

ΚΟΣΜΑΣ ΨΥΧΟΠΑΙΔΗΣ

Πολιτική μέσα στις έννοιες

© 1997

Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου,
αστική μη κερδοσκοπική — εκδόσεις «νήσος»,
Ομονοίας 12, 104 31 Αθήνα, τηλ. 321.66.45, fax 646.60.71

Διόρθωση: Άννα Περιστέρη
Εξώφυλλο: Barbara Kouzelis
Σελιδοποίηση και φιλμ: Ντίμης Καρράς
Εκτύπωση και βιβλιοδεσία: Ευκωτόπ ΑΕ, Κολωνού 12-14, τηλ. 5234373

ISBN 960-7711-10-6

νήσος
ΑΘΗΝΑ 1997

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ	9
ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΟΥ ΟΡΘΟΥ ΛΟΓΟΥ	11
Πολιτική μέσα στις έννοιες	13
Υπεράσπιση του ορθολογισμού	35
Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΤΙΚΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ	83
× Η καντιανή κριτική της Πράξης	85
Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου	97
× Πολιτική Δημοσιότητα και η ιδέα ενός Πανεπιστημίου	104
Η ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΤΙΚΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ	117
× Ιστορισμός και κανονιστικότητα	119
× Ο Νίτσε και η πολιτική	131
Η ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ ΤΗΣ	149
× Το πρόβλημα της ορθολογικής κατασκευής εννοιών	151
× Προς μια θεωρία της νεωτερικότητας	168
ΤΙ ΣΗΜΑΙΝΕΙ Ο ΜΑΡΞ ΓΙΑ ΤΗ ΣΗΜΕΡΙΝΗ ΣΚΕΨΗ	185
× Το έργο του Μαρξ στις σύγχρονες επιστημολογικές αναζητήσεις	187
ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΔΗΜΟΣΙΟΣ ΧΩΡΟΣ	197
× Υπάρχει θεμελίωση σοσιαλιστικών αξιών;	199
× Δημόσιος χώρος και κοινωνικές-πολιτικές αξίες	210
Πίνακας πρώτων δημοσιεύσεων	231

ΠΡΟΛΟΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Τα κείμενα που συγκεντρώνει αυτή η έκδοση δεν γράφτηκαν με σκοπό να αποτελέσουν τμήματα ενός ενιαίου βιβλίου. Χαρακτηρίζονται, όμως, έτσι τουλάχιστον νομίζω, από αρκετά μεγάλο βαθμό συνέχειας και αλληλοαναφοράς στον προβληματισμό τους. Παρουσιάστηκαν επ' ευκαιρία διαφόρων συζητήσεων, κριτικών αντιπαραθέσεων και διαλόγου και αφορούν προβλήματα του σύγχρονου σκεπτόμενου ανθρώπου, όπως είναι οι έννοιες του ορθολογισμού και του σχετικισμού, η συνείδηση της νεωτερικότητας στη σχέση της με την κλασική διαφωτιστική παράδοση, οι τρόποι αμφισβήτησης του νεωτερικού εγχειρήματος και η συζήτηση για τα όρια του ορθού Λόγου, τέλος το πρόβλημα της φύσης των κοινωνικών επιστημών, των αξιών και του δημόσιου χώρου στην εποχή μας.

Από τα κείμενα που περιέχονται στο βιβλίο αυτό, το κείμενο για την «Υπεράσπιση του Ορθολογισμού» είναι το πιο παλιό και το πιο τελευταίο (τα πρώτα τρία μέρη του γράφτηκαν το 1983 ενώ το τελευταίο μέρος γράφτηκε το 1996) και το κείμενο για την «Πολιτική μέσα στις έννοιες», από το οποίο πήρε το όνομά του και το βιβλίο, είναι ανέκδοτο. Επ' ευκαιρία της έκδοσης θέλω να ευχαριστήσω τον Μάκη Κουζέλη, χάρις στην παρότρυνση και στο ενδιαφέρον του οποίου πραγματοποιήθηκε αυτή η έκδοση.

Κ.Ψ.

Αίγινα, Φεβρουάριος 1997

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΜΕΣΑ ΣΤΙΣ ΕΝΝΟΙΕΣ

Το ότι πολιτική ασκείται και μέσα στις έννοιες φαίνεται εύλογο, αν αναλογιστεί κανείς ότι όποιος κατασκευάζει ή χρησιμοποιεί μια έννοια, τις περισσότερες φορές δεν θέλει μόνο να δηλώσει το περιεχόμενό της, αλλά παράλληλα να δείξει την εγκυρότητα μιας ερμηνείας, να πείσει ή να πάρει με το μέρος του αυτούς στους οποίους απευθύνεται κάθε φορά. Υπό το πρίσμα αυτό ιδωμένες οι έννοιες δεν είναι αθώες, αλλά φορτισμένες με συμφέροντα, ως προς τα οποία και ενέχονται όσοι τις κατασκευάζουν ή τις χρησιμοποιούν. Μέσα από τα ισχύοντα εννοιακά πλαίσια εκδηλώνεται η κοινωνικότητα των ανθρώπινων σχέσεων, οι αφαιρέσεις και οι πρακτικές στις οποίες οι άνθρωποι κοινωνίες προβαίνουν για να ονομάσουν, να κατανοήσουν και να ελέγξουν τον φυσικό και κοινωνικό κόσμο. Σκεπτόμαστε και κοινωνικοποιούμε σε έναν εννοιακά ήδη συγκροτημένο κόσμο (έναν εγελιανό κόσμο), έχουμε δηλαδή «πολιτικοποιηθεί» χωρίς να μπορούμε αοχικά να αμυνθούμε, αλλά ελπίζουμε ότι μπορούμε μέσα από συσχετισμούς των εννοιών μας να αναστοχαστούμε τις στρατηγικές που συγκροτούν τους όρους επικοινωνίας. Να αναστοχαστούμε τους όρους επιτυχίας ή αποτυχίας των συνεννοήσεων που αφορούν τις κοινωνικές σχέσεις (δίκαιες, άδικες, ή σχέσεις αντίστασης στην αδικία), να τοποθετηθούμε στον κόσμο, να αποδεχθούμε τις άρχουσες λογικές ή να παλέψουμε για να τις ανατρέψουμε και να προτείνουμε νέες.

Η πολιτικότητα των όρων επικοινωνίας αναδεικνύεται ιδιαίτερα όταν οι έννοιες που χρησιμοποιούμε είναι έννοιες που ανα-

φέρονται στην ίδια την κοινωνία και την πολιτική. Στην περίπτωση αυτή φαίνεται ότι δεν κάνει πολιτική με τις και μέσα στις έννοιες μόνο το υποκείμενο, επιδιώκοντας να συγκροτήσει με τον τρόπο του ένα αντικείμενο, αλλά μοιάζει να κάνει πολιτική και το ίδιο το αντικείμενο (μία κοινωνία, μια εξουσιαστική δομή), «επιδιώκοντας» να συγκροτηθεί με έναν συγκεκριμένο τρόπο ή να αποφύγει μια ιδιαίτερης μορφής συγκρότηση. Οι έννοιες κυριαρχία, εξουσία, δύναμη, αγώνας, νομιμοποίηση αναστοχάζονται τόσο την προοπτική του αγωνιζόμενου δρώντος που πολιτεύεται με αυτές, όσο και τις αντίρροπες πολύπλευρες προοπτικές εντός του «πράγματος» μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα αγώνας (προοπτικές που στον δρώντα μπορούν να παρουσιάζονται ως όροι, συνθήκες δράσης ή αντιστάσεις). Αλλά και οι έννοιες του διαφωτισμού ή του ορθολογισμού πολιτικοποιούνται και αλλάζουν τα πρόσημά τους μέσα από τις μετατοπίσεις νοημάτων, τις συγκρουόμενες πολιτικές και τις μεταπολιτεύσεις στο εσωτερικό τους, που αποτυπώνουν την ιστορία των νοημάτων και των πρακτικών της νεωτερικότητας.

