



Κορνήλιος Καστοριάδης

ΑΤΟΜΟ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ, ΙΣΤΟΡΙΑ



Ο ΦΙΛΙΠ ΡΕΪΝΩ ΔΗΜΟΣΙΕΥΣΕ ΠΡΟΣΦΑΤΑ ένα πολύ αξιόλογο βιβλίο* που μέσα από μια καλώς οργανωμένη, πολυφωνία θεμάτων συνδυάζει την επεξεργασία δύο πολύ σημαντικών εγχειρημάτων. Από τη μια πλευρά, έγραψε την καλύτερη εισαγωγή που γνωρίζω στο συνολικό έργο του Μαξ Βέμπερ, σχετίζοντας την αυστηρή παρουσίαση των προδρόμων του, της μεθόδου του και των αποτελεσμάτων της μ' ένα εξαιρετικά προσεκτικό απολογισμό των δυσκολιών του, της αμφισημαντότητάς του, των αδιεξόδων του. Η συγγενείά του με τον Βέμπερ και η συμπάθεια που ολοφάνερα και δίκαια δείχνει απέναντι στο σπουδαίο γερμανό στοχαστή, δεν τον εμποδίζουν να επισύρει αποφασιστικά την προσοχή, κάθε φορά που αυτό είναι απαραίτητο, στις δυσκολίες, τις αντινομίες, τις απορίες στις οποίες απολήγει η βεμπεριανή προσπάθεια ή τα κενά της που οφείλει να φέρει στην επιφάνεια. Επίσης, και ως προς αυτό το ενδιαφέρον του βιβλίου αποδεδεικνύεται ακόμη μεγαλύτερο από το προηγούμενο, δείχνει καθαρά και διαρκώς —εγχείρημα πολύ πιο πολύπλοκο και δυσκολότερο— ότι η συζήτηση για την κεφαλαιώδη συμβολή του Βέμπερ θέτει το «σύγχρονο λόγο», σ' ορισμένες από τις κεντρικές του φιγούρες, υπό αμφισβήτηση. Το ότι, τέλος, όλα αυτά μπόρεσαν να επιτευχθούν σε ένα βιβλίο διακοσίων σελίδων, χωρίς καμιά παραχώρηση στην ευκολία και με μια συνοπτικότητα που δεν της λείπει η σαφήνεια, δεν μπορεί παρά να επιτείνει το θαυμασμό.

* Μ' αφορμή το έργο του Φίλιπ Ρεϊνώ: *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Παρίσι, PUF, 1987. Το βιβλίο συμπυκνώνει το ουσιαστικό μιας διδακτορικής διατριβής στις πολιτικές επιστήμες που υποστηρίχτηκε το

Μάη του 1987 στο πανεπιστήμιο της Reims.

Μπορεί να τη συμβουλευθεί κανείς στο πανεπιστήμιο της Reims ή στο Κέντρο Συγκριτικής Ανάλυσης των Πολιτικών Συστημάτων, πανεπιστήμιο I, Παρίσι.

Για τους παραπάνω λόγους και καθώς ήμουν από παλιά εξοικειωμένος και ένθερμος θαυμαστής του Βέμπερ¹, γοητεύτηκα και αναγκάστηκα συνάμα να διαβάσω τον Φίλιπ Ρεϊνών με την πένα στο χέρι. Η οξύτητα του κειμένου του με παρακίνησε να επανέλθω σε μια σειρά από προβλήματα τα οποία για μένα έχουν λυθεί εδώ και πολύ καιρό, αλλά που το «πνεύμα της εποχής» επανέθεσε μ' έναν τρόπο κατά τη γνώμη μου, παλινδρομικό. Η αντιμετώπισή τους δε, σε αντιπαραβολή με τον Βέμπερ νομίζω ότι θα επιτρέψει να διαυγασθούν σε ένα σημαντικό βαθμό².

1. Το ζήτημα του ατομικισμού

ΓΝΩΡΙΖΟΥΜΕ ΟΤΙ Ο ΒΕΜΠΕΡ ΔΙΑΚΗΡΥΓΤΕ μια μέθοδο που την ονόμαζε «ατομικιστική» (P.H.R 93-121). Σύμφωνα μ' αυτή ο τελικός σκοπός της ιστορικής και κοινωνιολογικής έρευνας —σ' ένα βαθύτερο επίπεδο για τον Βέμπερ δεν υπάρχει, και πολύ σωστά, διάκριση μεταξύ αυτών των δύο αντικειμένων έρευνας— θα ήταν η επαναγωγή των υπό μελέτη φαινομένων στα αποτελέσματα των πράξεων ή της συμπεριφοράς (Verhalten) συγκεκριμένων, δηλαδή διακριτών, καθορισμένων— «ενός, μερικών ή περισσότερων»— ατόμων. Διότι μόνο μ' αυτό τον τρόπο, λέει ο Βέμπερ (WG 7), γίνεται προσιτό «κάτι επιπλέον», κάτι που είναι «αιωνίως απρόσιτο σε κάθε φυσική επιστήμη»: «η κατανόηση της συμπεριφοράς των μοναδικών ατόμων που συμμετέχουν σε συγκεκριμένες κοινωνικές δομές». Η θεώρηση είναι ασφαλώς πολύ σημαντική: κάθε φυσική διαδικασία μπορούμε να την περιγράψουμε και συχνά να την

1. Οι πρώτες μου δημοσιεύσεις στα ελληνικά (1944), που επανεκδίδονται τώρα στην Αθήνα, περιείχαν μεταξύ άλλων την εκτενώς σχολιασμένη μετάφραση των «Μεθοδικών Θεμελίων» του *Οικονομία και Κοινωνία* και μια «Εισαγωγή στη Θεωρία των κοινωνικών επιστημών» που ήταν έντονα επηρεασμένη από τον Βέμπερ (βλ. Κορνήλ. Καστοριάδης: *Πρώτες Δοκιμές*, εκδ. Ύψιλον, 1988, σ.τ.μ.).

2. Θα αναφέρομαι στο βιβλίο του Φίλιπ Ρεϊνών με τα σημεία P.H. R. και το νούμερο της σελίδας: το *Οικονομία και Κοινωνία* με τα σημεία WG (Mohr, Tübingen, 1956). Καθώς έχω πραγματευτεί δια μακρών αλλού τα ζητήματα που συζητώνται εδώ, ο ενδιαφερόμε-

νος αναγνώστης μπορεί να ανατρέξει στο *Μαρξισμός και επαναστατική θεωρία* (1964-65) που επαναδημοσιεύτηκε σαν πρώτο μέρος του *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, εκδ. Ράππα, 1981 ΜΕΘ-ΦΘΚ) που θα δηλώνεται εδώ ως ΜΕΘ-ΦΘΚ· στο δεύτερο μέρος του *Η φαντασιακή...* που θα δηλώνεται εδώ ως ΦΘΚ· στο *Domaines de l' Homme* (Τόποι του ανθρώπου), Παρίσι, Le Seuil, 1986, που θα δηλώνεται ως DDH και στο «L' état du sujet aujourd'hui» Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα) που δημοσιεύτηκε στο *Toriques*, No 38, 1986, σελ. 7-39 και θα δηλώνεται με τα σημεία ES. Όλες οι υπογραμμίσεις λέξεων ή αποσπασμάτων οφείλονται στο πρωτότυπο, εκτός αντίθετης ένδειξης.

εξηγήσουμε, να την ανάγουμε δηλαδή σε «νόμους» που τη διέπουν. Αλλά δεν μπορούμε να την κατανοήσουμε και, στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει σ' αυτή τίποτα που να μπορεί να κατανοηθεί. Αντίθετα, η ανθρώπινη συμπεριφορά μάς είναι εν μέρει τουλάχιστον, δυνάμει τουλάχιστον, κατανοητή. Ένας καυγάς μεταξύ παιδιών, μια σκηνή ζήλειας μου είναι τις περισσότερες φορές κατανοητή ως τέτοια και κατά την εξέλιξή της, έστω κι αν είναι ασυνήθιστη ή και πρωτοφανής (ενώ, κυριολεκτικά, θα ήταν αδύνατο να την εξηγήσω με την έννοια των φυσικών επιστημών). Η κατανόησή της καθορίζεται από τη δυνατότητα εκείνου που ο Βέμπερ καλεί *sympathisches Nacherleben*, δηλαδή συμπαθητική (ή εμπαθητική) αναβίωση της συμπεριφοράς ή των κινήτρων του άλλου. Αλλά αυτή η «συμπαθητική αναβίωση» δεν είναι, θα το δούμε, το ουσιώδες της «κατανόησης»³.

Ό,τι ο Βέμπερ καλεί «ατομικιστική μέθοδο» μοιάζει να αντιτίθεται σε έναν υποστασιακό ή οντολογικό ατομικισμό. Η κοινωνιολογία που θέλει να προωθήσει εργάζεται κατασκευάζοντας (ή αποκαθιστώντας) ένα κατανοητό νόημα της συμπεριφοράς (*Verhalten*) των μεμονωμένων (*Einzelnen* «ενός ή περισσότερων») ατόμων (WG 6, No 9). Σ' αυτήν την κατασκευή (ή αποκατάσταση) κατορθώνει και φθάνει με τον καλύτερο τρόπο (ή και δεν κατορθώνει να φθάσει καθόλου) καθόσον το νόημα περί του οποίου πρόκειται είναι ένα «ορθολογικό» νόημα. Όλα αυτά επιτυγχάνονται με την κατασκευή ιδεατών τύπων (ατόμων ή συμπεριφοράς). Θα επανέλθω σ' αυτούς, όπως και στο τεράστιο ζήτημα της γνώσης του αν «η σημασία των κοινωνικών φαινομένων κατασκευάζεται από τον επιστήμονα από μια ιδιαίτερη σκοπιά», κι αν γι' αυτή την κατασκευή δεν προϋποθέτει τίποτα ως προς το αντικείμενό του.

Ο Βέμπερ, προλαμβάνοντας εν πλήρει συνειδήσει τις πιθανές διαστροφές της παραπάνω άποψης, χαρακτηρίζει εκ των προτέρων ως «τερατώδη παρανόηση» την απόπειρα να συναχθεί από αυτήν την «ατομικιστική μέθοδο» μια «ατομικιστική αξιολόγηση» μ' οποιαδήποτε έννοια, όπως επίσης και κάθε προσπάθεια να συναχθούν από τον «αναπόφευκτα ρασιοναλιστικό... χαρακτήρα του σχηματισμού των επιστημονικών εννοιών» συμπεράσματα για την κυριαρχία «λογικών κινήτρων» στο ανθρώπινο πράττειν ή και μια «θετική αξιολόγηση του ρασιοναλισμού» (WG 9, No 9· βλ. επίσης WG 3, No 3). Όποιος γνωρίζει τη βιαιότητα των επίμονα επαναλαμβανομένων κριτικών του εναντίον του R. Stammier, μπορεί να φανταστεί εύκολα τους σκληρούς σαρχα-

3. Ας σημειωθεί εν παρόδω ότι δεν πέρασε πολύς καιρός από τότε που αυτή η δυνατότητα συμπαθητικής ή εμπαθητικής αναβίωσης προκαλούσε τη χλεύη των όψιμων παρι-

σίων ψυχαναλυτών. Προφανώς, χωρίς αυτή τη δυνατότητα η κοινωνική ζωή θα ήταν απλώς αδύνατη.

σμούς με τους οποίους θα υποδεχόταν το σύγχρονο «ατομικισμό» και «κρασιοναλισμό» στις κοινωνικές επιστήμες —αφήνουμε τα πολιτικά ψευδο-συμπεράσματα που συνάγουν απ' αυτούς μέσω συλλογισμών του τύπου: «οι ρινόκεροι υπάρχουν, άρα το σύμπαν αποτελείται από ζελέ κυδωνιού», που έκαναν διάσημο το F. von Hayek.

Τι μπορούμε να πούμε σε τούτη την προοπτική, για τους «κοινωνικούς ή συλλογικούς σχηματισμούς»; Οι εκφράσεις του Βέμπερ σχετικά μ' αυτό το σημείο είναι τόσο κατηγορηματικές, που γίνεται αμέσως αντιληπτό ότι κι αν ακόμα η ατομικιστική μέθοδος δεν συνεπάγεται καμία «αξιολογική», ακόμα λιγότερο πολιτική, τοποθέτηση ισοδυναμεί ωστόσο με μια οντολογική απόφαση ως προς το είναι του κοινωνικο-ιστορικού. «Για την κατανοητική ερμηνεία... αυτοί οι κοινωνικοί σχηματισμοί είναι απλώς αποτελέσματα και αλληλουχίες του ειδικού πράττειν μοναδικών ατόμων —εφόσον μόνον αυτά είναι για μας φορείς ενός νοηματικά προσανατολισμένου πράττειν» (ή φορείς ενός πράττειν το οποίο είναι φορέας νοήματος, WG 6, No 9).

Αυτή η βαρυσήμαντη διαβεβαίωση συνοδεύεται από τρεις παρατηρήσεις για τη σχέση της «ερμηνείας του πράττειν προς τις συλλογικές έννοιες»:

α) Είναι συχνά αναγκαίο να χρησιμοποιούμε εκφράσεις όπως «Κράτος», «οικογένεια» κτλ. —πρέπει όμως να αποφεύγουμε να τις συγχέουμε με τις αντίστοιχες νομικές έννοιες και να τους καταλογίζουμε μια «συλλογική προσωπικότητα».

β) Η κατανόηση πρέπει να λαμβάνει υπόψη της ότι αυτοί οι «συλλογικοί σχηματισμοί» είναι επίσης «παραστάσεις στο κεφάλι πραγματικών ανθρώπων» κι ότι ως εκ τούτου «μπορούν να έχουν μια εξαιρετικά σπουδαία σημασία, μερικές φορές εντελώς αποφασιστική (κυριαρχική, beherrschende) για... το πράττειν των πραγματικών ανθρώπων». Είναι όμως σαφές από τα συμφραζόμενα ότι αυτές οι «παραστάσεις» δεν μπορούν να νοηθούν παρά σαν αποτέλεσμα της δράσης άλλων «μοναδικών και πραγματικών ανθρώπων».

γ) Υπάρχει μια σχολή «οργανικής» κοινωνιολογίας που τείνει να εξηγήσει την κοινωνική συμπεριφορά βάσει «λειτουργιστικών» θεωρήσεων, σύμφωνα με τις οποίες τα «μέρη» πληρούν τις αναγκαίες για την ύπαρξη του «όλου» λειτουργίες. Αυτό το είδος θεωρήσεων, λέει ο Βέμπερ, μπορεί να έχει κάποια απεικονιστική αξία, να στερεώνει ένα προσωρινό προσανατολισμό της έρευνας (όμως προσοχή στον κίνδυνο να «υποστασιοποιηθούν οι έννοιες!») ή να είναι ευρηστικά χρήσιμο (να επιτρέπει, επί παραδείγματι, την ανίχνευση του σημαντικότερου πράττειν σε ένα δεδομένο πλαίσιο). Όλα αυτά όμως δεν είναι παρά μια προεργασία για τη δουλειά της κυρίως κοινωνιολογίας, της μόνης που αποπερατώνει το πραγματικό έργο, δηλαδή την κατανόηση της συμπεριφοράς των συμμετεχόντων ατόμων (WG 6-7 No 9· βλ. επίσης WG 8-9, τις παρατη-

ρήσεις πάνω στον «ουνιβερσαλισμό» ή «ολισμό» του Othmar Spann).

Οι παρατηρήσεις αυτές, είναι φανερό, δεν έχουν καμιά βαρύτητα στο επίπεδο των αρχών. Η ατομικιστική μέθοδος δεν εμποδίζει τον Βέμπερ να τοποθετηθεί τελικά με κατηγορηματικό τρόπο σε σχέση προς το οντολογικό ζήτημα: «Η αποφασιστική εμπειρική κοινωνιολογική δουλειά αρχίζει πάντοτε με το ερώτημα: ποια κίνητρα καθόρισαν και καθορίζουν τους μεμονωμένους (einzelnen) λειτουργούς και μέλη αυτής της “κοινότητας” να συμπεριφέρονται έτσι, ώστε αυτή να γεννηθεί (σχηματισθεί, δημιουργηθεί) και να συνεχίζει να υπάρχει;» (WG 9, No 9).

