

Φετιχισμός και πανδημία

Μια κριτική ανάγνωση των θεωριών
για τη μετά-κορωνοϊό εποχή

ΤΕΛΙΚΗ ΕΚΘΕΣΗ
2023

Σύνταξη:

Βαγγέλης Λιότζης
Γιώργος Μωραΐτης
Βασίλης Γρόλλιος



Πώς να παραπέμψετε το παρόν κείμενο: Λιότζης, Βαγγέλης, Γιώργος Μωραΐτης και Βασίλης Γρόλλιος (2023). *Φετιχισμός και Πανδημία: Μια Κριτική Ανάγνωση των Θεωριών για τη Μετά-κορωνοϊό Εποχή*. Τελική Έκθεση. Αθήνα: Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών.

Το έργο παρέχεται υπό όρους της δημόσιας άδειας του νομικού προσώπου Creative Commons Corporation: Αναφορά Δημιουργού – Μη Εμπορική Χρήση – Όχι Παράγωγα Έργα 4.0 (CC BYNC-ND).

Χρηματοδότηση: Το ερευνητικό έργο υποστηρίχτηκε από το Ελληνικό Ίδρυμα Έρευνας και Καινοτομίας (ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ.) στο πλαίσιο της Δράσης «3η Προκήρυξη ερευνητικών έργων ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ. για την ενίσχυση Μεταδιδακτορικών Ερευνητών/τριών» (Αριθμός Έργου: 7129).

Επιστημονικός Υπεύθυνος Έργου: Βαγγέλης Λιότζης
Ερευνητική Ομάδα: Γιώργος Μωραΐτης και Βασίλης Γρόλλιος

Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το έργο, επικοινωνήστε με:
Βαγγέλης Λιότζης, enliotzis@media.uoa.gr

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το ερευνητικό πρόγραμμα «Φετιχισμός και πανδημία: Μια κριτική ανάγνωση των θεωριών για τη μετά-κορωνοϊό εποχή» (FPCOVID) προσπάθησε να ελέγξει το αν και κατά πόσο οι κυρίαρχες αντιφάσεις και ανισότητες δύνανται να μετριαστούν, ή και να υπερβληθούν, μέσω των προτάσεων που κατέθεσαν ορισμένοι στοχαστές. Αυτό επιχειρήθηκε μέσω μιας εφαρμοσμένης προσέγγισης της έννοιας του φετιχισμού, κατά την οποία εξετάστηκε, από μια κριτική σκοπιά, το πώς ο λόγος στις θεωρήσεις που προβλέπουν τη διαμόρφωση της μετα-κορωνοϊό εποχής κατασκευάστηκε ως προς την οικονομία, την πολιτική και το φύλο. Σε αυτό το πλαίσιο, εξετάστηκε ένα δείγμα βιβλίων που έχουν γραφτεί από δημόσια πρόσωπα με επιρροή, προκειμένου να διερευνηθεί εάν οι θεωρίες που παρουσιάζονται σε αυτά εγκλωβίζονται σε μια φετιχοποιημένη κατανόηση των κυρίαρχων σήμερα κοινωνικών μορφών. Τούτο διότι θεωρείται ότι μια φετιχοποιημένη αντίληψη της μετα-πανδημικής κοινωνίας θέτει σημαντικά εμπόδια σε ό,τι αφορά τη δυνατότητα μετάβασης σε έναν δικαιότερο και ισότιμο κόσμο.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....	5
1. Μια γενεαλογικά προσανατολισμένη εξέταση της έννοιας του φετιχισμού.....	7
2. Συναρθρώνοντας την κριτική και τον φετιχισμό στην Κριτική Θεωρία.....	19
3. Χαρτογραφώντας τις αιτίες και ερμηνεία της εμφάνισης της πανδημίας Covid-19.....	24
4. Η εξουσία ως μορφή-φετίχ και το κράτος ως πολιτική μορφή του κεφαλαίου.....	29
5. Κριτική της πολιτικής οικονομίας και των αστικών οικονομικών κατηγοριών.....	39
6. Έμφυλες προκείμενες της υγειονομικής κρίσης και του μεταπανδημικού κόσμου.....	51
7. Η λογική και δυναμική της επανεγγάραξης της έμφυλης δυαδικότητας.....	60
Συμπερασματικές παρατηρήσεις.....	70
Βιβλιογραφικές αναφορές.....	72

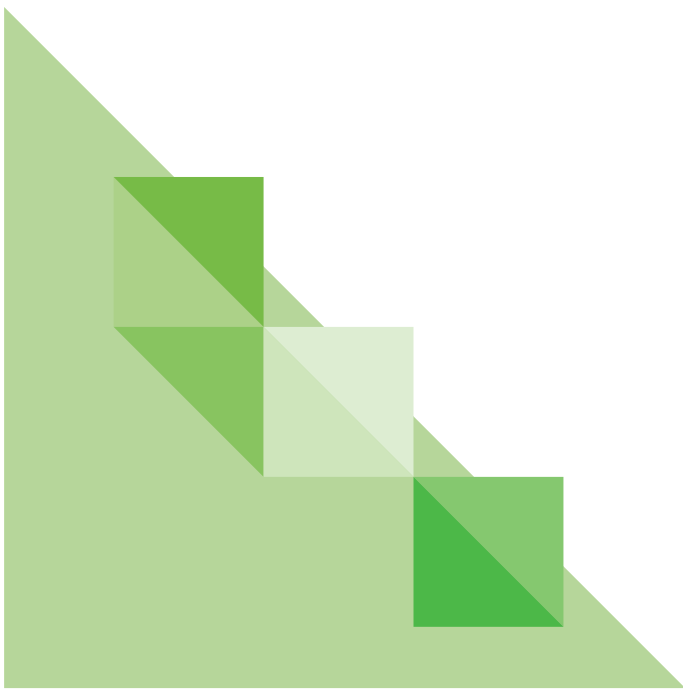
ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η πανδημία Covid-19, ένα «επεισόδιο "συλλογικού στρες"» όπως έχει αποκληθεί (Carano κ.α. 2022: 5), αποτέλεσε ένα παγκόσμιο ιστορικό γεγονός, το οποίο φαίνεται να έχει λειτουργήσει ως «διευκολυντής και επιταχυντής δομικών προσαρμογών και πολιτισμικών αλλαγών», που σχετίζεται άμεσα με τις διαστάσεις της τεχνο-πληροφοριακής παγκοσμιοποίησης και τους χρονισμούς της ύστερης νεωτερικότητας ή, με άλλα λόγια, της «μετατόπισης της αίσθησης του χρόνου μας προς ένα [...] "συνεχές παρόν"» (Demertzis και Eyerman 2020: 445). Ως «επιταχυντής ανισοτήτων για τα πιο φτωχά στρώματα του πληθυσμού» (Ζήση και Χτούρης 2020: 71), η περιώνυμη υγειονομική κρίση αποτέλεσε ένα επίμαχο πεδίο διαμόρφωσης δημόσιων πολιτικών και, αναμφίβολα, ένα εξαιρετικά επιβαρυντικό κοινωνικό πλαίσιο, το τεράστιο κόστος του οποίου θα γίνει γνωστό μόνο εκ των υστέρων (Kotodko 2020). Στην πραγματικότητα, είναι μάλλον πρόωρο να προσδιοριστούν επακριβώς οι συνέπειες της πανδημίας, για τον ίδιο λόγο που οι μακροπρόθεσμες επιπτώσεις ενός πολέμου ή μιας οικονομικής ύφεσης «μπορούν να διαρκέσουν για πολλές γενιές και να επηρεάσουν τις πολιτικές με πολλούς αρχικά απροσδόκητους τρόπους» (Carano κ.α. 2022: 4).

Σε αυτό το πλαίσιο, κατά τη διάρκεια της υγειονομικής κρίσης προκρίθηκε έντονα σε διάφορες δημόσιες παρεμβάσεις, είτε σε επίπεδο καθημερινής αρθρογραφίας είτε μέσω πιο συγκροτημένων προσπαθειών, η προοπτική ενός καλύτερου μέλλοντος με αφορμή την πρόσφατη οδυνηρή εμπειρία. Σε αυτήν τη βάση, οι McAuley και Nesbitt-Larking (2022) κατηγοριοποίησαν τα ευρήματα από την ανάλυση επιμέρους θεωρήσεων για τις επιπτώσεις της πανδημίας και τη μεταπανδημική περίοδο σε πέντε αλληλένδετες κοινωνικές εξελίξεις που θεωρείται ότι τροφοδότησε η υγειονομική κρίση: συγκεκριμένα, εντόπισαν την αναγέννηση του ορθολογισμού και της επιστήμης, την επιστροφή στην κοινωνική ισότητα και δικαιοσύνη, την επαναθεμελίωση του παρεμβατικού κράτους, τον επαναπροσανατολισμό στο τοπικό και την κοινότητα, και την επανίδρυση της δημοκρατίας. Σε μια αντίστοιχη λογική, στην παρούσα ανάλυση επιχειρείται η μελέτη διάφορων επιλεγμένων θεωριών για τον μεταπανδημικό κόσμο, από τη μια μεριά, ως προς το πολιτικό, οικονομικό και κοινωνικό περιεχόμενο του κόσμου που δειλά αλλά σταθερά αρχίζει να ανατέλλει και, από την άλλη, ως προς το έμφυλο πρόσημό του.

Η ερευνητική τούτη προσπάθεια επιθυμεί να ελέγξει το αν και κατά πόσο οι κυρίαρχες ως σήμερα αντιφάσεις και ανισότητες δύνανται να μετριαστούν, ή και να υπερβληθούν, μέσω των προτάσεων που κατέθεσαν ορισμένοι ιδιαιτέρως σημαντικοί στοχαστές της εποχής μας. Τούτο επιχειρείται μέσω μιας εφαρμοσμένης προσέγγισης της έννοιας του φετιχισμού, κατά την οποία εξετάζεται, από μια κριτική οπωσδήποτε σκοπιά, το πώς ο δημόσιος λόγος κατασκευάζεται στις θεωρήσεις που προβλέπουν τη διαμόρφωση της μετα-κορωνοϊό εποχής. Συγκεκριμένα, ο φετιχισμός, ως διαδικασία που παράγεται και αναπαράγεται από εμάς μέσω της καθημερινής μας δραστηριότητας, σχετίζεται με τις παντού γύρω μας διάχυτες αντιφάσεις και με το γεγονός ότι οι κυρίαρχες αστικές έννοιες και μορφές δεν εξαντλούν τη σημασία τους στο περιεχόμενο που τώρα λαμβάνουν. Με όρους κριτικής θεωρίας, η αρνητική διαλεκτική προσπαθεί να αναδείξει το ανθρώπινο περιεχόμενο που κρύβεται μέσα στις μορφές-φετίχ, όπως το κράτος, η αστική μορφή οργάνωσης της δημοκρατίας, η αξία ως χρήμα, η τριαδική φόρμουλα κεφάλαιο-πρόσοδος-μισθός, αλλά και πιο συγκεκριμένες μορφές-φετίχ σε σχέση με τις ανθρώπινες σχέσεις, όπως η ουσιοκρατικά προσανατολισμένες αντιλήψεις για την έμφυλη δυαδικότητα.

Τα υπό μελέτη έργα για τις πολιτικοοικονομικές διαστάσεις της μεταπανδημικής εποχής συνίστανται σε μονογραφίες ελλήνων και ξένων διανοητών που εκδόθηκαν στα ελληνικά, είτε μεταφρασμένες είτε πρωτότυπες (Boyer 2020, Κοντιάδης 2020, Krastev 2020, Μηνακάκης 2020, MacKenzie 2020, Morin 2020, Rickards 2021, Schwab και Malleret 2020, Τσουκαλάς 2021, Zakaria 2020). Μεθοδολογικά, τα εργαλεία που επιλέγουμε να επιστρατεύσουμε έλκουν την ισχύ τους από το μονοπάτι σκέψης του Ανοιχτού Μαρξισμού, το οποίο εντάσσεται σε μια παράδοση ετερόδοξης μαρξιστικής σκέψης που, εκκινώντας από τη μαρξική ανάλυση για τη διπλή φύση της εργασίας στον καπιταλισμό (Marx 1867: 131–63) και του φαινομένου του φετιχισμού (1867: 163–77), «ενώνει, καθ' όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα, μια σειρά σημαινόντων στοχαστών, μεταξύ των οποίων [...] τους Isaak Illich Rubin, Evgeny Pashukanis, Anton Pannekoek, Karl Korsch, Ernst Bloch, T. W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin και Herbert Marcuse» (Holloway 2023A: 17–8). Ιδιαίτερος σε ό,τι αφορά την παρούσα προσέγγιση, θα γίνει αναφορά στις αναλύσεις του Werner Bonefeld για την κριτική θεωρία ως κριτική των κυρίαρχων αστικών οικονομικών κατηγοριών (2014), και για την πολιτική εξουσία ως μορφή-φετίχ και το αστικό κράτος ως πολιτική μορφή του κεφαλαίου (2023). Τέλος, από τις περίπου σαράντα μονογραφίες στα αγγλικά σημαντικών προσώπων και στοχαστών που έχουν εντοπιστεί στον ευρύτερο δημόσιο διάλογο σε διεθνές επίπεδο, μόνο σε δέκα εξ αυτών παρατηρήθηκαν αναφορές με ρητά έμφυλο πρόσημο. Τούτες αποτελούν και το δείγμα της παρούσας ανάλυσης από την οπτική του φύλου (Barnett 2022, Christakis 2020, Dodgen-Magee 2021, Echegaray κ.α. 2021, Galloway 2020, Gerbaudo 2021, Holden και Dixon 2022, Mohan 2022, Stoesz 2021, Ullah και Ferdous 2022). Τέλος, πρέπει να επισημανθεί ότι τα περισσότερα έργα του επιλεγμένου δείγματος συγγράφηκαν κατά την πρώιμη φάση της πανδημίας και, άρα, συνδέονται, εκ των πραγμάτων, με το κλίμα εκείνης της περιόδου.



1. ΜΙΑ ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΚΑ ΠΡΟΣΑΝΑΤΟΛΙΣΜΕΝΗ ΕΞΕΤΑΣΗ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΟΥ ΦΕΤΙΧΙΣΜΟΥ

Στην εδώ αποπειραθείσα αιρετική ανάλυση, ο φετιχισμός γίνεται αντιληπτός ως μια διαδικασία που (ανα)παράγεται από εμάς μέσω της καθημερινής μας δραστηριότητας και σχετίζεται με το γεγονός ότι οι έννοιες και μορφές, όπως το κράτος και η αστική δημοκρατία, δεν εξαντλούν τη σημασία τους στο τρέχον περιεχόμενό τους. Όπως έχει ήδη αναφερθεί, με όρους κριτικής θεωρίας, η αρνητική διαλεκτική, η οποία προκρίνεται στο πλαίσιο της παρούσας ανάλυσης, προσπαθεί να αναδείξει το ανθρώπινο περιεχόμενο που κρύβεται μέσα σε μια σειρά από μορφές-φετίχ στη συγκρότηση της πολιτείας, την καθημερινότητα και τις ανθρώπινες σχέσεις. Είναι σε αυτήν τη βάση που επιχειρείται μια γενεαλογικά προσανατολισμένη προσέγγιση των θεωρήσεων περί φετιχισμού μέσω της κριτικής παρουσίασης της σκέψης μιας σειράς σημαντικών διανοητών για την εν λόγω έννοια. Η ανάλυση εκκινεί με τη βασική μαρξική θεώρηση, μετά προσεγγίζει κριτικά τη σκέψη του Lukács, συνεχίζει παρουσιάζοντας μια ερμηνεία της πρώτης γενιάς της Σχολής της Φρανκφούρτης (Horkheimer και Adorno) και ολοκληρώνεται με το σύγχρονο διανοητικό μονοπάτι του Ανοιχτού Μαρξισμού (Holloway).

Αν και συχνά μας διαφεύγει, ο υπότιτλος του *Κεφαλαίου* είναι *Μια Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* (1867). Τι νόημα έχει, όμως, η έννοια της κριτικής σε αυτό το πλαίσιο; Ο Marx υποστηρίζει ότι εφόσον θέλουμε η κριτική μας να είναι ριζοσπαστική, θα πρέπει να είναι *ad hominem* (1843: 182). Με αυτό εννοεί ότι οι ποικίλες οικονομικές κατηγορίες, όπως το κέρδος, ο μισθός, ο τόκος, το Α.Ε.Π. κ.ά., θα πρέπει να αναχθούν και να θεμελιωθούν στην ανθρώπινη ιστορικο-κοινωνική πρακτική· ότι θα πρέπει να εντοπίσουμε και να επισημάνουμε την ανθρώπινη πράξη που αποτελεί ουσία των εν λόγω κατηγοριών. Θα πρέπει να φανερώσουμε το ανθρώπινο περιεχόμενο των μορφών, το οποίο, για την ώρα, μένει αφανές και αόρατο. Εδώ, πάντα κατά τον Marx, έχουμε να κάνουμε με μια διαλεκτική σχέση *μορφής και περιεχομένου*, όπου ως μορφή δηλώνεται ο τρόπος εμφάνισης του περιεχομένου, της ανθρώπινης, δηλαδή, κοινωνικής πρακτικής που στον καπιταλισμό είναι αλλοτριωμένη, λόγω του φετιχισμού του εμπορεύματος.

Στον Marx, η πραγματικότητα χωρίζεται σε δύο επίπεδα, στην εμφάνιση (μορφή) και την ουσία (περιεχόμενο). Ως ουσία, θα πρέπει να αντιληφθούμε την κεντρικότερη κοινωνική σχέση, το πώς, δηλαδή, οι άνθρωποι έρχονται σε επαφή αναμεταξύ τους και με τη φύση για να καλύψουν τις στοιχειώδεις ανάγκες τους, όπως σε τροφή, στέγη, νερό, υγεία και παιδεία, ανάμεσα σε άλλες. Η εργασία, ως κοινωνική παραγωγή πλούτου, συνιστά την κεντρικότερη σχέση μέσα στην κοινωνία, την ουσία της. Στον καπιταλισμό, η εργασία, ο τρόπος με τον οποίο ικανοποιούμε τις πλέον στοιχειώδεις ανάγκες μας, λαμβάνει τη μορφή του κεφαλαίου, των αστικών οικονομικών κατηγοριών, του κράτους και του κέρδους, της συσσώρευσης πλούτου (1867: 537). Οι άνθρωποι εμφανίζονται ως προσωποποιήσεις των οικονομικών κατηγοριών. Το κεφάλαιο δεν είναι ο συσσωρευμένος πλούτος, όπως ισχυρίζεται η κλασική, αστική πολιτική οικονομία, αλλά η μορφή που έχει πάρει η εργασία σε καθεστώς ατομικής ιδιοκτησίας επί των μέσων παραγωγής. Το κεφάλαιο είναι μια ολόκληρη κοινωνική σχέση. Βάσει όλων των παραπάνω, γίνεται σαφές ότι μορφή και περιεχόμενο αποτελούν μέρη της ίδιας ουσίας, της βασικότερης κοινωνικής σχέσης, δηλαδή της εργασίας, της μίας και μοναδικής πραγματικότητας. Μορφή και περιεχόμενο διαμεσολαβούνται.

Είναι σε αυτό το πλαίσιο που αναδεικνύεται η σημασία της έννοιας του φετιχισμού. Πιο συγκεκριμένα, ο Marx μπορεί, αρχικά, να αναφέρεται στον φετιχισμό μόνο σε σχέση με το εμπόρευμα, το φαινόμενο, όμως, διαπερνά και χαρακτηρίζει ολόκληρη την καπιταλιστικά οργανωμένη αστική κοινωνία. Στο βασικό ερώτημα «ποια είναι η βασική μορφή που λαμβάνει ο πλούτος εντός της αστικής κοινωνίας;», η απάντηση του Marx είναι το *εμπόρευμα* (1867: 157). Τούτο μπορεί να αναλυθεί ως εξής: κάθε προϊόν έχει μία αξία χρήσης που ανταποκρίνεται στην κάλυψη μιας ανθρώπινης ανάγκης. Εδώ δεν υπάρχει κανένα μυστικό, κανένα μυστήριο. Στον καπιταλισμό, ωστόσο, η παραγωγή δεν γίνεται, πρωτίστως ή άμεσα, για λόγους ικανοποίησης των ανθρωπίνων αναγκών. Στην αστική κοινωνία, το προϊόν ως εμπόρευμα μπορεί να πουληθεί μόνο αν κάποιος άλλος θελήσει να το αγοράσει. Ότι μετράει πλέον δεν είναι μόνο η αξία χρήσης, αλλά κυρίως η ανταλλακτική αξία του εκάστοτε εμπορεύματος. Το προϊόν ως εμπόρευμα μοιάζει να αποκτάει μια πρόσθετη, κοινωνικά συγκροτημένη ιδιότητα που δεν ήταν στη φύση του, που δεν ήταν εγγενής σε αυτό.

Ο Marx υποστηρίζει ότι οφείλουμε να βλέπουμε τον φετιχισμό ως μια διαδικασία την οποία ανακινούν οι ίδιοι οι εργάτες στον βαθμό που αναπαράγουν τις μορφές εξουσίας που υφίστανται και βιώνουν· με όρους Polanyi (1944: 46-8), πρόκειται για την υποταγή στη λογική της αποσχισμένης, αυτορυθμιζόμενης και αυτονομημένης σφαίρας της αγοράς. Αυτό συμβαίνει εφόσον αποδέχονται τη λογική της ατομικής ιδιοκτησίας, από τη στιγμή που βοηθάνε την αξία και το χρήμα να αναπαραχθούν, στο μέγιστο βαθμό, εφόσον, σε τελική ανάλυση, γίνονται «φαντάσματα» του κεφαλαίου. Από την άλλη πλευρά, η διαδικασία άρσης του φετιχισμού γίνεται αντιληπτή ως μια ολόκληρη προσπάθεια *απο-φετιχοποίησης*, που με τη σειρά της προϋποθέτει, αλλά και συνεπάγεται, την ταξική πάλη. Το κεφάλαιο, σε αυτήν την ανάγνωση, δεν βρίσκεται κάπου έξω από εμάς, σε μια άλλη διάσταση. Οι άνθρωποι, με την αποδοχή και καθημερινή ανακίνηση των κεφαλαιοκρατικών σχέσεων εξουσίας, αναπαράγουν οι ίδιοι τη λογική του κεφαλαίου (1867: 163-5). Η υποταγή στο προϊόν και τον ρυθμό εκτέλεσης της ανθρώπινης εργασίας είναι που δημιουργεί τον *αντεστραμμένο κόσμο*. Η λογική του καπιταλιστικού συστήματος, ο ανταγωνισμός και το κυνήγι του κέρδους δεν προέρχονται από κάποια εγγενή και, ως εκ τούτου, αναπόδραστα χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης. Δεν είναι χαρακτηριστικά ενός απaráγραφτου και υπερϊστορικά έγκυρου φυσικού νόμου. Αντίθετα, προέρχονται από τον τρόπο με τον οποίο είναι δομημένες οι κοινωνικές σχέσεις, εφόσον αυτές λαμβάνουν μορφές που, αντί να ικανοποιήσουν τις κοινωνικές ανάγκες, αντί να προστατεύσουν την ανθρώπινη τιμή, υπόληψη και αξιοπρέπεια, προστατεύουν την ανάγκη του κέρδους για τον μέγιστο δυνατό πολλαπλασιασμό και συσσώρευση.

Η ουσία, λοιπόν, της μαρξικής προβληματικής στρέφεται γύρω από το ερώτημα του πώς είναι δυνατόν, από τη μια, η ανθρώπινη πράξη να είναι θεμελιώδης και, από την άλλη, οι άνθρωποι να φαίνεται ότι εξουσιάζονται από τις οικονομικές κατηγορίες, από κάποιες ανεξέλεγκτα κινούμενες αφαιρέσεις. Η κριτική, δηλαδή, του Marx (1894: 390) είναι κριτική στον τρόπο εμφάνισης, στο *φετιχισμό* των οικονομικών κατηγοριών. Συνεπώς, η κριτική της πολιτικής οικονομίας θα πρέπει να αναδείξει τον τρόπο γέννησης των οικονομικών και πολιτικών φετιχοποιημένων μορφών, την κοινωνική τους βάση και προέλευση, να φανερώσει την ανθρώπινη πράξη μέσα στις διαστρεβλωμένες κοινωνικές μορφές (91). Μόνο έτσι θα μπορέσει να λάβει χώρα μια απο-μυστικοποίηση, μια απο-κρυπτογράφηση ή, αλλιώς, απο-φυσικοποίηση των αναποδογυρισμένων, στρεβλών και παραποιημένων κοινωνικών κατηγοριών, ώστε να αναδυθεί η ανθρώπινη ουσία και περιεχόμενό τους.

Ο Georg Lukács ήταν, οπωσδήποτε, από τους πρώτους στοχαστές στην παράδοση του δυτικού Μαρξισμού που θεώρησε ότι ο φετιχισμός δεν περιορίζεται στην περίπτωση του εμπορεύματος, αλλά διαπερνάει και χαρακτηρίζει όλη την κεφαλαιοκρατικά οργανωμένη κοινωνία, άποψη που τον τοποθετεί στις απαρχές της κριτικής θεωρίας, σημειώνοντας, μάλιστα, ότι το πρώτο μέρος του *Κεφαλαίου*, όπου αναπτύσσεται η ανάλυση για τον φετιχισμό, συνοψίζει όλο τον μαρξικό ιστορικό υλισμό. Όταν, λοιπόν, ο Ούγγρος φιλόσοφος συνδέει, εντός του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση* (1923), τον φετιχισμό με το φαινόμενο της πραγματοποίησης – την πιο κρίσιμη, ίσως, έννοια στο έργο του – εννοεί ότι αν οι μορφές μετατρέπονται σε φετίχ, τότε είναι που εμφανίζονται ως πράγματα. Υπό αυτήν την έννοια, τα κοινωνικά δεδομένα δεν μπορούν να γίνουν κατανοητά στην άμεση εμφάνισή τους. Αντίθετα, θα πρέπει να εξεταστούν διαλεκτικά-ιστορικά, ώστε να διαχωρίσουμε την εμφάνισή τους από τον εσώτερο πυρήνα τους. Μόνο τότε θα τα έχουμε κατανοήσει στην ολότητά τους, διότι οι πραγματικές τάσεις της ιστορίας μπορούν να φανερωθούν μόνο μέσω της ολότητας, μόνο μέσω, δηλαδή, της γνώσης της ουσίας και όχι της άμεσα αντιληπτής προφάνειάς τους. Έτσι, ο ιστορικός υλισμός, ως κατεξοχήν οπτική γωνία του προλεταριάτου, μπορεί να διεισδύει στην ουσία και να μας παράσχει τη γνώση της ολότητας, που είναι και ο απώτερος στόχος μας.

Σύμφωνα με την ανάλυσή του, η αντίληψη και γνώση της ολότητας συνιστά τη μεγάλη διαφορά μεταξύ της αστικής και της μαρξιστικής σκέψης, καθώς η πρώτη μελέτησε τα φαινόμενα απομονωμένα. Ο ιστορικός υλισμός, λέει ο Lukács (1923: 229), καταφέρνει να μας δείξει ότι η ολότητα και οι κινητήριες δυνάμεις του καπιταλιστικού συστήματος δεν μπορούν να γίνουν φανερές και αντιληπτές μέσα από τις αφηρημένες και ανιστορικές κατηγορίες της αστικής σκέψης. Εν προκειμένω, η πραγματοποίηση, σημειώνει ο Lukács, προϋποθέτει ότι όλες μας οι ανάγκες ικανοποιούνται μέσω της διαδικασίας της εμπορευματικής ανταλλαγής. Τούτο σημαίνει ότι η θετικιστική/υπολογιστική λογική θα πρέπει να καλύψει κάθε έκφανση της ζωής, καθώς οι ανθρώπινες κοινωνικές σχέσεις εκφράζονται αποκλειστικά μέσω των χρηματι(στικ)κών σχέσεων και συναλλαγών. Αυτές οι μεμονωμένες πράξεις εμπορευματικής ανταλλαγής κατακερματίζουν την κοινωνία και μας εμποδίζουν από το να προσεγγίσουμε και να συλλάβουμε την ολότητα (1923: 91), ως πρώτο βήμα για την κοινωνική χειράφετηση και ισότητα.

Πιο αναλυτικά, στο επίπεδο της πραγματοποίησης, βλέπουμε την προσπάθεια του χρήματος, ως μορφής άνευ περιεχομένου, να αναπαραχθεί. Πρόκειται για μια σφόδρα αντιδιαλεκτική και φετιχιστική ανάλυση κατά την οποία οι πραγματικές, ανθρώπινες κοινωνικές σχέσεις, ως υλιστικό περιεχόμενο ή υπόστρωμα της μορφής- χρήμα, μένουν αφανείς. Ο Lukács παρατηρεί ότι αυτή ακριβώς η μέθοδος ανάλυσης είναι που ακολουθείται από την αστική σκέψη. Η τελευταία, στην προσπάθειά της να ανακαλύψει το πράγμα καθαυτό, ενώ πιστεύει ότι φτάνει στην ουσία των φαινομένων, ουσιαστικά αναπαράγει μια μη-κριτική στάση έναντι του πραγματικού, καθώς αρνείται να το αμφισβητήσει. Υποστηρίζει ότι, στην αστική σκέψη δεν έχουμε μια διαλεκτική σχέση μορφής και περιεχομένου, αλλά έναν δεισμό, έναν διαχωρισμό, δηλαδή, μεταξύ θεωρίας και πράξης, λογικής και ιστορίας. Αυτήν ακριβώς τη μορφή σκέψης είναι που ο ίδιος χαρακτηρίζει ως ανιστορική.

Για τον Lukács, η διαμεσολάβηση οδηγεί στην απο-φετιχοποίηση ή, αλλιώς, στην απο-πραγματοποίηση, εφόσον μέσω αυτής φέρνουμε στην επιφάνεια τις εμμενείς τάσεις της πραγματικότητας. Μέσω της μαρξικής φιλοσοφίας, αντιλαμβανόμαστε ότι ο κόσμος μας αποτελείται από μορφές, στο εσωτερικό των οποίων θα πρέπει να διεισδύσουμε (1923: 159).

Η οικονομία, το νομικό σύστημα και το κράτος εμφανίζονται ως «κλειστά συστήματα», τα οποία ελέγχουν το σύνολο της κοινωνίας με βάση κάποιους δικούς τους νόμους κίνησης. Ο ιστορικός υλισμός καταφέρνει να δείξει ότι αυτά τα φαινομενικά μόνο αυτόνομα συστήματα είναι πλευρές της ολότητας. Αν, λοιπόν, στοχαστούμε ως διαλεκτικοί υλιστές, θα μπορέσουμε να δείξουμε πως ό,τι υπάρχει γύρω μας αποτελεί δημιούργημα των ίδιων των ανθρώπων. Μέσω της διαμεσολάβησης, προσπερνάμε το φαινόμενο, την αμεσότητα, για να φανερώσουμε την αντικειμενική δομή των πραγμάτων (1923: 162). Αν θέσουμε ως ζητούμενο την κατανόηση της αντικειμενικότητας, λέει ο Lukács, τότε πρέπει να εστιάσουμε στην οικονομική δομή του πραγματικού (1923: 169).

Στο σημείο αυτό, θα μπορούσε να ειπωθεί πως ο Ούγγρος φιλόσοφος μοιάζει να εγκλωβίζεται σε έναν δυϊσμό δομής-υπερδομής, ακριβώς επειδή στην ουσία του πραγματικού τοποθετεί την οικονομία. Και αυτή, όμως, δεν συνιστά τίποτε άλλο παρά μια από τις διαστάσεις, μια από τις μορφές μέσω των οποίων εκφέρεται η ουσία. Αντίθετα, για την κριτική παράδοση σκέψης που εδώ ακολουθούμε, στην ουσία, ως περιεχόμενο των κατηγοριών, βρίσκεται ο τρόπος ικανοποίησης των πραγματικών, ανθρώπινων αναγκών. Συνεπώς, ο Lukács λανθασμένα θεώρησε στην εισαγωγή του *Ιστορία και Ταξική Συνείδηση*, που προστέθηκε στην αρχική έκδοση του 1967 και γράφτηκε τον Δεκέμβριο του 1922, πως ο ιστορικός υλισμός αναδεικνύει την πρωτοκαθεδρία της οικονομίας σε ό,τι αφορά τον τρόπο εξέλιξης της ιστορικο-κοινωνικής πραγματικότητας, οδηγώντας μας έτσι στη γνώση των νόμων κίνησής της.

Συνεχίζοντας τη γενεαλογικά προσανατολισμένη προσπάθεια κατανόησης του φαινομένου του φετιχισμού, φτάνουμε στη δεκαετία του 1930, όταν και ο νεαρός Horkheimer εστίαζε στο πώς η έννοια της διαλεκτικής – η οποία ουσιαστικά φανερώνει το στοιχείο της σύγκρουσης που υπάρχει στην ουσία και εκφράζεται μέσω διαφορετικών μορφών – σχετίζεται με αυτήν του υλισμού, ή αλλιώς της *ad hominem* κριτικής. Πιο συγκεκριμένα, ο Γερμανός φιλόσοφος, στο κλασικό του κείμενο με τίτλο *Παραδοσιακή και Κριτική Θεωρία* (1937), σημειώνει ότι η ψευδαίσθηση των κοινωνικών επιστημόνων της παραδοσιακής ή αστικής θεωρίας συνίσταται στην πίστη πως η ιδιοκτησία και το κέρδος δεν παίζουν σημαντικό ρόλο στη μεθοδολογική κατανόηση του κόσμου. Αντίθετα, για την κριτική θεωρία, για μια διαλεκτική, δηλαδή, θεώρηση της κοινωνίας, τα εμπειρικά δεδομένα δεν είναι εξωτερικά της θεωρητικής συγκρότησης των εννοιών. Η σκέψη έχει μια δυναμική ενότητα με το αντικείμενό της και η θεωρία που μελετά και παρουσιάζει τις αντιφάσεις γίνεται μια δύναμη αλλαγής του κόσμου. Όπως τονίζει εξαιρετικά εύστοχα, «μια ένταση χαρακτηρίζει όλες τις έννοιες της κριτικής θεωρίας» (1937: 208).

Στο ίδιο δοκίμιο, ο Horkheimer (1937: 217), τελικά, υποστηρίζει ότι «ο κριτικός ή διαλεκτικός τρόπος σκέψης καταφέρνει να δώσει φωνή στο μυστήριο της πραγματικότητας». Τούτο γίνεται με το να βλέπουμε τις έννοιες, τις μορφές-φετίχ, ως διαφορετικούς τρόπους έκφρασης της αντιφατικά συγκροτημένης ουσίας, του αντιδημοκρατικού, με άλλα λόγια, τρόπου οργάνωσης της κοινωνίας στον καπιταλισμό, από τη στιγμή που η βασική λογική του συστήματος, ήτοι ο χρόνος είναι χρήμα, συγκρούεται με την ανάγκη μας να ζήσουμε με αλληλεγγύη, ηρεμία και συνεργασία. Μάλιστα, στην εναρκτήρια διάλεξή του ως διευθυντής του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας της Φρανκφούρτης, σημείωνε πως η ερμηνεία βάσει της οποίας η οικονομία ή το υλικό ον αποτελούν τη μοναδική πραγματικότητα, ενώ η τέχνη, η φιλοσοφία και ο ανθρώπινος χαρακτήρας τους παράγονται, προέρχονται ή είναι αντανakλάσεις αυτών, αποτελεί μια αφηρημένη και διαστρεβλωμένη ερμηνεία της μαρξικής θεωρίας και ανάλυσης, στο κέντρο της οποίας βρίσκεται ο κατάφορα αντιδιαλεκτικός διαχωρισμός μεταξύ θεωρίας και πράξης (1937: 12).

Στην *Έκλειψη του Λόγου*, ο Horkheimer (1947: 58) παρατηρεί ότι το έγκλημα των σύγχρονων διανοουμένων απέναντι στην κοινωνία είναι πως θυσιάζουν τις εσωτερικές των εννοιών αντιφάσεις στον βωμό των απαιτήσεων της κοινής λογικής. Αυτό που θέλει να υπογραμμίσει εδώ είναι, ασφαλώς, ο αντιδιαλεκτικός χαρακτήρας της σκέψης τους, η οποία, αντί να ασκεί έναν κριτικά διεισδυτικό έλεγχο στην πραγματικότητα ανοίγοντας υλιστικά τις φετιχοποιημένες κοινωνικές μορφές, κατέληξε να έχει έναν απολογητικό χαρακτήρα, στον βαθμό που έχει αποδεχθεί πλήρως τη λογική του συστήματος, του κεφαλαίου, τη λογική του «ο χρόνος είναι χρήμα». Στο ίδιο πλαίσιο, έννοιες όπως η παραγωγικότητα, η αποτελεσματικότητα και ο ορθολογικός σχεδιασμός γίνονται αντιληπτές ως απόλυτες αξίες, ως οι «θεοί του σύγχρονου ανθρώπου» (1947: 102).

Μελετώντας το εν λόγω έργο, μπορεί κανείς να εντοπίσει τη σύγκρουση μεταξύ δύο απολύτως διαφορετικών φιλοσοφικών συστημάτων. Από τη μια, έχουμε την αστική σκέψη, στην οποία εντάσσονται ο αγγλικός εμπειρισμός και ο γερμανικός ιδεαλισμός και, από την άλλη, τον μαρξικό διαλεκτικό υλισμό. Η πρώτη θέλει να μας δώσει σταθερές απαντήσεις με βάση τη βεβαιότητα που υποτίθεται ότι προκύπτει από την εφαρμογή ενός γενικού πλάνου, ενώ η δεύτερη επιχειρεί να μας υποδείξει το πώς ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παράγωγης είναι ένα εγγενώς αντιφατικό σύστημα, η λογική του οποίου δεν μπορεί μας παράσχει κανενός είδους βεβαιότητα. Αν ενσωματώσουμε στη σκέψη μας την άρνηση, τότε θα καταλάβουμε ότι δεν μπορούμε να έχουμε τις σταθερές απαντήσεις που θέλουμε, αλλά θα πρέπει να αρχίσουμε την προσπάθεια αποδόμησης της φετιχοποιημένης αντίληψης του καπιταλισμού, στοχαζόμενοι μέσα στην αβεβαιότητα που ο τελευταίος δημιουργεί.

Για τον Horkheimer, στόχος της αστικής ή παραδοσιακής, όπως την χαρακτηρίζει, σκέψης είναι η διατύπωση κάποιων αφηρημένων αρχών σε ένα σύστημα ιδεών, εντός του οποίου θα επικρατεί η αρμονία και θα έχει εξαφανιστεί κάθε αντίθεση. Κατά την παραδοσιακή/αστική θεωρία, οι ανθρωπιστικές σπουδές μιμούνται τις μαθηματικές φόρμουλες, εφόσον εστιάζουν στο να κάνουν αποκλειστικά συγκρίσεις των δεδομένων που πορίζουν από την πραγματικότητα (1937: 190). Έτσι, από τη μια μεριά, τοποθετούν τη γνώση και, από την άλλη, τα γεγονότα, τα εμπειρικά δεδομένα (1937: 193). Με αυτόν τον τρόπο, ο λόγος γίνεται μονοδιάστατος, καθώς η όποια διανοητική απόπειρα προσέγγισης και ερμηνείας του πραγματικού αποκόπτεται από την εν γένει κοινωνική δραστηριότητα. Η ανθρώπινη διάσταση φυσικοποιείται και τα δεδομένα της καθίστανται ακρίτως αποδεκτά, καθώς η ύπαρξή τους και μόνο τα καθιστά δικαιολογημένα (1937: 199). Τελικά, μόνο ο κριτικός ή διαλεκτικός τρόπος σκέψης καταφέρνει «να δώσει φωνή στο μυστήριο της πραγματικότητας» (1937: 217).

Ποιο είναι, όμως, το μυστήριο για το οποίο εδώ γίνεται λόγος από τον Horkheimer; Όπως τονίσαμε, στόχος της διαλεκτικής είναι να φανερώσει το ανθρώπινο περιεχόμενο των φετιχοποιημένων κοινωνικών μορφών. Αν γίνει αυτό, οι έννοιες θα καταστούν ανοιχτές, εφόσον θα είναι αδύνατον να γνωρίζουμε εκ των προτέρων τον μελλοντικό τρόπο διαμόρφωσής τους. Αυτό συμβαίνει γιατί δεν θα είμαστε σε θέση να προβλέψουμε την ανθρώπινη σκέψη και δημιουργικότητα. Αν οι δυνάμεις της εργασίας αρχίσουν να αρνούνται την κατίσχυση που καθημερινά υφίστανται από τη λογική του μεγιστοποιημένου κέρδους, τότε το χαοτικό στοιχείο της ανθρώπινης ύπαρξης και δημιουργικότητας θα έρθει στην επιφάνεια. Σε αυτήν την περίπτωση, γράφει αλλού ο Horkheimer (1937: 268), ρόλος της πολιτικής σκέψης θα είναι όχι το να διαμορφώνει μακρόπνοα πλάνα, σχέδια έκτακτης ανάγκης ή να εγγυάται την όποια κυβερνητική σταθερότητα, ακολουθώντας το «καταλληλότερο» κάθε φορά πρόγραμμα, αλλά να αποτελεί διαρκή πηγή όχλησης, εφόσον θα μας «ξεβλεύει» από το ψευδο-αίσθημα ασφάλειας που δημιουργεί η πίστη ότι τα πάντα βαίνουν καλώς, στον βαθμό που το κέρδος και το χρήμα ως κεφάλαιο ανακινήθηκαν, και σήμερα, «με επιτυχία».

Ο Horkheimer (1947: 126) θεωρεί ότι οι φιλοσοφίες που εξοβελίζουν το στοιχείο της αντίφασης, του αναπόφευκτα παράλογου, δηλαδή, στοιχείου που υπάρχει στον καπιταλισμό, είναι ανίκανες να αντιμετωπίσουν τη σημερινή, κυρίαρχη πολιτιστική και πολιτισμική παρακμή. Ο εξοβελισμός της αντίφασης, για τον οποίο γίνεται λόγος, έχει ως αποτέλεσμα, κάθε φορά που καλούμαστε να δράσουμε, να αναζητούμε συστήματα, πρότυπα ή να επικαλούμαστε την εξουσία. Ότι ομοίως καταδικάζει είναι αυτό που μας παρουσιάζεται ως σοσιαλιστική σκέψη, τόσο από την πλειονότητα των διανοουμένων όσο και από τα αυτο-αποκαλούμενα αριστερά-σοσιαλιστικά κόμματα, σε ολόκληρο τον κόσμο. Ο, κατά Horkheimer, κριτικός ή διαλεκτικός στοχαστής γνωρίζει ότι η όποια πολιτική, κυβερνητική ή μεθοδολογικο-θεωρητική εξαγγελόμενη σταθερότητα αδυνατεί να άρει τον κυρίαρχο φετιχισμό, δηλαδή τον παραλογισμό και τις αντιφάσεις εντός των οποίων, καθημερινά, διάγουμε.

Πέρα από τον Horkheimer, η πρώτη γενιά της Σχολής της Φρανκφούρτης επηρεάζεται καθοριστικά από τη σκέψη του Theodor W. Adorno (1968), ο οποίος θεωρεί ότι η κοινωνιολογία, ως κατεξοχήν στοχασμός πάνω στο κοινωνικό γίνεσθαι, θα πρέπει να φανερώνει το δυνάμει στοιχείο αλλαγής και άρα το πώς μπορούμε να ανοίξουμε εναλλακτικά μονοπάτια οργάνωσης του πράττειν μας. Αντίθετα, αυτό που η κοινωνιολογία ως παραδοσιακή-αστική σκέψη έκανε έως τώρα ήταν το να οργανώνει τα κοινωνικά δεδομένα, ταξινομώντας τα θετικιστικά και φορμαλιστικά. Οι έννοιές της είναι «άκαμπτες», εφόσον παρουσιάζουν μια κλειστή, ταυτοτική και φετιχοποιημένη εικόνα για τον κόσμο (1968: 15). Με αυτό, θέλει να πει ότι οι έννοιες της αστικής κοινωνιολογίας αποτυγχάνουν να αποτυπώσουν την αντίφαση του αναποδογυρισμένου κόσμου ή τον παραλογισμό του να έχουμε οργανώσει την καθημερινότητά μας με βάση τη λογική του κεφαλαίου, τη λογική, δηλαδή, της πίεσης για διαρκή συσσώρευση κέρδους και του ακατάπαυστου ανταγωνισμού. Στην αστική φιλοσοφία, αγνοείται η διαλεκτική σχέση διαμεσολάβησης μεταξύ εμφάνισης και ουσίας. Το περιεχόμενο των εννοιών θεωρείται σταθερό, εφόσον αποκλείεται συλλήβδην κάθε πιθανότητα συγκρότησης και υλοποίησης των αξιών μιας άλλης, διαφορετικής φιλοσοφίας του πολιτισμού, πλην της καπιταλιστικής.

Ο Γερμανός φιλόσοφος υπογραμμίζει ότι αυτός που δεν μπορεί να αντιληφθεί τα κοινωνικά δεδομένα ως ιστορικούς τρόπους εκφοράς των φαινομένων, δεν μπορεί να αποκαλείται κοινωνιολόγος (1968: 22). Κεντρικές έννοιες της κοινωνιολογίας, όπως καπιταλισμός ή τάξη, δεν θα πρέπει να εξαντλούνται σε έναν απλό και επιφανειακό χαρακτήρα περιγραφής των φαινομένων, αλλά θα πρέπει να φανερώνουν την ουσία του συνόλου της κοινωνίας (1968: 25). Αυτό θα το καταφέρει μόνον εκείνος που, σκεπτόμενος διαλεκτικά, θα μπορέσει να εστιάσει στην κρυμμένη ουσία των μορφών και κατηγοριών, όπου και εντοπίζεται ο αντιφατικός τρόπος οργάνωσης της ικανοποίησης των αναγκών μας, ο παραλογισμός όλης μας της ύπαρξης ή, αλλιώς, η λογική του ο χρόνος είναι χρήμα. Αν γίνει αυτό, σημειώνει ο Adorno, τότε το διαλεκτικά σκεπτόμενο ον συνειδητοποιεί ότι οι δυσκολίες της κοινωνικής αλλαγής είναι σαφώς περισσότερες από εκείνες που αρχικά φαινόταν (1968: 27). Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι για την κοινωνιολογία, η ιστορική εξέταση των φαινομένων δεν λειτουργεί απλώς βοηθητικά, δεν βρίσκεται στο φόντο της ανάλυσης, αλλά έχει έναν απολύτως ουσιαστικό ρόλο (1968: 29).

