

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: Ευρωτύπ 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

Η ιστορία του ελληνικού έθνους είναι μια συνεχής πορεία, η οποία, αν και έχει περάσει από πολλές δυσκολίες, έχει πάντα διατηρήσει την ενότητα και την ακεραιότητα. Η πορεία αυτή, που ξεκίνησε από τα βάθη της προϊστορίας, συνεχίστηκε κατά τη διάρκεια της αρχαιότητας, του μεσαίωνα και της νεώτερης ιστορίας. Η ελληνική ιστορία είναι μια ιστορία της αντιστάσεως, της αυτονομίας και της ελευθερίας. Η ελληνική ιστορία είναι μια ιστορία της αγάπης, της φιλίας και της ειρήνης. Η ελληνική ιστορία είναι μια ιστορία της πίστης, της ελπίδας και της αγάπης. Η ελληνική ιστορία είναι μια ιστορία της αντιστάσεως, της αυτονομίας και της ελευθερίας. Η ελληνική ιστορία είναι μια ιστορία της αγάπης, της φιλίας και της ειρήνης. Η ελληνική ιστορία είναι μια ιστορία της πίστης, της ελπίδας και της αγάπης.

ΟΙ ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΤΟΥ ΟΡΘΟΥ ΛΟΓΟΥ

Η πολιτική του ορθού λόγου είναι μια πολιτική της αλήθειας, της δικαιοσύνης και της ειρήνης. Η πολιτική του ορθού λόγου είναι μια πολιτική της αντιστάσεως, της αυτονομίας και της ελευθερίας. Η πολιτική του ορθού λόγου είναι μια πολιτική της αγάπης, της φιλίας και της ειρήνης. Η πολιτική του ορθού λόγου είναι μια πολιτική της πίστης, της ελπίδας και της αγάπης. Η πολιτική του ορθού λόγου είναι μια πολιτική της αντιστάσεως, της αυτονομίας και της ελευθερίας. Η πολιτική του ορθού λόγου είναι μια πολιτική της αγάπης, της φιλίας και της ειρήνης. Η πολιτική του ορθού λόγου είναι μια πολιτική της πίστης, της ελπίδας και της αγάπης.

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 ανθρωπίνων σχέσεων, οι αφαιρέσεις και οι πρακτικές στις οποίες οι ανθρώπινες 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 αρχικά 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 (μια 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 αποδοκτές 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

Dankbegrüßung
=
hochachtung
mit
Ehrung

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-

[πρ: ποια
 μυστη
 ὁρῶ
 ἐπ' αὐτῶν
 προὔπα-
 ριστα
 ὡς καὶ
 αὐτῶν;]

1 Hgl $\rightarrow$ Kanb

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

Κάθε εννοιακό πλέγμα που αναφέρεται στις κοινωνικές επισημίες 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 διερεύννησε 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 αντιστρέφει 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 Ρουσσώ 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 αναξιοότητα 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 Μονταίνιο και εν συνεχεία σε όλη τη διαφωτιστική παράδοση ως τον Καντ και τον Χέγκελ είναι ανακατασκευάσιμος ένας ιδιαίτερος τρόπος κριτικής 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 ασάθια, 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. Ότι 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 εγγελιανή «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 εγγελιανού 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 Μαρξ 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 εγγελιανής «Λογικής της Ουσίας», όπως η κατηγορία της (παραγωγικής) δύναμης, των (παραγωγικών) σχέσεων, της ολότητας και του μέρους, της ουσίας και της εξωτερίκευσης, της εμπραγ-

μάτωσης 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 εγγελιανή λογική της εννοιακής ανάπτυξης. Η διαφορά αυτή σκέπτεται την άρση της ίδιας αυτής της λογικής. Όταν ο Μαρξ σκέπτεται, ήδη στις θέσεις του για τον Φόνερμπαχ,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 αντιπαρατίθεται 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 απροσδιοριστίας 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 καθαγίας 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 Κακού⁸ ότι το έργο αυτό αποτελεί κριτική της νεωτερικότητας (σ. 203) και αποδομεί όλα εκείνα τα στοιχεία

για τα οποία είναι περηφάνη 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/όφις 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 οντολογοποιημένες 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 αυτολησημονία, 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 νισεϊκή αξία περιέχει το στοιχείο της εφαρμογής στο πραγματικό («steigt herab», σ. 199). Όντας «ύψι στο 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 μια 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 οντολογποιήσεις 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 απαισιόδο-

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 παθολογικού (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 μιαν 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 υποχονδριόσυνη και παραλήρημα.

Όταν ο Νίτσε γράφει «κριτική και των δύο στάσεων», προσβλέπει προς μιαν 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-θηρησκευτικούς 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 τού 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 ευερέθιστων 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 «μετριασμό».

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 αντιρουσσωικό πρόβλημα του περσπεκτιβισμού (της πολιτικής που ασκείται από μία σκοπιά) και να σκεφθεί και μέσα από αυτήν την καταγγελθείσα 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 ανθρώπινη 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 περσπεκτιβισμοί, του δε εγώ ως αυτού που επικαλύπτει το «πλουσιότερο στοιχείο της σωματικότητας» (σ. 500). Συνεπώς προσβλέπει προς μian αισθητική ανθρωπότητα, δυνατή και πλήρη εμπιστοσύνης, που το είναι της αντλεί από τη διαφορετικότητα και εκεί σταθεροποιείται. Αλλά την ανθρωπότητα αυτή δεν θα την άφηναν να συγκροτηθεί οι ίδιες της οι παραγωγικές/καταστροφικές δυνάμεις, που μορφοποιούνται από λογικές αγοράς 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. Αντιπαράθεμένη σε εννοιακά πλέγματα που αναφέρονται ουσιολογικά στην αξία (δογματικά, θεολογικά, κλπ.) η νεωτερικότητα επεξεργάσθη-

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 αντιπαράτιθεται στη δεσμευτικότητα των οιωνδήποτε «ορθών» πλαισίων, 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/υπερβατολογικά 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 ήσαν την αξιακή πραγμάτωση των κοινωνικών σχέσεων (λ.χ. μηχανισμοί του κεφαλαίου ως μορφής του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, που ήσαν 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 δράντες 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 Βέμπερ και τους ριζικούς 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 προηγηθείσας 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 κατασκεύαζαν εννοιακά πλέγματα με αφετηρία το Λόγο, την εργασία και την απόφαση και να εντοπιστούν ιδιαίτερα οι αντισχετικιστικές εκείνες

marginal note:
όρια
οικονομική

στρατηγικές που θα επέτρεπαν στην κριτική σκέψη να εντάξει το πρόβλημα της απόφασης σε πλαίσια που να επιτρέπουν να αποφευχθεί ο ντεσιζιονισμός και η αυθαιρεσία.

Σήμερα, το αίτημα για νέα δεσμευτικότητα επανατίθεται, και μάλιστα ως συνέπεια των αμφισβητήσεων των δογματικών δεσμεύσεων της σκέψης και ως ανάγκη οριοθέτησης της κριτικής. Η επίκληση της αδικίας και του ανθρώπινου πόνου δεν αρκεί για να ολοκληρωθεί το επιχείρημα που αναζητεί μια νέα δέσμευση στην απαίτηση της άρσης της αδικίας και της πραγματοποίησης της χειραφέτησης. Το επιχείρημα αυτό θα πρέπει να έχει και πολιτική διάσταση. Να περιέχει τη μέριμνα για το πώς η χειραφετητική πράξη δεν θα μετασχηματιστεί σε εξουσιαστικό μηχανισμό, σε δογματική σκέψη και σε πράξη που την εφαρμόζει, που θα αίρει την ευκαιρία χειραφέτησης. Ταυτόχρονα, αυτή η μέριμνα θα πρέπει να προστατευτεί από τον σχετικιστικό κυνισμό που βεβαιώνει ότι, λόγω αυτού του κινδύνου μετασχηματισμού της χειραφέτησης σε χειραγώγηση, ολόκληρος ο χειραφετητικός λόγος θα πρέπει να απορριφθεί ως μύθευμα.

Το αίτημα της δεσμευτικότητας ενός χειραφετητικού νοείν και πράττειν υπό διακινδύνευση, βιάστηκαν να πουν πως είναι μεταφυσικό, στηριγμένο σε ένα υποκείμενο που θα πρέπει να αποδομηθεί. Η κρίση του 20ού αιώνα και η διαρκής κατάσταση ανάγκης στην οποία εγκαταστάθηκε η ανθρωπότητα έδειξε ότι είναι σήμερα αναξιόπιστο να εκληφθεί ως συντελεσμένη η αρμονική σύνδεση των δυνάμεων της ψυχής με το έλλογο και το ιστορικό (το αίτημα της διαφωτιστικής σκέψης). Μια κριτική θεωρία ελέγχει την ιδεαλιστική υπόθεση της αρμονίας του υποκειμένου, ταυτόχρονα με τον κυνισμό της αποδόμησης, που διαβεβαίωνε ότι δεν υπάρχει έγκυρο επιχείρημα για ποιο λόγο στο ιστορικό είναι να μην είναι διασπασμένες και σε διαρκή διακινδύνευση οι δυνάμεις της ψυχής, η εποπτεία, και οι αισθήσεις να μη βρίσκονται σε κατάσταση φόβου, απειλής και έλλειψης, ο Λόγος να μην είναι σε φενάκη και σε παραλογισμό.

Η διάσπαση αυτή, η διαρκής ματαίωση του υποκειμένου ή η

φρετιχιστική πραγμάτωσή του ως πόλου εξουσίας, είναι έκφραση της σύγχρονης ιστορικότητας, των διεθνοποιημένων καπιταλιστικών οικονομιών και των ανεξέλεγκτων πολιτικών-εξουσιαστικών μηχανισμών. Η αντίσταση στην καταστροφή των όρων της κοινωνικής ζωής και της φύσης σε πλανητική κλίμακα προβάλλει ως αξία της θεωρίας και της πράξης να υπάρξουν, να διατηρηθούν και να μην καταστραφούν οι συνθήκες ζωής των ανθρώπων, πράγμα που σημαίνει ότι θα επικρατήσουν σχέσεις μη χειραγώγησης και διάδοσης της κριτικής γνώσης, που θα επιτρέπουν να εντοπίζεται κάθε περίπτωση απειλής του όρου ζωής (δηλαδή η μη χειραγώγηση και η γνώση αποτελούν κατ' εξοχήν όρους ζωής).

Ο συλλογισμός αυτός επιτρέπει μιαν απάντηση στο ερώτημα που θέσαμε για τη δυνατότητα να προσεγγιστεί το πρόβλημα των αξιών ως ανοικτό πρόβλημα για τη σύγχρονη σκέψη. Οι κοινωνικές σχέσεις μπορούν να κατανοηθούν ως σχέσεις που εξασφαλίζουν τους λειτουργικούς όρους κοινωνικής ζωής, οι οποίοι, όταν απειλούνται, τίθενται για τους δρώντες ως αξία ή διαφύλαξη και η ανόρθωσή τους. Τους όρους μπορούμε να τους δούμε και ως πράξη, και τη σχέση τους ως διαρκή μετάβαση από τον όρο στην αξία. Η κατάσταση του πραγματικού είναι λοιπόν ταυτόσημη με την ανάδειξη της αξιακής του φύσης και η θεωρητικοποίησή του, η πολιτική της σκέψης με τις έννοιες, είναι και πολιτική με τις αξίες.

Σε αντίθεση με τη δογματική, η κριτική θεώρηση της κοινωνικής σχέσης μεριμνά για την αποκατάσταση της εσωτερικής ενότητας της λειτουργικής και της αξιακής διάστασης αυτής της σχέσης, και απορρίπτει τη διάσπασή της σε μέρη, την κατά σειρά εκ πλήρωσης, την εκ των υστέρων συνάρθρωσή τους, κλπ. Δηλαδή, η κοινωνική σχέση δεν πραγματώνεται κατά φάσεις, πρώτα ο εξωτερικός όρος (λ.χ. εξασφάλιση υλικών συνθηκών επιβίωσης με περιορισμό της δημοκρατίας για να αυξηθεί η λειτουργικότητα), και αφού συγκροτηθεί ο όρος μετάβαση προς την αξία (της ελευθερίας ή της δημοκρατίας), αλλά ο όρος σταθεροποιείται μόνο στο διάμεσο της αξίας, οι υλικοί όροι ύπαρξης εξασφαλίζο-

πορεία

στιχίωμα

όρος → αξία

έχ' όσον

απειλή

74

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 αναρχική 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 θυσιάσθούν 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 μian 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 παρέχει από τους έχοντες στους μη έχοντες, που ενουχίζει 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

{ 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 συγκροτημένη 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*, Φράιμπουργκ 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. K. Ψυχοπαίδης, «Αναγκαιότητα και απροσδιοριστία στην κοινωνική θεωρία», *Ο Δεκαπενθέμερος Πολίτης*, 2.6.1995.
5. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.
6. Πρβλ. K. Marx, «Thesen ad Feuerbach», Marx-Engels, *Werke*, Βερολίνο, τόμ. 3, σ. 5-7.
7. Για τη φύση της υλικότητας στον Μαρξ, πρβλ. K. 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 εργαλειώδης 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 εργαλειώδη 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

Μπορούμε όμως να επιχειρήσουμε να ξανασκεφθούμε το νόημα του ορθολογισμού μέσα από την εξέταση μιας διαδικασίας, που είναι ιστορική, των χωρισμών που συγκροτούν τη νεωτερικότητα, και συμβαδίζει με την πορεία σύγκρουσης της αστικής κριτικής σκέψης με τις ιδεολογικές προκαταλήψεις, τα οικονομικά μονοπώλια και τα πολιτικά προνόμια και με την κριτική του δογματισμού. Η κριτική του δογματισμού στηρίχθηκε στο επιχείρημα ότι κάθε δόξα μπορεί να συνυπάρχει με την άλλη σε πλαίσιο ελευθερίας και αλληλοσεβασμού. Εγκατέλειψε την αξίωση απολυτότητας της παραδοσιακής μεταφυσικής, χάριν μιας νέας αξίας: του σεβασμού εκείνων των ιδιαιτεροτήτων που εντάσσονται κατά «ορθό» και «έλλογο» τρόπο σε ένα πολιτικό όλον. Η αξία αυτή της διαμεσολάβησης ιδιαίτερου και όλου ήταν εγγενώς πολιτική (Χέγκελ). Προβληματική κατέστη, ωστόσο, η αποκατάσταση αυτής της διαμεσολάβησης, μόλις οι ιδιαίτερες δυνάμεις της συγκρουόμενης και αναπτυσσόμενης αστικής κοινωνίας, οι δυνάμεις των οικονομικών συμφερόντων και της ιδιοκτησίας, άρχισαν να ισχυροποιούνται και να απειλούν την ορθολογικά διαρρυθμισμένη ενότητα γενικού και ιδιαίτερου, στη βάση της οποίας είχαν γίνει και οι ίδιες ως ιδιαιτερότητες αποδεκτές.

Ακόμη ως και στο ύστερο έργο του Χέγκελ, παρ' ότι έχουν διαγνωσθεί οι εσωτερικές εντάσεις και τριβές της κοινωνίας των ιδιωτικών συμφερόντων, ως ορθολογική ίσχυε η ενότητα γενικών θεσμών (και αυτορρυθμιζόμενων κοινωνικών-οικονομικών δομών) και ιδιαίτερων συμφερόντων. Ορθολογικό εθεωρείτο να κινείται το ιδιαίτερο εντός γενικών ορίων ελευθερίας. Η ιδέα να σκεφθεί κανείς την ελευθερία ως άρση της διαφοράς γενικού και ιδιαίτερου ήταν για τον Χέγκελ αφηρημένη ιδέα (το συγκεκριμένο, η έννοια, «έθετε» διαρκώς αυτήν την άρση, αλλά διαρκώς την ήρε εκ νέου, επαναθέτοντας την αρχική διαφορά). Μια τέτοια άρση επιχείρησε να σκεφθεί ο Μαρξ, ο οποίος θεωρούσε ως ορθολογικά δικαιολογημένη την επαναστατική διαδικασία που υπερβαίνει το διχασμό του γενικού πλαισίου εκδήλωσης των ιδιαίτερων συμφερόντων αφ' ενός και της θεσμικά κατοχυρωμένης

ατομικής ιδιοποίησης του κοινωνικού πλούτου αφ' ετέρου (ορθολογική θα ήταν στην προοπτική αυτή μια κοινωνική σχέση υπό ίδρυση, της οποίας κανένα μέλος δεν θα είχε θεσμικά κατοχυρωμένη (ιδιοκτησιακή) προνομιούχο πρόσβαση στις αποφάσεις διάθεσης του κοινωνικού πλούτου, αλλά στην οποία όλα τα μέλη από κοινού θα δημιουργούσαν και θα διαχειρίζονταν τον κοινωνικό πλούτο).

Τόσο ο ιστορισμός όσο και ο φορμαλισμός τύπου Βέμπερ από τα τέλη του 19ου αιώνα υποστήριζαν ότι το ορθολογικό συνίσταται στην απαγόρευση να σκεφθεί κανείς αυτήν την άρση και αυτήν την υπό ίδρυση σχέση. Θεώρησαν ότι η άρση της εξατομίκευσης θα ήταν ταυτόσημη με τη συγκρότηση μιας ομογενούς συλλογικότητας, που θα θυσίαζε την προσωπική πρωτοβουλία και υπευθυνότητα στην απρόσωπη ιστορική τελεολογία και θα εγκατέλειπε την κοινωνία στη διαχείριση ανεύθυνων και ιδιοτελών γραφειοκρατιών. Από την προσέγγιση αυτή συνάγονται ορισμένα συμπεράσματα που αφορούν την ορθολογική σχέση των σκοπών των κοινωνικά δρώντων ατόμων προς τα μέσα. Οι σκοποί δεν προκύπτουν σε κοινωνικό επίπεδο, αλλά από ατομικές καμπύλες προτιμήσεων που συνυπολογίζουν το κόστος σε μέσα που συνεπάγεται η υλοποίηση του κάθε σκοπού. Οι σκοποί μπορούν να αλλάξουν όσο αλλάζει και η σχέση τους προς το κόστος, εκτός αν οι σκοποί αποτελούν αξίες, δηλαδή σταθεροποιημένους σκοπούς, που δεν αλλοιώνονται με την αύξηση του κόστους αξιοποίησής τους.

Το αντίπαλο επιχείρημα από την πλευρά όσων προωθούσαν σοσιαλιστικά μεταρρυθμιστικά ή επαναστατικά προγράμματα τόνιζε ότι η μη άρση της εξατομίκευσης, η διατήρηση των ιδιοκτησιακών σχέσεων αποτελεί την κατ' εξοχήν ανορθολογική ρύθμιση, διότι βρίσκεται στη βάση της διαιώνισης της εξαθλίωσης και του πολέμου και συγκροτεί, αυτή κατ' εξοχήν, στάση μη ευθύνης απέναντι στην ιστορία και στην κοινωνία. Μέσα από αυτήν την αντιπαράθεση, για το τι είναι ορθολογικό και τι όχι, φαίνεται να μετατοπίζεται διαρκώς το πρόβλημα του ορθολογισμού από το

πεδίο της σκέψης στο πεδίο της πολιτικής. Στην πραγματικότητα όμως αναδεικνύεται η πολιτική διάσταση μέσα στην ίδια τη σκέψη. Η ανάδειξή της αποτελεί το πρώτο αίτημα για τη σύγχρονη θεωρία. Η κριτική θεωρητική σκέψη αναζητεί να επανασυνδεθεί με το επιχείρημα του διαφωτιστικού ρεπουμπλικανισμού, έχοντας διακρίνει τις αντινομίες του που χρησίμευσαν ως αφετηρία στην κριτική του από τους επιγόνους του κλασικού διαφωτισμού και υποβάλλοντας και τη δική τους σκέψη σε κριτικό έλεγχο. Ελέγχει τον «φορμαλιστή» κριτικό ότι εξαφανίζει κάθε στοιχείο κανονιστικότητας από τη διαφωτιστική σκέψη και τον «υλιστή» ότι δεν αποκαθιστά τη διαμεσολάβηση της κοινωνικότητας (αξίας) με τη μορφή άρσης και κατάργησής της (κοινωνική σχέση) και με τους τρόπους αντίστασης σε αυτήν (επικοινωνία και δραστηριοποίηση των θυγομένων), μεταβάλλοντας έτσι την ίδια του την αξία σε ανορθολογική «θέση». Η σύγχρονη σκέψη έχει να σκεφθεί την αστάθεια του κλασικού ρεπουμπλικανικού πλαισίου αξιών και κανόνων που προέρχεται από τη διαστρέβλωσή του μέσα από την ενεργοποίηση οικονομικών-πολιτικών οργανώσεων εξορθολογισμένης δράσης που αποσκοπούν στην πραγματοποίηση και στην εξασφάλιση ιδιωτικού-οικονομικού οφέλους (καπιταλιστικού κέρδους). Τι είναι ορθολογικό και τι όχι δεν τίθεται ως ζήτημα σε κενό χώρο, αλλά σε έναν κόσμο οργάνωσης, πληροφόρησης και παραγωγής κανόνων υπό όρους κερδοσκοπίας, στον οποίο οι διαδικασίες νομιμοποίησης ενσωματώνουν τις λογικές αυτού του τύπου οργάνωσης, πληροφόρησης και εξουσίας (κανονιστικότητας).

Μέσα από τις λογικές αυτές ως ορθολογικές προβάλλονται ατομικές στρατηγικές κέρδους και επιβολής για τους μεν, απλής επιβίωσης για τους δε, και μάλιστα υπό συνθήκες διαρκούς διακινδύνευσης ότι θα τους αφαιρεθούν τα μέσα ζωής (ανεργία, απολύσεις). Σύμφωνα με τον «ορθό» αυτό λόγο, αυτοί που τους αφαιρούνται τα μέσα ζωής έχουν οι ίδιοι γι' αυτό την ευθύνη.

Η κοινωνική οργάνωση συγκροτείται μέσω του χωρισμού των μελών της κοινωνίας από τα μέσα επιβίωσής τους, οπότε ο σκο-

πός τους προσδιορίζεται από την προσπάθειά τους να προσφέρουν στην αγορά τις δυνάμεις και το χρόνο τους, ώστε να καταστούν «μέσα» για την πραγμάτωση των σκοπών εκείνων των μελών της κοινωνίας που διαθέτουν χρήμα και υλικούς όρους, για να τα συμπεριλάβουν και αυτά ως πόρους στις εξορθολογισμένες τους στρατηγικές. Αλλά, κατά τη διαδικασία αυτή, τίθεται διαρκώς υπό αμφισβήτηση η έννοια του ορθολογισμού ως άριστη σχέση δεδομένων ατομικών σκοπών προς μέσα. Στη συλλογιστική περί ορθολογικού πράττειν, στην οποία ως μέσον του ενός εισέρχεται ο σκοπός (επιβίωση) του άλλου, διακινδυνεύει συνεχώς ο σκοπός αυτός να μην πραγματοποιηθεί ως μέσον (διότι αλλάζει ο ορθολογικός υπολογισμός του δρώντος που θα το χρησιμοποιούσε ως τέτοιο), να αντικατασταθεί από άλλο μέσον, και άρα να αποτύχει και ως σκοπός (της εξασφάλισης ζωής, υγείας, περιβάλλοντος). Για να μη μείνει απροσδιόριστο αν θα πραγματοποιηθεί ο σκοπός/μέσον της ίδιας της κοινωνικής ζωής, θα πρέπει να καμφθεί η λογική εξατομίκευσης των αρχικών σκοπών και της μεταξύ τους αρχικής ασυμβατότητας.

I.

Στο έργο του *Διένεξη των Σχολών*, που δημοσιεύτηκε το 1798, ο Ιμμάνουελ Καντ προσδιορίζει τη σχέση των πανεπιστημιακών Σχολών μεταξύ τους και προς το κράτος σύμφωνα με τον ορθό λόγο. Σε αντίθεση με τη Θεολογία, την οποία κατατάσσει, μαζί με τη Νομική, στις «Ανω Σχολές», δηλαδή στις Σχολές που ανατρέχουν για να θεμελιώσουν τη διδασκαλία τους στην αυθεντία, η Φιλοσοφία πρέπει κατά τον Καντ να ενταχθεί στο πανεπιστημιακό σύστημα ως «Κάτω Σχολή», η οποία θεωρεί ως μοναδική αυθεντία την ανθρώπινη χρήση που είναι ελεύθερη και αυτόνομη, δηλαδή υπακούει μόνο στους νόμους του ανθρώπινου λόγου. Ο Καντ προτείνει να μη γίνεται δεκτό κανένα επιχείρημα των «Ανω Σχολών», αν δεν επιτρέπεται ταυτόχρονα στην «Κάτω Σχολή» να διατυπώνει πιθανές κριτικές επιφυλάξεις απέναντι στο επιχείρημα αυτό και να

τις απευθύνει προς την επιστημονική κοινότητα και τη δημοσιότητα. Ο «ορθός λόγος» αντιπαρατίθεται έτσι από την Κριτική Φιλοσοφία προς τον κρατικό και θρησκευτικό δογματισμό.²

Η καντιανή αντίληψη του χωρισμού των Σχολών και της άρσης της ανάμειξης των γνωστικών αντικειμένων τους έχει τόσο φιλοσοφικό όσο και πολιτικό στόχο. Φιλοσοφικά προβάλλει το αίτημα να υποβάλλονται σε κριτικό έλεγχο όλα τα παραδοσιακά περιεχόμενα, με στόχο όχι να απορριφθούν αναγκαστικά, αλλά να διαπιστωθεί κατά πόσον συμβιβάζονται με τις αρχές της ελευθερίας και της γενικότητας του λόγου (έτσι εισάγεται λ.χ. ως πρακτική ερμηνευτική αρχή των Γραφών ότι χωρία που περιέχουν προτάσεις που έρχονται σε αντίφαση με τον πρακτικό λόγο πρέπει να ερμηνεύονται σύμφωνα με το λόγο).

Η διατύπωση ενός τέτοιου αιτήματος προϋποθέτει ότι η φιλοσοφία έχει αποδεσμευθεί από τα παραδοσιακά δεσμά της, δηλαδή από τη θεολογία, και υψώνεται σε αυτόνομη, ανώτατη κριτική σκοπιά, που αποφασίζει (όπως το δικαστήριο σύμφωνα με νόμους ελευθερίας) τελεσίδικα για τη νομιμότητα ή μη των επιστημονικών και θεολογικών επιχειρημάτων.

Ήδη η πρωτοκαθεδρία της κριτικής απέναντι στα παραδοσιακά περιεχόμενα έχει κατευθείαν πολιτική έννοια. Οι αξίες που διακήρυξε η φιλοσοφία του διαφωτισμού, η ελευθερία του ατόμου και η γενικότητα του (αφηρημένου) νόμου, στρέφονται εναντίον της παραδοσιακής πολιτικής χειραγώγησης, των πολιτικών προνομίων και των οικονομικών μονοπωλίων της προαστικής κοινωνίας. Ήδη ο Λοκ, θεμελιώνοντας την πολιτική του θεωρία στο ορθολογικό φυσικό δίκαιο, έχει στραφεί κατά της θεολογικής νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας, όπως εκφράστηκε στο έργο του Φίλμερ, όπου η εξουσία νομιμοποιείται ως διαδοχή από τους βιβλικούς πατριάρχες ως την αγγλικανική απολυταρχία του 17ου αιώνα. Σε αντίθεση με τον παραδοσιακό θεσμό, ο γενικός και αφηρημένος αστικός θεσμός, την εγκαθίδρυση του οποίου έχει ως αίτημά του ο διαφωτισμός, εξασφαλίζει ισονομία που αναιρεί το αστικό προνόμιο και δημιουργεί αναγκαίες συνθήκες λειτουργίας της

αστικής αγοράς. Η ελευθερία της γνώμης θεωρείται ότι θα οδηγήσει στην έκφραση συναίνεσης για τις γενικές ρυθμίσεις, η οποία προϋποτίθεται ήδη θεωρητικά από τις φιλοσοφικές κατασκευές (Κοινωνικά Συμβόλαια).

Ο ορθός λόγος που υπαγορεύει στα άτομα τις σωστές στρατηγικές για να μεγιστοποιήσουν το προσωπικό τους όφελος, δηλαδή τους υποδεικνύει τα κατάλληλα μέσα για να προωθήσουν εγωιστικούς σκοπούς, τους υπαγορεύει εξίσου να αποδεχθούν (έλλογους) θεσμούς ισονομίας, εντός των οποίων και μόνον είναι δυνατή η διασφάλιση της ατομικής ευτυχίας (της οποίας το ποιόν θεωρείται ιδιωτική υπόθεση).

Είναι σαφές ότι το πρότυπο αυτό προϋποθέτει τον ατομισμό, τον οποίο δέχεται ως ιστορικό δεδομένο (από την προαστική κοινωνία) και ως πραγματικότητα της αστικής κοινωνίας και προσπαθεί να ελέγξει. Περιέχει τη διάγνωση ότι ο έλεγχος αυτός δεν μπορεί να είναι παρά τυπικός (φορμαλιστικός), που εισάγεται με τη δεσμευτική επιβολή και με την πραγματική αποδοχή γενικών ρυθμίσεων. Γνωσιοθεωρητικά ιδωμένο το πρότυπο αυτό ξεκινάει από την αποδοχή του χωρισμού αίσθησης (εποπτείας και φαντασίας) αφ' ενός και Λόγου (γενικού ορθολογικού κανόνα) αφ' ετέρου, και της αντίθεσης μεταξύ τους. Κι εδώ η προϋπόθεση είναι ιστορική και η συνέπεια πολιτική. Ίσως το επιθυμητό είναι μια πραγματικότητα στην οποία δεν υπάρχει χωρισμός αισθητού και νοητού, φαντασίας και λόγου, αλλά βιωμένη ενότητα σε κοινωνία αλληλεγγύης. Αλλά στην ιστορική κοινωνία του εγωισμού, της ατομικής ιδιοκτησίας, του πολιτικού προνομίου, της εκκλησιαστικής αυθαιρεσίας (κοινωνία που η φιλοσοφία δεν επέλεξε, αλλά μέσα στην οποία φιλοσοφεί και δρα πολιτικά), πριν από το αίτημα αυτής της ενότητας πρέπει να τεθεί το αίτημα ελέγχου εκείνων των εγωιστών που την πραγματοποιούν αυθαίρετα, δρώντας κατά αίσθηση και φαντασία ανεξέλεγκτα.

Η αρχή του χωρισμού αίσθησης και διάνοιας (λόγου) και της υποταγής της πρώτης στη δεύτερη αποδέχεται την εισαγωγή γενικευτικών και αφηρημένων ρυθμίσεων ως συγκεκριμένο τύπο υποταγής και ρύθμισης που διασφαλίζει την ισότητα και την αξιοπρέπεια.

Το εγωιστικό πράττειν (βασισμένο στον εξορθολογισμό εγωιστικών ορμών και παθών) βρίσκει τα όριά του στην αφηρημένη πολιτική δομή του λόγου που εγγυάται την ελευθερία με τη νομική-πολιτική της έννοια.

Η ρεπουμπλικανική αυτή δομή του λόγου δεν οδηγεί σε γενικευτική ισοπέδωση και εξαφάνιση της διαφοράς του «ιδιαιτέρου». Συνεπάγεται ωστόσο ότι η εκδήλωση του «ιδιαιτέρου», της αίσθησης και της φαντασίας, δεν γίνεται στο κενό, αλλά πάντοτε σε μια σχέση, σε ρυθμισμένο πλαίσιο (είτε με γενική ρύθμιση είτε αυθαίρετα και δογματικά) και προκρίνει ως τέτοιο πλαίσιο τη γενική ρύθμιση. Η προβληματική αυτή παίρνει φιλοσοφική έκφραση στην Τρίτη Καντιανή «Κριτική» (της κριτικής ικανότητας). Εδώ εξετάζονται προβλήματα της σχέσης του διανοητικού αφηρημένου Λόγου και της αισθητικής ιδέας, η οποία εκφράζει με τρόπο μη σχηματικό αιτήματα του ιδιαιτέρου, της αίσθησης και της φαντασίας. (Παρ' όλα αυτά, ο ανορθολογισμός προσάπτει στον Καντ γενικευτική ισοπέδωση και εξαφάνιση του ιδιαιτέρου.)

Οι συνέπειες αυτής της σύγχρονης έννοιας του λόγου έχουν εκφραστεί στον προβληματισμό του νέου Χέγκελ, ο οποίος γράφει στο *Πνεύμα του Χριστιανισμού* (1798-1800) ότι «η μοίρα της ιδιοκτησίας έγινε για μας τόσο ισχυρή, ώστε να μην είναι πλέον ανεκτό ούτε δυνατόν να σκεφτούμε το χωρισμό της από μας». Η ιδιοκτησία φέρνει στους ανθρώπους τέτοια «εμπόδια και εξαρτήσεις, στο πλαίσιο των οποίων υπάρχει οπωσδήποτε περιθώριο για τα καθήκοντα και τις αρετές που, όμως, δεν επιτρέπουν ένα όλον, μια πλήρη ζωή...»³

Η ατομική ιδιοκτησία βρίσκεται σε αντίθεση με την «αγάπη»,

έτσι που η «αγάπη», όταν υπάρχει στη σύγχρονη εποχή, λειτουργεί ως «συμπλήρωμα» ενός αφηρημένου θεσμικού πλαισίου, που είναι έλλογο, γιατί καθίσταται αναγκαίο για να συγκρατήσει την κοινωνία του εγωισμού. Η ενότητα δηλαδή υποκειμενικών σχέσεων και θεσμικών ρυθμίσεων της κοινωνικής ζωής —όπως υποτίθεται ότι ίσχυσε, τουλάχιστον ως ιδεώδες, στη «λαϊκή θρησκεία» των Ελλήνων, που είναι κατευθείαν αισθητική, κοινωνική και θρησκευτική βίωση ή η ενότητα στη βάση της αγάπης που επαγγέλλεται ο χριστιανισμός⁴— θεωρείται διασπασμένη ως αποτέλεσμα της ιστορικής ανάπτυξης του εγωισμού στην προαστική ήδη κοινωνία και κατ' εξοχήν στο πλαίσιο της διαμορφούμενης αστικής εγωιστικής κοινωνίας. Για τη φιλοσοφία, η πραγματικότητα αυτή είναι «μοίρα». Όχι με την έννοια ότι την αποδέχεται χωρίς κριτική, αλλά με την έννοια ότι, αν δεν την αποδεχθεί ως πραγματικότητα, η κριτική (και η πράξη που απορρέει από αυτήν) θα είναι άνευ αντικειμένου: ο φιλόσοφος δηλαδή θα επιμένει δογματικά σε αξιολογικά περιεχόμενα και η πραγματικότητα θα εμμένει στην αντιαξιολογική δομή της. Το εγγεληνό ορθολογικό επιχείρημα παραπέμπει στην ιστορικότητα εκφοράς του φιλοσοφικού Λόγου. Συνδέει το ζήτημα της πολιτικής αρετής με την κατανόηση των συνθηκών που προκύπτουν από τις σχέσεις ιδιοκτησίας και οδηγείται σε μιαν ανάλυση που δέχεται την πραγματικότητα του σύγχρονου καταμερισμού της εργασίας ως δεσμευτικό ιστορικό όρο, ο οποίος γίνεται μεθοδολογικός όρος σύστασης της θεωρίας. Η ανάλυση της πολιτικής δεν μπορεί να έχει ως αφηρητά τις οποιεσδήποτε αξιολογίες για μια επιθυμητή κοινωνική ζωή (στηριγμένες λ.χ. σε θεολογικές αλήθειες ή φιλοσοφικές κατασκευές), αλλά οφείλει να νομιμοποιεί κάθε φορά τις αξιολογήσεις της ως προς την ιστορικά διαμορφωμένη πραγματικότητα. (ΕΝΔΙΑΦ.)

Η νομιμοποίηση αυτή βρίσκεται κατά τον Χέγκελ στην ίδια τη σύσταση του αστικού θεσμικού πλαισίου ελευθερίας που ξεπερνάει την παραδοσιακή κοινωνική σχέση των εξαρτημένων «νομικών τάξεων». Συστατικό στοιχείο του θεσμικού αυτού πλαισίου είναι η έννοια του προσώπου (Person).

Η θεσμοποίηση του προσώπου (και μάλιστα του ενός αστικού προσώπου απέναντι στη διαφοροποίηση μεταξύ προσώπων του προαστικού δικαίου, απέναντι δηλαδή στη νομική ανισότητα) με την αφηρημένη έννοια του υποκειμένου δικαιωμάτων και υποχρεώσεων σε κοινωνία ισονομίας εγγυάται ένα χώρο τυπικής ελευθερίας — απέναντι στην παραδοσιακή εξάρτηση. Η κατασκευή του προσώπου, όπως αναπτύσσεται θεωρητικά στα διαφωτιστικά και ιδεαλιστικά φιλοσοφικά συστήματα του 18ου και 19ου αιώνα και στις νομικές κατασκευές της ιστορικής σχολής του δικαίου και αποκτά θεσμική έκφραση στους Αστικούς Κώδικες και στα Συντάγματα, δεν συνεπάγεται ότι κατά τις θεωρίες αυτές στην αφηρημένη θεσμοποίηση πραγματοποιείται αναγκαστικά κάποιο προσωπικό «νόημα» ζωής, αλλά συνεπάγεται την αντίληψη ότι πρέπει να οριστεί ένας χώρος θεσμικής ελευθερίας των διαπροσωπικών σχέσεων, ως προϋπόθεση για κάθε άλλη μορφή ελεύθερης σχέσης. Η ρύθμιση σχέσεων βάσει παραδοσιακών νοημάτων (π.χ. θεολογικά, με την ιδέα προσώπων που έρχονται σε σχέση μεταξύ τους μέσω της σχέσης τους με το Θείο) δεν εγγυάται σε επίπεδο κοινωνικών σχέσεων και με δεδομένο τον ανταγωνισμό και την κοινωνική ανισότητα ότι δεν θα υπάρξουν αυθαιρεσίες και ότι θα πραγματοποιηθεί ισονομία και πολιτική-νομική δικαιοσύνη. Η θεωρία δεν εμποδίζει κανέναν να αναζητήσει, εφόσον το επιθυμεί, σε προσωπικό επίπεδο τη σωτηρία του με κάποια θεολογική έννοια. Απλώς υποστηρίζει ότι σε κάθε παραδοσιακή θρησκευτική και βιωματική αντίληψη περί σχέσεων προσώπων πρέπει να ελέγχεται κατά πόσον αυτή αποκλείει για λόγους αρχής την ύπαρξη ενός πλαισίου θεσμικής ελευθερίας αφηρημένων προσώπων, που θα εγγυηθεί την αξιοπρέπεια του καθενός κι αν ακόμα οι άλλοι, ο μη γένοιτο, εγκαταλείψουν τις θρησκευτικές-βιωματικές τους αρχές και προσπαθήσουν να την θίξουν. Εισάγει δηλαδή θετικά την αστική ορθολογική αρχή του διπλασιασμού του ανθρώπου σε άνθρωπο και πολίτη.

II.

Στην κλασική αστική θεωρία και στον μαρξισμό διαμορφώνεται μια αντίληψη για τον ορθό λόγο που θέτει το πρόβλημα της ιστορικότητας του ορθολογικού επιχειρήματος και εξετάζει τη σχέση των ατομικών ή συλλογικών επιδιώξεων προς τις συνθήκες που ευνοούν ή εμποδίζουν την πραγματοποίησή τους. Ορθολογικό είναι για το κάθε άτομο να επιθυμεί τη μεγιστοποίηση του προσωπικού του οφέλους επιδιώκοντας τη διαμόρφωση και τη διατήρηση συνθηκών που να εξασφαλίζουν τη δραστηριότητά του και να εγγυώνται τη διάρκειά της. Για να διαμορφωθούν οι συνθήκες αυτές θα πρέπει ο καθένας να ενδιαφερθεί για τα προβλήματα της συνολικής κοινωνίας. Η θεωρία επομένως του ορθού λόγου καθίσταται αυτονόητα και θεωρία έλλογων θεσμών και αποκτά χαρακτηριστικά πρακτικό.

Απέναντι στις ορθολογικές επιδιώξεις προβάλλεται το επιχείρημα ότι με το να επιμένουν στο στοιχείο της έλλογης και συνειδητής κοινωνικής και πολιτικής ρύθμισης των ανθρώπινων σχέσεων παραμελούν το βιωμένο, άμεσο στοιχείο στις σχέσεις, όπου υπάρχει παραδοσιακά, και μάλιστα θεμελιώνουν την επιχειρηματολογία τους σε ένα αφηρημένο πλαίσιο που αλλοτριώνει την αμεσότητα της αίσθησης και του βιώματος. Ο ορθολογισμός υπερασπίζεται τις θέσεις του καταδεικνύοντας ότι το βίωμα υπάρχει πάντοτε μέσα σε μια κοινωνική σχέση η οποία για κοινωνικούς και ιστορικούς λόγους στη σύγχρονη αστική κοινωνία έχει αυτονομηθεί και αλλοτριωθεί από τα υποκείμενα. Το βίωμα δεν υπάρχει λοιπόν σε «καθαρή» μορφή, αλλά σε σχέση με το κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο. Το «καθαρό» βιωμένο περιεχόμενο είναι αφαίρεση ή προσωπική μυστικιστική εμπειρία, για την οποία δεν μπορεί να υπάρξει συζήτηση. Ο χωρισμός του βιώματος από τις ιστορικές-εξουσιαστικές συνθήκες ζωής είναι ο ίδιος ιστορικός και αποτελεί προϋπόθεση διαμόρφωσης τόσο της ορθολογικής επιχειρηματολογίας όσο και των επιχειρημάτων που προβάλλονται εναντίον της (επιχειρημάτων που προέρχονται από τον ανορθολογισμό).

Το αστικό ορθολογικό επιχείρημα έχει ως αίτημα τη διαμόρφω-

ση έλλογων πολιτικών θεσμών προς το συμφέρον του κάθε ατόμου. Υποστηρίζει ότι η έλλογη ρύθμιση των κοινωνικών σχέσεων διαμορφώνεται είτε αυτόματα (φιλελευθερισμός) είτε μέσω του νομικού-πολιτικού πλαισίου (ιδεαλισμός). Με την ανάπτυξη της καπιταλιστικής κοινωνίας του 19ου αιώνα και τις απαρχές της πολιτικής συγκρότησης του βιομηχανικού προλεταριάτου αντιπαρά τίθενται στον αστικό ατομικό ορθολογισμό επιχειρήματα που προβάλλουν τον κοινωνικό ορθολογισμό — επιχειρήματα που συστηματοποίησε η μαρξιστική θεωρία.

Το νομιμοποιημένο αίτημα του κάθε ανθρώπου να δώσει νόημα στη ζωή του συνδέεται εδώ με θεωρητικές εκτιμήσεις για τον εκμεταλλευτικό χαρακτήρα της αστικής κοινωνίας, καθώς και με αιτήματα για μια επαναστατική πρακτική που θα οδηγήσει τους εργαζομένους σε συνειδητή έλλογη ρύθμιση της κοινωνικής ζωής.

Στην κλασική ιδεαλιστική πολιτική θεωρία, το πρόβλημα της σύστασης το ορθού λόγου γίνεται αντικείμενο ανάλυσης και κριτικής ως πρόβλημα της σύστασης θεσμών. Θεωρείται ότι η ιδιαιτερότητα του ατόμου δεν μπορεί να εκφραστεί ελεύθερα παρά μόνο σε ένα ρυθμισμένο θεσμικό πλαίσιο που παρέχει πολιτικές εγγυήσεις στην έκφραση αυτή. Ήδη, στον Καντ, το ζήτημα του ορθολογισμού τίθεται ως ζήτημα της σχέσης δύο ιδεών: αφ' ενός της πρακτικής έλλογης ιδέας, δηλαδή του ιδεώδους μιας οργανικής κοινωνίας των υποκειμένων με ελευθερία και διάλογο, απαλλαγμένης από τον κατανγκασμό, και αφ' ετέρου της αφηρημένης νομικής-πολιτικής ιδέας, δηλαδή των αναγκαίων θεσμικών ρυθμίσεων που επιτρέπουν στον καθένα ελεύθερη έκφραση, χωρίς να θίγεται η αντίστοιχη ελεύθερη έκφραση του άλλου. Τον πρώτο τύπο έλλογης κοινωνικής συμβίωσης μπορούμε να τον ονομάσουμε τύπο «διευρημένου ορθολογισμού» κοινωνικής συμβίωσης, τον δεύτερο, τύπο (περιοριστικού) «ορθολογισμού του κανόνα».

Μεταξύ των δύο αυτών ιδεών υπάρχει μια αναγκαία σχέση,

στην οποία συμπτυκνώνεται μια ιστορική εμπειρία. Στη διαμορφωμένη αστική κοινωνία δεν είναι δυνατή κατευθείαν δημιουργία ελευθέρων σχέσεων στην οποία να εκφράζεται η ιδιαιτερότητα του κάθε ατόμου και όπου ο λόγος του καθενός να συνυπάρχει χωρίς βία με το λόγο, δηλαδή την ιδιαιτερότητα του άλλου (ο πρώτος τύπος διευρημένου ορθολογισμού). Για να δημιουργηθούν συνθήκες ελευθερίας και διαλόγου προϋποτίθεται ένα πλαίσιο ρυθμίσεων (ένας τύπος εφαρμογής του πρακτικού Λόγου, όπως θα έλεγε ο Καντ). Το πλαίσιο αυτό η θεωρία το συνέλαβε ως πλαίσιο νομικό-πολιτικό (λ.χ. ιδέα ενός αστικού συντάγματος), αλλά διείδε και προσπάθησε να θεωρητικοποιήσει και τις ιστορικές και κοινωνικές του προϋποθέσεις. Στην εγελιανή θεωρία του «κράτους διανοίας»⁵ περιέχεται τόσο η ιδέα ενός αναγκαστικού νομικού πλαισίου για την αστική κοινωνία, που είναι έλλογο («διανοητικό»), γιατί ρυθμίζει τις κοινωνικές σχέσεις, όσο και ένας προβληματισμός για τη φύση των σχέσεων που διέπουν την αστική κοινωνία και οικονομία. Όπως η διάνοια προβαίνει σε θεωρητικές αφαιρέσεις για να κατασκευάσει έννοιες, έτσι και στην οικονομική λογική των ανταλλαγών γίνεται μια αφαίρεση από την ιδιαιτερότητα των αναγκών και του ανθρώπινου υποκειμενισμού και εγκαθιδρύονται γενικές και αφηρημένες σχέσεις που εκφράζονται σε χρήμα και υπόκεινται στον δικό τους «λόγο», τον οποίον ερευνά η επιστήμη.

Η προβληματική αυτή περιέχει ουσιαστικά στοιχεία της φιλελεύθερης οικονομικής θεωρίας, η οποία δέχεται ότι το ορθολογικό άτομο προσπαθώντας να μεγιστοποιήσει το προσωπικό του όφελος συμβάλλει στη διαμόρφωση ενός έλλογου συνολικού αποτελέσματος σε κοινωνικό επίπεδο, έστω κι αν δεν επιδίωξε κάτι τέτοιο. Η εγελιανή θεωρία του κράτους δεν συμμερίζεται την αισιόδοξη πίστη της κλασικής φιλελεύθερης θεωρίας ότι η αστική οικονομία περιέχει αυτόματους μηχανισμούς εξορθολογισμού της παραγωγής, διανομής και απασχόλησης, αλλά δέχεται ότι οι ορθολογικές στρατηγικές των ατόμων που δρουν σε αυτήν μπορούν να οδηγήσουν σε ανορθολογικά αποτελέσματα για τη συνολική οικονομία.⁶ Γι' αυτό στην εγελιανή πολιτική οικονομία τονίζεται η προτεραιότητα της

πολιτικής απέναντι στην οικονομία. Το κράτος που είναι το στοιχείο κατ' εξοχήν του κοινωνικού λόγου έχει ως σκοπό να άρει τον ανορθολογισμό της οικονομίας και να αποκαταστήσει έλλογες συνθήκες διαβίωσης εκεί όπου η αστική οικονομία αποτυγχάνει να πραγματοποιήσει τέτοιες συνθήκες. Στο πλαίσιο αυτής της προβληματικής, η εγελιανή θεωρία θέτει το πρόβλημα της δεσμευτικότητας της ιστορικά διαμορφωμένης πραγματικότητας για την κατανόηση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας: Εφόσον έχει ιστορικά διαμορφωθεί η κοινωνία της αγοράς και ο ο καταμερισμός της εργασίας, το πλέγμα θεσμών και οικονομικών σχέσεων επηρεάζει αναγκαστικά και το ανθρώπινο βίωμα και την υποκειμενικότητα. Η ατομική ιδιαιτερότητα δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά ως διαφορά προς το αλλοτριωμένο σύστημα κοινωνικών σχέσεων, ή ως συμβολή του καθενός για τη διατήρηση ή αλλαγή του, πάντως πάντοτε σε σχέση προς αυτό. Γι' αυτόν το λόγο, ο Χέγκελ αναπτύσσει την κατηγορία του Ανθρώπου (§ 190, Σημ.) μετά την κατηγορία της νομικής «προσωπικότητας» και του «αστού». Κατανοεί τον «Ανθρώπο» σε σχέση με την υποκειμενική ανάγκη· η θεωρητική όμως κατανόηση της φύσης της ανάγκης προϋποθέτει την κατανόηση του ιστορικά διαμορφωμένου καταμερισμού της εργασίας και του σύγχρονου «συστήματος των αναγκών» και των ιστορικών μορφών έκφρασης και ικανοποίησής τους. Η επίκληση του «Ανθρώπου», εφόσον δεν τεθεί το ζήτημα της «διαμεσολάβησής» του από το κοινωνικό πλαίσιο αναφοράς, στο οποίο αναγκαστικά εκφέρεται, είναι αφηρημένη, έστω κι αν ο επικαλούμενος θεωρεί ότι επιχειρηματολογεί συγκεκριμένα και με αμεσότητα βιώματος.

Στα κείμενά του της περιόδου 1843-1844, ο Μαξ φαίνεται να μην φθάνει το βάθος της εγελιανής ανάλυσης, ακριβώς επειδή θέτει ως μεθοδολογικό και πρακτικό αίτημα την αναγωγή του «πολίτη» σε «Ανθρώπο» («κάθε χειραφέτηση είναι αναγωγή του ανθρώπινου κόσμου, των σχέσεων, στον ίδιο τον Άνθρωπο», *Εβραϊκό Ζή-*

τημα),⁷ χωρίς να λαμβάνει υπ' όψιν, τουλάχιστον χωρίς να θέτει στο κέντρο του ενδιαφέροντός του, το πρόβλημα της κοινωνικής «διαμεσολάβησης», της ιστορικότητας του ανθρώπινου.

Το ιδεώδες του του Ανθρώπου είναι ανθρωπολογικό και α-ιστορικό. Προσανατολίζεται προς τη φούμερπαχιανή ανθρωπολογία. Οδηγείται με αφετηρία του την ανθρωπολογία σε μια ουσιαστική κριτική του θρησκευτικού στοιχείου, όχι από τη σκοπιά του αφηρημένου διαφωτιστικού ορθολογισμού, αλλά μέσα από τη διάσταση της ανθρώπινης επιθυμίας, της αθλιότητας και της διαμαρτυρίας. Έτσι γράφει ότι ο Φούμερπαχ βλέπει το θαύμα ως «πραγματοποίηση μιας φυσικής ή ανθρώπινης επιθυμίας με υπερφυσικό τρόπο» (1842). Το 1844 γράφει: «Η θρησκευτική αθλιότητα είναι η έκφραση της πραγματικής αθλιότητας και συνάμα η διαμαρτυρία εναντίον της πραγματικής αθλιότητας. Είναι ο αναστεναγμός των καταπιεσμένων πλασμάτων». Για τον Μαξ των *Χειρογράφων* του 1844, η κατ' εξοχήν επιστήμη είναι η Ψυχολογία, επιστήμη που εξετάζει τη φύση του ανθρώπου (σε ενότητα με την εξωανθρώπινη φύση) και καταγγέλλει την αλλοτρίωσή της. Αφετηρία της προβληματικής της είναι οι ανθρώπινες αισθήσεις που αποτελούν τη «βάση κάθε επιστήμης». Αλλά εδώ μπορούμε να διακρίνουμε μια καμπή στην επιστημολογική θεμελίωση. Εφόσον οι δυνάμεις του Ανθρώπου, η αίσθηση, η διάνοια και ο λόγος του, αναπτύσσονται σε ιστορικές κοινωνίες, για να τις κατανοήσουμε δεν θα πρέπει να ψάχνουμε για το πρότυπό τους σε κάποια μη αλλοτριωμένη μορφή τους πριν από την ιστορία, αλλά θα πρέπει να θέσουμε το ερώτημα για την ιστορικότητα του «τώρα», δηλαδή για τη φύση της κοινωνίας, της «σύγχρονης» (δηλαδή του 19ου αιώνα) τεχνολογίας και της αλλοτρίωσης που επηρεάζουν και μορφοποιούν την ανθρώπινη φύση.

Προς μια τέτοια επιχειρηματολογία φαίνεται να στρέφεται ο Μαξ ήδη στα *Οικονομικά-φιλοσοφικά χειρόγραφα* του 1844,⁸ όπου επεξεργάζεται την αντίληψη περί «θετικής ουσίας της ατομικής ιδιοκτησίας». Οι σοσιαλιστές θα πρέπει να πραγματοποιήσουν μια κοινωνία απελευθερωμένη από την αλλοτρίωση, που θα στηρι-

(ε/δ/α/φ.)

χθεί στην ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνατοτήτων, όπως αυτή πραγματοποιήθηκε —έστω και με αλλοτριωμένη μορφή— στη σημερινή κοινωνία. Η αντίληψη περί του μελλοντικού ανθρώπου συνδέεται με την ιστορική ανάπτυξη των διανοητικών και αισθησιακών δυνατοτήτων που έχουν έως σήμερα ιστορικά διαμορφωθεί. Η σχετικοποίηση αυτή του ανθρωπολογικού ιδεώδους και η σύνδεσή του με την ιστορικότητα οδηγεί τον Μαρξ στην άποψη ότι η ανθρώπινη αίσθηση είναι ιστορική και όχι υπερϊστορική και απόλυτη. Το ιδεώδες της ελευθερίας του «ιδιαιτέρου» είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί πρακτικά ως μεταλλαγή των ιστορικών συνθηκών που σήμερα αλλοτριώνουν κάθε προσωπική ιδιαιτερότητα. Συγκεκριμένα, η αλλαγή αυτή είναι έργο του εργατικού προλεταριάτου, του οποίου η δράση, η αίσθηση και φαντασία αλλοτριώνονται στην αστική κοινωνία. Θεμελιώνεται έτσι η αντίληψη μιας υλιστικής επιστήμης, προσανατολισμένης προς την ενεργοποίηση της «ύλης» της κοινωνίας, του προλεταριάτου, που στρέφεται κατά της «μορφής» της κοινωνίας, των απρόσωπων μηχανισμών ανταλλαγής και του αφηρημένου θεσμικού πλαισίου του κράτους. Το προλεταριάτο διαρρηγνύει τις αστικές κοινωνικές σχέσεις και πραγματοποιεί ελεύθερες σχέσεις, όπου εκφράζεται η ιδιαιτερότητα του ατόμου σε μια μη αλλοτριωμένη κοινωνικότητα.

Ο χαρακτήρας του αισθητικού-φιλοσοφικού αυτού κοινωνιστικού ιδανικού είναι πραξολογικός και ανοιχτός προς το μέλλον. Οι πρακτικοί όροι πραγματοποίησής του είναι ιστορικοί και πολιτικοί, με την έννοια ότι εξαρτώνται από την πολιτική πράξη που θα διασπάσει την υπάρχουσα κοινωνία για να επιτρέψει την ανάπτυξη των αισθητικών-πνευματικών δυνατοτήτων του ανθρώπου. Η σχέση κοινωνιστικού ιδανικού και πολιτικών όρων πραγματοποίησής του εκφράζεται στη μαρξική διάκριση κοινωνικού και πολιτικού.

Ο Μαρξ γράφει στις «Κριτικές σημειώσεις στο περιθώριο πάνω στο άρθρο ενός Πρώσου» ότι «χωρίς πολιτική επανάσταση δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί ο Κοινωνισμός (σοσιαλισμός)» (...). «Έλλογη είναι μια πολιτική επανάσταση με κοινωνική ψυχή.»⁹ Το πολιτικό εκφράζει έναν περιορισμένο ορθολογισμό σε σχέση με το

κοινωνικό, που εκφράζει έναν «διευρημένο» ορθολογισμό. Προϋπόθεση διαμόρφωσης συνθηκών για «ευρεία» έκφραση και ανάπτυξη της ιδιαιτερότητας των ατόμων σε σοσιαλιστική κοινωνία είναι η προλεταριακή πράξη η οποία περιέχει ένα στοιχείο επέμβασης, άρα και περιορισμού ορισμένων υποκειμενικών δυνατοτήτων. Ο περιορισμός αυτός όμως δεν μπορεί να εξισωθεί με τον περιορισμό που υφίστανται οι ανθρώπινες δυνατότητες από το σύστημα αλλοτριωμένων σχέσεων και θεσμών στην αστική κοινωνία, γιατί έχει ως κατεύθυνση και «νόημά» του το ξεπέραςμα των σχέσεων αυτών και την «ευρεία» έκφραση κάθε ανθρώπινης δυνατότητας και ιδιαιτερότητας. Υπ' αυτή την έννοια, ο Μαρξ γράφει ότι το πολιτικό πρέπει να έχει «κοινωνική ψυχή», ότι πρέπει δηλαδή να προσανατολίζεται προς το σκοπό διαμόρφωσης κοινωνίας, όπου τα ιδιαίτερα περιεχόμενα της υποκειμενικότητας των πολιτών μπορούν να βρουν έκφραση. Τα κριτήρια ενός τέτοιου κοινωνικού προσανατολισμού του πολιτικού διαγράφονται μέσα από τις ίδιες τις άρχουσες αλλοτριωτικές σχέσεις, μέσα από τη διαφοροποίηση των υποκειμένων από αυτές και μέσα από την αντίστασή τους σε αυτές που αφήνουν να διαφαίνεται η δυνατότητα μιας άλλης —αλληλέγγυας— κοινωνικής ζωής. Ιδεώδες είναι η κοινωνία όπου δεν θα εί-
ναι πλέον αναγκαία η πολιτική.

Στην προβληματική αυτή εμφανίζεται η διαπλοκή επιπέδων και τύπων ορθολογισμού και συνειδητοποιείται η ιστορικότητα και η πολιτικότητα της σχέσης τους και των όρων ύπαρξής τους. Στον ορθολογισμό που διέπει τις σχέσεις ανταλλαγών αντιπαράθεται ένα χειραφετητικό ιδεώδες, που αρθρώνεται καθώς οι δρώντες συνειδητοποιούν (οφείλουν να συνειδητοποιούν) τις αλλοτριωτικές διαδικασίες στις οποίες υπόκεινται και καθώς μετατρέπουν τη συνειδηση αυτή σε πράξη. Το αξιολογικό πλαίσιο προς το οποίο προσανατολίζεται η πράξη αυτή δεν είναι ένα αναλλοίωτο πλέγμα αξιολογήσεων για τη φύση του Ανθρώπου ή των αναγκών του (που θα ήταν μοιραία μεταφυσικό ή θεολογικό), αλλά συγκροτείται από τα αιτήματα εκείνα ελευθερίας της αίσθησης και του πνεύματος, όπως διαμορφώνονται σε ιστορική διαπλοκή με ιστορικούς τύ-

πους οργάνωσης της κοινωνίας. Τονίζεται κατ' αυτόν τον τρόπο η ιστορική διάσταση της αίσθησης και η μορφική της εξάρτηση από τον καταμερισμό της εργασίας. Σε σχέση με την εξάρτηση αυτή προκύπτουν από πολιτική άποψη ιστορικά νομιμοποιημένα κοινωνικά αιτήματα απελευθέρωσης, καθώς και ιστορική δυνατότητα ικανοποίησής τους.

Από τη *Γερμανική Ιδεολογία* και ύστερα, η μαρξιστική επιστήμη αυτοκατανοείται ως ιστορικά προσανατολισμένη επιστήμη, η οποία θέτει το ζήτημα της πραγματοποίησης των δυνατοτήτων του ανθρώπου σε σχέση με το ζήτημα της ιστορικής ανάπτυξης, των κοινωνικών όρων αναπαραγωγής της συνολικής κοινωνίας και της εξέλιξης του καταμερισμού της εργασίας — όρων οι οποίοι στην αστική κοινωνία έχουν αυτονομηθεί από τα δρώντα υποκείμενα. Στα τέλη της δεκαετίας του 1850, ο προβληματισμός αυτός οδηγεί τον Μαρξ σε μια θεωρία της αστικής κοινωνίας, ως κοινωνίας καπιταλιστικής παραγωγής και διανομής και ως ενός ιδιαίτερου τύπου καταμερισμού της εργασίας στη βάση της ανταλλαγής εμπορευμάτων (συμπεριλαμβανομένης και της εργατικής δύναμης) στην αγορά (θεωρία της αξίας). Στη θεωρία αυτή, η αντίληψη περί του τι είναι ορθολογιστικό συνδέεται με την ιστορικότητα της εξέλιξης της κοινωνίας και διαφοροποιείται. Αντικείμενο της επιστημονικής ανάλυσης δεν είναι συνειδητές ανθρώπινες κοινωνικές σχέσεις, αλλά σχέσεις που διαμορφώνονται χωρίς ένα συνειδητό υποκείμενο να τις προκαλεί (αναρχία της παραγωγής), που υπακούουν ωστόσο σε ορισμένες κανονικότητες. Η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων οδηγεί σε συνθήκες κρίσης που δεν είναι δυνατόν, όπως πίστεψε ο εγγελανός ιδεαλισμός, να αντιμετωπιστούν επιτυχώς πάντοτε από το κράτος, ούτε, όπως πίστεψε ο φιλελευθερισμός, διορθώνονται αυτόματα, ώστε να επιτυγχάνεται κοινωνική αρμονία και πλήρης απασχόληση των κοινωνικών πόρων.

Η υλιστική επιστήμη εξετάζει τον τύπο αυτό ανορθολογικής

ανάπτυξης ως τύπο ένταξης της τεχνικής (προϊόντων τεχνικού ορθολογισμού) σε κοινωνικές σχέσεις μέσω του ορθολογισμού που διέπει τη συμπεριφορά των ατόμων που ανταγωνίζονται στην αγορά. Στην αγορά, ο ιστορικά ιδιαίτερος τύπος ορθολογικής συμπεριφοράς (ιστορικά ιδιαίτερος για την αστική κοινωνία) συνεπάγεται εισαγωγή νέας τεχνολογίας που θα μειώσει τα επιχειρηματικά έξοδα και θα αυξήσει συνεπώς το κέρδος. Μέσω της γενίκευσης αυτής της συμπεριφοράς από τους ανταγωνιζομένους, η συνολική τεχνολογική βάση της κοινωνίας αναπτύσσεται και αυξάνεται η παραγωγικότητα της εργασίας (όχι ως ορθολογικό, ηθελημένο αποτέλεσμα, αλλά ως μη ηθελημένο κοινωνικό αποτέλεσμα ατομικών στρατηγικών). Η διαμορφωμένη τεχνολογική βάση της κοινωνίας και ο αντίστοιχος της καταμερισμός της εργασίας δημιουργούν το πλέγμα εκείνο των «συνθηκών» ανταγωνισμού που τελικά θα καθορίσουν τις ατομικές ορθολογικές επιλογές και την τύχη που θα έχουν.

Η συνείδηση της αλληλεπενέργειας ατομικού ορθολογισμού και ανορθολογισμού κατά τη διαμόρφωση κοινωνικών συνθηκών δράσης για το κάθε άτομο είναι πρώτα συνείδηση της επιστήμης, αλλά πρόκειται βαθμιαία, όπως πιστεύει ο Μαρξ, να γίνει κτήμα του διαμορφωμένου προλεταριάτου. Το προλεταριάτο συνειδητά θα αντιμετωπίσει τα προβλήματα ορθολογικής ρύθμισης των μεγεθών της συνολικής κοινωνίας ως προβλήματα υπέρβασης της τωρινής αστικής κοινωνίας που διέπεται από κρίσεις και ατομικό εγωισμό και θα κατευθύνει την επαναστατική του δράση προς μια κοινωνία «ιδιο-κτησίας από κοινού» της φύσης και των μέσων που παράγει η κοινωνική εργασία. Η ιδιαιτερότητα του ανθρώπου θα μπορέσει έτσι να ταυτιστεί με την κοινωνικότητα.

Η μαρξική αυτή ανάλυση περιέχει μια ιδιαίτερη κριτική στον ατομικό ορθολογισμό. Δέχεται ότι ο ορθολογισμός αυτός, ο οποίος συνίσταται από την πλευρά του κάθε μεμονωμένου ατόμου (που εμφανίζεται ως ελεύθερο και ίσο στην αγορά) σε στρατηγικές βελτίωσης των όρων δράσης και μεγιστοποίησης του αποτελέσματός της (με εξορθολογισμένο συνδυασμό των συντελεστών δράσης του), οδηγεί στο κοινωνικό επίπεδο σε ανορθολογισμό. Συνέπεια

της κριτικής αυτής είναι η κριτική της αστικής αντίληψης περί «προσώπου» ως ιδεολογίας. Ενώ το «πρόσωπο» αποτέλεσε τη μορφή προβολής των «δικαίων» των ανερχομένων αστικών τάξεων απέναντι στην παραδοσιακή κοινωνία, στην εγκαθιδρυμένη αστική κοινωνία το πρόσωπο αποδεικνύεται ως «χαρακτηρολογική μάσκα», ως τύπος νομικών μορφών που εγγυώνται τον ταξικό χαρακτήρα της κοινωνίας με το να αποτελούν νομικές-πολιτικές προϋποθέσεις της ανταλλαγής, και ιδιαίτερα της ανταλλαγής της εργατικής δύναμης. Με τον τρόπο αυτό σχετικοποιείται το αστικό νομικό-πολιτικό πλαίσιο και παρουσιάζεται ως απλή επικάλυψη της εκμεταλλευτικής διαδικασίας. Το αξιολογικό του περιεχόμενο ωστόσο μπορεί ίσως να ενεργοποιηθεί, ως ιδεώδες της ελευθερίας και της αξιοπρέπειας, σε διαμορφωμένες αστικές κοινωνίες όπου επιβιώνουν στοιχεία προαστικής αυθαιρεσίας ή σε ώριμες αστικές κοινωνίες που υποχρεώνονται από την ίδια την κοινωνική-οικονομική τους δυναμική να έρθουν σε αντίθεση με τις ίδιες τους τις αρχές.

Εν πάση περιπτώσει, η αισιοδοξία του ιδεαλισμού που ταύτισε την ιδέα του αφηρημένου τίθεται υπό αμφισβήτηση, καθώς οι διαμορφούμενες προλεταριακές τάξεις διατυπώνουν τον δικό τους «λόγο» και απαιτούν συνειδητή συμμετοχή στη διαδικασία της παραγωγής ως όρο για την ανάπτυξη της ιδιαιτερότητας και της προσωπικότητας των ατόμων.

