

Κωνσταντίνος Ράντης*

Η ΣΥΜΦΙΛΙΩΣΗ ΜΕ ΤΗ ΦΥΣΗ
ΣΤΟΝ HERBERT MARCUSE
ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ MARTIN SEEL**

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η προϊούσα περιβαλλοντική καταστροφή του πλανήτη μας και η εν γένει κυριαρχική στάση του ανθρώπου απέναντι στη φύση, εξωτερική και εσωτερική, επανέφερε επιτακτικά στο επίκεντρο της φιλοσοφικής κριτικής τη σχέση τους, στην οποία αναφέρθηκε εκτενώς ο Herbert Marcuse στο έργο του *Konterrevolution und Revolte* (Αντεπανάσταση και εξέγερση) (1972). Εκεί ανέπτυξε την ιδέα συμφιλίωσης ανθρώπου και φύσεως, αποδεχόμενος αφενός την ετερότητα της φύσεως ως το όριο του πνεύματος και αναγνωρίζοντάς την αφετέρου ως υποκείμενο χωρίς τελεολογία. Ο Martin Seel αφορμώμενος από μια αισθητική θεώρηση της φύσεως χαρακτηρίζει αυτήν την ιδέα του Marcuse περί συμφιλίωσης ανθρώπου και φύσεως ως ένα παλινδρομικό ιδεώδες συμφιλίωσης, η οποία παραγνωρίζει τη συστατική διαφορά τους. Στη θέση της διαλεκτικής Λόγου και φύσεως, η οποία στοχεύει στη συμφιλίωση κοινωνίας και φύσεως (Marcuse), εμφανίζεται μια αισθητική ορθολογικότητα που αναγνωρίζει και διατηρεί την αντίθεση κουλτούρας και φύσεως (Seel).

Λέξεις κλειδιά: *συμφιλίωση με τη φύση, ετερότητα της φύσεως, υποκείμενο χωρίς τελεολογία, αισθητική ορθολογικότητα*

*Επίκουρος Καθηγητής Ιστορίας της Φιλοσοφίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων.

** Μια πρώτη εκδοχή του άρθρου παρουσιάστηκε στην επιστημονική ημερίδα «Herbert Marcuse: τρεις δεκαετίες από το θάνατό του», που διοργάνωσαν ο Τομέας Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, το περιοδικό *Αξιολογικά* και το Μουσείο Σύγχρονης Τέχνης «Θεόδωρος Παπαγιάννης» στις 28-4-2010 στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στο επίκεντρο της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* των Max Horkheimer και Theodor W. Adorno (1969), που είναι το έργο-κλειδί της «Σχολής της Φραγκφούρτης» (Schmid Noerr, 1990, σ. 20), βρίσκεται, ως γνωστόν, η σχέση Λόγου και φύσεως¹ ή υποκειμένου και αντικειμένου όχι μόνον ως γνωσιοθεωρητικό ή κοινωνιοθεωρητικό πρόβλημα, αλλά και ως πρακτικό πρόβλημα άρσης της κυριαρχίας του ανθρώπου επάνω στη φύση και μετάβασης της κοινωνίας στο βασίλειο της ελευθερίας (πρβλ. Dubiel, 2001, σ. 22). Η διαίρεση Λόγου και φύσεως κατέστησε δυνατή την κυριαρχία του ανθρώπου επάνω στην «πρώτη φύση», έχει όμως ως τίμημα την υποταγή της δικής του φύσεως (πρβλ. Böhme, 2004, σ. 98· πρβλ. Schmid Noerr, 1990, σ. 15 κ.ε.). Εξαιτίας της προϊούσας καταστροφής της φύσεως η αντίθεση ανθρώπου και φύσεως οξύνθηκε σε τέτοιο βαθμό που επανέφερε επιτακτικά το πρόβλημα της συμφιλίωσης του ανθρώπου με την «κοινωνικά συγκροτημένη φύση» (Böhme, 1999, σ. 61) στις θεωρητικές αναζητήσεις της εποχής μας. Αυτές έχουν να κάνουν με την ανάσχεση της άνευ προηγουμένου λεηλασίας της «πρώτης φύσεως» εξαιτίας του κυρίαρχου καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και της κυριαρχικής στάσης απέναντί της από την κοινωνία του ανθρώπου, την κατά Hegel ανώτερη «δεύτερη φύση» (πρβλ. Hegel, 1995, σ. 28· πρβλ. Schmid Noerr, 1997a, σ. 24 κ.ε.), η οποία «αναγνωρίζει τον εαυτό της ως πρώτη φύση» (πρβλ. Adorno 1990b, σ. 29/σ. 38).² Ένας από τους κορυφαίους της «Σχολής της Φραγκφούρτης», ο Herbert Marcuse, αναφέρθηκε εκτενώς στην αντίθεση κοινωνίας και φύσεως στον ύστερο καπιταλισμό, ανέπτυξε την ιδέα συμφιλίωσης ανθρώπου και φύσεως, θεώρησε τη φύση όχι μόνον ως απειλητική, την *petitio principii* της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* (Guzzoni, 1981, σ. 52) αλλά συνάμα και ως απειλούμενη (Schmid Noerr, 1990, σ. 71), αποδέχτηκε την ετερότητα της φύσεως έναντι του υποκειμένου και συνάμα την αναγνώρισε ως «υποκείμενο χωρίς τελεολογία» (MS 9, σ. 70).³

1. Στο κείμενο διατηρείται η γενική «φύσεως» ως ζωντανή ενθύμηση της φιλοσοφίας της φύσεως των Προσωκρατικών.

2. Ο αριθμός μετά την πλάγια γραμμή δηλώνει τη σελίδα της αντίστοιχης ελληνικής μετάφρασης. Όπου κρίθηκε αναγκαίο η μετάφραση τροποποιήθηκε ελαφρώς από τον συντάκτη.

3. Οι αναφορές στα έργα του Marcuse σημειώνονται με τη συντομογραφία MS και

Η ιδέα συμφιλίωσης ανθρώπου και φύσεως του Marcuse, ο σκληρός πυρήνας της φιλοσοφίας της φύσεως του Marcuse, βρέθηκε στο στόχαστρο της κριτικής του Martin Seel, ο οποίος, παρ' ό,τι έχει μια κριτική στάση έναντι του Jürgen Habermas, ακολουθεί κατά βάση την επικοινωνιακή στροφή της αναθεωρημένης κριτικής θεωρίας του (πρβλ. Seel, 1997, σ. 30, σ. 321 κ.ε.), την οποία επιβεβαιώνει διά της ψυχαναλυτικής κριτικής της Jessica Benjamin στον Marcuse (πρβλ. Seel, 1992). Η αναφορά στη θεωρία του Habermas βοηθά, κατά τη γνώμη μου, την κατανόηση του εγχειρήματος του Seel. Ο Habermas ανέπτυξε την πρώιμη μορφή της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας στο άρθρο του «Τεχνική και επιστήμη ως ιδεολογία» ως κριτική στον *Μονοδιάστατο άνθρωπο* του Marcuse (πρβλ. Habermas, 1969b-πρβλ. Dubiel, 2001, σ. 95 κ.ε.). Σύμφωνα με τον Marcuse, στον ύστερο καπιταλισμό εμφανίζεται μια θεσμική ενσωμάτωση της τεχνικής ορθολογικότητας, η οποία αναδεικνύεται σε μοναδική και περιεκτική βάση νομιμοποίησης του ύστερου καπιταλισμού και, έτσι, εξαφανίζεται η διαφορά των τεχνικών παραγωγικών δυνάμεων και των πολιτικών παραγωγικών δυνάμεων (πρβλ. Habermas, *ό.π.*, σ. 52/σ. 124). Η επιστήμη και η τεχνική καθίστανται το κινούν του ύστερου καπιταλισμού, αλλά και το ιδεολογικό χώρισμα πίσω από το οποίο κρύβεται η πολιτική κυριαρχία. Επιπλέον, η συγχώνευση της τεχνικής και της επιστήμης με τον εργαλειακό λόγο θεωρείται από τον Marcuse ως εμπειρικό δεδομένο, χωρίς ωστόσο να αποκλείει a priori μια άλλη σχέση ανθρώπου και φύσεως, μια άλλη τεχνική (πρβλ. *ό.π.*, σ. 57/σ. 128).

Ο Habermas δεν ασπάζεται το όραμα του Marcuse για μια άλλη τεχνική, η οποία θα μπορούσε να παραχθεί από μια επικοινωνιακή σχέση του ανθρώπου με τη φύση. Στην κριτική που του άσκησε ανέπτυξε τη θεμελιώδη εννοιολογική διάκριση, στην οποία βασίζεται το συνολικό ύστερο θεωρητικό του οικοδόμημα, τη διάκριση του «ορθολογικού ως προς τον σκοπό» και του «επικοινωνιακού» πράττειν (πρβλ. *ό.π.*, σ. 62 κ.ε./σ. 133 κ.ε.). Η ορθολογικότητα του «ορθολογικού ως προς τον σκοπό» πράττειν προσδιορίζεται από την τήρηση των κατάλληλων τεχνικών κανόνων, ενώ η ορθολογικότητα του «επικοινωνιακού» πράττειν προσδιορίζεται από τις ισχύουσες κοινωνικές νόρμες του «επικοινωνιακού» πράττειν. Οι τεχνικοί κανόνες

την αντίστοιχη σελίδα από την εννεάτομη γερμανική έκδοση: Marcuse Herbert, 2004, *Schriften*, (2 έκδ.), Springe, zu Klampen.

ισχύουν ανεξαρτήτως του πολιτισμικού πλαισίου που είναι ενταγμένες και αξιώνουν καθολική εγκυρότητα. Αντιθέτως, οι κοινωνικές νόρμες προϋποθέτουν τη συνεννόηση μεταξύ των ανθρώπων που εμπειρέχει πάντοτε τον κίνδυνο της παρανόησης. Με τις κοινωνικές νόρμες επεκτείνεται η περιοχή της κοινωνικής συναίνεσης, ενώ με την τεχνική επιτείνεται η κυριαρχία επάνω στη φύση, εξωτερική και εσωτερική. Η «εργασία» και η «αλληλόδραση» είναι οι μεταφορικές συντμήσεις για τους δύο διαφορετικούς τρόπους του ανθρώπινου πράττειν, οι οποίες περιγράφουν πιο κατάλληλα τον ύστερο καπιταλισμό και δίνουν προοπτική στην πολιτική.

