

Παναγιώτης Κονδύλης

ΟΦΕΙΛΟΜΕΝΕΣ ΑΠΑΝΤΗΣΕΙΣ



Ο ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ ΛΕΒΙΑΘΑΝ είχε την ευτυχή έμπνευση να δημοσιεύσει στο πλαίσιο του μικρού αυτού αφιερώματος τις παρατηρήσεις δύο μελετητών του έργου μου και να μου ζητήσει να τις σχολιάσω. Ανταποκρίνομαι ευχάριστα στην πρόσκληση γιατί οι παρατηρήσεις αυτές εγγίζουν, με τον α ή β τρόπο, κεντρικά σημεία περιεχομένου και μεθόδου — προ παντός όμως χαίρομαι γιατί είναι γραμμένες με έντονη κριτική διάθεση. Απέναντι στη ζωνή διαφωνία συνήθως δυσανασχετούν, φανερά ή κρυφά, οι διάφοροι «ορθολογιστές» και ηθικολόγοι, γιατί αυτοί ζουν με την ελπίδα, και από την ελπίδα, ότι κάποια μέρα ο ορθός Λόγος (δηλ. ο δικός τους) και η ορθή ηθική (δηλ. η δική τους) θα επικρατήσουν, οπότε αντίθετες απόψεις και στάσεις αναγκαστικά θα εκλείψουν· έτσι, η τωρινή διαφωνία ενοχλεί, γιατί εμφανίζεται ως εμπόδιο στον δρόμο προς τη μελλοντική αρμονία (αν δεν εμφανίζεται και ως προσωπική προσβολή ή ασέβεια απέναντι σε ανθρώπους εργαζόμενους για τόσο υψηλούς σκοπούς). Αν όμως κανείς πιστεύει, όπως πιστεύω εγώ, ότι οι οξείες συγκρούσεις των ιδεών δεν θα πάψουν ποτέ, γιατί δεν θα πάψουν ποτέ ούτε και οι οξείες συγκρούσεις μεταξύ ανθρώπων, τότε μπορεί να δει τους επιχειρηματολογικούς διαξικισμούς ως κατάσταση απολύτως φυσική ή και ανώδυνη, και μάλιστα να τους θεωρήσει ως πρόσθετη επιβεβαίωση των αναλύσεών του για τα ανθρώπινα πράγματα. Στην προοπτική αυτή ευχαριστώ εξ αρχής τους κ.κ. Γεωργίου και Βιρβιδάκη γιατί με τη συνειδητή θεωρητική τους πολεμική εναντίον των θέσεών μου παρέχουν μιαν ασυνείδητη και αθέλγητη έμπρακτη επίρρωσή τους. Αλλά οι προκαταβολικές θριαμβολογίες δεν είναι φρόνιμες. Περνώ λοιπόν στον σχολιασμό των δύο προηγούμενων κειμένων με τη σειρά κατά την οποία έφτασαν στα χέρια μου.

I

ΑΝ ΚΑΙ ΑΙΣΘΑΝΕΤΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΣ ΜΟΥ ΑΝΤΙΠΑΛΟΣ, ο κ. Γεωργίου έχει την αβροφροσύνη να τοποθετεί το βιβλίο μου *Ισχύς και Απόφαση*, γύρω από το οποίο στρέφεται τούτη η συζήτηση, κοντά στα κλασσικά θεωρητικά κείμενα, όχι μόνο λόγω της περιεκτικότητας, αλλά και λόγω της διαυγείας του. Ομολογώ ότι αισθάνομαι αμηχανία όταν η διαύγεια του κειμένου μου επαινείται ακριβώς από κάποιον που το παρανόησε σε ουσιώδη σημεία. Και η αμηχανία μου διπλασιάζεται γιατί, αν και δεν μου λείπει η διάθεση, δεν είμαι σε θέση να ανταποδώσω τη φιλοφρόνηση. Το κείμενο του κ. Γεωργίου brίθεται εννοιολογικών συγχύσεων και ασαφειών. Έτσι, τα όσα θα λεχθούν παρακάτω αναγκαστικά θα κινηθούν κατά μεγάλο μέρος σε σχετικά υψηλό αφαιρετικό επίπεδο, καθώς θα πρέπει συνεχώς να ξεδιαλύνουμε και να διαφορίζουμε τις χρησιμοποιούμενες έννοιες. Καθένας ξέρει ότι αλλιώς γίνεται το πλέξιμο μ' ένα τακτοποιημένο κι αλλιώς μ' ένα μπερδεμένο κουβάρι.