Η ανάλυση του Μαξ οδηγείται κατ' αυτόν τον τρόπο σε μια ιδιαίτερη σύνδεση αξιολογικών κριτηρίων και κοινωνικών διαδικασιών και σε μια ιστορικά προσανατολισμένη επιχειρηματολογία που υπερασπίζεται τη σύνδεση αυτή. Κατανοεί τον ατομικό ορθολογισμό και τη νομική-πολιτική του κατοχύρωση της ελευθερίας και της προσωπικότητας ως έκφραση του καταμερισμού της εργασίας στην αστική κοινωνία (ιστορικά «αναγκαία» μορφή της ατομικής ιδιοκτησίας). Αντιπαρατίθεται σε αυτήν την έννοια του κοινωνικού ορθολογισμού αφ' ενός ως εκδήλωση αντίδρασης στην αναρχία της καπιταλιστικής παραγωγής, αντίδρασης η οποία γενετικά διαμορφώνεται ως συνείδηση της τάξης της εργασίας μέσα από τις αντιθέσεις που συνεπάγεται ο τύπος αυτός παραγωγής· αφ'

ετέρου διατυπώνοντας το αίτημα μιας επιστήμης που διαβλέπει ήδη στην καπιταλιστική αναρχία το στοιχείο της κοινωνικότητας (ενδεφ) και ερμηνεύει το παραγωγικό αποτέλεσμα ως προϊόν της κοινωνικής εργασίας (έστω κι αν οι εργαζόμενοι δεν το κατανοούν «ακόμα» ως τέτοιο). Υπάρχει δηλαδή στην ανάλυση αυτή σύνδεση του «ορίζοντα» της επιστήμης, των αντικειμενικών προβλημάτων της κοινωνίας και της διαμορφούμενης συνείδησης των δρώντων που τείνει να διαμορφώσει συναίνεση ως προς αυτό που η επιστήμη ήδη διέγινωσεν, και επιτρέπει έτσι κοινές κατευθύνσεις δράσης.¹⁰ Το λανθάνον επιστημολογικό επιχείρημα του Μαξ είναι ότι μεθοδολογικά η κριτική του ατομικού ορθολογισμού από τη σκοπιά του κοινωνικού ορθολογισμού (έστω κι αν ανάγεται σε ένα φορέα που δεν έχει «ακόμα» διαμορφωθεί ως συνειδητός φορέας και μάλιστα παρεμποδίζεται διαρκώς να διαμορφωθεί από τους δρώντες ιδεολογικούς μηχανισμούς της αστικής κοινωνίας) δεν είναι απλώς μια απόφαση του επιστήμονα. Επικαλείται μια προνομιακή νομιμοποίηση της κριτικής, με το επιχείρημα ότι αυτή έχει ως αφετηρία κοινωνικές σχέσεις σε επίπεδο μεγεθών συνολικής κοινωνίας, τις οποίες αναλύει προβαίνοντας σε μεθοδολογικά ελεγμένες αφαιρέσεις («αφαιρώντας» τις σκοπιές μεμονωμένων δρώντων για να τις επανεισαγάγει ως αποτέλεσμα και μορφή κοινωνικών διαδικασιών)· κατασκευάζοντας κατηγορίες ανάλυσης ως έκφραση κοινωνικών σχέσεων που μένουν καλυμμένες, όσο η επιστήμη επιχειρεί να συλλάβει την κοινωνία «προσθέτοντας» στάσεις και συμπεριφορές μεμονωμένων δρώντων. Ταυτόχρονα, η πρακτική προοπτική ενός σοσιαλιστικού ορθολογισμού επιτρέπει την κριτική τοποθέτηση απέναντι στις αλλοτριωτικές μορφές ιδιαιτερότητας (εγωισμού) που επικρατούν στην αστική κοινωνία, αφήνοντας να διαφανεί μέσα από την πράξη η προοπτική της μη αλλοτριωμένης ιδιαιτερότητας.

III

Πολλά σύγχρονα επιχειρήματα «θεμελίωσης» των κοινωνικών επιστημών έχουν τις ρίζες τους σε αντιδράσεις που προκάλεσε ο αξιολογικός ορθολογισμός που περιείχετο στον διαφωτισμό και στον ιστορικό λόγο του μαρξισμού. Ήδη με την εμφάνιση του διαφωτιστικού ορθολογισμού αντιπαρατίθεται σε αυτόν ο ρομαντικός ανορθολογισμός, από τον οποίο προκύπτει τον 19ο αιώνα ο ιστορισμός. Ιστοριστικά επιχειρήματα αντιπαρατίθενται και στην εγγεληνική διαλεκτική, αλλά μπορούν να βρεθούν και μέσα σε αυτήν. Το πολιτικό στοιχείο του ιστοριστικού ανορθολογισμού παρουσιάζεται ως «συντήρηση» της παραδοσιακής κοινωνίας και εμμονή στην ιδιαιτερότητά της, ιδιαίτερα του θεσμικού της πλαισίου, και ως απόκρουση του αστικού-δημοκρατικού θεσμικού πλαισίου.

Στην πρόκληση της μαρξιστικής θεωρίας που συνέδεσε την αντίληψή της για την ιστορία με την ιδέα μιας πράξης ιστορικής χειραφέτησης της κοινωνικής εργασίας από την αστική εξουσία, ο ιστορισμός αντιπαρέθεσε θεωρίες ιστορικού σχετικισμού και τόνισε τις ιδιαιτερότητες των διαφόρων πολιτισμών.

Η αναγνώριση των προβλημάτων που έθεσε η μαρξιστική θεωρία γίνεται στα βεμπεριανό έργο, στο βαθμό που στο έργο αυτό διατυπώνεται με συστηματικό τρόπο κριτική των ιστορικών επιχειρημάτων. Ο Βέμπερ προσάπτει τόσο στον ιστορισμό όσο και στον μαρξισμό ότι περιέχουν ανορθολογικά επιχειρήματα. Η ένσταση του ανορθολογισμού απέναντι στον μαρξισμό αποσκοπεί στην απόρριψη, ως μεθοδολογικά μη αποδεκτής, της διαπλοκής στη μαρξιστική θεωρία κοινωνικών διαδικασιών και κοινωνικών αξιών.

Ο Βέμπερ αντιπαραθέτει στη μαρξιστική θεωρία μιαν αυστηρή ορθολογική θεωρία, αφετηρία της οποίας είναι μια στάση την οποία η μαρξιστική θεωρία είχε ήδη υποβάλει σε κριτική. Η στάση του μεμονωμένου δρώντος, για τον οποίο οι κοινωνικοί όροι δράσης του είναι «μέσα» για την πραγματοποίηση ιδιωτικών σκοπών. Για μεθοδολογικούς λόγους, η βεμπεριανή μεθοδολογία αποκλείει τη μαρξική ιδέα της έλλογης ρύθμισης της κοινωνίας ως όλου από

τα μέλη της και ταυτίζει το ορθολογικό στοιχείο με το ιδιαίτερο ατομικό πράττειν. Με αυτόν τον τρόπο αποδέχεται έναν κεντρικό πυρήνα του ιστορικού ανορθολογισμού.

Με τον Χέγκελ τίθεται υπό αμφισβήτηση η σύνθεση του έλλογου (ορθολογικού) και του ιστορικού, σύνδεση που είχε επιχειρήσει ο διαφωτισμός διατυπώνοντας την ιδέα της «προόδου» των κανονιστικών-αξιολογικών αποτελεσμάτων της «αστικής κοινωνίας». Στην εγγεληνική κατασκευή, η σύνδεση έλλογων θεσμών, επιχειρημάτων της επιστήμης και ιστορικών διαδικασιών που οδήγησαν στο ιστορικό «τώρα» συμπυκνώνεται σε ενιαία θεωρία, που προκύπτει ως αποτέλεσμα της δράσης του «πνεύματος» στην Ιστορία.

Ήδη στην κατασκευή αυτή περιέχεται, σε διαπλοκή με τις ορθολογικές αρχές της, ένα ανορθολογικό στοιχείο: Όσο κι αν αναφέρθηκε σε έναν παρωχημένο βαθμό εκκοσμίκευσης και σε ορθολογική θεμελίωση της κοινωνίας και της πολιτικής για να συνδέσει τα επίπεδα αυτά, η εγγεληνική θεωρία χρειάστηκε να ανατρέξει και σε ένα στοιχείο «επίκλησης» του παντοδύναμου Λόγου, ο οποίος αποδείχθηκε έτσι εκκοσμιευμένος μεταφυσικός («θεολογικός») Λόγος, που σκέπτεται και πραγματοποιεί το ιστορικό περιεχόμενο ως έλλογο μεν αλλά και μοναδικό «δημιούργημα», ως ανεπανάληπτη ιστορική πολιτισμική ατομικότητα, που δεν μπορεί να γίνει στην ιδιαιτερότητά του κατανοητή μέσα από τη γενική νομοθεσία που επικαλείται ο διαφωτισμός.

Ήδη ο Χέρντερ είχε υποβάλει σε κριτικό έλεγχο τον ορθολογισμό καντιανού τύπου ως προς τις συνέπειές του για την κατανόηση της ιστορίας και της κοινωνίας. Υποστήριξε ότι ο ορθολογισμός αυτός δέχεται το Λόγο ως α-ιστορική έκφραση της ανθρώπινης φύσης και την ιστορία ως σειρά «παραδειγμάτων» πραγματοποίησης του Λόγου στην ιστορία¹¹ (τη θέση αυτή φάνηκε να επιβεβαιώνει ο Καντ εμφανίζοντας σε ένα δοκίμιό του τη γαλλική επανάσταση ως παράδειγμα εφαρμογής του Λόγου¹²). Ο Χέρντερ αντιπαραθέτει

στον αφηρημένο ορθολογισμό και στη «φύση του ανθρώπου» την ιδέα ιστορικών πολιτισμικών μορφωμάτων ως ατομικών φαινομένων με δική τους «ζωή» και «ιδιαιτερότητα».

Η κριτική αυτή επιδιώκει να σχετικοποιήσει την ιδέα της προόδου που είχε κατανοηθεί στην κλασική θεωρία του διαφωτισμού ως μετάβαση από την κατάσταση των ατομικών στάσεων και εγωισμών και των αρρύθμιστων προαστικών σχέσεων προς την αστική γενική νομοθεσία και το έλλογο αστικό κράτος. Στη θέση της ιδέας της προόδου έθεσε την ιδέα της διαδοχής πολιτισμών που χαρακτηρίζονται από τη διαδοχή της «ατομικότητας του πνεύματος» κάθε «λαού». Έδωσε βάρος στην ιδιαιτερότητα του λαϊκού πολιτισμού, της γλώσσας, των μύθων, της λαϊκής θρησκείας, ως προς τα οποία το αστικό θεσμικό πλαίσιο θεωρήθηκε «αφηρημένο».

Η θεωρία της «ιστορικής ατομικότητας», που στην εξέλιξη της μετά τον Χέρντερ επικράτησε να ονομάζεται «ιστοριστική θεωρία», χειραφετεί με τον τρόπο αυτό την ιστορική θεώρηση από μια δεσμευτική αντίληψη για το τι είναι το «ιστορικά ουσιαδές» στη σύγχρονη εποχή (των αρχών του 19ου αιώνα). Εφόσον οι θεμελιωτικές αρχές του διαφωτισμού (η ελευθερία και η ισονομία) δεν θεωρηθούν δεσμευτική βάση για την προσέγγιση της σύγχρονης κοινωνίας και όροι αξιολόγησης των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της παράδοσης και του πολιτισμού της, ανοίγεται ο δρόμος για εποπτικά-αισθητικά προσανατολισμένες θεωρίες του πολιτισμού, που νομιμοποιούν ως «ζώντες οργανισμούς» τα παραδοσιακά πολιτεύματα, στρεφόμενες κατά των «αφηρημένων» διαφωτιστικών ιδεών της Γαλλικής Επανάστασης. Είναι γι' αυτό χαρακτηριστικό ότι η συντηρητική νομική κριτική στη θεωρία του διαφωτισμού πήρε χαρακτήρα ιστοριστικό. Στο έργο του Ουγκό και αργότερα του Σαβινύ διατυπώνεται η ιδεολογία της «Ιστορικής Σχολής του Δικαίου», που στρέφεται κατά του φυσικού δικαίου του διαφωτισμού και της θεωρίας των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και τονίζει τις ιδιαιτερότητες των βιωμάτων και της ιστορικής μοναδικότητας του κάθε λαού.¹³

Ο Μαρξ επισήμανε ήδη το 1842 το χαρακτήρα του ιστορισμού,

γράφοντας στην *Εφημερίδα της Ρηνανίας*: «Αν θα πρέπει να θεωρήσουμε δικαιολογημένα τη φιλοσοφία του Καντ σαν τη γερμανική θεωρία της Γαλλικής Επανάστασης, τότε θα πρέπει να θεωρήσουμε και το φυσικό δίκαιο του Hugo σαν τη γερμανική θεωρία του γαλλικού ancien régime».¹⁴

Ο Μαρξ επισημαίνει έτσι επιγραμματικά το πολιτικό στοιχείο στον ανορθολογισμό: Η καταγγελία γενικών κανόνων ως αφηρημένων μπορεί να νομιμοποιήσει καταστάσεις χωρίς γενικές ρυθμίσεις, όπου κατισχύουν οι οργανικές εξουσιαστικές σχέσεις της παραδοσιακής κοινωνίας.

Από τα μέσα του 19ου αιώνα, η δύναμη των ανορθολογικών θεωριών στηρίχτηκε ακριβώς στην αδυναμία της αναπτυσσόμενης αστικής κοινωνίας να πραγματοποιήσει πολιτικά ό,τι είχε υποστηρίξει θεωρητικά: την τυπική ελευθερία και την αντιπροσωπευτική διακυβέρνηση. Μετά το 1848, στη Γερμανία, η αστική τάξη συμβιβάζεται με τις παραδοσιακές δομές εξουσίας, εγκαταλείπει το αίτημα του ελέγχου του πολιτικού συστήματος και περιορίζεται σε οικονομικά αιτήματα. Το κράτος δεν είναι πλέον «έλλογο» ούτε με την έννοια ότι έχει κάποιο ιδεαλιστικό νόημα ούτε με την πεζή έννοια ότι μπορεί να ελεγχθεί από τους αστούς-πολίτες. Η ιστοριστική θεωρία γίνεται εκφραστής της νέας πραγματικότητας, στις θεωρίες της για το κράτος και την Ιστορία. Κατά μία έκφραση του Ranke, η ιστορία μπορεί να κατανοηθεί ως ιστορία «σκηνών της ελευθερίας», που πραγματοποιείται με διαφορετικό τρόπο σε κάθε λαό. Η ιστορική επιστήμη θέτει ως σκοπό της τη διερεύνηση των ιδιόμορφων εξωτερικεύσεων της «αυθόρμητης δύναμης» κάθε λαϊκού πολιτισμού.

Η αντίληψη αυτή συνεπάγεται πλήρη αναθεώρηση των αντιλήψεων για την κοινωνία, όπως τις διαμόρφωσε η διαφωτιστική και η ιδεαλιστική παράδοση και ο μαρξισμός. Ιστορικές «δυνατότητες» και ιστορικές «αναγκαιότητες», τις οποίες η εγγεληνή και η μαρξιστική θεωρία είχαν κατανοήσει ως ιστορικές κατηγορίες που εκφράζουν κοινωνικές διαδικασίες, αποτελούν τώρα καταγραφή «ανεπανάληπτων» πολιτισμικών μορφωμάτων. Η διάκριση ουσια-

δών και μη ουσιαστών στοιχείων του κοινωνικού και ιστορικού, βάσει της οποίας η ιδεαλιστική θεωρία και ο μαρξισμός έθεσαν προβλήματα μιας αντικειμενικής ανάπτυξης των κοινωνικών δυνάμεων και της σύνδεσής τους με αξιολογικά αιτήματα των ανερχόμενων κοινωνικών τάξεων (της αστικής τάξης και αργότερα του προλεταριάτου), θεωρείται τώρα μη νόμιμη και μεθοδολογικά μη αποδεκτή. Εκφράζεται έτσι στο πεδίο της επιστημολογίας η αδυναμία των χειραφετητικών κινήματων του 19ου αιώνα και ο προβληματικός χαρακτήρας της πραγματοποίησης των αιτημάτων τους.

Οι θεωρίες του ιστορισμού καθ' όλον τον 19ο αιώνα πήραν διάφορες μορφές στο έργο θεωρητικών όπως οι Roscher και Knies. Με ιδιαίτερα συστηματικό τρόπο διατυπώνονται στο έργο του Dilthey,¹⁵ στο οποίο η θεωρία της ιστορίας ανάγεται στην έννοια του βιώματος. Φαίνεται έτσι εκ πρώτης όψεως να πραγματοποιείται μια υποχώρηση προς τοποθετήσεις που υπολείπονται της προβληματικής την οποία είχε θέσει ο ιδεαλισμός (που είχε δείξει ότι το «βίωμα» είναι αφαίρεση που πρέπει να συγκεκριμενοποιηθεί με «διαμεσολάβηση» από λογικές κατηγορίες) και να προβάλλεται η βιωματική ενότητα ως συμπύκνωση της ιστορικότητας: «Η ολοκλήρωση όλων των σχέσεων που περιέχονται στο βιωματικό και στο εποπτικό στοιχείο θα μπορούσε να οριστεί ως έννοια του κόσμου».

Με σαφήνεια ο Dilthey διαχωρίζει τη θεωρία του από μια ορθολογική διαφωτιστική θεωρία καντιανού τύπου: «Το καντιανό *a priori* είναι άκαμπτο και νεκρό· όμως οι πραγματικοί όροι της συνείδησης και οι προϋποθέσεις της, όπως τους κατανοώ, είναι βιωμένη ιστορική διαδικασία, είναι εξέλιξη, έχουν ιστορία, και η εξέλιξη αυτής της ιστορίας συνίσταται στην προσαρμογή τους στην πολλαπλότητα (των περιεχομένων της εμπειρίας), την οποία μπορούμε πάντοτε να γνωρίζουμε με ακρίβεια επαγωγικά». Αποδεικνύεται στην προσεκτικότερη εξέταση ότι εδώ δεν διατυπώνεται μια προορθολογική θεωρία, αλλά μάλλον μια μετα-ορθολογική θεωρία (αντίδραση στην ορθολογική απολυτοποίηση), που προσπαθεί εκ των υστέρων να ακυρώσει το ορθολογικό πρόγραμμα, παρ' όλα αυτά διατηρεί στοιχεία του. Στη *Δόμηση του ιστορικού κόσμου*

στις *επιστήμες του πνεύματος*,¹⁶ ο Dilthey θέτει το μεθοδολογικό αίτημα διατύπωσης μιας «Κριτικής του Ιστορικού Λόγου». Σε αντίθεση με τον «ιντελεκτουαλισμό» της παραδοσιακής θεωρίας, προβάλλεται «ο άνθρωπος ως όλον» στην πολλαπλότητα των δυνάμεών του, στην ουσία του (βούληση, αίσθημα, παράσταση), που μπορεί κανείς να προσεγγίσει βιωματικά και κατανοητικά.

Απορρίπτεται η ιδεαλιστική (και μαρξιστική) αντίληψη ότι το ιστορικό παρόν αφ' ενός είναι αποτέλεσμα της ιστορικής εξέλιξης, αφ' ετέρου παράγει τα κριτήρια ανάλυσης και αξιολόγησης για την κατανόηση της ιστορίας. Χαρακτηριστική είναι η υποχώρηση απέναντι στην εγελιανή αντίληψη της ιστορίας, όπως η τελευταία εκφράζεται στην § 341 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*. Εδώ τονίζεται ότι στοιχεία της ύπαρξης του καθολικού πνεύματος είναι η εποπτεία και η εικόνα (από τις οποίες προκύπτει η τέχνη μιας εποχής), η παράσταση και το συναίσθημα (που συγκροτούν το θρησκευτικό στοιχείο), τέλος η έννοια που θεμελιώνει τη φιλοσοφία. Καθίσταται ταυτόχρονα σαφές ότι η (ιδεαλιστική) ανάλυση δεσμεύεται ως προς την αυτοκατανόησή της από το εννοιολογικό-φιλοσοφικό στοιχείο, το Λόγο, ως επίπεδο θεωρίας που συγκροτείται ιστορικά στο παρόν και προσανατολίζεται αξιολογικά προς την αξία της ελευθερίας που πραγματοποιείται στο χώρο της πολιτικής.

Η ιστοριστική προσέγγιση αποδυναμώνει συνειδητά τα αποτελέσματα αυτά της ιδεαλιστικής ανάλυσης, έχοντας διαγνώσει ότι προϋποθέτουν πολιτικές αξίες και πολιτικά περιεχόμενα και ότι θέτουν έτσι το πρόβλημα των κοινωνικών όρων πραγμάτωσης των αξιών αυτών ως πρακτική επιταγή για το παρόν.

Η ιστοριστική ανορθολογική θεωρία του 19ου αιώνα βρέθηκε μπροστά σε σοβαρά μεθοδολογικά προβλήματα. Έχοντας καταγγείλει την προτεραιότητα του ορθολογικού στοιχείου, δεν μπόρεσε να εκτοπίσει ωστόσο εντελώς τις θεωρητικές εκείνες αναλύσεις της ιδεαλιστικής και υλιστικής θεωρίας, οι οποίες πρόβαλλαν το επι-

χείρημα ότι στη σύγχρονη κοινωνία αναπτύσσεται μια ιδιότυπη «λογική» των αφηρημένων ανταλλακτικών σχέσεων και της εξέλιξης του καταμερισμού της εργασίας και της τεχνικής — λογική που βρίσκει σε θεσμικό επίπεδο την αντιστοιχία της στις αφηρημένες νομικές-πολιτικές ρυθμίσεις του αστικού κράτους. Η λογική αυτή σημαίνει για τα άτομα εξορθολογισμό και υπολογισιμότητα της οικονομικής και πολιτικής συμπεριφοράς και προσαρμογή τους σε αυτονομημένες απρόσωπες σχέσεις που είναι δεδομένες κοινωνικά.

Ο ανορθολογισμός αποτέλεσε εν μέρει αντίδραση στην εισβολή του «λόγου» της αστικής κοινωνίας, των αλλοτριωτικών σχέσεων στην κοινωνική ζωή ταυτόχρονα αποτέλεσε και αντίδραση στο (αστικό και, με τη συγκρότηση του προλεταριάτου, στο σοσιαλιστικό) αίτημα του ελέγχου της πολιτικής σφαίρας από τις κοινωνικές δυνάμεις, σύμφωνα με κριτήρια ορθού λόγου. Στο έργο του Μαξ Βέμπερ, οι αντινομίες του ιστορικιστικού ανορθολογισμού επισημαίνονται, αλλά παράλληλα νομιμοποιούνται εν μέρει. Η βεμπεριανή ανάλυση στρέφεται συνειδητά προς τα ζητήματα από τα οποία ο ιστορισμός είχε απομακρυνθεί: της σύστασης των αστικών στάσεων και θεσμών και της φύσης των προλεταριακών διεκδικήσεων. Η βεμπεριανή απάντηση στην πραγματικότητα της αστικής κοινωνίας στηρίζεται στην αποδοχή του ορθολογικού στοιχείου ως συστατικού στοιχείου στην κοινωνική διαδικασία. Ταυτόχρονα, επιχειρείται να αποχωριστεί, βάσει μεθοδολογικών προαποφάσεων, το ορθολογικό στοιχείο από την πολιτική και κριτική του διάσταση, όπως αυτή εκφράστηκε σε σοσιαλιστικά προγράμματα μιας εναλλακτικής κοινωνικής (επαναστατικής) πρακτικής.

Ο Βέμπερ στρέφεται στην *Κοινωνιολογία του Δικαίου*¹⁷ εναντίον της «Ιστορικής σχολής του Δικαίου» και της θεωρίας της του «Λαϊκού Πνεύματος»: «Αυτή η αντίληψη δεν μπορεί να μας βοηθήσει σε τίποτε». Δέχεται ότι ασυνείδητα δικαϊκά μορφώματα παράγονται ιστορικά σε κάθε εποχή ξεκινώντας ωστόσο από την αντίληψη ότι ο χώρος του δικαίου διαμορφώνεται ασυνείδητα από το «λαό» δεν μπορούμε να κατανοήσουμε το πώς διαμορφώνονται νέοι θεσμοί. Για το σκοπό αυτό θα πρέπει να θέσουμε το ερώτημα περί των

κοινωνικών προϋποθέσεων υπό τις οποίες ένα θεσμικό πλαίσιο παραμένει ή μεταβάλλεται. Το βεμπεριανό αυτό ερώτημα θα μπορούσε να οδηγήσει σε μια θεμελίωση του θεσμικού και δικαϊκού στοιχείου, με αφετηρία μια γενική (ορθολογική) θεωρία των ιστορικών χαρακτηριστικών και προϋποθέσεων ενός κοινωνικού σχηματισμού.

Ο Βέμπερ παρακάμπτει μια τέτοια δυνατότητα θεμελίωσης, τονίζοντας την ανεπάρκεια θεωριών των κοινωνικών προϋποθέσεων δικαϊκών και θεσμικών αλλαγών και υπογραμμίζοντας την *ιδιαιτερότητα* της εκάστοτε ιστορικής αλλαγής: «Η αλλαγή και μόνον εξωτερικών συνθηκών ούτε αρκεί ούτε είναι απαραίτητη για να κατανοήσουμε τέτοιες αλλαγές. Αποφασιστικό είναι μάλλον πάντοτε ένα πράττειν νέου τύπου, που οδηγεί στην αλλαγή νοήματος του ισχύοντος δικαίου ή σε νέα δημιουργία δικαίου». Η απόρριψη του ιστορισμού δεν γίνεται λοιπόν με αφετηρία μια θεωρία των κοινωνικών συνθηκών (ορθολογική θεώρηση της συνολικής κοινωνίας), αλλά από τη σκοπιά του κοινωνικού «πράττειν», όπως αυτό διαμορφώνει δημιουργικά νέα «νοήματα» σε κάθε εποχή. Έτσι η κριτική του ιστορισμού οδηγεί τελικά σε μεθοδολογικές αντιλήψεις που επανεισάγουν το ιστοριστικό στοιχείο.

Ο Βέμπερ χαρακτηρίζει την κοινωνική διαδικασία που οδήγησε στην ανάπτυξη της αστικής κοινωνίας ως διαδικασία προϊόντος εξορθολογισμού του πράττειν, αναφερόμενου στην επιλογή «πρόσφορων» μέσων για την πραγματοποίηση ιδιωτικών σκοπών (και κατ' εξοχήν οικονομικών σκοπών μεγιστοποίησης του κέρδους). Στρέφεται ήδη στα πρώτα του μεθοδολογικά γραπτά κατά του ανορθολογισμού των Roscher και Knies,¹⁸ προβάλλοντας το αίτημα θεμελίωσης της κοινωνικής επιστήμης. Αντιλαμβάνεται τη θεμελίωση αυτή ως μεθοδική ανάδειξη του ορθολογικού χαρακτήρα του κοινωνικού πράττειν. Η κοινωνιολογία επιδιώκει κατ' αυτόν να «κατανοήσει ερμηνευτικά» το κοινωνικό πράττειν και με αυτόν τον τρόπο να το «εξηγήσει αιτιακά» στην εξέλιξη και στα αποτελέσματά του. Ο Βέμπερ αποσαφηνίζει ότι μιλώντας για «κοινωνικό» πράττειν εννοεί το πράττειν *μεμονωμένων ατόμων*. Η επιστημονική προσέγγιση συνίσταται στην ανάλυση του ορθολογισμού που

διέπει τις πράξεις ως προς το σκοπό τους, δηλαδή σε υπολογισμό των αναμονών συγκεκριμένων ατόμων ως προς τη «συμπεριφορά» του εξωτερικού κόσμου ή τις συμπεριφορές άλλων δρώντων και την κατάδειξη του τρόπου που οι αναμονές αυτές χρησιμοποιούνται από τους δρώντες ως προϋποθέσεις και μέσα για την πραγμάτωση των επιδιώξεών τους.

Ορθολογικός είναι ο συσχετισμός μέσων προς ατομικούς σκοπούς. Το ορθολογικό προϋποθέτει δηλαδή πάντοτε σκοποθεσία. Συνεπώς, εφόσον η συνολική κοινωνία δεν έχει «σκοπούς», μη όντας υποκείμενο, η ανάλυση υπό το πρίσμα της συνολικής κοινωνίας θεωρείται μεθοδολογικά μεμπτή (συνδεδεμένη με αξιολογήσεις οι οποίες συνυφαίνονται ανεπίτρεπτα με αυτήν).

Η προσέγγιση του κοινωνικού αντικειμένου με αφετηρία ατομικούς σκοπούς και η απόρριψη της δυνατότητας να θεματοποιηθεί το κοινωνικό κατευθείαν (δηλαδή να του αποδοθούν χαρακτηριστικά ως ολότητα, ως συνολική διαδικασία, από την κοινωνική επιστήμη) προκύπτουν στο έργο του Μαξ Βέμπερ από μεθοδολογικές αρχές που «αντιστρέφουν» τις μαρξικές. Ο Μαρξ δέχτηκε ότι η ατομική σκοποθεσία δεν μπορεί να κατανοηθεί παρά μόνον ως έκφραση κοινωνικών διαδικασιών που είναι δυνατόν να θεματοποιηθούν ανεξάρτητα από τους σκοπούς των επιμέρους δρώντων ατόμων. Αντίθετα, οι τελευταίοι γίνονται κατανοητοί μόνον εφόσον έχει προηγηθεί η ανάλυση των ιστορικών και κοινωνικών όρων (της διάρθρωσης της αστικής κοινωνίας) που είναι αποφασιστικοί για την επιτυχία ή αποτυχία και των ατομικών επιδιώξεων.

Σε αναλύσεις του Βέμπερ για τις κατηγορίες με τις οποίες είναι δυνατή η μεθοδολογική προσέγγιση προβλημάτων της οικονομίας και της πολιτικής, στο έργο του *Οικονομία και Κοινωνία*, φαίνονται οι συνέπειες των μεθοδολογικών αυτών αφετηριών του για τη θέση του ζητήματος του ορθολογισμού.

Στο χώρο του οικονομικού, ο Βέμπερ περιγράφει ως «τυπικό» ορθολογισμό μιας πράξης το μέτρο της υπολογισιμότητας που είναι τεχνικά δυνατή και που πρακτικά εφαρμόζεται με την πράξη αυτή, ενώ ως «υλικό ορθολογισμό» χαρακτηρίζει το βαθμό κατά

τον οποίο εξασφαλίζονται κάθε φορά δεδομένες ανθρώπινες ομάδες, προμηθευόμενες αγαθά μέσω ενός οικονομικού πράττειν που δρα αναγκαστικά υπό το πρίσμα αξιολογικών αρχών. Το αξιολογικό στοιχείο ανάγεται από τον Βέμπερ σε προβλήματα συνολικής κοινωνίας, τα οποία, επειδή δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν από τη σκοπιά ατομικών σκοπών, θεωρούνται ότι ξεφεύγουν από την αυστηρή επιστημονική ανάλυση του τυπικού ορθολογικού κριτηρίου. Το κατ' εξοχήν υπόδειγμα μιας κοινωνικής πραγματικότητας που να αντιστοιχεί στα μεθοδολογικά αιτήματα του Βέμπερ είναι η πραγματικότητα της αγοράς, ιδωμένη από την πλευρά μεμονωμένων ατόμων, τα οποία υπολογίζουν ορθολογικά τις δυνατότητες πρόσβασής τους προς αυτήν και κέρδους — όχι οι όροι διαμόρφωσης των συνθηκών της αγοράς, που είναι όροι συνολικής κοινωνίας. Η προβληματική της διαμόρφωσης των όρων αυτών θεωρείται ότι είναι αξιολογική-πρακτική (δηλαδή απορρέει από πολιτικούς στόχους του προλεταριάτου).¹⁹

Αντίστοιχα, το πρόβλημα της σχέσης οικονομίας και πολιτικής μπορεί να προσεγγιστεί ξεκινώντας από βεμπεριανές προϋποθέσεις από δύο πλευρές: αφ' ενός από την πλευρά του δρώντος επιχειρηματία, ο οποίος προσπαθεί να μεγιστοποιήσει το οικονομικό του όφελος χρησιμοποιώντας τους κοινωνικούς όρους παραγωγής ως «μέσα»· αφ' ετέρου από την πλευρά του πολιτικού που θέτει σκοπούς «από έξω» στη γραφειοκρατία, η οποία τους υλοποιεί με τεχνικά κριτήρια στον κοινωνικό χώρο. Η σχέση των δύο στοιχείων, του κοινωνικού και του οικονομικού, δεν μπορεί να θεματοποιηθεί κατευθείαν ως τέτοια, αλλά προκύπτει ως όριο των προσεγγίσεων από τις δύο πλευρές.²⁰ Δυσχεραίνεται έτσι ο προβληματισμός για τον ιστορικό χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων που διαμορφώνουν τους τύπους «πολιτικής» και «οικονομίας» σε μια κοινωνία. Οι σχέσεις αυτές ωθούνται στη βάση της βεμπεριανής μεθοδολογίας προς το χώρο του μη ορθολογικά ελέγξιμου και αποκτούν δευτερεύουσα σημασία ως αντικείμενα της κοινωνικής επιστήμης.

IV

Οι θεμελιώσεις μιας θεωρίας του «ορθού Λόγου», από την πρωτοδιαφωτιστική τους εκδοχή ως την αντιπαράθεση φορμαλιστικών και περιεχομενικών εκδοχών του ορθολογικού στις αρχές του 20ού αιώνα, περιείχαν αντινομίες που οδήγησαν στην αμφισβήτηση της κανονιστικής εγκυρότητάς τους από πολλές και διαφορετικές κατευθύνσεις. Η συνειδητοποίηση των αντινομιών αυτών υποχρεώνει τη σημερινή θεωρητική σκέψη να επανεξετάσει τις βάσεις των κλασικών θεμελιώσεων του ορθολογικού πράττειν και να αναζητήσει τις απωθήσεις και συγκαλύψεις προβλημάτων στις οποίες προβαίνουν οι θεμελιώσεις αυτές και οι οποίες αφορούν ωστόσο τη δυνατότητα αξιοπρεπούς βίου, αλλά και την ίδια την επιβίωση στον σύγχρονο κόσμο.

Ήδη η αρχική ορθοπρακτική/ορθολογική θεωρία που περιείχετο στον καντιανό διαφωτισμό θα πρέπει να ελεγχθεί ως προς την εγκυρότητα των αξιώσεων του υπερβατολογισμού, ο οποίος παρουσιάστηκε ως θεωρία των όρων δυνατότητας ορθής σκέψης και πράξης. Θα πρέπει να αναστοχαστεί τι επιχείρημα να αντιτάξει στον σχετικιστή κριτικό της που υποστηρίζει ότι τα ορθοκανονιστικά υπερβατολογικά πλαίσια δεν είναι αλώβητα, ούτε στο απυρόβλητο, αλλά έλκονται και παρασύρονται από τις ίδιες εκείνες τις σχέσεις των οποίων την ανακατασκευή υποτίθεται ότι καθιστούν δυνατή και των οποίων την αξιολόγηση υποτίθεται ότι επιτρέπουν, δηλαδή από σχέσεις εξουσίας.

Η θεωρία ίσως μπορεί να αντιτάξει στον σχετικιστή αντίπαλο της το επιχείρημα ότι κάθε εξουσιαστική σχέση, προκειμένου να συγκροτηθεί, θίγει μιαν αξία συνεννόησης και κοινωνικής συναίνεσης, και ότι ο αναστοχασμός αυτής της αξίας αποτελεί όρο άνευ του οποίου δεν μπορεί κανείς καν να σκεφθεί την εξουσιαστική σχέση, και υπ' αυτήν την έννοια την υπερβαίνει. Αλλά, αντιτάσσοντας αυτό το επιχείρημα, θα πρέπει ταυτόχρονα να επανεξετάσει κριτικά τις ίδιες της τις προϋποθέσεις και να αναρωτηθεί αν πράγματι μια τέτοια αξία μπορεί να διατυπωθεί με όρους φορμαλιστι-

κής ορθοπραξίας ή αν αντιθέτως δεν θα χρειαστεί να στραφεί η θεωρητική αναζήτηση, προκειμένου να οριοθετήσει το ορθοπρακτικό πλαίσιο αναφοράς της, προς ιστορικές σχέσεις κοινωνικής αλληλεγγύης και σύμπραξης που ακυρώνονται ή καθίστανται απραγματοποίητες μέσω των εξουσιαστικών δράσεων και δομών.

Προκειμένου να αποφύγει τον κίνδυνο του ιστοριστικού σχετικισμού που συνεπάγεται η τελευταία αυτή εκδοχή, ο κλασικός διαφωτισμός τύπου Ρουσσώ συνέλαβε το ορθοπρακτικό αυτό πλαίσιο ως ουνιβερσαλιστικό ρεπουμπλικανικό ιδεώδες συναινεσιακής πολιτικής πράξης, που προϋποθέτει ωστόσο για να υπάρξει και μια νέα διαφωτισμένη ανθρωπότητα. Οι θεωρητικοί του κλασικού διαφωτισμού συνειδητοποίησαν και τον κίνδυνο που προέρχεται από την αντίθεση του σχετικισμού κατεύθυνση, η αξία της ανθρωπότητας, του διαφωτισμού, της άρσης των χωρισμών, κλπ., να απολήξει σε μεταφυσική οντότητα και να φθάσει να εκλαμβάνεται ως δογματική βεβαιότητα. Ο Καντ σκέφθηκε αυτήν την κίνηση προς τη μεταφυσική ως αναγκαία παραγωγή του ψευδούς επιφανομένου, ως οντολογολογία εγγενή στον ίδιο τον τρόπο του σκέπτεσθαι, που η θεωρία θα πρέπει εγκαίρως να διαγνώσει και να εντάξει στην κριτική παρουσίαση των όρων της σκέψης και της πράξης.

Στον σχετικιστή αντίπαλο του ο διαφωτιστικός ορθολογισμός αντιτάσσει ακόμη το σχετικό δίκιο του δικού του (του αντιπάλου) επιχειρήματος, ότι δηλαδή τωόντι υφίσταται έλλειψη δεσμευτικότητας και κανονιστικής εγκυρότητας, όσον αφορά όμως το αντικείμενο της κριτικής, δηλαδή τις υπάρχουσες σχέσεις κατεξουσιασμού και αναξιοπρέπειας, οι οποίες, όντας τέτοιες, κάνουν να υπάρχει αβεβαιότητα και απροσδιοριστία. Αντλεί από εκεί ένα επιχείρημα νομιμοποίησης της κριτικής των εξουσιαστικών σχέσεων και εντοπίζει τη δεσμευτικότητα στην ίδια την κριτική. Τώρα, ο ορθός λόγος έχει καταφύγει στην κίνηση της κριτικής, αυτή δε η κίνηση (ακούγεται παράδοξο) είναι το μόνο σταθερό που παραδέχεται.²¹

Από τα τέλη του 19ου αιώνα εκδηλώνεται η οξεία αντιπαράθεση δύο εκδοχών ορθολογικής σκέψης, που αναπτύχθηκαν προς διαφορετικές κατευθύνσεις ως κριτικές επεξεργασίες της πρωτοδιαφωτι-

Μείν
μεν
=
επι
φιδερίθ

στικής διατύπωσης του προγράμματος του ορθολογισμού και ως απόπειρες υπέρβασης των αντινομιών των. Πρόκειται για την περιχομενική εκδοχή του ορθολογικού νοείν και πράττειν, όπως εκδηλώνεται στη μαρξιστική θεωρητική σκέψη και στα σοσιαλιστικά κινήματα για κοινωνική δικαιοσύνη, και για τη φορμαλιστική εκδοχή που εκδηλώνεται στις βεμπεριανές επιστημολογίες και σε πολιτικά προγράμματα που επιζητούν αποδεσμεύσεις από το καθηκον πραγμάτωσης μέσω της πολιτικής στόχων δικαιοσύνης, ισότητας, κλπ., στις σύγχρονες κοινωνίες, καταγγέλλοντας μάλλον τέτοιες σκοποθεσίες ως μεταφυσικές. Η αντιπαράθεση μεταξύ των δύο αυτών τύπων ορθολογικής σκέψης θέτει τη σημερινή θεωρητική σκέψη προ νέων ερωτημάτων που περιέχονται τώρα στις αναδιατυπώσεις αυτές του προβλήματος του ορθολογισμού για τον σύγχρονο κόσμο.

Το βεμπεριανό πρόγραμμα ανάλυσης του εξορθολογισμένου πράττειν και της έρευνας των όρων της ορθολογικότητας οδηγήθηκε σε κρίση, που προέκυψε από την απώθηση από το θεμελιωτικό του πλαίσιο (και από το πεδίο συγκρότησης του ορθολογικού) μιας θεωρίας των όρων του ορθολογικού πράττειν. Τέτοιες θεωρίες εισήχθησαν από τον Βέμπερ με τη μορφή ad hoc τυποποιήσεων που αποδεσμεύονται από την αξίωση ότι λένε κάτι για το «πραγματικό». Το ορθολογικό καταφεύγει μέσα στον τύπο, οι αποκλίσεις από τον οποίον μετριοούνται πλέον ως το πραγματικό. Συμπίπτει με αυτό που θα έκανε όποιος θα ήταν πλήρως προσαρμοσμένος στη λογική του ανταγωνιστικού πράττειν. Με δεδομένο τον αγνωστικισμό της θεωρίας ως προς τις συνθήκες δράσης, το μόνο σταθερό της στοιχείο είναι η αποδοχή της εγωιστικής φύσης του ανθρώπου. Ο ορθολογισμός αυτής της μορφής στηρίχθηκε στο χωρισμό της περιγραφής από την αξιολόγηση και στην εξατομίκευση, οπότε δεν μπόρεσε να συλλάβει την κοινωνική σχέση, η οποία εμπλέκει στη λογική της και το ατομικό πράττειν, ούτε την κοινωνική φύση των αξιών.

Σε πολλές θεωρίες μαρξιστικής προέλευσης παρουσιάστηκε η κρίση ορθολογικότητας ως αδυναμία συγκρότησης του ομοιογενούς εκείνου νοείν και πράττειν που θα μπορούσε να άρει τους

ανορθολογικούς χωρισμούς και τις εξατομικεύσεις. Για τη συγκρότηση μιας τέτοιας ομοιογένειας θα χρειαζόταν να λάβουν χώρα συλλογικές διαδικασίες έλλογων συνεννοήσεων, συναινέσεων και αλληλέγγυων διευθετήσεων μεταξύ των δρώντων, αλληλοσεβασμός και σεβασμός στις διαδικασίες διευθέτησης των προβλημάτων. Ελλείπει αυτών θα προέκυπτε ο κίνδυνος να υποκατασταθούν από τον «ενθουσιασμό που καταλαμβάνει τις μάζες», κατά τη βεμπεριανή έκφραση, αλλά εδώ θα υπήρχε πάντοτε η δυνατότητα να επικρατήσει, αντί του ορθολογικού επιχειρήματος, το ιδεολογικό επιχείρημα και ο φανατισμός.

Στη μαρξιστική παράδοση σκέψης, ο κοινωνικός καταμερισμός της εργασίας θεωρείτο ότι αποκαθιστά μια κοινωνική λογική του όλου που υπέφωσκε ως ορθολογική «βάση» κάτω από τις αστικές εγωιστικές σκοποθεσίες. Στις σημερινές κοινωνίες, ο παγκόσμιος καταμερισμός της εργασίας μεσολαβείται από εξορθολογισμένες στρατηγικές γιγαντιαίων και επιθετικών οργανώσεων, που δραστηριοποιούνται στο χώρο της οικονομίας και της πολιτικής για να πραγματοποιήσουν και να εγγυηθούν καπιταλιστικά κέρδη. Η άρση της εξατομικευτικής μορφής της κοινωνίας προϋποθέτει διαδικασίες κοινωνικών αλλαγών σε παγκόσμια κλίμακα, αλλαγών που αφορούν την παραγωγή, τους τρόπους κοινωνικής οργάνωσης και επικοινωνίας και τα κοινωνικά σύμβολα και τις αξίες. Στη βάση των σημερινών κοινωνικών σχέσεων δύσκολα διακρίνεται ένας υποφώσκων ορθολογικός πυρήνας, ούτε είναι άμεσα εντοπίσιμες κάποιες ιστορικές-κοινωνικές διαδικασίες απελευθέρωσης ενός έλλογου δυναμικού της κοινωνίας από τις αλλοτριώσεις στις οποίες έχει εμπλακεί.

Για τους περισσότερους δρώντες τούτο σημαίνει ότι θα πρέπει να εκκινήσουν από μια αντίληψη ορθολογισμού που θεωρεί δεδομένους τους κοινωνικούς χωρισμούς και την εξατομίκευση. Ορθολογικό είναι τότε το πράττειν που επιδιώκει βελτίωση της προσωπικής τους θέσης αναφερόμενο στις συλλογικές κοινωνικές σχέσεις ως όρους για την επίτευξη ατομικών σκοπών, και όχι το πράττειν που εμπιστεύεται, προκειμένου να βελτιωθεί η κατάσταση του επι-

μέρους δρώντος, την έκβαση συλλογικών προσπαθειών που επιδιώκουν ευτυχία για όλους. (Οι δρώντες υποψιάζονται άλλωστε ότι σε προσπάθειες συλλογικής και αλληλέγγυας δράσης κινδυνεύει η δική τους συμβολή να μη συμβάλει στη βελτίωση των συνθηκών ζωής για όλους, αλλά να χρησιμοποιηθεί προς όφελος των ατομικών ορθολογικών στρατηγικών ορισμένων ηγεσιών.²²)

Οι επιμέρους ατομικοί ορθολογισμοί συμπίπτουν, επικαλύπτονται ή συγκρούονται με άλλους ατομικούς ορθολογισμούς ή την εξορθολογισμένη δράση οικονομικών και πολιτικών οργανώσεων. Εγγενές χαρακτηριστικό αυτής της δράσης είναι η συμπτωματικότητα ευόδωσης του σχεδίου τους με δεδομένο τον ανταγωνιστικό χαρακτήρα των κοινωνικών σχέσεων και τη διαρκή αναπροσαρμογή και αβεβαιότητα των στρατηγικών. Αν και οι μεγάλες καπιταλιστικά οργανωμένες επιχειρήσεις σχεδιάζουν σε παγκόσμιο επίπεδο στρατηγικές αξιοποίησης κεφαλαίων και κινητοποίησης πόρων και ενεργοποιούν διαδικασίες που αφορούν τον παγκόσμιο καταμερισμό της εργασίας, στη δράση των οργανώσεων αυτών είναι εγγεγραμμένη η κρίση που προκύπτει από την αβέβαια προσαρμογή τους στις συνθήκες που τις περιβάλλουν και από την αβεβαιότητα και διαρκή καταγγελία αλληλεγγύης στο εσωτερικό τους (απολύσεις, αναδομήσεις, προσαρμογές, ευλυγισίες, τοπικοί ορθολογισμοί) που είναι έκφραση της κρίσης αυτής. Η αποτυχία των σχεδίων εξορθολογισμού χαρακτηρίζει τη μη αλληλέγγυα δράση, κάθε δράση που δεν είναι έτοιμη να κάμψει το δικό της ορθολογιστικό πρόγραμμα και να μεταβάλει το μέσον (το σκοπό του άλλου) σε δικό της σκοπό (αξία).

Λόγω της συνύπαρξης αντιφατικών προγραμμάτων οικονομικής και πολιτικής δράσης και στρατηγικών που κινητοποιούν τεράστια μέσα, σε πλανητική κλίμακα, σταθεροποιώντας όμως αυτά τα μέσα μόνον ως μέσα (όρους) και αποτρέποντας συστηματικά τις μεταβάσεις από τους όρους σε αξίες, το σύστημα του πράττειν σε πλανητική κλίμακα αρθρώνεται/απαρθρώνεται ως κόσμος καταστροφών, πολέμων, παραγωγής της εξαθλίωσης, απροκάλυπτης ανομίας σε ολόκληρες περιοχές του πλανήτη, και ως κόσμος αλλη-

λοσυγκρουόμενων επιμέρους οικονομικών-πολιτικών κυριαρχιών. Ως ορθολογική νοείται από κάθε πλευρά η στάση μη ευθύνης για το αποτέλεσμα της δράσης πάνω στο περιβάλλον της (κοινωνικό, δηλαδή στους όρους ζωής και δράσης των λοιπών δρώντων, ή φυσικό περιβάλλον). Το περιβάλλον εμφανίζεται ως «ύλη» που μπορεί να ενταχθεί σε πολύπλευρες εξορθολογισμένες σχηματοποιήσεις με σκοπό τη βελτίωση της θέσης ενός στρατηγικού παίκτη ή μιας οργάνωσης.

Ωστόσο, καθώς οι πρακτικές αυτές καταστρέφουν συστηματικά τους όρους ζωής και δημιουργούν αστάθεια και ανασφάλεια, δημιουργείται η ανάγκη κανονιστικότητας που θα περιορίσουν τις καταστροφικές συνέπειες της εγωιστικής και ανταγωνιστικής εξορθολογισμένης δράσης. Πρόκειται δηλαδή για μεταβάσεις από τον απειλούμενο όρο στον κανόνα αποτροπής ή περιορισμού της καταστροφής του, που δεν αποτελεί όμως μετάβαση προς την αξία (που περιλαμβάνει τη μη χρήση του άλλου ως μέσου) και προς την ελευθερία και αλληλέγγυα επεξεργασία κοινών σκοπών. Ο τρόπος κίνησης του κοινωνικού στις εξορθολογισμένες καπιταλιστικές κοινωνίες συνεπάγεται κάποτε την πρώτη μορφή μεταβάσεων, όχι όμως τη δεύτερη (την οποία στρατηγικά και συστηματικά αποτρέπει). Δίπλα στις εξορθολογισμένες πρακτικές των επιμέρους στρατηγικών δράσεων στις αγορές, συγκροτούνται στοιχεία πλαισίων πλάνου για κάθε κοινωνία, ή σε διεθνή κλίμακα ή μεταξύ περιφερειών, με δεσμεύσεις που αφορούν τους όρους εμπορίου, το περιβάλλον, τον ανταγωνισμό ή την ισχύ δικαιωμάτων και του κράτους δικαίου («έλλογη» κανονιστικότητα) σε τοπική κλίμακα. Πρόκειται για ασθενείς κανονιστικότητες συνδεδεμένες με τα συμφέροντα των πλέον ισχυρών δυνάμεων και τις λογικές των αγορών.

Στην αποτυχία του εργαλειώδους ορθολογικού προτάγματος να μεταβεί προς την αξία αντιστοιχεί η αδυναμία της φορμαλιστικής «έλλογης» κανονιστικότητας να υποβάλει σε κριτική το ανορθολογικό. Μη έχοντας σκεφθεί τις προϋποθέσεις του, ο κανονιστικός ορθολογισμός αδυνατεί να υποβάλει σε κριτική τον ιστορισμό, ο διαφωτισμός αδυνατεί να καταγγείλει την πρόληψη και

την προκατάληψη και η κανονιστική λογική των δικαιωμάτων είναι ανήμπορη να στοχεύσει κατά του φανατικού εθνικισμού.

Για να μείνουμε στο παράδειγμα του εθνικισμού, το «ορθολογικό» επιχείρημα που προσάπτει στον εθνικισμό ότι αποτελεί ανορθολογική προκατάληψη και προδιαφωτιστικό φανατισμό απωθεί τη δική του ανορθολογική βάση. Ενώ αντιπαραθέτει στον εθνικισμό/ανορθολογισμό το ορθολογικό πλαίσιο της κριτικής, της επικοινωνίας και της ελευθερίας και απαιτεί από τους ανθρώπους να αντισταθούν στις συνθήκες που παραμορφώνουν και αλλοιώνουν αυτό το πλαίσιο, συγκροτείται το ίδιο μέσα από μια υποκρισία. Προέρχεται δηλαδή από μια σχέση που έχει αποδεχθεί ως ορθολογική τη νομιμοποίηση του εγωιστικού ιδιαίτερου στο πλαίσιο γενικών ρυθμίσεων (το *contrat des riches* του Ρουσσώ) και έχει μάλιστα κατοχυρώσει την ιδιοκτησιακή ανισότητα ως δικαίωμα που είναι ορθολογικό να επιβληθεί παντού. Η ορθολογική σκέψη στην κλασική της μορφή (Ρουσσώ, Λοκ) είχε υποσχεθεί ότι θα ελέγξει την ιδιοκτησιακή ανισότητα στο πλαίσιο του ρεπουμπλικανισμού. Η κακή συνείδηση ότι δεν τήρησε την υπόσχεσή της έχει προ πολλού αντικατασταθεί από τον κυνισμό ότι δεν έχει ανάγκη να την τηρήσει. Ο νεοφιλελεύθερος «ορθολογισμός» ασχολείται τώρα με το να υπονομεύει τον ρεπουμπλικανισμό, αναγνωρίζοντας ως δεσμευτικά μόνον ιδιοκτησιακά δικαιώματα και καταγγέλοντας ως ουσιολογική και ανορθολογική την άρση ή έστω κάμψη των χωρισμών μεταξύ ιδιοκτησιακών δικαιωμάτων αφ' ενός προς τη μη ιδιοκτησία αφ' ετέρου.

Αυτή η κακή συνείδηση που μετατρέπεται σε κυνισμό συνοδεύει τις πρακτικές που καταστρέφουν σε παγκόσμια κλίμακα τον ιστό των παραδοσιακά συγκροτημένων ταυτοτήτων, ως επακόλουθο της καταστροφής των όρων ζωής που παραδοσιακά υπήρξαν, καθώς και των όρων που θα μπορούσαν, σε μετα-παραδοσιακά σχέδια βίου, να αναπτυχθούν. Οι πρακτικές αυτές οικονομικής και πο-

λιτικής εξάρτησης και απαλλοτρίωσης, παρ' ότι πλήρως τοπικά εξορθολογισμένες, είναι εξίσου ανορθολογικές, όσο και ο εθνικιστικός ανορθολογισμός που φαντάζεται μια ταυτότητα (αυτονομώντας το φαντασιακό) και την διαφεντεύει με το φανατισμό της απελπισίας. Ο εθνικισμός είναι αντίδραση άμυνας και φόβου ανθρώπων που συνειδητοποιούν ότι κινδυνεύουν οι όροι της ζωής τους από την εξορθολογισμένη δράση των οικονομικών-πολιτικών οργανισμών (εταιρειών, κυβερνήσεων ή διεθνικών κέντρων εξουσίας).

Επιφανειακά η σχέση αυτή παρουσιάζεται ως αντίθεση μεταξύ δογματικού ανορθολογισμού (εθνικισμού) και διαφωτισμένου ορθολογισμού (δικαιώματα). Πίσω από την αντίθεση αυτή βρίσκεται ωστόσο η σχέση που την γενικεύει υπό την αφηρημένη αυτή μορφή: η σχέση α) των μηχανισμών που απειλούν τους όρους ζωής των ανθρώπων, διεκδικώντας ως ιδιοκτησία τους τις συνθήκες της κοινωνικής ύπαρξης σε τοπική και παγκόσμια κλίμακα, προς β) τις αξίες που οι μηχανισμοί αυτοί θίγουν, την ίδια την ύπαρξη και την πολιτισμική ταυτότητα. Για να αναπτυχθούν αυτές οι αξίες στην αξιακή τους πληρότητα θα χρειαζόταν να καταργηθεί η μηχανική/εργαλειακή σχέση και να εισέλθει στο αξιακό η αλληλεγγύη αυτών που εμπλέκονται στο μηχανικό και αυτών που το υφίστανται, η έμπρακτη κατανόηση του άλλου. Όσο κάτι τέτοιο παρεμποδίζεται και διαρκώς αναβάλλεται καθώς αντέχουν και εξακολουθούν να συνέχονται μέσα στην αστάθειά τους οι μηχανισμοί χρήματος και εξουσίας, το αξιακό αλλοιώνεται, λαμβάνοντας τη μορφή κλειστής ταυτότητας που απειλείται, και καθώς απειλείται αμύνεται «ανορθολογικά» (η άλλη όψη του μηχανισμού που απειλεί «ορθολογικά»).

Από τους προηγούμενους συλλογισμούς προκύπτουν ορισμένα αιτήματα για την κριτική ορθολογική σκέψη. Η κριτική σκέψη δεν μπορεί να αρخεστεί στην καταγραφή «λόγων» που οδηγούν τις σημερινές κοινωνίες στην πείνα, στη φτώχεια, στην αρρώστια, στην

και σε
Pauze

[εξιδι.φ.] εξάρτηση από τοξικές ουσίες, στην καταστροφή των φυσικών πόρων, κλπ. Θα πρέπει να αποκαταστήσει την εμπλοκή αυτών των λόγων με τις αξίες, όχι μόνο με αυτές που οι λόγοι αυτοί αίρουν δρώντας αιτιακά (ο εθνικιστικός φανατισμός οδηγεί σε απειλή για τη ζωή, αξιοπρέπεια, κλπ.), αλλά και με αυτές που μάταιούνται συγχροτούν αυτούς τους λόγους (έλλειψη εξασφάλισης, εμπιστοσύνης, αλληλεγγύης οδηγεί σε εθνικιστικό φανατισμό). Υπ' αυτήν την έννοια, θα αποκαταστήσει τους λόγους κατά τον «τρόπο» ως λόγους υπό άρσιν και θα τους συνδέσει με την πράξη, πραγματοποιημένη ως αίτιμα που επιδιώκει να άρει τους ανάξιους όρους ζωής στις σημερινές κοινωνίες.

Η ορθολογική σκέψη είναι δηλαδή αξεχώριστη από την ορθολογική πράξη που επιδιώκει την ακύρωση των πρακτικών των μηχανισμών του εργαλειακού πράττειν που αποσκοπούν στο καπιταλιστικό κέρδος και στον εξουσιαστικό έλεγχο και την αποκατάσταση μορφών παραγωγής, κατανάλωσης και επικοινωνίας που θα στηρίζονται στη συμμετοχή και αλληλέγγυα αυτοδιαχείριση των θυγομένων από τους μηχανισμούς αυτούς, χωρίς μια τέτοια συμμετοχή να προϋποθέτει με τη σειρά της ύπαρξη ιδιοκτησιακών τίτλων και εξουσιαστικών προνομίων. Δηλαδή, το ορθολογικό συνδέεται με τη δημοκρατική (ρεπουμπλικανική και σοσιαλιστική) οργάνωση των κοινωνιών. Αλλά ακριβώς αυτή η αντίληψη της δράσης που αίρει τους χωρισμούς μεταξύ των δρώντων και εγκαθιδρύει αυτοδιαχείριση των ζητημάτων της ζωής τους και από κοινού αντιμετώπιση των προβλημάτων του σύγχρονου κόσμου εμφανίζεται από την πλευρά των μηχανισμών συμφερόντων ως ανορθολογική.²³

[εξιδι.φ.] Όπως φάνηκε από τα προηγούμενα, το τι είναι ορθολογικό στο πεδίο του κοινωνικού δεν μπορεί να προκύψει ει μη μόνον μέσα από κοπιώδη κίνηση της σκέψης από την αναζήτηση των όρων της κοινωνικής ζωής προς τις αξίες που με τους όρους αυτούς πραγματοποιούνται ή θίγονται. Όταν όρος αναπαραγωγής της κοινωνίας είναι το ιδιοκτησιακό δικαίωμα, η ενεργοποίησή του μπορεί να θίγει περιοχές της κοινωνικής ζωής, λόγου χάρη όταν προκαλεί ανεργία. Ο όρος εδώ αναφέρεται στη μορφή της κοινωνικής δράσης. Μέσα

όρος ~ αξία → 80 - 195 - 103 → 229
29
21

από την κίνηση αυτή, η σκέψη βεβαιώνεται για τη δική της θέση ως τοποθέτηση της κριτικής που αμφισβητεί τη σταθερότητα όρων που συνδέουν αξίες, όπως της υγείας, της αξιοπρέπειας, της ίδιας της επιβίωσης, με αξιώσεις κατεξουσιασμού, εκμετάλλευσης και ιδιοποίησης της ανθρώπινης δημιουργικότητας, αυτής που μπορεί να εξασφαλίσει τις αξίες αυτές από ιδιοτελείς και κερδοσκοπικούς φορείς.

Η σύγχρονη θεωρητική σκέψη δεν ακολούθησε ωστόσο την κοπιώδη αυτή αναζήτηση του τι είναι ορθολογικό και τι όχι, αλλά τοποθετήθηκε απέναντι στο πρόβλημα του «ορθού λόγου» στη σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα μέσα από μοντέλα που διασπούν τη σκέψη σε κομμάτια που βρίσκονται σε αντιπαράθεση το ένα προς το άλλο. Ασχέι κριτική στον λειτουργικό και εξουσιαστικό εξορθολογισμό (το αυτονομημένο «διανοητικό» στοιχείο) από τη σκοπιά του αυτονομημένου φαντασιακού, μιας δημιουργικότητας που οι όροι δραστηριοποίησής της της είναι εξωτερικοί. Η εγγενής διαδικασία αποσταθεροποίησης των εξουσιαστικών και εκμεταλλευτικών δομών του κοινωνικού παρουσιάζεται θετικιστικά ως γεγονός, ως διαδικασία αποδόμησης του λειτουργιστικού ορθολογικού, αλλά μαζί και κάθε ελλόγου, δηλαδή και της κριτικής που θα αναδείκνυε την ευκαιρία ελευθερίας μέσα στην αποδόμηση της ανελευθερίας, όχι ως αυθαιρεσία, αλλά ως κριτικό συνειδητό λόγο περί του τι δεν θα έπρεπε να αποδομηθεί. Η αποδόμηση φθάνει να θίγει την αλληλέγγυα σχέση και τη μέριμνα για μια κοινωνία που αναλαμβάνει τις ευθύνες για τις πρακτικές της. Αυτή η αποδόμηση λαμβάνει τη μορφή του σχετικισμού, του ελεύθερου πειραματισμού και της απόφασης χωρίς αναστοχασμό των όρων και των συνεπειών της δράσης. Με τον σχετικισμό των μορφών αυτών, όλα τα επιχειρήματα τίθενται ως ισοδύναμα, και όλες οι αποφάσεις ως ισάξιες.²⁴ [W. Starbuck]

Την ίδια στιγμή που ορισμένοι αποδομητές θεωρητικοί καλής θέλησης «παίρνουν θέση» κατά του φονταμενταλισμού στη Βόρειο Αφρική, ή υπέρ των αρχαιοελληνικών ιδεωδών της πολιτικής αυτονομίας, η θεωρία τους έχει προ πολλού συρρικνωθεί σε στάσεις

που επιτρέπουν και το αντίθετο, τον φονταμενταλισμό και την ετερονομία. Η ευθύνη που αναλαμβάνουν θα μπορούσε να ήταν και ανευθυνότητα, χωρίς κόστος θεμελίωσης. Αν οι θεωρητικοί των καλών προθέσεων ήθελαν παρ' όλα αυτά να σκεφθούν και τις θεωρητικές συνέπειες της πολιτικής τους δέσμευσης, θα έπρεπε να κάνουν μια επιπλέον θεωρητική κίνηση για να θεμελιώσουν και την απόφαση υπέρ της ευθύνης (θα έπρεπε δηλαδή να καταλήξουν στο ερώτημα που τίθεται εξ αρχής στην κλασική διατύπωση της θεωρίας του ορθολογισμού, καντιανού τύπου, και τούτο εις πείσμα των αντινομιών που περιέχει και αυτή η θεωρία.²⁵

Ο ορθολογισμός προς υπεράσπισιν ανατρέπει άρα σήμερα σε μια έννοια ευρύτερης ορθολογικότητας, που ανιχνεύει πίσω από τους «τοπικούς» εξορθολογισμούς των εργαλειικών συστημάτων εξουσίας και κερδοσκοπίας τις διαδικασίες καταστροφής, μέσω της δράσης τους, των μη ανταγωνιστικών κοινωνικών σχέσεων και των νοημάτων αλληλέγγυου βίου που ιστορικά υπάρχουν και θα μπορούσαν να υπάρξουν. Μετράει το ορθολογικό όχι αποκλειστικά κατά μήκος του άξονα «σκοπός, μέσα, επιτυχία», αλλά σε έναν άξονα όπου καταγράφεται και η δικαιολόγηση των σκοπών, και το κόστος των μέσων για τους άλλους δρώντες, και η ευθύνη για την καταστροφή κομματιών κοινωνίας που συνεπάγεται η ευόδωση του σκοπού. Η καταγραφή αυτή ως πρόγραμμα του ορθού λόγου παρακολουθεί τη σειρά των θιγόμενων από τους εξορθολογισμένους μηχανισμούς κερδοσκοπίας και εξουσίας πεδίων της κοινωνικής ζωής. Τα πεδία αυτά δεν θίγονται τυχαία, αλλά ως αναγκαίο αποτέλεσμα του επικρατήσαντος τύπου κοινωνικού ορθολογισμού ως σχέσης εξατομικευμένου σκοπού προς το μέσον πραγμάτωσής του.

Στη λογική των αγορών, ο σκοπός του ενός (επιβίωση) εισέρχεται στον ορθολογικό υπολογισμό ως μέσον του άλλου, στο πλαίσιο του σχεδιασμού επιχειρηματικής κερδοσκοπίας που επέλεξε. Ένας άλλος σχεδιασμός, ένας άλλος συνδυασμός σκοπών προς μέσα, θα καθιστούσε αυτό το μέσον απρόσφορο, άρα θα οδηγούσε στο να μην πραγματοποιηθεί ο σκοπός ορισμένων μελών της κοινωνίας που αφορά την εξασφάλιση της ίδιας της ύπαρξής τους. Για να μπορέ-

σει να πραγματοποιηθεί ο σκοπός της ίδιας της ύπαρξης, θα πρέπει να αλλοιωθεί ο ίδιος ο τύπος του ορθολογικού πράττειν. Σύμφωνα με τον τύπο αυτό, ο ατομικός δρών θέτει ως αφετηρία των υπολογισμών του έναν οποιονδήποτε σκοπό και υπολογίζει ως προς αυτόν την άριστη σχέση προς τα μέσα πραγματοποίησής του, είναι δε έτοιμος να μεταβάλει (κάμψει) τον αρχικό σκοπό υποκαθιστώντας τον με άλλο σκοπό, αν αυξηθεί δυσανάλογα το κόστος των μέσων πραγμάτωσης του αρχικού σκοπού. Η ετοιμότητα αυτή υποκατάστασης παρουσιάζει, ωστόσο, ανελαστικότητα, αν στη θέση του αρχικού σκοπού τεθεί μια αξία. Δηλαδή, εδώ ως αξία νοείται η μη κάμψη του σκοπού. Αλλά εδώ προβάλλει η ιδέα μιας αντίθετης προς αυτήν την ιδέα του ορθολογισμού έννοιας της ορθολογικότητας, έννοιας που αναφέρεται στη δυνατότητα να σκεφθεί κανείς ως ορθολογικό το να κάμπτεται ο σκοπός όχι προς τον άλλο συμφερότερο σκοπό (συνδυασμό σκοπού προς μέσα) του εγωιστικού δρώντος, αλλά προς το μέσον (το σκοπό του άλλου) ως κοινό σκοπό (αξία). Στην περίπτωση αυτή, η αξία προβάλλει ως η αλλοίωση της ατομικής καμπύλης προτιμήσεων (σκοπών) και ως αλλοίωση αντίστοιχα της φύσης των μέσων ως μέσων (σε αντίθεση και προς τον βεμπεριανό ορθολογισμό κατά την αξία που θέτει την αξία ως άκαμπτη αφετηρία, σε αναφορά προς την οποία οργανώνονται τα μέσα πραγμάτωσής της).