Στην κοινωνική θεωρία ονομάζεται μεθοδική «έκθεση» των εννοιών (Darstellung, exposition) μια πολιτική που ασκεί ο θεωρητικός με τις έννοιες και η οποία εκδηλώνεται, τουλάχιστον κατά τη διαλεκτική εκδοχή της έννοιας της «έκθεσης», στην αναγκαία διαπλοκή εννοιών με αξίες. Αξία είναι υπ' αυτήν την έννοια η θεωρητική προ-απόφαση ότι η ανάπτυξη των εννοιών (του επιχειρήματος) θα προχωρήσει προς μια κατεύθυνση (θα ακολουθήσει μια δυνατή σειρά συνεπειών) και όχι άλλη, θα δεσμευθεί από ορισμένες προϋποθέσεις και θα οδηγηθεί σε ορισμένα συμπεράσματα ως «σημαντικά» και όχι σε άλλα.

Στην πορεία της έκθεσης και οι αρχικά αποδεκτές προϋποθέσεις επιδιώκεται να «τεθούν», και έτσι να δικαιολογηθούν οι αξιολογήσεις που διαπλέκονται με την ανάπτυξη του επιχειρήματος. Από την υπόθεση λοιπόν του ανταγωνισμού όλων έναντι όλων μπορεί η ανάπτυξη να οδηγήσει σε μοντέλο υποταγής όλων στον ισχυρότερο (θέτοντας ως αξία την κοινωνική συνοχή και

εξασφάλιση) ή σε μοντέλο που κατοχυρώνει συμμετοχικά δικαιώματα για όλους (συμμετοχή ως αξία). Προς τα πού θα εξελιχθεί η σειρά των επιχειρημάτων εξαρτάται από την ιστορικότητα του αντικειμένου (ιστορική δυνατότητα) και από την αξιολόγηση (τη στρατηγική, την πολιτική μέσα στις έννοιες) που επιλέγει ο θεωρητικός.

Η ίδια η έννοια της αξίας είναι πολιτική έννοια. Μπορεί να συνδέει την αξιολόγηση με την υποκείμενη προτίμηση (απόσυρση του αξιακού στο υποκείμενο), που είναι και αυτό μια πολιτική, ή να αναδεικνύει την αξία ως σχέση κοινωνικότητας και πολιτικότητας που συγκροτεί τις επιμέρους υποκειμενικότητες και τους παρέχει ευκαιρίες εκδήλωσης προτιμήσεων (αντικειμενική αξία, αξία εργασίας, κλπ.).

Με το χωρισμό μεταξύ φυσικών (νομοθετικών) και κοινωνικών (ιδιογραφικών) επιστημών από τους νεοκαντιανούς, η έννοια της μεθοδικής έκθεσης των εννοιών διαφοροποιείται. Ο H. Rickert¹ υποβάλλει σε κριτικό έλεγχο τη διαλεκτική εκδοχή της Darstellung (αναγκαστική διαπλοκή και διαδοχή εννοιών και αξιών) και προσεγγίζει την Darstellung ως τρόπο σύνθεσης των εννοιακών στοιχείων ενός αντικειμένου (τρόπο συγκρότησής του). Εφόσον το αντικείμενο αυτό είναι φυσικό αντικείμενο, συγκροτείται με αναδρομή σε νόμους. Οι νόμοι εκδηλώνουν το ενδιαφέρον της επιστημονικής έρευνας για το «γενικό» του φυσικού αντικειμένου. Εφόσον όμως πρόκειται για ιστορικό αντικείμενο, ο τρόπος συγκρότησής του συμπίπτει με την ανακατασκευή της αξίας που το συγκροτεί, δια της οποίας ανακατασκευής εκδηλώνεται η στροφή του επιστημονικού ενδιαφέροντος προς την ιδιαιτερότητά του. Με τη διάκριση αυτή, η ανάλυση του Rickert αφ' ενός αναδεικνύει την «αξιακή» σύσταση του ιστορικού, αφ' ετέρου όμως επιλέγει μια πρόσβαση προς το αξιακό, το οποίο αναδεικνύει ως το πεδίο του (ανορθολογικού). Η ανορθολογική αξιακή θεμελίωση βρίσκει κατ' αυτόν τον τρόπο στον νεοκαντιανισμό τη φορμαλιστική της εκδοχή (την «περιοχο-

Darstellung
=
πολιτική
στην
έννοια

Setzen
des
Vorau-
setzungen
203, 205

[π.χ.: ποια
μορφή
ορθολογ-
ιστικής
προστα-
σίσεως
ώστε να
αυτο-]

Hyl → Kant

μενική» εκδοχή της ανορθολογικής φιλοσοφίας των αξιών ανευρίσκουμε στο έργο των M. Scheler και N. Hartmann).²

Κάθε εννοιακό πλέγμα που αναφέρεται στις κοινωνικές επισημές είναι με αυτήν τη νεοκαντιανή έννοια πολιτικό, η δε έννοια του πολιτικού συμπίπτει εδώ με την έννοια του ανορθολογικού.

Με τη ριζοσπαστική αυτή τοποθέτηση στο πρόβλημα των κοινωνικών-επιστημονικών εννοιών, ο νεοκαντιανισμός ολοκληρώνει μια διαδικασία απαξίωσης του καντιανού διαφωτιστικού προγράμματος, του οποίου παρουσιάζεται ωστόσο συνεχιστής. Ο Καντ αυτονόητα δεχόταν την πολιτική σύσταση του εννοιακού πλαισίου, θεωρώντας τις υπερβατολογικές έννοιες που ο ίδιος διερεύνει ως όρους αυτοσυνειδησίας και έλλογης πράξης μιας διαφωτισμένης ανθρωπότητας. Η πολιτική διάσταση του πίνακα των κατηγοριών και κάθε επιμέρους κατηγορίας ήταν για τον Καντ δεδομένη. Έκανε πολιτική με το ποσόν και με το ποιόν, με το γενικό και με το ιδιαίτερο, με τη σχέση, με τις τροπικότητες του δυνατού και του αναγκαίου, με τις λογικές του σχηματισμού και της υπαγωγής, με τη σχέση φαντασιακού, διανοητικού και ελλόγου. Η κατηγορία του γενικού χρησιμοποιήθηκε για να συγκροτηθεί το υπόδειγμα μιας πολιτείας υπό γενικούς νόμους, που ως τέτοια θα εξασφάλιζε την ανθρώπινη αξιοπρέπεια. Εκατόν σαράντα χρόνια αργότερα ο W. Windelband³ θα αντιστρέψει αυτήν τη σχέση. Σε αντίθεση με τον Καντ, στο έργο του οποίου το πρακτικό συνδέεται με το γενικό ως αξία και με την έννοια της αξιοπρέπειας (Würde) ως νόμου, στο έργο του Windelband αξία είναι το «μοναδικό» και η έννοια της αξιοπρέπειας συγκροτείται σε αντίθεση με το νόμο.

Ο Καντ έκανε πολιτική με την κατηγορία του ιδιαίτερου, υπογραμμίζοντας, όπως και ο Ρουσώ όταν αναφερόταν στις *volontés particulières*, ότι αν εκπέσει το αντικείμενο στις ιδιαιτερότητές του (στον εγωισμό των μερών) θα αποδομηθεί και θα καταστραφεί η συνοχή του, θα υποστεί απαξίωση, η δε εγκυρότητα των κρίσεων που το αφορούν θα υπονομευθεί. Για να απο-

φευχθεί η αναξιοσύνη και η αναξιοπρέπεια των πολιτικών σχέσεων, το ιδιαίτερο θα πρέπει να συσταθεί ως στοιχείο ενός ελεύθερου πολιτικού συντάγματος. Αλλά και αντίστροφα, μια τέτοια σύσταση του ιδιαίτερου προϋποθέτει και το σεβασμό του ιδιαίτερου στην ιδιαιτερότητά του.

