

Πέρα από την κοινωνιολογία της γνώσης:
μαρξιστικές προσεγγίσεις στο έργο
του Karl Mannheim

ΤΟ ΑΡΘΡΟ ΑΥΤΟ ΕΝΤΑΣΣΕΤΑΙ ΣΕ ΜΙΑ ευρύτερη προσπάθεια κριτικής επαναξιολόγησης των κλασικών προσεγγίσεων της κοινωνιολογίας της γνώσης, η οποία θέτει το ερώτημα τι είναι και τι θα μπορούσε να είναι το μέλλον μιας κοινωνιολογίας της γνώσης. Αποτελεί συνεπώς ένα από τα βήματα αυτής της προβληματικής και παράλληλα εντάσσεται σε μια συζήτηση που αφορά τις θεωρητικές επεξεργασίες που έγιναν (σχετικά με τις μεθόδους, τις αξιολογικές κρίσεις, τον θετικισμό κ.λπ.) γύρω από τις κατευθύνσεις της κοινωνικής επιστήμης και της κοινωνιολογίας στη Γερμανία στη δεκαετία του 1930.¹ Εάν λοιπόν το έργο του Karl Mannheim —ειδικά το κλασικό *Ιδεολογία και Ουτοπία*—² θέτει προγραμματικά το πεδίο και τους στόχους της κοινωνιολογίας της γνώσης από μία συγκεκριμένη οπτική, τότε είναι ενδιαφέρον να δούμε κάποιες από τις μαρξιστικές απαντήσεις στην προβληματική αυτή, οι οποίες αφορούν κυρίως τους επιστημολογικούς αλλά και τους ευρύτερους κοινωνικούς και πολιτικούς επικαθορισμούς της θεωρίας του — αλλά και της κοινωνικής θεωρίας εν γένει.

Στο πρώτο μέρος του άρθρου θα προσπαθήσουμε να χαρτογραφήσουμε κάποιες από τις κριτικές προσεγγίσεις μελών της Σχολής της Φρανκφούρτης — και ενός ευρύτερου κύκλου μαρξιστών θεωρητικών— στην προβληματική του Mannheim με αναφορά σε κάποια κείμενα —τα περισσότερα όχι πολύ γνωστά— του Herbert Marcuse, του Max Horkheimer, του Theodor Adorno και του Ernst Lewalter· στο δεύτερο μέρος, θα προσπαθήσουμε να σχολιάσουμε σύντομα τις κριτικές αυτές σημειώνοντας προγραμματικά κάποιες από τις κατευθύνσεις και τα επιστημολογικά προβλήματα μιας μελλοντικής κοινωνιολογίας της γνώσης. Οι κριτικές συνεπώς που διατυπώνουν οι στοχαστές αυτοί —δίκαιες ή

άδικες— αποτελούν ένα βήμα για μια συνολική επαναξιολόγηση τόσο της θεωρητικής πρότασης του Mannheim όσον αφορά την κοινωνιολογία της γνώσης όσο και των ευρύτερων επιστημολογικών προβλημάτων που θα πρέπει να αντιμετωπίσει στο μέλλον.

1. Ο Mannheim και οι μαρξιστές

Θα ξεκινήσουμε σημειώνοντας ότι η γενεαλογία της κοινωνιολογίας της γνώσης ανάγεται στον Marx, στον Weber, στον Durkheim, στον Pareto, στον Nietzsche, στον Scheler κ.ά. αλλά πρώτος ο Mannheim διατυπώνει με σαφήνεια ένα συγκροτημένο πρόγραμμα μιας κοινωνιολογίας της γνώσης. Ωστόσο στην εποχή για την οποία μιλάμε (μέσα στο πλαίσιο της κρίσης του μεσοπολέμου στη Δημοκρατία της Βαϊμάρης) οι θεωρητικές διαχωριστικές γραμμές ήταν πιο ξεκάθαρες από ότι σήμερα: και τα πολιτικά διακυβεύματα πιο κρίσιμα. Το εγχείρημα του Mannheim εμφανίζεται μέσα σ' αυτό το ιστορικό πλαίσιο (1929) και προκαλεί από την αρχή μια σειρά έντονων θεωρητικών συζητήσεων πρέπει όμως να τονίσουμε ότι η υποδοχή αυτής της νέας προσέγγισης στη Γερμανία δεν υπήρξε εξαρχής ομόφωνη ούτε ανάμεσα στους κοινωνιολόγους και τους πολιτικούς επιστήμονες ούτε και ανάμεσα στους σοσιαλιστές και τους κομμουνιστές της εποχής—υπογραμμίζοντας και τις σημαντικές θεωρητικο-πολιτικές διαφορές μεταξύ τους (Σοσιαλδημοκράτες, «ορθόδοξοι» κομμουνιστές, χριστιανοί σοσιαλιστές, κριτική σχολή)— και κυμαινόταν από ενθουσιώδης έως εντελώς απορριπτική. Μέσα στην Γερμανική Κοινωνιολογική Εταιρία την εποχή εκείνη, το κεντρικό ίσως ζήτημα ήταν η θεωρητική πάλη ενάντια στον μαρξισμό και τον «ιστορικό υλισμό» στον βαθμό που μία από τις βασικές μέριμνές τους—δηλαδή της κυρίαρχης ομάδας που συνδεόταν με τον Alfred Weber— ήταν να κάνει την κοινωνιολογία μια ακαδημαϊκά ευνόηπτη επιστήμη: βέβαια το ευρύτερο πλαίσιο εδώ είναι η διαμάχη γύρω από τον θετικισμό και τη δυνατότητα μιας μη-αξιολογικής κοινωνικής επιστήμης.³ Ο ίδιος ο Mannheim, φιλελεύθερος στοχαστής, δεν υπήρξε ποτέ μαρξιστής, αλλά ούτε και σφοδρός αντικομμουνιστής, και παρότι διαφοροποιήθηκε σημαντικά από τη μαρξιστική θεωρία της ιδεολογίας δεν αρνήθηκε τις σημαντικές θεωρητικές της συνεισφορές.⁴

Χωρίς να μπορούμε εδώ να συνοψίσουμε μια σύνθετη επιχειρηματολογία σε λίγα λόγια, θεωρούμε ότι βασική θέση του Mannheim είναι ότι οι μορφές της γνώσης –και ειδικότερα εδώ οι κοινωνικο-πολιτικές κοσμοθεωρήσεις και ιδέες– αναδύονται, καθορίζονται, συνδέονται και σχετίζονται με τις συνθήκες της κοινωνικής ύπαρξης των ατόμων και άρα διαφέρουν ανάλογα με την θέση τους, και των κοινωνικών-ταξικών ομάδων στις οποίες αυτά ανήκουν, μέσα στο κοινωνικο-πολιτικό πεδίο. Το ιστορικό παρόν για τον Mannheim χαρακτηρίζεται από έναν συνεχή ανταγωνισμό διαφορετικών πολιτικών πιστεύω και ιδεολογιών και η πολιτική –«φιλελεύθερη»– προοπτική η οποία προσανατολίζει το έργο του Mannheim είναι η προσπάθεια μιας νέας πολιτικής «σύνθεσης», μέσω των πορισμάτων της κοινωνιολογίας της γνώσης, η οποία θα υπερβαίνει όλα τα επιμέρους πολιτικά και κοινωνικά συμφέροντα. Στη βάση αυτής της «αστικής» αντίληψης της κοινωνιολογίας, όπως θα δούμε και παρακάτω, βρίσκεται ένας «ευσεβής πόθος» συγκερασμού των ανταγωνιστικών πολιτικών οπτικών και συμφερόντων στο πλαίσιο μιας ελεύθερης και αδέσμευτης συζήτησης – προοπτική όμως που ήταν εντελώς έξω από τα ιστορικά δεδομένα της εποχής εκείνης. Έτσι ένα μαρξιστικών καταβολών εργαλείο, δηλαδή αυτό της ανάλυσης και κριτικής της ιδεολογίας⁵ επιχειρείται να χρησιμοποιηθεί από τον Mannheim ενάντια στον ίδιο τον μαρξισμό, στον βαθμό που και αυτός, μαζί με τις άλλες ιδεολογίες και ουτοπίες –μπορούμε όμως και να τα ονομάσουμε όλα ιδεολογία– αποκαλύπτει την εγγενή μονομέρεια της οπτικής του και τις κοινωνικο-ταξικές του εξαρτήσεις. Με την έννοια αυτή, η σχετικοποίηση (ο ίδιος γράφει *σχεσιοποίηση*) των επιμέρους οπτικών, η οποία συνάγεται από την κοινωνιολογική ανάλυση, αντιμάχεται την καταστροφική –δηλαδή υπεύθυνη για τόσα ιστορικά και πολιτικά δεινά– δύναμη των ιδεολογιών και φιλοδοξεί να παίξει τον ρόλο ενός «διαμεσολαβητή» μεταξύ των αντιτιθέμενων απόψεων ως εάν να μπορούσε να υπάρξει μια θεωρητική αλλά και πολιτική σύνθεσή τους, ιδέα η οποία θα παρέπεμπε όμως τελικά σε ένα «βαθμό μηδέν» του πολιτικού ανταγωνισμού. Αυτή θεωρεί και ο Mannheim ως την πολιτική συμβολή της κοινωνιολογίας της γνώσης μέσα στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης, αστικής δημοκρατίας.

Είναι όμως φανερό ότι ο Mannheim παραγνωρίζει ένα κρίσιμο γεγονός, δηλαδή ότι οι ανταγωνισμοί των κοσμοθεωρήσεων και των ιδεολογιών αντιστοι-

χούν (ή εκφράζουν) πάντοτε σε ευρύτερους κοινωνικούς/ πολιτικούς/ οικονομικούς ανταγωνισμούς και αντιθέσεις μεταξύ των κοινωνικών-ταξικών ομάδων και άρα η όποια «επίλυση» / σύνθεση των ιδεολογικών ανταγωνισμών εξαρτάται ακριβώς από την «επίλυση» (εάν αυτή ήταν ποτέ δυνατή) αυτών των ιστορικών ανταγωνισμών και αντιφάσεων που χαρακτηρίζουν εγγενώς τις καπιταλιστικές κοινωνίες. Επισημαίνουμε, επίσης, ένα από τα σημαντικά στοιχεία της προσέγγισης του Mannheim, δηλαδή το γεγονός ότι ο κοινωνικός επιστήμονας προσπαθεί να κατανοήσει τις έννοιες και τα μεθοδολογικά του εργαλεία ανοικτά πλέον ως κοινωνικές και ιστορικές κατηγορίες που συνδέονται με συγκεκριμένες θεωρητικό-πολιτικές θέσεις· αυτή η δυνατότητα του αναστοχασμού θεωρεί ο Mannheim ότι «διασώζει» την κοινωνιολογία της γνώσης τόσο από τον δογματισμό (αλλά και τον θετικισμό) όσο και από τη μονομέρεια της προσκόλλησης σε επιμέρους κοινωνικο-ταξικές οπτικές και ιδεολογίες και σ' αυτό ακριβώς αναφέρεται η, συζητήσιμη όπως θα δούμε παρακάτω, έννοια της «ελεύθερα αιωρούμενης διανόησης» ως φορέα αυτής της ιστορικής δυνατότητας.⁶

Συνάμα, η επιστημονική της συμβολή θα ήταν η προσπάθεια μιας πλήρους ταξινόμησης και ανάλυσης των κοσμοθεωρήσεων —τόσο του παρόντος όσο και του παρελθόντος— και η δημιουργία τυπολογιών βεμπεριανού τύπου, οι οποίες θα καλύπτουν όλες τις πιθανές τωρινές και μελλοντικές παραλλαγές τους. Για τον λόγο αυτό προτείνεται ένας πρώτος τρόπος ταξινόμησης σε σχέση με τα κοινά χαρακτηριστικά τους και αυτή είναι η βασική διάκριση που κάνει ο Mannheim μεταξύ *Ιδεολογίας* και *Ουτοπίας*. Συνοπτικά, αυτή η διάκριση αφορά το ότι οι *ιδεολογίες* αποτελούν κοσμοθεωρήσεις οι οποίες για ορισμένες κοινωνικές ομάδες συσκοτίζουν ή διαστρεβλώνουν την πραγματική ιστορική κατάσταση λειτουργώντας έτσι σταθεροποιητικά και νομιμοποιητικά ως προς αυτή ενώ οι *ουτοπίες* αποτελούν κοσμοθεωρήσεις μέσω των οποίων ορισμένες κοινωνικές ομάδες, οι οποίες επιθυμούν την ριζοσπαστική αλλαγή ή την αναμόρφωση μιας δεδομένης κοινωνίας, «βλέπουν» μόνο όσα στοιχεία της κατάστασης αυτής τείνουν να την καταλύσουν ή να την μεταβάλλουν.