Σ' αυτήν την ανθρωπολογική διάκριση αντιστοιχούν, ωστόσο μόνον αναλυτικά, οι κοινωνικοί χώροι όπου κυριαρχούν αυτοί οι διαφορετικοί τρόποι του πράττειν: από τη μια, είναι τα «υποσυστήματα του ορθολογικού ως προς τον σκοπό πράττειν» και, από την άλλη, ο «κοινωνιοπολιτισμικός βίοκοσμος» (πρβλ. ό.π., σ. 65/σ. 136). Η συγκρουσιακή συνύπαρξη των «ορθολογικών ως προς τον σκοπό» πρακτορείων (η καπιταλιστική επιχείρηση, η αγορά, το σύστημα δικαίου, η γραφειοκρατία) και του «κοινωνιοπολιτισμικού βίοκοσμου» δεν επιβεβαιώνουν κατά Habermas στον ύστερο καπιταλισμό την υποτιθέμενη από τον Marcuse, αλλά και τους Horkheimer και Adorno, ολοκληρωτική κυριαρχία των «υποσυστημάτων του ορθολογικού ως προς τον σκοπό πράττειν» και, επομένως, την ολοκληρωτική κυριαρχία της εργαλειακής ορθολογικότητας (πρβλ. Dubiel, 2001, σ. 99). Στον ύστερο καπιταλισμό δεν λειτουργεί η αυτορρύθμιση της αγοράς, αλλά εμφανίζεται μια διαρκώς αυξανόμενη παρεμβατική πολιτική του κράτους στη σφαίρα της οικονομίας. Παρ' ότι η αξιοποίηση του κεφαλαίου εξακολουθεί να είναι η κινητήρια δύναμη των κοινωνικοπολιτικών συγκρούσεων, στη συνείδηση των συμμετεχόντων η κοινωνία εμφανίζεται ως μια σωστά ή λανθασμένα προγραμματισμένη μηχανή. Αυτή είναι η ιδέα της τεχνοκρατίας, η ιδεολογία του ύστερου καπιταλισμού (πρβλ. Habermas, 1969b, σ. 76/σ. 145). Για τον Habermas υπάρχει και μια διάσταση του βίοκοσμου που προσδιορίζεται από τις επικοινωνιακές δομές και την επικοινωνιακή ορθολογικότητα. Αυτή του δίνει τη δυνατότητα να συλλάβει καλύτερα την αλλοτρίωση, την εμπραγμάτωση και τις παθογένειες που απορρέουν από την επικράτηση της αχαλίνωτης επιστημονικοτεχνικής ορθολογικότητας: στον ύστερο καπιταλισμό έχουμε να κάνουμε, λοιπόν, με μια δισδιάστατη και όχι με μια μονοδιάστατη κοινωνία. Την έννοια της επικοινωνιακής ορθολογικότητας ανέπτυξε ο Habermas λεπτομε-

ρέστερα στη *Θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν* (πρβλ. Habermas, 1995, τόμ. 1., σ. 28 κ.ε.· πρβλ. Dubiel, 2001, σ. 102 κ.ε.).

Ο Martin Seel ανέλυσε διεξοδικά και σε βάθος την ιδέα συμφιλίωσης ανθρώπου και φύσεως του Marcuse καταλήγοντας σε συμφωνία με το επιχείρημα του Habermas, στο συμπέρασμα ότι ο Marcuse κατανοεί την άρση της καταπίεσης της φύσεως ως άρση των συσχετικών όρων (Relata) της αντίθεσης ανθρώπου και φύσεως, ήτοι του καταπιέζοντος Λόγου και της καταπιεζομένης φύσεως. Χαρακτηρίζει μάλιστα αυτήν την άρση ως ένα «παλινδρομικό ιδεώδες συμφιλίωσης», όπου η εργαλειακή ορθολογικότητα της καταπίεσης αντικαθίσταται από μια μιμητική ορθολογικότητα της συμφιλίωσης. Ο ίδιος ακολουθώντας τον Habermas προκρίνει τη «διατήρηση μιας συστατικής διαφοράς» (Seel, 1992, σ. 147 κ.ε.), η οποία βασίζεται σε μια ορθολογικότητα που ανέχεται τις εντάσεις (πρβλ. ό.π., σ. 142), όπως στη θεώρηση του Habermas που συνυπάρχουν το «ορθολογικό ως προς τον σκοπό» και το «επικοινωνιακό» πράττειν. Είναι η αισθητική ορθολογικότητα: «Λόγος δεν είναι η τέχνη της συμφιλίωσης, αλλά – η τέχνη της διαίρεσης» (Seel, 1997, σ. 9).

Από την προηγηθείσα εισαγωγή κρίνεται αναγκαίο, πρώτον, ν' ανακατασκευάσουμε το επιχείρημα του Marcuse. Δεύτερον, να εκθέσουμε αναλυτικά την κριτική στην οποία υποβλήθηκε από τον Seel και, τρίτον, ν' αποτιμήσουμε κριτικά τη συμβολή αμφότερον των εργασιών.

1. Η ΙΔΕΑ ΣΥΜΦΙΛΙΩΣΗΣ ΜΕ ΤΗ ΦΥΣΗ ΣΤΟΝ MARCUSE

Στη διάρκεια της πλέον γόνιμης περιόδου της θεωρητικής ανάπτυξής του, από το 1950 και εντεύθεν, ο Marcuse αφιερώνεται στην «ιδέα μιας νέας ανθρωπολογίας» (πρβλ. Schmid Noerr, 1997b, σ. 54 κ.ε./99 κ.ε.). Η στροφή του αυτή οφείλεται στην απραγματοποίητη ανατροπή του καπιταλιστικού συστήματος και τη μη ανάδυση του νέου επαναστατικού υποκειμένου και σηματοδοτεί την επαναφορά στο επίκεντρο της φιλοσοφικής κριτικής του θεμάτων, που είχαν αναπτύξει ο Ludwig Feuerbach και ο νεαρός Karl Marx. Ο Marcuse, ακολουθώντας τους Feuerbach και Marx, αναβαθμίζει την αισθητικότητα, η οποία στην καντιανή θεωρία ήταν παθητική και υποδεέστερη έναντι της αυτενεργούς διάνοιας που επιτελεί τη σύνθεση (πρβλ. Kant, 1990a B 102 κ.ε./τόμ. 1, σ. 45). Το νέο επαναστατικό υποκείμενο, που εξακολουθεί ν' αναζητεί ο Marcuse,

πρέπει να διαθέτει μια νέα αισθητικότητα, μια νέα ευαισθησία, μια άλλη συνείδηση, άλλη γλώσσα και μορφές έκφρασης, άλλες ορμές και να στρέφεται εναντίον της κτηνωδίας, της βιαιότητας και της ασχήμιας που κυριαρχούν στον ύστερο καπιταλισμό (πρβλ. MS 8, σ. 257 κ.ε.). Χωρίς ν' αποφεύγει ένα φαύλο κύκλο, θέτει ως όρο και συνάμα ως αποτέλεσμα της «μεγάλης άρνησης» αυτό το νέο κοινωνικό υποκείμενο. Στο έργο του *Αντεπανástαση και εξέγερση* (1972), έχοντας στο επίκεντρο της θεωρίας του τη συμφιλίωση ανθρώπου και φύσεως, διορθώνει την ωφελμιστική, κυριαρχική στάση του ανθρώπου έναντι της φύσεως διά της δεκτικής (rezeptiv) αισθητικής στάσης, όπως άλλοτε οι Kant, Schiller, Feuerbach και Marx (πρβλ. MS 9, σ. 67 κ.ε.· πρβλ. MS 5, σ. 150 κ.ε.).

Συγκεκριμένα, στον ύστερο καπιταλισμό ο Marcuse σημειώνει ότι εξωτερική και εσωτερική φύση υπάγονται στον ίδιο βαθμό σε έναν τεχνολογικό, εργαλειακό εξορθολογισμό, που έχει ως αποτέλεσμα την εκμετάλλευση και συρρίκνωσή τους (πρβλ. MS 9, σ. 64 κ.ε.). Για να μετασηματισθεί ριζικά η κοινωνία της εκμετάλλευσης σε μια κοινωνία της ελευθερίας, είναι αναγκαίο ένα νέο επαναστατικό υποκείμενο με μια άλλη αισθητικότητα – «νέα ευαισθησία» (MS 9, σ. 66) ή «ριζοσπαστική ευαισθησία» (MS 9, σ. 63). Αυτή θα μεσολαβήσει μεταξύ της κοινωνικής πολιτικής πράξης μετασηματισμού του κόσμου και της ορμής του ανθρώπου για προσωπική απελευθέρωση. Η φύση, η οποία απειλείται πλέον ανοιχτά από την ανθρώπινη κοινωνία, από αντίπαλος γίνεται σύμμαχος του ανθρώπου στον αγώνα του για κατάργηση της κοινωνικής εκμετάλλευσης. Η «απελευθέρωση της φύσεως» (MS 9, σ. 64), η οποία διέπεται από μια «τυφλή ελευθερία» (πρβλ. Adorno, 1990a, σ. 107/σ. 124), θα συμβάλει στην απεγνωσμένη προσπάθεια του ανθρώπου να μετασηματίσει τη «δεύτερη φύση» σε κοινωνία της ελευθερίας, αφού αυτός ανακαλύψει προηγουμένως τις απελευθερωτικές δυνάμεις της φύσεως. Διότι η φύση ως απλό υλικό είναι «ιστορικό a priori» της καπιταλιστικής κοινωνίας (πρβλ. MS 9, σ. 65). Η δυνατότητα για μια άλλη, μη ανταγωνιστική κοινωνία έναντι της φύσεως, όπου η φύση βιώνεται από τον άνθρωπο ως ολότητα και «χάριν αυτής της ίδιας», είναι ρεαλιστική. Αυτή η δυνατότητα προϋποθέτει ότι τόσο η επιστήμη όσο και η τεχνική, οι οποίες στον ύστερο καπιταλισμό επεκτείνουν την κυριαρχία ως τεχνολογία σε όλες τις περιοχές της κουλτούρας (πρβλ. MS 7, σ. 173), θα προστατεύουν και θα προάγουν τη ζωή αντί να τη συρρικνώνουν μηχανιστικά και να την καταστρέφουν.

Η αντίληψη μιας άνευ ορίων ορθολογικής (εργαλειακής) ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων είχε κυριαρχήσει και στον λεγόμενο «υπαρκτό σοσιαλισμό» εις βάρος των ουμανιστικών στοιχείων (πρβλ. MS 6, σ. 213). Ο Marcuse δεν περιορίζει τον όρο φύση μόνο στην εξωτερική φύση, αλλά σ' αυτόν συμπεριλαμβάνει και την εσωτερική ανθρώπινη φύση. Αντιθέτως, οι «ορθόδοξοι μαρξιστές» είχαν υποβαθμίσει τη σημασία της, παρ' ότι ο ίδιος ο Marx στα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα* –τα οποία εξακολουθούν ακόμη και σήμερα να διχάζουν τους ερμηνευτές σε σχέση με τη λεγόμενη «τομή» στη σκέψη του Marx μετά το 1845 (πρβλ. Quante, 2009, σ. 340 κ.ε.)– είχε θέσει ως προϋπόθεση της κοινωνικής αλλαγής τη ρήξη του ανθρώπου «με την τετριμμένη εμπειρία του κόσμου, με την ακρωτηριασμένη αισθητικότητα» (MS 9, σ. 66). Η «ριζοσπαστική ευαισθησία» είναι η αναθεωρημένη καντιανή αισθητικότητα, η οποία σημαίνει ότι οι αισθήσεις δεν είναι απλώς παθητικές, αλλά πραγματοποιούν πιο συγκεκριμένες, πιο υλικές συνθέσεις πέραν αυτών που λαμβάνουν χώρα στις καθαρές μορφές εποπτείας του χώρου (πρβλ. Kant, 1990a B 37 κ.ε./τόμ. 1, σ. 110) και του χρόνου (πρβλ. *ό.π.*, B 46 κ.ε./τόμ. 1, σ. 121 κ.ε.): «ο κόσμος μας δεν παράγεται μόνον στις καθαρές μορφές του χρόνου και του χώρου, αλλά επίσης και ταυτόχρονα ως μια ολότητα κατ' αίσθηση ποιοτήτων – ως αντικείμενο όχι μόνον του ματιού (*σύννοψις*), αλλά όλων των ανθρώπινων αισθήσεων (ακοής, όσφρησης, αφής, γεύσης)» (MS 9, σ. 67). Όπως στον Marx έτσι και στον Marcuse, η αισθητικότητα γίνεται ιστορική, καθώς οι άνθρωποι μέσω της εργασίας τους δεν διαμορφώνουν μόνο τα αντικείμενα υπερβαίνοντας την αρχική τους υλικότητα, αλλά συνάμα και το φυσιολογικό χαρακτήρα των λειτουργιών των αισθήσεών τους. Στη μαρξική έννοια της «αντικειμενικής δραστηριότητας» γίνεται υπέρβαση του καντιανού χωρισμού διάνοιας και αισθητικότητας, γιατί αυτή τις εμπεριέχει αμφοτέρως: «δρώσα αισθητικότητα και κατ' αίσθηση δραστηριότητα» (Schmidt, 1988, σ. 69). Στο αίτημα του Marcuse περί μετασχηματισμού των αισθήσεων ανταποκρίνεται η «πλήρης χειραφέτηση των ανθρώπινων αισθήσεων» (πρβλ. Marx, 1982, σ. 393), για «ν' αποκρούσουν την εργαλειακή ορθολογικότητα του καπιταλισμού, αλλά επίσης να διατηρήσουν και ν' αναπτύξουν περαιτέρω τα επιτεύγματά του» (MS 9, σ. 68). Ο σκοπός αυτός θα μπορούσε να επιτευχθεί, αν υιοθετούσαμε μια «ανθρώπινη ιδιοποίηση της φύσεως» και τη μετατρέπαμε σε ένα περιβάλλον, όπου το ανθρώπινο ον θα μπορούσε ν' αναπτύξει τα ανθρώπινα, δημιουργι-