Η θετικιστική κοινωνική θεωρία, σύμφωνα πάντα με τον Adorno, αδυνατεί να εντοπίσει τον αντικειμενικό χαρακτήρα των εννοιών, εφόσον οι τελευταίες σχηματίστηκαν μόνο με βάση το σκεπτόμενο υποκείμενο (1968: 32). Η άποψή του αυτή απαιτείται να ερμηνευτεί υλιστικά. Αυτό που, κατά τη γνώμη μας, θέλει να επισημάνει είναι ότι η αντί ή μη-διαλεκτική θεωρία, και αστική κοινωνιολογία, δεν συνέλαβαν το πώς η κοινωνικοποίηση των ανθρώπων εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο οι ίδιοι έχουν οργανώσει τη σημαντικότερη κοινωνική τους σχέση, δηλαδή την παραγωγή του πλούτου, κάτι που στον καπιταλισμό λαμβάνει χώρα με βάση τον κοινωνικά ελάχιστο απαραίτητο χρόνο ή, διαφορετικά, με βάση τη λογική του *ο χρόνος είναι χρήμα*. Αυτό είχε σαν αποτέλεσμα την πραγματοποίηση, τη μετατροπή δηλαδή των μορφών και κατηγοριών, όπως το κράτος, το χρήμα και η αστική δημοκρατία, σε φετίχ με μια καθολική και υπερϊστορικά έγκυρη ισχύ.

Ο Adorno τονίζει ότι η κοινωνία θα πρέπει να γίνεται αντιληπτή ως μια σχέση διαμεσολάβησης μεταξύ των ατόμων και όχι ως ένα απλό άθροισμα αυτών (1968:38). Ο δεύτερος τρόπος προσέγγισης αγνοεί το ότι η κοινωνία στον καπιταλισμό συνιστά μια διαμεσολαβημένη ολότητα ως αποτέλεσμα της αλλοτριωμένης εργασίας μας (1968:43). Στον καπιταλισμό, η εργασία είναι αλλοτριωμένη γιατί από συγκεκριμένη, από δραστηριότητα δηλαδή που ως σκοπό έχει την κάλυψη των πραγματικών μας αναγκών, μετατρέπεται σε αφηρημένη, σε εργασία, με άλλα λόγια, που ως αποκλειστικό στόχο έχει τη σταθερή συσσώρευση κέρδους και τον μετασχηματισμό του χρήματος σε κεφάλαιο. Αντίθετα με την πλειονότητα των μελετητών της Σχολής της Φρανκφούρτης, εμείς θεωρούμε ότι όλη η προσέγγιση του Adorno γίνεται με βάση την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας, όπως αυτή αναπτύσσεται εντός του *Κεφαλαίου*. Μάλιστα, ο ίδιος παραδέχεται ότι οι καταβολές της σκέψης του βρίσκονται στο *Κεφάλαιο* (1968: 32), ενώ θεωρεί τον Marx ως τον εισηγητή της κριτικής κοινωνικής θεωρίας (1968: 145).

Υπό ένα αντορνικό πρίσμα, η παραδοσιακή κοινωνιολογία και πολιτική φιλοσοφία αγνοούν τη σύλληψη της κοινωνίας ως ολότητας και εστιάζουν μόνο στα άτομα, καθώς αδυνατούν να εντοπίσουν την πλέον ουσιαστική κοινωνική σχέση, τη βαθύτερη διαδικασία που διατρέχει και συνέχει την κοινωνία, το ότι, δηλαδή, έχουμε συγκροτήσει την ικανοποίηση των στοιχειωδέστερων αναγκών μας στη βάση της λογικής του *ο χρόνος είναι χρήμα* ή με βάση τον παραλογισμό της ανάγκης για συνεχή πολλαπλασιασμό του χρήματος. Η κοινωνιολογία, αντίθετα, που δεν θα υπέκυπτε στον φετιχισμό, η κοινωνιολογία, δηλαδή, που θα λειτουργούσε διαλεκτικά, θα ήταν, σύμφωνα με τον Adorno, μια «κριτική» κοινωνιολογία (1968: 32).

Η κριτική κοινωνιολογία ή κοινωνική θεωρία έχει ως πρωταρχικό στόχο να φανερώσει τη σύγκρουση και τον παραλογισμό που υπάρχουν στην ουσία του καπιταλιστικού συστήματος. Πολύ σωστά σημειώνει ο Adorno ότι αυτή η κοινωνιολογία είναι ουσιαστικά μια «κοινωνιολογία της σύγκρουσης», αφού στόχος της είναι να φανερώσει την ταξική πάλη και ανταγωνισμό που για την ώρα μένουν κρυμμένα, καθώς λαμβάνουν χώρα στην ουσία του τρόπου αναπαραγωγής της ύπαρξής μας (1968: 66). Ο κοινωνιολόγος, ως μέρος της κοινωνίας, βιώνει και ο ίδιος την ταξική σύγκρουση και έτσι, αναπόφευκτα, εκφράζει κάποια συγκεκριμένα συμφέροντα, *χωρίς να μπορεί να πάρει ουδέτερη στάση* (1968: 68). Η κριτική κοινωνιολογία, με το να λαμβάνει σοβαρά υπόψη τον συνολικό τρόπο αναπαραγωγής της ύπαρξής μας, αποκτά υλιστικό χαρακτήρα. Πρόκειται για μια πρακτική που, πρόδηλα, απουσιάζει από τη μεθοδολογία των κυρίαρχων ρευμάτων στις κοινωνικές επιστήμες, στον βαθμό που μετέρχονται όρους και έννοιες όπως: εξουσία, ελίτ, τάξη, κράτος, κυριαρχία και αστική δημοκρατία, αποτυγχάνοντας, την ίδια στιγμή, να τις αντιληφθούν ως διαφορετικές μορφές ή τρόπους εκφοράς της αλλοτριωμένης, εντός του καπιταλισμού, εργασίας ή, αλλιώς, του παραλογισμού να ζούμε με βάση την αρχή *ο χρόνος είναι χρήμα*.

Σε ένα εξαιρετικά ευσύνοπτο κείμενο που συμπυκνώνει εύστοχα όλη τη φιλοσοφία της πρώτης γενιάς στοχαστών της Σχολής της Φρανκφούρτης, ο Adorno (1969: 147) τονίζει ότι οι περισσότεροι κοινωνικοί στοχαστές εστιάζουν την έρευνά τους σε ατομικές πράξεις τις οποίες βλέπουν απομονωμένα, καθώς αγνοούν τις ευρύτερες ιστορικο-κοινωνικές διεργασίες εντός των οποίων οι πρώτες εντάσσονται. Η κοινωνική ολότητα, όμως, δεν συγκροτείται αθροιστικά, ως αποτέλεσμα δηλαδή των επιμέρους πραγμάτων, μορφών ή φαινομένων που την συγκροτούν, αλλά από το πώς αυτά αποτελούν επιμέρους εκφράσεις της ουσιαδέστερης κοινωνικής σχέσης, του τρόπου, με άλλα λόγια, με τον οποίο ερχόμαστε σε επαφή αναμεταξύ μας και με τη φύση, προκειμένου να καλύψουμε τις στοιχειώδεις ανάγκες μας, και που στον καπιταλισμό λαμβάνει τη μορφή του κεφαλαίου και της εμπορευματοποιού εργασίας (1969: 148). Μια διεισδυτική, «κριτική» μελέτη της κοινωνίας οφείλει να μην εξαντλείται στην επιφανειακή παρατήρηση των φαινομένων, αλλά να προσπαθεί να φωτίσει τις βαθύτερες αιτίες τους. Μόνο έτσι θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε το πώς οι αντιφάσεις που βιώνουμε στον καπιταλισμό αποτελούν διαφορετικούς τρόπους έκφρασης μιας βαθύτερης αντίθεσης, του ταξικού, δηλαδή, ανταγωνισμού ή της ταξικής πάλης.

Στην κεφαλαιοκρατικά οργανωμένη κοινωνία, γράφει ο Adorno (1969: 148), αναγκαζόμαστε να υποδυθούμε κάποιους ρόλους, να ζήσουμε πίσω από μια μάσκα ή να γίνουμε «βαμπίρ του κεφαλαίου», όπως θα έλεγε ο Marx. Αναγκαζόμαστε να προσποιηθούμε ή να κάνουμε κάτι που δεν θέλουμε, προκειμένου έτσι να επιβιώσουμε σε ένα άκρως ανταγωνιστικό περιβάλλον. Η κριτική σκέψη, έχοντας αντίληψη αυτού του αντιφατικού ακριβώς τρόπου με τον οποίο ζούμε, προσπαθεί να δει πίσω από τη μάσκα, πίσω από τις μορφές-φετίχ, πίσω από την επιφάνεια και να διαγνώσει τις τάσεις που βρίσκονται βαθύτερα. Το γεγονός ότι ζούμε αντιφατικά αποτελεί σύμπτωμα μιας βαθύτερης αιτίας, ενός βαθύτερου ανταγωνισμού, μιας βαθύτερης σύγκρουσης που λαμβάνει χώρα μεταξύ της λογικής του κεφαλαίου για παραγωγή του μέγιστου δυνατού κέρδους και της λογικής που επιθυμεί να προασπίσει την ικανοποίηση των στοιχειωδέστερων κοινωνικών μας αναγκών.

Διαλεκτική, τονίζει αλλού ο Adorno (1951: 197), είναι η επιμονή μας να θέλουμε να δούμε πίσω από την προφάνεια που δημιουργεί το φαινόμενο της πραγματοποίησης και του φετιχισμού, πίσω ή μέσα από το βαθύτερο επίπεδο της επιφανειακής ιδεολογίας. Αν γίνει αυτό, συνειδητοποιούμε ότι η αρμονία και σταθερότητα που αιτείται η αστική σκέψη, και συναντάμε στην επιφάνεια, κρύβει τις εγγενείς αντιφάσεις του καπιταλιστικού συστήματος, τον παραλογισμό της ίδιας της δομής. Ο διαλεκτικός στοχαστής διεισδύει εσωτερικά της λογικής (και) της κυρίαρχης αστικής κουλτούρας, γιατί αναγνωρίζει τον διαχωρισμό μεταξύ φαινομένου και ουσίας. Τούτο πρακτικά σημαίνει ότι, ενώ επιφανειακά φαίνεται να κυριαρχεί μια (κυβερνητική/πολιτική) σταθερότητα, στην ουσία αυτό που λαμβάνει χώρα είναι η αναπαραγωγή μιας ασίγαστης έντασης, ενός ανταγωνισμού που μας αποτρέπει από το να βιώσουμε την ίδια αρμονία και γαλήνη στην καθημερινότητά μας. Αντίθετα, ο αντι- ή μη-διαλεκτικά σκεπτόμενος άνθρωπος, πολίτης και στοχαστής βλέπει τα κοινωνικά φαινόμενα ως αυτόνομα, απομονωμένα και αποκομμένα από τις βαθύτερες τάσεις που τα προκαλούν, όπως ο φετιχισμός του εμπορεύματος, με αποτέλεσμα να αποδίδει τα όποια αλλοτριωτικά φαινόμενα στο παρηκμασμένο αξιακό ρεπερτόριο κάποιων επιμέρους ατόμων ως μονάδων, συνήθως πολιτικών, τραπεζιτών, επιχειρηματιών κ.ο.κ. (1951: 196). Ο μη διαλεκτικός κοινωνικός στοχαστής έχει την αλαζονική πίστη πως διαθέτει μια ξεχωριστή και ιεραρχικά ανώτερη διανοητική αυτονομία. Δεν καταβάλλει ουδεμία σοβαρή προσπάθεια να συνδέσει την έννοια της κουλτούρας με εκείνη του κυρίαρχου συστήματος, εφόσον απώτερος στόχος του είναι να εγγυηθεί την με κάθε κόστος σταθερότητα και κοινωνικο-πολιτική αρμονία (1951: 198-9).

Μια πιθανή ερμηνεία των παραπάνω ιδεών είναι ότι ο αντιδιαλεκτικός στοχαστής αγνοεί το υλιστικό περιεχόμενο της κουλτούρας, δεν ελέγχει, δηλαδή, κριτικά τις αλλαγές που πρέπει να λάβουν χώρα στον τρόπο παραγωγής του πλούτου. Ως συνέπεια, αναφέρει ο Adorno, έχουμε τη μετατροπή της έννοιας της κουλτούρας σε φετίχ, εφόσον, σε αυτήν την περίπτωση, δεν εκφράζει τίποτε άλλο παρά μια επιφανειακή περιγραφή του «μηχανισμού της υλικής παραγωγής» (1951: 200-1). Αντίθετα, υπό μια κριτική/διαλεκτική και, άρα, αποφετιχοποιητική ανάγνωση της κουλτούρας, η τελευταία θα εξέφραζε τον αναποδογυρισμένο κόσμο, την κυρίαρχη αλλοτρίωση που, σε κάθε περίπτωση, προκύπτει από τον αντιφατικό και αυτο-ανταγωνιστικό τρόπο με τον οποίο έχουμε οργανώσει την καθημερινή δραστηριότητά μας και τις σχέσεις μας με τους άλλους ανθρώπους. Για αυτό και ο Γερμανός φιλόσοφος θεωρεί ότι, αν δεν λάβει χώρα μια τέτοια ανάγνωση της κουλτούρας που θα έθετε δηλαδή το αίτημα για έναν εκ θεμελίων μετασχηματισμό της καθημερινότητας μας και εργασίας μας, τότε το μόνο που πιθανώς θα έμενε να κάνουμε είναι να διατυπώνουμε κάποιες στείρες και αφηρημένες ηθικολογίες, να κατηγορούμε τα επιμέρους άτομα για τις ηθικές αξίες και επιλογές τους.

Είναι σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο που θα μπορούσε να αναρωτηθεί κάποιος τι απαντήσεις έχουμε, ως διαλεκτικοί υλιστές, απέναντι στην κρίση. Τι θα γίνει, με άλλα λόγια, αν, ως κοινωνία, πολλαπλασιάσουμε το χρήμα; Μήπως άραγε πρόκειται να βγούμε από την κρίση; Για πόσο μεγάλο χρονικό διάστημα θα μπορούσαμε να το κάνουμε; Τι πρόκειται να συμβεί αν, κάποια στιγμή στο μέλλον, το χρήμα πάψει να πολλαπλασιάζεται; Η κριτικά διαλεκτική απάντηση στον προαναφερθέντα προβληματισμό είναι η με κάθε τρόπο αντίσταση στη λογική του κεφαλαίου ή, αλλιώς, η άρνηση της υποταγής της δημιουργικότητάς μας στη λογική του ο χρόνος είναι χρήμα. Πρόκειται για μια λογική διάνοιξης «ρωγμών» (cracks) στο φαινομενικά συμπαγές σώμα του καπιταλισμού, την οποία ανέπτυξε εξαιρετικά ο διάσημος μαρξιστής διανοητής John Holloway, σε δύο κορυφαία κείμενά του, στο *Ας Αλλάξουμε τον Κόσμο χωρίς να Καταλάβουμε την Εξουσία* (2002) και στο *Ρωγμές στον Καπιταλισμό* (2010), και συμπληρώνεται στα πλέον πρόσφατα έργα του, *Εμείς Είμαστε η Κρίση του Κεφαλαίου* (2019) και *Ελπίδα σε Ανέλπιδους Καιρούς* (2022).

Για τον Holloway, όπως και για όλους τους ανοιχτούς μαρξιστές, η έννοια του φετιχισμού κατέχει κεντρικής σημασίας θέση εντός της μαρξικής κριτικής για την κεφαλαιοκρατικά οργανωμένη κοινωνία. Σε αυτό το σημείο, πρέπει να τονιστεί ότι, εφόσον το περιεχόμενο των μορφών-φετίχ έχει διαμορφωθεί και συνεχίζει να διαμορφώνεται όσο ακολουθούμε τη βασική λογική του κεφαλαίου, αυτής δηλαδή του ο χρόνος είναι χρήμα, τότε ο φετιχισμός θα πρέπει κατανοηθεί ως μια ολόκληρη διαδικασία *φετιχοποίησης*. Η εν λόγω προσέγγιση-ερμηνεία θέλει να υπογραμμίσει το γεγονός ότι οι μορφές συγκροτούνται επειδή εμείς οι ίδιοι, αποδεχόμενοι την εξουσία του κεφαλαίου, βοηθάμε το χρήμα να πολλαπλασιαστεί, να μεταμορφωθεί σε και να λειτουργήσει ως κεφάλαιο. Υπό αυτήν την έννοια, το κεφάλαιο δεν βρίσκεται κάπου έξω, πέρα ή πάνω από εμάς, σε κάποια άλλη διάσταση, αλλά ανάγεται, ως προς την ύπαρξή του, στην αλλοτριωμένη πρακτική του εργαζομένου που, στην προσπάθειά του να επιβιώσει από μέρα σε μέρα, το ανακινεί και το αναπαράγει. Όπως ορθά το θέτει ο Holloway (2019), «εμείς είμαστε το κεφάλαιο». Ο φετιχισμός, εδώ, θεωρείται ως μια ολοζώντανη διαδικασία διαχωρισμού ή κατακερματισμού μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, πράττειν και πεπραγμένου. Ο εργαζόμενος/δημιουργός παύει να ελέγχει την εργασία και το παραγόμενο προϊόν της που αμφοτέρω, πλέον, ελέγχονται από το αόρατο χέρι της αγοράς, από το κεφαλαιοποιημένο χρήμα, που προσωποποιείται στη μορφή του καπιταλιστή/ιδιοκτήτη των μέσων παραγωγής.

Στην ανάλυση του Ανοιχτού Μαρξισμού, οι κυρίαρχες αστικές μορφές και κατηγορίες, όπως η αξία, το χρήμα, ο μισθός, ο τόκος, αλλά και το κράτος, οι νόμοι, τα αστικά κατοχυρωμένα δικαιώματα και η μορφή της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, θεωρούνται ανοιχτές· θεωρούνται, με άλλα λόγια, όχι ως άπαξ δημιουργημένες πριν 150 ή 200 χρόνια, ούτε πως θα συνεχίσουν να μας επιβάλλουν την εξουσιαστική τους ισχύ έως ότου εκλείψουν τελείως σε κάποιο απροσδιόριστο μακρινό μέλλον (2002: 79). Οι εν λόγω μορφές ανακινούνται και αναπαράγονται καθημερινά, ακριβώς με τον τρόπο, την ένταση και τη βία που πρωτοεμφανίστηκαν, κατά την περίοδο, δηλαδή, που συνηθίζουμε να αποκαλούμε ως «εποχή της πρωταρχικής συσσώρευσης». Η εγκυρότητα, η ισχύς και η από μέρα σε μέρα ύπαρξή τους τίθενται διαρκώς υπό αμφισβήτηση, σε τέτοιο μάλιστα βαθμό που το κεφάλαιο να αγωνιά σχετικά με το αν θα συνεχίσει να υπάρχει και αύριο, ακριβώς με τον τρόπο που υπήρξε και σήμερα (2002: 100).

Υπό το παραπάνω πρίσμα, γίνεται σαφές ότι όλα τα φαινόμενα και οι κατηγορίες που θεωρούσαμε ως δεδομένα, αναπόφευκτα και από πάντα υπαρκτά, μετατονίζονται σε μορφές που λαμβάνουν οι αναμεταξύ των ατόμων κοινωνικές σχέσεις, σε μορφές του ανταγωνισμού μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας· σε μορφές, τελικά, της ίδιας της ταξικής πάλης. Η διαδικασία διαιώνισης της παρουσίας και ύπαρξης των μορφών, όπως το κράτος, πρέπει να θεωρείται αδιαχώριστη από την αναπαραγωγή των καπιταλιστικά συγκροτημένων ανθρώπινων κοινωνικών σχέσεων. Αντίθετα, δηλαδή, με ό,τι υποστηρίχθηκε ιστορικά, δεν υφίσταται καμία απολύτως διάκριση ή διαχωρισμός μεταξύ βάσης και εποικοδομήματος ή, διαφορετικά, μεταξύ οικονομίας και κράτους, πολιτικής, θρησκείας ή ιδεολογίας. Εντός του μαρξικού έργου, τονίζεται πολλαχώς ο διαρκώς αυτο-ανταγωνιστικά συγκροτημένος χαρακτήρας των αστικών φαινομένων. Η πάλη μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας ή, για να το θέσουμε ακριβέστερα, μεταξύ συγκεκριμένης και αφηρημένης εργασίας, δεν εντοπίζεται μόνο μεταξύ της κεφαλαιοκρατικής και της εργατικής τάξης ως ταυτοτήτων, αλλά και στον πυρήνα κάθε καπιταλιστικά συγκροτημένης μορφής, κάθε μορφής που αναφέρεται σε έναν κόσμο όπου κυριαρχεί η πρωτοκαθεδρία του χρήματος και του κέρδους εις βάρος των πραγματικών ανθρώπινων αναγκών και επιθυμιών. Για να το θέσουμε και διαφορετικά, η ύπαρξη των τάξεων δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη διαδικασία συγκρότησή τους ως τέτοιων. Είναι και γίνεσθαι τελούν υπό διαρκή διαμεσολάβηση (2002: 143).

Στη λογική αυτής της ανάλυσης, ο φετιχισμός παύει να θεωρείται ως ένα ήδη τετελεσμένο γεγονός και γίνεται μια, εκ των πραγμάτων, δυναμική διαδικασία της οποίας η καθημερινή ανακίνηση τελεί υπό διαρκή διακινδύνευση (2002: 78-105). Οι έννοιες είναι ανοιχτές επειδή εκφράζουν αυτό ακριβώς το γεγονός. Κατά παρέκβαση, μάλιστα, θα μπορούσε να ειπωθεί ότι στο ζεύγος των εννοιών διαλεκτική και υλισμός, ό,τι έχει προτεραιότητα ή βαρύτητα είναι η διαλεκτική ως άρνηση αυτού που υφίσταται ως κυρίαρχο· ως δύναμη που δημιουργεί το μη-ταυτοτικό, μη-προσαρμοστικό στοιχείο που ως άνθρωποι διαθέτουμε· ως δύναμη που μας επιτρέπει να εκφεύγουμε των κυρίαρχων απαιτήσεων και να παλεύουμε για έναν κόσμο όπου θα προστατεύονται αποτελεσματικότερα αξίες, όπως η ατομική αυτονομία και αξιοπρέπεια (2010: 172-7). Άρνηση, λοιπόν, σημαίνει το πώς παύουμε να παράγουμε και να ανακινούμε έναν κόσμο που μας αλλοτριώνει, παύουμε να λειτουργούμε ως φαντάσματα του κεφαλαίου. Η διαλεκτική είναι που μας επιτρέπει να καταλάβουμε τη ανατρεπτική δύναμη που μπορούμε να αναπτύξουμε, γιατί με το να συλλάβουμε το ιστορικο-κοινωνικό περιεχόμενο των εννοιών, αντιλαμβανόμαστε ότι ο αντεστραμμένος κόσμος είναι κάτι που δημιουργούμε εμείς οι ίδιοι.

Ο αρνητικός χαρακτήρας της διαλεκτικής σημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι δεν έχουμε τις απαντήσεις στο ερώτημα που αφορά το πιθανό περιεχόμενο που θα μπορούσαν (ή και δεν θα μπορούσαν) να λάβουν οι μορφές σε μια μελλοντική, σοσιαλιστικά οργανωμένη κοινωνία. Αντίθετα, εκεί που (οφείλουμε να) εστιάζουμε είναι στην άρνηση του υπάρχοντος συστήματος εξουσίας, στο πώς θα σταματήσουμε να αναπαράγουμε την αντικειμενοποιημένη εργασία, τον καπιταλισμό, εδώ και τώρα. Η αρνητική διαλεκτική, ως πρακτική απο-φетиχοποίησης και αποκρυπτογράφησης των κυρίαρχων αστικών κατηγοριών ως κοινωνικών ιερογλυφικών, βρίσκει τη χαρακτηριστικότερη ίσως διατύπωσή της στη μέθοδο της διάνοιξης ρωγμών (2010: 21-6). Συγκεκριμένα, αν στο κέντρο του αντεστραμμένου και παραποιημένου κόσμου που ζούμε βρίσκεται η δική μας αυτο-ανταγωνιστικά οργανωμένη πράξη, τότε η ριζοσπαστική, *ad hominem* κριτική ταυτίζεται με την προσπάθειά μας να αποκαλύψουμε την αντίφαση που υπάρχει στο εσωτερικό των ποικίλων μορφών και κατηγοριών. Στοχαζόμενοι υλιστικά και επαναστατικά, κατανοούμε τις έννοιες με βάση την αυτο-ανταγωνιστικά συγκροτημένη ανθρώπινη δραστηριότητα ή, αλλιώς, με βάση τον διττό χαρακτήρα που έχει η εργασία, ως συγκεκριμένη και αφηρημένη, σε έναν κόσμο όπου κυριαρχεί η ατομική ιδιοκτησία επί των μέσων παραγωγής. Όλες οι έννοιες είναι στην ουσία τους, στο εσωτερικό τους, προϊόντα μιας αντίφασης, μιας αυτο-ανταγωνιστικής ενότητας μεταξύ αφηρημένης και συγκεκριμένης εργασίας.

Οι έννοιες είναι εκφράσεις των αυτο-ανταγωνιστικά οργανωμένων κοινωνικών σχέσεων που βρίσκονται στο εσωτερικό τους, στην ουσία τους, στο περιεχόμενό τους. Το εν λόγω περιεχόμενο μένει αφανές, εφόσον μοιάζει να υφίσταται ως κάτι άλλο, ως κάτι διαφορετικό. Η αξία χρήσης εμφανίζεται ως ανταλλακτική αξία, ως αυτο-πολλαπλασιαζόμενο χρήμα· η ανθρώπινη δημιουργική δραστηριότητα ως αφηρημένη εργασία και η συλλογική οργάνωση και πολιτική διευθέτηση των κοινών μεταξύ των ανθρώπων υποθέσεων ως κράτος. Με άλλα λόγια, στον καπιταλισμό, λαμβάνει χώρα μια *μυστικοποίηση*. Η δύναμη, λοιπόν, της *ad hominem* κριτικής μάς βρίσκεται στον πυρήνα της υπό εξέταση κάθε φορά έννοιας ή κατηγορίας· βρίσκεται «μέσα, ενάντια και πέραν» αυτού επί του οποίου ασκούμε κριτική. Είναι στο εσωτερικό των μορφών και κατηγοριών όπου και εντοπίζεται το δημιουργικό, δυνάμει εξεγερσιακό στοιχείο της ύπαρξής μας που αρνείται να προσαρμοστεί στις απαιτήσεις και υπαγορεύσεις του παρόντος, αστικού πολιτισμού. Αν η λογική της αφηρημένης εργασίας θέλει να μετατρέψει τα πάντα σε χρήμα και κέρδος, το μη-ταυτοτικό και μη-προσαρμοστικό στοιχείο μας αρνείται να υποταχθεί σε αυτήν την απαίτηση. Εδώ η σύγκρουση/επανάσταση γίνεται αντιληπτή ως η απελευθέρωση της ανθρώπινης δημιουργικότητας από τα δεσμά της κοινωνικής συνοχής που έχει επιβάλλει η αφηρημένη εργασία, η λογική, δηλαδή, του κέρδους. Εκείνο, έτσι, που μετράει δεν είναι η κατάληψη του κράτους και ο έλεγχος της πολιτικής εξουσίας από πλευράς μιας «χειραφετημένης» εργατικής τάξης που θα μας οδηγήσει στην «τελική φάση εξέλιξης της ιστορίας», αλλά οι μικρές, πολυάριθμες ρωγμές που όλοι μπορούμε να διανοίξουμε στο φαινομενικά συμπαγές σώμα της καπιταλιστικής ολότητας, κάθε φορά που αντιτασσόμαστε στην τάση του χρήματος να πολλαπλασιαστεί για τους δικούς του σκοπούς. Οι ρωγμές προκύπτουν από την άρνηση να επιτρέψουμε στο χρήμα να καθορίσει τη δραστηριότητά μας.

Αναλυτικότερα, ο εργάτης, στον καπιταλισμό, εκτελεί μια εργασία της οποίας έχει χάσει τον έλεγχο, και σε ό,τι αφορά τον ρυθμό, αλλά και σε ό,τι αφορά το παραγόμενο προϊόν. Πρόκειται για μια εργασία που ως σκοπό έχει όχι την ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών και επιθυμιών, αλλά την ανάγκη του χρήματος για διαρκή πολλαπλασιασμό. Η εργασία, στη μαρξική ανάλυση, έχει διττή φύση, εφόσον υφίσταται ταυτόχρονα ως συγκεκριμένη και ως

αφηρημένη εργασία, ως εργασία, με άλλα λόγια, που πρέπει να υποταχθεί στις απαιτήσεις του ελάχιστου κοινωνικά απαραίτητου χρόνου· ενός χρόνου εντός του οποίου δεν παράγονται προϊόντα ή αγαθά, αλλά εμπορεύματα με σκοπό να ριχθούν σε μια ανταγωνιστικά κινούμενη αγορά. Εφόσον στον καπιταλισμό όλα μεταφράζονται σε χρήμα, έτσι και η εργασία, ως εμπόρευμα, πρέπει να προσαρμόζεται και να εκτελείται εντός αυτού του πλαισίου. Στον βαθμό ή για το μέρος της εργασίας που αυτό δεν συμβαίνει, η τελευταία δεν παράγει χρήμα και άρα καταλήγει να γίνεται μη κερδοφόρα. Στον καπιταλισμό, ο τρόπος ικανοποίησης των βασικών μας αναγκών λαμβάνει τη μορφή της αφηρημένης εργασίας, ή του ο χρόνος είναι χρήμα. Η ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών με βάση αυτήν τη μορφή εργασίας έχει έναν βαθειά λειτουργικό χαρακτήρα, εφόσον καθιστά συνεκτική την κατά τα άλλα ανταγωνιστικά συγκροτημένη καπιταλιστική κοινωνία. Το καθαριστικό στοιχείο ή παράγοντας αυτής της συνοχής δεν είναι ούτε το κράτος ούτε η οικονομία, αλλά ο τρόπος με τον οποίο είναι οργανωμένη η διαδικασία της κοινωνικής αναπαραγωγής, ο τρόπος με τον οποίο οργανώνεται η δραστηριότητα, ή αλλιώς το πράττειν, των μελών της, δηλαδή η υποταγή όλων στις υπαγορεύσεις της αφηρημένης εργασίας και του κοινωνικά απαραίτητου εργάσιμου χρόνου.

Η κοινωνική συνοχή σε καθεστώς ατομικής ιδιοκτησίας επί των μέσων παραγωγής είναι μια κλειστή ταυτοτική ολότητα, μια εξωτερική από εμάς δυναμική, μια δύναμη που δεν μπορεί να υποταχθεί σε οποιονδήποτε συνειδητό ή εκούσιο έλεγχο. Αυτή η ολότητα έχει τη δική της λογική, η οποία έχει αποκλειστικά και μόνο έναν στόχο, την ομαλή και απρόσκοπτη αναπαραγωγή του χρήματος. Η εν λόγω διαδικασία, ως ολότητα, είναι ή εμφανίζεται έξω και πέρα από εμάς, όχι με την έννοια ότι υφίσταται ή εξελίσσεται σε μιαν άλλη διάσταση, αλλά με την έννοια ότι δεν μπορεί να ελεγχθεί, δεν μπορεί να τιθασευτεί. Δεν μπορεί να λειτουργήσει με βάση το κριτήριο ικανοποίησης των πραγματικών ανθρώπινων αναγκών, εφόσον λειτουργεί με μοναδικό σκοπό τη συσσώρευση του κέρδους. Για τον Holloway, αν θεωρήσουμε ότι ο ανταγωνισμός μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας είναι η επιφανειακή έκφραση της βαθύτερης σύγκρουσης μεταξύ συγκεκριμένης και αφηρημένης εργασίας, τότε καθίσταται σαφές ότι καμία πλευρά της ζωής μας, καμία έκφανση της καθημερινότητας μας δεν είναι πέραν και εκτός του κεφαλαίου.

Αυτό που πρέπει να αλλάξουμε στην πορεία μας προς έναν δικαιότερο κόσμο, όπου θα προστατεύονται αποτελεσματικότερα η ανθρώπινη τιμή, υπόληψη και αξιοπρέπεια, δεν είναι μόνο η ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, αλλά, πρωτίστως, η λογική με την οποία λειτουργούμε στην καθημερινότητά μας. Το κεφάλαιο, στην ανάγνωση του Ανοιχτού Μαρξισμού, είναι ο κεντρικότερος κατακερματισμός γιατί διαρρηγνύει τη ροϊκή συνάφεια ή ενότητα πράττοντος-πράττειν-πράγματος, μετατρέποντας το πράγμα σε αυτόνομο κινούμενο υποκείμενο που ελέγχει τη βούληση και πράξη του ατόμου/δημιουργού. Συνεπώς, σκέφτομαι και λειτουργώ επαναστατικά σημαίνει ότι προσπαθώ να απεγκλωβιστώ από την πίεση που μου ασκεί η αφηρημένη εργασία και προσπαθώ να απο-φетиχοποιήσω, να αποδομήσω τις κοινωνικές μορφές-φетиχ. Αρχίζω να λειτουργώ εις βάρος του εμπορευματοποιημένου προϊόντος της εργασίας μου ως μιας διαδικασίας κατακερματισμού μεταξύ υποκειμένου-αντικειμένου, πράττοντος-πράγματος, δημιουργώντας χώρους, χρόνους και καταστάσεις, όπου η λογική του κεφαλαίου και της μεγιστοποίησης του κέρδους υποχωρεί ή, ιδανικά, εξαφανίζεται. Η απο-φетиχοποίηση θα διανοίξει ρωγμές στην κλειστή καπιταλιστική ολότητα. Στο ερώτημα, όμως, πώς λειτουργούν αυτές οι ρωγμές, ο Holloway (2010: 253) δεν έχει κάποια ακριβή, κάποια συγκεκριμένη απάντηση. Η πορεία για την αποκατάσταση της ανθρώπινης αξιοπρέπειας δεν έχει σταθερά βήματα, συγκεκριμένη κατεύθυνση και οδοσήμανση· δεν ακολουθεί προ-κριτικά δοσμένα σχεδιαγράμματα ή συνταγές. Αντίθετα, συνιστά μια πορεία σε χαρτογράφητα νερά με μόνο οδηγό τη φαντασική ισχύ της ανθρώπινης δημιουργικότητας (πρβλ. Μωραΐτης και Χόλογουεη 2023).

2. ΣΥΝΑΡΘΡΩΝΟΝΤΑΣ ΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΤΟΝ ΦΕΤΙΧΙΣΜΟ ΣΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

Άποψή μας είναι πως η ανάλυση του Μαρξ για τη διπλή φύση της εργασίας προϋποθέτει την εξοικείωση του αναγνώστη και μελετητή με την έννοια κεφάλαιο. Όπως έχει ήδη αναδειχθεί, στην κριτική σκέψη που εδώ ακολουθούμε, το κεφάλαιο γίνεται αντιληπτό ως μια ολόκληρη αυτο-ανταγωνιστικά συγκροτημένη κοινωνική σχέση που ανακινείται εξίσου από όλους, καπιταλιστές και εργάτες. Πρόκειται ασφαλώς για μια ανάλυση που αίρει την παραδοσιακή αντίληψη περί κεφαλαίου σύμφωνα με την οποία το τελευταίο δημιουργήθηκε άπαξ πριν 150 ή 200 χρόνια, κατά την περίοδο της πρωταρχικής συσσώρευσης, και έκτοτε μας δεσμεύει, ταυτιζόμενο αποκλειστικά με τα υλικά συμφέροντα της καπιταλιστικής τάξης. Στον πυρήνα της αυτο-ανταγωνιστικά οργανωμένης κοινωνικής σχέσης κεφάλαιο, αντίθετα, δεν βρίσκεται η παραδοσιακή αντίθεση μεταξύ κεφαλαίου και εργασίας ή καπιταλιστή και εργάτη, αλλά η αντίθεση μεταξύ αξίας χρήσης και ανταλλακτικής αξίας. Ο Μαρξ, αναγνωρίζοντας τον αφηρημένο χαρακτήρα της συγκεκριμένης διατύπωσης, και προκειμένου να καταστήσει την ανάλυση του ριζοσπαστική, δηλαδή υλιστική, συγκεκριμενοποίησε περαιτέρω τον εν λόγω ανταγωνισμό, σημειώνοντας ότι η κεντρικότερη αντίφαση στον καπιταλισμό είναι αυτή μεταξύ *πραγματικής και αφηρημένης εργασίας*.

Με τον όρο *συγκεκριμένη ή πραγματική εργασία* (concrete labour), θα πρέπει, κατά τον Μαρξ, να αντιληφθούμε τις δημιουργικές, χειρωνακτικές και διανοητικές, δυνάμεις που διαθέτει ο άνθρωπος ως κοινωνικό ον, προκειμένου, παρεμβαίνοντας στη φύση, να ικανοποιεί τις ποικίλες ανάγκες και επιθυμίες του, όπως για τροφή, νερό, στέγη, ένδυση, παιδεία, υγεία κ.ά. Η συγκεκριμένη ή πραγματική εργασία διακρίνεται από δύο κυρίως στοιχεία, την *κοινωνικότητα* και την *προβολικότητά* της (projectivity). Η ανθρώπινη εργασία, ως κοινωνικά προσδιορισμένο πράττειν, συγκροτείται ως μέρος μιας ολόκληρης, ροϊκού χαρακτήρα, δραστηριότητας που εκφεύγει κάθε χωρικού, χρονικού ή άλλου περιορισμού. Πρόκειται, όπως εύστοχα σημειώνει ο Edgar Morin (2020: 101), για έναν ολόκληρο κόσμο που «ζει μέσα μας από το πρωί μέχρι το βράδυ, όχι μόνο με τις ειδήσεις, αλλά και με τον κολομβιανό καφέ, το κινέζικο τσάι, τις μπανάνες, τα πορτοκάλια, τα πουκάμισα από αιγυπτιακό βαμβάκι, τις κάλτσες από σκωτσέζικο νήμα», όλα τα μέσα και αγαθά που καταναλώνουμε και χρησιμοποιούμε. Η εν λόγω ιδιότητά μας υποδεικνύει πως και η φαινομενικά μοναχικότερη ακόμα ατομική δραστηριότητα κρύβει πίσω της και προϋποθέτει το σύνολο της εργασίας μιας σειράς άλλων ανθρώπων σε μια, μάλιστα, αδιάσπαστη ενότητα και αλληλουχία.

Έτσι, η συγγραφή της παρούσας μελέτης, μολοντί μοιάζει ως μια απολύτως ατομική και μοναχική δραστηριότητα, στην πραγματικότητα, προϋποθέτει την εργασία ενός μεγάλου αριθμού άλλων ανθρώπων, όπως, για παράδειγμα, εκείνων που εργάζονται στις εταιρείες παροχής λογισμικού, ηλεκτρικής ενέργειας και διαδικτύου που χρησιμοποιούμε για να συντάξουμε, να διαμοιράσουμε και να δημοσιεύσουμε το εν λόγω κείμενο. Με άλλα λόγια, αυτό που στον καπιταλισμό κατακερματίζεται και εμφανίζεται ως μεμονωμένο και εξατομικευμένο, στην πραγματικότητα, κρύβει μέσα του την ατελείωτη ροή μιας κοινωνικά συγκροτημένης γενεσιουργού δημιουργικότητας ή ολότητας· μιας μαρξικής προέλευσης έννοιας που επανέφερε με ένταση στο προσκήνιο ο Karel Kosík στο *Η Διαλεκτική του Συγκεκριμένου* (1966: 17-34).

Η ανθρώπινη δημιουργικότητα ως *προβολική* έχει την εγγενή δυνατότητα να ελέγχει κριτικά και να μετασχηματίζει τον παροντικό κόσμο με όλες τις κατηγορίες και μορφές του, προβάλλοντάς τον στο μέλλον ως έναν αστερισμό (constellation) δυνατοτήτων και ανοιχτών

προοπτικών οργάνωσής του. Αναφερόμαστε σε μια θεμελιώδη ιδιότητα του ανθρώπινου πράττειν που συνδέεται με κάθε επιθυμία και πρόθεση αλλαγής του κόσμου. Για τον Holloway (2002: 24-5), η προβολικότητα ως κατεξοχήν ειδολογικό χαρακτηριστικό του ανθρώπου είναι εκείνη που διακρίνει τον τελευταίο από κάθε άλλο έμβιο ον· παραπέμποντας δε στον Μαρξ μας υπενθυμίζει ότι: «μια αράχνη εκτελεί εργασίες που πολύ ομοιάζουν με εκείνες ενός υφαντή, ενώ μια μέλισσα θα ντρόπιαζε όποιον αρχιτέκτονα την έβλεπε να φτιάχνει τα κελιά της κυψέλης της. Εκείνο όμως που διακρίνει τον χειρότερο αρχιτέκτονα από την καλύτερη των μελισσών είναι το ότι ο πρώτος, πριν ακόμη ανεγείρει το οικοδόμημα στην πραγματικότητα, το έχει ήδη σκαρώσει στη φαντασία του. Στο τέλος κάθε εργασίας παίρνουμε ένα αποτέλεσμα που από πριν υπήρχε στη φαντασία του δημιουργού του. Ότι αυτός δημιουργεί δεν είναι απλά ένας μορφικός μετασχηματισμός των υλικών που διαθέτει, αλλά ένας αφ' εαυτού ανώτερος σκοπός» (Marx 1867: 284).

Λέγοντας *αφηρημένη εργασία* (abstract labour), εννοούμε τον τρόπο ή τη μορφή μέσω των οποίων εκφέρεται η ανθρώπινη δημιουργικότητα εντός της κεφαλαιοκρατικά οργανωμένης αστικής κοινωνίας. Πρόκειται για μια πράξη που ως αποκλειστικό στόχο έχει τη δημιουργία του μέγιστου δυνατού κέρδους. Στον καπιταλισμό, λαμβάνει χώρα ένας κατακερματισμός και μια αναίρεση. Αυτό που κατακερματίζεται είναι η συνοχή ή ροή της ανθρώπινης κοινωνικά οργανωμένης εργασίας, κάτι που σημαίνει ότι ο άνθρωπος ως δημιουργός παύει να ελέγχει την εργασία του και το παραγόμενο αυτής προϊόν, εφόσον το τελευταίο, ως εμπόρευμα πλέον, καθορίζει και υπαγορεύει το τι θα παραχθεί, με ποιον τρόπο και με τι ρυθμό. Υπό αυτήν την έννοια, το υποκείμενο, δηλαδή ο άνθρωπος-δημιουργός, μετατρέπεται σε αντικείμενο, ενώ το αντικείμενο (το προϊόν της ανθρώπινης εργασίας) σε υποκείμενο. Η σχέση μεταξύ ανθρώπου-παραγωγού και προϊόντος της εργασίας του δεν κατακερματίζεται απλά, αλλά αντιστρέφεται, αναποδογυρίζεται, παραποιείται. Εδώ, ακριβώς, είναι που θα πρέπει να αναζητήσουμε την προέλευση και ερμηνεία της πασίγνωστης μαρξικής αποστροφής περί ενός «μαγεμένου, ανώμαλου και αναποδογυρισμένου κόσμου», όπως χαρακτηριστικά διατυπώνεται εντός του τρίτου τόμου του *Κεφαλαίου* (1894: 969). Αν απώτερος σκοπός της καπιταλιστικά οργανωμένης κοινωνίας είναι ο πολλαπλασιασμός του χρήματος, τότε ό,τι πλέον κυριαρχεί δεν είναι ο άνθρωπος και οι δημιουργικές του ικανότητες, αλλά το προϊόν της εργασίας του που ως εμπόρευμα πλέον μας καλεί να το παράξουμε όσο γρηγορότερα γίνεται, ώστε να εξαχθεί η μέγιστη δυνατή σχετική υπεραξία.

Από την άλλη πλευρά, ό,τι αναιρείται είναι ο προβολικός χαρακτήρας και ιδιότητα της ανθρώπινης δημιουργικότητας (Holloway 2002: 57-9). Η εργασία του ανθρώπου-δημιουργού και το παραγόμενο προϊόν της δεν ελέγχονται πλέον από τον ίδιο, αλλά από τον καπιταλιστή που τα έχει προηγουμένως αγοράσει αμφότερα υπό τη μορφή εμπορευμάτων. Αυτός που πλέον υπαγορεύει το τι θα παραχθεί, με ποιον τρόπο και με τι ρυθμό, δεν είναι ο καπιταλιστής ως ιδιοκτήτης των μέσων παραγωγής ή, αλλιώς, των μέσων επιβίωσης του εργάτη, αλλά η πίεση του χρήματος να αυτο-αναπαραχθεί, δηλαδή το κεφάλαιο. Αμφότεροι, καπιταλιστής και εργάτης, εμφανίζονται να είναι ελεύθεροι, εφόσον ο μεν καπιταλιστής ελέγχει τον τρόπο παραγωγής και τον ρυθμό εργασίας, ο δε εργάτης, εφόσον δεν υποτάσσεται ούτε δεσμεύεται προσωπικά από τον καπιταλιστή, αλλά μπορεί να διαθέσει ελεύθερα την εργατική του δύναμη με τον πιο συμφέροντα για τον ίδιο τρόπο. Ωστόσο, εδώ έχουμε να κάνουμε με μια επίφαση ή πρόφαση ελευθερίας.

Στον καπιταλισμό, η ελευθερία υφίσταται διά της αναγκαιότητας. Το κεφάλαιο, όχι πλέον ως τάξη ή ως το διαφορετικό όνομα για να περιγράψουμε τον συσσωρευμένο πλούτο, αλλά ως μια ολόκληρη κοινωνικά συγκροτημένη σχέση, δεσμεύει με την ίδια ένταση τους πάντες, καπιταλιστές και εργάτες, ούτως ώστε, μετατρέποντάς τους σε υπηρέτες του, να εξασφαλίσει την από μέρα σε μέρα επιβίωση και διαιώνισή του. Αυτό που εκ πρώτης όψης εμφανίζεται ως σύγκρουση μεταξύ καπιταλιστή και εργάτη, στην πραγματικότητα, συνιστά τη διαρκή αντίφαση μεταξύ πραγματικής και αφηρημένης εργασίας, μεταξύ δημιουργικότητας και εμπορευματοποιημένης εργασίας που θα πρέπει να φέρει το μέγιστο δυνατό κέρδος. Στον καπιταλισμό, όλοι μετατρέπονται σε *βαμπίρ* του κεφαλαίου (Marx 1867: 415-6, Neocleous 2003: 677-9), εφόσον υφίστανται την πίεση για ανακίνηση και πολλαπλασιασμό του χρήματος στον μέγιστο δυνατό βαθμό. Οι ανθρώπινες δημιουργικές, χειρωνακτικές και διανοητικές, δυνάμεις καταπιέζονται και εν μέρει εξολοθρεύονται υπό το βάρος του κοινωνικά απαραίτητου εργάσιμου χρόνου (socially necessary labour time), εντός του οποίου δεν παράγονται προϊόντα ή αγαθά για την κάλυψη των βασικών ανθρώπινων αναγκών και επιθυμιών, αλλά εμπορεύματα με απώτερο σκοπό την περαιτέρω, μέγιστη δυνατή, παραγωγή χρήματος. Μπροστά σε αυτήν την αδήριτη ανάγκη, ο άνθρωπος, οι ανάγκες και επιθυμίες του μετατρέπονται σε κάτι ανούσιο και δευτερεύον, σε ένα πάρεργο. Καπιταλιστής και εργάτης, μολονότι φαίνεται να διάγουν αντιθετικά, στην πραγματικότητα, βρίσκονται στην ίδια πλευρά της εξίσωσης-κεφάλαιο, εφόσον υφίστανται μια αμοιβαία πίεση για πολλαπλασιασμό του χρήματος και μεγιστοποίηση του κέρδους, για να επιβιώσουν σε μια κατάσταση αδυσώπητου ανταγωνισμού. Στον καπιταλισμό, όλες οι μορφές και κατηγορίες διαπερνιούνται από και γίνονται φορείς της μίας κεντρικότερης αντίφασης (Horkheimer 1937: 208), αυτής, δηλαδή, μεταξύ πραγματικής και αφηρημένης εργασίας ή, αλλιώς, μεταξύ αξίας χρήσης και ανταλλακτικής αξίας.