Θα πρέπει να επισημάνουμε ότι στο έργο του Mannheim υπάρχει μια στροφή —αλλά όχι μια πλήρης αναίρεση— σε σχέση με κάποιες εννοήσεις της ιδεολογίας, ειδικά μαρξιστικών κατευθύνσεων, οι οποίες κατανοούν την ιδεολο-

για ως μορφή ψευδούς συνείδησης και συγκαλύψης/παραγνώρισης της πραγματικότητας (αυτό που ονομάζει ειδική έννοια της ιδεολογίας σε αντίθεση με την ολική). Αυτή η σημαντική διαφορά είναι τόσο θεωρητική όσο και πολιτική και ο Max Horkheimer στο σημαντικό κείμενο «Παραδοσιακή και Κριτική Θεωρία»⁷ την σχολιάζει ως εξής: «Η έρευνα των ιδεολογιών ή η κοινωνιολογία της γνώσης, για παράδειγμα, αποσπάστηκαν από την κριτική θεωρία της κοινωνίας και καθιερώθηκαν ως ιδιαίτεροι επιστημονικοί τομείς· δεν αντιτίθενται όμως στις συνηθισμένες λειτουργίες της ταξινομητικής επιστήμης ούτε ως προς την ουσία ούτε ως προς τις φιλοδοξίες τους. Η αυτογνωσία της σκέψης ανάγεται εδώ στην αποκάλυψη των σχέσεων ανάμεσα στις διανοητικές αντιλήψεις και την κοινωνική τους βάση. Η κριτική συμπεριφορά, έχοντας επιδιώξεις που ξεπερνούν εκείνες της κατεστημένης κοινωνικής πρακτικής, δεν συγγενεύει, βέβαια, ως προς την δομή της περισσότερο με τέτοιου είδους κοινωνικούς επιστημονικούς τομείς από ότι με τις φυσικές επιστήμες».⁸ Στο παράθεμα αυτό συνοψίζεται καθαρά αυτό που θεωρεί ο Horkheimer ως τη διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην «αστική» κοινωνιολογία της γνώσης και στην κριτική της ιδεολογίας, δηλαδή το ότι η πρώτη περιορίζεται στο να επισημαίνει την αντιστοιχία (ή αναλογία) των κατηγοριών της συνείδησης και των κοινωνικο-ιστορικών τους πλαισίων (ή συγκείμενων) σε αντίθεση με την κριτική θεωρία η οποία στοχεύει στην απο-συγκαλύψη όλων των σχέσεων κυριαρχίας και εξουσίας όπως αυτές εκφράζονται σε μορφές και δομές της συνείδησης μέσα στην αστική κοινωνία.⁹ Θεωρεί συνεπώς ο Horkheimer ότι η κοινωνιολογία της γνώσης χάνει κάθε δυνατότητα δια-κρίσης αλλά και κριτικής τόσο ως προς το περιεχόμενο όσο και ως προς τις κοινωνικο-πολιτικές λειτουργίες των μορφών αυτών μέσα στις ιστορικές διαδικασίες – και άρα στην ουσία τις νομιμοποιεί και τις αποδέχεται στις κυρίαρχες μορφές τους. Είναι πάντως σημαντικό ότι και οι δύο θεωρούν ότι η ακριβής φύση αυτών των εξαρτήσεων και επικαθορισμών δεν θα μπορούσε ποτέ να διατυπωθεί σε ένα γενικό, υπερϊστορικό νόμο στον βαθμό που αφορά πάντοτε τις επιμέρους ιδιαιτερότητες και συγκυρίες της κάθε ιστορικής στιγμής.

Αλλά ο Horkheimer αναφέρεται πιο λεπτομερώς στο έργο του Mannheim σε ένα άρθρο με τίτλο «Μια νέα έννοια της ιδεολογίας»¹⁰· εδώ θεωρεί ότι το έργο του Mannheim αποτελεί μια προσπάθεια να εισαχθούν μαρξιστικές έννοιες σε μια προοπτική η οποία είναι καθαρά επηρεασμένη από μια ιδεαλιστική φι-

λοσοφία του πνεύματος και σ' αυτό συνηγορεί η γλώσσα και οι έννοιες που χρησιμοποιεί σε πολλά σημεία στο βιβλίο του οι οποίες ανήκουν πράγματι στην παράδοση της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας. Ενώ δηλαδή ο Μάρξ ήθελε να μετασχηματίσει τον φιλοσοφικό στοχασμό σε πράξη, το πρόβλημα για την κοινωνιολογία της γνώσης —όπως την εννοεί ο Mannheim— είναι καθαρά φιλοσοφικό και μεταφυσικό στο βαθμό που θέτει ως κεντρικό ζήτημα την αναζήτηση μιας «απόλυτης» αλήθειας. Δεν μπορούμε να ασχοληθούμε στον περιορισμένο αυτό χώρο με όλες τις λεπτομέρειες της επιχειρηματολογίας του Horkheimer που αφορούν την όντως συζητήσιμη ιδεαλιστική αντίληψη περί ιστορίας που έχει ο Mannheim. Αυτό που τονίζει όμως στην ανάγνωση του Mannheim, η οποία δεν είναι εντελώς απορριπτική, είναι ότι και αυτός ουσιαστικά —είτε το θέλει είτε όχι— ακολουθεί την μαρξιστική λογική, δηλαδή την βασική παραδοχή ότι οι μορφές και οι δομές της σκέψης καθορίζονται από τη θέση των κοινωνικών ομάδων μέσα στην κοινωνική ιεραρχία¹¹ επιπλέον, ο Horkheimer θεωρεί ότι η ολική έννοια της ιδεολογίας συνδέεται με την έννοια της ταξικής συνείδησης μέσα στο μαρξικό έργο. Το βασικό όμως σημείο που επισημαίνει ο Horkheimer είναι ότι «...αυτή η επαναστατική κοινωνιολογία η οποία αναλύει τα πάντα «δυναμικά» δεν μπορεί να σταθεί χωρίς την υποστήριξη μιας δογματικής μεταφυσικής»¹² στον βαθμό που η σύλληψη της ιστορίας στον Mannheim δεν είναι υλιστική αλλά εμπεριέχει πολλά ιδεαλιστικά στοιχεία και ουσιοκρατικές έννοιες όπως «η μοίρα του ανθρώπου», «το νόημα της ιστορικής διαδικασίας», «το πνεύμα της εποχής» κ.λπ. (με αναφορά εδώ στη φιλοσοφία της ιστορίας του Dilthey).

Είναι ωστόσο ενδιαφέρον ότι ο Horkheimer θεωρεί ότι μία από τις βασικές μέριμνες του Mannheim είναι να προστατευθεί και να αντικρούσει την κατηγορία του σχετικισμού η οποία αποτελεί πράγματι μία από τις βασικές κατηγορίες ενάντια στη θεωρία του. Για τον Horkheimer, ο Mannheim τονίζει την υπαρξιακή σχεσιακότητα (relationism — αντί για σχετικότητα/ relativism) των μορφών της σκέψης και του είναι και επιχειρεί μέσα από μια μη-αξιολογική αντίληψη της ιδεολογίας να οδηγηθεί σε μια νέα ταξινόμηση των συστημάτων της σκέψης αναφορικά με την (όποια) αλήθεια τους. Η αλήθεια αυτή αναμετράται πάντοτε με μια πραγματικότητα —και εδώ γίνεται η διάκριση μεταξύ ιδεολογίας και ουτοπίας— η οποία όμως μεταβάλλεται στον βαθμό που είναι

ιστορική άρα η έννοια της ιδεολογίας εδώ είναι δυναμική και ιστορική. Η αντίφαση ωστόσο στο έργο του Mannheim είναι ότι προσπαθώντας να υπερασπισθεί τη θεωρία του απέναντι στην κατηγορία του σχετικισμού οδηγείται σε μια μεταφυσική αλήθεια—δηλαδή μια ουσία του ανθρώπου και της κοινωνίας— η οποία υπάρχει, όπως μας διαβεβαιώνει, αλλά πέρα και έξω από την ιστορία—«κάπου» αλλού— και την οποία, παρότι η μέθοδος της κοινωνιολογίας της γνώσης μας επιτρέπει—υποτίθεται— να την προσεγγίσουμε μέσω της αντιπαράθεσης των διαφορετικών μορφών της σκέψης και της αποκάλυψης των κοινωνικο-ιστορικών τους επικαθορισμών ενώ τελικά δεν θα την κατακτήσουμε ποτέ.¹³ Άρα την ίδια στιγμή που υποστηρίζει ότι η αλήθεια της κάθε επιμέρους προοπτικής θεμελιώνεται ιστορικά (άρα σχετικισμός), μας διαβεβαιώνει ταυτόχρονα ότι υπάρχει μεν η αλήθεια / «ουσία» αλλά «κάπου» έξω από την ιστορία: στην προοπτική του Mannheim ο σχετικισμός μπορεί να αντιμετωπισθεί μόνο με μια στατική αντίληψη της οντολογίας και με μια αντίληψη της αλήθειας έξω (ή υπερ)-ιστορική. Ο Horkheimer, λοιπόν, θεωρεί σωστά ότι οι αντι-σχετικιστικές προσπάθειες του Mannheim αποτυγχάνουν γιατί αυτός οδηγείται σε μια ουσιοκρατία και σε μια μεταφυσική εννόηση της αλήθειας, του ανθρώπου και της κοινωνίας. Ωστόσο για τον Mannheim η κατηγορία του σχετικισμού είναι και η ίδια σχετική μπροστά στο δικαστήριο μιας «αιώνιας αλήθειας» την οποία η θεωρία του υποθέτει.

Έτσι, κάθε απόφαση αλλά και κάθε σύστημα ιδεών και σκέψης συνολικά— αποτελεί για τον Mannheim μια μερίκευση γιατί δεν μπορεί να εκφράσει ολόκληρη αυτή την «αλήθεια»— έννοια όμως που διαφέρει από την διαλεκτική εννόηση της ολότητας. Άρα προϋποθέτει ότι υπάρχει μια ολότητα την οποία όμως δεν είναι δυνατό να κατακτήσουμε, κάνοντας με τον τρόπο αυτό ένα βήμα πίσω από την μαρξιστική θέση της—προσπάθειας τουλάχιστον— δυναμικής κατανόησης της ολότητας των κοινωνικο-ιστορικών συνθηκών.¹⁴ Υπάρχει επίσης, κατά τον Horkheimer, στο έργο του Mannheim μια έννοια ολότητας η οποία αφορά τόσο την «ολική» έννοια της ιδεολογίας όσο και την έννοια της «ολότητας της συνείδησης» και δεν είναι διαλεκτικής μορφής στον βαθμό που τα μέρη συνδέονται με ένα ιδεατό όλο μέσω μιας εσωτερικής αναγκαιότητας και όχι μιας διαλεκτικής κίνησης. Κατά τον Mannheim το έργο της κοινωνιολογίας της γνώσης, στον βαθμό που σχετικοποιεί κάθε θέση και μορφή γνώσης ανάλογα

με τις κοινωνικο-ιστορικές της καταβολές και που όλες οι προοπτικές αποτελούν αναγκαστικά *μερικεύσεις* —δηλαδή επιμέρους και περιορισμένες οπτικές της ίδιας άπιαστης ολότητας που ταυτίζεται με την αλήθεια— αποτελεί το σωστό μεθοδολογικό τρόπο για να την πλησιάσουμε, μέσω της σύνθεσης των επιμέρους προοπτικών — αλλά ποτέ για να την κατακτήσουμε. Από την μεριά του, ο Horkheimer υποστηρίζει ότι οι αλήθειες (π.χ. της επιστήμης) που μπορούν να αποδειχθούν ορθολογικά θα ισχύουν όσο θα υπάρχουν ανθρώπινα όντα και εάν αυτά εξαφανιζόντουσαν, κανείς δεν είναι να γνωρίζει τι θα απογίνουν αυτές οι αλήθειες και εάν θα συνεχίσουν να υπάρχουν κάπου αλλού· άρα το ερώτημα αυτό είναι καθαρά μεταφυσικό.

