμα την έννοια της ολότητας, όπως το είδαμε ήδη, αλλά και την έννοια της αλλοτρίωσης, όπως θα δούμε, – μια κριτική που είδαμε ότι απουσιάζει από το έργο της Heller – προκύπτει ως σημαντική από την άποψη της πιο γενικής διαφοροποίησης μεταξύ τους την οποία προσπαθώ να εντοπίσω εδώ. Η κριτική αυτή του Lefebvre έρχεται ως επιστέγασμα της θέσης του ότι, εάν είναι οπωσδήποτε φιλοσοφία η θεωρία που αναλαμβάνει την κριτική της καθημερινής ζωής, οφείλει παράλληλα να είναι μια ριζικά διαφορετική φιλοσοφία, μέτρο της διαφορετικότητας της οποίας είναι και το κατά πόσο προσπαθεί να «φέρει αυτές τις έννοιες σε αναμέτρηση με τα γεγονότα, ώστε να τις καταστήσει συγκεκριμένες». Οι δυσκολίες μάλιστα

Πάντως, στις παρατηρήσεις του Lefebvre εν σχέσει με το πώς η φιλοσοφία «διαγωνίζεται αλλά ματαιώνεται», χάνοντας εντελώς κάθε κριτική της διάσταση, όταν, αντί να δρομολογείται ο «μαρασμός» του κράτους από το προλεταριάτο, αυτό απεναντίας «στερεώνεται» (1965α: 38), μπορεί να διαβαστεί σαφώς η υπόρρητη αναφορά στην κατάσταση του μαρξισμού ως κρατικής φιλοσοφίας (βλ. και Labica 2001:9).

που ενέχονται εδώ «βρίσκονται στην καρδιά της έρευνάς μας. Είναι τα ειδικά της προβλήματα», (1961α: 26).⁸⁵

Όλη η προηγηθείσα συζήτηση νομίζω ότι μπορεί να μεταφραστεί στις εξής βασικές θέσεις όσον αφορά το θεωρητικό εγχείρημα που θεωρείται επαρκές στο να αναλάβει την κριτική της καθημερινής ζωής.

Η πρώτη αφορά τη σχέση φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας εντός του. Στο εγχείρημα αυτό έχει τη λογική πρωτοκαθεδρία η φιλοσοφία για όλους τους λόγους που αναπτύχθηκαν, αλλά αυτό δεν σημαίνει, όπως υποδεικνύει η τελευταία παρατεθείσα παρατήρηση του Lefebvre, ότι η κοινωνιολογία έχει μόνο παθητικό ρόλο σε αυτό. Αντιθέτως, αυτή θέτει όρους επάρκειας στη φιλοσοφία, με πρώτο τέτοιο όρο να είναι αυτή ανοιχτή στην «αναμέτρηση» μεταξύ «γεγονότων» και «έννοιών», συνεπώς να είναι ανοιχτή στη μελέτη της καθημερινής ζωής, η οποία μάλιστα, όπως τονίζει ο Lefebvre πιο πάνω, «προσφέρεται με ιδιαίζοντα τρόπο γι' αυτήν την αναμέτρηση ανάμεσα σε γεγονότα και έννοιες» (1961α:26). Αυτή η θέση υπάρχει και στη Heller, η οποία, όπως ειπώθηκε στην πρώτη ενότητα του παρόντος κεφαλαίου, θεωρεί πως η «κοινωνιολογία της καθημερινής ζωής» υποδεικνύει τον αποκλεισμό ορισμένων «φιλοσοφικών παραδειγμάτων» από τη συνάντηση μαζί της, και από αυτήν την άποψη, μας παρέχει συγκεκριμένα δείγματα όρων που πρέπει να πληροί η φιλοσοφία προκειμένου να είναι ανοιχτή στην «αναμέτρησή» της με τα «γεγονότα» της καθημερινής ζωής, όπως λέει ο Lefebvre.⁸⁶

Από την άλλη, ωστόσο, πλευρά η πρωτοκαθεδρία της φιλοσοφίας επιβεβαιώνεται πλαγίως και μέσα από το τι είναι αυτό που ενεργοποιεί αυτό το διάβημα «αναμέτρησης». Αυτό, όχι μόνο δεν έχει να κάνει με την πρόθεση συμμόρφωσης με τα «γεγονότα», σε μια θετικιστικού τύπου κατανόηση της «επιστημονικότητας» ή της «γνωσιακής επάρκειας», αλλά απεναντίας έχει να κάνει με την πρόθεση αλλαγής τους. Εναλλακτικά, η μελέτη της καθημερινής ζωής είναι συνώνυμη με, ή αδιανόητη έξω από, την κριτική της. Ο Lefebvre εκφράζει επανειλημμένα και με πιο κατηγορηματικό τρόπο αυτή τη θέση, θέτοντας μάλιστα την «κριτική απόσταση» ως προϋπόθεση της κατανόησης, της γνωστικής επάρκειας (βλ. π.χ. 1947: 185). Και η προηγηθείσα συζήτηση έδειξε ότι η «κριτική απόσταση» είναι στάση που υπαγορεύει, κατ' αυτόν, πρώτιστα η φιλοσοφία. Η Heller, από την άλλη, πλησιάζει αυτή τη θέση, εφόσον υπερασπίζεται την πρωτοκαθεδρία της φιλοσοφίας εν σχέσει με τις «κοινωνικές

⁸⁵ Θα πρέπει να σημειωθεί ότι σε αυτήν τη δεδομένη συνάφεια ο Lefebvre μιλάει για «επιστημονικές» έννοιες. Λέει πως εάν «έννοιες οι οποίες έχουν την απαρχή τους στη φιλοσοφία, αλλά δεν αποτελούν πλέον μέρος ενός φιλοσοφικού συστήματος», όπως για παράδειγμα, οι έννοιες της ολότητας και της αλλοτρίωσης, «περάσουν από τη δοκιμασία [των γεγονότων]» «θα γίνουν επιστημονικές έννοιες» (1961α: 26). Θα έλεγα, όμως, ότι αυτό δεν έρχεται σε αντίφαση με τον «φιλοσοφικό χαρακτήρα» που ισχυρίστηκα πιο πάνω ότι διατηρούν κατά τον Lefebvre, δεδομένης της γενικότερης σύλληψής του της σχέσης μεταξύ φιλοσοφίας και επιστήμης.

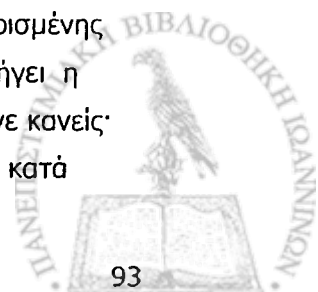
⁸⁶ Κατά τη Heller, ο ένας αποκλεισμός έχει να κάνει με το ότι, εάν για μια φιλοσοφία κεντρική έννοια αποτελεί το μεμονωμένο υποκείμενο (όπως συμβαίνει στον «ορθόδοξο καντιανισμό»), αυτή δεν μπορεί να «αναμετρηθεί», θα λέγαμε, με το «γεγονός» της «κοινωνικής επικοινωνίας και διάδρασης του καθημερινού». Ο άλλος περιορισμός έχει να κάνει με το ότι, εάν κεντρική έννοια μιας φιλοσοφίας είναι αυτή της «ολικής αλλοτρίωσης», την οποία μάλιστα αποδίδει στην καθημερινή ζωή, τότε κάτι τέτοιο θα ήταν «στείρο για την κοινωνιολογική έρευνα» (1986:151)· θα μπορούσαμε τότε να πούμε ότι οι έννοιες εδώ προκαταλαμβάνουν ολοκληρωτικά την «αναμέτρηση» με τα γεγονότα.

επιστήμης» με όρους «μεθόδου και αξιών», και ταυτόχρονα θεωρεί τη φιλοσοφία, μάλιστα «σήμερα» ειδικά, ως αναγκαία σε ένα θεωρητικό εγχείρημα που στοχάζεται το πρόταγμα αλλαγής του κόσμου ως «τέλος της κοινωνίας που βασίζεται σε σχέσεις υποταγής και επιβολής» (1978:132-3).

Η δεύτερη θέση αφορά τη σχέση της φιλοσοφίας με τον τελικό στόχο που διέπει την κριτική της καθημερινής ζωής, ή με την πιο συγκεκριμένη σύλληψη του προτάγματος της αλλαγής του «κόσμου» με όρους «καθημερινής ζωής». Παρά τις διαφορές τους, ο Lefebvre και η Heller συμφωνούν ως προς το ότι η «κυριαρχία» της φιλοσοφίας δεν εμφανίζεται μόνο στο ερώτημα του ποιος είναι ο φορέας ή το υποκείμενο της κριτικής της καθημερινής ζωής, αλλά και στο ερώτημα του ποιος είναι ο στόχος, το «τέλος» αυτής της κριτικής. Το τέλος αυτό νοείται ως «πραγμάτωση» της φιλοσοφίας, με την έννοια, αν μη τι άλλο, της υπονόμησης της κοινωνικής και φιλοσοφικής σημαντικότητας της διάκρισης μεταξύ «φιλοσόφων» και «μη φιλοσόφων».

Η τρίτη θέση αφορά το τι συνεπάγεται για τη φιλοσοφία το ότι αυτή αναλαμβάνει την κριτική της καθημερινής ζωής με όλους τους πιο πάνω όρους. Αυτή η θέση οφείλεται στον Lefebvre, ενώ στη Heller ειδικά το πρώτο σκέλος της που θα διακρίνω μάλλον απουσιάζει εντελώς, καθώς η ίδια δεν θεματοποιεί τη συσχέτιση των αναπτύξεών της στη *Ριζοσπαστική Φιλοσοφία* με το εγχείρημά της της θεώρησης της καθημερινής ζωής.

Το πρώτο αυτό σκέλος είναι πως για τη φιλοσοφία που αναλαμβάνει συνειδητά αυτήν την κριτική προκύπτει πως το αντικείμενο αυτό δεν είναι ένα οποιοδήποτε «αντικείμενο» εν μέσω άλλων. Εάν η «καθημερινή ζωή» είναι και ορίζεται από τη φιλοσοφία ως το «μη φιλοσοφικό», εάν είναι ο όρος που και για την ίδια, αλλά και για τη φιλοσοφία, θα συνιστούσε οπωσδήποτε τον πιο κατάλληλο πρόχειρο όρο για να ονομαστεί το «εξωτερικό» της φιλοσοφίας, τότε είναι το *κατ' εξοχήν* αντικείμενο *αυτής της ορισμένης* φιλοσοφίας. Ο λόγος είναι πως αντιπροσωπεύει αυτό που η εν λόγω φιλοσοφία οφείλει να σκεφτεί, εάν οφείλει να θεματοποιήσει φιλοσοφικά, να καταστήσει φιλοσοφικό πρόβλημα, την αδυναμία της ίδιας, και με τα μέσα της, να πραγματώσει ό,τι είναι ευκαταίρη γι' αυτήν. Πέρα από ό,τι έχει σημειωθεί πιο πάνω, αυτό υπογραμμίζουν τα χωρία του Lefebvre: «Βεβαιώσαμε ότι η καθημερινή ζωή είναι το αντικείμενο της φιλοσοφίας, επειδή ακριβώς είναι μη-φιλοσοφική. Έτσι, κατευθύνουμε τη φιλοσοφία πέρα από τα παραδοσιακά της αντικείμενα» (1968γ: 17). Και, ακόμα, λίγο πιο κάτω από τη βεβαίωση ότι η έννοια του καθημερινού είναι φιλοσοφική, ο Lefebvre θεωρώ, βάσει όσων προηγήθηκαν, ότι δεν διορθώνει ακριβώς, αλλά μάλλον αποσαφηνίζει τι ισχύει για την παράδοση όπου εγγράφεται η δική του θεματοποίηση της καθημερινής ζωής: «Περαιτέρω, δεν προέρχεται από την καθαρή φιλοσοφία, αλλά από τη φιλοσοφική σκέψη που κατευθύνεται προς το μη φιλοσοφικό, και το μεγαλύτερο επίτευγμά της βρίσκεται σε αυτήν της την αυτο-υπέρβαση» (1968γ: 13). Εν πολλοίς, και εφόσον η «πραγμάτωση» της φιλοσοφίας ταυτόχρονα σηματοδοτεί, αλλά και εξαρτάται από, την «υπέρβασή» της, δηλαδή το ξεπέρασμα της παραδοσιακής άσκησης της φιλοσοφίας και ύπαρξής της ως μιας ορισμένης και διαχωρισμένης κοινωνικής πρακτικής, η «καθημερινή ζωή» είναι η κεντρική έννοια στην οποία απολήγει η φιλοσοφία που κατανοεί το ζήτημα με αυτούς τους όρους, η λυδία λίθος της, θα έλεγε κανείς: από τη συγκρότησή της, τη συγκεκριμένη πραγμάτευσή της, φαίνεται και κρίνεται το κατά



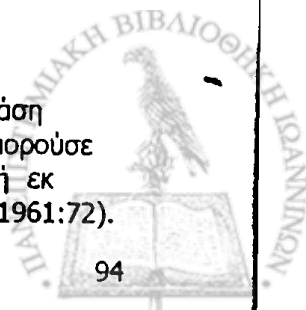
πόσο αυτή η φιλοσοφία υλοποιεί τη διαφορετικότητα που θέλει να σηματοδοτήσει εντός της φιλοσοφικής παράδοσης.

Το δεύτερο σκέλος αυτής της θέσης, που παράλληλα αποσαφηνίζει αυτό το τελευταίο σημείο, είναι ότι η κριτική της καθημερινής ζωής είναι προγραμματικά φιλοσοφική κριτική, επειδή, και ταυτόχρονα υπό τον όρο ότι, είναι συνάμα και αδιαχώριστα κριτική της φιλοσοφίας. Το αδιαχώριστο των δύο αυτών πλευρών φαίνεται πολύ εύστοχα όταν, σε μια από τις θέσεις στις οποίες ο Lefebvre συνοψίζει το «πρόγραμμα κριτικής της καθημερινής ζωής», κλείνοντας τον 1^ο τόμο, αποφαίνεται: «Η φιλοσοφία υπήρξε *έμμεση* κριτική της ζωής από μια εξωτερική (μεταφυσική) `αλήθεια'». Και συνεχίζει πως «το να μελετά κανείς τη φιλοσοφία» με τέτοιους όρους -κάτι που είναι «αναγκαίο καθήκον για τον φιλόσοφο του `σήμερα'»- «ισοδυναμεί με το να αντιλαμβάνεται την (καθημερινή) ζωή ως άμεση κριτική της φιλοσοφίας» (1947: 252).⁸⁷ Η κριτική αυτή, αφορά όλα τα στοιχεία της «εικόνας του φιλοσόφου», που είδαμε σε ένα χωρίο του Lefebvre πιο πάνω, και εκβάλλει σε μια βασική υπόδειξη· καλύτερα, μια υπόδειξη όπου εμφανίζεται ο αδιαχώριστος χαρακτήρας της από την κριτική της καθημερινής ζωής εκ μέρους της φιλοσοφίας: η φιλοσοφία οφείλει να στοχαστεί και να υλοποιήσει τη συνάρθρωσή της με την ενεργό παρέμβαση πάνω στην καθημερινή ζωή, δηλαδή με την «πράξη». Και αυτή θα ήταν η καλύτερη ασφαλιστική δικλείδα της ενάντια σε ό,τι την «ανυψώνει» σε ένα «σύστημα» αύταρκες και «εξωτερικό» ως προς την καθημερινή ζωή. Η καθημερινή ζωή, από την άλλη, οφείλει να γίνει αντικείμενο συστηματικής κριτικής και παρέμβασης στο πλαίσιο μιας «πράξης» που είναι αδιαχώριστη από τη φιλοσοφία, και μάλιστα υπηρετεί ως στόχο την πραγμάτωση της φιλοσοφίας. Και αυτή θα ήταν η καλύτερη ασφαλιστική δικλείδα ενάντια σε ό,τι κρατά την καθημερινή ζωή ως πραγματικότητα «εξωτερική» προς τη φιλοσοφία. Το ότι αυτού του τύπου η «πράξη» είναι ταυτόσημη με την προκρινόμενη «επαναστατική πολιτική», θα το εξετάσω στην επόμενη ενότητα.

στ. Η κριτική παρέμβαση στον μαρξισμό

Κατά τον Trebitsch, η «ακλόνητη απόφαση» του Lefebvre ήταν «να επανασυμφιλιώσει τον μαρξισμό με τη φιλοσοφία [...] αλλά επίσης να θεοπίσει τον μαρξισμό ως κριτική θεωρία, δηλαδή τόσο ως φιλοσοφία όσο και ως υπέρβαση της φιλοσοφίας» (1991: χιν-χν). Θα ήθελα εδώ να σταθώ σε αυτό το θέμα, δηλαδή στο βάρος που έχει η προηγούμενη η συζήτηση εάν την δούμε ως παρέμβαση εντός του μαρξισμού, δηλώνοντας ωστόσο εξ αρχής, ότι, καθώς το θέμα είναι τεράστιο, εδώ δεν μπορώ παρά να περιοριστώ σε ορισμένες επισημάνσεις, ορισμένες πάλι μόνο εκ των οποίων θα τεκμηριωθούν πληρέστερα σε επόμενα κεφάλαια.

⁸⁷ Ακριβέστερα, ο Lefebvre θα δεχόταν τη γενικότερη ερμηνεία που έχει δώσει στη φράση «κριτική της καθημερινής ζωής» ο Debord: «Μου φαίνεται ότι αυτή η φράση[...] θα μπορούσε και θα έπρεπε να κατανοηθεί και με την εξής αντίστροφη έννοια: ως η δραστική κριτική εκ μέρους της καθημερινής ζωής σε ο,τιδήποτε είναι εξωτερικό ή άσχετο προς την ίδια» (1961:72).



Η πρώτη επισήμανση αφορά το status της θεωρίας του Marx. Η «αναγέννηση του Marx» ή η επιστροφή στον «αυθεντικό Marx», συνθήματα με τα οποία η «σχολή» της Βουδαπέστης και ο Lefebvre, αντίστοιχα, αυτο-προσδιορίστηκαν ως κριτικές παρεμβάσεις εντός του μαρξισμού, ήταν οπωσδήποτε συνθήματα που παράλληλα αποσκοπούσαν στην απόρριψη της θέσης ότι η θεωρία του Marx είναι μια «επιστήμη» της κοινωνίας, ή, πολύ περισσότερο, μια εκδοχή «κοινωνιολογίας» (βλ. και Lefebvre 1966β:27-9). Εάν η θεωρία αυτή εγείρει αξιώσεις, αναπτυσσόμενη, να καταστεί «κριτική γνώση της καθημερινής ζωής», όπως λέει ο 1^{ος} τόμος του Lefebvre, αυτό το κάνει πρώτιστα ως φιλοσοφία, και για λόγους που βοηθάει να εντοπίσουμε, όπως είδαμε, επίσης η ανάλυση της Heller.

• Το ζήτημα όπου κατ'εξοχήν εμφανίζεται ότι το εγχείρημα αυτό συνιστούσε παράλληλα προσπάθεια υπεράσπισης του φιλοσοφικού χαρακτήρα του μαρξισμού - και μάλιστα ενός φιλοσοφικού χαρακτήρα που δεν ερείδεται στο γεγονός της συγκρότησης μιας νέας επιστήμης, άρα, κάθε άλλο παρά προϋποθέτει και κάποια συναφή «τομή» εντός της σκέψης του Marx⁸⁸ είναι η κατηγορηματική αποκατάσταση, κόντρα μάλιστα στις ρητές διακηρύξεις των ιδρυτών του, της ουτοπικής του διάστασης. Και για τον Lefebvre και για τη Heller η συνηγορία υπέρ της φιλοσοφίας, και του μαρξισμού ως φιλοσοφίας, είναι συνειδητά και αναστοχασμένα συνάμα συνηγορία υπέρ της ουτοπίας, βεβαίωση περί του καταστατικά ουτοπικού του πνεύματος. Η κίνηση που ορίζει για τη φιλοσοφία η ενδέκατη μαρξική θέση είναι ταυτόχρονα κίνηση προς τη φιλοσοφία και την ουτοπία που αυτή εξέθρεψε. Αυτό σημαίνει ότι, εάν κανείς την αποδέχεται, αποδέχεται συνάμα, θα λέγαμε, και να κάνει περαιτέρω κινήσεις εντός του «πνεύματος» της ουτοπίας, και άρα να εμβαθύνει σε αυτήν και συνάμα να διερευνήσει σε τι αυτή συνίσταται. Αυτήν την κίνηση επιτελεί ο Lefebvre, ο οποίος, αφενός, στοχάζεται μία προς μία τις λέξεις της ενδέκατης θέσης, για να ρωτήσει τι θα σήμαινε η «αλλαγή του κόσμου» και να απαντήσει ότι με τον δεύτερο όρο πρέπει να καταλάβουμε: «η ζωή στην πιο μικρή της λεπτομέρεια» (1947: 226), αν και θα επισημάνει πως αυτή η ισοδυναμία δεν υπάρχει απολύτως στον ίδιο τον Marx.⁸⁹ Έτσι, υπογραμμίζει, όπως και ο Breton εξάλλου (βλ. Gardiner 2000: 40), πως χρειάζεται κανείς να σκεφτεί μαζί με το «σύνθημα» του Marx εκείνο του Rimbaud: «να αλλάξουμε τη ζωή» (1965α:113). Και, αφετέρου, όπως είδαμε, βεβαιώνει ότι αυτή η αλλαγή σηματοδοτεί «πραγμάτωση» της φιλοσοφίας μέσα στο ιδεώδες του «ολικού ανθρώπου», το οποίο συνδέει με την ιδέα της «τέχνης του βίου» (βλ. π.χ. 1947:199). Η Heller, από την άλλη, επιτελεί την ίδια ουσιαστική κίνηση, διερευνώντας το τι θα σήμαινε για την «ατομικότητα» και για τη «στάση ζωής» που αυτή διαμορφώνει το γεγονός ότι αυτή εξακολουθεί να έχει μια «καθημερινή ζωή».

Δεν θα βρισκόμασταν όμως περισσότερο μακριά από αυτούς τους θεωρητικούς εάν κατανοούσαμε την αποκατάσταση, την επίρρωση και εμβάθυνση μάλιστα, του ουτοπικού πνεύματος ως ένδειξη αποκλειστικά ή υποχρεωτικά επαναστατικής ευφορίας, ως ένδειξη, για παράδειγμα, της αισιοδοξίας που ο Lefebvre διαπιστώνει αναδρομικά, και αναφορικά και με

⁸⁸ Η αντιπαράθεση με τον Althusser ειδικά ως προς το ζήτημα αυτό υπήρξε ρητή και διαρκής κυρίως εκ μέρους του Lefebvre (βλ. για παράδειγμα, 1980: 55-61). Για μια σύντομη παρουσίαση της γενικότερης πολεμικής του στον «στρουκτουραλισμό» του πρώτου, βλ. Labica 2001:5-7, Reader 1983:54-6.

⁸⁹ Όπως θα επισημάνει αργότερα, το «σχέδιο της αλλαγής της ζωής μπορεί εν μέρει να βρεθεί στον Marx, αλλά όχι εντελώς» (1988: 87).

τον εαυτό του, για την εποχή που έγραφε τον 1^ο τόμο, την «εποχή μετά την Απελευθέρωση» (βλ. π.χ. 1958:64). Κοντολογίς, η κίνηση αυτή δεν είναι αναγκαία αποκύημα της πεποίθησης ότι είναι επικείμενη εκείνη η επαναστατική αλλαγή που θα σήμαινε τομή ανάμεσα στο «παρόν» και στο «μέλλον» της καθημερινής ζωής. Στην εισαγωγή, όπου αναφέρθηκα στο ζήτημα, σημείωσα μάλιστα πως προϊόντως συμβαίνει το αντίθετο, στον βαθμό που στην κριτική της καθημερινής ζωής, το εγχείρημα δηλαδή μέσα από το οποίο συντελείται η εμβάθυνση στην ουτοπία, υπόκειται μάλλον «ένα θεμελιακό ιστορικό τραύμα» για να χρησιμοποιήσω μια φράση του Trebitch (1991: χχvii· για μια μετριοπαθή ακόμα ανάλυσή του βλ. και Heller 1977α:103-4), όπως και προσθέτω, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τον Lefebvre, η όλο και φθίνουσα πεποίθηση περί του ουτοπικού δυναμικού της καθημερινής ζωής, στη βάση της παρατήρησης των αλλαγών της στην πορεία του 20^{ου} αιώνα (π.χ.1981:26,29). Και θεωρώ αρκετά εύστοχο το σχόλιο του Mancini: «Αυτός ο μαρξισμός που συνειδητοποίησε την κρίση του εγχειρήματος διαμόρφωσης της ιστορίας βάσει ενός ολοκληρωτικού σχεδίου είναι ο μαρξισμός που ανακάλυψε την ανάγκη να στραφεί στο σύμπαν της καθημερινότητας» (1985:15). Η ανάλυση αυτής της διαπίστωσης αναβάλλεται για το τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας μου.

Αυτό που θέλω να τονίσω εδώ είναι πως, πέρα από τις ιστορικές συνθήκες που επικαθορίζουν το εγχείρημα, βάσει των οποίων μπορεί να διακρίνει κανείς μια λιγότερο ή περισσότερο απαισιόδοξη στάση στα ερωτήματα που τίθενται και στις απαντήσεις που δίνονται, το ουσιώδες ζήτημα είναι πως θα παραβιάζαμε κατάφωρα τη σκέψη αυτών των θεωρητικών, εάν συνδέαμε την αισιοδοξία με τον λόγο περί ουτοπίας στη βάση της άποψης ότι ο δεύτερος αφορά το «μέλλον», το οποίο υποτίθεται πως οριοθετείται από την «επανάσταση».⁹⁰

Εδώ δεν έχουμε απλώς, δηλαδή, εμβάθυνση στην ουτοπία του μαρξισμού, αλλά στην έννοια και στο status της ουτοπίας, όπως αυτό μπορεί να συναχθεί από τον μαρξισμό. Κι αυτό γιατί η κίνηση αυτή αποσκοπεί πάνω απ'όλα στο να καταπολεμήσει την ιδέα πως η έννοια αναφέρεται σε μια κατάσταση πραγμάτων που δεν έχει κανέναν «τόπο» εντός του παρόντος· εναλλακτικά, η «ουτοπία» εδώ συλλαμβάνεται πρώτιστα ως δύναμη ενεργός εντός του παρόντος. Αργότερα, όταν η Heller θα έχει εγκαταλείψει τη σύνδεση της προβληματικής της ουτοπίας με τον μαρξισμό, θα πει για την ιδέα της ουτοπίας που πλέον διατηρεί: «Αυτή η ουτοπία δεν είναι σχέδιο, αλλά γνώμονας» (1994: 303). Το βέβαιο, ωστόσο, είναι ότι και στην περίοδο που στη θεώρησή της υπάρχει η ιδέα του «σχεδίου», παράλληλα αυτή είναι από εκείνες τις θεωρήσεις που μας βοηθούν να καταλάβουμε ότι η ουτοπία οφείλει παράλληλα να έρχεται στο προσκήνιο ως «γνώμονας», δηλαδή ως μέτρο αποτίμησης του παρόντος και ως οδηγός για την πράξη, δηλαδή τη γνώση και τη δράση, εντός του.⁹¹ Και αυτή η ιδέα δεν απέχει

⁹⁰ Εξάλλου, όπως σημειώνει ο Lefebvre, η «θαυμαστή αισιοδοξία» της εποχής που έγραψε τον 1^ο τόμο, έκφραση της οποίας ήταν και το ίδιο αυτό το βιβλίο του, όχι μόνο δεν λειτούργησε ως παράγοντας επίδειξης ενδιαφέροντος για το βιβλίο, αλλά ακριβώς το αντίθετο (1958:64, 6).

⁹¹ Είναι χαρακτηριστικά τα λόγια της: «Μια ιδέα (ή ένα ιδεώδες) δεν πραγματοποιείται ποτέ...[Η] λειτουργία της είναι να ρυθμίζει τις πράξεις και τις φιλοδοξίες μας»(1977β:7). Και αλλού, αναφερόμενη στην «αξία» που έχει «επιλέξει», την «ενοποιημένη προσωπικότητα», λέει: «Η ανθρωπολογική της γενίκευση δεν αποτελεί εμπειρικό γεγονός. Αλλά η θεωρία μου[...] εκκινά από την εγκυρότητα αυτής της αξίας για την διευθέτηση και την αξιολόγηση των εμπειρικών γεγονότων» (1979α:4)· βλ. και 1978:146 και 1974β:44 για τη σχέση της «ορθολογικής» ή της «ριζοσπαστικής» ουτοπίας με το παρόν.

από εκείνη που ανιχνεύεται στον τρόπο με τον οποίο είδαμε ότι ο Lefebvre καλεί να συλλάβουμε τον «ολικό άνθρωπο» ως «όριο» που χρειάζεται ταυτόχρονα να «ιστοριοποιηθεί», εκ παραλλήλου με τη διαλεκτική «σχετικής» και «απόλυτης γνώσης».⁹²

Εάν, τώρα, βεβαιώνεται ότι η ουτοπία του μαρξισμού ισοδυναμεί με τον «μετασχηματισμό της καθημερινής ζωής», αυτό μεταφράζεται στην ανάγκη επανεξέτασης του τι συνιστά «επαναστατική πολιτική», στο πλαίσιο της οποίας διατυπώνεται μια πολεμική θέση: αυτή δεν μπορεί να συρρικνώνεται στην παρέμβαση επί της οικονομίας και των καθεαυτό πολιτικών θεσμών, της πολιτικής ως «στρατόσφαιρας της κοινωνίας» (Lefebvre 1958:89), αναβάλλοντας τον «σκοπό» για το μέλλον, ένα μέλλον που οριοθετείται από την αλλαγή των οικονομικών δομών και την κατάκτηση της πολιτικής εξουσίας. Η πολιτική πράξη που συγκροτείται στο όνομα του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής τον αντιμετωπίζει μεν ως εξαρτώμενο από «δομικές» οικονομικές και πολιτικές αλλαγές, αλλά είναι παρέμβαση που θέτει *hic et nunc* ως αντικείμενό της το σύνολο της καθημερινής ζωής, την καθιστά, όπως είδαμε εισαγωγικά κατά τον Lefebvre, ταυτόχρονα «αρένα» και «συνολικό διακύβευμα» της πολιτικής πάλης. Η πράξη αυτή, τότε, μπορεί να συνοψιστεί ως «πολιτιστική επανάσταση», όπως είδαμε ότι λέει ο Lefebvre, η οποία είναι διαρκής. Το ίδιο υποστηρίζει και η Heller όταν λέει: «ο κομμουνισμός είναι για τον Marx πρώτ' από όλα ένα πραγματικό *κίνημα*». Και σχολιάζει πως αυτό σημαίνει ότι «ο μαρξισμός πρέπει να γίνει μια μορφή ζωής, ή, πιο σωστά, μια *ιδεολογία που επιδρά πάνω στην ολότητα της στάσης ζωής*» (1977α:123· βλ και 1972β:41-3, 1974β:43).

Αυτό που όμως διακυβεύεται εδώ δεν είναι ακριβώς το status της ουτοπίας αυτό καθεαυτό, αλλά εφόσον αυτό συνδέεται με έναν βαθύτερο προβληματισμό πάνω στο σώμα της θεωρίας που υποτίθεται πως εκθρέφει αυτήν την ουτοπία, δηλαδή τον «ιστορικό υλισμό». Η «επανασυμφιλίωση του μαρξισμού με τη φιλοσοφία», την οποία είδαμε ότι διαπιστώνει ο Trebitsch για τον Lefebvre, συντελείται διαμέσου του εγχειρήματος της σύλληψής του ως «κριτικής γνώσης της καθημερινής ζωής» και μέσα από άλλους δρόμους, που αποτελούν πιο δραστική παρέμβαση πάνω στη σύλληψη βασικών θέσεων του «ιστορικού υλισμού» - μια παρέμβαση που συνέβαλε στο να καταγραφούν ορισμένοι τόποι του μαρξισμού ως οι πλέον επίμαχοι.

Σε ό,τι ακολουθεί θα κάνω απλώς μια σύντομη αναφορά στις απόψεις κατά τις οποίες το εγχείρημα της κριτικής της καθημερινής ζωής είναι ειδικά στην περίπτωση του Lefebvre αναστοχασμένη κριτική σε βασικές θέσεις του μαρξισμού, σε θέσεις μάλιστα που εκλαμβάνονται ως ερμηνεία μεν του Marx, αλλά όχι κατ' ανάγκην και ως παρανόησή του.

Αποτελεί, κατάρχήν, κριτική στον διαχωρισμό της κοινωνίας σε «βάση» και «εποικοδόμημα». Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι εάν ο διαχωρισμός αυτός ερμηνεύεται ως οικονομικός ντετερμινισμός, αυτό, όχι μόνο απορρίπτεται, αλλά ο χαρακτηρισμός της καθημερινής ζωής ως «βάσης» της κοινωνίας τίθεται ως απευθείας ανταγωνιστικός του

⁹² Εξάλλου, αυτό καθίσταται σαφές από τον τρόπο με τον οποίο αλλού υπερασπίζεται την «ουτοπία της ολικής επανάστασης», διερωτώμενος: «Δεν θα είχε [αυτή] [...] ζωτική σημασία για να καθοριστεί το πεδίο των δυνατοτήτων, όπως έχει η ιδέα της απόλυτης (επιτευχθείσης) γνώσης ζωτική σημασία για να καθοριστεί ο δρόμος της επιστήμης και το νόημα του σχετικού;» (1961α:241).

μαρξικού αυτού διπόλου. Ακόμα όμως και εάν θεωρηθεί ως δεδομένο ότι αυτό δεν είναι παρά ένας εκχυδαϊσμός της σκέψης του Marx, και πάλι, η συζήτηση που έγινε στην προηγούμενη ενότητα περί της μεθοδολογικής σημαντικότητας της έννοιας «καθημερινή ζωή», αλλά και συγκεκριμένες επισημάνσεις του Lefebvre, ο οποίος εν αντιθέσει προς τη Heller⁹³, θεματοποιεί σε αρκετά σημεία αυτήν την σκόπευση της έννοιας που διαμορφώνει, κατατείνουν στο ότι αυτή η έννοια έρχεται να δηλώσει ουσιαστικά την αναλυτική ανεπάρκεια του εν λόγω διπόλου και να υπομνήσει την ανάγκη για διαμεσολαβήσεις που αυτό εμποδίζει.⁹⁴

Θεωρώ, ωστόσο, ότι πέρα από τη διακηρυγμένη και θεμιτή απόρριψη του οικονομισμού, δεν είναι απολύτως σαφής ο τρόπος κατά τον οποίον η έννοια της καθημερινής ζωής προορίζεται να αντικαταστήσει το δίπολο του Marx. Κι αυτό γιατί, εάν η καθημερινή ζωή νοείται ως «βάση» της κοινωνίας εφόσον είναι το πεδίο της αναπαραγωγής του ατομικού ανθρώπινου όντος, όπως λέει η Heller, και εάν σε αυτήν την αναπαραγωγή συναντά κανείς την «παραγωγή» στην «πολύπλευρη έννοιά» της, όπως λέει ο Lefebvre, το ερώτημα παραμένει: μπορεί κανείς να μιλήσει για ισοδυναμία εδώ όλων των εννοιών της παραγωγής, ή μπορεί κανείς να παρακάμψει το ζήτημα των κοινωνικών σχέσεων που διέπουν την υλική παραγωγή όταν μελετά την καθημερινή ζωή ή σκέφτεται τον μετασχηματισμό της; Η απάντηση των δύο θεωρητικών, παρά τις διαφοροποιήσεις που σημειώνονται, είναι αρνητική, όπως αυτό φαίνεται κυρίως από το πώς προσεγγίζουν το πρόβλημα της αλλοτρίωσης, όπου όλες οι παρεμβάσεις τους, όπως θα δούμε, δεν αμφισβητούν ωστόσο το ριζωμά της στο τι διαλομβάνεται εντός της υλικής παραγωγής, και από το ότι κάθε άλλο παρά απορρίπτουν την ιδέα πως υπάρχει μια τομή

⁹³ Μπορούμε να δούμε εδώ το σχόλιο του Markus, ο οποίος θεωρεί ότι η πρόταξη της «καθημερινής ζωής» από τη Heller «αμφισβητεί την ιδέα της προτεραιότητας της οικονομίας (τουλάχιστον ως καθολικής ιστορικής αρχής)», ενώ παράλληλα «είναι καταρχήν αυμβίβαστη με το μοντέλο της βάσης και του εποικοδομήματος». Για τον Markus, αυτό σημαίνει ότι η σύλληψη αυτή της Heller - παρότι η *Η Καθημερινή Ζωή* «δεν αρθρώνει αυτά τα προβλήματα, αλλά αυτά εκδηλώνονται σε ορισμένες εσωτερικές δυσκολίες της»- ουσιαστικά ασκούσε κριτική όχι μόνο «στις στρεβλώσεις του επίσημου μαρξισμού», αλλά και σε «ιδέες οι οποίες αναντίρρητα κατάγονταν από τον ίδιον τον Marx», προχωρώντας έτσι «πέρα από την αρχική ιδέα μιας Αναγέννησης του Marx'» (1994: 275-6). Σημειώνω, επίσης ότι λίγο αργότερα η Heller θα ασκήσει κριτική στην ερμηνεία αυτού του μαρξικού διπόλου με όρους αιτιακής σχέσης, την οποία αποδίδει στο *Anti-Dühring* (1972γ:14)

⁹⁴ Ανάμεσα σε αυτές τις επισημάνσεις ξεχωρίζει εκείνη όπου ο Lefebvre αναστοχάζεται αργότερα ως «θεμελιακή βεβαίωση ή [...] θεμελιακό αίτημα» του 1^{ου} τόμου του: τη θέση πως η έννοια της «παραγωγής» πρέπει να ξαναπάρει ένα «ευρύ νόημα», όπου αυτή «δεν περιορίζεται στην κατασκευή προϊόντων». Τη δυνατότητα συνεξέτασης των διαφόρων όψεων της παραγωγής παρέχει η έννοια της καθημερινής ζωής, εφόσον αυτή παραπέμπει στον τόπο όπου «συντελείται [...] η παραγωγή» στην «πολύπλευρη έννοιά» της (1968γ: 30-1).

Αξίζει να αντιπαρατεθεί, πάντως, η επισήμανση αυτή σε ένα σχόλιο του Lefebvre, αργότερα, αναφορικά με το πώς τοποθετείται η σκέψη του Marx εν σχέσει με την έννοια της καθημερινής ζωής. Αφού επαναλάβει εδώ ότι το έργο του Marx υπήρξε τομή στη θεώρηση της καθημερινής ζωής, διαπιστώνει: «[...]ο Marx, ωστόσο, επικεντρώθηκε στην εργασία [...]Έτσι, το σχέδιό μου ήταν να συνεχίσω [...]ώστε να φτάσω σε διαστάσεις του *la quotidien* που δεν έφτασε ο ίδιος» (1988: 78). Αυτή η διατύπωση παρουσιάζεται ίσως κάπως μετριοπαθέστερη από την πιο πάνω επισήμανση, καθώς εκείνη δείχνει πως η «καθημερινή ζωή» δεν περιέχει απλώς και άλλες διαστάσεις, πέρα από την εργασία, αλλά αποτελεί έννοια που, μέσω αυτού του εμπλουτισμού, προορίζεται να ασκήσει κριτική στο μαρξικό δίπολο «βάση-εποικοδόμημα».

στο εγχείρημα του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής, η οποία συναρτάται με την αλλαγή των σχέσεων παραγωγής.⁹⁵

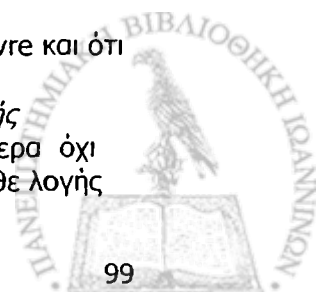
Εκεί όπου θεωρώ πως είναι σαφέστερο το πώς η έννοια της καθημερινής ζωής λειτουργεί ανταγωνιστικά ως προς το δίπολο «βάση-εποικοδόμημα» είναι στον βαθμό που αυτό συνδέεται με μια ορισμένη αντίληψη της ιδεολογίας, αξιοποιείται δηλαδή προκειμένου να αντιμετωπιστεί το ερώτημα του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι συγκροτούνται ως ιδεολογικά υποκείμενα. Σε αυτή την αντίληψη η έννοια της καθημερινής ζωής έχει σκοπό να αντιτάξει κοντολογίς τη θέση περί «πραγματικότητας» της ιδεολογίας, με δύο έννοιες: η μία είναι πως αυτή κατανοείται ως ενεργός δύναμη εντός της πραγματικότητας και η άλλη ότι η ίδια δεν μπορεί να κατανοηθεί έξω από το ριζωμά της στην πραγματικότητα, στην πρακτική.

Θα σταθώ λίγο περισσότερο σε αυτό το θέμα, μέσα από μια πολύ σημαντική παρατήρηση του Lefebvre. Κατ' αυτόν, οι κλασικοί του μαρξισμού έκαναν το πρώτο και θεμελιακό βήμα στην πραγμάτευση του ερωτήματος των ιδεών, καθώς έδειξαν ότι το κλειδί για να καταλάβουμε πώς συγκροτούνται αυτές βρίσκεται σε έναν τόπο έξω από τον χώρο της συστηματικής παραγωγής τους, τον τόπο της «πρακτικής, καθημερινής πραγματικότητας». Και θεωρεί ότι η θεματοποίηση της «καθημερινής ζωής» που ο ίδιος αναλαμβάνει εμβαθύνει την προβληματική που διάνοιξε αυτό το βήμα, καθώς στοχεύει στο να ανιχνεύσει την παρουσία των ιδεών εντός αυτού του τόπου, να τον δει ως τόπο που πάντα-ήδη περιέχει ένα υπόστρωμα νοημάτων, νοημάτων που χαρακτηρίζονται από ιδιάζουσα διαπλοκή με την υλικότητα, με τις υλικές συνθήκες της ύπαρξης, και που ως τέτοιος αποτελεί προϋπόθεση για να δράσει αποτελεσματικά η οποιαδήποτε ιδεολογία.⁹⁶

⁹⁵ Αυτό που υποστηρίζω εδώ σε ό,τι αφορά την τοποθέτηση της Heller αντικρούεται από τον τρόπο με τον οποίο η ίδια θα την περιγράψει αργότερα. Σε μια συνέντευξή της, στα τέλη της δεκαετίας του '90, λέει πως «το '68 είδα [...] ότι δεν χρειαζόμαστε πολιτική επανάσταση. Αυτό που χρειαζόμαστε είναι μια επανάσταση [...] της καθημερινής ζωής [...] Αυτό ήταν το πρόγραμμα της Νέας Αριστεράς στην *Καθημερινή Ζωή* [...]». Θεωρώντας πως αυτή η εκ των υστέρων περιγραφή δεν ευσταθεί -και πως εάν ευσταθούσε, ίσως δεν θα ίσχυε αυτό που ισχυρίζεται πιο κάτω, ότι δηλαδή «γι' αυτό η Νέα Αριστερά αγάπησε, και αγαπάει ακόμα, αυτό το βιβλίο» (1999β:31)-, παραθέτω αυτά τα λόγια της, κυρίως γιατί τα κρίνω ενδεικτικά μιας γενικότερης τάσης της ύστερης Heller να παρουσιάζει υπεραλουστευμένα την προγενέστερη θεωρητική της παραγωγή. Αν μη τι άλλο, το ίδιο υπεραλουστευτικά την παρουσίαζαν και οι κομματικές αρχές της Ουγγαρίας στην πιο αποφασιστική τους κίνηση εναντίον «ορισμένων κοινωνικών ερευνητών» (βλ. "The Position Paper..." 1973:137-8, και πρβ. την υποσημείωση εκεί των εκδοτών του *Telos*). Για μια σύντομη κριτική αυτού του σημείου της συνέντευξής της, η οποία μάλιστα αντλεί από τους Κατσασιανούς και τον Lefebvre, βλ. Blechman 2000.

⁹⁶ Έτσι ερμηνεύω τις σελίδες όπου παρουσιάζει το πώς η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής εκ μέρους του σχετίζεται με τη «μέθοδο» των Marx και Engels αναφορικά με το ερώτημα της σχέσης μεταξύ πράξης και ιδεών. Ο Lefebvre θεωρεί πως «συμπληρώνει» και «προεκτείνει» αυτή τη «μέθοδο», με το να διερευνά «πώς αναδύονται οι ιδέες που εκφράζουν [την πραγματική ζωή] [...]». Αυτό θα σήμαινε πως κανείς «επανεξετάζει βαθύτερα την ιδέα της *μυστικοποίησης* [...] Πρέπει πρώτα να αποκηρύξουμε τις μυστικοποιήσεις, και κατόπιν να προχωρήσουμε στο να μελετήσουμε πώς μπόρεσαν να ξεκινήσουν, πώς μπόρεσαν να επιβληθούν [...]» (βλ. 1947: 145-6).

Σημειώνω ότι η «μυστικοποίηση» υπήρξε βασική έννοια στα πρώτα κείμενα του Lefebvre και ότι μάλιστα το προπολεμικό κείμενό του με τον Guterman *Μυστικοποιημένη Συνείδηση*, σηματοδοτεί την «απαρχή του σχεδίου συγγραφής μιας *Κριτικής της Καθημερινής Ζωής* (Treibtsch 1991: χν). Η έννοια απαντά σε μεγάλο βαθμό και στον 1^ο τόμο, ενώ αργότερα όχι τόσο, ίσως γιατί όπως υποσημειώνει αργότερα, έχει γίνει κατάχρησή της από τους κάθε λογής «ιδεολόγους» (1968γ:64).



Έτσι, και πιο αναλυτικά, η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής καταρχήν σκοπεύει να αμφισβητήσει την άποψη ότι τα δρώντα υποκείμενα αντιλαμβάνονται και νοηματοδοτούν την ύπαρξή τους μέσω της υιοθέτησης συστημάτων αναπαραστάσης του κόσμου που παράγονται στον χώρο των συστηματικών πρακτικών και «εισάγονται» στην καθημερινή ζωή. Οι συστηματικές αναπαραστάσεις του κόσμου, οι «μεγάλες συνθέσεις», όπως λέει η Heller, δεν μπορούν «να εμποδίσουν την καθημερινή ζωή από το να συνεχίζει να διαμορφώνει τις δικές της μερικές συνθέσεις» (1970α: 214).⁹⁷ Η καθημερινή ζωή, συνεπώς, λειτουργεί σαν ένα «φίλτρο» ή ανάχωμα που εμποδίζει τον ολοκληρωτικό της έλεγχο από κάθε συστηματική «μεγάλη σύνθεση». Δεύτερον, εάν η ιδεολογία πρέπει να εξεταστεί στο ριζωμά της εντός της καθημερινής ζωής και των «μερικών της συνθέσεων», αυτό σημαίνει καταρχήν ότι, όπως θα δούμε πιο αναλυτικά στη συνέχεια, δεδομένης της ετερογένειας της τελευταίας, δεν μπορεί να συλλαμβάνεται ως «σύστημα», δηλαδή ως ενιαία και συνεκτική άποψη για τον κόσμο, ούτε καν ως πλήρως συνειδητή άποψη για τον κόσμο. Τρίτον, και ως άμεση απόρροια του προηγούμενου σημείου: η ιδεολογία δεν μπορεί να ισοδυναμεί με «φενάκη», με «ψεύδος», καθώς «βασίζεται στην πραγματική ζωή, αλλά ταυτόχρονα μεταμφιέζει ή μεταθέτει αυτήν την πραγματική ζωή», όπως λέει ο Lefebvre. Έτσι, στον βαθμό που η ιδεολογία συλλαμβάνεται ως «μυστικοποίηση», εδώ αναδεικνύονται τα εξής προβλήματα: είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς τι είναι εντός της «φαινόμενο» και τι «πραγματικότητα», αφού αυτά εκεί «είναι άρρηκτα δεμένα μεταξύ τους» (1947:146, 147). Άρα, η «μυστικοποίηση» δεν είναι ποτέ μόνο απόκρυψη της πραγματικότητας, αλλά ταυτόχρονα απόκρυψη και εμφάνισή της. Εξάλλου, και με βάση τα προηγούμενα, αυτήν την απόκρυψη δεν την επιτελούν ακριβώς κάποιες ιδέες που «εισάγονται» στην καθημερινή ζωή, αλλά μπορεί να θεωρηθεί ως απόρροια των «μερικών συνθέσεων» της. Τέλος, η μυστικοποίηση δεν είναι απλό επιφαινόμενο, και με την έννοια ότι έχει αποτελεσματικότητα, μπορεί να προκαλέσει σημαίνουσες συνέπειες εντός της πραγματικότητας, οι οποίες μάλιστα δεν μπορούν να προκαθοριστούν (βλ. 1947: 146-7, 1975γ/1990:81, 1980:82-8).

Συνοπτικά, θεωρώ πως η θέση του Lefebvre ότι η ιδεολογία ριζώνει στην καθημερινή ζωή κινείται σε ένα πνεύμα παρόμοιο με αυτό του Althusser, παρά την κατά τα άλλα θεωρητική απόσταση που τους χωρίζει, όταν εκείνος διατύπωνε την άποψη ότι η «ιδεολογία έχει υλική υπόσταση» ενάντια στην «ιδεολογία της ιδέας» (1976: 102). Όταν, για παράδειγμα, ο Lefebvre λέει ότι «μια διεισδυτικότερη συνείδηση της καθημερινής ζωής» θα αντικαταστήσει τους μύθους γύρω από τη σκέψη ως «έκφραση μιας έτοιμης εσωτερικής πραγματικότητας» με την «πλουσιότερη, πιο σύνθετη ιδέα της σκέψης-δράσης», ή εντοπίζει «το μυστικό της δύναμης» της θρησκείας στο γεγονός ότι αυτή ενυπάρχει στις τελετουργίες, τις λέξεις, τις χειρονομίες της καθημερινής ζωής (1947: 135, 226)· όταν, ακόμα, θα επιμείνει σε πολλές περιπτώσεις ότι οι «νοητικές δομές [...] είναι ταυτόχρονα και κοινωνικές δομές» (π.χ.1980:111-2), πλησιάζει κατά πολύ τη θέση του Althusser για τις τις ιδέες ως «υλικές πράξεις

⁹⁷ Σε αυτό το σημείο η Heller αναφέρεται ειδικά στη φιλοσοφία και στη θρησκεία, αλλά θεωρώ ότι αυτή η απόφασή της ισχύει για οποιαδήποτε «ιδεολογία», με την ευρεία έννοια του όρου.

ενσωματωμένες σε υλικές μορφές πρακτικής[...]» (Althusser, 1976: 105).⁹⁸ Μάλιστα, όπως θα προσπαθήσω να δείξω, η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής αναδεικνύει και μια ακόμα διάσταση της «υλικής υπόστασης» των ιδεών, αυτή που έχει να κάνει με τη φράση του Marx: «Αλλά και οι ιδέες γίνονται υλική δύναμη όταν διεισδύσουν στις μάζες».⁹⁹

Η τελευταία διάσταση κατά την οποία η κριτική της καθημερινής ζωής συνιστά κριτική σε θέσεις του μαρξισμού αφορά την έννοια της αλλοτρίωσης. Είδαμε ότι ο Lefebvre θέτει την έννοια αυτή ως κεντρική στο εγχείρημά του. Η Heller, από την άλλη, στην πράξη την αξιοποιεί πολύ περισσότερο από τον ίδιο, ειδικά μάλιστα εφόσον, στην *Καθημερινή Ζωή* τουλάχιστον, η έννοια κυριαρχεί και βρίσκεται σε συστοιχία με εκείνη της «ειδολογικής ουσίας», δηλαδή παρουσιάζεται σύμφωνα με το πνεύμα και το γράμμα των μαρξικών *Χειρογράφων*.

Η μια πλευρά αυτής της κριτικής μας επαναφέρει στο ερώτημα του φιλοσοφικού χαρακτήρα του μαρξισμού, καθώς μάλιστα αυτή είναι η βασική έννοια όπου συμπυκνώνεται, θα λέγαμε, η δραστικότητα του όλου εγχειρήματος ως εγχειρήματος «φιλοσοφικοποίησης» του μαρξισμού.¹⁰⁰

Όπως παρατηρεί ο Lefebvre, το ερώτημα που ουσιαστικά τίθεται όταν έρχεται στο προσκήνιο από τη φιλοσοφία η έννοια της αλλοτρίωσης είναι: «τι είναι ο άνθρωπος και τι μπορεί να γίνει» (1965α: 285) Στο τέλος της εργασίας μου θα υποστηρίξω πως, για λόγους που έχουν ήδη διαφανεί και που συμπυκνώνονται στον προσδιορισμό *διαλεκτική* που επιθέτει στην προκρινόμενη γι' αυτόν *ανθρωπολογία*, δεν είναι τυχαίο που ο Lefebvre αποφεύγει τον λόγο περί «ειδολογικής ουσίας» και πως δίνει απολύτως την έμφαση στο δεύτερο σκέλος αυτού του ερωτήματος, και ειδικά προκειμένου να ορίσει την έννοια της αλλοτρίωσης. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως θα ερχόταν σε πλήρη αντίθεση με την «ειδολογική ουσία», όπως την αξιοποιεί η Heller και, κυρίως, όπως αυτή γίνεται αντικείμενο πραγμάτευσης στο έργο, στο οποίο αυτή παραπέμπει, ενός άλλου στοχαστή της «Βουδαπέστης», του Markus, *Μαρξισμός και Ανθρωπολογία*. Για την ώρα σημειώνω απλώς πως θεωρώ ότι ο Lefebvre δεν θα αντιτιθετο στη στόχευση που έχει κατά το έργο αυτό η επιταγή διερεύνησης της «ανθρώπινης ουσίας»: να θυμίσει ότι ο μαρξισμός δεν αποβλέπει σε μια κοινωνία που αποτελεί απλώς λύση των αντιφάσεων του καπιταλισμού, πολύ λιγότερο δε δεν αποβλέπει σε μια κοινωνία που αποτελεί «νομοτελειακή» υπέρβαση του καπιταλισμού· αποβλέπει μάλλον σε μια κοινωνία που είναι ηθικά ανώτερη, με την ηθική αυτή ανωτερότητα να εξαρτάται από μια αντίληψη για την «ουσία» του ανθρώπου (βλ. Markus 1978:2)

Η δεύτερη πλευρά της κριτικής μας στρέφει στα άλλα ζητήματα που τέθηκαν πιο πάνω. Όπως σημειώσα, και οι δύο θεωρητικοί τονίζουν πως η αλλοτρίωση είναι ένα φαινόμενο που εστιάζεται στον χώρο της εργασίας, αλλά από την άλλη έχει «πολύπλευρο και πανταχού

⁹⁸ Αυτό σημαίνει πως η συμβολή του Althusser στην προβληματική της καθημερινής ζωής είναι ένα ζήτημα που δεν έχει αναδειχθεί ίσως όσο θα έπρεπε στη βιβλιογραφία, αλλά, από την άλλη, η θέση που του αποδίδει ως προς αυτό ο Δοξιάδης (2002:24) είναι τουλάχιστον υπερβολική.

⁹⁹ Την ανάδειξη της σημασίας αυτής της φράσης για τα ερωτήματα που μας απασχολούν εδώ την χρωστάμε στον Gramsci, ο οποίος την αξιοποιεί για να αναφερθεί στη «στερεότητα» των πεποιθήσεων του «κοινού νου» (βλ. 1948-51:404, 423-4).

¹⁰⁰ Βεβαίως, η έννοια αυτή, η βασική έννοια μέσω της οποίας τέθηκε το ερώτημα της «τομής» στο έργο του Marx μεταξύ φιλοσοφίας και επιστήμης, στέκεται παράλληλα ως ένα από τα μείζονα σημεία που χωρίζουν τον Althusser από τον Lefebvre και όλο το επονομαζόμενο «ουμανιστικό» ρεύμα του μαρξισμού.

παρόντα χαρακτήρα», ή ότι είναι «σταθερή και καθημερινή» (Lefebvre 1958:62, 1947:167), αφορά το σύνολο της καθημερινής ζωής και έχει υλικές, πρακτικές βάσεις στην καθημερινή ζωή.¹⁰¹ Ως προς αυτήν την πλευρά της, η σύνδεση της θεώρησης της καθημερινής ζωής με την έννοια της αλλοτρίωσης στοχεύει στο να τονίσει ότι η κατάργηση της αλλοτρίωσης συνιστά πολύπλευρη, και μάλιστα ατέρμονη, διαδικασία, και δεν μπορεί να αναχθεί αποκλειστικά στην αλλαγή της «οικονομικής βάσης» της κοινωνίας, αυτού το οποίο η Heller αντιδιαστέλλει στην «υποκειμενική πλευρά της αλλοτρίωσης» (1977α:112). Αυτό είναι κάτι που τονίζει με πολλούς τρόπους ο Lefebvre, αλλά ισχύει ίσως πολύ περισσότερο για τη Heller, η οποία, όπως θα δούμε αναλυτικά, αναπτύσσει προβληματισμό γύρω από το κατά πόσο η αλλοτρίωση υποστηρίζεται από εγγενή υπερϊστορικά γνωρίσματα της καθημερινής ζωής.

Κλείνοντας, θεωρώ ότι καλύπτει και την πλευρά του Lefebvre, αλλά και συνοψίζει πολλές όψεις της κοινής τους οριοθέτησης από μια ορισμένη κατανόηση του Marx, ένα χωρίο της Heller: «Ο Marx έλεγε πως οι άνθρωποι, αλλάζοντας τον κόσμο, αλλάζουν και τους εαυτούς τους. Χωρίς να παρανοούμε τη σκέψη του Marx μπορούμε να πούμε ότι αλλάζουμε τον κόσμο μόνο στο μέτρο που, σ' αυτήν την αλλαγή, καταφέρνουμε να αλλάξουμε τους εαυτούς μας» (1977α: 98).

Αυτό, από φιλοσοφική άποψη, θα πει η ίδια αργότερα στη *Ριζοσπαστική Φιλοσοφία*, μοιάζει με αθέμιτο «φαύλο κύκλο», και δεν είναι ζήτημα που μπορεί να λύσει η φιλοσοφία. Ο κύκλος αυτός δεν μπορεί να «καταλυθεί» παρά μόνο στην «ίδια την ολική κοινωνική επανάσταση», και όχι στην «ιδέα» της. Μπορεί, δηλαδή, να «καταλυθεί» στο πολιτικό πράττειν, στο οποίο όλη η πιο πάνω ανάλυση προσδίδει δύο αλληλένδετους προσδιορισμούς: αφενός, αυτό δεν περιορίζεται σε ορισμένα υποτιθέμενα «ηγεμονικά» πεδία, και αφετέρου είναι στενά συνδεδεμένο με τη φιλοσοφία: αποσκοπεί στην «πραγμάτωση» της φιλοσοφίας και είναι συνάρτηση μιας φιλοσοφίας που δίνει, όπως λέει η Heller, «μια νόρμα στον κόσμο», ενώ παράλληλα «επιθυμεί οι άνθρωποι να θέλουν να δώσουν έναν κόσμο στη νόρμα» (1978:185, 186). Αυτό, όπως καθιστά σαφές ο Lefebvre, δεν είναι θέμα «επιθυμίας»: είναι θέμα του κατά πόσο αυτή, όχι μόνο αρθρώνεται συνειδητά ως σχέση με την πράξη, αλλά πολύ περισσότερο προσπαθεί να καταπολεμήσει διαρκώς ό,τι την εμποδίζει να διανοιχθεί προς την «πράξη» ως προς το πεδίο εκείνο που οι τύχες του την αφορούν ουσιαστικά qua φιλοσοφία.

¹⁰¹ Αυτό μάλιστα είναι ένα από τα σημεία πάνω στο οποίο η Heller επικαλείται τον Lefebvre (1970α:18).

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: ΓΙΑ ΜΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΤΗΣ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗΣ ΖΩΗΣ

α. Η μείζων διαφορά μεταξύ του Lefebvre και της Heller

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, συζητώντας τη «θετικότητα» του «υπόλοιπου» με το οποίο ισοδυναμεί η «καθημερινή ζωή» κατά τον αρνητικό ορισμό της από τον Lefebvre, διαπίστωσα δύο όψεις αυτής της θετικότητας, αμφότερες οι οποίες, όπως είπα, μπορούν να εξηγήσουν τη θεωρητική σημαντικότητα της έννοιας. Από την άλλη, πάλι στο προηγούμενο κεφάλαιο, πρόβαλε και μια άλλη άποψη, η οποία οφείλεται ειδικά στον Lefebvre, κατά την οποία η έννοια είναι θεωρητικά σημαντική: είναι εξόχως σημαντική ειδικά για μια φιλοσοφία που θέλει να στοχαστεί το «μη-φιλοσοφικό» προκειμένου να «υπερβεί» τον εαυτό της ως φιλοσοφίας. Ωστόσο, στην εισαγωγή έχω ισχυριστεί ότι μια γραμμή υπεράσπισης της χρησιμότητας της έννοιας και από τους δύο θεωρητικούς είναι αυτή που έχει να κάνει με την κεντρική τους θέση, και κεντρικό αντικείμενο διερεύνησης αυτής της εργασίας: η «καθημερινή ζωή» είναι σημαντική από θεωρητική άποψη, γιατί αναδύθηκε εντός και λόγω της «νεωτερικότητας», και συνεπώς είναι μια έννοια μέσω της οποίας μπορούμε να κατανοήσουμε την τελευταία.

Ζητούμενο αυτής της εργασίας είναι να φανεί πως αυτοί οι τρόποι μέσω των οποίων μπορεί να τεκμηριωθεί η σημαντικότητα της έννοιας δεν συνδέονται παρατακτικά μεταξύ τους. Καταρχάς, ο τελευταίος έρχεται ως λογική απόρροια του δεύτερου: στη φιλοσοφία που θέλει να σηματοδοτήσει τομή εντός της ιστορίας της φιλοσοφίας - είτε νοηθεί ως «υπέρβασή» της, είτε ως «ριζοσπαστική φιλοσοφία» - εμπεριέχεται ως θεμελιακό αίτημα η ιστορική κατανόηση της πραγματικότητας και της θεωρίας εντός της. Αφετέρου, και αυτό είναι το κυριότερο για τη θέση που φιλοδοξώ να αναλύσω, ο τελευταίος τρόπος συναρθρώνεται με τον πρώτο. Αυτό σημαίνει πως η σημαντικότητα των δύο όψεων αυτών της θετικότητας του υπολοίπου είναι η ίδια ιστορικό ζήτημα, συναντά δηλαδή την τελευταία γραμμή υπεράσπισης της χρησιμότητας της έννοιας: η θεωρία που διερευνά το «νέο» της «νεωτερικότητας» μέσω της έννοιας «καθημερινή ζωή» την αναδεικνύει ως εποχή εντός της οποίας τίθεται με διαφοροποιημένο τρόπο το καθεστώς της καθημερινής ζωής ως υπολοίπου, όπου παίζει ιδιάζοντα κοινωνικό ρόλο η «υλικότητα» του, και όπου ακόμα, και εν μέρει και κατά συνέπεια, αμφισβητείται η σύλληψη του με όρους ολότητας. Συνεπώς, τίθεται με διαφοροποιημένο τρόπο και η μεθοδολογική έπιταγή μιας ολοποιητικής γνώσης και πράξης, εφόσον δεν είναι δεδομένη η ολότητα ως πραγματικότητα, ως έννοια, ως αξία. Έτσι, και εάν η «καθημερινή ζωή», όπως είδαμε, προορίζεται να υπηρετήσει αυτήν την έπιταγή, η κριτική της καθημερινής ζωής καθίσταται «πρόνοιακή αμφισβήτηση», όπως λέει ο Lefebvre, όχι μόνο γιατί μέσω αυτής μπορεί «απόσπασμα το απόσπασμα [να] επερωτάται το σύνολο του νεωτερικού κόσμου», αλλά γιατί μέσω αυτής μπορεί ακριβώς αυτό να «ανασυγκροτηθεί ως όλο» (1965α:272-3), ενώ είναι, φαίνεται, αλλά και προβάλλεται ως σύνολο αποσπασμάτων.

Προϋπόθεση για να ξεκινήσει η συζήτηση αυτών των ισχυρισμών, η οποία εκτείνεται σε όλη την εργασία μου, είναι να αναλυθεί αυτό που έχω ονομάσει «θετικότητα», ή και «υλικότητα», του υπολοίπου που ισοδυναμεί με την «καθημερινή ζωή»: εναλλακτικά, να διερευνηθεί η σημασία της παραδοχής ότι η «καθημερινή ζωή», παρότι δεν μπορεί παρά να οριστεί καταρχήν αρνητικά, είναι μια έννοια που προσπαθεί να συλλάβει μια πραγματικότητα η οποία αποτελεί τη «βάση» των πάντων, ομού και όλων αυτών μέσω των οποίων ορίζεται αρνητικά. Κοντολογίς, να αποσαφηνιστεί το ερώτημα: τι μπορεί να συναγάγει κανείς από αυτό το status της, και, καταρχήν, μπορεί να συναγάγει ότι έχει νόημα να μιλάμε για την «καθημερινή ζωή» ως διακριτή πραγματικότητα παντού και πάντα; Έχει νόημα η έννοια «καθημερινή ζωή» ως έννοια για το σύνολο της ανθρώπινης ιστορίας, συνεπώς και για τις περιόδους που προηγούνται της ανάδυσής της, όπως και εντός της προοπτικής του μετασχηματισμού της;

Με βάση όσες νύξεις έχουν γίνει έως τώρα, και κυρίως με βάση ό,τι σημείωσα στην εισαγωγή αναφορικά με τους βαθύτερους λόγους για τους οποίους συνεξετάζω αυτούς τους συγκεκριμένους θεωρητικούς, είναι σαφές ότι, εάν ακολουθήσουμε τη Heller, όχι μόνο θα πρέπει να απαντήσουμε θετικά στο τελευταίο αυτό ερώτημα, αλλά ακόμα μπορούμε να διερευνήσουμε καταρχήν αυτό το «παντού και πάντα» της καθημερινής ζωής, ώστε να συναγάγουμε αρκετά σημαντικά συμπεράσματα περί της «υλικότητάς» της ή της αναγκαιότητας της «πλήρωσης», και, μεταξύ αυτών, το συμπέρασμα ότι σε αυτήν την εδράζεται και μια στενότερη έννοια του καθημερινού.

Στο παρόν κεφάλαιο θα βασιστώ στη θεώρησή της για να αναλύσω σε τι συνίσταται συγκεκριμένα αυτή η «υλικότητα» και τι αυτή συνεπάγεται. Προτού περάσω όμως σε αυτό, θα ήθελα να αναλύσω περισσότερο τη συναφή της μεθοδολογική θέση και να την αντιδιαστέλω σε εκείνη του Lefebvre, προκειμένου να δείξω γιατί, όπως ισχυρίστηκα στην εισαγωγή, αποδίδω στην τοποθέτηση της Heller θεμελιωτικό ρόλο εντός ενός εγχειρήματος που έχω ονομάσει «κοινωνική οντολογία».

Σημειώνω εξ αρχής πως η ίδια δεν μας παρέχει στο βασικό έργο της, την *Καθημερινή Ζωή*, έναν αναστοχασμό πάνω στα προβλήματα που διανοίγονται εδώ. Στοιχεία του ανιχνεύονται σε ένα σημαντικό κείμενο όπου απαντά σε κριτικές εναντίον του εν λόγω βιβλίου της, και αργότερα σε ορισμένα προκαταρκτικά σχόλια στο μεταγενέστερο βασικό συναφές έργο της.

Στο πρώτο κείμενο, έχουμε καταρχήν τη σαφή διατύπωση της θέσης που θα προσπαθήσω να αναλύσω στην παρούσα εργασία: «Η θεωρητική κατηγορία της καθημερινής ζωής και σκέψης έχει μια γένεση ιστορικά καθορισμένη και σημαίνουσα». Αυτή, όμως, η κεντρική θέση, κατά την ίδια, κάθε άλλο παρά υπονομεύεται από τη μέθοδο του βασικού της συναφούς έργου, μέθοδο που προϋποθέτει «την επέκτασή της –ως περιεκτικής έννοιας- στο παρελθόν, εκεί όπου αυτή η κατηγορία (ως τέτοια) δεν ήταν ακόμα γνωστή», και που έγκειται στην ανάλυση της «γενικής δομής» της καθημερινής ζωής - και όχι της «υπάρχουσας» - και «στο εσωτερικό της εκείνης που είναι 'ιστορική'» (1977β:4,5), όπως προσθέτει.

Έτσι, η βασική γραμμή επιχειρηματολογίας της εναντίον των επικρίσεων που αφορούν την «αναλυτική μέθοδο» του βιβλίου της, επικρίσεων που της αντιτίθενται πως θα έπρεπε «να ξεκινήσει με μια κριτική της καθημερινής ζωής στον καπιταλισμό και να αναγνωρίσει πως η γένεση (και η έννοια) της καθημερινής ζωής είναι προϊόν του καπιταλισμού», εδράζεται στο ότι

το ιστορικό πλαίσιο που μπορεί να εξηγήσει τη διαμόρφωση της έννοιας –και για τη Heller θα ήταν αρκετά απλουστευτικό να ταυτιστεί αυτό με τον «καπιταλισμό»- δεν είναι και το μόνο πλαίσιο εντός του οποίου είναι θεωρητικά νόμιμη η χρήση της. «Πριν από όλα, θεωρώ μη αποδεκτή την ιδέα πως η γένεση (το είναι) κάποιου πράγματος και η γένεση (το είναι) της έννοιας του *μπορούν να εξισωθούν*», αντιτείνει. Αυτό πρακτικά σημαίνει πως το να αναγνωρίζει κανείς ότι «χρησιμοποιούμενη ως κατηγορία [η «καθημερινή ζωή»] εμφανίζεται στο τέλος του 19^{ου} αιώνα» δεν συνεπάγεται πως «η ανάδυση της καθημερινής ζωής είναι ένα προϊόν του τέλους του 19^{ου} αιώνα» (1977β:3).

Στο μεταγενέστερο κείμενο της Heller παρατηρείται ωστόσο μια διαφοροποίηση. Εδώ εξακολουθεί να βεβαιώνει και τη θέση πως είναι «νόμιμο εγχείρημα η διερεύνηση του *πότε* και του *πώς*» της «ανάδυσης» της «ιδέας της καθημερινής ζωής» -όπως και της ορθολογικότητας, που εδώ συνεξετάζει- «με το γενικευμένο και γενικευτικό περιεχόμενο με το οποίο προβάλλονται σήμερα από όποια θεωρία» τις επικαλείται, αλλά και τη θέση πως οι αυτές οι «κατηγορίες μπορούν και πρέπει να εφαρμόζονται σε κάθε ανθρώπινη ιστορία». Αλλά, θεωρεί ότι προκειμένου να δικαιολογήσει κανείς το ταυτόχρονο αυτών των θέσεων, χρειάζεται να προϋποθέσει μια θεωρητική προκείμενη κατά την οποία η βεβαίωση της ύπαρξης ενός φαινομένου εξαρτάται από τη βεβαίωση της συνειδητοποίησής του. Έτσι, παρατηρεί ότι δεν θα αρκούσε γι' αυτή τη δικαιολόγηση ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζει το ζήτημα ο Habermas, δηλαδή «η επανεισαγωγή εκ μέρους του της μαρξικής ιδέας της `πραγματικής αφαίρεσης`, την οποία, ας θυμηθούμε, ο Marx είχε συνοψίσει στην περίφημη φόρμουλα ότι η ανατομία του ανθρώπου είναι κλειδί για την ανατομία του πιθήκου». Κι αυτό γιατί, «στο πλαίσιο της δικής μου θεωρίας της ιστορίας», όπως τονίζει, «όπου δεν είναι ακόμα παρούσα η *συνείδηση* ενός κοινωνικού φαινομένου, τότε δεν μπορεί να γίνει δεκτό ότι είναι παρόν και το ίδιο το φαινόμενο». Συνεπώς, κατά τη Heller, το ότι κάποτε, και για ιστορικούς λόγους, αναδύθηκε η έννοια «καθημερινή ζωή», όχι μόνο δεν σημαίνει ότι κάποτε αναδύθηκε και η πραγματικότητα αυτή, αλλά επίσης δεν σημαίνει ότι κάποτε αναδύθηκε και «η συνείδησή» της. Απεναντίας, το νόμιμο της χρήσης της έννοιας για όλες τις εποχές προϋποθέτει πως «η συνείδηση της διάκρισης ανάμεσα στο `καθημερινό` και στο `μη καθημερινό` είναι [...] εμπειρικό ανθρώπινο καθολικό» (1985:72).¹

Θεωρώ ότι δεν είναι σαφές πώς η θέση αυτή, ωστόσο, συμφιλιώνεται ακριβώς με την άρνηση της ιδέας που εξισώνει το είναι και την έννοια ενός φαινομένου, άρνηση βάσει της οποίας η Heller αποκρούει στο πρώτο της κείμενο τις επικρίσεις που έχει δεχτεί η μέθοδός της. Θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για αντίφαση, ή άρρητη επαναθεώρηση, εδώ, η οποία, όμως, αμβλύνεται εάν προσέξουμε ότι και στο πρώτο αυτό κείμενο η Heller έχει μάλλον υπόψη της μια διαδικασία κατά την οποία, επεκτείνοντας στο παρελθόν έννοιες που εκεί δεν υπήρχαν ως τέτοιες, «οργανώνουμε» «όχι το `μηδέν`, αλλά αυτό που είναι παρόν, όσο και εάν έχει διατυπωθεί σε *άλλες έννοιες* ή αποφάσεις ή προβλήματα» (1977β:3).² Κοντολογίς, η Heller και

¹ Μάλιστα, προτείνει πως αυτό το «εμπειρικό καθολικό» συναρτάται με εκείνο της ορθολογικότητας, και δίνει ένα παράδειγμα μέσα από την ιδέα της «ιερής τρέλλας» (βλ. 1985: 73-4).

² Είναι χαρακτηριστικός από αυτήν την άποψη ο παραλληλισμός που κάνει με την έννοια της εργασίας. Το γεγονός «της άγνοιας της έννοιας της `εργασίας`» «είναι υπέρμετρα σημαίνουν για την ανάλυση της κοινωνίας της Αθήνας, αλλά δεν μας νομιμοποιεί απολύτως να βεβαιώσουμε

στα δύο κείμενά της, αλλά με μια ισχυρότερη διατύπωση στο δεύτερο, θέλει μάλλον να υποστηρίξει πως η «επέκταση» της έννοιας της καθημερινής ζωής σε εποχές όπου αυτή δεν υπάρχει ως τέτοια, τουλάχιστον δηλαδή με το «γενικευμένο και γενικευτικό περιεχόμενο» με το οποίο αξιώνεται από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα και εντεύθεν, είναι και απαραίτητη και νόμιμη, βάσει της προ-ύπαρξης φαινομένων, αλλά και της ερμηνείας ή της συνειδητοποίησής τους, που συνδέονται με αυτήν.

Η δεύτερη γραμμή επιχειρηματολογίας της Heller εναντίον των επικρίσεων που έχει δεχτεί η μέθοδός της μας φέρνει στην τοποθέτηση του ζητήματος όχι τόσο ως προς το παρελθόν όσο ως προς το μέλλον, και κατατείνει με πιο άμεσο τρόπο στην άρνηση της ριζοσπαστικής εκδοχής της θέσης περί ιστορικότητας της καθημερινής ζωής. Κατά τη Heller, όπως και εάν νοηθούν οι αλλαγές εντός της πραγματικότητας της καθημερινής ζωής, δεν είναι πάντως διανοητή η προοπτική «υπέρβασής» της, άρα και η προοπτική εντός της οποίας η έννοια θα μπορούσε να πάψει να έχει νόημα. Έτσι, λέει πως για να «δικαιολογηθεί επαρκώς» η μέθοδός της, το ότι δηλαδή, σε αντίθεση με το τι θα ήθελαν οι επικριτές της, δεν ξεκινά από την ανάλυση της καθημερινής ζωής του «σήμερα», πρέπει να φανεί πως η εναλλακτική μεθολογική πορεία θα ήταν προτιμότερη εάν είχε σκοπό «να περιγράψει την *πλήρη ανάπτυξη* της σφαίρας της καθημερινής ζωής εντός της *υπάρχουσας* κοινωνίας, καθώς και το *τέλος* της». Αλλά αρνείται εμφατικά πως εδώ πρόκειται για κάτι τέτοιο. Όπως λέει, όχι μόνο «δεν βλέπω μια προοπτική υπέρβασης της καθημερινής ζωής[...] αλλά και τη θεωρώ *αδύνατη*» (1977β:4).

Θα παρακάμψω εδώ τον τρόπο με τον οποίο δικαιολογεί σε αυτήν τη συγκεκριμένη συνάφεια αυτήν της την απόφαση, το ότι δηλαδή ισχυρίζεται ότι μια τέτοια προοπτική θα ισοδυναμούσε με την «υπέρβαση της κοινωνίας των πολιτών», όπως και με το «τέλος της ιστορίας». Η πρώτη τουλάχιστον φράση της γεννάει πολλά ερωτηματικά, πρώτα απ'όλα γιατί είναι το μόνο σημείο στο έργο της όπου η Heller αναφέρεται, και μάλιστα απλώς επιγραμματικά, στην «ανάδυση της κοινωνίας των πολιτών» ως ιστορική προϋπόθεση για να προκύψουν τα «προβλήματα που προσιδιάζουν στη [...] σφαίρα» της καθημερινής ζωής (1977β: 4, 3). Θα κρατήσω μόνο τη γενική ιδέα που προκύπτει εδώ, κατά την οποία η μέθοδός της δικαιολογείται από το γεγονός πως, παρά το ότι αναγνωρίζει την ιστορική γένεση της έννοιας, η πραγματικότητα την οποία προσπαθεί αυτή να συλλάβει, δεν έχει μια ιστορικότητα αντίστοιχη, για παράδειγμα, της εμπορευματικής παραγωγής, η οποία δικαιολογεί και τη διαφορετική μέθοδο του Marx (βλ. 1977β:3). Και δεν έχει αυτήν την ιστορικότητα, γιατί υπάρχει ένα υπόστρωμα εντός αυτής της πραγματικότητας το οποίο - σε αντίθεση με ό,τι είδαμε πως ισχυρίζεται ο Lefebvre για το «καθημερινό»- αποτελεί μάλλον «αμετακίνητη και αιώνια υπόσταση», στον βαθμό που αφορά οντολογικούς όρους, όρους της ανθρώπινης ύπαρξης οι οποίοι δεν μπορούν να εξηγηθούν βάσει ιστορικών ή κοινωνικών συνθηκών. Αυτό, θα πρέπει να σημειώσω, προκύπτει από το σύνολο της ανάλυσής της, ενώ η Heller δεν το επικαλείται εδώ ευθέως ως επιχείρημα εναντίον των επικρίσεων που δέχεται, παρουσιάζοντας, θα έλεγα, σε

ότι στην Αθήνα η εργασία ήταν άγνωστη. *Mutatis mutandis*, ξαναβρίσκουμε μια παρόμοια κατάσταση και όσον αφορά την έννοια της καθημερινής ζωής [...] Εάν σκεφτούμε τη σημασία της έννοιας, καθίσταται φανερό ότι μπορούμε να *εξισώσουμε* λελογισμένα το περιεχόμενό της με μια σειρά άλλων εννοιών, συνδεδεμένων μεταξύ τους» (1977β:3).

αυτή τη συνάφεια τη διακηρυγμένη «αντι-ιστορικιστική» οπτική της με πολύ πιο μετριοπαθή τρόπο από αυτόν που έχει στην πραγματικότητα.

Η μέθοδος του Lefebvre, από την άλλη πλευρά, διαφέρει σαφώς από εκείνη της Heller, καθώς εκείνος εστιάζει την προσοχή του, όπως εξάλλου προκρίνουν οι επικριτές της τελευταίας, στην υπάρχουσα ή τη «νεωτερική» καθημερινή ζωή, και τονίζει με πιο emphaticό τρόπο από ό,τι εκείνη τόσο την ιστορική γένεση της έννοιας όσο και τη σύνδεσή της με τη «νεωτερικότητα». Ωστόσο, έχω ήδη επισημάνει πως μόνο μια επιπόλαιη ανάγνωσή του θα κατανοούσε ως αρνητική την απάντησή του στο ερώτημα που έθεσα πιο πάνω. Αυτό καθίσταται σαφές στην ορολογική διάκριση που έχω επικαλεστεί, ενώ και αλλού θα αναφερθεί στη «ζωή της κάθε μέρας» ως κάτι το οποίο «ασφαλώς υπήρχε πάντα» (1986α: 103).

Αυτό που θεωρώ ότι καθιστά πολύ σημαντική αυτή τη διάκριση είναι πως μέσω αυτής ο Lefebvre παραπέμπει στην ανάγκη, η οποία αντιστοίχως δεν τονίζεται με την ίδια έμφαση από τη Heller, να ληφθεί υπόψη η διαφορά ανάμεσα σε διαφορετικές σημασιολογικές υποδηλώσεις της «καθημερινής ζωής», και περαιτέρω υποδεικνύει την επιταγή να διαχωριστεί το ζήτημα της υπερϊστορικής ύπαρξης μιας πραγματικότητας που μπορεί να διακριθεί ως «καθημερινή ζωή» από το ζήτημα των ιστορικών μορφών της και της σημαντικότητας που αυτή που μπορεί να προσλάβει για την κοινωνική θεωρία. Με άλλα λόγια, ο Lefebvre δεν υποστηρίζει ότι η «καθημερινή ζωή» ως έννοια δεν έχει κανένα νόημα εν σχέσει με προ-νεωτερικές κοινωνίες, αλλά ότι αυτή έχει αποκτήσει θεωρητικό status κατά τη «νεωτερικότητα», όπως και διαφορετικό νόημα και σημασία, ακριβώς επειδή υπάρχει κάτι στην πραγματικότητα στην οποία παραπέμπει το οποίο συνδέεται με τη «νεωτερικότητα» κατά έναν τρόπο ιδιόζοντα. Συναφώς, τα χωρία του που είδαμε ότι ευαγγελίζονται μια προοπτική εξάλειψης του «καθημερινού» δεν θεωρώ ότι ισοδυναμούν με την υιοθέτηση μιας προοπτικής όπου θα έπαυε να έχει έννοια η διακριτότητα της καθημερινής ζωής. Εξάλλου, και πέρα από ο,τιδήποτε άλλο, θα πρέπει να προσέξουμε ότι ενίοτε κάνει λόγο για την ευκαταία προοπτική ως «κυριαρχία [maitrise] επί του καθημερινού» (1965α:112).

Περαιτέρω, θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο Lefebvre εντοπίζει μια συγκεκριμένη κεφαλαιώδη συνθήκη σε αυτή την πραγματικότητα που «υπήρχε πάντα», και, προσθέτω, «θα υπάρχει πάντα»: την επανάληψη. Αυτό είναι ένα από τα γνωρίσματα την ανάλυση του οποίου εξάλλου αναλαμβάνουν, με άμεσο ή έμμεσο τρόπο, όλες οι θεωρίες όπου θεματοποιείται η «καθημερινή ζωή», αλλά που η θεώρηση του Lefebvre το καθιστά κεντρικό, το αποτιμά, και ορθά, ως εξόχως ακανθώδες, και του επιφυλάσσει μια ανάλυση ιδιαίτερα βαθυστόχαστη ιδίως στο πλαίσιο αυτού που αργότερα θα ονομάσει «ρυθμανάλυση». Παραθέτω ένα χωρίο του που θεώρω πολύ περιεκτικό, γιατί, πέρα από το ότι διακηρύσσει αυτή την αποδιδόμενη στην επανάληψη σημασία, υποδεικνύει επίσης πως αυτό το γνώρισμα νοηματοδοεί την απόδοση καθολικής από ιστορική άποψη διακριτής ύπαρξης σε μια πραγματικότητα που καλείται «καθημερινή», αλλά και γιατί υπαινίσσεται τους περιορισμούς που θέτει σε αυτήν την απόδοση ο Lefebvre, την ιδέα δηλαδή πως, κοντολογίς, σε αυτήν ελλοχεύει ο ιδιαίτερος κίνδυνος παράσφρησης αναχρονισμών στη θεωρητική έρευνα: «[...] η έννοια του καθημερινού φωτίζει το παρελθόν. Η καθημερινή ζωή υπήρχε πάντα, αν και με τρόπους τεραστίως διαφορετικούς από τον δικό μας. Ο χαρακτήρας του καθημερινού ήταν πάντα επαναληπτικός και καλυμμένος από την εμμονή και τον φόβο. Στη μελέτη του καθημερινού ανακαλύπτουμε το μεγάλο

πρόβλημα της επανάληψης, ένα από τα πιο δύσκολα προβλήματα που έχουμε να αντιμετωπίσουμε» (1987α: 10).³

Το πρόβλημα όμως με την ανάλυση του Lefebvre είναι ότι εν γένει στο σώμα της χρησιμοποιεί ως συνώνυμους τους όρους «καθημερινή ζωή», «καθημερινό», «καθημερινότητα», ενώ η εν λόγω διάκρισή του έρχεται πολύ αργότερα, με αποτέλεσμα να δημιουργούνται αρκετές συγχύσεις και πιθανότητες παρανοήσεων.⁴ Και, το κυριότερο είναι ότι, με την εξαίρεση του ζητήματος της επανάληψης, δεν υπάρχει στην ανάλυσή του ο συστηματικός στοχασμός αυτού που θα τον οδηγήσει αργότερα σε αυτή τη διάκριση: μάλιστα, σε σημεία όπου αυτός διαφαίνεται είναι επιλήψιμος.

Έτσι, ο Lefebvre κάνει λόγο, το συνηθέστερο, για το «καθημερινό» και αναλύει προσίδια σε αυτό γνωρίσματα, τα οποία θα μπορούσαμε να πούμε πως συγκροτούν την «υλικότητα» του όπως και τη «μη αναγωγιμότητα» του ως υπολοίπου. Αυτά, μάλιστα, όπως θα δούμε, σε μεγάλο βαθμό συγκλίνουν με ό,τι μπορούμε να αντλήσουμε από την ανάλυση της Heller, όπως και λειτουργούν συμπληρωματικά προς αυτήν. Αλλά, όταν το κάνει αυτό, εξαιρουμένου, επαναλαμβάνω, του ζητήματος της επανάληψης, ανακλύπουν τα εξής προβλήματα: ή δεν καθιστά σαφές εάν αυτά έχουν ιστορικό status και άρα αναφέρονται στην «ειδική φύση του καθημερινού», στη «νεωτερική» δηλαδή ειδικά καθημερινή ζωή, ή, σε περιπτώσεις που το καθιστά σαφές, θεωρώ πως διολισθαίνει προς τον «ιστορικισμό», ή καλύτερα τον «κοινωνιολογισμό» τον οποίο ρηματικά αποκηρύσσει.

Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι, όταν αργότερα προσεγγίζει αρκετά αυτό το ζήτημα, εφόσον στον 3^ο τόμο διαχωρίζει τα δύο μέρη του ως «Συνέχειες» και «Ασυνέχειες» αντίστοιχα, με το πρώτο από αυτά να αναφέρεται σε ό,τι συγκροτεί τη «συνέχεια», και μάλιστα την «αδράνεια της καθημερινής ζωής» (βλ. 1981:91), τουλάχιστον εντός του 20^{ου} αιώνα, σε ένα σημείο όπου θεματοποιεί τι την υποβαστάζει, αναφερόμενος ειδικά στον «καθημερινό λόγο [discourse]», λέει για το «σταθερό περιεχόμενο», τον «πυρήνα ή το θεμέλιό» του: αυτό «δεν είναι δεμένο (όπως το θέλει μια κλασική θέση) με μια αναλλοίωτη ανθρώπινη φύση, αλλά με το γεγονός ότι οι κοινωνικές σχέσεις ήταν επί μακρόν, εάν όχι πάντα, σχέσεις επιβολής, εξουσίας και δύναμης[...]» (1981:65). Αυτό είναι ένα ενδεικτικό χωρίο, θεωρώ, για τη γενικότερη αδυναμία του Lefebvre να επεξεργαστεί έναν δρόμο ανάμεσα στην απόρριψη της ιδέας «ανθρώπινη φύση» και στην ιδέα ότι η συνέχεια, οι σταθερές της καθημερινής ζωής θα πρέπει να εξηγηθούν βάσει των κοινωνικών σχέσεων και μόνο. Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι αλλού, μετά από την ανάλυση της πολύπλευρης αντίθεσής του στην «οντολογία»

³ Αλλού μάλιστα έχει προτείνει ότι μπορεί η μελέτη αυτή να παράσχει το «κριτήριο» για την «ένδειξη μιας υψηλότερης αλήθειας», αλήθειας που, όπως λέει, προϋποθέτει τον «διάλογο» και τη «συμφιλίωση» ανάμεσα στον «ηρακλείτειο χρόνο» και στη «θεωρία του Παρμενίδη για την «αναλλοίωτη ταυτότητα» (βλ. 1968γ:18-9). Θα επανέλθω σε αυτό το θέμα στο τέταρτο κεφάλαιο.

⁴ Έτσι, το παρακάτω χωρίο είναι δείγμα του συγκεκριμένου τρόπου με τον οποίο χρησιμοποιεί τους εν λόγω όρους ο Lefebvre. Διακρίνοντας τη δική του έρευνα από «εκείνες που αποτελούν μέρος μιας γνωστής συλλογής: της καθημερινής ζωής στις διάφορες εποχές», συνεχίζει: «Πολλοί τόμοι αυτής της συλλογής είναι αξιοπρόσεκτοι γιατί δείχνουν την *πλήρη απουσία καθημερινής ζωής* σε ορισμένες κοινότητες, μια ορισμένη εποχή». Και, αυτό που καταλογίζει σε αυτές τις έρευνες δεν είναι κάτι από το οποίο είναι απαλλαγμένη η δική του ανάλυση: «Η συλλογή η αφιερωμένη στη μελέτη της καθημερινής ζωής δίνει μόνο μια συγκεκριμένη [...] ιδέα της, γιατί δεν ξεχωρίζει την ειδική φύση του καθημερινού[...]» (1968γ: 29).

(1961a:244-55), τονίζει τη σημασία που έχει αυτός ο «λαβύρινθος φιλοσοφικών ζητημάτων» για τη θεώρηση της καθημερινής ζωής, για να διατυπώσει την πρόταση: «Δεν πρέπει να παραβλέπουμε τις σταθερότητες και τις (σχετικές) στερεότητες της [...], ούτε πρέπει να τις φετιχοποιούμε», ενώ πάλι στο πλαίσιο αυτής της δεύτερης στάσης επικαλείται την αποφευκτέα έννοια της ανθρώπινης φύσης (1961a:255). Το δεύτερο σκέλος αυτής της πρότασης, όπως θα προσπαθήσω να δείξω πιο κάτω, είναι απολύτως νόμιμο σε ένα πλαίσιο «κοινωνικής οντολογίας», αλλά, από την άλλη πλευρά, θεωρώ ότι, προκειμένου να το υπηρετήσει, ο Lefebvre στην πράξη δεν τηρεί το πρώτο.⁵

Συμπερασματικά, όπως σημείωσα στην εισαγωγή, η «γενική φύση» του «καθημερινού», είναι κάτι με το οποίο ο Lefebvre μάλλον αποφεύγει να αναμετρηθεί, με το εξής αποτέλεσμα: είτε το «τεράστιο» της «διαφοράς» για το οποίο μιλάει το χωρίο του πιο πάνω δεν τεκμηριώνεται πλήρως, είτε σε ορισμένες περιπτώσεις μεγεθύνεται ανεπίτρεπτα. Σε ορισμένες δε άλλες περιπτώσεις, όπου αποδέχεται την ιστορική συνέχεια, την παρουσιάζει ως αμιγώς κοινωνικό ζήτημα, αντιμετωπίζει δηλαδή την όποια «φύση» του καθημερινού ως αποκλειστικά προϊόν κοινωνικών καθορισμών.⁶ Άρα, τότε, μεγεθύνεται πάλι ανεπίτρεπτα η διαφορά, αλλά, αυτή τη φορά, ως προς το μέλλον, με συνέπεια να μην τηρούνται οι αποστάσεις από τον «ουτοπιστή», τον οποίο, όπως θα δούμε διακρίνει από τον «ουτοπικό», όπως και από αυτό που στον 3^ο τόμο θα εντοπίσει και θα επιτιμήσει ως «υπερκριτική» (1981:31).

Έτσι, η μείζων διαφορά μεταξύ του ίδιου και της Heller μπορεί να συνοψιστεί στο ότι η δεύτερη έχει μια *θεωρία* για το ότι είναι αδύνατη η υπέρβαση της καθημερινής ζωής ως διακριτής πραγματικότητας, ή ως διακριτού επιπέδου εντός της πραγματικότητας, ενώ ο Lefebvre δεν έχει, ενώ μάλιστα υπάρχουν και σημεία του που *prima facie* τουλάχιστον συνηγορούν υπέρ του δυνατού αυτής της υπέρβασης. Και αυτή η θεωρία της Heller κρίνω ότι

⁵ Έτσι, δεν ακολουθεί πάντα την τακτική που συναντάμε σε ένα κείμενό του που αφορά το «κατοικείν» (*habitation*). Εκεί το χαρακτηρίζει ως «ανθρωπολογικό γεγονός», «εγγενές σε ό,τι συνιστά το ανθρώπινο», για να σπεύσει να δηλώσει ότι αυτό δεν εννοείται με την έννοια μιας «ανθρωπολογίας που υποτίθεται πως μελετά τις ποιότητες του ανθρώπινου είδους[...] ως σταθερές και αμετάβλητες», ή μιας «οντολογίας που προφέρει αιώνιες αλήθειες [...]» (1966a:123-4).

Ένας από τους λίγους μελετητές που θίγουν τον προβληματικό τρόπο με τον οποίο διαχειρίζεται το ζήτημα της «οντολογίας» ο Lefebvre, συχετίζοντάς τον, ει μη μόνον επιγραμματικά, με το ότι απουσιάζει από το έργο του «η συστηματική σκιαγράφιση των όψεων της καθημερινότητας», είναι ο Mancini. Ενώ η προσπάθειά μου εδώ να αναδείξω μια βασική ανεπάρκεια του Lefebvre συγκλίνει από ορισμένες απόψεις με το πώς ο μελετητής αναδεικνύει τα «μεθοδολογικά προβλήματα» της θεώρησής του, ωστόσο δεν με βρίσκει σύμφωνη ούτε η εκ μέρους του απόδοση αυτών των προβλημάτων στην «αρνητική διαλεκτική», που υποτίθεται πως σφραγίζει το έργο του Lefebvre, όπως τουλάχιστον την κατανοεί ο μελετητής, ούτε η διατύπωση ότι ο τελευταίος «διαχωρίζει ανάμεσα σε ανθρωπολογία και σε οντολογία» (βλ. 1985:27, 32-3).

⁶ Σημειώνω ότι στις κριτικές παρατηρήσεις της Heller στον Lefebvre, οι οποίες δεν υπάρχουν στη συντομευμένη έκδοσή του κειμένου της, θίγεται ακριβώς αυτό το ζήτημα. Σύμφωνα με τη συνόψισή τους από τον Mancini, ένα στοιχείο που εκείνη αντιτείνει στη θεώρησή του «της καθημερινής ζωής ως διαμεσολαβητικού στοιχείου ανάμεσα στη φυσικότητα και την κοινωνικότητα του ανθρώπου» είναι πως «το καθημερινό γνωρίζει επίσης δραστηριότητες που είναι σχετικές από την άποψη της αμιγούς κοινωνικότητας», όπως για παράδειγμα η «αφομοίωση εθίμων» (Mancini 1985:212).

προσφέρεται ως βάση για να συζητηθεί το ζήτημα της ιστορικότητας της καθημερινής ζωής στο πλαίσιο αυτού που ονομάζω «κοινωνική οντολογία»,⁷ καθώς, και, ως μέρος του, το γενικό πλαίσιο της σύλληψης του μετασχηματισμού της: εάν ως προς αυτόν μπορεί κανείς να κάνει λόγο για μια «ουτοπία» «υπέρβασης» της καθημερινής ζωής, η «υπέρβαση» εδώ θα έπρεπε να εκληφθεί ακριβώς με το νόημα που ο Lefebvre, όπως είδαμε, επιμένει ότι έχει αυτή η έννοια: δεν δηλώνει την κατάργηση, αλλά την «ανύψωση» σε διαφορετική μορφή. Και αυτή η «ανύψωση», εν προκειμένω, εάν ακολουθήσουμε τη Heller, ισοδυναμεί, όπως θα δούμε, με τη γενικευμένη διαμόρφωση ενός τύπου υποκειμένου που διατηρεί μια «σχετικά ελεύθερη» σχέση με ό,τι δεν μπορεί παρά να προσιδιάζει στην καθημερινή ζωή, με ό,τι δεν μπορεί παρά συγκροτεί τη διακριτότητά της ως επιπέδου.

Με βάση όλα τα προηγούμενα, όποτε αξιοποιώ στις πιο κάτω ενότητες στοιχεία της θεώρησης του Lefebvre σε συνδυασμό με εκείνη της Heller, προκειμένου να αναλύσω την «υλικότητα» του «υπόλοιπου», θα τα χρησιμοποιώ με επιφύλαξη, την οποία θα θεματοποιώ όποτε το θεωρώ αναγκαίο, αναδεικνύοντας παράλληλα συγκεκριμένες εκδοχές της διαφοροποίησής τους.

β) Heller: το τριαδικό σχήμα των «αντικειμενοποιήσεων»

Στο προηγούμενο κεφάλαιο ανέφερα πως η έννοια που συγκροτεί η Heller για να προσεγγίσει την καθημερινή ζωή είναι η έννοια «αντικειμενοποίηση του καθεαυτού», η οποία νοηματοδοτείται από την αντιδιαστολή της προς δύο άλλες «σφαίρες αντικειμενοποίησης»: αφενός, τη «σφαίρα του δι' εαυτό», μέσω της οποίας αναφέρεται στη θρησκεία, τη φιλοσοφία, την τέχνη, την επιστήμη, και, αφετέρου, τη «σφαίρα του καθεαυτού και του δι' εαυτό», η οποία αναφέρεται στους κοινωνικούς θεσμούς. Προσθέτω δε ότι όλες αυτές οι «σφαίρες» αντικειμενοποίησης κατηγορούνται ως «ειδολογικά ουσιώδεις», και μάλιστα η Heller παραθέτει

⁷ Από αυτήν την άποψη, η εργασία μου αντιπαρατίθεται στον τρόπο κατά τον οποίο αντιπαραβάλλονται οι δύο θεωρήσεις στη μόνη μελέτη εντός της βιβλιογραφίας όπου αυτή η αντιπαραβολή θίγει ευθέως το ερώτημα της ιστορικότητας της καθημερινής ζωής. Στη διατριβή της η Dall'Ara προκρίνει τη θεώρηση της Heller έναντι εκείνης του Lukács κατά το ότι η «κοινωνιολογική θεωρία της [...] υπερβαίνει την αμιγώς οντολογική οπτική της θεωρίας του Lukács, αναλύοντας όχι μόνο το συγκεκριμένο κοινωνικό είναι, αλλά επίσης το γίνεσθαι της καθημερινής ζωής». «Από την άλλη όμως πλευρά», προσθέτει, η θεώρηση της Heller «δεν συλλαμβάνει την ιστορική διαλεκτική στο εσωτερικό του καθημερινού, η οποία αποτελεί αντιθέτως την καινοτόμο πλευρά της ανάλυσης του Lefebvre εν σχέσει με όλες τις νεωτερικές θεωρίες και συλλήψεις της καθημερινής ζωής [...]». Εδώ θα προσπαθήσω να δείξω ότι η θεώρηση της Heller είναι απαραίτητη για να συλλάβει κανείς αυτήν την ιστορική διαλεκτική, όσο και εάν δεν την αναλύει η ίδια συστηματικά, και όσο και εάν, όπως ορθά παρατηρεί η ερευνήτρια, «παραλείπει να σκεφτεί τον θεμελιακό ιστορικό ρόλο της καθημερινής ζωής» ως προς το ζήτημα της εξουσίας – κάτι που αντιθέτως τονίζει ο Lefebvre. (2005: 8). Έτσι, θεωρώ ότι η αποτίμησή της, πέρα από το ότι αδικεί ως έναν βαθμό τη Heller, είναι μάλλον υπέρμετρα ευμενής απέναντι στον Lefebvre, στον βαθμό που δεν θίγει τους περιορισμούς της δικής του θεώρησης.

κάθε φορά αυτόν τον προσδιορισμό, με αποτέλεσμα να περιπλέκεται ακόμα περισσότερο, και αστόχως κατά τη γνώμη μου, ο λόγος της.⁸

Το τριαδικό αυτό σχήμα θεωρώ ότι πιστοποιεί αυτό που επίσης σημείωσα στο προηγούμενο κεφάλαιο: ότι στον Lefebvre μπορούμε να βρούμε μια ονομασία, «υπόλοιπο», για να ορίσουμε την εν χρήσει έννοια της καθημερινής ζωής στη Heller. Συναρτώμενη με την «αντικειμενοποίηση` του καθευτού» η καθημερινή ζωή, ορίζεται και διερευνάται ως αυτό που δεν είναι αυτά στα οποία αντιστοιχούν οι άλλες σφαίρες, αυτό που απομένει από τη νοερή τους αφαίρεση. Εάν, περαιτέρω, θυμηθούμε ότι αυτά ορίζονται ως τύποι ομογενοποιήσεων, είναι το υπόλοιπο που έχει ως ουσιώδες γνώρισμά του την ετερογένεια.

• Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, η «αντικειμενοποίηση` του καθευτού» πολλές φορές προσδιορίζεται ως «πρωταρχική»: η συσχέτισή της με την καθημερινή ζωή προρίζεται συνεπώς να δηλώσει πως το «υπόλοιπο» είναι συνάμα και «βάση», θεμέλιο των πάντων, όπως είδαμε ότι τονίζει και ο Lefebvre.

Τότε, θα έλεγα πως η λειτουργία την οποία επιτελεί η έννοια αυτή της Heller είναι να αρθρώσει τη συνάντηση των δύο status της καθημερινής ζωής, του «υπόλοιπου» και της «βάσης», συνάντηση μέσω της οποίας μπορεί να προβάλει η «υλικότητα» αυτού του «υπόλοιπου».

Θα εξετάσω συγκεκριμένα αυτήν την άρθρωση, στην οποία έγκειται κυρίως η αξία αυτού του σχήματος για τις ανάγκες της εργασίας μου, στην επόμενη ενότητα. Στην παρούσα θα κάνω ορισμένες γενικές παρατηρήσεις εν σχέσει με τη θεώρηση της Heller. Θεωρώ πως αυτό επιτάσσεται από τον ιδιαζόντως τεχνικό φιλοσοφικό χαρακτήρα που έχει η θεώρησή της,⁹ και συνεπώς και από το πλήθος των ερωτηματικών που εγείρει και των συγχύσεων στις οποίες μπορεί να οδηγήσει. Οι παρατηρήσεις αυτές δεν στοχεύουν να δώσουν ένα εξαντλητικό περίγραμμα της θεώρησής της, αλλά τουλάχιστον να αποσαφηνίσουν βασικές έννοιες, άνευ των οποίων δεν μπορούμε να παρακολουθήσουμε τη σκέψη της, όπως και να προλάβουν τις πιο εύλογες ενστάσεις εν σχέσει με το πιο πάνω σχήμα, αλλά και να επισημάνουν ορισμένες από τις βασικές δυσκολίες που αυτό παρουσιάζει.

Προ-εισαγωγικά σε αυτές τις παρατηρήσεις, θα ήθελα να αναφερθώ συνοπτικά στο γενικό θεωρητικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται αυτή η σύλληψη.

Καταρχάς, και μόνο στην αναφορά και συμπλοκή των πιο πάνω όρων, είναι εμφανές ότι η θεώρηση της Heller φέρει τη σφραγίδα αυτού που έχει ονομαστεί «εγγελιανός

⁸ Στο «προοίμιο» στην αγγλική έκδοση της *Καθημερινής Ζωής* παρατηρεί ότι θα «επαρκούσε να ορίσει» την κατηγορία «ειδολογικά ουσιώδης» στην εισαγωγή αυτών των όρων και ότι τώρα πια της φαίνεται «εντελώς πλεοναστική και περιττή» η επανάληψή της κάθε φορά που τους αναφέρει. Δικαιολογεί όμως το γιατί την διατήρησε, με έναν τρόπο που κάθε άλλο παρά ικανοποιητικός είναι: «Αλλά δεν ήθελα να τον απαλείψω, γιατί η «η ιδέα του `ειδολογικά ουσιώδους` ενδεικνύει την οφειλή μου στην μαρξική κληρονομιά εν γένει, και ιδίως στον Lukács» (1984α: χι).

⁹ Η ίδια στο πιο πάνω «προοίμιο» εμφανίζεται κάπως απολογητική απέναντι στον «Βρετανό αναγνώστη», για το ότι αυτός «μπορεί ίσως να βρει το ηπειρωτικό κατηγοριακό σύστημα του βιβλίου προβληματικό και ακόμα και τεχνητά υπερ-περιπλεγμένο» (1984α: χ).

μαρξισμός».¹⁰ Πέρα όμως από αυτή τη γενική σφραγίδα, η οποία για τη Heller περνάει βεβαίως μέσα από τη σκέψη του Lukács, η επίδραση του τελευταίου ειδικά στην *Καθημερινή Ζωή* της είναι πιο έντονη, καθώς βασικές έννοιες και ιδέες ενός συγκεκριμένου έργου του, της επονομαζόμενης «ύστερης» *Αισθητικής* του, παίζουν εξέχοντα ρόλο στη θεώρησή της.

Στη σχέση της Heller με τον Lukács όσον αφορά την προβληματική της καθημερινής ζωής θα ήθελα να σταθώ λίγο περισσότερο, για λόγους που άπτονται καταρχήν της περιπλοκής που παρουσιάζει η δική του θέση εντός της ιστορίας της «καθημερινής ζωής».

Είναι σαφές από το προηγούμενο κεφάλαιο πως ο Lukács της προ-μαρξιστικής, ή «ρομαντικής» περιόδου του αποτελεί την αρχική εκδοχή εκείνου του «φιλοσοφικού προγράμματος» (Heller) που κατέστησε θεωρητικά σημαντική την έννοια "Alltäglichkeit", για να σηματοδοτήσει όμως μια «ανηλεή επίθεση» (Lefebvre) εναντίον της, αντίστοιχη με εκείνη του Heidegger, και ίσως καθοριστική γι' αυτήν.¹¹ Συγκεκριμένα, στην περίπτωση του η καθημερινότητα θεωρείται ως μη αυθεντική ή στερημένη νοήματος σε αντιδιαστολή προς

¹⁰ Σημειώνω ότι, πέρα από την εγελιανή καταγωγή των προσδιορισμών που χρησιμοποιεί σε αυτό το σχήμα, αυτό, όπως παρατηρεί η ίδια, φέρει σαφώς τις επιρροές της τριάδας του Hegel, «αντικειμενικό», απόλυτο» και «υποκειμενικό πνεύμα», κυρίως ως προς τη διάκριση ανάμεσα στις δύο πρώτες κατηγορίες. Παράλληλα, όμως, η Heller επισημαίνει «την ουσιώδη διαφορά» της «δικής της τριάδας αντικειμενοποιήσεων» από την εγελιανή, μια εκ των οποίων αφορά την τελευταία κατηγορία (1985: 104). Σε μεταγενέστερο κείμενό της, πάντως, είναι χαρακτηριστικό ότι αναφέρεται πλέον στη σφαίρα «του δι' εαυτό» χρησιμοποιώντας τον όρο «απόλυτο πνεύμα» (1993α).

¹¹ Πέρα από τη γενικότερη επίδραση του Lukács στον Heidegger όπως έχει αναλυθεί από τον Goldmann (1975), κατά τον Lefebvre, είναι «πιθανό» να ήταν ο Lukács των πρώιμων έργων του «εκείνος που αποτέλεσε έμπνευση» για βασικές θέσεις του *Είναι και Χρόνος* περί της "Alltäglichkeit", αλλά «πρέπει να θυμόμαστε ότι τα θέματα αυτά –η αποτίμηση της καθημερινής ζωής ως τετριμμένης, παραδομένης στη μέριμνα και στερημένης νοήματος, η οποία κατευθύνει τη φιλοσοφία στην αληθινή ζωή, ή την αυθεντική ύπαρξη [...] -προέρχονται από τον [...] γερμανικό Ρομαντισμό» (1981: 18-9). Για το ότι «με τον γερμανικό ρομαντισμό πράγματι παρουσιάζεται με ολοκληρωμένη μορφή για πρώτη φορά στον δυτικό πολιτισμό» «το *αίσθημα της καθημερινότητας*», ενώ τα πρώτα χρόνια του 19^{ου} αιώνα ο όρος *Alltag* εμφανίζεται και στα λεξικά της γερμανικής γλώσσας, βλ. Jedlowski 1986:32-4.

Με αυτήν την ευκαιρία, θα ήθελα να σημειώσω ότι είναι μάλλον άστοχη η παρατήρηση των Löwy και Sayre, οι οποίοι επικαλούνται το πιο πάνω χωρίο του Lefebvre ως επιπλέον τεκμήριο της ένταξής του στον «ρομαντισμό», εφόσον θεωρούν ότι σε αυτό παράλληλα ο ίδιος αναδεικνύει την «πρωταρχική πηγή» της δικής του θεώρησης της καθημερινής ζωής (1992:329). Όταν ο Lefebvre αναφέρεται στους Lukács και Heidegger, στο ίδιο χωρίο, μιλάει για θέσεις που δεν ήταν «άγνωστες», αλλά από την άλλη αρνείται ότι «η κριτική της καθημερινής ζωής αντλεί» από εκεί «τις φιλοσοφικές θέσεις της» (1981:18). Αυτό νομίζω ότι δεν το τονίζει όσο θα έπρεπε ούτε ο Trebitsch, όταν λέει ότι στον 3^ο τόμο «ο Lefebvre παραδέχεται την οφειλή του στον Heidegger» (1991:xviii). Ο ίδιος μελετητής, πάντως, τονίζει πως, τουλάχιστον όσον αφορά το *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, ο Lefebvre δεν το γνώριζε όταν έγραφε μαζί με τον Guterman, τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του '30, τα κείμενα από όπου ουσιαστικά ξεκινά το σχέδιο μιας «κριτικής της καθημερινής ζωής», για να καταλήξει ότι στην περίπτωση του Lefebvre και του Lukács είναι προτιμότερο να μιλάμε μάλλον για «δύο παράλληλα αλλά χρονολογικά διαχωρισμένα διανοητικά ταξίδια από τον οντολογία στον μαρξισμό» (1991: χιχ' βλ. γενικότερα χvii-χιχ).

Προσθέτω δε ότι, σε μια συνέντευξή του, ο Lefebvre θα μιλήσει για «σύγκλιση» ίσως, και «όχι επίδραση», στη σχέση του με τον Lukács όσον αφορά την έννοια της καθημερινής ζωής, αναφερόμενος μάλλον στην *Αισθητική* του, αλλά θα προσθέσει ότι, εφόσον στις συζητήσεις που είχαν μετά τον πόλεμο «μίλησαν και για την *καθημερινή ζωή*», «είναι πιθανό» οι δικές του θέσεις στα προπολεμικά του κείμενα να «επηρέασαν με μια ορισμένη έννοια» τις αναλύσεις του τελευταίου στο έργο του αυτό (1986δ:15).

τις «μεγάλες στιγμές» που συνδέονται με την τέχνη (βλ. π.χ. 1911:315-6).¹² Ωστόσο, ο μαρξισμός δεν μπορούσε βεβαίως να αφήσει άθικτη τη θέση αυτή, όπως φαίνεται στο *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*.¹³

Άρα, η θέση της Heller στην *Καθημερινή Ζωή*, στον βαθμό που θέτει στο στόχαστρο τον Heidegger, όπως σημειώσαμε και θα δούμε πιο αναλυτικά πιο κάτω, θέτει επίσης στο στόχαστρο και τις αρχικές θέσεις του δασκάλου της. Όμως, από την άλλη, αυτό δεν σημαίνει ότι ταυτίζεται με το μεταγενέστερο έργο του το οποίο αποτελεί σημείο αναφοράς γι' αυτήν. Ο ίδιος ο Lukács, ο οποίος θα εξάρει το έργο αυτό της Heller,¹⁴ παρατηρεί ότι, αν και οι δύο «μέθοδοι» φτάνουν εν πολλοίς στα «ίδια συμπεράσματα», η μέθοδος που ακολουθεί η Heller είναι «υπόρρητα κριτική» απέναντι στη δική του, καθώς εξετάζει την καθημερινή ζωή ως «ειδική ολότητα», και όχι απλώς ως «οντολογική βάση» για τη «γένεση» των «καθορισμένων συγκεκριμένων μορφών όπου εκφράζεται η ειδολογικότητα», με προεξάρχουσα την τέχνη (1975:14, 9, 13) –όπως κάνει ο ίδιος.¹⁵

¹² Για μια ανάλυση της λεγόμενης «πρώτης» *Αισθητικής* του Lukács, στην οποία απαντά ξανά η ιδέα του η *Ψυχή και οι Μορφές* περί της μη αυθεντικής ύπαρξης εντός της καθημερινής ζωής, βλ. Heller 1990β· επίσης, για μια ανάλυση γενικότερα αυτής της περιόδου του, βλ. Markus 1983.

¹³ Ωστόσο, και πέρα από το γενικότερο ζήτημα της σχέσης που υπάρχει ανάμεσα στις διάφορες φάσεις της λουκατσιανής σκέψης, το τι σημαίνει ακριβώς η προσχώρησή του στον μαρξισμό ως προς τις αλλαγές στη θεώρησή του της καθημερινής ζωής, δεν είναι απλό θέμα. Αναφέρω ενδεικτικά ότι ο Roberts φαίνεται να υποστηρίζει πως αυτή μεταξύ άλλων συνεπάγεται την αναγνώριση της «κριτικής εμμένειας» της καθημερινής ζωής (1999:16,18), ενώ ο Markus δείχνει πως ήδη στα γραπτά του πριν το 1918 σημειώνονται σοβαρές αμφιταλαντεύσεις πάνω στο ερώτημα «εάν είναι δυνατό να ζήσει κανείς μια ζωή απαλλαγμένη από την αλλοτρίωση» (1983:4-5 κ.ε.), και η Heller διαπιστώνει μια ορισμένη σύγκλιση ανάμεσα στα δύο έργα της *Αισθητικής* του από την άποψη ότι και στα δύο λείπει «η ανάλυση της κοινωνικής ανάγκης για την τέχνη-ως-ουσία» (1980β:187).

¹⁴ Έτσι, θα μιλήσει για «ένα από τα πιο σημαντικά έργα της μαρξιστικής οντολογίας η οποία ανανεώνεται κατά την τελευταία δεκαετία» (1974:113). Στο δε «Προοίμιο» στην ιταλική έκδοση του έργου της, χαρακτηρίζει «προπαρασκευαστικά έργα» το δικό του και τη «μονογραφία» του Lefebvre, για να προσθέσει πως η Heller «ξεκινά από αυτά [...] αναφερόμενη ευρέως και στα δύο, αλλά σύμφωνα με μια υπόρρητα κριτική μέθοδο» (1975: 9). Θα μπορούσε κανείς να διαφωνήσει με τον Lukács ως προς την ισότιμη αναφορά που διαπιστώνει στο έργο της στον ίδιο και στον Lefebvre, όπως και ως προς την αποτίμηση του βάρους του έργου του τελευταίου εν σχέσει με εκείνο της Heller - αποτίμηση που ίσως βασίζεται στην ελλιπή γνώση του έργου του, όπως ίσως και σε ένα στοιχείο υπερβολής που διακρίνεται στον έπαινό του για τη μαθήτριά του. Ο έπαινος αυτός, πάντως, δικαιολογείται στο τέλος ως εξής: η Heller «εκθέτει με μεγάλη σαφήνεια, συνθετότητα, και μεγάλη διαθεσιμότητα προς τελευταίες αναπτύξεις, όσο λίγοι συγγραφείς έως τώρα οι οποίοι έχουν ασχοληθεί με αυτό το τόσο σημαντικό ζήτημα» ένα «περίπλοκο κάδρο στο οποίο έχουμε μπροστά μας το συγκεκριμένο είναι της καθημερινής ζωής» (1975: 14-5).

¹⁵ Ο Lukács, δηλαδή, μιλώντας για «υπόρρητα κριτική» ως προς τον ίδιον μέθοδο της Heller, φαίνεται να αντιλαμβάνεται την κριτική αυτή ως επισήμανση κενών που η ίδια αναλαμβάνει να καλύψει. Έτσι, μιλάει για «κριτική συνείδηση» εκ μέρους της Heller της αδυναμίας της «γενετικής» μεθόδου να «εκθέσει την ολότητα του ειδικού είναι» της καθημερινής ζωής, την οποία παραδέχεται και ο ίδιος (1975: 13). Εξάλλου, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι στο εν λόγω έργο του, εισαγωγικά διαπίστωνε το κενό που υπάρχει στην εξερεύνηση της «συμπεριφοράς του ανθρώπου στην καθημερινή ζωή», η οποία «είναι ό,τι πιο σημαντικό υπάρχει», αλλά φαίνεται να περιορίζει αυτή τη σημαντικότητα «στην κατανόηση υψηλότερων και πιο περίπλοκων τύπων αντίδρασης» (1964:46)

Η δεύτερη παρατήρησή μου αφορά τη θέση αυτού του τριαδικού σχήματος των αντικειμενοποιήσεων, του «παραδείγματος της αντικειμενοποίησης, όπως θα το ονομάσει αργότερα (1994:294), εντός της πορείας της σκέψης της Heller. Με αυτό εννοώ καταρχήν το γενικό πρόβλημα που έθεσα στην εισαγωγή, τις δυσκολίες δηλαδή που θέτει για την σύνολη παρουσίαση της θεώρησής της καθημερινής ζωής η απομάκρυνση από τις πιο πάνω αρχικές θεωρητικές δεσμεύσεις της. Έτσι, ενώ το σχήμα αυτό παραμένει και στο μεταγενέστερο έργο της, παρουσιάζεται, όπως θα δούμε, με αρκετές σημαντικές αλλαγές, τις οποίες, εκτός από ελάχιστες, η ίδια δεν θεματοποιεί.¹⁶ Εννοώ ακόμα ότι το σχήμα αυτό, εκτός από το ότι απουσιάζει από άλλα πρώιμα κείμενά της, δεν εισάγεται παρά στο μέσον του βασικού έργου της που με ενδιαφέρει, της *Καθημερινής Ζωής*,¹⁷ χωρίς συστηματική προσπάθεια να συνδεθεί με την προηγηθείσα ανάλυση, και επιτείνοντας το γενικότερο πρόβλημα συνοχής που παρουσιάζει αυτό το έργο.¹⁸ Έτσι, η παρουσίαση της σκέψης της Heller παρουσιάζει σημαντικές δυσκολίες ακόμα και εάν μέναμε στη «μαρξιστική» και μόνο φάση της.

Μετά από αυτές τις προκαταρκτικές επισημάνσεις, περνάω στις εννοιολογικές διασαφηνίσεις που θεωρώ απαραίτητες.

Από αυτήν την εκτίμηση αφίσταται το κείμενο του Markus για τη Heller, στο οποίο έχουμε παραπέμψει και πιο πάνω. Εδώ ο Markus, αφού έχει αναφερθεί στις συγκεκριμένες οφειλές της στην «ύστερη» *Αισθητική* του Lukács, οι οποίες καθιστούν το έργο της αυτό ίσως το πλέον «λουκατσιανό» της, από την άλλη πλευρά θεωρεί πως - χωρίς αυτό να προϋποθέτει συνείδηση του πράγματος εκ μέρους της ίδιας- το έργο αυτό «αντιπροσωπεύει σημαντική διαφοροποίηση από την ύστερη φιλοσοφία του Lukács». Και τεκμηριώνει αυτήν του την ερμηνεία κάνοντας ο ίδιος κριτική στον δάσκαλό τους για το ότι αυτός έμεινε δέσμιος «ενός μονολογικού παραδείγματος του ατομικού υποκειμένου που κοιτάζει τον κόσμο ως το αντικείμενό του» ενώ η Heller «έδωσε στο έργο της το περίγραμμα μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας της διυποκειμενικότητας». Μάλιστα, καταλήγει πως το έργο αυτό της Heller «είναι χαρακτηριστικά έργο μετάβασης», εμπεριέχει δηλαδή «εν δυνάμει και με αντιφάσεις» τη μεταγενέστερη επαναθεώρηση της σχέσης της, όχι μόνο με τον Lukács, αλλά και τον Marx (1994: 272). Ο Torrey, ο οποίος χαρακτηρίζει το έργο αυτό της Heller ως το πρώτο όπου εκδηλώνεται η «προσωπική σκέψη» της, παρέχει μια ανάλυση της «αναθεώρησης» από την ίδια του εν λόγω έργου του δασκάλου της (2001:21, 26-9· βλ. και υποσ. 7 πιο πάνω για την άποψη της Dall'Ara). Για μια συστηματική συζήτηση της θεώρησης της καθημερινής ζωής από τον ύστερο Lukács και διασταύρωσή της με εκείνη της Heller, βλ. και Mancini 1985. Τέλος, για μια ανάδειξη των προβλημάτων που εντοπίζει σε αυτό το έργο του Lukács, το οποίο κατά τα άλλα εξορίζει, η ίδια η Heller βλ. 1980β:182-9

¹⁶ Κατά την άποψη του Agnason, μάλιστα, η Heller διατηρεί ένα κατά βάση εγελιανό παράδειγμα στο πλαίσιο ενός νέου εννοιολογικού οπλοστασίου που δεν βασίζεται πλέον στον Hegel, και αυτό γεννάει ανυπερέβλητες εντάσεις στη σκέψη της (1994:61).

¹⁷ Απουσιάζει δηλαδή από τα κείμενα για την καθημερινή ζωή που συμπεριλαμβάνονται στην ελληνική έκδοση με τον τίτλο *Επανάσταση και Καθημερινή Ζωή*, όπως, και προβάλλει μόνο μετά το τρίτο μέρος της *Καθημερινής Ζωής*, ενώ στα προηγούμενα μέρη η Heller αντιδιαστέλλει εν πολλοίς το «καθημερινό» στο «ειδολογικό» (generic), και την «καθημερινή ζωή» στην «ομογενοποίηση».

¹⁸ Το γενικότερο πρόβλημα συνοχής του έργου αυτού το επισημαίνει η ίδια, όταν αργότερα θα πει γι' αυτό: «Ήταν σημείο τομής για τη διαμόρφωση του μαρξισμού μου», αλλά παρουσιάζει «μια σύγχυση εξαιτίας της αλλαγής παραδείγματος». Συγκεκριμένα, τα δυο μέρη του βιβλίου, μέρη που γράφτηκαν μάλιστα σε διαφορετικούς χρόνους, λίγο πριν και λίγο μετά τον Μάη του '68, διαφέρουν, όπως προκύπτει από ό,τι σημειώνει εδώ, και από την άποψη ότι το πρώτο, όπως λέει, ήταν πιο κοντά στη «Νέα Αριστερά», ενώ στο δεύτερο, όπου «πρωτο-εμφανίζεται το παράδειγμα της `αντικειμενοποίησης του καθεαυτού' και μαζί η ιδιοσυγκρατική μου φιλοσοφία», είναι φανερή η επίδραση του Wittgenstein (1994: 283).

Ἡ πρώτη αφορά την κεφαλαιώδη έννοια του σχήματος αυτού, αλλά και όλης της θεώρησης της Heller, την οποία οφείλει σαφώς στον Lukacs: την έννοια της αντικειμενοποίησης (objektivation). Θεωρώ πως η έννοια αυτή μπορεί να εκληφθεί ως ισοδύναμη εκείνης της πράξης, στον βαθμό που αυτή συλλαμβάνεται ως διαδικασία η οποία παράγει ταυτόχρονα αντικείμενα και υποκείμενα· κριτήριό της συνεπώς είναι μια διπλή αποτελεσματικότητα, όπως και προϋπόθεσή της είναι το ότι δεν αποτελεί αυτόματη έκφανση μιας βιολογικής ποιότητας, αλλά διαμεσολαβείται από κάτι «γενικεύσιμο», δηλαδή από νόημα.¹⁹ Περαιτέρω, η έννοια στοχεύει στο να υποστηρίξει την ιδέα πως ο αντι-κείμενος κόσμος είναι προϊόν της ανθρώπινης πράξης, αλλά ένα προϊόν που αυτονομείται και που επιπλέον προϋποτίθεται προκειμένου να ενεργοποιείται κάθε φορά η αντικειμενοποίηση ως διαδικασία.²⁰ Έτσι, η «αντικειμενοποίηση» μπορεί να εκληφθεί και ως ισοδύναμη της «πρακτικής», εάν ο όρος δηλώνει αποκρυσταλλωμένα σώματα δραστηριότητας, δηλαδή σώματα όπου έχουμε την έκβαση της αντικειμενοποίησης ως διαδικασίας, τα οποία λειτουργούν ως «τάξεις αναφοράς εξωτερικές εν σχέσει με τις δραστηριότητες των ανθρώπων οι οποίοι τις ενεργοποιούν ενώ τις ιδιοποιούνται», (1970α: 118).²¹

Η δεύτερη παρατήρηση αφορά τους εγγελιανής καταγωγής προσδιορισμούς μέσω των οποίων η Heller διακρίνει την αντικειμενοποίηση στις τρεις «σφαίρες» που είδαμε πιο πάνω. Θεωρώ πως ήδη στην αξιοποίησή τους, εφόσον το «δί' εαυτό» διακρίνεται με βάση την εκδήλωση συνείδησης,²² ενδεικνύεται κάτι που βρίσκεται σε συμφωνία με τη συζήτηση στο προηγούμενο κεφάλαιο: ότι το βασικό σε αυτές τις «σφαίρες» δεν είναι ότι αποτελείται η καθεμιά τους από ορισμένες δραστηριότητες, οι οποίες διαφέρουν ως προς το περιεχόμενο, δηλαδή το υλικό, τα μέσα και τους σκοπούς τους, ή ως προς τον βαθμό «υλικότητας» που τις διέπει. Η διάκριση αυτή είναι δυναμική, αφορά εν τέλει «επίπεδα» αντικειμενοποίησης, για να χρησιμοποιήσουμε την έννοια του Lefebvre. Έτσι, σημασία δεν έχει τόσο το τι κάνει το

¹⁹ Γενικά για την «αντικειμενοποίηση», βλ. 1970α: 47-8, και, για το κριτήριο που η Heller αντλεί από τον Λεόντιεφ για να προσδιορίσει την έννοια της δράσης (action), βλ. 1970α:126, 170. Πρβ. τη *Θεωρία των συναισθημάτων* για «τη σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου που χαρακτηρίζει.. μόνο το ανθρώπινο ον» (1979α:20).

²⁰ Είναι χαρακτηριστικό ότι, όταν αργότερα θα υπερασπιστεί το «παράδειγμα» των αντικειμενοποιήσεων, παρά τις αλλαγές του θεωρητικού της πλαισίου, θα πει πως η «η αντικειμενοποίησή σημαίνει απλώς ότι ο κόσμος είναι από δι-υποκειμενική άποψη `δοσμένος`, αλλά είναι δημιουργημένος από τον άνθρωπο (όχι τον Θεό)». Και προσθέτει πως η έννοια αυτή την βοήθησε να «εγκαταλείψ[ει] την επιστημολογία [...] και να προσπεράσ[ει] προβλήματα που προκύπτουν από την παραδοσιακή σχέση υποκειμένου- αντικειμένου, χωρίς ωστόσο να υποταχθ[εί] στο παράδειγμα της γλώσσας» (1994: 293-4).

²¹ Σημειώνω πως σε αυτή τη συνάφεια, όπως και αλλού (1970α: 47-8), η Heller αναφέρει επίσης τον όρο «αντικειμενικοποίηση» (objectification). Χωρίς να επιμένει στη διάκριση των δύο όρων, φαίνεται να θεωρεί τον δεύτερο ευρύτερο της «αντικειμενοποίησης», και ένα κριτήριο είναι το ότι στην τελευταία αποδίδει τη λειτουργία αυτή της «τάξης αναφοράς» (1970α:117-8).

²² Όπως παρατηρεί η Heller στα σύντομα σχόλια με τα οποία εισάγει το σχήμα αυτό, το «είναι καθεαυτό» και το «είναι δί' εαυτό» αποτελούν «σχετικές έννοιες», με κριτήριο το κατά πόσο αυτό στο οποίο προσάπτονται έχει «διαποτιστεί από την πράξη [praxis] και τη γνώση». Ακόμα, στην προσπάθειά της να εξηγήσει γιατί κατανοεί την «ατομικότητα» ως την «ενσάρκωση του `είναι δί' εαυτό`, αναφέρει πως το τελευταίο «δεν μπορεί να υπάρξει παρά στην `πρόθεση προς τον εαυτό», άρα η ατομικότητα είναι μια έκφασή του, εφόσον αυτή «καθιστά τον εαυτό της αντικείμενο της δράσης και του στοχασμού της» (1970α:117,262).

υποκείμενο, αλλά το *πώς* το κάνει, πώς ιδιοποιείται το υπάρχον προκειμένου να εξωτερικεύσει τις ικανότητές του για να παραγάγει οποιοδήποτε «αντικείμενο» και να (ανα)δημιουργήσει τον εαυτό του· κοντολογίς, σημασία έχει τι είδους υποκειμενικότητα διαμορφώνεται μέσα από αυτή την αντικειμενοποίηση. Έτσι, η Heller αντιστοιχεί σε αυτές τις τρεις «σφαίρες» *τύπους ιδιοποίησης* των αντικειμενοποιήσεων,²³ και ακόμα –όπως είδαμε, και όπως θα αναλύσω πιο κάτω– με καθεμιά από αυτές τις αντικειμενοποιήσεις συναρτά και έναν τύπο υποκειμένου.

Η παρατήρηση αυτή επιβεβαιώνεται εάν στραφούμε στην τελευταία έννοια αυτού του σχήματος που χρειάζεται να αποσαφηνιστεί: την έννοια της ειδολογικής ουσίας (*Gattungswesen*). Αυτή, μια από τις πλέον επίμαχες στην ιστορία του μαρξισμού ομού με τη σύστοιχη της της αλλοτρίωσης, παίζει, όπως είπαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, κεντρικό ρόλο στο πρώιμο έργο της Heller και ειδικότερα στο παράδειγμα των αντικειμενοποιήσεων όπως το αναπτύσσει στην *Καθημερινή Ζωή*. Εδώ θα σταθώ λίγο περισσότερο σε αυτήν την έννοια, κάνοντας ορισμένες παρατηρήσεις οι οποίες εξηγούν περισσότερο και τον ρόλο που αυτή είδαμε ότι καλείται να παίξει εντός της μαρξιστικής θεωρίας.²⁴

Καταρχάς, θα πρέπει να σημειωθεί πως η Heller δεν κάνει παρά πολύ σύντομες επισημάνσεις πάνω στην έννοια στο εν λόγω έργο της (βλ 1970α: 17-8), ενώ επανειλημμένα παραπέμπει σχετικά στο *Μαρξισμός και Ανθρωπολογία* του Markus (π.χ.1977α:62). Η δική της ανάλυση, πιο περιορισμένη εν σχέσει με του Markus, αλλά και απολύτως σύμφωνη μαζί του, βρίσκεται σε άλλα κείμενά της .

Στο έργο της για τα ένστικτα, συναντάμε την προσπάθεια να διαχωριστεί η εν λόγω έννοια από εκείνη της ανθρώπινης φύσης,²⁵ άρα, θα πρόσθετα, να κατανοηθεί γιατί η υπεράσπισή της, όχι μόνο δεν έρχεται σε αντίθεση με την έκτη μαρξική θέση για τον Feuerbach, αλλά μάλλον συνιστά ανάπτυξή της. Τρεις αλληλένδετες όψεις μπορούν να διακριθούν σε αυτόν τον διαχωρισμό: πρώτον, η έννοια αυτή δεν προϋποθέτει τον μεμονωμένο ατομικό άνθρωπο, με πρώτο υποψήφιο για το τι την καθορίζει τα βιολογικά του χαρακτηριστικά· δεύτερον, όχι μόνο δεν αντικρούει, αλλά ενισχύει την ιδέα ότι ο,τιδήποτε στον άνθρωπο αξιώνει τον τίτλο του «ουσιώδους» είναι κάτι που προϋποθέτει την ιστορία και ξετυλίγεται εντός της· και τρίτον, τα – συστατικά της, οι ποιότητες στις οποίες μπορεί να αναλυθεί δεν είναι απλώς, ούτε κυρίως,

²³ Στο «προοίμιο» διευκρινίζει πως οι εγελιανοί προσδιορισμοί «αφορούν τις τρεις σφαίρες αντικειμενοποίησης και, αντιστοίχως, την ιδιοποίησή τους», με τον προσδιορισμό «δί' εαυτό» να αφορά μια «σφαίρα αντικειμενοποίησης η οποία γίνεται αντικείμενο ιδιοποίησης μέσω ελεύθερης βούλησης και αναστοχασμού, εφόσον αντιπροσωπεύει την αποκρυστάλλωση προηγούμενων ηθελημένων και αναστοχασμένων πράξεων» (1984α:χ-χι).

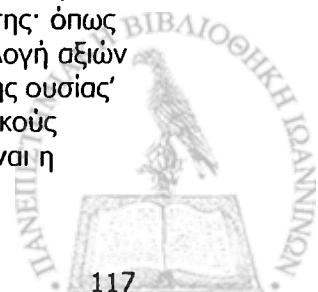
²⁴ Ο Mancini, ο οποίος, εν αντιθέσει προς άλλους μελετητές, συζητά αρκετά αυτή την έννοια στη Heller, και θέτει συναφώς ορισμένα ουσιαστικά θεωρητικά ζητήματα, την θεωρεί ως ένα από τα δυνατά σημεία της έναντι των άλλων μαρξιστών στοχαστών που τον απασχολούν (1985:218-23). Ωστόσο, και πέρα από το κατά πόσο ελέγχεται ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζει τη σχέση των άλλων στοχαστών με αυτήν την έννοια, πρέπει να σημειώσω ότι η κριτική του στη Heller πως, μέσω αυτής, εν τούτοις «μένει δέσμια μιας ενολλακτικής ανάμεσα στον ιστορικιστικό σχετικισμό και στον ουσιολογισμό» προβληματίζει αρκετά ως προς τις θεωρητικές δεσμεύσεις του ίδιου του μελετητή· αυτές αποσαφηνίζονται μάλλον προς το τέλος της μελέτης του, όταν μιλάει για μια «συγκροτητική σχέση» «ανάμεσα στον άνθρωπο και στο υπερβατικό» (1985:222, 298).

²⁵ Η αποτυχία του να κατανοήσει αυτή τη διάκριση είναι το επίκεντρο της κριτικής που ασκεί η Heller στη θεωρία της επιθετικότητας του Fromm, τον «πιο σημαντικό εκπρόσωπο [...] της σκέψης» την οποία ονομάζει «ο θεωρητικός νατουραλισμός της προσωπικότητας» (1976α:19).

εμπειρικά γεγονότα, αλλά αξίες.²⁶ Ακριβέστερα, και εφόσον ως «βασικό καθολικό αξιακό αξίωμα» του Marx, όπως αποσαφηνίζει στο έργο της για τις αξίες, είναι ο «πλούτος (*Reichtum*)», δηλαδή «η πολύπλευρη εκδίπλωση των ουσιαστών δυνάμεων του είδους», αυτά τα «συστατικά» μπορούν να κατανοηθούν και ως «ουσιώδεις δυνάμεις που συγκροτούν» αυτόν τον πλούτο (1972γ:19).

²⁶ Για τη διασάφηση αυτών των όψεων από πλευράς της Heller, είναι χαρακτηριστικά τα εξής: πρώτον, εγκυβρίζει τον «θεωρητικό νατουραλισμό της προσωπικότητας» για το ότι αποδέχεται την «προέλευση της ουσίας του ανθρώπου από τη φύση του ανθρώπου –ή ακριβέστερα του *ατομικού ανθρώπου*» (1976α:19). Δεύτερον, διευκρινίζει πως, ενώ συμφωνεί με τον Fromm ως προς την κεντρική του ιδέα, αυτή του «βιόφιλου χαρακτήρα» του ανθρώπου, του αντιτάσσεται ως προς τον τρόπο θεμελίωσής της: αυτή ανήκει στην «ουσία» του είδους και όχι «στη λεγόμενη ανθρώπινη φύση», δηλαδή στα *βιολογικά* συστατικά του ανθρώπου» και αυτό γιατί, όπως καταλήγει, «εγώ υποστηρίζω ακολουθώντας τη μαρξιστική θεωρία ότι η *ιστορία* είναι η αληθινή φύση του ανθρώπου». Και αυτό σημαίνει ότι, όπως διευκρινίζει πιο κάτω, όταν διερευνούμε την ουσία του ανθρώπου, διερευνούμε στην πραγματικότητα «*δυνατότητες* που ενυπάρχουν στον άνθρωπο, χωρίς ωστόσο να τις ψάχνουμε στην ενδεχόμενη μεταβολή της βιολογικής του δομής» (1976α:36, 78·βλ. γενικότερα 77-8 και 102). Τέλος, αυτό που τελικά διαπιστώνει ως προς την ανεπάρκεια του ρεύματος που εκπροσωπεί ο Fromm είναι πως «δεν έχ[ει] διαλέξει καθαρά ως αξίες τις μαρξιστικές συνιστώσες του είδους, αλλά τις βλέπ[ει] με το κριτήριο των αναμφισβήτητων ψυχικών γεγονότων» (1976α:204· βλ. και 1979α:63). Η πιο emphatic και ενδελεχής ανάλυση αυτών των σημείων υπάρχει, πιο πριν, στο έργο του Markus, ο οποίος αναλύει συναφώς την έκτη μαρξική θέση, για να καταλήξει πως η αποδοχή της έννοιας της ανθρώπινης ουσίας, όχι μόνο δεν αντιβαίνει στον ουσιώδη προσδιορισμό του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος και ως όντος που το ειδοποιό στοιχείο της ύπαρξής του είναι ότι «έχει ιστορία» (1978:37, 40), αλλά απεναντίας αυτοί εγγράφονται μέσα της. Πράγματι, και ειδικά ως προς το δεύτερο, το έργο του Markus έγκειται στην προσπάθεια να αναδείξει γιατί η ειδολογική ουσία δεν είναι μια κατηγορία του «είναι», αλλά του «γίνεσθαι». Αφενός, η πραγμάτωση των ποιότητων της, όπως και η «πραγματική ενότητα του ίδιου του ανθρώπινου είδους», η οποία υπονοείται ακριβώς στη συγκρότηση της έννοιας, «δεν μπορεί να κατανοηθεί αληθινά σε διαχωρισμό από την ιστορική πορεία, παρά μόνο μέσα της και μέσω αυτής». Γι' αυτό και εάν υπάρχει μαρξική «ανθρωπολογία», αυτή υπάρχει με τον όρο ότι «δεν κατανοείται ως αφαίρεση από την ιστορία, αλλά μάλλον ως *αφαίρεση που λαμβάνει χώρα εντός της ίδιας της ιστορίας*» (1978, 40, 41). Αφετέρου, οι ποιότητες στις οποίες αναλύεται δεν ταυτίζονται με τις εμπειρικές μορφές που παίρνουν εντός της ιστορίας (βλ.1978: 37-9), αλλά, θα λέγαμε, υποσημαίνουν την απόσταση αυτών των μορφών από μια ιδεατή μορφή η οποία, ωστόσο, αναδύεται εντός της ιστορίας ως προοπτική. Με άλλα λόγια, η ουσία του ανθρώπου, κατά την ερμηνεία του Markus, δεν είναι ακριβώς οι ποιότητες αυτές, αλλά η προσπάθειά του να καταστήσει αυτές τις ποιότητες αυτό που μπορούν αυτές να γίνουν. Αυτό προκύπτει από το ότι προσφυώς συσχετίζει τη δική του ερμηνευτική προσέγγιση μιας μαρξικής «ανθρωπολογίας» με τον τρόπο με τον οποίο ο Gramsci κατανοεί το ερώτημα του «ανθρώπου εν γένει». Ο Markus τονίζει τη θέση του Gramsci ότι «θέτοντας [το ερώτημα τι είναι ο άνθρωπος;], αυτό που πραγματικά προσπαθούμε να ανακαλύψουμε είναι *τι μπορεί να γίνει* ο άνθρωπος, δηλαδή τι μπορεί να γίνει *πώρα*» (1978: 77, σημ. 15).

Εν πολλοίς, όπως δείχνει η ανάλυση του Markus, η αφαίρεση αυτή είναι απαραίτητη παράλληλα με τη βεβαίωση της ιστορικότητας του ανθρώπου, προκειμένου να δοθεί ένα αξιακό πλαίσιο στην κατανόηση της ανθρώπινης ιστορίας και για την ανάληψη πράξης εντός της: όπως λέει, ισοδυναμεί εν τέλει με «την αποδοχή μιας ορισμένης *προοπτικής* και [...] την επιλογή αξιών που απορρέουν, και καθορίζονται από, αυτήν την προοπτική. Η έννοια της *ειδολογικής ουσίας* εντοπίζει, αρθρώνει και ερμηνεύει αυτές τις αξίες και ταυτόχρονα ενδεικνύει τους βασικούς όρους για την πραγμάτωσή τους μέσα από μια ανάλυση της *condition humaine* που είναι η ιστορία» (1978:76, σημ. 12).



Αυτές οι «ουσιώδεις δυνάμεις»-αξίες, που απορρέουν από, αλλά και συγκροτούν, τη «θεμελιακή» μαρξική αξία,²⁷ είναι: η εργασία, η συνείδηση, η ελευθερία, η κοινωνικότητα και η καθολικότητα (βλ. π.χ.Heller 1977α: 62).

Ήδη η συνείδηση ως μία εξ αυτών αρκεί για να δείξει πως η «σφαίρα αντικειμενοποίησης του δι' εαυτό» χαρακτηρίζεται ως «ειδολογικά ουσιώδης» με προνομιακό τρόπο. Και πράγματι, παρότι όλες οι σφαίρες προσδιορίζονται ως «ειδολογικά ουσιώδεις» από τη Heller, αυτός ο προσδιορισμός δεν τους προσάπτεται κατά την ίδια ακριβώς έννοια.

Στην «αντικειμενοποίηση του καθεαυτού», τη σφαίρα που συναρτάται με την καθημερινή ζωή, προσάπτεται αυτός ο προσδιορισμός προκειμένου να διατυπωθεί η θέση πως αυτή είναι αναγκαία προκειμένου να εκδηλωθούν οι ποιότητες της «ειδολογικής ουσίας», και γι' αυτό εξάλλου χαρακτηρίζεται και ως «πρωταρχική».²⁸ Ωστόσο, εδώ μπορεί κανείς να μιλήσει ίσως για «βουβή» εκδήλωση της ειδολογικής ουσίας, και θα δούμε ότι αυτό έχει άμεση σχέση με το ότι η Heller θεωρεί ότι στην καθημερινή ζωή αντιστοιχεί το υποκείμενο που ονομάζει «ιδιαιτερότητα»²⁹, για να το αντιδιαστείλει στην «ατομικότητα». Η σφαίρα του «δι' εαυτό», από την άλλη, αντιπροσωπεύει, τη «συνειδητή σχέση με το ειδολογικό είναι»(1970α: 119), τη ρητή συμφωνία με αυτό, άρα παρέχει και το ιστορικό μέτρο για να αποτιμηθεί η ουσιώδης δυνατότητα του ανθρώπου για τις ποιότητες της ειδολογικής ουσίας. Γι' αυτό ακριβώς συχνά χαρακτηρίζεται και ως «ανώτερη». Όπως λέει στο πρώτο μέρος του βιβλίου -όπου δεν έχει ακόμα συγκροτήσει την τριάδα των αντικειμενοποιήσεων, αλλά ωστόσο κάνει λόγο για «αντικειμενοποιήσεις του δι' εαυτό», για να θέσει εντός παρενθέσεως τη φράση «για το είδος» - αυτές είναι «στάσεις και ιδεολογικές μορφές που έχουν καταστήσει την ειδολογική ουσία ρητή για τα άτομα[...] Η ύπαρξή [τους] [...] παρέχει την ευκαιρία στον μεμονωμένο άνθρωπο [person] να υπερβεί την ιδιαιτερότητά του, να διατυπώσει τη συνειδητή του σχέση με το είδος, να καταστεί ατομικότητα»(1970α: 19). Κοντολογίς, στις εν λόγω αντικειμενοποιήσεις, φαίνεται να υποστηρίζει η Heller, καταφάσκειται συνειδητά η ειδολογική ουσία ως αυτό που είναι, δηλαδή ως αξία· οι ποιότητές της εκεί πραγματώνονται κατά τρόπο ώστε παράλληλα αξιώνονται, καθίστανται ιδεώδη από τα οποία απορρέουν αξίες για την ανθρώπινη πράξη.³⁰

²⁷ Η Heller παρατηρεί: «[...] η μαρξική ερμηνεία των `ουσιωδών δυνάμεων' υπονοεί μια επιλογή αξιών. Ο Marx επέλεξε αυτές τις ουσιώδεις δυνάμεις και, από αυτήν την άποψη, ο πλούτος ως αξιακό αξίωμα είναι τόσο *a priori* όσο και *a posteriori*» (1972γ:20)

²⁸ Ο Grumley παρανοεί απολύτως αυτό το σημείο, όταν συγχέει τον εν λόγω χαρακτηρισμό της Heller με τον «μαρξισμό» της, για να ισχυριστεί ότι αυτή η θέση εγκαταλείπεται στο μεταγενέστερο έργο της για την καθημερινή ζωή (2005:113, 115).

²⁹ Μεταφράζω με αυτόν τον μάλλον αδόκιμο όρο τον όρο "particularity", ακολουθώντας και την ελληνική έκδοση *Επανάσταση και Καθημερινή Ζωή*, και θεωρώντας τον σαφώς πιο κατάλληλο από το «ιδιάζουσα σχέση» που απαντά στην έκδοση του *Ένστικτο και Επιθετικότητα*. Ίσως μια εναλλακτική λύση θα ήταν το «μερικότητα», αλλά θεωρώ ότι ο όρος αυτός δεν αποδίδει τη σχέση με το «εγώ» και το «ίδιον» που εμπεριέχεται στην έννοια της Heller.

³⁰ Λίγο αργότερα θα προσθέσει πως αυτές «είναι οι κύριοι φορείς της συνείδησης της συνέχειας του είδους» και πως αποτελούν οι ίδιες «γενικά έγκυρες αξίες» (1972γ:27, 50-1). Ο Markus παρουσιάζει τη θέση της ως εξής: «Η σφαίρα του δι' εαυτό αναφέρεται σε εκείνες τις δραστηριότητες και στα προϊόντα τους που [...] εκφράζουν σε καθολική μορφή διάφορες πλευρές του τρόπου με τον οποίο ο άνθρωπος ερμηνεύει τον κόσμο και τον εαυτό του, εκδηλώνοντας άμεσα -ή καθεμιά με τον δικό της ξεχωριστό τρόπο- το επιτευχθέν επίπεδο της ιστορικής ανάπτυξης του ανθρώπινου είδους και την ελευθερία του [...] Η καθεμιά από αυτές

Τα προβλήματα που αναφέρονται ήδη σε αυτές τις πρώτες εννοιολογικές διασαφηνίσεις του σχήματος της Heller είναι πολλά και σημαντικά. Θεωρώ ότι θα μπορούσε κανείς να σταθεί στα εξής:

Το πρώτο αφορά την ίδια την έννοια της ειδολογικής ουσίας και, πιο συγκεκριμένα, εάν αυτή, όπως υποστηρίζει ο Markus, συνδέεται αναγκαστικά με μια «ενιαία σύλληψη της ιστορίας», και μάλιστα μια σύλληψη κατά την οποία θεωρείται πως αυτή πραγματώνεται προοδευτικά εντός της ιστορίας,³¹ ή ακόμα πως αυτή αναφέρεται στην τελική προοπτική της ταύτισης του ατόμου και του είδους.³²

Το δεύτερο αφορά τη συγκεκριμένη κατανόηση των συστατικών της και του αλληλένδετου χαρακτήρα τους. Εδώ θεωρώ προεξάρχον το ερώτημα πώς εννοούνται ακριβώς τα συστατικά της καθολικότητας και της κοινωνικότητας, και πώς ακριβώς συνδέονται μεταξύ τους, προκειμένου έτσι να προσδιοριστεί με σαφήνεια και η «υπέρβαση» αυτού που ονομάζει η Heller «ιδιαιτερότητα».³³ Πιο συγκεκριμένα, θεωρώ ότι μένει ασαφής η έννοια «καθολικότητα» - η οποία μάλιστα σε ένα σημείο παρουσιάζεται ως «ολότητα» (1970α: 18) -, μια έννοια, όπου, όπως σωστά παρατηρεί ο Mancini, στη διαχείρισή της από τη Heller «διαπλέκονται ο Marx και ο Kant» (1985:211). Με την αδυναμία να προσδιοριστούν οι ακριβείς όροι αυτής της διαπλοκής ίσως να συνδέεται και το ότι δεν αποσαφηνίζεται και η σχέση που υπάρχει ανάμεσα στα διαφορετικά νοήματα με τα οποία παρουσιάζεται η «καθολικότητα»: το πιο άμεσο νόημα, κατά το οποίο αυτή συνδέεται με την «κοινωνικότητα» από την άποψη ότι

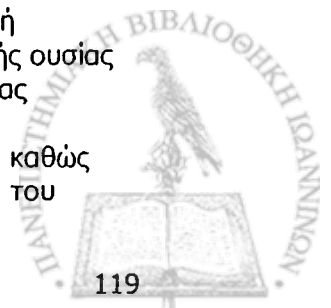
τις ιδεώδεις αντικειμενοποιήσεις ενσαρκώνει –με αλλοτριωμένη ή μη μορφή- καθολικές ανθρώπινες αξίες[...]» (1994: 273-4).

³¹ Ο Markus θεωρεί πως «με την έννοια της `ανθρώπινης ουσίας' ο Marx εννοούσε, όπως φαίνεται, πρώτιστα εκείνα τα χαρακτηριστικά της πραγματικής ιστορικής ύπαρξης της ανθρωπότητας *τα οποία καθιστούν δυνατή την κατανόηση της ιστορίας ως συνεχούς και ενοποιημένης πορείας που έχει μια αναπτυξιακή τάση*». Και συνεχίζει, σταθμίζοντας παράλληλα το διαφορετικό βάρος των συστατικών της ειδολογικής ουσίας ως προς αυτό: «*Η καθολικότητα του ανθρώπου και [...] η ελευθερία του σφραγίζουν τη γενική κατεύθυνση της ιστορικής προόδου της ανθρωπότητας, ενώ ο χαρακτηρισμός του ανθρώπου ως συνειδητού κοινωνικού όντος που αναλαμβάνει υλική παραγωγική δραστηριότητα αναφέρεται σε εκείνα τα αναγκαία γνωρίσματα [...] στη βάση των οποίων ξεδιπλώνεται η πιο πάνω ιστορική τάση όπως και τις σφαίρες στις οποίες αυτή εκδηλώνεται*» (1978: 39-40·βλ. και 56).

³² Αυτή η θέση του νεαρού Marx προβάλλεται από τον Tormey όταν δικαιολογεί γιατί θεωρεί πως η Heller δεν συνδέει πλέον τη θεμελίωση των ηθικών αξιών με την έννοια της ειδολογικής ουσίας ήδη στη *Ριζοσπαστική Φιλοσοφία* της (βλ. 2001: 85)- το τελευταίο, όπως το χαρακτηρίζει η ίδια έργο της της περιόδου της της «Νέας Αριστεράς» (βλ. Tormey 2001: 76). Πράγματι, σε αυτό το έργο της η Heller διορθώνει τη θέση του Marx περί «ταυτότητας του ατόμου και του είδους» στην έννοια του «πλούτου της προσωπικότητας» (1978: 169-70), και γενικότερα τονίζει το στοιχείο της διαφοράς και του πλουραλισμού εντός της «ριζοσπαστικής ουτοπίας» στην οποία αναφέρεται (βλ. και Wolin 1986: 201 για το πώς έτσι «επαναδιατυπώνει την καντιανή/μαρξική επιταγή», που αφορά την «τελειοποίηση του εαυτού»).

Ωστόσο, δεν θεωρώ πως αυτή η αμφισβήτηση της θέσης του Marx σηματοδοτεί ριζική διαφοροποίηση από το προηγούμενο έργο της Heller και εκεί, ο λόγος περί ειδολογικής ουσίας και η κατανόησή της ως ενός πλέγματος αξιών δεν σηματοδοτούσαν την αποδοχή μιας προοπτικής ταύτισης ατόμου και είδους. Βλ. 1977α:9-10, 1977β:5.

³³ Ο Mancini εξαιρεί τη σημασία αυτών των δύο «συστατικών» στη σκέψη της Heller, καθώς αυτά κυρίως εκφράζουν την «ηθική παρόρμηση» και καταδεικνύουν πως ο «πλούτος» του ανθρώπου συνιστά, όχι δεδομένο, αλλά κατάκτηση (1985:223-4)



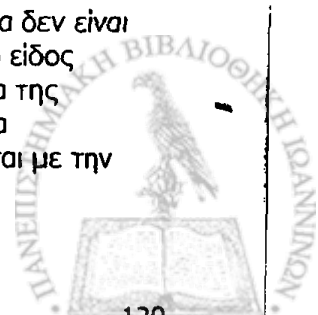
σημαίνει την τάση του ανθρώπου προς τη διεύρυνση και την αλληλοδιδασκαλία των αναγκών και των ικανοτήτων του, και προς την «πολύπλευρη ανάπτυξή τους», με τον παράλληλο «εξανθρωπισμό» ή την κοινωνική διαμεσολάβηση της φύσης (Heller 1976a: 108, 104· βλ. και Markus 1978:12-15)· και το νόημα εκείνο κατά το οποίο αυτή συνδέεται με την «κοινωνικότητα» από μια άλλη άποψη: αποτελεί ίσως στήριγμα αυτής της έννοιας ως αξίας, στήριγμα δηλαδή της καταξίωσης της συλλογικής ύπαρξης, καθώς σημαίνει την τάση του ανθρώπου να σχηματίσει και να συνειδητοποιήσει ένα προϊόντως διευρυμένο όλον στο οποίο αναφέρεται, να περάσει από μερικότερα σύνολα σε εκείνο της κοινωνίας και στο ακόμα ευρύτερο σύνολο του ανθρώπινου είδους, της ανθρωπότητας.³⁴ Για να το θέσω αλλιώς: όταν ο Markus μιλάει για «καθολικοποίηση του ανθρώπου» ως την άλλη πλευρά της «εξατομικεύσής» του, και μάλιστα θεωρεί αυτή τη διττή πορεία ως μια πλευρά «της γενικής κατεύθυνσης της ιστορικής προόδου της ανθρωπότητας» (1978:24, 39), δεν είναι σαφές τι σημαίνει ακριβώς αυτή η «καθολικοποίηση». Συγκεκριμένα, δεν είναι σαφές εάν περιλαμβάνει επίσης και την «καθολικοποίηση ορισμένων αξιών», για την οποία θα μιλήσει αργότερα η Heller, με δεσπόζουσα την ίδια έννοια-αξία του ανθρώπου, για να τη θεωρήσει ως κάτι που «παρά τις φάυλες παρενέργειες και συνέπειές του» είναι η «μόνη ηθική πρόοδος που έχει επιτευχθεί στην ιστορία της ανθρωπότητας» (1983:307). Και, το κυριότερο, δεν είναι σαφές εάν, και από ποια άποψη, η «καθολικοποίηση» με αυτήν την τελευταία έννοια μπορεί να θεωρηθεί ως έρεισμα της «κοινωνικότητας» ως αξίας.³⁵

Το τρίτο σημείο αφορά την αξιοποίηση από τη Heller της έννοιας της ειδολογικής ουσίας προκειμένου να οριστεί και να εξαρθεί η σφαίρα «του δι' εαυτό». Πέρα από το κεφαλαιώδες ερώτημα του κατά πόσο όλα τα συστατικά της ουσίας ανευρίσκονται μέσα στις ομογενοποιήσεις που η Heller εντάσσει στη σφαίρα αυτή, και τι θα σήμαινε αυτό συγκεκριμένα ως προς εκείνα της καθολικότητας και της κοινωνικότητας, το άλλο ερώτημα είναι: συνεπάγεται αυτό τη θέση πως η διαμόρφωση αυτού που ονομάζει «ατομικότητα», άρα και ο μετασχηματισμός της καθημερινής ζωής, περνάει μέσα από, αλλά και ισοδυναμεί με την πρόσβαση στη σφαίρα αυτή, και τι θα σήμαινε ακριβώς αυτό;

Θεωρώ, αφήνοντας προς στιγμήν το πρώτο από αυτά τα προβληματικά σημεία, πως το δεύτερο και το τρίτο εμφανίζονται σε ορισμένες βασικές δυσκολίες που παρουσιάζει η ανάλυση της Heller.

³⁴ Το νόημα αυτό θα ήταν, έτσι, πιο κοντά σε μια από τις τρεις πλευρές που, όπως παρατηρεί η Heller, συνιστούν την αδιαμφισβήτητη πορεία «υπέρβασης των φυσικών ορίων» εντός της ιστορίας κατά τον Lukács: «την καθολικοποίηση των συσσωματώσεων που κορυφώνονται στη συνειδητοποίηση της ανθρωπότητας» (1972γ:63· βλ. και 1980β:190).

³⁵ Προβληματίζει, επίσης, μια παρατήρηση της Heller: στον βαθμό που «η ιστορία δεν είναι ακόμα παγκόσμια ιστορία [...], για τον άνθρωπο μιας δοσμένης ιστορικής εποχής το είδος αντιπροσωπεύεται πάντα από την κοινωνία, μέσα από την οποία περνάει η ιστορία της ανθρωπότητας» (1977a:11). Εδώ νομίζω πως δεν είναι σαφές εάν η Heller κάνει μια διαπίστωση για το τι ισχύει εμπειρικά, ή εάν λέει πως το «είδος» πράγματι ταυτίζεται με την κοινωνία.



Μια από αυτές, που έχω υποσημειώσει στο προηγούμενο κεφάλαιο, είναι να απαντήσει το ερώτημα εάν στην έννοια «ατομικότητα», -η οποία ήδη σε ένα παρατεθέν απόσπασμα ορίζεται με βάση «τη συνειδητή σχέση με το είδος», ενώ αλλού ορίζεται ως «συνειδητό ειδολογικό ον» (1970α: 17), ενώ η Heller επίσης κάνει και λόγο για «ομοιότητα με το είδος» (1977α: 28)- μπορεί να συμπεριληφθεί και η στάση του ατομικιστή ή και του αμοραλιστή. Ήδη το ότι η Heller θέτει αυτό το ερώτημα δείχνει είτε το αβέβαιο νόημα αυτών των συστατικών της ειδολογικής ουσίας, είτε το αβέβαιο νόημα της «*συνειδητής σχέσης με το είδος*» που εκπροσωπεί η «ατομικότητα». Σε αυτό θα επανέλθω πιο κάτω.

Μια ακόμα δυσκολία είναι να εξηγήσει συγκεκριμένα το ότι τα συστατικά της καθολικότητας και της κοινωνικότητας καθίστανται ρητά ως αξίες από τις ομογενοποιήσεις της σφαίρας του «δι' εαυτό». Είδαμε ήδη ορισμένα στοιχεία μιας τέτοιας εξήγησης στην ανάλυσή της για τη φιλοσοφία, και σε αυτό θα επανέλθω πιο κάτω. Πάντως, συνολικά δεν θεωρώ ότι η Heller παρέχει μια διεξοδική ανάλυση της προνομιακής συσχέτισης της «ειδολογικής ουσίας» με τις συγκεκριμένες αντικειμενοποιήσεις που εντάσσει στη σφαίρα του «δι' εαυτό».

Οι δυσκολίες αυτές συνδέονται με την τελευταία που θα ήθελα να επισημάνω: ότι η Heller δεν καταφέρνει να προφυλάξει τη σκέψη της από ερμηνείες που θα έβλεπαν πως η προοπτική διαμόρφωσης της ατομικότητας καθορίζεται αποκλειστικά από, ή και ισοδυναμεί με, την «ανύψωση» στη σφαίρα του «δι' εαυτό» με την έννοια των συγκεκριμένων αντικειμενοποιήσεων τις οποίες είδαμε ότι συγκαταλέγει σε αυτήν, και πως συναφώς η «ανωτερότητα» αυτών των αντικειμενοποιήσεων μπορεί εύκολα να επεκταθεί και σε αυτούς που τις θεραπεύουν. Θεωρώ ότι μια τέτοια ερμηνεία, η οποία ανευρίσκεται στη μελέτη του Torrey,³⁶ σαφώς υπεραπλουστεύει τη σκέψη της. Η Heller οπωσδήποτε δεν ταυτίζει την «ατομικότητα» με τη θήτευση σε ορισμένες θεωρητικές πρακτικές, και θα αρκούσε ειδικά ως προς αυτό να επανατονίσουμε αυτό που σημειώθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, πως δηλαδή διαχωρίζει σαφώς ανάμεσα στον «όλο άνθρωπο», ως ομογενοποίηση ειδικά του υποκειμένου που προσιδιάζει στη σφαίρα του «δι' εαυτό», και στον «ολικό άνθρωπο», δηλαδή την «ατομικότητα», την ενοποιημένη προσωπικότητα. Αυτό που θέλει να τονίσει η Heller είναι τη λειτουργία αυτών των αντικειμενοποιήσεων ως προς τη ρητή εκδήλωση των συστατικών της ειδολογικής ουσίας. Αλλά από αυτό δεν μπορούν εύκολα να συναχθούν συμπεράσματα ούτε ως προς την ακριβή σχέση τους με τη διαμόρφωση της ατομικότητας, ούτε ως προς τον ρόλο τους στη διαδικασία της κοινωνικής αλλαγής. Βεβαίως, η Heller τους αποδίδει αποφασιστικό ρόλο ως πηγή που μπορεί να τροφοδοτήσει τη διαμόρφωση της ατομικότητας, συνεπώς και τον μετασχηματισμό της καθημερινής ζωής, αλλά πόρρω απέχει του να τις βλέπει ως πρωταρχικό, ή

³⁶ Ο μελετητής της Heller επικρίνει, και ορθά, την «ιδέα ότι η μελέτη αυτών των αντικειμενοποιήσεων' είναι το μόνο ή ακόμα και το πρωταρχικό μέσο μέσω των οποίων ο άνθρωπος μπορεί να επιτύχει να κατανοήσει τις δυνάμεις που διαμορφώνουν την πραγματικότητα» (2001:44), αλλά αυτή η ιδέα δεν θεωρώ πως ανήκει στη Heller. Πολύ περισσότερο αυτό ισχύει όσον αφορά την ερμηνεία του πως η *Καθημερινή Ζωή* της εκφράζει μάλλον την υιοθέτηση της ατομοκεντρικής και ελιτίστικης κατανόησης της κοινωνικής αλλαγής, όπου η θέαση των αντικειμενοποιήσεων αυτών υποκαθιστά εν τέλει τη συλλογική πολιτική δράση (2001:43, 46,70).

και επαρκή όρο γι' αυτό, και πόσο μάλλον για την καταρχήν συνειδητοποίηση της ανάγκης της κοινωνικής αλλαγής. Ωστόσο, και στον βαθμό που η ανάλυσή της παρουσιάζει τις προηγούμενες δυσκολίες, όπως και στον βαθμό που δεν ξεκαθαρίζεται η σχέση της ατομικότητας με το πολιτικό πράττειν, θέμα στο οποίο θα επανέλθω πιο κάτω, θα μπορούσε να θεωρηθεί πως αυτή η παρανόηση έχει κάποιο έρεισμα.

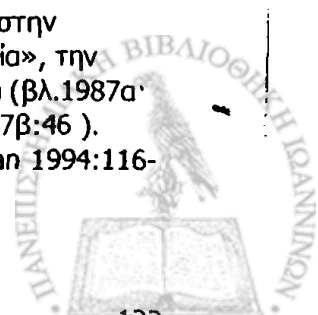
Εξάλλου, θα πρέπει να σημειωθεί επίσης πως οι παρερμηνείες της σκέψης της Heller ως προς αυτό το θέμα ερείδονται και στο ότι δεν είναι συνεπής ως προς το πώς εννοεί ακριβώς τις αντικειμενοποιήσεις της σφαίρας «του δι' εαυτό». Στη μεν *Καθημερινή Ζωή*, μόνο από ένα σημείο και μετά συσχετίζει σαφώς αυτή τη σφαίρα με τις τέσσερις συγκεκριμένες θεωρητικές πρακτικές, ενώ πιο πριν, αναφερόμενη στον όρο, ή γενικά στο «ειδολογικό», κάνει επίσης λόγο και για την ηθική και την πολιτική.³⁷ Η αναφορά στην τετράδα των θεωρητικών πρακτικών συνεχίζει και στο έργο της όπου συζητά την καθημερινή ζωή και την ορθολογικότητα (1985), ενώ, και προφανώς για τον λόγο ότι, όπως θα δούμε, εκεί ρητά διορθώνει τη θέση της όσον αφορά την «εμπειρική καθολικότητα» αυτής της σφαίρας, σε ακόμα μεταγενέστερο έργο της σιωπηρά διευρύνει πάλι την έκτασή της, για να την καταστήσει κάτι αρκετά αόριστο.³⁸

Ως προς το πρώτο προβληματικό σημείο, τώρα, που εντόπισα πιο πάνω, δηλαδή τη σύνδεση της έννοιας της ειδολογικής ουσίας με αυτήν της κατανόησης της ιστορίας ως ενιαίας, συνεχούς και προοδευτικής διαδικασίας, είναι σαφές πως η πρώιμη Heller υιοθετούσε τη σύνδεση αυτή, που είδαμε ότι αναπτύσσει στο έργο του ο Markus, και μάλιστα αυτό είναι ένας βασικός λόγος για τον οποίο, όπως το επισημαίνει η ίδια αργότερα, οδηγήθηκε στην εγκατάλειψη της έννοιας, στο πλαίσιο, θα προσθέταμε, της αποφασιστικής πλέον και ευρύτερης αποστασιοποίησής της από τον Marx.³⁹ Όπως φαίνεται, ωστόσο, από ένα χωρίο της πιο πάνω, το οποίο προέρχεται από τη «μετα-μαρξιστική» φάση της, περί «ηθικής προόδου που έχει

³⁷ Για παράδειγμα, σε ένα χωρίο που παρατέθηκε πιο πάνω, και προέρχεται από το πρώτο μέρος του βιβλίου της, μιλώντας για «ειδολογικές αντικειμενοποιήσεις του `δι' εαυτό` (δηλαδή για το είδος)» κάνει λόγο για «την ηθική και την πολιτική, τις τέχνες, την επιστήμη και τη φιλοσοφία» (1970α: 19).

³⁸ Έτσι, υπογραμμίζοντας τη διαφοροποίησή της από την αντίστοιχη εγγελιανή έννοια του «απόλυτου πνεύματος» από την άποψη ότι αυτή νοείται περιορισμένα, λέει πως η σφαίρα «του δι' εαυτό» «περιλαμβάνει όλα τα είδη των αφηγήσεων, μυθολογίες διαφόρων προελεύσεων, υποθέσεις, εικονικές αναπαραστάσεις όλων των ειδών, και πολλά περισσότερα» (1987β: 50).

³⁹ Όπως λέει, αυτή η έννοια «ηροοριζόταν να διατηρήσει μια μεγάλη αφήγηση της προόδου μετά την επιφυλακτική εγκατάλειψη της μαρξικής ανεξάρτητης μεταβλητής της ιστορίας (της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων), και να χρησιμεύσει ως ένα κοσμικό υποκατάστατο του εγγελιανού `Παγκόσμιου Πνεύματος`». Στη θέση της προκρίνει την έννοια «ανθρώπινη κατάσταση» της Arendt, αποδεχόμενη την ερμηνεία που δίνει στο ίδιο βιβλίο ο Arnason (1994:57-58) γι' αυτήν της την αναθεώρηση, ότι δηλαδή η έννοια της Arendt είναι αντι-εξελικτικιστική και σέβεται την ανθρώπινη πολυπλοκότητα και αυτονομία (βλ. Heller 1994:292-3). Επισημαίνω, πάντως, ότι είναι περιέργο το ότι σε ένα ομώνυμο κείμενό της η Heller παρουσιάζει αναλυτικά την έννοια «ανθρώπινη κατάσταση» αντιδιαστέλλοντας την στην «ανθρώπινη φύση», σιωπώντας όμως πάνω στην «ανθρώπινη» ή «ειδολογική ουσία», την οποία στο πρότερο έργο της επέμενε τόσο emphaticά να διακρίνει από την τελευταία (βλ. 1987α για την ίδια άρρητη ταύτιση μεταξύ «ανθρώπινης φύσης» και «ουσίας», βλ. και 1987β:46). Για τη γενικότερη σχέση της Heller με την Arendt, βλ. Jay 1994, όπως και Bauman 1994:116-120.



επιτευχθεί στην ιστορία της ανθρωπότητας», η εγκατάλειψη της ιδέας της προόδου δεν είναι τόσο ριζοσπαστική όσο θέλει να τονίσει η Heller όταν δίνει την πιο πάνω εξήγηση, και μάλιστα στην «πρόοδο» αυτή στηρίζεται και όλη η κατοπινή της συνηγορία υπέρ της νεωτερικότητας.⁴⁰

Εδώ θα προσπεράσω αυτό το κεφαλαιώδες ζήτημα, με σκοπό να επανέλθω. Θα σημειώσω απλώς ότι ως προς την έννοια της ειδολογικής ουσίας έχουμε να κάνουμε με την πρώτη σημαίνουσα αλλαγή που υπάρχει στον τρόπο με τον οποίο εκθέτει το «παράδειγμα των αντικειμενοποιήσεων» στο μεταγενέστερο έργο της. Έτσι, στο έργο της που αφορά την καθημερινή ζωή και την ορθολογικότητα, η εν λόγω έννοια εξαφανίζεται, ενώ η σφαίρα

⁴⁰ Συναντάμε εδώ ένα κεντρικό πρόβλημα του «μη αναστοχασμένου μεταμοντερνισμού» τον οποίο πλέον πρεσβεύει η Heller. Σύμφωνα με την προηγούμενη υποσημείωση, η ίδια αποδίδει πλέον στον Marx μια «μεγάλη αφήγηση της προόδου». Όπως θα δούμε, ωστόσο, στο τέλος αυτής εργασίας, μέσω του Lefebvre αλλά και της ίδιας της πρώιμης Heller, η απόδοση στον Marx της ιδέας μιας συνεχούς, μη αντιφατικής προόδου, θα ήταν κατάφωρη στρέβλωσή του. Θεωρώ ότι αυτό που εγκαταλείπει αργότερα η Heller μαζί με τον Marx, και τη θεώρηση της προόδου σε αυτόν, είναι, αν όχι την ιδέα πως μπορεί καν να γίνει σύγκριση μεταξύ διαφορετικών εποχών, πάντως την ιδέα ότι η σύγκριση αυτή μπορεί να γίνεται βάσει ενός ενιαίου μέτρου, το οποίο ταυτόχρονα θα μπορούσε να λειτουργήσει ως πρίσμα μέσα από το οποίο μπορεί κανείς να δει την ιστορία ως ενιαία διαδικασία, όπως και να δικαιολογήσει τη θέση πως έχει νόημα να μιλάμε για πρόοδο εντός της ιστορίας ως προς ορισμένες κεντρικές και βαρύνουσες πλευρές, παρά τις απώλειες που συνάμα διαπιστώνονται. Ειδικά η απόρριψη του τελευταίου διαφαίνεται σε δηλώσεις της όπως η εξής: «[...] υιοθετώ τη ρήση του Collingwood ότι μόνο κέρδη χωρίς αντίστοιχες απώλειες μπορούν να αποκληθούν 'προοδευτικά'» (1993a: vii· βλ. και 1999β:33).

Εν τούτοις, είναι ερώτημα εάν η ίδια η ύστερη Heller εγκαταλείπει τελικά αυτή τη συζήτηση. Όταν βεβαιώνει, για παράδειγμα τα παραπάνω περί της μόνης «ηθικής προόδου» «που έχει επιτευχθεί στην ιστορία της ανθρωπότητας», δεν διαπιστώνει απλώς «πρόοδο» ως προς ορισμένες απόψεις· εάν σκεφτεί κανείς το βάρος που έχουν στη θεωρία της η έννοια της «καθολικοποιημένης ελευθερίας», όπως και η έννοια της καθολικής ιδέας του ανθρώπου, οπωσδήποτε σταθμίζει αυτήν την πρόοδο ως πιο σημαντική και βαρύνουσα και από άλλες προόδους και από απώλειες. Οι έννοιες αυτές αντικατοπτρίζουν κατ' αυτήν αξίες της «νεωτερικότητας», βάσει των οποίων η ίδια αναπτύσσει και την υπεράσπισή της. Από την άλλη πλευρά, η απόφαση αυτή περί μιας ορισμένης «ηθικής προόδου», όπου είδαμε ότι μιλάει παράλληλα για «φαύλες παρενέργειες», δεν εναρμονίζεται με την πιο πάνω υιοθέτηση της «ρήσης» που διαχωρίζει, με τόσο αντι-διαλεκτικό τρόπο, «κέρδη» από «απώλειες». Στο ίδιο το κείμενο όπου εμπεριέχεται αυτή η απόφαση, η Heller κάνει ορισμένες σημαντικές νύξεις περί του διττού χαρακτήρα της «καθολικοποίησης ορισμένων αξιών». Μιλώντας ειδικά για την έννοια της ελευθερίας, λέει ότι η «καθολικοποιημένη μορφή» της παραπέμπει στην ανυπαρξία όρων ή ορίων ως προς τον ποιον αφορά η ελευθερία (1983: 303-4) και αυτό σαφώς γι' αυτήν είναι κέρδος, εάν το συσχετίσουμε, μεταξύ άλλων, και με τη μεταγενέστερη συναφή πρόκριση της θεώρησης του Hegel περί ελευθερίας έναντι μιας ορισμένης ερμηνείας της Arendt (1993a:227). Από την άλλη όμως πλευρά, παρατηρεί την εμπειρική ιστορική συσχέτιση ανάμεσα στην ανυπαρξία ορίων και όρων υπό την παραπάνω έννοια και την ανυπαρξία καθορισμών και περιορισμών, άρα την απόληξη σε έννοιες αφηρημένες, οι οποίες συντηρούν και συμβαδίζουν με την ιδέα του ακόρεστου και, μάλιστα, με την «ακαθόριστη ιδέα» της προόδου (βλ. 1983:309-310).

Αν είναι έτσι, τότε αυτό σημαίνει ότι μια αδιαμφισβήτητη και κεντρική «ηθική πρόοδος» για τη Heller παρουσιάστηκε εντός της ιστορίας παράλληλα με μια απώλεια, ή κυοφορεί οπωσδήποτε έναν κίνδυνο: «την εικονοποιία της μη ύπαρξης ορίου». Γι' αυτό εξάλλου και η ίδια «ονειρεύεται» τη θέσπιση «διαφόρων ανθρώπινων κοινοτήτων» όπου η «καθολικοποίηση των αξιών» παραμένει, αλλά παράλληλα συγκεκριμενοποιείται μέσω ορισμένων προσδιοριστικών ερμηνειών τους (1983:313, 314). Το θέμα του ορίου θα το ξανασυναστήσουμε στο τέταρτο κεφάλαιο μέσω του Lefebvre.



αντικειμενοποίησης «του δ'εαυτό» ορίζεται πλέον ως σφαίρα που έχει τη «λειτουργία να εφοδιάζει με νόημα την ανθρώπινη ζωή» (1985: 103). Με αυτό κάθε άλλο παρά εννοεί, όπως θα δούμε, ότι το νόημα ως «ερμηνεία» του κόσμου απουσιάζει από την πρωταρχική σφαίρα.⁴¹ εννοεί όμως ότι αυτή είναι «εξαρτώμενη» από την σφαίρα του «δ'εαυτό» (βλ. 1994: 298) ως προς το νόημα, με την έννοια ότι μόνο στο πλαίσιο της τελευταίας μπορούν τα επιμέρους νοήματα να συνταχθούν σε ένα ενιαίο όλον αναπαραστάσεων και αξιών βάσει του οποίου μπορεί ο άνθρωπος να προσδώσει σημαντικότητα στην ύπαρξή του, όπως και να την «αποθανάτισει» (βλ. 1985:108) .

Η θέση αυτή ίσως απαλλάσσει τη Heller από ορισμένα από τα προβλήματα που γεννούσε η έννοια της ειδολογικής ουσίας, αλλά μόνο εν μέρει. Γιατί το ερώτημα που τίθεται είναι πού ακριβώς εδράζεται αυτή η δύναμη και η λειτουργία της σφαίρας αυτής, ή ποιοι είναι γενικότερα οι όροι της παραγωγής του νοήματος «στον ενικό» –έννοιας που προβάλλει γενικότερα στο μεταγενέστερο έργο της Heller, όπως θα δούμε, εξίσου με εκείνο του Lefebvre. Θεωρώ ότι αυτή η παραγωγή, και η προνομιακή της σύνδεση με τη σφαίρα του «δ'εαυτό», έχει να κάνει με την υποστήριξη ορισμένων τουλάχιστον από τις αξίες τις οποίες αφορούσε ο λόγος περί «ειδολογικής ουσίας», χωρίς όμως αυτή η υποστήριξη να ερείδεται πλέον σε αυτήν.⁴²

Το επόμενο θέμα στο οποίο θα ήθελα να στραφώ τώρα είναι τι νόημα έχει ακριβώς η διάκριση σε τρεις σφαίρες αντικειμενοποίησης, και ποια θέση έχει ακριβώς μέσα σε αυτό το σχήμα η σφαίρα που ονομάζει «αντικειμενοποίηση 'του καθεαυτό και του δ'εαυτό', δηλαδή η σφαίρα των θεσμών. Τι σημαίνει ακριβώς η διάκριση αυτής της σφαίρας από μια «σφαίρα αντικειμενοποίησης» που συναρτάται με την καθημερινή ζωή και από μια άλλη που συναρτάται

⁴¹ Έτσι, διακρίνει ανάμεσα στην παραγωγή νοήματος εν γένει και στη νοηματοδότηση της «ανθρώπινης ζωής» (βλ. 1985: 105). Αλλού επισημαίνει τη -διαφορά ανάμεσα στο να μιλάει κανείς για «νοήματα» και «για νόημα στον ενικό» (1987β: 50). Βλ. επίσης την απάντησή της (1994:294) σε συναφείς παρερμηνείες της σκέψης της, όπως διατυπώνονται στο κείμενο του Arnason (1994:61-2).

⁴² Αυτό σημαίνει ότι το πρόβλημα που τίθεται για τη Heller είναι να υποστηρίξει ορθολογικά τις εν λόγω αξίες, και αυτό είναι ουσιαστικά το πρόβλημα όλου του «αναστοχασμένου μεταμοντερνισμού» της. Ακριβέστερα, και δεδομένου ότι δεσπόζει πλέον σε αυτές η αξία της ελευθερίας, αφού, όπως έχει σημειωθεί, η όλη θεωρητικής της πορεία μπορεί να περιγραφεί ως «πέρασμα από τον Marx στην Arendt» (Harrison 1994: 155), πέρασμα δηλαδή από την κεντρική αξία του «πλούτου» ή της «καθολικότητας» του ανθρώπου, με την έννοια που είδαμε πιο πάνω, στην αξία της ελευθερίας, το πρόβλημά της είναι πλέον να υποστηρίξει ορθολογικά την εν λόγω έννοια-αξία. Είναι χαρακτηριστική ως προς αυτό η κριτική που της ασκεί ο ίδιος μελετητής, ο οποίος της προσάπτει ντεσιζιονισμό και δογματισμό (βλ. κυρίως 1994:155-162), όπως και η απάντηση της ίδιας σε αυτές τις μομφές: αφενός, δεν θεωρεί τον ντεσιζιονισμό ως μομφή και, αφετέρου, εδώ δεν πρόκειται καν γι' αυτό, γιατί «η αξία της ελευθερίας έγινε ακριβώς η αξία-ιδέα που συγκροτεί τη νεωτερικότητα» (1994:290-1). Με αυτό ίσως είναι δύσκολο κανείς να διαφωνήσει, αλλά, όπως γνωρίζει η Heller, το κρίσιμο πρόβλημα είναι η «ερμηνεία» αυτής της ιδέας, και το κατά πόσο αυτή η ερμηνεία μπορεί να παίξει τον κριτικό ρόλο που της αποδιδόταν όταν αυτή συνδεόταν με μια ορισμένη φιλοσοφική ανθρωπολογία, και εντός της με ορισμένες άλλες αξίες. Το γεγονός ότι η ίδια αρνείται συνειδητά να δώσει έναν «ουσιώδη ορισμό της ελευθερίας», και θεωρεί μάλιστα ότι αυτή η άρνηση κατέχει δεσπίζουσα θέση εντός της όλης θεώρησής της (1994:291), είναι μια μόνο ένδειξη του ότι σε αυτά τα ζητήματα το ύστερο έργο της δεν απαντά ικανοποιητικά, και μάλιστα είναι όλο και λιγότερο φανερό πώς αυτό μπορεί να παράσχει μια κριτική της κυρίαρχης ερμηνείας της ελευθερίας εντός της «νεωτερικότητας».

με ορισμένες πρακτικές, που θα μπορούσαμε εν συντομία να τις χαρακτηρίσουμε ως «θεωρητικές»;

Το ερώτημα αυτό μας φέρνει στην κατ' εξοχήν αρετή που θεωρώ ότι έχει το σχήμα αυτό της Heller και παράλληλα σε ένα άλλο σύμπλεγμα προβλημάτων που έχει να αντιμετωπίσει, δεδομένου μάλιστα ότι άπτεται μιας δεύτερης σημαίνουσας αλλαγής ανάμεσα στα δύο συναφή μείζονα έργα της περί την καθημερινή ζωή.

Έτσι, η σφαίρα αυτή, που στην *Καθημερινή Ζωή* την προσπερνά μάλλον βιαστικά, ενώ την αναλύει πιο διεξοδικά στο δεύτερο έργο, συλλαμβάνεται με αρκετά διαφορετικούς όρους στις δύο περιπτώσεις: στην πρώτη, η σύζευξη του «καθ'εαυτό» και του «δί'εαυτό» δεν ορίζει τους θεσμούς ως μια σφαίρα που διακρίνεται από εγγενείς ειδοποιούς ποιότητες, ποιότητες που θα την καταστούσαν δηλαδή ουσιωδώς διαφορετική από τις άλλες δύο σφαίρες, «ουσιωδώς» και με την έννοια της σχέσης με την ειδολογική ουσία· αυτή κυμαίνεται ανάμεσα στις βασικές κατευθύνσεις του «καθ'εαυτό» και του «δί'εαυτό» ανάλογα με τον «βαθμό της αλλοτρίωσης», την οποία συνεπώς η Heller δεν θεωρεί εσωτερική στην ίδια τη συγκρότηση των θεσμών (βλ. 1970α: 120). Στο δεύτερο έργο της, ωστόσο, βλέπει αυτή τη σφαίρα να εμπεριέχει εγγενώς τέτοιες ποιότητες, οι οποίες την καθιστούν πηγή, αν όχι της αλλοτρίωσης, -εφόσον πλέον αυτή η έννοια περνάει σε δεύτερο πλάνο- πάντως των σχέσεων κυριαρχίας, της εργαλειακής ορθολογικότητας και της κατακερματισμένης υποκειμενικότητας. Έτσι, στη σφαίρα των θεσμών θα αντιστοιχήσει ένα ορισμένο είδος ανθρώπου: τον «εξειδικευμένο άνθρωπο», ο οποίος, όπως θα δούμε, σηματοδοτεί μια διαφορετικού τύπου ομοιογενοποίηση της προσωπικότητας από αυτές που αναφέραμε έως τώρα (βλ. 1985: 104, 120-127).

Είναι αναμφισβήτητο ότι η πολύ βιαστική αναφορά στη σφαίρα των θεσμών στην *Καθημερινή Ζωή*, όπως και η σχεδόν μηδαμινή αναφορά στη σχέση της με τις άλλες σφαίρες, σηματοδοτεί μια βασική και οργανική ανεπάρκεια αυτού του έργου. Άπτεται μάλιστα της μείζονος παρατήρησης πως η θεώρησή της δεν αποφεύγει έναν υπέρ το δέον αφηρημένο χαρακτήρα (βλ. Markus 1994:273), όπως, θα πρόσθετα, και ότι αδυνατεί να εντάξει οργανικά εντός του σχήματός της την πολιτική, μένοντας έτσι εκτεθειμένη σε διάφορες παρανοήσεις όπως αυτές που είδαμε πιο πάνω. Ωστόσο, όπως θα προσπαθήσω να δείξω πιο κάτω, δεν μπορεί να θεωρηθεί ικανοποιητική ούτε και η εννοιολόγηση των θεσμών στο μεταγενέστερο έργο της.

Θεωρώ ότι η μείζων παρατήρηση που μπορεί να γίνει εν σχέσει με το σχήμα της Heller είναι ότι η βασική του διάκριση είναι αυτή ανάμεσα στη «σφαίρα του καθ'εαυτό» και σε εκείνη «του δί'εαυτό», και ότι αυτή συγκροτείται με βάση έννοιες διαφορετικής κατηγορίας από ό,τι η διάκρισή της σφαίρας του «καθ'εαυτό και δί'εαυτό». Πιο συγκεκριμένα, η τελευταία έννοια διαφέρει από τις άλλες από τις εξής απόψεις: αναφέρεται σε μια σφαίρα που οριοθετείται με σαφήνεια· αυτή επιπλέον είναι σφαίρα αμιγώς κοινωνικής τάξης, με την έννοια ότι τα περιεχόμενα που μπορούν να ενταχθούν σε αυτήν, όχι μόνο είναι συνάρτηση των δομών που διακρίνουν την εκάστοτε κοινωνία, αλλά πολύ περισσότερο «συγκροτούν την ταυτότητα μιας συγκεκριμένης κοινωνικής δομής» (1985: 103). Εν πολλοίς, η αναφορά της έννοιας αυτής είναι απόλυτη, σαφής και επιδέχεται ενός μονοδιάστατου προσδιορισμού. Δεν ισχύει όμως το ίδιο για τις άλλες δυο έννοιες: αυτές δεν αναφέρονται σε εξίσου οριοθετημένες κοινωνικές περιοχές· πολύ περισσότερο, δεν αναφέρονται ακριβώς σε κοινωνικές περιοχές, όπως και δεν αναφέρονται καν στην εμπειρική πραγματικότητα με ευθύ και άμεσο τρόπο. Ενώ η σφαίρα του

«καθ'εαυτό και δι' εαυτό» *είναι* οι κοινωνικοί θεσμοί, η σφαίρα του «καθ'εαυτό» δεν *είναι* η καθημερινή ζωή, ούτε η σφαίρα του «δι' εαυτό» *είναι* οι θεωρητικές πρακτικές. Κι αυτό γιατί, αν μη τι άλλο, τόσο η καθημερινή ζωή όσο και οι θεωρητικές πρακτικές υπάρχουν και γίνονται αντιληπτές στη μορφοποίηση και οργάνωσή τους μέσα από συγκεκριμένους θεσμούς. Όταν, λοιπόν, η Heller τις αντιστοιχεί σε σφαίρες- επίπεδα αντικειμενοποίησης διακριτά από τη σφαίρα των θεσμών, καταρχήν διατυπώνει τη θέση ότι στην ουσία τους αυτές οι περιοχές δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές με βάση την έννοια του θεσμού. Επιπλέον, αναλαμβάνει το εγχείρημα να διερευνήσει την ουσιώδη πραγματικότητα που υπάρχει στην καθεμιά τους, ή την εγγενή και κυρίαρχη τάση και δυναμική τους, κάνοντας αφαίρεση από τους θεσμούς που τις περιβάλλουν, τις οργανώνουν και τις μορφοποιούν. Η διάκριση, συνεπώς, αυτή επιτρέπει –και αυτό είναι οπωσδήποτε ένα από τα πιο γόνιμα στοιχεία του σχήματός της- να εξεταστεί ένα καθεστώς ανθρωπολογικής τάξης, μια οιονεί «πρώτη ύλη», έξω και πέρα από τους θεσμούς που την μορφοποιούν και της προσδίδουν μια ορισμένη ιστορική-κοινωνική ταυτότητα.

Θα μπορούσαμε, συνεπώς, να δώσουμε την εξής ερμηνεία στο σχήμα αυτό της Heller: το «καθ'εαυτό» και το «δι' εαυτό» είναι θεωρητικές κατασκευές υψηλού βαθμού αφαίρεσης, ή αναλυτικά εργαλεία μέσα από τα οποία διατυπώνονται ιδεατές καταστάσεις, δηλαδή οι αντίποδες που διακρίνονται σε ένα συνεχές υπέρβασης της αναγκαιότητας, της έλλειψης συνείδησης, όπως και της ιδιαιτερότητας ή μερικότητας, αντίποδες που, όπως είδαμε, είναι σχετικοί ανάλογα με το πλαίσιο συζήτησης. Παράλληλα, ωστόσο μέσα από τις έννοιες αυτές συλλαμβάνονται πραγματικές καταστάσεις που υπάρχουν ως ουσιώδης και κυρίαρχη τάση σε ορισμένες κοινωνικές περιοχές: στην καθημερινή ζωή αφενός και στις θεωρητικές πρακτικές αφετέρου, έτσι που οι περιοχές αυτές να μπορούν να νοηθούν ως παραδειγματικοί τους τόποι. Το «καθ'εαυτό και δι' εαυτό», από την άλλη πλευρά, οι θεσμοί, παίζει τον ρόλο του κοινωνικού παράγοντα που διαμεσολαβεί τη σχέση του «καθ'εαυτό» και του «δι'εαυτό» εντός της καθημερινής ζωής και εντός των θεωρητικών πρακτικών, όπως και τη σχέση μεταξύ καθημερινής ζωής αφενός και θεωρητικών πρακτικών αφετέρου εντός της ιστορίας.

Ωστόσο, η ερμηνεία αυτή που δίνω του σχήματος της Heller, ερμηνεία που κατά τη γνώμη μου βεβαιώνει τη γονιμότητά του σε μια προσπάθεια να διερευνηθεί η «υλικότητα» του «υπόλοιπου» με το οποίο ισοδυναμεί η καθημερινή ζωή, προσκρούει από ορισμένες απόψεις στη διαφοροποίηση που παρουσιάζεται στο μεταγενέστερο έργο της. Εκεί η σφαίρα των θεσμών διαμεσολαβεί αυτή τη σχέση, ενώ παράλληλα αποτελεί, όπως είδαμε, η ίδια ένα αυτόνομο και διακριτό επίπεδο ανάμεσα στους δύο αντίποδες, ένα επίπεδο που τους ανταγωνίζεται, έτσι ώστε αυτοί, σε διαφορετικό βαθμό, όπως θα δούμε, να αντιστέκονται στη θεσμο-ποίηση. Αυτή η σύλληψη των θεσμών εδώ περαιτέρω συνοδεύεται από μια διαφορετική λειτουργία τους εντός του σχήματός της: οι θεσμοί δεν αντιπροσωπεύουν ακριβώς τα κοινωνικά μορφώματα που οργανώνουν το «καθ'εαυτό» και το «δι' εαυτό» και παράλληλα συμβάλλουν καθοριστικά στο να αποκτήσουν αυτά την ορισμένη εκάστοτε ιστορικοκοινωνική τους μορφή, αλλά αντιπροσωπεύουν ένα ορισμένο μόνο είδος κοινωνικών μορφωμάτων, τα οποία μάλιστα, σε αντιδιαστολή προς τις άλλες σφαίρες, είναι διαχωρίσιμα από την ίδια την ύπαρξη κοινωνίας. Έτσι, στο μεταγενέστερο έργο της –και αυτό είναι το μόνο σημείο όπου η Heller διαφοροποιείται ρητά από το προηγούμενο, όπου θεωρούσε ότι η σφαίρα του «δι' εαυτό» «δεν ανήκει αναγκαία στην κοινωνία» (1970α: 262)- όχι μόνο η σφαίρα του «καθ'εαυτό», αλλά και

αυτή του «δί' εαυτό» συλλαμβάνονται ως εξίσου «εμπειρικά καθολικά» της ανθρωπίνης ύπαρξης, τα οποία, μάλιστα, αρκούν για να την προσδιορίσουν ως «κοινωνική», εφόσον αντιδιαστέλλονται σαφώς προς τους θεσμούς και κατά το ότι αυτούς τους διέπει η «εμπειρική μερικότητα» (1985: 103-4). Στο πλαίσιο δηλαδή αυτό, γίνεται δεκτό ότι οι περιοχές στις οποίες αναφέρονται οι βασικές σφαίρες αντικειμενοποίησης δεν δύνανται απλώς να εξεταστούν σε αφαίρεση από τους θεσμούς, αλλά δύνανται και να *υπάρξουν* άνευ θεσμών· σε ορισμένες τουλάχιστον κοινωνίες οι σφαίρες του «καθ'εαυτό» και του «δί' εαυτό», που η Heller αργότερα, προσπαθώντας να απαντήσει σε ενστάσεις γύρω από τη διάκρισή τους από τους θεσμούς, θα προσδιορίσει ως «ανθρωπολογικές-κοινωνιολογικές» (1994:294, 297), συλλαμβάνονται ως «κοινωνιολογικές» σφαίρες χωρίς την ύπαρξη θεσμών, και μάλιστα, η πρώτη από αυτές εκεί δύνανται να θεωρηθεί ως «*ταυτόσημη* με την κοινωνική δομή» (1985: 104).⁴³ Συνεπώς, αυτές οι σφαίρες παρουσιάζονται να φέρουν από μόνες τους τη συνθήκη της κοινωνίας, να αρκούν για να συγκροτηθεί αυτό που η Heller ονομάζει «κοινωνικό *a priori* της ανθρωπίνης ύπαρξης» αντιδιαστέλλοντάς το προς το «ειδολογικό *a priori*» (βλ. 1985: 82-3). Αλλά, τότε, παρουσιάζονται να μην είναι απλώς αναλυτικά εργαλεία, ούτε απλώς να συλλαμβάνουν ουσιώδεις τάσεις εντός κοινωνικών περιοχών, αλλά μάλλον να ταυτίζονται με αυτές.

Βάσει αυτών των παρατηρήσεων, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ένα βασικό πρόβλημα που παρουσιάζει το σχήμα της Heller είναι ότι δεν αντιμετωπίζει με επάρκεια την κατανόηση του «κοινωνιολογικού» όσον αφορά τις βασικές περιοχές που διακρίνει. Και κομβικό σημείο αυτού του προβλήματος είναι η εννοιολόγηση των θεσμών και της σχέσης τους με την ύπαρξη κοινωνίας ως δομημένης ολότητας.⁴⁴

⁴³ Στο άλλο μεταγενέστερο κείμενο της Heller περιπλέκονται ακόμα περισσότερο τα πράγματα, καθώς θεωρείται ότι η σφαίρα των θεσμών «έχει προκύψει από τη διαφοροποίηση των δύο άλλων» (1987β: 52).

⁴⁴ Πιο αναλυτικά, η εννοιολόγηση των θεσμών από τη Heller μπορεί να ελεγχθεί ως προς διάφορα σημεία. Υπερασπίζοντας την «εμπειρική μερικότητα» που τους χαρακτηρίζει, ενώ απαντά σε συναφείς ενστάσεις, θα πει αργότερα ότι οι θεσμοί είναι κάτι «επιπλέον», δηλαδή «συνδέονται με οργανώσεις, με συστήματα ορισμένων καθηκόντων (και ενίοτε και δικαιωμάτων), με τη δυνατότητα να μπαίνει κανείς σε αυτούς και να βγαίνει (χωρίς να πεθαίνει)» (1994: 294). Αλλά αυτή η συλλογιστική, θα λέγαμε, υπονομεύει τη θέση ότι οι δυο άλλες σφαίρες αποτελούν εξίσου «ουσιώδεις και μη αναγώγιμες οντολογικές συντεταγμένες της ύπαρξής μας», όπως ορθά ερμηνεύει ο Wolin τη σκέψη της, επισημαίνοντας παράλληλα ότι αυτές γειτνιάζουν με κατηγορίες του Sartre (1994: 142)· κι αυτό γιατί η βιολογική αναπαραγωγή της ζωής είναι διανοητή και χωρίς την ύπαρξη μιας σφαίρας που τροφοδοτεί με νόημα την ανθρωπίνη ζωή. Το ζήτημα αυτό περιπλέκεται δε ακόμα περισσότερο εάν προσέξουμε ότι, κατά την ίδια, υπάρχει τουλάχιστον ένας θεσμός που είναι «σύγχρονος με την ανάδυση της σφαίρας αντικειμενοποίησης του καθ'εαυτού»: η οικογένεια (1985:92). Θα μπορούσε, έτσι, να πει κανείς ότι η ανάλυσή της βασίζεται κατά κύριο λόγο σε μια πολύ στενή εννοιολόγηση των θεσμών, ενώ στη σκέψη της λανθάνουν διακρίσεις που ωστόσο δεν επεξεργάζεται, δηλαδή μια διάκριση ανάμεσα στην ύπαρξη θεσμών και στην εξορθολογισμένη ή γραφειοκρατικοποιημένη μορφή τους, όπως και ανάμεσα στην ύπαρξη θεσμών και στο κατά πόσο αυτοί «δημιουργούν την ταυτότητα μιας ορισμένης κοινωνικής δομής». Ως προς το τελευταίο είναι χαρακτηριστικό ότι, παρότι θεωρεί πως αυτή η λειτουργία τους ως «ιστορική τάση» υπήρξε ισοδύναμη με τη «θεσμοποίηση της κυριαρχίας», ωστόσο παρατηρεί πως «δεν υπάρχει κανένας λόγος να αποκλειστεί η λογική δυνατότητα μιας κοινωνίας που χαρακτηρίζεται από μια ευρεία σφαίρα αντικειμενοποίησης στο επίπεδο του καθ'εαυτού και του δί'εαυτού η οποία δεν θεσμοποιεί την κυριαρχία». Και αυτή τη δυνατότητα την εξαρτά από την προοπτική να μην κυριαρχεί στη συγκρότηση γενικά των σφαιρών αντικειμενοποίησης ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας (1985: 104).

γ) Για μια αρχιτεκτονική της καθημερινής ζωής
γ1. Η «βάση» και η «δομή» της καθημερινής ζωής

Η προηγηθείσα παρουσίαση του σχήματος μέσα από το οποίο η Heller αρθρώνει τη θεώρησή της της καθημερινής ζωής είχε σκοπό να δείξει πως, παρά τα προβλήματα που αυτό εγείρει, έχει την εξής γονιμότητα για τις ανάγκες της εργασίας μου: μέσα από την έννοια της αντικειμενοποίησης «του καθεαυτού» γίνεται προσπάθεια να διερευνηθεί ένα ορισμένο είδος πραγματικότητας εντός της καθημερινής ζωής η οποία δεν μπορεί να αναχθεί στους θεσμούς που την περιβάλλουν και την οργανώνουν, και επιπλέον αποτελεί αναγκαία, βασική, αλλά και κυρίαρχη συνιστώσα της. Έτσι, θα πρέπει να προσέξουμε, ότι, προσπαθώντας να προσδιορίσει το status που επέχει αυτή εν σχέσει με την καθημερινή ζωή, κάνει λόγο για «αναγκαίο ελάχιστο», όπως και για «βάση», για «θεμελιακή δομή», για «πλαίσιο συγκρότησής» της, (1970α: 134), ή και για «ραχοκοκκαλιά» της (1985: 92). Είναι επιπλέον σαφές ότι σε ορισμένους καθορισμούς αυτής της πραγματικότητας προσδίδει υπερϊστορική σταθερότητα, καθώς αυτή συνδέεται με αυτό που συνοπτικά προσδιορίζει ως «*ιστορικώς στατικά*» στοιχεία της καθημερινής ζωής (1985:87, 91-2).

Όλοι αυτοί οι τρόποι με τους οποίους η Heller προσπαθεί να δείξει σε τι ακριβώς έγκειται η σημασία αυτού που ονομάζει «σφαίρα αντικειμενοποίησης `του καθεαυτού`» για τη θεώρηση της καθημερινής ζωής, εκτιμώ, όπως σημείωσα και στην προηγούμενη ενότητα, ότι επιτρέπουν να την συναρτήσουμε με τον προβληματισμό που έχει αναπτυχθεί ως τώρα: η έννοια αυτή μπορεί να νοηθεί ως ένα μέσο για να επισημανθεί πως, παρά τον αρνητικό της ορισμό και την αδυναμία σαφούς της οριοθέτησης, η «καθημερινή ζωή» αναφέρεται σε μια πραγματικότητα η οποία σταθερά και αναγκαία μέσα στην ιστορία πληρούται από ορισμένους θετικούς προσδιορισμούς που έχω συνοψίσει ως «υλικότητά» της.

Βάσει της ανάλυσης της Heller, θεωρώ ότι μπορούμε να δούμε διακριτές μορφές που έχει αυτή η «υλικότητα»: πρόκειται, πρώτον, για ένα πλέγμα συγκεκριμένων δραστηριοτήτων στον οποίο βασίζεται αναγκαία η καθημερινή ζωή, τον οποίο θα μπορούσαμε να προσδιορίσουμε ως *βάση* της. Δεύτερον, πρόκειται για μορφικές ποιότητες που άπτονται των δραστηριοτήτων της, ή, συνοπτικά, για τη *δομή* της, σύμφωνα άλλωστε με τη γενική διάκριση μεταξύ «δομής» και «περιεχομένου» της καθημερινής ζωής, η οποία απαντά σε ορισμένα κείμενά της (1977α), προτού να εισαγάγει το σχήμα των αντικειμενοποιήσεων. Και, περαιτέρω, εντός αυτής της «δομής» μπορούμε να διακρίνουμε μεταξύ καταστατικών συνθηκών της καθημερινής ζωής και σε εξ αυτών απορρέοντα γνωρίσματα της καθημερινής σκέψης και πράξης.

Θα πρέπει να σημειώσω ότι σε αυτές τις διακρίσεις δεν ακολουθώ κατά γράμμα την ανάλυση της Heller. Θεωρώ ωστόσο ότι αυτές δεν προδίδουν τη γενική ιδέα της ότι το «αναγκαίο ελάχιστο» της καθημερινής ζωής θα πρέπει να εκληφθεί εν πολλοίς τόσο με όρους δραστηριοτήτων όσο και, κυρίως, με όρους τύπων επιτέλεσης τους. Αυτή η δεύτερη

Θεωρώ, έτσι, ότι ο Arnason διαπιστώνει μια σημαντική αδυναμία της θεώρησής της όταν επισημαίνει ότι η Heller υποτιμά το «παράδειγμα των θεσμών» και ότι εν πολλοίς «παραμένει ασαφής στη θεώρησή της η σχέση μεταξύ του `διαχωρισμού των σφαιρών` και του `καταμερισμού της εργασίας`» (1994:67).

παράμετρος, όπως και το ότι αφήνει να εννοηθεί πως ορισμένες ποιότητες έχουν θεμελιακό status εν σχέσει με άλλες, φαίνονται εξάλλου από το ότι η ίδια, στο μέρος του έργου της που τιτλοφορεί «οργανωτικό πλαίσιο της καθημερινής ζωής», κατηγοριοποιεί τα γνωρίσματα που εξετάζει σε «κοινές ιδιότητες των ειδολογικά ουσιωδών αντικειμενοποιήσεων `του καθεαυτό'» και σε «γενικά σχήματα συμπεριφοράς και γνώσης στην καθημερινή ζωή» (1970α:134-48 και 165-183).⁴⁵

Ξεκινώντας από την πρώτη παράμετρο, σημειώνω πως η Heller λέει για την «αντικειμενοποίηση `του καθεαυτό'» ότι η «ιδιοποίησή [της] είναι το αναγκαίο ελάχιστο προκειμένου ένας άνθρωπος να διατηρήσει την ύπαρξή του [...] σε ένα δεδομένο κοινωνικό περιβάλλον» (1970α:134). Έτσι, εάν αυτή η αντικειμενοποίηση είναι «*sui generis* της καθημερινής ζωής», αφού στην τελευταία «είναι που οι άνθρωποι [την] ιδιοποιούνται» (1985: 85), έπεται ότι καταστατική αρχή της καθημερινής ζωής είναι η διατήρηση, η αναπαραγωγή της ζωής, δηλαδή η αναπαραγωγή ατόμων, μοναδιαίων ενσώματων πεπερασμένων υποστάσεων, και, συνεπώς, ότι αυτή δεν μπορεί να νοηθεί άνευ ορισμένων δραστηριοτήτων που άπτονται αυτής της αναπαραγωγής.

Αυτή η αρχή, περαιτέρω, δεν συνδέεται μόνο με ορισμένες δραστηριότητες, αλλά και ορισμένες συνθήκες, οι οποίες πρώτιστα εμφανίζονται σε αυτές τις δραστηριότητες.

Η πρώτη εξ αυτών των συνθηκών είναι αυτή που έχουμε συναντήσει στο προηγούμενο κεφάλαιο σε ένα παράθεμα του Lefebvre, το οποίο έκανε λόγο για την «αναγκαιότητα», και δη για τις «άμεσες και φυσικές μορφές της». Θα παρατηρούσα πως αυτό μπορεί να αναλυθεί στο ότι οι δραστηριότητες που κατά βάση περιλαμβάνει η καθημερινή ζωή συνδέονται με την αναγκαιότητα με διπλή έννοια. Αφενός, η επιτέλεσή τους είναι αναγκαία, άρα και η «βάση» της καθημερινής ζωής ενυπάρχει αναγκαία εντός της ως τέτοια, εφόσον αυτές είναι πρωταρχικές από οντολογική άποψη, δηλαδή *sine qua non* όροι προκειμένου να υπάρξει οποιαδήποτε άλλη δραστηριότητα. Αφετέρου, στην επιτέλεσή τους δεσπόζει ο χαρακτήρας του καταναγκασμού, ή είναι «υποχρεωτικές», όπως διευκρινίζει η Heller (1970α: 134), καθώς επιβάλλονται καταρχήν από τη βιολογική φύση του ανθρώπου. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτές κυρίως δείχνουν πως υπάρχει ένας «τομέας» της καθημερινής ζωής ο οποίος είναι καταρχήν «μη ελεγχόμενος» από τον άνθρωπο, όπως είδαμε ότι το διατυπώνει ο Lefebvre, με κορύφωση, θα λέγαμε, αυτού του τομέα, το γεγονός του θανάτου, δηλαδή του πέρατος που υπάρχει στον σκοπό που αυτές υπηρετούν, την αναπαραγωγή της ζωής.

Η σημασία που έχει η συνθήκη της αναγκαιότητας για την κατανόηση της καθημερινής ζωής και για τους δύο διανοητές που με απασχολούν εμφανίζεται εξάλλου στο ότι, γι' αυτούς, στην κατανόηση αυτή παίζει κεντρικό ρόλο η έννοια των αναγκών. Αυτό υποδεικνύεται

⁴⁵ Ωστόσο, δεν περιορίζομαι να αντλήσω τα γνωρίσματα αυτά από το εν λόγω μέρος της *Καθημερινής Ζωής*. Εξάλλου, όπως σημειώθηκε ήδη, το έργο αυτό χαρακτηρίζεται από προβλήματα συνοχής. Έτσι, σε αρχικές ενότητες, όπως στην ενότητα «καθημερινή και μη καθημερινή σκέψη» (1970α: 49-53), η Heller εντοπίζει ορισμένα σταθερά γνωρίσματα της καθημερινής ζωής, τα οποία δεν ξανασυζητάει αργότερα. Επιπλέον, δεν διατηρεί στα διάφορα σχετικά της κείμενα απόλυτα τον τρόπο με τον οποίο κατηγοριοποιεί αυτές τις σταθερές. Πέρα από τις διαφορές που υπάρχουν εν σχέσει με τα κείμενά της όπου γίνεται λόγος γενικά για τη «δομή» της καθημερινής ζωής (1977α), υπάρχουν επίσης διαφορές ανάμεσα στην *Καθημερινή Ζωή* και στο μεταγενέστερο έργο της.

εμμέσως από τη Heller, ένα από τα πιο γνωστά έργα της οποίας είναι εκείνο όπου επεξεργάζεται τη θεωρία των αναγκών στον Marx –έργο το οποίο διαδέχεται την *Καθημερινή Ζωή* της, αλλά που εντός του δεν κάνει συσχετίσεις με τις αναλύσεις της εκεί, παρότι αυτές είναι επιβεβλημένες. Από την άλλη, λέγεται κατηγορηματικά από τον Lefebvre, ο οποίος στον 2^ο τόμο θεωρεί ότι πρέπει να δικαιολογήσει το γιατί δεν επεξεργάστηκε μια «*θεωρία των αναγκών*» όπως είχε αρχικά σκοπό (1961α: 5), στοιχεία της οποίας, όπως θα δούμε, παρουσιάζονται σε πολλά σημεία του στοχασμού του περί την καθημερινή ζωή.

Κατά δεύτερον, και ως επακόλουθο αυτής της πρώτης συνθήκης, η καθημερινή ζωή αναφέρεται επίσης στη συνθήκη της κοινό-τητας, της καθολικότητας μάλιστα, με την εξής έννοια: όπως λέει η Heller, «είναι η ζωή *κάθε* ανθρώπου. Τη ζει κάθε άνθρωπος, χωρίς εξαίρεση [...]» (1977α:7). Επιπλέον, κοινό στοιχείο για όλους τους ανθρώπους δεν είναι μόνο η καταρχήν ύπαρξη γι' αυτούς μιας καθημερινής ζωής, αλλά και ορισμένα περιεχόμενα στα οποία αυτή αναλύεται, πράγμα που μεταξύ άλλων σημαίνει πως ορισμένες τουλάχιστον εκ των βασικών δραστηριοτήτων τις οποίες αυτή αναγκαία περιλαμβάνει πληρούν στον μεγαλύτερο δυνατό βαθμό τον όρο της κοινό-τητας, εφόσον αφορούν τον άνθρωπο με τη μικρότερη δυνατή ύπαρξη προσδιορισμών.

Αλλά ακόμα, και κατά τρίτον, θα μπορούσε κανείς να μιλήσει κανείς και για την κοινότητα τους στον χρόνο, εφόσον επαναλαμβάνονται σταθερά και συνεχώς, και μάλιστα βρίσκονται πιο κοντά στη γενίκευση και τον επιμερισμό που ορίζει ο χρονικός προσδιορισμός του «κάθε-μέρα». Προσδίδουν συνεπώς στη βάση της καθημερινής ζωής τον χαρακτηρισμό «συνεχής»,⁴⁶ εφόσον παρουσιάζουν τη μεγαλύτερη χρονική παρουσία, τη μεγαλύτερη επαναληπτικότητα. Έχουμε ήδη αναφερθεί στη σημασία που αποδίδει ο Lefebvre στο θέμα της επανάληψης: για τη Heller, από την άλλη πλευρά, «ένας τύπος δράσης προσιδιάζει» στην «αντικειμενοποίηση του καθεαυτού» «μόνο εάν επαναλαμβάνεται πολλές φορές, δηλαδή, μόνο εάν το επανέρχεσθαι του ανήκει στην ουσία της ύπαρξής της ως αντικειμενοποίησης» (1970α: 136). Αυτό που θεωρώ ότι εννοείται με αυτή την κάπως περιπλεγμένη διατύπωση, είναι ότι καταστατική συνθήκη αυτής της αντικειμενοποίησης είναι η επανάληψη, ή ότι είναι η «σφαίρα που *ενσαρκώνει* την επανάληψη» (1985:96), στον βαθμό ακριβώς που αρχή της είναι η αναπαραγωγή της ζωής, δηλαδή μια διαδικασία που στο νόημά της εμπεριέχεται ακριβώς η έννοια της επανάληψης.⁴⁷ Έτσι, μιλώντας για τη «βάση» της καθημερινής ζωής, μιλάμε για δραστηριότητες επανειλημμένες, επαναλήψιμες και επαναληπτικές, και μάλιστα με τη μεγαλύτερη συχνότητα και σταθερότητα, εν πολλοίς για τις πλέον συνηθισμένες δραστηριότητες.

Μιλάμε όμως παράλληλα, τέταρτον, και για τις πλέον συνηθισμένες δραστηριότητες, δηλαδή μπορούμε να κάνουμε λόγο για τον «κοινό» τους χαρακτήρα, με μια άλλη έννοια: αυτήν

⁴⁶ Έτσι, επισημαίνοντας, όπως είδαμε, την ανάγκη της διάκρισης ανάμεσα στο «καθημερινό» (*everyday*) και στο «κάθε-μέρα» (*daily*), η Heller διευκρινίζει πως η επαναληπτικότητα που ορίζεται από το «κάθε-μέρα» αφορά μόνο ένα ορισμένο «σύνολο καθημερινών δραστηριοτήτων» που οπωσδήποτε δεν εξαντλούν την έννοια του καθημερινού. Αυτές, όπως λέει, αποτελούν τη «συνεχή βάση του τρόπου ζωής μας» (1970α:5-6).

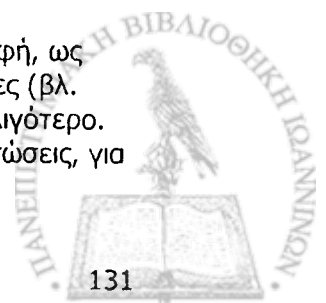
⁴⁷ Αυτό είναι κάτι που προσφυώς παρατηρεί ο Lefebvre: «Όταν αντιμετωπίζεται ως έννοια η αναπαραγωγή, [...] φέρνει μαζί της και άλλες έννοιες: την επανάληψη, το αναπαραγωγίμο [...]», για να προσθέσει μάλιστα ότι «ιδέες τέτοιου τύπου-δεν είχαν περισσότερο χώρο στο έργο του Marx απ' ό,τι όροι» όπως «καθημερινή ζωή» (1974:102).

του φαινομενικά τετριμμένου, του μη προβληματικού. Έτσι, και πέρα από το ότι η Heller θέτει, όπως θα δούμε, το «έθιμο» ως ένα «στατιστικό στοιχείο» αυτής της πρωταρχικής αντικειμενοποίησης, επισημαίνει τη σημασία που έχει ευρύτερα εντός της το έθος, ο εθισμός,⁴⁸ κυρίως μέσα από την έμφαση που αποδίδει σε αυτό που ονομάζει «επαναληπτική σκέψη-πράξη». Όπως λέει, «το πρωταρχικό νόημα του 'εθισμού' [habituation] είναι 'ο σχηματισμός επαναληπτικής πράξης' [praxis]» (1970a: 157· βλ. και 1985: 97).

Ο όρος αυτός, που η Heller χρησιμοποιεί τροποποιώντας τη διάκριση του Lefebvre μεταξύ «επαναληπτικής» και «επινοητικής» πράξης [praxis] (βλ. 1970a:128 και Lefebvre 1961a: 239-40, 242), δηλώνει έναν τύπο πράξης βασικό χαρακτηριστικό του οποίου είναι ότι εδώ «η συλλογιστική διαδικασία είναι κατά πολύ συντομευμένη» και έχουμε υπαγωγή του μερικού σε «ένα γενικό σχήμα», χωρίς να επαναλαμβάνεται η διαδικασία των διαμεσολαβήσεων που το συγκρότησαν (βλ. Heller 1970a: 130). Αυτός ο τύπος πράξης, για να σχηματιστεί, ερείδεται στη συνθήκη της επανάληψης. Ακριβώς, δηλαδή, επειδή στη βάση της καθημερινής ζωής υπάρχει το επανειλημμένο, το επαναλήψιμο και το επαναληπτέο, δύναται να διαμορφωθεί και το επαναληπτικό. «Οι 'νόρμες-και-κανόνες' της σφαίρας αντικειμενοποίησης του 'καθεαυτού' είναι 'νόρμες-και-κανόνες' ακριβώς επειδή έχουν τηρηθεί επανειλημμένα, μπορούν να τηρηθούν επανειλημμένα, και πρέπει να τηρούνται επανειλημμένα» (1985: 96), λέει. Αυτός ο τύπος πράξης, δηλαδή, είναι θεμελιακός και αναγκαίος για την καθημερινή ζωή, ή, με άλλα λόγια, η επανάληψη, όχι μόνο *δύναται*, αλλά και *πρέπει* να γεννήσει επαναληπτική πράξη. Έτσι, αναγκαία στην καθημερινή ζωή δεν είναι μόνο η επανάληψη αυτή καθεαυτήν, αλλά η παραγωγή επαναληπτικής πράξης μέσα από την επανάληψη, η μετατροπή του επανειλημμένου, το επαναλήψιμο και του επαναληπτέου σε επαναληπτικό. Η επαναληπτική πράξη, ο εθισμός, είναι, κοντολογίς, αναγκαίος όρος αναπαραγωγής της ζωής, εξίσου αναγκαίος όρος με την επανάληψη ορισμένων δραστηριοτήτων. Με τα λόγια της Heller, «είναι η σφαίρα της ειδολογικά ουσιαστικής αντικειμενοποίησης 'του καθεαυτού' εν σχέσει με την οποία *πρέπει* να αναπτύξουμε επαναληπτική πράξη –ειδάλλως πεθαίνουμε» (1970a: 157). Ή όπως το θέτει αλλού, «αν, πράγματι, θέλαμε να μεσολαβούμε σε κάθε στιγμή κάθε μορφής δραστηριότητάς μας [...] η παραγωγή και αναπαραγωγή της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής θα γίνονταν αδύνατες» (1977a:19).

Πέμπτον, οι δραστηριότητες αυτές συνδέονται με αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «μαζικότητα». Οι δραστηριότητες αυτές είναι μαζικές, όχι μόνο γιατί είναι κοινές για τους ανθρώπους και συναπαρτίζουν τη μεγάλη «μάζα στιγμών», όπως λέει ο Lefebvre, τη συνεχή βάση της ζωής τους, αλλά γιατί ως προς αυτές μπορούμε να μιλήσουμε επίσης για «μάζες ανθρώπων» (βλ. Lefebvre 1947: 127, 250): τουτέστιν, εδώ εκδηλώνεται στον μικρότερο δυνατό βαθμό το «οντολογικό γεγονός» που, κατά τη Heller, χαρακτηρίζει τον άνθρωπο: «η μοναδικότητα και το ανεπανάληπτο» του μεμονωμένου ανθρώπινου ατόμου (1970a: 9). Η Heller αργότερα μετριάξει μάλλον την αρχική της θέση, η οποία υπερτόνιζε το

⁴⁸ Η Heller συζητάει περισσότερο τα έθιμα ως προς την αντικειμενοποιημένη τους μορφή, ως «customs», και τα διακρίνει εν πολλοίς σε κοινωνικά έθιμα και σε προσωπικές συνήθειες (βλ. 1970a: 152-8). Για τον εθισμό (habituation), την υποκειμενική εμπειρία, μιλάει πολύ λιγότερο. Πάντως, φαίνεται να χρησιμοποιεί τον όρο «custom» καταχρηστικά σε κάποιες περιπτώσεις, για να εννοήσει με αυτόν και το «εθίζεσθαι», τον «εθισμό».



στοιχείο της ομοιομορφίας που χαρακτηρίζει την «αντικειμενοποίηση του καθεαυτού», και απέδιδε τη διαμόρφωση της μοναδικής ατομικότητας, ή την «αυτο-έκφραση του υποκειμένου» σε δυνάμεις εξωτερικές ως προς αυτήν (βλ. 1970α: 180). Ωστόσο, νομίζω πως η βασική της θέση παραμένει ότι η έκφραση της μοναδικότητας του κάθε μεμονωμένου υποκειμένου, αν μη τι άλλο, δεν διευκολύνεται εντός της, όπως επίσης η Heller δεν φαίνεται να αποποιείται ένα βασικό στοιχείο που, όπως θα δούμε, δικαιολογούσε αυτή τη θέση, δηλαδή ότι η μαζικότητα συναρτάται με το γεγονός ότι ο μεμονωμένος άνθρωπος επιτελεί αυτές τις δραστηριότητες με βάση και στόχο τη διατήρηση της ύπαρξής του, ενώ παράλληλα, στην προσπάθειά του αυτή, ενεργοποιεί ή μιμείται έτοιμα σχήματα που αντλεί από το περιβάλλον του (βλ. π.χ. 1977α:72).

Τέλος, οι δραστηριότητες αυτές αναδεικνύουν τη συνθήκη που συζητήθηκε ήδη στο προηγούμενο κεφάλαιο, την ετερογένεια. Όπως σημειώθηκε εκεί, η έννοια αυτή, ειδικά στην περίπτωση της Heller αποτελεί την έννοια-κλειδί για την κατανόηση της καθημερινής ζωής, καθώς αντιστοιχεί στο πρωταρχικό ουσιώδες της κατηγορήμα, και επιπλέον νοείται με πολλές σημασίες. Θα έλεγα ακόμα, αν και αυτή η ιδέα δεν υπάρχει *expressis verbis* στη Heller, πως μπορεί να νοηθεί ως εκείνη η συνθήκη που κατ' εξοχήν δείχνει την ιδιαιτερότητα της αναπαραγωγής του ανθρώπου εν σχέσει με την αναπαραγωγή οποιουδήποτε άλλου όντος.

Αυτό σημαίνει ότι - όπως εμφανίζεται ήδη στην αξιοποίηση της έννοιας «αντικειμενοποίηση» όταν πρόκειται για τη «βάση» της καθημερινής ζωής- ακόμα και ως προς αυτήν τη «βάση», ακόμα και ως προς τον πλέον στοιχειώδη πυρήνα αυτής της «βάσης» μάλιστα, ο άνθρωπος δεν παρουσιάζεται ως ένα ον που μπορεί να εξομοιωθεί με οποιοδήποτε άλλο ζώο. Η αναπαραγωγή της ανθρώπινης ζωής, πρώτον, δεν προϋποθέτει μόνο την επιτέλεση πράξεων, με τη στενή έννοια των σωματικών κινήσεων πάνω σε υλικά αντικείμενα. Στην επιτέλεση αυτή εμπλέκονται κανόνες οι οποίοι έχουν γενικευμένο και αξιολογικό περιεχόμενο, δηλαδή νόηματα, και άρα αυτή προϋποθέτει την ενεργοποίηση ικανοτήτων και δυνάμεων που προσιδιάζουν στον άνθρωπο ως έλλογο ον. Δεύτερον, οι πράξεις αυτές, όπου συνυπάρχουν αδιαφοροποίητα διαφορετικές ανθρώπινες ικανότητες, επιπλέον είναι πολύμορφες, δεν περιστρέφονται δηλαδή γύρω από ορισμένες και σταθερές ανάγκες, εφόσον ειδοποιός διαφορά του ανθρώπου από τα ζώα είναι ότι μέσα από την ικανοποίηση των στοιχειωδών αναγκών του παράγει νέες ανάγκες -σύμφωνα εξάλλου και με ένα νόημα της έννοιας «καθολικότητα» ως συστατικού της ειδολογικής ουσίας. Συνεπώς, το περιεχόμενο και το αντικείμενο των βασικών δραστηριοτήτων της καθημερινής ζωής, το υλικό στο οποίο ασκούνται, είναι πολύμορφο, όπως διαφορετικοί είναι και οι επιμέρους σκοποί τους, αλλά και οι ανθρώπινες ικανότητες που επιστρατεύονται στην επιτέλεσή τους.

Τις θέσεις αυτές μπορούμε να τις δούμε διεξοδικότερα μέσα από το πώς αντιλαμβάνεται η Heller τα γενικά είδη του πράττειν στα οποία μπορούν να υποχθούν οι βασικές δραστηριότητες της καθημερινής ζωής, ή τις αντικειμενοποιήσεις-πρακτικές που πρέπει το ανθρώπινο υποκείμενο οπωσδήποτε να ιδιοποιηθεί εντός της. Η πρωταρχική σφαίρα αντικειμενοποίησης, έτσι, μπορεί να διακριθεί σε τρεις επιμέρους αντικειμενοποιήσεις, που η Heller τις ονομάζει «συστατικά στοιχεία» της και τις εννοεί ως «μέσα» (1970α: 125) για την

αναπαραγωγή της ανθρώπινης ζωής: τον χειρισμό αντικειμένων –εργαλείων και προϊόντων-, εθίμων και γλώσσας.⁴⁹

Αυτό στο οποίο μας εφιστά την προσοχή, ωστόσο, είναι ότι αυτά τα τρία «συστατικά» δεν πρέπει να κατανοηθούν ως ξεχωριστές αντικειμενοποιήσεις ή είδη πράξεων. Δεν πρόκειται δηλαδή μόνο για το ότι το «αναγκαίο ελάχιστο» της καθημερινής ζωής περιλαμβάνει οπωσδήποτε χειρισμό πραγμάτων και χρήση γλώσσας και τήρηση εθίμων. Το «και» εδώ δεν συμπλέκει ξεχωριστές δραστηριότητες, αλλά υποδεικνύει την οργανική διαπλοκή των στοιχείων αυτών εντός οποιασδήποτε πράξης, ή με άλλα λόγια, υποδηλώνει ότι οι άνθρωποι δεν μπορούν να κάνουν, ή να ιδιοποιηθούν, το ένα από αυτά χωρίς το άλλο. Στην ιδιοποίηση του ενός, όπως και στο είδος πράξης που εξωτερικεύεται με τη μορφή του ενός από αυτά προϋποτίθενται ως όροι τα άλλα δύο, όπως επίσης προβάλλουν ως συνέπειες. Συνεπώς, τα τρία αυτά συστατικά είναι άρρηκτα συνδεδεμένα μεταξύ τους, είναι «στιγμές» (1970: 143) που βρίσκονται σε καθεμιά από τις αντικειμενοποιήσεις που το καθένα τους ορίζει, ή το καθένα τους είναι «σύμφυτο» (1985: 89) στα άλλα δύο. Αποτελεί μάλιστα ειδοποιό διαφορά της αντικειμενοποίησης αυτής, και μια όψη της ετερογένειάς της, ότι ακριβώς εκεί τα «συστατικά» αυτά συνυπάρχουν αδιαφοροποίητα, είναι αδιαχώριστα μεταξύ τους. Ο διαχωρισμός τους λαμβάνει χώρα κατ' εξοχήν στις αντικειμενοποιήσεις που συνιστούν υπέρβαση της καθημερινής

⁴⁹ Η ανάλυση αυτή της πρωταρχικής σφαίρας σε τρία «συστατικά» έχει θεωρηθεί ως διαφοροποίηση της Heller από την υποτιθέμενη μαρξική ή/και λουκασιανή «αναγωγή» όλης της αντικειμενοποίησης στην εργασία (βλ. π.χ. Desroix 1994: 30-2, Murphy 1994:175). Και, πράγματι, η ίδια φαίνεται να υποστηρίζει κάτι τέτοιο, προτείνοντας το παράδειγμα της «αντικειμενοποίησης του καθεαυτού» ως εναλλακτική λύση απέναντι στην «υιοθέτηση της εργασίας ως του βασικού μοντέλου *par excellence*» των ανθρώπινων πράξεων, την οποία ωστόσο δεν αποδίδει ακριβώς στον Marx, αλλά στον ύστερο Lukács (1981: 65-70· βλ. και 1976β:26).