Η πρώτη ένσταση του κ. Γεωργίου είναι ότι η θεωρία που αναπτύσσεται στο *Ισχύς και Απόφαση* είναι αυτοαναφορική, ήτοι θεμελιώνεται πάνω στην ίδια τη δική της λογική και επιχειρηματολογική δομή. Αναρωτιέμαι στ' αλήθεια τι άλλο θα μπορούσε να κάνει μια θεωρία, η οποιαδήποτε θεωρία. Κάθε θεωρία στηρίζεται, είτε το ξέρει είτε όχι, σε μια λογική δομή, σ' ένα εννοιολογικό οπλοστάσιο, που το διαμορφώνει για να υπηρετήσει καλύτερα τους εκάστοτε σκοπούς της: άλλη δομή κι άλλη εννοιολογία χρειάζεται λ.χ. μια θεωρία κανονιστική κι άλλη μια θεωρία περιγραφική, άλλη μια θεωρία μαθηματική κι άλλη μια θεωρία ερμηνευτική. Μια θεωρία δεν έχει λόγο υπάρξεως αν δεν δημιουργήσει ένα τέτοιο λογικό-εννοιολογικό υπόβαθρο, γιατί χωρίς αυτό δεν μπορεί να αποφανθεί τίποτε: αν προϋποθέσουμε ότι ο συγγραφέας δεν κάνει λογικά σφάλματα, τότε θα του είναι αδύνατο να πει καινούργια πράγματα αν δεν τα εντάξει σε νέο πλαίσιο. Στο κάτω-κάτω, με ποιες έννοιες θα μιλήσει μια θεωρία, αν όχι με τις δικές της; Γι' αυτό και μέχρι τώρα πάντοτε επαινούνταν η συνοχή και η ενότητα περιεχομένου και εννοιολογίας σε μια θεωρία. Ο κ. Γεωργίου εξαίρει την ίδια ιδιότητα στη δική μου θεωρία, αλλά πιστεύει ότι ακριβώς αυτή η ιδιότητα την κάνει «κλειστό σύστημα». Αν πρωτοτυπεί μ' αυτόν τον μάλλον παρακινδυνευμένο τρόπο, θεωρώντας ως μειονέκτημα ό,τι μέχρι τώρα ήταν πανθομολογουμένως πλεονέκτημα, ο λόγος είναι ότι χρησιμοποιεί την έννοια της αυτοαναφορικότητας αδιαφόριστα. Δεν διακρίνει δηλ. ανάμεσα στην αυτοαναφορικότητα εκείνη, η οποία, όπως είπαμε

μόλις, είναι αναπόφευκτη σε κάθε θεωρία, και στις μορφές της αυτοαναφορικότητας, οι οποίες καταδικάζουν μια θεωρία να είναι κενή ταυτολογία. Αν εγνώριζε και αν έκανε τη διάκριση αυτή, ο κ. Γεωργίου θα έβλεπε ότι δεν δικαιούται να χαρακτηρίσει την περιγραφική θεωρία της απόφασης ως κλειστό ταυτολογικό σύστημα.