Η παραπάνω ανάλυση μας οδηγεί ευθέως στη συζήτηση για το *φαινόμενο του φετιχισμού*, όχι ως κάτι ήδη τετελεσμένο και δεδομένο, αλλά ως μια διαδικασία διαρκούς φετιχοποίησης που ανακινείται από όλους όσους υφίστανται την πίεση του κεφαλαίου για εντατικοποίηση της εργασίας και αποδοτικότητάς τους (Holloway 2010: 78-80). Με τον όρο φετιχισμός, ο Μαρξ περιέγραψε, όπως έχει ήδη αναφερθεί, τη διαδικασία κατά την οποία, στον καπιταλισμό, τα προϊόντα που παράγει η ανθρώπινη δημιουργική δραστηριότητα μετατρέπονται σε εμπορεύματα αποκτώντας μια υπερφυσική ιδιότητα που συνήθως περιγράφεται ως (ανταλλακτική) αξία. Πρόκειται για την τιμή που ένα προϊόν έχει ή λαμβάνει κατά τη διαδικασία της ανταλλαγής του στην αγορά και στην αστική κοσμοαντίληψη οφείλεται ή ανάγεται στην ποσότητα ή χρόνο εργασίας που έχει (κατ)αναλωθεί για την παραγωγή του. Η αξία ή τιμή των εμπορευμάτων ποικίλει αναλόγως της προσφοράς και της ζήτησης που ισχύει σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή και υλι(στι)κά εκφράζεται μέσω της αναγωγής όλων των εμπορευμάτων στο καθολικά ισότιμό τους, στο χρήμα. Αυτό που εντυπωσιάζει τον Μαρξ είναι το πώς μια ιστορικο-κοινωνικά συγκροτημένη ιδιότητα των πραγμάτων (ανταλλακτική αξία), φετιχοποιείται, δηλαδή αποκτάει υπερϊστορική ισχύ και καθολική εγκυρότητα, σε τέτοιο μάλιστα βαθμό ώστε να θεωρείται φυσική και από πάντα υπαρκτή, σαν φυσικό φαινόμενο. Αυτό που απασχολεί τη μαρξική σκέψη είναι το πώς γίνεται η ουσία να λαμβάνει αυτήν τη μορφή (Bonfeld 2014: 21), πώς, με άλλα λόγια, γίνεται η ανθρώπινη δημιουργικότητα (ή ο ίδιος ο άνθρωπος) να *αναγνωρίζεται* ως χρήμα που μπορεί ή πρέπει να αποτιμηθεί υψηλά ή χαμηλά· πώς οι ανθρώπινες ανάγκες πρέπει να αποτιμηθούν με όρους πολλαπλασιασμού ή απομείωσης της αξίας του χρήματος.

Μολονότι ο Μαρξ περιορίζεται στο να εξετάσει το φαινόμενο του φετιχισμού σε ό,τι αφορά το εμπόρευμα, τούτο διαπερνάει όλες τις μορφές και κατηγορίες της αστικής κοινωνίας (Lukács 1923: 173). Βάσει αυτού, το κράτος, η αντιπροσωπευτική μορφή διακυβέρνησης, οι νόμοι, τα συνταγματικά κατοχυρωμένα δικαιώματα, οι θεσμοί και εξουσίες, χάνοντας τον ιστορικο-κοινωνικό/υλιστικό και, ως εκ τούτου, πεπερασμένο χαρακτήρα τους, μετατρέπονται σε μορφές-φετίχ με υπερϊστορική ισχύ και εγκυρότητα, θεωρούμενες ως από πάντες υπαρκτές. Σκεφτόμαστε με όρους μορφών-φετίχ σημαίνει ακριβώς ότι αδυνατούμε και να φανταστούμε ακόμη τη ζωή και πράξη μας έξω ή ενάντια σε αυτές τις μορφές, ακυρώνοντας έτσι κάθε συζήτηση για έναν ουσιαστικά ριζοσπαστικό, κοινωνικοπολιτικό μετασχηματισμό του κόσμου μας. Όταν, πάλι, αυτό συμβαίνει, αναφερόμαστε και εξαντλούμαστε σε μια συζήτηση για τη μέγιστη δυνατή βελτιστοποίηση της λειτουργίας των κυρίαρχων σήμερα αστικών θεσμών, εφόσον αδυνατούμε να φανταστούμε έστω έναν κόσμο πέραν, έξω και αντίθετα από τον παροντικό. Αυτή είναι η ταυτοτική σκέψη, που ακολουθεί η παραδοσιακή θεωρία.

Συνεχίζοντας την παραπάνω γραμμή σκέψης, μπορούμε να επισημάνουμε τον τρόπο με τον οποίο συνδέεται ο φετιχισμός με το κεφάλαιο και ολόκληρο τον τρόπο λειτουργίας της κεφαλαιοκρατικά οργανωμένης κοινωνίας. Το κεφάλαιο, λοιπόν, ως μορφή-φετίχ δεν αφορά αποκλειστικά και μόνο την οικονομία, το πώς δηλαδή παράγεται, ανακινείται και διαμοιράζεται ο κοινωνικά παραγόμενος πλούτος. Αντίθετα, όλες οι μορφές και κατηγορίες (πολιτική, θεσμοί, νόμοι, συνταγματικές αρχές και κατοχυρωμένα δικαιώματα) αποτελούν εκφράσεις ή εκφορές της κυρίαρχης κοινωνικής σχέσης-κεφάλαιο, εφόσον λειτουργούν με απώτερο σκοπό τη διασφάλιση της απροβλημάτιστης ροής, συσσώρευσης και μεγιστοποίησης της κυκλοφορούσας ποσότητας χρήματος. Έτσι, η εργατική νομοθεσία που προστατεύει την οκτάωρη και πενθήμερη εργασία δεν στοχεύει στην προστασία της τιμής και αξιοπρέπειας του εργάτη, αλλά στη διασφάλιση της υψηλής ποιότητας και αποδοτικότητας της προσφερόμενης στο κεφάλαιο εργασίας. Η διασκέδαση και αναψυχή που προσφέρονται στους φορείς/κατόχους της πάσης φύσεως εργατικής δύναμης (χειρωνακτικής και διανοητικής) δεν αποσκοπεί στην ικανοποιητική παροχή χρόνου για (ανα)στοχασμό επί των υπαρξιακών αδιεξόδων που τους δημιουργεί η όλο και μεγαλύτερη καταβύθισή τους σε έναν κόσμο που σταθερά τους αλλοτριώνει και τους φέρνει σε σύγκρουση με τους άλλους ανθρώπους, αλλά στην ανατροφοδότηση και ενίσχυση των ιδεολογικών και ηθικο-πρακτικών προϋποθέσεων που ο παροντικός πολιτισμός έχει ανάγκη για την από μέρα σε μέρα επιβίωση και περαιτέρω εξέλιξή του (Vaneigem 1967: 79-80). Η αστική αισθητική και τέχνη, κατά παρόμοιο τρόπο, δεν αποσκοπούν στη φαντασιακή ανάπλαση και δημιουργία ενός δυνάμει καλύτερου κόσμου πέραν των θεμελιακών αρχών του παρόντος πολιτισμού, αλλά επικυρώνουν και επιτείνουν την ανάγκη μιας ανερευθρίαστης αποδοχής των αξιών και αρχών επί των οποίων στηρίζονται η ανταγωνιστική αγορά και η κοινωνία του κτητικού ατομικισμού (Adorno 1970: 381-3).

Από τα παραπάνω γίνεται σαφές το νόημα και περιεχόμενο που μπορεί να έχει για την κριτική θεωρία το αίτημα ενός ριζοσπαστικού κοινωνικού μετασχηματισμού που πιθανότατα θα μας οδηγούσε σε έναν κόσμο πέραν των οικονομικών, κοινωνικών, επισιτιστικών, υγειονομικών και άλλων κρίσεων που ως σήμερα έχουμε βιώσει. Η απάντηση βρίσκεται στο πώς γίνεται να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε αντι-φετιχιστικά, ενάντια και πέρα δηλαδή των κυρίαρχων μορφών-φετίχ ή ταυτοτήτων επί των οποίων στηρίζεται ολόκληρη η «αστική δημοκρατία» (Holloway 2002: 108-9). Επαναστατικό υποκείμενο, έτσι, δεν είναι μόνο εκείνος που ψηφίζει ένα αυτοπροσδιοριζόμενο ή αυτοαποκαλούμενο αριστερό-σοσιαλιστικό-εργατικό κόμμα στις εκλογές, όποιος πηγαίνει σε πορείες και συμμετέχει σε απεργίες, αλλά, ακόμη, και πρωτίστως, εκείνος που αρχίζει, εδώ και τώρα, να αποδομεί τις κυρίαρχες αστικές κατηγορίες και αρχές,

που αποδοκιμάζει και παύει να αναπαράγει στάσεις και πρακτικές που αφορούν και συμβάλλουν στη διαρκή εντατικοποίηση του ρυθμού εργασίας, τον εντεινόμενο ανταγωνισμό και τη σταθερή μετατροπή του χρήματος σε κεφάλαιο (2002: 212–5). Με άλλα λόγια, το επαναστατικό υποκείμενο παύει να κινητοποιείται από τη λογική της αναγωγής των πάντων σε ανταλλακτική αξία και χρήμα, βρίσκοντας τρόπους να φανταστεί και να αποτολμήσει ένα διαφορετικό τρόπο οργάνωσης της κοινωνικής του πρακτικής, εντός του οποίου θα κυριαρχεί η ικανοποίηση των πραγματικών του αναγκών και επιθυμιών και όχι της παραγωγής κέρδους· έναν τρόπο οργάνωσης της κοινωνικής του πρακτικής που θα προστατεύει αποτελεσματικότερα την τιμή, αξία και υπόληψή του ως έλλογου, δημιουργικού όντος.

Στη συνέχεια της παρούσας μελέτης, θα επιχειρήσουμε να ελέγξουμε αν και κατά πόσο οι διασημότερες αναλύσεις περί πανδημίας του κορονοϊού και του μεταπανδημικού κόσμου ακολουθούν μια κριτική, αντι-φетиχιστική ή, καλύτερα, απο-φетиχοποιητική (όπως την περιγράψαμε παραπάνω) κατεύθυνση ή μια, κατά Horkheimer (1937: 226–39), παραδοσιακή προοπτική επίλυσης των τρεχόντων προβλημάτων. Με άλλα λόγια, θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε αν οι σημαντικότερες μελέτες για την προσπάθεια εξόδου μας από τα κρίσιμα κοινωνικοπολιτικά αδιέξοδα που μας κληροδότησε η πρόσφατη υγειονομική κρίση ακολουθούν μια λογική άρσης και τελικά υπέρβασης των κεφαλαιοκρατικών προϋποθέσεων που οξύνουν και αναπαράγουν όλες τις αιτίες έξαρσης αυτής και κάθε επόμενης κρίσης, ή απλώς αρκούνται σε μια λογική μετριάσμου των αντιθέσεων, ευελπιστώντας να μας οδηγήσουν στον πολυπόθητο καπιταλισμό με ανθρώπινο πρόσωπο, όπου θα έχει βρεθεί η χρυσή τομή μεταξύ καπιταλιστικής ανάπτυξης και προστασίας της ανθρώπινης ελευθερίας και αξιοπρέπειας. Μάλιστα, για λόγους καλύτερης πρόσβασης και ικανοποιητικότερης διερεύνησης του προς εξέταση αντικειμένου, θεωρήσαμε σκόπιμο να ορίσουμε κάποιες επιμέρους προβληματικές ή θεματικές μεταξύ των οποίων έχουμε την πολιτική και κριτική του κράτους, την οικονομία, αλλά και τις πιθανές προτάσεις και λύσεις που εμφανίζονται ως γόνιμες για την άρση των σημαντικότερων κοινωνικοπολιτικών παθογενειών. Αυτό που αρχικά, ωστόσο, μας ενδιαφέρει να εξετάσουμε είναι το πώς ερμηνεύεται η εμφάνιση και πού αποδίδεται το ξέσπασμα της πανδημίας του κορονοϊού, μια εξέταση που, έστω πρώιμα, μπορεί να μας υποδείξει την κριτική/διαλεκτική ή όχι τάση των κυρίαρχων θεωρήσεων περί πανδημίας και μεταπανδημικού κόσμου.



3. ΧΑΡΤΟΓΡΑΦΩΝΤΑΣ ΤΙΣ ΑΙΤΙΕΣ ΚΑΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΕΜΦΑΝΙΣΗΣ ΤΗΣ ΠΑΝΔΗΜΙΑΣ COVID-19

Η εξέταση των αιτίων για το ξέσπασμα της πανδημίας Covid-19 καταλαμβάνει μια εύλογα μεγάλη έκταση της σχετικής υπό μελέτη εργογραφίας, τόσο σε ελληνικό όσο και σε διεθνές επίπεδο. Οι περισσότερες αναλύσεις, ασφαλώς, διατείνονται πως επιχειρούν μια νηφάλια και κριτική εξέταση του εν λόγω ζητήματος, θέτοντας στο στόχαστρό τους ένα ευρύ φάσμα οικονομικών φαινομένων και κοινωνικοπολιτικών πρακτικών που μοιάζουν να οδήγησαν στην εμφάνιση και έκρηξη της νόσου SARS-CoV-2. Έτσι, για την Mackenzie (2020: 10), η πανδημία δεν πρέπει να θεωρείται «ακριβώς έκπληξη», εφόσον, «οι επιστήμονες προειδοποιούσαν εδώ και δεκαετίες, με όλο και πιο δραματικό τρόπο, ότι αυτό θα συνέβαινε». Συγκεκριμένα, «όλο και περισσότεροι άνθρωποι στον πλανήτη [...] (άσκησαν) πίεση στα φυσικά συστήματα, (ώστε) να πάρουν τα τρόφιμα, τις θέσεις εργασίας και τον χώρο διαβίωσης που χρειάζονταν», πρακτική που ως αποτέλεσμα είχε την «παραβίαση των ορίων της άγριας ζωής» και, τελικά, την εμφάνιση ανησυχητικών στελεχών της γρίπης και κάποιων μη αντιμετωπίσιμων βακτηρίων που παρεισέφρησαν στην ανθρώπινη διατροφική αλυσίδα (2020: 11).

Στην ίδια λογική, η ανάλυση του Μηνακάκη (2020) συμπυκνώνει ευσύνοπτα και διαφωτιστικά τις σημαντικότερες από αυτές τις αιτίες, εφόσον στέκεται σε ένα εκτεταμένο πλαίσιο ανθρώπινων δραστηριοτήτων που διατάραξαν την ισορροπία του φυσικού περιβάλλοντος. Ως πρώτη και σημαντικότερη αιτία θεωρείται η ευρείας κλίμακας αποψίλωση των παγκόσμιων δασών με σκοπό την επέκταση και ενίσχυση των μονοκαλλιεργητικών φυτειών φοινικόδεντρων (2020: 13), καθώς «το φοινικέλαιο χρησιμοποιείται σε πλήθος προϊόντων» που παρασκευάζουν ορισμένες από τις μεγαλύτερες εταιρίες-κολοσσοί, όπως η Kellogg's, η Unilever, η Nestlé που ελέγχουν το μεγαλύτερο μέρος της παγκόσμιας αγοράς τροφίμων (2020: 46). Εξαρχής, δηλαδή, καθίσταται σαφές πως ο Μηνακάκης εστιάζει την ανάλυσή του σε έναν ιό πολύ φονικότερο και μολυσματικό από τον κορονοϊό, τον ιό του κέρδους και της εμπορευματοποίησης της άγριας ζωής μέσω «της δράσης των αγροτοεπιχειρήσεων» (2020: 40). Ως προς αυτό, δεν είναι τυχαίο ότι «κάθε νεοεμφανιζόμενη νόσος τα τελευταία 30 με 40 χρόνια έχει προκύψει ως αποτέλεσμα της διείσδυσης σε άγρια εδάφη και των αλλαγών στη «δημογραφία» του παγκόσμιου πληθυσμού, σε τέτοιον μάλιστα βαθμό που «οι επιδημίες να μην είναι απλώς κομμάτι του πολιτισμού μας, αλλά να προκαλούνται από αυτόν» (2020: 35). Η διατάραξη της οικολογικής ισορροπίας που προκαλείται στα οικοσυστήματα από την υπερθέρμανση του πλανήτη είναι τόσο μεγάλη που ως αποτέλεσμα έχει την έξαρση ασθενειών πέραν των έως σήμερα γνωστών ορίων τους (2020: 43) Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Μηνακάκης, «η κερκόπορτα που άνοιξε από τον ιό της εμπορευματοποίησης» έχει ως αποτέλεσμα τη μεταπήδηση ιών από τα ζώα στους ανθρώπους, εφόσον τα τελευταία, στην προσπάθειά τους να αναζητήσουν και να βρουν νέα ενδιαυτήματα, αναγκάζονται να μετακινηθούν όλο και εγγύτερα στους ανθρώπινους οικισμούς (2020: 45).

Η πρώιμη αυτή προσπάθεια ανάλυσης των αιτίων εμφάνισης και έξαρσης των επιδημιών, κατά τα τελευταία 10, 15 ή και 20 χρόνια, οδηγεί μοιραία στην αναζήτηση και ταυτοποίηση του πραγματικού ή και μοναδικού ακόμη υπεύθυνου. Κατά τον Μηνακάκη, ως προς αυτό, «η πηγή του κακού» δεν θα έπρεπε να αναζητηθεί στις εξωτικές αγορές εδώδιμων, όπως η αγορά θαλασσινών της Γουχάν, αλλά στα «χρηματιστήρια της πολιτισμένης δύσης και στα πολυτελή, πολυώροφα κτήρια των Big Farms, των μεγάλων τραπεζών και των επενδυτικών funds», εφόσον «το κεφάλαιο διαπράττει παγκοσμίως αρπαγές γης ακόμη και στο τελευταίο

παρθένο δάσος, ακόμη και από τον τελευταίο μικρογαιοκτήμονα» (2020: 46). Επιπλέον, οι αγροεπιχειρήσεις «εστιάζουν σε τέτοιο βαθμό στα κέρδη που το ρίσκο ενός ιού που μπορεί να σκοτώσει ένα δισεκατομμύριο ανθρώπους αντιμετωπίζεται ως ένα ρίσκο που αξίζει να παρθεί». Ό,τι έχει αξία, έτσι, δεν είναι η ανθρώπινη ζωή, υγεία και ασφάλεια, αλλά η ανακίνηση και πολλαπλασιασμός του χρήματος, σε τόσο μεγάλο μάλιστα βαθμό που η αποτυχία ή αδυναμία να γίνει κάτι τέτοιο αντιμετωπίζεται ως ο σοβαρότερος από όλους τους πιθανούς κινδύνους (2020: 50).

Ο Πάνος Γκαργκάνας (2020: 20), διευθυντής της εφημερίδας *Εργατική Αλληλεγγύη*, στην ανάλυσή του δεν συμμαρτίζει απλώς μια τέτοια άποψη, αλλά την επεκτείνει ακόμη περισσότερο. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι δεν είναι μόνο οι πολυεθνικές των τροφίμων που συμμετέχουν στη μαζική καταστροφή των δασών και του περιβάλλοντος, αλλά και οι πολυεθνικές της ενέργειας που ευθύνονται αφενός για την καταστροφή των δασών της Σιβηρίας και του Αμαζονίου και αφετέρου για τη συστηματική προσπάθεια ελέγχου κάθε άλλης εναλλακτικής πηγής ενέργειας, όπως τα λεγόμενα βιοκαύσιμα. Όπως, μάλιστα, σημειώνεται, «τέτοιες δραστηριότητες είναι επιδοτούμενες από την Ε.Ε., τις Η.Π.Α. και από άλλες κυβερνήσεις και υπηρετούν τα πολυεθνικά μεγαθήρια που εδρεύουν στο δικό τους κράτος» (2020: 21). Η Ελλάδα δεν μπορεί ασφαλώς να αποτελέσει εξαίρεση σε αυτήν τη γενικευμένη, παγκόσμια μανία επιδίωξης του κέρδους και έτσι «ο περιβαλλοντικός νόμος που πέρασε στη βουλή στις αρχές του Μάη (του 2020) είναι κομμένος και ραμμένος στα συμφέροντα των αρπακτικών της αγοράς που μαζί με τη φτώχεια και την ανεργία καταστρέφουν το περιβάλλον στο όνομα μιας "ανάπτυξης" που γίνεται άπιαστο όνειρο για τους από πάνω» (Μπόλαρης 2020: 10).

Όπως γίνεται εμφανές από τα παραπάνω, η γενική κατεύθυνση μιας ριζοσπαστικής έρευνας για την αναζήτηση των αιτιών του ξεσπάσματος και εξαπλώσης της πανδημίας στρέφεται αναμενόμενα στις «ευθύνες των καπιταλιστών και των κρατών που υπηρετούν τα συμφέροντά τους» (2020: 11). Μάλιστα, όπως τονίζει ο Edgar Morin (2020: 29), «το καινοφανές με τον Covid-19 είναι ότι προκάλεσε μια μεγακρίση που προέκυψε από τον συνδυασμό και την αλληλεξάρτηση [κάποιων] πολιτικών, οικονομικών, οικολογικών, εθνικών και πλανητικών κρίσεων», που μάλιστα συνδυάστηκαν και αλληλοεπηρεάστηκαν κατ' έναν πολλαπλό και απροσδιόριστο τρόπο. Σε αυτό το πλαίσιο, αν κάτι αποτελεί το σοβαρότερο εμπόδιο για την αντιμετώπιση της τρέχουσας υγειονομικής κρίσης, τούτο δεν είναι απλά «οι μεγάλες φαρμακευτικές εταιρίες και κυβερνήσεις» που αν και «είχαν όλη τη δυνατότητα να προετοιμαστούν για την αντιμετώπιση μιας ενδεχόμενης πανδημίας [...] δεν το έκαναν» (Πίττας 2020: 44), όσο μια γενικευμένη ανασφάλεια και αβεβαιότητα που προκύπτει από την ανοιχτότητα των κατηγοριών, η οποία και μας καθιστά ενεούς μπροστά στις καταγιτιστικές αλλαγές που βλέπουμε να λαμβάνουν χώρα μπροστά μας.

Στο ερώτημα, πώς προσλαμβάνουμε ή πώς βιώνουμε το χαρακτηριστικό αυτό αίσθημα αβεβαιότητας και ανασφάλειας, η απάντηση αφορά δύο κυρίως ζητήματα: αφενός, τον τρόπο λειτουργίας της οικονομίας και, αφετέρου, τους όρους οργάνωσης της πολιτικής ως απάντηση στις παθογένειες που δημιουργεί η πρώτη. Στην αστική κοσμοαντίληψη, ότι κυρίως δημιουργεί ασφάλεια και βεβαιότητα είναι ο θετικιστικός τρόπος οργάνωσης της οικονομίας, ο ακριβής, αλγεβρικός υπολογισμός που παρέχουν τα διάφορα οικονομετρικά μοντέλα, και σύμφωνα με τα οποία ότι έλαβε χώρα σήμερα (συσσώρευση του κεφαλαίου, σταθερή μετατροπή του χρήματος σε περισσότερο χρήμα) θα γίνει και αύριο με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, περιοδικότητα και σειρά. Από την άλλη πλευρά, ότι συνιστά την κρίση είναι μια αναπάντεχη παύση, δυσκολία ή ανωμαλία στην σταθερή μετατροπή του χρήματος σε

κεφάλαιο που ως αποτέλεσμα έχει την άρση της κυκλοφορίας του χρήματος, την αδυναμία επανεπένδυσής του στην αγορά, την επιβράδυνση του ρυθμού παραγωγής εμπορευμάτων, το κλείσιμο των εργοστασίων και επιχειρήσεων και, τελικά, την ανεργία που, με τη σειρά της, οδηγεί σε φτώχεια και επιδείνωση των κοινωνικών ανισοτήτων. Σε επίπεδο πολιτικής, η ασφάλεια και βεβαιότητα εδραιώνονται μόνο όταν μια δημοκρατικά εκλεγμένη, ανεξάρτητη από κάθε έξωθεν παρέμβαση, πολιτική εξουσία μπορεί να θέτει σαφή όρια για την σύννομη λειτουργία της οικονομίας, θέτοντας περιορισμούς στους ισχυρούς και παρέχοντας δίχτυ προστασίας στους αδύναμους.

Στις κατ' επίφαση, δυστυχώς, κριτικές προσεγγίσεις που εδώ εξετάζουμε, η αβεβαιότητα ταυτίζεται με την κρίση και η κρίση με την ανάγκη να πάψουμε «να σκεφτόμαστε με γραμμικούς όρους», εφόσον «ο κόσμος που μας περιβάλλει είναι μη γραμμικός [...], πολύπλοκος, ευπροσάρμοστος, ταχύρρυθμος και αμφίσημος» (Schwab και Malleret 2020: 21). Ο κόσμος είναι σε τέτοιο βαθμό ενωμένος και δεμένος, ώστε «όταν [οι κατηγορίες του] εξετάζονται μεμονωμένα [...] δίνεται η λανθασμένη εντύπωση ότι [οι ξεχωριστές διακινδυνεύσεις του] μπορούν να αναχαιτιστούν ή να μετριαστούν» (2020: 23). Πρόκειται για έναν τύπο σκέψης που εξηγεί εν μέρει το «γιατί στο παρελθόν τόσο πολλοί οικονομολόγοι δεν μπόρεσαν να προβλέψουν την πιστωτική κρίση (του 2008) και γιατί τόσο λίγοι κοινωνικοί επιστήμονες διέβλεψαν την Αραβική Άνοιξη (του 2011)» (2020: 25). Μολονότι οι προϋποθέσεις της ανάλυσης των Schwab και Malleret φαίνονται ορθές, τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγουν μάλλον πάσχουν σε ό,τι αφορά τη διαλεκτική τους επικύρωση. Συγκεκριμένα, οι παθογένειες που ταυτοποιούνται ως κρίση και αβεβαιότητα δεν αποδίδονται σε ένα σύστημα που διαρκώς γεννά δυστυχία και βαρβαρότητα, αλλά αποδίδονται μονοσήμαντα άλλοτε σε μια οικονομία που ανακινείται «από ανθρώπους που εισβάλλουν στη φύση και τους οικότοπους της άγριας ζωής» και άλλοτε στους καταναλωτές που «τείνουν να αντιδρούν στο επιδημιολογικό σοκ αυξάνοντας τις αποταμιεύσεις τους [...] για να αναπληρώσουν τον πλούτο που χάθηκε στην περίοδο της επιδημίας» (2020: 39).

Σε ό,τι αφορά το στοιχείο της αβεβαιότητας, και ακολουθώντας μια λογική παραπλήσια με εκείνη των Schwab και Malleret, ο Robert Boyer (2020: 9) παρατηρεί πως «ό,τι ως τώρα έμοιαζε διαχωρισμένο, στην πραγματικότητα είναι συνδεδεμένο με το όλον». Η μεγαλύτερή μας κακοτυχία είναι πως η πολιτική και η οικονομία, ολόκληρος ο πολιτισμός μας, ελέγχονται και κυβερνούνται από αυτήν την κυρίαρχη διαζευκτική και αναγωγιστική σκέψη που κατακερματίζει τα πάντα (2020: 9-10). Σε αυτό ωθούν, πρωτίστως, οι οικονομολόγοι, οι οποίοι «αρέσκονται να τυποποιούν τη λειτουργία των διαρθρωτικά σταθερών οικονομιών της αγοράς, [την ίδια στιγμή όμως που] σπάνια ενδιαφέρονται για τους μηχανισμούς μέσω των οποίων διαμορφώνονται οι κανόνες του παιχνιδιού», για τους θεσμούς και οργανισμούς «που η σύζευξή τους διασφαλίζει την ανθεκτικότητα του κοινωνικο-οικονομικού συστήματος» (2020: 12).

Αντιπαραβάλλοντας, λοιπόν, τα συμπεράσματα που αφορούν την αναζήτηση ενός ενόχου ή υπεύθυνου για το ξέσπασμα της πανδημίας Covid-19 και τα μεθοδολογικά εργαλεία που εξαρχής τονίσαμε πως θα χρησιμοποιήσουμε σε ό,τι αφορά την κριτική προσέγγισή μας έναντι της πρόσφατης υγειονομικής κρίσης, θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι μας χωρίζει ένα χάος. Συγκεκριμένα, οι κυρίαρχες ως τώρα αναλύσεις, μολονότι επιθυμούν να αναπτύξουν μια κριτική ματιά έναντι του συμβάντος πανδημίας, στην πραγματικότητα το μόνο που κάνουν είναι να αναπαράγουν μια τυπική, αστική ή αλλιώς παραδοσιακή αντίληψη για το πώς ερμηνεύονται τα ποικίλα κοινωνικοπολιτικά φαινόμενα και παθογένειες. Υπό αυτήν την έννοια, ό,τι επιχειρείται είναι να αποδοθεί η όποια συμφορά σε ένα μόνο πρόσωπο, μια

κοινωνική ομάδα ή τάξη, εξαιτίας κυρίως των χαμηλών ή ελλιπών ηθικών τους φραγμών και αξιών (Bonfeld 2014: 195–9). Η δυστυχία και βαρβαρότητα αποδίδονται μονοσήμαντα και αποκλειστικά στον κακό καπιταλιστή, τον άπληστο τραπεζίτη και τον επίορκο πολιτικό που λειτουργεί, σχεδόν πάντα, ως υπάκουος υπηρέτης των πρώτων, μια κριτική που αφήνει τελείως ανέγγιχτη την κατηγορία κεφάλαιο ως αυτο-ανταγωνιστικά οργανωμένη κοινωνική σχέση (2014: 196). Η συμφορά προέρχεται από μια κοινωνικοπολιτική και οικονομική ελίτ που κατεργάζεται τα σκοτεινά της σχέδια σε μυστικά δωμάτια και στοές, κινώντας τα νήματα μιας παγκόσμιας συνωμοσίας εις βάρος του αγαθού και οσιοποιημένου ευρέος πλήθους που μόνιμα και σταθερά υφίσταται απλώς την εκμετάλλευση και τον εξουσιασμό, χωρίς να συμμετέχει στην αναπαραγωγή και διαιώνισή τους. Το κεφάλαιο ταυτίζεται πλήρως και αποκλειστικά με μία τάξη (την καπιταλιστική) και τα υλικά συμφέροντά της, ενώ κάθε ελπίδα διαφυγής από τη μέγγενη του κέρδους και της χυδαίας αρπακτικότητας εναποτίθεται στην ευμενή τύχη να εμφανιστεί έγκαιρα ένα κόμμα ή μια πολιτική προσωπικότητα που σαν από μηχανής θεός ή άλλος χολιγουντιανός ήρωας θα μας λυτρώσει, την ύστατη κυριολεκτικά στιγμή, από την καταστροφή (Holloway 2022: 59–60).

Η ερμηνεία που ακολουθείται από το απόλυτο σχεδόν σύνολο των αναλύσεων περί πανδημίας και μεταπανδημικού κόσμου έχει ορισμένες σαφώς αντιδιαλεκτικές και αντιυλιστικές προϋποθέσεις, εκ διαμέτρου αντίθετες σε σχέση με εκείνες που ακολουθεί μια αυθεντικά, κατά Σχολή Φρανκφούρτης, κριτική προσέγγιση και ερμηνεία του πραγματικού. Το κεφάλαιο, έτσι, παύει να αποτελεί μια ολόκληρη κοινωνική σχέση που μας δεσμεύει όλους στον βαθμό που μας ζητάει να το ανακινήσουμε και να το πολλαπλασιάσουμε απροβλημάτιστα και επιτυχημένα. Εδώ, χωρίς προφανώς να το αντιλαμβανόμαστε, έχουμε να κάνουμε με μια λογική που οδηγεί στο τυπικό αστικό επιχείρημα περί μιας καλής, παραγωγικής ή χρήσιμης και μια νόθας και εκμαυλιστικής καπιταλιστικής οικονομίας. Με άλλα λόγια, το πρόβλημα για τις κυρίαρχες αναλύσεις περί μεταπανδημικού κόσμου δεν είναι το πώς όλοι γινόμαστε φαντάσματα ή βαμπίρ του κεφαλαίου, υποχρεωμένοι να ζήσουμε ως φορείς των κεντρικότερων κεφαλαιοκρατικών αξιών (ακατάπαυστος ανταγωνισμός, εντατικοποίηση της εργασίας, διαρκής μετατροπή της δημιουργικότητάς μας σε εμπορευματοποιό εργασία), αλλά πώς κάποιοι αλλοτριωμένοι φορείς των χυδαιότερων καπιταλιστικών ή νεοφιλελεύθερων αρχών μας επιβάλλουν, και διά της βίας ακόμη, τα επιμέρους, εκμαυλιστικά υλικά τους συμφέροντα.

Η παραπάνω αντίληψη μας οδηγεί στην άποψη πως ό,τι τώρα οργανώνεται ανταγωνιστικά δύναται να οργανωθεί λιγότερα κτητικά και εγωιστικά, δημιουργώντας έτσι τους όρους μιας πιο ανθρώπινης ανάπτυξης που θα έδινε σε όλους περισσότερες ευκαιρίες ευημερίας. Το κεφάλαιο παύει να καταδικάζεται συλλήβδην ως το κατεξοχήν σύστημα δημιουργίας ανισοτήτων και θανάτου, αλλά καλλιεργείται η ψευδαίσθηση πως μια αλλαγή πολιτικής και προσώπων θα μπορούσε να δημιουργήσει τους όρους για τη συγκρότηση και οργάνωση μιας δικαιότερης και πιο ισότιμης κοινωνίας. Όπως γίνεται σαφές, εδώ το πρόβλημα δεν αφορά το πώς παράγεται, αλλά το πώς μοιράζεται ο κοινωνικά παραγόμενος πλούτος, μια λογική δηλαδή εξίσου αστική και, ως εκ τούτου, αντιδιαλεκτική. Το αίτημα ενός ριζοσπαστικού κοινωνικού μετασχηματισμού που ως στόχο θα είχε την απελευθέρωση της ανθρώπινης δημιουργικότητας από τα θανάσιμα δεσμά της αφηρημένης εργασίας μετατονίζεται σε πρόβλημα μιας δικαιότερης διανομής και πρόσβασης στον ατελείωτο σωρό των πάσης φύσεων εμπορευμάτων (Marx 1867: 125–31, Holloway 2023B: 59–66)· εμπορευμάτων που ως στόχο έχουν όχι την κάλυψη των πραγματικών ανθρώπινων αναγκών, αλλά την ακατάπαυστη συσσώρευση κέρδους.

Η πολιτική και η οικονομία αποτέλεσαν τις δύο κεντρικότερες προβληματικές γύρω από τις οποίες οργανώθηκε κάθε ουσιαστική συζήτηση για το πέρασμα στην μεταπανδημική εποχή. Στη συνέχεια της εξέτασής μας πρόκειται να ερευνήσουμε τις αντιδιαλεκτικές και αντιεπιστημονικές, κατά Horkheimer (1937: 188–91), προϋποθέσεις της εν λόγω συζήτησης, αναδεικνύοντας, εν τέλει, το γιατί η μετάβαση σε έναν δικαιότερο και πιο ανθρώπινο κόσμο οφείλει να περάσει μέσα από μια διαδικασία αποδοκίμασias, άρνησης και, τελικά, υπέρβασης όλων των κυρίαρχων σήμερα αστικών κατηγοριών.



4. Η ΕΞΟΥΣΙΑ ΩΣ ΜΟΡΦΗ-ΦΕΤΙΧ ΚΑΙ ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΜΟΡΦΗ ΤΟΥ ΚΕΦΑΛΑΙΟΥ

Οι αναλύσεις περί πανδημίας και μεταπανδημικού κόσμου έχουν σταθεί επισταμένως στο πώς μπορεί η πολιτική να ανακτήσει τον παραδοσιακό ρόλο και χαρακτήρα της ως θεματοφύλακας της φιλελεύθερης δημοκρατίας και αστικής δικαιοσύνης εις βάρος των νεοφιλελεύθερων οικονομικών συμφερόντων που σαρώνουν τα έθνη και κράτη όλου του κόσμου. Η εν λόγω συζήτηση έχει ορισμένες φιλοσοφικο-θεωρητικές προϋποθέσεις που σε αυτό το σημείο πρέπει να τεθούν ούτως ώστε να καταστεί ευκολότερη η προσέγγιση των λύσεων που προτείνονται σε ό,τι αφορά μια προοπτική εξόδου από τις πάσης φύσεως κρίσεις που τα τελευταία χρόνια χειμάζουν παγκοσμίως τις πολιτικές κοινωνίες. Οι προϋποθέσεις αυτές αφορούν το πώς συνδέεται η πολιτική με την οικονομία και άρα πώς η μια δύναται να επηρεάσει, να ελέγξει και να περιορίσει την άλλη. Σε αυτήν την ανάλυση θα μας φανεί χρήσιμη η συνεισφορά του Werner Bonefeld στο εν λόγω κρίσιμο πεδίο.

Ο Bonefeld (2023: 239), σε ό,τι αφορά τη σχέση πολιτικής και οικονομίας, εντοπίζει τρεις κυρίως διακριτές και αντιφατικές μεταξύ τους προσεγγίσεις, δηλαδή, τον Λενινισμό, τη σοσιαλδημοκρατία και την ανάλυση της εξουσίας ως πολιτικής μορφής του κεφαλαίου. Εξ αρχής θα πρέπει να σημειωθεί ότι μεθοδολογικά τασσόμαστε με την τελευταία ως κατεξοχήν κριτική/διαλεκτική προσέγγιση του κοινωνικοπολιτικού φαινομένου, καθώς οι δύο πρώτες ερμηνείες, παρά τις όποιες σημαντικές τους διαφορές, μοιράζονται κάποιες κοινές θεωρητικο-μεθοδολογικές προϋποθέσεις σημαντικότερη από τις οποίες είναι η φετιχοποίηση του κράτους και της πολιτικής. Ας ξεκινήσουμε την ανάλυσή μας από αυτές και κυρίως από τη σοσιαλδημοκρατία, με την οποία φαίνεται να ταυτίζεται η μεγάλη πλειονότητα των μελετών περί μεταπανδημικού κράτους και πολιτικής.

Ο Λενινισμός και η σοσιαλδημοκρατία θεωρήθηκαν, κατά το μεγαλύτερο μέρος του 20ού αιώνα, ως οι κατεξοχήν ριζοσπαστικές προοπτικές οργάνωσης των πολιτικών κοινωνιών. Συγκεκριμένα, «ο Λενινισμός βλέπει το κράτος ως τον εκτελεστικό βραχίονα της κυρίαρχης [κάθε φορά] τάξης και υποστηρίζει ότι η λειτουργία της εξουσίας αντανakλά τα συμφέροντα της κυρίαρχης καπιταλιστικής φατριάς» (2023: 239). Από την άλλη πλευρά, «η σοσιαλδημοκρατία αντιλαμβάνεται το κράτος ως το ουσιαστικά ανεξάρτητο και ουδέτερο πεδίο της πάλης για την πραγματοποίηση κάποιων μετασχηματιστικών κοινωνικών μεταρρυθμίσεων». Αυτό που κυρίως ενδιαφέρει τη σοσιαλδημοκρατία, σημειώνει ο Bonefeld, είναι το «αν η οικονομία διαθέτει αυτονομία έναντι του εθνικού κράτους ή, αντίστροφα, αν το εθνικό κράτος διαθέτει αυτονομία έναντι της οικονομίας, στοιχείο που χαρακτηρίζει την υποχώρηση ή αποκατάστασή του ως δύναμη ενάντια στην οικονομία» (2023: 39-40). Όπως συχνά, και κάπως άκομψα, τίθεται από τη σοσιαλδημοκρατική επιχειρηματολογία, η ισχύς του χρήματος και του κεφαλαίου υποχωρούν όταν επελαύνει το κράτος. Πρόκειται για μια συνθήκη που, όπως τονίζεται, δημιουργεί τις προϋποθέσεις εκείνες ούτως ώστε η εκάστοτε κυβέρνηση να ενεργήσει «προς όφελος των εργατών, των πολλών ή, κατά τους Χαρντ και Νέγκρι, του πλήθους»· σε αυτήν την προοπτική, «οι ενέργειες της κυβέρνησης και η δυναμική της οικονομίας εκφράζουν την ισορροπία ισχύος των κοινωνικών δυνάμεων που λειτουργούν μέσω του εθνικού κράτους» (2023: 240).

Κλείνοντας την ανάλυσή του περί σοσιαλδημοκρατίας, ο Bonefeld παρατηρεί ότι η τελευταία «αντιπροσωπεύει τη δέσμευση [του κράτους και της πολιτικής] για επίτευξη καλύτερων εργασιακών συνθηκών» (2023: 246). Πρακτικά μιλώντας, εδώ έχουμε να κάνουμε με τη θεωρητικοποίηση μιας πολύ πρόσφατης ιστορικής εμπειρίας, κυρίως σε ό,τι αφορά την

ελληνική πραγματικότητα, που μας πηγαίνει πίσω στους πρώτους μήνες διακυβέρνησης του ΣΥΡΙΖΑ, όταν και ήταν διάχυτη η πεποίθηση ότι η πολιτική και η κοινωνία των πολιτών μπορούν να ελέγξουν τις αγορές, θέτοντάς τες στην υπηρεσία των αναγκών και επιθυμιών τους· μια άποψη που, βεβαίως, κατέρρευσε με κρότο μπροστά στην παγκόσμια κυριαρχία και αδήριτη αναγκαιότητα που δημιουργεί το κεφάλαιο.

Αντίθετα προς τη σοσιαλδημοκρατία, η μέθοδος της ανάλυσης του κράτους και της εξουσίας ως πολιτικών μορφών του κεφαλαίου εξ αρχής τονίστηκε ότι αποτελεί την κατ' εξοχήν διαλεκτική και ριζοσπαστική προσπάθεια ερμηνείας του πολιτικού φαινομένου. Πρόκειται για μια ανάλυση που, όπως μας υπενθυμίζει ο Bonfeld, ιστορικά εμφανίστηκε το 1968 στα πλαίσια της Νέας Αριστεράς και αναπτύχθηκε ως κριτική στην φετιχοποιημένη αντίληψη για το κράτος που τότε ανέπτυσσαν (και συνεχίζουν να αναπτύσσουν και σήμερα) ο παραδοσιακός μαρξισμός και η σοσιαλδημοκρατία. Ανάμεσα σε άλλα, η «μέθοδος της προσέγγισης της μορφής απέρριψε τη σημασία του κρατικού μονοπωλιακού καπιταλισμού (που ανέπτυξε ο Λενινισμός) [...] και τη θεωρία του κράτους της σοσιαλδημοκρατίας υποτιμώντας έτσι τα όρια της (υποτιθέμενης) ανεξαρτησίας του» (2023: 240). Ομοίως, η μέθοδος προσέγγισης του κράτους ως πολιτικής μορφής του κεφαλαίου υποστήριξε ότι το τελευταίο «δεν είναι το όργανο ή μέσο της [εκάστοτε] ταξικής εξουσίας [...] και δεν διαθέτει, όπως είχε υποστηρίξει και ο Μαρξ στην *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα*, "οποιαδήποτε μορφής διανοητικές και ελευθεριακές βάσεις"» (2023: 240). Η ίδια μέθοδος «αντιλαμβάνεται το καπιταλιστικό κράτος ως την πολιτική μορφή κάποιων σαφώς καθορισμένων και συγκροτημένων κοινωνικών σχέσεων» (2023: 240), ανάλυση που παραπέμπει ευθέως στον ίδιο τον Μαρξ, ο οποίος στη *Γερμανική Ιδεολογία* υποστηρίζει ότι το κράτος συνιστά τη μορφή «εντός της οποίας τα άτομα (μέλη μιας πολιτικής κοινωνίας) έχουν αποδώσει στον εαυτό τους μια συλλογική έκφραση». (Marx και Engels 1846: 80). Η κριτική του Μαρξ στην πολιτική οικονομία, συνεχίζει ο Bonfeld (2023: 241), κινείται σε μια παρεμφερή κατεύθυνση, εφόσον, στο *Κεφάλαιο*, το κράτος περιγράφεται ως «η συσσωρευμένη και οργανωμένη δύναμη της κοινωνίας» (Marx 1867: 995), ενώ, στα *Grundrisse*, ως η πολιτική μορφή της κοινωνίας «ιδωμένης σε σχέση με τον εαυτό της» (1858: 439).

Για τον Bonfeld και όλη τη γραμμή ανάλυσης του Ανοιχτού Μαρξισμού που εδώ ακολουθείται, αυτό που στην παραδοσιακή/αστική αντίληψη εμφανίζεται ως αντίθεση μεταξύ κράτους και οικονομίας, στην πραγματικότητα, συνιστά έναν νόθο διαχωρισμό. Η κριτική ανάλυση, που ακολουθούμε και επιχειρούμε να αναπτύξουμε, αντιμετωπίζει τη διάκριση των σφαιρών της οικονομίας και του κράτους ως κοινωνικά συγκροτημένα, ενώ ο φαινομενικός μόνο διαχωρισμός τους «εντάσσεται στην εννοιολόγηση των καπιταλιστικά συγκροτημένων κοινωνικών σχέσεων» (Bonfeld 2023: 241). Η άρση του διαχωρισμού οικονομίας και κράτους και η εστίασή μας στις καπιταλιστικά οργανωμένες κοινωνικές σχέσεις «ως θεμέλιο των κοινωνικών μορφών» υποστηρίζεται από την ίδια τη μαρξική επιχειρηματολογία, σύμφωνα με την οποία «ο ιστορικός υλισμός αναπτύσσει, από τις πραγματικές, συγκεκριμένες σχέσεις της ζωής, τις μορφές εκείνες εντός των οποίων οι εν λόγω σχέσεις αποθεώνονται». (Marx 1867: 494). Κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο, «η εμπορευματική μορφή του καπιταλιστικού πλούτου είναι μια μορφή των συγκεκριμένων [κεφαλαιοκρατικά οργανωμένων] κοινωνικών σχέσεων». (Bonfeld 2023: 241). Ομοίως, «οι μορφές του νόμου, της πολιτικής, του Κράτους και του έθνους είναι επίσης μορφές αυτών των ίδιων κοινωνικών σχέσεων» (Neupert-Doppler 2018: 817).

Κλείνοντας την ανάλυσή του, ο Bonfeld (2023: 241-2) ξεκαθαρίζει ότι «η ανάλυση της πολιτικής μορφής» δεν επιθυμεί απλώς να καταγράψει «τη ροή της ιστορίας για να προσδιορίσει τη γενεαλογία των στοιχείων του σύγχρονου κράτους και του μοντέρνου κρατικού συστήματος [...], (αλλά) αντίθετα, στόχος της είναι να παρουσιάσει τις μορφές (των καπιταλιστικά οργανωμένων κοινωνικών σχέσεων) στο πλαίσιο εντός του οποίου στέκονται λογικά [...], υπό τις συνθήκες μιας επιμέρους, ιστορικά συγκεκριμένης μορφής οργάνωσης της κοινωνίας». Έτσι, «η ανάλυση της πολιτικής μορφής διερευνά την κοινωνική λογική που κυριαρχεί και διαπερνά τις καπιταλιστικά οργανωμένες κοινωνικές σχέσεις και η οποία εκδηλώνεται μέσω ενός [φαινομενικού μόνο] διαχωρισμού οικονομίας και κράτους».