Η αντιμετώπιση της εργασίας από τη Heller, όπως θα δούμε ξανά, είναι ελλιπής, όπως επίσης υπάρχουν αρκετές ασάφειες και ως προς τη χρήση εκ μέρους της της έννοιας «αντικειμενοποίηση» (βλ. Markus, 1994:276). Νομίζω, όμως, ότι ερμηνείες αυτές της σκέψης της συγχέουν διαφορετικά ζητήματα –πέρα από το κατά πόσο ερμηνεύουν ορθά την αντίστοιχη θέση του Marx και του Lukács (για τον Lukács, βλ. π.χ. το κείμενο του Tertulian, ο οποίος ασκεί παράλληλα κριτική στους μαθητές του, και ειδικά στη Heller, για το πώς κατανόησαν τις προθέσεις του έργου του *Οντολογία του Καινώνικου Είναι* 2003:56-7). Εδώ θα σημειώσω απλώς το εξής: το ότι η Heller δεν θεωρεί την εργασία ως το υπόδειγμα της «αντικειμενοποίησης» (για μια διαφορετική ερμηνεία της σε αυτό το σημείο, πάντως, βλ. Habermas 1985:106), όπως και δεν θεωρεί ότι μπορεί να νοηθεί η εργασία ως κάτι χωριστό από τη γλώσσα και τις κοινωνικές νόρμες, δεν αποτελεί ευθέως και απάντηση στο ερώτημα εάν μπορεί να απομονωθεί η εργασία ως μεθολογικό εργαλείο για να κατανοηθεί η καθημερινή ζωή και η αλλοτρίωσή της (βλ. εδώ και ένα συναφές σχόλιο του Markus 1978:74, σημ.1). Ως προς αυτό το δεύτερο ερώτημα, η μετάβαση της Heller από τον μαρξισμό σε ό,τι τον διαδέχεται, είναι προφανώς καθοριστική. Έτσι, αργότερα, δικαιολογώντας γιατί ονομάζει το δικό της «παράδειγμα» στη θεώρηση της καθημερινής ζωής «παράδειγμα της ανθρώπινης κατάστασης», τονίζει πως αυτό «περιλαμβάνει τα πάντα», όπως για παράδειγμα τη γλώσσα, την εργασία, τη φαντασία, τη συνείδηση. Συνεπώς, είναι κατάλληλο, αφού «η καθημερινή ζωή είναι όλα αυτά τα πράγματα και κανένα τους δεν κατέχει απόλυτη προτεραιότητα στην ίδια την καθημερινή ζωή» (1987β:45). Και είναι σαφές ότι αυτή η άρνηση προτεραιότητας αφορά και τη μεθοδολογική εξήγηση της «προβληματικότητας» της καθημερινής ζωής. Αλλά, αυτό συνιστά σαφώς τομή εν σχέσει με το πρότερο έργο της, όπου κάθε άλλο παρά ισχύει αυτό που παρατηρεί ο Murphy, ότι δηλαδή η Heller «απορρίπτει» τη θέση του Lukács κατά την οποία «εάν η εργασία είναι αλλοτριωμένη, τότε είναι αλλοτριωμένη και η ζωή στο σύνολό της» (1994:175).

ζωής. Έτσι, η Heller παρατηρεί ότι τα «συστατικά» της αντικειμενοποίησης αυτής δεν μπορούν να διαχωριστούν παρά μόνο «μέσα στην και μέσα από τη φιλοσοφία και την κοινωνική θεωρία». Οι πράξεις με, και πάνω σε, πράγματα, λέξεις, και έθιμα, στην άρρηκτη σύνδεσή τους, είναι μια αναγκαία σταθερά της καθημερινής ζωής, όπως και το ότι η ιδιοποίηση αυτών των «συστατικών» έχει εργαλειακό χαρακτήρα, τόσο από την άποψη ότι τα ιδιοποιούμαστε στη βάση μιας ανάγκης, της αναπαραγωγής της ζωής, όσο και από την άποψη ότι τα ιδιοποιούμαστε όπως κάθε εργαλείο, δηλαδή εδώ δεν υπάρχει «γνώση ότι» χωρίς «γνώση πώς» (1985:82, 84). Αυτό σημαίνει πως κυρίαρχο γνώρισμα της καθημερινής ζωής είναι ο πραγματισμός, δηλαδή ο προσανατολισμός στον τρόπο χρήσης και στην αποτελεσματικότητα.

Περαιτέρω, αυτό που επίσης καθιστά σαφές η Heller είναι ότι η ιδιοποίηση αυτών των αντικειμενοποιήσεων-«συστατικών» σημαίνει ταυτόχρονα την ιδιοποίηση μιας πρωτοβάθμιας νοηματικής, άρα και αξιολογικής, κατασκευής, μιας οιονεί «κοσμοθεωρίας». Στην *Καθημερινή Ζωή* τονίζει πως, όχι μόνο η γλώσσα, αλλά και τα άλλα «συστατικά» αποτελούν «συστήματα σημείων» (1970a: 138-143), ενώ αργότερα θα μιλήσει για τη «δεικτικότητα» τους. Με αυτό εννοεί, αφενός, ότι αυτά έχουν «σύμφυτο» χαρακτήρα, δηλαδή η ιδιοποίηση της χρήσης του ενός συνεπάγεται και την ιδιοποίηση της σύνδεσής του με τα άλλα, και, αφετέρου, ότι όλα μαζί παραπέμπουν, δείχνουν «σαν οδοδείκτες», όπως λέει αντλώντας από τον Wittgenstein, προς «την κατεύθυνση, τα βασικά περιεχόμενα και τα όρια» ορθών πράξεων και ομιλιακών ενεργημάτων εντός ενός ορισμένου βιόκοσμου». Όταν ιδιοποιούμαστε συνεπώς τη χρήση των «συστατικών στοιχείων» της καθημερινής ζωής, δεν ιδιοποιούμαστε απλώς «οδηγίες χρήσης», όπως επισημαίνει η Heller (1985: 90-1, 86), δηλαδή απλούς κανόνες χρήσης λέξεων, πραγμάτων και εθίμων, όπως και της σύνδεσης μεταξύ τους. Ιδιοποιούμαστε ένα σύστημα σημείων που παραπέμπουν σε κάτι έξω από αυτά τα ίδια και στη μεταξύ τους σύνδεση· παραπέμπουν στην έννοια του επιτρεπτού και του μη, αλλά του επιτρεπτού που έχει καθαριαστεί ως τέτοιο μέσα από μια αξιολογική κατηγορία, την έννοια του «καλού». Η δεσμευτική δύναμη αυτών των κανόνων, θα λέγαμε, αντλείται από τον στόχο να υπηρετηθεί μια θετική τάξη του κόσμου. Εν πολλοίς, ιδιοποιούμαστε ένα σύμπλεγμα νοημάτων, ένα σύμπλεγμα μέσα από το οποίο κατανοούμε και αξιολογούμε τον κόσμο. Γι' αυτό, εξάλλου, στο μεταγενέστερο έργο της η Heller μιλάει διαρκώς για τους κανόνες των αντικειμενοποιήσεων ως αδιαχώριστα «νόρμες- και -κανόνες».⁵⁰

Αυτό το σύμπλεγμα, στο εν λόγω έργο, σε διαφοροποίηση δηλαδή από την προηγούμενη συναφή τοποθέτησή της, δεν μπορεί να συγκροτηθεί ως τέτοιο, και άρα να τροφοδοτήσει με «νόημα την ανθρώπινη ζωή», εάν δεν διαμεσολαβηθεί από μια τουλάχιστον «αντικειμενοποίηση του δί' εαυτού», η οποία καθίσταται έτσι «σημαίνον κοσμοείδωλο»

⁵⁰ Αργότερα διευκρινίζει τη διάκριση των δύο εννοιών και τον λόγο για τον οποίο επιμένει στη σύζευξή τους: «Ακριβώς επειδή αποδοκιμάζω τον νατουραλισμό και τον θετικισμό, υπογράμμισα τόσο emphaticά τη διαφορά ανάμεσα στις νόρμες και στους κανόνες. Ο κανόνες μπορούν απλώς να εφαρμοστούν, αλλά οι νόρμες δεν μπορούν· ζούμε σύμφωνα με τις νόρμες. Ζώντας σύμφωνα με τις νόρμες, το περιθώριο για ελιγμό μπορεί να είναι πολύ ευρύ» (1994:301). Θα δούμε, πιο κάτω, ότι αυτό το σημείο είναι καίριο για την εκ μέρους της κατανόηση της διαφορετικότητας της νεωτερικής καθημερινής ζωής.

(meaningful world-view) (1985:86).⁵¹ Έτσι, σε κάθε κοινωνία και σε κάθε εποχή μπορούμε να μιλήσουμε για «μερική ιδιοποίηση» μιας τουλάχιστον «αντικειμενοποίησης `του δι' εαυτό'» - «μερική», γιατί δεν σηματοδοτεί πλήρη γνώση της, αλλά και γιατί είναι έμμεση, δηλαδή «επιτάσσεται από τη σφαίρα αντικειμενοποίησης `του καθεαυτό'» (1985: 115).

Περαιτέρω, η έμφαση της Heller ότι αυτή η ιδιοποίηση δεν μπορεί να είναι «ποτέ ολική» (1985:115) έχει δύο όψεις. Η μία είναι ότι μια «αντικειμενοποίηση του `δι' εαυτό'», όσο σημαντικό ρόλο και εάν δύναται να παίζει στη νοηματοδότηση της καθημερινής ζωής, δεν μπορεί ποτέ να βρεθεί στην αρχική ή την αμιγή μορφή της εντός της, και μάλιστα δεν μπορεί ποτέ να ελέγξει απολύτως τον τρόπο ιδιοποίησής της από την τελευταία, ούτε τον τρόπο κατά τον οποίο αυτή παράγει τις «μερικές συνθέσεις της»,⁵² το νοηματικό υπόστρωμα που αναγκαία την «φιλτράρει» (βλ. 1987β:50). Η άλλη, και ισχυρότερη, η οποία μας φέρνει σε μια ακόμα πλευρά της ετερογένειας της καθημερινής ζωής, είναι ότι αυτή η αδυναμία οφείλεται ακριβώς στο ότι μια τέτοια αντικειμενοποίηση συνιστά «ομογενοποίηση» νοημάτων και ότι αυτό αντίκειται στον τρόπο με τον οποίο υπάρχουν, διακινούνται και τηρούνται τα νοήματα εντός της καθημερινής ζωής. Με άλλα λόγια, οι άλλες σφαίρες αντικειμενοποίησης καλούνται «ομογενοποιήσεις» στη γλώσσα της Heller, και για τον λόγο ότι διέπονται από την ενοποίηση, εναρμόνιση, συστηματοποίηση νοημάτων, δηλαδή «νορμών- και- κανόνων», ενώ «οι νόρμες και οι κανόνες για τη δράση» εντός της καθημερινής ζωής «είναι ετερογενείς εάν συγκριθούν μεταξύ τους», όπως επισημαίνει χαρακτηριστικά σε μια ενότητα όπου αναλύει την έννοια της ομογενοποίησης. Εξάλλου, μιλώντας ειδικά για την «καθημερινή γνώση», θα την χαρακτηρίσει ως «ετερογενές αμάλγαμα», ενώ την ίδια διαπίστωση θα κάνει και όσον αφορά τα «καθημερινά ήθη»: αυτά «είναι εξίσου ετερογενή με την καθημερινή ζωή εν γένει» (1970α: 56, 197, 83). Κοντολογίς, «η καθημερινή ζωή *δεν είναι* σύστημα», τονίζει η Heller, και στη δεδομένη συνάφεια αναφέρεται ειδικά στο ζήτημα της συστηματικότητας, της λογικής συνοχής των νοημάτων, εφόσον καταλήγει: «[...] ακόμα και οι νομιμοποιητικές κοσμοθεωρήσεις δεν χρειάζεται να είναι λογικώς συνεκτικά συστήματα πεποιοτήσεων σε αυτή τη σφαίρα. Ενίοτε, το ίδιο σύστημα αντικειμενοποίησης `καθεαυτό' μπορεί να παρέχει *διαφορετικές* κοσμοθεωρήσεις [...] (Για παράδειγμα, εάν η γυναίκα του Χ αρρωστήσει, μπορεί αυτός να καλέσει αμέσως ασθενοφόρο *και* να πάει στην εκκλησία να προσευχηθεί για την ανάρρωσή της)» (1985:92).

Η Heller δεν πραγματεύεται διεξοδικά αυτή τη μείζονα όψη της ετερογένειας της καθημερινής ζωής, που θα μπορούσαμε εν συντομία να αποκαλέσουμε «νοηματική ετερογένεια». Στη συνάφεια του τελευταίου χωρίου της, μάλιστα, η πραγμάτευση του ζητήματος είναι αρκετά βιαστική και οπωσδήποτε ανεπαρκής. «Δεν υπάρχει καμμία απολύτως `συστημική' σύνδεση ανάμεσα στο να παίρνεις ένα τρένο, να λές μια προσευχή [... κλπ.]»

⁵¹ Η Heller δικαιολογεί ως εξής τη χρήση αυτού του όρου που μοιάζει «ταυτολογικός»: «Αυτός αποδίδει το *Weltbild*, και όχι το *Weltanschauung*, και το επίθετο `σημαίνουν' απλώς δηλώνει ότι το κοσμοείδωλο εφοδιάζει τη σφαίρα αντικειμενοποίησης `του καθεαυτό' με το νόημα `της ιερής τάξης', ή έστω της `ορθής τάξης'. Για να το πούμε απερίφραστα, με μια πολύ ευρεία έννοια του όρου, τα σημαίνοντα κοσμοείδωλα *νομιμοποιούν* τη σφαίρα αντικειμενοποίησης του `καθεαυτό'» (1985: 86).

⁵² Η φράση είναι από το χωρίο της που παρατέθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο εν σχέσει με την αναθεώρηση της έννοιας της ιδεολογίας. Το χωρίο αυτό αφορά ειδικά τη φιλοσοφία και τη θρησκεία, την «πάλη τους» μάλιστα «να θέσουν την καθημερινή ζωή υπό τον έλεγχο των συνθετικών κοσμοθεωρήσεών τους» (1970α: 214).

διευκρινίζει, και λίγο πιο κάτω αυτό παρουσιάζεται ως ισοδύναμο με το ότι καμμία από τις «νόρμες-και-κανόνες» που συνδέονται με καθεμιά από αυτές τις πράξεις «δεν θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως εξηγητικό όχημα για τη δικαιολόγηση οποιασδήποτε άλλης (δεν μπορείς να δικαιολογήσεις το ότι πήρες ένα τραίνο εξηγώντας γιατί πήρες ένα φάρμακο)». Φαίνεται, όμως, να το αποδίδει αυτό στο ότι «ακριβώς λόγω της ετερογένειας αυτής της σφαίρας, όλες οι νόρμες-και-κανόνες της πρέπει να ληφθούν εξίσου ως δεδομένες» (1985:92). Ωστόσο, η «δεδομενικότητα», παρότι, όπως θα δούμε, είναι γνώρισμα θεμελιακό για την κατανόηση πολλών πλευρών της καθημερινής ζωής, είναι ένας παράγοντας που από μόνος του, όπως τίθεται εδώ, δεν εξαντλεί το ζήτημα.

Θεωρώ ότι η συνολική ανάλυση της Heller επιτρέπει να διατυπώσουμε δύο θέσεις: αφενός, ότι η αποτίμηση της νοηματικής συνοχής είναι ιδιαζόντως και οργανικά δυσχερής στο επίπεδο της καθημερινής ζωής, και, αφετέρου, ότι η νοηματική ετερογένεια εντός της είναι ωστόσο μια οργανική, και όχι ενδεχομενική της συνθήκη, εφόσον θα μπορούσε να αποδοθεί πρώτα απ' όλα στον «πραγματισμό», κεφαλαιώδες στοιχείο της «δομής» της καθημερινής ζωής κατά την ίδια, το οποίο συναντήσαμε και πιο πάνω σε αναφορά με τον τρόπο ιδιοποίησης των «συστατικών» της.

Όσον αφορά την πρώτη θέση, μπορούμε να στραφούμε σε ένα γνώρισμα που η Heller διακρίνει ως «πρόσδεση στις περιστάσεις» (situatedness) (βλ. 1970α: 145-148), αλλά υποτιμά, ωστόσο, τη σημασία του στην όλη συζήτησή της. Από το γνώρισμα αυτό απορρέει, θα λέγαμε, ένας υπερ-κανόνας, ένας κανόνας που διέπει τον τρόπο τήρησης των «νορμών-και-κανόνων» της καθημερινής ζωής: ο σεβασμός στην περίπτωση, δηλαδή στην ιδιαιτερότητα του εκάστοτε «εδώ» και «τώρα». Συνεπώς, μια συγκεκριμένη πράξη, μια πράξη που έχει ταυτότητα ως προς το περιεχόμενο, το υλικό, την ικανότητα που επιστρατεύει, όπως και τον βαθμό ενεργοποίησης αυτής της ικανότητας, δεν έχει το ίδιο νόημα, γιατί αυτό διαμεσολαβείται από το συγκεκριμένο χωροχρονικό πλαίσιο στο οποίο αυτή εντάσσεται.⁵³ Το νόημα των πράξεων της καθημερινής ζωής, θα λέγαμε, δεν είναι κάτι που μπορεί να εγκλειστεί στην ολότητά του σε μια γενική μορφή, αλλά παραλλάζει ανάλογα με τη δεδομένη περίπτωση, παράγεται πάντα σε σύνδεση με έναν ορισμένο τόπο και χρόνο.⁵⁴

Αλλά εάν είναι έτσι, τότε προκύπτει πως είναι ιδιαζόντως δύσκολο να κριθεί η λογική συνοχή των νοημάτων που υπαγορεύουν το πράττειν και διαφαίνονται μέσα σε αυτό. Αυτό που στη μία περίπτωση θα μπορούσε να εκληφθεί ως έλλειψη συνοχής, στην άλλη θα μπορούσε να δικαιολογηθεί βάσει της διαφορετικότητας της περίπτωσης.

Από την άλλη πλευρά, το γνώρισμα της πρόσδεσης στις περιστάσεις συνδέεται με τον πραγματισμό της καθημερινής ζωής. Σε αυτό το γνώρισμα θα στραφώ τώρα, για να

⁵³ Η Heller φέρνει εδώ ένα παράδειγμα πέρα από τον χώρο της γλώσσας, τον χώρο δηλαδή όπου είναι κατ' εξοχήν εμφανής η εν λόγω συνθήκη: η παντοειδής χρήση του κουταλιού σε ένα δείπνο αφενός, και σε ένα πικνικ, αφετέρου (1970α: 146).

⁵⁴ Δεν διαφεύγει την προσοχή της Heller ότι αυτή η συνθήκη δεν αφορά μόνο την καθημερινή ζωή, αλλά είναι επίσης ιδίον της ηθικής και της πολιτικής, στον βαθμό που μπορούμε να τις διακρίνουμε ως αντικειμενοποιήσεις από την καθημερινή ζωή. Επισημαίνει όμως το διαφορετικό βάρος και σημασία που έχει η παραβίαση αυτής της συνθήκης όταν πρόκειται για την καθημερινή ζωή, με προεξάρχουσα διαφορά ότι εκεί η παραβίαση οδηγεί σε «ανορθόλογη πράξη ή εκφορά, και ενίοτε στις καταστροφές της καθημερινής ζωής» (1970α: 147).

παρακολούθησω από ποια άποψη θα μπορούσε να εξηγήσει τον εγγενή χαρακτήρα της νοηματικής της ετερογένειας.

Ακολουθώντας τον Lukács, η Heller ορίζει τον «πραγματισμό» ως έναν τύπο σχέσης μεταξύ σκέψης και πράξης: πρόκειται για την «άμεση ενότητα» τους (βλ. π.χ. 1970α: 166). Αναλύοντας αυτόν τον ορισμό, και με βάση τις διάσπαρτες συναφείς παρατηρήσεις της Heller, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτό σημαίνει πως η πράξη συνολικά καθορίζει το αντικείμενο, τον σκοπό, τον τύπο και την αξιολόγηση της σκέψης. Αναλυτικότερα:

Κατά πρώτον, η καθημερινή σκέψη είναι σκέψη *επί* της πράξης. Όπως λέει η Heller, «αποτελεί μια ειδική ιδιότητα του πραγματισμού της καθημερινής σκέψης ότι η συλλογιστική διαδικασία λαμβάνει χώρα είτε ως προετοιμασία για κάποια δραστηριότητα είτε ως στοχασμός πάνω σε μια ορισμένη πράξη που έχει ήδη επιτελεστεί» (1970α:198). Άρα, η σκέψη εδώ δεν καθιστά αντικείμενο τον ίδιο τον εαυτό της, δεν παίρνει τον χαρακτήρα του αναστοχασμού.

Δεύτερον, η καθημερινή σκέψη είναι σκέψη *για* την πράξη, δηλαδή είναι ένα μέσο για να συντελεστεί με επιτυχία μια πράξη. Η σκέψη, δηλαδή, χαρακτηρίζεται από εργαλειακότητα, δεν είναι αυτοσκοπός. Έτσι, αυτό που έχει σημασία είναι το πρακτικό αποτέλεσμα και όχι η εσωτερική ποιότητα της σκέψης που ακολουθήθηκε για την επίτευξή του. «Οι πράξεις, τα ομλιακά ενεργήματα, οι χρήσεις, οι χειρισμοί που σχετίζονται με την σφαίρα αντικειμενοποίησης του καθεαυτού είναι, από λειτουργική άποψη, ισοδύναμα, ανεξάρτητα από το εάν προκύπτουν ως αποτέλεσμα επινοητικής ή επαναληπτικής σκέψης» (1970α: 128-9), ανεξάρτητα δηλαδή από τον βαθμό ενεργητικότητας της σκέψης από την οποία προκύπτουν.

Τρίτον, η καθημερινή σκέψη είναι πρωτίστως σκέψη *μέσα* στην πράξη, πράγμα που σημαίνει ότι ο πραγματισμός οδηγεί στην πρωτοκαθεδρία του «επαναληπτικού» τύπου σκέψης. Ό,τι έχει σημειωθεί ήδη εν σχέσει με αυτόν τον τύπο έχει ως ειδική του πλευρά και το ότι εδώ η σκέψη «δεν διαχωρίζεται από την πράξη ούτε στον χρόνο ούτε στον χώρο». Ο βαθμός στον οποίο επιτελείται αυτός ο διαχωρισμός, ο βαθμός δηλαδή που σημειώνεται «παρατεταμένη περίσκεψη», που «η γνωσιακή διαδικασία μπορεί να καταστεί σχετικά ανεξάρτητη φάση», «να αποσπαστεί από την πράξη όσον αφορά τον χρόνο και ενίοτε και τον χώρο [...]» (1970α:198), εξαρτάται κατά κύριο λόγο από το κατά πόσο αυτό το επιτάσσει η μεγαλύτερη αποτελεσματικότητα της πράξης.

Τέλος, ο πραγματισμός αναφέρεται στο κριτήριο αξιολόγησης της σκέψης, αξιολόγησης η οποία είναι ταυτόχρονα ζήτημα επιστημολογικής και ηθικής τάξης. «Η συνολική μη διαχωριστικότητα της καθημερινής σκέψης από την καθημερινή πράξη σημαίνει ότι στην καθημερινή ζωή το `αληθές' και το `ορθό' συμπίπτουν· και το ίδιο ισχύει και για τις αρνήσεις τους, το `ψευδές' και το `λάθος' [...] Έτσι, δεν είναι τυχαίο ότι το `αληθές' στην καθημερινή χρήση του όρου περιέχει τόσο πληροφοριακά όσο και ηθικά στοιχεία» (1970α: 200). Επιπλέον, όσον αφορά την επιστημολογική αξιολόγηση ειδικότερα, η γνωσιακή αξία της σκέψης κρίνεται από την αποτελεσματικότητα που έχει στην πράξη, από το τι μπορεί να προκαλέσει στον κόσμο των γεγονότων και των πραγμάτων. Όπως λέει η Heller, «η άμεση ενότητα σκέψης και δράσης εκφράζεται επίσης και από το γεγονός ότι στην καθημερινή ζωή `αληθινό' και `ισχύον' ταυτίζονται. Ό,τι μας αποδειχεται ότι ισχύει, ό,τι είναι αποτελεσματικό, ό,τι πρόσφέρει στον άνθρωπο μια αρχή προσανατολισμού και δράσης στον κόσμο, ό,τι οδηγεί στην επιτυχία και στην επιβράβευση, είναι και αληθινό» (1977α: 33).

Όλες αυτές οι συνιστώσες του «πραγματισμού» μας παραπέμπουν σε ένα άλλο γνώρισμα που η Heller τονίζει ως βασικό για την κατανόηση της καθημερινής ζωής, και το οποίο υπεισέρχεται σε πολλές πλευρές της ανάλυσής της: την αρχή της οικονομίας, που την εννοεί ως οικονομία χρόνου και δυνάμεων, και ειδικότερα, μεταξύ τους, της «επινοητικής» σκέψης-πράξης (1970α: 143).

Θα έλεγα ότι ο πραγματισμός της καθημερινής ζωής, σε συνδυασμό με τον προσανατολισμό της καθημερινής πράξης σε ένα εκάστοτε «εδώ» και «τώρα», μπορεί να προσδώσει στην αρχή της οικονομίας και το νόημα της εξοικονόμησης της επέκτασης, του απλώματος, της σκέψης στον χώρο και στον χρόνο. «Ο πραγματισμός [της καθημερινής σκέψης]», λέει η Heller, «συνεπάγεται, όχι μόνο ότι η καθημερινή γνώση είναι το προκαταρκτικό βήμα προς την υλοποίηση ενός πρακτικού στόχου, αλλά επίσης ότι αυτή η σκέψη [...] δεν οργανώνεται προκειμένου να σχηματίσει τη δική της σφαίρα ή ομοιογενές μέσο: έχει νόημα εν σχέσει με τον τιθέμενο στόχο και με τίποτα άλλο». Αυτή η «μη οργάνωση» της σκέψης σε μια δική της «σφαίρα», θα πρόσθετα, δεν σημαίνει μόνο ότι αυτή δεν καθιστά τον εαυτό της αντικείμενο αναστοχασμού, αλλά και ότι δεν θέτει καν ως αίτημα την αλληλοσυσχέτιση των εκάστοτε «τιθέμενων στόχων». Έτσι μπορούμε να καταλάβουμε την αμέσως επόμενη συμπερασματική φράση της Heller, όπου περνά στο θέμα της ετερογένειας αυτής της γνώσης ή σκέψης: «Συνεπώς, η καθημερινή γνώση *qua* γνώση δεν συγκροτεί μια ειδική δική της σφαίρα, αλλά παραμένει πάντα ένα ετερογενές αμάλγμα ενσωματωμένο στην καθημερινή ζωή» (1970α: 197· βλ. και 203).

Μπορούμε μέσω αυτού του σημείου να επιστρέψουμε στη συζήτηση, που έγινε στο προηγούμενο κεφάλαιο, όσον αφορά τη σχέση της καθημερινής ζωής με το αίτημα της ολότητας, ή της ολοποίησης κατά Lefebvre, και να σημειώσουμε ότι οι πιο πάνω παράγοντες ενδεικνύουν πως υπάρχει μια εγγενής τάση εντός της η οποία παρεμποδίζει αυτή τη διαδικασία, στον βαθμό που το αίτημα της νοηματικής συνοχής και συστηματικότητας δεν ανήκει στην κανονιστικότητα της καθημερινής ζωής, είναι δηλαδή κάτι που προκύπτει ως υπέρβαση αυτής της κανονιστικότητας. Και εδώ μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε προς επίρρωση μια φράση, όχι της Heller, αλλά του ίδιου του Lefebvre: «Η καθημερινή ζωή είναι ένα επίπεδο εντός της ολότητας και γι' αυτόν τον λόγο είναι απαρνούμενη ολότητα, και *είναι ανίκανη να κατανοήσει δράσεις που εκτυλίσσονται ως ολότητες*» (1961α: 356) [η έμφαση προστέθηκε].⁵⁵

Η έως τώρα παρουσίαση του τρόπου με τον οποίο η Heller αντιλαμβάνεται και αναλύει την «αντικειμενοποίηση` του καθεαυτού» θεωρώ ότι επιβεβαιώνει την ιδέα που έχω επανειλημμένα διατυπώσει ως τώρα, ότι δηλαδή οι «σφαίρες» αντικειμενοποίησης που προβάλλουν στο σχήμα της είναι παράλληλα *επίπεδα* αντικειμενοποίησης, θα πρέπει δηλαδή να συλληφθούν ως δυναμικές έννοιες, έννοιες τρόπου. Έτσι, με την έννοια αυτή, η Heller

⁵⁵ Το ότι εδώ τουλάχιστον ο Lefebvre αναφέρεται μάλλον στην «καθημερινή ζωή» με την ειδική της σημασία στο πλαίσιο της μεταγενέστερης ορολογικής του διάκρισης, και συνεπώς αυτή η θέση του δεν υπόκειται στους περιορισμούς της «χρονοτοπικής ιδιαιτερότητας» με βάση τους οποίους είδαμε ότι ερμηνεύει την τοποθέτησή του ο Osborne (βλ. υποσ. 59 στο προηγούμενο κεφάλαιο), θεωρώ ότι μπορεί να υποστηριχθεί βάσιμα, εάν προσέξουμε ότι λίγο πιο κάτω οδηγείται στο να πει πως «έτσι, -και κριτικά- μπορούμε να κατανοήσουμε τις περίφημες αποφάνσεις του Lukács (περί `της αναρχίας και των `φωτοσκιάσεων` της καθημερινής ζωής)...» (1961α:356· για τη φράση αυτή του Lukács, βλ. 1911: 308).

αποσκοπεί πάνω απ' όλα να διερευνήσει θεμελιακά γνωρίσματα ή σταθερές που αφορούν έναν τρόπο του πράττειν, όπως και έναν τύπο σχέσης ανάμεσα στο πράττειν και το σκέπτεσθαι, ή, πιο συνολικά, έναν τύπο του ζην. Θα έλεγα ότι εν πολλοίς αυτό που κατά κύριο λόγο προσπαθεί να ανασυγκροτήσει η Heller μέσα από την επιστράτευση της εν λόγω έννοιας είναι ένα «αναγκαίο ελάχιστο» της καθημερινής ζωής που μπορεί εν τέλει να προσδιοριστεί ως «στάση» ή "intentio" μέσα στον κόσμο.⁵⁶

Ως προς αυτό το σημείο, αλλά και ως προς τον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο κατανοεί αυτή τη «στάση», είναι εμφανές, όπως επισημάνθηκε και στην εισαγωγή, η γειννίαση της προσέγγισής της με εκείνη της φαινομενολογίας, την οποία εξάλλου αναγνωρίζει η ίδια.⁵⁷ Τα γνωρίσματα που πρόβαλαν ήδη στην έως τώρα συζήτηση, όπως και άλλα γνωρίσματα που συνδέονται μαζί τους, αποτελούν «αναγκαστικά συνδεδεμένες μεταξύ τους» «φάσεις που χαρακτηρίζουν τη δομή της καθημερινής συμπεριφοράς και σκέψης» (1977α: 25). Με άλλα λόγια, αποτελούν σταθερά στοιχεία που συγκροτούν αυτή τη «στάση» κατά τη Heller, ενώ είναι παράλληλα γνωρίσματα που εν πολλοίς τονίζονται στη φαινομενολογική προσέγγιση του προβλήματος, με άξονα την έννοια της φυσικής στάσης που καθιέρωσε ο Schütz.⁵⁸

Περαιτέρω, θα μπορούσαμε να πούμε, από την όλη ανάλυσή της προκύπτει η ιδέα ότι από τα γνωρίσματα αυτά στα οποία μπορεί να αναλυθεί η αναγκαία ελάχιστη «στάση» της καθημερινής ζωής θα μπορούσαν να ιεραρχηθούν ορισμένα ως κεφαλαιώδη, με την έννοια ότι έχουν πιο άμεση σχέση με αυτό που εδώ διακρίναμε ως καταστατικές συνθήκες της, ότι καθορίζουν τον συνολικό της χαρακτήρα, αλλά ότι επίσης σε αυτά ενέχονται όλα τα άλλα επιμέρους γνωρίσματά της. Αυτό το status θα μπορούσαμε να αποδώσουμε, κατά πρώτον, στο γνώρισμα της «ιδιαιτερότητας», το οποίο αφορά τη σχέση του υποκειμένου με το εγώ του. Κατά δεύτερον, σε εκείνο της «δεδομενικότητας», το οποίο αφορά μάλλον τον τρόπο με τον οποίο αυτό προσλαμβάνει και αντιλαμβάνεται τον κόσμο μέσα στον οποίο ζει, όπως και τη γνώση του γι' αυτόν τον κόσμο. Και τέλος, στον «πραγματισμό», το οποίο αναφέρεται στη σχέση μεταξύ σκέπτεσθαι και πράττειν.

Από την προηγηθείσα συζήτηση εν σχέσει με τον ορισμό των «αντικειμενοποιήσεων του δι' εαυτό» βάσει της έννοιας της ειδολογικής ουσίας, διαφαίνεται ήδη η κεντρική θέση που επέχει το γνώρισμα της «ιδιαιτερότητας» προκειμένου να προσδιοριστεί το υποκείμενο της

⁵⁶ Η Heller αξιοποιεί, όπως θα δούμε, την έννοια της intentio μέσα από μια διάκριση του Hartmann.

⁵⁷ Όπως επισημαίνει στο «προοίμιο» στην αγγλική έκδοση της *Καθημερινής Ζωής*, η μέθοδος που ακολούθησε σε αυτό το κείμενό της αποτελεί «συνδυασμό μιας φαινομενολογικής προσέγγισης και μιας αναλυτικής πορείας». Και δηλώνει πως η ίδια «εντυπωσιάστηκε» από τις «σύμπτωματικές ομοιότητες» που διέγνωσε ανάμεσα στο δικό της έργο και σε εκείνο του Schütz, όταν αργότερα έμαθε γι' αυτό, παρατηρώντας παράλληλα ότι αυτές εξηγούνται αν σκεφτεί κανείς ότι «ο Husserl, και σε μικρότερο βαθμό ο Weber, με ενέπνευσαν όχι λιγότερο απ' ό,τι επηρέασαν τον Schütz» (1984α:ix, xi).

Η σχέση της Heller με τη φαινομενολογία, συζητάται εκτενώς στο κείμενο του Wolin (1994), στο οποίο θα αναφερθώ στην επόμενη ενότητα, όπως και από τον Habermas ως προς την έννοια της αντικειμενοποίησης (1985:103-7).

⁵⁸ Για μια ανάλυση αυτών των γνωρισμάτων βασισμένη στη σκέψη του Schütz, βλ. Berger, Luckmann 1966: 49-94.



καθημερινής ζωής. Το ζήτημα αυτό θα το αφήσω προς στιγμήν, για να το συζητήσω στο επόμενο κεφάλαιο.

Όσο για το γνώρισμα της «δεδομενικότητας», είναι χαρακτηριστική για τον κεφαλαιώδη χαρακτήρα του η διατύπωση που η Heller επαναλαμβάνει, με διάφορους τρόπους, σε αρκετά σημεία: «η καθημερινή ζωή είναι αντικειμενικοποίηση σε ένα συγκεκριμένο επίπεδο - το επίπεδο του `έτοιμου από πριν` κόσμου» (1970α: 48). Γι' αυτό και σε ένα μεταγενέστερο κείμενό της, όπου η έκθεση της θεώρησής της είναι πολύ πιο συνοπτική, μιλώντας γι' αυτή τη σφαίρα, διευκρινίζει πως το «καθεαυτό» ισοδυναμεί με το «προ-αναστοχαστικό», και λέει πως αυτή «κληροδοτεί αυτό που είναι προφανές και λαμβάνεται ως δεδομένο» (1987β: 49).

Το γνώρισμα αυτό, τέλος, συνδέεται άρρηκτα με τη συνθήκη του εθισμού, όσο και με το γνώρισμα του πραγματισμού, το οποίο υπεισέρχεται σε όλο το φάσμα των αναπτύξεών της περί την καθημερινή ζωή.

Θα αφήσω την αναλυτική συζήτηση της σύνδεσης αυτής για το επόμενο κεφάλαιο· εδώ θα αναδείξω την κοινή συνισταμένη που έχουν για τη Heller τα αλληλένδετα αυτά κεφαλαιώδη γνωρίσματα τα οποία προσδιορίζουν το «αναγκαίο ελάχιστο» της καθημερινής ζωής: την παγίωση τάξης,⁵⁹ τη διαμόρφωση ευρύτερα μιας επικράτειας της κανονικότητας και της οικειότητας.

Είναι σαφές ότι η παγίωση της τάξης, εάν αυτή εκληφθεί καταρχάς ως τακτοποίηση δραστηριοτήτων στον χώρο και στον χρόνο, συνδέεται άμεσα με την αρχή της οικονομίας που κατά τη Heller δεσπόζει εντός της καθημερινής ζωής. Εάν αυτή έγκειται στην επιταγή της εξοικονόμησης χρόνου, η επιταγή αυτή δεν διασφαλίζεται μόνο μέσα από τη μη επανάληψη επινοητικής σκέψης, τη συντόμευση -έως οριακά την εξάλειψη- της συλλογιστικής διαδικασίας, αλλά και μέσα από την εγκαθίδρυση τάξης εντός ενός πλαισίου που διέπεται από ετερογένεια και πολυπλοκότητα, μέσα από τη θέσπιση μιας «αυθόρμητης ιεραρχίας» η οποία «είναι αναγκαία για την ταυτόχρονη κίνηση των ετερογενών σφαιρών» (1977α: 8). Η χρήση που κάνει η Heller της έννοιας «απεμπλοκής» (disengagement), την οποία αντλεί από τον Gehlen, συναρτάται με την εξής ιδέα: η αποδέσμευση του υποκειμένου από ορισμένες δραστηριότητες με την έννοια της καταβολής ήσσονος προσπάθειας σε αυτές, είναι «αναντικατάστατος όρος για τη συνεχιζόμενη δραστηριότητα του ανθρώπου», όπως, θα προσθέταμε, και αποτέλεσμα αυτής της τελευταίας, εφόσον διαμορφώνεται στο έδαφος της επανάληψης, της «επαναληπτικής πράξης» (1970:129).⁶⁰ Και είναι «αναντικατάστατος όρος» εφόσον μέσω αυτής απεμπλέκονται, απελευθερώνονται δυνάμεις και δυνατότητες για τον πολλαπλασιασμό των δραστηριοτήτων στον χρόνο και στον χώρο. Για να μπορέσει όμως να υπάρξει αυτή η εξοικονόμηση προσπάθειας και χρόνου από ένα «εδώ» προκειμένου να διατεθεί σε ένα «αλλού», προϋποτίθεται, θα λέγαμε,

⁵⁹ Επισημαίνω ως προς αυτό ότι ένα από τα κατ' εξοχήν συνώνυμα του «καθημερινού» (everyday) στα αγγλικά είναι το "ordinary", και του εξαιρετικού ή μη καθημερινού, είναι το "extra-ordinary" (βλ. και Sandywell 2004:162).

⁶⁰ Με βάση το έργο της για τα συναισθήματα, μπορούμε να πούμε ότι εδώ έχουμε επίσης και την κατώτατο δυνατό όριο της παρουσίας συναισθήματος. Έχοντας ορίσει το τελευταίο βάσει της εμπλοκής (involvement), η Heller επισημαίνει πως αυτή «είναι ελαχίστη[...]στην περίπτωση [...] των επανειλημμένων πράξεων, συμπεριλαμβανομένης της επαναληπτικής σκέψης[...]» (1979α:7,9).

η χαρτογράφηση που ορίζει αυτή τη διαφορά, η τακτοποίηση, η κανονικοποίηση της ετερογένειας.

Σε αυτήν τη χαρτογράφηση κείριο ρόλο παίζει, κατά τη Heller, ο εθισμός. Ο εθισμός, δηλαδή, δεν είναι μόνο ο τρόπος της πράξης που εξασφαλίζει «απεμπλοκή», της «επαναληπτικής πράξης», αλλά η σημασία του έγκειται επίσης στο ότι συμβάλλει γενικότερα στη διασφάλιση «απεμπλοκής» μέσω της ταξιδετικής λειτουργίας του: «Μπορούμε να ανιχνεύσουμε κάτι που φαίνεται να είναι γενική αρχή –τη `μεταδοτική` φύση του σχηματισμού εθίμων», λέει, η Heller, και συνεχίζει: «Το έθιμο βοηθάει τον άνθρωπο να βρει τον δρόμο του μέσα στην πολύπλοκη δομή της ανθρώπινης δραστηριότητας: προσδίδει πλαίσιο και μορφή στην καθημερινή ζωή»,⁶¹ παρέχοντας τις «αντικειμενοποιημένες μορφές» της «τάξης», της «κανονικότητας». Χαρακτηριστικό παράδειγμα εδώ, στο οποίο θα επανέλθω, είναι η εγκαθίδρυση ενός «βιορρυθμού», το εθίζεσθαι σε μια αλληλουχία δραστηριοτήτων: «Σηκωνόμαστε το πρωί, τρώμε το μεσημέρι, και δειπνούμε τη νύχτα –στην κανονικότητά τους που συγκροτεί έναν ρυθμό, οι παράγοντες αυτοί ισοδυναμούν με `απεμπλοκή` με τη σημασία που της δίνει ο Gehlen» (1970α:156, 157).

Η προσέγγιση της Heller δείχνει, συνεπώς, ότι η παγίωση της τάξης και της κανονικότητας είναι η άλλη πλευρά της ανάγκης για εξοικονόμηση χρόνου και προσπάθειας, και στην ικανοποίηση αυτής της ανάγκης κείριο ρόλο παίζει ο εθισμός. Η ανάγκη δε αυτή είναι άμεσα πρακτικής τάξης, εκπηγάει δηλαδή από το γεγονός ότι στην καθημερινή ζωή κυριαρχεί η ανάγκη του πράττειν, η πράξη ως ανάγκη: το πράττειν μέσα σε καθεστώς ετερογένειας, πεπερασμένων δυνάμεων και χρόνου είναι αυτό που επιβάλλει τη θέσπιση τάξης. Από αυτήν την άποψη, στο φαινόμενο αυτό διαφαίνεται ο πραγματισμός ως κεφαλαιώδες γνώρισμα της καθημερινής ζωής.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να στραφούμε σε ένα σχόλιο του Lefebvre που ενισχύει την παρατήρηση που έγινε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ότι δηλαδή, κατ' αυτόν, το «καθημερινό» δεν είναι ακριβώς το «άμορφο», ή ότι ο χαρακτηρισμός αυτός είναι πάντοτε σχετικός με το πλαίσιο της συζήτησης. Σε ένα σημείο όπου συγκρίνει την καθημερινή ζωή, από τη μια με το «χάος» της φύσης, και από την άλλη, με τις «ανώτερες δραστηριότητες», θα αναφέρει πως, ναι μεν εν σχέσει με τις «δεύτερες» αυτή παρουσιάζεται «άμορφη» (ambiguous), αλλά από την άλλη «συγκρινόμενη με τη φύση είναι πιο τακτοποιημένη [...] και πιο οικονομική με τα μέσα και τους σκοπούς της» (1961α: 357).

Αλλά αυτές δεν είναι παρά νύξεις, που απέχουν από τη συστηματικότητα της ανάλυσης της Heller, όπως και από τη σαφή της τοποθέτηση περί αναγκαίας και ανεξάλειπτης «δομής» της καθημερινής ζωής. Εξάλλου, σε ένα άλλο σημείο όπου ο Lefebvre θίγει πάλι το ζήτημα της τάξης εντός της καθημερινής ζωής, διατυπώνει μια ενδιαφέρουσα ιδέα, αλλά, στον βαθμό που δεν αναλύει συστηματικά αυτό το θέμα, και στον βαθμό που τοποθετείται ασαφώς ως προς το αναγκαίο και το ανεξάλειπτο ορισμένων γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής, αυτή η ιδέα δεν μπορεί να γίνει ανεπιφύλακτα αποδεκτή.

⁶¹ Σε αυτό το χωρίο συναντάμε μία περίπτωση όπου ο όρος «έθιμο» (custom) χρησιμοποιείται μάλλον διεσταλμένα, εφόσον είναι σαφές ότι εδώ η Heller δεν εννοεί μόνο το «έθιμο» ως αντικειμενοποιημένη μορφή, αλλά κυρίως τον εθισμό, το εθίζεσθαι.

Μιλώντας για την κανονικότητα, τον εύτακτο χαρακτήρα, των προ-νεωτερικών αγροτικών γιορτών και τελετουργιών, ο Lefebvre τον βλέπει να συνοψίζει ή να συμβολίζει τον εύτακτο χαρακτήρα της ανθρώπινης δράσης εν γένει, και αυτόν φαίνεται να τον συνδέει με τη μαγική κοσμοαντίληψη: «Η κανονική θέση που έδινε το αγροτικό ημερολόγιο στις γιορτές και σε ορισμένες δραστηριότητες αναπαριστούσε την κανονικότητα των ανθρώπινων πράξεων –την ακριβή τους επιτέλεση- και εμφανιζόταν να εγγυάται και να διασφαλίζει την κανονικότητα των εποχών». Και ακόμα, «εάν η αγροτική παράδοση ήταν αυστηρή έως του σημείου της ρουτίνας, αυτό οφειλόταν μόνο στο ότι κάθε αλλαγή απειλούσε την `τάξη`. Επίσης, όλη η ανθρώπινη δραστηριότητα έτεινε να καταστεί κωδικοποιημένη πράξη, έτσι ώστε οι γιορτές, και ακόμα και οι χειρονομίες και ο λόγος της καθημερινής ζωής, έγιναν τελετουργικές. Ίσως αυτό να συνοψίζει την ανάπτυξη της μαγείας, ή ακόμα και τη γέννησή της[...]» (1947: 203, 204-5).

Σε άλλο σημείο, μάλιστα, ο Lefebvre κάνει λόγο για το στοιχείο της «μαγείας» εν γένει στην καθημερινή ζωή: «Η μαγεία παίζει τεράστιο ρόλο στην καθημερινή ζωή, είτε πρόκειται για τη συναισθηματική ταύτιση και συμμετοχή με τους `άλλους', είτε για τις χιλιάδες μικρές τελετουργίες και χειρονομίες που επιτελεί κάθε άνθρωπος, οικογένεια ή ομάδα» (1958: 21).

Εάν αυτές οι παρατηρήσεις έχουν το ενδιαφέρον ότι επιτρέπουν να μιλήσουμε για την κοσμοθεωρητική διαμεσολάβηση του πραγματισμού της καθημερινής ζωής, και αυτό είναι καίριο ζήτημα σε ένα πλαίσιο που ονομάζω «κοινωνική οντολογία», από την άλλη, ο Lefebvre ωστόσο θεωρώ ότι παρασιωπά τις άλλες πλευρές που υπόκεινται της ανάγκης για παγίωση τάξης, για την «κωδικοποίηση» της «πράξης» εντός της καθημερινής ζωής. Και αυτές οι πλευρές, όπως επιτρέπει να κατανοήσουμε η ανάλυση της Heller, αναδεικνύουν αυτήν την παγίωση ως αυτόματα «εκκρινόμενη» από τις συνθήκες και τα δομικά γνωρίσματά της. Αυτό το σημείο, κατά τη γνώμη μου, συνδέεται μάλιστα με τις ασάφειες που χαρακτηρίζουν τη σκέψη του ως προς το ζήτημα της ρουτίνας, στις οποίες θα αναφερθώ αργότερα.

Η ανάλυση της Heller, επιπλέον, όπως θα δούμε αναλυτικότερα στο επόμενο κεφάλαιο, αφήνει περιθώριο για μια σκέψη που διαφεύγει της ανάλυσης του Lefebvre: τη συσχέτιση ανάμεσα στον εθισμό, και στην αλληλένδετη με αυτόν παγίωση της τάξης εντός της καθημερινής ζωής, με το γνώρισμα της «δεδομενικότητας». Επιτρέπει, ακριβέστερα, να εκλάβουμε το γνώρισμα της αυτό ως μια εκδοχή αυτής της παγίωσης, μια εκδοχή που αφορά την τακτοποίηση και κανονικοποίηση νοημάτων. Το «αναγκαίο ελάχιστο» της καθημερινής ζωής κατά τη Heller, συνεπώς, δεν εμπεριέχει απλώς μια «στάση» η οποία μπορεί να αναλυθεί πρώτιστα στη λήψη του «κόσμου» ως δεδομένου· περαιτέρω, περιλαμβάνει αυτή τη στάση, όπως και τα περιεχόμενα στα οποία αυτή εκβάλλει, ως πηγή, εγγύηση και μέτρο κανονικότητας, έτσι ώστε άλλα νοήματα να εξαιρούνται, να τίθενται εκτός του κανόνα. Πολύ περισσότερο, αξιώνει αυτό το μέτρο, το καθιστά αξιολογικό γνώμονα, ή η κανονιστικότητά της συνίσταται στο να ταυτίζεται εν γένει η κανονιστικότητα με την κανονικότητα και τη «δεδομενικότητα».

Θεωρώ ότι η Heller επιτρέπει τη συναγωγή αυτών των συμπερασμάτων, αν και όπως έχει επισημανθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο, στην προσέγγισή της δεν κυριαρχεί το δίπολο του συνηθισμένου-οικείου versus το εξαιρετικό-ανοικείο. Ωστόσο, πέρα από το ότι, όπως είδαμε, εξαιρεί τη σημασία του εθισμού για την καθημερινή ζωή, επίσης επιτρέπει να φτάσουμε σε ένα πιο συνολικό συμπέρασμα, στο οποίο εντάσσεται και η σημασία αυτή του εθισμού: το

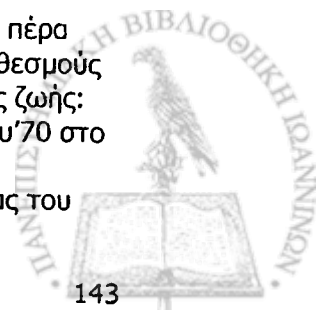
συμπέρασμα ότι στο «αναγκαίο ελάχιστο» της καθημερινής ζωής κυριαρχεί η ανάγκη για «εξοικείωση»: μάλιστα, θα έλεγα, προεκτείνοντας σύντομες σκέψεις της πάνω στην έννοια του οίκου (home), ότι μπορούμε να ορίσουμε την καθημερινή ζωή με βάση αυτήν την έννοια.

Σημειώνω εδώ, για να επανέλθω αρκετές φορές πιο κάτω στην εν λόγω έννοια, ότι η Heller ορίζει τον «οίκο» ως «στέρεη θέση» που μπορεί να λειτουργήσει ως σημείο αναφοράς και προσανατολισμού. Η στερέωση αυτής της θέσης οπωσδήποτε προϋποθέτει τη διαδικασία της παγίωσης τάξης στις διάφορες εκδοχές της, ενώ παράλληλα υποδηλώνει ότι αυτή η διαδικασία ανταποκρίνεται άμεσα σε μια συναισθηματική ανάγκη: την ανάγκη για ασφάλεια. «Αυτή η στέρεη θέση είναι αυτό που αποκαλούμε 'οίκος' [...] Πάνω απ' όλα, χρειαζόμαστε το συναίσθημα της σιγουριάς: 'ο οίκος' μας προστατεύει», λέει η Heller (1970α: 239).⁶²

Νομίζω, τότε, και με βάση ό,τι έχει προηγηθεί, ότι μπορούμε να πούμε το εξής: έχω μια «καθημερινή ζωή» εν πολλοίς σημαίνει ότι έχω έναν «οίκο», με την έννοια της «στέρεης θέσης» εντός του «χώρου» των νοημάτων, θέσης που παράλληλα έγκειται στην ταξιθέτηση νοημάτων, όσο και με την έννοια της «στέρεης θέσης» εντός του «χώρου» των δραστηριοτήτων, θέσης που έγκειται στην ταξιθέτησή τους εντός του χώρου και του χρόνου. Και αυτό σημαίνει, με άλλα λόγια, ότι έχω ένα μέτρο για τον εντοπισμό του ανοίκειου, του παράξενου, του εξαιρετικού, αλλά και για τον εκτοπισμό του σε μια σφαίρα που συλλαμβάνεται ως παρέκκλιση από την τάξη και την κανονικότητα, ή και απειλή της - μέτρο το οποίο επίσης συνιστά κέλυφος ασφάλειας και προστασίας.

Το τελικό αυτό συμπέρασμα περί της σχέσης που έχει το «αναγκαίο ελάχιστο» της καθημερινής ζωής με το θέμα της τάξης, της κανονικότητας, και της διαμόρφωσης ενός «οίκου», θα τεκμηριωθεί πληρέστερα στο επόμενο κεφάλαιο, όπου, με επίκεντρο το γνώρισμα της «δεδομενικότητας», θα επιχειρήσω την περαιτέρω ανάλυση των θεμελιακών γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής και της μεταξύ τους σύνδεσης. Αυτό στο οποίο θα ήθελα να επιμείνω στην παρούσα τη συνάφεια είναι ότι, εάν αποδεχτούμε αυτό το συμπέρασμα, επιβεβαιώνεται αυτό που σημειώθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, δηλαδή, πως η Heller επιτρέπει να συνδέσουμε την ευρύτερη και τη στενότερη υποδήλωση της «καθημερινής ζωής». Από την «αντικειμενοποίηση 'του καθεαυτού'», νοούμενη ως «βάση» και «δομή» της καθημερινής ζωής, και από τα κεφαλαιώδη στοιχεία αυτής της δομής όπως τα είδαμε ως τώρα, προκύπτει ότι η οριοθέτηση μιας περιοχής της πραγματικότητας, και της εμπειρίας της, ως οικείας, κανονικής, συνηθισμένης, τετριμμένης, εν πολλοίς μη προβληματικής, είναι βασική και δομική συνιστώσα, ειδοποιό συνεπώς γνώρισμα, της «καθημερινής ζωής», εάν η τελευταία εκληφθεί με την ευρεία έννοια του κατά Lefebvre «υπολοίπου». Ή, για να επιστρέψουμε στην ορολογική διάκριση του *Κριτικού Λεξικού*, η «καθημερινή ζωή» ως «πραγματική ζωή» δεν μπορεί παρά να εμπεριέχει το «καθημερινό», οριζόμενο βάσει αυτών των γνωρισμάτων, και της εξ αυτών απορρέουσας οριοθέτησης της πραγματικότητας και της εμπειρίας της, ως «στιγμή»

⁶² Επισημαίνω εδώ τη συσχέτιση που σαφώς υπάρχει, αν και δεν την θεματοποιεί η ίδια πέρα από ορισμένες νύξεις (π.χ. 1970β:8), με το ότι, όπως είδαμε, διακρίνει από όλους τους θεσμούς μόνο έναν ως θεσμό που «ήταν και παραμένει ο θεσμός *par excellence* της καθημερινής ζωής: την οικογένεια» (1985:92). Για τις απόψεις που διατύπωνε στις αρχές της δεκαετίας του '70 στο θέμα αυτό, βλ. 1970β·βλ. επίσης Mancini 1985:270-2. Επισημαίνω ακόμα τις αρχαιοελληνικές καταβολές που έχει αυτή η συσχέτιση της έννοιας του οίκου με το θέμα της ασφάλειας (βλ. Παπαδημητρίου 1999:245).

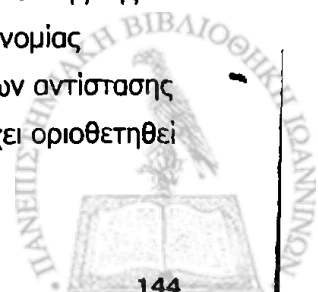


της· μάλιστα, ως βασική και κυρίαρχη στιγμή της. Το «καθημερινό», με αυτήν την έννοια, συνδέεται με το γεγονός ότι η καθημερινή ζωή σηματοδοτεί πάντα και παντού μια «αυθόρμητη ιεραρχία», όπως λέει η Heller (1977α: 28). Είναι έκφρασή της, αφού συνιστά την πιο πάνω οριοθέτηση και την εμπειρία της, και συνάμα είναι αυτό που κανοναρχεί εντός της αυτή την «αυθόρμητη ιεραρχία».

Θα έλεγα όμως ότι στη συζήτηση της Heller υπάρχει και μια ισχυρότερη θέση: οι θετικοί προσδιορισμοί της καθημερινής ζωής, τα αναγκαία δομικά της γνωρίσματα, που ανιχνεύονται μέσω της «αντικειμενοποίησης ` του καθεαυτού'», δεν παράγουν μόνο κατ' ανάγκην εντός της το «καθημερινό» με την πιο πάνω έννοια, αλλά επιπλέον, παρουσιάζουν ιδιόζουσα δύναμη να το αναπαράγουν, συγκροτούν έναν μηχανισμό αντίστασης απέναντι σε ό,τι θα μπορούσε να το διαταράξει. Με άλλα λόγια, μπορούμε να πούμε ότι τα επιμέρους δομικά γνωρίσματα της καθημερινής ζωής, και πρώτα απ' όλα αυτά που ιεραρχούνται εδώ ως κεφαλαίωδη, αλληλοσυνδέονται κατά τρόπο ώστε εκβάλλουν σε μια αδρανειακή δύναμη ή μηχανισμό, βάσει του οποίου η «δομή» της μπορεί να χαρακτηριστεί ως «αυστηρή», όπως θα δούμε ότι όντως την χαρακτηρίζει η Heller, δομή δηλαδή που προσδίδει στην «καθημερινή στιγμή» της μια ιδιόζουσα ομοιοστατική δυναμική.

Πράγματι, η Heller επισημαίνει πως «οι αντικειμενοποιήσεις ` του καθεαυτού' δρουν ως μια συντηρητική δύναμη», για να συμπληρώσει πως «η ιδιοποίηση των σχημάτων αυτού του συστήματος αναφοράς εμποδίζει ορισμένες νέες εμπειρίες και μπορεί, με διάφορους τρόπους, να επιβραδύνει την τρέχουσα διεργασία αλλαγών, τη διατύπωση νέων τρόπων σκέψης κλπ». Θα μιλήσει ειδικότερα για « μια ορισμένη ακαμψία της ανθρώπινης δράσης και σκέψης» ως απόρροια της «επαναληπτικής σκέψης», η οποία, όπως προσθέτει, «μπορεί να επιβραδύνει την αναγνώριση αυτού που είναι νέο, και πολύ συχνά το κάνει[...]». Τέλος, αναφέρει πως ο πραγματισμός και η αρχή της οικονομίας ομού εξηγούν την «αδράνεια η οποία είναι εγγενής στο περιεχόμενο της καθημερινής σκέψης» (1970α:125, 131, 49).

Είδαμε πιο πάνω ότι μια πλευρά της αρχής της οικονομίας όπως την εννοεί η Heller αφορά την εξοικονόμηση «επινοητικής σκέψης» και θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτό, σε συνδυασμό με την άλλη σημασία που της αποδώσαμε, δηλαδή ως τάσης προς τον περιορισμό της επέκτασης της σκέψης στον χώρο και στον χρόνο, θα μπορούσε να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι αυτή η αρχή λειτουργεί ως δύναμη αδρανειακή εντός της καθημερινής ζωής από την άποψη ότι αντιπροσωπεύει μια τάση προς τον περιορισμό της ανάπτυξης των νοητικών ικανοτήτων του υποκειμένου της. Αλλά, αλλού, αναλύοντας την «οικονομική φύση της καθημερινής ζωής», η Heller παρουσιάζεται να την εννοεί με μια γενικότερη σημασία, η οποία πλησιάζει αρκετά τη θέση που διατύπωσε πιο πάνω: «Κάθε κατηγορία δράσης και σκέψης μπαίνει στο προσκήνιο και λειτουργεί, μόνο στο μέτρο που απαιτείται, ώστε να μην διακόπτεται η καθημερινότητα· κατά κανόνα, η κατηγορία δεν δρα με μεγαλύτερη βαθύτητα, έκταση και ένταση από αυτή που απαιτείται, γιατί διαφορετικά θα έσπαζε την αυστηρή `δομή' αυτής της ζωής» (1977α: 20). Από εδώ θα μπορούσαμε να συναγάγουμε ότι η αρχή της οικονομίας δηλώνει ευρύτερα τη ροπή της καθημερινής ζωής προς την εξοικονόμηση δυνάμεων αντίστασης απέναντι σε ό,τι θα μπορούσε να απειλήσει την τάξη και την κανονικότητα που έχει οριοθετηθεί εντός της.



Και σε αυτό το συμπέρασμα βρίσκεται νομίζω αρκετά κοντά επίσης ένα άλλο χωρίο της Heller, το οποίο παράλληλα προσδιορίζει το κεφαλαιώδες γνώρισμα του εθισμού ως αυτό που συνδέεται άρρηκτα με την τάξη και την κανονικότητα, και τη διασφάλισή τους. Μιλώντας για τη συνολική λειτουργία που έχουν όλα τα γνωρίσματα που κατηγοριοποιεί ως «γενικά σχήματα συμπεριφοράς και γνώσης στην καθημερινή ζωή», καταλήγει: αυτά «συνεπώς δεν είναι τίποτα περισσότερο από τροπικότητες υπαγωγής[...] Μέσω αυτών των σχημάτων, ο άνθρωπος ρυθμίζει και διευθετεί ό,τι κάνει ή αποφασίζει να κάνει, ό,τι του συμβαίνει και όποιες καταστάσεις εντός των οποίων συμβεί να βρεθεί· και αυτό το κάνει με τέτοιο τρόπο ώστε να εναρμονίζει αυτές τις εμπειρίες, είτε εν μέρει είτε εξ ολοκλήρου, με αυτό με το οποίο είναι `συνηθισμένος'» (1970α:165).

Συνεπώς, και συνοψίζοντας τις θέσεις της Heller, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η «δομή» της καθημερινής ζωής δεν αντιπροσωπεύει μόνο το στατικό στοιχείο εντός της, αλλά και αυτό που μπορεί να εξηγήσει γιατί αυτή στο σύνολό της εμπεριέχει μια τάση προς τη στατικότητα. Γιατί, με άλλα λόγια, εμπεριέχει το στοιχείο της στερεότητας, άρα και της ακαμψίας απέναντι στην αλλαγή, με ειδικές πλευρές του, τόσο την αυξημένη δυσκολία αναγνώρισης του νέου ή του διαφορετικού, όσο και την επιταγή ενσωμάτωσης ή αφομοίωσής του στο ήδη υπάρχον χωρίς ωστόσο αυτό να κλονίζεται, χωρίς δηλαδή να διαταράσσεται η ήδη παγιωμένη κανονικότητα.

Εν πολλοίς, το πολύ σημαντικό αυτό συμπέρασμα θα μπορούσε να αναδιατυπωθεί λέγοντας ότι η καθημερινή ζωή ως εκ της δομής της εμπεριέχει μια αδρανειακή,⁶³ ή κεντρομόλο⁶⁴ δύναμη από τις εξής απόψεις: εμπεριέχει μια δυναμική προς την εξομάλυνση, την κανονικοποίηση, την αφομοίωση αυτού που απειλεί την υπάρχουσα κανονικότητά της, και ακόμα αποτυπώνει αυτή τη δυναμική στον τύπο υποκειμένου τον οποίο εκτρέφει, δηλαδή στην «ιδιαιτερότητα». Ο τύπος αυτός αντιδιαστέλλεται από τη Heller στην «ατομικότητα», ακριβώς ως περιορισμένη, στατική, κλειστή υποκειμενικότητα, και αυτό απορρέει από, και αντανακλά, τον καθορισμό και τον περιορισμό του από τη «δομή» της καθημερινής ζωής, ή, θα λέγαμε, το σχετίζεσθαι του με αυτήν με έναν τρόπο που επιτάσσεται άμεσα από την ίδια.

Το τελευταίο αυτό σημείο μέλλει να τεκμηριωθεί πληρέστερα στο τρίτο κεφάλαιο, αλλά για την ώρα θα ήθελα να θέσω ένα ερώτημα: αν δεχθούμε πως στην ανάλυση της Heller υπάρχει η ιδέα ότι ανιχνεύεται εντός της καθημερινής ζωής ένα είδος «αυστηρής» ή κλειστής δομής, πώς μπορεί να συμβιβαστεί αυτή με την emphatic επίσημανσή της, που είδαμε, ότι «η καθημερινή ζωή δεν είναι σύστημα», και ότι μάλιστα αυτό που την ορίζει ουσιαδώς είναι η ετερογένεια και ως έλλειψη συστηματικότητας και συνοχής; Η Heller δεν θέτει αυτό το ερώτημα, αλλά νομίζω ότι θα μπορούσαν να επισημανθούν στη σκέψη της κάποιες νύξεις για να υποστηρίξουμε ότι εδώ, όχι μόνο δεν έχουμε αντίφαση, αλλά ότι απεναντίας η μία ιδέα μπορεί να εξηγήσει την άλλη.

⁶³ Έχει παρατηρηθεί, πάντως, ότι «την επίγνωση της ασυνειδήτης συναινούσας αδράνειας της καθημερινής ζωής [...] την βρίσκουμε στα *obiter dicta* των ιδρυτών της γερμανικής διαλεκτικής θεωρίας» (Kilminster 1979:130).

⁶⁴ Για να κάνω μια γλωσσική παρατήρηση, η οποία αντλείται εξάλλου από την ίδια την καθημερινή γλώσσα, σε αυτό συστοιχεί και η μεταφορά του «βυθίσματος» όταν πρόκειται για την καθημερινή ζωή. Αυτή τη μεταφορά τη χρησιμοποιεί και η Heller σε αρκετές περιπτώσεις, διευκρινίζοντας ότι αυτή δεν έχει αξιολογικά αρνητική χροιά (βλ. 1977α:15).

Είδαμε πιο πάνω ότι αυτό που αποκαλέσαμε «νοηματική ετερογένεια» της καθημερινής ζωής συνδέεται εν πολλοίς με την αδυναμία να συγκροτηθεί εντός της μια σκοπιά που συσχετίζει, συνδέει, ενοποιεί, ολοποιεί. Και θεωρώ πως θα πρέπει να αναρωτηθούμε εάν δεν είναι ακριβώς αυτή η αδυναμία, ή με άλλα λόγια ο κατακερματισμός της σκέψης και της δράσης, που μπορεί να εμπλουτίσει καιρια την εξήγηση του «αυστηρού» χαρακτήρα της δομής της καθημερινής ζωής. Κι αυτό γιατί, εάν κάτι δομικό εντός της αντιστρατεύεται την επέκταση του στοχασμού πάνω σε ένα ευρύ φάσμα ετερογενών δραστηριοτήτων, τότε μπορεί να διαπιστωθεί μια εγγενής αδυναμία αναγνώρισης εκ μέρους του καθημερινού υποκειμένου της ανακολουθίας, της αντίφασης, της σύγκρουσης. Έτσι, για παράδειγμα, ως προς τα «καθημερινά ήθη», η Heller θα επισημάνει ως χαρακτηριστικό τους, όχι μόνο ότι αυτά είναι «ετερογενή», αλλά και τη μη συνειδητοποίηση των μεταξύ τους συγκρούσεων, με προεξάρχουσα τη σύγκρουση ανάμεσα στην «αφηρημένη» και τη «συγκεκριμένη» μορφή τους.⁶⁵

Στο σημείο αυτό θεωρώ πως θα μπορούσαν να βοηθήσουν τη συζήτηση ορισμένες παρατηρήσεις του Lefebvre.

Ο Lefebvre χρησιμοποιεί την έννοια του αμφίρροπου (ambiguity), για να αναδείξει μια κατάσταση όπου «η συνείδηση [...] ικανοποιείται με την όψη της οριστικής σταθερότητας», και όπου η αντίφαση είναι «αμβλυμένη, πάντα αναζωπυρούμενη, πάντα καταπνιγόμενη». Το αποτέλεσμα είναι η εποχή από την κρίση ή η αναβολή της, μια στάση «προσωρινής και απειθάρχτης αδιαφορίας». Και αντιδιαστέλλει αυτή τη στάση προς την απόφαση, η οποία προϋποθέτει την αναγνώριση ενός διλήμματος, την «κρίση» και την «επιλογή» (1961a: 219, 222, 220, 225).

Με βάση την ανάλυση της Heller, όπως θα δούμε αναλυτικότερα πιο κάτω, η «όψη της οριστικής σταθερότητας» είναι οπωσδήποτε προσίδια στη «στάση» της καθημερινής ζωής, και θεωρώ ότι θα μπορούσαμε να πούμε το ίδιο και όσον αφορά τη στάση απέναντι στην αντίφαση. Αυτό, τότε, θα φαινόταν να είναι ένα σημείο συμφωνίας της με τον Lefebvre, για τον οποίον το «αμφίρροπο θα μπορούσε να πει κανείς ότι είναι χαρακτηριστικό του καθημερινού, και ότι το καθημερινό είναι η σφαίρα της εφαρμογής και του περιεχομένου του αμφίρροπου, νοούμενου ως κατηγορίας (δηλαδή ως ειδικής έννοιας)» (1961a: 220).

Αλλά, για τον Lefebvre εδώ πρέπει να τεθούν δύο περιορισμοί: αφενός, αυτό είναι ένα από τα σημεία που σαφώς τονίζεται ως φαινόμενο «κοινωνιολογικό»,⁶⁶ και άρα μάλλον το συσχετίζει με το «καθημερινό» με την ειδική έννοια που αυτό έχει στη σκέψη του· και

⁶⁵ Ακριβέστερα, διακρίνοντας ανάμεσα στις «συγκεκριμένες νόρμες», όπου το «το `τι πρέπει να γίνει` και το `πώς πρέπει να γίνει` τίθενται ταυτόχρονα», δηλαδή στις «νόρμες-και-κανόνες», και στις «αφηρημένες νόρμες» (1985: 139), η Heller λέει ότι στην καθημερινή ζωή ιδιοποιούμαστε και τους δύο τύπους, «χωρίς να παίρνουμε υπόψη τη διαφορά» μεταξύ τους ενώ «ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της υπέρβασης της καθημερινής ζωής στο ηθικό επίπεδο είναι η συνειδητοποίηση αυτής της απόκλισης» (1970a: 79-80).

⁶⁶ Ως προς τον «κοινωνιολογικό» χαρακτήρα της «κατηγορίας του αμφίρροπου», μάλιστα, επισημαίνει τη διαφορά του ειδικά από τον Merleau-Ponty (βλ. 1961a: 366, σημ. 12). Είναι όμως πραγματικά άξιο απορίας τι ακριβώς εννοεί ο Lefebvre όταν επιμένει σε αυτόν τον χαρακτήρα, εφόσον, όπως έχει παρατηρήσει στον 1^ο τόμο, μπορούμε να μιλήσουμε για τη «βολική αδιαφορία», κάτι δηλαδή που βρίσκεται κοντά στο «αμφίρροπο», ως στάση που απορρέει από «τη συνήθεια και την οικειότητα» (1947: 243).

αφετέρου, υπογραμμίζει ότι το «καθημερινό» και το «αμφίρροπο» δεν πρέπει να θεωρηθούν «συνώνυμα», εφόσον μέσα στο «καθημερινό» διακρίνεται η «διαλεκτική κίνηση» από το αμφίρροπο στην απόφαση (1961α:225). Στον δεύτερο περιορισμό η Heller, όπως θα δούμε λίγο πιο κάτω, δεν θα έφερνε καμία αντίρρηση, σε αντίθεση με τον πρώτο. Στο σημείο αυτό δηλαδή προσκρούουμε στη γενικότερη δυσκολία που έχουμε να αντιμετωπίσουμε όταν συναρτούμε με τη συναφή ανάλυση της Heller γνώρισμα που προσιδιάζουν στο κατά Lefebvre «καθημερινό».

Πάντως, και παρακάμπτοντας αυτό το ζήτημα, μπορούμε να πούμε ότι το γνώρισμα του «αμφίρροπου» συμβαδίζει σαφώς με την «αυστηρή δομή» της καθημερινής ζωής, δηλαδή με την αυξημένη δυνατότητα αντίστασης σε ό,τι θα μπορούσε να διαταράξει την αναπαραγωγή της κανονικότητάς της.

Η επιφύλαξη όσον αφορά την αξιοποίηση εν προκειμένω παρατηρήσεων του Lefebvre ισχύει εάν πρόκειται να στραφούμε και σε μια άλλη συναφή ιδέα του, σύμφωνα με την οποία ο μόνος χαρακτήρας «συστήματος» ή «δομής» που δέχεται όσον αφορά «το καθημερινό» είναι η «δομή των άλλοθι». Ως προς αυτήν την ιδέα του, μάλιστα, ίσως είναι πιο συζητήσιμη η χρήση που της κάνω, καθώς έχει πιο σαφείς λόγους να συνδέει αυτή την «κρυμμένη δομή» αμιγώς με γεγονότα «κοινωνικής ή κοινωνιολογικής τάξης», τονίζοντας πως αυτή «αποτελεί μέρος ενσωματωμένο, αν και όχι συστατικό, του καθημερινού». Ωστόσο, κρίνω πολύ γόνιμη για την κατανόηση της συνύπαρξης της «αυστηρής δομής» με την έλλειψη συστηματικότητας και της συνοχής εντός της καθημερινής ζωής την ιδέα αυτή του Lefebvre περί μιας ιδιότυπης συστηματικότητας που τρέφεται από την έλλειψη συνοχής, η οποία διατυπώνεται ως εξής: «[...] το σύστημα του μη-συστήματος, η συνοχή της ασυναρτησίας. Μπορεί κανείς πάντα να πλησιάζει το σημείο ρήξης χωρίς να το φτάνει: αυτό είναι το όριο» (1968γ: 117,142).

Σε μια από τις πολλές περιστάσεις όπου ο Lefebvre προσπαθεί να συνοψίσει το πρόγραμμά του, την κριτική της καθημερινής ζωής, λέει ότι αυτή «περικλείει μια απόφαση, όπως και την επισπεύδει, την πιο γενική και την πιο επαναστατική από όλες τις αποφάσεις, την απόφαση να καταστούν αφόρητα τα αμφίρροπα, και να μεταμορφωθεί *αυτό που μοιάζει να είναι ό,τι πιο αμετάβλητο μέσα στην ανθρωπότητα, επειδή στερείται σαφών περιγραμμάτων*» (1961α: 226) [η έμφαση προστέθηκε].

Το χωρίο αυτό είναι πολύ περιεκτικό, γιατί αναφέρεται στο περιεχόμενο και τον στόχο της εν λόγω κριτικής, αλλά παράλληλα επισημαίνει και ένα μείζον εμπόδιο στο οποίο αυτή προσκρούει. Επιπλέον, η τελευταία πρόταση, στην οποία ο Lefebvre αναφέρεται σε αυτό το εμπόδιο, είναι η ίδια αρκετά πλούσια σε σημασίες. Προτείνω ότι μια σημασία που μπορούμε να της αποδώσουμε είναι ότι ο χαρακτήρας του φαινομενικά αμετάβλητου της καθημερινής ζωής, όπως και η πραγματική ιδιάζουσα αντίσταση στην αλλαγή της,⁶⁷ είναι συνάρτηση της ετερογένειας, τουτέστιν της έλλειψης νοηματικής συνοχής, και του ασαφούς χαρακτήρα των ανακολουθιών και των συγκρούσεων.

Όλη η προηγούμενη συζήτηση νομίζω ότι κατατείνει στην ιδέα πως υπάρχει κάτι εντός της καθημερινής ζωής που οδηγεί στο ότι αυτή αλλάζει χωρίς να αλλάξει, «κινείται μένοντας

⁶⁷ Όπως λέει αλλού, «η καθημερινή ζωή είναι αυτό που πρέπει να αλλάξει και αυτό που είναι το πλέον δύσκολο να αλλάξει» (1961α:47).

πάντα στον ίδιο τόπο», όπως λέει ο Althusser για την «Ιδεολογία» (1968:142). Έτσι, θα πρέπει να δώσουμε ιδιαίτερη έμφαση στο γεγονός ότι, αναφερόμενοι στον τρόπο με τον οποίο κατανοούν την αλλαγή της καθημερινής ζωής, τόσο ο Lefebvre όσο και η Heller, χρησιμοποιούν διάφορους πιο ισχυρούς όρους: «μετασχηματισμός», «μεταμόρφωση», «υπέρβαση». Με τους όρους αυτούς, δεν θέλουν απλώς να τονίσουν αφηρημένα τη ριζοσπαστικότητα αυτής της αλλαγής, αλλά επιπλέον να υποδείξουν πως, ό,τι ακριβώς και αν σημαίνει η αλλαγή της καθημερινής ζωής, αυτή οπωσδήποτε αφορά κάτι πολύ περισσότερο από συγκεκριμένα επιμέρους περιεχόμενά της.

Για τον Lefebvre αφορά την προοπτική ελέγχου, ή και εξάλειψης - στην πιο ακραία, και επιλήψιμη, ανάγνωσή του- ορισμένων γνωρισμάτων που είναι προσίδια σε αυτό που ονομάζει «καθημερινό».⁶⁸

Για τη Heller, αφορά, όπως σημείωσα πιο πάνω, τη γενικευμένη δυνατότητα για τη διαμόρφωση του υποκειμένου που ονομάζει «ατομικότητα». Αυτό ισοδυναμεί, όπως λέει η ίδια, με ένα υποκείμενο «που σχετίζεται κατά έναν τρόπο σχετικά ελεύθερο με τις ειδολογικά ουσιώδεις αντικειμενοποιήσεις του καθεαυτού και με το συνολικό εθιμικό σύστημα απαιτήσεων και νορμών που λαμβάνει ως δεδομένο στην καθημερινή ζωή» (1970α: 260). Αυτό σημαίνει, όπως έχει δείξει η προηγηθείσα συζήτηση, ότι αυτό διέπεται από μια «σχετική ελευθερία», όχι απλώς απέναντι στο περιεχόμενο των συγκεκριμένων «νορμών-και-κανόνων» οι οποίοι εμπεριέχονται στο «αναγκαίο ελάχιστο» κάθε εκάστοτε, ιστορικά διαφορετικής, καθημερινής ζωής, αλλά απέναντι σε κάτι βαθύτερο: στη στάση απέναντι στον κόσμο η οποία απορρέει ευθέως από τα δομικά γνωρίσματα της καθημερινής ζωής εν γένει, και στη συνακόλουθη αδρανειακή τους δύναμη.

Στην πιο συγκεκριμένη ανάλυση της «υπέρβασης» της δομής της καθημερινής ζωής, κατά τη Heller, την οποία θέτω εδώ ως σημείο αναφοράς, θα επανέλθω στις επόμενες ενότητες.

Πάντως, και παρά τη γενικότερη διαφωνία των δύο θεωρητικών ως προς το status αυτών των γνωρισμάτων, άρα και ως προς τη δυνατότητα αυτά να εξαλειφθούν ως τέτοια, μπορούμε να καταλήξουμε ότι και στους δύο ανιχνεύεται η επίγνωση ότι αυτά τα γνωρίσματα, και ανθίστανται στην αλλαγή τους, και ενέχονται στη συνολική, και πολύπλευρη, αδρανειακή δυναμική αυτού το οποίο χαρακτηρίζουν και εντός του οποίου κυρίως λειτουργούν: την «καθημερινή ζωή» εν γένει κατά τη Heller, το «καθημερινό» ειδικά κατά τον Lefebvre.

γ2. Το αναγκαίο «ηλεόνασμα» και τα «όρια» της καθημερινής ζωής

Όπως έχω τονίσει επανειλημμένα, η «αντικειμενοποίηση του καθεαυτού» και οι «καθημερινή ζωή» δεν είναι ταυτόσημες έννοιες στη Heller. Όπως θα επισημάνει αργότερα, «δεν έχουν ούτε το ίδιο βάθος ούτε το ίδιο εύρος» (1987β: 49).

⁶⁸ Προς επήρρωσιν, πάντως, των προσεκτικών του διατυπώσεων που έχω ήδη παραθέσει, προσθέτω ότι στον 3^ο τόμο, και με αναφορά ειδικά στο «αμφίρροπο», ή την «ασάφεια», μιλάει για μια προοπτική «ελέγχου» της (βλ. 1981:165).

Σύμπληρωματικά σε ό,τι έχει σημειωθεί ήδη εν σχέσει με το τι διερευνά η Heller εντός της καθημερινής ζωής μέσω της σφαίρας ή επιπέδου αντικειμενοποίησης που συνδέει προνομιακά με αυτήν, μπορούμε να δούμε και το παρακάτω χωρίο, όπου προσπαθεί να αποτυπώσει την απόσταση μεταξύ των δύο εννοιών: «Είναι αλήθεια ότι η καθημερινή ζωή και σκέψη αναγκαία στηρίζονται επάνω στο πλαίσιο που παρέχουν οι ειδολογικά ουσιώδεις αντικειμενοποιήσεις του καθεαυτού και μπορεί να αναπτυχθεί μόνο εντός ενός τέτοιου πλαισίου· αλλά η καθημερινή ζωή και σκέψη στο σύνολό της δεν μπορεί να απομειωθεί σε αυτό το πλαίσιο ούτε να συναχθεί από αυτό» (1970α: 134· βλ. επίσης 1985: 87). Γι' αυτό, εξάλλου, και μολονότι έχει σημειώσει τις συγκλίσεις της με τον Schütz, τονίζει ότι, ωστόσο, η δική της σύλληψη «είναι βασικά διαφορετική» από τη δική του. «Η καθημερινή ζωή δεν είναι μια στάση, αλλά περιλαμβάνει (ή μπορεί να περιλάβει) διαφορετικές στάσεις [...] Παρότι η σφαίρα αντικειμενοποίησης του καθεαυτού ως ραχοκοκκαλιά της καθημερινής ζωής αντιδιαστέλλεται σε όλες τις αντικειμενοποιήσεις του δι' εαυτό[...] η ίδια η καθημερινή ζωή δεν διεξάγεται αναγκαία υπό την καθοδήγηση της σφαίρας αντικειμενοποίησης του καθεαυτού και μόνο» (1984α: χι-χιι). Με άλλα λόγια, εντός της καθημερινής ζωής προκύπτουν, και οπωσδήποτε δύνανται να προκύψουν «πάνω από ένας τρόποι για να σχετιστεί κανείς με το [...] πλαίσιο» που ορίζεται από την «αντικειμενοποίηση του καθεαυτού» (1970α: 134).

Στην παρούσα ενότητα θα προσπαθήσω να δείξω ότι, τονίζοντας την απόσταση ανάμεσα στην έννοια «καθημερινή ζωή» και σε αυτό που ονομάζει «αντικειμενοποίηση του καθεαυτού», η Heller προσπαθεί παράλληλα να τονίσει μια θέση που αποτελεί μείζον σημείο σύγκλισης ανάμεσα στην ίδια και στον Lefebvre: τη θέση ότι η «καθημερινή ζωή» ως «πραγματική ζωή», ή ως το ευρύ υπόλοιπο που μένει εάν «αφαιρεθούν» οι θεωρητικές πρακτικές και οι θεσμοί αποτελεί, πρώτον, πραγματικότητα πολύ πιο περιεκτική, πλούσια, ετερογενή, αλλά και αντιφατική, από ό,τι μπορεί κανείς να συναγάγει από την «υλικότητά» της. Και, δεύτερον, και ακόμα πιο σημαντικό, ότι μέρος αυτού του πλούτου αλλά και της αντίφασης είναι πως μέσα από αυτή την «υλικότητα», και παρά την αδρανειακή δύναμη που είδαμε ότι αυτή ενέχει, εκπηγάζουν δυνάμεις βάσει των οποίων ο μετασχηματισμός της καθημερινής ζωής, δηλαδή, κατά τη Heller τουλάχιστον, η γενικευμένη «υπέρβαση» της στάσης που απορρέει ευθέως από τη δομή της, μπορεί να θεωρηθεί ως εμμενής δυνατότητα.

Καταρχάς, μπορούμε να υπενθυμίσουμε ότι η καθημερινή ζωή περιλαμβάνει δραστηριότητες που δεν διακρίνονται καν από την καταστατική συνθήκη της επανάληψης, και ειδικά της αυστηρής εκείνης εκδοχής της που απαντά στη συχνότητα του «κάθε μέρα». Αρκεί να σκεφτούμε δραστηριότητες όπως είναι οι τελετουργίες, ορισμένες εκ των οποίων, συνδέονται με αυτό που η Heller ονομάζει «φυσικές κορυφώσεις» της καθημερινής ζωής, δηλαδή τη γέννηση, την ενηλικίωση, τον θάνατο (βλ. 1970α: 94).

Περαιτέρω, και παρά τη σημασία που είδαμε ότι αποδίδει στον «σχηματισμό επαναληπτικής πράξης» για την κατανόηση της καθημερινής ζωής, η Heller τονίζει πως εντός της λειτουργούν και άλλοι τύποι σκέψης-πράξης, τους οποίους αναλύει ενδελεχώς: πρόκειται κυρίως για την «επινοητική», την οποία αντλεί από τον Lefebvre για να της προσδώσει την

//



ευρύτερη σημασία της «εμπρόθετης επίλυσης προβλημάτων» (1970α:128).⁶⁹ Το υποκείμενο εδώ, θα λέγαμε, αναλαμβάνει ένα διάβημα, έχοντας συνείδηση του ανοιχτού του χαρακτήρα και του ενεργού ρόλου του ίδιου ως βασικής συνιστώσας αυτού ακριβώς του ανοιχτού χαρακτήρα, και αυτό επιδέχεται διαφόρων διαβαθμίσεων (βλ. 1985:96-7 για αυτές τις διαβαθμίσεις). Και, όπως τονίζει, «η σκέψη –κυρίως όσον αφορά την εφαρμογή της σε ευρείες περιοχές της καθημερινής ζωής- είναι ένα αμάλγαμα του επινοητικού και του επαναληπτικού [τύπου], με τον ένα ή τον άλλο να κυριαρχούν σε διαφορετικούς χρόνους». Πρόκειται επίσης για τον τύπο που ονομάζει «δισαιθητική» σκέψη, η οποία συνδέεται με την ικανότητα αναγνώρισης της ιδιαιτερότητας, της ενικότητας, της διαφορετικότητας, του νέου χαρακτήρα των περιστάσεων (1970α: 128, 131-3).

Έτσι, και εάν θυμηθούμε ότι η «επαναληπτική» σκέψη-πράξη είναι ουσιαστικά αυτή που επιτελείται κατ' εθισμόν, αυτοί οι διαφορετικοί τύποι που εκδηλώνονται εντός της καθημερινής ζωής αποτελούν μόνο μια ένδειξη της ευρύτερης διαπίστωσης ότι αυτή κάθε άλλο παρά είναι αμιγώς το βασίλειο του συνηθισμένου, του οικείου, αυτού από όπου απουσιάζει η αναγνώριση του προβλήματος και η στιγμή της απόφασης. Η καθημερινή ζωή περιλαμβάνει, με άλλα λόγια, αναπόφευκτα το «μη καθημερινό», με την έννοια αυτού που διακόπτει την κανονικότητά της και μπορεί να προκαλέσει την εμπειρία του ασυνήθιστου και ανοίκειου, όπως και εντός της εκδηλώνονται ανθρώπινες ικανότητες και δεξιότητες ικανές να αντιμετωπίσουν αυτή την διακοπή.

Τέλος, η καθημερινή ζωή περιλαμβάνει αναπόφευκτα το «μη καθημερινό» και με μια ειδικότερη έννοια: είναι το εξαιρετικό στο οποίο δεν αποδίδεται μόνο μια σημασία περιγραφική και ουδέτερη, αλλά επίσης ποιοτική ή αξιολογική: δεν σηματοδοτεί μόνο τη διακοπή της κανονικότητας της καθημερινής ζωής, αλλά την ανατροπή της θεμελιώδους κανονιστικότητάς της, δηλαδή των καταστατικών συνθηκών και των δομικών γνωρισμάτων της.⁷⁰ Έτσι, η Heller προσπαθεί να αναδείξει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα ορισμένων εκφάνσεων, όπως είναι η ονειροπόληση, οι στιγμές της λήψης ηθικών αποφάσεων,⁷¹ η σύναψη «ελεύθερα επιλεγμένων» προσωπικών σχέσεων, ορισμένες μορφές ανθρώπινης επαφής όπως είναι η

⁶⁹ Όπως διευκρινίζει η Heller, στο δικό της πλαίσιο αυτή έχει ένα νόημα ευρύτερο από εκείνο του Lefebvre, όπου πρόκειται για την πράξη που «παράγει καινοτομία» (1970α: 128)

⁷⁰ Για να παραφράσω μια διατύπωση της Heller που δεν συμπεριλαμβάνεται στην αγγλική έκδοση του έργου της, όπου, αναφερόμενη στο ζήτημα της ευτυχίας, κάνει λόγο για «τις μεγάλες Κυριακές της καθημερινής ζωής» (Mancini 1985:235), θα μπορούσαμε εδώ να μιλήσουμε έστω για τις «μικρές Κυριακές» της.

⁷¹ Το πώς υπεισέρχεται η προβληματική της ηθικής στο θέμα της υπέρβασης της δομής της καθημερινής ζωής είναι ένα μεγάλο θέμα στη Heller, στο οποίο αναφέρομαι ακροθιγώς εδώ. Είδαμε ότι υπάρχουν κείμενά της όπου μιλάει για την ηθική ως μια σφαίρα του «ειδολογικού», και συνεπώς η «ανύψωση» σε αυτήν θα σήμαινε και υπέρβαση της δομής της καθημερινής ζωής. Αυτό, όμως, έχει διάφορες σημασίες. Ενδεικτικά σημειώνω την περίπτωση όπου αναφέρεται στην υιοθέτηση ως υπέρτατης αξίας αυτής του είδους, σε αντιδιαστολή με τη στάση της «ιδιαιτερότητας» ως επικέντρωσης στο «εγώ», επικαλούμενη μάλιστα ως προς αυτό, αλλά κριτικά, την καντιανή κατηγορική προσταγή (βλ. 1977α: 13) . Και, από την άλλη πλευρά, την περίπτωση όπου αναφέρεται στη συνειδητοποίηση της απόκλισης ανάμεσα σε «συγκεκριμένες» και σε «αφηρημένες νόρμες» (βλ. 1970:80). Στη μια περίπτωση τίθεται ένα κριτήριο το οποίο θα έτεινε προς το ότι στην έννοια της ατομικότητας συμπεριλαμβάνονται ορισμένες ηθικές αξίες, στην άλλη περίπτωση προέχει το κριτήριο της ενοποίησης της προσωπικότητας. Επανερχόμαστε έτσι στο ερώτημά του κατά πόσο η έννοια της ατομικότητας αποτελεί ηθική αυταξία, το ερώτημα που απασχολεί διαρκώς τη Heller.

συζήτησή ή η ανταλλαγή απόψεων, και, τέλος, το παιχνίδι. Σε όλες αυτές τις εκφάνσεις παρατηρείται, εν σχέσει με τις βασικές δραστηριότητες της καθημερινής ζωής, μικρότερος βαθμός αναγκαιότητας, κοινό-τητας, επαναληπτικότητας, μαζικότητας, άρα και αυξημένος βαθμός εξατομίκευσης. Και παράλληλα, αυτές είναι ο κατ'έξοχόν τόπος όπου σημειώνεται η υπέρβαση των δομικών γνωρισμάτων της. Για παράδειγμα, ως εκδοχή υπέρβασης του πραγματισμού εξετάζεται η «ονειροπόληση», από την άποψη ότι εδώ η σκέψη αποσπάται από την πράξη, όπως και το παιχνίδι, από την άποψη ότι εδώ απουσιάζει η προσήλωση στον όρο των «συνεπειών», της αποτελεσματικότητας (βλ. 1970α: 198-9, 227-228).

Ωστόσο, εδώ θα μπορούσε κανείς να αντιτάξει ότι η διαφορά της Heller από μια θεώρηση όπως αυτή του Schütz είναι ότι αυτή απλώς προσδίδει μεγαλύτερο εύρος στην έννοια «καθημερινή ζωή», και ότι συναφώς οι διαφωνίες τους τελικά οφείλονται στο ότι η καθημιά θεώρηση αναφέρεται σε διαφορετική πραγματικότητα. Η θεώρηση της Heller τότε θα διέφερε, πιο απλά, επειδή αναφέρεται *επιπροσθέτως* σε μια πραγματικότητα την οποία οι φαινομενολογικές θεωρήσεις ευρύτερα θέτουν εξ ορισμού «έξω» από την καθημερινή ζωή.⁷²

Μια τέτοια ενδεχόμενη ένσταση, παρότι θα είχε έρεισμα στο γεγονός ότι, όπως έχει φανεί από το προηγούμενο κεφάλαιο, η συζήτηση μεταξύ διαφορετικών παραδόσεων παρεμποδίζεται από την ασάφεια και αοριστία των εν λόγω όρων, θα παρέβλεπε το ισχυρό και επίμαχο φορτίο που έχει η τοποθέτηση της Heller, η ανάδειξη του οποίου χρειάζεται τη διασάφηση των λέξεων «περιλαμβάνει αναπόφευκτα», που χρησιμοποίησα πιο πάνω.

Καταρχάς, βεβαίως, η Heller δεν υποστηρίζει απλώς ότι η «καθημερινή ζωή» ως «πραγματική ζωή» περιλαμβάνει αναπόφευκτα το «μη καθημερινό», με την έννοια ότι πλάι στο «καθημερινό» ως επικράτεια της συνήθειας και της οικειότητας, υπάρχει και το ασυνήθιστο ή το ανοίκειο ή το εκτός του κανόνα. Αν μη τι άλλο, η υπόμνηση αναπάντεχων γεγονότων, όπως για παράδειγμα μιας φυσικής καταστροφής, θα αρκούσε για να καταστήσει τετριμμένη από θεωρητική άποψη μια τέτοια διατύπωση του ζητήματος.

Κατά δεύτερον, η διαφορά της «καθημερινής ζωής» της Heller από τον «βιόκοσμο», όπως ευδοκίμησε η έννοια αυτή στο πλαίσιο της φαινομενολογίας, είναι θεωρητική και ουσιώδης, γιατί δεν έγκειται στο ότι αυτή απλώς αναφέρεται σε μια πραγματικότητα πιο ευρεία και πλούσια από την πραγματικότητα που συνιστά τη «βάση», τη «δομή» ή τον κανόνα της, αλλά γιατί εννοιολογεί διαφορετικά την τελευταία αυτή πραγματικότητα και τη σχέση της με ό,τι την υπερβαίνει. Συνεπώς, ο «βιόκοσμος» δεν μπορεί να εξισωθεί ούτε με την «αντικειμενοποίηση του καθεαυτού», την έννοια δηλαδή μέσω της οποίας η Heller αναφέρεται στη «βάση» και στη «δομή» της καθημερινής ζωής.

Έτσι, η Heller δεν ισχυρίζεται απλώς ότι η καθημερινή ζωή περιλαμβάνει αναπόφευκτα το «μη καθημερινό», αλλά ότι αυτό το «αναπόφευκτα» οφείλεται σε ενδογενείς σε αυτήν δυνάμεις. Για να επιστρέψω στην επισήμανσή μου ότι μέσω της ανάλυσής της μπορούμε γενικότερα να συνδέσουμε τις δυο υποδηλώσεις της έννοιας «καθημερινή ζωή», την ευρύτερη και τη στενότερη, θα έλεγα ότι μια άλλη πλευρά αυτής της σύνδεσης είναι πως η περιοχή της πραγματικότητας που συμπεριλαμβάνει η πρώτη, διαφοροποιούμενη από τη

⁷² Για παράδειγμα, στην ανάλυση των Berger και Luckmann ο «κόσμος του παιχνιδιού» αντιδιαστέλλεται προς τον «κόσμο της καθημερινής ζωής» (1966:59-60).



δεύτερη, δεν είναι θέμα πρόσθεσης ή συμπάρθεσης ορισμένων περιεχομένων σε ό,τι είναι «βασικό» ή «δομικό» σε αυτήν, αλλά έν-θεσης: αυτά θεωρείται πως υπάρχουν δυνητικά εντός των περιεχομένων της δεύτερης, εντός δηλαδή της «υλικότητάς» της.

Με άλλα λόγια, η Heller ισχυρίζεται ότι δεν μπορεί να νοηθεί «καθημερινή ζωή» με το «αναγκαίο της ελάχιστο» και μόνο, γιατί ήδη σε αυτό υπάρχουν τα σπέρματα από όπου παράγεται κάτι επιπλέον, ένα «πλεόνασμα». Και ισχυρίζεται ακόμα ότι αυτό το «πλεόνασμα» χρειάζεται να εννοιολογηθεί, για να διακρίνει κανείς εντός της καθημερινής ζωής μια δυναμική που αντίκειται σε εκείνη της δομής της, και που μάλιστα χωρίς αυτήν θα ήταν αδιανόητη η «θεωρητική στάση» η οποία έρχεται να εννοιολογήσει ως «φυσική στάση» και μόνο εκείνη του «βιόκοσμου».

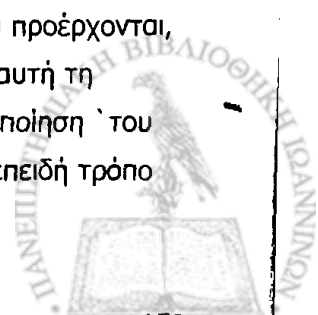
Πιο αναλυτικά, η τοποθέτηση της Heller, η οποία δείχνει πιο καιρία τη διαφοροποίηση της από παραδοσιακές φαινομενολογικές θεωρήσεις, μπορεί να ανασυγκροτηθεί στα εξής βήματα:

Καταρχήν, διαπιστώνεται η ύπαρξη αυτού του «πλεονάσματος» μέσα από την επισήμανση και την ανάλυση των τελευταίων ειδικά εκφάνσεων που αναφέρθηκαν πιο πάνω ως στιγμές του «εξαιρετικού» με την ποιοτική σημασία του όρου. Εδώ μπορούμε να μιλάμε για «πλεόνασμα», με την έννοια ότι έχουμε μια ζώνη της καθημερινής ζωής που υπερβαίνει το «αναγκαίο της ελάχιστο». Ακριβέστερα, υπερβαίνει τόσο τον όρο της *αναγκαιότητας*, τουλάχιστον με την πιο «άμεση μορφή της», όπως θα έλεγε ο Lefebvre, τη μορφή του καταναγκασμού, όσο και τον όρο του *ελάχιστου*. *πλεονάζει εν σχέσει με την αναπαραγωγή της ζωής*, ή καταδεικνύει πως αυτή αναπαράγεται διευρυνόμενη, άρα, μπορούμε επίσης να συμπεράνουμε, αποδεσμευόμενη από την αρχή της οικονομίας σε μια γενικότερη εκδοχή της.

Ακόμα, και στον βαθμό που εδώ έχουμε την υπέρβαση δομικών γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής, μπορούμε να πούμε ότι αυτή η ζώνη πλεονάζει και εν σχέσει με τη στάση απέναντι στη δομή της καθημερινής ζωής η οποία υπαγορεύεται από την ίδια: δεν καθλώνεται σε αυτήν και από αυτήν, και παράλληλα εμπεριέχει στοιχεία του επιπέδου «του δι' εαυτό». Θερώ δηλαδή ότι το μη ταυτόσημο των εννοιών «καθημερινή ζωή» και «αντικειμενοποίηση του καθεαυτού», στο οποίο επιμένει η Heller, έγκειται πάνω απ'όλα στο ότι η πρώτη δηλώνει μια πραγματικότητα η οποία, όχι μόνο είναι πιο περιεκτική από τη δεύτερη, αλλά είναι πιο περιεκτική ακριβώς γιατί εμπεριέχει επίσης στοιχεία του «δι' εαυτό».

Αυτό δεν σημαίνει απλώς ότι, όπως έχει ειπωθεί, το «δι' εαυτό» υπάρχει εντός της καθημερινής ζωής, λόγω της αναγκαίας «μερικής ιδιοποίησης» μιας τουλάχιστον αντικειμενοποίησης που του προσδιδιάζει, ούτε ακόμα ότι μπορεί αυτή η «μερική ιδιοποίηση» να μην διαμεσολαβείται από τις επιταγές της πρωταρχικής αντικειμενοποίησης, έτσι που να μπορούμε να μιλάμε για «διαρκή ταλάντευση ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και τις αντικειμενοποιήσεις του δι' εαυτό» με έναν τρόπο άμεσο και εξατομικευμένο (1985:115-6).

Δεν σημαίνει απλώς, εν πολλοίς, ότι η καθημερινή ζωή περιλαμβάνει στοιχεία που προέρχονται, εκπηγάζουν από σφαίρες έξω από την ίδια (βλ. 1987β: 49, όπου αναφέρεται σε αυτή τη διάσταση και μόνο για να διακρίνει τις έννοιες «καθημερινή ζωή» και «αντικειμενοποίηση του καθεαυτού»). Σημαίνει, πολύ περισσότερο, ότι περιλαμβάνει αυτά τα στοιχεία επειδή τρόπο τινά τα προσκαλεί.



Η Heller δηλαδή επιτρέπει να καταλάβουμε, και αυτό είναι το δεύτερο καίριο βήμα της συλλογιστικής της, ότι εντός της καθημερινής ζωής προκύπτει η ανάγκη για το «δί' εαυτό», όπως και η ροπή προς αυτό, ως επίπεδο που ορίζεται από μια ορισμένη σχέση με την «ειδολογική ουσία», ή που ορίζεται ως εκ του ότι παράγει «νόημα».

Συνεπώς, και στον βαθμό που η τάση για το «δί' εαυτό» εκδηλώνεται κυρίως μέσα στην πλεοναστική ζώνη της καθημερινής ζωής, μπορούμε να πούμε ότι η παραγωγή του μη αναγκαίου ως προς την αναπαραγωγή της ζωής πλεονάσματος, διέπεται από ένα στοιχείο αναγκαιότητας, δεν είναι δηλαδή εξαλείψιμη ή ενδεχομενική. Ότι λέει η Heller πιο κάτω μπορεί να επιτρέψει αυτό το συμπέρασμα, εφόσον, όπως είδαμε, ο τύπος υποκειμένου που ονομάζει «ιδιαιτερότητα» συστοιχεί προς την καθήλωση από τη, και στη, δομή της καθημερινής ζωής, και αποτυπώνει την αδρανειακή της δυναμική. «[...] Ξανά και ξανά στην καθημερινή ζωή προκύπτουν ανάγκες που παρωθούν στην υπέρβαση της αμιγούς στάσης της ιδιαιτερότητας», λέει, για να συνεχίσει με πιο κατηγορηματικό τρόπο: «Η ανάγκη να γίνει κανείς ατομικότητα υπάρχει, όπως υπάρχει και η ανάγκη για αντικειμενοποιήσεις ` του δί' εαυτού ` - η ανάγκη να μεταφερθεί και να διευθετηθεί με κάποιον τρόπο η σύγκρουση στο ειδολογικό επίπεδο» (1970α: 258).

Ωστόσο, θα πρέπει να προσέξουμε ότι η Heller αποδίδει στις βεβαιώσεις της αυτές, στις οποίες μπορεί να βασιστεί το πιο πάνω συμπέρασμα, το status εμπειρικών παρατηρήσεων, τις οποίες αδυνατεί να δικαιολογήσει από θεωρητική άποψη: «Πώς εξηγείται το ότι, εάν κρίνουμε τουλάχιστον από τη μέχρι σήμερα ιστορία, [οι ανάγκες αυτές] φαίνεται να είναι ανεξάλειπτες; [...] Σε αυτό το ερώτημα, προς το παρόν, δεν υπάρχει απάντηση» (1970α:258)

Ίσως αυτό το ερώτημα προσπαθεί να απαντήσει στο μεταγενέστερο έργο της για την καθημερινή ζωή. Εδώ εμφανίζεται και ο όρος «πλεόνασμα», που έχω χρησιμοποιήσει: «Σε κάθε κοινωνιακό περιβάλλον, ωστόσο, οι άνθρωποι έχουν την ικανότητα να ιδιοποιηθούν τον κοινωνικοπολιτισμικό τους κόσμο σε ένα επίπεδο πέρα και πάνω από αυτό της πρωταρχικής ιδιοποίησης της σφαίρας αντικειμενοποίησης ` του καθεαυτού'. Μπορούν να παραγάγουν ένα πολιτισμικό πλεόνασμα και ένα γνωστικό πλεόνασμα» (1985: 98).

Χωρίς να συζητήσω τη διάκριση που κάνει σε δύο είδη πλεονάσματος,⁷³ θα μείνω στο πρώτο είδος που διακρίνει, γιατί αυτό είναι και το πιο κρίσιμο για το θέμα που μας απασχολεί εδώ. Αυτό η Heller το αποδίδει σε κάτι που στην *Καθημερινή Ζωή* χαρακτήριζε ως «οντολογικό γεγονός» του ανθρώπου, δηλαδή «τη μοναδικότητα και το ανεπανάληπτο» του μεμονωμένου ανθρώπινου ατόμου. Αυτό το «οντολογικό γεγονός» πλέον το βλέπει σαφώς να εκδηλώνεται εντός της πρωταρχικής σφαίρας αντικειμενοποίησης, διαφοροποιούμενη ως έναν βαθμό, θεωρώ, από το πρότερο έργο της: «Κάθε ανθρώπινο νεογέννητο είναι από την άποψη του είδους μοναδικό και το `χωνευτήρι' της σφαίρας αντικειμενοποίησης του `καθεαυτού' δεν εξαλείπτει αυτή τη μοναδικότητα. Ενώ ιδιοποιούνται `νόρμες-και-κανόνες' ισότροπα, τα ανθρώπινα υποκείμενα δεν έχουν ποτέ καταστεί ομοιόμορφα». Και αν αυτή η καταρχήν έλλειψη ομοιομορφίας διέπει και τα ζώα, για τη Heller η ειδοποιός διαφορά ως προς την έλλειψη ομοιομορφίας των ανθρώπων, ακόμα κι αν αυτοί ιδιοποιούνταν και επιτελούσαν μόνο το το

//

⁷³ Βλ. πώς ερμηνεύει ο Arnsason τα δύο είδη πλεονάσματος και τα αντιπαραβάλλει στη θεώρησή του Καστοριάδη (1994:60).

«αναγκαίο ελάχιστο» για την αναπαραγωγή της ύπαρξής τους, είναι ότι αυτή η διαδικασία «είναι μια ταυτόχρονη διαδικασία υποκειμενοποίησης και αντικειμενοποίησης. Κατά συνέπεια, το προϊόν δεν είναι απλώς μια κατά το μάλλον ή ήττον `τέλεια' εκδοχή του είδους: είναι ένα υποκείμενο με συνείδηση της υποκειμενικότητάς του, του είναι του ως ενός ιδιαίτερου `εγώ'», (1985: 84-85). Σε αυτή τη συνείδηση της υποκειμενικότητας θα εντοπίσει την απαρχή αυτού που προσδιορίζει ως «πολιτισμικό πλεόνασμα», εννοώντας ότι από αυτή τη συνείδηση γεννιέται η ανάγκη να εκφραστεί, να αντικειμενοποιηθεί, η «προσωπική εμπειρία», δηλαδή η εμπειρία της μοναδικότητας του ατομικού εγώ και των συνεπειών που έχει αυτή πάνω στην ιδιοποίηση και την επιτέλεση ακόμα και των αναγκαίων ελάχιστων πράξεων που απαιτούνται για την αναπαραγωγή της ζωής.⁷⁴ Και, κατά τη Heller, όπως θα δούμε αναλυτικά σε επόμενο κεφάλαιο, αυτή η έκφραση της «προσωπικής εμπειρίας» περνάει μέσα από το «δί' εαυτό».

Θα έλεγα, όμως, ότι, πέρα από αυτού του τύπου την απάντηση, η Heller αδικεί την όλη συζήτησή της στην *Καθημερινή Ζωή* όταν δηλώνει εκεί τη θεωρητική αμηχανία της απέναντι στο πιο πάνω ερώτημα που θέτει. Γιατί, εάν η διαμόρφωση της ατομικότητας, όπως το θέτει η ίδια, συνίσταται στην υπέρβαση μιας ορισμένης σχέσης με τη δομή της καθημερινής ζωής, τότε μια άλλη απάντηση στο εν λόγω ερώτημα μπορεί να ανιχνευτεί στη θέση πως τα ίδια τα δομικά γνωρίσματα της καθημερινής ζωής υποστηρίζουν και γεννούν τρόπο τινα την υπέρβασή τους.

Στην επόμενη ενότητα θα προσπαθήσω να δείξω ότι η Heller έχει μια διαλεκτική κατανόηση αυτών των δομικών γνωρισμάτων, σύμφωνα με την οποία δεν μπορεί να πει κανείς ότι αυτά είναι *μόνο* αδρανειακά, καθηλωτικά, και εν, τέλει, αλλοτριωτικά.

Πέρα όμως από αυτό, εάν στραφούμε ειδικά στην ανάλυσή της του πραγματισμού, θα δούμε κάτι ισχυρότερο: εκεί η Heller τονίζει πως, για παράδειγμα, στις περιπτώσεις της αποτυχίας είναι η ίδια η «πραγματιστική στάση» που «απαιτεί» την εκδήλωση της «θεωρητικής στάσης». Ή διερευνά την περιγραφή ιδιοτήτων, την ταξινόμηση, τον πειραματισμό ως «τύπους θεωρητικής στάσης εντός της καθημερινής σκέψης», στον βαθμό που εδώ το σκέπτεσθαι διαχωρίζεται από την επιτυχή επιτέλεση ορισμένων πράξεων, σημειώνοντας παράλληλα ότι αυτοί καταρχήν και καταρχάς ριζώνουν στην πραγματιστική πρόθεση (βλ. 1970α:166, 211-14).

Από την άλλη πλευρά, ακόμα και στο έργο αυτό, όπου δεν τονίζει τόσο όσο αργότερα τη δυνατότητα του υποκειμένου να εξατομικευτεί ή να αυτο-εκφραστεί ως υποκείμενο εντός της «αντικειμενοποίησης `του καθεαυτού'», παρόλα αυτά σημειώνει πως η συνθήκη του καταναγκασμού που προεξάρχει εδώ δεν είναι ποτέ απόλυτη, δεν εξαλείπτει το περιθώριο ελιγμού, ή της σχετικής ελευθερίας του πράττοντος, αλλά ότι ακόμα και εδώ ισχύει «ο

⁷⁴ Όπως λέει, το «`πολιτισμικό πλεόνασμα' απορρέει από την προσωπική εμπειρία. Παρότι η σφαίρα αντικειμενοποίησης `του καθεαυτού' αποτελεί το κοινωνικό *a priori* όλης της εμπειρίας, η εμπειρία του κάθε `εγώ' είναι μοναδική» (1985: 98). Αργότερα, θα διατυπώσει την ίδια ιδέα με λίγο διαφορετικό τρόπο. Μιλώντας για τα δύο *a priori* της ανθρώπινης ύπαρξης, το «γενετικό» και το «κοινωνικό» (βλ. και 1985: 82-3, όπου μιλάει αντίστοιχα για «ειδολογικό» και «κοινωνικό»), η Heller λέει πως η «διασταύρωσή» τους (*dove-tailing*) είναι απαραίτητη προκειμένου να υπάρξει ανθρώπινο, προκειμένου να συγκροτηθεί ανθρώπινη εμπειρία. Αλλά αυτή η συνάντηση δεν είναι ποτέ απόλυτη συμφιλίωση, ή υπάρχει πάντα «ένταση», ανάμεσα στα δύο, η οποία παίρνει τη μορφή «πολιτισμικού πλεονάσματος» (βλ. 1987β:47-53).

οντολογικός βασικός παράγοντας της ανθρώπινης δραστηριότητας –ο εναλλακτικός της χαρακτήρας» (1970α: 138).⁷⁵ Αργότερα, θα το διατυπώσει πιο emphaticά: «η καθημερινή ζωή, και η ραχοκοκκαλιά της, η σφαίρα αντικειμενοποίησης ` του καθεαυτό, είναι η επικράτεια τόσο της ελευθερίας όσο και της δέσμευσης. Οι σχετικές αναλογίες της καθεμιάς μπορεί να ποικίλουν, αλλά πρέπει και οι δύο να είναι παρούσες» (1985:99). Συνεπώς, η διαμόρφωση της ατομικότητας έγκειται στη διεύρυνση και ισχυροποίηση τάσεων που εκδηλώνονται στο στοιχειωδέστερο επίπεδο της αναπαραγωγής της ζωής, και όχι στην απόκτησή τους μέσω εξωγενών σε αυτήν δυνάμεων.

Σε αυτό το πλαίσιο προτείνω ότι μπορούμε να αξιοποιήσουμε μια έννοια την οποία η Heller* θα διατυπώσει στη *Θεωρία των Αναγκών στον Μαρξ*: τις «ριζοσπαστικές ανάγκες».⁷⁶ Η αρκετά γνωστή και συζητημένη αυτή έννοια της Heller, όπως θα δούμε, έχει ένα ειδικό κοινωνικό νόημα, εφόσον δηλώνει τις ανάγκες εκείνες που γεννιούνται εντός του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, αλλά που η ικανοποίησή τους προϋποθέτει την υπέρβασή του.⁷⁷ Πάντως, και στον βαθμό που δηλώνει εν τέλει μια πραγματικότητα οποία φέρει μέσα της τη δύναμη της μετάβασης σε κάτι που ανατρέπει το πλαίσιο που την κατέστησε πραγματικότητα, μπορούμε να την προεκτείνουμε για να πούμε το εξής: μέρος της «υλικότητας» της καθημερινής ζωής, δηλαδή του «αναγκαίου της ελάχιστου», είναι να προκύπτουν «ριζοσπαστικές ανάγκες», δηλαδή ανάγκες που δεν μπορούν να ικανοποιηθούν εντός αυτού του «αναγκαίου ελάχιστου» ως «δομής», και συνεπώς διανοίγουν ένα περιθώριο για την υπέρβασή της στην κατεύθυνση του επιπέδου «του δί' εαυτό».

Εξάλλου, η θέση αυτή της Heller περί ριζώματος του «δί' εαυτό» εντός του «αναγκαίου ελάχιστου» της καθημερινής ζωής μας βοηθάει επίσης να καταλάβουμε γιατί θα οδηγηθεί αργότερα στη διόρθωση του σχήματός της, λέγοντας πως η σφαίρα «του δί' εαυτό» είναι εξίσου «εμπειρικό καθολικό» με την πρωταρχική σφαίρα. Οι δύο αυτές σφαίρες είναι αμφότερες «ουσιώδεις συντεταγμένες της ανθρώπινης ύπαρξης», όπως είδαμε ότι ερμηνεύει της σκέψη της ο Wollin, για τον λόγο ότι το «αναγκαίο ελάχιστο» της αναπαραγωγής αυτής της ύπαρξης εμπεριέχει την ανάγκη και την τάση για το «μέγιστο», όπως και παράγει πλεόνασμα που τελικά μορφοποιείται σε μια σφαίρα «έξω» από την καθημερινή ζωή, τη σφαίρα των «αντικειμενοποιήσεων ` του δί' εαυτό».

Συνεπώς, και εάν η ύπαρξη της τελευταίας αυτής σφαίρας είναι λογικά αναγκαία για την κατανόηση της έννοιας «καθημερινή ζωή», η ύπαρξη της καθημερινής ζωής είναι λογικά αναγκαία για την κατανόηση της ύπαρξης των ομογενοποιήσεων «του δί' εαυτό». Κι αυτό, όχι

⁷⁵ Όπως σημειώνει, «η τήρηση της νόρμας δεν είναι μια λειτουργία ` σημείου' αλλά ` πεδίου' [...] Μπορώ να τηρήσω τη νόρμα με πάνω από έναν τρόπους». Υπάρχει πάντοτε, ωστόσο, ένα «κριτικό όριο» πέρα από το οποίο μπορούμε να μιλήσουμε για παράβαση (1970α:137). Με άλλα λόγια, οι «νόρμες» στο επίπεδο της καθημερινής ζωής είναι πάντα δεμένες με κανόνες, είναι «συγκεκριμένες νόρμες», όπως είδαμε, αλλά υπάρχει πάντα ένα περιθώριο επιλογής στην τήρησή τους.

⁷⁶ Η πρόταση αυτή λανθάνει και στην παρατήρηση του Markus ότι στο έργο της αυτό, το αμέσως επόμενο της *Καθημερινής Ζωής*, η Heller προσπαθεί ουσιαστικά «να συμπληρώσει το κενό» (1994:276), που άφηγε εκεί, δηλαδή να απαντήσει στο ερώτημα γιατί είναι ανεξάλειπτες εντός της καθημερινής ζωής οι ανάγκες για ατομικότητα.

⁷⁷ Γι' αυτόν τον λόγο, θα αποτελέσει αργότερα και το βασικό σημείο που λέει ότι χρειαζόταν «ισχυρή επανεξέταση» στη θεωρία της των αναγκών (1993β: 18· βλ. και 33-5).

μόνο με την έννοια ότι είναι οντολογικά πρωταρχική, ότι δεν μπορεί να υπάρχει ένα «μέγιστο» εάν δεν υπάρχει το οντολογικά ελάχιστο της αναπαραγωγής της ζωής, αλλά με την ισχυρότερη έννοια ότι δεν μπορεί να εξηγηθεί η γένεση, ο σχηματισμός της σφαίρας του «δί' εαυτού», χωρίς να προϋποτεθεί πως η καθημερινή ζωή αποτελεί μια «προπαρασκευαστική σχολή» (παρατίθεται στο Mancini 1985:213), αλλά επίσης και ένα «εφαλήριο» για αυτήν. Όπως το θέτει η Heller, οι θεωρητικές πρακτικές ορίζονται, όχι μόνο από το ότι τροφοδοτούν με νόημα την πρωταρχική σφαίρα, αλλά επίσης από το ότι είναι εκείνοι οι τόποι που διαμορφώθηκαν μέσα από την «απορρόφηση του πλεονάσματος» που αυτή παράγει και που λειτουργία τους είναι να απορροφούν διαρκώς αυτό το πλεόνασμα (1985: 110, 103).⁷⁸

Έτσι, οι στιγμές του «μη καθημερινού» εντός της καθημερινής ζωής μπορούν να θεωρηθούν αφενός ως μεταίχμιακές περιοχές της στον άξονα οικείο/συνηθισμένο/κανονικό-ασυνήθιστο/εξαιρετικό, αν και θα δούμε ότι αυτήν την πλευρά δεν την τονίζει τόσο η Heller· αφετέρου, συλλαμβάνονται σαφώς ως ερείσματα και πηγές των θεωρητικών πρακτικών, και ως μεταβάσεις προς αυτές. Στο πνεύμα, ως έναν βαθμό, της «γενετικής μεθόδου» του Lukács, που είδαμε εν συντομία στην προηγούμενη ενότητα,⁷⁹ η Heller αναδεικνύει τις προνομιακές στιγμές που έχουν προαναφερθεί ως τέτοιες μεταβάσεις, όπως για παράδειγμα την ονειροπόληση, την εξομολόγηση και το παιχνίδι για την τέχνη (βλ. 1970α: 199, 225, 229) την «απορία» για τη φιλοσοφία (1970α: 100) τη συλλογή και ταξινόμηση δεδομένων και τον πειραματισμό για την επιστήμη(1970α: 214).

Η όλη αυτή συζήτηση καταδεικνύει εν τέλει το βαθύτερα εγελιανό πνεύμα του τριαδικού σχήματος της Heller, που έχουμε δει και όσον αφορά τις παρατηρήσεις του Lefebvre εν σχέσει με την έννοια του επιπέδου: το «καθ'εαυτό» και το «δί' εαυτό» αποτελούν αντίποδες σε ένα συνεχές, και επιπλέον δεν αντιπαράτιθενται εξωτερικά μεταξύ τους. Η ύπαρξη της σφαίρας που συλλαμβάνεται ως κατ'εξοχήν τόπος του επιπέδου «δί' εαυτό», των θεωρητικών πρακτικών, εξηγείται εμμενώς, βάσει του δυναμικού που ενέχει η καθημερινή ζωή για αυτο-υπέρβαση, για άρνηση των θεμελιακών γνωρισμάτων της. Έτσι, η αντικειμενοποίηση του «καθ'εαυτό», κατά τη Heller, αποτελεί τόσο τη «βάση» της καθημερινής ζωής, όσο και των «θεωρητικών πρακτικών», όχι μόνο γιατί είναι οντολογικά πρωταρχική, αλλά ακόμα γιατί εκεί μπορούν να «αποκτηθούν, έστω *in pace*», όλοι οι «τύποι ικανοτήτων», και πάνω απ' όλα η ίδια η ικανότητα υπέρβασης του αναγκαίου ελάχιστου που ορίζει η αναπαραγωγή της ζωής. Κοντολογίς, όπως λέει, «η καθημερινή ζωή εφοδιάζει τους ανθρώπους με όλες τις τάσεις τους, στη βάση των οποίων *μπορούν να υπερβούν* την ίδια την καθημερινή ζωή [...]» (1985: 94).

⁷⁸ Σε αυτή τη συνάφεια, ωστόσο, περιορίζει αυτή τη λειτουργία μόνο σε αυτό που διακρίνει ως «πολιτισμικό πλεόνασμα»: δεν μου είναι κατανοητό γιατί δεν μιλάει εδώ και για το «γνωστικό πλεόνασμα», με χαρακτηριστική περίπτωση αυτή της επιστήμης.

⁷⁹ Σημειώνω ωστόσο ότι ένα «πρόβλημα» που διαγιγνώσκει η Heller στην ύστερη *Αισθητική* του, και ως προς το οποίο βλέπει πως υπάρχει ένα στοιχείο συνέχειας με το προηγούμενο έργο του (βλ. και υποσ. 13 στο παρόν κεφάλαιο), είναι πως και εδώ ο Lukács παρουσιάζει ένα «χάσμα ανάμεσα στη φετιχιστική καθημερινή ζωή και στο αποφετιχοποιημένο έργο τέχνης», και πως αυτό δεν του επιτρέπει να απαντήσει ικανοποιητικά το ερώτημα: «από πού προκύπτει η ανάγκη για την τέχνη»; (1980β:187,186). Σε αντίθεση με αυτή την άποψη - η οποία δεδομένου ότι αντλεί από το κείμενο αυτό της Heller είναι περύτεργο που δεν την θεματοποιεί- κινείται η ανάλυση της Johnson (34-46)

Είναι φανερό ότι αυτή η συζήτηση του «πλεονάσματος» της καθημερινής ζωής κατά τη Heller επιβεβαιώνει ότι η ίδια θα προσυπέγραφε ανεπιφύλακτα τη μεταφορά του «εδάφους» του Lefebvre, μέσα από την οποία, ο τελευταίος προσπαθεί, μεταξύ άλλων, να τονίσει τον οργανικό χαρακτήρα της σχέσης μεταξύ καθημερινής ζωής και των «ανώτερων» «συστηματικών δραστηριοτήτων». Μάλιστα, η Heller προσπαθεί πιο συγκεκριμένα από ό,τι ο ίδιος να δείξει γιατί η καθημερινή ζωή δεν αποτελεί απλώς το θεμέλιο που είναι αναγκαία προϋπόθεση για να υπάρξουν οι δεύτερες, αλλά και πηγή που διαρκώς τις τροφοδοτεί, όπως και εφελτήριο που διαρκώς παρωθεί στη μετάβαση προς αυτές.

Κατά την εξήγησή του γιατί προκρίνει την εν λόγω μεταφορά, ο Lefebvre καταλήγει: «Ένα τοπίο χωρίς λουλούδια ή μεγαλοπρεπή δάση μπορεί να είναι καταθλιπτικό για τον περαστικό· αλλά τα λουλούδια και τα δέντρα δεν πρέπει να μας κάνουν να ξεχνάμε το υπέδαφος, το οποίο έχει μια μυστική ζωή και τον δικό του πλούτο» (1958: 87).

Η προσπάθεια του ίδιου να αναδείξει αυτή τη «μυστική ζωή» και «πλούτο» συμπυκνώνεται σε μια έννοια που εκφράζεται μέσω ενός όρου ο οποίος πρόβαλε αρκετές φορές ως τώρα: τη «στιγμή» [moment]. Αυτή αναλύεται αρχικά στο αυτοβιογραφικό του έργο (1959: 166-77), αλλά οι προσπάθειές του Lefebvre να την προσδιορίσει είναι διάσπαρτες σε διάφορα έργα του, όπως και, θα πρέπει να σημειώσουμε, δεν διακρίνονται πάντα από σαφήνεια.⁸⁰ Ωστόσο, και στον βαθμό που είναι αναμφισβήτητο αυτό που ισχυρίστηκα πριν, η έννοια αυτή μπορεί να παραλληλιστεί με το «πλεονάσμα» εντός της καθημερινής ζωής στη Heller, όπως το είδαμε πιο πάνω.

Πράγματι, και οι δύο αυτές οι έννοιες επιτελούν την ίδια λειτουργία: αποσκοπούν στο να δείξουν πως η καθημερινή ζωή δεν μπορεί να προσδιοριστεί, ούτε και να αξιολογηθεί, μονοσήμαντα, και ότι η υπέρβασή της, όπως και εάν εννοηθεί ακριβώς αυτή, ερείδεται σε εσωτερικές της δυνάμεις. Έτσι, κατά τον Lefebvre, οι «στιγμές» «μπορ[ούν] να αρνηθ[ούν] το καθημερινό», και μάλιστα ορίζονται ως « συνδυασμοί που αξιοθαύμαστα ανατρέπουν δομές εγκατεστημένες εντός του καθημερινού»: αλλά αυτό το καταφέρνουν επειδή ακριβώς «γεννι[ούνται] από αυτό και μέσα σε αυτό. Από εδώ αντλ[ούν] την τροφοδότηση και την υπόστασή τ[ους]» (1961α: 351,66, 351). Ας προσέξουμε εξάλλου, έναν άλλον ορισμό του: «Θα ονομάσουμε 'Στιγμή' την προσπάθεια να επιτευχθεί η ολική πραγμάτωση μιας δυνατότητας. Η δυνατότητα προσφέρεται και αποκαλύπτεται» (1961α: 348). Εάν εκλάβουμε ως «δυνατότητα» που εδώ «αποκαλύπτεται» τη μέγιστη δυνατότητα της καθημερινής ζωής, δηλαδή τη δυνατότητά της για αυτο-υπέρβασή της,⁸¹ τότε θα έλεγα ότι αυτός ο ορισμός είναι αρκετά εύστοχος για να καλύψει την προσπάθεια της Heller να αναδείξει τον ιδιαίτερο, ή προνόμιακό, χαρακτήρα ορισμένων εκφάνσεων της καθημερινής ζωής.

⁸⁰ Ασαφής είναι και η διάκρισή της από την έννοια *instants*, την οποία εδώ θα απέδιδα ως «φάσεις», αντιστρέφοντας την τακτική της μεταφράστριάς στο *Μηδενισμός και Αμφισβήτηση*. Βλ. εκεί, 1975γ/1990:11-2, για την εκ μέρους του σημείωση αυτής της διάκρισης, όπως και για τη διαφορά μεταξύ «στιγμών» και της κεντρικής έννοιας των Καταστασιακών, των «καταστάσεων», η οποία ήταν και ένας λόγος που οδήγησε και στην «θεωρητική ρήξη» μεταξύ τους (βλ. και Trebitsch, 2002α:xxii-xxiii). Για μια ανάλυση της έννοιας των στιγμών του Lefebvre, βλ. Shields 1999: 58-64 κυρίως.

⁸¹ Κοντά σε μια τέτοια ενόηση θα ήταν ο τρόπος με τον οποίο ερμηνεύει την έννοια του Lefebvre ο Harvey: Οι στιγμές «κατά κάποιον τρόπο αποκαλύπτουν την ολότητα των δυνατοτήτων που εμπεριέχονται στην καθημερινή ύπαρξη» (1991:429).

Περαιτέρω, και εφόσον η «υπέρβαση» της καθημερινής ζωής είναι ένας όρος που χρησιμοποιείται και από τους δύο προκειμένου να περιγραφεί το πρόταγμα του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής, το ότι αυτές οι έννοιες προτίθενται να καταδείξουν πως η υπέρβαση αυτή προέρχεται από εσωτερικές δυνάμεις της καθημερινής ζωής, από τη «σύμφυτη δημιουργική ενέργειά» της (Lefebvre 1968γ:13), παράλληλα προτίθεται να καταδείξει και πως ο μετασχηματισμός αυτός είναι μια εμμενής ουτοπία.

Τέλος, είναι χαρακτηριστικό ότι ο Lefebvre συμπίπτει εν πολλοίς με τη Heller ως προς το ποιες θεωρεί πως είναι οι εκφάνσεις στις οποίες μπορεί να αποδοθεί αυτή η λειτουργία. Παρότι επισημαίνει πως «δεν μπορούμε να φτιάξουμε έναν πλήρη κατάλογό τους, γιατί τίποτα δεν μπορεί να εμποδίσει την επινόηση νέων στιγμών», ωστόσο έχει προηγουμένως πει πως «στις στιγμές μπορούμε να συμπεριλάβουμε τον έρωτα, το παιχνίδι, την ανάπαυλα, τη γνώση κλπ» (1961α: 344).⁸²

Βεβαίως αυτός ο παραλληλισμός δεν μπορεί να παρακάμψει τις διαφορές μεταξύ των δύο εννοιών.

Καταρχάς, πρόκειται για το ότι στη Heller προέχει το δίπολο ετερογένεια-ομογενοποίηση, ή, εναλλακτικά, η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και στις ομογενοποιήσεις, με έμφαση μεταξύ αυτών στις θεωρητικές πρακτικές. Έτσι, η αυτο-υπέρβαση της καθημερινής ζωής εδώ αφήνεται να εννοηθεί μεν ότι έχει να κάνει προνομιακά με ορισμένες περιοχές που βρίσκονται στο μεταίχμιο ανάμεσα στο συνηθισμένο και στο εξαιρετικό, αλλά εξετάζεται κυρίως με βάση το δυναμικό της να γεννήσει τις ομογενοποιήσεις της «σφαίρας `του δι' εαυτού'», και να παρωθεί διαρκώς προς αυτές. Δεδομένου δε ότι, όπως έχει σημειωθεί, στην *Καθημερινή Ζωή τουλάχιστον*, οι ομογενοποιήσεις αυτές δεν είναι παρά η ρητή εκδήλωση και αξίωση των ποιοτήτων και αξιών της «ειδολογικής ουσίας», το δυναμικό της αυτο-υπέρβασης της καθημερινής ζωής, και, συναφώς, το ουτοπικό δυναμικό της, στη Heller εν τέλει, και συναφώς εξετάζεται, ως ροπή προς αυτές τις αξίες.

Στον Lefebvre, από την άλλη πλευρά, στο δυναμικό αυτό της καθημερινής ζωής να αρνηθεί τον εαυτό της το ζήτημα της έρευνας των θεωρητικών πρακτικών και της μετάβασης προς αυτές μάλλον παραβλέπεται. Η έμφαση δίνεται στο θέμα της εξαιρετικότητας εν γένει, ή σε αυτό που ονομάζει «Γιορτή». Εξάλλου, γι' αυτόν η προοπτική του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής, η «Επανάσταση» μάλιστα, μπορεί επίσης να συνοψιστεί στο αίτημα «αποκατάστασης της Γιορτής» (1968γ: 36).⁸³ Έτσι, οι «στιγμές» μπορούν να νοηθούν ως δυναμικό της καθημερινής ζωής να συστήσει «Γιορτή», εξαιρετικότητα, αφού «η στιγμή είναι μια αυθεντική γιορτή» (1961α:348). Και, περαιτέρω, ο Lefebvre εξετάζει αυτό το δυναμικό, άρα και τη διάκριση μεταξύ «στιγμών», ή «Γιορτής», και «καθημερινού» με όρους καθεστώτος

⁸² Σημειώνω την πολύ ενδιαφέρουσα συζήτηση που αργότερα θα κάνει η Heller πάνω στο θέμα του έρωτα, ή του *amour passion*, όπου, όχι μόνο παίζουν πολύ σημαντικό ρόλο οι έννοιες της δυνατότητας και της ολότητας, αλλά η Heller θα αποφανθεί πως εντός του ανιχνεύεται η «ουτοπία της `καλής ζωής'» (1985: 214-216· για την έννοια του έρωτα στον Lefebvre βλ. Shields 1999:61-4

⁸³ Επισημαίνω ότι αυτό είναι κεντρικό θέμα στο κείμενο του Lefebvre για την Κομμούνα (1965β:188)· αλλά ακόμα αυτό, το «εμβληματικό θέμα» που «κυριάρχησε στον Μάη του '68», όπως παρατηρεί ο Trebitsch, υπήρξε, λίγα χρόνια πριν, «η αφορμή για τη βίαιη ρήξη» των Καταστασιακών με τον Lefebvre, εφόσον τον κατηγορήσαν, μεταξύ άλλων, για πνευματική κλοπή (2002α:χχiii· βλ. και Lefebvre, 1975γ/1990:50-1).

χρόνου. Εξάλλου, αυτό διαφαίνεται ήδη στην έννοια «στιγμή», η οποία εκπηγάει από την κριτική στη θεωρία του χρόνου του Bergson (1961a: 342· βλ. και Shields 1999: 59).

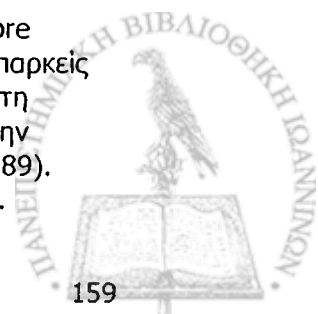
Η διαφορά αυτή μεταξύ των δύο στοχαστών θεωρώ ότι είναι λιγότερο διαφορά ουσίας και περισσότερο διαφορά ενδιαφερόντων. Ακριβέστερα, θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για διαφορά ουσίας, εφόσον η Heller συνδέει όχι μόνο προνομιακά, αλλά σχεδόν εξαντλητικά, και μάλιστα χωρίς, όπως σημειώσαμε, να το δικαιολογεί επαρκώς, τις αξίες που εν τέλει θέλει να υπερασπιστεί μέσω της έννοιας της ειδολογικής ουσίας, με τις θεωρητικές πρακτικές που εντάσσει στη σφαίρα του «δι' εαυτό». Ο Lefebvre, όπως έχω σημειώσει, δεν θα δεχόταν εύκολα την έννοια της ειδολογικής ουσίας, ούτε την εννόησή της μέσω των θεωρητικών πρακτικών και χάριν αυτών. Από την άλλη πλευρά, όμως, θα πρέπει να συνεκτιμήσουμε ότι οι δύο θεωρητικοί συμφωνούν ως προς την πρόταξη του πλέγματος αυτού αξιών,⁸⁴ και μάλιστα ο Lefebvre τις επιστρατεύει για να εννοιολογήσει την εξαιρετικότητα ή τη Γιορτή, όπως και ακόμα, ότι και στους δύο είναι εμφανής η καταρχήν, τουλάχιστον, συνηγορία υπέρ δύο θεωρητικών πρακτικών: της φιλοσοφίας και της τέχνης. Το τελευταίο αυτό σκέλος έχει εν μέρει τεκμηριωθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο, και τα άλλα θα συζητηθούν αργότερα.

Εάν συνεπώς, δεχτούμε προσωρινά ως δεδομένη αυτήν την εκτίμηση, μπορούμε να πούμε ότι, ως προς αυτό το σκέλος της μεταξύ τους διαφοράς, μέσω της μίας ανάλυσης πληρώνεται ένα κενό που υπάρχει στην άλλη, ή γίνονται αντικείμενο επεξεργασίας ιδέες που στην άλλη δεν διατυπώνονται παρά μόνο εν είδει νύξεων.

Εάν, δηλαδή, θέλουμε να συλλάβουμε πληρέστερα το δυναμικό της καθημερινής ζωής για την αυτο-υπέρβασή της, άρα και την ιδέα ότι η «άρνησή» της «τροφοδοτείται» από την ίδια, όπως είδαμε ότι επισημαίνει ο Lefebvre, χρειαζόμαστε την ανάλυση της Heller, που

⁸⁴ Η παρατήρησή μου αυτή δεν εννοεί να παρακάμψει το γεγονός ότι αυτό που πάντως διαφοροποιεί καίρια το έργο της Heller από εκείνο του Lefebvre, είναι ότι το πρώτο, σε όλη τη διαδρομή του, προσπαθεί να αρθρώσει μια θεωρία γύρω από τις αξίες, ενώ στον δεύτερο δεν υπάρχει κάτι τέτοιο, και σε αυτό θα επανέλθω στο τελευταίο μέρος της εργασίας μου. Από αυτήν την άποψη, θα ήθελα να σχολιάσω το κείμενο του Maycroft (2002), που προσπαθεί να αντλήσει μια ηθική θεωρία από τον Lefebvre εστιασμένη στην «επανοικειοποίηση του σώματος». Παρότι, όπως θα δούμε, το εγχείρημα είναι απολύτως νόμιμο, ωστόσο, -και το κείμενο δεν επεξεργάζεται ικανοποιητικά αυτό το θέμα- ο Lefebvre δεν αποτελεί «ηθικό στοχαστή του μαρξισμού», σύμφωνα και με τον τίτλο της συλλογικής μελέτης όπου αυτό εντάσσεται· τουλάχιστον, δεν αποτελεί τέτοιον στοχαστή με την έννοια που αποτελεί η Heller η οποία επίσης προβάλλει σε άλλο κείμενο της ίδιας μελέτης.

Ωστόσο, από την άλλη πλευρά, η πιο πάνω παρατήρησή μου προορίζεται να τονίσει ότι ως προς το αξιακό πλαίσιο που εν τέλει υποστηρίζει ο Lefebvre δεν σημειώνεται κάποια σημαίνουσα ασυνέχεια στο έργο του. Από αυτήν την άποψη, και παρότι η κεντρική έννοια της Γιορτής σε αυτόν δεν αποσαφηνίζεται πλήρως, και μπορεί να οδηγήσει σε διάφορα ερωτηματικά, εν τούτοις δεν συμφωνώ με αυτό που φαίνεται να υπονοεί ο Highmore, δηλαδή ότι αυτή έρχεται ουσιαστικά να πάρει τη θέση του «ολικού ανθρώπου» μετά τη δεκαετία του '60. Ο Lefebvre προσπάθησε οπωσδήποτε να «παντρέψει τα δύο», κατά τη διατύπωση του ίδιου του Highmore πάλι, και ασφαλώς, γι' αυτόν, η ιδέα της Γιορτής κάθε άλλο παρά είναι ασυμφιλίωτη με την ιδέα της ολότητας, η οποία, για τον μελετητή αντιθέτως, φαίνεται να ανήκει εγγενώς σε μια «εννοιολογική αρχιτεκτονική υπονοούσα όντως την εξάλειψη των διαφορών» (Highmore 2002a:127). Αυτή η προσπάθεια, εξάλλου, εκ μέρους του Lefebvre αναδεικνύει ως ανεπαρκείς και άλλες ερμηνείες του, όπως του Mancini, ο οποίος βλέπει μια αντίστοιχη μεταβολή στη σκέψη του, ενώ, αντιθέτως προς τον Highmore, τον επικρίνει γι' αυτό, μιλώντάς για την πορεία του προς έναν «φρετιχισμό της διαφοράς» (differenzialismo) (Mancini 1985:28, 89). Ως προς την έννοια της διαφοράς και της Γιορτής, θα επανέλθω στο επόμενο κεφάλαιο.



εστιάζεται στην οργανική σχέση της καθημερινής ζωής με τις θεωρητικές πρακτικές, δίνοντας παράλληλα συγκεκριμένα παραδείγματα αυτής της άρνησης η οποία τροφοδοτείται από αυτό που αρνείται και χρειαζόμαστε και την ανάλυση του Lefebvre, που προσπαθεί να εννοιολογήσει αυτή τη διαδικασία ως μετάβαση σε ένα διαφορετικό καθεστώς χρόνου από εκείνο που αντιστοιχεί κανονικά στην καθημερινή ζωή και που αποτελεί οργανικό μέρος της «κανονικότητάς» της.

Σε αυτό το θέμα η Heller δεν παρέχει παρά ορισμένες νύξεις. Η θεματική του χρόνου σημειώνεται σε ορισμένες καίριες παρατηρήσεις της αναφορικά με την καθημερινή ζωή, όπως και υποσημαίνεται στο ότι, όπως έχουμε σημειώσει πιο πάνω σύντομα, τονίζει πως ένα από τα «κοινά χαρακτηριστικά γνωρίσματα» των ομογενοποιήσεων « του δι' εαυτό», της σφαίρας που είναι ικανή να παράγει «νόημα», είναι ότι «ενσαρκώνουν και εκφράζουν την επιθυμία κάθε θνητού για αθανασία» (1985: 107-8).⁸⁵ Ωστόσο, και εάν εδώ, όπως και αλλού, όπως θα δούμε αργότερα, υπαινίσσεται πως στην κατανόηση του «νοήματος», μιας έννοιας κομβικής στη θεώρηση και της ίδιας και του Lefebvre, άρα και της εξαιρετικότητας με την αξιολογική σημασία του όρου, πρέπει να τεθούν συνιστώσες που αφορούν το θέμα του χρόνου, η Heller δεν τις επεξεργάζεται με τη σαφήνεια και τη συστηματικότητα που συναντάμε στον Lefebvre. Και αυτό, όπως θα προσπαθήσω να δείξω στο δεύτερο μέρος αυτής της εργασίας, είναι εξαιρετικά κρίσιμο θέμα για την κατανόηση της θέσης περί της ιστορικότητας της καθημερινής ζωής.

Πάντως, οι παρατηρήσεις της που αφορούν τη σχέση της καθημερινής ζωής με τον χρόνο μπορούν να διασταυρωθούν με εκείνες του Lefebvre, και θα χρησιμοποιήσω αυτή τη διασταύρωση σε μια πληρέστερη εννοιολόγηση του «μη καθημερινού» ή του «εξαιρετικού», που ενυπάρχει εντός της καθημερινής ζωής. Κομβικό σημείο αυτής της διασταύρωσης είναι η έννοια του ρυθμού, η οποία απαντά στο έργο και των δύο, αλλά είναι βεβαίως κεντρική σε εκείνο του Lefebvre. Σε αυτόν ο «ρυθμός» αποκτά πολλαπλές διαστάσεις, καθώς μάλιστα «αποτελεί μάλλον ένα εργαλείο της ανάλυσης παρά απλώς ένα αντικείμενό της», και επιπλέον δίνει και τον τίτλο του βιβλίου του που θεωρούσε ως 4^ο τόμο της *Κριτικής της Καθημερινής Ζωής* (Elden 2004a:χii,viii).⁸⁶

Όπως ξεκαθαρίζει ο Lefebvre, σε ένα χωρίο που δείχνει σαφέστατα τη σημασία που έχει για τη θεώρησή του η προβληματική του χρόνου, η «καθημερινή ζωή» δεν πρέπει να νοηθεί ως ένα στατικό σύνολο από δραστηριότητες. Κι αυτό, όχι απλώς με την έννοια που είδαμε ως τώρα, ότι δηλαδή επιβάλλεται κανείς να δει τον τρόπο με τον οποίο αυτές επιτελούνται και αλληλοσυνδέονται· αλλά, επιπλέον, με την έννοια ότι επιβάλλεται να δει εντός αυτού του τρόπου το πώς δημιουργείται ένας ορισμένος βηματισμός του χρόνου, και συνακόλουθα μια ορισμένη σχέση με τον χρόνο. Αυτό ακριβώς παραβλέπει, για τον ίδιον, μια «ρεαλιστική» προσέγγιση της καθημερινής ζωής, η οποία προβαίνει «σε λεπτομερή περιγραφή [...] των τεμαχίων [της]· μελετά τις δραστηριότητες που σχετίζονται με το φαγητό, το ντύσιμο, το καθάρισμα, τις μετακινήσεις, κλπ [...] Αυτή η περιγραφή μπορεί να φαίνεται επιστημονική·

⁸⁵ Προσθέτω εδώ ότι ένας άλλος όρος μέσω του οποίου απαντά στο έργο της, ειδικά στη συλλογή κειμένων της με τον τίτλο *Επανάσταση και Καθημερινή Ζωή*, η έννοια των αντικειμενοποιήσεων αυτών είναι ο όρος «αντικειμενοποιήσεις διάρκειας».

⁸⁶ Ο Lefebvre αντλεί τον όρο «ρυθμανάλυση» από τον Bachelard (1961a:366, σημ. 17)· για τη γενικότερη επίδραση που του άσκησε ο τελευταίος, βλ. Elden 2004a: χiii..

ωστόσο, ⁷προσπερνά το ίδιο το αντικείμενο, το οποίο δεν είναι η διαδοχή διαστημάτων χρόνου που περνούν κατ' αυτόν τον τρόπο, αλλά η αλληλουχία τους στον χρόνο, άρα ο ρυθμός τους» (1985: 77).

Αυτή η τοποθέτηση του ζητήματος φωτίζει περισσότερο το μέγα «αίνιγμα» που για τον ίδιο έχει να αντιμετωπίσει η όποια θεώρηση του καθημερινού: την επανάληψη. Ο προσδιορισμός «καθημερινή» για τη ζωή δεν οφείλεται ακριβώς στην επανάληψη επιμέρους στοιχείων, αλλά στην επανάληψη της αλληλουχίας επαναλήψεων, στην παγίωση της αντιστοιχίας τους σε ορισμένες χρονικές στιγμές και διαστήματα, και στην εγγραφή αυτής της διαδοχής μέσα σε ορισμένες μονάδες επιμερισμού του χρόνου. Με άλλα λόγια, η καταστατική σημασία της επανάληψης για την κατανόηση της καθημερινής ζωής δεν απορρέει πρώτιστα από το ότι αυτή σηματοδοτεί συχνότητα, δηλαδή ποσότητα εντός του χρόνου, αλλά από το ότι είναι άρρηκτα δεμένη με μια σχέση με τον χρόνο, εφόσον ο τελευταίος δεν αποτελεί απλώς προϋπόθεση της επανάληψης, αλλά επιπλέον ορίζεται μέσα από αυτήν, η επανάληψη δηλαδή είναι απαραίτητη για τη συγκρότηση ενός ρυθμού, ενός τύπου βηματισμού του χρόνου. Το «καθημερινή», τότε, ως προσδιορισμός της ζωής ο οποίος της προσδίδει την ιδιάζουσα χρονική της ποιότητα, δεν είναι ακριβώς το «κάθε –μέρα», τουλάχιστον όσον αφορά τη «συνεχή βάση» της, αλλά είναι ακόμα ο ρυθμός που δηλώνει το «από-την-ημέρα-στην-ημέρα» μέσα από την επανάληψη «κάθε μέρα» μιας αλληλουχίας επαναλαμβανόμενων δραστηριοτήτων.

Στη θεώρηση της Heller δεν αποδίδεται μια τόσο κεντρική θέση στην κατανόηση της καθημερινής ζωής ως ρυθμού. Ωστόσο, θεωρώ ότι επιτρέπει, μέσα από τη σύντομη αναφορά της στον «βιορρυθμό», να συναγάγουμε ότι η θέσπιση μιας τάξης στον χρόνο είναι μείζων όψη της παγίωσης της τάξης και κανονικότητας που αποτελεί συνισταμένη των δομικών γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής. Με άλλα λόγια, δεν υπάρχει «οίκος» της καθημερινής ζωής, ή καθημερινή ζωή ως «οίκος», χωρίς την παγίωση ενός «βιορρυθμού», ή μιας ρουτίνας, της χάραξης ενός δρομολογίου από δραστηριότητες εντός του χρόνου και της εξοικείωσης με τη διάβασή του.⁸⁷

Κατά τη Heller, πράγματι, η θέσπιση αυτού που ονομάζει «βιορρυθμός» είναι αναπόσπαστο μέρος της καθημερινής ζωής, εφόσον το διακύβευμά της, η αναπαραγωγή της ζωής, δεν προϋποθέτει απλώς την επιτέλεση ορισμένων δραστηριοτήτων, ούτε απλώς την κατ' εθισμόν επιτέλεσή τους, αλλά και την εξοικείωση με την αλληλουχία της επιτέλεσής τους: άρα, απαιτεί την κανονικο-ποίησή τους, όχι μόνο ως μεμονωμένων δραστηριοτήτων, αλλά στην αλληλοδιαδοχή τους, επιτάσσει, δηλαδή, τη χρονικά κανονικοποιημένη τους επιτέλεση. Έτσι, η πραγματικότητα και η εμπειρία της κανονικότητας, της συνήθειας, της προβλεψιμότητας, που συγκροτούν τη βάση της καθημερινής ζωής, δεν είναι απλώς επακόλουθα της επανάληψης δραστηριοτήτων: είναι, όπως επισημαίνει, προϋποθέσεις για να επιτελεστούν ομαλά και «επιτυχώς» αυτές οι δραστηριότητες, εφόσον η ετερογένεια και το χρονικά περιορισμένο πλαίσιο της αναπαραγωγής της ζωής καθιστούν αναγκαία την εξοικονόμηση και «απεμπλοκή» χρόνου και δυνάμεων, η οποία διασφαλίζεται ακριβώς από την ύπαρξη ενός βιορρυθμού (βλ. 1970α: 156-7, 244-5). Συνεπώς, μέρος του «αναγκαίου

//

⁸⁷ Εξάλλου, ετυμολογικά η λέξη «ρουτίνα» «σήμαινε αρχικά κάτι σαν `οδική πείρα`» (Hesse 2004: 27).



ελάχιστου» της καθημερινής ζωής, όπως και μέρος αυτού που εννοεί η Heller όταν μιλάει για «συνεχή βάση» της καθημερινής ζωής, είναι η εδραίωση ενός «βιορρυθμού».

Αλλά, από την άλλη πλευρά, η πραγμάτευση από τον Lefebvre της προβληματικής του χρόνου στη θεώρηση του «καθημερινού» μας επιτρέπει να κατανοήσουμε αυτή τη «συνεχή βάση», η οποία διευθετείται μέσα από έναν «βιορρυθμό» και απολήγει σε αυτόν, και ως βίωση του χρόνου. Αυτή, εάν προσέξουμε ότι μέσω της «στιγμής» ο Lefebvre λέει, πως, ενάντια στον Bergson, επιδιώκει να «επαναδηλώσει την ασυνέχεια» (1961α: 342), προσδιορίζεται από τη συνέχεια, από τον βηματισμό του χρόνου ως αδιάλειπτης ροής. Έτσι, εάν η στιγμή αποτελεί «άρνηση» του καθημερινού και με την έννοια ότι συνιστά «ξεχώρισμα», «απομόνωση» από αυτό, ωσάν από ένα «άμορφο συνονθύλευμα που γνωρίζουμε ως το καθημερινό[...]» (1961α: 344), θα πρέπει να καταλάβουμε αυτή την τελευταία μεταφορά, που έχουμε ξαναδεί ότι χρησιμοποιεί ο Lefebvre για το «καθημερινό», και στις χρονικές της διαστάσεις. Όπως είδαμε άλλωστε σύντομα στο προηγούμενο κεφάλαιο, το «καθημερινό» νοείται και ως «μάζα στιγμών», συνεπώς και ως χρονικό καθεστώς που του λείπουν οι εσωτερικές διακοπές, οριοθετήσεις και μορφή. Είναι ο χρόνος που δεν εντοπίζεται και δεν παραλλάζει. «Το καθημερινό είναι λοιπόν ό,τι δεν αναφέρεται σε συγκεκριμένη ημερομηνία» (1968γ: 24), λέει αλλού ο Lefebvre, και αυτό είναι μια βασική πλευρά αυτού που προσπαθεί να συλλάβει η μεταφορά του της «μάζας» ή του «άμορφου συνονθυλεύματος», εάν την κατανοήσουμε στις χρονικές διαστάσεις της.

Τότε, και εάν ισχύει ότι η «στιγμή» στον Lefebvre μπορεί να παραλληλιστεί με το «πλεόνασμα» της καθημερινής ζωής κατά τη Heller, αυτό μπορεί να νοηθεί ως ποιοτικά εξαιρετικό και από χρονική άποψη.⁸⁸ Και, πράγματι, η Heller κάνει μια συναφή παρατήρηση, όταν, σε ένα σημείο όπου αναφέρεται στον «βιωμένο χρόνο», επισημαίνει «τον πολύ ιδιαίτερο ρόλο» που παίζει η ονειροπόληση, η αναθύμηση και η φαντασία (βλ. 1970α: 246), εκφάνσεις δηλαδή που συγκαταλέγει σε ό,τι γι' αυτήν αποτελεί την κατ' εξοχήν ένδειξη του «πλεονάσματος» της καθημερινής ζωής. Έτσι, το «πλεόνασμα» είναι κάτι εξαιρετικό από χρονική άποψη, με την έννοια της ποιοτικής, και όχι μόνο ποσοτικής, απόκλισης από ένα χρονικό κανόνα: δεν είναι μόνο αυτό που σπανίζει, που δεν έχει την ίδια μαζική χρονική παρουσία με τη συνεχή βάση της, αλλά που αποτελεί μετάβαση σε έναν διαφορετικό χρόνο, και έτσι στίκει τη συνεχή ροή του χρόνου και, συνεπώς, μπορεί να της προσδώσει μορφή. Γι' αυτό μπορεί να είναι επίσης το μνημονεύσιμο και το αξιομνημόνευτο, εφόσον η «στιγμή», όπως λέει ο Lefebvre, διακρίνεται και από το ότι, και μέσω του ότι, έχει μια «ιδιαίτερη μνήμη». Κοντολογίς, μπορεί να είναι «στιγμή» με τον τρόπο που συνοψίζει κάπου ο Lefebvre τα ειδοποιά γνωρίσματά της: κάτι «αντιληφθέν, εντοπισμένο και αποστασιοποιημένο», άρα θα λέγαμε, χρόνος που διέπεται από μοναδικότητα και που δεν επαναλαμβάνεται, ει μη μόνον ως ταυτόχρονη ανανέωση, εφόσον «η στιγμή αποτελεί μια ανώτερη μορφή επανάληψης, ανανέωσης και επανεμφάνισης[...]» (1961α:346, 350,344)

⁸⁸ Ο Jedlowski, αντλώντας και από τη σκέψη του Lefebvre, κάνει την εύστοχη παρατήρηση ότι ο όρος «καθημερινό», στις χρονικές του υποδηλώσεις, δεν αναφέρεται μόνο στο «κάθε μέρα», άρα και στην επανάληψη, αλλά και στο «οποιαδήποτε» μέρα· συνεπώς, αυτό που επίσης του αντιπαρατίθεται είναι «ένας χρόνος ασυνήθιστος» (1986:32)

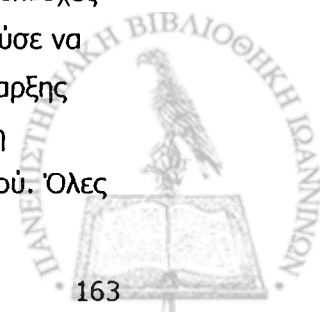
Αυτό σημαίνει ότι η παραγωγή αυτού του «πλεονάσματος» βρίσκεται σε σχέση ευθείας αντιστοιχίας με την εγγραφή του κατά Heller «βιορρυθμού» σε έναν κατά Lefebvre «ρυθμό» - με την ειδική, δηλαδή, και αξιολογικά θετική σημασία που, όπως θα δούμε, έχει ο όρος σε αυτόν, σημασία που συνδέεται με τη διαλεκτική της επανάληψης και της ετερότητας, της ταυτότητας και της διαφοράς. Τότε, και ως απόσταγμα της όλης έως τώρα συζήτησης, ο βαθμός στον οποίο εκδηλώνεται η δυναμική της καθημερινής ζωής για την αυτο-υπέρβασή της είναι και βαθμός στον οποίο αυτή είναι ζωή με «ρυθμό», ή ζωή εντός της οποίας η κανονικοποίηση του χρόνου, δηλαδή εν πολλοίς ο «βιορρυθμός» ή η ρουτίνα, δεν ισοδυναμεί με τον χρόνο ως άμορφη και ταυτοτική συνέχεια.

• Αλλά, εδώ προκύπτει ξανά η διαφορά των δύο θεωρήσεων που έχω χαρακτηρίσει ως κεφαλαιώδη, στην οποία μπορούμε να επανέλθουμε, για να την δούμε πληρέστερα.

Η Heller είναι κατηγορηματική ως προς το ότι, όποιος και εάν είναι ο βαθμός αυτός της αυτο-υπέρβασης της καθημερινής ζωής, αυτός δεν μπορεί να είναι απεριόριστος. Με άλλα λόγια, για να χρησιμοποιήσω τη φρασεολογία του Lefebvre, για τη Heller, η «μυστική ζωή» και ο «πλούτος» του «γόνιμου εδάφους», άρα και οι «στιγμές», όσο και αν διασταλούν, θα συναντούν πάντα ορισμένα ανυπέρβλητα όρια. Στη δική της θεώρηση, το «δί' εαυτό» είναι ανεξάλειπτη και ενεργός τάση εντός της καθημερινής ζωής, αλλά η κυρίαρχη τάση της δίνεται από την «αντικειμενοποίηση του καθεαυτού». Αυτό σημαίνει ότι όποια σχέση, όποιας έκτασης και έντασης, κι αν μπορούμε να διανοηθούμε ανάμεσα στην καθημερινή ζωή μιας κοινωνίας και στις θεωρητικές πρακτικές, αυτή η σχέση δεν μπορεί να εμποδίσει την «επαρκή ιδιοποίηση της σφαίρας αντικειμενοποίησης του καθεαυτού», πολύ περισσότερο δε να εξαλείψει τις ποιότητες και τα γνωρίσματα που της προσιδιάζουν (βλ. 1985: 86). Αυτά συνιστούν την «*αναντικατάστατη θεμελιακή δομή της καθημερινής ζωής και σκέψης*» (1970α: 134) [η έμφαση προστέθηκε].

Σημαίνει, επίσης, ότι οι θεωρητικές πρακτικές, η κατ' εξοχήν σφαίρα του «δί' εαυτό», ορίζουν την καθημερινή ζωή όπως την ορίζει και η «αντικειμενοποίηση του καθεαυτού». Για την ακρίβεια, η τελευταία την ορίζει θετικά, δείχνοντας πως αυτή δεν μπορεί παρά να περιέχει ένα «αναγκαίο ελάχιστο», ενώ οι θεωρητικές πρακτικές την ορίζουν αρνητικά, δείχνοντας πως η αναπαραγωγή της ζωής παράγει αναγκαία ένα «μέγιστο», θα λέγαμε, το οποίο η καθημερινή ζωή ωστόσο δεν μπορεί να φτάσει, στο οποίο δηλαδή δεν μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό της, αλλά κάτι που είναι «έξω» από αυτήν την ίδια.

Αυτή η τοποθέτηση της Heller εν σχέσει με τα όρια του «πλεονάσματος» της καθημερινής ζωής θεωρώ ότι αφορά και το θέμα της σχέσης «καθημερινού» και «στιγμών» στις χρονικές προεκτάσεις που το θέτει ο Lefebvre. Θεωρώ, δηλαδή, ότι η Heller θα έλεγε πως ό,τι διακρίνει ως καθεστώς χρόνου το «καθημερινό» από τη «στιγμή» είναι αυτό καθεαυτό ανεξάλειπτο, όπως είναι επίσης, και *διότι* είναι επίσης, ανεξάλειπτη και η οριοθέτηση του κανονικού, του μη προβληματικού και του ασήμαντου από το εξαιρετικό στις διάφορες εκδοχές του. Συνεπώς, κατά την ίδια, ο μετασχηματισμός της καθημερινής ζωής δεν θα μπορούσε να σημαίνει, ούτε την προοπτική εξαλείψης της κανονικοποίησης του χρόνου, ούτε της ύπαρξης της «μάζας των στιγμών», ούτε της αλληλοσυνδεόμενης οριοθέτησης κανονικού και μη κανονικού, οικείου και ανοίκειου, ασήμαντου και σημαντικού, τετριμμένου και εξαιρετικού. Όλες



αυτές οι πλευρές είναι μέρος της επιμονής της ότι η προοπτική ενός «τέλους» της καθημερινής ζωής ως διακριτού επιπέδου είναι «αδύνατη».

Σε αυτό το θέμα, ωστόσο, ο Lefebvre δεν είναι εξίσου σαφής. Ας προσέξουμε ότι το πρόταγμα που διατυπώνει είναι η «συνένωση της Στιγμής και του καθημερινού [...] της Γιορτής και της κανονικής ζωής, στο υψηλότερο επίπεδο από ό,τι έχει μέχρι τώρα επιτευχθεί». Οι σκέψεις δε πάνω στη «θεωρία των στιγμών» κλείνουν και τον 2^ο τόμο της *Κριτικής* του, με τη φράση πως αυτή η θεωρία «μπορεί να ανοίξει ένα παράθυρο για να φανεί πώς μπορούμε να λύσουμε την *πανάρχαια* διαμάχη ανάμεσα στην ασημαντότητα και στη Γιορτή» (1961α: 349, 358) [η έμφαση προστέθηκε]. Εάν αυτό το χωρίο είναι αρκετά εύγλωττο ως προς το ότι ο Lefebvre δεν απλουστεύει την ιστορικότητα αυτής της διαμάχης ως προς το προ-νεωτερικό παρελθόν, ωστόσο το ερώτημα παραμένει: με ποια έννοια ακριβώς θα μπορούσε ο μετασχηματισμός της καθημερινής ζωής, όπως τον εννοεί, να σημάνει τελικά την επίλυσή της;

Αργότερα θα προσπαθήσω να δείξω ότι ο Lefebvre δεν θα διαφωνούσε με τη Heller ότι ο βιορρυθμός, η ρουτίνα, είναι ανεξάλειπτο και δομικό γνώρισμα της καθημερινής ζωής, και μάλιστα, θα πρόσθετα, σε ευθεία αντίθεση με διάφορες ερμηνείες της σκέψης του, αξιολογικά θετικά φορτισμένο γνώρισμα. Εξάλλου, ίσως αυτό το θέμα, εφόσον άπτεται της επανάληψης - της μόνης συνθήκης την οποία ο Lefebvre ρητά βλέπει να συνδέει την «καθημερινή ζωή» ως μια πραγματικότητα «που υπήρχε πάντα» με το «καθημερινό», δηλαδή την «είσοδό της στη νεωτερικότητα»- είναι και από τα λίγα όπου θα δυσκολευόταν ούτως ή άλλως να αρνηθεί την ύπαρξη μιας δομικής υπερ-ιστορικής συνιστώσας της «υλικότητας» του «υπόλοιπου». Και πράγματι, κάνει λόγο για την «επαναληπτική πράξη» ως «έναν εκ των ων ουκ άνευ πόρο του καθημερινού» που επιπλέον «είναι αδύνατο να εξαφανιστεί» (1961α:242).

Αλλά, ο Lefebvre δεν μας δίνει παρά αργότερα, δηλαδή στο πλαίσιο του έργου του για τη «ρυθμανάλυση», απτά στοιχεία για την πιο πάνω ερμηνεία. Και ακόμα, δεν αναλύει τις συνέπειες που έχει για το θέμα της φαινομενικής ασημαντότητας, για την οριοθέτηση μιας περιοχής του «τετριμμένου», η πιο πάνω παρατήρησή του εν σχέσει με την επαναληπτική πράξη. Τέλος, και γενικότερα, στον βαθμό που δεν ξεκαθαρίζει τι είναι ειδικά νεωτερικό, και πάντως ιστορικά και κοινωνικά καθορισμένο, στο «καθημερινό» στο σύνολό του, το αποτέλεσμα είναι ότι το «καθημερινό», όπως το αναλύει, αποτελεί συχνά μια συγκεκαλυμμένη «καθημερινή ζωή» που «υπήρχε πάντα» και που δεν μπορεί «παρά να υπάρχει πάντα». Γι' αυτό και θεωρώ ότι δεν μας παρέχει με όλη την απαιτούμενη συνέπεια τον τρόπο να κατανοήσουμε ότι η «συνένωση» που ευαγγελίζεται στα πιο πάνω λόγια πόρρω απέχει του να αποτελεί ταύτιση, και να τοποθετήσουμε εν τέλει εντός ορισμένων απαιτούμενων ορίων προβληματικές διατυπώσεις περί *εξάλειψης* του «καθημερινού», στις οποίες μπορεί να προστεθεί και εκείνη περί της «επανάστασης» - άρα και της «αποκατάστασης της Γιορτής»- ως «τέλους του καθημερινού» (1968γ:36).

Όπως έχω ήδη πει, το πλαίσιο που θεωρώ ότι μπορούμε να πάρουμε ως σημείο αναφοράς για να κατανοήσουμε αυτήν την ευκταία «συνένωση» είναι το πλαίσιο της Heller, στο οποίο ο μετασχηματισμός της καθημερινής ζωής θα ισοδυναμούσε με τη γενικευμένη δυνατότητα διαμόρφωσης της ατομικότητας ως υποκειμένου που χειραφετείται από τη δομή της καθημερινής ζωής.

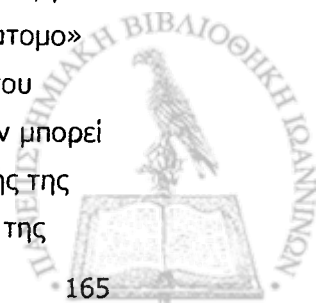
Αλλά, για να κατανοήσουμε πληρέστερα αυτή τη χειραφέτηση, και επίσης, για να κατανοήσουμε γιατί αυτή εμποδίζεται από το «καθημερινό» με την ειδική σημασία που έχει στον Lefebvre, δηλαδή τη νεωτερική καθημερινή ζωή, όπως και, για να κατανοήσουμε γενικότερα γιατί εν τέλει αυτό συνδέεται ιδιαιτέρως με τη νεωτερικότητα, χρειαζόμαστε την ανάλυση του Lefebvre.

Αφήνοντας για αργότερα τη συζήτηση των τελευταίων αυτών σημείων, εδώ θα σταθώ στο πρώτο, δηλαδή την κατανόηση της χειραφέτησης που ενσαρκώνει η «ατομικότητα», για να εξηγήσω πώς, με βάση την ανάλυση των «στιγμών» στον Lefebvre, μπορούμε να εμπλουτίσουμε καίρια τη θεώρηση της Heller.

• Εάν, όπως επιτρέπει να συμπεράνουμε η ίδια, ό,τι υπερβαίνει την καθημερινή ζωή ριζώνει στα δομικά της γνωρίσματα, τότε το «πλεονάσμα» για το οποίο μιλάει μπορεί να έχει ως κατ'εξοχήν τόπο ορισμένες συγκεκριμένες εκφάνσεις ή δραστηριότητες, όπως αυτές που προαναφέρθηκαν, αλλά δεν μπορεί να αποκλείσει ορισμένα είδη δραστηριοτήτων από την παραγωγή του. Απεναντίας, θεωρώ ότι αποτελεί κεντρικό ζητούμενο του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής για τη Heller, όπως και ένας θεμιτός και γόνιμος τρόπος κατανόησης της «συνένωσης» του καθημερινού και της Γιορτής κατά τον Lefebvre, η ύπαρξη ποικιλίας στην αντιστοίχιση δραστηριοτήτων και «πλεονάσματος».

Είδαμε στην προηγούμενη ενότητα ότι στο «αναγκαίο ελάχιστο» της καθημερινής ζωής κατά Heller περιλαμβάνεται εν τέλει μια «αυθόρμητη ιεραρχία», η οποία μπορεί να εκληφθεί και ως οριοθέτηση περιοχών της πραγματικότητας, δραστηριοτήτων, όπως και της εμπειρίας τους, με κριτήριο το «καθημερινό», δηλαδή το οικείο, το κανονικό, το μη προβληματικό vs το «μη καθημερινό», με όλες τις αντίστοιχες σημασίες. Συνεπώς, όταν η Heller ορίζει την «ατομικότητα» συνάμα ως τύπο υποκειμένου που στη θέση της «αυθόρμητης ιεραρχίας» της καθημερινής ζωής θέτει μια «συνειδητή ιεραρχία» την οποία υπαγορεύει η προσωπικότητά του και στην οποία αυτή αποτυπώνεται (1977α: 28), αυτό σημαίνει κάτι πολύ περισσότερο από το ότι ποσοτικά το «μη καθημερινό» πλεονάζει στη ζωή του, και οπωσδήποτε και από το ότι το υποκείμενο αυτό έχει άμεση και εξατομικευμένη πρόσβαση στη σφαίρα του «δι'εαυτό», δηλαδή του «υπερ-καθημερινού», όπως το έχουμε ορίσει εδώ. Σημαίνει ότι το υποκείμενο αυτό εδραιώνει μια εξατομικευμένη κατανομή δραστηριοτήτων στον άξονα «καθημερινό» «μη καθημερινό», επειδή εν πολλοίς μετατρέπει αυτό που η καθημερινή ζωή υπαγορεύει ως «καθημερινό» σε προβληματικό, ή σε τόπο παραγωγής πλεονάσματος. Αυτό λανθάνει σε χωρία της όπως το παρακάτω: «Η ατομικότητα χρησιμοποιεί την ίδια γλώσσα όπως και το 'πρόσωπο' που συνιστά ιδιαιτερότητα· και οι δύο [...] χειρίζονται τα από πριν έτοιμα προϊόντα που ικανοποιούν τις ανάγκες τους κατά τον ίδιο τρόπο. Η διαφορά μεταξύ τους –και είναι διαφορά που τους θέτει σε διαφορετικούς κόσμους– είναι ότι το άτομο γνωρίζει πού να εγκαταλείψει την επανάληψη προκρίνοντας μια ανανεωτική προσέγγιση σε ένα πρόβλημα [...]» (1970α: 259).

Το καίριο σημείο που θα μπορούσαμε να προσθέσουμε σε αυτή τη θέση της Heller, με βάση τον Lefebvre, θα ήταν ότι η χειραφέτηση την οποία κατ'αυτήν ενσαρκώνει το «άτομο» είναι συνάρτηση της δυνατότητας να υπερβαίνεται η οριοθέτηση ανάμεσα στη «μάζα του χρόνου» και τις «στιγμές», με την εξής έννοια: εάν η οριοθέτηση αυτή καθεαυτήν δεν μπορεί να ξεπεραστεί, μπορεί ωστόσο να ρευστοποιηθεί μέσα από την υπέρβαση της κοινωνικής της προδιαγραφής όπως και ενίσχυσης –φαινόμενα με καίρια σημασία για την κατανόηση της



ιστορικότητας της καθημερινής ζωής, όπως και της «ειδικής φύσης» του «καθημερινού» εντός της «νεωτερικότητας», εν σχέσει προς τα οποία η θεώρηση της Heller παρουσιάζεται ελλειμματική.

γ3. Συμπεράσματα: η «καθημερινή ζωή» ανάμεσα στο «καθημερινό», στο «μη καθημερινό» και στο «υπερ-καθημερινό»

Η θεώρηση της Heller επιτρέπει να συγκροτήσουμε κάτι που ονομάζω «αρχιτεκτονική» της καθημερινής ζωής, για να εννοήσω το εξής: μας παρέχει έναν τρόπο να κατανοήσουμε την «υλικότητα» του υπόλοιπου με το οποίο αυτή ισοδυναμεί ως αρθρωμένο και ιεραρχημένο πλέγμα γνωρισμάτων και δυνάμεων. Εδώ θα συνοψίσω τα βασικά στοιχεία αυτής της «αρχιτεκτονικής» που επιτρέπει να συναγάγουμε η προηγούμενη συζήτηση.

α) Στην καθημερινή ζωή μπορούμε να μιλήσουμε για μια «βάση», με την έννοια ορισμένων αναγκαίων δραστηριοτήτων. Μπορούμε να μιλήσουμε επίσης για μια «δομή», με την έννοια ορισμένων καταστατικών συνθηκών, που συνδέονται πρώτιστα με αυτές τις δραστηριότητες, αλλά και με την έννοια αλληλένδετων γνωρισμάτων του πράττειν και του σκέπτεσθαι, και της μεταξύ τους σχέσης. Το σύμπλεγμα αυτής της βάσης και της δομής θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε εν συντομία «καθημερινή στιγμή» της και να το συναρτήσουμε με ό,τι έχουμε προσδιορίσει ως «στενή έννοια» της καθημερινής ζωής, όπως και με την έννοια της χρονικής «μάζας» στον Lefebvre.

β) Η καθημερινή ζωή εμπεριέχει εγγενώς το δυναμικό για την υπέρβαση αυτής της δομής προς την κατεύθυνση «του δί' εαυτό». Αυτό συναρτάται με το ότι εμπεριέχει αναγκαία ένα μη αναγκαίο εν σχέσει με την κανονικότητα και κανονιστικότητα της «καθημερινής στιγμής» της «πλεόνασμα». Εδώ μπορούμε να μιλήσουμε για την «μη καθημερινή στιγμή» της, η οποία συναρτάται με την έννοια των στιγμών στον Lefebvre, και να προσθέσουμε ότι οι δύο αυτές πλευρές ή στιγμές συναπαρτίζουν ένα σύνολο που συστοιχεί σε ό,τι έχουμε προσδιορίσει ως «ευρεία έννοια» της καθημερινής ζωής.

γ) Η «καθημερινή στιγμή» της καθημερινής ζωής είναι αναγκαία, θεμελιακή και κυρίαρχη. Αυτό σημαίνει ότι το «δυναμείο» της καθημερινής ζωής για το «δί' εαυτό» δεν μπορεί να αναπτυχθεί πλήρως εντός της, αλλά καθίσταται «ενεργεία» εντός του «υπερ-καθημερινού», δηλαδή των θεωρητικών πρακτικών. Σημαίνει επίσης ότι είναι ανεξάλειπτη η διάκριση μεταξύ «στιγμών» και «καθημερινού».

δ) Η κυριαρχία της «καθημερινής στιγμής» εμφανίζεται επίσης στο ότι αυτή συγκροτεί μια «αυστηρή δομή», εφόσον τείνει να αφομοιώσει, δηλαδή να εξ-ομοιώσει με τη μορφή του «καθημερινού», ό,τι της αντίκειται: είτε το «μη-καθημερινό» είτε το «υπερ-καθημερινό».

ε) Από τον συνδυασμό αυτών των δύο τελευταίων σημείων θα μπορούσαμε να συναγάγουμε ότι στην καθημερινή ζωή ενυπάρχει ως εγγενές και δομικό στοιχείο της μια κεντρομόλος ή αδρανειακή δύναμη, η οποία αντίκειται σθεναρά σε ό,τι μπορεί να ανατρέψει την κυρίαρχη κανονιστικότητά της: τη διατήρηση του καθεστώτος της τάξης της

κανονικότητας, της οικειότητας και της συνέχειας. Αυτό το συμπέρασμα μπορεί να αναδιατυπωθεί και ως εξής: η «καθημερινή» στιγμή της καθημερινής ζωής χαρακτηρίζεται από την τάση να επεκτείνει την κυριαρχία της εντός της καθημερινής ζωής.

δ. Η αρχιτεκτονική της καθημερινής ζωής στο πλαίσιο μιας κοινωνικής οντολογίας

Τα συμπεράσματα που μπορούν να αντληθούν από τη θεώρηση της Heller δείχνουν ότι η απόσταση που την χωρίζει από την προσέγγιση του Schütz είναι μικρότερη από αυτή που είδαμε ότι επισημαίνει η ίδια. Η έμφασή της –και σκοπός της παρούσας ενότητας είναι να αναδείξει πληρέστερα το τι υπάρχει πίσω από αυτήν την έμφαση- τίθεται στο ότι η καθημερινή ζωή μπορεί να περιλαμβάνει διάφορες στάσεις, ή διαφορετικούς τρόπους για να σχετιστεί κανείς με το «αναγκαίο ελάχιστο» «πλαίσιο» της. Αλλά, ταυτόχρονα είναι σαφές ότι γι' αυτήν όλες αυτές οι στάσεις ή τρόποι δεν είναι ισοδύναμοι ή ισοσθενείς. Κι αυτό γιατί υποστηρίζει πως μία στάση είναι αναγκαία, θεμελιακή και κυρίαρχη εντός της καθημερινής ζωής, και ότι αυτή εν τέλει της προσδίδει μια ορισμένη αδρανειακή δυναμική, όπως και ότι μια σχέση με το «οργανωτικό πλαίσιο» της καθημερινής ζωής προσιδιάζει περισσότερο σε αυτό, ή, για να το θέσω διαφορετικά, διαμορφώνεται ευχερέστερα μέσα από αυτό.

Για τους ίδιους λόγους, θεωρώ επίσης ότι η αντίθεσή της στον πρώιμο Lukács, στον Heidegger, και γενικότερα σε όσες θεωρήσεις της καθημερινής ζωής την προσδιορίζουν ως την επικράτεια της «μη αυθεντικότητας» ή της αλλοτρίωσης –αντίθεση, η οποία κατά τις ρητές αποφάνσεις της ίδιας έχει κεντρικό χαρακτήρα εντός της θεώρησής της- έχει περισσότερες αποχρώσεις από ό,τι θα επέτρεπε μια πρώτη ματιά.

Περαιτέρω, αυτές οι αποχρώσεις θεωρώ ότι καθιστούν την προσέγγισή της πιο εξοπλισμένη στη συναφή διαμάχη εν σχέσει με εκείνη του Lefebvre, η οποία επίσης ρητά αναλαμβάνει να αντιπαρατεθεί στον ίδιο αντίπαλο⁸⁹ ως προς τη σύνδεση «μη αυθεντικού» και «καθημερινότητας». Και, στον βαθμό που ένα εγχείρημα «κοινωνικής οντολογίας» στη θεώρηση της καθημερινής ζωής εξαρτάται από την αντιπαράθεση σε αυτήν την σύνδεση, η δικαιολόγηση αυτού του ισχυρισμού είναι συνάμα και δικαιολόγηση του γιατί κρίνω ότι η δική της θεώρηση χρσιμεύει για να τεθούν οι βάσεις του εν λόγω εγχειρήματος.

⁸⁹ Θα πρέπει να παρατηρήσω, πάντως, ότι γενικότερα η αντιπαράθεση στον Heidegger εκλεπτύνεται αρκετά στη *Μεταφιλοσοφία* του, αν και η κριτική του παραμένει ότι η «θεμελιακή του οντολογία διαχωρίζεται δύσκολα από μια μεταφυσική του `οντικού» (1965α:134· βλ. γενικότερα 127-37. Την «τροποποίηση» της στάσης του Lefebvre απέναντι στον Heidegger σημειώνει επίσης και ο Elden, ο οποίος συζητά αρκετά διεξοδικά τη σχέση του μαζί του, και κάνει επίσης τη γενικότερη παρατήρηση ότι όταν ο Lefebvre καταφέρεται ενάντια στον «υπαρξισμό» ή τη «φαινομενολογία», έχει μάλλον υπόψη του τον Sartre (2004β:76-83). Υπάρχει βέβαια και η ανάλυση του Poster, η οποία εντάσσει τον Lefebvre στον «υπαρξιστικό μαρξισμό», και αντιμετωπίζει αρκετά διαφορετικά τη σχέση του με τον Sartre (1975:238-60). Για μια παρουσίαση εκ μέρους του ίδιου του Lefebvre της σχέσης του με τον τελευταίο, βλ. 1975γ/1990:36-44.



Μπορούμε, πράγματι, να διακρίνουμε τρία κλιμακωτά βήματα γειννίασης της θεώρησης της Heller προς θεωρήσεις αυτού του είδους.

Το πρώτο έχει διαφανεί σαφώς από την μέχρι τώρα συζήτηση. Η θέση περί ιστορικότητας της καθημερινής ζωής στη Heller συνυπάρχει με τη θέση ότι, όχι μόνο έχει νόημα να μιλάμε για μια υπερ-ιστορική διάκριση αυτής της πραγματικότητας, αλλά και να δεχτούμε πως μέρος αυτής της υπερ-ιστορικής διάκρισης είναι και η αποδοχή «ιστορικών στατικών» στοιχείων εντός της.

Το δεύτερο βήμα έγκειται στο ότι η «στατικότητα» αυτών των στοιχείων κατά τη Heller συνδέεται με το ότι αυτά ανάγονται σε οντολογικές σταθερές, δηλαδή σταθερές που δεν εξηγούνται βάσει της ιστορικο-κοινωνικής ενδεχομενικότητας. Θεωρώ δηλαδή ότι η ανάλυσή της δείχνει πως τα αλληλένδετα δομικά γνωρίσματα της καθημερινής ζωής είναι εξίσου καταστατικοί όροι της ανθρώπινης ύπαρξης όπως και αυτά που προσδιορίζει ως «συστατικά στοιχεία» της αντικειμενοποίησης «του καθεαυτού», δηλαδή ο χειρισμός γλώσσας, πραγμάτων και εθίμων. Εάν δεν είναι διανοητή η αναπαραγωγή της ανθρώπινης ύπαρξης άνευ των τελευταίων, δεν είναι εξίσου διανοητή άνευ ορισμένων συνθηκών που, επιπλέον, αποτελούν την εξηγητική βάση των πιο πάνω γνωρισμάτων: την ετερογένεια, δηλαδή τον πολλαπλό, πολύμορφο και πολύπλευρο χαρακτήρα των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, την επανάληψη, το χρονικό πεπερασμένο της ανθρώπινης ζωής, αλλά και την ανάγκη της ύπαρξης να θεσπίσει έναν «οίκο», δηλαδή μια περιοχή τάξης και κανονικότητας, η οποία μπορεί να εγγυηθεί το αίσθημα της ασφάλειας. Σύμφωνα με την παρατήρηση του Wolin που έχω παραθέσει στην εισαγωγή, κεντρική στη θεώρηση Heller συνεπώς είναι η αναζήτηση μιας διάκρισης εντός της καθημερινής ζωής, την οποία μπορούμε εδώ να αναδιατυπώσουμε με τα λόγια της ίδιας, τα οποία προέρχονται από την παρουσίασή της της θεώρησης του Bacon, στην οποία θα επανέλθω: «[...] ανάμεσα σε εκείνες τις μορφές συμπεριφοράς και δομές της σκέψης οι οποίες είναι *σταθερά και αναγκαία αναπόφευκτες* στην καθημερινή ζωή προκειμένου να μπορούμε να μιλήσουμε καν για [ανθρώπινη] πράξη, και σε εκείνες που δεν είναι *αναγκαία χαρακτηριστικές της δομής* της καθημερινής ζωής, [...] έστω και εάν μπορεί εν γένει να ανευρίσκονται στην υπάρχουσα καθημερινή ζωή και *στην καθημερινή σκέψη ως εμπειρικά δεδομένες*» (1967:168).

Το ακόμα πιο σημαίνον βήμα είναι ότι η Heller επιτρέπει να πούμε πως αυτές οι σταθερές εκβάλλουν σε μια αδρανειακή δύναμη, μια δύναμη η οποία τείνει να περιορίσει τον άνθρωπο εν πολλοίς στα στοιχειώδη των δυνατοτήτων του, άρα, και σε αυτό που ονομάζει υποκειμενικότητα της «ιδιαιτερότητας». Αυτή η δύναμη μπορεί επίσης να χαρακτηριστεί ως αλλοτριωτική - είτε εκλάβουμε την έννοια της αλλοτρίωσης με τη σημασία που της προσδίδει σε ένα σημείο ο Lefebvre, «κάθε στάση που αποσπά κάθε άνθρωπο από αυτό που είναι και από αυτό που μπορεί να είναι» (1947: 167), είτε την εκλάβουμε με την ειδικότερη σημασία της Heller, δηλαδή στην εννοιολόγησή της με βάση την έννοια της ειδολογικής ουσίας. Και, πράγματι, η Heller αφήνει ρητά περιθώριο για την ιδέα πως υπάρχει μια ιδιαίτερη σχέση ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και την αλλοτρίωση: «Ανάμεσα σε όλες τις σφαίρες της πραγματικότητας η καθημερινή ζωή *προσαρμόζεται καλύτερα στην αλλοτρίωση*» (1977α: 26). Και, στην *Καθημερινή Ζωή*, ενώ προσπαθεί να σταθμίσει την απόσταση που τη χωρίζει από την προσέγγιση του Heidegger, ωστόσο θα παραδεχθεί: «Δεν αρνούμαι πως υπάρχει μια

συγγένεια ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και στην αλλοτρίωση: δηλαδή ότι η δομή της καθημερινής ζωής είναι τέτοια ώστε μπορούμε να ζούμε με επιτυχία τη ζωή μας εντός της, ακόμα και χωρίς καμία συνειδητή σχέση με το ειδολογικά ουσιώδες» (1970α: 257).

Από την άλλη πλευρά, η αντιπαράθεση της Heller στον Heidegger αφορά πρώτιστα ένα σημείο ως προς το οποίο συναντάμε την πλέον αρραγή συμφωνία της με τον Lefebvre, τον πλέον αδιαμφισβήτητο ίσως κοινό τους τόπο, ο οποίος επιπλέον έχει κεντρική σημασία για την όλη θεώρησή τους: τη σύλληψη της μη αλλοτριωμένης ή της αυθεντικής ύπαρξης. Με αυτό δεν εννοώ απλώς τη στάση τους απέναντι στη σύλληψη της τελευταίας ως συνειδητοποίηση του «είναι προς τον θάνατο» (βλ. γι' αυτό, Heller 1970α:241, Lefebvre 1947:126), όσο στη γενικότερη ιδέα ότι η αυθεντικότητα της ύπαρξης μπορεί να κριθεί ως εκ καταστάσεων ή δραστηριοτήτων που συνιστούν εξαιρέσεις από την καθημερινή ζωή, ή που βασίζονται σε κάτι που είναι εξωτερικό έως και αντίθετο ως προς αυτήν.⁹⁰ Από αυτήν την άποψη, είναι πολύ σημαντικό το σχόλιο της Heller για τον Heidegger: «Η αυθεντικότητα γεννιέται στην απόφαση της αποποίησης του είναι-μέσα-στον-κόσμο. Αλλά, εφόσον κανείς δεν μπορεί πραγματικά να αποσυρθεί από την καθημερινή ζωή, ο άνθρωπος πρέπει αναγκαστικά να γίνει ένα δυϊκό ον», ένα ον αναγκαστικά διχασμένο ανάμεσα στη «μη αυθεντική» και στην «αυθεντική ύπαρξη» (1970α: 257).

Το σχόλιο αυτό της Heller μας βοηθάει να κατανοήσουμε ότι η κοινή αντιπαράθεση της ίδιας και του Lefebvre στον Heidegger έχει ως επίκεντρό της αυτό το ζήτημα, γιατί εδώ διακυβεύεται η βαθύτερη αξία η οποία είδαμε ότι οργανώνει τις θεωρήσεις τους: η αξία της ενοποίησης της ανθρώπινης προσωπικότητας, στην οποία μπορεί να συνοψιστεί το ιδεώδες του «ολικού ανθρώπου». Το ιδεώδες αυτό, όπως σημειώσαμε, επιτάσσει την έννοια της καθημερινής ζωής, γιατί αυτή αναφέρεται στο πεδίο άνευ του οποίου δεν μπορεί καν αυτό να νοηθεί· κι αυτό γιατί το ιδεώδες αυτό ορίζεται από το κατά πόσο η ετερογένεια της καθημερινής ζωής ενός υποκειμένου μπορεί να ολοποιείται μέσα από την ενιαία σφραγίδα της προσωπικότητάς του. Συνεπώς, δεν υπάρχει αυθεντική ύπαρξη «έξω» από την καθημερινή ζωή, γιατί δεν υπάρχει αυθεντικότητα έξω από την ενοποίηση της προσωπικότητας, ενοποίηση η οποία είναι αδιανόητη «έξω» από την καθημερινή ζωή.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτές είναι οι βαθύτερες προκείμενες από όπου εμφορείται και η προσπάθεια του Lefebvre να τοποθετήσει το ζήτημα της «αυθεντικότητας» εν σχέσει με την καθημερινή ζωή: «Η καθημερινή ζωή *per se* δεν είναι ούτε το αυθεντικό ούτε το μη αυθεντικό. Αντί γι' αυτό, μπορεί να θεωρηθεί ως το περιβάλλον και η χρονική στιγμή όπου αυτά έρχονται σε σύγκρουση, όπου η αυθεντικότητα δικαιολογεί τον εαυτό της και πρέπει να επιδείξει τα διάπιστευτήριά της» (1961α: 24). Και ακόμα, έχουμε τον αφορισμό του ως καταληκτικό σχόλιο στη «συντονισμένη επίθεση» που έχει δεχθεί η καθημερινή ζωή από τη φιλοσοφία και τη λογοτεχνία: «Ο άνθρωπος πρέπει να είναι καθημερινός· αλλιώς, δεν είναι καν άνθρωπος» (1947: 127). Και για τον ίδιο και για τη Heller είναι απολύτως σαφές ότι θα πρέπει να εκλάβουμε τη φράση αυτή με το νόημα ότι ο άνθρωπος ως ιδεώδες, η πραγμάτωση αυτού που

⁹⁰ Είναι χαρακτηριστική εδώ η φράση του νεαρού Lukács για τις «μεγάλες στιγμές»: «Τίποτε δεν μπορεί... να [τις] συνδέσει με τη συνηθισμένη ζωή». Ή, όταν μιλάει για τον «τραγικό κόσμο»: «Η πραγματικότητα ενός τέτοιου κόσμου δεν μπορεί να έχει τίποτα κοινό με την πραγματικότητα της ύπαρξης-μέσα-στον-χρόνο» (1911:318, 321).



«μπορεί» και συνάμα «πρέπει» να γίνει ο άνθρωπος, εκδηλώνεται μόνο εντός της καθημερινής ζωής και κρίνεται μόνο μέσα από αυτήν την εκδήλωση· και αυτό, γιατί μόνο μέσα από αυτήν την εκδήλωση μπορεί και να τεθεί σε λειτουργία το μείζον κριτήριο της αυθεντικής ύπαρξης, το κριτήριο της ενοποίησης.

Αποτελεί, συνεπώς, κοινό και κεντρικό στοιχείο της πολεμικής του Lefebvre και της Heller στον Heidegger το εξής: η καθημερινή ζωή είναι ο «ο χρόνος και ο χώρος όπου το ανθρώπινο είτε πραγματώνεται είτε χρεωκοπεί», ή αυτή «εμπεριέχει το κριτήριο του ανθρώπινου» (Lefebvre 1961α:19, 1961β:103), άρα εκεί πρέπει κανείς να αναζητήσει την εκδήλωση της ανθρώπινης αυθεντικότητας ή μη αυθεντικότητας, αλλοτρίωσης ή μη αλλοτρίωσης. Και είναι σαφές, περαιτέρω, ότι η προγραμματική αυτή θέση προϋποθέτει την απόρριψη της ιδέας ότι η καθημερινή ζωή είναι *αναγκαία*, καθότι *εγγενώς*, αλλοτριωμένη, ή ότι συνιστά την πηγή της αλλοτρίωσης.

Αλλά, στη διεξαγωγή αυτής της κρίσιμης πλευράς της πολεμικής, ο Lefebvre και η Heller διαφοροποιούνται. Και θεωρώ ότι εδώ ακριβώς η στρατηγική του πρώτου υπολείπεται εκείνης της Heller. Η εν λόγω απόρριψη σε αυτόν προσλαμβάνει ευρύτερες διαστάσεις, καθώς συμπαρασύρει και την ιδέα της ύπαρξης αναγκαιών και εγγενών γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής εν γένει. Η απόρριψη αυτή θεωρώ ότι μένει αστήρικτη, αν μη τι άλλο, εάν σκεφτεί κανείς ότι η καθημερινή ζωή διακρίνεται από τον ίδιο ως επίπεδο ως εκ του ότι εμπεριέχει τις «άμεσες και φυσικές μορφές της αναγκαιότητας». Και δεν βλέπω κανέναν λόγο για τον οποίο θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι αυτή η παρατήρηση του Lefebvre αφορά το «καθημερινό» στην ειδική του έννοια της νεωτερικής καθημερινής ζωής· απεναντίας, η θεώρησή του μάλλον θα έτεινε προς την αντίθετη κατεύθυνση, όπως θα δείξω στο επόμενο κεφάλαιο.

Η Heller, ωστόσο, διεξάγει την πολεμική στη θέση ότι η καθημερινή ζωή είναι *αναγκαία και εγγενώς* αλλοτριωμένη, ενώ παράλληλα αποδέχεται τη «συγγένεια» της καθημερινής ζωής *εν γένει* με την αλλοτρίωση. Αυτό, πέρα από το ότι καθιστά πιο δύσκολη αλλά και πιο ενδιαφέρουσα τη δική της τοποθέτηση, την καθιστά επίσης και πιο πειστική: γιατί δείχνει πως είναι πράγματι αστήρικτη αυτή η ευρύτερη απόρριψη που υπάρχει στον Lefebvre, αλλά αυτό κάθε άλλο παρά θα άνοιγε έναν μονόδρομο προς μια θεώρηση όπως αυτή του Heidegger. Με άλλα λόγια, η Heller δείχνει πως, για να αντιταχθεί κανείς σε μια τέτοια θεώρηση, δεν χρειάζεται να θέσει εν αμφιβόλω εν τέλει το γεγονός ότι η πραγμάτευση της καθημερινής ζωής θέτει επί τάπητος οντολογικά ερωτήματα, καθώς οι «άμεσες και φυσικές μορφές της αναγκαιότητας» εντός της έχουν να κάνουν με την επιταγή της αναπαραγωγής της ανθρώπινης ύπαρξης η οποία την διέπει καταστατικά· ούτε, μάλιστα, χρειάζεται και να αρνηθεί εντελώς την ιδέα ότι μπορεί να συλλάβει κανείς την καθημερινή ζωή ως κάτι που συγγενεύει με το «οντικό» του Heidegger, και γι' αυτό ως κάτι που θέτει εμπόδια στην ανθρώπινη αυθεντικότητα. Αντιθέτως, χρειάζεται να εμπλακεί ενεργά σε αυτά τα ερωτήματα, για να δείξει ότι το κρίσιμο ζήτημα βρίσκεται αλλού: στο πώς ακριβώς πραγματεύεται κανείς τα συγκροτητικά στοιχεία αυτού του «οντικού», έτσι ώστε στη θεωρία του να υπάρχει και χώρος για να εξηγηθεί αυτό το οποίο του αντιπαράτίθεται. Έτσι, η στρατηγική της Heller αμφισβητεί τον Heidegger, όπως ερμηνεύει τη θέση της ο Wolin, ως προς το ότι σε αυτόν «δεν υπάρχει μια *Bildungsprozess* εν λειτουργία, μέσω της οποίας θα μπορούσε κανείς να γεφυρώσει το

χάσμα ανάμεσα στο Dasein στη `μέση' του καθημερινότητα και στο Dasein ως `αυθεντικότητα'» (1994: 139).

Αυτήν τη θεωρητική «γεφύρωση» είδαμε ότι επιχειρεί η Heller, εφόσον ό,τι αντιπαραθέτει η ίδια στην καθημερινή ζωή, η σφαίρα «του δί' εαυτό», εννοιολογείται κατά τρόπο ώστε να μπορεί να εξηγηθεί η ύπαρξή του μέσα από τις δυνάμεις της πρώτης. Και, κυρίως, η γεφύρωση αυτή φαίνεται στη δική της έννοια για την αυθεντική ύπαρξη, δηλαδή την «ατομικότητα», αφού, όπως έχει ορθά επισημανθεί, το ζεύγος «ατομικότητα»- «ιδιαιτερότητα» «αντιπροσωπεύει την πολεμικά ακονισμένη αναθεώρηση των εννοιών `μη αυθεντικότητας' και `αυθεντικότητας'» (Markus 1994:272). Η «ατομικότητα», η ενσάρκωση της χειραφέτησης από μια ορισμένη σχέση με τη δομή της καθημερινής ζωής, εμποδίζεται από το γεγονός ότι υπάρχει αυτή η δομή, αλλά συνάμα βασίζεται σε αυτήν. Με άλλα λόγια, μέσω της έννοιας αυτής η Heller βεβαιώνει ότι η υπέρβαση μιας αλλοτριωτικής σχέσης με τη δομή της καθημερινής ζωής έχει ως πεδίο της την καθημερινή ζωή, ότι η υπέρβαση αυτή εμποδίζεται από την εν λόγω δομή, και συνάμα ότι αυτή είναι δυνατή, όχι παρά, αλλά μέσω της τελευταίας· κι αυτό γιατί προϋποθέτει, χρειάζεται μάλιστα τα συγκροτητικά της στοιχεία.

Αυτό που κάνει δυνατό να βεβαιωθούν όλες αυτές οι θέσεις ταυτόχρονα, που κάνει δηλαδή δυνατή τη ζητούμενη θεωρητική «γεφύρωση», ενώ παράλληλα δείχνει ποιο είναι το κρίσιμο ζήτημα στην αντιπρόθεση με τον Heidegger, αλλά και ευρύτερα με όσες θεωρίες αναφέρονται σε κάτι «δομικό» και «ουσιώδες» εντός της καθημερινής ζωής, είναι συνεπώς εάν αυτό το «δομικό» και το «ουσιώδες» συλλαμβάνεται μονόπλευρα και στατικά. Τα παρακάτω σχόλια του Wolin βοηθάνε για να συνοψιστούν παρατηρήσεις που έγιναν στην προηγούμενη ενότητα και για να αποσαφηνιστεί η σημασία τους για την απόσταση της Heller από τη φαινομενολογική προσέγγιση ευρύτερα, και τον Heidegger ειδικότερα: «Από μια άποψη, τα ενδιαφέροντα της Heller παραμένουν `οντολογικά'. Και αυτή, όπως και η φαινομενολογία, θέλει να θεσπίσει τις `ουσιώδεις δομές' της ανθρώπινης ζωής στην καθημερινότητά της». Αλλά, για τον μελετητή, «η εγγελιανή διάσταση» του έργου της *Καθημερινή Ζωή* «του επιτρέπει να ανοίξει δρόμο μέσα από την ακαμψία της φαινομενολογικής ζέσης για παγιωμένη δομή· έτσι, τα συγκροτητικά στοιχεία της καθημερινής ζωής συλλαμβάνονται μάλλον από τη σκοπιά του *γίνεσθαι* παρά από αυτήν του *είναι* [...] Συνεπώς, [...] η καθημερινή ζωή εξετάζεται με βάση το εγγενές της δυναμικό για αυτο-υπέρβαση [...]» (1994:140).

Δεν υπάρχει αμφιβολία, περαιτέρω, ότι ο στατικός και μονόπλευρος χαρακτήρας που ουσιαστικά κατηγορεί η Heller στη φαινομενολογία και στον Heidegger δεν αφορά μόνο την αδυναμία τους να δουν αυτό το δυναμικό, αλλά αφορά επίσης, ειδικά εάν μείνουμε στην περίπτωση του τελευταίου, τον τρόπο αξιολόγησης των συγκροτητικών στοιχείων αυτής της δομής. Το γεγονός, δηλαδή, ότι η Heller αποφεύγει την «παγιωμένη δομή» σημαίνει επίσης ότι αντιτίθεται στην ιδέα ότι μπορεί να αποδοθεί στα στοιχεία της μια αξιολόγηση μονοσήμαντη.

Ερχόμαστε έτσι σε μια παρατήρηση που έκανα στην προηγούμενη ενότητα, για να την τεκμηριώσουμε μέσω συγκεκριμένων παραδειγμάτων που αντλούνται από τη σκέψη της. Ένα από αυτά αφορά το ζήτημα του «φόβου της ευθύνης», το οποίο η Heller το συνδέει με την προσκόλληση στα στερεότυπα και γενικότερα με την αδρανειακή δυναμική της καθημερινής ζωής. Είναι όμως χαρακτηριστικό ότι παράλληλα θα παρατηρήσει πως «ωστόσο, ο φόβος της ευθύνης δεν είναι με κανέναν τρόπο μια απολύτως αρνητική κατηγορία. Γνωρίζουμε πολύ καλά



για τι είναι ικανοί οι άνθρωποι άπαξ και θέσουν τους εαυτούς τους πέρα από το άγγιγμα αυτού του φόβου...» (1970α: 211). Πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα, ωστόσο, είναι ο τρόπος κατά τον οποίο συζητά την παγίωση της τάξης και της κανονικότητας, που είδαμε πως έχει κεφαλαιώδη σημασία για την αδρανειακή δυναμική της καθημερινής ζωής. Κι αυτό γιατί εδώ ειδικά φαίνεται αυτό που επεσήμανα πιο πάνω, δηλαδή ότι η υπέρβαση της δομής καθημερινής ζωής χρειάζεται τα συγκροτητικά της στοιχεία. Μια πλευρά αυτής της παγίωσης αφορά, όπως είδαμε, τη διαμόρφωση ρουτίνας, την κατ' εθισμόν τακτοποίηση του χρόνου. Η προσέγγιση της Heller τονίζει, ωστόσο, ότι η ρουτίνα, ο «σχετικά σταθερός και συνεχής ρυθμός», ως θεμελιακό γνώρισμα της καθημερινής ζωής είναι όρος για να υπάρχει «ποικιλία» εντός της, αφού εκεί υπάρχει ένα «μέτρο `απεμπλοκής» (1970α: 244- 245). Το ίδιο ισχύει και για την ίδια την επαναληπτική πράξη, για την πράξη που συντλείται κατ' εθισμόν, όπου η Heller πάλι επικαλείται την έννοια της απεμπλοκής. Έτσι, χρησιμοποιεί, όπως είδαμε, την έννοια αυτή του Gehlen, για να δηλώσει πως η μη ενεργός εμπλοκή του υποκειμένου, που σηματοδοτεί αυτός ο τύπος, είναι όρος της «συνεχιζόμενης δραστηριότητας του ανθρώπου» και της επιβίωσής του και, το κυριότερο, σηματοδοτεί συνάμα «απεμπλοκή», δηλαδή «απελευθέρωση» δυνάμεων και χρόνου, αποτελεί συνεπώς όρο για να μπορεί κανείς να μιλάει για εμπλουτιζόμενη και διευρυνόμενη ανθρώπινη δραστηριότητα (1970α: 129-130).⁹¹

Η συζήτηση αυτών των γνωρισμάτων εν πολλοίς βεβαιώνει μια από τις θέσεις που διατυπώνει η Heller προκειμένου να δικαιολογήσει γιατί η «καθημερινή ζωή» δεν μπορεί να «απομειωθεί» στο αναγκαίο, κυρίαρχο και ελάχιστο «πλαίσιο» της, ούτε να «συναχθεί» από αυτό: «Η ιδιοποίηση αυτού του πλαισίου και η μετάφρασή του σε πράττειν ανοίγει τον δρόμο σε εντελώς διαφορετικούς τύπους δραστηριοτήτων και γνωσιακές στάσεις, και απελευθερώνει τις διάφορες μορφές δημιουργικής και επινοητικής σκέψης και πράξης, ακόμα και εντός της καθημερινής ζωής» (1970α:134).

Περαιτέρω, η «παγιωμένη δομή» που αποφεύγει η Heller κατά τον Wolin αφορά ένα ευρύτερο ζήτημα: την πρωτοκαθεδρία έναντι του «είναι» του «γίνεσθαι» ως ιστορικού γίνεσθαι. Αλλά εδώ τίθεται το ερώτημα: πώς συμβιβάζεται αυτό με το ότι και η ίδια δέχεται την ύπαρξη μιας ορισμένης πολύπλευρα στατικής, και οπωσδήποτε υπερ-ιστορικής, πραγματικότητας εντός της καθημερινής ζωής; Πώς, δηλαδή, δεδομένης αυτής της αποδοχής, από τη σκοπιά της, για να επικαλεστώ ξανά τον Wolin, ο Heidegger, αλλά και η φαινομενολογία ευρύτερα, μπορούν να κατηγορηθούν για «οντολογικές προκαταλήψεις [...] που οδηγούν στην κατάπιξη της ιστορίας»; (1994: 138, 139). Ποιον δρόμο διανοίγει,

⁹¹ Η Heller αναλύει την απελευθερωτική, με αυτή την έννοια, σημασία της «επαναληπτικής πράξης ή σκέψης»: «[...] αντιπροσωπεύει μια ουσιαστική εξοικονόμηση χρόνου. Επίσης συνεπάγεται τη συσσώρευση της πράξης, χάρη στην οποία μπορούμε να κάνουμε πράγματα με μεγαλύτερη ακρίβεια. [...] Ακόμα, μας καθιστά ικανούς να κάνουμε πάνω από ένα πράγμα σε έναν χρόνο». Τέλος, «η επινοητική πράξη μπορεί επίσης να υπάρξει εκ παραλλήλου με την επαναληπτική δραστηριότητα, όπως και να προκύψει ο συνειδητός καταμερισμός εργασίας των αισθήσεων» (1970α: 130).

Μπορούμε να δούμε αυτές τις παρατηρήσεις ως αναλυτική εκδοχή των επισημάνσεων του Lefebvre πως «η επαναληπτική πράξη υποστηρίζει τον ανθρώπινο κόσμο» και σαφώς δεν είναι «εγγενώς αλλοτριωτική», ενώ παράλληλα «δεν πρέπει να την διαχωρίζουμε από τη δημιουργική πράξη» (1961α:239).

κοντολογίς, η Heller ανάμεσα στο «αντι-ιστορικιστικό» και στο «αντι-ιστορικό», σύμφωνα με τις μεθοδολογικές διακηρύξεις της; Το ερώτημα αυτό μας φέρνει στο επίκεντρο της κατανόησης αυτού που ονομάζω εγχείρημα «κοινωνικής οντολογίας» στην προσέγγιση της καθημερινής ζωής, και στον ρόλο της Heller εντός του. Μπορεί να αναδιατυπωθεί ως εξής: πώς μας επιτρέπει η Heller να εγγράψουμε την «αρχιτεκτονική» της καθημερινής ζωής, που αντλήσαμε από τη θεώρησή της, εντός της ιστορίας, ώστε να διαφανούν και οι παράμετροι εντός των οποίων μπορεί να τεθεί το ζήτημα της ιστορικότητάς της;

Θεωρώ ότι η κατευθυντήρια γραμμή για την απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι ότι αυτή η «αρχιτεκτονική» συνιστά ένα αφηρημένο σχήμα που ως τέτοιο έχει ισχύ για κάθε εποχή και κάθε κοινωνία. Αυτό, με απλά λόγια, σημαίνει ότι πάντα και παντού διακρίνεται η καθημερινή ζωή ως ετερογενής πραγματικότητα εντός της οποίας μπορεί περαιτέρω να διακριθεί μια «βάση», μια «δομή», όπως και ένα «πλεόνασμα» και ορισμένα «όρια». Αυτές οι έννοιες συνιστούν αφαιρέσεις που επιτρέπουν να εντοπίσουμε εντός της καθημερινής ζωής δομικές σχέσεις και διαφορές μεταξύ των περιεχομένων της, να τα κατατάξουμε με γνώμονα το διαφορετικό status αναγκαιότητας, καθολικότητας, χρονικής μαζικότητας, δύναμης, αντίστασης στην αλλαγή, που τα διέπει, όπως και να τα συνδέσουμε με ορισμένα μορφικά γνωρίσματα. Αλλά, οι έννοιες αυτές δεν ορίζουν άπαξ και διά παντός συγκεκριμένα περιεχόμενα, και οπωσδήποτε δεν τα ορίζουν με τέτοιο τρόπο ώστε να μπορούμε να κατανοήσουμε, και ομού βεβαίως να αξιολογήσουμε, την καθημερινή ζωή σε αφαίρεση από την ιστορία.

Καταρχήν, μπορούμε να ξεκινήσουμε από την καταστατική αρχή βάσει της οποίας η Heller εννοιολογεί την «αντικειμενοποίηση` του καθεαυτού», αρχή μέσω της οποίας η έννοιά της αυτή παραπέμπει στη «βάση» της καθημερινής ζωής: την αναπαραγωγή της ζωής, δηλαδή την αναπαραγωγή ατόμων. Θα πρέπει να προσέξουμε ότι το αρχικό κεφάλαιο του βασικού έργου της, το οποίο ξεκινάει με τη διατύπωση αυτής της αρχής - και μάλιστα μέσω αυτής συνάγεται και πως «η καθημερινή ζωή, τότε, υπάρχει σε κάθε κοινωνία» (1970α: 3)-, έχει τον τίτλο: «Η αφηρημένη έννοια της `καθημερινής ζωής'».

Θεωρώ ότι ο χαρακτηρισμός «αφηρημένη» εκ μέρους της Heller προορίζεται να δηλώσει τους περιορισμούς αυτής της έννοιας βάσει μιας συλλογιστικής που δεν θα διέφερε από τις μεθοδολογικές παρατηρήσεις του Marx στην «Εισαγωγή» στα *Grundrisse*, αναφορικά με την έννοια της «παραγωγής εν γένει». Τότε, και προσγράφοντας στη σκέψη της Heller τις εν λόγω παρατηρήσεις, η αφαίρεση αυτή, κατά την ίδια, είναι γόνιμη, στον βαθμό που τα «κοινά στοιχεία» που υπάρχουν σε κάθε αναπαραγωγή δεν απομονώνονται και δεν υποστασιοποιούνται και «στην ενότητά τους [...] δεν ξεχνάμε την ουσιώδη διαφορά τους» με όσα «στοιχεία δεν είναι γενικά και κοινά». Έτσι, θα λέγαμε ότι υπάρχουν «γενικά χαρακτηριστικά που είναι κοινά για όλα στάδια» της αναπαραγωγής της ατομικής ύπαρξης και «αυτά θεσπίζονται ως γενικά από τη σκέψη· αλλά οι επονομαζόμενοι *γενικοί όροι* όλης» αυτής της αναπαραγωγής «δεν είναι τίποτα περισσότερο από αυτές τις αφηρημένες στιγμές με τις οποίες δεν μπορεί να κατανοηθεί κανένα πραγματικό ιστορικό στάδιο» της (1857-58: 85,88). Επιβάλλεται, συνεπώς, εάν θέλουμε να κατανοήσουμε την εκάστοτε «βάση» της καθημερινής ζωής, να δούμε τους ιστορικούς και, οπωσδήποτε, κοινωνικούς καθορισμούς της αναπαραγωγής της ατομικής ύπαρξης.



Έτσι, στο αρχικό κεφάλαιο του έργου της η Heller σπεύδει να καταστήσει σαφές, σε συμφωνία και με την αντίθεσή της στην έννοια της ανθρώπινης φύσης, ότι εννοιολόγηση της καθημερινής ζωής βάσει της πιο πάνω καταστατικής αρχής δεν συνεπάγεται αποδοχή του μεθοδολογικού ατομισμού, δηλαδή της θέσης ότι το κλειδί για την κατανόηση της αναπαραγωγής του ατόμου βρίσκεται μέσα σε αυτό το ίδιο. Το οντολογικά πρωτεύον, η αναπαραγωγή των μεμονωμένων ατόμων δεν είναι και το μεθοδολογικά πρωτεύον, καθώς αυτό που διακρίνει την ανθρώπινη ειδικά αναπαραγωγή από αυτή των ζώων είναι η συνθήκη της κοινωνίας: «Η αναπαραγωγή της κοινωνίας δεν έπεται αυτομάτως από την αυτο-αναπαραγωγή των ατόμων, με τον ίδιο τρόπο που μια ράτσα βοδιών αναπαράγεται αυθόρμητα από την αναπαραγωγή των μεμονωμένων μελών της. Ο άνθρωπος μπορεί να αναπαραγάγει τον εαυτό του μόνο με το να επιτελεί τις κοινωνικές του λειτουργίες» (1970α: 4).

Η προτεραιότητα της κοινωνίας στην κατανόηση της ατομικής αναπαραγωγής σημαίνει, συνεπώς, ότι τίθεται υπό συζήτηση η διαχρονική αλλά και συγχρονική κοινότητα και η σταθερότητα των δραστηριοτήτων στις οποίες μπορεί να αναλυθεί η «βάση» της καθημερινής ζωής. «Οι δραστηριότητες που απαιτούνται για να αναπαραχθεί ένας δούλος ή ένας βοσκός είναι εντελώς διαφορετικές από εκείνες που απαιτούνται προκειμένου να αναπαραχθεί ο κάτοικος μιας πόλεως ή ένας εργάτης της πόλης», επισημαίνει η Heller (1970α: 3).

Βεβαίως, μπορεί να μιλήσει κανείς για κοινότητα, καθολικότητα, σταθερότητα ενός στοιχειώδους πυρήνα που μπορεί να διακριθεί εντός αυτής της «βάσης», δηλαδή εκείνων των δραστηριοτήτων που άπτονται της βιολογικής φύσης του ανθρώπου και ως προς τις οποίες ο άνθρωπος δεν διαφέρει από το ζώο. Ωστόσο, η Heller, στο πνεύμα του Μαρξ, επισημαίνει τον αφηρημένο, και πενιχρό σε εξηγητική δύναμη, χαρακτήρα μιας τέτοιας σταθερότητας: «Πολύ λίγοι τύποι δραστηριοτήτων είναι αμετάβλητοι, και ακόμα και αυτοί είναι αμετάβλητοι ως αφαιρέσεις από τις ζωές όλων των ανθρώπων» (1970α:3).

Αυτές οι παρατηρήσεις θα υποστούν, εξάλλου, ενδελεχή ανάλυση στη *Θεωρία των Αναγκών στον Μαρξ*. Η συζήτησή της εκεί των υποτιθέμενων «φυσικών αναγκών» σε αντιδιαστολή προς τις «κοινωνικά παραχθείσες ανάγκες» καθιστά έκδηλο ότι η Heller αντιτίθεται αποφασιστικά στη νατουραλιστική εκδοχή του μεθοδολογικού ατομισμού στην προσέγγιση της καθημερινής ζωής. Κι αυτό γιατί το συμπέρασμα που προσπαθεί να αντλήσει από τη μαρξική θεώρηση είναι ότι δεν υπάρχει μια ξεχωριστή, πλάι στις άλλες, ομάδα αναγκών που θα μπορούσαν να αποκληθούν «φυσικές», αλλά πως η έννοια αυτή είναι μάλλον μια «οριακή έννοια». Όπως λέει, «δεν θα μιλήσουμε για φυσικές ανάγκες, αλλά για το `υπαρξιακό όριο στην ικανοποίηση των αναγκών'» (1974α: 19· βλ. γενικότερα 15-24, και 1972β:35-6).

Συνεπώς, η «βάση» της καθημερινής ζωής ως σύνολο αναγκαίων δραστηριοτήτων για την αναπαραγωγή της ατομικής ύπαρξης υπερβαίνει κατά πολύ έναν σταθερό και κοινό πυρήνα δραστηριοτήτων που απορρέουν άμεσα από τη βιολογική φύση του ανθρώπου. Και αυτό σημαίνει παράλληλα ότι η συνθήκη της αναγκαιότητας που συνδέεται με αυτήν δεν είναι ποτέ αμιγώς «φυσική», αλλά πάντα αναγκαιότητα διαμεσολαβημένη από την κοινωνία. Εδώ είναι χαρακτηριστικό, θα λέγαμε, το παράδειγμα της εργασίας, μιας αναγκαίας, βασικής και σταθερής δραστηριότητας της καθημερινής ζωής για όλες τις κοινωνίες και όλες τις εποχές· ωστόσο, η αναγκαιότητά της δεν είναι ζήτημα απλώς φυσικής τάξης, και αυτό αντανακλάται στο γεγονός ότι η εργασία δεν είναι ένας τύπος δραστηριότητας κοινός για όλους, ούτε εξίσου

αναγκαίος² απαραίτητος και υποχρεωτικός - για όλους. Μάλιστα, η εξαίρεση ορισμένων τάξεων από την αναγκαιότητα της εργασίας έχει ως όρο ένα κοινωνικό γεγονός, ότι δηλαδή «για την τεράστια πλειονότητα της κοινωνίας η εργασία είναι, και πάντα ήταν, ένα αναπόφευκτο μέρος της καθημερινής ζωής» (1970α: 63).

Πολύ περισσότερο, η εργασία εξηγεί τη σταδιακή υποχώρηση της φυσικής αναγκαιότητας εντός της «βάσης» της καθημερινής ζωής, όπως και τη διαφοροποίηση εντός της ιστορίας και άλλων καταστατικών συνθηκών που συνδέονται με αυτήν: την ενίσχυση της ετερογένειας, δηλαδή της ποικιλομορφίας των δραστηριοτήτων που είναι αναγκαίες για την ατομική αναπαραγωγή, αλλά και την υποχώρηση της κοινό-τητας, εφόσον «η εμφάνιση και η ανάπτυξη του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας[...] είναι ισοδύναμη με τη *διαίρεση* της σφαίρας αντικειμενοποίησης ` του καθεαυτό´ σε διάφορες και συνυπάρχουσες σφαίρες αντικειμενοποίησης ` του καθεαυτό´» (1985: 88).

Η παρατήρηση αυτή ενδεικνύει πως αυτό που αλλάζει εντός της ιστορίας, ή παρουσιάζει διαφοροποίηση εντός μιας και μόνο κοινωνίας, δεν είναι μόνο τα περιεχόμενα της «βάσης» της καθημερινής ζωής: δεν είναι μόνο ότι ένα περιεχόμενο, ένας ορισμένος τύπος πράξης, που είναι σε μια εποχή αναγκαίο μέρος της ατομικής αναπαραγωγής δεν ήταν σε μια άλλη, ή ότι αυτό που είναι αναγκαίο για μια κοινωνική τάξη δεν είναι για μια άλλη.⁹² Πολύ περισσότερο, αυτό που αλλάζει είναι οι ίδιες οι καταστατικές συνθήκες που συνδέονται με αυτή τη «βάση», καθώς αυτές, είναι μεν ανεξάλειπτες ως τέτοιες, αλλά δύνανται να διαφοροποιηθούν ποσοτικά και ποιοτικά, δύνανται να μεταβληθούν ως προς τον βαθμό και το είδος τους.

Αυτή η διατύπωση θεωρώ ότι θα άρμοζε και ως προς την τοποθέτηση της Heller αναφορικά με ό, τι έχουμε προσδιορίσει ως «δομή» της καθημερινής ζωής: αυτή είναι στατική από ιστορική άποψη, όπως και δύναμη στατικότητας, και μάλιστα, αυτός είναι και ένας λόγος για τον οποίο μπορεί κανείς να μιλήσει και για την αλλοτριωτική της δυναμική: αλλά, αυτή η δυναμική, συνεπώς και το αντίρροπο άνοιγμα αυτής της δομής προς την υπέρβασή της, διαφοροποιούνται εντός της ιστορίας και δεν δύνανται να κριθούν έξω από αυτήν.

Η συλλογιστική που μπορεί κανείς να αντλήσει από τη θεώρηση της Heller για να υποστηρίξει αυτή τη θέση, η οποία έχει την πλέον αποφασιστική σημασία για το τι διακρίνει ένα εγχείρημα «κοινωνικής οντολογίας» της καθημερινής ζωής, έχει διάφορες πλευρές.

Καταρχάς, ο «ιστορικώς στατικός» χαρακτήρας των επιμέρους γνωρισμάτων που συναπαρτίζουν αυτή τη δομή δεν ισοδυναμεί με τον «ιστορικώς στατικό» χαρακτήρα τους από την άποψη της αξιολόγησής τους. Θυμίζοντας τον ορισμό της αλλοτρίωσης που θα διατυπώσει στο μεταγενέστερο έργο του ο Lefebvre, και τον οποίο θα συζητήσουμε στο επιλογικό μέρος, η Heller τονίζει: «Χωρίς αμφιβολία, η *αλλοτρίωση* είναι τέτοια πάντα σε σχέση με κάποιο πράγμα, είναι αλλοτρίωση όσον αφορά τις δυνατότητες ειδολογικής ανάπτυξης του ανθρώπου». Συνεπώς, και ο αλλοτριωτικός χαρακτήρας ορισμένων δομικών γνωρισμάτων της καθημερινής

⁹² Η Heller αναφέρει ορισμένα χαρακτηριστικά τέτοια παραδείγματα, τα οποία είναι επιπλέον χαρακτηριστικά γιατί από την ύπαρξή τους, και μάλιστα τη γενίκευσή τους για όλα τα κοινωνικά στρώματα μιας κοινωνίας, μπορούν να συναχθούν συμπεράσματα για τη «δομή μιας κοινωνίας» (βλ. και υποσ. 53 στο προηγούμενο κεφάλαιο): την ανταλλαγή απόψεων (*conversation*) (1970α:226), το *amour passion*, την εκπαίδευση (1970α:54-5).

ζωής δεν μπορεί να εξεταστεί έξω από την ιστορία: «Η μίμηση, για παράδειγμα, γίνεται προϊόν αλλοτρίωσης μόνο όταν δεν αφήνει χώρο στο άτομο σε μια εποχή, όπως στη σύγχρονη εποχή, όπου οι διαμορφωμένες δυναμικότητες στον άνθρωπο απαιτούν μια πλατιά ατομική πραγμάτωση» (1977α: 26).

Περαιτέρω, ο «ιστορικά στατικός» χαρακτήρας αυτών των γνωρισμάτων σημαίνει μεν ότι αυτά είναι, αυτά καθεαυτά, αμετάβλητα εντός της ιστορίας. Από την άλλη, όμως, όχι μόνο η δυναμική τους, δηλαδή ο συγκεκριμένος προσανατολισμός τους, αλλά και η δύναμή τους, το βάρος, το σθένος και η αποτελεσματικότητά τους, μεταβάλλονται ιστορικά.

Έχουμε δει ότι το κριτήριο της αυθεντικής ύπαρξης, της «ατομικότητας» για τη Heller, είναι κατά πόσο αυτή εδραιώνει μια σχέση με τη δομή της καθημερινής ζωής η οποία σημαίνει ότι αυτή δεν καθλώνεται σε αυτήν και μέσω αυτής. Και θα μπορούσαμε να προτείνουμε ως εύλογο συμπέρασμα ότι η διαμόρφωση αυτής της σχέσης εξαρτάται από το κατά πόσο τα στοιχεία αυτής της «δομής» υποχωρούν ή ενισχύονται ανάλογα με τις εκάστοτε ιστορικές-κοινωνικές συνθήκες, με αποτέλεσμα να υποχωρεί ή να ενισχύεται συνολικά η αλλοτριωτική τους δυναμική. Έτσι, θα πρέπει να προσέξουμε ότι, μιλώντας για την αλλοτρίωση της καθημερινής ζωής, η Heller θα την θεωρήσει ισοδύναμη με το ότι «εκτραχύνονται οι αναγκαίες δομικές μορφές της καθημερινής σκέψης και συμπεριφοράς μέχρι να γίνουν *απόλυτες*» (1977α: 25-6). Και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτή η «εκτράχυνση» αντανακλάται και στο ότι δυσχεραίνεται και το βασικό ζητούμενο γι' αυτήν, και δυσχεραίνεται για λόγους σαφώς κοινωνικής τάξης. Έτσι, διαβάζουμε σε ένα χωρίο της *Καθημερινής Ζωής* που συνοψίζει με τον πιο εύστοχο τρόπο την απάντησή της στον Heidegger: «Σε τελική ανάλυση, ο λόγος για την αλλοτρίωση του καθημερινού κόσμου δεν είναι η δομή του, αλλά εκείνες οι κοινωνικές σχέσεις εξαιτίας των οποίων μια αλλοτριωμένη σχέση με την καθημερινή ζωή καθίσταται τυπική σχέση», (1970α:257).

Ένα ακόμα επιχείρημα της Heller, το οποίο συνδέεται άμεσα με το προηγούμενο, και μπορεί και να το ενισχύσει, είναι ότι δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει τη δομή της της καθημερινής ζωής ερήμην των συγκεκριμένων περιεχομένων τα οποία οργανώνονται, διευθετούνται και μορφοποιούνται μέσω αυτής. Συναφώς, και το αποφασιστικό ζήτημα, το ποιο δηλαδή είναι η σχέση με αυτή τη δομή, κρίνεται εν τέλει βάσει των περιεχομένων, των συγκεκριμένων δραστηριοτήτων, όπως και «νορμών-και-κανόνων», της καθημερινής ζωής του υποκειμένου. Αυτό υπονοεί σαφώς η Heller σε ένα σημείο όπου αναφέρεται ακροθιγώς στην ιδιοτυπία με την οποία τίθεται το ζήτημα της καθημερινής ζωής όταν πρόκειται για το στρώμα εκείνων των ανθρώπων που η άμεση επαφή με αυτό που προσδιορίζει στη δεδομένη συνάφεια ως «ειδολογικό» είναι σταθερό μέρος της καθημερινής ζωής τους - εν πολλοίς, θα λέγαμε, των «διανοουμένων»: «Ως προς τον επαγγελματία επαναστάτη, το μεγάλο καλλιτέχνη και επιστήμονα, πρέπει να θυμίσουμε ότι δεν είναι μόνο το κυρίαρχο πάθος του αλλά και η κυρίαρχη εργασία του, η θεμελιώδης εργασιακή δραστηριότητα που απαιτεί και έχει σαν συνέπεια την ανύψωση στο είδος. Ο μετασχηματισμός σε 'ακέραιους ανθρώπους' ενυπάρχει συνεπώς κατ' ανάγκη στο είναι τους, στη θεμελιώδη δραστηριότητα της ζωής τους» (1977α: 17-8).

Σε αυτή την τοποθέτηση της Heller μπορούν να υποβληθούν, βεβαίως, διάφορες ενστάσεις: εξάλλου στο μετέπειτα έργο της η ίδια παρουσιάζεται να την αναθεωρεί, όχι μόνο γιατί εγκαταλείπει, όπως είδαμε, την έννοια της «ειδολογικής ουσίας» και τη συσχέτισή της με

αυτήν του «ακέραιου» ή «ολικού ανθρώπου», αλλά και γιατί είναι πολύ πιο επιφυλακτική απέναντι στους σύγχρονους, τουλάχιστον, διανοούμενους (βλ. 1985:181-3). Αυτό, όμως, που θεωρώ ότι μπορούμε να συγκρατήσουμε από το χωρίο αυτό είναι πως ο τύπος της σχέσης που διατηρεί το εκάστοτε υποκείμενο με τη «δομή» της καθημερινής ζωής, εξαρτάται, σε τελική ανάλυση, από τα συγκεκριμένα περιεχόμενα στα οποία μπορεί να αναλυθεί η «βάση» της, δηλαδή, από τους τύπους των δραστηριοτήτων που έχουν καταστεί αναγκαίες για την αναπαραγωγή του και από τους εκάστοτε «κανόνες-και-νόρμες» που διέπουν την καθημερινή ζωή του.