Η πρακτική που αρνείται την κάμψη του εγωιστικού σκοπού διαλύει διαρκώς σχέσεις αλληλεγγύης και τις μετατρέπει σε εξωτερικές σχέσεις επικοινωνίας μεταξύ δρώντων, των οποίων οι αφετηρίες δράσης συγκροτούνται ως ανορθολογικές επιλογές (σκοπών ή αξιών). Η επικοινωνία αυτή αποκαθίσταται μέσω των αγορών, βάσει του χαρακτηριστικού σε αυτές εξορθολογισμού. Ο εξορθολογισμός αυτός εμφανίζεται ως διαδικασία κυκλοφορίας γνώσης και ως εγγύηση εξοικονόμησης πόρων. Μέσω της αγοράς υποτίθεται ότι πραγματοποιούνται έλεγχοι των ποιοτήτων και των ποσοτήτων των εμπορευμάτων σε σχέση με τις τιμές τους, ώστε να αποφεύγονται ληστρικά κέρδη και καταστροφή των πόρων, να διοχετεύονται οι πόροι στις ανάγκες και να υλοποιείται η κοινωνική συ-

(Wets)

νεργασία με τη μορφή της ανταλλαγής. Ωστόσο, επειδή οι ανταλλακτικές διαδικασίες υπακούουν στη λογική της πραγματοποίησης καπιταλιστικού κέρδους, οι διαδικασίες εξορθολογισμού που συνδέονται με τη λογική ελέγχων και εξοικονομήσεων εντός των αγορών διαρκώς ακυρώνονται. Οι σχέσεις που πραγματοποιούνται στην αγορά διέπονται από δυσπιστία και όχι από συνεννόηση, η συγκέντρωση γνώσης συνοδεύεται αναγκαία από απόκρυψη πληροφορίας για την κατάσταση των δρώντων,²⁶ η επικοινωνία με καταγγελία συνεργασίας, η διοχέτευση πόρων προς τις ανάγκες με απομάκρυνσή τους από όσες ανάγκες δεν προσπορίζουν, ικανοποιούμενες, κέρδος. Η εξοικονόμηση γίνεται για τη σπατάλη, η ορθολογική διαχείριση για την παράλογη παραγωγή. Η μορφή που ζητούσε τη νομιμοποίησή της στο γεγονός ότι θα πραγμάτωνε ένα περιεχόμενο, την κοινωνική αναπαραγωγή, αποδεικνύεται ότι έχει τη νομιμοποίησή της μόνο στη λογική μορφή του «από χρήμα περσιότερο χρήμα».

Η σύγχρονη κριτική σκέψη βρίσκεται συχνά αντιμέτωπη προς μίαν αντινομία του κοινωνικού Λόγου που αφορά τον ορθολογισμό της αγοράς και που διατυπώνεται με την εξής μορφή:

Α. Θέση: Ενώ η αγορά φαίνεται να εξορθολογίζει τους πόρους στα επιμέρους σημεία, σε επίπεδο κοινωνίας (πλανητικό) δημιουργεί ανορθολογισμό, εξαθλίωση και διαρκή διακινδύνευση.

Β. Αντίθεση: Το πράττειν που προσπαθεί να υπερβεί την αγορά για να αποφύγει τις αρνητικές επιπτώσεις της θέσης και να διαχειρισθεί κατευθείαν τους κοινωνικούς πόρους ματαιώνει τον εξορθολογισμό στα επιμέρους σημεία, σπαταλάει τους μη ιδιωτικοποιημένους πόρους και συνοδεύεται από γραφειοκρατία και πολιτική αυθαιρεσία.

Η «λύση» σε αυτήν την αντινομία θα αναζητηθεί σε έναν τύπο διαχείρισης των κοινωνικών πόρων που θα τους θέτει υπό κοινωνικό έλεγχο μέσα από ριζικές δημοκρατικές διαδικασίες, ώστε να εξασφαλίζεται η εξοικονομήσή τους και η διοχέτευσή τους σε ανάγκες (χωρίς η ικανοποίησή τους να εξαρτάται από τη δυνατότητα πραγματοποίησης ιδιωτικού-οικονομικού κέρδους).

Η αποτυχία ορθολογικής διαχείρισης των κοινωνικών πόρων και της εξασφάλισης μιας κοινωνικής ζωής χωρίς φόβο και απειλή είναι σημείο εμφανές όχι μόνο στον ανταγωνιστικό χώρο μεταξύ των μεγάλων επιχειρήσεων αλλά και στο εσωτερικό των οργανώσεων αυτών. Οι εγγενείς στα συστήματα αυτά δομές ελέγχων καθίστανται ανενεργοί μέσω των δομικών διαδικασιών διαρκούς καταγγελίας της αλληλεγγύης μεταξύ των μελών τους που τα χαρακτηρίζουν (λ.χ. διαρκής φόβος μέσα στις επιχειρήσεις ότι θα υπάρξουν απολύσεις μόλις μειωθούν οι παραγγελίες) και συναντούν αντιστάσεις που οδηγούν σε μη ελεγχιμότητα και απροσδιοριστία. Οι αντιστάσεις και οι μειώσεις των ελέγχων οδηγούν με τη σειρά τους σε συστημικές αντιδράσεις που κινητοποιούν διαδικασίες άρσης της απροσδιοριστίας με αποκατάσταση νέας επικοινωνίας υπό νέους όρους ελέγχου, κλπ. Ως συστημική αντίδραση λογίζεται και η ευρεία διάδοση της πληροφορίας, όχι για να χειριστούν συλλογικά οι δρώντες τα κοινά προβλήματά τους, αλλά στην προοπτική επανένταξης των αποτελεσμάτων συλλεκτικής πληροφόρησης σε λογικές συσώρευσης ιδιωτικού κέρδους και δύναμης.

Βέβαια, μέσα από την κίνηση αυτή διάχυσης και επανάκαμψης της πληροφόρησης περισσεύει ένα κριτικό υπόλειμμα πληροφόρησης και γνώσης, που δεν μπορεί να επανενταχθεί πλήρως στις λογικές αυτές. Οι εξορθολογισμένες συστημικές μορφές δράσης οδηγούν δηλαδή τους δρώντες σε απομόνωση, σε εξατομίκευση και σε έλλειψη συντονισμού, που «διορθώνονται» μέσω των επικοινωνιακών διαδικτύων και της διάχυσης σε παγκόσμια κλίμακα της πληροφόρησης. Το έλλογο συνίσταται αντίστοιχα για την κριτική στην καταγγελία και των δύο πλευρών, τόσο της άρσης της κοινωνικής επικοινωνίας, όσο και της πραγμάτωσής της υπό στρεβλή μορφή.

Η κριτική ανιχνεύει τις αντιστροφές που συντελούνται συνεχώς στις δομές αλλοτριωμένης διάδρασης και στα συστήματα επικοινωνίας, αντιστροφές που καθιστούν δυνατόν για τους ανθρώπους να συνεργάζονται και να επικοινωνούν πάνω στους λόγους που προκαλούν την καταστροφή της ζωής, της υγείας, του περιβάλλοντος, την εξαθλίωση και την αναξιοπρέπεια, αλλά και την αλλοί-

ωση της επικοινωνίας. Και να επικοινωνούν πάνω στους χειρισμούς που οδηγούν στην κατανομή των κοινωνικών πόρων που πραγματοποιούνται ερήμην τους, που αφορούν ωστόσο τη ζωή τους. Δηλαδή να επικοινωνούν για τους όρους ζωής που διακυβεύονται (που συμπίπτουν με τις «αξίες» τους που καταστρέφονται και κινδυνεύουν) και να αποτρέπουν αυτήν τη διακινδύνευση, να ρυθμίζουν οι ίδιοι τους όρους της ζωής τους (με σχέσεις και μεθόδους που μπορούν να επινοούν μέσα από μια τέτοια επικοινωνία). Η κίνηση αυτή από τους όρους στις αξίες αποτυπώνει διαδικασίες αλληλέγγυας επικοινωνίας και αυτοδιαχειριστικής πράξης και αποτελεί τον πυρήνα του κριτικού και έλλογου προτάγματος, και υπ' αυτήν την έννοια τον ορθολογισμό που «αξίζει» να υπερασπιστεί κανείς.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Νήσος, Αθήνα 1996.
2. Πρβλ. για την προβληματική αυτή το κεφάλαιο «Πολιτική δημοσιότητα και η ιδέα ενός Πανεπιστημίου», στην ανά χείρας έκδοση.
3. G. W. F. Hegel, «Der Geist des christentums und sein Schicksal (1798-1800)», *Werke*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1971, τόμ. 1, σ. 317-418.
4. Πρβλ. τα εγχειρίδια αποσπάσματα της Βέρνης πάνω στη λαϊκή θρησκεία και τον χριστιανισμό, στο G. W. F. Hegel, *Werke*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1971, τόμ. 1.
5. Πρβλ. G. W. F. Hegel, «Φιλοσοφία του Δικαίου», § 183, *Werke*, τόμ. 7, σ. 340.
6. Πρβλ. ενθ. αν., § 245, σ. 390.
7. K. Marx, «Zur Judenfrage» (1844), Marx-Engels, *Werke*, τόμ. 1, Βερολίνο, σ. 347-377.
8. K. Marx, «Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844», Marx-Engels, *Werke, Ergänzungsband*, Βερολίνο 1973, σ. 467-588.
9. K. Marx, «Kritische Randglossen zu dem Artikel eines Preußen», 1844, Marx-Engels, *Werke*, τόμ. 1, Βερολίνο, σ. 392-409.
10. Πρβλ. K. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994,

(μτφρ. από τα γερμανικά Λ. Σακκαλή), σ. 190 επ., 265 επ.

11. Πρβλ. J. G. Herder, «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit» (1744)· «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» (1784-91), *Sämtliche Werke*, Βερολίνο 1887, τόμ. 13.

12. J. G. Herder, *Ideen*, όπ. παρ.

13. Πρβλ. K. Ψυχοπαίδης, «Πολιτική φιλοσοφία της νεωτερικότητας», *Δευκαλίων* 11/2 (1993), σ. 96 επ.· Α. Λαβράνου, «Οι ιστοριστικές βάσεις της θεωρίας του Δικαίου του C. v. Savigny», *Αξιολογικά* 8 (1995), σ. 70-130.

14. K. Marx, «Das Philosophische Manifest der historischen Rechtsschule», Marx-Engels, *Werke*, Βερολίνο 1972, τόμ. 1, σ. 80 επ.

15. Πρβλ. W. Dilthey, «Einleitung un die Geisteswissenschaften» (1883) *Gesammelte Schriften*, τόμ. 1, Λειψία και Βερολίνο 1923· «Die Geistige Welt, Einleitung in die Philosophie des Lebens», τόμ. 5, 1924· «Weltanschauungslehre», τόμ. 8, 1931.

16. W. Dilthey, «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, *Gesammelte Schriften*, τόμ. 7, 1927.

17. Max Weber, «Rechtssoziologie (Wirtschaft und Recht)», *Wirtschaft und Gesellschaft*, Winckelmann (επιμ.), κεφ. 7.

18. Max Weber, *Wissenschaftslehre*, Τυβίγγη 1968, σ. 1-145.

19. Max Weber, «Soziologische Kategorien des Wirtschaftens», *Wirtschaft und Gesellschaft*, κεφ. 2. Πρβλ. και K. Ψυχοπαίδη, «Φορμαλιστικές θεμελιώσεις της Πολιτικής Οικονομίας», *Αξιολογικά* 5 (1993).

20. Πρβλ. K. Ψυχοπαίδη, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, ιδίως σ. 341 επ., 346 επ.

21. Πρβλ. σχετικά με την απροσδιοριστία, K. Ψυχοπαίδη, «Αναγκαιότητα και Απροσδιοριστία στην Κοινωνική θεωρία», *Ο Δεκαπενθέμερος Πολίτης*, 2.6.1995.

22. Πρβλ. A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Νέα Υόρκη 1952. M. Olson, *The logic of collective action*, Harvard Univ. Press, 1965.

23. Πρβλ. R. Dumont, Ch. Paquet, *Misère et chōmage*, Seuil, Παρίσι 1994, σ. 67· M. Barrère, «Rio contre Heidelberg», *Le Monde*, 17.6.1992· H. Νικολόπουλος, «Ανάπτυξη, Περιβάλλον, Εξουσία», *Σύγχρονα Θέματα* 19 (60/61), 1996, σ. 230.

24. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Παρίσι 1976, (ελ. μτφρ. Κωστή Παπαγιώργη, Γνώση, Αθήνα 1988).

25. Πρβλ. «Ιστορισμός και κανονιστικότητα», στην ανά χείρας έκδοση.

26. Πρβλ. K. Psychopedis, «Emancipating explanation», στο W. Bonefeld e.a. (επιμ.), *Open Marxism* 3, Pluto, Λονδίνο 1995, σ. 30.

Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΤΙΚΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ

Η ΚΑΝΤΙΑΝΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ

Η καντιανή κριτική της πράξης δεν είναι απλώς ένα κεφάλαιο της ιστορίας της σκέψης, αλλά μια σημερινή προβληματική, σημαντική για τη θεωρία των σημερινών επιστημών της πράξης, της κοινωνίας και της πολιτικής. Η εξέταση της θέσης αυτής μάς οδηγεί κατευθείαν στο χαρακτήρα της καντιανής προσέγγισης ως κριτικής. Η δε κριτική μάς αποκαλύπτει μια ιδιότυπη «πρακτική αναγκαστικότητα» των κοινωνικών-επιστημονικών και πολιτικών-θεωρητικών εννοιών, που μας επιτρέπει να προσεγγίσουμε το κατ' εξοχήν σύγχρονο πρόβλημα της θεμελίωσης των αξιολογικών επιστημών της κοινωνίας και της πολιτικής.

Ο αναγνώστης του έργου του Καντ διακρίνει στο έργο αυτό τη σαφή κριτική αντιπαράθεση απέναντι στην προσέγγιση εκείνη της ιστορίας, της κοινωνίας και της πολιτικής που μπορούμε να χαρακτηρίσουμε ως επιστημονιστική. Μια τέτοια προσέγγιση είναι δεδομένη κάθε φορά που αναλύονται πολιτικές διαδικασίες, που περιγράφονται οικονομικές δομές, που διερευνώνται οι νόμοι που διέπουν την κοινωνική πραγματικότητα ή διατυπώνονται κανόνες που καθοδηγούν τις πράξεις προς επιθυμητές αλλαγές της πραγματικότητας αυτής, χωρίς αναφορά σε δεσμευτικές, ηθικά αποδεκτές πολιτικές αρχές: «Αν η βούληση δεν ακολουθεί όμως άλλες αρχές από εκείνες για τις οποίες η διάνοια διαπιστώνει ότι το αντικείμενο καθίσταται δυνατόν σύμφωνα με αυτές ως φυσικούς και μόνο νόμους, τότε, έστω κι αν η πρόταση που περιέχει τη δυνατότητα του αντικειμένου κατά την αιτιότητα της υποκειμενικής βούλησης ονομάζεται πρακτική πρόταση, δεν μπορεί ωστόσο να διακριθεί κατ'

αρχήν από τις θεωρητικές προτάσεις που αναφέρονται στη φύση των πραγμάτων, αντιθέτως θα πρέπει να δανειστεί από τις προτάσεις αυτές την αρχή της, για να αναπτύξει την παράσταση ενός αντικειμένου στην πραγματικότητα» (IX, 175).¹

Η θέση του Καντ είναι ότι η κατασκευή των κοινωνικών-πολιτικών εννοιών, κατ' αντιστοιχία προς τις έννοιες της θεωρητικής (φυσικής-επιστημονικής) φιλοσοφίας, θα σήμαινε ότι η κοινωνία, όπως και η φύση, θεματοποιείται αποκλειστικά ως αντικείμενο, ως όλον αιτιακών σχέσεων και θα απέκλειε τη θεμελίωσή της στην ελευθερία. Η καντιανή κριτική στην πολιτική ως τεχνική θεωρεί, στην παράδοση του διαφωτισμού, ότι ήδη με την επιλογή της θεωρητικής μεθόδου συγκαλύπτονται κατά την ανάλυση κοινωνικών γεγονότων εξουσιαστικές σχέσεις. Αν αποκλείσουμε από τον μεθοδολογικό μας αναλογισμό τη δυνατότητα ελεύθερου αυτοκαθορισμού, ρίχνουμε τον άνθρωπο με τις λοιπές «ζώσες μηχανές» σε μια συνομοταξία (XI, 214). Οι σκέψεις αυτές μάς οδηγούν στην κεντρική για την καντιανή φιλοσοφία έννοια της πράξης. Σε αντίθεση με την «επιστημονιστική» αντίληψη των κοινωνικών-επιστημονικών προτάσεων που προσανατολίζονται προς τη φυσική-επιστημονική γνώση βρίσκονται κατά τον Καντ οι πρακτικές προτάσεις, οι οποίες έχουν ως αντικείμενο την ελευθερία υπό νόμους. Διακρίνει δηλαδή ο Καντ μεταξύ αφ' ενός των νόμων της φύσης, στους οποίους υποτάσσεται η βούληση, και αφ' ετέρου μιας φύσης που υποτάσσεται σε μια βούληση, η οποία αναφέρεται σε ελεύθερη πράξη και είναι «αιτία» των πρακτικών αντικειμένων (VII, 158).

Στην Κριτική του Πρακτικού Λόγου (VII, 157), ο Καντ θέτει το ερώτημα της σχέσης μιας αρχετυπικής φύσης (Natura Archetypa), που την αναγνωρίζουμε μόνο στο Λόγο και υπόκειται στον ηθικό νόμο της αυτονομίας, προς μίαν απεικονιστική φύση (Natura Ectypa), δηλαδή την ιδέα ενός αποτελέσματος της αρχετυπικής φύσης. Το αποτέλεσμα αυτό επιτυγχάνεται κατά τον Καντ αν εφαρμοστεί το κριτήριο της γενικότητας του φυσικού νόμου σε υποκειμενικές αρχές του πράττειν. Οι υποκειμενικές αρχές (Maximen) ελέγχονται από τον πρακτικό Λόγο κατά πόσον ενδείκνυνται να χρησι-

μεύσουν ως γενικός φυσικός νόμος και εφόσον δεν ενδείκνυνται εγκαταλείπονται. Με τον τρόπο αυτόν αποκλείονται όλες οι αρχές που είναι αντιφατικές, μόλις γενικευθούν, λόγω χάρη η ανειλικρίνεια, αλλά και η επιδίωξη εγωιστικού οφέλους ή προνομιακής μεταχείρισης, διακρίσεων, αξιωμάτων, κλπ. Ο Καντ εισάγει δηλαδή εδώ ένα πρόγραμμα ηθικής θεμελίωσης της πράξης, το οποίο φαίνεται να αποκλείει εξίσου τη δυνατότητα της θεμελίωσης των κοινωνικών-επιστημονικών εννοιών, όπως και ο επιστημονισμός.

Δεδομένου ότι οι έννοιες αυτές αναφέρονται σε πραγματικά κοινωνικές «δυνάμεις» που είναι μεταξύ τους σε ανταγωνισμό και διαμορφώνουν διαρκώς εναλλασσόμενες ισορροπίες, ανάλογα με τον εκάστοτε συσχετισμό τους, μια «πρακτική» ηθική θεώρηση θα διαπίστωνε αμέσως ότι βρίσκονται σε αντίφαση με το πρακτικό ιδεώδες της θέσης εν ισχύ μη εγωιστικών κινήτρων και θα τις απέρριπτε.

Αντίστροφα, ο πρακτικός ριγκορισμός της ηθικής θεμελίωσης φαίνεται να αποκλείει, λόγω της αναφοράς του σε φορμαλιστικές γενικεύσεις των καταστάσεων στις οποίες εμπλέκονται οι επιμέρους δρώντες, όπως αυτές κάθε φορά προκύπτουν, έναν προβληματισμό πάνω στους όρους άσκησης ηθικού πράττειν. Κινδυνεύει έτσι η συζήτηση για τη φύση των υποκειμενικών κανόνων να καταλήξει σε μια μορφή ντεσιζιονισμού του υποκειμενικού κανόνα που θα αντικαταστήσει την ίδια την πρακτική θεμελίωση (υποβιβάζοντάς την σε γενίκευση του εκάστοτε δεδομένου και αποφασισμένου). Και στις δύο περιπτώσεις, ο δρόμος από την ηθική στις κοινωνικές επιστήμες φαίνεται να φράζει.

Το πώς αντιμετωπίζει ο Καντ αυτό το δίλημμα καθίσταται φανερό στις λεγόμενες «τελεολογικές» αναλύσεις του, της «Κριτικής της κριτικής ικανότητας». Ο Καντ αναλύει εδώ τη διαλεκτική αντινομία μεταξύ μηχανικής και τελεολογικής εξήγησης και οδηγείται στο συμπέρασμα ότι για ορισμένες μορφές της «φύσης» μπορούμε να αναζητήσουμε μιαν αρχή τελείως διαφορετική από τις εξηγητικές αρχές των μηχανισμών της φύσης, δηλαδή την αρχή των τελικών αιτιών (X, 501). Σύμφωνα δηλαδή με την τελεολογική θεώρηση, όταν αντιμετωπίζουμε φαινόμενα που παρουσιάζονται ως

όλον ανταγωνιστικών κινητηρίων δυνάμεων θα πρέπει να αναλογιστούμε τη δυνατότητα κατανόησής τους ως ολότητα στην οποία πραγματοποιούνται σκοποί. Ο Καντ τονίζει (IX, 235) ότι ο αναλογισμός αυτός δεν συνίσταται σε αυθαίρετη εισαγωγή κάποιων σκοπών στη φύση, αλλά σε αναγκαία για τα ανθρώπινα υποκείμενα στάση απέναντι στο πρόβλημα του τρόπου με τον οποίο τα φυσικά φαινόμενα συνδέονται μεταξύ τους και αποκαθίσταται η ενότητα μέσα στην πολλαπλότητα του εμπειρικού.

Οι αναλύσεις αυτές αποκτούν κοινωνική-φιλοσοφική σημασία, αφού συνδέουν έλλογους σκοπούς και φυσικό νόμο στο χώρο των επιστημών της κοινωνίας και της ιστορίας. Η ενότητα της πολλαπλότητας του εμπειρικού αποκαθίσταται στις κοινωνικές σχέσεις μέσα από μια εξέλιξη των σχέσεων μηχανισμών (εμπειρικών κοινωνικών δυνάμεων) προς μια κατάσταση που διέπεται από τον γενικό πολιτικό νόμο.² Επειδή ο νόμος αυτός είναι αναγκαστός, μέτεχει του θεωρητικού (φυσικού-επιστημονικού) Λόγου, του «διανοητικού», του οποίου οι αρχές εφαρμόζονται στην εμπειρία. Ταυτόχρονα όμως είναι κατά τη γενική μορφή, που μπορεί να γίνει περιεχόμενο της βούλησης των κοινωνικά δρώντων, έλλογος. Η σύνδεση διανοητικού και ελλόγου είναι τελεολογική, δηλαδή η αναλογιστική διαδικασία λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο μιας δεσμευτικής θεωρίας των ανθρώπινων «δυνάμεων». Τέτοιες συνδέσεις συγκροτούν «φυσικούς σκοπούς», που είναι χαρακτηριστικές έννοιες της καντιανής φιλοσοφίας της Ιστορίας. Έτσι, όπως λέει ο Καντ στην 5η πρόταση του κειμένου του «Ιδέα για μια γενική Ιστορία με πρόθεση κοσμοπολιτική»,³ η γενικά διοικούσα το δίκαιο αστική κοινωνία είναι ο χώρος πραγματοποίησης του ύψιστου φυσικού σκοπού (δεδομένου ότι η πραγματοποίηση του ηθικού σκοπού εκφεύγει της τελεολογικής προσέγγισης, του συσχετισμού ηθικού και φυσικού νόμου και θεμελιώνεται αποκλειστικά στον πρακτικό νόμο).

Με την τελεολογική προσέγγιση εισάγεται από τον Καντ στη μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών μια ιδιαίτερη αρχή συγκρότησης θεωρίας, που μπορεί να χαρακτηριστεί ως αρχή της πρακτικής ανακλαστικότητας κοινωνικών-θεωρητικών και κοινω-

νικών-πολιτικών εννοιών. Η ανακλαστικότητα αυτή προσδίδει στις κοινωνικές-επιστημονικές θεμελιώσεις ρυθμιστικό απλώς, και όχι τον καθοριστικό χαρακτήρα που χαρακτηρίζει κατά τον Καντ τη μεθοδολογία των φυσικών επιστημών. Έχει ωστόσο υπερβατολογική σημασία για τη θεμελίωση των κοινωνικών επιστημών: ο Καντ δηλαδή θεωρεί ότι οι κοινωνικές επιστήμες δεν είναι δυνατόν να θεμελιωθούν αλλιώς, ει μη μόνον με αναφορά στη ρυθμιστική αυτή ιδέα.

Σύμφωνα με την ιδέα αυτή, τα εκάστοτε επιτελεσμένα αποτελέσματα της κοινωνικής πράξης αντιπαρατίθενται σε μια πρακτική ιδέα ελευθερίας, η οποία παρέχει τα κριτήρια υπέρβασης του σχετικισμού και ιστορισμού που συνεπάγεται η θεωρητική μέθοδος. Ο σχετικισμός αυτός φαίνεται να προκύπτει σε οποιαδήποτε ανάλυση θα επιχειρούσε μια κατευθείαν πρακτική αξιολόγηση ενός τύπου πράττειν ή ενός θεσμικού μορφώματος, χωρίς να θέτει ερωτήματα για το κατά πόσον έχουν συγκροτηθεί οι γενικοί όροι ως προς τους οποίους αποκτά νόημα η πράξη ή η θέσμιση. Οι όροι αυτοί στην παράδοση του Ρουσσώ συνίστανται στα στοιχεία εκείνα τα οποία αποτελούν όρους δυνατότητας οποιουδήποτε «συμβολαίου» για τη συγκρότηση πολιτείας. Ο Ρουσσώ υποστήριξε ότι η ιδέα μιας *volonté générale* στην κοινωνία πρέπει να προεξοφληθεί, χωρίς να χρειαστεί εμπειρική επιβεβαίωση από τις *volontés de tous*, διότι ακριβώς το περιεχόμενο της *volonté générale* συμπίπτει με τους όρους της δυνατότητας ελεύθερης συμβίωσης: την ελευθερία και την ισονομία. Προβάλλεται η συναινεσιακή φύση του πολιτικού, η οποία αντιπαρατίθεται σε πραγματικές συγκροτήσεις του ως διαδικασία ωμής βίας.

Η κανονιστική αυτή κατανόηση της κοινωνίας και των κοινωνικών επιστημών βρίσκεται στο κέντρο και της καντιανής πολιτικής θεωρίας. Στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* (VII, 137), ο Καντ προβαίνει σε κριτική της «*volonté de tous*», με το επιχείρημα του Ρουσσώ: Η «βούληση όλων» σημαίνει ότι «ο καθένας έχει το δικό του αντικείμενο (την ευδαιμονία του), το οποίο μπορεί τυχαία να εναρμονίζεται με τις προθέσεις των άλλων, που κι αυτές αναφέρο-

νται στον εαυτό τους, αλλά πολύ απέχουν από το να αρχούν για να αναχθούν σε νόμο, κλπ.».

Στο ερώτημα, σε τι συνίσταται το γενικό στοιχείο της βούλησης όλων, ο Καντ απαντάει ότι συνίσταται στην ελευθερία που προκύπτει από την εγκατάλειψη της ελευθερίας των μεμονωμένων δρώντων σε προκρατική κατάσταση και την επανασύστασή της σε κατάσταση κοινωνικού συμβολαίου, όπου τα άτομα είναι μέλη ενός πολιτικού σώματος, του Λαού, ιδωμένου ως Πολιτεία (Universi) (VI, 434). Το πρόβλημα της ελευθερίας τίθεται δηλαδή κανονιστικά ως πρόβλημα δικαίου και πολιτικής. Απέναντι στις διατυπώσεις του Ρουσσώ, το επιχείρημα του Καντ οξύνεται σε υπερβατολογικό επιχείρημα: Όρος δυνατότητας κοινωνικής συμβίωσης είναι η σύσταση και ισχύς των εξωτερικών όρων ελευθερίας, όπως συγκροτούνται σε Πολιτεία που θεμελιώνεται στο δίκαιο.

Ο προβληματισμός αυτός οδηγεί στο ερώτημα για τη σχέση μεταξύ του δικαίου και της ιδέας της ισότητας, η οποία είναι κεντρικό θέμα της όλης πρακτικής επιχειρηματολογίας. Ως «δίκαιο» ο Καντ, πιστός στην παράδοση του Ρουσσώ, δεν χαρακτηρίζει οιονδήποτε θετικό κανόνα, αλλά τους κανόνες που χαρακτηρίζονται από γενικότητα και παράγονται σε κατάσταση εγκαθιδρυμένης αστικής νομιμότητας και ελευθερίας.

Από τον γενικό του χαρακτήρα ο κανόνας δικαίου είναι έλλογος, ενώ μια αυθαίρετη θέσμιση (λ.χ. ενός τυραννικού πολιτικού συστήματος που μεταχειρίζεται προνομιακά ορισμένους υπηκόους του εις βάρος άλλων) δεν είναι έλλογη, αλλά παραπέμπει στην ιδιαιτερότητα των ορμών και παθών. Άρα είναι χαρακτηριστικό στοιχείο της ίδιας της έννοιας του δικαίου η πρακτική ανακλαστικότητα, που συμπίπτει στον Καντ με τη συγκρότησή του σε αναφορά με τη δομή των ανθρώπινων «δυνάμεων», της αίσθησης, της διάνοιας και του λόγου, και συμπίπτει με το έλλογο ως προς τη γενικότητα της μορφής. Αυτό το δίκαιο (σύμπτωση της ελευθερίας του καθενός με την ελευθερία κάθε άλλου σύμφωνα με έναν γενικό νόμο) αποτελεί το περιεχόμενο της *volonté générale*. Με τη σύνδεση ελευθερίας και νόμου, το ελευθεριακό πολιτικό ιδεώδες συμπίπτει με ένα ιδε-

ώδες ισονομίας. Αντίστοιχα διατυπώνεται ένα «αίτημα δημοσίου δικαίου» συγκρότησης «ενωμένης βούλησης όλων σύμφωνα με το νόμο της ισότητας» (VIII, 641).

Η ιδέα του δικαίου ως ισότητας είναι το αποτέλεσμα της διαλεκτικής κριτικής που υπερβαίνει την επιστημονιστική προσέγγιση της κοινωνίας και της πολιτικής. Η αντίληψη αυτή κατανοεί τα κοινωνικά προβλήματα σε αναλογία με προβλήματα της μηχανικής, λόγου χάρι με δεδομένη μια δύναμη που βρίσκεται σε ισορροπία με ένα δεδομένο βάρος να βρεθεί η σχέση των αντίστοιχων βραχιόνων του μοχλού, κλπ./ (IX, 174). Η ιδέα της ισορροπίας μεταξύ (άνισων) δυνάμεων που προβάλλεται εδώ πραγματοποιείται σε κοινωνικό επίπεδο ως αλληλεπίδραση κοινωνικών δυνάμεων και εξουσιαστικών σχέσεων. Αντιπαράκειται στην ιδέα της ισότητας, στην οποία περιέχεται το αίτημα της εξαφάνισης της μη νομιμοποιημένης εξουσίας και της συγκρότησης κοινωνίας ισονομίας και ελευθερίας. Σε κοινωνία ισότητας, τα αξιακά αυτά «πολιτικά» στοιχεία συνυπάρχουν με κοινωνικές ανισότητες. Η συνύπαρξη αυτή θεμελιώνεται φιλοσοφικά στην «τελεολογική κρίση» που θέτει το πρόβλημα της σχέσης ιστορικών περιεχομένων στην εξέλιξη τους προς τον γενικό έλλογο κανόνα.

Η προβληματική που αναπτύχθηκε είναι δεσμευτική και για την κατανόηση της σχέσης του δικαίου και της πολιτικής. Προς την ιδέα του δικαίου, με την κανονιστική-αξιολογική έννοια του όρου, πρέπει, σύμφωνα με τον Καντ, να «προσαρμόζεται» η πολιτική, τα διατάγματά της και οι μηχανισμοί της διοίκησης τους οποίους κινητοποιεί (VIII, 642). Ο τρόπος της προσαρμογής αυτής δεν καθορίζεται στα επιμέρους, καθίσταται ωστόσο μέσα από τις διάφορες παρατηρήσεις του Καντ σαφές ότι η έννοια της εξουσίας δεν μπορεί να αναλυθεί χωρίς έναν πρακτικό αναλογισμό πάνω στην κανονιστική δέσμευση της εξουσίας, ιδιαίτερα πάνω στους υπερβατολογικούς «όρους δυνατότητας» της άσκησης εξουσιαστικού πράττειν.

Τέτοιοι όροι τους οποίους υποδεικνύει η τελεολογική ανάλυση στο έργο «Ιδέα για μια γενική ιστορία με πρόθεση κοσμοπολιτική» είναι: «ορθές έννοιες» για τη φύση ενός δυνατού συντάγματος, «με-

γάλη εμπειρία» και «αγαθή βούληση» για την αποδοχή του συντάγματος που θα υλοποιείται εξουσιαστικά. Τα στοιχεία αυτά (ορθές έννοιες, εμπειρία, βούληση) παραπέμπουν στην ίδια τη δομή του Λόγου, ως ικανότητα να οδηγείται σε γενικές έννοιες, ως κριτική ικανότητα (τελεολογία) και ως πράξη-δομή, πάνω στην οποία αντανάκλαται η έννοια της εξουσίας για να θεμελιωθεί ορθοπρακτικά. Σε μια πολιτεία που βασίζεται σε τέτοιες αρχές, το στοιχείο του καταναγκασμού που κάνει «θετικό» το δίκαιο αποδεικνύεται αναγώγιμο στην ελευθερία, αφού δεν θεωρείται ότι είναι εμπόδιο της ελευθερίας, αλλά «εμπόδιο παρεμποδισμού» της πολιτικής ελευθερίας (VIII, 338), που συνίσταται στη συνύπαρξη της ελευθερίας του ενός με την ελευθερία του άλλου υπό γενικούς νόμους.

«Νομιμοποιείται» λοιπόν κατά τον Καντ ένα στοιχείο καταναγκασμού που κατευθύνεται κατά των προσπαθειών να ακυρωθεί η δικαϊκή ελευθερία, όπου αυτή έχει θεσμισθεί, ή να μην της επιτραπεί να εκδηλωθεί. Η ιδέα αυτή υπάρχει και στον Ρουσσώ, στην κριτική των βουλήσεων που στρέφονται κατά της γενικής βούλησης,⁴ αλλά στον Καντ «η νομιμοποίηση» αυτή δεν φθάνει ως την αποδοχή βίαιων πράξεων εν ονόματι της εγκαθίδρυσης ενός ελεύθερου πολιτεύματος, αλλά ενισχύει μάλλον υπάρχουσες κρατικές-εξουσιαστικές δομές, στο βαθμό που η καταναγκαστική τους δραστηριότητα μπορεί να ερμηνευθεί ως πρακτική διαφύλαξης ενός ελευθεριακού θεσμικού πλαισίου. Ακόμη, αρνητικά ιδωμένη, η ιδέα αυτή αντανάκλα την ιδιαίτερη σχέση μεταξύ πολιτικής ελευθερίας και ελεύθερης σκέψης, δηλαδή και του ίδιου του καντιανού «Λόγου» που παρέχει κριτήρια του ορθού ηθικού-πολιτικού πράττειν.

Το καντιανό αίτημα πολιτικής πράξης σύμφωνα με έλλογα κριτήρια στρέφεται ιδιαίτερα κατά της καταπίεσης της ελευθερίας της σκέψης. Αν και η σκέψη είναι ανεξάρτητη από εξωτερικά δεδομένα, μπορεί να παρεμποδιστεί η ελευθερία κοινοποίησής της και με αυτόν τον τρόπο να απειληθεί η ίδια η ορθότητα των σκέψεων που για να αναπτυχθούν προϋποθέτουν επικοινωνία και διάλογο: «Με τι ορθότητα θα μπορούσαμε να σκεφθούμε, αν δεν σκεφτόμαστε σε κοινότητα με άλλους, στους οποίους κοινοποιούμε τις σκέψεις μας

και μας κοινοποιούν τις δικές τους (...)». Εκείνη η εξωτερική βία, που αφαιρεί από τον άνθρωπο την ελευθερία δημόσιας κοινοποίησης των σκέψεων, του παίρνει και την ελευθερία της σκέψης» (V, 280). Η κοινοποίηση είναι λοιπόν όρος για να υπάρχει ελεύθερη σκέψη και γι' αυτό περιέχεται μαζί με την ελευθερία και την ισότητα στα στοιχεία του φυσικού δικαίου που θα πρέπει να διέπουν κάθε νομοθεσία.

Στο πρόβλημα της πραγματοποίησης του φυσικού δικαίου, η θεωρία του Καντ παραμένει ανοιχτή, υπομένοντας την αντινομία στην οποία οδηγεί η σύνδεση φυσικοδικαιακώς «δικαιωμένων» αποτελεσμάτων με τα βίαια μέσα που χρησιμοποιήθηκαν χάριν των αποτελεσμάτων αυτών. Χαρακτηριστική είναι η καντιανή προσέγγιση της Γαλλικής Επανάστασης στη «Διένεξη των Σχολών»,⁵ η οποία θεωρείται από τον Καντ «σημάδι» της ενέργειας του Λόγου στην Ιστορία, όχι ως προς τις πράξεις βίας που την συνοδεύουν, αλλά μόνον ως προς τα ενεργοποιημένα φυσικοδικαιακά αποτελέσματα. Η κριτική πρακτική φιλοσοφία δεν χρεώνεται ως εγγεληνό Weltgeist το «όλον» σχέσεων και συνεπειών του ιστορικού-τελεολογικού συμβάντος. Τέμνει το ιστορικό επιβεβαιώνοντας τα έλλογα κατά τη μορφή αποτελέσματα (ελευθερία, γενική νομοθεσία), επιφυλασσόμενη να υποβάλει σε κριτική τις ιστορικές πράξεις πολιτικής βίας που τα συνόδευαν. Η κριτική αυτή φαίνεται να διατυπώνεται από την τελεολογική θεωρία απέναντι σε πραγματικές διαδικασίες, οι οποίες, έστω κι αν αποτελούν προϊπόθεση της παραγωγής έλλογων αποτελεσμάτων, δεν εντάσσονται οι ίδιες σε έλλογη τελεολογία.

Μια τέτοια ένταξη πραγματικών συμπεριφορών σε έλλογη τελεολογία θεωρεί δυνατή η καντιανή θεωρία για το οικονομικό, ανταγωνιστικό πράττειν. Η τελεολογική προσέγγιση αναλύει το θέμα του ανταγωνισμού σε σχέση με έναν αναλογισμό πάνω στις πολιτικές προϋποθέσεις και το ορθό κανονιστικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ο ανταγωνισμός μπορεί να οδηγήσει σε καλλιέργεια των κοινωνικών δυνάμεων. Ο ανταγωνισμός γίνεται δηλαδή «αποδεκτός» από τη θεωρία ως ανταγωνισμός ανθρωπίνων ικανοτήτων και «δυνά-

μεων» (με τη γνωσιοθεωρητική έννοια του όρου), στο βαθμό που θα οδηγήσει σε έννομη ρύθμιση των σχέσεων μεταξύ των δυνάμεων αυτών (4η πρόταση του «Ιδέα»). Εκδηλώσεις του που δεν οδηγούν σε τέτοιες ρυθμίσεις απορρίπτονται από την αξιολογικά προσανατολισμένη θεωρία.

Από τα όσα αναπτύχθηκαν μπορεί να γίνει κατανοητό ότι και στο επίπεδο της ανάλυσης πραγματικών πολιτικών «δυνάμεων» ο Καντ μένει πιστός στην αναλογιστική τελεολογική του προσέγγιση. Η αρχή Πολιτείας, η ρεπουμπλικανική αρχή, αποδεσμεύεται από την ιδέα της διαδικαστικής δημοκρατίας και νομιμοποίησης μέσω εκλεγμένων αντιπροσώπων. Η αντιπροσώπευση στον Καντ στηρίζεται στην ιδέα του «ως εάν» και αναφέρεται κατευθείαν στο ρεπουμπλικανικό πολίτευμα, το οποίο «αρκεί να είναι ρεπουμπλικανικό κατά τον τρόπο διακυβέρνησης, όπου ο μονάρχης διοικεί ανάλογα με τους νόμους που ο Λαός θα έδινε στον εαυτό του κατά γενικές αρχές δικαίου».

Υπάρχουν για την κατασκευή αυτή ιστορικοί λόγοι (αποφυγή ελέγχου των κοινοβουλίων από ευγενείς, ελλείψει των ιστορικών προϋποθέσεων διαμόρφωσης μια γερμανικής Gentry). Αλλά η κατασκευή έχει και κανονιστικό νόημα, αξιώνει δηλαδή ότι σε οιαδήποτε διαδικασία ή μορφή οργάνωσης του πολιτεύματος και ανεξαρτήτως της διαμόρφωσης πλειοψηφιών πάνω σε επιμέρους θέματα θα πρέπει να ισχύουν όροι ελευθερίας και γενικής νομοθεσίας (και η έννοια του «Λαού» που χρησιμοποιείται εδώ είναι κανονιστική).

Η διαμόρφωση πολιτικών κοινωνιών που τηρούν τους όρους αυτούς είναι για τον Καντ καθοριστικό δείγμα ανάπτυξης του ανθρώπινου πολιτισμού, της καλλιέργειας των ανθρωπίνων δυνάμεων («Kultur des Vermögens»), των αισθησιακών δυνάμεων, της κρίσης και της διάνοιας του ανθρώπινου είδους. Η καλλιέργεια αυτή, λέει ο Καντ στη *Μεταφυσική των Ηθών*, είναι σκοπός που είναι συνάμα και καθήκον. Η ιδέα της Ηθικότητας είναι ιδέα που ανήκει ακόμη σε αυτήν την αντίληψη «σκοπού», εμφανίζεται ως δυνατότητα σ' έναν ανεπτυγμένο ανθρώπινο πολιτισμό. Ο ανθρώπινος αυτοκαθορισμός βέβαια ως πραγματικότητα δεν μπορεί να θεματοποιηθεί

στο πλαίσιο της τελεολογικής προβληματικής. Αλλά η τελεολογική προβληματική αναδεικνύει τύπους πολιτικής συμβίωσης που συμβιβάζονται με το ηθικό ιδεώδες (πρβλ. VII, 752 επ., X, 556 κ.ά.) και είναι κατάλληλοι να αποτελέσουν το περιεχόμενο ηθικής γενίκευσης.

Ο καντιανός αυτός προβληματισμός μάς επαναφέρει στο αρχικό θέμα, ή μάλλον ερώτημα: Η καντιανή κριτική της πράξης είναι σύγχρονη προβληματική; Η κοινωνική-πολιτική εξέλιξη μετά τον Καντ χαρακτηρίστηκε από καταστροφές, πολέμους και κρίσεις, που δύσκολα προσαρμόζονται στην καντιανή τελεολογική ιδέα μιας αργής προσαρμογής των κοινωνικών-πολιτικών δομών —μέσα από ένα σύστημα πολιτικά ελεγχμένου ανταγωνισμού και πολιτικών μεταρρυθμίσεων— στα αιτήματα του λόγου. Είναι δύσκολο να αναζητήσουμε σε κάθε επιμέρους κοινωνία, όπως το ζητάει ο Καντ (VII, 755), ένα «σχήμα» του ηθικού Όλου. Το ίδιο το δίκαιο, όπως διέβλεψε ο Franz Neumann,⁶ υφίσταται στην ιστορική δυναμική των κοινωνικών σχέσεων μια «λειτουργική μετατροπή» από γενικός κανόνας σε ειδική προνομιακή ρύθμιση. Η δημοσιότητα υφίσταται αλλοιώσεις. Αντί της αργής πορείας από τον πολιτισμό σε μια ηθική κοινωνία, η κοινωνική «πειθάρχηση» οδηγεί σε εξορθολογισμό βεμπεριανού, όχι καντιανού τύπου, όπου το αξιακό στοιχείο δεν αντανakλάται πλέον στην κατασκευή των κατηγοριών. Ίσως όμως ακριβώς υπ' αυτήν την έννοια είναι η καντιανή σκέψη σημερινή και τίθεται ως πρόβλημα σήμερα. Περιέχει ένα στοιχείο κριτικής που υπεισέρχεται στην αξιολόγησή μας των συσχετισμών δυνάμεων που συγκροτούν το σύγχρονο κοινωνικό είναι. Αξιώνει να μετρήσουμε τα αποτελέσματα της κοινωνικής-πολιτικής εξέλιξης, όχι αποκλειστικά βάσει των συμφερόντων που ικανοποιούνται ή θίγονται, αλλά και βάσει του βαθμού ελευθερίας, ισότητας και αλληλεγγύης και της πρακτικής κοινότητας σκοπών που έχει ιστορικά επιτευχθεί. Μέσα από κριτικό διάλογο να εντοπίσουμε ακόμη και να κατονομάσουμε τα σημεία εκείνα όπου αυτό δεν έχει επιτευχθεί, παρά το οιοδήποτε κόστος μιας τέτοιας στάσης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Στο έργο του Καντ παραπέμπω κατά τόμο και σελίδα της έκδοσης του Weischedel, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, τόμ. I-XII.

2. Πρβλ. για τα επιστημολογικά θεμέλια της καντιανής θεωρίας της Πολιτικής και του Δικαίου, K. Psychopedis, *Untersuchungen zur politischen Theorie von I. Kant*, Schwartz, Γοτίγγη 1980, ιδίως σ. 65 επ. και 95 επ., Πρβλ., επίσης K. Ψυχοπαίδης, *Το πρόβλημα μιας Κριτικής του θεσμικού Λόγου και η Καντιανή Διαλεκτική*, Έρασμος, Αθήνα 1976.

3. I. Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», 1784 (XI, 39)· ελ. μτφρ. Ε. Παπανούτσου, στο I. Kant, *Δοκίμια*, Δωδώνη, Αθήνα.

4. Πρβλ. J.-J. Rousseau, *Du contrat Social*, 1762, Garnier, Παρίσι 1962, βιβλίο 1, κεφ. VII.

5. Πρβλ. για την προσέγγιση αυτή το κείμενο «Πολιτική Δημοσιότητα και η Ιδέα ενός Πανεπιστημίου» στην ανά χείρας έκδοση.

6. Πρβλ. F. Neumann, «Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft», *Demokratischer und autoritärer Staat*, Φραγκφούρτη 1967, σ. 31-81.

Η ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΕΝΤΟΣ ΤΩΝ ΟΡΙΩΝ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

Πρόσφατα συμπληρώθηκαν διακόσια χρόνια από την ολοκλήρωση της έκδοσης ενός από τα σημαντικότερα έργα της ιστορίας της σύγχρονης σκέψης, του έργου του Καντ, *Η θρησκεία εντός των ορίων του λόγου και μόνον*.¹ Δεν συνάντησε βέβαια μεγάλο ενδιαφέρον αυτή η επέτειος, που αφορά ένα μεγάλο έργο του διαφωτισμού, σε μια εποχή όπου το διαφωτιστικό επιχείρημα σύρεται σε απολογία αντιμετωπίζοντας διάφορες μορφές, όπως ότι απέτυχε στο χειραφετητικό του πρόγραμμα ή ότι μεταβλήθηκε σε λειτουργικό λόγο ή ακόμα ότι υποτίμησε την εμβέλεια των αντιπάλων του αντιδιαφωτιστικών, ιστοριστικών και ανορθολογικών επιχειρημάτων. Όποιος εγείρει τέτοιες μορφές παραγνωρίζει ωστόσο ότι ένα έργο, όπως το καντιανό κείμενο για τη θρησκεία, γράφτηκε ακριβώς για να αντιμετωπίσει με τους όρους της διαφωτιστικής φιλοσοφίας τα πραγματικά προβλήματα στα οποία οι μορφές αυτές, έστω κι αν είναι κακόπιστες, αναφέρονται. Θέμα του είναι το πρόβλημα της πραγμάτωσης του διαφωτιστικού προγράμματος, εν όψει των εμποδίων που θέτουν σε αυτό από τη μια πλευρά η εργαλειώδης χρήση του ίδιου του λόγου και από την άλλη οι ιστορικά παραδεδομένες μορφές ζωής, η πρόληψη και ο φανατισμός (θρησκευτικός ή μη) και τα συμφέροντα που υιοθετούν τις μορφές αυτές για να κατισχύσουν. Έτσι είναι και σήμερα δραματικά επίκαιρο όχι να απορρίψουμε χωρίς εξέταση αλλά μάλλον να ξανασκεφθούμε το καντιανό κριτικό επιχείρημα, σε έναν κόσμο που εξακολουθεί, διακόσια χρόνια μετά την πρώτη διατύπωση του εν λόγω επιχειρήματος, να διέπεται από σχέσεις φανατισμού και αναξιοπρέπειας, οι οποίες αναπαράγονται μέσα από τις εξορθολογισμένες τεχνικές της εξουσίας.

Το καντιανό κείμενο ξεκινά με τη διαπίστωση ότι η ηθική βασίζεται στην ιδέα του ανθρώπου ως ελεύθερου όντος, που δεν δεσμεύεται παρά από τη νομοθεσία του ίδιου του του λόγου και συνεπώς δεν χρειάζεται τη βοήθεια κάποιου άλλου (θείου) όντος για να πράξει ορθά. Δεν παράγεται η ηθική από τη θρησκεία, αλλά μάλλον η θρησκεία πηγάζει από την ηθική. Αποτελεί «διεύρυνσή» της. Αν αυτή η διεύρυνση γίνει κατά τρόπο αυθαίρετο, ο άνθρωπος οδηγείται στη διαιώνιση των προλήψεων και του φανατισμού, αν, όμως, γίνει κατά κριτικό τρόπο, μας επιτρέπει να φθάσουμε σε μια ορθολογική ανακατασκευή της ιδέας του Θεού.

Μέσα από τις καντιανές αναλύσεις που προσπαθούν να διερευνήσουν τη φύση της «συνθετικής κρίσης a priori» που βεβαιώνει ότι υπάρχει θεός και γι' αυτό υπάρχει ένα ύψιστο αγαθό στον κόσμο, αναδεικνύεται το νόημα που μπορεί να λάβει η ιδέα του θείου για ελεύθερους ανθρώπους. Παρ' ότι ο άνθρωπος κατά τη στιγμή που δρα ηθικά (θα πρέπει να) θέτει ως αυτοσκοπό τον γενικό τυπικό ηθικό κανόνα αδιαφορώντας για τις συνέπειες της πράξης του, δεν παύει ωστόσο να αγωνιά για την έκβαση αυτών των συνεπειών και να ελπίζει ότι οι πράξεις του, μαζί με αυτές όλων των άλλων δρώντων, θα συγκροτήσουν ένα περιεχομενικό αγαθό (το ύψιστο) για όλη την ανθρωπότητα. Η ιδέα αυτή δεν εμφανίζεται ως κάποιο αντίθετο προς τον ηθικό φορμαλισμό ευδαιμονιστικό πρόγραμμα, αλλά προβάλλεται ως «τελικός σκοπός» και εκδήλωση της αγάπης μας προς τους άλλους και προς τον κόσμο με τη μορφή του θείου.

Η ανακατασκευή αυτή του θείου με αναφορά στο έλλογο έχει βαρύνουσες συνέπειες για την αξιολόγηση της ισχύος θεολογικών επιχειρημάτων. Κατά τη διαμάχη μεταξύ θεολόγων και φιλοσόφων (πρόκειται για μια εκδήλωση της «Διένεξης μεταξύ των Πανεπιστημιακών Σχολών», που είναι το ρητό ή το υπόροπτο θέμα πολλών καντιανών έργων), κάθε θεολόγος εμφανίζεται εσωτερικά διχασμένος: είναι ιερωμένος αφ' ενός και επιστήμονας αφ' ετέρου. Ο επιστήμονας, για να μην περιπέσει σε αντιφάσεις, θα πρέπει να εφαρμόσει στην ίδια του τη θεολογική σκέψη το διαφωτιστικό πρόγραμμα της ανακατασκευής δογματικών περιεχομένων κατά τρόπο που

να επιτρέπει τον έλεγχο της συμβατότητάς τους με έλλογα περιεχόμενα. Αναπαράγονται έτσι πολύπλοκες διαδικασίες αλληλοελέγχων και λογοκρισιών μεταξύ φιλοσοφικού, επιστημονικού-θεολογικού και θρησκευτικού λόγου. Μέσα από αυτές επιβεβαιώνεται όχι κάποιο θεολογικό δόγμα, αλλά ο διαφωτισμός και η κριτική σκέψη. Μονόπλευρες και δογματικές διδασκαλίες ανασκευάζονται, ενώ διαδεδομένες σε ένα ευρύτερο κοινό γνώμες (δόξα) αποβάλλουν το «μυστικιστικό τους επικάλυμμα» και αναζητείται και αναδεικνύεται σε αυτές ο έλλογος πυρήνας τους.

Η ανάλυση της αρχής του «κακού» αποτελεί τον πυρήνα της επιχειρούμενης νέας θεμελίωσης. Το κακό, γράφει ο Καντ, κατοικεί μέσα στην ανθρώπινη φύση μαζί με το καλό. Η ρίζα του κακού και του καλού μπορεί να ανευρεθεί μέσα στις ανθρώπινες δυνάμεις, στις αισθητηριακές δηλαδή δυνάμεις και στον ανθρώπινο λόγο. Αλλά αυτό που είναι εδώ σημαντικό είναι ότι το κακό δεν παράγεται μηχανιστικά από τις αισθήσεις, την εμπάθεια, τις ορμές, κλπ., αλλά προσεγγίζεται ως στρέβλωση και αντιστροφή της φύσης μας, για την οποία εμείς οι ίδιοι είμαστε υπεύθυνοι. Άρα τίθεται ως πρόβλημα πράξης να υπερβούμε αυτήν τη στρέβλωση και να μετατρέψουμε το κακό σε καλό. Αυτό είναι πρόβλημα ηθικής παιδείας. Αλλά το πρόβλημα ηθικής παιδείας θα ήταν λάθος να προσεγγιστεί ως πρόβλημα βελτίωσης των ηθών. (Θα έπεφτε κανείς, σε μια τέτοια περίπτωση, στην ιστορική παγίδα, καθώς θα εξαρτούσε ένα κανονιστικά δεσμευτικό αποτέλεσμα από την εκάστοτε ιστορική διαμόρφωση της κατάστασης των ηθών.) Το πρόβλημα της ηθικής παιδείας θα πρέπει να προσεγγιστεί από την πλευρά κανονιστικά αποδεκτών και μάλιστα δεσμευτικών αποτελεσμάτων ως «πρόβλημα μετατροπής του τρόπου σκέψης» και ως «θεμελίωση ενός χαρακτήρα». Οι προαναφερθέντες καντιανοί όροι παραπέμπουν στις πρακτικές αξίες της υπερβατολογικής συστηματικής, στην ελευθερία υπό νόμους και στην αυτονομία. Η αξίωση μιας αλλαγής στον τρόπο που αισθανόμαστε και νοηματοδοτούμε συμπίπτει με το αίτημα εγκατάλειψης του ετεροκαθορισμού και υποκατάστασής του από την αυτόνομη δραστηριότητα.

Από την καντιανή ανάλυση προκύπτει ότι ούτε η ανθρώπινη αίσθηση αλλά ούτε και το φρονησιακό πράττειν που επιδιώκει την ευδαιμονία των δρώντων είναι κάτι το αμαρτωλό ή καταδικαστέο, όπως θεωρούν ορισμένες επιφανειακές αναγνώσεις της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να απαλλαγεί από τις αισθήσεις του, οι οποίες συμμετέχουν στη συγκρότηση αυτού που είναι γι' αυτόν η ευδαιμονία του. Αλλά θα πρέπει να θέσει το ερώτημα σε τι συνίσταται αυτή η ευδαιμονία. Η ευδαιμονία φαίνεται να συνίσταται σε έναν τύπο βίου και πράττειν που υπερβαίνει τις αποκλειστικώς εργαλειακά προσδιορισμένες πρακτικές που κινήτοποιούν τα εκάστοτε πρόσφορα μέσα για την επίτευξη των οίων-δήποτε εγωιστικών σκοπών (σκέψη που διατυπώνεται με σαφήνεια από τον Καντ στην πρώτη γραφή της «Εισαγωγής» του στην τρίτη Κριτική του²). Και σίγουρα το ευδαιμονιστικό πρακτικό ιδεώδες, του οποίου η φύση παραμένει πάντα για τους ανθρώπους ανοικτό πρόβλημα, δεν θα πρέπει να αντιβαίνει στα κελύσματα του ηθικού-πρακτικού λόγου.

Βρισκόμαστε εδώ στον πυρήνα της καντιανής θεολογικής θεμελίωσης. Η ιδέα της ευδαιμονίας που δεν συγκρούεται με την ηθικότητα σηματοδοτεί για τον Καντ την ιδιαίτερη μορφή ανόρθωσης του ανθρώπινου γένους. Αυτή την ανόρθωση/ανύψωση οι άνθρωποι την φαντάζονται ως ταπείνωση του Θεού ώστε να καταστεί άνθρωπος. Η ιδέα αυτή συμπίπτει με την ιδέα ενός ανθρώπου που πράττει το αγαθό στον μέγιστο βαθμό και υποφέρει τα μεγαλύτερα δεινά χάριν των άλλων ανθρώπων, ακόμη και των εχθρών του (υιός Θεού).

Είδαμε ότι για τον Καντ το γεγονός ότι το κακό είναι εγγεγραμμένο στην ανθρώπινη φύση δεν θεμελιώνει μια ντετερμινιστική θεωρία για την πράξη. Στην ερώτηση γιατί ο καλός και παντοδύναμος Θεός δεν εξαφανίζει τον κακό διάβολο (το «βασιλείο του σκότους» για το οποίο μίλησε και ο Χομπς στον *Λεβιάθαν*³), η απάντηση είναι ότι ο άνθρωπος κυβερνάται από την αρχή της ελευθερίας και ό,τι καλό ή κακό είναι να τον βρει θα πρέπει να το καταλογίσει στον ίδιο τον εαυτό του. Αναγνωρίζουμε εδώ τη θέση ότι ο άνθρω-

πος χαρακτηρίζεται από «ανωριμότητα», για την οποία είναι υπεύθυνος και την οποία θα πρέπει να υπερβεί με τις δικές του δυνάμεις — θέση που διέπει και το καντιανό δοκίμιο για τον διαφωτισμό. Στο κείμενο για τη θρησκεία εγείρεται συναφώς το αίτημα της πραγματοποίησης μιας «κυβέρνησης από ελευθερία», που δεν μπόρεσε να πραγματοποιηθεί μέσα από τις σχέσεις που χαρακτήριζαν τις εβραϊκές κοινωνίες της Παλαιάς Διαθήκης, όπου κυβερνούσε η τυφλή υποταγή στο νόμο και δεν είχε αναπτυχθεί η υποκειμενική εσωτερικότητα. Η κυβέρνηση αυτή αποτελεί αίτημα προς πραγματοποίηση για τον σύγχρονο (χριστιανικό) κόσμο, ο οποίος θα πρέπει με τη σειρά του να απαλλαγεί από τα ιερατεία και τον δογματισμό για να την υλοποιήσει. Διατυπώνεται εδώ ένα ιδεώδες «υποκειμενικής θρησκείας», που αποτελεί προανάκρουσμα της κριτικής της θρησκείας στα νεανικά εγελιανά κείμενα της Βέρνης και της Φραγκφούρτης και της σπερματικής διαλεκτικής θεωρίας πάνω στη σχέση υποκειμένου και αντικειμένου που διατυπώνεται εκεί.⁴

Στο τρίτο τμήμα του καντιανού κειμένου για τη θρησκεία θεματοποιείται κεντρικά η σχέση θρησκείας και πολιτικής. Η ιδέα της ηθικής πολιτείας αντιπαρά τίθεται προς το ηθικά ουδέτερο πολιτικό κράτος. Η ηθικοποίηση της κοινωνίας δεν μπορεί να λάβει χώραν έξω από ένα πολιτικό όλον που έχει συγκροτηθεί στη βάση γενικών νόμων, ελευθερίας και ισότητας, και που ευνοεί την ανάπτυξη ηθικών στάσεων. Αλλά δεν αρκεί η συγκρότηση πολιτικής κοινωνίας για να επέλθει αυτή η ηθικοποίηση. Χρειάζεται η κινήτοποίηση των ανθρώπων προκειμένου να πραγματοποιηθούν συλλογικές ηθικές σχέσεις. Η πραγμάτωση αυτή προϋποθέτει μια διπλή μετατόπιση. Αφ' ενός τη μετατόπιση από τη στάση του ατομικού ηθικού δρώντος, που προσανατολίζει μεν το πράττειν του προς κατηγορικές προσταγές αλλά αδιαφορεί για τις συνέπειες της συμπεριφοράς του πάνω στις κοινωνικές σχέσεις, προς στάσεις που προϋποθέτουν όχι μόνον την ηθική θεμελίωση αλλά και τη μέριμνα για τις συνέπειες της πράξης. Προϋποθέτει αφ' ετέρου τη μετατόπιση της κατεύθυνσης της θρησκευτικής συνείδησης από την πίστη στη συγκεκριμένη ιστορική εκκλησία στην οποία ανήκει ο κάθε δρων,

προς την «καθαρή θρησκευτική πίστη». Εγείρεται το αίτημα η εκκλησιαστική ηθική να παραμεριστεί από μian αναστοχαστική ηθική και μια έλλογη θρησκεία (ιδέα που απαντάται ήδη στον Ρουσσώ).⁵

Η καντιανή κριτική της θρησκείας αφήνει —επιδιώκει να αφήσει— ανοικτά ορισμένα ερωτήματα αναφερόμενά στην εμβέλεια της «θεολογικής διάστασης» στον ανθρώπινο βίο. Μήπως η κριτική, αντιπαραθέτοντας ένα ορθολογικό ιδεώδες στον δογματισμό, κινδυνεύει ταυτόχρονα να υποβαθμίσει ή και να εξαφανίσει από το οπτικό πεδίο εκείνα τα πεδία της ανθρώπινης ζωής που ξεφεύγουν από την ορθολογική θεμελίωση τόσο του ηθικού όσο και του εργαλειακού πράττειν, μήπως κινδυνεύει να αγνοήσει τα μη αναμενόμενα αποτελέσματα της ίδιας μας της ορθοπραξίας που αφορούν την τύχη, την αρρώστια, τον έρωτα ή το θάνατο; Η καντιανή κριτική θεμελιώνεται στο αίτημα συμβατότητας των πεδίων αυτών με την έλλογη ηθική αξίωση μιας ζωής που και στα πιο τυχαία της σκαμπανεβάσματα δεν θα παύει να διέπεται από δικαιοσύνη και αξιοπρέπεια. Αλλά οι αξιώσεις αυτές δεν εξαντλούν τα νοήματα της ανθρώπινης ζωής. Αποτελούν, ωστόσο, θα υπογραμμίσει η καντιανή κριτική, όρο για να συγκροτηθούν τα νοήματα αυτά στις διακυμάνσεις, διακινδυνεύσεις και πολυσημίες τους και να μην υποκατασταθούν από νοθευμένες σημασίες που υποκρίνονται ότι είναι πιο πρωτογενείς από την ίδια την κριτική, ενώ στην πραγματικότητα συγκροτούνται μέσα από το φόβο, την εξουσία, τον δογματισμό και την αναξιοπρέπεια.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. I. Kant, «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», Καίνιγκσβέργη, (εκδ. Νικολόβιους, α' έκδοση 1793), *Werke*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, τόμ. VIII, σ. 647-879.

2. Πρβλ. τώρα την ελληνική μετάφραση του εν λόγω κειμένου από την Π. Μεϊντάνη, επιμέλεια Γ. Ξηροπαϊδη και Κ. Ψυχοπαϊδη: I. Καντ, *Η πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Πόλις, Αθήνα 1996.

3. T. Hobbes, *Leviathan*, εκδ. McPherson, Penguin English Library, ιδιαίτερα μέρος IV, σ. 627 επ.

4. G. W. F. Hegel, «Fragmente über Volksreligion und Christentum», *Werke*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1971, τόμ. 1, σ. 9-103· «Die Positivität der christlichen Religion», *Werke*, όπ. παρ., τόμ. 1, σ. 104-229.

5. J.-J. Rousseau, ενθ. αν., βιβλίο 4, κεφ. 8.

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΗΜΟΣΙΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΙΔΕΑ ΕΝΟΣ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ

Στις αρχές Οκτωβρίου του 1794, ο Καντ έλαβε στην Καινιγκσβέργη, όπου έζησε και δίδαξε ως πανεπιστημιακός καθηγητής, ένα επίσημο έγγραφο της Βασιλικής Πρωσικής Κυβέρνησης, όπου διατυπώνεται εναντίον του η μομφή ότι κάνει κατάχρηση της φιλοσοφίας του χρησιμοποιώντας την για να αλλοιώσει, να παραχαράξει και να υποβιβάσει σημαντικές δοξασίες της Αγίας Γραφής και του χριστιανισμού. Στο έγγραφο γίνεται ιδιαίτερη μνεία στο έργο του Καντ, *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνον*, όπου υποτίθεται ότι επιχειρήθηκε αυτή η αλλοίωση των θρησκευτικών δοξασιών και καταληκτικά διατυπώνεται η απειλή ότι εάν ο συγγραφέας δεν συμμορφωθεί και δεν παύσει την εν λόγω δραστηριότητα θα αντιμετωπίσει αρνητικές γι' αυτόν (πειθαρχικές) συνέπειες. Στην απάντησή του στην επιστολή αυτή, ο Καντ, εβδομήντα ενός ετών τότε, αρνείται ότι με τις φιλοσοφικές του εργασίες κάνει κατάχρηση της ιδιότητάς του ως καθηγητή της νεολαίας, επικαλούμενος ένα τυπικό επιχείρημα (ότι στις παραδόσεις του χρησιμοποιεί το σύγγραμμα του Baumgarten, που δεν αναφέρεται σε θρησκευτικά θέματα!). Αρνείται ακόμα ότι με τις δημοσιεύσεις του και ιδίως με αυτήν για τη *Θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου* θα μπορούσε να βλάψει ένα ευρύτερο κοινό (το «λαό»), με το επιχείρημα ότι «το βιβλίο δεν είναι καθόλου κατάλληλο για κάτι τέτοιο. Είναι μάλλον βιβλίο ακατανόητο και κλειστό για το κοινό και παρουσιάζει θέματα που πραγματεύονται μεταξύ τους οι πανεπιστημιακοί επιστήμονες, τα οποία το κοινό δεν λαμβάνει καν υπ' όψιν». Ωστόσο, γράφει ο Καντ, η κυβέρνηση δεν ανακάλυψε τις θρησκευ-

τικές αλήθειες από μόνη της και χρειάζεται τον διαρκή έλεγχο και τις διορθώσεις της επιστημονικής έρευνας, και ιδίως αυτής που προέρχεται από τη Θεολογική και Φιλοσοφική Σχολή, για να μην καταλήξει να αναγορεύσει σε επίσημη κρατική θρησκεία ακατάλληλες και απρόσφορες διδασκαλίες.