Με βάση όλα τα παραπάνω και επιστρέφοντας στις αναλύσεις περί πολιτικής εξουσίας και κράτους που αναπτύχθηκαν με αφορμή την υγειονομική κρίση του Covid-19, πρέπει να πούμε ότι, δυστυχώς, οι τελευταίες υπήρξαν τα πάντα εκτός από κριτικές. Ότι, κατά κύριο λόγο, επικράτησε ήταν μια ευθεία επίθεση στον κυρίαρχο νεοφιλελευθερισμό και τη χυδαία καπιταλιστική οικονομία που ο τελευταίος υπερασπίστηκε. Ακόμη και στις περιπτώσεις χωρών όπου για λόγους πολιτικής σκοπιμότητας υποστηρίχτηκε ότι εφαρμόζεται μια πιο μετριοπαθής και δημοκρατική εκδοχή του κλασικού φιλελευθερισμού, ακόμη και εκεί επιβλήθηκαν μέτρα περιορισμού των στοιχειωδέστερων ατομικών ελευθεριών, όπως η αποστολή sms για τη διενέργεια των απλούστερων και κοντινότερων μετακινήσεων (Μηνακάκης 2020: 19). Όλη η συζήτηση μοιάζει να εξαντλείται στη μάχη μεταξύ νεοφιλελευθερισμού και κλασικού φιλελευθερισμού, με τα ως τώρα δεδομένα να κατατείνουν σε μια μαζική ή και αναγκαστική οπισθοχώρηση προς τον τελευταίο και την ασφαλή αγκαλιά του παραδοσιακού κράτους-πρόνοιας, όπως το γνωρίσαμε από το τα μέσα του 20ού αιώνα και το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου.

Η ριζοσπαστικότητα των αναλύσεων περί μεταπανδημικού κράτους και πολιτικής έχουν σαφή όρια που σηματοδοτούνται από την ανάγκη διάσωσης της οικονομίας, κυρίως εξαιτίας των αδυναμιών που η τελευταία εμφάνισε στα πλαίσια της έκτακτης ανάγκης που δημιούργησε η παγκόσμια υγειονομική κρίση. Όπως υποστηρίζει ο Μηνακάκης (2020: 159), «το μεγαλύτερο οικονομικό θύμα του κορονοϊού [...] φαίνεται ότι είναι ο νεοφιλελευθερισμός», πράγμα που τώρα μας καθιστά όλους σοσιαλδημοκράτες. Εξάλλου, «η πανδημία της Covid-19 και ο τρόπος αντιμετώπισής της σηματοδοτούν μια ήττα του νεοφιλελευθερισμού, των δογμάτων περί "ελάχιστου κράτους" και της "αόρατης χειρός της αγοράς", και συνάμα μια αλλαγή σελίδας» ή, όπως αλλιώς περιγράφεται, την «εκδίκηση του Κένυς» (2020: 159).

Για να το θέσουμε και διαφορετικά, η πρόσφατη κρίση του κορονοϊού δημιούργησε τους όρους για τη μετατόπισή μας από το κυρίαρχο νεοφιλελεύθερο παράδειγμα σε μια μετριοπαθέστερη μορφή της αστικά οργανωμένης οικονομίας, μια κίνηση τα όρια της οποίας σηματοδοτούν, αφενός, οι προτροπές του Joseph Stiglitz για ανάγκη εγκατάλειψης της φιλελεύθερης δεξιάς ιδεολογίας που συμπυκνώνεται στο «αφήστε την αγορά να ρυθμίσει τα πάντα» και περάσματος σε ένα προοδευτικότερο καπιταλιστικό σύστημα ικανό να αντιμετωπίσει την κρίση που τώρα βιώνουμε, και, αφετέρου, η προειδοποίηση του Slavoj Žižek (2020: 39) για άμεση απόρριψη της βάνουσης λογικής της επιβίωσης του ισχυροτέρου και εφαρμογή ενός κομμουνισμού του παγκόσμιου συντονισμού και συνεργασίας. Να σημειωθεί εδώ ότι ο κομμουνισμός για τον οποίο κάνει λόγο ο Žižek δεν αφορά «κάποια νέου τύπου έφοδο στα χειμερινά ανάκτορα ή απαλλοτρίωση των καπιταλιστών» (Μηνακάκης 2020: 160), αλλά ένα είδος παγκόσμιας οργάνωσης που θα δύναται «να ρυθμίζει την οικονομία, να ελέγχει, όποτε απαιτείται, την κυριαρχία των εθνών-κρατών, να αξιοποιεί τους κρατικούς

πόρους για την πληρωμή των μισθών του ιδιωτικού τομέα και να κρατικοποιεί υπηρεσίες με σκοπό την ελεύθερη πρόσβαση όλων στα συστήματα υγείας, κάτι για το οποίο μιλάει συνεχώς ο Μπέρνι Σάντερς» (Žižek 2020: 45). Στις αναλύσεις της μεταπανδημικής περιόδου, η απόσταση μεταξύ ριζοσπαστικής δημοκρατίας και κομμουνισμού έχει μικρύνει πρωτοφανώς.

Για τους μελετητές της πρόσφατης υγειονομικής κρίσης και την πέραν αυτής εποχή, το στοίχημα για έναν εφικτό ριζοσπαστικό κοινωνικό μετασχηματισμό θα παιχτεί αφενός στο αν και κατά πόσο το κράτος θα μπορέσει να ανακτήσει τον παραδοσιακό, παρεμβατικό του ρόλο και θα επιβληθεί στις ανεξέλεγκτα ως τώρα κινούμενες αγορές και αφετέρου στην πιθανότητα υιοθέτησης κάποιων ποιοτικά υψηλότερων ηθικών αρχών και αξιών εκ μέρους όλων. Ως προς αυτό, ο Richard Layard (2009), καθηγητής οικονομικών στο LSE, παρατηρεί ότι «χρειαζόμαστε μια πιο ανθρώπινη εκδοχή του καπιταλισμού, βασισμένη όχι μόνο στην καλύτερη ρύθμιση, αλλά σε καλύτερες αξίες [...] Δεν μας χρειάζεται μια κοινωνία του δαρβινικού ανταγωνισμού μεταξύ των ατόμων [...], αλλά μια κοινωνία που να εξασφαλίζει το αίσθημα ότι και οι άλλοι είναι στο πλευρό σου».

Ο Μηνακάκης (2020: 162), στο σημείο αυτό, μας καλεί να ανατρέξουμε στις αναλύσεις του Βρετανού κοινωνιολόγου και πολιτικού επιστήμονα Colin John Crouch που από παλιά «προτιμούσε τον βολικό συμβιβασμό μεταξύ κράτους, αγοράς και μεγάλων εταιριών». Ως μη μαρξιστής, ο Crouch (2011: 10–11) υποστηρίζει ότι το αίτημα για απαλλαγή από τις εταιρίες-γίγαντες ανήκει σε κάποιο μακρινό παρελθόν και, έτσι, η όποια ελπίδα για έναν βιώσιμο κοινωνικό μετασχηματισμό στην κατεύθυνση της ισότητας και ευημερίας επαφίεται «στις δραστήριες αλλά μικρές φωνές της κοινωνίας των πολιτών, όχι για να εξαλείψουν, αλλά για να επικρίνουν, να αναμοχλεύσουν και να εκθέσουν τα παραπτώματα και καταχρήσεις» του κυρίαρχου νεοφιλελευθερισμού. Στην περίπτωση της ανάλυσης του Crouch, αξίζει να σημειωθεί ότι δημιουργείται ένα ιδιότυπο τρίγωνο που σε σημαντικό βαθμό είναι ενδεικτικό του πώς προσεγγίζονται και ερμηνεύονται τα κυριότερα εκμαυλιστικά κοινωνικά και οικονομικά φαινόμενα, αλλά και πώς επιχειρείται να διευθετηθούν όχι μόνο από τους φιλελεύθερους, αλλά και κάποιους ριζοσπάστες δημοκράτες και μαρξιστές στοχαστές.

Το εν λόγω τρίγωνο συγκροτείται από και αφορά την πολιτική, την οικονομία και τον νεοφιλελευθερισμό ως μια παραποιημένη και αλλοτριωμένη εκδοχή της παραδοσιακής κεφαλαιοκρατικά οργανωμένης οικονομίας που σε αντίθεση με τη δεύτερη επιδιώκει μια όλο και μεγαλύτερη ανεξαρτησία από τον πολιτικό έλεγχο, ρύθμιση και παρέμβαση του κράτους. Κατά τον Crouch (2011), ό,τι λαμβάνει χώρα είναι μια σταδιακή και διαρκώς εντονότερη άρση της διάκρισης πολιτικής και οικονομίας που παραδοσιακά επιτύγχανε την αδιάλειπτη και σταθερή προστασία του δημόσιου συμφέροντος και ευημερίας από τις ανταγωνιστικές, οικονομικές διαδικασίες. Ως προς αυτό, ο Morin (2020: 51) υποστηρίζει πως, σε αντίθεση με την τυπική φιλελεύθερη λογική του πολιτικού ελέγχου και ρύθμισης της καπιταλιστικής οικονομίας εκ μέρους του αστικού κράτους και θεσμών, αυτό που τώρα λαμβάνει χώρα είναι μια φιλελεύθερη αναγωγή του πολιτικού στο οικονομικό και του οικονομικού στο δόγμα του χυδαίου και ανεξέλεγκτου ανταγωνισμού που προβάλλεται μάλιστα και ως η μόνη πιθανή λύση στα προβλήματα που χειμάζουν τις σύγχρονες πολιτικές κοινωνίες.

Ο Morin (2020: 74) μοιάζει να θέτει το πρόβλημα στις πραγματικές του διαστάσεις. Ταυτίζοντας τον νεοφιλελευθερισμό με την παγκοσμιοποίηση, υποστηρίζει την ανάγκη αναβίωσης της παραδοσιακής πολιτικής έτσι όπως τουλάχιστον τη γνωρίσαμε από τα μέσα του 20ού αιώνα. Ότι αυτό προϋποθέτει είναι αφενός ο «εξανθρωπισμός της κοινωνίας» και

η «ανανέωση του ανθρωπισμού», ενώ σε καθαρά πολιτικό επίπεδο απαιτείται η συγκρότηση μιας «διακυβέρνησης με βάση τη διαβούλευση, όπου θα παρεμβαίνουν από κοινού το κράτος, οι δημόσιες συλλογικότητες, τα αρμόδια συμβουλευτικά όργανα [...] και οι πολίτες, κυρίως μέσα από επιτροπές συμμετοχικής δημοκρατίας» (2020: 75). Κατά τον Morin, οφείλουμε να προωθήσουμε «μια πολιτική που θα συνδυάζει την παγκοσμιοποίηση και την αποπαγκοσμιοποίηση, την ανάπτυξη και τη σύμπτυξη. Οι όροι αυτοί», σημειώνει ο πολύ σημαντικός Γάλλος φιλόσοφος, «δεν είναι αντιφατικοί παρά μόνο για τη δυαδική λογική που τους εγκλωβίζει σε κολοβές εναλλακτικές» (2020: 75).

Στο σημείο αυτό πρέπει να σημειωθεί ότι η παγκοσμιοποίηση για την οποία κάνει λόγο ο Morin, «θα περιλαμβάνει τμηματικές αποπαγκοσμιοποιήσεις, οι οποίες θα επιτρέψουν να εξασφαλιστεί η διατροφική και υγειονομική αυτονομία των εθνών, η ικανοποίηση του ελάχιστου ενεργειακού και βιομηχανικού ζωτικού επιπέδου και η διάσωση των ερημοποιημένων εδαφών· θα ευνοήσει τη ζωή των τοπικών και περιφερειακών κοινοτήτων, την περιαστική κηπουρική, τη γεωργία εγγύτητας, το μικροεμπόριο και τη βιοτεχνία» (2020: 76). Όπως γίνεται σαφές πρόκειται για κάποιες ελάχιστες, και σε τοπικό επίπεδο, πολιτικές παρεμβάσεις που ως στόχο έχουν να κάνουν «τα κράτη να πάψουν να εξαρτώνται [από τον οποιονδήποτε] σε ζωτικούς εθνικούς τομείς - υγεία, διατροφή, προϊόντα πρώτης ανάγκης - και με αυτόν τον τρόπο θα αποκαταστήσουν την κυριαρχία τους πάνω στην "οικονομία διαβίωσης", κατά την έκφραση του Ζακ Ατταλί». Επιπλέον, «θα συνεχίσουν να συμμετέχουν σε μια αλληλεξάρτηση αλληλεγγύης και σε μια εξανθρωπισμένη παγκοσμιοποίηση» (2020: 76).

Θα λέγαμε ότι η μέθοδος που ακολουθεί εδώ ο Morin για τον απεγκλωβισμό από τα αδιέξοδα που δημιουργεί η σε παγκόσμιο επίπεδο νεοφιλελεύθερη προέλαση είναι εκείνη ενός ιδιότυπου διαλεκτικού συμβιβασμού των αντιθέσεων. Μολονότι, έτσι, η παγκοσμιοποίηση ταυτίζεται με το νεοφιλελεύθερο κεφάλαιο και τα κερδοσκοπικά παιχνίδια των εταιριών-κολοσσών, δεν απομειώνεται η σημασία ενός παγκόσμιου συντονισμού μεταξύ των εθνών-κρατών που θα αναδείκνυε εκ νέου την αξία της αλληλεγγύης και της συνεργασίας των λαών. Ενάντια στην κερδοσκοπία της αεροοικονομίας που ανακινεί η κυρίαρχη κοινωνικοοικονομική ελίτ, ότι ο Morin υπογραμμίζει είναι η ανάγκη δημιουργίας μιας νέας, πραγματικής οικονομίας, μιας οικονομίας των στοιχειωδέστερων ανθρώπινων αναγκών, των παραγωγικών, εθνικών οικονομιών που θα βρίσκονται στην υπηρεσία των λαών και των πολιτικών κοινωνιών. Πρόκειται, οπωσδήποτε, για μια φετιχοποιημένη λογική ανάλυσης της οικονομίας, στην οποία θα επανέλθουμε στη συνέχεια της εξέτασής μας.

Επιστρέφοντας στο ζήτημα πολιτική και παγκοσμιοποίηση, αυτό που υποστηρίζει ο Morin είναι η ανάγκη ανανέωσης και εκ νέου ανακάλυψης της πολιτικής ως παγκοσμιοποιημένης διαδικασίας που θα στηρίζεται πλέον, όχι στους φαλκιδευμένους επίσημους πολιτικούς θεσμούς (κοινοβούλια, κυβερνήσεις, αξιωματούχοι, οργανισμοί, οργανώσεις κ.ά.) που από τα επάνω επιβάλλονται ως μόνες έγκυρες και νομικά ισχυρές, αλλά στο από τα κάτω δημιουργικό στοιχείο που κυρίως εκφράζεται μέσα από ένα είδος συμμετοχικής δημοκρατίας, «ενθαρρύνοντας την αφύπνιση των πολιτών» μέσω ακόμα και του «πολλαπλασιασμού των ανοιχτών, λαϊκών πανεπιστημίων» (2020: 85). Η λογική που ακολουθεί και το σχέδιο δράσης που επεξεργάζεται έλκουν την προέλευσή τους από τη δημοκρατική παράδοση των συμβουλίων των οποίων η αξία ιστορικά υποβαθμίστηκε από την κίβδηλη ρωσική χρήση τους. Αξίζει να τονιστεί πάντως ότι η αναδρομή του Morin στην παράδοση των εργατικών συμβουλίων έχει τα όριά της, στον βαθμό που αποκλείουν τη συμμετοχή των γυναικών, των ηλικιωμένων και των μεταναστών. Το πρόγραμμα ανανέωσης της δημοκρατίας που εισηγείται, χωρίς να

αποκλείει την, έτσι κι αλλιώς, ανεπαρκή θεσμική αλληλεγγύη του προνομιακού κράτους, απαιτεί την «ανάγκη μιας απτής και βιωμένης αλληλεγγύης, από άτομο σε άτομο, από άτομο σε ομάδες» (2020: 90). Πρόκειται για ένα εγγενές στοιχείο αλληλεγγύης που δύναμει όλοι διαθέτουμε και δύναται να εκδηλώνεται «σε εξαιρετικές περιπτώσεις, όπως ακριβώς αυτές που [τώρα] βιώνουμε»· βάσει αυτού, κατά τον Morin (2020: 90), το ζήτημα δεν είναι να θεσπίσουμε την αλληλεγγύη, αλλά «να ελευθερώσουμε την αχρησιμοποίητη δύναμη των καλών προθέσεων [που διαθέτουμε, προωθώντας] τις αλληλέγγυες πράξεις».

Η πρόταση του Morin, παρά τη σφοδρή επιθυμία του στοχαστή να παρέμβει σε χαλεπούς καιρούς, συμβάλλοντας στον διάλογο για την ανανέωση της δημοκρατίας, διολισθαίνει επικίνδυνα σε αντιδιαλεκτικά μονοπάτια που περισσότερο μας καταβυθίζουν στην αστική ιδεολογία και φιλελεύθερη κοσμοθεώρηση, παρά μας απεγκλωβίζουν από αυτές. Τα στοιχεία με τα οποία διαφωνούμε αφορούν, πρώτον, τη σημασία και χαρακτήρα που αποδίδεται σε αυτό το ιδιότυπο ηθικό/ηθικολογικό χαρακτήρα και διάθεση που εγγενώς διαθέτει ο άνθρωπος και δύναται να τον απεγκλωβίζει από τα αδιέξοδα στα οποία ιστορικά έχει περιέλθει. Πρόκειται για ένα είδος «βαλβίδας εκτόνωσης» που διαθέτει ο άνθρωπος και η ιστορία και τους επιτρέπουν να γλιτώνουν, την τελευταία στιγμή, από την αλλοτρίωση και την καταστροφή. Για μια υλιστική/διαλεκτική και ως εκ τούτου ριζοσπαστική προσέγγιση και μελέτη του πολιτικού φαινομένου, ωστόσο, μια τέτοια προοπτική απορρίπτεται πλήρως. Η ιστορία, όπως συχνά επισημαίνεται, «δεν είναι με το μέρος μας», ούτε πρόκειται να δικαιώσει τους αγώνες μας, εφόσον, σε αντίθεση με το εγγενές ηθικό στοιχείο που ο Morin αποδίδει στον άνθρωπο, απουσιάζει οποιουδήποτε είδους διαχρονικά έγκυρη ανθρώπινη φύση που θα μπορούσε να εγγυηθεί την έξοδο από την οδυνηρή κατάσταση εντός της οποίας τώρα διάγουμε. Όπως σημειώνει ο Bonfeld (2014: 222), «η πραγματικότητα είναι απολύτως αρνητική, [εφόσον] δεν υπάρχει τίποτα που να συνδέει τα γεγονότα σε μια ορθολογική σειρά, με κάποιο εξωτερικό αυτών νόημα ή σκοπό».

Δυστυχώς για τον Morin και τη ριζοσπαστική/κριτική προσέγγιση και ερμηνεία της πραγματικότητας που επιχειρεί να διατυπώσει, η αστική κοσμοθεώρηση είναι εκείνη που αντιλαμβάνεται την ιστορία ως ιδεολογία, ως μια σειρά από ορθολογικά δοσμένα γεγονότα που ο άνθρωπος απλά καλείται να προσεγγίσει, να ερμηνεύσει και, σε κάθε περίπτωση, να μην παραχαράξει, να μην παραποιήσει. Η ηθική κατάπτωση που συνδέεται με τα κυρίαρχα σήμερα νεοφιλελεύθερα φαινόμενα κερδοσκοπίας μπορεί να αντιμετωπιστεί αποτελεσματικά μόνο μέσω της πολιτικής και του κράτους ως της εμπράγματης προσπάθειας να εφαρμοστεί ένα έλλογο μοντέλο οργάνωσης και διευθέτησης των κοινών μεταξύ των ατόμων, κοινωνιών και κρατών υποθέσεων.

Και στην περίπτωση της πολιτικής, ως του μέσου για την αποκατάσταση μιας ηθικής και έλλογης οργάνωσης των ανθρώπινων κοινωνιών, ο Morin διολισθαίνει σε ένα σοβαρό, αντιδιαλεκτικό σφάλμα, εφόσον οι προϋποθέσεις της σκέψης του είναι απολύτως αστικές. Συγκεκριμένα, αυτό που κάνει ο Γάλλος φιλόσοφος είναι κυρίως να διαχωρίσει την πολιτική από την οικονομία, να τη θεωρήσει ως ένα απολύτως διακριτό πεδίο εξέλιξης του πραγματικού που ως στόχο θα έπρεπε να έχει τον από κοντά έλεγχο της οικονομίας ως του κατεξοχήν χώρου αναπαραγωγής αλλοτρίωσης και ανισοτήτων. Τα δύο αυτά επίπεδα, πολιτική και οικονομία, θεωρούνται διακριτικά και σχετικώς αυτόνομα ως προς την εξέλιξή τους, καθώς αλληλοεπηρέάζονται μόνο εξωτερικά και υπό συγκεκριμένες περιστάσεις. Η κυρίαρχη νεοφιλελεύθερη αλλοτρίωση και βαρβαρότητα ανάγεται ακριβώς στο πώς η αυτονομία της πολιτικής έναντι της οικονομίας χάνεται, φαλκιδεύεται και είτε η πρώτη εξαφανίζεται τελείως

είτε γίνεται εργαλείο στην υπηρεσία της επελαύνουσας κερδοσκοπικής και αντιπαραγωγικής νεοφιλελεύθερης οικονομίας. Τα δύο πεδία παύουν να αποτελούν διαμεσολαβημένες μορφές έκφρασης της κεντρικότερης κοινωνικής σχέσης, παύουν να εκφέρουν την ίδια αλλοτριωμένη κοινωνική σχέση, τη βάνουση και σταθερή μετατροπή της ανθρώπινης δημιουργικότητας σε αφηρημένη εμπορευματοποιό εργασία, με μια λέξη, σε κεφάλαιο. Δημιουργείται, έτσι, η ψευδαίσθηση, η νόθα συνείδηση, ότι η πολιτική μπορεί να μας σώσει από την οικονομική αλλοτρίωση και βαρβαρότητα, ότι όλα τα προβλήματα μπορούν να υπερβληθούν με μια αλλαγή πολιτικού παραδείγματος, με μια αλλαγή προσώπων σε επίπεδο διαχειριστών των κρίσεων, είτε αυτά προέρχονται από την επίσημη θεσμική πολιτική σκηνή είτε από τα κάτω, από τον χώρο της συμμετοχικής ή διαβουλευτικής δημοκρατίας, όπως δηλαδή υποστηρίζει ο Morin και άλλοι διάσημοι πολιτικοί στοχαστές και φιλόσοφοι της εποχής μας, όπως ο Sheldon Wolin (2008) και ο David Harvey (2015).

Σε κάθε περίπτωση, αν μέσα σε όλες τις αβεβαιότητες που δημιουργήσε η πανδημία υπάρχει κάτι που μπορεί «να θεωρηθεί βέβαιο», αυτό είναι μια αθόρυβη επάνοδος της πολιτικής, «της πρόσληψης και λειτουργίας της πολιτικής εξουσίας» (Τσουκαλάς 2021: 54). Συγκεκριμένα, αυτό που μαζικά αναιρείται είναι ότι το κράτος αποτελεί «μια ιδιαίτερη και αυστηρώς περιχαρακωμένη "σφαίρα" της κοινωνικής πραγματικότητας», ενώ εκείνο που τονίζεται πολλαχώς είναι πως παρά την απαγόρευση παρέμβασης της πολιτικής στην ιδιωτική σφαίρα της αγοράς, «η αδόκητη εμφάνιση του Covid-19 [...] (κατέστησε σαφές ότι) η πολιτική εξουσία που εκπροσωπεί το Κράτος μοιάζει [...] να έχει ανακτήσει μια σειρά από "αρμοδιότητες" από τις οποίες φαινόταν να έχει οριστικά παραιτηθεί» (2021: 59–60). Για τον Τσουκαλά, άλλωστε, η πολιτική που σήμερα ανακάμπτει δεν είναι ο κεϋνσιανού τύπου, παραδοσιακός φιλελευθερισμός που γνωρίσαμε από το τέλος του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου και ο οποίος «εξωθούσε προς την κατεύθυνση της ανακατανομής του πλούτου, του εισοδήματος και των ευκαιριών, εξαναγκάζοντας τις πολιτικές εξουσίες [...] να προτάσσουν [...] την ανασυγκρότηση και στη συνέχεια τον μακρόπνοο προγραμματισμό μιας επαναπροσδιοριζόμενης "δίκαιας ευημερίας για όλους"» (2021: 83).

Αντίθετα, μπροστά στην κατάσταση έκτακτης ανάγκης που δημιουργούν οι χιλιάδες καθημερινοί θάνατοι, αυτό που λαμβάνει χώρα είναι η επάνοδος διαφόρων μορφών «προνεωτερικής πολιτικής αυθαιρεσίας» (2021: 102), που απειλούν συγκεκριμένες βασικές ατομικές ελευθερίες/άβαρα της κλασικής φιλελεύθερης σκέψης και πολιτικής. Πρόκειται για τα πεδία των ατομικών δικαιωμάτων «με πρώτο το "ιερό" δικαίωμα στην ατομική ιδιοκτησία» και δεύτερο την «κατοχύρωση της ελεύθερης και ανεπηρέαστης λειτουργίας και εφαρμογής των διανοητικά "ορθολογικών" αγοραίων κανόνων της ζήτησης και της προσφοράς αγαθών και υπηρεσιών» (2021: 113). Όμως, οι όποιοι φόβοι και ενδοιασμοί του Τσουκαλά γρήγορα υποχωρούν στον βαθμό που η τρέχουσα υγειονομική, και όχι μόνο, κρίση έχει πλήξει όλη την ανθρωπότητα με την ίδια περίπου ένταση και τα ίδια περίπου "συμπτώματα". Έτσι, στο μέτρο που «τα υπερκέρδη των ολίγων συσσωρεύονται με πρωτοφανείς ρυθμούς [...] οι μέσοι μισθοί και συντάξεις υποχωρούν σημαντικά, τα ποσοστά ανεργίας, υποαπασχόλησης και "μη-απασχολησιμότητας" εκτινάχτηκαν σε πρωτοφανή ύψη (και) η ακραία φτώχεια εμφανίζεται πλέον ως ενδημική» (2021: 124–5), η «δαιώνιση μιας νέας "δομικά" αντιφατικής πολιτικής πραγματικότητας [...] που εμφανίζεται να εξελίσσεται σε διαμετρική αντίθεση με τα γενικώς εσωτερικευμένα φιλελεύθερα θέσφατα» (2021: 131) δικαιολογείται απολύτως.

Αναλόγως προς τον Τσουκαλά, ο Ξενοφών Κοντιάδης (2020: 14) αναγνωρίζει ότι η πανδημία Covid-19 σημάνει «την επιστροφή του κράτους για άγνωστη χρονική διάρκεια και υπό διαφορετικές μορφές», δηλαδή «ως παρεμβατικό κεύνσιανό κράτος, ως κράτος πρόληψης, ως κράτος έκτακτης ανάγκης, ως κοινωνικό κράτος επενδύσεων, αλλά και ως κράτος επιτήρησης». Η, κατά Κοντιάδη, μεταπανδημική πολιτική εξουσία και κράτος επικαιροποιούν και συμπυκνώνουν αυτό που ο Michel Foucault περιέγραψε ως *βιοπολιτική* και αφορά τις «τεχνικές ρύθμισης και διαχείρισης της ζωής, της αρρώστιας, της αναπαραγωγής, της επιθυμίας και του θανάτου των ανθρώπινων πληθυσμών» (2020: 19), ή, με τα λόγια του ίδιου του Foucault, «τους τρόπους με τους οποίους επιχειρήθηκε, από τον 18ο αιώνα και μετά, να εξορθολογιστούν τα προβλήματα που έθεσαν στην διακυβερνησιακή πρακτική τα φαινόμενα που χαρακτηρίζουν ένα σύνολο ζώντων συγκροτημένων σε πληθυσμό: υγεία, υγιεινή, γεννητικότητα, μακροζωία, φυλές [...]» (Foucault 1979: 21). Η βιοπολιτική, όπως σημειώνει ο Κοντιάδης, «αποσκοπεί στην πειθαρχική διαχείριση της βιολογικής ζωής από την πολιτική εξουσία, εν ονόματι μιας αποϊδεολογικοποιημένης αντίληψης της ασφάλειας και της ευημερίας, χρησιμοποιώντας τις νέες τεχνολογίες του ελέγχου και την προληπτική πειθάρχηση μέσω του φόβου» (Κοντιάδης 2020: 19).

Παρόμοια προς τον Τσουκαλά, ό,τι προβληματίζει τον Κοντιάδη είναι το πώς οι νέες συνθήκες διαχείρισης της πανδημίας δημιουργούν τους όρους για την ανάδυση του λεγόμενου *κράτους πρόληψης* «ως μηχανισμού αντιμετώπισης κάποιων απρόβλεπτων, δυνητικών διακινδυνεύσεων, ενώ παράλληλα αναβιώνουν» έναν σχετικό προβληματισμό σε ό,τι αφορά την διαφύλαξη των δικαιωμάτων, αλλά και τη σχέση μεταξύ ασφάλειας και ελευθερίας ως αυτοκαθορισμού του προσώπου (2020: 39). Μάλιστα, τις εύλογες ανησυχίες των Τσουκαλά και Κοντιάδη για πιθανή διολίσθηση σε κάποια μορφή προ-νεωτερικής αυθαιρεσίας φαίνεται να αμβλύνει η ανάλυση του Γιώργου Πολίτη (2020), ο οποίος στη βάση όλων των μέτρων αντιμετώπισης της πανδημίας εντοπίζει την παράδοση του κλασικού φιλελευθερισμού. Εκκινώντας από τους Χομπς και Λοκ, περνώντας στον Καντ και καταλήγοντας στον «μεγαλύτερο πολιτικό φιλόσοφο των τελευταίων πενήντα χρόνων», τον Τζον Ρόουλς, ο Πολίτης σημειώνει ότι «στις πολιτικές αποφάσεις [...] δεν πρέπει να λαμβάνουμε υπ' όψιν τα ειδικά μας χαρακτηριστικά [...], αλλά να αποφασίζουμε σαν να μην γνωρίζουμε την κατηγορία στην οποία ανήκουμε» (2020: 53-4). «Με αυτόν τον τρόπο», συνεχίζει, «οι αποφάσεις εμφορούνται από ανιδιοτέλεια και δεν εξυπηρετούν στενά εκείνον που τις παίρνει» (54). Έτσι, στον βαθμό που αναγνωρίζουμε το ηθικό χρέος για προστασία των πιο ευάλωτων συνανθρώπων μας, δεχόμαστε τα μέτρα κατά του κορονοϊού – και κάθε άλλης μελλοντικής επιδημίας – παρ' ό,τι περιορίζουν την ελευθερία μας, καθώς όλοι θα μπορούσαμε να βρεθούμε στην ίδια με αυτούς θέση (2020: 54).

Για τον Fareed Zakaria (2020: 46), η επιστροφή του πολιτικού συμβολίζει την αποφασιστική ανθρώπινη παρέμβαση στην ιστορία ως *αυτοκινούμενη πραγματικότητα*, προκειμένου να αποτραπούν «τα πιο καταστρεπτικά της αποτελέσματα». Σε αυτό το πλαίσιο, μια σοβαρή αντιμετώπιση των σημαντικότερων κινδύνων, όπως για παράδειγμα ο έλεγχος και περιορισμός της κλιματικής αλλαγής, θα απαιτούσε «την εφαρμογή φόρου εκπομπών άνθρακα, που θα έστελνε στις αγορές το σωστό μήνυμα κόστους και θα αύξανε τα απαιτούμενα έσοδα για τη χρηματοδότηση νέων τεχνολογιών και ταυτόχρονα για την προσαρμογή στις αλλαγές που ήδη έχουν συντελεστεί στον πλανήτη» (2020: 46). Αναλόγως για την πανδημία, «οι χώρες χρειάζονται δυνατό δημόσιο σύστημα υγείας και αυτά τα συστήματα πρέπει να επικοινωνούν, να διδάσκονται και να συνεργάζονται μεταξύ τους» (2020: 47). Ό,τι για τον Zakaria έχει

σημασία δεν είναι η ποσοτικότητα, αλλά η ποιοτικότητα της κυβέρνησης κάτι που σημαίνει πως οι πολιτικές παρεμβάσεις θα πρέπει να είναι περιορισμένων διαστάσεων, οι τονώσεις της οικονομίας μικρής έκτασης και τα έξοδα και οι περικοπές απολύτως στοχευμένα (2020: 56).

Ο Zakaria, σε αυτό το σημείο, δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει τον όρο σοσιαλισμός, προκειμένου να περιγράψει την ποιοτική πολιτική εξουσία που μπορεί να ανταπεξέλθει στην αντιμετώπιση της πανδημίας ή άλλων, πάσης φύσεως, κρίσεων. Για τον ίδιο, σοσιαλισμός δεν σημαίνει την εδώ και τώρα άρση των αρχών και αξιών που στηρίζουν τον κυρίαρχο, κεφαλαιοκρατικό, αστικό πολιτισμό, αλλά απλώς «κρατικό παρεμβατισμό (κυρίως σε ό,τι αφορά τις ασυδοσίες του μεγάλου κεφαλαίου), περιορισμό και έλεγχο της αγοράς, επιδοτήσεις και προστατευτισμό (των πιο αδύναμων μελών της κοινωνίας της αγοράς)» (2020: 75). Σε αντίθεση με εκείνο που είχαν κατά νου οι ηγέτες των χωρών του πρώην υπαρκτού σοσιαλισμού, «οι σημερινοί αυτοαποκαλούμενοι σοσιαλιστές θέλουν μεγαλύτερη κυβερνητική επένδυση, νέα και διευρυμένα δίκτυα ασφάλειας, μια "Πράσινη Νέα Συμφωνία" για την αντιμετώπιση της κλιματικής αλλαγής και *υψηλότερη φορολογία στους πλούσιους*» (2020: 76). Όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, η αντιδιαλεκτική προσέγγιση του Zakaria αποδεικνύεται εμφανώς από το πώς αδυνατεί να διαχωρίσει τα σοσιαλιστικής από τα φιλελεύθερης ή ρεπουμπλικανικής προέλευσης αιτήματα για άρση των κυρίαρχων αλλοτριωτικών φαινομένων που ως καταλύτης επιδείνωσε και επιτάχυνε η πρόσφατη πανδημία Covid-19.

Όπως σημειώνεται, και οι «αυτοαποκαλούμενοι φιλελεύθεροι επιχειρηματίες του τεχνολογικού κλάδου ασπάζονται την ιδέα ενός καθολικού βασικού εισοδήματος που θα διασφαλίζει ότι, ακόμα κι αν οι περισσότεροι άνθρωποι μείνουν άνεργοι [...], δεν θα χρεοκοπήσουν» (2020: 76). Με την χρεοκοπία του αμερικανικού καπιταλισμού, «οι ρεπουμπλικάνοι ηγέτες θα πρέπει να αναγνωρίσουν ότι ο καπιταλισμός των αγορών δεν είναι θρησκεία [...], (εφόσον) το σύστημα δημιουργήθηκε από ανθρώπους προς όφελος των ανθρώπων. Δεν υπάρχουν για να υπηρετούμε την αγορά. Ακριβώς το αντίθετο. Κάθε οικονομικό σύστημα που αποδυναμώνει και καταστρέφει οικογένειες δεν αξίζει να υπάρχει. Ένα τέτοιο σύστημα είναι εχθρός μιας υγιούς κοινωνίας» (2020: 77). Εδώ, ο Zakaria επεξεργάζεται έναν νόθο διαχωρισμό μεταξύ του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού της αγοράς και μιας υγιούς καπιταλιστικής οικονομίας που υπηρετεί τις ανθρώπινες ανάγκες και επιθυμίες. Η διαφορά τους δεν εντοπίζεται στο πώς αμφότερα τα συστήματα παράγουν ανταλλακτικές αξίες, μας υποτάσσουν στη λογική του αφηρημένου χρόνου και επιζητούν το μέγιστο δυνατό κέρδος, αλλά στο πώς η κρατική κάθε φορά παρέμβαση μπορεί να προστατεύει «τις ψήφους των πολιτών και των πολιτικών από τις δυνάμεις της αγοράς» (2020: 83). Αυτό που, κατά τον Zakaria, εξάλλου διαχωρίζει τις δημοκρατικές από τις νεοφιλελεύθερες χώρες του σκληρού αγοραίου καπιταλισμού, όπως οι Η.Π.Α., είναι «το υψηλό επίπεδο γενικής φορολογίας και αναδιανομής. [...] Το σύστημα είναι σχεδιασμένο να διευκολύνει τη δημιουργία πλούτου μέσα από ελεύθερες αγορές και ελεύθερο εμπόριο, (ενώ) στη συνέχεια το κράτος συλλέγει μεγάλο μέρος αυτού του πλούτου και τον δαπανά για να διασφαλίσει ότι οι πολίτες του έχουν ίσες και άφθονες ευκαιρίες» (2020: 87).

Κλείνοντας, μπορούμε να πούμε ότι στην ανάλυση του Zakaria απαντάται όλη η τυπική, αντιδιαλεκτική κοσμοθεώρηση της αστικής σκέψης σύμφωνα με την οποία το εν γένει σύστημα δεν έχει προβλήματα ή δυσλειτουργικότητες. Ότι κάθε φορά ευθύνεται για τα εκτεταμένα αλλοτριωτικά φαινόμενα και κοινωνικές παθογένειες είναι ο εκάστοτε κακός τραπεζίτης, ο άπληστος καπιταλιστής ή και ο επίορκος πολιτικός που, εξαιτίας της ανεπαρκούς ηθικής τους στάθμης και συνείδησης, απέτυχαν ή αρνήθηκαν να μείνουν συνεπείς και προσκολλημένοι

στο πλάνο ορθής λειτουργίας του συστήματος. Αυτό, λοιπόν, που τώρα πρέπει να γίνει είναι να αντικατασταθούν τα υπάρχοντα πρόσωπα ευθύνης από άλλα καλύτερα και ικανότερα που θα θέσουν, σωστά αυτήν τη φορά, το σύστημα σε λειτουργία. Συγκριμένα, «οι φορολογικές πολιτικές θα πρέπει να ρυθμιστούν έτσι ώστε να βοηθούν περισσότερο τους εργαζόμενους και λιγότερο το κεφάλαιο [...]», θα πρέπει να γίνουν εκ νέου μεγάλες επενδύσεις στην επιστήμη και την τεχνολογία, ενώ όλα θα πρέπει να συμβαδίζουν με μια αναδιοργάνωση των κυβερνητικών προγραμμάτων για ελάττωση της γραφειοκρατίας (2020: 87).

Οι Klaus Schwab και Thierry Malleret (2020: 15) παρεμβαίνουν στη συζήτηση με μια ανάλογη κατεύθυνσης επιχειρηματολογία που ιδιαιτέρως στέκεται στα ζητήματα της ηθικής συγκρότησης των προσώπων που έχουν επωμιστεί την ευθύνη άσκησης της πολιτικής εξουσίας και στην ανάγκη αποκατάστασης ενός δυσλειτουργικού συστήματος μέσω της αναγνώρισης της εγγενούς πολυπλοκότητάς του. Οι δύο εν λόγω προκείμενες τέμνονται στην ανάγκη αναγνώρισης των ευθυνών που βαρύνουν τους διαχειριστές της πολιτικής εξουσίας ως καθ' ύλην αρμόδιους για τις κοινωνικο-πολιτικές παθογένειες που οξύνθηκαν κατά την περίοδο της πανδημίας. Η εγγενής πολυπλοκότητα του συστήματος, που πρέπει ομοίως να ληφθεί υπόψη, αφορά το πώς η πολιτική οφείλει να αναγνωριστεί ως εσωτερικά συνδεδεμένη με τους όρους λειτουργίας της οικονομίας, συμβάλλοντας έτσι στον τρόπο ελέγχου και περιορισμού των πιθανών αλλοτριωτικών διολισθήσεων της τελευταίας. Αν κάποιος, κατά τους στοχαστές, θα πρέπει να θεωρηθεί υπαίτιος για τις πολλαπλές κρίσεις που τα τελευταία χρόνια εμφανίστηκαν, αυτός δεν είναι ο Άλλος ή αφηρημένα ο ξένος ως αποδιοπομπαίος τράγος (2020: 15), αλλά οι κυβερνήσεις που ως τώρα απλώς επιχειρούσαν να διορθώσουν τις όποιες ενσκήψασες αποτυχίες των αγορών (2020: 97). Αντίθετα, δουλειά τους τώρα θα πρέπει να είναι «η διαμόρφωση και δημιουργία αγορών που ως αποτέλεσμα θα είχε μια βιώσιμη οικονομική μεγέθυνση χωρίς αποκλεισμούς» (2020: 97). Ομοίως, «θα πρέπει να διασφαλιστεί ότι οι συνεργασίες με τις επιχορηγούμενες από τα κρατικά κονδύλια επιχειρήσεις θα γίνονται με άξονα το δημόσιο συμφέρον και όχι το κέρδος» (2020: 97).

Οι τρόποι μέσω των οποίων θα πραγματοποιηθούν οι ανωτέρω αναφερθείσες παρεμβάσεις είναι η χρηματοδότηση των αναγκών κυρίως των πιο φτωχών στρωμάτων, η διατήρηση των θέσεων εργασίας μέσω της στήριξης των επιχειρήσεων, η ενίσχυση των παροχών υγείας και ασφάλειας ιδίως εκεί όπου υπερτερεί η οικονομία της αγοράς, οι εθνικοποιήσεις επιχειρήσεων ή απόκτηση μεγάλου μέρους του μετοχικού τους κεφαλαίου και η ενδυνάμωση των εγχώριων πηγών για προμήθεια ορισμένων αγαθών (2020: 97-8). Όπως γίνεται κατανοητό, και σε αυτήν την περίπτωση, η αντίφαση δεν αφορά την αφηρημένη εργασία και τη δημιουργική ικανότητα, τον καπιταλιστικό πλούτο και την αφθονία που παράγει η ανθρώπινη δημιουργικότητα (Holloway 2023B: 66-9), αλλά έναν κακό, αλλοτριωτικό και έναν καλό, χρήσιμο ή παραγωγικό καπιταλισμό, μια διάκριση καθ' όλα νόθα και διαλεκτικά προβληματική. Είναι σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο που στη συνέχεια της ανάλυσής μας θα μας απασχολήσει η οικονομία ως έτερος παράγοντας ή προκείμενη για την εξέταση των προοπτικών εξόδου από την κυρίαρχη αλλοτρίωση, και περάσματος σε έναν καλύτερο και δικαιότερο μεταπανδημικό κόσμο, προσπάθεια που μοιραία καταλήγει να πέσει θύμα των αντιδιαλεκτικών θεωρητικών προϋποθέσεων των υποστηρικτών της.

5. ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ ΚΑΙ ΤΩΝ ΑΣΤΙΚΩΝ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΩΝ ΚΑΤΗΓΟΡΙΩΝ

Στις αναλύσεις για την πρόσφατη υγειονομική κρίση και τις προοπτικές εξόδου από την κυρίαρχη αλλοτρίωση, η συζήτηση για την οικονομία και τους τρόπους για τη βέλτιστη οργάνωσή της κατέχει σημαίνουσα θέση. Η οικονομία, ως κεφαλαιοκρατικά συγκροτημένη διεργασία, ταυτίζεται πλήρως με το νεοφιλελεύθερο πνεύμα και λογική που αποθεώνει το πάση θυσία κέρδος εις βάρος, σχεδόν πάντα, των ανθρώπων και των ποικίλων υλικών αναγκών και επιθυμιών τους. Με την παρούσα συμβολή επιθυμούμε να καταδείξουμε όχι απλά το προφανές, το ότι δηλαδή η βαρβαρότητα αναπαράγεται από και αποδίδεται στην οργάνωση και λειτουργία του κυρίαρχου νεοφιλελεύθερου οικονομικού συστήματος, αλλά κυρίως το πώς οι λύσεις που προτείνονται, μολονότι διατείνονται ότι ασκούν κριτική στην εν λόγω συνθήκη, στην πραγματικότητα δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να αναπαράγουν και να ενισχύουν τις ίδιες αντιδιαλεκτικές προϋποθέσεις που καθιστούν τον νεοφιλελευθερισμό εφικτό και κυρίαρχο. Και σε αυτήν την περίπτωση, οι αναλύσεις του Werner Bonefeld για την κριτική της πολιτικής οικονομίας και τη διαδικασία κοινωνικής συγκρότησης των αστικών οικονομικών κατηγοριών θα μας φανούν απολύτως χρήσιμες.

Μεθοδολογικά, στη βάση της ανάλυσης του Bonefeld για τη μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας βρίσκεται, κυρίως, η λεγόμενη *Νέα Ανάγνωση του Μαρξ* (New Reading of Marx) που για πρώτη φορά εμφανίστηκε στα μέσα της δεκαετίας του 1960 με τα έργα των Hans Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik* (1969) και Helmut Reichelt, *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik* (1968), και συνεχίστηκε από τον Moishe Postone στο έργο του *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (1993). Η Νέα Ανάγνωση του Μαρξ απορρίπτει τη *μαρξική οικονομία ή μαρξικά οικονομικά* (Marxian economics) ως ένα είδος ριζοσπαστικοποιημένης ρικαρντιανής οικονομίας, για την οποία ο Μαρξ έλεγε πως αναπτύσσει την εργασιακή θεωρία της αξίας «στη βάση κάποιας αδιαφοροποίητης αντίληψης της εργασίας που τεκμαίρεται ότι ισχύει αιώνια ως "μια στοχευμένη κοινωνική δραστηριότητα που μεσολαβεί μεταξύ του ανθρώπου και της φύσης, δημιουργώντας συγκεκριμένα προϊόντα για την ικανοποίηση καθορισμένων ανθρώπινων αναγκών"» (Bonefeld 2014: 3–4). Επιπλέον, αντίθετα προς την κλασική μαρξιστική αντίληψη που στοχεύει σε μια διαλεκτική μεταξύ των υπερϊστορικά έγκυρων παραγωγικών δυνάμεων και των ιστορικά πεπερασμένων και συγκεκριμένων σχέσεων παραγωγής, η Νέα Ανάγνωση του Μαρξ αναπτύσσει και εξετάζει το μαρξικό έργο ως κριτική του καπιταλισμού με όρους μιας *ιστορικά συγκεκριμένης μορφής κοινωνικής αλληλεπίδρασης των δρώντων υποκειμένων* που διακρίνεται από έναν απρόσωπο και φαινομενικά αντικειμενικό χαρακτήρα. Ομοίως, η Νέα Ανάγνωση του Μαρξ αποδοκιμάζει το κλασικό επιχείρημα περί κάποιων υπερϊστορικά έγκυρων οικονομικών νόμων, ενώ αντίθετα συλλαμβάνει και εννοιολογεί την οικονομική εμφάνιση της κοινωνίας ως την αναγκαία έκφραση/εκδήλωση συγκεκριμένων κοινωνικών σχέσεων. Με άλλα λόγια, εν τέλει, η Νέα Ανάγνωση του Μαρξ υποστηρίζει ότι οι καπιταλιστικές οικονομικές κατηγορίες ανήκουν στις κοινωνικές σχέσεις από τις οποίες δημιουργούνται και από τις οποίες προέρχονται. Με αυτόν τον τρόπο, η κριτική της πολιτικής οικονομίας δεν μένει σε ένα στείο και σχετικώς ανεξάρτητο οικονομικό επίπεδο, αλλά εκβάλλει σε μια κριτική ολόκληρης της κοινωνίας και κοινωνικής θεωρίας (2014: 4).