Η μέχρι τώρα συζήτηση, και οι τελευταίες παρατηρήσεις ειδικότερα, κατατείνουν στο ότι πρέπει να σκεφτούμε περισσότερο αυτήν την αποφασιστικής σημασίας διάκριση για τη θεώρηση της Heller: τη διάκριση μεταξύ «δομής» και «περιεχομένου» η οποία προβάλλει είτε ρητά (1977α), είτε εμμέσως αργότερα, μέσω δηλαδή της πιο περίπλοκης εννοιολογικής της σκευής. Είναι σαφές ότι σε αυτή τη διάκριση εν πολλοίς η «δομή» αντιπροσωπεύει το στατικό στοιχείο και ερείδεται σε οντολογικούς καθορισμούς, ενώ το «περιεχόμενο» αντιπροσωπεύει το μεταβλητό στοιχείο και ερείδεται σε ιστορικοκοινωνικούς καθορισμούς. Θεωρώ ότι είναι πολλές οι περιστάσεις μέσα από τις οποίες η Heller μας επιτρέπει να συναγάγουμε ότι θα ήταν χαρακτηριστική ένδειξη μιας πολύπλευρα «στατικής» οπτικής το να κατανοήσουμε αυτή τη διάκριση ως ουδετερότητα του ενός εν σχέσει προς το άλλο. Για να το διατυπώσουμε μέσα από μια μεταφορά, τα στοιχεία εκείνα της καθημερινής ζωής που μπορούν να ενταχθούν στη «δομή» της δεν θα πρέπει να τα δούμε σαν «δοχεία» που μπορούν να πληρούνται από κάθε είδους «περιεχόμενα», μένοντας ανέπαφα τα ίδια· αυτά μοιάζουν μάλλον με πλαίσια τα οποία έχουν τη δύναμη να επιβάλουν σχήμα, μορφή, κατεύθυνση, αλλά αυτή τελικά συγκροτείται μέσα από την αλληλεπίδρασή τους με ό,τι αυτά περιέχουν. Το «περιεχόμενο», συνεπώς, είναι εξίσου δυναμικό στοιχείο σε αυτή τη σχέση και μπορεί να διαρρήξει τους περιορισμούς του πλαισίου.

Παραθέτω ως χαρακτηριστική από αυτήν την άποψη μια παρατήρηση της Heller εν σχέσει με το γνώρισμα του εθισμού: «Μπορούμε ακόμα και να εθιστούμε στο να μην ενδίδουμε άνευ όρων σε όποιο σχήμα επαναληπτικής πράξης και επαναληπτικής σκέψης συμβεί να εμφανιστεί» (1970α: 158), και αυτό, σημαίνει, με άλλα λόγια, ότι μπορεί το *περιεχόμενο* του εθισμού να διαρρήξει, να υπονομεύσει την ίδια τη *μορφή* του εθισμού. Την ίδια αυτή ιδέα μπορούμε επίσης να την δούμε και μέσα από ένα άλλο παράδειγμα δομικού γνωρίσματος της καθημερινής ζωής, αυτού της πίστης, το οποίο η Heller συναρτά με το «συναίσθημα της βεβαιότητας», και η ανάλυση του οποίου θα γίνει στο επόμενο κεφάλαιο. Η Heller λέει: «Διαχωρίζω το 'αίσθημα της βεβαιότητας' σε δύο βασικούς τύπους οι οποίοι διαφέρουν σημαντικά στο ηθικό επίπεδο: την 'τυφλή πίστη' και την 'εμπιστοσύνη'». Ο διαχωρισμός αυτός, ο οποίος γίνεται στη βάση του διαφορετικού «περιεχομένου της πίστης», δείχνει πως διαφορετικά περιεχόμενα, κατά τη Heller, διαφορετικές αξίες οι οποίες αποτελούν αντικείμενο βεβαιότητας ή πίστης, συνάδουν με διαφορετικό είδος πίστης. Αυτό το διαφορετικό είδος διαφαίνεται τόσο στο «γιατί, πώς και πότε επέχουμε του αισθήματός μας της βεβαιότητας *vis-à-vis* κάποιον ή κάτι», όπως και συνολικά στο κατά πόσο η απογοήτευση που πρόέρχεται από τη ματαιώση της πίστης μπορεί να γενικευτεί και να οδηγήσει σε καθολική καχυποψία (βλ. 1970α: 209-210).

Ο λόγος εξάλλου περί «στοχασμού» της «σύζευξης» μεταξύ «ιστορικών σταθερών» και «ιστορικών μεταβλητών» στη θεώρηση της καθημερινής ζωής, στο χωρίο που παρέθεσα εισαγωγικά, όπου η Heller προσδιορίζει την προγραμματική μεθοδολογική της θέση,⁹³ θεωρώ ότι παραπέμπει εμμέσως σε αυτήν την εσωτερική, δυναμική σχέση μεταξύ «δομής» και «περιεχομένου».

Αλλά, αυτός που θεματοποιεί θεωρητικά τα ζητήματα που προκύπτουν εδώ μέσα από τη συζήτηση των διπόλων «μορφή»-«περιεχόμενο» και «δομή»-«συγκυρία» είναι ο Lefebvre, κυρίως στον 2^ο τόμο, όπου μάλιστα κατατάσσει την έννοια της δομής ανάμεσα στις βασικές και «αναντικατάστατες» έννοιες που πρέπει να καταστούν αντικείμενο μεθοδολογικών στοχασμών σε μια θεώρηση της καθημερινής ζωής (1961a: 16, 97). Έτσι, θα επικαλεστώ αυτούς τους στοχασμούς του για να διατυπώσω με μεγαλύτερη σαφήνεια συμπεράσματα που επέτρεψε να αντλήσουμε η ανάλυση της Heller.

Καταρχάς, έχουμε τη γενική βεβαίωσή του περί της «ενότητας μορφής και περιεχομένου», η οποία, κατ'αυτόν, θέτει εν αμφιβόλω, αλλά δεν πρέπει και να οδηγήσει στην ανσίρεση της σημασίας της εν λόγω διάκρισης για την ανάλυση (1961a: 63).

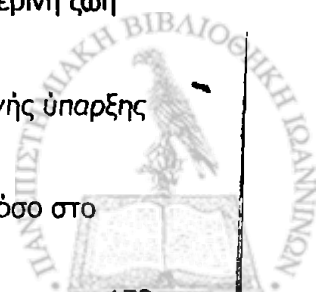
Αλλά, ακόμα περισσότερο, έχουμε την πολύ πιο ενδελεχή ανάλυση εκ μέρους του της έννοιας της δομής. Αυτή εγγράφεται στην κεντρική για τη σκέψη του αντιπαράθεση στον στρουκτουραλισμό, στο πλαίσιο της οποίας στοχεύει πρώτιστα να υπερασπιστεί τη θέση ότι η χρήση αυτής της έννοιας δεν πρέπει να γίνεται κατά τρόπο ώστε αυτή να παραπέμπει αποκλειστικά στη στατικότητα, ή να παραβλέπει τη «συγκυρία», δηλαδή την ιστορία. Ο τρόπος με τον οποίο διατυπώνει γενικά ο Lefebvre την αποδεκτή, κατ' αυτόν, έννοια της δομής προέρχεται συνεπώς από μια διαφορετική συνάφεια θεωρητικών ερωτημάτων, αλλά προτείνω ότι μπορεί να αξιοποιηθεί για να αποσαφηνιστεί η θέση της Heller περί διαλεκτικής στατικού και μεταβλητού, ή οντολογικού και ιστορικοκοινωνικού αντιστοίχως⁹⁴, στη θεώρηση της καθημερινής ζωής και στην κατανόηση του ζητήματος της «συγγενείας» της με την αλλοτρίωση: «Η δομή δεν είναι αυτάρκης. Υπάρχουν δυνάμεις που την φέρουν και την υποστηρίζουν από κάτω, για να το πούμε έτσι: άλλες δυνάμεις, υψηλότερες μονάδες, τη διατηρούν και την ελέγχουν άνωθεν. Είναι μια προσωρινή ισορροπία η οποία μπορεί να συλληφθεί μόνο σε αναφορά με άλλα επίπεδα, δυνάμεις και πλαίσια» (1961a: 159).

Και ακόμα πιο σαφής, όπως και διαφωτιστική, κατά τη γνώμη μου, για τον τρόπο κατά τον οποίο μπορεί να εννοηθεί η συναφής θέση της Heller, είναι μια άλλη παρατήρησή του αναφορικά με τη «διαλεκτική `συνθηκών-δομής`»: «[Οι συνθήκες] ευνοούν ή όχι μια ορισμένη δομή, είτε με το να την υποβαστάζουν και να την ενισχύουν, είτε με το να την διαβρώνουν ή να την κάνουν να εκρήγνυται». Η παρατήρηση αυτή, στη δεδομένη συνάφεια, γίνεται με αφορμή ένα συγκεκριμένο ζήτημα: τη διερεύνηση των όρων της επαναστατικής αλλαγής.

Παραφράζοντας το emphaticό διατυπωμένο συμπέρασμά του εδώ, το οποίο αφορά την «επαναστατικότητα του προλεταριάτου», θα μπορούσαμε να καταλήξουμε: η καθημερινή ζωή

⁹³ Όπως τονίζει και αργότερα, «οι στατικές και οι μεταβλητές πλευρές της καθημερινής ύπαρξης είναι ασφαλώς, και για όλους τους θεωρητικούς και πρακτικούς λόγους, απολύτως συνυφασμένες» (1987β:46).

⁹⁴ Σημειώνω εξάλλου ότι, όπως παράτηρεί ο ίδιος, το «δομικό» γενικά παραπέμπει τόσο στο στατικό, όσο και στην έννοια της ουσίας (βλ. 1961a:147, 158).



δεν είναι αλλοτριωμένη «λόγω της οντολογικής της ουσίας ή της απόλυτης δομής της». Είναι αλλοτριωμένη «εντός ορισμένων συνθηκών, αλλά (δεδομένων των ευνοϊκών συνθηκών)» η εγγενής αλλοτριωτική δυναμική της καθημερινής ζωής «μπορεί να ξεδιπλωθεί μέχρι τέλους» (1962α: 82).

Περαιτέρω, δεν είναι μόνο ότι η «βάση» της καθημερινής ζωής, όπως και το βάρος, η σημασία και η αλλοτριωτική δυναμική των δομικών της γνωρισμάτων υπόκεινται σε ιστορική διαφοροποίηση, μεταβάλλονται εντός της ιστορίας. Είναι σαφές, βάσει της συζήτησης στην προηγούμενη ενότητα, ότι αυτό που επίσης αποτελεί ιστορική μεταβλητή είναι το «πλεόνασμα» που παράγεται εντός της, το δυναμικό της για «αυτο-υπέρβαση», αυτό που ορίσαμε ως το «μη καθημερινό» και αυτή η μεταβολή, πάλι, δεν αφορά απλώς το περιεχόμενό του, αλλά και τον βαθμό στον οποίο διευκολύνεται η παραγωγή του, όπως και τον τύπο της σχέσης του με την «καθημερινή», την κυρίαρχη στιγμή της καθημερινής ζωής.

Τέλος, για τη Heller, αλλά και για τον Lefebvre, είναι αναμφισβήτητη η διαλεκτική σχέση που υπάρχει ανάμεσα στις ιστορικές μεταβλητές που επισημάνθηκαν ως τώρα και στην ιστορικά μεταβλητή σχέση της καθημερινής ζωής με τη «σφαίρα ` του δι' εαυτό'», με το «υπερ-καθημερινό» στην εκδοχή του των θεωρητικών πρακτικών. Τότε, η καθημερινή ζωή δεν μπορεί να κατανοηθεί ερήμην της ιστορίας, όχι μόνο γιατί αυτή παρουσιάζεται ενεργά στα περιεχόμενα, στο ειδικό βάρος, στη δύναμη και στη δυναμική της «βάσης», της «δομής» και του «πλεονάσματός» της, όπως και στις σχέσεις μεταξύ αυτών των συντεταγμένων της «αρχιτεκτονικής» της: αλλά επιπλέον, γιατί έχει ιστορία η διαμόρφωση των ομογενοποιήσεων που έχουμε δει ότι συνιστούν, κατά τη Heller, όριά της σε χωριστή, «εξωτερική» ως προς την καθημερινή ζωή σφαίρα, όπως, και βεβαίως, έχει ιστορία και η εσωτερική διαφοροποίηση ή/και η ανταγωνιστικότητα των αντικειμενοποιήσεων που συνθέτουν την κατά Heller σφαίρα του «δι' εαυτό», το ποια είναι κυρίαρχη σε κάθε ορισμένη εποχή, ποια καθορίζει το «σημαίνον κοσμοείδωλο» που τροφοδοτεί με «νόημα» «την ανθρώπινη ζωή».

Τα παραπάνω κατατείνουν στο γενικό συμπέρασμα ότι αυτό που έχει σκιαγραφηθεί ως «αρχιτεκτονική» της καθημερινής ζωής έχει καταρχήν καθολική ιστορική ισχύ, αλλά ωστόσο η καθημερινή ζωή ως «διακριτή οντολογική κατηγορία εντός του κοινωνικού κόσμου», για να χρησιμοποιήσω μια φράση του Gardiner (2000:131), και ως θεωρητικό πρόβλημα δεν μπορεί να κατανοηθεί έξω από την ιστορία. Στο επόμενο μέρος θα εκθέσω τη θετική πλευρά αυτής της θέσης, αναλύοντας γιατί, σύμφωνα με τους δύο διανοητές που με ενδιαφέρουν, θεμελιακές ιστορικές εξελίξεις που συνδέονται με τη «νεωτερικότητα» οδήγησαν στο να αλλάξει κάτι ριζικά ως προς τις συντεταγμένες της «αρχιτεκτονικής» της καθημερινής ζωής, και άρα να καταστεί αυτή πρόβλημα, θέμα, έννοια που απασχολεί τη θεωρία.

Για να αναδιατυπώσω, στο φως των εννοιών που έχουν αναδειχτεί στην προηγούμενη συζήτηση, τον τρόπο με τον οποίο διακρίνω τα δύο κεφάλαιά του, και για να τεκμηριωθεί πληρέστερα ο προσδιορισμός «αξιολογικός» που χρησιμοποίησα στην εισαγωγή γι' αυτόν τον τρόπο: στο πρώτο από αυτά θα αναλύσω τις εξελίξεις εκείνες που διάνοιξαν αντικρατικές δυνατότητες ως προς την υπέρβαση της αλλοτριωτικής δομής της καθημερινής ζωής, ενώ στο δεύτερο θα αναλύσω τον «αποικισμό της καθημερινής ζωής» ως εξέλιξη με μονοδιάστατο χαρακτήρα, η οποία ενισχύει την κατά Heller «συγγένεια» της καθημερινής ζωής με την αλλοτρίωση.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ
Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ



ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ ΖΩΗ ΩΣ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ «ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ»

α. Για την έννοια της νεωτερικότητας

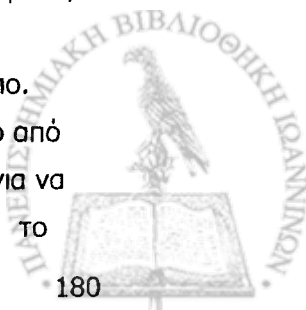
Η «νεωτερικότητα», την οποία επικαλούνται και οι δύο διανοητές που με ενδιαφέρουν προκειμένου να αναδείξουν την ιστορικότητα της «καθημερινής ζωής», είναι η ίδια, βεβαίως, έννοια που συλνιστά ανοιχτό θεωρητικό πρόβλημα, το οποίο μάλιστα απασχολεί όλη τη θεωρητική παραγωγή εντός της. Όπως λέει η Heller, «δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι όλες οι πολιτικές και κοινωνικές θεωρίες και φιλοσοφίες που συνελήφθησαν κατά τη νεωτερικότητα είναι επίσης θεωρίες ή φιλοσοφίες για τη νεωτερικότητα», και αυτές μάλιστα «όλες τους διαφέρουν μεταξύ τους» (1999α: vii).

Πιο συγκεκριμένα, καταγεγραμμένα ως επίμαχα θέματα γύρω από την έννοια είναι τα εξής: η συγκεκριμένη ανάλυση αυτού που η Heller ονομάζει «νεωτερική κοινωνική διευθέτηση» ως ένα «συστατικό» της (1999α: 40)- ζήτημα αλληλένδετο με την ένταξή της εντός του ιστορικού χρόνου, τον εντοπισμό της δηλαδή ως «εμπειρικής κατηγορίας της ιστορικής κοινωνιολογίας» (Osborne 1995: 1)· η κατανόησή της ως έννοιας που δεν αναφέρεται απλώς και μόνο σε μια ορισμένη ιστορική περίοδο, αλλά που η ίδια αποτελεί μια «κατηγορία που περιοδολογεί» την ιστορία, ή που σηματοδοτεί μια ορισμένη αντίληψη του ιστορικού χρόνου (Osborne 1995:1)· η κατανόηση της ευρύτερα ως έννοιας που αναφέρεται σε ένα «κοσμο-ιστορικό σχέδιο» (Osborne 1995: 5, 21)-και εδώ βεβαίως τίθεται το ζήτημα της αντιπαράθεσής της ως *οπτικής* σε εκείνη του «μετα-μοντέρνου».

Η προσέγγιση αυτών των γενικών προβλημάτων τίθεται βεβαίως εκτός των στοχεύσεων αυτής της εργασίας. Είναι όμως απαραίτητο να κάνω εδώ ορισμένες στοιχειώδεις διευκρινίσεις σχετικά με το πώς χρησιμοποιούν την εν λόγω έννοια οι δυο θεωρητικοί που με ενδιαφέρουν.

Ο Lefebvre, όπως είδαμε, είναι ιδιαίτερα emphaticός, και οπωσδήποτε πιο ριζοσπαστικός από τη Heller, ως προς τη θέση ότι η «νεωτερικότητα» αποτελεί τομή εντός της ιστορίας της καθημερινής ζωής, ενώ η ανάλυσή του εστιάζεται στο «καθημερινό» ως ένδειξη και προϊόν αυτής της τομής. Αλλά, η «νεωτερικότητα» σε αυτόν, παρά τη σημασία της για τη σκέψη του, όπως και παρά τον βαθμό στον οποίο επιμαρτυρεί τον πλούτο της, δεν είναι έννοια απαλλάγμένη από ασάφειες, όπως επίσης νοείται και με έναν μάλλον ιδιοσυγκρατικό τρόπο.

Αυτό που θα μπορούσαμε να πούμε με βεβαιότητα, και αναφορικά με το πρώτο από τα ζητήματα που είδαμε πιο πάνω, είναι ότι, εφόσον ο Lefebvre χρησιμοποιεί τον όρο για να δηλώσει μια πραγματικότητα «ταυτόχρονη» του «καθημερινού» (1968γ: 24), άρα και το



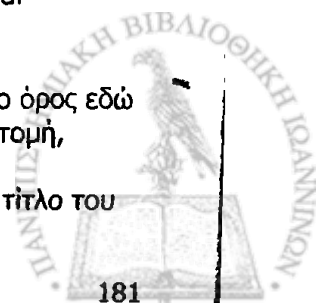
πού τοποθετεί τη «νεωτερικότητα» εντός του ιστορικού γίνεσθαι είναι συνάρτηση των περιοδολογήσεων που προτείνει όσον αφορά την «ειδική φύση» του «καθημερινού», ή των θεμελιακών μεταβολών της καθημερινής ζωής. Αλλά, εδώ η προσέγγισή του δεν κατασταλάζει σε ένα ορισμένο συμπέρασμα· μάλλον κυμαίνεται ανάμεσα σε μια ευρύτερη και σε μια στενότερη χρονικά έννοια της «νεωτερικότητας», άρα και της «ειδικής φύσης του καθημερινού». Άλλοτε εντοπίζει ως σημείο τομής τον 19^ο αιώνα, αφού μιλάει για «την ειδική φύση του καθημερινού [...] ύστερα από την εγκαθίδρυση του καπιταλισμού τον 19^ο αιώνα» (1968γ: 29). Άλλοτε πάλι, φαίνεται να θέτει αυτό το σημείο εν πολλοίς στα μέσα του 20^{ου}.¹ Ο Trebitsch, πάντως, έχει μάλλον δίκιο όταν παρατηρεί πως η προσοχή του Lefebvre εστιάζεται κυρίως στη στενότερη αυτή περίοδο, καθώς, όπως λέει, γι' αυτόν «η νεωτερικότητα και το καθημερινό είναι ιστορικές κατηγορίες, και αν δεν μπορούν να χρονολογηθούν με ακρίβεια, τουλάχιστον μπορούν να τοποθετηθούν σε μια στιγμή θεμελιακού ιστορικού τραύματος: την αποτυχία της επανάστασης, η οποία ολοκληρώθηκε[...] μέσα από την άνοδο του σταλινισμού και του φασισμού» (1991: xxvii).

Από τα παραπάνω μπορούμε να αντλήσουμε τα εξής συμπεράσματα: πρώτον, ο Lefebvre βλέπει ως κατ' εξοχήν καθορισμό της «κοινωνικής διευθέτησης» στην οποία παραπέμπει ο όρος «νεωτερικότητα», όπως τον χρησιμοποιεί και τον αναλύει στο έργο του, τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής. Δεύτερον, και ωστόσο, χρησιμοποιεί οπωσδήποτε τον όρο με μια πιο πολύ πιο περιορισμένη από την καθιερωμένη χρονική-ιστορική έννοια, για να αναφερθεί δηλαδή σε μια ορισμένη φάση αυτών των σχέσεων· έτσι, η γενική χρήση του «νεωτερικού» ως επιθέτου σε αυτόν είναι, πολύ σαφέστερα απ' ό,τι στη Heller τουλάχιστον, εναλλάξιμη με τον όρο «σύγχρονο».² Και τρίτον, η κατανόηση αυτής της φάσης πρέπει, γι' αυτόν, να πάρει υπόψη της τη σχέση μεταξύ μιας «παρουσίας» και μιας «απουσίας», για να χρησιμοποιήσω ένα προσφιλές εννοιολογικό του ζεύγος, να μεσολαβήσει δηλαδή το υπάρχον με κάτι που σημαίνοντως απουσιάζει, ή πραγματώνεται ελλιπώς, ατάκτως και παραμορφωμένα. Έτσι, μπορούμε να προσέξουμε έναν ορισμό της «νεωτερικότητας» που δίνει: «Είναι το φάντασμα της επανάστασης, ο διασκορπισμός της, και ενίοτε η γελοιογραφία της» (1962α:237).

Τα συμπεράσματα αυτά δείχνουν, περαιτέρω, ότι ο Lefebvre θα παρουσιαζόταν να αντιτίθεται στον όρο «μετα-μοντέρνο» στον βαθμό που αυτός επιστρατεύεται για να προσδιορίσει την ιδιαίτερη ταυτότητα της κοινωνικής πραγματικότητας ενός ορισμένου τμήματος του 20^{ου} αιώνα και εντεύθεν. Εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με μια ασήμαντη ορολογική διαφορά, όπου ο Lefebvre, για να προσδιορίσει την ιδιαίτερη ταυτότητα αυτής της εποχής, χρησιμοποιεί τον όρο «νεωτερικότητα», επειδή έχει μια στενότερη από την καθιερωμένη εννόηση του όρου. Δεδομένου ότι αντιλαμβάνεται ως βάση για την ανάλυση της έννοιας της νεωτερικότητας την καπιταλιστική «κοινωνική διευθέτηση», θα ήταν αντίθετος στη σύλληψη αυτής της ιδιαιτερότητας ως σταδίου που ακολουθεί το τέλος μιας εποχής και

¹ Έτσι, για παράδειγμα, μιλάει για «τρεις ιστορικές φάσεις του καθημερινού», όπου ο όρος εδώ προφανώς συμπίπτει με τον ευρύτερο «καθημερινή ζωή», και φαίνεται να θέτει την τομή, τουλάχιστον για τη Γαλλία, μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο (1988: 79).

² Από αυτήν την άποψη είναι απολύτως κατανοητή η μετάφραση του "modern" στον τίτλο του έργου του ως «σύγχρονο»: *Η Καθημερινή Ζωή στον Σύγχρονο Κόσμο*.



σηματοδοτεί την έναρξη μιας άλλης. Έτσι, παρότι η συγκεκριμένη περιγραφή αυτής της ιδιαιτερότητας μπορεί να παρουσιάζει ομοιότητες με αυτή θεωρητικών που εντάσσονται στην προβληματική του «μετα-μοντέρνου», όπως παρατηρεί ο Highmore (2002a:133-7)³, «για τον Lefebvre οι κοινωνικές αλλαγές που σφραγίζουν τη νεωτερικότητα του καιρού του δεν πρέπει να ειδωθούν ως ριζικά διαφορετικές από την καπιταλιστική νεωτερικότητα εν γένει. Μάλλον, η ίδια η καπιταλιστική νεωτερικότητα θα πρέπει να ειδωθεί ως εντατικά μεταβαλλόμενη δύναμη η οποία διαρκώς αναδίνει νέες και απρόβλεπτες καταστάσεις». Και καταλήγει: «Είναι προτιμότερο να δούμε τον Lefebvre ως θεωρητικό του υπερ-μοντέρνου, παρά του μετα-μοντέρνου» (2002a: 135). Θα πρόσθετα μόνο, σύμφωνα με τα προηγούμενα, ότι, κατά τον Lefebvre, δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει αυτήν την «εντατικά μεταβαλλόμενη δύναμη» χωρίς να πάρει υπόψη του το γεγονός της σταδιακής εξασθένισης της δύναμης που μπορούσε να της αντιταχθεί.

Σε συνάφεια με τις άλλες διαστάσεις της έννοιας της νεωτερικότητας που διακρίναμε πιο πάνω, μπορούμε να δούμε μια ορολογική του διάκριση στο βασικό συναφές έργο του. Ο Lefebvre τονίζει πως ο «νεωτερικός κόσμος» σφραγίζεται από δύο αλληλένδετες αλλά και συγκρουσιακές όψεις: από τη μια τον «μοντερνισμό» (modernism), ο οποίος χαρακτηρίζεται κυρίως από μια ορισμένη αντίληψη για τον χρόνο και την αλλαγή, που μπορεί να συνοψιστεί ως «θριαμβεύουσα και θριαμβική συνείδηση του νέου»⁴ από την άλλη, τη «νεωτερικότητα» (modernity), μέσω της οποίας μιλάει για τις «απαρχές μιας αναστοχαστικής πορείας, μιας κατά το μάλλον ή ήττον προηγμένης απόπειρας για κριτική και αυτοκριτική, μια συμβολή στη γνώση». Και προσθέτει πως «τα περιγράμματά τους αρχίζουν να αναδύονται» στις αρχές του 20^{ου} αιώνα» (1962a:2,1,178). Νομίζω ότι η διάκριση αυτή, πέρα από το ότι ο Lefebvre δεν την τηρεί κατ' αυτόν τον τρόπο παντού,⁵ περιέχει επιπλέον ορισμένες ασάφειες⁶, αλλά θα

³ Μια αρκετά διαφωτιστική συζήτηση του ίδιου θέματος, που ασκεί κριτική στην «οικειοποίηση» του Lefebvre με όρους της «μετα-μοντέρνας» θεώρησης ως εκ της σκέψης του αναφορικά με τον χώρο, βλ. και Kofman, Lebas 1996:44-52.

⁴ Συναφώς, θα μιλήσει για τις «μαγικές δυνάμεις» της λέξης «μοντέρνος», οι οποίες «μοιάζουν ανεξάντλητες». Αυτές τις συνδέει με το ότι αυτή τη λέξη «την έχουν επί αιώνες χρησιμοποιήσει το νέο και το εδώ-και-τώρα, σε μια θριαμβική αυτο-δικαιολόγηση, ως μέσο για να αποπέμψουν ό,τι δεν είναι αυτά τα ίδια (ή νομίζουν πως δεν είναι αυτά τα ίδια) στο παρελθόν» (1962a: 168). Θα μπορούσαμε να προεκτείνουμε την παρατήρηση αυτή του Lefebvre μέσα από εκείνη του Osborne, που αφορά τον «ιδιότυπο διττό ρόλο» τον οποίο παίζει η «νεωτερικότητα» ως «κατηγορία της ιστορικής περιοδολόγησης»: «[...] δηλώνει τη συγχρονότητα μιας εποχής με τον χρόνο ταξινόμησής της· αλλά εγγράφει αυτή τη συγχρονότητα με όρους μιας ποιοτικά νέας, αυτο-υπερβαίνουσας χρονικότητας η οποία έχει το ταυτόχρονο αποτέλεσμα να αποστασιοποιεί το παρόν ακόμα και από εκείνο το πιο πρόσφατο παρελθόν με το οποίο κατ' αυτόν τον τρόπο ταυτίζεται. Αυτός ο παράδοξος διπλασιασμός[...] καθιστά τη νεωτερικότητα μια κατηγορία τόσο ακαταμάχητη όσο και προβληματική» (1995:14). Στα θέματα αυτά θα επανέλθω στο επόμενο κεφάλαιο.

⁵ Έτσι, στον 3^ο τόμο, όπου συναντάμε πάλι τη διάκριση ανάμεσα στους ίδιους όρους, αυτή είναι σημαντικά διαφορετική: η «νεωτερικότητα» συλλαμβάνεται ως μια «ιδεολογία» που αποτελεί «ένα επεισόδιο εντός της ανάπτυξης και πραγμάτωσης των καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής», και έτσι, περιλαμβάνει στοιχεία τα οποία στην πιο πάνω ομώνυμη διάκριση ο Lefebvre αποδίδει μάλλον στον «μοντερνισμό». Ενώ, από την άλλη, εδώ ο τελευταίος όρος δηλώνει την «τεχνολογική πρακτική» (βλ. 1981: 49-50).

⁶ Αυτό φαίνεται από το ότι αντιστοιχεί στους δυο αυτούς όρους την «έννοια» ή τη «σκέψη» για τα «κοινωνικά φαινόμενα» από τη μια και τα ίδια τα «κοινωνικά φαινόμενα» από την άλλη: «Η νεωτερικότητα διαφέρει από τον μοντερνισμό ακριβώς όπως μια έννοια που διατυπώνεται στην κοινωνία διαφέρει από τα ίδια τα κοινωνικά φαινόμενα, ακριβώς όπως η σκέψη διαφέρει από τα πραγματικά γεγονότα» (1962a: 2). Αυτή η αντιστοίχιση περιπλέκει κάπως τα πράγματα, αφού

μπορούσαμε να την ερμηνεύσουμε ως εξής: «η νεωτερικότητα» είναι η αυξημένη δυνατότητα που γεννά «ο νεωτερικός κόσμος» για γνώση, για κατανόηση του κόσμου, άρα και για την κριτική της αυτοκατανόησής του με τη μορφή του «μοντερνισμού», και ως τέτοια συνιστά μια, έννοια «ακόμα ανολοκλήρωτη».⁷

Αυτό το τελευταίο σημείο, σε συνδυασμό με το ότι γενικότερα αντιστοιχεί στον «μοντερνισμό» την «τάση» της «βεβαιότητας και της αλαζονίας», ενώ στη «νεωτερικότητα» την «τάση» για «ερωτήματα και κριτικό αναστοχασμό» (βλ. 1962α:1-2), δείχνει πως, γι' αυτόν, η κριτική της νεωτερικότητας, δηλαδή μιας ορισμένης εποχής αλλά και μιας ορισμένης αυτο-κατανόησης αυτής της εποχής που μπορεί να συνοψιστεί σε αυτό που ονομάζει «μοντερνισμός», είναι σύμφυτη σε αυτήν την εποχή, μέρος της «ουσίας» της ως ιδιαίτερης εποχής. Συνεπώς, ο Lefebvre δεν θα δεχόταν τον όρο «μετα-μεταμοντέρνο», ούτε ως προς την έννοιά του μιας οπτικής που έπεται χρονικά, όπως και αντιπαράκειται στην οπτική της νεωτερικότητας, ακριβώς γιατί αυτή η τελευταία δεν αποτελεί *ενισία* οπτική. Θα λέγαμε ότι από τη σκοπιά του, ο όρος θα μπορούσε να είναι αποδεκτός μόνο στον βαθμό που γίνεται κατανοητός με την έννοια που του αποδίδει η Heller, όσο και αν ο ίδιος αντιλαμβάνεται με πολύ διαφορετικό τρόπο από ό,τι εκείνη το τι αποτελεί «αυτο-αναστοχαστική συνείδηση της νεωτερικότητας»: « Η μετα-μοντέρνα οπτική θα μπορούσε καλύτερα να προσδιοριστεί ως αυτο-αναστοχαστική συνείδηση της ίδιας της νεωτερικότητας. Είναι ένα είδος νεωτερικότητας που έχει αυτογνωσία με σωκρατικό τρόπο» (1999α: 4).

Θεωρώ ότι όλοι αυτοί οι λόγοι υπόκεινται της ρητορικής του διερώτησης, σε μια από τις ελάχιστες περιπτώσεις όπου αναφέρεται στον επιμαχο όρο: «Πώς μπορούμε να αποφύγουμε το συμπέρασμα ότι η εναλλακτική -νεωτερικότητα ή μετα-νεωτερικότητα- είναι ψευδής;» (1981: 50).⁸

Είναι σαφές, συνεπώς, η αντίθεση του Lefebvre στην προβληματική του «μετα-μοντέρνου» ως στάσης που καταγγέλλει τη «νεωτερικότητα» ως εποχή και ως οπτική. Η αποτίμηση που κάνει της τελευταίας, με τη διττή αυτή έννοια, είναι σύνθετο ζήτημα, και αυτό συνδέεται άρρηκτα με τον βαθμό στον οποίο η θεώρησή του της καθημερινής ζωής παραπέμπει σε ένα είδος ρομαντισμού. Αναβάλλοντας για το επιλογικό μέρος τη συζήτηση αυτού του ερωτήματος, εδώ απλώς θα επικαλεστώ το γενικό σχόλιο του Trebitsch ότι «η σύλληψη της νεωτερικότητας από τον Lefebvre είναι πολύπλοκη και αντιφατική», καθώς προϋποθέτει τόσο τον Marx όσο και τον Baudelaire και τον Nietzsche (1991:xxvi-xxvii), με την προσθήκη ότι η

δεν είναι σαφές ποιο είναι εδώ το «φαινόμενο» και ποιο η «σκέψη» ή η «έννοιά του», ή πώς ακριβώς εννοεί εδώ ο Lefebvre τους όρους «σκέψη» και «φαινόμενο».

⁷ Όπως λέει, « η διάκριση που κάνουμε μεταξύ τους θα έχει τη μορφή αντιπαράθεσης, παρέχοντάς μας έτσι τη δυνατότητα να ανακαλύψουμε πώς σχετίζονται και να αποσπάσουμε την έννοια που παίρνει μορφή εντός της νεωτερικότητας, αλλά που είναι ακόμα ανολοκλήρωτη» (1962α:2).

⁸ Έτσι, λίγες σελίδες πριν έχει αναφερθεί στη «φήμη» που κυκλοφορούσε «περί το 1980» ότι «μπαίνουμε σε μια διαφορετική εποχή», για να σχολιάσει ότι, παρά τις όντως παρατηρούμενες αλλαγές, «το υποτιθέμενο νέο δεν είναι παρά μια αναζωογόνηση που δεν έχει συνείδηση του γεγονότος» (1981:40). Εξάλλου, λίγο αργότερα, θα πει ότι όροι όπως «μετα-μοντέρνο» «εκφράζουν μόνο μια οπισθοδρομική κίνηση απέναντι στα λάθη και τα ψευδή τολμήματα του μοντερνισμού» (1986α:167)

αντίφαση, κατά τον Lefebvre, είναι ίδιον της ίδιας της πραγματικότητας στην οποία παραπέμπει ο όρος «νεωτερικότητα», και μάλιστα αποτελεί έννοια-κλειδί για να την κατανοήσουμε.

Η Heller, από την άλλη πλευρά, είναι αρκετά πιο συστηματική από τον Lefebvre στη θεωρία της νεωτερικότητας που αναπτύσσει. Μάλιστα, όπως έχει παρατηρηθεί, στο έργο της υπάρχει «ρητός σύνδεσμος ανάμεσα σε μια φιλοσοφική ανθρωπολογία και σε μια θεωρία της νεωτερικότητας» (Agnason 1994: 56).⁹ Αλλά, αυτή τη θεωρία δεν την αναπτύσσει παρά στη μεταγενέστερη φάση του έργου της, ενώ στην πρώτη, ή εν πολλοίς τη «μαρξιστική», η «νεωτερικότητα» ως όρος αναφέρεται σπάνια, και δεν παίζει κανέναν ιδιαίτερο ρόλο ως έννοια διακριτή από τις βασικές ιστορικο-κοινωνικές κατηγοριοποιήσεις της μαρξικής ανάλυσης. Εκεί η Heller τονίζει πως τα προβλήματα με τα οποία συνδέεται η έννοια της καθημερινής ζωής «θεματοποιήθηκαν με ιδιόζουσα ένταση στις απαρχές του αστικού κόσμου» (1977β:4), όπως και γενικά επιμένει στην ιδιαίτερη σημασία που έχει η έννοια αυτή στο «σήμερα», αλλά αυτός ο χρονικός προσδιορισμός δεν θα αφορούσε τη «νεωτερικότητα», όπως την εννοιολογεί, και την εξαιρεί ως αντικείμενο θεωρητικής επεξεργασίας, στο μεταγενέστερο έργο της.

Κομβικό σημείο της θεωρίας της για τη νεωτερικότητα, και ένδειξη ότι σε αυτήν προβάλλει ανάγλυφα η σταδιακή θεωρητική της μεταστροφή, είναι ότι αυτή εννοιολογείται κατά τρόπο ώστε να μην επιτρέπεται ένας οργανωτικός ή καθοριστικός όρος εντός της. Έτσι, «η κοινωνική εποχή που χαρακτηρίζεται με τον όρο `νεωτερικότητα' μπορεί και πρέπει να συλληφθεί ως μοναδικός συνδυασμός τριών διαφορετικών, και με κανέναν τρόπο αναγκαία αλληλένδετων, τάσεων» η κάθε μία εκ των οποίων έχει μια δική της «λογική». Οι «λογικές» αυτές είναι ο καπιταλισμός, η βιομηχανία και η δημοκρατία» (1983: 301-2).

Η σύλληψη αυτή της Heller, την οποία τροποποιεί αργότερα (βλ. 1999α, όπου η γενική σύλληψη παραμένει, αλλά οι εν λόγω «λογικές» είναι διαφορετικές· βλ. και 1999β:34 για μια συνοπτική παρουσίασή της), έχει αρκετές περιπλοκές και ακανθώδη σημεία, που δεν θα με απασχολήσουν εδώ.¹⁰ Θα κρατήσω την παρατήρηση ότι «η πρόθεση πίσω από έναν τέτοιο ορισμό είναι να υπερβεί τις μονόπλευρες αναγωγές της νεωτερικότητας στην καπιταλιστική της διάσταση» (Harrison 1994: 150), όπως και ότι, μέσω του ορισμού αυτού, η Heller θέτει ανοιχτά ένα πρόβλημα: την έννοια κατά την οποία οι κοινωνίες του «υπαρκτού σοσιαλισμού» εντάσσονται στη «νεωτερικότητα».¹¹

Σημειώνω ότι το ζήτημα αυτό, πέρα από τη γενικότερη σημασία του, έχει και την ειδικότερη για το θέμα που μας απασχολεί εδώ: δηλαδή τι θα σήμαινε η απάντηση σε αυτό το ερώτημα εν σχέσει με την «ειδική φύση» του «καθημερινού», και αντιστρόφως. Το ερώτημα τίθεται κυρίως για τον Lefebvre, για τον οποίο, όπως είδαμε, το «καθημερινό» είναι «ταυτόχρονο» και «συμπληρωματικό» του «νεωτερικού» με μια ειδική και στενή έννοια. Από

⁹ Κατά τον Bauman, επίσης, «τόπος της φιλοσοφίας της είναι η νεωτερική ανθρώπινη κατάσταση» (1994:97).

¹⁰ Για μια συζήτησή της βλ. Harrison 1994:150-5, Tormey 2001: 15,103-34, Grumley 2005:153-77, 220-44.

¹¹ Έτσι, είναι αξιοσημείωτο ότι αντιτίθεται στη θέση του Habermas πως «όσον αφορά τη νεωτερικότητα τουλάχιστον πρέπει να πάρουμε υπόψη δύο `γενικά' υποσυστήματα» της κοινωνικής δομής: «το κράτος και την οικονομία», επειδή, μεταξύ άλλων, μια τέτοια θέση «αποκλείει τις κοινωνίες της Ανατολικής Ευρώπης από την ιδέα της `νεωτερικότητας' [...]» (1985: 120· βλ. και 1999β:34).

την άλλη πλευρά, ωστόσο, θα δούμε ότι ο ίδιος εντοπίζει σε ορισμένα σημεία ενδιαφέρουσες αναλογίες ανάμεσα σε αυτό, στο κατ'εξοχήν «καθημερινό», και στην καθημερινή ζωή των «σοσιαλιστικών» χωρών. Ακριβέστερα, από προγενέστερες κριτικές παρατηρήσεις του, στις οποίες ωστόσο κυριαρχεί η άρνηση να βάλει «στο ίδιο επίπεδο τα καπιταλιστικά και σοσιαλιστικά κράτη» (1965α:38), περνάμε στη, βάσει και της αύξουσας θεωρητικής σημασίας που αποδίδει στο θέμα του κράτους, θέση ότι «χαρακτηριστική της σύγχρονης εποχής» είναι «η έννοια του κρατικού τρόπου παραγωγής», η οποία υπερφαλαγγίζει τη διάκριση μεταξύ «καπιταλιστικού» και σοσιαλιστικού τρόπου παραγωγής» (1975γ/1990:96) –θέση στην οποία συστοιχούν σαφώς πιο αιχμηρές κριτικές παρατηρήσεις εν σχέσει με την καθημερινή ζωή εντός του τελευταίου. Ο Lefebvre, ωστόσο, δεν αναλύει συστηματικά τα θέματα που προκύπτουν εδώ, ιδίως εν σχέσει με τη «βαθιά δομή» που αναλύει μεταξύ του «καθημερινού» και του «νεωτερικού». Και αυτό το κενό μάλλον αναγνωρίζεται από τον ίδιο, όταν δηλώνει στον 3^ο τόμο: «Το καθημερινό είναι [...] το προϊόν του τρόπου παραγωγής (εν τέλει, του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής), ενώ αφήνουμε κατά μέρος την περίπτωση του 'σοσιαλισμού', ο οποίος δεν μπορεί να οριστεί ως τρόπος παραγωγής» (1981:11).¹²

Στη σύλληψη της ύστερης Heller, ωστόσο, είναι σαφές ότι μείζονες πλευρές της «προβληματικότητας» της καθημερινής ζωής στη «νεωτερικότητα», οι οποίες ευθύνονται για τη θεωρητική της προβληματο-ποίηση, δεν αφορούν μόνο την καπιταλιστική νεωτερικότητα, ή τη νεωτερικότητα στην οποία, με τους δικούς της όρους, κυριαρχεί η «λογική» του καπιταλισμού.

Πάντως, και για να επιστρέψω στις προκείμενες που υποβαστάζουν τη θεώρησή της των τριών «λογικών», νομίζω ότι το κρίσιμο ερώτημα είναι τι ακριβώς θα σήμαινε η «πρόθεση πίσω από έναν τέτοιο ορισμό», που επισημαίνει ο Harrison πιο πάνω. Εάν η μη αναγωγή της «νεωτερικότητας» στην «καπιταλιστική της διάσταση» είναι αποδεκτή στον βαθμό που προσπαθεί να δείξει ότι υπάρχει κάτι στην έννοια της νεωτερικότητας που δεν μπορεί να συλληφθεί μέσω του καπιταλισμού, μέσω δηλαδή της κυρίαρχης ιστορικής εκδοχής της «νεωτερικότητας», από την άλλη πλευρά, είναι συζητήσιμη από πολλές άλλες απόψεις. Και θεωρώ ότι η κυριότερη από αυτές είναι ότι, από τη σκοπιά της Heller, μάλλον δεν μπορούμε να μιλήσουμε καν για *καπιταλιστική νεωτερικότητα*, να συλλάβουμε δηλαδή την κυριαρχία μίας εξ αυτών των «λογικών» ως φαινόμενο που μπορεί να σφραγίσει μια εποχή, ή και μια κοινωνία στο σύνολό της, να μας δώσει την ταυτότητά τους. Είναι χαρακτηριστικό ότι, πέρα από το ότι στην τροποποίηση της θεώρησής της που θα κάνει αργότερα απαλείφεται ο όρος «καπιταλισμός», επίσης αργότερα η Heller θα πει πως η οπτική που εκφράζεται μέσα από αυτή τη θεώρηση, το «μήνυμά της», είναι «απλό»: «Η νεωτερικότητα δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ομογενοποιημένο και ολοποιημένο όλο, αλλά ως ένας αποσπασματικός κόσμος με ανοιχτές αλλά

¹² Όσον αφορά αυτήν την τελευταία παρατήρησή του περί «τρόπου παραγωγής», παραπέμπω στις σύγχρονες με τον 3^ο τόμο αναλύσεις του, όπου επιχειρηματολογεί πάνω στη θέση ότι «ο καπιταλισμός αναδεικνύεται ως ο κατ'εξοχήν τρόπος παραγωγής», κυρίως βάσει του σκεπτικού ότι δεν υπάρχει καμία περιοχή του κοινωνικού πεδίου που μένει έξω από την «παραγωγή» του, και ότι, σε σύνδεση με αυτό, «δημιουργεί στην πραγματικότητα έναν παγκόσμιο χώρο» (βλ. 1980:142-6, 221).

όχι απεριόριστες δυνατότητες» (1999α: 65). Και θεωρώ ότι στη θέση του όρου «νεωτερικότητα» η Heller εδώ θα μας επέτρεπε να βάλουμε και τον όρο «κοινωνία».¹³

Είναι σαφές ότι η εγκατάλειψη της μαρξικής μεθοδολογίας που προβάλλει ανάγλυφα εδώ έγκειται τελικά στην εγκατάλειψη της μεθοδολογίας της «ολοποίησης», για να χρησιμοποιήσω τον όρο με τον οποίον ο Lefebvite προσπαθούσε να διατηρήσει κριτικά την έννοια της ολότητας ως θεμελιακό και εγγενώς κριτικό μεθοδολογικό εργαλείο. Και η εγκατάλειψη αυτή συντελείται μέσα από μια συλλογιστική που ταυτίζει την «ολότητα» με την «ομογενοποίηση», με την άρνηση της διαφοράς.

Η συλλογιστική αυτή δεν είναι παρά μια έκφραση της προβληματικής στην οποία πλέον εντάσσεται η Heller, όπως το θεματοποιεί η ίδια: αυτήν του «μετα-μοντέρνου». Ακριβέστερα, δεν πρόκειται για την υιοθέτηση της διάκρισης του «μετα-μοντέρνου» ως ιστορικού σταδίου που έπεται της νεωτερικότητας, αλλά για την υιοθέτηση της «οπτικής» του «μεταμοντέρνου» ως τρόπου κατανόησής της· ει μη μόνον, όπως είδαμε, με τη διευκρίνιση ότι η δική της είναι μια έκδοχή «αναστοχασμένου μετα-μοντέρνου». Σε αυτό το σημείο θεωρώ σκόπιμο να κάνω ορισμένες παρατηρήσεις πάνω στην τοποθέτηση αυτή της ύστερης Heller.

Αυτή η διάκριση μέσω της οποίας προσπαθεί να κρατήσει τις αποστάσεις της από εκείνη την «αφελή στάση» «που συνεχίζει τη στάση της μεγάλης αφήγησης και της θεωρίας της αλήθειας ως αντιστοιχίας», όταν υποστηρίζει εν τέλει ότι «τα πάντα είναι σχετικά» (1999α: 1), συνδέεται με το ότι γι' αυτήν, όπως είδαμε, η «μετα-μοντέρνα οπτική [...] είναι ένα είδος νεωτερικότητας». Εκλαμβάνω, δηλαδή, την τελευταία γενική της τοποθέτηση ως βεβαίωση ότι η οπτική του «μετα-μοντέρνου» δεν έχει μόνο ως ιστορικό της χωρόχρονο τη «νεωτερικότητα», αλλά ότι, τουλάχιστον στη θεμιτή έκδοχή της, ριζώνει εντός της οπτικής της «νεωτερικότητας», με την έννοια ότι ασκεί την κριτική της σε αυτήν με βάση έννοιες και αξίες που αντλεί από την ίδια. Όπως λέει αλλού, «συστήνω απλώς ότι οι κριτικοί της νεωτερικότητας είναι καλύτερο να χρησιμοποιούν, στην κριτική που ασκούν στη νεωτερικότητα, το καλύτερο δυναμικό της ίδιας ως γνώμονα» (1994: 303). Έτσι, η έκδοχή της του «αναστοχασμένου μεταμοντέρνου» «αναζητά απαντήσεις στο ερώτημα πώς θα ήταν δυνατό να επιβιώσει η νεωτερικότητα» (1994: 299) και είναι σαφές ότι η επιβίωση αυτή έχει να κάνει με τη διάσωση του θεωρητικού της δυναμικού για μια «ορθολογική περί αξιών συζήτηση», το οποίο η Heller οπωσδήποτε συγκαταλέγει στο «καλύτερο δυναμικό» της, εφόσον αυτή είναι η «νεωτερική στάση» για την οποία λέει πως «η ουτοπία μου ήταν, και παραμένει, η γενίκευσή της» (1994:287).

¹³ Έτσι, το πρόβλημα που τίθεται συνολικά για το μοντέλο των τριών «λογικών» της νεωτερικότητας που αναπτύσσει, είναι αυτό της ανυπαρξίας ενός καθοριστικού όρου εντός του. Αυτή ως έχει ως συνέπεια, μεταξύ άλλων, να μην μπορεί να γίνει κατανοητό πώς, και για να επανέλθω στις δυσκολίες που παρουσιάζει η έννοια του θεσμού στη θεώρησή της, στη σφαίρα αυτή, μαζί με την επιστήμη, όπως θα δούμε, πέφτει το βάρος της ανάδειξης της παθογένειας της νεωτερικότητας, την ίδια στιγμή που η Heller χρειάζεται ένα ορισμένο είδος θεσμών για να υποστηρίξει τη δυνατότητα του «ξεδιπλώματος» της «λογικής» της δημοκρατίας, που είναι κατ' αυτήν η ευκταία προοπτική της νεωτερικότητας. Γι' αυτό και είδαμε ότι προσπαθεί να μιλήσει για ένα είδος θεσμών που διακρίνεται από τους «εξορθολογισμένους» θεσμούς (βλ. και 1987β:57). Αλλά, το ερώτημα είναι: υπάρχουν ορισμένοι καθοριστικοί θεσμοί σε όφελος, ή σε παρεμπόδιση, μιας τέτοιας προοπτικής;

Ωστόσο, θεωρώ ότι η εκδοχή αυτή του επονομαζόμενου από την ίδια «αναστοχασμένου μετα-μοντέρνου» μπορεί να ελεχθεί από πολλές αλληλένδετες απόψεις, και ότι μάλιστα ίσως αυτό καταδεικνύει γενικότερα ότι είναι ιδιαίτερα δύσκολες, αν όχι αδύνατες, οι εσωτερικές διαφοροποιήσεις εντός της «μετα-μοντέρνας οπτικής».

Πρώτον, παρουσιάζεται ως ένα μάλλον ομολογημένα αυτο-ακυρωτικό θεωρητικό εγχείρημα από τη στιγμή που οι όροι του δεν του επιτρέπουν να υποστηρίξει θεωρητικά την έννοια του «γνώμονα» που οπωσδήποτε χρειάζεται και επικαλείται, δεν του επιτρέπουν δηλαδή να απαντήσει πειστικά το ερώτημα: με τι κριτήρια αξιολογείται ως «καλύτερο» ένα τμήμα της νεωτερικότητας, και τι δικαιολογεί εν τέλει την προσπάθεια για διάσωσή του;¹⁴ Η επίγνωση αυτής της δυσκολίας βρίσκεται μάλλον πίσω από την εμφιασμένη απόφαση της Heller: «*Μπορεί κανείς να νομιμοποιήσει τη νεωτερικότητα (το παρόν) μόνο πρακτικά*» (1999α: 11). Περαιτέρω, επειδή, παρόλα αυτά, το θεωρητικό της εγχείρημα εμπεριέχει μια ορισμένη συνηγορία υπέρ της νεωτερικότητας, αυτό δεν μπορεί παρά να οδηγείται σε ασυμφιλίωτες αντιφάσεις. Είναι χαρακτηριστική από αυτήν την άποψη η στάση της απέναντι στην ιδέα της προόδου, στην οποία έχω ήδη αναφερθεί. Τέλος, είναι αρκετά νεφελώδης η έννοια της μεγάλης αφήγησης - το βασικό όχημα που χρησιμεύει για να παρασταθεί ο μείζων θεωρητικός αντίπαλος, ο «υψηλός μοντερνισμός» (1999α: 10), ώστε να δικαιολογηθεί και η ειδοποιός διαφορά της δικής της «μετα-μοντέρνας» τοποθέτησης. Δεν είναι σαφές εάν αυτή νοείται τελικά απλώς ως θεωρία της οποίας συγκροτητικό στοιχείο είναι ότι ενοποιεί την ιστορία μέσω της «τελεολογικής» της κατανόησης (βλ. 1991:1 για το πώς ορίζουν με τον Fehér την έννοια της οικουμενικής ιστορίας): εάν είναι έτσι, η αντιπαράθεση σε αυτήν είναι απολύτως θεμιτή, αλλά με τη διαφορά ότι αυτή η αντιπαράθεση έχει ως στόχο και αντιπάλους των οποίων οι θέσεις έχουν υπεραπλουστευτεί, με εξέχοντα ανάμεσά τους τον Marx, ή που η αντιπαράθεση σε αυτούς δεν φαίνεται γιατί πρέπει να γίνει στο πλαίσιο μιας θεώρησης που διεκδικεί την ιδιαίτερη ταυτότητά της μέσω του όρου «μεταμοντέρνο» με ό,τι άλλο αυτό εμπεριέχει. Ας δούμε ενδεικτικά μια διατύπωσή της αναφορικά με την έννοια της ενδεχομενικότητας και την ειδοποιό διαφορά των «μεταμοντέρνων» που προσπαθεί να συγκροτήσει γύρω από αυτή: «Οι μεταμοντέρνοι, αρνούμενοι ότι η αναγκαιότητα προχωρά προς το τέλος [ελλην. στο κείμενο] της μέσα από τις ιστορικές ενδεχομενικότητες, ξεγύμνωσαν την πληγή [...] Το να κατανοείς την ανοιχτότητα του μέλλοντος -δηλαδή να ξεγυμνώνεις την πληγή της ενδεχομενικότητας χωρίς να χρησιμοποιείς τα φάρμακα της γνώσης ή της πίστης- και το να αναλαμβάνεις την ευθύνη για το παρόν και το μέλλον είναι θέσεις που είναι δύσκολο να αναληφθούν» (1999α: 6-7). Εάν με αυτό η Heller εννοεί πως η γνώση, και πολύ περισσότερο η πίστη, δεν μπορούν να εδραιώσουν θεωρητικά έναν σκοπό εντός της ιστορίας που με βεβαιότητα κάποτε θα πραγματοποιηθεί, το ερώτημα είναι:

¹⁴ Παραθέτω ενδεικτικά την τοποθέτηση της Heller που διατυπώνει ως ένα «παράδοξο της αλήθειας», παράδοξο που κατέστη τέτοιο εντός της νεωτερικότητας: «Αν και πιστεύω ότι η αλήθεια μου είναι αληθής, γνωρίζω επίσης ότι μπορεί και η δική σου να επαληθευτεί, και δεν θα μπορέσω να την διαψεύσω εάν είναι ένα ισχυρό[forceful] είδος αλήθειας» (1999α: 18) Μια τέτοια διατύπωση, δεν μου είναι κατανοητό, παρά τις διαρκείς προσπάθειες της Heller να κρατήσει τις αποστάσεις της από τον σχετικισμό του «μη αναστοχασμένου μετα-μοντέρνου», από ποια σημαίνουσα άποψη διαφέρει από αυτόν, ή, έστω, πώς συνιστά κατηγορηματική και εξοηλισμένη αντιπαράθεση σε αυτόν, δεδομένου μάλιστα ότι βαρύνεται από το πρόβλημα της κυκλικότητας.

γιατί αυτή η θέση είναι ειδικά «μετα-μοντέρνα», ή γιατί πρέπει, εν πάση περιπτώσει, μαζί με αυτήν να απορριφθεί και ο ενιαίος χαρακτήρας του ιστορικού γίνεσθαι; Εάν, όμως εννοεί, ότι η γνώση δεν μπορεί να διαγράψει δυνατότητες για το μέλλον και να υποστηρίξει την ανάληψη της ευθύνης στην υπηρεσία ορισμένων έναντι άλλων,¹⁵ τότε είναι απολύτως κατανοητό γιατί η θέση αυτή είναι «μετα-μοντέρνα», αλλά τότε, δεν φαίνεται σε τι διαφέρει η δική της εκδοχή από εκείνη του «μη αναστοχασμένου μετα-μοντέρνου». Επειδή, όμως, θα αδικούσαμε τη σκέψη της εάν της αποδίδαμε μια τέτοια θεώρηση, το ζήτημα εν τέλει έγκειται στο ότι η Heller δεν πετυχαίνει να στηρίξει με θεωρητική συνέπεια το περιθώριο για μια τέτοια γνώση, και ίσως, ειδικά εάν επικαλεστούμε την πρώτη παρατήρηση πιο πάνω, η θεωρία της δεν της επιτρέπει να θέσει καν αυτή τη σκόπευση.

Μετά από αυτήν την παρέκβαση, θα κλείσω την αναφορά μου στη θέση της Heller με μια παρατήρηση εν σχέσει με το πώς νοείται σε αυτήν η «νεωτερικότητα» ως περίοδος εντός του ιστορικού γίνεσθαι όταν μιλάει για την «προβληματικότητα» της καθημερινής ζωής. Αυτή, όπως μπορεί να συναχθεί από τα πιο πάνω, έχει μια έκταση που, σε αντιδιαστολή με τον Lefebvre, καθιερώνεται μάλλον με τον καθιερωμένο τρόπο. Αυτή δηλαδή την έκταση θεωρώ ότι έχει καταρχήν υπόψη της όταν δηλώνει αργότερα πως «η πιο δραστική [τροποποίηση στη δομή της καθημερινής ζωής] προκύπτει στη γραμμή οριοθέτησης ανάμεσα στο νεωτερικό και το προνεωτερικό» (1987β:46). Ωστόσο, εντός αυτής της περιόδου η Heller, φαίνεται, σε συμφωνία με τον Lefebvre, να θεωρεί ότι ο 20^{ος} αιώνας κατέχει ιδιαίζουσα θέση.

Τα παραπάνω σημαίνουν ότι, εάν και οι δύο διανοητές μας επιτρέπουν από κοινού να μιλήσουμε για ιστορικότητα της «καθημερινής ζωής», και να δούμε τη «νεωτερικότητα» ως τομή σε αυτήν την ιστορικότητα, και εάν στην πράξη συγκλίνουν ως πριν τον εντοπισμό συγκεκριμένων εξελίξεων που δικαιολογούν αυτές τις θέσεις, ωστόσο διαφέρουν και εδώ από πολλές απόψεις. Καταρχάς, ως προς ορισμένες εξελίξεις που και οι δύο διαπιστώνουν, διαφοροποιούνται ωστόσο ως προς το πού τις τοποθετούν εντός του ιστορικού χρόνου, με τον Lefebvre να δίνει ρητά περισσότερο έμφαση από τη Heller στον 20^ο αιώνα. Πολύ περισσότερο δε, η πιο σημαντική θεωρητική διαφορά ανάμεσα στον ίδιο και στην ύστερη Heller θα καταστεί σαφής στο τελευταίο κεφάλαιο, όπου θα αναλυθεί η εξέλιξη που ο Lefebvre ονομάζει «αποικισμός της καθημερινής ζωής».

Σε ό,τι ακολουθεί, θα συνδυάσω τις αναλύσεις τους, προκειμένου να αναδείξω την προβληματική του καθημερινού ως οργανικό προϊόν του 20^{ου} αιώνα, τόσο στον βαθμό που στον αιώνα αυτό έχουμε την αποκορύφωση μακρόχρονων εξελίξεων, οι απαρχές των οποίων συμπίπτουν με τις απαρχές της «νεωτερικότητας», στην καθιερωμένη σημασία του όρου ως ιστορικής εποχής, όσο και εξελίξεις που είναι περισσότερο βραχύχρονες και προσίδιες ειδικά σε αυτόν. Όπως εξάλλου, σημείωσα εισαγωγικά, η διάκριση που κάνω μεταξύ των δύο αυτών κεφαλαίων έχει και αυτή τη χρονική διάσταση.

Στο παρόν κεφάλαιο, το επιχείρημά μου μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: η καθημερινή ζωή θεματοποιείται από το «υπερ-καθημερινό», και ειδικότερα από τη θεωρία, επειδή εντός της νεωτερικότητας, με την καθιερωμένη σημασία του όρου, πρώτον, αυξάνεται προϊόντως η

¹⁵ Βλ. και τις λέξεις που παραθέτει αδιακρίτως όταν ορίζει την «οικουμενική ιστορία (μεγάλη αφήγηση)»: «Το μέλλον μπορεί να γίνει αντικείμενο γνώσης, πρόβλεψης και σύλληψης» (1999α:3) [η έμφαση προστέθηκε].



μεταξύ τους απόσταση· δεύτερον, διαφοροποιούνται καταστοτικές συνθήκες και βασικές σταθερές της καθημερινής ζωής, και αυτή η διαφοροποίηση ισοδυναμεί με την πολλαπλή της απο-φυσικοποίηση· τρίτον, σημειώνεται ο αύξων τεμαχισμός της. Αυτές οι μετατοπίσεις εντός της πραγματικότητας της καθημερινής ζωής μπορούν καταρχήν να εξηγήσουν το ότι αυτή απο-φυσικοποιείται για τη θεωρία, την όποια θεωρία, δηλαδή καθίσταται πρόβλημα, θέμα, έννοια.

β) Η απομάκρυνση του «υπερ-καθημερινού» από την καθημερινή ζωή

Σε αυτήν την ενότητα θα προσπαθήσω να υποστηρίξω ότι, εάν η «συνείδηση της διάκρισης `καθημερινού' και `μη –καθημερινού'» είναι ένα «εμπειρικό καθολικό», όπως είδαμε ότι υποστηρίζει η Heller, από την άλλη πλευρά, η ίδια επιτρέπει να πούμε ότι δεν είναι ωστόσο «εμπειρικό καθολικό» η πραγματικότητα και η ιδέα της υποστασιοποίησης της καθημερινής ζωής σε μια σφαίρα «εξωτερική» ως προς το «υπερ-καθημερινό», τις θεωρητικές πρακτικές. Δεν είναι, με άλλα λόγια, «εμπειρικό καθολικό» το καθεστώς της ως «υπολοίπου», για να χρησιμοποιήσω τον όρο του Lefebvre, εάν αυτό νοείται ως κάτι που οριοθετείται αυστηρά από αυτούς τους αφαιρέτες του και μέσω αυτών. Το καθεστώς αυτό, *sensu stricto* τουλάχιστον, προϋποθέτει την προϊούσα πολύπλευρη διαφοροποίηση ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και στο «υπερ-καθημερινό», όσο και εντός του τελευταίου.¹⁶

Όπως ερμηνεύει ο Gardiner τη Heller, «η δομική διαφοροποίηση της καθημερινής ζωής από άλλες κοινωνικές σφαίρες είναι, κατά τη γνώμη της, μια σχετικά πρόσφατη εξέλιξη» (2000:130). Αυτό το φαινόμενο, που, από τον Lefebvre, όπως θα δούμε λίγο πιο κάτω, περιγράφεται ως «σχίσμα» ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και τις θεωρητικές πρακτικές, πρέπει να κατανοηθεί ως διπλή διαδικασία· αφορά, δηλαδή, τόσο αλλαγές εντός των θεωρητικών πρακτικών, όσο και αλλαγές εντός της καθημερινής ζωής. Στην ενότητα αυτή θα με απασχολήσει το πρώτο σκέλος αυτής της διαδικασίας, και κυρίως όσον αφορά τη φιλοσοφία· θα μιλήσω δηλαδή λιγότερο για την τέχνη και την επιστήμη, ενώ δεν αναφερθώ καθόλου στη θρησκεία, αναβάλλοντας για αργότερα τη συζήτηση ορισμένων πλευρών που αφορούν τη δική της ιδιαίτερη σχέση με την καθημερινή ζωή.

Είναι σαφές ότι η συζήτηση εδώ παραπέμπει στη διαφορά μεταξύ της «δομικής διαφοροποίησης», ή του «σχίσματος», από τη μια, και της «απόσπασης» των θεωρητικών πρακτικών από την καθημερινή ζωή, από την άλλη, ή της καταρχήν διάκρισης ανάμεσά τους. Το τελευταίο είναι βεβαίως ευρύτερο λογικά και ιστορικά φαινόμενο, και δεν προσιδιάζει ειδικά

¹⁶ Τονίζω πως μόνο υπό αυτούς τους προσδιορισμούς μπορώ να κατανοήσω την παρατήρηση που κάνουν αβίαστα οι Karlan και Ross ότι, για τον Lefebvre, το καθεστώς της καθημερινής ζωής ως «υπολοίπου» είναι «περιορισμένο ιστορικό φαινόμενο» (1987:2). Προτιμότερη σαφώς είναι η ερμηνεία του από τον Osborne, που εντάσσεται στην εξήγηση του γιατί, κατά τον Lefebvre, η «καθημερινή ζωή» είναι «πρώτιστα μια κατηγορία του [...] καπιταλισμού ως νεωτερικότητας»: ένας λόγος, όπως παρατηρεί ο μελετητής, είναι ότι «μόνο στο πλαίσιο του γενικευμένου πολλαπλασιασμού» των εξειδικευμένων δραστηριοτήτων το «υπόλοιπο» αυτό «αποκτά διακριτή κοινωνική πραγματικότητα [...]» (1995:192).

στη νεωτερικότητα, σε όποια έκτασή της και εάν την δούμε. Δεν συνιστά, με άλλα λόγια, ίδιον της τελευταίας η διαμόρφωση «κανόνων-και νορμών», στη γλώσσα της Heller, που διαφέρουν από εκείνες της καθημερινής ζωής, όσο και η διαμόρφωση κοινωνικών τόπων παραγωγής και τήρησής τους, η συγκρότηση δηλαδή των θεωρητικών πρακτικών ως κοινωνικών πρακτικών: πρακτικών που αποτελούν ιδιαίτερη ασχολία, οργανικό μέρος της καθημερινής ζωής, ορισμένων και μόνο ανθρώπων.

Η προηγούμενη συζήτηση υπέδειξε ότι οι δυο θεωρητικοί που με απασχολούν διαφοροποιούνται ως προς τις διαστάσεις και τον ρόλο που έχει για την ανάλυσή τους η κοινή τους καταρχήν κατανόηση της ιστορικής-κοινωνικής προέλευσης αυτής της απόσπασης ή διάκρισης (βλ. Lefebvre 1958:29-30, 1965a:107· Heller 1977a:105). Και έδειξε ότι μια όψη αυτής της διαφοροποίησης αφορά και την αποδοχή, ή όχι, της προοπτικής της κατάργησής της όσον αφορά τη φιλοσοφία και την τέχνη τουλάχιστον.

Ωστόσο, από την άλλη πλευρά, θεωρώ ότι και οι δύο ξεχωρίζουν το ζήτημα της *διάκρισης* ή της *απόσπασης* με την πιο πάνω έννοια, από αυτό του *διαχωρισμού* ή της *ρήξης* ως συγκεκριμένης ιστορικής τροπικότητας αυτής της απόσπασης, για να συνδέσουν σαφώς τη δεύτερη με τη νεωτερικότητα.

Έτσι, η Heller, δικαιολογώντας την απόφασή της ότι τα «προβλήματα που έχουν ζωτική σημασία για το *σήμερα* έχουν ως επίκεντρό τους την καθημερινή ζωή», λέει πως ένα από τα ερωτήματα που «έχουν αποκτήσει αποφασιστική σημασία» είναι «η *πρωτόγνωρη* απομάκρυνση της μη καθημερινής σκέψης και δραστηριότητας από τις αντίστοιχες καθημερινές» (1977β: 4) [η έμφαση προστέθηκε]. Αυτό, το φαινόμενο, εάν θυμηθούμε πώς συλλαμβάνει τη σφαίρα του «δί' εαυτού», σηματοδοτεί διεύρυνση ενός «ρήγματος» με το οποίο ισοδυναμεί η «αλλοτρίωση». Αυτή, όπως λέει αλλού, «υπάρχει από τότε που προσδιορίστηκε ένα ρήγμα ανάμεσα στην [...] ειδολογική παραγωγή και στη συνειδητή συμμετοχή του ατόμου σ' αυτήν». Αλλά, σπεύδει να προσθέσει, επισημαίνοντας παράλληλα τις κατ' εξοχήν εποχές στις οποίες αντιδιαστέλλει το «σήμερα», οι διαστάσεις αυτού του «ρήγματος» διαφέρουν εντός της ιστορίας: «Αυτό το ρήγμα δεν είχε το ίδιο βάθος στις διάφορες ιστορικές εποχές και στα διαφορετικά κοινωνικά στρώματα: εξαφανίστηκε, για παράδειγμα, σχεδόν τελείως κατά την περίοδο ακμής της αττικής πόλης και κατά τη διάρκεια της ιταλικής Αναγέννησης· βάθυνε σημαντικά στη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία» (1977a: 27).¹⁷

Ο Lefebvre, από την πλευρά του, μιλάει για το «διαρκώς αυξανόμενο σχίσμα –σήμερα πλέον ουσιαστικά `δομικό'- ανάμεσα στο καθημερινό και στο μη-καθημερινό..» (1968γ: 20), και μάλιστα «η σταδιακή αποσύνδεση ανάμεσα στο καθημερινό και στο μη-καθημερινό

¹⁷ Στο δε βιβλίο της που αφορά την Αναγέννηση, έχει κάνει την ίδια παρατήρηση και έχει προσθέσει ότι γι' αυτόν τον λόγο μπορούμε να θεωρούμε «τον άνθρωπο της Αναγέννησης και το ιδεώδες της Αναγέννησης για τον άνθρωπο ως μέτρο και υπόδειγμα, ακριβώς όπως και τον άνθρωπο και το ιδεώδες για τον άνθρωπο της αρχαίας Ελλάδας» (1967:23-4). Πέρα από την αποτίμηση εκ μέρους της της Αναγέννησης ειδικά ως προς τη σχέση της καθημερινής ζωής και των θεωρητικών πρακτικών, στην οποία, όπως σημειώνει ο Gardiner, είναι σαφής η συγγένεια της προσέγγισής της με εκείνη του Bakhtin (2000:130), θα δούμε ότι για «γνώμονα» τουλάχιστον όσον αφορά την αρχαία Ελλάδα, μιλάει και ο Lefebvre. Στο θέμα αυτό, το οποίο άπτεται του «ρομαντισμού» ή της «νοσταλγίας» που υπάρχει στο έργο και των δύο θεωρητικών, θα επανέλθω στο τέλος της εργασίας μου.

(θρησκεία-τέχνη-φιλοσοφία)» τίθεται ως πρώτο σημείο σε μια έκθεση «της σύστασης και της διαμόρφωσης της καθημερινότητας» (1968γ:38-9), άρα και της «ειδικής φύσης του καθημερινού», όπως θα δούμε αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο.¹⁸ Με την «αποσύνδεση» δε, αυτή συνδέεται και η απόφασή του περί «φθοράς του ρυθμού»,¹⁹ η οποία έπεται στην παρουσίαση αυτών των σημείων. Εδώ βλέπουμε την κεντρική αυτή έννοιά του, «ρυθμός», στις πολύ σημαντικές προεκτάσεις που έχει, πέρα από το ζήτημα του χρόνου. Στο παρακάτω χωρίο είναι σαφές ότι ο Lefebvre την συναρτά και με το ζήτημα της ενότητας της καθημερινής ζωής με τις θεωρητικές πρακτικές: «Ο ρυθμός εκφυλίζεται σε κουλτούρα -που διαιρείται σε καθημερινή (μαζική) και υψηλή[...]» (1968γ:36).

Προτού ξεκινήσω την ανάλυση της κοινής αυτής διαπίστωσης των δύο διανοητών, θεωρώ απαραίτητες ορισμένες περαιτέρω παρατηρήσεις προς αποφυγή παρανοήσεων.

Εάν ό,τι προηγήθηκε σκόπευε να διακρίνει μεταξύ του ζητήματος της «απόσπασης» και αυτού του «σχίσματος», στο σημείο αυτό θέλω να τονίσω επιπλέον ότι το εν λόγω «σχίσμα» πρέπει να διακριθεί και από κάτι άλλο· δεν πρόκειται για την κατάλυση εν γένει της σχέσης μεταξύ καθημερινής ζωής και θεωρητικών πρακτικών, ή, πιο απλά, για το ότι έχουμε μικρότερη διείσδυση των τελευταίων στην πρώτη ή ότι έχουμε μείωση γενικά της δυνατότητας για πρόσβαση σε αυτές. Απεναντίας, ως προς το τελευταίο η μεταξύ τους σχέση έχει μάλλον ενισχυθεί, όπως τονίζει κυρίως η Heller, η οποία θεωρεί πως η «ατομική μερική ιδιοποίηση» των αντικειμενοποιήσεων «του δι' εαυτό», δηλαδή αυτή που «ούτε επιβάλλεται από τη σφαίρα αντικειμενοποίησης του `καθεαυτό', ούτε είναι θεσμοποιημένη», είναι ευρύτερη σε «ιστορικές περιόδους όπως η δική μας»· και άρα, τώρα μπορούμε να μιλάμε για «συνεχή ταλάντευση μεταξύ της καθημερινής ζωής και των αντικειμενοποιήσεων του `δι' εαυτό'», από την οποία προέρχονται «το καλλιτεχνικό γούστο» και η «δημόσια συζήτηση» (1985: 115-116). Και ακόμα, και για να επανέλθω σε ένα ζήτημα που έθιξα στην αρχική ένότητα του πρώτου κεφαλαίου, το «σχίσμα» για την οποία γίνεται λόγος εδώ πρέπει να διακριθεί και από το ζήτημα της συγκεκριμένης αξιολόγησης της καθημερινής ζωής εκ μέρους των θεωρητικών πρακτικών, από το κατά πόσο δηλαδή αυτές εμπεριέχουν επικρίσεις εναντίον της καθημερινής ζωής, η ακόμα και αναλαμβάνουν πολεμική εναντίον της.²⁰

Θεωρώ, συνεπώς, ότι το «σχίσμα» για την οποία κάνουν λόγο από κοινού ο Lefebvre και η Heller θα πρέπει να κατανοηθεί με διαφορετικό τρόπο από ό,τι θα επέτρεπε η σύγχυσή της με τα πιο πάνω ζητήματα, όπως και ότι θα πρέπει να διακρίνουμε εντός της διαφορετικές όψεις, τις οποίες ωστόσο δεν διακρίνουν σαφώς και ρητά οι ίδιοι. Έτσι, εάν, όπως συμπεραίνει ο Gardiner εν σχέσει με τη σκέψη της Heller, «από το τέλος του 17^{ου} αιώνα, είχε σε γενικές

¹⁸ Αλλού έχει μιλήσει για «αύξουσα ανομοιότητα ανάμεσα στο επίπεδο του καθημερινού και στα άλλα επίπεδα», για «χάσμα που διευρύνεται και βοηθάει να ορίσουμε το καθημερινό ως τέτοιο, ως ένα επίπεδο» (1962β:101).

¹⁹ Ακολουθώ και σε αυτό το σημείο, όπως και αλλού, τη μετάφραση της ελληνικής έκδοσης αυτού του βιβλίου του Lefebvre· εδώ το "style" αποδίδεται ως «ρυθμός», και αυτό νομίζω ότι είναι προτιμότερο, προκειμένου να φανούν οι πολλαπλές διαστάσεις που έχει αυτή η κεντρική του έννοια.

²⁰ Έτσι, ο Gardiner συγγέει διαφορετικά ζητήματα, όταν, εκθέτοντας τη σκέψη της Heller εν σχέσει με τη «δομική διαφοροποίηση της καθημερινής ζωής από τις άλλες κοινωνικές σφαίρες», λέει ότι «στον λόγιο λόγο, ιδίως την επιστήμη και τη φιλοσοφία, η καθημερινή ζωή έγινε αντικείμενο λαιδορίας και διασυρμού» (2000:131).

γραμμές τέρματιστεί αυτή η δημιουργική όσμωση ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και τις πιο εξειδικευμένες δραστηριότητες» (2000:131), μπορούμε να διακρίνουμε σε αυτόν τον «τερματισμό» επιμέρους διακριτές πλευρές, οι οποίες μάλιστα δεν συμπίπτουν εντός του ιστορικού χρόνου, ούτε μπορούμε να πούμε ότι αφορούν ταυτόχρονα και εξίσου όλες τις «εξειδικευμένες πρακτικές» -αν και σε αυτό το τελευταίο ζήτημα δεν θα αναφερθώ αναλυτικά εδώ.²¹

Η πρώτη πλευρά είναι αυτή που συνάγεται άμεσα από ένα χωρίο της Heller πιο πάνω, το οποίο μιλούσε για «πρωτόγνωρη απομάκρυνση της μη καθημερινής σκέψης» από την αντίστοιχη καθημερινή. Εντός του «υπερ-καθημερινού», συνεπώς, αρθρώνονται τύποι σκέψης που υπερβαίνουν όλο και περισσότερο αυτό που μπορεί να προσδιοριστεί ως «καθημερινή σκέψη».

Η τελευταία, κατά τη Heller, «ως μια λειτουργία του καθημερινού ζην μπορεί να θεωρηθεί ως σταθερά». Ακριβέστερα, και όπως επισημάνθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, είναι «σταθερά» το γεγονός ότι στην καθημερινή ζωή ως εκ των γενικότερων δομικών γνωρισμάτων της προσιδιάζει ένας τύπος σκέψης που έχει επίσης μια ορισμένη δομή, ή σταθερά γνωρίσματα. «Η δομή της καθημερινής σκέψης αλλάζει πολύ αργά, και περιέχει απολύτως στάσιμες πλευρές. Τα περιεχόμενά της αλλάζουν σχετικά γρήγορα», προσθέτει. Οι «απολύτως στάσιμες πλευρές», που επιπλέον ευθύνονται, κατ' αυτήν, για την «αδράνεια που είναι εγγενής στο περιεχόμενο της καθημερινής σκέψης», έχουν να κάνουν με δομικά γνωρίσματα της καθημερινής ζωής γενικότερα, τα οποία έχουμε συναντήσει στο προηγούμενο κεφάλαιο. Έτσι κατανοώ μια διατύπωσή της λίγο πιο κάτω - όπου μάλιστα η Heller θεωρώ ότι υπαινίσσεται και τη διαλεκτική μεταξύ «δομής» και «περιεχομένου» την οποία αναλύσαμε εκεί αναφορικά με «περιεχόμενα εγκιβωτισμένα [...] σε μια πολύ υψηλού βαθμού πραγματιστική [pragmatic] και οικονομική δομή» (1970:49).²² Αυτό σημαίνει ότι τα περιεχόμενα αυτά

²¹ Το πιο πάνω συμπέρασμα που αντλεί ο Gardiner από τη Heller βασίζεται προφανώς σε ένα σημείο από τον *Άνθρωπο της Αναγέννησης*, που αναφέρεται στην «αρμονία» η οποία «ξεπεράστηκε» από ορισμένες απόψεις» μετά τον 17^ο αιώνα. Αυτή η «αρμονία» νοείται εδώ από τη Heller ως «ζωντανή αμοιβαία επίδραση ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και στην επιστήμη» κατά την περίοδο της Αναγέννησης (1967:149-150), ενώ για την τέχνη, διαπιστώνει μεν ότι και εδώ υπήρχε «συνεχής και δημιουργική αλληλεπίδραση» ανάμεσα σε αυτήν και στην καθημερινή ζωή, αλλά στη βάση ενός «διαχωρισμού» ή «διαφοροποίησης» της τέχνης από την τελευταία - «διαφοροποίησης» μάλιστα, η οποία, αντιθέτως ως προς το τι ίσχυε εν σχέσει με την επιστήμη, ήταν μεγαλύτερη κατά την Αναγέννηση εν συγκρίσει προς τον Μεσαίωνα (βλ. 1967:150-1). Σε αυτές τις παρατηρήσεις της Heller θεωρώ ότι υπόκειται η επίγνωση ότι το ζήτημα της «αρμονίας», ή αντιθέτως της «ρήξης», που μας απασχολεί εδώ είναι αρκετά περίπλοκο, και για τον επιπλέον λόγο ότι αφορά διαφορετικές «αντικειμενοποιήσεις», όπως και λανθάνει η υπόδειξη ότι θα πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ διαφορετικών πλευρών του- αν και η ίδια δεν μας παρέχει ρητά αυτές τις διακρίσεις.

²² Σημειώνω εδώ ότι στην αγγλική μετάφραση της Heller προβάλλει το ουσιαστικό "pragmatism" και το επίθετο "pragmatic". Αποδίδω εδώ το τελευταίο ως «πραγματιστικό», γιατί θεωρώ ότι στη σκέψη της συστοιχεί στο ουσιαστικό pragmatism, το οποίο, δεδομένης της σημασίας που έχει στη Heller, δηλαδή της «άμεσης ενότητας σκέψης και πράξης», καλύπτει και τη συμβατική σημασία του pragmatic ως *αυτού που αφορά άμεσα την πράξη*, ή του *πρακτικά προσανατολισμένου*. Ωστόσο, και εφόσον ο όρος pragmatism έχει πολλαπλές σημασίες στη Heller, όπως θα δείξω στη συνέχεια, και το επίθετο αντίστοιχα παραπέμπει στο «εμπράγματο» αλλά και το «πραγματοποιημένο».

περιορίζονται και καθορίζονται από τη δομή, ή η δομή της σκέψης αυτής έχει οριακά έναν χαρακτήρα περιεχομένου.

Στον εντοπισμό των δομικών γνωρισμάτων που προσιδιάζουν στην καθημερινή σκέψη ειδικά, συναντάμε ωστόσο έναν βαθμό ανακολουθίας, αφού στην *Καθημερινή Ζωή*, όπως έχω υποσημειώσει, υπάρχουν δύο ενότητες που ουσιαστικά πραγματεύονται το ίδιο αυτό θέμα, αλλά με διαφοροποιήσεις που δεν αποσαφηνίζει η Heller. Πάντως, θα μπορούσαμε να διακρίνουμε μεταξύ τους ως βασικά τον εμπειρισμό, την αρχή της αναλογίας, τον ρόλο της πιθανότητας, την «υπερ-γενίκευση» και γενικότερα την «πρόχειρη μεταχείριση της ενικής περίπτωσης». ²³

Όλα αυτά τα γνωρίσματα, στην ανάλυση των οποίων δεν θα σταθώ εδώ, κατά τη Heller, μπορούν να εξηγήσουν την απόσταση που πάντα υπάρχει ανάμεσα στην «καθημερινή» και στη «μη καθημερινή σκέψη», αυτή δηλαδή που προσιδιάζει στις αντικειμενοποιήσεις του «δι' εαυτό». Αυτή όμως η απόσταση διαφέρει ως προς τον βαθμό και το είδος της.

Αυτή τη διαφορά, ή «τους τύπους σχέσης που υπάρχουν ανάμεσα στην καθημερινή και στην μη καθημερινή σκέψη», διερευνά η Heller αναδιπλασιάζοντας τη διάκριση του Hartmann μεταξύ της *intentio recta* και της *intentio obliqua*. Ανοσυγκροτώντας τις συναφείς παρατηρήσεις της, μπορούμε να πούμε ότι οι τύποι αυτοί σχέσης διαφέρουν: ως προς τον βαθμό στον οποίο η αισθητηριακή αντίληψη στην οποία οπωσδήποτε βασίζεται το καθημερινό σκέπτεσθαι παρέχει άμεσα την πρώτη ύλη για τις επεξεργασίες του αντίστοιχου «μη καθημερινού»: ως προς τον βαθμό στον οποίο το δεύτερο εκβάλλει σε ιδέες που αντιστρατεύονται ενεργά το πρώτο· και ως προς τον βαθμό στον οποίον τα προϊόντα του μπορούν να γίνουν κατανοητά με τους όρους του πρώτου, να «μεταφραστούν» σε αυτό, άρα και να «απορροφηθούν» από αυτό.

Στη βάση αυτής της τυπολογίας, η Heller θα διακρίνει μεταξύ τους την αρχαία φιλοσοφία από τη νεώτερη φιλοσοφία και τις κοινωνικές επιστήμες, όπως και, κυρίως, θα ξεχωρίσει την περίπτωση των νεώτερων φυσικών επιστημών ως περίπτωση που αντιστοιχεί στον τύπο της μεγαλύτερης δυνατής και πιο πολύπλευρης αποστασιοποίησης από την καθημερινή σκέψη (βλ. αναλυτικά 1970α:100-1). Επίσης, ουσιαστικά τα προβλήματα που την απασχολούν στο πλαίσιο αυτής της τυπολογίας, προβάλλουν και ως λόγοι βάσει των οποίων προσπαθεί να τεκμηριώσει το γεγονός μιας «αμεσότητας που ήταν τόσο απτή» ως μια πλευρά της «αμοιβαίας επίδρασης ανάμεσα στην επιστήμη και την καθημερινή ζωή κατά την Αναγέννηση» (1967: 150).²⁴ Είναι, σαφές, δηλαδή, ότι αυτές τις πλευρές αφορά το «σχίσμα»

²³ Η Heller αναφέρεται στον εμπειρισμό αρκετά βιαστικά και μόνο στην πρώτη από αυτές τις ενότητες. Για την ακρίβεια, εκεί δεν αναφέρει ρητά τον όρο, αλλά αυτόν ουσιαστικά εννοεί μέσα από μια «κατηγορία» αυτού που γενικότερα χαρακτηρίζει «ανθρωπομορφικό χαρακτήρα της καθημερινής σκέψης», «κατηγορία» την οποία ονομάζει «ανθρωπολογικότητα». Αυτή «σημαίνει με απλά λόγια ότι στην καθημερινή ζωή και σκέψη δεν μπορούμε να κάνουμε αφαίρεση από το `έτσι είναι' των αισθητηριακών μας αντιλήψεων» (1970α: 50-1).

²⁴ Όπως διαπιστώνει, για να το αναλύσει με τους πιο πάνω όρους, «η αναγεννησιακή επιστήμη παρέμενε ακόμα εντός των ορίων της καθημερινής σκέψης» (1967:150).

που εντοπίζει ανάμεσα στην καθημερινή σκέψη και σε «όλους» τους «μη καθημερινούς» τύπους σκέψης «από την Αναγέννηση και εξής» (1970α: 50).²⁵

- Τις αναλύσεις αυτές της Heller έρχεται να συναντήσει η εκ μέρους του Lefebvre διαπίστωση της «πτώσης των αναφερόμενων». Πρόκειται για ένα φαινόμενο που ο ίδιος τοποθετεί στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, αλλά που θα μπορούσαμε να το δούμε ως αποκορύφωση των πιο πάνω εξελίξεων.

Με την πολυσήμαντη αυτή φράση του, η οποία τέμνεται από πολλές απόψεις με τη θεώρηση της Heller, ο Lefebvre εννοεί τον κλωνισμό των κοινών και ενοποιητικών πλαισίων που κάνουν δυνατή τη λειτουργία της γλώσσας να αναφέρεται στην πραγματικότητα, σε κάτι έξω από αυτήν την ίδια, λειτουργία που είναι απαραίτητη για να μπορεί να παραχθεί νόημα (βλ. 1968γ:110-1). Η «πτώση των αναφερόμενων», τότε, ισοδυναμεί με πτώση εκείνων των σταθερών που συγκροτούσαν μια συμφωνία καταρχήν πάνω στο τι είναι πραγματικό. Ένα κομβικό σημείο αυτής της πτώσης, κατά τον Lefebvre, είναι η ριζική αμφισβήτηση εκ μέρους των θεωρητικών πρακτικών της «πραγματικότητας» όπως αυτή μπορεί να συλληφθεί από την καθημερινή σκέψη, άρα πτώση εκείνων ακριβώς των πλαισίων που κάποτε συνέδεαν, ενοποιούσαν τη σκέψη των «συστηματικών πρακτικών» με αυτήν της καθημερινής ζωής.

Ο Lefebvre, θα πρέπει να σημειώσουμε, δεν μιλάει εδώ ρητά για «καθημερινή σκέψη», ούτε, βεβαίως, υπάρχει στη θεωρία του μια ανάλυσή της του τύπου της Heller. Επιπλέον, οι συναφείς επισημάνσεις του είναι πολύ πιο ριζοσπαστικές από τη βεβαίωση του διαχωρισμού καθημερινής και μη καθημερινής σκέψης, κατά το ότι μάλλον βλέπει ως μια όψη της «πτώσης των αναφερόμενων» τη ριζική μετατροπή της ίδιας της αισθητηριακής αντίληψης στην οποία βασίζεται η καθημερινή σκέψη, ή τον κλωνισμό της ιδέας της για το «αισθητό» και της ταύτισής του με το «πραγματικό».²⁶ Μιλάει, όμως, για τον «κοινό νου» με τον οποίο πριν τον

²⁵ Για να τεκμηριώσει αυτόν τον ισχυρισμό της στη δεδομένη συνάφεια η Heller φέρνει παραδείγματα από τη νεώτερη επιστήμη και φιλοσοφία, τα οποία ίσως δεν είναι όλα εξίσου πειστικά για τη θέση που προσπαθεί να υποστηρίξει, όπως επίσης υποδεικνύουν την ανάγκη διάκρισης ζητημάτων όσον αφορά το «σχίσμα» για το οποίο κάνει λόγο. Για παράδειγμα, η περίπτωση του Hobbes, ο οποίος «ανάγει όλη την ανθρώπινη δραστηριότητα στο ίδιον συμφέρον» (1970:50), δεν νομίζω ότι δείχνει επαρκώς τουλάχιστον γιατί η νεώτερη φιλοσοφία είναι πιο δυσνόητη, από τη σκοπιά της καθημερινής σκέψης, εν συγκρίσει με τη φιλοσοφία του Πλάτωνα ή του Αριστοτέλη.

Μια άλλη παρατήρηση εδώ, η οποία προσθέτει στον πολύπλοκο χαρακτήρα του όλου προβλήματος, και υποδεικνύει ένα κενό που αφήνουν αυτές οι παρατηρήσεις της Heller, είναι ότι τίθεται το ερώτημα εάν την ίδια εποχή μπορούν να εντοπιστούν οι απαρχές αυτού του «σχίσματος» και εν σχέσει με την τέχνη. Κι αυτό γιατί, όπως έχουμε δει, η Heller αναφέρεται αλλού στην ιδιοτυπία της «μοντέρνας τέχνης», δηλαδή στην τέχνη της στροφής από τον 19^ο στον 20^ο αιώνα, για να επισημάνει πως «η ευρωπαϊκή ζωγραφική από την πρώιμη περίοδο της Αναγέννησης έως τον 20^ο αιώνα άνθισε στη βάση μιας προφανούς ενότητας μεταξύ της καθημερινής ζωής και `αυτού που βρίσκεται πέρα'» (1985: 79).

²⁶ Είναι χαρακτηριστικές εδώ οι φράσεις: «Ο βαθμός καλλιέργειας των αισθήσεων και η θεωρητική τους ικανότητα έχουν αυξηθεί: οι αισθήσεις γίνονται `θεωρητικοί'». Και, «στην πράξη, τα αντικείμενα γίνονται σημεία και τα σημεία αντικείμενα: μια `δεύτερη φύση' αντικαθιστά την πρώτη φύση ή πρώτο στρώμα της αισθητής πραγματικότητας» (1968γ: 113). Και αλλού, «το `πραγματικό' χάνει τα παλιά του οικεία γνωρίσματα[...] καθίσταται ταυτόχρονα πραγματοποιημένο και απο-πραγματοποιημένο» (1962α:180). Θα επανέλθω πιο κάτω σε αυτό το ζήτημα.

20^ο αιώνα «ταυτίζονταν» οι επεξεργασίες της τέχνης και της επιστήμης, και για την «αντίληψη του κοινού νου» που «εξαφανίστηκε», αν μη τι άλλο ως «αναφερόμενο» αυτών των συστηματικών πρακτικών, μετά από την οποία μάλιστα θα εξαφανιστούν και «όλα τα άλλα αναφερόμενα» (1968γ:113-4).

Περαιτέρω, άμεση και ορατή πρακτική συνέπεια του «σχίσματος» μεταξύ της καθημερινής σκέψης και της σκέψης που παράγεται στο πλαίσιο του «υπερ-καθημερινού» είναι η μείωση της εμβέλειας της πρώτης, από την άποψη ότι αυξάνει η αδυναμία της να φτάσει με βάση τις εσωτερικές, δομικές της προδιαγραφές τη δεύτερη· άρα η πρόσβαση σε αυτήν, ειδικά εάν αυτή αφορά την «ολική πρόσληψή» της, απαιτεί σε γενικές γραμμές «μακρά εξειδικευμένη εκπαίδευση», όπως λέει η Heller (1985: 117).²⁷ Από την άλλη πλευρά, αν θυμηθούμε ότι στην αντίληψη της Heller η ιδιοποίηση μιας τουλάχιστον αντικειμενοποίησης «του δι' εαυτό» είναι αναγκαία στην καθημερινή ζωή, μεγαλώνει η απόσταση ανάμεσα στην αρχική, στην «καθαρή» θα λέγαμε, μορφή της, και σε αυτή που προκύπτει από την αναμέτρησή της με τις εσωτερικές δομές της καθημερινής ζωής. Με τα λόγια της ίδιας, «μεγαλώνει το χάσμα ανάμεσα στα περιεχόμενα της σφαίρας αντικειμενοποίησης του `δι' εαυτό' και στην αναλογία περιεχομένου που διαμεσολαβείται από κάθε συγκεκριμένη σφαίρα αντικειμενοποίησης `του καθεαυτού'» (1985: 105).

Υπάρχει όμως και μια ακόμα διακριτή πλευρά αυτής της αποστασιοποίησης από την «καθημερινή σκέψη», η οποία εμφανίζεται εάν εκλάβουμε την τελευταία με την ευρύτερη δυνατή έννοιά της, όπου δηλαδή αυτή δεν αναφέρεται απλώς σε έναν τύπο ή τρόπο του σκέπτεσθαι, αλλά σε ουσιώδη περιεχόμενα, σε ιδέες και αξίες. Τόσο ο Lefebvre όσο και η Heller, αν και το τοποθετούν σε διαφορετικούς χρόνους, κάνουν λόγο για «σχίσμα» ή «ρήξη» και με αυτούς τους όρους. Αυτό διαφαίνεται στην «πτώση των αγαφερόμενων» του πρώτου, ενώ η Heller κάνει σαφές πιο πάνω, όσον αφορά το από την Αναγέννηση και εντεύθεν «σχίσμα», ότι αυτό αφορά «όλους τους τύπους σκέψης –από την ηθική και την πολιτική έως την αστρονομία και τη φυσική».

Η Heller θα επανέλθει σε αυτό το ζήτημα στο μεταγενέστερο έργο της, όπου προσεγγίζει το ζήτημα της καθημερινής ζωής σε στενή σύνδεση με το πρόβλημα της ορθολογικότητας. Εκεί εισάγει δύο όρους, την «ορθολογικότητα του λόγου» (rationality of reason) και την «ορθολογικότητα της διάνοιας» (rationality of intellect)· αυτοί δεν αντιστοιχούν «σε δύο διακριτές ικανότητες [faculties], αλλά σε δύο στάσεις της ίδιας ικανότητας», η οποία αναλύεται στην «ικανότητα διάκρισης ανάμεσα στο καλό και στο κακό (στο καλό και το διαβολικό, το ιερό και το βέβηλο, το αληθές και το ψευδές, το χρήσιμο και το βλαβερό, και τα συναφή)». Οι δύο διαφορετικές αυτές στάσεις της ίδιας ικανότητας, του λόγου δηλαδή, ορίζονται ως εξής: στην πρώτη «ο λόγος μπορεί να διακρίνει σύμφωνα με τις `νόρμες-και-κανόνες' ενός ορισμένου κοινωνιακού περιβάλλοντος λαμβάνοντας αυτές τις `νόρμες-και-κανόνες' ως δεδομένες». Στη δεύτερη, «ο λόγος μπορεί να διακρίνει σύμφωνα με μια νόρμα (ή

²⁷ Αναλυτικότερα, κάνοντας λόγο για τον «βαθμό διάκρισης» ανάμεσα στη «σφαίρα του καθεαυτού» και σε αυτή του «δι' εαυτό», λέει το εξής: «Σε ορισμένες κοινωνίες μπορεί κανείς να κινηθεί εύκολα από τη μια σφαίρα στην άλλη[...]· σε άλλες η ολική πρόσληψη ορισμένων αντικειμενοποιήσεων `του δι' εαυτό' απαιτεί ειδική `πολιτιστική εκγύμναση', και σε άλλες μια ολική περιεκτική κατανόηση απαιτεί μακρά εξειδικευμένη εκπαίδευση (η κοινωνία μας είναι ένα παράδειγμα)» (1985: 117).

λίγες νόρμες) από τη σκοπιά της οποίας όλες οι `νόρμες-και-κανόνες' του κοινωνιακού περιβάλλοντος μπορούν κατόπιν να επερωτηθούν και να υποβληθούν σε δοκιμασία» (1985:100-101).²⁸ Μπορούμε εν συνόψει να αντιστοιχίσουμε τις περί την ορθολογικότητα έννοιες αυτές της Heller στη θεώρησή της καθημερινής ζωής ως εξής: η καθεμιά της έχει ως παραδειγματικό, αλλά όχι αποκλειστικό, της πεδίο αυτό της καθημερινής ζωής αφενός²⁹ και των αντικειμενοποιήσεων «του δί' εαυτό» αφετέρου, με προεξάρχουσα, για τη δεύτερη, όπως θα δούμε, την αντικειμενοποίηση της φιλοσοφίας.

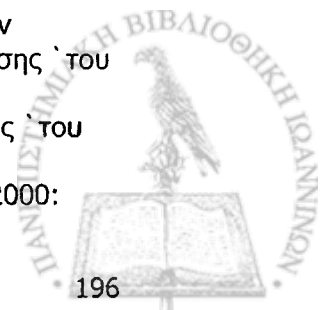
Το χάσμα, τώρα, ανάμεσα στις δύο μορφές αυτές ορθολογικότητας διανοίγεται ουσιαστικά μόνο κατά τη νέωτερικότητα· αναλύοντας το γιατί στη συζήτηση περί ορθολογικότητας δεν μπορεί κανείς, παρά την αξία της, να «επανενεργοποιήσει» τη σκέψη του Αριστοτέλη, η Heller κάνει μια παρατήρηση η οποία άπτεται του ζητήματος που μας απασχολεί εδώ: «Η ορθολογικότητα του λόγου και η ορθολογικότητα της διάνοιας ήταν διακριτές στην εποχή του Αριστοτέλη (γνωρίζουμε ήδη πως η φιλοσοφία γεννήθηκε ακριβώς μέσα από την επιτέλεση αυτής της διάκρισης), αλλά δεν αντέφασκαν η μία προς την άλλη». Και προσθέτει: «Ταυτόσημες βασικές αρετές και αξίες ήταν αποδεκτές ως έγκυρες από το *sensus communis* και από τις δεξαμενές της ορθολογικότητας της διάνοιας: η τελευταία απλώς αντιπαρέθετε μια ιδιοδυσκρασιακή ερμηνεία των κοινά αποδεκτών αξιών στην καθημερινή τους ερμηνεία. Κατά τη νεωτερικότητα, η βιοτική βάση των κοινά αποδεκτών αξιών έχει μειωθεί». Έτσι, «η αυξανόμενη εχθρότητα της ορθολογικότητας της διάνοιας απάναντι στους `κανόνες-και-νόρμες' της ορθολογικότητας του λόγου έχει ιστορικό θεμέλιο» (1985: 206).

Η τελευταία πλευρά της ρήξης μεταξύ του «υπερ-καθημερινού» και της καθημερινής ζωής που θα συζητήσω είναι η απομάκρυνση του πρώτου, όχι πια με όρους υπέρβασης του καθημερινού σκέπτεσθαι ή ριζικής αμφισβήτησης των «νορμών-και-κανόνων» που συνδέονται με αυτό, αλλά με όρους απεύθυνσης στην καθημερινή ζωή, ή με όρους τήρησης διαύλων επικοινωνίας με τα προβλήματα που αυτή θέτει. Δεν είναι μόνο ότι η άσκηση αυτών των πρακτικών προϋποθέτει την όλο και μεγαλύτερη διαφοροποίηση από το καθημερινό σκέπτεσθαι· είναι ότι οι τελευταίοι καθίστανται «ειδικοί» με έναν τρόπο που τους αποσπά από κάτι πιο συνολικό και βαθύ εν συγκρίσει με το καθημερινό σκέπτεσθαι, δηλαδή από τις ανάγκες της καθημερινής ζωής στο σύνολό της. Με άλλα λόγια, η εξειδίκευσή τους δεν συναρτάται απλώς με το ότι όλο και πιο δύσκολα δύνανται να «μεταφραστούν» στους όρους της καθημερινής σκέψης, αλλά με το ότι παρακάμπτεται ως πρόβλημα η δυνατότητα της «μετάφρασής» τους στις ανάγκες της καθημερινής ζωής.

²⁸ Σημειώνω ότι σε αυτή τη διάκριση υπόκεινται δύο θεμελιακές θέσεις της Heller περί ορθολογικότητας, τις οποίες θεματοποιεί εμφατικά η ίδια: ότι «η ιδέα της `ορθολογικότητας' είναι σε τελική ανάλυση μια *ηθική κατηγορία*» και ότι αυτή έχει εφαρμογή και στην περίπτωση όπου δεν αμφισβητούνται, αλλά λαμβάνονται ως δεδομένες, οι «νόρμες-και-κανόνες» (1985: 77,101).

²⁹ Αυτό συνάγεται από το χωρίο της: «[...] με την ορθολογικότητα του λόγου εννοώ την *επάρκεια* ως προς την τήρηση των `νορμών-και-κανόνων' της σφαίρας αντικειμενοποίησης `του καθεαυτού', και την *επάρκεια* τήρησης των `νορμών-και-κανόνων' όποιος άλλης αντικειμενοποίησης ωσάν να ήταν `νόρμες-και-κανόνες' της σφαίρας αντικειμενοποίησης `του καθεαυτού'» (1985: 101).

Για μια συνοπτική εύστοχη ερμηνεία αυτών των δύο εννοιών της Heller, βλ. Gardiner, 2000: 144.



Όπως έχω επισημάνει, παρότι αυτές τις πλευρές της ρήξης μπορούμε να τις αντλήσουμε από το έργο και των δύο διανοητών, ωστόσο οι ίδιοι δεν διακρίνουν ρητά ανάμεσά τους. Έτσι, σε ένα χωρίο της η Heller βοηθάει να διατυπώσουμε αυτή τη διάκριση, αλλά δεν την παρουσιάζει ως τέτοια. Ενώ προσπαθεί να συνοψίσει τη σχέση «αρμονίας» ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και στην επιστήμη, αλλά και τη φιλοσοφία, κατά την Αναγέννηση, λέει: «Εκπήγαζ[αν] από τις ανάγκες που προέκυπταν στην πορεία της καθημερινής ζωής, και με έναν τρόπο που ήταν *άμεσος* και ορατός για τον καθένα. Γι' αυτό και ήταν δυνατό να *επανασυσχετισθούν*, ευθέως και αδιαλείπτως, με την καθημερινή ζωή και σκέψη» (1967: 149). Η έκβαση που διαπιστώνει η Heller στην τελευταία πρόταση, μπορούμε να πούμε ότι εξαρτάται από δύο φαινόμενα που συζευγνύει στην πρώτη: το δεύτερο έχει να κάνει με τη μη ριζική υπέρβαση της καθημερινής σκέψης, το πρώτο με την περιφρούρηση της σχέσης με τις ανάγκες της καθημερινής ζωής.³⁰

Αυτά τα δύο σκέλη θεωρώ ότι χρειάζεται να διακριθούν, δηλαδή χρειάζεται να διακριθεί η τελευταία πλευρά της «ρήξης» που ανέφερα πιο πάνω από τις προηγούμενες, οι οποίες είναι πιο ευκρινείς τόσο στη σκέψη των δύο διανοητών, όσο και γενικότερα είναι μάλλον αδιαμφισβήτητες. Το ζήτημα αυτό κρίνω δε ότι έχει αποφασιστική σημασία, καθώς συναρτάται με τη στάση του «υπερ-καθημερινού» απέναντι στην καθημερινή ζωή την οποία και οι δύο διανοητές προκρίνουν - στάση που έχουμε δει να αποσαφηνίζεται κυρίως εκ μέρους του Lefebvre και με αναφορά ειδικά στη φιλοσοφία. Συναρτάται, με άλλα λόγια, με την προσπάθεια που ανιχνεύεται και στους δύο, και πιο συστηματικά στον Lefebvre, να ξεπεραστεί ως ψευδο-δίλημμα που τίθεται ενώπιον των θεωρητικών πρακτικών αυτό του «μακριά από» ή του «προς» την καθημερινή ζωή, για να χρησιμοποιήσω τους όρους της Heller σε ένα χωρίο που παρατέθηκε στο πρώτο κεφάλαιο. Εάν έχουν νόημα αυτοί οι δύο όροι, είναι μόνο στο πλαίσιο μιας διαλεκτικής εντός της οποίας αμφότεροι επιβεβαιώνουν μια κοινή επιταγή: την κριτική της καθημερινής ζωής. Ακριβέστερα, το «μακριά» την επιβεβαιώνει δείχνοντας ότι αυτή δεν μπορεί να συντελεστεί δίχως τη χειραφέτηση των θεωρητικών πρακτικών από τους περιορισμούς της καθημερινής σκέψης, ενώ το «προς» την επιβεβαιώνει δείχνοντας ποιο είναι το έδαφος και το πεδίο ερήμην του οποίου αυτή η χειραφέτηση δεν μπορεί να αξιωθεί ως τέτοια.

³⁰ Η τελευταία πλευρά συσχετίζεται προφανώς και με ένα άλλο ζήτημα που επισημαίνει η Heller, επιτρέποντάς μας να καταλάβουμε - αν και η ίδια δεν φωτίζει επαρκώς αυτά τα προβλήματα επιχειρώντας ανάλογες διακρίσεις - ότι μάλλον θεωρεί την περίοδο αυτή ως εξαίρεση σε αυτό που έχουμε δει ότι αργότερα θα επισημάνει: ότι η καθημερινή ζωή «δεν υπήρξε θέμα που συγκέντρωνε το ενδιαφέρον των διαφόρων φιλοσοφικών θεωριών» πριν τον 20 αιώνα: «Η καθημερινή ζωή ήταν ένα σημαντικό *θέμα* για την αναγεννησιακή σκέψη, τουλάχιστον τόσο σημαντικό όσο και τα προβλήματα της οντολογίας, της επιστημολογίας, της τέχνης ή της ηθικής». Επανερχόμενοι σε ζητήματα που θίξαμε στο πρώτο κεφάλαιο, θα πρέπει να προσέξουμε ότι, τονίζοντας εδώ αυτόν τον όρο, η Heller δεν έχει υπόψη της μια θεμα-τοποίηση της καθημερινής ζωής του είδους του 20^{ου} αιώνα, αλλά κάτι διαφορετικό: τη σημασία που έπαιζε στην πραγμάτευση των θεωρητικών προβλημάτων η «μελέτη» της καθημερινής ζωής. Έτσι, το χωρίο της συνεχίζει: «Ακριβέστερα, υπήρχε σταθερή και γόνιμη αλληλεπίδραση ανάμεσα σε αυτά τα τεχνικά ζήματα και στη μελέτη και ανάλυση της καθημερινής ζωής. Τα πρώτα ήταν, ως επί το πλείστον, απόρροια της εξέτασης της δεύτερης». Πάντως, η συνέχεια του ίδιου χωρίου επιβεβαιώνει τη σύγκυση μεταξύ διαφορετικών ζητημάτων, καθώς η Heller προς επίρρωσιν αυτών των διαπιστώσεών της, κάνει λόγο για «επίκληση στην καθημερινή σκέψη», βάσει του «ανθρωπομορφικού» χαρακτήρα της «φυσικής επιστήμης» και της «φιλοσοφίας» της εποχής (1967:157-8)

Όπως το θέτει ο Lefebvre, το ζήτημα δεν είναι η απολογία υπέρ της καθημερινής ζωής ή υπέρ των θεωρητικών πρακτικών, αφού και οι δύο στάσεις εν τέλει βασίζονται στην ίδια ανεπάρκεια: «[...] πρέπει να προσέξουμε να μην εγκαταλείψουμε τον (κατακτημένο ή εν δυνάμει) πλούτο του περιεχομένου, της `ανθρώπινης πρώτης ύλης`· αλλά ούτε να χάσουμε ό,τι έχει επιτευχθεί στις υψηλότερες, πιο έντονες στιγμές. Το πρόβλημα επομένως είναι να ορίσουμε την αμοιβαία σχέση αυτών των δραστηριοτήτων και ειδών της πραγματικότητας: των απλών στιγμών και των υψηλότερων στιγμών της ζωής». Με άλλα λόγια, το ζήτημα δεν είναι να προκρίνουμε το ένα έναντι του άλλου, αλλά να κατανοήσουμε βαθιά τον άφευκτο «σύνδεσμο» μεταξύ τους (1958:86), αλλά και τους όρους και τις μορφές του διαχωρισμού τους, και αναλόγως να τις αξιολογήσουμε (βλ. και 1965α:67). Εξάλλου, όπως υπαινίσσεται ο Lefebvre, η απαξίωση μπορεί να συγκαλύπτεται πίσω από φαινομενικά και μόνο αντίθετες όψεις, όταν, για παράδειγμα, καλεί να «πάμε πέρα από [...] τους φιλανθρώπους και τους συναισθηματικούς (μικροαστούς) ουμανιστές» που «`μεγαλοποιούν` τις ταπεινές χειρονομίες» (1947: 252).³¹

Έτσι, θεωρώ ότι, ενώ η τελευταία πλευρά της «ρήξης» που εντόπισα σαφώς αποτιμάται ως άρνητική εξέλιξη, δείχνοντας σαφέστατα ότι η κριτική της καθημερινής ζωής είναι ταυτόχρονα και αναγκαία και κριτική του «υπερ-καθημερινού», δεν ισχύει το ίδιο για τις άλλες. Όταν, με άλλα λόγια, ο Lefebvre μιλάει για «μια καθημερινή ζωή που φαντάζει όλο και περισσότερο εγκαταλελειμμένη, αβέβαιη και ταπεινωμένη εξαιτίας του γεγονότος ότι η ζωή του πνεύματος, της γνώσης, της τέχνης, του Κράτους, καθίσταται όλο και πιο αχανής, πιο `ανυψωμένη` και πιο τελετουργική», ή του γεγονότος ότι «οι `ανώτερες` στιγμές πετούν στις μακρινές εκτάσεις της στρατόσφαιρας» (1947: 225-6), νομίζω ότι το επικριτικό στοιχείο που εμφανώς υπάρχει εδώ δεν αφορά τις πρώτες πλευρές της ρήξης που εντοπίσαμε. Το ζήτημα, για τον Lefebvre, κοντολογίς, δεν είναι ότι οι εξω-καθημερινές πρακτικές αναπτύσσουν ειδικούς τρόπους σκέψης και ιδέες που υπερβαίνουν αυτές της καθημερινής ζωής ή και τις αντιστρατεύονται, αλλά το ότι σε αυτήν την ανάπτυξη δεν διατηρούν την απεύθυνση στις ανάγκες και τα προβλήματά της.

Αυτό ισχύει επίσης σαφέστατα και για την περίπτωση της Heller, η οποία τονίζει εν σχέσει με την Αναγέννηση ότι «η δημοκρατική τάση της αναγεννησιακής επιστήμης και φιλοσοφίας, και η διάδρασή της με την καθημερινή ζωή, δεν την εμπόδιζαν να ασκεί κριτική στην τελευταία» (1967:164)· πολύ περισσότερο δε, αυτό φαίνεται μέσα από το πώς παρουσιάζει ειδικά την περίπτωση του Bacon, και, κατά μείζονα λόγο, μέσα από τη χρήση, ή

³¹ Αυτή η θέση του Lefebvre, αλλά και της Heller, μπορεί να αφήνει ανοικτά διάφορα ερωτήματα, αλλά οπωσδήποτε δεν χωρά στην επίπλαστη «δημοκρατικότητα» που χαρακτηρίζει ορισμένες σύγχρονες μελέτες περί το καθημερινό, από τον χώρο ρευμάτων της κοινωνιολογίας και των πολιτισμικών σπουδών, με βάση τις οποίες το κείμενο ερώτημα είναι είτε εάν οι θεωρήσεις του αφήνουν το περιθώριο «άρνησης μιας πλήρους υποκειμενικότητας» σε όλες τις «κοινωνικές ομάδες» (Bennett στο Silva:26), είτε, σε μια άλλη εκδοχή, εάν αφήνουν περιθώριο για «ιεραρχικές διχοτομίες», όπως αυτή μεταξύ καθημερινής και μη καθημερινής σκέψης (Frow 2002:630). Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι και στα δύο αυτά κείμενα ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται η σκέψη και των δύο θεωρητικών που με απασχολούν εδώ είναι τουλάχιστον βιαστικός και επιπόλαιος, με αποτέλεσμα αυτή να προβάλλει αγνώριστη. Σε άλλες πλευρές αυτής της «δημοκρατικότητας» θα αναφερθώ στο τελευταίο κεφάλαιο.



την ανάγνωση, που του κάνει εν συγκρίσει προς τη δική της θεώρηση της καθημερινής ζωής.³²

Γι' αυτό και νομίζω πως και στον Lefebvre και στη Heller σημειώνεται η προσπάθεια να φανεί πως η τελευταία αυτή πλευρά δεν αποτελεί αναπόφευκτη συνέπεια των προηγούμενων· ακριβέστερα, για να εκδηλωθεί αυτό το είδος διαχωρισμού, κατ' αυτούς, μπορεί να είναι αναγκαίος, αλλά δεν είναι επαρκής όρος οι πρώτες πλευρές του. Με άλλα λόγια, η έλλειψη απεύθυνσης στην καθημερινή ζωή εκ μέρους των εξειδικευμένων πρακτικών είναι δυνατή στη βάση ακριβώς του γεγονότος ότι είναι εξειδικευμένες, δηλαδή η άσκησή τους απαιτεί την απόκτηση εν πολλοίς ειδικών γνώσεων και τρόπων σκέψης, όπως και στη βάση του γεγονότος ότι αυτές αντιπροσωπεύουν τη ριζική αμφισβήτηση «κανόνων-και-νορμών» της καθημερινής ζωής· δεν εξηγείται, όμως, αποκλειστικά μέσω αυτών.

Στο πρώιμο έργο της η Heller δεν προσεγγίζει παρά σε λίγα σημεία και μόνο την πλευρά αυτή του «ρήγματος» μεταξύ της καθημερινής ζωής και των άλλων «σφαιρών». Σε ένα από αυτά, το αποδίδει, κατά ένα τρόπο που εν πρώτοις φαίνεται παράδοξος, σε μια βαθύτερη συνέχεια που οι «σφαίρες» αυτές εκδηλώνουν εν σχέσει με την καθημερινή ζωή, και πιο συγκεκριμένα με τα δομικά της γνωρίσματα: «Η δομή της αλλοτριωμένης καθημερινότητας άρχισε να επεκτείνεται και να διεισδύει σε σφαίρες όπου δεν είναι αναγκαία [...] Τώρα, όταν η σύγχρονη επιστήμη στηρίζεται σ' ένα πραγματιστικό θεμέλιο, η καθημερινή ζωή `απορροφά', αφομοιώνει την επιστήμη· και όταν η σύγχρονη τέχνη αποφασίζει να διαλέξει σαν αντικείμενό της εφήμερα κίνητρα και να κάνει αφαίρεση από την ουσία της ανθρώπινης ζωής, από τη σύνδεση καθημερινότητας και μη καθημερινότητας, η καθημερινή ζωή αφομοιώνει και την τέχνη». Αλλά, πέρα από τη γενική εξήγηση αυτής της εξέλιξης μέσω της «σύγχρονης καπιταλιστικής ανάπτυξης που ώθησε την αντίφαση στα άκρα» (1977α:27.) και που επίσης εγκοιλιείται για την «αλλοτρίωση» της καθημερινής ζωής, στη βάση της οποίας είναι δυνατή αυτή η επεκτατική τάση της δομής της,³³ η Heller δεν προχωρά στο να αναλύσει περισσότερο τις εξελίξεις εκείνες που οδηγούν σε αυτό που ονομάζει «αφαίρεση από την ουσία της ανθρώπινης ζωής» εντός των θεωρητικών πρακτικών. Η δε ανάλυση και κριτική της επιστήμης την οποία θα κάνει αργότερα, σε συνδυασμό με την έννοια της θεσμοποίησης, και μάλιστα η

³² Έτσι - και αντίθετα με τον πολύ επιπόλαιο τρόπο με τον οποίο θεωρώ ότι παρουσιάζει την αναφορά της στον Bacon ο Gardiner (2000:131)- θα πρέπει να προσέξουμε ότι στην *Καθημερινή Ζωή* τον φέρνει ως παράδειγμα του «σχίσματος» για το οποίο μιλάει (1970α:50), και πιο πριν, στον *Άνθρωπο της Αναγέννησης*, πιο προσεκτικά, τον χαρακτηρίζει, από την άποψη της «κριτικής» που άσκησε στην «καθημερινή ζωή», ως «πραγματικό πρόδρομο των φιλοσόφων του 17^{ου} αιώνα» (1967:164). Ωστόσο, αυτό κάθε άλλο παρά συνιστά ψόγο στο εγχείρημα του Bacon, όπως πιστοποιείται κυρίως από το εξής: στην ανάγνωση του *Novum Organum* που υπάρχει στον *Άνθρωπο της Αναγέννησης*, ναι μεν επισημαίνεται ότι ο τελευταίος δεν επιχειρεί «να διακρίνει» ανάμεσα σε αναγκαία και σε μη αναγκαία γνωρίσματα της καθημερινής ζωής και σκέψης -αυτό που είναι δηλαδή το βασικό μέλημα της ίδιας- αλλά φαίνεται σαφώς ότι, ως προς τα «αναγκαία» «δομικά» γνωρίσματα - που η Heller αναλύει περίπου την ίδια εποχή, για να τα επαναφέρει λίγο αργότερα στο μείζον έργο της για την καθημερινή ζωή-, εάν δεν έχει αντλήσει σε μεγάλο βαθμό από τον Bacon, πάντως τα «διαβάζει» στη δική του θεώρηση. Έτσι, στα «είδωλα της φυλής» η Heller ανευρίσκει, όχι μόνο τον ανθρωπομορφισμό και τις προκαταλήψεις (βλ. και Νούτσος 2002:48), αλλά επίσης την οικονομία της καθημερινής σκέψης, την υπεργενίκευση, και την «ιδιαιτερότητα» (βλ. 1967:164-9).

³³ Όπως λέει, «η δομή της καθημερινότητας αρχίζει να εκτείνεται `προς τα πάνω' μόνο όταν είναι αυτή η ίδια αλλοτριωμένη» (1977α: 27-8).

κεντρική θέση που θα της αποδώσει στη θεώρησή της, κινείται, όπως θα δούμε, σε αρκετά διαφορετική κατεύθυνση από αυτήν του πρώιμου έργου της, και δεν θέτει, άμεσα τουλάχιστον, το ζήτημα της σχέσης που υπάρχει ανάμεσα στο φαινόμενο της θεσμοποίησης της σφαίρας του «δι' εαυτό» και στην έλλειψη απεύθυνσής της στην καθημερινή ζωή.

Ο Lefebvre, από την άλλη πλευρά, έχει πολύ περισσότερες αναπτύξεις στη βάση των οποίων μπορούμε να μιλήσουμε για αυτήν την πλευρά της «ρήξης» που μας ενδιαφέρει εδώ. Κι αυτό γιατί η ανάλυσή του περιστρέφεται γύρω από τη διαπίστωση της μετατροπής των θεωρητικών πρακτικών σε συστήματα που τείνουν να γίνουν κλειστά, αυτο-αναφορικά, συστήματα δηλαδή που αναδιπλώνονται σε ό,τι τα συγκροτεί ως ειδικότητες, και που μάλιστα εν τέλει αναφέρονται σε ό,τι παγιώνει και νομιμοποιεί τον διαχωρισμό και την ειδικότητά τους, τόσο «κάθετα», εν σχέσει με την καθημερινή ζωή, όσο και «οριζόντια», μεταξύ τους.

Καίρια σημασία για την κατανόηση αυτής της εξέλιξης έχει αυτό που είδαμε ότι ονομάζει «πτώση των αναφερόμενων», εφόσον άμεση απόρροιά του είναι αυτό που ονομάζει κυριαρχία της «μετα-γλώσσας». Η συλλογιστική του Lefebvre μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: η «πτώση των αναφερόμενων» συνεπάγεται αυξημένο ενδιαφέρον για το μέσο το οποίο επιτελεί την αναφορά, τη γλώσσα, αλλά το ενδιαφέρον αυτό καθίσταται λαθραία κυριαρχία της «μετα-γλώσσας»,³⁴ στον βαθμό που, ελλείψει άλλων, το μέσο το ίδιο καθίσταται μοναδικό αναφερόμενο. Έτσι, ο λόγος αποκτά την τάση να αυτονομείται από την ανάγκη αναφοράς του σε κάτι έξω από τον εαυτό του. Όπως λέει, «η μεταγλώσσα παραμερίζει και διαλύει τα αναφερόμενα, επενεργώντας σε δεύτερο (και καμιά φορά σε τρίτο) βαθμό πάνω στον λόγο[...] Έτσι η μεταγλώσσα υποκαθιστά τη γλώσσα μεταφέροντας πάνω της τις ιδιότητες της εφοδιασμένης μ' ένα αναφερόμενο γλώσσας» (1968γ: 129).

Το φαινόμενο αυτό, κατά τον Lefebvre διαποτίζει στο σύνολό της τη σύγχρονη κοινωνία, εφόσον αυτή χαρακτηρίζεται από την αναζήτηση της επικοινωνίας ως αυτοσκοπού (βλ. 1968γ: 120). Αφήνοντας όμως κατά μέρος την καθολική αυτή διάσταση του φαινομένου, θέλω εδώ να σταθώ στο ότι το βλέπει να εκδηλώνεται εντός του συνόλου των «υπερ-καθημερινού»: στην υποκατάσταση της τέχνης από τον «αισθητισμό» (π.χ. 1968γ:40), όπως αυτή φαίνεται σε λογοτεχνικά ρεύματα του 20^{ου} αιώνα, όπου συγκαταλέγει και τον υπερρεαλισμό (1968γ:125-6), αλλά και σε καλλιτεχνικά κινήματα όπως η «οπ» και «ποπ αρτ» (1968γ:49· στον «αναστοχασμό πάνω στο φιλοσοφικό λόγο» και στη «φιλοσοφική γλώσσα», όπως και στο ότι η γλώσσα τίθεται ως φιλοσοφία, με το τελευταίο αυτό να είναι εμφανές τόσο στον λογικό θετικισμό όσο και στον Heidegger· ακόμα, στην «επιστημονική γνώση», όπου είναι χαρακτηριστική, μεταξύ άλλων, τόσο η «τοποθέτηση της γλωσσολογίας ως προτύπου κάθε επιστήμης και κάθε γνώσης», όσο και το θετικιστικό αίτημα της συγκρότησης μιας γενικής μετα-γλώσσας της επιστήμης (1968γ:126).

Αν το στοιχείο που συνέχει όλες αυτές τις «κινήσεις» είναι η τάση να αναπτύσσεται εντός του «υπερ-καθημερινού» ο λόγος για τον λόγο, μια ακόμα πλευρά της τάσης αυτής είναι ότι η κάθε πρακτική θέτει ως πρώτη ύλη της την παρελθούσα παραγωγή της. Αυτό, επισημαίνει ο Lefebvre, παρατηρείται παντού: οι φιλόσοφοι «κάνουν φιλοσοφία μέσα ή πάνω

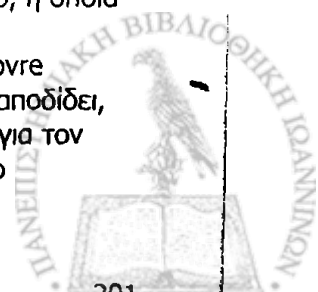
³⁴ «Αν σήμερα κυριαρχεί το ενδιαφέρον για τα θέματα της γλώσσας, αυτό οφείλεται στο ότι περάσαμε, χωρίς να το συνειδητοποιήσουμε, από τη γλώσσα στη μετα-γλώσσα», τονίζει (1968γ: 131).

στη φιλοσοφία, όπως κάνει κανείς ποίηση μέσα ή πάνω στην ποίηση[...]Παντού ο λόγος πάνω στον λόγο, ο δεύτερος βαθμός[...]» (1968γ: 132).

Από την όλη ανάλυση του Lefebvre το συμπέρασμα που προκύπτει είναι ότι το αναφερόμενο που τελικά εκπίπτει σε αυτή την κυριαρχία της «μετα-γλώσσας» εντός των θεωρητικών πρακτικών δεν είναι άλλο από την καθημερινή ζωή. Μια πολύ περιεκτική του φράση εν σχέσει με το «καθημερινό», την οποία έχουμε ξαναδεί, «δεν μιλάμε παρά γι' αυτό κι ωστόσο δεν μιλάμε ποτέ γι' αυτό», μπορεί να εκληφθεί και με την ακόλουθη σημασία: ότι έχουμε μπροστά μας το παράδοξο να δεσπόζει εντός αυτών των πρακτικών ο εν λόγω όρος ως αναφερόμενο, με την έννοια αυτού που αναφέρεται, εκφέρεται διαρκώς και ακατάπαυστα, τη στιγμή που παράλληλα έχει «θαμπώσει» (1968γ: 129) γι' αυτές ως αναφερόμενο, με την έννοια του σημείου αναφοράς· αυτού, δηλαδή, που θα μπορούσε να αποσπάσει τις πρακτικές αυτές από τον κλοιό του δευτεροβάθμιου λόγου, εάν το «ομιλείν» τους γι' αυτό ανακτούσε τα γνωρίσματα της απεύθυνσης προς αυτό, της επανατοποθέτησης του προβλήματος της δυνατότητάς τους να μεταφραστούν σε αυτό.

Αυτή η ιδέα, όπως το έχουμε δει ήδη, διατυπώνεται ρητά από τον Lefebvre όσον αφορά τη φιλοσοφία ειδικά και έχει νευραλγική σημασία στην αντίληψή του για την «κρίση» της, στην οποία αναφέρεται σε όλα τα έργα του και αναλύει κυρίως στη *Μετα-φιλοσοφία* (1965α:57-105), όπως και συνιστά το επίκεντρο της ομώνυμης εξόδου από αυτήν την «κρίση» που ο ίδιος προτείνει. Έτσι, η «νέα κατεύθυνση», η επιτομή της «μετα-φιλοσοφίας» του, θα ήταν «να φέρουμε τους φιλοσόφους αντιμέτωπους με τη ζωή –την απλή ζωή– και τα προβλήματά της, να τους βυθίσουμε σε αυτή την ανθρώπινη πρώτη ύλη»(1958: 85). Αυτή η κατεύθυνση, όμως, όπως αφήνει να εννοηθεί σε άλλα σημεία, δεν είναι χωρίς προηγούμενο. Με λιγότερο κατηγορηματικό τρόπο απ' ό,τι η Heller, για την οποία είδαμε ότι η ενότητα στην οποία αντιδιαστέλλεται το «σήμερα» αφορά κυρίως την αρχαία Ελλάδα και την Αναγέννηση, πάντως και ο ίδιος υποδεικνύει την ανίχνευση του προηγούμενου της φιλοσοφίας ειδικά, ως προς την πλευρά της ενότητας που μας απασχολεί εδώ τουλάχιστον, στην ελληνική αρχαιότητα: «Η φιλοσοφία και οι φιλόσοφοι πρέπει να ασχοληθούν συνεπώς με θέματα, προβλήματα που πριν της διέφευγαν (εκτός ίσως από τους πρώτους Έλληνες)» (1986α:83). Εδώ, μάλιστα, θα ξεχωρίσει το παράδειγμα του Σωκράτη: «Ο Σωκράτης, ο πρώτος επαγγελματίας φιλόσοφος, [...] αναφερόταν μόνο σε πράγματα συνηθισμένα όταν έκανε αποσαφηνίσεις στους διαλόγους του [...]»· για να αναρωτηθεί αμέσως μετά: «Θα ξαναβρεί άραγε η φιλοσοφία αυτήν την αθώα έκπληξη της αποκάλυψης ενώ ασχολείται με την καθημερινή ζωή;» (1968γ: 17-8).³⁵

³⁵ Σε ανάλογο πνεύμα κινούνται και οι παρατηρήσεις του σχετικά με την αρχαία φιλοσοφία στη *Μεταφιλοσοφία* του, όπου με επίκεντρο τις βασικές έννοιες που διατυπώνει εκεί, «μίμηση», «πράξη», «ποίηση», μιλάει για ενότητα εκεί του ποιητικού και του φιλοσοφικού λόγου, η οποία παράλληλα συνιστούσε ενότητά του με την *πράξη* (1965α:73-4· βλ. και 192-3). Σημειώνω εκ νέου ότι, παρότι στις περισσότερες πλευρές της ανάλυσής του ο Lefebvre αναφέρεται εν γένει στο προ-νεωτερικό παρελθόν, σε ορισμένα σημεία φαίνεται να αποδίδει, όπως και η Heller, προνομιακό ρόλο εντός του στην αρχαία Ελλάδα. Έτσι, θα μιλήσει για τον «ανά τους αιώνες διάλογο» με αυτήν, γιατί «μόνο αυτή συνέλαβε φευγαλέα τον ολικό άνθρωπο..» (1962α:226).



Στην ένσταση που μπορεί να υποβληθεί όσον αφορά τον χαρακτηρισμό του Σωκράτη ως του «πρώτου επαγγελματία φιλοσόφου» θα σταθώ στη συνέχεια.

Η «κυριαρχία της μεταγλώσσας» εντός των θεωρητικών πρακτικών μπορεί να οφείλεται κατά βάση στον κλονισμό στέρεων και ενοποιητικών πλαισίων αναφοράς: φαίνεται να βρίσκεται, όμως, εκ μέρους του Lefebvre μια περαιτέρω εξήγηση σε ένα φαινόμενο το οποίο αναδεικνύει και η Heller, αν και μόνο ο Lefebvre το συσχετίζει άμεσα με την έλλειψη απεύθυνσης στην καθημερινή ζωή όπως και με την «κυριαρχία της μεταγλώσσας»: στη θεσμοποίηση αυτών των πρακτικών.³⁶

Εδώ θα πρέπει να επιστρέψουμε για λίγο σε ζητήματα που έχουν ανακύψει στο προηγούμενο κεφάλαιο αναφορικά με το σχήμα της Heller.

Είδαμε τις δυσκολίες που παρουσιάζει το σχήμα αυτό ως προς τη διάκριση εντός του μιας χωριστής σφαίρας για τους θεσμούς και γενικότερα ως προς την ανάλυση της έννοιας του θεσμού. Οι δυσκολίες αυτές συναρτώνται με το ότι στη σκέψη της μένει, νομίζω, ασαφές εν τέλει το κατά πόσο, και με ποια έννοια, μπορούμε να μιλάμε στις προ-νεωτερικές κοινωνίες για *θεσμική* υπόσταση της «σφαίρας του δι' εαυτού», θεσμική βάση της «εξωτερικότητας» ή απόσπασής των αντικειμενοποιήσεων της από την καθημερινή ζωή. Ο Lefebvre, από την άλλη, τονίζοντας πολύ περισσότερο από ό,τι η ίδια τον κοινωνικό-ταξικό διαχωρισμό που έκανε δυνατή την «απόσπαση» αυτών των συστηματικών πρακτικών, δεν θα δίσταζε να απαντήσει θετικά αυτό το ερώτημα. Ωστόσο, και στη δική του ανάλυση υπάρχει ένα κενό, εφόσον δεν αποσαφηνίζει από ποια άποψη ό,τι λέει για τους «θεσμούς», το οποίο θα δούμε αμέσως πιο κάτω, αφορά ειδικά και μόνο τους νεωτερικούς θεσμούς, δεν θεματοποιεί δηλαδή επαρκώς το ζήτημα της διαφοράς μεταξύ των προ-νεωτερικών και των νεωτερικών θεσμών.

Παρά τις ασάφειες αυτές, νομίζω ότι δεν θα προδίδαμε τη σκέψη τους εάν λέγαμε ότι αυτή καθεαυτή η «απόσπαση» ορισμένων πρακτικών από την καθημερινή ζωή υποβασιμάζεται από ένα σύνολο κοινωνικών θεσμών, και πρώτιστα με τον θεσμό της διαίρεσης μεταξύ πνευματικής και χειρωνακτικής εργασίας. Αλλά, από την άλλη, κατά τη νεωτερικότητα μπορούμε να μιλάμε για «θεσμοποίηση» αυτών των πρακτικών, όπως και του διαχωρισμού τους από την καθημερινή ζωή, με μια πιο αυστηρή, ή μια πιο ειδική έννοια του όρου. Αυτή την αυστηρή και ειδική έννοια τη δικαιολογεί νομίζω το γεγονός ότι, όπως παρατηρούν και οι δύο διανοητές, και αυξάνουν οι θεσμοί εντός των οποίων ασκούνται οι εν λόγω πρακτικές, και αλλάζουν ποιοτικά: αποκτούν τα χαρακτηριστικά τα οποία εκδηλώνονται γενικότερα εντός των θεσμών της νεωτερικότητας, δηλαδή την τάση προς την γραφειοκρατικοποίηση, την επαγγελματικοποίηση και τη λογική της εξειδίκευσης – χαρακτηριστικά, τα οποία, ως ένα βαθμό, γι' αυτούς, μπορούν να θεώρηθούν εκδίπλωση μιας λογικής που ενυπάρχει στη συγκρότηση των θεσμών εν γένει.

Η ανάλυση της έννοιας του θεσμού από τον Lefebvre, πέρα από το κενό που επεσήμανα πιο πάνω, είναι επίσης σύντομη και έμμεση, καθώς περνάει μέσα από τον παραλληλισμό του με τη «γραφή». Κάνοντας αυτόν τον παραλληλισμό, ή ακριβέστερα βλέποντας τη γραφή «ως την

³⁶ Για παράδειγμα, μιλώντας ειδικά για την αντίληψη «η τέχνη για την τέχνη», ο Lefebvre κάνει λόγο για την τέχνη ως «θεσμική πρακτική» η οποία κάνει δυνατή την ανάπτυξη της μεταγλώσσας (1968γ: 168).



απαραίτητη προϋπόθεση όλων των *θεσμών*» (1968γ: 155), ο Lefebvre ίσως αναδεικνύει το ενύπαρκτο της γραφειοκρατίας ως λογικής των θεσμών εν γένει, και συνεπώς τους νεωτερικούς θεσμούς ως ενδυνάμωση αυτής της λογικής.³⁷ Η τάση αυτή περαιτέρω σαφώς ενισχύει την επικράτηση της μετα-γλώσσας, της αυτο-αναφορικότητας,³⁸ και αυτό μπορεί να εξηγηθεί και μέσα από το ότι έχουμε εδώ την παγίωση, η οποία «εκμεταλλεύεται την αθωότητά μας», καθώς ιδιότητα της γραφής-θεσμού είναι «η χρονότητα να εμφανίζεται αναθείσα σε συγχρονότητα» (1968γ: 158, 157). Η γραφειοκρατικοποίηση μπορεί ακόμα να αναλυθεί στην επιταγή της οριοθέτησης ενός προσίδιου χώρου, της περιφρούρησης της ειδικότητας ενός αντικειμένου, καθώς και των ανθρώπινων υποκειμένων που το καλλιεργούν,³⁹ και αυτό οδηγεί στον αυξανόμενο κατακερματισμό, στη βάση ενός εσωτερικού μηχανισμού που πολλαπλασιάζει τις οριοθετήσεις.⁴⁰

Η Heller, από την άλλη, αναλύοντας στο μεταγενέστερο έργο της τη σφαίρα των θεσμών, αναδεικνύει δύο θεμελιακές ποιότητες των νεωτερικών θεσμών, οι οποίες συμπληρώνουν τις παρατηρήσεις του Lefebvre: η μία είναι η τάση προς την τεχνοκρατική σύλληψη των κανόνων, ή όπως λέει, του διαχωρισμού «νορμών και κανόνων», στο πλαίσιο της οποίας η κανονιστικότητα που διέπει την «κίνηση» εντός της σφαίρας αυτής χάνει κάθε αξιακό στοιχείο και συρρικνώνεται σε μια αναλογία με την «τήρηση των κανόνων του παιχνιδιού». Η Heller δεν είναι σαφής πάνω στο κατά πόσο η τάση αυτή είναι εγγενής στους θεσμούς εν γένει, και επιπλέον τονίζει πως αυτή είναι ακριβώς μια «τάση μάλλον παρά ένα *fait accompli*», η οποία είναι ευθέως ανάλογη της «γραφειοκρατικοποίησης των θεσμών» (1985:121, 122). Η άλλη ποιότητα, για την οποία λέει πως βασίζεται σε μια «τάση...αναμφισβήτητα εγγενή» στη σφαίρα αυτή, είναι η εξειδίκευση. Η εξειδίκευση εντός των νεωτερικών θεσμών αποκτά, γι' αυτήν, μια αυστηρή έννοια, καθώς πλησιάζει εκείνη της επαγγελματοποίησης. Οι θεσμοί αυτοί επιτάσσουν τον «εξειδικευμένο άνθρωπο», από την άποψη ότι η «συγκέντρωση των ικανοτήτων του σε έναν στόχο» δεν προϋποθέτει απλώς την «εποχή» από τις ετερογενείς δραστηριότητες της καθημερινής ζωής του, αλλά επιπλέον τον «αποκλεισμό» ορισμένων ικανοτήτων του στο πλαίσιο της «κίνησής» του εντός αυτής της σφαίρας. Σε ένα σημείο η Heller παρατηρεί ότι «`α.

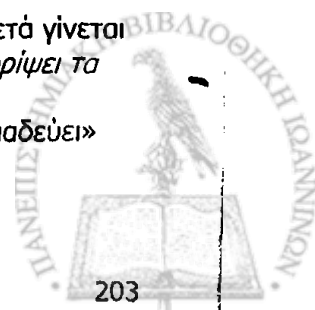
³⁷ Εφόσον λέει πως «δεν υπάρχει κοινωνία χωρίς γραφή, αν εκλάβουμε αυτή τη λέξη με την ευρύτερη έννοιά της» (1968γ: 155), καταλαβαίνουμε επίσης ότι πάντα ισχύει ο παραλληλισμός θεσμού-γραφής, και, πολύ περισσότερο, ότι ο Lefebvre εννοεί τουλάχιστον μια ευρεία μορφή θεσμού ως εσωτερική στην ύπαρξη κοινωνίας, αποφεύγοντας έτσι τον σκόπελο που αντιμετωπίζει η ανάλυση της Heller.

Μπορούμε επίσης να προσθέσουμε ότι αποφεύγει και έναν άλλο σκόπελο της δικής της ανάλυσης, καθώς αφήνει να εννοηθεί ότι πρέπει να αντιμετωπίσουμε με διαλεκτικό τρόπο την έννοια του θεσμού-γραφής. Έτσι, μιλώντας για τον λόγο σε δεύτερο βαθμό τον οποίον καθιστά δυνατό η γραφή, λέει: «Αυτό το δεύτερο μήνυμα, ενοφθαλμισμένο πάνω στο πρώτο[...] μπορεί να είναι και *κριτική*...]Πώς θα ήταν δυνατό, οι κατέχοντες τη γραφή και την εξουσία που παρέχει αυτή, να μην πάρουν τα απαραίτητα μέτρα για να αποτρέψουν τέτοιες παρεκκλίσεις;» (1968γ:155-6· βλ. και 153-4 για τα «επιτεύγματα» που καθιστά δυνατά η γραφή).

³⁸ Όπως λέει, «το γραπτό αναφέρεται σε `κάτι` άλλο -έθιμο, εμπειρία, γεγονός- και μετά γίνεται το ίδιο αυτό αναφορά [...]Το γραπτό τείνει να λειτουργήσει ως μεταγλώσσα, να απορρίψει τα συμφραζόμενα και το αναφερόμενο» (1968γ:155)

³⁹ «Κάθε γραφειοκρατία τακτοποιεί τη δική της επικράτεια, την οριοθετεί και την σηματοδεύει» (1968γ: 160).

⁴⁰ Έτσι, μιλάει για τον «νόμο του Πάρκινσον», «σύμφωνα με τον οποίο τα γραφεία πολλαπλασιάζονται και εξαπλώνονται σε νέα γραφεία» (1968γ:159).



εξειδικευμένος άνθρωπος' δεν είναι κατ' ανάγκην επαγγελματίας» (1985: 123), αλλά δεν εξηγεί πώς μπορούμε ακριβώς να διακρίνουμε ανάμεσα στους δυο όρους.⁴¹ Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ίσως η ειδοποιός διαφορά του «επαγγελματία» έγκειται στο ότι σε αυτόν ο εν λόγω αποκλεισμός συνδέεται με αυτό που διακρίναμε ως πρώτη συνιστώσα των νεωτερικών θεσμών, παίρνει δηλαδή τα χαρακτηριστικά της τεχνοκρατικής σύλληψης των κανόνων, έχοντας ως αποτέλεσμα τη μη αμφισβήτηση, όχι απλώς των επιμέρους κανόνων του θεσμού στον οποίο κινείται, αλλά του γενικού κανόνα ότι η κίνηση εντός αυτού του θεσμού επιτάσσει απλώς και μόνο την τήρηση των κανόνων ως τεχνικών.⁴² Εν πολλοίς, για τη Heller οι νεωτερικοί θεσμοί επιτάσσουν «εξειδικευμένους ανθρώπους», ή/ και «επαγγελματίες» με την έννοια, όχι μόνο ανθρώπων που είναι ικανοί να θεραπεύσουν μια περιοχή «μερικής» ή «ειδικής» γνώσης, αλλά που, για να την θεραπεύσουν, πρέπει να διαχωρίσουν σε «μερικές περιοχές» την ίδια την προσωπικότητά τους, «πρέπει να πράττ[ουν] κατά τρόπο ώστε η προσωπικότητά [τους] να μην πρέπει να εκφράζεται στις πράξεις [τους]» (1985: 208).⁴³

Από τις αναλύσεις του Lefebvre μπορούμε να συναγάγουμε ότι, εάν οι «συστηματικές πρακτικές» τείνουν να θέσουν ως αναφερόμενό τους τον ίδιο τον εαυτό τους, και έτσι να αποκοπούν από την καθημερινή ζωή, αυτό υποστηρίζεται από μια κοινωνική βάση, δηλαδή από τη μετατροπή αυτού του αναφερόμενου σε θεσμό που έχει όλα τα πιο πάνω χαρακτηριστικά. Δημιουργείται, δηλαδή, ένα κλειστό κύκλωμα ανάμεσα στην ανάπτυξη αυτών των πρακτικών ως εξαρτώμενων από ειδικές γνώσεις και τρόπους σκέπτεσθαι και στην ύπαρξή τους ως θεσμών: οι ειδικές γνώσεις δεν είναι απλώς ένα συστατικό απαραίτητο στη δημιουργία θεσμών, αλλά περαιτέρω επιβάλλονται από τους θεσμούς εντός των οποίων ασκούνται, προκειμένου να περιφρουρηθούν αυτοί ως θεσμοί.

Από την άλλη, στο μεταγενέστερο έργο της Heller, το ζήτημα της θεσμοποίησης των θεωρητικών πρακτικών τίθεται με έναν τρόπο που και συναντά τη θέση του Lefebvre και διαφοροποιείται καίρια από αυτήν.

Αποτελεί οπωσδήποτε κρίσιμο σημείο στην ανάλυσή της, και καίριο για το πώς λειτουργεί ειδικά στο μεταγενέστερο έργο της το τριαδικό σχήμα στο οποίο αυτή βασίζεται, ότι

⁴¹ Η Heller δεν είναι νομίζω αρκετά σαφής στις διακρίσεις που προσπαθεί να κάνει γύρω από την έννοια της εξειδίκευσης. Εξάλλου, λίγο πιο πάνω, φαίνεται να χρησιμοποιεί τον όρο ως συνώνυμο της «επαγγελματοποίησης»: «Η ειδική αγωγή ή εκπαίδευση δεν είναι ταυτόσημη με την εξειδίκευση (επαγγελματοποίηση)» (1985:123)

⁴² Ισχύει δηλαδή εδώ σε μεγαλύτερο βαθμό η συνέπεια που έχει, κατά τη Heller, ο αποκλεισμός ορισμένων ικανοτήτων από την πράξη του «εξειδικευμένου ανθρώπου»: «οι αποκλεισμένες ικανότητες έχουν πάντα μεγάλη σημασία γιατί η κριτική των θεσμοποιημένων πράξεων κανονικά κινητοποιεί ακριβώς αυτές τις ικανότητες» (1985:123). Στον «επαγγελματία» οι αποκλεισμένες ικανότητες, θα λέγαμε, συνεπάγονται τη μη κριτική των πράξεων αυτών ακριβώς ως θεσμοποιημένων.

⁴³ Στην έννοια του «εξειδικευμένου ανθρώπου» αναφέρεται εμμέσως και στη *Ριζοσπαστική Φιλοσοφία* της, αλλά, σε διαφοροποίηση από το πιο πάνω, εκεί την συνδέει σαφώς με την «αστική κοινωνία» και τις διαιρέσεις που αυτή συνεπάγεται: «Στην πραγματικότητα, η ρίζα του κακού δεν πρέπει να αναζητηθεί στη συσσώρευση μερικών γνώσεων, αλλά μάλλον στο κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου λειτουργούν αυτοί οι εξειδικευμένοι κλάδοι. Η σύνδεση μεταξύ του μερικού και του γενικού καταλύεται», με μια πλευρά αυτού του φαινομένου το ότι «η μερική γνώση –ως κλάδος και ως απασχόληση- φθίνει όλο και περισσότερο σε μια λειτουργία η οποία αντιτίθεται στις άλλες λειτουργίες του ατόμου: η ενότητα της προσωπικότητας διαλύεται σε ρόλους» (1978:49).



κατά τη νεωτερικότητα ο διαχωρισμός «νορμών» και «κανόνων», ο οποίος αποτελεί ίδιον των γραφειοκρατικοποιημένων θεσμών, έχει γενικά διεισδύσει στη σφαίρα του «δι' εαυτό». Όμως, υποστηρίζει ότι στον βαθμό που συμβαίνει αυτό, τότε πρέπει να μιλάμε για θεσμοποίησή της, και συνεπώς για την απώλεια της ειδοποιού διαφοράς της ως σφαίρας.⁴⁴ Εδώ, ωστόσο, η ανάλυσή της, σε ένα σημείο ακόμα, φανερώνει τη σοβαρή, και γι' αυτό παραδόξως μη αναστοχασμένη, αποστασιοποίησή της από το πρότερο έργο της.

Αυτό αφορά τον τρόπο με τον οποίο η Heller καταβάλλει σε αυτό το έργο της ιδιαίτερη προσπάθεια να διακρίνει τη φιλοσοφία και την τέχνη ως αντικειμενοποιήσεις που αντιστέκονται ουσιαδώς, δηλαδή σημαντικά αλλά και ως εκ της βαθύτερης ουσίας τους, στη θεσμοποίησή τους. Στη συνέχεια, θα αναφερθώ στο ζήτημα αυτό ειδικά εν σχέσει με τη φιλοσοφία.

Βεβαίως, τη συναφή ιδιαιτερότητα της φιλοσοφίας, όπως το έχουμε δει, την τονίζει και ο Lefebvre, διαχωρίζοντας την ιστορικά εκάστοτε συγκεκριμένη πρακτική της φιλοσοφίας από το «μήνυμα» της φιλοσοφίας και το «σχέδιό» της για τον άνθρωπο. Αλλά, παράλληλα, όπως είδαμε λίγο πιο πάνω, τονίζει την ιδιαίτερη αποστασιοποίηση από αυτό το «μήνυμα» που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη, τουλάχιστον, φιλοσοφία ως θεσμική πρακτική, συνδέοντας την αποστασιοποίηση αυτή με τη μεγαλύτερη αποστασιοποίησή της από την καθημερινή ζωή. Η Heller, από την πλευρά της, στη *Ριζοσπαστική Φιλοσοφία*, ανιχνεύει τη «δυσκολία» της φιλοσοφίας «σήμερα» και την συναρτά ρητά με τη θεσμοποίησή της, δηλαδή με τη γενικευμένη εισαγωγή της στους θεσμούς, και μάλιστα με την επαγγελματοποίησή της.

Νομίζω, έτσι, ότι υπάρχει μια σημαντική διαφοροποίηση ανάμεσα στο μεταγενέστερο βασικό κείμενό της περί την καθημερινή ζωή και στο βασικό έργο της για τη φιλοσοφία. Κι αυτό γιατί στο μεταγενέστερο έργο της, και αυτό είναι από τα πλέον επίμαχα σημεία του, κάνει μια αρκετά συζητήσιμη εξίσωση ανάμεσα στην εξειδίκευση, στη «θεσμοποίηση» μιας αντικειμενοποίησης, και στο κατά πόσο αυτή η αντικειμενοποίηση μπορεί να λειτουργήσει ως «κυριαρχούσα κοσμοθεωρία», ή και «κοσμοθεωρία νομιμοποιητική της κυριαρχίας». Και καταλήγει ότι οι μόνες αντικειμενοποιήσεις που μπορούν να επιτελέσουν αυτές τις λειτουργίες είναι η θρησκεία και η επιστήμη (1985:119· βλ. και 125).⁴⁵ Δεσμευόμενη από αυτήν τη

⁴⁴ Όπως λέει, «βεβαίως, οι νόρμες-και-κανόνες αυτής της σφαίρας μπορούν να διαχωριστούν, και αυτό ακριβώς συνέβη κατά τη νεωτερικότητα. Αλλά όταν γίνεται αυτό σημαίνει ότι δεν κινούμαστε πλέον σε αυτή τη σφαίρα αντικειμενοποίησης», παρά «εντός της σφαίρας αντικειμενοποίησης του δι' εαυτό και καθεαυτό» (1985: 107).

⁴⁵ Ένα από τα πιο συζητήσιμα σημεία στη συλλογιστική της Heller, είναι νομίζω επίσης ότι θεωρεί εν τέλει την επιστήμη, όχι απλώς ως αντικειμενοποίηση που, μαζί με τη θρησκεία, και σε αντίθεση με τη φιλοσοφία και την τέχνη, επιδέχεται «θεσμοποίησης», και όχι απλώς ως «κυριαρχούσα νομιμοποιητική κοσμοθεωρία» της νεωτερικότητας με την πιο πάνω έννοια, αλλά επίσης ως «ηγετικό θεσμό» της νεωτερικότητας. Αυτό συνάγεται εκ του αντιστρόφου από το ότι, για να ενισχύσει αυτήν την επιχειρηματολογία της, προσπαθεί να εξηγήσει γιατί, η τέχνη, αλλά και η φιλοσοφία «δεν έχει τα προσόντα να γίνει ο ηγετικός θεσμός μας εποχής» (1985:125).

Πέρα από όποιες άλλες ενστάσεις μπορεί κανείς να υποβάλει ως προς αυτό στη Heller, στις οποίες θα αναφερθώ αργότερα, νομίζω ότι εδώ προκύπτει μια ασάφεια εν σχέσει με το γενικότερο σχήμα που προτείνει περί των «τριών λογικών» της νεωτερικότητας. Για να προεκτείνω τον προβληματισμό που διατυπώθηκε ήδη (βλ. υποσ. 13 στο παρόν κεφάλαιο), ένα ερώτημα είναι πού ακριβώς τοποθετείται μέσα σε αυτό το σχήμα η επιστήμη ως «ηγετικός θεσμός». Και επιπλέον, εάν γενικότερα εντός αυτού του σχήματος η Heller αρνείται, όπως

συλλογιστική, ο έλεγχος της οποίας εν σχέσει με την επιστήμη θα με απασχολήσει σε μια επόμενη ενότητα, η Heller δεν μπορεί παρά να προσπεράσει αρκετά βιαστικά το αδιαμφισβήτητο γεγονός που περιγράφει ως «αύξηση του αριθμού των θεσμών που υπάρχουν για την τέχνη και τη φιλοσοφία», λέγοντας πως αυτό «δεν υπονοεί τη θεσμοποίηση της τέχνης και της φιλοσοφίας». Έτσι, καταλήγει ότι μια φιλοσοφία που «ασκείται αποκλειστικά εντός ενός θεσμικού πλαισίου, θα ήταν φιλοσοφία κατ' όνομα και μόνο· στην καλύτερη περίπτωση, θα ήταν μόνο ένας τύπος επιστήμης που αποκαλείται φιλοσοφία[...] Άρα, δεν προκαλεί έκκληση το γεγονός ότι με τη θεσμοποιημένη επαγγελματοποίηση της φιλοσοφικής εκπαίδευσης, η φιλοσοφία με την πραγματική σημασία της λέξης δημιουργείται κυρίως από εκείνους που έχουν περιθωριοποιηθεί από τους θεσμούς. Η φιλοσοφία, συνεπώς, υπερφαλαγγίζει τους θεσμούς της και ζει εναντίον τους, όχι από αυτούς» (1985: 126-7).

Ξενίζει, ωστόσο, το ότι, ως προς αυτό, παραπέμπει (βλ. 1985:127) στην προγενέστερη *Ριζοσπαστική Φιλοσοφία* της. Διότι εκεί η προσέγγισή της είναι αρκετά πιο προσεκτική, και πάντως δεν φαίνεται να εκλαμβάνει την επαγγελματοποίηση της φιλοσοφίας ως ζήτημα όπου δεν διακυβεύεται και δεν εμφανίζεται κάτι ουσιώδες εν σχέσει με την «πραγματική» φιλοσοφία: «Σήμερα η φιλοσοφία έχει ενσωματωθεί στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας: η αντικειμενοποίηση κατά βάση δεν είναι μια δουλειά, αλλά ωστόσο έχει γίνει μια δουλειά. Εάν αυτό συνεπαγόταν απλώς ότι όλοι αυτοί που κάνουν τη φιλοσοφική `δουλειά` δεν είναι όλοι τους φιλόσοφοι[...] τότε δεν θα μιλούσαμε για *πραγματικό* πρόβλημα. Το πραγματικό πρόβλημα έγκειται στο γεγονός ότι για τη γνήσια φιλοσοφία η χειραφέτησή της από τον περιορισμό της φιλοσοφίας ως `δουλειάς` έχει καταστεί σισύφεια προσπάθεια», τόνιζε εκεί η Heller (1978: 21). Και, ένας βασικός λόγος με βάση τον οποίον εξηγούσε τον «σισύφειο» χαρακτήρα αυτής της προσπάθειας είναι ότι πλέον ο εχθρός που έχει να αντιπαλέψει η «γνήσια», ή «πραγματική», η σύμμορφη εν πολλοίς με την ουσία της ως αντικειμενοποίησης, φιλοσοφία είναι εσωτερικός σε αυτήν την ίδια. Η Heller, όπως έχουμε δει ήδη, μιλάει για τον «επικίνδυνο» χαρακτήρα κάθε γνήσιας φιλοσοφίας, καθώς αυτή απο-φетиχοποιεί, απονομιμοποιεί το «δεδομένο». Κάνει όμως την εξής βαθυστόχαστη παρατήρηση: «όπου ωστόσο η υπεράσπιση του δεδομένου παίρνει τη μορφή της `εξειδικευμένης γνώσης`, τότε η φιλοσοφία [...] πρέπει να *παλέμει για να αποκτήσει* την επικινδυνότητά της. Μάλιστα, πρέπει να το κάνει αυτό ενάντια σε μια νέα μορφή φетиχισμού που είναι φιλική προς αυτήν. Αυτή η μορφή της είναι πολύ πιο φιλική εφόσον η ίδια η φιλοσοφία αγωνίζεται για τη *γνώση*» (1978: 23). Αν όμως ο εχθρός είναι εσωτερικός, και εάν εν τέλει αυτός είναι η ίδια η φιλοσοφία ως εξειδικευμένη γνώση η οποία παράγεται εντός ενός συνόλου θεσμών, όπως και νομιμοποιείται ως τέτοια από αυτούς τους θεσμούς, τότε η επαγγελματοποίηση της φιλοσοφίας μπορεί να εξηγήσει τη βασική διαπίστωση ότι «σήμερα η φιλοσοφία έχει γίνει δύσκολη» (1978: 21), ή ότι η φιλοσοφία έχει αποκλίνει από τον εαυτό της, εφόσον επανειλημμένα διακηρύσσει ότι πρέπει να «επιστρέψει» σε αυτόν (π.χ. 1978:35)· τη

είδαμε, να δει έναν καθοριστικό όρο, σε ποια βάση μπορεί ωστόσο να μιλήσει για «ηγετικό θεσμό», τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τη «νομιμοποίηση της κυριαρχίας» εντός της; Θεωρώ δηλαδή ότι μπορεί κανείς να μιλήσει για μια αναντιστοιχία ανάμεσα στις μεθοδολογικές της δηλώσεις αναφορικά με τη θεώρησή της νεωτερικότητας, που έχουμε δει στην ήρονηγομένη ενότητα, και στον υπέρμετρα βαρυσήμαντο, και βεβαρυμένο, ρόλο και θέση που αποδίδει στην επιστήμη εντός της νεωτερικότητας, όταν έρχεται να αναλύσει συγκεκριμένα φαινόμενα που της προσιδιάζουν.



διαπίστωση, κοντολογίς, ότι η θεσμοποιημένη-επαγγελματοποιημένη φιλοσοφία απειλεί να καταστεί ο μοναδικός εμπειρικός εκπρόσωπος της φιλοσοφίας ως αντικειμενοποίησης.

Στη συνέχεια, θα προσπαθήσω να δω εάν στο εν λόγω έργο της, πέρα από το ότι διαπιστώνει ανοιχτά τη σημερινή θεσμοποίηση-επαγγελματοποίηση της φιλοσοφίας, επιτρέπει επιπλέον να πούμε ότι η «σημερινή» φιλοσοφία διακρίνεται, και επικρίνεται, για την έλλειψη απεύθυνσής της στην καθημερινή ζωή, άρα για εκείνη την πλευρά του «ρήγματος» που σε ένα προγενέστερο κείμενό της περιέγραφε ως «αφαίρεση από την ουσία της ανθρώπινης ζωής» εκ μέρους των θεωρητικών πρακτικών.

Είναι παράδοξο, κατά τη γνώμη μου, ότι η Heller δεν επιμένει σε αυτό το θέμα, και γενικότερα δεν προσπαθεί να συσχετίσει τις αναπτύξεις της εδώ με τη θεώρησή της περί την καθημερινή ζωή που έχει προηγηθεί, όπως και ότι από την πλούσια κριτική της στην επαγγελματοποίηση της φιλοσοφίας απουσιάζει αυτή η παράμετρος. Κι αυτό το παράδοξο, οπωσδήποτε σχετίζεται με το ότι γι' αυτήν, όπως έχει σημειωθεί, το θέμα της καθημερινής ζωής δεν παρουσιάζεται με την ίδια έμφαση, όπως στον Lefebvre, ως λυδία λίθος από την οποία κρίνεται η κριτική της φιλοσοφίας.

Έτσι, η συσχέτιση μεταξύ της επαγγελματοποίησης της φιλοσοφίας και της αποκοπής της από την καθημερινή ζωή παρουσιάζεται εκεί, ει μη μόνον με περιορισμένο τρόπο, δηλαδή όσον αφορά τη σχέση του «φιλοσόφου» που θεραπεύει αυτού του είδους τη φιλοσοφία με την καθημερινή ζωή του. Έχουμε ήδη δει στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι για τη Heller η φιλοσοφία εκφράζει την ανάγκη «να ζήσει κανείς τη σκέψη». Αυτό, όμως, δεν το εννοεί μόνο ως ένα ιδεώδες που ορίζει την ουσία της φιλοσοφίας, αλλά ως μια εμπειρική πραγματικότητα που μπορεί να ανιχνευτεί σε όλους τους μεγάλους φιλοσόφους (βλ. 1978: 20-1). Θεωρεί, συνεπώς, ότι οι φιλόσοφοι, ή ακριβέστερα αυτοί που αξίζουν αυτό το όνομα, αποτελούν τις κατ' εξοχήν ενσαρκώσεις της ενότητας, θα λέγαμε, του «υπερ-καθημερινού» με την καθημερινή ζωή. Αυτή, ωστόσο, η ενσάρκωση, η εμπειρική πραγματικότητα του φιλοσόφου που «μετατρέπει τη δική του φιλοσοφία σε δική του στάση ζωής» (1978:20), είναι που εξέλιπε, ή που έστω καθίσταται ιδιαζόντως δύσκολο να επιτευχθεί, και που σίγουρα αμφισβητείται ως αίτημα, εξαιτίας της επαγγελματοποίησης της φιλοσοφίας, καθώς «το πλαίσιο της ζωής των φιλοσόφων –και συνεπώς και της μορφής ζωής τους- σήμερα είναι αυστηρά τοποθετημένο εντός του καταμερισμού της εργασίας μεταξύ των πειθαρχιών» (1978: 21).⁴⁶

Το θέμα της αποκοπής της φιλοσοφίας από την καθημερινή ζωή με την έννοια που μας απασχολεί εδώ, το θίγει, βεβαίως, η Heller, αλλά ως προς την άλλη πλευρά στην οποία, γι' αυτήν, εκδηλώνεται η σημερινή «δυσκολία» της φιλοσοφίας, δηλαδή η «κρίση νομιμοποίησης» την οποία αυτή διανύει. Πρόκειται για το γεγονός ότι, με πρώτο εκπρόσωπο τον Kant, η φιλοσοφία πλέον αναπτύσσεται ως «συναισθηματική φιλοσοφία» (βλ. υποσ.75, πρώτο κεφ.), το οποίο σημαίνει ότι ο αναστοχασμός πάνω σε αυτήν την ίδια εγκαθίσταται ως βασικό μέλημά της, ενώ πριν, και πιο συγκεκριμένα «πριν τις αστικές επαναστάσεις», «ο αυτο-αναστοχασμός ήταν πάντα υποταγμένος σε αυτό που ήταν το μεγάλο καθήκον, το πραγματικό καθήκον, δηλαδή τη συγκρότηση ενός κόσμου» (1978:1).

⁴⁶ Επίσης, «οι `ειδικοί της φιλοσοφίας' δεν έχουν οι ίδιοι καμιά φιλοσοφία, παρότι έχουν γνώσεις για κάθε φιλοσοφία[...] Για τη φιλοσοφική στάση, (το `taumadzein'), η `δουλειά' είναι αγκάθι στη σάρκα της» (1978: 28-9).

Το ζήτημα αυτό είναι αρκετά σημαντικό, γιατί θυμίζει αρκετά την «πτώση των αναφερόμενων» του Lefebvre⁴⁷ και τη συνακόλουθη κατ' αυτόν τάση για κυριαρχία της «μετα-γλώσσας», και παράλληλα μας επιτρέπει να προβληματιστούμε πάνω στις αναπτύξεις του εκεί, τις οποίες εκθέσαμε ως τώρα.

Είναι σαφές ότι εντός αυτού που ονομάζει «συναισθηματική φιλοσοφία», η Heller κάνει έναν διαχωρισμό, τον οποίο επιπλέον συσχετίζει με διαφορετικές φάσεις της «αστικής κοινωνίας», ανάμεσα στις απαρχές της και στην «μετεξέλιξή της» κατά τον 19^ο αιώνα στην εκδοχή του θετικισμού.⁴⁸ Ο θετικισμός, ο οποίος «και σήμερα ακόμα ανθεί και με μια ορισμένη έννοια μάλιστα κυριαρχεί», αποτελεί σαφώς εκφυλισμένη μορφή της «συναισθηματικής φιλοσοφίας», αφού είναι το «σκάνδαλο της φιλοσοφίας» (1978: 68,72). Μέτρο αυτού του εκφυλισμού, μάλιστα, είναι και το ότι αυτός σαφώς αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα έλλειψης απευθύνσης στην καθημερινή ζωή εκ μέρους της φιλοσοφίας. Ο θετικισμός, έτσι, δεν εγκαλείται απλώς για το ότι «*απέσπασε από όλες τις φιλοσοφίες το στέμμα τους –το υπέρτατο αγαθό*», άρα για το ότι δεν μπορεί να συστήσει «μία ορθολογική ουτοπία» (1978: 68)· αλλά, ακόμα, για το ότι, μέσω αυτής της απόσπασης, αποστερεί τη φιλοσοφία από την ικανότητά της να απευθυνθεί σε αιτήματα ή ανάγκες της καθημερινής ζωής, και πιο συγκεκριμένα, στο αίτημα «θέλω να γνωρίσω την αλήθεια». Το αίτημα αυτό, κατά τη Heller - το οποίο είναι ένα αίτημα για γνώση στη δυνατότητά της να οδηγήσει την κρίση και την πράξη, ή κατ' ουσίαν αποτελεί αίτημα για τη «σύνδεση του αληθούς και του καλού» (1978:74)- δεν δημιουργείται εκ του μη όντος από τη φιλοσοφία ή από το «υπερ-καθημερινό» γενικότερα, αλλά έχει τις ρίζες του στην καθημερινή ζωή, είναι ένδειξη της ύπαρξης εντός της «ριζοσπαστικών αναγκών», για να επικαλεστώ την έννοιά της που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Μάλιστα, το γεγονός ότι υπάρχουν οι άνθρωποι που «σε αυτήν την πραγματικά πολύ καθημερινή αναφώνηση» κατ' ουσίαν διατυπώνουν αυτό το αίτημα, αποτελεί το «εχέγγυο της φιλοσοφίας», άνευ της ύπαρξης του οποίου «τα ιδεώδη της φιλοσοφίας θα ήταν ψευτιά και απάτη». Αλλά, ακριβώς στο αίτημα αυτό δεν ανταποκρίνεται ο θετικισμός, καθώς «αυτή η φιλοσοφία δεν απευθύνεται σε ανθρώπους που σε πείσμα των πάντων, σε πείσμα του `σκανδάλου της φιλοσοφίας', σήμερα ακόμα αναφωνούν: `θέλω να γνωρίσω την αλήθεια'» (1978:75) Δεν σημαίνει όμως αυτό, για τη Heller, ότι σε αυτό το αίτημα δεν ανταποκρίνεται *κάθε* μορφή συναισθηματικής φιλοσοφίας.

⁴⁷ Η Heller θεωρεί ότι η «συναισθηματική φιλοσοφία» είναι άμεση απόρροια της «κρίσης νομιμοποίησης της φιλοσοφίας», της οποίας οι «ρίζες» βρίσκονται στην «κατάρρευση της προηγούμενης αρμονίας ανάμεσα στο *καθήκον* και στην *ικανότητα για το καθήκον*. Ευλόγως, η φιλοσοφία αναγκάστηκε έτσι να επερωτά επανειλημμένα τον εαυτό της, πρώτα αναφορικά με τα μέσα που ακολουθεί για την επίτευξη αυτού του καθήκοντος και κατόπιν αναφορικά με *το ίδιο το καθήκον*» (1978: 2). Η κατάρρευση αυτής της αρμονίας για την οποία μιλάει εδώ η Heller έχει άμεσα σχέση με αυτό που ονομάζει ο Lefebvre «πτώση των αναφερόμενων». Εάν το «καθήκον της φιλοσοφίας» θεωρούνταν κάποτε η «συγκρότηση ενός κόσμου», το «ομιλείν» επάνω στη φύση και την κοινωνία, η «πτώση των αναφερόμενων» προσπαθεί να συλλάβει την κατάρρευση εκείνων των πλαισίων που μπορούν να «συγκροτήσουν ένα κόσμο», ή που μπορούν να νομιμοποιήσουν καταρχήν αυτό το «ομιλείν» και να το νοηματοδοτήσουν.

⁴⁸ Όπως λέει, «ο Kant δημιούργησε το *μοντέλο* της `συναισθηματικής φιλοσοφίας' χωρίς να αποσπά από τη φιλοσοφία το βασιλικό στέμμα της[...] Αυτό το νέο θάρρος της φιλοσοφίας πέθανε από αιμορραγία στο Βατερλώ –η αστική φιλοσοφία και η αστική κοινωνία αποχαιρέτισαν τους ηρωικούς καιρούς τους την ίδια εποχή» (1978: 2).



Από την ανάλυσή της, συνεπώς, μπορεί να συναχθεί η υπόμνηση ότι, εάν το ζητούμενο είναι η απεύθυνση της φιλοσοφίας στις ανάγκες της καθημερινής ζωής, ο «δευτεροβάθμιος λόγος» ή το πέρασμα στη «μεταγλώσσα» χρειάζεται να προσδιοριστεί περισσότερο προκειμένου να φανεί ποιες συγκεκριμένες εκδοχές του δεν παύουν να αποτελούν ωστόσο γνήσια φιλοσοφικό λόγο, και εξαιτίας του ότι ανταποκρίνονται, έστω εν μέρει, σε αυτό το ζητούμενο. Αν βασιστούμε στην ανάλυση του Lefebvre, μπορούμε να πούμε ότι αυτοί οι προσδιορισμοί πρέπει να αναζητηθούν στον βαθμό στον οποίο ο λόγος αυτός βρίσκεται σε κλειστό κύκλωμα με τους γραφειοκρατικοποιημένους θεσμούς της παραγωγής του, και από αυτήν την άποψη, είναι ίσως ένα έλλειμμα της θεώρησης της Heller το ότι δεν συσχετίζει ό,τι προσάπτει στον θετικισμό με τις αναλύσεις της περί την επαγγελματοποίηση της φιλοσοφίας.

Ωστόσο, και στην ανάλυση του Lefebvre υπάρχουν ελλείμματα, τα οποία βοηθάνε να διαπιστώσουμε οι αναπτύξεις της Heller.

Δεν πρόκειται ασφαλώς για το ότι ο Lefebvre ισοπεδώνει μεταξύ τους τις διάφορες εκδοχές αναδίπλωσης του φιλοσοφικού λόγου, τις μορφές εκδήλωσης της ανόδου της «μεταγλώσσας» εντός της φιλοσοφίας.⁴⁹ Ούτε πρόκειται για το ότι παραβλέπει τη δυσκολία του να φανεί η ειδοποιός διαφορά της δικής του πρότασης, της «μετα-φιλοσοφίας», από τη φιλοσοφική «μετα-γλώσσα», στη βάση της επίγνωσης ότι και οι δύο αφορούν τον αναστοχασμό της φιλοσοφίας.⁵⁰ Εξάλλου, ό,τι έχει προηγηθεί στο πρώτο κεφάλαιο μπορεί να εκληφθεί ως θεωρητική επιχειρηματολογία πάνω σε αυτή την ειδοποιό διαφορά.

Πρόκειται όμως για το ότι ο Lefebvre δεν παρέχει μια επαρκή θεωρητική ανάλυση των κριτηρίων βάσει των οποίων μπορούμε και επιβάλλεται να διακρίνουμε, και συναφώς να αξιολογήσουμε διαφοροποιημένα, τις μορφές που μπορεί να πάρει γενικώς η «μετα-γλώσσα» εντός της φιλοσοφίας. Αυτό, κατά τη γνώμη μου, θα συνεπαγόταν μια σαφέστερη και πιο συστηματική ανάλυση των συγκεκριμένων αρμών που συνδέουν την κυριαρχία της «μεταγλώσσας» εντός των θεωρητικών πρακτικών με το φαινόμενο της θεσμοποίησής τους, δεδομένης μάλιστα της επισήμανσης, που μπορεί να αντληθεί από την ανάλυση της Heller, πως αυτά είναι φαινόμενα διαφορετικής τάξης, και οπωσδήποτε δεν εμφανίζονται ταυτόχρονα. Θα συνεπαγόταν, παράλληλα, την πληρέστερη ανάλυση του τι συνιστά ακριβώς αυτό το «βύθισμα» στην «ανθρώπινη πρώτη ύλη» που είδαμε ότι ο Lefebvre προκρίνει ως «νέα κατεύθυνση» για τη φιλοσοφία. Το ότι αυτή η κατεύθυνση, παρά τις διαρκείς προσπάθειές του να την προσδιορίσει, δεν είναι απολύτως σαφής, καθίσταται εμφανές αν μη τι άλλο από μια αντίφαση που υπάρχει στη σκέψη του, όταν από τη μια, όπως είδαμε, λέει πως η φιλοσοφία «απέφευγε το καθημερινό» αρχής γενομένης από την ελληνική αρχαιότητα, και από την άλλη διαπιστώνει εκεί, ένα προηγούμενο αυτής της στάσης που χρειάζεται να ανακτήσει η φιλοσοφία.

Και σε αυτήν την ανάλυση, κατά τη γνώμη μου, θα συνέβαλλε η προσέγγιση της Heller, στον βαθμό που σε αυτήν θεματοποιείται το κείμενο ζήτημα της ενάρκωσης εντός του

⁴⁹ Αν μη τι άλλο, είναι χαρακτηριστικό ότι, ενώ συνδέει τον «αναστοχασμό πάνω στον φιλοσοφικό λόγο [ελλην. στο κείμενο]» με τον «Hegel και τους διαδόχους του» (1968γ: 126), παράλληλα στον Hegel είναι ακριβώς όπου βλέπει τα θεμέλια στα οποία ερείδεται η «υπέρβαση της φιλοσοφίας», άρα και ένα εγχείρημα «μετα-φιλοσοφίας», όπως το συλλαμβάνει ο ίδιος.

⁵⁰ Επισημαίνω εδώ ένα σημείο όπου ο Lefebvre παρατηρεί: «Αυτή η λέξη 'μεταφιλοσοφία' δεν είναι εξαιρετική, θυμίζει μια μεταγλώσσα, αλλά δεν είναι αυτό[...]» (1975γ/1990: 29).

ίδιου του υποκειμένου της φιλοσοφίας της ενότητας της φιλοσοφίας με την καθημερινή ζωή. Θα συνέβαλλε όμως επίσης και από την άποψη ότι, αναδεικνύοντας συγκεκριμένες ανάγκες της καθημερινής ζωής στις οποίες έρχεται να ανταποκριθεί μια γνήσια φιλοσοφία, όχι μόνο επιτρέπει να κάνουμε απαραίτητες διακρίσεις εντός της «μετα-γλώσσας» στη φιλοσοφία, αλλά επίσης δείχνει ένα πλαίσιο εντός του οποίου οφείλει να κινηθεί η προσπάθεια «μετα-φιλοσοφίας» όπως την εννοεί ο Lefebvre.

Βάσει των τελευταίων αυτών παρατηρήσεων θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι η προσπάθεια του Lefebvre και της Heller να φανεί πως οι πρώτες στη σειρά έκθεσής μου πλευρές της ρήξης μεταξύ των θεωρητικών πρακτικών και της καθημερινής ζωής δεν συνεπάγονται αναπόφευκτα και αυτή που κυρίως τίθεται στο στόχαστρο της κριτικής τους, δεν είναι απολύτως επιτυχημένη· και αυτό γιατί παρουσιάζει κενά και ανεπάρκειες ως προς την ανάλυση των επιπρόσθετων παραμέτρων που εξηγούν το επίδικο ζήτημα: την έλλειψη απεύθυνσης στην καθημερινή ζωή εκ μέρους των θεωρητικών πρακτικών εντός της νεωτερικότητας. Ωστόσο, κατά τη γνώμη μου, το ένα βέβαιο όφελος από αυτήν την προσπάθεια είναι ότι δείχνει προς τον πλέον γόνιμο τρόπο αντιμετώπισης του ζητήματος της σχέσης μεταξύ των θεωρητικών πρακτικών και της καθημερινής ζωής, και της προκρινόμενης στάσης τους απέναντι σε αυτήν. Το άλλο όφελος είναι πως η προσπάθεια αυτή εγγράφεται σε ένα πλαίσιο που αναδεικνύει ως βαθιά ιστορικό ζήτημα τη διαμόρφωση της σχέσης αυτής από την πλευρά των θεωρητικών πρακτικών, και υποδεικνύει έναν τρόπο για να εξηγήσουμε την εκ μέρους τους θεματοποίησή της.

Ως προς το τελευταίο αυτό σημείο, το βασικό αντικείμενο δηλαδή αυτής της ενότητας, μπορεί να διατυπωθεί το εξής συμπέρασμα: η καθημερινή ζωή εντός της νεωτερικότητας κατέστη προϊόντως οριοθετημένη από το «υπερ-καθημερινό», και διά του «υπερ-καθημερινού», σφαίρα. Αυτό δηλαδή την οριοθέτησε ως «σφαίρα» «εξωτερική» ως προς το ίδιο, μέσω της πολύπλευρης αποστασιοποίησης του από αυτήν, με μια καιρία πλευρά αυτής της αποστασιοποίησης το γεγονός ότι αυτό, εντασσόμενο σε θεσμούς που λειτουργούν στη βάση της εξειδίκευσης, επιτάσσουν την εξειδίκευση, αλλά και πολλαπλασιάζουν τις εξειδικεύσεις, αποκόπτει τους διαύλους επικοινωνίας του με τις ανάγκες της καθημερινής ζωής.

Εάν είναι έτσι, τότε, η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής μπορεί να ερμηνευτεί ως εξέλιξη που εν πρώτοις μοιάζει με παράδοξο, εφόσον βασίζεται στην αυξημένη και πιο πολύπλευρη αποστασιοποίηση του υποκειμένου της θεματοποίησης από το αντικείμενό της. Η έννοια δηλαδή προκύπτει εντός των αφαιρετών που καθιστούν την πραγματικότητα στην οποία αυτή αναφέρεται «υπόλοιπο», επειδή αυτοί συστήνονται σε μεγαλύτερη διαφοροποίηση, και με μια έννοια αφαίρεση, από αυτό το τελευταίο. Και περαιτέρω, αυτή η εξέλιξη μπορεί να περιγραφεί και ως μια κίνηση αντίρροπη σε αυτήν της πραγματικής εκτεταμένης και εντατικοποιημένης εξειδίκευσης των πρακτικών του «υπερ-καθημερινού»: ανεξάρτητα από το εάν στις διάφορες προσεγγίσεις της καθημερινής ζωής η έννοια της ολότητας αποτελεί μεθοδολογική αρχή και αξία, όπως αυτό ισχύει στην περίπτωση των δύο διανοητών που με απασχολούν, η ίδια η έννοια της καθημερινής ζωής, όπως και αν αυτή ερμηνευθεί ή εννοιολογηθεί, παραπέμπει στο πεδίο της μη-εξειδίκευσης, ή το πεδίο εκείνο που παρέχει τη δυνατότητα να διερευνηθεί, αν όχι και να «γεμίσει», όπως λέει ο Lefebvre, το «τεχνικό κενό» που «οι ανώτερες δραστηριότητες [...] αφήνουν μεταξύ τους». Η θεματοποίηση της

καθημερινής ζωής, τότε, εξηγείται και από το ότι κατέστη σημαίνον αυτό το «κενό» λόγω του βαθμού και του είδους της εξειδίκευσης.

γ. Η απο-φυσικοποίηση καταστατικών συνθηκών και σταθερών της καθημερινής ζωής

Στην προηγούμενη ενότητα είδαμε ποιες εξελίξεις εντός του «υπερ-καθημερινού» μπορούν να αναδείξουν ως ίδιον της νεωτερικότητας την αυστηρή οριοθέτηση ως προς το ίδιο της καθημερινής ζωής ως «σφαίρας». Στην παρούσα ενότητα θα προσπαθήσω να υποστηρίξω ότι ίδιον της νεωτερικότητας, από την άλλη πλευρά, είναι η ρευστοποίηση και προβληματοποίηση άλλων οριοθετήσεων που αφορούν την καθημερινή ζωή. Και αυτή η προβληματοποίηση ερείδεται στο γεγονός, που έχω επισημάνει στο προηγούμενο κεφάλαιο, ότι οι καταστατικές της συνθήκες υφίστανται ριζικές διαφοροποιήσεις.

Εδώ θα συζητήσω τις διαφοροποιήσεις αυτές ως παράλληλες και αλληλένδετες μορφές ενός συνολικού φαινομένου που μπορεί να περιγραφεί ως «απο-φυσικοποίηση» της καθημερινής ζωής. Ειδικότερα, θα προσπαθήσω να δω από ποια άποψη μπορούμε να μιλήσουμε για «αποφυσικοποίηση» όσον αφορά τις καταστατικές της συνθήκες της αναγκαιότητας και της κοινό-τητας, με την συνακόλουθη υπονόμευση της συνθήκης της μαζικότητας. Και θα ολοκληρώσω με μια αναφορά στην «αποφυσικοποίηση» άλλων σταθερών της καθημερινής ζωής.

Στηριζόμενοι στην «αρχιτεκτονική» της καθημερινής ζωής που έχουμε αντλήσει από τη θεώρηση της Heller, μπορούμε να πούμε ότι η ίδια, αλλά και ο Lefebvre, επιτρέπουν να συζητήσουμε τις εξής μεταβολές που χαρακτηρίζουν τη «βάση» της κατά τη νεωτερικότητα: πρώτον, ως προς την πηγή που την καθορίζει, που καθορίζει δηλαδή τις δραστηριότητες οι οποίες είναι αναγκαίες για την αναπαραγωγή του ανθρώπου· δεύτερον, ως προς την ίδια αυτή τη «βάση», η οποία γίνεται όλο και πιο ευρεία και σύνθετη, εφόσον οι δραστηριότητες που είναι αναγκαίες για την αναπαραγωγή της ζωής αποκτούν μεγάλο εύρος και πολυπλοκότητα· τρίτον, και κυριότερο, ως προς τη σχέση της με αυτό που έχουμε διακρίνει ως «πλεόνασμα». Στη διεύρυνση και συνθετοποίηση της «βάσης» αυτής εμπεριέχεται, όχι μόνο ως εγγενής δυνατότητα, αλλά και ως αναγνωρισμένη και συνειδητοποιημένη ανάγκη, η υπέρβαση του ίδιου του καθεστώτος της αναγκαιότητας. Ρευστοποιούνται έτσι, θα λέγαμε, τα όρια ανάμεσα στη «βάση» και το «πλεόνασμα» της καθημερινής ζωής, καθώς η παραγωγή του, η επιτέλεση δραστηριοτήτων που αποτελούν τον κατ' εξοχήν τόπο του «μη καθημερινού», αποκτά την επιτακτικότητα, τη συνέχεια, τη σταθερότητα, την κανονικότητα που διέπουν τη «βάση» της καθημερινής ζωής.

Όσον αφορά την πρώτη από τις πιο πάνω μεταβολές, έχουμε δει ότι, βάσει των προγραμματικών θέσεων τόσο της Heller, η οποία πραγματεύεται συστηματικά την έννοια των αναγκών, όσο και του Lefebvre, η αναγκαιότητα που εμπεριέχεται στη «βάση» της καθημερινής ζωής δεν μπορεί να ειδωθεί μονοδιάστατα ως προς την πηγή της. Στον βαθμό που μιλάμε για

καθημερινή ζωή εντός μιας οποιασδήποτε κοινωνίας, μιλάμε πάντα για σύζευξη της φύσης και της κοινωνίας στον καθορισμό και τη διαμόρφωση της «βάσης» της. Σε αυτό το σημείο, πέρα από την άρνηση εκ μέρους της Heller μιας σημαίνουσας ομάδας «φυσικών» αναγκών σε διάκριση από τις «κοινωνικές», μπορούμε να επικαλεστούμε και το χωρίο του Lefebvre: «Οι πολλές ανάγκες και επιθυμίες του ανθρώπινου όντος έχουν το θεμέλιό τους στη βιολογική ζωή, στα ένστικτα· ακολούθως η κοινωνική ζωή τις μετασχηματίζει, δίνοντας σε αυτό το βιολογικό περιεχόμενο μια νέα μορφή. Από τη μια πλευρά, οι ανάγκες *ικανοποιούνται μέσα στην κοινωνία*· από την άλλη, καθώς εκτυλίσσεται η ιστορία, η κοινωνία τις *τροποποιεί* τόσο ως προς τη μορφή όσο και ως προς το περιεχόμενο» (1947:163).

Στο χωρίο αυτό διαφαίνεται, παράλληλα, ότι η σύζευξη φύσης και κοινωνίας στη διαμόρφωση των αναγκών δεν είναι, ωστόσο, ιστορικά ισοβαρής. Και αυτό που δεν μπορεί να αμφισβητηθεί είναι ότι η νεωτερικότητα σηματοδοτεί τομή στον βαθμό αποδέσμευσης από τη φυσική αναγκαιότητα, ή, όπως λέει η Heller ακολουθώντας τον Marx, στον βαθμό στον οποίο «ωθούνται προς τα πίσω τα φυσικά όρια» (1974α: 18), άρα που αντίστοιχα ενισχύεται ο ρόλος της κοινωνίας όσον αφορά τον καθορισμό των ανθρώπινων αναγκών. Αν, όπως λέει ο Lefebvre, «στην καθημερινή ζωή, και διαμέσου αυτής, συντελείται ο εξανθρωπισμός» των αισθήσεων και των αναγκών (1947:163), και αν μάλιστα, όπως είδαμε ότι λέει η Heller, η καθημερινή ζωή «απεικονίζει την κοινωνικοποίηση της φύσης από τη μια, και, από την άλλη, τον βαθμό και τον τρόπο του εξανθρωπισμού της», η καθημερινή ζωή κατά τη νεωτερικότητα απεικονίζει έναν πρωτόγνωρο βαθμό «απο-φυσικοποίησης», δηλαδή «εξανθρωπισμού» της φύσης και της αναγκαιότητας που αυτή συνεπάγεται.

Μια πλευρά της υποχώρησης της φυσικής αναγκαιότητας είναι ότι μπορεί να παραμένει ο από βιολογική, φυσική άποψη απαραίτητος και υποχρεωτικός χαρακτήρας ορισμένων βασικών δραστηριοτήτων της καθημερινής ζωής, αλλά αυτές δεν τελούνται σε ένα καθεστώς φυσικής σπάνεως, άρα η ικανοποίηση των αναγκών από τις οποίες εκπηγάζουν δεν διακυβεύεται από αυτό το καθεστώς. Η φύση εντέλλεται αυτές τις δραστηριότητες, αλλά η «εξανθρωπισμένη» φύση δεν εντέλλεται την αβέβαιη επιτέλεσή τους, ή η αβέβαιη επιτέλεσή τους δεν είναι πλέον ζήτημα φυσικής αναγκαιότητας. Με άλλα λόγια, εκείνες εκ των βασικών δραστηριοτήτων της καθημερινής ζωής οι οποίες συνδέονται με το «υπαρξιακό όριο στην ικανοποίηση των αναγκών», όπως είδαμε ότι αντιλαμβάνεται η Heller τις λεγόμενες «φυσικές ανάγκες» του ανθρώπου, απο-προβληματοποιούνται, καθίστανται βέβαιες και δεδομένες, τουλάχιστον από την άποψη της φυσικής αναγκαιότητας.⁵¹

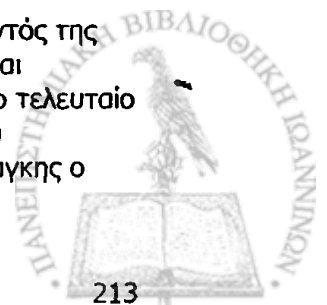
Αυτή η εξέλιξη, όπως επισημαίνει πολύ εύστοχα ο Lefebvre, μπορεί να εξηγήσει τη θεματοποίηση του «καθημερινού»: ακριβέστερα, αποτελεί έναν αναγκαίο όρο της. Σε ένα

⁵¹ Μάλιστα, κατά τη Heller, αυτήν ουσιαστικά την ιδέα ήθελε να εκφράσει ο Marx κάνοντας λόγο για μια, ανεξάρτητη από τις «κοινωνικές», ομάδα «φυσικών αναγκών», η οποία κατά τα άλλα δεν «μπορεί να ενσωματωθεί συνεκτικά στη φιλοσοφική [του] θεωρία των αναγκών»: «Ενώ η ομάδα των φυσικών αναγκών δεν είναι ανοιχτή στην ερμηνεία εντός της φιλοσοφίας του Marx στο σύνολό της, η ιδέα που ο Marx επιθυμούσε να εκφράσει με τη δημιουργία αυτής της ομάδας είναι εύλογη και απλή. Μόνο η βιομηχανική παραγωγή και η καπιταλιστική ανάπτυξη της παραγωγικότητας έχει ως αποτέλεσμα να πάψει οριστικά (με τους όρους του Marx: αμετάκλητα) η διατήρηση της καθαρής σωματικής ύπαρξης να αποτελεί ειδικό πρόβλημα και σκοπό, ο οποίος διαμορφώνει την πρακτική της καθημερινής ζωής του ανθρώπου[...]» (1974α: 18-9).

σημείο όπου αναστοχάζεται τις αλλαγές στην πραγματικότητα της καθημερινής ζωής οι οποίες οδήγησαν στην ανύψωσή της σε έννοια, διατυπώνει σαφώς την ιδέα αυτή, η οποία, πρέπει να σημειωθεί, διαφεύγει της Heller: «Για να μπορούσε ποτέ να έχει προσληφθεί ως έννοια [το καθημερινό], έπρεπε να έχει καταστεί κυρίαρχη η πραγματικότητα που δηλώνει, και να εξαφανιστούν οι παλιές εμμονές γύρω από τις ελλείψεις - `Δος υμιν σήμερον τον άρτον ημών τον επιούσιον'» (1987α: 9). Το πρώτο σκέλος αυτής της πολύ περιεκτικής διαπίστωσης θα με απασχολήσει στο επόμενο κεφάλαιο· το δεύτερο ενισχύει την ιδέα που διατυπώνεται εδώ, δηλαδή ότι η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής ερείδεται στη διαφοροποίηση του καθεστώτος της αναγκαιότητας εντός της, από την άποψη ότι αυτό καθίσταται όλο και λιγότερο ζήτημα φυσικής τάξης, με μια όψη αυτής της φθίνουσας πορείας το γεγονός ότι τίθεται υπό έλεγχο η δυνατότητα της φυσικής τάξης να συνδέει την αναγκαιότητα με την έλλειψη, δηλαδή να περιορίζει και να θέτει εν αμφιβόλω, με τη μορφή της έλλειψης, της σπάνειας, την ικανοποίηση των αναγκών στις οποίες αυτή αναλύεται ως αναγκαιότητα για τον άνθρωπο.

Ο έλεγχος αυτού του περιορισμού συνδέεται όμως και με κάτι ακόμα σημαντικότερο: με την υπέρβαση του περιορισμού του εύρους και της ποικιλίας των αναγκών, αλλά και με την υπέρβαση της ίδιας της περιοριστικής δύναμης της ανάγκης. Η εξασφάλιση, η μετατροπή σε δεδομένο του «υπαρξιακού ορίου στην ικανοποίηση των αναγκών», συνεπάγεται αποδέσμευση χώρου για τη γέννηση νέων αναγκών, όπως επίσης και για τη μετατροπή της ανάγκης σε δύναμη, παράγοντα εμπλουτισμού του ανθρώπου. Η Heller παρατηρεί, προφανώς συγκατατιθέμενη, πως «η έκθεση του Marx αποκτά πάθος στον τόνο της όταν περιγράφει τις πλευρές της καπιταλιστικής κοινωνίας οι οποίες καθολικοποιούν και εμπλουτίζουν», με μια βασική πλευρά αυτού του εμπλουτισμού την παραγωγή «νέων αναγκών και ικανοτήτων» (1974α: 30). Ο Lefebvre, από την άλλη, τονίζει ότι αυτή η διαδικασία εμπλουτισμού δεν έγκειται απλώς στην παραγωγή νέων αναγκών και ικανοτήτων, αλλά σε κάτι πολύ βαθύτερο: στην παραγωγή των αναγκών ως ικανοτήτων, στην ενίσχυση αυτού που η Heller επισημαίνει ως «ενεργητικό χαρακτήρα των αναγκών»,⁵² δηλαδή στη μετατροπή της υφής και της λειτουργίας της αναγκαιότητας, του εντέλλεσθαι στο οποίο αυτή αναλύεται. Παραπέμποντας στη σπινοζική και μαρξική θέση περί ελευθερίας ως γνώσης της αναγκαιότητας, θα παρατηρήσει ότι «στην εποχή μας», εποχή όπου «το βασίλειο της τυφλής αναγκαιότητας υποχωρεί εμπρός στη συνδυασμένη επίθεση της γνώσης και της πράξης» (1947: 174), παρατηρείται η εξής «σύνθετη διαλεκτική»: το πεδίο της αναγκαιότητας εκτείνεται, αλλά με έναν τρόπο που υπονομεύει την περιοριστική δύναμη της αναγκαιότητας, έναν τρόπο που μπορεί να μετατρέψει την αναγκαιότητα σε παράγοντα απελευθέρωσης δυνάμεων και ικανοτήτων, δηλαδή εκφάνσεων όπου ο άνθρωπος αναδεικνύεται ως ενεργό υποκείμενο. «Οι ανάγκες γίνονται πιο εκτεταμένες, πιο πολυάριθμες, αλλά επειδή διευρύνονται οι παραγωγικές δυνάμεις, αυτή η επέκταση των αναγκών μπορεί να συνεπαχθεί τον εξανθρωπισμό τους» (1947: 175).

⁵² Αναλύοντας την έννοια της ανάγκης εν γένει, η Heller επισημαίνει τη συνύπαρξη εντός της του παθητικού και του ενεργητικού στοιχείου: «Οι ανάγκες είναι ταυτοχρόνως πάθη και ικανότητες[...] και έτσι οι ικανότητες είναι οι ίδιες ανάγκες», για να συσχετίσει αυτό το τελευταίο σημείο με τη μαρξική σύλληψη της μετατροπής της εργασίας σε «ζωτική ανάγκη» του ανθρώπου (1974α: 26). Θα δούμε πιο κάτω ότι αυτή την ενεργητική πλευρά της ανάγκης ο Lefebvre την συναρτά με την έννοιά της επιθυμίας.



Κομβικό σημείο στην κατανόηση τη διεύρυνσης, της πολυπλοκότητας, και του «εξανθρωπισμού» των αναγκών, άρα και των μεταβολών που συντελούνται ως προς τη «βάση» της καθημερινής ζωής κατά τη νεωτερικότητα, είναι η ανάδυση του επονομαζόμενου «ελεύθερου χρόνου» ως ανάγκης, και μάλιστα εξίσου καθολικής με τις λεγόμενες «φυσικές» ανάγκες. Αυτή αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα μιας νέας ανάγκης η οποία εμπλουτίζει τη «βάση» της καθημερινής ζωής, με αποτέλεσμα η ύπαρξή της εντός της να ρευστοποιεί τα όρια ανάμεσα στην ίδια και στο «πλεόνασμα» της καθημερινής ζωής. Τόσο ο Lefebvre όσο και η Heller θεωρούν ότι κορωνίδα των επιτευγμάτων της νεωτερικότητας είναι ότι ο ελεύθερος χρόνος για όλους έχει καταστεί κοινωνική δυνατότητα και κοινωνική ανάγκη.

• Πιο αναλυτικά, έχει καταστεί κοινωνικά δυνατό, στη βάση της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, να αποτελεί καθολική συνθήκη, η οποία δηλαδή δεν περιορίζεται «μόνο στους καταπιεστές» (Lefebvre 1947: 175), το περίσσειμα χρόνου, ή «ο προς διάθεση χρόνος» (Heller 1970a:243), ο χρόνος που όχι απλώς δεν είναι δεσμευμένος στην εργασία, αλλά που επιπλέον ποσοτικά υπερβαίνει τον όρο της ικανοποίησης αναγκών που είναι απαραίτητες για την αναπαραγωγή της δύναμης για εργασία. Περαιτέρω, αυτό το περίσσειμα έχει προκύψει ως «νέα κοινωνική ανάγκη»: «[...] ο νεωτερικός βιομηχανικός πολιτισμός δημιουργεί τόσο μια γενική ανάγκη για ελεύθερο χρόνο όσο και διαφοροποιημένες συγκεκριμένες ανάγκες εντός αυτού του γενικού πλαισίου» (Lefebvre 1958:32). Άρα, η αναγνώριση του ελεύθερου χρόνου ως ανάγκης σηματοδοτεί σημαντικές αλλαγές στις επιμέρους ανάγκες που εκδηλώνονται και ικανοποιούνται στο πλαίσιο αυτού του χρόνου. Είναι καθοριστικό στοιχείο, θα λέγαμε με τους εγελιανούς όρους της Heller, του «συστήματος αναγκών»⁵³ που προσιδιάζει στη νεωτερική κοινωνία. Αυτή η λειτουργία του ελεύθερου χρόνου έγκειται στο ότι οδηγεί στον πολλαπλασιασμό των αναγκών, στην ανάπτυξη ποικίλων και ετερογενών αναγκών, με την ποικιλία και την ετερογένεια αυτή να αφορά και τον βαθμό απομάκρυνσής τους από την πλέον δεσμευτική και καταναγκαστική αναγκαιότητα, αυτή που προσιδιάζει στις λεγόμενες «φυσικές ανάγκες». Ο ελεύθερος χρόνος ως ανάγκη σημαίνει, με άλλα λόγια, ανάγκη για ανάπτυξη αναγκών στις οποίες εκδηλώνεται η ίδια η υπέρβαση της αναγκαιότητας ως εξωτερικής δύναμης, ή ακόμα ανάγκη να καταστεί το «μη καθημερινό» κανονικό, συνεχές, σταθερά επαναλαμβανόμενο μέρος της καθημερινής ζωής.

Πράγματι, η ύπαρξη του ελεύθερου χρόνου ως καθολικής κοινωνικής πραγματικότητας σημαίνει ότι η καθημερινή ζωή αποκτά έναν θεσμοθετημένο χρόνο που μπορεί να συνοψιστεί ως χρόνος ο οποίος προσφέρεται για το «μη καθημερινό», με την έννοια αυτού που πλεονάζει εν σχέσει με το ελάχιστο της αναπαραγωγής της ανθρώπινης ζωής, αυτού που υπερβαίνει την αναγκαιότητα που εκδηλώνεται εντός αυτής της αναπαραγωγής, αυτού που παρέχει την εμπειρία του «εξαιρετικού», όπως και αυτού που δημιουργεί έναν τόπο για την «εσωτερική» θεματοποίηση της καθημερινής ζωής. Με λίγα λόγια, τότε, υποστηρίζεται από μια θεσμική κοινωνική βάση η εγγενής δυνατότητα της καθημερινής ζωής να υπερβαίνει τον εαυτό της, τα

⁵³ Η Heller τονίζει πως «από φιλοσοφική άποψη, οι ατομικές συγκεκριμένες ανάγκες δεν μπορούν να αναλυθούν η καθεμιά τους μεμονωμένα, εφόσον δεν υπάρχουν μεμονωμένες ανάγκες ούτε μεμονωμένοι τύποι ανάγκης. Κάθε κοινωνία έχει το δικό της σύστημα αναγκών» ή «δομή των αναγκών [που] είναι μια οργανική δομή εγγενής στον συνολικό κοινωνικό σχηματισμό» (1974a: 68).

δομικά της γνωρίσματα κατά τη Heller, με μια όψη αυτής της υπέρβασης τον αναστοχασμό και την αυτοκριτική της. Αυτό είναι κάτι που παρατηρεί ο Lefebvre, όταν λέει: «Ο άνθρωπος της εποχής μας επιτελεί με τον τρόπο του, αυθόρμητα, την κριτική της καθημερινής ζωής του. Και αυτή η κριτική του καθημερινού αποτελεί οργανικό μέρος του καθημερινού: επιτυγχάνεται μέσα στις και μέσω των δραστηριοτήτων του ελεύθερου χρόνου» (1958: 29).

Η χρήση του ενικού αριθμού στο χωρίο αυτό του Lefebvre δεν είναι τυχαία. Και αυτό γιατί η διαφοροποίηση της αναγκαιότητας εντός της καθημερινής ζωής συνδέεται άρρηκτα με τη διαφοροποίηση της άλλης καταστατικής συνθήκης που θα συζητήσω εδώ, της κοινότητας. Η «βάση» της καθημερινής ζωής, όπως έχουμε δει, αφορά δραστηριότητες οι οποίες είναι οι περισσότερο κοινές για τους ανθρώπους και ως προς τις οποίες οι άνθρωποι εκδηλώνουν τον μικρότερο βαθμό ατομικότητας. Βεβαίως, όπως έχει επίσης ήδη επισημανθεί, η κοινότητα αυτή υπόκειται σε ιστορικούς περιορισμούς, όπως και περιορισμούς κοινωνικής-συγχρονικής τάξης.

Εντός της νεωτερικότητας, τώρα, δεν έχουμε μόνο την αύξηση της συγχρονικής διαφοροποίησης της «βάσης» της καθημερινής ζωής, δεν σηματοδοτεί δηλαδή αυτή μόνο «κοινωνίες με πολύ διαφοροποιημένες σφαίρες αντικειμενοποίησης του καθεαυτού» (Heller 1985: 88), αλλά επίσης και την εξστομίκευσή της. Αυτό σημαίνει ότι η καθημερινή ζωή, σε αυτήν την εποχή, παρουσιάζει τη μεγαλύτερη άμβλυνση της κοινότητάς της, από την άποψη ότι μπορεί να παραλλάξει, σε έναν βαθμό πρωτόγνωρο για την ιστορία της ανθρωπότητας, ανάλογα με το μεμονωμένο υποκείμενο που την ζει, όπως επίσης και τη μεγαλύτερη υπονόμηση της μαζικότητάς της, εφόσον αυτή η παραλλαγή συναρτάται με το γεγονός ότι σε όλο και μεγαλύτερο πλάτος της μπορεί να εκδηλωθεί η ατομικότητα, η ενικότητα, ο μοναδικός και ανεπανάληπτος χαρακτήρας του μεμονωμένου ανθρώπου.

Έτσι, στη βάση των αναλύσεων του Lefebvre και της Heller, αν και θα πρέπει να σημειωθεί πως οι ίδιοι δεν κάνουν ρητά αυτή την επισήμανση, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η έννοια της καθημερινής ζωής προέκυψε ως προϊόν εκείνων των κοινωνικών συνθηκών που παράλληλα προβληματοποίησαν τη συνυποδήλωσή της στον άξονα κοινό-ατομικό, καθολικό-ενικό, που δεν επιτρέπουν εν πολλοίς να απαντήσουμε με βεβαιότητα εάν είναι κατ' ουσίαν έννοια πληθυντικού ή ενικού αριθμού. Κι αυτό γιατί, στο πλαίσιο αυτών των συνθηκών, διανοίχθηκαν καταρχήν οι δυνατότητες να τεθεί ως πρόβλημα η σχέση αυτών των όρων, εφόσον όχι μόνο διευρύνθηκε το πεδίο του ατομικού, του ενικού, αλλά αυτό παράλληλα εξυψώθηκε σε ανάγκη αλλά και αξία. Όταν ο Lefebvre αποφαινεται ότι το «καθημερινό είναι η πιο καθολική και η πιο μοναδική συνθήκη, η πιο κοινωνική και η πιο εξστομικευμένη» (1987α: 9), μπορούμε να καταλάβουμε ότι αυτή η απόφαση έχει πράγματι ιδιάζουσα ισχύ για το «καθημερινό» στην ειδική σημασία που αποδίδει στον όρο, δηλαδή όπου αυτός προσπαθεί να συλλάβει την «είσοδο της καθημερινής ζωής στη νεωτερικότητα», καθώς μόνο τότε αποκτούν κοινωνικό έρεισμα και σημασία αυτά τα δίπολα.

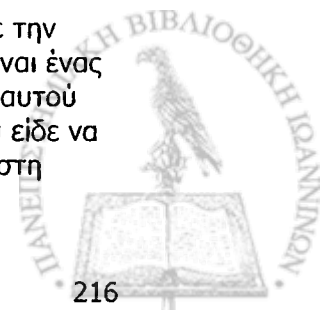
Με άλλα λόγια, η «καθημερινή ζωή» αναδύεται ως έννοια στη βάση εκείνης της αλλαγής της πραγματικότητάς της η οποία μπορεί να συνοψιστεί ως ανάδυση του ατόμου. Άρα, η έννοια προκύπτει σε μια ιστορική περίοδο όπου η «βάση» της καθημερινής ζωής, η αναπαραγωγή των ανθρώπινων ατόμων, είναι με την αυστηρότερη σημασία του όρου ακριβώς αναπαραγωγή «ατόμων», δηλαδή μεμονωμένων και μοναδικών οντοτήτων που μπορούν να

επιτελέσουν αυτήν την αναπαραγωγή ως υποκείμενα, οντοτήτων που δεν αναπαράγονται ακριβώς μέσω της καθημερινής ζωής τους, αλλά που παίζουν ενεργό ρόλο στην παραγωγή των όρων αυτής της αναπαραγωγής. Όπως λέει η Heller, αν η καθημερινή ζωή περιέχει πάντα «μια αυθόρμητη ιεραρχία», «με τη γέννηση της αστικής κοινωνίας[...] αυξήθηκε για κάθε άνθρωπο η δυνατότητα να δημιουργήσει μέσα στην αυθόρμητη ιεραρχία μια συνειδητή ιεραρχία, υπαγορευμένη από την προσωπικότητά του» (1977α: 28), όπως παράλληλα η προσωπικότητα αναδείχθηκε σε μείζονα αξία.⁵⁴

Για τον Lefebvre, «το 'εγώ', με το (φαινομενικά) καλά καθορισμένο περίγραμμά του, είναι ένα γεγονός της ιστορίας. Εμφανίζεται τον 18^ο αιώνα (παρότι φυσικά οι σπόροι του υπήρχαν νωρίτερα...)» (1958:260, σημ. 27). Γι' αυτό και επανειλημμένα παρατηρεί ότι «το άτομο *strictu sensu* δεν είχε εμφανιστεί πριν τον 18^ο αιώνα» (π.χ. 1958:264, σημ.89). Στον χρονικό αυτό προσδιορισμό συμφωνεί και η Heller, η οποία ναι μεν παρατηρεί ότι «ήταν από την Αναγέννηση και εξής που η προσωπικότητα έγινε αδιαφιλονίκητη αξία», όπως αυτό το συνοψίζει καλύτερα από όλους ο Goethe (1970α: 264)· τονίζει όμως επίσης ότι «η αστική κοινωνία ανέπτυξε πραγματικά την ατομικότητα [...] Στη συνέχεια η ατομικότητα εμπλουτίστηκε με τελείως καινούρια χαρακτηριστικά, δηλαδή με την υποκειμενικότητα και την 'εσωτερικότητα' [...]» (1977α: 59). Και αυτός ο εμπλουτισμός της ατομικότητας έχει την πρακτική του βάση σε μια ριζικά νέα κοινωνική συνθήκη, στην οποία επιμένει ιδιαίτερα η ίδια, με βάση τη θέση του Marx ότι στην αστική κοινωνία «η σχέση του ανθρώπου με την τάξη του έγινε 'τυχαία'» (1977α: 28). Η συνθήκη αυτή, που δικαιολογεί τον προσδιορισμό αυτής της κοινωνίας ως «δυναμικής», ισχύει κυρίως «για την καπιταλιστική κοινωνία από τον 18^ο αιώνα και εξής» (1970α: 5).

Η πρακτική, αντικειμενική βάση της ανάδυσης του ατόμου, αναλυτικότερα, έγκειται, κατά τη Heller, σε αυτό που ο Marx προσδιόριζε ως «υπερνίκηση των φυσικών φραγμών», με τον «φυσικό φραγμό» εδώ να αντιστοιχεί στο φυσικό γεγονός της γέννησης του κάθε συγκεκριμένου ανθρώπου σε μια ορισμένη κοινότητα, σε ένα «πρωταρχικό κοινωνικό σύνολο», το οποίο έχει πρώτιστα να κάνει με μια ορισμένη θέση στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας. Η αστική κοινωνία είναι «'καθαρή' κοινωνία», γιατί δεν βασίζεται πάνω σε «'φυσικές' κοινότητες», δηλαδή κοινότητες η ένταξη στις οποίες γίνεται στη βάση μιας «εξωτερικής αναγκαιότητας», κοινότητες οι οποίες «δεν μπορούν να είναι αντικείμενο μιας ελεύθερης επιλογής». Εκεί «η κοινωνική θέση του ατόμου, οι δυνατότητες ανάπτυξης της ατομικότητάς του, η διάταξη των αξιών του είναι προσδιορισμένες από τη γέννησή του» (1977α: 53). Η Heller θα επανέρχεται σε αυτήν την ιδέα πολλές φορές σε όλο το έργο της, και με διαφορετικούς όρους από τους πιο πάνω. Για παράδειγμα, αντιδιαστέλλοντας πλέον τις «προ-νεωτερικές» στις «νεωτερικές» κοινωνίες, και μάλιστα ως κοινωνίες που εκπροσωπούν «δύο βασικούς τρόπους που έχει η ανθρώπινη κοινωνία να αναπαράγει τον εαυτό της», λέει πως

⁵⁴ Έτσι, στο μεταγενέστερο έργο της, όπου ταυτίζει την έννοια της προσωπικότητας με την έννοια του «ορθολογικού χαρακτήρα 'στο επίπεδο του δι' εαυτό'», θα πει ότι αυτός «είναι ένας ατομικός χαρακτήρας, και η έννοια της *προσωπικότητας* αναφέρεται στη *μοναδικότητα* αυτού του χαρακτήρα. Αλλά ωστόσο είναι ένας *κοινωνικός χαρακτήρας*. Είναι η εποχή μας που είδε να εξαπλώνεται η στάση του ορθολογισμού, είναι η εποχή μας που προσδίδει μεγάλη αξία στη μοναδικότητα της προσωπικότητας [...] Γι' αυτό η θεωρία του ότι είμαστε πλήρως εξωκατευθυνόμενοι δεν είναι παρά μια *αρνητική ουτοπία*» (1985: 247).



στις πρώτες «ο ` καταμερισμός της εργασίας` λαμβάνει χώρα στο επίπεδο της σφαίρας αντικειμενοποίησης ` του καθεαυτού», ενώ στις δεύτερες μόνο με την ένταξη στους θεσμούς (1994: 297-8). Αυτό μπορεί να ερμηνευτεί ως εξής: το ζήτημα της απόκτησης μιας θέσης εντός της κοινωνικής ιεραρχίας δεν κρίνεται από κάτι φυσικό, δηλαδή από τη γέννηση του ανθρώπου εντός μια ορισμένης, διαφοροποιημένης από άλλες συνυπάρχουσες, τέτοιας βασικής σφαίρας. «Οι άνθρωποι γεννιούνται ελεύθεροι» (1994:298), δηλαδή η γέννησή τους δεν προκαθορίζει καταρχήν το τι θα γίνουν· αν αυτό που θα γίνουν εξαρτάται οπωσδήποτε από την ένταξή τους στους θεσμούς, αυτή η ένταξη δεν είναι «φυσική», δεν είναι προκαθορισμένη, ούτε προϊόν καθαρά «εξωτερικής» ως προς αυτούς «αναγκαιότητας». Εμφανίζεται εδώ, δηλαδή, η «ενδεχομενικότητα» (contingency), ποιότητα την οποία η Heller, στο μεταγενέστερο έργο της, θεωρεί καταστατική για τη «νεωτερική ανθρώπινη κατάσταση».⁵⁵ Αυτή έχει πολλές διαστάσεις και όψεις, αλλά κυρίαρχη μεταξύ τους είναι το ότι έπαψε να αποτελεί «οντολογική σταθερά το γεγονός ότι η αναγκαιότητα καθόριζε την κοινωνική θέση κάποιου» (1989:208), όπως και η γενικότερα η ανάδυση της συνείδησης της τυχαιότητας.⁵⁶

Συμπερασματικά, αν η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής μπορεί να εξηγηθεί βάσει της απο-φυσικοποίησης της αναγκαιότητας που την διέπει, όπως προσπάθησα να δείξω πιο πάνω, παράλληλη διαδικασία αυτής της απο-φυσικοποίησης, ή μάλλον μια όψη της, είναι η απο-φυσικοποίηση της κοινό-τητάς της. Και αυτό, όχι μόνο με την έννοια ότι ο κοινός χαρακτήρας των δραστηριοτήτων της, το κατά πόσο δηλαδή αυτές τις μοιράζονται οι άνθρωποι, όπως και οι κοινωνικές συσσωματώσεις που συνδέονται με αυτόν τον κοινό χαρακτήρα, καθίστανται όλο και περισσότερο ζήτημα της κοινωνίας και όχι της φύσης· αλλά με την επιπλέον έννοια ότι η κοινότητα, δηλαδή η κοινωνική συσσωμάτωση που καθορίζει, μορφοποιεί και επιμερίζει αυτόν τον κοινό χαρακτήρα, δεν επιβάλλεται από ένα φυσικό γεγονός, τη γέννηση, αλλά καθίσταται καταρχήν δυνατό να αποτελέσει ζήτημα ελεύθερης επιλογής, ζήτημα δηλαδή όπου εκδηλώνεται η ανθρώπινη ατομικότητα. Πρόκειται εν πολλοίς για την «κίνηση [...] που μας επιτρέπει όχι να γίνουμε άτομα μέσα από την κοινότητα, αλλά αντίθετα να επιλέξουμε μια κοινότητα ακριβώς γιατί είμαστε άτομα», κίνηση που «μπορεί να κατακτήσει ένα χώρο» «μονάχα» στην «αστική κοινωνία», όπως λέει η Heller (1977α: 54).

Περαιτέρω, αυτό το στοιχείο της απο-φυσικοποίησης, της μετατροπής ενός φυσικού δεδομένου σε αντικείμενο ανθρώπινης επιλογής, δεν αφορά μόνο το ποια είναι η κοινότητα στο πλαίσιο της οποίας διαμορφώνεται η καθημερινή ζωή του ατόμου, αλλά και τον τρόπο διαμόρφωσής της εντός της οποιασδήποτε κοινότητας. Η Heller θα τονίσει τη διαφορετικότητα

⁵⁵ Η έννοια αυτή συναντά εκείνη του «αστάθμητου» (aleatoire) που χρησιμοποιεί ο Lefebvre για να δηλώσει «ένα ουσιώδες γνώρισμα της νεωτερικότητας» (1962α:202-5).

⁵⁶ Η Heller αντιπαραβάλλει την «ενδεχομενικότητα» προς το γεγονός του «τυχαίου της γέννησης του ανθρώπου» σε έναν δεδομένο τόπο και χρόνο. Αυτό το τελευταίο «είναι μια οντολογική κατηγορία εγγενής στην ανθρώπινη κατάσταση. Η ενδεχομενικότητα είναι μια ιστορική κατηγορία εγγενής στη νεωτερική ιστορικότητα. Η ενδεχομενικότητα επαναβεβαιώνει το τυχαίο της γέννησης, δηλαδή την ανθρώπινη κατάστασή μας, μέσω της συνείδησης της τυχαίας ύπαρξής μας», την οποία είχαν «αποστείλει στο παρασκήνιο» οι μυθολογικές και θρησκευτικές αφηγήσεις. «Αλλά ενώ γίνεται συνειδητός, ο τυχαίος χαρακτήρας του γεγονότος ότι έχουμε γεννηθεί σε ένα εδώ και σε ένα τώρα επίσης ` υπερβαίνεται` με την εγγελιανή σημασία του όρου. Έχουμε τη διατήρησή του, εφόσον αυτή είναι η ανθρώπινη κατάσταση, αλλά επίσης και την άρνησή του, μέσω του ανοιχτού χαρακτήρα του προσωπικού μας ορίζοντα» (1987β:54-5).

της καθημερινής ζωής στη νεωτερική κοινωνία, και από την άποψη ότι αυτή μετατρέπεται σε δυναμική διαδικασία, αλλάζει ριζικά, και επιβάλλεται να αλλάζει, εντός του χρόνου ζωής των ατόμων, χάνει κατά κάποιον τρόπο την κοινό-τητά της εντός αυτού του χρόνου, θεωρώντας ότι αυτό είναι μέρος του ορισμού της ως «δυναμικής κοινωνίας». Η καθημερινή ζωή μετατρέπεται σε γίνεσθαι, στη διαμόρφωση του οποίου εμπλέκεται ενεργά το υποκείμενό της: «Αλλά εάν ο πιο δυναμικός τύπος της κοινωνίας εμπλέκει τον άνθρωπο σε έναν διαρκή αγώνα με τις κοφτερές `ακμές` του κόσμου, παράλληλα του προσφέρει μια ευρύτερη επιλογή εναλλακτικών εκδοχών» (1970α: 5). Και αυτή η επιλογή αφορά ακόμα και τη «βάση» της καθημερινής ζωής, εκείνο το πεδίο της που είναι το πλέον κοινό και μαζικό. Όπως το είδαμε, η Heller παρατηρεί ότι «ο οντολογικός βασικός παράγοντας της ανθρώπινης δραστηριότητας –ο εναλλακτικός της χαρακτήρας» παρουσιάζεται πάντα ακόμα και σε αυτό το πεδίο· ωστόσο, όπως παρατηρεί αργότερα, στις νεωτερικές κοινωνίες, οι «νόρμες-και-κανόνες» αυτής της σφαίρας είναι «σχετικά `χαλαρές`, δηλαδή ο «βαθμός ρύθμισης» που αυτές ασκούν είναι πολύ χαμηλός (1985: 88).⁵⁷ Αυτό σημαίνει, εν συνόψει, ότι επεκτείνεται κατά πολύ ο «χώρος ελιγμού» του ατόμου (1977α: 28).

Αυτός ο χώρος, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε, διευρύνεται κατά πολύ εντός του ελεύθερου χρόνου, του χρόνου εκείνου που αποτελεί τη θεσμική υλική βάση για την υπέρβαση της αναγκαιότητας εντός της καθημερινής ζωής. Από αυτήν την άποψη, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο χρόνος αυτός αποτελεί εξίσου τη θεσμική υλική βάση για την ανάπτυξη της ατομικότητας εντός της καθημερινής ζωής. Έτσι, το χωρίο του Lefebvre που έχει παρατεθεί πιο πάνω, ότι «ο άνθρωπος της εποχής μας επιτελεί με τον τρόπο του, αυθόρμητα, την κριτική της καθημερινής ζωής του... μέσα στις και μέσω των δραστηριοτήτων του ελεύθερου χρόνου», θα μπορούσαμε να το διαβάσουμε και ως διαπίστωση ότι μέσα στις δραστηριότητες αυτές, και μέσω αυτών, ο νεωτερικός άνθρωπος επιτελεί την παραγωγή της «καθημερινής ζωής του», προσέχοντας την έμφαση που δίνει σε αυτή τη γενική ενικού αριθμού, προκειμένου προφανώς να τονίσει τη συνάρτηση που υπάρχει ανάμεσα στην εξατομικευμένη και εξατομικευτική σχέση με την καθημερινή ζωή και στον ελεύθερο χρόνο. Τότε, η ανάγκη για ελεύθερο χρόνο ως «νέα κοινωνική ανάγκη» είναι σύμφυτη με την ανάγκη για ανάπτυξη της ατομικότητας.

Συμπερασματικά, από όλη την προιγηθείσα συζήτηση μπορεί να συναχθεί η θέση ότι η θεωρητική θεματοποίηση της καθημερινής ζωής αναπτύσσεται στο έδαφος της ενεργοποίησης της κριτικής από το εσωτερικό της, η οποία σχετίζεται με δύο αλληλένδετα φαινόμενα: την εδραίωση του ελεύθερου χρόνου ως ανάγκης και τη γέννηση του ατόμου –φαινόμενα τα οποία αποτελούν εκδοχές της απο-φυσικοποίησης καταστατικών συνθηκών της.

⁵⁷ Η Heller παρατηρεί ωστόσο μια διαφορά ανάμεσα στα συστατικά της αντικειμενοποίησης «του καθεαυτού» ως προς τη χαλάρωση της αυστηρότητας των νορμών της, ή αλλιώς του μονοσήμαντου και επιτακτικού χαρακτήρα της ιδιότητας του «ως εξής» (thus-ness) που τις διέπει: «Η αυστηρότητα του `ως εξής` των νορμών που ανήκουν στην ειδολογικά ουσιώδη αντικειμενοποίηση `του καθεαυτού` αποτελεί ιστορική μεταβλητή [...] Εν σχέσει με τα εργαλεία, ωστόσο, μπορούμε να πούμε ότι τόσο στην παραγωγή όσο και στην κατανάλωση το `ως εξής` έχει κερδίσει έδαφος. Το ακριβώς αντίθετο ισχύει όσον αφορά τα έθιμα. Τα έθιμα στον νεωτερικό κόσμο είναι χαλαρότερα, η σύνδεση ανάμεσα σε ένα έθιμο και την υποτιθέμενη λειτουργία του είναι όλο και λιγότερο αυστηρή, και ο τρόπος κατά τον οποίο επιτελούνται οι λειτουργίες είναι όλο και πιο προσωπικός» (1970α:135).



Θα περάσω τώρα στο να συζητήσω το φαινόμενο της απο-φυσικοποίησης ως διαδικασία που αφορά κάτι διακριτό από ορισμένες καταστατικές συνθήκες της καθημερινής ζωής· αφορά το θέμα του χώρου και του χρόνου ως σταθερών εντός των οποίων αυτή αναπτύσσεται.

Είδαμε ήδη ορισμένες συνδέσεις της θεώρησης της καθημερινής ζωής με την προβληματική του χρόνου, και στο επόμενο κεφάλαιο θα επανέλθω αναλυτικά στο ζήτημα αυτό. Προς το παρόν όμως θα με απασχολήσει κάτι πιο στοιχειώδες: το γεγονός της αποδέσμευσης της καθημερινής ζωής από βασικούς περιορισμούς που της έθετε η φύση μέσω του χώρου και του χρόνου.

Ξεκινώντας από το ζήτημα του χώρου, μπορούμε να επιστρέψουμε στη σχέση της καθημερινής ζωής με την «εξοικείωση». Αυτή είδαμε πως μπορεί να αναλυθεί στη θέση ότι η καθημερινή ζωή έχει ως «βάση» και «ανάγκη» της, όπως παρατηρεί η Heller, τη διαδικασία της εξ-οικείωσης, τη δημιουργία ενός «οίκου», και μάλιστα ότι, με μια έννοια, αποτελεί η ίδια έναν «οίκο». «Οργανικό σημείο της μέσης καθημερινής ζωής», λέει, «είναι η συνείδηση ενός καθορισμένου σημείου στον χώρο, μιας στέρεης θέσης από την οποία `εξερχόμαστε`[...] και στην οποία επιστρέφουμε εν ευθέτω χρόνω. Αυτή η στέρεη θέση είναι αυτό που αποκαλούμε `οίκος` [home]». Μέσα στην καθημερινή ζωή, και δί' αυτής, αποκτούμε, με άλλα λόγια, «τη στέρεη θέση που γνωρίζουμε, με την οποία είμαστε συνηθισμένοι, όπου αισθανόμαστε ασφαλείς, και όπου οι συναισθηματικές μας σχέσεις είναι στον μεγαλύτερο βαθμό έντονες» (1970α: 239). Το να έχει κανείς μια καθημερινή ζωή, συνεπώς, σημαίνει ότι έχει μια τέτοια σταθερή θέση, ένα `εδώ` μέσα στον χώρο, ένα σημείο αναφοράς βάσει του οποίου αποκτά νόημα η εγγύτητα, η οικειότητα, η αμεσότητα, η ασφάλεια, και τα αντίθετά τους. Παράλληλα, σημαίνει ότι αυτό το «σημείο» έχει αισθητή, υλική εκδοχή και ηλαισίωση, ή ότι ο «οίκος» της καθημερινής ζωής ερείδεται στη διαδικασία της οικείωσης ενός ορισμένου εξωτερικού, υλικού χώρου, στη διαδικασία, κοντολογίς, του «κατοικείν» ένα ορισμένο γήινο, υλικό περιβάλλον.

Είναι χαρακτηριστικό ότι με τα πιο πάνω λόγια της η Heller κλείνει μια ενότητα της *Καθημερινής Ζωής* με τον τίτλο «καθημερινός χώρος», η οποία εν πολλοίς αναφέρεται στη βίωση και στην αντίληψη του χώρου στο πλαίσιο της καθημερινής ζωής, υπονοώντας έτσι ότι το ζήτημα αυτό θα πρέπει να εξεταστεί σε σύνδεση με το ζήτημα της έννοιας του οίκου, αν και δεν μας δίνει τη συστηματική πραγμάτευση αυτής της σύνδεσης. Ούτε από την πλευρά του Lefebvre έχουμε μια τέτοια συστηματική πραγμάτευση, αλλά έχουμε μια ανάλογη νύξη αναφορικά με την καταστατική σημασία που έχει το κατ-οικείν έναν χώρο για την κατανόηση της καθημερινής ζωής. Αναφερόμενος στους «Ολύμπιους», δηλαδή τους εκπροσώπους της μεγαλοαστικής τάξης, συναρτά το ζήτημα του τύπου της καθημερινής ζωής τους, ή μάλλον της ύπαρξης καν γί' αυτούς καθημερινής ζωής,⁵⁸ ακριβώς με το ζήτημα αυτό: «Ο Ολύμπιοι δεν

⁵⁸ Η διατύπωση του Lefebvre είναι μάλλον υπερβολική και πάντως άπτεται των διαφορετικών αποχρώσεων που έχει η έννοια στη σκέψη του. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι μάλλον θέλει να υποδηλώσει το προνόμιο της τάξης αυτής, της τάξης που σε μια άλλη διατύπωσή του αντιπροσωπεύει το «υπερ-καθημερινό» (π.χ. 1988:79), να εξυψώνεται πάνω από τις καταστατικές συνθήκες της καθημερινής ζωής. Σημαίνει επίσης οπωσδήποτε ότι η τάξη αυτή δύναται κοινωνικά να μην είναι δέσμια της «καθημερινότητας» με την ειδική σημασία που της αποδίδει, την οποία θα συζητήσω στο επόμενο κεφάλαιο, αν και σε άλλα του χωρία παρατηρεί, τουλάχιστον για το ευρύ τμήμα της «αστικής τάξης», ότι στην πραγματικότητα αυτό δεν συμβαίνει. Όπως λέει, «η αστική τάξη[...] προσπαθεί, χωρίς ιδιαίτερη επιτυχία, χάρη στα υψηλά της εισοδήματα, να μετατρέψει [την καθημερινότητα] σε διακοπές διαρκείας» (1968γ:39).