Παράλληλα ο Horkheimer κατηγορεί τον Mannheim ότι η ολική έννοια της ιδεολογίας που εκθέτει είναι τόσο ευρεία που χάνει κάθε συγκεκριμένο περιεχόμενο· αυτό αποτελεί και ένα γενικότερο πρόβλημα μέσα στη θεωρία της ιδεολογίας στον βαθμό που σε μια τέτοια προοπτική τα πάντα —και συνεπώς τίποτα— γίνονται ιδεολογία. Ο Horkheimer υποστηρίζει ότι στο θεωρητικό σχήμα του Mannheim υπάρχει μια γενική έννοια αδιαμεσολάβητης αντιστοιχίας μεταξύ των μορφών της σκέψης και της ιστορικής συγκυρίας (μορφών του κοινωνικού είναι) η οποία όμως δεν αναφέρεται ούτε σε συγκεκριμένες κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες (π.χ. η ανάλυση που κάνει ο Μάρξ στον «φετιχισμό του εμπορεύματος») ούτε σε εμπειρικά δεδομένα· υπάρχει απλώς μια απροσδιόριστη μη-διαμεσολαβημένη αντιστοιχία μη-υλιστικού τύπου. Υπό την έννοια αυτή το πρόβλημα για τον Horkheimer είναι ότι αφαιρείται η δυνατότητα μιας κριτικής προσέγγισης —με την έννοια μιας κριτικής της ιδεολογίας— στον βαθμό που δεν υπάρχει ένας άλλος πόλος, δηλαδή αυτό το καταστατικό *έξωθεν* της ιδεολογίας (είτε αυτό είναι επιστήμη, είτε κάτι άλλο)· σημειώνουμε όμως ότι αυτό αποτελεί ένα σημαντικό πρόβλημα και στις σύγχρονες θεωρήσεις της ιδεολογίας.¹⁵ Θεωρείται δηλαδή ότι κάθε μορφή συνείδησης αντιστοιχεί σε μια διαφορετική, επιμέρους θέση μέσα στην ιστορία και την κοινωνία κατασκευάζοντας έτσι τη δική της «αλήθεια»· όμως την ίδια στιγμή ο Mannheim δεν μπορεί να εγκαταλείψει την ιδέα ότι υπάρχει η αλήθεια (λόγω της κατηγορίας του σχετικισμού)¹⁶ η οποία βρίσκεται κάπου «αλλού» όπου δεν μπορούμε να την κατακτήσουμε. Υπό την έννοια αυτή η προσπάθεια της κοινωνιολογίας της γνώσης είναι να βρεθούν γενικές *ειδολογικές* αντιστοιχίες μορφών μεταξύ κοσμοθεωρή-

σεων—που είναι στην ουσία τους πνευματικές ολότητες και όχι υλικές (και άρα έλλειψη υλιστικής προοπτικής)— και κοινωνικών θέσεων έτσι ώστε να κατασκευασθούν ιδεοτυπικές (κατά το πρότυπο του Βέμπερ) ταξινομήσεις των ιδεολογιών και των ουτοπιών. Έτσι εξετάζεται πρώτα η μορφή (και όχι το περιεχόμενο) της κάθε σκέψης και επάνω στη βάση αυτή η κάθε επιμέρους συνείδηση συνδέεται με μια διαφορετικού τύπου «βούληση διαμόρφωσης του κόσμου» (Weltwollungen) και έπειτα, με ασαφή κριτήρια, συσχετίζεται με μια κοινωνική θέση ή ομάδα. Σημειώνουμε εδώ ότι όντως ο Mannheim θεωρεί ότι πριν από κάθε αξιολογική έννοια ιδεολογίας—την οποία δεν αρνείται— θα πρέπει να υπάρχει αυτή η θεωρητική προεργασία μέσω της ταξινόμησης σε είδη, και συνεπώς μια αξιολογικά ουδέτερη έννοια ιδεολογίας (εάν ποτέ μπορούσε αυτή να υπάρξει). Αυτό που φαίνεται να προβληματίζει τον Mannheim είναι ότι δεν στοιχειοθετείται μια έξωθεν σκοπιά με ιστορικές αξιώσεις εγκυρότητας από την οποία να μπορεί να εκπορευτεί μια κριτική της «κριτικής της ιδεολογίας» η οποία θεωρείται κτήμα των μαρξιστικών θεωριών γιατί μια τέτοια κριτική θα ήταν η ίδια μια μερίκευση. Έτσι θεωρεί ότι η επιστήμη της κοινωνιολογίας— και ειδικότερα η κοινωνιολογία της γνώσης— θα μπορούσε να παίξει αυτό τον ρόλο μιας νέας σύνθεσης μέσω της αντιπαράθεσης των διαφορετικών προοπτικών, θεωρώντας ότι καταρχάς όλες οι κοσμοθεωρήσεις (ιδεολογίες ή ουτοπίες) αποτελούν καταρχάς μερικευτικές οπτικές.

Για τον Horkheimer οι ιστορικοί ανταγωνισμοί συνεπώς μεταξύ των κοινωνικών ομάδων (π.χ. αστική - εργατική τάξη) ανάγονται εδώ σε ανταγωνισμούς μεταξύ διαφορετικών κοσμοθεωρήσεων (στο πλαίσιο μιας ιστορίας του πνεύματος) στις οποίες σχεδόν «τυχαία» η κάθε μια έχει προσκολληθεί στη μία ή την άλλη συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα. Έτσι, σύμφωνα με την άγνοια αυτή, η κοινωνιολογία της γνώσης κατά Mannheim χρησιμοποιεί γενικές και ιδεαλιστικές κατηγορίες καταλήγοντας έτσι να μην εξηγεί τίποτα συγκεκριμένο για τις σύγχρονες μορφές ιστορικής ύπαρξης και κοινωνικών σχέσεων. Παράλληλα δεν μπορεί να εξηγήσει—μέσα από αυτή την ολική έννοια της ιδεολογίας— τις ειδικές λειτουργίες (π.χ. απόκρυψη, συγκάλυψη, νομιμοποίηση, αναπαραγωγή) που επιτελεί η ιδεολογία μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία και στην πολιτική γιατί ασχολείται περισσότερο με τις «πνευματικές» της διαστάσεις. Επιπλέον, ο μόνος τρόπος για να γίνει μια διάκριση μεταξύ

αληθούς και ψευδούς όσον αφορά την ιδεολογία—αλλά και η ίδια η βασική διάκριση μεταξύ ιδεολογίας και ουτοπίας— βασίζεται επάνω στο εάν αυτές στηρίζονται (αντιστοιχούν, αντανακλούν, ανταποκρίνονται κ.λπ.) στην υπαρκτή κοινωνική πραγματικότητα: αυτό όχι μόνο αποτελεί, ένα επιστημονικά ασαφές κριτήριο και υποκειμενική εκτίμηση (δηλαδή τι συνιστά τις σύγχρονες κοινωνικές συνθήκες και τι είναι πλέον ξεπερασμένο) αλλά εφόσον (κατά τον Mannheim) δεν υπάρχει κανένας επιστημονικός τρόπος για να γνωρίσουμε «αντικειμενικά» και στην ολότητά της αυτή την πραγματικότητα, η ίδια η δυνατότητα μιας τέτοιας διάκρισης αυτο-ακυρώνεται, χωρίς καν να θέσει κάποιος το ερώτημα της δυνατότητας αλλαγής αυτής της πραγματικότητας.

Τέλος επισημαίνουμε ένα ακόμη σημείο όπου ο Horkheimer επιχειρηματολογεί κατά της θεωρίας της «ελεύθερα αιωρούμενης διανόησης» του Mannheim.¹⁷ Κατά τον Mannheim λοιπόν η διανόηση συνιστά μια ιδιαίτερη κοινωνική ομάδα (ή στρώμα) που πρέπει να αναλάβει τον ιστορικό ρόλο μεσολαβητή μεταξύ όλων των αντιτιθέμενων μερικευτικών ιδεολογιών και συνεπώς στοχεύει, μέσω μιας νέας σύνθεσης, της οποίας πολιτικός στόχος είναι η άμβλυση των ιδεολογικών ανταγωνισμών, στη συνεννόηση και στον διάλογο, με την (φιλελεύθερη) έννοια ότι όλοι (κάθε επιμέρους οπτική) έχουν λίγο δίκιο (ή λίγο άδικο) στον βαθμό που φωτίζουν ένα μόνο μέρος της αλήθειας. Επισημαίνουμε όμως ότι για τους μαρξιστές αυτή η έννοια της ειρήνευσης και της συνεννόησης είναι όχι μόνο αδύνατη μέσα στην καπιταλιστική κοινωνία (λόγω του εγγενούς, θεμελιώδους ανταγωνισμού μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας) αλλά και πολιτικά ύποπτη—αποτελεί δηλαδή η ίδια μια φιλελεύθερη ιδεολογία— στον βαθμό που συγκαλύπτει τα εγγενώς ανταγωνιστικά συμφέροντα μεταξύ εκμεταλλευτών και εκμεταλλευομένων. Για τον Mannheim δεν είναι η, πολλές φορές ετερόκλητη, ταξική προέλευση των διανοούμενων αλλά η κοινή τους (δια)-μόρφωση (μέσα από το εκπαιδευτικό σύστημα)—η οποία είναι φορέας μιας σειράς αξιών και ιδανικών— η οποία τους συγκροτεί σε κοινωνική ομάδα και τους επιτρέπει να αποστασιοποιηθούν (σε κάποιο βαθμό) από τις επιμέρους κοινωνικο-ταξικές οπτικές και συμφέροντα συνάμα έχουν τη δυνατότητα να αναστοχάζονται τις έννοιες και τις κατηγορίες που οι ίδιοι χρησιμοποιούν έτσι ώστε να αποφεύγουν τον δογματισμό. Αυτή η «αίωρηση» υπεράνω τάξεων και συνεπώς υπεράνω των επιμέρους κοινωνικο-ταξικών και ιδεολογικών ανταγωνισμών και