Δευτερευόντως, οι μεθοδολογικές προϋποθέσεις της ανάλυσης του Bonefeld πρέπει να αναζητηθούν στην αρνητική διαλεκτική του Theodor W. Adorno (1966). Πρόκειται για μια μέθοδο ανάλυσης που δεν αφορά απλά τη σχέση δομής και παράγοντα, ούτε την ιστορία ως

μια αυτοκινούμενη οντολογία του είναι και του γίνεσθαι της οικονομικής ουσίας. Η αρνητική διαλεκτική είναι η διαλεκτική του κοινωνικού κόσμου με τη μορφή οικονομικών αντικειμένων/κατηγοριών, του κόσμου που ελέγχεται από την κίνηση κάποιων οικονομικών αφαιρέσεων και μεγεθών. Ο οικονομικός κόσμος περιλαμβάνει τον αισθητό κόσμο του πράττοντος ατόμου σαν αυτό το τελευταίο όμως να φέρει μια μάσκα· σαν να αποτελεί προσωποποίηση της κοινωνικής ολότητας, η οποία, παρά το ότι δημιουργείται και αναπαράγεται από τα δρώντα υποκείμενα, επιβάλλεται επί αυτών εξαναγκαστικά, πίσω σχεδόν από τις πλάτες τους (Bonfeld 2014: 5).

Ο Bonfeld υποστηρίζει πως η μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας, κατά τον Adorno, εκβάλλει σε μια κριτική των οικονομικών κατηγοριών και ισχυρίζεται, έτσι, ότι οι αστοί οικονομολόγοι καταπιάνονται με κάποιες αναπόδεικτες υποθέσεις, κάποιες υποθέσεις τις οποίες λαμβάνουν υπόψη άκριτα, χωρίς προηγουμένως να έχουν θέσει υπό οποιαδήποτε αμφισβήτηση τις προϋποθέσεις και όρους δημιουργίας τους. Αντίθετα, η μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας εστιάζει στις κατηγορίες του χρήματος, της τιμής και της αξίας με σκοπό να αποκρυπτογραφήσει (decipher) τις κοινωνικές σχέσεις, οι οποίες χάνονται μέσα στη μορφή κάποιων προσωποποιημένων, επιμέρους ταξικών σχέσεων, ανταγωνισμών και συμφερόντων (2014: 6). Έτσι, το ζήτημα του κεφαλαίου γίνεται ζήτημα της κοινωνικής σχέσης μεταξύ των ατόμων που εκφράζεται ως σχέση ανάμεσα σε πράγματα, ανάμεσα, με άλλα λόγια, σε πραγματικές οικονομικές αφαιρέσεις. Η κριτικού του κεφαλαίου και όλης της αστικής πολιτικής οικονομίας ανιχνεύει και φέρνει στην επιφάνεια τις συγκεκριμένες, πραγματικές ανθρώπινες κοινωνικές σχέσεις που εξαφανίζονται ως μυστηριώδεις, απόκοσμες ή υπερκόσμιες μορφές και δυνάμεις που εξουσιάζουν τα κοινωνικά άτομα ως προσωποποιήσεις των οικονομικών κατηγοριών.

Η κριτική της πολιτικής οικονομίας ως αρνητική διαλεκτική αυτό που, σε αντίθεση με την αστική πολιτική οικονομία, επιχειρεί να κάνει είναι να θέσει το ερώτημα: «γιατί η ανθρώπινη κοινωνική αναπαραγωγή εμφανίζεται με τη μορφή κάποιων αυτο-κινούμενων οικονομικών δυνάμεων που επιβάλλονται πίσω από τις πλάτες των δρώντων υποκειμένων, αδιαφορώντας για τις πραγματικές τους ανάγκες και επιθυμίες;». Η κριτική θεωρία, αντί να εξάγει τις καπιταλιστικές οικονομικές κατηγορίες από κάποιες προϋποτιθέμενες, υπερϊστορικά έγκυρες δυνάμεις οικονομικής φύσης, τις προβάλλει και τις διαλύει επί της ιστορικο-κοινωνικής τους βάσης και προέλευσης, υποστηρίζοντας ότι εμφανίζονται ως μυστηριώδεις οικονομικές μορφές. Έτσι, η κριτική των κυρίαρχων αστικών οικονομικών κατηγοριών μετατονίζεται σε θεωρία για την κοινωνική δημιουργία και συγκρότηση των εν λόγω μορφών.

Σε αντίθεση με μια κριτική θεώρηση της πολιτικής οικονομίας, η παραδοσιακή αστική οικονομία ποτέ δεν θέτει το ερώτημα «γιατί το περιεχόμενο (η ανθρώπινη, δηλαδή, δημιουργικότητα) λαμβάνει αυτήν τη μορφή, γιατί η εργασία εκφράζεται ως αξία (value) και γιατί το μέτρο της εργασίας μέσω της διάρκειάς της εκφράζεται ως μεγιστοποίηση της αξίας του προϊόντος» (2014: 22). Η κλασική αστική οικονομία συλλαμβάνει την καπιταλιστική εργασιακή διαδικασία ως τη στοχοθετημένη δραστηριότητα του ανθρώπινου μεταβολισμού με τη φύση, αναπαριστά την κίνηση των τιμών με μαθηματική ακρίβεια, αθροίζει τα διάφορα οικονομικά ποσοτικά μεγέθη, αναλύει την κίνηση των οικονομικών αφαιρέσεων και, τέλος, ερευνά το πώς τα κρατικά μέσα και δημόσια εξουσία μπορούν να ελέγξουν και να ρυθμίσουν την οικονομία. Δυστυχώς για εμάς και για μια κριτική ανάλυση του παρόντος πολιτισμού, αυτό που δεν κάνει είναι να μας πει τι είναι ή σε τι συνίστανται όλα αυτά τα οικονομικά μεγέθη και αφαιρέσεις· από πού λαμβάνουν την εγκυρότητα και ισχύ τους.

Για τον Bonfeld, η εγκυρότητα των οικονομικών αφαιρέσεων είναι μια κοινωνική κατηγορία. Οι κυρίαρχες οικονομικές αφαιρέσεις (μισθός, ενοίκιο, τόκος, κέρδος, Α.Ε.Π. κ.ο.κ.) δεν είναι έγκυρες αφ' εαυτές, αλλά μόνο στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας (2014: 25). Δεν συνιστούν κάποιους αιωνίως έγκυρους φυσικούς νόμους που εκφεύγουν της ιστορίας. Η εγκυρότητά τους είναι ουσιαστικά κοινωνική, άρα και οι οικονομικοί νόμοι είναι έγκυροι μόνο για την κοινωνία στην οποία ανήκουν και στην οποία συγκροτούνται. Εμείς, ως μέλη αυτής της κοινωνίας (της εκάστοτε κοινωνίας), βρισκόμαστε στην ουσία του φαινομένου του φετιχισμού. Αντίθετα προς αυτήν την αντίληψη, οι κλασικοί οικονομολόγοι και κοινωνιολόγοι (ανάμεσα στους οποίους οι Nicholas Kaldor, Friedrich Hayek, Samuel Brittan και Daniel Bell) δεν θέτουν υπό καμία κριτική δοκιμασία τις οντολογικές προϋποθέσεις των οικονομικών κατηγοριών, παρά τις δέχονται ως υπερϊστορικά έγκυρες. Στη λογική της κλασικής πολιτικής οικονομίας, η αξία είναι αδιαχώριστη από το αντικείμενο που τη φέρει και έτσι γίνεται μια δεύτερη φύση που, παρά την ανεξαρτησία της από τις ανθρώπινες-κοινωνικές σχέσεις, δομεί τις πράξεις των ανθρώπων/παραγόντων (human/agents), οι οποίοι παλεύουν ενάντια στις αποτυχίες ενός συστήματος που τίθεται πάνω από αυτούς, σαν να πρόκειται για κάποια ξεχωριστή φύση (2014: 26). Αντίθετα, για την κριτική της πολιτικής οικονομίας, ουσία της οικονομίας δεν είναι η οικονομική φύση, αλλά η κοινωνία, δηλαδή το άτομο στις επιμέρους ιστορικο-κοινωνικές του σχέσεις. Η κριτική της πολιτικής οικονομίας, ως αρνητική κοινωνική θεωρία, εστιάζει στην κατάσταση κατά την οποία ο άνθρωπος, εντός των κοινωνικών του σχέσεων, εμφανίζεται ως προσωποποίηση των οικονομικών κατηγοριών. Αν η μετατροπή του κοινωνικού υποκειμένου σε οικονομικό αντικείμενο είναι προϊόν της αυτο-αντιφατικής και αυτο-ανταγωνιστικής οργανωμένης δραστηριότητάς του υπό τη μορφή της αφηρημένης εμπορευματοποιού εργασίας, αυτό ακριβώς είναι που δημιουργεί και την ελπίδα για υπέρβαση της αλλοτρίωσης εντός της οποίας τώρα διάγουμε.

Για την κριτική θεωρία, η ουσία (ανθρώπινη δημιουργητικότητα) *εμφανίζεται* και την ίδια ακριβώς στιγμή *εξαφανίζεται* μέσα στις μορφές που παίρνει. Η ουσία λαμβάνει τη μορφή της αξίας, η οποία γίνεται αισθητηριακά αντιληπτή μέσω της μορφής του χρήματος που πρέπει να πολλαπλασιαστεί. Η αξία πρέπει να πάρει επιπλέον αξία. Το χρήμα πρέπει να διατιμηθεί πάση θυσία. Από απλό μέσο ανταλλαγής μετατρέπεται σε κεφάλαιο που υπαγορεύει στους ανθρώπους τις δικές του ανάγκες και ρυθμούς. Η ανθρώπινη κοινωνικά οργανωμένη εργασία είναι που δημιουργεί τις μορφές, που καθιστά εφικτό τον κόσμο των αυτόνομα κινούμενων οικονομικών αφαιρέσεων. Αναπαράγουμε τους όρους της κατίσχυσής μας όσο προσπαθούμε να είμαστε ελκυστικοί εργάτες, πωλητές μιας ελκυστικής και δυναμικά κερδοφόρου εργατικής δύναμης (2014: 64). Στον βαθμό που δεν το κάνουμε, υπάρχει πάντοτε η εξαναγκαστική εκείνη αρχή που θα μας κάνει να είμαστε αυτοί που πρέπει, αυτοί που οφείλουμε να είμαστε, δηλαδή ευπειθείς, πειθαρχημένοι και παραγωγικοί εργάτες.

Στην αστική, κεφαλαιοκρατική αντίληψη, η εξουσία, ως πολιτική μορφή του κεφαλαίου, συνιστά την εξαναγκαστική εκείνη ισχύ που μας ασκείται, προκειμένου να πωλήσουμε με τους συμφερότερους, για το κεφάλαιο, όρους την εργατική μας δύναμη, ως μέσο για την παραγωγή της μέγιστης δυνατής σχετικής υπεραξίας. Σε αυτήν την πραγματικότητα, το κράτος συνιστά τη φυσική εξέλιξη της εγγενούς ανθρώπινης ιδιότητας για ανταλλαγή εμπορευμάτων. Αν και το αόρατο χέρι του Adam Smith εμφανίζεται ως μια απο-πολιτικοποιημένη έννοια, εντούτοις χρειάζεται το κράτος, προκειμένου να αντιμετωπίσει ποικίλα εμπόδια και, κυρίως,

περιπτώσεις κοινωνικών απορρυθμίσεων και οικονομικών δυσλειτουργιών (2014: 169). Η απόλυτη ελευθερία που παρέχει η αγορά προϋποθέτει την εξαναγκαστική και ανελεύθερη παρέμβαση του κράτους, προκειμένου να ενισχύεται ο ανταγωνισμός και η περαιτέρω παραγωγή υπεραξίας. Οι κρατικοί κατασταλτικοί μηχανισμοί αποτελούν άλλες μορφές του κεφαλαίου, του τρόπου δηλαδή μέσω του οποίου εκφέρεται σήμερα η κεντρικότερη κοινωνική σχέση. Βρίσκονται δε εκεί για να δώσουν ένα μάθημα στους ράθυμους και όσους αδυνατούν ή κυρίως αρνούνται να αφομοιώσουν τον νόμο του κέρδους που συνιστά και νόμο της εξέλιξης όλου του ανθρώπινου (αστικού) πολιτισμού.

Στην αστική κοσμοαντίληψη, όλα θα λυθούν με την αύξηση του παραγόμενου πλούτου, εφόσον μόνο μέσω αυτού θα μπορέσουμε να είμαστε ικανοποιητικά φιλάνθρωποι (2014: 170). Ομοίως, οι εργάτες θα πρέπει να υποστηρίζουν τη διαρκή συσσώρευση πλούτου, καθώς μόνο έτσι θα μπορούν να έχουν όλο και περισσότερη και σταθερή εργασία. Η φτώχεια σημαίνει ότι ο πλούτος μένει σταθερός, στάσιμος, δεν πολλαπλασιάζεται περαιτέρω και για αυτό δεν υπάρχουν δουλειές. Το κράτος, σε αυτές τις συνθήκες, θα πρέπει να κινητοποιηθεί για να αυξήσει την εργατική παραγωγικότητα ως απαραίτητο όρο για την κερδοφορία του κεφαλαίου (2014: 171). Η κεφαλαιοκρατικά οργανωμένη κοινωνία, ως φορέας του αιτήματος για ανάπτυξη του ανθρώπινου πολιτισμού, όχι μόνο δεν αποκλείει τις ανισότητες, αλλά τις προϋποθέτει. Σε αυτό το πλαίσιο, το κράτος οφείλει να προστατεύει την κεφαλαιοκρατική συσσώρευση από τις αρπακτικές διαθέσεις των φτωχών και μη εχόντων, η απουσία ευφυΐας, παραγωγικής και καινοτομικής ικανότητας των οποίων τους αποτρέπει από το να δουν ότι σε αυτήν ακριβώς (στη διαρκή δηλαδή συσσώρευση πλούτου εκ μέρους των πλουσίων) στηρίζεται και η δική τους πρόοδος και ευημερία (2014: 173).

Σε αντίθεση με όλα όσα ως τώρα έχουν αναφερθεί, οι αναλύσεις περί πανδημίας και μεταπανδημικού κόσμου αναπτύσσουν μια τύποις ριζοσπαστική ανάλυση που ως υποτιθέμενο στόχο έχει την κριτική προσέγγιση του νεοφιλελεύθερου καπιταλισμού και της υπερσυσσώρευσης κέρδους που ο ίδιος αποθεώνει. Με αυτό εννοούμε ότι στη ρίζα της κριτικής των αναλύσεων περί πανδημίας δεν τίθεται το κεφάλαιο ως κεντρικότερη κοινωνική σχέση, ο φιλελεύθερος καπιταλισμός ως αιτία κάθε κοινωνικής ανισότητας και αδικίας, αλλά απλά και μόνο ο νεοφιλελευθερισμός ως μια επιμέρους μορφή ηθικής κατάπτωσης του φιλελευθερισμού που ως στόχο έχει την πέραν κάθε ορίου κεφαλαιοκρατική συσσώρευση. Για να το θέσουμε και διαφορετικά, στο σύνολο σχεδόν των αναλύσεων περί πανδημίας και μεταπανδημικού κόσμου δεν τίθεται το πρόβλημα της εγγενούς τάσης του κεφαλαίου για συσσώρευση κέρδους και εντατικοποίηση του ρυθμού εργασίας εκ μέρους όλων, αλλά μόνο η νεοφιλελεύθερη εκδοχή του, που χωρίς να αναγνωρίζει κανέναν ηθικό φραγμό και περιορισμό, ακυρώνει κάθε στοιχειώδες αίτημα πολιτικού ελέγχου και ρύθμισης της οικονομίας. Μοιραία, έτσι, οι στοχαστές και αναλυτές δεν αιτούνται τη συνολική άρση του κεφαλαίου ως της κεντρικότερης κοινωνικής σχέσης μεταξύ των ανθρώπων και του μεταβολισμού τους με τη φύση, αλλά απλώς την άρση του νεοφιλελευθερισμού, την ανανέωση της πολιτικής ως όρου ρύθμισης της οικονομίας και, τελικά, την επιστροφή σε μια μορφή καπιταλισμού με ανθρώπινο πρόσωπο όπου θα δικαιολογούνται οι όποιες ανισότητες και αδικίες αρκεί να επιστρέφεται το δυνατόν μεγαλύτερο μέρος της υφαρπαγμένης σχετικής υπεραξίας στους εργάτες.

Σε αυτό ακριβώς κατατείνει ο επικεφαλής της Volvo, Carl-Henric Svanberg, όταν υποστηρίζει ότι «πρέπει να διαμορφώσουμε έναν καπιταλισμό κατά τρόπο που να λειτουργεί προς όφελος,

όλων, γιατί αν η ανισότητα εξακολουθήσει να αυξάνεται, σε βάθος χρόνου θα γυρίσει και μας δαγκώσει» (Μηνακάκης 2020: 17). Ο ιός του κέρδους δεν αφορά τον καπιταλισμό ως ένα σύστημα που ανακινείται από όλους και στηρίζεται στη διαρκή και απροβλημάτιστη διατίμηση του χρήματος, αλλά μόνο τη νεοφιλελεύθερη εκδοχή του που μπροστά στον υπέρτατο θεό του κέρδους αδιαφορεί για «συστάσεις και δραματικές εκκλήσεις διεθνών οργανισμών» ή για τον θάνατο εκατομμυρίων παιδιών σε ολόκληρο τον κόσμο που προκαλείται από τις ελλείψεις φαρμάκων και εμβολίων, οι υψηλές τιμές των οποίων τα καθιστά μη προσβάσιμα ή έστω δυσεύρετα (2020: 32).

Στις αναλύσεις για τον μεταπανδημικό κόσμο, ο νεοφιλελευθερισμός ταυτίζεται σχεδόν αποκλειστικά με τους κεφαλαιοκράτες, οι οποίοι «για μία ακόμη φορά φάνηκε πως είναι πρόθυμοι να θυσιάσουν την ανθρώπινη υγεία αν πρόκειται για το κέρδος, πως "σκοτώνω δεν θα πει δολοφονώ, όταν αυτό γίνεται για χάρη του κέρδους"» (2020: 112-3). Πρόκειται, όπως τονίζεται, για έναν κόσμο που χωρίζεται σε δύο επίπεδα και τα οποία εξελίσσονται παράλληλα και ανεξάρτητα το ένα από το άλλο· από τη μια πλευρά, «το κέρδος και η οικονομία» και από την άλλη «η υγεία και ασφάλεια των εργαζομένων [...] δύο κόσμοι ασύμπτωτοι» (2020: 114-5). Το περίφημο δόγμα του νεοφιλελεύθερου σοκ, το οποίο οι αναλύσεις περί μεταπανδημικού κόσμου ταυτοποιούν ως το κατεξοχήν υπεύθυνο για την αλλοτρίωση που υφιστάμεθα, προϋποθέτει μια καθ' όλα αντιδιαλεκτική διαίρεση των ανθρώπων μεταξύ κάποιων μοχθηρών, κακών καπιταλιστών που γνωρίζουν και ελέγχουν την κίνηση των οικονομικών αφαιρέσεων και ενός αγαθού, αφελούς και εύπιστου ευρέος πλήθους που αποκλειστικά υφίσταται την ανισότητα, την εκμετάλλευση και των εκμαυλισμό εκ μέρους των πρώτων. Από τις δύο αυτές ομάδες, μόνο «οι καπιταλιστές μπαίνουν στην παραγωγή και την ανταλλαγή αναζητώντας άμεσο κέρδος, [εφόσον] δεν μπορούν να λάβουν υπόψη [...] παρά μόνο τα πιο κοντινά, τα πιο άμεσα αποτελέσματα» (Μπόλαρης 2020: 7). Εξάλλου, μόνο «οι οικονομικές ολιγαρχίες καθορίζουν τις αποφάσεις μιας εξουσίας που κατευθύνεται από το δόγμα του νεοφιλελευθερισμού» (Morin 2020: 82). Πρόκειται για κάποιους λίγους που «παρασιτούν και παραλύουν το κράτος, του υπαγορεύουν τους νόμους και τις οδηγίες [ανακόπτοντας] τους σωτήριους νόμους». Επιπλέον, «εξουσιάζουν και ελέγχουν τη βιομηχανική και αγροτική παραγωγή, τεράστιους τομείς της οικονομίας, των υπηρεσιών και της ψηφιακής οικονομίας». «Αυτές τις εταιρίες-κολοσσούς», παρατηρεί ο Morin (2020: 82), «θα μπορούσαμε να τις φορολογήσουμε, όμως αυτό θα ήταν ατελέσφορο όσο διαρκούν [και υπάρχουν] οι φορολογικοί παράδεισοι».

Αν στην παρούσα ιστορικο-κοινωνική συγκυρία, ένα αίτημα όπως το παραπάνω μοιάζει ευκαταίιο, αλλά σχεδόν αδύνατο να πραγματοποιηθεί, εκείνο που αποτελεί άμεση και επιτακτική ανάγκη είναι «η ουσιαστική φορολόγηση των βαρέων περιπτώσεων φοροδιαφυγής» (2020: 83) Ότι απαιτείται για κάτι τέτοιο είναι η αναχαίτιση της ισχύος των εν λόγω μονοπωλίων, κάτι που για να γίνει έχει δύο σαφείς προϋποθέσεις. Πρώτον, την παρουσία και ενεργοποίηση μιας πολιτικής εξουσίας που θα είχε τη βούληση και δύναμη να επιβληθεί επί των ολιγαρχών· μιας πολιτικής εξουσίας της οποίας οι υπουργοί «δεν θα ανταποκρίνονταν στις πιέσεις των οικονομικών ολιγαρχιών», εφόσον θα ασκούσαν μια «μεταρρυθμισμένη [και] ικανή διοίκηση». Δεύτερον, «από τη συνειδητή στάση των καταναλωτών που θα διευρυνθεί και θα γενικευτεί αν επιλέγουν ολοένα και περισσότερο τις [εθνικές ή τοπικές] αγορές τους» (2020: 83). Εδώ, όπως γίνεται σαφές, ο Morin αντιπαραβάλλει εκ νέου δύο μοντέλα οργάνωσης της οικονομίας. Από τη μια πλευρά, την παγκοσμιοποιημένη αγορά των κερδοσκοπικών παιχνιδιών και της αεροοικονομίας που ανακινείται από τις εταιρίες κολοσσούς και ως αποκλειστικό στόχο έχει

τη μέγιστη δυνατή συσσώρευση κέρδους. Από την άλλη, τοποθετεί τις τοπικές, ή εθνικές θα λέγαμε οικονομίες, τις αγορές των καταναλωτών, τις παραγωγικές οικονομίες που στοχεύουν στην κάλυψη των πραγματικών ανθρώπινων αναγκών και επιθυμιών, και για αυτόν ακριβώς τον λόγο θα πρέπει να υποστηριχθούν από τους συνειδητοποιημένους καταναλωτές.

Οι δύο αυτές προϋποθέσεις «θα διασφάλιζαν ακόμη περισσότερο τον ελεύθερο ανταγωνισμό που θα καταργούσε τα μονοπώλια» (2020: 83). Εδώ, ο Morin μοιάζει να διολισθαίνει σε μια πλήρως αντιδιαλεκτική λογική, εφόσον το ριζοσπαστικό αίτημα που θέτει είναι η κατάργηση των μονοπωλίων και η απελευθέρωση του ανταγωνισμού, ένα δηλαδή τυπικό αστικό, για να μην πούμε νεοφιλελεύθερο, αίτημα (Friedman 1962: 28-30), το οποίο ουδεμία σχέση έχει με τον πιθανό ριζοσπαστικό κοινωνικό μετασχηματισμό που θα οραματιζόμασταν. Το ερώτημα, έτσι, που μπορεί να τεθεί είναι, πώς γίνεται να συμπίπτουν πλήρως τα αιτήματα των ριζοσπαστών και των νεοφιλελεύθερων στοχαστών; Πώς διαφοροποιούνται οι δύο αυτές θεωρητικο-πολιτικές παραδόσεις από τη στιγμή που θέτουν το κοινό αίτημα για ενίσχυση της ελευθερίας της αγοράς ως προϋπόθεση για τη διαφύλαξη της ελευθερίας των ατόμων και των κοινωνιών; Καθίσταται σαφές πως βρισκόμαστε στην καρδιά του φαινομένου του φετιχισμού. Έτσι, ό,τι, εν τέλει, αιτείται ο Morin (2020: 89-90) για μια πιθανή έξοδο από την πρόσφατη και κάθε επόμενη υγειονομική και οικονομική κρίση είναι η φορολόγηση της χρηματιστηριακής κερδοσκοπίας, η αύξηση της φορολογίας των υψηλών εισοδημάτων, η προσφυγή στη φορολόγηση της περιουσίας και της κληρονομιάς, η αντίστοιχη μείωση των φόρων στα χαμηλά εισοδήματα και, τελικά, «η επανακαταξίωση των περιφρονημένων επαγγελματιών που έδειξαν τον ουσιαστικό τους χαρακτήρα κατά τη διάρκεια των πρόσφατων εγκλεισμών».

Σε σχέση και με τις υπόλοιπες αναλύσεις, πρέπει να αναφερθεί ότι στο στόχαστρο των μελετητών μπαίνει (και) το νεοφιλελεύθερο *laissez-faire* που «πολύ περισσότερο από συνταγή κοινωνικής οργάνωσης [...] μοιάζει να έχει γίνει τρόπος ζωής» (Τσουκαλάς 2021: 25). Σε αυτό το πλαίσιο, ό,τι κυρίως «εξακολουθεί να πρυτανεύει είναι ένας ορθός εργαλειακός λόγος που μπορεί πια να θεωρείται δεδομένος από τη φύση» και ο οποίος δημιουργεί μια ολόκληρη «κανονική πραγματικότητα, πλασμένη με κύριο στόχο να μπορεί να αναπαράγεται ως αενάως "αναπτυσσόμενη", "διογκούμενη" και "μεγεθυνόμενη» (2021: 43-4). Κατά τον ωνσταντίνο Τσουκαλά, τα πάντα μοιάζουν να κατακυριαρχούνται από τον αγοραίο καπιταλισμό που μη έχοντας πλέον άλλον ιδεολογικοπολιτικό αντίπαλο μπορεί να επιβάλλει τις αξίες τους ως θέσεις αρχής, ως θέσφατα που δεν μπορεί κανείς, να διανοηθεί ακόμη, να αμφισβητήσει (2021: 58).

Στο σημείο αυτό πρέπει να αναφερθεί πως, για τον Τσουκαλά, το ανησυχητικότερο στοιχείο της τρέχουσας πανδημίας είναι ότι καμία ως σήμερα καπιταλιστική κρίση δεν έχει προκαλέσει ανάλογοι μεγέθους αλλαγές και εδραίωση των υφιστάμενων όρων λειτουργίας της αγοράς. Αν η μέχρι τώρα γιγάντωση του καπιταλισμού μας καθιστούσε βέβαιους για «την ικανότητα επαν-οργάνωσης και αυτονόμησής του από οποιαδήποτε κρατική εξουσία» (2021: 61), η πολλαπλή τώρα συνάρθρωση αγοράς, Κοινωνίας και Κράτους καθιστά πολλές από τις δημόσιες αρχές ηθικά δικαιολογημένες και πολιτικά νομιμοποιημένες, ώστε «να ενεργούν ως εάν να ήταν ιδιώτες [...] που στοχεύουν στην άμεση μεγιστοποίηση των επιχειρηματικών και αναπτυξιακών τους επιδόσεων», ενώ την ίδια στιγμή και για τον ίδιο ακριβώς λόγο, «όλα και περισσότερα ιδιωτικά κεφάλαια [...] να λειτουργούν ως εάν να ήσαν πλήρως αυτονομημένα από οποιονδήποτε νόμο ή εξαγοραίο περιορισμό» (2021: 63- 4). Στην πραγματικότητα, πρόκειται για κάποια «ελευθέρως κινούμενα κεφάλαια (που) μοιάζουν πλέον να λειτουργούν

σε ένα πλήρως αυτονομημένο δικαϊκό και θεσμικό no man's land ή μάλλον σε ένα ιστορικά πρωτόφαντο all capital's land» (2021: 64). Σε αυτές τις συνθήκες αποθέωσης της αγοράς, «Κράτη και [...] ιδιωτικά κεφάλαια φαίνεται πλέον να κερδοσκοπούν, να συσσωρεύουν, να δανείζονται και να εξοφλούν τα χρέη τους στο πλαίσιο ενός ενιαίου και εν πολλοίς αυτοελεγχόμενου και αποεδαφοποιημένου χρηματοπιστωτικού συστήματος, οι κανόνες του οποίου εμφανίζονται να ξεπερνούν τόσο τα επιμέρους κεφάλαια, όσο και τις επιμέρους πολιτικές εξουσίες» (2021: 64-5). Οι ισχύοντες κανόνες τίθενται πλέον αποκλειστικά και μόνο από την παγκόσμια αγορά (2021: 65), ενώ η όποια ως τώρα ισχύουσα σχετική ισορροπία μεταξύ ατομικού και συλλογικού διαταράσσεται, καθώς, προϊόντος του χρόνου, ο καπιταλισμός αγριεύει (2021: 80).

Για τον Γιώργο Πίττα (2020: 43), ο καπιταλισμός και η ασυδοσία της νεοφιλελεύθερης αγοράς «αποτελούν το πιο σοβαρό εμπόδιο στην αντιμετώπιση της πανδημίας Covid-19». Η θωράκιση του κόσμου και της Ελλάδας έναντι του φονικού ιού δεν συνίστατο στην αδήριτη ανάγκης προστασία της ανθρώπινης υγείας και ζωής, αλλά στο πώς γίνεται να διασφαλιστούν τα μέγιστα δυνατά κέρδη για τις πολυεθνικές φαρμακευτικές εταιρίες. Χαρακτηριστικά ως προς αυτό αξίζει να αναφερθεί ότι αν και «μετά την πανδημία του SARS, το 2003, υπήρξε μια τεράστια πρόοδος πάνω στα εμβόλια για τους κορονοϊούς», όταν τελικά, το 2005, η επιδημία υποχώρησε, «οι εταιρίες και οι κυβερνήσεις σταμάτησαν να ενδιαφέρονται και να επενδύουν» (2020: 44-5). Γενικότερα, όπως σημειώνουν με ξεκάθαρο τρόπο οι Μαρκαντωνάτου και Σαββάκης (2021: 55), και στην ελληνική περίπτωση, η αντιμετώπιση της υγειονομικής κρίσης «βασίστηκε στην προτεραιότητα εξατομίκευσης της ευθύνης, τη χρήση ρητορικής πολέμου, τη μεγέθυνση της ιατρικής αυθεντίας και την εικόνα αποτελεσματικότητας του κράτους, με στόχο την απόσπαση της κοινωνικής συναίνεσης στα περιοριστικά μέτρα».

Η ασυδοσία της αγοράς και η νεοφιλελεύθερη στροφή της οικονομίας επισημαίνονται και από τον Fareed Zakaria (2020) ως βασικότερες αιτίες εμφάνισης του SARS-CoV-2 και της πανδημίας Covid-19. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει, και σε αντίθεση με την περίοδο 1930-1980, όταν οι οικονομικές αγορές ήταν περισσότερο ρυθμισμένες, «η οικονομική κρίση του 2008 ήταν το αποτέλεσμα μιας οικονομίας στην οποία τα χρηματοοικονομικά είχαν γίνει ανεξέλεγκτα, σε σημείο που η χρηματοοικονομική μηχανή (να είναι) πλέον πιο επικερδής από την πραγματική»· συγκεκριμένα, «η Γουόλ Στριτ επινοούσε όλο και περισσότερα εσωτερικά προϊόντα [...] παροτρύνοντας τον κόσμο να ρισκάρει όλο και περισσότερο για μικρότερες απολαβές» (2020: 36). Πρόκειται για μια εφιαλτική οικονομική πραγματικότητα για την οποία ευθύνονται αποκλειστικά οι παγκόσμιες κυβερνήσεις, οι οποίες απορρυθμίζοντας τα χρηματοοικονομικά, δημιουργούν σειρά αλληπάλληλων χρεοκοπιών (2020: 35).

Στη βάση του προβλήματος, ο Zakaria εντοπίζει ακόμη την ευρεία επέκταση του ελεύθερου εμπορίου που όχι μόνο «έφερε κάθε χώρα του πλανήτη σε μία και μοναδική παγκόσμια αγορά», αλλά κυρίως «γέννησε την πεποίθηση ότι τα περισσότερα προβλήματα μπορούν να λυθούν με πιο ανοιχτές αγορές και μεγαλύτερη φιλελευθεροποίηση» (2020: 73). Είναι χαρακτηριστικό ότι η συγκριμένη προσέγγιση δεν έμεινε απλά στο επίπεδο λειτουργίας της οικονομίας, αλλά διαπότισε βαθιά ολόκληρο το σώμα του κοινωνικοπολιτικού γίνεσθαι, σε τέτοιο μάλιστα βαθμό που να δημιουργείται η διάχυτη, θάτσερικής έμπνευσης, αίσθηση πως «δεν υπάρχει άλλη επιλογή» (2020: 79). Πρόκειται για μια απολύτως φετιχοποιημένη αντίληψη που «εκφράζει όλο το πνεύμα της εποχής [...]», και σύμφωνα με το οποίο ο παγκόσμιος καπιταλισμός όχι μόνο «έχει γίνει πανταχού παρών, σαν τον αέρα που αναπνέουμε», αλλά, επιπλέον, αν «οι χώρες τηρούσαν τους κανόνες και έκαναν αυτά που έπρεπε, θα αποκόμιζαν τεράστια οφέλη» (2020: 79-80).

Η ως τώρα ανάλυση μας οδηγεί ευθέως στην καρδιά του φαινομένου του φετιχισμού, εφόσον εκφράζεται μια κεντρική θέση της αστικής κοσμοαντίληψης. Σύμφωνα με αυτήν, το σύστημα θεωρείται ως απολύτως ορθό και λειτουργικό, ενώ ό,τι απαιτείται, εκ μέρους των ανθρώπων, είναι να ακολουθήσουν πιστά τους παρεχόμενους κάθε φορά κανόνες και οδηγίες. Οι ατέλειες των ελεύθερων αγορών, ομοίως, δεν αποδίδονται σε ένα σύστημα που στηρίζεται στη διαρκή δημιουργία και αναπαραγωγή αλλοτριωτικών φαινομένων, αλλά στο πώς «οι άνθρωποι βρίσκουν τρόπους να υπονομεύσουν την ίδια την αγορά» (2020: 84), στον βαθμό που η τελευταία δημιουργεί έναν άνισα κατανομημένο πλούτο (2020: 84). Πρόκειται για μια πραγματικότητα που ενέχει θέση φυσικού φαινομένου, εφόσον «οι αγορές πάντοτε γεννούν άνισα κέρδη [...] (ενώ) στόχος κάθε εταιρίας είναι να αποτελεί μονοπώλιο» (2020: 84). Καθώς «οι επιτυχημένες εταιρίες [...] (προσπαθούν) να χρησιμοποιήσουν τους πόρους τους για να εξαλείψουν τον ανταγωνισμό», μια πραγματικότητα, δηλαδή, που ως φυσική, δεν γίνεται να υπερβληθεί, «οι προσπάθειές τους μπορούν να εμποδιστούν μονάχα αν το πολιτικό σύστημα» αποκοπεί από αυτές, τις παρακολουθήσει ως προς τον τρόπο λειτουργίας τους και κατορθώσει να ελέγξει την ασυδοσία και απληστία τους κατά τη διαδικασία παραγωγής κέρδους (2020: 84).

Ομοίως προς τους κακούς καπιταλιστές και τους ανεπαρκείς ή ελεγχόμενους από τα οικονομικά συμφέροντα πολιτικούς, ο Zakaria στρέφει τα βέλη της κριτικής του στους «χρηματιστές της Νέας Υόρκης και του Λονδίνου (που) ποντάρουν ανάλητα εναντίον μας» (2020: 184). Η αλλοτριωμένη πρακτική τους να αναγάγουν τα πάντα στο χρήμα έχει δημιουργήσει τους όρους για το πέρασμα του δυτικού κόσμου από την οικονομία της αγοράς στην κοινωνία της αγοράς, σε μια κοινωνία δηλαδή που βλέπει και κρίνει τα πάντα μέσα από το πρίσμα του μέγιστου δυνατού κέρδους. Φυσικά, η κριτική του ως ριζοσπαστική στοχεύει και στο μεγάλο πλήθος των πολιτών, των απλών καθημερινών ανθρώπων, που μη όντας έτοιμοι και ώριμοι να ζήσουν μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, λειτουργούν περισσότερο με το συναίσθημα και το ένστικτο και όχι με τις στοιχειωδώς απαιτούμενες ηθικο-πολιτικές γνώσεις και καπιταλιστικές αρετές. Ως αποτέλεσμα έχουμε τη μετατροπή τους σε άλλους κακούς χρηματιστές και καπιταλιστές που ενώ, σε περιόδους κρίσης, ψέγουν αφηρημένα για τα δεινά τους κάποιους άλλους, σε περιόδους ομαλής ροής του χρήματος στην αγορά, το θεωρούν απλά ως τη δίκαιη ανταμοιβή των κόπων τους (2020: 184).

Ο James Rickards, στο βιβλίο του *Η Νέα Μεγάλη Ύφεση* (2020), ακολουθεί μια ηθικολογικού τύπου ανάλυση παρόμοια με εκείνη του Zakaria. Κυρίως στέκεται στις οικονομικές μας επιλογές που υπήρξαν τουλάχιστον «ασαφείς και αντιφατικές» (2020: 12). Στην προσέγγιση του Rickards, η πανδημία εμφανίζεται ως ένα σχεδόν αναπόφευκτο συμβάν, ενώ ό,τι κυρίως έχει σημασία δεν είναι ούτε η επιδημία ως τέτοια ούτε η οικονομική ύφεση, αλλά ο «κοινωνικός αναβρασμός που αυξάνεται καθημερινά παντού» (2020: 25). Ως απάντηση στη διαρρηγμένη κοινωνική συνοχή προτείνονται κάποιες «συγκεκριμένες επενδυτικές στρατηγικές που θα επιτρέψουν στους επενδυτές να ευημερήσουν στον μεταπανδημικό κόσμο» (2020: 25). Για τον Rickards, σε έναν κόσμο που κλονίζεται και θα κλονιστεί από παντός είδους κρίσεις, εκείνο που έχει αξία είναι το πώς τα κράτη, οι κυβερνήσεις ή ακόμη και οι πολίτες ως εξατομικευμένες μονάδες μπορούν να πολλαπλασιάσουν και να διασφαλίσουν τα κέρδη και τις περιουσίες τους, αδιαφορώντας για το γεγονός ότι αυτή ακριβώς η πρακτική είναι που γέννησε και αναπαρήγαγε τα έως τώρα δεινά τους.

Γενικά, ο Rickards ασκεί κριτική σε κάποιες σοσιαλιστικής κατεύθυνσης πολιτικές που ως

αποτέλεσμα είχαν τη διόγκωση του παγκόσμιου χρέους και την εκτίναξη των θανάτων από τον Covid-19 σε δυσθεώρητα ύψη. Αν έπρεπε να ιεραρχήσει κάτι από τα δύο υψηλά, αυτό είναι η εκτίναξη του χρέους, για αυτό και οι λύσεις που προτείνει αφορούν τον περιορισμό της οικονομικής ύφεσης. Σε αυτό το πλαίσιο, ελέγχει κριτικά τη διάσημη *Μοντέρνα Νομισματική Θεωρία* (ΜΝΘ) στην οποία ανάγονται όλες λίγο πολύ οι λύσεις που δοκιμάστηκαν στα πλαίσια αντιμετώπισης της πρόσφατης υγειονομικής και οικονομικής κρίσης. Βάσει αυτής, ό,τι κυρίως υποστηρίχθηκε ήταν το τύπωμα χρήματος και η επέκταση των κρατικών δαπανών με σκοπό την αύξηση των ταμειακών αποθεμάτων των τραπεζών και του εισοδήματος των πολιτών που αμφότερα γνώρισαν σημαντική μείωση, εξαιτίας της καραντίνας και των άλλων μέτρων αντιμετώπισης της πανδημίας (2020: 141). Οι ενστάσεις του Rickards έναντι της ΜΝΘ έχουν κυρίως να κάνουν με δύο παράγοντες. Ο πρώτος αφορά το πώς η ΜΝΘ αναιρεί κάποιες βασικές φιλελεύθερες αρχές τις οποίες ωστόσο διατείνεται ότι προστατεύει και επί των οποίων στηρίζεται. Πιο συγκεκριμένα, και ανατρέχοντας ως προς αυτό στις διατυπώσεις της Stephanie Kelton (2020), υποστηρίζει ότι η ΜΝΘ διαθέτει και μια «σκοτεινή πλευρά», εφόσον το κράτος νομιμοποιείται να χρησιμοποιήσει και βίαια ακόμη μέσα, προκειμένου να πείσει τους πολίτες που έχουν αντιρρήσεις να χρησιμοποιήσουν το νόμισμα που το ίδιο εκδίδει (Rickards 2020: 146).

Το έτερο «τυφλό σημείο της ΜΝΘ» αφορά την «ταχύτητα κυκλοφορίας του χρήματος», η επιβράδυνση της οποίας δημιουργεί σοβαρά υπερπληθωριστικά φαινόμενα που διαβρώνουν την εμπιστοσύνη του κόσμου στο κρατικό νόμισμα. Όπως υποστηρίζει ο Rickards, «η πραγματική αιτία του πληθωρισμού δεν είναι το τύπωμα χρήματος, αλλά η συμπεριφορική προσαρμογή. Η εμπιστοσύνη (του κόσμου) και η ταχύτητα κυκλοφορίας του χρήματος είναι αντιστρόφως ανάλογες και συναποτελούν την αχίλλειο πτέρνα της ΜΝΘ» (2020: 149). Βάσει αυτού, όσα προγράμματα και αν δημιουργήσουν οι κυβερνήσεις και όσο χρήμα και αν τυπώσουν οι κεντρικές τράπεζες για να διατηρηθεί η ρευστότητα και να παραμείνουν οι τράπεζες ανοιχτές, το πρόβλημα είναι ότι καμία από αυτές τις λύσεις δεν δημιουργεί αυτομάτως θέσεις εργασίας ή κίνητρα για την τόνωση της αγοράς (2020: 156-7). Η όλη διαδικασία δεν διαθέτει κανενός είδους αυτοματισμό, αλλά συνιστά ένα αποκλειστικά ψυχολογικό-συμπεριφορικό φαινόμενο, σύμφωνα με το οποίο, αμέσως μόλις οι καταναλωτές αποπληρώσουν τα χρέη τους, επιχειρούν και όντως αυξάνουν τις αποταμιεύσεις τους, μειώνοντας έτσι την ταχύτητα κυκλοφορίας του χρήματος και κατ' επέκταση το Α.Ε.Π. (2020: 159). Όσο χρήμα και αν τυπωθεί τίποτα δεν εγγυάται ότι αυτό θα ριχτεί εκ νέου στην αγορά, επιδεινώνοντας έτσι την αποπληθωριστική ύφεση.

Σε μια από τις διασημότερες αναλύσεις για την πανδημία και τον μεταπανδημικό κόσμο, οι Klaus Schwab και Thierry Malleret (2020) κάνουν λόγο για μια χαρακτηριστική διάρρηξη μεταξύ οικονομίας και πολιτικής που οδήγησε στην τρέχουσα υγειονομική και δημοσιονομική κρίση. Η διάρρηξη αφορά την αυτονόμηση της οικονομίας και όλων των σχετικών οικονομικών δεικτών από τον πολιτικό έλεγχο και επιτήρηση με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί, τελικά, η ψευδαίσθηση ότι η διάσωση των ανθρώπινων ζώων δεν θα είχε σε τίποτα να κάνει με την οικονομία και τη βελτίωση των όρων λειτουργίας της. Όπως χαρακτηριστικά τονίζουν, ακόμη και από οικονομικής άποψης, «ο μύθος του να πρέπει κανείς να επιλέξει την υπεράσπιση της δημόσιας υγείας ή ένα πλήγμα στην αύξηση του Α.Ε.Π. μπορεί να καταρριφθεί εύκολα [...] (εφόσον) η απόφαση να μη σωθούν ανθρώπινες ζωές δεν θα βελτιώσει την οικονομική ευημερία» (2020: 43). Και εδώ, η ανθρώπινη ζωή γίνεται κάτι δευτερεύον, ενώ η ψυχολογία και διάθεση των ατόμων έχουν αξία μόνο στον βαθμό που μπορούν να βελτιώσουν τους

όρους της οικονομικής ανάπτυξης, μόνο στο μέτρο που τους επιτρέπουν να ενεργοποιηθούν εκ νέου οικονομικά, μπαίνοντας στη λογική να ξοδέψουν. Όπως σημειώνεται, «επειδή οι διαθέσεις των καταναλωτών αποτελούν τον πραγματικό οδηγό των οικονομιών, η επιστροφή σε οποιοδήποτε είδος "κανονικού" θα συμβεί μόνο όταν επιστρέψει η εμπιστοσύνη και όχι πριν» (2020: 44).

Στην ανάλυση των Schwab και Malleret, η διάρρηξη μεταξύ οικονομίας και πολιτικής δεν αποκαθίσταται μέσω ενός ποιοτικού άλματος εξόδου από το κυρίαρχο, αστικό μοντέλο ανάπτυξης και προόδου, όπως θα το έθετε ο Horkheimer (1994: 107), αλλά μέσω μιας υποτιθέμενης αλλαγής περιεχομένου των αστικών μορφών και κατηγοριών. Μολονότι μια τέτοια θέση θα δημιουργούσε προσδοκίες για μια ουσιαστική κριτική προσέγγιση, έλεγχο και τελικά υπέρβαση της αστικής κοινωνίας και οικονομίας, σύντομα η αισιοδοξία αυτή εγκαταλείπεται, όταν διαβάζουμε πως «το Α.Ε.Π. θα πρέπει να επικαιροποιηθεί», προκειμένου έτσι «να αντανakλά την αξία που δημιουργείται στην ψηφιακή οικονομία, την αξία που δημιουργείται μέσω της απλήρωτης εργασίας, όπως και την αξία που δυνητικά καταστρέφεται μέσω ορισμένων τύπων οικονομικής δραστηριότητας» (Schwab και Malleret 2020: 60). Από εδώ γίνεται αντιληπτό ότι η όποια κρίση και οικονομική ύφεση δεν δημιουργούνται εξαιτίας της υποταγής της ανθρώπινης δημιουργικότητας στις απαιτήσεις της αφηρημένης εργασίας, αλλά επειδή, αντίθετα, ένα ποιοτικά υψηλότερο ανθρώπινο στοιχείο δεν έχει απορροφηθεί ολοκληρωτικά από τον αφηρημένο χρόνο· από το ότι εξακολουθεί να υπάρχει και να λειτουργεί ένα ποιοτικό ανθρώπινο στοιχείο της άρνησης και της μη-προσαρμοστικότητας που δεν έχει ακόμα υποταχθεί στη λογική του «ο χρόνος είναι χρήμα».