Οι θεωρητικά ολισθηρές μορφές αυτοαναφορικότητας είναι δύο. Χαρακτηρίζουν ολόκληρη την ίσαμε τώρα ηθική-κανονιστική, θεολογική και φιλοσοφική παράδοση, μέσα στην οποία συνυπάρχουν και συμπλέκονται με ποικίλους τρόπους: ωστόσο είναι δυνατό να διακριθούν για αναλυτικούς σκοπούς. Η πρώτη έγκειται στην ανάπτυξη της θεωρίας (ή της δογματικής) κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να μη μπορεί να διαψευσθεί από κανέναν παράγοντα εξωτερικό ως προς την ίδια. Εξωτερικός ως προς μία θεωρία, δηλ. ως προς κάτι εντοπισμένο σ' ένα βιβλίο ή σ' ένα κεφάλι, είναι όμως ολόκληρος ο κόσμος της συγκεκριμένης ιστορικής εμπειρίας, και ακριβώς αυτόν προσπαθούν να εξοβελίσουν ως κριτήριο αλήθειας οι διάφοροι ηθικισμοί, είτε είναι θεολογικοί είτε είναι «ορθολογιστικοί». Καμμία επίγεια οδύνη, καμμία αδικία, καμμία αγριότητα, όσο συχνά κι αν επαναλαμβάνονται, δεν κλονίζει την πίστη του θεολόγου στην άπειρη αγαθότητα του Θεού, όπως δεν κλονίζει και την πίστη του ορθολογιστή, αν όχι στο happy end της ιστορίας, πάντως στη δυνατότητα συνεχούς βελτίωσης των ανθρώπων και της κοινωνίας — όλα αυτά, βέβαια, πάντοτε υπό την καθοδήγηση του εκάστοτε ειδικού γνώστη των βουλών του Θεού ή των επιταγών του Λόγου. Εδώ δεν τίθεται ζήτημα εμπειρικής επαληθευσιμότητας ή διαψευσιμότητας, και με την έννοια τούτη η αυτοαναφορικότητα είναι πλήρης και στεγανή. Όμως διόλου δεν συμβαίνει το ίδιο με τη θεωρία που εκτίθεται στο *Ισχύς και Απόφαση*. Αυτή, όπως λέγεται ρητά (σ. 221 της ελλ. εκδ.), μπορεί να ανασκευασθεί αν η ανάλυση των ιστορικά γνωστών μας ηθικών-κανονιστικών θεωριών δείξει ότι οι τελευταίες δεν είναι δομημένες έτσι όπως περιγράφεται στο βιβλίο ούτε εκπληρώνουν όσες λειτουργίες συλλάβονται με τούτη τους τη δομή. Ο κ. Γεωργίου, ωστόσο, διόλου δεν υπεισέρχεται σε θέματα τέτοιας εμπειρικής επαληθευσιμότητας ή διαψευσιμότητας, χρησιμοποιώντας παραδείγματα παρμένα από την κοινωνική ιστορία ή την ιστορία των ιδεών: απεναντίας, τονίζει εξ αρχής ότι παραιτείται από ένα ταρόμοιο εγχείρημα. Αν όμως παραιτείται ο ίδιος από τη χρήση των παρενομένων ρητά από τη θεωρία μου κριτηρίων ελέγχου, με ποιο δικαίωμα έρρεται κατόπιν να διατυπώσει την ένσταση της ταυτολογικής αυτοαναφορικότητας; Είναι ή όχι σε θέση να δείξει ότι η α ή η β ιστορικά μαρτυρημένη θεωρία δομήθηκε και λειτούργησε αλλιώς απ' ό,τι διατείνονται οι δικές μου αναλύσεις; Είναι ή όχι σε θέση να δείξει ότι η α ή η β ιστορικά μαρτυρημένη ταυτότητα