έχουν καθημερινή ζωή[...] Στην ακραία περίπτωση ο Ολύμπιος δεν έχει καν μόνιμη διαμονή[...]» (1968γ: 93).

Ο «οίκος», τώρα, ως έννοια προκειμένου να αποδοθούν τα γνωρίσματα της σταθερότητας, της αμεσότητας, της προστασίας, αλλά και της συνάφειας με έναν ορισμένο υλικό χώρο, τα οποία είναι συστατικά της καθημερινής ζωής, μπορεί να εκληφθεί συνάμα και ως έννοια με την οποία υποδηλώνεται γενικότερα ο πεπερασμένος χαρακτήρας της εντός του χώρου, ή οι περιορισμοί που τίθενται γι' αυτήν από τον χώρο. «Η καθημερινή ζωή πάντα λαμβάνει χώρα εντός, και σχετίζεται με το άμεσο περιβάλλον ενός ανθρώπου», λέει η Heller και αλλού τονίζει πως «η καθημερινή ζωή μας έχει ένα σύνορο το οποίο είναι το όριο της αποτελεσματικής ακτίνας δράσης και κίνησής μας» (1970α: 6, 238), εννοώντας με αυτό ότι η γνώση και η δράση του ατόμου μέσα σε αυτήν οριοθετείται, περιορίζεται, τόσο ως προς την προέλευσή της όσο και ως προς την εμβέλειά της. Και θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο «άμεσος» χαρακτήρας του περιβάλλοντος που την πλαισιώνει, όπως και το σύνορο του «οίκου» της, είναι «ανθρωποκεντρικά», όπως λέει η ίδια γενικά αναφορικά με τον «καθημερινό χώρο», δηλαδή είναι συνάρτηση των δυνατοτήτων κίνησης του μεμονωμένου ενσώματου ανθρώπινου όντος στον χώρο.⁵⁹

Η συναφής διαφορά, τώρα, ανάμεσα στις νεωτερικές κοινωνίες και σε αυτές που προηγήθηκαν αφορά καταρχήν την αλματώδη αύξηση αυτών των δυνατοτήτων. Η δυνατότητα που διασφάλισε η τεχνολογική εξέλιξη για εξουδετέρωση των χωρικών αποστάσεων, δηλαδή των φυσικών φραγμών στην κίνηση των ανθρώπων, σε συνδυασμό με την κοινωνική κινητικότητα που συνδέεται με την ανάδυση της ατομικότητας, έφεραν ως αποτέλεσμα την πρωτόγνωρη κινητικότητα στον χώρο. Και αυτή με τη σειρά της συνεπάγεται ότι παύει πλέον να είναι δεδομένος, σταθερός και μοναδικός ο χώρος εντός του οποίου η κίνηση αυτή ορίζει τον «οίκο» της καθημερινής ζωής, ή ότι αυτός ο τελευταίος δεν έχει προκαθορισμένες, σαφείς και σταθερές χωρικές συντεταγμένες. Με άλλα λόγια, προβάλλει η δυνατότητα να αλλάζουν ή και να συνυπάρχουν επιμέρους «οίκοι» εντός του μείζονος «οίκου» της καθημερινής ζωής ενός ατόμου, και πάντως διαμορφώνεται μια πραγματικότητα που πόρρω απέχει από εκείνη του «χωρικού [...] [για τον οποίον] το χωριό είναι το σύνορό του», όπως λέει η Heller (1970α:238). Η εξουδετέρωση των χωρικών αποστάσεων, παράλληλα, συνεπάγεται τη σχετικοποίηση της εγγύτητας, άρα και της οικειότητας, την απεξάρτησή της από τη χωρική εγγύτητα.⁶⁰

⁵⁹ Την ιδιότητα αυτή, στην οποία έχουμε δει ότι αναφέρεται η Heller όσον αφορά την καθημερινή σκέψη, αξιοποιεί για να πραγματευτεί και τον «καθημερινό χώρο»: «Αυτός ο χώρος είναι ανθρωποκεντρικός. Στο κέντρο του βρίσκεται ένα ανθρώπινο όν που ζει μια καθημερινή ζωή. Η καθημερινή ζωή του αρθρώνει τον χώρο του, εντός της οποίας η εμπειρία και η αντίληψη του χώρου είναι άρρηκτα συγχωνευμένες». Με βάση την ιδιότητα αυτή, η Heller ερευνά τις βασικές διακρίσεις του καθημερινού χώρου σε δεξιά-αριστερά, πάνω-κάτω, κοντά-μακριά. (1970α:236-7).

⁶⁰ Συζητώντας ειδικά τη διάκριση του «κοντά» και του «μακριά» στο πλαίσιο της πραγμάτευσης του «καθημερινού χώρου», η Heller επικαλείται τον Simmel, για να πει ότι η χρήση αυτών των όρων προκειμένου να προσδιοριστεί η ομοιότητα, η αμεσότητα, ή και η ένταση των σχέσεων, είναι κατ' ουσίαν ένδειξη μετατροπής μιας κυριολεκτικής χρήσης, χρήσης που αφορούσε τη φυσική χωρική εγγύτητα, σε χρήση μεταφορική (βλ.1970α: 237).

Αλλά, αυτό που είναι ακόμα πιο σημαντικό είναι το γεγονός ότι στη νεωτερικότητα παύει να είναι δεδομένη η ίδια η σχέση ανάμεσα σε αυτό που η Heller ονομάζει «σύνορο» της καθημερινής ζωής και στην κίνηση ή την άμεση εμπλοκή του ανθρώπινου σώματος. Η Heller παρατηρεί συναφώς ότι «για μεγάλες ιστορικές περιόδους, η καθημερινή γνώση του μέσου ανθρώπου περιεχόταν εντός ενός σχετικά στενού κύκλου. Σήμερα, ο κόσμος προσφέρεται στη γνώση μας στο σύνολό του και από αυτήν την άποψη η επικράτειά μας έχει επεκταθεί σε μεγάλο βαθμό» (1970α:238). Αλλά, η ίδια δεν συζητάει περαιτέρω τις προϋποθέσεις αυτής της υποχώρησης του «συνόρου» της καθημερινής ζωής και τη σύνδεσή της με το ζήτημα του καθημερινού χώρου. Θα μπορούσαμε εδώ να παρατηρήσουμε ότι μείζων προϋπόθεση αυτής της υποχώρησης είναι η μεντιοποίηση (mediatization) για την οποία μιλάει ο Lefebvre. Συζητώντας τις αλλαγές της καθημερινής ζωής ως προς τον χώρο, αλλαγές που γι' αυτόν ορίζουν ένα «πριν» και ένα «τώρα», με σημείο τομής τον 2^ο Παγκόσμιο Πόλεμο, ο Lefebvre λέει: «τα μέσα (όχι μόνο της παραγωγής αλλά και της επικοινωνίας) διαρρηγνύουν στην αρχή σιγά σιγά, μετά απότομα, φραγμούς φαινομενικά αδιαπέραστους, αμετακίνητους. Η μεντιοποίηση [...] σφετερίζεται το άμεσο, το 'πραγματικό', το αισθητό» (1986α:103,104). Αυτή η διαδικασία, θα μπορούσαμε να πούμε, συμβάλλει σε μια βαθύτερη απο-φυσικοποίηση αυτού που η Heller ονομάζει «καθημερινός χώρος», άρα και «οίκος» της καθημερινής ζωής, μια διαδικασία κατά την οποία αυτός δεν ορίζεται μόνο από το άμεσο, το αισθητό, αλλά αυτού του είδους η εμπειρία προεκτείνεται από, όπως και και διαπλέκεται με, την εμπειρία του διαμεσολαβημένου, αυτού στην εμπειρία του οποίου δεν είναι αναγκαία καν η παρουσία του ανθρώπινου σώματος.⁶¹

Η απο-φυσικοποίηση του καθημερινού χρόνου είναι ένα θέμα που το αναδεικνύει κυρίως ο Lefebvre, και στο σημείο αυτό θα σταθώ σε μία μόνο βασική πλευρά του.

Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι, κατά τη Heller, ο «οίκος» της καθημερινής ζωής έχει και χρονικές διαστάσεις, από την άποψη ότι δεν νοείται άνευ της παγίωσης ενός «βιορρυθμού», και επισημόναμε ότι ο Lefebvre προτείνει να δούμε το «καθημερινό» κυρίως ως «ρυθμό». Η συναφής θεμελιακή αλλαγή την οποία σηματοδοτεί η νεωτερικότητα αφορά τις μονάδες επιμερισμού του χρόνου εντός των οποίων εγγράφονται τα παγιωμένα δρομολόγια δραστηριοτήτων, οι «βιορρυθμοί» κατά τη Heller, στον βαθμό που υποχωρεί ο φυσικός καθορισμός αυτών των μονάδων. Υποχωρεί πρώτα απ' όλα ο καθορισμός τους από τον φυσικό κύκλο που υποδηλώνεται στην ίδια τη λέξη «καθημερινό», δηλαδή τη φυσική εναλλαγή διαστημάτων φωτός και σκότους, ημέρας και νύχτας. Αυτό δεν διαφεύγει την προσοχή του Lefebvre, ο οποίος επισημαίνει την πορεία κατά την οποία η «κοινωνική πράξη σταδιακά τρώει τη νύχτα» (1985: 74), όπως και τη συναφή σημασία της τεχνολογίας, με τη μορφή της ανακάλυψης του ηλεκτρισμού, ο οποίος «άλλαξε τις σχέσεις της μέρας και της νύχτας, την αντίληψη των περιγραμμάτων» (1968γ: 112)). Θα λέγαμε, τότε, ότι παρουσιάζεται το

⁶¹ Σημειώνω τη συνάφεια ως προς αυτό το σημείο των αναλύσεων του Giddens, κατά τον οποίον κομβικό ζήτημα για την κατανόηση της νεωτερικότητας είναι ο μετασχηματισμός του χώρου και του χρόνου· ακριβέστερα, πρόκειται για το «άδειασμα του χώρου», το οποίο «μπορεί να κατανοηθεί με βάση τον διαχωρισμό του χώρου από τον τόπο» (1990:18-9), και του οποίου προϋπόθεση είναι το «άδειασμα» του χρόνου από τον χώρο (και τον τόπο)» (1990:17-8).

παράδοξο να θεματοποιείται το «καθημερινό» σε μια εποχή που η λέξη «ημέρα» χρησιμοποιείται μάλλον μεταφορικά, εφόσον δεν είναι πλέον σαφή τα όριά της.

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να πούμε, με τα λόγια του Lefebvre, ότι υπάρχει ένα «πριν» της καθημερινής ζωής εν σχέσει με τη νεωτερικότητα και από τη σκοπιά των χωροχρονικών σταθερών της: «Ο χώρος και ο χρόνος έμπαιναν σε μια τάξη: το ημερολόγιο, τα εδάφη. Συνεπώς, η καθημερινή ζωή εκτυλισσόταν παραδοσιακά μέσα σε πλαίσια στενά και καλά καθορισμένα [...] Δεν χρειάζεται να πούμε ότι αυτή η στατικότητα δεν ήταν απόλυτη, ότι υπήρχαν αξιοσημείωτες αλλαγές και ότι η `η ζωή της κάθε μέρας' δεν ήταν ακριβώς η ίδια στους Ρωμαίους ή στη φεουδαρχιά [...] κλπ». Αλλά, σπεύδει να προσθέσει: «Ωστόσο, κάτι πανάρχαιο διατηρείται και επανέρχεται μέσα από αυτές τις ιστορικές αλλαγές: η διαφορά μεταξύ ημέρας και νύχτας, οι κύκλοι των εποχών, οι ρυθμοί της εργασίας [...] Εν συντομία, το περιβάλλον του καθημερινού και το `εθιμικό' καθημερινό αυτό καθεαυτό διατηρούσαν μια ισορροπία». Η τομή γι' αυτόν, η οποία ορίζει και τη «νεωτερικότητα» με τη στενή σημασία με την οποία χρησιμοποιεί τον όρο, είναι σαφής στη συνέχεια: «Μετά τον 2^ο Παγκόσμιο Πόλεμο, το περιβάλλον και τα όρια εξερράγησαν από όλες τις πλευρές, μέσα στον χώρο (το χωριό, η συνοικία, τα εδάφη και τα σύνορα κλπ) και μέσα στον χρόνο (οι γιορτές, οι ημερήσιες και οι νυχτερινές δραστηριότητες, τα προγράμματα του χρόνου)» (1986α: 104).⁶²

Κλείνοντας αυτήν την ενότητα, θα συμπεράνω ότι ως προς τα θέματα της αναγκαιότητας, της κοινό-τητας και της μαζικότητας, όπως και ως προς το θέμα του χώρου και του χρόνου της καθημερινής ζωής, μπορούμε να μιλήσουμε για απο-φυσικοποίησή της εντός της νεωτερικότητας, γιατί τότε τίθενται οι βάσεις για να αποσταθεροποιηθούν νοηματικά, να προβληματιστούν αυτοί οι όροι, αλλά και γιατί σε αυτήν την αποσταθεροποίηση υπόκειται η ανεξάρτησή τους από την επικράτεια της φύσης. Τότε, η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής μπορούμε να πούμε ότι αποτελεί συνέπεια αυτής της διττής απο-φυσικοποίησης, ή ότι είναι ευθέως ανάλογη του βαθμού στον οποίο προβληματίζονται οι οριοθετήσεις της βάσει των πιο πάνω παραμέτρων.

δ. Η προβληματοποίηση της καθημερινής ζωής ως δύναμης φυσικοποίησης: η «δεδομενικότητα» ως πρόβλημα

Στην παρούσα ενότητα θα υποστηρίξω ότι κατά τη νεωτερικότητα σημειώνεται η θεωρητική απο-νομιμοποίηση και η πρακτική αποσταθεροποίηση του κυρίαρχου δομικού γνωρίσματος της καθημερινής ζωής, της «δεδομενικότητας». Δεν πρόκειται βεβαίως για το εάν

⁶² Βεβαίως, η έκρηξη για την οποία μιλάει εδώ ο Lefebvre, ανεξάρτητα από το κατά πόσο μπορεί να τοποθετηθεί ακριβώς στην περίοδο που αυτός επισημαίνει, υπήρξε το αποκορύφωμα μιας μακράς ιστορικής πορείας, στις λεπτομέρειες της οποίας ο ίδιος δεν υπεισέρχεται. Αναφέρω ενδεικτικά την ανάλυση του Le Goff, ο οποίος, μεταξύ άλλων, συζητάει τις ιστορικές εξελίξεις που συνδέονται με την «έμφαση στη νυχτερινή εργασία», εξελίξεις που ξεκινάνε από τα τέλη του 13^{ου} αιώνα (1980:44-5).

το γνώρισμα αυτό εξακολουθεί να κυριαρχεί εντός της καθημερινής ζωής· εξάλλου, στο επόμενο κεφάλαιο θα συζητήσω από ποιες απόψεις μάλιστα μπορεί κανείς να μιλήσει και για την κοινωνική του ενίσχυση. Πρόκειται, ωστόσο, για το ότι αφενός χάνει την κοσμοθεωρητική του αξίωση, και αφετέρου καθίσταται σε μεγάλο βαθμό μορφή στην οποία δεν αντιστοιχούν κοινά, ενιαία και σταθερά περιεχόμενα.

Προτού περάσω στη συζήτηση αυτών των θεμάτων, θεωρώ αναγκαίο να προτάξω την ανάλυση του γνωρίσματος αυτού εντός της καθημερινής ζωής, με βάση τη θεώρηση της Heller. Αυτό, αφενός θα μου δώσει την ευκαιρία να τεκμηριώσω συσχετίσεις και ισχυρισμούς που έκανα στο προηγούμενο κεφάλαιο, στην ενότητα που αφορούσε τη «δομή» της καθημερινής ζωής· αφετέρου, κρίνω ότι αυτή η ανάλυση χρειάζεται: προκειμένου να παρακολουθήσουμε καλύτερα τη συζήτηση της προβληματοποίησής του.

δ1. Η «δεδομενικότητα»: η καθημερινή ζωή ως δύναμη φυσικοποίησης

Όπως έχουμε διαπιστώσει, το γνώρισμα της «δεδομενικότητας», ή της φυσικοποιητικής στάσης, το οποίο εξάλλου προβάλλει σε όλες τις θεωρήσεις της καθημερινής ζωής, και σε ορισμένες, όπως στη φαινομενολογική θεώρηση, κατέχει κεντρική θέση, εξαιρείται και στην προσέγγιση της Heller. Γι' αυτό, άλλωστε, και, όπως σημειώθηκε σε προηγούμενη ενότητα, η έννοια «ορθολαγικότητα του λόγου» που διακρίνει η Heller, έχει το παραδειγματικό της πεδίο εντός της καθημερινής ζωής. Περαιτέρω, όπως επεσήμανα στην εισαγωγή - και έχει πλέον καταστεί σαφές το ευρύτερο πλαίσιο στο οποίο εντάσσεται αυτή η μεταξύ τους διαφορά-αναφορές στο γνώρισμα αυτό μπορούμε να δούμε και στον Lefebvre, αλλά η συναφής τοποθέτηση της Heller διαφοροποιείται καίρια από τη δική του κατά το ότι μας παρέχει μια «οντολογική» ανάλυση της «δεδομενικότητας», με στόχο να καταδείξει γιατί αυτή συνιστά δομικό, αξεπέραστο και κυρίαρχο γνώρισμα της καθημερινής ζωής, και μάλιστα γνώρισμα σημαίνον, εφόσον ενέχεται στην αδρανειακή δυναμική της.⁶³

⁶³ Εκτός από το χωρίο που παρέθεσα στην εισαγωγή, μπορούμε να δούμε τη συναφή αναφορά του Lefebvre και σε άλλα σημεία: «Ας προσπαθήσουμε να μπούμε στη θέση εκείνου που ζει την καθημερινότητά του χωρίς ιστορικές, κοινωνιολογικές, οικονομικές γνώσεις, κι ακόμη χωρίς ένα ιδιαίτερα φιλοπερίεργο ή κριτικό πνεύμα [...] Λαμβάνει ως δεδομένο ό,τι παρατηρεί, αποδέχεται ως το εδώ και τώρα ό,τι βλέπει και αντιλαμβάνεται, ό,τι ζει. Ίσως δεν είναι γι' αυτόν ούτε δίκαιο, ούτε δικαιολογημένο, ούτε δικαιολογήσιμο, αλλά έτσι είναι, τα πράγματα είναι αυτά που είναι» (1968γ:187). Εξάλλου, αλλού έχει διαπιστώσει ότι «πρώτα απ' όλα η κριτική θέτει το ερώτημα: 'Τι είναι αυτό που υποστηρίζει [...] τον χαρακτήρα του πραγματικού [realness]», που δεσπάζει εντός του καθημερινού, «και του προσδίδει την εμφάνιση της στέρεης και έγκυρης πραγματικότητας;». Του ερωτήματος αυτού έχει προηγηθεί η διαπίστωση ορισμένων «σχηματιστών» (formants) μέσα στο «καθημερινό», ένας εκ των οποίων είναι η «φρετιχιστική πρακτική» πλάι στην «εμπειρική συνείδηση» και την «αποσπασματική πράξη» (1961α:243-4).

Ο τρόπος με τον οποίο η Heller διαπιστώνει και κατανοεί αυτά τα γνωρίσματα στη δική της ανάλυση θα έδινε μια απάντηση στο καίριο ερώτημα που θέτει ο Lefebvre απέναντι στην οποία ο ίδιος δεν είναι σαφής: οι εν λόγω «σχηματιστές» δεν είναι ενδεχομενικοί, δεν ανάγονται σε ιστορικο-κοινωνικές συνθήκες, και συνεπώς, εάν μπορεί να «μεταμορφωθεί ριζικά» αυτός ο

Η ανάλυση αυτή ωστόσο εκ μέρους της Heller δεν είναι συστηματική και άνευ κενών. Έτσι, σε ό,τι θα ακολουθήσει δεν θα περιοριστώ στις ρητές τοποθετήσεις της, αλλά σε ορισμένες συνάψεις θα προεκτείνω ορισμένες νύξεις της, αξιοποιώντας παράλληλα, όπου το θεωρώ αναγκαίο, αναπτύξεις του Lefebvre, αλλά και άλλων διανοητών.

Εντός της καθημερινής ζωής «ο κόσμος κανονικά λαμβάνεται σαν ένα ωραίο και έτοιμο δεδομένο», επαναλαμβάνει με διάφορους τρόπους, και σε όλο το έργο της, η Heller.

Αναπτύσσοντας τη φράση αυτή, θα λέγαμε ότι μπορούμε να μιλήσουμε καταρχάς για μια «αυθόρμητη οντολογία» της καθημερινής ζωής. Κατά πρώτον, δεν αμφισβητείται η εξωτερική ύπαρξη του «κόσμου», δηλαδή μιας πραγματικότητας που είναι ανεξάρτητη από το υποκειμενο της καθημερινής ζωής. Κατά δεύτερον, αυτή η ύπαρξη αντιμετωπίζεται ως κάτι που, αυτό καθαυτό αλλά και ως προς την αποδοχή του, *δίνεται* από μια τάξη που βρίσκεται έξω από την ανθρώπινη συνείδηση και βούληση. Κατά τρίτον, αυτή η πραγματικότητα είναι πάγια, «φυσική», με την έννοια αυτού που υπάρχει από πριν και που είναι προορισμένο να παραμείνει, καθώς απορρέει από μια τάξη που βρίσκεται έξω από τη συνθήκη του γίνεσθαι. Στο πλαίσιο της κανονικής στάσης της καθημερινής ζωής, ή της στάσης που είναι κυρίαρχη σε αυτήν και σύμμορφη με τη «δομή» της, με άλλα λόγια, η ιδέα του πραγματικού τείνει να ταυτιστεί με τη μορφή του υλικού πράγματος, άρα τείνει να καταρρεύσει η διάκριση ανάμεσα στη φυσική και την κοινωνική πραγματικότητα, όπως και η διάκριση ανάμεσα στο υπάρχον, το φυσικό και το αναγκαίο. Κοντολογίς, η κανονική στάση της καθημερινής ζωής είναι να φетиχοποιεί, δηλαδή να βλέπει το γίνεσθαι ως είναι, την υποκειμενικότητα ως αντικειμενικότητα, το σχετικό ως απόλυτο, να προβάλλει τη «μορφή της `ημι-υπερβατικότητας`» σε ό,τι περιέρχεται στην επικράτειά της.⁶⁴

Περαιτέρω, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον το πώς εξηγεί η Heller αυτήν την αυθόρμητη οντολογία. Αναφέρεται στον «ανθρωπομορφισμό», δηλαδή μια κατηγορία της «καθημερινής σκέψης» την οποία αντλεί από τον Lukács (βλ. 1970α:270,σημ.2), η οποία έχει άμεση σχέση με το δομικό της γνώρισμα της αναλογίας, για να πει: «[...] όσον αφορά τον ανθρωπομορφισμό – η δομή της καθημερινής σκέψης[...] μας ενθαρρύνει να βλέπουμε όλον τον κόσμο ως αναλογία

χαρακτήρας μέσω της κριτικής του καθημερινού, όπως λέει ο Lefebvre (1961α:244), οπωσδήποτε όμως, δεν μπορεί να εξαλειφθεί ως τέτοιος. Επισημαίνω, πάντως, ότι και ο ίδιος ο Lefebvre, μιλώντας για τα γνωρίσματα αυτά και τις συνέπειές τους, δεν φαίνεται να τα περιορίζει στο «καθημερινό» με τη στενή του σημασία του όρου. Ας προσέξουμε ένα χωρίο της *Ρυθμική ανάλυση*, το οποίο γράφεται μετά την ορολογική διάκριση που διατυπώνει: «Στην καθημερινή ζωή, αυτό που είναι σχετικό ανάλογα με τις κοινωνικές σχέσεις συνεπώς εμφανίζεται σε κάθε `υποκείμενο` ως αναγκαίο και απόλυτο, ουσιαστικό και αυθεντικό» (1985: 75). Γι' αυτό και αλλού, σε ένα από τα λίγα σημεία όπου κάνει λόγο για «εγγενή» στοιχεία της καθημερινής ζωής, έχουμε τη, μετριοπαθή μάλλον, απόφαση: «Οι τάσεις προς τον δογματισμό δεν είναι ξένες στην καθημερινή ύπαρξη» (1981:69).

⁶⁴ Η Heller χρησιμοποιεί τη φράση αυτή για να διαχωρίσει τη στάση απέναντι στον κόσμο της «ιδιαιτερότητας» και της «ατομικότητας». Η «θεμελιώδης κατηγορία» της «δεδομενικότητας» δεν παύει να αφορά βεβαίως και τον δεύτερο αυτό τύπο υποκειμένου: «η διαφορά βρίσκεται `μόνο` – αλλά αυτό το μόνο είναι ένας ολόκληρος κόσμος- στο ότι για το άτομο, η ολότητα του `δοσμένου` κόσμου δεν παίρνει τη μορφή της ημι-υπερβατικότητας, αφού αυτή η μορφή –στο βαθμό που αυτός γίνεται άτομο- διαλύεται συνεχώς» (1977α: 109-10). Εφόσον αυτή η μορφή αποδίδεται στην «ιδιαιτερότητα», και δεδομένου του πώς εννοεί η Heller τη σχέση αυτού του τύπου υποκειμένου με τη δομή της καθημερινής ζωής, είναι η μορφή που προσιδιάζει σε αυτή τη «δομή».



της δικής μας καθημερινής ζωής. Ακριβώς εξαιτίας του αναλογικού μανδύα με τον οποίο ντύνουμε την πραγματιστική [pragmatic] δομή της καθημερινής ζωής, η καθημερινή σκέψη είναι συχνά φετιχιστική: αποδέχεται τα πράγματα και τους θεσμούς όπως είναι, σε έτοιμη από πριν μορφή, και βάζει σε παρένθεση τις καταβολές τους» (1970α: 52) [η έμφαση προστέθηκε].

Η ιδέα που διατυπώνει εδώ η Heller είναι ότι ο κανονικός τρόπος με τον οποίο βλέπουμε τον «κόσμο», την ολότητα του πραγματικού, εντός της καθημερινής ζωής εξηγείται βάσει της ίδιας της πραγματικότητας της καθημερινής ζωής μας, ή, με άλλα λόγια, ότι υπάρχει αιτιώδης συνάφεια ανάμεσα στο καθημερινό ζην ως πραγματικότητα και στη στάση απέναντι στον κόσμο η οποία κατ' εξοχήν ευδοκιμεί εντός αυτού του ζην.⁶⁵ Έτσι, η «αυθόρμητη οντολογία» της καθημερινής ζωής προβάλλει τρόπο τινά στον «κόσμο» γνωρίσματα που έχει, ως εκ της «πραγματιστικής δομής» της, η ίδια η καθημερινή ζωή.

Στο προηγούμενο κεφάλαιο ανέλυσα τις βασικές πλευρές αυτού που η Heller ονομάζει «πραγματισμός» και προσδιορίζει, ακολουθώντας τον Lukács, ως έναν τύπο σχέσης ανάμεσα στη σκέψη και στην πράξη, για να τις συσχετίσω με τη νοηματική ετερογένεια της καθημερινής ζωής. Ωστόσο, θεωρώ ότι η Heller δεν αναλύει πώς από τον «πραγματισμό», εκλαμβανόμενο κατ' αυτόν τον τρόπο, μπορεί να προκύψει η σύνδεσή του με το γνώρισμα της «φετιχιστικής» ή φυσικοποιητικής στάσης της καθημερινής ζωής, την οποία επικαλείται εδώ.

Η απάντηση που νομίζω ότι μπορεί να συναχθεί από τη θεώρησή της επιβάλλει να επιμείνουμε αφενός στο είδος του πράττειν που κυριαρχεί εντός της καθημερινής ζωής, και, αφετέρου, να επανέλθουμε στη σχέση ανάμεσα στον πραγματισμό και στην αρχή της οικονομίας.

Δεδομένου ότι ένα βασικό συστατικό στοιχείο της «αντικειμενοποίησης` του καθεαυτού», κατά τη Heller, είναι τα πράγματα, δηλαδή άμεσα αισθητές υποστάσεις, εδώ μιλάμε πρωτίστως για πράττειν επί, βάσει και μέσω των υποστάσεων αυτών, και συχνά με σκοπό αυτές τις υποστάσεις. Τότε, εάν ο πραγματισμός νοείται ως η «η άμεση ενότητα σκέψης και πράξης», ίσως φαίνεται γιατί μπορούμε να τον κατανοήσουμε και ως κυριαρχία εντός του σκέπτεσθαι, όχι μόνο του πράττειν, αλλά της μορφής του πράγματος. Εδώ, δηλαδή, η σκέψη δεν προσηλώνεται απλώς στο πράττειν αλλά και στα πράγματα, στις βασικές και αναγκαίες υποστάσεις γύρω από τις οποίες περιστρέφεται το καθημερινό πράττειν και, θα λέγαμε περαιτέρω ότι η μορφή των πραγμάτων, η μορφή υποστάσεων που είναι, όχι μόνο αισθητές, άμεσα εντοπίσιμες, σαφώς περιγεγραμμένες, αλλά και σταθερές και στέρεες, κατέχει

⁶⁵ Σε αυτό το σημείο θεωρώ πως θα ήταν διαφωτιστική η αναφορά σε μια παρατήρηση που κάνουν οι Berger και Luckmann στο πλαίσιο της «φαινομενολογικής ανάλυσης [...] της υποκειμενικής εμπειρίας της καθημερινής ζωής». Επισημαίνοντας καταρχάς πως «έχω συνείδηση του κόσμου ως αποτελούμενου από πολλαπλές πραγματικότητες», οι δυο θεωρητικοί συνεχίζουν: «Ανάμεσα στις πολλαπλές πραγματικότητες υπάρχει μία που παρουσιάζεται ως η πραγματικότητα *par excellence*. Αυτή είναι η πραγματικότητα της καθημερινής ζωής. Η προνομιακή θέση της της παραχωρεί το δικαίωμα να οριστεί ως η ανώτατη πραγματικότητα» (1966:51,53). Νομίζω πως η παρατήρηση αυτή συναντάται με την ανάλυση της Heller, εφόσον η τελευταία επιτρέπει να πούμε και αυτό που λένε εδώ οι Berger και Luckmann, δηλαδή ότι αυτό που είναι πραγματικό για την καθημερινή ζωή προβάλλει ως μοντέλο του πραγματικού εν γένει, και ακόμα ότι αυτό το μοντέλο καθορίζεται από την πραγματικότητα της καθημερινής ζωής, από τις ουσιώδεις δομές της.

πρωτοκαθεδρία, εντός της καθημερινής σκέψης, έναντι της μορφής της διαδικασίας και της κίνησης.

Από την άλλη πλευρά, η αρχή της οικονομίας συνδέεται με τον πραγματισμό και με έναν άλλο τρόπο από αυτόν που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Ας δούμε ένα χωρίο της Heller όπου, αμέσως μετά την απόφαση «η καθημερινή μας σκέψη και συμπεριφορά είναι πρωτίστως πραγματιστικές», ακολουθεί η ανάλυσή της: «Τηρώντας την αρχή της ήσσονος προσπάθειας, ένας άνθρωπος ιδιοποιείται τη σημασία (δηλαδή τη λειτουργία) μιας ειδολογικά ουσιώδους αντικειμενοποίησης στο επίπεδο του καθεαυτού κατά τρόπο ώστε να αντιδρά στο «ως εξής» [thusness] της λειτουργίας, αδιαφορώντας για το «πόθεν» της: η γένεσή της δεν τον ενδιαφέρει» (1970α: 166). Συνεπώς, ο πραγματισμός αποτελεί ο ίδιος μια έκφραση της αρχής της οικονομίας, στον βαθμό που συνίσταται στην εστίαση της προσοχής σε κάτι στατικό, στην εξοικονόμηση προσοχής εν σχέσει με το γίνεσθαι που το παρήγαγε.

Τέλος, και εάν, όπως σημείωσα στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο πραγματισμός νοηματοδοτεί την αρχή της οικονομίας ως οικονομία της εξάπλωσης της σκέψης στον χώρο και στον χρόνο, αυτό δεν έχει μόνο συνέπειες για τη νοηματική ετερογένεια της καθημερινής ζωής, αλλά και για το ζήτημα που μας απασχολεί εδώ: γιατί η τεμαχισμένη σκέψη, με την οποία αυτός συνδέεται, συνεπάγεται ακόμα την αδυναμία να γίνει αντιληπτή η πραγματικότητα - η πραγματικότητα της ίδιας της καθημερινής ζωής αλλά και η πραγματικότητα ως «κόσμος» απέναντι στην καθημερινή σκέψη- ως σύνολο σχέσεων. Με άλλα λόγια, αν εντός της καθημερινής ζωής «ο κόσμος κανονικά λαμβάνεται σαν ένα ωραίο και έτοιμο δεδομένο», αυτό οφείλεται και στο ότι ο πραγματισμός της επιτάσσει η σκέψη της να μην ενδιαφέρεται για τον «κόσμο», να μην θέτει ως αντικείμενό της την πραγματικότητα στην ολότητά της, αλλά επιμέρους αποσπάσματά της που εμπίπτουν κάθε φορά στην οπτική της.

Βεβαίως, θα πρέπει να σημειώσουμε πως όλοι αυτοί οι τρόποι μέσω των οποίων ο πραγματισμός της καθημερινής ζωής οδηγεί προς την κυριαρχία εντός της καθημερινής σκέψης της μορφής του πράγματος, και συναρτάται έτσι με τη φυσικοποιητική της στάση απέναντι στον «κόσμο», δεν εγγυώνται εκ των προτέρων το περιεχόμενο του γνωρίσματος της «δεδομενικότητας», ή πιο απλά το *ποιος* είναι τα δεδομένα της καθημερινής σκέψης. Αν σκεφτούμε ότι δεδομένο, αυτονόητο, ή «φυσικό» για ορισμένες κοινωνίες υπήρξε η επενέργεια υπερφυσικών δυνάμεων διά των πραγμάτων, διά του άμεσα αισθητού κόσμου, μπορούμε να έχουμε ένα μόνο χαρακτηριστικό παράδειγμα της ποικιλίας αυτής της «δεδομενικότητας» ως προς τα περιεχόμενά της. Μπορούμε επίσης να δούμε το περιθώριο σύγκρουσης που δύναται να διανοιχθεί ανάμεσα στο περιεχόμενο της «δεδομενικότητας» και στον πραγματισμό ως γνώρισμα της καθημερινής ζωής που επίσης αναπόφευκτα τέμνεται με τον εμπειρισμό της. Αυτό λανθάνει σε ένα σημείο ενός μεταγενέστερου κειμένου της Heller, όπου επιμένει περισσότερο στη σημασία της αισθητηριακής εμπειρίας για τον ορισμό της καθημερινής πραγματικότητας. Η Heller λέει: «Η μη καθημερινή (μεταφυσική, υπεραισθητή, υπερ-εντατική) πραγματικότητα είναι συνυφασμένη με την καθημερινή ζωή· ωστόσο, τα δύο είδη πραγματικότητας διαχωρίζονται. Καμμία θυσία δεν μπορεί να αντικαταστήσει την προετοιμασία για τη μάχη, ούτε μπορεί η φροντίδα να αποφευχθεί το διαβολικό μάτι να αντικαταστήσει την καλλιέργεια των σπαρτών με τον σωστό τρόπο, στον σωστό χρόνο και στο σωστό έδαφος» (1993α:118).



Αφήνοντας προς το παρόν τη σημασία που έχει αυτό το σημείο, εδώ θα στραφώ στο ότι η ανάλυση της Heller παρέχει μια περαιτέρω εξήγηση της κυριαρχίας της «δεδομενικότητας» εντός της καθημερινής ζωής, πέρα από την επίκληση της «πραγματιστικής δομής» της, και αυτή βρίσκεται στη συνθήκη της επανάληψης. Στη σκέψη της, έτσι, βρίσκουμε μια διάσταση του ζητήματος της επανάληψης, που απουσιάζει από τον Lefebvre,⁶⁶ παρά τη γενικότερα πιο διεισδυτική εκ μέρους του προσέγγιση αυτού του ζητήματος. Αυτή έγκειται στο ότι η επανάληψη οδηγεί σε έναν ορισμένο τρόπο ιδιοποίησης και επιτέλεσης δραστηριοτήτων, ο οποίος είναι καθοριστικός στο να εξηγηθεί το γνώρισμα της «δεδομενικότητας» ως γνώρισμα που αποκτούν οι εκφάνσεις της καθημερινής ζωής, και κατ' αναλογία, η πραγματικότητα, όπως αυτή την αντιλαμβάνεται.

Έχουμε δει ότι η Heller μιλάει για τη σημασία του σχηματισμού «επαναληπτικής πράξης» στο πλαίσιο της καθημερινής ζωής, όπως και έχουμε διαπιστώσει τη συσχέτιση αυτού του τύπου πράξης με τον εθισμό. Αλλά, εάν ο εθισμός είναι θεμελιακός και αναγκαίος όρος της καθημερινής ζωής, αυτό μπορεί να εξηγήσει το γεγονός ότι η πραγματικότητα της καθημερινής ζωής είναι φυσικοποιημένη και φυσικοποιητική, ή μάλλον είναι το δεύτερο επειδή είναι το πρώτο. Όπως λέει η Heller, «με μια ευρεία έννοια, 'έθος' [habit] σημαίνει ότι ορισμένοι τύποι δράσης, λήψης αποφάσεων, συμπεριφοράς ` γίνονται φυσικοί για μας», έτσι που «η άσκησή τους δεν τίθεται πλέον σε αμφισβήτηση». Και ακόμα, αυτή η διαδικασία φυσικοποίησης-για-μας πράξεων, κανόνων, καταστάσεων, συγκεκριμένων εθίμων, συνδέεται άρρηκτα με την τάση να «παραδινόμαστε άνευ όρων» σε αυτά (1970α: 157,158).

Ο εθισμός, όπως παρατηρεί η Heller, είναι η άλλη πλευρά του αυθορμητισμού, τον οποίο σε άλλα κείμενά της χαρακτηρίζει ως «το κυρίαρχο χαρακτηριστικό της καθημερινής ζωής» (1977α:18). Και στις δύο αυτές εκφάνσεις έχουμε να κάνουμε με ένα είδος αμεσότητας, που δεν είναι ωστόσο πρωτογενής, εφόσον παράγεται από «μεσολαβήσεις» που έχουν παραπεμφθεί «στο παρασκήνιο». Έτσι, «η επαναληπτική πράξη (σκέψη) είναι αυθόρμητη (δηλαδή, σε αυτήν απορροφάται η διαμεσολάβηση από την αμεσότητα)[...]» (1970α: 130). Η «απορρόφηση» αυτή είναι δε δυνατή στη βάση της συνθήκης της επανάληψης. Γι' αυτό και παρατηρεί ότι «ο ομοιόμορφος ρυθμός, η επανάληψη, η κανονικότητα της καθημερινής ζωής[...] δεν αντιφάσκουν καθόλου με τον αυθορμητισμό, αλλά αλληλοεπηρεάζονται» (1977α:18). Η αμεσότητα τώρα αυτή που υπάρχει τόσο στον αυθορμητισμό όσο και στον εθισμό εκδηλώνεται ως «ορμή» προς κάτι ή την «άνευ όρων παράδοση» σε αυτό. Γι' αυτό και η Heller κλείνει την ενότητα αναφορικά με τον «κόσμο των εθίμων» με τη φράση: «Ο Gehlen έχει δίκιο όταν βεβαιώνει πως στον ανθρώπινο κόσμο δεν υπάρχει μια αυστηρή γραμμή που να διαχωρίζει το *Antrieb* (παρόρμηση, ορμή) από το *Gewohnheit* (έθος, εθισμός)» (1970α:158).

Στη βάση αυτών των παρατηρήσεων της Heller, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η επανάληψη δεν σηματοδοτεί μόνο παγίωση στον χρόνο, αλλά επίσης αποτελεί τη βάση για την «απορρόφηση» νοημάτων στη συνείδηση, για την παγίωσή τους εντός της, με αποτέλεσμα να μην γίνονται καν αντιληπτά ως νοήματα, ως φαινόμενα δηλαδή που παράγονται και εξαρτώνται

⁶⁶ Εξαιρεση αποτελεί ένα σημείο όπου αξιοποιεί πορίσματα της «θεωρίας της πληροφορίας» για να επισημάνει «τον ρόλο της επανάληψης στη φαινομενική διαύγεια του καθημερινού» (1981:139). Ωστόσο, αυτή η επισήμανση δεν παίζει ενεργό ρόλο στη σκέψη του περί ιστορικότητας του καθημερινού και της επανάληψης εντός του.

από την ανθρώπινη συνείδηση. Στα σχόλιά της αυτά περί τον εθισμό λανθάνει η σκέψη ότι υπάρχει μια έννοια κατά την οποία η φυσικοποίηση νοημάτων έχει πραγματική, αντικειμενική βάση. Αυτά είναι πράγματι από μια άποψη «φυσικά», δηλαδή «υλικά», εφόσον υπάρχουν σε «πρακτική κατάσταση», κατά τη γνωστή έκφραση του Althusser, δηλαδή είναι αποθηκευμένα, εγκιβωτισμένα, σε επανειλημμένες και επαναληπτικές πράξεις· ρηματοποιούνται, αποκτούν γλωσσική μορφή, και θεματοποιούνται, παίρνουν τη θέση αυτού που αντίκειται στη συνείδηση, σε έκτακτες περιστάσεις, σε περιστάσεις που κατά το μάλλον ή ήττον απειλούν την κανονική ροή της καθημερινής ζωής. Είναι χαρακτηριστικό ότι, αναλύοντας αργότερα τον χαρακτήρα του δεδομένου που «κανονικά» προσλαμβάνουν οι «νόρμες- και- κανόνες» της πρωταρχικής αντικειμενοποίησης, η Heller επισημαίνει ως μία «υποδήλωσή» του το γεγονός ότι η δράση σύμφωνα με αυτούς «*ποτέ δεν απαιτεί εξήγησή*», άρα και ρηματοποίηση, εκδήλωσή τους σε γλωσσική μορφή. Και προσθέτει: «Περαιτέρω, οι `νόρμες και κανόνες` της σφαίρας αντικειμενοποίησης `στο επίπεδο του καθεαυτού` δεν γίνονται αντικείμενο αναστοχασμού. Μπορούμε να σκεπτόμαστε *από κοινού* με κάτι που κάνουμε εντός της σφαίρας αντικειμενοποίησης `στο επίπεδο του καθεαυτού`, αλλά εντός της σφαίρας αυτής δεν σκεπτόμαστε *πάνω* σε κάτι που κάνουμε. Εν τέλει, μπορεί να μην έχουμε απολύτως καμμία επίγνωση ότι *κάνουμε* κάτι (εντός αυτής της σφαίρας)» (1985:89,90). Εδώ όμως, θα σχολιάζαμε, δεν έχουμε να κάνουμε απλώς με «υποδηλώσεις» της «δεδομενικότητας»· η τελευταία, όπως θεωρώ ότι λανθάνει στην ανάλυση της Heller, δεν *έγκειται* απλώς στην έλλειψη ρηματοποίησης και θεματοποίησης, αλλά την *προϋποθέτει*, παράγεται δηλαδή από αυτήν, και σε αυτήν την παραγωγή καιρίοις όλο παίζει το γεγονός ότι αυτό που «κάνουμε εντός αυτής της σφαίρας» κατά βάση και κατά κύριο λόγο επιτελείται κατ' επανάληψη και με τον τρόπο της επανάληψης.

Κοντολογίς, νομίζω ότι το γενικότερο συμπέρασμα που μπορεί να συναχθεί από τις παρατηρήσεις της Heller είναι πως η ακινησία της σκέψης και της γλώσσας εν σχέσει με νοήματα έχει αφενός τη βάση της στην επανάληψη των πράξεων που τα εμπεριέχουν και αφετέρου οδηγεί στην παγίωση, στο «πάγωμά» τους σε μια μορφή η οποία μοιάζει με εκείνη των πραγμάτων του υλικού κόσμου. Υπάρχει, με άλλα λόγια, αλληλεπίδραση ανάμεσα στη μη συνειδητή ιδιοποίηση νοημάτων, άρα στην τρόπο τινά «άμεση» λήψη τους, στην επαναληπτική τους διατήρηση, και στην πρόσ-ληψη εκ μέρους τους της μορφής του δεδομένου, του «φυσικού», του πράγματος. Αυτή η αλληλεπίδραση θεωρώ ότι λανθάνει εξάλλου στην παρατήρηση της Heller, την οποία έχουμε δει, ότι η επαναληπτική σκέψη-πράξη ενέχεται στην αδρανειακή δύναμη της καθημερινής ζωής: «[...] αφού αυτή είναι μια γενίκευση αποστερούμενη της γενικευτικής διαδικασίας (εφόσον είναι αυθόρμητη και άμεση), μπορεί, και συνήθως το κάνει, να προκαλέσει μια ορισμένη ακαμψία στην ανθρώπινη δράση και σκέψη. Η επαναληπτική σκέψη είναι διαρκώς επιτιθέμενη[...]» (1970α:131).

Η ανάλυση της «δεδομενικότητας» της καθημερινής ζωής που υπάρχει στη Heller θεωρώ, έτσι, ότι συναντά τη φράση του Lefebvre «το καθημερινό διαφεύγει», με τη διαφορά ότι η Heller σαφώς επιτρέπει να συσχετίσουμε αυτή τη «διαφυγή» με τη «φυσικοποίηση» εντός και διά του «καθημερινού», και, το κυριότερο, να εγγράψουμε αυτή τη συσχέτιση σε μια οντολογική ανάλυσή του· δείχνει δηλαδή πως, στον βαθμό που η καθημερινή ζωή είναι αδιανόητη άνευ του πραγματισμού, της επανάληψης και του εθισμού, όπως και της



αλληλένδετης με αυτά παγίωσης τάξης και κανικότητας, αυτή η «διαφυγή» είναι αναπόφευκτη. Με άλλα λόγια, εάν το «καθημερινό» στον Lefebvre εννοιολογείται κυρίως με βάση το δίπολο «συνηθισμένο-εξαιρετικό», τότε αυτό ακριβώς δείχνει, από τη σκοπιά της Heller, όχι μόνο ότι το «καθημερινό» είναι πάντα η «βασική» και «δομική στιγμή» της καθημερινής ζωής, αλλά, επιπλέον ότι εξ αυτού συνεπάγεται και κανοναρχεί ορισμένες αξεπέραστες διακρίσεις εντός της: καταρχήν την ίδια αυτή τη διάκριση που εμπεριέχεται σε αυτό το δίπολο, και επιπλέον, και για τους ίδιους λόγους, τη διάκριση ανάμεσα στην επικράτεια του «φυσικού» και σε αυτή του «προβληματικού», αυτού που χρήζει της προσοχής, της θεματοποίησης, της συζήτησης, όπως και ανάμεσα στην επικράτεια του «ασήμαντου» ή του «τετριμμένου» και σε αυτή του «σημαντικού». Το κοινό στοιχείο που υποβαστώνει ως ανυπέρβλητες αυτές τις διακρίσεις είναι ότι η Heller θα αποδεχόταν πως, ως εκ των δομικών γνωρισμάτων της, στην καθημερινή ζωή είναι αναγκαία και λειτουργική η «απορρόφηση της διαμεσολάβησης», με άλλα λόγια, θα λέγαμε, η συνθήκη του αθέατου, η συνθήκη που επιτάσσει να υπάρχει μια «πίσω πλευρά της πράξης», όπως είδαμε ότι αναφέρει ένας ορισμός που ο Lefebvre αποδέχεται ότι εκφράζει μια «βασική πλευρά» του «καθημερινού».

Σε αυτό το σημείο θα ήθελα να αξιοποιήσω τα λόγια του Blanchot, ο οποίος μοιράζεται πολλές σκέψεις για το «καθημερινό» με τον Lefebvre, και μεταξύ αυτών, όπως είδαμε, και τον αφορισμό πως αυτό «διαφεύγει» (1987:13). Ένα χωρίο του που αναφέρεται σε αυτήν την ιδιόζουσα ικανότητα του «καθημερινού» να «διαφεύγει», επισημαίνει ουσιαστικά αυτή τη συνθήκη του αθέατου, αναλύοντάς την ως ψευδαίσθηση όρασης, ως ψευδαίσθηση μιας σχέσης που διέπεται από αμεσότητα, η οποία συνδέεται με το επανειλημμένο αυτής της σχέσης: «Το καθημερινό είναι αυτό που δεν βλέπουμε ποτέ για πρώτη φορά αλλά μόνο ξαναβλέπουμε, έχοντάς το ήδη πάντα δει μέσω μιας ψευδαίσθησης που είναι, όπως φαίνεται, συγκροτητική του καθημερινού» (1987:14).

Αυτή η «ψευδαίσθηση», θα συμφωνούσε η Heller, είναι πράγματι «συγκροτητική του καθημερινού», της «καθημερινής ζωής» ακριβέστερα, καθώς, αφενός διαμορφώνεται και συντηρείται μέσα από την επανάληψη, και αφετέρου νομιμοποιείται από κάτι που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως «αυθόρμητη γνωσιοθεωρία» που λανθάνει στην καθημερινή σκέψη.

Στη Heller, δηλαδή, υπάρχουν νύξεις αναφορικά με το θέμα μιας «αυθόρμητης γνωσιοθεωρίας» της καθημερινής ζωής, το οποίο έχει επίσης συζητηθεί από διάφορους θεωρητικούς. Αυτή θα σήμαινε ότι μέρος της φυσικοποιητικής στάσης της είναι το ότι αυτή φυσικοποιεί τον εαυτό της, με την έννοια ότι θέτει ως φυσική την αμεσότητα στην οποία η ίδια βασίζεται και, επιπλέον, αυτο-νομιμοποιείται μέσω αυτής. Η κυρίαρχη στάση της καθημερινής ζωής, και οι αλήθειες στις οποίες αυτή εκβάλλει, προβάλλει ως μέρος του ίδιου του «κόσμου», κάτι εξίσου φυσικό και δεδομένο με τον κόσμο για τον οποίον μιλάει,⁶⁷ γιατί αξιώνει να μην μιλάει καν γι' αυτόν· απλώς τον βλέπει. Η αυθόρμητη γνωσιοθεωρία που λανθάνει στην καθημερινή σκέψη αποδέχεται, συνεπώς, ένα σημείο άμεσης επαφής με τον κόσμο, ένα σημείο

⁶⁷ Παραπέμπω εδώ στην εύστοχη φράση του Geertz αναφορικά με τις «αλήθειες» του «κοινού νου»: «όποτε αυτές συμβεί να θεματοποιηθούν, παρουσιάζονται ως «πραγματικότητες μέσα στη φύση της φύσης» (1975:7).

όπου η γνώση του κόσμου είναι όραση, ή *ανα-γνώριση*, συνάρτηση της απουσίας συστημάτων αναπαράστασης.⁶⁸

Τότε, πλάι στην «αυθόρμητη οντολογία» που ανιχνεύεται σε αυτήν καθημερινή σκέψη, στο γεγονός ότι αποδίδει στον «κόσμο» την ποιότητα του «ωραίου και έτοιμου δεδομένου», κατά τη Heller, ανιχνεύεται επίσης μια άποψη για τη γνώση, και για τον εαυτό της ως γνώση, σύμφωνα με την οποία το δεδομένο είναι επίσης προ-φανές και αυτο-νόητο, κάτι που δίνεται αφειδώς στη συνείδηση, ή που δύναται να προσληφθεί μέσα από ένα απλό ενέργημα όρασης. Αυτό, θα πρέπει να σημειώσουμε, συνοψίζεται από τον Lefebvre εύστοχα, όταν κάνει λόγο για την «*ψευδαίσθηση της αμεσότητας μέσα στην καθημερινή ζωή*», η οποία αναλύεται σε μια «διπλή ψευδαίσθηση»: αυτή της «διαφάνειας και της προ-φάνειας (έτσι έχουν τα πράγματα)» και αυτή της «ουσιαστικής πραγματικότητας (δεν μπορεί να είναι αλλιώς)» (1968γ: 187).

Πράγματι, προσδιορίζοντας την καθημερινή γνώση ως «δόξα» και αναζητώντας τα κριτήρια που την διακρίνουν από την «επιστήμη» [ελλην. στο κείμενο], δηλαδή την επιστημονική και φιλοσοφική γνώση, η Heller μεταξύ άλλων τονίζει πως η πρώτη χαρακτηρίζεται από το «προφανές» των αληθειών της: έτσι, ο χαρακτηρισμός «δόξα» δεν αφορά τόσο μια διαφορά περιεχομένου εν σχέσει με την «επιστήμη», όσο μια διαφορά πρόσληψης και νομιμοποίησης των οικωνόητοτε περιεχομένων. Εν πολλοίς, μια «αλήθεια» αποτελεί «δόξα», στον βαθμό που αυτή θεμελιώνεται βάσει του αιτήματος όρασης, ή αναγνώρισης, του «προφανούς», ενώ «η επιστήμη ξεκινάει όταν επερωτάται η ίδια η «δεδομενικότητα» της γνώσης» και έγκειται σε μια συλλογιστική διαδικασία που στην ουσία της χαρακτηρίζεται από την εξέταση «αντιμαρτυριών και αντεπιχειρημάτων». Αυτός είναι ένας βασικός λόγος για τον οποίο «η καθημερινή γνώση παραμένει *δόξα* ακόμα και εάν σταθερά αποδεικνύεται αληθής: ενώ η επιστημονική γνώση παραμένει *επιστήμη* ακόμα και εάν αμφισβητείται και παραμερίζεται» (1970α:204, 203).

Εάν όμως στην κυρίαρχη στάση της καθημερινής ζωής υπάρχει και λειτουργεί η «άμεση» γνώση, μια ψευδαίσθηση γνώσης, και με μια ψευδαίσθηση σχετικά με το τι είναι γνώση, αυτό έχει να κάνει, όπως δείχνει η προσέγγιση της Heller, με μια ακόμα διάσταση του ζητήματος του εθισμού και της «δεδομενικότητας», που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε «συναισθηματική». Εξάλλου, όπως είδαμε ότι επισημαίνει γενικότερα εν σχέσει με την καθημερινή γνώση, θα ήταν λάθος να την δούμε ως αυστηρά ζήτημα νοητικής τάξης. Εδώ εκδηλώνεται σαφώς μια όψη της ετερογένειας της καθημερινής ζωής, του αδιαφοροποίητου χαρακτήρα των εκφάνσεών της, της μη-καθαρότητάς τους από τη σκοπιά των νοητικών αφαιρέσεων: «η καθημερινή αντίληψη [perception], η καθημερινή σκέψη και το καθημερινό συναίσθημα [feeling] είναι πρωταρχικά από ανθρωπολογική άποψη: με κανέναν τρόπο δεν μπορούν να αφαιρεθούν από τον άνθρωπο-ως-έλον. Γι' αυτόν τον λόγο ακριβώς κανένα τους δεν παύει να παύεται σε απομόνωση. Ταυτόχρονα και συζευγνόμενα χαρακτηρίζουν την

⁶⁸ Τη συσχέτιση των δύο εννοιών την αντλώ από τον Hall, ο οποίος κάνει το εξής σχόλιο πάνω στη «νατουραλιστική στάση», που συνδέει με τον «κοινό νο», αλλά και την Ιδεολογία, όπως αυτή συλλαμβάνεται από τον Althusser: «Αυτή είναι ακριβώς εκείνη η στιγμή της *ανα-γνώρισης*, όπου το γεγονός ότι το νόημα εξαρτάται από την παρέμβαση συστημάτων αναπαράστασης εξοφανίζεται και εμφανιζόμαστε ασφαλείς εντός της νατουραλιστικής στάσης[...] Εδώ βρισκόμαστε περισσότερο από οπουδήποτε αλλού υπό την κυριαρχία των πλέον διαζώντως ιδεολογικών δομών --του κοινού νο, του βασιλείου του *δεδομένου*» (1985:105).



ανθρώπινη γνωστική ικανότητα [cognition] και δράση, απολύτως αδιαχώριστα το ένα από το άλλο» (1970α:202· βλ. και 159, 195).

Το συναίσθημα που συνδέεται με τον εθισμό, την «άμεση» γνώση και τη μορφή του φυσικού και του δεδομένου είναι αυτό της ασφάλειας, συναίσθημα στη σημασία του οποίου αναφερθήκαμε σύντομα στο προηγούμενο κεφάλαιο, με αφορμή την κατά Heller συσχέτιση της καθημερινής ζωής με την έννοια του οίκου.

Δεν είναι τυχαίο άλλωστε, για να επικαλεστούμε την ίδια την καθημερινή γλώσσα, ότι ο «εθισμός» και η «εξοικείωση» είναι εναλλάξιμοι όροι. Η «εξοικείωση», θα λέγαμε, είναι η διαδικασία κατά την οποία κάτι καθίσταται αφενός «φυσικό» ή «δεδομένο», κανονικοποιείται ως προς την ύπαρξη και τη γνώση του, και αφετέρου «δικό», κανονικοποιείται εν σχέσει με τη δική μας «στέρεη θέση», ή εντάσσεται σε μια κανονικότητα που αναλύει αυτή τη «στέρεη θέση», εκείνο το «σημείο στον χώρο», που είναι ο «οίκος» μας, όπως τον ορίζει η Heller. Έτσι, ο εθισμός συγκροτεί οικειότητα, στον βαθμό που, όπως είδαμε, στο πλαίσιο του η γνώση συνιστά ανα-γνώριση, δηλαδή δυνατότητα να «ξαναδούμε» αυτό που ήδη έχουμε δει. Η ανα-γνώριση, για να στραφούμε στον *Lefebvre*, είναι καταστατικό στοιχείο στη συνθήκη της οικειότητας, άρα, γι' αυτόν, ακολουθώντας τον Hegel, και στην εγγενή αδυναμία απόκτησης πραγματικής γνώσης. Μιλώντας για τη συνθήκη αυτή αναφορικά με άλλους ανθρώπους ειδικότερα, λέει: «Η οικειότητα, αυτό που είναι οικείο, αποκρύπτει τα ανθρώπινα όντα και κάνει δύσκολη τη γνώση τους, προσδίδοντάς τους ένα προσωπείο που μπορούμε να αναγνωρίσουμε [...]» (1958: 15) [η έμφαση προστέθηκε]. Αλλά, η ανα-γνώριση, δηλαδή η επιβεβαίωση αυτού που ήδη κατέχουμε συνδέεται, θα προσθέταμε, με την ανα-γνώριση, γενικότερα, του «οίκου» μας: υπάρχει δηλαδή διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο να γίνεται κάτι «φυσικό-για-μας», άρα και να μπορεί να αναγνωρίζεται από εμάς ως τέτοιο, και στο να συγκροτείται ένας χώρος που αναγνωρίζεται ως «δικός μας». Σε αυτό, η Heller θα πρόσθετε: ένας χώρος όπου μπορούμε να αισθανθούμε ασφάλεια.

Έτσι, παρότι η Heller δεν αναπτύσσει τη σύνδεση του εθισμού με την ασφάλεια, είναι πάντως σαφές ότι τον συνδέει με το θέμα του «οίκου»: «Ας θυμηθούμε ακόμα μια φορά τον κρίσιμο ρόλο της οικειότητας [familiarity], του 'να συνηθίζεις' [being accustomed] στις καθημερινές ζωές μας. Η οικειότητα παρέχει τη βάση για τις καθημερινές μας δραστηριότητες και ταυτόχρονα αποτελεί καθημερινή ανάγκη» (1970α: 239). Και στη συνέχεια του χωρίου αυτού, όπως το έχουμε δει, θα συνδέσει υπό τη σκέπη της έννοιας του οίκου όλα τα θέματα που έχουμε συναντήσει στην ανάλυσή της: του προσανατολισμού, άρα και της τάξης, της συνήθειας, αυτού που «γνωρίζουμε», δηλαδή μπορούμε να ανα-γνωρίσουμε, και, τέλος, του συναισθήματος της ασφάλειας.

Στο προηγούμενο κεφάλαιο σημείωσα ότι η Heller επιτρέπει να πούμε πως το «έχω μια καθημερινή ζωή» σημαίνει πως «έχω έναν οίκο», και αυτό, με τη σειρά του, εν μέρει σημαίνει πως έχω μια «στέρεη θέση» εντός των νοημάτων και ένα μέτρο για την ταξιθέτησή τους. Στην παρούσα ενότητα έχει φανεί ότι στη «στέρεη θέση» αυτή, όπως και στην ταξιθέτηση, παίζει θεμελιακό ρόλο η μορφή της «δεδομενικότητας» των νοημάτων, και ότι αυτή η μορφή μπορεί εν μέρει να εξηγηθεί γενετικά διαμέσου του πραγματισμού και του εθισμού. Εδώ όμως μπορούμε να δώσουμε ιδιαίτερο βάρος στον *στέρεο* χαρακτήρα αυτής της θέσης και στο συναίσθημα που μπορεί να προκύψει από αυτόν τον χαρακτήρα, το συναίσθημα της ασφάλειας,

για να συζητήσουμε τη συσχέτιση της μορφής του δεδομένου, άρα και της πολύπλευρης φυσικοποίησης εντός της καθημερινής ζωής, με αυτό το συναίσθημα.

Ο τρόπος που υπάρχει στην ανάλυση της Heller για να προσεγγίσουμε αυτό το ζήτημα έγκειται κυρίως στις αναπτύξεις της αναφορικά με τη σημασία της «πίστης» (belief/faith) εντός της καθημερινής ζωής.

Θεωρώντας εσφαλμένη την αντιπαράθεση «γνώσης» και «πίστης» σαν να ήταν φαινόμενα της ίδιας τάξης, δηλαδή την προσέγγιση που αντιλαμβάνεται την πίστη ως «επιστημολογική κατηγορία» -προσέγγιση η οποία ευδοκίμησε στο πλαίσιο του Διαφωτισμού-, η Heller αντιπροτείνει την κατανόηση της πίστης ως φαινομένου που εντάσσεται στον χώρο του συναισθήματος. Επικαλείται την άποψη του Russell ότι «η πίστη [είναι] ένα συναίσθημα επιβεβαίωσης που συνοδεύει τη γνωστική διαδικασία [cognition]»⁶⁹, και θεωρεί πως αυτή ακριβέστερα «είναι μια συγκεκριμένη εκδοχή του `συναισθήματος επιβεβαίωσης` -το συναίσθημα της βεβαιότητας». Αυτό το συναίσθημα, παρατηρεί η Heller, «συνοδεύει όλη τη γνώση» (1970α: 206, 207)· από την άλλη, όμως, προσπαθεί να αναδείξει τον ιδιαίτερο ρόλο του εντός της καθημερινής ζωής.

Διακρίνοντας μεταξύ «έκτασης» και «έντασης» της πίστης, και συνδέοντας τη δεύτερη με το πάθος, η Heller αποφαίνεται ότι η πίστη «ποσοτικά παίζει μεγαλύτερο ρόλο στην καθημερινή ζωή απ' ό,τι οπουδήποτε αλλού», ή η έκτασή της είναι μεγαλύτερη εκεί, ενώ μεγαλύτερη ένταση παρουσιάζει στη θρησκεία, αλλά και την ηθική και την πολιτική (1970α:207· βλ. και 1977α: 22). Και καθιστά σαφές ότι αυτή η «έκταση» της πίστης, που ως προς αυτό δεν διακρίνει από την «εμπιστοσύνη» (trust, confidence), εντός της καθημερινής ζωής προκύπτει από τη δομή της τελευταίας: «Είναι συνέπεια της δομής της καθημερινής ζωής ότι αυτές αναγκαία συνοδεύουν τις πιο ποικίλες δραστηριότητές μας». Ακόμα, «η άνευ όρων αποδοχή (βεβαίως, σε ένα δεδομένο πλαίσιο) αυτού που είναι υπό όρους, είναι συνεπώς εγγενής στη δομή της καθημερινής γνώσης και πράξης. Αυτή η άνευ όρων αποδοχή του υπό όρους, και επομένως η ίδια η καθημερινή γνώση, συχνά απαιτεί τη μεγαλύτερη ή μικρότερη *συναισθηματική ή συγκινησιακή προσκόλληση*», δηλαδή την πίστη ή την εμπιστοσύνη (1975:7,8).

Προσπαθώντας να αναλύσουμε τη διαπίστωση της Heller περί του δομικού status της πίστης για την καθημερινή ζωή, και να την συσχετίσουμε με ό,τι έχει προηγηθεί, θα λέγαμε ότι, εάν η γνώση που κατ'εξοχήν γνωρίζει και αναγνωρίζει η τελευταία συνδέεται με το γνώρισμα της «δεδομενικότητας», είναι δηλαδή η γνώση του προφανούς, αυτού που δεν απιστέκεται στην πρόσληψή του, αυτό σημαίνει ότι αυτή η γνώση μπορεί να συνοδευτεί ακώλυτα από το συναίσθημα της βεβαιότητας, να έχει τα ίδια μορφολογικά γνωρίσματα με αυτά της πίστης. Η καθημερινή γνώση, έτσι, είναι ένα αδιαχώριστα νοητικό-συναισθηματικό φαινόμενο που έχει δύο παράμετρους: αφενός επικυρώνεται βάσει του συναισθήματος του κατόχου της. Είναι χαρακτηριστικά εδώ τα λόγια της: «Αυτό που στην επιστήμη είναι μόνο μια γνώμη, στην καθημερινότητα μπορεί να ισχύει σαν γνώση, γιατί γίνεται μέτρο της δράσης μας και *μεις*

⁶⁹ Αξίζει να σημειωθεί ότι στη γαλλική εκδοχή του κειμένου της Heller χρησιμοποιείται ο όρος «θετικό συναίσθημα», και όχι «συναίσθημα επιβεβαίωσης» που απαντά στο αγγλικό, και ότι εκεί μάλιστα η Heller κάνει αναφορά στη σχετική κατηγοριοποίηση των συναισθημάτων που ανευρίσκεται στον Spinoza και στον Hobbes (βλ. 1977γ: 99-103).



γινόμαστε εγγυητές της ισχύος της κρίσης στην οποία θεμελιώθηκε η γνώση» (1977α: 32) [η έμφαση προστέθηκε]: αφετέρου, επιβεβαιούμενη, επιβεβαιώνει τον κάτοχό της, καθώς του επιρρώνει το συναίσθημα ότι σκέπτεται και πράττει σε συνθήκη σιγουριάς και ασφάλειας, του ενισχύει δηλαδή την αίσθηση της οικειότητας. Αξιοποιώντας μια φράση του Lefebvre που συνδέει την «οικειότητα» και την «πίστη», « η οικειότητα εξαρτάται[...] από την πίστη στην ταύτιση: από την πρακτική ευπιστία» (1958:16), θα προσθέταμε ότι το αντικείμενο αυτής της ταύτισης είναι πρώτα απ'όλα η «στέρεη θέση» που μπορεί να αναγνωριστεί ως «οικεία», ως προέκταση του εαυτού.

Πράγματι, τη μεγαλύτερη έκταση που καταλαμβάνει η πίστη εντός της καθημερινής ζωής η Heller τη συνδέει ρητά με το γνώρισμα της «δεδομενικότητας»: «Το συναίσθημα της βεβαιότητας είναι συστατικό στοιχείο στην αποδοχή [των μορφών της καθημερινής ζωής και της καθημερινής γνώσης] στην ιδιότητά τους [irreducibility] ακριβώς ως δεδομένων» (1970α: 207). Η πίστη είναι, θα λέγαμε κοντολογίς, η συναισθηματική εκδοχή της μορφής του δεδομένου με την οποία παρουσιάζεται η πραγματικότητα όπως και η γνώση μας γι' αυτήν. Η στερεότητα της πραγματικότητας αντανακλάται στη στερεότητα της γνώσης και του συναισθήματος που τη συνοδεύει.

Στο σημείο αυτό θα επανέλθω στη σημασία που είδαμε ότι αποδίδει ο Gramsci, κατά την πραγμάτευσή του του «κινού νου», στη φράση του Marx «αλλά και οι ιδέες γίνονται υλική δύναμη όταν διεισδύσουν στις μάζες»: «Ο Marx εδώ αναφέρεται, όχι στην εγκυρότητα αυτών των πεποιθήσεων, αλλά στη στερεότητα της μορφής τους», λέει, ή, όπως το διατυπώνει αλλού, στο «γρανιτένιο συμπαγές τους» (1948-51:423-4, 404), ποιότητες δηλαδή που προσιδιάζουν στα υλικά πράγματα. Η ανάλυση της Heller δείχνει πως η καθημερινή ζωή παράγει αυθόρμητα, βάσει του πραγματισμού αλλά και του εθισμού που την σφραγίζουν, πεποιθήσεις στέρεες και ακλόνητες όπως τα υλικά πράγματα, αλλά και έχει ανάγκη αυτές τις πεποιθήσεις, καθώς η στερεότητα της μορφής τους συστοιχεί προς την ανάγκη να υπάρχει το συναίσθημα της στερεότητας, της ασφάλειας.

Θεωρώ, περαιτέρω, ότι η Heller επιτρέπει να κάνουμε κάποιες επιπρόσθετες σκέψεις πάνω σε αυτό το τελευταίο ζήτημα. Η ιδέα που θα συζητήσω είναι ότι το συναίσθημα της ασφάλειας έχει ιδιαίτερη βαρύτητα εντός της καθημερινής ζωής ακριβώς εξαιτίας αυτού που ονομάζει «πραγματιστική δομή της». Ο πραγματισμός δηλαδή της καθημερινής ζωής δεν παράγει απλώς πεποιθήσεις που μπορούν να διασφαλίσουν το συναίσθημα της βεβαιότητας, αλλά παράγει την ίδια την ανάγκη αυτού του συναισθήματος.

Στην *Καθημερινή Ζωή* η Heller εντάσσει τον πραγματισμό στα «σχήματα της καθημερινής συμπεριφοράς και σκέψης [...] μέσω [των οποίων] ο άνθρωπος ρυθμίζει και διευθετεί ό,τι κάνει ή αποφασίζει να κάνει [...]», τα οποία «δεν είναι παρά τροπικότητες υπαγωγής» της ατομικής περίπτωσης σε κάτι γενικό (1970α: 165). Αλλά, το «σχήμα» του πραγματισμού κατά τη Heller βρίσκεται σε αλληλεπίδραση με την αρχή της πιθανότητας. Διακρίνοντας την αρχή αυτή ως ένα ακόμα «σχήμα», ως έναν ακόμη γνώμονα βάσει του οποίου σκεπτόμαστε, δρούμε, ή αποφασίζουμε να δράσουμε, εντός της καθημερινής ζωής, η Heller επικαλείται τον Spinoza για να καταλήξει ότι «η δράση βάσει της πιθανότητας είναι το άμεσο αποτέλεσμα της αρχής της οικονομίας της πρωσπάθειας, του πραγματισμού και της επαναληπτικής πράξης» (1970α:168). Στην καθημερινή ζωή, δηλαδή, κινούμαστε υποχρεωτικά

βάσει της πιθανότητας, σε αντιδιαστολή με την εξαντλητική και ακριβή σκέψη και υπολογισμό των συνεπειών των πράξεών μας, ο οποίος χαρακτηρίζει την επιστήμη, και τη θεωρία γενικότερα, γιατί αυτό επιτάσσει ο πραγματισμός και η συνδεδεμένη με αυτόν αρχή της οικονομίας, και αυτό επιτρέπει η επανάληψη και ο εθισμός, άρα και η συσσώρευση εμπειρίας. Η αρχή της πιθανότητας αφορά δε τόσο την επαναληπτική πράξη, όσο και, περισσότερο, την πιο ενεργό πράξη, την «επινοητική», όπου είναι ευδιάκριτες οι εναλλακτικές δυνατότητες και καλούμαστε να επιλέξουμε συνειδητά, ή όπου «το έθιμο αποτυγχάνει εξ ολοκλήρου ή εν μέρει να μας δείξει τον δρόμο». Εδώ μεσολαβεί η επίγνωση ενός προβλήματος, και άρα ο εντοπισμός της πιθανότητας είναι συνάρτηση μιας ενεργητικής στάσης, η οποία θα πρέπει να εντοπίσει το «επαρκές έδαφος» (1970α:169) για τη λήψη της απόφασης.

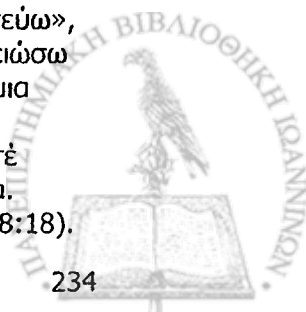
Στο πλαίσιο της στάσης αυτής αναπόφευκτα αναπτύσσεται η αμφιβολία και η αβεβαιότητα. Έτσι, η Heller, λέει ότι «πίστη στην καθημερινή ζωή συνοδεύεται από εκείνη την εποχή από την πίστη που αποκαλούμε αμφιβολία [skersis]», και ότι μάλιστα «η καθημερινή αμφιβολία παρέχει το θεμέλιο για την αμφιβολία που ανυψώνεται στο status μιας αρχής, ενός τρόπου συμπεριφοράς και μιας φιλοσοφικής στάσης» (1970α: 208). Εξάλλου, η υπονόμηση της πίστης, η γέννηση της αμφιβολίας έχει μια ρίζα της στον πραγματισμό, όπως αφήνει να εννοηθεί, όταν μιλάει, όπως είδαμε, για τον πραγματισμό ως εφελτήριο για τη «θεωρητική στάση», για τις «στιγμές (εξαιρετικές περιπτώσεις ίσως, αλλά ωστόσο πραγματικές) όπου η ίδια η πραγματιστική στάση απαιτεί να υποχωρήσει η άμεση ενότητα [θεωρίας και πράξης] μπροστά στη θεωρητική στάση» (1970α:166). Γι' αυτό και θα σημειώσει πως η «διάκριση μεταξύ γνώσης και πίστης κανονικά επιτελείται εντός των καθημερινών συνθηκών» (1985:208).⁷⁰

Νομίζω, και αυτό έχει υποδηλωθεί και στο προηγούμενο κεφάλαιο με αφορμή την έννοια του αμφίρροπου στον Lefebvre, ότι εν πολλοίς η Heller θα προσυπέγραφε καταρχήν τη φράση «επικό περιεχόμενο της καθημερινής ζωής» που χρησιμοποιεί εκείνος, επαινώντας το μπρεχτικό θέατρο για το ότι το αναδεικνύει. Με τη φράση αυτή ο Lefebvre αναφέρεται στη «στερεότητα των πράξεων και των συμβάντων», παράλληλα με την «αναγκαιότητα της κρίσης», άρα και της επιλογής και της διακινδύνευσης που αυτή αναγκαστικά εμπεριέχει (1958: 19-20), σε αντιδιαστολή με το «αμφίρροπο» της συνειδησίας, το οποίο εδώ συνδέει με την «αβεβαιότητα», αφού αυτή «διατηρεί το αμφίρροπο». Αλλά, «από το αμφίρροπο της συνειδησίας και των περιστάσεων προκύπτουν πράξεις, συμβάντα, αποτελέσματα, χωρίς προειδοποίηση. Αυτά, τουλάχιστον, έχουν σαφή περιγράμματα. Διατηρούν μια σκληρή, ρωμάλεα αντικειμενικότητα, η οποία σταθερά διαλύει τους φωτεινούς αχνούς του αμφίρροπου—μόνο για να τους αφήσει να υψωθούν για μια ακόμη φορά» (1958: 18-9).

Αλλά, μια πλευρά της γενικότερης διαφοροποίησής της από τον Lefebvre εδώ, ο οποίος φαίνεται να υιοθετεί έναν αγνωστικισμό ως προς την πηγή των αποφάσεων,⁷¹ είναι ότι η Heller θεωρεί πως μπορούμε να εντοπίσουμε ορισμένες γενικές αρχές που διέπουν τη λήψη

⁷⁰ Δεν διαφεύγει την προσοχή της και μια διακριτή σημασία της καθημερινής λέξης «πιστεύω», στο πλαίσιο της οποίας αυτή αντιπαρατίθεται στο «γνωρίζω»: «Θα ήθελα ακόμα να σημειώσω ότι η τρέχουσα γλώσσα χρησιμοποιεί συχνά το ρήμα 'πιστεύω' [croire] για να εκφράσει μια ήσυχνα βεβαιότητα» (1977γ:100).

⁷¹ Ο Lefebvre λέει πως «αυτό που κατανόησε βαθιά ο Brecht» είναι πως «δεν είμαστε ποτέ πραγματικά σίγουροι για το από πού εκπηγάζουν οι πράξεις, οι αποφάσεις, ή τα συμβάντα. Αλλά, τα αποτελέσματα βρίσκονται εκεί, σε όλη τους την καθαρή πραγματικότητα». (1958:18).



αποφάσεων εντός της καθημερινής ζωής, γενικές αρχές που ισχύουν τουλάχιστον σε ένα μεγάλο φάσμα αυτών των αποφάσεων, το οποίο πλησιάζει περισσότερο την «καθημερινή» στιγμή της. Έτσι, εκτός από τον πραγματισμό, και την εκτίμηση πιθανοτήτων βάσει της συνήθειας και της επανάληψης, θα κάνει λόγο επίσης για τα «σχήματα» της μίμησης και της αναλογίας (βλ. 1970α:168-175).

Αυτό που ωστόσο με ενδιαφέρει να τονίσω εδώ, και το οποίο δεν αντικρούεται από το κατά Lefebvre «επικό περιεχόμενο της καθημερινής ζωής», είναι η εξής ιδέα που λανθάνει στη Heller: η πιθανότητα ως γενικό «σχήμα» σκέψης και δράσης, και το συνακόλουθο γεγονός της αμφιβολίας που απορρέει από αυτό το σχήμα, όχι μόνο δεν έρχεται σε αντίθεση με την πλατιά έκταση που καταλαμβάνει εντός της η πίστη, αλλά απεναντίας οι δυο επισημάνσεις λειτουργούν μάλλον συμπληρωματικά. Όπως λέει, ολοκληρώνοντας την πραγμάτευσή της του σχήματος της πιθανότητας, «ένας άλλος παράγοντας που παίζει σημαντικό ρόλο στη διερευνητική διαδικασία της εκτίμησης πιθανοτήτων που συνδέεται με την καθημερινή δράση είναι η *πίστη*. Η πίστη είναι το δραστικό συνοδευτικό όλων των πράξεων και των επιλογών μας, και συχνά η ώθηση γι' αυτές». Και ακόμα, «σε όλες τις περιστάσεις που ενέχουν απόφαση, περιστάσεις όπου ο άνθρωπος πρέπει να επιτελέσει όσο γίνεται πιο γρήγορα την υπαγωγή στα σχήματα των ειδολογικά ουσιωδών αντικειμενοποιήσεων στο επίπεδο του καθεαυτού[...] η πίστη, το συναίσθημα της βεβαιότητας, παίζει μεγάλο ρόλο σε αυτήν την απόφαση» (1970α:170, 207).

Η Heller φαίνεται εδώ να υποστηρίζει ότι, ακριβώς επειδή στην καθημερινή ζωή «οι άνθρωποι δεν μπορούν να αποκτήσουν μια εξαντλητική ολοκληρωτική όραση της ολότητας για καμία πλευρά του πραγματικού» (1977α: 22), δηλαδή δεν έχουν την πολυτέλεια να παίρνουν υπόψη όλες τις παραμέτρους της πράξης τους, όπως και να έχουν λογικές βεβαιότητες, άρα ασφάλεια που προκύπτει από την εξαντλητική βάση στην οποία έχουν υποβάλει τις σκέψεις τους, ή ακριβώς επειδή καλούνται να επιλέξουν «διακινδυνεύοντας», όπως τονίζει ο Lefebvre, ακριβώς για αυτούς τους λόγους χρειάζονται την πίστη ως συναίσθημα της βεβαιότητας που συνοδεύει τις ιδέες βάσει των οποίων εν τέλει δρουν. Αυτή τη θέση την εκφράζει με μεγαλύτερη σαφήνεια στο εξής χωρίο: «Η βάση της *ανάγκης* για πίστη και εμπιστοσύνη έγκειται στο ότι μόνο σε εξαιρετικές συνθήκες μπορούν οι δραστηριότητές μας να στηριχθούν πάνω σε άνευ όρων γνώση και επίσης ότι οι γνώσεις μας για την κοινωνία και τον κόσμο[...] δεν θεμελιώνονται παρά αμυδρά στην προσωπική μας εμπειρία. Αυτή η ανάγκη είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστική για την καθημερινή μας ζωή» (1975:7).

Υπάρχει, με πιο απλά λόγια, κάτι στην καθημερινή πράξη που την κάνει να χρειάζεται περισσότερο το συναίσθημα της βεβαιότητας. Κι αυτό γιατί στην καθημερινή ζωή η τρόπο τινά «αντικειμενική» έλλειψη βεβαιότητας έχει μεγαλύτερη έκταση και βαρύτητα, καθώς αφενός ενισχύεται από την αρχή της εξοικονόμησης χρόνου και προσπάθειας, και αφετέρου συνδέεται με ένα διαφορετικό είδος διακινδύνευσης. Εδώ θα στραφώ πάλι σε μια φράση του Lefebvre: «Η βεβαιότητα που αναζητά ο φιλόσοφος δεν έχει τίποτα το κοινό με την ασφάλεια που επιδιώκει ο καθημερινός άνθρωπος, και οι φιλοσοφικές περιπέτειες είναι απαλλαγμένες από κινδύνους, εξόν από τους πνευματικούς» (1968γ:17). Και γι' αυτό ακριβώς η καθημερινή ζωή χρειάζεται περισσότερο την «υποκειμενική» βεβαιότητα, το συναίσθημα της βεβαιότητας, άρα και τη στιγμή όπου αποσιωπάται η επίγνωση του υπό όρους status που έχει η πράξη μας, τόσο ως προς τη σκέψη που την καθορίζει, όσο και ως προς την έκβασή της- τη στιγμή, κοντολογίς,

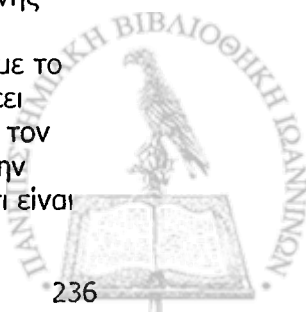
όπου αναγκαία διακόπτεται η όποια αμφιβολία. Εφόσον ένας άλλος ορισμός της Heller για την «πίστη» και την «εμπιστοσύνη» είναι η «συναίσθηματική `επαύξηση` της αξίας πιθανότητας που έχει μια επιλογή» (1975:8), θα λέγαμε ότι αυτή η επαύξηση είναι περισσότερο αναγκαία στο πεδίο που αναγκαία γίνονται επιλογές, όπου αναγκαία απουσιάζει η δυνατότητα να εξεταστεί εξαντλητικά η πιθανότητα της ορθότητας και της έκβασής τους, και όπου οι επιλογές αυτές συνδέονται με ένα ιδιάζον είδος διακινδύνευσης. Αυτός εξάλλου είναι ο βαθύτερος λόγος για τον οποίο η καθημερινή αμφιβολία δεν μπορεί να καταστεί σκεπτικισμός. Όπως παρατηρεί η Heller, «η αμφιβολία δεν ταυτίζεται με τον σκεπτικισμό. Η αμφιβολία είναι πάντα αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε `τοπική` εποχή από την πίστη εν σχέσει με ένα ορισμένο συμβάν, μια πληροφορία[...] Με άλλα λόγια, ο σκεπτικισμός δεν είναι καθημερινή στάση, αλλά μια φιλοσοφική στάση ης συνενώνεται με μια *Weltanschauung*» (1970a: 208).

Εδώ μπορούμε να επιστρέψουμε στο πιο πάνω χωρίο του Gramsci, που αφορά την «υλικότητα» των πεποιθήσεων του «κοινού νου», με βάση τον Marx. Ο Gramsci διαπιστώνει πως από τη μορφολογική στερεότητα, το ακλόνητο αυτών των πεποιθήσεων, απορρέει «ο επιτακτικός χαρακτήρας που αποκτούν όταν παράγουν νόρμες συμπεριφοράς» (1948-51:424). Αν όμως το στέρεο των πεποιθήσεων μπορεί να επιτάξει εν είδει αυτοματισμού μια ορισμένη συμπεριφορά ή πράξη, θα παρατηρούσαμε ότι ισχύει και το αντίστροφο: ο όρος ότι πρέπει να πράξουμε, όρος στέρεος στο πλαίσιο της καθημερινής ζωής, επιτάσσει εν είδει αυτοματισμού βεβαιότητες, στέρεες πεποιθήσεις για το δρών υποκείμενο. Αυτό νομίζω ότι υπονοείται στη φράση της Heller: «Στον βαθμό που η καθημερινή σκέψη είναι πραγματιστική, κάθε καθημερινή μας δραστηριότητα συνοδεύεται από μια πίστη ή εμπιστοσύνη» (1977a: 23).

Η σημασία που έχει η στερεότητα των πεποιθήσεων, η πίστη, για την καθημερινή ζωή, τέλος, είναι ένας παράγοντας που συνδέεται, κατά τη Heller, με το ότι η καθημερινή ζωή λειτουργεί σαν μήτρα από όπου ξεπηδούν προκαταλήψεις, δηλαδή «προσωρινές κρίσεις, που ενώ αντικρούονται από την επιστήμη και από μια καλά ζυγισμένη εμπειρία, συνεχίζουν να υφίστανται σε πείσμα όλων των επιχειρημάτων της λογικής». ⁷² Όπως λέει, «οι προκαταλήψεις είναι –τουλάχιστον εν μέρει- προϊόν της καθημερινής ζωής και σκέψης», και «το συναίσθημα της προκατάληψης είναι η πίστη» (1977a: 34-5). Και αυτό, συνεπώς, μπορεί να τεκμηριώσει πληρέστερα τη θέση περί της πολύπλευρης αδρανειακής δύναμης της καθημερινής ζωής που είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Συνοψίζοντας, η «δεδομενικότητα» είναι το κεφαλαιώδες γνώρισμα της καθημερινής ζωής που γεννιέται μέσα από τον εθισμό, εξηγείται βάσει του πραγματισμού, αλλά και δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς την ανάγκη για εδραίωση του συναίσθηματος της ασφάλειας, ανάγκη στην κατανόηση της οποίας πάλι υφίσταται ο πραγματισμός ως δομικό της γνώρισμα.

⁷² Την ιδιαίτερη σχέση της καθημερινής ζωής με την παραγωγή προκαταλήψεων, το ότι αυτή αποτελεί το «εκ των κάτω», από όπου αυτές «εκπορεύονται και διαχέονται» (βλ. Νούτσος, 2002:283), η Heller επίσης την συνδέει με το «σχήμα σκέψης και δράσης» της καθημερινής ζωής που ονομάζει «υπεργενίκευση», δηλαδή το γεγονός ότι εντός της συχνά γίνεται κατάχρηση του άλλου «σχήματος» της, της «αναλογίας» (βλ. 1970a: 175-8), όπως και με το θέμα, όπως έχουμε δει, του φόβου της ευθύνης. Όπως λέει σε μια συνάφεια όπου συνδέει γενικότερα το «συναίσθημα της βεβαιότητας» με την «ανάληψη ευθύνης», «ο λόγος για τον οποίο ο μέσος άνθρωπος είναι συμβατικός ως προς την πίστη του –πράγμα που εύκολα την μετατρέπει σε `τυφλή πίστη` – που δεν εμπιστεύεται την ανανέωση, για να μην πούμε ότι είναι και καχύποπτος απέναντί της, είναι πολύ συχνό ο φόβος της ευθύνης» (1970a: 210-1).



δ2. Η απο-νομιμοποίηση και η απο-σταθεροποίηση της «δεδομενικότητας»

Μετά από την ανάλυση των οντολογικών σταθερών που υπόκεινται της φυσικοποιητικής στάσης της καθημερινής ζωής, μπορούμε να επιστρέψουμε στην αρχική μας υπόθεση η οποία αφορά την ιστορικότητα της κοσμοθεωρητικής της νομιμοποίησης, και να την διευκρινίσουμε λέγοντας ότι η τελευταία υπονομεύθηκε στον βαθμό που η νεωτερικότητα σφραγίζεται από τη διεκδίκηση εκ μέρους της ορθολογικότητας - ή, θα λέγαμε, αν ακολουθήσουμε τη Heller, εκ μέρους της «ορθολογικότητας της διάνοιας» των πρωτείων έναντι της θρησκείας. Αυτή η διεκδίκηση, θα υποστηρίξω, συνάδει με αυτό που επισημαίνει η ίδια, όταν λέει ότι προβληματοποιήθηκε αυτό που ονομάζει «ορθολογικότητα του λόγου», αλλά από μια άλλη πλευρά από αυτήν στην οποία δίνει έμφαση στο παρακάτω χωρίο: «Η τήρηση των `κανόνων-και-νορμών` της σφαίρας αντικειμενοποίησης του `καθαυτό` θεωρούνταν όχι απλώς καλή αλλά και φυσιολογική [normal], εφόσον η επάρκεια ως προς αυτήν ήταν μια γενική κοινωνική προϋπόθεση της φυσιολογικότητας». Και το αναλύει αυτό ως εξής: «Στις προ-νεωτερικές εποχές, όπου η καθημερινή ορθολογική δράση πάντα περιβαλλόταν από την αύρα προ-ορθολογικών και μετα-ορθολογικών στοιχείων, και όπου η ορθολογικότητα της διάνοιας, στον βαθμό που καν αναδύοταν, θεωρούνταν κατά το μάλλον ή ήττον `διαβολική`, ή έστω τεκμήριο παραβατικότητας, η ορθολογικότητα του λόγου ήταν πολύ λιγότερο προβληματική απ' ό,τι είναι κατά τη νεωτερικότητα» (1985: 207).

Εδώ η Heller θίγει ένα ζήτημα που κατέχει κεφαλαιώδη θέση στην ανάλυσή της, δηλαδή την «αλλοτρίωση» της ορθολογικότητας, τη συρρίκνωση του ορθού λόγου σε «*minima ratio*» (1985:212, 209), και φαίνεται ότι στην επέκταση αυτού του λόγου εντός της καθημερινής ζωής, η οποία «σχεδιάζεται και διαμορφώνεται από τον υπολογισμό και τον εξορθολογισμό» (1985: 206), αποδίδει και την προβληματικότητα της ορθολογικότητας που κυρίως της προσιδιάζει.

Θα αφήσω κατά μέρος προσωρινά αυτή την πολύ σημαντική πλευρά του ζητήματος, την οποία θα συζητήσω σύντομα πιο κάτω, και πιο αναλυτικά στο επόμενο κεφάλαιο, για να αξιοποιήσω το συμπέρασμα της Heller συνδέοντάς το όμως με μια άλλη συλλογιστική. Έτσι, θα προσπαθήσω να υποστηρίξω ότι κατά τη νεωτερικότητα αυτό που αποκαλεί «ορθολογικότητα του λόγου» κατέστη προβληματική, ότι δηλαδή η αξία, και μάλιστα η «φυσιολογικότητά» της, επερωτήθηκε, ακριβώς γιατί επερωτήθηκε δυναμικά η «δεδομενικότητα» αυτή καθαυτήν, η οποία, όπως είδαμε, είναι κατά τον ορισμό της Heller καταστατικό στοιχείο αυτής της «στάσης του λόγου». Από αυτήν την άποψη, τα όσα θα ακολουθήσουν αποτελούν σχολιασμό ενός παραδόξου που εντοπίζει πολύ εύστοχα η ίδια: «Ακούγεται παράδοξο, αλλά ωστόσο είναι αληθές, πως ακριβώς ο `προβληματικός` χαρακτήρας της καθημερινής ζωής είναι αυτό που προκαλεί τη φιλοσοφία να την αναστοχαστεί ως το *θεμέλιο* όλης της ανθρώπινης γνώσης, όλης της δράσης, όλων των τύπων ορθολογικότητας» (1985: 81). Αυτό το παράδοξο έχει πολλές πλευρές και εδώ προτείνω να το προσεγγίσουμε από την εξής άποψη: ότι αυτού του είδους ο αναστοχασμός της καθημερινής ζωής από τη φιλοσοφία έχει και τη διάσταση του αναστοχασμού της «δεδομενικότητας» ως θεμελίου, όταν και εφόσον ακριβώς αυτό το θεμέλιο κλονίζεται. Έτσι, η καθημερινή ζωή θεματοποιείται ως θεμέλιο της ορθολογικότητας ταυτόχρονα

με τη θεμελίωση της ορθολογικότητας της θεμελιακής ποιότητας της ίδιας, δηλαδή της «δεδομενικότητας», παράλληλα μάλιστα με την πρακτική αποσταθεροποίηση της τελευταίας. Η «δεδομενικότητα» παραμένει εντός της καθημερινής ζωής ως γνώρισμα που κυριαρχεί στην ιδιοποίηση του κόσμου, ως «αυθόρμητη οντολογία» και «γνωσιοθεωρία», αλλά αδυνατεί, όπως είπα εισαγωγικά, να αξιωθεί ως αρχή, όπως και αδυνατεί να αρθρωθεί με κοινά, σταθερά, ενιαία νοήματα. Και ένας βασικός παράγοντας που εξηγεί αυτήν την αδυναμία είναι η υπονόμηση της θρησκείας ως «κυριαρχούσης νομιμοποιητικής κοσμοθεωρίας» της καθημερινής ζωής, ως θεωρητικής πηγής που, όχι μόνο νομιμοποιούσε τη «δεδομενικότητα», αλλά θεμελιώνει σε αυτήν και τη λειτουργία της της νοηματοδότησης της καθημερινής ζωής.

• Αρχικά θα συζητήσω τη συσχέτιση της κοσμοθεωρητικής απο-νομιμοποίησης της «δεδομενικότητας» με την υποχώρηση της θρησκείας και στη συνέχεια θα συζητήσω το κατά πόσο η εξέλιξη αυτή μπορεί με τη σειρά της να συσχετιστεί με το ότι η «δεδομενικότητα» δεν μπορεί να συμφιλιωθεί με ενιαία νοήματα, μάλιστα με το «νόημα» της καθημερινής ζωής στον ενικό.

Η πρώτη αυτή συσχέτιση θεωρώ ότι έχει έρεισμα στη θεώρηση της Heller, στον βαθμό που, στο πρότερο έργο της, επισημαίνει σαφώς την ιδιάζουσα σχέση που υπάρχει μεταξύ της καθημερινής ζωής, της καθημερινής σκέψης ακριβέστερα, και της θρησκείας.

Με αυτό δεν αναφέρομαι στη διαπίστωση γενικά της εξαιρετικά σημαντικής επίδρασης στην καθημερινή ζωή που ιστορικά άσκησε η θρησκεία. Αυτό το διαπιστώνει σαφώς η Heller, όταν λέει ότι «η θρησκεία είναι πάντα ο οργανωτής της καθημερινής ζωής, και συχνά ο κύριος οργανωτής της», με την έννοια ότι «δίνει μορφή στον τρόπο και στον ρυθμό της ζωής που υπαγορεύεται από την αναγκαιότητα της επιβίωσης» (1970α: 93-4), όπως και λειτουργεί ως «ενδιάμεσο» που φιλτράρει την επίδραση στην καθημερινή ζωή των άλλων ομογενοποιήσεων (1970α:96). Άρα, με τους όρους που θα διατυπώσει αργότερα, είναι ο βασικός τροφοδότης των συγκεκριμένων «νορμών- και- κανόνων» της «αντικειμενοποίησης του καθεαυτού». Ανάλογη διαπίστωση κάνει και ο Lefebvre, ο οποίος μάλιστα θεωρεί ότι σε αυτό το γεγονός, δηλαδή στο ότι, μέσω «μιας εξαιρετικά ραφιναρισμένης και λεπτολογικής ψυχολογικής και ηθικής τεχνικής», η θρησκεία «*διεισδύει στην καθημερινή ζωή*», πρέπει να αποδοθεί και η «δύναμή» της· επίσης, μάλλον σε αυτό στηρίζει τον χαρακτηρισμό της κριτικής της στην καθημερινή ζωή ως «ευθείας και άμεσης», σε αντιδιαστολή με εκείνη της φιλοσοφίας, η οποία υπήρξε «*πλάγια κριτική της [...] εκ μέρους μιας εξωτερικής (μεταφυσικής) αλήθειας*» (1947:225, 252).

Η θέση στην οποία αναφέρομαι εδώ είναι πιο ισχυρή: ότι η «ευθεία κριτική», για την οποία κάνει λόγο στο παραπάνω χωρίο ο Lefebvre, θα μπορούσε να θεωρηθεί πως παραπέμπει σε ένα είδος εσωτερικής, λογικής συνάφειας ανάμεσα στην καθημερινή σκέψη ειδικότερα και στη θρησκεία.

Πράγματι, στη Heller βρίσκουμε τη ρητή επισήμανση αυτής της εσωτερικής σχέσης: «Από άποψη δομής, η θρησκευτική σκέψη είναι συγγενής με την καθημερινή σκέψη» (1970α:188). Γι' αυτό και, συγκρίνοντας τη «*συνειδητή διεισδύση*» ή «*εισαγωγή*» της θρησκευτικής σκέψης στην καθημερινή ζωή με την «πολύ πιο πρόσφατη» της επιστήμης, εντοπίζει μια ουσιαστική διαφορά μεταξύ τους: «*[...] το 'ως εξής' [thusness] της θρησκευτικής σκέψης μπορούσε πολύ εύκολα να αφομοιωθεί στην καθημερινή σκέψη: κατά πρώτον, οι δύο*

τύποι σκέψης είναι συγγενείς, παρότι, βεβαίως, οι θρησκευτικές έννοιες έπρεπε να μεταφραστούν στη γλώσσα των καθημερινών εννοιών. Αλλά αυτό δεν ισχύει για τη διείσδυση της επιστήμης: εδώ, η καθημερινή σκέψη μπορεί να ιδιοποιηθεί, ή πράγματι το κάνει, επιστημονικά γεγονότα, *αλλά δεν μπορεί να ιδιοποιηθεί την επιστημονική γνώση per se*» (1970α: 189).

Στη συγκεκριμένη συνάφεια η Heller δεν αναλύει την εν λόγω δομική «συγγένεια», αλλά μπορούμε με ασφάλεια να πούμε ότι την συνδέει πρώτιστα με το γνώρισμα της «δεδομενικότητας». ⁷³ Πράγματι, αναλύοντας τη σχέση αυτού που είδαμε ότι ονομάζει «ανθρωπομορφισμό» της καθημερινής σκέψης με «ιδεολογικές μορφές», δηλαδή τις πρακτικές που αργότερα θα ονομάσει «αντικειμενοποιήσεις 'του δί' εαυτό'», η Heller διαχωρίζει τη θρησκεία από τις άλλες, με τους εξής όρους: «Μόνο για μια ιδεολογική μορφή –τη θρησκεία– μπορεί να ειπωθεί πως το κοσμοειδωλο που χιτίζεται *σε αναλογία* με την καθημερινή ζωή παρέχει ένα ουσιώδες μέρος του περιεχομένου της. Η εικόνα του κόσμου που λαμβάνεται 'ήδη έτοιμος' από το χέρι του Θεού, η όλη ιδέα της δημιουργίας, *εξαρτώνται από τον ανθρωπομορφισμό που χαρακτηρίζει την καθημερινή σκέψη*» (1970α: 52) [οι εμφάσεις προστέθηκαν].

Από το σημαντικό αυτό χωρίο μπορούμε να συναγάγουμε πως αυτό που προσδιορίσαμε ως «αυθόρμητη οντολογία» της καθημερινής σκέψης, όπως και το γνώρισμα της «δεδομενικότητας» που προεξάρχει σε αυτήν, έχει, κατά τη Heller, προνομιακή σχέση με τη θρησκεία, και μάλιστα ότι η πρώτη μπορεί να θεωρηθεί ως μια πηγή της θεμελιακής σκέψης που υπάρχει σε κάθε θρησκεία. ⁷⁴ Αυτό, όμως, που με ενδιαφέρει κυρίως εδώ είναι ότι, ανεξάρτητα από τη διερεύνηση των θεμελίων της θρησκείας, η τελευταία, όπως μας επιτρέπει να πούμε η ανάλυση της Heller, αποτελεί το συστηματικό σύστοιχο, την ομογενοποιημένη μορφή της «δεδομενικότητας», του κυρίαρχου γνωρίσματος της καθημερινής ζωής, όπως και του αλληλένδετου με αυτό συναισθήματος της βεβαιότητας, της πίστης, και ως εκ τούτου εκεί μπορεί να ανιχνευτεί η βασική πηγή της κοσμοθεωρητικής του νομιμοποίησης.

Αυτό δεν σημαίνει ότι τα φαινόμενα αυτά που παρουσιάζονται στο επίπεδο της καθημερινής ζωής αφενός και στο επίπεδο της θρησκείας αφετέρου ταυτίζονται, ούτε ότι η θρησκεία είναι η μόνη αντικειμενοποίηση «του δί' εαυτό» που συνδέεται με την πίστη. Είδαμε σύντομα μια διάκριση που κάνει η Heller ανάμεσα στην «έκταση» και στην «ένταση» της πίστης, όπως επίσης μπορούμε να δούμε και την παρατήρησή της: «Η θρησκεία συχνά χαρακτηρίζεται ως η επικράτεια της πίστης. Αυτό είναι μόνο εν μέρει σωστό. Όπως είδαμε, η πίστη παίζει ρόλο σχεδόν σε κάθε σφαίρα της ζωής, και, αντιστρόφως, [...] η πίστη δεν είναι το μόνο κυρίαρχο συναισθημα εντός της θρησκείας» (1975: 16).

⁷³ Η Heller έχει υπόψη της και μια άλλη συγγένεια μεταξύ της θρησκείας και της καθημερινής ζωής, που αφορά ηθικά ζητήματα, και στην οποία θα αναφερθώ πιο κάτω.

⁷⁴ Αυτόν τον παραλληλισμό ανάμεσα στον «κοινό νου» και στη θρησκεία, τον συναντάμε και στον Gramsci. Ωστόσο, σε ένα σημείο τουλάχιστον, ο Gramsci, μάλλον για λόγους πολεμικής, ισχυρίζεται το αντίστροφο από αυτό που αφήνει να εννοηθεί στο πιο πάνω χωρίο η Heller: «Εφόσον όλες οι θρησκείες έχουν διδάξει και συνεχίζουν να διδάσκουν ότι ο κόσμος, η φύση, το σύμπαν δημιουργήθηκαν από τον Θεό πριν από τη δημιουργία του ανθρώπου, και ότι επομένως ο άνθρωπος βρήκε τον κόσμο έτοιμο, καταλογογραφημένο και καθορισμένο μια για πάντα, αυτή η πεποίθηση έχει γίνει ένα σιδερένιο γεγονός του 'κοινού νου' και επιβιώνει με την ίδια στερεότητα, ακόμα και αν το θρησκευτικό συναισθημα έχει απονεκρωθεί ή βρίσκεται εν υπνώσει» (1948-51:441).

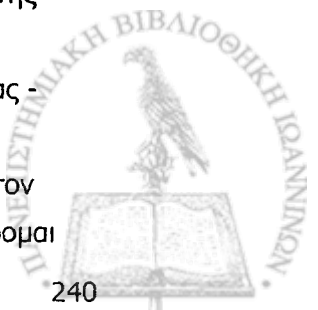
Σημαίνει, όμως, ότι η θρησκεία είναι η μόνη αντικειμενοποίηση στο επίπεδο του «δι' εαυτό» η οποία αξιοποιεί, ενισχύει, αλλά και νομιμοποιεί την παραγωγή και την αξίωση του δεδομένου που υπάρχει εντός της καθημερινής ζωής, όπως και την ανάγκη για βεβαιότητα που παρουσιάζεται εντός της, ενώ υποσκάπτει το ανταγωνιστικό γνώρισμα που επίσης αναπτύσσεται εκεί, αυτό της αμφιβολίας. Έτσι, αλλού η Heller θα πει ότι «η θρησκεία ανυψώνει την πίστη σε θέση αρχής». Το «credo quia absurdum est» του Τερτυλλιανού «διακηρύσσει αυτό το γεγονός με ριζοσπαστικό τρόπο», ενώ «η θρησκευτική ζωή δεν εκφράζει αυτήν την τάση με τρόπο τόσο βάνουσο. Κι αυτό γιατί η θρησκεία, και αυτή ακόμα, εξηγεί, ερμηνεύει, στηρίζει τεκμήρια». Αλλά, υπονοεί η Heller, αυτή η τάση δεν αντιβαίνει ουσιαστικά στη λογική της, εφόσον «αυτή αποκλείει για λόγους αρχής την εποχή από τη βεβαιότητα, τον σκεπτικισμό όσον αφορά τα δόγματα» (1977γ:102).

Πέρα από τις πιο πάνω ρητές διατυπώσεις της Heller, η θέση περί εσωτερικής ιδιάζουσας σχέσης ανάμεσα στη θρησκεία και στη δομή της καθημερινής σκέψης μπορεί επίσης να συναχθεί εμμέσως από την ανάλυσή της, όταν ομαδοποιεί όλες τις άλλες «αντικειμενοποιήσεις του δι' εαυτό» σε χωρία όπως το επόμενο: «[...] αλλά στο ερώτημα εάν ένα έργο τέχνης ενισχύει την καθημερινή μας γνώση με οποιονδήποτε τρόπο, ή με ποιον τρόπο περιέχεται στη δομή αυτής της καθημερινής γνώσης, οδηγούμαστε σε συμπεράσματα παρόμοια, αν όχι ταυτόσημα, με εκείνα που προέκυψαν όσον αφορά τη φιλοσοφία και την επιστήμη» (1970α: 191) [η έμφαση προστέθηκε].

Γράγεται, σε όλες αυτές τις αντικειμενοποιήσεις η Heller διακρίνει μια, διαφορετικών αποχρώσεων και βαθμίδων, αλλά πάντως κοινή ανταγωνιστική σχέση προς τη «δομή» της καθημερινής σκέψης και, αντιστοίχως, θεωρεί πως μπορούν να παίξουν έναν κοινό ρόλο κατά τη «διδασκαλία» τους στην καθημερινή ζωή. Όλες τους αποτελούν εκδοχές επερώτησης της «δεδομενικότητας» της καθημερινής ζωής και περαιτέρω δύνανται να την υπονομεύσουν κατά την εισαγωγή τους εντός της. Θα αναφερθώ εδώ ειδικά στη φιλοσοφία και την τέχνη, ενώ θα αφήσω την περίπτωση της επιστήμης για τη συνέχεια.

Η Heller αποδίδει ως προς αυτό το θέμα σαφώς πρωτοκαθεδρία στη φιλοσοφία, όπως έχει ήδη επισημανθεί σύντομα, όταν κάναμε λόγο για τη λειτουργία της φιλοσοφίας να «αποφетиχοποιεί». Η πιο κατηγορηματική διατύπωσή της, που αναδεικνύει, από αυτήν την άποψη τουλάχιστον, τη φιλοσοφία στον αντίποδα της θρησκείας, είναι η εξής: «Η φιλοσοφία είναι η ενσάρκωση της ορθολογικότητας της διάνοιας», διατύπωση που ισοδυναμεί με το ότι «[...] η αλήθεια της φιλοσοφίας αντιδιαστέλλεται κριτικά, όχι μόνο με οποιαδήποτε συγκεκριμένη πεποίθηση που λαμβάνεται ως δεδομένη, αλλά με τη 'δεδομενικότητα' αυτή καθαυτή...» (1985: 174) [η έμφαση προστέθηκε]. Πρόκειται για την ίδια ουσιαστικά διατύπωση που έχει κάνει και νωρίτερα, στη *Ριζοσπαστική Φιλοσοφία*, όπου έθετε το ζήτημα αυτό από τη σκοπιά των αξιών: «Μάλιστα, η υψίστη αξία της φιλοσοφίας δεν είναι απλώς οποιαδήποτε αξία, αλλά μάλλον μια αξία η οποία, όσο κι αν ποικίλει από άλλες απόψεις, έχει πάντα τη λειτουργία της απο-φетиχοποίησης του υπάρχοντος» (1978: 50).

Εδώ θα πρέπει να κάνω ωστόσο μια διευκρινιστική παρατήρηση. Προσδιορίζοντας -στηρίζόμενη στο πνεύμα, και όχι στο γράμμα, της ανάλυσης της Heller- τη θρησκεία ως κοσμοθεωρητική πηγή νομιμοποίησης της «δεδομενικότητας», όπως και επισημαίνοντας τον αντίθετο ρόλο των κατά Heller άλλων αντικειμενοποιήσεων «του δι' εαυτό», δεν αναφέρομαι



στο κατά πόσο αυτές μπορούν να αποτελέσουν πηγές απο- νομιμοποίησης των δεδομένων μιας ορισμένης καθημερινής ζωής, ή, με τα λόγια της Heller, μπορούν να παράσχουν «νόρμες» για να ενεργοποιηθεί αυτό που ονομάζει «ορθολογικότητα της διάνοιας». Τέτοιες πηγές μπορούν να είναι όλες οι εν λόγω αντικειμενοποιήσεις, συμπεριλαμβανομένης και της θρησκείας. Αυτό εξάλλου είναι κάτι που ρητά επισημαίνει η ίδια για τις θρησκείες, «με μια προϋπόθεση: ότι αυτό το κάνουν μόνο ως κοσμοθεωρίες, και όχι εντός του πλαισίου των `θεσμοποιημένων πεποιθήσεων» (1985: 176· βλ. και 1970α:96). Αναφέρομαι σε ένα βαθύτερο επίπεδο απο- φυσικοποίησης, υπονόμησης του δεδομένου, που προσεγγίζει –αν και δεν ταυτίζεται με– την περίπτωση της φιλοσοφίας, η οποία θέτει στο στόχαστρο της «τη `δεδομενικότητα` αυτήν καθαυτήν», κατά τη Heller.

Η Heller, ωστόσο, δεν είναι απολύτως σαφής ως προς τη διάκριση αυτών των δύο ζητημάτων. Έτσι, αναφορικά με την τέχνη, ως προς την οποία δεν υπάρχει αμφιβολία ότι σε όλη την πορεία της σκέψης της την θεωρεί ως δύναμη που μπορεί να υπονομεύσει τη «δεδομενικότητα» της καθημερινής ζωής, νομίζω ότι εξασθενίζει αυτόν της τον ισχυρισμό όταν επικαλείται μεν τους Lukács και Adorno ως προς την «απο-φетиχοποιητική λειτουργία» της, για να καταλήξει απλώς ότι «τα έργα τέχνης επίσης μπορούν να παράσχουν στους δρώντες νόρμες προς τήρηση και κριτική αξιοποίηση, σε αντίθεση με τις `νόρμες-και-κανόνες` της κανονικής ρουτίνας των θεσμών και της καθημερινής ζωής» (1985: 175-6) [η έμφαση προστέθηκε]. Νομίζω ότι η θέση των στοχαστών που επικαλείται αναφέρεται σε αυτό το «μπορούν» όχι απλώς ως κάτι το δυνατό ή το ενδεχομενικό, αλλά ως ουσιώδη και καταστατικό πυρήνα της τέχνης ως αντικειμενοποίησης. Και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η πιο πάνω διατύπωση της Heller είναι πολύ πιο μετριοπαθής από τη γενικότερη θέση της, σύμφωνα με την οποία αποτελεί ουσιώδες ίδιον της τέχνης να «απο-φетиχοποιεί» την καθημερινή ζωή, από την άποψη τουλάχιστον ότι το στοιχείο που κυριαρχεί στην υποδοχή της τέχνης, η απόλαυση, σηματοδοτεί εξ ορισμού την υπέρβαση του πραγματισμού, με τον οποίο έχουμε δει πως συνδέεται η «δεδομενικότητα» στο πλαίσιο της καθημερινής ζωής (βλ. 1970α:110).⁷⁵

Η σύλληψη της φιλοσοφίας και της τέχνης ως προς το ζήτημα που μας ενδιαφέρει εδώ, ως προς τον απο-φυσικοποιητικό τους ρόλο έναντι της καθημερινής ζωής, είναι οπωσδήποτε σημείο συνάντησης ανάμεσα στη Heller και στον Lefebvre, και μέρος αυτού που έχουμε επισημάνει: της κοινής τους πολύπλευρης αξίωσης αυτών των δύο θεωρητικών πρακτικών.

Πέρα από ό,τι έχει σημειωθεί ήδη εν σχέσει με τη φιλοσοφία, ως προς την τέχνη και ο Lefebvre επικαλείται τον Lukács, για να πει πως αυτή «μεταμορφώνει την πραγματικότητα και

⁷⁵ Ο Gardiner συνοψίζει τη λειτουργία που αποδίδει η Heller στην τέχνη όσον αφορά την καθημερινή ζωή, εντοπίζοντας δυο όψεις: η μία αφορά την απόλαυση, η οποία αντιτίθεται στην «εργαλειακή λογική»· η άλλη, την οποία αποδίδει στην επίδραση του Kant, είναι εκείνη που ρητά η Heller σημειώνει πιο πάνω εν σχέσει με την παροχή νορμών για κριτική (βλ. 2000:150). Για την «κρίσιμη αποφетиχοποιητική αποστολή [της τέχνης] *vis a vis* την αμεσότητα της καθημερινής ζωής» βλ. επίσης και την παρουσίαση της άποψής της από τον Wolin 1994: 144-5.

Πάντως, στο παρατεθέν χωρίο από τη *Ριζοσπαστική Φιλοσοφία*, όπου η Heller μιλάει για τη λειτουργία της «υψίστης αξίας» της φιλοσοφίας να «απο-φетиχοποιεί το υπάρχον», βεβαιώνει μεν την αντίστοιχη λειτουργία της τέχνης, αλλά ωστόσο υπονοεί ότι η τέχνη υπολείπεται ως προς αυτό εν σχέσει προς τη φιλοσοφία, η οποία ασκεί αυτήν της τη λειτουργία υπό τον όρο ότι «συγκροτεί και βεβαιώνει μια μορφή ζωής» (1978:50). Σε αυτό θα επανέλθω πιο κάτω.

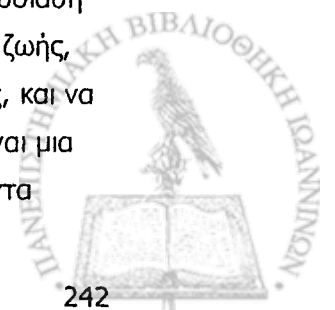
αυτή η μεταμόρφωση επιστρέφει στην πραγματικότητα» (1988: 83). Αλλά, αποστασιοποιούμενος από τον Lukács, και πλησιάζοντας τις θέσεις του Brecht, όσον αφορά τη διαμάχη τους περί ρεαλισμού, ο Lefebvre θα συνδέσει αυτή τη λειτουργία της τέχνης άμεσα με αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ, δηλαδή με τον βαθμό στον οποίο η τέχνη δύναται να «ανοικειώσει», να παράσχει τα μέσα για να επερωτηθούν, όχι απλώς ορισμένα δεδομένα της καθημερινής ζωής, αλλά η δεδομενικότητα καθεαυτήν, η αξίωση του δεδομένου. Αυτό είναι εμφανές σε δύο παραδείγματα έργων τέχνης που αναλύει: στον κινηματογράφο του Chaplin και, κυρίως, στο μπρεχτικό θέατρο (βλ. 1958:10-28).

Στο φως της προηγηθείσας συζήτησης, μπορούμε συνεπώς να πούμε ότι, στον βαθμό που σημειώνεται η υποχώρηση της θρησκείας, σημειώνεται και η υποχώρηση της επί μακρόν «κυριαρχούσης νομιμοποιητικής κοσμοθεωρίας» της καθημερινής ζωής, όπως το θέτει η Heller, η οποία παράλληλα, στη λειτουργία της αυτή, νομιμοποιούσε κυρίαρχα γνωρίσματα της καθημερινής ζωής: τη «δεδομενικότητα» και την πίστη.

Αυτό που είναι απολύτως σαφές, περαιτέρω, από το μεταγενέστερο έργο της Heller, είναι ότι η θρησκεία σε αυτόν τον ρόλο της εν σχέσει με την καθημερινή ζωή, παράλληλα πετύχαινε να της παράσχει «νόημα». Εάν συνδέσουμε συνεπώς, τις δυο αυτές θέσεις, τη μια που είναι μάλλον λανθάνουσα στο πρότερο έργο της Heller, με αυτή που διατυπώνεται κατηγορηματικά στο μεταγενέστερο, θα πρέπει να πούμε ότι στη λειτουργία της ως «κυριαρχούσης νομιμοποιητικής κοσμοθεωρίας» της καθημερινής ζωής, η θρησκεία μπορούσε και να αξιώνει, να περιφρουρεί θεωρητικά το γνώρισμα της «δεδομενικότητας» και της πίστης, αλλά και να το εντάσσει επιτυχώς στη νοηματοδοτική λειτουργία της έναντι της καθημερινής ζωής.

Αυτή η τελευταία λειτουργία είναι που τίθεται εν αμφιβόλω όσον αφορά την επιστήμη, τον νεωτερικό διάδοχο, κατά τη Heller, της θρησκείας στη θέση της «κυριαρχούσης νομιμοποιητικής κοσμοθεωρίας της καθημερινής ζωής». Η ως προς αυτή τη θέση και ρόλο αντικατάσταση της θρησκείας από την επιστήμη είχε ως αποτέλεσμα τη μη τροφοδότηση της καθημερινής ζωής με «νόημα»: «Ενώ η θρησκεία κατάφερε πολύ καλά να εφοδιάσει την ανθρώπινη ζωή με νόημα, η επιστήμη δεν καταφέρνει να την συναγωνιστεί». Έτσι, «ενώ τα σταθερά γνωρίσματα της σφαιρας αντικειμενοποίησης του καθεαυτό' μένουν *ανέπαφα*, δεν υπάρχει νόημα στη ζωή. Για να το θέσουμε ορθότερα, η ιδιοποίηση των ετερογενών συστατικών της σφαιρας αντικειμενοποίησης του καθεαυτό' δεν είναι πλέον ταυτόσημη με την ιδιοποίηση ενός *τρόπου ζωής*» (1985: 128, 135).

Το θέμα αυτό είναι ακανθώδες, και η βασική δυσκολία είναι να οριστεί αυτή η έννοια του «νοήματος» στον ενικό, όπως επιμένει η Heller – μια έννοια που δεσπόζει στην ίδια, αλλά και πολύ περισσότερο στη σκέψη του Lefebvre, όπως και εξάλλου τίθεται γενικότερα ως έννοια-κλειδί γενικότερα στην κριτική της νεωτερικότητας. Επιμέρους δε όψη αυτής της δυσκολίας είναι να κατανοήσουμε με ποιον τρόπο ακριβώς, εάν θεωρήσουμε ορθή την έως τώρα παρουσίαση της θέωσης της Heller περί της εγγενούς νοηματικής ετερογένειας της καθημερινής ζωής, αυτή μπορεί να συμβιβαστεί με την θέση περί ύπαρξης ή όχι του «νοήματος» εντός της, και να καταλάβουμε επομένως ότι εάν η πρώτη αποτελεί υπερ-ιστορική σταθερά, η δεύτερη είναι μια ιστορική μεταβλητή: να καταλάβουμε, δηλαδή, ότι η ετερογένεια νοημάτων υπάρχει πάντα



εντός της καθημερινής ζωής, αλλά η ομογενοποίησή τους σε «νόημα» αποτελεί ιστορική μεταβλητή, και ο κλονισμός της σφραγίζει τη νεωτερικότητα.

Μιλάω για «ομογενοποίηση» σε «νόημα», γιατί εάν με τον τελευταίο όρο, η Heller θέλει οπωσδήποτε να δηλώσει την επένδυση της καθημερινής ζωής με σημαντικότητα, με σκοπό, από την άλλη πλευρά, ήδη ο όρος στον ενικό, όπως είδαμε ότι διευκρινίζει, σε αντιδιαστολή με την πληθυντικότητα «των νοημάτων» της καθημερινής ζωής, παραπέμπει στο ζήτημα της δυνατότητας ομογενοποίησης ή ολοποίησής τους.⁷⁶ Αυτό εξάλλου δηλώνεται στην πιο κάτω συνεπαγωγή της: «[...] η επιστήμη ως κυριαρχούσα κοσμοθεωρία δεν μπορεί να εξασφαλίσει την *ενότητα* της ετερογενούς σφαίρας αντικειμενοποίησης `του καθεαυτού` δεν μπορεί να παράσχει νόημα στη ζωή» (1985: 135).

Στη σκέψη της Heller, ο συμβιβασμός της θέσης περί εγγενούς νοηματικής ετερογένειας της καθημερινής ζωής και της θέσης περί της ιστορικότητας της τροφοδότησής της με «νόημα» φαίνεται να περνάει μέσα από το εξής ζήτημα: κατά πόσο υπάρχουν, μάλιστα λαμβάνονται ως δεδομένες, εντός της καθημερινής ζωής ορισμένες οργανωτικές κοσμοθεωρητικές αρχές. Αυτές συνεχουν «νόρμες», και παράλληλα συνυφαίνουν το αξιακό και το τεχνικό στοιχείο, τους «κανόνες» και τις «νόρμες» της, όπως το θέτει. Έτσι, μπορούν να συναρθρώσουν σε μια ενότητα τα επιμέρους ετερογενή νοήματα της καθημερινής ζωής. Αυτό, θα σήμαινε, βάσει της ανάλυσής της, όχι ότι μπορούν να να άρουν την έλλειψη νοηματικής συνοχής και συστηματικότητας στο επίπεδο της τελευταίας, αλλά έστω να συγκαλύψουν τις αντιφάσεις και τις ανακολουθίες που διέπουν τα νοήματά της, και πάντως να τις υποτάξουν, θέτοντας τα νοήματα αυτά υπό τη σκέπη μιας γενικής κοσμοθεωρητικής κατεύθυνσης. Θεωρώ, δηλαδή, ότι σε αυτή τη λειτουργία της «*νομιμοποίησης*» της «αντικειμενοποίησης `του καθεαυτού`», την οποία η Heller συναρτά με το «σημαίνον κοσμοείδωλο» που την κατευθύνει, που της παρέχει «νόημα»,⁷⁷ λανθάνει και η έννοια της συγκάλυψης της εγγενούς της νοηματικής ετερογένειας.

Αυτού του είδους τις αρχές, κατά τη Heller, δεν μπορεί να παράσχει η επιστήμη, ή τουλάχιστον δεν μπορεί να τις στερεώσει εντός της καθημερινής ζωής με τη μορφή του δεδομένου, εφόσον, συγκρίνοντάς τη με τη θρησκεία ως προς το είδος των περιεχομένων στα οποία μπορεί η καθεμιά τους να προσδώσει αυτή τη μορφή, η επιστήμη αναδεικνύεται υπολειπόμενη ως προς το στοιχείο των νορμών, το αξιακό στοιχείο: «Ενώ, πάλι, η θρησκεία κατάφερε πολύ καλά να γίνονται αφοδεκτοί ως `δεδομένοι` οι `νόρμες-και-κανόνες` της σφαίρας αντικειμενοποίησης `του καθεαυτού`, η επιστήμη το έχει οπωσδήποτε καταφέρει αυτό όταν πρόκειται για *κανόνες*, αλλά όχι για *νόρμες*». Έτσι, υπό την κυριαρχία της επιστήμης, «αδιαμφισβήτητα, οι `νόρμες-και-κανόνες` της αντικειμενοποίησης `του καθεαυτού` έχουν καταστεί περισσότερο τεχνικές παρά αξιακώς κανονιστικές [normative]» (1985: 128,138).

Η ανασυγκρότηση που επιχειρώ της σκέψης της Heller νομίζω ότι θα επέτρεπε κοντολογίς να της αποδώσουμε τη θέση ότι η εγγενής νοηματική ετερογένεια της καθημερινής ζωής πρέπει να διακριθεί από το κατά πόσο εντός της ωστόσο είναι δεδομένες ορισμένες κοσμοθεωρητικές ενοποιητικές αρχές. Την ανυπαρξία των τελευταίων, ή τον κλονισμό τους ως

⁷⁶ Αντίστοιχη είναι και η τοποθέτηση του Lefebvre: «Η ζωή [...] δεν τείνει προς την ολότητα [...] Έχει μύρια νοήματα: δεν έχει πλέον νόημα» (1965a:189-90).

δεδομένων εντός της καθημερινής ζωής, θα μπορούσαμε, εν συντομία, να την αποκαλέσουμε «κοσμοθεωρητική ετερογένεια» της τελευταίας.

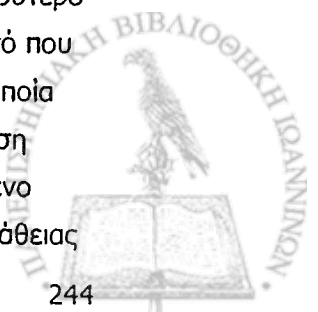
Θεωρώ, ωστόσο, ότι, ενώ ορθά η Heller επιτρέπει να μιλήσουμε για ένα διαφορετικό είδος της νοηματικής ετερογένειας της καθημερινής ζωής εντός της νεωτερικότητας, η ανάλυσή της που οδηγεί σε αυτό το συμπέρασμα, δεν μπορεί να γίνει δεκτή ανεπιφύλακτα.

Κατά πρώτον, ένα θέμα είναι εάν το ζήτημα της ύπαρξης ή όχι «νοήματος» στον ενικό αριθμό δεν έχει να κάνει μόνο με τις εξωγενείς τρόπο τινά ως προς την καθημερινή ζωή οργανωτικές αρχές που το κανοναρχούν, αλλά και με το είδος της νοηματικής της ετερογένειας. Με αυτό εννοώ ότι υπάρχει μια πρακτική βάση αυτών των ανακολουθιών ή των αντιφάσεων, μια βάση δηλαδή εντός της πραγματικότητας της καθημερινής ζωής, η οποία ποικίλλει ιστορικά.

Στο σημείο αυτό θα στραφώ στην ανάλυση του Lefebvre. Όπως είπα, και ως προς το θέμα «του νοήματος» εντός της καθημερινής ζωής η ανάλυσή του συναντά αυτή της Heller. Καταρχάς και ο ίδιος βεβαιώνει την ανυπαρξία οργανωτικών ενοποιητικών αρχών: «Δεν υπάρχει τίποτα που να διευθετεί ή να οργανώνει τα στοιχεία της ζωής, της κουλτούρας, της συνείδησης[...]» (1947:193). Αυτό δεν είναι παρά η άμεση απόρροια αυτού που έχουμε δει ότι ονομάζει «πτώση των αναφερόμενων» και αυτού που θα δούμε ότι προσδιορίζει ως έλλειψη «ρυθμού» ως ίδιον της νεωτερικότητας. Εξάλλου, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι στην ορολογική διάκριση που θα εισαγάγει μεταξύ «καθημερινής ζωής» και «καθημερινού», θα τονίσει ένα στοιχείο που βρίσκεται πολύ κοντά στον προβληματισμό της Heller: «Μπορούμε να πούμε απλά για την καθημερινή ζωή ότι υπήρχε πάντα, αλλά ήταν διαποτισμένη από μύθους, από αξίες» (1982:ix).

Ωστόσο, ο Lefebvre τονίζει, και ορθά, ότι εάν σήμερα κοντολογίς μπορούμε να μιλάμε για γενικευμένη «σύγχυση [που] είναι βιωμένη –δηλαδή, παρεμβαίνει στη ζωή και στη συνείδηση της ζωής», αυτή προέρχεται από τους συγκεκριμένους πρακτικούς όρους αυτής της ζωής, ή με άλλα λόγια η συνείδηση της ζωής δεν μπορεί παρά να είναι «εξαιρετικά συγκεκριμένη», «δεδομένης της σύγχυσης των γεγονότων, των πράξεων και των πρακτικών όρων της συνείδησης» (1947:193, 192). Από την άποψη αυτή, εάν μπορούμε να μιλάμε για «κοσμοθεωρητική ετερογένεια» της καθημερινής ζωής, και να την συναρτήσουμε με την έλλειψη «νοήματος» εντός της, αυτό δεν οφείλεται απλώς, όπως αφήνει να εννοηθεί η Heller, στο ότι δεν μπορούν από την «κυριαρχούσα νομιμοποιητική κοσμοθεωρία» της καθημερινής ζωής, δηλαδή την επιστήμη, να εκπιγαστούν οι κατάλληλες ενοποιητικές και οργανωτικές αρχές, ούτε στο ότι η επιστήμη δεν μπορεί να τους προσδώσει τον χαρακτήρα του δεδομένου εντός της καθημερινής ζωής. Γιατί, εάν είναι αυξημένη η ετερογένεια των ίδιων των «δεδομένων» της καθημερινής ζωής, δηλαδή των πρακτικών συνθηκών της, όπως και των «αληθειών» που η ίδια αναγνωρίζει ως «δεδομένες», τότε είναι πολύ πιο δύσκολο αυτή να συγκαλυφθεί, ή να υποταχθεί σε μια κοινή κοσμοθεωρητική κατεύθυνση.

Το ζήτημα, συνεπώς του «νοήματος» εντός της καθημερινής ζωής, είναι πολύ ευρύτερο της επιστήμης ως «κυριαρχούσης νομιμοποιητικής κοσμοθεωρίας» της. Συνδέεται με αυτό που ονόμασα «πρακτική αποσταθεροποίηση» των δεδομένων της καθημερινής ζωής, η οποία ουσιαστικά έγκειται στο ότι η επίκληση του δεδομένου εντός της παραμένει, αλλά η έκβαση αυτής της επίκλησης είναι πολύ προβληματική: το π λαμβάνεται και αξιώνεται ως δεδομένο εντός της νεωτερικής καθημερινής ζωής παρουσιάζει έναν βαθμό ποικιλομορφίας και αστάθειας



πρωτόγνωρο για την ανθρώπινη ιστορία. Και η εξήγηση αυτού του γεγονότος παραπέμπει σε ζητήματα που αναλύονται σε όλες τις άλλες ενότητες του παρόντος κεφαλαίου.

Βεβαίως, δεν πρέπει να αδικήσουμε τη σκέψη της Heller, εφόσον σε όλο το έργο της αναδεικνύει αυτήν την ευρύτερη πλευρά του προβλήματος. Έτσι, θα πρέπει να καταλάβουμε από άλλες διατυπώσεις της, ο ρόλος της επιστήμης φαίνεται μάλλον να περιορίζεται στο ότι αυτή προσθέτει στο πρόβλημα, χωρίς όμως να το προκαλεί: «Εμφανώς, τα σχήματα της καθημερινής ζωής έχουν καταστεί προϊόντως ασταθή στον νεώτερο δυτικό κόσμο[...]» παρατηρεί, για να συνεχίσει: «Οι σχετικά σταθεροί θεσμοί και η νομιμοποιητική κοσμοθεωρία (επιστήμη) δεν αντισταθμίζουν μόνο την αυξανόμενη αστάθεια του βιόκοσμου, αλλά επίσης συνεισφέρουν σε αυτήν[...]». Και ακόμα, «η ετερογένεια [της σφαίρας «του καθεαυτού»] έχει παραμείνει το βασικό της γνώρισμα[...] Η παρείσφρηση της επιστήμης και των θεσμών εντός της καθημερινής ζωής, όχι μόνο δεν παρεμποδίζει αυτήν την ετερογένεια, αλλά μάλλον την ενισχύει». (1985:100,135). Ωστόσο, το ζήτημα παραμένει ότι, ενώ η Heller επισημαίνει αυτήν την ευρύτερη πλευρά, δεν την παίρνει όσο θα έπρεπε υπόψη όταν έρχεται να συνδέσει την ύπαρξη ή όχι «νοήματος» στην καθημερινή ζωή με την αντικατάσταση της θρησκείας από την επιστήμη στον ρόλο που τους αποδίδει εν σχέσει με αυτήν. Υπερτονίζει έτσι, όπως έχω ήδη υποσημειώσει σε προηγούμενη ενότητα, τον εξηγητικό ρόλο της επιστήμης, όταν έρχεται να διαπιστώσει και να εξηγήσει συγκεκριμένα φαινόμενα της νεωτερικότητας.

Το δεύτερο σημείο ως προς το οποίο κατά τη γνώμη μου ελέγχεται η σκέψη της είναι το πώς ερμηνεύει την εν λόγω «αποτυχία» της επιστήμης. Εάν δεχτούμε τις τελευταίες διατυπώσεις της που παρέθεσα, σύμφωνα με τις οποίες η επιστήμη δεν προκαλεί το πρόβλημα αλλά οπωσδήποτε «συνεισφέρει» σε αυτό, το ζήτημα είναι ότι, όπως εξάλλου λανθάνει στη σύζευξη μεταξύ «επιστήμης» και «θεσμών» στα πιο πάνω χωρία, η «συνεισφορά» αυτή της επιστήμης έγκειται στην αδυναμία της να αντισταθεί στη θεσμοποίησή της, συνεπώς, και στην τάση διαχωρισμού «νορμών» και «κανόνων» –εάν θυμηθούμε τα χαρακτηριστικά των νεωτερικών θεσμών κατά την ίδια.

Επιστρέφουμε έτσι σε αυτό που στην ενότητα περί της νεωτερικής θεσμοποίησης των θεωρητικών πρακτικών χαρακτήρισα ως μια από τις πιο επίμαχες θέσεις στο μεταγενέστερο έργο της Heller αναφορικά με την καθημερινή ζωή. Παρότι η ίδια κάνει βιαστικά λόγο, σε μια υποσημείωση, για τον «επιστημονισμό», δηλαδή «την επιστήμη ως ιδεολογία», που την διακρίνει από τις «καθεαυτο επιστήμες» [sciences proper](1985: 132), συνολικά ελέγχεται κατά τη γνώμη μου για το ότι σε αυτή τη φάση της σκέψης της έχει μια δυσανάλογη μεταχείριση της επιστήμης αφενός και της φιλοσοφίας και της τέχνης αφετέρου: ενώ στην περίπτωση των τελευταίων αφοριστικά σχεδόν και, σε μη αναστοχασμένη απόκλιση από το πρότερο έργο της, κάνει λόγο για τη μη ουσιαστική θεσμοποίησή τους, στην περίπτωση της επιστήμης δεν καταβάλλει ιδιαίτερη προσπάθεια να διακρίνει την «επιστήμη» από την ιδεολογία του «επιστημονισμού» και από το θεσμικό της υπόβαθρο.⁷⁷ Έτσι, τόσο η

⁷⁷ Έτσι, το λιγότερο που μπορούμε να πούμε είναι, μαζί με τον Arnason, ότι «η σχέση ανάμεσα στην εσωτερική λογική της επιστήμης και στις ερμηνείες που ενοφθαλμιζονται σε αυτήν είναι κάπως ασαφής» στο έργο αυτό της Heller (1994:71). Με άλλα λόγια, θα έλεγα ότι είναι ασαφές εάν η φράση «επιστήμη ως κυριαρχούσα κοσμοθεωρία», που είναι κεντρική στην ανάλυσή της, αναφέρεται στην κυριαρχία της επιστήμης και της κοσμοθεωρίας που

συνομαδωθή, όπως το είδαμε ήδη, της επιστήμης με τη θρησκεία ως προς το ότι μπορούν να νομιμοποιήσουν την κυριαρχία, όσο και φράσεις όπως «ένας επιστήμονας με πιτζάμες δεν διαφέρει από έναν χρηματιστή με πιτζάμες» (1985: 209), αφίστανται του πρότερου έργου της. Εκεί, η σύνδεση της επιστήμης με την ηθική, όπως και η κοινωνική της λειτουργία, είναι θέματα που προσεγγίζονται πιο προσεκτικά (βλ. 1970α:103-106)⁷⁸, και εν γένει, όπως σημειώσαμε, η επιστήμη συνομαδώνεται με τη φιλοσοφία και την τέχνη. Εξάλλου, η Heller έκανε και εκεί λόγο για «επιστημονική-τεχνολογική χειραγώγηση» της καθημερινής ζωής, η οποία μάλιστα «έχει αναλάβει όλες τις αρνητικές λειτουργίες της θρησκείας, χωρίς τις αντισταθμιστικές θετικές της πλευρές», αλλά το υποκείμενο αυτής της χειραγώγησης το προσδιόριζε ως «χειραγωγητική και τεχνολογική επιστήμη» (1970α:106, 112), δηλαδή ως μια ορισμένη άποψη για την επιστήμη, όπως και πρακτική της, την οποία δεν θεωρούσε εγγενή και ουσιώδη στην ίδια. Κοντολογίς, δεν φαίνεται εν τέλει στο μεταγενέστερο έργο της εάν η κριτική της στον «αλλοτριωμένο λόγο» της νεωτερικότητας, κριτική στην οποία θα επανέλθω, και που σαφώς έχει ως παραμέτρους της την κριτική του «επιστημονισμού», του διαχωρισμού της επιστήμης και της ιδεολογίας, της κατανόησης του λόγου ως υπολογιστικού οργάνου, αφήνει περιθώρια για να διακριθούν αυτά τα φαινόμενα από την επιστήμη ως «αντικειμενοποίηση του δι' εαυτό», σύμφωνα με το σχήμα της και δεν φαίνεται, επίσης, το ποια είναι η θέση αυτής της αντικειμενοποίησης στο διάβημα ενεργοποίησης του «διαλεκτικού λόγου» ή της «επιστροφής του αλλοτριωμένου λόγου στην εστία του» (1985:211, 250).⁷⁹

Πρόκειται, θα προσθέταμε, για ένα ζήτημα που την φέρνει κοντά και συνάμα την διαφοροποιεί από τον Lefebvre. Σε αυτόν, συναντάμε τη στηλίτευση του επιστημονισμού, η οποία διατρέχει όλη την προσέγγισή του, σε συνδυασμό με την πολεμική του στη

συνδέεται εσωτερικά με αυτήν, ή στην κυριαρχία μιας κοσμοθεωρίας για την επιστήμη, η οποία ενδεχομένως αποκλίνει από την ουσία της ως αντικειμενοποίησης.

⁷⁸ Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η Heller επιμένει στη διάκριση μεταξύ φυσικών και κοινωνικών επιστημών ως προς τα προβλήματα που ανακύπτουν εδώ (1970α: 103-5, 1972γ:56, 1978: 43-7). Αλλά, είναι χαρακτηριστικό ότι, ακόμα και όσον αφορά τις φυσικές επιστήμες, δεν δέχεται ότι το στοιχείο της ηθικής απουσιάζει. Όπως λέει σε αναφορά με αυτές, «το ερώτημα είναι εάν αυτή η συνειδητή διαδικασία συσχέτισης με τη φύση δεν εξαρτάται, ή συνοδεύεται, από παράγοντες που προέρχονται από τη σχέση μας προς καθαρά κοινωνικές-ειδολογικές αξίες. Ισχυρίζομαι ότι τέτοιοι παράγοντες πράγματι υπάρχουν» και προχωρά στο να διακρίνει ως πρώτο παράγοντα την «αναζήτηση της αλήθειας» (1970α:103). Είναι χαρακτηριστική ως προς αυτό η διαφοροποίησή της στο μεταγενέστερο έργο της. Εκεί, έχοντας συσχετίσει τη γέννηση της νεωτερικής επιστήμης, και την «καθολική γλώσσα» που αυτή θέσπισε, με τη γενίκευση του χρήματος, του μαρξικού «καθολικού ισχύοντος», η θέση της είναι πως η «καθολική γλώσσα» της επιστήμης «φέρει τη σφραγίδα της γέννησής της: την ηθική αδιαφορία». Έτσι, λέει: «Η θέση μου είναι απλώς η εξής: ακριβώς όπως το χρήμα δεν μυρίζει, έτσι δεν μυρίζει και η επιστήμη». Και στην ένσταση, η οποία, όπως φαίνεται πιο πάνω, μπορεί να αντληθεί από το πρότερο δικό της έργο, πως ωστόσο «υπάρχει μια συγκεκριμένη ηθική νόρμα που είναι εγγενής στην επιστήμη: η επιδίωξη της αληθούς γνώσης», απαντά ότι αυτό δεν σχετίζεται με το τι κάνει ο επιστήμονας έξω από το καθαρά επιστημονικό του πεδίο (1985: 141). Νομίζω, όμως, πως –σε αντίθεση με το τι ισχύει στην αντιμετώπιση εκ μέρους της της φιλοσοφίας και της τέχνης– εδώ η Heller προχωρά αρκετά βιαστικά και συγχέει διαφορετικά ερωτήματα, δηλαδή το ερώτημα εάν μπορεί να ανιχνευθεί μια ηθική εσωτερική στην επιστήμη και το ερώτημα εάν αυτή η ηθική είναι κάτι που αναγκαία αφορά την καθημερινή ζωή του επιστήμονα.

⁷⁹ Αυτό είναι ένα εκ των σημείων όπου ο Gardiner εσφαλμένα υπερτονίζει το στοιχείο της συνέχειας στη σκέψη της, και συμπαραθέτει συμπαραθέτει στην ανάλυσή του χωρία και από τα δύο μείζονα έργα της για την καθημερινή ζωή (βλ. 2000:148-9).

«μεταμόρφωση» του «ορθολογισμού» (1968γ:43). Συνεπώς, η κριτική του στην τρέχουσα επιστημονική ορθολογικότητα ασκείται με βάση κοινά θέματα με αυτά που αναδεικνύονται στην προσέγγιση της Heller, και μάλιστα της αποδίδει εξίσου κεντρική θέση στην ανάλυσή του. Πράγματι, στη διερώτηση εάν η επιστήμη μπορεί να αντισταθμίσει το φαινόμενο της «πτώσης των αναφερόμενων», η οποία νομίζω ότι μπορεί να μεταφραστεί στη γλώσσα της Heller ως διερώτηση του κατά πόσο μπορεί να επιτύχει στον ρόλο της ως «κυρίαρχης νομιμοποιητικής κοσμοθεωρίας», απαντά αρνητικά: «Όσο για την επιστήμη, ή μάλλον την επιστημονικότητα, αυτή έχει την αξίωση να παίξει σήμερα τον ρόλο του αναφερόμενου, ακόμα και του γενικού κώδικα, αλλά αυτή η αξίωση αντιστρέφει τους όρους: η επιστήμη είναι εξ ορισμού γνώση της πραγματικότητας, αλλά η πραγματικότητα δεν είναι η πραγματικότητα της γνώσης – ακόμα δε λιγότερο της επιστημονικότητας, εκτός αν αναφερόμαστε σε μια μεταφυσική της γνώσης» (1968γ: 116). Ο τρόπος με τον οποίο ο Lefebvre τεκμηριώνει την άρνησή του αυτή είναι αρκετά βιαστικός, όπως και σκοτεινός, νομίζω, αλλά, συνδεδεμένος με την άρρηκτη συσχέτιση που κάνει μεταξύ «επιστημονικότητας», «γραφειοκρατικής ορθολογικότητας» και «τεχνικότητας» (π.χ. 1968γ: 50-1), νομίζω ότι μπορεί να αποσαφηνιστεί, όπως και να παραβληθεί με τη θέση της Heller: για να μπορέσει η πραγματικότητα να καταστεί σημείο αναφοράς, χρειάζεται ένας γενικός κώδικας ικανός, όχι μόνο να συναρθρώνει το γνωσιακό με το αξιακό στοιχείο, αλλά παράλληλα να δείχνει γιατί η γνώση είναι γνώση ενός πράγματος έξω από αυτήν την ίδια. Αυτή τη λειτουργία δεν μπορεί να επιτελέσει από μόνη της η επιστήμη, ενώ η διεκδίκηση αυτής της αποκλειστικότητας, η σύλληψη της επιστήμης ως «αυτόνομης οντότητας» (1968γ: 51), μπορεί να είναι ξένη σε αυτήν την ίδια. Αυτό νομίζω πως υπονοεί η σύντομη διάκριση που κάνει στο πιο πάνω χωρίο ανάμεσα στην «επιστήμη» και στην «επιστημονικότητα», διάκριση την οποία ο ίδιος δεν παρέχει τα μέσα για να θεωρήσουμε, ενώ η Heller, παρότι παρέχει αυτά τα μέσα, δεν τα αξιοποιεί στο μεταγενέστερο έργο της.⁸⁰

Τα παραπάνω δεν σημαίνουν βεβαίως πως μπορεί να αποδοθεί στο μεταγενέστερο έργο της Heller η αρνητική αξιολόγηση του γεγονότος της διαδοχής της θρησκείας από την επιστήμη ως «κυριαρχουσών κοσμοθεωριών». Αντιθέτως, σε ένα χωρίο που έχει εξάλλου γενικότερη σημασία για την κατανόηση και την αξιολόγηση της νεωτερικότητας εκ μέρους της, θα σημειώσει πως στην «αποτυχία» της επιστήμης εν σχέσει με τη θρησκεία θα πρέπει να δει κανείς ένα στοιχείο χειραφέτησης: «Όταν οι `νόρμες-και-κανόνες` δεν είναι πλέον καθγιασμένες, ή είναι σε περιορισμένο βαθμό, η πίεση της εσωτερίκευσης είναι χαμηλή, και ακριβώς αυτή τη μείωση της πίεσης αποκαλώ `χειραφέτηση μέσω της αποτυχίας`». Και ακόμα, «το γεγονός ότι η επιστήμη, ως κυριαρχούσα κοσμοθεωρία, `απελευθερώνει` αξίες, νόρμες, την ηθική δράση και κρίση (σε αντίθεση με τις θρησκείες) είναι αυτό που πάνω απ'όλα καθιστά

⁸⁰ Είναι χαρακτηριστικό ότι στις προβλεπόμενες αιτιάσεις αναφορικά με την «επιστημονικότητα» του έργου του, ο Lefebvre απαντά: «Βεβαιώνουμε ότι, για μας, μια `καθαρή` επιστήμη, που κρατάει φρόνιμα σε απόσταση την πράξη, δεν είναι πια αληθινή επιστήμη, έστω κι αν είναι ακριβής» (1968γ:68). Μια τέτοια διατύπωση είναι ασαφής εάν χωρεί στο μεταγενέστερο έργο της Heller, εφόσον, παρότι η ίδια μας παρέχει τα μέσα για να μιλήσουμε για την «αληθινή» versus την τρέχουσα μορφή της επιστήμης, με τη διάκρισή της ανάμεσα στο επίπεδο του «δι' εαυτό» και του «δι' εαυτό και καθεαυτό», η ίδια ταυτίζει εν τέλει την πρώτη με τη δεύτερη, ή μάλλον δεν μας επιτρέπει να δούμε εάν και κατά πόσο η πρώτη αφίσταται της δεύτερης.

δυνατό αυτόν τον πολιτιστικό Όλυμπο των ανεξάρτητων θεοτήτων μόνο κατά τη νεωτερικότητα. Αυτό, βεβαίως, ισοδυναμεί με την παραδοχή πως *η κυριαρχούσα κοσμοθεωρία της νεωτερικότητας αυτο-περιορίζεται όσον αφορά την κυριαρχία της*» (1985: 129, 144).

Θεωρώ όμως ότι είναι αδυναμία της Heller που δεν συσχετίζει τις απόψεις τις οποίες εκφράζει στα χωρία αυτά με την πρότερη γραμμή της σκέψης της, όπου εν πολλοίς μιλούσε για την απο-φυσικοποιητική δυναμική της επιστήμης, την κριτική της λειτουργία, έτσι ώστε να την εμπλουτίσει. Μάλιστα, σε ορισμένα σημεία παρουσιάζεται πλέον να αμφισβητεί αυτή τη δυναμική και τη λειτουργία,⁸¹ και πάντως δεν φαίνεται να τονίζει σε αυτή τη φάση του έργου της τους λόγους οι οποίοι στηρίζουν την επισήμανση που διατυπώνει «προς αποφυγή παρανοήσεων»: «Στον βαθμό που η θρησκεία καθορίζει τις κυριαρχούσες κοσμοθεωρίες των κοινωνιών, η διάκριση μεταξύ γνώσης και πίστης δεν μπορεί να γενικευτεί[...] Ο Χριστιανισμός δεν μπόρεσε ποτέ να εξαλείψει τις μαγικές πεποιθήσεις και πρακτικές, τις επονομαζόμενες 'προλήψεις', ούτε ακόμα και με τη χρήση βίας [...]». Αλλά, θα προσθέσει, «η επιστήμη, ως διανοητικοποιημένο και σημαίνον κοσμοείδωλο, *ως εκ της ίδιας της ύπαρξής της, εξασθενίζει την ανθρώπινη ευπιστία*» (1985: 208) [η έμφαση προστέθηκε].

Με βάση επισημάνσεις όπως αυτήν, οι οποίες συνάδουν με το προγενέστερο έργο της, (βλ. και 1976: 51), θα μπορούσε να θεωρηθεί πως μια συνιστώσα της «αποτυχίας» για την οποία κάνει λόγο η Heller είναι πως η επιστήμη ουσιαστικά αντιβαίνει τόσο στη «δεδομενικότητα» της καθημερινής σκέψης όσο και στη νομιμοποίησή της εκ μέρους του προκατόχου της, της θρησκείας. Συνεπώς, εάν αυτή ενέχει χειραφετικό δυναμικό, και εάν απεργάζεται τον αυτο-περιορισμό της κυριαρχίας της, αυτό δεν οφείλεται στο ότι είναι εγγενώς ηθικά αδιάφορη, αλλά στο ότι μπορεί να ανιχνευθεί μια ηθική ακριβώς στην αδυναμία της να εδραιώσει το δεδομένο καθαγιόζοντάς το, στην αδυναμία της να εισαχθεί στην καθημερινή σκέψη και να «περιέχεται στη δομή της» όπως η θρησκεία, στη δύναμή της να «εξασθενίζει την ανθρώπινη ευπιστία», που έχει οντολογικά ερείσματα εντός της καθημερινής ζωής.

Με άλλα λόγια, η Heller ορθολογικά διαπιστώνει ότι αυτό που διακρίνει τη νεωτερική καθημερινή ζωή είναι η «πεποίθηση περί παντογνωσίας και παντοδυναμίας της επιστήμης», πεποίθηση μάλιστα η οποία μάλιστα «λαμβάνεται ως δεδομένη», και μάλιστα αυτό το επικαλείται προς επίρρωση του ισχυρισμού της ότι παραμένουν ουσιαστικά άθικτα τα «σταθερά στοιχεία της αντικειμενοποίησης 'του καθεαυτού'», με προεξάρχον αυτό της «δεδομενικότητας» (1985: 136). Ωστόσο θα μπορούσαμε να πούμε ότι η μορφή της «δεδομενικότητας» την οποία

⁸¹ Έτσι, σε ένα σημείο όπου προσεγγίζει αυτό το ζήτημα μέσα από τους κεντρικούς της όρους περί ορθολογικότητας, την «ορθολογικότητα του λόγου» και την «ορθολογικότητα της διάνοιας», φαίνεται να εννοεί πως ενώ η δεύτερη, δηλαδή η κριτική ορθολογικότητα που έγκειται στην επερώτηση των δεδομένων της καθημερινής ζωής και στην επερώτηση της «δεδομενικότητας» αυτής καθεαυτήν, οπωσδήποτε χαρακτηρίζει τη γέννηση της επιστήμης, δεν είναι ωστόσο σύμφυτη στην επιστημονική πρακτική αυτή καθεαυτήν: «Το ότι η νεώτερη επιστήμη πρέπει να χρησιμοποιεί την ορθολογική επιχειρηματολογία οφείλεται στην ορθολογικότητα της διάνοιας, η οποία υποτίμησε όλους τους περιορισμούς των θρησκευτικών κοσμοθεωριών [...], ενώ παράλληλα υπερασπιζόταν την απελευθερωτική άποψη ότι θα πρέπει να δεχόμαστε ως αληθές ένα ορισμένο είδος γνώσης εάν αποδεικνύεται ως τέτοιο. Αλλά άπαξ και επιτεύχθηκε αυτή η πράξη, *ο ορθολογισμός ως διαδικασία* μπορεί να επιτελεί το έργο του χωρίς να συνοδεύεται από τον ορθολογισμό ως *στάση* του λόγου (ορθολογικότητα της διάνοιας)» (1985: 180).



παίρνει η νομιμοποίηση της επιστήμης εντός της καθημερινής σκέψης, αποκλίνει από τη στρατηγική αυτο-νομιμοποίησης που μπορεί να αντληθεί από-την ίδια την επιστήμη, ενώ δεν ισχύει το ίδιο για τη θρησκεία. Στην υπονόμηση της πρώτης θα μπορούσε να συντελέσει η «ολική πρόσληψη» της επιστήμης, για να χρησιμοποιήσουμε τη διάκριση της Heller ανάμεσα στην «ολική» και τη «μερική» πρόσληψη των αντικειμενοποιήσεων. Η «ολική πρόσληψη» της θρησκείας, ωστόσο - όσο και αν, όπως ορθά παρατηρεί η Heller, η θρησκεία ως «αντικειμενοποίηση του δι' εαυτό», σε «καθαρή μορφή», θα λέγαμε, διαφέρει από τη μορφή που αυτή παίρνει στην εισαγωγή της εντός της καθημερινής σκέψης⁸² δεν παρέχει τα εργαλεία για την υπονόμηση της «δεδομενικότητας» που προσδιορίζει την ακλόνητη πεποίθηση σε αυτήν, στην «παντογνωσία» και στην «παντοδυναμία» της.

Σε αυτό το σημείο νομίζω ότι είναι χρήσιμη μια διάκριση που έχουμε δει πιο πάνω πως κάνει η Heller εν σχέσει με το συναίσθημα της βεβαιότητας, τη διάκριση μεταξύ «πίστης» και «εμπιστοσύνης». Σε αυτές τις δύο στάσεις που, έχουν κοινό τους στοιχείο τη βεβαιότητα, τη «συναίσθηματική `επαύξηση` της αξίας πιθανότητας που έχει μια επιλογή», η Heller διακρίνει μια διαφορετική ανθρωπολογική ρίζα, καθώς τις συνδέει αντίστοιχα με την «ιδιαιτερότητα» και την «ατομικότητα». Πάνω σε αυτήν δηλαδή τη ρίζα θεωρεί πως στηρίζονται οι επιστημολογικές και ηθικές διαφορές μεταξύ τους (βλ. 1975:8). Εδώ θα σταθώ σε αυτές τις διαφορές.

Λέγοντας πως «η γνώση και η εμπιστοσύνη προϋποθέτουν η μία την άλλη, ενώ η πίστη και η γνώση αντιφάσκουν η μία προς την άλλη», όπως και υπογραμμίζοντας τη διαφορετική λογική σχέση που έχουν με τον όρο «της άνευ όρων αποδοχής»: «η πίστη δεν μπορεί ποτέ να χάσει αυτό το γνώρισμα της άνευ όρων αποδοχής και να γίνει υπό όρους, επειδή τότε σταματάει να είναι πίστη. Η εμπιστοσύνη, ωστόσο, μπορεί να μετατραπεί από άνευ όρων σε υπό όρους, και αντιστρόφως[...] χωρίς να χάνει τον χαρακτήρα της εμπιστοσύνης» (1975:10,13), η Heller ουσιαστικά προσπαθεί να διακρίνει ανάμεσα σε διαφορετικές τροπικότητες του γνωρίσματος της βεβαιότητας και της «δεδομενικότητας», διαφορετικούς βαθμούς διανοίγματος του στην υπονόμησης του. Και είναι επιπλέον σαφές ότι αυτό το κάνει προκειμένου παράλληλα να διαχωρίσει τη θρησκεία από τις άλλες αντικειμενοποιήσεις ως προς τις διαφορετικές δυναμικές που έχει η καθεμιά τους απέναντι στον κλειστό και αυτό-επιβεβαιωτικό χαρακτήρα της βεβαιότητας, ή, αντίθετα, προς τον βεβημό στον οποίο εκτρέφουν τη «σχετική ελευθερία και αυτονομία» (1975: 10) του υποκειμένου της βεβαιότητας απέναντι στο αντικείμενό της.

Στο κείμενό της όπου η Heller στέκεται περισσότερο στην ανάλυση αυτού του διπόλου, θα τονίσει, παρά ορισμένες επικυλάξεις της που είδαμε πιο πάνω, πως η θρησκεία μπορεί να θεωρηθεί «επικράτεια της πίστης», και μάλιστα θα προσθέσει έναν επιπλέον λόγο γι' αυτό, ο οποίος μας επαναφέρει στη διαλεκτική σχέση μεταξύ μορφικών γνωρισμάτων και περιεχομένου με τα οποία αυτά συνδέονται. Δεν πρόκειται απλώς για το ότι η θρησκεία διακηρύσσει την πίστη σε αρχή, αξιώνοντας την διά της εποχής από την αμφιβολία αποδοχή των δογμάτων της, αλλά επιπλέον για το ότι το θεμελιακό περιεχόμενο αυτών των δογμάτων ανήκει αναγκαία σε μια μορφή βεβαιότητας που δεν μπορεί παρά να αποτελεί πίστη: «Το βασικό δόγμα της θρησκείας όλων των θρησκειών, *ν.ζ.* η βεβαίωση της ύπαρξης του Θεού ή των Θεών, αναγκαία

⁸² Γι' αυτό και, όπως λέει, «η συνεχής διαδικασία παρέμβασης και διόρθωσης που στοχεύει στην `αποκατάσταση` του αρχικού δόγματος είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστική στην περίπτωση των μεγάλων παγκόσμιων θρησκειών» (1970a:189).

θεμελιώνεται στην πίστη. Η εμπιστοσύνη δεν μπορεί ποτέ να συνδέεται με την ύπαρξη αυτή καθαυτήν μιας οντότητας, παρά μόνο με τη *λειτουργία* κάποιου όντος που ήδη υπάρχει ή που θεωρείται ότι υπάρχει. Χωρίς την εμπειρία, η ύπαρξη κάποιας οντότητας μπορεί μόνο να γίνει αποδεκτή μέσω της πίστης» (1975:16).

Από την άλλη πλευρά, υπογραμμίζει πως « η επιστημονική συλλογιστική και η πίστη απολύτως αποκλείουν η μία την άλλη», αλλά «ταυτόχρονα δεν υπάρχει επιστήμη χωρίς εμπιστοσύνη», χωρίς για παράδειγμα να λαμβάνονται από τον μεμονωμένο επιστήμονα ως δεδομένα πειράματα που έχουν ήδη γίνει (1975:14).

Η Heller δεν επανέρχεται τη διάκριση αυτή στο μεταγενέστερο έργο της, αλλά νομίζω πως αυτή θα μπορούσε να βοηθήσει στην προσέγγιση του ζητήματος της «δεδομενικότητας» και της συναρτώμενης με αυτήν διάκρισης μεταξύ της «ορθολογικότητας του λόγου» και «ορθολογικότητας της διάνοιας» που κάνει εκεί, εφόσον θα πρέπει να σημειωθεί ότι, γι' αυτήν, η κριτική ορθολογικότητα, η «ορθολογικότητα της διάνοιας», δεν σημαίνει και εξάλειψη αυτού του γνωρίσματος (βλ. π.χ. 1985: 198).

Έτσι, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι υπάρχουν διαφορετικά επίπεδα και τρόποι επίκλησης του δεδομένου ή προσφυγής σε αυτό, και ότι σε αυτή τη διαφορά αυτό που διακυβεύεται είναι η δυναμική αναστροφής της «δεδομενικότητας». Είναι άλλο ζήτημα να λαμβάνεται κάτι ως δεδομένο και να αναγνωρίζεται ως τέτοιο κυρίως στην περίπτωση της αμφισβήτησής του, όπως στην κατ'έξοχήν στάση της καθημερινής ζωής, άλλη δηλαδή η αυθόρμητη, βάσει πρακτικών όρων, αναγωγή του δεδομένου σε αρχή· άλλο να *τίθεται*, μέσω της αξίωσης της πίστης, και μέσω των περιεχομένων της πίστης, η «δεδομενικότητα» ως αρχή, όπως στην περίπτωση της θρησκείας· και άλλο να *θεωρείται* κάτι ως δεδομένο με την έννοια της αναπόδεικτης πρώτης αρχής, ή της νόρμης με βάση την οποία επιχειρείται η κριτική, όπως στην περίπτωση της φιλοσοφίας αλλά και της επιστήμης, εφόσον, στο πλαίσιο αυτό, δεν αποκλείεται καταρχήν η συνείδηση των εναλλακτικών, της ύπαρξης άλλων πρώτων αρχών ή νορμών.⁸³ Όμως, η Heller, παρότι θεωρώ ότι η διάκρισή της μεταξύ «πίστης» και «εμπιστοσύνης» στο πρότερο έργο της θα κατέτεινε προς κάτι τέτοιο, δεν κάνει αυτή τη συζήτηση, με πρόσθετο αποτέλεσμα να είναι, κατά τη γνώμη μου, συχνά ασαφής, αλλά και αυτο-υπονομευτική η αξιοποίηση των δύο κατηγοριών που διατυπώνει για να προσεγγίσει τη διαφορετική «στάση» του λόγου.⁸⁴

⁸³ Το σημείο αυτό είναι βασικό για την αντιπαράθεση σε τοποθετήσεις όπως αυτή του Crook, ο οποίος, διαπιστώνει μεν ορθά τον «φορμαλισμό» των θεωρήσεων που ταυτίζουν την καθημερινή ζωή με την επικράτεια της «δεδομενικότητας» (βλ. 1998:525-30), αλλά χρησιμοποιεί ως προς αυτό και ένα επιχείρημα που μάλλον παρουσιάζεται θεωρητικά φτωχό, όταν επικαλείται «σειρά ερευνών» για να καταλήξει πως «η μορφική 'δεδομενικότητα' μπορεί να κατ'εδοχθεί ως διάσταση που προϋποτίθεται σε οποιαδήποτε περιοχή της κοινωνικής δραστηριότητας» (1998:528).

⁸⁴ Στην υποσ. 81 εδώ είδαμε ότι η Heller αμφισβητεί την ενεργό παρουσία της «ορθολογικότητας της διάνοιας» εντός της επιστημονικής πρακτικής μετά τη γέννηση της νεωτερικής επιστήμης. Δεν είναι όμως σαφές ποιο είναι το κριτήριο βάσει του οποίου κάνει αυτήν την παρατήρηση· εάν είναι απλώς ότι η θεωρητική επιχειρηματολογία έχει ωστόσο κάποιες «νόρμες-και-κανόνες» που λαμβάνονται ως δεδομένοι, τότε παρουσιάζει προβλήματα η προσπάθειά της να εξάρει την περίπτωση της φιλοσοφίας, όταν λέει πως αυτή αποτελεί «την ενσάρκωση της ορθολογικότητας της διάνοιας», εφόσον, και εδώ όπως παρατηρεί, «προκειμένου να επιχειρηματολογήσει ορθολογικά, οι φιλοσοφίες πρέπει εν τέλει να



Οι αδυναμίες αυτές της Heller δείχνουν πως το πρόβλημα της «δεδομενικότητας» είναι ανοιχτό θέμα. Αλλά, αυτό, *eo ipso*, δείχνει πως έχει καταστεί «θέμα» κάτι που αποτελεί κυρίαρχο γνώρισμα της καθημερινής ζωής. Έτσι, θα πρέπει να προσέξουμε ένα άλλο σχολίο της , πάνω στο γιατί «η καθημερινή ζωή κατέστη πρόβλημα του 20^{ου} αιώνα». Μιλώντας για την σφαίρα «του καθεαυτού» ως σφαίρα της «θεμελιακής ορθολογικότητας», λέει πως η τελευταία «ποτέ δεν σταθμίστηκε ως πρόβλημα, γιατί *δεν ήταν ανάγκη να είναι πρόβλημα*. πάντα λαμβανόταν ως δεδομένη» [η έμφαση προστέθηκε] ενώ σήμερα «ζητήματα που έως τώρα λαμβάνονταν ως δεδομένα μπορούν να γίνουν το επίκεντρο της θεωρητικής διερεύνησης» (1987β: 51). Η Heller λέει εδώ ότι το βασικό ζήτημα που γίνεται ακριβώς *ζήτημα*, δηλαδή περνάει από την κατάσταση του δεδομένου σε αυτήν του «επίκεντρου της θεωρητικής διερεύνησης» είναι η «θεμελιακή ορθολογικότητα» και υπονοεί πως αυτό οφείλεται στο ότι αυτή, δηλαδή η ορθολογικότητα που βασίζεται στη «δεδομενικότητα», δεν είναι πλέον δεδομένη.

Η ανάλυσή μου εδώ προσπάθησε ουσιαστικά να αποδώσει το εξής νόημα σε αυτές τις αποφάνσεις: όχι ότι δεν είναι δεδομένη η «δεδομενικότητα» αυτή καθεαυτήν εντός της καθημερινής ζωής, η δύναμη φυσικοποίησης που αυτή ενέχει, εφόσον αυτή παραμένει για όλους τους οντολογικούς λόγους που αναδεικνύει, ρητά ή όχι, η ανάλυση της Heller· αλλά, ότι αυτή απο-φυσικοποιείται, προβληματοποιείται, τόσο από την άποψη ότι καθίσταται «ασταθής», δηλαδή είναι κάθε άλλο παρά *δεδομένα* τα περιεχόμενα που προσάπτονται σε αυτή τη μορφή, η άρθρωσή της με συγκεκριμένα νοήματα, όπως και με «το νόημα» στον ενικό, όσο και από την άποψη ότι υποβάλλεται σε έλεγχο από τη σκοπιά της «ορθολογικότητας της διάνοιας», στη γλώσσα της Heller. Το τελευταίο μπορεί να συνδεθεί με το γεγονός ότι δεν είναι δεδομένη η αξίωση της «δεδομενικότητας», και μάλιστα η αξίωσή της εκείνη που παράλληλα ήταν αξίωση άρθρωσης «νοήματος». Η αξίωση αυτή κλονίστηκε με την εκθρόνιση από τη θέση της εκείνης της αντικειμενοποίησης του «δΐ' εαυτό», της θρησκείας, η οποία, παρά τις αδυναμίες της Heller να προσδιορίσει με σαφήνεια αυτό που ονομάζει «ορθολογικότητα της διάνοιας», μπορούμε να πούμε ότι βρίσκεται στον αντίποδα αυτής της «στάσης του λόγου». Αυτό σημαίνει, με άλλα λόγια, ότι υπήρξε θεωρητικός στυλοβάτης και τροφοδότης της «δεδομενικότητας» της καθημερινής ζωής και άρθρωσε την νοηματοδότηση της τελευταίας σε κλειστό κύκλωμα με

προσφύγουν σε κάτι 'δεδομένο' (αυτονόητο)». Η τελική απάντησή της στα προβλήματα αυτά είναι ότι «η ορθολογικότητα του λόγου είναι το θεμέλιο της ορθολογικότητας της διάνοιας. Η φιλοσοφία δεν μπορεί να αποκόψει το νήμα από το οποίο εξαρτάται η δική της ορθολογικότητα», και αυτό σημαίνει πως πρέπει να «προσφύγει (τελικά) σε ένα μέτρο αυτονόητου» (1985: 174).

Θεωρώ ότι θα συνιστούσε πιο εξαφωπιστική προσέγγιση των προβλημάτων που προκύπτουν εδώ η προσπάθεια να προσδιοριστούν οι διαφορετικές τροπικότητες της προσφυγής στο δεδομένο, η διαφορετική «δεδομενικότητα» που βρίσκεται εν λειτουργία στις διάφορες περιπτώσεις. Αλλά, αυτή η προσπάθεια δεν διακρίνεται όταν η Heller μιλάει αόριστα για «προσφυγή σε ένα μέτρο αυτονόητου». Αυτό, πέρα από το μείζον θέμα ότι εξασθενίζει τη σαφή προσπάθειά της να αντιταχθεί στον ανορθολογισμό και στον σχετικισμό, υπονομεύει και τη συλλογιστική της, σύμφωνα με την οποία η θεωρητική επιχειρηματολογία απέχει από την «ορθολογικότητα της διάνοιας» μόνο στην περίπτωση της τρέχουσας επιστημονικής πρακτικής και όχι και σε αυτήν της αντίστοιχης φιλοσοφικής πρακτικής.

αυτό το γνώρισμα, από τις εξής απόψεις: αξίωνε αυτό το γνώρισμα εν γένει, το έθετε ως τρόπο αυτο-νομιμοποίησής της κατά την πρόσληψή της από την καθημερινή ζωή, και ακόμα το «νόημα» που διασφάλιζε για την καθημερινή ζωή αναλύεται σε περιεχόμενα τα οποία δεν μπορούσαν παρά να προσληφθούν με τον τρόπο της πίστης, της πλέον κλειστής μορφής του αισθήματος της βεβαιότητας που συνδέεται με αυτό το γνώρισμα.

Από αυτήν την άποψη, η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής, μέσω της ανάδειξης της «δεδομενικότητας» ως προβλήματος, εν τέλει ενέχει διαστάσεις που την συναρθρώνουν με ένα γενικότερο διάβημα το οποίο σφραγίζει στο σύνολό της τη νεωτερική σκέψη: την κριτική της θρησκείας, και, από την άλλη πλευρά, τη διερώτηση πάνω στον τρόπο θεμελίωσης της ορθολογικότητας.

ε. Ο τεμαχισμός της καθημερινής ζωής και η απομάκρυνσή της από τις θεωρητικές πρακτικές

Στην ενότητα που ακολουθεί θα αναδείξω μια άλλη πλευρά της θεματοποίησης της καθημερινής ζωής, που παρουσιάζεται σαν ένα ακόμα παράδοξο γύρω από την έννοιά της: στη θεωρία, σε μια κίνηση αντίρροπη προς εκείνη της πραγματικότητας, φτιάχνεται *μία* έννοια για να δηλώσει ένα πεδίο που έχει αναδυθεί ως σύνολο τεμαχίων, οι αρμοί μεταξύ των οποίων είναι δυσδιάκριτοι, έτσι ώστε δεν είναι σαφές τι τα καθιστά μέρη ενός όλου.

Με βάση τον Lefebvre, ο οποίος συνεισφέρει περισσότερο στην ανάλυση αυτής της όψης του προβλήματος, ο χάρτης της νεωτερικής καθημερινής ζωής, θα λέγαμε ότι μπορεί να παραβληθεί με ένα ανάγλυφο, μια παράσταση στην οποία μπορούμε να διακρίνουμε τρία βασικά τμήματα: την εργασία, τον ελεύθερο χρόνο, την ιδιωτική/οικογενειακή ζωή. Αυτά τα τρία στοιχεία «συνθέτουν ένα διαλεκτικό σύστημα, μια σφαιρική δομή» (1958:32, 40), η οποία προσιδιάζει στη νεωτερικότητα, εφόσον πριν από αυτήν δεν μπορούμε να μιλήσουμε για «διακρίσιμότητα» αυτών των στοιχείων. Αλλά, ο «σφαιρικός» χαρακτήρας αυτής της δομής είναι περίπλοκο ζήτημα: έτσι, στο ερώτημα «πού βρίσκεται [η καθημερινή ζωή]; Στην εργασία ή στον ελεύθερο χρόνο; Στην οικογενειακή ζωή και στις στιγμές που βιώνονται έξω από την κουλτούρα;», ο Lefebvre θεωρεί «ότι δεν είναι απολύτως ικανοποιητική» η απάντηση που «αρχικά παρουσιάζεται εμφανής», ότι δηλαδή η καθημερινή ζωή «είναι η ενότητα και η ολότητά [...]» τους. Κι αυτό γιατί ο βαθμός και το είδος της «διακρίσιμότητάς» τους θέτει υπό συζήτηση την έννοια «καθημερινή ζωή», στον βαθμό που αυτή προσπαθεί να τα συμπεριλάβει. Για τον Lefebvre είναι σαφές, συνεπώς, ότι «μια ορισμένη ασάφεια» που υπάρχει «στην ίδια την έννοια 'καθημερινή ζωή'» (1958: 31), ώστε να μην είναι τελικά δεδομένο ούτε σε ποια από αυτές τις πλευρές της πραγματικότητας αναφέρεται, ούτε ποια είναι η συνάρθρωση αυτής της πλευράς με τις άλλες, είναι πρόβλημα που προκύπτει μόνο στο πλαίσιο της νεωτερικής καθημερινής ζωής.

Η ανάλυση αυτού του προβλήματος ισοδυναμεί ουσιαστικά με την περαιτέρω ανάπτυξη της θέσης που διατυπώθηκε στην προηγούμενη ενότητα ότι αυτό που εκεί ονομάσαμε «κοσμοθεωρητική ετερογένεια» της καθημερινής ζωής εδράζεται στην ιδιάζουσα ετερογένεια αυτού που ο Lefebvre αποκαλεί «πρακτικοί όροι της συνείδησης». Και ακόμα, και



μέσω αυτού, η συζήτηση εδώ έρχεται να δείξει γιατί, όπως έχει σημειωθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο, η επιταγή μιας ολοποιητικής γνώσης και πράξης που είδαμε ότι συνδέεται με τη σημαντικότητα της έννοιας «καθημερινή ζωή» και για τον Lefebvre και για τη Heller, έχει ιστορική σημασία, σημασία που συνδέεται με τη νεωτερικότητα: αυτή η επιταγή αποκτά νόημα και σημαντικότητα όπου η καθημερινή ζωή κοντολογίς δεν είναι δεδομένο ότι αποτελεί ολότητα, έστω ολότητα «σε ένα επίπεδο», όπως είδαμε ότι το θέτει ο Lefebvre. Τέλος, η συζήτηση αυτού του προβλήματος μπορεί να συμβάλει και στην εξήγηση αυτού που επισημάνθηκε στην ενότητα περί της «ρήξης» των θεωρητικών πρακτικών από την καθημερινή ζωή, δηλαδή ότι αυτή η ρήξη θα πρέπει να κατανοηθεί και από τη σκοπιά εξελίξεων που αφορούν την τελευταία. Με το ζήτημα αυτό θα ασχοληθώ στο δεύτερο μέρος της παρούσας ενότητας, ενώ στο πρώτο θα συζητήσω την έννοια κατά την οποία μπορούμε να μιλήσουμε για «τεμαχισμό» της καθημερινής ζωής.

Η πρώτη και πιο εμφανής πλευρά της «διακριτότητας των στοιχείων του καθημερινού» (Lefebvre 1958:32) είναι ο χωροχρονικός διαχωρισμός τους. Αυτός είναι ίδιον της νεωτερικής οργάνωσης της εργασίας, και πιο συγκεκριμένα της βιομηχανικής μισθωτής εργασίας. Αναφερόμενος στις κοινωνίες που υπήρχαν «μέχρι την άνοδο της αστικής κοινωνίας», ο Lefebvre λέει πως «σε αυτές τις εποχές, σε αυτούς τους τρόπους παραγωγής, η παραγωγική εργασία ήταν συγχωνευμένη με την καθημερινή ζωή: ας σκεφτούμε τις ζωές των αγροτών και των τεχνιτών, για παράδειγμα. Αυτό που ξεχωρίζει τόσο βαθιά την αγροτική ζωή από τη ζωή των βιομηχανικών εργατών, ακόμα και σήμερα, είναι ακριβώς αυτό το σύμφυτο της παραγωγικής δραστηριότητας στη ζωή τους στην ολότητά της. Ο χώρος της εργασίας είναι γύρω από το σπίτι· η εργασία δεν διαχωρίζεται από την καθημερινή ζωή της οικογένειας» (1958:30).⁸⁵

Περαιτέρω, πρέπει να υπογραμμιστεί, όχι απλώς η παράλληλη ανάδυση της διακριτότητας της οικογενειακής/ιδιωτικής ζωής εντός αυτού του τεμαχισμένου συνόλου, αλλά πολύ περισσότερο το γεγονός της γέννησης του ατόμου, ή της δυνατότητας του ατόμου να αποσπαστεί από την κοινότητα στην οποία ανήκει. Τα πιο κάτω λόγια έρχονται ως άμεση συνέχεια του πιο πάνω χώριου, και αυτό δείχνει εκ του αντιστρόφου ότι ο Lefebvre συσχετίζει την εξατομίκευση της καθημερινής ζωής με τη «διακριτότητα των στοιχείων του καθημερινού», δηλαδή ότι βλέπει το «σύμφυτο» για το οποίο μιλάει πιο πάνω ως την άλλη όψη του «σύμφυτου» του κοινού, του κοινοτικού συγκεκριμένα, και του ατομικού: «Προηγουμένως οι επιταγές της αγροτικής κοινότητας[...] ρύθμιζαν, όχι μόνο τον τρόπο με τον οποίο οργανώνονταν η εργασία και η οικιακή ζωή, αλλά και τις γιορτές. Έτσι, ως ένα σημείο, μπορούσε να ανασπυχθεί ένας τρόπος ζωής που, αυστηρά μιλώντας, δεν ανήκε σε κανένα άτομο, αλλά μάλλον σε ένα σύνολο ανθρώπων παραδομένων στους δεσμούς –και τα όρια– της

⁸⁵ Μια ανάλογη παρατήρηση βρίσκουμε και στη Heller, όταν συζητά τη θεσμοποίηση της εργασίας, ή μάλλον τη μετατροπή της σε επάγγελμα: « Η ιδιοποίηση της σφαίρας αντικειμενοποίησης του καθεαυτού αγκάλιαζε την απόκτηση των προς το ζην όχι μόνο στις ονομαζόμενες 'πρωτόγονες κοινωνίες', αλλά και στις κοινωνικές ομάδες της φεουδαρχίας [estates], συμπεριλαμβανομένων εκείνων των αγροτών και των τεχνιτών. Αυτό δεν ισχύει πλέον [...]. Ο διαχωρισμός του habitat και του χώρου εργασίας, που έχει ήδη αναλύσει ο Sombart, ο οποίος λαμβάνει χώρα με τη μορφή της διαίρεσης σε 'εργάσιμες ώρες' και σε 'ώρες του ελεύθερου χρόνου', είναι πασίγνωστες συνέπειες αυτής της εξέλιξης» (1985:147).

κοινότητας ή της συντεχνίας τους» (1958: 30-1). Η ενεργός παρουσία της κοινότητας τόσο στην εργασία όσο και στις εκτός αυτής δραστηριότητες ήταν συνεπώς ένας επιπλέον παράγοντας που διαμεσολαβούσε και διασφάλιζε τη μεταξύ τους ενότητα.

Έτσι, θα λέγαμε, ενισχύοντας τις παρατηρήσεις που έγιναν σε μια προηγούμενη ενότητα περί συνάρτησης του ελεύθερου χρόνου με τη γέννηση του ατόμου, ότι ο χωροχρονικός διαχωρισμός εργασίας και ελεύθερου χρόνου είναι ιστορικά παράλληλος με τη δυνατότητα του ατόμου να διαμορφώσει το ίδιο την καθημερινή ζωή του. Συνεπώς, και ανακεφαλαιώνοντας ζητήματα που έχουν αναδειχθεί έως τώρα στη συζήτηση, ο ελεύθερος χρόνος της νεωτερικότητας είναι ριζικά διαφορετικός από τον προ-νεωτερικό μη εργάσιμο χρόνο, ή αποτελεί νεωτερική ειδικά συνθήκη, για τους εξής λόγους: επειδή αποτελεί νέα αναγνωρισμένη καθολική κοινωνική ανάγκη και δυνατότητα· επειδή ως τέτοια αλλάζει ριζικά τη «δομή αναγκών» της νεωτερικότητας, και το καθεστώς αναγκαιότητας εντός της καθημερινής ζωής· επειδή η ικανοποίηση αυτής της νέας κοινωνικής ανάγκης μπορεί να νοηθεί, και όντως συντελείται, στο έδαφος του χωροχρονικού διαχωρισμού από την εργασία· και, τέλος, επειδή συλλαμβάνεται ως χρόνος που το άτομο μπορεί να αφιερώσει στον εαυτό του, ως προνομιακός χρόνος έκφρασης του νεωτερικού αποκλειστικά γεγονότος πως το άτομο μπορεί να διαμορφώσει την καθημερινή ζωή του.

Ωστόσο, υπάρχει μια βαθύτερη έννοια με την οποία μπορούμε να μιλήσουμε για τεμαχισμό της καθημερινής ζωής, ή για «διακριτότητα» των περιοχών της, της οποίας μπορεί να αποτελεί υλικό έρεισμα και εκδήλωση ο χωροχρονικός διαχωρισμός τους, αλλά οπωσδήποτε δεν επαρκεί για να την εξηγήσει. Πρόκειται για το γεγονός ότι αυτός ο διαχωρισμός παίρνει χαρακτήρα αντιπαράθεσης, ότι η καθενιά από αυτές τις περιοχές βιώνεται, συλλαμβάνεται και, μάλιστα αγωνίζεται να παρασταθεί, ως ρήξη με την άλλη, ως απόλυτη άρνηση της άλλης. Αυτοί είναι οι όροι που χρησιμοποιεί ο Lefebvire, αλλά εν μέρει μπορούμε να τους ανιχνεύσουμε και στη θεώρηση της Heller, αν και η ίδια δεν προχωρά σε συστηματική ανάλυση του προβλήματος του ελεύθερου χρόνου, δεν εξαιρεί τη σημασία του όπως ο Lefebvire, για τον οποίον «η διαλεκτική ανάλυση του ελεύθερου χρόνου και η σχέση του με την εργασία» αποτελεί «οργανικό μέρος της κριτικής της καθημερινής ζωής» (1958: 39).

Θα προσπαθήσω να δείξω ότι, για να κατανοηθεί ο βαθύτερος αυτός τεμαχισμός της καθημερινής ζωής, θα πρέπει να κατανοηθεί και ο τεμαχισμός του ατόμου σε ιδιώτη και σε πολίτη, με την πρόταξη του πρώτου.

Ως βάση για την προσέγγισή μας μπορούμε να πάρουμε τη θεματοποίηση από τον Lefebvire του αβέβαιου status που επέχει ο ελεύθερος χρόνος εντός της καθημερινής ζωής: «Η σχέση του ελεύθερου χρόνου με το καθημερινό δεν είναι απλή: οι δύο λέξεις είναι ταυτόχρονα ενωμένες και αντιφατικές (συνεπώς η σχέση τους είναι διαλεκτική)» (1958:29).

Στη διατύπωση αυτή μπορούμε καταρχάς να ξαναδούμε διαπιστώσεις που έγιναν σε προηγούμενη ενότητα. Το ότι οι λέξεις «καθημερινό» και «ελεύθερος χρόνος» είναι «ενωμένες» έχει καταρχάς να κάνει με το ότι ο ελεύθερος χρόνος έχει καταστεί οργανικό μέρος της καθημερινής ζωής, από την άψευδη ότι η ύπαρξή του αποκτά τον χαρακτήρα του δεδομένου, όπως και τη σταθερότητα και τη συνέχεια που έχει η «βάση» της, και αυτό είδαμε ότι συνεπάγεται την αλλαγή του καθεστώτος και του είδους της αναγκαιότητας εντός της. Από την άλλη πλευρά, η «αντιφατικότητα» τους, για την οποία κάνει εδώ λόγο ο Lefebvire, συνδέεται

καταρχήν με τον χωροχρονικό διαχωρισμό του από το πλέον αναγκαίο και αναγκαστικό τμήμα της καθημερινής ζωής, την εργασία. Συνδέεται, ακόμα, με το γεγονός που επίσης έχουμε επισημάνει, ότι ο ελεύθερος χρόνος αποτελεί τον προνομιακό χρόνο για την παραγωγή του «μη-καθημερινού», του «πλεονάσματος» της καθημερινής ζωής.

Αλλά, σε αυτό ειδικά το τελευταίο σημείο πρέπει να επιμείνουμε, γιατί είναι το πλέον κρίσιμο στην κατανόηση της «αντιφατικότητας» μεταξύ ελεύθερου χρόνου και «καθημερινού», στην οποία αναφέρεται ο Lefebvre, και μάλιστα στην κατανόηση της σύνδεσης που κάνει ανάμεσα στο γεγονός ότι «ο ελεύθερος χρόνος εμφανίζεται ως το μη καθημερινό εντός του καθημερινού» και στην «αλλοτρίωση» (1958:40).

Ο Lefebvre, θα πρέπει να υπογραμμίσουμε, χρησιμοποιεί εδώ τον όρο «μη καθημερινό» με διαφορετική έννοια από αυτή που την έχω χρησιμοποιήσει ως τώρα. Δεν πρόκειται ακριβώς για αυτό που «αρνείται» το καθημερινό υπερβαίνοντάς το, αλλά καταργώντας το στην πράξη και τη συνείδηση, όπως και απαξιώνοντάς το. Πρόκειται μάλλον, θα λέγαμε, για το «αντι-καθημερινό». Η ειδοποιός διαφορά μεταξύ των δύο τύπων της άρνησης έγκειται στο ότι στην περίπτωση του «μη καθημερινού» ως «πλεονάσματος» ο ελεύθερος χρόνος βιώνεται και συλλαμβάνεται ως χρόνος παραγωγής νέων αναγκών, ενώ στην περίπτωση του «αντι-καθημερινού», ως χρόνος αποκήρυξης των αναγκών εν γένει, άρα ως ουσιαστικά αντιφατικός προς την εργασία, δηλαδή το τμήμα εκείνο της καθημερινής ζωής που οπωσδήποτε συνδέεται με την ανάγκη, την αναγκαιότητα, αλλά και τον καταναγκασμό.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι όταν ο Lefebvre λέει πως «ο ελεύθερος χρόνος είναι ένα αξισημείωτο παράδειγμα μιας νέας κοινωνικής ανάγκης με αυθόρμητο χαρακτήρα την οποία η κοινωνική οργάνωση[...] έχει κατευθύνει, οξύνει, μετατοπίσει και τροποποιήσει» (1958: 32), δεν αναφέρεται στη χειραγώγηση των διαφόρων συγκεκριμένων νέων αναγκών που ζητούν ικανοποίηση εντός του ελεύθερου χρόνου, αλλά κυρίως στη χειραγώγηση της ανάγκης για ελεύθερο χρόνο, η οποία καθίσταται ανάγκη για παύση της ανάγκης, παύση δηλαδή της καταστατικής συνθήκης της καθημερινής ζωής. Αυτό καθίσταται σαφές στα παρακάτω λόγια: «Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι σήμερα --στην καπιταλιστική, αστική κοινωνία, η οποία έχει τον δικό της τρόπο χειραγώγησης των αναγκών που προκύπτουν από ένα συγκεκριμένο επίπεδο του πολιτισμού-- η πιο χαρακτηριστική επιταγή αναφορικά με τις ανάγκες του ελεύθερου χρόνου μέσα στις μάζες είναι ότι αυτός πρέπει να παραγάγει μια *παύση* [...] Ο ελεύθερος χρόνος πρέπει να παύει το καθημερινό (ή τουλάχιστον να φαίνεται πως το κάνει)». «Έτσι», καταλήγει, «υπάρχει μια αυξανόμενη έμφαση στον ελεύθερο χρόνο χαρακτηριζόμενο ως διασκέδαση: αντί να φέρνει νέες έγνοιες, υποχρεώσεις ή αναγκαιότητες, ο ελεύθερος χρόνος πρέπει να προσφέρει απελευθέρωση από την έγνοια και την αναγκαιότητα». Και ακόμα, «το πρώτο εμφανές στοιχείο που ο επανομαζόμενος `νεωτερικός` άνθρωπος γύρω μας περιμένει από τον ελεύθερο χρόνο είναι ότι αυτός θα έπρεπε να τον σταματά από την κατάσταση της κούρασης και της έντασης, του άγχους, της έγνοιας και της απασχόλησης. Για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο που τώρα πια χρησιμοποιείται πολύ ευρέως από το μεγαλύτερο μέρος των ανθρώπων, αυτός ποθεί τη *χαλάρωση*» (1958:33, 34).

Συνεπώς, και για να συμπληρώσουμε τις όψεις, που παραθέσαμε πιο πάνω, της διαφορετικότητας του ελεύθερου χρόνου από τον προ-νεωτερικό μη εργάσιμο χρόνο, άρα τους λόγους για τους οποίους αυτός αποτελεί ειδικά νεωτερική συνθήκη, ο χρόνος αυτός προβάλλει

σαν ένας μοχλός εξόδου από την καθημερινή ζωή, ακριβέστερα απόδρασης από αυτήν. Εξάλλου, η «απόδραση» είναι η εμβληματική σημερινή λέξη κάθε λόγου που αφορά τον ελεύθερο χρόνο, και ακόμα η λέξη εκείνη που αναλαμβάνει το βάρος της εκδήλωσης της αξιολογικά αρνητικής εκφοράς του όρου «καθημερινό/τητα», καθώς έχει καταστεί το στερεοτυπικό της αντίθετο. Έτσι, μέσω του χρόνου αυτού και μέσα σε αυτόν αξιώνεται, αποθεώνεται μάλιστα, η παύση, η έξοδος, η απόδραση, η χαλάρωση, δηλαδή αρνητικά αιτήματα, ενώ παράλληλα απαξιώνεται το «καθημερινό».

Στο επόμενο κεφάλαιο θα αναλύσω πληρέστερα τη συσχέτιση που κάνει ο Lefebvre ανάμεσα σε αυτό το γεγονός και στην αλλοτρίωση. Εδώ, ωστόσο, εφόσον το θέμα μας είναι ο τεμαχισμός ή η απώλεια του οργανικού χαρακτήρα της καθημερινής ζωής, χρειάζεται να δούμε από ποια άποψη μπορούμε ως προς αυτό το σημείο να δεχτούμε πως εντός των προ-νεωτερικών κοινωνιών υπήρχε αυτός ο χαρακτήρας στη σχέση εργασίας και μη εργάσιμου χρόνου, ή, με ποια έννοια ακριβώς ο τελευταίος αποτελούσε άρνηση της «καθημερινής στιγμής» της καθημερινής ζωής, χωρίς ωστόσο να διασπάται αυτή η οργανικότητα.

Σε αυτό το σημείο μπορούμε να στραφούμε στις παρατηρήσεις του Lefebvre αναφορικά με τη «γιορτή». Αυτή η έννοια, η οποία κατέχει κεντρική θέση στη θεώρησή του, και αυτό έχουμε δει ότι συνιστά μια διαφορά του από τη Heller, στη στενή τουλάχιστον εκδοχή της –εφόσον είδαμε ότι ο Lefebvre της προσδίδει πολύ ευρύτερη σημασία– προσφέρεται για να συγκρίνουμε τον προ-νεωτερικό μη εργάσιμο χρόνο με τον νεωτερικό ελεύθερο χρόνο. Κι αυτό γιατί αναφέρεται σε εκείνη την πραγματικότητα που αποτελεί προνομιακό τόπο του «μη-καθημερινού», με τη γενική σημασία που έχουμε δώσει εδώ στον όρο, για όλες τις κοινωνίες.

Κατά τον Lefebvre, η λειτουργία της γιορτής εντός του προ-νεωτερικού παρελθόντος, το οποίο επιζεί ως ένα βαθμό και σήμερα στις αγροτικές κοινότητες,⁸⁶ διέφερε ριζικά από τη λειτουργία που ανατίθεται κατά τη νεωτερικότητα στον ελεύθερο χρόνο, όπως και από την πραγματικότητα και τη δυναμική της γιορτής στο πλαίσιο αυτού του χρόνου. Στο παρελθόν αυτό «οι γιορτές αντιπαρτίθενταν βίαια στην καθημερινή ζωή, αλλά δεν ήταν διαχωρισμένες από αυτήν. Ήταν σαν την καθημερινή ζωή, αλλά πιο έντονες», παρατηρεί. Και έχει παρουσιάσει ως εξής αυτή τη διαφορά που ωστόσο συνιστούσε ενότητα: «Η γιορτή διέφερε από την καθημερινή ζωή μόνο ως προς την έκρηξη δυνάμεων οι οποίες είχαν αργά συσσωρευτεί μέσα στην καθημερινή ζωή και μέσω αυτής» (1947: 207,202). Σύμφωνα με την ορολογία που έχουμε ακολουθήσει, η γιορτή ως κατ'εξοχήν τόπος του «μη-καθημερινού» στις προ-νεωτερικές κοινωνίες αποτελούσε διακοπή της κανονικότητας της «βύσης» της καθημερινής ζωής τους, ανάτροπή των «κανόνων- και -νορμών» της, όπως θα έλεγε η Heller, αλλά κατ'

⁸⁶ Τα χωρία που ακολουθούν εδώ προέρχονται από το κεφάλαιο «Σημειώσεις γραμμένες μια Κυριακή στη γαλλική εξοχή», το οποίο, όπως πολύ εύστοχα σημειώνει ο Trebitsch, είναι «το πιο μαγευτικό κεφάλαιο» του 1^{ου} τόμου, όπως και «αινιγματικό» (1991:xxiii). Οπωσδήποτε το τελευταίο αφορά και την προσπάθεια του Lefebvre να προσδιορίσει το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο αναφέρεται. Έτσι, οι γραμμές με τις οποίες ξεκινάει αυτό το κεφάλαιο έχουν ως εξής: «Υπάρχουν μερικά αρκετά ακοιβή ντοκουμέντα τα οποία μας επιτρέπουν να ταξιδέψουμε πίσω νοερά στις απαρχές του πολιτισμού μας –όχι στην προϊστορία ούτε στην επονομαζόμενη πρωτόγονη εποχή, αλλά σε μια πιο πρόσφατη περίοδο, στη χαραυγή του ελληνικού πολιτισμού, για παράδειγμα, ή του ρωμαϊκού, ή του μεσαιωνικού[...] Ας αναπολήσουμε αυτή την αγροτική ζωή η οποία με πάνω από έναν τρόπο έχει συνεχίσει μέχρι και στο σήμερα» (1947: 201). Στην ανάλυση και αποτίμηση αυτής της ασάφειας θα επανέλθω.



ουσίαν δεν αντιστρατευόταν την κανονιστικότητά της. Κι αυτό γιατί η εν λόγω ανατροπή, που συναρτώνταν με το ότι «η γιορτή [ήταν] η μέρα της υπερβολής», της «πληθωρικότητας», της «ανάγκης για έξαρση», για «λίγες ώρες πλήρους, έντονης ζωής», δεν ήταν σε αντιφατική σχέση με τον «φόβο και το κακό προαίσθημα», όρα και με το καθεστώς της αναγκαιότητας και της έγνοιας (1947:202). Απεναντίας, η γιορτή αποτελούσε μια ορισμένη μορφή αντιμετώπισης της φυσικής αναγκαιότητας, της διαχείρισης του φόβου που προερχόταν από τη φύση, η συνέχιση, συνεπώς, με άλλο τρόπο του καταστατικού σκοπού της καθημερινής ζωής: «Η γιορτή είναι ένα ρίσκο, ένα στοίχημα με το μέλλον». Και, «γιορτάζοντας, η κοινότητα καλωσόριζε τη Φύση και πανηγύριζε για τα δώρα της· ακόμα περισσότερο, συνέδεε τη Φύση με την ανθρώπινη κοινότητα, δένοντας τη μία με την άλλη»· τέλος, «οι ἑθυσίες που έπρεπε να κάνει ο καθένας για τη γιορτή[...] εμφανίζονταν ως προκαταβολή για το μέλλον» (1947:202, 203, 204). Θα μπορούσαμε, έτσι, να συμπεράνουμε ότι η ενόχληση του «μη-καθημερινού» με το «καθημερινό» διασφαλιζόταν μέσα από την ενεργό παρουσία της αναγκαιότητας και εντός του πρώτου· μάλιστα, ότι αυτό δεν αποτελούσε καν, με την πλήρη σημασία της λέξης, «πλεόνασμα» εν σχέσει με την αναγκαιότητα της καθημερινής ζωής, αλλά ήταν μάλλον ένας πλεοναστικός τρόπος διαχείρισης αυτής της αναγκαιότητας.

Περαιτέρω, η μέσω του ελεύθερου χρόνου αξίωση της παύσης «από κάθε έγνοια και αναγκαιότητα», δηλαδή από την εργασία και από ό,τι της μοιάζει, είναι κατά τον Lefebvre σύστοιχη προς τη γενικότερη απαξίωση της εργασίας, η οποία χαρακτηρίζει ειδικά τη νεωτερικότητα, καθώς ερειδείται στην πραγματικότητα της αλλοτριωμένης εργασίας εντός των καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διακόψουμε για λίγο, για να επισημάνουμε ότι τόσο στον ίδιο όσο και στη Heller υπάρχουν πολλές συγχύσεις και κενά στον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουν το ζήτημα της εργασίας, όπως και ότι και εδώ σημειώνεται μεταξύ τους μια σημαντική διαφοροποίηση. Απασχολούν και τους δύο οι μεταστροφές της σκέψης του Marx ως προς την προοπτική της εργασίας σε μια «μετασχηματισμένη» κοινωνία (Lefebvre 1958:38, Heller 1970a: 65-6, και πολύ πιο αναλυτικά 1974a:73-96). Η Heller στην *Καθημερινή Ζωή* (βλ. 1970a:60-5) διακρίνει την έννοια «ϋουλειά» (labour) από την «εργασία» (work) στο έργο του Marx, βλέποντας εν πολλοίς την πρώτη ως συνώνυμη της αλλοτριωμένης εργασίας, ενώ φαίνεται να βλέπει την «εργασία» (work) κοντά στις «αντικειμενοποιήσεις του δι' εαυτού», εφόσον αυτή χαρακτηρίζεται ως «ειδωλογική αντικειμενοποίηση» (1970a:60), αλλά η διάκριση αυτή δεν αποσαφηνίζεται επαρκώς.⁸⁷ Αργότερα, μάλιστα, θα παραδεχτεί πως «έχει επί μακρόν παραμελήσει τη διερεύνηση της εργασίας ως προβλήματος της ανθρώπινης κατάστασης» (1994:296). Πάντως, η σημαντική διαφορά της από τον Lefebvre είναι ότι εκείνη κλίνει προς τη θέση του Marx αναφορικά με την προοπτική της εργασίας ως «ζωτικής ανάγκης» (βλ. 1970a:66), κάθε άλλο παρά δέχεται δηλαδή ως θετική αυτοτομία την προοπτική μιας κοινωνίας χωρίς εργασία.⁸⁸ Ο Lefebvre, αντιθέτως, εμφανίζεται επιφυλακτικός απέναντι στη θέση αυτή

⁸⁷ Κατά τον Markus, η «ασαφής αντιμετώπιση της εργασίας η οποία, από κάποιες απόψεις ανήκει στην καθημερινή ζωή, από κάποιες άλλες όχι» είναι μια όψη των «εσωτερικών δυσκολιών» του έργου της αυτού, που προέρχονται από την άρρητη απομάκρυνση από το μαρξικό δίπολο «βάση-εποικοδόμημα» (1994: 275-6).

⁸⁸ Όπως το θέτει κατηγορηματικά στο έργο της που αφορά τα συναισθήματα, «μια κοινωνία που θα καταργούσε την εργασία, αναμφισβήτητα θα εξέθετε τους ανθρώπους στη βαρβαρότητα των

του Marx, βάσει της διαπίστωσης ότι η κεντρική πλευρά της αλλοτρίωσης της εργασίας είναι ο αποσπασματικός της χαρακτήρας, ο οποίος μάλιστα, όπως τονίζει εδώ, δεν εξαρτάται από το «κοινωνικό πολιτικό του πλαίσιο». Έτσι, παρότι δέχεται ότι «η εργασία αποτελεί το θεμέλιο της προσωπικής ανάπτυξης εντός της κοινωνικής πρακτικής», ωστόσο παραθέτει emphaticά την άλλη γνωστή θέση του Marx, δηλαδή πως η «εργασία πάντα παραμένει το βασίλειο της αναγκαιότητας» (1958:38). Και το κυριότερο, όπως το κάνει σαφές σε διάφορα άλλα έργα του, οραματίζεται, βάσει μιας «ολοκληρωτικής αυτοματοποίησης της παραγωγής», μια «κοινωνία της μη εργασίας» ως πραγματική «κοινωνία του ελεύθερου χρόνου» (π.χ. 1968γ: 53). Αλλά, πέρα από ό,τι άλλο θα μπορούσε να αντιτάξει κανείς στον Lefebvre ως προς τον οραματισμό μιας τέτοιας προοπτικής, εν σχέσει με την οποία αργότερα φαίνεται να αναπτύσσει ορισμένους προβληματισμούς (1981:92), το ζήτημα είναι ότι δεν δίνει μια πειστική απάντηση στο πώς αυτός συνυπάρχει με τη δριμύεια κριτική που ασκεί εναντίον της απαξίωσης της εργασίας εντός της σύγχρονης κοινωνίας.

Δύο ωστόσο σημεία μπορεί να ειπωθεί ότι βεβαιώνουν με την ίδια κατηγορηματικότητα και ο Lefebvre και η Heller ως κεντρικά στον Marx και παράλληλα ως άξια πλήρους αποδοχής. Το ένα αφορά τον ελεύθερο χρόνο, ως το κατ' εξοχήν, τουλάχιστον, πεδίο όπου μπορεί να ξεδιπλωθεί η ανθρώπινη δημιουργικότητα, και τη σύστοιχη μείωση του εργάσιμου ως καταστατική προϋπόθεση για να μπορεί να μιλά κανείς για κατάσταση που αντιμάχεται την ανθρώπινη αλλοτρίωση (π.χ. Lefebvre 1947:175, Heller 1974a:75). Το άλλο αφορά την αποδοχή της θέσης ότι η αλλοτρίωση της εργασίας, αν δεν παράγεται, τουλάχιστον οξύνεται στον καπιταλισμό, και ότι το γεγονός αυτό συνεπάγεται, τόσο τη γενικευμένη της απαξίωση, όσο και την αλλοτρίωση του ελεύθερου χρόνου. Μάλιστα, και αφήνοντας προς το παρόν τη διεξοδική ανάλυση της θέσης περί αλλοτριωμένου ελεύθερου χρόνου, τα τελευταία αυτά φαινόμενα είναι αλληλένδετα, δηλαδή μέτρο θα λέγαμε της αλλοτρίωσης αυτού του χρόνου είναι ο βαθμός στον οποίο αυτός σφραγίζεται από την απαξίωση της εργασίας.

Έτσι, και επιστρέφοντας στην κύρια ρυή του επιχειρήματός μας, η κατά Lefebvre «αντιφατική σχέση του ελεύθερου χρόνου με το καθημερινό», με την έννοια ότι αυτός συλλαμβάνεται και βιώνεται ως η «παύση» του, η απόλυτη άρνησή του, είναι συνάρτηση του βαθμού στον οποίο η εργασία φτάνει να γνωρίσει γενική και συνολική απαξίωση, στη βάση πραγματικών εξελίξεων, και κυρίως του γεγονότος ότι αυτή αποκτά αποσπασματικό χαρακτήρα.

Από αυτήν την άποψη, είναι χαρακτηριστικό ότι στο χωρίο του που έχουμε παραθέσει σε μια προηγούμενη ενότητα περί της «γενικής ανάγκης για ελεύθερο χρόνο» η οποία προσιδιάζει στον «νεωτερικό βιομηχανικό πολιτισμό», η ρίζα αυτής της ανάγκης αποδίδεται στο γεγονός ότι εντός του πολιτισμού αυτού η εργασία αποκτά αποσπασματικό χαρακτήρα.

Συνεπώς, η γέννηση της ανάγκης για ελεύθερο χρόνο εξαρχής έφερε μέσα της ένα διπλό

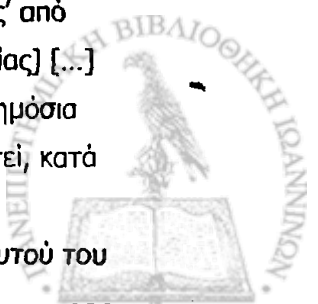
συναίσθημάτων. Ασφαλώς, αυτός ο κίνδυνος δεν υπάρχει στην πράξη, αλλά δεν μπορεί να γίνει αποδεκτός ούτε ως ιδεολογία» (1979α:206).

Ωστόσο, όπως παρατηρεί ο Vigorelli, υπάρχουν κείμενά της που θα επέτρεπαν την ερμηνεία της πως «μόνο μια προοπτική εξόδου από την εργασία φαίνεται να εμπεριέχει ριζοσπαστικές λύσεις» (1977:94). Για μια διαφορετική ερμηνεία της συναφούς θέσης της Heller, παρότι και αυτός αναγνωρίζει ασάφειες σε αυτήν, και τη συγκριτική της αποτίμηση με εκείνη του Lefebvre βλ. Mancini 1985:226-30, 69-71, 289-90.

χαρακτήρα: το συμπέρασμα του Lefebvre για τον «αντιφατικό χαρακτήρα του ελεύθερου χρόνου, τόσο όσον αφορά τον ίδιο όσο και τη σχέση του με το καθημερινό. Ο ελεύθερος χρόνος εμπριέχει αντιτιθέμενες δυνατότητες και προσανατολισμούς[...]» (1958:32), δεν θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι αφορά μόνο την ανάλυση της συγκεκριμένης τρέχουσας βίωσης και σύλληψης του ελεύθερου χρόνου, αλλά και τις συνθήκες που τον γέννησαν ως νέα κοινωνική ανάγκη. Με άλλα λόγια, η γέννηση αυτής της ανάγκης δεν πρέπει να ερμηνευτεί μόνο ως θετική εξέλιξη, δηλαδή δεν προέκυψε απλώς από το γεγονός ότι, στη βάση υπερνίκησης της φυσικής αναγκαιότητας, κατέστη δυνατή για όλους η ανάπτυξη νέων αναγκών στις οποίες, και μέσω των οποίων, μπορεί να εκδηλωθεί η υπέρβαση του καταναγκασμού: πρέπει να νοηθεί παράλληλα ως αρνητική εξέλιξη, με την έννοια ότι σε αυτήν την ανάγκη αποδόθηκε ο ρόλος ενός αντιισταθμισματος, μέσω αυτής δηλαδή αναμενόταν να αντισταθμιστούν οι αλλοτριωτικές συνέπειες του αποσπασματικού χαρακτήρα της εργασίας. Και, αυτός ο αντισταθμιστικός ρόλος πήρε προϊόντως τα χαρακτηριστικά της εναντίωσης στην εργασία, μάλιστα στην εργασία και σε ό,τι μπορεί να της μοιάζει, άρα και γενικότερα στη δημιουργική δραστηριότητα. Ο Lefebvre ανατρέχει στην αρχική δυναμική αυτών των φαινομένων: «Η αστική κοινωνία επαναβεβαίωσε την αξία της εργασίας, κυρίως κατά την περίοδο της ανόδου της: αλλά την ιστορική στιγμή όπου αναδυόταν η σχέση ανάμεσα στην εργασία και στη συγκεκριμένη ανάπτυξη της ατομικότητας, η εργασία αποκτούσε έναν προϊόντως αποσπασματικό χαρακτήρα[...] Έτσι, την ίδια στιγμή έγινε διάκριση ανάμεσα, από τη μια, στον άνθρωπο `ως άνθρωπο` και στον εργαζόμενο άνθρωπο, από την άλλη. Η οικογενειακή ζωή διαχωρίστηκε από την παραγωγική δραστηριότητα. Το ίδιο και ο ελεύθερος χρόνος» (1958:31). Η σημερινή δε φάση της αστικής κοινωνίας αντιπροσωπεύει, κατ' αυτόν, την κατάρρευση όλων των πρακτικών και ρητορικών ερεισμάτων της αξίωσης της εργασίας, ενώ στον ελεύθερο χρόνο εναποτίθεται όχι απλώς ο ρόλος του αντισταθμισματος των αλλοτριωτικών συνεπειών της, αλλά μάλλον ο ρόλος του αντισταθμισματος της έλλειψης της ίδιας αυτής της αξίωσης. Έτσι, διαπιστώνει: «[...] οι `αξίες` που αποδίδονταν άλλοτε στην εργασία, στο επάγγελμα, στον ποιοτικό χαρακτήρα της δημιουργικής δραστηριότητας, διαλύονται [...]». Και ακόμα, «η ηθική [της εργασίας και της αυτό-πραγμάτωσης μέσα από τη δουλειά], όπως και η αξίωση της δημιουργικής δραστηριότητας, ενώ πριν αναγνωρίζονταν καθολικά, τώρα περιορίζονται» σε ορισμένα «`ελευθέρια` επαγγέλματα» (1968γ: 53,43).

Ωστόσο, όπως έχει ήδη σημειωθεί, ο διαχωρισμός εργασίας και ελεύθερου χρόνου, με την παράλληλη απαξίωση της πρώτης, δεν είναι η μοναδική όψη του φαινομένου του τεμαχισμού της καθημερινής ζωής. Η άλλη όψη είναι ο διαχωρισμός μεταξύ ιδιωτικής και κοινής ζωής, και μάλιστα, όπως είπα, αυτή είναι συσχετική της πρώτης όψης, και ως ένα σημείο την υπερκαθορίζει.

Έτσι, πρέπει να προσέξουμε ότι στο πιο πάνω χωρίο όπου ο Lefebvre διερευνά εκείνους τους παράγοντες που τελικά οδήγησαν στο να διαχωριστεί ο «άνθρωπος `ως άνθρωπος` από τον εργαζόμενο», λέει πως «ταυτόχρονα [με τον αποσπασματικό χαρακτήρα της εργασίας] [...] η ατομική συνείδηση έσπασε στα δύο (στην ιδιωτική συνείδηση και στην κοινωνική ή δημόσια συνείδηση)» (1958: 31). Γι' αυτό και το πρώτο θέμα το οποίο θα πρέπει να πραγματευτεί, κατά τον ίδιο, ο μαρξισμός ως «κριτική γνώση της καθημερινής ζωής» είναι η «κριτική της ατομικότητας» με «κεντρικό θέμα: την `ιδιωτική` συνείδηση» (1947:148). Η σημασία αυτού του



θέματος εξάιρεται εξίσου και στη σκέψη της Heller, η οποία, μάλιστα, στο πρώτο μέρος της *Καθημερινής Ζωής* καταπιάνεται ακριβώς με αυτά τα ζητήματα, προσπαθώντας όμως, όπως θα δούμε, σε διαφοροποίηση από τον Lefebvre, να αναδείξει, μέσω της έννοιας «διαιτερότητα», το υποστήριγμα της «ιδιωτικής συνείδησης» εντός της δομής της καθημερινής ζωής,

Είδαμε πως κατά τη νεωτερικότητα καθίσταται δυνατή η εξατομίκευση της καθημερινής ζωής, η απόσπαση του ατόμου από μια δεδομένη κοινότητα, άρα και η διάκριση ανάμεσα στο τμήμα της εκείνο που είναι «κοινό», δηλαδή απορρέει από μια κοινότητα ανθρώπων και βεβαιώνει αυτήν την κοινότητα, και στο τμήμα της όπου επιβεβαιώνεται ο μοναδικός χαρακτήρας του μεμονωμένου ανθρώπου, με την παράλληλη προϊούσα διεύρυνση αυτού του τελευταίου. Αλλά, εδώ συναντάμε μια εξέλιξη δομικά ανάλογη με αυτή που είδαμε ως προς τη σχέση εργασίας και ελεύθερου χρόνου: όπως η ανάγκη για ελεύθερο χρόνο ανάγεται τελικά σε μια ανάγκη με αποκλειστικά αρνητική μορφή, έτσι και η ανάγκη για την ανάπτυξη της ατομικότητας ανάγεται τελικά σε ανάγκη απόσπασης από οποιαδήποτε κοινότητα, κατά τρόπο ώστε η δυνατότητα της εξατομίκευσης της καθημερινής ζωής να συλλαμβάνεται και να ασκείται πρακτικά ως αντίθεση του ατόμου προς ό,τι κοινό, γενικό, ολικό, ό,τι μπορεί να το ολοποιήσει, να το καταστήσει οργανικό μέρος ενός συνόλου. Παρατηρούμε, δηλαδή, και στις δύο περιπτώσεις την ίδια μορφή της άρνησης, όπου η δυνατότητα υπέρβασης του άλλου πόλου, της αναγκαιότητας και της κοινό-τητας αντιστοίχως, μετατρέπεται σε τάση για κατάργηση ή απαξίωσή του. Έτσι, στη δεύτερη περίπτωση, έχουμε την αντίληψη ότι το άτομο κατέχει λογική και αξιολογική πρωτοκαθεδρία έναντι του οποιοδήποτε κοινωνικού συνόλου, ότι μπορεί και πρέπει να συγκροτηθεί ως τέτοιο έξω από οποιοδήποτε σύνολο. Πρόκειται για τον «ατομικισμό», τον οποίο η Heller ορίζει ως εξής: «Στον ατομικισμό και στην αυτοσυνείδησή του, δηλαδή στη 'θεωρία του εγωισμού', η απουσία κοινότητας εξυψώνεται σε αρχή» (1977α: 61).

Πιο αναλυτικά, στο πλαίσιο αυτής της πραγματικότητας και της αυτοσυνείδησής της, έχουμε την απορρόφηση της έννοιας του ατόμου από αυτήν του ιδιώτη, με την έννοια πως ό,τι συγκροτεί την ατομικότητα, την ενικότητα, τον μοναδικό και ανεπανάληπτο χαρακτήρα του νοείται ως εξωτερικό και αντίθετο του γενικού και του κοινού, όπως και προβάλλει ως ο από αξιολογική άποψη θετικά φορτισμένος πόλος αυτής της αντίθεσης. Ό,τι συγκροτεί το άτομο ως τέτοιο, παράλληλα του ανήκει, εκπηγάζει από αυτό το ίδιο και ελιστρέφει σε αυτό το ίδιο, ενώ ό,τι το εντάσσει σε μια οποιαδήποτε κοινότητα, δεν του ανήκει ουσιαστικά, είναι εξωτερικό ως προς αυτό. Αυτό σημαίνει ότι η θεμελιακή ποιότητα της κοινό-τητας της καθημερινής ζωής δεν αμβλύνεται μόνο από την ύποψη που είδαμε σε μια προηγούμενη ενότητα. Δεν πρόκειται μόνο για το ότι η καθημερινή ζωή δύναται να είναι λιγότερο κοινή, περισσότερο εξατομικευμένη: πρόκειται για το ότι η ενικότητα την οποία συνιστά αυτή η εξατομίκευση συλλαμβάνεται ως υπέρτατη αξία, η οποία περιφρουρείται στη βάση της πρακτικής και θεωρητικής αντίθεσης σε αυτό που συνέχει τους ανθρώπους και αυτό που μπορεί να τους κάνει να συνέρχονται, να αναπτύσσουν συνεκτικούς δεσμούς μεταξύ τους. Αυτό που εν τέλει υπονομεύεται σε αυτή τη διαδικασία είναι η δύναμη της κοινό-τητας της καθημερινής ζωής να λειτουργεί ως βάση και έρεισμα της κοινωνικότητας του ανθρώπου. Έτσι, στον βαθμό που η καθημερινή ζωή συλλαμβάνεται ως «κοινή ζωή», η κοινό-τητά της αυτή δεν στηρίζει την αξίωση της ιδέας της κοινότητας ως όλου που συνέχει ουσιαστικά τους ανθρώπους, και που



αποτελεί όρο για την ανάπτυξη της ατομικότητάς τους, ούτε στηρίζει την αξίωση της δημόσιας σφαίρας, της σφαίρας της πολιτικής.⁸⁹ Σε αυτή τη διαδικασία, εξάλλου, υποθάλλεται, για τον Lefebvre, «αυτό που ο Marx ονομάζει πολιτική προκατάληψη» (1958: 91), κατά την οποία αυτό που συνέχει την κοινωνία, την συγκροτεί ως τέτοια, είναι η πολιτική ως ειδική δραστηριότητα, αποσπασμένη από την καθημερινή ζωή, σύμφυτη προς την οποία είναι η αντίληψη πως «η πολιτική ζωή εξ ορισμού διάγεται στη στρατόσφαιρα της κοινωνίας: στη σφαίρα του Κράτους και σε αυτό το επίπεδο». Γι' αυτό και καταλήγει: «Εάν η αληθινή πολιτική εμπεριέχει τη γνώση της καθημερινής ζωής[...] αντιστρόφως η καθημερινή ζωή εμπεριέχει την κριτική άλη της πολιτικής» (1958:89).

Εν πολλοίς, μπορούμε να δούμε ότι ο ατομικισμός έχει τις εξής συνέπειες για την καθημερινή έννοια της καθημερινής ζωής: αυτή είτε υποδηλώνει την «ιδιωτική ζωή», και αυτό είναι εμφανές στη χρήση του όρου εντός της καθημερινής ζωής, όπου παρατάσσεται εύκολα ο όρος «καθημερινή ζωή» πλάι στην «πολιτική» ή τη «δημόσια σφαίρα»: είτε υποδηλώνει την «κοινή ζωή», αλλά με τους εξής όρους: αφενός αυτή η υποδήλωση εξαντλείται στην απλή διαπίστωση κοινών στοιχείων, χωρίς αυτά να δύνανται να καταστήσουν τους ανθρώπους που τα μοιράζονται οργανικά μέλη μιας κοινότητας ή «πολίτες» μιας κοινωνίας. Αφετέρου, σε αυτή του τη σημασία ο όρος αποκτά μάλλον απαξιωτική σημασία, ή τουλάχιστον μια σημασία ως προς την οποία η ζωή του ατόμου είναι κάτι εξωτερικό. Τότε, η δυνατότητα να συσταθεί η πραγματική ατομική ζωή συναρτάται με το «μη-καθημερινό» ως «παύση» του καθημερινού, ως έξοδο από τους χωρόχρονους εκείνους της καθημερινής ζωής που είναι κοινοί για τους ανθρώπους, και εντός των οποίων αυτοί συνεχονται και συνέρχονται συναρτάται εν τέλει με μια ορισμένη σύλληψη του ελεύθερου χρόνου. Ο ελεύθερος χρόνος, τότε, μπορεί να συστήσει το «μη καθημερινό εντός του καθημερινού», με τα λόγια του Lefebvre, στον βαθμό που είναι «καθημερινός» με την έννοια του ιδιωτικού.

⁸⁹ Είναι απαραίτητο να κάνω εδώ μια διευκρίνιση εν σχέσει με το ότι δεν διακρίνω ανάμεσα στους όρους «κοινοτικό», «δημόσιο» και «πολιτικό», και τους θεωρώ εναλλάξιμους ως εκφάνσεις του γενικού ή του κοινού από τη σκοπιά της ιδιωτικής συνείδησης. Βεβαίως, παραβλέπω εδώ μια μείζονα συζήτηση αναφορικά με τη σχέση ανάμεσα στην κοινοτική συνείδηση, ή μια «συνείδηση του εμείς», όπως την ονομάζει η Heller, και την πολιτική συνείδηση, όπως αντίστοιχα και με τη σχέση ανάμεσα στο ανήκειν οργανικά σε μια κοινότητα και στο πολιτεύεσθαι, τη συμμετοχή στη δημόσια σφαίρα. Στον Lefebvre έχουμε κυρίως την πραγμάτευση της «ιδιωτικής» συνείδησης ως απόσπασης από την πολιτική και αναγωγής της τελευταίας στη σφαίρα του κράτους, ενώ στη Heller συναντάμε την πραγμάτευση του ατομικισμού κυρίως εν σχέσει με την έννοια της κοινότητας. Στα ζητήματα αυτά θα επανέλθω, αλλά εδώ περιορίζομαι απλώς να σημειώσω ότι η πραγμάτευση αυτή της Heller δεν παραπέμπει στην υιοθέτηση κάποιας μορφής κοινοτισμού. Κατά πρώτον, θα πρέπει να επισημάνουμε, και αυτό θα αναλυθεί πληρέστερα πιο κάτω, ότι γι' αυτήν, η συνείδηση του «εμείς» που προσιδιάζει στο ανήκειν σε μια κοινότητα, και η δράση που αυτή συνεπάγεται, δεν «επαρκεί αυτή καθεαυτήν για να διασφαλίσει την υπέρβαση των στάσεων της ιδιαιτερότητας» (1970α: 41): κατά δεύτερον, και αυτό είναι σημαντικότερο, θα πρέπει να σημειώσουμε τη θέση της για τη λογική προτεραιότητα της κοινωνίας εν σχέσει με την ύπαρξη και το περιεχόμενο των κοινοτήτων: «Η κοινωνία στο σύνολό της, σαν ολότητα, μπορεί να μην είναι μια κοινότητα. Εξαρτάται ωστόσο από την κοινωνική ολότητα, ξεκινώντας από την οικονομική δομή, αν θα διαμορφωθούν κοινότητες με ένα θετικό αξιολογικό περιεχόμενο και αν θα δοθεί αυτή η δυνατότητα μονάχα στα αντιπροσωπευτικά άτομα ή (τουλάχιστον στο πεδίο των αρχών) σε όλα τα συστατικά της κοινωνίας» (1977α: 68).

Ὡς προς το θέμα του ατομικισμού μπορούμε να μιλήσουμε για τεμαχισμό της καθημερινής ζωής, για απώλεια μιας προ-υπάρχουσας ενότητας της, αλλά με μια κάπως διαφορετική έννοια από αυτή που είδαμε στην περίπτωση της σχέσης εργασίας και ελεύθερου χρόνου. Σε εκείνη την περίπτωση, ένα προηγουμένως υποδεέστερο τμήμα της καθημερινής ζωής διευρύνεται και καθολικοποιείται, ενώ παράλληλα αγωνίζεται να συγκροτηθεί και να παρασταθεί ως παύση, απόλυτη άρνηση του «καθημερινού» χαρακτήρα της. Στην περίπτωση της ιδιωτικοποίησης της καθημερινής ζωής διευρύνεται και καθολικοποιείται μια δυνατότητά της, ενώ παράλληλα αυτή αγωνίζεται να συγκροτηθεί και να παρασταθεί ως «παύση» της κοινότητας, με την εξής έννοια: η κοινότητα, και πιο συγκεκριμένα η δύναμη των όποιων κοινών, συνεκτικών στοιχείων να καθιστούν τους ανθρώπους όντα που έχουν συνείδηση αυτής της συνοχής και που συνέρχονται στη βάση της, εξοβελίζεται σε έναν χώρο έξω από την καθημερινή ζωή, στην περιοχή της «δημόσιας σφάιρας». Έτσι, ο ελεύθερος χρόνος ταυτίζεται με το «μη-καθημερινό» ως παύση του «καθημερινού», δηλαδή της ανάγκης, ενώ η ιδιωτική ζωή τείνει να απορροφήσει την καθημερινή ζωή, αποσπώντας έξω από αυτήν το πεδίο της κοινότητας, ακριβέστερα της κοινότητας ως βάσης της κοινοτικής ή πολιτικής ζωής του ανθρώπου. Για να θέσω κάπως σχηματικά αυτή τη διαφορά: στην πρώτη περίπτωση η διάσπαση γίνεται μέσω του ότι ένα καινούριο ουσιαστικά τμήμα της καθημερινής ζωής έρχεται να καταλάβει αυξημένο χώρο και σημασία εντός της, με τη λειτουργία μάλλον του «αντι-καθημερινού». Στη δεύτερη περίπτωση, μπορούμε να πούμε ότι ένα παλιό οργανικό μέρος της καθημερινής ζωής, απομακρύνεται από αυτήν, θεωρείται μάλλον μέρος του «εξω-καθημερινού».

Πράγματι, για τους δύο διανοητές που με απασχολούν, μπορούμε να μιλήσουμε εδώ για «απομάκρυνση» ενός προηγουμένου οργανικού τμήματος της καθημερινής ζωής. Δύο κυρίως εκδοχές μπορούμε να διακρίνουμε εδώ: μια εκδοχή είναι η καθημερινή ζωή ως κοινοτική ζωή, ζωή δηλαδή που μια ορισμένη, «φυσική», κοινότητα ρυθμίζει σε όλες τις εκφάνσεις της, όπως αυτή που περιγράφει ο Lefebvire στο πιο πάνω χωρίο όπου θέτει την κοινότητα ως διαμεσολαβητή της ενότητας της εργασίας, του μη εργάσιμου χρόνου και της ιδιωτικής/οικογενειακής ζωής. Μία άλλη εκδοχή της είναι το πολιτεύεσθαι ως οργανικό μέρος της καθημερινής ζωής και μάλιστα το μέρος εκείνο που την καταξιώνει ως ανθρώπινη ζωή, όπως αυτό είναι χαρακτηριστικό στην περίπτωση της αρχαίας ελληνικής «πόλεως».⁹⁰ Και στις

⁹⁰ Είναι προφανές, και αυτό συνηγορεί περί τη δυσκολία να συναρτήσουμε τη νεωτερική έννοια της καθημερινής ζωής με τον αριστοτελικό «καθ' ἡμέραν βίον», ότι προσδιορίζοντας το «πολιτεύεσθαι» ως «οργανικό μέρος της καθημερινής ζωής», χρησιμοποιούμε την τελευταία έννοια με πολύ ευρύτερο τρόπο από εκείνον του Αριστοτέλη, στον βαθμό που εκεί η έννοια ταυτίζεται με τη ζωή που εδράζεται στην ανάγκη, τη ζωή εντός του «οίκου», τουλάχιστον κατά την ερμηνεία της Arendt, η οποία λέει: «Συνεπώς, η καλή ζωή[...] όπως ονομάζει ο Αριστοτέλης την ζωή του πολίτη, δεν ήταν απλώς καλύτερη, πιο αμέριμνη, ή ευγενέστερη από την καθημερινή ζωή, αλλά μια εντελώς διαφορετική ποιότητα» (1958:57) [η έμφαση προστέθηκε]. Σύμφωνα με αυτήν την ερμηνεία, τόσο στη σκέψη του Αριστοτέλη, όσο και στην πραγματικότητα της εποχής του, ο «καθ' ἡμέραν βίος» είναι σαφώς διαχωρισμένος από τον «πολιτικό βίον»: μάλιστα τους χωρίζει «χάσμα» (1958:53· βλ. γενικότερα 46-59). Αλλά, και στον βαθμό που δέχεται κανείς αυτήν την ερμηνεία, αυτού του είδους το «χάσμα» πόρρω απέχει εκείνου για το οποίο μιλάμε εδώ. Πέρα από το ότι έχουμε απόλυτη αντιστροφή ως προς την αξιολογική φόρτιση του όρου «ιδιωτικό», έχουμε και πολύ διαφορετική σύλληψη των εννοιών «ιδιωτικό» και «δημόσιο».

δύο αυτές εκδοχές μπορούμε να πούμε ότι το κοινό, το γενικό, το ολικό είναι πραγματικότητα, ανάγκη, συνείδηση και αξία της καθημερινής ζωής.