Στην ίδια κατεύθυνση, η υπέρβαση των ανισοτήτων δεν προϋποθέτει μια αλλαγή ολόκληρου του αστικού οικονομικο-παραγωγικού παραδείγματος, αλλά απλώς μια δικαιότερη «κατανομή των κερδών και προοδευτική εξέλιξη όσον αφορά την πρόσβαση σε ευκαιρίες» (2020: 60). Αυτό που ενοχλεί τους συγγραφείς δεν είναι το πώς παράγεται ο πλούτος, αλλά το πώς διανέμεται άνισα, συμβάλλοντας έτσι σε μια ολόκληρη δυναμική της ανισότητας που «θα έπρεπε να παρακολουθείται πιο συστηματικά» (2020: 61). Στη λογική της ανάλυσης τους, δεν αίρεται ο ιεραρχικός χαρακτήρας της εισοδηματικής κατανομής, καθώς ό,τι κυρίως τους ενοχλεί είναι πως «τα οφέλη της οικονομικής μεγέθυνσης συσσωρεύτηκαν δυσανάλογα στα άτομα που βρίσκονται στην κορυφή αυτής» (2020: 61). Στην ανάλυσή τους, αν κάτι δημιουργεί αισιοδοξία για έξοδο από την τρέχουσα και κάθε μελλοντική κρίση δεν είναι η άρνηση και υπέρβαση της κεφαλαιοκρατικά οργανωμένης οικονομίας που διαρκώς γεννάει αλλοτρίωση και βαρβαρότητα, αλλά το πώς «οι πολιτικές θα προσαρμόζονταν για να βελτιώσουν τόσο τις συνθήκες εργασίας όσο και τους μισθούς» (2020: 87-8). Συνεπεία αυτού, «θα ακολουθούσαν καλύτεροι μισθοί, ακόμη κι αν συνοδεύονταν από μειωμένα κέρδη για τις επιχειρήσεις, [...] θα εκδηλωνόταν ισχυρή κοινωνική πίεση [...] για μόνιμες θέσεις εργασίας και καλύτερη κατάρτιση» και έτσι, τελικά, «οι ανισότητες θα μειώνονταν» (2020: 88).

Ολοκληρώνοντας το παρόν κεφάλαιο, θα ήταν χρήσιμη μια κριτική προσέγγιση της νεοφιλελεύθερης κοσμοαντίληψης, κυρίως για να δώσουμε απάντηση στο ερώτημα που αφορά το γιατί οι κυρίαρχες αναλύσεις περί υγειονομικής κρίσης και εξόδου από αυτήν συμμαρίζονται τις ίδιες θεωρητικο-μεθοδολογικές προϋποθέσεις με τον νεοφιλελευθερισμό, αδυνατώντας έτσι να ανταποκριθούν στις φιλόδοξες προσδοκίες μας για μια ουσιαστική και γόνιμη υπέρβασή του. Κατά τον Bonfeld (2014: 174-5), λοιπόν, ο νεοφιλελευθερισμός κακώς έχει συνδεθεί με τη συνθήκη απουσίας κράτους. Το κράτος ασφαλώς και είναι χρήσιμο στον νεοφιλελευθερισμό και τα οικονομικά συμφέροντα που εκφράζει, θα πρέπει όμως να

ρυθμίζεται σε ό,τι αφορά τις μεθόδους και τους τρόπους παρέμβασής του. Με βάση αυτό, «η ελεύθερη οικονομία συνιστά μια πρακτική που εκτελεί και ελέγχει το κράτος ως φορέας της πολιτικής εξουσίας, ενώ επίσης μετατρέπεται σε παράγοντα σχεδιασμού του οικονομικού ανταγωνισμού και φορέα διασφάλισης των ηθικο-ψυχικών δυνάμεων που βρίσκονται στη διάθεση της κεφαλαιοκρατικά οργανωμένης κοινωνίας» (2014: 175). Τούτο, κυρίως, επιτυγχάνεται με τον μετασχηματισμό του προλεταριάτου από δύναμη υποκείμενο επαναστατικής αλλαγής σε τάξη αυτο-υπεύθυνων επιχειρηματιών και επενδυτών της εργατικής τους δύναμης. Επιπλέον, όπως ο ίδιος ο Friedrich Hayek υποστηρίζει στο *Ο Δρόμος προς τη Δουλεία* (1944: 84), το *laissez-faire* συνιστά μια απολύτως διφορούμενη και παραπλανητική περιγραφή των αρχών επί των οποίων στηρίζεται ολόκληρη η φιλελεύθερη πολιτική, εφόσον η προστασία από τον εξαναγκασμό και τη βία είναι ένα καθαρά πολιτικό καθήκον.

Σε μακροκρίτη/διαλεκτική προσέγγιση και ερμηνεία του φαινομένου του νεοφιλελευθερισμού, το κράτος πράττει αυτό που δεν μπορεί να κάνει η αγορά από μόνη της, να διατηρήσει δηλαδή, μέσω κάποιων νομικών και πάσης φύσεως κατασταλτικών μηχανισμών, τους όρους λειτουργίας του ανταγωνισμού με απώτερο σκοπό την οικονομική ανάπτυξη. Ο Bonfeld (2014: 185) σημειώνει ότι, μολονότι, σε αυτήν τη μορφή κοινωνίας, τα άτομα ελέγχονται από κάποιες πραγματικές οικονομικές αφαιρέσεις, αυτές, εντούτοις, δεν διαθέτουν καμιά ανεξάρτητη πραγματικότητα, καθώς είναι απολύτως κοινωνικά συγκροτημένες. Ομοίως, το κράτος δεν διαθέτει καμιά ανεξάρτητη δύναμη, οποιεσδήποτε δικές του διανοητικές, ηθικές και ελευθεριακές βάσεις. Η κοινωνία, ως σύνολο των μελών της, αναπαράγεται ταυτόχρονα με τη μορφή της αστικής οργάνωσής της και με τη μορφή του κράτους, εφόσον το κράτος της καπιταλιστικά οργανωμένης κοινωνίας είναι η συγκεντρωμένη δύναμη που απαιτείται για την επίτευξη και επιβολή της αστικής κοινωνικής ευταξίας, ομαλότητας και ηρεμίας. Εν τέλει, η πολιτική μορφή οργάνωσης της κοινωνίας (πολιτική εξουσία, κράτος) δεν προέρχεται από την αστική κοινωνία, αλλά είναι εγγενής αυτής.

Στις αναλύσεις περί πανδημίας και μεταπανδημικού κόσμου, όπως έγινε ήδη εμφανές, η πολιτική ως έλεγχος της νεοφιλελεύθερα οργανωμένης οικονομίας διαχωρίζεται από τους πολιτικούς ως πρόσωπα που σχεδόν πάντα λειτουργούν ως πιστοί υπηρέτες των παγκόσμιων οικονομικών συμφερόντων, κερδοσκοπώντας εις βάρος των κοινωνιών και των μελών τους. Ό,τι οι εν λόγω αναλύσεις αιτούνται είναι μια εκ νέου επικαιροποίηση και νομιμοποίηση της πολιτικής ως μέσο ελέγχου και ρύθμισης της αλλοτριωτικής οικονομίας που ανακινείται αποκλειστικά από τα παγκόσμια οικονομικά συμφέροντα και εταιρίες-κολοσσούς εις βάρος των παραγωγικών, εθνικών οικονομιών. Σύμφωνα με τον Μαρξ, ωστόσο, σημειώνει ο Bonfeld (2014: 197), δεν είναι έγκυρο ούτε αρκετό το να ασκούμε κριτική στους καπιταλιστές για τον υπερβολικά μεγάλο τους εθισμό στο κέρδος ή στους τραπεζίτες για την εμμονική τους τάση να πολλαπλασιάζουν το χρήμα ως αυτοσκοπό. Η αλλοτρίωση δεν είναι ζήτημα ηθικών προθέσεων και πράξεων των επιμέρους ατόμων. Η υπέρβαση της βαρβαρότητας και της ανισότητας που τώρα υφιστάμεθα δεν είναι ζήτημα δικαιότερης διανομής του κοινωνικά παραγόμενου πλούτου ή ελέγχου της ακόρεστης επιθυμίας κάποιων να συσσωρεύουν περισσότερα από όσα ενδεχομένως έχουν ανάγκη. Οι πρακτικές αυτές δικαιολογούν έναν αντικειμενικά αναγκαίο χαρακτήρα του κεφαλαίου. Ούτε ο καπιταλιστής, ούτε ο τραπεζίτης, ούτε ακόμη και ο εργάτης μπορούν να διαχωρίσουν την ύπαρξή τους από την πραγματικότητα μέσα στην οποία ζουν και η οποία εμφανίζεται να αναπαράγεται και να λειτουργεί όχι απλά πάνω, αλλά κυρίως μέσα από και χάρη σε αυτούς.

Από τη σκοπιά της κριτικής θεωρίας, η κριτική στον τραπεζίτη και τον καπιταλιστή υφίσταται, δικαιολογείται, αλλά σε καμία περίπτωση δεν είναι αρκετή. Δεν αρκούμαστε σε μια κριτική επί των κατηγοριών μέσω των οποίων εκφέρεται η σχέση-κεφάλαιο. Αντίθετα, η κριτική μας κατευθύνεται στην ουσία, στο γιατί η κεντρικότερη κοινωνική σχέση, ο τρόπος με τον οποίο ερχόμαστε σε επαφή με τους άλλους ανθρώπους και με τη φύση ούτως ώστε να ικανοποιήσουμε τις ποικίλες ανάγκες και επιθυμίες μας, παίρνει αυτήν την αναποδογυρισμένη και παραποιημένη μορφή. Η κριτική μας κατευθύνεται στην παραποιημένη διαμεσολάβηση μορφών και περιεχομένου, βάσει της οποίας οι άνθρωποι και οι πραγματικές κοινωνικές τους σχέσεις εξαφανίζονται για να εμφανιστούν εκ νέου ως σχέσεις μεταξύ κάποιων αφηρημένων οικονομικών κατηγοριών (κέρδος, χρήμα, αξία, μισθός, τόκος, ενοίκιο κ.ο.κ.) με φυσική και άρα - ευτυχώς φαινομενικά - ανυπέρβλητη ισχύ και εγκυρότητα.

Με βάση όλα όσα ως τώρα ειπώθηκαν, και όπως ορθά παρατηρούν οι Adorno και Horkheimer (1947: 179), ο καπιταλιστής μπορεί να νιώθει ασφαλής για όσο η κριτική μας μένει και εξαντλείται στο επίπεδο των φετιχοποιημένων μορφών, αφήνοντας ανέγγιχτη την κρυμμένη ουσία του αναποδογυρισμένου κόσμου (Bonfeld 2014: 196). Μια τέτοιου είδους κριτική είναι εκείνη για έναν καλύτερο και δικαιότερο καπιταλισμό, για έναν καπιταλισμό με ανθρώπινο πρόσωπο υπέρ των εργατικών δικαιωμάτων· μια κριτική που αφήνει την κατηγορία του κεφαλαίου άθικτη ως πραγματοποιημένη μορφή-φετίχ. Αυτό, όμως, που τώρα χρειαζόμαστε είναι μια κριτική στην ουσία της κοινωνικής σχέσης-κεφάλαιο, στο πώς όλοι ανακινούμε μια πραγματικότητα που μας εγκλωβίζει σε έναν φαύλο κύκλο αλλοτρίωσης και εξουσιασμού.



6. ΕΜΦΥΛΕΣ ΠΡΟΚΕΙΜΕΝΕΣ ΤΗΣ ΥΓΕΙΟΝΟΜΙΚΗΣ ΚΡΙΣΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΑΝΔΗΜΙΚΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

Κατά την έναρξη της υγειονομικής κρίσης, ο Γενικός Γραμματέας των Ηνωμένων Εθνών, António Guterres, ζήτησε την άμεση παγκόσμια κατάπαυση του πυρός, διότι οι ευάλωτοι πληθυσμοί σε ζώνες συγκρούσεων, μεταξύ αυτών και οι γυναίκες, διέτρεχαν ακόμα μεγαλύτερο κίνδυνο από την πανδημία (Kahl και Wright 2021: 243). Πρόκειται, ενδεχομένως, για την πρώτη σημαντική παρέμβαση με έμφυλο πρόσημο, αφού, όπως διέβλεπαν αρκετές/οί, η πανδημία επρόκειτο να πλήξει δυσανάλογα άνδρες και γυναίκες, σε διάφορα πεδία, με διάφορους τρόπους. Με αυτήν τη λογική ευθυγραμμίζονται, στην πλειονότητά τους, και οι υπό μελέτη θεωρίες για τον μεταπανδημικό κόσμο· ότι, δηλαδή, η πρόσφατη υγειονομική κρίση είχε επιμέρους έμφυλες διαστάσεις, οι οποίες λειτούργησαν, κατά βάση, αρνητικά για το σύνολο σχεδόν των γυναικών σε παγκόσμιο επίπεδο. Όπως ξεκάθαρα σημειώνει ο Mohan (2022: 59), «οι γυναίκες υπέφεραν περισσότερο από τους άνδρες κατά τη διάρκεια αυτής της πανδημίας».

Πιο αναλυτικά, οι συνθήκες διαβίωσης των γυναικών τις κατέστησαν πιο ευάλωτες τόσο απέναντι στην ίδια τη μόλυνση από τον SARS-CoV-2 όσο και στην αντιμετώπιση της υγειονομικής κρίσης γενικότερα, αφού τα κυρίαρχα πρότυπα φύλου και οι παραδοσιακές έμφυλες νόρμες διαμορφώνουν ένα μάλλον δυσχερές μικρο- και μακρο-κοινωνικό πλαίσιο για αυτές (Ullah και Ferdous 2022: 81). Όπως σημειώνει ο Barnett (2022: 120), οι προηγούμενες επιδημίες χαρακτηρίζονταν από μια «παθητική αποδοχή της θυματοποίησης», μια διάσταση που σχετιζόταν με την παραδοσιακή δομή της οικογένειας και τις αξίες της στωικότητας και της υποταγής που την χαρακτήριζαν. Στην πρόσφατη πανδημία, το γενικότερο αίτημα για πρόσβαση σε θεραπείες και εμβολιασμούς συνιστά μια άρνηση της πρότερης παραίτησης από τη διεκδίκηση του βασικού δικαιώματος για ζωή και υγεία. Πρόκειται για μια ποιοτική αλλαγή που σχετίζεται με το σύνολο των αλλαγών και των τροπισμών της ύστερης νεωτερικότητας, όμως ο Άγγλος ακτιβιστής τη συνδέει με τον φεμινισμό, ως το βασικό όχημα ιδεών και στάσεων αναφορικά με τη διεκδίκηση βασικών δικαιωμάτων από άνδρες και γυναίκες σε οικογένειες όλων των τάξεων, αλλά και την προοπτική άρσης της έμφυλης ανισότητας και ανισορροπίας.

Πλέον δηλωτικό παράδειγμα έμφυλης ασυμμετρίας στην περίπτωση της πανδημίας αποτελεί η έξαρση της βίας κατά των γυναικών, η οποία αυξήθηκε κατακόρυφα ως αποτέλεσμα των εγκλεισμών, στερώντας έτσι το θεμελιώδες ανθρώπινο δικαίωμα για διαβίωση και εργασία σε ασφαλή περιβάλλοντα (2022: 84). Αναμφίβολα, η πρόσφατη υγειονομική κρίση αύξησε όχι μόνο την έκθεση των γυναικών στην έμφυλη βία, αλλά και την ευαισθησία τους, αν όχι εγρήγορση, σε σχέση με το εν λόγω ζήτημα, αφού κατά τη διάρκεια των περιοριστικών μέτρων, κυριολεκτικά, θύτες και θύματα περιορίστηκαν στους ίδιους φυσικούς χώρους, αυξάνοντας έτσι, συνολικά, «την αστάθεια, τη φτώχεια, την περιθωριοποίηση και την αποσύνθεση της κοινωνικής συνοχής» (2022: 25). Η «αγνοημένη πανδημία», σύμφωνα με την Oxfam, συνδέεται άμεσα με την αποτυχία αντίδρασης κρατών και κυβερνήσεων, παρά την παρατηρούμενη κλιμάκωση της βίας κατά των γυναικών κατά τη διάρκεια των εγκλεισμών (Harvey 2021: 5)· μια εξέλιξη που αποτέλεσε παράγοντα κινητοποίησης για το φεμινιστικό κίνημα, τόσο ως μορφή διαμαρτυρίας όσο και ως κοινωνική δράση με συγκεκριμένη στόχευση (Kahl και Wright 2021: 281). Σύμφωνα μάλιστα με τη μελέτη των Standish και Weil (2021), τόσο οι αυτοκτονίες γυναικών όσο και οι γυναικοκτονίες, δύο συγκεκριμένες μορφές βίας με πρόδηλα έμφυλη διάσταση, αυξήθηκαν κατά την πρώτη φάση της υγειονομικής κρίσης και πρόκειται να

αυξηθούν συνολικά καθ' όλη τη διάρκεια της πανδημίας, λόγω των οριζόντιων μέτρων δημόσιας υγείας που πάρθηκαν σε παγκόσμιο και τοπικό επίπεδο, και δεν συνυπολόγισαν τις εξόχως πιεστικές και δυσχερείς συνθήκες που δημιούργησε για τις γυναίκες η περίοδος των περιοριστικών μέτρων.

Για να το θέσουμε και διαφορετικά, καθώς οι γυναίκες πλήττονται συστηματικά και δυσανάλογα περισσότερο κατά τη διάρκεια καταστροφών και έκτακτων συνθηκών, είναι κρίσιμης σημασίας η «αναγνώριση της ιδιαιτερότητας των πανδημιών ως προς το φύλο», προκειμένου να χαράσσονται ανάλογα οι πολιτικές σε εθνικό, περιφερειακό και παγκόσμιο επίπεδο, κάτι που δεν συνέβη στην περίπτωση της πανδημίας Covid-19 (Ullah και Ferdous 2022: 38). Αντίστοιχα, και στη χώρα μας, οι πολιτικές διαχείρισης της πανδημίας ήταν οριζόντιες και ουδέτερες ως προς το φύλο, χωρίς να υπάρχει ένταξη της διάστασης του φύλου και ουσιαστική διαβούλευση με τους ενδιαφερόμενους φορείς για το εν λόγω ζήτημα· ως αποτέλεσμα υπήρξε η εμφάνιση μιας σειράς αρνητικών εξελίξεων, όπως η επίταση της βίας κατά των γυναικών και η επιδείνωση της έμφυλης ανισότητας στο εργασιακό πεδίο, με τις γυναίκες νεαρής ηλικίας, τις μετανάστριες και τις γυναίκες με επισφαλή θέση απασχόλησης να έρχονται σε ακόμα πιο ευάλωτη και δυσχερή θέση (Καμπούρη 2022).

Για τους Echegaray κ.α. (2021: 3, 19), δεν υπάρχει κανένας λόγος πανηγυρισμού για τα όποια οφέλη από την περίοδο των εγκλεισμών, σε σχέση, για παράδειγμα, με τα περιβαλλοντικά ζητήματα, αφού η έμφυλη ανισότητα κλιμακώθηκε σε όλες τις κοινωνίες. Η επιχειρηματολογία τους βασίζεται στη μελέτη της Power (2020), σύμφωνα με την οποία η πανδημία επέτεινε την έμφυλη ανισορροπία σε παγκόσμιο επίπεδο, τουλάχιστον σε σχέση με τις αναγκαστικές άδειες και απολύσεις, συγκριτικά με τους άνδρες, αλλά και αναφορικά με το βάρος που επωμίζονται οι γυναίκες στις δουλειές του σπιτιού και στη φροντίδα της οικογένειας. Όπως τονίζουν οι Παπαγιαννοπούλου και Μοσχοβάκου (2022: 96), «η πανδημία έφερε με ένταση στο προσκήνιο προϋπάρχουσες βαθιές και αλληλένδετες έμφυλες ανισότητες, συνυφασμένες με διασταυρούμενα συστήματα καταπίεσης και τρωτότητας», ειδικά για τις γυναίκες με αναπηρία που αντιμετωπίζουν, σαφέστερα, περισσότερες από τις συνήθεις διακρίσεις (Νταλάκα 2022: 61), αλλά και για την πλειονότητα των γυναικών, αφού, όπως εύσχημα θέτει η Βαΐου (2020: 518), «οι προσωπικές ανάγκες και επιδιώξεις πολλών γυναικών [...] τσακίζονται από το βάρος της φροντίδας στο συρρικνωμένο χώρο του σπιτιού και υποθηκεύονται για το απροσδιόριστο χρονικά, αλλά σίγουρα δυσμενέστερο, "μετά"».

Ως προς τα παραπάνω, η διακοπή λειτουργίας των σχολείων αποκάλυψε μια σειρά από διαφορετικές επιπτώσεις αναφορικά με την καθημερινότητα ανδρών και γυναικών, αλλά και, προφανώς, μεταξύ πλουσίων και φτωχών (Christakis 2020: 108), παρά το γεγονός ότι, κατά μέσο όρο και κατά τη διάρκεια των εγκλεισμών, αυξήθηκε το ποσοστό συμμετοχής των ανδρών στην ενασχόληση με τα παιδιά, τη φροντίδα του νοικοκυριού και τις οικιακές εργασίες γενικότερα (2020: 210). Με άλλα λόγια, η υγειονομική κρίση ανέδειξε με κραυγαλέο τρόπο τις μακρόχρονες ανεπάρκειες του συστήματος εκπαίδευσης και των υπηρεσιών παιδικής μέριμνας που, κατά δυσανάλογο τρόπο, επιβαρύνουν τις γυναίκες ως επωμίζουσες τα μεγαλύτερα βάρη της οικογενειακής φροντίδας (Gerbaudo 2021: 267). Πρόκειται για μια κατάσταση που συναρτάται άμεσα με την εξαιρετικά προβληματική συνθήκη της οικονομικής εξάρτησης των άνεργων γυναικών από τους άνδρες του εκάστοτε νοικοκυριού, αλλά και του καθεστώτος τους ως «δευτερεύουσες εργαζόμενες» (Ullah και Ferdous 2022: 81), αφού είναι δεδομένο πως, για διάφορους λόγους, «ο άτυπος τομέας κάθε οικονομίας απασχολεί

εκατομμύρια ανθρώπους, οι περισσότεροι από τους οποίους είναι γυναίκες» (2022: 79).

Ο Galloway (2020: 32), με βάση ένα εμφανώς προβληματικό σκεπτικό, θεωρεί την κανονικοποίηση της εργασίας από το σπίτι ως μια ευκαιρία για τις γυναίκες. Πιο συγκεκριμένα, επειδή το έμφυλο μισθολογικό χάσμα δεν παρατηρείται στην περίπτωση των νέων γυναικών που δεν έχουν αποκτήσει παιδιά, θα πρέπει να δημιουργηθεί ένας πιο ευέλικτος τρόπος εργασίας σχετικά με τον τόπο εργασίας, όπως δηλαδή ουσιαστικά συνέβη κατά την περίοδο των εγκλεισμών. Τούτο διότι κομμάτι της εργασίας από το σπίτι αποτελεί η δυνατότητα διαχείρισης του χρόνου απασχόλησης και, ως εκ τούτου, η διαμόρφωση ενός προγράμματος που επιτρέπει περισσότερο την ενασχόληση με τις «οικογενειακές ανάγκες», όπως η φροντίδα των παιδιών, αλλά και τις μορφές χαλάρωσης και αναψυχής, όπως τα προσωπικά χόμπι· μια προοπτική που μπορεί να συμβάλλει στην περίφημη «ισορροπία μεταξύ επαγγελματικής και προσωπικής ζωής». Είναι με αυτόν τον τρόπο, όπως σημειώνει ο Αμερικανός καθηγητής μάρκετινγκ, που δημιουργούνται οι προϋποθέσεις για μια «ίδια πορεία καριέρας για τις γυναίκες με παιδιά». Πρόκειται για μια, έτσι και αλλιώς, δόκιμη προσέγγιση αφού, αν για παράδειγμα προκύψει ξανά η ανάγκη να συνεχίσουν τα παιδιά την εκπαιδευτική διαδικασία από το σπίτι, οι γυναίκες, ειδικότερα αυτές των χαμηλότερων εισοδημάτων, είναι εκείνες που πιθανότερα θα εγκαταλείψουν την εργασία τους, προκειμένου η οικογένεια να ανταποκριθεί στη φροντίδα και την ασφάλεια των παιδιών (2020: 32-3).

Είναι σε αυτό το πλαίσιο που για την Dodgen-Magee (2021: 184) αποτελεί κομβικής σημασίας ζήτημα η συνειδητοποίηση των πρόσθετων δυσχερειών και διακρίσεων που προκαλούν στις ζωές και την καθημερινότητα των γυναικών μια σειρά από συστημικές προκείμενες, όπως ο «ρατσισμός, οι ταξικές διαφορές, ο σεξισμός, ο ηλικιακός ρατσισμός, οι διακρίσεις υπέρ των υγιών ατόμων, η ομοφοβία και οι επιπτώσεις της αποικιοκρατίας». Με άλλα λόγια, η διαθεματική λογική των διακρίσεων εναντίον των γυναικών πρέπει να θεωρείται δεδομένη (πρβλ. Ζαββού 2021), με τους Ullah και Ferdous (2022: 79) να αναδεικνύουν τη συνάρθρωση και των πέντε βασικών πεδίων δυσχερειών, προκαταλήψεων και κοινωνικών πιέσεων για τις γυναίκες και τα άτομα γενικότερα, δηλαδή φυλή/εθνικότητα, φύλο/σεξουαλικότητα, οικονομική κατάσταση, ηλικία και υγεία. Έτσι, το «στίγμα της πανδημίας» λειτούργησε, συχνά, αθροιστικά με άλλες μορφές διακρίσεων, όπως το φύλο ή ο σεξουαλικός προσανατολισμός ενός ατόμου (2022: 38). Για την ακρίβεια, έχει παρατηρηθεί αύξηση της βίας εναντίον των ατόμων που προέρχονται από ομάδες που έχουν στιγματιστεί, όπως, για παράδειγμα, οροθετικά άτομα και εργαζόμενες στον χώρο του σεξ, είτε με αφορμή την ανάγκη αποκάλυψης της κατάστασής τους είτε υπό το πρόσχημα επιχειρήσεων επιβολής της δημόσιας υγείας (2022: 39).

Ο Mohan (2022: 7), στο σημείο αυτό, υπενθυμίζει τον βαθμό στον οποίο, στις κοινωνικές επιστήμες, το φύλο, η ηλικία και η σεξουαλικότητα αποτελούν λόγο παραμορφωτικών προϋποθέσεων, αλλά και ερμηνείας των πηγών και μορφών διακρίσεων, ανισοτήτων και αδικιών. Όμως, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, παρά το γεγονός πως οι όποιες προοδευτικές εξελίξεις στο πεδίο των πολιτικών δικαιωμάτων «έχουν επιτευχθεί μέσω της πολιτικής της ταυτότητας», εντούτοις στις μέρες μας παρατηρείται μια «παρέκκλιση με εκδικητικότητα στο όνομα της "διαφορετικότητας"» (2022: 36). Τούτο διότι οι αντίστοιχες ομάδες συμφερόντων και κινήσεις πολιτικών ταυτότητας διαστρεβλώνουν τη λογική της πολιτικής ορθότητας, είτε με αποκλεισμούς των Άλλων από τις διεκδικήσεις ταυτότητας είτε ακόμα και με «μίσος απέναντι στις άλλες ταυτότητες», ειδικά σε ένα πλαίσιο που οι κατηγορίες για σεξισμό και ομοφοβία μπορούν να εκτοξεύονται, για λόγους πολιτικής σκοπιμότητας, από όλους, συχνά

και από άτομα ή φορείς με έμπρακτες στάσεις απέναντι στην προοπτική της έμφυλης ισότητας (Gerbaudo 2021: 225). Σε κάθε περίπτωση, κοινωνικές κατασκευές όπως το φύλο και η φυλή συνιστούν εστίες διακρίσεων και δυσχερειών, επιτείνοντας τη σφοδρότητα των επιπτώσεων για τα ήδη περιθωριοποιημένα άτομα, ενώ οι σύγχρονες ιεραρχίες εξουσίας προσδιορίζονται, συχνά, στο επίπεδο του δημόσιου λόγου από ενδεικτικούς αλλά ισχυρούς συμβολισμούς, όπως η «ψεύτικη εξιλέωση και η λευκή ενοχή», αναφορικά με την περίπτωση που γυναίκες και μαύροι πετυχαίνουν στο, κατά τεκμήριο, πιο απαιτητικό για αυτές/ούς κοινωνικό περιβάλλον (Mohan 2022: 77).

Στη βάση των παραπάνω παρατηρήθηκαν μια σειρά από έμφυλες ασυμμετρίες σε διάφορα πεδία της κοινωνικής ζωής και στη δημόσια συζήτηση γύρω από την πανδημία. Για παράδειγμα, σύμφωνα με την έρευνα των Al-Rawi κ.α. (2021), ο δημόσιος λόγος γύρω από την πανδημία στα κοινωνικά μέσα, ειδικά για την περίπτωση του Twitter που μελέτησαν, είχε έμφυλο πρόσημο, με τις γυναίκες να δίνουν ιδιαίτερη βαρύτητα στο ζήτημα της ενδοσυντροφικής βίας, τους άνδρες να επικεντρώνονται στα υψηλά ποσοστά θανάτου που τους αφορούν στην περίπτωση της νόσησης από τον SARS-CoV-2 και τα ΛΟΑΤΚΙ άτομα να ανησυχούν σε σχέση με το ζήτημα της αιμοδοσίας. Πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα, βέβαια, αποτελεί η περίφημη κουλτούρα χρήσης προστατευτικής μάσκας προσώπου. Έτσι, στη μελέτη των Cassino και Besen-Cassino (2020), προέκυψε ότι η ταυτότητα φύλου σχετίζεται στενά με την απόφαση για χρήση μάσκας, με τους άνδρες να παρουσιάζουν σταθερά λιγότερες πιθανότητες να αναφέρουν ότι τις φορούν. Αντίστοιχα, και στη μελέτη των Palmer και Peterson (2020), οι άνδρες έδειχναν να αντιστέκονται περισσότερο στη χρήση μάσκας, με την ταύτιση με πιο παραδοσιακά πρότυπα αρρενωπότητας να επηρεάζει σημαντικά τις συναισθηματικές αντιδράσεις απέναντι στην προοπτική τήρησης του εν λόγω υγειονομικού μέτρου.

Σε ένα μάλλον παρεμφερές πεδίο, και σύμφωνα με τη μελέτη των Cassese, Farhart και Miller (2020), οι γυναίκες παρουσίαζαν σημαντικά λιγότερες πιθανότητες από τους άνδρες στην υποστήριξη συνομοσιολογικών θεωριών για την προέλευση της πανδημίας. Μάλιστα, στην εξαιρετικά ενδιαφέρουσα μελέτη της Heřmanová (2022), χαρτογραφήθηκε το πώς, στην περίπτωση της Τσεχίας που μελετά, αναδύθηκε, με τη συμβολή γυναικών επιρροής (influencers) μέσα από τα κοινωνικά μέσα και, συγκεκριμένα, το Instagram, η συνομοσιολογικά προσανατολισμένη αφήγηση ότι η πανδημία «ενορχηστρώθηκε από τις ελίτ για να περιορίσει τις ελευθερίες του λαού», αναδεικνύοντας, έτσι, τον τρόπο με τον οποίο, «μέσω της διαδικασίας πολιτικοποίησης του οικιακού», οι εν λόγω γυναίκες «ταίριαξαν στον τρόπο ζωής τους» μια εμφανώς λαϊκιστική προσέγγιση για να αυτο-τοποθετηθούν στη δημόσια σφαίρα ως «πολιτικές αυθεντίες» (2022: 188).

Αν, όμως, υπάρχει ένα μόνο πεδίο στο οποίο παρατηρήθηκαν πολλές και σημαντικές αλλαγές με πρόδηλα έμφυλη διάσταση, αυτό είναι το πεδίο των σχέσεων οικειότητας. Συγκεκριμένα, ένας από τους τρόπους με τους οποίους η πανδημία και, κυρίως, η αρχική φάση των εγκλεισμών επηρέασε τις στάσεις των ατόμων στο επίπεδο των προσωπικών τους σχέσεων είναι και αυτός της επιστροφής των πρώην ερωτικών συντρόφων στην προοπτική μιας ενδεχόμενης επανασύνδεσης (Christakis 2020: 181). Η τάση για αναζωπύρωση παλαιότερων προσωπικών σχέσεων οφείλεται στην εύλογη επιθυμία για επικοινωνία σε ένα πλαίσιο απομόνωσης όπου, λόγω της κυρίαρχης, έντονα αγχωτικής κατάστασης, τα άτομα επαναξιολογούν τη ζωή τους και, συχνά, επιδιώκουν τη σύναψη σχέσεων, οι οποίες χαρακτηρίζονται από περισσότερες διαστάσεις συναισθηματικής εγγύτητας σε σχέση με εκείνες που μπορεί να προσφέρει μια καινούργια γνωριμία μέσω ψηφιακών τεχνολογιών. Σύμφωνα πάντως με την Dodgen-Magee

(2021: 67), το προπανδημικό σκηνικό των προσωπικών και ερωτικών σχέσεων, έτσι και αλλιώς, δεν χαρακτηριζόταν από ιδιαίτερα ελπιδοφόρες διαπιστώσεις αναφορικά με τα αισθήματα μοναξιάς, απομόνωσης και άνευ νοήματος σχέσεων που βιώνουν τα άτομα.

Βέβαια, όπως έχει παρατηρηθεί σε παλαιότερες περιπτώσεις καταστροφών και έκτακτων καταστάσεων, τα ποσοστά των γάμων αυξάνονται σε σημαντικό βαθμό μετά το πέρας έντονων φαινομένων (Christakis 2020: 180). Πρόκειται για μια κατάσταση η οποία, με ψυχολογικούς όρους, περιγράφεται ως «εσφαλμένη απόδοση της διέγερσης» (misattribution of arousal) και συνιστά την ενδεχόμενη σύγχυση ανάμεσα στη βίωση συναισθημάτων έντασης και εγρήγορσης που προκαλεί η αίσθηση του κινδύνου και στο αίσθημα ερωτικής διέγερσης και ρομαντικής συγκίνησης. Επειδή, μάλιστα, η κατάσταση εγκλεισμού που επιβλήθηκε στις πρώτες φάσεις της πανδημίας επιμηκύνει, κατά βάση, τη διαδικασία γνωριμιών, οι άνθρωποι έχουν περισσότερο χρόνο να αναπτύξουν προσωπικές σχέσεις που χαρακτηρίζονται από πιο αργούς χρονισμούς και, ως εκ τούτου, από περισσότερες πιθανότητες για συναισθηματικό άνοιγμα, ουσιαστική επικοινωνία και ειλικρινή έκφραση συναισθημάτων και σκέψεων· μια κατάσταση που, σύμφωνα πάντα με τον Ελληνοαμερικανό κοινωνιολόγο, ενδέχεται να οδηγήσει σε πιο μακροχρόνιους γάμους μετά το τέλος της πανδημίας (2020: 182). Συνεπώς, λόγω ακριβώς της πολυπλοκότητας της σχέσης μεταξύ έκτακτων συνθηκών και στάσεων στο πεδίο των σχέσεων οικειότητας, ο αντίκτυπος της πανδημίας στον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν και συμπεριφέρονται στις προσωπικές τους σχέσεις είναι ένα ανοιχτό ζήτημα (2020: 181).

Σε κάθε περίπτωση, έχει ορθά αναδειχθεί στον δημόσιο διάλογο πως οι μεγαλύτερες δυνητικές αλλαγές που σχετίζονται με το μεταπανδημικό σκηνικό φαίνεται να αφορούν τις έμφυλες σχέσεις, ειδικά σε ό,τι αφορά τις κοινωνικές πολιτικές και τις συνθήκες εργασίας για τις γυναίκες (Carano κ.α. 2022: 5), διότι, πράγματι, οι έμφυλες ανισότητες έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην αναπαραγωγή και διαιώνιση των ευπαθειών «κατά τη διάρκεια και, πιθανότατα, μετά την κρίση» (Ullah και Ferdous 2022: 81). Η προοπτική, όμως, της ενδυνάμωσης των γυναικών με στόχο την έμφυλη ισότητα, η οποία, κατά τα άλλα, αποτελεί ένα σχετικά πρόσφατο ιδεώδες (Barnett 2022: 25), προϋποθέτει τον ακριβή προσδιορισμό των έμφυλων επιπτώσεων της κρίσης. Πρόκειται, όπως έχει αναφερθεί, για μια ευρύτερη κοινωνική προσπάθεια που συνεπάγεται την αναλυτική χαρτογράφηση του τι συνέβη συνολικά από μια έμφυλη σκοπιά, αλλά και τη συνακόλουθη προσπάθεια για ένταξη της οπτικής του φύλου (gender mainstreaming), υπό μια διαθεματική λογική, στην χάραξη και υιοθέτηση πολιτικών ίσων ευκαιριών (equal opportunities policies) και θετικών δράσεων (affirmative actions). Για παράδειγμα, η προοπτική για την άρση του «διευρυνόμενου χάσματος ανισότητας» ενδέχεται να περιλαμβάνει μια σειρά από ενέργειες, δράσεις και αποφάσεις, όπως, για παράδειγμα, την προτεραιοποίηση της υποστήριξης των αγροτισσών, των ιδιοκτητριών μικρών και μεσαίων επιχειρήσεων και των ανύπαντρων μητέρων (Ullah και Ferdous 2022: 120), αλλά και την αύξηση του μετοχικού κεφαλαίου επιχειρήσεων που ανήκουν σε γυναίκες (Stoesz 2021: 131).

Σε μια αντίστοιχη λογική, ο Stoesz (2021: 152) σημείωνε πως, παρόλο που οι γυναίκες εδώ και σχεδόν 40 χρόνια, στις Η.Π.Α., ξεκινούν πανεπιστημιακές σπουδές σε αρκετά μεγαλύτερο ποσοστό σε σχέση με τους άνδρες, εντούτοις «εξακολουθούν να κερδίζουν λιγότερα» σε σχέση με τους λευκούς άνδρες. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, «οι γυναίκες που εισήλθαν στην αγορά εργασίας αντιμετώπισαν ανεπαρκείς αμοιβές και συνθήκες εργασίας πολύ οικείες στις μειονότητες χρώματος» (2021: 164). Ειδικά οι γυναίκες χρώματος «εξακολουθούν

να εξαρτώνται περισσότερο από τις κοινωνικές παροχές» (2021: 152). σημείωνε, μάλιστα, χαρακτηριστικά ότι για μια νεαρή, ανύπαντρη μαύρη γυναίκα, «η πορεία της ζωής της ήταν δυσοίωνη» (2021: viii). Για αυτό, αν και έχουν παρατηρηθεί ορισμένα βήματα προόδου για τις γυναίκες των μειονοτήτων στο πεδίο της έμφυλης εργασιακής ισότητας, εντούτοις ο Αμερικανός στοχαστής θεωρεί ότι η πανδημία θα επιδεινώσει τις υπάρχουσες ανισότητες, αφού οι νεότεροι άνθρωποι, γενικότερα, θα συνεχίσουν να «παλεύουν με τις χαμένες ευκαιρίες απασχόλησης και εκπαίδευσης για ένα ολόκληρο έτος» (2021: 174).

Είναι σε αυτό το πλαίσιο που οι Holden και Dixon (2022: 9) προκρίνουν ένα γενικότερο μείγμα πολιτικών για τη μεταπανδημική περίοδο, μια «δημοκρατική φιλελεύθερη προσέγγιση» που θα συνδυάζει την εξασφάλιση της λειτουργίας της ελεύθερης αγοράς, αλλά με δημοκρατικές δεσμεύσεις για την προάσπιση επιμέρους δικαιωμάτων και κοινωνικών συμφερόντων. Αυτές οι πολιτικές, όπως σημειώνουν χαρακτηριστικά, μπορεί να είναι «μπλε», να λαμβάνουν δηλαδή υπόψη τους τα συμφέροντα των εργατοτεχνιτών (blue-collar workers), να είναι «πράσινες», δηλαδή οικολογικά προσανατολισμένες, αλλά και «ροζ», με την έννοια ότι προάγουν την έμφυλη ισότητα, αλλά και λαμβάνουν υπόψη τους τις ιδιαίτερες συνθήκες της οικιακής φροντίδας. Πρόκειται για μια προοπτική η οποία, σύμφωνα πάντα με τους Αυστραλούς πανεπιστημιακούς, μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο εντός και υπό το πρίσμα της φιλελεύθερης σκέψης, που δύναται να υποστηρίξει «διάφορες μορφές οικονομικής αναδιανομής μέσω δημοκρατικά θεσπισμένων πολιτικών», ώστε να προτιμηθεί η επιθυμητή μεταρρύθμιση έναντι των «εντελώς ανελεύθερων ή μη φιλελεύθερων εναλλακτικών λύσεων» (2022: 19). Σε αυτό το πλαίσιο, ιδιαίτερης σημασίας είναι οι αρχές του δημοκρατικού φιλελευθερισμού και του «δίκαιου εμπορίου» (fair trade), που προκρίνουν, μεταξύ άλλων, «αξιοπρεπείς συνθήκες για όλους τους εργαζόμενους, και ιδιαίτερα για τους περιθωριοποιημένους εργαζόμενους, συμπεριλαμβανομένων των γυναικών» (2022: 54).

Οι Holden και Dixon (2022: 92) βλέπουν θετικά και το ενδεχόμενο ενός «καθολικού βασικού εισοδήματος» (universal basic income) ως μέσου αντιμετώπισης της σοβαρής φτώχειας στον αναπτυσσόμενο κόσμο, αλλά και ως μέσου ενδυνάμωσης των γυναικών και των προοπτικών ζωής τους. Εξάλλου, για τους καθηγητές της University of New South Wales, ο πλέον κατάλληλος τρόπος αντιμετώπισης περιπτώσεων όπως αυτής των άνεργων γυναικών και της φροντίδας του νοικοκυριού, ειδικά στην περίπτωση που υπάρχουν παιδιά, είναι να διασφαλιστεί ότι για την απλήρωτη εργασία και παροχή υπηρεσιών τους μπορεί να καθοριστεί μια αμοιβή, αλλά και να διαμορφωθεί ένα ανάλογο σύστημα διαμόρφωσης συνταξιοδοτικών δικαιωμάτων (2022: 96-7). Σε αυτό το πλαίσιο, οι καθολικές βασικές παροχές όχι μόνο μπορούν να λειτουργήσουν υπέρ των μελών των νοικοκυριών που ασχολούνται με τις οικιακές εργασίες, αλλά και να ενταχθούν σε ένα πλαίσιο ευέλικτης απασχόλησης που θα επιτρέπει στα άτομα και να ασχολούνται με τη φροντίδα των «ετερογενών νοικοκυριών» και των παιδιών, αλλά και να «διατηρούν ένα αξιοπρεπές κοινωνικό ελάχιστο» (2022: 181).

Είναι σαφές πως η παραπάνω προσέγγιση αποτελεί, κατά βάση, μια από τις πολλές προτεινόμενες αλλαγές που αναδείχθηκαν μέσα από τις θεωρίες για τον μεταπανδημικό κόσμο και σχετίζονται με επιμέρους παρεμβάσεις και πολιτικές που έλαβαν χώρα στη διαχείριση της πρόσφατης υγειονομικής κρίσης από διάφορα κράτη. Σύμφωνα, όμως, με τους Echegaray κ.α. (2021: 106), κατά τη διάρκεια ιδιαίτερων καταστάσεων όπως η φάση των περιοριστικών μέτρων, «οι κυβερνήσεις μπορούν να επιβάλλουν βαθιές αλλαγές στον τρόπο ζωής, αλλά μόνο για περιορισμένο χρονικό διάστημα». Τούτο διότι η κόπωση από τις έκτακτες συνθήκες

οδηγεί, αργά ή γρήγορα, στην επιθυμία για επιστροφή στην πρότερη κατάσταση και, ως εκ τούτου, έχει πολύ περιορισμένες δυνατότητες για να προκαλέσει σημαντικές αλλαγές σε επίπεδο στάσεων και συμπεριφορών. Σημείωναν, μάλιστα, πως «αν θέλουμε να δούμε αλλαγές, οι εναλλακτικές λύσεις θα πρέπει να είναι πιο ελκυστικές, να υιοθετούνται εύκολα και να δίνουν στους ανθρώπους μια αίσθηση ευημερίας». Έτσι, αν και όλα τα αποτελέσματα είναι πιθανά λόγω της πανδημίας, όπως, για παράδειγμα, η εκτεταμένη δυσαρέσκεια, η πολιτική αστάθεια και η αυξημένη ανασφάλεια (Ullah και Ferdous 2022: 127), εντούτοις έχει ορθά αναδειχθεί η εστίαση στην προσπάθεια επιστροφής σε μια ζωή «ως συνήθως», που, όπως αναφέρει η Dodgen-Magee (2021: 184), «ως ειδική της δικής μας κανονικότητας» θα έχουμε αγνοήσει τις πολυδιάστατες δυνατότητες για αλλαγές που έφερε, εκ των πραγμάτων, ο εύλογος προβληματισμός από την οδυνηρή εμπειρία της πανδημίας.

Είναι σε αυτό το πλαίσιο που Christakis (2020: 233) τόνιζε, από νωρίς, ότι είναι πολύ πιθανόν, μετά το πέρας της κρίσιμης φάσης της πανδημίας, η κατανάλωση, ως «φιλελεύθερο ξόδεμα» (liberal spending), να επιστρέψει πιο επιθετική, όπως ακριβώς συνέβη και στο σχετικά πρόσφατο παρελθόν, με ανάλογες καταστάσεις έκτακτης ανάγκης. Σημείωνε, μάλιστα, πως αυτή η αύξηση της κατανάλωσης δεν θα λάβει χώρα μόνη της, αλλά θα συνοδεύεται από αντίστοιχης λογικής και παρόμοιας κατεύθυνσης κοινωνικές τάσεις, όπως η ανάληψη περισσότερων ρίσκων στη ζωή των ανθρώπων, η περαιτέρω διάχυση ενός κλίματος σεξουαλικής ελευθεριότητας και, γενικότερα, ενός πνεύματος επιδίωξης της «χαράς της ζωής» (joie de vivre). Παραπέμποντας, μάλιστα, στο περίφημο παράδειγμα των «Roaring Twenties» που ακολούθησαν την Ισπανική γρίπη του 1918, συνδέει επιμέρους κοινωνικές εξελίξεις της δεκαετίας του 1920, όπως η ευρεία χρήση του ραδιοφώνου, η εξάπλωση της τζαζ μουσικής και το δικαίωμα ψήφου των γυναικών, με τους τροπισμούς που φέρνει μια μεταπανδημική περίοδος. Οι Echegaray κ.α. (2021: 37), πάντως, είναι ιδιαίτερα προβληματισμένοι για μια ενδεχόμενη επιστροφή στην κανονικότητα που, όπως χαρακτηριστικά αναφέρουν, θα συνιστά μια μορφή «καταναλωτικής εκδίκησης» (consumer revenge), η οποία, συνδυασμένη με την «κοινωνική κατάδυση» (social diving), θα προκρίνει έναν τρόπο ζωής έντονα στραμμένο στον υλικό καταναλωτισμό και τις «εντατικοποιημένες» διαπροσωπικές σχέσεις.