ενός ατομικού ή συλλογικού υποκειμένου διαμορφώθηκε και εκδιπλώθηκε διαφορετικά απ' ό,τι υποδηλώνουν τα δικά μου θεωρητικά σχήματα; Αυτά είναι τα ερωτήματα ουσίας, κι από την υποχρέωση ν' απαντήσει κανείς σ' αυτά δεν απαλλάσσουν οι σπουδαιοφανείς «μεθοδολογικές» εντυπώσεις, στις οποίες συνήθως ενασμενίζονται όσοι δεν έχουν να πουν τίποτε επί της ουσίας. Οι αναγνώστες των βιβλίων μου θα γνωρίζουν ότι τα μεθοδολογικά προβλήματα δεν μου είναι ανοίκεια· όμως ακριβώς η τριβή μαζί τους μου έδειξε ότι δεν επιτρέπεται ούτε να απομονώνονται ούτε να χρησιμεύουν ως άλλοθι. Αλλά, πέρα από τις μεθοδολογικές προτιμήσεις και επιδόσεις του κ. Γεωργίου, μπορώ να τον διαβεβαιώσω ότι, αν τυχόν είχε επιχειρήσει να ανασκευάσει εμπειρικά την περιγραφική θεωρία της απόφασης, θα προσέκρουε ταχύτατα σε ανυπέρβλητες δυσχέρειες. Έχω δημοσιεύσει μερικές χιλιάδες σελίδες πάνω σε κεντρικά προβλήματα της ιστορίας των ιδεών και της κοινωνικής ιστορίας, και οι αναλύσεις αυτές δεν συνιστούν κατά βάθος παρά εμπειρικούς ελέγχους και εμπειρικές επαληθεύσεις των γενικών θεωρητικών θέσεων του *Ισχύς και Απόφαση*· έτσι, έχω βάσιμους λόγους να πιστεύω ότι είναι πάρα πολύ δύσκολο να διαπλεύσει κανείς το ίδιο πέλαγος προς την αντίθετη κατεύθυνση.

Η δεύτερη μορφή θεωρητικά ολισθητής αυτοαναφορικότητας είναι η συγκρότηση της θεωρίας (ή της δογματικής) κατά τέτοιο τρόπο, ώστε η προσφερόμενη ερμηνεία του κόσμου και του ανθρώπου να συνεπάγεται ή να προαναγγέλλει την επικράτηση της ίδιας της θεωρίας ή του φορέα της σε κοινωνικό επίπεδο, δηλαδή στο γενικό επίπεδο της πράξης. Ερμηνεύω έτσι τον κόσμο, ώστε η επικράτησή μου, υπό τη μορφή των ιδεωδών που υποστηρίζω, να εμφανίζεται ως ιστορικό, ορθολογικό, ηθικό, θείο κτλ. αίτημα: αυτό το σχήμα το γνωρίζει ο προσεκτικός παρατηρητής από τις καθημερινές αντιπαραθέσεις (ακόμα και τις προσωπικές, κι ας μη μιλήσουμε καθόλου για τις πολιτικές), όμως εξ ίσου λειτούργησε λ.χ. στις νεότερες φιλοσοφίες της ιστορίας, για να περιορισθούμε σ' ένα μόνο μεγάλο παράδειγμα. Και εδώ, όπως και στην προηγούμενη περίπτωση, είναι δεδομένη και πρωτογενής η συνύφανση της θεωρητικής αυτοαναφορικότητας με μια ηθική-κανονιστική πρόθεση και με τη συναφή αξίωση ισχύος. Όμως η θεωρία του *Ισχύς και Απόφαση* διόλου δεν συνάγει από τις ίδιες της τις προϋποθέσεις την προοπτική ή την ευχή της δικής της κοινωνικής επικράτησης. Κάνει ακριβώς το αντίθετο. Τονίζει συχνά-πυκνά και εμφανικότατα ότι στο κοινωνικό πεδίο κυριαρχούσαν και θα κυριαρχούν πάντοτε οι ηθικιστικές-κανονιστικές θεωρίες κι ότι μόνον αυτές μπορούν να ικανοποιήσουν την ανθρώπινη ανάγκη πρακτικού προσανατολισμού, εφ' όσον η αξίωση ισχύος μέσα στις συνθήκες του πολιτισμού συναρθρώνεται πάντοτε μ' ένα Δέον· επισημαίνει μάλιστα ότι προϋπόθεση της αξιολογικής ελευθερίας