Όπως αναφέρθηκε, η πολιτική διάσταση του εννοιακού πλαισίου μπορεί να ανιχνευθεί κατά μήκος της καντιανής θεμελίωσης των υπερβατολογικών εννοιών. Είναι παρούσα όχι μόνο στη σχέση γενικού και ιδιαίτερου, αλλά και στις σχέσεις ουσιώδους και επουσιώδους, αιτίας και αποτελέσματος (τρίτη κατηγορία), τις οποίες ο Καντ, αντιστρέφοντάς τις, σκέπτεται ως σχέσεις αλληλόδρασης με αφετηρία την ελευθερία, ως κοινότητα (*Gemeinschaft*) ελευθέρων δρώντων που την θέτουν ως ουσιαστικό περιεχόμενο της χειραφετημένης κοινωνικότητάς τους. Το ενέργημα αυτό πραγματοποιείται στο εσωτερικό μιας «τροπικής» κατηγορίας, δυνατότητας, πραγματικότητας και αναγκαιότητας: Αυτό που είναι θεωρητικά δυνατόν, η συγκρότηση μιας τέτοιας κοινότητας, καθίσταται για τον ηθικά δρώντα αναγκαίο (η αναγκαιότητα συνίσταται γι' αυτόν στο να επιθυμεί το γενικό που επιτελεί την ελευθερία).

Η χρήση αυτή των τροπικών εννοιών προϋποθέτει ήδη μια πολιτική του διαφωτισμένου Λόγου. Ήδη από τον Μονταίνο και εν συνεχεία σε όλη τη διαφωτιστική παράδοση ως τον Καντ και τον Χέγκελ είναι ανακατασκευάσιμος ένας ιδιαίτερος τρόπος κρίτικής στις έννοιες αυτές, που μπορεί να χρησιμεύσει ως κριτική της έννοιας της πολιτικής. Αντιμέτωποι με το πλαίσιο εννοιών της σχολαστικής παράδοσης, με έννοιες όπως το πραγματικό, το αναγκαίο, το τυχαίο, οι θεωρητικοί του διαφωτισμού απέδιδαν ασάθεια, τυχαίοτητα στο πραγματικό, όταν αυτό συνεκροτείτο βάσει «νόμων» οι οποίοι στηρίζονταν στην ωμή εξουσία που δεν ενομιμοποιείτο βάσει ελλόγων αρχών. Η αποσταθεροποίηση που απεδίδετο εγγενώς στο πραγματικό, λόγω της ίδιας του της συγκρουσιακής και εξουσιαστικής φύσης, αντιστοιχούσε στην αποσταθεροποίηση ενός δογματικού επιχειρήματος

από την κριτική. Ό,τι εμφανιζόταν στο πραγματικό και στον μη κριτικό Λόγο ως το πλέον αναγκαίο (η κατεξουσιαστική σχέση που στηριζόταν στον αδήριτο νόμο ότι ο ανίσχυρος υποχωρεί μπροστά στον ισχυρό και στη βία), αυτό η κριτική σκέψη επιχειρούσε να το ξανασκεφθεί ως συμπτωματικό και τυχαίο.⁴ Την προβληματική αυτή μπορούμε να την εντοπίσουμε ως και μέσα στις αναλύσεις της διαλεκτικής αναγκαιότητας και τυχαίου στην εγγεληνική «Λογική της Ουσίας».

Η διαλεκτική παράδοση έκανε αυτονόητα πολιτική με τις έννοιες, και μάλιστα για τον Χέγκελ όλο το σύστημά του δεν ήταν τίποτε άλλο παρά πολιτική της Έννοιας (Begriff). Η έννοια «αποφασίζει» στο τέλος της μεγάλης Λογικής να αφήσει τις συγκροτησιακές της στιγμές να αναπτυχθούν, ώστε με τη σειρά τους να συστήσουν την απόλυτη Ιδέα. Το ενέργημα αυτό της διαλεκτικής έννοιας (η πολιτική της) δεν είναι τόσο αυθαίρετο και μυστικιστικό όσο θεώρησαν ορισμένοι σχολιαστές του εγγεληνικού έργου (Taylor),⁵ διότι οι στιγμές που «θέτει» η έννοια και την αυτοδεσμεύουν εξαρχής είναι αρχές ελευθερίας και αυτοθέσμησης. Η πολιτική της έννοιας δεν οδηγεί στο οτιδήποτε, αλλά σε μια έννοια της ορθής πολιτικής (μια φιλοσοφία του Δικαίου) που έχει «εκ της έννοιας» διαφοροποιηθεί σε έναν μοντέρνο τύπο κοινωνίας, στον οποίον διακρίνονται εναργώς οι αρχές του Κράτους Δικαίου, του χωρισμού Κοινωνίας (αγοράς) και Κράτους, και στον οποίον έχουν προσδιοριστεί οι σχέσεις μεταξύ των παραδοσιακών τάξεων και του νεωτερικού δημόσιου χώρου.

Αυτή την κίνηση/αυτοθέσμηση της ιδέας είχε κατά νου ο Μαξ όταν συνελάμβανε στο *Κεφάλαιο* και στα *Grundrisse* το «Κεφάλαιο ως έννοια» που θέτει τις στιγμές του, τις ανασυντάσσει και τις αναπτύσσει. Από την πλευρά του μορφικού τους προσδιορισμού, οι στιγμές αυτές έχουν ληφθεί από κατηγορίες της εγγεληνικής «Λογικής της Ουσίας», όπως η κατηγορία της (παραγωγικής) δύναμης, των (παραγωγικών) σχέσεων, της ολότητας και του μέρους, της ουσίας και της εξωτερίκευσης, της εμπραγ-

μάρωσης και της μετάβασης από την αναγκαιότητα (Λογική της Ουσίας) στην ελευθερία (Λογική της Έννοιας).

Η μαρξική ωστόσο έκθεση των εννοιών ζη από μια διαφορά που δεν είναι με τη σειρά της εντάξιμη στην εγγεληνική λογική της εννοιακής ανάπτυξης. Η διαφορά αυτή σκέπτεται την άρση της ίδιας αυτής της λογικής. Όταν ο Μαξ σκέπτεται, ήδη στις θέσεις του για τον Φόνεμπραχ,⁶ τη δυνατότητα οι αισθητικές και εποπτικές δυνάμεις της ανθρωπότητας, οι δυνάμεις της εργασίας, να διαρρήξουν το «διανοητικό» πλαίσιο της κοινωνίας του κεφαλαίου, των ανταλλαγών και του χρήματος, αναστοχάζεται ουσιαστικά τη φύση αυτής της διαφοράς. Αυτήν τη διαφορά (υλικότητα⁷) ο αντικειμενιστικός δογματισμός την ερμήνευσε μονόπλευρα ως κίνηση των παραγωγικών δυνάμεων και της τεχνολογίας. Παραμέλησε τη φύση της υλικότητας ως αξίας μιας κοινωνίας που δεν δέχεται την ίδρυσή της από την υπερβαίνουσα Έννοια και τους εγκαθιδρυμένους από αυτήν χωρισμούς, αλλά δίνει η ίδια έννοια στον κόσμο μέσα από αλληλέγγυες και ελεύθερες σχέσεις. Σε αυτήν την αντίληψη περί αξίας, η μορφή της εκμεταλλευτικής σχέσης αντιπαράτίθεται στην άρση της, το διανοητικό στο αισθητικό που το υπερβαίνει, το χωριστικό, ως προσδιορισμός, στην ελευθεριακή κίνηση που θέτει κάθε χωρισμό, κατεξουσιασμό και αναξιοπρέπεια ως σχέσεις προσδιοριστίας και αναγνωρίζει ως μόνον έγκυρο προσδιορισμό τη θεωρητική και έμπρακτη κριτική στην εξουσιαστική πολιτική οικονομία.