προοπτικών, δηλαδή μια αποστασιοποίηση από κάθε κοινωνική και πολιτική θέση, αποτελεί «προνόμιο» αυτής της διανόησης για το οποίο είναι «υπερήφανη». Όμως για τον Horkheimer «η ουδετερότητα μιας τέτοιας κατηγορίας αντιστοιχεί στην αφηρημένη αυτογνωσία του στοχαστή» στον βαθμό που για τον Mannheim είναι ακριβώς αυτή η αυτογνωσία (δηλαδή η επίγνωση των κατηγοριών και των κοινωνικών επικαθορισμών της σκέψης) του κάθε στοχαστή η οποία τον διασώζει από τον δογματισμό και τη μονομέρεια και τον οδηγεί προς μια καινούργια σύνθεση χωρίς όμως να απαντάει επακριβώς στο ερώτημα τι είδους σύνθεση θα είναι αυτή και κυρίως, για ποιο σκοπό, με ποιες δηλαδή αξιακές δεσμεύσεις στο βαθμό που και αυτή θα είναι μια επιμέρους προοπτική (αλλά ίσως πιο κοντά στην αλήθεια;). Υπ' αυτή την έννοια, γράφει ο Horkheimer, η γνώση αποτελεί ένα σύνολο γνώσεων προς κατανάλωση με την έννοια ότι οι επιστήμονες κοινωνιολόγοι κάνουν τη διάγνωση και την ανάλυση και έπειτα οι πολιτικοί μαθαίνουν να χρησιμοποιούν αυτή τη γνώση έτσι ώστε να παίρνουν αποφάσεις με «εσωτερική συνέπεια», μια ουδέτερη ηθική έννοια που δεν μας λέει τίποτα για τις αξίες με τις οποίες (πρέπει να) συνδέεται η κοινωνική ανάλυση. Αυτή η αφηρημένη έννοια της διανόησης για τον Horkheimer σχετίζεται συνεπώς με μια αφηρημένη σύλληψη των κοινωνικών προβλημάτων τα οποία συγκαλύπτει – άρα είναι η ίδια ιδεολογική αφορά, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε, πρωτίστως μια αντίληψη της αστικής φιλελεύθερης δημοκρατίας η οποία πέρα από μια τυπική ισότητα, αδυνατεί να θέσει ουσιαστικά ερωτήματα κοινωνικής δικαιοσύνης. Γράφει λοιπόν ο Horkheimer: «Η αφηρημένη και παγιωμένη σε κοινωνιολογική κατηγορία έννοια της διανόησης, που οφείλει παράλληλα να έχει και ιεραποστολικές λειτουργίες είναι από την ίδια τη δομή της μια από τις υποστασιοποιήσεις της εξειδικευμένης επιστήμης. Η κριτική θεωρία δεν είναι ούτε «βαθιά ριζωμένη» όπως η ολοκληρωτική προπαγάνδα ούτε «ελεύθερα αιωρούμενη» όπως η φιλελεύθερη διανόηση».¹⁸

Μια άλλη απάντηση στον Mannheim προέρχεται από τον Theodor Adorno στο βιβλίο του *Πρίσματα*,¹⁹ σε ένα άρθρο με τίτλο «Η κοινωνιολογία της γνώσης και η συνείδησή της». Το άρθρο αυτό έχει έναν σαφή πολεμικό τόνο και εδώ ο Adorno υποστηρίζει ως κεντρική του θέση ότι η κοινωνιολογία της γνώσης διερωτάται για τα πάντα χωρίς να ασκεί κριτική σε τίποτα. Παράλληλα στο άρθρο αυτό κάνει πολλές αναφορές και σε ένα άλλο βιβλίο του Mannheim²⁰ ως ένα τυ-

πικό παράδειγμα εφαρμογής των μεθόδων της κοινωνιολογίας της γνώσης αλλά αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι οι γενικότερες κρίσεις και αξιολογήσεις που κάνει για το θεωρητικό σχήμα του Mannheim. Θεωρεί, λοιπόν, ότι στη βάση της θεωρητικής σύλληψης του Mannheim βρίσκεται κρυμμένη μια νοσταλγία για την «χαμένη», προ-εγγελιανή αρμονία μεταξύ ατόμου και κοινωνίας· αντίθετα για την κριτική θεωρία είναι ακριβώς η απουσία αυτής της αρμονίας και η απαθρωποποίηση των ανθρώπινων σχέσεων μέσα στις συγκεκριμένες κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες εκμετάλλευσης της καπιταλιστικής κοινωνίας η οποία αποτελεί ένα από τα βασικά της αντικείμενα και κινητήρια δύναμη. Μέσα στην ουδετερότητά του, το εννοιικό πλαίσιο του Mannheim, γράφει ο Adorno, χρησιμοποiei το λεξιλόγιο της κοινωνικής κριτικής αφαιρώντας όμως το κεντρί της· ακόμα και η έννοια της ολότητας που αυτός χρησιμοποιεί αναφέρεται όχι τόσο στις σχέσεις και τους αλληλοκαθορισμούς των ανθρώπων μέσα στην κοινωνία αλλά σε μια κοινωνικο-ιστορική διαδικασία που εξαλείφει σταδιακά τις κοινωνικές αντιφάσεις και ανταγωνισμούς μέσα από μια αφηρημένη έννοια ολότητας. Αυτό που αγνοεί ο Mannheim, κατά τον Adorno, είναι η υλική σπάνη και οι συγκεκριμένες δομές της εκμετάλλευσης μέσα σε μια καπιταλιστική κοινωνία· γενικότερα κατηγορεί τον Mannheim ότι, όπως φαίνεται και στην θεωρία του των ελίτ, δεν έχει μια συγκροτημένη αλλά μόνο μια περιγραφική εννόηση της εξουσίας, σύμφωνα με το πρότυπο της φορμαλιστικής κοινωνιολογίας. Μετά από μια κριτική της θεωρίας της δημιουργίας των ελίτ του Mannheim — η οποία υπερβαίνει το πλαίσιο αυτής της εργασίας — ο Adorno γράφει ότι το πρόβλημα της κοινωνιολογίας της γνώσης είναι ότι η μέθοδός της μετατρέπει διαλεκτικές έννοιες σε έννοιες ταξινομητικές, σε έννοιες μιας φορμαλιστικής κοινωνιολογίας και συνάμα υπάρχει παντού ένας υποβόσκων ταξινομητικός θετικισμός ο οποίος αφορά τα «δεδομένα» της κοινωνίας «εκεί έξω» (την «κοινωνική πραγματικότητα») σε αντίθεση με την κριτική θεωρία όπου η αναλυτική δύναμη των εννοιών αφορά την ικανότητά τους να εξηγήσουν τους πραγματικούς νόμους της ιστορικής κίνησης της κοινωνίας — και άρα να παρέμβουν πρακτικά στην κοινωνικο-ιστορική εξέλιξη. Ο Mannheim συνεπώς δεν κατανοεί ότι η «απροκατάληπτη» καταγραφή της πραγματικότητας είναι μια χίμαιρα στον βαθμό που αυτό που κάνει τις έννοιες «σωστές» ή «λάθος» δεν είναι η γενικότητά τους ούτε η προσέγγισή τους σε καθαρά «γεγονότα» αλλά η επάρκεια με την οποία συλλαμβάνουν και

φωτίζουν τους πραγματικούς νόμους της κίνησης της κοινωνίας με στόχο να την αλλάξουν, και άρα η συγκεκριμένη θέση που παίρνουν μέσα στην πραγματικότητα. Φαίνεται λοιπόν ότι ο Mannheim παρότι δεν συμπαθούσε τον θετικισμό, τον επανεισάγει δια της πλάγιας οδού στον βαθμό που θεωρεί ότι υπάρχει η δυνατότητα μιας, αν όχι εντελώς μη-αξιολογικής κοινωνικής ανάλυσης, τουλάχιστον «λιγότερο» (ό,τι και εάν αυτό σημαίνει – αδέσμευτης;) προσδεμένης σε επιμέρους ιδεολογίες της οποίας φορέας θα ήταν μια «μη-τάξη» (διανοούμενοι).

Ωστόσο τον ο φαίνεται να μην τον απασχολούν τα συγκεκριμένα επιχειρήματα του έργου του Mannheim για την ιδεολογία αλλά θέλει να καταρρίψει – αλλά και να απο-καλύψει – τις ιστορικές συλλήψεις και τις εννοιολογικές προϋποθέσεις που κρύβονται πίσω από την κοινωνιολογία της γνώσης. Για τον Adorno η κοινωνιολογία της γνώσης υπερεκτιμά τη σημασία των ιδεολογιών σε σχέση με αυτό που πραγματικά εκφράζουν και δεν ασχολείται με το τι συγκαλύπτουν και πώς λειτουργούν μέσα στον κοινωνικό ανταγωνισμό. Εγκαταλείπει συνεπώς την προοπτική της κριτικής κοινωνικής θεωρίας ασχολούμενος μόνο με διαγνώσεις και αναλύσεις οι οποίες δεν μπορεί παρά να συγκαλύπτουν τελικά την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων μέσα στον καπιταλισμό (άρα είναι η ίδια ιδεολογική). Κατηγορεί λοιπόν τον Mannheim ότι ασχολείται με διαγνώσεις και με συμπτώματα και όχι με τις αιτίες της κρίσης και ότι τελικά επιλέγει πολιτικά, όπως και κάθε φιλελεύθερη προσέγγιση, τον κοινωνικό σχεδιασμό και ειρήνευση αντί της κοινωνικής αλλαγής. Και το άρθρο του καταλήγει ότι «Η κοινωνιολογία της γνώσης φτιάχνει στρατόπεδα πολιτικής κατήχησης όπου η άστεγη ιντελιγκέντσια μαθαίνει να ξεχνάει τον εαυτό της»²¹ – στον βαθμό που η ίδια αποτελεί σύμπτωμα της κοινωνικο-ιστορικής κρίσης στην οποία υποτίθεται ότι ασκεί κριτική.

Το τρίτο κείμενο που εξετάζουμε εδώ είναι του Herbert Marcuse (1929) που επιγράφεται «Η κοινωνιολογική μέθοδος και το πρόβλημα της αλήθειας»²² όπου σε αντίθεση με τους δύο προηγούμενους στοχαστές αναγνωρίζει την σημασία (ή μάλλον τη φιλοδοξία) του βιβλίου του Mannheim και εκτιμά το γεγονός ότι αυτός αναγνωρίζει την ιστορικότητα των ιδεών και όλων των μορφών της σκέψης εν γένει. Αναγνωρίζει επίσης ότι η εννόηση της ιστορικότητας των ιδεών στον Mannheim θέτει το ζήτημα της δράσης και των προϋποθέσεων της

σε μια εποχή όπου όλες οι βεβαιότητες έχουν πλέον σχετικοποιηθεί. Εδώ, γράφει ο Marcuse, έχουμε την προσπάθεια μια ερμηνευτικής των ιδεών όχι εσωτερικής (εγγενούς κριτική) αλλά εξωτερικής, δηλαδή από την μεριά της κοινωνικο-ιστορικής ύπαρξης των ατόμων, στον βαθμό που το τελικό νόημα αυτών των ιδεών (θα λέγαμε σήμερα των λόγων) βρίσκεται στο πεδίο της συλλογικής τους ύπαρξης. Αυτό που ενδιαφέρει εδώ ιδιαίτερα τον Marcuse είναι η ερμηνεία που δίνει ο Mannheim στον μαρξισμό ως ιδεολογία μιας συγκεκριμένης ταξικής ομάδας (δηλαδή του προλεταριάτου) και μας εκπλήσσει, σε σχέση και με τις παραπάνω κριτικές, όταν γράφει ότι η ερμηνεία του Mannheim επανακατά την αυθεντική ουσία του μαρξισμού ενάντια στους ρεφορμιστές και τους ρεβιζιονιστές (όπως οι νέο-καντιανοί σαν τον Max Adler)· δηλαδή επιστρέφει στην ουσία του μαρξισμού ως προλεταριακής θεωρίας και δράσης και άρα υπερβαίνει διάφορες προσπάθειες να θεωρηθεί ο μαρξισμός ως μια ακόμη κοινωνιολογική θεωρία γενικής ισχύος η οποία επιχειρεί να «κατανοήσει» τους γενικούς νόμους της ιστορίας και της κοινωνίας. Κατά τον Marcuse λοιπόν, ο Mannheim κατανοεί σωστά τη σχέση θεωρίας και πράξης και τις ιστορικές και πολιτικές συγκείμενες του μαρξισμού ως μια ιδεολογία (ή κυριολεκτικά, μια ουτοπία) της εργατικής τάξης.