το επίπεδο της περιγραφικής θεωρίας είναι η αναγνώριση της απόλυτης περοχής της ηθικιστικής-κανονιστικής θεώρησης, αδιάφορο με ποια μορφή, το επίπεδο της κοινωνικής πράξης (όπ. παρ., σ. 14' πρβλ. 15, 19, 209 κ.ε.). Ο Γεωργίου παρανοεί βαρύτατα την περιγραφική θεωρία της απόφασης όταν την χαρακτηρίζει ως «κριτική» ή ως «απόρριψη» των κανονιστικών θεωριών. Είναι απλώς η μορφολογία τους και η ανάλυση της λειτουργίας τους. Το ογικό δικαίωμα της επίκρισης ή της απόρριψης το έχει μόνον όποιος θέλει αντικαταστήσει το επικρινόμενο ή το απορριπτόμενο με κάτι άλλο. Αυτό εν θα μπορούσα να το κάμω εγώ χωρίς να υιοθετήσω μια ριζικά διαφορετική ανθρωπολογία και φιλοσοφία του πολιτισμού. Αν δηλ. η περιγραφική θεωρία της απόφασης γινόταν κοινωνική ιδεολογία, παύοντας να είναι κοινωνικά α-ιάφορη αλήθεια του σπουδαστηρίου, θα είχε αυτοαναιρεθεί. Αλλά στο σημείο αυτό θα επανέλθω παρακάτω, όπου και θα εξηγήσω τι ωθεί τον κ. Γεωργίου α αισθάνεται ως «απόρριψη» ό,τι είναι απλή περιγραφή.

Έτσι καταρρίπτεται η πρώτη ένσταση, η ένσταση της αυτοαναφορικότητας. Προτού εξηγήσω γιατί είναι αβάσιμη και η δεύτερη ένσταση, που αφορά την ασυμβιβασία φιλοσοφικού συστήματος και μηδενισμού, ας σημειώσω ότι αυτή καθαυτή βρίσκεται σε λογική αντίφαση με την πρώτη: γιατί αν η αυτοαναφορικότητα απορρέει τάχα από τον κλειστό και λογικά απολύτως συ-εκτικό χαρακτήρα της θεωρίας μου, τότε δεν είναι δυνατό την ίδια στιγμή α κατηγορείται η ίδια αυτή θεωρία ότι ενέχει μιαν αντίφαση η οποία καθιστά ιδύνατη κάθε συστηματική συνοχή. Το παραμερίζουμε όμως αυτό, χωρίς βέ-λεια να το συγχωρήσουμε, και ερχόμαστε στη δήθεν ασυμβιβασία του φιλο-σοφικού εγχειρήματος εν γένει με τη θέση ότι ο κόσμος και ο άνθρωπος δεν χουν αντικειμενικό νόημα. (Μολονότι εδώ ο κ. Γεωργίου συνδέει τον μηδε-ισμό με το αξιολογικό πρόβλημα, εικάζω ότι τον συσχετίζει έμμεσα και με τον γνωσιοθεωρητικό σκεπτικισμό. Αν τυχόν αυτό συμβαίνει, τον παραπέμπω τη συνέντευξή μου σ' αυτό το τεύχος, απάντηση στο πέμπτο ερώτημα). Την συμβιβασία αυτή ο κ. Γεωργίου την ισχυρίζεται αξιωματικά και εντελώς αιτιολογήτα, προεξοφλώντας (από πού ως πού;) ότι μόνον όσοι δέχονται την αντικειμενικότητα των αξιών αξίζουν το όνομα του φιλοσόφου, αρνούμενος με ποιο δικαίωμα;) την ιδιότητα αυτή σε μεγάλα πνεύματα όπως λ.χ. στον Hobbes, τον La Mettrie και τον Nietzsche και πέφτοντας έτσι (το ξέρει άραγε;) στην αγκαλιά της ιδεαλιστικής μεταφυσικής και της θεολογίας, χωρίς όμως και πάλι να λύνει τα έσχατα προβλήματα. Εξηγούμαι: όταν λέμε ότι ο κόσμος και ο άνθρωπος δεν έχουν αντικειμενική αξία και αντικειμενικό νόημα, εννοού-με ότι όση αξία και όσο νόημα έχουν το παίρνουν από ενεργήματα συγκεκρι-μένων υποκειμένων. Υποκείμενα με νοηματοδοτικές και αξιοθετικές ικανότη-