Η συνθήκη αυτή, τονίζει η Heller, ανατρέπεται «με την ανάδυση της αστικής κοινωνίας», όπου «οι δραστηριότητες που αποβλέπουν στην συντήρηση του ατόμου άρχισαν να αποκλίνουν από εκείνες που κατευθύνονται στη διατήρηση του συνόλου (το σχίσμα ανάμεσα στον *homme* και τον *citoyen*)». Αυτό το σχίσμα, όπως υπονοεί, αποτελεί ορόσημο για την ταύτιση καθημερινής και ιδιωτικής ζωής, και συνάμα πραγματική βάση αυτής της ταύτισης, αφού η γνώση και η σκέψη που αναπτύσσεται εντός της γνωρίζει συρρίκνωση εν σχέσει με το παρελθόν, από την άποψη ότι η εμβέλειό της δεν μπορεί να φτάσει τη δημόσια σφαίρα. Το παράθεμα της Heller συνεχίζει: «Και έτσι δεν εκπλησσει το ότι βλέπουμε την καθημερινή σκέψη να μετατρέπεται όλο και περισσότερο σε γνωσιακό θεμέλιο για καθαρά προσωπική πράξη, ενώ ταυτόχρονα γίνεται όλο και πιο δύσκολο οι απεφάσεις που αφορούν το σύνολο να λαμβάνονται στη βάση της καθημερινής γνώσης και μόνο» (1970α:197-8).

Ο Lefebvre, από την άλλη πλευρά, αναφέρεται σε αυτό το «σχίσμα» συσχετίζοντάς το με τη νεωτερική μορφή του κρατικού θεσμού. Έτσι, τονίζει επανειλημμένα τη σημαντικότητα ενός χωρίου του Marx από την *Κριτική της Φιλοσοφίας του Δικαίου*. «Ο Marx θεσπίζει μια σύνδεση ανάμεσα στην ιδιωτική ζωή [και] στην αφείρεση του κράτους»: μάλιστα θεωρεί ότι αυτή η σύνδεση αποτελεί το επίκεντρο της πολιτικής έννοιας της νεωτερικότητας που αναπτύσσει ο Marx, καθώς αυτή η έννοια «προσδιορίζει μια μορφή του κράτους, το κράτος που ανυψώνεται πάνω από την κοινωνία, αλλά επίσης τη σχέση που έχει αυτή η μορφή με την καθημερινή ζωή και εν γένει με την κοινωνική πρακτική. Η μορφή του κράτους ορίζεται ως μία μορφή που διαχωρίζει την καθημερινή ζωή (ιδιωτική ζωή) από την κοινωνική ζωή και την πολιτική ζωή» (1962α: 169-70). Η σύλληψη δε αυτή κατέχει κεντρική θέση στη θεώρησή του της καθημερινής ζωής, αφού, όπως λέει ο Lefebvre, «μας επιτρέπει να τοποθετήσουμε το καθημερινό εντός της νεωτερικότητας» (1951α: 89), να δούμε, δηλαδή μια θεμελιώδη παράμετρο της «ειδικής φύσης» της νεωτερικής καθημερινής ζωής.⁹¹

⁹¹ Σημειώνω ότι αυτό το μείζον ζήτημα αφορά και μια αναλογία με την «καθημερινή ζωή» στις κοινωνίες του «υπαρκτού σοσιαλισμού» που θα εντοπίσει ο Lefebvre στον 2^ο τόμο. Με επιφυλάξεις, που μεταξύ άλλων αφορούν και τη λειψή γνώση του θέματος, πάντως το 1961 θα μιλήσει για «αναζήτηση καταφυγίου σε ένα καθημερινό που είναι η προέκταση του προηγούμενου: την ιδιωτική ζωή, την ισχνή δημόσια ή πολιτική ζωή[...]». Και αυτή η «απόσυρση», πέρα από άλλους λόγους που επικαλείται ο Lefebvre, όπως τη βασική θέση ότι η «καθημερινή ζωή ανθίσταται στην αλλαγή», σημειώνει ότι επίσης «ενθαρρύνεται από μια επιστημοποιημένη ηθική» (1961α:34-5). Την ίδια επισήμανση θα κάνει, αλλά πολύ πιο κατηγορηματικά, αργότερα: όχι μόνο μιλάει για «αβίωτη καθημερινή ζωή» στον «σοσιαλισμό», αλλά και για το ότι ο τελευταίος οδηγεί, όπως και ο καπιταλισμός, στην «απομόνωση του ατόμου[...] στην καθημερινή ζωή», αλλά «μέσα από διαφορετικούς δρόμους: τη γενική έλλειψη εμπιστοσύνης και την καχυποψία, την πίεση της κρατικής ιδεολογίας και την εσωτερικευμένη καταπίεση, την ηθική και την αισθητική της ψευδο-τυλλογοικότητας που διατάσσεται από το κράτος» (1981:51-2).

Μπορεί κανείς εδώ να επικαλεστεί και την εξήγηση που δίνει ο Markus στο ότι οι ιδέες της Heller περί του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής έμεναν «χωρίς ρίζες» στην Ουγγαρία της δεκαετίας του '60, όπου «οι άνθρωποι, όχι ασυναρλόγητα, ενδιαφέρονταν πάνω απ'όλα να διασφαλίσουν αυτό το στενό περιθώριο που δίδονογε το καθεστώς[...] για την ιδιωτικότητα της προσωπικής ζωής» (1994:279).

Έτσι, αν συνδυάσουμε τις αναπτύξεις αυτές, μπορούμε να δούμε την ιδιωτικοποίηση της καθημερινής ζωής ως διφυή διαδικασία, από την άποψη ότι συναρτάται τόσο με εξελίξεις εντός της δημόσιας σφαίρας όσο και εντός της καθημερινής ζωής, εξελίξεις που αλληλοενισχύονται. Η δημόσια σφαίρα μπορεί να «ανυψωθεί» πάνω από την καθημερινή ζωή στη βάση της συρρίκνωσης της δυνατότητας εξατομίκευσης της τελευταίας στην πραγματικότητα εκείνη «μέρος [της οποίας] είναι η εξωτερικότητα του πολίτη και η προβολή του έξω από τον εαυτό του εν σχέσει με τη δική του καθημερινή ζωή» (Lefebvre 1958: 89), και αντιστρόφως, η συρρίκνωση αυτή προϋποθέτει την «ανύψωση» της δημόσιας σφαίρας, με την πιο πάνω έννοια.

Περαιτέρω, η εξέλιξη αυτή, σε συνδυασμό με τον διαχωρισμό εργασίας και ελεύθερου χρόνου, εν τέλει σηματοδοτεί τον τεμαχισμό της ίδιας της προσωπικότητας, άρα στρέφεται ενάντια, όπως θα δούμε αναλυτικότερα στο επόμενο κεφάλαιο, στην ίδια την ιδέα του ατόμου. Έτσι, δεν είναι τυχαίο ότι τόσο ο Lefebvre όσο και η Heller θεωρούν ότι η έννοια του ρόλου είναι μια έννοια που ουσιαστικά ανακύπτει, ή τουλάχιστον αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα, εντός της νεωτερικότητας.⁹² Η Heller, σε ένα χωρίο που έχουμε παραθέσει ήδη, συσχετίζει «τη διάλυση του ατόμου σε ρόλους» με το γεγονός του αυξημένου καταμερισμού της εργασίας και της συνεπαγόμενης εξειδίκευσης. Αλλά, στα συμπραζόμενα ωστόσο του πιο πάνω χωρίου είδαμε ότι τονίζεται πως η εξειδίκευση μπορεί να έχει αυτή τη συνέπεια πάνω στην ακεραιότητα και την οργανικότητα της προσωπικότητας μόνο εντός ενός κοινωνικού πλαισίου όπου συνολικά «καταλύεται η *σύνδεση* του *μερικού* και του *γενικού*», με το «γενικό» που εν τέλει αποσιωπάται να είναι «τα προβλήματα της κοινωνίας στο σύνολό της» (1978: 49) - και άρα, θα πρόσθετα, όπου η ιδιότητα του πολίτη αποσπάται από την καθημερινή ζωή για να συστήσει η ίδια πεδίο εξειδίκευσης όπως και οι άλλες εξειδικεύσεις, ή έναν «ρόλο» πλάι σε άλλους.

Η κατάλυση στην οποία αναφέρεται η Heller, και μάλιστα στη γενικότητα με την οποία την εννοεί, μας βοηθάει να επιστρέψουμε στο ζήτημα της ρήξης μεταξύ της καθημερινής ζωής και «υπερ-καθημερινού» από τη σκοπιά της πρώτης.

Είναι σαφές πως μια ιδέα που μπορεί να αντληθεί από τη σκέψη της Heller είναι ότι η ρήξη, ή «η δομική διαφοροποίηση», αυτών των σφαιρών συναρτάται άμεσα με το κατά πόσο εντός της καθημερινής ζωής λειτουργεί ως πραγματικότητα, ανάγκη και αξία η ενεργός σχέση με το κοινό, γενικό, το καθολικό, όπως την είδαμε πιο πάνω. Με άλλα λόγια, το γενικό και το καθολικό στο επίπεδο αυτών των αντικειμενοποιήσεων, και με τον τρόπο τους, συσχετίζεται με το γενικό και το καθολικό με την έννοια του κοινού, αυτού που συνέχει τους ανθρώπους και εντός του οποίου συνειδητοποιούν και εκδηλώνουν αυτή τη συνοχή. Συνεπώς, στη σύλληψη και την πρακτική της καθημερινής ζωής ως ιδιωτικής ζωής μπορούμε να αναζητήσουμε τον κύριο, από τη σκοπιά της καθημερινής ζωής, λόγω του διανοίγματος της απόστασής της από τη σφαίρα του «υπερ-καθημερινού». Κι αυτό γιατί η καθημερινή ζωή η οποία διάγεται και συλλαμβάνεται ως ζωή ιδιωτών έχει μικρότερη ανάγκη να συναντήσει το «υπερ-καθημερινό»

⁹² Ο Lefebvre συζητά το θέμα αυτό συσχετίζοντάς το με το σύγχρονο θέατρο. Έτσι λέει χαρακτηριστικά: «Αναμφίβολα, το ουσιαστικό είναι ότι κατά τον 20^ο αιώνα οι άνθρωποι[...] δεν έχουν τίποτε κοινό με τους κλασσικούς *χαρακτήρες*, ακριβώς επειδή παίζουν έναν *ρόλο* στη ζωή» (1958:16· βλ. γενικότερα, 15-7). Βλ. επίσης την κριτική του στους κοινωνιολόγους και τους ψυχολόγους για το πώς μελετούν τους «ρόλους» (1965α:205).

και να αντλήσει από αυτό, ή μάλλον, να αντλήσει από αυτό με την έννοια στην οποία έδινε έμφαση η Heller κυρίως στην *Καθημερινή Ζωή*, δηλαδή ως αντικειμενοποιήσεις που μπορούν να ανυψώσουν στη «συνειδητή σχέση» με την «ειδολογική ουσία», άρα και να διανοίξουν δρόμους υπέρβασης της «ιδιαιτερότητας».

Αυτή είναι μια ιδέα που υπάρχει και στον Lefebvre. Αφού έχει διαπιστώσει, όπως είδαμε, τη «σταδιακή αποσύνδεση ανάμεσα στο καθημερινό και στο μη-καθημερινό (θρησκεία, τέχνη, φιλοσοφία)», άρα το «υπερ-καθημερινό» με βάση την ορολογία που έχουμε ακολουθήσει εδώ, θα προσθέσει πως από αυτή «συνεπάγονται» και «άλλες διασπάσεις», μεταξύ των οποίων αναφέρει εκείνη ανάμεσα «στο ιδιωτικό και το δημόσιο» (1968γ: 38-9).⁹³ Αυτό συνδέεται με το ότι, όπως θα πει αλλού, τουλάχιστον αναφορικά με τη φιλοσοφία και την τέχνη, σε αυτές ανευρίσκεται εξίσου η προσπάθεια «ολοποίησης» της *πράξης* [praxis] (1965α:149). Αλλά, ο ίδιος δεν αντιμετωπίζει ευθέως τα προβλήματα που ανακύπτουν εδώ, όπως προσπαθεί να κάνει η θεώρηση της Heller.

Στη Heller, πράγματι, μπορούμε να βρούμε ένα χαρακτηριστικό συγκεκριμένο παράδειγμα της συσχέτισης που δηλώνει ο Lefebvre: «Στις μεγαλειώδεις μέρες της αθηναϊκής πόλεως, το φιλοσοφείν ήταν αναγκαίο συστατικό στη ζωή του κάθε πολίτη· ήταν μέρος της καθημερινής ζωής. Αλλά γιατί υπήρχε η ανάγκη για φιλοσοφία; Προκειμένου αυτή να παράσχει μια αποφευχτοποιημένη κοσμοθεωρία που θα μπιουρούσε να λειτουργήσει ως καθοδηγητική αρχή για την πολιτική ζωή, μέγιστα για τη ζωή εν γένει, και για την επίτευξη της προσωπικής 'ευδαιμονίας'» (1970α:112). Στην παρατήρηση αυτή μπορούμε να δούμε σαφώς πως το πολιτικό πράττειν ως οργανικό μέρος της καθημερινής ζωής διαμεσολαβεί τη στενή σχέση της με μια ορισμένη μορφή του «υπερ-καθημερινού», τη φιλοσοφία, και συνεπώς μπορεί να εκληφθεί ως ο βασικός παράγοντας που αποτρέπει την απομάκρυνση της τελευταίας από την καθημερινή ζωή, ή μάλλον, θα λέγαμε, που επιτρέπει στην καθημερινή ζωή να εμποδίζει τη φιλοσοφία να απομακρύνεται.

Αυτό το χωρίο προϋποθέτει ό,τι έχουμε συζητήσει, δηλαδή την «ισχυρή», «κλασική» σύλληψη της φιλοσοφίας από τη Heller, όπως επίσης και υποδεικνύει την κατεύθυνση που πρέπει να πάρει κατ' αυτήν η «επιστροφή της φιλοσοφίας στον εαυτό της». Αλλά από αυτό μπορούμε επίσης να συναγάγουμε ότι η καθημερινή ζωή που συρρικνώνεται σε ιδιωτική, και που εξοβελίζει στο εξωτερικό της την πολιτική πράξη, κατ' τη Heller, δεν μπορεί παρά να έχει λειψή σχέση με τη φιλοσοφία και αυτή η λειψή σχέση αντανακλάται στην παγίωση του μεταξύ τους διαχωρισμού.

Έτσι, μπορούμε να δούμε επίσης και την παρατήρησή της περί του προβληματικού χαρακτήρα που υπάρχει στην παγίωση του διαχωρισμού του «δημιουργού» και του «αποδέκτη» ειδικά όσον αφορά τη φιλοσοφία και την τέχνη, τις αντικειμενοποιήσεις που, όπως είδαμε, χαρακτηρίζει ως «εκ των ων ουκ άνευ». Η μια πλευρά της εξήγησης αυτής της προβληματικής σχέσης έχει να κάνει με εξελίξεις εντός της φιλοσοφίας και της τέχνης, ενώ η

⁹³ Σημειώνω, επίσης, ότι και ως προς «το χάσμα ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και τις άλλες πλευρές της πράξης [praxis]», ο Lefebvre επισημαίνει ότι τα καθεστώτα του «κρατικού σοσιαλισμού» δεν σηματοδοτούν ουσιαστική διαφοροποίηση, παρά τη «διαφορετική κατανόηση της πολιτικής» εντός τους (1961α:129-30).

άλλη πλευρά υποδεικνύει ένα πρόβλημα της καθημερινής ζωής, δηλαδή έχει να κάνει εν τέλει με τη διαφοροποίηση της ανάγκης του αποδέκτη τους για φιλοσοφία και για τέχνη.

- Όσον αφορά την τέχνη, η Heller επισημαίνει ρητά το γεγονός ότι η ανάγκη της νεωτερικής καθημερινής ζωής για την τέχνη συρρικνώθηκε, από την άποψη ότι αυτή έπαψε να μορφοποιεί με τον δικό της τρόπο και στο δικό της επίπεδο αυτή την πρακτική. Συζητώντας τη «διεύρυνση του χάσματος ανάμεσα στους δημιουργούς της τέχνης και στο κοινό τους», προσθέτει ουσιαστικά μια ακόμα παράμετρο εκτός από το ζήτημα του καταμερισμού της εργασίας, αν και δεν διακρίνει ρητά αυτές τις δυο παραμέτρους. Λέει πως η διεύρυνση αυτού του χάσματος «αποτελεί έκφραση του γεγονότος ότι η δημιουργία του ωραίου έπαψε να είναι οργανικό μέρος της καθημερινής ζωής της ανθρωπότητας» (1978:35). Ωστόσο, δεν επιχειρεί τη συσχέτιση αυτής της διαπίστωσης με τη συρρίκνωση της καθημερινής ζωής σε ιδιωτική.

Εκεί που ωστόσο είναι απολύτως σαφής και κατηγορηματική ως προς αυτή τη συσχέτιση είναι στην περίπτωση της φιλοσοφίας. Εδώ μπορούμε να σταθούμε στις επεξεργασίες της στο έργο της για τη φιλοσοφία, όπου παρέχει μια πολύ ενδιαφέρουσα τυπολογία πρόσληψης της φιλοσοφίας, η οποία αποτελεί αναλυτικό παράδειγμα της γενικότερης διάκρισης που είδαμε ότι κάνει ανάμεσα στην «ολική» ή «πλήρη» και στη «μερική» ιδιοποίηση των αντικειμενοποιήσεων «του δί' εαυτό». Η «πλήρης» πρόσληψη της φιλοσοφίας, την οποία ονομάζει και «φιλοσοφική», αυτή στο πλαίσιο της οποίας καθίσταται δυσδιάκριτη η απόσταση που χωρίζει τον αποδέκτη από τον δημιουργό (βλ. 1978:49,34), σημαίνει ιδιοποίηση «όλων των τριών πλευρών της φιλοσοφίας», που η Heller είδαμε ότι θεωρεί άρρηκτα δεμένες μεταξύ τους. Συνεπώς, και εν συνόψει, η πρόσληψη αυτή ουσιαστικά ισοδυναμεί με την επιταγή του στοχασμού πάνω στη γνώση, το πολιτικό πράττειν και την ηθική, και συνάμα της ενοποίησής τους. Η «μερική» ωστόσο πρόσληψη σηματοδοτεί ιδιοποίηση κατά την οποία το ένα από αυτά τα στοιχεία αποκόπτεται από το άλλα (βλ. 1978: 30).⁹⁴

Στο εν λόγω έργο η Heller επαναλαμβάνει τη θέση που διατυπώνει στο πιο πάνω χωρίο εν σχέσει με την καθημερινή ανάγκη για το φιλοσοφείν εντός της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας, και τη διευκρινίζει περισσότερο, λέγοντας πως αυτή είναι ουσιαστικά ανάγκη για «πλήρη» πρόσληψη της φιλοσοφίας: «Η ανάληψη της πλήρους πρόσληψης της φιλοσοφίας έδειξε ότι η πόλις της Αθήνας μπορεί να χρησιμεύσει ως μοντέλο γι' αυτόν τον τύπο». Και θα προσθέσει: «Όσο πιο κοντά ερχόμαστε προς το σήμερα, τόσο πιο προβληματικός γίνεται αυτός [...]» (1978: 47).

- Συνεπώς, συναντάμε το παράδοξο εν πρώτοις εξής φαινόμενο: ενώ, όπως είδαμε ήδη ότι παρατηρεί η Heller, στην εποχή μας διευκολύνεται η πρόσβαση στις αντικειμενοποιήσεις «του δί' εαυτό», παράλληλα δυσχεραίνεται εκείνος ο τύπος πρόσληψης, τουλάχιστον αναφορικά με τη φιλοσοφία ειδικότερα, που είναι «πλήρης» - πράγμα, που πρέπει να επαναλάβουμε, κατά τη Heller σημαίνει ότι στο πλαίσιό του υπονομεύεται η ίδια η πρόσληψη ως πρόσληψη, ρευστοποιείται το σύνολο μεταξύ δημιουργού και αποδέκτη. Έτσι, η γενίκευση και διευκόλυνση της εν λόγω πρόσβασης αναλύεται σε πολλαπλασιασμό και κυριαρχία των

⁹⁴ Η Heller σημειώνει ότι οι «μερικοί» αυτοί τύποι αφορούν καταρχήν κάθε φιλοσοφία, αλλά παράλληλα ορισμένες φιλοσοφίες «είναι περισσότερο κατάλληλες» για τον ένα ή τον άλλον τύπο (1978:36, 40,42).

«μερικών» τύπων πρόσληψης της φιλοσοφίας,⁹⁵ με προεξάρχοντα μάλιστα εκείνον που προσομοιάζει περισσότερο στην πρόσληψη της θρησκείας. Η ανάγκη για φιλοσοφία εντός της καθημερινής ζωής χάνει, συνεπώς, τα ειδοποιά της χαρακτηριστικά και πλησιάζει την ανάγκη για θρησκεία. Πρόκειται, πιο συγκεκριμένα, για τον «τύπο μερικής πρόσληψης της φιλοσοφίας» που η Heller ονομάζει «αποκαλυπτική πρόσληψη», στον οποίο «η στιγμή εξέτασε πώς πρέπει να ζεις» απομονώνεται από τις άλλες δύο στιγμές» (1978:39).

Ο λόγος για τον οποίο η Heller παραλληλίζει την ανάγκη που ενεργοποιεί αυτόν τον τύπο πρόσληψης της φιλοσοφίας με τη θρησκευτική ανάγκη έχει να κάνει ακριβώς με τον αποκαλυπτικό χαρακτήρα που παίρνουν οι φιλοσοφικές διδασκαλίες, με το ότι στο πλαίσιο αυτής της πρόσληψης δεν μπορούμε να μιλάμε ούτε για κατανόηση ούτε για παρανόηση (1978:41), δηλαδή για κριτική στάση απέναντι στην προσλαμβανόμενη φιλοσοφία, και αυτό είναι ένα θέμα που μας φέρνει στη συζήτηση που προηγήθηκε περί της σχέσης φιλοσοφίας και θρησκείας με άξονα το θέμα της «δεδομενικότητας» και της πίστης.

Αυτό που με ενδιαφέρει, ωστόσο, να τονίσω εδώ είναι πώς ερμηνεύει το ότι αυτή η μετατροπή της ανάγκης για φιλοσοφία σε μια θρησκευτική ουσιαστικά ανάγκη βρίσκει «το πιο γόνιμο έδαφος», «στη νεωτερική εποχή» (1978:48). Πρόκειται για το ότι η εποχή αυτή σφραγίζεται από δύο βασικές συνθήκες τις οποίες θεωρεί ως όρους εντός των οποίων περισσότερο ευδοκιμεί αυτός ο τύπος πρόσληψης της φιλοσοφίας: αφενός, και παραδόξως πάλι εν πρώτοις, πρόκειται αφενός για τη χαλάρωση «των θρησκευτικών επιταγών [maxims]»⁹⁶, και αφετέρου πρόκειται για την «κλιμάκωση της κοινότητας» (1978: 40). Όταν, καταλαβαίνουμε, δεν υπάρχει ούτε κοινότητα, ούτε πίστη στα δόγματα μιας θρησκείας, τότε αναπόφευκτα προκύπτει το ερώτημα «πώς πρέπει να ζώ?».

Δεν πρόκειται, όμως, απλώς για το ότι κάποιος αναζητά απάντηση σε αυτό το ερώτημα στη βάση της απουσίας των δυνάμεων ή των παραγόντων εκείνων που πριν έδιναν μια απάντηση. Θα πρέπει να προσέξουμε ότι όταν η Heller διακρίνει, και μάλιστα επικρίνει, αυτόν τον τύπο πρόσληψης της φιλοσοφίας, το κάνει επειδή αυτός διακρίνει, αποκόπτει ακριβέστερα, αυτό το ερώτημα από το «πώς πρέπει να σκέφτομαι;» και πώς «πρέπει να πράττω;»- με το τελευταίο ειδικά να αντιστοιχεί σε εκείνο το ερώτημα που αναγκαστικά φέρνει τον αποδέκτη σε σύνδεση με άλλους ανθρώπους, τον καθιστά ενεργό μέλος μιας κοινότητας. Αυτό φαίνεται από το ότι, αναλύοντας αυτόν τον τύπο, και δείχνοντας γιατί αυτός υπολείπεται μιας γνήσιας φιλοσοφικής πρόσληψης, η Heller αναφέρεται μεν στο σημείο που έθιξα πιο πάνω, δηλαδή ότι πρόκειται για την πρόσληψη της φιλοσοφίας ως υποκαταστάτου της θρησκείας, όρα για την

⁹⁵ Η Heller παρατηρεί ότι το πιο πάνω φαινόμενο δεν συνιστά στην ουσία παράδοξο: «Οι συσσωρευόμενες δυσκολίες που αντιμετωπίζει μια πλήρης πρόσληψη της φιλοσοφίας, και η γενίκευση και ο πολλαπλασιασμός των τύπων μερικής πρόσληψης της, είναι εκφάνσεις της μιας και της αυτής διαδικασίας. Η ανάγκη για μερική πρόσληψη της φιλοσοφίας είναι η έκφραση και η εκδήλωση της ανάγκης για φιλοσοφία σε μια περίοδο εντός της οποίας η πλήρης πρόσληψη της έχει καταστεί όλο και πιο δύσκολη» (1978:48).

⁹⁶ Η Heller επισημαίνει αυτό το παράδοξο, η λύση του οποίου θεωρεί ότι βρίσκεται στην αποσύνδεση της θρησκευτικής ανάγκης από τη θρησκεία: «Η παραδοσιακή θρησκεία έχει από καιρό χάσει το κύρος της, ενώ η θρησκευτική ανάγκη υπάρχει ακόμα και μάλιστα αυξάνει. Μπορεί να ακούγεται παράδοξο, αλλά είναι απολύτως αληθές: ακόμα και ο αθεϊσμός μπορεί να ικανοποιήσει τη θρησκευτική ανάγκη» (1978:41).



ακύρωση της καταστατικής αρχής της φιλοσοφίας, την κριτική κατανόηση, αλλά θέτει την έμφαση αλλού. Ίσως πρόκειται πάλι για την ιδιότητα της φιλοσοφίας να αμφισβητεί το δεδομένο, αλλά ως δεδομένο εδώ θα πρέπει να νοήσουμε το δεδομένο της κατάρρευσης της κοινότητας, τον έναν ιστορικοκοινωνικό όρο που είδαμε ότι καλλιεργεί αυτόν τον τύπο πρόσληψης. Κατά την ίδια, ο εν λόγω τύπος, όχι μόνο δεν αμφισβητεί αυτό το δεδομένο, αλλά, αντιθέτως, και εδώ είναι που θέτει την έμφαση στην ανάλυσή της, το δικαιώνει και το ενισχύει. Το συναφές χωρίο της έχει ως εξής: «Εφόσον η αποκάλυψη του `πώς πρέπει να ζεις' διαχωρίζεται από τις συστάσεις `εξέτασε πώς πρέπει να σκέπτεσαι, πώς πρέπει να πράττεις', ο αποδέκτης στον οποίο έχει `αποκαλυφθεί' η φιλοσοφία δεν σποσσκοπεί σε *καμμία γενίκευση* της μορφής ζωής που συστήνεται από τη φιλοσοφία» (1978: 39-40).

Είδαμε πιο πάνω ότι η Heller αναζητά το κοινωνικό έρεισμα αυτής της στάσης του αποδέκτη της φιλοσοφίας. Στη συνάφεια δε του χωρίου που έχουμε παραθέσει, εν σχέσει με το κοινωνικό πλαίσιο της εξειδίκευσης, προσδιορίζει με πιο συνολικούς όρους αυτό το κοινωνικό έρεισμα ως «κατάλυση της σύνδεσης του μερικού και του γενικού», και κυρίως ως προς την έκφασή της εκείνη κατά την οποία η «ζωή» και το «νόημά» της μπορούν να συλληφθούν με όρους απόσπασης από το «γενικό» ως κοινωνία. Αυτό προκύπτει, νομίζω, από την εξής διατύπωσή της: «Όπου το άτομο διαλύεται σε `ρόλους', η γνώση δεν μπορεί να καταστεί μορφή ζωής, και η δράση φράσσει το δρόμο σε ερωτήματα αναφορικά με τις *προϋποθέσεις της δράσης*. Όπου κανένας δρόμος δεν οδηγεί από το μερικό στο τα πάντα περιέχον καθολικό, ερωτήματα όπως `πώς να ζω;' και `ποιο είναι το νόημα της ζωής;' είναι πάντοτε *ιδιωτικά ερωτήματα*» (1978: 49).

Εν πολλοίς, η πρόσληψη της φιλοσοφίας ως «αποκάλυψης»⁹⁷ προδίδει τη γνήσια φιλοσοφική πρόσληψη, και ταυτόχρονα διευρύνει την απόσταση δημιουργού και αποδέκτη, επειδή έχει τα χαρακτηριστικά της *αποκάλυψης* και, πολύ περισσότερο, επειδή αποτελεί αποκάλυψη σε έναν *ιδιώτη*, ή σε ένα άτομο που θεωρεί πως μπορεί να απαντήσει τα πιο πάνω ερωτήματα παρακάμπτοντας το ζήτημα της γνώσης και της πράξης στο πλαίσιο της κοινωνίας, σε κάποιον εν τέλει που προσπαθεί να ενοποιήσει την προσωπικότητά του, παρασιωπώντας το ζήτημα της ενότητας του κόσμου.⁹⁸

⁹⁷ Η Heller θεωρεί πως μπορούμε να δούμε χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτού του τύπου πρόσληψης της φιλοσοφίας μέσα από την τέχνη και προσθέτει μάλιστα ότι οι ίδιοι οι καλλιτέχνες είναι επιρρεπείς σε αυτόν τον τύπο (1978:40-1). Ωστόσο, θα έλεγα ότι αυτός ο τύπος που διακρίνει η Heller θυμίζει ως έναν βαθμό τον τρόπο με τον οποίο επιδιώκεται η πρόσληψη της φιλοσοφίας στο πλαίσιο μιας ανθούσας σημερινής αντίληψης που, αν δεν θεματοποιεί την έννοια της καθημερινής ζωής, πάντως αυτοσυστήνεται ως «φιλοσοφία της καθημερινής ζωής», από την άποψη ότι ασκείται υπό το έμβλημα της απόπειρας να «φέρει» τη φιλοσοφία στην καθημερινή ζωή, να δείξει στην καθημερινή ζωή τη σημασία που έχει γι' αυτήν η φιλοσοφία. Αναφέρομαι στην αντίληψη που εκφράζεται μέσα από βιβλία μεταξύ των οποίων χαρακτηριστικό είναι το *Πλάτωνας, όχι Προζάκ!*. Πολύ περισσότερο, δε, αναφέρομαι στην αντίληψη που εκφράζεται μέσα από πρακτικές και θεσμούς, όπως τα «φιλοσοφικά θεραπευτήρια», στο πλαίσιο των οποίων οι θεράποντες της φιλοσοφίας καλλιεργούν αυτήν την αντίληψη αξιώνοντας παράλληλα να είναι θεραπευτές των υποκειμένων της καθημερινής ζωής, με μια έννοια εξίσου άμεση όσο και αυτή του ψυχοθεραπευτή (βλ. Marhoff 1999:17-37).

⁹⁸ Αυτή η μερική πρόσληψη της φιλοσοφίας, όπως και κάθε άλλος μερικός τύπος, παρατηρεί η Heller, αποτελεί εν τέλει έναν τρόπο αποκατάστασης της σύνδεσης του μέρους με το όλο,

Είναι σαφές από την όλη τη συζήτηση της θεώρησής της για τη φιλοσοφία πως το συγκεκριμένο παράδειγμα που φέρνει η Heller για τη διαμεσολάβηση της οργανικής σχέσης καθημερινής ζωής και «υπερ-καθημερινού» από το πολιτικό πράττειν, και, αντίστροφα, για τη διαμεσολάβηση της απώλειας αυτή της οργανικής σχέσης από την απαξίωση του τελευταίου, δεν είναι τυχαίο. Κι αυτό γιατί, όπως το έχουμε τονίσει ήδη, η φιλοσοφία είναι η κατ'εξοχήν αντικειμενοποίηση «του δι'εαυτό» η ανύψωση στην οποία σηματοδοτεί την απαξίωση της «ιδιαιτερότητας» σε όποια μορφή της. «Η φιλοσοφία ως ορθολογική ουτοπία [...] είναι κατάλληλη ώστε να διαμεσολαβεί την ολότητα και το μερικό». Κι αυτό γιατί «μας εφοδιάζει με αξίες και μια μορφή ζωής η οποία μας επιτρέπει να ζούμε τις σκέψεις μας και να τις μετατρέπουμε σε κοινωνική δράση» (1978:51). [η έμφαση προστέθηκε].

Εδώ, ωστόσο, είναι αναγκαία μια διευκρίνιση, προκειμένου να μην παρανοηθεί η σκέψη της Heller. Η ιδιάζουσα σχέση που σαφώς βλέπει ανάμεσα στη φιλοσοφία και στην απαξίωση της κάθε είδους «ιδιαιτερότητας», όπως και «στην κοινωνική δράση» για τη «γενίκευση μιας μορφής ζωής», δεν σημαίνει ότι παράλληλα δέχεται ότι η «πλήρης» πρόσληψη της φιλοσοφίας είναι ουσιαστικά μετάφραση της φιλοσοφίας σε επιταγές που διέπουν την πολιτική δράση. Εξάλλου, κατά την τυπολογία της, ένας άλλος τύπος «μερικής» πρόσληψης της φιλοσοφίας είναι η πρόσληψή της ως «πολιτικής ιδεολογίας» (1978:37). Αυτό σημαίνει ότι και ο τύπος αυτός εξακολουθεί να προϋπάρχει τη γνήσια φιλοσοφική πρόσληψη, στον βαθμό που η επιταγή «σκέψου πώς πρέπει να πράττεις» αποκόπτεται από τις άλλες. Έτσι, στο πιο πάνω χωρίο όπου αναφέρεται σε αυτό που θεωρεί μοντέλο της πλήρους πρόσληψης της φιλοσοφίας,

αλλά με τρόπο που σαφώς υπολείπεται της γνήσιας φιλοσοφικής πρόσληψης. Έτσι, λέει: «Ωστόσο, η διαίρεση ανάμεσα στο μέρος και στο όλο είναι μόνο μια τάση, βεβαίως μια τάση που γίνεται όλο και ισχυρότερη, και αυτή παράγει άμεσα αντιτιθέμενες τάσεις. Η μερική πρόσληψη της φιλοσοφίας αποτελεί ακριβώς έκφραση αυτής της αντιτιθέμενης τάσης. Αποτελεί έκφραση της ανάγκης με κάποιον οπωσδήποτε τρόπο, και ενάντια στα πάντα, να σχετιστεί το μέρος με το όλο, και να δημιουργηθεί μέσα από το χάος των μερών ένας κόσμος (ελλην. στο κείμενο): είτε ο κόσμος μιας ενιαίας κοσμοθεωρίας είτε ο κόσμος μιας ενιαίας προσωπικότητας. Ο ένας ή ο άλλος κόσμος, αλλά όχι και οι δύο: η φιλοσοφική πρόσληψη μπορεί να δομήσει τη σχέση του μέρους με το όλο και από τις δύο αυτές πλευρές, εάν είναι ήδη πλήρης πρόσληψη[...]» (1978: 49).

Αυτή η «ισχυρή» αντίληψη για τη φιλοσοφία είναι σύστοιχη της άποψής της ότι στην πραγματικότητα δεν δύναται να δημιουργηθεί ο ένας «κόσμος» δίχως τον άλλον, και ότι σε αυτή τη διττή δημιουργία παίζει αποφασιστικό ρόλο εκείνη η πολιτική δράση που αποβλέπει στο να δοθεί ένας «κόσμος στη νόρμα», όπως είδαμε ότι το θέτει. Τις απόψεις αυτές εγκαταλείπει Heller στο μεταγενέστερο έργο της. Όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, δηλώνει ότι πλέον δεν δέχεται την ενότητα «θεωρητικού» και «πρακτικού λόγου» (βλ. υποσ. 70 εκεί). Επίσης, προϊόντως υποβαθμίζει το θέμα των κοινωνικών όρων που πρέπει να συντρέχουν για τη διαμόρφωση της ενιαίας προσωπικότητας, ή τουλάχιστον για τη γενίκευσή της. Είναι χαρακτηριστικό εδώ ότι στο μεταγενέστερο έργο της για την καθημερινή ζωή, όπου σαφώς επιμένει στην αξία της «ενιαίας προσωπικότητας», λέει ότι για τη σημερινή εποχή «φαιίνεται να είναι πιο κατάλληλη από ποτέ η στωική-επικούρεια ηθική» (1985:237), το φιλοσοφικό πλαίσιο της οποίας, ωστόσο, στη *Ριζοσπαστική Φιλοσοφία* το θεωρούσε πως είναι «ιδιαιζόντως κατάλληλο» για την αποκλειστική πρόσληψη της φιλοσοφίας (1978:40). Η δε προσπάθειά της να απαντήσει σε ενστάσεις που της έχουν υποβληθεί (1985:241-5), ενδεικνύει αρκετές δεσμεύσεις της ακόμα στην προηγούμενη σκέψη της, αλλά συνάμα δείχνει ότι η σύλληψη της ενιαίας προσωπικότητας σποσπάται σαφώς πλέον από το πράττειν που εσποσκοπεί στη δημιουργία κοινωνικών όρων για τη γενίκευσή της. Αργότερα δε θα αποδεχθεί ανεπιφύλακτα ότι σε αυτή τη θεώρησή της «πρόκειται η βεβαίωση της ιδέας «της αυτονομίας απέναντι στην κοινωνική πίεση και την πολιτική δικτατορία» με την παράλληλη εγκατάλειψη της ιδέας μιας «αυτόνομης κοινωνίας» (1994:305)

την αρχαία Αθήνα, θα πρέπει να προσέξουμε ότι πλάι στην πολιτική της πρόσληψη προσθέτει ότι υπήρχε η ανάγκη για τη φιλοσοφία ως «καθοδηγητική αρχή για τη ζωή *εν γένει*». [η έμφαση προστέθηκε].

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο τρόπος με τον οποίο η Heller αντιλαμβάνεται την ιδιάζουσα σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής, δεν συνηγορεί υπέρ της πολιτικοποίησης της φιλοσοφίας, αλλά μάλλον υπέρ της φιλοσοφικοποίησης της πολιτικής, σε συμφωνία εξάλλου με τη διαπίστωση που έχουμε κάνει στο πρώτο κεφάλαιο ότι η όλη θεματοποίηση της καθημερινής ζωής εντάσσεται σε μια προσπάθεια «φιλοσοφικοποίησης του μαρξισμού» και αντίστοιχης διεύρυνσης της έννοιας της πολιτικής.

Έχω παρατηρήσει ήδη ότι η περίπτωση της φιλοσοφίας, πάντως, δεν είναι μόνο χαρακτηριστική για τη σύνδεση του ζητήματος της ιδιωτικοποίησης της καθημερινής ζωής με το ζήτημα του διαχωρισμού της από τη σφαίρα του «υπερ-καθημερινού», αλλά είναι και η μόνη στην οποία, ανεξάρτητα από τις ενστάσεις που μπορούν να της υποβληθούν, η Heller πάντως παρέχει αναλυτική επιχειρηματολογία που μπορεί να στηρίξει την εν λόγω σύνδεση. Και έχω επίσης συσχετίσει τα προβλήματα που ανακύπτουν εδώ με τη δυσκολία της να απαντήσει διεξοδικά το ερώτημα εάν η ανύψωση στην «καθολικότητα» που θεωρεί ότι εκφράζουν συνειδητά οι αντικειμενοποιήσεις του «δὲ εαυτό» μπορεί να πλαισιωθεί από τον ατομικισμό και, συναφώς, πώς είναι ακριβώς η έννοια της καθολικότητας και της κοινωνικότητας ως ποιοτήτων της «ειδολογικής ουσίας», την οποία συνδέει προνομιακά με αυτές τις αντικειμενοποιήσεις.

Έτσι, όσον αφορά την τέχνη, στην *Καθημερινή Ζωή* ακολουθεί τον Lukács για να βεβαιώσει ότι τόσο στο ίδιο το έργο τέχνης, όσο και στη δημιουργία του και στην πρόσληψη του δεν υπάρχει «χώρος για την ιδιαιτερότητα» ή σημειώνεται «αναστολή» της (βλ. 1970α:107-9), αλλά τα πιο πάνω προβλήματα σαφώς ανακύπτουν εδώ. Κι αυτό είναι πιο εμφανές, δεδομένου ότι, όπως είδαμε στην πορεία της προηγούμενης συζήτησης, η Heller μάλλον αφήνει να εννοηθεί ότι η τέχνη υπολείπεται έναντι της φιλοσοφίας ως προς τον βαθμό στον οποίο μπορεί εγγενώς να καλλιεργήσει την κοινωνικότητα ως ιδεώδες, εφόσον, αν μη τι άλλο, δεν τονίζει, όπως το κάνει αντίστοιχα στην περίπτωση της φιλοσοφίας, ότι η πρόσληψη της τέχνης στο πλαίσιο της ιδιωτικοποιημένης καθημερινής ζωής προδίδει κατά κάποιον τρόπο τη γνήσια πρόσληψή της.

Θα έλεγα όμως ότι ως προς αυτό το τελευταίο παρέχει ορισμένα επιχειρήματα αναφορικά με την αντικειμενοποίηση της θρησκείας. Με άλλα λόγια, η κατανόηση της θρησκείας από αυτήν αφήνει περιθώριο για να πούμε ότι ο ατομικισμός, στον ευρύ ορισμό τουλάχιστον που είδαμε ότι του δίνει η ίδια, δηλαδή ως ιδεολογία στην οποία «η απουσία κοινότητας εξυψώνεται σε αρχή», μπορεί να θεωρηθεί πως επίσης συνιστά συρρίκνωση της ανάγκης της καθημερινής ζωής για τη θρησκεία. Με αυτό δεν εννοώ συρρίκνωση της «θρησκευτικής ανάγκης», η οποία, όπως είδαμε ότι παρατηρεί, δεν ικανοποιείται κατ' ανάγκην μόνο από τη θρησκεία, αλλά την ποιοτική συρρίκνωση της ανάγκης για τη θρησκεία, ή τη μετατροπή της σε μια ανάγκη που η ικανοποίησή της προδίδει από μια άποψη το πνεύμα της θρησκείας, όπως αντίστοιχα οι «μερικοί» τύποι πρόσληψης της φιλοσοφίας προδίδουν το πνεύμα της φιλοσοφίας.

Έτσι, θα πρέπει να προσέξουμε ότι η Heller, θεωρώντας ανεπαρκείς συναφείς θεωρήσεις στο πλαίσιο του Διαφωτισμού, προτάσσει ακριβώς την έννοια της κοινότητας προκειμένου να κατανοηθεί το θρησκευτικό φαινόμενο: «Η θρησκευτική σκέψη δεν μπορεί να αναλυθεί μόνη της, σε απομόνωση· μπορεί να αναλυθεί μόνο με τους όρους της λειτουργίας της ως βάσης και ζωτικού υποστηρικτικού συστήματος της ιδεατής κοινότητας» (1970α: 90-91· βλ. και 1980α:184).

Βεβαίως, εδώ μιλάμε για «ιδεατή κοινότητα», κοινότητα δηλαδή που αφενός δεν ταυτίζεται με τις πραγματικές κοινότητες, όπως και επίσης «επιτελεί τις κοινοτικές της λειτουργίες υπό το σημείο του 'ιδεατού'». Έτσι, «η σχέση ανάμεσα στην πραγματική και στην ιδεατή κοινότητα μπορεί να πάρει διαφορετικές μορφές σε διαφορετικές κοινωνίες και θρησκείες» (1970α:90). Ωστόσο, μέσω της θρησκείας η ίδια η ιδέα της κοινότητας ανάγεται σε αρχή και αξία, άρα η θρησκεία ενέχει μια δυναμική που αντιβαίνει σε μια ακραία τουλάχιστον μορφή του ατομικισμού. Σε αυτή την ιδέα κατατείνουν επίσης οι παρατηρήσεις της Heller γύρω από τη «συνείδηση του εμείς», δηλαδή τη συνείδηση που προσιδιάζει στο ανήκειν του ατόμου σε μια κοινότητα, όπου τονίζει πως «δεν είναι η λιγότερο σημαντική ιδιότητα της θρησκείας [...] το ότι εκφράζει αυτή τη λειτουργία του 'εμείς' που υπερβαίνει τα ιδιαίτερα συμφέροντα» (1970α:4).

Ωστόσο, -και αυτό είναι σημαντικό για την κατανόηση της ανωτερότητας της φιλοσοφίας έναντι της θρησκείας, για το γιατί ό,τι παρατηρείται εδώ δεν έρχεται σε αντίφαση με ό,τι έχει ειπωθεί περί «αποκαλυπτικής» πρόσληψης της φιλοσοφίας, και, τέλος, για την έννοιας της κοινότητας και του ανθρώπου ως κοινοτικού όντος στην οποία επιμένει η Heller -η συνείδηση του «εμείς» που καλλιεργεί η θρησκεία μπορεί να αντιστρατεύεται την ακραία μορφή του ατομικισμού, όπου αξιώνεται πλήρως το «εγώ», αλλά το «εμείς» της θρησκείας είναι πάντα «ιδιαιτερο», ή «μερικό» εν σχέσει με την καθολικότητα στην οποία μπορεί να οδηγήσει η φιλοσοφία, δηλαδή την «ανθρωπότητα ως ύψιστο σημείο αναφοράς» (π.χ. 1978:128).⁹⁹ Από την άλλη πλευρά, το ζήτημα είναι ότι η ίδια η «συνείδηση του εμείς», όπως θα δούμε αναλυτικότερα πιο κάτω, δεν ισοδυναμεί αναγκαστικά με την υπέρβαση της «ιδιαιτερότητας», στον βαθμό που «με την εξαφάνιση των φυσικών κοινοτήτων, οι άνθρωποι συχνά αναζητούν προσκόλληση σε μια ομάδα (συνειδητά ή όχι) στη βάση του ότι μπορούν έτσι να προεκτείνουν την ιδιαιτερότητά τους» (1970α: 40). Η Heller δεν συζητά τη σχέση της θρησκείας με αυτή την εκδοχή της «συνείδησης του εμείς», αλλά νομίζω πως μπορούμε να την συναγάγουμε από την άποψη ότι η θρησκεία είναι η κατ'εξοχήν αντικειμενοποίηση που εκτρέφει μια τουλάχιστον πλευρά της αυτοσυνείδησης της «ιδιαιτερότητας», και της εξύψωσής της στην ιδεολογία του ατομικισμού: τη λογική πρόταξη του ατόμου έναντι της κοινότητας ή της κοινωνίας, την αδυναμία να κατανοηθεί το μεμονωμένο άτομο ως προϊόν κοινωνικών καθορισμών.

⁹⁹ Η Heller επικαλείται τον Weber για να διαπιστώσει δύο «επιταγές που αποτελούν μέρος όλων των συστημάτων της θρησκευτικής ηθικής»: «την εκδίκηση ενάντια στους παραβάτες και την αδελφική βοήθεια στους φιλικούς γείτονες». Προσθέτει δε ότι αυτό οφείλεται στο ότι εδώ πρόκειται για δύο «πρωταρχικές νόρμες» που «αποτελούν οργανικά στοιχεία των ηθικών εθίμων της καθημερινής ζωής». Και αυτό σημαίνει ότι «αμφότερες «βρίσκονται σε άμεση ή έμμεση σχέση με την ιδιαιτερότητα» (1970α: 84).

Ανεξάρτητα πάντως από αυτές τις επιφυλάξεις, θεωρώ ότι μπορούμε να πούμε, με βάση τη Heller, πως ο βαθμός στον οποίο εξαπλώνεται εντός της καθημερινής ζωής η πιο ριζοσπαστική εκδοχή του ατομικισμού είναι και βαθμός απομάκρυνσής της από τη θρησκεία, και ίσως αυτό συμβάλλει και στην εξήγηση της υπονόμησης της τελευταίας ως «κυριαρχούσης νομιμοποιητικής κοσμοθεωρίας».

Συμπερασματικά, η έννοια της καθημερινής ζωής συγκροτείται και γενικεύεται σε μια εποχή όπου η πραγματικότητα στην οποία αναφέρεται κατατεμαχίζεται, έχει καταστεί ένα πεδίο που έχει χάσει την οργανικότητα και την ακεραιότητά του. Και, περαιτέρω, αυτός ο τεμαχισμός, κυρίως όσον αφορά τον διαχωρισμό του ιδιωτικού και του δημόσιου, του ατομικού και του κοινού, μπορεί να συσχετιστεί με την απομάκρυνση της καθημερινής ζωής από τις θεωρητικές πρακτικές, με την έννοια της συρρίκνωσης της ανάγκης της για αυτές.



ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ: Ο «ΑΠΟΙΚΙΣΜΟΣ» ΤΗΣ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗΣ ΖΩΗΣ

α. Εισαγωγικά για την έννοια του αποικισμού της καθημερινής ζωής

Στο προηγούμενο κεφάλαιο συζήτησα ορισμένες αλλαγές εντός της πραγματικότητας της καθημερινής ζωής που σφραγίζουν τη νεωτερικότητα και υπόκεινται της θεματοποίησής της. Στο σύνολό τους οι αλλαγές αυτές θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι αφορούν την καθημερινή ζωή ως υπόλοιπο από τις εξής απόψεις: πρώτον, τη σχέση της με τις θεωρητικές πρακτικές, άρα και τη σημαντικότητά της ως υπολοίπου που απομένει από τη νοερή τους αφαίρεση· δεύτερον, την «υλικότητα» αυτού του υπολοίπου», δηλαδή ορισμένες καταστατικές της συνθήκες· τέλος, την οργανικότητα και την ακεραιότητά του.

Στο παρόν κεφάλαιο θα παρακολουθήσω την εξήγηση της θεματοποίησης της καθημερινής ζωής από μια διακριτή σκοπιά: το κατά πόσο αυτή αποτελεί ταυτόχρονα, και σύμφωνα με τους άλλους όρους με τους οποίους προσπαθεί να την προσδιορίσει ο Lefebvre, «προϊόν» των κοινωνικών θεσμών και «βάση» των σχέσεων εξουσίας. Το κεντρικό επιχείρημα εδώ θα είναι ότι η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής οφείλεται στο ότι τελευταία γίνεται αντιληπτή, αναδύεται στην επιφάνεια του ορατού, από την εξής άποψη: η «υλικότητα» που εμπριέχει ως υπόλοιπο των ειδικευμένων ή συστηματικών πρακτικών καθίσταται προϊόντως οργανωμένη, μορφοποιημένη «υλικότητα» και σε αυτήν μάλιστα τη μορφοποίηση ερείδονται οι σχέσεις εξουσίας. Αν πάρουμε ως βάση τη διατύπωση του *Κριτικού Λεξικού*, που στηρίζει την ιστορικότητα της έννοιας στο ότι «η αφαίρεση αυτή κατά τη νεωτερική περίοδο» κατέστη «μεστή συγκεκριμένου περιεχομένου» (Régulier:949), θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή η πλήρωση συνδέεται και με την κοινωνική μορφοποίηση της καθημερινής ζωής, και αυτό καθιστά ορατή την πραγματικότητα και τη σημασία της για τη θεωρία, και δη τη θεωρία που προσπαθεί να συλλάβει το ζήτημα της εξουσίας σε αυτήν την περίοδο. Η καθημερινή ζωή, θα λέγαμε, προβάλλει, όχι μόνο ως *ανάγλυφο*, με την έννοια που το είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, αλλά *ανάγλυφα* για τη θεωρία, γιατί μορφοποιείται, αποκτά τρόπο τινά «εξοχές», οι οποίες δεν παραπέμπουν μόνο στον εσωτερικό τεμαχισμό της, αλλά παράλληλα λειτουργούν ως κελύσματα για τη θεωρία, την πολιτική θεωρία ειδικότερα, να την καταστήσει θέμα προς συζήτηση.¹

Κοντολογίς, η θεωρία θεματοποιεί την καθημερινή ζωή, επειδή αυτή έχει ήδη θεματοποιηθεί από την κοινωνική οργάνωση. Σε ένα πολύ σημαντικό χωρίο ο Lefebvre συνδέει ακριβώς αυτές τις δυο έννοιες «αντικειμενο-ποίησης» της, ως προς το δικό του θεωρητικό διάβημα τουλάχιστον, σημειώνοντας παράλληλα τις πολιτικές προεκτάσεις τους, αλλά και υποδηλώνοντας την «τραυματική εμπειρία» που υπόκειται αυτών: «Η καθημερινή ζωή, στον

¹ Αυτήν τη συσχέτιση μεταξύ του οργανωμένου χαρακτήρα της και του «ανοίγματος» προς την αντιληπτό-τητά της, ως βασική ιδέα του Lefebvre, την επισημαίνουν επίσης οι Kaplan και Ross (1987:2).

νεωτερικό κόσμο, έπαψε να είναι `υποκείμενο' πλούσιο σε δυναμική υποκειμενικότητα· έχει γίνει `αντικείμενο' της κοινωνικής οργάνωσης. Αντί να εξαφανιστεί ως αντικείμενο του στοχασμού (πράγμα που θα συνέβαινε αν το επαναστατικό κίνημα είχε επικρατήσει), εδραιώθηκε πιο στέρεα από ποτέ» (1968γ: 59-60).

Το επιχείρημα που θα παρακολουθήσω εδώ συμπυκνώνεται στην ιδέα που έχει συνδεθεί με το όνομα του Lefebvre και των Καταστασιακών, τον «αποικισμό της καθημερινής ζωής». Ακριβέστερα, ο όρος προβάλλει για πρώτη φορά στον 2^ο τόμο του Lefebvre, ως όρος τον οποίον αντλεί από τον Debord (1961α:11), ενώ απαντά σποραδικά σε όλα τα συναφή κείμενά του έκτοτε, αν και στον 3^ο τόμο θα φανεί κάπως επιφυλακτικός απέναντί του, λέγοντας πως η ιδέα που αυτός εκφράζει ήταν «ενδεχομένως υπερβολική, δηλαδή υπερ-κριτική, αλλά όχι άνευ νοήματος» (1981:26).

Αποτελεί βασικό στοιχείο της υπόθεσης εργασίας μου ότι στις αναλύσεις του Lefebvre με επίκεντρο αυτή την ιδέα μπορούμε να αναζητήσουμε το μείζον και πιο γόνιμο στοιχείο της συμπληρωματικότητάς του με την πρώιμη θεώρηση της Heller. Στο παρόν κεφάλαιο θα προσπαθήσω δηλαδή να αναλύσω την εισαγωγική επισήμανσή μου ότι, για να κατανοηθεί η κεντρική αυτή έννοιά του, όπως, και για να αμβλυνθεί το στοιχείο «υπερβολής» που αργότερα της προσάπτει, θα ήταν βοηθητική η τελευταία θεώρηση. Και είναι αρκετά ειρωνικό ότι από τη σκοπιά της Heller η έννοια αυτή του Lefebvre θα ήταν συμπληρωματική των δικών της αναλύσεων, ακριβώς στο πρώιμο έργο της, δηλαδή όταν η ίδια δεν αναφέρεται σε αυτήν, παρά μόνο πολύ πλάγια, όταν έκανε λόγο, όχι μόνο, όπως είδαμε, για «επιστημονική-τεχνολογική χειραγώγηση της καθημερινής ζωής», αλλά και για «χειραγώγηση που μπορεί να γίνει με άλλους, πιο αυθόρμητους, τρόπους, όπως την καταναλωτική αγορά, τη μόδα κλπ [...]» (1970α:106)· ενώ, όταν αξιοποιεί την έννοια, μέσω του Habermas,² στο μεταγενέστερο έργο της για την καθημερινή ζωή –αν και θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι είναι μάλλον σύντομη η συναφής αναφορά της– αυτή η κίνηση εγγράφεται σε ένα θεωρητικό πλαίσιο αρκετά διαφορετικό πλέον από αυτό του Lefebvre.

Ένα πρώτο βήμα για να προσεγγίσουμε τις διαστάσεις της έννοιας του αποικισμού της καθημερινής ζωής, και τη σύνθετη σχέση μεταξύ των δύο θεωρητικών με άξονα αυτήν, είναι να ξεκινήσουμε από ένα βασικό ερώτημα το οποίο τίθεται και από τους δύο: υπάρχει εν τέλει ακόμα η καθημερινή ζωή ως διακριτό επίπεδο, διακριτό από εκείνο των θεσμών; Αυτό το ερώτημα το θέτει η Heller στο έργο της για την καθημερινή ζωή και την ορθολογικότητα (1985:135), και κυρίως στο ακόμα μεταγενέστερο κείμενό της με τον εύγλωττο τίτλο: «Μπορεί να τεθεί σε κίνδυνο η καθημερινή ζωή;» (1987β). Ο δε Lefebvre αναρωτιέται: «[...] αν αυτή κοινωνία βάζει στο πρώτο πλάνο των ενδιαφερόντων της την ορθολογικότητα, την οργάνωση, τον προγραμματισμό, μπορούμε άραγε να ξεχωρίσουμε ακόμα ένα επίπεδο ή μια διάσταση που να μπορεί να ονομαστεί *καθημερινή ζωή*;» (1968γ: 45).

² Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι μέσω αυτής της έννοιας φτάνει στην ύστερη Heller ο απόηχος της σκέψης του Lefebvre, αν βασιστούμε στο ότι ο Trebitsch, αναφερόμενος στην ιδιαίτερη επίδραση της σκέψης του Lefebvre στη Γερμανία κατά τη δεκαετία του '70, προτείνει: «θα πρέπει να ξεκινήσουμε να αναζητάμε συνδέσμους [της], με τη διάκριση του Habermas, για παράδειγμα, μεταξύ *Συστήματος* και *Βιόκοσμου* [Lebenswelt]» (1991: xxviii)· βλ. και Hess 1988:305-11· ειδικά για την επίδραση στον Habermas, 308-9.

Εδώ επιπλέον υπόκειται η συνειδητοποίηση ότι αυτό το ερώτημα είναι μέρος της εξήγησης της θεματοποίησης της καθημερινής ζωής, της ανάδυσης και της γενίκευσης της έννοιας.³ Ανιχνεύεται, δηλαδή, η επίγνωση, για να ακολουθήσουμε τη Heller, ότι η καθημερινή ζωή γίνεται πρόβλημα για τη θεωρία όταν και επειδή είναι προβληματική η ίδια, και είναι προβληματική επειδή εν πολλοίς είναι προβληματική η υπόστασή της ως σφαίρας διακριτής από τους θεσμούς. Αλλά αυτό, *eo ipso*, την υπονομεύει ως έννοια που έχει ξεχωριστή σημασία για τη θεωρία, μέσω της οποίας δηλαδή η θεωρία μπορεί να διερευνήσει κάτι πέρα από τους θεσμούς. Αυτή η τελευταία επίγνωση, ότι δηλαδή, σε αυτές τις βάσεις, η συγκρότηση της έννοιας θα μπορούσε τελικά να την καταστήσει θεωρητικά ανενεργή υπάρχει κυρίως στον Lefebvre, ο οποίος μάλιστα εξηγεί και με βάση αυτό τη χρονική απόσταση που χωρίζει τους δύο πρώτους τόμους της *Κριτικής* του (βλ. 1968γ:59).

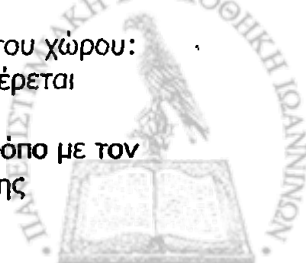
Περαιτέρω, και από τους δύο η απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι εξίσου αποφασιστικά αρνητική: αυτό ουσιαστικά διερευνά μια οριακή προοπτική, η οποία μάλιστα και για τον Lefebvre και για τη Heller θα ήταν καταστρεπτική για την ίδια την «ανθρώπινη κατάσταση», όπως θα το θέσει η Heller (1987β:57). Η καθημερινή ζωή δεν μπορεί παρά να «υπολείπεται» της οργάνωσής της, να παραμένει ως υπόλοιπο που «ξεφεύγει» από τους θεσμούς και μάλιστα εκεί εδράζεται, και για τους δύο η «αρχή της ελπίδας».⁴

Ωστόσο, και παρά το κοινό του ερωτήματος και της απάντησης, οι διαφορές μεταξύ τους, μεταξύ δηλαδή του Lefebvre και της μεταγενέστερης σκέψης της Heller, είναι πολύ σημαντικές.

Η πρώτη αφορά το ότι, για τη Heller, αυτή η απάντηση βασίζεται εν πολλοίς στη θέση ότι παραμένουν «απολύτως ανέπαφα» από τον «αποικισμό» της αυτά που ονομάζει «στατικά γνωρίσματα» της καθημερινής ζωής (1985:135), άρα, καταλαβαίνουμε, τα δομικά της γνωρίσματα. Από τη σκοπιά όμως του πρότερου έργου της, αλλά και του Lefebvre, θα πρόβαλλε μονομερής και ανεπαρκής αυτή η θέση. Κι αυτό γιατί, μέσω της συνεξέτασης του Lefebvre και της πρώιμης Heller, θεωρώ πως μπορεί να στηριχθεί η *prima facie* παράδοξη ιδέα ότι στην απειλή της καθημερινής ζωής ως διακριτού επιπέδου ενέχεται τελικά η ενίσχυση ορισμένων κομβικών «στατικών» στοιχείων της. Ακριβέστερα, η έννοια κατά την οποία μιλάω για συμπληρωματικότητα μεταξύ τους ως προς την κατανόηση του «αποικισμού» της καθημερινής ζωής του Lefebvre, έγκειται στο να δούμε την ιδέα αυτή υπό το φως της ανάλυσης των «στατικών στοιχείων» της καθημερινής ζωής όπως μας την παρέχει η Heller στο πρώιμο έργο της της ανάλυσης δηλαδή εκείνης η οποία επιτρέπει να δούμε εντός της «υλικότητας» του υπολοίπου που συνιστά η καθημερινή ζωή, εντός αυτού που έχουμε ονομάσει «καθημερινή στιγμή» της, όχι μόνο μια δύναμη που αντιστέκεται σε ό,τι είναι ομογενοποιημένο, εξειδικευμένο, συστηματικό, αλλά και μια δύναμη που τότε η Heller ρητά προσδιόριζε ως υπό όρους «αλλοτριωτική». Μπορούμε, με λίγα λόγια, να δούμε τον «αποικισμό» της καθημερινής ζωής υπό το πρίσμα της διαλεκτικής «δομής» και «περιεχομένου»

³ Ισχύει, θα λέγαμε και εδώ, αυτό που παρατηρεί ο Lefebvre με αφορμή την έννοια του χώρου: «Ο Hegel συνήθιζε να λέει ότι μια έννοια αναδύεται μόνο όταν αυτό στο οποίο αναφέρεται απειλείται και πλησιάζει το τέλος του -και τον μετασχηματισμό του» (1986β:208).

⁴ Τη γνωστή αυτή φράση του Bloch επικαλείται ο Gardiner για να αναφερθεί στον τρόπο με τον οποίον όλοι οι θεωρητικοί που εξετάζει ανιχνεύουν το στοιχείο της ουτοπίας εντός της καθημερινής ζωής και το συνδέουν με αυτό της αντίστασης (2000:16).



της, που προτείνουμε ως κεντρικό στη σύνθεση μιας «κοινωνικής οντολογίας» της, και να εξετάσουμε κατά πόσο αυτός μπορεί να κατανοηθεί πληρέστερα ως πλέγμα δυνάμεων οι οποίες ενισχύουν και αξιοποιούν την αλλοτριωτική δυναμική που αυτή ενέχει ως εκ της «δομής» της.

Αυτή η υπόθεση θεωρώ ότι μπορεί να υποστηρίξει τις αναπτύξεις του Lefebvre γύρω από τον «αποικισμό» της καθημερινής ζωής, και ότι δεν προδίδει τη σκέψη του.

Πρώτον, θα πρέπει να προσέξουμε ότι γι' αυτόν η έννοια δεν αναδύεται απλώς ως *αντίδραση* εκ μέρους της θεωρίας σε μια διαφαινόμενη προοπτική εξαφάνισης της καθημερινής ζωής, δηλαδή η θεωρία δεν θεματοποιεί την καθημερινή ζωή μόνο επειδή συνειδητοποιεί ότι αυτή κινδυνεύει να χαθεί ως διακριτό επίπεδο, αλλά επιπλέον επειδή *χρειάζεται* αυτήν την έννοια προκειμένου ακριβώς να κατανοήσει τους όρους που απεργάζονται μια τέτοια προοπτική. Όπως είδαμε πιο πάνω, για τον Lefebvre, «το καθημερινό» «εδραιώνεται» ως αντικείμενο του θεωρητικού στοχασμού, στον βαθμό που εδραιώνεται ως «αντικείμενο της κοινωνικής οργάνωσης». Αλλά, θα πρέπει να προσέξουμε ότι αφήνει να εννοηθεί πως σε αυτήν τη διαδικασία προβάλλει οριακά η απειλή της καθημερινής ζωής ως διακριτού επιπέδου *μέσα από* την ενδυνάμωση μιας ουσιώδους διάστασης της καθημερινής ζωής. Με αυτόν τον τρόπο προτείνω να κατανοηθούν τα συμπεράσματα που, όπως λέει, «δίστασε αρκετό καιρό» να διατυπώσει, ότι δηλαδή «η έννοια του καθημερινού έχει υποστεί μια μεταμόρφωση μέσω της οποίας αποκτά μεγαλύτερη, και όχι μικρότερη, σημαντικότητα [...] έως και επιβεβαιώνεται» (1968γ:59).

Εξάλλου, την ιδέα που προτείνω την πλησιάζει ακόμα περισσότερο σε ένα συγκεκριμένο σημείο· στο χωρίο που έχουμε παραθέσει στο προηγούμενο κεφάλαιο, όπου συνοψίζει τους όρους που θα έπρεπε να συντρέχουν «για να μπορούσε ποτέ να έχει προσληφθεί ως έννοια [το καθημερινό]», πρέπει να προσέξουμε τον πρώτο όρο που θέτει: «Έπρεπε να έχει καταστεί κυρίαρχη η πραγματικότητα που δηλώνει» (1987α: 9). Ακόμα, μπορούμε να την ανιχνεύσουμε και στη φράση του για τη σύγχρονη κοινωνία: «Ο *homo sapiens*, ο *homo faber*, ο *homo ludens* καταλήγουν στον *homo quotidianus* [...]» (1968γ: 193).

Δεύτερον, θεωρώ ότι μια τέτοια ερμηνεία βοηθάει να κατανοήσουμε ένα άλλο κομβικό σημείο της προσέγγισής του περί τη νεωτερική καθημερινή ζωή, ότι δηλαδή αυτή καθίσταται «βάση» των σχέσεων εξουσίας.

Έτσι, θα υποστηρίξω ότι ο κατά Lefebvre «αποικισμός της καθημερινής ζωής» παραπέμπει στην πρότερη γραμμή σκέψης της Heller, την *χρειάζεται* μάλιστα, ενώ η χρήση της ομώνυμης έννοιας από τη Heller τοποθετείται πλέον σε ένα πλαίσιο όπου η ίδια σιωπηρά παραβλέπει ακριβώς αυτήν την πρότερη γραμμή της σκέψης της, εντός της οποίας βεβαιωνόταν η αλλοτριωτική δυναμική των «στατικών στοιχείων» της καθημερινής ζωής. Παρατηρείται δηλαδή εδώ μια διασταύρωση ρητών αναπτύξεων και παραλείψεων ή σιωπών. Ο Lefebvre στις παραπάνω διατυπώσεις του θεωρώ ότι επιτρέπει να εννοήσουμε τον «αποικισμό» της καθημερινής ζωής ως διαδικασία που ερείδεται με έναν *ιδιόζοντα* τρόπο στην καθημερινή ζωή, από τις εξής απόψεις: αφενός, προϋποθέτει την ενίσχυση δυνάμεων που ενυπάρχουν σε αυτήν, τις εκμεταλλεύεται και τις αξιοποιεί, αφετέρου, μεθοδεύει ο ίδιος άμεσα την ενίσχυση αυτών



των δυνάμεων· εν πολλοίς, προϋποθέτει και συνάμα εκβάλλει στην ισχυροποίησή τους.⁵ Ο ίδιος όμως ο Lefebvre δεν αναλύει τι υπάρχει γενικά και εγγενώς μέσα στην «καθημερινή ζωή» το οποίο «κυριαρχεί» ως βάση του αποικισμού της και μέσω αυτού, άρα τι είναι αυτό που καθιστά το «καθημερινή» ως προσδιορισμό της ζωής έννοια σημαίνουσα για να κατανοηθεί ο τρόπος, η μορφή και το αποτέλεσμα της οργάνωσής της που προσπαθεί να συλλάβει μέσω του όρου «αποικισμός». Η Heller, από την άλλη, μας παρέχει απάντηση σε αυτό το ερώτημα, αλλά την αποσιωπά όταν θα περιοριστεί στο να προβάλλει, και να υπερασπιστεί, αυτό που υπάρχει γενικά και εγγενώς μέσα στην καθημερινή ζωή ως δύναμη που αντιστέκεται στον αποικισμό της από τη σφαίρα των θεσμών.

Στην εισαγωγή υπέδειξα τη σύνδεση της σιωπής αυτής της Heller με τη γενικότερη θεωρητική της στροφή· θα πρέπει να επισημάνω ότι αυτή η στροφή, ωστόσο, έχει σαφέστερο αντίκτυπο πάνω σε μια άλλη καιρία διαφορά της με τον Lefebvre ως προς τον τρόπο με τον οποίο και οι δύο κάνουν λόγο για «αποικισμό» της καθημερινής ζωής.

Προσδιόρισα πιο πάνω τον «αποικισμό» της ως διαδικασία που θέτει σε κίνδυνο την ίδια την ύπαρξη της καθημερινής ζωής ως διακριτής σφαίρας, με όρους της προοπτικής εξάλειψής της από την οργανωτική λειτουργία των θεσμών, αφομοίωσής της εν τέλει από τη σφαίρα των θεσμών. Αυτή η ιδέα χωρίς άλλους προσδιορισμούς σπηχτεί τη σκέψη της Heller, και όχι του Lefebvre. Στη Heller, δηλαδή, τα «υλικά» τρόπο τινά του αποικισμού, ή οι φορείς και τα μέσα του, είναι οι θεσμοί εν γένει, ή μάλλον οι «εξορθολογισμένοι θεσμοί», στους οποίους έχουμε δει ότι κατά το μάλλον ή ήττον εκδιπλώνεται, κατ' αυτήν, μια εγγενής δυναμική των θεσμών: οι ποιότητες της γραφειοκρατικής οργάνωσης και της εξειδίκευσης. Περαιτέρω, οι ποιότητες αυτές συνδέονται με τον εργαλειικό λόγο και με την επιστήμη ως «κυριαρχούσα νομιμοποιητική κοσμοθεωρία». Έτσι, στο κείμενό της ο «αποικισμός της καθημερινής ζωής από τη σφαίρα του καθεαυτού και δι' εαυτό» και ο αντίστοιχος από «την επιστήμη» είναι εκφράσεις ουσιαστικά ισοδύναμες, εναλλάξιμες.

Στον Lefebvre υπάρχει αυτή η ιδέα, όπως εξάλλου είναι σαφές από το πιο πάνω χωρίο όπου διερωτάται για τη σημασία της καθημερινής ζωής ως διακριτού επιπέδου, ή από διατυπώσεις όπως: « [...]καθένα [από τα κομμάτια της καθημερινής ζωής] εξαρτάται από ένα σύνολο οργανώσεων και θεσμών» (1968γ: 58)· ή, όταν λέει, όσον αφορά τα «υποσυστήματα» στα οποία διαμελίζεται η καθημερινή ζωή, ότι πρέπει να υπάρχουν πράξεις ή δραστηριότητες στις οποίες αντιστοιχούν καθορισμένοι θεσμοί και οργανισμοί, άρα και μια «αρμόδια αφοσιωμένη γραφειοκρατία», που παράγει «κείμενα», κώδικες εν σχέσει με την άσκησή τους (βλ. 1968γ:99). Σε αυτόν όμως υπάρχει μια σημαντική διαφορά, η οποία άπτεται της δέσμευσής του στις βασικές αρχές της μαρξικής ανάλυσης της κοινωνίας. Οι θεσμοί και το πνεύμα τους, στον βαθμό που αξιοποιούνται στην έννοια του αποικισμού, δεν νοούνται ως σφαίρα ανεξάρτητη από την κοινωνική δομή στην οποία εντάσσονται, ακριβέστερα, από τη δομή εντός της οποίας

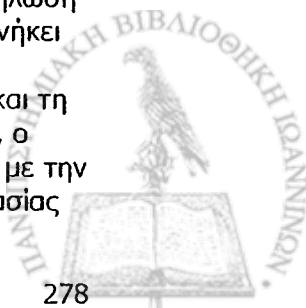
⁵ Στον 1^ο τόμο, προτού κάνει λόγο για «αποικισμό» της καθημερινής ζωής, ο Lefebvre λέει: «Όσο αυτό είναι δυνατόν, ο καπιταλισμός σέβεται τα προϋπάρχοντα σχήματα και περιγράμματα της ζωής των ανθρώπων» (1947: 230). Δεδομένου ότι ο «αποικισμός της καθημερινής ζωής», όπως τον εννοεί, είναι διεργασία του καπιταλισμού σε ένα τουλάχιστον στάδιό του, προτείνω εδώ ότι θα μπορούσαμε να διαβάσουμε τη φράση του αυτή ως εξής: ο «αποικισμός της καθημερινής ζωής σέβεται αυτά τα σχήματα», προσθέτοντας ότι πρόκειται για σχήματα μέσα από τα οποία εκφράζεται η αλλοτριωτική δυναμική της καθημερινής ζωής.

κυριαρχούν ορισμένοι θεσμοί, παραδειγματικοί από την άποψη του «εξορθολογισμού» για τον οποίον μιλάει η Heller: το κράτος που βασίζεται στην αγορά.⁶ Γι' αυτό και ο όρος που θα προκρίνει για να προσδιορίσει εκείνη την κοινωνία στο πλαίσιο της οποίας διενεργείται «ο αποικισμός της καθημερινής ζωής» είναι: «γραφειοκρατική κοινωνία της κατευθυνόμενης κατανάλωσης» (βλ. 1968β: 2^ο κεφ.) - όρος που γι' αυτόν νοείται ως η «νεωτερική», δηλαδή η σύγχρονη εκδοχή του καπιταλιστικού κοινωνικού σχηματισμού. Έχουμε σημειώσει στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι ουσιαστικά –και αυτό είναι ένα από τα κενά της- στην ανάλυση του Lefebvre δεν μένει χώρος για την ανάλυση μιας «νεωτερικότητας» έξω από εκείνη της καπιταλιστικής νεωτερικότητας σε ένα στάδιο της, και αυτό ισχύει ακόμα περισσότερο ως προς τη συσχέτισή της με τον «αποικισμό της καθημερινής ζωής», όπως τον εννοεί.⁷ Αντιθέτως, στη Heller μένει σαφώς ένας τέτοιος χώρος, εφόσον εκείνη μιλάει για «αποικισμό της καθημερινής ζωής» εντός μιας «νεωτερικότητας» την οποία συλλαμβάνει με πολύ διαφορετικό τρόπο από ότι ο Lefebvre, και μάλιστα είδαμε ότι ένας λόγος ακριβώς, σύμφωνα με την ένστασή της στον Habermas, είναι η προσπάθεια να συμπεριληφθούν σε αυτήν και οι μη καπιταλιστικές νεωτερικές κοινωνίες.

Η πιο πάνω θεμελιακή διαφορά μεταξύ τους αντανακλάται στο ότι στον Lefebvre η λέξη «αποικισμός», όπως και η λέξη «προϊόν», δεν χρησιμοποιούνται ακριβώς με μεταφορική σημασία. Το ότι στη δική του εκδοχή η διαδικασία του «αποικισμού» ξεκινά πολύ πιο αργά από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, όπου εν πολλοίς την τοποθετεί η Heller, δεν είναι ζήτημα ελάσσονος σημασίας: η διαδικασία αυτή αφορά την περίοδο μετά το 1960, καθώς αποτελεί στρατηγική απάντηση του «νεο-καπιταλισμού» στην κατάρρευση της αποικιοκρατίας (βλ. 1968γ:58, 1968β:92-3). Όπως εξάλλου θα το θέσει αργότερα, το «καθημερινό», αυτό που είναι το «προϊόν» του «αποικισμού», είναι «κατά πρώτον μια τροπικότητα επέκτασης του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής» αλλά επίσης «και μια τροπικότητα διεύθυνσης της κοινωνίας» (1988:80). Με άλλα λόγια, ο «αποικισμός» είναι μια διαδικασία που ξεπηδά από τις ανάγκες της καπιταλιστικής οικονομίας, αλλά στην πορεία παίρνει ευρύτερες διαστάσεις, και μάλιστα, δεν θα μπορούσε εν τέλει να ικανοποιήσει αυτές τις ανάγκες εάν δεν έπαιρνε αυτές τις διαστάσεις. Και, όσο για την κυριολεκτική κατανόηση της έννοιας «προϊόν», είναι χαρακτηριστικό το εξής χωρίο, που ουσιαστικά αναλύει τον χαρακτηρισμό «γραφειοκρατική κοινωνία της κατευθυνόμενης κατανάλωσης»: «Το καθημερινό είναι *προϊόν*, το πλέον γενικό από τα προϊόντα σε μια εποχή όπου η παραγωγή γεννάει την κατανάλωση, και όπου η

⁶ Έχω σημειώσει την αύξουσα θεωρητική σημασία που αποδίδει ο Lefebvre στην έννοια του κράτους, και ταυτόχρονα στο θέμα του μαρξισμού του. Εδώ δεν θα αναφερθώ στις συναφείς αναλύσεις του, οι οποίες αναπτύσσονται συστηματικά σε ένα τετράτομο έργο. (βλ. Elden 2004β:211-57). Θα παρατηρήσω απλώς ότι ο ρόλος του κράτους ως φορέα του «αποικισμού» της καθημερινής ζωής τονίζεται πιο πολύ στον 3^ο τόμο του, ενώ στα προηγούμενα έργα του ο Lefebvre τονίζει μάλλον τους θεσμούς της αγοράς. Ωστόσο, και κατά την παρατεθείσα δήλωσή του στο ίδιο έργο του, το «κράτος» το οποίο αφορούν οι αναλύσεις του είναι αυτό που ανήκει στον «καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής».

⁷ Εξάλλου, καταλήγοντας μετά την κωδικοποίηση των όρων που δείχνουν «τη σύρταση και τη διαβόρφωση της καθημερινότητας», του αποτελέσματος του αποικισμού, όπως θα δούμε, ο Lefebvre λέει: «Η *Κριτική της Καθημερινής Ζωής* θα έπρεπε να συνδέει αυτά τα γεγονότα με την αστική τάξη, να τα αναδείξει ως συνέπεια των ιδεολογιών της[...], της υπερβολικής σημασίας που αυτή αποδίδει στην οικονομία» (1968γ:38-9).



κατανάλωση χειραγωγείται [...] από τους managers και τους ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής» (1987α: 9).

Κοντολογίς, ο μοχλός, και παράλληλα ο στόχος, του αποικισμού της καθημερινής ζωής κατά τον Lefebvre είναι η κατανάλωση ως ιδεολογία και πρακτική, και μάλιστα κυρίαρχη μορφή κοινωνικής πρακτικής, η οποία τείνει να επισκιάσει τις άλλες, εφόσον εδώ «η κατανάλωση, αναγμένη σε σχήμα, επαναλαμβάνεται ατελεύτητα» (1968γ: 109). Έτσι, την «οργάνωση», «θεσμοποίηση», εν πολλοίς τυποποίηση και προγραμματισμό, της καθημερινής ζωής την βλέπει να συντελείται διαμέσου της κατανάλωσης (βλ. 1968γ: 58).⁸

Συνεπώς, είναι από μόνο του χαρακτηριστικό της απόστασης που τους χωρίζει, ότι, ενώ στον Lefebvre η έννοια του αποικισμού θέτει στην καρδιά της προσέγγισής του το ζήτημα της κατανάλωσης, στη Heller αντίστοιχα το ζήτημα αυτό παρασιωπάται, και μάλιστα, σε μεταγενέστερα κείμενά της όπου θεματοποιείται, συλλαμβάνεται με όρους που αντιστρατεύονται την ανάλυση του Lefebvre: επιπλέον, συσχετική αυτής της υποβάθμισης είναι και η υποβάθμιση εκ μέρους της της προβληματικής του ελεύθερου χρόνου.

Ωστόσο, αυτή η αντιδιαστολή της οπτικής του Lefebvre και της Heller γύρω από την έννοια του αποικισμού της καθημερινής ζωής προχώρησε αρκετά τη συζήτηση, ενώ έχει μείνει εκκρεμές ένα πολύ σοβαρό ερώτημα εν σχέσει με το «καθημερινό» ως «προϊόν». Εάν η εισαγωγή της έννοιας του αποικισμού από τον Lefebvre, και η χρήση που της κάνει η Heller via Habermas, οπωσδήποτε, και παρά τις μείζονες σημασίας μεταξύ τους διαφορές, έχει ως κοινή συνισταμένη ότι η καθημερινή ζωή οργανώνεται και μορφοποιείται, συνεπάγεται αυτό την ιδέα κάποιας προγενέστερης «φυσικότητας» ή «ουδετερότητας»⁹ της καθημερινής ζωής, δηλαδή κατάστασης όπου οι εντός της διεργασίες είναι αυθόρμητες, μια «καθαρή», δηλαδή ανεξάρτητη από τους κοινωνικούς θεσμούς, «πρώτη ύλη»; Πέρα από όποιες άλλες ενστάσεις θα μπορούσαν να υποβληθούν σε αυτήν την ιδέα, θα μπορούσε επίσης να αντιτείνει κανείς ότι κάτι τέτοιο θα ερχόταν σε αντίφαση με βασικά σημεία της όλης προηγηθείσας συζήτησης.

Ο Lefebvre δεν θεματοποιεί όσο θα έπρεπε αυτό το ζήτημα, και αυτό είναι μέρος του γενικότερου ελλείμματος που παρουσιάζει η σκέψη του όταν πρόκειται για τη σύγκριση με αυτό που προϋπήρξε του «καθημερινού», «της εισόδου της καθημερινής ζωής στη νεωτερικότητα».

Σίγουρα μια πρώτη απάντησή του θα ήταν ότι εδώ έχουμε διαφορά βαθμού ή έκτασης, δηλαδή, κοντολογίς, ότι κατά τη «νεωτερικότητα» η καθημερινή ζωή «αποικίζεται», με την έννοια ότι οργανώνεται *πολύ περισσότερο* και σε *μεγαλύτερη έκτασή της*, πράγμα που σημαίνει με άλλα λόγια ότι σε όλο το φάσμα της τείνει να επικρατήσει η λογική των θεσμών που την «αποικίζουν». Αυτό, δηλαδή η τρόπο τινά ποσοτική πλευρά του ζητήματος, διαφαίνεται σε ένα από τα λίγα σημεία όπου ρητά αντιπαραβάλλει τον προ-νεωτερικό και τον νεωτερικό τρόπο, και θεσμούς αντιστοίχως, οργάνωσης της καθημερινής ζωής: «Η γραφειοκρατία, με την τεχνική υποστήριξη των υπολογιστών, υποσκελίζει και ενσαρκώνει τον Κύριο· σε αυτή τη

⁸ Εξάλλου, στην ορολογική του διάκριση ανάμεσα στην «καθημερινή ζωή» και το «καθημερινό», επικαλείται ακριβώς όρους που παραπέμπουν ευθέως στην κατανάλωση: «[...] το καθημερινό ως αντικείμενο προγραμματισμού, του οποίου το ξετύλιγμα επιβάλλεται από την αγορά, το σύστημα των ισοδυναμιών, το marketing και τη διαφήμιση» (1982:ix).

⁹ Σημειώνω ότι σε ορισμένα σημεία ο Lefebvre χρησιμοποιεί εκφράσεις που θα παρέπεμπαν σε κάτι τέτοιο. Για παράδειγμα, «το καθημερινό δεν είναι πια ο εγκαταλελειμμένος τόπος [...]» (1968γ: 58).

μορφή διακυβέρνησης όπου η καθημερινή ζωή είναι ολοκληρωτικά οργανωμένη, τίποτα δεν ξεφεύγει, ούτε μπορεί να ξεφύγει, της οργάνωσης [...]» (1968γ: 159)· ή, όπως λέει αλλού, «το καθημερινό είναι προκαθορισμένο *ως την τελευταία λεπτομέρεια* ως μια ομάδα πιθανοτήτων. Οι μεμονωμένες περιπτώσεις, τα απρόβλεπτα, εντάσσονται στις προβλέψεις» (1986α:105) [η έμφαση προστέθηκε].

Η δε Heller αρνείται αυτήν την «ποσοτική» διάσταση του θέματος σε ένα σημείο στο οποίο θέτει ανοιχτά αυτό το ζήτημα. Έτσι, ενώ δηλώνει πως «δέχ[εται] την ορολογία του Habermas και συμμερίζ[εται] την περιγραφή του εξεταζόμενου φαινομένου», παράλληλα αισθάνεται την ανάγκη να προσθέσει emphatically πως «η καθημερινή ζωή ήταν στο σύνολό της πάντα αποικισμένη». Για την ακρίβεια, επισημαίνει, «μια σχετική ανεξαρτησία της καθημερινής ζωής έπρεπε να έχει προηγηθεί προκειμένου να μπορεί καν να διατυπωθεί η προειδοποίηση `δεν πρέπει να αποικίζεται'» και αυτή τη «σχετική ανεξαρτησία» την εντοπίζει κυρίως στη «χαραυγή της νεωτερικότητας», ως συνάρτηση του «σχετικού διαχωρισμού του κράτους από την κοινωνία των πολιτών». Αλλά, αυτή δεν είναι παρά μόνο μια εξαίρεση, ένα περιθωριακό ουσιαστικά ιστορικό φαινόμενο, εφόσον «ο κανόνας ήταν πως η καθημερινή ζωή δεν αποικιζόταν κατά έναν περίπλοκο τρόπο, αλλά μάλλον ήταν η αποικία, νέτα-σκέτα, ενός ορισμένου θεσμοποιημένου σημαίνοντος κοσμοειδώλου», δηλαδή της θρησκείας, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τον Μεσαίωνα. Έτσι, καταλήγει η Heller, συνοψίζοντας παράλληλα τη δική της εκδοχή για τους φορείς ή τα μέσα του αποικισμού, «η επιστήμη και οι εξορθολογισμένοι θεσμοί δεν μπορούν συνεπώς να την αποικίσουν *περισσότερα*, αλλά μόνο κατά *διαφορετικό τρόπο*» (1985: 129-30).

Αυτός ο ισχυρισμός δεν αποτελεί βεβαίως και άρνηση της δυνατότητας να αποτιμηθεί ποιος «αποικισμός» είναι εν τέλει πιο δραστικός ή ισχυρός, γιατί κάτι τέτοιο θα ερχόταν σε αντίθεση με το ότι την απασχολεί τόσο έντονα το ερώτημα εάν κατά τη νεωτερικότητα απειλούνται, μέσω του αποικισμού της, τα ίδια τα «στατικά» στοιχεία της καθημερινής ζωής, τα στοιχεία που την καθιστούν σφαιρα διακριτή από τους θεσμούς. Οπωσδήποτε, γι' αυτήν, η ποιοτική διαφορά, που έχει υπόψη της, είναι που θέτει τελικά σε κίνδυνο την ίδια την ύπαρξη της καθημερινής ζωής ως διακριτού επιπέδου. Στην ίδια είπαμε ότι η διαφορά αυτή έχει εν συνόψει να κάνει με το διαφορετικό είδος των θεσμών, δηλαδή τον «εξορθολογισμένο» τους χαρακτήρα, άρα και με τον διαφορετικό τύπο «οργάνωσης» που αυτοί διενεργούν. Βεβαίως, στον βαθμό που, όπως έχουμε επισημάνει, η θεώρησή της παρουσιάζεται ελλειμματική εν σχέσει με την έννοια του θεσμού, δεν είναι ικανοποιητική και ως προς την κατανόηση αυτής της διαφοράς. Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι αυτήν κυρίως την κατανοεί ως διαφορά που απορρέει από το «σημαίνον κοσμοείδωλο» που νομιμοποιεί αυτούς τους θεσμούς, και βάζει τη σφραγίδα του στον τρόπο με τον οποίο αυτοί οργανώνουν την καθημερινή ζωή: αυτό είναι πλέον η επιστήμη, που αντικατέστησε ως προς αυτόν τον ρόλο τη θρησκεία.

Αλλά, κατά τη γνώμη μου, η εν λόγω διαφορά μπορεί να διακριβωθεί με πιο ολοκληρωμένο τρόπο μέσα από την ανάλυση του Lefebvre, μολονότι ο ίδιος δεν αντιμετωπίζει, ως όφειλε, με συστηματικό τρόπο το μείζον ερώτημα της σχέσης του «αποικισμού» της καθημερινής ζωής και των προ-νεωτερικών τρόπων επίδρασης σε αυτήν και οργάνωσής της. Κι αυτό γιατί, ενώ οπωσδήποτε περιλαμβάνει την προβληματική του «εξορθολογισμού», ωστόσο υπερβαίνει τον μονόπλευρο και προβληματικό τρόπο με τον οποίο η Heller αντιλαμβάνεται τους φορείς και τα μέσα του νεωτερικού «αποικισμού» της

καθημερινής ζωής, όσο και θέτει πιο εύστοχα την πολιτική σημασία του. Στη Heller, αυτή η πολιτική σημασία απλώς επισημαίνεται χωρίς περαιτέρω διακρίσεις, καθώς, τόσο μέσα από τον «αποικισμό» που διενεργούσε η θρησκεία, όσο και μέσα από αυτόν που διενεργεί η επιστήμη, αυτό που διακυβεύεται, όπως είδαμε ότι λέει, είναι η «νομιμοποίηση της κυριαρχίας». Στον Lefebvre, όμως, υπάρχει μια πιο διεισδυτική σύλληψη του διαφορετικού τρόπου με τον οποίο τίθεται πλέον τόσο το ζήτημα της «νομιμοποίησης» όσο και αυτό της «κυριαρχίας», σύλληψη που τον οδηγεί στη διαπίστωση ότι μέσα από τη μετατροπή του σε «προϊόν», το «καθημερινό» εν τέλει ανάγεται σε μοναδική εναπομείνασα «βάση» ή «έρεισμα» της νομιμοποίησης της κυριαρχίας.

Μια από τις πιο περιεκτικές διατυπώσεις του Lefebvre, που επιπλέον παραπέμπει λανθάνοντως στο ζήτημα της διαφοράς μεταξύ του «αποικισμού της καθημερινής ζωής», δηλαδή μιας κατ' αυτόν καταστατικά νεωτερικής διαδικασίας και της όποιας προηγηθείσης οργάνωσης ή ρύθμισής της από τους εκάστοτε κυρίαρχους κοινωνικούς θεσμούς, είναι κατά τη γνώμη μου η εξής: «Πολιτικές και κοινωνικές πρακτικές συγκλίνουν προς αυτήν την κατεύθυνση: τη στέρηση του καθημερινού, τη δόμησή του, τη λειτουργικοποίησή του» (1968γ: 65).

Θα προσπαθήσω με τη βοήθεια αυτής της διατύπωσης να συνοψίσω την προηγηθείσα επισκόπηση των διαφορών μεταξύ του ίδιου και της ύστερης Heller γύρω από την έννοια του αποικισμού, αλλά και να επιστρέψω στο επίχειρήμά μου ότι η ανάλυσή του χρειάζεται την ανάλυση της δεύτερης στο πρώιμο έργο της.

Στην ύστερη Heller, δεδομένης της άρνησής της να δει έναν καθοριστικό όρο εντός της νεωτερικής κοινωνίας, ίσως θα συναντούσαμε διαφωνία ως προς τη «σύγκλιση» που επισημαίνεται εδώ· ωστόσο, θα συναντούσαμε συμφωνία ως προς τους δύο τελευταίους όρους του Lefebvre, και από τις εξής απόψεις: και εκείνη μιλάει για «δόμηση», όταν για παράδειγμα μιλάει για καθημερινή ζωή «που σχεδιάζεται και διαμορφώνεται» αλλά και για «λειτουργικοποίηση», με την έννοια ότι αυτός ο σχεδιασμός διενεργείται «από τον υπολογισμό και τον εξορθολογισμό» (1985:206), με αποτέλεσμα οι «νόρμες-και-κανόνες» της να προσεγγίζουν τις «τεχνικές οδηγίες για χρήση».

Στον Lefebvre, ωστόσο, μπορούμε να εκλάβουμε αυτούς τους όρους με πολλαπλές σημασίες, σημασίες μάλιστα που τους αλληλοδιαπλέκουν.

Με τη «λειτουργικοποίηση» αναφέρεται στο ότι το καθημερινό καθίσταται «λειτουργικό» από οικονομική και συνάμα πολιτική άποψη, και μάλιστα ότι δεν μπορούμε να κατανοήσουμε εν τέλει τη σύγχρονη έννοια της πολιτικής και της κυριαρχίας, εάν δεν δούμε αυτήν την του λειτουργικότητα. Πρόκειται για μια θέση που την συνοψίζει ως εξής: η «παγίωση του καθημερινού» είναι μια «ταξική στρατηγική», η οποία μάλιστα είναι «σφαιρική (οικονομική, πολιτική, πολιτιστική)», όπως διευκρινίζει (1968γ:80, 197). Όσο για τον όρο «δόμηση», αυτός παραπέμπει σε κάτι πολύ περισσότερο από την ιδέα ότι ρυθμίζονται, σχεδιάζονται, προγραμματίζονται τα περιεχόμενα της καθημερινής ζωής, οι «νόρμες-και-κανόνες» της στη γλώσσα της Heller, ή ακόμα και η συρρίκνωση των «νορμών» σε «κανόνες». Η «δόμηση», στον βαθμό που ισοδυναμεί με τη «μορφοποίηση» της καθημερινής ζωής, είναι μορφοποίηση με την πιο ισχυρή σημασία του όρου: δεν νοείται απλώς ως διαμόρφωση, διάπλαση, αλλά ως διαδικασία τυποποίησης, επιβολής δηλαδή αφηρημένων μορφών εις βάρος των περιεχομένων,

άρα διαδικασία που τελικά υπονομεύει την ίδια την ύπαρξη βιωμένης εμπειρίας. Αν αυτή η ιδέα λανθάνει σε έναν βαθμό και στη Heller, αυτό που της διαφεύγει είναι η σύνδεση του φαινομένου αυτού με τη «στερέωση του καθημερινού», δηλαδή μια φράση που στον Lefebvre δηλώνει κάτι πολύ ευρύτερο της στερέωσης ορισμένων περιεχομένων της καθημερινής ζωής. Αυτή έχει ένα νόημα με κεντρική σημασία σε αυτόν: την ιδέα ότι η νεωτερική καθημερινή ζωή, παρά την, και μέσα στην, αυξημένη πολύπλευρη ετερογένεια και στην πολυπλοκότητά της, διέπεται από ιδιόζουσα ομοιομορφία και στατικότητα: αποκτά μια ορισμένη ενιαία ταυτότητα μέσα στον κοινωνικό χώρο, δηλαδή ατροφεί η ποικιλομορφία της, όπως επίσης γίνεται πιο ανθεκτική και άκαμπτη απέναντι στις προσπάθειες για ουσιαστική αλλαγή της. Παράλληλα, γίνεται όλο και πιο μονότονη για το υποκείμενο που την ζει, η εμπειρία της, δηλαδή, ισοδυναμεί με την εμπειρία της ακύρωσης του χρόνου, όπου «οι μέρες ακολουθούν η μια την άλλη και μοιάζουν μεταξύ τους» (1987α: 10), ή όπου «ο χρόνος μας χάνει». ¹⁰ Κοντολογίς, «η αφομοίωση, η επανάληψη, η ισοδυναμία [...] -αυτά είναι τα χαρακτηριστικά στα οποία τείνει η καθημερινή ζωή [...]» (1981:57).

Αυτή είναι η βασική ιδέα που υπόκειται και της ορολογικής διάκρισης την οποία έχουμε δει ότι κάνει ο Lefebvre μεταξύ «καθημερινής ζωής» και των ουσιαστικοποιημένων όρων που συνδέει ειδικά με τη νεωτερικότητα: «καθημερινό», «καθημερινότητα». Με τους δύο αυτούς όρους, και χωρίς να αποφασίζει για τη μεταξύ τους σχέση, ο Lefebvre αναφέρεται καταρχήν σε μια παγιωμένη και παγιωτική πραγματικότητα, και στην εμπειρία της παγίωσης: «Το καθημερινό επιβάλλει τη μονοτονία του. Είναι η αμετάβλητη σταθερά των μεταβολών που περικλείει» (1987α: 10): και, «μονότονη (παρόλες τις τάσεις προς τις διαφορές), η καθημερινότητα τείνει παντού να είναι *ίδιο*» (1986α: 107). Κοντολογίς, μέσα από τη εναλλαξιμητή χρήση των όρων αυτών, ο Lefebvre θέλει να βεβαιώσει αυτό που σε ένα σημείο συνοψίζει ως εξής: «[...] η κυριαρχία του επαναληπτικού είναι ένας τρόπος ζωής» (1988: 80), για να φανεί σαφώς ότι το «αίνιγμα της επανάληψης» γι' αυτόν έχει άμεσες κοινωνικές και πολιτικές διαστάσεις. Θα μπορούσαμε να πούμε, προσπαθώντας να διασαφηνίσουμε τη σχέση μεταξύ των δύο όρων, «καθημερινό» και «καθημερινότητα», ότι ο πρώτος ως ειδική έννοια που προορίζεται να δηλώσει την «είσοδο της καθημερινής ζωής στη νεωτερικότητα», όπως και το «ηροϊόν» του αποικισμού της, παρακολουθεί την εξής μεταβολή της καθημερινής ζωής: το ότι «η καθημερινότητα εγκαταστάθηκε, εγκαθιδρύθηκε, θεσπίστηκε» (1986α: 104) εντός της - φαινόμενο απέναντι στο οποίο, όπως σημειώνει ο Lefebvre, τα «συνθήματα» του Marx και του Rimbaud, στον συνδυασμό των οποίων είδαμε ότι έγκειται το πρόταγμα της κριτικής του, «πρέπει να πάρουν ένα νέο νόημα, ακριβέστερο και ευρύτερο» (1965α:112).

Αλλά, με βάση την πρότασή μου, για να καταλάβουμε το πρόβλημα της «καθημερινότητας», χρειαζόμαστε κάτι που δεν μας το παρέχει ο ίδιος ο Lefebvre, δηλαδή μια ανάλυση αυτής της «εγκατάστασής» της βάσει δυνάμεων που υπάρχουν *εντός* και *εξαιτίας* της καθημερινής ζωής. Ή με άλλα λόγια, την ιδέα ότι η «εγκατάσταση της καθημερινότητας», το

¹⁰ Η φράση αυτή είναι από το θεατρικό έργο του Buchner *Ο θάνατος του Δαντόν*, και την παράθετεί ο Lefebvre, στο πλαίσιο της κριτικής που ασκεί σε εκείνη την τέχνη που, σε διαφοροποίηση προς τον Brecht, όπως επισημαίνει, «καθαγιάζει την αλλοτρίωση», καθώς εδώ «η τραγωδία και η συναρπαγή θεμελιώνονται στην αθεράπευτη ασημαντότητα της καθημερινής ζωής» (1958:24).

«προϊόν» του αποικισμού της καθημερινής ζωής, ερείδεται σε ενδογενή υλικά της τελευταίας· δεν είναι κάτι που διενεργείται απλώς έξωθεν, «από ψηλά», όπως λέει σε ένα σημείο (βλ.1986α: 107), χωρίς τη συνεργασία εγγενών γνωρισμάτων της, γνωρισμάτων που μάλιστα δεν ανάγονται σε κοινωνικές συνθήκες. Έτσι, θα προτείνω ότι μπορούμε να εκλάβουμε τη φράση του, που αφορά την εξήγηση της θεματοποίησης «του καθημερινού», «έχει καταστεί κυρίαρχη η πραγματικότητα που δηλώνει» ως εξής: πρόκειται για κυριαρχία της στιγμής εκείνης της καθημερινής ζωής που ούτως ή άλλως τείνει να κυριαρχήσει εντός της, αυτού που έχουμε προσδιορίσει ως «καθημερινή» στιγμή της, «καθημερινό-τητά» της. Αυτό, βάσει της ανάλυσης που έχει προηγηθεί περί της κατά Heller «δομής» της καθημερινής ζωής, θα μπορούσαμε περαιτέρω να το ερμηνεύσουμε ως στερέωση της αδρανειακής της δύναμης, της δύναμής της να στερεώνει, να παγιώνει, να καθλώνει. Εδώ τότε μπορούμε να μιλήσουμε για παγίωση δεύτερου βαθμού, καθώς αυτό που «στερεώνεται», «εγκαθίσταται», «παγιώνεται» είναι κάτι που ήδη και εγγενώς ενέχει αυτή τη δυναμική.

Στο πλαίσιο της ερμηνείας που προτείνω, οι διαδικασίες που ο Lefebvre συλλαμβάνει ως «δόμηση» και «στερέωση» του καθημερινού διαπλέκονται, με την εξής έννοια: η «δόμηση» συνίσταται στην ενίσχυση ορισμένων δομικών γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής, και έτσι ερείδεται στη «στερέωση» της δομής της· με άλλα λόγια, στην «εκτράχυνση» και «απολυτοποίηση» των «αναγκαίων δομικών μορφών της καθημερινής σκέψης και συμπεριφοράς», για να θυμηθούμε τις εκφράσεις της Heller όταν προσπαθούσε να αναδείξει την εγγενή αλλοτριωτική δυναμική της καθημερινής ζωής, αρνούμενη παράλληλα να δεχτεί την τελευταία ως πηγή της αλλοτριώσης και εγγενώς αλλοτριωμένη.

Με βάση όλα τα προηγούμενα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ανάλυση του Lefebvre, διαμεσολαβημένη από εκείνη της πρώιμης Heller, επιτρέπει να καταλάβουμε την ειδοποιό διαφορά του αποικισμού της καθημερινής ζωής, άρα και το ζήτημα της «εγκατάστασης της καθημερινότητας» εντός της, ως πολύπλευρη διαδικασία θεσμοποίησής της, με μείζονα πλευρά αυτού του φαινομένου την αντικατάσταση του εθισμού από τον θεσμό σε ό,τι αφορά την καθηλωτική, παγιωτική, και ευρύτερα αλλοτριωτική δυναμική της καθημερινής ζωής.

Ο εθισμός, όπως αφήνει να εννοηθεί η ανάλυση της πρώιμης Heller, είναι εκείνη η «αναγκαία δομική μορφή της καθημερινής σκέψης και συμπεριφοράς» που αντιστοιχεί στον βασικό τρόπο με τον οποίο οργανώνονται, τακτοποιούνται, προγραμματίζονται, τυποποιούνται εν τέλει ¹¹ οι δραστηριότητες της καθημερινής ζωής. Από την άλλη πλευρά, ενέχεται στην

¹¹ Αυτοί, όπως είδαμε, είναι όροι που χρησιμοποιεί ο Lefebvre για να μιλήσει για τη διαδικασία του «αποικισμού». Τους χρησιμοποιώ εδώ σκόπιμα, για να τονίσω ξανά αυτό που δεν αναδεικνύει όσο θα έπρεπε η ανάλυσή του: η καθημερινή ζωή εν γένει αποτελεί ένα επίπεδο όπου αυτά τα φαινόμενα δεν απουσιάζουν· υπάρχουν, ει μη μόνον με τρόπο αυθόρμητο. Το ζήτημα που ουσιαστικά ανακύπτει εδώ είναι αυτό των κοινών στοιχείων και των διαφορών ανάμεσα στις τρεις έννοιες: «εθισμός», «έθιμο» και «θεσμός». Ωστόσο, και οι δύο διανοητές που με ενδιαφέρουν δεν ασχολούνται συστηματικά με αυτό το θέμα – κάτι που νομίζω ότι θα αποσαφήνιζε περισσότερο τις επεξεργασίες τους. Ακριβέστερα, η Heller, με ορισμένα σχόλια πάνω στο «έθιμο», μας βοηθάει ίσως περισσότερο να το προσεγγίσουμε, αλλά η ανάλυσή της πέρα από το ότι δεν διακρίνει μεταξύ «εθισμού» και «εθισμού», είδαμε ότι χωλαίνει σοβαρά ως προς την έννοια του θεσμού, που μάλιστα καθίσταται κεντρική αργότερα στην προβληματική της. Ο Lefebvre, από την άλλη, ενώ ίσως παρέχει κάποια γόνιμα στοιχεία μέσα από τη συσχέτιση «θεσμού» και «γραφής», δεν προχωρά στην ανάλυση του «εθισμού», και μάλιστα ως δομικού γνωρίσματος της καθημερινής ζωής, ούτε σε αυτή του «εθισμού».

αλλοτριωτική δυναμική της καθημερινής ζωής, εφόσον, όπως είδαμε με βάση την ανάλυση αυτή, συναρτάται με τη φυσικοποίηση της πραγματικότητας και με την αδράνεια της σκέψης και της πράξης. Θα μπορούσαμε ωστόσο να προσθέσουμε ότι, συνάμα, επικαθορίζει τον τρόπο με τον οποίο και τα άλλα γνωρίσματα που συγκροτούν τη δομή της υπάρχουν και λειτουργούν εντός της καθημερινής ζωής, όπως και ενέχονται στην αλλοτριωτική δυναμική της: αυτό το κάνουν κατ' εθισμόν, αυθόρμητα.

«Ο εθισμός αντικαθιστά το έθιμο» (1986α: 110), λέει σε ένα σημείο ο Lefebvre, και θα επανέλθουμε πιο κάτω σε αυτόν τον αφορισμό του. Θα μπορούσαμε όμως να προσθέσουμε ότι ο «αποικισμός» περιγράφει τη διαδικασία εκτόπισης τόσο του «εθίμου» όσο και του «εθισμού» από τον θεσμό. Και αυτό σε διπλό επίπεδο: κατά πρώτον, στο εμφανέστερο επίπεδο, που αφορά συγκεκριμένες δραστηριότητες της καθημερινής ζωής, συγκεκριμένα περιεχόμενα. Προϊόντως, δραστηριότητες που στηρίζονται στον αυτοματισμό του εθίμου και του εθισμού, πάντα-ήδη οργανώνονται και προγραμματίζονται από αυτά, όπως δείχνει η ανάλυση της Heller, περιβάλλονται από θεσμούς που συστήνουν μια διαφορετικού τύπου, και πάντως ενισχυμένη, οργάνωση και προγραμματισμό τους. Κατά δεύτερον, σε ένα πολύ πιο λανθάνον επίπεδο, το οποίο αναδεικνύει ο Lefebvre: αυτό που εν τέλει θεσμοποιείται, δηλαδή τυποποιείται, οργανώνεται, προγραμματίζεται, αλλά και λειτουργικοποιείται, είναι η δύναμη του εθισμού εντός της καθημερινής ζωής, και πιο συγκεκριμένα η δύναμή του να οδηγεί σε αδράνεια. Εν πολλοίς, η στερέωση της δομής της καθημερινής ζωής σημαίνει και «θεσμοποίηση», θα λέγαμε, της αδρανειακής δύναμης του εθισμού εντός της, και αυτό είναι εν μέρει το νόημα της διαπίστωσης του Lefebvre πως η «καθημερινότητα εγκαταστάθηκε, εγκαθιδρύθηκε, θεσπίστηκε».

Σε αυτό το σημείο μπορούμε να κάνουμε μια γλωσσική παρατήρηση: ήδη το ότι έχει παραχθεί, και πολύ περισσότερο το ότι τείνει να κυριαρχήσει, και εντός της ίδιας της καθημερινής ζωής, και μάλιστα με απαξιακή μάλλον σημασία, ο όρος «καθημερινότητα», είναι ένα φαινόμενο αρκετά εύγλωπτο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η γραμματική μορφή του όρου αυτού, χρονικά μεταγενέστερου και λογικά παράγωγου της «καθημερινής ζωής», καθώς είναι ουσιαστικό που έχει παραχθεί από έναν προσδιορισμό της, αντανakλά στο γλωσσικό επίπεδο τη διαδικασία μιας πραγματικής υποστασιοποίησης, της αυξανόμενης «καθημερινο-ποίησης» της, ενώ η αξιολογική του φόρτιση εκφράζει την υποδοχή της διαδικασίας αυτής από αυτούς που την ζούν. Η «καθημερινότητα» δηλώνει εν πολλοίς μια πραγματικότητα παγιωμένη και παγιωτική, καθηλωμένη και καθηλωτική, η οποία προέρχεται από την πραγματική παγίωση, την καθήλωση, την υποστασιοποίηση μιας τάσης που εμπεριέχεται στο επίθετο από όπου παρήχθη.

Τέλος, μπορούμε να κάνουμε μια ακόμα παρατήρηση προς επίρρωση της συσχέτισης που προτείνω ανάμεσα στην κατά την πρώιμη Heller ανάλυση της «δομής» της καθημερινής ζωής και στην έννοια «καθημερινότητα» στον Lefebvre. Οι έννοιες αυτές παρουσιάζονται ομόλογες από την άποψη του τρόπου με τον οποίον λειτουργούν μέσα στη σκέψη τους, καθώς και για τους δύο εκεί ακριβώς τοποθετείται το σημείο-κλειδί για την προοπτική του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής. Για τη Heller, το μέτρο αυτού του μετασχηματισμού, όπως έχουμε δει, δίνεται από το κατά πόσο γενικεύεται η κατάσταση εκείνη κατά την οποία η σχέση των υποκειμένων με τη δομή της καθημερινής ζωής δεν είναι η σχέση που υπαγορεύεται ευθέως από την ίδια. Από την άλλη πλευρά, στον Lefebvre έχουμε ορισμένες



διατυπώσεις που επιπλέον ενισχύουν αυτό που έχω ισχυριστεί στο πρώτο μέρος, δηλαδή πως ο ίδιος δεν μιλάει ακριβώς για «εξάλειψη» της καθημερινής ζωής ως διακριτού επιπέδου. Εκεί φαίνεται ότι το μέτρο του μετασχηματισμού της αντίστοιχα δίνεται από την έννοια της καθημερινότητας: « [ο homo quotidianus] [...] πρέπει να ξεπεράσει το καθημερινό μέσα στο καθημερινό, και με βάση την καθημερινότητα» (1968γ: 193).¹²

Αυτό που, περαιτέρω, πιστοποιεί τη διεισδυτικότητα, τον πλούτο, αλλά και το διαλεκτικό πνεύμα της ανάλυσης του Lefebvre είναι πως κάθε άλλο παρά διαφεύγει την προσοχή του το γεγονός ότι η πραγματικότητα και η εμπειρία της παγίωσης σημειώνεται κατά τη *νεωτερικότητα*, δηλαδή σε μια εποχή, που, όπως υπονοείται ήδη στο όνομά της, διακρίνεται από την ιδιάζουσα σχέση της με το νέο και τη μεταβολή. Μιλάει, έτσι, για την «αντίφαση που υπάρχει στην καρδιά της καθημερινότητας», η οποία έγκειται στο ότι «οι μέρες ακολουθούν η μια την άλλη και μοιάζουν η μία με την άλλη, και ωστόσο [...] τα πάντα αλλάζουν» (1987α: 10). Γι' αυτό και, κατ' αυτόν, η σχέση «νεωτερικότητας» και «καθημερινότητας» είναι κάθε άλλο παρά απλή· οι έννοιες αυτές, και αντίστοιχα τα είδη της πραγματικότητας που δηλώνουν, είναι «συμπληρωματικές» (1968β: 24) με έναν πολύπλοκο τρόπο. Όπως λέει, «συγκροτούν μια βαθιά δομή που η κριτική ανάλυση μπορεί να προσπαθήσει να ξεσκεπάσει» (1987α: 11). Μείζον συμπέρασμα αυτής της κριτικής ανάλυσης είναι το εξής: η «νεωτερικότητα» είναι η εποχή που συντελείται η «δόμηση», η «λειτουργικοποίηση», η «στερέωση» του «καθημερινού», με τις παραπάνω έννοιες. Αλλά, τόσο ως εκ της κυρίαρχης δυναμικής της νεωτερικότητας, όσο και ως αντιστάθμισμα στην παραγόμενη παγίωση, την εποχή αυτή σημειώνεται και το αντίθετο φαινόμενο: η διαρκής μεταβολή και ο καθαγιασμός της. Ωστόσο, αυτή η αντίθεση, κατά τον Lefebvre, είναι ταυτόχρονα πραγματική και φαινομενική. «Το καθημερινό καλύπτεται από μια επιφάνεια: αυτήν της νεωτερικότητας» (1987α: 10), λέει, αλλά με αυτό -σε συμφωνία εξάλλου με το πώς είδαμε ότι θέτει γενικότερα τη σχέση φαινομένου και πραγματικότητας- δεν πρέπει να εννοήσουμε μια εξωτερική σχέση δύο αντίθετων, ούτε να θεωρήσουμε ότι με τη μεταφορά της «επιφάνειας» υπονοείται πως η «νεωτερικότητα» απλώς συγκαλύπτει το παράγωγό της, δηλαδή το «καθημερινό». Όπως λέει αλλού, το «καθημερινό» και το «νεωτερικό» είναι οι «δύο όψεις μιας πραγματικότητας», που είναι «αλληλένδετες», ή αλλιώς το καθένα τους «σημαδεύει και κρύβει το άλλο, το νομιμοποιεί και το αντισταθμίζει» (1968γ: 25).

¹² Ακόμα σαφέστερη ως προς αυτό είναι η φράση του που αναφέρεται σε εκείνο τον χώρο όπου κυρίως μπορεί να σημειωθεί αυτή η υπέρβαση, την «Πόλη», φράση η οποία μας παραπέμπει σε μια μείζονα περιοχή της προσέγγισής του, στην οποία δεν θα σταθώ σε αυτό το σημείο: «Στην πόλη υπάρχει καθημερινή ζωή κι ωστόσο η καθημερινότητα ξεπερνιέται» (1968γ: 190).

Είναι αναμφισβήτητο από αυτό το χωρίο, και γενικότερα από όλη την ανάλυση που έχει προηγηθεί, ότι εάν κανείς συγκρίνει από άποψη αξιολογικής φόρτισης τους όρους «καθημερινή ζωή» και «καθημερινό»/ «καθημερινότητα» στον Lefebvre, ο πρώτος είναι μάλλον ουδέτερος, ενώ στους άλλους κυριαρχεί η αρνητική φόρτιση. Από αυτήν την άποψη, είναι ακατανόητο το σχόλιο ενός μελετητή του, το οποίο μάλιστα προορίζεται να διασαφηνίσει τους εν λόγω όρους στον Lefebvre: «Ο όρος 'καθημερινή ζωή' [everyday life] στα βιβλία του Lefebvre σημαίνει 'τετριμμένη και άνευ νοήματος ζωή', όχι ζωή της κάθε μέρας [daily life]». Εάν με τον εντός εισαγωγικών όρο ο μελετητής μεταφράζει τη *la vie quotidienne* του Lefebvre, τότε εδώ έχουμε σαφή διαστρέβλωση. Με την ευκαιρία, σημειώνω ότι το σχόλιο αυτό γίνεται σε μια συνάφεια όπου ο μελετητής αντιδιαστέλλει τις προσεγγίσεις του Lefebvre και της Heller ως «διαφορετικές», αλλά με έναν τρόπο, όχι απλώς βιαστικό και ελλιπή, αλλά και μάλλον άστοχο (Shields 1999:69-70).

Με τις διατυπώσεις αυτές ο Lefebvre, όπως θα προσπαθήσω να δείξω, παραπέμπει σε μια ακόμα διάσταση που μπορούμε να προσθέσουμε στην ιδιοτυπία του «αποικισμού» της καθημερινής ζωής. Αυτός είδαμε ότι καθιστά «λειτουργικό» το «καθημερινό», καθώς το «δομεί», «στερεώνοντάς» το, και προτείναμε πως με αυτό μπορούμε να καταλάβουμε ότι σε αυτή τη διαδικασία αξιοποιεί και ενισχύει εγγενή γνωρίσματα της καθημερινής ζωής· παράλληλα, όμως, αυτό το κάνει αντιστρατευόμενος βαθιές κανονικότητες της καθημερινής ζωής, όπως και επιστρατεύοντας μια γλώσσα που ρητά την απαξιώνει.

Αυτός ο καταρχήν συνδυασμός αφενός αξιοποίησης- ενίσχυσης και αφετέρου υπονόμησης στοιχείων της καθημερινής ζωής, ή και εναντίωσης σε αυτά, εκ μέρους των δυνάμεων που προσπαθούν να την οργανώσουν και να την ελέγξουν, δεν είναι ασφαλώς νέος. Εδώ μπορούμε να θυμίσουμε ό,τι έχει ειπωθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο αναφορικά με τη σχέση της θρησκείας και του δομικού γνωρίσματος της «δεδομενικότητας» της καθημερινής ζωής, όσο και να επισημάνουμε ότι πάντα ο έλεγχος της καθημερινής ζωής, συνεπώς και ο έλεγχός της από τη θρησκεία και τους θεσμούς της, συνιστούσε κριτική της. Το νέο είναι ο συγκεκριμένος συνδυασμός, στον οποίο, κατά πρώτον, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οξύνονται ταυτόχρονα και οι δύο όψεις του: είναι εκτενέστερη και εντατικότερη η αξιοποίηση και ενίσχυση των δομικών της γνωρισμάτων, αλλά είναι και πολύ εντονότερη και βαθύτερη η επίθεση στην καθημερινή ζωή, όπως και η απαξίωσή της. Θα μπορούσαμε να γενικεύσουμε εδώ για το σύνολο αυτής της διαδικασίας την παρατήρηση του Lefebvre ειδικά για έναν πυλώνα της, τη μόδα: αυτή «ρυθμίζει το καθημερινό αποκλείοντάς το [...]» (1968γ: 165). Κατά δεύτερον, στον συνδυασμό αυτόν, υπάρχει μια ενδιαφέρουσα σχέση ανάμεσα σε αυτό που παράγεται μέσω της απαξίωσης της καθημερινής ζωής και σε αυτό που νομιμοποιεί και τροφοδοτεί αυτήν την απαξίωση.

Έτσι, θα προσπαθήσω να δείξω ότι η «εγκατάσταση της καθημερινότητας», κατά τον Lefebvre, δεν είναι μόνο *προϊόν* του αποικισμού της καθημερινής ζωής· συνάμα τον τροφοδοτεί, ή του παρέχει ένα βασικό πρόσχημα, καθώς συγκροτεί έναν πόλο η αποφυγή του οποίου, η «απόδραση» μάλιστα από τον οποίο, συνιστά προγραμματική ρητορική των δυνάμεων που «αποικίζουν» την καθημερινή ζωή. Θα πρέπει να προσέξουμε εδώ τη φράση του, όπου οι μεταφορές που χρησιμοποιεί προσπαθούν να αποδώσουν την ένταση, την επιθετικότητα μάλιστα, του αποικισμού: «Ωστόσο, δυνάμεις κολοσσιαίες και ποταπές ρίχνονται πάνω στην καθημερινή ζωή και ακολουθούν το θήραμά τους έως τις παρεκκλίσεις και τις διαφυγές του, το όνειρο και τη φαντασία, για να το συνθλίψουν μέσα στο σφιχτό άδραγμά τους» (1968γ: 65). Με τη μεταφορική αυτή γλώσσα, ο Lefebvre, ωστόσο, υπονοεί και κάτι ακόμα, το οποίο θεωρώ ότι έχει κρίσιμη σημασία εντός της προσέγγισής του: ότι, σε πραγματικό και ιδεολογικό επίπεδο, πολιορκητικός κριός και συνάμα βασικό πεδίο του αποικισμού της καθημερινής ζωής είναι ακριβώς η «ρήξη» με το «καθημερινό», ή την «καθημερινότητα».

Τότε, η πληρέστερη σύνοψη της θέσης του περί του ιδιαίτερου χαρακτήρα της νεωτερικής παρέμβασης πάνω στην καθημερινή ζωή, η οποία μπορεί να προσδιοριστεί ως «αποικισμός» της, νομίζω ότι θα ήταν η εξής: «πολιτικές και κοινωνικές δυνάμεις συγκλίνουν στη δόμηση, στερέωση, *λειτουργικοποίηση* του καθημερινού», αναβιβάζοντας ρητορικά σε αυταξία το μη-καθημερινό, και παράλληλα δομώντας το. Η «δομή» της καθημερινής ζωής στερεώνεται, η «καθημερινή ζωή» μετατρέπεται σε «καθημερινότητα», για τον επιπλέον λόγο



ότι αποδυναμώνεται το πλεόνασμα που αυτή παράγει, μέσα από το ότι δομείται και λειτουργικοποιείται η δυνατότητα της ίδιας της καθημερινής ζωής να αρνείται τον εαυτό της. Και είναι αυτή η τελευταία προσθήκη που μπορεί να εξηγήσει πληρέστερα τη «στερέωση του καθημερινού» ως «εγκατάσταση της καθημερινότητας». Όλες αυτές οι πλευρές θεωρώ ότι λανθάνουν στο πολύ περιεκτικό χωρίο του Lefebvre: «Η καθημερινότητα είναι ο κύριος καρπός της λεγόμενης 'οργανωμένης' κοινωνίας της κατευθυνόμενης κατανάλωσης, καθώς και του σκηρικού της, της νεωτερικότητας» (1968γ: 72-3).¹³

Για τον Lefebvre είναι απολύτως σαφές ότι το σύνολο αυτής της διαδικασίας μπορεί να εξηγήσει τη γενική ανυποληψία στην οποία έχει περιπέσει ο όρος «καθημερινό», όπως και την πραγματική του υποβάθμιση, και μάλιστα την υποβάθμιση εκείνη που το καθιστά συνώνυμο της «πλήξης». Έτσι, σε αυτόν, φαίνεται σαφώς πως η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής είναι σύστοιχη της θεματοποίησης του ζητήματος της πλήξης ως κοινωνικού προβλήματος: με άλλα λόγια, «η κριτική της καθημερινής ζωής» συναθρώνεται με την «κοινωνιολογία της πλήξης» (1961α:75, 93). Πιο συγκεκριμένα, η πλήξη της καθημερινότητας, ή «καθημερινότητα» ως συνώνυμο της «πλήξης», είναι συνάρτηση της ενίσχυσης της μονοτονίας και της ομοιομορφίας της καθημερινής ζωής, αλλά και της απίσχνανσής της σε εμπειρία και σε νόημα, βασική έκφραση της οποίας είναι η υπονόμηση της δυνατότητάς της να αρνείται τον εαυτό της, η υπονόμηση της μη καθημερινής στιγμής της. Είναι επίσης συνάρτηση της συσχέτισής της με την έννοια του εγκλεισμού, όπως αυτό φαίνεται μέσα από τη στερεοτυπική της αντιθετική συσχέτιση με την «απόδραση», η οποία αντίστοιχα αποθεώνεται ως ιδέα.

Είδαμε ότι η Heller μας επιτρέπει να δούμε την καθημερινή ζωή ως «οίκο», ο οποίος ωστόσο ενέχει δυνάμεις που μπορεί να περιορίσουν ή να καθηλώσουν το υποκείμενό της εντός του· ο Lefebvre, από την άλλη, μας επιτρέπει να δούμε τις διαδικασίες που στερεώνουν αυτή τη δυναμική, άρα και που τον μετατρέπουν σε κάτι που βιώνεται ως φυλακή για τους εν-οίκους του, σε κάτι η έξοδος από το οποίο, αφενός εννοείται ως σχετικά βίαιη και δύσκολη προσπάθεια και αφετέρου επιτάσσεται και εξυμνείται. Η «απόδραση από την καθημερινότητα» είναι σύγχρονο εμβληματικό στερεότυπο, στον βαθμό που η τελευταία έχει καταστεί πραγματικό σύστοιχο και γλωσσικό συνώνυμο της «κάθειρξης» λόγω της μονοτονίας και της ομοιομορφίας της, της επαναληπτικότητάς της στον χώρο και στον χρόνο, αλλά και της πενιχρότητάς της σε εμπειρία και νόημα.¹⁴

¹³ Σημειώνω ότι και εδώ, και σε άλλα χωρία πιο πάνω, με τον όρο «νεωτερικότητα» θεωρώ ότι ο Lefebvre ουσιαστικά αναφέρεται σε αυτό που είδαμε ότι στην *Εισαγωγή στη Νεωτερικότητα* διακρίνει με τον όρο «μοντερνισμός».

¹⁴ Τότε, θα έλεγα ότι μπορούμε να δούμε εδώ και μια ακόμα διάσταση στην εγκατάσταση της καθημερινότητας: την απομάκρυνση από τον οίκο- καθημερινή ζωή, ακριβέστερα από την καθημερινή ζωή ως οίκο· και μπορούμε να επισημάνουμε, μάλιστα, ότι αυτή θυμίζει την ετυμολογική σημασία του ελληνικού σύστοιχου («απ-οικισμός») του όρου με τον οποίο ο Lefebvre επιγράφει τη διαδικασία η οποία οδηγεί σε αυτό το αποτέλεσμα.

Αυτή η διάσταση, περαιτέρω, παραπέμπει γενικότερα στην έννοια του κατοικείν. Τόσο η Heller μέσω της Arendt (1992, 1993α:228-39), όσο και ο Lefebvre μέσω του Heidegger και του Bachelard (1965α:127-8, 1981:94, 1966α), συζητούν τις διαστάσεις εκείνες που θέτουν το κατοικείν εν αμφιβόλω εντός της νεωτερικότητας, αλλά σε γενικές γραμμές, και ιδίως η πρώτη, δεν συσχετίζουν αυτή τη συζήτηση με τις επεξεργασίες τους περί την καθημερινή ζωή. Ό,τι θα ακολουθήσει μπορεί να θεωρηθεί ως έμμεση αναφορά σε αυτό το ζήτημα, το οποίο ωστόσο χρήζει ειδικής πραγμάτευσης.

Η Heller στο πρώιμο έργο της δεν καταπιάνεται με το ζήτημα της «καθημερινότητας» στις διαστάσεις που του προσδίδει ο Lefebvre· στο μεταγενέστερο, μιλάει μεν για την απουσία «νοήματος» στην καθημερινή ζωή, την οποία είδαμε πως αποδίδει στην επιστήμη ως «κυριαρχούσα κοσμοθεωρία», αλλά οπωσδήποτε, όπως σημείωσα ήδη, δεν συσχετίζει αυτήν την απουσία με την «εγκατάσταση της καθημερινότητας»: Πάντως, είναι χαρακτηριστικό ένα χωρίο από ένα μεταγενέστερο κείμενό της, όπου επιτρέπει να συναγάγουμε ότι η «προβληματικότητα» που κατηγορεί στην καθημερινή ζωή της νεωτερικότητας έχει να κάνει με το ότι αυτή ρουτινο-ποιείται περισσότερο, και αυτό σημαίνει ότι αδυνατεί να παράσχει η ίδια «αναστολή της ρουτίνας», όπως και να ικανοποιήσει την ανάγκη να έχει κανείς την αίσθηση ότι κάνει κάτι «σημαντικό». Μάλιστα, το πιο κάτω κείμενο θα μπορούσε να έχει γραφτεί από τον Lefebvre, και ως προς τα άμεσα τουλάχιστον αίτια αυτής της κατάστασης στα οποία σύντομα και υποινικτικά αναφέρεται: «Στη νεωτερική ζωή, όπου η συνήθης διεκπεραίωση επιχειρηματικών στόχων [business as usual] δεν παρέχει παρά πολύ μικρή αναστολή της ρουτίνας, και σχεδόν μηδαμινή αναστολή μιας έξωθεν ρυθμιζόμενης τυπικής αυτο-πειθάρχησης του σώματος και του μυαλού [...], ακόμα και η ικανοποίηση στοιχειωδών ψυχολογικών αναγκών πρέπει να υλοποιηθεί από πρακτικές που παρέχουν οι άλλες σφαίρες», εννοώντας, όπως θα δούμε, τις αντικειμενοποιήσεις του «δι' εαυτό». Και είναι χαρακτηριστικό ότι καταλήγει ως εξής, όσον αφορά τις εν λόγω ανάγκες: «Οι άνθρωποι αγωνίζονται για πράξεις ή πράγματα που μπορούν να παραμείνουν στη μνήμη, που αφήνουν ισχυρότερο αντίκτυπο στη μνήμη τους [...]». Αυτό είναι ένδειξη «ανυψωμένης ζωής», η οποία, όπως υπονοεί η Heller, δεν προσιδιάζει στη νεωτερική καθημερινή ζωή (1993α: 203-4).

Πάντως, όπως επεσήμανα ήδη, και στους δύο υπάρχει η ιδέα ότι ο αποικισμός της καθημερινής ζωής των ανθρώπων δεν μπορεί να είναι ολοκληρωτικός, όχι απλώς γιατί η καθημερινή ζωή προβάλλει αντίσταση, όχι μόνο δηλαδή γιατί υπάρχουν εντός της δυνάμεις που του αντιτίθενται, αλλά γιατί είναι ένα εγχείρημα που αυτο-ακυρώνεται, από την εξής άποψη: είτε ως εξαφάνιση της καθημερινής ζωής ως διακριτής από τους θεσμούς σφαίρας, είτε ως ολοκληρωτική επικράτηση της καθημερινότητας, η έκβαση δεν αφορά πλέον ζωή που είναι ανθρώπινη, δηλαδή ζωή ανθρώπινων όντων. Όπως διερωτάται ο Lefebvre, «ο *quotidianus* μπορεί άραγε ακόμα να αποκαλείται άνθρωπος;» (1968γ:193).

β. Ο αποικισμός της καθημερινής ζωής και η ενίσχυση δομικών γνωρισμάτων της

Αν ανατρέξει κανείς στην ανάλυση της κατά Heller «δομής» της καθημερινής ζωής, το πλέον χαρακτηριστικό γνώρισμα που μπορεί να αναδειχθεί στο πλαίσιο της θέσης που προσπαθώ να υποστηρίξω είναι αυτό που προσπαθεί να συλλάβει μέσα από την έννοια «ιδιαιτερότητα». Αυτό το έχουμε προσδιορίσει ως κεφαλαιώδες γνώρισμα της καθημερινής ζωής, το οποίο κοντολογίς αφορά τη σχέση του υποκειμένου με το εγώ του, και το έχουμε συναντήσει αρκετές φορές ως τώρα, χωρίς ωστόσο να αναλύσουμε το ίδιο, όπως και τις βάσεις του εντός της καθημερινής ζωής.



Είδαμε ότι η Heller χρησιμοποιεί αυτόν τον όρο σε αντιδιαστολή με εκείνον της «ατομικότητας». Το κομβικής σημασίας για τη σκέψη της αυτό εννοιολογικό ζεύγος ξαναπαρουσιάζεται στο μεταγενέστερο έργο της για την καθημερινή ζωή, αναδιατυπωμένο ως «πρόσωπο» και «προσωπικότητα» αντιστοίχως, αλλά είναι σαφές από ό,τι έχει ειπωθεί έως τώρα εν σχέσει με την οσυνέχεια που διέπει τα βασικά της κείμενα για την καθημερινή ζωή, ότι αυτά τα δύο ζεύγη δεν ταυτίζονται. Το ελάχιστο κοινό τους σημείο είναι πάντως ότι η Heller συγκροτεί τις δύο αυτές έννοιες εν είδει βεμπεριανών ιδεότυπων, όπως λέει (1985: 221), προκειμένου να αναδείξει «δύο [...] αντιπαρατιθέμενους τρόπους συνολικής διεξαγωγής της ζωής» (Markus, 1994: 272), ενώ παράλληλα μια χαρακτηριστική διαφορά τους είναι ότι στο πρώτο της έργο, προσπαθεί να αναδείξει τη διαφορετική σχέση αυτών των «ιδεότυπων» με την καθημερινή ζωή. Έτσι, εκεί η «ιδιαιτερότητα» είναι ο τύπος του υποκειμένου που αναδύεται καταρχάς και καταρχήν εντός της καθημερινής ζωής.

Η έννοια της ιδιαιτερότητας έχει κατά πρώτον να κάνει, όπως λέει, με ένα οντολογικό γεγονός ή «η βασική της φύση [είναι] ένα δεδομένο» (1970α:10): κάθε μεμονωμένος άνθρωπος χαρακτηρίζεται από ορισμένα ιδιαίτερα γνωρίσματα, τα οποία αφορούν τις έμφυτες ποιότητες ή προδιαθέσεις του, όπως και τις ποιότητες που αποκτά μέσα από την καλλιέργειά τους: όπως θα πει αργότερα, μέσα από τη «διασταύρωση» του «γενετικού *a priori*» με το «κοινωνικό *a priori*» που εκπροσωπεί η αντικειμενοποίηση «του καθεαυτού» (1987β:47-8). Πριν, και μέσα στην καθημερινή ζωή του -για να ανιχνεύσει εδώ στο μεταγενέστερο έργο της, όπως είδαμε, την πηγή του «υποκειμενικού πλεονάσματος» που αναγκαία αυτή παράγει-, ο κάθε μεμονωμένος άνθρωπος συνιστά «ιδιαιτερότητα», γιατί διέπεται από ένα σύνολο χαρακτηριστικών που είναι προσίδια σε αυτόν, του προσδίδουν μοναδική και ανεπανάληπτη ταυτότητα, αλλά και είναι πάντα μερικά από την άποψη του είδους «άνθρωπος»: δείχνουν, δηλαδή, όπως τόνιζε ήδη από τα αρχικά της κείμενα η Heller, γιατί «ένας μεμονωμένος άνθρωπος δεν μπορεί ποτέ να αντιπροσωπεύσει την ουσία της ανθρωπότητας» (1977α: 10).

Περαιτέρω, η «ιδιαιτερότητα» έχει να κάνει με τη στάση απέναντι στο κάθε «εγώ» που συγκροτείται και αναγνωρίζεται μέσα από αυτά τα ιδιαίτερα γνωρίσματα: εδώ, λέει η Heller, μπορούμε να μιλήσουμε για «οπτική της ιδιαιτερότητας», η οποία μπορεί να αναλυθεί ως εξής: «Η διαδικασία μέσω της οποίας [ο άνθρωπος] ανακαλύπτει τον κόσμο περιστρέφεται γύρω από το *εγώ* του» (1970α: 9).

Σε αυτήν την πραγματικότητα, τέλος, η Heller βλέπει να ερείδεται μια περαιτέρω εκδοχή της ιδιαιτερότητας, που έχει να κάνει με την «αφόρμηση» [motivation] του μεμονωμένου ανθρώπου (1970α:10), το ότι δηλαδή «η θεμελιώδης δυναμική της ανθρώπινης ιδιαιτερότητας είναι η ικανοποίηση των αναγκών του *εγώ*» (1977α: 10).

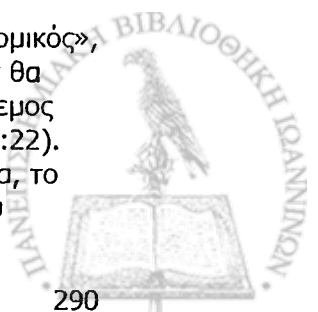
Αλλά, αυτό που είναι το πλέον αποφασιστικό σημείο για να κατανοηθεί η έννοια της ιδιαιτερότητας, στην αντιδιαστολή της προς εκείνη της ατομικότητας, είναι ότι αυτή αντιστοιχεί σε ένα υποκείμενο που σε αυτά τα τελευταία δύο γνωρίσματα χαρακτηρίζεται από τη «βουβή συμβίωση» με την «ειδολογικότητα» (species-essentiality) (1977α:11, 1970α:22). Τουτέστιν, δεν συνειδητοποιεί το θεμελιώδες γεγονός πως, προκειμένου να εκφραστεί ο άνθρωπος ως άνθρωπος, αλλά και να αποκτήσει καταρχήν συνείδηση του «εγώ» του, χρειάζεται να έρθει σε επαφή με τις ανθρώπινες αντικειμενοποιήσεις στις οποίες κείται, τρόπο τινά, αποθηκευμένες οι επιτεύξεις του είδους. «Όπου δεν υπάρχει γενίκευση, όπου δεν υπάρχει εξαγγελία της

ανθρώπινης ειδολογικότητας, δεν υπάρχει ανθρώπινη ιδιαιτερότητα», λέει η Heller (1970α: 9). Αυτό έχει και τη μερικότερη σημασία, εφόσον μέσω της έννοιας της ειδολογικής ουσίας αναδεικνύεται η κοινωνικότητα του ανθρώπου καταρχήν ως εμπειρικό γεγονός, ότι παραβλέπεται πως στη συγκρότηση και συνείδηση της ιδιαιτερότητάς του, εμπλέκονται οι κοινωνικοί καθορισμοί του, το ότι «ο άνθρωπος, ακόμα και σαν μεμονωμένος, είναι ένα ειδολογικό ον, στο βαθμό που είναι το προϊόν, η έκφραση των κοινωνικών του σχέσεων, ο κληρονόμος της ανθρώπινης ανάπτυξης» (1977α: 10). Αυτό που εν πολλοίς παραβλέπεται στο πλαίσιο αυτής της «βουβής συμβίωσης» είναι το γεγονός πως το «εγώ» δεν αποτελεί πρωταρχικό δεδομένο, αλλά οικοδομείται και παράγεται μέσα από τη διαμεσολάβηση του καθολικού και του κοινωνικού.

Αντιθέτως, η συνειδητοποίηση αυτή είναι όρος για να μπορούμε να μιλάμε για τον τύπο εκείνο υποκειμένου που η Heller ορίζει ως «ατομικότητα», εφόσον αυτό αποκτά συνείδηση της ειδολογικής ουσίας, άρα, και ως εκ του ορισμού της, την εκδηλώνει σε μεγαλύτερο βαθμό. Αυτές οι ιδέες, μαζί με την καίρια ιδέα, που θα δούμε πληρέστερα πιο κάτω, ότι η «ατομικότητα» συνιστά τον αυθεντικό έναντι της «ιδιαιτερότητας» τύπο υποκειμένου γιατί παρουσιάζει αυξημένη ικανότητα ως προς το να καθορίσει η ίδια τη ζωή της, συνοψίζονται στην εξής διατύπωσή της: «Ονομάζουμε 'άτομο' τον μεμονωμένο άνθρωπο για τον οποίο η ζωή του είναι συνειδητά αντικείμενο, εφόσον είναι ένα συνειδητό ειδολογικό ον» (1970α:17).

Ωστόσο, όπως το έχουμε επισημάνει ήδη, η «ατομικότητα» δεν είναι το απόλυτο, το εξωτερικό αντίθετο της «ιδιαιτερότητας», και οπωσδήποτε δεν συνιστά εξάλειψή της. Καταρχήν, αυτή η εξάλειψη δεν είναι καν διανοητή, και είναι ενδιαφέρον ότι σε ένα σημείο η Heller τεκμηριώνει αυτήν την άποψη επικαλούμενη το προσφιλέθ θέμα του υπαρξισμού, το γεγονός του θανάτου.¹⁵ Εξάλλου, και με τις τρεις εκδοχές της που διακρίνει η Heller, η «ιδιαιτερότητα», λειτουργεί για την «ατομικότητα» ως βάση και εφελκυστήριό της: «Η ιδιαίτερη προσωπικότητα και οι ανάγκες της [αποτελούν] το έδαφος πάνω στο οποίο αναπτύσσεται [η ατομικότητα]» (1970α: 262). Συνεπώς, ο διαχωρισμός αυτών των δύο τύπων πόρρω απέχει εκείνου που θα έβλεπε το υποκείμενο εκείνο που αποκτά συνείδηση της ειδολογικής ουσίας ως διάλυση του εγώ. Είναι χαρακτηριστικό εξάλλου, ότι, εξετάζοντας το ζήτημα από τη σκοπιά των συναισθηματικών καταστάσεων (affects), η Heller, παρότι δέχεται πως «όλες τους σχετίζονται με την οπτική της ιδιαιτερότητας», θεωρεί πως «εν γένει» το εάν πράγματι προσιδιάζουν στην «ιδιαιτερότητα» versus την «ατομικότητα» εξαρτάται από «το αναφερόμενό τους και το συγκεκριμένο περιεχόμενό τους», και μάλιστα επικαλείται ως προς αυτό την αριστοτελική ανάλυση της φιλαυτίας (1970α: 11).

¹⁵ Η Heller επικαλείται τον θάνατο, όχι για να εξισώσει πλήρως την ιδιαιτερότητα και την ατομικότητα απέναντι σε αυτόν, εφόσον «η ατομικότητα μπορεί να επιλέξει τον θάνατο, περίπτωση στην οποία αυτός χάνει τον αμιγώς φυσικό του χαρακτήρα και καθίσταται ατομικός», αλλά για να τον αξιοποιήσει ωστόσο στο εξής επιχείρημα: εάν δεν υπήρχε ο θάνατος δεν θα γεννιώνταν καν η αντιπαράθεση αυτών των δύο τρόπων ζωής: «ο θερμός ή ψυχρός πόλεμος της ιδιαιτερότητας απέναντι στην ειδολογική ουσία δεν θα είχε ποτέ εξαπολυθεί» (1970α:22). Εδώ, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε, βρίσκουμε ένα υπαρξιστικού τύπου επιχείρημα, το οποίο ωστόσο δεν αναπτύσσει η Heller, ενάντια στην ιδέα της προοπτικής ταύτισης του ατόμου και του είδους.



Οι παρατηρήσεις αυτές κατατείνουν στην ιδέα ότι υπάρχει μια στενή έννοια ιδιαιτερότητας που αντιπαράκειται στην ατομικότητα, όπως και μια ευρεία έννοια που εμπεριέχεται σε αυτήν, ή, για να χρησιμοποιήσω μια φράση της, ενώ υποστηρίζει ότι και στην ατομικότητα υπάρχουν συναισθήματα ίδιας ευχαρίστησης, «μια ενδιάμεση ζώνη» (1970α: 253) ιδιαιτερότητας, από την οποία δεν μπορεί να κριθεί ο ένας ή ο άλλος τύπος υποκειμένου. Κι αυτό γιατί είναι σαφές ότι η Heller θέλει να βεβαιώσει ταυτόχρονα δύο θέσεις: πρώτον, ότι η «ιδιαιτερότητα» προηγείται χρονικά και οντολογικά της «ατομικότητας», είναι αναγκαία και ανεξάλειπτη εντός της καθημερινής ζωής, και λόγω της καθημερινής ζωής, δηλαδή του καταστατικού ορισμού της ως χρονικά πεπερασμένης αναπαραγωγής εν κοινωνία της ζωής του κάθε μεμονωμένου ανθρώπινου όντος. Και, δεύτερον, ότι αυτό το γεγονός κάθε άλλο παρά αποκλείει την οικοδόμηση της ατομικότητας εντός της καθημερινής ζωής. Η διαφωνία της με τον Heidegger, όπως έχουμε δει, δεν έγκειται μόνο στο περιεχόμενο που αποδίδει στην «αυθεντική» προσωπικότητα, αλλά επιπλέον στο ότι, γι' αυτήν, η όποια αυθεντική προσωπικότητα δεν μπορεί και δεν πρέπει να κτιστεί έξω από αυτό το πεδίο, αλλά ότι, αντιθέτως, αυτή είναι το πεδίο όπου κρίνεται η αυθεντικότητά της.

Αλλά, σε στενή συνάφεια με την πρώτη από αυτές τις θέσεις, προκύπτει και μια τρίτη, η οποία πιστοποιεί αυτό που έχουμε ήδη αναδείξει, ότι δηλαδή η αντίθεσή της στον Heidegger δεν είναι τόσο ριζοσπαστική όσο φαίνεται από μια πρώτη ματιά: υπάρχει ασύμμετρη σχέση ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και στους δύο αυτούς τύπους υποκειμένου. Γι' αυτό εξόλλου και, όπως το έχουμε επανειλημμένα σημειώσει, η «ιδιαιτερότητα» εκφράζει μια ορισμένη σχέση με τη «δομή» της καθημερινής ζωής που υπαγορεύεται, ή απορρέει ευθέως, από την ίδια.

Οι παρατηρήσεις, δηλαδή, της Heller γύρω από αυτό το εννοιολογικό ζεύγος, ναί μεν δεν καθιστούν την ιδιαιτερότητα τον μόνο τύπο υποκειμενικότητας που μπορεί να αναπτυχθεί εντός της καθημερινής ζωής, αλλά ωστόσο επαρκούν για να στοιχειοθετήσουν την ιδέα ότι υπάρχει εντός της καθημερινής ζωής ένα έδαφος που είναι πιο πρόσφορο για την ανάπτυξη της ιδιαιτερότητας ως τύπου που αντιδιαστέλλεται στην ατομικότητα. Η Heller δηλώνει πως «η ιδιαιτερότητα είναι το υποκείμενο της αλλοτριωμένης καθημερινής ζωής» (1970α: 15) και το «αλλοτριωμένη» νοούμενο ως υπό όρους προσδιορισμός στοχεύει φανερά στην αντιπαράθεση με τον Heidegger: αλλά, από την άλλη, θεωρεί ότι για να πάρει σάρκα και οστά αυτός ο προσδιορισμός, θα πρέπει να έχουν απολυτοποιηθεί κάποιες δυνάμεις ή τάσεις που ενυπάρχουν εντός της καθημερινής ζωής, οι οποίες ορθώνουν εμπόδια στην οικοδόμηση της «ατομικότητας», του τύπου υποκειμένου που συνδέει με την υπέρβαση της αλλοτρίωσης. Εν κατακλείδι, η ασύμμετρη σχέση ανάμεσα στην καθημερινή ζωή και τους δύο τύπους υποκειμένου που διακρίνει η Heller μπορεί να συνοψιστεί ως εξής: η ιδιαιτερότητα, ναί μεν δεν αποτελεί τον μόνο δυνατό τύπο που μπορεί να αναπτυχθεί εντός της καθημερινής ζωής, αλλά είναι εκείνος ο τύπος τον οποίο καταρχήν η καθημερινή ζωή χρειάζεται και στον οποίο θα μπορούσε πιο εύκολα και να αρκестεί, ενώ, από την άλλη, ορθώνει εμπόδια στην οικοδόμηση της ατομικότητας.¹⁶

¹⁶ Έτσι, σε ένα χωρίο όπου αναφέρεται στην «ηροϊστορία της ανθρωπότητας» προφανώς με την έννοια του Marx, λέει πως στο πλαίσιο της, «για να μπορέσει ο μεμονωμένος άνθρωπος να ζήσει την καθημερινή ζωή του, αρκούσε ένας θεμελιωμένος στην ιδιαιτερότητα τρόπος ζωής» (1977α: 108). Αξίζει να επικαλεστούμε και τον τρόπο με τον οποίο επανέρχεται στο ζήτημα

Η Heller δεν προσδιορίζει επακριβώς τα εν λόγω εμπόδια, και δεν είναι εύκολο, αντιστοίχως, να σύρουμε, με βάση τις παρατηρήσεις της, μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε αυτό που πιο πάνω προσδιορίσαμε ως «ευρεία» και «στενή» έννοια της ιδιαιτερότητας.

Είναι αναμφισβήτητο ότι θεωρεί οργανικό και αναγκαίο στοιχείο της καθημερινής ζωής αυτό που έχει ονομάσει «οπτική της ιδιαιτερότητας». Αναφερόμενη στα γνωρίσματα της καθημερινής σκέψης διακρίνει, όπως είδαμε, την «ανθρωποκεντρικότητα», για να προσθέσει πως πρέπει να δεχτούμε αυτόν τον όρο «με μια επιφύλαξη», εφόσον ο «άνθρωπος» της καθημερινής ζωής και για την καθημερινή ζωή δεν μπορεί ποτέ να είναι ο «άνθρωπος» των ανώτερων αντικειμενοποιήσεων, αλλά ο συγκεκριμένος μεμονωμένος άνθρωπος που την ζει: «Η τελεολογία της [καθημερινής ζωής] είναι σχετική με, και συναρτώμενη με τον ` μεμονωμένο άνθρωπο' [person]. Πρέπει να συντηρήσω τον εαυτό μου: και τα γενικά μου ερωτήματα αναφορικά με τη ζωή είναι εκείνα που προκύπτουν σε σύνδεση με τη δική μου ζωή, τις δικές μου εμπειρίες» (1970α: 51). Αλλού επικαλείται τον Lukács, για να μιλήσει για «την *αυθόρμητη* τάση της καθημερινής σκέψης να *κατευθύνεται προς το ιδιαίτερο εγώ*» (1977α: 15). Αλλά αυτό που δεν είναι τόσο σαφές είναι πώς ακριβώς πρέπει να νοήσουμε την εγγενή στην καθημερινή ζωή ύπαρξη αυτής της εκδοχής της ιδιαιτερότητας ως ερείσματος της «αφόρμησης της ιδιαιτερότητας», δηλαδή εκείνης της εκδοχής που είναι και η πιο κρίσιμη, εφόσον, εκεί κατά τη Heller εγείρεται κυρίως η προβληματική της αλλοτρίωσης (1970α: 10). Στον βαθμό που σε αυτήν αποδίδονται ουσιώδη περιεχόμενα, ικανά να δικαιολογήσουν μια χρομπεσιανού τύπου θέση περί εγωιστικής «φύσης» του ανθρώπου, η Heller, βεβαίως, δεν την αποδέχεται ως αναγκαία και σύμφυτη στην καθημερινή ζωή: «Το να μεγαλώνει κανείς μέσα στον καθημερινό κόσμο δεν ισοδυναμεί με μια διαδικασία όπου κάποιος γεννιέται εγωιστής (ζηλόφθων, δειλός κλη) και μόνο σταδιακά από εκεί και στο εξής προσαρμόζεται στις απαιτήσεις του κόσμου. Ο άνθρωπος γεννιέται με ιδιαίτερες ποιότητες και με μια οπτική της ιδιαιτερότητας, αλλά όχι με αφόρμηση της ιδιαιτερότητας». Αλλά, αμέσως μετά θα προσθέσει, σε συμφωνία με αυτό που έχουμε δει πιο πάνω για την εσωτερική σχέση των τριών εκδοχών της ιδιαιτερότητας που διακρίνει: «Ορισμένα κίνητρα της ιδιαιτερότητας εκτυλίσσονται και αναπτύσσονται μέσα από τη μήτρα των έμφυτων γνωρισμάτων και οπτικής» (1977α: 11).

Το ότι η Heller δεν κάνει σαφή την εμβέλεια και το βάρος αυτών των εγγενών στην καθημερινή ζωή «κινήτρων της ιδιαιτερότητας», ή «αφόρμησης» της, δεν εξασθενίζει ωστόσο τη θέση της περί ασύμμετρης σχέσης της καθημερινής ζωής με τους δύο τύπους υποκειμένου που διακρίνει. Είναι χαρακτηριστικό ότι, με έναν τρόπο που ίσως αντιφάσκει κάπως με το παραπάνω χωρίο της περί υποτιθέμενης εγωιστικής φύσης του ανθρώπου, σε αυτήν ακριβώς τη σχέση, ή σε αυτό που προσδιορίζει ως «δυνατότητα μιας αυθόρμητης νίκης της ιδιαιτερότητας», βλέπει «την καταγωγή της ηθικής σαν ανάγκης της κοινωνικής συμβίωσης» (1977α: 12). Και, εξάλλου, στο σημείο όπου προσπαθεί να αποσαφηνίσει την αντίθεσή της στον Heidegger, παραδεχόμενη ωστόσο, όπως είδαμε, ότι «ανάμεσα σε όλες τις σφαίρες της πραγματικότητας η καθημερινή ζωή *προσαρμόζεται καλύτερα στην αλλοτρίωση*», δικαιολογεί αυτήν της την απόφαση αναφερόμενη στη «` βουβή συμβίωση' ιδιαιτερότητας και

στη *Θεωρία των Συναισθημάτων*. «Μπορεί, έτσι, να πει κανείς ότι ο τύπος συμπεριφοράς της ιδιαιτερότητας είναι πιο `φυσικός' από ό,τι εκείνος της ατομικότητας. Η συμπεριφορά της τελευταίας συνιστά μια `δεύτερη ανάδυση πάνω από τη φύση» (1979α:170)



ειδολογικότητας», η οποία, όπως έχει πει, «[ισχύει] στην καθημερινή ζωή για τη μεγάλη πλειοψηφία των ανθρώπων, έστω κι αν δεν πρόκειται πάντα για την ίδια πλειοψηφία» (1977α:26, 12· βλ. και 1970α: 27).

Με βάση αυτό το τελευταίο σημείο, που τονίσαμε πιο πάνω πως είναι και το αποφασιστικό στοιχείο στην πληρέστερη κατανόηση της έννοιας της ιδιαιτερότητας, μπορούμε να θεωρήσουμε ως εξής το μείζον εμπόδιο που ορθώνει η καθημερινή ζωή στην οικοδόμηση της ατομικότητας: το πρόβλημα δεν είναι ακριβώς ότι σε αυτήν, και εξαιτίας αυτής, οι άνθρωποι ξεκινούν από το «εγώ» τους και τις ανάγκες του, ότι δηλαδή κλίνουν στο να *προτάξουν* την ιδιαιτερότητά τους· το πρόβλημα είναι ότι εντός της καθημερινής ζωής, και λόγω των γνωρισμάτων που προσδιορίζουν την καθημερινή σκέψη ειδικότερα, οι άνθρωποι κλίνουν στο να *παρτάξουν* την ιδιαιτερότητά τους πλάι σε ό,τι είναι γενικό, κοινό, καθολικό, ότι είναι πιο εύκολο να αντιληφθούν την ιδιαιτερότητα και την ειδολογικότητά τους ως δύο αδιαμεσολάβητες περιοχές. Η Heller το λέει σαφώς αυτό σε ένα σημείο όπου αναλύει την εν λόγω «βουβή συμβίωση»: «το `γεννημένοι στην καθημερινότητα' σημαίνει τότε ότι οι άνθρωποι αποδέχονται σαν δοσμένες και χρησιμοποιούν *τη μία πλάι στην άλλη* τις λειτουργίες της καθημερινής ζωής» [η έμφαση προστέθηκε]. Και είναι χαρακτηριστικό, όπως και κρίσιμο για το επιχείρημά μας στην επόμενη ενότητα, ότι γι' αυτόν το λόγο, θεωρεί ότι μπορούν πιο εύκολα να *υποτάξουν* τη μία στην άλλη. «Γενικά, οι συγκρούσεις ανάμεσα σε ιδιαιτερότητα και ειδολογικότητα δεν γίνονται αντιληπτές στην καθημερινή ζωή· η μια υποτάσσεται στην άλλη και αντίστροφα, `χωρίς λόγια'» (1977α:12).

Ο υπερ-κανόνας εν πολλοίς της καθημερινής ζωής είναι η «βουβή συμβίωση» του εγώ με το κοινό, το γενικό ή το ειδολογικό· αλλά τότε, υποστηρίζει η Heller, έχουμε μια σχέση μεταξύ τους που μπορεί πιο εύκολα να καταστεί σχέση υποταγής του ενός στον άλλον, ανάλογα με τις περιστάσεις. Αυτό, και όχι το ποιο ακριβώς «τμήμα» έχει την υπεροχή, είναι η λυδία λίθος της *ιδιάζουσας* σχέσης της καθημερινής ζωής με την ιδιαιτερότητα *versus* την ατομικότητα. Κοντολογίς, η καθημερινή ζωή ορθώνει εμπόδια στην απόκτηση «αυτοσυνείδησης», την οποία η Heller θεωρεί καταστατική για τον ορισμό της «ατομικότητας»: «Κάθε μεμονωμένος άνθρωπος έχει μια συνείδηση του εγώ του έτσι όπως έχει συνείδηση αυτού που ταιριάζει στο είδος του. Τώρα, μονάχα το άτομο κατέχει μια αυτοσυνείδηση. Η αυτοσυνείδηση είναι ακριβώς *η συνείδηση του εγώ μεσολαβημένη από τη συνείδηση αυτού που ταιριάζει στο είδος*» (1977α: 108) [η έμφαση προστέθηκε].

Αυτό ακριβώς το εμπόδιο κατά τη Heller ενισχύεται εντός της αστικής κοινωνίας. Η κοινωνία αυτή, σύμφωνα με ό,τι έχουμε σημειώσει στο προηγούμενο κεφάλαιο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αξιοποιεί αλλά και περαιτέρω υποστηρίζει τη «βουβή συμβίωση» ιδιαιτερότητας και ειδολογικότητας. Γιατί, αυτό που μπορεί να νοηθεί ως αυθόρμητη, τρόπο τινά, λήθη της καθημερινής σκέψης, η λήθη του γενικού ή του καθολικού εκεί που εκφράζεται και δραστηριοποιείται το εγώ, εδώ αποκτά κοινωνικό υποστήριγμα, εφόσον σε αυτήν την κοινωνία διαχωρίζεται θεσμικά, διευρυνόμενη, η σφαίρα δράσης του εγώ από τη σφαίρα του κοινού ή του δημόσιου. Από την άλλη πλευρά, στον ατομικισμό, την ιδεολογία που την χαρακτηρίζει, συστηματοποιείται και καθαγιάζεται αυτή η αυθόρμητη τάση του υποκειμένου της καθημερινής ζωής να αντιλαμβάνεται το «εγώ» του ως πρωταρχικό δεδομένο, εφόσον αποκλειστικά σε

αυτήν την ιδεολογία κατέστη δυνατή η σύλληψη του «εγώ», όχι μόνο σε αφαίρεση, απομόνωση, από το γενικό και το κοινό, αλλά και σε αντίθεση με αυτό.

- Έτσι, αναφερόμενη στη σχέση της κοινωνίας αυτής με την ιδιαιτερότητα, η Heller μιλάει ουσιαστικά για ενίσχυση ή μετεξέλιξη μιας ήδη υπάρχουσας τάσης. Σε ένα σημείο λέει: «*Αυξάνονται*, αντίθετα, οι δυνατότητες της ιδιαιτερότητας να υποτάσσει το ειδολογικό και να χρησιμοποιεί τις ανάγκες και τα συμφέροντα ενός δοσμένου κοινωνικού συνόλου για τους σκοπούς των συναισθημάτων, των επιθυμιών και του εγωισμού του ατόμου» (1977α: 12) [η έμφαση προστέθηκε]. 'Η αλλού, θα μιλήσει για κάτι που προβάλλει από την κατάσταση του λανθάνοντος: «Μόνο κατά τη φάση ανάπτυξης της αστικής κοινωνίας η ιδιαιτερότητα *άνοιξε καθαρά τα χαρτιά της* [...] Εκεί και τότε ο εγωισμός έγινε αρχή» (1970α: 14) [η έμφαση προστέθηκε].¹⁷

Η προηγηθείσα συζήτηση δείχνει πως ο «αποικισμός της καθημερινής ζωής» για τον οποίο μιλάει ο Lefebvre προϋποθέτει και βασίζεται στην ενίσχυση ενός ορισμένου γνωρίσματός της το οποίο άπτεται του τρόπου με τον οποίο συγκροτείται η αυτο-αντίληψη του υποκειμένου και η σχέση του με το εγώ του. Θα έλεγα όμως ότι εδώ μπορούμε να δούμε παράλληλα και την άμεση ενίσχυση αυτού του γνωρίσματος μέσα από τον εν λόγω «αποικισμό», εάν θυμηθούμε ότι, κατά τον Lefebvre, αυτός συνίσταται ουσιαστικά στην οργάνωση της καθημερινής ζωής «διαμέσου της κατανάλωσης».

Έτσι, θα πρέπει να προσέξουμε ένα σημείο όπου επισημαίνει, χωρίς ωστόσο να την αναλύει περαιτέρω, την οργανική σύνδεση ανάμεσα στην κατανάλωση ως κοινωνική πρακτική και στον ατομικισμό, εφόσον η πρώτη μαζοποιεί αλλά δεν συνενώνει, δεν μπορεί να δημιουργήσει οργανικούς δεσμούς ανάμεσα στους ανθρώπους: «Η κατανάλωση δεν δημιουργεί τίποτα, ούτε καν σχέσεις ανάμεσα στους καταναλωτές [...] Η πράξη της κατανάλωσης[...] είναι μια μοναχική πράξη, που μεταδίδεται μ' ένα καθρέφτισμα και ένα παιχνίδι αντανάκλασης στον, ή από τον, άλλον καταναλωτή». Παράλληλα, προσθέτει ότι συμβάλλει στην αδυναμία της ολιστικής αντίληψης της κοινωνίας. Αφού διαπιστώσει ότι η αξίωση της κατανάλωσης είναι η άλλη πλευρά του γεγονότος ότι «τείνει να εξαφανιστεί η εικόνα και η ιδέα του ενεργητικού, του δημιουργικού, του παραγωγικού 'ανθρώπου'», περνάει στο συμπέρασμα: «Κατά συνέπεια, και η εικόνα και ιδέα της κοινωνίας ως σώματος (ως ενότητας)» (1968γ:115).¹⁸

Το δεύτερο γνώρισμα που αναδεικνύεται μέσα από την ανάλυση της Heller ως δομικό γνώρισμα της καθημερινής ζωής για την κοινωνική ενίσχυση του οποίου μπορούμε να μιλήσουμε είναι ο πραγματισμός.

Αυτή η ενίσχυση είναι πιο άμεσα ορατή καταρχήν όσον αφορά τον γενικότερο τρόπο με τον οποίο κατανοείται ο «πραγματισμός», δηλαδή ως αξίωση της αρχής της αποτελεσματικότητας. Τόσο στον Lefebvre όσο και στη Heller, η αξίωση, η αποθέωση μάλλον,

¹⁷ Βλ. και 1979:202, όπου μιλάει για κάτι «αυθόρμητο» που έφτασε στην «αυτο-συνείδηση».

¹⁸ Σημειώνω επίσης τη σύντομη παρατήρηση του Lefebvre αναφορικά με τον ρόλο της τεχνολογίας ειδικά σε αυτήν τη διαδικασία: «Η μηχανικοποίηση [των οικείων αντικειμένων] [...] κλείνει' μάλλον» την καθημερινή ζωή στην ιδιωτικότητά της, εμποδίζει την ανάπτυξη της κοινωνικότητας, και αυτό το τονίζει ακόμα περισσότερο ως κίνδυνο που προέρχεται από τη γενικευμένη εισαγωγή εντός της των υπολογιστών (1981:61· βλ. και 151).

αυτής της αρχής ως φαινόμενο που σφραγίζει τη νεωτερικότητα είναι κεντρικό σημείο το οποίο απασχολεί τη σκέψη τους και το οποίο τίθεται στο στόχαστρο της κριτικής τους.

Αυτό μπορούμε να το δούμε στη συστηματική ανάλυση του ζητήματος της ορθολογικότητας που επιχειρεί η Heller στο ύστερο έργο της, καθώς από εδώ κυρίως προκύπτει η κεντρική θέση της πως «ο απομαγευμένος κόσμος της νεωτερικότητας είναι ο κόσμος της αλλοτριωμένης ορθολογικότητας» (1985: 212). Ακριβέστερα, η συναφής ανάλυση της Heller έχει ως βασικό άξονα, όπως το είδαμε ήδη, την εναντίωση στη συρρίκνωση του ορθού λόγου σε *minima ratio*, σε καθαρό υπολογισμό μέσων· η συρρίκνωση αυτή, κατά την οποία εν τέλει αυτό που μπορεί να κατηγορηθεί ως ορθολογικό δεν είναι ο σκοπός του πράττειν, αλλά τα μέσα που χρησιμοποιούνται προς την επίτευξή του, είναι δυνατή στη βάση της ανακήρυξης της αποτελεσματικότητας σε υπέρτατο σκοπό και αξία. Η τελευταία συνδέεται με τη νεωτερικότητα, και μάλιστα ειδικά, όπως παρατηρεί, με τη «λογική» του καπιταλισμού, εφόσον «με την ανάδυση του καπιταλισμού [...] η επιτυχία κατέστη η ένδειξη της αγαθότητας» (1985: 206). Η «λογική» αυτή, συνεπώς, μπορούμε να συναγάγουμε από τη Heller, αν και η ίδια δεν το λέει αυτό ρητά, κεφαλαιοποιεί την αυθόρμητη λογική, θα λέγαμε, της καθημερινής ζωής, κατά την οποία, όπως είδαμε ότι παρατηρούσε στο πρότερο έργο της, ταυτίζεται το «αποτελεσματικό», το «ισχύον» και το «αληθινό».

Περαιτέρω, ο καθαγιασμός της αποτελεσματικότητας έχει ως παράλληλη όψη του το άλλο φαινόμενο που έχουμε ήδη συναντήσει ως κεντρικό στην ανάλυσή της, δηλαδή την τάση της τεχνικοποίησης των νορμών. Πρόκειται για τον «εξορθολογισμό», ο οποίος, κατά τη Heller, αποτελεί το όχημα μέσω του οποίου πρέπει να συλληφθεί η διείσδυση των νεωτερικών θεσμών στην καθημερινή ζωή¹⁹, αλλά το «ορθολογικό» που εμπεριέχεται σε αυτή τη διαδικασία είναι εν τέλει μια κενή μορφή. Η όλη κριτική της σε θεωρήσεις της ορθολογικότητας που εδράζονται σε αυτό που αποκαλεί «ζωοτόμησή» της (βλ. 1985: 150-167) είναι κατ' ουσίαν κριτική σε κάθε προσπάθεια να καταστεί η ορθολογικότητα τυπικό ζήτημα, ζήτημα μορφής, αποσπασμένο από συγκεκριμένα περιεχόμενα, άρα και αξίες. Αλλά, όπως προκύπτει από τα προηγούμενα, η φορμαλιστική αντίληψη της ορθολογικότητας από τη θεωρία, έχει πραγματικό έρεισμα, δεν είναι απλώς ένα γεγονός της θεωρίας: «Η βεμπεριανή διάκριση ανάμεσα στην αξιακή ορθολογικότητα και στην ορθολογικότητα ως προς στόχους εκφράζει επαρκώς το *factum* της νεωτερικότητας, χωρίς να λάβουμε υπόψη τη σχετικότητα αυτής της δυικότητας και τις προσπάθειες να ξεπεραστεί το σχίσμα» (1985: 207).²⁰

¹⁹ Είδαμε ότι για τη Heller η τεχνικοποίηση των νορμών εξηγείται με βάση την επιστήμη ως κυριαρχούσα κοσμοθεωρία. Αν, ωστόσο, όπως λέει, η «λογική» του καπιταλισμού εκβάλλει στον καθαγιασμό της επιτυχίας και της αποδοτικότητας, τότε αυτή συνδέεται επίσης με την τεχνικοποίηση των νορμών. Συναντάμε εδώ ξανά αυτό που έχουμε ήδη επισημάνει, ότι δηλαδή η Heller αποδίδει βαρύνουσα σημασία στην επιστήμη όσον αφορά τον εξορθολογισμό-θεσμοποίηση-τεχνικοποίηση της καθημερινής ζωής, ενώ από την άλλη δεν διασαφηνίζει πού στέκεται αυτή εντός του σχήματός της περί ανεξάρτητων «λογικών» της νεωτερικότητας. Σε ένα σημείο είδαμε ότι συσχετίζει την επιστήμη, και πιο συγκεκριμένα την «καθολική γλώσσα» της, με τη μορφή της καθολικότητας που επέβαλε το χρήμα και η αγορά, διαπιστώνει δηλαδή μια αιτιακή συνάφεια ή έστω δομική ομολογία ανάμεσα στα δύο φαινόμενα, αλλά ωστόσο δεν είναι σαφές εάν συναρτά την επιστήμη ως φορέα της εργαλειακής ορθολογικότητας με τη «λογική του καπιταλισμού» (βλ. και επόμενη υποσημείωση).

²⁰ Σημειώνω εδώ ότι η Heller έχει καταπιαστεί με αυτά τα ζητήματα και στη *Θεωρία των Συναισθημάτων* και τα συνδέει με ένα άλλο ζήτημα που είναι βασικό στη θεώρησή της: την

Τα ίδια ακριβώς θέματα, δηλαδή την ταύτιση του ορθού λόγου με τον υπολογισμό μέσων και τη συνακόλουθη τυποποίησή του, θα θέσει στο στόχαστρο της κριτικής του και ο Lefebvre.

Διαπιστώνει και αυτός τον καθαγιασμό της αποτελεσματικότητας ως πεμπουσία του τρόπου με τον οποίο η νεωτερική κοινωνία αντιλαμβάνεται την ορθολογικότητά της και επιφέρει για αυτήν: «Αυτή είναι μια κοινωνία με ορθολογικούς στόχους και αξιώσεις, που έχει την αρχή της σκοπιμότητας ως μείζονα μέριμνά της» (1968γ: 82). Ο Lefebvre σημειώνει επιπλέον τη διαφορά ανάμεσα στην αρχική νεωτερική σύλληψη της ορθολογικότητας και στη σημερινή της εκδοχή, όπως, θα δούμε πιο κάτω, το κάνει και η Heller. Έτσι, γι' αυτόν, η έννοια της ορθολογικότητας σταδιακά αποσπάται από τη σύνδεσή της με ουσιαστικά περιεχόμενα: «Εξαφανίστηκε μια μορφή ορθολογισμού, αυτή που καθιστούσε τον λόγο μια ατομική στάση και τον ορθολογισμό μια άποψη (γήινη, εγκόσμια, αντι-θρησκευτική ή και αντι-κληρική)». Η «μεταμόρφωση» του ορθολογισμού έγκειται στο ότι «κυριαρχούν οι θετικές ή αποτελεσματικές πλευρές [του]· επικράτειά του κατέστη ο κοινωνικός προγραμματισμός [...] και η οργάνωση [...]», ενώ παράλληλα η έννοια της τελευταίας «συγχωνεύεται με εκείνη του *θεσμού*» (1968γ: 43).

Για να επιστρέψω πάντως εδώ για λίγο στη διαφορά μεταξύ του Lefebvre και της ύστερης Heller γύρω από τη σημασία που έχει στη σκέψη τους η έννοια του θεσμού, αυτή η διατύπωσή του ειδικά μπορεί να θυμίζει πολύ τη Heller, αλλά είναι σαφές ότι ο ίδιος εξηγεί αυτά τα φαινόμενα βάσει «της κοινωνικής πρακτικής του νεο-καπιταλισμού». Έτσι, η μια πλευρά των «θετικών» πλευρών της ορθολογικότητας στις οποίες αναφέρεται είναι μεν «η επιστήμη και οι τεχνικές εφαρμογές της», αλλά η άλλη πλευρά είναι το κράτος (1968γ:43), όπως επίσης και η «μεγάλη σύγχρονη επιχείρηση», η οποία γίνεται το υπόδειγμα των θεσμών, άρα και της θεσμοποιημένης ορθολογικότητας: «[...] τείνει να εισβάλει στην κοινωνική πρακτική και να θεσπίσει τον εαυτό της ως πρότυπο οργάνωσης και διαχείρισης της κοινωνίας εν γένει» (1968γ: 66).²¹

Περαιτέρω, ο Lefebvre αναδεικνύει την κυριαρχία του πραγματισμού εντός αυτής της κοινωνίας και μέσα από άλλες αναλύσεις του, και πρώτα απ' όλα αυτές που αφορούν την έννοια της τεχνικότητας· η τεχνικοποίηση των νορμών, για την οποία μιλάει τόσο έντονα η Heller,

εξήγηση του «αυστηρού διαχωρισμού» μεταξύ σκέψης/λόγου [reason] και συναισθήματος [feeling], ο οποίος, όπως λέει, απαντά στην επιστήμη αλλά και στην «καθημερινή συνείδηση» (1979α:24-34). Αλλά είναι χαρακτηριστικό ότι στο δεύτερο μέρος του βιβλίου της, όπου προσπαθεί να «αποδείξει την ιστορική φύση των συναισθημάτων», θα πει πως «η σύλληψη 'λόγου' και 'συναισθήματος' ως αντίθετων 'αρχών' είναι χαρακτηριστικό της καθημερινής σκέψης της αστικής εποχής, ή μάλλον είναι κατ' ουσίαν ένας *lieu commun* της», ενώ τονίζει ότι αυτός μπορεί μεν να έχει ενισχυθεί από τη φιλοσοφία ή γενικότερα από ιδεολογίες, αλλά «η ίδια η διχοτομία απορρέει από τα γεγονότα της αστικής ύπαρξης». Στη συνέχεια, και σε σύνδεση με αυτή τη διαπίστωση, η Heller θα μιλήσει και πάλι για τον διαχωρισμό της αξιακής ορθολογικότητας και της ορθολογικότητας ως προς στόχους, αλλά θα τον αποδώσει, σε διαφοροποίηση προς το μεταγενέστερο έργο της, στην «αστική κοινωνία», και όχι ακριβώς στη «νεωτερικότητα», και μάλιστα στο γεγονός ότι «το όλο της ανθρώπινης ύπαρξης αναπλάθεται πάνω στο 'μοντέλο' της τεχνολογίας και της οικονομίας (της αστικής οικονομίας)» (1979α:180,207, 208)

²¹ Μάλιστα, ο Lefebvre επαινεί την «αμερικάνικη κριτική κοινωνιολογία», για το ότι «ανακίνησε» αυτό το πρόβλημα (1968γ:66)



είναι φαινόμενο που, όχι απλώς θέτει ο Lefebvre, αλλά του προσδίδει ακόμα μεγαλύτερες διαστάσεις. Στη δική του οπτική, το ζήτημα είναι ότι η «τεχνικότητα» τείνει να καθορίσει όλη την κοινωνική συνείδηση, ή ότι η τελευταία αντιμετωπίζει τελικά ό,τι της αντί-κειται ως «τεχνικό αντικείμενο», δεν μπορεί να «δει» ένα αντικείμενο ως τέτοιο παρά μόνο αν του προσάψει «τεχνικότητα». Έτσι, δέχεται πως ο χαρακτηρισμός της σύγχρονης κοινωνίας ως «τεχνικής κοινωνίας» έχει πράγματι μια βάση,²² αλλά για λόγους πολύ ευρείς, οι οποίοι άπτονται του ρόλου του θεάματος εντός της, στον οποίον θα επανέλθω. Πρόκειται για το ότι η συνείδηση και η δράση που ευδοκιμούν στο έδαφός της «αντανακλούν» την τεχνική και αυτό μάλιστα σημαίνει ότι αποκτούν παθητικό χαρακτήρα: «Η ματιά πάνω στο τεχνικό αντικείμενο -παθητική, που προσέχει μόνο τη λειτουργία του, τη δομή του [...], που μαγεύεται από αυτό το δίχως φόντο θέαμα καθώς βρίσκεται ολόκληρο στη διάφανη του επιφάνεια-, αυτή η ματιά γίνεται πρότυπο της κοινωνικής πράξης» (1968γ:49).²³

Η τεχνικοποίηση ως γενικός κανόνας αυτής της κοινωνίας²⁴ συνυπάρχει εξάλλου, κατά τον Lefebvre, με τον φορμαλισμό της. Έτσι, μιλάει γι' αυτόν ως «γενική παρούσα τάση της σκέψης, της ιδεολογίας και της κουλτούρας στην αστική κοινωνία», μία μόνο εκδοχή της οποίας είναι ο «τυπικός ορθολογισμός» (1958:81-2).²⁵ Αργότερα, θα επιμείνει περισσότερο σε αυτά τα ζητήματα, υπογραμμίζοντας σε πολλές περιπτώσεις τον βασικό ρόλο που έχει να παίξει το τρίπτυχο μορφή/ λειτουργία/ δομή στην ανάλυση και κατανόηση αυτής της κοινωνίας, καθώς «αυτή αντλεί τις ιδεολογικές παραστάσεις της από τις έννοιες της λειτουργίας, της μορφής, της δομής, απομονωμένες, ερμηνευμένες και συμπληρωμένες με την προσθήκη μιας φιλοσοφίας» (1968γ: 126). Οι διατυπώσεις του γύρω από την αναλυτική σημαντικότητα αυτού του τριπτύχου δεν είναι πάντα σαφείς. Νομίζω, όμως, ότι το γενικό νόημα που μπορούμε να συναγάγουμε από αυτές είναι ότι ονομάζουμε τη μορφή, τη λειτουργία και τη δομή των πραγμάτων, και μιλάμε πολύ γι' αυτές, ενώ παράλληλα είτε τις συγχέουμε μεταξύ τους, είτε τις διαχωρίζουμε· αλλά αυτό αποτελεί απόρροια του γεγονότος ότι έχει χαθεί ο σύνδεσμος μεταξύ πραγμάτων και αξιών, άρα και το συνδυαστικό υλικό που μπορούσε να εντάξει τα πράγματα σε ένα

²² Πρέπει να σημειώσουμε, ωστόσο, ότι ο Lefebvre δεν δέχεται αυτόν τον ορισμό, αφενός γιατί ακριβέστερος θα ήταν ο όρος «τεχνοκρατική κοινωνία», και, αφετέρου, γιατί η «κριτική ανάλυση» θα αναδείκνυε μάλλον την «αδυναμία της τεχνικότητας», από την άποψη ότι η τεχνολογία εισβάλλει μεν στην καθημερινή ζωή, αλλά δεν έχει ως πραγματικό στόχο και έκβαση της τον μετασχηματισμό, πολύ περισσότερο δε τη βελτίωσή της. «Η καθημερινή πραγματικότητα δεν επωφελείται παρά από τις `διαρροές της τεχνικής'» (1968γ:50· βλ. γενικότερα 48-52), κι αυτό σημαίνει, ότι - βάσει και του «νόμου της άνισης ανάπτυξης» του Λέινιν, του οποίου κάνει χρήση σε αυτή τη συνάφεια, αλλά και του αποδίδει γενικότερη και κεντρική σημασία στις αναλύσεις του- διανοίγεται «απόσταση -χάσμα- ανάμεσα στο καθημερινό και στην τεχνολογία» (1961α:3).

²³ Ο Lefebvre υπογραμμίζει τις ιδιαίτερες συνέπειες που έχει αυτό το φαινόμενο στην τέχνη, όπως αυτό εμφανίζεται κυρίως στην «οπ» και «νοπ αρτ»(βλ. 1968γ:49).

²⁴ Σημειώνω ωστόσο ότι ως προς το ζήτημα αυτό ο Lefebvre παρατηρεί μια ακόμα «παράξενη ομολογία» ανάμεσα στον καπιταλισμό και τα «σοσιαλιστικά» καθεστώτα (1961α:230).

Αυτά «μοιράζονται» μαζί του «την τεχνολογική αλλοτρίωση», και «αμφότερες οι πλευρές απειλούνται από την τεχνοκρατία»· προσθέτει, όμως, ότι στα «σοσιαλιστικά» καθεστώτα υπάρχουν «κοινωνικές δυνάμεις και θεωρίες» που την υπονομεύουν και που συνιστούν δυνατότητες ανατροπής αυτής της απειλής (1962α:234-5).

²⁵ Άλλες εκδοχές βλέπει, για παράδειγμα, στον ατομικισμό και στον αισθητισμό (βλ. 1958:81-2).

σημαίνουν όλο.²⁶ Προς το παρόν δεν θα με απασχολήσουν τα γενικότερα συμπεράσματα που μπορεί να αντλήσει κανείς από αυτές τις παρατηρήσεις, αλλά θα σταθώ σε αυτό που κατά τον Lefebv̄re αποτέλεσε τη βάση της αλλαγής την οποία προσπαθεί να συλλάβει μέσα από αυτές τις διατυπώσεις: «Τι συνέβη ώστε να αλλάξει η κατάσταση; Το λειτουργικό στοιχείο αποσπάστηκε το ίδιο, εξορθολογίστηκε, κατόπιν παρήχθη βιομηχανικά, και τελικά επιβλήθηκε μέσω του εξαναγκασμού και της πειθούς» (1987α: 8). Αλλά αυτό αποτελεί τελικά έναν άλλο τρόπο για να μιλήσει κανείς για την «ιδεολογική» και «θεσμική», όπως λέει ο Lefebv̄re -ενώ κάνει λόγο για «*νοητικές δομές που είναι ταυτόχρονα και κοινωνικές δομές*» (1968γ:126)- επιβολή της αρχής της αποτελεσματικότητας.

Περαιτέρω, εάν διερωτηθούμε πάνω στον ρόλο που παίζει η κυριαρχία της κατανάλωσης ως προς το ζήτημα του πραγματισμού, νομίζω ότι μπορούμε να πούμε πως αυτή προσδίδει περιεχόμενο στην αρχή της αποτελεσματικότητας και της επιτυχίας, την νοηματοδοτεί,²⁷ και μάλιστα κατά τρόπο σύμμορφο με την ίδια την πραγματιστική λογική της καθημερινής ζωής, στον βαθμό που μια πλευρά της, όπως έχουμε δει, είναι η προσκόλληση ή ο προσανατολισμός στα υλικά πράγματα.²⁸

Αυτή είναι μια ιδέα, μάλιστα, που δεν θα μπορούσε να βασιστεί μόνο στην ανάλυση της Heller, αλλά και σε εκείνη του Lefebv̄re, σε ένα σημείο όπου αναφέρεται στη «τεχνική πρόοδο», την υλική προϋπόθεση και το ιδεολογικό υποστήριγμα της οργάνωσης της καθημερινής ζωής διαμέσου της κατανάλωσης. «Μακριά από το να εξαφανίζει την κριτική της

²⁶ Την ερμηνεία αυτή την βασίζω σε ένα σύντομο αλλά πολύ περιεκτικό χωρίο του, όπου, αφού κάνει τη διαπίστωση ότι «πάντα υπήρχαν μορφές, λειτουργίες και δομές», προσδιορίζει ως εξής «τη ριζοσπαστική –τη θεμελιακή –διαφορά: αυτές[...] δεν ήταν γνωστές ως τέτοιες, δεν είχαν ονομαστεί. Ταυτόχρονα συνδεόμενες και διακριτές, αποτελούσαν μέρος ενός αδιαφοροποίητου όλου» (1987α: 7· βλ. και 1968γ:29). Σήμερα, αντιθέτως, η μεταξύ τους σχέση έχει «καταστεί δηλωμένη σχέση, που παράγεται *ως τέτοια*, όλο και πιο ορατή και αναγνώσιμη [...]» και αυτό το συνδέει με το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει λίγο πιο κάτω περί «αυτόνομων υποσυστημάτων, αποκομμένων το ένα από το άλλο» (1987α:8).

²⁷ Αν ακολουθήσουμε μια ερμηνεία του καταναλωτισμού που δίνει η Heller σε ένα μεταγενέστερο κείμενό της, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε και για την εξής λειτουργία του: νοηματοδοτεί την επιτυχία, παρέχοντας ένα υποκατάστατό της. Αυτό το συνάγω από το ότι εκκινά από τη θέση του Kant, που αξιοποιεί σε πολλά έργα της, ότι αυτό που ορίζει πλέον την «ανθρώπινη αξιοπρέπεια» είναι η απόκτηση δόξας, εξουσίας και ιδιοκτησίας και παρατηρεί ότι ο καταναλωτισμός είναι η πλέον «δημοκρατική μορφή αυτών των τριών μειζόνων πόθων», και μάλιστα μια μορφή που σε έναν βαθμό ελαττώνει την έλλειψη ικανοποίησης από τη μη πραγμάτωσή τους. Χαρακτηριστικά, «εάν η φιλοδοξία κάποιου δεν σχετίζεται με την εξουσία ή τη δόξα, αλλά με καταναλώσιμα αγαθά, η έλλειψη ικανοποίησης [...] δεν θα εξαφανιστεί, αλλά κάποιος μπορεί, έστω για λίγες στιγμές, να νιώσει σαν βασίλισσα ή βασιλιάς, εάν χρησιμοποιεί την ίδια μάρκα σαπούνι με τη Sophia Loren [...]» (1983:307-8).

Η Heller χαρακτηρίζει αυτήν την άποψή της ως «ανορθόδοξη» (1983:307), αλλά δεν μου είναι κατανοητό το γιατί, παρεκτός και εννοεί εδώ με ισχυρό τρόπο τον όρο «δημοκρατική»: εάν όχι, η ίδια άποψη θα μπορούσε να ανιχνευτεί και στη σκέψη πολλών άλλων θεωρητικών, και μεταξύ τους και του Lefebv̄re. Αυτές που είναι οπωσδήποτε «ανορθόδοξες», ή τουλάχιστον ξενίζουν, όχι μόνο εν σχέσει με το προγενέστερο «μαρξιστικό» της έργο, αλλά και εν σχέσει με απόψεις της όπως η παραπάνω, είναι οι απόψεις που έχει διατυπώσει σχετικά πρόσφατα πάνω στο θέμα της κατανάλωσης. Εκεί η Heller δηλώνει ότι δεν ανήκει στους κριτικούς της καταναλωτικής κουλτούρας –μάλιστα, δεν είναι καν «κριτικός της κουλτούρας»- εφόσον δεν βλέπει «την κατανάλωση» να ορθώνει κανένα εμπόδιο στη «δημιουργία του εαυτού», ούτε στην «επανα-μετάφραση των ποσοτικών αναγκών σε ποιοτικές» (2002:124,127).

²⁸ Με αυτό βεβαίως δεν εννοώ ότι μοναδικό πεδίο, όπως και αντικείμενο, του καταναλωτισμού είναι τα υλικά αντικείμενα· θα επανέλθω πιο κάτω σε αυτό το θέμα.



καθημερινής ζωής, η νεωτερική τεχνική πρόοδος *την πραγματοποιεί*. Αυτή η τεχνικότητα αντικαθιστά την κριτική της ζωής από τα όνειρα, ή τις ιδέες, ή εκείνες τις δραστηριότητες που υψώνονται πάνω από το καθημερινό, με την κριτική της καθημερινής ζωής *εκ των ένδον: την κριτική που η καθημερινή ζωή κάνει η ίδια στον εαυτό της [...]*» (1958: 9) [η τελευταία έμφαση προστέθηκε]. Αλλά, προσδιορίζοντας αυτού του είδους την κριτική ως έσωθεν στην καθημερινή ζωή, ο Lefebvre επιτρέπει τουλάχιστον να εννοήσουμε ότι στην τελευταία προσιδιάζει η «κριτική» της που γίνεται μέσω των πραγμάτων. Πρόκειται για μια παρατήρηση που θεωρώ ότι συναντά τις παρατηρήσεις της Heller αναφορικά με τη διαφοροποιημένη αδράνεια της καθημερινής ζωής βάσει του πραγματισμού ως εγγενούς της γνώριματος. Στο παρακάτω χωρίο φαίνεται, εκ του αντιστρόφου, ότι η Heller θα δεχόταν πως μια πραγματιστικού τύπου «κριτική», ή προσπάθεια για επέμβαση πάνω στην καθημερινή ζωή, συναντά τη μικρότερη αντίστασή της: «Εφόσον τα περιεχόμενα της καθημερινής σκέψης[...] είναι εγκιβωτισμένα σε μια πολύ υψηλού βαθμού πραγματιστική [pragmatic] και οικονομική δομή, είναι εξ ορισμού αδρανής *vis a vis* τα προϊόντα της σκέψης που υπερβαίνουν το καθαρά πραγματιστικό». Στο ίδιο πνεύμα - το οποίο παράλληλα μας επαναφέρει στην παρατήρηση ότι το «πραγματιστικό», όταν πρόκειται για την καθημερινή ζωή, στη Heller δεν διαχωρίζεται εύκολα από το «εμπράγματο»- κινείται και ένα άλλο σχόλιο που κάνει εν σχέσει με το πού παρουσιάζεται η καθημερινή ζωή πιο ανοιχτή ή διαθέσιμη στο μη φείδεσθαι επινοητικής σκέψης: «Η φυγή από την επινοητική σκέψη, η έλξη της ρουτίνας, αντιπροσωπεύουν μια εργονομική δύναμη η οποία είναι κανονικά ισχυρότερη στον κόσμο των εθίμων από ό,τι είναι στην παραγωγή των αντικειμένων ή στη χρήση τους» (1970α:49, 144).

Περαιτέρω, μπορούμε να πούμε ότι η κατά τον Lefebvre «οργανωμένη κατανάλωση» είναι σύμμορφη με τον πραγματισμό της καθημερινής ζωής και από την άποψη του ιδεώδους για τη ζωή που καλλιεργεί και ευαγγελίζεται. Πρόκειται για την «ικανοποίηση», έννοια που απασχολεί και τον Lefebvre και τη Heller, την οποία μπορούμε να δούμε ως όρο που διαμεσολαβεί το θέμα του καταναλωτισμού με εκείνο του πραγματισμού. Κατά τον Lefebvre, «ο σκοπός, ο αντικειμενικός στόχος, η επίσημη νομιμοποίηση αυτής της κοινωνίας είναι η *ικανοποίηση*». Αυτή συνδέεται με την κατανάλωση σε μια σχέση μέσου-σκοπού: η κατανάλωση είναι το μέσο για να επιτευχθεί η ικανοποίηση ως «κορεσμός», μάλιστα όσο το δυνατόν πιο γρήγορος, ενός «οριοθετημένου κοιλώματος», που είναι η ανάγκη (1968γ:79). Συνεπώς, η «ικανοποίηση» συνιστά περιορισμένο ιδεώδες, από την άποψη ότι επέρχεται στη βάση της παθητικής συνείδησης των αναγκών· με άλλα λόγια, όταν αίτημα είναι η ικανοποίηση, αυτό σημαίνει ότι οι ανάγκες παραμένουν στο επίπεδο του «κοιλώματος», δηλαδή μιας αρνητικής μορφής, μιας έλλειψης, παρά μια μορφής θετικής, μιας δύναμης.²⁹

²⁹ Έτσι, σε πολλές περιπτώσεις ο Lefebvre αντιδιαστέλλει την επιδίωξη της ικανοποίησης προς τη θέληση για δημιουργία π.χ. 1968β:93.

Έχω ήδη σημειώσει ότι τόσο ο Lefebvre όσο και Heller διακρίνουν στην «ανάγκη» ένα στοιχείο παθητικό και ένα στοιχείο ενεργητικό, και θα επανέλθω σε αυτό πιο κάτω. Προς το παρόν θα ήθελα να σημειώσω ότι αυτή η έννοια-του «κοιλώματος» θυμίζει μια διάκριση που κάνει ο Sartre όσον αφορά τη «μορφή συνείδησης των αναγκών», μεταξύ *manque* και *projet*, την οποία αξιοποιεί η Heller (βλ. Heller 1979β:293).

Αυτό το αίτημα, εάν δεχτούμε την ανάλυση της Heller, προσιδιάζει στην καθημερινή ζωή, εφόσον αυτή επιδιώκει την ικανοποίηση³⁰, ως «αμάλγαμα δύο βασικών συστατικών στοιχείων – της ευχαρίστησης και της χρησιμότητας». Το δεύτερο «συστατικό στοιχείο» συνδέεται εμφανώς με τον πραγματισμό, αλλά το ίδιο θα μπορούσε να ειπωθεί και για το πρώτο, την ευχαρίστηση, στον βαθμό που η Heller συνδέει την αποκλειστική επικέντρωση στην αναζήτηση της με το υποκείμενο που προσδιορίζει ως «ιδιαιτερότητα», ενώ παράλληλα την αντιδιαστέλλει προς τη χαρά [joy], την οποία συνδέει με τη δημιουργικότητα (1970α: 251, 253, 252).

*Αλλά, στην ανάλυση του πραγματισμού ως κεφαλαιώδους δομικού γνωρίσματος της καθημερινής ζωής κατά τη Heller, έχουμε δει ότι αυτός επίσης συναρτάται με το γνώρισμα της «δεδομενικότητας», με τη φυσικοποίηση της πραγματικότητας. Το ερώτημα, συνεπώς, που μπορεί να τεθεί είναι το εξής: μπορούμε αντίστοιχα να μιλήσουμε για κοινωνική ενίσχυση αυτής της πλευράς;

Η πραγμάτευση αυτού του ερωτήματος είναι δύσκολο ζήτημα, δεδομένου ότι, όπως έχω υποστηρίξει στο προηγούμενο κεφάλαιο, η «δεδομενικότητα» ως γνώρισμα και αξία της καθημερινής σκέψης έχει απωλέσει τη βασική της κοσμοθεωρητική πηγή νομιμοποίησης, όπως και έχει αποσταθεροποιηθεί πρακτικά. Ωστόσο, νομίζω ότι μέσω του Lefebvre μπορεί να διερευνηθεί η θέση ότι αυτές οι εξελίξεις συνυπάρχουν με το ανταγωνιστικό τους φαινόμενο, δηλαδή με το ότι η πραγματοποιητική, φυσικοποιητική, φετιχιστική λειτουργία της καθημερινής σκέψης, εάν δεν ενισχύεται, πάντως διευκολύνεται από τις πραγματικές συνθήκες εντός των οποίων εκτυλίσσεται η καθημερινή ζωή, όπως και συστοιχεί σε μια γενική τάση την οποία σε ένα σημείο συνοψίζει ως εξής: «Ο κανόνας αυτού του κόσμου θεμελιώνεται [...] στη διαφάνεια» (1974:389). Και επιπλέον, το σημείο αυτό έχει, όπως θα δούμε, ιδιαίτερη σημασία στην κατανόηση της κεντρικής του διαπίστωσης ότι το «καθημερινό» αποτελεί το βασικό «έρεισμα» των σχέσεων εξουσίας.

«Κι όμως σαν την ανάποδη όψη του ορθολογισμού [...] διαφαίνεται ένα είδος γενικής *φυσικοποίησης* της σκέψης, του στοχασμού, των κοινωνικών σχέσεων», λέει ο Lefebvre, και συνεχίζει: «Το ορθολογικό θεωρείται κανονικό[...]Το κανονικό γίνεται συνηθισμένο και το συνηθισμένο λαμβάνεται ως φυσικό, το οποίο με τη σειρά του ταυτίζεται με το ορθολογικό – θεσπίζοντας έτσι ένα κύκλωμα, ή κλειστό κύκλο. Ως συνέπεια αυτής της επιφανειακής (και μηχανευμένης) λογικής –του νατουραλισμού που υποκαθιστά τον ορθολογισμό – όλες οι αντιφάσεις εξαφανίζονται [...]» (1968γ: 44-5).

Αυτό είναι ένα σημαντικό αλλά και αρκετά σκοτεινό χωρίο, δεδομένου του ρευστού νοήματος που έχει τόσο ο «ορθολογισμός» όσο και ο «νατουραλισμός». Ίσως το κομβικό σημείο είναι να προσδιοριστεί το ακριβές νόημα του όρου «φυσικό». Νομίζω πως εδώ με τον όρο αυτόν ο Lefebvre δεν αναφέρεται ακριβώς στο αυτονόητο και το δεδομένο, αλλά σε αυτό που προσιδιάζει στα υλικά πράγματα, ή που προκύπτει ως συνάρτηση των ιδιοτήτων των πραγμάτων. Τότε, θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε το «κλειστό κύκλωμα» για το οποίο κάνει

³⁰ Μπορούμε να σημειώσουμε ότι και από τη σκοπιά του Lefebvre θα ήταν νόμιμο ένα τέτοιο συμπέρασμα, αφού σε ένα σημείο όπου διακρίνει τους «μύθους» εκείνους που η φορά τους είναι «από τα κάτω προς τα πάνω», δηλαδή «εξαπλώνονται και διαδίδονται από το καθημερινό», τονίζει ότι αυτοί «περιστρέφονται γύρω από την ιδέα της ικανοποίησης» (1962β:103).



λόγο ως εξής: αυτός ο «ορθολογισμός» έχει ως υπέρτατη αρχή τον σεβασμό στη ρητορική των πραγμάτων, στη δύναμη των πραγμάτων να «μιλούν» τρόπο τινά από μόνο τους. Έτσι, το «αυτονόητο», θα λέγαμε, δεν είναι μόνο αυτό που μοιάζει με πράγμα, αλλά είναι αυτό που αντλεί τη νομιμότητά του από τα εμπειρικά πράγματα, που στη νομιμοποίησή του δεν εμπλέκεται η επίκληση μεταφυσικών, δηλαδή υπεραισθητών, οντοτήτων.

Αλλά, το πλέον σημαντικό είναι πως αυτό το «κλειστό κύκλωμα» δεν είναι ζήτημα ιδεών και μόνον. «Σε ορισμένα στάδια της ανάπτυξής της, η ανθρώπινη δραστηριότητα γεννά αθρόως σχέσεις που μεταμφιέζονται σε *πράγματα*», λέει ο Lefebvre (1947: 179), σε μια από τις πολλές περιπτώσεις όπου θίγει το θέμα του μαρξικού «φетиχισμού του εμπορεύματος». Συνεπώς, η «γενική φυσικοποίηση της σκέψης» αποκτά κοινωνικό υλικό έρεισμα, εφόσον απορρέει από την πραγματικότητα εκείνων των κοινωνικών σχέσεων όπου εντός της καθημερινής ζωής κυριαρχεί το χρήμα και το εμπόρευμα, δηλαδή δύο «πράγματα» που αποτελούν οχήματα «φетиχισμού», υλικές μορφές μέσα στις οποίες, και μέσω των οποίων, κοινωνικές σχέσεις μεταμφιέζονται σε σχέσεις μεταξύ πραγμάτων.³¹ Πράγματι, ανάμεσα στις φράσεις του πιο πάνω περί της «γενικής φυσικοποίησης», παρεμβάλλονται τα λόγια: «Σύμφωνα με τον Μαρχ, τα αντικείμενα αντανακλούν αφηρημένες μορφές οι οποίες εμφανίζονται να τους ανήκουν, να είναι μέρος της φύσης τους, όπως η αξία ανταλλαγής αντανακλάται στα εμπορεύματα» (1968γ:442).

Είναι πολλές οι περιστάσεις στα διάφορα έργα του όπου ο Lefebvre τονίζει ότι στον μαρξικό «φетиχισμό του εμπορεύματος» θα πρέπει να προσδώσουμε πολύ ευρείες διαστάσεις, θεωρώντας μάλιστα ότι είναι το σημείο «όπου συναντώνται η οικονομία και η φιλοσοφία» (1947:178). Γι' αυτόν, μέσα από τη θεωρία αυτή ο Μαρχ ανακάλυψε μια «μορφή[...] προικισμένη με απεριόριστη ικανότητα για επέκταση, που συγκροτεί έναν `κόσμο', με τη λογική του και τη γλώσσα του [...]» (1968γ:69· βλ. και 1981: 53-8 για τη συσχέτιση του εμπορεύματος με την «παγκοσμιοποίηση»). Το εμπόρευμα «είναι ταυτόχρονα φαινόμενο κοινωνικό και νοητικό» (1968γ: 105), καθώς, θα λέγαμε, συνιστά μια «μορφή» δεμένη με μια «γλώσσα» μέσα από την οποία υποτίθεται πως μιλούν τα πράγματα από μόνο τους, και πολύ περισσότερο έτσι καταξιώνεται αυτή η γλώσσα ως ο μόνος νόμιμος τρόπος του ομιλείν για τον κόσμο.

Επιβάλλεται να συνδέσουμε αυτές τις παρατηρήσεις του Lefebvre με την ανίχνευση ενός καιριού ζητήματος, δηλαδή τη βαθιά διαφορά που κατ' αυτόν διέπει τις σύγχρονες ιδεολογίες: «Σήμερα οι ιδεολογίες άλλαξαν[...] Παρευλάνουν ως *μη ιδεολογίες* για να συγχωνευτούν πιο εύκολα με τη φαντασία» (1968γ: 72).³² Μπορούμε, θεωρώ, να καταλάβουμε αυτή του τη διαπίστωση με το νόημα ότι η ο βασικός στόχος και περιεχόμενο της ιδεολογικής λειτουργίας των «σημερινών» ιδεολογιών είναι το ότι παλεύουν για να μην αφήσουν καμμία ρωγμή μέσα

³¹ Ο Lefebvre παρατηρεί, συνοψίζοντας ουσιαστικά, όπως το έχουμε αναδείξει στο πρώτο κεφάλαιο, την αντίθεσή του σε μια απλοϊκή, ή και «ιδεαλιστική», αντίληψη της μυστικοποίησης: «Όταν χειριζόμαστε χρήματα, ξεχνάμε, δεν συνειδητοποιούμε πλέον, ότι αυτά είναι απλώς `αποκρυσταλλωμένη' εργασία, και ότι αντιπροσωπεύουν την ανθρώπινη εργασία και τίποτα περισσότερο [...] Η θεωρία του φетиχισμού καταδεικνύει την *οικονομική, καθημερινή* βάση των *φιλοσοφικών* θεωριών της μυστικοποίησης και της *αλλοτρίωσης*» (1947: 179).

³² Αποκορύφωση αυτής της εξέλιξης είναι η ιδεολογία του «τέλους των ιδεολογιών», στην οποία θα αναφερθεί ο Lefebvre επανειλημμένα. Βλ. π.χ. 1968γ:95-6.

από την οποία μπορεί να καταξιωθεί η ομιλία επί των πραγμάτων και όχι η ομιλία των ίδιων των πραγμάτων.

Ο Lefebvre διακρίνει ως παραδείγματα σύγχρονων ιδεολογιών τον «λειτουργισμό», τον «επιχειρητισμό», τον «επιστημονισμό», τα οποία αντιδιαστέλλει σε ιδεολογίες του 19^{ου} αιώνα, όπως ο ατομικισμός (1968γ:71-2). Αργότερα, στον 3^ο τόμο, όπου τον απασχολεί γενικότερα το θέμα των νέων τεχνολογιών, θα διακρίνει ως ξεχωριστή μορφή ιδεολογίας αυτήν της «πληροφορίας», την οποία αναλύει ξεχωριστά (1981: 146-50). Η πληροφορία, θα έλεγε κανείς, είναι το «ανώτατο εμπόρευμα, το έσχατο εμπόρευμα», όχι μόνο για τους λόγους που επικαλείται εκεί ο Lefebvre, δηλαδή επειδή «ολοκληρώνει την εξαιρετική επέκταση [του εμπορεύματος] [...] στο παγκόσμιο», αλλά επιπλέον επειδή συνδέεται με μια ιδεολογία, υποδειγματική γενικότερα της «γλώσσας» του εμπορεύματος, όπως την είδαμε πιο πάνω, δηλαδή της γλώσσας της φυσικοποίησης. Μέσω αυτής θεωρείται ότι μπορεί να «θεσπιστούν νέες νόρμες και αξίες», δηλαδή «το τέλος του θαμπού και του αδιαπέραστου- και συνεπώς, η διαφάνεια!» (1981:145,148). Από την άλλη, τονίζει ότι ο νέος τρόπος ύπαρξης και λειτουργίας των ιδεολογιών μπορεί κυρίως να ανιχνευτεί στη διαφήμιση. Έτσι, εξηγώντας σε ποια κατεύθυνση πρέπει «να εκλεπτύνουμε την ίδια την έννοια της ιδεολογίας», λέει: «Κατά την άποψή μας, η έννοια αυτή σήμερα καλύπτει, από τη μια μεριά, θεωρίες που παριστάνονται ως μη ιδεολογικές και `αυστηρά ακριβείς', και, από την άλλη, ένα μεγάλο τμήμα της κοινωνικής φαντασίας που τρέφεται από τη διαφήμιση [...]» (1968γ:96).

Η διαφήμιση κατά τον Lefebvre είναι συνάμα ιδεολογία και πρακτική (βλ. 1968γ:96), αλλά όχι απλώς με την έννοια ότι ασκείται με σκοπό την προώθηση της κατανάλωσης, ή ότι είναι ιδεολογία που «παρέχει στην κατανάλωση όλα της τα σύνεργα από σημεία, εικόνες, συνθήματα». Η διαφήμιση είναι μεν συνδεδεμένη με την κατανάλωση, δηλαδή «προσφέρει μια ιδεολογία της κατανάλωσης», και για χάρη της διασφάλισης της διαρκούς κατανάλωσης, αλλά είναι και κάτι πολύ περισσότερο. Είναι περαιτέρω «η ίδια το πρώτο από τα καταναλωτικά αγαθά» (1968γ:55,90,55), και μάλιστα ένα αγαθό που στην κατανάλωσή του αναδεικνύεται ο τρόπος με τον οποίο επενεργεί ο σύγχρονος τύπος των ιδεολογιών. Ο Lefebvre επιτρέπει να πούμε ότι στη διαφήμιση συνοψίζεται αυτός ο σύγχρονος τύπος, όταν διερωτάται ρητορικά πάνω στην «εξαιρετική δύναμή» της: «Δεν είναι μήπως η ρητορική της κοινωνίας μας; [...] Δεν οδεύει στο να καταστεί η κύρια *ιδεολογία* της εποχής μας [...];», για να προσθέσει μάλιστα αλλού: «[...] η διαφήμιση αναλαμβάνει εν μέρει τον ρόλο που πριν κατείχαν οι ιδεολογίες: να καλύπτει, να αποκρύπτει, να μεταμορφώνει την πραγματικότητα, δηλαδή τις σχέσεις παραγωγής» (1968γ:55, 97).

Ο λόγος για τον οποίο αποδίδει στη διαφήμιση αυτή τη βαρύνουσα θέση στην κατανόηση του σύγχρονου τύπου των ιδεολογιών είναι η ιδιάζουσα σύνδεσή της με την υλική βάση της «γενικής φυσικοποίησης» των σχέσεων και των σκέψεων που είδαμε ότι διέπει αυτόν τον τύπο, δηλαδή με τον φετιχισμό του εμπορεύματος. Η διαφήμιση είναι, θα λέγαμε, «η ρητορική της κοινωνίας αυτής», γιατί είναι η κατ'έξοχην ρητορική όπου η ομιλία επί των πραγμάτων παρουσιάζεται ως ομιλία των ίδιων των πραγμάτων, εφόσον «είναι η ιδεολογία του εμπορεύματος», δηλαδή του πράγματος που εμπεριέχει, τρόπο τινά, φετιχοποιημένη ομιλία· η διαφήμιση προβάλλεται ως το φερέφωνο της ρητορικής που έχουν τα πράγματα από μόνα τους. Ο Lefebvre το θέτει σαφέστερα σε ένα άλλο σημείο όπου, πάλι μέσω ρητορικών διερωτήσεων,



εξηγεί γιατί επιφυλάσσεται να δεχτεί πως «η Διαφήμιση» αποτελεί απλώς ένα «υποσύστημα» αυτής της κοινωνίας: «Μάλλον είναι η γλώσσα του εμπορεύματος στην πιο επεξεργασμένη μορφή της, πεπληρωμένη με σύμβολα, ρητορική και μεταγλώσσα [...]» (1968γ:107,104).

Συμπερασματικά, στις αναπτύξεις της Heller που παρατηρούσαν ότι η καθημερινή ζωή εγγενώς ενέχει μια φυσικοποιητική δύναμη, όπως και ότι στο πλαίσιο της η γνώση ταυτίζεται με την ανα-γνώριση του προφανούς, ο Lefebvre θεωρώ ότι επιτρέπει να προσθέσουμε το εξής: τα στοιχεία αυτά αποκτούν κοινωνικό έρεισμα, αλλά και κοινωνικοπολιτική βαρύτητα και προεκτάσεις, πρώτον, σε μια εποχή της οποίας ο «ορθολογισμός» δεν επιτρέπει τη σύνδεση του «αυτονόητου» ή του «δεδομένου» με την υπέρβαση ή, πολύ περισσότερο, την παραβίαση του εμπειρικού. Έτσι, εδώ θα έλεγα πως κλείνει το περιθώριο σύγκρουσης που μπορεί να διανοιχθεί, όπως έχουμε παρατηρήσει στη συζήτηση του πραγματισμού της καθημερινής ζωής κατά τη Heller, ανάμεσα στον πραγματισμό στην τομή του με τον εμπειρισμό και στον πραγματισμό στην τομή του με τη φυσικοποίηση της πραγματικότητας. Δεύτερον, σε μια εποχή όπου η μετατροπή των σχέσεων σε πράγματα, του κοινωνικού σε φυσικό, έχει μια υλική βάση ενεργό εντός της καθημερινής ζωής: το εμπόρευμα. Τρίτον, σε μια εποχή οι ιδεολογίες της οποίας αυτό που εν τέλει «συγκαλύπτουν» είναι την ιδεολογικοπολιτική βαρύτητα που έχει προσλάβει εντός του σύγχρονου κόσμου η «καθημερινότητα»: «Συγκαλύπτουν το βασικό γεγονός [...] ότι όλα στηρίζονται πάνω στην καθημερινότητα [...]» (1968γ:72). Τη φράση αυτή θα την αναλύσω περαιτέρω σε επόμενη ενότητα, αλλά εδώ θα ήθελα να προεκτείνω αυτήν την παρατήρηση του Lefebvre λέγοντας ότι συγκαλύπτουν το γεγονός πως στηρίζονται αυτές οι ίδιες στην «καθημερινότητα», από την άποψη ότι αξιοποιούν τη «γλώσσα» της, τη «γλώσσα» του προφανούς. Από αυτήν την άποψη, θεωρώ πως είναι χαρακτηριστικό ότι, μιλώντας, για την «ψευδαίσθηση της αμεσότητας μέσα στο καθημερινό», ο Lefebvre αφήνει να εννοήσουμε ότι αυτό αποτελεί γνώρισμα της καθημερινής ζωής το οποίο δεν ανάγεται στη σύγχρονη κοινωνία, αλλά ωστόσο αξιοποιείται από αυτήν και ενδυναμώνεται εντός της. Αυτή η ψευδαίσθηση του καθημερινού, όπως λέει, «συντηρείται» από την «τρομοκρατία»³³, για να προσθέσει: «Η τρομοκρατική δράση των *μορφών* (και των θεσμών που αντλούν από αυτές τις μορφές) διατηρεί τις ψευδαισθήσεις της διαφάνειας και του χαρακτήρα της `πραγματικότητας' και συγκαλύπτει τις μορφές που διατηρούν αυτόν τον χαρακτήρα» (1968γ:187).

Υπάρχει όμως και ένα ακόμα ζήτημα που θα πρέπει να μας απασχολήσει προκειμένου να ολοκληρώσουμε αυτήν την αναφορά στο θέμα της φυσικοποιητικής στάσης της νεωτερικής καθημερινής ζωής. Στην οικεία ενότητα είδαμε τη σύνδεση ανάμεσα στη στάση αυτή και στο γεγονός ότι η καθημερινή ζωή χαρακτηρίζεται από την οικονομία στο άπλωμα της σκέψης και της πράξης στον χώρο και στον χρόνο, ή εν πολλοίς από την αδυναμία της σκέψης της να συσχετίσει και να ενοποιήσει. Αλλά, τότε, μπορούμε να αναρωτηθούμε κατά πόσο δεν έχουμε ενίσχυση της ως εκ του γεγονότος ότι σε αυτή την εποχή σημειώνεται, αφενός, ο τεμαχισμός της καθημερινής ζωής, όπως τον εξετάσαμε στην ομώνυμη ενότητα, και, αφετέρου, ένα είδος καταξίωσης της αποσπασματικότητας, της προσέγγισης της πραγματικότητας ως αθροίσματος μεμονωμένων, διαχωρισμένων τμημάτων.

³³ Θα δούμε πιο κάτω από ποια άποψη ο Lefebvre χρησιμοποιεί αυτόν τον όρο για τη σύγχρονη κοινωνία.



Ο Lefebvre, στον οποίο πάλι μπορούμε να προσφύγουμε για να ιχνηλατήσουμε αυτή την ιδέα, αναδεικνύει τον «κατακερματισμό» ως γενικό νόμο που διέπει αυτήν την κοινωνία, τόσο την πραγματικότητα όσο και τη σκέψη της.³⁴ ακριβέστερα, όπως τονίζει σε πολλά σημεία, αυτός είναι ένας από τους τρεις νόμους, παράλληλα με την «ομοιογενοποίηση» και την «ιεράρχηση», που μπορεί να θεωρηθεί ότι συναποτελούν ένα θεωρητικό «σχήμα» για την κατανόησή της (βλ. 1980:138-42, 1981:83-6). Σε αυτό το «σχήμα» που προτείνει θα επανέλθω, αλλά για την ώρα θα πρέπει να σημειώσουμε ότι αυτή η ανάδειξη της σημασίας του κατακερματισμού στηρίζει και τη θέση του για την ειδική σημασία της «δομής των άλλοθι» στο πλαίσιο αυτής της κοινωνίας, στην οποία έχω αναφερθεί ήδη. Αυτή είναι μια «κρυμμένη δομή» που είναι δυνατό να ενεργοποιηθεί, μόνο εφόσον έχει προηγηθεί ο τεμαχισμός, όχι απλώς της σκέψης, αλλά της ίδιας της πραγματικότητας:³⁵ «Μπροστά μας αναδύεται ένα *σύστημα από άλλοθι*, όπου κάθε πλέγμα σημασιών –φαινομενικά ανεξάρτητο και αúταρκες- αντηχεί ένα άλλο σε μια στελευτήτη περιστροφική κίνηση». Η «δομή των άλλοθι», την οποία δεν μπορεί να αναδείξει ο «στατικός στοχασμός», αλλά μόνο η «διαλεκτική λογική» (1968γ:117, 51,123), προϋποθέτει ωστόσο, θα λέγαμε, ακριβώς αυτόν τον «στατικό στοχασμό», τον στοχασμό που αντανάκλα, και συνάμα νομιμοποιεί, την παγίωση των πραγματικών διαχωρισμών, που αδυνατεί να συσχετίσει, αποφυσικοποιώντας αυτή την παγίωση. Ας προσέξουμε τα παρακάτω λόγια του Lefebvre τα οποία αναφέρονται σε ένα καίριο παράδειγμα στο οποίο κατ' αυτόν μπορούμε να ανιχνεύσουμε τη «δομή των άλλοθι», δηλαδή στη σχέση του καθημερινού με ό,τι τίθεται ως άρνησή του: «Αν ακινητοποιήσουμε την πραγματικότητα και παγώσουμε τη σκέψη σε στατικές κατηγορίες, έχουμε μπροστά μας έναν πίνακα αντιθέσεων, όπου κάθε όρος αντηχεί τον άλλον μέσω μιας διάφανης σχέσης: η ανάπαυση [είναι] το αντίθετο της εργασίας (και αντιστρόφως), η καθημερινότητα [είναι] το αντίθετο των διακοπών (και αντιστρόφως). Αλλά, αν πάψουμε να σκεπτόμαστε με τέτοιες κατηγορίες, αντιλαμβανόμαστε ότι, στην πραγματικότητα, η πρακτική συγκροτεί τον καθέναν από αυτούς τους αντιθετικούς όρους ως *άλλοθι* για τον άλλον [...]» (1968γ:122-3).

Τέλος, υπάρχει και ένα ακόμα θέμα ως προς το οποίο θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για ενίσχυση δομικών γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής. Αυτό αφορά το ζήτημα του χρόνου, και το πρώτο σκέλος του έχει να κάνει με την εξοικονόμησή του.

Η Heller διατυπώνει ρητά αυτήν την ιδέα, κάνοντας λόγο για «(αύξουσα) οικονομικοποίηση της καθημερινής μας ζωής» η οποία αφορά το θέμα του χρόνου. Όπως λέει, «ο καθημερινός γύρος γίνεται όλο και πιο απαιτητικός και πρέπει να τον διατρέξουμε όλο και πιο γρήγορα κάτω από πίεση που προέρχεται τόσο από εσωτερικά όσο και εξωτερικά αίτια». Εάν, συνεπώς, η εξοικονόμηση χρόνου είναι μια πλευρά του γενικότερου γνωρίσματος της

³⁴ Αυτό είναι ένα από τα σημεία που δείχνουν γι' αυτόν ότι το έργο του Marx είναι «απαραίτητο, αλλά και ανεπαρκές για να κατανοήσουμε το δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα», εφόσον «το 'όλον' που [εκείνος] είδε και όρισε πριν έναν αιώνα θρυμματίστηκε». Είναι επίσης ένα σημείο όπου θεωρεί ότι μπορεί να ασκηθεί κριτική «στον Lukács και τη σχολή του», γιατί δεν βλέπουν ότι «εάν η ολότητα αποσυντίθενται, αυτό δεν συμβαίνει μόνο στην, και για την, ατομική συνείδηση» (1968γ:70)

³⁵ Αυτός είναι μάλλον και ο βασικός λόγος για τον οποίον ο Lefebvre, όπως επεσήμανα στην εν λόγω ενότητα, αρνείται να δεχτεί τη δομή αυτή ως «μέρος [...] συστατικό του καθημερινού». Θα επανέλθω σε αυτό το θέμα πιο κάτω.



οικονομίας που κατ' αυτήν διέπει την καθημερινή ζωή, αυτή η πλευρά καθίσταται πρωταρχική ανάγκη αλλά και αξία «σήμερα», και μάλιστα, όπως λέει, αυτός είναι ο κοινωνικός παράγοντας, πλάι στον οντολογικό, που εξηγεί την επιτακτικότητα του «ορθολογικού διαμελισμού» και της οργάνωσης του χρόνου (1970α:243)³⁶, όπως και γενικότερα το γεγονός ότι ο χρόνος αποκτά όλο και μεγαλύτερη κοινωνική σημασία έναντι του χώρου³⁷. Η Heller δεν αναλύει το τι προκάλεσε αυτή την «αύξουσα οικονομικοποίηση» της καθημερινής ζωής, αλλά υπονοεί ότι αυτή σχετίζεται με το φαινόμενο που θα διαπιστώσει λίγο πιο κάτω, δηλαδή με την επιτάχυνση του «ρυθμού, του βηματισμού της ζωής», «ιστορική τάση» που ξεκινάει με «τις απαρχές του καπιταλισμού». Αυτή η επιτάχυνση δεν επηρεάζει εξίσου την καθημερινή ζωή όλων των κοινωνικών τάξεων, αλλά μπορεί να θεωρηθεί ως καθολικό κοινωνικό φαινόμενο, εφόσον «εκφράζεται στο γεγονός ότι εντός μιας γενεάς η ανθρώπινη ζωή μετασχηματίζεται (συχνά πάνω από μια φορά)» και «πρέπει να επαν-οργανώνεται επανειλημμένα», γεγονός που δεν επηρεάζει μόνο τα «περιεχόμενα» της ζωής, αλλά και το «τέμπο» της (1970α:244).

Συναντάμε συνεπώς και εδώ ορισμένες μόνο νύξεις από πλευράς της Heller πάνω στο θέμα του χρόνου, όσον αφορά το οποίο, όπως έχω σημειώσει, η ανάλυσή της παρουσιάζεται ελλειμματική εν σχέσει με εκείνη του Lefebvre, για τον οποίον η σημαντικότητα του θέματος αυτού συνοψίζεται στην προγραμματική του διατύπωση: «η ανάλυση της καθημερινής ζωής δείχνει πώς και γιατί ο κοινωνικός χρόνος αποτελεί ο ίδιος ένα κοινωνικό προϊόν» (1985: 74).³⁸

Έτσι, η διαπίστωση της Heller περί της αύξουσας κοινωνικής σημασίας του χρόνου, στον Lefebvre τίθεται πολύ πιο emphaticά ως διαπίστωση πως «σημειώνεται ένας ανελέητος και σκοτεινός αγώνας σχετικά με τον χρόνο και τη χρήση του» (1985:74). Μάλιστα, θα έλεγα ότι η φράση αυτή συνοψίζει, για τον ίδιο, τον «αποικισμό» της καθημερινής ζωής, από την εξής άποψη: στο πλαίσιο του, αυτό που «στερεώνεται», «δομείται», «λειτουργικοποιείται» είναι η αντιστοιχία περιεχομένων σε χρόνους, η αλληλοδιαδοχή αυτών των αντιστοιχιών, και πάνω απ' όλα η καταξίωση του προγραμματισμού του χρόνου, δηλαδή του προκαθορισμού αυτής της αντιστοιχίας. Με άλλα λόγια, ο «προγραμματισμός» είναι όρος που χρησιμοποιεί ο Lefebvre για να περιγράψει τη διαδικασία και τη μορφή ελέγχου και οργάνωσης της καθημερινής ζωής που συνιστά ο αποικισμός της, όταν για παράδειγμα μιλάει για «καθημερινή ζωή που διευθύνεται σαν μια επιχείρηση» όπου «κάθε στιγμή προβλέπεται [...] και προγραμματίζεται στον χώρο και στον χρόνο (1981:57)»³⁹ αλλά αποτελεί παράλληλα και ρητή επιταγή αυτού του «αποικισμού» προς

³⁶ Όπως λέει, «η ακριβής στάθμιση και ο εύτακτος διαμελισμός του χρόνου καθίσταται αναγκαίος λόγω δύο παραγόντων –του πεπερασμένου της γήινης ύπαρξής μας και της (αύξουσας) οικονομικοποίησης της καθημερινής ζωής μας [...]» (1970α:243).

³⁷ Προς επίρρωση αυτού του ισχυρισμού, πέρα από το εμπειρικό γεγονός ότι οι άνθρωποι φέρουν πάνω τους ρολόγια και όχι ρίγες, η Heller φέρνει ένα παράδειγμα από την καθημερινή γλώσσα, δηλαδή το ότι η αγγλική λέξη «punctual» συνδέεται πλέον μόνο με τον χρόνο (1970α:243).

³⁸ Σημειώνω, εξάλλου, ότι σε ένα αρκετά πρόσφατο κείμενό της, με τον τίτλο «η μετα-μοντέρνα εμμονή με τον χρόνο», η Heller, παρά ορισμένες ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις της, δεν αναλύει τους κοινωνικούς όρους που σχετίζονται με αυτήν την «εμμονή» στο πλαίσιο της καθημερινής ζωής, αλλά μάλλον τους παραβλέπει, ενώ την απασχολεί το πώς αυτή «αναπτύχθηκε» από τους «φιλοσόφους και τους συγγραφείς» (2003:56).

³⁹ Σημειώνω απλώς εδώ τη συνάφεια που βλέπει να έχουν με αυτό το θέμα τα ΜΜΕ: «Η κυριαρχία των media εγκαθίσταται λοιπόν μέσα στην καθημερινή ζωή των ανθρώπων, όχι μόνο

την καθημερινή ζωή, ενώ αυτός μεθοδεύει τον προγραμματισμό της. Η λειτουργικότητα δε αυτής της επιταγής αναδεικνύεται εάν δούμε ότι έτσι εξουδετερώνεται η ανατρεπτική δύναμη του χρόνου. Πριν το συμπέρασμα ότι η «γραφειοκρατία ορίζει τη χρήση του χρόνου», όπου αντί του όρου «γραφειοκρατία» μπορούμε εν πολλοίς να νοήσουμε τους φορείς και το πνεύμα του «αποικισμού» της καθημερινής ζωής, ο Lefebvre έχει μιλήσει για τον χρόνο ως «αρχι-εχθρό» της, εφόσον «φθείρει τους κανονισμούς και επιτρέπει τις πονηριές των προσεκτικά ονομασμένων και αρχειοθετημένων στον γραφειοκρατικό χώρο `αντικειμένων` που αρνούνται να μείνουν στη θέση τους» (1968γ: 160).

• Μια σύντομη περιγραφή του αποτελέσματος του «αποικισμού» της καθημερινής ζωής εν σχέσει με τον χρόνο, θα μπορούσε να αναζητηθεί στη φράση του: «Δεν υπάρχει χρόνος να κάνουμε τα πάντα, αλλά καθετί `που κάνουμε` έχει τον χρόνο του» (1985: 74). Και θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι, πέρα από τη λειτουργικότητα που έχει αυτό το δεύτερο σκέλος, δηλαδή ο προγραμματισμός, αυτός μπορεί να καταστεί βασική επιταγή αυτού του αποικισμού, επειδή βρίσκει πραγματικό έρεισμα στο πρώτο σκέλος, δηλαδή την εμπειρία της σπάνεως του χρόνου, που χαρακτηρίζει τη νεωτερική κοινωνία.⁴⁰

Η εμπειρία αυτή συνδέεται άμεσα με την «αύξουσα οικονομικοποίηση» της καθημερινής ζωής για την οποία μιλάει η Heller, και αμφότερες ερείδονται στην επιτάχυνση του χρόνου. Η τελευταία, αν θυμηθούμε ήδη πώς όριζε τον χρόνο ο Αριστοτέλης, μπορούμε να πούμε ότι συνδέεται και με το ζήτημα της μεταβολής, της αλλαγής. Ο Lefebvre επιμένει πολύ περισσότερο απ' ό,τι η Heller στην ανάλυση αυτού του φαινομένου, στην κατανόηση δηλαδή της νεωτερικότητας σε σύνδεση με την πραγματικότητα, αλλά και με την εμπειρία και με την καταξίωση της αλλαγής, και θα έλεγα ότι έτσι, παρότι ο ίδιος δεν μιλά ρητά για «αύξουσα οικονομικοποίηση της καθημερινής ζωής», με την πιο πάνω έννοια, μας προσφέρει έναν τρόπο για να την εξηγήσουμε.

Είναι πολύ γνωστός ο τρόπος με τον οποίο το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* έθετε τη συναφή ειδοποιό διαφορά της «αστικής εποχής»: «[...] ο αδιάκοπος κλονισμός όλων των κοινωνικών σχέσεων, η αιώνια αβεβαιότητα και κίνηση, διακρίνουν την αστική εποχή από όλες τις προηγούμενες», με αποτέλεσμα «όλες όσες καινούριες [σχέσεις] διαμορφώνονται [να] παλιώνουν πριν προλάβουν να αποστεωθούν» (1848: 23). Έναν αιώνα αργότερα, ο Lefebvre είχε ασφαλώς πολύ περισσότερους λόγους για να παρατηρεί ότι «η *απαρχαίωση*, προτού να καταστεί τεχνική, υπήρξε αντικείμενο προσεκτικής μελέτης», η οποία βασίζεται στην «*απαρχαίωση της ανάγκης*» (1968γ:81,82), τη γρήγορη δημιουργία νέων αναγκών. Αλλά, αυτό που θα πρέπει να προσέξουμε στην προσέγγισή του είναι ότι η εκτεταμένη και γρήγορη αλλαγή δεν είναι απλώς πραγματικότητα, εμπειρικό γεγονός, αλλά και μείζον ιδεολογικό στοιχείο, το οποίο μάλιστα παίζει κυρίαρχο ρόλο στη διαδικασία κατά την οποία η καθημερινή ζωή καθίσταται «λειτουργική» μέσα από τον «αποικισμό» της: «Η απαρχαίωση, ιδεολογία και

ως ένα είδος έξωθεν εισβολής στην `ιδιωτική` ζωή τους, αλλά ως προγραμματισμός της διάρκειάς, του χρόνου της ημέρας. Προγραμματισμός σε πολλά επίπεδα» (1986α:104).

⁴⁰ Αυτό το σημείο αποτελεί και έναν βασικό λόγο για τον οποίο ο Lefebvre ενίσταται στον χαρακτηρισμό αυτής της κοινωνίας ως «κοινωνίας της αφθονίας», εφόσον σε αυτήν «εκδηλώνονται νέες ελλείψεις», όπως η σπάνις του χρόνου, του χώρου, της γιορτής και της επιθυμίας (1968γ: 52). Για την αλληλοσύνδεση αυτών των ελλείψεων θα μιλήσω πιο κάτω.