Η επιστολή του Καντ καταλήγει με μια φιλοσοφική τοποθέτηση. Σύμφωνα με αυτήν, ο ανθρώπινος Λόγος περιέχει ό,τι είναι ουσιώδες σε μια θρησκεία (σε αντίθεση με τον αποκαλυπτικό Λόγο, που περιλαμβάνει και το επουσιώδες και το τυχαίο). Το ουσιώδες αυτό της θρησκείας εντοπίζεται στην ηθική-πρακτική διάσταση του Λόγου και συνίσταται στις αρχές της γενικότητας, ενότητας και αναγκαιότητας που είναι ανακατασκευάσιμες μέσα από τις θρησκευτικές δοξασίες (στις ίδιες αρχές δηλαδή που χρησιμοποιεί και η φιλοσοφία προκειμένου να οριοθετήσει τους όρους της κοινωνικής-πολιτικής ζωής των ανθρώπων ως ενότητα υπό γενικούς νόμους, ή το ηθικό πράττειν ως πράττειν που δεν έχει ως κίνητρο επιμέρους συμφέροντα, αλλά τη *γενική νομοθεσία*).

Ίσως το επεισόδιο αυτό, στο οποίο αναφερθήκαμε, να μη συνιστούσε παρά ένα περιορισμένου ενδιαφέροντος ιστορικό παράδειγμα για τον τρόπο με τον οποίον η πρωσική κυβέρνηση προσπαθούσε να πειθαρχήσει τους διαφωτιστές καθηγητές στα πανεπιστήμιά της, αν δεν είχε δώσει την αφορμή στον Καντ να προβληματιστεί πάνω στη σχέση του κράτους, πανεπιστημίου και κοινωνίας, και να συγγράψει ένα κείμενο που εξακολουθεί να είναι σημαντικό και για τον σημερινό μας προβληματισμό πάνω σε αυτήν τη σχέση. Το κείμενο αυτό ονομάστηκε «*Η Διένεξη των Σχολών*» (εννοούνται οι πανεπιστημιακές Σχολές) και δημοσιεύθηκε στην Καινιγκσβέργη το 1798 (τέσσερα χρόνια μετά την ανταλλαγή των επιστολών στις οποίες αναφερθήκαμε).¹ Χαρακτηριστικό αυτού του κειμένου είναι ότι στο εσωτερικό του αναπαράγεται η αντινομική σχέση μεταξύ επιστήμης, κράτους και θρησκείας, με τη μορφή μιας διένεξης *μέσα* σε ένα πανεπιστήμιο και απέναντι στην κυβέρνηση, που έχει την εποπτεία του πανεπιστημίου. Η διένεξη έχει το χαρακτήρα αντιπαράθεσης των αξιώσεων των επιμέρους Σχολών, της Θεολογικής, της

Φιλοσοφικής, της Νομικής, της Ιατρικής, οι οποίες ως προς την πανεπιστημιακή τους συγκρότηση βρίσκονται δίπλα δίπλα, σε σχέση παράλληλη και σε ισοτιμία μεταξύ τους, όμως ως προς τα γνωστικά αντικείμενα που θεραπεύουν απεικονίζουν τις μορφές συναλλαγής, ιεράρχησης και λειτουργικής αλληλοαναφοράς των πραγματικών κοινωνικών σχέσεων που συνιστούν τα αντικείμενα αυτά.

Μέσα στο πανεπιστήμιο αναπαράγεται δηλαδή η ένταση μεταξύ αφ' ενός του ιδεώδους του ανεμπόδιστου και κριτικού, μακριά από κάθε συμφέρον, ισότιμου διαλόγου όλων των μελών του, και αφ' ετέρου των πραγματικών σχέσεων προς την εξουσία και προς την κοινωνία στην οποία είναι ως θεσμός ενσωματωμένο. Τη σχέση αυτή ο Καντ φιλοδοξεί να αναλύσει «εκ του λόγου» (με αφετηρία το λόγο). Για το σκοπό αυτό προβαίνει σε μια διάκριση των τεσσάρων σχολών ενός πανεπιστημίου σε δύο ομάδες, αφ' ενός στην ομάδα των τριών «ανώτερων» σχολών (Θεολογικής, Νομικής, Ιατρικής) και αφ' ετέρου στην «κατώτερη» σχολή (τη Φιλοσοφική).

Κριτήριο της καντιανής διάκρισης αποτελεί η σχέση του πανεπιστημίου με την κυβέρνηση. Η κυβέρνηση είναι ενδιαφερόμενο μέρος που έχει συμφέρον να εξετάζει το χαρακτήρα της διδασκαλίας των τριών ανωτέρων σχολών, δεδομένου ότι αυτή έχει άμεση και διαρκή επίδραση στο λαό, λόγου χάρη με την προετοιμασία ιεροκηρύκων που δεν θα είναι αιρετικοί, δικηγόρων και δικαστών με καλές νομικές γνώσεις, γιατρών που θα είναι πράγματι σε θέση να γιατρεύουν τους ασθενείς. Γι' αυτό και διατηρεί το δικαίωμα ελέγχου αυτών των σχολών. Αντιθέτως στην κατώτερη σχολή, τη Φιλοσοφική, ένα τέτοιο ενδιαφέρον δεν εκδηλώνεται (δεν θα πρέπει να εκδηλώνεται). Η κυβέρνηση εδώ αφήνει τις διδασκαλίες να ελέγχονται μόνον από το λόγο των ίδιων των μελών της σχολής.

Και στην περίπτωση βέβαια των ανωτέρων Σχολών η κυβέρνηση δεν υποκαθιστά τους επιστήμονες, δεν υποκρίνεται τον επιστήμονα, αλλά ελέγχει τη δημόσια εκδήλωση της διδασκαλίας των σχολών αυτών ως προς την εφαρμογή της στην κοινωνία. Αλλά ακριβώς ως αντίβαρο του περιορισμού αυτού θα πρέπει να λειτουργήσει η πλήρης ελευθερία της Φιλοσοφικής Σχολής: «Θα πρέπει στην

επιστημονική κοινότητα ενός πανεπιστημίου να υπάρχει και μια πανεπιστημιακή σχολή που όσον αφορά τη διδασκαλία της να είναι ανεξάρτητη από τις διαταγές της κυβέρνησης, να μην είναι μεν ελεύθερη να διατάζει, αλλά να είναι ελεύθερη να κρίνει τους πάντες, που να ασχολείται με το συμφέρον της επιστήμης, δηλαδή με την αλήθεια, όπου ο λόγος θα πρέπει να δικαιούται να μιλήσει δημόσια. Γιατί, χωρίς μια τέτοια σχολή, η αλήθεια (προς βλάβην της ίδιας της κυβέρνησης) δεν θα έβγαινε στο φως, ο λόγος όμως είναι από τη φύση του ελεύθερος και δεν δέχεται καμία προσταγή να θεωρήσει κάτι ως αληθές (όχι *credo* σε προστακτική, αλλά ένα *ελεύθερο credo*). Το ότι όμως μια τέτοια σχολή παρά το μεγάλο της πλεονέκτημα (την ελευθερία) ονομάζεται παρ' όλα αυτά κατώτερη, η αιτία γι' αυτό μπορεί να βρεθεί στη φύση του ανθρώπου. Διότι αυτός που μπορεί να προστάζει, ακόμη κι αν είναι ταπεινός υπηρέτης κάποιου άλλου, θεωρεί ωστόσο ότι είναι ευγενέστερος και ανώτερος από κάποιον άλλον που είναι μεν ελεύθερος, αλλά δεν έχει να προστάζει κανέναν».² Η εν λόγω διάκριση μεταξύ των Σχολών με κριτήριο κατά πόσον υπάρχει δέσμευση της ελευθερίας της διδασκαλίας τους αξιώνει ότι είναι κάτι περισσότερο από εμπειρική διάκριση και ότι εκπηγάει από *a priori* έλλογα κριτήρια. Παραμένει ωστόσο ανοικτό πρόβλημα πώς θα εξειδικευθεί περαιτέρω η διάκριση μεταξύ των Σχολών, η οποία βασίζεται στο Λόγο. Μια δυνατότητα για μια έλλογη ιεράρχηση και κατάταξη μεταξύ των ανωτέρων σχολών, την οποία διακρίνει ο Καντ, θα ήταν να ξεκινήσουμε από την ιδέα της ανθρώπινης ευδαιμονίας (η πραγματοποίηση της οποίας υποτίθεται ότι επιδιώκεται από τις κυβερνήσεις) και να κατατάξουμε ιεραρχικά ως ύψιστη ευδαιμονία την αιώνια ευδαιμονία (που θεραπεύει η Θεολογική Σχολή), εν συνεχεία την κοινωνική ευδαιμονία στην αστική κοινωνία υπό δημόσιους νόμους (αρμοδιότητας της Νομικής Σχολής), τέλος την καλή σωματική (φυσική) κατάσταση του πληθυσμού που μπορεί να εγγυηθεί η Ιατρική Σχολή.

Ο Καντ αναφέρεται σε μια τέτοια κατάταξη ως μία δυνατή κατάταξη, αλλά δεν την εγκρίνει ούτε την απορρίπτει εδώ ρητά. Εμείς γνωρίζουμε όμως ότι θα πρέπει να απορριφθεί, δεδομένου ότι η

κατάταξη αυτή προκύπτει από μίαν αντιστοιχία των δυνάμεων της ανθρωπίνης φύσης, του Λόγου, της Διάνοιας και του Ενστίκτου προς ευδαιμονικά αγαθά (θεία ευδαιμονία, κοινωνική ευδαιμονία και σωματική ευδαιμονία), καταδικάζοντας έτσι τον ανθρώπινο λόγο να ταυτιστεί με ένα δογματικό θρησκευτικό ιδεώδες αιώνιας ευδαιμονίας, και αφαιρώντας του έτσι την ελευθερία του.

Αντίστοιχα θα πρέπει να απορρίψουμε και μίαν άλλη δυνατότητα ιεράρχησης που θα προέκυπτε αν ξεκινούσαμε από τις αισθήσεις και τα ένστικτα, οπότε πρώτη θα ετίθετο η Ιατρική Σχολή (θεραπεύει το σώμα), θα ακολουθούσε η Νομική, που εγγυάται την περιουσία των εγωιστικά δρώντων ατόμων, και τελευταία θα ερχόταν η Θεολογική, που ειδικεύεται στη διδασκαλία περί της μη αισθητηριακής-απτής μελλοντικής ζωής. Προκύπτει άρα απροσδιοριστία ως προς τις δυνατές κατατάξεις μεταξύ των Σχολών αυτών, αν δεν αποκατασταθεί η σχέση τους προς τη Φιλοσοφική Σχολή, ως προς την οποία και μόνον καθίσταται εφικτό να ενταχθούν σε ενιαίο πλαίσιο που αντέχει στην κριτική. Αυτό προκύπτει κατά τον Καντ και αν εξετάσουμε και τα κείμενα που είναι δεσμευτικά για τις σχολές αυτές: τα ιερά κείμενα (Βίβλος), τα νομικά κείμενα (κώδικες) και τις ισχύουσες ιατρικές και υγειονομικές διατάξεις. Όσο τα κείμενα αυτά δεν οχυρώνονται πίσω από τον τεχνικό τους χαρακτήρα και την ιδιότητά τους να ισχύουν υποχρεωτικά και αξιώνουν ότι χρησιμοποιούν έλλογο αναστοχασμό, θα πρέπει να αντιμετωπίσουν την κριτική της Φιλοσοφικής Σχολής, η οποία δεν δεσμεύεται από αυθεντίες, αλλά «εκφράζεται βάσει της ελευθερίας και της ισότητας» (δηλαδή με διαφωτιστικές ιδέες κατά του δογματισμού).

Χαρακτηριστικό για τη Θεολογική Σχολή είναι κατά τον Καντ ότι δεν αναφέρεται στη φύση του ανθρώπου (δηλαδή στην ικανότητα του να προβαίνει σε έλλογες/ηθικές κρίσεις, αλλά σε μια υπερφυσική/υπερβατή αντίληψη της θείας χάριτος). Οι ερμηνείες της αναφέρονται σε ορισμένα σταθερά και αναλλοίωτα στο χρόνο δογματικά κείμενα, αλλά κινδυνεύουν να εκπέσουν στον σχετικισμό, καθώς δεν βρίσκουν αυθεντικό ερμηνευτή των κειμένων αυτών. Από την άλλη μεριά, χαρακτηριστικό για τη Νομική Σχολή είναι ότι

έχει ως αντικείμενο τους κανόνες που εξασφαλίζουν το σεβασμό της προσωπικότητας και της περιουσίας των μελών της κοινωνίας, αλλά οι κανόνες αυτοί δεν θεμελιώνονται σύμφωνα με τον τύπο αυτόν της επιστήμης στο λόγο, αλλά στην κυβερνητική εξουσία που τους επιτρέπει να ισχύουν ως θετικό δίκαιο σε μια κοινωνία. Οι ερμηνείες της δεν εκπίπτουν μεν στον σχετικισμό, δεδομένου ότι υπάρχει έγκυρος ερμηνευτής των νόμων (δηλαδή οι δικαστές όλων των βαθμίδων και σε τελευταία ανάλυση ο νομοθέτης), αλλά οι κανόνες της είναι οι ίδιοι σχετικοί και ευμετάβλητοι, δεδομένου ότι αλλάζουν στον ιστορικό χρόνο. Η ίδια η ιδέα της νομοθεσίας βρίσκεται έξω από τον επιστημολογικό ορίζοντα της νομικής επιστήμης. Τέλος, χαρακτηριστικό για τη σχέση της Ιατρικής Σχολής με την κυβέρνηση είναι ότι η Σχολή αυτή θα πρέπει να συμπράξει, προκειμένου να εφαρμοστούν οι γνώσεις της στην κοινωνία, με υγειονομικές επιτροπές και όργανα εποπτείας της άσκησης του ιατρικού επαγγέλματος. Οι επιτροπές και τα όργανα αυτά συγκροτούνται από την κυβέρνηση, αλλά αποτελούνται από μέλη της Σχολής. Κατά τη σύνταξη των επιστημονικών κειμένων στα οποία ανατρέχει η ίδια η επιστήμη για την καλλιέργεια των γνώσεών της δεν μεσολαβεί κάποια ιδιαίτερη κρατική ανάμειξη, αλλά τα κείμενα αυτά αποτελούν επιστημονικές δημοσιεύσεις από τα σχετικά πεδία των φυσικών επιστημών. Υπ' αυτήν την έννοια, η Σχολή αυτή μπορεί να θεωρηθεί η πλέον ελεύθερη στη δράση της από τις ανώτερες σχολές.

Για την κατώτερη Σχολή, τη Φιλοσοφική, είδαμε ότι ασχολείται με διδασκαλίες που δεν ανατρέχουν σε κάποια εξωτερική διαταγή για να συγκροτηθούν. Αναφέρονται μάλλον στην αλήθεια των περιεχομένων που αναδεικνύονται με τη χρήση της ελεύθερης κρίσης και του λόγου. Στο πλαίσιο του Πανεπιστημίου, η Φιλοσοφική Σχολή είναι ειδικευμένη σε θέματα αλήθειας, και δευτερευόντως σε θέματα χρησιμότητας. Από πλευράς καταμερισμού της εργασίας μεταξύ των επιμέρους επιστημών αφ' ενός, μεταξύ των επιστημών και της κυβέρνησης αφ' ετέρου, η αναζήτηση αυτή της αλήθειας αποβαίνει προς όφελος τόσο της κυβέρνησης όσο και των ανώτερων Σχο-

λών, που μόνο να κερδίσουν έχουν από τον διαρκή κριτικό έλεγχο και την κριτική αναδιατύπωση δοξασιών που θεωρούσαν δεδομένες (κριτική που αναφέρεται στις αντιφάσεις τους, στη συνοχή τους ή στα όρια ισχύος τους). Γι' αυτό και η κριτική αυτή δραστηριότητα δεν μπορεί να απαγορευθεί από την κυβέρνηση.

Ο Καντ υπογραμμίζει ότι αυτή η περιγραφείσα λειτουργία ανατροφοδότησης, το σύστημα δημοσίων διαλόγων και αλληλοαναφοράς μεταξύ των Σχολών ως προς τις «αλήθειες» τους και την αποτελεσματικότητα του κρατικού ελέγχου δεν αφορά με κανέναν τρόπο κατευθείαν το λαό, του οποίου δουλειά δεν είναι να αναμειγνύεται σε ζητήματα επιστήμης και φιλοσοφίας τα οποία δεν κατανοεί ή ημι-κατανοεί. Αφορά μόνον τους επιστήμονες των πανεπιστημιακών Σχολών και την κυβέρνηση, καθώς επιτρέπει στους αρμόδιους, ως προς τα επιμέρους πεδία γνώσης, δημοσίους υπαλλήλους να «έρχονται πλησιέστερα στο δρόμο της αλήθειας».

Η κριτική στη δυνατότητα του λαού να συμμετέχει σε αυτό το πλέγμα δημοσίων διαλόγων και αλληλοαναφορών που εξασφαλίζει τη διεύρυνση της κριτικής γνώσης στηρίζεται σε μian αντίληψη του λαού ως συνόλου εγωιστικών συμφερόντων, στο οποίο αντιστοιχούν οι δραστηριοποιήσεις των ανωτέρων Σχολών (αν προβαίναμε σε αφαίρεση της διορθωτικής δράσης της φιλοσοφίας) ως τεχνοκρατικές δραστηριότητες. Ο λαός θέλει να κερδίζει τις δίκες του, είτε έχει δίκιο είτε έχει άδικο. Σε αυτό αντιστοιχεί μια αντίληψη της Νομικής ως σχολής παραγωγής ικανών τεχνοκρατών δικηγόρων. Ο λαός θέλει ιερείς που να τον παρηγορούν, να τον συγχωρούν, κλπ., πράγμα που αντιστοιχεί σε μια θεολογία της θείας χάριτος. Ο λαός θέλει να τον γιατρεύουν οι γιατροί όταν αρρωσταίνει σε αντιστοιχία προς μια ιατρική της τεχνοκρατικής αντιμετώπισης της ασθένειας, αντί της επιδίωξης της πρόληψης και του μέτρου στον τρόπο ζωής. Αντίθετα, υπόθεση της φιλοσοφικής δραστηριότητας είναι οι ιδέες του ελεύθερου ηθικού αυτοπροσδιορισμού και της υπευθυνότητας, του δικαίου και του μέτρου. Στις ιδέες αυτές αντιστοιχεί μια άλλη ιδέα «λαού» ως υπευθύνου και ελευθέρου όλου.

Εν όψει του γεγονότος ότι ο τύπος αυτός διαφωτισμένου λαού δεν έχει συγκροτηθεί ακόμη ιστορικά, αλλά αποτελεί διαρκές αίτημα να συγκροτηθεί, κρίνεται ότι όροι για να υπάρχει πρόοδος στην πορεία του διαφωτισμού σε μια χώρα και σε μια εποχή είναι ο χωρισμός του λαού των εγωιστών από τις επιστήμες και η σύνδεση των επιστημών σε ένα πανεπιστήμιο αφ' ενός με την κριτική δραστηριοποίηση της Φιλοσοφικής Σχολής και αφ' ετέρου με την υπεύθυνη πράξη και την κατανόηση της κυβέρνησης. Προφανώς το σύστημα αυτό χωρισμών αποτελεί έκφραση των διακρίσεων στο εσωτερικό του καντιανού κριτικού φιλοσοφικού συστήματος μεταξύ λόγου, εφαρμογής του στην εμπειρία και μιας διαδικασίας αναστοχασμού — διακρίσεων που αποκλείουν σχετικιστικές και δογματικές χρήσεις του λόγου. Για τη σχέση πανεπιστημίου και κοινωνίας ισχύει ότι, αν οι έλλογες σχέσεις στο εσωτερικό του πανεπιστημίου και προς την κοινωνία δεν αποκατασταθούν, θα αναπαραχθούν ψευδείς και επικίνδυνες σχέσεις μεταξύ των επιμέρους επιστημών (Σχολών) και τμημάτων της κοινωνίας, που η κυβέρνηση από λανθασμένη εκτίμηση θα ανέχεται και θα υποθάλλει προς βλάβη του όλου, με μείωση του διαφωτισμού σε κοινωνικό επίπεδο και αύξηση του δογματισμού και της αυθαιρεσίας κατά τη διεκδίκηση επιμέρους στόχων από όλες τις πλευρές.

Με αφετηρία την υπεράσπιση της ελεύθερης κριτικής δραστηριότητας της φιλοσοφίας, η καντιανή ανάλυση οδηγείται στον προσδιορισμό μιας θεμιτής και σύννομης διένεξης των Σχολών ως όρου για τη διαρκή κοινωνική πρόοδο. Η διένεξη αυτή δεν λύνεται με φιλική συνεννόηση, αλλά χρειάζεται έγκυρη, λέει ο Καντ, δικαστική απόφαση, με δικαστή τον ανθρώπινο λόγο.³ Η διένεξη αυτή δεν μπορεί να παύσει ποτέ, γιατί οι δεσμεύσεις και οι κανόνες των κυβερνήσεων, στην παραγωγή των οποίων εμπλέκονται οι ανώτερες Σχολές, θα υπάρχουν πάντοτε, καθώς δεν υπάρχει κοινωνία χωρίς κάποιους κανόνες και πολιτικές οριοθετήσεις και περιορισμούς για τα μέλη της. Οπότε θα πρέπει να υπάρχει πάντοτε και η δυνατότητα κριτικής σε αυτούς τους κανόνες που υπόκεινται πάντοτε στον κίνδυνο να είναι αποτέλεσμα πλάνης ή να αντίκεινται

στο σκοπό της νομοθεσίας. Η διένεξη αυτή δεν θίγει την κυβέρνηση (που είναι θεατής της), αλλά αφορά αποκλειστικά τη σχέση μεταξύ των ανωτέρων Σχολών και της κατώτερης Σχολής. Η διένεξη αυτή δεν θίγει την κοινωνική ειρήνη, αφού απευθύνεται στην επιστημονική δημοσιότητα που διακρίνεται από τη δημοσιότητα που συγκαροτείται μεταξύ εφαρμοστών της διδασκαλίας των άνω Σχολών (δικηγόρων, γιατρών, κλπ.) αφ' ενός και λαού αφ' ετέρου (σημειώνουμε εδώ την ύπαρξη ενός διαφοροποιημένου συστήματος επιπέδων δημοσιότητας στον Καντ, που φαίνεται να αγνοούν οι σχετικές με το θέμα αναλύσεις του Habermas⁴).

Αντιθέτως, η διένεξη αυτή συνυπάρχει με την ομόνοια του επιστημονικού και ευρύτερου κοινωνικού-πολιτικού σώματος, την οποία εξασφαλίζει, αφού κρατάει ανοικτό το δρόμο προς διαρκή πρόοδο, η οποία με τη σειρά της μπορεί να οδηγήσει στην πλήρη ελευθερία κατά τη δημόσια διατύπωση γνώμων και κριτικής. Σε μια τέτοια περίπτωση θα πληρωθεί το ρηθέν ότι οι έσχατοι έσονται πρώτοι, δηλαδή η κατώτερη Σχολή θα αναδειχθεί ως πράγματι ανώτερα, καθώς η κυβέρνηση (ο πραγματικός εξουσιαστής) θα αναγνωρίσει ότι η φιλοσοφία της παρέχει καλύτερα μέσα για την πραγμάτωση των ιδίων των σχολών της από ό,τι η ίδια της η απόλυτη εξουσία. Υπ' αυτήν την έννοια, γράφει ο Καντ, η διένεξη των Σχολών δεν είναι πόλεμος που προκύπτει από την αντίθεση των τελικών στόχων ως προς το τίνος κτήμα είναι η γνώση. Αποτελεί μάλλον θεμελίωση της κτητικής αξίωσης του φιλοσοφικού λόγου. Μια τέτοια θεμελίωση, όπως και στην πολιτική, συνίσταται στην εγγύηση της ελευθερίας και της ιδιοκτησίας. Η ελευθερία είναι όμως όρος προκειμένου να είναι κανείς ιδιοκτήτης μιας οποιασδήποτε γνώσης και εξασφαλίζεται με την ελεύθερη και ανεμπόδιστη φιλοσοφική κριτική.

Η ανάλυση του Καντ επικεντρώνεται στην εξέταση ορισμένων ιδιαίτερων προβλημάτων που προκύπτουν κατά τη διένεξη της Φιλοσοφικής Σχολής αφ' ενός με τη Θεολογική Σχολή και αφ' ετέρου με τη Νομική. Η διένεξη με τη Θεολογική αφορά κεντρικά το πρόβλημα της ερμηνείας των Γραφών και τις αντιτιθέμενες αξιώσεις

των θεολόγων που ανατρέχουν προς τούτο σε αποκεκαλυμμένες αλήθειες που περιέχονται σε ιερά κείμενα, και των φιλοσόφων που ανατρέχουν στην ηθικότητα και το λόγο του ίδιου του ανθρώπου. Οι αντιτιθέμενες πλευρές συνάπτουν ειρήνη, οριοθετώντας τα πεδία ισχύος των αξιώσεων κάθε πλευράς. Οι θεολόγοι έχουν το δικαίωμα και την άδεια να τηρούν και να καλλιεργούν την πίστη στη Βίβλο. Αλλά δεν μπορούν να αρνηθούν το δικαίωμα των φιλοσόφων να υποβάλλουν την πίστη αυτή στην κριτική του Λόγου: «Ο Θεός που μιλάει (όχι μέσω προφητών, θαυμάτων, κλπ., αλλά) μέσω του ίδιου μας του ηθικού-πρακτικού λόγου είναι, χωρίς να χωρεί εξαπάτηση εδώ, ο γενικός ερμηνευτής του ίδιου του Λόγου και δεν μπορεί γενικά να υπάρχει άλλος (λ.χ. στην ιστορία) εξουσιοδοτημένος ερμηνευτής του Λόγου του. Γιατί η θρησκεία είναι καθαρά υπόθεση του Λόγου». Έχει ιδιαίτερη σημασία αυτή η τοποθέτηση, εν όψει της προβληματικής της παραδοσιακής νομιμοποίησης της εξουσίας. Ο Καντ λέει εδώ ότι δεν είναι δυνατόν η πολιτική αυθαίρεσία, τα πολιτικά προνόμια, κλπ., να στηριχθούν σε βιβλικά κείμενα. Δεν επιτρέπεται οι βιβλικές «αλήθειες» να αντιβαίνουν στο Λόγο.⁵

Το πιο ενδιαφέρον τμήμα του καντιανού κειμένου αναφέρεται στη διένεξη της Φιλοσοφικής Σχολής με τη Νομική. Το κείμενο αυτό γράφτηκε τρία χρόνια μετά τη Γαλλική Επανάσταση, στην οποία και αναφέρεται εμμέσως. Θέμα της διένεξης είναι η θεμελίωση των κανόνων σύμφωνα με τις αντιλήψεις των δύο Σχολών. Είδαμε ότι η Νομική Σχολή είναι υποχρεωμένη να θεμελιώσει τους κανόνες κατευθείαν στη «θετικότητα» τους, δηλαδή στην πολιτική διαδικασία που εγγυάται την ισχύ τους. Με τον τρόπο όμως αυτόν εμπλέκεται στην προβληματική της ιστορικότητας, και της διαφορετικότητας μέσα στο ιστορικό, των δικαϊκών κανόνων. Άρα, ζητούμενο και από τις δύο Σχολές είναι η διευκρίνιση της φύσης της ιστορικής διαδικασίας, μέσα στην οποία θετικοποιούνται οι κανόνες αυτοί. Στην ουσία εδώ αντιπαρατίθενται αφ' ενός ένα σχετικιστικό επιχείρημα (ιστορισμός) που θεωρεί ότι η ιστορική διαδικασία δεν εκτυλίσσεται βάσει ορισμένων μορφών ανάπτυξης που μπορούν

εμφ.
→
καλο

να αξιολογηθούν και αφ' ετέρου ένα κανονιστικό επιχείρημα που δέχεται ότι το ιστορικό μπορεί να ενταχθεί σε ένα ερμηνευτικό πλαίσιο που επιτρέπει την αξιολόγησή του βάσει ελλόγων κανόνων. Το δεύτερο επιχείρημα προέρχεται από τη Φιλοσοφική Σχολή, υποδεικνύεται δε κατ' αυτόν τον τρόπο στη Νομική Σχολή ότι αν δεν ιδιοποιηθεί τον φιλοσοφικό τρόπο επιχειρηματολογίας ως προς την έλλογη προέλευση του κανόνα νομοθεσίας κινδυνεύει να διολισθήσει προς τον ιστοριστικό σχετικισμό (ο οποίος θα συνδεθεί με τη φύση της ως εμπειρικής επιστήμης).

Το πρόβλημα της κανονιστικότητας στην ιστορία τίθεται ως πρόβλημα της προόδου στην ιστορία. Με αφετηρία τη σκοπιά της εμπειρίας, γράφει ο Καντ, δεν μπορεί να απαντηθεί το πρόβλημα της προόδου, δεδομένου ότι η εμπειρία δείχνει ότι ο άνθρωπος (ον έλλογο και αισθησιακό ταυτοχρόνως) μπορεί να δράσει μεν έλλογα (με κινητοποίηση της έλλογης πλευράς του), αλλά εξίσου μπορεί να δράσει και εγωιστικά και ενστικτωδώς (με κινητοποίηση των αισθήσεων, ορμών, κλπ.) ή μπορεί και να δράσει συνδυάζοντας τις δύο πλευρές του είναι του πότε με τον έναν και πότε με τον άλλο τρόπο. Μπορεί δηλαδή κατ' αρχάς να κατανοηθεί η ιστορία, ξεκινώντας από την εμπειρία, είτε ως θετική πρόοδος είτε ως αρνητική πρόοδος είτε ως σειρά παλινδρομήσεων από τη θετική προς την αρνητική πρόοδο και αντιστρόφως. Εν όψει της απροσδιοριστίας που πηγάζει από την εμπειρία, η φιλοσοφική ανάλυση στρέφεται εντός του όλου των ανθρωπίνων ψυχικών δυνάμεων προνομιακά προς το λόγο, παίρνοντας θέση υπέρ αυτού (ο διαφωτιστής στοχαστής στρέφεται προς το Λόγο/Ήλιο, ως κέντρο του πλανητικού συστήματος, πραγματοποιώντας την κοπερνίκεια αντιστροφή στο πεδίο τώρα της φιλοσοφίας της ιστορίας).

Η σκέψη ανακάλυψε τώρα μια νέα μέθοδο. Από τη σκοπιά του Λόγου ξεκινώντας επαναστρέφεται προς την εμπειρική ιστορική διαδικασία, αναζητώντας σε αυτήν δομές και κανονιστικότητες που αντιστοιχούν στον έλλογο τύπο, στη μορφή του Λόγου. Μια τέτοια μορφή είναι η γενική νομοθεσία σε ένα πολιτικό σύστημα (σε αντίθεση με τις προνομιακές ρυθμίσεις του ancien régime),

στην πραγμάτωση της οποίας ο Καντ είχε εντοπίσει στο προεπαναστατικό δοκίμιό του, Ιδέα για μια Ιστορία με πρόθεση κοσμοπολιτική, το σκοπό της ανθρωπίνης φύσης. Τώρα ο ορίζοντας διευρύνεται και ταυτοχρόνως συγκεκριμενοποιείται το αξιακό ιδεώδες καθώς εντοπίζονται στο γεγονός της Γαλλικής Επανάστασης —ιδωμένο από τη σκοπιά του δημοσίου δικαίου— έλλογα χαρακτηριστικά, όπως είναι η πραγμάτωση της ελευθερίας, της γενικότητας, της δημοσιότητας και η θεμελίωση της πολιτικής στο δίκαιο. Το γεγονός αυτό αποτελεί πρόοδο, δηλαδή αξιολόγηση και αύξηση του αξιακού μέσα στο ιστορικό. Σε σχέση με μια τέτοια αντίληψη προόδου μπορεί να θεμελιωθεί και ο ζητούμενος κανόνας νομοθεσίας.⁶

Εδώ στην ουσία ο Καντ, ως εκπρόσωπος της Φιλοσοφικής Σχολής, προτείνει στη Νομική Σχολή (στη σχολή που επεξεργάζεται τις αρχές της νομοθεσίας και της ερμηνείας) μια έγκυρη ερμηνευτική διαδικασία. Η ερμηνεία θα πρέπει να γίνεται κατά τη «φύση του πράγματος», όπως θα έλεγαν οι νομικοί. Αλλά «πράγμα» δεν είναι το αποτέλεσμα του αυθαίρετου εργαλειακού πράττειν αυτών που κάθε φορά έχουν την εξουσία και μπορούν μάλιστα να προφητεύουν τι θα γίνει, αφού οι ίδιοι το κάνουν να γίνεται. Κριτήριο της θέσης και της ερμηνείας των νομικών και πολιτικών κανόνων είναι η συμφωνία τους με τις αρχές της ελευθερίας, της γενικότητας και του δικαίου, που προσιδιάζουν σε έλλογες κοινωνίες και στους θεσμούς τους.

Το επιχείρημα τούτο μας επιτρέπει τώρα να διατυπώσουμε τρεις προτάσεις, που αφορούν τη φύση του πανεπιστημίου και τη σχέση του με την κοινωνία:

1. Στο πανεπιστήμιο, η οργάνωση των μαθήσεων αντανακλά τη διαφοροποίηση των πεδίων στα οποία η κοινωνία ιεραρχεί τα υποσυστήματά της, διαφοροποιείται και αυτοοργανώνεται ανάλογα με το βαθμό ανάπτυξης της στον ιστορικό χρόνο. Αλλά ταυτόχρονα στο πανεπιστήμιο αίρεται αυτή η διαφοροποίηση και εγείρεται η αξίωση ότι σε όλους τους κλάδους καλλιεργείται ισότιμα η γνώση μέσα από διάλογο και κριτική.

έφο υποστηρίξει
προφητεία

2. Το πανεπιστήμιο είναι αυτόνομο και ταυτόχρονα και μέρος ενός κράτους, ενός συγκεκριμένου πολιτικού/δημόσιου χώρου που ιδρύει χωρισμούς από την κοινωνία και χωριστές δημοσιότητες. Το πανεπιστήμιο αναπαράγει τους χωρισμούς αυτούς και όταν δρα εν ονόματι της κοινωνίας ή με το επιχείρημα ότι αυτή δεν είναι ακόμη ώριμη να δράσει μόνη της.

3. Το πανεπιστήμιο δεσμεύεται κανονιστικά από μια αξίωση αποκατάστασης διεπιστημονικότητας στο εσωτερικό του και αποκατάστασης της σχέσης του προς το κοινωνικό περιβάλλον του. Αυτή η δέσμευση είναι αναγκαία *κριτική*, αφού οδηγεί στην αμφισβήτηση ότι οι υπάρχοντες χωρισμοί μέσα στη γνώση και στην κοινωνία είναι άπαξ δια παντός εγκαθιδρυμένοι και αναλλοίωτοι.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. I. Kant, «Der Streit der Fakultäten», (1798), *Werke*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, τόμ. XI.

2. Ένθ. αν., σ. 280. Πρβλ. και σ. 284 επ., 290, 298 επ.

3. Για το Λόγο ως δικαστή στο έργο του Καντ, πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, σ. 23 επ.

4. Πρβλ. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1968, σ. 129 επ.

5. Πρβλ. το κείμενό μου, «Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου», στην ανά χειράς έκδοση.

6. Τα ζητήματα αυτά έχουν αναπτυχθεί στο βιβλίο μου, «Kants Theorie der politischen Institutionen», Schwartz, Γοτίγγη 1980, ιδίως, σ. 70-72.

Η ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΤΙΚΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ

ΙΣΤΟΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΤΗΤΑ

Στη σημερινή θεωρητική συζήτηση για τη σχέση ιστοριστικής και κανονιστικής σκέψης τίθενται υπό επανεξέταση αμέσως ή εμμέσως τρία θεμελιακά επιχειρήματα που περιέχονται ήδη στην κλασική, κανονιστική, διαφωτιστική παράδοση. Πρόκειται πρώτον για το επιχείρημα που αφορά τον τρόπο με τον οποίο η κανονιστική παράδοση αντιμετωπίζει το πρόβλημα της απόφασης (decisionism). Δεύτερον, για το επιχείρημα που αφορά τον τρόπο με τον οποίο η κανονιστική παράδοση εντάσσει στο ερμηνευτικό της πλαίσιο το μη κανονιστικά προσανατολισμένο πράττειν. Τρίτον, για το επιχείρημα που αφορά τον τρόπο με τον οποίο η κανονιστική παράδοση αντιμετωπίζει το πρόβλημα των ορίων του ορθού Λόγου. Και τα τρία αυτά επιχειρήματα αποτελούν τοποθετήσεις της κανονιστικής παράδοσης απέναντι στον ιστοριστή και σχετικιστή της αντίπαλο.

Ας στραφούμε προς το πρώτο επιχείρημα. Το καντιανό κριτικό επιχείρημα (πρότυπο του κλασικού κανονιστικού επιχειρήματος) αντιμετωπίζει τον ιστορισμό τύπου Χέρντερ ως μορφή του σχετικισμού, του οποίου η ακραία συνέπεια είναι η προσφυγή στην απροϋπόθετη απόφαση σχετικά με μian αξία ή έναν τρόπο ζωής, στον ντεσιζιονισμό. Το κανονιστικό επιχείρημα προσπαθεί να κάμψει το ντεσιζιονιστικό επιχείρημα εμπλέκοντάς το σε μια λογική όρων ισχύος του εντός ενός υπερβατολογικού πλαισίου. Εντός του πλαισίου αυτού τίθεται πλέον και το πρόβλημα της απόφασης. Όλο το καντιανό έργο χαρακτηρίζεται από μια τέτοια προσπάθεια θεμελίωσης της απόφασης ως δεσμευτικής απόφασης υπέρ του Λόγου.

Η καντιανή ανάλυση στρέφεται πρώτα στο πρόβλημα της εμπει-

ρίας και διαπιστώνει μίαν απροσδιοριστία της εμπειρικής θεωρήσης, δεδομένου ότι αυτή επιτρέπει δράση τόσο βάσει έλλογων όσο και βάσει «παθολογικών» κινήτρων. Σε αυτήν την περίπτωση λαμβάνεται πάντοτε μια απόφαση υπέρ του Λόγου (στροφή προς το Λόγο, κοπερνίκεια αντιστροφή προς τον Ήλιο, κλπ.). Ο φιλόσοφος αποφασίζει υπέρ του Λόγου (δομή που ανευρίσκεται στα δοκίμια *Τι σημαίνει: προσανατολίζομαι στη σκέψη; Ιδέα για μια γενική ιστορία υπό πρίσμα κοσμοπολιτικό, Διένεξη των Σχολών*,¹ αλλά διέπει και τις τρεις μεγάλες Καντιανές Κριτικές). Πώς νομιμοποιείται να το κάνει; Διότι προφανώς υπάρχει μια αντινομία στην εμπειρική σκέψη, ότι θέτει δίπλα δίπλα, ως ισότιμες δυνατότητες, τόσο το να αποφασίζουν οι δρώντες βάσει έλλογων όσο και βάσει παθολογικών κινήτρων. Αυτό που συγκαλύπτει έτσι η σκοπιά της εμπειρίας είναι ότι το πλαίσιο του Λόγου είναι όρος συγκρότησης και των επιμέρους εμπαθών σκοποθεσιών στο πλαίσιο του όλου συστήματος δράσης. Αν θέλω να αποφασίζω και να δρω ελεύθερα (απόφαση), πρέπει όμως να θέλω και τους όρους της ελεύθερης δράσης (πλαίσιο/όρος απόφασης). Αυτός είναι και ο τύπος αντιμετώπισης του ντεσιζιονισμού από την καντιανή παράδοση — και πριν από αυτήν από τη ρουσσική.²

Από εδώ προκύπτει το δεύτερο επιχείρημα της κανονιστικής παράδοσης, που αφορά τον τρόπο ένταξης στο πλαίσιο της του μη κανονιστικά προσανατολισμένου πράττειν. Το επιχείρημα υποστηρίζει ότι το πράττειν αυτό (λ.χ., οι μηχανισμοί ορμών και εγωισμού ή το ανταγωνιστικό πράττειν στην αγορά) έχει μια δικαιολόγηση ύπαρξης υπό τον όρο ότι θα συμφωνεί με έλλογα πλαίσια ή θα τα υποβαστάζει: λόγου χάρη, έχω συμφέρον ως επιχειρηματίας να υπάρχει ελευθερία και γενική νομοθεσία ως πλαίσιο που επιτρέπει προβλεψιμότητα, υπολογισιμότητα, κλπ., και επιτρέπει άρα την υλοποίηση της κερδοσκοπίας μου. Η κανονιστική παράδοση επιχειρεί, δηλαδή, να αντιπαραθέσει τους μηχανισμούς της κοινωνικής δράσης προς μια τελεολογία έλλογων σκοπών που θεμελιώνει η φιλοσοφία (ισότητα, ελευθερία, δικαιοσύνη). Η αντιπαραθέση αυτή είναι πυρήνας της μεταγενέστερης διαλεκτικής θεωρίας.³ Υπάρχει

ήδη στην καντιανή Κριτική της Κριτικής Δύναμης και είναι κύριο θέμα της εγελιανής Λογικής, αλλά και της μαρξικής διαλεκτικής των εννοιών.

Κατά την ανάπτυξη της προβληματικής της σχέσης μηχανισμού και τελεολογίας καθίσταται εμφανές ότι η ιστορική εμπειρία του τέλους του 18ου και των αρχών του 19ου αιώνα επηρεάζει τις διαλεκτικές κατασκευές. Ο όρος σύμπτωσης μηχανισμού και τελεολογίας που έθεσε ο διαφωτισμός έμεινε στη μετέπειτα ιστορική πορεία υπό άρση ισχύος, καθώς με την ανάπτυξη της σύγχρονης βιομηχανικής κοινωνίας του ανταγωνισμού οι αυτονομημένοι μηχανισμοί της εγωιστικής κοινωνικής δράσης έθεσαν υπό αμφισβήτηση κάθε ιδέα κανονιστικής δεσμευτικότητας ή την έκαναν να φαίνεται σαν καθαρό ιδεολόγημα. Αντίστοιχα εξασθενεί η ελκυστικότητα του διαφωτιστικού κανονιστικού προτάγματος. Ο τρόπος με τον οποίο ο διαφωτισμός είχε θεμελιώσει την ιδέα της προόδου παρεξηγήθηκε εν συνεχεία. Θεωρήθηκε ότι οι διαφωτιστές θεωρητικοί πίστευαν σε μια αναγκαία εξέλιξη του κοινωνικού μηχανισμού προς φιλοσοφικά αποδεκτούς (ελευθεριακούς και αλληλέγγυους) στόχους.⁴

Τις περισσότερες φορές βέβαια στην ιστορία οι θεωρητικές παρεξηγήσεις αποδεικνύονται αποτελεσματικότερες όσον αφορά τη διαμόρφωση της πραγματικότητας από ό,τι οι κριτικές ερμηνείες των φιλοσοφικών κειμένων. Όταν ο Καντ ομιλούσε περί προόδου δεν αναφερόταν σε κάποια εξωτερική τελεολογία, δηλαδή σε μια μηχανική και αυτόματη πορεία προς το διαφωτισμένο μέλλον. Αναφερόταν σε μια εσωτερική τελεολογία («αναστοχαστική κρίση»), σύμφωνα με την οποία η σκέψη δεν δικαιούται να παύσει να εγείρει τις κριτικές ενστάσεις της απέναντι στο ιστορικό/πραγματικό πριν να αμφισβητηθεί κάθε σχέση αναξιοπρέπειας, ανελευθερίας, ανισότητας, προνομιακής μεταχείρισης και κατεξουσιασμού στην κοινωνία. Υπ' αυτήν την έννοια, η κριτική αξιώνει διαρκή «πρόοδο», δηλαδή ασταμάτητη αναζήτηση και έλεγχο των πλέον καλυμμένων σχέσεων αναξιοπρέπειας, ανελευθερίας, κλπ., προσανατολισμένη προς τη ρυθμιστική οριακή ιδέα της μη ανταγωνιστικής, αλληλέγγυας και ελευθεριακής συμβίωσης.

Με την εγκατάλειψη του προγράμματος του διαφωτισμού εγκαταλείπεται από τη θεωρία και η αξίωση μιας ορθολογικής ανακατασκευής του κοινωνικού είναι και γίνεσθαι. Ιστοριοστές θεωρητικοί, οι Savigny, Roscher και Burckhart, υποστήριξαν ότι οι κοινωνίες είναι ζωντανό οργανισμοί, η ιδιαιτερότητα των οποίων δεν μπορεί να προσεγγιστεί με τα αφηρημένα εργαλεία της διαφωτιστικής σκέψης. Η ίδια η διαφωτιστική στάση είναι γι' αυτούς *μία* (μεταξύ πολλών) στάση, στο πλαίσιο της οργανικής ολότητας του «πνεύματος του πολιτισμού», του κοινωνικού «βίου», κλπ.

Βέβαια, ήδη το παλαιότερο διαφωτιστικό επιχείρημα είχε επεξεργαστεί μian αυστηρή επιχειρηματολογία, που μπορεί να χρησιμοποιηθεί κατά του ιστοριστικού σχετικισμού και της θεωρίας της ορθολογικά απροσπέλαστης οργανικότητας. Στην τρίτη Κριτική, ο Καντ παρουσιάζει τις κοινωνίες ως οργανισμούς, μέσα στους οποίους δραστηριοποιείται ο κριτικός λόγος, αξιώνοντας να τους μεταβάλει σε έλλογα κοινωνικά μορφώματα. Στην ίδια παράδοση τοποθετούνται οι εγελιανές αναλύσεις της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* και της *Λογικής*. Παρ' ότι η σκέψη του δεν ήταν απαλλαγμένη από ιστοριστικά και οργανιστικά στοιχεία, ο Χέγκελ αρνείται να προσεγγίσει την έννοια του κοινωνικού οργανισμού και του κοινωνικού βίου ως ιδιαιτερότητα απροσπέλαστη από τη σκέψη. Προσεγγίζει την έννοια αυτή μάλλον μέσα από τις «διαμεσολαβήσεις» του βίου: τους κοινωνικούς σχηματισμούς, το σύστημα σκοπών και μέσων σε σύγχρονες κοινωνίες, το σύστημα οργάνωσης της γνώσης και της βούλησης που προκύπτει από μια τέτοια γνώση.

Η εγελιανή προβληματική επιχείρησε να καταδείξει ότι ο βίος με την έννοια της αμεσότητας και φυσικότητας των βιωμένων σχέσεων των ανθρώπων αποτελεί «κακή» αφαίρεση και ότι δεν μπορούμε να κατανοήσουμε τον βίο παρά μόνο μέσα από την κριτική ανάλυση των αλλοτριωμένων μορφών του. Κατά την ανάλυση, η διαλεκτική κριτική ανατρέχει σε αξίες που πραγματοποιούνται/μπορούν να πραγματοποιηθούν είτε μέσα από την αλλοτρίωση (Χέγκελ) είτε (στη μαρξική εκδοχή της διαλεκτικής) με την υπέρβασή της. Κατ' εξοχήν αξία είναι η ελευθερία με την έννοια της μη

αποδοχής κανενός είδους προσδιορισμού της ανθρώπινης ζωής και σκέψης παρά μόνον εκείνων των προσδιορισμών που οι ίδιοι οι άνθρωποι ως αυτόνομα όντα δίνουν στον εαυτό τους.

Το διαλεκτικό πρόγραμμα στηρίζεται στον διαφωτισμό, αλλά θέτει ριζικότερα το πρόβλημα της φύσης των ιστορικών σχέσεων στις οποίες υποτίθεται ότι θα πραγματοποιηθεί η ελευθερία. Η ελευθερία πρέπει να ακουμπήσει στο ιστορικό και να δεσμευτεί από αυτό προκειμένου να άρει τη δέσμευσή ή και να την αναγνωρίσει ως «δική της». Η εγελιανή διαλεκτική εντοπίζει ως το κύριο χαρακτηριστικό των σύγχρονων ιστορικών κοινωνιών το σύστημα της βιομηχανικής εργασίας που διαμεσολαβείται από την αγορά. Η φιλοσοφία αναζητεί τους όρους πραγμάτωσης της ελευθερίας μέσα από τη δυναμική της καταμερισμένης εργασίας. Η ίδια η φιλοσοφική δραστηριότητα είναι μέρος της εργασιακής διαδικασίας («εργασία της έννοιας») και μάλιστα αναδεικνύεται ως αρχή που την διέπει, καθώς πασχίζει να διευκρινίσει τους όρους υπό τους οποίους θα καταστεί αξιακά αποδεκτή και έλλογη, και υπ' αυτήν την έννοια ταυτίζεται με την εσωτερική λογική της. Το σύγχρονο εργασιακό σύστημα απελευθερώνει τον άνθρωπο από τις παραδοσιακές δεσμεύσεις και του επιτρέπει να ιδιοποιηθεί τις ίδιες του τις δυνάμεις. Αυτό είναι το μήνυμα της §189 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, στην οποία ο Χέγκελ παραπέμπει με σεβασμό στον μεγάλο Σκώτο ηθικό φιλόσοφο Άνταμ Σμιθ.⁵

Έχει σημασία να τονιστεί ότι η νεωτερική θεωρία της εργασίας τύπου Άνταμ Σμιθ και Χέγκελ παρέχει ορθολογική πρόσβαση στο αίνιγμα του ανθρώπινου βίου, ακόμη και με την έννοια της ορθολογικής συγκρότησης του επιχειρήματος που τοποθετείται κριτικά απέναντι στις αλλοτριωτικές μορφές που χαρακτηρίζουν το σύγχρονο εργασιακό σύστημα. Η εργασία πραγματοποιεί την «αξία» της ανθρώπινης δραστηριοποίησης για την αναπαραγωγή και βελτίωση της ανθρώπινης ζωής. Επειδή η εργασιακή διαδικασία προϋποθέτει καταμερισμό και συνεργασία, πραγματοποιείται μέσα από αυτήν μια αξία αλληλεγγύης μεταξύ των εργαζομένων. Τέλος, από τον κοινωνικό χαρακτήρα της εργασίας προκύπτουν αιτήματα

(αξίες) κοινωνικής δέσμευσης της διαδικασίας ιδιοποίησης του κοινωνικού προϊόντος της εργασίας. Στο μέτρο που οι υπάρχουσες μορφές ιδιοκτησίας και ιδιοποίησης ακυρώνουν αυτές τις αξίες αντί να τις προωθούν, μπορεί να θεμελιωθεί ένα κριτικό ορθολογικό επιχείρημα που να βάλλει εναντίον αυτών των μορφών.

Παραδόξως, σύμφωνα με αυτή την εκδοχή της νεωτερικότητας, ο τύπος της κριτικής εντοπίζεται στο σημείο στο οποίο οι δρώντες συνειδητοποιούν τη σύγκρουση ανάμεσα στις αξιακές βάσεις του εργασιακού συστήματος και στις μορφές που τις ακυρώνουν. Η κριτική, δηλαδή, προϋποθέτει αλληλέγγυους και συνειδητούς δρώντες, που θα δέχονται να δεσμευτούν από τις υποδείξεις της. Όσο αυτό δεν συμβαίνει, το μορφικό στοιχείο της κοινωνίας, η εξατομίκευση, ο εγωισμός, ο ανταγωνισμός, φαίνεται να αποτελεί το ουσιαστικό χαρακτηριστικό της, ενώ η συνεργατική-αλληλέγγυα διάστασή της παρουσάζεται απλώς ως ηθικό αίτημα. Συνεπώς, και η στράτευση υπέρ της ηθικής φαίνεται να μην είναι πλέον ορθολογική στάση με δεσμευτικό χαρακτήρα, αλλά υπόδειξη αθεμελίωσης απόφασης των δρώντων, ακριβώς όπως και η στράτευση υπέρ ατομικών επιδιώξεων ή συμφερόντων κάποιων ομάδων εναντίον των άλλων.

Οι εν λόγω περιπέτειες της σκέψης, που περιγράψαμε σχηματικά, οδηγούν τη σημερινή θεωρία σε διάσπαση μεταξύ δύο αφηρημένων τρόπων σκέψης:

α) Ενός τρόπου σκέψης ο οποίος για να αποφύγει τις εν λόγω αντινομίες απορρίπτει τα πλαίσια που κατέστησαν δυνατή τη συγκρότηση της κριτικής κανονιστικότητας, απορρίπτει ιδιαίτερα τη φιλοσοφία του υπερβατολογικού υποκειμένου και τη σημασία του παραδείγματος της εργασίας για την περιγραφή και αξιολόγηση της κοινωνικής πραγματικότητας. Το ότι η έννοια της εργασίας είναι αξιακά φορτισμένη αποτελεί το λόγο που την κάνει να μη γίνεται αποδεκτή στο πλαίσιο μιας επιστημολογίας που ανορθολογοποιεί τις αξίες. Η επιστημολογία αυτή οδηγείται έτσι στον ιστορικό σχετικισμό και στην αποδοχή της απροσδιοριστίας του αντικειμένου και της αδυναμίας γνώσης του πραγματικού, το οποίο αντιμετωπίζεται ως ολότητα επιμέρους και μεταξύ των ασύμβατων

αποφάσεων (χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού του τύπου σκέψης αποτελούν οι επιστημολογικές ιδέες του F. Hayek⁶).

β) Ενός τρόπου σκέψης που υπογραμμίζει τη δυνατότητα της γνώσης των ουσιαστών χαρακτηριστικών των σύγχρονων κοινωνιών και τη δυνατότητα εντοπισμού των βασικών αναγκών της ανθρωπότητας και ανακατασκευής αντίστοιχων αξιών που πρέπει να διαφυλαχθούν (ειρήνη, προστασία της υγείας, του περιβάλλοντος, εξασφάλιση της δημοκρατίας, κλπ.) στο πλαίσιο μιας ορθολογικής διαδικασίας. Αλλά και ο τύπος αυτός σκέψης κινδυνεύει να οδηγηθεί σε απροσδιοριστία κατά τη θέση και ιεράρχηση αξιών (τέτοιου είδους «αντικειμενικές» ιεραρχήσεις αξιών συναντούμε στο έργο του Max Scheler⁷ και στην παράδοση του μαρξισμού). Ακόμη, κινδυνεύει να εκπέσει στον δογματισμό, ως προς τη γνώση των ουσιαστών διαστάσεων του αντικειμένου που επαγγέλλεται, και αντίστοιχα σε ντεσιζιονισμό και βολονταρισμό.

Εν όψει αυτού του κινδύνου διπλής διολίσθησης προς την απροσδιοριστία επανατίθεται για τη σύγχρονη σκέψη κατά δραματικό τρόπο το πρόβλημα των δεσμευτικών όρων συγκρότησης της γνώσης και θεμελίωσης της πράξης που απασχόλησε τον διαφωτισμό. Τι μπορεί να ισχύσει ως «δεσμευτικό» για τη σύγχρονη σκέψη και να εισέλθει ως υπερβατολογικό πλαίσιο ή πλέγμα αναστοχαστικών όρων στα επιστημολογικά μοντέλα; Μια απάντηση που προσφέρεται είναι ότι ως τέτοιοι όροι μπορούν να χρησιμεύσουν οι ίδιες οι αρχές συγκρότησης των σύγχρονων κοινωνιών, όπως διαμορφώθηκαν από τον 16ο έως τον 20ό αιώνα. Οι κοινωνίες αυτές είναι κοινωνίες του χωρισμού θεωρίας και πράξης, κανόνα και εφαρμογής, απόφασης και εκτέλεσης, αντινομικές κοινωνίες ιεράρχησης, που χρειάζονται ωστόσο τη διαρκή επικοινωνία και κριτική για να αναπαραχθούν. Όλοι αυτοί οι χωρισμοί που αποτυπώνονται στις φιλοσοφικές διακρίσεις συγκροτούνται κοινωνικά και θεσμικά μέσα σε ιστορικές καπιταλιστικές κοινωνίες, οι οποίες με τη σειρά τους χαρακτηρίζονται από χωρισμούς ιδιοκτητών και μη ιδιοκτητών, εργαζομένων και μη εργαζομένων, γραφειοκρατικών ιεραρχιών και διοικούμενων «μαζών».

Στην προσπάθεια υπέρβασης του σχετικισμού είναι εύλογο να ανατρέξουμε στους παραπάνω όρους κοινωνικής συγκρότησης, μια και ο τύπος κοινωνικής συγκρότησης θα προσδιορίσει και τον τύπο των αντινομιών που θα αντιμετωπίσει ο Λόγος. Αλλά, ανατρέχοντας στους όρους αυτούς, ανατρέχουμε ταυτόχρονα σε μια αναστοχαστική κριτική ιδέα υπέρβασης και των όρων αυτών και πραγμάτωσης «έλλογων» κοινωνικών σχέσεων. Τι είναι όμως έλλογο; Έλλογο φαίνεται στον Μαρξ του *Εβραϊκού Ζητήματος* (1843)⁸ να είναι η αλληλέγγυα και από κοινού διαχείριση των όρων κοινωνικής ζωής με άρση των χωρισμών που επιβάλλει η αστική κοινωνία, ακόμη και των χωρισμών που έχουν μορφή εξασφαλίσεων ή «δικαιωμάτων» των πολιτών (μια και η ελεύθερη κοινωνία δεν θα πρέπει να ανέχεται κανένα χωρισμό ανάμεσα στα μέλη της). Αλλά η κατευθείαν «εφαρμογή» του έλλογου στο ιστορικό μοιάζει απραγματοποίητη, καθώς στην ιστορική κοινωνία, που χωρίζει και ενώνει τα μέλη της μέσω του καταμερισμού της εργασίας, της ιδιοκτησίας και του χρήματος, έχει επιβληθεί ένας άλλος ορθολογισμός, εργαλειακού τύπου, που υπαγορεύει στα άτομα την αντιμετώπιση των άλλων δρώντων και του κοινωνικού πλούτου ως «μέσων» για την επιδίωξη ιδιωτικών σκοπών (εμπόδια πραγμάτωσης του Λόγου είναι οι ιδίες του οι εργαλειακές χρήσεις!).

Απέναντι σε αυτόν τον εργαλειακό ορθολογισμό, όποιος επαγγέλλεται τον χειραφετητικό-πρακτικό ορθολογισμό και αξιώνει αυτονομία των υποκειμένων θα πρέπει να καταβάλει ιδιαίτερη προσπάθεια για να θεμελιώσει το επιχείρημά του (σε μια συζήτηση που διεξάγεται με αρκετό κυνισμό περί του ποιος έχει το βάρος της απόδειξης για τη δυνατότητα της αυτονομίας). Οι αξίες του μοιάζουν προς στιγμήν να προκύπτουν από θεωρητική και μόνον αφαίρεση. Η κριτική σκέψη, αφαιρώντας από τις τοποθετήσεις των επιμέρους εγωιστικών ατόμων (τη «μορφή» δηλαδή της κοινωνίας), οδηγείται ωστόσο όχι στο τίποτε, αλλά στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, που αποτελεί συνεργατική (ουσιαστικά αλληλέγγυα) διαδικασία αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής. Αλλά για να πραγματοποιηθούν η συνεργασία και η αλληλεγγύη (το αξιακό έλλογο),

24. 27. 21.

θα πρέπει να πραγματωθεί ιστορικά και η αντίστοιχη κοινωνική μορφή, πολιτικά, μέσα από κινήματα για κοινωνική δικαιοσύνη και απελευθέρωση. Αυτά δεν είναι πάντοτε εκεί, λείπουν ή αναπτύσσονται σε απρόβλεπτους χρόνους μέσα στην ιστορικότητα. Άρα θα πρέπει να υπάρξει κάποιας μορφής μετριάσμος⁹ κατά την εφαρμογή του Λόγου, καθώς και προσαρμογή στο ιστορικό, χωρίς παραίτηση από τις έλλογες χειραφετητικές αξιώσεις.

Στο σημείο αυτό αποκτά επικαιρότητα το τρίτο επιχείρημα της κλασικής κανονιστικής παράδοσης, στο οποίο αναφερθήκαμε, που αφορά τον τρόπο με τον οποίο η παράδοση αυτή αντιμετωπίζει το πρόβλημα των ορίων του ορθού Λόγου. Η κριτική και διαφωτιστική σκέψη σκέφθηκε το μετριάσμο αυτό ως πρόβλημα του ελέγχου των τρόπων χρήσης του Λόγου. Αν οι εγωιστικές χρήσεις του Λόγου μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την προώθηση έλλογων σκοπών, είναι αποδεκτές εντός αυτών των ορίων. Κάτι τέτοιο είχε κατά νου ο Άνταμ Σμιθ όταν μιλούσε για «αόρατη χείρα» (λ.χ. τον επιχειρηματία που συμβάλλει στην κοινωνική ευημερία με την εγωιστική του δραστηριοποίηση).¹⁰ Κάτι τέτοιο εννοούσε ο Καντ με την επίκληση μιας «πρόθεσης της φύσης» και ο Χέγκελ με τη θεωρία του της «πανουργίας του Λόγου».¹¹

Αλλά το επιχείρημα αυτό είναι αντιστρέψιμο. Εκεί που παύει να συμβάλλει στην πραγμάτωση έλλογων και χειραφετητικών σκοπών, και μάλιστα θίγει τη δυνατότητα πραγμάτωσής τους, η εργαλειακή λογική θα πρέπει να βρεθεί αντιμετώπιση με ένα όριο που της θέτει ένας ευρύτερος πρακτικός-κοινωνικός ορθολογισμός. Εδώ αντιμετωπίζουμε μια πυρηνική διαφωτιστική ιδέα: Η κριτική των ορίων της χρήσης των γνωστικών δυνάμεων, του Λόγου, της διάνοιας, της φαντασίας, της κρίσης, συμπίπτει με τον κριτικό έλεγχο των κοινωνικών πρακτικών εν όψει του στόχου πραγμάτωσης μιας ελεύθερης και χειραφετημένης κοινωνίας.

Αλλά πώς θα κρίνουμε πού είναι κάθε φορά τα όρια διαφοροποίησης του εργαλειακού πράττειν και πού θα οριοθετήσουμε την πολιτική και δημόσια σφαίρα όπου θα κατισχύσουν έλλογα επιχειρήματα που υπερβαίνουν τον ατομισμό; Η απάντηση σε αυτό το

138
140

ερώτημα προϋποθέτει κατ' εξοχήν γνώση της φύσης της πραγματικότητας προς το συμφέρον της αλλαγής της. Μια τέτοια απάντηση μπορεί να δοθεί όμως μόνον αν αντιστρέψουμε τη σχετικιστική και ιστοριστική λογική, ιδιοποιούμενοι το σχετικιστικό επιχείρημα υπέρ της κριτικής.

Ο σχετικιστής αντίπαλος της κριτικής σκέψης, επικαλούμενος την απροσδιοριστία του πραγματικού και την έλλειψη γνώσης για τη φύση του, την εγκαλεί ως αντιφατική, στο βαθμό που επικαλείται τη δυνατότητα αντικειμενικής γνώσης, και ταυτόχρονα ισχυρίζεται ότι ορισμένες «αναγκαίες» σχέσεις οδηγούν προς μιαν απροσδιόριστη και ουτοπική κατάσταση ελευθερίας. Απέναντι στην πρόκληση αυτή, η κριτική σκέψη δεν οχυρώνεται στο «αναγκαίο», ως το τελειώς αντίθετο της απροσδιοριστίας, αλλά υιοθετεί με κάποια έννοια την απροσδιοριστία δείχνοντας τα όρια προσδιορισμού και απροσδιοριστίας, όπως προκύπτουν κατά τη χρήση του Λόγου. Πράγματι, το πραγματικό και το ιστορικό παραμένουν από μιαν άποψη τελικά απροσδιόριστα και συμπτωματικά, παρ' ότι προκύπτουν από πραγματικές ιστορικές σχέσεις, όσο συγκροτούνται μέσα από σχέσεις ανισότητας, ανελευθερίας, αναξιοπρέπειας, εκμετάλλευσης και κατεξουσιασμού (μέσα από σχέσεις δηλαδή που είναι, ιδωμένες από την πλευρά του κριτικού λόγου, διαρκώς υπό προσωρινότητα ισχύος και υπό άρσιν). Αυτό που φάνηκε στους ιστοριστές, σχετικιστές, κλπ., ως «όριο» του Λόγου αποδεικνύεται ότι είναι όριο της ιδέας ότι η κοινωνία μπορεί να έχει συνέχεια, συνοχή και διάρκεια και να συγκροτείται ως αντικειμενικότητα έγκυρα μέσα από τέτοιες σχέσεις. Οι σχέσεις αυτές έχουν πάντα μια τυχαιότητα και ο εργαλειώδης λόγος που τις αναδομεί βρίσκει σε αυτήν το όριό του. Ως μόνη δεσμευτικότητα αναδεικνύεται αντίστοιχα η κριτική στις άδικες και αναξιοπρεπείς συνθήκες ζωής και η πράξη που αποσκοπεί στην ανατροπή τους.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Βλ. Ι. Kant, *Δοκίμια*, μτφρ. Ευάγ. Παπανούτσου, Δωδώνη, Αθήνα 1971. Περιλαμβάνει μόνον ένα τμήμα του καντιανού κειμένου «Η διένεξη των Σχολών» («Πάλι το ζήτημα αν το ανθρώπινο γένος βρίσκεται σε σταθερή πρόοδο προς το καλύτερο»).

2. Στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ο Ρουσσώ οδηγείται στο συμπέρασμα ότι το περιεχόμενο της ενιαίας βούλησης που μπορεί να θεωρηθεί ως δεσμευτικό προτού γίνει οποιαδήποτε ψηφοφορία είναι αυτό που αναφέρεται στους όρους κάθε ψηφοφορίας (ελευθερία, ισότητα), εγείρει δε το αίτημα όλες οι εμπειρικές πολιτείες να αξιολογούνται βάσει του κριτηρίου αν ανταποκρίνονται ή όχι στο περιεχόμενο αυτό (J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, Garnier, Παρίσι 1962, βιβ. 1, κεφ. 6).

3. Πρβλ. K. Psychopedis, «Dialectical Theory: Problems of Reconstruction» στο W. Bonefeld e.a. (επιμ.), *Open Marxism*, Pluto Press, Λονδίνο 1992.

4. Η «παρεξήγηση» συνίσταται σε αντιποίηση και υποκατάσταση του υπερβατολογικού όρου από την ιδέα μιας *πραγματικής* και *αναγκαίας* μετάβασης προς την αξία (προς τη χειραφετημένη και διαφωτισμένη κοινωνία).

5. Πρβλ. G. W. F. Hegel, «Grundlinien der Philosophie des Rechts», *Werke*, τόμ. 7, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1970, § 189, και πρόθεμα όπου αναφέρεται στον Άνταμ Σμιθ ως εκπρόσωπο μιας νεωτερικής επιστήμης, της Πολιτικής Οικονομίας, η οποία καταδεικνύει το έλλογο (διανοητικό) στοιχείο στη σφαίρα της ιδιαιτερότητας των επιμέρους συμφερόντων (σ. 346 επ.).

6. Πρβλ. Σ. Ιωαννίδης, «Σχετικά με την αντικειμενικότητα των οικονομικών φαινομένων», *Αξιολογικά* 1 (1990)· Π. Μαραβέλιας, «Η νεοφιλελεύθερη θεμελίωση της Ηθικής. Ο Hayek ως κριτικός της κοινωνικής δικαιοσύνης», *Αξιολογικά* 3 (1992).

7. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 6η έκδ., Βέρνη 1980.

8. Πρβλ. K. Marx, «Zur Judenfrage» (1844), Marx-Engels, *Werke*, τόμ. 1, Βερολίνο, σ. 347-377.