τες είναι όμως, απ' όσα μπορούμε να διαπιστώσουμε αναμφίλεκτα, μόνον οι άνθρωποι, οι άνθρωποι δηλ. είναι τα μόνα γνωστά μας όντα που προσδίδουν αξία και νόημα στον κόσμο και στον εαυτό τους: άνθρωποι, όχι πέτρες και ψάρια, είπαν ότι ο άνθρωπος είναι εικόνα και ομοίωση του Θεού· άνθρωποι, όχι δέντρα και πουλιά, έγραψαν τη Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Ακόμα και αν όλοι ανεξαιρέτως οι άνθρωποι ήσαν σύμφωνοι ότι η ύπαρξή τους έχει νόημα και αξία, ακόμα και αν όλοι ανεξαιρέτως ομονοούσαν ως προς το ποιο ακριβώς είναι αυτό το νόημα και αυτή η αξία, και πάλι δεν θα αποδεκνυόταν η αντικειμενικότητα της αξίας και του νοήματος — για τον ίδιον απλό λόγο, για τον οποίο και στην καθημερινή μας ζωή δεν κρίνουμε τους άλλους με βάση την ιδέα που έχουν οι ίδιοι για τον εαυτό τους (έτσι, π.χ., ο Θεόδωρος Γεωργίου θεωρεί ψευδή την αυτοκατανόηση του Παναγιώτη Κονδύλη). Η ιστορική εμπειρία, δείχνει, βέβαια, ότι η νοηματοδοσία και η αξιοθεσία δεν γίνονται από «τον» άνθρωπο, αλλά από ποικίλα ατομικά και συλλογικά ανθρώπινα υποκείμενα, που ως τώρα ποτέ δεν πέτυχαν πλήρη και διαρκή συναίνεση στο κεντρικό τούτο ζήτημα της κοινωνικής ζωής, παρά συγκρούονταν και, όπως πιστεύω, θα συγκρούονται πάντα εξ αιτίας του. Τούτο συνιστά πρόσθετη ένδειξη της μη αντικειμενικότητας νοημάτων και αξιών. Αν κανείς χρειάζεται ένα αρχιμήδειο σημείο πέρα από την ανθρώπινη = υποκειμενική προοπτική πρέπει να το αναζητήσει στον Θεό ή στην πλατωνική ιδέα του Αγαθού. Αλλά και πάλι δεν θα βρει την επιθυμητή τελική λύση. Γιατί οι επιταγές του Θεού και του Αγαθού ήσαν, είναι και θα είναι αντικείμενο της ερμηνείας συγκεκριμένων υποκειμένων μέσα σε συγκεκριμένες καταστάσεις. Και το πρακτικό αποτέλεσμα είναι το ίδιο είτε τα υποκείμενα συγκρούονται κραδαίνοντας αξίες ομολογημένα δικής τους κατασκευής είτε συγκρούονται επικαλούμενα διαφορετικές ερμηνείες της βούλησης του Θεού ή οποιασδήποτε άλλης απόλυτης υπερατομικής αρχής.

Επιμένω στο σημείο αυτό για λόγους ουσίας και όχι για να διεκδικήσω το δικαίωμα της θεωρίας μου να ονομάζεται «φιλοσοφική»· η έννοια της «φιλοσοφίας» είναι τόσο αόριστη, ώστε ευχαρίστως την παραχωρώ σ' όποιον θέλει να την κρατήσει αποκλειστικά για τον εαυτό του. Επίσης λόγοι ουσίας και όχι λόγοι επιστημολογικού γοήτρου με ωθούν να αρνηθώ την άποψη του κ. Γεωργίου ότι η κοινωνική μου οντολογία στην πραγματικότητα είναι απλώς πολιτική θεωρία, εφ' όσον θέτει στο επίκεντρό της τη σχέση φίλου-εχθρού. Κατ' αρχήν είναι σφάλμα να χαρακτηρίζεται η σχέση αυτή μονομερώς «ανταγωνιστική», εφ' όσον είναι εκπεφρασμένα διπλή, δηλώνει δηλ. ότι το υποκείμενο δεν έχει μόνον εχθρούς αλλά και φίλους (πρβλ. τη συνέντευξή μου σε τούτο το τεύχος, ιδίως την απάντηση στο έκτο ερώτημα). Αλλά η εννοιολογική