Μόνο το ατομικό πράττειν, συνεπώς, θεωρείται ότι είναι κατανοητό. Αλλά σε τι συνίσταται η κατανοητότητά του; Οι «αρχικές» διατυπώσεις του Βέμπερ είναι γενικές και συνετές. «Η ενάργεια της κατανόησης μπορεί να έχει είτε έναν ορθολογικό χαρακτήρα... είτε να συνίσταται σε μια εμπαθητική (einführend Nacherleben), συγκινησιακή, καλλιτεχνική-δεκτική αναβίωση». Συγχρόνως, μιλά για τη δυσκολία μας να κατανοήσουμε «αναβιώνοντάς τους με την εμπαθητική φαντασία (einführende Phantasie) ορισμένους “σκοπούς” και “αξίες” που μπορούν, σύμφωνα με την εμπειρία, να προσανατολίζουν το πράττειν ενός ανθρώπου»... όταν απομακρύνονται ριζικά από τις «δικές μας έσχατες αξιολογήσεις» (WG 2, No 3). Η ζυγαριά μοιάζει έτσι να διατηρείται σε ισορροπία μεταξύ των δύο αυτών αντιτιθέμενων πόλων και η διαφορά τους να απορρέει μόνο από την προβληματικότητα της κατανόησης που τους αντιστοιχεί. Πρέπει να σημειωθεί εν παρόδω και η υφιστάμενη ασάφεια της αντίθεσης: κατανοούμε εύκολα ένα πράττειν που προσανατολίζεται προς σκοπούς ή αξίες που δεν απέχουν πολύ από τις δικές μας, και (ή) το οποίο ξετυλίγεται σύμφωνα με μια ορθολογικότητα των μέσων ως προς τους σκοπούς: κατανοούμε δυσκολότερα, και ενδεχομένως δεν κατανοούμε καθόλου, ένα πράττειν που υπακούει σε σκοπούς που μας είναι ξένοι, και (ή) που η ενεργοποίησή του απομακρύνεται αισθητά από την ορθολογικότητα των μέσων σε σχέση προς τους σκοπούς. (Θα ονομάζω από εδώ και πέρα την τελευταία, σύμφωνα με μια ολόένα και πιο διαδεδομένη συνήθεια, εργαλειωκή ορθολογικότητα. Ο όρος Zweckrationalität του Βέμπερ δεν είναι πολύ κατάλληλος γιατί στην πραγματικότητα σημαίνει Mittelrationalität, τη λογική των χρησιμοποιημένων μέσων, η οποία δεν μπορεί προφανώς να εκτιμηθεί, παρά σε σχέση προς έναν θετεμένο και επιδιωκόμενο από τον πράττοντα σκοπό, ενώ η έκφραση: «ορθολογικότητα κατά τελικότητα ή ως προς τους σκοπούς» δημιουργεί στη γαλλική μια απaráδεκτη αμφισημία).

Στην πραγματικότητα όμως, όταν ξαναδιαβάζουμε προσεκτικά και έχοντας υπόψη μας την παραπάνω προβληματική το τμήμα «Μεθοδικά Θεμέλια» του «Οικονομία και Κοινωνία» δεν μένουν πολλές δυνατές αμφιβολίες ως προς τη

διπλή πρόοδο που εκτυλίσσεται μέσα του. Αφ' ενός, το «κατανοείν» άγεται ολοένα και περισσότερο προς την κατανόηση του εργαλειακά ορθολογικού πράττειν. Παραπέμπω κάπως δια μακρών, διότι η φράση (WG 9, No 10) διασαφηνίζει περίπου τα πάντα: «Αυτοί οι νόμοι [που προσπαθεί να θεμελιώσει η κατανοητική κοινωνιολογία] είναι κατανοητοί και μονοσήμαντοι στον ύψιστο βαθμό στην περίπτωση που στη βάση της τυπικά παρατηρημένης διαδικασίας, βρίσκονται καθαρά εργαλειακής ορθολογικότητας κίνητρα... και όπου η σχέση μεταξύ των μέσων και των σκοπών είναι, σύμφωνα με τους κανόνες της εμπειρίας, μονοσήμαντη... Στη συγκεκριμένη περίπτωση, η επιτρεπτή απόφαση είναι: αν κάποιος δρούσε με αυστηρώς εργαλειακά ορθολογικό τρόπο, θα έπρεπε (müsste, αναγκαιότητα και όχι υποχρέωση) να ενεργήσει έτσι κι όχι αλλιώς...». Τα παραδείγματα που επικαλείται (αριθμητικός υπολογισμός, καταχώρηση της τάδε πρότασης στο τάδε μέρος μιας απόδειξης, ορθολογική απόφαση ενός ανθρώπου που πράττει σύμφωνα με καθορισμένα ενδιαφέροντα να επιχειρήσει μια πράξη που να αντιστοιχεί στα επιδιωκόμενα αποτελέσματα) είναι σαφή. Αφ' ετέρου, ο Βέμπερ σωρεύει παραδείγματα συμπεριφορών που δεν είναι εργαλειακά ορθολογικές: όλο το κατά παράδοση πράττειν, πλατεία στρώματα της χαρισματικής δράσης (και της αντίδρασης, βέβαια) (WG 8, No 9), στη συνέχεια (WG 10, No 11) την ολότητα σχεδόν του «πραγματικού πράττειν» το οποίο «ξετυλίγεται στο μεγαλύτερο μέρος των περιπτώσεών του μέσα σε μια απαθή (αόριστη, αναίσθητη: dumpf) ημισυνειδησία ή ασυνειδησία του “σκοπευόμενου νοήματός” του». «Το δρον άτομο... ενεργεί τις περισσότερες φορές ενστικτωδώς ή κατά συνήθεια... Το πράττειν που είναι φορέας νοήματος (sinnhaftes Handeln) με αντικειμενικά πραγματικό τρόπο (είτε αυτό το νόημα είναι ορθολογικό, είτε ανορθολογικό) στην πραγματικότητα δεν είναι ποτέ παρά μια οριακή περίπτωση». Εξ ου και το συμπέρασμα που διατυπώθηκε ήδη προηγουμένως: «Όλα αυτά δεν απαλλάσσουν την κατανοητική κοινωνιολογία από το καθήκον να προσφέρει, με συνείδηση των ορίων που μέσα τους είναι αποτραβηγμένη, εκείνο που μόνο αυτή μπορεί να προσφέρει» (WG 8, No 9).

Ας μη σπεύσουν να αντιτείνουν ότι στα βαθύτερα στρώματα της ημισυνειδητής ή ασυνειδητής κατά παράδοση ή κατά συνήθεια συμπεριφοράς υπάρχει πάντως μια «ορθολογικότητα»: είτε δεν γνωρίζουμε τίποτα γι' αυτήν, είτε, για να την αποκαταστήσουμε, θα 'πρεπε να προσφύγουμε σε θεωρήσεις «αντικειμενικής ορθολογικότητας» που ο Βέμπερ παραμέρισε εξ υπαρχής — και δικαιολογημένα, δεδομένου του φιλοσοφικού του ορίζοντα. Διότι «το πράττειν δηλώνει μια ανθρώπινη συμπεριφορά, όταν και στο μέτρο που ο πράττων ή οι πράττοντες προσδέουν σ' αυτήν ένα υποκειμενικό νόημα». Αυτό δε το νόημα μπορεί να είναι είτε το πραγματικά (tatsächlich) προσδοκόμενο νόημα από

έναν πράττοντα ή το κατά μέσο όρο και κατά προσέγγιση προσδομένο νόημα από τους πράττοντες σε μια δεδομένη περίπτωση, «...είτε το υποκειμενικά προσδομένο νόημα από εκείνον ή εκείνους που πράττουν και τους οποίους θεωρούμε ως τύπους στο εσωτερικό ενός εννοιακά κατασκευασμένου καθαρού τύπου» (WG 1, No 1). Και, σ' όλες τις περιπτώσεις μένουμε με το ακόλουθο μυστήριο: γιατί και πώς η μεγάλη πλειονότητα των ατόμων στη μεγάλη πλειονότητα των πράξεών τους ενεργούν απλώς με τον τρόπο που έχουν συνηθίσει να ενεργούν, τι σημαίνει αυτό ως προς το ίδιο το είναι των ανθρώπινων ατόμων, και τι μπορούμε να πούμε για την εγκαθίδρυση (κάθε φορά πρώτη) των «συνηθειών» ή της «παράδοσης»; Ποιες είναι τέλος οι προοπτικές και η τύχη μιας κατανοητικής κοινωνιολογίας που περιορίζεται, απέναντι στο 95% της ανθρώπινης ιστορίας, να λέει: αυτό δεν είναι κατανοητό, είναι όμως κατά παράδοση;

Θα χρειαστεί να ασκήσουμε κριτική στη φιλοσοφική θεμελίωση της θέσης του Βέμπερ: αλλά πριν απ' αυτό, πρέπει να καταλάβουμε τη λογική (και, βάσει της εν λόγω θεμελίωσης, την αναγκαιότητα) της στάσης του.

Η κοινωνιολογία πρέπει να κατανοεί, και όχι (ή όχι απλά) να εξηγεί (θα επανέλθω αργότερα στο σφάλμα του απόλυτου χωρισμού αυτών των δύο στιγμών). Τι μπορεί να κατανοήσει; Νόημα. Και, σύμφωνα, με τον Βέμπερ, υπάρχει νόημα μόνο «εντός», «δια» και «για» τα πραγματικά άτομα (έστω κι αν αυτό ισχύει απλά για τον επιστήμονα που το «κατασκευάζει») —εν πάση περιπτώσει, υπάρχει μόνο προσδομένο (*gemeint*, ο γερμανικός όρος κατονομάζει έντονα την «υποκειμενική» διάσταση, πλησιάζει πολύ το ελληνικό *δοξάζω*) νόημα. Αλλά η κοινωνιολογία δεν οφείλει να κατανοήσει μόνο ένα «μεμονωμένο» νόημα, ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι μπορεί να υπάρξει τέτοιο πράγμα. Πρέπει να κατανοήσει αλυσώσεις πράξεων —την κοινωνικά προσανατολισμένη συμπεριφορά των ατόμων— κι όχι να τις εξηγήσει, όπως η φυσική, δια της απλής διαπίστωσης «κατανόητων» («κανονικοτήτων»). Κι αυτές τις αλυσώσεις πρέπει, όσο είναι δυνατό, να τις κατανοήσει ως αναγκαίες. Μ' αυτόν τον τρόπο, και μόνο μ' αυτόν, σύμφωνα με τον Βέμπερ, μπορεί να είναι επιστήμη. Το καθήκον της είναι να προσφέρει «μια σωστή αιτιακή ερμηνεία» (WG 5, No 7), κι αυτό απαιτεί «τη πορεία της πράξης που θεωρείται τυπική να φαίνεται απ' ενός ως νοηματικά πρόσφορη και συγχρόνως να προσδιοριστεί ως αιτιακά πρόσφορη». Η αιτιότητα είναι ουσιώδης για το Βέμπερ (PH. R. 39-45). Έτσι λοιπόν, αυτό που πρέπει τελικά να ονομάσουμε «ρασιοναλιστικό ατομικισμό» (μεθοδολογικό, αλλά και οντολογικό) του Βέμπερ, εξαρτάται εξ ολοκλήρου από τη σύνδεση αυτή μεταξύ αιτιότητας (αναγκαιότητα) και κατανόησης, σύνδεση που εκπροσωπεί αναπόφευκτα (θα δούμε αμέσως γιατί) η ορθολογική νοητότητα. Πράγματι, αντίθετα από τις φυσικού είδους «ανόητες

κανονικότητες», μια αλύσωση ορθολογικά συνδεδεμένων πράξεων μας φαίνεται αδιάρρηκτα σαν νοητή και αναγκαία ταυτόχρονα τόσο σε κάθε μια από τις στιγμές της, όσο και στη σύνδεσή τους. (Στα παραδείγματα που χαίρουν της προτίμησης του Βέμπερ και αναφέρθηκαν παραπάνω, μπορεί να προστεθεί και εκείνο του στρατηγού ο οποίος, ανάλογα με τις περιστάσεις και τα προσφερόμενα μέσα, υποτίθεται ότι θα έπαιρνε εργαλειακά ορθολογικές αποφάσεις σε σχέση προς το σκοπό που θέτει στον εαυτό του, και όπου εμείς μπορούμε να «εξηγήσουμε αιτιακά» την απόσταση, το μέγεθος της παρέκκλισης του πραγματικού πράττειν του με την παρέμβαση «λανθασμένων πληροφοριών, πραγματικών σφαλμάτων, νοητικών λαθών, της προσωπικής ιδιοσυγκρασίας ή εξωστρατηγικών υπολογισμών» WG 10, 11).

Όμως, η αιτιότητα δεν δηλώνει ούτε τη «μη αντιστρεπτότητα», ούτε μια οποιαδήποτε διάταξη μέσα στο χρόνο, και φυσικά ακόμα λιγότερο σημαίνει την απλή κανονική ακολουθία που παρατηρείται εμπειρικά μεταξύ δύο φαινομένων. Η αιτιότητα δηλώνει την κανονικότητα μιας ακολουθίας που η αναγκαιότητά της εκφράζεται από έναν καθολικό νόμο. Στην περίπτωση των φυσικών επιστημών η καθολικότητα του νόμου είναι, *formaliter spectata*, ένα απαιτούμενο της επιστημονικής σκέψης και, *materialiter spectata*, συμβαίνει να εκπροσωπείται από την κατ' αρχήν (*en principe*) απεριόριστη αναπαγωγικότητα της θεωρούμενης ακολουθίας. (Παραμελώ τις διακρίσεις που είναι δευτερεύουσες σε σχέση προς το θέμα μας: πείραμα, παρατήρηση, έμμεση συναγωγή, κτλ.). Για λόγους όμως που έχουν ειπωθεί χίλιες φορές και που θα μπορούσε κανείς να πολλαπλασιάσει, στα κοινωνικο-ιστορικά φαινόμενα (επαναλαμβάνω ότι για τον Βέμπερ δεν υπάρχει απ' αυτή την άποψη, και δικαιολογημένα, ουσιαστική διάκριση μεταξύ κοινωνίας και ιστορίας) δεν είναι προσιτή ούτε καν κυριολεκτικά η μη τετριμμένη επανάληψη — όχι μόνο η αναπαγωγικότητα. Και σ' αυτήν ακριβώς την απουσία αναπαγωγικότητας έγκειται στην αιτιοκρατική προοπτική του, όλο το βάρος των θεωρήσεων του Βέμπερ για την «ορθολογικότητα» και τη νοητότητα. Η εγγενής νοητότητα μιας αλύσωσης κινήτρων και πράξεων υποκαθίσταται πολύ σωστά και αποτελεσματικά (επιπλέον: με το κέρδος της «κατανόησης»!) στην αναπαγωγικότητα των πειραματικών επιστημών. Η τελευταία αντικαθίσταται πράγματι από μια απόφαση δυνάμει απεριόριστης αναπαγωγικότητας: «Οποιοδήποτε άλλο ορθολογικό άτομο στη θέση του X και υπό τις αυτές συνθήκες, θα είχε αποφασίσει να χρησιμοποιήσει το αυτό μέσο Ψ». 'Η, αν προτιμά κανείς, ως ορθολογικά άτομα είμαστε όλοι υποκαταστατοί ο ένας στον άλλο και υπό τις αυτές περιστάσεις «θα έπρεπε να αναπαράγουμε» την ίδια συμπεριφορά. (Ας σημειώσουμε ότι υπ' αυτούς του όρους, η ίδια η μοναδικότητα του ιστορικού συμβάντος εξανεμίζεται και διατηρείται μόνο ως

αριθμητική μοναδικότητα ή ως ανορθολογική παρέκλιση: «Πώς θα ενεργούσατε κάτω από αυτές τις συνθήκες; Ακριβώς όπως ο Χ. — Και γιατί δεν ενεργήσατε έτσι; — Είχα πιεί πάρα πολύ κρασί»).