Κατά τον Marcuse το έργο του Mannheim ασχολείται με την γενική οντολογική σχέση μεταξύ κοινωνικής ύπαρξης (είναι) και συνείδησης, πέρα από τις συγκεκριμένες μορφές τις οποίες μπορεί να πάρει σε κάθε κοινωνικο-ιστορική συγκυρία. Ο Marcuse υποστηρίζει ότι τα συγκεκριμένα κοινωνικο-ιστορικά πλαίσια ανάπτυξης των ιδεών και των τρόπων σκέψης δεν μας λένε τίποτα για την αλήθεια ή την ισχύ μιας θεωρίας· όμως για τον άνθρωπο ο οποίος είναι θεμελιακά ένα ιστορικό ον αυτοί οι ιστορικοί προσδιορισμοί είναι απαραίτητοι σε κάθε έννοια αλήθειας ή εγχυρότητας. Με την έννοια αυτή, ο Marcuse δεν δέχεται ότι ο μαρξισμός αποτελεί μια ακόμη ιδεολογία όπως ο συντηρητισμός ή ο φιλελευθερισμός, στον βαθμό που δεν τον ενδιαφέρει να γίνει μια ακόμη θεωρία με αξιώσεις γενικής ισχύος· αποτελεί δηλαδή τη θεωρία η οποία βλέπει τα πράγματα από την συγκεκριμένη σκοπιά μιας ιστορικά συγκεκριμένης τάξης όχι για να κάνει γενικά επιστήμη (κοινωνιολογία) αλλά για να αλλάξει ριζικά τον κόσμο -και άρα είναι εργαλείο πολιτικής-ταξικής πάλης. Για τον Marcuse ο μαρξισμός είναι η κοσμοθεώρηση η οποία αναδύεται μέσα από την ιστορική

κρίση της καπιταλιστικής κοινωνίας και την συγκεκριμένη κοινωνικο-οικονομική θέση του προλεταριάτου μέσα σε αυτή και άρα αφορά ένα σύστημα ιδεών το οποίο στοχεύει να αμφισβητήσει κάθε «αδέσμευτη αντικειμενικότητα» και κάθε έννοια «οικουμενικής ισχύος» γιατί η αλήθεια της είναι ιστορικά συγκεκριμένη και βγαίνει μέσα από την ενότητα θεωρίας και πράξης· είναι δηλαδή απόρροια της συνάρθρωσης της συγκεκριμένης ιστορικής κατάστασης και του συγκεκριμένου φορέα αυτής της κοσμοθεώρησης. Συνεπώς, όσον αφορά τον μαρξισμό ως κοσμοθεωρία, δεν αναφερόμαστε σε μια αφηρημένη θεωρητική αλήθεια αλλά, όπως επισημαίνει ο Marcuse στο κείμενό του, στην επιμέρους, έμπρακτη αλήθεια μιας επαναστατικής τάξης, της εργατικής. Κατά τον Marcuse, ο Mannheim υπερβαίνει μια «κλασική» αντίληψη της αλήθειας που αφορά την αντιστοιχία μεταξύ συνείδησης και πραγματικότητας²³ αλλά υποστηρίζει την δυναμική διασύνδεση μεταξύ των δύο· η ιστορική πραγματικότητα για τον Marcuse είναι σε διαρκή κίνηση και εγγενή αμφισημία ως προς το τελικό της νόημα. Εδώ η ιστορική συνείδηση της συγκεκριμένης τάξης είναι ενεργός διαμορφωτής αυτής της ιστορικής κατάστασης και όχι κάτι που απλώς της «αντιστοιχεί» ή την «καθορίζει». Με την έννοια αυτή ο ιστορικός υλισμός, κατά τον Marcuse, δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει την ιστορία —με την έννοια μιας δεδομένης, στατικής εννόησης της ιστορίας— ως το μόνο κριτήριο της θεωρίας του αλλά θεωρεί κάθε ιστορικό επίπεδο ως βάση επιλογής ανάμεσα σε διαφορετικές ιστορικές δυνατότητες όπως αυτές ανοίγονται προς ένα άλλο μέλλον.

Ο Marcuse λοιπόν συμφωνεί με τον Mannheim ότι, στον βαθμό που η ιστορική ολότητα καταστατικά και πάντοτε μας διαφεύγει, οι διαφορετικές προοπτικές και κοσμοθεωρήσεις παρουσιάζουν πάντοτε μερικευτικές θεάσεις αυτής της πραγματικότητας που η κάθε μια φέρνει στο φως μια διαφορετική πλευρά αυτής της ολότητας. Η προοπτική μιας σύνθεσης την οποία θέτει προγραμματικά ο Mannheim στο έργο του, είναι σημαντική γιατί αποτελεί μια σύνθεση δυναμική και ιστορικά προσωρινή στον βαθμό που δεν είναι τελεσίδικη και αιώνια και αφορά στις ιστορικές δυνατότητες που αναδύονται σε κάθε συγκεκριμένη εποχή. Θα πρέπει όμως να σημειώσουμε ότι για τον Marcuse το γεγονός ότι η αλήθεια κάθε κοσμοθεώρησης είναι πάντοτε ιστορικά θεμελιωμένη (και άρα τοπική και όχι καθολική και αιώνια) δεν σημαίνει ότι όλες οι οπτικές είναι εξίσου αληθείς (άρα, σχετικισμός)· εν προκειμένω, μία συγκεκριμένη προοπτική

—η σοσιαλιστική— εμφανίζεται ως μόνη αληθής συγκρινόμενη με τις υπόλοιπες εκδοχές του υπαρκτού ή του δυνατού (π.χ. όσον αφορά την ανάλυση της καπιταλιστικής κοινωνίας). Το πρόβλημα δηλαδή με το οποίο παλεύει, και φαίνεται κάπως να μπερδεύεται ο Marcuse, αφορά το πώς μπορεί να θεμελιωθεί η αλήθεια μιας θεώρησης αναγκαστικά μερικευτικής έτσι ώστε πρώτον να διασωθεί μια διάκριση μεταξύ αληθούς και φευδούς (και άρα να αποφεύγει τον σχετικισμό) και δεύτερον να θεμελιώσει συγκεκριμένα κριτήρια για το ποια είναι καλύτερη (ή η χειρότερη) θεώρηση παράλληλα με το ερώτημα εάν οι αξιώσεις ισχύος αυτής της αλήθειας είναι μερικές ή καθολικές και εδώ βεβαίως τίθενται σημαντικά ζητήματα φιλοσοφίας της ιστορίας και ειδικά μιας εγγελιανής κατεύθυνσης. Έτσι η αλήθεια μιας θεωρητικής σύνθεσης, όπως αυτή που προτείνει ο Mannheim, τοποθετείται στο επίπεδο του ποια αποτελεί την πιο περιεκτική θεώρηση και πλησιάζει περισσότερο στην συνολικότερη προοπτική που είναι δυνατή σε μια δεδομένη εποχή — αλλά και στο επίπεδο της δύναμης μετασχηματισμού της ιστορικής πραγματικότητας από την οποία η ίδια αναδύεται, πράγμα όμως που είναι ξένο ως προς την προοπτική του Mannheim. Αυτές οι αξιώσεις αλήθειας οι οποίες βγαίνουν μέσα από την σύνδεση θεωρίας και πράξης δεν ισχύουν βεβαίως μόνο για την συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα αλλά, γράφει ο Marcuse, η αλήθεια από την ιστορική στιγμή που θα αποκαλυφθεί αναγκαστικά υπερβαίνει τη σφαίρα της ιδεολογίας (με την έννοια της μερίκευσης) από την οποία προήλθε (δηλαδή τις ιστορικές συνθήκες της ανόδου της) και αποκτά αξιώσεις καθολικής ισχύος.²⁴ Ο μαρξισμός αποτελεί μια τέτοια συνολική περιεκτική οπτική και σύνθεση γιατί περιλαμβάνει, κατά τον Marcuse, στοιχεία από όλες τις προηγούμενες θεωρήσεις και ιδεολογίες τα οποία έχει διαμεσολαβήσει προς μια νέα σύνθεση της οποίας κριτής θα είναι η ιστορική πραγματικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης μέσα στον καπιταλισμό και η δυνατότητα μετασχηματισμού της. Συνάμα ο Marcuse επαινεί τον Mannheim για το γεγονός ότι αναγνωρίζει ότι η διαδικασία της επιστημονικής ανάλυσης αποτελεί ένα αναγκαίο βήμα και μια απαραίτητη προεργασία της πολιτικής δράσης και απόφασης (άρα είναι μια επιστήμη που αρνείται να παραμείνει «αμιγώς» επιστημονική), πράγμα που αποτελεί θεμελιακό στοιχείο και της μαρξιστικής θεωρίας.

Εδώ, λοιπόν σε αντίθεση με τους δύο προηγούμενους στοχαστές, έχουμε μια συμπαθή ανάγνωση του έργου Mannheim που όμως αποτελεί ένα δύσκολο εγ-

χείρημα τόσο στον βαθμό που ο Marcuse από τη μια μεριά δεν φαίνεται να έχει πλήρως αποκρυσταλλωμένες θέσεις σε όλα τα ζητήματα (και αυτό κάνει την κατανόηση του κειμένου του αρκετά δύσκολη) και από την άλλη μεριά η υποψία είναι ότι προσπαθεί να φορέσει στον Mannheim ένα θεωρητικό «κοστούμι» που δεν του ταιριάζει ακριβώς, δηλαδή αυτό της απόλυτης συμβατότητας της θεωρίας του με μια μαρξιστική προοπτική—την οποία βεβαίως ο ίδιος ο Mannheim δεν παραδέχεται— παρακάμπτοντας ωστόσο τις σημαντικές θεωρητικο-πολιτικές διαφορές της μαρξιστικής θεωρίας από την προοπτική αυτή. Το βασικό ίσως είναι ότι ο Marcuse αναζητά μια θεωρητική σύνθεση προσδεμένη στα ταξικά συμφέροντα του προλεταριάτου (τα οποία όμως αφορούν την καθολική απελευθέρωση των ανθρώπων από τις δομές της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας) ενώ ο Mannheim μία όσο το δυνατόν απροκατάληπτη και ουδέτερη προοπτική η οποία θα ήταν οδηγός για τις πολιτικές αποφάσεις. Παράλληλα, μέσω του Mannheim, προσπαθεί να κάνει μια κριτική στη μεθοδολογία της αστικής φορμαλιστικής κοινωνιολογίας τόσο ως προς την έλλειψη ιστορικής προοπτικής όσο και ως προς μια μεταφυσική έννοια αλήθειας η οποία θεμελιώνεται σε μια αφηρημένη αντιστοιχία της συνείδησης με το κοινωνικό είναι.

Το τελευταίο άρθρο με το οποίο θα ασχοληθούμε είναι αυτό ενός λιγότερο γνωστού στοχαστή της περιόδου, του Ernst Lewalter ο οποίος όμως ανήκει στη μαρξιστική παράδοση και προσπαθεί μέσω αυτής να αξιολογήσει κριτικά το έργο του Mannheim. Στο κείμενό του «Η κοινωνιολογία της Γνώσης και ο Μαρξισμός»²⁵ προσπαθεί να προσεγγίσει διαφορετικές πλευρές της θεωρίας του Mannheim σε σχέση με το μαρξιστικό έργο και εμπεριέχει αρκετές ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις.

Ο Lewalter επισημαίνει κατ' αρχάς ότι σκοπός του Mannheim είναι η υπέρβαση της μαρξιστικής θεωρίας, αξιοποιώντας όμως πολλές από τις σημαντικές συμβολές της. Συμφωνεί, παραδείγματος χάρη, ο Mannheim με τη μαρξιστική θεωρία στη διάγνωση ότι όλες οι οπτικές στην κοινωνική επιστήμη και γενικότερα στην επιστήμη εμπεριέχουν ιδεολογικούς επικαθορισμούς οι οποίοι αφορούν τη συμμετοχή των επιστημόνων ως κοινωνικά υποκείμενα σε αντιμαχόμενες κοινωνικές τάξεις· διαφωνούν, όμως, ως προς το ότι η υπέρβαση μπορεί να γίνει μέσω της μαρξιστικής θεωρίας η οποία κατά τον Mannheim επικαθορίζεται από μια συγκεκριμένη ταξική σκοπιά (και άρα είναι μερικευτική) ανάμεσα σε άλλες.

Όπως, όμως, έχουμε επισημάνει και η λύση που προτείνει ο Mannheim —δηλαδή αυτή της διανόησης ως διακριτής κοινωνικής ομάδας— είναι ιδιαιτέρως προβληματική.