σύγχυση προχωρεί πολύ βαθύτερα. Όπως είναι γνωστό, ο ορισμός της πολιτικής ως σχέσης φίλου-εχθρού προέρχεται από τον Carl Schmitt. Ο κ. Γεωργίου, τώρα, ακούει να γίνεται λόγος για σχέση φίλου-εχθρού, οι συνειρμοί του τον οδηγούν στον Carl Schmitt και με μόνο του έρεισμα αυτούς τους συνειρμούς συμπεραίνει ότι εγώ αποδέχομαι τον ορισμό του Carl Schmitt και συνάμα τον γενικεύω, πολιτικοποιώντας έτσι την κοινωνική μου οντολογία. Αλλά σε ποιο κείμενό μου έχει ποτέ διαβάσει ότι αποδέχομαι τον ορισμό του Schmitt; Όπως ελπίζω να δείξω εκτενώς σ' ένα μελλοντικό μου δημοσίευμα, το κρίσιμο λογικό σφάλμα και άλμα του Schmitt είναι ότι πήρε μια σχέση με ανθρωπολογικό και καθολικό κοινωνικό βεληνεκές και τη χρησιμοποίησε για να οριοθετήσει και να ορίσει ένα πεδίο στενότερο από το πεδίο τόσο της ανθρωπολογίας όσο και της κοινωνίας· όμως η ειδοποιός διαφορά του ευρύτερου γένους δεν μπορεί να συμπίπτει με την ειδοποιό διαφορά του στενότερου γένους, πιο απλά: το άλογο είναι τετράποδο ζώο, αλλά δεν μπορούμε να το ορίσουμε λέγοντας μόνον αυτό. Το ίδιο και η πολιτική: εντός της υφίστανται σχέσεις φίλων-εχθρών, αλλά αυτές υφίστανται και εκτός της, άρα το ειδοποιό γνώρισμα της πολιτικής πρέπει ν' αναζητηθεί αλλού. Όπως είναι προφανές, αυτή η κριτική μου στον Schmitt διαφέρει ριζικά από τις συνηθισμένες κριτικές των ηθικιστών, οι οποίοι απορρίπτουν τον ορισμό του όχι γιατί είναι λογικά εσφαλμένος, αλλά γιατί θέλουν να πιστεύουν ότι από την πολιτική μπορεί να εξαλειφθεί το στοιχείο της έχθρας και η διηνεκής δυνατότητα μετεξέλιξης του στοιχείου αυτού σε θανάσιμη σύγκρουση. Αλλά η ύπαρξη έχθρας στην πολιτική και ο ορισμός της πολιτικής με βάση την έχθρα είναι δύο εντελώς διαφορετικά πράγματα — κι έτσι αυταπατώνται όσοι νομίζουν ότι καταρρίπτοντας τον ορισμό του Schmitt θα «εξανθρωπίσουν» οριστικά και αμετάκλητα την πολιτική. Όπως και να 'χει, η δική μου τοποθέτηση απέναντι στον παρὰπάνω ορισμό δείχνει ότι ο κ. Γεωργίου δεν έχει δίκιο όταν με μέμφεται ότι πολιτικοποιώ, άρα στενεύω την κοινωνική οντολογία. Αυτό θα συνέβαινε μονάχα εάν, όπως εκείνος υποθέτει αυθαίρετα, δεχόμουν τη θέση του Carl Schmitt.