Ο ιστορισμός του 19ου αιώνα είχε ως αφετηρία του την ιστορική διαπίστωση ότι το διαφωτιστικό και διαλεκτικό πρόγραμμα μιας χειραφετημένης και αλληλέγγυας ανθρωπότητας δεν θα ήταν δυνατόν να πραγματοποιηθεί ιστορικά σε κοινωνίες της οργανωμένης επιδίωξης καπιταλιστικού κέρδους και συσσώρευσης πολιτικής δύναμης, της καθαγίασης του εγωιστικού συμφέροντος και της διαρκούς προσαρμογής σε αυτό των κοινωνικών αξιών. Αποτέ-

λεσμα αυτής της διαπίστωσης υπήρξε μια αλλαγή πολιτικής στο πεδίο της θεωρίας, η οποία οδήγησε στην αποδόμηση των μέχρι τότε δεσμευτικών εννοιών και αξιών, καθώς και κάθε πίστης στην τεχνολογία, στην πρόοδο και στην ιστορία.

Η σκέψη που τοποθετήθηκε στη σχετικιστική αυτή βάση ήταν ευμενής προς τον θετικισμό και τις αξιολογικά ουδέτερες επιστημονικές αναζητήσεις. Εντούτοις, σε σημαντικές θεωρητικές επεξεργασίες της μεταδιαφωτιστικής σκέψης αναπαράχθηκε ένα μεγάλο μέρος του έργου της κριτικής, χωρίς ωστόσο την έμφαση της κλασικής θεωρίας σε ζητήματα κανονιστικής δεσμευτικότητας. Σε ορισμένες περιπτώσεις προέκυψαν ανοικτά συστήματα που περιείχαν κριτικές ιδέες για το πώς θα έπρεπε να είναι συγκροτημένη μια κοινωνία της αξιοπρέπειας και της αυτονομίας, χωρίς ωστόσο να επωμίζονται το βάρος να υποδείξουν υπό ποιους κοινωνικούς όρους θα μπορούσε κάτι τέτοιο να συμβεί (στην περίπτωση αυτή θα έπρεπε να αναφερθούν σε προβλήματα συγκρότησης ενός ιστορικού υποκειμένου πραγμάτωσης του προγράμματος της φιλοσοφίας, αλλά κάτι τέτοιο το είχαν ήδη καταγγείλει ως μεταφυσικό). Το στοιχείο της ανοικτής αναζήτησης σε αυτά τα μοντέλα σκέψης ελάμβανε δηλαδή από τη μια μεριά τη μορφή της κριτικής επαναδιατύπωσης του διαφωτιστικού προγράμματος και από την άλλη έθετε διαρκώς σε διακινδύνευση αυτό το πρόγραμμα και διολίσθαινε προς θέσεις μη ευθύνης για την πορεία του κόσμου (ο οποίος οδηγείτο ούτως ή άλλως, και χωρίς να ρωτήσει τη φιλοσοφία, προς τους παγκόσμιους πολέμους, τις κρίσεις και τα παγκόσμια μπλοκ εξουσίας).

Η πλέον σημαντική περίπτωση σκέψης που εντάσσεται σε αυτήν την τυπολογία είναι η σκέψη του Νίτσε. Ο Νίτσε θεωρούσε ότι πίσω από τις κεντρικές έννοιες του διαφωτισμού και της διαλεκτικής θεωρίας μπορεί να διακρίνει κανείς την εκδήλωση αφ' ενός μιας υποκριτικής συμπόνιας (Mitleid) και αφ' ετέρου ανομολόγητων αξιώσεων εξουσίας. Ο Νίτσε γράφει για το *Πέραν του Καλού και του Κακού*⁸ ότι το έργο αυτό αποτελεί κριτική της νεωτερικότητας (σ. 203) και αποδομεί όλα εκείνα τα στοιχεία

για τα οποία είναι περήφανη η σύγχρονη εποχή, τα οποία αντιπαράθενται ωστόσο σε μια νέα ριζική έννοια (αξία;) της ευγένειας την οποία υιοθετεί ο ίδιος. Τέτοια στοιχεία είναι λόγου χάριν ο αντικειμενισμός («αντικειμενικότητα»), η αίσθηση της ιστορικότητας, ο επιστημονισμός («επιστημονικότητα») και η συμπόνια. Η αντίθετη στάση του Νίτσε συνίσταται στην εκλέπτυνση της ευγενούς φύσεως, αλλά ωστόσο ο Νίτσε καθιστά σαφές ότι η ευγενής φύση δεν μπορεί να συγκροτηθεί παρά ως αντινομία: ως το αγαθό αφ' ενός που κινδυνεύει να αρθεί από την ίδια του τη σπατάλη, και ως ξεκούραση από το αγαθό, ως διάβολος/όφιος αφ' ετέρου.

Το αγαθό στη συμπίκνωσή του (αξία, εννοιακή συγκρότηση) κινδυνεύει να καταντήσει πληθώρα, ιδεολογία, διαχείριση από μη αγαθούς. Κινδυνεύει να μετατραπεί σε άρνηση του αγαθού και διάλυσή του. Αυτό σκέφθηκε ο Νίτσε για τις αξίες της εποχής του. Σκέπτεται από την πλευρά του Ζαρατούστρα, της «υψηλότερης μορφής επιβεβαίωσης» που είναι η μεγάλη υγεία. Για να αντιπαρατεθεί στις οντολογικοποιημένες αξίες και στα ιδεώδη, ο Ζαρατούστρα θα πρέπει να είναι «σχεδόν απάνθρωπα υγιής» (πρβλ. την ύπαρξη υγείας στην πλατωνική Πολιτεία).

Την κοινωνία της εποχής του την βλέπει να αφήνεται κάποτε κάποτε στην αυτολησμονιά, να πραγματοποιείται ως διαφορά από το αγαθό είναι και την αγαθή βούληση, που μπορεί να γίνουν βόλεμα και επιφανειακή καλή προαίρεση (σ. 195). Ο Ζαρατούστρα δεν κουράζεται και εμπνέεται από τη φύση (όπως ο Ρουσσώ), ενώ ο Νίτσε είναι άρρωστος. Το μεγάλο έργο φαίνεται να φθονεί τον δημιουργό του και όσο αυτό λαμπρύνεται αυτός εξασθενεί και μένει αβοήθητος.

Πίσω από τις αποσπασματικές αυτές σκέψεις φαίνεται να κρύβεται μια παραμελημένη πλευρά της νιτσεϊκής πολιτικής της αποδόμησης. Αποδομούνται οι αξίες ως προς τις μη συνειδητοποιημένες τους προϋποθέσεις και αναδεικνύεται η υποκρισία και η αδυναμία τους. Μέσα από την αποδόμηση προβάλλει ωστόσο το περίγραμμα μιας νέας αξίας. Κι αυτή, όπως οι παραδοσιακές