πρακτική, χρησιμοποιεί το εφήμερο ως μέσο για την εκμετάλλευση του καθημερινού» και «η λατρεία του εφήμερου αποκαλύπτει την ουσία της νεωτερικότητας, αλλά την αποκαλύπτει ως ταξική στρατηγική [...]» (1968γ:82).

Σε αυτό το σημείο δεν θα σταθώ περισσότερο στην κατανόηση της νεωτερικότητας με όρους της «λατρείας του εφήμερου», άρα και της αποθέωσης της αλλαγής, αλλά απλώς θα επισημάνω ότι αυτή η αποθέωση, όπως και η πραγματική διαρκής κινητικότητα την οποία αυτή καθαγιάζει, συμβάλλει στην επιτάχυνση του χρόνου, και άρα και στην εμπειρία έλλειψής του, που με τη σειρά τους μπορούν να εξηγήσουν την «αύξουσα οικονομικοποίηση» της καθημερινής ζωής. Αλλά τότε, και εφόσον δεχτούμε την ιδέα του Lefebvre ότι αυτή η αποθέωση συνιστά «μέσο» για την «εκμετάλλευση του καθημερινού», ή ότι «η φθορά των αντικειμένων [...] αποτελεί μέρος μιας ταξικής στρατηγικής που αποβλέπει στην εξορθολογισμένη, αν και ανορθόλογη ως διαδικασία, εκμετάλλευση του καθημερινού» (1968γ: 82), μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο «αποικισμός» της καθημερινής ζωής ενισχύει έμμεσα και το δομικό γνώρισμα της καθημερινής ζωής που η Heller προσδιόριζε ως «εξοικονόμηση χρόνου». Ακριβέστερα, η αρχή αυτή της καθημερινής ζωής καθίσταται πολύ πιο επιτακτική σε μια εποχή όπου ο χρόνος τρόπο τινά λιγοστεύει λόγω της ποσότητας των μεταβολών που συντελούνται εντός του, φαινομένων που επιτείνονται μέσω του «αποικισμού» της καθημερινής ζωής.

Από την άλλη πλευρά, συναντάμε και εδώ ένα χαρακτηριστικό σημείο όπου ο αποικισμός της καθημερινής ζωής αξιοποιεί μεθοδικά και παράλληλα καταξιώνει μέσα και γνωρίσματα που της προσιδιάζουν. Το «χρόνου φείδου», για να το θέσω αλλιώς, είναι ανάγκη της καθημερινής ζωής, που εξηγείται βάσει της ετερογένειάς της, όπως μας επισημαίνει η Heller. Αποτελεί όμως παράλληλα και μείζονα πλευρά της ρητορικής που χρησιμοποιείται στον «ανελέητο και σκοτεινό αγώνα» περί του χρόνου που διεξάγουν οι δυνάμεις του αποικισμού της, για τον οποίο κάνει λόγο ο Lefebvre: μάλιστα, συνιστά ένα μέσο νομιμοποίησής τους, όπως δείχνει χαρακτηριστικά η περίπτωση της τεχνολογίας, η οποία, εάν συνιστά έναν βασικό πυλώνα αυτής της διαδικασίας, νομιμοποιείται σε αυτήν της τη λειτουργία και βάσει της αξιοποίησης και της καταξίωσης του αιτήματος της εξοικονόμησης του χρόνου.

Θα έλεγα, όμως, ότι υπάρχει και μια ακόμα διάσταση στην «αύξουσα οικονομικοποίηση» της καθημερινής ζωής για την οποία μιλάει η Heller: μπορούμε να δούμε μια πιο κυριολεκτική κατανόηση της «οικονομικοποίησης» εδώ, στο πλαίσιο της οποίας το φαινόμενο αυτό δεν εξηγεί απλώς, όπως λέει η ίδια, τον «ορθολογικό διαμελισμό» του χρόνου, αλλά παράλληλα εξηγείται από αυτόν. Ο Lefebvre θα επικεντρωθεί πολύ περισσότερο απ' ό,τι η Heller σε αυτήν την πλευρά, στο ότι δηλαδή, όπως λέει, «η καθημερινή ζωή έχει ως βάση τον αφηρημένο, ποσοτικό χρόνο, τον χρόνο των ρολογιών» (1985:73).

Στην πρώτη «υπόθεση» που διατυπώνει ως «αφετηρία της ρυθμάνυσης», ο Lefebvre λέει: «ο καθημερινός χρόνος μετράται με δύο τρόπους, ή μάλλον ταυτόχρονα μετρά και μετράται» (1985:74). Τουτέστιν, η καθημερινή ζωή παρέχει η ίδια ένα μέτρο του χρόνου της ως εκ της σύνδεσής της με τους φυσικούς κύκλους του ανθρώπινου σώματος, όπως και του φυσικού περιβάλλοντος μέσα στο οποίο κυλάει. Παράλληλα, και στον βαθμό που αφενός αυτοί οι κύκλοι υποχωρούν, με χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτό που αναφέραμε ήδη, δηλαδή την κοινωνική άμβλυνση της σημασίας της φυσικής εναλλαγής της ημέρας και της νύχτας, και αφετέρου η καθημερινή ζωή βασίζεται στον χρόνο του ρολογιού, έχουμε τον χρόνο της να

μετράται, και μάλιστα βάσει ενός τρόπου που είναι ριζικά διαφορετικός από το μέτρο των κύκλων της.

Αυτό είναι ένα σημείο που προσεγγίζει και η Heller, όταν μιλάει για μια «φυσική διαίρεση του χρόνου», η οποία «προκύπτει από τον καθημερινό του χαρακτήρα», δηλαδή από τους φυσικούς κύκλους, θα έλεγε ο Lefebvre, οι οποίοι εξάλλου μεταξύ άλλων κάνουν δυνατή την ίδια τη λέξη «καθημερινό». Και προσθέτει: «Η διαίρεση της μονάδας του ημερονυκτίου σε εικοσιτέσσερις ώρες έχει μια διαφορά αρχής από τη διαίρεση του χρόνου σε χρόνια και ημέρες: είναι παρόμοια με όλες τις μορφές χωρικής διαίρεσης, κατά το ότι αποτελεί ποσοτική ομοιογενοποίηση ποιοτικά ανόμοιων στοιχείων». Η Heller παρατηρεί ότι αυτή η διαίρεση είναι κατά κάποιον τρόπο εξωτερική στην καθημερινή ζωή, αφού επισημαίνει ότι «εδώ έχουμε να κάνουμε με έναν οιονεί επιστημονικό παράγοντα στην καθημερινή μας γνώση» (1970α: 242). Αλλά δεν αναλύει τι κατέστησε δυνατή την ενσωμάτωση, μάλιστα την κυριαρχία, αυτού του παράγοντα, ούτε τις συνεπαγωγές της.

Ο Lefebvre, από την άλλη, όχι μόνο τονίζει τη σημασία αυτής της εξέλιξης, αλλά βλέπει ότι αυτή σηματοδοτεί την επέκταση εντός της καθημερινής ζωής, όχι ακριβώς ενός «επιστημονικού παράγοντα», αλλά μάλλον του οικονομικού παράγοντα, δηλαδή την επέκταση εντός της καθημερινής ζωής εκείνης της αντίληψης και διαχείρισης του χρόνου που κυριαρχεί εντός του «τμήματός» της που προσδιορίζεται ως εργάσιμος χρόνος. Όπως λέει, «η κριτική ανάλυση της καθημερινής ζωής [...] πρέπει να δώσει περισσότερο χώρο στην πλήρη ποσοτικοποίηση του κοινωνικού χρόνου πάνω στη βάση της μέτρησης του εργάσιμου χρόνου και της παραγωγικότητάς του στη βιομηχανία. Εκκινώντας από την οργάνωση της εργασίας [...] η ποσοτικοποίηση έχει κατακτήσει την κοινωνία στην ολότητά της [...]» (1981: 130-1).

Η παρατήρησή του αυτή προϋποθέτει βεβαίως τις αναλύσεις του Marx, ο οποίος ανέδειξε τη σημασία της ομοιογενοποίησης του χρόνου για την καπιταλιστική παραγωγή, θεμελιακή ανάγκη της οποίας είναι η μέτρηση, ο προγραμματισμός και η εξοικονόμηση του εργάσιμου χρόνου, αφού «στον καπιταλισμό όλη η οικονομία γίνεται οικονομία του χρόνου» (παρατίθεται από τον Καρύδα: 109).⁴¹

Αλλά, για να ικανοποιηθεί αυτή η ανάγκη, θα έπρεπε να συντελεστεί η αποσυνάρτηση του χρόνου από οποιουσδήποτε περιορισμούς και προσδιορισμούς, όπως αυτούς που έθετε η φύση και η θρησκεία. Ο Lefebvre θα μιλήσει για την παράλληλη «παρακμή» και «εκκοσμίκευση του κυκλικού» (1986: 106), υπονοώντας ότι οι διαφοροποιημένοι χρόνοι των φυσικών κύκλων και ο ρόλος τους στην οργάνωση της καθημερινής ζωής διαμεσολαβούνταν από μαγικές ή θρησκευτικές κοσμοθεωρήσεις, οι οποίες ενίσχυαν τη χρονική διαφοροποίηση μέσω της ιεροποίησης ορισμένων χρόνων.⁴²

⁴¹ Για μια ιστορική επισκόπηση της από τον 14^ο αιώνα σταδιακής τελειοποίησης του ρολογιού και της χρήσης του προκειμένου να διασφαλιστεί η όλο και περισσότερο αντικειμενική και ακριβής μέτρηση του εργάσιμου χρόνου, όπως επίσης και για την εξέλιξη των τρόπων σταθεροποίησης και πειθάρχησης αυτού του χρόνου με σκοπό τη μέγιστη εξοικονόμηση και αποδοτικοποίησή του, βλ. Thompson 1967: 63-79 και Le Goff 1980: 43-52. Ο Thompson επισημαίνει συναφώς τον ιδιαίτερο ρόλο της Εκκλησίας και των κηρύκων της πούριτανικής ηθικής (87-89). Στο ζήτημα αυτό αναφέρεται και ο Le Goff (50).

⁴² Όπως παρατηρεί ο Le Goff ήδη αναφορικά με τον 14^ο αιώνα, «η ίδια η διαδικασία που ήταν υπεύθυνη για τον εξορθολογισμό του χρόνου ήταν υπεύθυνη επίσης για την εκκοσμίκευσή του»



Θα μπορούσαμε να πούμε, συμπερασματικά, ότι η επιταγή «χρόνου φείδου», ως εγγενής ανάγκη της καθημερινής ζωής, βρίσκει εδώ, πέρα από ό,τι σημειώθηκε πιο πάνω, άμεση κοινωνική υποστήριξη, από τις εξής απόψεις: καθίσταται θεμελιώδης επιταγή, θέσφατο, εντός της μείζονος περιοχής της καθημερινής ζωής, της εργασίας, όπως και καθίσταται δυνατό να αποτιμηθεί η τήρησή της με ακρίβεια βάσει του ομογενοποιημένου χρόνου που έχει την υλική του βάση και έκφραση σε ένα ορισμένο τεχνικό μέσο, το ρολόι. Κοντολογίς, η επιταγή αυτή ενισχύεται, και παράλληλα ανα-νοηματοδοτείται, μέσω ενός εκ των πλέον εμβληματικών, και δη καθημερινών, στερεοτυπικών εκφράσεων αυτής της εποχής, το «ο χρόνος είναι χρήμα», η οποία εντός της οργάνωσης της εργασίας τουλάχιστον συνιστά κυριολεξία. Γιατί, κατά πρώτον, ο χρόνος, όπως το χρήμα, καθίσταται πρακτικά δυνατό να μην «μυρίζει», για να χρησιμοποιήσουμε και εδώ τη γνωστή έκφραση του Marx. Κατά δεύτερον, τίθεται ως μέγεθος προς ανταλλαγή, η αξία του δηλαδή έγκειται στην αποδοτική αξιοποίησή του. Και οι δύο αυτές πλευρές συνδέονται κατά το ότι ο χρόνος μετράται «ορθολογικά» γιατί αυτό που «μετράει» σε αυτόν είναι τι αποδίδει, τι υλικές αξίες συσσωρεύει.

Αυτή η ανα-νοηματοδοτημένη επιταγή, στον βαθμό που επεκτείνεται πέρα από τον χώρο «εκκίνησής» της, την οργάνωση της εργασίας, όπως υποστηρίζει ο Lefebvre στο πιο πάνω παράθεμα, εξηγεί την «αύξουσα οικονομικοποίηση» της καθημερινής ζωής, και μάλιστα με μια έννοια πολύ πιο κυριολεκτική από τον τρόπο με τον οποίο την εννοεί η Heller. Το γεγονός ότι το ρολόι - το υλικό αντικείμενο που προέκυψε από την ανάγκη της οικονομίας για τον χρόνο-χρήμα, ενώ παράλληλα τον μετράει, τον συμβολίζει και τον αισθητοποιεί- έγινε ένα από τα πλέον απαραίτητα καθημερινά αντικείμενα, σηματοδοτεί και παράλληλα υποβαστάζει την εξάπλωση εντός της καθημερινής ζωής της αντίληψης και της διαχείρισης του χρόνου ως χρόνου-χρήματος.⁴³

Τότε, ο χρόνος της καθημερινής ζωής δεν «εξοικονομείται» απλώς περισσότερο, αλλά μάλλον βαθύτερα, δηλαδή οικονομικοποιείται, καθίσταται μέγεθος που η αξία του έγκειται στην ανταλλαγή του. Η δεύτερη αυτή πλευρά της «οικονομικοποίησης», η κυριολεκτική, μπορεί να εξηγήσει και την πρώτη, αφού ο χρόνος που μετράται εξαντλητικά, για να χρησιμοποιηθεί αποδοτικά, είναι χρόνος που εξ ορισμού δεν πρέπει να σπαταλάται. Το νόημα αυτό εμπεριέχεται σε μια ακόμα φράση του Lefebvre που θα μπορούσε να εκληφθεί ότι συνοψίζει το πώς εννοεί

(1980:36). Πάντως, το ζήτημα αυτό δείχνει ότι ο ρόλος που διαδράμάτισε η Εκκλησία στην επικράτηση του ομοιογενούς, προγραμματισμένου και μετρημένου χρόνου (βλ. και προηγούμενη υποσημείωση) υπήρξε, τουλάχιστον στις αρχές αυτής της διαδικασίας, αντιφατικός. Βλ. Le Goff 1980:30, 51.

⁴³ Ο Thompson σημειώνει τον παράλληλο χαρακτήρα αυτών των φαινομένων σε μια εύστοχη διατύπωση, όπου μιλάει για την «αδιάλειπτη πίεση, την επιθυμία να καταναλώσουν τον χρόνο με έναν σκοπό, που έχουν οι περισσότεροι άνθρωποι, ακριβώς όπως πάνω στους καρπούς των χεριών τους έχουν ένα ρολόι» (1967:95) [η έμφαση προστέθηκε]. Με την πιο πάνω παρατήρησή μου υπονοώ ότι, με βάση τον Lefebvre, εδώ δεν πρόκειται ακριβώς για σχέση αναλογίας, αλλά για κάτι ισχυρότερο. Είναι χαρακτηριστικό ότι, αναλύοντας τη φράση πως τα ρολόγια, αλλά και άλλα αντικείμενα, όπως οι φωτογραφίες, «αναπαριστούν» τον χρόνο της καθημερινής ζωής, ειδικά για τις τελευταίες ο Lefebvre σημειώνει πως «φαίνεται να λένε στην καθημερινή ζωή ότι το παρελθόν δεν είναι ποτέ παρελθόν» και αυτό το συνδέει με τη συνείδηση του τραγικού (1981: 133). Αφήνοντας προς το παρόν την πλευρά αυτή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι τα ρολόγια αντίστοιχα «φαίνεται να λένε στην καθημερινή ζωή» ότι είναι επιτακτική η σκόπιμη και αποδοτική χρήση του χρόνου.

τη συνέπεια του αποικισμού της καθημερινής ζωής: «[...] η καθημερινή ζωή αντιπροσωπεύει τη γενίκευση της βιομηχανικής ορθολογικότητας, το πνεύμα της επιχείρησης, και της καπιταλιστικής διαχείρισης [...]». Ή, όπως λέει σε ένα άλλο σημείο, «το οικονομικό δεσπάζει ακόμα και σε ένα πεδίο που φαινόταν να του διαφεύγει: κυβερνά τη βιωμένη εμπειρία» (1981:131, 81-2).

Το τελευταίο ζήτημα στο οποίο θα ήθελα να σταθώ στο πλαίσιο της ενίσχυσης των δομικών γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής αφορά πάλι το ζήτημα του χρόνου, αλλά σε μια άλλη όψη του. Εκτός από την επανάληψη, την εγκατάσταση βιορρυθμού, την εξοικονόμηση του χρόνου, στην ανάλυση της Heller υπάρχει ένα ακόμα στοιχείο που συνθέτει τις ορίζουσες, θα λέγαμε, του καθημερινού χρόνου: πρόκειται για τον προσανατολισμό στο παρόν, τον οποίο έχουμε ήδη αναφέρει, χωρίς ωστόσο να τον έχουμε αναλύσει. Ήδη από την αρχή της ενότητας «καθημερινός χρόνος», θα επισημάνει αυτό το στοιχείο, θεωρώντας το μέρος του «ανθρωποκεντρικού» χαρακτήρα της καθημερινής ζωής: «Όπως η καθημερινή ζωή σχετίζεται πάντα με το `εδώ` του μεμονωμένου ανθρώπου [person], έτσι σχετίζεται και με το `τώρα` του. Το παρόν είναι το σύστημα αναφοράς στο οποίο λαμβάνει χώρα η καθημερινή ζωή» (1970α:239).⁴⁴ Έτσι, πρέπει επίσης να παρατηρήσουμε ότι η «επαναληπτική πράξη», η οποία αποτελεί θεμέλιο της καθημερινής ζωής, διακρίνεται από τους άλλους τύπους πράξης, την «επινοητική» και τη «δαισθητική», και κατά το ότι αυτή είναι προσανατολισμένη στο παρόν (1985: 96).

Αυτή η αναφορικότητα, ή προσανατολισμός, στο παρόν σημαίνει ότι θα πρέπει να σκεφτούμε λίγο περισσότερο τον προσδιορισμό «καθημερινή» για τη ζωή ως προς τη χρονική του διάσταση. Δεν είναι μόνο η «ζωή- της- κάθε- μέρας», αλλά η «ζωή- μέσα- στην- ημέρα και για- την- ημέρα», η ζωή που έχει ως χρονικό ορίζοντα την «ημέρα».⁴⁵

Νομίζω ότι μπορούμε να μιλήσουμε για ενδυνάμωση αυτού του χρονικού προσανατολισμού της καθημερινής ζωής, στον βαθμό που αποδεχόμαστε την προηγούμενη συζήτηση περί ενίσχυσης του πραγματισμού και της «ιδιαιτερότητας». Για την ακρίβεια, στη βάση του δεύτερου αυτού φαινομένου, ίσως μπορούμε να μιλήσουμε, όχι ακριβώς για μεγαλύτερη επικέντρωση στο παρόν, αλλά για συρρικνωση αυτού του παρόντος. Η Heller αφήνει να εννοηθεί ότι το «παρόν» είναι διαφορετικό ανάλογα με το κατά πόσο αυτό αφορά

⁴⁴ Σημειώνω την ανάλογη παρατήρηση του Lefebvre: «Η καθημερινή ζωή [είναι] το βασίλειο του τρέχοντος [...] έναντι εξίσου του παρελθόντος και του μέλλοντος: το βασίλειο του παρόντος, όχι της παρουσίας». Δεδομένου δε ότι συνδέει αυτή τη διαπίστωση με το θέμα της απώθησης του θανάτου -«τίποτα δεν πεθαίνει στην καθημερινή ζωή» (1981:65)-, θεωρώ ότι εδώ, όπως θα προκύψει και από την τελευταία ενότητα, αναφέρεται σε μια καταρχήν «σταθερά» της, η οποία δεν περιορίζεται στο «καθημερινό».

⁴⁵ Από την άλλη πλευρά, πρέπει να προσέξουμε ότι οι αντικειμενοποιήσεις «του δι' εαυτό» διακρίνονται από την καθημερινή ζωή, και από την άποψη ότι μπορούν να συλληφθούν ως μετάβαση σε ένα χρονικό σύστημα αναφοράς το οποίο ακριβώς υπερβαίνει αυτόν τον ορίζοντα της «ημέρας», του παρόντος. Αυτό το υπονοεί σαφώς η Heller, όταν στο μεταγενέστερο έργο της, συνοψίζοντας τα «κοινά χαρακτηριστικά γνωρίσματά» τους (1985: 106-109), θα αναδείξει ως ένα εξ αυτών το ότι «ενσαρκώνουν και εκφράζουν την επιθυμία κάθε θνητού για αθάνασία», ή, θα πει ότι το «μυστικό όλων» τους είναι αυτό που παρατήρησε ο Σπίνοζα για τη φιλοσοφία, το *sub specie aeternitatis*. Αυτό το γνώρισμα περαιτέρω συνεπάγεται πως αυτές οι αντικειμενοποιήσεις «μπορούν να επιβιώσουν πέρα από την κοινωνική δομή την οποία `απαθανατίζουν`» (1985:108).



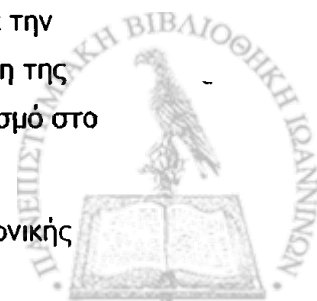
ένα μεμονωμένο άτομο ή ένα ευρύτερο σύνολο. Αυτό μπορούμε να το δούμε στο σημείο όπου αντιδιστάλλει το παρόν ως «σύστημα αναφοράς» από τη μια της καθημερινής ζωής και από την άλλη της πολιτικής ή και της ιστοριογραφίας, λέγοντας πως στη δεύτερη περίπτωση «ωστόσο, το `παρόν` είναι μια συσσωμάτωση: είναι το `παρόν` ενός λαού ή της ανθρωπότητας, ενώ στην περίπτωση της καθημερινής ζωής είναι το παρόν ενός μεμονωμένου ανθρώπου και του περιβάλλοντός του» (1970α:239). Τότε, μπορούμε να ανορωτηθούμε εάν η μεγαλύτερη χωρητικότητα του παρόντος όσον αφορά τον κοινωνικό χώρο που αφορά δεν συναρτάται ευθέως και με τη μεγαλύτερη χρονική του χωρητικότητα: εάν, αντιστρόφως, η ανάδυση και η καταξίωση του ατόμου-ιδιώτη δεν συνεπάγεται και τη συρρίκνωση του παρόντος, ή η στερέωση του «προσωπικού πραγματισμού» που ούτως ή άλλως χαρακτηρίζει τον πραγματισμό της καθημερινής ζωής (βλ. 1970α:197), δεν συνεπάγεται και έναν περισσότερο, θα λέγαμε, «στιγμιαίο» πραγματισμό, δηλαδή περισσότερο στενή χρονικά αντίληψη της αποτελεσματικότητας.

Αυτή η επικέντρωση στο παρόν, και μάλιστα σε ένα συρρικνωμένο παρόν, την οποία, βάσει της ανάλυσης της Heller μπορούμε να δούμε ως ενίσχυση ενός δομικού γνωρίσματος της καθημερινής ζωής, ίσως μπορεί να εξηγήσει και το ιστορικό γεγονός του διαχωρισμού που επισημαίνει ο Lefebvre μεταξύ καθημερινής ζωής και «ιστορίας». Ενώ προσπαθεί να απαντήσει στην ένσταση που εγείρεται εναντίον της επικέντρωσης στην έννοια της καθημερινής ζωής από τη σκοπιά των ιστορικών (1961α: 20-22), επισημαίνει: «Παρατηρούμε ότι η ιστορία είχε το εξής αποτέλεσμα: ότι διαχωρίζεται από αυτό που είναι ιστορικό *per se* εκείνη η άλλη πλευρά της ιστορίας και των ανθρώπων που ονομάζουμε το καθημερινό». Και ως μια άλλη όψη αυτού του διαχωρισμού επισημαίνει τον διαχωρισμό από την «κουλτούρα», άρα θα λέγαμε, και από τις αντικειμενοποιήσεις του «δι' εαυτό» της Heller. Έτσι, το παράθεμα συνεχίζει: «Σήμερα, στην κοινωνία μας, η καθημερινή ζωή και η κουλτούρα, η καθημερινή ζωή και το ιστορικό γεγονός, αποσυνδέονται (χωρίς ωστόσο να χάνουν εντελώς την αλληλεγγύη τους)». Και είναι χαρακτηριστικό ότι προς επίρρωσιν της διαπίστωσής του αυτής επικαλείται ακριβώς το παράθεμα του Marx, που είδαμε ότι επανέρχεται πολλές φορές στις αναλύσεις του, περί της «νεωτερικής ρήξης ανάμεσα στην ιδιωτική και στη δημόσια ζωή» (1961α:21).

Μπορούμε να ολοκληρώσουμε αυτή την αναφορά στην ενίσχυση του εν λόγω χρονικού προσανατολισμού συνδέοντάς την, τέλος, με τη «λατρεία του εφήμερου», η οποία είδαμε ότι κατά τον Lefebvre «αποκαλύπτει την ουσία της νεωτερικότητας». Η «λατρεία» αυτή εδράζεται στην υπερτίμηση του παρόντος έναντι του παρελθόντος, ενώ παράλληλα εξηγεί τη συρρίκνωση της διάρκειάς του, έως την εξαφάνισή της, έτσι που το παρόν να καθίσταται «ένα μελλοντικό παρελθόν». ⁴⁶

Η συζήτηση που έγινε σε αυτήν την ενότητα προσπάθησε να δείξει ότι ο «αποικισμός» της καθημερινής ζωής έχει ιδιαίτερη σχέση με ορισμένα δομικά γνωρίσματά της, από τη σκοπιά της Heller, και μάλιστα αυτά που συναρτώνται στην ανάλυσή της άμεσα ή έμμεσα με την αλλοτριωτική της δυναμική: την «ιδιαιτερότητα», τον πραγματισμό, τη φυσικοποίηση της πραγματικότητας και της σκέψης, την εξοικονόμηση του χρόνου και τον προσανατολισμό στο

⁴⁶ Η φράση είναι του Osborne, καθώς κωδικοποιεί τα «βασικά γνωρίσματα» της «χρονικής μήτρας» της νεωτερικότητας (1995:14).



παρόν. Ακριβέστερα, αυτός προϋποθέτει την ενίσχυσή τους, συμβάλλει άμεσα σε αυτήν, όπως και αξιοποιεί αυτά τα γνωρίσματα.

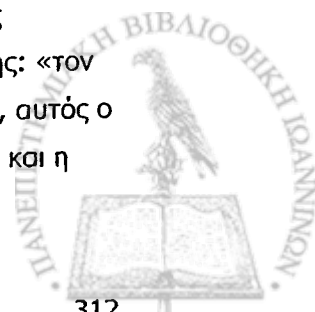
γ. Ο αποικισμός της καθημερινής ζωής ως «εγκατάσταση της καθημερινότητας»

Στην ενότητα αυτή θα συζητήσω τη «στερέωση του καθημερινού», ή την «εγκατάσταση της καθημερινότητας» που για τον Lefebvre διενεργεί ο «αποικισμός» της καθημερινής ζωής: κοντολογίς, θα αναλύσω τη φράση του περί «κυριαρχίας του επαναληπτικού». Στο πρώτο τμήμα της θα με απασχολήσει το ζήτημα ως επαναληπτικότητα, ομοιομορφία των υποκειμένων της καθημερινής ζωής, και στο δεύτερο ως επαναληπτικότητα του χρόνου, ως εμπειρία της μονοτονίας για αυτά τα υποκείμενα.

γ1. Η επαναληπτικότητα των ατόμων

Κωδικοποιώντας τους παράγοντες που το έργο του λαμβάνει υπόψη προκειμένου να «εκθέσει [...] ιστορικά τη σύσταση και τη διαμόρφωση της καθημερινότητας», ο Lefebvre θα επισημάνει μεταξύ τους «τη διάλυση των κοινοτήτων και την άνοδο του ατομικισμού» (1968γ: 38, 39). Εδώ θα συζητήσω αυτόν τον παράγοντα από την άποψη του ότι μπορεί να εξηγήσει την «κυριαρχία του επαναληπτικού», όσον αφορά τα άτομα, και όχι μόνο την επαναληπτικότητα που έχει η καθημερινή ζωή τους για αυτά τα άτομα. Το θέμα αυτό το τονίζει ο Lefebvre, αλλά θεωρώ ότι το θέμα της ομοιομορφίας των ατόμων σε σύνδεση με τον ατομικισμό υπάρχει και στη Heller, και ότι μάλιστα η τελευταία μας παρέχει περισσότερες ευκαιρίες για να παρακολουθήσουμε αυτή τη σύνδεση.

Είναι σαφές ότι, για τη Heller, εάν ενισχύεται κοινωνικά η «ιδιαιτερότητα» ως τύπος υποκειμένου, αυτό είναι και η λυδία λίθος από την οποία κρίνεται η ενίσχυση γενικότερα της «συγγένειας» της καθημερινής ζωής με την αλλοτρίωση. Έτσι, στην αστική κοινωνία, εφόσον δημιουργούνται οι όροι για να μετατραπεί η καθημερινή ζωή σε ζωή ιδιωτών, μπορούμε να μιλάμε για «αλλοτριωμένη» καθημερινή ζωή. Και αυτό γιατί εδώ κοντολογίς η ανθρώπινη ύπαρξη διαχωρίζεται από την ανθρώπινη ουσία. Αυτή η θεμελιώδης ιδέα υπάρχει και στον Lefebvre, ο οποίος, αν και δεν θέτει στο επίκεντρο της προσέγγισής του την έννοια της ειδολογικής ουσίας, βλέπει ως εξής «την εσωτερική αντίφαση» της ιδιωτικής συνείδησης: «τον διαχωρισμό του ανθρώπινου όντος από το ανθρώπινο». Από την άλλη, στον Lefebvre, αυτός ο διαχωρισμός συμβαδίζει με τη «μυστικοποιημένη συνείδηση»: «η ιδιωτική συνείδηση και η μυστικοποιημένη συνείδηση πάνε μαζί» (1947:237, 153). Αυτό σημαίνει καταρχήν ότι «συσκοτίζονται οι σχέσεις με το κράτος και το πολιτικό, ενώ στην πράξη αντικειμενικά



εντείνονται» (1981:80). Πέρα όμως από αυτήν την αντίφαση, την οποία θα δούμε αναλυτικότερα πιο κάτω, στον Lefebvre, που το λέει ρητά, αλλά σαφώς και στη Heller - όπως εξάλλου φαίνεται και από το ότι ονομάζει «άτομο» ή «ατομικότητα» το υποκείμενο που βρίσκεται στον αντίποδα της «ιδιαιτερότητας»- υπάρχει η θέση ότι επιτομή της μυστικοποιημένης συνείδησης είναι η αντίληψη ότι η εδραίωση του ατόμου-ιδιώτη είναι ευθέως ανάλογη της ενίσχυσης της ατομικότητάς του, της μοναδικής και ανεπανάληπτης ταυτότητάς του. Και για τους δύο, με άλλα λόγια, εάν η καθημερινή ζωή διαγράφεται εντός μιας κοινωνίας που ενισχύει, στερεώνει τη δύναμή της να καθιστά τα υποκείμενά της «ιδιαιτερότητες», με τους όρους της Heller, τότε αυτό παράλληλα σημαίνει ότι στερεώνει η αδρανειακή της δύναμη από τις εξής αλληλένδετες απόψεις: καθλώνει τα υποκείμενά της στο ελάχιστο των δυνατοτήτων τους, όπως και στη συμμόρφωση με το υπάρχον και με τους συνυπάρχοντες.

Αυτό το κοινό επιχείρημα εναντίον της «ιδιωτικής συνείδησης», ή του «ατομικισμού», μπορούμε να το αναδιατυπώσουμε ως εξής: εάν το άτομο τεθεί ως πρωταρχικό δεδομένο τόσο λογικά όσο και αξιολογικά, εάν δεν αποκτήσει «συνείδηση του εγώ μεσολαβημένη από τη συνείδηση αυτού που ταιριάζει στο είδος», όπως είδαμε ότι λέει η Heller, ή εάν δεν συνειδητοποιηθεί ότι «η ανθρώπινη ατομικότητα πρέπει να συνίσταται σε μια συγκεκριμένη σχέση ανάμεσα στα μεμονωμένα όντα και στο καθολικό –τον λόγο, την κοινωνία, την κουλτούρα, τον κόσμο», όπως λέει ο Lefebvre, «τότε», όπως προσθέτει ο ίδιος, «δεν μιλάμε εδώ για πραγματική ατομικότητα, αλλά απλώς για μια αφηρημένη, κενή, αρνητική μορφή ατομικισμού» (1947:149). Ο ατομικισμός ως «αρνητική μορφή» δεν φτιάχνει άτομα, αλλά απρόσωπες, μη αναγνωρίσιμες στη μοναδικότητά τους υπάρξεις. Ο Lefebvre θα αξιοποιήσει επανειλημμένα τη διπλή σημασία που έχει ο όρος «ιδιωτικό» στα γαλλικά [*privé*], δηλαδή ιδιωτικό/ίδιον, αλλά και στερημένο. Για παράδειγμα, σε ένα σημείο λέει: «Αυτή η έκφραση που σήμερα χρησιμοποιείται για να προσδιορίσει την καθημερινή ζωή των ατόμων σε αυτήν την κοινωνική δομή, *-ιδιωτική ζωή* συνοψίζει τέλεια αυτό το γεγονός», δηλαδή το γεγονός της στέρησης (1958:260, σημ.26). Ως μια συνέπεια αυτής της στέρησης είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο τη συρρίκνωση της ανάγκης της ζωής αυτής για ουσιαστική και πλήρη σχέση με το «υπερ-καθημερινό»: μια άλλη συνέπεια, που θα δούμε εδώ, είναι η υστέρησή της ως προς την ποικιλομορφία και τη μοναδική ταυτότητα των υποκειμένων που την ζουν. «Ο ατομικισμός καταλήγει στην αποπροσωποποίηση του ατόμου», αποφαινεται emphaticά ο Lefebvre, και είναι χαρακτηριστικό ότι συνδέει αυτό το θέμα με την πλήξη (1947: 237).

Προτού παρακολουθήσω την πορεία αυτού του επιχειρήματος, θα ήθελα ωστόσο να επισημάνω εξ αρχής ζητήματα που κατά τη γνώμη μου αφήνει ανοιχτά, επιστρέφοντας έτσι σε επισημάνσεις που έχουν γίνει έως τώρα.

Θεωρώ ότι η «αυτοσυνείδηση» της ατομικότητας (Heller), ή η «συγκεκριμένη σχέση ανάμεσα στα μεμονωμένα όντα και στο καθολικό» (Lefebvre) δεν προσδιορίζεται με σαφήνεια, από την εξής άποψη: εάν αυτή περιλαμβάνει οπωσδήποτε και για τους δύο θεωρητικούς τη συνείδηση της κοινωνικότητας ως βασικού καθορισμού του ανθρώπου, εφόσον όπως το υπογραμμίζει ο Lefebvre, και εδώ υπάρχει απόλυτη συμφωνία με τη Heller, «η ενότητα του ανθρώπου με τον εαυτό του, και ιδίως η ενότητα του ατομικού και του κοινωνικού, είναι ουσιαστικής πλευρά του ορισμού του ολικού ανθρώπου» (1958:73), δεν αναλύεται σε τι ακριβώς

αντιστοιχεί αυτή η συνείδηση. Πιο συγκεκριμένα, δεν είναι απολύτως σαφές εάν αυτή σημαίνει ταυτόχρονα και κατάφαση της κοινωνικότητας ως αξίας, όπως και δεν προσδιορίζεται σε τι οφείλει να μεταφραστεί αυτή η κατάφαση. Για παράδειγμα, συνεπάγεται την ανάληψη πολιτικής δράσης, και, πολύ περισσότερο, σε τι ακριβώς έγκειται αυτή η δράση;

Ο Lefebvre είδαμε ότι τονίζει πολύ περισσότερο από ό,τι η Heller στην πολεμική του εναντίον της ιδιωτικής συνείδησης την αντίληψη που αυτή εκθρέφει για την πολιτική, υπονοώντας ότι η αποφασιστική αντίθεση σε αυτήν είναι η ενεργός συμμετοχή στην πολιτική σφαίρα. Αργότερα, όμως, θα κάνει αυτοκριτική για τις «αφέλειες» που υπέκρυπτε αυτή του η άποψη και θα τονίσει συναφώς το θέμα του μαρασμού του κράτους (1961α:70-3). Επίσης, θα ξανασυστηθεί το θέμα της ιδιωτικοποίησης της καθημερινής ζωής υπό τον όρο μιας νέας εξέλιξης, την οποία εντοπίζει μετά το 1950 και ονομάζει «επανιδιωτικοποίηση». Αυτήν την συναρτά κυρίως με το ότι στη θέση του στόμου μπαίνει η πυρηνική οικογένεια, όπως και με την «ιστορία του σοσιαλισμού που παρέχει ένα διπλό μάθημα: την πτώση του συλλογικού ως υποκειμένου που μετασχηματίζει την καθημερινή ζωή, και την ανάδυση της τεχνολογίας και των θεμάτων της». Επιπλέον, καλεί παράλληλα με τη «ριζοσπαστική κριτική» να «κατανοήσουμε» αυτό το φαινόμενο, να αναγνωρίσουμε δηλαδή ότι «αδέξια, αλλά επίμονα, αναζητά μια αποδεκτή διέξοδο» (1961α:92-3, 94· βλ. γενικότερα 87-95).

Η Heller, από την άλλη, στο αρχικό της έργο, δηλώνει σαφώς πως, για να μιλάμε για ατομικότητα, απαραίτητη προϋπόθεση είναι η «αμοιβαία σχέση ανάμεσα στο άτομο και στον κόσμο του»: «Όταν κίνητρό μου είναι να δημιουργήσω τον εαυτό μου και τον κόσμο μου (και δημιουργία δεν σημαίνει κατ' ανάγκη και τροποποίηση) [...] τότε και μόνο τότε οδεύω προς το να γίνω άτομο» (1970α:20). Αλλά, ήδη η παρενθετική διευκρίνιση εδώ δείχνει ότι η εμπλοκή στον μετασχηματισμό της κοινωνίας κάθε άλλο παρά είναι απαραίτητη στον ορισμό της υπέρβασης της «ιδιαιτερότητας»⁴⁷· μάλλον, θα πρόσθετα, δεν είναι σαφές εάν την συνδέει ούτε με το «άτομο» εκείνο που, θυμίζοντας τον Hegel, ονομάζει «αντιπροσωπευτικό άτομο», το οποίο εκπροσωπεί τη «μεγίστη δυνατότητα» που παρέχει μια ορισμένη «εποχή στην ανάπτυξη της ατομικότητας» (1977α:58· βλ. και 1970α: 16). Είναι γεγονός ότι η Heller εξετάζει εν τέλει τα όποια ουσιώδη περιεχόμενα μπορούν να προσαφθούν στην ατομικότητα πρώτιστα με ηθικούς όρους, διατηρώντας πάντα, δίκην ασφαλιστικής δικλείδας, την καντιανή θέση πως η «αυθεντική ατομικότητα» εμφορείται από αρχές γενικεύσιμες.⁴⁸ Έτσι, πέρα από τη μετέπειτα πορεία της σκέψης της, η οποία κυρίως κατά τη δεκαετία του '90 μπορεί να περιγραφεί ως μετάβαση από την «κανονιστική πολιτική θεώρηση» προς μια «ηθική της προσωπικότητας» (Tormey 2001:206), δηλαδή, θα σχολίαζα, προς μια ατομοκεντρική ηθική θεωρία, ακόμα και στο προγενέστερο έργο της δεν μπορεί να αποκλειστεί ως μια εκδοχή της ατομικότητας αυτή της αναστοχασμένης και συνειδητής ιδιώτευσης, εάν όχι ατομικισμού. Με αυτό εννοώ τη στάση εκείνη κατά την οποία το υποκείμενο έχει συνείδηση των κοινωνικών ή

⁴⁷ Εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε ότι υπάρχει μια διαφορά με τη συναφή διατύπωση που βρίσκουμε σε άλλο πρώιμο κείμενό της, όπου η Heller μιλάει για «μετασχηματισμό του κόσμου και του εαυτού» (βλ. 1977α: 108).

⁴⁸ Κατά τον Wolin, αυτό είναι και το βασικό σημείο όπου διαφοροποιείται έντονα από την «παράλληλη συζήτηση της 'αυθεντικότητας' στο *Είναι και Χρόνος*» (1994: 142). Θυμίζω εξάλλου ότι η Heller συσχετίζει την «ανύψωση στο ειδολογικό» με την κριτική αποδοχή της καντιανής «κατηγορητικής προσταγής» (βλ. υποσ. 71 στο δεύτερο κεφάλαιο).

ειδολογικών καθορισμών του εγώ του, αλλά αφίσταται από οποιαδήποτε πραγματική κοινότητα, όσο και αν παράλληλα συμμετέχει σε μια ιδεατή κοινότητα στην οποία πραγματώνονται οι γενικεύσιμες αρχές του (βλ. 1977α: 67). Αλλά, αυτό, θα έλεγα, καθιστά το ζήτημα της υπέρβασης της «ιδιαιτερότητας» ζήτημα συνείδησης και μόνο, αποκομμένης από την πράξη, ή τουλάχιστον από εκείνη την πράξη που αποσκοπεί στο να καταστήσει πραγματικότητα τους όρους που υποβοηθούν τη γενικευσιμότητα των «ατομικότητων». ⁴⁹

Έχοντας υπόψη αυτές τις δυσκολίες και ασάφειες⁵⁰, μπορούμε ωστόσο να επιστημόνουμε ότι και στους δύο βεβαιώνεται μια θέση για το τι δεν συνιστά υπέρβαση της ιδιωτικής συνείδησης ή της ιδιαιτερότητας, και ταυτόχρονα, εκ του αντιστρόφου, μια γενική έστω θέση για το τι αυτή προϋποθέτει. Θα την συζητήσω και στη συνέχεια θα την συνδέσω, μέσω της συλλογιστικής που επιτρέπει να συναγάγουμε η Heller, με το ζήτημα που με απασχολεί εδώ, δηλαδή την αποπροσωποποίηση του ατόμου σε συνάρτηση με την κυριαρχία του ατόμου-ιδιώτη.

⁴⁹ Ιδιαίτερη αναφορά πρέπει να γίνει ξανά και στο ότι η Heller δεν αποκλείει από την «ατομικότητα» ούτε την εκδοχή του συνειδητού ατομικιστή που δεν ασπάζεται καν γενικεύσιμες αρχές· κι αυτό γιατί φαίνεται να δέχεται τον προσδιορισμό «ατομικότητα» και για εκείνες τις «ακραίες» περιπτώσεις στις οποίες το υποκείμενο χαρακτηρίζεται από «αρνητικές» ηθικές αξίες, μια εκδοχή των οποίων είναι μάλιστα «ο εκ πεποιθήσεως εγωιστής [που] επίσης στοχάζεται τη σχέση του με την ειδολογική ουσία κατά το ότι συνειδητά την απορρίπτει ως κίνητρο, και συνειδητά επιλέγει το ένα ή το άλλο ιδιαίτερο κίνητρο, ή απλώς καθιστά την εγωκεντρικότητά του καθοδηγητική αρχή των πράξεών του». Αντλώντας παραδείγματα κυρίως από τον χώρο της λογοτεχνίας, η Heller συζητά το ερώτημα του κατά πόσο πρέπει να αρνηθούμε το κατηγορηματικό της «ατομικότητας» σε αυτές τις περιπτώσεις, και κλίνει προς το να το απαντήσει αποφασιστικά, κάνοντας μάλιστα παραλληλισμό ανάμεσα στην περίπτωση ύπαρξης «ηθικώς αμφιλεγόμενων ατόμων» και στην ύπαρξη «φεισοποιημένων αντικειμενοποιήσεων του δι' εαυτού» (1970α:25-6, 26-7, 263). Αλλά αυτό, με τους όρους με τους οποίους έχει η ίδια θέσει για την κατηγορία της «ατομικότητας», συνεπάγεται δύο δυσκολίες: είτε διαχωρίζει την «αυτοσυνείδηση» του ατόμου από την πράξη του· όμως, αυτό δεν συμφιλιώνεται εύκολα με τη θεμελιώδη θέση της ότι στον ορισμό του ατόμου βρίσκεται ακριβώς η εναρμόνιση των δύο. Είτε ο ορισμός της «αυτοσυνείδησης» που είδαμε ήδη «ως συνείδηση του εγώ μεσολαβημένη από αυτό που ταιριάζει στο είδος» διευρύνεται πάρα πολύ ώστε να σημαίνει απλώς τη συνειδητοποίηση, τον αναστοχασμό των καθορισμών του εγώ.

Με την επισήμανση αυτών των δυσκολιών θέλω να αναδείξω τις ασάφειες που υπάρχουν στον τρόπο με τον οποίο εννοιολογεί η Heller την ατομικότητα ως υπέρβαση της «ιδιαιτερότητας», χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν έχει μια ιεράρχηση των τύπων ατομικότητας, τουλάχιστον στον βαθμό που μιλάμε για παραβίαση της αρχής της γενικευσιμότητας. Αυτό είναι σαφές και στο πρότερο έργο της, αλλά και αργότερα, όπου μιλάει για τη σχέση της «ορθολογικής προσωπικότητας», με την «ηθική προσωπικότητα»: η πρώτη «αποτελεί αδιαφιλονίκητο κεφάλαιο μόνο εάν η προσωπικότητα είναι αγαθή, ή, για να χρησιμοποιήσουμε μια νεωτερική έκφραση, εάν είναι ηθική προσωπικότητα» (1985: 229, 230).

⁵⁰ Είναι απολύτως σαφές ότι οι θεωρητικές αυτές δυσκολίες έχουν έρεισμα στις δυσκολίες μιας δεδομένης κοινωνικοπολιτικής συγκυρίας. Είδαμε ήδη μια συναφή παρατήρηση του Lefebvre στο πλαίσιο του ορισμού της «επανιδιωτικοποίησης», αλλά επιπλέον ο ίδιος το θεματοποιεί αυτό σαφώς, όταν, διαπιστώνοντας τις «αφέλειες» του 1^{ου} τόμου του, θα συνδέσει την ανάγκη επαναθεώρησής τους με το ότι «πρέπει να θέσουμε σε αμφισβήτηση την ιστορία, ακόμα και την ιστορία που ζήσαμε και στην οποία συμβάλαμε», την ιστορία που κοντολογίς κάθε άλλο παρά προχώρησε σύμφωνα με τις «προθέσεις» και τα «σχέδια» (1961α:72). Στη δε συζήτηση της Heller, που έχει ως επίκεντρο την έννοια της κοινότητας, υπόκειται σαφώς η επίγνωση της απαξίωσής της και λόγω των κοινοτήτων οι οποίες συστήθηκαν στο όνομα των ιδεών που υπερασπίζεται η ίδια. Βλ. 1977α: 62, όπου χρησιμοποιεί μια γλώσσα που εκφράζει την ακόμα πολύ μετριοπαθή της αποστασιοποίηση από τα καθέδωτά του «υπαρκτού σοσιαλισμού».

Η θέση αυτή είναι ότι μπορεί να αποτελεί ακραία μορφή στομικισμού το ότι «η απουσία κοινότητας ανυψώνεται σε αρχή», όπως είδαμε ότι λέει η Heller, αλλά πόρρω απέχει του να συνιστά κατ' ανάγκην υπέρβαση του στομικισμού το ανήκειν σε μια κοινότητα, η συνείδηση ενός «εμείς», ή αυτή καθαυτήν η ενεργός συμμετοχή στη δημόσια σφαίρα.

Η Heller τονίζει κυρίως το πρώτο σκέλος αυτής της άρνησης,⁵¹ όταν συζητά αρκετά αναλυτικά τη σχέση των δύο ιδεότυπων υποκειμένου που διακρίνει με την κοινότητα. Έτσι, η «ιδιαιτερότητα» διακρίνεται από τη συγκεκριμένη σχέση της με ένα «εμείς», και όχι από την απουσία του, ούτε από το ποιο ακριβώς είναι το περιεχόμενό του.⁵² Αυτή η σχέση μπορεί να περιγραφεί ως σχέση ταύτισης. Όταν υπάρχει ταύτιση του «εγώ» με το «εμείς», κατά τη Heller, πέρα από το ότι αυτό αποτελεί τουλάχιστον ένδειξη ότι και η δεδομένη κοινότητα έχει «αρνητικό αξιολογικό περιεχόμενο», επιπλέον αποτελεί ένδειξη ότι το «εμείς» αποτελεί «προέκταση της ιδιαιτερότητας»⁵³, όπως είδαμε ήδη στο προηγούμενο κεφάλαιο, συνεπώς μεγεθυμένη εκδοχή της. Για να το πούμε αλλιώς, το αδιαμεσολάβητο από το όλον «εγώ» μπορεί πιο εύκολα να ταυτιστεί με ένα «εμείς», δηλαδή μπορεί πιο εύκολα να καταστεί συνείδηση του «εμείς» η οποία δεν διαμεσολαβείται από τη συνείδηση του «εγώ». Το πέρασμα από το ένα στο άλλο είναι πιο εύκολο, στη βάση της σύλληψής τους ως αναγώγιμων μεταξύ τους μεγεθών, επειδή δεν έχει δηλαδή συνειδητοποιηθεί ότι πάντα και αναγκαία υπάρχει απόσταση μεταξύ τους. Όπως η αυθόρμητη «βουβή συμβίωση ιδιαιτερότητας και

⁵¹ Ωστόσο, αναφέρεται και στο δεύτερο, σε ένα σημείο που κάνει διάκριση, επικαλούμενη τον Marx, ανάμεσα στον *bourgeois* και στο *citoyen*, δηλαδή ανάμεσα στο άτομο-ιδιώτη που πολιτεύεται και στον πολίτη. «Δεν είναι η ίδια η πολιτική δραστηριότητα που συγκροτεί τον πολίτη», όπως λέει, «αλλά μάλλον η σχέση του ατόμου με την πολιτική του δραστηριότητα» (1979α:215· βλ. και 1972β:34).

⁵² Ως προς το τελευταίο, ωστόσο, παρουσιάζεται να αμφιταλαντεύεται σε ορισμένα σημεία, όπως όταν για παράδειγμα λέει ότι είναι πρωτεύον «το αντικειμενικό αξιολογικό περιεχόμενο» ως κριτήριο επιλογής κοινότητας, άρα υπονοεί ότι και το ζήτημα εάν είναι «ιδιαιτερότητα» ή «στομικότητα» αυτός που επιλέγει κρίνεται από το περιεχόμενο της κοινότητας, από το εάν αυτή «αναπτύσσει καλύτερα[...] την ανθρώπινη ουσία». Σε άλλα όμως σημεία καθιστά σαφές ότι αυτό θα ήταν ανεπαρκές κριτήριο. Έτσι, πρέπει να προσέξουμε μια διατύπωσή της: «Ιδιαίτερο δεν είναι συνήθως αυτό στο οποίο πιστεύει ο άνθρωπος, αλλά η σχέση του με τα αντικείμενα της πίστης και η ανάγκη που η πίστη ικανοποιεί» (1977α:64-5, 63, 35· βλ. και 49).

⁵³ Όπως λέει, «σε μια κοινότητα με αρνητικό αξιολογικό περιεχόμενο μπορεί να ευδοκιμήσει μονάχα η *ιδιαιτερότητα*». Και είναι χαρακτηριστικό ότι θεωρεί πως «η ιστορική επικύρωση» της θέσης αυτής «παρέχεται από τις φασιστικές κοινότητες». Εκεί «η σχέση ολικής ενσωμάτωσης στο σύνολο επέφερε κατ' ανάγκην την αχαλίνωτη απόλαυση της ζωής, την επικράτηση των ιδιαίτερων συναισθημάτων» [η έμφαση προστέθηκε] (1977α:65). Αυτό το «κατ' ανάγκην» είναι ένα θέμα που χρήζει κατά τη γνώμη μου συζήτησης, καθώς άλλα χωρία της Heller δείχνουν μάλλον έναν προβληματισμό πάνω στο ζήτημα: «Εάν η συνείδηση που έχω του εμείς ισοδυναμεί με αυθόρμητη ταύτιση με μια ορισμένη συσσωμάτωση, τότε όλα τα συναισθήματα που σχετίζονται με αυτή τη συσσωμάτωση μπορεί να είναι εξίσου συναισθήματα της ιδιαιτερότητας όσο θα ήταν και εάν τα συσχέτιζα με τον εαυτό μου», λέει. Αλλά σπεύδει να διευκρινίσει τον μετριοπαθή τόνο αυτής της απόφασης, προσθέτοντας ότι κατά «τη μετάβαση στη συνείδηση του εμείς» δεν μπορούμε ακριβώς να μιλάμε για κίνητρο της ιδιαιτερότητας, ακόμα και εάν αυτό το «εμείς» μπορεί να αναλυθεί ως «ιδιαιτερότητα», όπως επί παραδείγματι στην περίπτωση των «καθαρών εγωιστικών συμφερόντων του έθνους μου» (1970α: 12-13).

ειδολογικότητας» εντός της καθημερινής ζωής μπορεί να συνεπάγεται, όχι την κατίσχυση της πρώτης, αλλά την υποταγή της, έτσι και το άτομο-ιδιώτης, μπορεί πιο εύκολα να υποταχθεί σε μια ορισμένη κοινότητα, να διαλύσει το «εγώ» του μέσα σε ένα «εμείς» συγγέοντάς τα.

Εδώ μάλιστα μπορούμε να στραφούμε σε μια παρατήρηση του Lefebvre, που θυμίζει τη «βουβή συμβίωση ιδιαιτερότητας και ειδολογικότητας» εντός της καθημερινής ζωής κατά τη Heller: «Εάν συγγέω το `εγώ`, το `εμένα` και το `εμείς` [...] εισάγω μια μορφή αλλοτρίωσης. Το `εγώ` νομίζει ότι είναι `εμείς`, και ακόμα χειρότερα, `αυτοί`. Εάν ξεχνώ το χάσμα ανάμεσα σε αυτούς τους όρους, *εάν αφήνω τον έναν από αυτούς στη τυφλή αναγκαιότητα επιλέγοντας τον άλλον*, εάν δεν παίρνω υπόψη μου τις μη αντιληφθείσες συγκρούσεις αποδεχόμενος το σύνολο ως συνεκτικό, τότε η `συνείδηση` και η `μη συνείδηση` συσκοτίζονται και οι ρόλοι τους αντιστρέφονται» (1961α: 170-1). [η έμφαση προστέθηκε].⁵⁴ Και είναι σαφές για τον Lefebvre ότι αυτή η σύγχυση, όπως και η συσκοτίση της συνείδησης, ευδοκίμει στο έδαφος του ατομικισμού, εφόσον, σε συμφωνία με την ιδέα που είδαμε πιο πάνω και στη Heller, θα κάνει ρητή συσχέτιση ανάμεσα στον ατομικισμό και στην υποταγή σε κοινότητες που ενστερνίζονται την πλήρη διάλυση του εγώ, όπως στην περίπτωση του φασισμού (1947:153). Πέρα όμως από αυτήν την ακραία περίπτωση, κατά τον Lefebvre πάλι, η «ιδιωτική συνείδηση» συστοιχεί προς μια ορισμένη «δημόσια συνείδηση», η οποία «εμπεριέχει τα πιο βασικά κοινωνικά στοιχεία στα οποία μπορεί να προσαρμοστεί ο ατομικισμός». Ο Lefebvre δεν εξηγεί ποια είναι ακριβώς αυτά τα στοιχεία, αλλά είναι χαρακτηριστικό ότι αποφασιστικό σημείο εδώ είναι πάλι ότι αυτές

⁵⁴ Το παράθεμα αυτό έχει επιπλέον ενδιαφέρον, γιατί εδώ ο Lefebvre δεν θυμίζει απλώς τη θέση της Heller, αλλά φαίνεται να εκφράζει την ίδια ιδέα, καθώς αυτή τη σύγχυση και την έλλειψη συνείδησης τις θεωρεί προσίδιες στο καθημερινό. Έτσι, του παραθέματος αυτού έχει προηγηθεί η φράση: «[...] μπορούμε να διακρίνουμε μια συγκεκριμένη μορφή αλλοτρίωσης μέσα στο καθημερινό», την οποία, όπως λέει, δεν θεωρεί προϊόν ή έκφανση συνειδητού καθορισμού. Αλλά, η πρόταση που έχει διατυπώσει λίγο πιο πριν, «μπορούμε να σχετικοποιήσουμε την έλλειψη συνείδησης, και να τη συλλάβουμε κοινωνικά συνδέοντάς την με την ιδέα, μάλλον αόριστη και εκείνη, του `βιωμένου`, δηλαδή, σε αυτό το πλαίσιο, του καθημερινού» (1961α:170), περιπλέκει αρκετά τα πράγματα και μας επαναφέρει στο γνωστό ζήτημα της διάκρισης «καθημερινού» και «καθημερινής ζωής». Το ερώτημα είναι: τι ακριβώς σημαίνει πως θα πρέπει να κατανοήσουμε «κοινωνικά» την «έλλειψη συνείδησης» όταν την συσχετίζουμε με το «καθημερινό»; Θα σήμαινε άραγε πως αυτή μπορεί να εξηγηθεί αποκλειστικά με κοινωνικούς όρους;

Είναι χαρακτηριστικό ότι σε ένα άλλο σημείο όπου εκφράζει την επίμαχη θέση του περί «ιστορικότητας του καθημερινού», προβαίνει σε μια εξίσου προβληματική διατύπωση: «Το ασυνείδητο είναι η ίδια η συνείδηση, όταν αυτή αγνοεί τους ίδιους τους νόμους της [...] και από αυτήν την άποψη η καθημερινότητα είναι πράγματι το ασυνείδητο της νεωτερικότητας» (1968γ:117). Εδώ, πάλι, prima facie τουλάχιστον, δεν είναι σαφές εάν κάνει τον πολύ ακραίο ισχυρισμό ότι η έλλειψη συνείδησης μέσα στην καθημερινή ζωή είναι ιστορικό-κοινωνικό ζήτημα, ή εάν ισχυρίζεται ότι η «καθημερινότητα», η «εγκατάσταση της καθημερινότητας», είναι ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο τίθεται αυτό το ζήτημα κατά τη νεωτερικότητα. Θεωρώ ότι θα τον παρανοούσαμε αν του αποδίδαμε τον πρώτο ισχυρισμό, δεδομένου ότι αυτό στο οποίο αντιτίθεται είναι η σύλληψη του ασυνείδητου από την ψυχανάλυση (βλ. 1968γ:116), η σύλληψή του ως «υπόστασης» (1961α:166, 1975β/1990:60 και γενικότερα 57-62, όπου εκθέτει τη θέση του απέναντι στην ψυχανάλυση). Εξάλλου, σε ένα σημείο κάνει λόγο για ένα «κοινωνικό `ασυνείδητο` εγγενές στην καθημερινή ζωή», το οποίο, ωστόσο, για τους πιο πάνω λόγους, προτιμάει να ονομάσει «δυσ-συνείδητο» (misconscious) (1961α: 303-4). Ωστόσο, στον βαθμό που δεν επεξεργάζεται συστηματικά αυτή την τελευταία ιδέα, και δεν την συνδέει με άλλα «εγγενή» στοιχεία «της καθημερινής ζωής», η συνολική τοποθέτησή του εν σχέσει με τα ζητήματα που προκύπτουν εδώ ελέγχεται ως ασαφής και ανεπαρκής.

συστήνονται και αλληλο-ενισχύονται στη βάση της φαινομενικής εξάλειψης της μεταξύ τους σύγκρουσης, άρα της συσκότισης των μη αναγώγιμων διαφορών ανάμεσα στο ιδιωτικό και το δημόσιο, το «εγώ» και το «εμείς»: «Σε αυτή τη διαιρεμένη, σκισμένη, διχασμένη συνείδηση, τα ερωτήματα που τίθενται από το ένα τμήμα απαντώνται από το άλλο. Μαζί, τα τμήματα παρουσιάζονται ως αúταρκες όλον» (1947: 195).

Συνεπώς, λυδία λίθος για την υπέρβαση του ατομικισμού δεν είναι αυτή καθεαυτήν η πρόταση του «εμείς» ή του δημόσιου έναντι του «εγώ» ή του ιδιωτικού, αλλά η συγκεκριμένη σύλληψη αυτών των διπόλων· πιο συγκεκριμένα, το σημείο-κλειδί είναι το κατά πόσο σε αυτή τη σύλληψη μπορούμε να μιλάμε για αναγωγή του ενός στο άλλο και για ταύτιση του υποκειμένου με τον κάθε πόλο. Αυτό το συνοψίζει η Heller: «Όσο η άμεση ταύτιση με τον εαυτό και μια εξίσου άμεση ταύτιση με τη συνείδηση του εμείς χαρακτηρίζει τον άνθρωπο –τον μέσο άνθρωπο-, ο πολιτισμός θα εκτρέφει και θα υποθάλλει την ιδιαιτερότητα» (1970α: 15).

Ο αλληλένδετος χαρακτήρας αυτών των ταυτίσεων είναι εμφανής εκ του αντιστρόφου, από το ότι, τόσο στο αρχικό της έργο, όσο και αργότερα, παρότι δεν συνδέει πλέον την έννοια της προσωπικότητας με αυτήν της ειδολογικής ουσίας, η Heller ουσιαστικά την προσδιορίζει με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, δηλαδή ως διάνοιξη μιας αναγκαία διττής απόστασης. Στο πρώιμο έργο της αυτό το διατύπωνε ως εξής: «Χαρακτηριστικό της ατομικής ουσίας είναι η *απόσταση*: απόσταση από την ιδιαιτερότητά της και παράλληλα απόσταση από το κοινωνικό της σύνολο». Η απόσταση αυτή, επιπλέον, οφείλει να μεταφραστεί σε εκείνη την πρακτική στάση κατά την οποία το υποκείμενο δεν θεωρεί αυτούς τους όρους ως δεδομένους: «Η ανάδυση του ατόμου αρχίζει όταν τελειώνει η αποδοχή του ήδη-έτοιμου και μπορεί να την αναστείλει –και από τις δύο απόψεις...», δηλαδή και ως προς το «εγώ» του και ως προς το «το άμεσο περιβάλλον του, την κοινότητά του» (1970α:64, 20). Αργότερα θα πει πως για το «πρόσωπο» τόσο «οι νόρμες-και-κανόνες» του περιβάλλοντός του» όσο και ο εαυτός του προβάλλουν ως «σταθερές», ως «φύση», με αποτέλεσμα η κίνησή του να εξαντλείται απλώς σε «ελιγμούς» ανάμεσά τους· ενώ η «προσωπικότητα» έχει «αναστοχασμένη» σχέση ταυτόχρονα και με τις δύο αυτές «σταθερές», δηλαδή σχέση η οποία εμπεριέχει τη θεματοποίηση και την αμφισβήτησή τους (1985:222, 226· βλ. αναλυτικά και 1979α:154-7).

Αυτές οι αναπτύξεις μας βοηθούν να περάσουμε στη συζήτηση της σχέσης του ατομικισμού με την αποπροσωποποίηση του ατόμου. Σε ένα πολύ περιεκτικό χωρίο η Heller συνοψίζει εκ του αντιστρόφου όλες τις όψεις της «ιδιαιτερότητας»: «Όποιος έχει μια αυτοσυνείδηση δεν ταυτίζεται αυθόρμητα με τον εαυτό του, απομακρύνεται απ' αυτόν, και, κατά συνέπεια, από τα ιδιαίτερα κίνητρα, στάσεις και δεδομένα του. Δεν `καλλιεργεί` μόνο και σε πρώτη γραμμή τις δοσμένες πραγματικότητες που τον βοηθούν να προσανατολιζεται καλύτερα και πιο αποτελεσματικά στο άμεσο περιβάλλον του (όπως αντίθετα κάνει ο ιδιαίτερος άνθρωπος), αλλά ακόμα και τις πραγματικότητες που θεωρεί εγκυρότερες, που ανταποκρίνονται καλύτερα στην ιεραρχία των αξιών του, που τις *επέλεξε* μέσα από τις ειδολογικές αντικειμενοποιήσεις και το σύστημα των κοινωνικών απαιτήσεων» (1977α: 108· βλ. και 1970α: 21).

Συνεπώς, όπου δεν υπάρχει «αυτοσυνείδηση», δηλαδή όπου το «εγώ» λαμβάνεται ως πρωταρχικό δεδομένο, όπου προτάσσεται τουλάχιστον λογικά ως αδιαμεσολάβητη από το κοινωνικό, το γενικό, αρχή, τότε δημιουργείται πρόσφορο έδαφος, θα λέγαμε, για κλειστή

δομή υποκειμένου. Το υποκείμενο που έχει αυτή τη συνείδηση του «εγώ» του είναι δηλαδή υποκείμενο που δεν διενεργεί την κριτική του εαυτού του, δεν απεργάζεται το ξεδίπλωμα των δυνατοτήτων του, και δεν αποστασιοποιείται από τον περιβάλλοντα κόσμο του. Με άλλα λόγια, είναι το υποκείμενο που «σκοπός του είναι η αυτοσυντήρησή του» (1977α: 107),⁵⁵ όπως και το υποκείμενο που δεν αμφισβητεί τις σταθερές του κόσμου με τον οποίο έρχεται αντιμέτωπο. Αυτές οι όψεις συνυπάρχουν, εφόσον η ταύτιση με τον εαυτό είναι, όχι μόνο η άλλη πλευρά της ταύτισης με τον περιβάλλοντα κόσμο, αλλά πολύ περισσότερο εξηγεί αυτήν την ταύτιση, με την εξής έννοια: όταν το εγώ δεν αντλεί κανονιστικές αρχές έξω από τον εαυτό του, μέσα από τη συνείδηση ότι αυτό δεν είναι πρωταρχικό δεδομένο, λογική αρχή και αξιολογικό θέσφατο, τότε, θα λέγαμε, δεν έχει κίνητρο, λόγο, εφόδια, να υπερβεί την αρχή του πραγματισμού, την αρχή που σφραγίζει την καθημερινή ζωή, η οποία συνεπάγεται τη συμμόρφωση με τις υπάρχουσες αρχές που του διασφαλίζουν προσανατολισμό, αποτελεσματικότητα, επιτυχία.⁵⁶

Τότε, η «ιδιαιτερότητα» κατά τη Heller εμφανίζεται, πολύ περισσότερο από την ταύτιση με ένα «εμείς», και μάλιστα όπου προϊόντως καταρρέουν οι πραγματικές κοινότητες που μπορούν να τροφοδοτήσουν αυτό το «εμείς», στην αποδοχή των «νορμών- και- κανόνων» του περιβάλλοντος κόσμου εν γένει, στην ταύτιση με ένα «αυτοί», όπως το τοποθετεί ο Heidegger, και όπως το σημειώνει ο Lefebvre στο πιο πάνω παράθεμα. Πρόκειται για τον κομφορμισμό, τον οποίο η ίδια βλέπει πως έχει έρεισμα εντός της δομής καθημερινής ζωής, εφόσον η «ρίζα του» βρίσκεται στον πραγματισμό, στο ότι «η ιδιοποίηση[...] των κανόνων» ενός δεδομένου κοινωνικού συνόλου «εξασφαλίζει συνήθως την επιτυχία». Θα λέγαμε τότε ότι ο πραγματισμός, σε συνδυασμό με την αρχή της «μικρότερης δυνατής προσπάθειας», δηλαδή της οικονομίας δυνάμεων, οδηγεί στον κομφορμισμό (1977α:34). Συνεπώς, επανερχόμαστε στη διαπίστωση που έγινε στο πλαίσιο της συζήτησης της «δεδομενικότητας» πως τα φαινόμενα αυτά δεν είναι αμιγώς κοινωνικής τάξης, εφόσον ριζώνουν στην ανάγκη για προσανατολισμό, επιτυχία, αναγνώριση, ειδικά στο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων, ανάγκη που συνδέεται με τον υπερκανόνα της καθημερινής ζωής, την επιδίωξη της ασφάλειας.⁵⁷

Ωστόσο, είναι χαρακτηριστικό για το επιχείρημά μου εδώ πως η Heller επισημαίνει ότι «η ιδιαίτερη εξάπλωση του κομφορμισμού» σημειώνεται στην αστική κοινωνία (1977α: 60). Στο

⁵⁵ Το θέμα αυτό επανέρχεται στον τρόπο με τον οποίο ολοκληρώνει η Heller την αντιπαραβολή «προσώπου» και «προσωπικότητας» αργότερα: η τελευταία «δεν επιδιώκει απλώς την αυτοσυντήρησή της, επιδιώκει την αυτοσυντήρησή της και το ξεδίπλωμά της ως προσωπικότητας» (1985: 227). Βλ. και την παρουσίαση της θέσης της από τον Markus (1994: 272).

⁵⁶ Επισημαίνω ότι, στο έργο της για τα συναισθήματα, η Heller σημειώνει μια μετατόπιση εντός του 20^{ου} αιώνα από τον προσανατολισμό με βάση τη χρησιμότητα προς τον προσανατολισμό με βάση την επιτυχία, η οποία συνεπάγεται ότι «οδηγητική αξία» πλέον καθίσταται η «προσαρμογή». Γι' αυτό, και σε διαφοροποίηση από μια αρχική σχετική «ομογενοποίηση της προσωπικότητας» γύρω από την αξία του «έχειν», μετά τη μετατόπιση αυτή είναι που κυρίως μπορούμε να μιλάμε για πολυδιάσπαση της προσωπικότητας σε «ρόλους» και για αύξηση του φαινομένου της μίμησης (βλ. 1979α:227-9).

⁵⁷ Έτσι, είναι χαρακτηριστικό ότι, αναλύοντας περισσότερο αυτή την έννοια της προσαρμογής, για την οποία έγινε λόγος στην αμέσως προηγούμενη υποσημείωση, και μάλιστα την αξία που έχει αυτή προσλάβει εντός της παιδαγωγικής και της ψυχολογίας (1979α:230-7), η Heller θα μιλήσει για «τάση της καθημερινής σκέψης», η οποία «διεισδύει ακόμα και στην επιστήμη, για να κυλήσει ξανά πίσω προς την καθημερινή ζωή» (1979α:230).

συγκεκριμένο χωρίο εξηγεί αυτό το φαινόμενο με αναφορά στην «υπερβολικά αποφασιστική και μονοσήμαντη αξιολογική λειτουργία» που επιτελούν συμφέροντα ή πεποιθήσεις αποσπασμένες από διατάξεις των ηθικών αξιών, αλλά νομίζω ότι η σύνολη ανάλυσή της επιτρέπει να ερμηνεύσουμε αυτή την απόσπαση ως αναγωγή του «εγώ» σε υπέρτατη αξία, εφόσον είναι σαφές ότι, γι' αυτήν, αυτό το «εγώ» είναι εν τέλει ασθενέστερο από εκείνο της «ατομικότητας» (βλ. 1979α:164).⁵⁸ Αυτό ισχύει και για το το μεταγενέστερο έργο της, παρότι εδώ η πολεμική της στον ατομικισμό έχει μάλλον αμβλυνθεί, ενώ παράλληλα η Heller τονίζει πολύ περισσότερο από ό,τι πριν την ανάδειξη της ατομικότητας/προσωπικότητας στο πλαίσιο της «νεωτερικότητας», όπως είδαμε, ως βασικού «κοινωνικού χαρακτήρα». Πάντως, και πάλι κάνει τη διαπίστωση ότι στην κοινωνία αυτή αυξάνει ο κομφορμισμός: «Ωστόσο, το βασικό γνώρισμα της νεωτερικότητας [...] είναι η προοδευτική εξαφάνιση των κοινωνικών χαρακτηριστικών. Οι άνθρωποι έχουν γίνει πολύ περισσότερο ιδιότυποι (ατομικιστικοί) από τη μια πλευρά, και πολύ πιο κομφορμιστές από την άλλη» (1985: 246). Η διαφορά με το προηγούμενο έργο της είναι ότι δεν φωτίζει στον ίδιο βαθμό τις συνδέσεις που υπάρχουν ανάμεσα στα δύο φαινόμενα, όπως επίσης ότι μετατοπίζει την έμφαση στην προβληματική του «χαρακτήρα» ως «ουσιαστικής ορθολογικότητας», δηλαδή της προσωπικότητας που μπορεί να βάλει η ίδια τη σφραγίδα του εαυτού της, για να τονίσει ότι ο «κομφορμισμός» για τον οποίο μιλάει νοείται ως το «εξω-κατευθυνόμενο» των ανθρώπων⁵⁹. Ωστόσο, παραπέμπει λίγο πιο κάτω στη συσχέτιση ατομικισμού και κομφορμισμού, όταν αμφισβητεί ότι ο καπιταλισμός, ως μία από τις «λογικές» της νεωτερικότητας, μπορεί να οδηγήσει στην οικοδόμηση ενός «χαρακτήρα» μέσω του «ορθολογικού εγωισμού», εφόσον αυτή η άποψη αντιβαίνει εγγενώς στην πλήρη έννοια του «χαρακτήρα» (βλ. 1985:249).⁶⁰

⁵⁸ Έτσι, αλλού, ενώ κάνει λόγο για το άτομο της «τρέχουσας φάσης της αστικής εποχής» που γίνεται «όλο και πιο `εξαστομικευμένο´, προσθέτει πως «ταυτόχρονα αυτό το ίδιο άτομο υποτάσσεται σε κομφορμιστικές προσδοκίες που αντιστοιχούν σε ρόλους [...]» (1978:149).

⁵⁹ Η Heller επικαλείται τον Riesman για να διευκρινίσει περισσότερο τη θέση της περί εξάπλωσης του κομφορμισμού, λέγοντας ότι με αυτό «δεν εννοώ πως όλοι οι χαρακτήρες είναι παρόμοιοι ή ταυτίζονται ο ένας με τον άλλον· έχω υπόψη τη μειούμενη ορθολογικότητα της δομής του χαρακτήρα. Ο Riesman έπλασε τον όρο `εξω-κατευθυνόμενο´ αναφερόμενος στον κομφορμισμό και αυτή η έκφραση ταιριάζει καλά στη θεωρία μου» (1985:246). Με αυτήν την παρατήρηση φαίνεται ότι η Heller αφίσταται από την παρατήρηση που κάνει ο Lefebvre περί ομοιομορφίας των ατόμων-ιδιωτών. Αλλά, δεν μου είναι σαφές πώς ακριβώς διακρίνονται αυτές οι δύο έννοιες του κομφορμισμού· εάν τα άτομα είναι «εξω-κατευθυνόμενα», εάν δηλαδή, οι πράξεις τους δεν προκύπτουν από τον «χαρακτήρα» τους, αλλά τα χαρακτηρίζει μια «κάθετη», θα λέγαμε, συμμόρφωση με τις «νόρμες-και-κανόνες» του περιβάλλοντος κόσμου, τότε δεν βλέπουν περισσότερο και προς την «οριζόντια» συμμόρφωση;

⁶⁰ Πιο αναλυτικά, η Heller δέχεται την άποψη του Riesman ότι μπορούμε να μιλάμε για «εσω-κατευθυνόμενο» αναφορικά με «τον τύπο χαρακτήρα που προήγαγε ο πρώιμος καπιταλισμός». Πρόκειται για τον «ορθολογικό εγωιστή», δηλαδή το υποκείμενο που το χαρακτηρίζει μια αρχή: «η κατηγορηματική επιδίωξη του συμφέροντός [του] σε όλη τη διάρκεια της ζωής [του]» (βλ. και υποσ. 56 εδώ)· αποστασιοποιείται, ωστόσο, από τον Riesman, αμφισβητώντας ότι ο καπιταλισμός «μπορούσε να πραγματώσει αυτήν την προσωπικότητα». Μάλιστα, στη συλλογιστική που αναπτύσσει σε αυτή τη συνάφεια υπάρχει και ένα επιχείρημα εναντίον της έγκρισης του προσδιορισμού «ατομικότητα», με την πλήρη τουλάχιστον σημασία του όρου, για τον «εκ πεποιθήσεως εγωιστή», πάνω στην οποία είδαμε ότι η Heller προβληματίζεται στην *Καθημερινή Ζωή*: «Ακόμα και εάν δεν εκφέρει κανείς ηθική κρίση σχετικά με τον/την ορθολογικό/ή εγωιστή/ρια, αλλά απλώς εξετάσει πόσο ουσιαστική είναι η ορθολογικότητά του/της, θα πρέπει να καταλήξει ότι αυτή είναι πολύ περιορισμένη. Βεβαίως, όλες οι πράξεις του/της [...] προέρχονται από τον χαρακτήρα του/της, και σε αυτό τον βαθμό ο χαρακτήρας

Με βάση τη συλλογιστική αυτή της Heller μπορούμε, συνεπώς, να δούμε την κατά Lefebvre «εγκατάσταση της καθημερινότητας» ως «κυριαρχία του επαναληπτικού» από την άποψη του βαθμού ομοιομορφίας των υποκειμένων που την διάγουν. Όπως λέει ο ίδιος χαρακτηριστικά, χρησιμοποιώντας μια εικόνα του Nietzsche για να μιλήσει για το «*κωμικό μυστήριο* της αστικής ζωής», «κάθε κόκκος άμμου θεωρεί τον εαυτό του ως, όχι μόνο διακριτό, αλλά απείρως πρωτότυπο. Αλλά [...] ο αστικός ατομικισμός συνεπάγεται την πληκτική επανάληψη ατόμων που είναι περιέργως παρόμοια στον τρόπο με τον οποίο είναι το καθένα ο εαυτός του, και κρατάει το καθένα τον εαυτό του για τον εαυτό του, στον λόγο τους, τις χειρονομίες τους, τις καθημερινές τους συνήθειες[...]» (1947: 152).

Περαιτέρω, αυτή η «πληκτική επανάληψη ατόμων» μπορεί να κατανοηθεί πληρέστερα εάν παράλληλα με τον ατομικισμό ληφθεί υπόψη η έκταση της οργάνωσης της καθημερινής ζωής.

Ο ατομικισμός της κατά τον Lefebvre, όπως έχει ήδη επισημανθεί εισαγωγικά, έγκειται σε μια διαδικασία όπου η οργάνωσή της αφορά και την «τελευταία λεπτομέρεια», συνεπώς και τις πιο μύχιες γωνιές του χωρόχρονου όπου το άτομο υποτίθεται πως «είναι ο εαυτός του». Και μάλιστα το φαινόμενο αυτό θέτει εν τέλει εν αμφιβόλω την ίδια την ύπαρξη και την περιφρούρηση της ιδιωτικότητας. Σε αρκετές περιστάσεις ο Lefebvre θα μιλήσει, παράλληλα με τον «διαχωρισμό» τους, και για «τη σύγχυση» μεταξύ του δημόσιου και του ιδιωτικού (π.χ. 1961α:165), μια πλευρά της οποίας είναι το ότι το ιδιωτικό συνιστά απειλούμενο είδος.⁶¹ Έτσι, στην κριτική του ατομικισμού «προστίθεται σήμερα μια νέα διεκδίκηση: το δικαίωμα της μοναξιάς, της ιδιωτικής ζωής[...]» (1968γ:64).⁶² Αυτό είναι ένα μέρος αυτού που εννοεί όταν μιλάει, όπως είδαμε, για «εντατικοποίηση» των σχέσεων του καθημερινού με το «πολιτικό», και οπωσδήποτε εκφράζεται στα παρακάτω λόγια: «[το δημόσιο], υποτασσόμενο στην πολιτική εξουσία και το κράτος, μπορεί να βρει το 'ιδιωτικό' άτομο στο σπίτι και να το τραβήξει έξω από το κέλυφός του σαν ένα βρώσιμο σαλιγκάρι. Δεν συμβαίνει άραγε αυτό με ορισμένα αντικείμενα όπως η τηλεόραση και ο υπολογιστής; » (1981: 61).

Κατά δεύτερον, η εν λόγω οργάνωση γίνεται διαμέσου επιταγών που έχουν τυποποιηθεί, συνιστούν «μοντέλα», και μάλιστα μοντέλα που όλο και λιγότερο διαφέρουν μεταξύ τους. Μιλώντας από τη σκοπιά της χρονικής στιγμής που γράφει τον 3^ο τόμο, ο Lefebvre παρατηρεί τη συναφή αυξητική τάση που έχει σημειωθεί: «Πολύ περισσότερο από το

είναι ουσιαστικά ορθολογικός, αλλά αυτή η ουσιαστική ορθολογικότητα είναι εύθραυστη επειδή εξαρτάται από εξωτερικές περιστάσεις. Εάν προκύψει κακοτυχία, ο χαρακτήρας καταρρέει» (1985:249).

⁶¹ Η άλλη πλευρά είναι η σύλληψη του δημόσιου με όρους του ιδιωτικού. Όπως λέει, η «σύγχυση αυτή έχει προσωποποιήσει και 'ιδιωτικοποιήσει' την εξουσία[...]» (1961α:165· βλ. και 90-1).

Σημειώνω πως μια εμπειριστατωμένη πραγμάτευση αυτής ειδικά της πλευράς βρίσκεται στον τρόπο με τον οποίο ο Sennett, με τον όρο «οικεία θεώρηση της κοινωνίας», αναλύει αυτό που ο ίδιος αντιλαμβάνεται ως νεωτερική «διατάραξη της ισορροπίας ανάμεσα σε ιδιωτική και δημόσια ζωή» (1999:17,15).

⁶² Αυτή η εξέλιξη, μάλιστα, όπως υποσημειώνει, τον οδήγησε στο να αναθεωρήσει το σχέδιο συγγραφής της κριτικής της «ιδιωτικής συνείδησης» ως μέρος ενός τρίπτυχου πλάι στην *Κριτική της Καθημερινής Ζωής* και στη *Μυστικοποιημένη Συνείδηση* (βλ. 1968γ:64).

1960 (εποχή της δημοσίευσης του δεύτερου τόμου της *Κριτικής της Καθημερινής Ζωής*), όλοι γνωρίζουν πώς να ζήσουν το 1981. Το γνωρίζουν βάσει μιας γνώσης που δεν προέρχεται από τους ίδιους [...], ενώ διαχειρίζονται τις προσωπικές τους υποθέσεις – τις καθημερινές ζωές τους – σε συμφωνία με τα μοντέλα που αναπτύσσονται και διαδίδονται γι' αυτούς [...] Εν γένει, τα προβλήματα ξεκινάνε μόνο όταν πρέπει να γίνει επιλογή. Πάρα πολλή επιλογή! Αλλά τα μοντέλα σταθερά μοιάζουν τόσο πολύ μεταξύ τους ώστε η επιλογή είναι μάταιη[...]» (1981: 81).

Ολοκληρώνοντας την ενότητα αυτή, θα ήθελα να παρατηρήσω πως αυτή η πλευρά της της «εγκατάστασης της καθημερινότητας», η οποία αφορά την «πληκτική επανάληψη ατόμων», συναρτάται με αυτό που έχω παρατηρήσει εισαγωγικά ως ομοιομορφία της καθημερινής ζωής εντός του κοινωνικού χώρου.

Με αυτό εννοώ πως για τον Lefebvre μια όψη της «εγκατάστασης της καθημερινότητας» έγκειται στην τάση για εξάλειψη των κοινωνικών-ταξικών διαφοροποιήσεων της καθημερινής ζωής. Είναι χαρακτηριστικό ότι στις εναντίον του ενστάσεις ότι «ξέχασε τις τάξεις», απαντά ότι απεναντίας ακριβώς παίρνει υπόψη του τις τάξεις προχωρώντας «στο βάθος των πραγμάτων», δηλαδή διαπιστώνοντας τον ταξικό χαρακτήρα μιας στρατηγικής η οποία στοχεύει στο, και επιτυγχάνει σε αξιοσημείωτο βαθμό, να καταστήσει τις ταξικές διαφορές ανενεργές ως προς τον «σχεδιασμό του καθημερινού», την «εγκατάσταση της καθημερινότητας»: «Η στρατηγική που αποβλέπει στον προγραμματισμό της καθημερινής ζωής είναι καθολική· είναι μια ταξική στρατηγική», απαντά ο Lefebvre, είναι δηλαδή ταξική ακριβώς επειδή είναι καθολική, αφορά τους πάντες, ενώ παράλληλα αποτελεί ένα σχέδιο από το οποίο «άλλοι ευνοούνται [...], άλλοι, οι πιο πολλοί, υφίστανται λίγο πολύ τις συνέπειές του» (1968γ:192).

Αφήνοντας για τη συνέχεια την ανάλυση αυτής της τελευταίας πρότασης, εδώ θέλω να επιμείνω και σε μια άλλη πλευρά του «ταξικού χαρακτήρα» αυτής της στρατηγικής. Σε ένα άλλο σημείο ο Lefebvre διευκρινίζει περισσότερο την «καθολικότητα» που διέπει το «καθημερινό»: «Το καθημερινό εδώ γίνεται κοινωνική πρακτική, ή μάλλον, ο μέσος όρος (*la moyenne*) της κοινωνικής πρακτικής και η κοινωνική πρακτική των μεσαίων τάξεων (*les classes moyennes*), κάτι που απαιτεί την κατανόηση ενός υπο-καθημερινού [*infra-everyday*] και ενός υπερ-καθημερινού [*supra-everyday*] επιπέδου» (1988: 79). Η κοινωνική καθολικότητα του «καθημερινού» συνίσταται ουσιαστικά στο ότι αυτό παγιώνεται ως «προϊόν» του «αποικισμού» της καθημερινής ζωής, παγιώνει συνάμα μια κοινωνική νόρμα που διαπερνά τις τάξεις, σε σημείο που να μην έχει τόσο νόημα να μιλάμε για διαφοροποιήσεις της καθημερινής ζωής ανάλογα με την κοινωνική τάξη, αλλά για αποκλίσεις προς τα πάνω ή προς τα κάτω εν σχέσει με αυτήν τη δια-ταξική νόρμα.

Το «υπο» και το «υπερ» που τονίζει εδώ ως πρώτα συνθετικά του «καθημερινού», θα σχολίαζα, συνιστούν νεωτερική πραγματικότητα, από τις εξής απόψεις: δεν ορίζουν απλώς τις αυξημένες ή μειωμένες δυνατότητες αναπαραγωγής της ζωής και τη συστοίχιση των κοινωνικών τάξεων ως προς αυτές τις δυνατότητες – κάτι που ισχύει για κάθε εποχή και κοινωνία-, αλλά μάλλον την εξ ανάγκης ή εκ του περισσού απόκλιση από τον «μέσο όρο της κοινωνικής πρακτικής». Και αυτός ο «μέσος όρος», επιπροσθέτως, δεν είναι πλέον απλώς νοητός: αφενός, η «κοινωνική πρακτική» στο σύνολό της ομοιογενοποιείται όλο και περισσότερο, αφετέρου, υπάρχει μια κοινωνική τάξη που συνδέεται ιδιαίζοντως με αυτήν την



ομοιογενοποίηση. Για τον Lefebvre, ο «μέσος όρος της κοινωνικής πρακτικής» είναι πραγματικός, έχει κοινωνική αντικειμενικότητα, όσο είναι, και επειδή είναι, πραγματικός και δραστήσιος ο ρόλος των «μεσαίων τάξεων». Στον βαθμό που ανέρχεται ο κοινωνικός ρόλος του «μεσαίου χώρου» στον χάρτη των κοινωνικών τάξεων, μπορεί κανείς να μιλήσει για πραγματικότητα του «μέσου όρου» της κοινωνικής πρακτικής. Κοντολογίς, «στην πορεία αυτού που ονομάζουμε νεωτερικοί καιροί, το μέσον επιβάλλει τον νόμο του» (1981: 160), και αυτό φαίνεται τόσο στην ομογενοποίηση της κοινωνικής πρακτικής γύρω από αυτό όσο και στην κοινωνική ενδυνάμωση της μεσαίας τάξης, ή μάλλον φαίνεται στο πρώτο επειδή υπάρχει το δεύτερο.

Συναντάμε εδώ μια ιδέα που διατρέχει όλη τη σκέψη του Lefebvre, δηλαδή ότι οι «μεσαίες τάξεις» αποτελούν τον βασικό κοινωνικό ενσάρκωτή της «εγκατάστασης της καθημερινότητας»,⁶³ όπως και τον «άξονα και στήριγμα» (1981:26) των δυνάμεων που αποικίζουν την καθημερινή ζωή, τις τάξεις από όπου αντλούνται τα μοντέλα που διαχέονται σε όλο το κοινωνικό σώμα. Αυτή η ιδέα συνοψίζεται στη διαπίστωσή του: «Εν τέλει, είμαστε αντιμέτωποι με μια κοινωνία στην οποία οι μεσαίες τάξεις είναι *ιδεολογικά κυρίαρχες* υπό την *ηγεμονία* του μεγάλου κεφαλαίου» (1981: 158).

Η ταξική διαφοροποίηση ως διαφορετική σχέση με την «καθημερινότητα» στον Lefebvre, ο διαφορετικός τρόπος με τον οποίο η κάθε τάξη και στρώμα αντιμετωπίζει και υφίσταται την «εγκατάσταση της καθημερινότητας», εναλλακτικά, η αναζήτηση αυτού που ονομάζει «δυσαισχολία του καθημερινού» ανάλογα με τις κοινωνικές τάξεις και στρώματα, είναι μεγάλο θέμα στο οποίο δεν μπορώ να υπεισέλθω.⁶⁴ Συνακόλουθα, και οι βαθύτεροι λόγοι για τους οποίους αποδίδει στις «μεσαίες τάξεις» αυτή τη θέση και τη λειτουργία εν σχέσει με την καθημερινότητα επιδέχονται νομίζω μεγάλης συζήτησης, όπως και το πώς συνδυάζεται η

⁶³ Σημειώνω ότι ίσως μπορεί να ανευρεθεί και στη Heller μια νύξη προς αυτήν την κατεύθυνση, όταν διαπιστώνει πως οι μικροαστοί είναι πιο επιρρεπείς στην τυποποίηση και στον κομπορμιισμό. «Η διαμόρφωση κλισέ που αντιστοιχούν σε ρόλους δεν είναι η ίδια στις διάφορες κοινωνικές τάξεις [...] Στο φетиχισμό των ανθρώπινων συμπεριφορών είναι πιο εκτεθειμένοι οι μικροαστοί, οι υπάλληλοι, οι managers και οι μικροί καπιταλιστές» (1977α: 90).

⁶⁴ Περιορίζομαι απλώς να επισημάνω ότι ορισμένες διαπιστώσεις του μπορούν να παρανοηθούν, ή να φανούν εν πρώτοις αντιφατικές, δεδομένων των διαφορετικών σημασιών που έχει στη σκέψη του η έννοια «καθημερινό» -κάτι που έχει σημειωθεί ήδη εν σχέσει με τους μεγαλοαστούς, τους «Ολύμπιους», όπως τους αποκαλεί. Πέρα όμως από αυτό, υπάρχουν διάφορα ανοιχτά θέματα στη σκέψη του. Είναι χαρακτηριστικές οι συναφείς τοποθετήσεις του εν σχέσει με την «εργατική τάξη»: ενώ στον 1^ο τόμο την παρουσιάζει ως τη βασική δεξαμενή του «πλούτου» του καθημερινού, δεδομένης της «αίσθησης πραγματικότητας» που την χαρακτηρίζει και της «δημιουργικής της ικανότητας» (1947:143), αργότερα θα χαρακτηρίσει αυτές τις θέσεις του ως «ιδεολογία του προλεταριάτου και [...] φιλοσοφική ιδεολογία της αυθεντικότητας [...]». Θα διατηρήσει, ωστόσο, στο ίδιο έργο του την ιδέα ότι η εργατική τάξη μπορεί να αποτελέσει μείζονα δύναμη μετασχηματισμού της καθημερινότητας βάσει ενός άλλου σκεπτικού, δηλαδή ακριβώς επειδή αυτή βαραινεί περισσότερο πάνω της (1968γ: 37, 39), ενώ στον 2^ο τόμο έχει συνδυάσει άρρητα αυτή την ιδέα με εκείνη του Lukács, αφού λέει πως αυτό παράλληλα σημαίνει ότι η τάξη αυτή «διατηρεί και επιβεβαιώνει την ανθρώπινη ολότητα» (1961α: 33). Τέλος, επισημαίνω απλώς τη συζήτηση που έχει γίνει εν σχέσει με μια πιο συστηματική του πραγμάτευση: αυτής της σχέσης του στρώματος των γυναικών με την «καθημερινότητα» -πραγμάτευση που περιστρέφεται γύρω από τη θέση ότι σε αυτές κυρίως «πέφτει το βάρος της καθημερινότητας» (1968γ:73). Για ένα δείγμα αυτής της συζήτησης, βλ. Highmore 2002α: 124-4.

διαπίστωσή του περί ιδεολογικής κυριαρχίας τους με την παράλληλη επισήμανσή του ότι η κοινωνική θέση τους έχει εκπέσει (βλ. 1968γ:93). Τέλος, ανοιχτό θέμα βεβαίως είναι ο ίδιος ο ορισμός των «μεσαίων τάξεων».⁶⁵

Πάντως, και ως συνολικό συμπέρασμα αυτής της ενότητας, μπορεί κανείς να διατηρήσει τη διαπίστωση περί ομογενοποίησης της κοινωνικής πρακτικής και της συνακόλουθης «πληκτικής επανάληψης» ατόμων, η οποία κάθε άλλο παρά έρχεται σε αντίφαση με τον ατομικισμό.

γ2. Η επαναληπτικότητα του καθημερινού χρόνου

Στο προηγούμενο τμήμα συζήτησα την «εγκατάσταση της καθημερινότητας» ως επαναληπτικότητα ατόμων. Εδώ θα συζητήσω πώς η ενίσχυση ορισμένων δομικών γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής, και ο τρόπος με τον οποίο αυτή ολοκληρώνεται μέσα από τον αποικισμό της, μπορεί να εξηγήσει την «εγκατάσταση της καθημερινότητας» από την άποψη ότι η καθημερινή ζωή αυτών των ατόμων, και για αυτά τα άτομα, κατέληξε να ισοδυναμεί με «καθημερινότητα» ως μονότονη επαναληπτικότητα, ως «ζωή χωρίς ιστορία» (1968γ:122), ως χρόνος «ασφυκτικά παραγεμισμένος και παντελώς άδειος» (1961α:90), εν τέλει ως συνώνυμο και βασική πηγή πλήξης.

Για να προσεγγίσω αυτήν την πλευρά του ζητήματος θα επικεντρωθώ σχεδόν αποκλειστικά στον Lefebvre, ο οποίος προσπαθεί να διεισδύσει στο «αίνιγμα της επανάληψης», θέτοντας ουσιαστικά το ερώτημα γιατί αυτή έφτασε να ταυτιστεί με τη μονοτονία και την πλήξη υπό την αιγίδα της «καθημερινότητας»: γιατί, με άλλα λόγια, η «καθημερινότητα» αποτελεί εμβληματική φράση, και συνάμα ανάθεμα, της νεωτερικότητας ως συνώνυμο της μονοτονίας και της πλήξης, παραπέμποντας ουσιαστικά σε μια ορισμένη πραγματικότητα της επανάληψης αλλά και σε μια στάση απέναντι στην επανάληψη.

Από τη σκοπιά της Heller δεν έχουμε παρά μια σύντομη, αλλά περιεκτική, ρητή αναφορά στο θέμα της πλήξης, και μάλιστα στη σύνδεσή της με το ζήτημα της μονοτονίας. Η Heller ξεκινάει μεν από τη διαπίστωση ότι η πλήξη συναρτάται με την ύπαρξη «διαθέσιμου χρόνου», είναι το «υποκειμενικό του συνοδευτικό»,⁶⁶ αλλά προσθέτει: «Όμως ο Kierkegaard είχε δίκιο όταν διαγιγνώσκει την πλήξη ως το παράγωγο, όχι απλώς της απραξίας, αλλά ακόμα της μονότονης φύσης του πυρετώδους `δεμένου στο ρολόι` γύρου της καθημερινής δραστηριότητας. Και πράγματι, η αντίθεση στην πλήξη δεν είναι η δραστηριότητα εν γένει, πολύ

⁶⁵ Η αναλυτικότερη προσπάθεια του Lefebvre να πραγματευτεί αυτά τα θέματα, όπου παράλληλα θεματοποιεί και τον πληθυντικό του «μεσαιές τάξεις», βρίσκεται στον 3^ο τόμο (1981: 157-62).

⁶⁶ Έτσι, αλλού θα συνδέσει ιστορικά το θέμα της πλήξης με την «επονομάζομενη` τάξη του ελεύθερου χρόνου», με «πρώτη τυπική» τέτοια τάξη τους «ευγενείς που είχαν χάσει τη λειτουργία τους με την άνοδο της αστικής εποχής». Και θα προσυπογράψει την ανάλυση του Lefebvre, σύμφωνα με την οποία «η πλήξη (*l'ennui*) εμφανίζεται ακριβώς σε αυτό το στρώμα, και αυτήν την εποχή, ως κεντρικό συναίσθημα[...]» (1979α:204-5)



λιγότερο η υποχρεωτική δραστηριότητα, αλλά η εμπρόθετη έλλογη δραστηριότητα η οποία επιτρέπει να επεκταθούν και να αναπτυχθούν οι ικανότητες του ανθρώπου» (1970α: 243).

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η όλη συναφής προσέγγιση του Lefebvre αποτελεί στην ουσία ανάπτυξη αυτής της θέσης, η οποία, όπως διατυπώνεται εδώ, είναι αρκετά αόριστη. Συνάμα, είναι εμπλουτισμός της εφόσον, όπως έχω σημειώσει επανειλημμένα, η δική του θεώρηση υπερέχει εκείνης της Heller από την άποψη ότι θέτει στο επίκεντρο της προσοχής του την κοινωνική παραγωγή του χρόνου.

Σε αναλογία με μια φράση του, που είδαμε αναφορικά με το «καθημερινό» στο σύνολό του, ο Lefebvre παρατηρεί το εξής εν σχέσει με την «έρρυθμη οργάνωση του καθημερινού χρόνου» ειδικότερα: αυτή «είναι από μια άποψη ό,τι πιο προσωπικό, πιο εσωτερικό. Αλλά είναι επίσης και ό,τι πιο εξωτερικό (και αυτό αντιστοιχεί σε ένα περίφημο ρητό του Hegel)[...] Οι αποκτημένοι ρυθμοί είναι ταυτόχρονα εσωτερικοί και κοινωνικοί» (1985: 75).

Αλλά, για τον Lefebvre, «ταυτόχρονα εσωτερικό και κοινωνικό» θέμα, δεν είναι μόνο η συγκεκριμένη «έρρυθμη οργάνωση του καθημερινού χρόνου», οι συγκεκριμένοι βιορρυθμοί που εγκαθίστανται εντός της καθημερινής ζωής, αλλά και το κατά πόσο αυτή στο σύνολό της συγκροτεί «ρυθμό» και προσλαμβάνεται ως «ρυθμός», κατά πόσο το «από μέρα στη μέρα» είναι έρρυθμο, δηλαδή, γι' αυτόν, μη μονότονο. Έτσι, η προσέγγισή του συνίσταται ουσιαστικά στην προσπάθεια να αναδείξει την κοινωνική διάσταση αυτού του ζητήματος, συναντώντας την προβληματική της «κοινωνιολογίας της πλήξης». Ο Lefebvre, όπως είδαμε, αναφέρεται στον 2^ο τόμο στον όρο αυτόν, σύντομα όμως και χωρίς να τον διευκρινίζει, ενώ στον 3^ο τόμο επικρίνει την κοινωνιολογία για το ότι αυτή δεν αντιλαμβάνεται την πλήξη ως «κοινωνικό γεγονός» (1981:74).⁶⁷

Πιο συγκεκριμένα, η προσέγγισή του έγκειται στην προσπάθεια να συναρτήσει την «καθημερινότητα», ως την επικράτεια της μονοτονίας και της πλήξης, με τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, όπως φαίνεται στις πιο κάτω διατυπώσεις: «[...] η καθημερινότητα αντιστοιχεί στις απαιτήσεις του οικονομικού μέσα στον τρόπο παραγωγής[...] Αυτή η καθημερινότητα εντάσσεται στη γενικευμένη ανταλλαγή και συνεπώς στα συστήματα ισοδυναμιών που ρυθμίζουν τις ανταλλαγές: Και αυτό κοστίζει πολύ[...] Προκύπτει από εδώ μια τάση προς την επανάληψη που συνοδεύει το επαναληπτικό εντός της παραγωγής» (1986α: 107). Κοντολογίς, η καθημερινότητα, ο «ομοιογενής καθημερινός χρόνος», είναι ένα από τα δημιουργήματα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής (βλ. 1981:84).

Το εγχείρημά του αυτό έχει ως άξονα ένα εννοιολογικό δίπολο που παίζει κεντρικό ρόλο στη σκέψη του, ειδικά αργότερα στο πλαίσιο της *Ρυθμανάλυσης*, η αναφορά στο οποίο έγινε μέχρι τώρα μόνο υπαινικτικά. Πρόκειται για το «γραμμικό» και το «κυκλικό», με το οποίο διακρίνει μεταξύ τους δύο «τροπικότητες, δύο τύπους επανάληψης». Ως χαρακτηριστικά τους παραδείγματα αναφέρει αντιστοίχως: μια περιστροφή ρόδας και μια σειρά από σφυριές

⁶⁷ Η Heller, αξίζει να σημειώσουμε, υπαινίσσεται την ανάγκη μιας κοινωνιολογικής προσέγγισης του ζητήματος της πλήξης, όχι μόνο βάσει της προηγούμενης υποσημείωσης, αλλά επίσης στη συνέχεια του πιο πάνω χωρίου της, όπου κάνει λόγο για τους «αντικειμενικούς» καθορισμούς, «θεμελιώδεις από κοινωνική άποψη» των δραστηριοτήτων που της αντιτίθενται, δραστηριοτήτων στις οποίες συγκαταλέγει ενδεικτικά την ανταλλαγή απόψεων και την απόλαυση εντατικών ανθρώπινων σχέσεων (βλ. 1970α:243).

(1986α: 105)· θα λέγαμε, συνεπώς, ότι αυτοί οι δύο τύποι μπορούν να προσδιοριστούν αλλιώς ως ανακύκλωση και ως σειραϊκή επανάληψη.

- Βεβαίως, όπως επισημαίνει, οι δύο αυτοί τύποι δεν είναι διαχωρισμένοι στην πραγματικότητα: «Διαχωρίζονται από την ανάλυση, αλλά στην *πραγματικότητα* σταθερά παρεμβαίνουν ο ένας στον άλλον», πράγμα που μεταξύ άλλων σημαίνει ότι «ο καθένας τους κάνει τον εαυτό του και γίνεται από τον άλλον μετρών-μέτρο[...] Φτάνουμε μέσω αυτού του δρόμου, όπως και μέσω άλλων, στα βάθη της διαλεκτικής» (1992:8). Γενικότερα, «οι σχέσεις ανάμεσα στο γραμμικό και το κυκλικό [...] δεν είναι απλές [...] Διεισδύουν το ένα στο άλλο, αλλά σε μια στέρμονη πάλη: άλλοτε συμβιβασμός, άλλοτε αναστάτωση. Ωστόσο, υπάρχει μεταξύ τους ακατάλυτη ενότητα: το επαναληπτικό τικ-τακ του ρολογιού μετράει τον κύκλο των ωρών και των ημερών, και αντιστρόφως» (1985:76).

Παρά όλα αυτά, μπορούμε, κατά τον Lefebvre, να διατυπώσουμε ορισμένες βασικές θέσεις για τους τύπους αυτούς.

Κατά πρώτον, μπορούμε να προσδιορίσουμε τους τόπους όπου κυριαρχεί ο ένας ή ο άλλος τύπος. Ο κυκλικός κυριαρχεί στη φύση, είτε στην εξωτερική φύση, είτε στη βιολογική ανθρώπινη φύση: ο γραμμικός κυριαρχεί στα ανθρώπινα δημιουργήματα και πρακτικές, και κυρίως σε αυτά που είναι, όπως λέει, προϊόντα εξορθολογισμού (1987α:10)–η λειτουργία της μηχανής είναι εδώ το χαρακτηριστικό παράδειγμα, εφόσον μάλιστα το γραμμικό «είναι το αφηρητικό σημείο για καθετί που είναι μηχανικό» (1986β: 90).

Κατά δεύτερον, μπορούμε να πούμε ότι η καθημερινή ζωή είναι το κατά εξοχήν πεδίο όπου μπορεί κανείς να μελετήσει την αλληλοδιείσδυση αυτών των δύο τύπων, ή την «ακατάλυτη ενότητά τους». Αυτή «τοποθετείται στη διασταύρωση των δύο τύπων επανάληψης» (1987α: 10), οι τύποι δηλαδή αυτοί πάντοτε βρίσκονται εντός της «σε αλληλεπίδραση και σε σύγκρουση» (1986α:105).

Κατά τρίτον, εντός της νεωτερικής καθημερινής ζωής, του «καθημερινού», η σύγκρουση αυτή κορυφώνεται, και μάλιστα η γραμμική επανάληψη τείνει να εκτοπίσει την κυκλική.

Αυτή η τελευταία θέση αποτελεί το κεφαλαίωδες σημείο με βάση το οποίο ο Lefebvre εξηγεί την «ειδική φύση του καθημερινού» από την άποψη της «εγκατάστασης της καθημερινότητας» ως ισοδύναμης με την εδραίωση της μονοτονίας. Η «καθημερινότητα», με άλλα λόγια, είναι η καθημερινή ζωή στο πλαίσιο της οποίας η επανάληψη, η καταστατική της συνθήκη, δεν συγκροτεί ρυθμό και δεν προσλαμβάνεται ως ρυθμός, κι αυτό γιατί εδώ κυριαρχεί η γραμμική της τροπικότητα· κυριαρχεί με την έννοια ότι αυτή «τείνει να συγκαλύψει και να συνθλίψει τους κύκλους» (1987α:10), επεκτείνεται, δηλαδή, πραγματικά στην επικράτεια του κυκλικού, αλλά και υπονομεύει την πρόσληψή του ως τέτοιου.

Είναι σαφές ότι με το δίπολο αυτό ο Lefebvre προσπαθεί συλλάβει τι είναι αυτό που μπορεί να ταυτίσει την επανάληψη με την (ανα)παραγωγή ταυτότητας, τι είναι μάλλον αυτό που μπορεί να προσδώσει στην επανάληψη αυτή την όψη, δεδομένου ότι, όπως λέει, «η απόλυτη επανάληψη είναι απλώς και μόνο ένα πλάσμα της λογικής και μαθηματικής σκέψης, στο σύμβολο της ταυτότητας [...] Όχι μόνο η επανάληψη δεν αποκλείει τις διαφορές, αλλά ακόμα [...] τις παράγει» (1992: 7) –κάτι που, όπως σημειώνει, αδυνατεί να κατανοήσει η «αναλυτική

σκέψη» (1974:203).⁶⁸ Τι είναι, με άλλα λόγια, αυτό που μπορεί να οδηγήσει στην εμπειρία της ακινησίας, άρα και της ακύρωσης του χρόνου, δεδομένου ότι η πρόσληψη της επανάληψης είναι άρρηκτα δεμένη με μια ορισμένη βίωση του χρόνου, σύμφωνα με την «πολύ σημαντική διατύπωση (βεβαίωση)», ότι «οι διαφορές που επάγονται ή παράγονται από τις επαναλήψεις συγκροτούν το νήμα του χρόνου» (1992:8). Τι είναι, κοντολογίς, και αντιστρόφως, αυτό που μπορεί να καταστήσει την επανάληψη οργανικό μέρος, παραγωγό μάλιστα, «ρυθμού».

«Για να υπάρξει ρυθμός», λέει ο Lefebvre, «θα πρέπει να υπάρξει επανάληψη σε κίνηση, αλλά όχι οποιαδήποτε επανάληψη» (1985:78). Με αυτό υπονοεί ότι συγκροτητικός όρος του ρυθμού είναι η επανάληψη *παράλληλα* με την κίνηση, παράλληλα συνεπώς με το έτερό της, τη διαφορά, αλλά και η επανάληψη που τρόπο τινά *εμπεριέχει* τη διαφορά, δηλαδή στην ίδια την επιστροφή την οποία σηματοδοτεί επιτρέπει να προσληφθεί μια μετατόπιση. Όπως λέει, «οι ρυθμοί υπονοούν επαναλήψεις και μπορούν να οριστούν ως κινήσεις και διαφορές *εντός της επανάληψης*» [η έμφαση προστέθηκε] (1986β: 90).

Από την τελευταία θέση που είδαμε πιο πάνω προκύπτει ότι οι δύο τροπικότητες επανάληψης που διακρίνει ο Lefebvre παρουσιάζουν ασυμμετρία ως προς την παραγωγή ρυθμού. Εν αντιθέσει, δηλαδή, με ό,τι θα περίμενε κανείς με βάση τις καθιερωμένες έννοιες του «κυκλικού» και του «γραμμικού» ως προσδιορισμών του χρόνου, ο Lefebvre θεωρεί πως για επανάληψη που προσεγγίζει την επανεμφάνιση ταυτότητας, την «επιστροφή του ίδιου, του ταυτόσημου με τον εαυτό του», μπορούμε να μιλάμε μόνο στην περίπτωση του γραμμικού τύπου. Όσο και αν και εδώ ακόμα «τα αυτιά μας, και αναμφίβολα και το μυαλό μας τείνουν να εισαγάγουν έναν ρυθμό» (1986β:90), η επανάληψη αυτή γενικά προσλαμβάνεται ως «μονότονη, κουραστική, ακόμα και ανυπόφορη» (1985:76). Αντιθέτως, οι «κυκλικοί ρυθμοί» στους οποίους προσιδιάζει «η `επιστροφή` που δεν αντιτίθεται στο `γίνεσθαι`, θα μπορούσαμε να πούμε, τροποποιώντας μια φράση του Rene Crevel» (1986β: 90), είναι ουσιαστικά πλεοναστική φράση κατά τον Lefebvre. Εν πολλοίς, το «κυκλικό», κατά τον ίδιο, δεν προσδιορίζει ακριβώς ένα είδος ρυθμού, αλλά είναι μάλλον συνώνυμο, ή έστω προσίδιο, του «ρυθμού», της μη μονοτονίας.

Η εν λόγω ασυμμετρία αυτών των δύο τύπων επανάληψης είναι ένα πολύπλοκο ζήτημα στην ανάλυση του Lefebvre, και όχι απαλλαγμένο από ασάφειες. Πιο συγκεκριμένα, θεωρώ ότι η αξιοποίηση αυτών των δύο εννοιών για να προσεγγιστεί το ζήτημα του ρυθμού στην αντίθεσή του με τη μονοτονία βασίζεται σε διακριτά μεταξύ τους επιχειρήματα, τα οποία δεν διακρίνονται ωστόσο από τον ίδιο.

⁶⁸ Ο Elden παρατηρεί ότι αυτό το θέμα, δηλαδή το ότι «προβληματοποίησε τις ιδέες του ίδιου και του άλλου που φέρνει μαζί της» η επανάληψη, είναι «ένας λόγος για τον οποίο ο Lefebvre είχε τόσο ενδιαφέρον για την ιδέα της επανάληψης στον Nietzsche» (2004β:179). Για τη γενικότερη επίδραση του Nietzsche στον Lefebvre, ο οποίος εξάλλου, έχει γράψει βιβλίο με τίτλο *Hegel, Marx, Nietzsche, ή το Βασίλειο των Σκιών*, περιλαμβάνοντας εκεί τους στοχαστές με τους οποίους σταθερά διαλεγόταν, βλ. μεταξύ άλλων Elden, 2004β:73-6. Επισημαίνω, ακόμα, ότι ο Lefebvre προτείνει πως ένας τόπος μέσω του οποίου μπορεί να διερευνηθούν τα ζητήματα που προκύπτουν εδώ - ζητήματα που, όπως έχει υποσημειωθεί στο δεύτερο κεφάλαιο, αφορούν εν τέλει τον «διάλογο» μεταξύ της παράδοσης του Ηράκλειτου και αυτής του Παρμενίδη (βλ. υποσ.3 εκεί)- είναι η μουσική (βλ. π.χ. 1968γ:19-21). Μάλιστα, για τη μουσική επιδεικνύει ιδιαίτερο θεωρητικό ενδιαφέρον σε όλο το έργο του, και αυτό εξάλλου είναι ένα επιπλέον κοινό του στοιχείο με τον Nietzsche (Elden 2004α:χι).

Το πρώτο και το πιο εμφανές είναι ότι η κυκλική επανάληψη αντιτίθεται στη μονοτονία, αντιστέκεται στην πρόσληψή της ως μονότονου επανέρχεσθαι, ως εκ της φυσικότητάς της· η έμφαση δηλαδή τοποθετείται στον τόπο όπου αυτή κυριαρχεί.

Και σε αυτό το επιχείρημα μπορούμε πάλι να διακρίνουμε δύο σκέλη: το ένα βασίζεται στην ιδέα ότι η κυκλική επανάληψη μπορεί να είναι ανεκτή, ή και ευχάριστη, επειδή είναι σύμμορφη με τη φυσική τάξη, οργανικό μέρος της οποίας είναι ο άνθρωπος ως φύση· έτσι, ο Lefebvre λέει: «το κυκλικό προσλαμβάνεται μάλλον ευνοϊκά: ριζώνει στον κόσμο [ελλην. στο κείμενο], στα εγκόσμια, στη φύση» (1985:76). Στο άλλο σκέλος του, το ανεκτό της κυκλικής επανάληψης δικαιολογείται πάλι μέσω της φύσης, αλλά υπό την έννοια ότι η φύση ποτέ δεν επαναλαμβάνεται απόλυτα, καθώς «τα δημιουργήματά της έχουν μοναδικότητα» (1974:70). Και είναι χαρακτηριστικό ότι σημειώνει: «Η χαραυγή είναι πάντοτε νέα» (1986β: 90).⁶⁹

Στο πλαίσιο αυτού του επιχειρήματος, η κυριαρχία της γραμμικής επανάληψης εντός της νεωτερικής καθημερινής ζωής, και η συνακόλουθη «εγκατάσταση της καθημερινότητας», μπορεί να ερμηνευτεί στη βάση της «απο-φυσικοποίησης» της καθημερινής ζωής, με την έννοια της απομάκρυνσής της από τη φύση, με χαρακτηριστικές εκφάνσεις αυτού του φαινομένου την αστικοποίηση, όπως και το ότι κατακλύζεται από προϊόντα της τεχνολογίας. Αυτό που κάνει ώστε η επανάληψη εντός της να προσλαμβάνεται ως μονοτονία είναι, κοντολογίς, ο μη φυσικός χαρακτήρας αυτού που επαναλαμβάνεται· αυτός καθορίζει και την τροπικότητα της επανάληψης. Επειδή αυτό που επαναλαμβάνεται δεν είναι φυσικό, η επανάληψή του δεν είναι φυσική, δηλαδή και κυκλική, ούτε εμπεριέχει τη διαφορά που πάντα εμπεριέχει η επανάληψη του φυσικού.

Το θέμα της απομάκρυνσης από φύση είναι κεντρικό στη σκέψη του Lefebvre· μάλιστα, στο σημείο όπου απαριθμεί τους παράγοντες οι οποίοι εξηγούν τη «σύσταση και της διαμόρφωση της καθημερινότητας», βλέπουμε ως έναν από αυτούς την «αποξένωση του ανθρώπου από τη φύση», την οποία είναι χαρακτηριστικό ότι παρατάσσει πλάι στη φράση «απουσία του ρυθμού». Εξάλλου - και αυτό είναι χαρακτηριστικό της συσχέτισης της «καθημερινότητας» με το πρόβλημα του «κενού νοήματος», στην οποία θα στραφώ αργότερα - σε μια του διερώτηση: «Από πού προερχόταν αυτή η εντύπωση της ουσιαστικότητας στις προηγούμενες εποχές;», η πρώτη υπόθεση αφορά «τη φύση», για να ακολουθήσουν και άλλες, και να καταλήξει: «Το ερώτημα υπάρχει» (1968γ:39, 63).

Γενικότερα, θεωρώ ότι η οικολογική διάσταση, όχι απλώς προβάλλει στη σκέψη του Lefebvre (βλ. και 1986α:176), αλλά ότι μάλιστα αυτή, στο σύνολό της, μπορεί να αναγνωσθεί βάσει αυτής της διάστασης - και θα πρέπει να επισημάνω ότι αυτό είναι κάτι που μάλλον έχει

⁶⁹ Και αλλού, «η επιστροφή ενός κύκλου έχει την εμφάνιση ενός γεγονότος και μιας έλευσης [...] Η χαραυγή έχει πάντοτε μια θαυμαστή γοητεία, η πείνα και η δίψα ανανεώνονται με θαυμαστό τρόπο [...]» (1985: 73). Με βάση αυτά τα χωρία, ο Ζαγαπί ερμηνεύει τη σκέψη του ως εξής: «Ο τύπος χρονότητας που συνδέεται με τους κύκλους δεν είναι ούτε σωρευτικός ούτε κυκλικός (με την έννοια ότι δυο εποχές ποτέ δεν είναι ίδιες), αλλά κανονικός και επανερχόμενος» (1999:1-2).



παραγνωριστεί στην έως τώρα μελέτη της, εκτός από ορισμένες εξαιρέσεις (π.χ. Ajzenberg 1994) –όχι όμως χωρίς ερωτηματικά και κενά.⁷⁰

Ο οικολογικός προβληματισμός του, πάντως, σίγουρα δεν είναι δέσμιος μιας απλοϊκής σύλληψης του «τεχνητού» και του «φυσικού», της συνακόλουθης αντιπαράθεσης τους, και πολύ περισσότερο της μονοσήμαντης θετικής αξιολόγησης του ενός από τα δύο. Θα αρκούσε εδώ να αναφέρουμε τις αναλύσεις του γύρω από τον χώρο, έναν μείζονα τόπο της σκέψης του πλάι, και μέσα, στην έννοια της καθημερινής ζωής, και μάλιστα τον τόπο γύρω από τον οποίο σημειώθηκε η «αναζωογόνηση» της σκέψης του στον αγγλοσαξωνικό κόσμο (Trebtsch 2005:xxiv-xxv). Η αξιολογική πρωτοκαθεδρία που είδαμε ότι κατέχει στο πλαίσιο αυτών των αναλύσεων η έννοια πόλης, και σε αυτό θα επανέλθω πιο κάτω, είναι αρκετά εύγλωττη από μόνη της για το ότι ο Lefebvre βρίσκεται πολύ πέρα από την αφηρημένη αντιπαράθεση φυσικού-τεχνητού, ή τη μυθοποίηση του πρώτου.

Έτσι, νομίζω ότι, εάν αρκεστούμε στην παραπάνω ερμηνεία του διπόλου «κυκλικό-γραμμικό», η σκέψη του απλουστεύεται.⁷¹ Θα υποστηρίξω λοιπόν ότι στον Lefebvre η αντιστοίχιση «κυκλικού –γραμμικού» με τον «ρυθμό-μονοτονία» δεν ερείδεται κατά βάση στην αντιπαράθεση «φυσικό-τεχνητό/επινοημένο/εξορθολογισμένο». Το σημείο-κλειδί για να λυθεί το «αίνιγμα της επανάληψης», και πιο συγκεκριμένα ως προς τη σχέση της με το ζήτημα της μονοτονίας, δεν είναι ακριβώς η φυσικότητα ή όχι αυτού που επαναλαμβάνεται.

Στο πλαίσιο της ερμηνείας που προτείνω, η οικολογική μέριμνα του Lefebvre, όχι μόνο δεν υποβαθμίζεται, αλλά αντίθετα παρουσιάζεται βαθύτερη. Για να διατυπώσω εκ των προτέρων το συμπέρασμα που μπορεί να προκύψει από την ερμηνεία μου, θεωρώ ότι, μακριά από μια αφηρημένη μυθοποίηση της φύσης, εδώ έχουμε τη θετική αξιολόγηση του «φυσικού» από την

⁷⁰ Με αυτό εννοώ το εξής: στην υπεράσπισή του της μαρξικής ουτοπίας δικαίως επαναλαμβάνει στοιχεία που τόνιζε και ο ίδιος ο Marx, δηλαδή ότι αυτή έγκειται στην «αποκατάσταση του πλούτου» ενάντια στον «μύθο του εξισωτισμού», του «μοιράσματος της φτώχειας» (1947:158). Ασφαλώς, όπως προκύπτει από το σύνολο της σκέψης του, και ειδικότερα από τη θέση του ότι είναι «απαράδεκτη» η ονομασία «κοινωνία της αφθονίας» για την παρούσα κοινωνία, μεταξύ άλλων, και με το σκεπτικό ότι σε αυτή προκύπτουν και διογκώνονται «νέες ελλείψεις», και πρώτα απ'όλα η έλλειψη του χώρου, του χρόνου και της Γιορτής, ο Lefebvre κάθε άλλο παρά εννοεί την «πραγμάτωση της οικονομίας της αφθονίας», την οποία βεβαιώνει στο πλαίσιο της «ιδέας της επανάστασης» (1968γ:197) με την κυρίαρχη σημασία της, τη σημασία που, σημειώνοντας, έχει προσλάβει ως καθημερινός όρος. Εν τούτοις, δεν ασκεί συστηματική κριτική σε αυτό που ο ίδιος αναδεικνύει ως μια εκ των «πρακτικών βάσεων» του «ουτοπικού» σχεδίου» το οποίο ανιχνεύει στον Marx: «την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων σε μια οικονομία της απόλαυσης» (1961α:37), παρά το ότι αργότερα θα κάνει ορισμένες παρατηρήσεις προς αυτήν την κατεύθυνση (βλ. π.χ. 1973:119, και κυρίως 1980:32-4, όπου επερωτά τη μαρξική θεώρηση της φύσης). Πέρα όμως από αυτό, ένα άλλο ερώτημα θα ήταν κατά πόσο μια τέτοια συστηματική κριτική δεν θα έθετε και σε αμφισβήτηση τη θέση του ίδιου του Lefebvre ότι μπορεί, και πρέπει, να προκύψει μια κοινωνία της «μη εργασίας» μέσα από την πλήρη αυτοματοποίηση της παραγωγής.

⁷¹ Από αυτήν την άποψη, κρίνω περιοριστική την ερμηνεία του από τον Zayani: «Η πληκτική, επαναληπτική κίνηση που χαρακτηρίζει την καθημερινή ζωή στον νεωτερικό κόσμο είναι μια επινοημένη κίνηση, η οποία ανθίσταται στην τάξη της φύσης, ακόμα και καθώς την μιμείται» (1999:1). Μεταξύ άλλων, το ερώτημα εδώ θα ήταν: πού ακριβώς βρίσκεται εντός του διπόλου «επινοημένο-φυσικό» η μουσική, στην οποία προσφεύγει συνεχώς ο Lefebvre για να υποστηρίξει τις αναλύσεις του, όταν επί παραδείγματι θα πει πως ένα «αξιοσημείωτο παράδειγμα» του ότι «κανένας γνήσιος κύκλος δεν επιστρέφει ακριβώς στο σημείο της εκκίνησής του» είναι οι μουσικές κλίμακες (1961α:48);



εξής, πιο περιορισμένη, αλλά ουσιωδέστερη, άποψη: αυτό είναι θύλακας αντίστασης στη μονοτονία, ή την αναπαραγωγή ταυτότητας, από την άποψη ότι αποτελεί πηγή αισθητών ποιοτήτων, όπως επίσης και ότι συνιστά ένα όριο, έναν φραγμό. Συνεπώς, η αξιοποίησή του από τη θεωρία έγκειται κυρίως στο ότι η κατάφασή του σημαίνει παράλληλα τη γενικότερη αξίωση της έννοιας του ποιοτικού, του μη αναγώγιμου, όπως επίσης και της έννοιας του ορίου-φραγμού, άρα και της επιστροφής, εν πολλοίς της έννοιας του μη συσσωρευτικού.

Ακριβέστερα, στην έννοια της φύσης συναντιέται η έννοια του ορίου με αυτή του περιορισμού και συνάμα του καθορισμού, ή ίσως αυτή η έννοια υποδεικνύει πως το όριο ως περιορισμός είναι όρος του πλούτου των καθορισμών.

Πιο αναλυτικά, σύμφωνα με την ερμηνεία μου, οι έννοιες του γραμμικού και του κυκλικού δεν αντλούν κυρίως τη σημασία τους από την αναφορά τους σε πραγματικά φαινόμενα, και μάλιστα σε φαινόμενα που απαντούν κατά κύριο λόγο στον «επινοημένο» και στον «φυσικό» κόσμο αντίστοιχα. Θα πρέπει να προσέξουμε ότι, επεξηγώντας σε ένα παρατεθέν χωρίο την καθυπόταξη του κυκλικού και αντίστοιχα την κυριαρχία του γραμμικού, ο Lefebvre δεν χρησιμοποιεί μόνο τον όρο «σύνθλιψη» αλλά και «συγκάλυψη». Νομίζω πως αυτός ο τελευταίος όρος προορίζεται να τονίσει πως το πρόβλημα δεν είναι μόνο ότι εντός της καθημερινής ζωής εδραιώνονται πλέον διαφορετικού τύπου επαναλήψεις, όπως αυτές στις οποίες έγκειται η αυτοματοποιημένη εργασία, αλλά και πως αλλάζει ο τρόπος με τον οποίο προσλαμβάνονται οι ίδιες οι φυσικές επαναλήψεις, για παράδειγμα η ανακύκλωση διαστημάτων φωτός και σκότους. Τότε, το πρόβλημα δεν αφορά μόνο το πείναι αυτό που επαναλαμβάνεται και το κατά πόσο αυτό «παράγει» διαφορά εν τη επανάληψι του - εάν, για παράδειγμα, η κάθε χαραυγή είναι ή δεν είναι εγγενώς, «αντικειμενικά» τρόπο τινά, νέα, εν αντιθέσει προς τις κινήσεις μιας μηχανής -, αλλά μάλλον ότι κάτι προϊόντως παρεμποδίζει την πρόσληψη των διαφορών μέσα στο επαναλαμβάνεσθαι. Με πιο απλά λόγια, ο Lefebvre υποστηρίζει και ότι ενισχύεται η αναπαραγωγή ταυτότητας μέσα στο επαναλαμβάνεσθαι, και ότι εξασθενίζει η ικανότητα πρόσληψης της διαφοράς που πάντα εμπεριέχεται σε αυτό. Αυτό σημαίνει, συνεπώς, ότι το ζήτημα είναι και «αντικειμενικό» και «υποκειμενικό», δηλαδή αφορά τόσο την ίδια την επανάληψη όσο και την πρόσληψή της, τόσο την πραγματικότητα όσο και την εμπειρία της, αλλά και την ιδεολογική επένδυση αυτής της εμπειρίας.

Θα έλεγα λοιπόν ότι το «κυκλικό» και το «γραμμικό» στη σκέψη του Lefebvre είναι μάλλον έννοιες κυριολεκτικά «σχηματικές», από την άποψη ότι η σημασία τους έγκειται στην αξιοποίηση της διαφοράς των σχημάτων του κύκλου και της γραμμής αυτών καθεαυτά. Η κυκλική επανάληψη είναι ρυθμική, τότε, όχι τόσο επειδή είναι φυσική, αλλά επειδή ακριβώς είναι κυκλική, εφόσον στο σχήμα του κύκλου, εν αντιθέσει προς εκείνο της γραμμής, συνωψίζονται οι όροι εκείνοι που κάνουν δυνατή την επανάληψη ως «επιστροφή» ή οποία δεν αντιτίθεται στο «γίνεσθαι». Ο Lefebvre, με άλλα λόγια, πράγματι εννοεί ότι στον κυκλικό τύπο επανάληψης είναι δυνατή η παραγωγή διαφοράς μέσα και πλάι στην ταυτότητα, λόγω του ότι χαρακτηρίζεται από φυσικότητα. Αλλά αυτό, όχι τόσο με την έννοια ότι οι κυκλικές επαναλήψεις παρατηρούνται κατ'εξοχήν στο πεδίο της φύσης, όσο με την έννοια ότι η ανακύκλωση εξεικονίζει έναν τύπο κίνησης του χρόνου που έχει, θα λέγαμε, «σώμα». Κι αυτό γιατί εκεί συντρέχουν οι όροι που κάνουν επιτρεπτή την ύπαρξη και την εμπειρία ποιοτικών διαφορών και ορίων.



Στην ανακύκλωση κατά πρώτον, ο χρόνος μπορεί να νοηθεί ως ροή, ως οργανική δηλαδή συνέχεια, η οποία δεν μπορεί να κατατεμαχιστεί, άρα και να μετρηθεί με ακρίβεια, κι αυτό ισχύει τόσο εντός της περιόδου της ανακύκλωσης όσο και σε κάθε επανεκκίνηση μιας νέας ανακύκλωσης - όπως ο κύκλος ως σχήμα, εν αντιθέσει προς τη γραμμή, είναι μια ολότητα; όχι ένα απλό άθροισμα, στιγμών, στην οποία μάλιστα δεν μπορεί να προσδιοριστεί με σαφήνεια μια αρχή και ένα τέλος, ούτε αυτά τα δύο να διαχωριστούν αυστηρά μεταξύ τους. Κατά δεύτερον, η ροή αυτή δεν είναι ομοιόμορφη, αλλά συντίθεται από «ισχυρούς και ασθενείς» χρόνους (1985: 78), δηλαδή στιγμές που χαρακτηρίζονται από διαφορετική χωρητικότητα, βάθος, και ένταση- όπως ο κύκλος ως σχήμα συνίσταται σε μια ποικιλία κριτηρίων βάσει των οποίων ορίζεται η διαφορά των χωρικών συντεταγμένων των στιγμών του. Κατά τρίτον, η ροή αυτή δεν μπορεί να υπερβεί μια ορισμένη ταχύτητα, δηλαδή για να γίνει αντιληπτή η ανακύκλωση ως τέτοια απαιτείται η παρέλευση μεγαλύτερου χρονικού διαστήματος, όπως αντίστοιχα, χρειάζεται περισσότερο χρόνο για να περάσει κανείς από ένα σημείο του κύκλου στο διαμετρικά αντίθετό του, απ' όσον θα χρειαζόταν αν αυτά αποτελούσαν την αρχή και το τέλος μιας ευθείας γραμμής. Τέλος, η ανακύκλωση παραπέμπει σε μια ροή του χρόνου που δεν είναι σωρευτική, εφόσον εδώ γίνεται άμεσα αντιληπτή η επιστροφή σε αυτό που έχει παρέλθει, όπως ο κύκλος ως σχήμα συνίσταται σε μια εναλλαγή κλιμάκωσης και αποκλιμάκωσης, στην αλλαγή διεύθυνσης.

Η οργανική συνέχεια, η ουσιώδης ανομοιομορφία των στιγμών που συναπαρτίζουν την περίοδο μιας ανακύκλωσης, η πεπερασμένη της ταχύτητα, αλλά και η διαλεκτική προχωρήματος-επιστροφής που υπάρχει εντός της, είναι αυτά τα στοιχεία που, όπως θεωρώ ότι υπονοείται στη συλλογιστική του Lefebvre,⁷² συνοψίζουν την προνομιακή της σύνδεση με τον ρυθμό, κάνουν ώστε η επανάληψη στο πλαίσιο της, το «πάλι», να μην προσλαμβάνεται ως το ίδιο-στον-ίδιο-τόνο. Συνεπώς, και αντιστρόφως, η επανάληψη ταυτίζεται με τη μονοτονία, δηλαδή κυριαρχεί η τροπικότητα της γραμμικής επανάληψης, όπου συντρέχουν οι εξής όροι: ο χρόνος κατατεμαχίζεται σε μονάδες που δεν είναι απλώς ελάχιστες, αλλά είναι ά-ποιες, καθαρές αφαιρέσεις, επιταχύνεται η κίνησή του, όπως και συλλαμβάνεται ως συνεχής, συσσωρευτική πορεία.

Θεωρώ πως οι όροι αυτοί που διαφοροποιούν τις δύο τροπικότητες της επανάληψης καθιστώντας τη μία ρυθμική ενώ την άλλη όχι, σχετίζονται με τη «σωματικότητα» του χρόνου εντός του οποίου συντελείται η επανάληψη, και όπως αυτός παράγεται μέσω της επανάληψης, «σωματικότητα» που νοείται ως σύνδεση του χρόνου αυτού με τον «χώρο του», δηλαδή τις

⁷² Μπορούμε να ανιχνεύσουμε αυτά τα στοιχεία στις διαφορές μεταξύ κυκλικού και γραμμικού που τονίζει ο Lefebvre σε διάφορα σημεία: «Μια ανακύκλωση δεν είναι μια τροχιά με μια ορισμένη ταχύτητα, που γίνεται πάνω σε μια ορισμένη, καλά μετρήσιμη και μετρημένη, διαδρομή. Παράδειγμα γραμμικής πορείας: μια σειρά από σφυριές, ίδιες ή σχεδόν (ποτέ μια τέλεια ταυτότητα), με τα ίδια διαλείμματα, με μια αρχή της σειράς και ένα πέρας καλά καθορισμένα. Το κυκλικό: μια ρόδα που γυρίζει [...], με αρχές και πέρατα στιγμιαία, σχετικά» (1986α: 105). Και, «ο κυκλικός χρόνος, αυστηρά μιλώντας, δεν έχει απαρχή και τέλος». Περαιτέρω, ο γραμμικός είναι «συνεχής», από την άποψη ότι «η αρχή του είναι απόλυτη και αυξάνει χωρίς όρια από ένα αρχικό μηδέν», αλλά και «ασυνεχής», από την άποψη ότι «θραύεται σε μερικού χαρακτήρα χρονικές κλίμακες» και «τέμνεται χωρίς όρια». Τέλος, είναι σαφές ότι ο κυκλικός τύπος επανάληψης «ανήκει στις μη συσσωρευτικές διαδικασίες», σε αντίθεση με τον γραμμικό (1961α:48, 340)

δραστηριότητες ή τις καταστάσεις που λαμβάνουν χώρα στο πέρασμά του. Αυτό, δηλαδή, στο οποίο συνοψίζεται η κυκλικότητα ή ρυθμικότητα της επανάληψης, και παράλληλα αυτό που διασφαλίζει την ύπαρξη των πιο πάνω όρων, είναι το κατά πόσο η εμπειρία του επαναλαμβάνεται επικαθορίζεται από την εμπειρία αυτού που επαναλαμβάνεται. Συνεπώς, νομίζω ότι αυτό που κυρίως υπόκειται του διπόλου αυτού του Lefebvre είναι η προσπάθεια να διερευνηθούν οι όροι εκείνοι που οδηγούν στην εξασθένηση της εμπειρίας,⁷³ στην εξάπλωση του χρόνου που είναι «αφηρημένος», όχι μόνο ως ποσοτικό μέγεθος που μετράται από το ρολόι, αλλά ακριβώς μέσω της εκκένωσής του από την εμπειρία αυτού που λαμβάνει χώρα εντός του.⁷⁴

Εξάλλου, η σύνδεση του χρόνου με τον «χώρο» του ως λυδία λίθος για την άρθρωση διαφοράς συνάγεται εκ του αντιστρόφου από τον τρόπο με τον οποίο ο Lefebvre σκιαγραφεί τον χρόνο εκείνο που «προσωρινά μπορούμε να αποκαλέσουμε «οικειοποιημένο»», και που μπορούμε να καταλάβουμε ότι η εμπειρία του είναι ευθέως αντίστροφη της μονοτονίας –αν και ο Lefebvre δεν θεματοποιεί τη σύνδεσή του με το «κυκλικό και το γραμμικό» ως «κατηγορίες του χρόνου και του ρυθμού». Αυτός, θα λέγαμε, συνδέεται σε τέτοιο βαθμό με το «σώμα» του ή τον «χώρο» του, ώστε τρόπο τινά απορροφάται από αυτό. Ο χρόνος, δηλαδή, αυτός αντιστοιχεί σε μια εμπειρία του χρόνου η οποία απορροφάται από τη βίωση αυτής καθεαυτής της εμπειρίας που τον γεμίζει, και άρα δεν μένει χώρος ή χρόνος για την εμπειρία του ίδιου του χρόνου. Έτσι κατανοώ τα λόγια του Lefebvre: «[...] είναι ένας χρόνος που ξεχνά τον χρόνο, ο χρόνος εντός του οποίου ο χρόνος ούτε μετράει ούτε ενδιαφέρει πλέον. Φτάνει ή αναδύεται όταν μια ορισμένη δραστηριότητα επιφέρει πληρότητα, ανεξάρτητα από το εάν αυτή είναι τετριμμένη[...] περίπλοκη[...]αυθόρμητη[...]ή εκλεπτυσμένη[...]Αυτή [η δραστηριότητα] είναι μέσα στον χρόνο: είναι χρόνος, αλλά δεν τον στοχάζεται» (1985:76-7).

Θα πρέπει σε αυτό το σημείο να παρατηρήσουμε ότι η σύνδεση του χρόνου με τον χώρο, στην πιο συμβατική έννοια του όρου, είναι βεβαίως κεφαλαιώδες θέμα στη σκέψη του Lefebvre, οι αναπτύξεις του οποίου γύρω από τον χώρο συνοψίζονται στη φράση του:

⁷³ Το θέμα του «μαρasmus της εμπειρίας» ως φαινόμενο της νεωτερικότητας είναι βεβαίως κεντρικό στο έργο του Benjamin (βλ. ενδεικτικά Καρύδας 2002, Jedlowski 1986:98-118), η σκέψη του οποίου παρουσιάζει πολλές εκδηλές, ή περισσότερο υπόγειες, συνάψεις με εκείνη του Lefebvre. Πιο συγκεκριμένα, είναι πολλές οι απόψεις μέσω των οποίων θα μπορούσε να διερευνηθεί συστηματικά η διασταύρωση ανάμεσα στο θέμα της πλήξης ως νεωτερικής συνθήκης στον πρώτο με το θέμα της «εγκατάστασης της καθημερινότητας» στον δεύτερο, ή όπως έχει διατυπωθεί, οι απόψεις μέσω των οποίων η κεντρική αυτή προβληματική του Benjamin «προαναγγέλει» το έργο του Lefebvre και των Καταστασιακών (βλ. Moran 2003:170). Πιο κάτω, θα κάνω απλώς ορισμένες νύξεις πάνω στο ζήτημα.

⁷⁴ Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Thompson, ξεκινώντας και αυτός από τη θέση ότι οι αλλαγές στην παραγωγή συνεπιφέρουν μια διαφορετική σημειογραφία [notation] του χρόνου, αντιδιαστέλλει προς τη σημειογραφία που συνδέεται με τη βιομηχανική μισθωτή εργασία, δηλαδή την «εργασία με βάση τον χρόνο», εκείνη που προσιδιάζει στις «προ-βιομηχανικές» κοινωνίες», και υιοθετεί τον προσδιορισμό της ως «προσανατολισμό σε προς επιτέλεση δραστηριότητες». Οι διαφορές που επισημαίνει ανάμεσα στους δύο τύπους χρόνου και εμπειρίας του συγγενεύουν με την προσέγγιση του Lefebvre, και αυτό δεν διαφεύγει την προσοχή του ίδιου του Thompson, ο οποίος υποσημειώνει τη συνάφεια της διάκρισης κυκλικού-γραμμικού χρόνου στον Lefebvre, αλλά δηλώνει ότι βρίσκει πιο δόκιμη εκείνη του Febvre περί «χρόνου βιωμένου και χρόνου μετρημένου» (1967:60). Σύμφωνα με την πιο πάνω ερμηνεία που προτείνω της διάκρισης κυκλικής-γραμμικής επανάληψης του Lefebvre, ωστόσο, αυτή δεν διαφέρει ουσιωδώς από την προβληματική που υπονοείται στις τελευταίες έννοιες.

«Προσπάθησα να αποδείξω ότι ένας κοινωνικός χώρος είναι πάντοτε μια χρησιμοποίηση του χρόνου κι ότι ο χρόνος είναι η χρήση του χώρου» (1975γ/1990:120).

Η διερεύνηση αυτού του ζητήματος, που θα μας επανέφερε στο θέμα της «πόλης» στον Lefebvre, ξεπερνάει τα όρια αυτής της εργασίας,⁷⁵ με το κόστος να αφήνει ένα ομολογουμένως σημαντικό κενό στην παρουσίαση της σκέψης του. Θα περιοριστώ απλώς να επισημάνω κάποια βασικά στοιχεία της και να προλάβω μια ενδεχόμενη παρανόηση:

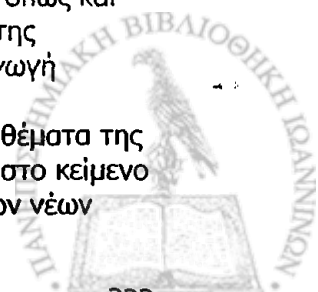
Καταρχήν, ο χώρος όπου «η καθημερινότητα εγκαθίσταται σε κλινικά καθαρή κατάσταση» (1965α:179) είναι για τον Lefebvre η «νέα πόλη». Και είναι αυτός ο χώρος, εφόσον σε αυτήν έχουμε τον «αποικισμό της καθημερινής ζωής» προβεβλημένο, εγγεγραμμένο, στον χώρο: «Η νέα πόλη είναι το χαρακτηριστικό φαινόμενο, μέσα και πάνω στο οποίο διαβάζεται αυτή η οργάνωση, επειδή ακριβώς εκεί βρίσκεται γραμμένη. [...] Τι προβάλλεται σ' αυτό το πεδίο; Η καθημερινή ζωή -οργανωμένη, σαφώς υποδιαιρεμένη και προγραμματισμένη ώστε να ταιριάζει στην ελεγχόμενη και σχολαστική οργάνωση της χρήσης του χρόνου» (1968γ:59).⁷⁶

Περαιτέρω, η «γραφή» αυτής της οργάνωσης στη «νέα πόλη» μπορεί να συνοψιστεί στην αποσύνδεση του χώρου από τον χρόνο, ή μάλλον την κυριαρχία του χώρου έναντι του χρόνου: «Από αυτόν τον ομοιογενή χώρο, ο χρόνος έχει εκκενωθεί» (1968γ:179). Η «νέα πόλη» είναι ο χώρος που είναι «καθαρός», εξουδετερωμένος, γιατί έχει εξουδετερώσει τον χρόνο. Είναι, θα έλεγε κανείς, η αποκορύφωση μιας διαδικασίας, που σημαδεύει «την άνοδο της νεωτερικότητας», κατά την οποία «ο χρόνος εξαφανίζεται από τον κοινωνικό χώρο. Καταγράφεται μόνο στα μετρητικά όργανα [...]» (1974:95). Αντιστρόφως, «μέσα στην πόλη και διά της πόλης» - εννοώντας εδώ αυτό που ονομάζει «πόλη-έργο», τον πόλο στον οποίο αντιδιαστέλλει σταθερά τη «νέα πόλη»- παρουσιάζεται «ο χρόνος του απρόβλεπτου· όχι ένας χρόνος χωρίς τόπο, αλλά ένας χρόνος που δεσπόζει πάνω στον τόπο στον οποίο συμβαίνει και διαμέσου του οποίου προκύπτει» (1968γ:190).

Και είναι χαρακτηριστικό ότι σε αυτήν, δηλαδή στη «ζωή της πόλης», η οποία υπάρχει ως «υπόσχεση, αγγελία» στα «κέντρα των παλιών πόλεων» (1968γ:123-4), η οποία αποτελεί συνάμα «ουτοπία και πραγματικότητα» (Σταυρίδης 2007:11), στηρίζεται, όπως έχουμε σημειώσει, την προοπτική μεταμόρφωσης της καθημερινότητας «ξεκινώντας από αυτήν την ίδια». Οι σελίδες μάλιστα αυτές από την *Καθημερινή Ζωή στον Νεωτερικό Κόσμο*, όπου ο Lefebvre περιγράφει τη «διέξοδο» ως «κοινωνία της πόλης» (1968γ:188-91), αποτελούν ουσιαστικά σύνοψη όλων των αναπτύξεών του περί την «εγκατάσταση της καθημερινότητας»

⁷⁵ Στην πολύ πρόσφατη νέα έκδοση στα ελληνικά του έργου του *Δικαίωμα στην Πόλη*, οι μεταφραστές της ορθά εντοπίζουν τη δυσκολία να αποδοθούν οι όροι του που δηλώνουν διαφορετικές πραγματικότητες της «πόλης» (βλ. 1968α:15). Για μια σύνοψη των συναφών επεξεργασιών του, που υποδηλώνει το θεωρητικό υπόβαθρο αυτής της δυσκολίας, όπως και τους λόγους για τους οποίους είδαμε ότι, κατά τον Lefebvre, ο χώρος «υπέρβασης της καθημερινότητας» είναι η «πόλη» (βλ. υποσ.12 στο παρόν κεφάλαιο), βλ. την εισαγωγή (Σταυρίδης 2007).

⁷⁶ Για μια αναλυτική συζήτηση της «νέας πόλης» όπου συνοψίζονται όλα τα βασικά θέματα της κριτικής του στο «καθημερινό», βλ. 1961α:78-80. Είναι εξάλλου χαρακτηριστικό ότι στο κείμενο που έγραψε για τον Μάη του '68, δεσπόζει η εξήγησή του με βάση την ανάλυση των νέων «αστικών [urban] φαινομένων» (βλ. 1968β:96-126).



και περί του τρόπου με τον οποίο συλλαμβάνεται η υπέρβασή της, ο μετασχηματισμός της καθημερινής ζωής.⁷⁷

Από τα πιο πάνω φαίνεται ότι ο Lefebvre ευνοεί τον χρόνο έναντι του χώρου· αυτό ενισχύεται και από το ότι, όπως έχουμε δει, προσδιορίζει τον χρόνο ως «αρχι-εχθρό της γραφειοκρατίας». Εξάλλου, αλλού θα πει πως πρόκειται για το «ύψιστο αγαθό», το οποίο μάλιστα «έχει δολοφονηθεί από την κοινωνία» (1974:95,96).⁷⁸ Αλλά αυτό κάθε άλλο παρά έρχεται σε αντίφαση με τον τρόπο με τον οποίο είδαμε ότι συλλαμβάνει τον «οικειοποιημένο χρόνο»· αντιθέτως, οι δύο θέσεις είναι μάλλον συμπληρωματικές. Ο «οικειοποιημένος χρόνος» συγγενεύει με τον «χρόνο του απρόβλεπτου», όπως τον ορίζει πιο πάνω ο Lefebvre: ο πρώτος, ο χρόνος όπου δεν «μετράει ο χρόνος» λόγω της πλήρωσής του από την εμπειρία που λαμβάνει χώρα εντός του, έχει, αν κρίνουμε από το σύνολο των αναλύσεων του, ως πιο πρόσφορη βάση τον χώρο εκείνο που εμπεριέχει τον χρόνο, με την έννοια ότι τον εγγράφει μέσα του, και άρα επιτρέπει να προκύψει η εμπειρία του χρόνου. Κοντολογίς, η εμπειρία του χρόνου, εντός και διαμέσου του χώρου, είναι συστατική της δυνατότητας να προκύψουν στιγμές όπου η εμπειρία του χρόνου μπορεί να «ξεχαστεί» σε όφελος της εμπειρίας αυτής καθεαυτήν.⁷⁹

Επιστρέφοντας τώρα στο κύριο επιχείρημά μου, που αφορά την ανάλυση της κυριαρχίας της γραμμικής επανάληψης, θα ξεκινήσω από τον πρώτο όρο της που είδαμε πιο πάνω, από αυτό που η Heller ονομάζει «ορθολογικός διαμελισμός» του χρόνου. Αυτός είναι εκείνος ο όρος που έχουμε σε προηγούμενη ενότητα προσδιορίσει ως φαινόμενο που εκκινά από το πεδίο της παραγωγής για να επεκταθεί στο σύνολο της καθημερινής ζωής, κομίζοντας παράλληλα σε αυτήν μια αντίληψη για τον χρόνο βαθιά σφραγισμένη από τον χώρο παραγωγής του, τον χώρο της οικονομίας. Αλλά αυτή η αντίληψη, στον βαθμό που βασική της πλευρά είναι η επιταγή της μέτρησης και του προγραμματισμού του χρόνου, προκειμένου να διασφαλιστεί η αποδοτική αξιοποίησή του, κατά τον Lefebvre, δεν μπορεί παρά να παράγει μονοτονία.

Όπως λέει, το γραμμικό «κατακτά μια νίκη μέσω της *μέτρησης του χρόνου* η οποία τελειοποιείται [...]» (1986a:106)· νικά, συνεπώς, στον βαθμό που επεκτείνεται η μέτρηση του χρόνου για το σύνολο του καθημερινού χρόνου, ή μάλλον στον βαθμό που επεκτείνεται ο διπλασιασμός αυτής της μέτρησης, εφόσον αυτός την «τελειοποιεί», αλλά ταυτόχρονα σηματοδοτεί την ενίσχυση και καταξίωση της. Όπως είδαμε, το ρολόι «φαίνεται να λέει» στην καθημερινή ζωή κάτι το οποίο βρίσκεται σε κατάφωρη αντίθεση με τον «οικειοποιημένο χρόνο»: ότι ο χρόνος «μετράει», δηλαδή και *ενδιαφέρει* και *πρέπει να μετράται*, να

⁷⁷ Το θέμα της πόλης εξάλλου είναι μάλλον από τα πρώτα που μπορεί να σκεφτεί κανείς όσον αφορά τις συγγένειες μεταξύ του Lefebvre, των Καταστασιακών και του Benjamin (βλ. ενδεικτικά Highmore 2002a:139-41)

⁷⁸ Όπως σημειώνει ο Elden, «η σκέψη του για τον χώρο πάντα απορρέει από τη σκέψη του για τον χρόνο» (Elden 2003:163).

⁷⁹ Η ανάλυση αυτής της διάδρασης, της εσωτερικής σχέσης, χώρου, χρόνου και εμπειρίας – η οποία θυμίζει έναν γενικό ορισμό του για τον «ρυθμό»: «όπου υπάρχει διάδραση ανάμεσα σε τόπο, χρόνο και ανάλωση ενέργειας, υπάρχει ρυθμός» (1992:15)- προϋποθέτει ότι υπερβαίνει κανείς το «αρχικό λάθος» κατά τον Lefebvre· ότι αντιλαμβάνεται δηλαδή πως «vis-à-vis τη βιωμένη εμπειρία ο χώρος δεν συνιστά ούτε απλό 'πλαίσιο', όπως μιλάμε για το πλαίσιο ενός ζωγραφικού πίνακα, ούτε μορφή ή δοχείο ενός κατ'ουσίαν ουδέτερου είδους, που προορίζεται απλώς να υποδεχθεί ο,τιδήποτε ρίχνεται μέσα σε αυτό» (1974:93-4).

προγραμματίζεται, να εξοικονομείται, ή μάλλον το ενδιαφέρον του ανάγεται στο θέσφατο αυτών των επιταγών⁸⁰. Αυτό και μόνο το γεγονός, κατά τον Lefebvre, μπορεί να εξηγήσει την εγκατάσταση της καθημερινότητας ως μονοτονίας. Έτσι κατανοώ τη διερώτηση με την οποία κλείνει την αναφορά του στην πρώτη «υπόθεση της ρυθμανάλυσης», στην οποία μιλούσε, όπως έχουμε δει, για το ότι ο «καθημερινός χρόνος μετρά και μετράται»: «Δεν είναι άραγε εξαπτίας αυτού του διπλού μέτρου που η καθημερινότητα μπόρεσε να εγκατασταθεί την εποχή της νεωτερικότητας, να σταθεροποιηθεί, να θεσμοποιηθεί, αν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε αυτήν την έκφραση;» (1985: 74).⁸¹

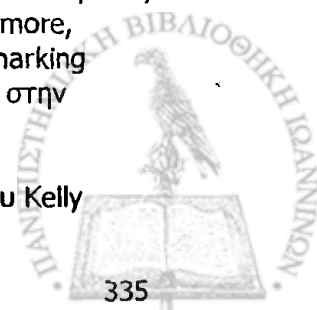
Πραιτέρω, μπορούμε να στραφούμε στον τρόπο με τον οποίον επιστρατεύει τη γνωστή έννοια του Barthes⁸² (βλ. γενικότερα 1968γ:183-6) ειδικά εν σχέσει με τον χρόνο: «Υπάρχει ακόμα ο βαθμός μηδέν του χρόνου: ο χρόνος ο προγραμματισμένος, ο οργανωμένος σε συνάρτηση με έναν προ-υπάρχοντα χώρο, πάνω στον οποίον δεν εγγράφει τίποτα, αλλά αφήνεται να προδιαγραφεί από αυτόν» (1968γ:184). Ο «αποικισμός» της καθημερινής ζωής, θα επαναλάβουμε, έγκειται σε μια διαδικασία όπου ο «προγραμματισμός» δεν περιγράφει μόνο τη διαδικασία της μορφοποίησής της, αλλά και μια βασική επιταγή που αξιοποιείται στο πλαίσιο αυτής τη μορφοποίησης: δεν είναι μόνο ότι ο χρόνος της καθημερινής ζωή προγραμματίζεται, αλλά επιπλέον ότι σε αυτή τη διαδικασία ο προγραμματισμός, αυτός καθεαυτός, ανάγεται σε μείζονα αξία. Αλλά αυτό, κατά τον Lefebvre, είναι μέρος της εξήγησης της «καθημερινότητας» ως μονοτονίας: κι αυτό γιατί ο προγραμματισμός, αυτό που είδαμε ότι περιγράφει ως «ελεγχόμενη και σχολαστική οργάνωση της χρήσης του χρόνου», ισοδυναμεί με τον προκαθορισμό της σχέσης του χρόνου με τον χώρο, τον εξωτερικό και τον εσωτερικό του χώρο, -το είδος της εμπειρίας που λαμβάνει χώρα εντός του- άρα, εν τέλει και με τον διαχωρισμό του ενός από τον άλλον, την αδυναμία να εγγραφεί ο ένας στον άλλον.

Η συσχέτιση αυτή του προγραμματισμού του χρόνου με τη μονοτονία νομίζω δε ότι κατανοείται πληρέστερα εάν πάρουμε υπόψη, βάσει της συζήτησης που έχει προηγηθεί στην ενότητα περί του «τεμαχισμού της καθημερινής ζωής», ότι αυτός ο προγραμματισμός, ο προκαθορισμός της σχέσης χώρου και χρόνου, εγγράφεται στο γενικότερο πλαίσιο της

⁸⁰ Όπως είπα, το ρολόι αισθητοποιεί και συμβολίζει τον χρόνο-χρήμα. Σε αυτή τη συνάφεια, και δεδομένης της διάκρισης του Lefebvre μεταξύ του γραμμικού και του κυκλικού, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι αυτό ισχύει ακόμα περισσότερο όσον αφορά το ψηφιακό ρολόι, όπως και ότι η μορφή αυτή ρολογιού αποτελεί μια υλική έκφραση, μια αισθητοποίηση, της κυριαρχίας του γραμμικού. Σε αυτό παραπέμπει και ο Lefebvre, όταν μιλάει για «ηρόσφατα μετρητικά μηχανήματα, ακόμα και ρολόγια, από όπου το κυκλικό [...] τείνει να εξαφανιστεί» (1981:130).

⁸¹ Εδώ μπορούμε να αναφερθούμε στις παρατηρήσεις του Highmore εν σχέσει με την πλήξη, το «άδειασμα του χρόνου», στις οποίες, παραδόξως, δεν γίνεται αναφορά στον Lefebvre. Ο μελετητής παραθέτει ένα χωρίο της Stewart, η οποία συνδέει με γλαφυρό τρόπο την προσπάθεια να «σημειώσει», να αντιληφθεί κανείς τον χρόνο μέσω της μέτρησής του, με την εμπειρία της μονοτονίας: «Σελίδες που πέφτουν από το ημερολόγιο, χαρακιές που γίνονται σε ένα δέντρο που δεν στέκει πια –αυτά είναι τα σημάδια του καθημερινού, της προσπάθειας να αρθρωθεί διαφορά μέσα από τη μέτρηση. Ωστόσο, αυτή ακριβώς η μέτρηση είναι που ανάγει τις διαφορές σε ομοιότητες, που προορίζεται να `χάσει τα ίχνη`. Αυτό, κατά τον Highmore, αντανακλάται στην καθημερινή γλώσσα. Φέρνει έτσι ως παράδειγμα την έκφραση "marking time", η οποία κατά κυριολεξία σημαίνει τη σημείωση, τη διάκριση του χρόνου, ενώ στην καθημερινή της χρήση σημαίνει τη βαρετή αναμονή, την πλήξη (2002α: 5, 8-9).

⁸² Για τη σχέση του Lefebvre με τον Barthes γενικότερα, παραπέμπω στις μελέτες του Kelly (1999, 2000)



αντίληψης και βίωσης του καθημερινού χρόνου ως τεμαχισμένου όλου, την υπονόμευση δηλαδή της οργανικότητας των σχέσεων μεταξύ των επιμέρους χωρόχρονων της καθημερινής ζωής. «Το γραμμικό νικάει», φαίνεται να λέει ο Lefebvre, όχι μόνο μέσω της μέτρησης και του προγραμματισμού του χρόνου, αλλά και όπου μέρος αυτού του προγραμματισμού είναι η θραύση του χρόνου σε τμήματα. Όσο περισσότερο ο χρόνος διασπάται σε απομονωμένα τεμάχια, τόσο περισσότερο αυτά μπορούν να βιωθούν ως σημεία μιας γραμμής, να απωλέσουν ό,τι θα μπορούσε να συστήσει εντός τους, και μέσω αυτών, διαφορά. Η κυριαρχία του γραμμικού, δηλαδή η «σύνθλιψη» και η «συγκάλυψη» των κύκλων, συντελείται, θα λέγαμε, μέσω της θραύσης των τελευταίων, η οποία αφήνει έδαφος για την επέλαση του γραμμικού εντός των θραυσμάτων και στα διάκενά τους. Έτσι, μπορούμε να προσέξουμε την περιγραφή του «αποσπασματικού καθημερινού χρόνου» που δίνει: « [...] διεσπαρμένα μέσω απότομων ασυνεχειών, θραύσματα κύκλων και ρυθμών που διαρρηγνύονται από τη γραμμικότητα των μετρητικών διαδικασιών, αποσυνδεδεμένες δραστηριότητες...» (1981: 84) [η έμφαση προστέθηκε].

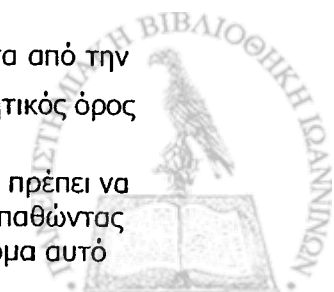
Συναντάμε ξανά εδώ το «γενικό σχήμα» που προτείνει ο Lefebvre για την κατανόηση αυτής της κοινωνίας, και ειδικότερα της «εγκατάστασης της καθημερινότητας» εντός της: η ομοιογένεια συνυπάρχει με την αποσπασματικότητα και την ιεράρχηση. Όπως λέει ειδικά για το θέμα του χρόνου, «ο ποσοτικοποιημένος χρόνος υπόκειται σε έναν πολύ γενικό νόμο αυτής της κοινωνίας: καθίσταται ομοιόμορφος και μονότονος, ενώ παράλληλα χωρίζεται και γίνεται αποσπασματικός» (1981: 74).

Δεν διαφεύγει του Lefebvre ο παράδοξος χαρακτήρας αυτής της συνύπαρξης: «Δεν είναι εύκολο να συλλάβει κανείς αυτό το παράδοξο, το οποίο διαφεύγει της αναγωγιστικής σκέψης στο σύνολό της, μέσω του οποίου το ομοιογενές καλύπτει και εμπεριέχει το αποσπασματικοποιημένο, αφήνοντας χώρο για αυστηρή ιεράρχηση». Ή, όπως προσθέτει σε άλλο σημείο, «παραδόξως, η αποσπασματικοποίηση δεν αποκλείει την ομοιογένεια» (1981:84, 116). Ωστόσο, νομίζω ότι ο Lefebvre θεωρεί ότι εδώ δεν πρόκειται ακριβώς για παράδοξο, καθώς ισχυρίζεται ουσιαστικά πως η αποσπασματικότητα, ο διαχωρισμός, όχι μόνο «δεν αποκλείει», αλλά πολύ περισσότερο υποστηρίζει την ομοιογένεια, την ταυτότητα. Έτσι, αλλού έχει πει: « [...] παρά τον διαχωρισμένο χαρακτήρα της, *ή μάλλον εξαιτίας του*, η καθημερινότητα εγκαθιδρύεται, στερεώνεται» (1965α:111) [η έμφαση προστέθηκε].

Κατά πρώτον, όλες οι αναφορές του στην έννοια του «ρυθμού» - της έννοιας που, επαναλαμβάνω, δεν αντιδιαστέλλεται απλώς στην ταυτότητα, την ομοιογένεια του χρόνου, αλλά και έχει πολύ ευρύτερες διαστάσεις στη σκέψη του, καθώς μέσω αυτής ουσιαστικά θέτει το θέμα της ύπαρξης ή απώλειας «νοήματος»- διαπνέονται από την ιδέα της αξίωσης της ολότητας: ο ρυθμός δεν παράγεται από την απλή συμπαράθεση μερών, αλλά η συγκρότησή του είναι συνάρτηση της ύπαρξης μιας ολοποιητικής αρχής, αρχής η οποία δηλαδή δύναται να συνδέσει, να συνενώσει αυτά τα μέρη.

Κατά δεύτερον, αυτή η βασική ιδέα εμπλουτίζεται στο ύστερο έργο του μέσα από την επικέντρωση της προσοχής του στην έννοια της διαφοράς.⁸³ Η διαφορά, συγκροτητικός όρος

⁸³ Σημειώνω ότι ο Lefebvre μιλάει για το «δικαίωμα στη διαφορά» ως δικαίωμα που πρέπει να προστεθεί στη «Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη», προσπαθώντας ωστόσο να διασαφηνίσει τη χειραφετική του όψη: αυτή διασφαλίζεται εάν το δικαίωμα αυτό



του ρυθμού, δεν μπορεί να ευδοκιμήσει στο έδαφος του διαχωρισμού και της κατάτμησης, όπως και επίσης υποδεικνύει την υπέρβαση των διαχωρισμών. Έτσι, είναι χαρακτηριστικό ότι την αντιδιαστέλλει τόσο προς την έννοια της ιδιαιτερότητας, όσο και προς εκείνη τη διάκρισης, για να πει πως «η διαφορά επανασυνδέει, αντί να διαχωρίζει», κι αυτό γιατί «τοποθετεί τα διαφορικά [differential] στοιχεία [...] σε ένα όλον».⁸⁴ Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι τα δύο πρώτα προτάγματα στα οποία θεωρεί ότι συνοψίζεται το θεωρητικό και πρακτικό σχέδιο που προτείνει, κλείνοντας το πρώτο μέρος του 3^{ου} τόμου, έχουν ως εξής: «Διαφορές ενάντια στην ομοιογένεια» και «ενότητα ενάντια στην αποσπασματικότητα και τον διαχωρισμό» (1981:115, 87), προτείνοντας εμμέσως και την κάθετη αντιστοίχιση των θετικά αξιολογούμενων αφενός, και των αρνητικά αξιολογούμενων αφετέρου, πόλων αυτών των δύο αντιθέσεων.⁸⁵

Αυτές οι θεωρητικές θέσεις συγκεκριμενοποιούνται περισσότερο, ενισχύοντας την ανάγνωση που κάνω του Lefebvre σε αυτό το σημείο, όταν ο ίδιος εντοπίζει ως έναν «ομογενοποιητικό παράγοντα», άρα παράγοντα που παράγει τον «ομογενοποιημένο καθημερινό χρόνο», - πλάι, εν μέσω άλλων, στην «τεχνολογική και γραφειοκρατική ορθολογικότητα» και στον «χρόνο του ρολογιού»- την «κατάτμηση βασικών λειτουργιών [...] μέσα στην τυποποιημένη καθημερινή ζωή, η οποία συμβαδίζει με την αποσπασματικοποίηση των υποτιθέμενων ανώτερων λειτουργιών [...], και την προγραμματισμένη τους κατανομή στον χρόνο» (1981: 84-5).

Το τελευταίο σημείο που θα ήθελα να θίξω ως «ομογενοποιητικό παράγοντα» βάσει της σκέψης του Lefebvre έχει να κάνει με την ανάλυση της βασικής δραστηριότητας την οποία επιτάσσει ο αποικισμός της καθημερινής ζωής, δηλαδή της κατανάλωσης. Είδαμε πως γι' αυτόν «η κατανάλωση, αναγμένη σε σχήμα, επαναλαμβάνεται ατελεύτητα». Με αυτό εννοεί πως η κατανάλωση δεν περιορίζεται στα «καταναλωτικά αγαθά *διάρκειας*», αλλά επαναλαμβάνεται ως πρακτική παντού, με αποτέλεσμα μάλιστα να μπορούμε να πούμε ότι «στην κοινωνία της κατανάλωσης καταναλώνεται [...] ο χρόνος της ζωής του καταναλωτή» (1968γ: 64,94), ή ότι «οι κατασκευαστές καταναλωτικών αγαθών κάνουν ό,τι μπορούν για να κατασκευάσουν καταναλωτές» (1961α: 10). Νομίζω, όμως, ότι ακόμα μπορούμε να αποδώσουμε στη φράση του

«προϋποθέτει την ισότητα στη διαφορά» (1981:87). Θεωρεί επίσης ότι αυτός που «εγκαινίασε τη σκέψη πάνω στη διαφορά» είναι ο Nietzsche (1970:186), ενώ η έννοια αυτή, αν και δεν ακυρώνει τη σκέψη του Marx, ωστόσο καταδεικνύει ένα «από τα όρια» της, έτσι που η επεξεργασία της, άρρηκτα δεμένη με εκείνη της καθημερινότητας, να «εντάσσ[εται] στον μαρξισμό», αλλά έναν μαρξισμό που «δεν είναι πια ο μαρξισμός του Marx (1975γ/1990:93-4). Για μια ανάλυση των μεθοδολογικών και θεωρητικών συνδηλώσεων της έννοιας αυτής, όπως και των πολιτικών της συνεπαγωγών, εκτός από το βιβλίο του *Le Manifeste Differentialiste*, βλ. επίσης 1981: 109-22.

⁸⁴ Πιο αναλυτικά, οι «ιδιαιτερότητες» συνδέονται με τη φύση, σε αντίθεση με τις «διαφορές», «οι οποίες ορίζονται μόνο κοινωνικά». Από αυτό ο Lefebvre συνάγει πως «αντίθετα από την ιδιαιτερότητα, η διαφορά δεν είναι απομονωμένη: αποκτά τη θέση της μέσα σε ένα όλον». Από την άλλη πλευρά, «η θεωρία της διάκρισης επιχειρεί να φέρει το ιδιαίτερο μέσα στο εννοιακό και στη θεωρητική γλώσσα, ενώ η διαφορά τείνει προς το καθολικό» (1981:111, 115).

⁸⁵ Έχουμε ήδη σημειώσει με διάφορες ευκαιρίες την απόσταση που χωρίζει τον Lefebvre από τους θεωρητικούς του «μετα-μοντέρνου». Θα σχολίαζα ότι ίσως εδώ συναντάμε την κορύφωση αυτής της απόστασης. Εάν η έμφαση στην έννοια της διαφοράς φαίνεται να αποτελεί κοινό τους τόπο, η θεωρητική της σύλληψη είναι καταφανώς διαφορετική: όπως η παραγωγή διαφοράς κάθε άλλο παρά προκύπτει από την αποσπασματικότητα και την αποσύνδεση, η θεωρητική της περιφρούρηση, αντίστοιχα, κάθε άλλο παρά προκύπτει από την απαξίωση της ολότητας.

αυτή και το εξής νόημα: η «ατελεύτητη επανάληψη» της κατανάλωσης προσιδιάζει στον τύπο της γραμμικής επανάληψης, είναι δηλαδή μια πρακτική που η εξάπλωσή της, η επανάληψή της, είναι παράγοντας που συμβάλλει στην εξήγηση της εξάπλωσης της μονοτονίας.

Κατά πρώτον, μπορούμε να το δούμε αυτό στο ότι η «οργανωμένη κατανάλωση» αντιστρατεύει ως μέσο της τον διαχωρισμό και συμβάλλει περαιτέρω σε αυτόν· είναι ένας παράγοντας, θα λέγαμε, που συντελεί στην αποσπασματικοποίηση του καθημερινού χρόνου, συνεπώς, με βάση την προηγούμενη συζήτηση, και στην ομογενοποίησή του. Σε ένα σημείο όπου ο Lefebvre αναλύει την «αρχή της ικανοποίησης» που συνδέεται ειδικά με αυτήν την κοινωνία, περιγράφει την κατανάλωση εντός της ως παράγοντα υπονόμησης του ρυθμού και της οικειοποίησης,⁸⁶ λόγω του ότι αυτή διενεργεί την κατάτμηση αναγκών και αντικειμένων, όπως και τη μονοσήμαντη αντιστοιχισή τους: «Ο ρυθμός ήταν *οικειοποίηση* όταν τα αντικείμενα [δεν] ετίθεντο σε μια ορισμένη περιορισμένη χρήση *qua* αντικείμενα [...] Ότι μπορεί να υπάρξει κατανάλωση χωρίς μια τέτοια οικειοποίηση, και μόνο διαμέσου μιας προδιαγεγραμμένης και ακριβούς αντιστοιχίας ανάμεσα στις ανάγκες και στα αγαθά, αυτό αποτελεί αξίωμα της λεγόμενης καταναλωτικής κοινωνίας· μάλιστα, αυτό είναι η βάση της ιδεολογίας της (και της διαφήμισης ως ιδεολογίας), και θεωρείται πως αποτελεί τη βάση της ικανοποίησης» (1968γ:89· βλ. και 1961α:88, 1981:81).⁸⁷

Κατά δεύτερον, στον Lefebvre ανιχνεύεται η ιδέα ότι υπάρχει κάτι στην επανάληψη της κατανάλωσης που αντιστρατεύεται την παραγωγή διαφοράς, και αυτό έχει να κάνει εν τέλει με το ότι αυτή αποτελεί ένα είδος εμπειρίας που, αυτή καθαυτήν, είναι αφυδατωμένη, ισχνή, τείνει να συστήσει ακύρωση της ίδιας της εμπειρίας. Για να το συνδέσουμε αυτό με τον τρόπο με τον οποίο έθετε η Heller το θέμα της πλήξης, η κατανάλωση είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα των «δραστηριοτήτων» που δεν μπορούν να συστήσουν «αντίθεση στην πλήξη», κι αυτό γιατί δεν αποτελεί «δραστηριότητα» με την πλήρη σημασία της λέξης, πολύ περισσότερο δε «δραστηριότητα η οποία επιτρέπει να επεκταθούν και να αναπτυχθούν οι ικανότητες του ανθρώπου».

Η όλη σύνδεση από τον Lefebvre της κατανόησης της νεωτερικής κοινωνίας με το θέμα της κατανάλωσης στην ουσία εντάσσεται σε κάτι που έχουμε ήδη σημειώσει: στην προβληματική της «κοινωνίας του θεάματος» - προβληματική που βεβαίως είναι ένας τόπος των συγγενειών του με τους Καταστασιακούς και τον Debord· ειδικότερα στο γνωστό του έργο (1967)-, όπως αυτό καθίσταται φανερό από την προσπάθειά του να ανιχνεύσει τη συσχέτιση της κατανάλωσης με τη θέαση εικόνων, αλλά, πολύ περισσότερο, από την ιδέα ότι αυτό που μετράει στην κατανάλωση ως πρακτική δεν είναι ακριβώς η ίδια η πρακτική, αλλά η εικόνα της.

⁸⁶ Η έννοια της οικειοποίησης (*appropriation*), που είδαμε πιο πάνω ότι ο Lefebvre αξιοποιεί για να προσδιορίσει ένα ορισμένο είδος χρόνου, είναι μια έννοια που θεωρεί ως «θεμελιακή κατηγορία». Αυτή βασίζεται στο έργο του Marx, αλλά χρειάζεται περαιτέρω επεξεργασία, η οποία συνδέεται με μια «θεωρία των αναγκών» (βλ. 1958:65, 96). Ο ίδιος ο Lefebvre δεν την ορίζει συγκεκριμένα· μπορούμε συνοπτικά να πούμε ότι απαντά πάντα μαζί με την έννοια του ρυθμού, της αξίας χρήσης και του «έργου» *versus* του «προϊόντος», ως απολύτως θετικά φορτισμένη έννοια στο έργο του, για να συνδεθεί με την «κίνηση από την ανάγκη στην ελευθερία και από την αλλοτρίωση στην πραγμάτωση» (1958:65).

⁸⁷ Συνδεδεμένη με αυτήν την παρατήρηση είναι και εκείνη που διαπιστώνει πως η «αποσπασματικοποίηση» της καθημερινής ζωής διενεργείται και από τη διείσοδυση της «τεχνικότητας» εντός της (1962α:213).



«Το `θέαμα του κόσμου` γίνεται κατανάλωση θεάματος και θέαμα της κατανάλωσης, πράγμα που μας δίνει ένα ωραίο παράδειγμα φαύλου κύκλου», λέει (1968γ:63). Θα έλεγα μάλιστα ότι η κατανάλωση, ως πράξη θέασης και παράλληλα ως θέαμα, αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα εκείνου του «ομογενοποιητικού παράγοντα» που ο Lefebvre επισημαίνει ως «κυριαρχία του αφηρημένου» (1981:84),⁸⁸ εφόσον στο διπλό αυτό θεάσθαι κορυφώνεται η αφαίρεση από αισθητές ποιότητες και, μάλιστα, από την ίδια την ικανότητα για αίσθηση, για εμπειρία, εξόν εκείνης της όρασης. Με άλλα λόγια, στην κατανάλωση ως πρακτική έχουμε την εκκένωση του χρόνου από τον «χώρο του», από την εμπειρία που λαμβάνει χώρα εντός του, επειδή έχουμε την εκκένωση αυτής της εμπειρίας από το κατ' εξοχήν πεδίο που μπορεί να αποτελέσει δύναμη υπονομευτική της αφαίρεσης, δηλαδή τις αισθητές ποιότητες των πραγμάτων και από το σύνολο των αισθήσεων, πλην της όρασης.

Πιο αναλυτικά, ο Lefebvre ξεκινάει από τη διαπίστωση της ταυτόχρονης πραγματικής και φανταστικής ύπαρξης των πραγμάτων, την οποία αξιοποιεί η διαφήμιση, «η ιδεολογία της κατανάλωσης».⁸⁹ Αλλά το πρόβλημα είναι, και αυτό συνιστά μια πλευρά του «απατηλού χαρακτήρα της κατανάλωσης», ότι σε αυτήν την αξιοποίηση το «κινητό σύνορο» ανάμεσα στην κατανάλωση του πραγματικού και σε εκείνη του φανταστικού, «κατοπατιέται αδιάκοπα» προς όφελος της δεύτερης: «Όχι μόνο τα σημεία περιβάλλουν με φωτοστέφανο τα καταναλωτικά αγαθά [...]· αλλά η κατανάλωση πρώτιστα συνδέεται με τα σημεία αυτά και όχι με τα ίδια τα αγαθά» (1968γ:90,91).

Αυτή η μετατόπιση προς την «κατανάλωση σημείων» σημαίνει, σε ένα πρώτο επίπεδο, ότι εδώ ξεχνιέται, παραβλέπεται, το ίδιο το «αγαθό», το συγκεκριμένο αντικείμενο με τις

⁸⁸ Βεβαίως, αυτήν την κυριαρχία δεν μπορεί να την εξηγήσει μόνο η κατανάλωση, αλλά και άλλοι παράγοντες, όπως η «μεντιοποίηση» [médiatization], η οποία ωστόσο συνδέεται με την κατανάλωση θεάματος, ειδικά στην περίπτωση της τηλεόρασης. Το παρακάτω χωρίο είναι πολύ περιεκτικό, γιατί έρχεται ως κατάληξη της διαπίστωσης περί «ανόδου του γραμμικού» και εμπεριέχει πολλά θέματα που ο Lefebvre συσχετίζει με αυτήν: «Ο ομοιογενοποιημένος χρόνος, και ωστόσο αποσπασματικοποιημένος, επιβάλλεται με τη *μεντιοποίηση* (η οποία παράγει ένα κοινωνικό και πρακτικό `περιβάλλον` επικολλημένο στο άμεσο, το αισθητό, συνεπώς το φυσικό και το κυκλικό)» (1986α: 106). Γι' αυτό και σε άλλη περίπτωση, και με αφορμή το θέμα των υπολογιστών, μιλάει για «το αφηρημένο-συγκεκριμένο [που] βασιλεύει στην καθημερινή ζωή» (1981:136).

⁸⁹ Η έννοια της «φανταστικής ύπαρξης» των πραγμάτων και της σχέσης της με τη διαφήμιση, όπως και με τη «λογική του εμπορεύματος, νομίζω ότι δεν διασαφηνίζονται πλήρως από τον Lefebvre. Είναι χαρακτηριστικό ότι σε ένα σημείο υπονοεί ότι αυτή *οφείλεται* στη διαφήμιση: «Η διαφήμιση [...] προσκολλά ένα ιδεολογικό θέμα σε ένα αντικείμενο[...] στο οποίο χαρίζει έτσι μια διπλή ύπαρξη, πραγματική και φανταστική». Ωστόσο, αλλού λέει ότι η διαφήμιση «*βασίζεται* στη φανταστική ύπαρξη των πραγμάτων» [η έμφαση προστέθηκε] (1968γ:106, 90). Και αυτό, νομίζω, μπορεί να ερμηνευθεί ως εξής: τα πράγματα δεν έχουν ποτέ μόνο πραγματική ύπαρξη, είναι πάντα επενδεδυμένα με νόημα, είναι «σημεία», όπως είδαμε ότι λέει η Heller, όταν επιμένει ότι η σημειακότητα δεν είναι ποιότητα μόνο της γλώσσας, αλλά είναι σύμφυτη και στα άλλα «συστατικά» της «πρωταρχικής» αντικειμενοποίησης: τα πράγματα και τα έθιμα. Εξάλλου, ο ίδιος ο Lefebvre, ουσιαστικά αναφέρεται σε αυτό το σύμφυτο, όταν λέει πως «τα `πράγματα` και τα αντικείμενα δίνονται στη συνείδηση μαζί με τις συνδέσεις και τις σημασίες τους, ως ένα ανεξάλειπτο μέρος του σημασιολογικού πεδίου ως όλου» (1961α: 296). Η ιδιαιτερότητα, τότε, της διαφήμισης, όπως και της κατανάλωσης την οποία αυτή υπηρετεί, έχει να κάνει με τη συγκεκριμένη αξιοποίηση αυτής της «δεύτερης» ύπαρξης των πραγμάτων, όπως και με τη σημαντικότητα που της αποδίδει. Αυτό το θέμα οπωσδήποτε, κατά τον Lefebvre, όπως θα δείξω, συναρτάται με το πώς βλέπει τη διάκριση μεταξύ «συμβόλου», «σημείου» και «σήματος».

συγκεκριμένες αισθητές ποιότητες, οι οποίες υποτίθεται πως αποτελούν «τα αισθητά μέσα και υποστηρίγματα» των σημείων: «Τα σημεία και οι σημειοδοτήσεις υποκαθιστούν το αισθητό». Αλλά αυτή η υποκατάσταση ακολουθείται και από άλλα βήματα, που ολοκληρώνουν την κίνηση προς την αφαίρεση από την αισθητή πραγματικότητα και προς την απομάκρυνση από την εμπειρία της, εν πολλοίς την κίνηση προς τον «πλεονασμό», «τον αφανισμό μέσω της ταυτολογίας» (1968γ:108, 103): την υποκατάσταση της πρόσληψης σημείων από τη θέαση εικόνων-σημάτων και την τοποθέτηση στην κορυφή αυτών των εικόνων της ίδιας της πράξης της κατανάλωσης.

Για να καταλάβουμε αυτά τα περαιτέρω βήματα, θεωρώ ότι θα πρέπει να στραφούμε στο πώς αντιλαμβάνεται ο Lefebvre τη διάκριση μεταξύ «συμβόλου», «σημείου», και «σήματος». Οι συναφείς παρατηρήσεις του, που προβάλλουν κυρίως στον 2^ο τόμο, στο κεφάλαιο με τίτλο «η θεωρία του σημασιολογικού πεδίου» (βλ. 1961α:276-315), αναδεικνύουν δύο αλληλένδετα ζητήματα: το ένα είναι το θέμα που διαποτίζει όλη τη σκέψη του, δηλαδή κατά πόσο η σημασία παράγεται μέσα από την δραστική παρουσία ενός νοηματικού όλου και όχι μέσα από τη τεμαχισμένη αντιστοιχιστική σημασιολογία και σημασιολογικών, και το άλλο είναι κατά πόσο η σημασία συνδέεται οργανικά με το αντικείμενο στο οποίο υποτίθεται πως αντιστοιχεί. Το δεύτερο κριτήριο είναι ρητό στην αντιπαράθεση που κάνει μεταξύ αυτών που βλέπει ως δύο «πόλους» του «σημασιολογικού πεδίου»: το σύμβολο έχει «αντικειμενικό περιεχόμενο», καθώς «ο συμβολισμός δεν είναι διαχωρισμένος από το πράγμα [...] αλλά ενώνεται μαζί του σε μια αμοιβαία συμμετοχή. Από την άλλη πλευρά, όταν λειτουργεί ένα σήμα, η σημασιολογία είναι ταυτόχρονα εξ ολοκλήρου αυθαίρετη και διαχωρισμένη από το πράγμα, και εξ ολοκλήρου ταυτισμένη με το πράγμα» (1961α:292-3).⁹⁰ Το πρώτο κριτήριο λανθάνει στο σύνολο των συναφών αναφορών του, στις οποίες η ύπαρξη συμβόλων συσχετίζεται με τον «ρυθμό».⁹¹

Ο Lefebvre επισημαίνει «τον νόμο μετατόπισης» του σημασιολογικού πεδίου «στην ολότητα του προς τον πόλο του `σήματος» (1961α:300) –έναν νόμο που, θα πρέπει να επισημάνουμε, συγκαταλέγει στους γενεσιουργούς παράγοντες της «σύστασης της καθημερινότητας» (1968γ:39). Θα μπορούσαμε να πούμε ότι βασικό έρεισμα αυτής της μετατόπισης, όπως και τόπος όπου αυτή είναι πιο έκδηλη, είναι η διαφήμιση. Κι αυτό γιατί αυτή εκμεταλλεύεται κατά κόρον, όπως λέει ο Lefebvre, αλλά και ενισχύει περαιτέρω, όπως αφήνει να εννοήσουμε, την «τεράστια μάζα από *σημαίνοντα* που έχουν απελευθερωθεί ή συνδέονται ανεπαρκώς με τα σημασιολογικά τους [...]» -φαινόμενο που προέκυψε από την

⁹⁰ Σημειώνω ότι και η Heller στην *Καθημερινή Ζωή* αφιερώνει μια ενότητα στο θέμα του «σημειακού συστήματος» (1970α:138-43). Η δική της διάκριση μεταξύ αυτών των τύπων σημασιολογίας έχει ορισμένα κοινά σημεία με εκείνη του Lefebvre, αλλά πάντως στη δική της περίπτωση δεν γίνεται προσπάθεια να φανεί το διαφορετικό ιστορικό βάρος του κάθε τύπου και να συναρτηθεί αυτό με τον ευρύτερο προβληματισμό της περί των αλλαγών στην καθημερινή ζωή, και πιο συγκεκριμένα με αυτό που αργότερα θα προσδιορίσει ως διαχωρισμό «νορμών» και «κανόνων».

⁹¹ Αυτό το θέμα συνδέεται άμεσα με τον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο είδαμε ότι παρουσιάζεται σήμερα, κατά τον Lefebvre, η σχέση μορφής, λειτουργίας και δομής των πραγμάτων, εν σχέσει με ένα παρελθόν όπου «κάθε πολύπλοκο `όλον', από το μικρότερο εργαλείο ως τα μεγαλύτερα έργα τέχνης και παιδείας, συνεπώς κατείχε μια συμβολική αξία η οποία το συνέδεε με το νόημα στις πιο τεράστιες διαστάσεις του [...] Κάθε αντικείμενο [...] έτσι συνδεόταν με κάποιον `ρυθμό' και συνεπώς, ως έργο, εμπεριείχε, ενώ παράλληλα συγκάλυπτε, τις ευρύτερες λειτουργίες και δομές που ήταν οργανικά μέρη της μορφής του» (1987α: 8).

«πτώση των σημείων αναφοράς», δηλαδή των ολοποιητικών αρχών που παρήγαν ρυθμό και εξασφάλιζαν τη λειτουργία του συμβολισμού. Αυτό, τότε, βάσει του τρόπου με τον οποίο διακρίνει την έννοια του σήματος, σημαίνει πως η διαφήμιση καθίσταται βασικός παράγοντας παραγωγής σημάτων, δηλαδή συρρικνώνει τη «φανταστική»; «δεύτερη» ύπαρξη των πραγμάτων σε σήματα, σημασίες που «επικολλώνται» στα πράγματα, δίκην «καθορισμένης εντολής» (1968γ:56, 62), ενώ έχουν χάσει την οργανική τους σχέση με αυτά τα ίδια.

Αλλά, νομίζω, πως ο Lefebvre επιτρέπει να κάνουμε και ένα περαιτέρω βήμα, δηλαδή να συσχετίσουμε το σήμα με το θέαμα· αν και ο ίδιος δεν κάνει ρητά αυτή τη συσχέτιση, μπορεί νομίζω να ανιχνευθεί στη σκέψη του ο αλληλένδετος χαρακτήρας των δύο αυτών θεμάτων- της παραγωγής σημασίας δίκην σήματος και της αξίωσης της εικόνας, μάλιστα του αναβιβασμού της σε κορωνίδα των σημασιών-αξιών- τουλάχιστον στην περίπτωση της διαφήμισης. Αναλύοντας τη διαφήμιση ως «γλώσσα του εμπορεύματος», επισημαίνει τη διαφορά της λειτουργίας της σύγχρονης διαφήμισης από εκείνη του 19^{ου} αιώνα: αυτή δεν αρκείται στο «να πληροφορεί, να περιγράφει, να διεγείρει την επιθυμία», αλλά πολύ περισσότερο παίρνει τα χαρακτηριστικά μιας ιδεολογίας που μόνη της ενοποιητική της αρχή καταλήγει να είναι η αξίωση της εικόνας και του θεάσθαι. Μέσω της διαφήμισης, εν τέλει «το καθετί [...] παίρνει αξία μόνο χάρη στο είδωλό του, την εικόνα που το διαφημίζει και το εξυμνεί. Αυτή η εικόνα δεν διπλασιάζει μόνο την υλική, αισθητή ύπαρξη ενός αντικειμένου, αλλά την επιθυμία και την απόλαυση [...] ώστε να υπόσχεται την «ευτυχία» –την ευτυχία του να είσαι καταναλωτής. Η διαφήμιση, που προοριζόταν να προωθήσει την κατανάλωση των αγαθών, γίνεται έτσι το πρώτο καταναλωτικό αγαθό» (1968γ: 105).

Τότε, η «μεγαλύτερη κατανάλωση» δεν γίνεται στα «σημεία των αγαθών», ακριβέστερα στις σημασίες που, δίκην σημάτων, «επικολλώνται» στα αγαθά, αλλά σε ένα μείζον σημείο, ή ίσως σήμα, την ταύτιση θεάματος και σημασίας. Αυτό που κατανalώνουμε, εν τέλει, δεν είναι ακριβώς ούτε αντικείμενα, ούτε «σημεία» που συνενώνονται δίκην «καθορισμένης εντολής» με αυτά, αλλά ένα σημείο που δεσπάζει πάνω σε όλα τα άλλα: το σημείο που μετατρέπει τα σημεία σε εικόνες και που αξιώνει τις δεύτερες. Η αφαίρεση από τις αισθητές ποιότητες του αντικειμένου, η οποία περνάει μέσα από την υπονόμηση της συμβολικής του λειτουργίας, μέσα από τη σηματο-ποίησή του, ολοκληρώνεται στην «υποκατάσταση», θα λέγαμε, του σημείου από την εικόνα, της παραγωγής σημασίας εν γένει από τη θέαση. Και μάλιστα, έσχατο σημείο καταλήγει να είναι η θέαση της ίδιας της κατανάλωσης ως θέασης: «Η κατανάλωση του θεάματος μεταβάλλεται σε θέαμα της κατανάλωσης [...]» (1968γ:85).

Αυτή τη διαδικασία υποκαταστάσεων και «πλεονασμών», τη διαδικασία όπου εν τέλει συντελείται η συρρίκνωση, και μαζί η ομογενοποίηση, της εμπειρίας στην «πράξη» της θέασης, και όπου το αντικείμενο, το «αγαθό», με τις συγκεκριμένες του ποιότητες, υποκαθίσταται ωστόσο να ξεχαστεί,⁹² ίσως τη συνοψίζει περισσότερο από όλα το παράδειγμα του τουρισμού, όπως το περιγράφει ο Lefebvre. Στην περίπτωση του τουρισμού, έχουμε «τη βεβήλωση της αναζήτησης και των αντικειμένων της από τους ίδιους αυτούς που τα αναζητούν, καθώς οι

⁹² Θεωρώ ότι ταιριάζει εδώ μια φράση του Lefebvre που προκύπτει σε μια διαφορετική, αλλά όχι άσχετη συνάφεια, τη συζήτηση του «γενικευμένου αυτοματισμού» και της «μιμνήσεως»: «Ο κολοφώνας της πραγματοποίησης φέρει μέσα του το τέλος της πραγματοποίησης: το τέλος της αντίθεσης ανάμεσα στο Πράγμα και στο μη Πράγμα» (1965α:181).

ιστορικές πόλεις και περιοχές [...] εξαφανίζονται κάτω από τη συρροή καταναλωτών οι οποίοι έτσι δεν καταναλώνουν τίποτα άλλο από την κατακλύζουσα, αύξουσα και πολλαπλασιαζόμενη προσέλευσή τους, τη δική τους και των διπλανών τους» (1968γ:85).

Στην πιο πάνω συζήτηση προσπάθησα να αναδείξω ορισμένους παράγοντες που ο Lefebvre εντοπίζει ως «ομογενοποιητικούς», που βλέπει δηλαδή να συντελούν στην κυριαρχία της γραμμικής επανάληψης εντός της καθημερινής ζωής, στην «εγκατάσταση της καθημερινότητας».

Αλλά, ο Lefebvre ότι λέει κάτι πολύ περισσότερο, και πολύ βαθύτερο, από το ότι η «καθημερινότητα» ως μονοτονία κυριαρχεί όπου ενισχύεται η ταυτοτική, εν πολλοίς, επανάληψη. Στη σκέψη του, δηλαδή, υπάρχει μια πιο διεισδυτική, και διαλεκτική, προσέγγιση του «αινίγματος» της επανάληψης και της σχέσης της με το γίνεσθαι, η οποία θεωρώ ότι θα μπορούσε να αναζητηθεί με βάση την ιδέα πως η μονοτονία δεν προκύπτει μόνο όπου η επανάληψη είναι περισσότερο προβληματική, γιατί *είναι* περισσότερο, τρόπο τινά, επανάληψη, «επιστροφή που αποκλείει το γίνεσθαι», αλλά όπου *θεωρείται* πρόβλημα, όπου δηλαδή συντελείται σε ένα πλαίσιο το οποίο πρακτικά και ιδεολογικά προσπαθεί να εξοβελίσει την επιστροφή, την επανάληψη. Κοντολογίς, γενεσιουργός όρος της «εγκατάστασης της καθημερινότητας» ως μονοτονίας δεν είναι μόνο ό,τι ενισχύει τη ρουτίνα εντός της, αλλά ταυτόχρονα ό,τι την αντιστρατεύεται και την απαξιώνει συστηματικά, ό,τι καθιστά τον «μύθο του Σισύφου» μια «αφήγηση που μιλά για τη νεωτερική καθημερινότητα: [...] εικόνα της επανάληψης ως καταδίκης [...]».⁹³

Αυτή είναι μια ιδέα που δεν προβάλλει σε πρώτο επίπεδο στην σκέψη του· είναι μάλλον υπόγεια, αλλά σαφώς δραστική, και μάλιστα θεωρώ πως μπορεί να αποτελέσει βασικό έρεισμα για να υποστηριχθεί μια οικολογική ανάγνωσή του.

Πάντως, το γεγονός ότι αυτή δεν προβάλλει σε πρώτο επίπεδο συνεπάγεται ότι η σκέψη του μπορεί να διαστρεβλωθεί, όπως και έχει πράγματι γίνει. Έτσι, σε ορισμένες αναγνώσεις του κατηγορείται γιατί, παρά τις προγραμματικές διακηρύξεις του, συμμαχεί τελικά με όσους κατηγορεί για «περιφρόνηση του καθημερινού», και ένα σημείο που στοιχειοθετεί αυτές τις κατηγορίες είναι πως η κριτική του της καθημερινής ζωής φανερώνει τον θεωρητικό υποβιβασμό και την απαξίωση της ρουτίνας.⁹⁴

⁹³ Αυτή η πιο σύνθετη σκέψη του Lefebvre έχει μάλλον υποτιμηθεί στη βιβλιογραφία, και είναι ενδεικτικός από αυτήν την άποψη ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζει ο Ζαγαπί την κατ' αυτόν «ρουτινοποίηση της καθημερινής ζωής» (1999:2). Ο μόνος μελετητής που ίσως υπαινίσσεται στοιχεία της ερμηνείας του Lefebvre που παρουσιάζω εδώ, αν και, καθώς η μελέτη του δεν αντλεί μόνο από αυτόν, δεν επιχειρεί και την ανάλυση της σκέψης του, είναι ο Jedlowski, στον οποίο ανήκει και το χωρίο που επικαλείται τον μύθο του Σισύφου (1986:39). Σε αυτόν συναντάμε την πολύ σημαντική παρατήρηση, την οποία, σημειωτέον, θα στηρίξει μέσα από σύντομες αναφορές τόσο στον Lefebvre όσο και στον Benjamin: το «αίσθημα της καθημερινότητας» (βλ. και υποσ. 11 στο δεύτερο κεφάλαιο), δηλαδή του «χρόνου δίχως ιστορία», δεν έχει μόνο ως προϋπόθεση το να είναι «δυνατό να συλληφθεί ο χρόνος ως συγκεκριμένα αδιάφορος», αλλά επίσης και «μια στάση που τείνει προς την απαξίωση της επανάληψης (και ίσως γενικότερα, ολόκληρης της σφαίρας της αναπαραγωγής)». Πρβ. και τη φράση του: «Οι ιδέες της *καθημερινής ζωής* και της *καθημερινότητας* εδραιώνονται συγχρόνως με την ανατολή των συλλογικών φαντασμαγοριών του άστρου του 'νέου'» (1986:34,35, 136· για την ανάλυση αυτών των σημείων βλ. 36-45).

⁹⁴ Χαρακτηριστική από αυτήν την άποψη είναι η ανάγνωσή του από την Felski. Οι παρατηρήσεις της, οι οποίες εκκινούν από θέσεις της φαινομενολογικής προσέγγισης, παρουσιάζουν

Επιστρέφουμε έτσι σε ορισμένες παρατηρήσεις που έγιναν στο δεύτερο κεφάλαιο με αφορμή την έννοια της στιγμής στον Lefebvre, παρατηρήσεις που αφορούσαν τον τρόπο με τον οποίο κατ' αυτόν πρέπει να καταλάβουμε την προοπτική της «συνένωσης» του καθημερινού με τη Γιορτή. Είναι γεγονός πως, πέρα από το εάν υπάρχουν ορισμένες επιμέρους διατυπώσεις του που θα μπορούσαν να υποστηρίξουν αυτές τις αναγνώσεις, στην ανάλυσή του υπάρχει το γενικότερο πρόβλημα που έχω εδώ επισημάνει με διάφορους τρόπους και σε διάφορες ευκαιρίες: το ότι δεν πραγματεύεται εν πολλοίς τη διαφορά της «καθημερινής ζωής» από το «καθημερινό» και το ότι αποφεύγει να συσχετίσει τις όποιες συνέχειες ή σταθερές του, όπως και τα προσίδια γνωρίσματά του, με όρους που θα μπορούσαν να προσδιοριστούν ως «οντολογικοί». Στο πλαίσιο αυτό, απουσιάζει από το έργο του και η οντολογική προσέγγιση της ρουτίνας, και η συσχέτισή της με άλλα γνωρίσματα του «καθημερινού», όπως αυτή υπάρχει στη σκέψη της Heller. Αυτό μπορεί πράγματι να οδηγήσει τόσο στην ερμηνεία ότι η ρουτίνα, γι' αυτόν, είναι ιστορικό, κοινωνικό εν πολλοίς, προϊόν που θα μπορούσε να ξεπεραστεί αυτό καθαυτό, όσο και ότι θα άξιζε να ξεπεραστεί ως μέρος του «μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής».

Εν τούτοις, μια τέτοια ερμηνεία συνιστά οπωσδήποτε παρερμηνεία του, καθώς παραβλέπει, όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο Gardiner στην κριτική που ασκεί σε αυτές τις αναγνώσεις του Lefebvre, το γεγονός πως «στόχος του δεν είναι η ρουτίνα ή η επανάληψη αυτή καθεαυτήν», καθώς για τον Lefebvre «οι συνήθειες και οι ρουτίνες που είναι δεμένες με οργανικούς κύκλους και ρυθμούς [...] είναι μια σημαντική (και αξιόπιστα) πλευρά της κοινωνικής ύπαρξης»· με άλλα λόγια, ο Lefebvre δεν στρέφεται ενάντια «στη ρουτίνα *per se*», αλλά στην «ενισχυμένη ρουτινοποίηση στην υπηρεσία της αναπαραγωγής του παγκόσμιου κεφαλαίου» (2004:240, 244), και εξαιτίας αυτής της αναπαραγωγής, θα πρόσθετα. Αλλά, υπερθεματίζοντας στην υπεράσπιση του Lefebvre από τον Gardiner ως προς αυτό ειδικά το σημείο, θα προσπαθήσω εδώ να δείξω ότι σε αυτές τις αναγνώσεις του Lefebvre παραβλέπεται κάτι πολύ ισχυρότερο ακόμα: πως γι' αυτόν, μέρος αυτής της «ενισχυμένης ρουτινοποίησης» είναι ακριβώς η πραγματική και ιδεολογική επίθεση στη ρουτίνα και στην επανάληψη.

ενδιαφέρον γιατί θίγουν σημαντικά ζητήματα, αλλά και γιατί σε ένα σημείο χρησιμοποιούν επιχειρήματα εναντίον του Lefebvre από τη σκοπιά της Heller. Παρότι αυτή η κίνηση είναι κατανοητή ως ένα βαθμό, όπως προσπαθώ να δείξω εδώ, ωστόσο, σαφώς δεν είναι κατανοητή ως κίνηση *εναντίον* του Lefebvre, όπως δηλαδή την εννοεί η Felski. Η συγγραφέας, με επίκεντρο το θέμα της ρουτίνας, της συνήθειας, της επανάληψης, σκιαγραφεί μια ανάγνωσή του με βάση την οποία αυτός συνεντάσσεται, μαζί με το σύνολο περίπου της γαλλικής σκέψης περί το «καθημερινό» στον «λόγο της ανοικείωσης» - έναν λόγο συνδεδεμένο με τους μύθους των «ηρωτοποριών» και των διανοουμένων, αλλά και με τον «ανδρικό» λόγο. Πέρα από το τι θα μπορούσε να αντιτάξει κανείς στη συγγραφέα αναφορικά με τις ταξινομήσεις των θεωρητικών παραδόσεων που κάνει, όπως και αναφορικά με την κρίση της συνολικά για τον «λόγο της ανοικείωσης», το βέβαιο είναι ότι η κατανόησή της του Lefebvre είναι κατάφωρα στρεβλή, και αυτό θα το κάνω πιο συγκεκριμένο στη συνέχεια, όταν διαβάξει σε αυτόν τον «μοντερνιστικό τρόπο για τη ρουτίνα» (2002:612). Θεωρώ δε ενδιαφέρον ένα κείμενο που ασκεί κριτική σε αυτές τις παρατηρήσεις από τη σκοπιά της σκέψης του Benjamin (McCracken 2002), για τον επιπρόσθετο λόγο ότι, παρότι ο συγγραφέας του, δεν επιχειρεί τέτοιες συναρτήσεις, πάντως σε αυτό αναδεικνύονται συγγένειες της σκέψης του Benjamin με αυτή του Lefebvre.

Όπως ορθά παρατηρεί ο ίδιος μελετητής, η στάση αυτή του Lefebvre απέναντι στο ζήτημα της ρουτίνας αποσαφηνίζεται «στο έργο του πάνω στη ρυθμανάλυση» (Gardiner, 2004: 240)⁹⁵.

Είδαμε ότι στο πλαίσιο της θεωρίας αυτής ο ρυθμός συνδέεται προνομιακά με την τροπικότητα της κυκλικής επανάληψης, της οποίας επιπλέον όροι είναι η πεπερασμένη ταχύτητα και η αλλαγή κατεύθυνσης. Και, αναβιβάζοντας αξιολογικά αυτή την τροπικότητα της επανάληψης, θεωρώ ότι εμμέσως ο Lefebvre αναβιβάζει αξιολογικά ακριβώς αυτούς τους δύο όρους.

Ξεκινώντας από τον πρώτο όρο, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι, εάν στράψουμε στον καθημερινό λόγο περί «καθημερινότητας», θα δούμε πως, πλάι στο στερεότυπο της μονοτονίας, ο λόγος αυτός έχει να παρατάξει κι ένα ακόμα στερεότυπο για να εκφέρει την «καθημερινότητα» ως αρνητικά φορτισμένο όρο: το άγχος ως τρέξιμο πίσω από τον χρόνο. Η επιτάχυνση του χρόνου, στην οποία αναφερθήκαμε ήδη, αποτελεί πανθομολογούμενη, καθημερινή, διαπίστωση που επίσης δηλώνεται στην καθημερινή χρήση της «καθημερινότητας»: με τον όρο αυτό, δηλαδή, δηλώνεται τόσο η στασιμότητα του χρόνου, όσο και η επιτάχυνσή του, η ιδέα ότι το σήμερα γίνεται πιο γρήγορα χτες, το από-μέρα-σε-μέρα αποκτά μεγαλύτερη ταχύτητα. Ο Lefebvre επισημαίνει λακωνικά τις δύο όψεις της σύγχρονης δυσφορίας εν σχέσει με τον χρόνο, και αποδέχεται το πραγματικό έρεισμα που αμφότερες έχουν: «Κάποιοι άνθρωποι διαμαρτύρονται ενάντια στην επιτάχυνση του χρόνου, άλλοι ενάντια στη στασιμότητα. Και οι μεν και οι δε έχουν δίκιο» (1987α:10).

Πολύ περισσότερο, όμως, ο ίδιος συνεισφέρει σε μια προσπάθεια να αναλυθεί η εσωτερική σχέση αυτών των δύο όψεων, η οποία θα λέγαμε ότι, γι' αυτόν, είναι μέρος της «βαθιάς δομής» που διαπιστώνει ανάμεσα στη «νεωτερικότητα» και την «καθημερινότητα». Η ανάλυση αυτής της σχέσης θα βοηθήσει να τεκμηριώσουμε τη θέση που διατυπώσαμε εισαγωγικά, πως δηλαδή, με βάση τον Lefebvre μπορούμε να δούμε ότι η πρώτη παράγει τη δεύτερη, όχι μόνο μέσω της ενίσχυσης ορισμένων δυνάμεων της ίδιας της καθημερινής ζωής, αλλά και μέσω της επίθεσης που εξαπολύει εναντίον της.

Αμέσως πριν από την παραπάνω φράση, ο Lefebvre έχει σημειώσει το εξής για την αλλαγή, τη συνθήκη που συνδέεται με την επιτάχυνση του χρόνου: «Αλλά η αλλαγή προγραμματίζεται: η αχρηστία σχεδιάζεται [...] η παραγωγή παράγει την αλλαγή κατά τρόπο ώστε να υπερεπιβάλλει την εντύπωση της ταχύτητας πάνω σε εκείνη της μονοτονίας» (1987α:10). Νομίζω, όμως, ότι γι' αυτόν ισχύει και το αντίστροφο, δηλαδή η αλλαγή προγραμματίζεται με τρόπο ώστε τελικά να «υπερεπιβάλλεται» η εντύπωση της μονοτονίας πάνω σε εκείνη της ταχύτητας.⁹⁶

⁹⁵ Στις ίδιες γραμμές κινείται και η υπεράσπιση, έναντι αυτών των επικρίσεων, του Lefebvre από τον Highmore, αν και ο ίδιος δέχεται πως υπάρχουν στη σκέψη του στοιχεία που θα μπορούσαν εν μέρει να τις δικαιολογήσουν (2004:313, 321κ.ε.).

⁹⁶ Είναι σαφές ότι ο Lefebvre αναφέρεται και στις δύο αυτές πλευρές, και, από αυτήν την άποψη, νομίζω ότι είναι μονόπλευρος ο τρόπος με τον οποίο διατυπώνει ο Wander στην «Εισαγωγή» του στο εν λόγω βιβλίο το «κεντρικό ερώτημα της *Καθημερινής Ζωής στον Νεωτερικό Κόσμο*»: «Τι προσδίδει σε μια κοινωνία αφοσιωμένη στο αδηφάγο εφήμερο και στην επιταχυνόμενη αλλαγή την ψευδαίσθηση της σταθερότητας» (1984: vii). Για τον Lefebvre, εάν υπάρχει «ψευδαίσθηση» εδώ, αυτή δεν αφορά μόνο τη «σταθερότητα», αλλά και την κίνηση και την ταχύτητα. Όπως έχει άλλωστε σημειώσει αλλού, η ανάλυσή του ενδιαφέρεται να

Αυτό έχει καταρχάς να κάνει με το ότι βασικός όρος του προγραμματισμού της αλλαγής είναι η διαρκής αντικατάσταση μιας αλλαγής από τη διάδοχή της, η ιλιγγιώδης επιτάχυνση του ρυθμού της αλλαγής.

Μπορούμε σε αυτό το σημείο να στραφούμε σε ένα άλλο κεντρικό δίπολο στην ανάλυση του Lefebvre, το οποίο συμπληρώνει το «γραμμικό-κυκλικό»: το «συσσωρευτικό» και το «μη συσσωρευτικό» (βλ. αναλυτικά 1961a:322-37). Η βασική ιδέα που θέλει να υποστηρίξει μέσω αυτού του διπόλου, σε συνδυασμό με τη θεμελιακή θέση ότι «η καθημερινή ζωή δεν έχει συσσωρευτικό χαρακτήρα» αντίθετα με μορφές πραγματικότητας όπως το κεφάλαιο, η γνώση, η τεχνική (1968γ: 60-1), είναι ότι υπάρχει κάποια δύναμη μέσα στην καθημερινή ζωή που θέτει όρια στην επιτάχυνση, στη συσσώρευση αλλαγών. Και θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι από αυτό συνεπάγεται ότι η υπέρβαση αυτών των ορίων ακυρώνει την ίδια την ικανότητα πρόσληψης της αλλαγής ως τέτοιας.

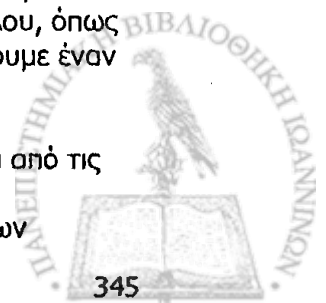
Πράγματι, η καθημερινή ζωή, κατά τον Lefebvre, συνιστά οριοθετούσα δύναμη, άρα δύναμη που αντιτίθεται στη συσσώρευση αλλαγών πέρα από ορισμένα όρια, ως εκ του γεγονότος ότι είναι η ζωή ενσώματων όντων. Στη *Ρυθμική ανάλυση* κυρίως θα θέσει «το ζήτημα του σώματος, και ιδίως του σώματος στον καπιταλισμό», το οποίο «είναι επανεμφανιζόμενο και μάλιστα κεντρικό θέμα» στην πραγμάτευσή του (Elden, 2004a: viii), καθώς θα οριστικοποιήσει εκεί το status που του αποδίδει εντός της θεωρίας του: είναι το «αφετηριακό σημείο» που προϋποτίθεται για την ανάλυση των ρυθμών, ο «μετρονόμος», το «μέτρο των ρυθμών» (Lefebvre 1992:10, 19, 20).⁹⁷ Εξάλλου, το σώμα είναι ο «οίκος» (habitat) της «αμοιβαίας κίνησης» και της «διαφοράς» ανάμεσα στο γραμμικό και στο κυκλικό, αυτό εντός του οποίου φαίνεται «η ανάδυση του νέου από το επαναληπτικό», και αυτό συνάμα συνιστά και το «αίνιγμα» του (1974:203,395).

«Η δομή του σώματος δεν αλλάζει», έλεγε και νωρίτερα ο Lefebvre (1968γ: 61), και με αυτό οπωσδήποτε εννοούσε πως αυτή η «αμοιβαία κίνηση» ανάμεσα στο γραμμικό και το κυκλικό δεν μπορεί να εξαλειφθεί, όπως και ότι, όσο και αν τα όρια που εμπεριέχονται σε αυτό το «μέτρο των ρυθμών» είναι κινητά, ωστόσο δεν εξαφανίζονται ως τέτοια. Το ανθρώπινο σώμα, θα λέγαμε, καθίσταται το επίκεντρο της οικολογικής προβληματικής του, καθώς μέσω αυτού λειτουργεί κυρίως η υπόμνηση των ορίων⁹⁸: η βιολογική υπόσταση του ανθρώπου, η

αναδείξει την «αντίφαση ανάμεσα στις απαιτήσεις της κινητικότητας και στη γενική μέριμνα (σε όλα τα επίπεδα) για τη σταθερότητα, την ασφάλεια [...] την ισορροπία» (1962a:191).

⁹⁷ Ο κεντρικός χαρακτήρας που αποδίδει στο θέμα αποτυπώνεται στις αποφάνσεις του: «Κάθε επαναστατικό σχέδιο σήμερα, ουτοπικό ή ρεαλιστικό, πρέπει [...] να καταστήσει την επανοικειοποίηση του σώματος [...] ένα αδιαπραγμάτευτο μέρος του προγράμματός του» (1974:166-7· βλ. και 1988:82 για τη διάνοιξη που θα διαπιστώσει αργότερα μιας τέτοιας «κατεύθυνσης», και μάλιστα εν σχέσει με τα κινήματα των γυναικών). Στη συγκεκριμένη συνάφεια αναφέρεται στο αλληλένδετο αυτής της επιταγής με εκείνη της «επανοικειοποίησης του χώρου», αλλά, όπως έχει προκύψει από τα προηγούμενα, ουσιαστικά μέσω αυτών μιλάει κανείς, κατά τον Lefebvre, εξίσου και για την «επανοικειοποίηση» του χρόνου. Εξάλλου, όπως λέει αλλού, «μια από τις πιο μεγάλες φιλοδοξίες της ουτοπίας» είναι «να δημιουργήσουμε έναν χώρο μέσα στον οποίο ο χρόνος [...] θα ήταν το ανώτατο αγαθό» (1975γ/1990:120).

⁹⁸ Για αυτήν την υπόμνηση φροντίζει εξάλλου, πλην όμως εκ του αντιθέτου, και μια από τις κολοσσιαίες επιχειρήσεις που στήνονται γύρω από την εκμετάλλευση και βιασμό του ανθρώπινου σώματος: αυτό που ονομάζεται «Ολυμπιακοί Αγώνες». Οι διαφημίσεις των



φυσιολογία του, θέτει όρια στην ποσότητα της αλλαγής προκειμένου αυτή να μπορεί να προσληφθεί ως τέτοια, αλλά και συνολικά στην αλλαγή, στη μεταμόρφωση, που μπορεί η ίδια να υποστεί.⁹⁹ Όταν λοιπόν τονίζει πολλές φορές ότι «[...] στην εξουσίαση από την τεχνική, της υλικής φύσης, δεν αντιστοιχεί μια *οικειοποίηση* από το ανθρώπινο ον του ίδιου του φυσικού του όντος [...]» (1968γ:80-1), η έδρα, ή «οίκος», αυτού του «φυσικού όντος», και αντίστοιχα το πρωταρχικό αντικείμενο, αλλά και κριτήριο, της «οικειοποίησης», είναι κατ' αυτόν το ανθρώπινο σώμα. Και αντιστρόφως, θα μπορούσαμε να συναγάγουμε, το κριτήριο της «εξουσίασης» πάνω στο ανθρώπινο σώμα, και κατ' επέκταση πάνω στην υλική φύση, είναι η διαρκής παραβίαση, και μάλιστα η καταρχήν άρνηση των ορίων.¹⁰⁰

Έτσι, κατά τον Lefebvre, ο αποικισμός της καθημερινής ζωής, στον βαθμό που βασίζεται, όπως έχουμε δει, στην επιτάχυνση της «απαρχαίωσης» και μάλιστα στη «μετατροπή της σε τεχνική», αποτελεί εν τέλει επίθεση στην καθημερινή ζωή, εφόσον ισοδυναμεί με «μεθοδική υποταγή [του μη-συσσωρευτικού] [...] μέσω μιας ορθολογικότητας που συνορεύει με το παράλογο [...]» (1968γ:62).¹⁰¹ Το «παράλογο» δε αυτό, θα παρατηρούσαμε, αν και ο ίδιος δεν κάνει ρητά αυτήν την παρατήρηση, αναδεικνύεται χαρακτηριστικά από το ότι, καταστρατηγώντας τα όρια που του θέτει αυτό το μη-συσσωρευτικό, οδηγεί εν τέλει στο αντίθετο αποτέλεσμα: από τη διαρκή αλλαγή, άρα και την αυξημένη ταχύτητα, στην εμπειρία

εταιρειών-χορηγών τους, από τις οποίες κατακλύστηκε η Αθήνα το 2004, διαλαλούσαν κάτι περί ορίων: «δεν υπάρχουν όρια» και το «αδύνατο δεν είναι τίποτα».

⁹⁹ Όπως προσθέτει χαρακτηριστικά, «[...] στον βαθμό που είναι φυσιολογικές και βιολογικές, οι ελλείψεις αυτές και οι δραστηριότητες επιδεικνύουν μια ορισμένη σταθερότητα που μας κάνει να πιστεύουμε σε μια ανθρώπινη φύση, σε μια εξελικτική συνέχεια». Και ακόμα, «οι φυσικές επιδόσεις, η ερωτική ικανότητα, τα χρόνια της ωριμότητας και των γηρατειών, η φυσική γονιμότητα, κυμαίνονται ανάμεσα σε σχετικά περιορισμένα κλίμακα. Ο αριθμός των αντικειμένων που μπορεί κανείς πραγματικά να χρησιμοποιήσει στην καθημερινή ζωή δεν μπορεί να αυξάνεται επ'άπειρον. Κοντολογίς, οι συνέπειες της συσσώρευσης στην καθημερινή ζωή είναι επιφανειακές, χωρίς να μπορούν να εξαλειφθούν εντελώς» (1968γ: 61). Είναι απολύτως σαφές ότι αυτές οι παρατηρήσεις, σε συνδυασμό με τη μεταγενέστερη περί «μετρονόμου των ρυθμών», εάν αποδίδουν «καθυστέρηση» στην καθημερινή ζωή, όχι μόνο δεν το κάνουν αυτό με αξιολογικά αρνητικό τρόπο, αλλά θέτουν στο στόχαστρό τους μάλλον ακριβώς την αρνητική φόρτιση της «καθυστέρησης» εν γένει. Αυτό παρανοεί απολύτως η Felski, όταν λέει ότι «η καθημερινή ζωή, σύμφωνα με τον Lefebvre, είναι καθυστερημένη· χαρακτηρίζεται από κερκαδιανούς ρυθμούς και μορφές επανάληψης που έχουν αλλάξει πολύ λίγο στο πέρασμα των αιώνων», και το φέρνει αυτό ως επιχείρημα προκειμένου να τον εντάξει σε μια «προσανατολισμένη στο μέλλον ρητορική περί της χρονότητας (2002:610).

¹⁰⁰ Για μια αναφορά στις διαστάσεις που επέχει σήμερα το θέμα του ανθρώπινου σώματος σε μια προσπάθεια «έπαναθεμελίωσης μιας φιλοσοφίας για τη φύση» και «στα πλαίσια της οικολογικής συζήτησης», βλ. Παπαδημητρίου 1999: 255-7. Βλ. στο ίδιο και για μια ανάλυση της έννοιας της «κυριαρχίας» πάνω στη φύση, που ενδιαφέρει ιδιαίτερα εδώ, εφόσον τονίζεται ότι ως «όραμα» αυτή «γίνεται θεμελιακή ιδεολογία ενός κοινωνικού συστήματος» το οποίο, μεταξύ άλλων, «επιχειρεί συνεχώς μια ριζική τομή με το παρελθόν» (196· βλ.γενικότερα, 196-210).

¹⁰¹ Για τις σύγχρονες διαστάσεις και μορφές που παίρνει αυτή η «μεθοδική υποταγή» στη σύνδεσή της με το ζήτημα της κατανάλωσης έχει ενδιαφέρον η προσπάθεια του Lee να προσδιορίσει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα της, «μετα-φορντικής», όπως την χαρακτηρίζει, «ιδεώδους μορφής του εμπορεύματος». Όλα αυτά τα χαρακτηριστικά που, κατά τον μελετητή, διασφαλίζουν τη μεγαλύτερη δυνατότητα της κατανάλωσης να ανανεώνεται, θα λέγαμε ότι συνοψίζονται στην τάση της να απεξαρτηθεί από τις συνθήκες που θα μπορούσαν να θέσουν όρια στη συσσώρευση: τον χώρο, τον χρόνο και την υλικότητα, τη σωματικότητα (1993:119-37).

της μονοτονίας και της στασιμότητας, βάσει της αδυναμίας του ανθρώπινου σώματος να αντιληφθεί, και να συμμορφωθεί με, την ταχύτητα που δεν γνωρίζει όρια.¹⁰²

Αλλά, το πρόβλημα, όπως επιτρέπει να κατανοήσουμε ο Lefebvre, δεν είναι απλώς ότι η αλλαγή προγραμματίζεται και βιάζεται, ή μάλλον προγραμματίζεται βιαζόμενη· είναι ακόμα ότι αυτή καθαγιάζεται ως απόλυτο αντίθετο της επανάληψης. Η «απαρχαίωση» γι' αυτόν είδαμε πως είναι «συνάμα ιδεολογία και πρακτική», δηλαδή καταστατικό στοιχείο της επιτάχυνσης της απαρχαίωσης ως πραγματικότητας είναι η ιδεοληψία της αλλαγής, ή αυτό που είδαμε πως διακρίνει ως ιδεολογία της νεωτερικότητας με τον όρο «μοντερνισμός»: εν πολλοίς, η «θριαμβεύουσα και θριαμβική συνείδηση του νέου».

Πιο αναλυτικά, θα πρέπει να θυμηθούμε ότι κατά τον Lefebvre «η λατρεία του εφήμερου αποκαλύπτει την ουσία της νεωτερικότητας» ως «ταξική στρατηγική», δηλαδή στρατηγική που πρώτα απ' όλα έχει ως στόχο και διακύβευμά της την οργανωμένη κατανάλωση. Η τελευταία έχει ανάγκη τη μέγιστη αποδοτικοποίηση της ανάγκης μέσα από τη γρήγορη «απαρχαίωσή» της ή τον διαρκή «επαν-ερεθισμό» της (1968γ:82,79). Αυτό όμως παράλληλα σημαίνει ότι χρειάζεται την επαναξιολόγηση των διπόλων επανάληψη, σταθερότητα/αλλαγή, παλιό/νέο, διαρκές/εφήμερο. Μάλιστα, δεν χρειάζεται απλώς την επαναξιολόγηση, αλλά τον φетиχισμό των θετικά αξιολογημένων όρων αυτών των διπόλων, δηλαδή την αφηρημένη τους σύλληψη, η οποία ενισχύεται από το ότι αυτοί αλληλονομιμοποιούνται σε ένα κλειστό κύκλωμα.¹⁰³

Πιο συγκεκριμένα, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε, η «θριαμβεύουσα και θριαμβική συνείδηση του νέου» συμπληρώνει αυτό που ο Lefebvre στηλιτεύει ως «φетиχισμό του εφήμερου και της κινητικότητας» (1968γ: 127), του παρέχει νόημα και κύρος, καθώς η αλλαγή ταυτίζεται με την ανανέωση, την προσέγγιση του μέλλοντος, το οποίο έχει εκ των προτέρων αξιολογική προτεραιότητα απέναντι στο παρόν και το παρελθόν, κι αυτό γιατί εκπροσωπεί μια περαιτέρω βαθμίδα στη συσώρευση αλλαγών. Και στις δύο μορφές του φетиχισμού υπόκειται η ιδέα ότι οι αλλαγές μπορούν να συγκριθούν μεταξύ τους με μόνο κριτήριο την προσέγγιση ενός μέλλοντος η ανωτερότητα του οποίου έγκειται αποκλειστικά στο ότι αποτελεί άρνηση αυτού που έχει παρέλθει. Και οι δύο μορφές του φетиχισμού, με άλλα λόγια, εδράζονται στον

¹⁰² Το θέμα αυτό, δηλαδή ο βίαιος χαρακτήρας του τρόπου με τον οποίο η καπιταλιστική νεωτερικότητα παρεμβαίνει πάνω στο ανθρώπινο σώμα, ανιχνεύεται βεβαίως και στη θεώρηση του Benjamin, ο οποίος εστίασε την προσοχή του στη δυναμική της «εμπειρίας του σοκ». Βλ. McCracken 2002:151.

Ειδικά για το σημείο που ενδιαφέρει εδώ, πάντως, είναι χαρακτηριστικό ότι ο Benjamin σημειώνει: «Η ανία παρουσιάζεται στην παραγωγική διαδικασία μαζί με την επιτάχυνσή της (μέσω των μηχανών)» (1938-39:201). Υπονοεί, έτσι, πως η ανία δεν είναι απλώς απότοκος της μηχανικής επανάληψης, αλλά και της εντατικοποίησης των ρυθμών εργασίας, της προσπάθειας του ανθρώπινου σώματος να παρακολουθήσει την ταχύτητα της μηχανής, έχοντας προφανώς υπόψη του τις παρατηρήσεις του Marx στον πρώτο τόμο του *Κεφαλαίου* περί του εργάτη ως «ζωντανού εξαρτήματος» της μηχανής (1867:548).

¹⁰³ Αυτό το κλειστό κύκλωμα υπονοείται στη φράση με την οποία ο Lefebvre αναλύει το ύποπτο του «προφανούς» που έχει ο όρος «μοντέρνο» και την «τρομοκρατία» που το συνοδεύει. Όποιος αναζητά όρισμό του, «στιγματίζεται ως `μη μοντέρνος` [...] δεν είναι `με το μέρος του`, δεν είναι με την κίνηση που δικαιολογεί την ύπαρξή της απλώς με το να κινείται» (1962α:186,1).

καθαγιασμό του «συσσωρευτικού» έναντι του «μη συσσωρευτικού»: «η μεθοδική υποταγή» του δεύτερου δεν έγκειται μόνο στον βιασμό του να ξεπεράσει ορισμένα όρια στην ποσότητα των αλλαγών που μπορεί να δεχτεί, αλλά και στην απαξίωσή του, μέσω ακριβώς του καθαγιασμού της αλλαγής, συλλαμβανόμενης μάλιστα με ποσοτικούς όρους, της ταύτισης της αλλαγής με τη συσσώρευση μεταβολών.

Αυτή η απαξίωση είναι «ταξική στρατηγική», γιατί προκύπτει τόσο ως ανάγκη της καπιταλιστικής παραγωγής, όσο και ως ρητορική διά μέσου της οποίας «αποικίζεται» η καθημερινή ζωή, προκειμένου αυτή να ανταποκριθεί σε αυτήν την ανάγκη, αλλά και προκειμένου να συσταθεί ένα αντίβαρο, ένα «άλλοθι», για να χρησιμοποιήσω τον όρο του Lefebvre, απέναντι στη μονοτονία της.

Εδώ χρειάζεται να κάνουμε μια παρέκβαση σε ένα ζήτημα στο οποίο θα επανέλθω στην επόμενη ενότητα. Οι βασικοί πυλώνες αυτής της ρητορικής είναι η διαφήμιση και η μόδα, δηλαδή παράλληλα οι στυλοβάτες του αποικισμού της καθημερινής ζωής διά της κατανάλωσης και με σκοπό την κατανάλωση. Ωστόσο, ο «μοντερνισμός» ως «θριαμβική και θριαμβεύουσα συνείδηση του νέου» έχει προφανώς και πολλές άλλες εκδοχές, οι οποίες απαντούν εν πολλοίς στις θεωρητικές πρακτικές. Χωρίς να ταυτίζει ή να εξισώνει, νομίζω ότι ο Lefebvre θέλει ωστόσο να τονίσει τη σύνδεση μεταξύ όλων αυτών των εκδοχών, και θεωρώ ότι συνολικά θα μπορούσε να του αποδοθεί η θέση πως στο πλαίσιο των κατ'εξοχήν φορέων του αποικισμού η εν λόγω «συνείδηση» παρουσιάζεται με τον λιγότερο αναστοχασμένο και τον περισσότερο απολυτοποιημένο τρόπο, και συνεπώς στην πιο εκφυλισμένη μορφή της. Τότε, η «ιδεολογία της απαρχαίωσης», όπως αυτή παρουσιάζεται στη στενή της σχέση με την «τεχνική της απαρχαίωσης», στο πλαίσιο των δυνάμεων της αγοράς, είναι μια ορισμένη, ακραία ίσως, τροπικότητα της ιδεολογίας της προόδου όπως αυτή απαντά στο πλαίσιο των υπερ-καθημερινών αντικειμενοποιήσεων.¹⁰⁴

Πάντως, στον βαθμό που η «απαρχαίωση» ως «ιδεολογία» πετυχαίνει ως προς τον στόχο της, τον αποικισμό της καθημερινής ζωής, αυτό συνεπάγεται την αυτο-απαξίωση του «μη-συσσωρευτικού» έναντι του «συσσωρευτικού», συνεπάγεται δηλαδή ότι εκ μέρους της καθημερινής ζωής ταυτίζεται τελικά η επανάληψη, η σταθερότητα, η διάρκεια, με τη μονοτονία και την πλήξη.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να επιστρέψουμε σε πλευρές της «συμπληρωματικότητας» του «νεωτερικού» και του «καθημερινού» που προσπαθεί να φέρει στο φως ο Lefebvre: «Το καθημερινό είναι το ταπεινό και το στέρεο [...] Είναι το (φαινομενικά) ασήμαντο [...] Έτσι

¹⁰⁴ Στο θέμα της κριτικής στην ιδεολογία της προόδου στον Lefebvre θα επανέλθω στο τελευταίο μέρος της εργασίας μου. Για την ώρα θα σημειώσω ότι αυτή θα πιστοποιούσε τη συγγένειά του με τη σκέψη του Benjamin, κυρίως στις *Θέσεις για την Ιστορία* (1940), όπως και ότι οι αναλύσεις του τελευταίου εκεί αναφορικά με τον χρόνο που προϋποθέτει ο «ιστορικισμός» συναντιούνται με τις αναλύσεις του Lefebvre γύρω από τον χρόνο που προϋποθέτει και σηματοδοτεί η «εγκατάσταση της καθημερινότητας». Προς αυτήν την κατεύθυνση τείνει και η παρατήρηση του Jedlowski ότι «η έννοια της 'καθημερινής ζωής', στη σύγχρονη σημασία της, προϋποθέτει την ίδια ιδέα του χρόνου του εκκοσμικευμένου και του έχοντος προσανατολισμό, προικισμένου με την ποιότητα του ομογενούς και του συνεχούς, την οποία προϋποθέτει επίσης και η έννοια της ιστορίας» (1986:35).