Όταν λείπει αυτή η δύναμη αναπαραγωγικότητα που απορρέει από την «ορθολογικότητα», προκύπτει εκείνο που ο Βέμπερ ονομάζει *Fehlen an Sinnadäquanz*, η απουσία ή έλλειψη νοηματικής προσφορότητας, η οποία ανάγει την παρατηρημένη κανονικότητα σε μια «στατιστική» και «ακατανόητη» κανονικότητα (WG 5, No 7) — δηλαδή κλίνουμε προς την παρατήρηση με την έννοια των φυσικών επιστημών. Αυτό είναι αληθινό και για τα «ψυχικά στοιχεία»: «Όσο περισσότερα τα συλλαμβάνουμε κατά τον τρόπο των φυσικών επιστημών, τόσο λιγότερο τα κατανοούμε: ακριβέστερα, δεν είναι ποτέ αυτή η οδός προς μια ερμηνεία βάσει του προσδοκόμενου νοήματος» (WG 6, No 9). Βέβαια, προσθέτει ο Βέμπερ, αυτό δεν σημαίνει ότι οι ακατανόητες διαδικασίες και κανονικότητες δεν είναι εξίσου «ενδιαφέρουσες»· αλλά ο ρόλος τους για την κοινωνιολογία είναι ίδιος με το ρόλο όλων των *de facto* αποδεδειγμένων από άλλους επιστημονικούς κλάδους καταστάσεων (από τη φυσική ως τη φυσιολογία). Ανήκουν στις προϋποθέσεις, αφορμές, εμπόδια, απαιτήσεις, κτλ. που ο μη κοινωνικός κόσμος παρουσιάζει στο κοινωνικό πράττειν των ανθρώπων.

Δεν υπάρχει λοιπόν πίσω απ' όλα αυτά καμιά φιλοσοφία (πέρα από μια «γνωσιοθεωρία των κοινωνικών επιστημών»); Ασφαλώς και υπάρχει. Ούτε που αξίζει καν τον κόπο να εισέλθουμε στη συζήτηση της αστήρικτης ιδέας ότι θα μπορούσε να υπάρξει μια «μέθοδος» (ή μια «θεωρία της γνώσης») η οποία δεν θα συνεπαγόταν καμιά οντολογία. Χωρίς τις δύο συνδεδεμένες και αλληλέγγυες διαβεβαιώσεις: υπάρχει κατανοητό στην κοινωνία και την ιστορία — και αυτό το κατανοητό είναι (κατ' εξοχήν, αν επιμείνει κανείς) η «ορθολογική» διάσταση του ατομικού πράττειν, η βεμπεριανή μέθοδος απομένει χωρίς αντικείμενο (και δεν καταλαβαίνουμε γιατί αποφάσισαν να την εφαρμόσουν στην κοινωνία και την ιστορία, κι όχι στη διαστολή των γαλαξιών). Σε τίποτα δεν χρησιμεύει να προστεθούν περιορισμοί του είδους: «κάνουμε ως εάν...» (γιατί δεν χρησιμοποιείτε το ίδιο «ως εάν» στη μοριακή βιολογία); ή: «μιλάμε για τα μέρη που καλύπτει η μεθοδός μας, χωρίς να προδικάζουμε για την ολότητα» (υπάρχουν συνεπώς πολλά μέρη που καλύπτονται από τη μεθοδό σας, και η ύπαρξή τους δεν μπορεί να οφείλεται στη μεθοδό σας και μόνο, εφόσον τα υπόλοιπα μέρη αντιστέκονται σ' αυτή).

Ο Φιλίπ Ρευνώ ξαναχαράζει με εξαιρετικό τρόπο (71-81) την προέλευση της ιδέας ότι το κατανοητό είναι προϊόν της ατομικής πράξης, φθάνοντας ως τον Vico και το περίφημό του *verum et factum convertuntur* — το αληθές και το (ανθρώπινο) κατασκευασμένο συγκλίνουν μεταξύ τους ή, σε ελεύθερη αλλά

πιστή απόδοση, μόνο ότι έχουμε κάνει εμείς είναι νοητό και όλα όσα έχουμε κάνει είναι νοητά— και, εντεύθεν του Vico, ως τον Hobbes. Προφανώς, η θεμελίωση της ιδέας ανήκει στη θεολογική φιλοσοφία: όταν ο Πλάτων, στον *Τίμαιο*, θέλει να «εξηγήσει» τον κόσμο, καθιστά τη συγκρότησή του «κατά το μέτρο του δυνατού» κατανοητή, βάζοντας τον εαυτό του στη θέση ενός ούτως ειπείν «ορθολογικού» δημιουργού (τοποθετημένου μάλιστα στο αποκορύφωμα της «ορθολογικότητας»: ο δημιουργός του είναι μαθηματικός και γεωμέτρης), ο οποίος εργάζεται βάσει ενός επίσης «ορθολογικού» μοντέλου. (Αν ο κόσμος δεν είναι τελείως «ορθολογικός», είναι επειδή ο Πλάτων, που παραμένει πάντως έλληνας, βάζει το δημιουργό του να εργάζεται πάνω σε μια ανορθολογική κι ανεξάρτητη από αυτόν ύλη. Αυτή η έκβαση θα είναι προφανώς αδύνατη για τη χριστιανική θεολογία της θεϊκής παντοδυναμίας). Η κυριαρχία του ίδιου σχήματος στο γερμανικό ιδεαλισμό (η νοητότητα είναι σύστοιχη της πράξης ενός υποκειμένου, πεπερασμένου στον Καντ, άπειρου στον Χέγκελ) είναι σαφής. Όσο για τον Βέμπερ, σε κάθε περίπτωση, οι καντιανές και νεοκαντιανές καταβολές του είναι πρόδηλες σ' αυτό το σημείο, και κυρίως σ' αυτό το σημείο.

Για να διευκολύνουμε τη συζήτηση και για να κάνουμε να φανεί καθαρότερα αυτό που διακυβεύεται, παίρνουμε από τώρα τις αποστάσεις μας. Η απόφαση του Vico και όλου του αστερισμού που θα μπορούσε να υποδείξει κανείς είναι, διαφυλάσσοντας τα ψυχεία μερικής αλήθειας που περιέχει, ψευδής. Δεν θα ζούσαμε στον κόσμο που ζούμε, αλλά σε άλλον, αν όλα όσα κάνουμε ήταν νοητά, κι αν ήταν νοητά μόνο όσα δημιουργήσαμε εμείς (εμείς σαν άτομα ή σαν συλλογή ατόμων που μπορούν να δείχτούν με το όνομά τους). Ότι όλα όσα κάνουμε / ποιούμε εμείς ή κάνουν / ποιούν ή έκαναν άλλοι δεν είναι νοητά (και συχνά, ούτε καν κατανοητά, οποιαδήποτε έκταση κι αν δοθεί σ' αυτόν τον όρο), μόλις που αξίζει να το υπενθυμίσουμε. Και πολλά πράγματα —τα πιο αποφασιστικά— μας είναι νοητά χωρίς να τα έχουμε κάνει εμείς ή να μπορούσαμε να τα «ξανακάνουμε», να τα αναπαράγουμε. Δεν δημιούργησα εγώ την ιδέα της νόρμας ή του νόμου (με την πραγματική, κοινωνιολογική έννοια, όχι την «υπερβασιακή»): θα μπορούσα να επινοήσω έναν ιδιαίτερο νόμο, όχι την ιδέα του κοινωνικού νόμου (την ιδέα του θεσμού). Μάταια θα πουν πως συγκεκριμένα πρόσωπα που μπορούμε να τα κατονομάσουμε μου έμαθαν τη γλώσσα: ότι για να μου τη μάθουν θα έπρεπε να την κατέχουν ήδη. Θα τολμήσουν να ισχυριστούν ότι «ορθολογικά άτομα», παρακινημένα από τα «ενδιαφέροντά» τους ή από τις «ιδέες» τους, δημιούργησαν συνειδητά τη γλώσσα (ή την τάδε γλώσσα) (κι ότι δεν είναι νοητή παρά στο μέτρο που δημιουργήθηκε συνειδητά); Σταματάμε τα γέλια, και ρωτάμε μονάχα: ένα «συνειδητό» κι «ορθολογικό» υποκείμενο είναι διανοητό σαν πραγματικό άτο-

μο (και σαν «υπερβασιακό υποκείμενο») χωρίς γλώσσα;

Ο Φιλίπ Ρεϋνώ (81-121) δείχνει με ποιο τρόπο ο Dilthey, ξεκινώντας από μια προοπτική «ατομικιστικής» (και στην αρχή, «ψυχολογικής») κατανόησης, υποχρεώθηκε να λάβει υπόψη του, ξαναβρίσκοντας τον Χέγκελ μολονότι δεν αποδεχόταν τη μεταφυσική του, τις εκδηλώσεις εκείνου που ονομάζει, μετά τον Χέγκελ αλλά με μια πολύ πιο ευρεία έννοια απ' ότι σ' αυτόν, «αντικειμενικό πνεύμα» (και που καλύπτει πρακτικά αυτό που καλώ θέσμιση): γλώσσα, έθιμα, μορφές ζωής, οικογένεια, κοινωνία, Κράτος, δίκαιο... Σημειώνει επίσης, πολύ σωστά, την εμμόνη στον Dilthey —αν και έκρινε ήδη από το 1883 ότι το άτομο είναι αφαίρεση— της αρχής του *verum factum*: «Το πεδίο [των επιστημών του πνεύματος] ταυτίζεται με το πεδίο της κατανόησης και συνεπώς η κατανόηση έχει ως αντικείμενό της την αντικειμενοποίηση της ζωής. Έτσι το πεδίο των επιστημών του πνεύματος καθορίζεται από την αντικειμενοποίηση της ζωής στον εξωτερικό κόσμο. Το πνεύμα μπορεί να κατανοήσει μόνο ότι δημιούργησε το ίδιο» (Dilthey, αναφέρεται από το PH. R. 86, υπογραμμισμένο από εμένα). Προφανώς η φιλοσοφική θέση είναι εδώ συγκεχυμένη (ο Φιλίπ Ρεϋνώ μιλά για «θεωρική αδεξιότητα»). Κάτι «αντικειμενοποιεί τον εαυτό του» —το οποίο δεν είναι ο «Νους» ή το «Πνεύμα» του εγγεληνού κόσμου· ονομάζεται, εν παρόδω, «ζωή» ή «πνεύμα»— κι αυτό μέσα στο οποίο «αντικειμενοποιεί τον εαυτό του» μας είναι *de jure* κατανοητό (διαμέσου της διαφοράς των τόπων και των χρόνων). Επίσης, οι όροι αυτής της κατανόησης μένουν σκοτεινοί: θα μπορούσε να πει κανείς ότι μετέχουμε της αυτής «ζωής» και του αυτού «πνεύματος»— η «μέθεξις» αυτή ωστόσο είναι ένας ικανός όρος, από τη στιγμή που δεν πρόκειται πια να κατανοήσουμε μόνο τις «ορθολογικές δραστηριότητες», αλλά την ολότητα της ανθρώπινης εμπειρίας και κυρίως τις «αντικειμενοποιημένες» της μορφές;

Αυτή η δυσκολία δεν υπάρχει για τον Βέμπερ —εφόσον, όπως είδαμε, οι συλλογικές οντότητες «εμφανίζονται εκ νέου σαν απλά δεδομένα που η κατανόηση πρέπει να προσπαθήσει να επανάγει στη δραστηριότητα των ατόμων» (PH. R. 121). Αλλά με ποιο τίμημα! Προϋποθέτοντας μια οντολογία (αυτήν της φιλοσοφίας του κριτικισμού) που βεβαιώνει: αν υπάρχει νόημα, είναι επειδή υπάρχει ένα υποκείμενο (ένα εγώ) που το θέτει (το σκοπεύει, το συγκροτεί, το κατασκευάζει, κτλ.). Και αν υπάρχει ένα υποκείμενο υπάρχει επειδή είναι είτε η μόνη πηγή και μοναδική καταγωγή του νοήματος, είτε υποχρεωτικό σύστοιχό του. Το ότι αυτό το υποκείμενο ονομάζεται στη φιλοσοφία εγώ ή συνείδηση εν γένει και στην κοινωνιολογία άτομο δημιουργεί βέβαια σημαντικά ερωτήματα (και ιδίως αυτό του αινιγματικού περάσματος από το υπερβασιακό υποκείμενο του κριτικισμού στο πραγματικό άτομο που δρα μέσα σε μια κοινωνία, άτομο που σύμφωνα με τους κανόνες της καντιανής και

νεοκαντιανής φιλοσοφίας μπορεί να είναι μόνο το «φαινομενικό», «εμπειρικό» υποκείμενο), αλλά δεν αλλάζει τίποτα στην ουσία του προβλήματος. Και στις δύο περιπτώσεις τα αιτήματα και οι βλέψεις της σκέψης είναι σαφώς εγωλογικά. Ό,τι και να κάνουμε τότε, είναι κάτι που δεν μπορούμε να μην το κάνουμε, να παρουσιάσουμε δηλαδή το κοινωνικο-ιστορικό σαν «προϊόν» της συνεργασίας (ή της σύγκρουσης) των «ατόμων» (ή να ισχυριστούμε, μεθοδολογική απάλυνση, ότι δεν μπορούμε να το σκεφτούμε παρά κατά το μέτρο που είναι πράγματι προϊόν τους).

Αυτά δε τα «άτομα» τι είναι; Δύο δρόμοι ανοίγονται, που οδηγούν σε συνέπειες εξίσου απαράδεκτες:

—Είτε θα θεωρήσουμε ότι το ουσιώδες της ατομικής συμπεριφοράς είναι «ορθολογικό» (ή πρόοδος προς την «ορθολογικότητα») —κι ότι μπορώ να την κατανοήσω επειδή μετέχω της αυτής «ορθολογικότητας». Απορρέει άμεσα τότε ότι βαδίζουμε προς έναν απόλυτο (εγελιανό) ιδεαλισμό σε σχέση προς το ζήτημα της ιστορίας, έστω κι αν αυτός ο ιδεαλισμός τιτλοφορείται «ανακατασκευή του ιστορικού υλισμού», όπως στον Habermas. Το ότι διακρίνουν, στη συγκεκριμένη περίπτωση, μέσα σ' αυτήν την «ορθολογικότητα» μια «λογική των ενδιαφερόντων» και μια «λογική των ιδεών» (ή των «παραστάσεων») δεν αλλάζει τίποτα στον εν λόγω ιδεαλισμό: για λογική πρόκειται πάντοτε, κι αν υπήρχε σύγκρουση, θα ήταν σύγκρουση μεταξύ δύο λογικών. Οτιδήποτε δεν προσαρμόζεται σ' αυτήν την «ορθολογικότητα», όλα αυτά που δεν μπορούν να ανασυγκροτηθούν με ορθολογικό τρόπο στα πλαίσια ενός σεμιναρίου φιλοσοφίας —πολύ λίγα πράγματα, η ολότητα της ανθρώπινης ιστορίας— είναι σκωρία, έλλειψη που θα συμπληρωθεί προοδευτικά, στάδιο στην εξέλιξη της μάθησης, παροδική αποτυχία στο problem-solving που τίθεται στην ανθρωπότητα (από ποιον και για να κάνει τι;) ή, γιατί όχι, «πρωτόγονη ηλιθιότητα», όπως έλεγε ο γερο-Ένγκελς.