Σε κάθε περίπτωση, έχει όντως προκριθεί, στον ευρύτερο δημόσιο διάλογο, η πεποίθηση πως η πρόσφατη υγειονομική κρίση θα μπορούσε να αποτελέσει μια πρώτης τάξεως ευκαιρία να επανεξεταστούν οι σχέσεις μεταξύ ατόμου, κράτους και κοινωνίας, αλλά και να επαναπροσδιοριστούν οι τρέχουσες ερμηνείες για το σύνολο των αξιών (Echegaray κ.α. 2021: 66), αντί, για παράδειγμα, μια «σταδιακή μετάβαση σε έναν νέο πραγματισμό», δηλαδή μια βιώσιμη σε οικονομικό, κοινωνικό και οικολογικό επίπεδο ανάπτυξη (Kozlodko 2020). Είναι σε αυτό το πλαίσιο που, με βάση σχετική έρευνα, ο Barnett (2022: 285) επιχειρηματολογεί πως οι νεότεροι άνθρωποι (Millennials και GenZ), ενδεχομένως, «αισθάνονται την ανάγκη για μια "ενιαία εναλλακτική λύση" στον καπιταλισμό», ως έναν τρόπο ζωής που θα «αντιτίθεται στον ρατσισμό, θα υποστηρίζει τον φεμινισμό και θα εστιάζει στην ταυτότητα».

Σε αυτό το πλαίσιο, μια απο-φетиχοποιητικά προσανατολισμένη προσπάθεια προσέγγισης της μεταπανδημικής ζωής προκρίθηκε από την Dodgen-Magee (2021: 185). Η Αμερικανίδα ψυχολόγος επικαλείται μια πρακτική του Ζεν Βουδισμού, που ονομάζεται Shoshin και καλεί τα άτομα να αντιμετωπίσουν τη ζωή και της προκλήσεις της με το «μυαλό ενός αρχάριου», ενθαρρύνοντάς τα να υιοθετούν μόνιμα ένα ανοιχτό πνεύμα περιέργειας και ανακάλυψης, ακριβώς όπως το παιδί «που κοιτάζει τον κόσμο με θαυμασμό». Έτσι, οι άνθρωποι

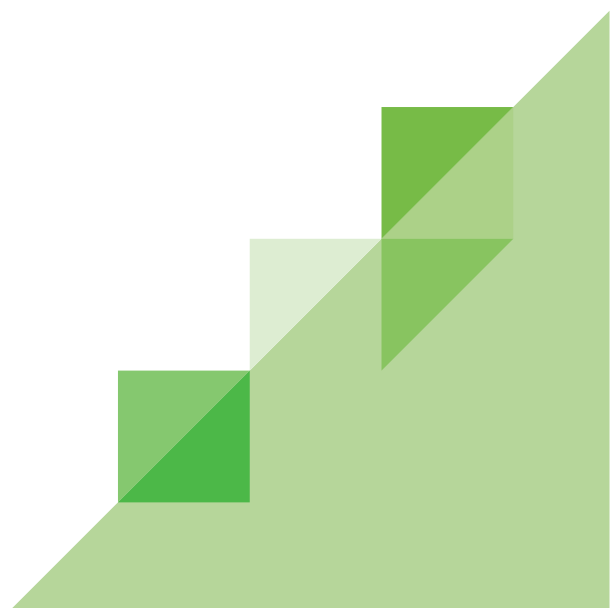
εγκαταλείπουν, ουσιαστικά, όλες τις βασικές «υποθέσεις και τις προσδοκίες για το πώς ή τι μπορεί να είναι κάτι», αποδεσμεύονται από προκαθορισμένες αντιλήψεις και, ως εκ τούτου, μπορούν να προβούν στη διερεύνηση όλων των δυνατοτήτων που ανοίγονται για αυτούς και τα κοινωνικά περιβάλλοντα στα οποία ζουν. Αν, όμως, τα άτομα και οι κοινωνίες δεν αφιερώσουν, πραγματικά, χρόνο και σκέψη για να εξετάσουν με προσοχή και περισυλλογή τον προ-της-πανδημίας τρόπο ζωής, τότε είναι αναμενόμενο να «εξιδανικεύσουν ασυνείδητα πρότυπα που δεν μας εξυπηρετούν ούτε μας αναπτύσσουν» (2021: 188). Χαρακτηριστική εδώ κρίνεται η περίπτωση προσέγγισης της έννοιας της «αυτο-φροντίδας» (self-care) ως επιδερμικής αυτοϊκανοποίησης με όρους κατανάλωσης και διασκέδασης, ενώ, στην πραγματικότητα, πρόκειται για μια ουσιώδη διαδικασία και εργώδη επιδίωξη της αυτοσυντήρησης που αποτελεί, ταυτόχρονα, κοινωνικοπολιτικό επίδικο και πεδίο διαμάχης και συγκρούσεων.

Το κρίσιμο ερώτημα, βέβαια, που απασχολεί εδώ την παρούσα ανάλυση είναι πώς και με ποιον τρόπο μπορούν να υπάρξουν κοινωνικές εξελίξεις με θετικό πρόσημο στο πεδίο της έμφυλης ανισότητας και ανισορροπίας. Οι Ullah και Ferdous (2022: 78) υπενθυμίζουν, σε αυτό το σημείο, το αυτονόητο για τη φεμινιστική σκέψη, ότι δηλαδή η «ενδυνάμωση των γυναικών, η οποία μπορεί να λάβει πολλές μορφές, είναι ζωτικής σημασίας για την επίτευξη της έμφυλης ισότητας». Μια προοπτική η οποία, όπως έχει καταδείξει η σχετική ιστορική πορεία του φεμινιστικού κινήματος, διαμεσολαβείται από τη συμμετοχή, ενασχόληση και διεκδίκηση των γυναικών για μια σειρά από ζητήματα που τις αφορούν, ξεκινώντας από το κομβικής σημασίας θέμα της εργασίας και των εργασιακών συνθηκών (2022: 79). Όπως θα πρόσθετε και ο Barnett (2022: 261), η βασική αρχή για την άρση των πολλαπλών, πολυεπίπεδων και πολυλογικών δυσχερειών του σύγχρονου κόσμου είναι η στρατηγικής της «κοινής ενδυνάμωσης» ή, με άλλα λόγια, να ακολουθήσουμε και να εμπνευστούμε από το παράδειγμα του φεμινισμού, αλλά και του κινήματος *Black Lives Matter*. Αυτή η επιδίωξη για από κοινού δράσεις ενδυνάμωσης μπορεί να συμβάλλει στην ανάδειξη πρόσθετων δυνατοτήτων για την προοπτική της ισότητας, της ελευθερίας και της δικαιοσύνης, ακριβώς με τον ίδιο τρόπο που οι προσπάθειες για διεκδίκηση της έμφυλης ισορροπίας από τον φεμινισμό αποκάλυψαν κεκαλυμμένες, λανθάνουσες ή ακούσιες διακρίσεις, δυσχέριες και κοινωνικές πιέσεις σε σχέση με τον τρόπο που οι άνθρωποι μεγαλώνουν και κοινωνικοποιούνται (2022: 264).

Πιο συγκεκριμένα, ο Άγγλος ακτιβιστής αναδεικνύει με γλαφυρό τρόπο το ότι ο φεμινισμός, ως ένας συμπεριληπτικός όρος που αφορά το σύνολο των γυναικείων κινήματων και των κάθε μορφής δράσεων για την προάσπιση και διεκδίκηση της έμφυλης ισότητας, αποτυπώνει και υποστασιοποιεί ένα ευρύτερο κοινωνικό φαινόμενο που μας έχει δείξει πώς, τελικά, μπορεί να επιτευχθεί μια βαθιά και ουσιώδη κοινωνική αλλαγή στα ζητήματα των έμφυλων σχέσεων (2022: 261). Η δύναμη, δηλαδή, των διεκδικήσεών του, η ικανότητά του να ενσωματώνει διαφωνίες και διαφορετικές προσεγγίσεις, αλλά και η διάσπαρτη και πολυδιάστατη μορφή του ως στοιχείο της προσαρμοστικότητάς του, οδήγησαν σε πιο ουσιώδεις και σταθερές αλλαγές σε σχέση με διάφορες προοδευτικές νομοθετικές προσπάθειες. Αν και υπογραμμίζει ότι η «πατριαρχία απέχει πολύ από το να ανατραπεί», εντούτοις τονίζει ότι η «μακρά επανάσταση» που εκτυλίσσεται σε αυτό το πεδίο δεν πρέπει να γίνεται αντιληπτή ως μορφή αναβλητικότητας ή σχεδιασμός με βάση φάσεις και στάδια υλοποίησης, αλλά ως μια αλλαγή που «πάλλεται». Εξάλλου, όπως σημειώνει, ένα από τα χαρακτηριστικά του φεμινισμού είναι ότι, ακόμα και στην πιο ριζοσπαστική εκδήλωσή του, αδυνατεί να εκπέμψει το μήνυμα ότι η πραγματική υπέρβαση της έμφυλης ανισορροπίας θα προκύψει σύντομα (2022: 258).

Για τον Barnett, «ο φεμινισμός εμπνέει μια μέθοδο», στη βάση του ότι, αν και δεν προσανατολίζεται στην «κατάληψη της εξουσίας», ωστόσο «δεν είναι ρεφορμιστικός, με την έννοια της πραγματοποίησης αποσυνδεδεμένων βελτιώσεων που αποδυναμώνουν ένα συνολικό σχέδιο», αλλά προκρίνει και επιδιώκει αδιάλειπτα τον διαρκή κοινωνικό μετασχηματισμό στο πεδίο του φύλου (2022: 262). Όσο και αν οι προοδευτικές, φεμινιστικά προσανατολισμένες πολιτικές στις μέρες μας διαστρεβλώνονται από τις κρατικές δομές και τα εκάστοτε πολιτικά συστήματα, καταλήγοντας να αποτελούν επίκεντρο αντιδράσεων (2022: 29), τελικά, η επιτυχία του φεμινισμού στην ανάδειξη της έμφυλης ανισότητας, ασυμμετρίας και ανισορροπίας θεωρείται δεδομένη και συνδέεται άρρηκτα με την ευρύτερη τάση αποδοχής της ιδέας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, που με τόσο emphaticό τρόπο επανέφερε στο προσκήνιο η περιβόητη πανδημία (2022: 120).

Σύμφωνα πάντως με τον Gerbaudo (2021: 113), οι προοδευτικές ιδέες, όπως αυτές των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, της ανοιχτότητας και της ανεκτικότητας, προκρίνονται στη δημόσια σφαίρα, ως αντίλογος στον λόγο της μισαλλόδοξης Δεξιάς, από μια ιδιότυπη συμμαχία κοινωνικών κινημάτων, όπως το φεμινιστικό και το αντιρατσιστικό, και μεγάλων επιχειρήσεων με σημαντική συμβολή και αξία σε συγκεκριμένους χώρους, όπως η Silicon Valley και το Hollywood. Πρόκειται για μια συμμαχία που έχει αποκληθεί και ως «προοδευτικός νεοφιλελευθερισμός», ενώ χαρακτηριστικότερη έκφασή του αποτελεί η υποστήριξη των διαδηλώσεων *Black Lives Matter* στο πλαίσιο των σχετικών κινητοποιήσεων, προκειμένου, σύμφωνα με τον Ιταλό κοινωνιολόγο, μέσα μαζικής ενημέρωσης, εταιρείες και διασημότητες, με μάλλον όψιμο τρόπο, να αυτοπαρουσιαστούν ως «δρώντα υποκείμενα με ηθικές αρχές».



7. Η ΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΔΥΝΑΜΙΚΗ ΤΗΣ ΕΠΑΝΕΓΧΑΡΑΞΗΣ ΤΗΣ ΕΜΦΥΛΗΣ ΔΥΑΔΙΚΟΤΗΤΑΣ

Οι θεωρίες για τον μεταπανδημικό κόσμο που μελετήθηκαν από την οπτική του φύλου δεν εστίαζαν αποκλειστικά σε αυτήν, όπως εξ αρχής έχει διευκρινιστεί. Όπως διαφάνηκε ξεκάθαρα στην προηγούμενη ενότητα και με την εξαίρεση, σε κάποιον βαθμό, του έργου των Ullah και Ferdous (2022), ενσωμάτωναν στις προσεγγίσεις τους την έμφυλη διάσταση, αλλά με έναν εμφανώς μη αναλυτικό τρόπο. Πρόκειται για επιλογή των συγγραφέων να μην επεξεργάζονται και να μην εμβαθύνουν στις προκείμενες του φύλου, με την έννοια της μη προσπάθειας να εντοπίσουν, να αναδείξουν και να σκιαγραφήσουν το μεταπανδημικό σκηνικό των έμφυλων ταυτοτήτων, αλλά και τις εξατομικευμένα βιωμένες έμφυλες εμπειρίες κατά τη διάρκεια των εγκλεισμών. Τούτη η επιλογή, παρά το ότι μπορεί, υπό προϋποθέσεις, να ερμηνευθεί στη βάση της μη εστίασης εντός των εν λόγω αναλύσεων σε αυτό καθ' αυτό το φύλο, δεν γίνεται παρά να θεωρηθεί ως μια οιονεί φετιχοποιημένη προσέγγιση των έμφυλων διαστάσεων ορισμένων σύνθετων κοινωνικών διεργασιών, όπως η μετάβαση στον μεταπανδημικό κόσμο. Γιατί, όμως, η εν λόγω επιλογή συνιστά μια φετιχοποιητικά προσανατολισμένη αναπαραγωγή του, κατά τα άλλα, ιδιαίτερα περίπλοκου και επίμαχου πεδίου του φύλου; Μια επισκόπηση της σύγχρονης συζήτησης σχετικά με αυτό ίσως λειτουργήσει διαφωτιστικά.

Σε θεωρητικό επίπεδο, λοιπόν, η διεπιστημονική συζήτηση ανάμεσα στις σπουδές φύλου και τις φεμινιστικές, ανθρωπιστικές και πολιτισμικές σπουδές ήταν εκείνη που αποτέλεσε αιτία για τη δημιουργία επιστημολογικών πλαισίων που περιστρέφονται γύρω από την προσπάθεια μελέτης μιας σειράς θεωρητικών και εννοιολογικών προβλημάτων κεντρικής σημασίας, τα οποία περιλαμβάνουν τη διαμόρφωση του πεδίου του φύλου, τις έμφυλες ταυτότητες και την κοινωνική κατασκευή των θηλυκοτήτων και των αρρενωποτήτων (Brooks 2006). Πρόκειται για μια σειρά από παρατηρούμενες κοινωνιοπολιτισμικές αλλαγές, που θεωρούνται βασικές όψεις της συνολικής υστερο-νεωτερικής ρευστότητας και περιστρέφονται, κυρίως, γύρω από την προσπάθεια για αποδόμηση της διάκρισης μεταξύ ομοφυλικού και ετεροφυλικού ως οχήματος αμφισβήτησης του συστήματος της ετεροκανονικότητας (Johnson 2004), δηλαδή της ουσιοκρατικά προσανατολισμένης αντίληψης πως όλοι οι άνθρωποι είναι ετεροφυλόφιλοι και της θεσμισμένης πεποίθησης ότι οι κοινωνικοί φορείς είναι χτισμένοι γύρω από ένα ετεροσεξουαλικό μοντέλο σχέσεων μεταξύ γυναικών και ανδρών (Warner 1991), και γύρω από τη συζήτηση περί βιολογικού και κοινωνικού φύλου.

Πιο συγκεκριμένα, ως γνωστόν, ο όρος «βιολογικό φύλο» (sex) επιλέχθηκε για να παραπέμψει στα βιολογικά χαρακτηριστικά που συνδέονται με τη γυναικεία ή ανδρική ιδιότητα, και ο όρος «κοινωνικό φύλο» (gender) για να παραπέμψει στα κοινωνικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά της θηλυκότητας και της αρρενωπότητας. Με άλλα λόγια, η κύρια διαφορά ανάμεσα σε sex και gender έγκειται στο ότι το κοινωνικό φύλο αναφέρεται, πρωτίστως, στους ιστορικο-κοινωνικά κατασκευασμένους ρόλους που η εκάστοτε κοινωνία αποδίδει σε άνδρες και γυναίκες. Υπό αυτήν την έννοια, το βιολογικό φύλο νοείται ως ένα είδος φυσιολογικής ταξινόμησης, ενώ το κοινωνικό ως μια ψυχοκοινωνικοπολιτισμική κατηγορία (Dea 2016: 1). Συγκεκριμένα, όπως συνοψίζει ο Πολίτης (2013: 48), το κοινωνικό φύλο αποτελεί «μια κοινωνικο-πολιτισμική και ιστορικο-πολιτική ταυτοτική διαδικασία, η οποία δεν επιδρά με τον ίδιο τρόπο σε όλα τα υποκείμενα, καθώς δεν υπάρχει ένας ενιαίος τρόπος με τον οποίο οι "άνδρες" γίνονται "άνδρες" και οι "γυναίκες" γίνονται "γυναίκες"». Επιπρόσθετα, το κοινωνικό φύλο πρέπει να θεωρείται ως ένας συνδυασμός του ατομικού και του κοινωνικού και δεν μπορεί να υπάρξει

ελλείπει ενός εκ των δύο μερών (Kiesling 2019: 22). Με άλλα λόγια, δεν εντοπίζεται ποτέ μονοδιάστατα, αλλά συνιστά μια πτυχή της ανθρώπινης ύπαρξης που διαπερνά το σύνολο των προκείμενων της ζωής μας (2019: 23).

Η Paglia (2017: 86), πάντως, θεωρεί πως η έννοια του κοινωνικού φύλου συνιστά πλέον έναν προκατειλημμένο και, άρα, περιορισμένης σημασίας όρο που προκρίνεται, κυρίως, από πλευράς κοινωνικού κονστρουξιονισμού· επιπλέον, πρέπει με ειλικρίνεια να παραδεχτούμε ότι, σε τελική ανάλυση, είναι η διάσταση του βιολογικού φύλου που (πρέπει να) ενδιαφέρει σε επίπεδο επιστημονικής γνώσης. Όπως με ένταση τονίζει, οι σαρωτικές γενικεύσεις στο πεδίο του φύλου, με όχημα τη θεώρηση του κοινωνικού φύλου, έγιναν στο πλαίσιο των ανθρωπιστικών σπουδών και της κοινωνικής σκέψης από θεωρητικούς με «λίγες ή καθόλου γνώσεις ενδοκρινολογίας, γενετικής, ανθρωπολογίας ή κοινωνικής ψυχολογίας»· μια κατάσταση που επιδεινώθηκε από την «αντιεπιστημονική προκατάληψη του μεταστρουκτουραλισμού», ο οποίος, βασιζόμενος στις προσεγγίσεις των Foucault και Butler που «αντικατέστησαν την επιστημονική έρευνα με πομπώδη λογοπαίγνια», αρνείται οποιαδήποτε βιολογική βάση στο πεδίο του φύλου, θεωρώντας όλες τις διαφορές αποκλειστικά ως κοινωνικές κατασκευές (2017: 142).

Η δε διάχυτη και στερεοτυπικά προσανατολισμένη αντίληψη του κοινωνικού φύλου ως κοινωνική έκφραση του βιολογικού, το οποίο μάλιστα ανάγεται στην αδήριτη λογική της «φύσης», αποτελεί μια κατεξοχήν έκφραση της λεγόμενης «κοινής λογικής» (Πολίτης 2013: 43). Ουσιαστικά, πρόκειται για έναν τρόπο αντίληψης του φύλου που ξεκίνησε από την ιδέα ότι το φύλο προκύπτει από τη βιολογία, στη συνέχεια ότι βασίζεται σε αυτή, έπειτα όμως αντικαταστάθηκε από την άποψη ότι δεν έχει καμία απολύτως σχέση με αυτή και, εσχάτως, ολοένα και περισσότερο προκρίνεται η εκτίμηση ότι το φύλο βρίσκεται σε μια διαλεκτική σχέση με τη βιολογία (Kiesling 2019: 25). Είναι σε αυτήν τη βάση που η Fausto-Sterling (2020: 302) τονίζει ότι όσο αναπαράγουμε την οπτική του κοινωνικού έναντι του βιολογικού φύλου, τόσο πιο ξεκάθαρο γίνεται ότι αυτά τα δύο συνδέονται και, εκ των πραγμάτων, συναρθρώνονται με πολύπλοκους τρόπους. Για αυτό και η φορμαλιστική διάκριση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου πρέπει να θεωρείται μάλλον προβληματική και, σε τελική ανάλυση, ανεφάρμοστη, αφού όχι μόνο υποδηλώνει έναν ξεκάθαρο και αντιεπιστημονικό διαχωρισμό μεταξύ κοινωνικών και βιολογικών ερμηνευτικών προκείμενων, αλλά και προϋποθέτει την ψευδαίσθηση της γνώσης αναφορικά με το κατά πόσο συγκεκριμένες πτυχές της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι βιολογικά προσδιορισμένες ή κοινωνικά κατασκευασμένες (Del Giudice 2022: 2-3).

Επιπρόσθετα, η διάκριση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου είναι πιθανό να καταστεί λιγότερο σαφής, διότι οι πολιτισμικές διαδικασίες της εκμάθησης του φύλου, ή αλλιώς διαμόρφωσης ταυτότητας φύλου (gendering), επιφέρουν πολλαπλές επιπτώσεις στην ίδια τη βιολογική όψη. Κατά την Paglia (2017: 10), άλλωστε, μια θεωρία περί φύλου χωρίς καμιά αναφορά στις βιολογικές προκείμενες είναι «παράλογη εκ πρώτης όψεως». Εξάλλου, πρέπει να θεωρείται δεδομένο πως η διάκριση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου, καθώς και αυτή μεταξύ φύσης/βιολογίας και κουλτούρας/ψυχολογίας, δεν είναι, ουσιαστικά ποτέ, ούτε ξεκάθαρες ούτε ευκολονόητες (Dea 2016: 1). Όπως ορθά υπενθυμίζει η Fausto-Sterling (2020: 104), «η ανάγνωση της φύσης είναι μια κοινωνικοπολιτισμική πράξη». Ο δε διαχωρισμός ανάμεσα στο βιολογικό και το κοινωνικό φύλο «είναι στην πραγματικότητα ο ίδιος ένας ιδεολογικός τρόπος θεώρησης του κόσμου» που, απλώς, μας επιτρέπει να διατηρούμε ευρετικές μεθόδους, ώστε να μιλάμε για την έμφυλη κοινωνική πραγματικότητα, διότι χωρίς

ταξινομικές κατηγοριοποιήσεις και ιδεοτυπικές προσεγγίσεις υπάρχει μια πρόδηλη δυσκολία στην κατανόηση και διαχείριση της ανθρώπινης πολυπλοκότητας (Kiesling 2019: 25). Μάλιστα, ακόμα και η ίδια η έννοια του κοινωνικού φύλου, συχνά, χρησιμοποιείται για να αποδώσει τη δυαδική διαίρεση των ανθρώπων σε γυναίκες και άνδρες, ειδικά σε ένα πλαίσιο όπου, αν και υπάρχουν διάφοροι ορισμοί για να προσδιορίζουν την εννοιολόγησή του, αρκετά άτομα απλώς ακολουθούν το γνωστό ρητό «το καταλαβαίνω όταν το βλέπω» (2019: 22).

Σε κάθε περίπτωση, η εννοιολόγηση του κοινωνικού φύλου δίνει περισσότερες δυνατότητες για τη χαρτογράφηση των σχέσεων εξουσίας και των κοινωνικών ιεραρχήσεων που προκύπτουν, δεδομένου ότι η επικέντρωση στις όποιες βιολογικές σταθερές λειτουργεί στην κατεύθυνση της ιδεολογικής νομιμοποίησης της ετεροφυλικής φυσικότητας και της ουσιοκρατικής πρόσληψης του φύλου (Παντελίδου-Μαλούτα 2013: 16). Η επίκληση, δηλαδή, της βιολογίας, η ερμηνεία της οποίας παραμένει ακόμη ανοιχτή στους κόλπους της επιστημονικής συζήτησης, για την «αιτιολόγηση» των έμφυλων διαφορών, προάγει «το μανδύα του αδιαφιλονίκητου και του αιώνιου, και άρα του σωστού ή και αληθινού» (Καντζάρα 2007: 19). Είναι σε αυτό το πλαίσιο που, σύμφωνα με την Connell (2006: 839), το φύλο θα πρέπει να θεωρείται ένα πρότυπο κοινωνικών σχέσεων, στο οποίο ορίζονται οι θέσεις των γυναικών και των ανδρών, διαπραγματεύονται τα πολιτισμικά νοήματα του να είσαι άνδρας και γυναίκα, και χαράσσονται διαδρομές εντός του βίου. Το φύλο, δηλαδή, είναι μια τεχνολογία, μια «μαθημένη συμπεριφορά» (Nyboe 2004: 74), η οποία διαμορφώνει το πώς κοιτάει κάποια/ος το φύλο της/ου και πώς διαμορφώνει, με τη σειρά του, το πεδίο του φύλου ευρύτερα (Eck 2003: 706). Γενικότερα, η έννοια του φύλου, η ιδεολογική κατασκευή της οποίας είναι τόσο έμφυλη όσο και φυλετική (Vespa 2009: 366), υπόκειται σε συνεχή διαπραγμάτευση, συζήτηση και σύγκρουση, σε κάθε κοινωνία και περίοδο, και, υπό αυτή την έννοια, είναι «εξ ορισμού μόνιμα σε κρίση» (Dickinson 2002: 256).

Σε αυτό το πλαίσιο, όπως ορθά διευκρινίζει η Καντζάρα (2007: 17-8), το πρόβλημα δεν είναι η διάκριση ανάμεσα σε γυναίκες και άνδρες ούτε η ονοματοθεσία και απόδοση μιας ταυτότητας ως γυναικείας ή ανδρικής, αλλά η αντιθετική, διχοτομική και ουσιοκρατική προσέγγιση επιμέρους χαρακτηριστικών ως απολύτως γυναικείων ή ανδρικών, χωρίς μάλιστα να λαμβάνεται υπόψη το εκάστοτε ιστορικό, κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο. Σε αυτήν τη βάση, το εκάστοτε υποκείμενο εκφράζεται και λειτουργεί μέσω των σωματικά υποστασιοποιημένων έμφυλων ταυτοτήτων, οι οποίες ορίζονται διαλεκτικά και αντιθετικά μέσω του συστήματος της εξ/κατ-αναγκαστικής ετεροφυλικής αντίληψης, ταυτίζοντας το γυναικείο με το θηλυκό και το ανδρικό με το αρσενικό (Πολίτης 2013: 53). Για παράδειγμα, ένας τρόπος με τον οποίο το σύστημα της «υποχρεωτικής ετεροφυλικότητας» αναπαράγεται, είναι μέσα από την καλλιέργεια των σωμάτων ως διακριτά «φυσικά φύλα», με τις αντίστοιχες «φυσικές» εμφανίσεις και «φυσικές» ετεροφυλικές προδιαθέσεις (Butler 1988: 524). Έτσι, στο πλαίσιο της ετεροφυλικής μορφολογίας, το φύλο γίνεται αντιληπτό ως μια θεμελιώδης, δυαδικού χαρακτήρα διαφορά, που διαχωρίζει τους άνδρες από τις γυναίκες. Με άλλα λόγια, στο σύστημα του δυαδικού φύλου (binary sex) κυριαρχεί η εδραία πεποίθηση ότι υπάρχουν μόνο «δύο φύλα» και ότι όλοι οι άνθρωποι ανήκουν σε ένα μόνο από αυτά (Dea 2016: 108). Όλοι υποτίθεται ότι είναι ξεκάθαρα είτε γυναίκες είτε άντρες, αγνοώντας τις βιολογικές αμφισημίες (Digby 2014: 20). Πρόκειται για έναν «ετεροφυλικό στρουκτουραλισμό», που αντιλαμβάνεται τα δύο φύλα ως αντιτιθέμενες, αλληλοσυμπληρούμενες μονάδες, οι οποίες εστιάζουν σε μέρη του σώματος που χαρακτηρίζονται ως «πρωταρχικά σημαίνοντα» της έμφυλης διαφοροποίησης, όπως το γυναικείο στήθος, και, στο πλαίσιο της ετεροσεξουαλικής

γραμματικής, εγγράφονται σε μια διαδρομή που καταλήγει στη διασύνδεση των γεννητικών τους οργάνων (Paasonen 2006: 407).

Σύμφωνα, πάντως, με τον Digby (2014: 12), «η ιδέα ότι το φύλο μπορεί να αναχθεί σε ένα δυαδικό σύστημα είναι ένας πολιτισμικός μύθος», αφού πρέπει να θεωρείται δεδομένο πως το πεδίο του φύλου είναι ρευστό, ποικιλόμορφο και διφορούμενο. Μάλιστα, ο Αμερικανός φεμινιστής φιλόσοφος ορθά υπενθυμίζει, από μια ανθρωπολογική σκοπιά, ότι η διάσταση της κοινωνικής κατασκευής του δυαδικού φύλου γίνεται εμφανέστερη όταν λαμβάνουμε υπόψη μια σειρά από κοινωνίες (λ.χ. Mbuti, Semai, Siriono, Tahitians και Vanatinai), όπου ο διαχωρισμός των φύλων είναι σχετικά ελάχιστος (2014: 10–11). Πρόκειται, έτσι και αλλιώς, για μια διάσταση που αφορά και άλλες, μεγαλύτερες κοινωνίες, όπως καταδεικνύει η πολύ γνωστή θεώρηση του Laqueur (1990) για το μοντέλο του ενιαίου βιολογικού φύλου (one-sex model), το οποίο επικρατούσε από την αρχαιότητα έως τον 18ο αιώνα. Βέβαια, η επικέντρωση στο διχοτομικό σύστημα φύλου, αλλά και η μη αναστοχαστική υιοθέτηση της δυαδικής κατηγοριοποίησης, δεν (πρέπει να) σημαίνει και απόρριψη της θέσης ότι γυναίκες και άνδρες «μπορεί να διαφέρουν με ποιοτικούς και όχι με καθαρά ποσοτικούς τρόπους» (Del Giudice 2022: 29).

Η έμφυλη, πάντως, ταξινόμηση πολλών ατόμων στην ίδια γλωσσική κατηγορία προκρίνει ουσιαστικά μια διάσταση ομοιότητας μεταξύ τους, η οποία εύλογα καλλιεργεί την ουσιοκρατική αντίληψη και τη «φυσιοποιημένη» έμφυλη κοινωνική πραγματικότητα (Πολίτης 2013: 47). Έτσι, η ιδεολογικά κατασκευασμένη έμφυλη κατάταξη των υποκειμένων σε μια από τις δύο κλειστές κατηγορίες των γυναικών και των ανδρών συμβάλλει στην περαιτέρω αναπαραγωγή και διαιώνιση της πεποίθησης ότι οι έμφυλες διαφορές είναι «φυσικές και συνεπώς αμετάλλακτες». Με άλλα λόγια, η φυσικοποιημένη πρόσληψη των υποκειμένων ενισχύει την πεποίθηση πως η ανισότητα στο σύστημα των έμφυλων σχέσεων δεν είναι απλώς ενδημική, αλλά «προ-κοινωνική» (Παντελίδου-Μαλούτα 1996: 168). Ο ταξινομικός χαρακτήρας της διχοτομικής προσέγγισης, συσκοτίζοντας τη λογική της ανθρώπινης μοναδικότητας, υπό το πρίσμα της έμφυλης συλλογικής διαφοράς και της συνεπαγόμενης περιοριστικής κατανομής των κοινωνικών ρόλων, συντείνει στην αντίληψη και βίωση της «διαφορετικότητας» και διπολικότητας ως εξουσιαστικών και ιεραρχικών (1996: 162). Επιπρόσθετα, η γενικότερη και, κατά βάση, άκριτη ευθυγράμμιση με τη διχοτομική προσέγγιση του φύλου ως μια αδιαπραγμάτευτη συνθήκη, ακόμα και αν συνοδεύεται από την πρόθεση για αμφισβήτηση της διάχυτης ανισότητας, διαιωνίζει έμμεσα τις έμφυλες εξουσιαστικές σχέσεις, αφού, όπως χαρακτηριστικά σημειώνει η Παντελίδου-Μαλούτα (2013: 17), αυτό είναι «κάτι που υποδηλώνεται στα ελληνικά και μέσω του καθιερωμένου πληθυντικού ("ισότητα των φύλων"), σε πείσμα του οξύμωρου χαρακτήρα της επιδίωξης να αναχθούν σε ισότητα όσα εκ προοιμίου έχουν οριστεί και ιεραρχηθεί ως άνισα».

Εντός, λοιπόν, των αυστηρά δομημένων και απαρέγκλιτα διχοτομικών κατηγοριών, δεν μπορεί παρά να προκρίνεται μία μόνο επιδερμική έννοια της ετερότητας, καθώς τα υποκείμενα «ενοποιούνται γύρω από μία σταθερά αναγνωρίσιμη βιολογική, ψυχολογική ή χαρακτηριστική έμφυλη ταυτότητα» (Κωνσταντινίδου 2007: 148). Κύριος άξονας εδώ είναι η παρωχημένη αντίληψη περί «ασθενούς φύλου» που δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά το ότι η γυναίκα θεωρείται «εκ φύσεως ασθενής» (Λεοντίδου 2008: 167). Έτσι, αν και «η στενή επαφή μεταξύ των φύλων αυξάνει την πολυπλοκότητα των προτύπων φύλου» και τις επιμέρους διαμορφούμενες αντιλήψεις (Αρσέλ 2008: 42), τα πρότυπα φύλου, που τελικά αποτυπώνονται στο διχοτομικό σύστημα θηλυκότητας και αρρενωπότητας, εμπεριέχουν τις

κυρίαρχες αντιλήψεις μιας δεδομένης κοινωνικής πραγματικότητας και αναπαράγουν τη στερεοτυπική ταξινόμηση των «έμφυλων χαρακτηριστικών» (2008: 26–8). Η Κοσμίδου-Hardy (1997: 52), μάλιστα, σταχυολογούσε τα γυναικεία και ανδρικά αυτά χαρακτηριστικά ως εξής: για τις γυναίκες είναι «η συναισθηματικότητα, η συντροφικότητα, η διάθεση συνύπαρξης, αλληλεξάρτησης και επικοινωνίας με τους άλλους» και για τους άνδρες, «η δύναμη, η λογική, η αυτονομία, η δραστηριοποίηση, η ανεξαρτησία, η αυτοπεποίθηση και η άσκηση ελέγχου στο περιβάλλον».

Στην πιο οριακή προσέγγιση, μια πραγματοποιημένη αντίληψη αυτών των χαρακτηριστικών διαμορφώνει ένα πλαίσιο όπου η έμφυλη δυαδικότητα καταλήγει να γίνεται κατανοητή ως έμφυλη αντιθετικότητα (gender oppositionality). Πρόκειται για ένα σύστημα ιδεών που αποτυπώθηκε με τον πιο χαρακτηριστικό τρόπο στην περίφημη ρητορική περί «μάχης των φύλων» (battle of the sexes) και περιστρέφεται γύρω από την καθημερινή ζωή ετεροφυλόφιλων ζευγαριών με άξονα την πεποίθηση πως γυναίκες και άνδρες είναι τόσο «διαφορετικά πλάσματα», που αναπόφευκτα λειτουργούν με διαφορετικούς τρόπους, αδυνατώντας να κατανοήσουν τον «μυστηριώδη Άλλο» (Digby 1998: 19), δεδομένου ότι κάθε μέρος αυτής της εξίσωσης συνδέεται, αναγκαστικά, με το άλλο, διατηρώντας, όμως, ταυτόχρονα τον έμφυλο ρόλο του. Έτσι και αλλιώς, πάντως, σύμφωνα με τον Digby (1998: 25), η ανδρική κυριαρχία από μόνη της θα συνεπαγόταν μια γενική αντιθετικότητα μεταξύ των φύλων», καθώς η αίσθηση και βίωση της υποταγής μιας κοινωνικής ομάδας απαιτεί την επισήμανση αναφορικά με το ποια άτομα ανήκουν στους καταπιεστές και ποια στους καταπιεζόμενους· ένας διαχωρισμός, πάντως, που στην περίπτωση γυναικών και ανδρών προσδίδει, εκ των πραγμάτων, χρησιμότητα στις έκδηλα καθορισμένες βιολογικές διαφορές, με αποτέλεσμα τη «δι-έμφυλική μυστικοποίηση» (inter-gender mystification) και, άρα, έμφυλη αντιθετικότητα.

Είναι σε αυτό το πλαίσιο που η φεμινιστική σκέψη έχει ασκήσει έντονη κριτική στο σύστημα της έμφυλης δυαδικότητας, λόγω ακριβώς της αδυναμίας του να είναι συμπεριληπτικό και, ως εκ τούτου, να συνιστά μορφή διάκρισης και πεδίο αποκλεισμού (DuBois και Shattuck Heidorn 2021: 4). Για να το θέσουμε ριζοσπαστικότερα, το δυαδικό σύστημα φύλου αποτελεί μια πατριαρχική κοινωνική κατασκευή που αδικεί συστηματικά όσες κατατάσσονται ως γυναίκες και υπονομεύει την ελευθερία των ατόμων που δεν θεωρούνται άνδρες (Dea 2016: 108). Έτσι, στην προσπάθεια αμφισβήτησης του δυαδικού φύλου εντάσσονται και μια σειρά από κοινωνιοπολιτισμικές πρακτικές, οι οποίες βέβαια συναντούν έντονες αντιδράσεις, όπως οι δράσεις ορατότητας ατόμων με εκφράσεις φύλου που δεν εμπίπτουν στο δυαδικό σύστημα, η χρήση μιας πιο συμπεριληπτικής ως προς το φύλο γλώσσας, κυρίως με την ουδετεροποίηση των αντωνυμιών, είτε στη βάση της αναφοράς σε άτομα είτε στη λογική των πολλών έμφυλων ταυτοτήτων, αλλά και η θέσπιση επιμέρους κρατικών πολιτικών προς αυτήν την κατεύθυνση (Morgenroth κ.α. 2021: 731).

Βέβαια, ακόμα και όταν δεν υπάρχει πρόθεση να προσφωνήσουμε ή να αναφέρουμε λανθασμένα τα διεμφυλικά (transgender) άτομα, είναι εξαιρετικά δύσκολο να προβλεφθεί, πάντα και με επιτυχία, η χρήση της σωστής αντωνυμίας για ένα άτομο με μη δυαδική (non binary) έκφραση φύλου (Dea 2016: 103), ειδικά σε ένα πλαίσιο που ακόμα και η ίδια η λέξη «διεμφυλικός» έχει καταλήξει να λειτουργεί ως ένας πανπεριεκτικός όρος για μια σειρά διαφορετικών σεξουαλικών ταυτοτήτων που, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, αποτυγχάνουν να ευθυγραμμιστούν με το δυαδικό σύστημα φύλου (2016: 100). Αυτή η τάση συνιστά θετική εξέλιξη για την Soh (2020: 73), εφόσον η συμπερίληψη μιας σειράς ατόμων σε μια ευρύτερα προσδιορισμένη κοινωνική ομάδα, «μειώνει τον πόνο όσων βιώνουν δυσφορία φύλου, [η

οποία ...] δεν είναι ένα ιδιόρρυθμο συναίσθημα που έρχεται και φεύγει ανάλογα με το προς τα πού φυσάει ο άνεμος».

Οι Morgenroth κ.α. (2021: 732) θεωρούν πως οι αντιδράσεις στις γλωσσικές στρατηγικές απεμφυλοποίησης (de-gendering) και πολυ-φυλοποίησης (multi-gendering) σε μια προσπάθεια εγκαθίδρυσης μιας δικαιότερης ως προς το φύλο γλώσσας (gender-fair language) οφείλονται στην προσπάθεια υπεράσπισης του δυαδικού συστήματος φύλου, «επειδή βοηθά στην εκπλήρωση συγκεκριμένων κοινωνικών και ψυχολογικών αναγκών: παρέχει στα άτομα σημαίνουσες συλλογικές ταυτότητες και δίνει δομή στην πολυπλοκότητα του κοινωνικού πλαισίου». Είναι σε αυτό ακριβώς το επίπεδο που η Αηγουί (2021: 7) υπενθυμίζει ότι η τάση για αποδόμηση κάθε κατηγοριοποίησης στο πεδίο του φύλου και η απόρριψη της θέσης ότι τα άτομα που εντάσσονται σε μια κοινωνική ομάδα μπορούν να φέρουν ή να μοιράζονται ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά, οδηγεί αναπόφευκτα σε μια σχετικιστική εξατομίκευση, που, εκ των πραγμάτων, υπονομεύει την άρθρωση ενός λόγου στη βάση των διακρίσεων που υφίσταται μια κοινωνική ομάδα και, άρα, αναπαράγει τη βασική, δομική διάσταση του ιδεολογικού συστήματος του σεξισμού (πρβλ. Λιότζης 2021).

Στις μέρες μας, πάντως, βρισκόμαστε σε μια καμπή της ύστερης νεωτερικότητας που, αν και οι ορισμοί για το φύλο συμπεριλαμβάνουν ή προκύπτουν αποκλειστικά με όρους κοινωνικής κατασκευής, τα γενετικά, γονιδιακά, ορμονικά και δευτερεύοντα χαρακτηριστικά του φύλου εμπλέκονται, άλλοτε με ουσιοκρατικό και άλλοτε με κονστρουξιονιστικό προσανατολισμό, στην υπεράσπιση και αιτιολόγηση του δυαδικού φύλου (binary sex) ή, αλλιώς, της έμφυλης δυαδικότητας (DuBois και Shattuck-Heidorn 2021: 1-2). Πιο συγκριμένα, η έμφυλη δυαδικότητα είναι ένα σύστημα ιδεών και πεποιθήσεων που, σε γενικές γραμμές, έχει τη βάση του σε μια βιολογικά προσανατολισμένη θεώρηση του φύλου (Morgenroth κ.α. 2021: 731). Πάντως, παρά την επικέντρωση βιολόγων και ιατρών στα μόρια, τα χρωμοσώματα, τις ορμόνες και τα εσωτερικά ή εξωτερικά γεννητικά όργανα για να χαρτογραφήσουν και να συγκεκριμενοποιήσουν τον προσδιορισμό του βιολογικού φύλου, δεν έχει προκύψει ακόμη συμφωνία για έναν «κατηγορηματικό ορισμό» του (Fausto-Sterling 2019: 530).

Για τους Mayer και McHugh (2016: 86), η έννοια του βιολογικού φύλου (πρέπει να) θεωρείται σαφώς καθορισμένη, με βάση τους δυαδικούς ρόλους που διαδραματίζουν τα θηλυκά και τα αρσενικά στην αναπαραγωγική διαδικασία. Η υποβόσκουσα βάση για τον διαχωρισμό ανάμεσα σε θηλυκό και αρσενικό είναι η διάκριση μεταξύ των αναπαραγωγικών ρόλων, με το θηλυκό να κυοφορεί και το αρσενικό να γονιμοποιεί το θηλυκό (2016: 89). Όπως διευκρινίζει και η Soh (2020: 18), «το βιολογικό φύλο είναι είτε αρσενικό είτε θηλυκό [και,] σε αντίθεση με ό,τι πιστεύεται, το φύλο δεν ορίζεται από τα χρωμοσώματα, τα γεννητικά μας όργανα ή το ορμονικό μας προφίλ, αλλά από τους γαμέτες (gametes), που είναι ώριμα αναπαραγωγικά κύτταρα». Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Del Giudice (2022: 4), από βιολογικής άποψης, αυτό που διακρίνει τα θηλυκά από τα αρσενικά ενός είδους είναι το μέγεθος των γαμετών τους· τα αρσενικά παράγουν μικρούς γαμέτες (π.χ. σπέρμα), ενώ τα θηλυκά μεγάλους (π.χ. ωάρια). Οι άνθρωποι, δηλαδή, θα πρέπει να θεωρούνται ως ένα «σεξουαλικά διμορφικό είδος» (Soh 2020: 65), στο οποίο δεν υπάρχουν ενδιάμεσοι τύποι γαμετών μεταξύ των ωαρίων που παράγονται από τις γυναίκες και των σπερματοζωαρίων που παράγονται από τους άνδρες. Ο διμορφισμός στο μέγεθος των γαμετών ή, αλλιώς, η ανισογαμία (anisogamy) είναι το κυρίαρχο πρότυπο στους πολυκύτταρους οργανισμούς, συμπεριλαμβανομένων των ζώων και, άρα, και των ανθρώπων (Del Giudice 2022: 4). Η ανισογαμία, δηλαδή, είναι που

δημιουργεί τις συνθήκες για την ανάπτυξη βιολογικά διαφοροποιημένων χαρακτηριστικών στη μορφολογία των ατόμων, αλλά και για τη συμπεριφορά τους.

Για να το θέσουμε και διαφορετικά, ο βιολογικός ορισμός του φύλου δεν είναι απλώς μια επιλογή μεταξύ πολλών ή μια αυθαίρετη προτίμηση, αλλά εξαρτάται από την ύπαρξη των δύο τύπων γαμετών, με τα χρωμοσώματα και τις ορμόνες να συμμετέχουν στη μηχανική του προσδιορισμού του βιολογικού φύλου, αλλά να μην παίζουν τον ίδιο θεμελιώδη ρόλο. Για αυτό και το βιολογικό φύλο θα πρέπει, σύμφωνα με την Soh (2020: 18), να θεωρείται αδιαπραγμάτευτα δυαδικό και δεν θα πρέπει να γίνεται αντιληπτό ως φάσμα (spectrum), αφού πρόκειται για μια «λειτουργική και όχι στατιστική» διχοτομία, η οποία «δεν αμφισβητείται από την ύπαρξη διαφυλικών διαστάσεων, μη δυαδικών έμφυλων ταυτοτήτων και άλλων προφανών εξαιρέσεων» (Del Giudice 2022: 4). Επειδή, μάλιστα, η εν λόγω εννοιολογική βάση λειτουργεί ακόμα και όταν τα άτομα επιδεικνύουν χαρακτηριστικά που είναι (φαινο)τυπικά για τα θηλυκά ή τα αρσενικά, πρέπει να θεωρείται δόκιμη η δυαδική προσέγγιση του βιολογικού φύλου, εφόσον αντανακλά «μια υποκείμενη βιολογική πραγματικότητα που δεν διαψεύδεται από εξαιρέσεις» (Mayer και McHugh 2016: 93). Είναι σε αυτήν τη βάση που θεωρείται πως η δυαδική φύση του φύλου δεν πρέπει να γίνεται αντιληπτή ως ψευδαίσθηση που οφείλει να αποδομηθεί, αλλά ως μια «βιολογική πραγματικότητα» (Del Giudice 2022: 3).