κά, αισθητικά χαρίσματά του. Τότε η φύση θα έχανε την «απλή της ωφελιμότητα», δεν θα ήταν απλώς υλικό για χάριν του ανθρώπου, αλλά θα αναγνωριζόταν ως αυτόνομη ζωτική δύναμη, ως υποκείμενο-αντικείμενο. «Η ορμή για ζωή είναι η κοινή ουσία ανθρώπου και φύσεως. Έτσι, ο άνθρωπος θα μπορούσε να δώσει μορφή σ' ένα ζωντανό αντικείμενο. Οι αισθήσεις θα μπορούσαν να συμπεριφερθούν “προς το πράγμα χάριν του πράγματος”» (MS 9, σ. 68 κ.ε.).

Η θεώρηση της φύσεως ως υποκειμένου θέτει τον Marcuse ενώπιον του επιτακτικού ερωτήματος, αν η φύση εμπεριέχει τελεολογία. Μια καταφατική απάντηση θα σήμαινε ότι η φύση έχει μέσα της έναν σκοπό και ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να παρεμβεί σ' αυτήν. Σύμφωνα με τον Marcuse, η ιδέα της απελευθέρωσης της φύσεώς του δεν προϋποθέτει την τελεολογία, αλλά το εν δυνάμει σχέδιο και τον σκοπό του ανθρώπου που επιβάλλεται στη φύση, αφού μόνον ο άνθρωπος μπορεί να θέτει σκοπούς. Ωστόσο, αυτό το σχέδιο του ανθρώπου επιζητεί τη συνεργασία της φύσεως, την απελευθέρωση των δυνάμεών της, που θα μπορούσαν να συμπράξουν στην απελευθέρωση του ανθρώπου. Είναι εκείνο το δυναμικό της φύσεως που ανταποκρίνεται στον αναστοχασμό μας περί φύσεως τυχαία (πρβλ. Kant, 1990c B XXXVIII/σ. 93) ή η τυφλή ελευθερία της φύσεως (πρβλ. Adorno, 1990a, σ. 107/σ. 124). Αυτό θα έδινε νόημα στον αγώνα του ανθρώπου ν' απελευθερώσει και τη φύση, «σε αυτή τη φτωχή γη να τη βοηθήσει να φθάσει εκεί όπου ίσως θα ήθελε» (MS 9, σ. 69 κ.ε.: πρβλ. Adorno, *ό.π.*).

Επομένως, ο Marcuse θεωρεί τη φύση ως υποκείμενο αλλά χωρίς τελεολογία, θεώρηση που συμφωνεί με την καντιανή «σκοπιμότητα χωρίς σκοπό» (πρβλ. MS 9, σ. 70· πρβλ. Kant, 1990c B 44/σ. 140). Βέβαια ο Kant έλυσε το ζήτημα της ανταπόκρισης φυσικών πραγμάτων και ανθρώπινου νου μέσω της εξειδίκευσης των καθολικών νόμων της φύσεως «σύμφωνα με την αρχή της σκοπιμότητας για τη δική μας γνωστική ικανότητα, δηλαδή για να είναι κατάλληλοι για την ανθρώπινη διάνοια» (Kant, 1990c XXXVII/σ. 92). Ωστόσο, για μια κριτική θεωρία της φύσεως, η ανταπόκριση της φύσεως στη γνωστική ικανότητα του ανθρώπου δεν έγκειται στο «ότι η φύση είναι ένα ανθρώπινο προϊόν ή ένα σχεδόν ανθρώπινο προϊόν, αλλά στο ότι ο άνθρωπος είναι ένα προϊόν της φύσεως» (Böhme, 1985, σ. 77). Η ιδέα της φύσεως ως υποκειμένου χωρίς τελεολογία συνενώνει φύση και τέχνη υπερβαίνοντας τη διαιώνια αντίθεσή τους, που άρχισε με την πλατωνική φιλοσοφία. Από εδώ κατάγεται η μαρξική μη βίαιη

ανθρώπινη ιδιοποίηση της φύσεως, που αντιπαρατίθεται στην καπιταλιστική λεηλασία της φύσεως. Η ανθρώπινη ιδιοποίηση της φύσεως είναι προσανατολισμένη στις κατ' αίσθηση-αισθητικές ποιότητες που ενυπάρχουν στη φύση και προάγουν τη ζωή. Η «εξανθρωπισμένη φύση» θα ανταποκρινόταν στην επιδίωξη του ανθρώπου για αυτοπραγμάτωση. Ο όρος «εξανθρωπισμένη φύση» ή «εξανθρωπισμός της φύσεως» βασίζεται στο ότι τα αντικείμενα έχουν εν εαυτοίς το σύμφυτο μέτρο τους που μόνον ο άνθρωπος μπορεί να τους αποδώσει: «ο άνθρωπος γνωρίζει να παράγει σύμφωνα με το μέτρο κάθε είδους και γνωρίζει παντού ν' αποδίδει στο αντικείμενο το σύμφυτο μέτρο· γι' αυτόν τον λόγο ο άνθρωπος μορφοποιεί επίσης σύμφωνα με τους νόμους της ομορφιάς» (Marx, 1982, σ. 370). Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος μπορεί ν' απελευθερώσει τις απραγματοποίητες δυνατότητες των πραγμάτων. Για την αρνητική διαλεκτική του Marcuse «οι εσωτερικές δυνατότητες ανθρώπων και πραγμάτων δεν εξαντλούνται στις δεδομένες μορφές και σχέσεις με τις οποίες εμφανίζονται. Αυτό σημαίνει ότι άνθρωποι και πράγματα είναι όλα αυτά που ήταν, αυτά που είναι τώρα και συνάμα κάτι επιπλέον απ' όλα αυτά» (MS 4, σ. 107).

Η «εξανθρωπισμένη φύση» –ή ο «εξανθρωπισμός της φύσεως»– ξυπνά στη φαντασία του ανθρώπου ειδυλλιακές εικόνες. Ωστόσο δεν παύουν να υπακούουν στην αρχή της ηδονής και να ελέγχονται από την αρχή της πραγματικότητας ως φαντασιώσεις, όσο εξακολουθεί να κυριαρχεί στον κόσμο η καταβρόχθιση φυτών και ζώων. Η καθολική χορτοφαγία και η κατανάλωση συνθετικών τροφίμων, που θα ήταν μια εναλλακτική πρόταση, θεωρείται πολύ πρόωρη και ανεύθυνη από τον Marcuse, όσο εξακολουθεί να υπάρχει κυριαρχία ανθρώπου επάνω σε άνθρωπο. Προέχει η αλληλεγγύη μεταξύ των ανθρώπων (πρβλ. MS 9, σ. 71 κ.ε.). Μελλοντικά όμως δεν μπορεί να υπάρξει ελεύθερη κοινωνία, η οποία υπό την αιγίδα της κανονιστικής ιδέας του Λόγου δεν θα στοχεύει στην εξάλειψη της ασκούμενης βίας επάνω στα φυτά και στα ζώα. Ωστόσο, δεν παύει η ανθρώπινη ιδιοποίηση να είναι ιδιοποίηση του αντικειμένου εκ μέρους του υποκειμένου. Μόνον όταν στη θέση της αντιπαραθέσης υποκειμένου και αντικειμένου επικρατήσει η ειρήνη, μόνον τότε η ιδιοποίηση θα μετατραπεί σε μια σχέση μη εκμετάλλευσης, την οποία περιγράφουν έννοιες όπως «αφήνω-σε-ησυχία, αναγνώριση, αφιέρωση» (MS 9, 72).

Η εξωτερική φύση κατανοείται, λοιπόν, στον Marcuse ως υποκείμενο-αντικείμενο, ως ένας κόσμος με τις δυνατότητές του, τις

αναγκαιότητές του και την τυχαιότητά του, αντικειμενικές ποιότητες που είναι ουσιώδεις για τη βελτίωση και την πραγμάτωση της ζωής. Η απελευθέρωση των ανθρώπων συνδέεται στενά με την απελευθέρωση της φύσεως, την απελευθέρωση των δυνατοτήτων που υπάρχουν μέσα της. Ο Marcuse σημειώνει ότι στο όραμα αυτό επιζεί κάτι από την ιδεαλιστική θεωρία της γνώσης όχι ως ανάμνηση ενός χαμένου παραδείσου, αλλά ως γνωστική δυνατότητα, ως σύνθεση που «ενώνει τα κομμάτια και τα θραύσματα μιας στρεβλωμένης ανθρωπότητας και φύσεως» (MS 9, σ. 73). Η αντίληψη αυτή δεν απαντά πλέον στον ύστερο καπιταλισμό, είναι το φόντο μιας εμπειρίας πάνω στο οποίο «οι άμεσα δεδομένες μορφές των πραγμάτων εμφανίζονται ως “αρνητικές”, ως άρνηση των εμμενών δυνατοτήτων τους, της αλήθειας τους» (MS 9, σ. 73 κ.ε.). Η ελευθερία είναι για τον Marcuse μια εμπειρική υπερβατικότητα που εδράζεται στις αισθήσεις των ανθρώπων. Αυτές δεν αντιγράφουν απλώς τα πράγματα στις δεδομένες μορφές τους, αλλά αποκαλύπτουν σ' αυτά δυνατότητες, μορφές, ποιότητες και τις ωθούν στην πραγμάτωσή τους. Έτσι η χειραφέτηση των αισθήσεων μετατρέπει την ελευθερία σε μια «κατ' αίσθηση ανάγκη, σε έναν στόχο των ορμών της ζωής (έρως)» (MS 9, σ. 74). Γιατί η υφιστάμενη πατριαρχικο-καπιταλιστική κοινωνία της καταπίεσης και της ανελευθερίας δεν παράγεται και αναπαράγεται μόνο στη συνείδηση των ανθρώπων αλλά εξίσου και στις αισθήσεις τους, που επιτελούν συνθέσεις. Γι' αυτό η ατομική χειραφέτηση των αισθήσεων γίνεται θεμέλιο για την καθολική απελευθέρωση: «η ελεύθερη κοινωνία πρέπει να βασισθεί σε νέες ορμικές ανάγκες» (MS 9, σ. 75). Βάσει της μεταμορφωμένης αισθητικότητας, η οποία πριν την απορρόφηση της Αισθητικής από τη Λογική και τη Μεταφυσική είχε μια γνωσιοθεωρητική λειτουργία (πρβλ. MS 5, σ. 156 κ.ε.), θα μπορούσε το υποκείμενο να διορθώσει τη στάση του απέναντι στο αντικείμενο, να το αναγνωρίσει «χάριν αυτού του ιδίου», όπως στη «θεωρητική εποπτεία» του Feuerbach που «είναι πρωταρχικά αισθητική» (Feuerbach, 2005, σ. 185) ή στην «αντικειμενική δραστηριότητα» του Marx, όπου «οι αισθήσεις γίνονται άμεσα στην πράξη τους θεωρητικές. Συμπεριφέρονται στο πράγμα χάριν του πράγματος» (Marx, 1982, σ. 393).