συναντά το νεωτερικό. Ο όρος αυτός αντιπροσωπεύει το νέο, το λαμπερό [...] Είναι το «φαινομενικά» τολμηρό, το εφήμερο...» (1968γ:24).

Το πρώτο σημαντικό στοιχείο σε αυτές τις εξισώσεις είναι ότι η υποτιθέμενη «ασημαντότητα» του «καθημερινού» βασίζεται στη στερεότητά του, με την έννοια της διάρκειας, της σταθερότητας, εν τέλει της επανάληψης· ενώ η υποτιθέμενη σημαντικότητα, η «λαμπερότητα» μάλιστα, του «νεωτερικού», βασίζεται στο ότι αυτό συνοψίζει το νέο και τη διαρκή παραγωγή του, τη μεταβατικότητα, την αλλαγή. Το δεύτερο σημαντικό στοιχείο είναι ότι αυτές έχουν καταστεί μάλλον αυτονόητες, μέρος της νεωτερικής καθημερινής ζωής.¹⁰⁵ Έτσι, ο «αλληλένδετος» χαρακτήρας αυτών των «δύο όψεων», έγκειται εν μέρει στο ότι αυτές «αλληλοσημασιολογούνται» (1968γ: 25) όπως λέει ο Lefebvre. Αλλά, οπωσδήποτε, αυτή η αλληλοσημασιολόγηση δεν γίνεται επί ίσοις όροις, εφόσον σε αυτή κυριαρχεί η ιδεολογία του «νεωτερικού», ο «μοντερνισμός».

Στη βάση αυτής της «αλληλοσημασιολόγησης», θα μπορούσαμε εν τέλει να αντλήσουμε το εξής συμπέρασμα από τον Lefebvre: όχι μόνο ότι η καθημερινή ζωή είναι μονότονη, ή πληκτική, λόγω της νεωτερικότητας, αλλά μάλλον πως είναι και προβάλλει ως τέτοια, ή, ακόμα καλύτερα, ότι εν μέρει είναι μονότονη επειδή προβάλλει ως τέτοια λόγω της νεωτερικότητας, και ειδικότερα της ιδεολογίας του «μοντερνισμού». Με άλλα λόγια, η νεωτερικότητα ενισχύει και εδραιώνει την εμπειρία της μονοτονίας, και γιατί, μέσω του «μοντερνισμού», αντιστρατεύεται και λοιδορεί την επανάληψη, ενόσω προγραμματίζει, βιάζει και καθαγιάζει την αλλαγή. Κι αυτό γιατί, στον βαθμό που η καθημερινή ζωή «αποικίζεται» από αυτήν την ιδεολογία, εμπλέκεται στην αφηρημένη άρνηση της επανάληψης και στην αναζήτηση της διαρκούς αλλαγής, δηλαδή στην αυτο-άρνηση και αυτο-απαξίωσή της.

Αυτή η διαδικασία, για τον Lefebvre, καταρχήν δεν είναι απολύτως εφικτή, ή οι «κυκλικές χρονικές κλίμακες», όπως επανειλημμένα τονίζει, δεν εξαφανίζονται (π.χ. 1961α:48). Αυτό σημαίνει, με άλλα λόγια, ότι δεν είναι δυνατό να εξαλειφθεί εντός της καθημερινής ζωής το μη-συσσωρευτικό: το στοιχείο της επιστροφής, αφενός, και, αφετέρου, το στοιχείο της όρθωσης ορίων στην αλλαγή· στον ρυθμό και στην ποσότητά της. Αλλά, πολύ περισσότερο, είναι μια διαδικασία αυτο-ακυρωτική, με την έννοια ότι το διαρκές, άνευ όρων και ορίων κυνήγι της αλλαγής, έχει ένα στοιχείο που θυμίζει περίεργα αυτό το οποίο φαινομενικά αντιστρατεύεται, δηλαδή την ακινησία, τη στατικότητα, εν τέλει τη μονοτονία. Θα μπορούσαμε, έτσι, να καταλάβουμε και με αυτόν τον τρόπο την παρατήρησή του αναφορικά με τη μόδα, την πιο «εφήμερη έκφραση [...] της ανανέωσης για χάρη της ανανέωσης» (1962α:171), και όρο εξάλλου ομόρριζο της «νεωτερικότητας»: «[...] η Μόδα ζει από την ίδια της την καταστροφή. Όμως για τους ανθρώπους που δεν ακολουθούν τη μόδα, η μόδα έχει μια γεύση αιωνιότητας[...]Το σήμερα διαιωνίζεται[...]» (1968γ: 167).¹⁰⁶

¹⁰⁵ «Εντυπών[ονται] στην πρώτη γραμμή της συνειδήσής μας», όπως λέει ο Lefebvre αναφορικά με ένα άλλο «εκ των πλέον αλαζονικών γνωρισμάτων του νέου»: ότι αυτό «τόσο σε συναισθηματικό όσο και διανοητικό επίπεδο, καταφέρνει με κάποιον σκοτεινό τρόπο να δώσει την εντύπωση ότι είναι συνώνυμο με τη δημιουργικότητα» (1962α:185).

¹⁰⁶ Οι διατυπώσεις αυτές του Lefebvre, που σπηχούν την ανάγνωση που κάνει του Baudelaire (βλ. κυρίως 1962α:170-5), μπορούν να αντιπαραβληθούν με την παρατήρηση του Benjamin στο έργο του για τον τελευταίο. Ο Benjamin μιλάει για το νέο που εμφανίζεται ως το «πάντα ίδιο», και για τη σύσταση του «ακούραστου ατζέντη» του, της μόδας, σε χώρο της «αιώνιας

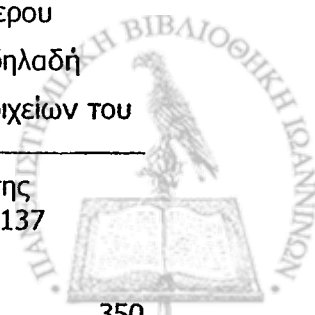
Τότε, «η βασική αξίωση που διέπει το `νεωτερικό πνεύμα'», δηλαδή η αξίωση για «διαρκή αλλαγή», δεν έρχεται μόνο «σε συνολική αντίθεση» με τον «επιφανειακό χαρακτήρα» των «αδιάκοπων μεταβολών» αυτής της κοινωνίας, όπως λέει ο Lefebvre (1968γ:81): περαιτέρω, θεωρώ ότι μας επιτρέπει να συναγάγουμε πως μπορεί και να συνεισφέρει στην εξήγησή του. Για να το θέσω με τη βοήθεια ενός άλλου χωρίου του όπου αναλύει «την κυριαρχία της επανάληψης σε όλες τις σφαίρες»: εκεί παρατηρεί πως αυτός ο «κόσμος» «είναι καταδικασμένος, όχι μόνο να αναπαράγει, προκειμένου να αναπαράγεται ο ίδιος μαζί με τις συγκροτητικές του σχέσεις, αλλά επίσης και να παρουσιάζει αυτό που επαναλαμβάνεται ως νέο, και τόσο πιο νέο (neo) όσο πιο αρχαϊκό είναι στην πραγματικότητα» (1973:32). Η διαπίστωση περί «κυριαρχίας της επανάληψης» θεωρώ ότι εξηγείται μέσω του ότι, όχι μόνο -όπως φαίνεται σαφώς σε ένα πρώτο επίπεδο- ο Lefebvre στιγματίζει ένα ψευδές ή μεταμφιεσμένο «νέο», αλλά επίσης και ένα «νέο» που καθίσταται θέσφατο.

Κοντολογίς, όταν μιλάει για «βασανιστική επανάληψη μέσα στην ασθενή, τεχνητά διατηρούμενη και απατηλή εμφάνιση της μόνιμης ανανέωσης, στασιμότητα κάτω από τη μάσκα της φρενήρους ανακίνησης» (1962α:223), ο Lefebvre δεν μιλάει μόνο για ενίσχυση ομογενοποιητικών, ταυτοτικών δυνάμεων κάτω από μια αντίθετη απατηλή όψη, αλλά επιτρέπει να καταλάβουμε ότι η «φρενήρης ανακίνηση», η αφηρημένη, πραγματική και ιδεολογική, άρνηση της επανάληψης, της σταθερότητας, της ταυτότητας, είναι μέρος του προβλήματος: είναι μια όψη των δυνάμεων που παράγουν «βασανιστική επανάληψη».

γ3. Η αποδυνάμωση του «μη καθημερινού»

Στην προηγούμενη ενότητα το πρόβλημα της «εγκατάστασης της καθημερινότητας» εξετάστηκε με άξονα το θέμα της επανάληψης. Στην παρούσα ενότητα θα συνεχίσω την ανάλυση του ίδιου προβλήματος, και άρα η ενότητα αυτή αποτελεί άμεση συνέχεια της προηγούμενης, αλλά με άξονα το θέμα του «μη-καθημερινού» ή του «εξαιρετικού». Θα αναλύσω δηλαδή τη θέση, που έχω διατυπώσει εισαγωγικά, πως ο αποικισμός της καθημερινής ζωής έχει ως πολιορκητικό κριό το «μη-καθημερινό», και αυτός είναι ένας παράγοντας που το αποδυναμώνει, με αποτέλεσμα να συνεισφέρει στην εξήγηση της «εγκατάστασης της καθημερινότητας» ως ομογενοποιημένου καθημερινού χρόνου.

Αυτό, περαιτέρω, θα μου δώσει την ευκαιρία να επιστρέψω στον τεμαχισμό της καθημερινής ζωής ως ορισμένη πραγματικότητα και ιδεολογία του λεγόμενου «ελεύθερου χρόνου», για να αναλύσω περαιτέρω τη συναφή θέση του Lefebvre, τις βαθύτερες δηλαδή προκείμενες που υποβαστάζουν την απόφασή του πως στη «διακρίτοτητα των στοιχείων του επιστροφής του» (1994: 199). Για την ανάλυση αυτού του σημείου ως διαπίστωσης της επαναφοράς μιας «κυκλικής μεταφυσικής της καθαρής αλλαγής», βλ. Osborne 1995:137



καθημερινού» υπονοείται, όχι μόνο «διαφοροποίηση», αλλά και «αλλοτρίωση» (1958: 32· βλ. και 36).

Υπάρχουν πολλαπλές αναγνώσεις αυτής της απόφασης. Η μία είναι η «αλλοτρίωση» ως απώλεια μιας προϋπάρχουσας ενότητας, την οποία είδαμε ότι οπωσδήποτε βεβαιώνει ο Lefebvre. Ωστόσο, θεωρώ ότι ο βασικός λόγος για τον οποίο μιλάει για «αλλοτρίωση» δεν αφορά ακριβώς τη σύγκριση της νεωτερικότητας με το προ-νεωτερικό παρελθόν. Πρόκειται μάλλον για την «αλλοτρίωση» ως στρέβλωση μιας ορισμένης δυνατότητας που διανοίγεται -και θα δούμε αργότερα τη γενικότερη σημασία αυτού του σημείου- ή εναλλακτικά ως στρεβλή ικανοποίηση μιας πραγματικής ανάγκης, όπως και για την αλλοτρίωση, και πάλι, στη σχέση της με τη «μυστικοποίηση».

Κι αυτό γιατί στον ελεύθερο χρόνο, κατά τον Lefebvre, ανατίθεται μια λειτουργία ψευδεπίγραφη και συνάμα ψευδής αυτή καθεαυτήν· μια λειτουργία, με άλλα λόγια, την οποία αυτός δεν επιτελεί εκ των πραγμάτων, αλλά και που δεν θα έπρεπε να την επιτελεί ως εκ της ουσίας του, δηλαδή η επιτέλεσή της αντιστρατεύεται την αξιωσή του να αποτελεί το «μη-καθημερινό» εντός της καθημερινής ζωής, τη δύναμή του να αρνείται ουσιαστικά, ή να ανατρέπει το «καθημερινό».

Έτσι, θα προσπαθήσω να δείξω ότι, όταν ο Lefebvre βεβαιώνει πως ο ελεύθερος χρόνος είναι «λέξη ενωμένη» με το «καθημερινό», δεν εννοεί μόνο ότι αυτός είναι αναπόσπαστο μέρος της καθημερινής ζωής, από μια άποψη περιγραφική· την άποψη δηλαδή ότι, όπως έχουμε επισημάνει, αποκτά τον χαρακτήρα του δεδομένου, όπως και τη σταθερότητα και τη συνέχεια αυτού που έχουμε ορίσει ως «βάση» της. Το εννοεί και ως στηλίτευση της συγκεκριμένης σύλληψης και πρακτικής του ελεύθερου χρόνου, η οποία καλλιεργείται στο πλαίσιο του αποικισμού της καθημερινής ζωής, όπου το «μη-καθημερινό», το οποίο υποτίθεται πως αυτός εκπροσωπεί, ισοδυναμεί εν τέλει, όπως είδαμε, με το «αντι-καθημερινό». Και μάλιστα σε αυτήν την κίνησή του ισχυρίζεται ότι ο ελεύθερος χρόνος, ως εκ τούτου, μακριά από το να αποτελεί δύναμη αντιθετική στο «καθημερινό» ως «εγκατάσταση της καθημερινότητας», συμβάλλει μάλλον σε αυτήν, είναι μέρος του προβλήματος αυτής της «εγκατάστασης».¹⁰⁷

Όσον αφορά τη λειτουργία που ανατίθεται στον ελεύθερο χρόνο εντός της καθημερινής ζωής, έχουμε την επιβεβαίωση μιας γενικότερης διαπίστωσης που κάνει ο Lefebvre: «Η καθημερινότητα διχοτομείται και το ένα από τα μέρη της παίρνει τον τρόπο ύπαρξης του φανταστικού». Αλλά, αυτό σημαίνει ότι «μέσα στη φαντασία, αυτό που είναι το πιο καθημερινό ξεφεύγει από την καθημερινότητα» (1968γ:122). Συναντάμε δηλαδή ξανά την περιεκτική του φράση για το «καθημερινό»: «δεν μιλάμε παρά γι' αυτό, κι ωστόσο δεν μιλάμε ποτέ γι' αυτό», αφού η ρητορική που εδράζεται στον «ελεύθερο χρόνο» είναι η κατ'έξοχην γλώσσα όπου η ομιλία περί το «καθημερινό» βασίζεται στη «διαφυγή» του. Και αυτό από διττή άποψη: διαφεύγει η εξαιρετικότητα του καθημερινού και η καθημερινότητα του εξαιρετικού, εφόσον δεν συνειδητοποιείται ότι εάν αυτά τα δύο συλληφθούν ως απόλυτα αντίθετα, τότε και

¹⁰⁷Όπως έχει ειπωθεί, για τον Lefebvre, όπως και για άλλους Γάλλους διανοητές περί το «καθημερινό», «μακριά από το να είναι φυγή από αυτό το βασίλειο, ο τεμαχισμένος ελεύθερος χρόνος [...] είναι μάλλον ο τελευταίος τροχός της αμάξης που επιτρέπει την ομαλή λειτουργία της ρουτίνας» (Karlan και Ross 1987:3)· θα πρόσθετα, ωστόσο, ότι δεν την «επιτρέπει» απλώς, αλλά επιπλέον την ενισχύει.



υπονομεύεται η εξαιρετικότητα και αποκρύπτεται η καθημερινότητα, ενώ παράλληλα ενισχύεται. Μια από τις πιο εύστοχες και περιεκτικές συναφείς διατυπώσεις του Lefebvre έχει ως εξής: «Πρόθεσή μας είναι ακριβώς να δείξουμε πώς το μη-καθημερινό, μεταμφίεση του καθημερινού, ξαναγυρίζει σε αυτό για να το κρύψει από τον εαυτό του» (1968γ: 142), και παράλληλα, θα προσθέταμε, για να το παγιώσει ακόμα περισσότερο ως «καθημερινότητα», δηλαδή μονοτονία και πλήξη.

Πράγματι, οι αναλύσεις του Lefebvre γύρω από τον ελεύθερο χρόνο μπορούν να συνοψιστούν στην ακόλουθη θέση: η ιδεολογία που αναπτύσσεται γύρω από αυτήν την νεωτερική κοινωνική πραγματικότητα και ανάγκη είναι βασικό μέρος του αποικισμού της καθημερινής ζωής, το οποίο δείχνει πως ο τελευταίος έχει ως ουσιώδες στοιχείο του την κατασκευή, γλωσσική, ιδεολογική και πραγματική, του «μη-καθημερινού», το οποίο εξυμνεί, και παράλληλα οργανώνει και εκμεταλλεύεται· επιπλέον, όμως, και γι' αυτούς ακριβώς τους λόγους, το υπονομεύει, οδηγώντας έτσι στην περαιτέρω ενδυνάμωση της καθημερινότητας. Οι αναλύσεις αυτές με άλλα λόγια, αφορούν στην κεντρική του θέση περί μαρασμού ή εκφυλισμού της Γιορτής, περί «της ψευδο-γιορτής» που «προεκτείνει το καθημερινό με άλλα μέσα» (1992:36), η οποία επανέρχεται στη σκέψη του με διάφορους τρόπους και ευκαιρίες, και εν τέλει δίνει το βαθύτερο νόημα της «εγκατάστασης της καθημερινότητας».

Μπορούμε να ξεκινήσουμε την ανάλυση αυτής της θέσης από τη διαπίστωση ότι, στο πλαίσιο αυτής της ιδεολογίας, ο ελεύθερος χρόνος ως το «μη καθημερινό» αποτελεί «μεταμφίεση του καθημερινού».

Ο Lefebvre παρατηρεί: «[...] τείνει να συγκροτηθεί ένας `κόσμος του ελεύθερου χρόνου' εντελώς έξω από το καθημερινό βασίλειο, ο οποίος είναι τόσο τεχνητός ώστε να είναι σχεδόν ιδανικός. Αλλά, πώς μπορεί να δημιουργηθεί αυτή η καθαρή τεχνητότητα χωρίς μόνιμη αναφορά στην καθημερινή ζωή, χωρίς την σταθερά ανανεούμενη αντιπαράθεση που θα ενσαρκώνει αυτήν την αναφορά;» (1958: 34).

Νομίζω ότι σε αυτή τη ρητορική ερώτηση λανθάνει καταρχάς η θέση ότι το πρόβλημα με τον ελεύθερο χρόνο ως «κόσμο» «εντελώς έξω από το καθημερινό βασίλειο», είναι πως αυτός αξιώνει να συσταθεί ως «κόσμος», ως αυτοτελής πραγματικότητα, τη στιγμή που στην πραγματικότητα εμπεριέχει τη μόνιμη αναφορά, και μάλιστα αντιπαράθεση, προς αυτό που υποτίθεται ότι αποτελεί το απόλυτο εξωτερικό του. Έτσι, ουσιαστικά ισοδυναμεί με ένα «απατηλό αντεστραμμένο είδωλο» «του καθημερινού»: αυτό θα πρέπει να προσέξουμε ότι ο Lefebvre το διακρίνει ως εξής από το «γνήσιο αντεστραμμένο είδωλο», το οποίο μπορούμε να βρούμε στην τέχνη:¹⁰⁸ «Αυτό που βλέπουμε είναι ένας ψευδής κόσμος: πρώτον, επειδή δεν είναι κόσμος, και επειδή παρουσιάζει τον εαυτό του ως αληθινό, και επειδή μιμείται την πραγματική ζωή στενά προκειμένου να αντικαταστήσει το πραγματικό από το αντίθετό του» (1958: 35). Εδώ μπορούμε καταρχάς να συμπεράνουμε ότι ο απατηλός χαρακτήρας αυτού του «αντεστραμμένου ειδώλου» έχει να κάνει με το ότι αξιώνει να οικοδομήσει ριζική, μάλιστα απόλυτη, ετερότητα, ενώ στην πραγματικότητα μιμείται διά της συστηματικής αντιστροφής.

//

¹⁰⁸ Ο Lefebvre αναφέρει ως χαρακτηριστικό τέτοιο παράδειγμα τον κινηματογράφο του Chaplin (1958:35· για την ανάλυσή του βλ. 10-3).



Το παραδειγματικό σημείο, αλλά και η πηγή, αυτού του απατηλού χαρακτήρα είναι το πώς προβάλλει μέσα σε αυτό το πλαίσιο η σχέση του ελεύθερου χρόνου με το επίκεντρο του «καθημερινού», την εργασία.

Ο μείζων λόγος για τον οποίο ο Lefebvre αρνείται την ονομασία «κοινωνία του ελεύθερου χρόνου» στη σύγχρονη κοινωνία (βλ. 1968γ:52-4) είναι πως το τι διαμερίζεται εντός του χρόνου αυτού καθορίζεται αρνητικά από την εργασία, άρα το κέντρο του, το κέντρο του «κόσμου του», όχι μόνο βρίσκεται έξω από αυτόν τον ίδιον, αλλά βρίσκεται ακριβώς στην καρδιά αυτού που υποτίθεται πως αρνείται, την εργασία:¹⁰⁹ «Για την ώρα, η εργασία[...] εξακολουθεί να κυριαρχεί στην κοινωνική πρακτική» (1968γ: 53-4), λέει. Αυτό δεν σημαίνει απλώς ότι θα συμφωνούσε με τη Heller ως προς το ότι η εργασία εξακολουθεί να αποτελεί βασική πηγή της ανάγκης για εγκατάσταση ενός ορισμένου καθημερινού βιορρυθμού, όπως και αποτελεί το επίκεντρο αυτού του βιορρυθμού,¹¹⁰ εξακολουθεί δηλαδή να είναι η «αντικειμενοποίηση» που δομεί την καθημερινή ζωή από χρονική τουλάχιστον άποψη· σημαίνει κάτι πολύ περισσότερο: «Η θέση [των εργαζομένων] στον καταμερισμό της εργασίας και στο κοινωνικό σύστημα `αντανακλάται' στις δραστηριότητες του ελεύθερου χρόνου, ή τουλάχιστον στο τι απαιτούν αυτοί από τον ελεύθερο χρόνο» (1958: 30). Και στην τελευταία αυτή φράση ο Lefebvre δεν αναφέρεται μόνο στις συγκεκριμένες επιμέρους απαιτήσεις, αλλά στη συνολική συγκεκριμένη σύλληψη του ελεύθερου χρόνου ως του «μη-καθημερινού».

Πιο αναλυτικά, η εργασία δεν κυριαρχεί απλώς εντός του «καθημερινού» ως «αθροίσματος των καταναγκασμών», αλλά κυριαρχεί και εντός του ελεύθερου χρόνου, εφόσον καθορίζει τον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο ο τελευταίος προσπαθεί να συγκροτήσει το «μη καθημερινό» και να παρασταθεί ως τέτοιο. Κι αυτό φαίνεται πάνω απ' όλα στο ότι η «σταθερή αναφορά» του «κόσμου» του ελεύθερου χρόνου σε αυτόν του «καθημερινού», η μίμηση του δεύτερου διά της αντιστροφής του, έγκειται τελικά στο ότι ο πρώτος είναι ο «κόσμος» που συγκροτείται, όπως είδαμε, στη βάση αρνητικών αιτημάτων και προσδοκιών, της αξίωσης της αρνητικής μορφής εν γένει, με επίκεντρο και πηγή αυτής της άρνησης την εργασία και ό,τι της μοιάζει. Ό, τι άλλο κι αν περιλαμβάνει ο «κόσμος» του ελεύθερου χρόνου, αυτός θα πρέπει οπωσδήποτε να ικανοποιεί τα αιτήματα της παύσης, της απόδρασης, της χαλάρωσης, αιτήματα δηλαδή που τεκμηριώνουν τον ετεροκαθορισμό του από την εργασία. Τον συνδυασμό δε αυτών των δύο ζητημάτων, δηλαδή του απατηλού χαρακτήρα που υπάρχει στη σύλληψη του ελεύθερου χρόνου ως «κόσμου» απόλυτα εξωτερικού στο καθημερινό, και στη σύλληψη του εν σχέσει προς την εργασία, μπορούμε να τον δούμε στο ότι, αφού ο Lefebvre διορθώνει

¹⁰⁹ Θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ένας άλλος λόγος που υπογραμμίζει συναφώς είναι ότι η κεντρικότητα του «ελεύθερου χρόνου» αμφισβητείται και από ποσοτική καθαρά άποψη. Αυτό, πέραν των άλλων, έχει να κάνει με ένα «νέο φαινόμενο», το οποίο ο Lefebvre είναι από τους πρώτους που παρατηρεί, και που γι' αυτόν καθιστά «σχεδόν απαράδεκτη» την εν λόγω ονομασία της σύγχρονης κοινωνίας. Ο χρόνος χωρίζεται σε τρεις κατηγορίες, δηλαδή όχι μόνο στον εργάσιμο και τον ελεύθερο, αλλά και στον «καταναγκαστικό» (τον έξω από την εργασία χρόνο των διαφόρων απαιτήσεων: μεταφορές, διατυπώσεις και διαβήματα), ο οποίος «αυξάνει», και μάλιστα «πιο γρήγορα από τον ελεύθερο χρόνο». Έτσι, «ο καταναγκαστικός χρόνος είναι μέρος του καθημερινού και τείνει να το ορίσει ως άθροισμα των καταναγκασμών» (1968γ:53).

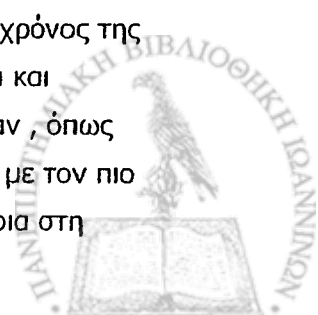
¹¹⁰ Όπως λέει η Heller, «η ίδια η φύση της εργασίας καθιστά επιθυμητή τη ρυθμική σταθερότητα (εργαζόμαστε τόσες ώρες την ημέρα, και το υπόλοιπο της ημέρας πρέπει να `διευθετηθεί' γύρω από αυτόν τον κεντρικό παράγοντα)[...]» (1970α: 244).

κάπως την τοποθέτησή του που είδαμε πιο πάνω περί απατηλού χαρακτήρα αυτού του «κόσμου», περνάει αμέσως στο θέμα της απόδρασης από την εργασία ως ετεροκαθορισμού του ελεύθερου χρόνου: στον ελεύθερο χρόνο συγκροτείται ένας «κόσμος» τόσο φαινομενικός όσο και πραγματικός (η πραγματικότητα των εμφανίσεων και το φαινομενικά πραγματικό), εντελώς διαφορετικός από τον καθημερινό κόσμο, αλλά ωστόσο, όσο είναι δυνατόν ανοιχτός στο, και διασταυρωμένος με, το καθημερινό. Έτσι, δουλεύουμε για να κερδίσουμε τον ελεύθερο χρόνο μας, και ο ελεύθερος χρόνος έχει μόνο ένα νόημα: να ξεφύγουμε από την εργασία. Φαύλος κύκλος» (1958: 40).

Το πρώτο σημείο της κριτικής του Lefebvre στην ιδεολογία του ελεύθερου χρόνου είναι συνεπώς ότι συσκοτίζει το γεγονός πως πίσω από τη συγκεκριμένη σύλληψη και πρακτική του βρίσκεται η αλλοτριωμένη εργασία. Ο ελεύθερος χρόνος αποτελεί δείγμα «μεταμφιεσμένου καθημερινού», δηλαδή εν τέλει της εργασίας, στον βαθμό που προσπαθεί να συστήσει το «μη-καθημερινό» μέσω της απόλυτης αντίθεσης σε αυτήν. Ο εργάσιμος χρόνος δεν συγκροτεί μόνο το επίκεντρο του «καθημερινού» και της παράστασής του· δρα και μέσα στο «μη-καθημερινό» και στην παράστασή του, και, κατά κύριο λόγο, στο αίτημα να συγκροτηθεί η απόλυτη αντίθεση του «μη καθημερινού» προς το «καθημερινό».

Αυτά βεβαίως δεν σημαίνουν ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με αμιγή φενάκη. Όπως φαίνεται στο πιο πάνω χωρίο, και σύμφωνα με τον τρόπο με τον οποίο, όπως έχουμε δει, συλλαμβάνει συνολικά το πρόβλημα της μυστικοποίησης, ή της ιδεολογίας, ο Lefebvre σημειώνει πως η ετερότητα του «κόσμου» αυτού δεν είναι εξ ολοκλήρου απατηλή. Η «ψευδαίσθηση της απόδρασης, που θέλουμε να έχουμε όσο γίνεται άμεσα διαθέσιμη», δεν αφορά ένα αίτημα που είναι αμιγώς ψευδές, δεν έχει πραγματική βάση. Το «σύμπλεγμα δραστηριοτήτων και παθητικών καταστάσεων» που την παρέχει, όπως επισημαίνει ο Lefebvre, «μπορεί να έχουν ένα πραγματικό περιεχόμενο, να ανταποκρίνονται σε μια πραγματική ανάγκη, αλλά να διατηρούν μια ψευδαισθησιακή μορφή και μια παραπλανητική εμφάνιση» (1958:40).

Υπάρχει, όμως, και ένα σημείο ακόμα όσον αφορά την εν λόγω «παραπλανητική εμφάνιση». Πρόκειται για το ότι οι δυνάμεις που οργανώνουν το «καθημερινό» και το συγκροτούν ως το «άθροισμα των καταναγκασμών», όχι μόνο δεν απουσιάζουν από τον «κόσμο» του ελεύθερου χρόνου, αλλά αντιθέτως δεσποζουν σε αυτόν. Γύρω από τα αιτήματα της παύσης, της απόδρασης, της χαλάρωσης, συγκροτείται, όπως λέει ειδικά για την τελευταία ο Lefebvre, όχι μόνο μια «ιδεολογία με τα όλα της», αλλά και «μια τεχνικότητα και μια τεχνοκρατία», η οποία αναπτύσσει την «τέχνη επίτευξης αυτής της ρήξης» ως «εμπορική τεχνική που είναι εξειδικευμένη και αξιοποιείται με ανυπομονησία» (1958:34). Έτσι, ο «κόσμος» του ελεύθερου χρόνου είναι «μεταμφιεσμένο καθημερινό», και γιατί, όπως και αυτό, και πρώτα απ'όλα η εργασία, διέπεται από τη λογική του προγραμματισμού, της τυποποίησης, της θεσμοποίησης· προϋποθέτει τους ειδικούς του, τους τεχνοκράτες του· και πάνω απ'όλα, είναι επίσης ο ίδιος ένα εμπόρευμα, προϊόν εκμετάλλευσης εργατικής δύναμης, εφόσον «ο χρόνος της μη εργασίας δίνει ώθηση στην οικονομία [...] Τεράστιοι τομείς που παράγουν προϊόντα και υπεράξια οικοδομούνται στη βάση αυτής της μη-εργασίας» (1981:12). Εν πολλοίς, εάν, όπως είδαμε, «το οικονομικό [...] κυβερνά τη βιωμένη εμπειρία», αυτό ισχύει a fortiori, και με τον πιο κυριολεκτικό τρόπο, για την προσπάθεια της βιωμένης εμπειρίας να συσταθεί ως τέτοια στη «ρήξη» με το καθημερινό.



Το τελευταίο αυτό σημείο νομίζω ότι θα αρκούσε για να τεκμηριώσει τη θέση ότι ο ελεύθερος χρόνος δεν μπορεί να συστήσει την έξοδο από το «καθημερινό» την οποία επαγγέλλεται και ευαγγελίζεται η ιδεολογία του. Γενικεύοντας αυτό που παρατηρεί ο Lefebvre ειδικά εν σχέσει με την εκμετάλλευση της σεξουαλικότητας στο πλαίσιο του «νεωτερικού ερωτισμού», ενός βασικού στοιχείου του «κόσμου» του «μη-καθημερινού», θα λέγαμε ότι εντός του «αποικισμένου» ελεύθερου χρόνου «κάνουμε ένα βήμα εκτός του καθημερινού, χωρίς πραγματικά να το αφήνουμε: σοκάρει, [...] ωστόσο αυτό το αποτέλεσμα είναι επιφανειακό, [...] οδηγώντας μας πίσω στο μυστικό του καθημερινού- την έλλειψη ικανοποίησης» (1958:35).

Πολύ περισσότερο, δε, θα αρκούσε για να τεκμηριώσει αυτή τη θέση, εάν το συνδυάσουμε με την κεντρική θέση του Lefebvre ότι ο «αποικισμός» της καθημερινής ζωής οδηγεί στην «ατελεύτητη επανάληψη» της κατανάλωσης ως κοινωνικής πρακτικής, και θυμηθούμε τη συζήτηση που προηγήθηκε στην προηγούμενη ενότητα περί συσχέτισης της κατανάλωσης με την απίσχναση της εμπειρίας στην παθητικότητα της θέασης. Ολοκληρώνοντας την ενότητα όπου διατυπώνει τις ενστάσεις του στον προσδιορισμό της σύγχρονης κοινωνίας ως «κοινωνίας του ελεύθερου χρόνου», ο Lefebvre λέει: «Για την ώρα, ο ελεύθερος χρόνος είναι πριν απ'όλα και για όλους σχεδόν η (προσωρινή) ρήξη με το καθημερινό[...]Είναι το γενικευμένο θέαμα: τηλεόραση, κινηματογράφος, τουρισμός» (1968γ: 54).

«Δεν μπορούμε να βηματίσουμε έξω από το καθημερινό [...] Δεν υπάρχει απόδραση», αποφαίνεται, λοιπόν, ο Lefebvre (1958: 40).¹¹¹ Αυτή η πολύ σημαντική αφοριστική του διατύπωση, ωστόσο, δεν αφορά απλώς ένα αποτέλεσμα που παράγεται από τους πιο πάνω λόγους. Θεωρώ, δηλαδή ότι η κριτική του στη ρητορική της «απόδρασης από το καθημερινό» σε έναν «κόσμο εντελώς έξω από το καθημερινό βασίλειο» δεν εξαντλείται στο ότι αυτή εν τέλει είναι ψευδεπίγραφη. Στο στόχαστρό του τίθεται η εν λόγω ρητορική αυτή καθεαυτήν, πέρα, δηλαδή, από το ότι συσκοτίζει την κυριαρχία της αλλοτριωμένης εργασίας και εντός της διαχείρισης και σύλληψης του ελεύθερου χρόνου, όπως και το γεγονός ότι ο χρόνος αυτός στην πράξη χειραγωγείται από τις ίδιες δυνάμεις που χειραγωγούν την εργασία. Αν υπάρχει «μυστικοποίηση» εδώ, εν πολλοίς, αυτή δεν αφορά απλώς τη σχέση ρητορικής και πραγματικότητας, αλλά την ίδια την ουσία της ρητορικής που εστιάζεται στην ιδέα της *απόδρασης* από το καθημερινό.¹¹² Αυτή η βαθύτερη πλευρά της κριτικής του Lefebvre αγγίζει ουσιαστικά φιλοσοφικά ζητήματα και μας επαναφέρει στην έννοια κατά την οποία μπορούμε να συλλάβουμε την άρνηση του καθημερινού, άρα και τους όρους κατ' αυτόν της εξαιρετικότητας, της Γιορτής, ενώ προεκτείνει τα συμπεράσματα που αντλήθηκαν στην

¹¹¹ Θα μπορούσαμε εδώ να στραφούμε και στο πρώτο του, προπολεμικό, κείμενο για την καθημερινή ζωή, αν και εκεί δεν έχει ακόμα προβάλει η προβληματική - και η πραγματικότητα, θα προσέθετε ο ίδιος - της «καθημερινότητας». Οι Lefebvre και Guterman αναφέρονται ωστόσο στην κεντρικότητα που έχει το θέμα της απόδρασης για τον «αστικό κόσμο». «Τα πάντα είναι προς πώληση στην αστική αγορά. Μπορεί να βρει κανείς ακόμα και έτοιμους και εγκεκριμένους τρόπους απόδρασης». Και προσθέτουν: «Η αστική ιδεολογία παρέχει εκατοντάδες εύκολων τρόπων για να βγει κανείς από τον αστικό κόσμο-χωρίς πραγματικά να τον αφήνει». Επικαλούνται μάλιστα συναφώς τον Rimbaud: «Δεν φεύγουμε ποτέ» (1933:74).

¹¹² Για μια σύντομη αναφορά στο θέμα της απόδρασης από έναν «κόσμο» σε έναν «άλλον» από τη Heller, με ειδική αναφορά στο πώς αντιμετωπίζεται το παιχνίδι, βλ. 1970α: 230.



προηγούμενη ενότητα ότι ο Lefebvre δεν θέτει στο στόχαστρο της κριτικής του την ίδια τη ρουτίνα ή τη συνήθεια.

Η γενική θέση που μπορεί να συναχθεί από την κριτική αυτή είναι πως η ιδέα ενός «κόσμου εντελώς έξω από το καθημερινό βασίλειο», προβληματική η ίδια, αμφισβητείται πολύ περισσότερο εάν αυτή συνδέεται με την ιδέα της απόδρασης. Η απόδραση από μόνη της δεν συστήνει «εξαιρετικό κόσμο», γιατί δεν συστήνει καν «κόσμο»: φτιάχνει το πολύ έναν χώρο κίνησης διαφορετικό και συνάμα όμοιο με το καθημερινό, επιρρεπής στο να αναχθεί σε αυτό, άρα εξαιρετικότητα επίπλαστη, επιφανειακή. Από την άλλη, φτιάχνει εξαιρετικότητα σύντομη, τέτοια δηλαδή που δεν είναι ικανή να παραγάγει πιο μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα, να επηρεάσει την επιστροφή στην αφετηρία. Η απόδραση από το «καθημερινό», έτσι, είναι καταδικασμένη να αποτελεί σισύφεια προσπάθεια.

Συνεπώς, δεν υπάρχει «κόσμος» έξω από την καθημερινή ζωή, ή εάν μπορεί κανείς να μιλήσει, με περιορισμένη έννοια, για έναν τέτοιο «κόσμο», αυτός δεν συστήνεται στη βάση της απόδρασης. Αλλά, αυτήν ακριβώς την περιορισμένη έννοια δεν σέβεται η ιδεολογία του ελεύθερου χρόνου, καθώς είδαμε ότι υποβάλλει την ιδέα της βίαιης ή δύσκολης μετάβασης από ένα «κόσμο» σε έναν άλλον, την ισοδυναμία των δύο τόπων, και γι' αυτό καταρχήν ελέγχεται στο συναφές παράθεμα του Lefebvre.¹¹³

Στο σημείο αυτό μπορούμε να κάνουμε μια παρέκβαση εν σχέσει με αυτό που έχουμε ονομάσει «υπερ-καθημερινό», δηλαδή τα «όρια» του «κόσμου» της καθημερινής ζωής. Οι πρακτικές που το συνθέτουν, οι «αντικειμενοποιήσεις` του δί' εαυτό'», κατά τη Heller - όσο και αν δηλώνουν ή υπονοούν πολύ διαφορετικές θέσεις ή στάσεις απέναντι στην καθημερινή ζωή, και όσο διαφορετικές μορφές κι αν παίρνει η πρόσληψή τους, η επαφή μαζί τους - δεν συστήνονται, ούτε προσλαμβάνονται αληθινά, δηλαδή με τρόπο που τους προσιδιάζει, πάνω στο αίτημα της απόδρασης από την καθημερινή ζωή. Συνιστούν υπέρβασή της, δηλαδή άρση, η ύψωση σε ένα επίπεδο από όπου δύναται κανείς, όχι να την ξεχάσει, αλλά να την αντικρύσει. Η «υψομετρική» αυτή, θα λέγαμε, διαφορά, απορρέει από τη λογική πρόταξη εν σχέσει με τη μετάβαση προς αυτές ορισμένων συγκεκριμένων θετικών αιτημάτων και συνάμα αξιών -είτε τις συνάγει κανείς από την «ειδολογική ουσία», όπως η Heller, είτε όχι. Αυτές προσδιορίζουν την όποια άρνηση εκ μέρους τους της καθημερινής ζωής, της αφαιρούν την αφαίρεση, τη γενικότητα, που υπάρχει στην ιδέα της άρνησής της μέσω της απόδρασης. Παράλληλα, αυτή η διαφορά επιπέδου, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, είναι ικανή να συστήσει «κόσμο», με την έννοια ότι η κίνηση εντός του μπορεί να έχει διάρκεια, όπως και να επηρεάσει καθοριστικά την επιστροφή στην καθημερινή ζωή. Αυτός ο «κόσμος» δύναται επίσης να ριζικά έτερος προς τον καθημερινό και ως «εξαιρετικός κόσμος», με την έννοια ότι η κίνηση εντός του μπορεί να έχει τα χαρακτηριστικά της εξαιρετικής εμπειρίας, ή της εμπειρίας του εξαιρετικού. Εάν υπάρχει,

¹¹³ Είδαμε πιο πάνω ότι ο Lefebvre ορίζει το «*απατηλό*» αντεστραμμένο είδωλο» του καθημερινού ως κάτι που διεκδικεί την αλήθεια του και μάλιστα με όρους «κόσμου». Είναι χαρακτηριστικό επίσης ότι την ίδια ιδέα υπαινίσσεται σε μια σημείωσή του όπου εντοπίζει μια καιρία διαφορά ανάμεσα στον τύπο για παιδιά και τον τύπο που αφορά τους ενήλικες, παρότι και οι δύο έχουν κοινό στοιχείο «τη ρήξη με -και τη μεταφορά έξω από- την κανονικότητα [normality]» (βλ.1958: 262, σημ. 56).

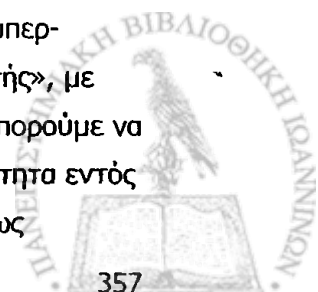


συνεπώς, «κόσμος» έξω από την καθημερινή ζωή, αυτός δεν βρίσκεται *πλάι* της, δεν διεκδικεί την αλήθεια ή την πραγματικότητά του με τον τρόπο της καθημερινής ζωής: δεν διεκδικεί να την *υποκαταστήσει*, αλλά να την κρίνει στη βάση των αιτημάτων που αυτός έχει θέσει ενώ την υπερβαίνει.

Εδώ μπορούμε να στραφούμε σε ένα μεταγενέστερο κείμενο της Heller, όπου αναφέρεται σε αυτές τις αντικειμενοποιήσεις με τον όρο «απόλυτο πνεύμα». Εκεί υπάρχει ένα σημείο που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, γιατί αφορά ακριβώς αυτήν την ιδέα του «κόσμου» «πάνω» από την καθημερινή ζωή που το «απόλυτο πνεύμα» δύναται να συγκροτήσει: «Μια σφαίρα αποσπάται από την καθημερινή ζωή, εάν απομακρύνεται περισσότερο, ` προς τα πάνω, εάν μπορεί κανείς να κατοικήσει πραγματικά εντός της, εάν παρέχει έναν ` κόσμο» (1993: 204). Αυτή θεωρεί πως είναι η σφαίρα του «απόλυτου πνεύματος», το οποίο, βεβαίως, η δική της σύλληψη -είτε στην εκδοχή της σύνδεσής του με την «ειδολογική ουσία», είτε της σύλληψής του ως πηγής «νοήματος»- είναι η κατ'εξοχήν σύλληψη που δεν θα επέτρεπε να συλλάβουμε με όρους απόδρασης, διαφυγής.

Το σημείο αυτό έχει επιπλέον ενδιαφέρον, για τον εξής λόγο: ο «κόσμος» που μπορεί να συστήσει αυτή η σφαίρα, έχει ασφαλώς ως μια διάστασή του το ότι η κίνηση εντός της δύναται να επηρεάσει καθοριστικά την επιστροφή στην καθημερινή ζωή, και αυτή τη διάσταση, όπως έχουμε δει, κυρίως αναδεικνύει η Heller στο προγενέστερο έργο της, εναποθέτοντας μάλιστα εκεί ίσως υπερβάλλον βάρος ως προς τα μέσα του μετασχηματισμού της. Στο σημείο όμως αυτό αναφέρεται και στην άλλη διάσταση, αυτήν της εξαιρετικότητας του εν λόγω «κόσμου», καθώς το παράθεμά της εντάσσεται στη συνάφεια μιας από τις ελάχιστες περιπτώσεις όπου είδαμε ότι συζητά το ζήτημα της «καθημερινής ρουτίνας» ως νεωτερικού φαινομένου και της ως εκ τούτου αναζήτησης της ικανοποίησης «στοιχειωδών ψυχολογικών αναγκών» σε σφαίρες «εκτός» της καθημερινής ζωής. Έτσι, λίγο πιο κάτω, θα τονίσει πως οι πρακτικές αυτής της σφαίρας, όχι μόνο νοηματοδοτούν γενικά την καθημερινή ζωή, αλλά σε αυτές επιπλέον προσιδιάζει η «εντατικότητα του νοήματος», η οποία σημαίνει ότι η κίνηση εντός τους μπορεί να βιωθεί ως κάτι εξαιρετικό, μπορεί δηλαδή η εμπειρία αυτής της κίνησης να διέπεται από μοναδικότητα, ή, θα λέγαμε, εδώ η επανάληψη να επικαθορίζεται σε τέτοιο βαθμό από την εμπειρία του επαναλαμβανόμενου, ώστε να μη βιώνεται ως επανάληψη. «Το απόλυτο πνεύμα είναι η σφαίρα της επαναληψιμότητας, της επανάληψης και του επανειλημμένου [...] όπου η κάθε επανάληψη ξεχωρίζει στην ανεπανάληπτη μοναδικότητά της» (1993: 205), καταλήγει η Heller, αντιδιαστέλλοντας προφανώς εδώ τη σφαίρα αυτή προς τον τρόπο με τον οποίο τίθεται το πρόβλημα της επανάληψης εντός της «αντικειμενοποίησης του καθεαυτού», της βασικής σφαίρας της καθημερινής ζωής.

Η αναφορά αυτή στην έννοια κατά την οποία το «υπερ-καθημερινό» συνιστά «έξοδο» από την καθημερινή ζωή μπορεί να χρησιμεύσει και στην κατανόηση των όρων που απαιτούνται για να περιφρουρείται η εξαιρετικότητα αυτού που έχουμε εδώ ονομάσει «μη-καθημερινό», αυτού που μάλιστα μπορεί να εξηγήσει και την ίδια την ύπαρξη του «υπερ-καθημερινού» κατά τη Heller· με άλλα λόγια, στην κατανόηση των όρων της «Γιορτής», με την ευρεία έννοιά της, όπως απαντά στον Lefebvre. Το κοινό στοιχείο είναι, όπως μπορούμε να συμπεράνουμε από τον Lefebvre, ότι για να υπάρξει η Γιορτή ως πραγματική ετερότητα εντός της καθημερινής ζωής, θα πρέπει να αποτελεί μια, διαφορετικού τύπου, αλλά πάντως



υπέρβαση της καθημερινής στιγμής της. Και η υπέρβαση, όπως και η εξαιρετικότητα που αυτή μπορεί να συγκροτήσει, συνδέονται με το κατά πόσο εκεί συγκροτείται «πλεόνασμα», για να θυμηθούμε τον όρο που χρησιμοποιήσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο με βάση τη Heller, περίσσειμα εν σχέσει με το τι διαμείβεται κανονικά εντός της καθημερινής ζωής.

Είδαμε στην ενότητα περί του τεμαχισμού της καθημερινής ζωής ότι για τον Lefebvre η γιορτή, στη στενή έννοιά της, ήταν στο παρελθόν ενωμένη με την καθημερινή ζωή κατά το ότι αποτελούσε έναν μάλλον πλεοναστικό τρόπο διαχείρισης της αναγκαιότητας, μιας καταστατικής συνθήκης της καθημερινής ζωής. Αυτή η εκδοχή του εξαιρετικού να μην βρίσκεται, θα μπορούσαμε να πούμε, *πλάι* στο καθημερινό, αλλά δεν αποτελεί «κόσμο», ούτε έχει αυτήν την αξίωση, με την έννοια ότι η βάση που της παρέχει εξαιρετικότητα αναφέρεται στη βάση της καθημερινής ζωής, είναι ενωμένη με αυτήν.

Το σημαντικό για το επιχείρημά μου εδώ είναι ότι ο Lefebvre τονίζει αυτό το σημείο για να τονίσει παράλληλα και τον βασικό λόγο που, κατ' αυτόν, εξηγεί γιατί η γιορτή ήταν εκεί «Γιορτή», τυπικό παράδειγμα μη-καθημερινού. Αυτή η ιδέα φαίνεται και σε ένα ακόμα σημείο όπου αναφέρεται στη «Γιορτή» και μιλάει για τη δύναμη και την αξία της, την οποία αποθεώνουν ορισμένες θεωρήσεις, χωρίς να μπορούν να αντιληφθούν την πηγή της: «Οι μυστικιστές και οι μεταφυσικοί συνήθιζαν να δέχονται ότι καθετί στη ζωή περιστρεφόταν γύρω από εξαιρετικές στιγμές [...] Αυτές οι στιγμές ήταν γιορτές: γιορτές του μυαλού και της καρδιάς, δημόσιες ή απόκρυφες γιορτές. Προκειμένου να επιτεθούμε και να τραυματίσουμε θανάσιμα τον μυστικισμό, ήταν αναγκαίο να δείξουμε ότι στην πραγματικότητα οι γιορτές έχουν χάσει το νόημά τους, τη δύναμη που είχαν στις μέρες όπου όλο το μεγαλείο τους ερχόταν από τη ζωή, και όπου η ζωή αντλούσε το μεγαλείο της από τις γιορτές» (1947: 250).

Αυτό δείχνει πως η εξήγηση του εκφυλισμού της Γιορτής, της αδυναμίας της να «φωτίσει τη θλιβερή ενδοχώρα της καθημερινής ανιαρότητας» (1961α:356), με βάση τον Lefebvre, δεν έχει να κάνει απλώς με τον «αποικισμό» της, με την άμεση έννοια της οργάνωσης, της τυποποίησης ή της εμπορευματοποίησής της, πλάι στις εμπορικές τεχνικές που «αποικίζουν» τη χαλάρωση. Έχει να κάνει πάνω απ' όλα με τη ρητορική και πραγματική υποταγή της στην ιδεολογία της χαλάρωσης και της απόδρασης. Η Γιορτή εδώ, δηλαδή σε ένα πλαίσιο που καθιστά υπέρτατα αυτά τα αιτήματα, συλλαμβάνεται ως το «αντι-καθημερινό», κάτι που συνιστά αφηρημένη άρνηση της καθημερινής ζωής, ή που δεν το συνεχίζει τίποτα με αυτήν παρά μόνο η απόλυτη αντίθεση.¹¹⁴ Και αυτό γιατί, η ιδεολογία αυτή δεν ορθώνει τη γιορτή απλώς ως το απόλυτο αντίθετο της αναγκαιότητας ή του φόβου, των στοιχείων δηλαδή που αντιπροσώπευαν τη βαθιά ενότητα της γιορτής με την καθημερινή ζωή κατά το προνεωτερικό παρελθόν· πολύ περισσότερο, την αντιμετωπίζει ως το απόλυτο αντίθετο της «ανάγκης και της έγνοιας», όπως είδαμε σε μια φράση του Lefebvre, αυτού που μπορεί να απασχολήσει, να προβληματίσει, να κινητοποιήσει, να δεσμεύσει.

¹¹⁴ Έτσι, όλο το χωρίο, από όπου η πιο πάνω φράση του, έχει ως εξής: «Η γιορτή έχει νόημα όταν η λαμπρότητά της φωτίζει την θλιβερή ενδοχώρα της καθημερινής ανιαρότητας, και όταν καταναλίσκει, σε μια και μόνο στιγμή, όλα αυτά που η τελευταία έχει υπομονετικά και νηφάλια συσσωρεύσει» (1961α:356). Είναι σαφές ότι το δεύτερο είναι προϋπόθεση του πρώτου κατά τον ίδιο. Και πρόκειται για την ίδια ιδέα που αλλού διατυπώνει χρησιμοποιώντας τον όρο «εξτρα-καθημερινό»: αυτό «ρυθμοποιεί το καθημερινό και αντιστρόφως» (1986β:95).

Στο πλαίσιο της ενότητας όπου θέσαμε για πρώτη φορά αυτά τα ζητήματα, διακρίνοντας ανάμεσα στο «μη-καθημερινό» και το «αντι-καθημερινό», ήρθε στο προσκήνιο η έννοια της ανάγκης. Όπως κατέληξα εκεί, ο ελεύθερος χρόνος ως «μη-καθημερινό» σημαίνει χώρο παραγωγής νέων αναγκών, σε αντιδιαστολή με το «αντι-καθημερινό», που σηματοδοτεί την αποφυγή της ανάγκης, και αυτό εξάλλου δικαιώνει και την παραβολή του πρώτου με «πλεόνασμα».

Αυτό είναι το πρώτο σημείο στο οποίο εδώ θα ήθελα να σταθώ περισσότερο, στην προσπάθειά μου να αναλύσω τις θετικές προϋποθέσεις συγκρότησης της εξαιρετικότητας, όπως μας επιτρέπει να τις συναγάγουμε ο Lefebvre.

«Οι αξίες που συνδέονται με τον ελεύθερο χρόνο μόλις αρχίζουν να γεννιούνται[...]» (1968γ:84), σημειώνει ο Lefebvre, και χρειάζεται πολλή συζήτηση πάνω στο πώς ο ίδιος ακριβώς τις εννοεί, όπως και εάν αυτές θα έπρεπε να συνδεθούν με την προοπτική μιας «κοινωνίας της μη εργασίας», όπως το θέτει. Αυτό που ωστόσο υπονοείται από τη δριμεία κριτική που ασκεί στη νεωτερική απαξίωση της εργασίας, είναι ότι αυτές δεν μπορούν να συγκροτηθούν στο έδαφος αυτής της απαξίωσης. Πολύ περισσότερο, όμως, θα έλεγα, αυτό που σίγουρα θέλει να τονίσει ο Lefebvre, είναι ότι οι αξίες του ελεύθερου χρόνου δεν μπορούν να αναπτυχθούν στο έδαφος εκείνο όπου η απαξίωση της εργασίας συμπαρασύρει και τη συνθήκη που βρίσκεται στη βάση της, δηλαδή την ανάγκη. Η εργασία μπορεί να συνδέεται με την ανάγκη ως καταναγκασμό στο πλαίσιο της αλλοτρίωσής της, αλλά η ίδια η ανάγκη δεν είναι κατ' ανάγκην καταναγκασμός· απεναντίας, είναι απαραίτητη προϋπόθεση προκειμένου να μπορεί κανείς να μιλήσει για δραστηριότητες που, όχι μόνο ξεπερνούν το καθεστώς του καταναγκασμού, αλλά επιπλέον μπορούν να προσδώσουν την εμπειρία της εξαιρετικότητας. Με λίγα λόγια, θεωρώ πως η κριτική του Lefebvre στην ιδεολογία του ελεύθερου χρόνου είναι κριτική στην ιδεολογία της απόδρασης ως βάσης της εξαιρετικότητας, γιατί εμφορείται από μια βαθύτερη φιλοσοφική συνηγορία υπέρ της έννοιας της ανάγκης, η οποία δεν απέχει πολύ από εκείνη που μας δίνει η Heller.

Στο βασικό συναφές έργο της η Heller αναδεικνύει, σαφώς προσυπογράφουσα, τη μαρξική έννοια της ανάγκης ως «κατηγορία αξίας»: στον Marx «κάθε κρίση που αφορά τις ανάγκες μετράται στη βάση της θετικής αξίας των πλούσιων ανθρώπινων αναγκών» (1974α:23, 24),¹¹⁵ όπως το αναλύει. Και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτή η σύλληψη υπόκειται της κριτικής που ασκεί στην ταύτιση «ψυχαγωγίας» και «χαλάρωσης», σε μια από τις λίγες αναφορές της σε ζητήματα που αφορούν την προβληματική του ελεύθερου χρόνου: «Συνεπώς, εκλαμβανόμενη ως `χαλάρωση`, η ψυχαγωγία είναι η αντίθεση του υποχρεωτικού ρυθμού που σημειώνεται στην αλλοτριωμένη εργασία, και αποτελεί η ίδια εκδήλωση αλλοτρίωσης. Ο Schiller είχε δίκιο

¹¹⁵ Ιδιαίτερο και επίμαχο ζήτημα στη θεώρηση της Heller, πάντως, είναι η σταθερή της άρνηση να δεχτεί τη διάκριση μεταξύ «πραγματικών» και «ψευδών» αναγκών. Δεν υπεισέρχομαι στο θέμα αυτό -βλ. μεταξύ άλλων και την, κατά τα άλλα υπερβολική, κριτική της Soper (1977:40)-, αλλά απλώς σημειώνω τη χρήση που κάνει η Heller, για να φανεί και εδώ η επίδραση του Kant στη σκέψη της, της καντιανής προσταγής που αφορά τη μη εργαλειοποίηση του άλλου ανθρώπου, προκειμένου ωστόσο να αποκλείσει ορισμένες ανάγκες ως «κακές» και να δώσει ευρύτερα ένα επαρκές κριτήριο για την κοινωνική αναγνώριση των αναγκών (βλ. κυρίως 1979β:288-90). Για το θέμα αυτό, και γενικότερα για μια αρκετά κατατοπιστική παρουσίαση της θεωρίας της περί αναγκών, βλ. Mancini 1985:236-47, 274.

όταν έλεγε πως όσο ο άνθρωπος θα πρέπει να ζει στη δεικνότητα που υπαγορεύεται από την ένταση της εργασίας και από την εξ αυτής προερχόμενη χαλάρωση, δεν θα είναι υποκείμενο άξιο για δραστηριότητες στο ειδολογικά ουσιώδες επίπεδο[...]» (1970α:245).

Ο Lefebvre, όχι μόνο ασπάζεται αυτή τη θέση αυτή, αλλά και την προεκτείνει: το φαινόμενο αυτό που παρατηρεί η Heller περαιτέρω υποσκάπτει την πραγματικότητα της «Γιορτής»,¹¹⁶ καθίσταται ευρύτερα παράγοντας υπονομευτικός της δύναμής της να αποφέρει αυτό που σε ένα σημείο παρατηρεί ειδικά εν σχέσει με τις «τελετές»: «να στίκτει την καθημερινότητα», «να μπαίνει μέσα στο καθημερινό προκειμένου να εντυπώσει πάνω του έναν εξτρα-καθημερινό ρυθμό, χωρίς εν ταυτώ να το διακόπτει» (1986β:94). Ο ελεύθερος χρόνος, με άλλα λόγια, φτωχαίνει ως «μη καθημερινό» όταν καθίσταται χρόνος πενιχρός σε ανάγκες. Έτσι, θα έλεγα ότι η ανάγκη, παράλληλα με την ίδια την εργασία, ανήκει κατά τον Lefebvre στις «παλιές `αξίες», που, όπως παρατηρεί, «επισκιάστηκαν απερίσκεπτα και πρόωρα», για να ανοίξει ο δρόμος για τον ελεύθερο χρόνο «ως το γενικευμένο θέαμα», δηλαδή για τον ελεύθερο χρόνο που «δεν είναι πια η Γιορτή ή η ανταμοιβή του μόχθου, ούτε και η ελεύθερη δραστηριότητα που ασκείται για την ίδια τη δραστηριότητα» (1968γ: 54). Σε όλες αυτές τις εναλλακτικές εκδοχές του ελεύθερου χρόνου θεωρώ πως λανθάνει, στον Lefebvre, η καταξίωση της ανάγκης.

Εδώ ωστόσο θα πρέπει να προλάβουμε την εξής ένσταση: ο ίδιος δεν συσχετίζει τη Γιορτή με την ανάγκη, αλλά με την «επιθυμία», όπως θα δούμε και πιο κάτω, όπου θα επανέλθω σε αυτήν την έννοια.

Ο ορισμός της «επιθυμίας», και η σύλληψη της σχέσης της με την «ανάγκη», δεν είναι απολύτως σαφής στη σκέψη του. Όπως θα δούμε πιο κάτω, σαφώς τις αντιδιαστέλλει, προκειμένου να καταδείξει ότι η ανάγκη υπόκειται στη χειραγώγηση, σε αντίθεση προς την επιθυμία. Αυτό, όμως, ουδόλως σημαίνει πως αντιλαμβάνεται την επιθυμία ως κάτι διαχωρισμένο από την ανάγκη. Στον 2^ο τόμο, όπου επιμένει περισσότερο στην ανάλυση της σχέσης των δύο εννοιών (1961α:7-11), παρατηρούμε ότι μιλάει για ένα «ταξίδι» από τη μία στην άλλη, ταξίδι που έχει πάντα ως αφετηριακό σημείο την ανάγκη, καθώς δεν υπάρχει «επιθυμία χωρίς μια ανάγκη ως πυρήνα της, αφετηρία της, `βάση ή `θεμέλιό της» (1961α:10). Θα έλεγα δε πως ο τρόπος με τον οποίο περιγράφει τη μετάβαση από την ανάγκη στην επιθυμία θυμίζει τη θέση του στον 1^ο τόμο, που έχουμε δει, περί του δυναμικού της ανάγκης να μετεξελιχθεί σε δύναμη, ικανότητα, ελευθερία· η μετάβαση αυτή είναι, με άλλα λόγια, σύστοιχη του περάσματος από την ανάγκη ως έλλειψη, ως «κοίλωμα», στην ανάγκη ως περίσσειμα, πηγή ενεργητικής παρέμβασης στον κόσμο. Κι αυτό γιατί εδώ συναρτά την επιθυμία με τη συνείδηση, τη δύναμη ως ικανότητα και τη δημιουργικότητα,¹¹⁷ και αλλού

¹¹⁶ Η Heller προσεγγίζει ως ένα σημείο τις διαστάσεις του ζητήματος στις οποίες επιμένει ο Lefebvre, στις παρατηρήσεις της εν σχέσει με την αλλοτρίωση του παιχνιδιού στις οποίες έχουμε αναφερθεί και πάνω. Εκεί, παραπέμποντας στον Ντοστογιέφσκι, θα πει πως το παιχνίδι ως «φυγή» από την πραγματικότητα, μια εκδοχή μάλιστα του οποίου είναι ότι «τα χόμπι` έχουν εξαπλωθεί σαν επιδημία», δεν μπορεί να παράσχει «αληθινή ευφροσύνη», και μάλιστα φτάνει να ακυρώσει απολύτως τον λόγο για τον οποίο καταφεύγουμε σε αυτό (1970α:231).

¹¹⁷ Το συναφές χωρίο του Lefebvre έχει ως εξής: «Η επιθυμία γίνεται επιθυμία μόνο όταν αναλαμβάνεται από το άτομο μέσω των συγκρούσεών του με έναν τρόπο συνειδητό[...] Γίνεται αληθινή επιθυμία μόνο όταν καθίσταται ζωτική και πνευματική δύναμη, που το άτομο έχει αποδεχθεί και που την χρησιμοποιεί, και όταν η ζωή του μεταμορφώνεται σε δημιουργική

επίσης μιλάει για «διαθέσιμη[...]ενέργεια[...]που αποκτά ορισμό[...]στη σφαίρα της ανάγκης» (1974:394).¹¹⁸

Αλλά, το αμφίδρομο ταξίδι μεταξύ τους «διαρκώς παρεμποδίζεται ή διαστρεβλώνεται» στην κοινωνία που παράγει καταναλωτές, παρατηρεί ο Lefebvre, πράγμα που μεταξύ άλλων σημαίνει πως «η ανάγκη δεν μεταμορφώνεται πλέον σε επιθυμία» (1961a:11). Νομίζω ότι μπορούμε αυτό να το ερμηνεύσουμε και ως εξής: εάν η υπέρτατη ανάγκη είναι αυτή της χαλάρωσης ή της απόδρασης, δηλαδή της απαλλαγής από το καθεστώς της ανάγκης εν γένει, καθώς οι ανάγκες συλλαμβάνονται αποκλειστικά ως «κοιλώματα» που εξοβελίζονται στο βασίλειο των καταναγκασμών, του «καθημερινού», τότε αυτό υπονομεύει το ίδιο το έδαφος όπου μπορεί να αναπτυχθεί η επιθυμία. Για να το θέσω αλλιώς: ο «κόσμος» του εξαιρετικού που θεμελιώνεται πάνω στο αίτημα της απόδρασης και θεωρεί πως μπορεί να συστήσει εξαιρετικότητα στη βάση του και μόνο, ελέγχεται ως προς το εξής: μια επιθυμία, η επιθυμία του εξαιρετικού, της ανατροπής της καθημερινότητας, έχει ως «θεμέλιό της» την ανάγκη της απόδρασης από την ανάγκη εν γένει, αλλά αυτό το αφηγησιακό σημείο υποσκάπτει τα ίδια τα θεμέλια της επιθυμίας, όπως και της εξαιρετικότητας. Εν πολλοίς, η προγραμματική θέση που θα περιελάμβανε η «θεωρία των αναγκών» την οποία ο Lefebvre δεν επεξεργάστηκε συστηματικά, κατά την οποία «χωρίς την εμπειρία της ανάγκης και της έλλειψης, χωρίς την πραγματική ή δυνατή στέρηση και ένδεια, δεν[...]θα ξεπηδήσει ποτέ η ελευθερία» (1961a:5), αφορά καταρχήν στην κατανόηση της ανθρώπινης ιστορίας: αλλά οπωσδήποτε μπορεί να εκληφθεί και με το νόημα ότι η ανάγκη ως στέρηση, υποχρέωση, δέσμευση, έγνοια, είναι εκ των ων ουκ άνευ όρος για να συγκροτηθεί γνήσια επιθυμία, αλλά και εξαιρετικότητα.¹¹⁹

Η δεύτερη προϋπόθεση συγκρότησης της εξαιρετικότητας αφορά στο πρόβλημα του ατομικισμού. Η πολεμική του Lefebvre στην ιδεολογία της απόδρασης από το καθημερινό έγκειται και στο ότι αυτή απευθύνεται σε, όπως και συντελεί στο να συγκροτηθούν, ιδιώτες, καθώς στο «καθημερινό», ως «άθροισμα των καταγκασμών» από όπου επιβάλλεται κανείς να «αποδράσει», συγκαταλέγεται σε περίοπτη θέση το «κοινό», το «δημόσιο», ό,τι παρουσιάζεται κοντολογίς να απειλεί ή να περιορίζει την ιδιωτικότητα.

Συναντάμε εδώ τη θέση που προτείναμε στην οικεία ενότητα ότι οι δύο πλευρές του τεμαχισμού της καθημερινής ζωής αλληλοσυνδέονται, και μάλιστα ότι ο εξοβελισμός και συνάμα η απαξίωση του κοινού ή του δημόσιου σε μια σφαίρα έξω από την καθημερινή ζωή, επικαθορίζει τη σύλληψη του ελεύθερου χρόνου ως αφηρημένης άρνησης του καθημερινού. Ο ελεύθερος χρόνος, όπως το διατυπώσαμε εκεί, θεωρείται ότι μπορεί να συστήσει το «μη καθημερινό εντός του καθημερινού» στον βαθμό που είναι «καθημερινός» με την έννοια του

συνείδηση, δημιουργούσα και δημιουργημένη: γινόμενη ανάγκη για μια φορά ακόμα» (1961a: 8). Πρβ. και το σημείο όπου την ορίζει λέγοντας ότι είναι «επιθυμία για πράξη και δημιουργία» (1968γ:182).

¹¹⁸ Αυτή η προσπάθεια να διερευνηθεί η «διαλεκτική» μεταξύ ανάγκης και επιθυμίας, όπως ορθά παρατηρεί ο Mancini, είναι κάτι που αντίστοιχα απουσιάζει από τη Heller, παρότι και εκείνη φαίνεται να τις αντιλαμβάνεται ως «δύο στιγμές εντός μίας διαδικασίας» (Mancini 1985:246-7)

¹¹⁹ Με αυτές τις θέσεις συνδέεται και η προβληματική που προβάλλει κυρίως στον 3^ο τόμο γύρω από την έννοια του τραγικού, που αντλεί από τον Nietzsche. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, γι' αυτόν, το τραγικό συνδέεται με την Γιορτή, άρα και την εξαιρετικότητα. Δεν θα σταθώ στην έννοια αυτή, την οποία άλλωστε δεν ανάλυε επισταμένως ο Lefebvre, αλλά στην επόμενη ενότητα θα κάνω απλώς κάποιες νύξεις.

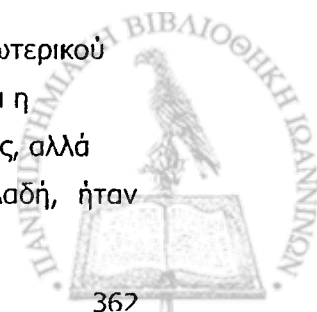
ιδιωτικῶν. Και είναι ακριβῶς αυτό ένα ακόμα σημείο που, κατά τον Lefebvre, υπονομεύει τη δυνατότητά του να συστήσει το «μη καθημερινό», να παράσχει την εμπειρία του εξαιρετικού.

Από μια άποψη, αυτό δεν είναι ένα «ακόμα» σημείο, δεν φεύγουμε δηλαδή εδώ από την προβληματική της καταξίωσης της έννοιας της ανάγκης. Εάν εν τέλει αυτές οι δύο πλευρές του τεμαχισμού της καθημερινής ζωής αλληλοσυνδέονται, και μάλιστα ως «αλλοτρίωση», είναι ακριβῶς γιατί και στις δύο αυτό που παρουσιάζεται να παραβλέπεται ή να διαστρεβλώνεται είναι η δύναμη και η αξία της ανάγκης. Είναι, έτσι, χαρακτηριστικό ότι σε ένα σημείο ο Lefebvre εξηγώντας τη φράση του, που είδαμε, ότι «η καθημερινή ζωή εμπεριέχει την κριτική ὅλης της πολιτικής», λέει το εξής, επισημαίνοντας παράλληλα πως οι αντιφάσεις της ιδιωτικής συνείδησης αργά ή γρήγορα έρχονται στο φως: «[...] αυτές οι ανάγκες στην καθημερινή ζωή είναι η συνεκτική δύναμη της κοινωνικής ζωής ακόμα και στην αστική κοινωνία, και αυτές, και όχι η πολιτική ζωή, είναι ο πραγματικός δεσμός». Συνεπώς, το άτομο «αναγνωρίζει τον εαυτό του, και, ακόμα και αναγνωρίζοντας τον εαυτό του ως εγωιστικό άτομο», που ωστόσο έχει ανάγκες, «υπερβαίνει την πολιτική προκατάληψη» (1958: 91-2).

Στο χωρίο αυτό φαίνεται πως στον Lefebvre δεν έχουμε μόνο την καταξίωση της ανάγκης ως υποχρέωσης ή δέσμευσης, αλλά και της ανάγκης ως βάσης του κοινωνικού δεσμού· και στην κριτική του σε ένα «μη καθημερινό» που συστήνεται στη βάση της απόδρασης, εντάσσεται και αυτή η δεύτερη πλευρά. Εάν αυτό παίρνει τα χαρακτηριστικά της απόδρασης από την ανάγκη ως δύναμη συνεκτική των ανθρώπων, δύναμη στην οποία εδράζεται η ύπαρξη κοινότητας και κοινωνίας, τότε υπονομεύεται πάλι η εξαιρετικότητά του. Για να είναι πραγματικά τέτοια, η Γιορτή πρέπει να σηματοδοτεί ενότητα με το καθημερινό, πρέπει να «ρυθμποιείται από αυτό», και με αυτήν την τελευταία έννοια: εντός της να καταφάσκει η ανάγκη και ως βάση των κοινωνικών δεσμών. Κοντολογίς, ο Lefebvre ισχυρίζεται ότι δεν υπάρχει γνήσια εξαιρετικότητα έξω από την ανάγκη ως έννοια για το μόρφωμα που παράγεται στη βάση της ανάγκης, την κοινότητα ή την κοινωνία, έξω από την υποχρέωση, τη δέσμευση του ατόμου από αυτήν και απέναντι σε αυτήν.

Αυτή η ιδέα λανθάνει στο σημείο όπου αποδίδει στην «ατομική ζωή [που] διαμορφώνεται από ατομικιστικές τάσεις», τη διαίρεση σε «αντικρατικούς ή διαχωρισμένους πόλους», μεταξύ των οποίων προβάλλει και εκείνη ανάμεσα στο «θαυμάσιο και το καθημερινό» (1947: 149). Η στρεβλή πραγματικότητα και σύλληψη της σχέσης ανάμεσα στο ατομικό και το κοινωνικό, το ιδιωτικό και το δημόσιο, επικαθορίζει εκείνη ανάμεσα στο καθημερινό και το θαυμάσιο ή το εξαιρετικό, από τις εξής απόψεις: η σχέση που υπάρχει ανάμεσα στους τελευταίους αυτούς όρους γίνεται αντιληπτή ως διαχωρισμός και λόγω αυτού του πρωταρχικού διαχωρισμού· επιπλέον, αυτός μεταφέρεται, δρα, μέσα στον άλλον, ανάμεσα στο καθημερινό και το θαυμάσιο: το θαυμάσιο, ή το εξαιρετικό, δεν μπορεί παρά να ερεῖδεται, να αναφέρεται στο ατομικό. Αλλά αυτό ακριβῶς, κατά τον Lefebvre, το υπονομεύει ως τέτοιο, ως ριζικά ἕτερο του καθημερινού.

Εξάλλου, θα πρέπει να προσέξουμε ότι η περιγραφή της γιορτής του προ-νεωτερικού παρελθόντος, της γιορτής που λειτουργεί ως υπόδειγμα Γιορτής στη σκέψη του, είναι η περιγραφή τελετών που, όχι μόνο είχαν ως προϋπόθεσή τους την ύπαρξη κοινότητας, αλλά περαιτέρω «σφυρηλατούσαν τους κοινωνικούς δεσμούς»: η συμβολή στη γιορτή, δηλαδή, ήταν



πάνω απ' όλα συμβολή στην κοινότητα,¹²⁰ εφόσον η γιορτή ήταν ουσιαστικά μια προσπάθεια «ένωσης της Φύσης με την ανθρώπινη κοινότητα» (1947: 202, 203). Από την άλλη πλευρά, η περιγραφή του του σταδιακού μαρασμού της Γιορτής είναι ουσιαστικά περιγραφή της αποσύνθεσης αυτών των κοινοτήτων.

Στο σημείο αυτό μπορούμε να δούμε μια παρατήρηση της Heller, και μάλιστα από το ύστερο έργο της, παρότι, όπως έχουμε πει, εκεί αμβλύνεται η κριτική του ατομικισμού, ή τουλάχιστον διαφέρει αρκετά από εκείνη που δεσπόζει στην προγενέστερη σκέψη της. Έχουμε δει ότι, στο σημείο όπου έχουμε μια από τις λιγοστές αναφορές της στο θέμα της «καθημερινής ρουτίνας» ως νεωτερικού προβλήματος, η Heller παρατηρεί ότι το «απόλυτο πνεύμα» εξακολουθεί να διατηρεί την «ανυψωμένη θέση» του και γιατί παρέχει «εντατικότητα νοήματος», πιο απλά, την εμπειρία του εξαιρετικού, τη στιγμή που η ίδια η καθημερινή ζωή αδυνατεί πλέον να το κάνει. Αλλά ένας βασικός λόγος γι' αυτό το τελευταίο είναι, εκτός των άλλων ήδη αναφέραμε, ότι στην τελευταία κυριαρχεί η «προφυλαγμένη ανεξαρτησία του εγώ» (1993α: 203).¹²¹

Η τελευταία πλευρά που μπορεί να διακριθεί στη συζήτηση των όρων της εξαιρετικότητας από τον Lefebvre είναι ότι, σε αναλογία με ό,τι είδαμε στην προηγούμενη ενότητα για τη σχέση μονοτονίας και αλλαγής, ρουτίνας και ανανέωσης, αυτή ακυρώνεται στον βαθμό που έχουμε την αποθέωσή της εις βάρος του καθημερινού - αποθέωση που έρχεται ως συμπλήρωμα και αρωγός στη ρητορική του ελεύθερου χρόνου ως απόδρασης. Το μη καθημερινό, λέει με άλλα λόγια ο Lefebvre, μπορεί να είναι γνήσιο *μη* καθημερινό, εξαιρετικό, όταν πληρούται και ένας ακόμα όρος πλάι στους προηγούμενους: όταν η εξαιρετικότητα, η ριζική ετερότητα προς το καθημερινό, συλλαμβάνεται ακριβώς ως *εξαιρετικότητα*, ως κάτι που περιορίζεται χωροχρονικά, όπως και λογικά: δεν εγείρεται ως αξίωση διαρκώς και παντού, και επιπλέον δεν αποτελεί αυτοσκοπό.

Συναντάμε εδώ ξανά το θέμα της νεωτερικότητας, του «μοντερνισμού» πιο συγκεκριμένα, ως επίθεσης στην καθημερινή ζωή, απαξίωσής της, όπως και στην προηγούμενη ενότητα. Αλλά, εδώ ο στόχος δεν είναι ακριβώς η σταθερότητα και η κανονικότητα στον χρόνο, η ρουτίνα, η επανάληψη· ο στόχος είναι μάλλον η ίδια η ιδέα της κανονικότητας εν γένει, η ιδέα αυτού που δεν ξεχωρίζει, δεν εξαιρείται, η ιδέα του συνήθους και του συνηθισμένου. Εδώ

¹²⁰ Ο Lefebvre επικαλείται μάλιστα την ετυμολογία της λέξης που συνδέεται άρρηκτα με τη γιορτή, το «σύμβολο», έναν όρο που είδαμε ότι αργότερα επρόκειτο να επεξεργαστεί πιο συστηματικά: «η ελληνική λέξη: *συμβάλλεσθαι* [ελλην. στο κείμενο] που μας δίνει αυτή τη λέξη την τόσο χαρακτηριστική των θρησκειών και των ιδεολογιών μας, σήμαινε αρχικά `να πληρώνεις το μερίδιό σου', συνεπώς: να συμμετέχεις[...] στην αποτελεσματικότητα της τελετής», αλλά αυτή η συμμετοχή διαμεσολαβούνταν σαφώς από τη συμμετοχή στην κοινότητα, όπως υπονοεί η φράση του λίγο πιο πάνω: «Το να αρνείσαι να συμμετάσχεις θα ισοδυναμούσε με το να θέτεις εαυτόν εκτός της κοινότητας [...]» (1947: 204).

¹²¹ Αυτό ενισχύεται από το ότι τονίζει το στοιχείο του «μοιράσματος» όσον αφορά το «απόλυτο πνεύμα». Ακριβέστερα, υπαινίσσεται ότι η κίνηση εντός αυτής της σφαίρας δεν συγκροτεί απλώς κάτι αξιομνημόνευτο και μνημονεύσιμο, αλλά το συγκροτεί ως τέτοιο στη βάση του μοιράσματος, επειδή είναι μοιρασμένη μνήμη και μνήμη του μοιράσματος (βλ. 1993α:204 και 263, σημ. 42, όπου κάνει ένα σαρκαστικό σχόλιο, το οποίο αφορά ουσιαστικά τον «κόσμο» του εξαιρετικού όπως τον παρουσιάζει η ρητορική της απόδρασης, αν και η ίδια δεν χρησιμοποιεί αυτούς τους όρους).

μπορούμε να μιλήσουμε για «λατρεία» του εξαιρετικού, για «θριαμβική και θριαμβεύουσα συνείδηση» του παράδοξου.

Πράγματι, θα πρέπει να προσέξουμε και μια ακόμα πλευρά στις εξισώσεις που συνθέτουν την «αλληλοσημασιολόγηση»-«καθημερινού»-και «νεωτερικού». Όπως παρατηρεί ο Lefebvre, το «νεωτερικό» είναι ακόμα «το παράδοξο[...] η περιπέτεια που κοινολογείται και που γίνεται δεκτή με επευφημίες» (1968γ: 24). Αντιστρόφως, το «καθημερινό» απαξιώνεται ως «ταπεινό» και «ασήμαντο» για τον επιπρόσθετο λόγο ότι δεν είναι παράδοξο: είναι συνηθισμένο και κανονικό.

Εδώ η ανάλυση του Lefebvre θέτει την έμφαση στη νεωτερική εξύμνηση του εξαιρετικού, ή του «νεωτερικού» ως εξαιρετικού, και συνδέεται με την κεντρική του διαπίστωση περί ενίσχυσης του ανορθολογισμού, διαπίστωση στην οποία παρατηρείται σύμπτωση με τη Heller, στο μεταγενέστερο έργο της μάλιστα. Κι αυτό γιατί και στους δύο η διαπίστωση αυτή, η οποία τίθεται με την ίδια έμφαση, έχει μια βασική κοινή αιτιολόγηση: τη συρρίκνωση και τον εκφυλισμό του ορθού λόγου. Η Heller, σε πολλά σημεία του μεταγενέστερου έργου της για την καθημερινή ζωή, θα αποδώσει σε αυτόν τον παράγοντα την «αύξηση του *ανορθολογισμού*» (βλ. π.χ. 1985: 207). Ο Lefebvre, από την άλλη, θα συνδέσει με την «απο-ανθρωποποιημένη Ορθολογικότητα», το ίδιο φαινόμενο, το ότι, όπως λέει, «ο ανορθολογισμός ευδοκίμει και ευημερεί» (1968γ:83), και μάλιστα με αυτό θα συνδέσει και την κατανόηση του ναζισμού.¹²²

Πιο αναλυτικά, η Heller είδαμε ότι μιλάει για την «αύρα των προ-ορθολογικών και μετα-ορθολογικών στοιχείων», που «πάντα περιέβαλλε τις πράξεις ενός κατά το μάλλον ή ήττον ορθολογικού ανθρώπου-ως-όλον», που περιέβαλλε δηλαδή την «καθημερινή ορθολογική πράξη», και που την «καταστρέφει η νεωτερικότητα» (1985: 207). Αυτό το «καταστρέφει» πρέπει να το εννοήσουμε με δύο έννοιες: είναι και τάση να υπονομευθούν πραγματικά αυτά τα στοιχεία, δηλαδή στοιχεία όπως το όνειρο, τα συναισθήματα, η φαντασία (βλ. αναλυτικά 1985:211), όπως είναι και η επαναθεώρησή τους. Η νεωτερικότητα, αφενός, ενισχύει τον εξειδικευμένο άνθρωπο, πράγμα που σημαίνει ότι υπονομεύεται ο «άνθρωπος-ως-όλον» - και εξάλλου αυτός είναι ο βασικός λόγος για τον οποίον η Heller βλέπει αυτό που θεωρεί «αποικισμό» της καθημερινής ζωής να αποτελεί απειλή εναντίον της ίδιας ως επιπέδου. Αφετέρου, και στον βαθμό που αυτά τα στοιχεία παραμένουν - δηλαδή ο «άνθρωπος-ως-όλον», με την αδιαφοροποίητη συνύπαρξη εντός του της νόησης, των συναισθημάτων, των παθών, της φαντασίας, δεν εξαλείφεται-ωστόσο «αν-ορθολογικοποιούνται»: ο εργαλειακός λόγος σημαίνει αυτο-περιορισμό του λόγου, καθώς αυτός εξοβελίζει ό,τι ξεφεύγει από τη

¹²² Ο Lefebvre, ακριβέστερα, ισχυρίζεται ότι ο ναζισμός υπήρξε ακραία μορφή ανορθολογισμού, όντας παράλληλα το αποκορύφωμα της «επιστημονικής βαρβαρότητας», δηλαδή ακραία μορφή της αλλοτριωμένης ορθολογικότητας που αναπτύσσεται στο πλαίσιο του «επιστημονισμού», αλλά και «ακραία, παροξυσμική μορφή» της καθημερινής ζωής σε μια σύγχρονη βιομηχανική πόλη. Όπως λέει, «ακριβώς στην εμπειρία της πιο ζοφερής τραγωδίας -στο φαινομενικά εξαιρετικό, στον κολοφώνα του άτοπου[...] -μπορεί να αποκαλυφθεί η ίδια η ουσία των καθημερινών ζώων μας, των πιο γήινων καθημερινών ζώων» (1947:243, 245, 246·βλ. γενικότερα 240-246).

σχέση μέσου-σκοπού στην επικράτεια του ανορθόλογου.¹²³ Ο συνδυασμός των δύο αυτών συνεπειών σημαίνει τελικά ότι μπορούμε να ερμηνεύσουμε την «αύξηση του ανορθολογισμού» ως «αναπλήρωση της απώλειας» αυτών των στοιχείων, ή ως «δίκαιη εκδίκηση που παίρνει ο άνθρωπος-ως-όλον από τον αλλοτριωμένο λόγο» - θέση που, όπως σημειώνει, ανήκει στον Lukács (1985: 207, 211) .

Είναι ευδιάκριτες οι αναλογίες με τη συλλογιστική που έχουμε στον Lefebvre, στην αντιπαράθεση που κάνει ανάμεσα στον «παλιό μεταφυσικό λόγο», και στον νέο «Διαλεκτικό Λόγο», ή αλλιώς τον «αφηρημένο» και τον «συγκεκριμένο» (1947:188-9) - μόνο που εδώ αυτά που η Heller προσεκτικά ονομάζει ως «προ-ορθολογικά» ή «μετα-ορθολογικά» στοιχεία, ο Lefebvre τα συμπεριλαμβάνει υπό τον όρο «ανορθόλογο»: ο «αφηρημένος Λόγος», λέει, «προμελετημένα απέκλεισε το *ανορθόλογο* από τους ορισμούς του και από τη σφαίρα επιρροής του. Ως εκ τούτου, αγνόησε την ατομικότητα, τα ένστικτα, το πάθος, την πρακτική δράση και τη φαντασία: το ζωντανό ον στην ολότητά του»...Και ακόμα: «Γνωρίζουμε ότι, από φιλοσοφική και ανθρώπινη άποψη, το ανορθόλογο εξεγέρθηκε, ότι, επειδή θεωρήθηκε 'παράλογο' [absurd], έκανε προμελετημένα την εξέγερσή του μια παράλογη εξέγερση, και ότι ύψωσε τη σημαία του παράλογου ως πρόκληση στον λόγο. Και αυτή είναι μια πλευρά της κρίσης του νεωτερικού ανθρώπου και της νεωτερικής κουλτούρας: διαιρούνται ανάμεσα στον αφηρημένο λόγο, από τη μια, και, από την άλλη, σε ένα παράλογο που θέλει να είναι 'ζωτικό' και πιστεύει πως είναι[...]» (1947: 188).

Στα τελευταία αυτά λόγια του Lefebvre συγκεκριμενοποιείται περισσότερο η έννοια κατά την οποία μπορούμε να μιλήσουμε για «ευημερία» του «ανορθολογισμού» ως προϊόν του «αλλοτριωμένου» λόγου: δεν πρόκειται μόνο για το ότι πλάι στον «περιορισμένο ορθολογισμό» «κατακλύζει την καθημερινή ζωή ο ανορθολογισμός», καθώς «ο ένας αντανακλά τον άλλον» (1968γ:83)¹²⁴. πρόκειται για το ότι το ανορθόλογο εξεγείρεται «υψώνοντας τη σημαία του παράλογου». Όπως το θέτει εύστοχα η Heller, αυτό που διακρίνει τη νεωτερικότητα δεν είναι η ανορθολογικότητα αυτή καθαυτήν, αλλά «η περιποίηση τιμών στην ανορθολογικότητα ως ανώτερη της ορθολογικότητας», η «εξύμνησή της» (1985: 207).

Αν τώρα δούμε την καθημερινή ζωή ως επικράτεια του «ανθρώπου-ως-όλον», κατά τη λουκατσιανή ορολογία της Heller, ή του «ζωντανού όντος στην ολότητά του», κατά τον Lefebvre, ως επικράτεια συνεπώς όπου παραμένει το υποτιθέμενο «ανορθόλογο», το εξοβελισμένο από τον «αλλοτριωμένο» λόγο στη σφαίρα αυτού που αντίκειται στον λόγο, τότε το υποκείμενο της «εκδίκησης» ή της «εξέγερσης» για την οποία γίνεται λόγος εδώ είναι κατ' ουσίαν η καθημερινή ζωή.

Συνοψίζοντας παρατηρήσεις που έχουν γίνει ως τώρα, θα μπορούσαμε να πούμε τα εξής αναφορικά με τη διαπίστωση της Heller που παρατέθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο: «Στις

¹²³ Θυμίζω τη σύνδεση με την «αστική κοινωνία» που κάνει, στη *Θεωρία των Συναισθημάτων*, της «διχοτομίας» σκέψης/ λόγου και συναισθήματος ως «lieu commun» (βλ. υποσ. 20 στο παρόν κεφάλαιο).

¹²⁴ Αργότερα, επανερχόμενος στο ίδιο θέμα και συνδέοντας τον «κοντόφθαλμο ορθολογισμό» με το ιδεώδες της διαφάνειας, τονίζει τη «συναισθηματική» [affective] διάσταση του θέματος, και διερωτάται με γλαφυρό τρόπο εν σχέσει με το «'ιδιωτικό' άτομο» που «έχει μπροστά του το θέαμα της διαφάνειας»: «Πώς μπορεί να αποφύγει να υποτροπιάσει σε μύθους προκειμένου να ρίξει μια ψυχρή σκιά πάνω σε αυτή την ανελέητη φωτεινότητα;» (1981:82).

προ-νεώτερες εποχές [...] η ορθολογικότητα του λόγου ήταν πολύ λιγότερο προβληματική απ' ό,τι είναι κατά τη νεωτερικότητα». Είδαμε εκεί μια διάσταση που μπορούμε να αποδώσουμε σε εκείνη τη φράση, η οποία έχει να κάνει με την επερώτηση της «δεδομενικότητας» αυτής καθ'εαυτήν. Εδώ είδαμε ότι αυτή η «προβλημτικότητα» συναρτάται με τη διείσδυση του εργαλειακού λόγου εντός της καθημερινής ζωής, της σφαίρας όπου κυριαρχεί η «ορθολογικότητα του λόγου». Και αυτό από δύο απόψεις: αυτή «αποικίζεται» ενστερνιζόμενη μια άποψη περί του τι είναι και τι δεν είναι «ορθολογικό», όπως και επίσης τείνει να «εξορθολογιστεί» σύμφωνα με αυτήν την ιδέα του «ορθολογικού», άρα και να απωλέσει πραγματικά εκείνα τα στοιχεία που θεωρούνται πρόσκομμα στον εξορθολογισμό της. Υπάρχει, όμως, μια ακόμα διάσταση σε αυτήν την «προβλημτικότητα»: ότι η «ανορθολογικοποίηση» του «προ-ορθολογικού», ή «μετα-ορθολογικού», που προκύπτει από την κυρίαρχη αντίληψη του «ορθολογικού», σημαίνει ότι η καθημερινή ζωή θεωρείται «προβλημτική» από τη σκοπιά της συρρικνωμένης και αφηρημένης «ορθολογικότητας». Αλλά, αυτό οδηγεί στην «εκδίκηση» της καθημερινής ζωής με τη μορφή της «εξύμνησης» του ανορθόλογου ως τέτοιου.

Πρόκειται, όμως, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε, για «εκδίκηση» ή «εξέγερση» που επιστρέφει στην ίδια για να την αντιστρατευθεί. Στο πλαίσιο, δηλαδή, της «εξύμνησης του ανορθόλογου», η καθημερινή ζωή προβάλλει ως «προβλημτική» και για τον λόγο ότι συνιστά ακριβώς την επικράτεια του «κανονικού». Συνεπώς, εάν εδώ η «ορθολογικότητα της διάνοιας» δεν θεωρείται «διαβολική», δεν είναι ακριβώς επειδή δεν ισχύει πλέον αυτό που παρατηρεί η Heller για τις προ-νεωτερικές εποχές: «η τήρηση των `νορμών-και-κανόνων' της σφαίρας της αντικειμενοποίησης `του καθ'εαυτού' θεωρούνταν όχι μόνο καλή αλλά και φυσιολογική»· είναι μάλλον επειδή εδώ αυτό που απαξιώνεται είναι η ίδια φυσιολογικότητα ή η κανονικότητα. Επειδή, δηλαδή, όχι μόνο επερωτάται τόσο το τι είναι «καλό» όσο και το τι είναι «κανονικό», αλλά τείνει να απαξιωθεί το δεύτερο, αυτό καθ'εαυτό, τουλάχιστον στις συμπαραδηλώσεις του του συνηθισμένου, του εύλογου, του αναμενόμενου, όπως και του τυπικού, του συμβατικού.

Αυτήν την πλευρά του ζητήματος θεωρώ πως την αναδεικνύει κυρίως ο Lefebvre, ο οποίος συζητά την εξύμνηση του ανορθόλογου ως συνολική επίθεση στην καθημερινή ζωή.¹²⁵ Και αρθρώνει αυτή του τη συζήτηση, όχι μόνο σε συνάφεια με την ιστορία του «Λόγου», αλλά και με την ιστορία του «ανορθόλογου», αναλύοντας συγκεκριμένα τις μεταπλάσεις του.¹²⁶

Παραπέμποντας ουσιαστικά στο τι συνεπάγεται η, με βεμπεριανούς όρους «απομάγευση του κόσμου» -φράση που είδαμε ότι επικαλείται η Heller- για το status και την υφή του ανορθόλογου εντός της νεωτερικότητας, ο Lefebvre μιλάει για τον «νόμο μετασχηματισμού του ανορθόλογου», έναν νόμο, που, όπως τονίζει, «θα μας παράσχει μια από τις κατευθυντήριες ιδέες για την κριτική της καθημερινής ζωής». Αυτός έχει δύο συνιστώσες: αφενός, τον

¹²⁵ Όπως λέει χαρακτηριστικά, «δεν βάζουμε τη νεωτερικότητα στο εδώλιο με την κατηγορία του ανορθολογισμού, αλλά γενικότερα επειδή συνιστά επίθεση επίθεση στην ανθρωπότητα, στην ίδια τη ζωή της και την ολότητά της» (1947:266, σημ. 18).

¹²⁶ Το καθήκον αναδίφησης αυτής της ιστορίας είναι για τον Lefebvre κεντρικό για όποιον προσεγγίζει το ζήτημα της ορθολογικότητας από τη σκοπιά του «Διαλεκτικού Λόγου», εφόσον «για τη διαλεκτική σκέψη, δεν είναι και δεν μπορεί ποτέ να τίθεται ζήτημα ενός αυτάρκους `ανορθολογισμού' που καταδικάζεται σε αιώνια απόρριψη από μια εξίσου αμετάβλητη Ορθολογικότητα» (1947:188).

«υποβιβασμό», που σημαίνει ότι «το θαυμάσιο [marvellous] και το υπερφυσικό εκπίπτουν αναπόφευκτα στο επίπεδο του παράξενου και του αλλόκοτου», και αφετέρου, «τον εσωτερικό μετασχηματισμό και μετατόπιση», που σημαίνει ότι «καθετί που κάποτε[...] ήταν σοβαρό, βαθύ, συμπαντικό [cosmic] [...] μετατοπίζεται, και αργά ή γρήγορα μπαίνει στην επικράτεια του παιχνιδιού, ή της τέχνης, ή γίνεται απλώς τερπνή ή ειρωνική λεκτικο-ποίηση» (1947:117).

Με αυτόν τον «νόμο» θεωρώ ότι ο Lefebvre αναφέρεται σε μια ιεραρχία αποχρώσεων του εξαιρετικού, σε φθίνουσα κατεύθυνση, από διάφορες απόψεις.

Η πρώτη άποψη αφορά την αυτονομία του εν σχέσει με το καθημερινό. «Το παράξενο και το αλλόκοτο δεν ήταν ποτέ τίποτα άλλο παρά ένα φτηνό και μολυσμένο υποκατάστατο του μυστηρίου», και ένας λόγος που το καθιστά τέτοιο, δηλαδή έκπτωση, είναι ότι αυτό δεν έχει άλλη βάση για να αντλήσει την ιδιαίτερη ποιότητά του, την εξαιρετικότητά του, παρά από αυτό καθεαυτό το γεγονός ότι εξαιρείται, δηλαδή ξεχωρίζει ή αποκλίνει. Η αναζήτηση του αλλόκοτου συνίσταται σε μια «ακατάπαυστη προσδοκία για κάτι που είναι ασυνήθιστο [extra-ordinary]», λέει ο Lefebvre, και αυτό σημαίνει ότι αυτό παρασιτεί στο συνηθισμένο, το κανονικό, άρα και το καθημερινό. Αυτό είναι εν μέρει το νόημα της φράσης του: «Αυτό το υποτιθέμενο θαυμάσιο λειτουργεί μόνο στο επίπεδο της καθημερινής ζωής. Ούτε πάνω της ούτε έξω της, όπως στην περίπτωση της μαγείας, του μύθου ή του υπερφυσικού [...]» (1947: 122, 121, 115). Η όλη ανάλυση του «μετασχηματισμού του ανορθόλογου» από τον Lefebvre περιστρέφεται, συνεπώς, γύρω από την κεντρική ιδέα ότι το μετασχηματισμένο ανορθόλογο συγκροτείται από την, αλλά και συγκροτεί, «επίθεση στην καθημερινή ζωή» επειδή εν τέλει αυτή είναι το βασίλειο του συνηθισμένου και του κανονικού.

Συναντάμε ξανά εδώ την ιδέα της αφηρημένης άρνησης, εφόσον το «παράξενο» ή το «αλλόκοτο» συστήνονται ως τέτοια ως εκ της αφηρημένης άρνησης της κανονικότητας του καθημερινού. Ενώ, όταν πρόκειται για το «μυστήριο» ή το «θαυμάσιο» μπορούμε να μιλήσουμε για υπέρβαση του καθημερινού, για άρνηση της κανονικότητάς του για κάποιον συγκεκριμένο λόγο, η βάση του οποίου βρίσκεται μάλιστα μέσα στο καθημερινό. «Το μυστήριο έχει εξαφανιστεί από τον κόσμο μας[...] έχει χάσει το αρχαίο μεγαλείο του που θεμελιωνόταν στον τρόπο και την άγρια ελπίδα [...]» (1947:119), αποφαινεται ο Lefebvre. Και εδώ φαίνεται πως το μυστήριο ορθώνεται σε δική του βάση, επειδή ακριβώς είναι ενωμένο με την καθημερινή ζωή, κατά το ότι τόσο ο τρόμος¹²⁷ όσο και η ελπίδα έχουν έρεισμα εντός των καταστατικών συνθηκών της. Ας θυμηθούμε εδώ την ανασυγκρότηση της προ-νεωτερικής γιορτής που επιχειρεί, κατά την οποία αυτή αποτελεί μεγέθυνση, τρόπο τινά, και του φόβου απέναντι στη φύση και της ελπίδας ότι μπορεί διά της γιορτής να διασφαλιστεί η συνεργία της με την κοινότητα για το μέλλον· γι' αυτό και η γιορτή εδώ μπορεί να συνδεθεί με την έννοια του μυστηρίου.

Αυτή η φθίνουσα ιεραρχία με όρους αυτονομίας από το καθημερινό, κατά δεύτερον, είναι φθίνουσα με όρους ορθολογικότητας. Εδώ μπορούμε να διακρίνουμε δύο σκέλη: το πρώτο συνδέεται άμεσα με την προηγούμενη παράμετρο, καθώς πιστοποιεί τη βαθύτερη ενότητα ανάμεσα στο καθημερινό και σε αυτό που του αντιδιαστέλλεται ως θαυμάσιο και μυστήριο.

¹²⁷ Θα δούμε πιο κάτω γιατί εδώ ο Lefebvre εδώ δεν αναφέρεται ακριβώς στον «τρόμο», αλλά στον «φόβο».

Όπως υπονοεί ο Lefebvre, το μυστήριο και το θαυμάσιο μπορούσαν σε ορισμένες συνθήκες να κατηγορηθούν ως «ορθολογικά», και λόγω του ριζώματός τους σε καθημερινές συνθήκες, αλλά και λόγω μιας βαθύτερης κοσμοθεωρητικής ενότητας με την καθημερινή ζωή, επειδή δηλαδή δεν αντέφασκαν με την αντίληψη περί ορθολογικότητας της καθημερινής ζωής, με τις «νόρμες-και-κανόνες» της «ορθολογικότητας του λόγου», όπως θα έλεγε η Heller. Η τελευταία μπορούσε να τα «ορθολογικοποιήσει», πάλι με τους όρους της Heller, τουλάχιστον σε μια εποχή που, κατά τον Lefebvre, «η φύση κατοικούνταν από μυστηριώδεις δυνάμεις, δυνάμεις που ήταν ανθρώπινες και κοντινές, αλλά ταυτόχρονα φανταστικές, απόμακρες και επικίνδυνες[...]». Η εποχή όμως που σηματοδοτεί την «εμφάνιση και ανάπτυξη της ορθολογικότητας» (1947:203, 117) αλλάζει ριζικά αυτήν την κατάσταση και με την έννοια ότι το μυστήριο δεν μπορεί πλέον να είναι ορθολογικό από τη σκοπιά της καθημερινής ζωής. Έτσι, στον βαθμό που αυτή αξιώνει να αρθεί στο μη καθημερινό, να ανατραπεί από αυτό, με όρους μυστηρίου, αυτό αντιβαίνει στην ίδια την ορθολογικότητά της, σηματοδοτεί αντίθεση στην ορθολογικότητά της.

Αν σε αυτό το πρώτο σκέλος βλέπουμε γιατί το νεωτερικό εξαιρετικό δεν μπορεί να έχει τα χαρακτηριστικά του μυστηρίου που είχε σε προ-νεωτερικές εποχές με όρους ορθολογικότητας, στο δεύτερο σκέλος που μπορούμε να διακρίνουμε όσον αφορά τη σύνδεση του «νόμου» αυτού με το ζήτημα της ορθολογικότητας, βλέπουμε μια έκφανση της εξέγερσης του ανορθόλογου, όχι στη ρητορική εξύμνηση του *μυστηρίου*, αλλά στο ότι αυτή είναι ακριβώς *ρητορική*, δηλαδή στην πραγματικότητα αυτό που εξυμνείται είναι το «παράδοξο». Εάν μπορούμε να μιλήσουμε για «λατρεία του παράδοξου» (1947: 121), όπως λέει ο Lefebvre, αυτή είναι η άλλη πλευρά της «εξύμνησης του ανορθόλογου», για την οποία μιλήσαμε πιο πάνω. Αυτό σημαίνει πως «ο υποβιβασμός», η βασική συνιστώσα του «νόμου μετασχηματισμού του ανορθόλογου» που διατυπώνει, συμβαδίζει με τον αξιολογικό αναβιβασμό του. Με άλλα λόγια, αυτός, όχι απλώς δεν αντιφάσκει σε αυτό που είδαμε ως κοινή του διαπίστωση με τη Heller περί νεωτερικής «εξύμνησης του ανορθόλογου», αλλά αντιθέτως την συμπληρώνει. Και αυτό γιατί, εάν η ορθολογικότητα, όπως και εάν εννοηθεί, συνδέεται πάντως με την έννοια του κανόνα, και εάν το «παράδοξο» έχει ως υπέρτατο κανόνα την εξαίρεση από τον κανόνα, την απαξίωσή του τελευταίου μέσω της καταξίωσης της εξαιρετικότητας *per se*, τότε το «παράδοξο» είναι, κατά κάποιον τρόπο, πιο βαθιά ανορθόλογο από το «μυστήριο» ή το «θαυμάσιο», και με την έννοια ότι δεν μπορεί να υπαχθεί σε κανέναν κανόνα ει μη μόνο στον κανόνα που υπαγορεύει την έξοδο από τους κανόνες.

Μια διάσταση που πιστοποιεί αυτήν τη σύνδεση της «λατρείας του παράδοξου» με την «εξύμνηση του ανορθόλογου» είναι ότι σε αυτήν δεν προβάλλουν χωροχρονικοί όροι και όρια, σε αντίδιαστολή με εκείνη του μυστηρίου ή του θαυμάσιου. Ας προσέξουμε το επίθετο «ακατάπαυστη» σε ένα χωρίο του Lefebvre πιο πάνω, όπως και τη φράση του: «Ενώ το μυστήριο είχε τους ειδικά καθγιασμένους χρόνους και εορτασμούς του, η έλξη του παράξενου κατακλύζει τα πάντα. Αυτός ο μύθος του νεωτερικού κόσμου [...] έχει αυτό το ιδιαίτερο γνώρισμα: ως σήπον απομεινάρι αυτού που ήταν κάποτε επιβλητικό, εξαιρετικό και σοβαρό, προσπαθεί να διεισδύσει, μπορεί να διεισδύσει, και πραγματικά διεισδύει σε κάθε στιγμή μας» (1947: 122).

Το μυστήριο, υπονοεί ο Lefebvre, ήταν το κατηγορήμα του εξαιρετικού μιας εποχής όπου το εξαιρετικό ήταν χωροχρονική εξαίρεση, άρα δεν επεδίωκε να υποκαταστήσει τον



χωροχρονικό κανόνα. Επιπλέον, ήταν «εξαιρετικό» με αξιολογική έννοια, δηλαδή θαυμάσιο, και για τον λόγο ακριβώς ότι ήταν «εξαιρετικό» με χρονική έννοια, δηλαδή σπάνιο· η αξίωσή του συνδεόταν με την αξίωση του σπάνιου. Μπορούμε να προσέξουμε ένα σημείο όπου ο Lefebvre παραπέμπει υπόρρητα στις διακριτές υποδηλώσεις του «εξαιρετικού»: αυτό που εξαιρείται, σπανίζει, και αυτό που είναι πολύτιμο και ακριβό: «Η ανορθολογικότητα του σπάνιου και του πολύτιμου [...] που γέμιζαν το καθημερινό, αντικαθίστανται από μίαν ανορθολογικότητα ασύγκριτα πιο πλατειά και πιο βαθιά, που συμπληρώνει τον επίσημο ορθολογισμό» (1968γ:44). Νομίζω πως στο χωρίο αυτό λανθάνει η ιδέα πως, εάν υπάρχει ένα στοιχείο ανορθολογικότητας εν γένει στην αξίωση του σπάνιου, ή της απόκλισης από τον κανόνα, όπως αυτό εμφανίζεται στις δύο παράλληλες συνυποδηλώσεις του «εξαιρετικού», αυτή η ανορθολογικότητα είναι «ασύγκριτα πιο πλατειά και πιο βαθιά», όταν χάνεται ο σύνδεσμος ανάμεσα στην αξίωση του εξαιρετικού, αυτού που *εξαιρείται*, και στην αξίωσή του επειδή *εξαιρείται*, ανυψώνεται βάσει ορισμένων λόγων ή αρχών. Και μια έκφραση της απώλειας αυτού του συνδέσμου είναι ότι η αναζήτηση του εξαιρετικού παύει να αποτελεί χωροχρονική εξαίρεση.

Τέλος, αυτή η ιεραρχία, για τον Lefebvre είναι συνάμα φθίνουσα με όρους γνήσιας εξαιρετικότητας, δηλαδή δύναμης ανατροπής του καθημερινού - και ως προς αυτό είναι απολύτως κατηγορηματικός. Το ετερόνομο, και συνάμα αποθεωνόμενο και διαρκώς προσδοκώμενο εξαιρετικό, είναι ακριβώς εκείνο το εξαιρετικό που δεν μπορεί να συστήσει ριζική ετερότητα από την κανονικότητα της καθημερινής ζωής, με την έννοια της ρουτίνας: «[...] λειτουργεί μόνο στο επίπεδο της καθημερινής ζωής. Ούτε πάνω της ούτε έξω της», όπως είδαμε. Και αυτό, πάνω απ' όλα με την έννοια ότι δεν μπορεί πραγματικά να παράσχει την εμπειρία του εξαιρετικού, του ανοίκειου, του αξιομνημόνευτου· δεν μπορεί να συστήσει διαφορετικό καθεστώς χρόνου, «Γιορτή» ή «στιγμή» με την έννοια του Lefebvre, άρα δεν μπορεί να επηρεάσει και την επιστροφή στην κανονικότητα, τη ρουτίνα της καθημερινής ζωής, «ρυθμοποιώντας» την. «Τι είναι [το αλλόκοτο και το παράξενο]; Το μετατοπισμένο μυστήριο, μετασχηματισμένο (με το θαυμάσιο να λειτουργεί σαν ένα στάδιο στο μέσον) και υποβιβασμένο. Αυτός ο υποβιβασμός έχει μεταστρέψει το μυστήριο σε κάτι *καθημερινό*, ταυτόχρονα οικείο αλλά και εκπληκτικό [...] Απότομα, η οικειότητα μετασχηματίζεται σε κάτι νέο, αλλά τίποτα πολύ ανατρεπτικό ή `ανησυχητικό´». Έτσι, το «παράξενο», αυτό μάλιστα που του αντιστοιχεί η «στιγμιαία εμπειρία», είναι «ταυτόχρονα διεγερτικό και ηρεμιστικό. Η μόνη του χρήση είναι σαν μπαχαρικού για την κοινοτοπία, σαν καλλυντικού για την ασημαντότητα. Είναι ψευδο-ανανέωση, που αποκτάται με την τεχνητή παραμόρφωση των πραγμάτων, έτσι ώστε αυτά να γίνονται και επιβεβαιωτικά και εκπληκτικά». Κοντολογίς, «η ακατάπαυστη προσδοκία για κάτι που είναι ασυνήθιστο» είναι «μια ελπίδα που πάντα ματαιώνεται και πάντα αναζωπυρώνεται, με άλλα λόγια, απογοήτευση που διαποτίζει τις πιο ταπεινές λεπτομέρειες της από-τη-μέρα-στη-μέρα ύπαρξης» (1947: 119,121).¹²⁸

¹²⁸ Το ότι στη «μταίωση» παίζει βασικό ρόλο ο όρος του «ακατάπαυστου» μπορούμε να το δούμε και μέσα από άλλες επισημάνσεις του Lefebvre, όπως αυτή που αφορά τον «Μεγάλο Πλεονασμό», που κινδυνεύει να παραχθεί από τα ΜΜΕ: «Έκπληξη που εκμηδενίζεται από την ψευδαισθήση της μόνιμης έκπληξης» (1961α:224). Ας δούμε εξάλλου και ένα ακόμα πολύ εύλγωτο χωρίο του που πάλι προβάλλει στο πλαίσιο της ανάλυσης των ΜΜΕ, και αφορά την «εξαπλωμένη έκρηξη του *ενδιαφέροντος*», την απολυτοποίησή του ως αρχής και τη διαρκή

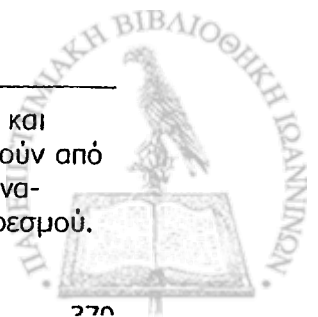
Ωστόσο, εδώ είναι αναγκαίο να επισημάνουμε ότι τα τελευταία λόγια, όπως και όλα τα χωρία του Lefebvre που έχουν παρατεθεί εν σχέσει με τον «νόμο» που διατυπώνει, δεν έχουν γραφεί στο πλαίσιο της πολεμικής του στη ρητορική του ελεύθερου χρόνου, αλλά στο πλαίσιο της κριτικής της «επίθεσης στην καθημερινή ζωή», χαρακτηριστικό παράδειγμα της οποίας γι' αυτόν αποτελεί μια πρακτική του «υπερ-καθημερινού», και πιο συγκεκριμένα, το κίνημα του υπερρεαλισμού. Γενικότερα, ο «νόμος» στον οποίο εστίασαμε εδώ την προσοχή μας είναι ένας νόμος που, όπως λέει, «επιτρέπει να διατυπώσουμε, ή μάλλον να επιβεβαιώσουμε» η «ανάλυση του υπερρεαλισμού»· πιο συγκεκριμένα, η ανάλυση του υπερρεαλισμού ως εξέλιξης του τρόπου με τον οποίο «υπό τη σημαία του θαυμάσιου [...] η λογοτεχνία του 19^{ου} αιώνα ύψωσε διαρκή επίθεση στην καθημερινή ζωή που συνεχίζει αμείωτη ως τις μέρες μας» (1947:117, 105).

Στο πλαίσιο αυτό έχουμε πράγματι, όπως έχω σημειώσει, τη σφοδρότερη κριτική που θα απευθύνει ο Lefebvre στον υπερρεαλισμό, καθώς, πέρα από συγκεκριμένους βαρείς χαρακτηρισμούς (βλ. π.χ. 1947:116), εδώ τον θεωρεί «σύμπτωμα» μιας εποχής, το οποίο έχει ως παράλληλη εκδοχή του την «αποκήρυξη» της «μέσης ζωής» από τον Heidegger (1947:112, 125· βλ. γενικότερα 123-127).

Θα παρακάμψω ξανά το ζήτημα της αποτίμησης του υπερρεαλισμού από τον Lefebvre, για να τονίσω το εξής: το φαινόμενο αυτό του «υποβιβασμού» του «μυστήριου» και του «θαυμάσιου» στο «παράδοξο», και της αποθέωσής του με αυτούς τους όρους εις βάρος του συνηθισμένου, του καθημερινού, έχει πάντως γι' αυτόν την κατ' εξοχήν έκφρασή του στον τρόπο με τον οποίο αντιδιαστέλλεται το εξαιρετικό στο καθημερινό στο πλαίσιο της σύλληψης του «κόσμου» που «είναι εντελώς έξω από το καθημερινό βασίλειο» και που καλεί σε αυτόν η απόδραση από το «καθημερινό» μέσα στον ελεύθερο χρόνο. Είναι χαρακτηριστικό ότι, αργότερα, στο «Προοίμιο» στον 1^ο τόμο, από όπου προέρχονται αυτές οι επεξεργασίες, όταν θα πραγματευτεί πιο αναλυτικά το ζήτημα του ελεύθερου χρόνου, στη συνάφεια όπου μιλάει για το «απατηλό αντεστραμμένο είδωλο» που αποτελεί ο υποτιθέμενος «κόσμος» του, βλέπουμε μια σαρκαστική φράση που συμπυκνώνει όλη την παραπάνω προσπάθεια να σκιαγραφηθεί ένα αποδυναμωμένο «εξαιρετικό»: «Πόσο παράξενο είναι το χάσμα ανάμεσα στον πραγματικό κόσμο και το αντεστραμμένο είδωλό του. Γιατί, εν τέλει δεν είναι καθόλου παράξενο, αλλά ψευδής παρα-ξενότητα, ένα φτηνιάρικο και τα πάντα κατακλύζον μυστήριο» (1958: 35).

Από αυτήν την άποψη, επανερχόμαστε στο ζήτημα της σχέσης που υπάρχει ανάμεσα στο πνεύμα του μοντερνισμού όπως αυτό εκδηλώνεται στις πρακτικές του «υπερ-καθημερινού» και ταυτόχρονα στις δυνάμεις του αποικισμού της καθημερινής ζωής, για να επιβεβαιώσουμε μια παρατήρηση που κάναμε στην προηγούμενη ενότητα. Εκεί μιλήσαμε για ακραία τροπικότητα της ιδεολογίας της προόδου, εδώ μπορούμε να ισχυριστούμε το ίδιο για την ιδεολογία που καθιστά θέσφατο το εξαιρετικό.

αναζήτησή του. Ο Lefebvre μιλάει για τις «καταστρεπτικές του συνέπειες ως πρακτικής και θεωρητικής `κατηγορίας` [...] όπως και των κατηγοριών που δεν μπορούν να διαχωριστούν από αυτήν: [...] του σημαντικού, του ασυνήθιστου [...] και επίσης τον κορεσμό, και την επανακινητοποίηση (ή επανάληψη) τη στιγμή που έχει φτάσει κανείς στην κορύφωση του κορεσμού. Και τέλος, αλλά όχι και έλασσον, την πλήξη» (1962a:278).



«Η Διαφήμιση γίνεται [...] η ποίηση της Νεωτερικότητας [...]», θα πει αργότερα ο Lefebvre. Με αυτό εννοεί ότι παίρνει μια μορφή που πλησιάζει αυτήν της τέχνης, όπως και ότι «αιχμαλωτίζει την τέχνη, τη φιλολογία [...]». Νομίζω ότι, εάν πάρουμε υπόψη μας την ανάλυση του 1^{ου} τόμου, θα μπορούσαμε να πούμε επίσης ότι συνιστά την εκφυλισμένη μορφή της «επίθεσης στην καθημερινή ζωή», που γι' αυτόν μπορεί να ανιχνευθεί, μεταξύ άλλων, και στην κατ' εξοχήν ποίηση της νεωτερικότητας. Και, τέλος, και με μεγαλύτερη βεβαιότητα, θα μπορούσαμε να εκλάβουμε αυτή τη φράση με το νόημα ότι η διαφήμιση είναι η κατ' εξοχήν νεωτερική «τέχνη» ύψωσης του ψευδούς μυστηρίου και θαυμασίου, δηλαδή του «παράδοξου» και του «αλλόκοτου», σε θέσφατο εις βάρος του «καθημερινού», αφού «σταχυολογεί τα απομεινάρια της Γιορτής και τα μετασχηματίζει για δική της χρήση» (1968γ:107).

Ο Lefebvre διακηρύσσει προς το τέλος του κεφαλαίου όπου διατυπώνει τον «νόμο μετασχηματισμού του ανορθόλογου»: «Η αληθινή κριτική της καθημερινής ζωής [...] συνεπάγεται την αποκατάσταση της καθημερινής ζωής». Και κάνει σαφές ότι η τονισμένη αυτή φράση αφορά την καθημερινή ζωή ως προς το ότι αποτελεί «μάζα», τόσο στιγμών όσο και ανθρώπων: «Το να αποκαταστήσουμε τις μάζες –τις μάζες των στιγμών, που οι φιλόσοφοι καταδικάζουν στην `ασημαντότητα´, και των ανθρώπων, που οι ποιητές εξαποπέλλουν στις σκιές- είναι συνδεδεμένα καθήκοντα» (1947: 127).

Σε αυτή του τη φράση συμπυκνώνεται η απόστασή του από «επιθέσεις» εναντίον της καθημερινής ζωής, οι οποίες καταστρώθηκαν από τη σκοπιά του νεωτερικού «υπερ-καθημερινού», αλλά λανθάνει επίσης και η πολεμική του στην ιδεολογία της αποθέωσης του μη-καθημερινού, του εξαιρετικού, στη βάση της απόλυτης αντίθεσής του στο καθημερινό, τη «μάζα» του χρόνου και των ανθρώπων- ιδεολογία που έχει διεισδύσει στη νεωτερική καθημερινή ζωή, στο «καθημερινό», και επιπλέον είναι μέρος της συγκρότησής του ως τέτοιου, ως «εγκατάστασης της καθημερινότητας». Έτσι, στη φράση αυτή μπορεί να πιστοποιηθεί το συμπέρασμα της προηγούμενης ενότητας ότι ο Lefebvre, όχι μόνο δεν θέτει ως στόχο του τη ρουτίνα *per se*, αλλά επιπλέον υπονοεί πως όπου τίθεται ένας τέτοιος στόχος, τότε αυτό μπορεί να είναι μέρος του προβλήματος της μονοτονίας της ρουτίνας, της ρουτίνας ως μονοτονίας. Και ακόμα, με βάση τη συζήτηση που έγινε στην παρούσα ενότητα, στη φράση αυτή διατυπώνεται ουσιαστικά η άποψη ότι μόνο μέσω της αποκατάστασης της «μάζας» των στιγμών και των ανθρώπων μπορεί να προκύψει γνήσια εξαιρετικότητα.

Κοντολογίς, και αντιστρόφως, το νεωτερικό εξαιρετικό, αποθεωνόμενο εν τέλει ως παράδοξο, συνιστά αφηρημένη άρνηση του συνήθους και του συνηθισμένου, του χρονικά μαζικού και του οικείου, αλλά αυτό ακριβώς μπορεί να εξηγήσει την ακύρωσή του ως εξαιρετικού, παράλληλα με τους άλλους παράγοντες που συζητήθηκαν εδώ: τη βιομηχανοποιημένη οργάνωση της εξαιρετικότητας, αφού «το ασυνήθιστο πουλάει πολύ καλά» (1981:82), όπως και τη σύλληψή της με όρους απόδρασης από την ανάγκη και από την κοινότητα.

δ. «Η εγκατάσταση της καθημερινότητας» ως δυνατή και αδύνατη «βάση» των σχέσεων εξουσίας

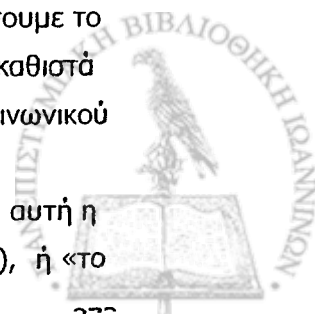
Εισαγωγικά σε αυτό το κεφάλαιο είδαμε πως, κατά τον Lefebvre, αυτό που χαρακτηρίζει τον «αποικισμό της καθημερινής ζωής» είναι ότι εδώ έχουμε τη μετατροπή του «καθημερινού» σε «προϊόν» των θεσμών στους οποίους δεσπόζει το κράτος της αγοράς, και, ταυτόχρονα, τη μετατροπή του σε «βάση» της νομιμοποίησης της κυριαρχίας, ή, θα μπορούσαμε να πούμε, την πολιτική του λειτουργικοποίησης. Σε αυτό το τελευταίο θέμα θα περάσω τώρα, το οποίο είναι εξόχως σημαντικό, γιατί εκεί βρίσκεται ο βαθύτερος λόγος που τον οδηγεί στη θεματοποίηση αυτής της έννοιας, ή τουλάχιστον ο λόγος εκείνος στον οποίο φαίνεται με τη μεγαλύτερη ενάργεια η άμεσα πολιτική διάσταση του εγχειρήματός του. Αυτό εξάλλου πιστοποιείται από την αναστοχαστική του επισήμανση ότι η θεματοποίηση του «καθημερινού» είναι το επίκεντρο της δικής του απάντησης στο ερώτημα που πρώτη έθεσε και προσπάθησε να απαντήσει η Luxemburg: στο ερώτημα, δηλαδή, «πώς ο καπιταλισμός επιβιώνει», αλλά επίσης «πώς μπορεί να αναπτύσσεται», παρά τις προβλέψεις του Marx (1988:80), ή όπως λέει αλλού, στο ερώτημα: «Πώς εξηγείται το σθένος του καπιταλισμού;» (1981:54).

Είναι σαφές, καταρχάς, ότι η πολιτική λειτουργικοποίηση του καθημερινού, για τον Lefebvre, δεν αποτελεί απλώς ειδικά νεωτερικό φαινόμενο, αλλά ότι μάλιστα είναι και μείζον στοιχείο που τεκμηριώνει τη γενικότερη θέση του περί της «βαθιάς δομής» που συγκροτεί το «νεωτερικό» και το «καθημερινό». Αυτή δεν έγκειται απλώς στην πλευρά που προσπάθησα να αναλύσω ως τώρα, δηλαδή στο ότι το καθημερινό ως πρόβλημα και ως ιδιαίτερη κοινωνική πραγματικότητα δεν μπορεί να κατανοηθεί αν δεν πάρουμε υπόψη τη «νεωτερικότητα», αλλά και στην αντίστροφη πλευρά: δεν μπορεί να κατανοηθεί και η «νεωτερικότητα» εάν δεν δούμε την κοινωνική, την πολιτική ειδικά, σημασία που αποκτά το καθημερινό εντός της.

«Όλα στηρίζονται, όλα βαραίνουν πάνω στην καθημερινότητα, που αποκαλύπτει το 'όλον'», αποφαινεται ο Lefebvre. Και κάνει σαφές ότι αυτό αφορά ειδικά τη νεωτερικότητα, αφού εδώ παράλληλα διατυπώνει την υπόθεση: «Μπορούμε ξεκινώντας από [την καθημερινότητα] να ορίσουμε τη σύγχρονη κοινωνία (τη Νεωτερικότητα), έτσι που η μελέτη να μην[...] περιορίζεται στον προσδιορισμό ενός τμήματος ή μερικού επιπέδου, αλλά να επιτρέπει την κατανόηση του βασικού και του καθολικού;» (1968γ:72).

Σύμφωνα με ό,τι σημείωσα στην ενότητα όπου συζήτησα τη σχέση της καθημερινής ζωής με το θέμα της ολότητας, δεν πρόκειται για το ότι αυτή είναι εκείνο το μέρος ή επίπεδο της κοινωνικής ολότητας μέσα από το οποίο μπορεί κανείς να «διαβάσει» τα άλλα μέρη της. Ωστόσο, επίσης εκεί υπανίχθηκα αυτό που δηλώνουν σαφώς αυτά τα χωρία: ότι, δηλαδή, υπάρχει μια έννοια κατά την οποία μπορεί κανείς, σύμφωνα με τον Lefebvre, να ισχυριστεί ότι ειδικά εντός της «νεωτερικότητας» μέσα από το «καθημερινό» μπορούμε να ανιχνεύσουμε το «κοινωνικό όλον»: γιατί έτσι ανευρίσκουμε τη «βάση» ή το «έρεισμα» εκείνο που το καθιστά «όλον», όταν ακριβώς τόσο η ακεραιότητα της καθημερινής ζωής όσο και αυτή του κοινωνικού «όλου» δεν είναι δεδομένη.

Ας προσέξουμε πώς αποσαφηνίζει αλλού το νόημα των πιο πάνω χωρίων του: αυτή η κοινωνία «για έρεισμα και στόχο έχει την οργάνωση της καθημερινότητας» (1968γ:148), ή «το



καθημερινό συγκροτεί την πλατφόρμα πάνω στην οποία οικοδομείται η γραφειοκρατική κοινωνία του ελεγχόμενου καταναλωτισμού» (1987α: 9). Ακόμα, «ο ρόλος της καθημερινότητας άλλαξε· έχει γίνει η βάση λειτουργίας της κοινωνικής οργάνωσης και του κράτους» (1986α:107). Και τέλος, «η καθημερινή ζωή είναι η βάση εκκινώντας από την οποία ο τρόπος παραγωγής προσπαθεί να αυτοσυγκροτηθεί ως σύστημα, προγραμματίζοντάς την» (1981:41).¹²⁹

Για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε τη θεώρηση που συμπυκνώνεται σε αυτές τις προγραμματικού χαρακτήρα διατυπώσεις, θα πρέπει καταρχήν να αποφύγουμε ορισμένες περαιτέρω πιθανές παρανοήσεις.

Κατά πρώτον, εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με τη θέση του, που είδαμε, πως η καθημερινή ζωή ως πεδίο των αναγκών είναι η βάση του κοινωνικού και του πολιτικού φαινομένου, καθώς όπως λέει, «το κοινωνικό τσιμέντο είναι η καθημερινή ζωή και όχι το κράτος» (1958: 91). Αυτό, οπωσδήποτε για τον Lefebvre, ισχύει για κάθε εποχή και για κάθε κοινωνία. Θα πρέπει συνεπώς να διευκρινίσουμε ότι εδώ έχουμε την καθημερινή ζωή ως «βάση», και «όργανο για τη διατήρηση και συνέχιση των κοινωνικών παραγωγικών σχέσεων [...]» (1975γ/1990:56), άρα και της νομιμοποίησης των σχέσεων εξουσίας, της «ηγεμονίας», θα έλεγα, με γκραμισιανούς όρους .

Κατά δεύτερον, ο Lefebvre υποστηρίζει κάτι πολύ περισσότερο, και πολύ ισχυρότερο, από τη θέση ότι, προκειμένου να νομιμοποιηθούν, οι συγκεκριμένες σχέσεις εξουσίας χρειάζεται να οργανώσουν την καθημερινή ζωή. Αυτό και μόνο δεν φαίνεται γιατί αποτελεί ιδιαιτερότητά τους. Όσα είπαμε στην εισαγωγή για τη σημασία που έχει η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής στο πλαίσιο της παρέμβασης εντός του μαρξισμού, και ειδικότερα όσον αφορά τη σημασία που έχει ως προς την επαναθεώρηση της έννοιας της ιδεολογίας, δεν νομίζω ότι ο Lefebvre θα τα περιόριζε στο σύνολό τους αποκλειστικά εντός του πλαισίου της νεωτερικότητας. Αυτό βέβαια είναι ένα ασαφές σημείο στη θεώρησή του, καθώς, όπως έχω σημειώσει, δεν κάνει συστηματική σύγκριση, πέραν ορισμένων επισημάνσεων, ανάμεσα σε αυτό που ονομάζει «αποικισμό» της καθημερινής ζωής και στις προ-νεωτερικές μορφές οργάνωσής της. Έτσι, ίσως αφήνει περιθώριο για έναν τέτοιο περιορισμό όταν, για παράδειγμα λέει: «Η αστική τάξη δεν ασκεί την επιρροή της απλώς μέσω των ιδεών και της θεώρησής της για τον κόσμο [...] ο τρόπος με τον οποίο οργανώνει στην πράξη την καθημερινή ζωή [...] είναι απείρως πιο σημαντικός» (1947: 151). Αλλά, από την άλλη πλευρά, όταν, όπως είδαμε, εντοπίζει «το μυστικό της δύναμης της θρησκείας», η οποία έπαιξε κείμενο ρόλο στη νομιμοποίηση της πολιτικής εξουσίας προ της νεωτερικότητας, στο ότι αυτή οργανώνει τις «καθημερινές συμπεριφορές», ουσιαστικά ισχυρίζεται ότι η παρέμβαση της θρησκείας στην καθημερινή ζωή, άρα και η νομιμοποίηση της ταξικής κυριαρχίας που αυτή διασφάλιζε, δεν περιοριζόταν απλώς σε «ιδέες».

Μπορούμε να ξεκινήσουμε τη διερεύνηση της ισχυρότερης θέσης του Lefebvre από τις επισημάνσεις του, επισημάνσεις που κάνει στο πλαίσιο της αντιδιαστολής Γραφής και Λόγου, αναφορικά με την τελευταία αυτή νομιμοποίηση, δηλαδή αναφορικά με την «πολιτική εξουσία»

¹²⁹ Μάλιστα ως προς αυτό κάνει ένα σχόλιο που δείχνει ότι οι επικυλάξεις του απέναντι στην κατά τον Marx «βάση» της κοινωνίας έχουν οπωσδήποτε και ιστορικό χαρακτήρα: «[...] ο Marx έδειξε πως το οικονομικό είναι το επίπεδο όπου έπρεπε να στραφεί η επίθεση. Σήμερα τον ρόλο αυτόν τον παίζει η καθημερινότητα [...]» (1968γ: 197· βλ. και 1973:58).

που «καθαγιάζει» η θρησκεία. Αυτή «βασίζεται στις εντολές, υπαγορεύει τις λεπτομέρειες της πρακτικής ζωής [...] δεν αρκείται σε γενικές απαγορεύσεις· αλλά «ωστόσο, σ' αυτό το στάδιο δεν είναι δυνατό να μιλάμε για οργανωμένη καθημερινότητα (αν και υπάρχει ήδη αυτή η τάση)». Η διαφορά της «οργανωμένης καθημερινότητας» είναι οπωσδήποτε διαφορά βαθμού, έκτασης, όπως είδαμε, αλλά δεν είναι αυτό το κρίσιμο σημείο. Το κρίσιμο σημείο, ως προς το ζήτημα του ερείσματος της πολιτικής εξουσίας, είναι ότι διαφέρει ο τρόπος με τον οποίο διενεργείται αυτή η «υπαγόρευση», καθώς το «γραπτό υπόβαθρο» της καθημερινότητας είναι κάτι πολύ διαφορετικό από τη θρησκεία «τη θεμελιωμένη στη Γραφή»: είναι «η γραφειοκρατία και οι οργανωτικές της μέθοδοι» (1968γ:156, 157). Και μέρος αυτής της διαφοράς θα έλεγα πως είναι ότι παράγεται η ίδια η καθημερινότητα ως «γραπτό», αποκτά τις ιδιότητές του, με αποτέλεσμα να αλλάζει η ίδια η έννοια κατά την οποία η πολιτική εξουσία νομιμοποιείται μέσω της διείσδυσης σε αυτήν. Συγκεκριμένα, η καθημερινότητα αποκτά τις ιδιότητες που αναδεικνύει ο Lefebvre εν σχέσει με τη «μορφή της γραφής»: την εντύπωση της «διαύγειας», όπως και τη συγκάλυψη της διαδικασίας που την παρήγαγε: «[...] οι κωδικοποιητές και το πραγματικό δίκτυο μέσα από το οποίο περνάει το μήνυμα είναι κι αυτά κρυμμένα, κατά τρόπο ώστε να αγνοείται και η ύπαρξή τους» (1968γ:157, 158).

Με αυτές τις ιδιότητες που αποκτά η «οργανωμένη καθημερινότητα» συνδέεται η αντιδιαστολή που κάνει ανάμεσα στη δική του θέση και σε αυτή ρευμάτων της αμερικάνικης κοινωνιολογίας, και που κατέχει κομβική θέση στη σκέψη του: «Εμείς δεν αντιπαραθέτουμε, όπως ο Riesman έναν άνθρωπο εξω-κατευθυνόμενο' σε έναν άνθρωπο έσω-κατευθυνόμενο», λέει ο Lefebvre (1968γ:66), παρά το ότι, όπως είδαμε, δεν φειδεται επαίνων για την «πρόσφατη αμερικανική κοινωνιολογία». ¹³⁰ «Θα δείξουμε μάλλον έναν άνθρωπο που καθορίζεται ή ακόμα που προκατασκευάζεται από εξωτερικές συνθήκες [...], αλλά που θεωρεί τον εαυτό του περισσότερο από ποτέ αυτόνομο και εξαρτώμενο μόνο από την αυθόρμητη συνείδησή του ακόμα και μέσα στη ρομποτοποίηση» (1968γ: 66). Πρόκειται για την ιδέα που λανθάνει πίσω από τον, οπωσδήποτε εικονοκλαστικό, χαρακτηρισμό του της νεο-καπιταλιστικής κοινωνίας ως «τρομοκρατική».

Με σκοπό να επανέλθω στην έννοια του τρόμου όπως την διακρίνει ο Lefebvre, εδώ θα επισημάνω απλώς ότι γι' αυτόν ο «τρόμος» δεν συναρτάται με τη βία που «μαίνεται»: σε εκείνη την περίπτωση μπορούμε να μιλάμε «για κοινωνία τρομοκρατούμενη και όχι τρομοκρατική». «Τρομοκρατική» είναι η κοινωνία όπου «η βία μένει σε λανθάνουσα κατάσταση», είναι περιττή στην ανοιχτή, ορατή μορφή της· κι αυτό ακριβώς γιατί «καταργείται η διάκριση» ανάμεσα στους δύο τύπους «συνείδησης» που διακρίνει ο Riesman, «αφού αυτό που τώρα έχει τη θέση του έσω είναι το έξω, μεταμφιεσμένο, εσωτερικευμένο και νομιμοποιημένο». Κοντολογίς, «τρομοκρατική», για τον Lefebvre, κοινωνία είναι η κατάληξη εκείνης όπου «οι καταναγκασμοί ούτε γίνονται αντιληπτοί ούτε βιώνονται ως τέτοιοι. Είτε αναγνωρίζονται και

¹³⁰ Την επαινεί μάλιστα λέγοντας ότι «μας δίνει μια εξαιρετική περιγραφή του αλλοτριωμένου ανθρώπου σε μια αλλοτριωτική κοινωνία, την εποχή [...] του (μονοπωλιακού) κρατικού καπιταλισμού και της γραφειοκρατικής υπερ-οργάνωσης». Και είναι ενδιαφέρον ότι προσθέτει: «Δεν είναι εκπληκτικό ότι [...] δεν υπάρχει μια ισοδύναμη κριτική ανάλυση που θα μπορούσε να μας πληροφορήσει για τις συγκεκριμένες μορφές αλλοτρίωσης στις σοσιαλιστικές χώρες;», για να καταλήξει: «Αυτή είναι η τύχη της μαρξιστικής σκέψης τον 20^ο αιώνα...» (1961α:213).

δικαιολογούνται, είτε ερμηνεύονται ως αναγκαίοι όροι της (εσωτερικής) ελευθερίας» (1968γ:147, 146).

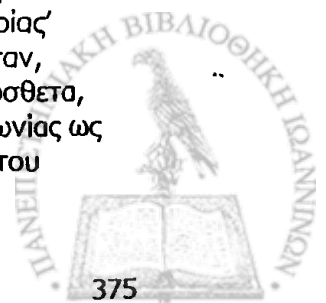
Και είναι «τρομοκρατική», γιατί αυτό που διακυβεύεται σε αυτήν είναι η συνείδηση της αλλοτρίωσης. Στην περίπτωση της «βίας που μαινεται», όπως αφήνει να εννοηθεί, περίπτωση στην οποία συμπεριλαμβάνονται αυτά που λέει αναφορικό με τις «κοινωνίες που θεμελιώνονται στη Γραφή» της θρησκείας - δηλαδή ότι εκεί κυριαρχούν οι «εντολές και οι απαγορεύσεις», πλαισιωνόμενες από «απειλές και κυρώσεις» (1968γ:156)- υπάρχει μεγαλύτερο περιθώριο να διαβαστεί μέσα από το «γραπτό» ο «κωδικοποιητής» του μηνύματος, και μάλιστα ως καταπιεστής. Όπου στενεύει αυτό το περιθώριο, έχουμε ένδειξη μεγαλύτερης αλλοτρίωσης, εφόσον, όπως λέει, «η χειρότερη αλλοτρίωση είναι να μην συνειδητοποιείται (να μην αναγνωρίζεται) η ίδια η αλλοτρίωση» (1961α:208).¹³¹

Η συνθήκη αυτή, που μπορεί αλλιώς να περιγραφεί ως ταύτιση μεταξύ της πειθούς και του καταναγκασμού (βλ. 1968γ:159), είναι φανερή στον τρόπο με τον οποίον ο Lefebvre κατανοεί την παραγωγή του καθημερινού, αφού αυτό «γίνεται χωρόχρονος εβελοντικής και σχεδιασμένης αυτορρυθμισμού» (1968γ:72). Αυτό σημαίνει ότι η παραγωγή του ως «προϊόντος» των δυνάμεων που εκπροσωπούν και διενεργούν την κοινωνική εκμετάλλευση, η «γραφή» του από αυτές, καθίσταται δύσκολα αντιληπτή ως τέτοια. Αυτό που συνεπώς διακρίνει τον «αποικισμό της καθημερινής ζωής» από την προ-νεωτερική παρέμβαση σε αυτήν και οργάνωσή της, όπως αυτή που διενεργούνταν από τη θρησκεία, είναι ότι παράγει το «καθημερινό» ως «βάση της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας» (1988:80) στη βάση της συγκάλυψης αυτής της παραγωγής. Το μείζον προϊόν αυτού του αποικισμού είναι το καθημερινό ως *συγκεκριμένο* προϊόν, και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο αυτό ορθώνεται ως «κανόνας», του οποίου μάλιστα «οι παραβάσεις [...] είναι καταδικασμένες ως τρέλλα και παρεκτροπή από το φυσιολογικό» (1968γ: 148),¹³² όπως και δύναται να καταστεί λειτουργικό από πολιτική άποψη.

«Κάτω και μέσα από τον φαινομενικό αυθορμητισμό διενεργείται η οργάνωση του καθημερινού», διαπιστώνει ο Lefebvre (1968γ: 174). Αλλά, έχουμε δει ότι η καθημερινή ζωή είναι ο κατ' εξοχήν τόπος του «φαινομενικού αυθορμητισμού», από τις εξής απόψεις: ότι εδώ κυρίως λειτουργεί το αυθόρμητο, όπως και εδώ κυρίως αυτό μπορεί να πορασταθεί ως «αμεσότητα» η οποία παρασιωπά τις «διαμεσολαβήσεις» που «απορροφήθηκαν» στη

¹³¹ Πρβ. την κατηγορηματική αντίθεσή του σε όσους υποστηρίζουν ότι «η θεωρία της αλλοτρίωσης» είναι «ξεπερασμένη»: «Υποστηρίζουμε ότι η αλλοτρίωση εξαπλώνεται και γίνεται τόσο ισχυρή ώστε να σβήνει τα ίχνη ή τη συνείδηση της αλλοτρίωσης» (1968γ:94).

¹³² Θα πρέπει να επισημάνουμε ένα σημείο όπου ο Lefebvre υπονοεί πως όπου κυριαρχεί η αρνητική μορφή εντός του κοινωνικού ελέγχου, η απαγόρευση και η τιμωρία, ωστόσο αυτός είναι ένας αρνητικός τρόπος να παραμείνει ένα περιθώριο ελευθερίας. Αντιθέτως, όπου η μορφή ελέγχου είναι θετική, βασίζεται κυρίως στο επιτρέπουν, η απαγόρευση αρνητικά διογκώνεται. Μιλώντας για τον τρόπο με τον οποίο το σύγχρονο κράτος «ρυθμίζει την καθημερινή ζωή», λέει: «Από την εποχή της *belle époque* της πειθαρχίας και τιμωρίας έχουμε ένα είδος αντιστροφής στην κατάσταση. Προηγουμένως, ό,τι δεν απαγορευόταν, επιτρεπόταν. Σήμερα, ό,τι δεν επιτρέπεται, απαγορεύεται» (1981: 126). Αλλά, θα πρόσθετα, αυτή η παρατήρηση, η οποία κινείται στο πνεύμα του χαρακτηρισμού αυτής της κοινωνίας ως «τρομοκρατικής», προϋποθέτει μια διαφορετική έννοια τόσο του επιτρέπουν όσο και του απαγορεύουν, η οποία έχει να κάνει με την συσκόπιση του ορίου μεταξύ πειθούς και καταναγκασμού στην, και μέσα από την, παραγωγή του καθημερινού.

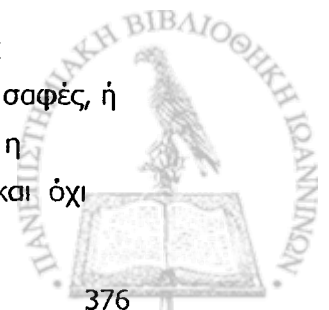


συγκρότησή της, για να θυμηθούμε την ορολογία της Heller. Μάλιστα, αυτή την ιδέα την προσεγγίζει και ο Lefebvre, όταν, μιλώντας για την έννοια της κοινωνικής καταπίεσης εν γένει, λέει ότι η κριτική της πρέπει να πάει πέρα από τις «οικονομικές συνθήκες» και «την ανάλυση των θεσμών ή των ιδεολογιών», και ισχυρίζεται ότι πρέπει να συνδεθεί με την καθημερινή ζωή, με «τις πιέσεις και καταπίεσεις σε όλα τα επίπεδα [...]», για να καταλήξει: «Εν πολλοίς, με καθετί που φαίνεται να ξεφεύγει από την κοινωνική καταπίεση επειδή είναι αυθόρμητο και «φυσικό» (1968γ: 145). Τότε, θα πρότεινα να τροποποιήσουμε την παραπάνω φράση του, λέγοντας πως η «οργάνωση του καθημερινού διενεργείται» «κάτω και μέσα» από την αξιοποίηση κυρίαρχων γνώρισμάτων της καθημερινής ζωής, και γι' αυτό γίνεται πολιτικά αποτελεσματική. Ή, το «καθημερινό», με την έννοια που του αποδίδει ο Lefebvre, παράγεται διά της κεφαλαιοποίησης του «καθημερινού» ως κυρίαρχης στιγμής της καθημερινής ζωής, και αυτό είναι που του προσδίδει ιδιαίζουσα αποτελεσματικότητα ως «βάσης της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας».

Συναντάμε, συνεπώς, την εισαγωγική πρότασή μου πως για να κατανοηθεί αυτή η κεντρική θέση του Lefebvre μπορούμε να δούμε τον «αποικισμό» της καθημερινής ζωής ως μια διεργασία που, παρά και μέσα από την εξύμνηση του «μη-καθημερινού», ερείδεται με ιδιόζοντα τρόπο σε αυτήν την ίδια. Μέσα από την ενίσχυση δομικών γνώρισμάτων της, την οποία προϋποθέτει αλλά και ολοκληρώνει, η διεργασία αυτή παρουσιάζει ιδιαίτερη επιτυχία ως προς την πολιτική λειτουργικοποίηση αυτού που παράγει, επειδή δεν προβάλλει ως έξωθεν χειραγώγηση της καθημερινής ζωής. Η ενίσχυση των γνώρισμάτων που ανέλυσά σε προηγούμενη ενότητα, η οποία προσπάθησα να δείξω ότι ενέχεται στην «εγκαθίδρυση της καθημερινότητας», ενέχεται επίσης στην «εγκαθίδρυση» αυτή ως «βάση της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας». Και αυτό σημαίνει δύο πράγματα: πρώτον, ότι η ενίσχυση των *γνωρισμάτων* αυτών, αυτών καθεαυτά, συνεργεί στην αναπαραγωγή των συγκεκριμένων σχέσεων εξουσίας· δεύτερον, και το κυριότερο, ότι εφόσον πρόκειται για *ενίσχυση* στοιχείων που ήδη και εγγενώς υπάρχουν εντός της καθημερινής ζωής, και μάλιστα με τάση να κυριαρχήσουν εντός της, εδώ δεν έχουμε απλώς συνεργία στην αναπαραγωγή των σχέσεων εξουσίας, αλλά και συγκάλυψή της, και αυτό είναι που της προσδίδει ιδιαίτερη αποτελεσματικότητα.

Ο τρόπος παραγωγής του «καθημερινού», όπως τον παρουσιάζει ο Lefebvre, βασίζεται εν συνόψει στα εξής αλληλένδετα στοιχεία: το ένα είναι ακριβώς ο «φαινομενικός αυθορμητισμός», στον οποίο περιλαμβάνεται τόσο η συγκάλυψη του «κωδικοποιητή», όπως λέει εν σχέσει με τη «μορφή του γραπτού», ως διάφορου του αποκωδικοποιητή, όσο και η εντύπωση της «διαύγειας», η εντύπωση δηλαδή ότι δεν υπάρχει διαμεσολάβηση από νοήματα. Το άλλο είναι ο κατακερματισμός και η αποσπασματικότητα, δηλαδή ένας τρόπος ύπαρξης και κατανόησης του μερικού, που έγκειται στην απομόνωσή του, στην εξωτερική του σχέση με τα άλλα μερικά και με το σύνολο.

Η γενικότερη βαρύτητα αυτών των στοιχείων εντός της δεδομένης κοινωνικής οργάνωσης έχουμε δει ότι είναι απολύτως σαφής στη σκέψη του. Αυτό που δεν είναι σαφές, ή που είναι συζητήσιμο αν κρίνουμε από ορισμένες αποφάνσεις του, είναι το *statús* και η βαρύτητα που επέχουν πάντα-ήδη αυτά τα στοιχεία εντός της «καθημερινής ζωής», και όχι απλώς του «καθημερινού» με την ειδική σημασία που του αποδίδει.



Στη βάση της θεώρησης της Heller, για να συνεχίσω την υπόθεση που διατύπωσα πιο πάνω περί κεφαλαιοποίησης της «καθημερινής» στιγμής στην παραγωγή του «καθημερινού», θα μπορούσαμε ακόμα να προτείνουμε ότι εδώ διακρίνεται ένα είδος δομικής ομολογίας: ο «αποικισμός» της καθημερινής ζωής, όπως τον παρουσιάζει ο Lefebvre, τρόπο τινά «μιλάει τη γλώσσα της». Με άλλα λόγια, παρουσιάζει αναλογίες, ενώ απευθύνεται σε αυτήν, με τον τρόπο με τον οποίο η καθημερινή ζωή, ως εκ των εγγενών κυρίαρχων γνωρισμάτων της, λειτουργεί ως αδρανειακή δύναμη, με τα στοιχεία που εντόπισα πιο πάνω να συνιστούν κόμβους ως προς αυτές τις αναλογίες.

Είτε δούμε συνεπώς την κεφαλαιοποίηση για την οποία μιλάω ως αξιοποίηση ή και ενίσχυση εγγενών γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής, είτε ως αναλογία που παρουσιάζει η οργάνωσή της με τρόπους που προσιδιάζουν στην ίδια, και μάλιστα στη δύναμή της να παγιώνεται και να παγιώνει, θα μπορούσαμε να συναγάγουμε ότι στην παραγωγή του «καθημερινού» καθίστανται δυνατά δύο αλληλένδετα στοιχεία που καθιστούν το «προϊόν» της πολιτικά λειτουργικό, «βάση» δηλαδή «της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας»: η παραγωγή αυτή, προβάλλει ως οιονεί αυτοματισμός της καθημερινής ζωής, όπως και βασιζέται στη μεγαλύτερη δυνατή εξοικονόμηση νοημάτων, εναλλακτικών και μεροληπτικών αναπαραστάσεων του κόσμου, και άρα ευάλωτων στον κριτικό έλεγχο.

Θα ξεκινήσω τη συζήτηση της υπόθεσής μου από τον τρόπο νομιμοποίησης της εκμετάλλευσης της εργασίας. Εάν στην παραγωγή του καθημερινού ως «βάσης της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας» εμπεριέχεται οπωσδήποτε ένας τρόπος νομιμοποίησης αυτού του φαινομένου, μπορούμε να δούμε ότι αυτός ο τρόπος δύναται πράγματι να αξιοποιήσει στο έπακρο το γνώρισμα της φυσικοποίησης, και οπωσδήποτε να βασιστεί στην εξοικονόμηση νοημάτων.

Στην ενότητα όπου συζήτησα την κοινωνική στήριξη του γνωρίσματος της «δεδομενικότητας» της καθημερινής ζωής, και τη συναφή διαφορά η οποία, κατά τον Lefebvre, χαρακτηρίζει τις σύγχρονες ιδεολογίες, σημείωσα ότι κομβικό στοιχείο σε αυτήν του τη θεώρηση είναι οι διαστάσεις που προσδίδει στη μαρξική ιδέα του φετιχισμού του εμπορεύματος. Εδώ μπορούμε να δούμε την πολιτική βαρύτητα αυτού του φαινομένου, την οποία είχα απλώς αναφέρει σε εκείνο το πλαίσιο, και την οποία ο Lefebvre επισημαίνει στον 3^ο τόμο. Μιλώντας για τον τρόπο με τον οποίο «το κράτος ελέγχει την καθημερινή ζωή», επισημαίνει ότι «πρώτιστα βασιζέται στον κόσμο των εμπορευμάτων; μια μορφή ενεργό μέσα στην καθημερινή ζωή» (1981:126). Προσπαθώντας να αναλύσουμε αυτή τη φράση, θα παρατηρούσαμε ότι αυτό οφείλεται στο ότι το εμπόρευμα είναι μια «μορφή προικισμένη με μια γλώσσα» στο πλαίσιο της οποίας οι σχέσεις στις οποίες έγκειται η εκμετάλλευση φυσικοποιούνται, και μάλιστα χωρίς «λόγια», χωρίς ρητά νοήματα. Σε αντίθεση με την προνεωτερική μορφή νομιμοποίησής τους, που προσέφερε η θρησκεία, όπου η φυσικοποίηση αυτή προϋπέθετε νοήματα και μάλιστα νοήματα που επικαλούνταν μια δύναμη έξω από τα αισθητά πράγματα, -όπως τη χαρακτηριστική εντολή «με τον ιδρώτα του προσώπου σου θα κερδίσεις το ψωμί σου» -, εδώ αυτή η διαδικασία συντελείται εκ των πραγμάτων και διά των πραγμάτων εκείνων εντός των οποίων ανθρώπινες σχέσεις εμφανίζονται, όπως είδαμε, ως «μέρος της φύσης τους». Αυτού του είδους η φυσικοποίηση, θα έλεγα, βρίσκεται σε κλειστό κύκλωμα με τον πραγματισμό της καθημερινής ζωής σε όλες τις εκδοχές του.

Γερασιέρω, προκειμένου να αποκρυπτογραφηθεί ο μηχανισμός που επιτρέπει τη φυσικοποίηση, την πραγματοποίηση, των σχέσεων εκμετάλλευσης, χρειάζεται η υπέρβαση της σκοπιότητας που εστιάζεται στο άμεσα αισθητό, αλλά και στο μεμονωμένο δεδομένο. Τότε, ο συγκεκριμένος τρόπος με τον οποίο συντελείται η εκμετάλλευση συνεπάγεται ότι η επαρκής της κατανόηση βρίσκεται έξω από την εμβέλεια της καθημερινής σκέψης.

«[...] Η καθημερινή ζωή λειτουργεί εντός ορισμένων εμφανίσεων, οι οποίες δεν αποτελούν τόσο προϊόντα μυστικοποιητικών ιδεολογιών, όσο μάλλον συμβολές στους όρους που είναι αναγκαίοι προκειμένου να επενεργήσει η οποιαδήποτε μυστικοποιητική ιδεολογία», λέει ο Lefebvre. Το πολύ σημαντικό αυτό χωρίο, στο οποίο μπορούμε να προσδώσουμε γενικότερη σημασία εν σχέσει με το πώς είδαμε ότι η έννοια της καθημερινής ζωής επανατοποθετεί το ζήτημα της ιδεολογίας, έχει ειδικότερη σχέση με αυτό που μας απασχολεί εδώ, καθώς προκύπτει ως κατάληξη της συζήτησης που κάνει ο Lefebvre για το πώς αντιλαμβάνεται ο μισθωτός εντός της καθημερινής ζωής του τους όρους της εκμετάλλευσης της εργασίας του. Έτσι, αμέσως πιο πριν έχει πει: «Οι σχέσεις του μισθωτού με την κοινωνία ως σύνολο περνούν μέσα από τον εργοδότη, διά της διαμεσολάβησης του χρήματος και των μισθών. Αλλά, στην καθημερινή ζωή η βαθιά, αντικειμενική σχέση μεταμφιέζεται από τις ευθείες, άμεσες σχέσεις, τις φαινομενικά πραγματικές[...]» (1947:165).

Ο Lefebvre δεν θεματοποιεί το γιατί συμβαίνει αυτό με όρους καθημερινής ζωής εν γένει, γιατί δηλαδή εντός της το αφηρημένο μεταμφιέζεται στο άμεσα αισθητό, ή, πιο συγκεκριμένα, γιατί ο «μισθωτός πιστεύει ότι εργάζεται `για το αφεντικό'», ενώ «αγνοεί τα γενικά ή ολικά εμπλεκόμενα φαινόμενα» (1947:164). Αλλά, βάσει της ανάλυσης της Heller, θα μπορούσαμε να δούμε ως βαθύτερους όρους αυτής της αδυναμίας το γνώρισμα του εμπειρισμού, όπως και της οικονομίας της σκέψης, με την έννοια της οικονομίας στο άπλωμά της ως προς τον χρόνο και τον χώρο, τα οποία σφραγίζουν την καθημερινή ζωή. Έτσι, θα μπορούσαμε να συναγάγουμε, όπου η εκμετάλλευση έχει περισσότερο αφηρημένο και διαμεσολαβημένο χαρακτήρα, ο εμπειρισμός και ο πραγματισμός της καθημερινής ζωής έχουν μικρότερη γνωστική εμβέλεια και, ως εκ τούτου, μικρότερη χειραφετική δυναμική. Για να το θέσω αλλιώς, τα γνωρίσματα αυτά συνεργούν αυθόρμητα, θα λέγαμε, στη στρεβλή αντίληψη της εκμετάλλευσης, στην περίπτωση όπου αυτή καθίσταται φαινόμενο που δεν εξηγείται, παρά ατελώς, βάσει των άμεσων εμπειρικών σχέσεων· και γι' αυτό σε αυτήν την περίπτωση αποκτούν ιδιαίζουσα πολιτική βαρύτητα, άρα και βοηθούν ώστε να είναι δυνατή η εξοικονόμηση νοημάτων για τη νομιμοποίησή της.

Το δεύτερο θέμα έχει να κάνει με την εξοικονόμηση νοημάτων όσον αφορά γενικότερα το είδος της αποδοχής τους το οποίο αυτές οι σχέσεις εξουσίας προωθούν και επιτυγχάνουν. Εδώ θα πρέπει να στραφούμε σε έναν από τους πιο περιεκτικούς, σημαντικούς, αλλά και, παράλληλα, αιγιματικούς αφορισμούς του Lefebvre. Σε ένα μεταγενέστερο κείμενό του, όπου προσπαθεί να συνοψίσει όλες τις διαστάσεις του «καθημερινού», όπως παρουσιάζονται στη σκέψη του, αφού έχει διευκρινίσει πως το «καθημερινό δεν είναι μόνο ένας τρόπος παραγωγής, αλλά επίσης και μια τροπικότητα ρύθμισης της κοινωνίας», και αφού έχει επισημάνει πως αυτό ισοδυναμεί με την «κυριαρχία του επαναληπτικού», προσθέτει πως «βάση της εκμετάλλευσης



και της κυριαρχίας» είναι ακριβώς «αυτή η κυριαρχία του επαναληπτικού» (1988: 80).¹³³ Συνεπώς, το «καθημερινό» είναι «βάση» αυτού του είδους, όχι μόνο ως εκ του τύπου της οργάνωσής του, αλλά και ως εκ της επαναληπτικότητας που προκύπτει από αυτήν την οργάνωση, και που την κυριαρχία της αυτό εκπροσωπεί. Εν πολλοίς, η κυριαρχία του επαναληπτικού εντός του καθημερινού στηρίζει την πολιτική κυριαρχία.

Προσπαθώντας να αναλύσω τη διατύπωση αυτή του Lefebvre, θα έλεγα πως το πλησιέστερο συνώνυμο της πραγματικότητας αυτής που θέτει εδώ ως ισοδύναμη του «καθημερινού», και της αποδίδει αυτόν τον ρόλο, είναι η συνήθεια, ο εθισμός, το αιτιατό της «κυριαρχίας του επαναληπτικού». Με τη διατύπωσή του αυτή, θεωρώ δηλαδή ότι ο Lefebvre αναφέρεται πρώτιστα στον πολιτικό αναβιβασμό του εθισμού, τον αναβιβασμό του σε βασικό έρεισμα της εξουσίας. Έτσι, μπορούμε να αντιληφθούμε ως εξής το βαθύτερο νόημα της άλλης κομβικής φράσης του που έχουμε σημειώσει, «η παγίωση του καθημερινού είναι ταξική στρατηγική»: στρατηγική που διασφαλίζει την ταξική κυριαρχία αποτελεί η παγίωση, όχι μόνο επιμέρους συνθηκών που συνθέτουν το καθημερινό, αλλά πάνω απ' όλα η παγίωση εντός του της δύναμης της συνήθειας να παγιώνει.

Είδαμε, με βάση τη Heller, ότι ο εθισμός αποτελεί αδρανειακή δύναμη, στον βαθμό που συνδέεται άμεσα με τη φυσικοποίηση, αλλά και με την παγίωση της τάξης και της κανονικότητας. Αν κάθε εξουσία, από αυτήν την άποψη, υποβοηθάται από αυτή τη δύναμη, η συγκεκριμένη εξουσία διαφέρει, όπως μπορούμε να ερμηνεύσουμε τη σκέψη του Lefebvre, κατά το ότι, πρώτον, *στερεώνει, ενισχύει* αυτή τη δύναμη, δεύτερον, *την χρειάζεται* όσο καμμία άλλη εξουσία, τρίτον, *δύναται* να βασιστεί με έναν πρωτόγνωρο τρόπο σε αυτή προκειμένου να αναπαραχθεί.

Στην εισαγωγική ενότητα αυτού του κεφαλαίου προσδιορίσαμε τον «αποικισμό της καθημερινής ζωής» ως διαδικασία κατά την οποία κατ' εθισμόν ή κατ' έθιμο δραστηριότητες θεσμοποιούνται, δηλαδή τεχνικοποιούνται, τυποποιούνται, οργανώνονται από θεσμούς· αλλά ακόμα ως διαδικασία όπου, όπως αφήνει να εννοηθεί ο Lefebvre, αντικείμενο οργάνωσης και θεσμοποίησης είναι η ίδια η αδρανειακή δύναμη της συνήθειας. Περαιτέρω, η θεσμοποίηση της συνήθειας ως αδρανειακής δύναμης αποκτά ιδιαίτερη πολιτική βαρύτητα, γίνεται πολιτικά σημαίνουσα, σε μια εποχή ακριβώς που, όπως φάνηκε από την προηγούμενη συζήτηση, έρχεται να καλύψει ως προς αυτή τη διάσταση το κενό που αφήνουν άλλες δυνάμεις. Έτσι, η φράση του Lefebvre, που έχω αναφέρει, «ο εθισμός αντικαθιστά το έθιμο» είναι φράση που μπορεί να φωτίσει καίρια τον αφορισμό του περί της πολιτικής σημασίας της «κυριαρχίας του επαναληπτικού» από την εξής άποψη: συνοψίζει τη διαδικασία θεσμοποίησης της συνήθειας σε πολιτικά συντηρητική δύναμη, τη διαδικασία στερέωσης του ρόλου της στην αναπαραγωγή των σχέσεων εξουσίας, σε μια εποχή που ελαχιστοποιείται ο ρόλος που παίζει σε αυτήν την αναπαραγωγή το «έθιμο», δηλαδή μια μορφή η οποία αφενός παραπέμπει σε συλλογικά μορφώματα και αφετέρου σε μορφώματα που φέρουν μέσα τους νοήματα, δηλαδή

¹³³ Είναι χαρακτηριστικό, από αυτήν την άποψη, ότι όταν λέει πως στο θεωρητικό του σχέδιο περιλαμβάνεται η «εξερεύνηση του επαναληπτικού», έχει αμέσως πριν κάνει λόγο για «σκοπούς πιο ανήσυχους, αν όχι πιο ανησυχητικούς» που βρίσκονται πίσω από αυτό (1968γ: 18).

ιδεολογικά-αξιακά στοιχεία. Από αυτήν την άποψη, η φράση αυτή θα μπορούσε επίσης να διαβαστεί: τον ρόλο της ιδεολογίας τον αναλαμβάνει η συνήθεια.¹³⁴

Μπορούμε να συζητήσουμε αυτές τις παρατηρήσεις, όπως και την ερμηνεία μου πιο πάνω ότι αποτελεί ιδιαιτερότητα των δεδομένων σχέσεων εξουσίας το ότι αυτές *δύνανται* να βασιστούν στη συνήθεια, αναλύοντας τον όρο που αναφέρει ο Lefebvre στη συνέχεια της τελευταίας φράσης: το «βόλεμα».¹³⁵ Η λέξη αυτή στην καθημερινή της χρήση, καταρχάς παραπέμπει εμμέσως στη συνήθεια και πιο άμεσα στην ευκολία, και ίσως τις συνδέει με την εξής έννοια: προσφέρεται για βόλεμα ό,τι διευκολύνει τη συνήθεια να παγιωθεί και να παγιώσει. Και δεν είναι τυχαίο ότι αυτός ο καθημερινός όρος είναι συνάμα καθημερινά και σταθερά συνδεδεμένος με την «καθημερινότητα». Επιπλέον, είναι ίσως ο πλέον κατάλληλος, από τη σκοπιά του Lefebvre, προκειμένου να περιγραφεί το είδος ενσωμάτωσης και αποδοχής που διασφαλίζουν αυτές οι σχέσεις εξουσίας.

Είναι χαρακτηριστικό εδώ ένα χωρίο του όπου αναφέρεται στο θέμα της «ενσωμάτωσης», και μάλιστα της ενσωμάτωσης της εργατικής τάξης. Εκεί διατυπώνει τις ενστάσεις του στους κοινωνιολόγους που «έχουν προτείνει ότι η εργατική τάξη [...] έχει 'διαλέξει', 'επιλέξει', και εγκαταλείπει την ιστορική της αποστολή», λέγοντας: «Στον βαθμό όμως που έτσι έχουν τα πράγματα, αυτό οφείλεται πολύ περισσότερο στην *εγκαθίδρυση του καθημερινού, στο βόλεμα μέσα στην καθημερινότητα, παρά στην 'επιλογή'* της ασφάλειας σε βάρος της δημιουργικής άρνησής της» (1968γ: 78) [η έμφαση προστέθηκε]. Αυτό που μπορούμε να συναγάγουμε από αυτήν την αντιδιαστολή είναι ότι εδώ πρόκειται για ένα είδος ενσωμάτωσης το οποίο, όχι μόνο δεν είναι θέμα αποδοχής νοημάτων, αλλά δεν αποτελεί καν προϊόν συνειδητής διαδικασίας, συνεπώς μπορεί να μην γίνεται καν αντιληπτό ως τέτοιο· είναι, μπορούμε να πούμε, αυτόματη συνέπεια της «εγκαθίδρυσης του καθημερινού». Το βόλεμα, η εγκατάσταση *εντός της* καθημερινότητας είναι η άλλη πλευρά της εγκαθίδρυσης ή της εγκατάστασης *της* καθημερινότητας. Η τελευταία ισοδυναμεί με τη στερέωση ενός «οίκου» που προσφέρεται για εύκολη κατοίκηση, που προσελκύει μάλιστα σε αυτήν, και που την διευκολύνει να συντελείται με τον τρόπο του εθισμού. Κλειδί δε σε αυτήν τη στερέωση είναι οπωσδήποτε η «ικανοποίηση», την οποία έχουμε δει ότι ο Lefebvre εντοπίζει ως βασική αρχή αυτής της κοινωνίας, και η οποία, επίσης έχουμε δει, είναι μια αρχή που συνδέεται με τον πραγματισμό της καθημερινής ζωής.

Στη λέξη «βόλεμα» και στην εγκατάσταση που αυτό σηματοδοτεί, ανιχνεύεται, περαιτέρω, και μια ακόμα διάσταση, η οποία είναι χρονικής τάξης. Η λέξη παραπέμπει στην έννοια του προσωρινού, άρα σε έναν χρονικό ορίζοντα που καθορίζεται από το παρόν. Συνεπώς, το «βόλεμα» ως όρος που μπορεί να περιγράψει το είδος της εγκατάστασης εντός της καθημερινότητας διευκολύνεται και από τη στερέωση εντός της καθημερινής ζωής της εγγενούς της τάσης για εστίαση στο παρόν, την οποία παρακολουθήσαμε πάλι στην ενότητα αναφορικά με την κοινωνική ενίσχυση των δομικών γνωρισμάτων της. Έτσι, κλειδί στη στερέωση της καθημερινότητας ως «οίκου» που προσφέρεται για βόλεμα, που προσκαλεί και προσελκύει

¹³⁴ Σε ανάλογο πνεύμα κινείται και η φράση του: «η ομοιογένεια [...] αντικαθιστά την εξαφανιζόμενη συναίνεση» (1981:101).

¹³⁵ Έτσι, αμέσως μετά τη φράση «ο εθισμός αντικαθιστά το έθιμο», ακολουθεί η φράση: «βουλευόμαστε» (1986α:110).



στην κατοίκησή του δίκην βολέματος, είναι να έχει η ικανοποίηση που παρέχει ως «σύστημα αναφοράς» το παρόν. Εναλλακτικά, ο εθισμός που διευκολύνεται από το βόλεμα έχει οπωσδήποτε και αυτή τη διάσταση: συνδέεται με τον εθισμό στην προσήλωση στο παρόν.¹³⁶

Τέλος, το «βόλεμα» ως όρος έχει ακόμα να κάνει με το θέμα της ασφάλειας, της προστασίας, με την ανάγκη ανεύρεσης ενός καταφυγίου, δηλαδή ενός οίκου που η λειτουργία του ως κελύφους, ως περιβλήματος που διασφαλίζει προστασία, είναι το μείζον γνώρισμα που προσελκύει προς την κατοίκησή του.

Εδώ επανερχόμαστε στο θέμα της ασφάλειας, που είδαμε ότι η Heller επιτρέπει να το συνδέσουμε με το θέμα του εθισμού, όπως και γενικότερα με τη σημασία της έννοιας του οίκου για την κατανόηση της καθημερινής ζωής. Έχουμε πει επανειλημμένα ότι ο Lefebvre δεν προβαίνει σε μια οντολογικού χαρακτήρα ανάλυση της επανάληψης, του εθισμού, της ρουτίνας. Ωστόσο, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι στα μεταγενέστερα γραπτά του έχουμε ορισμένα χωρία του που, από πολλές απόψεις, αιφνιδιάζουν: όχι μόνο συναντούν τα σύντομα συναφή σχόλια της Heller, αλλά θα έλεγα ότι πολύ περισσότερο συναντούν τον Heidegger. Ωστόσο, όπως πάντα, ο ίδιος δεν θεματοποιεί αυτές τις παρατηρήσεις του εν σχέσει με τη διάκριση που κάνει ανάμεσα στην «καθημερινή ζωή» εν γένει και στο «καθημερινό» ή την «καθημερινότητα».

Αμέσως μετά τη βεβαίωση της πολιτικής λειτουργικότητας της «κυριαρχίας του επαναληπτικού», ο Lefebvre τονίζει πως η τελευταία «είναι επίσης μια σχέση με τον κόσμο και με τα ανθρώπινα όντα», για να ακολουθήσει η συσχέτισή της με το θέμα που παραπέμπει ευθέως στην χαϊντεγκεριανή ανάλυση: «Η κυριαρχία του επαναληπτικού συγκαλύπτει και απωθεί τον φόβο του θανάτου, και αυτός είναι ένας από τους βαθείς λόγους για τους οποίους η εγκαθίδρυση του καθημερινού πέτυχε στον νεωτερικό κόσμο: διασκεδάζει το τραγικό» (1988: 80).

Στα λόγια αυτά θεωρώ ότι καταγράφεται η σύγκλιση με, και η ταυτόχρονα απόκλιση από, τον Heidegger, η οποία μας επαναφέρει στις συντεταγμένες άρθρωσης μιας «κοινωνικής οντολογίας»: η επανάληψη έχει μια λειτουργία υπαρξιακής τάξης, εφόσον μπορεί να λειτουργήσει ως άμυνα απέναντι στον φόβο του θανάτου, ή ως συγκάλυψη του «τραγικού», όπως και μπορεί αυτή η λειτουργία της να εξηγήσει τη στέρηση του καθημερινού στον «νεωτερικό κόσμο»: αλλά και αντιστρόφως, δεδομένου ότι αυτή η στέρηση είναι σαφέστατα για τον Lefebvre κοινωνικό φαινόμενο με άμεσα πολιτική διάσταση, η «κυριαρχία του επαναληπτικού», οι διαστάσεις, με άλλα λόγια, που έχει πάρει το πρόβλημα της επανάληψης, συμπεριλαμβανομένων αυτών που αφορούν τη συνείδηση του «τραγικού», και τη σχέση με τον θάνατο, δεν μπορεί να κατανοηθεί έξω από ιστορικο-κοινωνικές παραμέτρους.¹³⁷

¹³⁶ Αυτός ίσως είναι ένας ακόμα λόγος για τον οποίο ο Lefebvre συνδέει την υποκατάσταση του εθίμου από τη συνήθεια με το «βόλεμα». Το έθιμο, σε αντίθεση με τη συνήθεια, δεν εκτρέφει την προσήλωση στο παρόν ούτε διατηρείται μέσω αυτής. Αν και τα δύο οδηγούν σε παγίωση ή αδράνεια, αυτό γίνεται βάσει μιας διαδικασίας όπου διαφέρει το χρονικό κέντρο αναφοράς.

¹³⁷ Έτσι, «ο μαρασμός του δράματος ή μάλλον του τραγικού και της ύπαρξης μέσα στον χρόνο», που παρουσιάζεται σε σύζευξη με τον «χωρισμό `άνθρωπος-φύση» προβάλλει μέσα σε εκείνους τους παράγοντες που εξηγούν «ιστορικά τη σύσταση και τη διαμόρφωση της καθημερινότητας», την εξηγούν δηλαδή ως ιστορικό ζήτημα (1968γ: 38-9). Εξάλλου, σε άλλο σημείο ο Lefebvre παρουσιάζεται να θεωρεί την απόκρυψη του φόβου του θανάτου ως ένα φαινόμενο που δεν απουσιάζει μεν ποτέ, αλλά δεν έχει πάντα τις ίδιες διαστάσεις: «Όσο

Ἡ βαρύτητα που αποκτά στη σκέψη του η συσχέτιση της επανάληψης με τη συγκάλυψη του τραγικού φαίνεται και από το ότι έχει προβάλει και στον 3^ο τόμο της *Κριτικής*, και μάλιστα με αυτό το θέμα κλείνει και το «Συμπέρασμα» του. Αφού έχει αναφερθεί στην «τραγική γνώση» που «δισαισθάνθηκε ο Nietzsche», ο Lefebvre καταλήγει: «Η καθημερινή ζωή έχει λειτουργήσει, και εξακολουθεί να λειτουργεί, ως καταφύγιο απέναντι στο τραγικό: πάνω απ' όλα αυτό που αναζητούν, και βρίσκουν, εκεί οι άνθρωποι είναι η ασφάλεια. Το να δισσχίσει κανείς την καθημερινή ζωή υπό την αστραπιαία αναλαμπή της τραγικής γνώσης, σημαίνει ήδη να την μετασηματίζει –μέσω της σκέψης» (1981: 171).

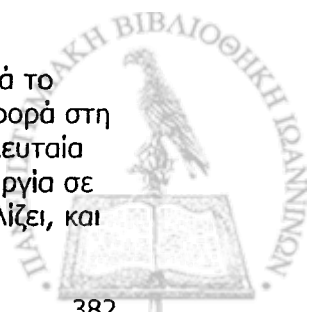
Το χωρίο αυτό είναι σημαντικό γιατί δείχνει ότι η άλλη πλευρά της «απόκρυψης του τραγικού» είναι η λειτουργία της καθημερινής ζωής ως καταφυγίου, ότι η ασφάλεια που παρέχεται από αυτήν είναι πάνω απ' όλα η ασφάλεια εν σχέσει με αυτό που ο Lefebvre ονομάζει «το τραγικό», όπως και γιατί είναι ένα σημείο όπου φαίνεται πως ο Lefebvre μάλλον αναφέρεται στην καθημερινή ζωή εν γένει.

Αν όμως από αυτό το χωρίο δεν φαίνεται πώς υπεισέρχονται κοινωνικοπολιτικές παράμετροι σε αυτή τη θεματική, μπορούμε να στραφούμε στο κεφάλαιο του ίδιου βιβλίου που τιτλοφορεί «Συνέχειες», όπου διερευνά «αυτό που παραμένει στην ταυτότητα της καθημερινής ζωής». Εκεί υπάρχει ένα πολύ ενδιαφέρον σημείο¹³⁸ αναφορικά με την ιστορικότητα που υπάρχει στη σχέση της ασφάλειας με την καθημερινή ζωή: «Το κράτος και η κοινωνία, όπως είναι, δημιουργούν αγωνία, και την αντισταθμίζουν· δηλαδή, μια απαίτηση για ασφάλεια, η οποία είναι στενά συνδεδεμένη με την ανάγκη για ταυτότητα και συνέχεια», με άλλα λόγια την ανάγκη να είναι κανείς «εγκατεστημένος στο ταυτόσημο, το επαναληπτικό, το ισοδύναμο» - ανάγκη που, εάν κρίνουμε από τον ορισμό του της «καθημερινότητας», είναι, ουσιαστικά, ανάγκη για εγκατάσταση εντός της καθημερινότητας, και μάλιστα ακριβώς ως «κυριαρχίας του επαναληπτικού», άρα ως «οίκου» του εθισμού. Το ότι αυτή η απαίτηση ενισχύεται ακριβώς λόγω της *ενισχυμένης* ανασφάλειας, που παρατηρείται εντός της συγκεκριμένης κοινωνίας, γίνεται σαφές λίγο πιο κάτω: «Όσο πιο απειλητικός γίνεται ο εξωτερικός κόσμος, τόσο πιο μεγάλη γίνεται και η σημασία και η συνέχεια του εσωτερικού» (1981:60).

Συνεπώς, το θέμα της καθημερινής ζωής, και της επανάληψης, ως καταφυγίου έχει, όπως νομίζω ότι επιτρέπει να πούμε ο Lefebvre, ένα οντολογικό ή υπαρξιακό θεμέλιο, αλλά η σημασία αυτού του θεμελίου είναι σχετική από ιστορικο-κοινωνική άποψη, είναι συνάρτηση του βαθμού και του είδους της «απειλής» εν σχέσει με την οποία αναζητάται προστασία. Αντίστοιχα συνεπώς, ιστορικό-κοινωνικό ζήτημα είναι και η «εγκατάσταση» της

περισσότερο η καθημερινή ζωή και ο λόγος της θάβουν τη ζωή εξαλείποντας τον θάνατο, τόσο περισσότερο στερεώνονται στο γενικό αμφίρροπο και στον συμβιβασμό [...]». Και ακόμα, «σαν ένα φρούριο που έχει φιλοπόνως οικοδομηθεί μέσα στους αιώνες, *αλλά πάνω από όλα στους νεωτερικούς καιρούς*, τα αντικείμενα συσσωρεύονται ενάντια στον θάνατο και στη συνείδηση του τέλους» (1981:66, 172). [οι εμφάσεις προστέθηκαν]

¹³⁸ Το σημείο αυτό παρουσιάζει επιπρόσθετο ενδιαφέρον γιατί εδώ ο Lefebvre διερευνά το θέμα της ασφάλειας στη σχέση της με την καθημερινή ζωή, κάνοντας παράλληλα αναφορά στη σχέση με τα πράγματα, και μάλιστα στο θέμα της ιδιοκτησίας. Εδώ υπονοεί ότι η τελευταία έχει ένα υπαρξιακό θεμέλιο, ή ότι τουλάχιστον επιτελεί μια ορισμένη υπαρξιακή λειτουργία σε ορισμένες συνθήκες. Είναι ενδεικτική η φράση του: «Το μόνιμο της ιδιοκτησίας συμβολίζει, και ταυτόχρονα υλοποιεί, τη συνέχεια του εγώ» (1981:60).



καθημερινότητας εντός της με αυτούς τους όρους, με την έννοια δηλαδή της στερήσεως του «οίκου» της ακριβώς ως καταφυγίου, ως χώρου που καλεί, προσελκύει, στην εγκατάσταση εντός του με όρους ασφάλειας.

Τα παραπάνω μας επαναφέρουν στον χαρακτηρισμό αυτής της κοινωνίας από τον Lefebvre: «τρομοκρατική». Είδαμε πως, γι' αυτόν, μπορούμε να μιλάμε για μια τέτοια κοινωνία όπου ρευστοποιείται το όριο μεταξύ πειθούς και καταναγκασμού, και πως αυτό είναι ένα μέρος αυτού που εννοεί όταν λέει πως «η ριζοσπαστική κριτική [...] δείχνει [...] την καθημερινότητα που διατηρείται μέσω του τρόμου» (1968γ:180). Αλλά νομίζω ότι η φράση αυτή μπορεί να εκληφθεί και με μια πιο άμεση έννοια από το ότι η εγκατάσταση της καθημερινότητας, όπως και η εγκατάσταση, ή το βόλεμα, εντός της, έχουν να κάνουν με τη δύναμη της συνήθειας, μια δύναμη όπου δεν μπορεί να μιλήσει κανείς ούτε για «καταναγκασμό» ούτε για «πειθώ». Πρόκειται για το ότι η καθημερινότητα διατηρείται διά του τρόμου ως γενικευμένου φόβου, και μάλιστα ότι ίσως αυτή η γενίκευση του φόβου μπορεί να συμβάλλει και στην εξήγηση του πρώτου, δηλαδή ότι εν τέλει «ταυτίζεται η πειθώ με τον καταναγκασμό» στη διατήρηση της καθημερινότητας, ή ότι η συνήθεια καθίσταται βασική δύναμη ενσωμάτωσης.¹³⁹

Θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Lefebvre κάνει μια διάκριση μεταξύ «φόβου» και «τρόμου» η οποία καταρχάς εστιάζεται στη διαφορά της πηγής τους: στην πρώτη περίπτωση είναι η φύση, στη δεύτερη η κοινωνία. Έτσι, μιλάει για τις «στερήσεις» που σημάδευσαν έναν «άνθρωπο εξαρτώμενο ακόμα από τη φύση», όπου «ο φόβος κυριαρχούσε αόρατος», ενώ «στην περίοδο που εξετάζουμε [...] ο τρόμος αντικαθιστά τον φόβο[...]. Τρόμος όχι πια της φύσης, αλλά της κοινωνίας, παρά το πέρασμα στην ιδεολογική και πρακτική ορθολογικότητα». Το βασικό ζήτημα είναι ότι σε αυτό το πέρασμα, ένα πέρασμα που δηλώνει αλλιώς λέγοντας πως «η ασφάλεια από μίαν εποχή κι έπειτα γίνεται θεσμική», ενώ είναι γεγονός ότι οι φόβοι του πρώτου είδους «μετριάζονται», ωστόσο «δεν εξαφανίζονται· μέτατοπίζονται». Μάλιστα, εν τέλει ο τρόμος, ο φόβος που χαρακτηρίζει τη νεωτερική κοινωνία, είναι ενισχυμένος φόβος, με την έννοια ότι «ο τρόμος δεν εξαλείφει τους φόβους· επιπροστίθεται σε αυτούς» (1968γ:44).¹⁴⁰

¹³⁹ Θα μπορούσαμε να επικαλεστούμε την παρατήρηση του Wander ότι ο Lefebvre μιλάει για μια κοινωνία «της οποίας ο μηχανισμός διασφάλισης της συμμόρφωσης του ατόμου έγκειται στη μετάδοση του φόβου», με το σχόλιο ωστόσο ότι το θέμα είναι πολύ ευρύτερο του τρόπου με τον οποίο το παρουσιάζει ο μελετητής, δηλαδή από την άποψη των «ραφιναρισμένων τρόμων που ενεργοποιεί η διαφήμιση» (1984:viii).

¹⁴⁰ Θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για «τρόμο», για ενίσχυση του φόβου, και μέσω ενός θέματος που επανέρχεται στις αναλύσεις του Lefebvre, του φάσματος της πυρηνικής απειλής: «Η 'ασφάλεια' αποκτά πραγματικά υπερβολική σημασία στον κόσμο της διαστημικής περιπέτειας και του πυρηνικού τρόμου» (1968γ:77). Στη *Μεταφιλοσοφία*, όπου αναφέρεται εκτενέστερα στις διαστάσεις αυτού του ζητήματος (1965α:108-10), σημειώνει πως «το ότι τίθεται το ερώτημα του ανθρώπου και του πλανήτη δεν μπορεί παρά να μετασχηματίζει τον άνθρωπο και τη σχέση του με τη Γη που κατοικεί», όπως και ότι εδώ πλέον «η διαλεκτική ενότητα της ζωής και του θανάτου, του είναι και του μηδενός, παύουν πια να παρουσιάζονται από θεωρησιακή άποψη». Και, δεν είναι τυχαίο ότι αμέσως μετά περνά στο θέμα της «αποκρυστάλλωσης της καθημερινότητας που χαρακτηρίζει τις νεωτερικές κοινωνίες» (1965α:109, 110). Πέρα από το ότι η πυρηνική απειλή δεν έχει υποχωρήσει στις μέρες μας, πάντως το ότι σε αυτήν έχει προστεθεί και εκείνη της οικολογικής καταστροφής, ως τρόπος για να «τίθεται το ερώτημα του ανθρώπου και του πλανήτη», καθιστά κάθε άλλο παρά ανεπίκαιρες αυτές τις σκέψεις.

Περαιτέρω, μια συμπερασματική φράση που προβάλλει λίγο πιο κάτω στην ίδια συνάφεια, «το τραγικό σβήνει γιατί γενικεύεται μέσα στον τρόπο και γιατί ο τρόμος απωθείται από τη νικηφόρα ορθολογικότητα», επιτρέπει να δούμε πώς σχετίζεται ο «τρόμος» με το «τραγικό». Η «τραγική γνώση», την οποία είδαμε ότι ο Lefebvre συνδέει με τον φόβο του θανάτου, δεν συνδέεται με τον «τρόμο», όπως τον κατανοεί· απεναντίας, ο τρόμος μπορεί να εξηγήσει τη συσκότισή της και παράλληλα τη «γενίκευση» του τραγικού. Κι αυτό γιατί είναι ο ίδιος μια μορφή διάχυσης και γενίκευσης· συγκεκριμένα, διάχυσης και γενίκευσης του φόβου,¹⁴¹ αφού «ο τρόμος δεν εντοπίζεται· γεννιέται από το σύνολο και από τη λεπτομέρεια» (1968γ:44,147). Ο τρόμος είναι ο φόβος που δεν έχει συγκεκριμένη, προσδιορίσιμη, πηγή, αντικείμενο, αλλά και όρια. Θα προσέθετα μάλιστα ότι κατά τον Lefebvre η γενίκευση του φόβου στον τρόπο είναι σύστοιχη¹⁴² της γενίκευσης της αναζήτησης του εξαιρετικού στην «ακατάπαυστη προσδοκία για κάτι ασυνήθιστο»: και το ένα και το άλλο δεν εντοπίζονται, με την έννοια ότι κατακλύζουν τον χώρο και τον χρόνο, αλλά και με την έννοια ότι αυτή η διάχυση είναι συνάρτηση της αδυναμίας να προσδιοριστεί η πηγή τους, ο λόγος τους.

Συνεπώς, εάν στο πλαίσιο της νεωτερικής κοινωνίας μπορούμε να μιλάμε για μετατροπή του φόβου σε τρόπο, τότε μπορούμε να μιλάμε και για ενίσχυση της ανάγκης για ασφάλεια, ή μάλλον για τη στερέωση της σύνδεσης αυτής της ανάγκης με την ανάγκη για στερεότητα, αναπαραγωγή του ίδιου, ταυτότητα. Κι αυτό γιατί η αδυναμία εντοπισμού της πηγής του τρόμου, σε αντιδιαστολή προς τον φόβο, σημαίνει τη γενίκευση της μορφής του εχθρικού, του απειλητικού, τη διάχυσή της. Εν τέλει, αυτή τη μορφή μπορεί να πάρει καθετί «άλλο», διαφορετικό από το οικείο, το συνηθισμένο, το ίδιο,¹⁴³ αλλά και το ίδιον, το ιδιωτικό.¹⁴⁴ Τότε, η άμυνα απέναντι σε αυτή τη γενίκευση είναι η εγκατάσταση μέσα στα τελευταία.

Για να συνοψίσουμε τα βασικά σημεία της έως τώρα συζήτησης, η εγκατάσταση εντός της καθημερινότητας συντελείται και διατηρείται δίκην εθισμού, εφόσον αυτός διευκολύνεται από τις «ικανοποιήσεις» που αυτή παρέχει - ικανοποιήσεις που πληρούν τον όρο της εστίασης στο παρόν, και που θεωρούνται τέτοιες βάσει αυτού του όρου. Περαιτέρω, υποβοηθάται από την απολυτοποίηση της ανάγκης της ασφάλειας, εφόσον η ικανοποίηση της ανάγκης αυτής

¹⁴¹ Η γενίκευση του φόβου, δηλαδή η κατάσταση όπου αντικείμενό του μπορούν να γίνουν τα πάντα, είναι ο τρόπος με τον οποίο η Heller, στο έργο της για τα συναισθήματα, διακρίνει την «αγωνία» (anxiety) ως «ιδιάζοντα τύπο φόβου». Αυτός ο τύπος διακρίνεται και από το ότι, αντιθέτως προς τον φόβο εν γένει, δεν είναι «καθολικά κοινωνικός», αλλά είναι τόσο πιο «γενικευμένος» όσο πιο πολύ «συσκοτίζονται οι κοινωνικές σχέσεις»: αυτό, κατά την ίδια, μπορεί να εξηγήσει και το ότι η «αγωνία» έφτασε «σχεδόν να αποτελεί κοινό τόπο τον 20^ο αιώνα» (1979α:78-9).

¹⁴² Με αυτό εννοώ ότι ο Lefebvre δεν επιτρέπει εδώ να διακρίνουμε απλώς αναλογία, αλλά να μιλήσουμε μάλλον για δύο όψεις του ίδιου φαινομένου. Τα πιο πάνω χωρία περί «τρόμου» προέρχονται από τη συνάφεια όπου είδαμε ότι συζητάει τις αποχρώσεις της έννοιας του εξαιρετικού, για να καταλήξει πως σήμερα σημειώνεται «πιο πλατιά και πιο βαθιά ορθολογικότητα που συμπληρώνει τον επίσημο ορθολογισμό».

¹⁴³ Ο Lefebvre σε ένα σημείο μιλάει για «γενικευμένο ρατσισμό» ως «συνέπεια της ανικανότητας» αυτής της κοινωνίας «να ενσωματώσει» (1968γ:183), την οποία θα δούμε στη συνέχεια. Αλλά, τόσο η παρατήρηση αυτή όσο και οι γενικότερες αναλύσεις του, πιο πάνω, πείρουν διαφορετικό φως σήμερα, σε μια εποχή όπου έχουν πλέον καθιερωθεί οι όροι «τρομοκρατία» και «τρομο-λαγνεία».

¹⁴⁴ Μπορεί, συνεπώς, η «εγκατάσταση της καθημερινότητας» κατά τον Lefebvre να συνδεθεί με μια «πολιτική της αγοραφοβίας» (βλ. Νούτσος 1987).



αναβιβάζει τον εθισμό ως προστατευτικό περίβλημα και ως δύναμη άμυνας απέναντι σε ό,τι θα μπορούσε να την απειλήσει.

Ωστόσο, με αφορμή την επισήμανση της αδυναμίας της καθημερινής σκέψης να κατανοήσει τις συγκεκριμένες σχέσεις εκμετάλλευσης, αναφέρθηκα σύντομα στο άλλο θέμα που επεσήμανα αρχικά, δηλαδή τη σημασία που έχει για τη συζήτησή μας το στοιχείο του κατακερματισμού της σκέψης και της πραγματικότητας. Στο θέμα αυτό θα στραφώ τώρα.

Η παραγωγή του καθημερινού ως «βάσης» των σχέσεων εξουσίας σημαίνει την προσπάθεια «συστηματοποίησης», δηλαδή ενοποίησης του σε αυτήν την κατεύθυνση, άρα και μια αμυντική στρατηγική απέναντι σε ό,τι θα μπορούσε να την απειλήσει. Σημαίνει επίσης «συστηματοποίησή» του με την έννοια της θεσμοποίησης, και αυτή είναι οπωσδήποτε μείζων παράμετρος που έχει αναδειχθεί ως τώρα: κάθε επιμέρους πρακτική τυποποιείται, τεχνικοποιείται, προγραμματίζεται, μέσα από την ύπαρξη θεσμών και ειδικών που την πλαισιώνουν. Ωστόσο, η «συστημικότητα» του όλου προϊόντος, όπως και το είδος του «συστήματος» που το παράγει και βασίζεται σε αυτό, είναι ένα θέμα προς συζήτηση για τον Lefebvre. Κι αυτό γιατί, εδώ, όχι μόνο δεν παραβιάζεται το γνώρισμα της έλλειψης συστημικότητας της καθημερινής σκέψης, αλλά αντιθέτως αυτή η διαδικασία αρύεται από αυτό το γνώρισμα, το ενισχύει, όπως και το αναπαράγει στη δική της συστημικότητα.

Στο δεύτερο κεφάλαιο είδαμε ότι η νοηματική ετερογένεια και μη συστημικότητα της καθημερινής ζωής, όχι μόνο δεν έρχεται σε αντίφαση με την «αυστηρή δομή» της, με την αδρανειακή της δύναμη, αλλά απεναντίας μπορεί και να την εξηγήσει. Η καθημερινή ζωή, στον βαθμό που μπορεί να προσδιοριστεί ως «σύστημα», είναι το «σύστημα» η αναπαραγωγή του οποίου τρέφεται από την έλλειψη συστημικότητας και συνοχής του. Στο σημείο αυτό θα συζητήσω την υπόθεση ότι αυτή η ιδιότυπη συστημικότητα παρέχει στην κοινωνία το μοντέλο της αναπαραγωγής των σχέσεων εξουσίας που την διέπουν.

Ας προσέξουμε τις φράσεις του Lefebvre: «Έτσι, η καθημερινότητα θα γίνει σύντομα το μοναδικό τέλει σύστημα, σκεπασμένο κάτω από τα άλλα που στοχεύουν στη συστηματοποίηση της σκέψης και τη δόμηση της πράξης» (1968γ: 72). Ή, «η έννοια της καθημερινότητας δεν δηλώνει συνεπώς ένα σύστημα, αλλά μάλλον έναν παρανομαστή κοινό στα υπάρχοντα συστήματα[...]» (1987α: 9).

Σε αυτά τα χωρία ο Lefebvre ισχυρίζεται ότι υπάρχει κάτι κοινό ανάμεσα στην ιδιότυπη συστημικότητα της καθημερινότητας και τη συνολική συστημικότητα της κοινωνίας, και αυτό φαίνεται πιο ξεκάθαρα όταν θα προσδιορίσει με τον ίδιο τρόπο και για τις δύο το είδος της συστημικότητάς τους. Αναφερόμενος στο ερώτημα εάν είναι «σύστημα» το «καθημερινό», λέει: «[...] Το μόνο 'σύστημα' που φανερώνει ένα βαθμό γενικότητας αρκετό για να αξίζει αυτήν την ονομασία, είναι το σύστημα των *άλλοθι*». Από την άλλη, αναφερόμενος γενικά στη νεωτερική κοινωνία, λέει: «Το σύστημα –εφόσον υπάρχει– κρύβεται κάτω από τα 'υποσυστήματα': είναι το σύστημα των αμοιβαίων και πολλαπλών *άλλοθι*» (1968γ:98,71).

Τα παραπάνω χωρία, ωστόσο, δεν αρκούν για να στηριχθεί η δομική ομολογία που προτείνω στη σκέψη του Lefebvre, δεδομένου ότι, γι' αυτόν, όπως έχουμε επισημάνει, «η δομή των *άλλοθι*» δεν είναι κάτι που υπάρχει εγγενώς στην καθημερινή ζωή, αλλά «ενσωματώνεται» σε αυτήν λόγω της συγκεκριμένης κοινωνίας.



Νομίζω ότι μπορούμε εδώ να προτείνουμε την εξής ιδέα: η οικονομία της καθημερινής σκέψης/πράξης στο άπλωμά της στον χώρο και στον χρόνο, με πιο απλά λόγια, το ότι αυτή έχει την τάση να καθηλωθεί σε ένα εδώ και ένα τώρα, συνεπάγεται τον κατακερματισμό της, κι αυτός με τη σειρά του μπορεί να εξηγήσει γιατί οι αντιφάσεις του συνόλου μπορεί να μην γίνονται καν αντιληπτές ή και να συγκαλύπτονται, γιατί εν πολλοίς η καθημερινή ζωή συνολικά χαρακτηρίζεται από την κατηγορία του «αμφίρροπου», ζήτημα που –και αυτό είναι αρκετά συζητήσιμο- ο Lefebvre είδαμε ότι επίσης το αποδίδει σε λόγους κοινωνιολογικής τάξης. Αυτός ο κατακερματισμός, θα λέγαμε, αποτελεί άλλοθι για τη συνολική νοηματική ετερογένεια της καθημερινής ζωής, για την έλλειψη συστηματικότητάς της, όπως επίσης οι επιμέρους σκέψεις-πράξεις μπορούν να λειτουργήσουν ως αμοιβαία άλλοθι, με την έννοια ότι μπορούν να αποκρύπτουν η μία στην άλλη την εσωτερική τους ανακολουθία. Αλλά για «δομή των άλλοθι» ως «σύστημα» της καθημερινής ζωής, και πολύ περισσότερο ως «σύστημα» ομόλογο της συνολικής συστημικότητας της κοινωνίας, μπορούμε να μιλάμε όπου έχει επέλθει ο κατακερματισμός της ίδιας της πραγματικότητας, όπως και όπου σημειώνεται κοσμοθεωρητική ετερογένεια –όροι, που για τον Lefebvre δεν υπάρχουν στις προ-νεωτερικές κοινωνίες. Εδώ, επιπλέον, η «δομή των άλλοθι» αποκτά άμεσα πολιτική βαρύτητα, μπορεί στο σύνολό της να αποτελέσει «άλλοθι» για την αναπαραγωγή των σχέσεων εξουσίας. Τότε, ο συνολικός κατακερματισμός, τόσο της σκέψης όσο και της πραγματικότητας, που είδαμε ότι κατά τον Lefebvre είναι «νόμος» αυτής της κοινωνίας, έχει τις εξής συνέπειες: συντελεί στη φυσικοποίηση του πραγματικού, αλλά είναι και όρος για να λειτουργήσει πλήρως η «δομή των άλλοθι», και μάλιστα να λειτουργήσει πολιτικά.

Αυτό σημαίνει πιο απλά ότι οι σχέσεις εξουσίας αναπαράγονται διά της ενίσχυσης του κατακερματισμού της καθημερινής σκέψης, ενίσχυσης που συντελείται πρώτα απ' όλα μέσω του κατακερματισμού της ίδιας της πραγματικότητας, όπως και μέσω του προγραμματισμού αυτής της διαμερισματοποίησης της σκέψης και της πραγματικότητας. Και, αναπαραγόμενες με αυτόν τον τρόπο, θα έλεγα ότι αναπαράγουν συνάμα τον τρόπο με τον οποίο η καθημερινή ζωή μπορεί να «κινείται μένοντας πάντα στον ίδιο τόπο», όπως το έχουμε θέσει στο δεύτερο κεφάλαιο.

Έτσι, η αναπαραγωγή αυτή κάθε άλλο παρά χρειάζεται την παραγωγή ενός συνεκτικού συστήματος αναπαραστάσεων, και τον ενστερνισμό του: μπορεί να αρκείται στη δημιουργία, όπως είδαμε, ενός «πίνακα αντιθέσεων», όπου «κάθε όρος παραπέμπει στον άλλο μέσω μιας διάφανης σχέσης», και, βάσει αυτού, στη λειτουργία ενός αυτοματισμού από αντισταθμίσεις και «υποκατάστατα» (1968γ:71), από μερικού χαρακτήρα αποζημιώσεις. Η νομιμοποίηση που προσιδιάζει σε αυτές τις σχέσεις εξουσίας έγκειται στην ύπαρξη ενός ψευδο-συστήματος, όπου η νομιμοποίηση του μέρους δεν είναι ακριβώς δικαιολόγησή του, δηλαδή δεν αποτελεί συνάρτηση της ολοποίησής του, της ένταξής του σε ένα όλον βάσει ενός συνεκτικού ιδεολογικού-αξιακού πλέγματος: είναι συνάρτηση της απομόνωσης και της περιχαράκωσής του, όπως και της άμεσης ύπαρξης του μερικού αντισταθμίσιματος για τη δυσφορία που μπορεί αυτό να γεννά. Χαρακτηριστικό παράδειγμα εδώ αποτελεί ο τρόπος νομιμοποίησης του τι διαμερίζεται 'επτός του επίκεντρου του καθημερινού, της εργασίας: αυτό δεν δικαιολογείται βάσει ενός συνεκτικού λόγου περί της αξίας της εργασίας ή του μόχθου, αλλά νομιμοποιείται αρνητικά, δηλαδή μέσω της φαινομενικής απόλυτης αντίθεσής του προς τον ελεύθερο χρόνο, ο οποίος

προορίζεται να αποτελέσει υποκατάστατο για τις ανάγκες που δεν ικανοποιούνται εντός της εργασίας, όπως και αντιστάθμισμα της δυσφορίας ή και αμφισβήτησης που συναφώς προκύπτει.

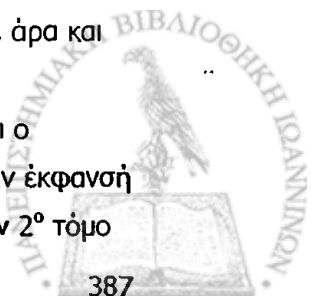
Η έρεψη αυτής της διαδικασίας στην καθημερινή ζωή φαίνεται πληρέστερα αν σκεφτούμε ότι εδώ δεν έχουμε μόνο μια ψευδο-συστημικότητα που της προσιδιάζει, αλλά περαιτέρω ότι αυτή ταυτόχρονα αποτελεί το μοναδικό πεδίο αναφοράς των «άλλοθι». Από αυτήν την άποψη, το αντιστάθμισμα που έχει τη μορφή του «και οι τελευταίοι έπονται πρώτοι» σε μια μεταθανάτια ζωή, το άλλοθι δηλαδή που παρείχε η θρησκεία στην εκάστοτε εξουσία, είναι ριζικά διαφορετικό: όχι μόνο προϋποθέτει την αποδοχή ενός συνεκτικού συστήματος ιδεών-αξιών, αλλά και παραβιάζει τον πραγματισμό της καθημερινής ζωής σε όλες τις εκδοχές του, συμπεριλαμβανομένης εκείνης που έχει να κάνει με την εστίαση στο παρόν.

Είναι σαφές ότι το ερώτημα που έχει υπόψη του ο Lefebvre όταν ανιχνεύει μέσω της «δομής των άλλοθι» τη συστημικότητα του «καθημερινού» και της δεδομένης κοινωνίας είναι: πώς το «βασικό» ή το «καθολικό», δηλαδή οι σχέσεις εξουσίας, αναπαράγονται μέσα σε ένα πλαίσιο που δεν αποτελεί πλέον «όλον», αλλά είναι θρυμματισμένο και απο-ιδεολογικοποιημένο, τουλάχιστον με την παραδοσιακή σημασία της ιδεολογίας. Πώς γίνεται να «μπορεί κανείς πάντα να πλησιάζει το σημείο ρήξης χωρίς να το φτάνει: αυτό είναι το όριο», γιατί διαρκώς αναβάλλεται η συνάντηση με αυτό το όριο. Με τη «δομή των άλλοθι» δίνει μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα η οποία εστιάζεται στο θέμα του κατακερματισμού και του αυτοματισμού των αποζημιώσεων. «Η καθημερινότητα ενσωματώνει εκείνους που την αποδέχονται κι ακόμα κι εκείνους που δεν ικανοποιεί» (1968γ: 95), αποφαίνεται, και αυτό σημαίνει πως ο κατακερματισμός που αυτή σηματοδοτεί, και βάσει του οποίου παράγεται, είναι πάνω απ' όλα κατακερματισμός της δυσφορίας ή της απογοήτευσης, δηλαδή της προϋπόθεσης της ρήξης.

Μπορούμε εδώ να επισημάνουμε ένα βαθύτερο επίπεδο διαίρεσης για το οποίο κάνει λόγο ο Lefebvre: τη διαίρεση της ίδιας της αρχής που βρίσκεται πίσω από την εγκατάσταση της καθημερινότητας και το βόλεμα εντός της: της ικανοποίησης - της αρχής που εξάλλου γι' αυτόν αποτελεί έμβλημα αυτής της κοινωνίας.

Συγκεκριμένα, επισημαίνει πως αυτή η διαίρεση είναι απαραίτητη προκειμένου να υπάρχει ο διαρκής «ερεθισμός» της ανάγκης, χωρίς τον οποίον δεν υπάρχει «οργανωμένη κατανάλωση»: «Οι ανάγκες αιωρ[ούνται] ανάμεσα στην ικανοποίηση και στη μη ικανοποίηση-με τις δύο αυτές καταστάσεις να προκαλούνται από τις ίδιες χειραγωγήσεις. Έτσι, η οργανωμένη κατανάλωση δεν διαιρεί μόνο τα αντικείμενα, αλλά και την ικανοποίηση που τα αντικείμενα αυτά προκαλούν» (1968γ: 79). Η «διακριτή ικανοποίηση», όπως λέει αλλού, αυτή που προσιδιάζει σε κάθε επιμέρους, και μάλιστα «απομονωμένη», ανάγκη, «δεν καθίσταται μέρος μιας συνεκτικής ολότητας» (1961: 88), και αυτό είναι όρος που χρειάζεται η «οργανωμένη κατανάλωση» για να καθιστά «αποδοτική» (1968γ:79) διαρκώς την ανάγκη. Αλλά είναι και όρος, θα πρόσθετα, με άμεσα πολιτική σημασία, καθώς η διαίρεση της ικανοποίησης είναι η άλλη πλευρά της διαίρεσης της όποιας απογοήτευσης και δυσφορίας, είναι μηχανισμός μερικοποίησης, άρα και άμβλυνσής της.

Το τελευταίο ζήτημα που θα ήθελα να θίξω όσον αφορά τη σημασία που έχει ο κατακερματισμός για το θέμα που μας απασχολεί εδώ έχει να κάνει με την κατ' εξοχήν έκφρασή του, για τον Lefebvre: τον κατακερματισμό της κοινωνίας σε άτομα-ιδιώτες, που στον 2^ο τόμο



θα προσδιορίσει ως «επανιδιωτικοποίηση» της καθημερινής ζωής. Εδώ θα διαπιστώσει και τον «παράξενο» χαρακτήρα του (1961:87) ή την ειρωνεία της κατάστασης: «Ποτέ η ιστορία δεν καταδίωξε τους ανθρώπους στον βαθμό που το έκανε από τότε που αυτοί οχυρώθηκαν εναντίον της και προσπαθούν να συμμετάσχουν στα γεγονότα ως θεατές εικόνων» (1961:94).¹⁴⁵ Δεν πρόκειται μόνο για τον βαθμό στον οποίο «εντατικοποιούνται» οι σχέσεις του καθημερινού με το πολιτικό, ή απειλείται το ίδιο το «ιδιωτικό», όπως το έχουμε δει, αλλά και για το ότι μέσα από αυτήν τη διαδικασία η ίδια η «βάση» του πολιτικού, των σχέσεων εξουσίας, εδραιώνεται εντός των τειχών αυτής της οχύρωσης των ανθρώπων, και μάλιστα προϋπόθεση αυτής της εδραίωσης είναι ακριβώς το γεγονός της οχύρωσης.

Θα διακρίνω δύο κυρίως τρόπους με τους οποίους το θέμα του ατομικισμού εμπλέκεται στη συζήτηση του πώς το «καθημερινό» ως συγκεκριμένο προϊόν αποτελεί «βάση της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας», και μάλιστα πώς αυτή η συγκάλυψη αρύεται από εγγενή γνωρίσματα της καθημερινής ζωής.

Όσον αφορά τον πρώτο, και εμφανέστερο, θα πρέπει να θυμηθούμε την προηγηθείσα ανάλυση του ατομικισμού ως κοινωνικής ενίσχυσης του τύπου υποκειμένου που η Heller διακρίνει υπό την έννοια «ιδιαιτερότητα» και αναζητά τα ερείσματα του εντός της καθημερινής ζωής. Εάν το «καθημερινό», κατά τον Lefebvre, παράγεται ως «ιδιωτική» η «επανιδιωτικοποιημένη ζωή», βάσει της συζήτησης αυτής, αφενός παράγεται αξιοποιώντας μια βασική δύναμη της καθημερινής ζωής, και αφετέρου παράγει κοινωνικό κομφορμισμό - έναν κοινωνικό κομφορμισμό που επιπλέον απαξιώνει την όποια εκδοχή κοινότητας ή συλλογικότητας, και συνεπώς αντιστρατεύεται και μια βασική πηγή απειλής για κάθε είδους πολιτική εξουσία.¹⁴⁶

Αλλά υπάρχει και ένα βαθύτερο επίπεδο όπου μπορούμε να δούμε τη συνεισφορά του του ατομικισμού στη διατήρηση των σχέσεων εξουσίας. Θα έλεγα μάλιστα ότι το θέμα αυτό μπορεί να ειπωθεί ως επιτομή της προβληματικής που προσπαθώ να αναλύσω, καθώς άπτεται όλων των ζητημάτων που εμπλέκονται σε αυτήν, και καθώς η πολιτική λειτουργικότητα του «καθημερινού» ως συγκεκριμένου προϊόντος εξαρτάται πάνω απ' όλα από τη συγκάλυψη της σχέσης κοινωνικού και ατομικού που υπάρχει στην ταύτιση του «καθημερινού» με το «ιδιωτικό». Ας σημειώσουμε εξάλλου και την παρατήρηση του Lefebvre ότι η «επανιδιωτικοποίηση» της καθημερινής ζωής «ως ένα βαθμό περικλείει όλα» τα «νέα φαινόμενα» (1961a:87)

¹⁴⁵ Μια όψη αυτής της ειρωνείας είναι και αυτό που παρατηρεί αλλού: «Πόσο παράξενη είναι η αντίφαση ανάμεσα στη νεωτερική `επανιδιωτικοποίηση` της καθημερινής ζωής και στην `παγκοσμιοποίηση` που εμβάλλεται στην καρδιά της ιδιωτικής ζωής από τα μαζικά μέσα!» (1962a:193).

¹⁴⁶ Ας προσέξουμε την επισήμανση που κάνει ο Lefebvre όταν μιλάει για την κοινωνία εντός της οποίας η πολιτική εξουσία στηριζόταν στη θρησκεία, και εν σχέσει με την οποία, όπως είδαμε, δεν δέχεται πως υπάρχει ακόμα «οργανωμένη καθημερινότητα». Από τα παρακάτω φαίνεται πως το κείμενο είναι ότι ακόμα αυτή δεν έχει οργανωθεί ως *ιδιωτική* καθημερινότητα, πράγμα που, μεταξύ άλλων, σημαίνει ότι ακόμα δεν έχει αντιμετωπιστεί μια πηγή της απειλής που ορθώνεται απέναντι στην εξουσία: «Η θρησκεία στηρίζει μια πολιτική εξουσία», αλλά «δεν μπορεί να την απαλλάξει ούτε ν' απαλλαγεί η ίδια από τον έλεγχο της κοινότητας». Έτσι, «μόνο όταν εξαφανίζεται η απειλή μαζί με την κοινότητα [...] μόνο τότε αρχίζει η καθημερινότητα» (1968γ:156-7).

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι, σε συμφωνία με ό,τι παρατηρήσαμε ως τώρα, αυτή η συγκάλυψη για τον Lefebvre δεν είναι πρώτιστα θέμα ιδεών, ούτε φενάκης. Με την περιεκτική φράση του «ο ατομικισμός δεν είναι απλώς θεωρία, αλλά γεγονός και ταξικό όπλο» (1947: 151), θέλει σαφώς να αναδείξει τις αφέλιες μιας τέτοιας θεώρησης. Μέρος της «γεγονότητας» του ατομικισμού είναι ότι αυτός βασίζεται σε υλικές, πρακτικές καταστάσεις της δεδομένης κοινωνίας, και άρα, εάν «η αμοιβαία εξωτερικότητα του ατομικού και του κοινωνικού δεν ήταν ποτέ παρά μια παραπλανητική αναπαράσταση», αυτή εδώ οπωσδήποτε έχει αντικειμενική βάση. «Έτσι, η σχέση υπάρχει, αλλά η κοινωνική πραγματικότητα είναι τέτοια ώστε αυτή η πραγματική και ατελής σχέση να παραμένει κρυμμένη· γι' αυτόν τον λόγο μπορεί να παρανοηθεί». Επίσης, «ένα ουσιώδες στοιχείο της δομής αυτής της κοινωνίας, και των σχέσεων `ατόμου-κοινωνίας` εντός του πλαισίου της, είναι να υπάρχει λειψή γνώση τους. Και, εάν η πραγματική σχέση γίνεται ωστόσο εμφανής, αυτό συμβαίνει πάντα με έναν τρόπο ανολοκλήρωτο και ακρωτηριασμένο» (1961: 264).¹⁴⁷

Αυτό όμως που πάλι δεν παίρνει υπόψη του ο Lefebvre είναι πώς μπορεί να συνδράμει η καθημερινή ζωή, ως εκ των εγγενών της γνωρισμάτων, σε αυτήν τη συγκάλυψη. Όπως έχουμε δει, παίρνοντας ως βάση τη Heller, εντός της καθημερινής ζωής, και λόγω των γνωρισμάτων που προσδιορίζουν την καθημερινή σκέψη ειδικότερα, οι άνθρωποι κλίνουν στο να *παρατάξουν* γενικότερα το ιδιαίτερο πλάι στο γενικό, το μερικό πλάι στο καθολικό, να μην διαμεσολαβούν το ένα με το άλλο. Τότε μπορούμε να πούμε ότι ο ατομικισμός είναι έκφραση και παράλληλα ενίσχυση αυτής της παράταξης, όπου έχουν δημιουργηθεί κοινωνικά οι βάσεις και οι θεσμοί της, και μάλιστα όπου διευρύνεται η σφαίρα δράσης του ιδιαίτερου, ή του ατομικού, η σφαίρα όπου το εγώ μπορεί να διαφοροποιηθεί από το κοινό.¹⁴⁸ Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, το άτομο «φυλακίζεται στον εαυτό του», όχι αναγκαστικά με την έννοια ότι ενδιαφέρεται μόνο για τον εαυτό του, ή «αφορμάται» από τα «ιδιαιτέρα» κίνητρά του, για να θυμηθούμε την ορολογία της Heller, αλλά με την έννοια ότι, όπως λέει ο Lefebvre, θεωρεί πως «η ψυχή` του είναι δικό του δημιουργικό έργο» (1961a:265). Ο ατομικισμός, συνεπώς, εάν είναι ιδεολογία, είναι «αυθόρμητη», με την έννοια ότι αποτελεί προϊόν των εμφανίσεων που παίρνει εντός της νεωτερικής καθημερινής ζωής, και λόγω γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής εν γένει, ο κοινωνικά θεσμοποιημένος και θεσπισμένος διαχωρισμός του ιδιωτικού από το

¹⁴⁷ Για μια προσπάθεια που κάνει ο Lefebvre να παράσχει μια τυπολογία σχέσεων του ατομικού και του κοινωνικού που εμφανίζονται εντός «αυτής της κοινωνίας» βλ. 1961a:266-72.

¹⁴⁸ Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα εδώ είναι ότι δεν μπορεί να εδραιωθεί κοινωνικότητα εντός του χώρου της εργασίας, εφόσον όλο και περισσότερο οι συνθήκες, οι πρακτικοί όροι, της περιλαμβάνουν τη φυσική απομόνωση του εργαζόμενου - και αυτό βεβαίως παίρνει ιδιαίτερες διαστάσεις σήμερα, στις μέρες της λεγόμενης «τηλε-εργασίας».

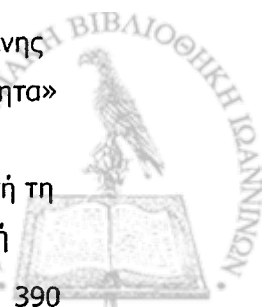
Έτσι, στον 1^ο τόμο, όπου ο Lefebvre διαπιστώνει, με πολύ πιο επιφυλακτικό τρόπο απ' ό,τι αργότερα, τη ροπή της εργατικής τάξης προς τον ατομικισμό, λέγοντας, «θα πρέπει να σημειώσουμε ότι ο προλετάριος δεν διαφεύγει των κινδύνων της `ιδιωτικής συνείδησης` απολύτως» συζητάει την αισιόδοξη, ωστόσο, ακόμα αυτή επιφύλαξή του με έναν τρόπο που άπτεται άμεσα αυτού του θέματος. Παραπέμποντας προφανώς στον Marx, αρχικά παρατηρεί: «Σύμφωνοι, η εργασία του είναι πάντα συλλογική, και αυτό τείνει να επιρρώσει την επίγνωση του της κοινωνικής δραστηριότητας και της κοινωνίας ως όλου». Ωστόσο, αμέσως μετά επισημαίνει τον αντίθετο παράγοντα που παρουσιάζεται στον χώρο της εργασίας: τον αποσπασματικό χαρακτήρα της, όπως και το ότι αυτή, ειδικά στην περίπτωση της αλυσίδας παραγωγής, είναι εξαντλητική, με αποτέλεσμα «οι ανθρώπινες επαφές [να] τείνουν να συγκροτηθούν μετά την εργασία» (1947: 151).

δημόσιο με την παράλληλη διεύρυνση και αξίωση του πρώτου. Είδαμε ότι ο άνθρωπος που αντιπαραθέτει ο Lefebvre στο εννοιολογικό ζεύγος του Riesman είναι αυτός «που θεωρεί τον εαυτό του [...] μη εξαρτημένον παρά μόνο από την αυθόρμητη συνείδησή του». Αλλά το βάρος εδώ πρέπει να τεθεί εξίσου στον ενικό αριθμό αυτής της «αυθόρμητης συνείδησης». Ο «αυθόρμητος» χαρακτήρας της, με την έννοια ότι αυτή είναι αιτία του εαυτού της, ή στην παραγωγή της δεν καθορίζεται, και πολύ περισσότερο δεν καταναγκάζεται, προβάλλει περισσότερο ως τέτοιος όπου το άτομο μπορεί αυθόρμητα καταρχήν να συλλάβει τον «ενικό» της συνείδησής του ως εξωτερικό προς το πληθυντικό, το δημόσιο, το κοινό, γιατί αυτό το τελευταίο έχει εν-τοπιστεί, και μάλιστα έχει περιχαρακωθεί, από την κοινωνία εντός ορισμένων θεσμών.

Θα ολοκληρώσω την υπόθεσή μου περί δομικής ομολογίας της «συστημικότητας» αυτής της κοινωνίας με την καθημερινή ζωή εν γένει, στρεφόμενη σε ένα άλλο, πέρα από τη «δομή των άλλοθι», σημείο που μπορεί να διακριθεί ως απάντηση που δίνει ο Lefebvre στο ερώτημα γιατί η συνάντηση με το «όριο» της «ρήξης» αναβάλλεται. Νομίζω πως αυτό το άλλο σκέλος της απάντησής του έχει να κάνει με το ότι η «ρήξη» μπορεί να καταστεί κάτι αφηρημένο, άρα και να αποδυναμωθεί, εφόσον καθετί που συνδέεται με αυτήν αφομοιώνεται εντός του συγκεκριμένου ψευδοσυστήματος. Θα έλεγα μάλιστα ότι εδώ παραμένουμε από μια άποψη στη «δομή των άλλοθι», εφόσον αποτελεί βασικό πολιτικό άλλοθι, όρος που συνεργεί στη νομιμοποίηση των σχέσεων εξουσίας, το να παρουσιάζονται αυτές ως αποκλείουσες τον αποκλεισμό, ως δυνάμενες να επιτρέψουν τα πάντα, ακόμα και ό,τι τις αντιμάχεται.

Είναι πολλές οι περιστάσεις όπου ο Lefebvre θα μιλήσει, όχι μόνο για τον εκλεκτικισμό των δυνάμεων του αποικισμού της καθημερινής ζωής, όπως αυτό είναι πιο χαρακτηριστικό στην περίπτωση της διαφήμισης, αλλά πολύ περισσότερο για την ικανότητά τους να ενσωματώνουν το διαφορετικό, ή και το ανταγωνιστικό προς αυτές, δηλαδή να το απορροφούν αφού το έχουν αμβλύνει ως διαφορετικό ή και απειλητικό. «Η καθεστηκυία τάξη παρουσιάζει σπουδαία ικανότητα προσαρμογής και ενσωμάτωσης: αφομοιώνει ό,τι της αντιτίθεται», αποφαίνεται (1981: 106). Τα λόγια αυτά προέρχονται από τον 3^ο τόμο, όπου αναδεικνύεται πλέον η σημασία αυτού του θέματος, εφόσον ο Lefebvre του αφιερώνει εδώ μια ενότητα που τιτλοφορεί «αποκατάσταση» (recuperation), εννοώντας με τον όρο τη διαδικασία εκείνη όπου «μια ιδέα ή ένα εγχείρημα που θεωρούνταν ως αμετάκλητα επαναστατικό ή ανατρεπτικό [...] φτάνει να κανονικοποιείται, να ενσωματώνεται στην υπάρχουσα τάξη, και ακόμα και να την αναζωογονεί». «Τίποτα δεν είναι απρόσβλητο» από αυτή τη διαδικασία, τονίζει: ούτε ο μαρξισμός, αλλά και ούτε, όπως παρατηρεί αναστοχάζομενος ουσιαστικά την πορεία του ίδιου του δικού του εγχειρήματος από τη σκοπιά της προ-τελευταίας δεκαετίας του 20^{ου} αιώνα, η επαναθεώρησή του που επικεντρώθηκε στην κριτική της καθημερινής ζωής και στο πρόταγμα «να αλλάξουμε τη ζωή», αφού αυτό «αποκαταστάθηκε», κανονικοποιήθηκε, μέσω των ιδεών-συνθημάτων της «ποιότητας της ζωής» (1981:105, 107-8).

Είναι χαρακτηριστικό ότι αλλού, όπου αναφέρεται στο υποκείμενο της επιδιωκόμενης ενσωμάτωσης, ο Lefebvre περνάει ξαφνικά από «αυτήν την κοινωνία» στην «καθημερινότητα» (1968γ:94-5). Σίγουρα αυτό που υπονοεί είναι ότι αυτή η κοινωνία ενσωματώνει *διό* της καθημερινότητας που έχει εγκαταστήσει εντός της, και ό,τι έχει προηγηθεί τεκμηριώνει αυτή τη θέση. Θα έλεγα όμως επιπλέον ότι αυτό, δηλαδή το ότι η καθημερινότητα αποτελεί πεδίο ή



εργαλείο ενσωμάτωσης, απορρόφησης, ακόμα και της απογοήτευσης ή της αντίθεσης, δεν είναι μόνο προϊόν των κοινωνικών δυνάμεων που την έχουν συγκροτήσει ως τέτοια. Η «αποκατάσταση», όπως την περιγράφει ο Lefebvre, θα μπορούσε να είναι ένα κατάλληλο όνομα για να περιγραφεί αυτό που έχω προσδιορίσει «ιδιάζουσα σμοιοστατική δυναμική» της καθημερινής ζωής, βάσει της Heller. Στην ιδιότητα, αλλά πάντως «κλειστή», συστημικότητα της καθημερινής ζωής, στο ότι αυτή ανθίσταται στην αλλαγή της, υπόκειται όπως είπαμε, αφενός, η έλλειψη συστημικότητάς της, αλλά, αφετέρου, και η ιδιότητά της να εξοικονομεί δυνάμεις που επιτρέπουν την ομαλή ανασπαραγωγή της, στην οποία συγκαταλέγεται και ένας μηχανισμός αφομοίωσης του νέου, ή του ανατρεπτικού, διά της εξομοίωσής του. Έτσι, θα έλεγα ότι στους εξουσιαστικούς μηχανισμούς αυτής της κοινωνίας παρουσιάζεται μια αναλογία με αυτόν τον μηχανισμό, που για να την κατανοήσουμε μπορούμε να στραφούμε στην έννοια του εμπορεύματος. Πράγματι, ο Lefebvre θα φαινόταν να συνδέει αυτό που αργότερα ονομάζει «αποκατάσταση» με «το εμπόρευμα και την αγορά»: «Αυτό που χτες στηλιτευόταν, σήμερα γίνεται πολιτιστικό καταναλωτικό αγαθό», λέει (1968γ:95). Θα μπορούσαμε τότε να πούμε ότι το εμπόρευμα είναι η μορφή που συνιστά το κοινωνικό σύστημα αυτής της αφομοιωτικής-εξομοιωτικής δύναμης που ενυπάρχει στην καθημερινή ζωή, της δύναμής της να απορροφά το διαφορετικό, ή και το ανατρεπτικό, δια της εξομοίωσής του.

Μπορούμε να συνοψίσουμε όλη την προηγηθείσα συζήτηση, εξετάζοντας μια πολύ σημαντική διερώτηση του Lefebvre: «Καθώς συναντούν μπροστά τους κατά τη νεωτερικότητα, περισσότερα από ποτέ άλλοτε εμπόδια, φραγμούς και αποκλεισμούς, πώς γίνεται τόσο πολλοί άνθρωποι να μην έχουν συνειδητοποιήσει ότι έρχονται αντιμέτωποι με τα σύνορα της καθημερινής ζωής, σύνορα αόρατα και ωστόσο σύνορα που δεν μπορούν να διαβούν εξαιτίας του σθένους της;» (1981:66).

Στη διερώτηση αυτή χρειάζεται καταρχάς να γίνουν ορισμένα σχόλια. Κατά πρώτον, αυτό στο οποίο αναφέρεται εδώ ο Lefebvre δεν είναι ακριβώς η «καθημερινή ζωή», αλλά η «καθημερινότητα» ως «κυριαρχία του επαναληπτικού», ή ως συγκεκριμένο κοινωνικό προϊόν. Παράλληλα, η όλη συλλογιστική του επιτρέπει να βάλουμε στη θέση του όρου αυτού το «ψευδο-σύστημα» της «γραφειοκρατικής κοινωνίας της κατευθυνόμενης κατανάλωσης» στο σύνολό της. Τέλος, θεωρώ ότι πρέπει να θέσουμε εν αμφιβόλω την εναντίωση που υπάρχει στην τελευταία πρόταση.

Το αδιάβατο των «συνόρων», ή το «να πλησιάζει κανείς το σημείο της ρήξης», «χωρίς να το φτάνει», εξηγείται και βάσει του αόρατου χαρακτήρα τους. Ακριβέστερα, αυτός δεν αντιπαράκειται προς το «σθένο» της καθημερινότητας, αλλά είναι μάλλον συνάρτησή του, συνάρτηση της κεντρομόλου της δύναμης. Ο σθεναρός, δηλαδή, χαρακτήρας της καθημερινότητας ως «οίκου» προς «βόλεμα» βρίσκεται σε σχέση αλληλεπίδρασης με τον αόρατο χαρακτήρα των «συνόρων» της, δηλαδή τη μη συνειδητοποίηση της όρθωσης των τοίχων αυτού του «οίκου», και πολύ περισσότερο της όρθωσής τους ως τοίχων που όχι απλώς *περικλείουν* αλλά πολύ περισσότερο *εγκλείουν*, φράσσουν τη διέλευση. Επιπλέον, το αδιάβατο των συνόρων εξηγείται, θα έλεγα, και από το ότι δεν είναι ορατό το εξωτερικό τους, ο τόπος

στον οποίο οδηγεί η διάβαση, στον βαθμό που αυτό έχει καταστεί εσωτερικό του, έχει κανονικοποιηθεί εντός του.¹⁴⁹

– Ωστόσο, το ίδιο το αίτημα της «διάβασης» δεν αφομοιώνεται, κατά τον Lefebvre, και αυτό σημαίνει ότι, εάν απολυτοποιήσουμε την τελευταία παρατήρηση που αφορά την ικανότητα ενσωμάτωσης που παρουσιάζει η «καθεστηκυία τάξη», προδίδουμε τη σκέψη του. Εξάλλου, ο ίδιος έχει μιλήσει για τον ψευδή ή ατελή χαρακτήρα αυτής της ενσωμάτωσης, αφού κάνει λόγο «για το παράδοξο –που συχνά το συζητάμε αλλά μόνο επιφανειακά αναλύουμε- μιας κοινωνίας που η λειτουργία της έγκειται στην ενσωμάτωση και τη συμμετοχή, και δεν κατορθώνει να ενσωματώσει καμιά από τις ομάδες της» (1968γ:95).