—Είτε, ακολουθώντας τον Τερέντιο (*human nihil alienum puto*) και τους μεγάλους κλασικούς φιλοσόφους, λαμβάνουμε το «άτομο» στην ολότητά του, μαζί με την «ορθολογική» του ικανότητα, αλλά και μαζί με τα πάθη του, τα αισθήματά του, τις επιθυμίες του κτλ. Βρίσκομαι τότε με μια λιγότερο ή περισσότερο καθορισμένη «ανθρώπινη φύση», όμως ασφαλώς ταυτή μέσα στους αιώνες και στους τόπους —και που η τελευταία της μεταμόρφωση είναι μια ψευδο-ψυχχανalyτική μαριονέτα στην κατασκευή της οποίας, πρέπει να ειπωθεί, ο ίδιος ο Φρόυντ δεν έμεινε αμέτοχος· στην περίπτωση αυτή ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι μπορώ να κατανοήσω (στα ίχνη της *Πολιτείας*, του *Λεβιάθαν*, του *Τοτέμ και Ταμπού*, κτλ.) γιατί και κυρίως πώς αυτό το ον μπόρεσε να παράξει μια κοινωνία, παραμένω με το ακόλουθο αίνιγμα: γιατί και με ποιον τρόπο παρήγε τόσες διαφορετικές κοινωνίες, και γιατί παρήγε

μια ιστορία (και μάλιστα όχι μια, αλλά πολλές);

Δύο πράγματα με γεμίζουν πάντοτε μ' έναν αστείρευτο θαυμασμό: ο ένας στρος ουρανός πάνω μου, και η αξερίζωτη επιρροή που ασκούν τα σχήματα αυτά στους σύγχρονους στοχαστές γύρω μου. Η μάθηση μας λένε ακόμα και σήμερα, είναι το ουσιώδες «κινούν» της ιστορίας. Θεωρώντας την ευκολία με την οποία «λησμονούν» σ' αυτό το πεδίο την ψυχανάλυση, την εθνολογία, την προϊστορία, την ιστορία —ή πιο συγκεκριμένα, τους δύο παγκόσμιους πολέμους, τους θαλάμους αερίων, το Γκουλάγκ, τον Πολ-Ποτ, τον Χομεινί και άλλα που προσπερνώ— αναγκάζομαι να διαπιστώσω ότι η μάθηση δεν αποτελεί «κινούν», ούτε καν δευτερεύον, του σύγχρονου στοχασμού.

2. Το κοινωνικο-ιστορικό και το ψυχικό

ΔΕΝ «ΚΑΤΑΝΟΟΥΜΕ» ΟΛΕΣ ΤΙΣ ΑΤΟΜΙΚΕΣ ΣΥΜΠΕΡΙΦΟΡΕΣ, ούτε καν τη δική μας, το αντίθετο μάλλον ισχύει, και μπορούμε να κατανοήσουμε μη αναγωγίμα στις ατομικές συμπεριφορές «αντικείμενα», όταν ανήκουν στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο. Ο κοινωνικο-ιστορικός κόσμος είναι κόσμος νοήματος —σημασιών—. ακριβέστερα δε ο κοινωνικο-ιστορικός κόσμος είναι κόσμος πραγματικού νοήματος. Το νόημα αυτό δεν μπορεί να νοηθεί σαν απλή «σκοπευόμενη ιδανικότητα», πρέπει να φέρεται από θεσμισμένες μορφές, και διεισδύει στα τρισβάθα του ανθρώπινου ψυχισμού πλάθοντάς τον με αποφασιστικό τρόπο στην ολότητα περίπου των εκδηλώσεών του που μπορούν να επισημανθούν. Πραγματικό νόημα δεν σημαίνει κατ' ανάγκην (μάλιστα δεν σημαίνει ποτέ καθολικοληρίαν) νόημα για ένα άτομο. Η διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στη «φύση» η οποία αποτελεί αντικείμενο των λεγομένων πειραματικών επιστημών και στο κοινωνικο-ιστορικό δεν έχει να κάνει με την ύπαρξη ή όχι «ατομικής» συμπεριφοράς. Είτε πρόκειται για πράξεις ατόμων, είτε για συλλογικά φαινόμενα, για τεχνουργήματα ή για θεσμούς, έχω πάντοτε να κάμω με κάτι που συγκροτείται ως τέτοιο χάρη στην *εμμενή πραγματικότητα ενός νοήματος* —ή μιας *σημασίας*, κι αυτό αρκεί για την τοποθέτηση του αντικειμένου σ' έναν ορίζοντα κοινωνικο-ιστορικής σύλληψης. 'Οτι υπάρχουν οριακές περιπτώσεις (αυτή η κροκάλα είναι «φυσική» ή κατεργασμένη;) δεν αυρώνει περισσότερο τη διαβεβαίωση αυτή απ' ό,τι η ενδεχόμενη δυσκολία μας να κρίνουμε αν κάποιος τρέμει από λύσσα ή εξαιτίας μιας νευρολογικής πάθησης. Η κατανόηση είναι ο τρόπος πρόσβασής μας στον κόσμο αυτόν και δεν παραπέμπει αναγκαστικά και ουσιαστικά στο άτομο. Αν, διαβάζοντας τον «Παρμενίδη» ή την «Lex duodecim tabularum» κατανοώ, αυτό δεν συμβαίνει επειδή αναβιώνω συμπαθητικά τη συμπεριφορά κάποιου ατόμου. Απέναντι σ' ένα κοινωνικο-

ιστορικό φαινόμενο έχω την (στο μεγαλύτερο μέρος των περιπτώσεων αινιγματική) δυνατότητα να «αναβιώσω συμπαθητικά» ή να «ανασυγκροτήσω» ένα νόημα για κάποιο άτομο· είμαι όμως πάντοτε κατελιγμένος από την παρουσία, την «ενσάρκωση» του νοήματος. Ότι δοκιμάζω, στη συγκεκριμένη περίπτωση, να κατανοήσω και τις «προθέσεις» ενός συγγραφέα, τις πιθανές «αντιδράσεις» των υποτιθεμένων αναγνωστών του, δεν αλλάζει τίποτα στην υπόθεση. Στη συγκρότηση του κοινωνικο-ιστορικού αντικειμένου μετέχουν εξίσου και οι δραστηριότητες των ατόμων, τα οποία ενσαρκώνουν ή πραγματοποιούν συγκεκριμένα την κοινωνία που μέσα της ζουν. Και τις δραστηριότητες αυτές, οριακά, δεν μπορώ να τις υπολογίσω παρά «λογικώς και κενώς». Μια νεκρή γλώσσα που μελετώ βάσει ενός πεπερασμένου corpus, το ρωμαϊκό δίκαιο σαν σύστημα, είναι θεσμοί προσιτοί ως τέτοιοι, οι οποίοι δεν παραπέμπουν σε ατομικούς πράττοντες παρά «περιθωριακά» ή μ' έναν τελείως αφηρημένο τρόπο. Κι όχι μόνο δεν μπορώ να θεωρήσω τη γλώσσα ως το «προϊόν» της συνεργασίας των ατομικών σκέψεων, αλλά είναι η γλώσσα εκείνη που μου λέει, εξ αρχής, τι ήταν νοητό και πώς για τα άτομα.

Ένας μεθοδολογικός ατομικισμός, σε αντίθεση μ' έναν οντολογικό ή υποστασιακό ατομικισμό, θα ήταν, ένα διάβημα που αρνείται (όπως κάνει ρητά ο Βέμπερ) να θέσει στον εαυτό του ερωτήματα του είδους: «πρώτο» είναι το άτομο ή η κοινωνία, η κοινωνία παράγει τα άτομα ή τα άτομα παράγουν την κοινωνία(;) βεβαιώνοντας ότι σ' αυτά τα «οντολογικά» ερωτήματα δεν είμαστε υποχρεωμένοι να απαντήσουμε, εφόσον το μόνο πράγμα που μας είναι (ενδεχομένως) κατανοητό είναι η συμπεριφορά του (πραγματικού ή ιδεοτυπικού) ατόμου —η δε ατομική συμπεριφορά είναι κατανοητή καθόσον είναι «ορθολογική» (τουλάχιστον «εργαλειωκά ορθολογική»). Αλλά τι είναι το πραγματικό άτομο και τι η πραγματική ορθολογικότητα;

Το άτομο, αρχικά και ουσιαστικά, δεν είναι τίποτα άλλο από κοινωνία. Η αντίθεση άτομο/κοινωνία, αν τη λάβουμε αυστηρά, είναι τελείως απατηλή. Η αντίθεση, η απερίσταλτη και αδιάσπαστη πόλωση, είναι η πόλωση της ψυχής και της κοινωνίας. Η ψυχή όμως δεν είναι το άτομο· η ψυχή γίνεται άτομο εφόσον και καθόσον υφίσταται μια διαδικασία εαυτοκοινωνισμού (χωρίς την οποία εξάλλου, ούτε αυτή, ούτε το σώμα που εμψυχώνει θα μπορούσαν να επιβιώσουν έστω και για μια στιγμή). Δεν έχουμε ανάγκη να υποκρινόμαστε ότι δεν ξέρουμε, εφόσον ξέρουμε. Βέβαια, ο Ηρόκλητος δεν «ξεπεράστηκε»: δεν θα φθάσουμε στα όρια της ψυχής, ακόμα και αν διατρέξουμε όλο το δρόμο (ή όλους τους δρόμους). Γνωρίζουμε όμως ότι το ανθρώπινο ον γεννιέται με μια δεδομένη βιολογική συγκρότηση (συγκρότηση που είναι εξαιρετικά πολύπλοκη, από ορισμένες απόψεις άκαμπτη, από άλλες προικισμένη με μια απίστευτη πλαστικότητα), κι ότι η συγκρότηση αυτή φέρει, όσο καιρό λειτουργεί, μια

ψυχή. Γι' αυτήν την ψυχή, χωρίς να γνωρίζουμε τα πάντα, γνωρίζουμε αρκετά πράγματα. Όσο περισσότερο τη διερευνούμε, άλλο τόσο διαπιστώνουμε ότι είναι ουσιαστικά α-λογική κι ότι απ' αυτήν την άποψη οι όροι «αμφιθυμικός» και «αντιφατικός» δεν αποδίδουν τον τρόπο του είναι της παρά σ' έναν απείρως μικρό βαθμό. Αλλά συγχρόνως, διερευνώντας την συναντάμε, σ' όλες τις στιβάδες της — κι όχι μόνο επειδή ο ασθενής πρέπει να εκφράσει με λέξεις το όνειρό του ή επειδή ο ψυχαναλυτής σκέπτεται κατ' ανάγκη σύμφωνα με ορισμένες κατηγορίες — τα αποτελέσματα μιας διαδικασίας εκοινωνισμού που η ψυχή υφίσταται από τον ερχομό της ήδη στον κόσμο.

Αυτή η διαδικασία είναι βέβαια η ίδια μια κοινωνική δραστηριότητα — και ως τέτοια, μεσεύεται πάντα αναγκαστικά και από άτομα που μπορούν να επισημανθούν με το όνομά τους, από τη μητέρα επί παραδείγματι — αλλά όχι μόνο. Όχι μόνο αυτά τα άτομα είναι πάντοτε και τα ίδια ήδη εκοινωνισμένα, αλλά κι αυτό που «μεταβιβάζουν» τα ξεπερνά υπέρμετρα: ας πούμε συνοπτικά, και για να δείξουμε μια μόνο όψη του πράγματος, ότι τα άτομα αυτά παρέχουν τα μέσα και τον τρόπο πρόσβασης, δύναμει, στην ολότητα του εκάστοτε θεσμισμένου κόσμου, ολότητα την οποία δεν υπάρχει κανένας λόγος να κατέχουν πραγματικά (και που στην πραγματικότητα δεν θα μπορούσαν να «κατέχουν» πραγματικά). Και δεν υπάρχουν μόνο τα άτομα: η γλώσσα ως τέτοια είναι ένα «όργανο» εκοινωνισμού (ασφαλώς, δεν είναι μόνο αυτό!) του οποίου τα αποτελέσματα ξεπερνούν αφάνταστα όλα εκείνα που η μητέρα, η οποία μαθαίνει τη γλώσσα στο παιδί της, θα μπορούσε να «επιδιώξει». Και, όπως γνώριζε ήδη ο Πλάτων, τα ίδια τα τείχη της πόλης εκοινωνούν τα παιδιά (και τους νέους, και τους ενήλικες) πολύ πέραν οποιασδήποτε ρητής «πρόθεσης» εκείνου που τα κατασκεύασε.

Δεν θα επαναλάβω εδώ, ό,τι έχω εκθέσει δια μακρών και κατ' επανάληψη αλλού (ΦΘΚ, κεφ. VI· ΕΣ όπ.π.). Συνοψίζω λέγοντας απλά ότι ο εκοινωνισμός των ατόμων — διαδικασία που και η ίδια θεσμίζεται κοινωνικά και με διαφορετικό κάθε φορά τρόπο — τους ανοίγει την πρόσβαση σε έναν κόσμο κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, του οποίου τόσο η εγκαθίδρυση, όσο και η απίστευτη συνοχή (η διαφοροποιημένη και διαρθρωμένη ομολογία και συνέργεια των μερών του) ξεπερνούν αφάνταστα όλα αυτά που «ένα ή περισσότερα» άτομα θα μπορούσαν ποτέ να παράγουν (ΜΕΘ-ΦΘΚ 190-218 ελ. μετ. σελ. 202-231). Οι σημασίες αυτές υπάρχουν πραγματικά (κοινωνικο-ιστορικά) θεσμιζόμενες. Δεν είναι αναγώγιμες στη μεταβολή της υπόστασης των ψυχικών ενορμήσεων: η μετουσίωση αποτελεί την ψυχική όψη της διαδικασίας που η κοινωνική της όψη είναι η κατασκευή του ατόμου. Όπως, προφανώς, δεν είναι αναγώγιμες στην «ορθολογικότητα», οποιοδήποτε κι αν είναι το εύρος που θα δοθεί στην έννοια αυτή. Αν βεβαιώσουμε ότι είναι αναγώγιμες στην τελευταία,

θέτουμε πάραυτα στον εαυτό μας την υποχρέωση να κατασχευάσει μια «ορθολογική διαλεκτική» της ιστορίας και των ιστοριών: θα έπρεπε τότε να εξηγήσουμε, επί παραδείγματι, σε τι και πώς το δέκατο τέταρτο και δέκατο πέμπτο αιώνα, οι πολιτισμοί των Αζτέκων, των Ίνκα, των Κινέζων, των Ιαπώνων, των Μογγόλων, των Ινδών, των Περσών, των Αράβων, των Βυζαντινών, των δυτικο-Ευρωπαϊών, συν ό,τι θα μπορούσε να απαριθμήσει κανείς σαν πολιτισμούς στην Αφρικανική, Αυστραλιανή, Ασιατική και Αμερικανική Ήπειρο, εκπροσωπούν απλά διαφορετικές «φιγούρες της ορθολογικότητας», και κυρίως πώς θα μπορούσαμε να κάνουμε τη «σύνθεσή» τους —ιδού π.χ., το Πνεύμα του κόσμου το 1453, και να με ποιο τρόπο μέσα και χάρη σ' αυτήν την πολυειδία φαινομένων εκδηλώνεται η βαθύτερη ενότητα της ratio, ανθρώπινης ή μη— ή, ελλείψει αυτής, πώς θα μπορούσαμε να τις τοποθετήσουμε σε μια ορθολογική διάταξη (διότι, κάποιος χωρίς ενδοιασμούς θα μπορούσε να μείνει αδιάφορος απέναντι σε μια ratio που δεν θα ήταν ικανή να διατάσσει και να ιεραρχεί, έστω και «διαλεκτικά», τις εκδηλώσεις της). Η συμπαγής κωφότητα των διαφόρων παραλλαγών του σύγχρονου ρασιοναλισμού απέναντι σ' αυτά τα συγχρόνως στοιχειώδη και απαράκαμπτα ζητήματα —που θα μπορούσε κανείς να πολλαπλασιάσει επ' άπειρον— δείχνει ολοφάνερα ότι ο εν λόγω ρασιοναλισμός δεν εκπροσωπεί τόσο ένα στάδιο εξέλιξης στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης, όσο μια παλινδρόμηση ιδεολογικής φύσης (τα κίνητρα της ιδεολογίας αυτής δεν μπορούν να μας απασχολήσουν εδώ). Η φιλοσοφία της ανθρώπινης ιστορίας δεν αρχίζει με την ανάγνωση του Καντ, αλλά με τη μελέτη, επί παραδείγματι, των ανθρωποθυσιών στους Αζτέκους, του μαζικού προσηλυτισμού των χριστιανικών πληθυσμών της μισής Βυζαντινής Αυτοκρατορίας στην ισλαμική θρησκεία, του ναζισμού και του σταλινισμού.