9. Πρβλ. σχετικά με την προβληματική του μετριάσμου και της μεσότητας, K. Ψυχοπαίδης, «Κανονιστικότητα, σχετικισμός και μετριάσμος στην πολιτική φιλοσοφία της νεωτερικότητας», *Δευκαλίον* Π/2 (1993).

10. Ο Άνταμ Σμιθ αναλύει την προβληματική της αοράτου χειρός στο πλαί-

σιο της ανάλυσης της σχέσης spirit of system και public spirit, εξετάζοντας τη δυνατότητα οι ανεξέλεγκτες, εγωιστικές δυνάμεις της αγοράς να τιθασευθούν από τη δραστηριοποίηση της πολιτικής φρόνησης. Πρβλ. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Classics, Γλασκόβη 1982, σ. 184, 232, και Κ. Ψυχοπαίδη, «Ο Άνταμ Σμιθ και η κριτική της Πολιτικής Οικονομίας», *Αξιολογικά* 1 (1990), σ. 31, 39.

11. I. Kant, *Werke*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, τόμ. 11, σ. 33 επ.; Hegel, *Werke*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, τόμ. 12, σ. 49. Πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδη, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα, σ. 83 επ.

Ο ΝΙΤΣΕ ΚΑΙ Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Ο Νίτσε στράφηκε προκλητικά κατ' αυτού που θεωρούμε κανονιστικό πλαίσιο της πολιτικής της νεωτερικότητας, ιδιαίτερος δε και με εξαιρετική σφοδρότητα κατά της ιδέας ότι η πολιτική προσανατολίζεται προς το ιδανικό της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η ιδέα αυτή διέπει όλες τις αναλύσεις του διαφωτιστικού προγράμματος της νεωτερικότητας μετά την περίφημη καντιανή διάκριση μεταξύ «τιμής» (Preis) και «αξιοπρέπειας» (Würde) στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*,¹ όπου ως αξιοπρέπεια ορίζεται ό,τι είναι αυτοσκοπός, δεν έχει τιμή ούτε βρίσκει ισοδύναμο και είναι μη ανταλλάξιμο και αναντικατάστατο. Ταυτόχρονα, ο Νίτσε αμφισβητεί τη δεύτερη μεγάλη ιδέα της νεωτερικότητας, την ιδέα της εργασίας.

Η ιδέα της εργασίας είναι η ίδια κριτική ιδέα σε αντιπαράθεση με την ιδέα της αξιοπρέπειας. Θεωρεί ότι η αξιοπρέπεια του ανθρώπου δεν μπορεί να αποκατασταθεί και θα παραμείνει ιδεολόγημα, όσο δεν έχουν εντοπιστεί οι όροι που μπορούν να οδηγήσουν στον αξιοπρεπή βίο των ανθρώπων. Από τον Άνταμ Σμιθ ως τον Μαρξ θεωρήθηκε ότι οι όροι αυτοί συμπίπτουν με τους όρους της κοινωνικής αναπαραγωγής. Η αναπαραγωγή αυτή είναι εργασιακή διαδικασία μέσα στην οποία αναπαράγονται σχέσεις συνεργασίας, συμπάθειας και αλληλεγγύης, οι οποίες ωστόσο ταυτόχρονα αίρονται από την ανταγωνιστική-ανταλλακτική μορφή της κοινωνίας. Υπ' αυτήν την έννοια, ήδη στο τώρα, στην αλλοτριωμένη μορφή της κοινωνίας, αναπαράγεται ο αξιακός πυρήνας της συλλογικής, αλληλέγγυας ανθρώπινης δημιουργικότητας. (ενδιάβ.)

Στο κείμενό του του 1872, *Το Ελληνικό Κράτος*,² ο Νίτσε αμφισβητεί ριζικά τον εν λόγω τρόπο επιχειρηματολογίας: Η εργασία

δεν μπορεί να προβάλλει καμία αξίωση να θεωρείται αξιοπρεπής και να εμφανίζεται ως κάτι τιμημένο και ανώτερο, καθώς δεν είναι παρά μέσον για μιαν ανθρώπινη ύπαρξη χωρίς καμία αξία/αξιοπρέπεια. Δεν είναι παρά εκδήλωση της ανθρώπινης εξαθλίωσης, έκφραση της ορμής προς απλή και με κάθε θυσία επιβίωση. Η ιδέα της αξιοπρεπούς εργασίας, του αξιοπρεπούς ανθρώπου, αλλά και οι αντίστοιχες ιδέες της κοινότητας των ανθρώπων, των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, κλπ., δεν είναι παρά φαντάσματα, αναγκαία ωστόσο για να μπορέσουν να ζήσουν αυτοεξαπατώμενοι οι σημερινοί άνθρωποι.

Οι σύγχρονες αυτές ιδεολογίες αντιπαρατίθενται στις ιδέες των Ελλήνων. Γι' αυτούς, η εργασία είναι ντροπή, βάνουση και δουλικά δραστηριότητα. Το ανθρώπινο είναι δεν έχει από μόνο του καμία αξία, είναι ευτελές πράγμα. Ο άνθρωπος που αγωνίζεται για την επιβίωση δεν χαρακτηρίζεται από τίποτε το άξιο ή το αξιοπρεπές. Αξία στα ανθρώπινα αντιπροσωπεύει βέβαια το καλλιτεχνικό έργο, αλλά ούτε αυτό το έργο επιστρέφει την αξία του προς τον δημιουργό του. Οι Έλληνες λένε ότι ο ευγενής δεν εργάζεται ούτε για να κατασκευάσει το έργο που θαυμάζει. Δεν θέλει να είναι καλλιτέχνης/εργάτης και να μετέχει ως εκ τούτου της βανανυσότητας.

Πίσω από το ηδονικό θαυμάζειν του καλού, οι Έλληνες διακρίνουν το επώδυνο γίνεσθαι, την επίπονη δημιουργία. Αυτή δημιουργεί την ντροπή, έστω και αν υπηρετεί υψηλότερους σκοπούς, καθώς κάνει τον άνθρωπο «εργαλείο υψηλότερων φαινομένων της βούλησης». Καθίσταται φανερό ότι στη σκέψη του Νίτσε αναδεικνύεται μια εξίσωση μεταξύ ντροπής, αίσχους και ανάγκης. Ο κόσμος της ανθρώπινης δημιουργίας, της πνευματικής και καλλιτεχνικής, έχει ως προϋπόθεση το γεγονός ότι η πλειονότητα είναι υποχρεωμένη να ζήσει στη σκλαβιά. Και η δημιουργία μετέχει της σκλαβιάς, αφού ορίζεται σε σχέση με τον όρο της, την υπερεργασία, όπως γράφει εδώ ο Νίτσε.

Ήδη σε αυτό το πρώιμο κείμενο του 1872 βρισκόμαστε αντιμέτωποι με ένα φαινόμενο που θα το χαρακτηρίσουμε «λανθάνουσες συγγένειες» του νιτσεϊκού τύπου επιχειρηματολογίας με την επι-

χειρηματολογία του διαφωτιστή και του διαλεκτικού αντιπάλου του. Πριν από τον κριτικό της εργασίας Μαξ, ο διαφωτιστής Καντ έγραφε στην § 83 της *Κριτικής της Κριτικής Ικανότητας*: «Η επιδεξιότητα δεν μπορεί να αναπτυχθεί στο ανθρώπινο γένος ει μη μόνον μέσω της ανισότητας μεταξύ των ανθρώπων, καθώς ο μεγαλύτερος αριθμός των ανθρώπων εκπληροί τις αναγκαιότητες της ζωής κατά οιοδήποτε μηχανικό τρόπο, χωρίς ιδιαίτερη τέχνη, χάριν της άνεσης και τηςσχόλης κάποιων άλλων που καλλιεργούν τα λιγότερο αναγκαία τμήματα του πολιτισμού, της επιστήμης και της τέχνης και που κρατούν τους περισσότερους σε κατάσταση πίεσης, σκληρής εργασίας και λίγης απόλαυσης (...) όμως τα βάσανα αυξάνονται με την εξέλιξη (...) και από τις δύο πλευρές εξίσου ισχυρά, από τη μια μεριά από εξωτερική βία, από την άλλη από εσωτερική έλλειψη πληρότητας».³ Και στον Καντ το αντικείμενο της διερεύνησης είναι η αξιολόγηση της κουλτούρας ως πλέγματος ανθρωπίνων δεξιοτήτων. Αλλά η κριτική του Νίτσε θέλει να ξεστομίσει το τερατώδες, ότι δηλαδή στην «ουσία» μιας κουλτούρας ανήκει πάντοτε το «δούλον», όπως το ξεστόμισε και ο Αριστοτέλης και όπως απαντάται στον Καντ ως πλευρά μιας αντινομίας που από τη μια μεριά μας καλεί να σκεφθούμε την κοινωνία ως αναγκαιότητα και από την άλλη ως ελευθερία.

Η κριτική του Νίτσε στους σοσιαλιστές και κομμουνιστές το 1872 συνίσταται στο ότι δεν πήραν στα σοβαρά αυτήν την αντινομία και ότι βιάστηκαν μέσα στο πρακτικό τους πρόταγμα να αναγορεύσουν το δούλον σε ελεύθερον, οπότε, αντί να το ελευθερώσουν, το συγκάλυψαν με την ιδεολογία της δικαιοσύνης και της ισότητας στον πόνο. Όμως η νιτσεϊκή κριτική στον πολιτισμό αγωνίζεται να αποκαλύψει την κρυφή θεμελίωση πίσω από αυτήν τη λαθροχειρία. Αποτελεί κριτική στην ιδέα της συμμόνιας που προϋποθέτουν τα κοινωνικά προγράμματα. Η έννοια αυτή προέρχεται βέβαια από τον μεγάλο δάσκαλο του Νίτσε, τον Σοπενχάουερ, και υφίσταται από τον μαθητή όλη τη συντριπτική κριτική. Η συμμόνια είναι η στάση των δούλων απέναντι στην αγριότητα που είναι εγγενής σε κάθε πολιτισμό που συγκροτείται ως τέτοιος μέσα από

το χωρισμό σε δούλους και ελεύθερους. Είναι η δουλική αντίδραση των αδικημένων, η αντίδραση των καταπιεσμένων βιοτικών αναγκών του πολιτισμού. Ο πολιτισμός υψώνει φράγματα που αναχαιτίζουν και εκτονώνουν τη συμπόνια, που αν αφηνόταν ως ελεύθερη εκδήλωση του καταπιεσμένου λαού θα τον κατέστρεφε. Τα φράγματα αυτά σε κάθε πολιτισμό πετρώνουν και σκληρύνονται, εμποδίζοντας την εκδήλωση άλλων βιοτικών δυνάμεων και ασκώντας κατεξουσιασμό πάνω τους, είτε η εξουσία αυτή έχει θρησκευτικό είτε σύγχρονο, «δημοκρατικό» χαρακτήρα.

Σαφώς διαγράφονται εδώ από τον Νίτσε τα χαρακτηριστικά μιας θεωρίας του πολιτισμού, η οποία θεωρεί τον «βίο» απεικόνιση της «πρωταρχικής οδύνης». Η ύπαρξη του πολιτισμού αντανάκλα την «οδυνηρή γέννησή» του και την «αυτοαντίφασή» του, που λαμβάνει τη μορφή του ιστορικού χρόνου. Όλες αυτές οι εκφράσεις, «οδύνη», «αυτοαντίφαση», κλπ., έχουν χρησιμοποιηθεί βέβαια ήδη και είναι ανιχνεύσιμες στα μαρξικά νεανικά κείμενα των μέσων της δεκαετίας του '40, στην ιδέα της «οδύνης της ύλης», του βασάνου του χρόνου, αλλά μπορούν να ανιχνευθούν και πιο πίσω, στις μυστικιστικές αναλύσεις του Jacob Böhm για το «μαρτύριο της ύλης».⁴ Η ριζική προσέγγιση του πολιτισμού ως σχέσης οδύνης είναι όρος κατανόησής του και επιτρέπει τη ριζική κριτική των επιφανειακών ιδεολογιών της χειραφέτησης και την κριτική της υποκρισίας του σύγχρονου πολιτισμού, ότι δήθεν υπερέβη την ίδια τη φύση του ως πολιτισμού σκλαβιάς. Τον πολιτισμό δεν θα τον οδηγήσει στο θάνατό του η σκλαβιά, αλλά η απώθησή της («έλλειψη σκλαβιάς») — τρομακτική νιτσεϊκή σκέψη του 1872.

Ακριβώς όπως ο Μαξ της δεκαετίας του '40, ο Νίτσε προχωρεί σε μια μεθοδική παραγωγή του κράτους, με αφετηρία τη ριζική κριτική της κοινωνίας ως «αυτοαντίφασης με τη μορφή του χρόνου». Το κράτος είναι το μέσο που εγγυάται τη συνέχεια της οδυνηρής αντιφατικής διαδικασίας κοινωνικοποίησης και τη διαρκή παραγωγή της ιδεολογίας της μη αντίφασης μέσα σε αυτό. Η κοινωνία των σκλάβων, τους οποίους ο Νίτσε χαρακτηρίζει εδώ «τυφλοπόντικα του πολιτισμού», χρησιμοποιώντας συνειδητά τη γνωστή εγγεληνή

φράση της *Φιλοσοφίας της Ιστορίας*, την οποία χρησιμοποίησε και ο Μαξ, χρειάζεται για να αναπαραχθεί η «σιδερένια λαβίδα» του κράτους που εγγυάται ότι η αναπαραγωγή αυτή θα λάβει τη μορφή της ταξικής διαφοροποίησης, της «νέας πυραμιδωτής δομής» της σύγχρονης κοινωνίας. Το κράτος εκπληγάζει από τη βία, η οποία και μόνο παράγει δίκαιο. Το δίκαιο είναι συνώνυμο με το σφετερισμό που επικαλύπτεται απλώς από κάποιους νομιμοποιητικούς λόγους. Αλλά ο σφετερισμός, η βία, μας λέει εδώ ο Νίτσε, είναι με τη σειρά τους μέσα για να πραγματοποιηθεί μια «πρόθεση» (σκεπτόμαστε αμέσως εδώ την έννοια «πρόθεση της φύσης», στο καντιανό έργο *Ιδέα για μια ιστορία με πρίσμα κοσμοπολιτικό*).

Οι υπόδουλοι υποτάσσονται στη μαγεία του κράτους, αυτοδεσμεύονται με «καθήκοντα» απέναντί του, δέχονται ακόμα και να θυσιάσουν γι' αυτό. Πίσω από τον επιφανομενικό και ιδεολογικό χαρακτήρα της συνειδήσής τους και ακριβώς πίσω από τις ιδεολογικά φορτισμένες πράξεις τους συντελούνται διαδικασίες μη κατανοητές σε αυτούς, που είναι ωστόσο το αντικείμενο της υπερβαίνουσας «πρόθεσης». Αλλά σε τι συνίσταται αυτή η «πρόθεση»; Ο Νίτσε απαντάει: Στη λύτρωση ως φαινομενικότητα. Ενώ δηλαδή το νιτσεϊκό επιχείρημα δανείστηκε τη φιγούρα του διαφωτισμού και της διαλεκτικής μιας μη συνειδητής στους δρώντες λογικής της κοινωνικής διαδικασίας που υπερβαίνει τους όρους δράσης τους και τους απελευθερώνει, ταυτόχρονα υπονομεύει αυτή τη λογική εντοπίζοντας την «πρόθεση» στην ίδια την αναγκαία αυτοεξαπάτηση των δρώντων. Αντί μιας οποιασδήποτε τελικής ελευθερίας, η υπέρβαση εντοπίζεται στην καλλιτεχνική ιδιοφυΐα (αλλά και έτσι ο κριτικός του διαφωτισμού έχει παγιδευθεί από τον διαφωτιστή αντίπαλό του, καθώς αναγκάζεται να ανατρέξει, για να αναιρέσει το διαφωτιστικό πρόγραμμα, σε μια διαφωτιστική ιδέα που είναι ήδη διατυπωμένη στην τρίτη καντιανή Κριτική).

Η νιτσεϊκή κατασκευή παρακολουθεί τις συνέπειες της θεμελίωσης του κράτους στη βία (ιδέα που θα χρησιμοποιηθεί αργότερα από τον Μαξ Βέμπερ) για τη σύγχρονη θεωρία του κράτους. Η ίδια η συγκρότηση του κράτους δίνει ένα τέλος στον χομπσιανό «πόλε-

μο όλων έναντι όλων» και οι πολεμικές εκρήξεις γίνονται αραιότερες, αλλά δεν εκλείπουν τελείως. Δημιουργούνται μεταξύ τους διαλείμματα, που δίνουν το χρόνο στην κοινωνία να αναπτυχθεί και να παραγάγει τα προϊόντα της ειρήνης στην οικονομία και στον πολιτισμό. Αλλά η λογική αυτή δημιουργεί για τις σημερινές κοινωνίες τον κίνδυνο μαρασμού της πολιτικής σφαίρας. Η πολιτική περιέχεται υπό τον έλεγχο εγωιστικών οικονομικών συμφερόντων, γίνεται μέσο πλουτισμού. Το κράτος υπηρετεί πλέον το χρήμα. Οι κύκλοι των εγωιστικών συμφερόντων επιδιώκουν την κατάπαυση της πολεμικής δράσης, προκειμένου να εξασφαλίσουν οικονομικά οφέλη. Τα ίδια συμφέροντα εξυπηρετούνται από τις αντίστοιχες επαγγελίες της διαφωτιστικής φιλοσοφίας και της *Γαλλικής Επανάστασης* για μια ειρηνική συμβίωση των λαών. Το αστικό-δημοκρατικό επαναστατικό πρόγραμμα αποτελεί πρόγραμμα της ειρηνικής παγίωσης κοινωνιών του εγωισμού και του ατομικού ελέγχου του πλούτου μέσα από το πολιτικό σύστημα της φιλελεύθερης δημοκρατίας και της γενίκευσης του εκλογικού δικαιώματος. Η σκοπιά από την οποία γίνεται η καταγγελία αυτή το 1872 είναι η σκοπιά των «μη υπολογίσιμων πολεμικών κραδασμών» που ματαιώνουν τους εξορθολογισμένους υπολογισμούς των εγωιστικών οικονομικών συμφερόντων.

Ανοικτό ζήτημα παραμένει τι σημαίνει η αναφορά στην αναγκαιότητα των «μη υπολογίσιμων πολεμικών κραδασμών» για τη σύγχρονη κοινωνία. Από ορισμένα σημεία του κειμένου φαίνεται σαν να προκρίνεται ένας τύπος πολεμικής και στρατιωτικής κοινωνίας η οποία, σε μια οιονεί χημική διαδικασία, ομογενοποιεί τις μάζες, μετατρέποντάς τις σε μέσα αναπαραγωγής μιας ιεραρχημένης κοινωνίας που ελέγχεται από στρατιωτικές κάστες οι οποίες θα μπορούσαν να πραγματώσουν μια εκδοχή μοντέρνου ηρωισμού. Έτσι κατανοήθηκε ο Νίτσε από πολλούς διανοητές του 20ού αιώνα, που αισθητικοποίησαν την πολεμική εμπειρία του αιώνα αυτού. Αντί πολλών παραπέμπω στον Jünger, που διακηρύσσει την υπέρβαση της καθημερινότητας μέσα από τον πόλεμο, και μέσα από ιδέες όπως δύναμη, ισχύς, θάρρος. Η νέα λειτουργία είναι η λειτουρ-

γία του πολεμιστή, το νέο ιδεώδες ο στρατός. Το σύστημα εργασίας υποκαθίσταται από τον «Εργάτη» (τίτλος έργου του το 1932) — εργάτη που γίνεται κομμάτι της πολεμικής μηχανής και της «Ολοκληρωτικής Επιστροφάτευσης» (τίτλος έργου του 1931).⁶ Είναι και αυτό μια δραματική όψη της νεωτερικότητας, ο αισθητικοποιημένος πόλεμος, που ο Νίτσε τον σκέφθηκε σαν αντίδοτο στην ειρήνη που διαιωνίζει την κοινωνία του ατομικού εγωισμού και των οικονομικών συμφερόντων. Όμως πίσω από τη νιτσεϊκή ιδέα των «μη υπολογίσιμων πολεμικών κραδασμών» του 1872 υπήρχε κάτι περισσότερο, μια ευρύτερη ηρακλείτεια ιδέα ενός πολέμου, συνώνυμη με την ανθρώπινη δημιουργικότητα, τη διαρκή ανησυχία και αντίφαση, και άρση της αντίφασης, δημιουργικότητα που τείνει να ξεφεύγει από το όνειδος της σκλαβιάς/εργασίας — δημιουργικότητα που ωστόσο δεν έχει πραγματωθεί ιστορικά και φαίνεται να μην έχει τόπο να πραγματωθεί και που λαμβάνει, στις κοινωνικές-πολιτισμικές μορφές της ανθρώπινης ιστορίας, αυτοκαταστροφική μορφή.

Φαίνεται εδώ να προκύπτει μια αξεπέραστη αντινομία στη νιτσεϊκή σκέψη, αντινομία που έδωσε ωστόσο ωθήσεις στη σκέψη αυτή και οδήγησε σε επανεξέταση και σε αναδιατυπώσεις κεντρικών θέσεων του Νίτσε για τη φύση της πολιτικής σε σύγχρονες κοινωνίες, αλλά και σε επανεκτίμηση της σημασίας του διαφωτισμού για τη σύγχρονη σκέψη. Η επανεξέταση αυτή γίνεται αισθητή ήδη στο κείμενό του *Ανθρώπινα, τόσο Ανθρώπινα*,⁷ του 1878, που έχει υπό-τιτλο «Βιβλίο για ελεύθερα πνεύματα». Η συνείδηση του πολιτικού «τώρα» που μπορεί να ανακατασκευαστεί εδώ δεν αποκλείει (θεωρεί «δυνατή») την πρόοδο που επαγγέλθηκε ο διαφωτισμός για την ανθρωπότητα, αλλά εντοπίζει τη δυνατότητα αυτή σε έναν νέο πολιτισμό, στον οποίο οι άνθρωποι θα επιτελούν συνειδητά ό,τι στους μέχρι τώρα πολιτισμούς ρυθμιζόταν ασυνείδητα και τυχαία (απόσπ. 46). Χαρακτηριστικό ενός τέτοιου πολιτισμού θα πρέπει να είναι η διαφορετικότητα, μια διαφορετικότητα που δεν καλύπτεται από την καντιανή γενικεύουσα ηθική σκέψη, που πιστεύει ότι, δίχην λειτουργίας της αγοράς, η γενίκευση των κινήτρων στο ηθικό πράττειν των επιμέρους δρώντων θα οδηγήσει σε έναν καλύ-

τερο κόσμο (η αλήθεια είναι ότι και ο Καντ είχε αμφιβολίες ως προς αυτό το σημείο και γι' αυτό συνέδεσε την προβληματική του «καλύτερου κόσμου» με την ιδέα του Θεού). Προχωρώντας ο Νίτσε αξιώνει για την ορθοπραξία σε μια μελλοντική καλύτερη κοινωνία γνώση των όρων του πολιτισμού ως μέτρο για να τεθούν οικουμενικοί σκοποί. Εδώ, γράφει, βρίσκεται το τεράστιο καθήκον για τα μεγάλα πνεύματα του επόμενου (20ού) αιώνα.

Μπορούμε ήδη εδώ να διακρίνουμε μια νέα προσέγγιση του πολιτικού, που αποκλίνει από τις διατυπώσεις του κειμένου για το «Ελληνικό Κράτος». Διατηρείται η θέση ότι τα θεμέλια του πολιτισμού θα πρέπει να αναζητηθούν στην αντιφατικότητα και στον εγγενή ανορθολογισμό της κοινωνίας, αλλά η θέση αυτή αναφέρεται πλέον σε μια οντολογία της ανορθολογικής κοινωνίας που επιτρέπει την προσέγγισή της από τη σκοπιά έλλογων και διαφωτισμένων σκοπών. Σε πολλά σημεία, η επιχειρηματολογία θυμίζει τον τρόπο που είδε ο Μονταίνιος⁸ το πρόβλημα του ανορθολογισμού και της απροσδιοριστίας. Το ά-λογο γράφει ο Νίτσε, είναι αναγκαίο (απόσπ. 31). Από το ά-λογο δημιουργούνται πολλά καλά. Δεν μπορεί κανείς να το αφαιρέσει από το ον, χωρίς να καταστρέψει (χωρίς δυνατότητα διόρθωσης), τα καλά πράγματα, κλπ. Άρα, για τον Νίτσε, οι οικουμενικοί σκοποί που πρέπει να προσδιοριστούν για την κοινωνία κατά τον 20ό αιώνα δεν θα αναφέρονται σε κάποιο μαρξιστικού τύπου πρόγραμμα ορθολογικής ανακατασκευής των κοινωνικών σχέσεων, αλλά σε ένα πλέον προσεκτικό και μετριοσμένο εγχείρημα εντοπισμού του αγαθού, εν όψει της δεδομένης ανορθολογικής φύσης του πραγματικού.

Εν όψει της απροσδιοριστίας του πολιτικού, όπως προκύπτει από την οντολογία αυτή, το εγχείρημα αυτό συνοδεύεται συχνά όπως ακριβώς και του Μονταίνιου από έντονο πεσιμισμό. Έτσι γράφει ο Νίτσε (απόσπ. 458) ότι μια στρατηγική της επιβολής ενός πολιτικού σχεδίου στην κοινωνία θα ήταν να επιλέξει ο πολιτικός τους κατάλληλους ανθρώπους, αφήνοντάς τους χώρους ελευθερίας και πρωτοβουλίας για την υλοποίηση της πολιτικής αυτής. Μια άλλη, αντιθέτως, στρατηγική θα επέλεγε τυχαία ορισμένους

ανθρώπους, χωρίς ιδιαίτερες ικανότητες, και θα τους ενσωμάτωνε πρόχειρα σε σχήματα πρόσφορα για τον επιδιωκόμενο σκοπό. Η δεύτερη στρατηγική θα απέδιδε στον πολιτικό πιο πειθήνια εργαλεία, επιτελείς με λιγότερη ανθρωπογνωσία, αλλά ως μηχανισμός θα ήταν πιο αποδοτικός, θα δούλευε καλύτερα. Κρίνεται δηλαδή ότι το ελευθεριακό πράττειν, θα λέγαμε μια εσωτερική τελεολογία ανόρθωσης της κοινωνίας, είναι λιγότερο αποδοτικό από την εξωτερική τελεολογία, όπου από τη μια μεριά υπάρχει ο σκοπός του πολιτικού και από την άλλη το επιτελείο ως τυφλό του όργανο (γι' αυτό και η πρόοδος σε αυτήν μεν την κοινωνία είναι αδύνατη, ενώ σε μια νέα κοινωνία, αν αυτή υπάρξει, απλή δυνατότητα).

Αυτή η αντινομική αντιπαράθεση τελεολογικών καί μηχανιστικών στοιχείων αποκαλύπτει μια υπαρκτή, αλλά κάποτε κρυμμένη όψη του Νίτσε, τον διαλεκτικό Νίτσε. Η διάσταση αυτή φαίνεται να είναι συνυφασμένη με τον τρόπο που στο Ανθρώπινα, τόσο Ανθρώπινα ο Νίτσε προσεγγίζει την πολιτική. Για το νέο φαινόμενο που συγκεντρώνει την προσοχή του στο τέλος του 19ου αιώνα, τον σοσιαλισμό, γράφει (απόσπ. 446) ότι θα πρέπει να το εξετάσουμε σαν μηχανή, σαν φυσική δύναμη, όπως ο ατμός. Θα πρέπει να ρωτήσουμε πώς εντάσσεται το κίνημα αυτό στο παιχνίδι των πολιτικών δυνάμεων (στο πλαίσιο σύμπραξης των υπαρκτών μηχανισμών). Η ανθρωπότητα θα πρέπει να κάνει αυτή τη δύναμη εργαλείο των προθέσεών της. Δηλαδή εδώ το σοσιαλιστικό κίνημα αντιμετωπίζεται χωρίς ίχνος ψευδαισθήσεων ως μηχανισμός που αντιπαράτίθεται σε σκοπούς (προθέσεις της ανθρωπότητας) με το ερώτημα κατά πόσον μπορεί να τους πραγματώσει. Βρισκόμαστε στον πυρήνα της διαλεκτικής μεθόδου, όπως την προσδιόρισε ο Καντ στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης και ο Χέγκελ στη Λογική της Έννοιας ως σχέσης μηχανισμού προς τελεολογία.

Αλλά το ερώτημα του Νίτσε προχωράει πέραν του απλού συσχετισμού μηχανισμού και τελεολογίας στο ερώτημα του κανόνα που προκύπτει δεσμευτικά από έναν τέτοιο συσχετισμό. Πώς να μετατραπεί η μηχανή που οικοδομούν οι σοσιαλιστές σε δίκαιο (δένον); Ο Νίτσε απαντάει: Αν αυτοδεσμευτούν σε ένα συμβόλαιο μετα-

128
138
ξύ του παλιού (που θέλουν να αλλάξουν) και του νέου (που προωθούν) που στηρίζεται σε «φρονησιακό υπολογισμό της διατήρησης και του οφέλους και για τις δύο πλευρές». Πρόκειται για διαλεκτική της μετριασμένης μεταρρύθμισης ως προσεκτικό πρόγραμμα δράσης για τη σύγχρονη πολιτική. Οι σοσιαλιστές θα πρέπει να συναινέσουν σε ένα τέτοιο πρόγραμμα και να μετριάσουν τη ριζοσπαστικότητα της πράξης τους αν κατανοήσουν την εμβέλεια της ριζοσπαστικότητας της κριτικής, είναι σαν να τους λέει εδώ ο Νίτσε. Δεν εκπηγάει μόνον η ιδιοκτησία από την αδικία και τη βία, όπως νομίζουν οι σοσιαλιστές, αλλά όλος ο πολιτισμός, σε όλες τις εκφάνσεις του, και στις ιδέες τόσο των κατεχόντων όσο και των μη κατεχόντων. Από την πραγματικότητα αυτή δεν προκύπτει καμία εξατομικευμένη ευθύνη για οιονδήποτε δρώντα ή υποχρέωση αυτοκατάργησής του. Αλλά ούτε και το άλλοθι της αυθαιρεσίας για ανεύθυνες και εγωιστικές πράξεις. Προκύπτει μόνον η υποχρέωση για αυτοδέσμευση, για ένα συμβόλαιο μεταξύ του παλιού και του καινούργιου.

→
Να λοιπόν που πίσω από τον διαλεκτικό Νίτσε προβάλλει τώρα ο διαφωτιστής Νίτσε. Μας λέει στο απόσπασμα 463 ότι δέχεται τον διαφωτισμό ενός Βολταίρου, όχι τον διαφωτισμό ενός Ρουσσώ. Ο Ρουσσώ υπέκυψε στις φαντασιώσεις του γκρεμίσματος, σε μια μοντέρνα πρόληψη της ανατροπής κάθε τάξης. Δεν βλέπει ότι ναι μεν η ανατροπή μπορεί να είναι πηγή δύναμης για μια κουρασμένη ανθρωπότητα, αλλά ότι τώρα πλέον δεν μπορεί να αποτελέσει στοιχείο τάξης, οικοδόμησης, καλλιτεχνικής δημιουργίας και ολοκλήρωσης της ανθρώπινης φύσης. Δεν είναι εδώ σαν να απαντάει ο Νίτσε στην ερώτηση που ο ίδιος έθεσε, στο πρώιμο κείμενό του για το ελληνικό κράτος, για τη φύση των «πολεμικών κραδασμών» που τόσο έχει ανάγκη η ανθρωπότητα; Δεν είναι σαν να επανατοποθετείται πάνω στη θέση ότι οι πόλεμοι είναι απαραίτητοι (θέση που επαναλαμβάνεται άλλωστε και στο Ανθρώπινα, τόσο Ανθρώπινα, απόσπ. 477); Η πηγή αυτή δύναμης, μας λέει εδώ, θα πρέπει να διοχετευθεί έτσι ώστε να γίνει πόλεμος για διαφωτιστικές αξίες, όχι της εξτρεμιστικής ρουσσωικής μορφής, αλλά της μορφής αξιών

που πρέσβευε ο Βολταίρος, του μέτρου, της ευταξίας, της ανοικοδόμησης: «Το πνεύμα του διαφωτισμού συνίσταται σε διαρκή εξέλιξη και πρέπει να επιχειρήσουμε να το επικαλεστούμε εκ νέου». Αντίθετο προς τη συνήθη εικόνα του Νίτσε είναι το απόσπασμα 475, όπου επαινεί τους Εβραίους ως οικοδόμους του διαφωτισμού και της πνευματικής ανεξαρτησίας. Κάτω από το απόσπασμα για τον Βολταίρο γράφει: «Μέτρον» (Maß). Παίρνει θέση υπέρ του μέτρου που εξασθενίζει τον εγωισμό των επιμέρους βουλήσεων.

Ξαναρωτάμε ποια είναι η νιτσεϊκή ιστορική συνείδηση του «τώρα», της σημερινής κοινωνίας και πολιτικής; Στο Ανθρώπινα, τόσο Ανθρώπινα προσδιορίζεται ως σχέση με την ανάπτυξη του ευρωπαίου ανθρώπου, την υπέρβαση των εθνικισμών, παρά τα πισωγυρίσματα που συνιστούν οι εθνικιστικές εξάρσεις (απόσπ. 475). Η ίδια ιδέα απαντάται και στο Πέραν του Καλού και του Κακού (έργο του 1886).⁹ Εδώ έχει διαγνωσθεί (απόσπ. 242) μια τάση του δημοκρατικού κινήματος στην Ευρώπη, που παρομοιάζεται με φυσική διαδικασία, η διαδικασία της προσέγγισης των Ευρωπαίων, της υπέρβασης των εθνικών και φυλετικών ιδιαιτεροτήτων, η δημιουργία ενός υπερεθνικού/νομαδικού είδους ανθρώπου. Αλλά αυτή η διαδικασία, γράφει ο Νίτσε, έχει βαρύνουσες συνέπειες, τις οποίες δεν διακρίνουν οι απόστολοι των νεωτερικών ιδεών. Δημιουργεί από τη μια μεριά τη σύγχρονη σκλαβιά, την ισοπέδωση των ανθρώπων και την ανάδειξη της μετριότητας ως κοινού μέτρου σύγκρισης μεταξύ τους, δημιουργεί δηλαδή έναν τύπο ανθρώπου ως αγελαίου ζώου που παράγει ωφέλιμη εργασία και μπορεί να χρησιμοποιηθεί για πολλαπλούς σκοπούς και να προσαρμοστεί πλήρως όντας φτωχό σε βούληση και έχοντας ανάγκη ενός κυρίου. Δημιουργεί από την άλλη μεριά τον άνθρωπο της εξαίρεσης, μια επικίνδυνη ποιότητα ισχυρών ανθρώπων, πιο ισχυρών και πιο πλουσίων από οποτεδήποτε άλλοτε, μιας και έχουν διακριθεί περισσότερο παρά ποτέ «στη διαφοροποίηση, στην άσκηση, στην τέχνη και στη μάσκα». Η σύγχρονη κοινωνία εκτρέφει τυράννους και στα πνευματικά πράγματα, γράφει χαρακτηριστικά. Ίσως κάποιοι εδώ σκεφθούν τους Χίτλερ και τους Στάλιν ως παραδείγματα. Αλλά αυ-

τούς θα τους ενέτασσε ο Νίτσε μάλλον στα «πισωγυρίσματα» του πολιτισμού. Ίσως είμαστε πιο κοντά στην προφητική σκέψη του αν σκεφθούμε τις ανεξέλεγκτες γραφειοκρατίες, τους μηχανισμούς μαζικής, ιδεολογοποιημένης πληροφόρησης, την πολιτική και εμπορική διαφήμιση, ως δείγματα της μοντέρνας τυραννίας, της οποίας και τα ίδια τα υποκείμενα-τύραννοι είναι θύματα.

Η κριτική του *Ανθρώπινα, τόσο Ανθρώπινα* έχει ως παράδειγμα (για το τέλος του 19ου αιώνα) μιας πολιτικής χωρίς συνείδηση των κινδύνων που αντιμετωπίζει το κοινωνικό σύστημα την ίδια τη διαμορφούμενη δομή των πολιτικών δυνάμεων, τα σοσιαλιστικά και τα συντηρητικά κόμματα, που τα χαρακτηρίζουν εξίσου «φθόνος» και «οκνηρία» (απόσπ. 480). Οι προβλέψεις για την κοινωνική-πολιτική εξέλιξη του 20ού αιώνα είναι κι αυτές ζοφερές, αλλά, εκ των υστέρων ιδωμένες, εκπληκτικά ρεαλιστικές. Ο Νίτσε προβλέπει ότι, με την εξέλιξη του ανταγωνισμού και του συστήματος ατομικής-εγωιστικής δράσης, το κράτος θα απορροθυμοποιείται όλο και περισσότερο, η θρησκεία θα γίνει ιδιωτική υπόθεση, τελικά η ιδιωτική κοινωνία θα απορροφήσει την πολιτική κοινωνία. Ο θάνατος του κράτους θα επέλθει όχι ως σοσιαλιστική ουτοπία, αλλά ως άρση της διαφοράς ιδιωτικού και δημοσίου και ιδιωτικοποίηση του δημοσίου. Η εξέλιξη αυτή είναι αποτέλεσμα της διεύρυνσης της λαϊκής κυριαρχίας και της δημοκρατίας, αλλά οπωσδήποτε δεν αποτελεί για τον Νίτσε στόχο άξιο να αγωνιστεί κανείς από τώρα για να επισπεύσει την πραγματοποίησή του (απόσπ. 472).

Αλλά ποιοι στόχοι εμφανίζονται ως ελκυστικοί για τη μελλοντική ευρωπαϊκή ανθρωπότητα; Ίσως θα πρέπει να απαντήσουμε στη βάση του νιτσεϊκού συλλογισμού: Ο στόχος να βρει τρόπους να επιτύχει την επαναδιοχέτευση της πολιτικής ορμής, της πλεονάζουσας δύναμης, σε δημιουργικά κανάλια, όπως η επιστήμη, οι ανακαλύψεις, κλπ., (απόσπ. 477), (αυτό που ο Φρόυντ ονόμασε *Sublimierung*¹⁰). Και ακόμη ο στόχος να ξανασχεφθεί και να αντιμετωπίσει συνειδητά την αντινομία μιας κοινωνίας που ως ζώσα ιστορική κοινωνία είναι ουσιαστικά κοινωνία ιδιοποίησης, υπερνίκησης του διαφορετικού, καταπίεσης, σκληρότητας, επιβολής, εν-

σωμάτωσης του ξένου και εκμετάλλευσης, και η οποία αυτοπαρουσιάζεται ως κοινωνία της ισότητας και της γενικής βούλησης. Ο Νίτσε υποβάλλει στο *Πέραν του Καλού και του Κακού* σε κριτική την αφελή συνείδηση των Ευρωπαίων ότι κατά κάποιον τρόπο και αυτομάτως στο μέλλον η κοινωνία τους δεν θα έχει εκμεταλλευτικό χαρακτήρα (απόσπ. 259). Η σκέψη του είναι, νομίζω, ότι θα πρέπει να ζήσουν με αυτήν την αντινομία και να αναστοχαστούν πώς θα στρέψουν τη μελλοντική επιβολή, σκληρότητα και εκμετάλλευση, ώστε να μην είναι μόνον ωμή βία και ανορθολογικότητα, αλλά να γίνει και εκμετάλλευση και βιασμός εις βάρος των ψευδών και ιδεολογικών τρόπων ζωής, και να συμβάλει στην επιβολή νέων πολιτισμικών αξιών.

Φθάνουμε έτσι στο τελευταίο μέρος της αναζήτησής μας για την έννοια του πολιτικού στον Νίτσε, που αναφέρεται στο αξιακό πλαίσιο το οποίο υποβαστάζει την πολιτική. Σε όλον τον νιτσεϊκό λόγο είναι ανακατασκευάσιμες κατά μήκος της κριτικής των αξιών οι νιτσεϊκές θετικές αξίες που μένουν κάπως στο περιθώριο, ως μετριασμένο πλαίσιο αναφοράς της θεωρίας. Φαίνεται να ταυτίζεται με τις αξίες των Ελλήνων, που τους αποδίδει πληρότητα ήθους (*Fülle der Gesittung*) και ανθρωπιά. Η κριτική στη συμπόνια (*Mitleid*) αντιπαρατίθεται σε μια θετική αξία ευσπλαχνίας (*Erbar-men*). Αναφερόμενος στην καταστροφή, τον τρόμο, το μίσος που είναι συνδεδεμένα με τη γέννηση και τη ζωή του κράτους, γράφει ότι ο παρατηρητής θα έφριττε και θα αποστρεφόταν, αν συνειδητοποιούσε τη φρικαλεότητα των διαδικασιών αυτών (αρνητικές αξίες αντιπαραθέσης στο μίσος, στη βία και στην καταστροφή).

Όλες αυτές οι αξίες μπορούν να συνοψιστούν σε μια ιδέα που διατυπώνεται στο *Πέραν του Καλού και του Κακού*, την ιδέα της αυτοϊπέρβασης (*Selbstüberwindung*). Καθώς οι ανθρωπίνες κοινωνίες χαρακτηρίζονται από την ταξική διαφοροποίηση και τη διαφορετικότητα μεταξύ των ανθρώπων και καθώς η σκλαβιά είναι, τρόπον τινά, εγγεγραμμένη σε αυτές, διαμορφώνεται μέσα τους το «πάθος της απόστασης» (*Pathos der Distanz*), η άσκηση των μελών τους στη διαταγή, στην υπακοή, στην τήρηση των αποστάσεων. Από

την πολιτισμική αυτή μοίρα προκύπτει όμως και η διεύρυνση των αποστάσεων και η διαφοροποίηση μέσα στην ανθρώπινη ψυχή, η διαμόρφωση ανωτέρων, πλέον διαφοροποιημένων, σπανιότερων, διευρημένων ψυχικών καταστάσεων, η «ανόρθωση του ανθρώπινου τύπου και η διαρκής αυτουπέρβαση». Από την πολιτισμική αναγκαιότητα βγαίνει λοιπόν μια αξία, καθόλου διαφορετική από αυτήν που ο Καντ ονόμασε «καλλιέργεια των ψυχικών δυνάμεων» (Kultur des Vermögens) στην *Κριτική της Κριτικής Ικανότητας*. Μια τέτοια κριτική ιδέα ανόρθωσης της ανθρωπότητας θα πρέπει να αντιπαρατεθεί σε διατυπώσεις (όπως του αποσπάσματος 258) ότι η πραγματική αριστοκρατία θυσιάζει άπειρους ανθρώπους με ήσυχη συνείδηση για να πραγματοποιήσει ένα «υψηλότερο είναι», διατυπώσεις που προσφέρονται για ερμηνείες προς την κατεύθυνση μιας δογματικής ιστορικής τελεολογίας χιτλερικού ή σταλινικού τύπου. Το «νόημα» της ανθρώπινης κοινωνίας, λέει ο Νίτσε, συνίσταται στο «υψηλότερο είναι» που αναδεικνύεται ως «τέλος» απέναντι στη βίαιη έλλειψη νοήματος της πραγματικής ιστορίας.¹¹

Στη *Γενεαλογία της Ηθικής* (1887) καθίσταται εμφανές ότι κατά τον Νίτσε αυτή η «ανύψωση του είναι» δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί χωρίς ριζική κριτική στην ηθική των σκλάβων και των ιερατείων. Εδώ οι αξίες αντιστρέφονται, το αγαθόν δεν συνδέεται πλέον με τους άρχοντες, αλλά με τους εξαθλιωμένους και ταπεινωμένους, η ηθική καθίσταται ηθική της ταπείνωσης. Έχει και αυτή η ηθική την πολιτική της, την πολιτική της εκδίκησης και του φθόνου του αδικημένου σκλάβου απέναντι στον κύριό του. Σε αυτή την ηθική που θριάμβευσε μέσω του χριστιανισμού στη Δύση, ο Νίτσε αντιπαραθέτει την ευγενή ηθική που λέει «ναι» στον εαυτό της, στη ζωή, στη δράση. Η δράση αποκαθίσταται ως θετική αξία, ως δημιουργικότητα και αντιπαρατίθεται στη σκλαβική αντίδραση που αφήνεται να ρυθμίζεται από το ασυνείδητο και το ενστικτώδες. Το πού θα κατευθυνθεί αυτή η ευγενής δραστηριότητα είναι ανοικτό πρόβλημα για τη φιλοσοφία, που συνδέεται με το πρόβλημα των αξιών. Το μεγαλύτερο μελλοντικό πρόβλημα για τη φιλοσοφία, γράφει ο Νίτσε στη *Γενεαλογία της Ηθικής*, είναι να λύσει το πρόβλημα των αξιών,

να προβεί σε ιεράρχηση των αξιών. Ο υποτιθέμενος ανορθολογικός Νίτσε (όπως τον παρουσίασε ο βεμπεριανός και μεταβεμπεριανός ντεσιζιονισμός) αναζητεί μια φιλοσοφική θεωρία της ιεραρχίας των αξιών, ως μελλοντικό στόχο της σκέψης. Είναι το αντίστοιχο προφανώς αίτημα προς το αίτημα που συναντήσαμε στο *Ανθρώπινα, τόσο Ανθρώπινα*, να «γνωρίσουμε τους όρους του πολιτισμού μας και να θέσουμε κριτήρια για οικουμενικούς στόχους».

Η αφετηρία ενός τέτοιου εγχειρήματος είναι η κριτική στην καντιανή ηθική και στην ηθική του Σοπενχάουερ. Απέναντι στον Καντ τονίζεται ότι τα καθήκοντα δεν είναι ίδια για όλους και ότι ο ηθικά δρών μπορεί να έχει τη δική του προσωπική ευθύνη για την πράξη του, που δεν την μοιράζεται με κανέναν (*Πέραν του Καλού και του Κακού*, απόσπ. 272). Απέναντι στον Σοπενχάουερ τίθεται υπό αμφισβήτηση η εμβέλεια της συμπόνιας, της αυτοθυσίας, της ανταπόκρισης, κλπ., που τείνουν να άρουν τις νόμιμες εγωιστικές αξιώσεις των ανθρώπων και τελικά την ίδια τη ζωή, την οποία οδηγούν στον αρνητισμό και στον μηδενισμό. Η νέα ηθική είναι χαρούμενη και τοποθετεί την παλιά ηθική στο χώρο της κωμωδίας. Είναι χαρακτηριστική η θέση του Νίτσε για τον βαγκνερικό Parsifal, το βαγκνερικό έργο που ρέπει προς τον καθολικισμό και τη θρησκευτική εσωτερικότητα, ότι η μόνη δυνατή ερμηνεία του είναι να εκληφθεί ως σάτιρα, παρωδία του ίδιου του τραγικού, της ψεύτικης σοβαρότητας και των θρήνων αυτού του κόσμου και ότι οποιαδήποτε άλλη ερμηνεία θα ισοδυναμούσε με αποστασία και επιστροφή στο αρρωστημένο και σκοταδιστικό θρησκευτικό κλίμα, στον συμβολισμό («αίμα του Σωτήρα», κλπ.).¹² Η τοποθέτηση αυτή του Νίτσε απέναντι στον Βάγκνερ γίνεται από την προοπτική της ελεύθερης ανθρώπινης αισθησιακότητας και ανατρέπει ρητά στη φιλοσοφική ανθρωπολογία του Φόνερμπαχ.¹³ Από εδώ προκύπτει μια ηθική επιβεβαίωση της ζωής, ηθική που δεν εξαντλείται στο χρήσιμο (διατυπώνεται κριτική στις χρησιμοθηρικές θεμελιώσεις της ηθικής στην αγγλική ηθική φιλοσοφία), αλλά το υπερβαίνει. Είναι η ηθική του κυρίαρχου, όχι με την έννοια του Χομπς, αλλά με την έννοια που ο Bataille διάβασε τον Χέγκελ.¹⁴

Με αφετηρία αυτή την ηθική τίθεται το ερώτημα, πώς συγκροτείται το «είναι», πού είναι η αλήθεια και πού η ψευτιά της πολιτικής; Πώς θα συγκροτηθεί «κυριαρχία» στη σύγχρονη ευρωπαϊκή δημοκρατία, όπου αντιπαράθενται τα ψεύδη των επιμέρους πολιτικών, της πολιτικής των εγωιστικών οικονομικών συμφερόντων, της συντηρητικής κοινοτιστικής δράσης και της αναρχίας; (*Γενεαλογία της Ηθικής*, μέρος 1, απόσπ. 5, σ. 39). Πώς θα βρει το πολιτικό αγαθό το δρόμο του μέσα από την αντινομική αντιπαράθεση και τις ευκαιριακές συμμαχίες των ιερατειών (της παραδοσιακής νομιμοποίησης) με τους αδύνατους, των σκοταδιστών με τους μη δημιουργικούς; Ρωτώντας για τις αντινομίες του πολιτικού αγαθού, ο Νίτσε ρωτάει για την εμβέλεια του «κακού» στον σύγχρονο κόσμο. Το κακό έλειπε από τον φιλελεύθερο 19ο αιώνα. Ήταν η μάσκα του καταπιεσμένου πάθους που δεν μπορούσε πλέον να καταπιεστεί άλλο από τη βικτωριανή κοινωνία. Αυτό το πάθος ξέσπασε κατά τον 20ό αιώνα με μια κτηνωδία που έσπασε κάθε πολιτισμικό φραγμό. Έτσι, όμως, όπως γράφει ο Αντόρνο,¹⁵ αποδείχθηκε ψεύδος και η ωραιοποίηση του βίου, χωρίς την αλλαγή του. Το κακό, γράφει ο Νίτσε, γίνεται ενδιαφέρον για το πνεύμα (*Γενεαλογία της Ηθικής*, μέρος 1, απόσπ. 6, σ. 40 επ.). Εδώ μπορούμε να σταματήσουμε. Ο Νίτσε έδειξε ότι η πολιτική διάκριση μετατρέπεται στην ιστορία του πολιτισμού σε ψυχική διάκριση και ψυχική διαφοροποίηση, σε παιχνίδι απόστασης και εγγύτητας μέσα στην ανθρώπινη ψυχή. Σε αυτό το παιχνίδι των διακρίσεων και αποστάσεων, ο ευρωπαίος άνθρωπος μαθαίνει να παίρνει τις αποστάσεις του και από την ίδια τη λογική των διακρίσεων. Πώς θα επαναστραφεί αυτή η νέα μορφή της απόστασης πίσω προς την πολιτική; Είναι ένα ερώτημα που ο Νίτσε μάς άφησε εμάς να το σκεφθούμε.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. I. Kant, «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», *Werke*, τόμ. VII, σ. 68, (BA, 78).
2. F. Nietzsche, «Der Griechische Staat» (1872), *Studienausgabe*, H. H. Holz (επιμ.), Fischer, 1968, τόμ. 1, σ. 126-135.
3. I. Kant, *Werke*, τόμ. X, σ. 551 επ., (B 388/A383, 384).
4. Πρβλ. K. Marx «Αγία Οικογένεια», Marx-Engels, *Werke*, Βερολίνο, τόμ. 2, σ. 135.
5. I. Kant, *Werke*, τόμ. XI, σ. 33 επ.
6. E. Jünger, *Der Arbeiter*, 1932· του ιδίου, *Die totale Mobilmachung*, 1931.
7. F. Nietzsche, «Menschliches Allzumenschliches», *Studienausgabe*, τόμ. 2. (Οι αριθμοί εντός του κειμένου αναφέρονται στην αρίθμηση των αποσπασμάτων.)
8. Πρβλ. K. Ψυχοπαίδης, «Ο Κανονιστικός Montaigne», *Λόγου Χάριν* 3, Εστία, Αθήνα 1992, σ. 33-48.
9. F. Nietzsche, «Jenseits von Gut und Böse», *Studienausgabe*, τόμ. 3.
10. Πρβλ. S. Freud, «Die Kulturelle Sexualmoral und die moderne Neurosität», *Gesammelte Werke*, A. Freud (επιμ.), Imago, Λονδίνο 1940, Fischer, Φραγκφούρτη 1972, τόμ. VII, σ. 144-167, ιδίως σ. 150 επ· του ιδίου, «Massenpsychologie und Ich-Analyse», τόμ. XIII, σ. 73 επ., ιδίως σ. 155 επ· του ιδίου, «Das Ich und das Es», τόμ. XIII, σ. 237, επ., ιδίως σ. 267, 274· και «Kurzer Abriss der Psychoanalyse», τόμ. XIII, σ. 405 επ., ιδίως 425.
11. F. Nietzsche, «Zur Genealogie der Moral» (1887), *Studienausgabe*, τόμ. 4.
12. Οπ. παρ, μέρος 3, απόσπασμα 3, σ. 92 επ.
13. L. Feuerbach, «Das Wesen des Christentums», *Sämtliche Werke*, Λειψία 1849, τόμ. 7.
14. G. Bataille, «Hegel. l'homme et l'histoire», *Monde Nouveau Paru*, 96/97, Παρίσι 1956.
15. T. W. Adorno, «Ästhetische Theorie», *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1970, τόμ. 7, σ. 382.

Η ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ
ΚΑΙ ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ ΤΗΣ

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΗΣ ΚΑΤΑΣΚΕΥΗΣ ΕΝΝΟΙΩΝ

Η κατασκευή των εννοιών με τις οποίες σκεπτόμαστε τον σύγχρονο κόσμο προϋποθέτει με τη σειρά της εννοιακά πλαίσια που εκφράζουν τις προτάσεις, τα αδιέξοδα και τις αντινομίες της σύγχρονης σκέψης μπροστά στα ανοιχτά προβλήματα θεωρίας και πράξης που θέτει η νεωτερικότητα. Συστατικό στοιχείο της νεωτερικότητας ήταν και η προσπάθεια να αποφευχθούν τα αδιέξοδα αυτά και οι αντινομίες, μέσα από ένα επιστημολογικό πρόγραμμα για τις κοινωνικές επιστήμες που κατανοούσε την κατασκευή των επιστημονικών εννοιών ουσιαστικά ως ανακατασκευή τους από τις κοινές γλωσσικές έννοιες. Το πρόγραμμα αυτό διατυπώνεται από τον Μαξ Βέμπερ στο δοκίμιό του για την αντικειμενικότητα, όπου αντιπαράτίθεται ένα είδος κατασκευής εννοιών, η κατασκευή μονόπλευρων «τύπων», προς μακροθεωρητικές κατασκευές που αποτελούν στο δοκίμιο αυτό και το αντικείμενο της βεμπεριανής κριτικής. Ο τύπος κατασκευής που προκρίνεται εδώ ονομάζεται χαρακτηριστικά «μεθοδική έκθεση» (Darstellung) των εννοιών.

Ο Μαξ Βέμπερ γράφει¹ ότι έννοιες γένους που απαντούν σε ιστορικές αναλύσεις μπορούν να μετασχηματιστούν, μέσω της αφαίρεσης και της έξαρσης ορισμένων εννοιακά ουσιαστών στοιχείων, σε ιδεοτύπους. Ένα παράδειγμα είναι η απλή έννοια γένους «ανταλλαγή». Η γλωσσική έννοια «ανταλλαγή», έτσι όπως προκύπτει από την καθημερινή γλωσσική χρήση, σχηματίζεται σε μια διαδικασία ανάδειξης των κοινών στοιχείων περισσότερων ιστορικών φαινομένων και αφαίρεσης από όψεις διαφορετικότητας των φαινομένων αυτών. Για την κατασκευή της επιστημονικής (οικονομι-

κής) έννοιας της ανταλλαγής θα πρέπει κατά τον Βέμπερ να συνδυαστεί με αυτήν την έννοια (να προστεθεί σε αυτήν) ο νόμος της οριακής ωφελιμότητας που αναφέρεται σε τυπικούς όρους της ανταλλαγής. Η επιστημονική έννοια που προκύπτει από αυτήν την πρόσθεση αντανακλά μια ορθολογική διαδικασία που αναφέρεται στον ορθό υπολογισμό της σχέσης μέσων προς σκοπούς από την πλευρά του καθενός από τους οικονομικά δρώντες που έρχονται μεταξύ τους σε σχέση ανταλλαγής. Βάσει των παραπάνω καθίσταται εμφανές ότι στην έννοια γένους αποδίδεται από τον Βέμπερ προεπιστημονικός χαρακτήρας, ενώ επιστημονικός χαρακτήρας αποδίδεται σε έννοιες συνδεδεμένες με μονόπλευρες τυποποιήσεις που δεν μπορούν να είναι έννοιες γένους και ανάγονται στη συμπεριφορά ατομικών ορθολογικών δρώντων.

Σε ένα άλλο σημείο του *Δοκιμίου*,² ο Βέμπερ γράφει ότι δεν υπάρχει στην ουσία «αληθές νόημα» των ιστορικών εννοιών. Οι έννοιες αυτές είναι αποτέλεσμα μιας κατασκευής, της ανακατασκευής στη σκέψη της άμεσα δεδομένης πραγματικότητας και της ένταξης των στοιχείων της σε έννοιες που ανταποκρίνονται στο «επίπεδο της γνώσης» και στην «ορθότητα του γνωστικού συμφέροντος». Η κατασκευή των εννοιών εξαρτάται από την «τοποθέτηση των προβλημάτων», αυτή όμως «μεταβάλλεται με το ίδιο το περιεχόμενο του πολιτισμού». Ωστόσο, ταυτοχρόνως εκφράζεται εδώ δυσπιστία ως προς τη δυνατότητα διατύπωσης μιας μακροθεωρίας των πολιτισμικών μορφωμάτων. Οι «μεγάλες απόπειρες εννοιικών κατασκευών» δείχνουν κατά τον Βέμπερ και τα όρια της σημασίας που έχει η ίδια η αφετηριακή σκοπιά από την οποία κατασκευάζονται. Ο κίνδυνος που διαβλέπει ο Βέμπερ στις «μεγάλες απόπειρες» είναι προφανώς ότι υποστασιοποιούν τη συνολική ιστορική-κοινωνική διαδικασία. Οι έννοιες γένους εδώ δεν είναι πλέον καθημερινές γλωσσικές έννοιες, αλλά μορφές εμφάνισης ουσιαστών σχέσεων, στη γνώση των οποίων η θεωρία μπορεί να φθάσει με αφαίρεση (οπότε τίθεται το πρόβλημα διαμεσολάβησης ουσίας και φαινομένου). Οι μεθοδολογικές δυσχέρειες να εντοπιστεί η επιστημολογική φύση ενός τέτοιου τρόπου προσέγγισης του προβλήματος

κατασκευής εννοιών φαίνονται στον Βέμπερ ανυπέροβλητες. Γι' αυτό, με μια χαρακτηριστική μεθοδική κίνηση, απομακρύνεται από τη γνωστική θέση ότι η τοποθέτηση των προβλημάτων εξαρτάται από τα πολιτισμικά περιεχόμενα και στρέφεται προς τη φορμαλιστική τυποποίηση και τον μεθοδολογικό ατομισμό, ως όρους της κατασκευής κοινωνικών-επιστημονικών εννοιών.

Η βεμπεριανή προσέγγιση στο πρόβλημα της κατασκευής εννοιών είναι μέρος μιας γενικότερης ιστορικής τάσης που παρατηρείται από τα τέλη του 19ου αιώνα και κατά τον 20ό αιώνα. Η τάση αυτή οδήγησε στο να ενταχθούν τα προβλήματα κατασκευής κοινωνικών-επιστημονικών εννοιών στο πρόγραμμα του θετικισμού και του επιστημονισμού. Χαρακτηριστικό του κοινωνιολογικού θετικισμού είναι ότι αναζήτησε μεν να συλλάβει την κοινωνική πραγματικότητα ως σύνολο «δεδομένων», «πραγμάτων», κλπ., εντάσσοντας ωστόσο παράλληλα τα δεδομένα αυτά σε ένα πλαίσιο προβληματισμού πάνω στις ιστορικές σχέσεις που προϋποθέτουν και εκφράζουν και πάνω στις αξίες που διαπλέκονται με τις σχέσεις αυτές. Έναν τέτοιο προβληματισμό εκφράζει η προσέγγιση του E. Durkheim των θεσμών ως σχέσεων αλληλεγγύης, ή η προσέγγιση της σύγχρονης του πραγματικότητας από τον A. Comte ως ενός «σταδίου» στο οποίο λαμβάνει χώρα η υπέρβαση της θεολογίας και της μεταφυσικής και πραγματοποιούνται «θετικές» επιστημονικές αξίες, οι αντιλήψεις του ωφελιμισμού του J. S. Mill περί προόδου της ανθρωπότητας, κλπ. Στην παράδοση των Menger και Weber, ο προβληματισμός αυτός ανορθολογοποιείται· το πλαίσιο ένταξης της θετικής γνώσης καθίσταται απροσδιόριστο, τα αποτελέσματα του πράττειν καθίστανται κατά τη διατύπωση του Menger «μη αναμενόμενα». Οι ιστορικές σχέσεις δεν είναι πλέον προσπελάσιμες, η δε θεωρία τους υποκαθίσταται από παρατηρήσεις που αφορούν τη συμπεριφορά των ατομικών δρώντων. Οπότε, ως νέο μοντέλο δεσμευτικότητας, προβάλλει τώρα το ίδιο το λογικό-μαθηματικό εργαλείο.³

Το νέο αυτό πρότυπο σκέψης μπορεί να χαρακτηριστεί επιστημονιστικό. Ο επιστημονισμός προβαίνει σε αφαίρεση του γεγονότος ότι οι έννοιες σχηματίστηκαν στην ιστορική διαδικασία συ-

γκρότησης των θεωρητικών και επιστημονικών ερωτημάτων της ανθρωπότητας βάσει ιστορικών κριτηρίων σημαντικότητας και των αναγκών της πράξης. Ακόμη, ο επιστημονισμός θέλει τις έννοιες να μεταβάλλονται αντίστοιχα προς την εκάστοτε αναδιαμόρφωση, σε νέα κάθε φορά ιστορική βάση, του αντικειμένου τους, και καθώς ιστορικά εμφανίζονται διαφορετικές όψεις και γίνονται νέες οριοθετήσεις τους κατά τη διαδικασία της μεταβολής των σχέσεων των ανθρώπων προς τη φύση και μεταξύ τους. Ο τυπικός-λογικός τρόπος σκέψης λαμβάνει τις έννοιες που σχηματίστηκαν κατά τη διαδικασία της αφαίρεσης ως δεδομένες. Καθώς αφαιρεί εξ ορισμού από την περιεχομενική διάσταση του αντικειμένου στρέφεται προς την εξέταση της «έννοιας εν γένει», το χαρακτηριστικό γνώρισμα της οποίας είναι ακριβώς ότι η ίδια αποτελεί αφαίρεση. Οι έννοιες είναι κατασκευές που αναφέρονται σε τάξεις αντικειμένων. Από λογική άποψη μπορούν να μεταβληθούν σε προτασιακές συναρτήσεις (λ.χ. η έννοια «εργάτης» σε «ο χ είναι εργάτης»). Οπότε, αν αντικατασταθεί η μεταβλητή με μια σταθερά, μπορεί να αποφασιστεί εμπειρικά κατά πόσον αληθεύει ή όχι η πρόταση. Για την ίδια την έννοια δεν τίθεται θέμα εάν «αληθεύει» ή όχι (από τυπική-λογική άποψη, λ.χ. «εργάτης» και «όχι εργάτης» συνυπάρχουν ως έννοιες, αλλά η πρόταση «ο α είναι εργάτης» δεν μπορεί να συναληθεύει με την πρόταση «ο α δεν είναι εργάτης»).

Η φαινομενικά «ουδέτερη» αυτή απόφαση του λογικισμού που αφορά τη μη δυνατότητα των εννοιών να «αληθεύουν» με κάποια έννοια έχει βαρύνουσες συνέπειες για τη θεμελίωση μιας θεωρίας κατασκευής εννοιών. Εξ υπαρχής, η θεωρία παραιτείται από τη δυνατότητα μιας αναστοχαστικής αναφοράς των εννοιών στο κοινωνικό αντικείμενο κατά τρόπον ώστε να θεματοποιείται ο τρόπος αλήθειας του υπαρκτού και να μην εξαντλείται η αλήθειά του στην προσδιόριστη ύπαρξή του. Ο προσδιορισμός της ύπαρξης του πραγματικού συμπίπτει με τον εντοπισμό εκείνης της πλευράς του που εκτίθεται ως δεδομένο στην παρατήρηση και γίνεται επιδεκτική κατηγοριοποίησης και ένταξης σε προτασιακές αλυσίδες δίπλα σε άλλα δεδομένα που ενεργοποιούν διαφορετικές όψεις του πραγμα-

τικού στις οποιεσδήποτε σχέσεις και στρωματώσεις όπου αυτό προκύπτει. Ο τύπος αυτός λογικής κατηγοριοποίησης οδηγεί, εφόσον και οι ουσιαστικές κατηγοριοποιήσεις έλκονται από αυτόν, προς την αποδοχή της αυθαιρεσίας των εννοιακών κατασκευών και προς την απώλεια κάθε αναφοράς της εννοιακής κατασκευής σε αναστοχαστικό πλαίσιο συγκρότησης του κοινωνικού αντικειμένου που θα επέτρεπε να κρίνεται κατά πόσον μπορούν μερικές έννοιες να γίνονται αποδεκτές ή όχι, ανάλογα με τη σχέση τους προς ουσιώδεις ή επουσιώδεις σχέσεις και όρους συγκρότησης του αντικειμένου και ανάλογα με το βαθμό που αποκαλύπτουν ή συγκαλύπτουν διαστάσεις του αναστοχαστικού αυτού πλαισίου.

Καθίσταται εμφανές ότι στο βαθμό που ο κοινωνικός-θεωρητικός επιστημονισμός προσανατολίζεται προς τον λογικό ατομισμό υιοθετεί το ιδεώδες έγκυρης κατασκευαστικότητας του τελευταίου, το οποίο συνίσταται στη σύνδεση ατομικών προτάσεων σε μοριακές ενώσεις εκτασιακού τύπου, αφαιρώντας από τον εσωτερικό σχεσιακό χαρακτήρα του κοινωνικού. Οι σχέσεις διαρρηγνύνται και τα επιμέρους σχεσιακά στοιχεία εμφανίζονται πλέον από την πλευρά των ατόμων ως ιδιότητές τους (λ.χ. η σχέση: «α, ψ, β» διασπάται εις: «ψ έχει την ιδιότητα να βρίσκεται μεταξύ β και α», και κατ' αυτόν τον τρόπο χάνεται το ιδιαίτερο και ουσιώδες περιεχόμενο της γνώσης που απορρέει ακριβώς από την κατανόηση της σχεσιακής φύσης του πραγματικού). Χάνονται αντίστοιχα στις επιστημονιστικές κατασκευές και οι διαστάσεις της σημαντικότητας (τελεολογίας) του κάθε ατομικού στοιχείου σε ένα όλον, του τρόπου που υπάρχει σε αυτό, κτλ. — ενώ στην ίδια την τυπική λογική οι διαστάσεις αυτές επανεμφανίζονται, λόγω του φορμαλισμού τους, ως αναγκαία χωριστές λογικές της σημαντικότητας (relevance), του τρόπου (modal logic), κτλ. Η απώλεια των διαστάσεων αυτών από τον επιστημονιστικό λόγο ισοδυναμεί με την απώλεια του επιστημολογικού πεδίου εφαρμογής των εννοιακών του κατασκευών και υπ' αυτήν την έννοια αντιστοιχεί με την κατασκευαστική αυθαιρεσία που επισημάναμε.