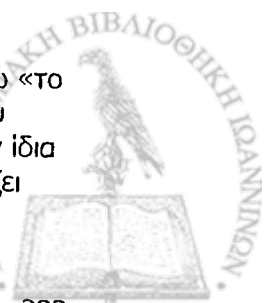
Βασικός δείκτης αυτού του αιτήματος, όπως και του παράδοξου που εντοπίζει ο Lefebvre, είναι ότι η «καθημερινότητα» η οποία έχει την πολιτική λειτουργικότητα που ανέπτυξα εδώ, είναι η ίδια «καθημερινότητα» που απαξιώνεται ως «οίκος» όπου βασιλεύει η μονοτονία και η πλήξη, και που επιπλέον βιώνεται και παριστάνεται ως οίκος-φυλακή. Εξάλλου, θα πρέπει να προσέξουμε ότι το «βόλεμα», η λέξη που εκφράζει το είδος της «κατοίκησης» αυτού του «οίκου», έχει συνάμα και αρνητική σημασία, αλλά και αξιολογική φόρτιση, και μάλιστα στην καθημερινή της συσχέτιση με την «καθημερινότητα». Συγκεκριμένα, παραπέμπει στην έλλειψη πληρότητας, εφόσον σε αυτήν λανθάνει η αναβολή, η μετάθεση, όσο και η περιστολή, η έκπτωση, η υποκατάσταση, ο συμβιβασμός· στην ικανοποίηση, δηλαδή, στη θετικότητα, που δηλώνεται με τη λέξη ενυπάρχει ένα έλλειμμα. Συνεπώς, εάν η καθημερινότητα είναι «οίκος» που προσελκύει στην κατοίκησή του δίκην βολέματος, αυτό συντελεί στην εξήγηση της γενικευμένης απαξίωσής του.¹⁵⁰

Από τις αρνητικές αυτές αξιολογήσεις νομίζω μπορεί κανείς να ξεκινήσει για να εξετάσει γιατί η βεβαίωση «το καθημερινό είναι η βάση της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας», για τον Lefebvre, δεν εντοπίζει μόνο μια βάση δυνατή, σθεναρή, αλλά και αδύνατη, εύθραυστη.

Στη συνάφεια της διερώτησής του που παρέθεσα τελευταία επανατίθεται το ζήτημα της καθημερινότητας ως «οίκου» το «σθένος» του οποίου συνδέεται με την απαξίωσή του. «Η καθημερινή ζωή έχει εμμονή με ό,τι θεωρεί πως βρίσκεται πάνω από αυτήν, και εύκολα του αποδίδει μη-καθημερινότητα. Διαμέσου ενός οικείου αποτελέσματος, αυτό εισάγει νέο εκφυλισμό σε αυτήν», διαπιστώνει. Στην προηγούμενη ενότητα ανέλυσα αυτήν την τελευταία φράση του με επίκεντρο την ιδέα ότι ουσιαστικά αυτός ο «νέος εκφυλισμός» ισοδυναμεί με την ενδυνάμωση της καθημερινότητας εντός της. Στο υπόλοιπο αυτής της

¹⁴⁹ Το θέμα της κυριαρχίας του αιτήματος της φυγής παράλληλα με την παραμονή στον ίδιο τόπο, παραμονή παράδοση δεδομένου ότι δεν πρόκειται για έξωθεν εγκλεισμό, εφόσον οι πόρτες παραμένουν σταθερά ανοιχτές, φέρνει στον νου τον *Εξολοθρευτή Άγγελο* του Buñuel. Θεωρώ ότι θα ήταν πολύ ενδιαφέρουσα η ανάγνωση αυτής της ταινίας με επίκεντρο την προβληματική του Lefebvre περί της «εγκατάστασης της καθημερινότητας».

¹⁵⁰ Θα σχολίαζα ότι παράλληλα μπορεί να εξηγήσει και τη γενικότερη υπονόμευση της πραγματικότητας και της ιδέας του κατοικείν στον νεωτερικό κόσμο. Προηγουμένως (βλ. υποσ.14 στο παρόν κεφάλαιο), σημειώσαμε ότι και οι δύο διανοητές αναγνωρίζουν την εξασθένησή του, και μάλιστα ο Lefebvre, αναφερόμενος ειδικά στη «νέα πόλη», λέει ότι εδώ «το κατοικείν εξαφανίζεται» (1965α:179). Αναρωτιέμαι, όμως, εάν τηρήσουμε τη μεταφορά του «οίκου» για την ίδια την «καθημερινή ζωή», κατά πόσο δεν μπορούμε να μεταφέρουμε την ίδια διαπίστωση και όσον αφορά την τροπικότητά της εκείνη της οποίας ο «οίκος» προσομοιάζει ταυτόχρονα σε βολικό καταφύγιο και σε φυλακή - μια τροπικότητα της οποίας, εξάλλου, σαφώς ο ιδεώδης χώρος, κατά τον Lefebvre, είναι η «νέα πόλη».



ενότητας, θα σταθώ στη συνέχεια αυτού του χωρίου, όπου ο Lefebvre φαίνεται να παίρνει αποστάσεις από μια μονόπλευρη αποτίμηση αυτού του φαινομένου, καθώς διευκρινίζει ότι η δική του είναι ουσιαστικά «προσπάθεια να εντοπιστεί αυτή η συναρπαγή, όπως και οι αποζημιώσεις της, εντός της καθημερινής ζωής, καταδεικνύοντας τον αμφίρροπο χαρακτήρα και τη σοφία της, που περιπλέκονται τεχνητά σε σημείο παραληρήματος» (1981: 66, 67).

Σε αυτά τα λόγια νομίζω ότι λανθάνει η θέση ότι το φαινόμενο που έχουμε συζητήσει, ότι δηλαδή ο αποικισμός της καθημερινής ζωής έχει ως πολιορκητικό του κριό το «μη-καθημερινό» βάσει της απαξίωσης της καθημερινότητας και υπό την εμβληματική ιδέα της «απόδρασης» από αυτήν, πέρα από τις συνέπειες που έχει όσον αφορά την ενδυνάμωση της καθημερινότητας, πρέπει να προβληματίσει περισσότερο ως προς την εκπήγαση, το νόημα και τη σημασία του. Οπωσδήποτε, όπως είδαμε στις προηγούμενες ενότητες, αυτός μπορεί να εξηγηθεί βάσει του «μοντερνισμού», όπως και της λειτουργίας του στην υπηρεσία της «γραφειοκρατικής κοινωνίας της κατευθυνόμενης κατανάλωσης». Υπάρχει, όμως, και μια ακόμα διάσταση εδώ: νομίζω ότι ο Lefebvre επιτρέπει να συζητήσουμε την υπόθεση πως στο φαινόμενο αυτό ενυπάρχει σε μυστικοποιημένη, συγκεκαλυμμένη μορφή η αντίδραση της καθημερινής ζωής στον «αποικισμό» της, και στο αποτέλεσμα του, τη μονοτονία της,¹⁵¹ μια αντίδραση όπου παράλληλα διαφαίνεται το αίτημα της πληρότητας.

Στη συζήτηση αυτής της υπόθεσης προέχει να θυμηθούμε μια από τις προγραμματικές κοινές θέσεις του Lefebvre και της Heller.

Αυτό που και οι δύο αντιτάσσουν επίμονα σε κάθε μονοδιάστατη αποτίμηση της καθημερινής ζωής, σε όποια απόχρωσή της, είναι ότι αυτή, πέρα από την ιστορικά σχετική ισορροπία που μπορεί να διακριβώνεται ανάμεσα στα δύο, εμπερικλείει πάντα τόσο «κακομοιριά» όσο και «πλούτο», όπως είδαμε ότι το θέτει ο Lefebvre. Περαιτέρω, ο δεύτερος όρος αυτής της «δυσαικτονίας» στον Lefebvre εμφανίζεται σαφώς στη μεταφορά του «υπολοίπου».

Ο ορισμός του «καθημερινού» ως «υπολοίπου» που είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο διαχειρίζεται την εν λόγω μεταφορά με έναν τρόπο που θα χαρακτήριζα μάλλον «περιγραφικό»: το «υπόλοιπο» είναι μια μεταφορά που περιγράφει το «καθημερινό» ως αυτό που απομένει από μια αφαίρεση, την αφαίρεση των συστηματικών πρακτικών. Η μεταφορά όμως αυτή έχει και μια πολύ πιο ισχυρή έννοια: προορίζεται να προσυπογράψει αυτό που επιμένει ενάντια στην αφαίρεση, εκ μέρους του συνόλου των συστηματικών πρακτικών, του ίδιου ως επιπέδου, δηλαδή αυτό που ανθίσταται σε οποιαδήποτε προσπάθεια συστηματοποίησής του, άρα και αυτό που δεν μπορεί ποτέ να παραχθεί με ακρίβεια βάσει ορισμένων προδιαγραφών. Σε μια συνάφεια όπου θέτει το ζήτημα με όρους μορφής και περιεχομένου, ο Lefebvre θα δώσει μια από τις πιο κατηγορηματικές διατυπώσεις αυτής της ιδέας: «Προϊόν και υπόλοιπο- έτσι ορίζεται το καθημερινό. Οι μορφές, ταυτόχρονα, το οργανώνουν και προβάλλονται πάνω του, αλλά οι συντονισμένες τους προσπάθειες δεν μπορούν να το εκμηδενίσουν. Το καθημερινό αντέχει, υπολειμματικό και μη αναγώγιμο,

¹⁵¹ Έτσι, μιλάει για «αντίποινα της καθημερινής ζωής» για την «εγκαθίδρυση της καθημερινότητας εντός της», αντίποινα που οδηγούν σε μια «ρήξη» η οποία παίρνει έως και «νοσηρές μορφές» (1981:135).

διαφεύγει τις προσπάθειες για θεσμοποίησή του, ξεφεύγει από την αιχμαλωσία των μορφών» (1968γ: 182).

Η κεντρική αυτή τοποθέτηση του Lefebvre έχει συζητηθεί αρκετά. Έχει πολλές πτυχές, μία εκ των οποίων, όπως έχουμε σημειώσει, είναι αναστοχαστική, αφορά δηλαδή τον προβληματισμό απέναντι στην θεωρητική κατανόηση του καθημερινού. Έχει, ωστόσο, κυρίως το νόημα ότι ο Lefebvre αρνείται να δεχθεί ότι ο «αποικισμός» της καθημερινής ζωής, η έννοια της οποίας διεκδικεί την πατρότητα μαζί με τους Καταστασιακούς, περιγράφει κάτι περισσότερο από μια αύξουσα τάση. Αυτή η άρνηση παραμένει σταθερή στη σκέψη του, παρά τις αναθεωρήσεις που μπορεί να διακριβωθούν σε αυτήν και παρά το ότι γίνεται όλο και περισσότερο σκεπτικός αναφορικά με τον «πλούτο» της καθημερινής ζωής, στη βάση αυτών των αναθεωρήσεων, αλλά και στη βάση των αλλαγών της ίδιας της τελευταίας. Επίσης, είναι ένα βασικό κοινό σημείο με την αντίστοιχη θεώρηση της Heller, που και αυτής οι ριζικότερες επαναθεωρήσεις δεν την ανατρέπουν.

Ενδεικτικά αναφέρω εδώ την απάντηση του Lefebvre στις κατηγορίες που μπορεί να του απευθυνθούν ως δογματικού: «[...] παραδεχόμαστε τη *σχετικότητα* του ορισμού μας», δηλαδή του ορισμού αυτής της κοινωνίας «ως γραφειοκρατικής κοινωνίας της κατευθυνόμενης κατανάλωσης» (1968γ:75). Εξάλλου, μπορούμε να γενικεύσουμε την παρατήρηση που κάνει στο πλαίσιο της συζήτησης της ολικής ενσωμάτωσης του καθημερινού σε ένα «τεχνολογικό περιβάλλον». Εκεί κάνει λόγο για «ακραία κατάσταση», για «μακρινή δυνατότητα», η οποία όμως αξίζει να διερευνηθεί, εφόσον αυτή «μας επιτρέπει να φανταστούμε και να καθορίσουμε ορισμένες πλευρές του πραγματικού» (1961α:74, 77). Για τη δε Heller, όπως θα το θέσει αργότερα, «μια ολική χειραγωγική τάξη είναι χάος» (1987:58)

Περαιτέρω, είναι σαφές ότι αυτές οι θέσεις υπόκεινται της κοινής ρητής ένστασης των δύο διανοητών σε θεωρήσεις όπως αυτή του Marcuse (Lefebvre 1968γ:66, Heller 1980:38-41).¹⁵²

Ωστόσο, στο σημείο αυτό χρειάζεται να σταθούμε περισσότερο. Ο Lefebvre θέλει οπωσδήποτε να βεβαιώσει ότι υπάρχουν πάντα και ανεξάλειπτα δυνάμεις εντός της καθημερινής ζωής που ανθίστανται στην παραγωγή της ως προϊόντος το οποίο λειτουργεί ως βάση νομιμοποίησης μιας ορισμένης πολιτικής ηγεμονίας. Αλλά αυτό, όχι απλώς ως αντίσταση στη συστηματοποίησή της, στην αφομοίωσή της από τους θεσμούς όπου επικρατεί η λογική της τενοκρατίας, της εξειδίκευσης, της τυποποίησης, του προγραμματισμού, και της ποσοτικοποίησης. Αυτή η πλευρά σαφώς υπάρχει στον Lefebvre και ορθά έχουν παρατηρηθεί οι συγγενείες του ως προς αυτό με θεωρητικούς όπως ο de Certeau. Η διαφορά όμως είναι ότι από αυτό ο Lefebvre δεν συνάγει απλώς τον «πλούτο» της καθημερινής ζωής ως δυνάμενο να εκφραστεί με τη μορφή μιας ανάπτυξης «τακτικών» που διαφεύγουν των ηγεμονικών «στρατηγικών»,¹⁵³ με τη μορφή, κοντολογίς, των μερικών αποκλίσεων. Η θεώρησή του

¹⁵² Για μια σύντομη αντιπαράθεση γενικότερα των θεωρήσεων που διερευνά με τη σχολή της Φραγκφούρτης, βλ. Gardiner 2000:15-6. Επίσης, για μια πιο αναλυτική συζήτηση των βασικών έργων του Marcuse από τον Lefebvre, βλ. 1968β:24-33.

¹⁵³ Οι όροι είναι του de Certeau, ο οποίος έχει παρατηρηθεί ότι τους αντλεί από τον 2^ο τόμο του Lefebvre (βλ. π.χ. Trebitsch 2002β:151). Στο ίδιο κείμενο εμπεριέχεται μια περιεκτική προσπάθεια να διερευνηθούν οι μεταξύ τους σχέσεις. Για άλλες τέτοιες προσπάθειες, βλ. Gardiner, ο οποίος εκθέτει τη θεώρηση του de Certeau και κάνει εκεί ορισμένες συγκριτικές

βρίσκεται δε σε ακόμα μεγαλύτερη απόσταση από μια αντίληψη που επικρατεί γενικότερα στις λεγόμενες «πολιτισμικές σπουδές», όπου ο λόγος περί της «αντίστασης» της καθημερινής ζωής, καθώς η τελευταία μάλλον έχει «κατασκευαστεί ως ένα είδος βωμού στο ετερογενές», αναλύεται σε μια «απειράριθμη παράταξη μικροπολιτικών τακτικών» και «μοριακών ανατρεπτικών δράσεων». ¹⁵⁴

Από τη σκοπιά του Lefebvre, ο περιορισμός της σύλληψης της καθημερινής ζωής ως «υπολοίπου» στην πιο πάνω διάσταση θα την αναδείκνυε ως δύναμη ανθιστάμενη, αλλά οπωσδήποτε όχι *ανταγωνιστική* στην καθεστηκυία τάξη, όπως και άνευ ενός σημαίνοντος «ουτοπικού» δυναμικού. Για τον ίδιο, ο λόγος περί του τελευταίου θα συνυφαινόταν με τον λόγο περί ολότητας, ή μάλλον «ολοποίησης», ο οποίος βεβαίως εξοστρακίζεται στο πλαίσιο των πιο πάνω θεωρήσεων. Και η ανάλυση που επιχειρήσα σε αυτήν την ενότητα θα έδειχνε ότι αυτό που υπόκειται αυτής της συνύφανσης, μακριά από το να είναι μια αφηρημένη θεωρητική συνηγορία υπέρ της έννοιας της ολότητας, είναι μάλλον η διαπίστωση της πολιτικής λειτουργικότητας που ενέχει εντός της δεδομένης κοινωνίας η πραγματικότητα και η καταξίωση της αποσπασματικότητας και των διαιρέσεων.

Έτσι, ο «ηλούτος» της καθημερινής ζωής, που δεν παύει σε όλο το έργο του να βεβαιώνει ο Lefebvre μέσα από τη μεταφορά του μη αναγώγιμου «υπολοίπου», έχει να κάνει και με μια ισχυρότερη διάσταση όπου κατ' αυτόν εκφράζεται η αντιφατική δυναμική της ακριβώς ως προς το ζήτημα της «εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας». Αυτή η διάσταση, η οποία σημειώθηκε βιαστικά στο πρώτο κεφάλαιο στη συζήτηση της σχέσης της καθημερινής ζωής με την έννοια της ολότητας και του ολικού ανθρώπου, αφορά την ανεξάλειπτη αντίστασή της στη «συνοχή της ασυναρτησίας», την οποία επίσης ενισχύουν, όπως είδαμε, οι

παρατηρήσεις αναφορικά με τον Lefebvre και τους Καταστασιακούς, (2000:162-5 κυρίως). Επίσης, Highmore 2000, 2002α:149-51, όπου και μια συστηματική παρουσίαση της θεώρησης του de Certeau.

¹⁵⁴ Οι φράσεις είναι του Cuthbert, ο οποίος επίσης αναφέρεται στον κρίσιμο ρόλο που έπαιξε η κατανόηση του de Certeau στον ηρωσανατολισμό που χαρακτηρίζει ένα μεγάλο μέρος των πολιτισμικών σπουδών (2001:394, 395, 397-9). Κατά την εύστοχη παρατήρηση του Roberts, η κατανόηση αυτή συνεισέφερε σε μια «μεταμοντέρνα ενσωμάτωση του καθημερινού» μέσα σε «έναν συρρικνωμένο, από φιλοσοφική άποψη, κλάδο των πολιτισμικών σπουδών» και ο ίδιος εντοπίζει με καίριο τρόπο την απόσταση της διαχείρισης της έννοιας του υπολοίπου στις τελευταίες από την ομώνυμη ιδέα που υπάρχει στον Lefebvre, τον Benjamin και άλλους, βλ. Roberts 1999:26-9. (Για τη ροπή εν γένει του «μεταμοντερνισμού» προς την «καθημερινή ζωή», βλ. και Featherstone 1992:159).

Η απόσταση αυτή, πράγματι, αποτυπώνεται σε πρόσφατα κείμενα όπου βεβαίως η «δημιουργικότητα» του καθημερινού εντοπίζεται και εξυμνείται πολλαχώς, ενώ παράλληλα αποσαφηνίζεται τι είναι αυτό που κυρίως θεωρείται επικριτέο σε οπτικές όπως αυτή του Lefebvre. Οι Bennett και Silva, επικαλούμενοι μάλιστα τη συλλογιστική του Crook που έχουμε συναντήσει ήδη (βλ. υποσ. 63 στο πρώτο κεφάλαιο), δεν επιθυμούν να είναι εξίσου συνεπείς με τον ίδιο: έτσι, προτείνουν να διατηρηθεί τόσο η έννοια της καθημερινής ζωής, όσο και ένα μέρος των αναλύσεων του Lefebvre, αλλά με τον όρο ότι θα εγκαταλειφθεί το «πολιτικό του φαντασιακό» και «η αναζήτηση [...] δυνατοτήτων ρήξης η οποία έχει χαρακτηρίσει την κριτική της καθημερινής ζωής». Η καταληκτική τους πρόταση περί «υπαρξιακής, προσωπικής πολιτικής που ενδιαφέρεται για την αλλαγή των όρων της κοινωνικής ζωής» προκύπτει ως αναμενόμενη προς το πρώτο σκέλος της, και ελέγχεται έως εξαιρετικά αόριστη, εάν όχι και αντιφατική, ως προς το σύνολό της (Silva 2004:3-4,6,16).

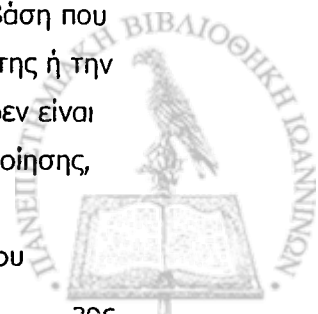
δυνάμεις που την αποικίζουν, και από την οποία αρύονται. Οι δυνάμεις, συνεπώς, που επιμένουν εντός της καθημερινής ζωής μέσα στην, και παρά την, καθημερινότητά της, όπως και παρά την προσπάθεια να αποικιστούν αυτές οι ίδιες, είναι δυνάμεις που δεν αρκούνται σε μερικές αποκλίσεις. Ας δούμε ενδεικτικά τη φράση του, όπου παραλληλίζει το εγχείρημά του με «ένα είδος μειευτικής» ως προς το «να βοηθήσουμε την καθημερινή ζωή να γεννήσει μια ολότητα παρούσα και ταυτόχρονα απύουσα μέσα της» (1968γ:18).

Έτσι, όταν ο Lefebvre λέει: «Αναλάβουμε να αποδείξουμε την ύπαρξη των *μη αναγώγιμων*, των συγκρούσεων και των αμφισβητήσεων που παρεμβαίνουν και εμποδίζουν το κλείσιμο του κυκλώματος [...]» (1968γ:75), βεβαιώνει, κατά πρώτον, ότι το συνολικό «κύκλωμα» που βασίζεται στον «αποικισμό» της καθημερινής ζωής και μέσω αυτού στην πολιτική της λειτουργικοποίηση δεν κλείνει, γιατί χαρακτηρίζεται από αξεπέραστες αντιφάσεις. Και, κατά δεύτερον, ότι μια βασική τέτοια αντίφαση είναι ότι προσπαθεί να μορφοποιήσει αυτό που είναι συνάμα και ανεξάλειπτα «μορφή» και «περιεχόμενο», να παγιώσει αυτό που ενέχει τη δύναμη της παγίωσης αλλά και δικές του υπόγειες δυνάμεις αυτο-ανατροπής, να τυποποιήσει αυτό που ενέχει το στοιχείο του αυτοματισμού αλλά παράλληλα εμπεριέχει το άτυπο, το μη δυνάμενο να κωδικοποιηθεί. Μια βασική του αντίφαση, δηλαδή, είναι ότι αρύεται από κάτι εγγενώς αντιφατικό, του οποίου την αντίφαση δεν μπορεί να εξαλείψει.

Αυτό που ωστόσο θέλω να τονίσω είναι ότι βασική αντίφαση αυτού του πεδίου που οι σχέσεις εξουσίας δεν μπορεί να εξαλείψουν, αλλά απεναντίας την συναντούν ως βασικό πρόσκομμα τη στιγμή ακριβώς που παράγουν την «καθημερινότητα» ως «βάση» και «έρεισμά» τους, είναι η αντίφαση της καθημερινής ζωής ανάμεσα στο να αποτελεί ψευδο-σύστημα και στην τάση της να το υπερβεί στην κατεύθυνση της ολότητας. Και θεωρώ ότι έτσι ο Lefebvre συναντά τη Heller, για την οποία είδαμε πως η τάση αυτή - η οποία σαφώς υπάρχει εντός της καθημερινής ζωής, εφόσον «ξανά και ξανά προκύπτουν» εντός της ανάγκες που την εκφράζουν- έχει διάφορες πλευρές, αλλά συνδέεται οπωσδήποτε με την «ανάγκη να γίνει κανείς ατομικότητα». Και επιπλέον, είναι χαρακτηριστικό ότι η ίδια βλέπει εδώ να προβάλλει «αυτό που θα μπορούσε να αποκληθεί μεταφορικά το ανίκητο της ανθρώπινης υπόστασης» (1970:258). Το «ακλόνητο», συνεπώς, για τον οποίο κάνει λόγο ο Lefebvre στο πιο πάνω χωρίο δεν είναι ουσιαστικά διαφορετικό από το «ανίκητο της ανθρώπινης υπόστασης» της Heller, το οποίο, όπως είδαμε, εμφανίζεται μέσα από την αντίφαση που υπάρχει ανάμεσα στην κυρίαρχη «καθημερινή» στιγμή της καθημερινής ζωής και σε εκείνη που μπορεί, με τους όρους της, να προσδιοριστεί ως τάση για το «δί' εαυτό» εντός της.

Ας προσπαθήσουμε να αναλύσουμε πιο διεξοδικά αυτήν την ιδέα.

Καταρχάς, μπορούμε να επιστημόνουμε ότι με αυτήν την αντίφαση συνδέεται μια ακόμα έννοια κατά την οποία «το καθημερινό διαφεύγει» κατά τον Lefebvre· διαφεύγει ειδικά ως «βάση της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας», όχι απλώς γιατί αυτή έχει ιδιόζουσα δύναμη αυτο-συγκάλυψης, για τους λόγους που ανέλυσα πιο πάνω, αλλά και γιατί είναι μια βάση που ο εντοπισμός της, η κατονομασία της, θα ήταν ήδη ένα βήμα προς την αμφισβήτησή της ή την αναίρεσή της. Ακριβέστερα, εάν μπορούμε να πούμε ότι κάθε ιδεολογία -αν και αυτό δεν είναι κάτι που του αποδίδει τη δέουσα προσοχή ο Lefebvre- εμπεριέχει ένα στοιχείο φυσικοποίησης, αυτο-άρνησής της ως ιδεολογίας, και συνεπώς η κατονομασία της είναι ήδη ένα βήμα αμφισβήτησής της, όταν τον ρόλο της ιδεολογίας εν πολλοίς τον παίζει η «κυριαρχία του



επαναληπτικού», η αποκάλυψη αυτού του ρόλου ισοδυναμεί οπωσδήποτε με πολύ πιο καίριο πλήγμα εναντίον του.

Από αυτήν την άποψη πρέπει να προσέξουμε τα εξής χωρία: «Το καθημερινό γίνεται ο κανόνας, κι ωστόσο, δεν μπορεί να υψωθεί σε αρχή, ούτε να οργανωθεί το ίδιο, ούτε καν να εμφανιστεί ως καθημερινό». Και, «φτάνει να πάρουμε την καθημερινότητα ως αναφερόμενο για να γίνει αφόρητη» (1968γ:148,116). Η καθημερινότητα, συνεπώς, μπορεί να είναι «αναφερόμενο» των σχέσεων εξουσίας, δηλαδή βάση της νομιμοποίησής τους, μόνο υπό τον όρο του ανομολόγητου, ή της απόλυτης συγκάλυψης, και αυτό για τον εξής λόγο: είναι μια βάση που δεν μπορεί να ομολογηθεί, γιατί η ομολογία της θα ισοδυναμούσε με την αξίωση του α-νόητου, της μη σημασίας, ενώ αυτό δεν ισχύει στην περίπτωση της ιδεολογίας «με την παλιά έννοια». Είναι χαρακτηριστική η αντιπαράθεση που κάνει ανάμεσα στα δύο ο Lefebvre: «Δεν μπορεί πια να υπάρχει ιδεολογία με την παλιά έννοια [...] εκτός αν θεωρήσουμε την καθημερινότητα ως ενεργά συνεκτικό σύστημα. Όμως, αυτό είναι αδύνατο[...] Μόλις το καθημερινό εμφανίζεται ως σύστημα (ως σύνολο σημασιών) καταρρέει και αποκαλύπτεται στερημένο από νόημα, σύνολο μη-νοημάτων [...]» (1968γ: 98).

Συνεπώς, το «καθημερινό» μπορεί να παίζει έναν ρόλο ανάλογο με αυτόν της ιδεολογίας, να στηρίζει την εκμετάλλευση και την κυριαρχία, όχι μόνο στον βαθμό που δεν αποκαλύπτεται ως προς τον ρόλο του αυτόν, αλλά πολύ περισσότερο στον βαθμό που παραμένει ένα υπόστρωμα από πολλαπλά και ετερογενή νοήματα, όπως και στον βαθμό που δεν αξιολογείται καν ως σημαίνον, ενέχον σημασία.

Αυτή είναι συνάμα η δύναμή του και η αδυναμία του έναντι της ιδεολογίας «με την παλιά έννοια». Η δύναμη έγκειται στο ότι μπορεί να συγκαλύψει πιο αποτελεσματικά αυτό που νομιμοποιεί, και το γεγονός ότι το νομιμοποιεί, ή γιατί μπορεί μέσω αυτού το «εξωτερικό» να μεταμφιεστεί πιο εύκολα σε «εσωτερικό». Και η αδυναμία έγκειται στο ότι αυτό το καταφέρνει συμβάλλοντας στη διόγκωση του προβλήματος που και ο Lefebvre και η ύστερη Heller προσδιορίζουν ως «κενό» ή έλλειμμα νοήματος, προκειμένου να συνοψίσουν την αίσθηση της γενικευμένης δυσφορίας εντός της νεωτερικότητας.

Οι κοινωνικής τάξης λόγοι στους αποδίδουν αυτό το «κενό» οι δύο διανοητές, οπωσδήποτε διαφέρουν, όπως έχουμε επισημάνει. Διαφέρει επίσης και η θεωρητική μεθοδολογία βάσει της οποίας καταλήγουν σε αυτό το συμπέρασμα, δεδομένου ότι στη Heller αυτό προϋποθέτει τη σαφή προκείμενη ότι η νοηματική ετερογένεια της καθημερινής ζωής *εν γένει* την καθιστά εξαρτημένη ως προς το «νόημα», ενώ στον Lefebvre, δεδομένου ότι δεν υπάρχει μια τέτοια ανάλυση, υπάρχουν και σοβαρά ερωτηματικά και ως προς τις πιο πάνω διατυπώσεις του.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Δεν είναι σαφές, δηλαδή, γιατί ακριβώς ο Lefebvre λέει ότι δεν μπορεί το «καθημερινό» να αποτελεί «σύστημα (σύνολο σημασιών)», ότι καταρρέει όταν εμφανιστεί ως τέτοιο, και εδώ επανερχόμαστε στο θέμα του εγγενούς ή όχι χαρακτήρα της ψευδο-συστημικότητας του. Ο Lefebvre δεν εξηγεί επαρκώς τι υπάρχει σε αυτό το επίπεδο της πραγματικότητας, σε αυτή τη «χαμηλότερη σφαίρα νοημάτων», όπως λέει σε ένα σημείο (1968γ:14), που αντιστρατεύεται την έλλειψη νοήματος στον ενικό αριθμό, όπως το διευκρινίζει η Heller. Με βάση την ανάλυσή της είδαμε ότι αυτό είναι το επίπεδο όπου καταστατικά «το νόημα» βρίσκεται σε ελλειμματική μορφή, πράγμα που σημαίνει ότι έχουμε πολλαπλά και ετερογενή νοήματα τα οποία είναι αφενός μη αναστοχασμένα, και επιπλέον είναι ακριβώς σε πληθυντική μορφή, χρειάζονται

Το βέβαιο ωστόσο είναι ότι και οι δύο θέτουν «το νόημα» ως υπέρτατη αξία. Η Heller κλείνει την *Καθημερινή Ζωή* επιχειρηματολογώντας πάνω στο γιατί το αρχαιοελληνικό υπέρτατο αγαθό, η ευδαιμονία, δεν μπορεί να αποτελεί υπέρτατο αγαθό για τον «νεωτερικό άνθρωπο», από την «Αναγέννηση και εξήξ». Και καταλήγει, επικαλούμενη τον Goethe, ότι «το ιδεώδες» από το οποίο αυτή αντικαθίσταται είναι «η ζωή με νόημα» (1970α:266-9), συσχετίζοντάς το με τη ζωή του «ατόμου». ¹⁵⁶ Στον Lefebvre αυτή η θέση προβάλλει μέσα από το ότι καθιστά το «κενό νοήματος» μείζον θέμα της κριτικής του στη «νεωτερικότητα», την κοινωνία του νεο-καπιταλισμού.

Το βέβαιο, ακόμá, είναι ότι η αξίωση «του νοήματος» συνδέεται και στους δύο με ορισμένες θεμελιακές ιδέες-αξίες που σταθερά, αν και με τροποποιήσεις και μετακινήσεις, εξακολουθούν να διαφυλάττουν στη σκέψη τους: πρώτον, με την αξίωση της έννοιας της ολότητας, άρα την αντίθεση προς την αποσπασματικότητα και τις διαιρέσεις. «Το νόημα» στον ενικό είναι κάτι που παραπέμπει στην ιδέα της κατεύθυνσης, του προσανατολισμού, όπως υπαινίχθηκα και στο προηγούμενο κεφάλαιο, και όπως το διατυπώνει κατηγορηματικά ο Lefebvre (1961α:293). Αυτό σημαίνει ότι παράγεται μέσω μιας ενοποιητικής αρχής, αρχής που ολοποιεί τις επιμέρους ιδέες σε μια κατεύθυνση, ή που τις κατευθύνει προς την ολοποίησή τους, και, από την άλλη, είναι η ολότητα που δίνει κατεύθυνση στη ζωή, άρα από αυτήν μπορούν να παραχθούν προσωπικότητες συνεκτικές και ενοποιημένες, με την έννοια ότι συσχετίζουν, αντιπαραθέτουν τις πλευρές που τις συνθέτουν, δεν αποδέχονται τον κατακερματισμό του εαυτού σε «ρόλους». ¹⁵⁷ Δεύτερον, με την αξίωση της κοινωνικότητας, την απαξίωση του ατομικισμού. Δεν υπάρχει νόημα χωρίς αναφορά σε ένα όλο που υπερβαίνει το άτομο, ή, τουλάχιστον, όπως είδαμε ότι το θέτει αργότερα η Heller, δεν υπάρχει νόημα χωρίς «μοίρασμά»

γενικές αρχές, τις οποίες δεν μπορεί να δώσει η ίδια η καθημερινή ζωή, προκειμένου να ενοποιηθούν.

Είναι χαρακτηριστική για την ασάφεια της θέσης του Lefebvre στην οποία αναφέρομαι η φράση του που είδαμε και στο πρώτο κεφάλαιο: «Μόλις η σκέψη θελήσει να συλλάβει το καθημερινό, αυτό [...] καταρρέει». Εδώ όμως εμπλέκονται δύο διαφορετικής τάξης θέματα: το ένα είναι ότι η σκέψη του καθημερινού, η σύλληψή του, το ανασύρει από την κατάσταση του δεδομένου, του αθεματοποίητου, και αυτό ήδη το κάνει να καταρρέει ως «καθημερινό», το μεταμορφώνει. Το άλλο είναι ότι το «καθημερινό», καταρρέει στη σύλληψή του ως τέτοιου, λόγω του «αφόρητου» χαρακτήρα του, λόγω συνεπώς της απώθησής του ως του συγκεκριμένου κοινωνικά παραχθέντος «καθημερινού», απώθησης που δεν συνδέεται ακριβώς με τη «δεδομενικότητα», αλλά με τη δυσφορία που προκαλεί, μεταξύ άλλων, η συγκεκριμένη έλλειψη νοηματικής συνοχής του. Όπως λέει πιο κάτω, «δεν μπορεί να *συστηματοποιηθεί* αυτό το ίδιο, αλλά μόνο να οδηγηθεί στο όριο όπου αυτό (ο αφόρητος χαρακτήρας του) ξεσπάει» (1968γ:117-8).

Ο Lefebvre δεν διακρίνει τα δύο αυτά διαφορετικής τάξης θέματα, και αυτό συνδέεται με την αδυναμία του να επεξεργαστεί θεωρητικά τη διάκριση μεταξύ «καθημερινής ζωής» και «καθημερινού». Είναι αρκετά προβληματικό δε ότι τα τελευταία χωρίς προέρχονται από τη συνάφεια όπου υποστηρίζει την «ιστορικότητα του καθημερινού» και την εξηγεί λέγοντας ότι αυτό είναι «μια αλληλουχία γεγονότων κοινωνικής ή κοινωνιολογικής τάξης».

¹⁵⁶ Όπως συνοψίζει την κατανόησή της του «ατόμου» ο Markus, πρόκειται για «την επίκτητη ικανότητα να διαμορφωθεί μια συνοχή της ζωής με νόημα[...], μέσα από το γυμνό δεδομένο των έμφυτων ατομικών και των άμεσα παρόντων κοινωνικών χαρακτηριστικών και δυνατοτήτων» (1994:273).

¹⁵⁷ Αυτά θεωρώ ότι ισχύουν για την ύστερη Heller, τουλάχιστον για την άμεσα «μετα-μαρξιστική» φάση της σκέψης της, αν και βεβαίως ως μεθοδολογική αρχή στην ανάλυση της κοινωνίας, όπως έχουμε σημειώσει, η «ολότητα» σταδιακά εγκαταλείπεται.



του. Τρίτον, με την αξίωση της έννοιας της αξίας, ενάντια στον αναβιβασμό των «κανόνων» έναντι των «νορμών», όπως το θέτει η Heller, ή ενάντια στο ιδεώδες της απόλυτης «διαφάνειας», όπως το θέτει ο Lefebvre. Τέλος, σε όλα αυτά περιλαμβάνεται και μια ακόμα προϋπόθεση του νοήματος: η υπέρβαση του παρόντος ως χρονικού ορίζοντα. Στη Heller, ειδικά, αυτό φαίνεται σαφώς από το ότι το «απαθανατίζει» που επιτελούν οι καταστατικά οριζόμενες ως νοηματοδοτούσες αντικειμενοποιήσεις προϋποθέτει τη μετάβαση σε έναν χρονικό ορίζοντα που δεν έχει πλέον το παρόν ως «σύστημα αναφοράς του». Στον δε Lefebvre φαίνεται μέσα από τις παρατηρήσεις του αναφορικά με τη «συνείδηση του τραγικού».

Ο Lefebvre έρχεται όμως να προσθέσει και κάτι ακόμα: πρώτον, « το νόημα» ελλείπει όπου παγιώνεται η καθημερινότητα ως αθεματοποίητη και ανομολόγητη «βάση», γιατί στην εγκατάστασή της, και στην εγκατάσταση μέσα σε αυτήν, υπόκεινται ακριβώς οι δυνάμεις που το αντιστρατεύονται. Από αυτήν την άποψη, μπορούμε εδώ να δούμε τη μείζονα διαφορά ανάμεσα σε αυτό που διακρίνει ως «υπερκαταπιεστική κοινωνία» και στην «τρομοκρατική». Θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η δεύτερη ταυτίζεται με τον νεο-καπιταλισμό, με το «νεωτερικό», στην ειδική και ιστορικά στενή έννοια με την οποία χρησιμοποιεί τον όρο ο ίδιος, αλλά αυτή θεωρείται ως η «λογική και δομημένη κατάληξη» της πρώτης, η οποία αφορά μάλλον τη «νεωτερικότητα» με τη συμβατική σημασία του όρου, εφόσον «πρότυπό» της «είναι εκείνη που είχε για κυρίαρχη ιδεολογία τον *προτεσταντισμό*». Εάν -παρότι εδώ υπάρχει μια ορισμένη ανακολουθία στη σκέψη του- μπορούμε και σε αυτή να μιλάμε για «οργανωμένη καθημερινότητα», αφού, όπως λέει, η «υπερκαταπιεστική» κοινωνία «περισσότερο υπολογίζει στην αυτοκαταπίεση μέσω της οργανωμένης καθημερινότητας» (1968γ:146), στην «τρομοκρατική», η έννοια αυτή αποκτά άλλη σημασία ακριβώς ως προς το ζήτημα του νοήματος. Εδώ έχουμε το πέρασμα από το «ο καθένας γίνεται ιερέας του εαυτού του» στους ανθρώπους ως «επιτρόπους [της γραφειοκρατίας] στη γραφειοκρατική διαχείριση της καθημερινής τους ζωής» (1968γ:146,159). Στην πρώτη, με άλλα λόγια, το ότι συγχέεται το όριο μεταξύ πειθούς και καταναγκασμού δεν αδυνατίζει ωστόσο την έννοια του πείθεσθαι, αφού αυτή συνδέεται με την πίστη. Εκεί εμπλέκονται αξίες και μάλιστα ενταγμένες σε ένα συνεκτικό πλαίσιο, πράγμα που τείνει να εξαφανιστεί στη δεύτερη.

Δεύτερον, το έλλειμμα του νοήματος εμφανίζεται στην απαξιωτική ταύτιση της καθημερινότητας με το βασίλειο του «ισοδύναμου», του «ταυτοτικού», της «μονοτονίας», της «πλήξης». Ή η «εγκατάσταση της καθημερινότητας» παραπέμπει στην «κοινωνιολογία της πλήξης», κατά τον Lefebvre, και για τους δύο αυτούς αλληλένδετους λόγους: τη μονοτονία και την έλλειψη νοήματος. Η εγκατάσταση δίκην βολέματος εντός της καθημερινότητας οδηγεί στην παγίωσή της σε ομοιογενή χρόνο, χρόνο όπου αποδυναμώνεται η εξαιρετικότητα. Αλλά, η γνήσια εξαιρετικότητα, που μπορεί να περιγραφεί και ως «εντατικότητα του νοήματος», όπως είδαμε ότι το θέτει η Heller, είναι συνάρτηση της ύπαρξης «του νοήματος». Η έννοια του νοήματος *υπνοεί* διαφορά, δηλαδή εναλλακτικές εκδοχές του νοήματος,¹⁵⁸ και αυτός είναι ένας ακόμα τρόπος να πει κανείς ότι το ιδεώδες της απόλυτης διαφάνειας αντιστρατεύεται «το

¹⁵⁸ Σε ένα κείμενό της όπου συνεξετάζει τις έννοιες του Νοήματος και της Κουλτούρας ως «ηγετικούς Χαρακτήρες των νεωτερικών φιλοσοφιών κατά τους δύο τελευταίους αιώνες», η Heller επισημαίνει: «[...]όταν σκέφτεται κανείς την κουλτούρα, σκέφτεται συνάμα τη διαφορά. Το ίδιο ισχύει και για το νόημα» (1993α: 169, 170).

νόημα». Αλλά, ακόμα, ή ύπαρξη του νοήματος *παράγει* διαφορά, δηλαδή είναι όρος για να βιωθεί η διαφορά του εξαιρετικού και η διαφορά μέσα στο εξαιρετικό.

Τρίτον, για τον Lefebvre, «η γιγάντια τρύπα» (1968γ: 95), του νοήματος, δηλαδή μια απουσία, έχει νόημα, και μάλιστα χειραφετικό, αντιστρατευόμενο την υπάρχουσα κοινωνική τάξη πραγμάτων, το οποίο εμφανίζεται, *παρουσιάζεται*, ει μη μόνον με αρνητική μορφή: στην ανυποληψία στην οποία έχει περιπέσει εντός της καθημερινής ζωής το «καθημερινό», στην ταύτιση της «καθημερινότητας» με τον εγκλεισμό, τη μονοτονία, την πλήξη -ανυποληψία και ταύτιση που μια έκφασή της είναι και ο αποικισμός του καθημερινού διά μέσου του «μη-καθημερινού» και στο όνόμά του- στο ανομολόγητο της πολιτικής της λειτουργικοποίησης, όπως και εν τέλει στην αδυναμία του «συστήματος να κλείσει».

«Το νόημα εξαφανίζεται αλλά επανεμφανίζεται μεταμφιεσμένο -ένα κενό γίνεται αισθητό -ένα τρομερό έλλειμμα νοήματος, που δεν το γεμίζει τίποτα παρά η ρητορεία». Ωστόσο, προσθέτει: «Η κατάσταση αυτή έχει ένα ή περισσότερα νοήματα -το πρώτο από αυτά ίσως είναι ότι ο `κορεσμός` (των αναγκών, του `περιβάλλοντος`, του χρόνου και του χώρου) δεν μπορεί να παύσει ένα σκοπό, δεν έχει σκοπιμότητα, στερείται σημασίας» (1968γ: 80).

Στο «νόημα» αυτό που εμφανίζεται αρνητικά, είναι η παρουσία του «αρνητικού» - έννοια στην οποία είδαμε ότι ο Lefebvre δίνει όλο και μεγαλύτερη σημασία- θα μπορούσαμε να πούμε ότι λανθάνει εν τέλει το μη χειραγωγήσιμο, το ανεξάλειπτο, της αντίφασης ανάμεσα στην «καθημερινή» στιγμή της καθημερινής ζωής και στη «μη-καθημερινή» στιγμή της, που εδώ θα μπορούσαμε να την θέσουμε ως εξής: η καθημερινή ζωή από τη μια αναζητά την ικανοποίηση, τον «κορεσμό», όπως και ικανοποιείται με το μερικό και το υποκατάστατο, και από την άλλη επιθυμεί την πληρότητα. Αλλά αυτό, όπως επιτρέπει να συμπεράνουμε ο Lefebvre, σημαίνει ότι επιθυμεί τη νοηματοδότησή της. Έτσι, κι αν ακόμα θεωρήσουμε ότι οι δεδομένες σχέσεις εξουσίας δύνανται να τρέφονται από, και να τρέφουν, την «καθημερινή στιγμή» της καθημερινής ζωής, διασφαλίζοντας την εγκατάσταση εντός της εγκατεστημένης καθημερινότητας, και διασφαλιζόμενες παράλληλα από αυτήν,¹⁵⁹ δεν μπορούν ουσιαστικά να αποτρέψουν την παραγωγή του ελλείμματος που γεννάει αυτή η αλληλοενίσχυση, και μάλιστα δεν μπορούν να αποτρέψουν αυτή την παραγωγή από το να αποτελεί σημαίνουσα, από πολιτική άποψη, απουσία.

Η φράση που χρησιμοποίησα, στην οποία συνέδεσα την επιθυμία με την πληρότητα, δεν είναι καθόλου τυχαία από την άποψη του Lefebvre.

¹⁵⁹ Η ιδέα αυτή συνδέεται με το περίφημο σύνθημα του Μάη: «Κι αν δεν κινδυνεύουμε να πεθάνουμε από πείνα, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν κινδυνεύουμε να πεθάνουμε από ανία». Ο Lefebvre, θα μπορούσε να συμπεριληφθεί στους βασικούς εμπνευστές, ή απλώς προσυπογράφοντές του. Αλλά, το εν λόγω σύνθημα, γι' αυτόν, αναφέρεται σε μια οριακή εκδοχή: πρώτον, γιατί, όπως επιμένει, στην ίδια την καθημερινότητα δεν εξαλείφονται οι δυνάμεις υπέρβασης της ανίας· και δεύτερον, γιατί, όπως ίσως υποδηλώνεται και από το ίδιο το σύνθημα, δεν είναι δεδομένη η δυνατότητα αυτού του κοινωνικού συστήματος να διασφαλίζει την αναπαραγωγή του μέσα από το «βόλεμα» εντός της εγκατεστημένης καθημερινότητας. Η άνοδος αυτού που ο Lefebvre ονομάζει «υπο-καθημερινό» εντός των ίδιων των κοινωνιών στις οποίες στέκεται η θεωρητική του ανάλυση (1986α:110) -εξέλιξη της οποίας την απαρχή και μόνο μπορούσε να δει ο ίδιος, όταν ωστόσο ήταν από τους πρώτους που διαπίστωνε ότι «η κοινωνία γίνεται πλανητική με τραγικό τρόπο» (1975γ/1990:129)- είναι χαρακτηριστική από αυτήν την άποψη.



Για να το δούμε αυτό, πρέπει να επιστρέψουμε στην ανάλυση της «επιθυμίας». Η έννοια αυτή, φορτισμένη από την παράδοση της ψυχανάλυσης, μεταξύ άλλων, είναι αρκετά διαφορετική στον Lefebvre, αλλά συνάμα και πολύ δύσκολο να οριστεί. Θα έλεγα ότι λειτουργεί ως συνοπτική έννοια, με την οποία δηλαδή συνοψίζει την αρνητική δύναμη της καθημερινής ζωής, και, από αυτήν την άποψη, συναντά την έννοια της Γιορτής, και της στιγμής στο έργο του, δηλαδή ό,τι εδώ έχω προσπαθήσει να αποδώσω με το «μη-καθημερινό».

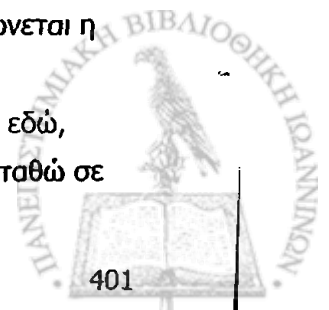
Πράγματι, στην «επιθυμία» με την έννοια που της αποδίδει ο Lefebvre μπορούμε να δούμε όλες τις διαστάσεις αυτής της αρνητικής δύναμης της καθημερινής ζωής:

Είναι, καταρχήν, αυτό που συνοψίζει τον έναν πόλο της αντίφασης εντός της: «Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η καθημερινή ζωή είναι ο τόπος της επιθυμίας, με τον όρο ότι θα διασαφηνίσουμε πως είναι επίσης –και μάλιστα πρώτιστα– ο μη τόπος της επιθυμίας, ο τόπος όπου η επιθυμία πεθαίνει μέσα στην ικανοποίηση, και μετά ξαναγεννιέται από τη στάχτη της». Η βεβαίωση ότι ωστόσο η επιθυμία έχει τόπο μέσα στο καθημερινό δεν διακυβεύεται, καθώς «η επιθυμία» είναι το πρώτο όνομα που δίνει σε αυτό το «κάτι» το μη αναγώγιμο» που «παρεμβαίνει» και έτσι «το κύκλωμα δεν κατορθώνει να κλείσει» (1968γ:118, 73). Και είναι σαφές ότι εδώ αναφέρεται πρώτα απ' όλα στο «κύκλωμα» της καθημερινότητας, ή στην καθημερινότητα ως κύκλωμα, το οποίο εάν έκλεινε θα ισοδυναμούσε με τον «βαθμό μηδέν», «ένα είδος κατώτερου ορίου της κοινωνικής πραγματικότητας, που δεν μπορούμε να το φτάσουμε, αλλά που το πλησιάζουμε: το απόλυτο ψύχος», στο οποίο μεταξύ άλλων συγκαταλέγει «την εξάντληση της γιορτής», και το οποίο ταυτίζει «με την εικόνα της πλήξης». Έτσι, η επιθυμία συνοψίζει ό,τι εμποδίζει την «καθημερινότητα» να πάρει την πλήρη έννοια της, να ταυτιστεί στην πραγματικότητα με την απόλυτη πλήξη: «Πράγματι, ο βαθμός μηδέν ορίζει την καθημερινή ζωή -αν παραβλέψουμε την επιθυμία που ζει και επιζεί μέσα στο καθημερινό» (1968γ:185).

Η εναντίωση της επιθυμίας στην «καθημερινότητα» ως «κύκλωμα» έγκειται, κατά δεύτερον, στη δύναμή της να ανατρέπει καθετί παγιωμένο και παγιωτικό. Αυτό σημαίνει ότι η επιθυμία εμποδίζει να κλείσει τόσο το «κύκλωμα» της «καθημερινότητας» όσο και της κοινωνίας, το «κύκλωμα» που έχει βάση και μοντέλο του εκείνο της πρώτης. Έτσι, «[...] η καθημερινότητα κρατεί τη δύναμη των πραγμάτων, γέρνει προς τη μεριά των πραγμάτων. Η επιθυμία όχι. Κι αυτή είναι η δύναμή της». Σημαίνει επίσης ότι η επιθυμία έχει και μια αδυναμία, καθώς εμπεριέχει τη διακινδύνευση, την έξοδο από την ασφάλεια: οι άνθρωποι «φτάνουν να αποδέχονται και μάλιστα ν' αγαπούν την πλήξη του `βαθμού μηδέν', να την προτιμούν από τους κινδύνους της επιθυμίας» (1968γ:118, 186).

Τρίτον, η δύναμη της επιθυμίας να ανθίσταται στη, ή και να ανατρέπει τη, «δύναμη των πραγμάτων» έγκειται στο ότι η επιθυμία «γέρνει προς τη μεριά», για να χρησιμοποιήσω την ίδια έκφραση του Lefebvre, της ολότητας. Με άλλα λόγια, η επιθυμία είναι αρνητική δύναμη ως προς τη «βάση της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας» γιατί αντιμάχεται τον κατακερματισμό, τον θεμελιώδη «νόμο» αυτής της κοινωνίας βάσει του οποίου παγιώνεται η καθημερινότητα, όπως και λειτουργικοποιείται πολιτικά.

Το σημείο αυτό είναι πιο κρίσιμο εν σχέσει με αυτό που θέλω να υποστηρίξω εδώ, όπως και, στηρίζεται λιγότερο σε ρητές επισημάνσεις του Lefebvre, και γι' αυτό θα σταθώ σε αυτό περισσότερο.

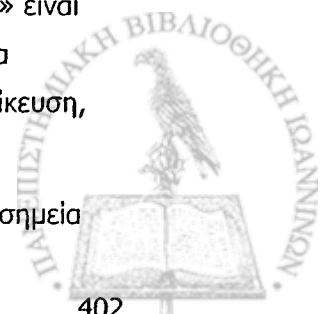


Καταρχάς, ο Lefebvre βλέπει σαφώς την επιθυμία ως αυτό που θέλει την ολότητα, την ακεραιότητα του εαυτού του, αυτό που αντιμάχεται τη δική του διαίρεση. Ας επιστρέψουμε στην αντιπαράθεση που κάνει μεταξύ ανάγκης και επιθυμίας, στην οποία αναφέρθηκα σύντομα σε προηγούμενη ενότητα. Εάν, όπως είπα εκεί, η ανάγκη, γι' αυτόν, αντιδιαστέλλεται προς την επιθυμία ως προς το ότι υπόκειται σε χειραγώγηση, αυτό οφείλεται στο ότι η ανάγκη επιδέχεται κατακερματισμού και προγραμματισμού. Αλλά αυτό δεν συμβαίνει με την επιθυμία: «Ο ανομικός, ο κοινωνικός εξω-κοινωνικός, χαρακτήρας της επιθυμίας αντιστέκεται σε οποιαδήποτε πνευματική και κοινωνική συστηματοποίηση που προσπαθεί να την αναγάγει σε ανάγκη διακριτή, ταξινομημένη, ικανοποιημένη ως τέτοια». Εν πολλοίς, η επιθυμία «πεθαίνει μέσα σ' ένα ειδικευμένο πλαίσιο» (1968γ:172).

Η ανάγκη, κατά τον Lefebvre, μπορεί να διαιρεθεί, να ταξινομηθεί, και αυτή και το τέλος της, η ικανοποίησή της, και αυτό ακριβώς επιτελεί η «οργανωμένη κατανάλωση», γιατί είναι καταστατικός της όρος· επίσης, σε αυτήν ακριβώς τη βάση μπορεί να λειτουργήσει πολιτικά η «δομή των άλλοθι». Η επιθυμία, ως το επιπλέον, το πλεόνασμα, της ανάγκης, αυτό στο οποίο μπορούμε να φτάσουμε ξεκινώντας από το «κοίλωμα» της ανάγκης, αντιστέκεται στον εξωτερικό καθορισμό, όπως και τη διαίρεση και την ταξινόμηση των αντικειμένων που προορίζονται να την πληρώσουν, στον προγραμματισμό του χωρόχρονου αυτής της πλήρωσης, αλλά και στη διαίρεση της ίδιας της πλήρωσης. Στην περίπτωση της επιθυμίας δεν μιλάμε ακριβώς για *ικανοποίηση*, δηλαδή έξωθεν «κορεσμό» ενός κοιλώματος, αλλά για κάτι που θέτει το ίδιο τους όρους του. Η επιθυμία «πεθαίνει όταν θέλουμε να τηςβάλουμε όρους»,¹⁶⁰ λέει ο Lefebvre. Θα πρέπει ωστόσο να προσέξουμε το ρήμα που χρησιμοποιεί, «πεθαίνει», γιατί εδώ εμφανίζεται η ιδιαίτερη «αδιαλλαξία» της επιθυμίας (1968γ:172), δηλαδή η εμμονή της στην αυτονομία και στην ακεραιότητά της. «Η επιθυμία θέλει τον εαυτό της», λέει σε άλλο σημείο (1968γ: 117), και νομίζω ότι μια σημασία αυτής της αινιγματικής φράσης είναι ότι η επιθυμία αντιδρά με διαφορετικό τρόπο εν σχέσει με την ανάγκη απέναντι σε ό,τι την αρνείται: «πεθαίνει», δηλαδή μαραίνεται, «δεν εμφανίζεται», ενώ η ανάγκη, αυτό που καταστατικά δεν μπορεί να μην «εμφανιστεί», εξακολουθεί να υπάρχει ως ανάγκη ακόμα και όπου «γεμίζει» απ'έξω, λειψά και με υποκατάστατα, αναβάλλοντας την πληρότητα. Συνεπώς, ένας από τους όρους που θέτει η επιθυμία είναι η πληρότητα του τέλους της, ή η πληρότητα ως τέλος.

Το ότι η επιθυμία δεν «θέλει» μόνο την πληρότητα του εαυτού της, αλλά αυτή η πληρότητα συνδέεται με αυτό που ο Lefebvre είδαμε ότι αποκαλεί «θέληση για ολότητα», μπορούμε να το εξετάσουμε μέσω των θετικών όρων με τους οποίους έχουμε δει ότι την προσδιορίζει: την έννοια της συνείδησης, της αυτοσυνείδησης και της δημιουργίας. Οι όροι αυτοί είναι στη σκέψη του άρρηκτα δεμένοι με αυτή την τελευταία «θέληση», όπως μπορεί κανείς να το δει σε όλο το έργο του, και όπως το διασαφηνίζει στον 2^ο τόμο: «Η απαίτηση για ολότητα και για υπέρβαση των διχοτομήσεων, των διαιρέσεων και των διασκορπισμών» είναι μια «αρχική επιλογή», «χωρίς [την οποία] δεν μπορεί να υπάρξει πράξη και προσπάθεια επίτευξης γνώσης». Έτσι, όταν επίσης ο Lefebvre συνδέει την επιθυμία με την εξατομίκευση,

¹⁶⁰ Επίσης, «[...] η επιθυμία δεν αφήνεται να σημειοδοτηθεί, γιατί η ίδια δημιουργεί τα σημεία της καθώς εμφανίζεται, αλλιώς δεν εμφανίζεται καθόλου» (1968γ: 172).



λέγοντας πως «εφόσον αυτή γίνει ατομική, αποκαλούμε την ανάγκη *επιθυμία*» (1961α:187, 190), είναι σαφές ότι εδώ αναφέρεται στην ατομικότητα ως υποκείμενο που προσπαθεί να ενοποιηθεί ως προσωπικότητα, σε ένα υποκείμενο που πλησιάζει την «ατομικότητα» με την έννοια της Heller.

Από τις συσχετίσεις αυτές νομίζω ότι μπορούμε να συναγάγουμε πως η επιθυμία συνδέεται με την πληρότητα, την ολότητα, και αυτό σημαίνει επίσης πως συνδέεται με «το νόημα»: άρα, στον βαθμό που ο Lefebvre επιμένει πως αυτή «επιζεί» μέσα στην , και παρά την, καθημερινότητα, αυτή καθίσταται εν τέλει ένα όνομα για να προσδιοριστεί η τάση της καθημερινής ζωής προς την υπέρβαση της ψευδο-συστημικότητάς της, προς την ολοποίησή της, και άρα και προς τη νοηματοδότησή της. Η φράση του: «*Όμως η επιθυμία ανήκει στα μη αναγώγιμα μεγέθη*» (1968γ: 67) μπορεί τότε να εκληφθεί με την έννοια ότι μη αναγώγιμο μέγεθος της καθημερινής ζωής είναι η επιθυμία του νοήματος.

Αυτό το συμπέρασμα νομίζω ότι εμπεριέχεται στην πολύ περιεκτική απόφασή του: «[...] η καθημερινή ζωή ξεφεύγει από την απειλή της εξαλειψής της μόνο μέσω του ανιαρού, του ηλικτικού της χαρακτήρα, της αδράνειάς της, που την καθιστούν αφόρητη» (1981: 40).

Ο χαρακτήρας αυτός, όπως έχουμε δει, έχει να κάνει με δύο αλληλένδετα γνωρίσματα της νεωτερικής καθημερινής ζωής, του «καθημερινού», κατά τον Lefebvre: με την ομοιογένεια, την ομοιομορφία, την «κυριαρχία του επαναληπτικού», αφενός, και με την αποσπασματικότητα, τον κατακερματισμό, αφετέρου, άμεση συνέπεια του οποίου είναι και το «κενό νοήματος». Το ότι αυτά είναι η βάση της γενικευμένης δυσφορίας της καθημερινής ζωής απέναντι στον εαυτό της, η βάση του «αφόρητου» χαρακτήρα της γι' αυτήν την ίδια, πιστοποιεί το status της ως «μη αναγώγιμου υπολοίπου», αλλά και τον χαρακτήρα του αδύνατου, του σαθρού, του εύθραυστου που αυτή έχει ως «βάση της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας». Βεβαιώνει, θα έλεγα, ότι η καθημερινή ζωή είναι τόσο η «Πηνελόπη» όσο και η «Κίρκη» ως προς το ζήτημα της νομιμοποίησης των σχέσεων εξουσίας.

Ωστόσο, εδώ μένει να αιωρείται ένα ερώτημα, που θυμίζει τη δήλωση της αμηχανίας της Heller στην *Καθημερινή Ζωή* ως προς τη θεωρητική τεκμηρίωση του «ανίκητου της ανθρωπίνης υπόστασης». Αντίστοιχα, για τον Lefebvre, αυτό θα ήταν: πώς τεκμηριώνεται θεωρητικά το «μη αναγώγιμο» αυτού που εκείνος αποκαλεί «επιθυμία»;

Ο Trebitsch θεωρεί ότι στον Lefebvre εν τέλει η έννοια του «μη αναγώγιμου υπολοίπου» πρέπει να συνδεθεί με την έννοια του «ιχνους» που έχει απομείνει από μια «αρχική πληρότητα» (2002β:146). Εάν είναι έτσι, τότε την έννοια της επιθυμίας, με τον ρόλο που της αποδίδει ο Lefebvre, θα έπρεπε να την καταλάβουμε σαν κάτι κοντινό στην ενθύμηση ή και στη νοσταλγία της ολότητας ή του νοήματος. Και, στον βαθμό, που, με λιγότερη έμφαση, πάντως και στη Heller, υπάρχει τόσο το θέμα του «υπολοίπου», όσο και μιας προϋπάρχουσας απωλεσθείσας ολότητας, ίσως θα έπρεπε να ισχυριστούμε το ίδιο και για εκείνη.

Στα «συμπεράσματα», που ακολουθούν, θα συζητήσω και το κατά πόσο θα μπορούσε να συναχθεί ένα τέτοιο συμπέρασμα με άξονα τη θεώρηση του Lefebvre.



ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Από το πρώτο μέρος της εργασίας μου προέκυψαν τα εξής συμπεράσματα αναφορικά με τις θεωρητικές και μεθοδολογικές θέσεις που πλαισιώνουν τη διερεύνηση της ιστορικότητας της «καθημερινής ζωής»:

Σύμφωνα με το πρώτο συμπέρασμα, το οποίο βασίστηκε κυρίως στις επεξεργασίες του Lefebvre, η «καθημερινή ζωή» αποτελεί καταστατικά φιλοσοφική έννοια, δηλαδή πηγάζει και συγκροτείται από τη φιλοσοφία, ενώ ταυτόχρονα τίθεται στην υπηρεσία ενός ιδεώδους που προέρχεται από αυτήν: του ιδεώδους της ενοποίησης της ανθρώπινης προσωπικότητας.

Αυτό σημαίνει, ότι μέσα από την έννοια αυτή, επαναβεβαιώνεται και ταυτόχρονα υποβάλλεται σε κριτική αναθεώρηση η έννοια της ολότητας, η οποία καθορίζει τόσο τη μεθοδολογική προσέγγιση της καθημερινής ζωής, όσο και το ιδεώδες που υπηρετεί η θεώρησή της.

Σημαίνει επίσης ότι, εάν αυτή η θεματοποίηση της καθημερινής ζωής σηματοδοτεί οπωσδήποτε κριτική της, εάν δηλαδή ισοδυναμεί με κριτική της καθημερινής ζωής από τη φιλοσοφία, είναι ταυτόχρονα και άρρηκτα και κριτική της φιλοσοφίας από την καθημερινή ζωή. Στη δεύτερη αυτή δε κριτική το ουσιώδες ζήτημα είναι κατά πόσο η φιλοσοφία απεργάζεται, μέσα από τη μετατόπιση των παραδοσιακών εννοιών της και τη συνειδητή της άρθρωση με την πολιτική πράξη, την προοπτική της «πραγμάτωσης» της, δηλαδή την προοπτική της αποδυνάμωσης της διάκρισης της καθημερινής ζωής από τις θεωρητικές πρακτικές, και ειδικά την ίδια τη φιλοσοφία.

Τέλος, εάν όλο αυτό το εγχείρημα εννοείται ως εγχείρημα «φιλοσοφικοποίησης» του μαρξισμού, αυτό παράλληλα διενεργεί την επαναθεώρηση της σκέψης του Marx, με σαφείς κριτικές αιχμές όσον αφορά ορισμένα επίμαχα θέματα που ανέκυψαν στην ιστορία του μαρξισμού: το δίπολο «βάση-εποικοδόμημα», τις έννοιες της ιδεολογίας, της αλλοτρίωσης, της ουτοπίας, καθώς και την υφή και το νόημα της επαναστατικής πολιτικής.

Δεύτερον, η «καθημερινή ζωή» αποτελεί «προβληματική» έννοια, από την άποψη ότι είναι αδύνατος ο πλήρης ορισμός της, και από την άποψη ότι θέτει ιδιαίτερα προβλήματα για τη θεωρία που την συγκροτεί, όπως πάλι το θεματοποιεί ο Lefebvre. Ο πλέον κατάλληλος τρόπος για να προσεγγίσουμε τον ορισμό της είναι να την ορίσουμε αρνητικά, ως «υπόλοιπο» που απομένει από τις συστηματικές πρακτικές, και συνάμα ως «έδαφος» και «κοινό δεσμό» τους. Αυτός ο αρνητικός ορισμός, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι η έννοια αναφέρεται σε κάτι κενό· το «υπόλοιπο» με το οποίο ισοδυναμεί πληρούται από μια ορισμένη «υλικότητα».

Αυτήν την «υλικότητα» μας βοηθά κυρίως να κατανοήσουμε και να εξερευνήσουμε η προσέγγιση της Heller. Η ανάλυσή της, καθώς επιτρέπει τη θέση ότι η «υλικότητα» της καθημερινής ζωής έχει οντολογικούς όρους, όρους που συναρτώνται με την αναπαραγωγή της ανθρώπινης ζωής εν γένει, βεβαιώνει συνάμα σαφώς κάτι που συσκοτίζεται από την πλευρά του Lefebvre: ότι η υποστήριξη της ιστορικότητας της καθημερινής ζωής δεν σημαίνει την άρνηση

υπεριστορικών γνωρισμάτων της, τα οποία περαιτέρω εξηγούν και νοηματοδοτούν την καταρχήν «εμπειρικά καθολική» διακριτότητά της εντός του κοινωνικού κόσμου.

Με βάση την προσέγγισή της, που θεωρώ βασική, ως εκ του προηγούμενου συμπεράσματος, για το μεθοδολογικό πλαίσιο που ονομάζω «κοινωνική οντολογία», μπορούμε να σκιαγραφήσουμε μια υπερ-ιστορική, γενική «αρχιτεκτονική» της καθημερινής ζωής. Αυτό σημαίνει, πιο αναλυτικά ότι μπορούμε να μιλήσουμε εντός της για «βάση» και «δομή», για «πλεόνασμα» και για «όρια» της. Συναφώς, μπορούμε να διακρίνουμε εντός της καθημερινής ζωής την «καθημερινή» και τη «μη καθημερινή» στιγμή της, όπως και να μιλήσουμε για το «υπερ-καθημερινό», δηλαδή για τις συστηματικές πρακτικές που σηματοδοτούν υπέρβαση της καθημερινής ζωής.

Η ανάλυση αυτή μας επιτρέπει επίσης να πούμε ότι η καθημερινή ζωή αφενός εμπεριέχει εγγενώς τις δυνάμεις υπέρβασής της και ότι αυτό εξάλλου εξηγεί και την ίδια την ύπαρξη του «υπερ-καθημερινού». Αφετέρου, ότι η κυρίαρχη «στιγμή» της, η «καθημερινή», ενέχει μια πολύπλευρη αδρανειακή και αλλοτριωτική δυναμική. Το ζήτημα, όμως, της σχέσης της καθημερινής ζωής με την αλλοτριώση δεν μπορεί να κριθεί ως εκ της δυναμικής αυτής, αλλά ως εκ των ιστορικών συνθηκών που την υποβαστάζουν.

Το δεύτερο μέρος της εργασίας μου προσπαθεί να διερευνήσει πώς, δεδομένων των παραπάνω, μπορεί κανείς να μιλήσει για την «ιστορικότητα της καθημερινής ζωής», συνεπώς να κατανοήσει τη θεματοποίησή της ως ιστορικό πρόβλημα, ως συνάρτηση δηλαδή ριζικών αλλαγών εντός της «αρχιτεκτονικής» της, οι οποίες ορίζονται από, και ορίζουν, τη «νεωτερικότητα». Τα συμπεράσματα που μπορούν να αντληθούν από αυτό το μέρος, και ως προς τα οποία αντλώ στο πρώτο του κεφάλαιο και από τους δύο διανοητές, είναι τα εξής:

Η θεωρία συγκροτεί μια έννοια για να δηλώσει μια σφαίρα η οποία οριοθετείται αυστηρά εν σχέσει με την ίδια, και αυτή η οριοθέτηση συστοιχεί στην πραγματική απομάκρυνση των θεωρητικών πρακτικών από την καθημερινή ζωή και στην αυξημένη τους εξειδίκευση. Συνεπώς, διαφοροποιείται το καθεστώς της καθημερινής ζωής ως «υπόλοιπου» και «κοινού δεσμού» των θεωρητικών πρακτικών, και αυξάνει η σημασία του.

Στα αλληλένδετα φαινόμενα της ανάδυσης του ελεύθερου χρόνου ως καθολικής κοινωνικής πραγματικότητας και ανάγκης, αφενός, και της ανάδυσης του ατόμου, αφετέρου, εμφανίζεται η απο-φυσικοποίηση καταστατικών συνθηκών της καθημερινής ζωής: της αναγκαιότητας, της κοινότητας, της μαζικότητας. Αυτές, δηλαδή, και απομακρύνονται από την επικράτεια της φύσης και αποσταθεροποιούνται νοηματικά. Το φαινόμενο αυτό αφορά επίσης και θεμελιακές χωρο-χρονικές σταθερές της καθημερινής ζωής.

Η καθημερινή ζωή θεματοποιείται ως προς το κυρίαρχο γνώρισμά της, τη «δεδομενικότητα» ή τη φυσικοποιητική στάση. Θεματοποιείται, δηλαδή, ως βασίλειο παραγωγής και αξίωσης του δεδομένου, γιατί δεν είναι πλέον δεδομένη η κοσμοθεωρητική νομιμοποίηση αυτής της αξίωσης, αλλά και γιατί είναι πολύ λιγότερο δεδομένα τα νοήματα που συνδέονται με αυτό το γνώρισμα, όπως και η ενότητα και η κοινότητα νοημάτων που μπορεί να αθρωθεί στη βάση του.

Η καθημερινή ζωή τεμαχίζεται, προβληματοποιείται δηλαδή η ακεραιότητα και η ενότητά της. Βασικές εκφάνσεις αυτού του φαινομένου είναι δύο αλληλένδετοι διαχωρισμοί: μεταξύ της εργασίας και του ελεύθερου χρόνου και μεταξύ του κοινού ή δημόσιου και του

ιδιωτικού, με την ταυτόχρονη αξίωση των δευτέρων όρων αυτών των διπλών. Παράλληλα, στο πλαίσιο αυτού του τεμαχισμού, μπορεί να μιλήσει κανείς και για απομάκρυνσή της ίδιας από τις θεωρητικές πρακτικές.

Εάν αυτές οι εξελίξεις σηματοδοτούν αντιφατικές τάσεις ως προς το ζήτημα της αλλοτριωτικής δυναμικής της καθημερινής ζωής, δεν μπορεί να ειπωθεί το ίδιο για αυτό που ο Lefebvre αποκαλεί «αποικισμός» της –φαινόμενο που, γι' αυτόν, αφορά στη «νεωτερικότητα» με τη στενή έννοια του νεο-καπιταλισμού και που τοποθετεί εν πολλοίς στο δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα. Μπορούμε να πούμε ότι το φαινόμενο αυτό, το οποίο ονομάζει τη συγκεκριμένη μορφοποίηση της καθημερινής ζωής εκ μέρους του κράτους που βασίζεται στην αγορά, αντίστοιχεί σε μια διαδικασία όπου προϊόντως ενδυναμώνεται η αλλοτριωτική δυναμική της.

Πιο συγκεκριμένα, ο συνδυασμός των συναφών αναπτύξεων του Lefebvre με την προσέγγιση της πρώιμης Heller, επιτρέπει το συμπέρασμα ότι η διαδικασία αυτή προϋποθέτει και εκβάλλει στην ενίσχυση των δομικών γνωρισμάτων της καθημερινής ζωής που κυρίως ενέχονται στην αλλοτριωτική της δυναμική, όπως αυτό εμφανίζεται στο θέμα του ατομικισμού, του πραγματισμού, της φυσικοποίησης της σκέψης και της πραγματικότητας, της αρχής της οικονομίας του χρόνου και του παρόντος ως χρονικής αναφοράς.

Περαιτέρω, οι αναπτύξεις του Lefebvre επιτρέπουν το συμπέρασμα ότι η διαδικασία αυτή αποτελεί παράλληλα, στην πραγματικότητα και στη ρητορική της, επίθεση σε βασικές ποιότητες και σταθερές της καθημερινής ζωής, καθώς αναβιβάζει σε αυταξία το «μη-καθημερινό» και συνάμα το δομεί.

Για τον Lefebvre, η διαδικασία αυτή στο σύνολό της ενισχύει την καταστατική συνθήκη της καθημερινής ζωής, την επανάληψη, επιβάλλοντας μάλιστα μια τροπικότητά της, αυτή της «γραμμικής» επανάληψης: περαιτέρω, αποδυναμώνει τη δύναμη της καθημερινής ζωής να αυτο-ανατρέπεται. Με άλλα λόγια, το συνολικό της αποτέλεσμα είναι η «εγκατάσταση της καθημερινότητας», δηλαδή η «κυριαρχία του επαναληπτικού» εντός της καθημερινής ζωής. Αυτή μπορεί να συλληφθεί ως επαναληπτικότητα των υποκειμένων της καθημερινής ζωής, αλλά και ως επαναληπτικότητα, ως ομογενοποίηση του χρόνου της, δηλαδή ως κυριαρχία της μονοτονίας εντός της.

Τέλος, κατά τον Lefebvre, η «εγκατάσταση της καθημερινότητας» έχει άμεσα πολιτικές προεκτάσεις, καθώς μπορεί να εξηγήσει τη «βάση» της εγκατάστασης των δεδομένων σχέσεων εξουσίας. Το «καθημερινό», στο οποίο αυτή αντιστοιχεί, είναι «προϊόν» των κυρίαρχων θεσμών και συνάμα «έρεισμα» της νομιμοποίησης της κυριαρχίας τους. Αυτό είναι ένα «έρεισμα» δυνατό και ιδιαιζόντως αποτελεσματικό, πρώτιστα επειδή συγκαλύπτεται ως «προϊόν». Ταυτόχρονα όμως, είναι και έρεισμα εύθραυστο, γιατί η παγίωσή του ως τέτοιου συνεπάγεται τη γενικευμένη δυσφορία απέναντι στη μονοτονία όπως και απέναντι στο «κενό νοήματος».

Η ανάλυση που έγινε στο β' μέρος αυτής της εργασίας μας φέρνει αντιμέτωπους με το ζήτημα της αποτίμησης της νεωτερικής καθημερινής ζωής μέσα σε μια ιστορική προοπτική και, μέσα από αυτό, με το ευρύτερο ζήτημα της αποτίμησης της νεωτερικότητας. Η πραγμάτευση αυτού του θέματος, πέρα από το ότι κρίνεται αναγκαία καθότι έχει μείνει εκκρεμής σε πολλά σημεία της συζήτησής μας, θα δώσει επίσης την ευκαιρία να αποσαφηνιστεί η έννοια που είναι κεντρική και στις δύο προσεγγίσεις που μας απασχόλησαν: η έννοια της αλλοτρίωσης: θα

δώσει τέλος την ευκαιρία να στραφούμε και στην παρατήρηση του Trebitsch για τον Lefebvre που παρέθεσα στην κατάληξη του τέταρτου κεφαλαίου.

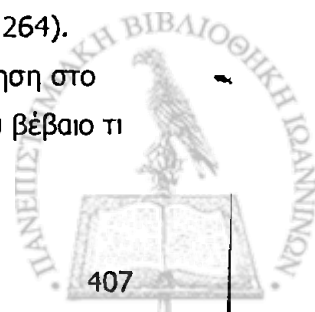
Είδαμε ότι κατά τη συνοπτική διατύπωση της Heller, η «η καθημερινή ζωή έπρεπε να γίνει προβληματική για να καταστεί πρόβλημα-για τη θεωρία». Η όλη προηγηθείσα συζήτηση έδειξε ότι ο χαρακτηρισμός «προβληματική» σαφώς ενέχει αξιολογική διάσταση. Αυτό προκύπτει από το μεταγενέστερο έργο της Heller, από όπου και η διατύπωση, αλλά πολύ περισσότερο από το πρώιμο. Στην *Καθημερινή Ζωή*, λέει: «Δεν αμφισβητώ τη διεισδυτική ανάλυση της αλλοτριωμένης καθημερινής ζωής από τον Heidegger» (1970α: 257), υπονοώντας ότι η ανάλυση αυτή δεν είναι έγκυρη για την καθημερινή ζωή εν γένει, αλλά ωστόσο ταιριάζει στη νεωτερική καθημερινή ζωή, ή μάλλον - αφού η έννοια «νεωτερικότητα» απουσιάζει ακόμα από το έργο της αυτό- την καθημερινή ζωή στο πλαίσιο του καπιταλισμού. Από την άλλη πλευρά, η αρνητική αξιολόγηση της νεωτερικής καθημερινής ζωής, του «καθημερινού», στην ορολογία του, είναι ακόμα πιο εμφανής στον Lefebvre, για τον οποίο, κατά τη συνοπτική διατύπωση του Trebitsch, «η νεωτερικότητα είναι αυτή που προκάλεσε τον εκφυλισμό της καθημερινής ζωής στο 'καθημερινό'» (1991:χχνι).

Θα μπορούσε τότε κανείς να συμπεράνει πως, κατά τους διανοητές που με ενδιαφέρουν, στο σύνολό τους οι εξελίξεις που προβληματοποίησαν την καθημερινή ζωή - κλόνισαν δηλαδή βεβαιότητες αναφορικά με την καθημερινή ζωή, όπως και βεβαιότητες, δεδομένα και σταθερές της ίδιας ως πραγματικότητας, και που συνεπώς εξηγούν το γιατί αυτή αναδύθηκε ως έννοια στον χώρο της θεωρίας- είναι εξελίξεις που επίσης την κατέστησαν «προβληματική», δηλαδή εν πολλοίς ελαττωματική, ελλιπή, στερημένη, ή, ακόμα περισσότερο, «αλλοτριωμένη».

Βεβαίως, ο τρόπος με τον οποίο διατύπωσα το κριτήριο του διαχωρισμού των δύο κεφαλαίων στο δεύτερο μέρος της εργασίας μου δείχνει ότι στη σκέψη των δύο διανοητών σαφώς δεν υπάρχει η μονοδιάστατη αρνητική αποτίμηση των εν λόγω εξελίξεων, αυτών καθεαυτές. Το ερώτημα όμως παραμένει: εάν αυτή η αποτίμηση αφορά, ωστόσο, την τελική έκβαση αυτών των εξελίξεων, δηλαδή την πραγματικότητα της νεωτερικής καθημερινής ζωής, σε τι ακριβώς συνίσταται αυτή; Τι ακριβώς σημαίνει εν τέλει η βεβαίωση της σύνδεσης της νεωτερικής καθημερινής ζωής με την «αλλοτρίωση»;

Το ερώτημα αυτό μας φέρνει στο ζήτημα της συσχέτισης του Lefebvre με τον «ρομαντισμό», και μάλιστα συσχέτιση που από ορισμένες πλευρές έχει τεθεί ως μομφή: το έργο του είναι μια εκδοχή «θεολογικής αφήγησης» που «θρηνεί» για μια «χαμένη ολότητα», ή εκδοχή μιας «συντηρητικής φιλοσοφίας της κουλτούρας» (Frow:631-3, Felski:616-7). Αυτή η συσχέτιση βεβαίως παραπέμπει ευθέως στο ερώτημα του «ρομαντισμού» στον Marx, και αφορά και όλον τον αποκαλούμενο «ουμανιστικό μαρξισμό», συνεπώς και την πρώιμη Heller. Εξάλλου, στη Heller έχει αποδοθεί ένα είδος ρομαντισμού που εκφράζεται με τη μορφή της «κλασικιστικής νοσταλγίας» (Desroix 1994: 39), νοσταλγίας η οποία «δεν συμφιλιώνεται ολοκληρωτικά με την έμφαση στην ατομική αυτονομία και ελευθερία» (Markus 1994: 264).

Το θέμα αυτό είναι αρκετά σύνθετο, δεδομένου ότι, πέρα από το ότι η απάντηση στο πιο πάνω ερώτημα ουδόλως είναι δεδομένη, επιπλέον δεν είναι ασφαλώς καθόλου βέβαιο τι εννοεί κανείς με τον όρο «ρομαντισμός».



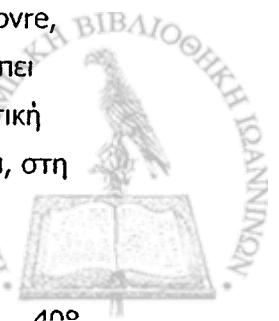
Για να το εξετάσω, δεν θα σταθώ στην περίπτωση της Heller (για την απάντηση της ύστερης Heller εν σχέσει με την «ένταση» που δέχεται ότι υπάρχει στη σκέψη της, βλ. 1994:304), αλλά θα επικεντρωθώ στον Lefebvre, γιατί η δική του αρνητική αξιολόγηση του «καθημερινού» είναι πιο σαφής και ρητή, αλλά και πιο ριζοσπαστική: όχι μόνο δηλώνεται συχνά, και με διάφορους απαξιωτικούς χαρακτηρισμούς, αλλά επιπλέον ο Lefebvre είδαμε ότι επιμένει σε παραμέτρους που δεν προβάλλουν ανοιχτά στη σκέψη της Heller, όπως το θέμα της ομοιομορφίας, της μονοτονίας, της πλήξης. Επιπλέον, τα ζητήματα που εμπλέκονται εδώ τίθενται με πιο αναστοχαστικό τρόπο εκ μέρους του, εφόσον απαντά σε πολλά σημεία σε εναντίον του συναφείς αιτιάσεις, ενώ παράλληλα περιγράφει τη θέση του «ως νέο ρομαντισμό με επαναστατική τάση» (1965α:274) και μιλάει για «επαναστατικό ρομαντισμό», κατά τον τίτλο ενός κειμένου του (1957). Τέλος, γιατί ο τρόπος με τον οποίο επεξεργάζεται κυρίως στο μεταγενέστερο έργο του την έννοια-κλειδί ως προς τα ζητήματα αυτά, και συνολικά ως προς την πραγμάτευση της καθημερινής ζωής, την έννοια της αλλοτρίωσης, κρίνω ότι είναι ο πιο κατάλληλος για να διατηρηθεί η έννοια και για να φωτιστούν αυτά τα ζητήματα.

Ας ξεκινήσουμε από διατυπώσεις του Lefebvre στις οποίες πράγματι βρίσκουν άμεσο έρεισμα αιτιάσεις όπως οι πιο πάνω.

Από ένα χωρίο του που παραθέσαμε στην εισαγωγή φαίνεται ότι η ανάδειξη της ιστορικότητας, της μεταβατικότητας, της καθημερινής ζωής ως προς το παρελθόν υποστηρίζει την κεντρική και ακλόνητη επιδίωξη του θεωρητικού του εγχειρήματος να καταδειχθεί το δυνατό του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής, η μεταβατικότητά της προς το μέλλον. Ας δούμε όμως μια άλλη του διατύπωση από τον 1^ο τόμο: «[...] πώς γίνεται η καθημερινή ζωή να είναι για πάντα αμετάβλητη, αμετάβλητη στην ανία της, το γκρίζο της, στην επανάληψη των ίδιων πράξεων εντός της; [...] Η καθημερινή ζωή δεν είναι αμετάβλητη· μπορεί να παρακμάσει, άρα αλλάζει» (1947: 228). Από εδώ, συνεπώς, προκύπτει και κάτι ακόμα: μια απαισιόδοξη κρίση, η κρίση δηλαδή ότι η «ιστορικότητα του καθημερινού» ως προς το παρελθόν ισοδυναμεί με πτώση, παρακμή, και μάλιστα με όρους που αργότερα θα προσδιορίσει ως «εγκατάσταση της καθημερινότητας», στηρίζει με αρνητικό τρόπο την αισιόδοξη θέση περί του δυνατού του μετασχηματισμού της, της «υπέρβασης της καθημερινότητας».

Περαιτέρω, αυτή η διαπίστωση της παρακμής πράγματι συσχετίζεται με την εδραίωση και την εξάπλωση των διαιρέσεων σε όλα τα επίπεδα, άρα και την απώλεια μιας προϋπάρχουσας ολότητας: γι' αυτό εξάλλου και, όπως επεσήμανα στο τρίτο κεφάλαιο, μπορούμε να πούμε βάσει του Lefebvre ότι η επαναβεβαίωση, μέσα από την έννοια της καθημερινής ζωής, της ολότητας ως μεθοδολογικής και πρακτικής επιταγής καθίσταται σημαίνουσα εντός της νεωτερικότητας.

Η «εγκατάσταση της καθημερινότητας» που χαρακτηρίζει το «καθημερινό», είδαμε αναλυτικά στο τέταρτο κεφάλαιο ότι είναι συνώνυμη της εδραίωσης της μονοτονίας, και άρα είναι η άλλη πλευρά της απώλειας του «ρυθμού». Ωστόσο, αυτή η έννοια στον Lefebvre, όπως επίσης έχουμε επισημάνει, δεν έχει μόνο χρονική διάσταση, αλλά επίσης παραπέμπει τόσο στην έννοια της ολότητας όσο και σε αυτήν του νοήματος, καθώς δηλώνει τη δραστική ύπαρξη μιας ενοποιητικής αρχής, και γι' αυτό αρχής που μπορεί να προσδώσει νόημα. Έτσι, στη συνάφεια όπου μιλάει για την «αναδρομική έκθεση» της «ανάδυσης του καθημερινού», ο Lefebvre συνεχίζει, αντιδιαστέλλοντας στην «κυριαρχία της καθημερινότητας» ένα προ-



νεωτερικό παρελθόν όπου «ο ρυθμός προσέδιδε νόημα και στα πιο μικρά αντικείμενα» (1968γ:38). Εξάλλου, η ολότητα στην οποία παραπέμπει η έννοια του ρυθμού έχει οπωσδήποτε να κάνει με την ενεργό ύπαρξη της κοινότητας. Έτσι, λέει: «Είναι αρκετά εύκολο να καταδείξουμε την παρακμή χρησιμοποιώντας ένα απλό, σημαντικό παράδειγμα, τη ζωή στην ύπαιθρο, επειδή από πολλές απόψεις τα ίχνη `μιας άλλης ζωής, μιας κοινοτικής ζωής, είναι ακόμα και σήμερα πιο αντιληπτά εκεί απ' ό,τι αλλού» (1947: 228).

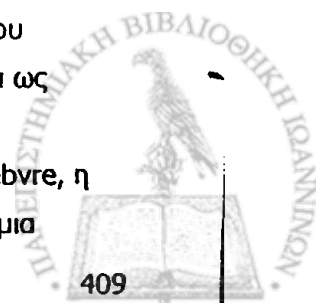
Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτές οι βεβαιώσεις εντάσσονται καταρχήν σε ένα θέμα που θίξαμε στο δεύτερο κεφάλαιο μέσω της Heller: στο γεγονός ότι ο Lefebvre εξαπολύει πολεμική εναντίον της ιδέας της προόδου ως γραμμικής, συνεχώς ανελκτικτικής, και συνολικής, δηλαδή ολοκληρωτικής ή πανταχού παρούσας, πορείας που χαρακτηρίζει την ιστορία. Ο ίδιος εξάλλου θεματοποιεί αυτήν την ένταξη, και μάλιστα θεωρεί ότι ως προς αυτή την πολεμική έχει αρωγούς τον Hegel και τον Marx.

Στον 2^ο τόμο, αφού διαπιστώσει πως «η φιλοσοφική και κοινωνιολογική κριτική αυτής της ιδέας έχει καταστεί στοιχειώδης και τετριμμένη», διευκρινίζει τι είναι αυτό έχει πλέον οριστικά εγκαταλειφθεί σε αυτήν: «Μια ολοκληρωτικά αισιόδοξη ιδέα πως η πρόοδος θα μπορούσε να εξαπλωθεί ταυτόχρονα σε κάθε περιοχή [...] έχει κυριολεκτικά καταρρεύσει κατά την πορεία του εικοστού αιώνα. Μετά τον Hegel και τον Marx, η γενική θεωρία της διαλεκτικής κίνησης είχε ορίσει ρητά ότι η διαδικασία του γίνεσθαι σε όλους τους τομείς θα ήταν πιο πολυτάραχη [...] εν σχέσει με τον χρόνο όπως τον παρουσιάζει το αφελές εξελικτικιστικό σχήμα». Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι ως προς αυτό επικαλείται την έννοια της άνισης ανάπτυξης που διατύπωσε ο Λένιν, για να σημειώσει ότι αυτή ενέχει «εξαιρετική θεωρητική γενικότητα», και μάλιστα «οι διαστάσεις και οι συνέπειές [της] [...] δεν έχουν ακόμα εξαντληθεί» (1961α:315).

Με λίγα λόγια, οι θέσεις του αυτές εντάσσονται στη σθνοπτική διατύπωση που επαναλαμβάνει πολλές φορές ότι «η πρόοδος είναι *πραγματική, και από ορισμένες απόψεις τεράστια, αλλά έχει πληρωθεί ακριβά*» (1947: 210).

Πιο συγκεκριμένα, εάν μπορεί κανείς να μιλήσει για «πρόοδο» της επιστήμης και της τεχνολογίας, αυτό κάθε άλλο παρά σημαίνει σημαίνει *αναγκασία* και «πρόοδο» της καθημερινής ζωής. Κι αυτό για λόγους τόσο θεωρητικούς όσο και πρακτικούς: οι θεωρητικοί λόγοι μπορούν να συμπυκνωθούν στο δίπολο του συσσωρευτικού- μη συσσωρευτικού που είδαμε στο τέταρτο κεφάλαιο. Η γνώση και η επιστήμη συμπεριλαμβάνονται στο πρώτο, ενώ η καθημερινή ζωή είναι η κατ' εξοχήν εκδοχή του δεύτερου, και αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί καταρχήν η όποια «πρόοδος» να υλοποιηθεί και να αποτιμηθεί με τους ίδιους όρους στις δύο περιπτώσεις. Οι πρακτικοί λόγοι έχουν να κάνουν, μεταξύ άλλων, με το ότι το συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο που προάγει την επιστημονική και τεχνολογική ανάπτυξη, συνεπάγεται την ανισοκατανομή της στις διάφορες κοινωνικές σφαίρες, όπως και το γεγονός ότι αυτό που σίγουρα δεν πρυτανεύει είναι η ανάπτυξη της τεχνολογίας με βάση και με σκοπό τις ανάγκες της καθημερινής ζωής. Σε πολλές περιπτώσεις, και κυρίως, όπως είδαμε, στην αμφισβήτηση από τον Lefebvre του χαρακτηρισμού αυτής της κοινωνίας ως «τεχνικής», η «τεχνοκρατία» αποκαλύπτεται ως «μύθος και ιδεολογία», και με αυτούς τους όρους (π.χ. βλ. 1968γ: 50-1, 1947: 230).

Εν κατακλείδι, θα μπορούσε να συμφωνήσει κανείς με την απόφαση του Lefebvre, η οποία είναι μάλλον γενικότερα αδιαμφισβήτητη πλέον, ότι «αυτή η κοινωνία γνωρίζει μια

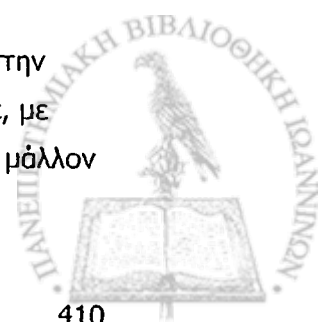


αξιοσημείωση αύξηση (οικονομική, ποσοτική [...]) και μια ασθενή *ανάπτυξη*» (1968γ:80), με τη δεύτερη έννοια να αναφέρεται στο ποιοτικό, αυτό που δεν μπορεί να μετρηθεί με ακρίβεια και να συσσωρευτεί. Όπως και θα μπορούσε να προσθέσει, πάλι με βάση τον Lefebvre, ότι η σύγκριση μεταξύ των δύο, ή μάλλον ο ιμπεριαλισμός της «αύξησης» ως πραγματικότητας και ως ιδεολογίας έναντι της «ανάπτυξης» είναι μέρος της εξήγησης του ατροφικού χαρακτήρα της δεύτερης.

Περαιτέρω, αυτός ο χαρακτήρας της «ανάπτυξης» μπορεί να εξηγήσει κατά τον Lefebvre την «άνοδο της νοσταλγίας», του βασικού αυτού συναισθήματος που θεωρήθηκε συνώνυμο κάθε ρομαντισμού, άνοδο την οποία μάλιστα συγκαταλέγει σε εκείνους τους παράγοντες που συνδέονται με τη «σύσταση της καθημερινότητας». Αυτή η άνοδος, δηλαδή, έχει πραγματική, αντικειμενική βάση, που «πρέπει να *καταλάβουμε*», και ως προς αυτό το αίτημα θεωρεί λειτουργική «μια συγκριτική γνώση, [...] μια *ιστορία της καθημερινής ζωής*». Αλλά, όπως τονίζει χαρακτηριστικά, η ικανοποίηση αυτού του αιτήματος γίνεται «ακριβώς για να μην πέσουμε σε αυτές τις νοσταλγίες [...]» (1968γ:38,76).

Ωστόσο, από την άλλη, θα μπορούσε κανείς να αντιπάρξει ότι ο Lefebvre υπερβαίνει κατά πολύ αυτήν την όντως «τετριμμένη» πλέον πολεμική στην ιδέα της προόδου, ότι ο ίδιος, μέσα από την «ιστορία της καθημερινής ζωής» που, αν δεν επεξεργάζεται, πάντως σκιαγραφεί, διαπράττει το ολισθημα αυτό περί τη νοσταλγία το οποίο προσπαθεί να αποφύγει, ή ότι ελέγχεται η πειστικότητα της διακηρυγμένης άρνησης εκ μέρους του και της αντίθετης ιδέας προς αυτήν της «προόδου» στην ιστορία, της ιδέας δηλαδή η οποία βλέπει την ιστορία ως μια πορεία «πτώσης».

Ας δούμε τον τρόπο με τον οποίο συνοψίζει αυτήν τη διττή του αντίθεση προς το τέλος του 1^{ου} τόμου: «Απαντώντας στους αφελείς θεωρητικούς της ολοκληρωτικής, συνεχούς προόδου, πρέπει να καταδείξουμε ιδιαίτερος την παρακμή της καθημερινής ζωής από την κοινότητα της Αρχαιότητας και εντεύθεν, και την αύξουσα αλλοτρίωση του ανθρώπου». Από την άλλη, προσθέτει: «Πρέπει να δώσουμε μια στέρεη απάντηση» σε όσους «περιφρονούν το παρόν και θεωρητικοποιούν τις `παλιές καλές μέρες`, καταδεικνύοντας την πρόοδο που έχει επιτευχθεί: στη γνώση και τη συνείδηση, στη δύναμη απέναντι στη φύση» (1947:229). Ωστόσο, εάν θυμηθούμε ότι η καθημερινή ζωή γι' αυτόν, με ακόμα μεγαλύτερη έμφαση από ό,τι για τη Heller, δεν είναι μια οποιαδήποτε «περιοχή»· είναι αυτό «το οποίο δίνει το μέτρο των αλλαγών που λαμβάνουν χώρα [...] στα `υψηλότερα πεδία`, και τις περικλείει», είναι το «μόνο επίπεδο» εντός του οποίου αυτές πρέπει να «καταδείξουν την πραγματικότητά [τους]», ή εντός του οποίου «μπορεί να καταδειχθεί η γνησιότητά τους» (1961α:45) - τότε είναι ερώτημα εάν οι παράλληλες οριοθετήσεις του, από τους «θιασώτες της «προόδου» και από τους «λάτρεις του ειδυλλίου», είναι συμμετρικές και ισοβαρείς. Πράγματι, εάν ο Lefebvre βεβαιώνει, όπως δηλώνει το γράμμα των λόγων του εδώ, ότι εν τέλει το τίμημα που «πληρώνεται» για την όποια πρόοδο είναι ότι η καθημερινή ζωή «παρακμάζει» όλο και περισσότερο, ή εάν ισχυρίζεται ότι αυτή είναι η «περιοχή» που «οπισθοδρομεί» μέσα στην ιστορία εν σχέσει με τομείς όπως η επιστήμη και η τεχνολογία (βλ. 1947:150, 194) τότε, με βάση τη δική του θεώρηση, και παρά τις ρητές διακηρύξεις του (βλ. και 1981:9), ρέπει μάλλον προς την πλευρά των δευτέρων.

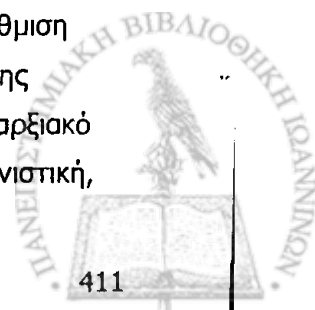


Θεωρώ ότι, παρά το ότι υπάρχει αυτό το στοιχείο στον Lefebvre - και μάλιστα, όπως θα τονίσω πιο κάτω, είναι οργανικά, δεν είναι ζήτημα δηλαδή κάποιων επιμέρους διατυπώσεων-, ωστόσο οι εν λόγω επικρίσεις εναντίον του, πέρα από το ότι είναι θεωρητικά επιλήψιμες οι ίδιες, είναι και παραμορφωτικές της σκέψης του, καθώς τους διαφεύγει ο διαλεκτικός της πλούτος γύρω από την έννοια της αλλοτρίωσης, και συνεπώς και της ολότητας.

Συγκεκριμένα, θα υποστηρίξω τις εξής θέσεις: ο Lefebvre δεν «θρηνεί» για κάτι απωλεσθέν, γιατί η αξιολόγηση εκ μέρους του της νεωτερικής καθημερινής ζωής δεν είναι μονοδιάστατη, και γιατί στον βαθμό που αυτή προκύπτει ως αρνητική ως εκ μιας πράξης σύγκρισης, η σύγκριση αυτή δεν είναι κατά βάση σύγκριση με το παρελθόν. Ακόμα, γιατί η ολότητα την οποία συσχετίζει με το μετασχηματισμό της καθημερινής ζωής οπωσδήποτε προβάλλεται και κατακυρώνεται ως ριζικά διαφορετική από την όποια ολότητα έχει απωλεσθεί. Συνεπώς, ακόμα και εάν στο «υπόλοιπο» που υποστηρίζει ότι επιμένει ως «μη αναγώγιμο» μπορούμε να πούμε ότι υπόκειται η σύλληψή του ως «ίχνους» - ότι το υπό-λοιπο πρέπει δηλαδή να εννοηθεί και ως κατά-λοιπο- μιας παρελθούσας εποχής, μιας «αρχικής ολότητας», και εάν αυτό υποστηρίζει τη θέση περί του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής ως εμμενούς ουτοπίας, η «ουτοπία» αυτή, όχι μόνο δεν έχει «τόπο» στο παρελθόν, αλλά και τρέφεται από τις δυνάμεις που κατέστησαν την όποια «αρχική ολότητα» ανεπίστρεπτα παρελθόν.

Καταρχάς, όπως υπονοείται σε πολλές περιστάσεις από τον ίδιο, η «πρόοδος» που υπογραμμίζει ότι «έχει επιτευχθεί», ενάντια στους λάτρεις των «παλιών καλών ημερών», δεν είναι κάτι που σημειώνεται *έξω* από το πεδίο της καθημερινής ζωής, όπως αφήνουν να εννοηθεί τα παραπάνω χωρία του. Αντιθέτως, είναι παρούσα ακριβώς σε αυτό το πεδίο, καθώς συναρτάται με αυτό που συζητήσαμε ως διαφοροποίηση του καθεστώτος της αναγκαιότητας εντός της καθημερινής ζωής και που ο Lefebvre είδαμε μάλιστα, στο τρίτο κεφάλαιο, ότι αναδεικνύει ως έναν παράγοντα που μπορεί να εξηγήσει τη θεματοποίησή της. Ο ίδιος, μάλιστα, σε ένα σημείο, παρουσιάζεται να ιεραρχεί αυτήν την πρόοδο ως κάτι βαρύτερο του τμήματος «που πληρώθηκε»: στην περίπτωση όπου «θυμίζει» συνοπτικά μια «μεγάλη ιστορία», χαρακτηριστική της ρομαντικής αφήγησης, δηλαδή ότι εν πολλοίς «άλλοτε [...] οι άνθρωποι ζούσαν δύσκολα αλλά μ' εγκαρδιότητα και ζεστασιά», ωστόσο, αμέσως μετά ακολουθεί η διερώτηση: «Αν θα πρέπει να επιλέξει, ποιος δεν προτιμά την καθημερινή πεζότητα από την πείνα και δεν εύχεται μια τέτοια καθημερινότητα στους λαούς της Ινδίας;» (1968γ:76). Αλλού θα τονίσει ότι η «καθημερινότητα» είναι «κατώφλι» που «πρέπει» να κατακτηθεί, που «πρέπει» να «κληθούν» σε αυτό οι κοινωνίες όπου κυριαρχεί η «υπο-καθημερινή ζωή», γιατί εξάλλου - και αυτό συνοψίζει ό,τι αναλύθηκε στην τελευταία ενότητα του τέταρτου κεφαλαίου- μόνο έτσι μπορούμε να «να περάσουμε στη ριζική κριτική της πολιτικής [...] του κράτους και του καθημερινού», κοντολογίς, «σε ένα άλλο επίπεδο σκέψης και πρακτικής» (1975γ/1990:128· βλ. και 67).

Αλλά δεν πρόκειται γι' αυτό· δεν πρόκειται, δηλαδή για την κομματιαστή στάθμιση κερδών και απωλειών, η οποία θα οδηγούσε σε μια πρόκριση των κερδών δεδομένης της βαρύτητας που επέχει η απο-προβληματοποίηση εκείνου που η Heller ονομάζει «υπαρξιακό όριο στην ικανοποίηση αναγκών», όπως είδαμε στη σχετική ενότητα. Μια τέτοια μηχανιστική,



και αδιέξοδη, αντιπαράθεση «κέρδους» και «απώλειας», την οποία είδαμε να παρουσιάζεται και στην ύστερη Heller, θα ήταν σαφώς ξένη προς τη διαλεκτική θεώρηση του Lefebvre.

Αυτό που έχει μεγαλύτερη θεωρητική αξία είναι ότι ο Lefebvre επιτρέπει να πούμε πως *οι ίδιοι* λόγοι που συνολικά μπορούν να στηρίξουν τη θετική αξιολόγηση του «καθημερινού» υπόκεινται και της αρνητικής του αξιολόγησης και της συσχέτισής του με την «παρακμή» ή την «αλλοτρίωση». Κι αυτό γιατί η σύγκριση από την οποία προκύπτει αυτή η αρνητική αξιολόγηση δεν είναι θέμα αντιπαράβολής επιμέρους τομέων της παρούσας πραγματικότητας προς την παρελθοντική εκδοχή τους· είναι θέμα αντιπαράβολής της παρούσας πραγματικότητάς τους με το «δυνατό» -αντιπαράβολής, που κατά τον Lefebvre, μπορεί να προκύψει υπό την προϋπόθεση ότι αυτοί δεν αντιμετωπίζονται ως παγιωμένοι και μεμονωμένοι τομείς, αλλά στην κίνησή τους στον χρόνο, όπως και στον «χώρο», θα έλεγα, δηλαδή εντασσόμενοι σε ένα πλαίσιο δυναμικό και «ολοποιητικό».

Ερχόμαστε εδώ σε μια λέξη που έχει ανακύψει πολλές φορές στο κείμενό μου, τη «δυνατότητα», αλλά δεν έχω αναφερθεί στο πώς αυτή προϊόντως αναβιβάζεται εντός του εννοιολογικού οπλοστασίου του Lefebvre.

Η έννοια αυτή απαντά ήδη στον 1^ο τόμο, και δίνει και τον τίτλο του τελευταίου κεφαλαίου του: «τι είναι δυνατό». Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι προβάλλει και στη συνέχεια του χωρίου του από αυτό το βιβλίο, όπου είδαμε ότι διατυπώνει κατηγορηματικά την αντίθεσή του και στους «θιασώτες της προόδου» και στην «αφηρημένη ιδέα της `παρακμής'». Έτσι, είναι δηλωτική της συνολικής αξιολογικής κρίσης του, η φράση με την οποία συνοψίζει το πλέον κείμενο πλήγμα εναντίον της δεύτερης: «Πάνω απ' όλα πρέπει να καταδείξουμε το εύρος και το μεγαλείο των *δυνατοτήτων* που διανοίγονται για τον άνθρωπο» (1947: 229). Εκεί όμως δεν επεξεργάζεται ακόμα τη θεωρητική σημασία αυτού του τονισμένου όρου, και επιπλέον δεν αναστοχάζεται τη φράση αυτή σε συνδυασμό με τη βεβαίωσή του περί «αλλοτρίωσης της καθημερινής ζωής», η οποία έχει προηγηθεί.

Προτού περάσω στο να αναδείξω το πόρισμα αυτού του αναστοχασμού, θεωρώ πρώτα αναγκαία μια παρέκβαση στη θεωρητική σημασία που αποκτά η έννοια της δυνατότητας στη σκέψη του.

Καταρχήν, προτάσσεται μεθοδολογικά στην ιστορική ανάλυση. Ο Lefebvre θα κάνει λόγο για μια μέθοδο που αποκαλεί «αναδρομική-προοδευτική», και την ανιχνεύει στα *Grundrisse*. Αυτή έγκειται στην πορεία που εκκινά από το παρόν για να μεταβεί στο παρελθόν, και για να σημειώσει κατόπιν την αντίστροφη κίνηση (1974:65-6). Αυτή η διπλή κίνηση επιτελείται προκειμένου να αναδειχθεί το παρόν ως πραγμάτωση δυνατοτήτων, αλλά και προκειμένου να αναδειχθούν οι δυνατότητες που «εμπεριέχονται» στο παρόν και συνεπώς να «φωτιστεί το μέλλον επιχειρώντας να έλθει στην επιφάνεια το δυνατό και το αδύνατο». Συνεπώς, το παρελθόν εδώ δεν ενδιαφέρει αυτό καθαυτό, δεν ενδιαφέρει δηλαδή ως συντελεσθείσα πραγματικότητα που πρέπει κανείς να ανασυγκροτήσει *per se*, ή προκειμένου να «αντλήσει κατόπιν αναλογίες, συγκρίσεις [...]», όπως ισχύει αντίστοιχα στην περίπτωση της «ιστορικής μεθόδου». (Hess:181, βλ. γενικότερα: 178-93· βλ. και Kofman, Lebas 1996:9). Όπως καταλήγει αλλού ο Lefebvre εν σχέσει με αυτή τη μέθοδο, «η ιστορία δεν ορίζεται πλέον ως γνώση του τετελεσμένου, αλλά γίνεται γνώση των ανεκπλήρωτων δυνατοτήτων[...]» (1980:93). Μάλιστα, από αυτήν την άποψη, θα παρατηρούσα ότι θα άξιζε και ως προς αυτό να

παραλληλίσει κανείς τη σκέψη του Lefebvre με την αντίθεση του Benjamin στον «ιστορικισμό» (1940).

Ήδη στον 1^ο τόμο, διαφαίνονται τα βασικά στοιχεία αυτής της μεθόδου. Ας προσέξουμε ένα χωρίο όπου ο Lefebvre συνοψίζει το πρώτο σημείο του προγράμματός του: αυτό «θα εμπεριέχει τη μεθοδική αντιπαράθεση, από τη μια πλευρά με το παρελθόν και, από την άλλη, -και πάνω απ'όλα- με το δυνατό, ώστε να μπορέσουν να προσδιοριστούν τα σημεία ή τομείς όπου έχει επισυμβεί ' παρακμή' ή απόσυρση από τη ζωή -τα σημεία οπισθοδρόμησης εν σχέσει με αυτό που είναι δυνατό- τα σημεία όπου εμφανίζονται νέες μορφές, πλούσιες σε δυνατότητες» (1947: 251) [οι εμφάσεις προστέθηκαν]. Στο πολύ σημαντικό αυτό χωρίο βλέπουμε ότι δεν προτάσσει απλώς μεθοδολογικά την αντιπαραβολή με το δυνατό έναντι της αντιπαραβολής με το παρελθόν· επιπλέον, η δεύτερη φράση του που έχω τονίσει δείχνει πως προτάσσει το δυνατό και από την εξής άποψη: αυτό προέχει στην κατανόηση και την αποτίμηση των πορισμάτων που προκύπτουν από την όποια αντιπαραβολή. Το ίδιο συνάγεται και από ένα μεταγενέστερο κείμενό του, όπου επικαλείται πλέον τη μέθοδο που ανευρίσκει στον Marx και την αναλύει ως «διπλή κριτική του παρόντος: στο όνομα του γίνεσθαι και του δυνατού, και στο όνομα του παρελθόντος και της μνήμης». Εδώ ο Lefebvre τονίζει την εσωτερική σχέση αυτών των δύο πλευρών, και παράλληλα αποσαφηνίζει ποια από τις δυο τους είναι η καθοριστική: «Η πρώτη περιλαμβάνει τη δεύτερη και η δεύτερη συναντά την πρώτη [...]», λέει και προσθέτει: «Η κριτική δεν ορθώνει το παρελθόν ενάντια στο υπάρχον, αλλά το δυνατό ενάντια σε ό,τι το εμποδίζει» (1965α:222).

Η ιδέα στην οποία κατατείνουν αυτά τα χωρία είναι ότι μπορεί κανείς να αντιπαραθέτει το παρόν με το παρελθόν και να διαπιστώνει επιμέρους σημεία ως προς τα οποία υπάρχει «παρακμή», αλλά, συνολικά το ερώτημα της «παρακμής» δεν κρίνεται από αυτήν την αντιπαράθεση. Θα μπορούσαμε, έτσι, να πούμε ότι, εάν θέλει κανείς να προσδιορίσει ακριβέστερα τον ρόλο του παρελθόντος σε αυτή τη διαδικασία, αυτός δεν είναι κατά βάση ότι το παρελθόν αποτελεί ένα, υποδέεστερο, φόντο προς αντιπαραβολή πλάι σε εκείνον του δυνατού προκειμένου να γίνει μια τελική αποτίμηση, αλλά μάλλον έναν οδηγό για να διακριβωθούν και να αποτιμηθούν οι δυνατότητες του παρόντος. Έτσι μπορούμε να καταλάβουμε και τη συνέχεια του πιο πάνω χωρίου: «Το δυνατό επικαλείται μέσα του το παρελθόν και του δίνει ένα νόημα (ιστορικό)» (1965α:222).

Εξάλλου, ας προσέξουμε το σημείο όπου, όπως είδαμε, και ο Lefebvre αποδίδει προνομιακό ρόλο εντός του προ-νεωτερικού παρελθόντος στην αρχαία Ελλάδα. Εκεί προσθέτει: «Η Ελλάδα, η αρχική πηγή, παρέχει το μόνο ιδεώδες και τη μόνη ιδέα των ανθρώπινων δυνατοτήτων». Έτσι, εάν είναι «γνώμονας», είναι όχι προκειμένου να αποτιμήσουμε τη δική μας πραγματικότητα, αλλά «τη δική μας αυτογνωσία» (1962:226). Καταλαβαίνουμε, συνεπώς, ότι το ζήτημα δεν είναι ακριβώς τι πραγμάτωσε η αρχαία Ελλάδα σε αντιδιαστολή προς τη δική μας πραγματικότητα, αλλά ποια ιδέα για τον άνθρωπο άρθρωσε μέσα στην κατανόηση της δικής της πραγματικότητας, και κατά πόσο μέσα από αυτή την ιδέα παρέχει ένα μέτρο διακρίβωσης των μεγαλύτερων σημερινών δυνατοτήτων που αρθρώνει τη «δική μας αυτογνωσία».

Κατά δεύτερον, η έννοια της δυνατότητας συνδέεται άρρηκτα με την υπεράσπιση της αναθεωρημένης έννοιας της ολότητας.

*Αυτό σημαίνει, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, ότι η δεύτερη υποστηρίζει την πρώτη. Σημαίνει, όμως, επίσης και το αντίστροφο: η έννοια της δυνατότητας παίζει καταλυτικό ρόλο στην αναθεώρηση στην οποία είδαμε ότι υποβάλλει την «ολότητα» ο Lefebvre.

Είδαμε ότι, προκρίνοντας την «ολοποίηση» έναντι της «ολότητας», αποσκοπεί όπως λέει, στο να «υποτάξει» την τελευταία στην κατηγορία «της αρνητικότητας ή της διαλεκτικής άρνησης». Νομίζω, όμως, ότι αυτό είναι ισοδύναμο με την υπόταξή της στην κατηγορία της δυνατότητας, εάν εξάλλου προσέξουμε ότι το δυνατό συλλαμβάνεται και ως αρνητική δύναμη εντός του πραγματικού, όπως φαίνεται σε ένα πολύ περιεκτικό χωρίο όπου αναφέρεται στη σχέση «πραγματικού» και «δυνατού» την οποία παραβλέπει ο θετικισμός: «Το δυνατό εισάγεται στο πραγματικό. Εμφανίζεται εκεί: ανακοινώνει και επικαλείται την παρουσία του μέσα σε αυτό, και μετά ξεκινά να το καταστρέφει και να το αρνείται. Και όσο για το πραγματικό, είναι μια δυνατότητα που κατέστη αποτελεσματική, πραγματοποιήθηκε» (1961α:195). Εξάλλου, όπως διευκρινίζει αλλού, η συσχέτιση του «αρνητικού» με το «δυνατό» είναι ο ενδεδειγμένος δρόμος για να μιλήσει κανείς για «συγκεκριμένη αρνητικότητα», δηλαδή να αποφύγει τον «φетиχισμό» του πρώτου και τον «μηδενισμό» (1961α:262-3).

Από το σύνολο των συναφών αναλύσεών του, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι η «ολοποίηση» που προκρίνει έναντι της «ολότητας» σημαίνει πως η τελευταία υποτάσσεται στην έννοια της δυνατότητας, από τις εξής απόψεις: αφενός η κίνηση προς αυτή δεν είναι αναγκαία ή βέβαιη, αλλά είναι απλή δυνατότητα· αφετέρου, η «ολότητα» εννοείται και αξιώνεται ως πηγή δυνατοτήτων και διαρκή κίνηση προς την υλοποίησή τους, και όχι ως κάτι επιτευχθέν, ή επιτευκτέο ως τέτοιο, δηλαδή ως κάτι ολοκληρωμένο, πλήρες και στατικό.

Αυτός ο τρόπος επανατοποθέτησης του ζητήματος της ολότητας από τον Lefebvre μας φέρνει και στο επίκεντρο του ζητήματος που μας απασχολεί εδώ, δηλαδή στον τρόπο με τον οποίο επανατοποθετεί την έννοια της αλλοτρίωσης, εφόσον η «ολότητα» και η «αλλοτρίωση» είναι πάντα αλληλένδετες έννοιες στη σκέψη του.

Πράγματι, καταλύτης στην αναθεωρημένη έννοια της αλλοτρίωσης είναι η έννοια της δυνατότητας, και μάλιστα εδώ αυτό δηλώνεται άμεσα και κατηγορηματικά από τον ίδιο. Μια από τις πιο συνοπτικές διατυπώσεις αυτής της αναθεωρημένης έννοιας είναι η εξής: «Η μη πραγμάτωση του δυνατού, και όχι πια το να έχει χάσει κανείς την `ουσία' του» (1986α: 76).

Αυτή η διατύπωση υπονοεί καταρχάς ένα βήμα παράλληλο με ό,τι έχουμε δει ως προς την έννοια της ολότητας: η «αλλοτρίωση» αποσπάται από ένα πλαίσιο όπου αυτή παραπέμπει στην έννοια της ουσίας ως μιας βαθύτερης πραγματικότητας, ή πολύ περισσότερο μιας ανιστορικής πραγματικότητας, εφόσον αποσπάται από την ίδια την έννοια της πραγματικότητας, δηλαδή του είναι ή του συντελεσμένου, για να συναρτηθεί με εκείνη της δυνατότητας, δηλαδή με μια έννοια που παραπέμπει στην κίνηση, το γίνεσθαι.

Περαιτέρω, είναι σαφές ότι έτσι βρισκόμαστε μακριά από τη «χρήση» της έννοιας «ως tertium comparationis, δηλαδή για να συγκριθεί αυτό που `είναι' με αυτό που `χάθηκε', ή που θα έπρεπε να `ανακτηθεί'» (Νούτσος 1988:36). Εάν η διαπίστωση περί αλλοτρίωσης εντός του παρόντος συνιστά αρνητική αξιολογική κρίση επί του παρόντος, η κρίση αυτή, για τον Lefebvre, αφενός δεν πρέπει να εκληφθεί ως ισοπέδωση των όποιων επιτευγμάτων, και αφετέρου, και το σημαντικότερο, είναι μια κρίση το μέτρο της οποίας δεν δίνεται από κάτι παρελθοντικό, γιατί δεν δίνεται από κάτι συντελεσμένο. «Η κριτική της μη πραγμάτωσης και της



αλλοτρίωσης δεν πρέπει να αναχθεί σε μια ζοφερή εικόνα οδύνης και απογοήτευσης. Υπονοεί την σένη έκκληση σε *αυτό που είναι δυνατό* προκειμένου να κρίνουμε το παρόν και ό,τι έχει επιτευχθεί» (1961α:45), υπογραμμίζει. Συνεπώς, η συσχέτιση του παρόντος με την αλλοτρίωση δεν προέρχεται από έναν παρελθοντικό προσανατολισμό, αλλά μάλλον μελλοντικό· με άλλα λόγια, δεν αναφέρεται στη *στέρση* μιας παρελθούσας κατάστασης, αλλά στην *υστέρηση* ως προς τις δυνατότητες που εμπεριέχονται στο παρόν. Το κομβικό αυτό σημείο, το οποίο συνάδει προς τον τρόπο με τον οποίο διευκρινίζει το νόημα της «οπισθοδρόμησης» στο χωρίο του 1^{ου} τόμου, όπου μιλούσε για τον τρόπο διαπίστωσης της «παρακμής» του παρόντος, ο Lefebvre το καθιστά σαφές σε ένα άλλο του κείμενο, όπου πάλι διατυπώνει την επαναθεωρημένη εκδοχή της έννοιας της αλλοτρίωσης και μάλιστα αποδίδει την πατρότητά της στον Marx, ο οποίος «μετασχημάτισε» την έννοια στην πορεία της σκέψης του. Έτσι, «αν στην αρχή (στα *Χειρόγραφα* του 1844) [αυτή] σηματοδοτεί ακόμη, κατά το χεγκελιανό πρότυπο, μια απώλεια που πρέπει να αποκατασταθεί, [...] αργότερα υποδηλώνει μια άλλη θέση: η αλλοτρίωση είναι μια *δέσμευση* –από την πλευρά των κυρίαρχων τάξεων και της πολιτικής εξουσίας- κάποιων *δυνατοτήτων*». Από αυτό συνάγει ο Lefebvre: «Το μυστικό της αλλοτρίωσης και της απο-αλλοτρίωσης δεν βρίσκεται λοιπόν στο παρελθόν, στις αρχέγονες πηγές, αλλά στο μέλλον, στο δυνάμει» (1980:108-9· βλ. και 1975γ/1990:86).

Αντίστοιχα, θα έλεγα, αντιμετωπίζει και το «μυστικό» της νοσταλγίας, εφόσον αυτή, η «καταφυγή στο παρελθόν», εξηγείται βάσει της μη συνειδητοποίησης των παρούσων δυνατοτήτων. Έτσι, σε ένα από τα πολλά σημεία όπου διακηρύσσει πως «δουλειά μας δεν είναι να παραδοθούμε στις νοσταλγίες, αλλά να εξηγήσουμε και αυτές και το πώς εμπνέουν `εκ δεξιών` επικρίσεις στην κοινωνία μας», προσθέτει ότι εκφράζουν «μια καθαρή και ένοχη συνείδηση κατά το ότι αυτή διαρκώς παραγνωρίζει τις δυνατότητες» (1968γ: 76).

Μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα αυτή την επαναθεώρηση της έννοιας της αλλοτρίωσης εάν την αντιπαραβάλουμε προς τη θεωρητική προσπάθεια που έκανε η Heller, αλλά και όλη η «σχολή» της Βουδαπέστης, να υπερασπιστεί έναντι διαφόρων παρανοήσεων τη θεωρία περί αλλοτρίωσης του Marx, όπως και εάν την αντιπαραβάλουμε σε προγενέστερες διατυπώσεις του ίδιου του Lefebvre.

Ορίζοντας, στις γραμμές των *Χειρογράφων*, την αλλοτρίωση καταρχήν ως «ρήγμα» ανάμεσα στο «άτομο» και στην «ειδολογική ουσία», και προϋποθέτοντας τη θέση περί προοδευτικής ανάπτυξης της τελευταίας, η Heller επίσης, αν και με λιγότερη έμφαση από τον Lefebvre, σημειώνει ότι η διαπίστωση της αλλοτρίωσης εντός του παρόντος δεν προκύπτει από μια σύγκριση με το παρελθόν. Έτσι, υπάρχουν μεν σημεία όπου αναγνωρίζει τη «μερική αλήθεια της ρομαντικής κριτικής», και μάλιστα ως προς το θέμα της ανάπτυξης της ατομικότητας, με τους εξής όρους: «Η *ίδια* η αστική κοινωνία [...] μετέτρεψε τα ελεύθερα άτομα σε σκλάβους της αλλοτρίωσης σε τέτοιο βαθμό, ώστε *από τα πράγματα* να έχουν κατέβει σ'ένα επίπεδο πολύ πιο χαμηλό από κείνο που βρίσκονταν τα άτομα σε προηγούμενες εποχές» (1977α: 59). Από την άλλη όμως πλευρά, καταδεικνύοντας την παρανόηση του Marx από τον Fromm, λέει ότι για τον πρώτο «αλλοτρίωση δεν σημαίνει διαστροφή των ικανοτήτων που ενυπάρχουν αρχικά στον άνθρωπο, αλλά αντίθετα ανάπτυξη των λεγόμενων `δυνάμεων του είδους` στο συνολικό κοινωνικό επίπεδο, ανάπτυξη που πραγματοποιείται παράλληλα με τη σχετική αντίστοιχη εξαθλίωση των ατόμων». Και διευκρινίζει: «Αυτή η εξαθλίωση, δεν σημαίνει

ότι τα άτομα μπορούν να αναπτύξουν λιγότερο πλατιά τις ικανότητές τους απ' ό,τι στην περίοδο που προηγείται του πολιτισμού, αλλά ότι αυτό ισχύει μόνο *σε σύγκριση* με τον αυξανόμενο πλουτισμό του είδους» (1976α: 29).

Μια ανάλογη διατύπωση του ζητήματος βρίσκουμε και στον Lefebvre στο «Προοίμιο» στον 1^ο τόμο, προτού δηλαδή προτείνει τον ορισμό της αλλοτρίωσης με βάση την έννοια της δυνατότητας. Ο ίδιος δεν θέτει το ζήτημα με όρους «ρήγματος» ανάμεσα στα «άτομα» και στην ανάπτυξη της «ειδολογικής ουσίας», αλλά σε ένα σημείο όπου απαντά σε παρανοήσεις του βιβλίου του, παρανοήσεις που του προσάπτουν τη θεωρία «μιας *αύξουσας αλλοτρίωσης*», η οποία εν πολλοίς προϋποθέτει την ιδέα μιας παρελθούσας «χρυσής εποχής», λέει: «Τότε, ο συγγραφέας θα πρέπει να έχει εκφράσει άσχημα τις σκέψεις του. Πιστεύει πως από φιλοσοφική άποψη η πορεία της κοινωνικής ανάπτυξης εμπεριέχει δύο πλευρές: την *αύξουσα πραγμάτωση του ανθρώπου* –και επίσης μια *αύξουσα αλλοτρίωση* έως την καπιταλιστική κοινωνία και συμπεριλαμβανομένης αυτής της κοινωνίας. Το ένα μέσα στο άλλο. Το ένα μέσω του άλλου» (1958: 58).

Το κοινό που υπάρχει ανάμεσα σε αυτές τις εννοιολογήσεις της αλλοτρίωσης, παρά τις διαφορές τους, είναι ότι αποκρούουν και οι δύο τη σύνδεση της διαπίστωσης της παρούσας «αύξουσας αλλοτρίωσης» με τη βεβαίωση ότι αυτό σηματοδοτεί παρακμή ή απώλεια εν σχέσει με το παρελθόν. Η Heller λέει ότι το μέτρο αυτής της αύξησης δίνεται από τη σύγκριση με την ανάπτυξη της «ειδολογικής ουσίας», ενώ ο Lefebvre διαπιστώνει παράλληλα με αυτήν την αύξηση το αντίθετο φαινόμενο, δηλαδή την «αύξηση της ανθρώπινης πραγμάτωσης», και προτείνει να τα συνδέσουμε. Αυτό στο οποίο διαφέρει η μεταγενέστερη τοποθέτηση του Lefebvre είναι ότι επιτρέπει να κατανοήσουμε ότι δεν πρόκειται για αντίφαση ανάμεσα σε δυο περιοχές της *πραγματικότητας*, όπως υπονοούσε ίσως ο ίδιος, και όπως αυτό υπάρχει οπωσδήποτε στη Heller, δηλαδή ως σύγκριση ανάμεσα στην πραγματικότητα των ατόμων και την πραγματικότητα αυτού που ονομάζει «ειδολογική ουσία».

Αυτή η τοποθέτηση θεωρώ ότι είναι προτιμότερη από τις εξής απόψεις: δεν έχει να αντιμετωπίσει το ερώτημα του πού και πώς ανιχνεύεται η δεύτερη αυτή πραγματικότητα, η «ειδολογική ουσία», η οποία θεωρείται ότι *πραγματώνεται* υπεράνω της κατάστασης των ατόμων και ως προς την οποία αποτιμάται η αύξηση της αλλοτρίωσής τους. Κι αυτό γιατί στη δική του οπτική δεν συγκρίνονται *περιοχές ή πλευρές* της πραγματικότητας, αλλά μάλλον *τρόποι ύπαρξης* της πραγματικότητας: το «υπάρχον», που δεν πρέπει να συγχέεται με το «πραγματικό», και το «δυνατό», το «δυνάμει» το «δυνητικό» (virtual) (1961α:194-5).

Είδαμε βεβαίως στο δεύτερο κεφάλαιο, κατά τη συζήτηση της έννοιας της ειδολογικής ουσίας, ότι και σε αυτό το πλαίσιο δεν μιλάμε για την «ουσία» ως ανιστορική ή υπερϊστορική πραγματικότητα, όπως επίσης ότι και εκεί προέκυψε ως σημαντική η έννοια της δυνατότητας. Και εξάλλου, η σημασία αυτής της έννοιας αναδεικνύεται σε πολλά σημεία της ανάλυσης της Heller τα οποία έχουμε συναντήσει.

Η εκδοχή του Lefebvre, ωστόσο, θεωρώ ότι ωθεί ένα βήμα πιο πέρα αυτήν την ανάλυση, υποστηρίζοντας ουσιαστικά ότι για να μιλήσουμε για «αλλοτρίωση» δεν χρειάζεται να προϋποθέσουμε ότι *υπάρχει* κάπου η «ειδολογική ουσία», έστω ιστορικοποιημένη, δηλαδή υπάρχει στο «συνολικό κοινωνικό επίπεδο» ή στη σφαίρα του «δί' εαυτού», ή ενσαρκώνεται στα «αντιπροσωπευτικά άτομα», όπως φαίνεται να εννοεί η Heller. Επίσης, για να μιλήσουμε για



«αύξηση της αλλοτρίωσης» δεν είναι απαραίτητη η θεώρηση ότι αναγκαστικά αυτή η «ειδολογική ουσία» αναπτύσσεται, ή ότι « το «ανίκητο της `ανθρώπινης ουσίας` εγγυ[άται] τη συσσώρευση ορισμένων θετικών αξιών» εντός της ιστορίας, όπως θα περιγράψει αργότερα η Heller τη θέση της, για να προσθέσει ότι γι' αυτό ακριβώς και την εγκαταλείπει, δηλαδή ως «προσπάθεια να διασώσ[ει] τον `αντικειμενικό χαρακτήρα` της προόδου» (1994: 292· ως προς την πρότερη θέση της, βλ. 1972γ:76). Η αντίληψη ότι, για να θέσει κανείς ορισμένους γνώμονες ως καθοριστικούς για να αποτιμηθεί η αλλοτρίωση, πρέπει να προϋποθέσει την «ειδολογική ουσία» ως κάτι «ανίκητο» και συνεχώς αναπτυσσόμενο μέσα στην ιστορία, έως μάλιστα ενός υποτιθέμενου δυνατού ιστορικά τερματικού σημείου, δεν θεωρώ ότι είναι αναγκαία από τη σκοπιά από την οποία θέτει το ζήτημα της αλλοτρίωσης ο Lefebvre.

Κοντολογίς, θεωρώ ότι η σύλληψη του προβλήματος της αλλοτρίωσης από τον ίδιο, πέρα από το ότι αποτελεί αρκετά σαφή απάντηση στις επικρίσεις εναντίον του που ανέφερα πιο πάνω, συνάμα υπηρετεί τη λειτουργία για την οποία την προορίζει ο ίδιος. Υποδεικνύει, δηλαδή, έναν γόνιμο τρόπο κατά τον οποίο αυτή είναι έννοια απαραίτητη για ένα κριτικό θεωρητικό εγχείρημα το οποίο προσπαθεί να αποφύγει τον σκόπελο του ουσιολογισμού, άρα και την αντίληψη πως, παρά τις αντιφάσεις, η ιστορική πρόοδος είναι κάτι «αντικειμενικό», εφόσον υπάρχει η ανθρώπινη «ουσία» ως μια αρχή που την εγγυάται, όπως παράλληλα και τον σκόπελο του παρελθοντικού προσανατολισμού.

Αυτό σημαίνει πως η σύλληψη αυτή φωτίζει τον δρόμο για να αποφευχθούν ορισμένα προβλήματα που έχουν παραδοσιακά συνδεθεί με την έννοια της αλλοτρίωσης, και όχι βεβαίως ότι η ίδια, από μόνη της, αποτελεί πανάκεια. Συγκεκριμένα, και πέρα από το ότι ο Lefebvre δεν αποφεύγει στην πράξη τον δεύτερο σκόπελο, είναι ένα ερώτημα επίσης εάν από τον δικό του ορισμό της αλλοτρίωσης εξοβελίζεται εν τέλει η έννοια της ειδολογικής ουσίας, όπως και εάν αυτή, γενικότερα, μπορεί να εξοβελιστεί από ένα οποιοδήποτε κριτικό κανονιστικό θεωρητικό εγχείρημα. Θεωρώ ότι αυτή, όχι μόνο μπορεί, αλλά μάλιστα είναι αναγκαίο, να διατηρηθεί βάσει ορισμένων στοιχείων που είδαμε πως αναδεικνύει η ανάλυση του Markus και της Heller, δηλαδή εν τέλει ως ένα πλαίσιο εμμενών αξιών –«εμμενών» με την έννοια ότι το «πρέπει» που θέτουν κρίνει εσωτερικά, δηλαδή με τους όρους της δεδομένης κοινωνίας, το «είναι» της και παράλληλα παραπέμπει στην υπέρβασή της.

Πράγματι, αυτό το πλαίσιο αξιών, και μάλιστα ως πλαίσιο, δηλαδή ως αλληλοσυσχέτιση ορισμένων αξιών, βάσει της οποίας νοηματοδοτείται η καθεμιά τους - όπως εξάλλου φαίνεται εκ του αντιστρόφου από τη θεωρητική εξέλιξη της ίδιας της Heller, η οποία καταλήγει σε μια συνειδητά κενή ιδέα της ελευθερίας, με ό,τι συνεπάγεται αυτό για τη δυναμική της να ασκήσει ουσιώδη κριτική στο υπάρχον - είναι απαραίτητο προκειμένου να προσλάβει η έννοια της δυνατότητας το βάρος και τη λειτουργία που της αποδίδει ο Lefebvre: να αξιωθεί αναβιβαζόμενη σε αρνητικό μέτρο αποτίμησης της αλλοτρίωσης, και, πολύ περισσότερο, να υποβαστάξει την κοινωνική κριτική για την οποία την προορίζει –κριτική η οποία θέτει σαφώς το αίτημα της υπέρβασης της καπιταλιστικής κοινωνίας όπως και υπηρετεί εν τέλει μια ορισμένη «ουτοπία». Είναι απαραίτητη δηλαδή προκειμένου να κατανοηθεί ότι το «επίπεδο του δυνατού» για τον Lefebvre ισοδυναμεί ρητά με την συνόψιση της ουτοπίας του, το «επίπεδο του ολικού ανθρώπου» (βλ. 1947:247), ανατρέποντας παράλληλα την καθιερωμένη σύλληψη του «δυνατού». Γιατί, κατά τον Lefebvre, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, η «ουτοπία» μπορεί



να συλλαμβάνεται ως ορίζοντας που διαρκώς μετακινείται, και ως γνώμονας για το σήμερα· αλλά όλες αυτές οι προσπάθειες να παρέμβει στην έννοια κάθε άλλο παρά συνεπάγονται πως αυτή παραπέμπει στο «αδύνατο». Ας προσέξουμε ότι είναι ακριβώς η έννοια της δυνατότητας που του επιτρέπει να κάνει τη διάκριση μέσω της οποίας αντιδρά στις κατηγορίες που του απευθύνονται ότι είναι οπαδός της ουτοπίας: «Σημειώστε το, δεν λέω ουτοπιστής, λέω Ουτοπικός, οπαδός του δυνατού». Η διάκριση αυτή έγκειται στο ότι, όπως υπονοεί, αυτό που διακυβεύεται στην αποδοχή της ιδέας της ουτοπίας δεν είναι η πρόκριση του αδύνατου έναντι του δυνατού, αλλά η σύλληψη του «πραγματικού»: «Αφού δεν δέχομαι την `πραγματικότητά' και αφού, κατά τη γνώμη μου, το δυνατό είναι ήδη μέρος της, είμαι ένας ουτοπικός» (1968γ:192). Από αυτήν την άποψη, το περίφημο σύνθημα του Μάη: «είμαστε ρεαλιστές, ζητάμε το αδύνατο» τίθεται ως νοηματικά ισοδύναμο με ένα αντίστοιχο που θα μπορούσε να αντληθεί από τον Lefebvre: «είμαστε ουτοπικοί, ζητάμε το δυνατό».

Εν συνόψει, για να έχει αυτή τη λειτουργία η έννοια της δυνατότητας, για να καταστεί μέτρο της αλλοτρίωσης και σύμμαχος της ουτοπίας, και μάλιστα κριτήριο διάκρισης εντός της ουτοπίας, χρειάζεται ένα θεωρητικό πλαίσιο. Πιο συγκεκριμένα, αυτό το πλαίσιο είναι απαραίτητο προκειμένου να ενεργοποιηθεί η «διαλεκτική» του δυνατού και του αδύνατου που φαίνεται να έχει υπόψη του Lefebvre (1970:186, 1978:205)· για να αποτιμηθεί η απόσταση ανάμεσα στο υπάρχον και στο δυνατό, ειδικά όταν το υπάρχον ομνύει στο όνομα των ίδιων εννοιών-αξιών στο οποίο γίνεται η κριτική του, όπως δείχνουν χαρακτηριστικά το παράδειγμα της ατομικότητας και το παράδειγμα της ελευθερίας· και, καταρχήν, για να επιλεγεί το δυνατό βάσει του οποίου αποτιμάται η εν λόγω απόσταση. Εάν από αυτήν την επιλογή εξαιρείται εύκολα η ακραία δυνατότητα, που χαρακτηρίζει ειδικά τη νεωτερική κοινωνία, της οριστικής εξαλείψης του ανθρώπινου είδους, μένει ωστόσο ένα ευρύ πεδίο εναλλακτικών δυνατοτήτων, η πραγμάτωση ορισμένων από τις οποίες θα ισοδυναμούσε μάλιστα, κατά τον Lefebvre, με βαθύτερη αλλοτρίωση.

Χαρακτηριστικό ως προς αυτό είναι το εξής: εάν ο ολοκληρωτικός αποικισμός της καθημερινής ζωής αποτελεί κατά τον Lefebvre, μια οριακή προοπτική, μάλιστα μια «μακρινή δυνατότητα» όπως είδαμε στην τελευταία ενότητα του τέταρτου κεφαλαίου (βλ. και 1981:52), αυτό σημαίνει πως τίθεται το ζήτημα της θεωρίας, της ανθρωπολογίας μάλιστα, βάσει της οποίας η πραγμάτωση *αυτής* της δυνατότητας θα θεωρούνταν κολοφώνας της ανθρώπινης αλλοτρίωσης. Εάν, από την άλλη, εκλάβουμε τις αναλύσεις του γύρω από την έννοια της επιθυμίας ως βεβαίωση ότι κάτι τέτοιο ουσιαστικά θα ήταν *αδύνατο*, δηλαδή ως μια βεβαίωση ανάλογη εκείνης που κάνει η Heller περί του «ανίκητου της ανθρώπινης υπόστασης», τότε τίθεται το ζήτημα του πώς ακριβώς μπορεί να θεμελιωθεί θεωρητικά αυτή η βεβαίωση και επανερχόμαστε στο ερώτημα που έθεσα στο τέλος του τέταρτου κεφαλαίου. Θα μπορούσε ίσως να ανιχνευτεί σε αυτόν η απάντηση που του αποδίδει ο Trebitsch, και πράγματι θα μπορούσε αυτή να γίνει δεκτή, με την έννοια ότι το παρελθόν, αν όχι με τη μορφή μιας υποτιθέμενης τα πάντα περικλείουσας «αρχικής πληρότητας», πάντως με τη μορφή ιδεωδών με περί του τι συνιστά ουσία της ανθρώπινης υπόστασης και πληρότητας, όπως και με τη μορφή των μερικών πραγματώσεών της, δεν είναι μόνο *αδελγός* διακριβωσης και αποτίμησης δυνατοτήτων του παρόντος, αλλά έρχεται μάλλον ως *αρωγός* στο να προκριθούν στην πράξη ορισμένες σημερινές δυνατότητες έναντι άλλων, και μάλιστα να εξοβελιστούν ορισμένες

σημερινές δυνατότητες στο πεδίο του αδύνατου. Ωστόσο, και ειδικά εάν θυμηθούμε το ισχυρό φορτίο που αποδίδει ο Lefebvre στην έννοια της επιθυμίας, τότε τίθεται το ερώτημα της θεωρίας μέσω της οποίας το «δυνατό επικαλείται μέσα του το παρελθόν», και δη ένα ορισμένο παρελθόν έναντι ενός άλλου.

Κοντολογίς, θεωρώ ότι δεν αποφεύγει κανείς, ούτε στον ορισμό αυτόν της αλλοτρίωσης από τον Lefebvre, την έννοια της «ειδολογικής ουσίας», είτε με τη μορφή μιας κρίσης του τι ορίζει και συνάμα αξιώνει την ανθρώπινη υπόσταση, είτε με τη μορφή μιας κρίσης περί της ανωτερότητας που έχουν ορισμένες, έναντι άλλων, ερμηνείες των ίδιων αξιών.

Προτού περάσω στο να αναδείξω πιο συγκεκριμένα το επαναστατικό και ουτοπικό φορτίο που εναποθέτει ο Lefebvre στην έννοια της δυνατότητας, πρώτα θα επανέλθω, στο φως αυτού του ορισμού του της «αλλοτρίωσης», στο ερώτημα που έθεσα αρχικά: τι ακριβώς σημαίνει ότι η νεωτερική καθημερινή ζωή είναι «αλλοτριωμένη»;

Όπως έχω σημειώσει πιο πάνω, ένας τρόπος να καταλάβουμε την κρίση αυτή του Lefebvre είναι να θεωρήσουμε ότι υποστηρίζει πως η επιστήμη και η τεχνολογία προοδεύουν, ενώ η καθημερινή ζωή παρακμάζει, και επεσήμανα ως ποιο σημείο μπορεί να γίνει αποδεκτή η θέση αυτή, δηλαδή ως κριτική σε μια ορισμένη ιδέα της προόδου, όπως και στην ιδέα ότι το τι συντελείται εντός της επιστήμης και της τεχνολογίας είναι το υπόδειγμα και η πηγή αυτής της συνολικής προόδου. Αλλά, όταν ο Lefebvre λέει πως «η ζωή μένει πίσω από αυτό που είναι δυνατό, είναι καθυστερημένη» (1947: 230), και, συνεπώς είναι αλλοτριωμένη, βάσει του τρόπου με τον οποίο ορίζει αργότερα την αλλοτρίωση παρουσιάζεται να ισχυρίζεται κάτι διαφορετικό: αυτό που την καθιστά ελλειμματική εν σχέσει με την επιστήμη και την τεχνολογία δεν είναι εν τέλει ότι αυτή στο σύνολό της παρακμάζει, μένει πίσω εν σχέσει με το παρελθόν της, ενώ αυτές ακμάζουν, προχωρούν μπροστά εν σχέσει με το δικό τους παρελθόν· αλλά ότι στα «πεδία» αυτά παρατηρείται μια διαφορετική διαλεκτική ανάμεσα στο «δυνάμει» και το «ενεργεία» τους, ή η αξιοσημείωτα διαφορετική ενεργοποίηση ως προς την πραγμάτωση των δυνατοτήτων τους.

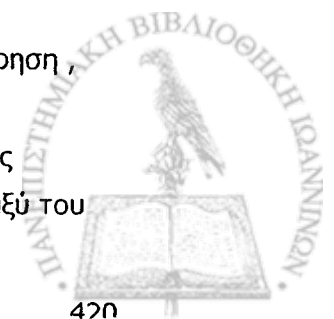
Ας προσέξουμε μια άλλη διατύπωσή του από τον 1^ο τόμο, η οποία προηγείται κατά λίγες παραγράφους από εκείνη όπου είδαμε ότι προσάπτει συνολική «παρακμή» στην καθημερινή ζωή: «Ακριβώς ενώ αυτή η παρακμή προχωρά προς τις έσχατες συνέπειές της, οι δυνατότητες γίνονται όλο και πιο εμφανείς, πιο άμεσα αντιληπτές, σε αυτή τη σφαίρα απ' ό,τι αλλού» (1947: 228). Αυτό το χωρίο του Lefebvre, σε αντίθεση με άλλα, δείχνει πως η αποτίμηση στην οποία προβαίνει είναι πολύ πιο σύνθετη από την αντιπαράθεση της παρακμής της καθημερινής ζωής σε μια πρόοδο που υποτίθεται πως έχει σημειωθεί έξω από αυτήν. Και νομίζω ότι, στο φως του μεταγενέστερου τρόπου με τον οποίο τοποθετεί το ζήτημα της αλλοτρίωσης, από αυτό δεν πρέπει να συναγάγουμε πως απλώς υπάρχει αντίφαση ανάμεσα στο γεγονός της παρακμής της καθημερινής ζωής και στο γεγονός ότι σε αυτήν κυρίως εμφανίζονται οι «δυνατότητες». Επιπλέον, είναι ακριβώς αυτή η αντίφαση που δικαιολογεί την απόφασή περί «παρακμής» της.

Ας θυμηθούμε για ποιους κυρίως λόγους ο Lefebvre εγκαλεί το «καθημερινό», και μάλιστα παράλληλα το εννοιολογεί ως «βάση της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας»: γιατί συνιστά «κυριαρχία του επαναληπτικού», «εγκατάσταση της καθημερινότητας». Στο τέταρτο κεφάλαιο είδαμε ότι τα φαινόμενα αυτά έχουν να κάνουν με την επαναληπτικότητα των

στόμων και με την επαναληπτικότητα του καθημερινού χρόνου, άρα και με την αποδυνάμωση της Γιορτής, του μη καθημερινού· επίσης έχουν να κάνουν με τη «φυσικοποίηση» του υπάρχοντος. Από την άλλη, όμως, πλευρά, και εάν θυμηθούμε ό,τι έχει ειπωθεί στο τρίτο κεφάλαιο, η νεωτερική καθημερινή ζωή, είναι ακριβώς εκείνη η καθημερινή ζωή η οποία *δύναται* να είναι εξαστομικευμένη, να βασίζεται στην κριτική επεξεργασία των δεδομένων της, όπως και να υπερβεί το καθεστώς της αναγκαιότητας· με άλλα λόγια, δύναται να βιώνεται συνειδητά και ελεύθερα από το άτομο, όπως και να διέπεται από ποικιλομορφία, εναλλαγές, να είναι λιγότερο δύσκαμπτη και στατική. Συναφώς, δύναται, βάσει του εύρους των δραστηριοτήτων της να είναι συνάμα πλούσια σε νοηματικό βάθος. Οι δυνατότητες αυτές «ανακοινώνονται» σαφώς εντός της νεωτερικής πραγματικότητας: μέσω της γέννησης της ατομικότητας, της θέσπισης του ελεύθερου χρόνου, της υπέρβασης των φυσικών χωρικών και χρονικών φραγμών που τίθενται στην καθημερινή ζωή, της αποδυνάμωσης της θρησκείας ως βασικού φορέα της οργάνωσής της, και, τέλος, μέσω αυτού που η Heller διαπίστωνε ως άμεση και εξαστομικευμένη επαφή με τις αντικειμενοποιήσεις της σφαίρας «του δι' εαυτό».

Εδώ συνεπώς συναντάμε ένα παράδοξο ή την ακύρωση ενός αναμενόμενου, όπως το θέτει μάλλον ο ίδιος ο Lefebvre. Ας δούμε όλο το χωρίο του που καταλήγει με τη διαπίστωση της παγίωσης της καθημερινότητας: «Μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο, το περιβάλλον και τα όρια διερράγησαν από όλες τις πλευρές *μέσα στον χώρο [...] και στον χρόνο*. Θα μπορούσε να πιστέψει κανείς εξίσου ότι η ζωή της κάθε μέρας εξερράγη επίσης. Αντιθέτως: τότε είναι ακριβώς που εγκαταστάθηκε η καθημερινότητα» (1986α: 104).

Θεωρώ ότι αυτή ακριβώς η ακύρωση του αναμενόμενου - το οποίο σε αυτό το σημείο περιορίζεται στη σύνδεσή του με την υπερνίκηση των φραγμών του χώρου και του χρόνου, ενώ έχει σαφώς ευρύτερες διαστάσεις, τις οποίες αλλού συνοψίζει υπό τον όρο «πολυπλοκοποίηση», που, μάλιστα, ο «φολκλορικός ρομαντισμός» παραβλέπει ως αντιφατική στην «ομογενοποίηση» πλευρά της «διπλής διαδικασίας που διαπερνά τον νεωτερικό κόσμο» (1965α:192)- ή η σημαίνουσα απόσταση ανάμεσα στο «είναι» και στο «δυνάμει» των πραγμάτων, είναι που εν τέλει υποβαθμίζει την αρνητική αξιολόγηση του Lefebvre. Η νεωτερικότητα, τότε, δεν εγκαλείται κατά βάση για «εγκατάσταση της καθημερινότητας» εν σχέσει με το παρελθόν, αλλά εν σχέσει με τη δυνατότητα που η ίδια διανοίγει ώστε «η πραγματική ζωή [να] μπορεί να μην ακινητοποιείται πια μέσα στην καθημερινότητα» (1968γ:82). Ή, για να παραφράσουμε αυτό που ο ίδιος λέει για την έλλειψη επικοινωνίας και της μοναξιάς, και που λειτουργεί προς επίρρωση της ανάγνωσης της σκέψης του που προτείνω, το «καινούριο» δεν είναι ακριβώς η «καθημερινότητα», αλλά η «εγκατάστασή της» «μέσα» στη διεύρυνση και πολλαπλασιασμό των δυνατοτήτων για την αντίθετη εξέλιξη (πρβ: «Η μοναξιά, η απουσία επικοινωνίας [...] δεν είναι κάτι καινούριο. Το καινούριο είναι η μοναξιά μέσα στο τόσο πλήθος, η απουσία επικοινωνίας μέσα στην υπεραφθονία των σημείων της» (1968γ: 185· βλ. και 1962α:189-90). Και θεωρώ πως ο Lefebvre θα προσυπέγραφε μια από τις λίγες παρατηρήσεις της Heller που αναφέρονται στο θέμα της «πεζότητας» (prose) – παρατήρηση, που παράλληλα επιβεβαιώνει τη σημασία που αποδίδει και εκείνη στην έννοια της δυνατότητας. Εκεί η Heller υποστηρίζει ότι «η γνήσια εμπειρία της πεζότητας» εντός της «αστικής ιστορικής εποχής» «προέρχεται» πάνω απ'όλα από μια «τέτοια διχοτομία μεταξύ του



δυναμικού και του υπάρχοντος», «την οποία δεν γνώριζαν» οι προηγούμενες κοινωνίες (1979α:184).

Τα παραπάνω σημαίνουν ότι θα πρέπει να δει κανείς με περίσκεψη τον τρόπο με τον οποίο ξεκινά ένα από τα βασικότερα συναφή κείμενά του: «Σήμερα βλέπουμε μια παγκόσμια τάση προς την ομοιομορφία». Και εδώ είναι σαφές ότι κάνει αντιδιαστολή με το προ-νεωτερικό χτες, όπου η ζωή «παρουσίαζε καταπληκτική ποικιλία. Μη υποταγμένη σε κάποιο σύστημα, η ζωή ήταν ποικιλόμορφη σύμφωνα με την περιοχή και τη χώρα, τα επίπεδα και τις τάξεις του πληθυσμού, τις διαθέσιμες πρώτες ύλες, την εποχή, το κλίμα, το επάγγελμα, την ηλικία και το φύλο» (1987α:7).

Βεβαίως, ο αποικισμός της καθημερινής ζωής, που αναλύσαμε στο τέταρτο κεφάλαιο, η «συστηματοποίησή» της βάσει και μέσω των θεσμών της αγοράς και του κράτους, όπως και πολύ περισσότερο το ότι αυτοί οι «παγκοσμιοποιούνται», μπορούν να δικαιολογήσουν αυτή την απόφασή του. Εξάλλου, σήμερα η προοπτική της ισοπέδωσης των διαφορών έχει καταστεί κοινός τόπος του ποικιλόμορφου αντίλογου στην «παγκοσμιοποίηση». Επισημαίνω δε ότι, όπως έχει παρατηρηθεί, ο ίδιος ο Lefebvre από ορισμένες απόψεις «προανήγγειλε και επηρέασε τη σύγχρονη θεώρηση της `παγκοσμιοποίησης`» (Elden 2003:164).

Αλλά, ανάμεσα σε αυτό και στη βεβαίωση ότι οι άνθρωποι έχουν γίνει «σήμερα», πιο πολύ από «χτες», κομφορμιστές, ότι τείνουν περισσότερο στην ομοιομορφία, ή και την «επιθυμούν» (1981:52), υπάρχει οπωσδήποτε διαφορά. Στην ανάλυσή μου προσπάθησα να αναδείξω τη δικαιολόγηση που μπορεί να βρει αυτή η ισχυρότερη βεβαίωση του Lefebvre: αυτή σχετίζεται με το ζήτημα της απολυτοποίησης της αναζήτησης ασφάλειας όπως και της εξάπλωσης του ατομικισμού, και το τελευταίο, όπως είδαμε, είναι κάτι που ανιχνεύεται και στη Heller, ειδικά στην πρώιμη σκέψη της.

Ωστόσο, εδώ διανοίγεται ένα περιθώριο προβληματισμού. Ως προς το θέμα του κομφορμισμού, της επαναληπτικότητας των ατόμων, διερωτάται κανείς ποιο νόημα ακριβώς έχει η σύγκριση με το προ-νεωτερικό παρελθόν, εφόσον εκεί δεν τίθεται ακόμα η ατομικότητα ως δυνατότητα και ως ανάγκη.

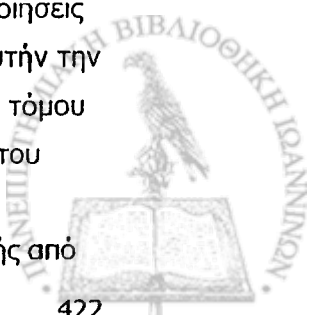
Περαιτέρω, εάν στραφούμε στο άλλο ζήτημα που αναδεικνύει η ανάλυση του Lefebvre, δηλαδή την ομοιομορφία ως ομοιογενοποίηση των στιγμών του καθημερινού χρόνου, στο ζήτημα της μονοτονίας, εδώ είναι πιο εκτεθειμένη ακόμα η θεώρησή του στην κριτική ότι διολισθαίνει προς έναν επιλήψιμο ρομαντισμό. Πιο συγκεκριμένα, είναι εκτεθειμένη στον βαθμό που ο ίδιος δεν αντιμετωπίζει ευθέως το ζήτημα της διαμάχης της «ασημαντότητας και της Γιορτής» ως «πανάρχαια διαμάχη», όπως είδαμε ότι ωστόσο την χαρακτηρίζει σε ένα σημείο στον βαθμό που δεν θεματοποιεί το ζήτημα της «καθημερινότητας» εντός του ίδιου του χαρακτηρισμού «καθημερινή» για τη «ζωή», που δεν θέτει με σαφήνεια τη διαφορά ανάμεσα στο ζήτημα της ρουτίνας εν γένει ως ανεξάλειπτου στοιχείου της «καθημερινής ζωής» και στη ρουτίνα ως κάτι που ενισχύεται και αξιοποιείται εντός ενός ορισμένου κοινωνικοπολιτικού πλαισίου. Είδαμε ότι η σκέψη του γύρω από τη «ρυθμανάλυση» δείχνει ότι θα ήταν οπωσδήποτε διαστρέβλωσή του να του αποδοθεί η θέση πως στρέφεται εναντίον της ρουτίνας αυτής καθεαυτήν, όπως επίσης επισημάναμε ότι η σκέψη του αυτή παρέχει κάποια στοιχεία για να προσεγγίσει κανείς την εν λόγω διαφορά. Ο Lefebvre, όμως, δεν τα επεξεργάζεται αυτά συστηματικά, και μάλιστα υπάρχουν αποφάνσεις του που φαίνονται να τα ακυρώνουν.

Άς επιστρέψουμε στο θέμα του «ρυθμού», το θέμα με το οποίο παραπέμπει ταυτόχρονα σε εκείνο της ολότητας και, αρνητικά, σε εκείνο της μονοτονίας. Ως προς αυτό οι κατηγορίες εναντίον του, πέρα από το ότι βασίζονται σε παρανόγνωσή του, όπως στην περίπτωση της Felski (2002), είναι επιπλέον επικριτές, γιατί αδυνατούν να δούν τις κοινωνικοπολιτικές παραμέτρους της ρουτίνας, και ως μέρος τους το ζήτημα του πολυεπίπεδου κατακερματισμού που σφραγίζει τη νεωτερικότητα. Εξάλλου, σε ορισμένες από αυτές τις περιπτώσεις η αφοριστική ταύτιση της «ηρωϊκότητας» και του λόγου περί «αλλοτρίωσης» με τη «θεολογία» και την «ηθικολογία», υποκρύπτει μάλλον γενικότερα την εγκατάλειψη των κανονιστικών κριτηρίων, άρα και κριτηρίων βάσει των οποίων μπορεί να επικριθεί ο υπάρχων κατακερματισμός, παρά τις διακηρύξεις που εκφράζουν μια γενικόλογη πρόθεση κριτικής στις «ιεραρχίες» (Frow 2002).

Είναι γεγονός, όμως, ότι ελέγχεται και ο ίδιος ο Lefebvre, γιατί παρουσιάζεται να αποδίδει τέτοιες διαστάσεις στο ζήτημα μιας προ-νεωτερικής ενότητας ή ολότητας, μιας «αρχικής πληρότητας», όπως είδαμε ότι τον ερμηνεύει ο Trebitsch, ώστε να αφαιρεί από αυτήν την ίδια τη σημασία της διάκρισης ανάμεσα στην «ηρόζα του κόσμου», κατά την έκφραση του Hegel, και στην «ποίηση». Πέρα από ένα χωρίο περί «ρυθμού» που είδαμε πιο πάνω, μπορούμε να επιστρέψουμε στη συνάφεια όπου δηλώνει γιατί ενίσταται σε έρευνες που θέλουν να παρουσιάσουν «την καθημερινή ζωή στις διάφορες εποχές» εκεί, αναφερόμενος σε κοινωνίες όπως αυτές των Ίνκας, ή της αρχαίας Ελλάδας και της Ρώμης, λέει: «Ένας ρυθμός σημάδεψε τις πιο μικρές λεπτομέρειες [...] Η πεζότητα του κόσμου δεν ξεχώριζε ακόμα από την ποίηση» (1968γ:29). Αλλά, στον βαθμό που δεν συστηματοποιεί την ανάλυσή του γύρω από το ζήτημα της ρουτίνας ως ανεξάλειπτου στοιχείου της καθημερινής ζωής, μια τέτοια διατύπωση παρουσιάζεται πράγματι ως υπερβολική, υπονοούσα μάλλον ότι η «ποίηση» είχε απορροφήσει την «πεζότητα» στις εν λόγω κοινωνίες.

Εν τέλει, όλες αυτές οι παρατηρήσεις μας επαναφέρουν στο κεντρικό έλλειμμα που παρουσιάζει η ανάλυσή του, το οποίο έχουμε εντοπίσει εξαρχής και σε διάφορες ευκαιρίες: το ότι ο Lefebvre δεν επεξεργάζεται τους λόγους οι οποίοι θα τον οδηγήσουν αργότερα στην ορολογική διάκριση ανάμεσα στην «καθημερινή ζωή», που «υπήρχε πάντα», και στην «καθημερινότητα» και στο «καθημερινό» που συνδέει με τη νεωτερικότητα. Και θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι αυτή η αδυναμία του είναι οργανική και σημαίνουσα, υποκρύπτει δηλαδή μια πραγματική και ενεργό σε αυτόν τάση εξωραϊσμού του παρελθόντος. Αν αυτή η τάση είναι στοιχειώδες ιδίον κάθε ρομαντισμού, τότε στον Lefebvre μπορεί πράγματι να ανιχνευθεί ένας τέτοιος ρομαντισμός, ρομαντισμός εν τέλει που μπορεί να του προσαφθεί η αδυναμία αναμέτρησης με την ιστορία.

Θα πρόσθετα μάλιστα ότι «σύμπτωμα» αυτής της αδυναμίας του είναι και το ότι δεν κατάφέρνει να ορίσει εντός του ιστορικού χρόνου το «χτες», όταν το χρησιμοποιεί στην πράξη ως πόλο σύγκρισης με το «νεωτερικό», ούτε στέκεται προσεκτικά στις διαφοροποιήσεις εντός του και στην πορεία μετάβασης από αυτό προς το «νεωτερικό» «σήμερα». Από αυτήν την άποψη, είναι εύγλωττη η ασάφεια που έχουμε επισημάνει ως προς το κεφάλαιο του 1^{ου} τόμου «σημειώσεις γραμμένες μια Κυριακή στη γαλλική εξοχή» - ένα από τα πιο «ρομαντικά» του κείμενα με την πιο πάνω έννοια. Είναι επίσης χαρακτηριστικό ότι ενίοτε η τομή ως προς ορισμένα θέματα, όπως το καίριο για την ανάλυσή του θέμα του διαχωρισμού της Γιορτής από



την καθημερινή ζωή, μεταφέρεται στο όλο και πιο πρόσφατο παρελθόν, ακυρώνοντας προηγούμενες διαπιστώσεις. Αυτό προκύπτει εάν αντιπαραβάλουμε ό,τι διαπιστώνεται στον 1^ο τόμο για εκείνο το «σήμερα» με τον τρόπο με τον οποίο το ανασυγκροτεί ο Lefebvre στον 3^ο τόμο (1981:13-4).

Είναι, περαιτέρω, φανερό ότι στα παραπάνω ανιχνεύεται και η εκδήλωση των δυσκολιών και των κινδύνων που, όπως παρατηρεί ο ίδιος, ελλοχεύουν στην «αναδρομική-προοδευτική» μέθοδο, τους οποίους «δεν μπόρεσε να αποφύγει εντελώς ο Marx». Πάντως, αν μείνουμε στον κίνδυνο που προσδιορίζει ως εξής: «Η αναδρομική φάση να τηλεσκοπεί την προοδευτική, με αποτέλεσμα να την διακόπτει ή να την συσκοτίζει. Τότε, η αρχή θα μπορούσε να εμφανιστεί στο τέλος και η έκβαση θα μπορούσε να προβάλλει στην αρχή» (1974:67,66), θα μπορούσαμε να πούμε ότι από αυτόν τον κίνδυνο δεν διέφυγε επιτυχώς στην πράξη η θεώρηση του ίδιου του Lefebvre, όπως φαίνεται και από το ότι το παρελθόν εντός της λειτουργεί υπέρ το δέον ως φόντο για σύγκριση, και μάλιστα ως εξωραϊσμένο φόντο.

Αν υπάρχει, συνεπώς, επιλήψιμος ρομαντισμός στον Lefebvre, αυτός έγκειται στο ότι, ενώ μας υποδεικνύει θεωρητικά έναν τρόπο να δούμε το παρελθόν, όχι ακριβώς ως πόλο προς αντιπαράθεση με το παρόν, αλλά ως πόλο που μεσολαβεί μάλλον την αντιπαράθεση που γι' αυτόν είναι ρητά και κατηγορηματικά η κεντρική, δηλαδή την αντιπαράθεση ανάμεσα στο παρόν και στο δυνατό, δεν μεταφράζει με συνέπεια αυτόν τον τρόπο σε όλο το σώμα της ανάλυσής του.

Με άλλα λόγια, και για να επιστρέψουμε στο θέμα της νοσταλγίας, ο ίδιος προσπάθησε, και ορθά, να «κατανοήσει» την πραγματική βάση της, να δείξει ότι αυτή ερείδεται στο ότι κοντολογίς η «πρόοδος» πράγματι «πληρώθηκε ακριβά». Υπέδειξε, έτσι, παράλληλα το εύστοχο της ακροτελεύτιας φράσης του βιβλίου των Löwy και Sayre - ανεξάρτητα από τις επιφυλάξεις που μπορεί να διατηρεί κανείς για το εγχείρημά τους εννοιολόγησης του «ρομαντισμού», και για τον τρόπο με τον οποίο εκθέτουν τη θέση του ίδιου του Lefebvre εντός του (1992:328-33): «Χωρίς νοσταλγία του παρελθόντος δεν μπορεί να υπάρξει αυθεντικό όνειρο για το μέλλον. *Υπ' αυτήν την έννοια, η ουτοπία, ή θα είναι ρομαντική ή δεν υπάρξει*». Έδειξε όμως παράλληλα ότι σε αυτήν «την παράκαμψη μέσω του παρελθόντος προς ένα καινούριο μέλλον», που εύστοχα πάλι προκρίνουν οι Löwy και Sayre (1992:421, 422), ελλοχεύει πάντα ο σοβαρός κίνδυνος «παράδοσης στη νοσταλγία», που ο ίδιος επεσήμαινε και ρητορικά αποκήρυσε.

Ωστόσο, θα πρέπει να σημειωθεί ότι ο επιλήψιμος ρομαντισμός του έγκειται στην περιγραφή του «χτες»: όχι και στη συνολική αποτίμηση του «σήμερα». Για να το θέσω αλλιώς, εάν το «χτες» εν τέλει σε μεγάλο βαθμό εξωραϊζεται, αυτό δεν γίνεται προκειμένου να φανεί πιο ανάγλυφα το «σήμερα» ως παρακμή εν σχέσει με αυτό, αλλά για να τονιστεί η δυνατότητα που υπάρχει το «αύριο» να αποτελεί μια πραγματικότητα ριζικά διαφορετική από το «σήμερα», αλλά και το «χτες». Και αυτό σημαίνει επίσης επίσης ότι δεν μπορεί κανείς να του αποδώσει δίκην επίκρισης «ρομαντισμό» ως προς τον τρόπο με τον οποίον συλλαμβάνει το «αύριο», ή την «ουτοπία» που καθοδηγεί την κριτική του.

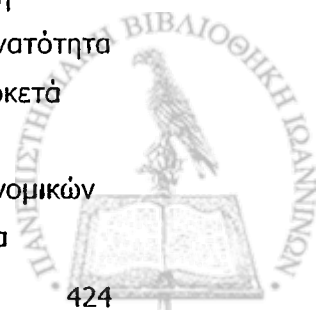
Ουδόλως, δηλαδή, η τοποθέτηση του Lefebvre ισοδυναμεί με τη θέση πως μια «ρομαντική ουτοπία» συνεπάγεται αναγκαία και τη θέση πως είναι, όχι μόνο εφικτή, αλλά προπάντων ευκαία η επιστροφή σε ένα παρελθοντικό παράδειγμα επιτευχθείσας

«ολότητα», όπως εξάλλου υποδεικνύει και ο όλος προβληματισμός του πάνω στην έννοια αυτή. Από αυτήν την άποψη, θεωρώ ότι ο μετασχηματισμός της καθημερινής ζωής τον οποίο υπηρετεί η κριτική του ερείδεται στη νεωτερικότητα και παράλληλα την αξιώνει. Δεν είναι διανοητός ως προς την ίδια τη δυνατότητά του χωρίς τις αντιφάσεις της νεωτερικότητας, τις αντιφάσεις που προκύπτουν από, αλλά και καταδεικνύουν, την απόσταση ανάμεσα στο υπάρχον και στο δυνατό εντός της. Και δεν είναι διανοητός ως προς το περιεχόμενό του χωρίς τις δυνατότητες που διάνοιξε η νεωτερικότητα.

Το πρώτο από αυτά τα σημεία μας φέρνει ξανά στο ζήτημα του επαναστατικού φορτίου που εναποθέτει ο Lefebvre στην έννοια της δυνατότητας. Βλέπουμε δηλαδή πως η έννοια αυτή στη σκέψη του δεν είναι απλώς βασικό εργαλείο για να οριστεί η «αλλοτρίωση»: είναι ακόμα έννοια που μεταφράζει με συγκεκριμένους όρους την πάγια θέση του ότι η αλλοτρίωση δεν μπορεί να είναι συνολική και οριστική, ή έννοια βασική για την τεκμηρίωση της ακράδαντης πεποίθησής του πως το «το σύστημα δεν μπορεί να κλείσει». Σε ένα σημείο ο Lefebvre τονίζει ότι «για να υποστηριχθεί αυτή η άποψη» - αναφερόμενος εδώ στο ότι το καθημερινό ως «κανόνας» είναι ένας κανόνας ανομολόγητος, άρα σε μια έκφανση της παραπάνω θέσης- «δεν αρκεί να βεβαιώνεται ότι οι συσσωρευμένες ικανοποιήσεις δεν δίνουν την ευτυχία και [...] να καταγγέλλουμε [...] τη σύγχυση ανάμεσα στην πληρότητα και τον κορεσμό» (1968γ: 148-9).

Εδώ νομίζω ότι παρουσιάζεται σκεπτικός απέναντι στον ομολογουμένως αφηρημένο χαρακτήρα που θα είχε η θέση του, εάν περιοριζόταν στη βεβαίωση περί αυτού που είναι «μη αναγώγιμο» και περί της σημαίνουσας απουσίας του «κενού νοήματος», όπως την παρουσίασα στην τελευταία ενότητα του τέταρτου κεφαλαίου. Αυτό που λείπει από αυτήν είναι η ανάδειξη της υποστήριξής της από συγκεκριμένες δυνατότητες που «ανακοινώνονται» σαφώς εντός του υπάρχοντος, άρα από δυνατότητες που υποκινούν συγκεκριμένες αντιφάσεις, και έτσι μπορούν να οδηγήσουν σε υπέρβαση της παρούσας κατάστασης. Επιστρέφοντας στο θέμα του «μη αναγώγιμου» ως «ίχνους» ή καταλοίπου, ακόμα και εάν δεχτούμε πως υπάρχει αυτή η σύλληψη στον Lefebvre, παράλληλα υπάρχει και η προσπάθεια να φανεί ότι αυτό το κατάλοιπο έχει ισχυρά θεμέλια εντός του παρόντος, ότι αυτό που το συντηρεί είναι το παρόν το ίδιο, με τις αντιφάσεις του.

Μετά από μια μακρά έκθεση του αντίλογου ενός υποθετικού αντιπάλου που τον καταγγέλλει ως «λιποτάκτη από νοσταλγία», ο Lefebvre υπογραμμίζει πως το βασικό στοιχείο της απάντησης σε αυτόν θα ήταν «να υποδειχτεί το *άνοιγμα*, η διέξοδος», για να συνεχίσει εντοπίζοντας αυτό το «άνοιγμα» με όρους υπαρκτών αντιφάσεων: «Ανάμεσα στις αντιφάσεις της σημερινής κοινωνίας, που έχουν αναλυθεί, ή που μπορούν να αναλυθούν, υπάρχουν μερικές που φαίνονται να δείχνουν με το δάχτυλο τη διέξοδο» (1968γ:150). Και είναι χαρακτηριστικό ότι ανάμεσα σε άλλες που αναλύει σε διάφορα κείμενά του (βλ. π.χ. 1962α: 189-228), αυτή την οποία υπογραμμίζει εδώ είναι ότι «μέσα στη μαζοποίηση υπάρχει μίαν ορισμένη εξατομικευση». Από αυτό μπορούμε να συναγάγουμε ότι η ατομικότητα, η διαμόρφωση αυτόνομων και μοναδικών προσωπικοτήτων, είναι δυνατότητα αυτής της κοινωνίας, δυνατότητα η οποία μάλιστα «μπαίνει στο πραγματικό», όπως είδαμε ότι λέει ο Lefebvre, με έναν αρκετά άμεσο και αισθητό τρόπο, πραγματώνεται δηλαδή, ει μη μόνο με μορφές μερικού και περιορισμένου χαρακτήρα, όπως για παράδειγμα με τη μορφή ορισμένων «ηθικών και νομικών αιτημάτων» που «το κράτος αναγκάζεται να [...] αναγνωρίσει και να [...] εγκρίνει ως ένα



σημείο» (1968γ:151). Αυτή δίνει το μέτρο της αποτίμησης της παρακμής της με τους δικούς της όρους, και συνάμα υποδεικνύει έναν μοχλό εξόδου από αυτήν την παρακμή. Το ίδιο ισχύει και για την ελευθερία, εάν κρίνουμε από ένα άλλο σημείο, όπου από τις «νέες αντιφάσεις» που «η μελέτη αυτού του θεμελιακού επιπέδου –του καθημερινού- κάνει [...] να προβάλλουν» θεωρεί ότι «η πιο σοβαρή ορίζεται σαν σύγκρουση ανάμεσα στο σύνολο των καταναγκασμών[...] και στην ιδεολογία της Ελευθερίας, που διατηρείται ως επίφαση, παρ'όλες τις καταπίσεις και τις καταστολές [...]» (1968γ:79).

Η ατομικότητα και η ελευθερία, η οποία εξάλλου προβάλλει και στον προσδιορισμό εκείνου του χρόνου που η θεσμοθέτησή του αποτελεί νεωτερική ιδιαιτερότητα, του *ελεύθερου* χρόνου, είναι συνεπώς δυνατότητες που ανοίγονται σε αυτήν ακριβώς την κοινωνία, και που ως τέτοιες αποτελούν το μέτρο για την αποτίμηση του τι έχει επιτευχθεί σε αυτήν, όπως και πιστοποιούν ότι «η κοινωνία αυτή ενέχει την κριτική της» (1968γ:79). Η δε ιδιάζουσα σύνδεση αυτών των δυνατοτήτων με τη δεδομένη κοινωνία πιστοποιείται ακόμα περισσότερο εάν σκεφθούμε ότι, βάσει του τι ειπώθηκε στο τρίτο κεφάλαιο, εντός της αυτές δεν προβάλλουν μόνο ως δυνατότητες, αλλά και ως ανάγκες. Αλλά αυτές είναι ανάγκες μιας ιδιάζουσας ποιότητας και δυναμικής: είναι, θα λέγαμε, «ριζοσπαστικές ανάγκες».

Θεωρώ, δηλαδή, ότι η έννοια της δυνατότητας στον Lefebvre τέμνεται από πολλές απόψεις με τη βασική αυτή έννοια της Heller, η οποία αποτελεί το επίκεντρο της απάντησης που η ίδια ανιχνεύει στον Marx στο ερώτημα της «αναγκαιότητας» της υπέρβασης του καπιταλισμού. Στη *Θεωρία των Αναγκών* όπου αναλύει αυτήν την έννοια (βλ. γενικότερα 1974α:50-68, για τη συσχέτισή της με τις δύο θεωρίες περί «αντίφασης» που ανιχνεύει στον Marx, όπως και 1974β:46, για τη συσχέτισή της με τη «δυνατότητα» της «ριζοσπαστικής ουτοπίας»), η Heller ορίζει αυτές τις ανάγκες ως «εγγενείς πλευρές της καπιταλιστικής δομής των αναγκών», «αναγκαίες στη λειτουργία» του καπιταλισμού, και παράλληλα μοχλούς υπέρβασής του. Κι αυτό το συνοψίζει ως εξής: «Δεν είναι το είναι των ριζοσπαστικών αναγκών που υπερβαίνει τον καπιταλισμό, αλλά η ικανοποίησή τους» (1974α:53). Και είναι πολύ εύγλωττο για τη σύνδεση που προτείνω, ότι, αν αναζητήσουμε συγκεκριμένες ανάγκες που η Heller αναδεικνύει ως «ριζοσπαστικές», θα δούμε την «ανάγκη για ελεύθερο χρόνο» και την «ανάγκη για καθολικότητα», δηλαδή την καθολικότητα στην ανάπτυξη των ανθρώπινων ικανοτήτων (βλ. 1974α:64-6), την οποία η ίδια βλέπει ως ορίζουσα της «ατομικότητας».

Στη διαδικασία πραγμάτωσης αυτών των δυνατοτήτων, κατά τον Lefebvre, ή στην αναζήτηση της ικανοποίησης αυτών των αναγκών, κατά τη Heller, συνεπώς, εναποτίθεται το βάρος της σύλληψης του μετασχηματισμού της καθημερινής ζωής ως νεωτερικής εμμενούς ουτοπίας. Αυτή προβάλλει κατά τη νεωτερικότητα, και προβάλλεται τρόπο τινά από τη νεωτερικότητα, δηλαδή «ανακοινώνεται» σαφώς από αυτήν. Επιπλέον, όπως σημείωσα πιο πάνω, είναι καταστατικά νεωτερική, δηλαδή, εάν προσπαθήσει κανείς να περιγράψει έστω σε αδρές γραμμές το περιεχόμενό της - το περιεχόμενο της γενίκευσης αυτού που ο Lefebvre αποκαλεί ζωή ως «έργο τέχνης» και η Heller «στάση ζωής»- δεν μπορεί παρά να προϋποθέσει τη νεωτερικότητα.

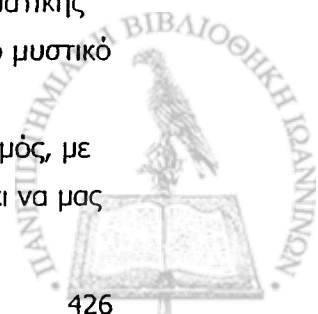
Καταρχήν, η γενίκευση αυτή ως δυνατότητα δεν υπήρχε πριν τη νεωτερικότητα, όπως καταδεικνύει πρώτιστα το ζήτημα του ελεύθερου χρόνου. Αλλά επιπλέον, εάν εμβαθύνει κανείς στο περιεχόμενο αυτής της γενικεύσιμης δυνατότητας, αυτή είναι ριζικά διαφορετική από όποια

συναφή ¹δυνατότητα, ή πραγματικότητα, προϋπήρξε της νεωτερικότητας. Στο ιδεώδες που ο Lefebvre ονομάζει «έργο τέχνης» λανθάνει εν τέλει η δυνατότητα του ατόμου να ορίσει το ίδιο την ₂ανύψωση από τη «μάζα» της χρονικής ροής στις «στιγμές» εντός της καθημερινής ζωής του. Και αυτή η δυνατότητα δεν είναι διανοητή χωρίς την πραγματικότητα της διάλυσης εκείνων των κοινοτήτων που ωστόσο, και σε ρομαντικό τόνο, ο Lefebvre εξυμνούσε την εξαιρετικότητα της Γιορτής που όριζαν και κωδικοποιούσαν, και χωρίς την απαλλαγή από τον φόβο και τον καταναγκασμό της φύσης υπό τον οποίο συντελούνταν η κοινοτική Γιορτή. Από την άλλη πλευρά, στο ιδεώδες που η Heller ονομάζει «στάση ζωής» λανθάνει η δυνατότητα να αποκτήσει το άτομο συνείδηση της «δεδομενικότητας» που διέπει την καθημερινή ζωή του και να την ελέγχει. Και αυτή η δυνατότητα δεν είναι διανοητή, πάλι χωρίς τη διάλυση των κοινοτήτων που χαρακτηρίζονταν από κοινά «ένδοξα», για να θυμηθούμε τον Αριστοτέλη, και χωρίς τη γενικευμένη υπονόμηση της «ορθολογικότητας του λόγου» από την «ορθολογικότητα της διάνοιας», χωρίς συνεπώς και την υπέρβαση εκείνης της κοινωνίας που κυρίως τροφοδοτεί τον ρομαντισμό της Heller, δηλαδή της κοινωνίας της ελληνικής αρχαιότητας.

Εν πολλοίς, τόσο στον Lefebvre όσο και στη Heller, και παρά το ότι και οι δύο ομολογουμένως αναζητούν στο παρελθόν προτυπώσεις της ουτοπίας που καθοδηγεί την κριτική τους στο νεωτερικό παρόν, η όποια προ-νεωτερική συναφής επίτευξη δεν παρουσιάζεται υπολειπόμενη μόνο γιατί αφορούσε εν πολλοίς μόνο ορισμένους προνομιούχους, αλλά και γιατί εκεί η ατομικότητα και η ελευθερία δεν είχαν πάρει ακόμα την πλήρη έννοιά τους. Και θεωρώ ότι και με τα δύο αυτά ελλείμματα σχετίζεται εν τέλει και στους δυό τους η συνηγορία τους υπέρ της νεωτερικότητας, όχι παρά τις, αλλά - όπως το αναδεικνύει ο Lefebvre- μέσα στις ρητές διατυπώσεις τους περί «προβληματικότητας», «παρακμής», «αλλοτρίωσης» της νεωτερικής καθημερινής ζωής.

Πάνω απ' όλα ίσως αυτή η συνηγορία να εδράζεται στο γεγονός ότι κατά τη νεωτερικότητα προβάλλει η ιδέα ότι ο άνθρωπος, ως συλλογικό και ως ατομικό υποκείμενο, είναι κύριος της μοίρας του, ιδέα που αποτελεί μεγάλο μέρος αυτού που η Heller στο μεταγενέστερο έργο της προσπαθεί να συλλάβει μέσω του όρου «συνείδηση της ενδεχομενικότητας», η οποία δηλώνει το βασικό συστατικό, κατ' αυτήν, της νεωτερικής «ανθρώπινης κατάστασης». Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος έρχεται αντιμέτωπος με πρωτόγνωρες εναλλακτικές δυνατότητες και πάνω απ' όλα θεωρεί πως το μέλλον είναι συνάρτηση της δικής του ενεργού εμπλοκής σε αυτές. Αλλά σημαίνει ακόμα πως κατά κάποιον τρόπο ανοίγει γι' αυτόν το περιθώριο της δυστυχίας, της δυσφορίας ή του ανικανοποίητου. Ας παρακολουθήσουμε τα λόγια με τα οποία κλείνει ο Lefebvre το βιβλίο του η *Καθημερινή Ζωή στον Νεωτερικό Κόσμο*: «Ο Saint-Just έλεγε πως η ιδέα της ευτυχίας ήταν καινούρια στη Γαλλία και γενικά στον κόσμο. Μπορούμε να πούμε το ίδιο και για την ιδέα της δυστυχίας. Η συνείδηση της δυστυχίας προϋποθέτει τη δυνατότητα για κάτι διαφορετικό, για μια κατάσταση διαφορετική από τη δυστυχία. Ίσως σήμερα η σύγκρουση 'ευτυχία-δυστυχία' -ή μάλλον: συνείδηση μιας δυνατής ευτυχίας -συνείδηση της πραγματικής δυστυχίας- να έχει αντικαταστήσει την παλιά ιδέα της Μοίρας. Να είναι αυτό, άραγε, το μυστικό της *γενικευμένης δυσφορίας* [malaise];» (1968γ: 206).

• Για να συνοψίσουμε, το βέβαιο είναι ότι, για τον Lefebvre, αυτός ο παράγκωνισμός, με τη δυσφορία που συνεπιφέρει, θεωρείται κέρδος. Το βέβαιο επίσης είναι ότι δεν πρέπει να μας παραπλανήσει ο λόγος περί «δυνατής ευτυχίας» εδώ. Παρατηρήσεις του, ακόμα και σε



προπολεμικά του κείμενα, για τη σχέση ανάμεσα στον «σοσιαλισμό» και τα «ανθρώπινα προβλήματα» (βλ. Baugh 2003:59)· το «κριτήριο» της αλλοτρίωσης που προτείνει, δηλαδή ότι αυτή είναι αντιστρόφως ανάλογη της ύπαρξης κίνησης και συγκρούσεων, και οι αναπτύξεις του ότι αυτό που απο-αλλοτριώνει μπορεί να γεννήσει νέα αλλοτρίωση (βλ. 1961a:207-10)· και, πάνω απ'όλα ίσως, η έμφαση που θα δώσει στον 3^ο τόμο στην έννοια του τραγικού και της συνείδησής του, δείχνουν ότι ο Lefebvre δεν προβάλλει στο μέλλον ένα τέρμα στις συγκρούσεις, και βεβαίως και στην ίδια τη σύγκρουση ανάμεσα στο υπάρχον και στο δυνατό.

Έτσι, θεωρώ πως θα ήταν σύμφωνος καταρχήν με την ύστερη Heller, η οποία χαιρετίζει τη νεωτερική κοινωνία ως «ανικανοποίητη», σε ομώνυμο κείμενό της, και αρνείται την προοπτική μιας ευκαταίας κοινωνίας που θα ισοδυναμούσε με τη διασφάλιση της ανθρώπινης ευτυχίας ως απαλλαγής από την «ένταση» της ανθρώπινης ζωής ή τις συγκρούσεις, και μάλιστα τις κοινωνικές συγκρούσεις (βλ. 1983: 312). Οπωσδήποτε, πάντως, θα προσυπέγραφε ορισμένες σελίδες από την *Καθημερινή Ζωή*, τις οποίες ξανασυναντήσαμε, όπου η Heller διατυπώνει την ίδια βασική ιδέα, με τη διαφορά ότι εδώ δεν θεωρεί πως αυτή προδίδει το πνεύμα του Marx, όπως στο μεταγενέστερο κείμενό της. Εδώ λέει ότι «και αυτό είναι γενικότερα χαρακτηριστικό της αποτίμησής της της ελληνικής αρχαιότητας, σε συμφωνία με τον Marx- το αρχαιοελληνικό «είναι-για-εμάς», η «ευτυχία», αντιστοιχούσε σε μια «περιορισμένη πραγμάτωση». Ο χαρακτηρισμός «περιορισμένη» δείχνει συνεπώς ότι αξιώνεται συγκριτικά το ιδεώδες που θεωρεί ότι προσιδιάζει στον «ανοιχτό κόσμο», ο οποίος έχει τις απαρχές του στην Αναγέννηση: η «ζωή με νόημα» (βλ. 1970a:266-8). Αυτό είναι ένα ιδεώδες ζωής που σηματοδοτεί διαρκή αγώνα, και οπωσδήποτε περιλαμβάνει το ανικανοποίητο, εφόσον η ζωή αυτή δεν είναι απαλλαγμένη από «την αντιπαράθεση με τις συγκρούσεις του κόσμου, τη συνεχή υπέρβαση του παρόντος, τη συνεχή ανάληψη νέων προκλήσεων, μαζί με όλες τις απώλειες και τις ατυχίες που υφίσταται ο μεμονωμένος άνθρωπος σε αυτήν την πορεία- με μια λέξη περιλαμβάνει επίσης τη δυστυχία» (1970a: 266-7).

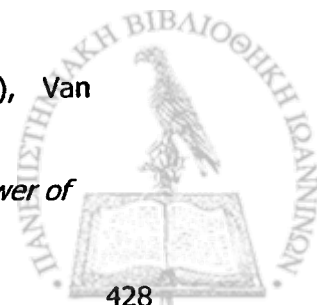
Αυτό, όμως, που διαφοροποιεί τη δική του θέση από εκείνη της ύστερης Heller είναι ότι ο Lefebvre προσθέτει το εξής στη «γενικευμένη δυσφορία» που διαπιστώνει εντός του υπάρχοντος: οι δυνατότητες «είναι τόσο πραγματικά δυνατές, τόσο κοντινές, τόσο ορθολογικά επιτεύξιμες (εφόσον κλονιστούν τα *πολιτικά* εμπόδια), ώστε ετούτη η εγγύτητα προς αυτό που είναι δυνατό μπορεί να εκληφθεί ως *ένα από τα νοήματα* (επώδυνα και τρομακτικά ασυνείδητο) της περίφημης `νεωτερικής ανησυχίας' [...]». Με άλλα λόγια, ο Lefebvre διακρίνει επιπλέον το παρόν χάσμα ανάμεσα στη «συνείδηση της δυστυχίας» και στη μετατροπή της συνείδησης αυτής σε επίτευξη αυτής της κοινωνικής τομής που σηματοδοτεί η κατάργηση των κοινωνικών χειραγωγήσεων των δυνατοτήτων με τη μορφή του «αστικού ελέγχου» τους· την κατάργηση, δηλαδή αυτής της αντίφασης που εν τέλει απασχολεί όλη τη σκέψη του: ότι «ενώ γίνονται προϊόντως ευρείες [οι ανθρώπινες δυνατότητες], ταυτόχρονα έχουν προϊόντως καταληφθεί και ελεγχθεί, έως εκείνο το σημείο του ολικού ελέγχου [...] που είναι ο αστικός έλεγχος» (1947:229, 233). Εάν καταργηθεί *αυτή* η αντίφαση, και εάν εξαλειφθεί *αυτό* το χάσμα, υπονοεί ο Lefebvre, θα παραμείνει η δυσφορία από την πάντα υπάρχουσα απόσταση ανάμεσα στο πραγματικό και στο δυνατό, για να μπορούμε να μιλάμε και πάλι για «ανικανοποίητη κοινωνία», αλλά πολύ διαφορετικής μορφής από αυτήν που περιγράφει η Heller στο ομώνυμο κείμενό της.

ΠΗΓΕΣ-ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

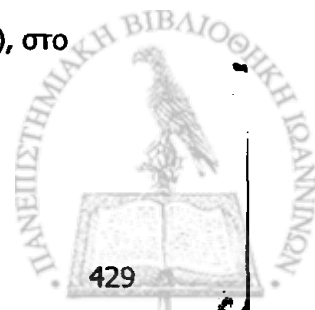
Α. ΠΗΓΕΣ

α. Έργα της Α. Heller

- Heller, A. [1967] *Renaissance Man* (μτφ. από τα ουγγρικά R. Allen), Schocken Books, New York, 1981²
- [1970α] *Everyday Life* (μτφ. από τα ουγγρικά G.L. Campbell), Routledge & Kegan Paul, London κ.α., 1984
- [1972α] «The Moral Mission of the Philosopher», *The New Hungarian Quarterly* XIII/47:156-67
- [1972β] «La Teoria, la Prassi, e i Bisogni Umani», *Aut- Aut* 135, 1973:29-43
- [1972γ] «Towards a Marxist Theory of Value» (μτφ./εισ. Α. Arato), *Kinesis* 5.1:7-76
- [1974α] «The Theory of Need in Marx» (μτφ.Κ. Coates, St. Bodington), στο A. Heller, F. Fehér *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick κ.α., 1991, 11-101
- [1974β] «Movimento Radicale e Utopia Radicale» (μτφ. L. Boella), *Aut -Aut* 144:39-48
- [1975] «Towards a Sociology of Knowledge of Everyday Life», *Cultural Hermeneutics* 3: 7-18
- [1976α] *Ένστικτο και Επιθετικότητα* (μτφ. Γ. Νικολίτσα/ επ. Γ. Κρητικός), Οδυσσέας, Αθήνα, 1981
- (1977α) *Επανάσταση και Καθημερινή Ζωή* (μτφ. Απ. Τσέλιος), Οδυσσέας, Αθήνα, 1983² [συλλογή κειμένων που αρχικά δημοσιεύτηκαν χωριστά στα τέλη της δεκαετίας του 1960 και στις αρχές της δεκαετίας του 1970]
- [1977β] «Un Prologo piu che un Epilogo. Replica sulla Teoria dei Bisogni e della Vita Quotidiana» (μτφ. από τα γερμανικά L. Boella), *Aut- Aut* 159-160: 2-28
- (1977γ) «La Connaissance Quotidienne», *L' Homme et la Societe* 43-44: 95-105
- [1978] *A Radical Philosophy* (μτφ. από τα γερμανικά J. Wickham), Basil Blackwell, Oxford, 1984
- [1979α] *A theory of feelings* (μτφ. από τα ουγγρικά M.D. Fenyo), Van Gorcum, Assen, the Netherlands
- [1979β] «Can `True' and `False' Needs be Posited?», στο *The Power of Shame*, Routledge & Kegan Paul, London κ.α., 1985, 285-300



- [1980α] *Για ν' αλλάξουμε τη ζωή* (συνέντευξη στον F.Adornato) (μτφ. από τα ιταλικά Β.Κωτσόβελου/επ. Γ.Κρητικός), Ηράκλειτος, Αθήνα, 1984
- [1980β] "Lukács' Later Philosophy", στο A. Heller (επ.) *Lukács Revalued*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, 177-90
- [1981] "Paradigm of Work-Paradigm of Production", στο A. Heller *The Power of Shame*, Routledge & Kegan Paul, London κ.α., 1985, 57-71
- [1983] "The Dissatisfied Society", στο A.Heller *The Power of Shame*, Routledge & Kegan Paul, London κ.α., 1985, 300-316
- [1984α] "Preface to the English Edition", στο A.Heller *Everyday Life*, Routledge & Kegan Paul, London κ.α., 1984, viii-xii
- [1984β] "Lukács and the Holy Family", στο A.Heller, F. Fehér *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1991, 319-31
- [1985] "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect", στο A.Heller *The Power of Shame*, Routledge & Kegan Paul, London κ.α., 71-251
- [1986] "The Sociology of Everyday Life", στο U.Himmelstrand (επ.) *The Social Reproduction of Organization and Culture*, Sage Publications, London κ.α., 150-164
- [1987α] "The Human Condition", *Thesis Eleven* 16: 4-21
- [1987β] "Can Everyday Life be Endangered?", στο A.Heller *Can Modernity Survive?*, Polity Press, Cambridge, 1990, 43-61
- [1990α] "The Concept of the Political Revisited", στο A.Heller *Can Modernity Survive?*, Polity Press, Cambridge, 113-128
- [1990β] "The Unknown Masterpiece", στο A.Heller, F.Fehér *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1991, 211-247
- [1992] "World, Things, Life and Home", *Thesis Eleven* 33: 69-84
- [1993α] *A Philosophy of History in Fragments*, Blackwell, Oxford
- [1993β] "A Theory of Needs Revisited", *Thesis Eleven* 35:18-35
- [1994] "A Reply to My Critics", στο J. Burnheim (επ.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 281-313
- [1999α] *A Theory of Modernity*, Blackwell Publishers, Oxford
- [1999β] "Post-Marxism and the Ethics of Modernity", (συνέντευξη στον S.Tormey) *Radical Philosophy* 94: 29-39
- [2002] "Existentialism with an Historical Imagination" (συζήτηση των S.Binkley, D. Slater με τους A. Heller και M. Berman), *Journal of Consumer Culture* 2.1: 119-134
- [2003] "L'Ossessione Postmoderna per il Tempo"(μτφ. J.Ammendola), στο G.Paolucci (επ.) *Cronofagia-La Contrazione del Tempo e dello Spazio nell' Era della Globalizzazione*, Guerini Studio, Milano, 47-65



-----, Vajda, M. [1970β] "Communism and the Family", στο A.Hegedus, A.Heller κ.α. *The Humanisation of Socialism –Writings of the Budapest School*, Allison & Busby, London, 1976, 7-27

-----, Fehér, F., Markus, G., Vajda, M. [1976β] "Notes on Lukács' *Ontology*" (μτφ. D.J. Parent), στο A. Heller (επ.) *Lukács Revalued*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, 125-154

-----, Fehér, F. [1989] *The Postmodern Political Condition*, Polity Press, Cambridge

-----, Fehér, F. [1991] "Introduction" στο A.Heller, F.Fehér *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1-8

β. Έργα του H. Lefebvre

Lefebvre, H. [1939] *Dialectical Materialism* (μτφ. J. Sturrock), Jonathan Cape, London, 1968

----- [1947] *Critique of Everyday Life-Introduction*, τομ.1 (μτφ. J. Moore), Verso, London, 1991

----- [1955] "La Notion de Totalité dans les Sciences Sociales ", *Cahiers Internationaux de Sociologie XVIII* : 55-77

----- [1957] "Vers un romantisme révolutionnaire' , *La Nouvelle Revue Française* 58, 644-72

----- [1958] « Foreword to the Second Edition", στο H.Lefebvre *Critique of Everyday Life-Introduction*, τομ.1 (μτφ. J. Moore), Verso, London, 1991, 1-101

----- [1959] *La Somme et le Reste*, στο S.Elden κ.α. (επ.), *Henri Lefebvre : Key Writings*, Continuum, New York, London, 2003 (απόσπασμα με τίτλο "The Inventory") 166-77

----- [1961α] *Critique of Everyday Life –Foundations for a Sociology of the Everyday*, τομ.2, (μτφ. J. Moore), Verso, London, 2002

----- [1961β] "Introduction à la psycho-sociologie de la vie quotidienne", *Encyclopédie de la Psychologie*, τομ. 2, (επ. D.Huisman), Fernand Nathan, 102-7

----- [1962α] *Introduction to Modernity-Twelve Preludes September 1959-May 1961* (μτφ. J. Moore), Verso, London, 1995

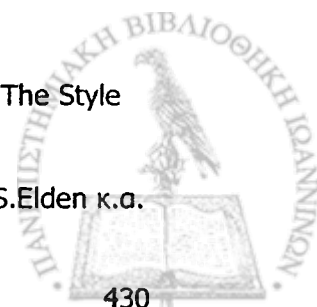
----- [1962β] "Myths in Everyday Life", στο S.Elden κ.α. (επ.), *Henri Lefebvre : Key Writings*, Continuum, New York, London, 2003, 100-9

----- [1964] *Marx*, Presses Universitaires de France, 1972³

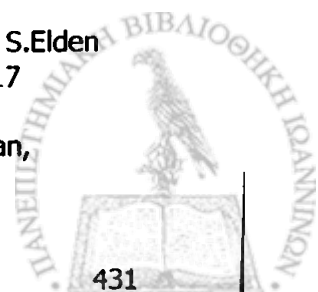
----- [1965α] *Métaphilosophie*, Syllepse, Paris, 2001²

----- [1965β] *La Proclamation de la Commune*, στο S.Elden κ.α. (επ.), *Henri Lefebvre : Key Writings*, Continuum, New York, London (απόσπασμα με τίτλο "The Style of the Commune"), 188-90

----- [1966α] "Preface to the Study of the Habitat of the 'Pavillon'", στο S.Elden κ.α. (επ.), *Henri Lefebvre : Key Writings*, Continuum, New York, London, 2003, 121-36



- [1966β] *Η Κοινωνιολογία του Μαρξ* (μτφ. Τ.Αναστασιάδης/ επ. Δ.Γ.Τσαούσης), Gutenberg, Αθήνα, 1985
- [1968α] *Δικαίωμα στην Πόλη- Χώρος και Πολιτική* (μτφ. Π.Τουρνικιώτης, Κλ.Λωράν), Κουκίδα, Αθήνα, 2007
- [1968β] *The Explosion: Marxism and the French Revolution* (μτφ. A.Ehrenfeld), Monthly Review Press, New York, 1969
- [1968γ] *Everyday Life in the Modern World* (μτφ. S.Rabinovitch), Continuum, London, New York, 2002³ [*Η Καθημερινή Ζωή στον Σύγχρονο Κόσμο* (μτφ. Δ.Μυλωνάκη/ επ. Γ.Κρητικός), Ράππας, Αθήνα, 1970]
- [1970] *La Fin de l'Histoire*, στο S.Elden κ.α. (επ.), *Henri Lefebvre : Key Writings*, Continuum, New York, London, 2003 (απόσπασμα με τίτλο "Time and History"), 177-88
- [1971] *Le Manifeste Différentialiste*, Gallimard, Paris
- [1973] *The Survival of Capitalism- Reproduction of Relations of Production* (μτφ. Fr.Bryant), Allison & Busby, London, 1976
- [1974] *The Production of Space* (μτφ.D.Nicholson-Smith), Blackwell, Oxford & Cambridge, 1997⁸
- [1975α] *Χέγκελ-Μαρξ-Νίτσε ή Το Βασίλειο των Σκιών* (μτφ.Β. Δωροβίνης), Ράππας, Αθήνα, 1976
- [1975β] "Sur l'Aliénation", *Social Praxis* 3 (1-2): 63-75
- [1975γ/1989] *Η Εποχή της Περιφρόνησης* (συνέντευξη στον C. Glayman) (μτφ. Λ. Τρουλινού), Ύψιλον, Αθήνα, 1989
- [1975γ/1990] *Μηδενισμός και αμφισβήτηση* (συνέντευξη στον C.Glayman-μτφ. Λ. Τρουλινού), Ύψιλον, Αθήνα, 1990
- [1978] *De l'État*, τομ.4, στο S.Elden κ.α. (επ.), *Henri Lefebvre : Key Writings*, Continuum, New York, London, 2003 (απόσπασμα με τίτλο "The Worldwide Experience"), 199-206
- [1980] *Μια Σκέψη που Έγινε Κόσμος –Πρέπει να εγκαταλείψουμε τον Μαρξ;* (μτφ. Ε. Κορομηλά/επ. Μ. Μητσού), Κένταυρος, Αθήνα, 1987
- [1981] *The Critique of Everyday Life – From Modernity to Modernism (Towards a Metaphilosophy of the Everyday)*, τ.3 (μτφ. G. Elliott), Verso, London, 2005
- [1982] "Lefebvre: Philosophe du Quotidien", (συνέντευξη στους O.Corpet, T. Paquot) , *Le monde* Δεκ. 19 : ix-x
- [1986α] *La retour de la dialectique: 12 mots-clefs pour le monde moderne*, Messidor, Editions Sociales, Paris
- [1986β] "Preface to the New Edition – *The Production of Space*", στο S.Elden κ.α. (επ.), *Henri Lefebvre : Key Writings*, Continuum, New York, London, 2003, 206-17
- (1987α) "The Everyday and Everydayness» (μτφ. Ch.Levich, A.Kaplan, K.Ross), *Yale French Studies* 73:7-11



- [1987β] "Le Quotidien", στο A. Corten, M-B. Tahon (επ.) *La Radicalité du Quotidien –Communauté et Informatique*, VLB editeur, Montreal, 187-190
- [1988] "Toward a Leftist Cultural Politics: Remarks Occasioned by the Centenary of Marx's Death", (μτφ. D.Reifman), στο C. Nelson, L. Groosberg (επ.), *Marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 75-88
- [1992] *Rhythmanalysis –Space, Time and Everyday Life* (μτφ. St. Elden, G. Moore), Continuum, London, 2004
- [1997] "Henri Lefebvre on the Situationist International" (συνέντευξη στην Κ. Ross), *October* 79: 69-83
- , Guterman, N. [1933] "Mystification: Notes for a Critique of Everyday Life", στο S.Elden κ.α. (επ.), *Henri Lefebvre : Key Writings*, Continuum, New York, London, 2003, 71-84
- , Régulier, C. [1978] *La Révolution n'est plus ce qu'elle était*, Editions Libres-Hallier, Paris
- , Régulier, C. [1985] "The Rhythmanalytical Project", στο *Rhythmanalysis –Space, Time and Everyday Life* (μτφ. St. Elden, G. Moore), Continuum, London, 2004, 71-85
- , Régulier, C. [1986β] "Attempt at the Rhythmanalysis of Mediterranean Cities", στο *Rhythmanalysis –Space, Time and Everyday Life* (μτφ. St. Elden, G. Moore), Continuum, London, 2004, 85-101
- , Tort, P. [1986δ] *Lukács 1955 –Être Marxiste Aujourd'hui*, Aubier, Paris

Β. ΑΛΛΕΣ ΠΗΓΕΣ

- Althusser, L. [1976] «Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους», στο *Θέσεις* (μτφ. Ξ. Γιαταγάνας), Θεμέλιο, Αθήνα, 1983
- , Balibar, E. [1968] *Reading Capital* (μτφ. B.Brewster), New Left Books, London, 1972²
- Arendt, H. [1958] *Η Ανθρώπινη Κατάσταση (Vita Activa)* (μτφ. Στ. Ροζάνης, Γ.Λυκιαρδόπουλος), Γνώση, Αθήνα, 1986
- Benjamin, W. [1938-39] *Σαρλ Μπωντλαίρ, Ένας Λυρικός στην Ακμή του Καπιταλισμού*, (μτφ. Γ. Γκουζούλης/ επ. Κ. Λιβιεράτος, Λ.Αναγνώστου), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1994²
- [1940] «Για την Έννοια της Ιστορίας» (μτφ. Γ. Φαράκλας, Α. Μπαλτάς), *Παλίτης* 43, 1997:32-39
- Berger, P./Luckmann, T. [1966] *Η Κοινωνική Κατασκευή της Πραγματικότητας* (μτφ. Κ. Αθανασίου/επ. Γ. Κουζέλης, Δ. Μακρυγιάννη), Νήσος, Αθήνα, 2003
- Blanchot, M. [1959] "Everyday Speech" (μτφ. S.Hanson) *Yale French Studies* 73, 1987:12-20



- Debord, G. [1961] "Perspectives for Conscious Alterations in Everyday Life", στο Ken Knabb (επ.), *The Situationist International Anthology*, Bureau of Public Secrets, Berkeley, 1981, 68-75
- [1967] *Η Κοινωνία του Θεάματος* (μτφ. Σύλβια), Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα, 2000³
- Giddens, A. [1990] *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California
- Goldmann, L. [1973] *Εισαγωγή στον Λούκατς και στον Χάιντεγκερ* (μτφ. Μ. Λαμπριδής), Έρασμος, Αθήνα 1975.
- Gramsci, A. [1948-1951] *Selections from the Prison Notebooks* (επ/μτφ. Q. Hoare, G. Nowell Smith), Lawrence and Wishart, London, 1982⁵
- Habermas, J. [1985] *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας - Δώδεκα παραδόσεις* (μτφ. Λ. Αναγνώστου/Α. Καραστάθη), Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993
- Le Goff, J. (1980) *Time, Work and Culture in the Middle Ages* (μτφ. A. Goldhammer), The University of Chicago Press, Chicago
- Lukács, G. [1911] *Η Ψυχή και οι Μορφές* (προλ./μτφ. Α. Οικονόμου), Θεμέλιο, Αθήνα, 1986
- [1964] «Εισαγωγή στην Αισθητική» (μτφ. Λ.Κ.), *Εποχές* 17:46-50
- [1974] "La Scuola di Budapest", *Aut- Aut* 140:111-3
- [1975] "Prefazione" στο A. Heller *Sociologia della Vita Quotidiana* » (μτφ. A. Scarponi), Editori Riuniti, Roma
- Markus, G. (1978) *Marxism and Anthropology-The Concept of "Human Essence" in the Philosophy of Marx* (μτφ. E. de Laczay, G. Markus), Van Gorcum, Assen, the Netherlands
- Marx, K. [1844] *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (μτφ. M. Milligan), Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1961²
- [1857-58] *Grundrisse-Foundations of the Critique of Political Economy* (μτφ./προλ. M. Nicolaus), Penguin Books, Harmondsworth, 1974²
- [1867] *Το Κεφάλαιο*, τόμος 1^{ος} (μτφ. Π. Μαυρομάτης), Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978
- Engels, Fr. [1845-46] *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τόμος 1^{ος}, (μτφ. Κ. Φιλίνης), Gutenberg, Αθήνα, 1979⁴
- Engels, Fr. [1848] *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1986
- Thompson, E.P. [1967] "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", *Past and Present* 38: 56-97
- Vaneigem, R. [1967] *The Revolution of Everyday Life*, (μτφ. D. Nicholson-Smith), Rebel Press, London, 2001³

Γ. ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ajzenberg, A. [1994] "A Partir d' Henri Lefebvre: Vers un Mode de Production Écologique » στο *Traces de Futures: Lefebvre: le Possible et le Quotidienne*, La Société Française, Paris, 1-5

Arnason, J.P. [1994] "The Human Condition and the Modern Predicament" στο J. Burnheim (επ.) *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 57-79

Baugh, B. [2003] *French Hegel –From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, New York and London

Bauman, Z. [1994] "Narrating Modernity" στο J. Burnheim (επ.) *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 97-121

Bernstein, R.J. [1994] "Agnes Heller: Philosophy, Rational Utopia and Praxis" στο J. Burnheim (επ.) *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 79-97

Boella, L. [1994] "Philosophy Beyond the Baseless and Tragic Character of Action" (μτφ. J. Burnheim), στο J. Burnheim (επ.) *The Social Philosophy of Agnes Heller* Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 249-57

Blechman M. [2000] "Revolutionary Romanticism –A Reply to Agnes Heller", *Radical Philosophy*, 99: 40-3

Brown, B. [1973] *Marx, Freud and the Critique of Everyday Life: Toward a Permanent Cultural Revolution*, Monthly Review Press, New York

Camps, V. [1994] "The Good Life: A Moral Gesture", στο J. Burnheim (επ.) *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 239-49

Couldry, N. [2003] "Review Article: Everyday Life in Cultural Theory", *European Journal of Communication*, 18.2: 265-70

Crook, S. [1998] "Minotaurs and Other Monsters: `Everyday Life' in Recent Social Theory", *Sociology* 32.3:523-40

Cuthbert, D. [2001] "The Everyday Life of Cultural Studies", *University of Toronto Quarterly* 65.2:393-403

Dall' Ara, A. [2005] "Henri Lefebvre –La Vie Quotidienne, `Mère-Terre' de la La Société Moderne", *La Somme et le Reste*, 4: 1-9 (διανέμεται ηλεκτρονικά)

Dallmayr, Fr.R. [1989] "Life-World: Variations on a Theme", στο St.K.White (επ.) *Life-World and Politics-Between Modernity and Postmodernity*, University of Notre Dame Press, Indiana, 25-66

Davidson, A. [1992] "Henri Lefebvre", *Thesis Eleven* 33 :152-5

Despoix, P. [1994] "On the Possibility of a Philosophy of Values. A Dialogue within the Budapest School" στο J. Burnheim (επ.) *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 29-41

Δοξιάδης, Κ. [2002] «Η θεωρητική ενασχόληση με την καθημερινότητα από μια αριστερή σκοπιά», *Η Αυγή* («Ενθέματα») 14/7:24-5



- Elden, St. [2004α] "Introduction" στο H. Lefebvre *Rhythmanalysis –Space, Time and Everyday Life* (μτφ. St. Elden, G. Moore), Continuum, London, vii-xv
- [2004β] *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*, Continuum, London
- ,Lebas, E., [2003] "Introduction: Coming to terms with Lefebvre" στο S.Elden κ.α. (επ.), *Henri Lefebvre : Key Writings*, Continuum, New York, London, xi-xix
- Featherstone, M. [1992] "The Heroic Life and Everyday Life", *Theory, Culture & Society*, 9:159-82
- Felski, R. [2002] "Introduction" , *New Literary History*, 33: 607-22
- Frow, J. [2002] " `Never Draw to an Inside Straight' : on Everyday Knowledge" , *New Literary History*, 33: 623-37
- Gardiner, M.E. [1995] "Utopia and Everyday Life in French Social Thought", *Utopian Studies*, 6.2: 90-123
- [2000] *Critiques of Everyday Life*, Routledge, London, New York
- [2004] "Everyday Utopianism –Lefebvre and his Critics", *Cultural Studies*, 18.2: 228-54
- Geertz, Cl. [1975] "Common Sense as a Cultural System" , *The Antioch Review*, 33:5-26
- Grumley, J. [2005] *Agnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*, Pluto Press, London, Ann Arbor
- Gumpert, L. (επ.) [1997] *The Art of the Everyday: The Quotidian in Postwar French Culture*, New York University Press, New York and London
- Hall, St. [1985] "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates", *Critical Studies in Mass Communication*, 2: 91-114
- Harootunian, H. [2000] *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*, Columbia University Press, New York
- Harrison, P. [1994] "Radical Philosophy and the Theory of Modernity", στο J. Burnheim (επ.), *The Social Philosophy of Agnes Heller* Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 149-63
- Harvey, D. [1991] "Afterword" στο H. Lefebvre *The Production of Space* (μτφ. D.Nicholson-Smith), Blackwell, Oxford & Cambridge, 1997⁸, 425-32
- Hess, R. [1988] *Henri Lefebvre et l'Aventure du Siècle*, A.M.Métailié, Paris
- Hesse, H-A. [2004] «Η Ρουτίνα στο Επάγγελμα του Δικαστή» (μτφ. Π.Κ. Τσούκας, Χ.Φ. Μπολόφη), *Ο Πολίτης*, 123:26-39
- Highmore, B. [2000] 'Dwelling on the Daily: On the Term Everyday Life as used by Henri Lefebvre and Michel de Certeau', "The Everyday", *Daidalos: Architecture, Art, Culture*, 75: 38-43
- [2002α] *Everyday Life and Cultural Theory –An Introduction*, Routledge, London and New York



[2002β] *The Everyday Life Reader* (εισαγ./επ), Routledge, London and New York

[2004] "Homework-Routine, Social Aesthetics and the Ambiguity of Everyday Life", *Cultural Studies*, 18.2/3:306-27

Hofstätter, P.R. [1973] *Εισαγωγή στην Κοινωνική Ψυχολογία* (μτφ. Τζ. Μαστοράκη – προλ./επ. Β. Φίλιας), Νέα Σύνορα, Λιβάνης, Αθήνα, 1978

Jay, M. [1984] *Marxism and Totality –The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Polity Press, Cambridge

[1994] "Women in Dark Times: Agnes Heller and Hannah Arendt", στο J. Burnheim (επ.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 41-57

Jedlowski, P. "La Sociologia della Vita Quotidiana Oggi", <http://www.sociologia.unical.it/ossidiana/Pjed.htm>

[1986] *Il Tempo dell' Esperienza –Studi sul Concetto di Vita Quotidiana*, Franco Angeli, Milano

-----, Leccardi, C. [2003] *Sociologia della Vita Quotidiana*, Il Mulino, Saggi, Bologna

Johnson, P. [1984] *Marxist Aesthetics –The Foundations within Everyday Life for an Enlightened Consciousness*, Routledge&Kegan Paul, London κ.α.

Kaplan, A., Ross, K. [1987] "Introduction", *Yale French Studies*, 73:1-4

Καρύδας, Δ. [2002] «Χρόνος και Νεωτερική εμπειρία –Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν Αναγνώστης των Αλληγοριών του Μπωντλαίρ», *Ουτοπία*, 48: 95-113

Kelly, M. [1997] "The Historical Emergence of Everyday Life", *Sites*, 1.1: 77-91

[1999] "Everyday Marxism: the Convergent Analyses of Roland Barthes and Henri Lefebvre", στο Dolamore (επ.) *Making Connections*, Peter Lang, Berlin, 135-46

[2000] "Demystification: a Dialogue between Barthes and Lefebvre", *Yale French Studies*, 98: 79-97

Kilminster, R. [1979] *Praxis and Method: A Socio-Dialogue with Lukács, Gramsci and the Early Frankfurt School*, Routledge &Kegan Paul, London

Klare, K.E. [1972] "The Critique of Everyday Life, the New Left, and the Unrecognizable Marxism", στο D.Howard, K.E.Klare (επ.) *The Unknown Dimension: European Marxism since Lenin*, Basic Books, New York, London, 3-33

Kofman, E., Lebas E. [1996] "Lost in Transposition –Time, Space and the City", (Εισαγωγή) στο *Writings on Cities – Henri Lefebvre* (μτφ. και επιλογή κειμένων του από τις ίδιες), Blackwell, Oxford, 3-63

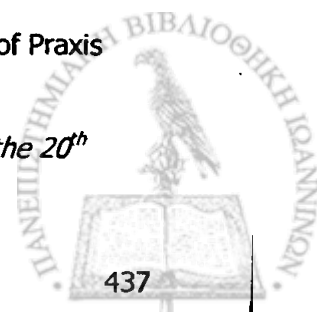
Labica, G. [2001] "Preface: Marxisme et poésie", στο H. Lefebvre *Métaphilosophie*, Syllepse, Paris, 5-21

Lee, M.J. [1993] *Consumer Culture Reborn: The Cultural Politics of Consumption*, Routledge, London and New York

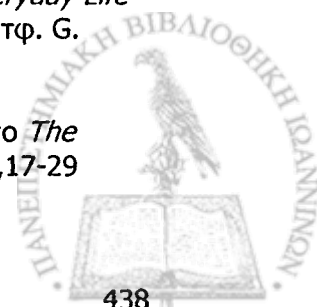
Löwy, M., Sayre, R., [1992] *Εξέγερση και Μελαγχολία- Ο Ρομαντισμός στους Αντίποδες της Νεωτερικότητας* (μτφ. Δ.Καββαδία- εισ./σημ./επ. Γ.Καραμπελιάς), Εναλλακτικές Εκδόσεις 1999²



- Mancini, R. [1985] *L'Uomo Quotidiano- Il Problema della Quotidianita nella Filosofia Marxista Contemporanea*, Marietti, Torino
- Marinoff, L. [1999] *Πλάτωνας, όχι Προζάκ!-Η Εφαρμογή της Φιλοσοφίας στα Καθημερινά Προβλήματα* (μτφ. Αρ. Αλαβάνου), Λιβάνης, Αθήνα, 2002
- Markus, G. (1983) "Life and the Soul: the Young Lukács and the Problem of Culture" (μτφ. M.Clark), στο A. Heller (επ.) *Lukács Revalued*, Basil Blackwell, Oxford, 1-27
- [1994] "The Politics of Morals" στο J. Burnheim (επ.), *The Social Philosophy of Agnes Heller* Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 257-81
- Maycroft, N. [2002] "Henri Lefebvre: Alienation and the Ethics of Bodily Reappropriation", στο L.Wilde (επ.) *Marxism's Ethical Thinkers*, Palgrave Macmillan, New York, 116-41
- McCracken, Sc. [2002] "The Completion of Old Work –Walter Benjamin and the Everyday", *Cultural Critique*, 52: 145-66
- Μητσοπούλου, Χρ. [1994] «Ο `κοινός νους` στον Γκράμσι», *Ουτοπία*, 14:77-95
- [1996] «Ο Gramsci για τον κοινό νου και τη φιλοσοφία», *Αξιολογικά*, 9:154-206
- Moran, J. [2003] "Benjamin and Boredom", *Critical Quarterly* 45/1-2:168-81
- Murphy, P. [1994] "Civility and Radicalism", στο J. Burnheim (επ.), *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 169-93
- Νούτσος, Π. [1987] «Η `πολιτική της αγοραφοβίας`», στο *Φιλοσοφείον –Ένας Θεσμός Χειραφέτησης;*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2001, 31-6
- [1988] «` Πολιτιστική Ταυτότητα`, `Επικοινωνία` και `Αποξένωση`», στο Ναυρίδης κ.α. (επ.) *Τηλεόραση και Επι-κοινωνία*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 27-39
- [2002] *Στην Αυγή του Νέου Αιώνα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα
- Osborne, P. [1995] *The Politics of Time –Modernity and Avant-Garde*, Verso, London, New York
- Παπαδημητρίου, Ε. [1999] *Για μια Νέα Φιλοσοφία της Φύσης –Η πρόκληση της Οικολογίας και οι Απαντήσεις της Φιλοσοφίας*, Gutenberg, Αθήνα
- Poster, M. [1975] *Existential Marxism in Postwar France (from Sartre to Althusser)*, Princeton University Press, Princeton
- Reader, K.A. [1987] *Intellectuals and the Left in France since 1968*, Macmillan, London
- Régulier, C. (1985²) "Quotidienneté", στο Labica, Bensussan (επ.) *Dictionnaire Critique du Marxisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 949-52
- Roberts, J. [1999] "Philosophizing the Everyday –The Philosophy of Praxis and the Fate of Cultural Studies", *Radical Philosophy*, 98:16-29
- Ross, D. κ.α. (επ.) [2000] *Quotidiana: The Continuity of the Everyday in the 20th Century Art*, Charta, Milano



- Ross, K. [1996] "Streetwise: The French Invention of Everyday Life", *Parallax*, 1996, 2: 65-113
- Sandywell, B. [2004] "The Myth of Everyday Life", *Cultural Studies*, 18.2/3: 160-80
- Seigworth, G., Gardiner, M.E. [2004] "Rethinking Everyday Life- And Then Nothing Turns Itself Inside Out", *Cultural Studies*, 18.2/3: 139-59
- Sennett, R. (1999) *Η Τυραννία της Οικειότητας –Ο Δημόσιος και ο Ιδιωτικός Χώρος στον Δυτικό Πολιτισμό* (μτφ. Γ.Ν. Μερτίκας/ επ. Γ.Λυκιαρδόπουλος), Νεφέλη, Αθήνα
- Sheringham, M. [2000] "Attending to the Everyday: Blanchot, Lefebvre, Certeau, Perce", *French Studies*, 54.2:185-99
- Shields, R. [1999] *Lefebvre, Love and Struggle: Spatial Dialectics*, Routledge, London, New York
- Silva, E.I.B., Bennett, T. (επ.) [2004] *Contemporary Culture and Everyday Life*, Sociology Press
- Sokolowski, R. [2000] *Εισαγωγή στη Φαινομενολογία* (μτφ. Π.Κόντος), Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, Πάτρα, 2003
- Soper, K. [1977] "The needs of Marxism" (βιβλιοκριτική στο A.Heller *The Theory of Needs in Marx*), *Radical Philosophy* 17:37-42
- Σταυρίδης Στ. [2007] «Α. Λεφέβρ –Η Απελευθερωτική Προοπτική της Πόλης- Έργο», εισαγωγή στο Η. Lefebvre *Δικαίωμα στην Πόλη- Χώρος και Πολιτική* (μτφ. Π.Τουρνικιώτης, Κλ.Λωράν), Κουκίδα, Αθήνα, 2007
- Tertulian, N. [2003] «Περί της Οντολογικής-Γενετικής Μεθόδου στη Φιλοσοφία», *Ουτοπία*, 57:53-71
- Tormey, S. [2001] *Heller: Socialism, Autonomy and the Post-Modern*, Manchester University Press
- [2002] "Agnes Heller: 'Radical Universalism' after the 'Grand Narrative'", στο L.Wilde (επ.) *Marxism's Ethical Thinkers*, Palgrave Macmillan, New York, 169-91
- Trebitsch, M. [1991] "Preface" στο Η. Lefebvre *Critique of Everyday Life- Introduction*, τομ.1 (μτφ. J. Moore), Verso, London, ix-xxviii
- [2002α] "Preface" (μτφ. G. Elliott) στο Η. Lefebvre *Critique of Everyday Life –Foundations for a Sociology of the Everyday*, τομ.2, (μτφ. J. Moore), Verso, London, ix-xxix
- [2002β] "Lefebvre en Regard de M. de Certeau : Critique de la Vie Quotidienne" στο Delacroix Chr. κ.α. (επ.) *Michel de Certeau. Chemins d'histoire*, Complexe, Brussels, 141-57
- [2005] "Preface" στο Η. Lefebvre *The Critique of Everyday Life – From Modernity to Modernism (Towards a Metaphilosophy of the Everyday)*, τ.3 (μτφ. G. Elliott), Verso, London, vii-xxxiv
- Vajda, M. [1994] "A Lover of Philosophy- A Lover of Europe" στο *The Social Philosophy of Agnes Heller* (επ. J. Burnheim), Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 17-29



Vigorelli, A. [1977] "Critica del Socialismo Burocratico e Teoria della Vita Quotidiana nella Scuola di Lukács », *Aut- Aut* 157-8, 74-100

Wander, P. [1984] "Introduction" στο H.Lefebvre *Everyday Life in the Modern World* (μτφ. S.Rabinovitch), Continuum, London, New York, 2002, vii-xxiii

Wolin, R. [1986] "Agnes Heller: *A Radical Philosophy*" (βιβλιοκριτική), *New German Critique*, 38:196-202

----- [1994] "Heller's Theory of Everyday Life" στο J. Burnheim (επ.), *The Social Philosophy of Agnes Heller* Rodopi, Amsterdam-Atlanta, GA, 137-49

Zayani, M. [1999] "Introduction to Rhythmanalysis", *Rethinking Marxism*, 11.1:1-4

[1973] "The Position Paper of the Cultural Political Work Collective Operating Next to the Central Committee of the Hungarian Socialist Workers' Party on the Anti-Marxist Views of Several Social Researchers", *Telos* 17:134-45



SUMMARY

The hypothesis explored in this thesis is that of the "historicity of everyday life"; in other words, I attempt to explore the substantial link between *everyday life* having attained the status of a concept in the 20th century, and the main processes that characterise "modernity". I elaborate on this hypothesis by means of constructing a dialogue between two well-known theorists of "everyday life", H. Lefebvre and A. Heller, aspiring to demonstrate that the most fertile theoretical-methodological framework for approaching this hypothesis is that of a "social ontology".

The first part of the thesis poses the most general theoretical problems pertaining to the concept of everyday life.

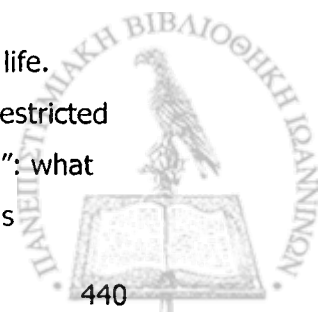
Having presented the "turn" to the everyday as a highly divergent theoretical phenomenon, and having approached the theoretical difficulties related to the very "concept" of the everyday, in the first chapter I go on to demonstrate that, mainly according to H. Lefebvre, the basic theoretical significance of the concept lies in its being tied up to that of the critically re-examined concept of "totality". In connection to this, I investigate the philosophical status of the concept, and its functioning as a vehicle for a critical intervention within philosophy as well as Marxist theory.

The framework termed "social ontology" is being analysed in the second chapter. According to the examination of the major difference between the two theorists with respect to this framework, the position of Heller is granted a foundational role in its articulation. Hence, her theory is being considered as a basis for the delineation of an "architecture" of everyday life, consisting in formal constants and structural relationships, and the project of a "social ontology" is analysed on the basic premise that this "architecture" is afforded a trans-historical status, yet one cannot obtain any substantial theoretical conclusions by conceiving it independently of the historical process.

The second part of the thesis proceeds with a substantial analysis of these elaborations.

In the third chapter, after a presentation of the divergent ways in which the concept of "modernity" is being understood and employed in the work of the two theorists, I proceed to an analysis of specific long-term processes which define modernity, and may be construed as factors which have caused radical transformations in the "architecture" of everyday life. They are categorised as follows: the two-sided rupture between everyday life and the theoretical practices, the denaturalisation of its basic conditions, the theoretical and practical problematisation of taken-for-grantedness in itself, and the fragmentation of everyday life.

The final chapter proceeds with the analysis of a phenomenon which is more restricted in historical terms, and is attached to Lefebvre's, rather narrow, concept of "modernity": what he terms "the colonisation" of everyday life. Therein the project of a "social ontology" is



substantiated by means of an attempt to demonstrate the interrelatedness between the phenomenon of "colonisation" and the reinforcement of certain structural constants of everyday life, whereas another related, and seemingly contradictory, aspect of the same phenomenon is analysed as an organisation of everyday life in terms of an "attack" against it. Moreover, this is related to the central conception of the "everyday" by Lefebvre as the "establishment of everydayness", and to his position that this phenomenon has a specific and significant political function.

In the conclusion, the main issue discussed is on what terms this programmatic attachment of the "everyday" to "modernity" can be understood as a "romantic" critique of the latter.