Μπορούμε αντίθετα να συν-έχουμε στη σκέψη μας αυτές τις ακλόνητες προδηλόητες που μας παρουσιάζουν τα κοινωνικο-ιστορικά φαινόμενα —μη αναγωγιμότητα της θέσμησης και των κοινωνικών σημασιών σε ένα «ατομικό πράττειν», συνοχή, πέραν του λειτουργικού, κάθε κοινωνίας σε σχέση προς το νόημα, μη αναγωγιμότητα των κοινωνικο-ιστορικών σχηματισμών των μεν στους δε και όλων σε μια «πρόοδο του Λόγου»—, αποδεχόμενοι την ύπαρξη ενός επιπέδου του είναι που έμεινε άγνωστο στην κληρονομημένη σκέψη, δηλαδή του κοινωνικο-ιστορικού ως ανώνυμου συλλογικού και του τρόπου του είναι του σαν ριζικού φαντασιακού που θεσμίζει και δημιουργεί σημασίες. Η ύπαρξη αυτού του επιπέδου του είναι δεν σοκάρει, παρά εκείνους που αρέσκονται να παραμένουν με τα σχήματα που έχουν συνηθίσει να σκέφτονται: καθ' εαυτήν, δεν έχει τίποτα περισσότερο ή λιγότερο το εκπληκτικό απ' ό,τι η ύπαρξη εκείνου του επιπέδου του είναι που όλοι αποδέχονται ηλίθια, τολμών

να πω, επειδή νομίζουν ότι το έχουν ανέκαθεν «δει»: της ζωής. Η ύπαρξή του δείχνεται (και «αποδεικνύεται») με τα μη αναγώγιμα αποτελέσματά του: ειδικά, θα πρέπει να παρουσιάσουμε χωρίς περιστροφές τη γλώσσα και τις γλώσσες (κι αυτό είναι ένα μόνο παράδειγμα) σαν ένα βιολογικό φαινόμενο (όπως κάνει στην πράξη ο Habermas). Τα ίδια αυτά αποτελέσματα δείχνουν και τον δημιουργικό του χαρακτήρα: πού αλλού είδε κανείς μια *μορφή* του είναι σαν τη θέσμιση; Δημιουργία που εκδηλώνεται, μεταξύ άλλων, τόσο με την τεράστια πολυειδία των κοινωνικών μορφών, όσο και με την ιστορική διαδοχή τους. Η δημιουργία αυτή είναι *ex nihilo*: όταν η ανθρωπότητα δημιουργεί το θεσμό ή τη σημασία, δεν «συνδυάζει στοιχεία» που είχε βρει διασκορπισμένα μπροστά της. Δημιουργεί τη *μορφή* «θεσμός», και μέσα και *χάρη σ'* αυτή τη μορφή δημιουργεί η ίδια τον *εαυτό της ως ανθρωπότητα* (που είναι άλλο πράγμα από μια συνάντηση διπόδων). Δημιουργία *ex nihilo*, δημιουργία της μορφής, δεν σημαίνει δημιουργία *cum nihilo*, χωρίς μέσα και προϋποθέσεις, πάνω σε μια *tabula rasa*. Πέρα από ένα (ίσως περισσότερα) απρόσιτο και αβυθομέτρητο αρκτικό σημείο, που και το ίδιο ερείδεται στις ιδιότητες της πρώτης φυσικής στιβάδας του ανθρώπινου όντος ως βιολογικού όντος, και της ψυχής, κάθε ιστορική δημιουργία λαμβάνει χώρα επί, εντός και δια του ήδη θεσμισμένου (αφήνουμε τις «συγκεκριμένες» προϋποθέσεις που το περιστοιχίζουν). Το «ήδη θεσμισμένο» της είναι προϋποθέση και όριο, αλλά δεν την καθορίζει και βέβαια, ακόμα λιγότερο την καθορίζει «ορθολογικά», εφόσον αυτό περί του οποίου πρόκειται είναι το πέρασμα από ένα μάγμα κοινωνικών φαντασιακών σημασιών σε κάποιο άλλο (κεφ. ΦΘΚ, VII· DDH, 385-418). Ως εκ τούτου, είναι απλή ρητορική να αντιτείνουν στην ιδέα της δημιουργίας μέσα στην ιστορία ότι, αν ήταν αληθινή, θα μπορούσαμε να ξαναβρούμε τον Όμηρο ανάμεσα στον Σέξπηρ και τον Γκαίτε*. Κανένα από αυτά τα «φαινόμενα» (συγγραφείς) δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από τον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο που τα χαρακτηρίζει —και συμβαίνει, στη συγκεκριμένη περίπτωση, οι κόσμοι αυτοί να διαδέχονται ο ένας τον άλλο «έχοντας —λίγο ή πολύ— γνώση» εκείνων που τους προηγήθηκαν στο συγκεκριμένο τμήμα της ανθρώπινης ιστορίας. Η ύπαρξή όρων σε μια διαδοχή δεν την καθιστά «ορθολογική αιτιακή» διαδοχή. Η ανάγνωσή μου του Χέγκελ εισέρχεται στις προϋποθέσεις της σκέψης μου τη στιγμή αυτή, αλλά σε περίπτωση που κατορθώσω να σκεφτώ κάτι καινούργιο, «αιτία» του δεν θα είναι ο Χέγκελ. Ο κόσμος που εγκαθίσταται πάνω στα ερείπια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας από τον πέμπτο αιώνα και μετά, είναι αδιανόητος χωρίς την Ελλάδα, τη Ρώμη, την Καινή

* Βλ. Jean-Marc Ferry: *Habermas et l'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, (σ.τ.μ.).

Διαθήκη και τους Γερμανούς Βαρβάρους. Αυτό δεν σημαίνει καθόλου ότι προέρχεται από κάποια «πρόσθεση», «συνδυασμό», ή «σύνθεση» στοιχείων από τις τέσσερις αυτές προελεύσεις (και τις άλλες που θα μπορούσαμε να αναφέρουμε). Είναι δημιουργία νέων κοινωνικο-ιστορικών μορφών (ριζικά άλλων, εξάλλου, από τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία και τα βαρβαρικά βασίλεια της Δύσης), οι οποίες προσδίδουν ένα ουσιωδώς καινούργιο νόημα και στα στοιχεία εκείνα που υπήρξαν πριν απ' αυτές, και που «χρησιμοποιούν». Το να μιλάμε για «σύνθεση» σ' αυτήν την περίπτωση είναι καθαρή οικηρία του πνεύματος και θλιβερή επανάληψη των συνηθισμένων κλισέ, που μας καθιστούν τυφλούς, επί παραδείγματι, απέναντι στο γεγονός ότι η «χρησιμοποίηση» της ελληνικής φιλοσοφίας από τη χριστιανική θεολογία θα ήταν αδύνατη χωρίς μια τεράστια παραμόρφωση αυτής της φιλοσοφίας (που τα αποτελέσματά της, άλλωστε, γίνονται πάντοτε αισθητά), ή στο ότι η θεσμοθέτηση (και ήδη η προπαγάνδα) του χριστιανισμού απαίτησε την εγκατάλειψη ουσιαστικών στοιχείων του δόγματος που περιγράφεται στην Καινή Διαθήκη, όπως ο ακοσμισμός και το επικείμενο της Παρουσίας (η προσμονή της Αποκάλυψης). Όχι μόνο δεν μπορώ να «εξηγήσω» ή να «κατανοήσω» το βυζαντινό κόσμο με βάση αυτά τα στοιχεία, αλλά, τελείως αντίθετα, πρέπει να κατανοήσω το βυζαντινό κόσμο ως μορφή δι' εαυτήν και ως νέο μάγμα θεσμισμένων σημασιών, προκειμένου να «εξηγήσω» και να «κατανοήσω» τι έγιναν μέσα του τα στοιχεία που υπήρξαν πριν απ' αυτόν με το καινούργιο νόημα που απέκτησαν. Κατά την άσκηση της έρευνας υπάρχει βέβαια πάντοτε μια παλινόδευση μεταξύ των δύο αυτών τρόπων ενέργειας, αλλά αυτό δεν αλλοιώνει σε τίποτα τη θέση-αρχή (για ένα σχεδιαγράφημα των μέσων και των προβλημάτων αυτής της κατανόησης, βλ. DDH 264-281).

Γι' αυτό, τουλάχιστον, και ο Βέμπερ ήταν βαθύτατα πεπεισμένος, παρ' όλο που η ορολογία του ήταν διαφορετική. Η «μη συγκρισιμότητα» ή η «ασυμμετρία» των τελικών «αξιών» και «σκοπών» του «κοινωνικού πράττειν των ανθρώπων», ο «πόλεμος των θεών» στην πραγματικότητα αναφέρονται στην ετερότητα των διαφορετικών κοινωνικο-ιστορικών κόσμων και των φαντασιακών σημασιών που τους εμψυχώνουν. Εκφράζουν στο έργο του την οξεία αντίληψη του προβλήματος που δημιουργεί η απερίσταλτη πολλαπλότητα των μορφών εντός των οποίων ζετυλίγεται το κοινωνικο-ιστορικό, και τη βαθειά συνειδητοποίηση της αδυνατότητας, όταν τις θεωρούμε δι' εαυτές, να τις ιεραρχήσουμε (PH. R., 145-154 και 176-192). Αλλά —κι εδώ διαφέρω από τον Φίλιπ Ρεϊνώ— αυτό αφήνει να υφίσταται στη σκέψη του μια ανυπέρβλητη αντινομία. Όσο κατηγορηματικότερη είναι η άρνησή του να θεωρήσει τη «σύγχρονη ορθολογικότητα», και το σύγχρονο «εξορθολογισμό», ως *de jure* «ανώτερη» από άλλες μορφές κοινωνικής ύπαρξης —και θα προσθέσω: από

άλλες απόψεις, κυρίως φιλοσοφικές και πολιτικές, κατά τη δική μου γνώμη πολύ κατακριτέα και τελικά απαράδεκτη — άλλο τόσο «η βίαιη άρνησή του του ιστορικού ρασιοναλισμού» (Φιλίπ Ρεϊνών) τον υποχρεώνει, εξαιτίας της μη αναγωγιμότητας των «έσχατων αξιών» (δηλαδή, των διαφορετικών φαντασιακών σημασιών), να εγκαθιδρύσει ένα ρασιοναλιστικό ατομικισμό (ο οποίος, όπως είδαμε, δεν μπορεί να είναι απλά «μεθοδολογικός»), και να καταστήσει την εργαλειωκή ορθολογικότητα ορίζοντα της νοητότητας του κοινωνικο-ιστορικού. Θα είμαστε τώρα σε θέση να δούμε επίσης με ποιο τρόπο οι δύο όροι της αντινομίας τρέφονται ο ένας από τον άλλο: όσο περισσότερο θεωρείται ότι το πράττειν των ανθρώπων εμφορείται, «σε τελευταία ανάλυση», από τη στράτευση σε «έσχατες αξίες» οι οποίες δεν μπορούν να αναχθούν ούτε οι μεν στις δε ούτε βέβαια όλες μαζί στη *ratio*, άλλο τόσο η «επιστημονική» ανάλυση πρέπει να υποβιβάζεται στην εργαλειωκή ορθολογικότητα, που θεωρείται πλέον ως το μοναδικό σταθερό έδαφος της έρευνας· κι όσο περισσότερο τίθεται ως αίτημα ότι η «ορθολογικότητα» αποτελεί τον έσχατο ορίζοντα της κατανόησης, άλλο τόσο οι «έσχατες αξίες» γίνονται πραγματικά απρόσιτες, και η κατανόηση του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου περιστέλλεται στην ανασύνθεση μερικών εργαλειωκά ορθολογικών θραυσμάτων ή διαστάσεων του πράττειν.

Αλλά πώς έχουν τα πράγματα με την ίδια την «εργαλειωκή ορθολογικότητα»;

Η «εργαλειωκή ορθολογικότητα» των ανθρώπινων ατόμων κάθε φορά θεσμίζεται και επιβάλλεται κοινωνικά. (Ότι αυτή η επιβολή συναντά μέσα στην ψυχή κάτι που, κατά μήκος μιας δύσκολης και οδυνηρής διαδικασίας, την καθιστά δυνατή, είναι άλλο θέμα, βλ. ES.). Είναι, επί παραδείγματι, αδύνατη χωρίς τη γλώσσα. Όμως κάθε γλώσσα συνοδεύει την ολότητα του κοινωνικού κόσμου του οποίου αποτελεί μέρος. Υπάρχουν βέβαια «στοιχεία» αυτής της ορθολογικότητας που, αν θεωρηθούν αφηρημένα, είναι δι-ιστορικά: $2+2=4$ ισχύει αναμφίβολα για κάθε κοινωνία. Είναι τα στοιχεία εκείνα που ανήκουν στη διατομή (το κοινό μέρος) της *ensidique* (συνολιστικής-ταυτιστικής) διάνοιας που κάθε κοινωνία πρέπει κατ' ελάχιστον να θεσμίσει και η οποία επίσης αντιστοιχεί, «προς τη χρεία ικανώς», στη συνολιστική-ταυτιστική συνιστώσα της πρώτης φυσικής στιβάδας πάνω στην οποία ζει κάθε κοινωνία. Όμως, τα στοιχεία αυτά καθορίζονται πάντοτε έντονα και από το μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών εντός του οποίου πλέον και το οποίο κάθε φορά ενοργανώνουν. Δίχως αυτήν την ενοργάνωση, οι εν λόγω σημασίες δεν θα μπορούσαν ούτε καν να λεχθούν. Αλλά και χωρίς τις σημασίες αυτές τα «ορθολογικά» (συνολιστικά-ταυτιστικά) στοιχεία δεν θα είχαν κανένα νόημα. Ένα μαθηματικό βιβλίο που θα ήταν τελείως τυποποιημένο και δεν θα περιείχε καμιά επεξήγηση των συμβόλων του, των αξιωμάτων του και των

απαγωγικών κανόνων του, θα ήταν εντελώς ακατανόητο. Γι' αυτό το λόγο, αν και η θεώρηση των δι-ιστορικών συνολιστικών-ταυτιστικών στοιχείων είναι πάντοτε αναπόφευκτη (κι ας μην οδηγεί σχεδόν πουθενά), η σωστή πρόσβαση στα ίδια τα συνολιστικά-ταυτιστικά στοιχεία, όπως πραγματοποιούνται μέσα σε μια δεδομένη κοινωνία, είναι αδύνατη χωρίς μια πρώτη θεώρηση της φαντασιακής θέσμησης αυτής της κοινωνίας. Πρέπει να γνωρίζω κάτι για τη χριστιανική θρησκεία, για να μη δω στην απόφανση «1=3» που εκφέρεται από έναν πιστό ή έναν θεολόγο, ένα καθαρό και απλό παραλογισμό. Μου είναι συνεπώς αδύνατο, προκειμένου να φέρω σε πέρας το βεμπεριανό «μεθοδολογικό» πρόγραμμα, να θεωρήσω ότι η ατομική συμπεριφορά αποτελείται από μια κεντρική «ορθολογική» (συνολιστική-ταυτιστική) συνιστώσα, που δήθεν είναι παντού και πάντοτε ταυτή, και από ατομικές παρεκκλίσεις σε σχέση προς αυτήν την «ορθολογικότητα». Η διάνοια θεσμίζεται κοινωνικο-ιστορικά και βυθίζεται κάθε φορά στη σύνολη φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας. Για να το πούμε με ωμό τρόπο, η ίδια η «ορθολογικότητα» άλλων κοινωνιών και άλλων εποχών είναι διαφορετική επειδή η «σύλληψή» της συντελείται μέσα σε άλλους φαντασιακούς κόσμους. Αυτό δεν σημαίνει ότι μας είναι απρόσιτη, αλλά η πρόσβασή μας σ' αυτήν πρέπει να συνοδευθεί από την απόπειρα ανασύνθεσης (πάντοτε βέβαια προβληματικής· αλλά πώς θα μπορούσε να συμβαίνει διαφορετικά;) των φαντασιακών σημασιών της υπό μελέτη κοινωνίας.