Ο επιστημονισμός στρέφεται κατά της επιστημολογικής παρά-

δοσης του 18ου και του 19ου αιώνα, που κατασκευάζει έννοιες μέσα σε υπερβατολογικά αναστοχαστικά πλαίσια και τις αναπτύσσει στη μεταξύ τους σχέση πειθαρχώντας σε μια λογική «μεθοδικής ανάπτυξης» τους (exposition, Darstellung). Στην παράδοση αυτή μπορεί να ενταχθεί ο διαφωτισμός, η διαλεκτική φιλοσοφία και μόνον εν μέρει ο ιστορισμός του 19ου αιώνα. Χαρακτηριστικό για όλες αυτές τις τάσεις είναι ότι δέχονται ότι κατά την κατασκευή των εννοιών ενεργοποιείται αυτονόητα ένας προκαταρκτικός και συνοδευτικός της όλης διαδικασίας κατασκευής αναστοχασμός πάνω: α) στην ιστορικότητα του αντικειμένου και των εννοιών που θα το ανακατασκευάσουν· β) στον αντινομικό χαρακτήρα των σχέσεων που διέπουν το αντικείμενο και στον τρόπο επανεμφάνισης των πραγματικών αντινομιών με τη μορφή θεωρητικών αντινομιών στο εννοιακό πλαίσιο· γ) στην αξιακή φύση του αντικειμένου και στον αντίστοιχο πρακτικό αξιακό χαρακτήρα των επιστημονικών προτάσεων που αναφέρονται σε αυτό. Ιδιαίτερα αν στραφούμε προς την τελευταία διάσταση καθίσταται εμφανές ότι η αντι-επιστημονιστική παράδοση, στην οποία αναφερόμαστε, αντιτίθεται προς την παράδοση που εγκαινίασε ο Χιουμ, κάνοντας αποδεκτές ως επιστημονικές εκείνες τις προτάσεις που περιέχουν τις αξιολογήσεις «ως όφειλε» ή «ως μη όφειλε» ή την έκφραση «αντί να» (λ.χ. οι κοινωνικές σχέσεις διαμεσολαβούνται από τον εγωισμό «αντί να» είναι αλληλέγγυες, κλπ.).

Ο Καντ ενέταξε την υπαγωγική λειτουργία του ιδιαίτερου υπό το γενικό («σηματισμό») σε ένα υπερβατολογικό πλαίσιο που το διακρίνει από τη λογική. Το υπερβατολογικό αυτό πλαίσιο εγκαθιδρύει μια διαδικασία σύμπραξης λογικών-διανοητικών, αισθητηριακών-φαντασιακών και πρακτικών-τελεολογικών λειτουργιών κατά τη διαδικασία κατασκευής εννοιών. Αν δεν υπάρξει αναστοχασμός πάνω στις συνιστώσες του πλαισίου αυτού και στις μεταξύ τους σχέσεις δεν θα εξασφαλιστεί η ορθή και έγκυρη κατασκευή των εννοιών και των εννοιακών πλεγμάτων, δηλαδή στην ουσία κάθε έννοια προβάλλεται («εφαρμόζεται») πάνω στο αναστοχαστικό αυτό πλαίσιο αναφοράς, λόγου χάρη, η έννοια των κινήτρων

του πράττειν προβάλλεται αναγκαστικά πάνω στην προβληματική των ορίων που συναντά το πράττειν, των όρων ευόδωσης των επιδιώξεών του, κλπ.) Χωρίς την αναδρομή στο πλαίσιο των κοινωνικών του όρων, το ατομικό πράττειν θεωρείται ότι δεν είναι δυνατόν καν να συγκροτηθεί ως έννοια. Αυτή η διαδικασία προβολής και «εφαρμογής» ονομάζεται από τον Καντ ανάπτυξη (Darstellung, exhibitio) της έννοιας και κατανοείται ως διαδικασία συνθετότερη από την απλή «κατασκευή» (Konstruktion) εννοιών που είναι χαρακτηριστική για τα μαθηματικά, όπου λαμβάνει χώραν a priori ανάπτυξη/απεικόνιση μιας καθαρής εποπτείας που αντιστοιχεί σε μια έννοια.

Ο τύπος κατασκευής αναστοχαστικού πλαισίου, εντός του οποίου θα κατασκευαστούν οι έννοιες, συνδέεται με την προσπάθεια ανεύρεσης και ένταξης στο κατασκευαστικό σχέδιο δεσμευτικών αξιών. Τέτοιες αξίες προκύπτουν στην καντιανή φιλοσοφία από έλλογες ιδέες που επιτρέπουν την ανακατασκευή της παραδοσιακής μεταφυσικής, δίνοντάς της ένα αποδεκτό για την κριτική νόημα. Αντίστοιχες κριτικές ανακατασκευές επιχειρούνται από τον Καντ και όσον αφορά μεγάλο μέρος των θρησκευτικών αξιών στο έργο του για τη θρησκεία του 1794.⁴ Μερικοί ερευνητές θεώρησαν ότι η ανεύρεση τέτοιων αξιών για τις κοινωνικές επιστήμες γίνεται κατευθείαν, με απλή αφαίρεση από την αίσθηση/εποπτεία, με τον εντοπισμό του δεσμευτικού περιεχομένου στο ίδιο το γενικεύον αφαιρετικό ενέργημα (κατηγορική προσταγή) και με την εκ των υστέρων αντιπαράθεση του εμπειρικού στοιχείου της πράξης με το γενικό και αφηρημένο στοιχείο που πραγματώνει την ιδέα της ελευθερίας. Ωστόσο, η μεθοδική αξιογενετική διαδικασία που αποδέχεται η καντιανή κριτική σκέψη είναι πιο σύνθετη. Δεσμευτικό πλαίσιο για την κατασκευή ιστορικών-θεωρητικών και πολιτικών-θεωρητικών εννοιών αποτελούν οι καντιανές αναλύσεις της *Κριτικής της Κριτικής Δύναμης*, όπου αντιπαράτίθεται η ιδέα του μηχανισμού προς την ιδέα της τελεολογίας (η κοινωνία μπορεί να εκληφθεί ως μηχανισμός, αλλά και ως σύνολο σκοπών που μπορούν να ιεραρχηθούν και να αξιολογηθούν). Η σχέση των δύο ιδεών χαρα-

κτηρίζεται διαλεκτική. Το ότι η αναφορά στη διαλεκτική σχέση προϋποτίθεται προκειμένου να κατασκευαστεί η κοινωνική-επισημονική έννοια σημαίνει ότι το αντικείμενο της έννοιας θεματοποιείται ως ευρισκόμενο σε διαρκή μετάβαση από μια «μηχανική» κατάσταση (άρσης των δυνατοτήτων ελευθερίας που περικλείει) προς μια κατάσταση πραγμάτωσης αυτών των δυνατοτήτων. Η πραγμάτωση αυτή είναι «σκοπός» των δρώντων σε μια κοινωνική σχέση, αλλά και της φιλοσοφίας που εξετάζει κριτικά τη σχέση αυτή. Με το «διαλεκτικό» αυτό μοντέλο αναδεικνύεται, δηλαδή μέσα από την εσωτερική σύνδεση περιγραφικού/μηχανικού και τελεολογικού/αξιακού στοιχείου, το πρόβλημα «εφαρμογής» του αξιακού στο πραγματικό, ως εσωτερικό διαρθρωτικό στοιχείο του καντιανού επιστημολογικού επιχειρήματος.

Με αντίστοιχο τρόπο κατασκευάζονται οι θεωρητικές έννοιες στο Κοινωνικό Συμβολαίο του Ρουσσώ. Μια έννοια, όπως η έννοια της δουλείας, δεν θεωρείται περιγραφική μιας ουδέτερης κατάστασης, αλλά συγκροτείται κατά τρόπον ώστε να προσεγγίζει το αντικείμενό της ως διαδικασία άρσης μιας αξίας (ελευθερίας), η οποία θα πρέπει μέσω της χειραφετητικής πράξης να αποκατασταθεί. Η αξία αυτή ανήκει στην ανθρώπινη «φύση», της οποίας η πραγμάτωση αποτελεί επιστημολογικό πρόταγμα για τη θεωρία. Η σύνδεση της προξεολογικής χειραφετητικής ιδέας και της επιστημολογίας είναι αυτονόητος όρος ενός Κοινωνικού Συμβολαίου μέσα από το οποίο εκδηλώνονται και κατοχυρώνονται οι αξίες της ελευθερίας και της ισότητας των πολιτών. Αντίστοιχα κατασκευάζονται οι έννοιες και στο έργο του Λοκ. Η ατομική ιδιοκτησία (property rights) εισάγεται εδώ σε κανονιστικό πλαίσιο ελευθερίας και ισότητας των δρώντων. Η έννοια της ατομικής ιδιοκτησίας δεν μπορεί να αποσπαστεί βίαια από ένα τέτοιο πλαίσιο, δεδομένου ότι σε μια τέτοια περίπτωση δεν εξασφαλίζεται η εγκυρότητα της εκφοράς της και χάνει το νόημά της.

Ο τύπος αυτός ανάπτυξης των εννοιών με αναφορά στο αξιακό αξιοποιείται κατ' εξοχήν στην εγελιανή Λογική, που αποτελεί κατά τον Χέγκελ η ίδια «αξία» και πλαίσιο ανάπτυξης έγκυρων εννοιών.

βίωσις τοῦ ἔγχε

Εδώ η θεμελιακή για το εγελιανό σύστημα έννοια της ελευθερίας πραγματώνεται μέσα από τη διαδοχή χωρισμών, και μετατοπίσεων χωρισμών, μεταξύ εννοιακών πλαισίων. Το όλον των εννοιών αυτών στις προσδιορισμένες μεταξύ τους σχέσεις αναπαράγει λογικά τον σύγχρονο κόσμο ως αξιακά αποδεκτή ιστορική πραγματικότητα. Η Λογική «κανονίζει» τις έννοιες κατά λογικά σθένη και ιεραρχεί αυτά τα σθένη, αναγνωρίζοντάς τα διαδοχικά ως ποσοτικά μεγέθη, ως συσχετίσεις μεταξύ μεγεθών, ως ουσιώδεις σχέσεις, ως αναγκαίες σχέσεις, ως τελεολογικές σχέσεις και ως σχέσεις ελευθερίας. Οι τελευταίες εντάσσονται σε μια Λογική της Έννοιας που ανατρέχει στην καντιανή προβληματική της σχέσης τελεολογίας και μηχανισμού, εντοπίζοντας εδώ το κατ' εξοχήν θέμα της διαλεκτικής ανάλυσης. Η ανάλυση αυτή, ανατρέχοντας στην όλη κατηγοριακή ανάπτυξη, προβαίνει στην κατασκευή «ορθών» εννοιών και «ορθών» συνδέσεων μεταξύ εννοιών και αποφεύγει τις λανθασμένες. Η απόφαση για το ποιες έννοιες είναι ορθές και ποιες λανθασμένες δεν είναι αυθαίρετη, αλλά προκύπτει από κριτήρια που αναφέρονται στις εσωτερικές σχέσεις των εννοιών της Λογικής και στη σχέση τους προς τις έννοιες εκείνου του εγελιανού έργου που θεμελιώνει την κοινωνική θεωρία του σύγχρονου κόσμου (τη θεωρία του «αντικειμενικού πνεύματος»), προς τις έννοιες δηλαδή της Φιλοσοφίας του Δικαίου.

Εντασσόμενος στην εγελιανή παράδοση, ο Μαρξ συνέδεσε την προβληματική της μεθοδικής ανάπτυξης των εννοιών με μια κριτική ανάλυση του σύγχρονου καπιταλιστικού κοινωνικού-πολιτικού συστήματος. Οι κατηγορίες της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας μπορούν να εκληφθούν ως ιστορικό-υπερβατολογικό πλαίσιο που επιτρέπει την κάμψη των εμπειρικών κατηγοριών προς ουσιώδεις διαστάσεις του πραγματικού στη νεωτερικότητα. Ωστόσο, μέσα στην ίδια τη θεωρία θα αναπαραχθούν οι αντινομίες του αντικειμένου (πράγμα που συνεπάγεται κάθε ανάλυση στη βάση μεθοδικής ανάπτυξης εννοιών διαλεκτικού τύπου). Η κριτική της πολιτικής οικονομίας δεν είναι κατευθείαν ανάλυση του πραγματικού (λ.χ. των πραγματικών τάσεων μιας εποχής), όπως το εξέλαβαν

ορισμένοι θεωρητικοί, αλλά αποτελεί ευρύτερο αναστοχαστικό πλαίσιο που επιτρέπει την κριτική κατασκευή κοινωνικών-επιστημονικών εννοιών. Χρησιμοποιεί μια σύνθετη ιστορική-απαγωγική μορφή μεθοδικής ανάπτυξης των κατηγοριών του αντικείμενου (της υπό άρσιν καπιταλιστικής εκμεταλλευτικής σχέσης) από το αφηρημένο επιφαινόμενο στο αφηρημένο ουσιώδες και εν συνεχεία στο συγκεκριμένο ως ενότητα αφηρημένου ουσιώδους και επιφαινόμενων του στιγμών. Δηλαδή, εδώ, η διάσταση του επιφαινόμενου χρησιμοποιείται στρατηγικά στο πλαίσιο μιας μεθοδολογικά ελεγμένης ανάπτυξης εννοιών, που αποτελεί προϋπόθεση για την ανάλυση της εκμεταλλευτικής σχέσης. Αναπαράγεται στην ανάλυση της εξίσωσης εμπορευμάτων («απλή κυκλοφορία»),⁵ κατά την οποία η κατασκευή κοινωνικών-θεωρητικών εννοιών, όπως εμπορεύμα και χρήμα, συνοδεύεται με την κριτική των ιδεολογικών μορφών μέσα από τις οποίες προσλαμβάνονται αυτές οι έννοιες.⁶

Η διαλεκτική δομή ανάπτυξης των εννοιών (αφαίρεση, επιστροφή στα φαινόμενα) στρέφεται τόσο κατά των παρατακτικών συνδέσεων ατομικών «δεδομένων» των επιστημονιστικών μεθοδολογιών όσο και κατά της απαγωγής «επιστημονικών» θεωρημάτων από το αφηρημένο μοντέλο ενός homo economicus. Εντάσσει την αξιολογική διάσταση στην όλη κατασκευή του εννοιακού πλαισίου, εντοπίζοντάς την σε ένα εγγενές στο αντικείμενο στοιχείο της κοινωνικής υλικότητας, στην ιδέα της αλληλέγγυας συνεργασίας μεταξύ των από κοινού δρώντων σε έναν κοινωνικό σχηματισμό ατόμων, την οποία αντιπαραθέτει στην αλλοτριωτική μορφή που λαμβάνει η κοινωνική συνεργασία στις ιστορικές κοινωνίες. Εντάσσει ακόμη το στοιχείο της ιστορικότητας στη θεωρητική ανάλυση, υποδεικνύοντας τους τρόπους που εισέρχεται στην κατασκευή των εννοιών ένας αναστοχασμός των σύγχρονων όρων συγκρότησης του αντικείμενου τους, αλλά και των ιστορικών αντιθέσεων που μορφοποιούν το αντικείμενο αυτό. Όροι όπως εργασία, τρόπος παραγωγής ή παραγωγική «δύναμη» δεν είναι ουδέτερα κατασκευάσματα, αλλά προϋποθέτουν τον αναστοχασμό πάνω στη γενίκευση των εμπορευματικών σχέσεων (και της εργασίας υπό τη γενική μορφή

«εργασίας sans phrase»), και το χωρισμό ιδιοκτησίας και εργασίας στις σύγχρονες ιστορικές κοινωνίες. Η ανάλυση αναδεικνύει το γεγονός ότι οι ιστορικοί χωρισμοί των σύγχρονων κοινωνιών που εγκαθιδρύονται μέσω της ιδιοκτησίας και του χρήματος είναι συγκροτημένοι «ως μη όφειλαν», παραπέμποντας στο υλιστικό-αξιακό αίτημα άρσης τους και αποκατάστασης μη χωριστικών, αλληλέγγυων κοινωνικών σχέσεων.

Παραμένουν, εδώ, βέβαια, ανοικτά ορισμένα ερευνητικά προβλήματα, που επηρεάζουν αρνητικά τη θεωρία της κατασκευής εννοιών, καθώς όσο δεν έχουν διευκρινιστεί διευκολύνονται απλουστεύσεις προς την κατεύθυνση στρουκτουραλιστικών ή σποντανεϊστικών κατασκευών. Τα περισσότερα από αυτά τα προβλήματα αφορούν τον προσδιορισμό της σκοπιάς της θεωρίας που συμπίπτει με τη σκοπιά του «τώρα», του ύψιστου σημείου της μέχρι τώρα ιστορικότητας, όπου φαίνεται πλέον ώριμη και μάλιστα αναπόφευκτη η αλλαγή. Ποια είναι η «αξία» του τώρα; Οι μαρξικές αναλύσεις αναδεικνύουν ως αξία την ίδια την αναπαραγωγική διαδικασία, έστω και αν γίνεται υπό την τωρινή της, αντεστραμμένη και αλλοτριωμένη μορφή, αλλά κατ' εξοχήν μέσα από την υπέρβαση της μορφής αυτής. Αλλά όσο δεν έχει ακόμη λάβει χώρα αυτή η υπέρβαση, οι νομικές και οι πολιτικές μορφές που κατοχυρώνουν τη διατήρηση και συνέχεια της κοινωνικής ζωής (λ.χ. νόμοι και πολιτικές ρυθμίσεις) θα μπορούσαν να θεωρηθούν ενδιάμεσες αξίες τις οποίες οι δρώντες καλούνται να υπερασπιστούν, παράλληλα με την υπεράσπιση της κατ' εξοχήν αξίας της κριτικής και της αμφισβήτησης των κοινωνικών σχέσεων, όσο αυτές είναι άδικες και εκμεταλλευτικές, και της πράξης που στοχεύει στην υπέρβαση των σχέσεων αυτών. Βρισκόμαστε εδώ αντιμέτωποι με ένα από τα δυσχερέστερα επιστημολογικά προβλήματα των κοινωνικών επιστημών (της εφαρμογής του αξιακού στο ιστορικό). Και, σε σχέση με το πρόβλημα αυτό, που είναι συγκροτησιακό και για τη θεωρία κατασκευής εννοιών, γίνεται αισθητή η έλλειψη ικανοποιητικών θεωρητικών επεξεργασιών στη σύγχρονη σχέση.⁷

Διαφαίνονται εδώ σημαντικά μεθοδολογικά προβλήματα της

κλασικής θεωρίας, που αφορούν δυσχέρειες προσδιορισμού εκ μέρους της του αξιακού πλαισίου και συγκρότησης του επιστημολογικού της αντικειμένου. Οι δυσχέρειες αυτές παραπέμπουν στις πραγματικές κοινωνικές αντινομίες και στη μη υπέρβασή τους στον ιστορικό χρόνο, δηλαδή στο γεγονός ότι ζούμε και σκεπτόμαστε («κατασκευάζουμε έννοιες») σε καταστάσεις μη υπέρβασης εκμεταλλευτικών και άδικων σχέσεων. Η αντινομική αυτή κατάσταση του σύγχρονου ανθρώπου συγκροτεί το κατ' εξοχήν «νόημα» των κοινωνικών επιστημών και είναι αφετηρία των αιτημάτων που θεμελιώνουν τη σύγχρονη κοινωνική θεωρία.

Τα προβλήματα που αντιμετωπίζει η σύγχρονη κατασκευή θεωρίας είναι εν πολλοίς απόρροια των αντινομιών της κλασικής θεωρίας της κοινωνίας. Η κλασική θεωρία τόσο στη διαφωτιστική και διαλεκτική όσο και στην υλιστική της εκδοχή ανέτρεχε σε ένα υποκείμενο, είτε αυτό ήταν υπερβατολογικό υποκείμενο, τύπου Ρουσσώ και Καντ, είτε η ελευθεριακή φύση του ανθρώπου (Λοκ), είτε ένα υπερατομικό υποκείμενο που θα πραγματώσει την ελευθερία (διαλεκτικές θεωρίες, θεωρίες χειραφέτησης της ανθρωπότητας). Με τη συγκρότηση αυτή του υπερβατολογικού υποκειμένου ήταν συνδεδεμένο το πρόβλημα της νομιμοποίησης των εννοιών που χρησιμοποιούν οι επιστήμες για την περιγραφή του αντικειμένου τους. Μια έννοια εθεωρείτο «νόμιμη», αν η κατασκευή της δεν αντέβαινε σε ένα πλαίσιο που προσδιόριζε τα όρια της χρήσης της, ώστε να μην είναι μεταφυσική, να μην αναγορεύει εργαλειακά κριτήρια σε απόλυτα κριτήρια του πράττειν ή να μην επιτρέπει σε φαντασιακά ενεργήματα να υπονομεύσουν τις ιδέες της ελευθερίας ή της αξιοπρέπειας. Η κλασική θεωρία έτεινε να απολυτοποιήσει ωστόσο το ίδιο της το κανονιστικό πλαίσιο και δεν διερεύνησε επαρκώς τις θεωρητικές συνέπειες καταστάσεων όπου το πλαίσιο αυτό εμπλέκεται στις αντιφάσεις που χαρακτηρίζουν το κοινωνικό αντικείμενο, το οποίο οι έννοιές της επιδιώκουν να ανακατασκευάσουν. Κατά τον 20ό αιώνα, η φιλοσοφική κριτική στράφηκε μετωπικά κατά της κλασικής θεωρίας, κατανοώντας τον εαυτό της ως «κριτική της συνείδησης». Το επιχείρημα της κριτικής της συνείδη-

σης κατά της κλασικής θεωρίας συνίσταται στο ότι η τελευταία ανατρέχει σε μια εμπατική έννοια υποκειμένου, την οποία είτε δεν μπορεί καθόλου να θεμελιώσει είτε «θεμελιώνει» με τη μορφή της προαξολογικής αξίωσης συγκρότησής του μέσω μελλοντικής πράξης, χωρίς να θέτει το ζήτημα του προσδιορισμού και ανοικτού χαρακτήρα αυτής της πράξης και πάντως των δυσχερειών ορθολογικής προσέγγισης της φύσης της. Επιπλέον στο ότι, μέσω της αναδρομής σε υπερβατολογικό υποκείμενο κτλ., η κλασική θεωρία συνδέει τις εννοιακές της κατασκευές με μίαν ανομολόγητη αξίωση εξουσίας επί του αντικειμένου που συγκροτείται με αναφορά σε προϋποτιθέμενο δεσμευτικό αναστοχαστικό πλαίσιο.

Μορφές της κριτικής της συνείδησης κατά τον 20ό αιώνα αποτελεί ο θετικισμός, αλλά και η κριτική του θετικισμού από τη φαινομενολογία, κριτική που οδηγεί στον σχετικισμό. Ενώ ο θετικισμός αφαιρεί από το αναστοχαστικό πλαίσιο συγκρότησης των «δεδομένων», επαγγελλόμενος την άμεση ισχύ τέτοιων δεδομένων, η φαινομενολογία καταγγέλλει ως πλαστό το ζήτημα της νομιμοποίησης (cui iuris) που συνδέθηκε με την κλασική θεωρία. Αποστρεφόμενη το υπερβατολογικό υποκείμενο που συγκροτεί τα αντικείμενά του, στρέφεται τώρα προς τα φαινομενολογικά αντικείμενα, στα οποία αντιστοιχούν συνειδησιακές στάσεις που οδηγούν σε προθεσιακά ενεργήματα. Ενώ το δεδομένο αποκρυπτογραφείται ως αποτέλεσμα μη γνωσμένων ενεργημάτων αφαίρεσης, αναγωγής, παραλείψεων και συμπτώσεων αντιληψιακών περιεχομένων, καταγγέλλεται ταυτόχρονα κάθε αναστοχαστική απόπειρα κριτικής ανακατασκευής των μηχανισμών αφαίρεσης, αναγωγής, κλπ., ως συνεπαγόμενη τις εξουσιαστικές αξιώσεις μιας ιδεαλιστικής υποκειμενικότητας. Με την απόρριψη της κλασικής θεωρίας του αναστοχασμού ως θεωρίας όρων της σημασίας του πραγματικού (actus designatus), η ανάλυση στρέφεται προς ενεργήματα που εκπληρούν τους όρους τους κατά την ίδια τους την τέλεση, μη διακρινόμενα από αυτούς (actus exercitus).⁸ Η αποφυγή αυτής της διάκρισης τίθεται ως φιλοσοφικό αίτημα και υποτίθεται ότι εκπληρώνεται σε «υπαρξιακές καταστάσεις», στην ενοχή ή την κατάσταση θα-

Gadamer

νάτου, ως στιγμές αυθεντικού βιώματος, όπως τις επικαλούνται οι προσεγγίσεις του Γιάσπερς και του Χάιντεγκερ. Η κριτική στη θετικιστική αφέλεια ότι η έννοια εννοεί κάτι μονοσήμαντο και στις αντίστοιχες αντινομίες που τούτο συνεπάγεται, δηλαδή την εισαγωγή στο διηνεκές συνεχιζόμενων μεταγλωσσών, μετα-μεταγλωσσών, κλπ., οδηγεί στην αναδρομή σε «θεμελιώσεις» στη γλώσσα ως παιχνίδι και ενέργημα εκπλήρωσης που «προτάσσεται» κάθε ανατοχαστικής κρίσης. Αυτό όμως που έτσι πράγματι προτάσσεται είναι το μη γνωσμένο και μη προσεγγίσιμο αναγορευμένο σε «γλώσσα», το εξ ορισμού μη δεσμευτικό του «ενεργήματος εκπλήρωσης» και ο σχετικισμός του επιστημολογικού κονβενσιοναλισμού και της αποδόμησης, που αναγορεύεται σε μόνη δεσμευτικότητα του φιλοσοφείν (κατασκευή εννοιών ως αποδόμηση).

Η σημερινή κρίση θεωρίας μπορεί, βάσει των παραπάνω, να γίνει κατανοητή ως οξύνση των διλημμάτων της κλασικής θεωρίας και ταυτόχρονα ως απώθηση των κριτικών ιδεών που η θεωρία αυτή, έστω αντινομικά, περιείχε. Εκδήλωση της κρίσης αποτελεί η κατασκευή στρουκτουραλιστικών μοντέλων (με αφαίρεση από τη διάσταση της πράξης) καθώς και αυθορμησιακών μοντέλων (που υποθέτουν απάρθρωση του αντικειμένου και διάλυση της σχεσιακής του φύσης), και κατ' εξοχήν ο ίδιος ο χωρισμός δομικής και πρακτικής διάστασης του πράττειν.⁹ Ιδιαίτερη εκδήλωση της κρίσης αυτής αποτελεί η κατασκευή σχετικιστικών και ιστοριστικών μοντέλων, με αναφορά σε ασύμβατα «παίγνια», σε ιστορικές πρακτικές ή τρόπους ζωής (Βίτγκενσταϊν).

Η κρίση αυτή αποτυπώνεται πολύ νωρίς στο βεμπεριανό κείμενο για τις αξίες του 1917¹⁰ ως αμφισβήτηση της δεσμευτικότητας των αξιών. Η αμφισβήτηση αυτή είναι συνδεδεμένη με μια σημαντική επιστημολογική τοποθέτηση, που αφορά τη διαπλοκή αξιακού και περιγραφικού στοιχείου στην επιστημονική εργασία. Αυτονόητα η τοποθέτηση αυτή δέχεται ότι οι επιστημονικές περιγραφές υποβαθμίζονται από αξιακές στάσεις, τις οποίες θα πρέπει να συνειδητοποιήσει και να αναδείξει η επιστήμη, αλλά ταυτόχρονα αγωνίζεται τη δυνατότητα να συγκροτηθεί έγκυρα το αντικείμενο μέσα

από διαδικασίες αναστοχασμού πάνω στους αξιακούς του όρους, με το να υπογραμμίζει την ορθολογική φύση των αξιακών συνδέσεων που αναδεικνύουν ένα πλέγμα σχέσεων ως ολότητα. Η ιδέα της αξιακής ολότητας υποκαθίσταται από τη μάχη ασύμβατων μεταξύ τους αξιών, η οποία θεωρείται συστατικό στοιχείο του βίου (Leben). Δεν αναγνωρίζεται ως έγκυρη καμία ορθοπρακτική μέθοδος που θα επέτρεπε τη μετατόπιση από τη μιαν αξιακή οπτική στην άλλη, στο πλαίσιο μιας συνεκτικής και ορθολογικής κριτικής ανάλυσης. Προς την κατεύθυνση αυτή ανακατασκευάζονται από τον Βέμπερ έννοιες όπως «πρόοδος» ή «ανάπτυξη», έτσι ώστε να απεμπολήσουν την αυτονόητη δεσμευτική/αξιακή αναφορά τους και να συνδεθούν με περιγραφικά μοντέλα υποθέσεων και με τις επιστημολογικές παραδοχές του μεθοδολογικού ατομισμού.¹¹

Στη μεταβεμπεριανή θεωρία, έως τις μέρες μας, αυτός ο τρόπος ανάλυσης αναδεικνύεται σε κυρίαρχο επιστημολογικό ρεύμα, που γνωρίζει μόνο μονόπλευρες τυποποιήσεις, προβαίνοντας σε χωρισμούς του περιγραφικού από το αξιακό και στην ορθολογοποίηση του τελευταίου. Σε σύγχρονες πολιτικές θεωρίες (λ.χ. στη θεωρία του R. Nozick), έννοιες όπως ιδιοκτησιακά δικαιώματα αναπτύσσονται ανεξάρτητα από τα ορθοκανονιστικά πλαίσια στα οποία τις είχε εντάξει η κλασική θεωρία τύπου Λοκ, εν συνεχεία δε εισάγεται αυθαίρετα το κανονιστικό στοιχείο, ως αποτέλεσμα διαπραγματεύσεων μεταξύ ιδιοκτητών που συγκροτούν συνδέσμους προστασίας των δικαιωμάτων τους.¹² Η στροφή των αναλύσεων προς μοντέλα που έχουν ως αφετηρία τους υπολογισμούς των ατομικών δρώντων και οι αντίστοιχες κατασκευές κοινωνικών-θεωρητικών εννοιών με αφετηρία το «ορθολογικό» άτομο οδηγεί σε αγνωστικισμό ως προς τις σχέσεις που διέπουν τη συνολική κοινωνία (E. A. Hayek) και στην απροθυμία της έρευνας να αντιμετωπίσει τα μεθοδολογικά προβλήματα κατασκευής μακροθεωρητικού εννοιακού πλαισίου.

Εν όψει αυτής της κρίσης στον τρόπο σκέψης και στους τρόπους άρθρωσης του λόγου των κοινωνικών επιστημών, τίθενται για τις επιστήμες αυτές σήμερα ορισμένα αιτήματα, όπως: α) το αί-

τημα της αποκατάστασης της αξιακής συγκρότησης του κοινωνικού αντικειμένου και συνεπώς της αποκατάστασης της συνοχής της κοινωνικής πραγματικότητας· β) το αντίστοιχο αίτημα της υπέρβασης του επιστημονιστικού λογικισμού και του μεθοδολογικού ατομισμού· γ) το αίτημα υπέρβασης του κονβενσιοναλισμού, του σκεπτικισμού και της ανορθολογικής φιλοσοφίας του «βίου» και της παλινόρθωσης μιας αναστοχαστικής και κριτικής φιλοσοφίας — όχι μιας φιλοσοφίας ενός υπερατομικού εξουσιαστικού Υποκειμένου, αλλά μιας φιλοσοφίας της υπευθυνότητας που αναστοχάζεται πάνω στους όρους της ελεύθερης και δίκαιης συμβίωσης των ιστορικών υποκειμένων στη σύγχρονη εποχή. Τα αιτήματα αυτά συνεπάγονται, σε μεθοδολογικό επίπεδο, το αίτημα «παραγωγής» ρυθμιστικών και κανονιστικών πλαισίων για τις κοινωνικές σχέσεις κατά τη διαδικασία κριτικής ανάλυσης αυτών των σχέσεων και γενικότερα το αίτημα μεθοδικής ανάπτυξης (κριτικής κατασκευής και ανακατασκευής) των θεωρητικών εννοιών, η οποία να περιέχει έναν αναστοχασμό πάνω στη σχεσιακή συγκρότηση και την αξιακή φύση των ιστορικών κοινωνικών σχέσεων και πάνω στην ιστορικότητα και την αξιακή δέσμευση των κοινωνικών-επιστημονικών εννοιών. Πώς θα μπορέσουν να πραγματοποιηθούν τα αιτήματα αυτά; Τι έννοιες πρέπει να κατασκευάσουν οι σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες που θα επέτρεπαν τη διερεύνηση των αντινομιών τις οποίες θέτει η αξίωση τέτοιων αιτημάτων, αφ' ενός ως προς την πραγματικότητα, αφ' ετέρου ως προς τη μεταξύ τους σχέση; Η αντιμετώπιση των ερωτημάτων αυτών αποτελεί την πρόκληση για την κοινωνική και πολιτική θεωρία της εποχής μας. Ενώ, παράλληλα, το ερώτημα για την κατασκευή τέτοιων εννοιών συμπίπτει με το ερώτημα για την αναζήτηση και πραγμάτωση έλλογων σκοπών και πρακτικών στις σύγχρονες κοινωνίες.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. M. Weber, «Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozial-politischer Erkenntnis», *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Τυβίγγη 1968³, σ. 201 επ.
2. Οπ. παρ., σ. 206 επ.
3. Πρβλ. τον τρόπο με τον οποίο ο Βέμπερ προσεγγίζει με αναφορά στο λογικό-μαθηματικό πρότυπο τις έννοιες του ορθολογισμού και της ενάργειας, στο *Soziologische Grundbegriffe*, Τυβίγγη 1976³, σ. 9 (ελ. μτφρ., *Βασικές Έννοιες της Κοινωνιολογίας*, Κένταυρος, Αθήνα 1993¹).
4. Πρβλ. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Καινγκοβέργη 1793/1794.
5. Πρβλ. H. Reichelt, «Κριτική της πολιτικής οικονομίας ως θεωρία συγκρότησης της αξίας», *Αξιολογικά* 9 (1996).
6. Μπορεί εδώ να καταδειχθεί η διαφορά της διαλεκτικής μεθοδολογίας του Χέγκελ και του Μαρξ, όπως έχω επιχειρήσει να δείξω στην εργασία μου *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, σ. 190 επ., 193 επ.
7. Για τα ζητήματα αυτά, πρβλ. K. Ψυχοπαίδης, «Πολιτική Φιλοσοφία της Νεωτερικότητας», *Δευκαλίων* 11/2, (1993), σ. 81-126.
8. Πρβλ. H. G. Gadamer, «Die Grundlagen des 20 Jahrhunderts», στο H. Stiffen (επιμ.), *Aspekte der Modernität*, Γοττίγγη 1965.
9. Χαρακτηριστική είναι η προσέγγιση του A. Giddens. Βλ. π.χ. *The Constitution of Society*, Καίμπριτζ 1984· του ίδιου, *Social Theory and Modern Sociology*, Λονδίνο 1987, και *Modernity and Self-Identity*, Λονδίνο 1991.
10. Πβ. M. Weber, «Der Sinn der Wertfreiheit in den soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Τυβίγγη 1968³, σ. 489-540.
11. Οπ. παρ.
12. Πρβλ. τις διεξοδικές αναλύσεις του M. Αγγελίδη, *Φιλελευθερισμός κλασικός και νέος*, Αθήνα 1993, και «Η θεωρία των δικαιωμάτων στον σύγχρονο φιλελευθερισμό», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 71 (1988).

Στα τέλη του 20ού αιώνα δεν διακρίνεται ακόμη στον ορίζοντα ενιαία και πειστική θεωρία της νεωτερικότητας. Υπάρχει σύγκρουση προσεγγίσεων, υπάρχουν ακόμη ασύμβατες μεταξύ τους προσπάθειες θεωρητικής προσπέλασης της φύσης του σύγχρονου κόσμου και του σύγχρονου τρόπου σκέψης. Μπορούμε ωστόσο να εντοπίσουμε εξαρχής ορισμένες θεμελιακές ιδέες που προσδιόρισαν την ταυτότητα τού σύγχρονου κόσμου και βρίσκονται με τον έναν ή τον άλλο τρόπο στο κέντρο και των σημερινών συζητήσεων. Πολλοί θα συμφωνήσουν ότι τρεις από τις σημαντικότερες τέτοιες ιδέες (θεματικές περιοχές) είναι η ιδέα του Λόγου και των διαλεκτικών του περιπετειών, η ιδέα της εργασίας και η ιδέα της απόφασης. Οι ιδέες αυτές συνδέονται με το πρόβλημα του σχετικισμού, με το πρόβλημα των αξιών και με το πρόβλημα του υποκειμένου στη σύγχρονη θεωρία.

Η πρώτη ιδέα παραπέμπει στον διαφωτισμό και στην αντίληψη της φιλοσοφίας ως κριτικής, όπως την επεξεργάστηκε η καντιανή φιλοσοφία. Η ιδέα αυτή συμπίπτει με την αξίωση κάθε «ανταπόδεικτο» δόγμα να υποβάλλεται σε κριτικό έλεγχο μέσα σε έναν πολιτικό χώρο διαλόγου και ανεμπόδιστης δημοσιότητας. Προβάλλει το ιδεώδες του κριτικού λόγου απέναντι σε παραδοσικές δοξασίες, της ελευθερίας απέναντι σε παραδοσιακά ιεραρχημένες κοινωνικές και πολιτικές σχέσεις, της γενικής νομοθεσίας απέναντι σε ειδικές προνομιακές ρυθμίσεις υπέρ ορισμένων προσώπων ή ομάδων. Ο διαφωτισμός έφθασε στο σημείο να ανυψώσει το Λόγο σε ανώτατο δικαστήριο που δικάζει τα επιχειρήματα που προβάλλονται από

διάφορες πλευρές και κρίνει ακριβοδίκαια για το δίκαιο ή άδικο του καθενός. Ο Καντ είδε μάλιστα το λόγο ως αστυνομία και λογοκρισία,¹ «καλή» βέβαια λογοκρισία, αφού αυτό που λογοκρίνει είναι το δογματικό ή αδικαιολόγητο επιχείρημα (αλλά εδώ ελλοχεύει και ο κίνδυνος του διαφωτισμού, να στραφεί προς το αντίθετό του, να εξαφανίσει το διαφορετικό, να το λογοκρίνει, να το συλλάβει ως παράλογο). Συστατικό στοιχείο του διαφωτισμού είναι ακόμα η ιδέα ότι ο λόγος μάς επιτρέπει την αξιολόγηση των πράξεων και τη διάκριση μεταξύ ηθικών πράξεων αφ' ενός («κατηγορικές προσαγές») και αφ' ετέρου πράξεων φρόνησης, επιδεξιότητας, κλπ., που επιδιώκουν την πραγματοποίηση των εγωιστικών σκοπών των ατόμων χρησιμοποιώντας τα πρόσφορα προς τούτο μέσα.² Πράξεις της τελευταίας μορφής, η οποία είναι χαρακτηριστική για τον σύγχρονο, «εργαλειακό» ορθολογισμό, ελέγχονται κριτικά από τη σκοπιά της φορμαλιστικής καντιανής ηθικής και γίνονται ανεκτές από το λόγο μόνον εντός ορίων που ο ίδιος θέτει. Συστατικό στοιχείο του διαφωτισμού είναι τέλος η αναζήτηση της σχέσης του ορθολογικού και του φαντασιακού στοιχείου, σχέση που αλλάζει όταν πρόκειται για την καλλιτεχνική δημιουργία ή όταν πρόκειται για την επιστράτευση της φαντασίας για να δημιουργηθεί μια επιθυμητή πολιτική κοινωνία.³ Ανοιχτό παραμένει ωστόσο το ερώτημα που θέτει ο διαφωτισμός: Πώς μια κοινωνία των ιδιαίτερων λόγων, στάσεων, συμφερόντων και φαντασιώσεων μπορεί να υπάρχει μέσα σε έλλογο κανονιστικό πλαίσιο; (κατ' εξοχήν μοντέρνο ερώτημα).

Η ιδέα του διαφωτισμού χρειάστηκε να συμπληρωθεί με μια ιδέα που αποτελεί και αυτή αναπόσπαστο στοιχείο της νεωτερικότητας, την ιδέα της διαλεκτικής. Τα κείμενα του μεγάλου θεωρητικού της διαλεκτικής, του Χέγκελ, ξαναθέτουν το πρόβλημα του διαφωτισμού, δηλαδή το πρόβλημα του λόγου και της ελευθερίας, ως ιστορικό πρόβλημα. Μέσα από ποια διαλεκτική λόγου και ιστορίας θα μπορούσε η ιστορία να καταστεί έλλογη; Αυτό είναι το εγγενές διαλεκτικό ερώτημα. Πρέπει να σκεφθούμε ιστορικούς όρους πραγματοποίησης του λόγου σε μια κοινωνία της αγοράς, του ανταγωνι-

σμού, των ιδιωτικών συμφερόντων.⁴ Για να μην καταστραφεί το σύγχρονο πολιτικό ιδεώδες της ελευθερίας στη σύγχρονη κοινωνία των συγκρούσεων και ανταγωνισμών χρειάζεται το κράτος. Μέσα από διαρκείς διαλεκτικές μετατοπίσεις και συμβιβασμούς υποδεικνύεται ένα σημείο ισορροπίας, όπου ο λόγος συνδέεται με την ιστορία, με την αρχή του ατομικού συμφέροντος και με την πολιτική. Ο λόγος δηλαδή συνδέεται με στοιχεία «έξω» από αυτόν, αλλά η διαλεκτική ανακαλύπτει ότι είναι «δικά του», «όροι του», συνανήκουν με αυτόν σε μια ολότητα («διαλεκτική ολότητα»). Η πραγμάτωση μιας τέτοιας ολότητας είναι η σύγχρονη εκδοχή του «ευ ζην».

Το διαλεκτικό ιδεώδες του Χέγκελ περιέχει ένα στοιχείο συμβιβασμού με την ανερχόμενη καπιταλιστική κοινωνία της αγοράς, καθώς νομιμοποιεί ως μέρος της διαλεκτικής ολότητας την ατομική ιδιοκτησία. Οι άνθρωποι είναι μέρος της ολότητας, όντας χωρισμένοι μεταξύ τους και σε ανταγωνισμό. Απέναντι σε αυτήν τη συνθηκολόγηση της ιδεαλιστικής διαλεκτικής μπροστά στην πραγματικότητα του σύγχρονου κατακερματισμένου κόσμου προεβλήθη μια άλλη κεντρική ιδέα της νεωτερικότητας, η ιδέα της ενότητας των ανθρώπων μέσα από το σύστημα της εργασίας. Η ιδέα αυτή προέρχεται από τον Άνταμ Σμιθ⁵ και κύριος εκφραστής της κατά τον 19ο αιώνα είναι ο Μαρξ. Η κίνηση της ιστορίας αποκρυπτογραφείται ως διαλεκτική της εργασίας. Η ιστορία μπορεί να γίνει λόγος μέσα από την ανθρώπινη εργασία, τις «παραγωγικές δυνάμεις» που συγκροτούν τη σύγχρονη κοινωνία υπό αλλοτριωμένη μορφή. Πίσω από το χρήμα, τον πλούτο και την πολιτική βρίσκεται η ανθρώπινη δημιουργικότητα, που όμως διοχετεύεται σε ενέργειες που δεν ελέγχονται από τους δημιουργούς, αλλά από τους ιδιοκτήτες των μέσων παραγωγής. Η ιστορία θα γίνει λόγος αν διαρρηχθεί η υπάρχουσα κοινωνική μορφή της ατομικής ιδιοκτησίας και της ανταλλαγής και πραγματωθεί μια ιστορία της κοινότητας και της αλληλεγγύης. Η εργασία-δημιουργός θα παύσει να παίρνει τη μορφή της αναγκαιότητας και θα συνίσταται πλέον σε ελεύθερη δημιουργικότητα.

Ο προβληματισμός αυτός θα πρέπει να αξιολογηθεί στην ιστορική του διάσταση. Διατυπώνεται μέσα από την αίσθηση ότι η σύγ-

χρονη κοινωνία είναι κοινωνία της διακινδύνευσης, αλλά και ευκαιριών για χειραφέτηση. Η κοινωνία είναι κοινωνία διακινδύνευσης για τον επιχειρηματία που διακινδυνεύει την περιουσία του στην αγορά, αλλά διακινδυνεύει και η εργασία, και *a fortiori* διακινδυνεύει όλη η κοινωνία να μην αναπαραχθεί, αν δεν λειτουργήσει το αόρατο χέρι που θα εξισορροπήσει τους ατομικούς υπολογισμούς με τα συνολικά μεγέθη παραγωγής και διανομής κατά τομείς της συνολικής κοινωνικής οικονομίας (διατυπώνεται εδώ η νεωτερική ιδέα της κρίσης). Καθώς καταστρέφονται οι παραδοσιακές σχέσεις διαβίωσης και η κοινότητα (Gemeinschaft) υποκαθίσταται από την κοινωνία (Gesellschaft),⁶ η οικογένεια και οι παραμένοντες κοινοτικές σχέσεις περιέρονται σε αδυναμία να συνεχίσουν να εξασφαλίζουν όρους ζωής για την παιδική ηλικία, την ανεργία, την αρρώστια, τα γηρατειά. Κεντρικό θέμα γίνεται πλέον η διακινδύνευση και η τυχαιότητα της ζωής στη νεωτερικότητα. Οπότε τίθεται το πρόβλημα διαφύλαξης των όρων αυτών σε μια πολιτική λογική, συμπληρωματική αλλά και αντινομική προς τον σύγχρονο τρόπο οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων μέσω της καπιταλιστικής ιδιοκτησίας και της αγοράς.

Δημιουργούνται συστήματα διαχείρισης των νέων αντινομιών, όπως το σύστημα της κοινωνικής ασφάλισης κατά της ανεργίας, κλπ.,⁷ αλλά και το σύστημα αστυνόμευσης κατά της εγκληματικότητας που δημιουργεί η ανεργία. Ταυτόχρονα οργανώνονται οι δυνάμεις που επιδιώκουν τη ριζική άρση/υπέρβαση της αντινομίας μεταξύ επιμερισμένων κοινωνικών σχέσεων αφ' ενός και κρατικής διορθωτικής παρέμβασης και εξασφάλισης αφ' ετέρου, μέσω της εγκαθίδρυσης μιας πολιτικής κοινωνίας της αλληλέγγυας δράσης των εργαζομένων και της πραγμάτωσης μιας ολότητας μη αλλοτριωμένων σχέσεων. Αλλά και οι δυνάμεις αυτές διακινδυνεύουν κατά τη στοχοθεσία και την πρακτική τους, εν ονόματι των προς πραγμάτωσιν αξιών της αλληλεγγύης, κλπ., να ξεφεύγει ο αναστοχασμός τους από την παρακολούθηση της ιστορικότητας του κοινωνικού-οικονομικού συστήματος⁸ και να στραφεί προς «τελικές» περιγραφές του κοινωνικού ως διαδικασίας πλήρους αλλοτριώ-

σης, οπότε και να τεθεί το αίτημα εργαλειακής πολιτικής δράσης που θα κατασκευάσει εξαρχής, ερήμην των κοινωνιών, αντί της επιδιωκόμενης χειραφετημένης κοινωνίας, μια ομοιογενή, «ολοκληρωτική» κοινωνία. Η προβληματική αυτή επιτρέπει να διακρίνει κανείς τους λόγους για τους οποίους η ιδέα της εργασίας απώλεσε μεγάλο μέρος από την αίγλη της ως συστατικό στοιχείο μιας θεωρίας της νεωτερικότητας.

Η διαπίστωση των αντινομιών των εν λόγω ιδεών της νεωτερικότητας — του λόγου, της κριτικής, της διαλεκτικής, της ιστορικότητας, της εργασίας, οι οποίες συγκροτούν τους τρόπους που σκεπτόμαστε και πράττουμε σήμερα — δεν θα αρκούσε ωστόσο για να αποκτήσουμε ολοκληρωμένη εικόνα της πνευματικής κατάστασης του αιώνα μας, αν δεν συμπεριλαμβάναμε στον προβληματισμό μας μια επιπλέον ιδέα που συνίσταται στην άρνηση της δεσμευτικότητας αυτών των ιδεών. Αυτή η ιδέα διατυπώνεται από τον Νίτσε και γίνεται αντικείμενο ιδιαίτερης επεξεργασίας από τον Μάξ Βέμπερ, μέσα από ένα πρόγραμμα θεμελίωσης της μεθόδου των κοινωνικών επιστημών. Καθίσταται φανερό ότι η αμφισβήτηση της νεωτερικότητας (αυτό που σήμερα προβάλλεται κατά κόρον ως «μετα-μοντέρνα» αμφισβήτηση) αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της ίδιας της νεωτερικότητας. Εδώ ο λόγος δεν είναι δεσμευτικός, με την έννοια μιας αξίας ή του «ορθού» ή ενός κριτηρίου που θα επέτρεπε να υποβληθούν σε κριτική τα λανθασμένα επιχειρήματα, αλλά τεχνικό εργαλείο υπολογισμού των πρόσφορων μέσων για την επίτευξη των οιωνδήποτε ατομικών σκοπών — σκοπών των οποίων η αποτίμηση δεν μπορεί να γίνει κατά έλλογο τρόπο.

Η πολιτική δεν θεωρείται πλέον διαλεκτικός όρος πραγμάτων της του «εν ζην», αλλά αντιμετωπίζεται ως γυμνή απόφαση που επιβάλλεται στις μάζες μέσα από διεκπεραιωτικούς γραφειοκρατικούς μηχανισμούς.⁹ Η έννοια της εργασίας αποδομείται, αποδεσμεύεται από την προβληματική της κοινωνικής ολότητας και δεν θεωρείται πλέον σημείο αναφοράς της θεωρίας που θα επέτρεπε να κατανοήσουμε πώς είναι συγκροτημένο το ιστορικό τώρα και πώς θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί μια χειραφετημένη μελλοντική

κοινωνία. Αντί όλων αυτών των προτύπων που απορρίπτονται ως «ουσιολογικά», «μεταφυσικά», κλπ., προβάλλονται ως έγκυρα πρότυπα το υποκειμενικό σχέδιο, οι αυθαίρετα επιλεγμένες αξίες, η αβεβαιότητα, η απροσδιοριστία, οι μερικοί και ασυντόνιστοι «εξορθολογισμοί». Η διάσταση της απόφασης που έχει εδώ κεντρική σημασία εξ ορισμού σημαίνει τη διακοπή της αναστοχαστικής διαδικασίας που αναζητεί τα έλλογα κριτήρια για την αντιμετώπιση των αντινομικών σχέσεων που διαμορφώνονται στην κοινωνία του εργαλειακού λόγου και της εξαρτημένης εργασίας. Η προβληματική της απόφασης στρέφεται κατά της διαφωτιστικής παραδοχής ότι η πρακτική και έλλογη ενότητα του αντικειμένου είναι όρος της γνώσης του. Η άρνηση μιας τέτοιας ενότητας οδήγησε τον Μάξ Βέμπερ στην προβληματική της σχετικότητας των αξιών.¹⁰ Ο κόσμος και η γνώση συγκροτούνται πλέον ως το τυχαίο και το κατά συμβεβηκός. Η ακραία διατύπωση της ιδέας αυτής στο έργο του C. Schmitt συμπυκνώνεται στη θέση ότι το κατά συμβεβηκός (η αυθαίρετη απόφαση) εξασφαλίζει την αληθινή ενότητα των ανθρωπίνων σχέσεων.¹¹

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να ξαναστραφούμε προς το κριτικό διαφωτιστικό επιχείρημα που επιδιώχθηκε να ακυρωθεί στη διάρκεια του αιώνα μας από μια λογική της απόφασης. Υποστηρίζω ότι κατά τη συγκρότησή του το επιχείρημα αυτό επεχείρησε να ενσωματώσει και να αναστρέψει υπέρ του κριτικού λόγου το αντίπαλό του επιχείρημα: τη μη δεσμευτικότητα, την απροσδιοριστία και το συμβεβηκός. Αν παρακολουθήσουμε την κίνηση του διαφωτιστικού επιχειρήματος από τον Μονταίνιο ως τον Καντ, διαπιστώνουμε ότι η κριτική περιγραφή του πραγματικού συνδέθηκε με την ιδέα ότι το υπάρχον τίθεται ως απροσδιόριστο και κατά συμβεβηκός, όσο συγκροτείται μέσα από σχέσεις ανισότητας, ανελευθερίας, αναξιοπρέπειας και κατεξουσιασμού. Έτσι το κριτικό επιχείρημα την ίδια στιγμή που συγκροτεί την εργαλειακή λογική, την αμφισβητεί, όντας κριτική της συνοχής του κοινωνικού αντικειμένου και της δεσμευτικότητας των αιτιακών σχέσεων που το διέπουν, αν η συνοχή αυτή εξασφαλίζεται με την άρση της ελευθερίας και της

αξιοπρέπειας των δρώντων.¹² Η ιδέα αυτή έχει συνέπειες και για το πώς βλέπει το κριτικό-διαφωτιστικό επιχείρημα το μέλλον, καθώς η κριτική οδηγεί στην αμφισβήτηση όλων των μη αναστοχαστικών προταγμάτων που επιδιώκουν την αυτόματη και άμεση αντικατάσταση του κακού τώρα από ένα αφηρημένο ιδεώδες πλήρους και απολύτως ελεύθερου και χειραφετημένου αύριο.

Παραμένει ωστόσο ανοιχτό το πρόβλημα της αδυναμίας πραγμάτωσης του προγράμματος του διαφωτισμού εν όψει της επικράτησης σχετικιστικών θεωρητικών σχημάτων ως αντανάκλαση των πρακτικών και θεωρητικών εμπειριών της ανθρωπότητας στον αιώνα μας. Ο αιώνας μας είναι ο αιώνας των παγκόσμιων πολέμων, των καταστροφών και του τέλους της ελπίδας, η οποία ήταν εγγενής στη σκέψη του διαφωτισμού, ότι θα καθίστατο δυνατόν οι μηχανισμοί της τεχνικής και της επιστήμης καθώς και του εγωιστικού οικονομικού πράττειν να λειτουργήσουν κατά τρόπο ώστε σε ένα ευρύτερο κοινωνικό-πολιτικό πλαίσιο να εξασφαλιστούν οι αξίες (σκοποί/τελεολογίες) της ελευθερίας, της δημοκρατίας, της κοινωνικής δικαιοσύνης και της ανθρωπιάς (ότι θα λειτουργούσε δηλαδή ένας μηχανισμός τον οποίον ο Καντ είχε ονομάσει «πρόθεση της φύσης» και ο Χέγκελ «πανουργία του Λόγου».¹³ Από το τέλος του πρώτου παγκόσμιου πολέμου γενικεύεται αυτή η νέα μορφή εμπειριών ενός κόσμου αβεβαιότητας και καταστροφής, που θίγουν και τους ίδιους τους όρους της σκέψης. Η ίδια η έννοια της εμπειρίας τίθεται υπό αμφισβήτηση, αφού φάνηκε ότι μπορεί να συμβεί κάθε στιγμή το μη αναμενόμενο και μάλιστα αυτό που δεν μπορούσε κανείς καν να συλλάβει.¹⁴ Η πραγματικότητα γίνεται αισθητή ως μη συνεκτική. Φαίνεται να διαψεύδεται από τον πόλεμο και την οικονομική κρίση κάθε εμπειρία που αφορά είτε την έκβαση πλεγματών της οικονομικής δράσης είτε την έκβαση της στρατηγικής δράσης είτε τις συμπεριφορές ηθικών-πολιτικών μορφωμάτων, όπως είναι η δράση των κρατών. Ο κόσμος φαίνεται αντεστραμμένος και σε «κατάσταση ανάγκης», κατά την έκφραση του κατ' εξοχήν θεωρητικού της αυταρχικής ιδεολογίας

του μεσοπολέμου C. Schmitt.¹⁵ Στη θέση του δομημένου συστήματος κοινωνικής πράξης και των αξιών έρχεται τώρα η κατάσταση που όλα παίζονται, όλα είναι δυνατά.

Οι συνέπειες για τη θεωρητική σκέψη αυτής της νέας εμπειρίας μπορούν να συνοψιστούν στην αποδοχή της διακινδύνευσης του παραδεδομένου αξιακού πλαισίου, στην καταγγελία του υποκειμένου και στη στροφή της σκέψης προς την κατασκευαστική λογική. Από τα τέλη του 17ου αιώνα, σε όλα τα θεωρητικά συστήματα συνυπήρχε αυτονομία μαζί με την ιδέα της απελευθέρωσης της ατομικής δράσης από τα παραδοσιακά δεσμά και με την ιδέα της ελεύθερης «νέας επιστήμης» μια προσπάθεια διάσωσης «ουσιωδών μορφών» που αναφέρονται στα ηθικά-πολιτικά πλαίσια της δράσης και σε δεσμευτικούς ηθικούς κανόνες. Αυτό το πλαίσιο νέων σταθερών αξιών σχετικοποιείται πλέον και τίθεται υπό αμφισβήτηση. Η αμφισβήτηση εκτείνεται και σε εκείνες τις αξίες τις οποίες ο διαφωτισμός θεωρούσε ότι αποτελούσαν όρους συγκρότησης της διαφορετικότητας, ακόμη και του «ατομισμού»: στην ελευθερία και στην ισότητα ως όρους, η ύπαρξη των οποίων προϋποτίθεται προκειμένου να πραγματοποιείται ο κοινωνικός διάλογος, να σχηματίζονται πλειοψηφίες και να γίνονται σεβαστές οι μειοψηφίες. Η απροσδιοριστία και η ανταγωνιστικότητα των σχέσεων παρασύρει και διαστρεβλώνει και τους όρους εντός των οποίων υποτίθεται ότι θα ελάμβανε χώραν ο ανταγωνισμός. (Επικρατεί η ιδέα ότι ο διάλογος χάνει το νόημά του, αφού κάθε στιγμή ο εις εκ των διαλεγομένων μπορεί να ασκήσει βία και να εξολοθρεύσει τον άλλον — ιδέα που την βρίσκουμε ήδη διατυπωμένη από τον Μονταίνιο¹⁶ και που ξαναγίνεται τραγικά επίκαιρη στη θεωρία του 20ού αιώνα.)

Με τον αξιακό σχετικισμό συναρθρώνεται μια άλλη σημαντική θεωρητική διάσταση της όψιμης νεωτερικότητας, η καταγγελία του υποκειμένου. Η φιλοσοφία που προϋπήρξε καταγγέλλεται ότι σκεπτόταν με αφετηρία ένα υπερατομικό υπερβατολογικό υποκείμενο που επιλέγει και ελέγχει το αντικείμενό του και κατ' αυτόν τον τρόπο θεμελιώνει μιαν αξίωση για κυριαρχία, έλεγχο και εξουσία του

φιλοσοφικού εγώ πάνω στον κόσμο. Μαζί με το υποκείμενο που γίνεται κατανοητό κατ' αυτόν τον τρόπο καταγγέλλεται και κάθε υποκειμενικότητα, κάθε τοποθέτηση της υποκειμενικής συνείδησης. Η ίδια η υποκειμενική συνείδηση που στην καντιανή φιλοσοφία εθεωρείτο ότι είναι σε θέση να γενικεύσει και να θέσει τον γενικό κανόνα ως κίνητρο της πράξης της παρουσιάζεται τώρα ως ανίκανη για κάτι τέτοιο. Ο σημερινός άνθρωπος, γράφει ο Hans-Georg Gadamer, δεν μπορεί να διατυπώσει τον γενικό κανόνα, ακριβώς γιατί βρίσκεται σε κατάσταση ανάγκης, στην υπαρκτική εκείνη στιγμή κατά την οποία αναστέλλονται οι ορθολογικές-φιλοσοφικές λειτουργίες της αφαίρεσης και της γενίκευσης.¹⁷

Η νεωτερικότητα υποψιάζεται το υποκειμενικό πνεύμα, τη δόξα, που την αντιμετωπίζει ως μάσκα (Νίτσε), ιδεολογία (Μαρξ), εκδήλωση του ασυνειδήτου που δρα πίσω από τα υποκείμενα και μέσα από αυτά. Η στάση αυτή κορυφώνεται στην κριτική του Max Scheler και του Heidegger στον αναστοχασμό. Αλλά, ταυτόχρονα προς την κριτική της στην υποκειμενική συνείδηση, η θεωρία της νεωτερικότητας ανατρέχει διαρκώς σε στάσεις της υποκειμενικής συνείδησης, ως τις μόνες δυνατές αφετηρίες για να κατανοηθεί και να ανακατασκευασθεί το πραγματικό, καθώς εντοπίζει αυτό που βρίσκεται πίσω από τον υποκειμενισμό στον ανορθολογισμό, σε ασυνείδητες πολιτικές ορμές ή στην ακατανόητη δυναμική των αυτονομημένων κοινωνικών-πολιτικών διαδικασιών. Σε θεωρητικά έργα όπως των M. Weber, C. Menger και F. Hayek,¹⁸ η συνύπαρξη μεθολογικού ατομισμού και ανορθολογικών μακροθεωρητικών συμπληρωμάτων του είναι ενδεικτική γι' αυτόν τον τρόπο σκέψης.

Η κριτική στο υποκείμενο υπήρξε προϋπόθεση της επιστημονιστικής και θετικιστικής σκέψης που με αφετηρία την «αυστηρή μέθοδο» των φυσικών επιστημών και της λογικής επεκτάθηκε και στο χώρο των ανθρωπίνων και κοινωνικών επιστημών. Η πραγματικότητα εμφανίζεται ως συλλογή δεδομένων και η επιστημονιστική ελπίδα συνοψίζεται στο ότι τα δεδομένα αυτά θα μπορέσουν να ενταχθούν σε ατομικές προτάσεις, να συνδεθούν μεταξύ τους με λογικές συνδέσεις και να καταστούν αντικείμενα υπολογισμών και με-

τρήσεων. Απέναντι στο θετικιστικό πρότυπο, η κριτική στο δεδομένο, η οποία αντιμετωπίζει το δεδομένο ως πρό-κριση και πρό-ληψη και παραπέμπει στην ιστορικότητά του¹⁹ υποβάλλοντας σε κριτική το χωρισμό μεταξύ κρίσεων-δεδομένων αφ' ενός και αξιολογικών κρίσεων αφ' ετέρου, κινδυνεύει να διολισθήσει αμέσως στον σχετικισμό, στο βαθμό που κατανοεί την ιστορικότητα του επιστημονικού αντικειμένου ως περιστασιακότητα και διαρκώς ανάγει την «περιστασιακότητα» αυτή σε κριτήριο και αφετηρία προσέγγισης του πραγματικού.

Επισημάναμε ότι συνέπεια των εμπειριών που αντλεί η νεωτερική σκέψη από τον σημερινό ιστορικό κόσμο αποτελεί η στροφή της προς την κατασκευαστική λογική. Με την αμφισβήτηση του αναστοχαστικού πλαισίου του διαφωτισμού, της ιδέας της αρμονίας φαντασίας, εργαλειοκτικού πράττειν και πρακτικού λόγου (έλλογων αξιών) φαίνεται να ανοίγεται πλέον ο δρόμος στον 20ό αιώνα για ελεύθερες κατασκευές, ανεξέλεγκτες και ανοικτές προς όλες τις κατευθύνσεις. Οι νέες αυτές ελεύθερες «λογικές» συνδέονται με την εμπειρία της χειραφετημένης τεχνικής που εμφανίζεται τώρα ως πρότυπο και για τα αισθητικά, ακόμα και για τα θρησκευτικά περιεχόμενα (πρβλ. την ποιητική φράση του Απολλινναίρ: «C' est le Christ qui monte au ciel mieux qu'un aviateur»!²⁰). Από τις αρχές του αιώνα παρατηρείται στις εικαστικές τέχνες η κυβιστική καταστροφή των μορφών, καθώς και η καταστροφή του οικείου προσωπικού χώρου από την αρχιτεκτονική και ο προσανατολισμός των κατασκευών προς ανοικτά σχήματα. Στη θεωρητική σκέψη της δεκαετίας του '20 υπάρχει έκδηλη η ιδέα ότι μέσα από την κατασκευαστική δραστηριότητα θα επιτευχθεί η πραγμάτωση μιας νέας ολότητας, μιας νέας σύνθεσης (παρ' ότι έχει εκλείψει ο αναστοχασμός για τους όρους της). Μια τέτοια ολότητα ζητάει ο Λούκατς με το αίτημά του της πλήρους άρσης της αλλοτριώσης και από την αντίθετη πλευρά ο C. Schmitt με το αίτημα της πλήρους υποταγής κάθε περιεχομένου σε μια ολοποιητική πολιτική βούληση/απόφαση. Στην αίσθηση ότι τίποτε δεν είναι σταθερό αντιπαρατίθενται οράματα μιας νέας σύνθεσης (χαρακτηριστικά ο W. Gropius άντλησε

την ιδέα του Bauhaus από την ιδέα μιας νέας ενότητας του κόσμου). Αλλά αυτό που στο χώρο της τέχνης θα μπορούσε να εκληφθεί ως ελευθερία πειραματισμών και χειραφέτηση μπορεί, αν θεωρηθεί υπόδειγμα διαμόρφωσης των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων βάσει του κατασκευαστικού ιδεώδους, να αποτελέσει ιδεολογική θεμελίωση για την τυραννία, την αυθαιρεσία, τον πολιτικό κυνισμό και την αισθητικοποίηση της αγριότητας, όπως έδειξαν οι οδυνηρές εμπειρίες του 20ού αιώνα από την «κατασκευή» των σύγχρονων ολοκληρωτικών συστημάτων.

Η ύστερη νεωτερικότητα, όπως εκδηλώνεται στη σκέψη μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο, συμπυκνώνει τα θεωρητικά διλήμματα στα οποία αναφερθήκαμε εγκαταλείποντας την αξίωση να προσφέρει υπερβαίνουσες ερμηνείες ή έναν δεσμευτικό αναστοχασμό πάνω στα προβλήματα της σύγχρονης εποχής. Στον δογματισμό των βεβαιοληπτικών αντιπαράθετων ο άκρατος ντεσιζιονισμός και ο υποκειμενισμός των υπαρξιστικών θεωριών της μεταπολεμικής εποχής. Στη θέση της διαφωτιστικής αξίωσης της ενότητας του κριτικού επιχειρήματος αναδεικνύονται αδιαμεσολάβητα αλλοιωμένες και απολυτοποιημένες διαστάσεις του: αντί της ιστορικότητας εκδοχές ιστοριστικού σχετικισμού, αντί της γνώσης ουσιαστών διαστάσεων της πραγματικότητας ο στρουκτουραλισμός και ο θετικισμός, αντί της κριτικής στο υπάρχον η κριτική στην ιδέα ότι το υπάρχον θα μπορούσε να καταστεί κατά οιονδήποτε δεσμευτικό τρόπο αντικείμενο γνώσης, να αξιολογηθεί και να υποβληθεί σε κριτική.