Έτσι ο Marcuse καταφεύγει στην τέχνη, όπως άλλοτε ο Friedrich Schiller, προσλαμβάνοντας την Αισθητική του ψυχολογικο-κοινωνιολογικά (πρβλ. Matuschek, 2009, σ. 236). Οι *Επιστολές περί της αισθητικής παιδείας του ανθρώπου* στοχεύουν σε «μια ανανέωση

της κουλτούρας με τη βοήθεια της απελευθερωτικής δύναμης της αισθητικής λειτουργίας: σ' αυτήν τη λειτουργία βλέπει τη δυνατότητα μιας νέας αρχής της πραγματικότητας» (MS 5, σ. 156). Ο Schiller αντιπαραθέτει την τέχνη στην αυτοσυντήρηση, «διότι η τέχνη είναι κόρη της ελευθερίας, και τις επιταγές της θέλει να τις δέχεται από την αναγκαιότητα των πνευμάτων, όχι από την αναγκαιότητα της ύλης. Τώρα, όμως, κυριαρχεί η χρεία και υποτάσσει την ξεπεσμένη ανθρωπότητα στον τυραννικό της ζυγό. Το *όφελος* είναι το μεγάλο είδωλο της εποχής, στο οποίο όλες οι δυνάμεις οφείλουν δουλικά να υπηρετούν και να θυσιάζουν τα ταλέντα τους» (Schiller, 2005, σ. 9/σ. 15). Για την «οικοδόμηση μιας αληθινής πολιτικής ελευθερίας» (ό.π., σ. 9/σ. 14) ο Schiller προτάσσει την ομορφιά έναντι της ελευθερίας, για να λυθεί το πολιτικό πρόβλημα θα πρέπει κανείς «να περάσει μέσα από το αισθητικό πρόβλημα, επειδή πορεύεται κανείς προς την ελευθερία μέσω της ομορφιάς» (ό.π., σ. 11/σ. 16).

Κατά τον ίδιο τρόπο και ο Marcuse αντιπαραθέτει στην κυρίαρχη επιθετικότητα του καπιταλισμού τις μη βίαιες αισθητικές ποιότητες της τέχνης. Η επανάσταση θα μπορούσε να κινητοποιήσει νέες αισθητικές ανάγκες που θα μετουσίωναν την κυρίαρχη επιθετικότητα. Η δεκτικότητα αλλά και παθητικότητα, για την οποία επικρίθηκε άλλοτε ο Feuerbach από τον Marx στην πρώτη από τις «Θέσεις για τον Feuerbach» (πρβλ. Marx, 1990, σ. 5), γίνεται προϋπόθεση της κατάκτησης της ελευθερίας και θεωρείται ως η ικανότητα να δει κανείς τα πράγματα μέσα στα δικαιώματά τους, ν' αποκτήσει κανείς την εμπειρία της χαράς που εμπεριέχουν, την ερωτική τους ενέργεια που πρέπει ν' απελευθερώσει ο άνθρωπος, αφού «και η φύση περιμένει την επανάσταση» (MS 9, σ. 77). Στο γεγονός αυτό παραπέμπει ο Marcuse με την έννοια «απελευθέρωση της φύσεως». Στην «καταστροφική παραγωγικότητα» της πατριαρχικο-καπιταλιστικής κοινωνίας, την «αρσενική αρχή», ο Marcuse αντιτάσσει μέσω της προσδιορισμένης άρνησης τη «δεκτικότητα» («παθητικότητα»), μια «*θηλυκή* κοινωνία», επειδή οι γυναίκες, κατά κάποιον τρόπο στο περιθώριο της πατριαρχικο-καπιταλιστικής κοινωνίας, διατήρησαν την αισθητικότητά τους, επομένως και την ανθρωπιά τους, σε σχέση με τους άντρες που εμπλέκονται άμεσα με την καταστροφική παραγωγικότητά της (πρβλ. MS 9, σ. 80). Έτσι ο Marcuse αναμένει από το γυναικείο κίνημα, όπως πρωτίτερα από το σπουδαστικό κίνημα, έναν πρωταγωνιστικό ρόλο για την ανατροπή του καπιταλισμού, η οποία συμπίπτει με την απελευθέρωση της εσωτερικής και εξωτερικής φύσεως.

2. Η ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ MARTIN SEEL

Ο Martin Seel ασκεί κριτική στην ιδέα της συμφιλίωσης ανθρώπου και φύσεως του Marcuse, εξετάζοντας τη σχέση του Λόγου με την εξωτερική φύση. Υιοθετώντας τις θέσεις της Jessica Benjamin (1992) ισχυρίζεται ότι η αντίθεση που βρίσκεται στο επίκεντρο της θέωσης του Marcuse, του καταπιέζοντος Λόγου και της καταπιεζομένης φύσεως, επιλύεται με προβληματικό τρόπο, διότι ο Marcuse κατανοεί την «άρση της καταπίεσης ως άρση της σύγκρουσης μεταξύ των συσχετικών όρων» της αντίθεσης (Seel, 1992, σ. 142). Πρόκειται, λέει ο Seel, για την ιδέα της απελευθέρωσης που βασίζεται σε ένα «παλινδρομικό ιδεώδες της συμφιλίωσης» (ό.π.), όπου στην εργαλειακή ορθολογικότητα της καταπίεσης ο Marcuse αντιπαραθέτει μια μμητική ορθολογικότητα της συμφιλίωσης. Ο Seel στη θέση της εργαλειακής ορθολογικότητας αντιπαραθέτει μια ορθολογικότητα της διαίρεσης, της διαφοράς, δηλαδή μια ορθολογικότητα που ανέχεται τις εντάσεις, όπως η αισθητική ορθολογικότητα, διότι «ο Λόγος δεν είναι η δύναμη της συμφιλίωσης, αλλά η τέχνη της διαίρεσης» (Seel, 1997, σ. 9).

Ειδικότερα, για τον Seel η έννοια της απελευθέρωσης στον Marcuse είναι προβληματική, επειδή η απελευθέρωση της φύσεως από την χωρίς σκοπό μορφή ύπαρξής της γίνεται το μέσο απελευθέρωσης του ανθρώπου από την τυφλότητά του, για την οποία υπαίτιος είναι ο ίδιος. Η αντίφαση του Marcuse, κατά τον Seel, έγκειται στο ότι από τη μια περιγράφει τις νέες ποιότητες της ελευθερίας που προκύπτουν μέσω της αισθητικής θεώρησης της φύσεως, η οποία δεν είναι ούτε τελεολογική ούτε εργαλειακή, και από την άλλη σκιαγραφεί την αφοσίωση του υποκειμένου σ' αυτό που βρίσκεται απέναντί του, το οποίο είναι όμως όμοιο με το υποκείμενο και το οποίο πρέπει ν' απελευθερωθεί από το υποκείμενο: «από τη μια βλέπει την ιδιαίτερη ποιότητα της φύσεως στην τυχαιότητα και την “τυφλή ελευθερία” της, και από την άλλη η κατ' αίσθηση και χωρίς σκοπό θεώρηση πρέπει να “λυτρώσει” τη φύση απ' αυτήν την ωραία τυφλότητά της» (ό.π., σ. 143). Για τον Marcuse αμφοτέρω, συνεχίζει ο Seel, είναι ένα και το αυτό, δηλαδή η απελευθέρωση του ανθρώπου από την εθελουσία τυφλότητά του έχει την ίδια σημασία με την απελευθέρωση της φύσεως από τη χωρίς σκοπό μορφή της ύπαρξής της, «σε αυτή τη φτωχή γη να τη βοηθήσει να φθάσει εκεί όπου ίσως θα ήθελε» (ό.π.· πρβλ. MS 9, σ. 69 κ.ε.· πρβλ. Adorno, 1990a, σ. 107/124).

Αντιθέτως, για τον Seel η απελευθέρωση του ανθρώπου ώστε να αποκτήσει μια ακέραια αντίληψη της φύσεως, μπορεί να επιτευχθεί

μόνον όταν αυτή δεν κατανοηθεί «ως απελευθέρωση της φύσεως» (ό.π.). Η αισθητική αναγνώριση της φύσεως ως υποκειμένου από τον Marcuse είναι η ψευδής αναγνώριση της φύσεως, γιατί αυτή νοεί κρυφά το γίγνεσθαι της φύσεως σύμφωνα με την εικόνα του ανθρώπινου πράττειν· αυτό εξακολουθεί να είναι ένα πρόβλημα για την ετερότητα της φύσεως. Κατά παράδοξο τρόπο και για τον Seel, μόνον μια αποφασιστικά ανθρωποκεντρική αισθητική είναι σε θέση να επιτρέψει να υπάρξει για τον άνθρωπο βίο το διαφορετικό, η ξενικότητα (*Fremdheit*), το μη ανθρώπινο της φύσεως στην πλήρη αμφισημία του για την ανθρώπινη ύπαρξη. Ωστόσο γι' αυτόν το ζητούμενο είναι μια «κουλτούρα της απόστασης από την κουλτούρα», ήτοι «η πλήρης αισθητική αποτίμηση της φύσεως είναι αυτή μιας περιοχής, η οποία [δεν είναι] ούτε το υποκείμενο ούτε το όμοιο με το υποκείμενο και γι' αυτό είναι ασύγκριτα σημαντική για τα φυσικά όντα που ζουν ως υποκείμενα» (ό.π., σ. 144). Προς επίρρωση της κριτικής του ο Seel επικαλείται την κριτική του ίδιου του Marcuse στον Marx περί της «όλο και πιο ολοκληρωτικής *ιδιοποίησης* της φύσεως», η οποία καταλήγει στο ότι «η φύση δεν είναι εκδήλωση του πνεύματος, αλλά το ουσιώδες *όριο* του» (ό.π.). Ο Marcuse, συνεχίζει ο Seel, δεν αποδίδει στη φύση μια τελεολογία, αφού μόνον ο άνθρωπος μπορεί να θέτει σκοπούς και να επεξεργάζεται ένα πλάνο, ωστόσο αξιολογεί από τη φύση ν' ανταποκριθεί η ίδια στους σκοπούς και στο πλάνο του ανθρώπου, εφόσον υπάρχουν καταπιεσμένες δυνάμεις σ' αυτήν που θα μπορούσαν να υποστηρίξουν τον άνθρωπο στην απελευθέρωσή του. Επίσης, ο Marcuse δεν παραγνωρίζει ότι η ανθρώπινη ιδιοποίηση, που θέτει ως αίτημα ο Marx, δεν παύει να είναι η ιδιοποίηση ενός αντικειμένου από ένα υποκείμενο που «τραυματίζει ό,τι κατ' ουσίαν είναι διαφορετικό από το υποκείμενο που ιδιοποιείται, και ό,τι υπάρχει με την ακριβή σημασία ως ανεξάρτητο αντικείμενο – δηλαδή ως υποκείμενο» (Seel, 1992, σ. 144· πρβλ. MS 9, σ. 72).