Κατά δεύτερο λόγο —άλλη όψη του ίδιου πράγματος— η διαφορά, η ετερότητα, η απόσταση υπό την οποία παρουσιάζεται το αντικείμενο της κοινωνικο-ιστορικής έρευνας και η οποία συνιστά την κύρια δυσκολία της, είναι τελείως άλλης τάξης από την απόσταση ανάμεσα σε μια εργαλειωκά ορθολογική συμπεριφορά και την παρατηρημένη πραγματική συμπεριφορά. Ότι ο Αντώνιος εγκατέλειψε τη ναυμαχία στο Άκτιο όταν είδε το σκάφος της Κλεοπάτρας να φεύγει, ενώ «ορθολογικά» είχε ακόμα πιθανότητες να νικήσει, τούτη η αδιαφορία του πάθους για την εργαλειωκή ορθολογικότητα δεν αποτελεί μέγιστο αίνιγμα. Εκείνο που προκαλεί την αληθινή απορία μας, και συνιστά τη δυσκολία της κοινωνικο-ιστορικής γνώσης, είναι η τεράστια και ολοκληρωτική ετερότητα που χωρίζει τις παραστάσεις, τα αισθήματα, τα κίνητρα, τις προθέσεις των υποκειμένων μιας άλλης κοινωνίας, από τα δικά μας. Πώς να προσεγγίσω τη συμπεριφορά των αράβων πολεμιστών κατά τη διάρκεια της μεγάλης επέκτασης του Ισλάμ, των Σταυροφόρων, των συμμετεχόντων στους θρησκευτικούς πολέμους που σπαράζουν την Ευρώπη από το 1530 ως τη Συνθήκη της Βεσφαλίας, με μοναδικό εργαλείο την καταγέλαστη σύγκριση της εργαλειωκής-ορθολογικής συνιστώσας αυτών των συμπεριφορών και εκείνου που απομακρύνεται απ' αυτήν; Δεν θα κατανοήσω τίποτα, αν δεν

προσπαθήσω να διεισδύσω σ' έναν ολόκληρο κόσμο σημασιών, κινήτρων, αισθημάτων άλλων, ο οποίος βέβαια περιλαμβάνει τη συνολιστική-ταυτιστική συνιστώσα του, το λέγειν του και το τεύχειν του, αλλά δεν μπορεί να αναχθεί σ' αυτήν. Και πιο κοντά μας, ή μάλλον στο δικό μας κοινωνικο-ιστορικό κόσμο: τι θα μου απέδιδε η προσπάθεια να κατανοήσω τη συμπεριφορά του Χίτλερ, των SS, των μελών του ναζιστικού κόμματος, του Στάλιν και των μελών των σταλινικών κομμάτων σαν μια εργαλειωκά ορθολογική συμπεριφορά που σε ορισμένα συγκεκριμένα σημεία της παρέκκλινε από την ορθολογικότητά της; Τι θα καταλάβω μ' αυτόν τον τρόπο για τον ολοκληρωτισμό; Και πώς να μη δούμε εν προκειμένω ότι η ίδια η κινητοποίηση μιας παράφρονης «εργαλειωκής ορθολογικότητας», συχνά μέχρι και τις πιο λεπτές τροπικότητές της, εξαρτήθηκε σημαντικά από το ολοκληρωτικό φαντασιακό και συν-καθορίστηκε αποφασιστικά απ' αυτό; Αδύνατον, ακόμα μια φορά, να μη σκεφτούμε ότι η ίδια η πανίσχυρη επιστροφή ενός «ρασιοναλιστικού» ατομικισμού, και ιδιαίτερα ενός ορισμένου ρασιοναλισμού, έχει σήμερα για πρόσθετο κίνητρό της την επιθυμία να τελειώνουμε (στα λόγια και φιλοσοφικά) με τις φρικαλεότητες του εικοστού αιώνα, παρ' όλο που συνεχίζονται ακόμα, και με πολλαπλές μορφές, μπροστά στα μάτια μας.

Η κατάσταση αντιστρέφεται, αλλά το πρόβλημα δεν απλοποιείται καθόλου, στην αντίθετη περίπτωση: η ετερότητα τείνει να ελαχιστοποιηθεί —ιδεατά, τείνει προς το μηδέν— όταν το αντικείμενο της έρευνας είναι η ίδια η κοινωνία του ερευνητή. Σ' αυτήν την περίπτωση ο κίνδυνος συνίσταται στο να θεωρηθεί από τον τελευταίο ότι η «ορθολογικότητα» της κοινωνίας του (και η δική του) είναι αυτονόητη και μη αμφισβητήσιμη και, εξ αιτίας αυτού, να παραγνωρισθεί το φαντασιακό που τη θεμελιώνει και την καθιστά μοναδική. Πόσο αυτός ο κίνδυνος παγίδεψε μεγάλους στοχατές —από τον Χέγκελ και τον Μαρξ ως τον Φρόυντ και τον ίδιο τον Βέμπερ, αφήνουμε τους σύγχρονους που αποτελούν στρατό, δεν χρειάζεται να το υπενθυμίσουμε. Διαφορετικά, η πρωσσική μοναρχία, η τεχνική και η οργάνωση της καπιταλιστικής παραγωγής, η πατριαρχική οικογένεια και η σύγχρονη γραφειοκρατία, δεν θα είχαν θεωρηθεί διαδοχικά σαν ενσαρκώσεις μιας ανεπίδεκτης ερώτησης («εργαλειωκής» ή υποστασιακής) ορθολογικότητας.

3. Οι ιδεατοί τύποι

Η («ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ») ΚΑΤΑΣΚΕΥΗ ΤΩΝ ΙΔΕΑΤΩΝ ΤΥΠΩΝ, όπως τους σκέφτηκε ο Βέμπερ, επιδιώκει να θεμελιώσει («τυπικές» αλυσώσεις ατομικών κινήτρων και πράξεων (που, στην ιδανική περίπτωση, πρέπει να είναι συνάμα «νοημα-

τικά και αιτιακά πρόσφορες») και, ως εκ τούτου, ιδεατούς τύπους ατόμων, τουλάχιστον ως προς μια ορισμένη όψη του πράττειν τους («βασιλιάς», «υπάλληλος», «επιχειρηματίας», «μάγος», για να επαναλάβουμε μερικά από τα παραδείγματα που αναφέρει, WG 8, No 9). Ωστόσο, ένα από τα παράδοξα της δουλειάς του έγκειται στο ότι πολλοί από τους ιδεατούς τύπους που κατασκεύασε (ή διαύγασε), και οι σπουδαιότεροι απ' αυτούς, όροι που παρέμεναν πριν ανακριβείς ή αόριστοι και στους οποίους προσέδωσε ένα πολύ αυστηρότερο περιεχόμενο, δεν αναφέρονται σε ατομικές συμπεριφορές ή σε άτομα, αλλά σε μεγάλα συλλογικά τεχνουργήματα, στην πραγματικότητα δηλαδή σε θεσμούς και τύπους θεσμών: η πόλη, η αγορά, οι τύποι αυθεντίας, η γραφειοκρατία, το «πατριμονιαλιστικό» Κράτος ή το Κράτος Δικαίου κτλ. Βέβαια, ο Βέμπερ ήθελε απ' ενός να διερευνήσει κατά πόσο ένα από τα φαινόμενα που συλλαμβάνονται συνήθως με αυτούς τους όρους προσεγγίζει κάθε φορά τον ιδεατό τύπο του ή απομακρύνεται (βλ. σχετικά με την «αγορά» WG 43-44), κάτι που δεν μας ενδιαφέρει εδώ, και, απ' ετέρου, ιδεατά να επαναγάγει κάθε φορά αυτά τα τεχνουργήματα σε «ατομικές συμπεριφορές» —στόχος που σπάνια, αν όχι ποτέ, επιτεύχθηκε, δεδομένου ότι είναι εγγενώς απρόσιτος. Η επαναγωγή, επί παραδείγματι, της «αγοράς» σε μεγιστοποιούσες συμπεριφορές «ορθολογικών ατόμων», κάνει να πέφτουν από τον ουρανό αυτά τα άτομα και παραμελεί συγχρόνως τις κοινωνικο-ιστορικές προϋποθέσεις της πραγματικής επιβολής της «αγοράς» ως θεσμού, σχετικά με την οποία ο Polanyi είπε ήδη ένα μεγάλο μέρος των όσων πρέπει να λεχθούν. Αυτό που κατασκευάζεται έτσι κάθε φορά είναι ο ιδεατός τύπος ενός θεσμού που, βέβαια, πρέπει να ευθυγραμμίζει τα «άτομα» —κανένας θεσμός δεν μπορεί να επιβιώσει αν δεν το κάνει—, ο οποίος όμως αφορά σε ένα άλλο επίπεδο του είναι από την «καθαρά ατομική» ύπαρξη και που, ακριβέστερα, είναι η προϋπόθεση, γενική και ειδική, προκειμένου να μπορέσει να γίνει λόγος για «ορθολογική συμπεριφορά» των ατόμων. Η συμπεριφορά μου ως γραφειοκράτης θα είναι «ορθολογική» ή «ανορθολογική» επειδή ήδη υπάρχει εδώ ένα γραφειοκρατικό σύμπαν· ομοίως, στη σύγχρονη γραφειοκρατία το να είμαι γραφειοκράτης με εργαλειακά ορθολογική συμπεριφορά, σημαίνει ότι συμπεριφέρομαι σύμφωνα με κανόνες «ορθολογικότητας» (και, εξίσου συχνά, παραλογισμού) που εγκαθιδρύθηκαν από την εν γένει γραφειοκρατία και το ιδιαίτερο γραφειοκρατικό σώμα στο οποίο ανήκω.

Αλλά υπάρχει κάτι περισσότερο. Ο κοινωνικο-ιστορικός κόσμος είναι ένας κόσμος πραγματικού και εμμενούς νοήματος. Και είναι ένας κόσμος που δεν περίμενε τον θεωρητικό για να υπάρξει ως κόσμος νοήματος, ούτε για να είναι σε ένα φανταστικό βαθμό συνεκτικός —χωρίς τη συνοχή του δεν θα υπήρχε. (Συνεκτικός δεν σημαίνει ούτε «συστηματικός», ούτε «διαφανής»). Αυτό θέτει

στην κατασκευή των ιδεατών τύπων απαιτήσεις που ένα μέρος τους ασφαλώς έγινε σιωπηρά δεκτό από τον Βέμπερ, ενώ οι υπόλοιπες αγνοήθηκαν.

Οι ιδεατοί τύποι έχουν ένα *ανάφορο* που είναι το πραγματικό κοινωνικό νόημα των παρατηρημένων «φαινομένων» (συμπεριφορές, κτλ.). Και η εγκυρότητά τους δεν μπορεί να αμφισβητηθεί παρά σε σχέση προς αυτό το πραγματικό νόημα. Ότι αυτό το πραγματικό νόημα δεν «δίδεται ποτέ άμεσα», ή υπάρχει πάντοτε αναγκαστικά μια κυκλική κίνηση (*de jure* ακατάπαυστη) ανάμεσα στη θεωρητική κατασκευή και στην αντιπαραβολή της με τα (σημασιακά) «δεδομένα» δεν αλλάζει τίποτα στη θέση-αρχή. Αντίθετα απ' ό,τι πιστεύει ο Porper, μπορεί κανείς να λείει ηλιθιότητες για την Ελλάδα (δεν μιλώ για γεωγραφία ή για δημογραφία) ή για οποιαδήποτε άλλη κοινωνία — και μπορούμε να δείξουμε με τη βοήθεια επί παραδείγματι ενός ελληνικού κειμένου, ότι πρόκειται για ηλιθιότητες. Υπάρχει πάντα μια απειρία παράλογων «ερμηνειών», και μερικές ερμηνείες που *prima facie* μπορούν να γίνουν αποδεκτές ως προς το ιστορικό «υλικό». Η εγκυρότητα ενός ιδεατού τύπου δεν μπορεί να κριθεί παρά από την ικανότητά του να καθιστά κατανοητά τα ιστορικά φαινόμενα, τα οποία ήδη είναι καθ' εαυτά και δι' εαυτά φορείς νοήματος.

Το νόημα των ιστορικών φαινομένων δεν είναι ποτέ «απομονωμένο». Μετέχει πάντοτε στη σύνολη θέσμιση της κοινωνίας ως θέσμισης φαντασιακών σημασιών, και της είναι αλληλέγγυο. Αυτός είναι ο λόγος που — ανεξάρτητα από κάθε «εμπειρική» και «χυδαία» διάψευση — δεν μπορώ να καταχωρήσω τον ιδεατό τύπο του «σαμάν» σε μια καπιταλιστική κοινωνία, επί παραδείγματι, ή τον ιδεατό τύπο του «κερδοσκόπου χρηματιστή» στην κοινωνία των Αράντα. Δεν κολλάει. Γενικότερα, οι ιδεατοί τύποι που κατασκευάζω σχετικά με μια κοινωνία πρέπει να είναι συνεκτικοί, συμπληρωματικοί, και (ιδεωδώς) πλήρεις ή εξαντλητικοί. Αν κατασκευάζω π.χ. τον ιδεατό τύπο «ρωμαίος πατρίκιος», αυτός πρέπει να *συνέχεται* με τον ιδεατό τύπο «ρωμαίος πληβείος», οι δυο αυτοί με τον «ρωμαίος σκλάβος», τους ρωμαϊκούς «*pater familias*» και «*mater familias*» κτλ.: κανένας όμως απ' αυτούς τους ιδεατούς τύπους δεν μπορεί να κατασκευαστεί χωρίς αναφορά στο ρωμαϊκό νόμο, τη ρωμαϊκή θρησκεία, το ρωμαϊκό στρατό, τις δυνατότητες της ρωμαϊκής γλώσσας, κτλ. Δεν λέμε ότι στο τέλος αυτής της εργασίας θα έχω ανασυγκροτήσει ολόκληρη τη ρωμαϊκή κοινωνία — αλλά ότι δεν μπορώ να κάνω το πρώτο βήμα της εργασίας, χωρίς να λάβω υπόψη μου αυτήν την κοινωνία ως τέτοια. Τα «κοινωνικά γεγονότα» και οι «ατομικές συμπεριφορές» δεν είναι πραγματικά δυνατά (ως «γεγονότα» και ως νόημα), παρά μόνο επειδή υπάρχει κάθε φορά μια κοινωνία που «λειτουργεί» as a going concern, όπως λένε στα αγγλικά. (Αυτό δεν έχει σχέση με κανένα «λειτουργισμό»: εννοώ απλά ότι η

κοινωνία υπάρχει, αναπαράγεται, αλλάζει, κτλ.). Οι ιδεατοί τύποι δεν «παράγουν» μια συνεκτική κοινωνία επειδή κατασκευάστηκαν για να συλλάβουν μια κοινωνία με κάποια φροντίδα συνοχής —επειδή η κοινωνία είναι συνεκτική, (ακόμα και μέσα στον εμφύλιο πόλεμο και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης), ο θεωρητικός μπορεί να δοκιμάσει να κατασκευάσει ιδεατούς τύπους που κατά το μάλλον ή ήττον συν-έχονται. Δεν κατασκευάζω «ελεύθερα» τη σχέση του Αθηναίου προς την πόλη του· επειδή αυτή η σχέση υπήρξε πραγματικά, στην ιστορική της μοναδικότητα, τη συνοχή της και τη σχετική της διάρκεια, υπάρχουν μπροστά μου η πόλις και ο Αθηναίος ως γνωστικά αντικείμενα.

Η κοινωνία ως συνεκτική ολότητα υπάρχει εξ αρχής καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν· δεν είναι μια «ρυθμιστική ιδέα». Η «ολική κατανόησή» της είναι βέβαια ένα ιδεώδες απρόσιτο —αλλά αυτό είναι τελείως άλλο πράγμα.

4. Ορθολογικότητα και Πολιτική

ΓΙΑ ΝΑ ΕΚΤΙΜΗΣΟΥΜΕ ΠΛΗΡΩΣ ΤΟΝ εξαναγκασμό που συνιστά στο βεμπεριανό έργο η ιδέα του «εξορθολογισμού» ως ιστορικά δρώντος παράγοντα (συνεπώς, εμμενούς στην ιστορία κι όχι κατασκευασμένου από τον θεωρητικό με σκοπό την καλύτερη κατανόησή της), θα χρειαζόταν να μπορούσαμε να συζητήσουμε την τεράστια εργασία του Βέμπερ πάνω στο θρησκευτικό ζήτημα (τους τρεις τόμους των *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, και το κεφάλαιο V του *Οικονομία και Κοινωνία*, WG 241-381, ιδιαίτερα την παράγραφο πάνω στη «θεοδικία», ομοίως 314-319). Αυτό είναι αδύνατο να γίνει εδώ· δεδομένης της εγγενούς σπουδαιότητας του θέματος και της επανεμφάνισής του στις σύγχρονες συζητήσεις, ελπίζω να μπορέσω να επανέλθω επ' αυτού πολύ σύντομα. Θέλω ωστόσο να σημειώσω, αναμένοντας, ότι θεωρώ τελείως αναληθή την ιδέα του Βέμπερ, που ξαναπήρε και διεύρυνε ο Habermas, ότι «όλες οι θρησκείες πρέπει να λύσουν το πρόβλημα της θεοδικίας» κι ότι υπάρχει μια «εσώτερη λογική των θρησκευτικών παραστάσεων» που τις ωθεί προς μια κίνηση «εξορθολογισμού», όποιοι κι αν είναι οι χαρακτηρισμοί που θα συνοδεύσουν τη θέση (PH. R., 138-145).