Απέναντι στην κρίση θεωρίας, όπως σχηματικά περιγράφηκε παραπάνω,²¹ παραμένει ζητούμενο πώς διαστάσεις της κριτικής που διατυπώνονται σε επιμέρους όψεις της σύγχρονης θεωρητικής σκέψης θα μπορούσαν να αποτελέσουν διαστάσεις μιας κριτικής θεωρίας της νεωτερικότητας, να συντεθούν σε μια τέτοια θεωρία συνεκτική με αρχή και τέλος. Φαίνεται ότι αυτό που τώρα μπορεί να γίνει είναι να διατυπώσουμε αιτήματα για μια τέτοια σύνθεση. Και το πρώτο θα ήταν να ξανασκεφθούμε τη σχέση κατασκευής και ολότητας στον κόσμο μας με όρους του διαφωτισμού, δηλαδή με όρους κριτικής και δημοσιότητας. Οι συγκλονιστικές εμπειρίες του

20ού αιώνα, η πρόσφατη της κατάρρευσης του συστήματος του «υπαρκτού σοσιαλισμού», έδειξαν τα όρια των «μεγάλων κατασκευών» και των πολιτικών πειραμάτων που γίνονται από πολιτικές ή τεχνοκρατικές ηγεσίες και στις οποίες εντάσσονται ως δεδομένα η ζωή και το μέλλον εκατομμυρίων ανθρώπων. Η άναρχη συγκρότηση των κοινωνικών μακρομεγεθών δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί μέσω μιας κοινωνικής μηχανικής γραφειοκρατικής ρύθμισης της κοινωνικής αναπαραγωγής, το δε κοινωνικό-πολιτικό πρόταγμα του σήμερα δεν μπορεί να συγκροτηθεί παρά μέσα από διαδικασίες επικοινωνίας και σεβασμού των αξιώσεων όλων των πλευρών της κοινωνίας με αντίστοιχη διασπορά δικαιωμάτων και υποχρεώσεων — επικοινωνία και σεβασμό που υπονομεύουν εξορισμού το ιδεώδες συντελεσμένης ολότητας και ολοκλήρωσης.

Η προβληματική αυτή θέτει τη θεωρητική σκέψη προ της ανάγκης να σκεφθεί, στη θέση κάποιων «αποτελεσματικών» συστημάτων, τους όρους συγκρότησης μιας δίκαιης και ανεκτικής κοινωνίας και μιας υπεύθυνης, κριτικής και αποτελεσματικής δημοσιότητας. Η ίδια η ανάπτυξη της τεχνικής και η αλόγιστη χρήση της από τα ιδιωτικά συμφέροντα σηματοδοτεί σήμερα το γεγονός ότι αυτή η δημοσιότητα θα πρέπει να είναι παγκόσμια, και τούτο δεν είναι μόνον αίτημα ορισμένων κριτικά σκεπτόμενων διανοουμένων, αλλά όρος επιβίωσης της ανθρωπότητας. Οι πόλεμοι, η πείνα, η εκμετάλλευση, ο ρατσισμός, ο εξευτελισμός των ανήμπορων, των γυναικών — φαινόμενα που κυριαρχούν στον σύγχρονο κόσμο — καθιστούν επιτακτική την ανάγκη ανάδυσης μιας νέας υπευθυνότητας σε πλανητική κλίμακα. Τα ζητήματα αυτά ελλιπώς μόνον και συμπτωματικά θεματοποιούνται σήμερα ως θεωρητικά ερωτήματα.

Με το πρόβλημα αυτό συναρθρώνεται ένα δεύτερο αίτημα προς την κατεύθυνση μιας θεωρίας της νεωτερικότητας, το οποίο συνίσταται στο να ξανατεθεί σήμερα το πρόβλημα των αξιών, ως πολιτικό πρόβλημα δεσμευτικών αξιών για τον σύγχρονο κόσμο. Η καταγγελία της δεσμευτικότητας των αξιών κατά τον 20ό αιώνα από την πλευρά του Μαξ Βέμπερ και των θεωρητικών της απόφασης δεν έθεσε υπό αμφισβήτηση μόνον τα δογματικά αξιακά πλαίσια

της παραδεδομένης ιδεολογίας, αλλά και τους στοιχειώδεις όρους επικοινωνίας, διαλόγου και αναστοχασμού και των πρακτικών αποκατάστασης κοινωνικής δικαιοσύνης και αλληλεγγύης που έχουν αξιακή φύση και αποτελούν προϋπόθεση για την ίδια τη συγκρότηση του αντικειμένου της από τη σκέψη. Θέτοντας αυτούς τους όρους υπό αμφισβήτηση είναι σαν να παίρνει κανείς το μέρος του πείσμονος συζητητή που επειδή δεν τον συμφέρει η μέχρι στιγμής έκβαση της συζήτησης και είναι ισχυρός διακόπτει το διάλογο. Είναι αίτημα να επανεισραχθεί το αξιακό ζήτημα με αναφορά στους όρους κοινωνικής ζωής ως αξίες, ως η αξία στην ίδια την επιβίωση, στην επικοινωνία, στη δημοσιότητα, και σε όλες τις αξίες που προκύπτουν αρνητικά από την εναντίωση των ανθρώπων σε άδικες, καταπιεστικές και εκμεταλλευτικές σχέσεις.

Η τοποθέτηση αυτή στο πρόβλημα των αξιών έχει επιστημολογικές και πρακτικές συνέπειες. Συνεπάγεται την απόρριψη ενός επιστημονιστικού και θετικιστικού προτύπου σκέψης για τον σύγχρονο κόσμο, αλλά και εκείνου του τύπου κριτικής στον επιστημονισμό που αντιπαραθέτει στην ψευδή του βεβαιότητα ως μόνη εναλλακτική απάντηση τον σχετικισμό και την απροσδιοριστία. Πιστεύω ότι σήμερα τίθεται εκ νέου ένα πρόβλημα επανεξέτασης της εμβέλειας μιας υπερβατολογικής θεωρίας του υποκειμένου,²² όχι με την έννοια προσφυγής σε κάποιο υπερατομικό υποκείμενο που συγκροτεί και εξουσιάζει τον κόσμο, αλλά με μια κριτική έννοια που μπορεί να ανιχνευθεί σε κεντρικές διαστάσεις της μέσα από τις παραμελημένες παραδοχές της κλασικής διαφωτιστικής και διαλεκτικής παράδοσης.

Στα ενεργήματα ενός υπερβατολογικού υποκειμένου η κριτική παράδοση συμπεριέλαβε αφ' ενός την εξέταση των όρων του εργαλείου πράττειν, αφ' ετέρου όμως και την αποκάλυψη ορίων του πράττειν αυτής της μορφής και ιδιαίτερα τον αναστοχασμό πάνω στην ηθική-πρακτική δικαιολόγηση αυτών των ορίων. Η ανάλυση ανέδειξε όρια, πέραν των οποίων η ανάπτυξη του εγωιστικού κοινωνικού-οικονομικού τεχνικού και στρατηγικού πράττειν διασπά τον δημόσιο χώρο και τους όρους κοινωνικής συμβίωσης, οι οποίοι νο-

ούνται ως αξίες που προκύπτουν από τη διαλογικότητα και την καλοπιστία που προσιδιάζουν στη συμβίωση σε πολιτική κοινωνία και από την αλληλεγγύη και τη δικαιοσύνη που προσιδιάζουν στην ίδια τη συνεργασιακή δομή των συλλογικών πρακτικών αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής.

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο ερωτημάτων εντάσσεται και το ερώτημα που αφορά τα όρια του κοινωνικού φαντασιακού δυναμικού, ώστε να αποβεί δημιουργική δύναμη και όχι καταστρεπτική για την κοινωνία ιδεολογική και πολιτική φαντασίωση. Ακόμη η διευκρίνιση του ερωτήματος για το τι είναι παιγνίδι και τι είναι σοβαρό, με τι μπορούμε να πειραματιζόμαστε και τι θα πρέπει να σεβαστούμε στις σύγχρονες διαπροσωπικές σχέσεις, στις σχέσεις μας με τη φύση, στον κόσμο των παραδεδομένων αξιών, στην τέχνη και στην πολιτική. Όλες αυτές οι αναστοχαστικές συνδέσεις αποτελούν αιτήματα μιας θεωρίας κριτικού πρακτικού λόγου και κατ' εξοχήν μιας θεωρίας της νεωτερικότητας. Απέναντι σε κάθε σχετικισμό φαίνεται ότι αν απεμπολήσουμε αυτόν τον αναστοχασμό εγκαταλείπουμε την αξίωση της κριτικής σκέψης που επιδιώκει να καταλάβει τον σύγχρονο κόσμο και της υπεύθυνης πράξης μέσα σε αυτόν.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, κεφ. 1α και 2γ. Τα κεφάλαια αυτά του εν λόγω βιβλίου πρωτοδημοσιεύθηκαν με τον τίτλο «Η πειθαρχία στην Καντιανή Κριτική», στο Ι. Σολομών, Γ. Κουζέλης (επιμ.), *Πειθαρχία και Γνώση*, Ε.Μ.Ε.Α., Αθήνα 1994.
2. Πρβλ. Ι. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke VIII, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, σ. 43 επ., (BA 40 επ.).
3. Για την υποκειμενικότητα της καντιανής αισθητικής φαντασίας, πρβλ. *Kritik der Urteilskraft*, §22, γενική σημείωση, B 69, A68 (Kant, Werke X, σ. 324), όπου αναφέρεται στην ελεύθερη νομοθεσία του φαντασιακού. Ο Καντ γράφει στην *Ανθρωπολογία* (Werke XII, σ. 485, BA 92) ότι ένας «πολιτικός καλλιτέχνης», εξίσου καλά όπως και ο αισθητικός, μπορεί να οδηγεί και να κυβερνάει τον κόσμο με τη φαντασία που παρουσιάζει ως πραγματικότητα, λόγω χάρη ισχυριζόμενος ότι ο αγγλικός κοινοβουλευτισμός και η γαλλική εθνοσυνέλευση πραγματοποιούν τις αξίες της ελευθερίας και της ισότητας, αλλά, παρατηρεί διαλεκτικά, τέτοιες εξασπάσεις (επιφαινόμενα) είναι καλύτερες από την άσκηση ωμής βίας.
4. Χαρακτηριστικά ο Χέγκελ εντάσσει στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* του (§189 επ., 196 επ.) το σύστημα εργασίας και αναγκών σε ένα δεσμευτικό πλαίσιο «αντικειμενικής ηθικότητας» (Hegel, Werke, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, τόμ. 7, σ. 346 επ.).
5. Πρβλ. σχετικά με αυτήν την προβληματική, Δ. Δρόσος, *Αγορά και Κράτος στον Α. Smith*, εκδ. Ιδρύματος Καράγιωργα, Αθήνα 1994.
6. Οι όροι ανάγονται στο έργο του F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887, 8η εκδ., 1935.
7. Πρβλ. για την προβληματική της μείωσης της διακινδύνευσης μέσω της κοινωνικής ασφάλειας ως στοιχείου «νεωτερικών» κοινωνιών, Μ. Μακρόπουλος, «Möglichkeitsbändigungen. Disziplin und Versicherung als Konzepte zur sozialen Steuerung von Kontingenz», *Soziale Welt* 41 (1990), τεύχ. 4.
8. Ο κίνδυνος αυτός απώλειας μεσότητας αναλύεται θεωρητικά στο Κ. Ψυχοπαίδης, «Πολιτική Φιλοσοφία της Νεωτερικότητας», *Δευκαλίων* 11,2 (1993).
9. Πρβλ. C. v. Ferber, *Die Gewalt in der Politik*, Στουτγάρδη, Βερολίνο 1970.
10. Max Weber, «Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozial-politischer Erkenntnis» *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Τυβίγγη 1968, σ. 146-214.
11. Πρβλ. Graf v. Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt und M. Heidegger*, Στουτγάρδη 1958.

12. Την προβληματική αυτή έχω αναπτύξει στο Κ. Psychopedis, «Emancipating Explanation», στο W. Bonefeld e.a. (επιμ.), *Open Marxism* 3, Pluto, Λονδίνο 1995, σ. 17 επ.
13. Ι. Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», Werke XI, σ. 34, και Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», Werke 12, σ. 49.
14. Μακρόπουλος, *όπ. παρ.*
15. Ο C. Schmitt διακρίνει ως χαρακτηριστική για τη σύγχρονη εποχή κατάσταση ανάγκης πέραν της «στρατιωτικής/αστυνομικής» την «οικονομική/χηματική», η οποία αντιμετωπίζεται μόνον με την υπέρβαση της επίφασης της ουδετερότητας του πολιτικού και της εκδήλωσης της πολιτικής απόφασης, πρβλ. *Der Hüter der Verfassung*, 3η έκδ., Βερολίνο 1985, σ. 109 επ., 115.
16. Πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, «Ο Κανονιστικός Montaigne», *Λόγου Χάριν* 3 (1992).
17. H.G. Gadamer, «Die Grundlagen des 20. Jahrhunderts» στο H. Steffen (επιμ.), *Aspekte der Modernität*, Γοττίγγη 1965.
18. Πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, «Φορμαλιστική Θεμελίωση της Οικονομίας (C. Menger, M. Weber)», *Αξιολογικά* 5 (1993), και Σ. Ιωαννίδη, «Αντικειμενικότητα των οικονομικών φαινομένων και η μεθοδολογία του Hayek», *Αξιολογικά* 1 (1990).
19. Πρβλ. Gadamer, *όπ. παρ.*, και Γ. Ξηροπαΐδη, *Ο Heidegger και το πρόβλημα της Οντολογίας*, Κριτική, Αθήνα 1995.
20. G. Apollinaire, *Alcools*, ποίημα «Zone», 1913.
21. Πρβλ. Κ. Psychopedis, «Crisis of Theory in the Contemporary Social Sciences» στο W. Bonefeld, J. Holloway (επιμ.), *Post-Fordism and Social Form*, McMillan, Λονδίνο 1991 (ελ. μτφρ. *Μεταφορντισμός και κοινωνική μορφή*, Εξάντας, Αθήνα 1993).
22. Πρβλ. για την αντίθετη κατεύθυνση επιχειρηματολογίας που προσανατολίζεται προς την πλήρη αποδόμηση του υποκειμένου αντί πολλών, Μ. Μακρόπουλος, «Απουσία συνοχής ως μορφή ζωής», στο Ι. Σολομών, Γ. Κουζέλης (επιμ.), *όπ. παρ.*, σ. 221-227.

ΤΙ ΣΗΜΑΙΝΕΙ Ο ΜΑΡΞ
ΓΙΑ ΤΗ ΣΗΜΕΡΙΝΗ ΣΚΕΨΗ

ΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΑΡΞ ΣΤΙΣ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΚΕΣ ΑΝΑΖΗΤΗΣΕΙΣ

Η έννοια της σύγχρονης επιστημολογικής αναζήτησης, όπως την χρησιμοποιώ εδώ, παραπέμπει στις θεωρητικές επεξεργασίες που έγιναν από τη δεκαετία του '60 έως σήμερα πάνω στην εμβέλεια των αναλύσεων των θεωρητικών της «Σχολής της Φραγκφούρτης», ακόμη σε συζητήσεις που αναφέρονται στην κριτική του στρουκτουραλισμού στις κοινωνικές επιστήμες, στη «Λογική του Κεφαλαίου» και στη «μεθοδολογική συναγωγή του κράτους». Τα τελευταία χρόνια, και ιδιαίτερα από τα τέλη της δεκαετίας του '80, παρατηρείται εντατικοποίηση της θεωρητικής δραστηριότητας που αναφέρεται στη συμβολή του Μαρξ στη σύγχρονη σκέψη.¹

Σε πολλές σύγχρονες αναλύσεις θεωρητικών, όπως ο H. G. Backhaus στη Γερμανία και ο R. Gunn στο Εδιμβούργο, έχουν διατυπωθεί κεντρικά ερωτήματα που αφορούν την κρίση των σύγχρονων κοινωνικών επιστημών μετά τη βεμπεριανή επίθεση κατά του ουσιολογισμού από τις αρχές του αιώνα. Σε εργασίες, όπως αυτές του J. Holloway,² ερωτήματα που επιδιώκουν να διευκρινίσουν λόγου χάριν «τι είναι μια αναγκαία σχέση» ή «τι σημαίνει εξηγώ ένα κοινωνικό φαινόμενο» επαναδιατυπώνονται κατά τρόπο ώστε ζητούμενο να είναι πλέον ποια σχέση δεν μπορούμε να σκεφθούμε διαφορετικά παρά μόνον ως (ούσα αναγκαία υπό άρσιν), ή ποια φαινόμενα δεν μπορούν να εξηγηθούν ει μη μόνον με αναδρομή στην αστάθεια συγκρότησής τους — αστάθεια η οποία με τη σειρά της είναι αποτέλεσμα του γεγονότος ότι προϋποθέτουν για να συγκροτηθούν σχέσεις βίας, εκμετάλλευσης και κατεξουσιασμού.

Η μαρξιστική ανάλυση κλασικού τύπου, όταν ισχυριζόταν ότι

ένα φαινόμενο «είναι» κατά τρόπον ώστε να είναι αναγκαία υπό άρσιν, αναφερόταν στην ύπαρξη ενός μηχανισμού, ως αποτέλεσμα της ενεργοποίησης του οποίου θα προέκυπτε η άρση του φαινομένου. Αντ' αυτού, πολλές σημερινές αναλύσεις δέχονται ότι κάθε μηχανισμός είναι υπό άρσιν και χαρακτηρίζεται από προσδιοριστία, όταν συγκροτείται ως μηχανισμός βάσει σχέσεων εκμετάλλευσης, ανελευθερίας, κλπ. Όπως γίνεται φανερό, με τον τρόπο αυτό οι σημερινές επεξεργασίες υπογραμμίζουν εντονότερα την αξιολογική διάσταση που εξαρχής περιείχετο στην ανάλυση μαρξιστικού τύπου.

Πολλοί σύγχρονοι θεωρητικοί στρέφουν το ενδιαφέρον τους προς τη διερεύνηση της φύσης του αξιακού και προς την κατανόηση του τρόπου διαπλοκής των αξιών στο μαρξικό έργο (θεωρία της αξίας!). Σήμερα φαίνεται να συνειδητοποιείται εκ νέου κάτι που ήταν αυτονόητο για την κλασική διαλεκτική θεωρία τύπου Καντ και Χέγκελ, ότι δηλαδή το ίδιο το διαλεκτικό εγχείρημα συνίσταται ουσιαστικά στην προσπάθεια διερεύνησης της σχέσης μηχανισμών και αξιών στην κοινωνική διαδικασία. Αυτή η διερεύνηση φαίνεται να αποτελεί ένα μεγάλο μέρος του επιστημολογικού προγράμματος της διαφωτιστικής φιλοσοφίας, στην οποία εντάσσεται και η θεωρητική εργασία του Μαρξ.

Ένα από τα δυσχερέστερα μεθοδολογικά προβλήματα της μαρξιστικής επιστημολογικής παράδοσης αναφέρεται στη φύση των «συγκεκριμένων» κοινωνικών σχέσεων και στη δυνατότητα προσέγγισής τους από τη διαλεκτική θεωρία. Η προβληματική αυτή απασχολεί τις θεωρητικές συζητήσεις έως τις μέρες μας. Ο Μαρξ τοποθετείται κριτικά στην «Εισαγωγή» των *Grundrisse* απέναντι στην ιδεαλιστική θέση που ταυτίζει τη διαδικασία συγκρότησης του πραγματικού/συγκεκριμένου με τη διαδικασία ιδιοποίησης του συγκεκριμένου από τη γνώση (εννοιακής ανακατασκευής του). Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, το συγκεκριμένο προκύπτει ως αποτέλεσμα της «εργασίας της έννοιας» (Χέγκελ), ως αποτέλεσμα της σκέψης. Η υλιστική προσέγγιση του Μαρξ αντιπαραθέτει σε αυτήν την εκδοχή τη θέση ότι η διαδικασία συγκρότησης του πραγματι-

κού/συγκεκριμένου (κοινωνία) αποτελεί διαδικασία που λαμβάνει χώρα αυτόνομα και έξω από τα κεφάλια των θεωρητικών. Το πραγματικό είναι ήδη δεδομένο συγκεκριμένο, ολότητα που προϋπάρχει της θεωρίας και μάλιστα της παρέχει τις αποφασιστικές «ωθήσεις» (ο Μαρξ χρησιμοποιεί εδώ τον όρο αυτό του Φίχτε) που προσδιορίζουν τις έννοιές της.

Η θέση βέβαια αυτή του Μαρξ δεν λύνει μόνη της κανένα πρόβλημα, μιας και κάθε προσδιορισμός αυτής της αυτόνομης πραγματικότητας, λόγου χάρη ως δυνάμεις, κινήσεις ή σχέσεις, είναι με τη σειρά του μέρος μιας διαλεκτικής θεωρίας που αξιώνει ότι συμπίπτει, απεικονίζει, ταυτίζεται, κλπ., με την πραγματικότητα. Προφανώς η υλιστική αξίωση του Μαρξ δεν ικανοποιείται με την ανάδειξη μιας προενοιακής πραγματικότητας ως τον κατ' εξοχήν πυρήνα πραγματικότητας που υποτίθεται ότι προηγείται των εννοιολογήσεων. Προκύπτει εδώ μια αντινομία, από την οποία ο Μαρξ επιχειρεί να εξέλθει με δύο βήματα που αφορούν τη σχέση θεωρίας και πράξης ως εγγενές συστατικό της επιστημολογίας του: α) Πράξη: Αυτό που «είναι» το αντικείμενο, έξω από τη συνείδηση των ανθρώπων, είναι οι ίδιοι οι άνθρωποι, οι δυνάμεις, κινήσεις και σχέσεις τους, που καθώς αλλάζουν θέτουν υπό διαρκή αμφισβήτηση τις εικόνες που έχουν για τα φαινόμενα και τις νοητικές τους κατασκευές. β) Θεωρία: «Και στη θεωρητική μέθοδο θα πρέπει το υποκείμενο, η κοινωνία να βρίσκεται μπροστά στα μάτια μας επηρεάζοντας τις αντιλήψεις και παραστάσεις μας».

Ο έλεγχος δηλαδή της θεωρίας από το πραγματικό αναφέρεται σε ένα πραγματικό ήδη συγκροτημένο ως κοινωνία/υποκείμενο, που ωστόσο δεν εμφανίζεται ως τέτοιο στην κοινή και «επιστημονική», κατακερματισμένη συνείδηση. Η μεθοδική ανάπτυξη των κατηγοριών έχει στόχο να αναδείξει, σε κάθε κατηγοριακό επίπεδο, την αντίφαση μεταξύ κοινωνίας/υποκειμένου αφ' ενός και επιφανομένων όπως παρασταίνονται στην ιδεολογική συνείδηση αφ' ετέρου. Με την ανάδειξη αυτής της αντίφασης ικανοποιείται το υλιστικό αίτημα υπέρβασης της αντίληψης ότι το πραγματικό συγκροτείται ως αποτέλεσμα της θεωρητικής σκέψης.

αυτό
δείνει
από τον
κορσέφι

Εν όψει των συζητήσεων που απασχολούν τους σύγχρονους ερευνητές της μαρξικής επιστημολογίας τίθενται ορισμένα ερωτήματα που αφορούν τη μαρξική έννοια της αφαίρεσης, καθώς και τις έννοιες της εξήγησης και της συγκρότησης του επιστημολογικού ορίζοντα της μαρξικής θεωρίας (με αναφορά στην ανάλυση της σύγχρονης της εποχής) και τέλος τη διαπλοκή των όρων κοινωνικής ανάλυσης με το αξιολογικό πρόβλημα. Όσον αφορά το πρόβλημα της αφαίρεσης, δυσχέρεies κατανόησης προκαλεί το γεγονός ότι ο Μαρξ υιοθετεί την εγελιανή θέση της «πραγματικής αφαίρεσης», η οποία αντιμετωπίζει τα αφαιρετικά ενεργήματα της επιστήμης ως μέρος της όλης αφαιρετικής διαδικασίας του ιδεαλιστικού πνεύματος (κίνησης του πνεύματος) μέσω της οποίας κατά τον Χέγκελ συγκροτείται η ιστορία και η κοινωνία. Αλλά σε τι μπορεί να συνίσταται μια υλιστική «πραγματική αφαίρεση»;

Ορθότερο είναι να υποστηριχθεί ότι κατά τον Μαρξ οι πραγματικές κοινωνικές σχέσεις συγκροτούνται με το να αφαιρούν διαρκώς οι δρώντες από την κοινή προς πραγμάτωση αξία (δηλαδή διαρκώς ηθελημένα ή άθελα να την ακυρώνουν) που συνίσταται σε μια μη ανταγωνιστική ζωή σε αλληλεγγύη, σε επικοινωνία, σε συνεργασία και σε από κοινού διεύθυνση των προβλημάτων του βίου τους. Αφαιρώντας έμπρακτα από αυτήν τους τη δυνατότητα και ακυρώνοντας διαρκώς την πραγμάτωσή της συγκροτούν την (οικονομική) αξία και την ανταγωνιστική, εκμεταλλευτική και εξουσιαστική σχέση. Δηλαδή, η πραγματική αφαίρεση δεν είναι κάτι που λαμβάνει χώρα μόνο στα κεφάλια των δρώντων, αλλά συντελείται στο εσωτερικό μιας αξιακής οντολογίας που φαίνεται να βρίσκεται στα θεμέλια της μαρξικής υλιστικής μεθόδου.

Μέσα σε αυτήν την αξιακή οντολογία αναπαράγεται διαρκώς η αντινομία που προκύπτει α) από την ακύρωση του αξιακού και β) από την ανάδειξη του αξιακού ακριβώς μέσα από τη διαδικασία ακύρωσής του, ως δυνατότητα και αίτημα της πράξης. Η θεωρία που σκέπτεται αυτή την αντινομία μετέχει της αντινομίας, ξη με αυτήν. Το γεγονός όμως ότι η θεωρία δεν είναι αποκομμένη από το αντικείμενό της, αλλά έλκεται από τις αντινομίες του, και δεν μπο-

[ενδιαφ.]

ρεί να συγκροτήσει «ορθό» τόπο όπου θα είναι τελείως προφυλαγμένη από αντινομίες (το γεγονός ωστόσο ότι η θεωρία μετέχει της αντινομίας) δεν σημαίνει ότι η θεωρία, ως αντινομικό πλέγμα συλλογισμών, καθίσταται αναξιόπιστη, αλλά αντιθέτως σηματοδοτεί το αίτημα να αναζητηθούν οι όροι δεσμευτικής σκέψης και δράσης μέσα από τις αντιφάσεις όχι μόνο στην κοινωνία, αλλά και στη θεωρία μας και στον εαυτό μας.

[ενδιαφ.]

Ο μαρξισμός ως θεωρία στράφηκε προς την αναζήτηση τέτοιων όρων. Προσέφερε ποιοτικά νέες επεξεργασίες, στο επίπεδο των επιστημών των σύγχρονων κοινωνιών, του προγράμματος του διαφωτισμού να αντιπαρατεθεί στην τυφλή ιστορική διαδικασία ένα επιχείρημα «λόγου» και να διερευνηθούν οι όροι πραγμάτωσής του εν όψει των ιδιαίτερων εγωιστικών συμφερόντων.

Το πρόγραμμα αυτό διέπει όχι μόνο την καντιανή *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, αλλά και τη διαλεκτική *Φιλοσοφία του Δικαίου* του Χέγκελ, όπου τα επιμέρους δικαιώματα αντιπαράτιθενται στο δικαίωμα της φιλοσοφίας να ελέγχει κριτικά κατά πόσον οι θεσμοί και οι μορφές ζωής εμποδίζουν ή διευκολύνουν την εδραίωση μιας τάξης πραγμάτων βασισμένης στην ελευθερία και στη δικαιοσύνη. Ο Μαρξ βέβαια υιοθετώντας το διαφωτιστικό πρόγραμμα, το ριζοσπαστικοποίησε, υποστηρίζοντας ότι μια τάξη πραγμάτων με ελευθερία και δικαιοσύνη δεν μπορεί να υπάρξει παρά με υπέρβαση των θεσμών των αστικών κοινωνιών και των σχέσεων που τις διέπουν. Δέχτηκε ωστόσο την εγελιανή ιδέα ότι η υπέρβαση θα πρέπει να αναδειχθεί στην αναγκαιότητά της μέσα από μια θεωρητική ανάπτυξη της ιδιαίτερης φύσης των υπαρχουσών κοινωνικών σχέσεων. Προκύπτει δηλαδή εδώ μια αντινομία για τη θεωρία, που την δεσμεύει να σκεφθεί τον τύπο υπέρβασης της μορφής του κοινωνικού, παρακολουθώντας παράλληλα την εσωτερική κίνηση της ίδιας αυτής της υπό άρσιν μορφής ως τα όριά της.

[ενδιαφ.]

Η αντινομία αυτή αποτυπώνεται στη μεθοδική ανάπτυξη των κατηγοριών από τον Μαρξ στο *Κεφάλαιο*. Εδώ η ανάλυση προχωρεί από την ανάπτυξη αφηρημένων κατηγοριών (ανταλλαγή, εμπόρευμα), αναγκαιών για την ανάπτυξη της ουσιαστικής καπιταλιστι-

[kritik und Darstellung]

κής σχέσης, στην ανάπτυξη των ουσιαδών/αφηρημένων σχέσεων που διέπουν την κοινωνία (καπιταλιστική εκμεταλλευτική σχέση) και από εκεί στο συγκεκριμένο ως ενότητα του αφηρημένου/ουσιώδους και του επιφανομένου. Φαίνεται δηλαδή ότι η διαδικασία που ακολουθεί ο Μαρξ είναι πολύ πιο σύνθετη από αυτήν που περιγράφουν οι Άλτουσερ, κλπ.,³ περί κινήσεως από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο.

Το πρόβλημα δεν είναι καθαρά φιλολογικό, διότι η μεθοδική κίνηση που επιλέγει ο Μαρξ επιτρέπει να θεωρηθεί (και να ανακατασκευασθεί) ο τρόπος κίνησης του πραγματικού στην αφηρημένη του μορφή ως όρος συγκρότησης του κόσμου των εμπειριών των κοινωνικά δρώντων και με τον τρόπο αυτό να κατανοηθεί η μορφή των εμπειριών αυτών και να υποβληθεί σε κριτική. Επιτρέπει ακόμη να προσεγγιστούν αλλαγές στα συνειδησιακά περιεχόμενα και στους ερμηνευτικούς ορίζοντες των δρώντων με αναφορά στην αυτονομημένη κίνηση του αλλοτριωμένου συστήματος της κοινωνικής εργασίας και της τεχνικής. Με τον τρόπο αυτό, η μαρξική ανάπτυξη των κατηγοριών επιτυγχάνει κάτι παραπάνω από αυτό στο οποίο εξαντλούνται οι στρουκτουραλιστικές προσεγγίσεις, οι οποίες ανάγουν τις συνειδησιακές μορφές στην κίνηση μιας μηχανιστικής δομής. Αναδεικνύει την κίνηση του πραγματικού ως παράλληλη διαδικασία πραγμάτωσης και ακύρωσης σκοπών και αξιών: των υλιστικά θεμελιωμένων σκοπών της εργαζόμενης και πάσχουσας ανθρωπότητας (τους οποίους υιοθετεί η θεωρία) που αντιπαρατίθενται στους απρόσωπους οικονομικούς μηχανισμούς και στους σκοπούς (ιδεολογίες) των επιμέρους δρώντων.

Η προβληματική αυτή συνδέεται με ένα από τα σημαντικότερα ζητήματα που θέτει το μαρξικό έργο, το πρόβλημα της κριτικής του θετικισμού και της διερεύνησης της φύσης της εξηγητικής διαδικασίας στις κοινωνικές επιστήμες — πρόβλημα που απασχολεί ιδιαίτερα και τις σημερινές επιστημολογικές συζητήσεις. Όταν ο Μαρξ εξηγεί ένα κοινωνικό φαινόμενο, όπως η ατομική ιδιοκτησία, προβαίνει σε μια σειρά μεθοδικών ενεργημάτων που αφορούν:

α) Την αποδέσμευση της εξήγησης από αντιλήψεις περί της «φύ-

σεως του ανθρώπου», λόγου χάρη, ο άνθρωπος φύσει επιδιώκει να είναι ιδιοκτήτης, κλπ.

β) Την αναφορά του explanandum ιδιοκτησία σε εξηγητικό πλαίσιο συνολικής κοινωνίας (η ιδιοκτησία είναι εκδήλωση και μορφή της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων σε μια συγκεκριμένη φάση της ανάπτυξης αυτής). Από εδώ και πέρα η εξήγηση μπορεί να λάβει δύο μορφές, τη γ¹ (θα την ονομάσουμε «εξωτερικής τελεολογίας») και τη γ² («εσωτερικής τελεολογίας»), που πολλές φορές και ο ίδιος ο Μαρξ στα κείμενά του προϋποθέτει ότι συμπίπτουν:

γ¹ Στην αναπόφευκτη περαιτέρω ανάπτυξή τους οι παραγωγικές δυνάμεις θα έρθουν σε αντίθεση με την ατομική ιδιοκτησία (ήδη τώρα έχουν έρθει σε αυτήν την αντίθεση) που τις παρεμποδίζει να εκδηλωθούν και θα λάβουν μορφές που υπερβαίνουν την ατομική ιδιοκτησία.

γ² Στην τωρινή της μορφή η ατομική ιδιοκτησία αναπόφευκτα έρχεται σε αντίθεση με τις κοινωνικές παραγωγικές δυνάμεις, καθώς ακυρώνει (όντας ατομική) τη συλλογικότητα και την αλληλεγγύη που εγγενώς προσιδιάζουν (αντικειμενικά υπάρχουν) στη διαδικασία της κοινωνικής αναπαραγωγής.

Συμπληρώσεις της εξήγησης ενός φαινομένου τύπου γ², χαρακτηριστικές για τον μαρξικό τρόπο σκέψης, αποδεικνύονται ιδιαίτερα σημαντικές για τον τρόπο ανάλυσης των κοινωνικών φαινομένων στον σημερινό κόσμο. Εξηγούν τα φαινόμενα με αναφορά σε μια διαδικασία άρσης πραγμάτωσης της εσωτερικής τους δυνατότητας για κοινωνικότητα και αλληλεγγύη. Η άρση αφορά την αλλοτριωτική μορφή, ενώ η δυνατότητα μη αλλοτριωμένων σχέσεων το περιεχόμενο, τη συνεργατική, κοινωνική διαδικασία. Το περιεχόμενο (υλικό) είναι ευρύτερο της μορφής και την υπερβαίνει. Εδώ συνίσταται το «υλιστικό» στοιχείο της μαρξικής εξήγησης. Σε κάθε εξήγηση εισέρχεται η ιδέα ότι οι άνθρωποι με την ίδια τους τη δράση αξιώνουν την υπέρβαση των καταπιεστικών, αλλοτριωτικών και εκμεταλλευτικών σχέσεων στις οποίες έχουν ιστορικά εμπλακεί.

Η διαπλοκή εσωτερικής και εξωτερικής τελεολογίας στο έργο

του Μαρξ απασχόλησε πολλούς σύγχρονους θεωρητικούς. Ένας από τους πλέον ενδιαφέροντες θεωρητικούς, ο H. Reichelt, διατύπωσε το αίτημα για τη σύγχρονη μαρξιστική θεωρία να στρέψει την κριτική και προς τους ίδιους της τους όρους συγκρότησης. Ο Reichelt πιστεύει ότι ο Μαρξ ασυνείδητα δέχεται μια έννοια κορύφωσης της ιστορίας που φθάνει στο ξενίθ της στο τώρα, δηλαδή στο ιστορικό παρόν που ζη ο θεωρητικός.⁴ Όλη η ιστορία είναι ιστορία της αναγκαιότητας που τώρα θα μετατραπεί σε ελευθερία, χειραφέτηση, λυτρωτική πράξη. Ο θεωρητικός ταυτίζεται με το προλεταριάτο, το οποίο από παθητική μάζα που «υπόκειται» στη λογική του κεφαλαίου θα καταστεί συνειδητό υπερ-υποκείμενο που θα δημιουργήσει συνειδητά την ιστορία του. Ο Reichelt ζητάει να επεκταθεί η μαρξική κριτική και σε αυτόν τον τύπο της σκέψης που η μαρξιστική θεωρία παραλαμβάνει αβασάνιστα από ιδεαλιστικά (εγελιανά) σχήματα.

Η κριτική αυτή συνδέεται με το πρόβλημα της πολιτικής. Αν δούμε την ιστορία όχι, αφ' ενός, σαν «κακή» φάση, και, αφ' ετέρου, σαν φάση αλληλεγγύης και πλήρους χειραφέτησης που μπορεί να αρχίσει από τώρα και εμπρός, είναι επακόλουθο να απορρίψουμε ως ρεφορμιστική κάθε είδους πολιτική πρακτική που δεν καταφέρνει να αλλάξει ριζικά όλες τις κοινωνικές σχέσεις (έτσι θα απορρίψουμε με άλλα λόγια όλες τις δυνατές πολιτικές πρακτικές!). Αν αντιθέτως προσεγγίσουμε την ιστορία ως σχέση ελευθερίας και αλληλεγγύης που ακυρώνεται διαρκώς από την κοινωνική μορφή (όχι δηλαδή ως διαδοχή εγωισμού και αναγκαιότητας, αφ' ενός, και αλληλεγγύης και ελευθερίας, αφ' ετέρου, αλλά ως συνύπαρξή τους που δηλώνεται μέσα από τη σχέση μορφής και περιεχομένου), τότε μπορούμε να επεξεργαστούμε στρατηγικές ακύρωσης των χωριστικών και αλλοτριωτικών κοινωνικών μορφών σε κάθε χώρο ανθρώπινης δραστηριότητας. Μπορούμε δηλαδή να επεξεργαστούμε τον περιεχομενικό/αξιακό πυρήνα της κοινωνικής σχέσης στην υπάρχουσα εμπειρία και τη διαμεσολάβησή της από αυτόν. Ενώ παράλληλα ισχύει ότι αυτή η ανάγκη διαμεσολάβησης διαρκώς καταργεί-

ται από την ιστορική μορφή των κοινωνιών στις οποίες ζούμε (έλλειψη μεσότητας).⁵

Τίσως όσο καμία άλλη σύγχρονη θεωρία η μαρξιστική θεωρία αναζήτησε ορθολογικά επιχειρήματα κριτικής του υπάρχοντος και επιδίωξε να αναπτύξει τέτοια επιχειρήματα παράλληλα με την ανάλυση της μορφής των υπαρχουσών κοινωνικών σχέσεων. Οι αξίες στις οποίες η κριτική στηρίζεται δεν τίθενται εξωτερικά ως υποκειμενικές προτιμήσεις, αλλά μπορούν να αναπτυχθούν ξεκινώντας από τις ιστορικές κοινωνικές σχέσεις που θίγονται ή απειλούνται από τον τρόπο κοινωνικής οργάνωσης. Καθώς θίγονται όροι της ύπαρξης της κοινωνίας και κυρίως η ίδια η ανθρώπινη ζωή από τους πολέμους, τις οικολογικές καταστροφές, την ανεργία, την πείνα, προκύπτουν αξίες της ειρήνης ή της προστασίας του περιβάλλοντος ή της εξασφάλισης της επιβίωσης των μελών της κοινωνίας ως πολιτικοί στόχοι. Καθώς θίγονται λειτουργικοί όροι της επικοινωνίας, αναγκαίοι για την ίδια την κοινωνική αναπαραγωγή, προκύπτει η αξία της ευρύτατης πληροφόρησης που λαμβάνει την αλλοτριωμένη μορφή των παγκόσμιων δικτύων της πληροφόρησης και των μέσων μαζικής ενημέρωσης, ενώ αναπαράγεται ταυτόχρονα η κριτική αυτής της αλλοτριωμένης έκφρασης μιας ανθρώπινης ανάγκης. Η τεχνολογία, μορφή της συλλογικής κοινωνικής πράξης, αποτελεί η ίδια έκφραση μιας τέτοιας αντινομικής διαδικασίας.

Η διαρκής μετατροπή όρων συμβίωσης που θίγονται από τη μορφή της κοινωνίας σε πολιτικά αιτήματα και πράξεις υπέρβασης της μορφής αυτής αποτελεί πυρηνική ιδέα της κλασικής μαρξικής σκέψης που έχει ιδιαίτερη σημασία για την αντιμετώπιση σύγχρονων θεωρητικών προβλημάτων. Με αφετηρία αυτήν τη σκέψη μπορεί να προσεγγιστεί η μαρξική απάντηση σε ερωτήματα τύπου Χιουμ για τη σχέση είναι και δέοντος και να δειχθεί η εσωτερική συνοχή των δύο επιπέδων. Μπορούν ακόμα να αποφευχθούν απλουστευτικές προσεγγίσεις που βλέπουν τη μαρξιστική θεωρία ως θεωρία οικονομικών σχέσεων, προς την οποία συναρθρώνονται θεωρίες του περιβάλλοντος, της κουλτούρας, κλπ. (θεωρία συνάρθρωσης⁶) ή από την οποία παράγονται αυτές οι θεωρίες (αναγωγι-

Reichelt

[ενδιαφ.]

[ενδιαφ.]

"ορ"

↓

σφ/ε

74

πρ = ἡ διὰ τὴν βασιλὴν τῆς ἀρχῆς αὐτῆς οὐδὲν
(πρὸς τοὺς βασιλεῖς)

σμός). Καθίσταται φανερό ότι αντικείμενο της μαρξιστικής θεωρίας είναι η κοινωνική ζωή στο σύνολό της, στην πολυείδεια και στον πλούτο της, που αντιμετωπίζει την απειλή από τις επιμερισμένες και αδιάστατες διευθετήσεις μέσω των γιγαντιαίων οικονομικών συγκροτημάτων. Οπότε δεν τίθεται το πρόβλημα, όπως νομίζουν ορισμένοι θεωρητικοί, πώς ο μαρξισμός να αποφύγει το θεωρητικό αναγωγισμό όλων των σχέσεων στην οικονομική σχέση, αλλά μάλλον τίθεται το εγγενές μαρξιστικό ερώτημα πώς η κοινωνία να αποφύγει αυτόν τον αναγωγισμό που υφίσταται από τις άρχουσες κοινωνικές-οικονομικές σχέσεις.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Η δραστηριότητα αυτή τεκμηριώνεται μέσα από περιοδικά όπως το *Marx Actuel* και το *Future Antérieur* στη Γαλλία, το *Radical Philosophy*, το *Capital and Class* και το *Common Sense* και τη σειρά *Open Marxism* στη Βρετανία, και στην Ελλάδα μέσα από περιοδικά όπως τα *Αξιολογικά* και ο *Πολίτης*.

2. Πρβλ. J. Holloway, «In the beginning was the Scream», *Common Sense* 11 (1991), σ. 69 επ.

3. Πρβλ. Λ. Αλτουσσέρ, «Για τη γνωστική διαδικασία», *Υποστήριξη της Αμμένης, Θέσεις*, Αθήνα 1977.

4. H. Reichelt, «Why did Marx Conceal his Dialectical Method?», στο W. Bonefeld e.a. (επιμ.), *Open Marxism* 3, Pluto, Λονδίνο 1995, σ. 40 επ.

5. Για την προβληματική της μεσότητας στον Μαρξ, πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, «Πολιτική Φιλοσοφία της Νεωτερικότητας», *Δευκαλίων* 11/2 (1993).

6. Για μια κριτική της θεωρίας της συνάρθρωσης, πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης, «Κρίση θεωρίας στις σύγχρονες Κοινωνικές Επιστήμες», στο W. Bonefeld-J. Holloway (επιμ.), *Μεταφορντισμός και κοινωνική μορφή*, μτφρ. Γ. Αντωνίου, Εξάντας, Αθήνα 1993, σ. 262 επ. και Σ. Μαυρουδέας, «Κριτική της θεωρίας της ρύθμισης», *Αξιολογικά* 6 (1994).

ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΔΗΜΟΣΙΟΣ ΧΩΡΟΣ

ΥΠΑΡΧΕΙ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΣΟΣΙΑΛΙΣΤΙΚΩΝ ΑΕΙΩΝ;

Προτού μιλήσουμε για τη δυνατότητα μιας οιασδήποτε «θεμελίωσης» σοσιαλιστικών αξιών, θα πρέπει ίσως να μιλήσουμε προκαταρκτικά για την επιφανειακή και ανοργάνωτη, ωστόσο ουσιαστική καθημερινή μας εμπειρία, για τις εμπειρίες των κοινωνικών σχέσεων εκμετάλλευσης και κατεξουσιασμού στον αιώνα μας, αιώνα δύο παγκόσμιων πολέμων, οικονομικών και κοινωνικών κρίσεων και καταστροφών. Για την αντιστροφή της ιδέας της προόδου, την οποία οραματίστηκε ο 19ος αιώνας, και για αντίστροφες μεταβάσεις, όχι μεταβάσεις από την κατάσταση του πολέμου όλων έναντι όλων προς την κατάσταση ελευθερίας και ισονομίας, αλλά μεταβάσεις προς νέες αναρχίες, αδικίες και αβεβαιότητες.

Στην πλανητική οικονομία, ο καπιταλισμός αποτυγχάνει να πραγματοποιήσει ό,τι λέει η ιδεολογία του, δηλαδή τη γενικευμένη ευτυχία. Φέρνει μάλλον δυστυχία, αλλοτρίωση, διακινδύνευση των όρων ύπαρξης, ανισότητα, διάκριση, φτώχεια. Η εκμετάλλευση γίνεται πλέον επιστημονική, η τελειοποιημένη επικοινωνία συνδέεται με νέα απομόνωση και ανημποριά των εργαζομένων απέναντι στα μεγάλα επιχειρησιακά συγκροτήματα. Φαινόμενα όπως η σκλαβιά, η γενοκτονία, η βιομηχανία του σεξ, ο ρατσισμός, η εμπορία ανθρώπινων οργάνων, η πορνεία παιδιών και ενηλίκων, η κάθε λογής εκμετάλλευση των γυναικών δεν είναι υπόλοιπα προερχόμενα από άλλες εποχές που εκλείπουν βαθμιαία, αλλά φαινόμενα που εντείνονται με τις νέες συνθήκες ζωής, ενώ μορφές πολιτικής οργάνωσης που θα μπορούσαν να αμβλύ-

νουν την οξύτητα των φαινομένων αυτών, όπως είναι το κοινωνικό κράτος, συκοφαντούνται και αποδομούνται.

Τέτοιες εμπειρίες γεννούν την αντίσταση. Στις καταστροφικές πρακτικές αντιπαράτιθενται αξιώσεις να διατηρηθεί η ζωή, το περιβάλλον, να εξασφαλιστεί τροφή, νερό και αέρας για όλους, να μην είναι εμπορεύσιμη η ανθρώπινη φύση, αξιώσεις για εργασία, για ελεύθερο χρόνο, για σεξουαλικότητα, κοινωνικότητα, συλλογικότητα, για αυτοπροσδιορισμό, για ανακάλυψη, για συγγένηση. Αξιώσεις που ξαναθέτουν δηλαδή το πρόβλημα της ευτυχίας για τον σύγχρονο κόσμο.¹

Μπορούν ωστόσο όλες αυτές οι αξιώσεις να θεμελιωθούν ως αξίες και μάλιστα «σοσιαλιστικές»; Τι σημαίνει θεμελίωση αξιών; Ο λόγος για τη θεμελίωση ιστορικών αξιών θα πρέπει να διακρίνεται από το λόγο για την ιστορική αξιολόγηση, αν και οι δύο πλευρές είναι συνδεδεμένες. Δηλαδή, η θεμελίωση ανατρέχει στο ιστορικό γίνεσθαι των κοινωνικών σχέσεων και των αξιών, αλλά ταυτόχρονα θέτει κριτήρια εννοιακής προσέγγισης και αξιολόγησης αυτού του γίνεσθαι. Υπ' αυτήν την έννοια, η θεμελίωση των αξιών συμπίπτει με την ανακατασκευή τους βάσει θεωρητικών κριτηρίων, που με τη σειρά τους περιέχουν έναν ανατοχασμό πάνω στην ίδια τους την ιστορικότητα.

Στην πορεία των συζητήσεων περί θεμελίωσης αξιών, τα επιχειρήματα ποικίλλουν. Μια ακραία θέση είναι η θέση της μη δυνατότητας θεμελίωσης. Ο χωρισμός είναι και δέοντος που γίνεται δεκτός εδώ είχε αρχικά χειραφετητική διάσταση, καθώς οδηγούσε σε σχετικοποίηση του δογματισμού, αλλά σήμερα βαρβαίνει η ανορθολογική του διάσταση, που συνίσταται στο ότι οδηγεί στη σχετικοποίηση και της κριτικής. Παράλληλα όμως προς την εν λόγω ακραία θέση υπάρχουν και διάφορες θεωρητικές εκδοχές που υποστηρίζουν τη δυνατότητα αξιακών θεμελίωσης. Μια τέτοια εκδοχή, που προβαίνει σε θεμελίωση με αφαίρεση από περιεχόμενα, είναι η φορμαλιστική θεμελίωση ή μεταθεμελίωση (Ρουσσώ, Καντ, κ.ά.). Παράγει αξίες, όπως η ελευθερία και η ισότητα, ως όρους για να μπορέσει να υπάρξει συζή-

τηση ή να υπάρξουν ψηφοφορίες περί αιωνόδηποτε αξιών. Ιστορικά, αυτός ο τύπος θεμελίωσης είναι παιδί του Διαφωτισμού. Είναι αποτέλεσμα της σύγκρουσης αξιών κατά τη διάρκεια των ευρωπαϊκών θρησκευτικών πολέμων και της επίγνωσης ότι η λύση της σύγκρουσης αυτής δεν θα προέλθει από την επικράτηση της μιας αξίας αντί της άλλης, αλλά από την κοινή αποδοχή μετα-αξιών, όπως η ανεξιθρησκία, ο σεβασμός της αξιοπρέπειας και της ελευθερίας και η αναγνώριση της ισότητας των δρώντων.

Βέβαια, από πολλούς μαρξιστές θεωρητικούς έχει επιχειρηθεί η υποτίμηση της δεσμευτικής ισχύος ενός τέτοιου αξιακού πλαισίου, με το επιχείρημα ότι αξίες όπως η ελευθερία και η ισότητα λειτουργούν ως όροι της ανταλλαγής στον καπιταλισμό, άρα και ως όροι αναπαραγωγής της εκμεταλλευτικής σχέσης. Δεν πιστεύω ωστόσο ότι το αξιακό αυτό πλαίσιο απορροφήθηκε τελείως από τη λειτουργική του διάσταση. Διατηρεί και σήμερα την κριτική του αιχμή και μάλιστα εν όψει της αδυνατότητας να διατηρηθούν αλώβητες οι, έστω φορμαλιστικές, αξίες που επαγγέλλεται μέσα στην άναρχη και βίαιη δυναμική της καπιταλιστικής εξέλιξης. Υπάρχει πάντως για τη σύγχρονη θεωρητική σκέψη ένα ανοικτό πρόβλημα του τρόπου ένταξης του φορμαλιστικού αξιακού πλαισίου σε σημερινές περιεχομενικές αξιολογίες.

Μια προσπάθεια θεμελίωσης που να υπερβαίνει τα προβλήματα της φορμαλιστικής θεμελίωσης βρίσκουμε στην κλασική μαρξική θεωρία. Έχει στόχο της την περιεχομενική αξιακή θεμελίωση, επιχειρεί δηλαδή να εντάξει το στοιχείο της ιστορικότητας στην προβληματική της ανακατασκευής δεσμευτικών αξιών, αποφεύγοντας παράλληλα να εκπέσει σε σχετικισμό. Ο τύπος αυτός θεμελίωσης δεν έχει τύχει της δέουσας επεξεργασίας, παρ' ότι φαίνεται να είναι θεμελιακός για κάθε θεωρητική και πολιτική ανάλυση σήμερα. Η μαρξική θεωρία ανατρέχει στη στωική ηθική φιλοσοφία, η οποία κατανοεί ως κοινωνικό περιεχόμενο τον καταμερισμό της εργασίας και συνάγει από εκεί μian αξία αναφερόμενη στη συνεργασιακή και αντικειμενικά αλληλέγγυα φύση της εργασιακής διαδικασίας που έρχεται σε αντίθεση προς

βλ. Λούκας

Σμλ

(αίρεται από) τη μορφή των κοινωνικών σχέσεων στον καπιταλισμό, δηλαδή την ατομική ιδιοποίηση του συλλογικού προϊόντος.

Η πολιτική-οικονομική θεωρία της αξίας αξιώνει να παύσει αυτή η άρση του αξιακού περιεχομένου στοιχείου από το μορφικό, δηλαδή να πραγματοποιηθούν ιστορικές μορφές ανθρώπινης συμβίωσης, που να αντιστοιχούν στον αλληλέγγυο και συνεργασιακό χαρακτήρα της από κοινού αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής. Υπ' αυτήν την έννοια μπορούμε να μιλήσουμε εδώ για σοσιαλιστική (κοινωνιστική) αξιολόγηση, με αναφορά σε μια «ουσία είδους» (*Εβραϊκό Ζήτημα*) ή στην κοινωνική συνεργασία (στο ώριμο μαρξικό έργο). Όπως και να έχει, αυτή η προβληματική, που αναφέρεται σε μια τελεολογία δεσμευτικών σκοποθεσιών της θεωρίας και των εργαζομένων να άρουν την υπάρχουσα κοινωνική μορφή, είναι συστατική της ανάλυσης των μηχανισμών της καπιταλιστικής αναπαραγωγής και συσσώρευσης από τον Μαρξ. (Το ζήτημα αυτό δεν κατανοήθηκε ποτέ από τις στρουκτουραλιστικές αναγνώσεις του μαρξικού έργου, τύπου Αλτουσσέρ, Πουλαντζά, κλπ.)

Ένα σημαντικό στοιχείο αυτής της προβληματικής της αξιολόγησης συνδέεται με τη θεωρητική προσέγγιση των τρόπων με τους οποίους τίθενται και αναπαράγονται ιστορικά οι προϋποθέσεις της κοινωνικής ζωής (διάσταση της θέσης προϋποθέσεων). Η μαρξική κριτική της Πολιτικής Οικονομίας κατέδειξε τους τρόπους με τους οποίους στον καπιταλισμό οι όροι αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής ενεργοποιούνται μέσα από διαστρεβλωμένες και ατομιστικές μορφές και οδηγούν στην αναπαραγωγή της κοινωνίας ή παρεμποδίζονται να ενεργοποιηθούν και να οδηγήσουν στην κοινωνική αναπαραγωγή. Αυτή η ίδια η αναπαραγωγή είναι αξία που μπορεί να θιγεί από την άναρχη δυναμική της καπιταλιστικής διαδικασίας.

Η μαρξική ανάλυση δείχνει ότι στη διαδικασία αυτή μπορούν να ενεργοποιηθούν ή να συνειδητοποιηθούν από τους δρώντες λανθάνοντες και υποκείμενοι όροι της διαδικασίας αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής, καθώς οι όροι αυτοί θίγονται από τις

υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις, λόγω χάρη θίγεται η εργασιακή δύναμη από την υπερεκμετάλλευση, οπότε συνειδητοποιείται, όχι μόνον από τους άμεσα θιγόμενους εργαζομένους αλλά από όλη την κοινωνία, η αναγκαιότητα προστασίας από την υπερεκμετάλλευση της εργασίας ως αξία/όρος της κοινωνικής αναπαραγωγής. Αντίστοιχα, καθώς στη διαδικασία της κοινωνικής ανάπτυξης υπό καπιταλιστικές συνθήκες καταστρέφεται το περιβάλλον μέχρι του σημείου να θίγεται η ίδια η ανθρώπινη ζωή από την καταστροφή αυτή, συνειδητοποιείται το πεδίο αυτό ως όρος κοινωνικής ζωής και μετατρέπεται αυτός ο όρος κοινωνικής ζωής σε αξία που πρέπει να διαφυλαχθεί, σε όρο που πρέπει να τεθεί μέσα από πρακτικές/πολιτικές διαδικασίες.² Αποτελεί ειρωνεία ότι η ακαδημαϊκή θεωρία τύπου Polanyi³ ισχυρίστηκε ότι τέτοια προβλήματα θέσης προϋποθέσεων είναι προβλήματα που παραμέλησε η μαρξική θεωρία, ενώ ακριβώς από τη μαρξική θεωρία τα παραλαμβάνει και τα μετατρέπει σε αντικείμενο μιας λειτουργικής θεωρίας της κοινωνικής εξέλιξης, αφαιρώντας από την πρακτική/χειραφετητική διάσταση της μαρξικής προβληματικής.

Η ανάλυση του Μαρξ προσανατολίστηκε προς τη μετατροπή του λειτουργικού προβλήματος σε πολιτικό και πρακτικό αίτημα άρσης των εμποδίων πραγμάτωσης εκείνων των όρων της κοινωνικής ζωής που θίγονται από την υπάρχουσα καπιταλιστική οργάνωση της κοινωνίας. Σε αυτήν τη διαδικασία της μετατροπής του λειτουργικού σε πρακτικό θεμελιώνεται μια αξία που συνίσταται στην άρνηση της κοινωνικής μορφής που θίγει την υψηλότερη κοινωνική αξία, δηλαδή την ίδια την κοινωνική ζωή, όπως αξίζει να έχει νόημα να την ζήσουν οι κοινωνοί. Αυτή η αξία, ως επαναληφθεί, δεν προκύπτει λειτουργικά, αλλά προϋποθέτει μια περιοριστική έννοια της εμπειρίας, της συνείδησης των κοινωνικών διαδικασιών που θίγουν την ανθρώπινη ζωή και τις ανθρώπινες σχέσεις, αλλά και διαδικασίες συνεννόησης σε συνθήκες ελευθερίας, διάλογο και κριτική για να αποκτηθεί αυτή η συνείδηση. Δηλαδή, οι σοσιαλιστικές αξίες συμπίπτουν με τους όρους κοινωνικής ζωής, ως συνειδητά και πρακτικά αιτήματα που διαμορφώ-

* (αξιοποίηση = ίδια
θέση απόλυτων μεγεθών
= SPO)

→ 202
→ 24

→ 205
→ 44

νονται μέσα σε όρους δημοκρατικής και ελεύθερης επικοινωνίας και κριτικής. Οριοθετούνται, ανακατασκευάζονται και αποκαθίσταται η σχέση τους και η ιεράρχησή τους ενόσω θίγονται και απειλούνται από τον τρόπο οργάνωσης της κοινωνίας.

Πρέπει να επιμείνουμε στον ανοικτό χαρακτήρα αυτής της ανακατασκευής, η οποία παραπέμπει στον ανοικτό χαρακτήρα της εμπειρίας που έχουν οι δρώντες των τρόπων που η κοινωνική ζωή θίγεται από τη μορφή καπιταλιστικής οργάνωσης της κοινωνίας. Η πολυπλοκότητα, η διαφορετικότητα και ο αντιθετικός χαρακτήρας των τρόπων που η κοινωνική ζωή θίγεται από τις υπάρχουσες μορφές οργάνωσής της αποκλείουν ως αντιμετώπιση ένα σύστημα πολιτικών πρακτικών υπέρβασης των μορφών αυτών με κλειστές αυστηρές ιεραρχήσεις και αυταρχικούς τύπους επιβολής της πολιτικής βούλησης στους δρώντες. Ο ίδιος ο αντινομικός χαρακτήρας του πραγματικού αποκλείει τη μηχανιστική «λύση» της αντινομίας με τη μέθοδο του γόρδιου δεσμού και απαιτεί την αναστοχαστική αναγνώριση διαφορετικών προσεγγίσεων και απαιτήσεων, ανοικτό διάλογο και ελεύθερη κριτική σε όλες τις φάσεις της δράσης για την «υπέρβαση» του κοινωνικού σχηματισμού. Απαιτεί επίσης ανοικτούς και αναστοχαστικούς τρόπους αντιμετώπισης νέων, λανθανόντων και ενεργοποιούμενων όρων αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής, που προβάλλουν ως πολιτικά προβλήματα κατά τη διαδικασία της «υπέρβασης».

Μόνο υπ' αυτήν την έννοια είναι νοητή η θέση/διαμόρφωση τέτοιων προϋποθέσεων κοινωνικής ζωής που να αντιστοιχούν στην αλληλέγγυα κοινωνικότητα που «αξίζει» στον σύγχρονο άνθρωπο. Και υπ' αυτήν την έννοια, ο Μαξ, στο κείμενό του «Ηθικίζουσα κριτική και κριτικίζουσα ηθική» του 1847, γράφει ότι οι άνθρωποι πρέπει κατά την εξέλιξή τους να παράγουν πρώτα τις υλικές προϋποθέσεις μιας νέας κοινωνίας και καμία κοπιώδης χρήση της δύναμής τους δεν μπορεί να τους απελευθερώσει από αυτήν τη μοίρα.⁴

Η αντιπαράθεση που επισημάνθηκε, μιας λογικής «θέσης προ-

υποθέσεων» αφ' ενός, προς μια λογική βουλευσιαρχικής επιβολής κάποιων περιεχομένων στην κοινωνία μέσω της πολιτικής διαδικασίας αφ' ετέρου, δεν έχει μόνο θεωρητικό ενδιαφέρον. Μας επιτρέπει να κατανοήσουμε το χαρακτήρα πολλών πραγματικών εξελίξεων. Λόγου χάρη, μας βοηθά να προσεγγίσουμε τη φύση του ιδιαίτερου εκείνου τύπου δογματισμού που χαρακτήρισε τη σοβιετική ιδεολογία και πρακτική στο λεγόμενο σύστημα «υπαρκτού σοσιαλισμού». Στην ιδεολογία αυτή, το πρόβλημα της (θέσης προϋποθέσεων) για την υπέρβαση του αργητικού (καπιταλιστικού) τρόπου οργάνωσης της κοινωνικής ζωής και για την πραγματοποίηση ελεύθερων και αλληλέγγυων κοινωνικών σχέσεων λαμβάνει τη σχηματική μορφή: α) επαναστατική κατάληψη της εξουσίας· β) σοσιαλιστική φάση της δημιουργίας των όρων (θέσης των προϋποθέσεων) υπέρβασης της παλιάς κοινωνίας και προετοιμασίας του κομμουνισμού· γ) κομμουνιστική φάση.

Οι κύριες διαφορές της κοινωνικής ανάπτυξης στον σοσιαλισμό και στον κομμουνισμό είναι σύμφωνα με τη σοβιετική ιδεολογία οι εξής:

Στον σοσιαλισμό δεν υπάρχει ακόμη ενιαία κοινωνική ιδιοκτησία στα μέσα παραγωγής, και γι' αυτό υπάρχουν διαφορές στην ανάπτυξη των κοινωνικών τάξεων και στρωμάτων, στις συνθήκες εργασίας και ζωής τους. Αντιθέτως, ο κομμουνισμός θα χαρακτηρίζεται από την ενιαία και περιεκτική ιδιοκτησία στα μέσα παραγωγής, από την άρση των διαφορών μεταξύ των κοινωνικών τάξεων και στρωμάτων, από την πραγματοποίηση της κοινωνικής ισοότητας.

Στον σοσιαλισμό υπάρχουν ακόμα διαφορές μεταξύ πόλης και υπαίθρου, σωματικής και πνευματικής εργασίας, που συνδέονται με διαφορές στο εργατικό εισόδημα, στις ανάγκες και στη δυνατότητα ικανοποίησής τους, καθώς και στο επίπεδο μόρφωσης και κουλτούρας. Μόνο στον κομμουνισμό, με την τεράστια ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, παραμερίζονται αυτές οι διαφορές. Ο σοσιαλισμός τερματίζει τον ανταγωνισμό μεταξύ των τάξεων, αλλά οι κοινωνικές σχέσεις εξακολουθούν να προσ-

διορίζονται από την ύπαρξη διαφορετικών τάξεων και στρωμάτων εργαζομένων. Υπ' αυτές τις συνθήκες, η καθοδήγηση της κοινωνίας λαμβάνει αναπόφευκτα πολιτικό χαρακτήρα, ο οποίος εκφράζεται στην ύπαρξη και στην ανξάνόμενη και αποτελεσματική δραστηριοποίηση του σοσιαλιστικού κράτους στη διαδικασία ανάπτυξης της σοσιαλιστικής κοινωνίας.

Διαπιστώνουμε ότι στην εν λόγω αντίληψη αντιπαρατίθεται η κατάσταση του τώρα (αλλαγής υπαρχουσών ιστορικών προϋποθέσεων) προς μια τελική/ιδεώδη κατάσταση μέσα από ένα μοντέλο φάσεων, δια μέσου των οποίων θα προέλθει η μεταβολή. Γίνεται αφαίρεση από τους διαλογικούς όρους και τις συνθήκες δημοκρατίας που θα πρέπει να έχουν πραγματωθεί προκειμένου να μπορεί να κριθεί πώς θα μεταβληθούν οι υπάρχουσες συνθήκες και θα διαμορφωθούν συνθήκες πραγμάτωσης τελικού ιδεώδους (αξίας). Δεν γίνεται κατανοητό ότι τέτοιοι όροι και τέτοιες προϋποθέσεις αποτελούν κατευθείαν αξίες στο τώρα. Εξάλλου, με το χωρισμό όρων/προϋποθέσεων πραγμάτωσης του αξιακού αφ' ενός και του ίδιου του αξιακού αφ' ετέρου κατά διαφορετικές φάσεις καθίσταται αδύνατον να προσδιοριστούν και οι ίδιες οι προϋποθέσεις πραγμάτωσης του αξιακού, που όπως είπαμε δεν ορίζονται διαφορετικά παρά ως υπό διακινδύνευση όροι πραγμάτωσης της κοινωνικής ζωής ή ως όροι ματαίωσης αυτής της διακινδύνευσης στο ιστορικό τώρα. Η θέση τέτοιων προϋποθέσεων ανορθολογποιείται και αφήνεται στα χέρια του κόμματος και του κράτους ερήμην των μελών της κοινωνίας. Αποσυγκροτούνται έτσι οι αξίες για τις οποίες υποτίθεται ότι γίνεται η σοσιαλιστική πάλη. Υπό το πρίσμα αυτό, το ρηθέν από τον Λένιν ότι ο κομμουνισμός δεν μπορεί να αναπτυχθεί αν δεν στερεωθεί πλήρως ο σοσιαλισμός⁵ ηχεί και σαν ειρωνεία, αφού ο ίδιος ο χωρισμός σε σοσιαλιστική και κομμουνιστική φάση μοιάζει να καθιστά εκ των προτέρων αδύνατη την πραγμάτωση της τελικής χειραφετητικής αξίας.

Παραπέμπω τώρα σε ένα κείμενο του 1969, στο βασικό ντοκουμέντο της διεθνούς σύσκεψης των κομμουνιστικών και εργα-

τικών κομμάτων στη Μόσχα, όπου αναφέρεται: «Ο σοσιαλισμός έδειξε στην ανθρωπότητα την προοπτική της απελευθέρωσης από τον ιμπεριαλισμό. Η νέα κοινωνική τάξη, που βασίζεται στην κοινωνική ιδιοκτησία στα μέσα παραγωγής και στη δύναμη των εργαζομένων, αποδεικνύεται ικανή να εξασφαλίσει τη σχεδιασμένη, χωρίς κρίσεις ανάπτυξη της οικονομίας προς το συμφέρον του λαού, να εγγυηθεί τα κοινωνικά και πολιτικά δικαιώματα των εργαζομένων, να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις (εδώ εισέρεχεται το στοιχείο της «προϋπόθεσης» — Κ. Ψ.) για μια αληθινή δημοκρατία, για την πραγματική συμμετοχή των πλατιών μαζών στη διεύθυνση της κοινωνίας, για την ολόπλευρη ανάπτυξη της προσωπικότητας, κλπ.». Δηλαδή, το στοιχείο της συμμετοχής δημοκρατίας ιεραρχείται ως προϋπόθεση πραγμάτωσης του αξιακού ιδεώδους που θα τεθεί στο μέλλον, και που έχει ως προϋπόθεση που θα τεθεί τώρα την κοινωνική ανάπτυξη χωρίς κρίσεις, κλπ., (παραβλέπεται ότι εξ ορισμού δεν υπάρχει «ανάπτυξη χωρίς κρίση» με αφαίρεση από τη συμμετοχή, αφού η μη συμμετοχή είναι το κατ' εξοχήν στοιχείο της κρίσης και του πολιτικού ανορθολογισμού).