Ο βασικός στόχος του Lewalter στο άρθρο αυτό είναι διπλός αλλά και αλληλοσχετιζόμενος: δηλαδή να δείξει ότι, πρώτον ο Mannheim δεν επιτυγχάνει στην προσπάθειά του να υπερβεί αλλά και να ασκήσει κριτική στη μαρξιστική θεωρία της ιδεολογίας στρέφοντας τα ίδια της τα εργαλεία εναντίον της και δεύτερον, ότι είναι πολύ πιο κοντά και πιο επηρεασμένος από τη θεωρία αυτή απ' ό,τι ο ίδιος κατανοεί ή πιστεύει. Όπως, για παράδειγμα, επισημαίνει ο Lewalter²⁶ η έννοια της κοινωνικής τάξης ως σχεπτόμενου υποκειμένου και η διάκριση μεταξύ ιδεολογικής (ταξικά καθορισμένης) σκέψης και της σκέψης που αντανακλά την πραγματικότητα είναι βασικές επιστημολογικές αρχές μέσα στο έργο του ίδιου του Marx πολύ πριν τις διατυπώσει ως βασικές αρχές της κοινωνιολογίας της γνώσης ο Mannheim. Ο Mannheim προσπαθεί να βρει έναν δρόμο έξω από τα αδιέξοδα του σχετικισμού για τον οποίο έχει κατηγορηθεί, προτείνοντας την έννοια του *σχεσιακού* (relational) όπου όλα τα στοιχεία μιας δομής νοήματος αναφέρονται σε κάποια άλλα και αποκτούν τη σημασία τους μέσα από αυτή την αλληλεξάρτηση μέσα σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο σκέψης. Για τον Mannheim κάθε μερική αλήθεια έχει και μια θετική όψη στον βαθμό που αποτελεί τμήμα της ολότητας της αλήθειας την οποία ο ίδιος υποθέτει ότι υπάρχει κάπου· ο Mannheim θέλει να δείξει αυτή την μερική αλήθεια ως θετική και μέσα στον μαρξιστικό λόγο. Την ίδια στιγμή θέλει να δείξει ότι αυτό ακριβώς το γεγονός δεν επιτρέπει στον μαρξισμό να προβάλει αξιώσεις καθολικής ισχύος στον βαθμό που η μερική του αλήθεια είναι κοινωνικά και ιστορικά προσδιορισμένη ως η αλήθεια —και η οπτική— μιας συγκεκριμένης τάξης, δηλαδή του προλεταριάτου. Όπως, όμως, εύστοχα επισημαίνει ο Lewalter ο μαρξισμός δεν είναι η θεωρία του προλεταριάτου —με την έννοια ότι αναδύεται από το εσωτερικό της τάξης αυτής στην οποία δεν ανήκαν ούτε ο Μαρξ ούτε ο Ένγκελς— αλλά μια θεωρία γύρω από και για το προλεταριάτο. Δεν ανήκει, συνεπώς, σε μια παράδοση «προλεταριακής σκέψης» αλλά στην παράδοση και την κουλτούρα της αστικής τάξης την οποία όμως προσπαθεί να υπερβεί και να ανατρέψει. Συνεπώς, δεν μπορεί να κατηγορηθεί για μερίκευση, δηλαδή ότι θεωρεί τα κοινωνικο-ιστορικά φαινόμενα μόνο από την πεπερασμένη οπτική —και άρα συμφέροντα— μιας επι-

μέρους τάξης η οποία τελικά δεν τον καθορίζει και επιπλέον γιατί σκοπός της είναι να εξαλείψει τους ταξικούς διαχωρισμούς στο όνομα της καθολικής απελευθέρωσης όλων των ανθρώπων. Ανεξάρτητα εάν αυτό ισχύει ή όχι, το ζήτημα εδώ είναι ότι ο Mannheim υποστηρίζει, αλλά αδυνατεί να αποδείξει συγκεκριμένα, αυτή την μονομέρεια της μαρξιστικής θεωρίας.

Ο Lewalter επισημαίνει ένα επιπλέον στοιχείο για τη θεωρία του Mannheim, δηλαδή ότι αυτός εμφανίζεται πιο ντετερμινιστής από τον Μαρξ με την παρακάτω έννοια. Στο έργο του το εγχείρημα της κοινωνιολογίας της γνώσης θεμελιώνεται επάνω σε ένα καθορισμό κάθε μορφής γνώσης και σκέψης από το «εμπράγματο δεδομένο του συνδέσμου με το είναι» και αυτό οδηγεί στο ότι κάποιος μπορεί να θεωρήσει την κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα μόνο και αποκλειστικά από τη σκοπιά της συγκεκριμένης ταξικής –κοινωνικής– επαγγελματικής θέσης στην οποία βρίσκεται. Έτσι η ιστορική ολότητα μπορεί να θεωρηθεί μόνο μέσα από τις επιμέρους «αντικειμενοποιήσεις» (μερικεύσεις) της, χωρίς την μαρξική δυνατότητα κατανόησης της ολότητας και άρα υπέρβασης των μερικεύσεων όμως την ίδια στιγμή ο Mannheim αντιφάσκει στον βαθμό που επιθυμεί να διατηρήσει την (μεταφυσική) ελπίδα ότι η ιδεατή ολότητα μπορεί κάποτε να γίνει αντιληπτή (από ποιον;). Για τον Μαρξ από την άλλη μεριά η επαναστατική θεωρία αποκαλύπτει συνεχώς τις διαφορετικές ιστορικές μορφές της πραγματοποίησης της συνείδησης και των πρακτικών που τους αντιστοιχούν. Ο Lewalter λοιπόν υποστηρίζει ότι αυτό που για τον Μαρξ είναι ένας ιστορικός συσχετισμός –δηλαδή μεταξύ συνείδησης και κοινωνικής ύπαρξης–²⁷ για τον Mannheim είναι ένας σκληρός –αλλά ασαφής– επικαθορισμός με στοιχεία ψυχολογισμού.

Έτσι, από μια μαρξιστική σκοπιά, θα μπορούσε κάποιος να ισχυρισθεί ότι η προσπάθεια του Mannheim για μια γνώση αποκαθαρμένη από την ιδεολογία –δηλαδή μια κοινωνιολογία της γνώσης– αποτελεί η ίδια μια μορφή ιδεολογίας. Επιπλέον ο φορέας αυτής της νέας σύνθεσης, η οποία θα υπερβεί τις επιμέρους ιδεολογικές προοπτικές, θέτει μια σειρά από σημαντικά ζητήματα – χωρίς όμως να μπορεί να τα απαντήσει ικανοποιητικά. Υποτίθεται, δηλαδή, ότι η «ελεύθερα αιωρούμενη» διανόηση συνιστά αυτό το διακριτό κοινωνικό στρώμα τα μέλη του οποίου μπορούν να επιλέξουν (και εδώ υπάρχει ένας παράδοξος βολονταρισμός) την κοινωνική ομάδα στην οποία θα ανήκουν και της οποίας σκοπός θα ήταν

αυτή η νέα σύνθεση· ωστόσο ουσιαστικά αυτό θα αφορά μόνο τους διανοούμενους που ασπάζονται αυτή την (φιλελεύθερη) ιδέα και όχι τους υπόλοιπους, άρα και όχι συνολικά αυτή την κοινωνική ομάδα. Επιπλέον το στοιχείο που τους ορίζει ως διακριτή ομάδα και τους ενοποιεί (εάν τους ενοποιεί) δεν είναι οι ταξικές τους καταβολές αλλά η μόρφωσή τους η οποία όμως υποθέτει ότι είναι «αντικειμενική» και πέραν των ταξικών επικαθορισμών πράγμα πολύ συζητήσιμο στον βαθμό που κάθε μορφής εκπαιδευτική διαδικασία και γνώση επικαθορίζεται σαφώς ιδεολογικά.²⁸ Ανάγεται δηλαδή η διανόηση σε «πνευματική» ομάδα που μόνη αυτή μέσα στην κοινωνική χωροθεσία έχει την δυνατότητα (πώς, γιατί;) να αρθεί πέρα και να υπερβεί τους ανταγωνισμούς και τις επιμέρους, μερικευτικές κοσμοθεωρήσεις προς ένα νέο ιδεώδες, αυτό της κοινωνιολογίας της γνώσης, το οποίο υποτίθεται ότι μπορεί (έστω και *εν δυνάμει*) να συλλάβει την ιστορική ολότητα πέρα από τις μερικεύσεις της. Τελικά, γράφει ο Lewalter, οι προτάσεις του Mannheim, σε αντίθεση με τον ενδιαφέροντα τρόπο που διατυπώνει τα ερωτήματά του, είναι «φτωχές» και συνοψίζονται στο ότι η λύση είναι μια «σωστή» γνώση που σχετίζεται αναμφισβήτητα με την πραγματικότητα – και αυτή δημιουργείται στη βάση μιας κοινής δια-μόρφωσης μιας ομάδας με «προνομιακή» πρόσβαση στην αλήθεια η οποία, αποστασιοποιημένη σχετικά από κοινωνικά συμφέροντα και επικαθορισμούς, είναι φορέας μιας «νέας σύνθεσης». Ο Lewalter όμως διατείνεται ότι αυτό αντιστοιχεί ίσως με την συγκεκριμένη εργασία πολλών διανοουμένων –ειδικά πανεπιστημιακών– οι οποίοι προσπαθούν να κατανοήσουν την ολότητα του κοινωνικο-ιστορικού γίγνεσθαι αποδεσμευμένοι και αποφεύγοντας έτσι την αναγκαία σε κάθε περίπτωση δεσμευμένη θέση καταλήγοντας έτσι να υποστασιοποιούν ιδεολογικά την ίδια τους την κοινωνική θέση.

Συνολικά ο Lewalter στο άρθρο του καταγράφει με λεπτομέρεια μερικές από τις βασικές αντιφάσεις του έργου του Mannheim απέναντι στον μαρξισμό. Από τη μια μεριά δηλαδή ο Mannheim βλέπει θετικά τον μαρξισμό δανειζόμενος τα εργαλεία του σε μια ανεπιτυχή προσπάθεια να τα στρέψει εναντίον του και η προσπάθεια του είναι ανεπιτυχής τόσο γιατί ο ίδιος υποπίπτει σε μεγαλύτερες αντιφάσεις όσο και γιατί στοχεύει έναν «χυδαίο», οικονομιστικό μαρξισμό ο οποίος όμως είναι μακριά από το έργο του ίδιου του Μάρξ και των πιο ενδιαφερουσών προεκτάσεών του. Τελικά, σε όσα σημεία οι λύσεις του Mannheim

είναι σημαντικές θεωρητικά πλησιάζουν τόσο πολύ τον μαρξισμό που σχεδόν δεν διακρίνονται από αυτόν είναι σε πολλά σημεία ένα «κρυμμένος» μαρξισμός με μεγάλη δόση σκεπτικισμού (ή στην ορολογία του, *προοπτικισμός*), που όμως δεν θέλει να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως τέτοιο (άρα ιδεολογία).

2. Συμβολή σε μια κριτική αποτίμηση του Mannheim

Σε σχέση με τις παραπάνω προσεγγίσεις θεωρούμε λοιπόν ότι, τουλάχιστον οι Horkheimer και Adorno, φαίνεται να είναι πολύ απορροφημένοι με την πολεμική τους και κύριος στόχος τους είναι να υπερασπισθούν μια «υλιστική» προοπτική της κοινωνικής επιστήμης, παρά το γεγονός ότι τα επιχειρήματα του Mannheim σε αρκετά σημεία προσεγγίζουν (αλλά δεν ταυτίζονται) αυτή την προοπτική αυτοί ωστόσο τονίζουν περισσότερο τις διαφορές τους με τον Mannheim και όχι τις συγγένειες. Εκείνο που φαίνεται να τους ενοχλεί ιδιαίτερα είναι ότι στην προοπτική του Mannheim λείπει όχι μόνο μια σαφής δέσμευση σε κάποιες αξίες (όπως π.χ. η κοινωνική δικαιοσύνη) αλλά και η δεσμευση στην πολιτική/θεωρητική προοπτική της ταξικής πάλης· αποτελεί δηλαδή μια εκδοχή της αστικής φορμαλιστικής κοινωνιολογίας, ενδιαφέρουσα ίσως, αλλά σίγουρα προσδιορισμένη και αυτή από τις αντιφάσεις και ανεπάρκειές της. Η δική μας εκτίμηση ωστόσο είναι ότι αρκετές από τις προτάσεις του Mannheim μπορούν να χρησιμοποιηθούν –με την δέουσα προσοχή– στην προοπτική μιας κριτικής κοινωνικής επιστήμης, που όμως δεν είναι ο δικός του στόχος. Όσο για τον Marcuse, είναι ενδιαφέρον ότι η υποδοχή του είναι πιο θετική αλλά είναι πιθανό ότι βάζει τον Mannheim σε ένα μαρξιστικό πλαίσιο το οποίο ο ίδιος δεν θα αναγνώριζε. Ίσως η πιο ισορροπημένη προσέγγιση είναι αυτή του Lewalter ο οποίος προσπαθεί να δει κριτικά μερικές από τις διαφορετικές πλευρές της σχέσης του Mannheim με τη μαρξιστική θεωρία με αρκετή προσοχή στη λεπτομέρεια του επιχειρήματος.