Ο Seel διαβλέπει, λοιπόν, μαν άλυτη αντίφαση στον Marcuse μεταξύ της θεώρησης ότι «η φύση δεν είναι εκδήλωση του πνεύματος, αλλά το ουσιώδες *όριο* του» (ό.π., σ. 145) και της αισθητικής θεώρησης της φύσεως ως υποκειμένου, με συνέπεια την ιδιοποίηση της φύσεως εκ μέρους του ανθρώπου που δεν στοχεύει στην εκμετάλλευση και περιγράφεται από έννοιες όπως «αφήνω-σε-ησυχία, αναγνώριση, αφέρωση» (ό.π.). Ο Seel ισχυρίζεται ότι η φύση είναι είτε υποκείμενο είτε το όριο του πνεύματος, δεν υπάρχει μια τρίτη δυνατότητα. Στην αισθητική θεώρηση, αν η φύση δεν είναι υποκεί-

μενο, αυτό δεν σημαίνει κατ' ανάγκην ότι είναι «αντικείμενο στη διάθεση του ανθρώπου», διότι εδώ υπάρχει μια τρίτη δυνατότητα. Ως παράδειγμα ο Seel αναφέρει το έργο τέχνης, το οποίο εξ ορισμού δεν υπάρχει για να είναι διαθέσιμο αντικείμενο. Το «φύσει ωραίο» είναι μια ακραία περίπτωση αυτού του χαρακτήρα του αντικειμένου, «δηλαδή τα αντικείμενα και τα ζωντανά όντα στην ελεύθερη φύση είναι αισθητικά αντικείμενα που δεν είναι εδώ απολύτως για κανένα σκοπό. Όμως αυτό σημαίνει: όσο λίγο είναι διαθέσιμα αντικείμενα τόσο λίγο είναι υποκείμενα που θα μπορούσαν ν' ανταποδώσουν την αφιέρωση με αφιέρωση, την ερώτηση με απάντηση» (ό.π.).

Το πρόβλημα είναι, κατά τον Seel, ότι ο Marcuse ερμηνεύει «την απελευθέρωση του ανθρώπου από τη δική του παραγνώριση της φύσεως αμέσως ως συμφιλίωση με τη φύση». Αν η φύση δεν είναι πλέον τόπος της τεχνικής, της μυθικής ή της μμητικής ιδιοποίησης, συνεχίζει ο Seel, τότε δεν είναι επίσης ένα δυνατό αντικείμενο της συμφιλίωσης, αλλά γίνεται τόπος μιας οξείας αντιπαράθεσης με ό,τι δεν μπορεί να ενταχθεί στην κουλτούρα. Αντιθέτως, η μη εργαλειώδης σχέση με τη φύση ταυτίζεται από τον Marcuse, πάντοτε κατά τον Seel, με τη μμητική-επικοινωνιακή σχέση, επειδή δεν μπορεί να δει ότι στην περίπτωση της φύσεως η μη εργαλειώδης σχέση μπορεί συγχρόνως να είναι μια μη επικοινωνιακή σχέση. Έτσι ο Marcuse καταλήγει, βάσει της ερμηνείας του Seel, στη διαζευκτική λογική «υποταγή ή απελευθέρωση, περιφρόνηση ή λύτρωση» (ό.π.). Υπάρχει όμως μια τρίτη δυνατότητα που, κατά τον Seel, υπερβαίνει τη διαζευκτική λογική, η ριζοσπαστική αισθητική αντιπαράθεση με τη φύση. Η νέα ορθολογικότητα, που επιδιώκει ο Marcuse, δεν εξαντλείται πλήρως στην επικοινωνιακή ορθολογικότητα (πρβλ. ό.π., σ. 146). Η αναγνώριση της φύσεως ως ενός τρόπου δυνατής απελευθέρωσης είναι κάτι εντελώς διαφορετικό απ' ό,τι η επαφή μ' αυτόν που βρίσκεται κατά πρόσωπο απέναντί μας, τον οποίο αφορά εξίσου η αναγνώριση. Στο βαθμό που θα αφορούσε κάτι την εξωτερική φύση, λ.χ. την ύπαρξη των ζώων, δεν θα επρόκειτο για την ύπαρξή μας.

Αν κατανοήσουμε, λέει ο Seel, όπως ο Marcuse αυτήν την αισθητική αντιπαράθεση με τη φύση ως ορθολογικό πράττειν, τότε προκύπτει μια συνέπεια: μια θετική, μη ενοποιητική συναναστροφή μ' αυτό που ο Marcuse ονομάζει το «όριο του πνεύματος» ή εξυμνείται στις μέρες μας ως το «θεραπευτικό “έτερον του Λόγου”» (ό.π.). Ωστόσο, αυτό ισχύει μόνον για εκείνον τον Λόγο (Vernunft), ο οποίος ταυτίζεται με τη «δεύτερη φύση» εκείνων των πολιτισμών που στην αι-

σθητική εμπειρία της «πρώτης φύσεως» προσκρούουν στα όρια των ερμηνειών τους. Μόνο για έναν τέτοιο Λόγο θα παρίστανε η «πρώτη φύση» ένα όριο, ένα έτερον του Λόγου. Διότι ο Λόγος δεν είναι μονοδιάστατος: για τον Seel σημαίνει τόσο τη «δύναμη της πολιτισμικής ερμηνείας» όσο και τη «δύναμη της απόστασης από τις ισχύουσες ερμηνείες» που αναδύεται στην αντιπαράθεση του Λόγου με το φύσει ωραίο: «η ορθολογικότητά της είναι η ορθολογικότητα της αναγνώρισης (Rationalität der Anerkennung) της αντίθεσης πολιτισμού και φύσεως που διατηρείται στη νεότερη κουλτούρα. Ακριβώς η διατήρηση της αντίθεσης φύσεως και πολιτισμού θα ήταν συνεπώς ένα μέλημα του Λόγου – ως διατήρηση του πεδίου ανάπτυξης της ελευθερίας “ένθεν κακείθεν”, όχι μόνον, όπως λέει ο Marcuse, “της αλλοτρίωσης” αλλά εντελώς πέραν της σημασίας, την οποία αποδίδουν οι υπάρχουσες κουλτούρες στις μορφές επικοινωνίας τους» (ό.π., σ. 147).

Ο Seel ολοκληρώνει την κριτική του στη μαρκουζιανή ιδέα της συμφιλίωσης Λόγου και φύσεως αναπτύσσοντας σύντομα τη δική του αντίληψη της μη εργαλειακής σχέσης με τη φύση. Λαμβάνοντας ως βάση τη διάκριση μεταξύ του Λόγου και των βασικών τύπων μιας πλουραλιστικής ορθολογικότητας ανέδειξε την αισθητική ορθολογικότητα ως συστατικό παράγοντα του Λόγου, χωρίς όμως να εγείρει την αξίωση κυριαρχίας, γιατί δεν υπάρχει η ύψιστη πράξη του Λόγου (πρβλ. Seel, 1997, σ. 30). Για τον Seel ο Λόγος δεν πρέπει να θεωρηθεί ως πραγματική ή ιδανική νοηματική τάξη [εννοεί την ορθολογικότητα ως προς τον σκοπό του Max Weber] ή επικοινωνιακή τάξη [εννοεί την επικοινωνιακή ορθολογικότητα του Jürgen Habermas], αλλά ως η ικανότητα μιας θεμελιωμένης συναναστροφής με συμβάντα που ενίοτε διαφεύγουν της επιρροής και της ερμηνείας του ανθρώπου. Αυτή η επικοινωνία είναι θεμελιωμένη, όταν «διανοίγει, ανακαλύπτει, αδράχνει» (Seel, 1992, σ. 147) επωφελείς δυνατότητες για τη ζωή. Αυτό δεν επιτυγχάνεται άπαξ διά παντός, αλλά πρέπει να επαναλαμβάνεται κάθε φορά εκ νέου από τα ιστορικά συγκεκριμένα υποκείμενα. Η λέξη επωφελής εμπεριέχει τόσο ηδονιστικά όσο και ηθικά συστατικά στοιχεία: «αναφέρεται σε εκείνο στο οποίο μεμονωμένα άτομα ή ομάδες θα μπορούσαν να βρουν ευχαρίστηση και εκπλήρωση, συγχρόνως όμως και σε μια μορφή του πράττειν, η οποία παρέχει σε όλα τα άλλα άτομα το ίδιο δικαίωμα ανάπτυξης – πάλι μια ένταση που πρέπει να την ανεχτούμε και να την υπομείνουμε» (ό.π.). Διότι η νέα ορθολογικότητα, την οποία αναζητά και ο Marcuse, είναι για τον Seel ορθολογικότητα του τρόπου ζωής υπό

διττή σημασία. Η σχέση του ανθρώπου προς την εξωτερική φύση είναι, αφ' ενός, ένα αποφασιστικής σημασίας κριτήριο αυτής της νέας ορθολογικότητας και, αφ' ετέρου, της ορθολογικότητας εν γένει. Ότι ονομάζουμε ορθολογικό, κατά τον Seel, είναι έλλογο μόνο στο βαθμό που υποστηρίζει την ηθικο-ηδονιστική ορθολογικότητα και την ηθική ορθολογικότητα του τρόπου ζωής.

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Seel είναι ότι η λύση της αντίθεσης Λόγου και φύσεως μπορεί να επιτευχθεί μόνο «μέσω της διατήρησης μιας συστατικής διαφοράς – και αυτό σημαίνει ταυτόχρονα: μιας ζώνης εν δυνάμει σύγκρουσης» (ό.π., σ. 147). Και αυτή είναι η κριτική επίγνωση της J. Benjamin (πρβλ. ό.π., σ. 148), η οποία συμφωνεί με το «ιδεώδες μιας τέχνης της διαίρεσης» που διατύπωσε ο Seel εναντίον της «νεύρωσης της συμφιλίωσης» (πρβλ. Seel, 1997, σ. 23 κ.ε.).

3. ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ

Ο όρος φύση δεν έχει το ίδιο περιεχόμενο στους Marcuse και Seel: ο Seel περιορίζει τον όρο στην εξωτερική φύση, ενώ ο Marcuse συμπεριλαμβάνει σ' αυτόν και την εσωτερική φύση του ανθρώπου. Επομένως, η ιδέα του Marcuse περί απελευθέρωσης της φύσεως αναφέρεται ρητώς τόσο στην εσωτερική φύση όσο και στην εξωτερική. Επιπλέον, η φύση είναι για τον Marcuse ιστορικά διαμορφωμένη, «η φύση που εμφανίζεται ενώπιον του ανθρώπου είναι κοινωνικά μετασηματισμένη φύση» (S 9, σ. 63), δεν είναι καθαρή φύση εν γένει, αδιαμεσολάβητη. Η εσωτερική φύση έχει υποστεί και αυτή έναν μετασηματισμό: αλλοτριωμένη κατανοείται ως σώμα (Körper, corpus, και πώμα [Όμηρος]) και όχι ως σώμα ζωντανού (Leib, life, δέμας [Όμηρος]) (πρβλ. Horkheimer, Adorno, 1969, σ. 248/374· Böhme, 2004, σ. 100). Το ζωντανό σώμα γίνεται εκ νέου η απαρχή –όπως στο *Opus postumum* του Kant όπου γίνεται η αφετηρία για την κατανόηση των αντικειμένων στο χώρο (πρβλ. Mathieu, 1989, 244 κ.ε.)– για την κατανόηση, αφ' ενός, της φύσεως που δεν είμαστε εμείς οι ίδιοι, αφ' ετέρου, της φύσεως που είμαστε εμείς οι ίδιοι (πρβλ. Böhme, 1999, σ. 65 κ.ε.). Αντιθέτως, ο Seel δεν αναστοχάζεται την εσωτερική φύση, περιορίζεται στην εξωτερική φύση και εμφορείται από μια νεορομαντική αντίληψη περί μιας εξωτερικής φύσεως, η οποία δεν είναι εδώ για κανένα σκοπό και δεν εντάσσεται στην κουλτούρα. Απ' αυτήν την αντίληψη προκύ-

ππει η «ζώνη της εν δυνάμει σύγκρουσης» (Seel, 1992, σ. 147) μεταξύ ανθρώπου και φύσεως.