αξίες, δεν μπορεί να γίνει νοητή ει μη μόνον ως πληθώρα δύναμης, δημιουργία αλήθειας, ως πνεύμα που κυβερνάει τον κόσμο. Είναι το αγαθόν, που ενσωματώνει ωστόσο το πάθος, ακόμη και την κακία και την υπεροψία, δηλαδή την ακραία έξαρση και υπέρβασή του. Αυτή η νιτσεική αξία περιέχει το στοιχείο της εφαρμογής στο πραγματικό («steigt herab», σ. 199). Όντας «ύψιστο είδος του όντος», αποδέχεται την κατάσταση (Dasein) του ανθρώπου. Κατ' αυτήν την εφαρμογή, αναδεικνύεται ο ρόλος του «κακού», της κακίας, της εκδίκησης, κλπ. Ο Νίτσε αντιπαράθετει στο «δίνω» το «δεν δίνω για να μη γίνω ξεδιάντροπος». Δίνω μόνον κατά τρόπον ώστε να εξασφαλίζεται ότι δεν θα γίνω ξεδιάντροπος. Αυτό σημαίνει και ότι θέλω αυτός που παίρνει να μην παίρνει υπό εξευτελιστικούς όρους. Η ανακατανομή δεν ξεχωρίζεται από την αξιοπρέπεια. Αυτό ισχύει και για τη γνώση. Ο Νίτσε γράφει ότι το φως πρέπει να φωτίζει έτσι ώστε να μη μετατραπεί σε μεταφυσική του φωτός, και να αντιστοιχεί σε ένα σκοτάδι (σκοτεινό λαβύρινθο) που θα πρέπει να έχει μέσα του μίαν Αριάδνη να βρίσκει το νήμα, τις συνδέσεις (σ. 202). Υπ' αυτήν την έννοια σκέπτεται τον άνθρωπο ως απεικονιστικό μόρφωμα (Bild), αποτέλεσμα της μορφωτικής διαδικασίας και δημιουργό της, που χρειάζεται σκληρότητα για να υπάρξει και μπορεί να βρίσκει ηδονή καταστρέφοντας (αποδομώντας) τις μεταφυσικές οντολογιοποιήσεις που ο ίδιος δημιουργεί.

Τα κατάλοιπα του Νίτσε από τη δεκαετία του '80 μάς επιτρέπουν να σκεφθούμε ότι η εν λόγω προβληματική μπορεί να συνδεθεί με την αναζήτηση μιας θεωρίας του πολιτισμού. Ο Νίτσε ανακατασκευάζει στοιχεία της θεωρίας αυτής αναστοχαζόμενος τη θεωρητική διένεξη που εκτυλίχθηκε γύρω στο 1760 μεταξύ Βολταίρου και Ρουσσώ. Ο Βολταίρος ήταν για τον Νίτσε εκπρόσωπος ενός πολιτισμού των honnêtes gens, της καλαισθησίας, των επιστημών και τεχνών, της προόδου, εκπρόσωπος των νικητριών κοινωνικών τάξεων και των αξιολογήσεών τους. Υγιής, με την έννοια ότι αισθανόταν καλά στην εποχή του, και αισιόδο-

ξος, με την έννοια ότι δεν μετέθετε τις ελπίδες του σε ένα καλύτερο μέλλον.

Ο Ρουσσώ ατένιζε τη φύση ως πηγή της δικαιοσύνης, κατανοούσε την εποχή του ως εποχή κατάπτωσης, αδικίας και ανισότητας. Πίστευε ότι ο άνθρωπος κατέστρεφε τον άνθρωπο και μετέθετε τις ελπίδες του στη θεία Πρόνοια, υπ' αυτήν την έννοια ήταν αισιόδοξος, ενώ ταυτόχρονα ήταν μέσα στον κόσμο του παθολογικός (ψυχικά και σωματικά άρρωστος). Ο Νίτσε γράφει αναφερόμενος στη στάση του Βολταίρου και του Ρουσσώ: «Κριτική και των δύο στάσεων, όσον αφορά την αξία του πολιτισμού» (σ. 508).⁹ Πολιτική του Νίτσε είναι να συνδέσει τις δύο έννοιες, ανακατασκευάζοντάς τις κριτικά, σε μίαν αξία. Ο πολιτισμός χαρακτηρίζεται αφ' ενός από την εργαλειακότητα και το επιστημονικό πνεύμα που προϋποθέτουν την κριτική σε κάθε οντολογιοποίηση, αγαθό, κλπ. (εξ ου και ο πεσιμισμός του Βολταίρου) και αφ' ετέρου από την ανάγκη διαρκούς αναδρομής στο αγαθό, στην πρόνοια, στη φύση. Αν η σκέψη ακολουθήσει τον πρώτο δρόμο, εμπλέκεται στη διαλεκτική του διαφωτισμού και των προλήψεών του. Αν ακολουθήσει τον δεύτερο, εμπλέκεται σε μια οντολογιοποίηση που δεν μπορεί στη νεωτερικότητα να εκδηλωθεί ει μη μόνον ως υποχονδριότητα και παραλήρημα.

Όταν ο Νίτσε γράφει «κριτική και των δύο στάσεων», προσβλέπει προς μίαν αξία δική του της «humanitas», που υπερβαίνει την ήδη επιτευχθείσα humanitas στην οποία αναφέρεται ο Γκαίτε, υπερβαίνει την «τεράστια ποσότητα humanitas στην οποία έχει φθάσει η τωρινή ανθρωπότητα» (σ. 809). Αυτό που έχει επιτευχθεί και αποτελεί μορφή «δικαιολόγησης της ιστορίας» είναι η απελευθέρωση της επιστήμης από ηθικούς-θηροσκευτικούς σκοπούς, τεράστια αύξηση της (ήπιας) εμπιστοσύνης στον άνθρωπο, την οποία βλέπει ο Νίτσε να εκφράζεται στις σύγχρονες κοινωνικές σχέσεις, στην οικονομική πίστη, στο παγκόσμιο εμπόριο, στα μέσα επικοινωνίας. Η διπλή οπτική του επιτρέπει να βλέπει την ανταγωνιστική σχέση και ως σχέση εμπιστοσύνης και αλληλεγγύης και να εντοπίζει εκεί την (ασθε-

νή) αξιακή θεμελίωση αυτής της σχέσης. Επιπλέον, αυτό που έχει επιτευχθεί από «ανθρωπότητα» μπορεί να εντοπιστεί στο υποκείμενο, στη διαμόρφωση χαρακτήρων κάπως ευερεθιστών στα ηθικά τους συναισθήματα, με κάποια πικρία και απαισιοδοξία στη θεώρηση.

Αναδεικνύεται εδώ η ιδέα μιας διαφοροποιημένης, ελεύθερης από δογματισμό, σκεπτικιστικής humanitas. Ο πολιτισμός της είναι για τον Νίτσε αξία (Wert) που δημιουργεί τον νέο άνθρωπο, αυτόν που έχει δικαιώματα στο απαγορευμένο, στις αισθήσεις, αλλά και αυτό το δικαίωμα στην αισθητικοποίηση το σκέπτεται ως «μετρίασμό».

Ο Νίτσε συνάντησε την παράδοση του Ρουσσώ όταν διατύπωνε το αίτημά του της βούλησης για δύναμη (παράβαλε το πρόγραμμα του Κοινωνικού Συμβολαίου η βούληση να ενωθεί με τη δύναμη).¹⁰ Βέβαια, ο Νίτσε θέλησε να αντιστρέψει το επιχείρημα του Ρουσσώ και να συνδέσει τη βούληση για δύναμη με το αντιρουσσώικο πρόβλημα του πεσοπεκτιβισμού (της πολιτικής που ασκείται από μία σκοπιά) και να σκεφθεί και μέσα από αυτήν την καταγγελλείσα από τον Ρουσσώ μορφή των volontés particulières τις προοπτικές του πολιτισμού. Στον σύγχρονο πολιτισμό, η ευγένεια χωρίζεται από την πραγματική εξουσία, και ο Νίτσε αξιώνει την αποκατάσταση της ενότητάς τους.