Σήμερα και ο τελευταίος πολίτης του κόσμου ξέρει ότι χωρίς συμμετοχή, διάλογο και κριτική θα υπάρξουν χιλιάδες Τσερνομπίλ σε Ανατολή και Δύση, πόλεμοι και διαιώνιση της εκμετάλλευσης και ότι ο δρόμος για τη χειραφέτηση δεν μπορεί να διέρχεται από διαδικασίες χειραγώγησης και παιδευτικής δικτατορίας.

Κατάληγω με ένα τελευταίο δείγμα σοβιετικής ιδεολογίας και καταστροφής του αξιακού πυρήνα του μαρξισμού, που αναφέρεται στη σχέση ουσιώδους και επιφανομένου. Οι ανατολικογερμανοί θεωρητικοί G. Klaus και H. Buhr διακρίνουν⁶ μεταξύ νομοτελειών που ισχύουν για κάθε χώρα και ιδιαιτεροτήτων της κάθε χώρας χωριστά, λόγου χάρη εθνικά χαρακτηριστικά. Βασικές νομοτέλειες για όλες τις χώρες είναι η πραγματοποίηση προλεταριακής επανάστασης, η καταστροφή του αστικού κρατικού μηχανισμού, η εγκαθίδρυση δικτατορίας του προλεταριάτου, η εγκαθίδρυση ηγεσίας και μαρξιστικού-λενινιστικού κόμματος,

η κατάργηση της καπιταλιστικής ιδιοκτησίας στα μέσα παραγωγής και ο σχεδιασμός της οικονομίας. Και εδώ παρατηρούμε ότι το «ουσιώδες» που αντιπαρά τίθεται στο «επιφαινόμενο» συνίσταται στη συγκέντρωση της πολιτικής και οικονομικής εξουσίας στον κομματικό μηχανισμό. Πουθενά δεν αναφέρεται ως όρος «νομοτέλειας υπέρβασης» η διαμόρφωση μιας δημοκρατικής, χειραφετημένης και συμμετοχικής κοινωνίας.

Σήμερα, με την κατάρρευση των κοινωνιών υπαρκτού σοσιαλισμού, οι κίνδυνοι για το μέλλον της ανθρωπότητας αυξάνονται, καθώς οι καπιταλιστικές υπερδυνάμεις καλούνται να προβούν πλέον σε παγκόσμιο πολιτικό σχεδιασμό χωρίς το φόβο ενός αντίπαλου σχήματος εξουσίας, όσο μονολιθικό και αναποτελεσματικό και αν ήταν αυτό. Ίσως ζούμε σε εποχή ευκαιριών για τους θεωρητικούς να σκεφθούν καλύτερα, αλλά οπωσδήποτε ζούμε σε εποχή που θέτει για την πολιτική σε κάθε χώρα και διεθνώς επιτακτικότερα το πρόβλημα της επισήμανσης και της εξασφάλισης των προϋποθέσεων διατήρησης της κοινωνικής ζωής σε συνθήκες ειρήνης και αξιοπρέπειας. Οι αιτιακές αλυσίδες καταστροφής των προϋποθέσεων της ζωής σε παγκόσμιο επίπεδο δραστηριοποιούνται άμεσα (επιπλέον κατανάλωση κρέατος εδώ, σημαίνει άμεσα καταστροφή δασών στη Βραζιλία για να γίνουν βοσκοτόπια βοοειδών, σημαίνει άμεσα περαιτέρω καταστροφή του περιβάλλοντος και μεγαλύτερη απειλή για την ίδια την ανθρωπινή ζωή στον πλανήτη).

Αντιθέτως, οι αιτιακές αλυσίδες αντίστασης και άμυνας απέναντι στην παραπάνω σειρά καταστροφικών αιτίων και αιτιών δεν συγκροτούνται άμεσα, αλλά απαιτούν γνώση, πληροφόρηση, κινητοποίηση, συντονισμό, σε έναν κόσμο που αποκλείει ή συσκοτίζει την πληροφόρηση (ενώ ταυτόχρονα δεν μπορεί να αναπαραχθεί αν δεν την γενικεύσει). Οι προϋποθέσεις καταστροφής κινητοποιούνται κατευθείαν από ιδιωτικά συμφέροντα που συντονίζουν αποτελεσματικά τη σειρά επέλευσής τους και προβαίνουν διαρκώς σε διορθωτικές ενέργειες εν όψει αναδυόμενων μη αναμενόμενων αποτελεσμάτων του ατομικού πράττειν. Αντι-

θέτως, οι προϋποθέσεις άμυνας απαιτούν υπέρβαση των αδρανειών και της εξατομίκευσης και δύσκολες κινητοποιήσεις με στόχο το συλλογικό. Από αυτήν την άποψη ισχύει ότι ο σοσιαλισμός δεν είναι νομοτελειακή αναγκαιότητα, αλλά δυνατότητα.⁷ Δεν είναι ωστόσο μια οποιαδήποτε δυνατότητα, αλλά όρος δυνατότητας να υπάρχει ανθρώπινη ζωή και μάλιστα σε συνθήκες ελευθερίας, ειρήνης και δικαιοσύνης στον πλανήτη μας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Για την ανάλυση τέτοιων αξιώσεων στον σύγχρονο κόσμο, βλ. Mariarosa Dalla Costa, «Capitalism and Reproduction», στο W. Bonefeld (επιμ.), *Open Marxism 3, Emancipating Marx*, Pluto Press, Λονδίνο 1995.

2. K. Psychopedis, «Dialectical Theory. Problems of reconstruction», W. Bonefeld (επιμ.), *Open Marxism 1*, Pluto Press, Λονδίνο 1992.

3. K. Polanyi, *The Great Transformation* (1944), Βοστώνη 1957.

4. Marx-Engels, *Werke*, τόμ. 4, σ. 339.

5. Lenin, *Werke*, τόμ. 30, σ. 274 (γερμ. έκδοση των *Ergon*).

6. G. Klaus, M. Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, Βερολίνο, 1976, σ. 1117 επ.

7. Την προβληματική των «τροπικών» κατηγοριών της δυνατότητας και της αναγκαιότητας έχω θέσει στο βιβλίο μου *Geschichte und Methode*, Campus, Φραγκφούρτη, Νέα Υόρκη 1984. Πρβλ. στην ελ. μτφρ. της Α. Σακκαλή: *Ιστορία και Μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994, ιδίως σ. 233-235.

pl
links
ΑΣΔ

ΔΗΜΟΣΙΟΣ ΧΩΡΟΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ-ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΑΞΙΕΣ

Η ιδέα του χωρισμού δημόσιου και ιδιωτικού χώρου καθώς και των μεταξύ τους οριοθετήσεων και μετατοπίσεων είναι μοντέρνα ιδέα. Το παραδοσιακό πολιτικό σύστημα προϋπέθετε ως όρο αναπαραγωγής του τη διάχυση της δημόσιας εξουσίας σε περισσότερους φορείς και την εμπλοκή στην οικονομία, ως συστατικού της στοιχείου, αυτού που σήμερα λέγεται δημόσια δράση, μέσω της παραδοσιακής συντεχνιακής οργάνωσης. Ακόμη προϋπέθετε την πολιτική διανομή προνομίων και μονοπωλίων από το προαστικό κράτος, που σε αυτήν την περίπτωση δρούσε οικονομικά ιδίω ονόματι και προς ίδιον συμφέρον.

Κατά τη διαδικασία ανάπτυξης των σύγχρονων καπιταλιστικών κοινωνιών από τις παραδοσιακές κοινωνίες αναπροσδιορίζεται και ο ρόλος του δημόσιου χώρου σε σχέση με την προβληματική της κοινωνικής αναπαραγωγής ή μάλλον συγκροτείται για πρώτη φορά αυτό που σε μια μοντέρνα διατύπωση θεωρείται δημόσιο. Η κοινωνική αναπαραγωγή λαμβάνει πλέον χώρα μέσω της αγοράς και της ατομικής ιδιοκτησίας, που είναι τώρα οι κυρίαρχες μορφές του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας στον νέο σχηματισμό. Η κοινωνική εργασία για να αποβεί χρήσιμη εργασία πρέπει πρώτα να λάβει τη μορφή της αφηρημένης εργασίας, δηλαδή να μεταβληθεί σε εμπόρευμα. Η οικονομικά δρώσα κοινωνία των αγορών αποπολιτικοποιείται, ενώ το κράτος δεν δρα πλέον ιδίω ονόματι. Περιορίζεται στο να εγγυάται την αστική ιδιοκτησία και το σύστημα των ανταλλαγών μέσω των νομικών ρυθμίσεων που υποχρεώνουν τους δρώντες να τηρούν

τις συμβατικές τους υποχρεώσεις και ποινικοποιούν τις προσβολές της ιδιοκτησίας. Εγγυάται ακόμη το χρήμα και εξασφαλίζει συνθήκες εσωτερικής και εξωτερικής ειρήνευσης μέσω των κατασταλτικών του μηχανισμών — δραστηριότητα που αποτελεί παραδοσιακή κρατική λειτουργία και όρο κοινωνικής αναπαραγωγής και σε προαστικές κοινωνίες.

Επειδή το κράτος έχει αποσυρθεί από την αυτόνομη οικονομική δράση δεν έχει ίδια μέσα χρηματοδότησης των δραστηριοτήτων του και ανατρέχει στα φορολογικά έσοδα. Φαίνεται έτσι να κλείνει ο κύκλος της αναπαραγωγικής διαδικασίας των μεταπαραδοσιακών κοινωνιών με την εγκαθίδρυση ενός καταμερισμού της εργασίας μεταξύ οικονομίας και πολιτικής, κατά τον οποίον ο χώρος της πολιτικής είναι αποχωρισμένος από το χώρο της οικονομικής δράσης. Στον τύπο αυτό σύγχρονου καταμερισμού της εργασίας μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής (ο οποίος έτυχε ήδη της προσοχής του Άνταμ Σμιθ) αντιστοιχεί η δομή ενός ευρύτερου δημόσιου χώρου, μέρος του οποίου αποτελεί η αστική δημοσιότητα. Αυτή συνίσταται σε διαλογικές και αναστοχαστικές διαδικασίες, μέσα από τις οποίες οριοθετείται το τι αποτελεί «δημόσιο πρόβλημα» και προσδιορίζονται οι πολιτικές διαδικασίες και οι κοινωνικές δεσμεύσεις μέσω των οποίων ελέγχεται από τους πολίτες (ή τους αντιπροσώπους των) κατά πόσον το κράτος επιτυγχάνει να εγγυηθεί τους όρους κοινωνικής αναπαραγωγής και να εξασφαλίσει τις κοινωνικές σχέσεις. Τα μέλη της αστικής κοινωνίας αναδιπλασιάζονται έτσι αφ' ενός σε (συμμετέχοντες στην αγορά) ιδιώτες και αφ' ετέρου σε (μετέχοντες του δημόσιου χώρου) πολίτες.

Στην οριοθέτηση αυτή του ιδιωτικού από το δημόσιο μπορούμε να διακρίνομε ένα ισχυρό μοντέρνο στοιχείο, καθώς το κράτος εμφανίζεται να έχει απαλλαγεί από την παραδοσιακή, ιδιαίτερα τη θεολογική νομιμοποίηση, είτε ενσωματώνοντάς την (Hobbes εναντίον Bellarmine) είτε ανασκευάζοντάς την (Locke εναντίον Filmer) είτε απλώς αγνοώντας την (Rousseau)¹ και μετατρέποντάς την σε ιδιωτική υπόθεση. Αλλά η οριοθέτηση αυτή

απέκτησε με την ανάπτυξη των αστικών κοινωνιών και την ανάπτυξη μιας τάξης της εργασίας και μια ισχυρή ιδεολογική διάσταση που εκφράστηκε στη σοσιαλιστική θεωρία στο πλαίσιο μιας κριτικής της νεωτερικότητας. Με το να εμφανίζεται πλέον η δημόσια σφαίρα ως το «γενικό» που συνδέει τα ιδιαίτερα άτομα, αξιώνοντας ότι εκφράζει τα αληθινά και κοινά συμφέροντά τους, επικαλύπτεται κατά τη σοσιαλιστική θεωρία το γεγονός ότι η ίδια η διάκριση γενικού και ιδιαιτέρου, δημοσίου και ιδιωτικού, αποτελεί όρο αναπαραγωγής μιας κοινωνίας ταξικής διαφοροποίησης και καπιταλιστικής εκμετάλλευσης.

Από τα τέλη του 18ου αιώνα, η θεωρία του κράτους αντιμετωπίζει ως θεωρητικό πρόβλημα την ένταξη στο σχήμα δημοσιο/ιδιωτικό ορισμένων όρων της αναπαραγωγής, οι οποίοι δεν εντάσσονται στο υπόδειγμα που προεκθέσαμε του κράτους εκτός οικονομίας (δηλαδή του κράτους που απλώς προστατεύει την ιδιοκτησία, εγγυάται τις συμβάσεις και εξασφαλίζει την ειρήνευση). Ήδη, στον Άνταμ Σμιθ, τον θεωρούμενο ως τον πλέον συνεπή υποστηρικτή του laissez-faire, υπάρχει η ιδέα ότι εγγενής λειτουργία του κράτους είναι μια ιδιαίτερη παρεμβατική πολιτική, συγκεκριμένα η πολιτική που αποτρέπει εκείνες τις συνεννοήσεις μεταξύ των επιχειρηματιών που έχουν σκοπό να παρακάμψουν τον ανταγωνισμό και να εξασφαλίσουν μονοπωλιακά κέρδη. Καθώς ο ανταγωνισμός νομιμοποιείται κατά τον Άνταμ Σμιθ ακριβώς γιατί συμπιέζει τις τιμές κοντά στο κόστος επιτρέποντας στα μέλη της κοινωνίας να προμηθεύονται το κοινωνικό προϊόν με όρους μη εκμεταλλευτικούς, καθίσταται φανερό ότι ο Άνταμ Σμιθ πίστευε πως η ιδέα που θα πρέπει να διέπει τις κρατικές πολιτικές (και που είναι ταυτόσημη με το «φυσικό σύστημα») είναι η ιδέα της κοινωνικής ευημερίας (δηλαδή η επίτευξη της κοινωνικής ευημερίας αποτελεί κατ' εξοχήν «δημόσια υπόθεση και προϋποθέτει κρατική δράση».²

Παράλληλα, ο Άνταμ Σμιθ συγκαταλέγει στις δημόσιες υποθέσεις που θα πρέπει να ρυθμιστούν μέσω της κρατικής μέριμνας το εκπαιδευτικό σύστημα και την αντίστοιχη εκπαιδευτική

πολιτική. Ξεκινώντας από την προβληματική του καταμερισμού της εργασίας και της κοινωνικής αναπαραγωγής που διέπει όλες τις αναλύσεις του, θα οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι ο δημόσιος χαρακτήρας της εκπαίδευσης πηγάζει από το γεγονός ότι αποτελεί όρο της κοινωνικής αναπαραγωγής που τίθεται ιστορικά, καθώς με την ανάπτυξη του συστήματος της εργασίας καθίσταται αναγκαία η ποιοτική αναβάθμιση και διαφοροποίηση των δεξιοτήτων των εργαζομένων, η ανάπτυξη της κρίσης τους και η ευχέρεια υιοθέτησης εκ μέρους των εναλλασσόμενων τεχνικών-οικονομικών συμπεριφορών.

Στη διαδικασία αυτή ανάπτυξης των σύγχρονων κοινωνιών καθίσταται συνειδητό στους δρώντες και βρίσκει δημόσια έκφραση το γεγονός ότι πέραν της ίδιας της λειτουργίας της αγοράς θα πρέπει να αποκατασταθούν και μια σειρά άλλοι όροι της κοινωνικής αναπαραγωγής, προκειμένου να διασφαλιστεί και να μη διακοπεί η αναπαραγωγή αυτή. Σημαντικότερο παράδειγμα είναι η δημιουργία της τεχνικής και οικονομικής υποδομής της κοινωνίας, την οποία αναλαμβάνει το κράτος, καθώς, με την ανάπτυξη της καπιταλιστικής οικονομίας, διαπιστώνεται ότι οι σημαντικοί τεχνικοί-οικονομικοί όροι δραστηριοποίησης της ιδιωτικής οικονομικής δράσης, όπως συγκοινωνιακά έργα, έργα παραγωγής ενέργειας, κλπ., δεν μπορούν να υλοποιηθούν από ιδιωτικές επιχειρήσεις, αλλά απαιτούν τη δημόσια οικονομική δραστηριότητα και τη δημόσια εξασφάλιση των πόρων για να πραγματοποιηθούν οι επενδύσεις στους τομείς αυτούς.

Παράλληλα προς αυτούς τους επιγενόμενους όρους της κοινωνικής αναπαραγωγής κάνουν την εμφάνισή τους και λανθάνοντες όροι, που η ύπαρξή τους γίνεται αισθητή στο βαθμό που τίγονται από την ίδια την καπιταλιστική διαδικασία. Στο βαθμό που τέτοιοι όροι προβάλλουν ως αντικείμενα προς ρύθμιση, πολιτικοποιούνται και αποκτούν «δημόσιο» χαρακτήρα. Πρόκειται κυρίως για όρους του κοινωνικού βίου, που σε παραδοσιακές κοινωνίες εξασφαλιζόνταν στο χώρο του οίκου και της παραδοσιακής κοινότητας, όπου δεν είναι ευχερές ούτε και μεθοδολογι-

κά πρόσφορο να εφαρμόσουμε τη διάκριση μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού. Ένας τέτοιος αυτονόητος όρος που αίφνης χρῆζει δημοσίας ρυθμίσεως είναι η ίδια η ανάλωση της ανθρώπινης ζωής στην εργασιακή διαδικασία. Η ρύθμιση επιδιώκει να εξασφαλίσει ότι η ανάλωση αυτή θα γίνεται κατά τρόπον ώστε να μην οδηγεί σε εξάντληση και φθορά τους εργαζομένους. Με τη διατάραξη της παραδοσιακής οργανικότητας των κοινωνικών σχέσεων, η εργασία ιδιωτικοποιείται, γίνεται εμπόρευμα. Αλλά έτσι τίθεται σε νέα βάση η δημόσια διάσταση αυτής της ιδιωτικοποίησης. Καθώς ο βιωμένος χρόνος των εργαζομένων εντάσσεται βίαια στην καπιταλιστική διαδικασία και γίνεται τμήμα της αυτονομημένης κίνησης του συστήματος κοινωνικής παραγωγής αξιών, θα τεθεί το πρόβλημα της προστασίας της κοινωνικής εργασίας από την υπερεκμετάλλευση η οποία είναι απόρροια της ανταγωνιστικής μορφής της κοινωνίας, ως δημόσιο πρόβλημα.

Οι νομικές ρυθμίσεις που αφορούν το μέγεθος της εργασίας ημέρας και την εργοστασιακή νομοθεσία³ είναι παραδείγματα για τον τρόπο που μέσω της δημόσιας ρύθμισης επιδιώκεται η προστασία της κοινωνικής εργασίας και η εξασφάλιση της συνολικής αναπαραγωγής σε ανταγωνιστικές κοινωνίες, στις οποίες το πρόβλημα της κοινωνικής αναπαραγωγής δεν τίθεται από τους οικονομικά δρώντες ευθέως ως πρόβλημα. Με την ανάπτυξη του καπιταλισμού και άλλοι όροι της κοινωνικής αναπαραγωγής «δημοσιοποιούνται», στο βαθμό που *θίγονται* ή προκύπτουν με νέα μορφή ως προς επίλυσιν προβλήματα. Στον παραδοσιακό «οίκο», όλα τα μέλη του παραδοσιακού κοινωνικού πυρήνα χρειαζόταν να επιδείξουν αυτονόητη μέριμνα για τον ανήλικο, για τον άρρωστο, τον ανήμπορο, τον γέρο, για την εγκυμώσυνη και τη μητρότητα. Όλες αυτές οι αυτονόητες αλληλέγγυες λειτουργίες της παραδοσιακής κοινότητας τίθενται σε κίνδυνο με την ένταξη της κοινωνικής εργασίας ως εργασίας μεμονωμένων ατόμων στην καπιταλιστική αγορά και ιδιαιτέρως με την ένταξη της γυναικείας εργασίας, αφού οι γυναίκες αναλαμβάνουν στην παραδοσιακή κοινωνία το μεγαλύτερο μέρος των ανωτέρω λει-

τουργιών (προϊόντως και η latency, η λανθάνουσα κοινωνική λειτουργία στην οποία αναφέρεται ο Parsons, η στοργή δηλαδή και η αγάπη ως όρος για να υπάρχει κοινωνική ζωή παύει να παρέχεται αυτονόητα, χάνει τον τόπο της).

Ορισμένες από αυτές τις λειτουργίες επανεμφανίζονται τώρα ως δημόσιες λειτουργίες που αντιπαρατίθενται στον ιδιωτικό χώρο. Παράλληλα απορρυθμίζονται ορισμένοι όροι αναπαραγωγής, όπως αυτοί που αναφέρονται λόγου χάρι στις σεξουαλικές σχέσεις («οικογενειακή τιμή») και πριν υφίσταντο υπό δημόσιο έλεγχο και ηθικούς κανόνες, ενώ τώρα αντιμετωπίζονται πλέον ως ιδιωτικές υποθέσεις. Καθώς γίνεται αισθητό, όχι μόνον από τους ίδιους τους εργαζομένους αλλά και από τις ιδιοκτήτριες τάξεις, ότι μια σειρά «αλληλέγγυες» κοινωνικές λειτουργίες υπό εξάφινισιν αποτελούν όρους της κοινωνικής αναπαραγωγής που όσο δεν εξασφαλίζονται την θέτουν σε κίνδυνο, οι λειτουργίες αυτές μετατρέπονται σε αντικείμενα δημόσιας ρύθμισης. Το σύστημα κοινωνικών παροχών, συντάξεων, επιδομάτων, μητρότητας, γενικότερα οι λειτουργίες του κοινωνικού κράτους, είναι χαρακτηριστικές μορφές δημόσιας ρύθμισης τέτοιων λειτουργιών.

Από μεθοδολογική άποψη δεν αρκεί να προσεγγιστεί το φαινόμενο αυτό, όπως γίνεται συνήθως, μονόπλευρα ως πολιτικό αποτέλεσμα των αγώνων των εργαζομένων για τη βελτίωση των συνθηκών της ζωής τους ή με αναφορά στην προβληματική των λεγόμενων «κοινωνικών δικαιωμάτων», ή από την άλλη μεριά αποκλειστικά ως λειτουργικό πρόβλημα σύγχρονων κοινωνιών, αλλά θα πρέπει να αποκατασταθεί η σχέση του με την ευρύτερη προβληματική της κοινωνικής αναπαραγωγής σε κοινωνίες όπου η αναπαραγωγή αυτή μπορεί να θίγεται από τη μορφή της κοινωνίας⁴ και στην προοπτική αυτή να επανατεθεί το πρόβλημα της οριοθέτησης δημοσίου και ιδιωτικού.

Ένα δραματικά επίκαιρο σήμερα παράδειγμα λανθανόντων και ενεργοποιούμενων όρων της κοινωνικής αναπαραγωγής αφορά τη δημόσια ρύθμιση των προβλημάτων που απορρέουν από την καταστροφή του περιβάλλοντος. Η ανάγκη ύπαρξης

ενός περιβάλλοντος που να εξασφαλίζει την υγεία των εργαζομένων, ως όρο της κοινωνικής αναπαραγωγής, γινόταν συνειδητή ως πρόβλημα και σε παραδοσιακές κοινωνίες, όταν η έλλειψη ενός τέτοιου περιβάλλοντος δυσχέραινε την εργασιακή διαδικασία (όπως σε περιπτώσεις ανθυγιεινής εργασίας σε ορυχεία). Στις σύγχρονες κοινωνίες, το πρόβλημα αυτό τίθεται ως ένα από τα σημαντικότερα προβλήματα δημόσιας ρύθμισης, καθώς οι καταστροφές που γίνονται στο περιβάλλον από την άναρχη ιδιωτική-οικονομική δραστηριότητα απειλούν την ίδια τη συνέχιση της ανθρώπινης ζωής στον πλανήτη. Και εδώ από μεθοδολογική άποψη καθίσταται εμφανές ότι το πρόβλημα αυτό δεν είναι ξέχωρο από το πρόβλημα της *μορφής της κοινωνίας* που θα μπορούσε να «συναρθωθεί» εξωτερικά με προβλήματα της οικονομικής σφαίρας (συσσώρευσης, ανάπτυξης, διεθνοποίησης, κλπ.), αλλά ότι είναι πρόβλημα, και θα πρέπει να προσεγγιστεί ως πρόβλημα προϋποθέσεων της αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής εν όψει μορφών της κοινωνίας που την θίγουν.

Οι «δημόσιες» λειτουργίες που αναπτύχθηκαν ιστορικά στην εξέλιξη των σύγχρονων κοινωνιών, προκειμένου να εξασφαλιστεί η συνέχιση της κοινωνικής αναπαραγωγής και οι πολιτικές διαδικασίες αποκατάστασης συναίνεσης που αντιστοιχούν σε αυτές, οργανώθηκαν στη μεταπολεμική περίοδο ως τη δεκαετία του '70 σε ένα σύνθετο πλέγμα πολιτικών πρακτικών και κοινωνικών εξισορροπήσεων, που χαρακτηρίστηκε κεϋνσιανό κράτος.⁵ Στο κράτος αυτό, που αποτελεί απάντηση στη γενικευμένη οικονομική κρίση και στις πολεμικές καταστροφές του 20ού αιώνα, διαμορφώνονται μηχανισμοί που επιδιώκουν την επίτευξη πλήρους απασχόλησης μέσω συνειδητών επιδράσεων στο οικονομικό σύστημα και τη διασφάλιση του κοινωνικού μισθού. Υπ' αυτήν την έννοια, το κράτος αυτό φαίνεται να ανταποκρίνεται σε ένα δημόσιο ιδεώδες πραγμάτωσης του γενικού συμφέροντος και σε έναν ευρύτερο κοινωνικό ορθολογισμό. Ακόμα σε ένα ιδεώδες σύγκλισης συμφερόντων, καθώς η πολιτική που επιδιώκει την αναδιανομή υπέρ των ασθενεστέρων στηρίζεται σε κορπορατι-

στικές δομές που επιτρέπουν διαπραγματεύσεις μεταξύ κοινωνικών τάξεων και του κράτους.

Όπως είδαμε, η ανάπτυξη κεϋνσιανού κράτους στις χώρες της Δύσης μπορεί να προσεγγιστεί ως διαδικασία εσωτερίκευσης ορισμένων λειτουργιών, η ρύθμιση των οποίων κατέστη αναγκαία από τη δυναμική του καταμερισμού της εργασίας, και οι οποίες παρέμειναν αρρυθμιστες στον άναρχο καπιταλισμό του 19ου και των αρχών του 20ού αιώνα. Ωστόσο, αυτού του τύπου η θέση προϋποθέσεων δεν ακολούθησε ένα συνεπές λειτουργιστικό ορθολογικό μοντέλο, καθώς επραγματοποιείτο διαρκώς ως αντινομική σχέση μεταξύ των στόχων εγγύησης της ανεμπόδιστης συσσώρευσης αφ' ενός και του στόχου εξασφάλισης ευρείας νομιμοποίησης εκ μέρους των εργαζομένων αφ' ετέρου και καθώς το σύστημα αναδιανομής έγινε εν μέρει αντικείμενο εκμετάλλευσης εκ μέρους προνομιακών ομάδων (επιχείρημα που διαγκώθηκε από τον νεοφιλελευθερισμό στην κριτική του του κεϋνσιανού κράτους).

Έχουν προταθεί πολλοί «λόγοι» εξήγησης της λεγόμενης κρίσης της κεϋνσιανής συναίνεσης, όπως ανασχέση των ρυθμών μεγέθυνσης, πίεση του κόστους εργασίας που δεν μπορούσε να μετακυληθεί στους καταναλωτές λόγω του διεθνούς ανταγωνισμού, υψηλή διαπραγματευτική ισχύς των εργατών, αύξηση του κόστους (πετρέλαιο), κλπ. Βέβαια οι λόγοι αυτοί πρέπει να ανακατασκευαστούν ως αξιώσεις της εργασίας να ιδιοποιηθεί το μεγαλύτερο δυνατό μέρος του προϊόντος της, οι οποίες ακυρώνονται από τη μορφή της κοινωνίας.

Σημαντικό είναι να απορριφθεί η απλουστευτική άποψη ότι η μετάβαση από κεϋνσιανά σε μετακεϋνσιανά (νεοφιλελεύθερα, μεταρριστικά, κ.ά.) συστήματα αποτελεί μετάβαση από συνθήκες βεβαιότητας (κεϋνσιανισμός) σε συνθήκες αβεβαιότητας. Ο ίδιος ο Keynes είχε υπογραμμίσει⁶ ότι το μοντέλο του προϋποθέτει αβεβαιότητα, απροσδιοριστία, έλλειψη γνώσης, έλλειψη πληροφόρησης, κλπ., στοιχεία που είναι σύμφυτα σε κοινωνίες καπιταλιστικού τύπου. Υπ' αυτήν την έννοια, η κριτική του F. A. Hayek

στον τεχνικό ορθολογισμό και στην αισιοδοξία των τεχνοκρατών της κεινσιανής παρέμβασης που συσχετίζουν άμεσα επιμέρους παρεμβάσεις της πολιτικής και διορθωτικά αποτελέσματα σε επίπεδο κοινωνίας περιέχει στοιχεία ορθής διάγνωσης της απροσδιοριστίας που χαρακτηρίζει τα αποτελέσματα των κρατικών πολιτικών και τη συγκρότηση των μακρομεγεθών. Η απροσδιοριστία βέβαια αυτή δεν εξηγείται από τον Hayek με αναφορά στον τύπο κοινωνίας που αποτυγχάνει να συγκροτήσει τη μόνη δυνατή προσδιορίσιμη σχέση, δηλαδή τη σχέση ελευθερίας και αλληλεγγύης, αλλά αποδίδεται σε ιστορικές ολότητες εν γένει. Από τη θετικοποίηση και την ιστορικοποίηση αυτής της αντινομίας εκμεταλλευτικών και ιεραρχικών κοινωνιών προκύπτει μια αντίληψη πολιτικής που προϋποθέτει μιαν αντίληψη για τη φύση της μετακεινσιανής κοινωνίας.

Αμφισβητείται η συνεκτική διάσταση της κοινωνίας, όχι μόνον ως προς την πραγματική συγκρότηση και τη δυνατότητα αποτελεσματικής διευθέτησης των μακρομεγεθών, αλλά και ως προς τη δυνατότητα κριτικής γνώσης των διαδικασιών της κοινωνικής αναπαραγωγής σε κοινωνίες ατομικής ιδιοποίησης του κοινωνικού προϊόντος. Καθώς καθίσταται ανορθολογικό το τι είναι κοινωνία, εξαφανίζεται και ο ορίζοντας του τι είναι κοινωνικό πρόβλημα, δηλαδή εξαφανίζεται η δυνατότητα ένταξης των κοινωνικών αντινομιών σε δεσμευτικό κατάλογο ουσιαστών κοινωνικών προβλημάτων προς ρύθμισιν. (Μια τέτοια ένταξη χαρακτηρίζει, τουλάχιστον ως προς την αξίωσή τους, τις κεινσιανές πολιτικές.) Οπότε πρόβλημα είναι πλέον ό,τι κάθε φορά ορίζεται αυθαίρετα και ντεσιζιονιστικά ως τέτοιο.

Στην περίπτωση του κεινσιανού κοινωνικού κράτους είχε προβληθεί η αξίωση πραγμάτωσης αξιακών περιεχομένων ως προς το όλον της κοινωνίας που ακυρωνόταν, καθώς γινόταν φανερό ότι το όλον αυτό δεν μπορούσε να συγκροτηθεί κατά τρόπο συναρθρωσιακό μέσα σε τύπο κεινσιανού κράτους. Ενώ στην περίπτωση του νεοφιλελευθερισμού υπάρχει εξαρχής καταγγελία της αξιακής ολότητας, αποδοχή του κοινωνικού κατα-

κερματισμού ως φυσικού χαρακτηριστικού της κοινωνίας και συνακόλουθα κατανόηση της κοινωνίας ως μη αξιακής ιστορικής ολότητας. Αυτό οδηγεί σε απάρνηση της πολιτικής, περιορισμό της αναδιανομής, απορρύθμιση. Πίσω από τον θεωρητικό αγνωστικισμό περνάει η πολύ ορθολογιστική ταξική πολιτική που επιδιώκει χαλαρή αγορά εργασίας, ξήλωμα του εργατικού μισθού, υποαπασχόληση, και λόγω όλων αυτών αύξηση των κερδών. Η εξήγηση της ιδεολογίας και της πρακτικής αυτής πρέπει να επισημάνει ότι το θεωρητικό επιχείρημα θεμελιώνεται στην αξιακή αποσυγκρότηση του αντικειμένου και ότι οι νεοφιλελεύθερες μονεταριστικές πρακτικές θεμελιώνονται στην καταστροφή της κατ'εξοχήν κοινωνικής αξίας, των όρων δηλαδή εξασφάλισης της κοινωνικής εργασίας και της διαφύλαξης της κοινωνικής ζωής.

Καθώς καταστρέφονται αυτά τα αξιακά πλαίσια, αναπαράγονται υπό φετιχιστική (ατομιστική και ιστοριστική) μορφή νέα αξιακά πλαίσια (δεδομένου ότι το αξιακό δεν μπορεί να εξαφανιστεί από το κοινωνικό, με το οποίο είναι σύμφυτο, αλλά θα μετατοπιστεί και θα ανακάμψει υπό αλλοιωμένη μορφή). Τα πλαίσια αυτά συνίστανται στις αξίες της οικογένειας, της φιλανθρωπίας, κλπ., της εκπαίδευσης, όχι ως κοινωνικής λειτουργίας αλλά ως ατομικού προνομίου, του τονισμού της ελευθερίας (εις βάρος της ισότητας που εξομοιούται με καταναγκασμό). Επιστρατεύεται το στοιχείο της παράδοσης για να καλύψει τα κενά από τη διάρρηξη των σχέσεων μέσα στην κοινωνική κρίση. Η νομιμοποιητική διαδικασία νεοφιλελεύθερου τύπου συνδέεται με την πραγματική καταστροφή κοινωνικών αξιών. Αναφέρεται στο άτομο μέλος της «κοινωνίας των δύο τρίτων», που παρακολουθεί την κοινωνική κρίση και χρεώνει την προσωπική εξασφάλισή του στο ξήλωμα της κοινωνικής πολιτικής.

Σήμερα, μετά την αποτυχία των νεοφιλελεύθερων και μονεταριστικών σχεδίων, πολλοί μιλούν για επιστροφή σε έναν ήπιο κεινσιανισμό. Με ανάλογα επιχειρήματα συσκοτίζεται βέβαια και δεν εξηγείται η φύση της μετάβασης προς το τώρα. Η φύση του προβλήματος γίνεται κατανοητή αν κατανοήσουμε την κρίση του

νεοφιλελευθερισμού, κλπ., όχι ως επιστροφή σε κάποιον κεύνσιανισμό, αλλά ως ανάδειξη των ορίων εντός των οποίων μπορεί να γίνει ξήλωμα των κοινωνικοποιημένων όρων κοινωνικής αναπαραγωγής χωρίς να απειληθεί αποφασιστικά η ίδια η κοινωνική ζωή.

Οι νεοφιλελεύθερες επιθέσεις κατά του κοινωνικού κράτους αποτελούν σήμερα αφορμή να επανατεθούν σημαντικά ερωτήματα της παραδοσιακής και της σοσιαλιστικής κοινωνικής θεωρίας, που αναφέρονται σε δεσμευτικούς κοινωνικούς στόχους (αξίες) και στη δυνατότητα να πραγματοποιηθούν αυτοί μέσω κρατικών πολιτικών. Υπό μία έννοια και ο ίδιος ο Μαρξ υπήρξε θεωρητικός της απορρύθμισης⁷ όταν πίστευε ότι με την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας θα καθίστατο περιττή η κρατική ρύθμιση (το κράτος θα μαράζωνε και θα πέθαινε). Το ρόλο μεταφοράς πληροφοριών που διαδραματίζει η αγορά θα αναλάμβανε μια συνειδητή, αλληλέγγυα και κριτική δημοσιότητα των δημιουργικών εργαζομένων. Τις πραγματικές ιστορικές κοινωνίες ωστόσο εξακολουθούν να διέπουν σχέσεις εγωισμού που οριοθετούνται από κρατικές ρυθμίσεις. Υπ' αυτές τις συνθήκες, το κριτικό επιχείρημα δεν μπορεί να είναι το απλουστευτικό επιχείρημα υπέρ της ρύθμισης και κατά της απορρύθμισης, αλλά θα πρέπει να έχει ως αφετηρία του τους στόχους (όρους αναπαραγωγής) που θα προστατευθούν και θα προωθηθούν μέσω ρυθμίσεων ή και απορρυθμίσεων.

Τέτοιοι στόχοι είναι η ανάπτυξη, η απασχόληση, η διατήρηση της ζωής και του περιβάλλοντος, η προστασία των συμφερόντων των πολιτών, των ασθενών, των μειονοτήτων, η υγεία, η παιδεία, η δημοκρατία. Αν θεωρηθεί ότι μέρος του διοικητικού-πολιτικού πλαισίου που υποτίθεται ότι έχει ταχθεί να εξυπηρετεί τους στόχους αυτούς καθίσταται αναποτελεσματικό ή έχει δυσανάλογο κόστος και πρέπει να ξηλωθεί, θα πρέπει να εξασφαλιστεί ότι αυτό που θα μείνει στη θέση εκείνου που ξηλώθηκε δεν είναι κάποιες ανεξέλεγκτες δυνάμεις της «αγοράς», αλλά ένα δίκτυο όρων που είναι ζητούμενο να πραγματοποιηθούν μέσω της αγο-

ράς, ένα πλαίσιο ισορροπιών και διευθετήσεων που εξυπηρετούν τους εν λόγω στόχους, καθώς και οι αντίστοιχες ρυθμίσεις που μπορούν να εξασφαλίσουν αυτήν την πραγμάτωση.

Αντίθετες προς αυτήν τη λογική είναι οι νεοφιλελεύθερες πολιτικές προτάσεις. Προσπαθώντας να περιορίσουν τις κοινωνικές παροχές θίγουν ουσιαστικές προϋποθέσεις που εξασφαλίζουν ότι τα μέλη της κοινωνίας δεν θα οδηγούνται σε εξαθλίωση, αργώστια, εκπόρνευση, κλπ., ότι θα είναι οικονομικά δραστήρια και θα συμμετέχουν στην πολιτική διαδικασία. Θα μπορούσε βέβαια να υποστηριχθεί ότι σε εποχή κρίσης το πρωτεύον πρόβλημα για τον καπιταλισμό δεν είναι να κάνει τους εργάτες υγιέστερους, χορτασμένους ή πολιτικά συνειδητούς. Ωστόσο, μέσα από όλη αυτή την προβληματική για το τι είναι «αναπαραγωγικό» από καπιταλιστική άποψη και πώς προβάλλεται ως «δημόσια υπόθεση», καθίσταται φανερό ότι η ίδια η έννοια «όρος αναπαραγωγής» μεσολαβείται από επίπεδα διαλόγων και κοινωνικών δεσμεύσεων. Με την εξατομίκευση που συνεπάγεται η πολιτική αυτού του τύπου διαρρήγνυνται οι δεσμεύσεις που είχαν αποκατασταθεί και ένα μεγάλο τμήμα της κοινωνίας περιθωριοποιείται κατά τρόπον ώστε να μη βρίσκει πλέον πρόσβαση σε δεσμευτικά δίκτυα πολιτικών σχέσεων, όπως είναι τα συνδικάτα ή τα κόμματα, τα οποία με τη σειρά τους καθίστανται έτσι αναξιόπιστα. (Με την άνοδο της ανεργίας παρουσιάζεται το φαινόμενο η πολιτική συμπεριφορά των περιθωριοποιημένων ομάδων να μην εκδηλώνεται σαφώς κατά της νεοφιλελεύθερης πολιτικής, καθώς η αδιαφορία, ο αποπροσανατολισμός και ο φόβος έχουν καταλάβει ήδη τις ομάδες αυτές.)

Οι διαδικασίες που συντελούνται μέσω των νεοφιλελεύθερων πολιτικών σε κοινωνικό-οικονομικό επίπεδο έχουν περιγραφεί απλουστευτικά ως μορφές ρυθμίσεων αποκλειστικά μέσω της αγοράς, ως μηχανισμοί κατακερματισμού των «δομών» των μακρομεγεθών κεύνσιανού τύπου, απροσδιοριστίας, κλπ. Πρόκειται στην πραγματικότητα για ορθολογικά περιγραφίμες διαδικασίες αναδιάρθρωσης των οικονομικών-πολιτικών σχέσεων σε διεθνές

επίπεδο, οι οποίες επηρεάζουν και την ποιότητα της σχέσης κράτους κοινωνίας σε εθνικό επίπεδο. Είναι ιδεολόγημα η μείωση του κοινωνικού κράτους να ταυτίζεται με μείωση του κράτους εν γένει. Η μείωση αυτή είναι εκδήλωση μιας μετατόπισης δημόσιων πόρων και δημόσιας δράσης από τα πεδία των κοινωνικών ασφαλίσεων, των μισθών των υπαλλήλων, των συντάξεων, κλπ., σε προγράμματα χρηματοδότησης έρευνας και τεχνολογίας στους ανταγωνιστικούς τομείς των διεθνών αγορών ή σε προγράμματα υποδομής που αποτελούν στην ουσία επιδοτήσεις του κεφαλαίου.

Σε ποιο βαθμό ένα μέρος αυτών των μετατοπίσεων είναι «δικαιολογημένο» (λ.χ. ξήλωμα παρασιτικής γραφειοκρατίας και μεταφορά των πόρων σε σημαντικές παραγωγικές επενδύσεις), και δεν είναι όλως διόλου αυθαίρετο ή εξυπηρετικό αποκλειστικά των συμφερόντων διεθνικών επιχειρήσεων; Καθίσταται εμφανές εδώ το βαθύτερο στοιχείο της κρίσης του σύγχρονου δημόσιου χώρου, το οποίο εντοπίζεται στην κρίση δημοκρατικής νομιμοποίησης των πολιτικών αποφάσεων. Είναι πρόβλημα της κρίσης του καθιερωμένου αντιπροσωπευτικού πολιτικού συστήματος ως διαχειριστή του σύγχρονου καπιταλισμού, καθώς και της κρίσης των κομμάτων («σοσιαλδημοκρατία»), που εκδηλώνεται ως αδυναμία τους να εγγυηθούν ένα πλέγμα αμοιβαίων δεσμεύσεων και ισορροπιών μεταξύ των «κοινωνικών εταίρων» και μέσα από τη μετατροπή τους σε «λαϊκά κόμματα», χωρίς δεσμευτικά πλαίσια. Η κρίση αυτή οδηγεί στην υποκατάσταση των μηχανισμών αυτών από μη ελέγξιμους μηχανισμούς πληροφόρησης.

Τέτοιοι μηχανισμοί υποκατάστασης του πολιτικού αποτελούν τα μέσα δημοσιότητας και μαζικής επικοινωνίας, και μάλιστα με την παγκόσμια διάδοσή τους στη βάση της ηλεκτρονικής τεχνολογικής επανάστασης. Ιστορικά, παράλληλα με την ανάπτυξη των αστικών κοινωνιών, αναπτύχθηκε και μια κριτική δημοσιότητα (εφημερίδες, περιοδικός τύπος, βιβλία) απέναντι στις πολιτικές της προαστικής απολυταρχικής εξουσίας και ύστερα και του ίδιου του αστικού κράτους — δημοσιότητα που ανέλαβε το ρόλο να προστατεύσει το πρόσωπο, τα συμφέροντα και τη δημό-

σια δράση των πολιτών απέναντι σε πιθανές αυθαιρεσίες της πολιτικής εξουσίας. Ο προστατευτικός αυτός ρόλος κατοχυρώθηκε και στα συντάγματα και στις νομοθεσίες, στο πλαίσιο ρυθμίσεων των δικαιωμάτων των πολιτών απέναντι στην πολιτική εξουσία. Προϋπέθετε δηλαδή ότι η εξουσία ήταν αυτή που έτεινε να περικόψει ή να εξαφανίσει εκδηλώσεις της ζωής και της δράσης των πολιτών, οι οποίες θεωρείτο ότι ήταν νομιμοποιημένες και αναγνωρισμένες απ' ενός ως ιδιαίτερες σφαίρες και απ' ετέρου ως πολιτική δημοσιότητα.

Με την οργάνωση των σύγχρονων μέσων μαζικής επικοινωνίας και ενημέρωσης ως γιγαντιαίων ιδιωτικών επιχειρήσεων και με την εξάρτησή τους από τη χρηματοδότηση μέσω διαφημίσεων, ένα τμήμα της μέχρι τώρα «κοινωνίας» υποκαθιστά το χώρο δημόσιας εκδήλωσης των πολιτών και αποβαίνει το ίδιο, όντας ανεξέλεγκτο, δυνάμει απειλή για τα λοιπά τμήματα της πολιτικής δημοσιότητας που μένουν απέναντί του απροστάτευτα, καθώς μάλιστα το κράτος καθίσταται προϊόντως αποδυναμωμένο και αναξίοπисто. Το (φετιχιστικό) στοιχείο σε αυτήν τη διαδικασία είναι ότι εδώ η ακύρωση της δημόσιας εκδήλωσης λαμβάνει κατευθείαν την εικόνα μιας τέτοιας εκδήλωσης. Στη θέση της παγκόσμιας κριτικής δημοσιότητας που αδυνατεί να συγκροτηθεί εισέρχεται η τηλεοπτική παγκοσμιότητα που αναπαράγει σφαιρικά την εικόνα του πάντοτε ίδιου, αναπαριστώντας κυρίαρχα πρότυπα συμπεριφοράς και επιλεγμένες σειρές «γεγονότων» και δίνοντας σε αυτά την επίφαση ενότητας, διάρκειας και συνέχειας, κατά τρόπο ώστε να αποκλείεται η διάσπασή τους προκειμένου να επανασυνδεθούν με το πρόβλημα της αδικίας, της εκμετάλλευσης και της αναξιοπρέπειας σε πλανητικό επίπεδο (και να μπορέσουν έτσι να εξηγηθούν) και επίσης κατά τρόπο ώστε να εξασφαλίζεται η μη απόδοση ευθυνών για τις καταστάσεις αυτές.

Με την πειστικότητα της οπτικής αμεσότητας αναδεικνύεται η μη σχέση της βίας, της πείνας, της εκπόρνευσης με αυτούς που εμφανίζονται και μιλούν και με αυτούς που βλέπουν και ακούν μέσω των παγκόσμιων οπτικών-ακουστικών μέσων. Αυτή η δια-

κής εικονική ακύρωση της σύνδεσης μεταξύ των ανθρώπων και των πραγμάτων και η συγκρότηση της φενακισμένης εικόνας και της κίβδηλης αναπαράστασης αποτελεί την κατ' εξοχήν μορφή εμφάνισης των άδικων και εκμεταλλευτικών σχέσεων που η αναπαράσταση διαρκώς απωθεί, την πλαστή δημοσιότητα. Ενώ αντίρροπες διαδικασίες να συγκροτηθεί κριτική δημοσιότητα και να περιέλθουν τα δίκτυα πληροφόρησης υπό τον έλεγχο ώριμων και αυτοδιοικούμενων πολιτών, όπου τέτοιες διαδικασίες συντελούνται, διαμορφώνονται πολύ αργά και διστακτικά και δεν εξισορροπούν τη συσσωρευμένη δύναμη των μέσων αυτών.

Η προβληματική αυτή μάς οδηγεί στην ανάγκη να επανεξετάσουμε την ίδια τη δημοκρατική και συμμετοχική πολιτική διαδικασία και την πραγμάτωση μιας κριτικής δημοσιότητας σε υπερ-εθνικό επίπεδο ως όρους της κοινωνικής αναπαραγωγής. Ιστορικά όλοι οι πολιτικοί αγώνες για τη διεύρυνση του εκλογικού δικαιώματος και για την υπαγωγή της κρατικής πολιτικής δράσης υπό δημόσιες διαδικασίες διαλόγου, συγκλίσεων και λήψεως αποφάσεων συνεπάγοντο την ιδέα ότι δεν μπορεί να υπάρξει σύγχρονη πολιτική κοινωνία χωρίς δημοκρατικές συμμετοχικές διαδικασίες, ότι δηλαδή οι διαδικασίες αυτές είναι όρος της αναπαραγωγής για σύγχρονες κοινωνίες, διότι δίνουν λύσεις στο πρόβλημα της πληροφόρησης και κατευθύνουν τους πόρους της κοινωνίας σε στόχους που πρέπει να εξυπηρετηθούν, είτε κατευθείαν στο επίπεδο της αγοράς είτε βάσει διαδικασιών αναδιανομής. Ο Καντ είχε εκφράσει την ιδέα αυτή λέγοντας ότι τα δικαιώματα και οι ελευθερίες είναι όροι ανάπτυξης του εμπορίου και της βιομηχανίας και, αν δεν τα εγγυηθούν οι κυβερνήσεις, αυτό θα βλάψει την κοινωνική-οικονομική ζωή.

Η διάσταση αυτή γίνεται σήμερα δραματικά επίκαιρη, και τούτο μολοντί η αισιόδοξη αυτόματη σύνδεση δημόσιου χώρου και αναπαραγωγικής διαδικασίας, στην οποία προέβη ο διαφωτισμός, έχει προ πολλού καταστεί προβληματική. Με την κατάρρευση των καθεστώτων του «υπαρκτού σοσιαλισμού» έγινε φανερό ότι αυτό που ψευδείς γραφιστικές συγκροτήθηκε στις χώρες αυ-

τές ως δημόσιος χώρος, δηλαδή η γραφειοκρατική διαχείριση, ήταν στην πραγματικότητα αποκλεισμός του δημοσίου, της κοινωνίας και της πληροφόρησης, καθώς και ακύρωση της προθυμίας των δρώντων να αναλάβουν ευθύνες και δεσμεύσεις έναντι των άλλων δρώντων και να τους εμπιστευθούν. Η ίδια η κατάρρευση των καθεστώτων αυτών μπορεί να προσεγγιστεί από αυτή την πλευρά ως αποτέλεσμα της έλλειψης δημόσιου χώρου, της πλήρους ιδιωτικοποίησης και εξατομίκευσης σε ένα χώρο που αξίωνε ότι είναι συγκροτημένος ως κοινωνικός και δημόσιος χώρος.

Οι εν λόγω επισημάνσεις φανερώνουν τον αντινομικό χαρακτήρα της ιστορικής σχέσης μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού. Αυτή η σχέση εμφανίζεται, με την ανάδυση της νεωτερικότητας, ως αντιπαράθεση της ατομικής οικονομικής δράσης και των προσωπικών εκδηλώσεων και πραγματώσεων των επιλογών του βίου αφ' ενός (ιδιωτική υπόθεση) και αφ' ετέρου των πολιτικών όρων για τη δράση και τις εκδηλώσεις αυτές — όρων στους οποίους απεδόθη δημόσιος χαρακτήρας. Το ψεύδος αυτής της αντιπαράθεσης αποκαλύπτεται καθώς καθίσταται εμφανές ήδη από τον 19ο αιώνα ότι αυτό που θεωρήθηκε ιδιωτική υπόθεση, δηλαδή η διαχείριση των οικονομικών πόρων της κοινωνίας από άτομα-ιδιοκτήτες των πόρων αυτών, είχε κατ' εξοχήν δημόσιο χαρακτήρα και δεν ήταν δυνατόν να συνεχιστεί χωρίς κάποιας μορφής, ασθενέστερη ή ισχυρότερη, δημόσια ρύθμιση. Τέτοιας μορφής ρύθμιση αποτελεί το «κοινωνικό κράτος», στο οποίο δημοσιοποιούνται θεμελιώδεις όροι διατήρησης της κοινωνικής ζωής, αλλά ταυτόχρονα στην περίπτωση του «κοινωνικού κράτους» μετατοπίζεται η δημόσια σφαίρα προς αντιπροσωπευτικά σώματα και κορπορατιστικούς αντιπροσώπους που δρουν αντί των μελών της κοινωνίας, δηλαδή αντί του δήμου και εν ονόματί του. Πλήρη σφετερισμό του δημόσιου χαρακτήρα των αποφάσεων που αφορούν την αναπαραγωγή της κοινωνικής ζωής πραγματοποίησαν τα κράτη του «υπαρκτού σοσιαλισμού», με ανάθεση των λειτουργιών του δημόσιου χώρου σε απρόσωπες και τυραννικές γραφειοκρατίες

και με κατάργηση του διαλογικού και αναστοχαστικού στοιχείου ως όρου ύπαρξης κάθε κοινωνίας.

Τελευταία μορφή της διαλεκτικής δημοσίου και ιδιωτικού αποτελεί η σημερινή επανιδιωτικοποίηση σημαντικών δημόσιων λειτουργιών, τις οποίες πλέον ιδιοποιούνται οι μεγάλες πολυεθνικές επιχειρήσεις που επιδιώκουν παράλληλα να αποκαταστήσουν μια νέα δημοσιότητα με αφετηρία τη δική τους ιδιωτική-οικονομική σφαίρα συμφερόντων — δημοσιότητα μεσολαβημένη από τα παγκόσμια μέσα ενημέρωσης, που συνεπάγεται διαρθρωτικές στρεβλώσεις του δημόσιου χώρου, όπως η παρουσίαση εγγενώς δημοσίας φύσεως καταστάσεων ως πεδίων ιδιωτικής πρωτοβουλίας και ευθύνης (πρβλ. λ.χ. την ιδέα της «ιδιωτικής ευθύνης των ανέργων») και οδηγεί στο στιγματισμό της κοινωνικής και πολιτικής δράσης που επιδιώκει την άρση τέτοιων στρεβλώσεων.

Οι τάσεις αυτές γίνονται ισχυρότερες με την προϋούσα διεθνοποίηση της δράσης των πολυεθνικών/υπερεθνικών αυτών επιχειρήσεων, που οδηγεί σε αντίστοιχη εξασθένηση της κυριαρχίας των εθνικών κρατών (πρβλ. συμφωνίες GATT), ενώ ταυτόχρονα οι επιχειρήσεις αυτές δεν δεσμεύονται αποτελεσματικά από συνταγματικές εγγυήσεις και διαδικασίες πολιτικής νομιμοποίησης. Η οργάνωση του τρόπου ζωής εκατοντάδων, διαφορετικού μάλιστα βαθμού ανάπτυξης, κοινωνιών πραγματοποιείται τώρα μέσω των αποφάσεων των επιχειρήσεων αυτών, βάσει των ιδιωτικών τους συμφερόντων και χωρίς να λαμβάνονται υπ' όψιν οι επιπτώσεις του μονομερούς αυτού τρόπου οργάνωσης για την κάθε κοινωνία. Στην ανταγωνιστική μεταξύ τους δράση οχυρώνονται πίσω από «δικαιώματα» που προκύπτουν από συμβόλαια και διαπραγματεύσεις με επιλεγμένες τοπικές ομάδες συμφερόντων και που εξασφαλίζουν την απαλλαγή από την ευθύνη για τις κοινωνικές συνέπειες της δράσης τους.

Η διεθνοποίηση μπορεί να έχει βαρυσήμαντες συνέπειες για τους όρους της κοινωνικής αναπαραγωγής σε επιμέρους εθνικές κοινωνίες, στο βαθμό που μετατοπίζει τα όρια πέραν των οποίων θεωρείται ότι δεν μπορεί να συνεχιστεί το ξήλωμα του κοινωνικού

κράτους και στο βαθμό που σχετικοποιεί τη σημασία των εθνικών αγορών. Έτσι το στοιχείο της κοινωνικής αλληλεγγύης αποσπάται από τον παραδοσιακό δημόσιο χώρο ή συρρικνείται δραστικά η παρουσία του σε αυτόν. Παράλληλα, παραδοσιακοί χώροι της «δημόσιας» μέριμνας σε αντιπαράθεση με τον ιδιωτικό χώρο, όπως η εκπαίδευση και ο πολιτισμός, χάνουν τα δημόσια στηρίγματά τους και μεσολαβούνται τώρα από ιδιωτικούς ή μεικτούς θεσμούς, λόγω χάρη με τη μορφή ιδιωτικών πανεπιστημίων ή της χορηγίας καλλιτεχνικών εκδηλώσεων. Με τον τρόπο αυτό σχετικοποιούνται ωστόσο τα κριτήρια βάσει των οποίων προκρίνονται ορισμένες δράσεις και απορρίπτονται άλλες και οι πολιτικές απομακρύνονται από ένα πλαίσιο δημόσιας συνεννόησης και κριτικής.

Απέναντι σε αυτές τις εξελίξεις προβάλλει ως δημόσιο πρόβλημα πλέον για τα μέλη της κοινωνίας όχι μια συγκεκριμένη κρατική-πολιτική δράση, αλλά το ίδιο το κριτικό αίτημα, οι όροι συνέχισης της ζωής, εξασφάλισης της υγείας, της εκπαίδευσης, της καλλιέργειας και παραγωγής ιδεολογίας διεθνώς και στην κάθε κοινωνία να μην είναι ιδιωτική υπόθεση, αλλά να υπόκειται σε συμμετοχικές διαδικασίες ιεράρχησης και κριτικής ως προς τις προϋποθέσεις και τις συνέπειές τους στον όλο πολιτισμό και στην πολιτική κουλτούρα.

Ποιες δυνατότητες άρθρωσης ενός νέου δημόσιου λόγου υπάρχουν εν όψει της σημερινής ανάπτυξης της δραστηριοποίησης των υπερεθνικών εταιριών σε παγκόσμιο επίπεδο; Το ερώτημα αυτό ξαναθέτει το πρόβλημα της κοινωνικής αναπαραγωγής σε παγκόσμιο επίπεδο. Διαπιστώνουμε ότι χαρακτηριστική για τον σημερινό κόσμο είναι η περιφερειοποίηση των οικονομικών συναλλαγών, η δημιουργία περιφερειακών περιβαλλόντων και χώρων ρυθμίσεων γύρω από κέντρα όπως η ΕΟΚ, οι χώρες της Αμερικανικής Ηπείρου, του Ειρηνικού, της Άπω Ανατολής, κλπ., χωρίς να διαμορφώνονται κάποια παγκόσμια πλαίσια ρύθμισης. Παράλληλα, και στο εσωτερικό της κάθε τέτοιας «περιφέρειας», οι ρυθμίσεις παρουσιάζουν έλλειμμα δημοκρατίας, διαφάνειας και πληροφόρησης.

Σήμερα επανατίθενται εξ αρχής θεμελιακά ερωτήματα της νεωτερικότητας. Το χομπσιανό ερώτημα: «Τι κάνει την κοινωνία να μη διαλύεται;» μετατίθεται σήμερα προς το ερώτημα: «Τι είναι αυτό που μπορεί να εμποδίσει τις σύγχρονες μορφές του καταμερισμού της εργασίας, τις διεθνικές επιχειρήσεις και τους ιδιωτικούς-οικονομικούς οργανισμούς να εγκληματούν και να καταστρέφουν τον πλανήτη και την ανθρωπότητα;» Υπάρχει δυνατότητα αντίστασης; Η απάντηση θα αναφερθεί στην ιδιότυπη σήμερα διαπλοκή της τεχνολογίας και της δημοσιότητας. Οι νέες τεχνολογίες και οι δομές παγκόσμιας επικοινωνίας είναι συνυφασμένες και η αλληλοσύνδεση αυτή έχει πολιτικές συνέπειες. Τα προβλήματα της ενέργειας και της προστασίας του περιβάλλοντος δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν παρά σε παγκόσμιο επίπεδο. Μια καταστροφή (οφειλόμενη σε χρήση ατομικής τεχνολογίας) «αλλού», λόγου χάρη στο Τσερνομπίλ, έχει άμεσες συνέπειες για τη ζωή μας «εδώ». Αφορά δηλαδή όλους τους ανθρώπους σε πλανητικό επίπεδο, αλλά και τον καθένα ατομικά, να υπάρχουν παγκόσμιες, δημοκρατικές μέθοδοι ελέγχου της χρήσης της τεχνολογίας και ευρεία δημοσιότητα και ελευθερία της κριτικής. Οι νέες τεχνολογίες, υπό τη φενακισμένη μορφή συγκρότησής τους ως κοινωνικής σχέσης, καθιστούν σήμερα δυνατόν για κάθε άτομο, για κάθε πολίτη, να επικοινωνεί με τους άλλους πολίτες, και δεν μπορεί να κρατηθεί για πολύ κρυφή η κάθε καταστροφή, γενοκτονία, εκμετάλλευση ή διάκριση, ούτε μπορούν για πολύ να μείνουν ασυνειδητοποιήτες οι συνέπειές τους. Αυτή η αδυναμία σταθεροποίησης της καταστροφής εμφανίζεται τώρα ως συγκροτησιακός όρος της κοινωνικής ζωής σε αντιπαλότητα με τις καταστροφικές διαδικασίες. Ενεργοποιείται μέσα από επιμέρους δημοσιότητες, με πολλαπλές συνδέσεις σε κέντρα έρευνας, πανεπιστήμια, εφημερίδες και ηλεκτρονικά μέσα ενημέρωσης, σε ομάδες πολιτών, σε κόμματα και κινήματα.

Αυτές οι σκέψεις μάς οδηγούν, προκειμένου να σκεφθούμε τις προοπτικές των σύγχρονων και των μελλοντικών κοινωνιών, πίσω προς το στοχασμό του διαφωτισμού και της διαλεκτικής, που

διέγινε εγκαίρως ότι η έννοια του δημοσίου στον σύγχρονο κόσμο είναι συνυφασμένη με μια ιδέα παγκοσμιότητας. Το δημόσιο είναι ταυτόσημο με ένα χώρο συνειδητοποίησης και ρύθμισης στοιχειωδών όρων της κοινωνικής αναπαραγωγής, όπως η εγγύηση της ζωής, της ειρήνης, της εργασίας, της τροφής, του περιβάλλοντος, καθώς και της διάσωσης του πολιτισμού, αλλά και με τους πολιτικούς όρους για να συνειδητοποιηθούν και να ρυθμιστούν οι εν λόγω όροι, δηλαδή με την πολιτική συμμετοχή και τη δημοκρατία. Όλοι αυτοί οι όροι θίγονται και διεκδικούνται σήμερα στην παγκόσμια κοινωνία, και καθώς διεκδικούνται λαμβάνουν τη μορφή κοινωνικών αξιών, με αξίωση παγκοσμιότητας, των οποίων η πραγμάτωση είναι ευθύνη των ατόμων και των κοινωνιών. Έχουν αυτή την αμφισημία να είναι συνάμα κοινωνικές αξίες και όροι της κοινωνικής ζωής. Δεν είναι βέβαια σε όλο το εύρος όροι με στενή λειτουργιστική έννοια. Ωστόσο ισχύει ότι, αν δεν πραγματοποιηθούν, παύει να υπάρχει ανθρώπινη κοινωνία επί της γης, ή εξακολουθεί συμπτωματικά να υπάρχει με τη μορφή της διαρκούς διακινδύνευσης, εξαθλίωσης, αντιπαλότητας και αυτοκαταστροφής.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πρβλ. T. Hobbes, *Leviathan* (1651), Penguin English Library, 1981, μέρος III, κεφ. 42, σ. 576 επ.; J. Locke, *Two Treatises of Government* (1698), P. Laslett (επιμ.), Cambridge University Press, 1963, σ. 176 επ.; J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social* (1762), Garnier, Παρίσι 1962 (ήδη στο 1ο βιβλίο, κεφ. 1, αναφέρονται ως πιθανά νομιμοποιητικά επιχειρήματα της εξουσίας η βία και οι συμβάσεις, αλλά όχι η παραδοσιακή, θεολογική κλπ. νομιμοποίηση).
2. Πρβλ. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1786), Liberty Classics, Indianapolis 1981, ιδίως κεφ. 7 και 8.
3. Πρβλ. τις μαρξικές αναλύσεις στο *Das Kapital*, Marx-Engels, Werke 23, Βερολίνο, σ. 253, 299, 305 επ.
4. Πρβλ. K. Psychopedis, «Dialectical Theory Problems of Reconstruction», στο W. Bonefeld e.a. (επιμ.), *Open Marxism* 1, Pluto, Λονδίνο 1992, σ. 1-53.
5. Για την κριτική εξηγήσεων με αναφορά στις έννοιες «κείνσιανό»/«μετακείνσιανό» κράτος, πρβλ. K. Psychopedis, «Emancipating Explanation», στο W. Bonefeld e.a. (επιμ.), *Open Marxism* 3, Pluto, Λονδίνο 1995.
6. Πρβλ. J. M. Keynes, Το τέλος του laissez-faire, στο Γ. Κουζέλης, Κ. Ψυχοπαίδης, *Κείμενα Επιστημολογίας των Κοινωνικών Επιστημών*, Νήσος, Αθήνα 1996.
7. Πρβλ. K. Thomas, «Deregulierung von links», *Neue Gesellschaft, Frankfurter Hefte* 1 (1995). Σήμερα η κρατική απορρύθμιση λαμβάνει χώρα χωρίς υπέρβαση των κοινωνικών χωρισμών.

ΠΗΓΕΣ ΠΡΩΤΩΝ ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΕΩΝ

- «Πολιτική μέσα στις Έννοιες», (αδημοσίευτο).
- «Υπεράσπιση του Ορθολογισμού», *Ο Πολίτης* 62, 63, 64/65 (1983) και 33 (1997).
- «Η καντιανή Κριτική της Πράξης», (αδημοσίευτο).
- «Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου», *Ο Πολίτης* 128 (1995).
- «Πολιτική Δημοσιότητα και η Ιδέα ενός Πανεπιστημίου», *Σύγχρονα Θέματα* 56 (1995).
- «Ιστορισμός και Κανονιστικότητα», *Δευκαλίον* 14/1, (1995), σ. 29-36.
- «Ο Νίτσε και η Πολιτική», (αδημοσίευτο).
- «Το πρόβλημα της ορθολογικής κατασκευής εννοιών», *Τοπικά* 2 (1996).
- «Προς μια θεωρία της Νεωτερικότητας», *Μοντερνισμός. Η ώρα της αποτίμησης*. Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού, Γεν. Παιδεία, Αθήνα 1996.
- «Το έργο του Μαρξ στις σύγχρονες επιστημολογικές συζητήσεις», στο *Μαρξισμός. Μια επανεκτίμηση*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1997.
- «Υπάρχει θεμελίωση σοσιαλιστικών αξιών;» *Ουτοπία* 13 (1994).
- «Δημόσιος χώρος και κοινωνικές-πολιτικές αξίες», στο *Όρια και σχέσεις δημοσίου και ιδιωτικού*, Ίδρυμα Καράγιοργα, Αθήνα 1996.