Ο Seel ριζοσπαστικοποιεί ορισμένα στοιχεία της κριτικής του ίδιου του Marcuse στρέφοντάς τα εναντίον του. Α.χ. ο ίδιος ο Marcuse επισημαίνει ότι η φύση (εν γένει) δεν έχει τελεολογία, αλλά η ανθρώπινη κοινωνία της θέτει κάθε φορά τους σκοπούς της, ωστόσο όχι στη φύση εν γένει αλλά στην κοινωνικά συγκροτημένη φύση, «στη φύση ως ανθρώπινο ζωτικό χώρο, ως περιβάλλον» (Böhme, 1999, σ. 62), όπου αναπτύσσεται η σχέση μεταβολισμού ανθρώπου και φύσεως ή ασκεί ο άνθρωπος περιβαλλοντική πολιτική (πρβλ. ό.π., σ. 68 κ.ε.). Το ζητούμενο είναι τα όρια αυτής της επιβολής των σκοπών του ανθρώπου ή πώς μπορεί να προστατευθεί η φύση από μια τυφλή, αυθαίρετη επιβολή, που υπό τη στενή ωφελιμιστική σκοπιά του ανθρώπου καταλήγει σε γυμνή κυριαρχία του ανθρώπου επάνω στη φύση μεταμορφώνοντας «τα πάντα σε απλή φύση» (Horkheimer, Adorno, 1969, σ. 195/σ. 305). Ο Marcuse αναζήτησε αυτά τα όρια της επιβολής των σκοπών του ανθρώπου επάνω στη φύση με τη βοήθεια των Kant και Marx.

Ο Kant στην «Πρώτη εισαγωγή» στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* αναδεικνύει μια νέα προσέγγιση της φύσεως, η οποία επηρέασε τη Σχολή της Φραγκφούρτης (πρβλ. Schmid Noerr, 1990, σ. IX κ.ε.) και υπερέβη την *a priori* έννοια της φύσεως της πρώτης *Κριτικής* (πρβλ. Mertens, 1975, σ. 20), καθώς η φύση «νοείται όχι μόνο ως μηχανισμός, αλλά και ως τεχνική» (Kant, 1990b, σ. 11, παρ./σ. 23, παρ. 3). Η τελεολογική έννοια της φύσεως ως τέχνης ή η έννοια της τεχνικής της φύσεως (πρβλ. Kant 1990b, σ. 11/σ. 24) που αναπτύσσεται αναλυτικά στην «Πρώτη εισαγωγή» παριστάνει τη φύση σύμφωνα με ένα σύστημα σκοπών, ωστόσο δεν αποδίδει στη φύση αντικειμενικούς σκοπούς, αλλά έχει τη θέση μιας υποκειμενικής, κανονιστικής, υπερβατολογικής αρχής για τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να τελούμε την κρίση μας σε σχέση μ' αυτήν, αφορά στον αναστοχασμό μας περί φύσεως και όχι τη φύση καθ' εαυτήν: «Επομένως η κριτική δύναμη είναι ουσιαστικά τεχνική. Νοούμε τη φύση μόνον ως τεχνική, καθόσον συμφωνεί με τη διαδικασία της κριτικής δύναμης και την καθιστά αναγκαία» (ό.π.: σ. 26/σ. 56). Υπάρχουν δύο τρόποι χρήσης της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης σε σχέση με τα αντικείμενα της φύσεως: η αισθητική και η τελεολογική. Ωστόσο, κατά τον Kant μόνον η αισθητική αναστοχαστική κρίση βασίζεται στην έννοια της μορφικής σκοπιμότητας στη φύση, σε «εκείνο που εμείς κάνουμε με

τη φύση» (ό.π.: σ. 52/σ. 108) και όχι σ' αυτό που είναι η ίδια. Μόνο στη μορφική (formale) ή στη σχεδιαστική (figürliche) τεχνική της φύσεως παράγει η κριτική δύναμη τα φυσικά όντα σύμφωνα με τη μορφή τους· γι' αυτό είναι η σκοπιμότητα μορφική, χωρίς σκοπό, και τα αντικείμενά της δεν είναι «σκοποί της φύσεως για μια αντικειμενική κρίση αλλά *σκοπία* μόνο για τη δύναμη της παράστασης» (ό.π.: σ. 41/σ. 86). Η κριτική δύναμη δημιουργεί αυτή τη μορφική σκοπιμότητα μόνο στην κατ' αίσθηση παράσταση του υποκειμένου, όπως συμβαίνει με το ωραίο στις μορφές της φύσεως, στο ωραίο στη φύση. Στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* έγινε «σκοπιμότητα χωρίς σκοπό», στην οποία θεμελιώνεται η κρίση περί του ωραίου (πρβλ. Kant, 1990c B 44/σ. 140).

Η ιδέα του ωραίου, η οποία ισχύει τόσο για τη φύση όσο και για την τέχνη, ερμηνεύεται από τον Marcuse ως σύμβολο της ελευθερίας, τρόπος ύπαρξης του ανθρώπινου αλλά συνάμα και του φυσικού σύμπαντος, ένα αντικειμενικό ποιόν (πρβλ. ό.π.: B 252/σ. 292· πρβλ. MS 9, σ. 70). Αλλά και ο Marx απεδέχθη ότι η φύση έχει μέσα της το σύμφυτο μέτρο που της αποδίδει ο άνθρωπος, που είναι το μόνο που δίνει μορφή σύμφωνα με τους νόμους της ομορφιάς (πρβλ. Marx, 1982, σ. 370). Επομένως το ζητούμενο είναι αν ο άνθρωπος λαμβάνει υπόψη του το σύμφυτο μέτρο της φύσεως, όταν της επιβάλλει τη σκοποθεσία του ή εάν απλώς βιάζει τη φύση. Διότι η ιδιοποίηση της φύσεως, όσο «ανθρώπινη» κι αν είναι, εξακολουθεί να έχει κάτι από την ύβριν της κυριαρχίας, όπως το υπογραμμίζει και ο Marcuse (πρβλ. MS 9, σ. 72). Γι' αυτό και ο ίδιος δεν είναι ευαίσθητος μόνον έναντι των μη έλλογων ζώων, όπως θέλει η συνήθης οικολογική αντίληψη, αλλά δείχνει μια αλληλεγγύη και έναντι των φυτών. Άλλωστε, όπως υπογράμμισε ο Maurice Merleau-Ponty ο όρος φύσις στα ελληνικά προέρχεται από το φύω και παραπέμπει στο φυτικό βασίλειο, ενώ ο αντίστοιχος λατινικός όρος natura αναφέρεται ετυμολογικά στον κόσμο της ζωής (πρβλ. Frigo, 2005, σ. 121).

Η άρνηση είναι το κινούν της αρνητικής διαλεκτικής στη θεωρία του Marcuse, εν αντιθέσει προς την εγελιανή άρνηση της άρνησης που γίνεται τελικά μια θετικότητα (πρβλ. Marcuse 2013, σ. 45), μια ταυτότητα της ταυτότητας και της μη ταυτότητας με έμβλημά της τον κύκλο (πρβλ. Feuerbach, 1996, σ. 90). Η αρνητική διαλεκτική δεν κλείνει, είναι η μη ταυτότητα της ταυτότητας και της μη ταυτότητας και έχει έμβλημά της την έλλειψη (πρβλ. ό.π.). Στην ιδέα της συμφιλίωσης με τη φύση του Marcuse δεν πρόκειται, λοιπόν, ούτε για

μα τυφλή αντιπαράθεση ανθρώπου και φύσεως ούτε για την πλήρη ενοποίησή τους και ταύτισή τους, κατ' ουσίαν υποταγή της φύσεως στον άνθρωπο, αλλά για μια συναναστροφή μεταξύ του ανθρώπου, που παρά την κοινωνικοποίησή του εξακολουθεί να είναι μέρος της φύσεως, και εκείνης της φύσεως που, παρά το φυσικό της χαρακτήρα, συγκροτείται εν μέρει κοινωνικά και περιγράφεται ως ανθρώπινη φύση: «Ένα πάρκο, ένας αγρός, ένα ποτάμι σε μια κατοικημένη περιοχή. Τι πρέπει να είναι ένα τέτοιο κομμάτι φύσεως, δηλαδή με ποιες αξίες πρέπει ν' αναπαραχθεί, προσδιορίζεται, λοιπόν, κοινωνικά, κανονιστικά» (Böhme, 1999, σ. 63).

Η άποψη που θέλει τη φύση να είναι απλώς εδώ χωρίς κανένα σκοπό, όπως το έργο τέχνης, είναι μια πολύ στενή αντίληψη, είναι αφέλης φιλοσοφικός νατουραλισμός «που θέλει να παριστάνει τη φύση ως επαρκή στον εαυτό της» (Kant, 1993, σ. 131/σ. 177). Η καθαρή φύση δεν υπάρχει πλέον και, όπως υπογράμμισε και ο Marx, «η φύση εκλαμβανόμενη κατ' αφηρημένο τρόπο, δι' εαυτήν, προσδιορισμένη στον χωρισμό της από τον άνθρωπο, δεν είναι για τον άνθρωπο τίποτε» (Marx, 1982, σ. 416). Αυτό βέβαια δεν σημαίνει την αποδοχή μας εργαλειακής αντίληψης περί φύσεως, αφού η φύση δεν υπάρχει αποκλειστικά για να την ιδιοποιείται η ανθρώπινη κοινωνία. Η διόρθωση αυτής της στάσης επιτελείται με τη βοήθεια της αισθητικής εμπειρίας της φύσεως. Ωστόσο μια καθαρά αισθητική θεώρηση της φύσεως παραβλέπει τη φύση ως απειλούμενη από τον άνθρωπο, που χρειάζεται προστασία. Αυτή η υπό απειλή φύση δεν είναι ένας κοραλλιογενής βράχος ή μια έρημη λιμνούλα στο δάσος (πρβλ. Böhme, 1999, σ. 63).

Ο Seel επεκτείνει κατ' ουσίαν την προαναφερόμενη στην εισαγωγή κριτική του Habermas στον Marcuse ότι ανάγει τον Λόγο στον εργαλειακό λόγο παραβλέποντας την επικοινωνιακή ορθολογικότητα –μομφή που διατύπωσε και εναντίον των Horkheimer και Adorno ότι «αντιλαμβάνονται την πολιτιστική νεωτερικότητα μέσα σε έναν παρόμοιο πολιτιστικό ορίζοντα εμπειρίας, με την ίδια οξύμνη ευαισθησία κι ακόμα με την ίδια περιορισμένη οπτική, που τους εμποδίζει να νοιώσουν τα ίχνη και τις υπάρχουσες μορφές της επικοινωνιακής ορθολογικότητας» (Habermas, 1993, σ. 155/σ. 166). Ο Seel ισχυρίζεται ότι ο Marcuse αντικαθιστά τον μη εργαλειακό λόγο με τον επικοινωνιακό-μμητικό. Ωστόσο, για τον Marcuse ο Λόγος ούτε ταυτίζεται με τον εργαλειακό λόγο ούτε ο μη εργαλειακός λόγος αντικαθίσταται από έναν επικοινωνιακό-μμητικό λόγο. Η

στάση του Marcuse έναντι του Λόγου είναι κοινή με τη στάση των Horkheimer, Adorno και Walter Benjamin. Ο εργαλειακός λόγος τείνει να γίνει ολοκληρωτικός. Αν ο Λόγος ήταν πλήρως εργαλειακός, αν δεν υπήρχαν ανέπαφα ψήγματα του στο λεγόμενο «εποικοδόμημα», δεν θα υπήρχε δυνατότητα διαφυγής για το υποκείμενο. Ο Marcuse αναζήτησε το νέο επαναστατικό υποκείμενο σε ομάδες που έχουν επηρεασθεί λιγότερο από το αλλοτριωτικό καπιταλιστικό σύστημα, όπως οι γυναίκες (πρβλ. MS 9, σ. 77 κ.ε.). Η ιδιοποίηση της μη εννοιολογικής γλώσσας της τέχνης από το εννοιολογικό σκέπτεσθαι, την οποία προσλαμβάνει ο Marcuse από τους Adorno και W. Benjamin, έχει ως σκοπό να διορθώσει τον εργαλειακό λόγο και όχι να τον αντικαταστήσει.