Επειδή οι άνθρωποι είναι φύσει άνισοι, θα πρέπει να ασκούν την εξουσία οι καλύτεροι: η ανθρωπινή ιστορία μπορεί ωστόσο να διαβαστεί ως υπονόμηση αυτής της ιδέας μέσω της ανάδειξης στην εξουσία των χειρότερων, ιερατείων, κλπ. Ο διαφωτισμός σκέφθηκε ότι μπορεί να αποκατασταθεί η εξουσία των καλύτερων μέσω της αποδοχής της διαφορετικότητας (ανισότητας) και μέσω της εγκαθίδρυσης τυπικής ισότητας (ισότητα ως αξιοπρέπεια). Αλλά ο Ρουσσώ σκέφθηκε και αυτήν την ιδέα ως εξαπάτηση των αδυνάτων από τους δυνατούς και έθεσε στο «Λόγο για την Ανισότητα» το αίτημα να καταδολιευθεί με τη σειρά της και η εξαπάτηση και να εγκαθιδρυθεί «πραγματικό συμβόλαιο».¹¹ Όταν ο Νίτσε καταγγέλλει την ισότητα των δικαιωμάτων ως «ηθική κο-

παδιού», ακολουθεί το πρόγραμμα του Ρουσσώ: Ισότητα δικαιωμάτων είναι η εξαπάτηση που επέβαλαν οι ανάξιοι εξουσιαστές, η κακή νεωτερικότητα (üble Modernität). Αλλά για να εξαπατηθούν οι κακοί εξουσιαστές θα πρέπει σύμφωνα με τον Ρουσσώ να τεθεί σε τελείως νέα βάση το πρόβλημα της κανονιστικότητας. Εδώ ο Νίτσε δεν παρακολουθεί πλέον τον Ρουσσώ, διότι η «διονυσιακή» λύση του (σ. 493) αναφέρεται σε αδιευκρίνιστους κανόνες, είναι ίσως χωρίς κανόνες.

Η πολιτική του Νίτσε αποσκοπεί στην υπονόμηση του εγώ και του είναι, του είναι ως ισότητας (εξισωτισμός) πίσω από την οποία κρύβονται οι διάφοροι πεσοπεκτιβισμοί, του δε εγώ ως αυτού που επικαλύπτει το «πλουσιότερο στοιχείο της σωματικότητας» (σ. 500). Συνεπώς προσβλέπει προς μια αισθητική ανθρωπότητα, δυνατή και πλήρη εμπιστοσύνης, που το είναι της αντλεί από τη διαφορετικότητα και εκεί σταθεροποιείται. Αλλά την ανθρωπότητα αυτή δεν θα την αφήναν να συγκροτηθεί οι ίδιες της οι παραγωγικές/καταστροφικές δυνάμεις, που μορφοποιούνται από λογικές αγορές και κέρδους. Η ανθρωπότητα αυτή εισερχόταν ήδη στη διακινδύνευση, στον πόλεμο και στην καταστροφή που συνοδεύουν και διαρκώς απειλούν την εμπιστοσύνη που διαδίδει το εμπόριο. Η αντινομία αυτή έθετε και πάλι επί τάπητος το διαφωτιστικό αίτημα της κανονιστικότητας (Ρουσσώ), ακριβώς εκεί όπου ο Νίτσε είχε απομακρυνθεί από την αναζήτησή του ως όρου ύπαρξης της humanitas για να σκεφθεί την humanitas ως διονυσιακή αξία.

Στα θεωρητικά μοντέλα που εξετάσαμε διακρίνονται ορισμένοι τρόποι του πολιτεύεσθαι κατά την κατασκευή εννοιών, που αντανακλούν στους τρόπους προσέγγισης της αξιακής φύσης του αντικειμένου τους, του σύγχρονου πολιτισμού. Αντιπαράθεμα σε εννοιακά πλέγματα που αναφέρονται ουσιολογικά στην αξία (δογματικά, θεολογικά, κλπ.) η νεωτερικότητα ετεξεργάσθη-

κε σχήματα που δίνουν βάρος στις αφαιρετικές διαδικασίες κατασκευής του αξιακού. Στις κατασκευές αυτές, ως ορθή πολιτική εμφανίζεται η ένταξη περιεχομένων εντός («ελλόγων») ορίων, καθώς και η ένταξη και του ίδιου του σχετικισμού, που αντιπαράκειται στη δεσμευτικότητα των οικώνδήποτε «ορθών» πλαίσίων, σε ορθοκανονιστικά πλαίσια. Ορθό πλαίσιο είναι το πλαίσιο της κριτικής και η ένταξη του σχετικισμού σε αυτήν γίνεται με το να ερμηνεύεται η διαβρωτική δράση του σχετικισμού ως δράση μηχανισμού σχετικοποίησης δογματικών θέσεων.

Η αναζήτηση νεωτερικών αξιών απετέλεσε σύνθετη αφαιρετική διαδικασία, που ακολούθησε διαφορετικούς δρόμους. Είτε εξορίστηκε τελείως κάθε περιεχόμενο, οπότε προέκυπταν φορμαλιστικά/υπερβολολογικά εννοιακά σχήματα, είτε η αφαίρεση σταματούσε εκεί που προέκυπταν υπο-κείμενα περιεχόμενα, τα οποία με τον τρόπο αυτό συγκρατούσε/διατηρούσε, αναδεικνύοντας την αξιακή τους φύση. Η θεωρία δεχόταν, δηλαδή, ότι στα αφηρημένα περιεχόμενα στα οποία είχε καταλήξει μέσω αφαιρέσεων διατηρούνταν ουσιώδεις διαστάσεις του πραγματικού, που δεν ήταν διακριτές στο επίπεδο των φαινομένων. Ως τέτοιες διαστάσεις εντοπίστηκαν στη (διαλεκτική) παράδοση μηχανισμοί που ήταν την αξιακή πραγμάτωση των κοινωνικών σχέσεων (λ.χ. μηχανισμοί του κεφαλαίου ως μορφής του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, που ήταν το δυναμικό κοινωνικής αλληλεγγύης που είναι σύμφυτο στις συνεργασιακές δομές του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας).

Στοιχείο της νεωτερικότητας είναι όμως και η τάση απελευθέρωσης των εννοιακών κατασκευών από κάθε δέσμευση και η προσέγγιση της πραγματικότητας μέσω ελεύθερων κατασκευών και μοντέλων που εκτίθενται στην πολυπλοκότητα του υλικού για να δοκιμαστούν. Διαμορφώνονται στρατηγικές κατασκευής μοντέλων που δεν εμπιστεύονται την ήδη συσσωρευμένη γνώση, αλλά αναζητούν τη νέα γνώση, έστω και χωρίς να διαθέτουν ικανοποιητικά διαμορφωμένα πλαίσια ένταξής της, που διατυπώνουν υποθέσεις και προβαίνουν σε αποφάσεις για τυποποιήσεις,

που προκαλούν διαφεύσεις. Οι αναλύσεις του ιστορικού νοήματος επικεντρώνονται σε ατομικές στιγμές, οι αναλύσεις της πράξης έχουν ως αφετηρία τους ατομικές προτιμήσεις, αποφάσεις και σκοπούς, και επιδιώκουν να ανακατασκευάσουν το πώς οι δρώντες οργανώνουν σε σχέση με αυτούς τα μέσα που θα μπορούσαν να τους πραγματοποιήσουν, και να διαπιστώσουν αν το επιτυγχάνουν ή όχι, ανάλογα με τη συγκυρία κατά την αλληλοδιαπλοκή άπειρων άλλων τέτοιων σκοποθεσιών. Μια τέτοια επιστημολογική πολιτική (όπως θεμελιώθηκε από τον Βέμπλερ και τους οριακούς οικονομολόγους) είχε την πολιτική της σημασία: αφ' ενός αμφισβητούσε ριζικά την παραδοσιακή συγκρότηση του δημόσιου χώρου, αφ' ετέρου, συγκεντρώνοντας την προσοχή της στην εξατομικευμένη δράση, εξόριζε το πολιτικό (δημόσιο) στοιχείο εκτός του πεδίου διαπλοκής των ατομικών αλυσίδων του πράττειν. Με αυτόν τον τρόπο αποδομούσε, απαξίωνε και ανορθολογοποιούσε τον ιστορικό ιστό κοινωνικής συνεργασίας, σε σχέση με τον οποίο θα είχε το νόημά του και ένας λόγος περί κοινωνικών αξιών (λ.χ. δικαιοσύνης ή δίκαιας διανομής του κοινωνικού πλούτου).