Θα τελειώσω με μερικές παρατηρήσεις που οφείλονται στην πλούσια και λεπτή συζήτηση στην οποία υποβάλλει ο Φιλίπ Ρεϋνώ την πολιτική αντίληψη του Βέμπερ και τη σχέση της με τη φιλοσοφία του και τη θεωρία του για την κοινωνία (PH. R., 157-205). Παρατηρήσεις των οποίων το πραγματικό αντικείμενο θα είναι αυτό που πρέπει να ονομάσουμε «ντεσιζιονισμό» του Βέμπερ, σ' ό,τι αφορά το πολιτικό ζήτημα, η ιδέα του για μια «πολιτική της βουλή-σεως» (PH. R., 183).

Ο «ντεσιζιονισμός» του Βέμπερ ισοδυναμεί τελικά με τη διαπίστωση ότι όπως ακριβώς στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο υπάρχει μη αναγωγιμότητα και ασυμμετρία των τελικών «αξιών» που προσανατολίζουν το ανθρώπινο πράττειν, έτσι και η πράξη του πολιτικού (και καθενός από εμάς, στο βαθμό που είμαστε πολιτικά υποκείμενα) στηρίζεται σε έσχατες αξίες, τις οποίες καμιά «ορθολογική» επιχειρηματολογία δεν θα μπορούσε να επιβάλλει σ' εκείνους που δεν τις συμμερίζονται. Θα σημειώσουμε αρχικά ότι αν, όπως είδαμε, ο Βέμπερ δεν αποδεσμεύεται από τον καντιανό ρασιοναλισμό στο πεδίο της γνώσης, παύει ωστόσο να σχετίζεται μαζί του στο πεδίο της πράξης. Εν συνεχεία, ότι στην πραγματικότητα αυτή η θέση (η «πολιτική της βουλήσεως») δεν απαλύνεται με κανένα τρόπο από τη ρητή προτίμηση του Βέμπερ για μια «ηθική της υπευθυνότητας» (που λαμβάνει υπόψη της τα αποτελέσματα της πράξης), εν αντιθέσει προς μια «ηθική της πεποίθησης» (η οποία επιτάσσει να ενεργούμε σύμφωνα με ορισμένες αρχές ή «για το μεγαλείο μιας υπόθεσης», οποιεσδήποτε και να είναι οι συνέπειες των πράξεών μας στην πραγματικότητα). Η ίδια η διάκριση δεν μπορεί να σταθεί, αν όχι στο κοινωνιολογικό (περιγραφικό) επίπεδο, οπωσδήποτε δεν μπορεί να σταθεί στο λογικό και κανονιστικό επίπεδο που είναι και το μόνο που μας ενδιαφέρει εδώ. Κάθε «υπευθυνότητα» είναι υπευθυνότητα σε σχέση προς ορισμένους σκοπούς. Αν η ηθική μου «της υπευθυνότητας» δεν μου επιτρέπει να επιχειρήσω την τάδε πολιτική πράξη επειδή, επί παραδείγματι, θα μπορούσε να συνεπιφέρει τη θυσία ανθρώπινων ζώων, είναι καταφανές ότι θέτω την ανθρώπινη ζωή ως απόλυτη ή ανώτερη από κάθε άλλη αξία —κάτι που αποτελεί «πεποίθηση». Κι αν θέλω να προωθήσω το «μεγαλείο μιας υπόθεσης» μ' οποιοδήποτε μέσο κι ας συμβεί οτιδήποτε, κινδυνεύω σοβαρά να καταστρέψω αυτήν την υπόθεση. (Δεν μπορούμε να σκεφτούμε δίχως αντίφαση μια απόλυτη «ηθική της πεποίθησης», παρά μόνο στην περίπτωση που αυτή θα είχε έναν απόλυτα ακοσμικό προσανατολισμό). Επιπλέον, η ίδια η επιλογή της υπευθυνότητας απορρέει ασφαλώς από μια «πεποίθηση». Και τέλος, όπως σημειώνει ο Φίλιπ Ρεϋνώ, «και η ηθική της υπευθυνότητας προϋποθέτει κάποια όρια στην ίδια της την ισχύ και μπορεί να εισάγει έτσι τη μη αναγωγιμότητα της πεποίθησης» (184, υπογραμμισμένο από εμένα).

Μη αναγωγιμότητα της πεποίθησης, με άλλα λόγια τίποτα δεν επιτρέπει να «θεμελιώσουμε» τις έσχατες επιλογές μας και να βγούμε από τον «πόλεμο των θεών». Τίποτα δεν μπορεί να μας απαλλάξει από την έσχατη υπευθυνότητά μας: την αναγκαιότητα του επιλέγειν και του συνεπακόλουθου βούλεσθαι. Ούτε καν η ratio, τελευταία ιστορική φιγούρα μιας Χάρης που θα ικανοποιούσε όσους της απευθύνονται με επαρκή θερμότητα.

Δύο απόπειρες να ξεπεραστεί —θα 'λεγα να αποφευχθεί— αυτή η κατά-

σταση που συζητά ο Φιλίπ Ρεϋνώ, μου φαίνονται ανεπιτυχείς.

Ο Ρ. Αρόν πίστευε ότι μπορούμε να «βγούμε από το αδιέξοδο» στο οποίο τοποθετούσε ο ίδιος (ο Βέμπερ) τον εαυτό του», αν επικαλεστούμε την «ορθολογική καθολικότητα» που μας υποδεικνύεται από την «επιστημονική αλήθεια». Όμως η «επιστημονική αλήθεια» (και το ίδιο το γεγονός ότι αυτή «απευθύνεται σ' όλους τους ανθρώπους») είναι αξία και κριτήριο μόνο για όποιον έχει ήδη αποδεχθεί την αξία της «ορθολογικής καθολικότητας» και (αυτή η συμπληρωματική προϋπόθεση είναι απόλυτα απαραίτητη) το πέρασμα από αυτήν την καθολικότητα σε μια πολιτική/ηθική και πρακτική καθολικότητα. Η πρώτη προϋπόθεση καθιστά το συλλογισμό ταυτολογία, η δεύτερη αποκαλύπτει σ' αυτόν ένα ολισθημα. Δεν βλέπω γιατί η αποδοχή του « $2+2=4$ » (παράδειγμα του Αρόν) ή της κβαντικής θεωρίας δεν είναι συμβιβαστική με τη διακήρυξη της αναγκαιότητας να σκοτώσουμε τους απίστευτους, να τους προσηλυτίσουμε βίαια ή και να εξολοθρεύσουμε τους εβραίους. Τελείως αντίθετα, η *συμβιβαστικότητα* των δύο αυτών κλάσεων διαβεβαιώσεων αποτελεί το συχνότερο γεγονός της ανθρώπινης ιστορίας. Και είναι ιδιαίτερα εκπληκτικό να βλέπουμε σε πλήρη εικοστό αιώνα —αιώνα στον οποίο αποδείχτηκε περισσότερο απ' ό,τι οποιονδήποτε άλλο και με τον πιο τερατώδη τρόπο, κι εξακολουθεί να αποδεικνύεται, ότι το τεχνικο-επιστημονικό «ορθολογικό» μπορεί να αποχωριστεί από το πολιτικό λελογισμένο— και μετά από τις εμπειρίες του σταλινισμού και του ναζισμού, ξαναρχίζουν να σιγοτραγουδούν, για να πάρουν θάρρος μες στο σκοτάδι, το σκοπό της ορθολογικής καθολικότητας.

Πρέπει και πάλι, πάντοτε πρέπει να διακρίνουμε. Υπάρχει μια συνολιστική-ταυτιστική (ensidique) «ορθολογικότητα» που είναι καθολική μέχρι ενός ορισμένου σημείου, και φθάνει πολύ μακριά (ως την κατασκευή των βομβών Η). Ήταν εδώ πριν από την ελληνο-δυτική επιστήμη και φιλοσοφία, δεν μας δεσμεύει σε τίποτα, θα μπορούσε να εξακολουθήσει να υπάρχει για κάποιον απεριόριστο χρόνο, έστω κι αν η φιλοσοφία και η επιστήμη με την αυστηρή έννοια θα υπόκειντο σε μια προσωρινή ή και οριστική έκλειψη. Κι ο Χομεινί μπορεί, χωρίς καμιά αντίφαση, να θεωρεί ως ένα μηδενικό τη δυτική επιστήμη —εφόσον όλη η αλήθεια βρίσκεται μέσα στο ιερό Βιβλίο— και να αγοράζει αυτά τα αποτελεσματικά προϊόντα του Σατανά που είναι οι πύραυλοι Stinger, για να τα θέσει στην υπηρεσία του μόνου αληθινού Θεού. Και να υπήρχε όμως αντίφαση, δεν θα άλλαζε σε τίποτα την υπόθεση. Το να αντιφάσκουμε με τον εαυτό μας δεν μας εμπόδισε ποτέ να υπάρχουμε. Όμως η *επιστημονική αλήθεια* —ταυτής φύσης με τη φιλοσοφική *αλήθεια*, ήτοι διηνεκής θέση υπό δοκιμασία του εγκλεισμού στον οποίο βρίσκεται κάθε φορά παγιδευμένη η σκέψη— δεν περιέχει τη δυνατότητα μιας *ιστορικά πραγματικής* καθολικότη-

τας, παρά μέσω μιας ρήξης με τον κόσμο των θεσμισμένων παραστάσεων, θεσμισμένων είτε από την παράδοση, είτε από εμάς τους ίδιους. (Όταν αντιμετωπίζουμε το πολιτικό ζήτημα ενδιαφερόμαστε για την πραγματική ιστορική καθολικότητα, όχι για την «υπερβασιακή καθολικότητα»). Αν θεωρήσουμε λοιπόν αυτή τη ρήξη ως ήδη πραγματοποιημένη —όπως κάνει ο Αρόν μιλώντας για «κοινότητα των πνευμάτων διαμέσου των συνόρων και των αιώνων»— υποθέτουμε το πρόβλημα λυμένο. Η επιστημονική ή η φιλοσοφική καθολικότητα, μ' αυτήν την έννοια, προϋποθέτει υποκείμενα που έχουν αμφισβητήσει στα πράγματα το ανήκειν τους στον τάδε ιδιαίτερο κοινωνικο-ιστορικό κόσμο. Κατά μια έννοια, αυτό ακριβώς είναι η καθολικότητα. Δεν συνδέεται συνεπώς με την απαίτηση μιας καθολικής ηθικής και πολιτικής, παρά μόνο στη ρίζα της: και οι δύο εκφράζουν και τείνουν να πραγματοποιήσουν το πρόταγμα της αυτονομίας.

Το πρόταγμα της αυτονομίας πρέπει λοιπόν να τεθεί πριν μπορέσει κανείς να επιχειρηματολογήσει μ' οποιονδήποτε τρόπο υπέρ της επιστημονικής καθολικότητας —η οποία ισχύει μόνο για εκείνους που ισχύει και αυτό το πρόταγμα. Εκείθεν αυτού του προτάγματος, τα πάντα γίνονται πράγματι αντικείμενο μιας δυνάμει λογικής συζήτησης και μπορούν να επιτευχθούν κέρδη σε όλα τα πεδία. Όμως ποια αξία έχουν αυτά τα κέρδη, αυτή η συζήτηση, το ίδιο το πρόταγμα της αυτονομίας για ένα πνεύμα σαν τον Πασκάλ που εγκαταλείπει, αν μπορούμε να πούμε, την αφοσίωσή του στην εφεύρεση του απειροστικού λογισμού επειδή όλα όσα αποσπούσαν την ψυχή του από την προσήλωσή της στο Θεό, ήταν καθαρή διασκέδαση ή περισπασμός, («Μάρθα, Μάρθα, μερμινάς και τυρβάζη περί πολλά, ενός δε εστι χρεία», Λουκάς 10, 41). Και πάνω σε ποια βάση, διαφορετική από μια προσωπική πίστη («πεποίθηση»), ή μια κοσμο-ιστορική προκατάληψη, θα κρίνουμε ότι ο Θεός του Πασκάλ ή του Κίρκεγκωρ είναι σεβαστός, και ότι ο Θεός του Χομεινί δεν είναι;

Είναι βέβαιο ότι ο όρος (ή η ιδέα) της «αυθεντικότητας» δεν μπορεί να μας χρησιμεύσει σε τίποτα σ' αυτή τη συζήτηση, κι ότι η ιδέα σύμφωνα με την οποία «αυτόνομο» άτομο είναι αυτό που πράττοντας «υπακούει σε αξίες» δεν μπορεί να σταθεί (PH. R., 136-138, 190). Κατά τί ένας φανατικός, που ορμά μέσα σε ένα φορτηγό γεμάτο από εκρηκτικά εναντίον μιας πρεσβείας δεν είναι «αυθεντικός», και πώς μπορούμε να πούμε ότι δεν υπακούει σε «αξίες»; Είτε οι «αξίες» είναι αυθαίρετες και ισοδύναμες, είτε όλες οι αξίες δεν αξίζουν το ίδιο, και ήδη να το λέμε αυτό σημαίνει ότι έχουμε αποδεχτεί την επιδεκτικότητα λελογισμένης συζήτησης των αξιών ως υπέρτατη αξία και κριτήριο. Είναι συνεπώς αδύνατο να παρακάμψουμε την αναγκαιότητα να βεβαιώσουμε το πρόταγμα της αυτονομίας ως πρώτη θέση που μπορεί να διαγυαστεί, αλλά

όχι να «θεμελιωθεί», εφόσον η ίδια η πρόθεσή μας να το θεμελιώσουμε το προϋποθέτει.

Δεν μπορώ να επανέλθω εδώ στη συζήτηση της ιδέας της αυτονομίας (βλ. ΜΕΘ-ΦΘΚ 138-158, ελλην. μεταφρ. σελ. 150-169, DDH 241-324 και ES). Πρέπει όμως να επαναλάβω ότι το ζήτημα θα παραμένει αδάμαστο καθόσον η αυτονομία θα γίνεται νοητή με την καντιανή έννοια, ως συμμόρφωση ενός πλασματικά αυτόνομους υποκειμένου σ' ένα «Νόμο του Νου», παραγνωρίζοντας πλήρως τις κοινωνικο-ιστορικές προϋποθέσεις και διαστάσεις του προτάγματος της αυτονομίας.