Σε αυτό το πλαίσιο, στη διεθνή επιστημονική συζήτηση ξεχωρίζει η εννοιολόγηση του 3G (genetic-gonadal-genitals sex) μοντέλου του φύλου της Joel (2012: 1), σύμφωνα με την οποία το 99% των ανθρώπων μπορούν να κατηγοριοποιηθούν ως «γυναίκες/θηλυκό» και «άνδρες/αρσενικό» με άξονα το χρωμοσωμικό συμπλήρωμα, τη γονιδιακή σύνθεση και τον γενετικό φαινότυπό τους. Ωστόσο, για την εμβληματική υπέρμαχο του νευροφεμινισμού, αν και μόνο το υπόλοιπο 1% του πληθυσμού μπορεί να προσδιορίζεται ως διαφυλικό (inter-sex) σε αυτήν τη βιολογική βάση, το σύνολο των ατόμων διαθέτουν ένα «ιντερσέξ φύλο και εγκέφαλο», καθώς φέρουν μια σειρά θηλυκών και αρσενικών γνωρισμάτων (traits) και χαρακτηριστικών του εγκεφάλου (brain characteristics) (2012: 5). Στην προσπάθεια δηλαδή χαρτογράφησης των διαφορών φύλου, ξεχωρίζει η διαδικασία ανακάλυψης των ενδεχόμενων έμφυλων διαστάσεων του ανθρώπινου εγκεφάλου, με τα επιστημονικά ευρήματα να πολλαπλασιάζονται συνεχώς, αλλά και να είναι αντικρουόμενα (Fausto-Sterling 2020: 376). Για παράδειγμα, σύμφωνα με το σημαντικό έργο της Fine (2010), νευρολογικά, γυναίκες και άνδρες περισσότερο μοιάζουν παρά διαφέρουν, καθώς οι όποιες εγκεφαλικές αναμεταξύ τους διαφοροποιήσεις δεν βασίζονται σε τεκμηριωμένα στοιχεία, αλλά σε μια γενικότερη τάση και επιθυμία για συσχέτιση των έμφυλων ρόλων με μια βιολογική βάση. Ο Del Giudice (2022: 22), πάντως, αμφισβητεί, σε μεθοδολογικό επίπεδο, τις μελέτες που θεωρούν τον ανθρώπινο εγκέφαλο ως ένα «μωσαϊκό φύλου», αφού, κατά τον ίδιο, οι εν λόγω έρευνες είναι έτσι σχεδιασμένες, ώστε να δείχνουν «σταθερά χαμηλά επίπεδα εσωτερικής συνέπειας» μεταξύ των εγκεφάλων γυναικών και ανδρών.

Σε κάθε περίπτωση, αν και η ενσωμάτωση των διαφυλικών περιπτώσεων συνέβαλε, στο πλαίσιο της ανθρώπινης βιολογίας, στην προσέγγιση (και) του βιολογικού φύλου με όρους φάσματος (spectrum), εντούτοις, για τους DuBois και Shattuck-Heidorn (2021: 4), η φαινοτυπικά (προσδι)οριζόμενη δυαδικότητα στο πεδίο του φύλου παραμένει η κυρίαρχη κατηγοριοποίηση, αφού περιλαμβάνει τους περισσότερους ανθρώπους. Το 3G μοντέλο του φύλου, δηλαδή, μπορεί να διαμορφώσει μια έμφυλη δυαδική ταξινόμηση με μη αλληλεπικαλυπτόμενες και εσωτερικά ομοιογενείς κατηγορίες, η οποία μπορεί να χρησιμοποιηθεί για την εξέταση

επιμέρους ζητημάτων. Για παράδειγμα, αν και υπάρχει η ανάγκη αμφισβήτησης της *a priori* δυαδικής κατηγοριοποίησης σε έναν κόσμο με διάχυτες έμφυλες ασυμμετρίες και με ανεπαρκή γνώση των εμπειριών των γυναικών και των ατόμων που δεν εμπίπτουν στη βασιζόμενη στον λευκό ταυτοφυλικό (cisgender) άνδρα ετεροκανονική μορφολογία του φύλου, η έμφυλη δυαδικότητα «που βασίζεται στην αναπαραγωγική βιολογία ή στις ταυτότητες φύλου μπορεί να έχει νόημα να συμπεριλαμβάνεται στις αναλύσεις προκειμένου να αντιμετωπιστούν ορισμένα ερωτήματα στην ανθρώπινη βιολογία». Από την άλλη, υφίσταται ο κίνδυνος αυτή η κατηγοριοποίηση να αναπαράγει τη «γενική παραδοχή μιας βαθιάς, ολοκληρωτικής δυαδικότητας», αποκρύπτοντας έτσι τόσο τις βιολογικές διαφοροποιήσεις όσο και τις κοινωνιοπολιτισμικές επιρροές στην ανθρώπινη φυσιολογία (2021: 4).

Πιο συγκεκριμένα, το φύλο, ως ατομική ταυτότητα, προϋποθέτει και συνεπάγεται τόσο δυαδικές όσο και κοινωνικές αλληλεπιδράσεις που παράγουν και πλαισιώνουν πολιτισμικά νοήματα με έμφυλο χαρακτήρα, όπως, για παράδειγμα, τα παιχνίδια που επιλέγουν, ωθούνται ή καταλήγουν να ασχολούνται παιδιά, έφηβοι και ενήλικα άτομα (Fausto-Sterling 2019: 548). Με άλλα λόγια, το διχοτομικό σύστημα των δύο φύλων αναπαράγεται μέσω των καθημερινών, «δεδομένων» συζητήσεων και πρακτικών, καθώς και μέσω όλων των κοινωνικών αναπαραστάσεων, τόσο στην ιδιωτική όσο και στη δημόσια σφαίρα (Braun και Wilkinson 2005: 519). Έτσι, η σημαντικότερη ίσως όψη του συστήματος του δυαδικού φύλου είναι, σύμφωνα με τους Morgenroth κ.α. 2021: 731), οι κοινωνικές συνέπειες, αφού πρόκειται για ένα σύστημα που δεν είναι μόνο περιγραφικό (descriptive) αλλά, ταυτόχρονα, κανονιστικό (prescriptive) και προσδιοριστικό (proscriptive), εφόσον διαμορφώνει ένα κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου ο γενετικός φαινότυπος ενός ατόμου, ή ακόμα και το χρωμοσωμικό του συμπλήρωμα, προδιαγράφει τους τρόπους με τους οποίους αναμένεται να αναπτύξει το σώμα του, να προσκτήσει τη σχετική γυναικεία ή ανδρική ταυτότητα και να ενεργεί σύμφωνα με τις αντίστοιχες θηλυκές ή αρσενικές κοινωνικές νόρμες.

Μάλιστα, σύμφωνα με την Fausto-Sterling (2019: 533), υπάρχουν πολλές δυνατότητες για τη διαμόρφωση του ενσώματου φύλου, όπως η συνειδητή ή μη υιοθέτηση συνηθειών, με πολιτισμικά χαρακτηριστικά και έμφυλο πρόσημο, στο αισθητικοκινητικό/νευρομυϊκό μας σύστημα. Για αυτό και για τη διάσημη Αμερικανίδα βιολόγο και σεξολόγο, το φύλο θα πρέπει να γίνεται αντιληπτό ως ένα «βιοκοινωνικό ίζημα» (biosocial sediment) που υποστασιοποιείται σταδιακά με κεντρικό άξονα το σώμα και, παρά το ότι θεωρείται πως αναδύεται «φυσικά», διαμορφώνεται καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής ενός ατόμου (2019: 534). Πρόκειται, βέβαια, για μια δυναμική προσέγγιση του πεδίου του φύλου, η οποία, με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, έχει απασχολήσει πολλαπλώς την επιστημονική και δημόσια συζήτηση. Σε αυτό το πλαίσιο, προκρίνεται η έννοια του «φύλου» (gender/sex), ως ένας συμπεριληπτικός όρος για τη δυναμική συνάρθρωση και πολυδιάστατη αλληλεπίδραση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου, που περιλαμβάνει τόσο τις εγγενείς/εξελικτικές (innate/evolved) πτυχές των ατόμων όσο και τις κοινωνιοπολιτισμικές (van Anders 2015: 1179–82, Fausto-Sterling 2019: 532, DuBois και Shattuck-Heidorn 2021: 3, Morgenroth κ.α. 2021: 738).

Στην εν λόγω θεώρηση, το «φύλο» συγκροτείται ως ένα σύστημα που είναι ταυτόχρονα υποκειμενικό και διυποκειμενικό, με την έννοια ότι «σε αυτή τη διασταύρωση μεταξύ του αισθητού σώματος και του αναπτυσσόμενου συνόλου των δεξιοτήτων του (υποκειμενικότητα), και της φυσικής, συναισθηματικής και διδακτικής ανατροφοδότησης, αναδύεται η ατομική ταυτότητα» (Fausto-Sterling 2020: 328–9). Η ταυτότητα «φύλου», εδώ, είναι ένα «αυτοποιητικό σύστημα» (autopoietic system), με την έννοια ενός δικτύου που αναπαράγεται και ταυτόχρονα

ρυθμίζει τα όρια και τις συνθήκες που απαιτούνται για τη συνέχιση της ύπαρξής του (2020: 332). Σε κάθε περίπτωση, πρέπει να σημειωθεί πως η προσέγγιση περί βιολογικού και κοινωνικού φύλου, ως ένα δίπολο μεταξύ φύσης και πολιτισμού, και η ιδέα του «φύλου», ως έκφανση μιας ενσώματης κουλτούρας (*embodied culture*), εκκινούν από διαφορετικές θεωρητικές αφητηρίες (2020: 302). Ως ενσάρκωση/σωματοποίηση (*embodiment*), εδώ, θεωρείται μια «νευρομυϊκή συνήθεια, ένα μη συνειδητό φαινόμενο [που ...] αρχίζει ακόμη και πριν τη γέννηση, [και ...] είναι αυτόματα και ακούσια, εφόσον βρίσκεται σε όλες τις πτυχές του νευρικού μας συστήματος» (2020: 313).

Αν και η χρήση του υβριδικού όρου «φύλο», ως τρόπος να αναγνωριστεί η αδιαχώριστη συνάρθρωση βιολογικών και κοινωνικών παραγόντων, λειτουργεί βοηθητικά στην κριτική και «πιο ευέλικτη» μελέτη των παρατηρήσιμων διαφορών μεταξύ γυναικών και ανδρών, εντούτοις η εν λόγω ορολογία έχει τα δικά της προβλήματα, αφού, από τη μια, η «πολυδιάστατη συλλογή ημι-ανεξάρτητων χαρακτηριστικών» καθιστά την έννοια υβριδική, ρευστή και μη δυαδική, ενώ, από την άλλη, ο ίδιος όρος χρησιμοποιείται και στο πλαίσιο της διάκρισης γυναικών και ανδρών ως κοινωνικών ομάδων (Del Giudice 2022: 3). Έτσι, η δημιουργία μιας «ενοποιημένης έννοιας του φύλου» (*unified concept of gender/sex*) λύνει ορισμένα θεωρητικά προβλήματα, αλλά η συγκεκριμένη εννοιολόγηση δεν προσφέρει, ταυτόχρονα, και μια αντίστοιχη θεώρηση για το πώς προκύπτει η ενσώματη υποστασιοποίηση του φύλου, παρά χρειάζεται η συνδρομή μιας σειράς επιστημονικών πεδίων (Fausto-Sterling 2019: 534)· κάτι που, προφανώς, καθιστά τη μελέτη του φύλου και την ένταξη της έμφυλης διάστασης στις κοινωνιολογικές αναλύσεις μια έτι περαιτέρω δύσκολη, εργώδη και, τελικά, επίμαχη προσπάθεια.

Είναι σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο που οι DuBois και Shattuck-Heidorn (2021: 12) επισημαίνουν τις συνήθειες μη αμφισβητούμενες πρακτικές στη μελέτη ζητημάτων με έμφυλο πρόσημο που πρέπει να αντιμετωπιστούν με περισσότερη περίσκεψη και αναλυτική ακρίβεια· πρόκειται για την αυτόματη υιοθέτηση της έμφυλης δυαδικότητας χωρίς δυνατότητες ανάμειξης των επιμέρους διαφοροποιήσεων, οι συγκριτικές αναλύσεις με βάση μια «αδικαιολόγητη», σύμφωνα με τις υποθέσεις εργασίας, υιοθέτηση της δυαδικής κατηγοριοποίησης, την επίκληση του δυαδικού φύλου για την εξήγηση παρατηρούμενων διαφορών αντί για την εξέταση όλων των προκείμενων και των μηχανισμών ως ερμηνευτική μέθοδο, και την *a priori* αποδοχή των δύο κατηγοριών φύλου αντί της προσπάθειας διερεύνησης των συμμετεχόντων σε μια έρευνα σε σχέση με τις έμφυλες εμπειρίες και ταυτότητές τους. Με άλλα λόγια, οι εκφράσεις φύλου και οι έμφυλες ταυτότητες «μπορούν και πρέπει να μελετηθούν σε όλη τους την πολυπλοκότητα, ανεξάρτητα από το αν το φύλο είναι ένα βιολογικό δυαδικό σύστημα», αφού το βιολογικό φύλο, ως κατηγορική μεταβλητή, είναι «ανθεκτικό στην παρουσία ενός μικρού ποσοστού ατόμων που, για διάφορους λόγους, δεν ταξινομούνται εύκολα ή δεν ευθυγραμμίζονται με τον βιολογικό ορισμό» (Del Giudice 2022: 4).

Ορθά εδώ οι Timm και Sanborn (2016: 210) σημειώνουν πως είναι χρησιμότερο να προσπαθήσουμε να ερμηνεύσουμε ή να εξηγήσουμε το πώς οι φυσικές και σωματικές διαφορές μεταξύ γυναικών και ανδρών μεταφράζονται σε διαφορετικές πρακτικές, συμπεριφορές και ρόλους, παρά να αναπαράγουμε μια μυωπική «δυαδική αντίθεση» (*binary opposition*). Εξάλλου, δεν χρειάζεται να επαναπροσδιορίσουμε κατά το δοκούν την έννοια και το πεδίο του φύλου, «προκειμένου να διευκολύνουμε την αποδοχή των ανθρώπων που είναι διαφορετικοί» (Soh 2020: 26). Γίνεται, δηλαδή, να δεχτούμε ότι το φύλο (μπορεί να) είναι δυαδικό, χωρίς να εγκλωβίζουμε τους ανθρώπους σε ουσιοκρατικά προκατασκευασμένους

έμφυλους ρόλους και στερεότυπα (2020: 71). Μια προοδευτική, λοιπόν, διέξοδος σε σχέση με το εκκρεμές ανάμεσα στο δυαδικό σύστημα του φύλου και τον κατακερματισμό των έμφυλων ταυτοτήτων μπορεί να εντοπιστεί «στην ένταση μεταξύ της ακαταστασίας της πραγματικής βιωμένης εμπειρίας και των ιστοριών ζωής [...] που έχουν οι άνθρωποι και του αγώνα τους να κατανοήσουν γιατί τους συμβαίνουν πράγματα και τι τους παρακινεί να κάνουν αυτό που κάνουν» (Kiesling 2019: 32).

Σε κάθε περίπτωση, δεν θα πρέπει να υφίσταται μια οικουμενικά/ολιστικά προσανατολισμένη θεώρηση του φύλου με τον κίνδυνο να εμφλοχωρεί η ουσιοκρατική διάσταση, αλλά να προκρίνεται η προσέγγισή του ως μια προκείμενη που συναρθρώνεται και εκδηλώνεται υπό το πρίσμα και άλλων ταυτοτικών κατηγοριών, και, άρα, απαιτεί την υιοθέτηση μιας διαθεματικής οπτικής, προκειμένου να λαμβάνει χώρα μια πιο σύνθετη θεώρηση του φύλου με συλλογή δεδομένων που περιλαμβάνουν την ταυτότητα, την έκφραση και τη βιωμένη εμπειρία φύλου των συμμετεχόντων (Campbell-Kibler και miles-hercules 2021: 52, DuBois και Shattuck- Heidorn 2021: 12-3). Πρόκειται για ένα πρόταγμα της κοινωνιολογικής σκέψης, το οποίο, στις θεωρήσεις για τον μεταπανδημικό κόσμο που μελετήθηκαν από την οπτική φύλου, δεν υιοθετήθηκε. Τουναντίον, η βασική κατηγοριοποίηση της έμφυλης δυαδικότητας αναπαράχθηκε χωρίς προσπάθεια χαρτογράφησης των επιμέρους έμφυλων διαφοροποιήσεων, συσκοτίζοντας, έτσι, την προοπτική ανάδειξης της πολυπλοκότητας στο υπό διερεύνηση πεδίο.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Όπως υποστηρίχθηκε, το κράτος και η πολιτική ούτε αποσυνδέονται μεταξύ τους ούτε μπορούν να ελέγξουν την οικονομία για χάρη της ικανοποίησης των απλούστερων και συνθετότερων ανθρώπινων κοινωνικών αναγκών και επιθυμιών. Το ότι το κράτος διακρίνεται από την οικονομία αποτελεί όχι μόνο διαδεδομένη αυταπάτη, αλλά κυρίως ουσία της αστικής κοσμοθεώρησης, της κοσμοθεώρησης που αναπαράγει όλη τη βαρβαρότητα και οδύνη που μας οδήγησαν σε αυτήν και κάθε άλλη επόμενη οικονομική, κοινωνική, πολιτική και υγειονομική κρίση. Κράτος και οικονομία διαμεσολαβούνται αδιαχώριστα, εφόσον αποτελούν μορφές εμφάνισης, τρόπους έκφρασης της κεντρικότερης κοινωνικής σχέσης, του πώς όλοι δηλαδή υποτασσόμαστε στην αδήριτη ανάγκη του χρήματος να πολλαπλασιαστεί για τους δικούς του λόγους και σκοπούς· στο πώς όλοι αναγκαζόμαστε να λειτουργήσουμε εγωιστικά και ανταγωνιστικά, προκειμένου να εξασφαλίσουμε την από μέρα σε μέρα επιβίωσή μας. Η κριτική της πολιτικής οικονομίας και του αναποδογυρισμένου κόσμου ως κριτική θεωρία στερείται κάθε επιβεβαιωτικού, θετικού χαρακτήρα, εφόσον απορρίπτει την κυρίαρχη αστική αυταπάτη ότι μόνο ο σκληρά εργαζόμενος άνθρωπος μπορεί να απελευθερωθεί από τη οδυνηρή μοίρα στην οποία έχει καταδικαστεί. Ομοίως, απορρίπτει την ιδέα ότι η εντατικοποίηση και όξυνση των αντιφάσεων θα μας οδηγήσουν έξω ή πέρα από την αλλοτρίωση εντός της οποίας τώρα διάγουμε. Η πραγματικότητα είναι αρνητική, ενώ η όποια ελπίδα αλλαγής και υπέρβασής της εναποτίθεται σε εμάς, ως δημιουργούς της αλλοτρίωσης που τώρα βιώνουμε.

Αναφορικά με τη διάσταση του φύλου, πρέπει να σημειωθεί πως, στις μέρες μας, η έρευνα στο εν λόγω πεδίο αμφισβητείται έντονα και δέχεται ολοένα και περισσότερες επιθέσεις από άτομα εκτός της επιστημονικής κοινότητας που συνδέονται με τον ευρύτερο χώρο της Δεξιάς και διάφορες συντηρητικές θρησκευτικές δυνάμεις (Engeli 2020: 227)· όπως έχει ειπωθεί χαρακτηριστικά, «όσο η έρευνα στις κοινωνικές επιστήμες είναι προϊόν της κοινωνίας, άλλο τόσο η εναντίωσή της είναι προϊόν της ίδιας κοινωνίας» (2020: 233). Πρόκειται για επιθέσεις που συνδέονται όχι μόνο με το γεγονός ότι το φύλο αποτελεί συστατικό στοιχείο στην προσπάθεια της *alt-right* για μια «νέα αντίληψη της "κοινής λογικής"», αλλά και γιατί, ως πεδίο της επιστημονικής έρευνας, συνιστά μια τεκμηριωμένη γνώση, της οποίας τα αποδεικτικά στοιχεία δεν χωρούν στο δυστοπικό πλαίσιο της μετα-αλήθειας (2020: 233). Σε αυτό το πλαίσιο, θα πρέπει να τεθούν υπό περαιτέρω κριτική επεξεργασία οι ήδη υπάρχουσες «κοινής λογικής» αντιλήψεις που περιστρέφονται γύρω από το σύστημα του δυαδικού φύλου και να εξεταστεί το πώς, αλλά και σε ποια βάση, επιδιώκεται αυτές να (επαν)αναδειχθούν ως «αυτονόητη πραγματικότητα».

Πρέπει, λοιπόν, να ειπωθεί πως όσο και αν λησμονούμε ότι, σε τελική ανάλυση, αποτελούμε τους μόνους και πραγματικούς φορείς της κοινωνικής ζωής και ιστορίας, είμαστε δυνητικά ικανοί να προσπαθήσουμε να υλοποιήσουμε έναν διαφορετικό, απο-φетиχοποιημένο τρόπο ικανοποίησης των αναγκών μας, πέρα και πάνω από την ανακυκλούμενη χρησιμοθηρική λογική του κέρδους, αλλά και έναν πιο συμπεριληπτικό και, ταυτόχρονα, μη ουσιοκρατικό τρόπο αντίληψης της έμφυλης διάστασης του κόσμου. Με άλλα λόγια, από τη μια, η βασική εκφορά της εξουσίας εκπορεύεται από τη φетиχοποίηση του κοινωνικά απαραίτητου εργάσιμου χρόνου και συναρτά την προοπτική άρσης των καταδυναστεύσεων με την υπέρβαση της διάχυτης λογικής της διαρκούς μεγιστοποίησης του κέρδους, και, από την άλλη, η βασική προκείμενη των έμφυλων διακρίσεων και δυσχερειών συναρθρώνεται στη λογική της

έμφυλης δυαδικότητας και προϋποθέτει την κοινωνικά επεξεργασμένη αποφυσικοποίηση του φύλου για την άρση του συστήματος του σεξισμού. Σε αυτήν τη βάση, θεωρούμε ότι η ιδέα των, κατά John Holloway, ρωγμών, συνιστά την πλέον θεωρητικά δόκιμη προσέγγιση και κοινωνικοπολιτικά εφικτή προοπτική για την απο-φетиχοποίηση του κόσμου μας, όχι σε κάποιο απώτερο και αχαρτογράφητο μέλλον, αλλά εδώ και τώρα.



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Αρσέλ, Λίμπυ Τατά (2008). «Φύλο και Καλή Ανθρώπινη Ζωή. Πρότυπα Φύλου Αρρενωπότητας και Θηλυκότητας: Μια Κοινωνική Κατασκευή». Στο Λίμπυ Τατά Αρσέλ, Μίκα Χαρίτου-Φατούρου και Θεοδώρα Αδαμάκη (επιμ.). *Καταργώντας τα Εμπόδια: Συμβουλευτική και Ενδυνάμωση Γυναικών*. 2η έκδοση. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα: 25–55.
- Adorno, Theodor W. (1951 [2000]). «Cultural Criticism and Society». Στο Brian O'Connor (επιμ.). *The Adorno Reader*. London, New York: Blackwell: 195- 210.
- Adorno, Theodor W. (1959 [1993]). «Theory of Pseudo-Culture», *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, 95: 15–38.
- Adorno, T.W. (1966 [2008]). *Lectures on Negative Dialectics*. Cambridge: Polity.
- Adorno, Theodor W. (1968 [2002]). *Introduction to Sociology*. Επιμ. Christoph Gödde, μτφρ. Edmund Jephcott, Cambridge: Polity.
- Adorno, Theodor W. (1969 [1972]). «Society». Στο Robert Boyers (επιμ.). *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*. Μτφρ. Fredric R. Jameson, New York: Schocken Books: 144–53.
- Adorno, Theodor W. (1970 [2000]). *Αισθητική Θεωρία*. Μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Adorno, Theodor W. και Max Horkheimer (1947 [1979]). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Μτφρ. John Cumming, London: Verso.
- Al-Rawi1, Ahmed κ.α. (2021). «Investigating Public Discourses around Gender and COVID-19: A Social Media Analysis of Twitter Data», *Journal of Healthcare Informatics Research*, 5(3): 249–69.
- Angouri, Jo (2021). «Introduction. Language, Gender, and Sexuality: Sketching Out the Field». Στο Jo Angouri και Judith Baxter (επιμ.). *The Routledge Handbook of Language, Gender, and Sexuality*. New York: Routledge: 1–21.
- Βαΐου, Ντίνα (2020). «"Μένουμε Σπίτι": Συρρίκνωση του Χώρου και Ψηφίδες μιας Δύσκολης Καθημερινότητας». Στο Πόλα Καπόλα, Γεράσιμος Κουζέλης και Ορέστης Κωνσταντάς (επιμ.). *Αποτυπώσεις σε Στιγμές Κινδύνου*. Αθήνα: Εταιρείας Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου: 515–9.
- Barnett, Anthony (2022). *Taking Control!: Humanity and America after Trump and the Pandemic*. London: Repeater Books.
- Bonfeld, Werner (2014). *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversion and Negative Reason*. New York, London: Bloomsbury.
- Bonfeld, Werner (2023). «Για το Κράτος ως Πολιτική Μορφή του Κεφαλαίου». Στο Γιώργος Μωραΐτης και Τζον Χόλογουεη (επιμ.). *Ανοιχτός Μαρξισμός: Φετιχισμός, Κρίση και Άρνηση στη Σύγχρονη Κριτική Σκέψη*. Αθήνα: Νήσος: 43–57.
- Boyer, Robert (2020 [2021]). *Οι Καπιταλισμοί στη Δίνη της Πανδημίας*. Μτφρ. Άγγελος Μουταφίδης, Αθήνα: Πόλις.
- Braun, Virginia και Sue Wilkinson (2005). «Vagina Equals Woman?: On Genitals and Gendered Identity», *Women's Studies International Forum*, 28(6): 509–22.
- Brooks, Ann (2006). «Gendering Knowledge», *Theory, Culture & Society*, 23(2–3): 211–4.
- Butler, Judith (1988). «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», *Theatre Journal*, 40(4): 519–31.

- Γκαργκάνας, Πάνος (2020). «Κλιματική Αλλαγή: Η Αντικαπιταλιστική Απάντηση». Στο Λένα Βερδέ κ.ά. (επιμ.). *Πανδημία Κλιματική Αλλαγή: Ενάντια στον Καπιταλισμό της Καταστροφής*. Αθήνα: Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο: 65–82.
- Campbell-Kibler, Kathryn και deandre miles-hercules (2021). «Perception of Gender and Sexuality». Στο Jo Angouri και Judith Baxter (επιμ.). *The Routledge Handbook of Language, Gender, and Sexuality*. New York: Routledge: 52–68.
- Capano, Giliberto, Michael Howlett, Darryl S. L. Jarvis και M Ramesh (2022). «Long-term Policy Impacts of the Coronavirus: Normalization, Adaptation, and Acceleration in the Post-COVID State», *Policy and Society*, 41 (1): 1–12.
- Cassese, Erin C., Christina E. Farhart και Joanne M. Miller (2020). «Gender Differences in COVID-19 Conspiracy Theory Beliefs», *Politics & Gender*, 16(4): 1009–18.
- Cassino, Dan και Yasemin Besen-Cassino (2020). «Of Masks and Men?: Gender, Sex, and Protective Measures during COVID-19», *Politics & Gender*, 16(4): 1052–64.
- Christakis, Nicholas A. (2020). *Apollo's Arrow: The Profound and Enduring Impact of Coronavirus on the Way We Live*. New York: Little, Brown Spark.
- Connell, Raewyn (2006). «Glass Ceilings or Gendered Institutions?: Mapping the Gender Regimes of Public Sector Worksites», *Public Administration Review*, 66(6): 837–49.
- Crouch, Colin (2011 [2014]). *Ο Περίεργος Μη Θάνατος του Νεοφιλελευθερισμού*. Μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Αθήνα: Εκκρεμές.
- Dea, Shannon (2016). *Beyond the Binary: Thinking about Sex and Gender*. Ontario: Broadview Press.
- Del Giudice, Marco (2022). «Measuring Sex Differences and Similarities». Στο Doug P. VanderLaan και Wang Ivy Wong (επιμ.). *Gender and Sexuality Development: Contemporary Theory and Research*. Cham, Switzerland: Springer: 1–38.
- Demertzis, Nicolas και Ron Eyerman (2020). «Covid-19 as Cultural Trauma», *American Journal of Cultural Sociology*, 8(3): 428–50.
- Dickinson, Edward Ross (2002). «Sex, Masculinity, and the "Yellow Peril": Christian von Ehrenfels' Program for a Revision of the European Sexual Order, 1902–1910», *German Studies Review*, 25(2): 255–84.
- Digby, Tom (1998). «Do Feminists Hate Men?: Feminism, Antifeminism, and Gender Oppositionality», *Journal of Social Philosophy*, 29(2): 15–31.
- Digby, Tom (2014). *Love and War: How Militarism Shapes Sexuality and Romance*. New York: Columbia University Press.
- Dodgen-Magee, Doreen (2021). *Restart: Designing a Healthy Post-Pandemic Life*. London: Rowman & Littlefield.
- DuBois, L. Zachary και Heather Shattuck-Heidorn (2021). «Challenging the Binary: Gender/sex and the Bio-logics of Normalcy», *American Journal of Human Biology*, 33(5), e23623.
- Echegaray, Fabián, Valerie Brachya, Philip J. Vergragt και Lei Zhang (2021). *Sustainable Lifestyles after COVID-19*. New York: Routledge.
- Eck, Beth A. (2003). «Men Are Much Harder: Gendered Viewing of Nude Images», *Gender & Society*, 17(5): 691–710.

- Engeli, Isabelle (2020). «Gender and Sexuality Research in the Age of Populism: Lessons for Political Science», *European Political Science*, 19(2): 226–35.
- Ζαββού, Αλεξάνδρα (2021), «Η Φεμινιστική Προβληματική της Διαθεματικότητας», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 156: 55–86.
- Ζήση, Αναστασία και Σωτήρης Χτούρης (2020). «Η Πανδημία Covid-19: Επιταχυντής των Ανισοτήτων και Εγκαταστάτης Νέων Μορφών Ανισοτήτων», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 154: 65–73.
- Fausto-Sterling, Anne (2019). «Gender/Sex, Sexual Orientation, and Identity Are in the Body: How Did They Get There?», *The Journal of Sex Research*, 56(4–5): 529–55.
- Fausto-Sterling, Anne (2020). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. 2η έκδοση. New York: Basic Books.
- Fine, Cordelia (2010). *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference*. New York: Norton.
- Foucault, Michel (1979 [2012]). *Η Γέννηση της Βιοπολιτικής: Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1978–1979)*. Μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον.
- Friedman, Milton (1962 [2002]). *Capitalism and Freedom*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Galloway, Scott (2020). *Post Corona: From Crisis to Opportunity*. New York: Portfolio/Penguin.
- Gerbaudo, Paolo (2021). *The Great Recoil: Politics after Populism and Pandemic*. London: Verso.
- Harvey, David (2015). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, Rowan (2021). *The Ignored Pandemic: The Dual Crises of Gender-Based Violence and COVID-19*. Oxfam International.
- Hayek, Friedrich A. (1944 [2006]). *The Road to Serfdom*. Abingdon, New York: Routledge.
- Heřmanová, Marie (2022). «Politicisation of the Domestic: Populist Narratives about Covid-19 among Influencers», *Media and Communication*, 10(4): 180–90.
- Holden, Richard και Rosalind Dixon (2022). *From Free to Fair Markets: Liberalism after Covid-19*. New York: Oxford University Press.
- Holloway, John (2002). *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. London, New York: Pluto Press.
- Holloway, John (2010). *Crack Capitalism*. London, New York: Pluto Press.
- Holloway, John (2019). *We Are the Crisis of Capital: A John Holloway Reader*. Oakland, USA: PM Press.
- Holloway, John (2022). *Hope in Hopeless Times*. London, Las Vegas: Pluto Press.
- Holloway, John (2023A). «Πρόλογος». Στο Γιώργος Μωραΐτης και Τζον Χόλογουεη (επιμ.). *Ανοιχτός Μαρξισμός: Φετιχισμός, Κρίση και Άρνηση στη Σύγχρονη Κριτική Σκέψη*. Αθήνα: Νήσος: 11–16.
- Holloway, John (2023B). «Διαβάζοντας την Πρώτη Φράση του Κεφαλαίου, ή Το Κεφάλαιο Αρχίζει με τον Πλούτο, όχι με το Εμπόρευμα». Στο Γιώργος Μωραΐτης και Τζον Χόλογουεη (επιμ.). *Ανοιχτός Μαρξισμός: Φετιχισμός, Κρίση και Άρνηση στη Σύγχρονη Κριτική Σκέψη*. Αθήνα: Νήσος: 59–95.

- Horkheimer, Max (1931 [1993]). «The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of the Institute of Social Research». Στο Max Horkheimer. *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*. Μτφρ. John Torpey, Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press: 1–14.
- Horkheimer, Max (1937 [2002]). «Traditional and Critical Theory». Στο Max Horkheimer. *Critical Theory: Selected Essays*. Μτφρ. Matthew J. O'Connell, New York: Continuum: 188–243.
- Horkheimer, Max (1939 [2002]). «The Social Function of Philosophy». Στο Max Horkheimer. *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Continuum: 253– 72.
- Horkheimer, Max (1947 [2004]). *Eclipse of Reason*. London, New York: Continuum.
- Horkheimer, Max (1973 [1994]). «The Authoritarian State». Στο Andrew Arato και Eike Gebhardt (επιμ.). *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum: 93–117.
- Jackson, Stevi (2008). «Ordinary Sex», *Sexualities*, 11(1–2): 33–7.
- Joel, Daphna (2012). «Genetic-Gonadal-Genitals Sex (3G-sex) and the Misconception of Brain and Gender, or Why 3G-Males and 3G-Females Have Intersex Brain and Intersex Gender», *Biology of Sex Differences*, 3(1), 27.
- Johnson, Paul (2004). «Haunting Heterosexuality: The Homo/Het Binary and Intimate Love», *Sexualities*, 7(2): 183–200.
- Καμπούρη, Νέλλη (2022). *Ο Αντίκτυπος της COVID-19 στο Χάσμα μεταξύ των Φύλων στην Ελλάδα*. Αθήνα: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Καντζάρα, Βάσω (2007). «Εκπαιδευτικοί, Κύρος και Φύλο: Η Περίπτωση των Άγαμων Καθηγητριών», *Βοηθητικό Εκπαιδευτικό Υλικού για την Εισαγωγή Θεμάτων Σχετικά με τα Φύλα στην Εκπαιδευτική Διαδικασία*, διαθέσιμο στο <http://isotita-ereaeek.gr>.
- Κοντιάδης, Ξενοφών Ι. (2020). *Πανδημία, Βιοπολιτική και Δικαιώματα: Ο Κόσμος μετά τον Covid-19*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Κοσμίδου-Hardy, Χρυσούλα (1997). «Η Διαφορετικότητα των Δύο Φύλων και η Αντιμετώπισή της: Η Ζωή είναι Γυναίκα;», *Επιθεώρηση Συμβουλευτικής-Προσανατολισμού*, 42–43: 50–68.
- Κωνσταντινίδου, Χριστίνα (2007). «Το Κοινωνικό Φύλο στο Περιοδικό "Έψιλον" της Κυριακάτικης Ελευθεροτυπίας». Στο Γιώτα Παπαγεωργίου (επιμ.). *Έμφυλοι Μετασχηματισμοί*. Ρέθυμνο: Ψηφιακό Κέντρο Εκπαιδευτικών Μέσων Πανεπιστημίου Κρήτης: 135–51.
- Kahl, Colin και Thomas Wright (2021). *Aftershocks: Pandemic Politics and the End of the Old International Order*. New York: St. Martin's Press.
- Kelton, Stephanie (2020). *The Deficit Myth: Modern Monetary Theory and the Birth of the People's Economy*. New York: Public Affairs.
- Kiesling, Scott F. (2019). *Language, Gender, and Sexuality: An Introduction*. New York: Routledge.
- Kołodko, Grzegorz W. (2020). «After the Calamity: Economics and Politics in the Post-Pandemic World», *Polish Sociological Review*, 210(2): 137–56.
- Kosik, Karel (1966 [1975]). *Η Διαλεκτική του Συγκεκριμένου*. Μτφρ. Λεωνίδα Χατζηπροδρομίδης, Αθήνα: Οδυσσέας.
- Krastev, Ivan (2020). *Ήρθε το Αύριο ή Ακόμα; Πώς η Πανδημία Αλλάζει την Ευρώπη*. Μτφρ. Γιώργος Θ. Καράμπελας, Αθήνα: Παπαδόπουλος.

- Λεοντίδου, Ευτυχία (2008). «Γυναίκες και Υγεία: Συμβουλευτική χωρίς Σεξισμό». Στο Λίμπυ Τατά Αρσέλ, Μίκα Χαρίτου-Φατούρου και Θεοδώρα Αδαμάκη (επιμ.). *Καταργώντας τα Εμπόδια: Συμβουλευτική και Ενδυνάμωση Γυναικών*. 2η έκδοση. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα: 159–84.
- Λιότζης, Βαγγέλης (2021). *Σεξισμός: Προσεγγίζοντας την Επίμαχη Αμφιθυμία*. Αθήνα: Futura.
- Laqueur, Thomas (1990). *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.
- Layard, Richard (2009). «Now is the Time for a Less Selfish Capitalism», *Financial Times*, 11/3/2009, διαθέσιμο στο <http://www.ft.com>.
- Lukács, Georg (1923 [2010]). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Μτφρ. Rodney Livingstone, London: The Merlin Press.
- Μαρκαντωνάτου, Μαρία και Μάνος Σαββάκης (2021). «Αόρατος Εχθρός, Επιτελικό Κράτος και Ατομική Ευθύνη». Κριτική Ανάλυση Λόγου της Επίσημης Ενημέρωσης Σχετικά με τον Ιό COVID-19», *Θέσεις*, 154: 34–58.
- Μηνακάκης, Βασίλης (2020). Μετά την Πανδημία COVID-19: *Τι Είδους Κόσμο Θέλουμε;*. Αθήνα: ΚΨΜ.
- Μπόλαρης, Λέναδρος (2020). «Πρόλογος». Στο Λένα Βερδέ κ.ά. (επιμ.). *Πανδημία Κλιματική Αλλαγή: Ενάντια στον Καπιταλισμό της Καταστροφής*. Αθήνα: Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο: 7–12.
- Μωραΐτης, Γιώργος και Τζον Χόλογουεη (επιμ.). *Ανοιχτός Μαρξισμός: Φετιχισμός, Κρίση και Άρνηση στη Σύγχρονη Κριτική Σκέψη*. Αθήνα: Νήσος.
- MacKenzie, Deborah (2020). *Covid-19: Η Πανδημία που Δεν Θα Έπρεπε να Έχει Συμβεί και πώς θα Σταματήσουμε την Επόμενη*. Μτφρ. Χαριτωμένη Βόντα, Αθήνα: Πεδίο.
- Marx, Karl (1843 [1975]). «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law». Στο Karl Marx και Friedrich Engels. *Collected Works*. Vol. 3. Μτφρ. Martin Milligan και Barbara Ruhemann, London: Lawrence & Wishart: 3–129.
- Marx, Karl και Friedrich Engels (1846 [1976]). «The German Ideology». Στο Karl Marx και Friedrich Engels. *Collected Works*. Vol. 5. Μτφρ. Clemens Dutt, William Lough και Charles P. Magill, London: Lawrence & Wishart: 15–581.
- Marx, Karl (1867 [1996]). «Capital: A Critique of Political Economy. Volume 1». Στο Karl Marx και Friedrich Engels. *Collected Works*. Vol. 35. Μτφρ. Samuel Moore και Edward Aveling, London: Lawrence & Wishart.
- Marx, Karl (1894 [1998]). «Capital: A Critique of Political Economy. Volume 3». Στο Karl Marx και Friedrich Engels. *Collected Works*. Vol. 37. Μτφρ. Ernest Untermann, London: Lawrence & Wishart.
- Marx, Karl (1858 [1993]). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Μτφρ. Martin Nicolaus, London: Penguin.
- Mayer, Lawrence S. και Paul R. McHugh (2016). «Special Report. Sexuality and Gender: Findings from the Biological, Psychological, and Social Sciences», *The New Atlantis*, 50.
- McAuley, James White και Paul W. Nesbitt-Larking (2022). «Imagining the Post-COVID-19 Polity: Narratives of Possible Futures», *Social Sciences*, 11(8), 346.
- Mohan, Brij (2022). *Rediscovery of Society: A Post-pandemic Reality*. New York: Nova Science Publishers.

- Morgenroth, Thekla κ.α. (2021). «Defending the Sex/Gender Binary: The Role of Gender Identification and Need for Closure», *Social Psychological and Personality Science*, 12(5), 731–40.
- Morin, Edgar (2020 [2021]). *Ας Αλλάξουμε Δρόμο: Τα Μαθήματα του Κορονοϊού*. Σε συνεργασία με Sabah Abouessalam. Μτφρ. Θεόδωρος Παραδέλλης, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου.
- Νταλάκα, Ελένη (2022). «Βία κατά των Γυναικών με Αναπηρία: Έννοιες, Θεσμοί, Πολιτικές», *Κοινωνική Πολιτική*, 16: 59–75.
- Neocleous, Mark (2003). «The Political Economy of the Dead: Marx's Vampires», *History of Political Thought*, 24(4): 668–84.
- Neupert-Doppler, Alexander (2018). «Society and Political Form». Στο Beverley Best, Werner Bonefeld και Chris O'Kane (επιμ). *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*. London, California: SAGE: 816–33.
- Nyboe, Lotte (2004). «"You Said I Was Not a Man": Performing Gender and Sexuality on the Internet», *Convergence*, 10(2): 62–80.
- Παντελίδου-Μαλούτα, Μαρώ (1996). «Φεμινιστικό Κίνημα, Φεμινιστική Θεωρία και Ιδιότητα του Πολίτη», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 8: 154–80.
- Παντελίδου-Μαλούτα, Μαρώ (2013). «Από τη Σκοπιά του Φύλου: Όψεις της Κρίσης», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, 41: 9–34.
- Παπαγιαννοπούλου, Ματίνα και Ναυσικά Μοσχοβάκου (2022). «Δεν Είμαστε Όλες σε Αναμονή για τη "Λήξη" της Πανδημίας: Φεμινιστικές Αρθρώσεις για την Έμφυλη Βία στη Λατινική Αμερική», *Κοινωνική Πολιτική*, 16: 94–112.
- Πίττας, Γιώργος (2020). «Οι Ένοχοι της Πανδημίας-Φαρμακοβιομηχανίες: Φονικές Προτεραιότητες». Στο Λένα Βερδές κ.ά. (επιμ.). *Πανδημία Κλιματική Αλλαγή: Ενάντια στον Καπιταλισμό της Καταστροφής*. Αθήνα: Μαρξιστικό Βιβλιοπωλείο: 43–46.
- Πολίτης, Φώτης (2013). *Οι «Ανδρικές Ταυτότητες» στο Σχολείο: Ετεροσεξουαλικότητα, Ομοφυλοφοβία και Μισογυνισμός*. Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο.
- Πολίτης, Γιώργος (2020). *Το Παράδειγμα της Ελλάδας: 16 Μαθήματα από την Πανδημία*. Αθήνα: Ψυχογίος.
- Raasonen, Susanna (2006). «Email From Nancy Nutsucker: Representation and Gendered Address in Online Pornography», *European Journal of Cultural Studies*, 9(4): 403–20.
- Paglia, Camille (2017). *Free Women, Free Men: Sex, Gender, Feminism*. New York: Pantheon Books.
- Palmer, Carl L. και Rolfe D. Peterson (2020). «Toxic Mask-ularity: The Link between Masculine Toughness and Affective Reactions to Mask Wearing in the COVID-19 Era», *Politics & Gender*, 16(4): 1044–51.
- Polanyi, Karl (1944 [2007]). *Ο Μεγάλος Μετασχηματισμός: Οι Πολιτικές και Κοινωνικές Απαρχές του Καιρού μας*. Μτφρ. Κώστας Γαγανάκης, Θεσσαλονίκη: Νησίδες.
- Power, Kate (2020). «The COVID-19 Pandemic Has Increased the Care Burden of Women and Families», *Sustainability: Science, Practice and Policy*, 16(1): 67–73.

- Rickards, James (2021). *Η Νέα Μεγάλη Ύφεση: Μια Μελέτη για τις Επιπτώσεις της Πανδημίας στην Οικονομία*. Μτφρ. Άγγελος Φιλιππάτος, Αθήνα: Κάκτος.
- Ritter, Leonora (2000). «"Pure in Morocco at a Guinea, But Impure in a Paper Pamphlet at Sixpence": Paradigms of Pornography and the 1888 Collins Case in NSW», *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, 14(1): 67–78.
- Schwab, Klaus και Thierry Malleret (2020 [2021]). *Η Μεγάλη Επανεκκίνηση*. Μτφρ. Αριάδνη Αλαβάνου, Αθήνα: Λιβάνη.
- Soh, Debra (2020). *The End of Gender: Debunking the Myths about Sex and Identity in Our Society*. New York: Threshold Editions.
- Standish, Katerina και Shalva Weil (2021). «Gendered Pandemics: Suicide, Femicide and COVID-19», *Journal of Gender Studies*, 30(7): 807–18.
- Stoesz, David (2021). *Welfare State 3.0: Social Policy after the Pandemic*. New York: Routledge.
- Τσουκαλάς, Κωνσταντίνος (2021). *Το Πολιτικό στη Σκιά της Πανδημίας*. Αθήνα: Καστανιώτης.
- Timm, Annette F. και Joshua A. Sanborn (2016). *Gender, Sex and the Shaping of Modern Europe: A History from the French Revolution to the Present Day*. 2η έκδοση. London: Bloomsbury Academic.
- Ullah, AKM Ahsan και Jannatul Ferdous (2022). *The Post-Pandemic World and Global Politics*. Singapore: Springer.
- van Anders, Sari M. (2015). «Beyond Sexual Orientation: Integrating Gender/Sex and Diverse Sexualities via Sexual Configurations Theory», *Archives of Sexual Behavior*, 44(5): 1177–213.
- Vaneigem, Raoul (1967 [2002]). *Η Επανάσταση της Καθημερινής Ζωής: Πραγματεία Σαβουάρ-Βιβρ Προορισμένη για τις Νέες Γενιές*. Μτφρ. Σεραφείμ Βελέντζας, Αθήνα: Άκμων.
- Vespa, Jonathan (2009). «Gender Ideology Construction: A Life Course and Intersectional Approach», *Gender & Society*, 23(3): 363–87.
- Warner, Michael (1991). «Introduction: Fear of a Queer Planet», *Social Text*, 29: 3–17.
- Wolin, Sheldon S. (2008). *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Zakaria, F. Fareed (2020 [2022]). *Δέκα Μαθήματα για την Εποχή μετά την Πανδημία*. Μτφρ. Δήμητρα Ασημακοπούλου, Αθήνα: Επίκεντρο.
- Žižek, Slavoj (2020). *Pandemic: Covid-19 Shakes the World*. New York, London: OR Books.