Για τη σημερινή σκέψη, προκύπτουν από τα παραπάνω ορισμένα συμπεράσματα για τον τρόπο που θα πρέπει να πολιτευθεί με τις έννοιές της. Εξ υπαρχής αντιμετωπίζει δεσμεύσεις που προκύπτουν από την κριτική της προσηγηθείσας σκέψης και πράξης. Η κατασκευή εννοιών που συγκροτούν την πραγματικότητα ως διαδικασία άρσης της αξίας (ελευθερίας, δικαιοσύνης, αξιοπρέπειας) δεν μπορεί σήμερα να συντελεστεί κατευθείαν, όπως συνέβαινε ακόμη στην εγγεληνή Λογική, η οποία ανέπτυξε τις έννοιες ως διαφορές προς την ελευθερία σε οριοθετημένη και συστηματική ιεράρχηση, αλλά θα πρέπει κατά την κατασκευή να επανατεθεί εξ υπαρχής ως ανοικτό πρόβλημα πράξης το πρόβλημα των αξιών και της μεταξύ τους σχέσης. Θα χρειασθεί να ελεγχθεί η εμβέλεια των μοντέλων εκείνων που κατασκεύασαν εννοιακά πλέγματα με αφετηρία το Λόγο, την εργασία και την απόφαση και να εντοπιστούν ιδιαίτερα οι αντισχετικιστικές εκείνες

marginal note:
οριακή
οικονομική

νται μόνο μέσα σε μια κριτικά αναστοχαζόμενη κοινωνία, που έχει θεσμοθετήσει την αβίαστη επικοινωνία μεταξύ των πολιτών της, την αυτοδιαχείριση και την αλληλεγγύη. Αυτή η νέα ποιότητα στη νεωτερικότητα, η άρση του χωρισμού όρου και αξίας και η άρση των λογικών διαδοχικής τους πραγμάτωσης έχει συντελεστεί ήδη στη σύγχρονη ιστορικότητα. Έχει συντελεστεί μέσα από την αποτυχία των καπιταλιστικών κοινωνιών να πραγματώσουν σχέσεις ελευθερίας, ισότητας και αξιοπρέπειας, ως αποτέλεσμα συνοδευτικό της δυναμικής των μηχανισμών της αγοράς. Και μέσα από την αποτυχία των κοινωνιών του υπαρκτού σοσιαλισμού να κατασκευάσουν μια ιστορία που θα οργάνωνε πρώτα τους μηχανισμούς επιβίωσης και εξασφάλισης του ανθρώπινου γένους ως μονολογικό σχέδιασμα και πάνω τους θα έχτιζε εκ των υστέρων διαλογικές και αλληλέγγυες σχέσεις.

Οι παραπάνω σκέψεις επιτρέπουν μια επανατοποθέτηση του ερωτήματος που αφορά τη φύση της πραγματικότητας ως πλέγματος σχέσεων που συγκροτούνται όχι μόνον μέσω της πραγμάτωσης των αξιών των δρώντων αλλά κατ' εξοχήν ως διαδικασίες άρσης και ακύρωσης αξιών που αποτελούν όρους της κοινωνικής ζωής (υγεία, εξασφάλιση των μέσων διαβίωσης, διατήρησης του φυσικού περιβάλλοντος) για τα μέλη της κοινωνίας. Στον κλασικό κατάλογο των αξιών που προκύπτουν ως όροι της κοινωνικής ζωής υπό διακινδύνευση προστίθενται τώρα οι αξίες της γνώσης των συνθηκών, της επικοινωνίας και της ελεύθερης αυτοκυβέρνησης των μελών της κοινωνίας. Αλλά με τη διεύρυνση αυτή της θεωρητικής μας αντίληψης για την κοινωνική πραγματικότητα καθίσταται ορατή ως τρόπος στρεβλής συγκρότησης του πραγματικού (συγκρότησής του ως διαδικασία άρσης και καταστροφής ζωτικών για την ανθρωπότητα αξιών) η ίδια η άναρχη ιεράρχηση των αξιών: Η κοινωνική σχέση διαστρεβλώνεται και αναπαράγεται ως εξουσιαστική και εκμεταλλευτική σχέση με τη μορφή πραγμάτωσης μιας αξίας, με το να θέτει ως όρο πραγμάτωσης της αξίας αυτής την καταστροφή μιας άλλης αξίας, λόγου χάρη η δημοκρατία, η ελευθερία, κλπ., αντιμετωπίζονται ως

«τοπικές» αξίες, που έχουν γενικώς ισχύ στη Δύση, αλλά μπορούν να θυσιάσουν προκειμένου να δοθεί αναπτυξιακή βοήθεια σε μια δικτατορία που με την αναπτυξιακή πολιτική της υποτίθεται ότι θα εξασφαλίσει την αξία της επιβίωσης, κλπ. Στο παράδειγμα αυτό παράγονται απαξίες από δύο πλευρές (ενίσχυση εκμεταλλευτικής οικονομικής δράσης στις χώρες της Δύσης που παρέχουν αναπτυξιακή βοήθεια, ενίσχυση της δικτατορίας που δέχεται τη βοήθεια), ενώ παράλληλα η «αξία» που υποτίθεται ότι πραγματώνεται (επιβίωση πληθυσμού τριτοκοσμικής χώρας) εξακολουθεί να αντιμετωπίζει διαρκώς αυξανόμενη απειλή (συνήθως δεν πραγματώνεται).

Η «αξιακή πραγμάτωση» του πραγματικού συμπίπτει με την άρση του χωρισμού της πράξης που διασφαλίζει μιαν αξία (εξασφάλιση επιβίωσης των ανέργων μέσω κοινωνικής πολιτικής) από τις κοινωνικές πρακτικές της αυτόνομης διαχείρισης από τους δρώντες των πόρων ζωής τους (την αυτοδίκαιη πρόσβαση των ανέργων στους πόρους, χωρίς τη διαμεσολάβηση του ιδιοκτησιακού τίτλου που νοσηματοδοτεί την ανεργία ως φταίξιμο αυτών που το Κεφάλαιο δεν χρειάζεται τώρα). Αξιακή είναι η άρση του παρέχειν από τους έχοντες στους μη έχοντες, που ευνουχίζει και ασυλοποιεί θεσμικά τους μη έχοντες. Αυτή η άρση προϋποθέτει την κριτική τόσο στις διαδικασίες της «εξασφάλισης» της κοινωνίας μέσω γραφειοκρατικών παρεμβάσεων που ρυθμίζουν κυρίαρχα την επιβίωση της κοινωνίας, όσο και στους μηχανισμούς που επιδιώκουν τη διάβρωση και αποδόμηση των γραφειοκρατικών παροχών με την υστεροβουλία να μη γίνονται καθόλου παροχές.

Αλλά μπορεί κανείς να προχωρήσει τη σκέψη αυτή πιο πέρα και να ρωτήσει μήπως η αξιακή πραγμάτωση των κοινωνικών σχέσεων προϋποθέτει και την άρση του χωρισμού μεταξύ αξίας και απαξίας. Η «τοπική» προβολή αξιών (λόγου χάρη «δικαιώματα» προβάλλονται κατά του φανατισμού ή της εγκληματικότητας) αποκρύπτει τη θέα του αξιακού μέσα στο μη αξιακό, στον φανατισμό, στην απελπισμένη πράξη, ακόμη και στη βία. Η θέα

Weltkollision

αυτή είναι αναγκαία όχι για να ασκηθεί ο φανατισμός και η βία, αλλά για να αρθούν οι μηχανισμοί που τα παράγουν.