Στην προοπτική αυτή, λοιπόν, θεωρούμε ότι ο Mannheim, παρά τους όποιους ιστορικούς και θεωρητικούς περιορισμούς του βιβλίου του, θέτει μια σειρά από σημαντικά ερωτήματα που αφορούν και σήμερα την κοινωνική θεωρία και επιστημολογία όπως το ζήτημα της σχέσης ιστορίας και γνωσιοθεωρίας, δη-

λαδή της ιστορικότητας των γνωσιακών/θεωρητικών κατηγοριών αλλά και γενικότερα το θέμα της ιστορικότητας των ιδεών και των μορφών της σκέψης και της δυνατότητας σύγκρισης μεταξύ τους – και άρα και το μεγάλο θέμα του σχετικισμού. Δεύτερον, θέτει το θέμα της σχέσης, της εξάρτησης, της αντιστοιχίας και των επικαθορισμών μεταξύ μορφών της συνείδησης και κοινωνικο-ιστορικών διαδικασιών ή αναδιατυπωμένο με όρους μιας σύγχρονης συζήτησης, της σχέσης μεταξύ ρηματικών και εξωρηματικών πρακτικών μέσα στο κοινωνικο πεδίο. Στο σημείο αυτό σημειώνουμε ότι το κλασικό εγχείρημα της κοινωνιολογίας της γνώσης θεμελιώνεται επάνω σε ένα τέτοιο διαχωρισμό στον βαθμό που η προσπάθεια εννόησης όλων των κοινωνικών πρακτικών ως ρηματικών (discursive) –δηλαδή ως πρακτικών του νοήματος (αλλά όχι στενά γλωσσικών)– δεν θα επέτρεπε τέτοιου είδους σχέσεις ή αντιστοιχίες.²⁹ Τρίτον, θέτει σημαντικά ζητήματα που αφορούν τον επαναπροσδιορισμό της έννοιας της ιδεολογίας τόσο ως προς τα σύγχρονα προβλήματα του ορισμού της (τι είναι - τι κάνει η ιδεολογία)³⁰ όσο και ως προς την κριτική της διάσταση – αυτό που ονομάζεται κριτική της ιδεολογίας.

Τελειώνοντας θέλουμε να ανθολογήσουμε σύντομα και εντελώς επιγραμματικά υπό μορφή ερωτημάτων μια σειρά από ιδέες και επιχειρήματα μέσα από το βιβλίο του Mannheim τα οποία –κάτω από προϋποθέσεις και με την απαραίτητη συζήτηση– θα μπορούσαν να είναι συμβατά με την προοπτική μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας· όμως η περαιτέρω λεπτομερής επεξεργασία τους δεν εμπίπτει στις δυνατότητες αυτού του κειμένου.³¹ Πρώτον ο Mannheim είναι αντι-θετικιστής, υποστηρίζει δηλαδή ότι τα επιστημολογικά μοντέλα των φυσικών επιστημών δεν μπορούν να μεταφερθούν αυτούσια στην κοινωνική ανάλυση. Συνάμα δεν θεωρεί ότι μπορεί να υπάρξει μια αξιολογικά ουδέτερη επιστήμη ως «καθαρή» περιγραφή της κοινωνικής πραγματικότητας και ο κοινωνικός επιστήμονας έχει τη δυνατότητα να κατανοήσει τις κοινωνικές σχέσεις και διαδικασίες μόνο στον βαθμό που αποτελεί και ο ίδιος κοινωνικό υποκείμενο και μέρος του κοινωνικού κόσμου.³² Διατηρεί πάραυτα μια μεταφυσική ελπίδα ότι θα μπορέσει να υπάρξει μια νέα σύνθεση αποκαθαραμένη από τέτοιους επικαθορισμούς και άρα αξιολογικές δεσμεύσεις καταλήγοντας να αφήνει την πόρτα ανοικτή στον θετικισμό. Την ίδια στιγμή ο Mannheim θεμελιώνει τα βασικά προτάγματα της κλασικής κοινωνιολογίας της γνώσης τα οποία στη βάση τους

δεν είναι εντελώς ασύμβατα με αυτά μιας μαρξικής —κριτικής κοινωνικής επιστήμης—³³ παρότι διαφοροποιούνται σε κάποια σημαντικά σημεία από αυτή. Υποστηρίζει δηλαδή ότι οι ιδέες και γενικά οι μορφές της συνείδησης των ατόμων πρέπει να εξηγηθούν βάσει της «βιοτικής τους εμπειρίας» αλλά και της κοινωνικο-ταξικής ομάδας στην οποία ανήκουν· παραλείπει ωστόσο να τοποθετήσει τις τελευταίες μέσα στο πλαίσιο μιας σαφούς κοινωνικο-οικονομικής ιεραρχίας και κυριαρχίας αλλά και του κυρίαρχου, μέσα στον καπιταλισμό, καταμερισμού της εργασίας. Ο Mannheim συνεπώς δέχεται ότι οι κατηγορίες της συνείδησης αποτελούν κοινωνικές κατηγορίες και είναι ιστορικά κατασκευασμένες και ότι γενικά οι τρόποι και οι μορφές της συνείδησης —αλλά και των πρακτικών— εξαρτώνται από την κοινωνική πράξη των ατόμων και από τις συλλογικές πρακτικές της ομάδας στην οποία ανήκουν. Ωστόσο ο Mannheim δεν φαίνεται να δίνει μια ικανοποιητική λύση στο πρόβλημα του σχετικισμού στον βαθμό που η έννοια της *σχεσιακότητας* των ιδεών και του ιστορικού είναι δεν παρέχει κριτήρια σύγκρισης και επιλογής μεταξύ των διαφορετικών θεωρήσεων άρα είτε μπορεί να υπάρξουν τέτοια καθολικά και ορθολογικά κριτήρια (αλλά ποια;) είτε η κάθε θεώρηση θεμελιώνει την δική της αλήθεια και είναι μη-συγκρίσιμη με τις άλλες. Υπάρχει, μας διαβεβαιώνει, μια καθολική αλήθεια κάπου αλλά το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να την πλησιάσουμε περισσότερο ή λιγότερο μέσω των διαφορετικών προοπτικών.

Όσον αφορά την ίδια την κοινωνική επιστήμη, υποστηρίζει ότι η απο-κάλυψη των κρυμμένων εξαρτήσεων και επικαθορισμών όλων των μορφών της συνείδησης ενέχει μια λειτουργία «χειραφετική» και ότι «η πιθανότητα απελευθέρωσης από τον κοινωνικό καθορισμό αυξάνει αναλογικά με την συνειδητοποίηση του καθορισμού αυτού».³⁴ Και δεν μιλάει μόνο για αναστοχασμό του κάθε μεμονωμένου κοινωνικού επιστήμονα αλλά για το έργο της κοινωνικής επιστήμης ως «ομαδική αυτοσαφήνιση». Έτσι, το έργο της κοινωνικής ανάλυσης είναι ταυτοχρόνως διπλό, δηλαδή τόσο η κατανόηση του κοινωνικού κόσμου όσο και ο διαρκής αναστοχασμός πάνω στις έννοιες, τις κατηγορίες, τις προϋποθέσεις και τις συνέπειές τους και προστατεύει από την ιδεολογική παραγνώριση και τον *δογματισμό*. Υποστηρίζει ακόμη ότι η κοινωνιολογία της γνώσης —δηλαδή η ανάλυση των κοινωνικο-ιστορικών καταβολών των μορφών της συνείδησης— δεν αποτελεί υποκατάστατο για την διερεύνηση της αλήθειας

ή του ψεύδους των μορφών αυτών, λαμβάνοντας υπόψη όμως μια τέτοια διερεύνηση συντελείται αναγκαστικά και πάντοτε μέσα σε ένα ήδη διαμορφωμένο κοινωνικό κόσμο — άρα οι παραδόσεις της «αλήθειας» είναι θεμελιωμένες και διαφέρουν ιστορικά.³⁵ Θεωρεί λοιπόν ο Mannheim ότι η κοινωνιολογία της γνώσης είναι τέκνο του νεωτερικού λόγου και της διάλυσης της παραδοσιακής τάξης πραγμάτων και των κοσμοειδύλων που την υποστήριζαν έτσι στον νεωτερικό λόγο για πρώτη φορά ο άνθρωπος μπορεί να αμφισβητήσει τις βεβαιότητες του κόσμου αλλά και να αντιπαραθέσει μη-δογματικά τον ένα τρόπο σκέψης με τον άλλο. Επιστημολογικά, ο Mannheim αντιτίθεται στην ατομικιστική ψυχολογία και φιλοσοφία —ειδικά με τη μορφή της κλασικής γνωσιοθεωρίας— γιατί αυτές δεν αναγνωρίζουν την κοινωνική και ιστορική διάσταση των μορφών της σκέψης και της γνώσης στον βαθμό που αυτές αποτελούν εγγενώς και πάντοτε συλλογικές διαδικασίες. Σημειώνουμε ότι ο Mannheim υπερασπίζεται τη δυνατότητα αλλά και την αναγκαιότητα ορθολογικών κρίσεων στην επιστήμη — και στην πολιτική— το οποίο θεωρεί ιστορικό επίτευγμα της νεωτερικότητας ενάντια σε δογματικούς, θρησκευτικούς και μυθολογικούς τρόπους σκέψης. Έτσι θεωρεί ότι οι κοινωνικές επιστήμες αφορούν μια σημαντική προσπάθεια κατανόησης και ορθολογικού ελέγχου της κοινωνικής εξέλιξης στις σημερινές κοινωνίες· αυτό είναι και το «γνωστικό διαφέρον» (Habermas) στο οποίο θεμελιώνονται. Παρόλα αυτά παραμένει το σημαντικό ερώτημα που ο Mannheim δεν μπορεί να απαντήσει ικανοποιητικά, δηλαδή για ποιους σκοπούς και από ποιους θα χρησιμοποιηθεί η γνώση αυτή; θα χρησιμοποιηθεί δηλαδή για την εδραίωση και αναπαραγωγή της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων ή μέσω της κριτικής της διάστασης, για την ανατροπή της. Θεωρούμε λοιπόν ότι ο Mannheim προεκτείνει μια βεμπεριανή προοπτική σύμφωνα με την οποία ενώ ο επιστήμονας είναι φορέας αξιών ως κοινωνικό υποκείμενο, οφείλει, την ίδια στιγμή, να στοχεύει επιστημονικά σε μια κοινωνική ανάλυση ουδέτερη και μη-αξιολογική.