Ειδικότερα, η έλλειψη αυτού του υποκειμένου οδήγησε τον Adorno «ν' αναστοχαστεί ακόμη μια φορά τη διαδικασία ενός ριζοσπαστικού αναστοχασμού του Λόγου ως αντικειμενική διαδικασία» (Schmidt, 1971, σ. 60) χωρίς να παλινδρομήσει σε έναν μιμητικό λόγο. Στον W. Benjamin ο επικοινωνιακός και ο μιμητικός λόγος είναι στενά συνυφασμένοι, στο επικοινωνιακό στοιχείο της γλώσσας μπορεί να εμφανισθεί το μιμητικό στοιχείο (πρβλ. Benjamin, 1991b, σ. 208). Ωστόσο, μέσω της ιδιοποίησης μιμητικών δυνάμεων από την έννοια επιχειρείται η διόρθωσή της, όχι η αντικατάστασή της, ώστε να αρθεί τρόπον τινά η αδικία την οποία διαπράττει η έννοια εις βάρος του μη εννοιολογικού, μη ταυτόσημου: της φύσεως. Πρόκειται για μια «εννοιολογική μίμηση», που δεν πρέπει να συγχέεται με μια καλλιτεχνική μίμηση ή με μια παραλλαγή της νοητικής εποπτείας (πρβλ. Schnädelbach, 1987, σ. 195). Η μη εννοιολογική γλώσσα της τέχνης, που σχηματίζεται αναλογικά προς τη σιωπή της φύσεως (πρβλ. Benjamin, 1991a, σ. 156), διαμαρτύρεται εναντίον της εννοιολογικής γλώσσας του εργαλειακού λόγου. Η γλώσσα της φύσεως είναι μια γλώσσα εικόνων: «όπως η εμπειρία της τέχνης έτσι και η αισθητική εμπειρία της φύσεως αφορά εικόνες. Τη φύση ως φαινόμενη ομορφιά δεν την αντιλαμβάνεται κανείς ως αντικείμενο δράσης. Η απόσυρση από τους σκοπούς της αυτοσυντήρησης, εμφαντική στην τέχνη, πραγματοποιείται παρόμοια στην αισθητική εμπειρία της φύσεως» (Adorno, 1990a, σ. 103/σ. 120). Έτσι γίνεται υπέρβαση της οξείας αντιπαράθεσης τεχνικής και φύσεως, αφού η τεχνική, που ατίμασε τη φύση, υπό άλλες συνθήκες θα μπορούσε να της συμπαρασταθεί να πάει προς τα εκεί που θα ήθελε (πρβλ. *ό.π.*, σ. 107/σ. 124). Το φύσει ωραίο, σε πείσμα της εμπραγμάτωσής του μέσω της κυρίαρχ-

χης ανταλλακτικής αρχής του ύστερου καπιταλισμού, παραμένει ως ίχνος του μη ταυτόσημου μια αλληγορία, ένα επέκεινα της καπιταλιστικής κοινωνίας και του νόμου της αξίας. Είναι μια πρόληψη της συμφιλίωσης φύσεως και ανθρώπου, όπου η φύση δεν βρίσκεται πρωταρχικά ή αποκλειστικά υπό την ωφελμιστική αρχή, αλλά θεωρείται και υπό την αισθητική σκοπιά. Η θεώρηση αυτή συνάδει με την καντιανή «σκοπιμότητα χωρίς σκοπό» (πρβλ. Zimmermann, 1982, σ. 142).

Αντιθέτως ο Seel, αφορμώμενος από τη φιλοσοφία της τέχνης μεταβαίνει σε μια Αισθητική της φύσεως, αναδεικνύοντας «μια μη εργαλειώδη συναναστροφή με τον φυσικό κόσμο» (Seel, 1996, σ. 9) και εντάσσοντάς την σε «μια γενική ηθική του ευ ζην» (ό.π., σ. 10). Ο Seel διακρίνει τρία παραδείγματα της αισθητικής στάσης του ανθρώπου έναντι της φύσεως. Πρώτον, την καθαρή στάση ενατένισης της φύσεως, καθαρή κατ' αίσθηση προσοχή πέραν κάθε νοήματος (πρβλ. ό.π., σ. 47 κ.ε.). Δεύτερον, την αισθητική εμπειρία της φύσεως ως «χώρο ανταπόκρισης», στην οποία η φύση μας εμπνέει μια αμέριμνη, ξέγνοιαστη ζωή (πρβλ. ό.π., σ. 89 κ.ε.). Τρίτον, η φύση γίνεται το θέατρο της φαντασίας, όπου η φύση βιώνεται σύμφωνα με το πρότυπο της τέχνης ως τέχνη (πρβλ. ό.π., σ. 135 κ.ε.). Η εποπτεία της φύσεως ως ενατένιση, κατά τον Seel, κρατά το υποκείμενο σε απόσταση από όλα τα πρακτικά προτάγματα, ενώ η εμπειρία της φύσεως ως χώρου ανταπόκρισης τα ενδυναμώνει. Η φύση ως θέατρο της φαντασίας είναι μια εξωτερική εποπτεία δυνατών καταστάσεων και τρόπων θέασης του κόσμου (πρβλ. ό.π., σ. 191). Μέσω της αλληλόδρασης των τριών αισθητικών τρόπων αντίληψης της φύσεως είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε χωρίς περιορισμούς τις διαδικασίες της φύσεως. Μόνον η πολλαπλή αισθητική απόσταση δύναται να μας φέρει κοντά στην ξενικότητα της φύσεως και την αναγνώριση της φύσεως ως ενός συμβάντος που διαδραματίζεται έξω από τον άνθρωπο (πρβλ. ό.π., σ. 193).

Εδώ γίνεται κατανοητή η στάση του Seel έναντι του Marcuse: «είτε είναι όμως η αισθητική αναγνώριση της φύσεως μια αναγνώριση αυτού του δεδομένου [ότι η φύση δεν είναι εκδήλωση του πνεύματος, αλλά το ουσιώδες όριό του] είτε είναι αυτή όμως η αναγνώριση της φύσεως ως ενός «υποκειμένου» – εδώ αποκλείεται κάτι τρίτο» (Seel, 1992, σ. 145). Αυτή είναι η διαζευκτική λογική της τυπικής λογικής «είτε ... είτε». Αντιθέτως, η διαλεκτική λογική του Marcuse βασίζεται στο «ούτε το ένα ούτε το άλλο» της εγελιανής διαλεκτικής του κυρίου και του δούλου. Ο Seel προκρίνει τη διαλεκτική της

ηθικότητας και περιστέλλει μαζί με τον Habermas την «άρση της κοινωνικής αδικίας» (Horkheimer, 1980, σ. 292/σ. 61) σε ένα ενδιαφέρον για τη «δημιουργία μιας ελεύθερης από κυριαρχία επικοινωνίας» (Habermas, 1969b, σ. 91/σ. 158). Έτσι, εγκαταλείπει το πεδίο της αντικειμενικής διαλεκτικής και την περιορίζει σε μια υποκειμενική διαλεκτική (πρβλ. Schmidt, 1971, σ. 52).

Οι διαφορές των δύο μοντέλων διαλεκτικής που κατάγονται από τον Hegel είναι εμφανείς. Στο πρώτο μοντέλο της εγγελιανής διαλεκτικής του κυρίου και του δούλου, που ακολουθούν οι Horkheimer, Adorno και Marcuse, αφετηρία συγκρότησης του Εγώ είναι η υπέρβαση της φυσικής κατάστασης (Naturzustand) διά της κυριαρχίας της εξωτερικής φύσεως που έχει ως αποτέλεσμα και την κυριαρχία της εσωτερικής φύσεως. Το Εγώ, είτε κύριος είτε δούλος, πληρώνει την εξουσία του με την αποξένωση απ' αυτό στο οποίο ασκεί εξουσία. Εργασία και αλληλόδραση διαπλέκονται αξεδιάλυτα, αφού «στην ορθολογικά οργανωμένη εργασία το “υποκείμενο” εξαναγκάζεται να γίνει το ίδιο αντικείμενο, το οποίο οι κυρίαρχοι δεν διαθέτουν μόνον εργαλεία, δηλαδή τεχνικά, αλλά επίσης διυποκειμενικά, δηλαδή πολιτικά: η αιτιότητα της φύσεως [εργασία] παράγει την αιτιότητα του πεπρωμένου [αλληλόδραση]» (ό.π., σ. 35).

Αντιθέτως, στο δεύτερο μοντέλο της διαλεκτικής της ηθικότητας αφετηρία είναι η κατάσταση δικαίου, η πραγματοποιημένη ηθική σχέση (Sittlichkeit), την οποία καταλύει ο «εγκληματίας» με την πράξη του (πρβλ. Hegels theologische Jugendschriften, 1991, σ. 276 κ.ε.). Το Εγώ συγκροτείται εξ υπαρχής διυποκειμενικά διά της αναγνώρισής του από τον άλλο, μέσα από «διαδικασίες της μόρφωσης, δηλαδή της επικοινωνιακής συμφωνίας αντιτιθέμενων υποκειμένων» (Habermas, 1969a, σ. 23). Εργασία (αιτιότητα της φύσεως) και αλληλόδραση (αιτιότητα του πεπρωμένου) έχουν χωρισθεί, παρ' ότι η συγκρότηση του Εγώ είναι το αποτέλεσμα μιας μαθησιακής διαδικασίας που αρχίζει με τον αγώνα ζωής και θανάτου (πρβλ. Whitebook, 2009, σ. 185). Ο χωρισμός αυτός θα λάβει στη *Θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν* τη μορφή του συστήματος και του βιόκοσμου (πρβλ. Habermas, 1995, τόμ. 2, σ. 229 κ.ε.) και το κοινωνικό μοντέλο του Habermas παύει να είναι διαλεκτικό, γίνεται απλώς δυϊστικό (πρβλ. Schweppenhäuser, 2010, σ. 63).

Ο Habermas επέλεξε το δρόμο της υποκειμενικής διαλεκτικής εξαιτίας των προβλημάτων που ανέκυψαν μέσω της ριζοσπαστικοποίησης της εγγελιανής διαλεκτικής του κυρίου και του δούλου από

τους Horkheimer και Adorno, όπως η αδυναμία συγκρότησης μιας ενιαίας κοινωνικής θεωρίας για τον ύστερο καπιταλισμό διά της διαλεκτικής μεταξύ διάνοιας και Λόγου και η παραγωγή της αναγκαίας ψευδούς συνείδησης διά της πολιτιστικής βιομηχανίας και όχι μέσα από την εργασιακή διαδικασία (πρβλ. Schmidt, 1971, σ. 58, κ.ε.). Για τον Habermas η ουτοπία, η οποία στηρίζεται στην κοινωνία της εργασίας, έχασε την πειστική της δύναμη (πρβλ. Böhme, 2003, σ. 18 κ.ε.). Έτσι ο Habermas προχώρησε σε μια διαίρεση του Λόγου σε επιμέρους ορθολογικότητες σε αναλογία αφ' ενός, προς την ανάλυση του κοινωνικού συστήματος σε επιμέρους υποσυστήματα, αφ' ετέρου, προς τη διάκριση στο εσωτερικό των υποσυστημάτων μεταξύ των κανονιστικών δομών και του υποστρώματος που τις περιορίζει (πρβλ. Habermas, 1973, σ. 17· Schnädelbach, 2007, σ. 134).