Η άρση της τοπικότητας των αξιών μπορεί να καταστεί δημόσια υπόθεση μέσα από την κριτική στις επιλεκτικές πολιτικές με τις αξίες και με τις περιγραφές κοινωνικών σχέσεων και την κριτική σε αξίες και κανόνες που χρησιμεύουν για την άσκηση πολιτικής από μηχανισμούς που θέτουν τη ζωή και τον πολιτισμό ανθρώπων ή ολόκληρων λαών ως μη σημαντικές και μη προς διαφύλαξιν αξίες. Από την οπτική αυτή μπορούμε να σκεφθούμε τον δημόσιο χώρο (σε αντιπαράθεση προς τον ιδιωτικό) ως κάτι που προϋποθέτει την αμφισβήτηση των μηχανισμών επιλεκτικής εξασφάλισης των όρων (αξιών) της κοινωνικής ζωής και του πολιτισμού. Από την άλλη μεριά, θα πρέπει να σκεφθούμε τον δημόσιο χώρο ως το ενδιάμεσο εντός του οποίου αναπτύσσονται οι μηχανισμοί αυτοί, ως ανθρώπινη επικοινωνία υπό αλλοτριωμένη μορφή, ως κυκλοφορία γνώσεων και τεχνολογιών, ως εμπόριο (η «εμπιστοσύνη του Νίτσε»). Οπότε ως δημόσια αξία τίθεται η πλέον ιδιωτική υπόθεση, η αντιστροφή της αλλοιωμένης επικοινωνίας, η καταδολίευση της τεχνοκρατικής της μορφής, η πληροφόρηση του καθενός πάνω στους απειλούμενους όρους της ζωής του. Η δομή της πληροφόρησης σήμερα είναι ωστόσο παγκοσμιοποιημένη και ήδη συγχροτημένη ως υπερβαίνουσα αντικειμενικότητα. Επειδή μεσολαβεί και αναπαράγει τις σχέσεις που απειλούν την κοινωνική ζωή, οι πρακτικές αντίστασης στις απειλές αυτές, η μη συμμόρφωση, έχουν κατ' εξοχήν δημόσιο χαρακτήρα. Και οι πρακτικές αυτές με τη σειρά τους μπορούν να διαμεσολαβηθούν από τα παγκοσμιοποιημένα επικοινωνιακά δίκτυα (που αποδεικνύονται έτσι όχι ουδέτερα, αλλά αντινομικά) με τη μορφή όχι μόνον της εξήγησης των αρχουσών σχέσεων και της αγανάκτησης γι' αυτές, αλλά και της ειρωνείας και του σαρκασμού απέναντι στη θεσμική βία και την αυθαιρεσία που συνεπάγονται.

Η κριτική στις εξουσιαστικές και εκμεταλλευτικές πρακτικές είναι ταυτόχρονα και κριτική στις πολιτικές με αξίες και έννοιες.

Κριτική στην τοπική προβολή αξιών και στην απόκρυψη του αξιακού που κρύβεται στις «απαξιωμένες» πρακτικές οι οποίες προκύπτουν ως αντίδραση των ανθρώπων μπροστά στις συνθήκες απαξίωσης της ζωής τους. Κριτική στη σχέση δημόσιου και ιδιωτικού που ενσωματώνει το αίτημα να ισχύσουν δημόσιοι όροι τιθάσευσης της ιδιωτικής αυθαιρεσίας. Αλλά η κριτική αυτή πρέπει να στραφεί και κατά της ίδιας της της συνέπειας. Να υπονομεύσει λογικές καταγγελίας της προϊούσας ιδιωτικοποίησης του δημόσιου χώρου και απαιτήσεις συγκρότησης νέου «ορθού» δημόσιου χώρου, χωριστού από τον ιδιωτικό, όταν αυτές οι λογικές συνεπάγονται τη νομιμοποίηση της διαχείρισης των κοινωνικών πόρων ως κάτι ιδιωτικού και χωριστού από την κοινωνία, αλλά και τη νομιμοποίηση κατ' αυτόν τον τρόπο των διαδικασιών ιδιωτικοποίησης, αποδόμησης και εξαθλίωσης της κοινωνίας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Τυβίγγη 1921. Πρβλ. και H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Φράμμποουργκ 1974.
2. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 6η έκδ., Βέρνη 1980· N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935.
3. W. Windelband, «Kritische und genetische Methode», *Präludien*, Τυβίγγη 1924.
4. Πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, «Αναγκαιότητα και απροσδιοριστία στην κοινωνική θεωρία», *Ο Δεκαπενθήμερος Πολίτης*, 2.6.1995.
5. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.
6. Πρβλ. Κ. Marx, «Thesen ad Feuerbach», Marx-Engels, *Werke*, Βερολίνο, τόμ. 3, σ. 5-7.
7. Για τη φύση της υλικότητας στον Μαρξ, πρβλ. Κ. Psychopedis, «Dialectical Theory. Problems of Reconstruction», W. Bonefeld e.a. (επιμ.), Pluto, Λονδίνο, 1992, σ. 1-53.
8. F. Nietzsche, «Ecce Homo», *Studienausgabe*, H.H. Holz (επιμ.), Fischer, 1968, τόμ. 4.
9. F. Nietzsche, *Werke IV*, K. Schlechta (επιμ.), Ullstein, Φραγκφούρτη, Βερολίνο, Βιέννη 1977.
10. J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social* (1762), Garnier, Παρίσι 1962, βιβλίο 1, κεφ. 6, βιβλίο 2, κεφ. 2, βιβλίο 3, κεφ. 1.
11. J.-J. Rousseau, «Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes», Garnier, Παρίσι 1962, σ. 84.

ΥΠΕΡΑΣΠΙΣΗ ΤΟΥ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΥ

Ίσως θεωρηθεί παράδοξο το να τίθεται πρόβλημα υπεράσπισης του ορθολογισμού στις σύγχρονες κοινωνίες που εξορθολογίζουν ως τις ακρότατες πτυχές τους τα επιμέρους πεδία (της οικονομίας, της διοίκησης και του πολιτισμού) που συνδέονται με οργανωμένα συμφέροντα των επιχειρήσεων και των ηγετικών ομάδων, ενώ αφήνουν χωρίς μέριμνα και χωρίς προστατευτικές ρυθμίσεις, σαν διαθέσιμα αντικείμενα για λεία, τους ίδιους τους όρους της κοινωνικής ζωής των ανθρώπων, τους όρους εξασφάλισης τροφής, υγείας, παιδείας και αξιοπρέπειας γι' αυτούς. Με αφετηρία τέτοιες κριτικές σκέψεις, το να επιδιώκει κανείς να υπερασπιστεί τον ορθολογισμό σημαίνει ότι θέλει να υπερασπιστεί την άλλη πλευρά του κυρίαρχου ορθολογισμού.

Αλλά είναι ακόμη αμφισβητούμενο αν αυτό που υπερασπίζεται κανείς ως κριτικό ορθολογισμό που αντιπαράτίθεται στον κυρίαρχο είναι πράγματι η άλλη πλευρά του ίδιου πράγματος, αν ο ορθολογισμός συγκροτείται ως κάτι ενιαίο που διέπεται από μια άρχουσα λογική και τη διαφορά της, ή αν η άρχουσα εργαλειωτική λογική και η διαφορά της συγκροτούν δύο διακριτά και αλληλοαποκλειόμενα πράγματα που το καθένα τους διέπεται από ένα «λόγο» ασύμβατο προς το «λόγο» του άλλου. Από την άλλη, όμως, μεριά, αν εξαντληθεί το περιεχόμενο του ορθολογισμού στον άρχοντα εργαλειωτικό ορθολογισμό, η κριτική θα κινδυνεύσει να μείνει άφωνη και να επικαλείται για να συγκροτηθεί το παράλογο (το πρόβλημα της «Διαλεκτικής του Διαφωτισμού» των Αντόρνο και Horkheimer).¹