Ας τοποθετηθούμε από μια κανονιστική άποψη (πολιτική/ηθική, αφού και οι δύο είναι αζεχώριστες). Υπάρχει ένας σκοπός, που πρέπει ορισμένοι από εμάς να τον θέσουμε: η αυτονομία των ανθρώπινων όντων, που δεν μπορούμε να τη διανοηθούμε, παρά σαν αυτονομία τόσο της κοινωνίας, όσο και των ατόμων —και οι δύο είναι αδιάσπαστα συνδεδεμένες, και η σύνδεσή τους αυτή αποτελεί στην πραγματικότητα μια αναλυτική κρίση (μια ταυτολογία) όταν έχει καταλάβει κανείς τι είναι το άτομο. Αυτή την αυτονομία, τη θέτουμε σαν σκοπό καθενός ανάμεσά μας, ως προς εμάς τους ίδιους και ως προς όλους τους άλλους (δίχως την αυτονομία των άλλων δεν υπάρχει αυτόνομη συλλογικότητα —και έξω από μια τέτοια συλλογικότητα δεν μπορώ να είμαι πραγματικά αυτόνομος). Τη δραστηριότητα που σκοπεύει αυτή την αυτονομία την ονομάζω από το 1964 *πράξη* (ΜΕΘ-ΦΘΚ, 97-108, ελλ. μετάφρ. 107-120): δραστηριότητα που σκοπεύει τους άλλους ως δυνάμει αυτόνομα υποκείμενα και θέλει να συμβάλλει στην προσπάθειά τους να φθάσουν στην πλήρη τους αυτονομία. (Ο όρος *πράξη* δεν έχει συνεπώς εδώ, παρά μια απλή σχέση ομωνυμίας με την έννοια που του προσδίδει ο Αριστοτέλης). Αυτή η δραστηριότητα μπορεί να λάβει μια διυποκειμενική μορφή με την ακριβή έννοια: να αναπτυχθεί στα πλαίσια μιας συγκεκριμένης σχέσης με καθορισμένα όντα που σκοπεύονται ως τέτοια. Οι προφανέστερες περιπτώσεις αυτής της μορφής είναι τότε η παιδαγωγική (επίσης και κυρίως η «άτυπη», που είναι παντού και πάντοτε παρούσα) και η ψυχανάλυση. Όμως αυτή η δραστηριότητα πρέπει να λάβει επίσης, επί ποινή ολοκληρωτικής ασυναρτησίας, μια μορφή που ξεπερνά κατά πολύ κάθε «διυποκειμενικότητα»: την πολιτική, ήτοι τη δραστηριότητα που σκοπεύει το μετασχηματισμό των θεσμών της κοινωνίας για να τους καταστήσει σύμφωνους με τη νόρμα της αυτονομίας της συλλογικότητας (δηλαδή, τέτοιους που να επιτρέπουν τη ρητή αυτοανακλαστική και βουλευμένη αυτοθέσμιση και αυτο-διακυβέρνηση αυτής της συλλογικότητας).

Βάσει αυτής της θέσης μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί, αντίθετα, απ' ό,τι πιστεύει ο Φιλίπ Ρεϋνώ, οι προσπάθειες του Habermas να θεμελιώσει μια θεωρία της πράξης στις ιδέες του «επικοινωνιακού πράττειν» της «αλληλο-

κατανόησης» και της «ιδεώδους κατάστασης του λόγου» (PH. R., 171-192), στην πραγματικότητα δεν ξεπερνούν «την απλή κριτική των υποκειμενικών πεποιθήσεων του Μαξ Βέμπερ» και δεν μπορούν να «απολήξουν σε μια γόνιμη απόπειρα να επανακαθοριστούν τα καθήκοντα της κοινωνικής θεωρίας» (PH. R., 190). Μια «επικοινωνιακή» διάσταση (απλούστερα, μια επικοινωνία) υπάρχει βέβαια σχεδόν παντού μέσα στο ανθρώπινο πράττειν (όπως υπάρχει, παντού μια «εργαλειωκή» —δηλαδή, συνολιστική-ταυτιστική—, δραστηριότητα ένα λέγειν και ένα τεύχειν). Σπάνια όμως αποτελεί έναν «αυτοσκοπό», και είναι τελείως ανεπαρκής προκειμένου να κάνει να αναδυθούν κριτήρια για την πράξη.

Ας θεωρήσουμε τις απλούστερες και, φαινομενικά, ευνοϊκότερες για τη θέση του Habermas περιπτώσεις. Τόσο στην παιδαγωγική, όσο και στην ψυχανάλυση η «επικοινωνιακή δραστηριότητα» και η «αλληλο-κατανόηση» αποτελούν, βέβαια, σπουδαίες στιγμές της δραστηριότητας. Αλλά δεν καθορίζουν καθόλου ούτε το νόημα, ούτε το σκοπό τους. Ο σκοπός/τέλος της ψυχανάλυσης δεν είναι η «αλληλο-κατανόηση» του αναλυτή και του ασθενή (η οποία δεν επιδιώκεται καθόλου ως τέτοια, και είναι έντονα ασυμμετρική, όπως και στην περίπτωση της παιδαγωγικής) —αλλά η συμβολή στην πρόσβαση του ασθενή στην αυτονομία του (την ικανότητά του να θέτει σε αμφισβήτηση τον εαυτό του και να τον μετασχηματίζει με διαύγεια).

Επιπλέον, αυτές είναι οι σημαντικότερες περιπτώσεις «διυποκειμενικής» δραστηριότητας. Όμως η δραστηριότητα που σκοπεύει την αυτονομία πρέπει να λάβει, επί ποινή εκμηδενιστικής ασυναρτησίας μια μορφή κοινωνική —δηλαδή πολιτική. Κι εδώ πρέπει να εξαλείψουμε μια ριζική παρανόηση και να καταγγείλουμε μια ιδεολογική ορολογία που δεσπόζει στη φιλοσοφία τουλάχιστον από τον Χούσερλ και εδώ. Οι φιλόσοφοι δεν ξέρουν (μάλλον, κάτι που είναι χειρότερο, δεν θέλουν να ξέρουν) τι είναι το κοινωνικό. Ο όρος «διυποκειμενικό» χρησιμοποιείται συστηματικά για να εκκενωθεί το πραγματικό ζήτημα της κοινωνίας (τόσο το θεωρητικό, όσο και το πρακτικό) και ως προσωπείο στην αδυναμία τους να το σκεφτούν. Ο όρος «διυποκειμενικότητα» εκφράζει τη συνεχιζόμενη υποδούλωσή τους και την απελπισμένη απόπειρα (ήδη στο Χούσερλ) να βγουν από το σολιψιστικό κλοιό στον οποίο οδηγεί η εγωλογική φιλοσοφία, απόπειρα που άλλωστε αποτυχαίνει, εφόσον ο «άλλος» σ' αυτήν την προοπτική, παραμένει ένα ακατανόητο μυστήριο.

Όμως το κοινωνικό είναι τελείως άλλο πράγμα από «πολλά, πολλά, πολλά υποκείμενα» —και τελείως άλλο πράγμα από «πολλές, πολλές, πολλές διυποκειμενικότητες». Μόνο μέσα και χάρη στο κοινωνικό ένα «υποκείμενο» και μια «διυποκειμενικότητα» είναι δυνατές (έστω και «υπερβασιακά!»). Το κοινωνικό είναι ανώνυμο συλλογικό πάντοτε ήδη θεσμισμένο, εντός και δια του

οποίου μπορούν να εμφανιστούν («υποκείμενα») που τα ξεπερνά απεριόριστα (τα «υποκείμενα») είναι αντικαταστατά και διαδέχονται το ένα το άλλο) και περιέχει καθ' εαυτό μια δημιουργό δύναμη που δεν μπορεί να αναχθεί στη «συν-εργασία» των ατόμων ή στα αποτελέσματα της «διυποκειμενικότητας».

Η πολιτική στοχεύει τη θέσμιση αυτού του κοινωνικού —δεν έχει συνεπώς καμιά σχέση με τη «διυποκειμενικότητα», ούτε με την «αλληλο-συνεννόηση». Η πολιτική στοχεύει τη θέσμιση ως τέτοια, ή τις μεγάλες επιλογές που επηρεάζουν την κοινωνία στο σύνολό της, «απευθύνεται» στο ανώνυμο συλλογικό, σ' αυτό που είναι παρόν και σ' αυτό που πρόκειται να έρθει. Κατά την άσκησή της, βέβαια, μεσεύεται πάντοτε από ένα καθορισμένο κοινό, όμως δεν επιδιώκει την «αλληλο-κατανόηση» του πολιτικού πράττοντος και αυτού του κοινού, αλλά την τύχη της συλλογικότητας για κάποιον κατ' αρχήν (en principe) απροσδιόριστο χρόνο. Ότι ο ομιλητής πρέπει να εκφράζεται μ' έναν κατανοητό τρόπο ή ακόμα, ότι θέλουμε, και θεωρούμε κεφαλαιώδεις η απόφαση να προκύπτει από μια όσο το δυνατό περισσότερο λελογισμένη συζήτηση, δεν αξίζει καν να το μνημονεύσουμε. Ο επιδιωκόμενος σκοπός, και το πραγματικό αποτέλεσμα, είναι τελείως άλλο πράγμα: η υιοθέτηση ενός καινούργιου νόμου ή η στράτευση σε ένα συλλογικό εγχείρημα. Όλες αυτές οι αποφάσεις, στις σημαντικές περιπτώσεις, τροποποιούν όχι μόνο τα άτομα που είναι παρόντα, αλλά και τα μελλοντικά. Και ξεπερνούν κατά πολύ την «επικοινωνική δραστηριότητα» και την «αλληλο-κατανόηση». Οι τελευταίες δεν είναι παρά, ας πούμε, το ατμοσφαιρικό περιβάλλον που είναι απαραίτητο στην πολιτική ζωή και δραστηριότητα —και η ίδια τους η ύπαρξη εξαρτάται από θεσμιζουσες πράξεις. Ο σκοπός αυτών των πράξεων ξεπερνά κατά πολύ την εγκαθίδρυση μιας κατάστασης ιδεώδους επικοινωνίας, η οποία είναι μόνο ένα μέρος και, στην πραγματικότητα ένα απλό μέσο αυτού του σκοπού.

Ας τοποθετηθούμε τώρα —όπως, στην πραγματικότητα, συμβαίνει στην περίπτωση του Habermas —όχι σε μια κανονιστική προοπτική (θέλουμε την αυτονομία, ό,τι προϋποθέτει και ό,τι συνεπάγεται), αλλά σε μια αναλυτική-περιγραφική προοπτική της κοινωνίας και της ιστορίας στην πραγματικότητά τους. Τότε, η απόπειρα του Habermas να εξάγει από το ίδιο το γεγονός ότι υπάρχει παντού και πάντοτε «επικοινωνιακή δραστηριότητα» μια οποιαδήποτε απαίτηση, δεν μπορεί να φανεί παρά σαν ένα τεράστιο λογικό ολίσθημα. Ως «προϊόν-αναπαραγωγός» της κοινωνίας η «αλληλο-κατανόηση» είναι παρούσα παντού: στους Αθηναίους του πέμπτου αιώνα, στους σημερινούς Νεοϋορκέζους ή Γάλλους, στους Κομμουνάρους του 1871 —όπως στους ολιγαρχικούς Σπαρτιάτες, στους Waffen-SS ή στους πιστούς του Χομεϊνί. Εκείνο που διακρίνει στα μάτια μας τη δεύτερη κλάση αυτών των περιπτώσεων από την πρώτη δεν είναι καθόλου κάποια έλλειψη στην ικανότητα διυποκει-

μενικής επικοινωνίας (που, ενδεχομένως, είναι μέγιστη στο εσωτερικό μιας ομοιογενούς ομάδας οποιωνδήποτε φανατικών), αλλά το γεγονός ότι η εν λόγω διυποκειμενική επικοινωνία είναι πάντοτε ήδη δομημένη, μ' εξαντλητικό τρόπο από τη δεδομένη θέσμιση της κοινωνίας, ούτως ώστε από κοινωνικο-ιστορική άποψη να είναι πραγματικά αδύνατο για τους συμμετέχοντες να θέσουν υπό αμφισβήτηση αυτή τη θέσμιση την οποία αναπαράγουν απεριόριστα και, γι' αυτό το λόγο, να αποδεχτούν τα επιχειρήματα του άλλου. Η δεδομένη κάθε φορά θέσμιση εξασφαλίζει πάντοτε την επικοινωνία και, ταυτόχρονα, χαράζει τα όρια της ανθρωπότητας, με την οποία μπορεί κανείς, κατ' αρχήν, να «επικοινωνεί». Συνεπώς, αν πρέπει να διευρυνθεί η έκταση αυτής της επικοινωνίας, πρέπει να σκοπευτεί η θέσμιση ως τέτοια. Κι αν θέλουμε αυτή τη διεύρυνση, δεν είναι επειδή θέλουμε την επικοινωνία γι' αυτήν την ίδια, αλλά για να είναι σε θέση η ανθρωπότητα να εργάζεται από κοινού στη δημιουργία θεσμών που προωθούν την ελευθερία της να σκέπτεται και να πράττει.

Η απόπειρα του Habermas να εξάγει «ορθολογικά», για μια ακόμη φορά, το δέον από το γεγονός —την ιδέα μιας «σωστής» κοινωνίας από την αντικειμενική πραγματικότητα των προϋποθέσεων της κοινωνικής ζωής— μου φαίνεται εξίσου αστήρικτη με τις —του ίδιου είδους— απόπειρες του παρελθόντος που επαναλαμβάνει. Τον οδηγεί, με τελείως χαρακτηριστικό τρόπο, στην αναζήτηση ενός μυθικού βιολογικού θεμελίου σε ζητήματα κοινωνικής θεωρίας και πολιτικής πράξης, που την αποδεκνύει, μεταξύ πολλών άλλων, το ακόλουθο απόσπασμα: «Η ουτοπική προοπτική της επανασυμφιλίωσης και της ελευθερίας είναι εγγεγραμμένη στις προϋποθέσεις του επικοινωνιακού εκκοινωνισμού των ατόμων· συγκροτείται ήδη στους γλωσσολογικούς μηχανισμούς της αναπαραγωγής του “είδους”» (*Theorie des kommunikativen Handelns* I, 532-533 στη γαλλική μετάφρ., P.H. R., 192). Από πότε λοιπόν η βιολογία (οι «γλωσσολογικοί μηχανισμοί της αναπαραγωγής του είδους») μπορεί να περιέχει «ήδη» μια «ουτοπική» προοπτική; Γιατί αυτοί οι «μηχανισμοί» δεν θα ήταν συμβιβαστοί με τη διατήρηση των κλειστών κοινωνιών —που, αντίθετα, την εξασφάλισαν σχεδόν παντού, σχεδόν πάντοτε μέσα στην ιστορία; Και γιατί η ελευθερία θα ήταν μια «ουτοπία»; Η ελευθερία δεν είναι ούτε «ουτοπία», ούτε πεπρωμένο. Είναι κοινωνικο-ιστορικό πρόταγμα και χωρίς την ήδη συμβαίνουσα, μολονότι μερική, πραγματοποίησή του, ούτε ο Habermas θα ήταν σε θέση να γράψει ό,τι γράφει, ούτε εγώ θα μπορούσα να του αντιλέγω. (Η «ουτοπία» αντικαθιστά ολοφάνερα εδώ, όπως και γενικότερα στη σύγχρονη ορολογία, την καντιανή «ρυθμιστική ιδέα», αφαιρώντας της τις δυσάρεστες «ιδεαλιστικές» συνδηλώσεις και προσδίδοντάς της, μετά τη χρεωκοπία του μαρξισμού, ένα ευχάριστο «προ-μαρξιστικό επαναστατικό» άρωμα). Η κατά

λόγον φιλοσοφική θεμελίωση του προτάγματος της ελευθερίας είναι ήδη μια κακή χρήση του λόγου, εφόσον η ίδια μας η απόφαση να φιλοσοφούμε αποτελεί μια εκδήλωση της ελευθερίας: να φιλοσοφείς, σημαίνει να δοκιμάζεις να είσαι ελεύθερος στο πεδίο της σκέψης. Η θέληση να «θεμελιώσουμε» το πρόταγμα αυτό στις «γλωσσολογικές προϋποθέσεις της αναπαραγωγής του είδους» ισοδυναμεί με ένα βιολογικό θετικισμό που οδηγεί στο ασυνάρτητο παράδοξο να καθίσταται η ελευθερία συγχρόνως μοίρα εγγεγραμμένη στις φροντίδες μας και «ουτοπία».

Από τη στιγμή που βγήκαμε από τον εγκλεισμό της απαράβατης ιερής θέσμησης: από τη στιγμή που οι Έλληνες έθεσαν τα ερωτήματα: τι πρέπει να σκεφθούμε; τι πρέπει να κάνουμε; μέσα σε έναν κόσμο που είχαν οικοδομήσει έτσι, ώστε οι θεοί δεν είχαν να πούνε τίποτα σε σχέση προς αυτά τα ζητήματα, δεν υπάρχει πια δυνατή φυγή από την υπευθυνότητα, την επιλογή, την απόφαση. Αποφασίσαμε ότι θέλουμε να είμαστε ελεύθεροι και ήδη η απόφασή μας αυτή είναι η πρώτη πραγματοποίηση της ελευθερίας.

Τήνος, Αύγουστος 1987 — Παρίσι, Ιανουάριος 1988

Απόδοση στην ελληνική: *Μιχάλης Δημητρακόπουλος*