Αυτή τη διαίρεση των βασικών τύπων ορθολογικότητας υιοθέτησε και ο Seel αναγορεύοντας όμως την αισθητική ορθολογικότητα, και όχι την επικοινωνιακή ορθολογικότητα του Habermas, σε prius: «Λόγος που δεν είναι αισθητικός, δεν είναι ακόμη Λόγος· Λόγος που γίνεται αισθητικός, δεν είναι πλέον Λόγος» (Seel, 1997, σ. 29). Παρά το αίτημά του για επικοινωνία των επιμέρους ορθολογικοτήτων δεν αποφεύγει τη μονομέρεια, αφού αυτές παραμένουν αδιαμεσολάβητες (πρβλ. ό.π., σ. 30 κ.ε.). Ωστόσο το τρίτο στοιχείο που δεν βρίσκεται στον Marcuse υπάρχει: δεν είναι μια αφηρημένη αλληλοαναγνώριση, αλλά η συμφιλίωση ανθρώπου και φύσεως μέσω της πράξης που λαμβάνει χώρα επίσης υπό την αισθητική σκοπιά, υπό το πρίσμα της «σκοπιμότητας χωρίς σκοπό», στην κοινωνικά συγκροτημένη φύση. Ως αλληγορία της θα μπορούσε να θεωρηθεί ο τεχνητά διαμορφωμένος και σχεδιασμένος από τον άνθρωπο ιαπωνικός κήπος Shùgaku-in Villa στο Kyoto, όπου το τοπίο δεν περιβάλλει τον κήπο, αλλά βρίσκεται εντός του. Σ' αυτό εντάσσονται αρμονικά ορυζώνες και μια μεγάλη λίμνη, δηλαδή «φύση και κουλτούρα διεισδύουν η μια στην άλλη» (Paetzold, 1996, σ. 48), δεν παραμένουν η μια δίπλα στην άλλη όπως στον Seel, και προεικάζουν τη συμφιλίωση ανθρώπου και φύσεως που οραματίστηκε ο Marcuse.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Κύριες πηγές

- Marcuse Herbert, 2004, *Schriften* (2η έκδ.), 9 τόμοι, Springle, zu Klampen.
- Marcuse Herbert, 2013, *Περί διαλεκτικής. Τρία δοκίμια*, ελληνική μετάφραση: Κ. Ράντης, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Seel Martin, 1992, «Versöhnung mit der Natur. Eine Überlegung zur Metakritik der instrumentellen Vernunft», στο *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Institut für Sozialforschung (επ.), Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Seel Martin, 1997, *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Seel Martin, 1996, *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Δευτερεύουσες πηγές

- Adorno Theodor W., 1990a, *Ästhetische Theorie*, στο Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, (5η έκδ.), τόμ. 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, ελληνική μετάφραση: Λ. Αναγνώστου, 2000, *Αισθητική θεωρία*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Adorno Theodor W., 1990b, «Der Essay als Form», στο Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, (3η έκδ.), τόμ. 11, Frankfurt am Main, Suhrkamp, ελληνική μετάφραση: Β. Ρουστοπάνη-Neumann, 1998, «Το δοκίμιο ως είδος», Αθήνα, Έρσασμος.
- Benjamin Jessica, 1992, «Opposition and Reconciliation: Reason & Nature, Reality & Pleasure», στο *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Institut für Sozialforschung (επιμ.), Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Benjamin Walter, 1991a, «Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», στο Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser (επιμ.), τόμ. II.1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, (ελληνική μετάφραση: Φ. Τετζάκης, 1999, «Για τη γλώσσα εν γένει και τη γλώσσα του ανθρώπου», στο Benjamin Walter, *Δοκίμια φιλοσοφίας της γλώσσας*, Αθήνα, Νήσος).
- Benjamin Walter, 1991b, «Lehre vom Ähnlichen», Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser (επιμ.), τόμ. II.1, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Böhme Gernot, 1999, «Kritische Theorie der Natur», *Zeitschrift für kritische Theorie*, τεύχ. 9, Lüneburg, zu Klampen.
- Böhme Gernot, 2003, «... Vom Interesse an vernünftigen Zuständen durch herrscht ...», στο Gernot Böhme, Alexandra Manzei (επιμ.), *Kritische Theorie der Technik und der Natur*, München, Wilhelm Fink.
- Böhme Gernot, 2004, «Eingedenken der Natur im Subjekt oder: die Geburt des Subjekts aus dem Schmerz», στο Andreas Gruschka, Ulrich Oevermann (επιμ.), *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftskritik*, Wetzlar, Büchse der Pandora.
- Böhme Hartmut, Böhme Gernot, 1985, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Dubiel Helmut, 2001, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, (3η έκδ.), Weinheim und München, Juventa.
- Feuerbach Ludwig, 1996, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, στο Ludwig Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, W. Jaeske, W. Schuffenhauer (επιμ.), Hamburg, Meiner.
- Feuerbach Ludwig, 2005, *Das Wesen des Christentums*, επάλ. Karl Löwith, Stuttgart, Reclam

- (ελληνική μετάφραση: Θ. Γκιούρας, 2012, *Η ουσία του χριστιανισμού. Η ουσία της θρησκείας*, Αθήνα, ΚΨΜ).
- Frigo Gian Franco, 2005, «Natur», στο Hans Jörg Sandkühler, *Handbuch Deutscher Idealismus*, Stuttgart, J. B. Metzler.
- Guzzoni Ute, 1981, *Identität oder nicht. Zur Kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg im Breisgau; München, Alber.
- Habermas Jürgen, 1969a, «Arbeit und Interaktion», στο Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas Jürgen, 1969b, «Technik und Wissenschaft als "Ideologie"», στο Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, ελληνική μετάφραση: Α. Οικονόμου, 1990, «Τεχνική και επιστήμη ως ιδεολογία», στο Jürgen Habermas, *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, Αθήνα, Πλέθρον.
- Habermas Jürgen, 1973, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas Jürgen, 1993, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, (4η έκδ.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, ελληνική μετάφραση: Λ. Αναγνώστου, Α. Καραστάθη, 1993, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας. Δώδεκα παραδόσεις*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.
- Habermas Jürgen, 1995, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τόμ. 1, *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas Jürgen, 1995, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τόμ. 2, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 1995, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Johannes Hoffmeister (επιμ.), (5η έκδ.), Hamburg, Meiner.
- Hegels theologische Jugendschriften*, 1991, Nohl Herman (επιμ.), Frankfurt am Main, Minerva.
- Horkheimer Max, 1980, «Traditionelle und kritische Theorie», στο *Zeitschrift für Sozialforschung*, M. Horkheimer (επιμ.), Jg. VI, Paris 1937 (Ανατύπωση München 1980), ελληνική μετάφραση: Α. Οικονόμου, «Παραδοσιακή και κριτική θεωρία», στο Μάξ Χορκχάιμερ, 1984, *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, Αθήνα, Ύψιλον.
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W., 1969, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Fischer, ελληνική μετάφραση: Λ. Αναγνώστου, 1996, *Διαλεκτική του διαφωτισμού. Φιλοσοφικά αποσπάσματα*, Αθήνα, Νήσος.
- Kant Immanuel, 1990a, *Kritik der reinen Vernunft*, Raymund Schmidt (επιμ.), (3η έκδ.), Hamburg, Meiner, ελληνική μετάφραση: Α. Γιανναράς, 1979, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, τόμ. 1, τόμ. 2, Αθήνα, Παπαζήσης.
- Kant Immanuel, 1990b, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, Gerhard Lehmann (επιμ.), (4η έκδ.), Hamburg, Meiner, ελληνική μετάφραση: Π. Μείντάνη, 1996, *Η Πρώτη εισαγωγή στην Κριτική της κριτικής δύναμης*, Κ. Ψυχοπαίδης (επ.), Αθήνα, Πόλις.
- Kant Immanuel, 1990c, *Kritik der Urteilskraft*, Karl Vorländer (επιμ.), (7η έκδ.), Hamburg, Meiner, ελληνική μετάφραση: Κ. Ανδρουλιδάκης, 1996, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, Αθήνα, Ιδεόγραμμα.
- Kant Immanuel, 1993, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Karl Vorländer (επιμ.), (7η έκδ.), Hamburg, Meiner, ελληνική μετάφραση: Γ. Τζαβάρας, 1983, *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική*, Αθήνα-Γιάννενα, Δωδώνη.
- Marx Karl, 1982, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, στο *Marx/Engels Gesamtausgabe*, τόμ. I.2, Berlin, Dietz.
- Marx Karl, 1990, «[Thesen über Feuerbach]», στο *Marx Engels Werke*, τόμ. 3, Berlin, Dietz.

- Mathieu Vittorio, 1989, *Kants Opus postumum*, Gerd Held (επιμ.), Frankfurt am Main, Klostermann.
- Matuschek Stefan, 2009, «Kommentar», στο Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Mertens Helga, 1975, *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*, München, Johannes Berchmans.
- Paetzold Heinz, 1996, «Das neue Interesse an einer Ästhetik der Natur», στο Jörg Zimmermann (επιμ.), *Ästhetik und Naturerfahrung*, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog.
- Quante Michael, 2009, «Kommentar», στο Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Schiller Friedrich, 2005, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Klaus L. Berghahn (επιμ.), Stuttgart, Reclam, ελληνική μετάφραση: Κ. Ανδρουλιδάκης, 1990, *Περί της αισθητικής παιδείας του ανθρώπου σε μια σειρά επιστολών*, Αθήνα, Ιδεόγραμμα.
- Schmid Noerr Gunzelin, 1990, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schmid Noerr Gunzelin, 1997a, «Konstellationen der zweiten Natur. Zur Ideengeschichte und Aktualität der Dialektik der Aufklärung», στο Gunzelin Schmid Noerr, *Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main, Fischer.
- Schmid Noerr Gunzelin, 1997b, «Die Permanenz der Utopie – Herbert Marcuse», *Zeitschrift für kritische Theorie*, τεύχ. 4, Lüneburg, zu Klampen, ελληνική μετάφραση: Όλγα Σταθάτου, 1999, «Herbert Marcuse: Η ανθεκτικότητα της ουτοπίας», στο *Marcuse, Κριτική, Ουτοπία, Απελευθέρωση*, Γ. Ι. Μανιάτης, Γ. Σαγκριώτης, Α. Α. Χρύσης (επιμ.), Αθήνα, Στάχυ.
- Schmidt Alfred, 1988, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwigs Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München-Zürich, Piper.
- Schmidt Friedrich W., 1971, «Hegel in der Kritischen Theorie der "Frankfurter Schule"», στο Oskar Negt (επιμ.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, (2η έκδ.), Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Schnädelbach Herbert, 1987, «Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», στο Herbert Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Schnädelbach Herbert, 2007, *Vernunft*, Leipzig, Reclam.
- Schweppenhäuser Gerhard, 2010, *Kritische Theorie*, Stuttgart, Reclam.
- Whitebook Joel, 2009, «Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen», στο Joel Whitebook, *Der gefesselte Odysseus. Studien zur Kritischen Theorie und Psychoanalyse*, Axel Honneth (επιμ.), Frankfurt-New York, Campus.
- Zimmermann Jörg, 1982, «Zur Geschichte des ästhetischen Naturbildes», στο Jörg Zimmermann (επιμ.), *Das Naturbild des Menschen*, München, Wilhelm Fink.