Τέλος, ο Mannheim αναγνωρίζει ότι η πολιτική είναι εγγενώς μια διαδικασία συγκρουσιακή όπου διακυβεύονται συμφέροντα και ιδεολογίες διάφορων κοινωνικών ομάδων και τάξεων — όμως παραλείπει να κάνει μια ξεκάθαρη σύνδεση μεταξύ «υλικών» πόρων (χρήματα, εξουσία) και των ιδεολογικών μορφών με τις οποίες αυτά εκφράζονται.³⁶ Έτσι ο ανταγωνισμός μεταξύ των κοσμοθε-

ωρήσεων εντάσσεται σε μια λογική «ιστορίας του πνεύματος» και αποκόπτεται από τους κοινωνικο-ιστορικούς ανταγωνισμούς που τον καθορίζουν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Θα ήταν ίσως δυνατόν να συμφωνήσουμε μαζί του όταν ισχυρίζεται ότι η ίδια η πολιτική απόφαση δεν διδάσκεται αλλά μπορούν να διδαχτούν οι προϋποθέσεις της, οι αξιακές δεσμεύσεις της, οι πιθανές συνέπειές της και οι τρόποι του σκέπτεσθαι που αντιστοιχούν σε αυτή – αυτό το οποίο προετοιμάζει τον δρόμο για την απόφαση. Είναι επίσης σωστό ότι η κριτική της ιδεολογίας δεν μπορεί να είναι προνομιακό πεδίο του μαρξισμού (παρότι ανήκει κατά κύριο λόγο στην παράδοσή του) αλλά μπορεί –και πρέπει– να γενικευθεί σε όλες τις ιδεολογικές μορφές. Ωστόσο ο απαραίτητος αναστοχασμός και η αυτογνωσία του επιστήμονα δεν οδηγεί στην προσπάθεια να αποστασιοποιηθεί κάποιος από όλες τις θέσεις –στον βαθμό που είναι όλες μερικευτικές– αλλά στο να αποσαφηνίσει τις δίκες του κατηγορίες παίρνοντας έτσι μια πιο συνειδητή θέση μέσα στο κοινωνικο-πολιτικό γίγνεσθαι στον βαθμό που το αίτημα της κριτικής, το οποίο εν δυνάμει είναι απεριόριστο, είναι δυνατό να συμφιλιωθεί με συγκεκριμένες αξιακές δεσμεύσεις (π.χ. αυτονομία, δικαιοσύνη κ.λπ.). Εδώ, αλλά και σε άλλα σημεία, ο ίδιος ο Mannheim δεν μπορεί να υπερβεί τον ιστορικό ορίζοντα της φιλελεύθερης, αστικής διανόησης που καθορίζει τον ίδιο και να τοποθετήσει τους ιδεολογικούς ανταγωνισμούς όχι ως πάλη ιδεών και κοσμοθεωρήσεων αλλά στο πλαίσιο των ιστορικά καθορισμένων ανταγωνισμών και των πραγματικών σχέσεων εξουσίας και κυριαρχίας μέσα στις πραγματικές κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες του καπιταλισμού. Οι παραπάνω μαρξιστικές αναγνώσεις του Mannheim θέτουν σημαντικά ζητήματα ως προς την επιτυχία του εγχειρήματος του αν και, παρόλα αυτά, θεωρούμε ότι το έργο του έχει αντέξει στον χρόνο και θα συνεχίσει να διαβάζεται περισσότερο γιατί θέτει σημαντικά ερωτήματα παρά γιατί δίνει ικανοποιητικές απαντήσεις σ' αυτά.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ένα σημαντικό μέρος αυτής της συζήτησης και η κύρια αναφορά αυτού του κειμένου βρίσκεται στο V. Meja – N. Stehr (επιμ.), *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, Routledge, New York & London 1990 με διάφορα κείμενα που αφορούν σημαντικές πλευρές αυτής της συζήτησης.
2. Η βασική αναφορά εδώ είναι στο βιβλίο του K. Mannheim, *Ιδεολογία και Ουτοπία* (μετ. Γ. Ανδρουλιδάκης), Γνώση, Αθήνα 1997.
3. Για δύο πολύ ενδιαφέροντα κείμενα που αφορούν διαφορετικές πλευρές αυτής της συζήτησης βλ Th. Adorno (et al.), *The Positivist Dispute in German Sociology* (μτφρ. G. Adey – D. Frisby), Heinemann, London 1976 και D. Frisby, *The Alienated Mind: The Sociology of Knowledge in Germany 1918–33*, Heinemann, London 1983.
4. Είναι χαρακτηριστικό ότι από τη μια μεριά ο A. Weber σε μια παρέμβασή του θεωρεί ότι ο Mannheim επαναδιατυπώνει το πρόγραμμα του ιστορικού υλισμού με νέους όρους – και τον κατηγορεί για αυτό, ενώ από την άλλη μεριά ο W. Sombart, σφοδρός πολέμιος του μαρξισμού, τον συγχαίρει ακριβώς επειδή θεωρεί ότι απομακρύνεται εντελώς από μια υλιστική αντίληψη της ιστορίας βλ. και σσ. 86-106 στο Meja – Stehr, *Knowledge and Politics...*, ό.π. Βεβαίως το ενδιαφέρον ερώτημα εδώ είναι πώς και σε ποιο βαθμό επηρεάστηκε ο Mannheim από τη μαρξιστική θεώρηση για την ιδεολογία.
5. Παράδοση ετερογενής η οποία εκκινώντας από το έργο του Marx (Γερμανική Ιδεολογία, ανάλυση του φετιχισμού του εμπορεύματος κ.λ.π.) περνάει στον Gramsci, στον Lukacs, στη Σχολή της Φρανκφούρτης και στον δομομαρξισμό (Althusser).
6. Βλ. και *Ιδεολογία και Ουτοπία*, ό.π., σσ. 185-197.
7. M. Horkheimer, «Παραδοσιακή και Κριτική Θεωρία» στο *Φιλοσοφία και Κοινωνική Κριτική*, Ύψιλον, Αθήνα 1984.
8. *Αυτόθι*, σ. 29. Η έμφαση δική μας.
9. Για τη Σχολή της Φρανκφούρτης, βέβαια, αυτές περιλαμβάνουν όχι μόνο τις ιδεολογίες αλλά και τις κυρίαρχες μορφές της επιστήμης, της κουλτούρας, της τέχνης, κ.λ.π.
10. M. Horkheimer στο Meja – Stehr, *Knowledge and Politics...*, ό.π., «A new concept of ideology?», σσ. 140-157.
11. Θα έπρεπε ίσως να συμπληρώσουμε, και μέσα στον κυρίαρχο καπιταλιστικό καταμερισμό της εργασίας.
12. *Αυτόθι*, σ. 147.
13. Ο Horkheimer («A new concept of ideology?», ό.π., σ. 144) πιστεύει ότι η αντίληψη αυτή προέρχεται από τη φιλοσοφία της ιστορίας του Dilthey. Άρα ο Mannheim θεωρεί

ότι η ιστορία έχει μια κατεύθυνση (Sinn) χωρίς όμως να επιχειρεί να το τεκμηριώσει με τον διαλεκτικό τρόπο του Hegel (Αυτόθι, σ. 148).

14. Το ερώτημα βέβαια εδώ αφορά το εάν η ολότητα αυτή είναι πραγματική (οντολογική) η εάν πρέπει να την υποθέσουμε για επιστημολογικούς-μεθοδολογικούς λόγους. Horkheimer πάντως θεωρεί ότι η λογική αυτή παραπέμπει σε ένα νέο- καντιανό παράδειγμα όπου η αλήθεια υπάρχει ως υπερβατική δομή εκτός χρόνου και ιστορίας.
15. Για μια αναφορά στον προβληματισμό αυτό, βλ και Η. Μαυρίδης «Σύγχρονες τάσεις στη θεωρία της Ιδεολογίας: Κριτική της Ιδεολογίας και Αποδόμηση», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τ. 18, Νοέμβριος 2001.
16. Βλ. και συζήτηση στο *Ιδεολογία και Ουτοπία*, ό.π., σσ. 102-104.
17. M. Horkheimer, «Πα αδοσιακή και Κριτική Θεωρία», ό.π., σσ. 41-43.
18. *Αυτόθι*, σ. 42.
19. Th. Adorno, *Prisms* (μτφρ. Samuel & Sherry Weber), The MIT Press, Cambridge Mass 1983, σσ. 37-49.
20. K. Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Routledge, London 1998.
21. *Αυτόθι*, σ. 49.
22. H. Marcuse, «The Sociological Method and the Problem of Truth», στο Meja — Stehr, *Knowledge and Politics...*, ό.π., σσ. 129-139.
23. Και άρα μια αναπαραστατική εννόηση της σχέσης θεωρίας και πραγματικότητας.
24. Είναι προφανείς οι επιρροές εδώ —αλλά συνολικά στη σχολή της Φρανκφούρτης— του έργου του G. Lukacs και ειδικά του κλασικού *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* (μετ. Γ. Παπαδάκης), Οδυσσεάς, Αθήνα 1975.
25. E. Lewalter, «The Sociology of Knowledge and Marxism» στο V. Meja — N. Stehr, *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, Routledge, New York & London 1990, σσ. 158-182.
26. *Αυτόθι*, σ. 159.
27. Άρα η μεθοδολογική αφετηρία του Marx για την ανάλυση της ιδεολογίας είναι οι συγκεκριμένες αντιφάσεις και οι μορφές τους, οι οποίες αναδημιουργούνται συνεχώς μεταξύ των δυνάμεων παραγωγής, των κοινωνικών σχέσεων και των μορφών της συνείδησης σε κάθε ιστορική συγκυρία και όχι μια γενική υπεριστορική αντιστοιχία μεταξύ τους.
28. Βλ. και Η. Μαυρίδης, «Εκπαίδευση και Ιδεολογία: Για μια επανατοποθέτηση των θεωρητικών ζητημάτων», *Επιστήμες Αγωγής* (4/2006).
29. Εννοούμε ότι η κατάργηση της διάκρισης μεταξύ ρηματικών και εξωρηματικών («υλικών») πρακτικών και η εννόηση όλων πρακτικών ως ρηματικών (discursive) —δηλαδή ως πρακτικών του νοήματος που όμως εμπεριέχουν μια «υλικότητα»— θα επέτρεπε

μόνο συσχετισμούς και καθορισμούς εντός του πεδίου του λόγου και θα υπερέβαινε την κλασική μορφή της κοινωνιολογίας της γνώσης η οποία θεμελιώνεται στον καθορισμό των πρακτικών του λόγου από τις υλικές / κοινωνικές πρακτικές.

30. Παραδειγματικά μόνο αναφέρουμε τη σύνοψη αυτής της συζήτησης στα J. Larrain, *The Concept of Ideology*, The University Of Georgia Press, Athens, U.S. 1979· D. Hawkes, *Ideology (The new critical Idiom)*, Routledge, London 1996 και στο M. Barrett, *The Politics of Truth*, Polity Press, London 1991.
31. Μια ενδιαφέρουσα συζήτηση βρίσκεται στο κείμενο του A. von Schelitng «The Sociology of Knowledge and Methodology» στο V. Meja – N. Stehr (επιμ.), *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, ό.π., σσ. 267-282.
32. Βλ. και τη συζήτηση στο *Ιδεολογία και Ουτοπία*, ό.π., σσ. 61-69.
33. Όπως αυτή διαμορφώθηκε, παραδείγματος χάρη, ιδιαίτερα στη μεταπολεμική περίοδο, ως κριτική μέθοδος της Σχολής της Φρανκφούρτης.
34. *Αυτόθι*, σ. 65.
35. Και εδώ βέβαια τίθενται σημαντικά επιστημολογικά ζητήματα τόσο ως προς τα εσωτερικά κριτήρια εγκυρότητας (π.χ. συνέπεια, ορθολογικότητα, πληρότητα) όσο και ως προς τα εξωτερικά (αντιστοιχία προς την πραγματικότητα, περιγραφική εμβέλεια κ.λπ.). Βλ και V. Hinshaw Jr., «The Epistemological Relevance of Mannheim's Sociology of Knowledge», στο G. Remmling (επιμ.), *Towards the Sociology of Knowledge: Origin and development of a sociological thought style*, Routledge and Kegan Paul, London 1973, σσ. 229-244.
36. Είναι φανερό βεβαία ότι για να αποφύγει κάποιος τον κίνδυνο μιας μηχανιστικής αντιστοιχίας και του αναγωγισμού πρέπει να δεχθεί ότι εδώ υπάρχουν σύνθετες διαμεσολαβήσεις μεταξύ του ενός και του άλλου και μια «σχετική αυτονομία» (Althusser).