Δεν καταλαβαίνω ακριβώς τι εννοεί ο κ. Γεωργίου όταν λέει ότι η περιγραφική θεωρία της απόφασης παρακάμπτει το πρόβλημα της αντικειμενικότητας. Και δεν μπορώ να το καταλάβω γιατί εδώ συγχέονται δύο διαφορετικά επίπεδα: το επίπεδο της παρουσίασης της θεωρίας και το επίπεδο των αντικειμένων που εξετάζει η θεωρία, δηλ. το θεματικό της επίπεδο. Στο πρώτο επίπεδο, το πρόβλημα της αντικειμενικότητας, δηλ. το πρόβλημα του τι υπάρχει αντικειμενικά, λύνεται χωρίς υπεκφυγές με το θεμελιώδες αξίωμα της κοινωνικής μου οντολογίας: δεν υπάρχουν ιδέες, υπάρχουν άνθρωποι μέσα σε

συγκεκριμένες καταστάσεις και συνομαδώσεις. Αν όμως ευσταθεί αυτή η απόλυτη λύση του προβλήματος της αντικειμενικότητας στο επίπεδο της παρουσίας της θεωρίας (και ο κ. Γεωργίου δεν ανασκευάζει αυτή τη λύση), τότε είναι προφανές ότι το πρόβλημα της αντικειμενικότητας δεν είναι δυνατόν να τεθεί με απόλυτους όρους στο θεματικό επίπεδο της θεωρίας, δηλ. στο επίπεδο των συγκεκριμένων ανθρώπων, οι οποίοι συνιστούν το εξεταζόμενο αντικείμενο: γιατί αν είναι δεδομένη η οντολογική προτεραιότητα των συγκεκριμένων ανθρώπινων υπάρξεων, τότε οι ιδέες και η αξίωση της αντικειμενικότητάς τους πρέπει να ιδωθούν ως συναρτήσεις ή ως παράγωγα του οντολογικώς πρωταρχικού στοιχείου, όπως αυτό ορίζεται στο επίπεδο της παρουσίας της θεωρίας. Για να κατανοηθεί αυτό καλύτερα πρέπει και πάλι να κάνουμε μια κρίσιμη διάκριση: τη διάκριση ανάμεσα στην αντικειμενικότητα (ή στην αξίωση αντικειμενικότητας) των ιδεών, όπως αυτή εμφανίζεται στο φως των οντολογικών αρχών του επιπέδου παρουσίας της θεωρίας, και στην αντικειμενικότητα (ή στην αξίωση αντικειμενικότητας) των ιδεών, όπως αυτή εμφανίζεται στην προοπτική των θεματικών αντικειμένων της θεωρίας, ήτοι των συγκεκριμένων ανθρώπινων υπάρξεων. Οι αντικειμενικές οντολογικές αρχές της θεωρίας μου δείχνουν ότι οι ιδέες των συγκεκριμένων υπάρξεων δεν μπορεί να είναι αντικειμενικές με απόλυτη έννοια (εφ' όσον είναι υπαρξιακές συναρτήσεις), όμως αυτό διόλου δεν εμποδίζει τις συγκεκριμένες υπάρξεις να θεωρούν οι ίδιες κατά κανόνα τις ιδέες τους απόλυτα αντικειμενικές και ορθές: γιατί ούτε οι ανθρώπινες υπάρξεις λαμβάνουν υπόψη τους τη θεωρία μου ούτε η θεωρία μου προσπαθεί να «διαφωτίσει» τις ανθρώπινες υπάρξεις, απλώς περιγράφει τι κάνουν. Και μάλιστα η θεωρία μου εξηγεί γιατί οι ανθρώπινες υπάρξεις οφείλουν να την αγνοήσουν και να θεωρήσουν τις (αναγκαστικά υπαρξιακές-υποκειμενικές) αποφάσεις τους ως αντικειμενικές: γιατί η εξαντικειμενίκευση αυτή συνιστά όρο της συγκρότησης της ταυτότητάς τους, της ικανότητάς τους για προσανατολισμό και δράση. Μου είναι ακατανόητη η πρόταση του κ. Γεωργίου, στην οποία αντιδιαστέλλεται η αντικειμενικότητα ως αξίωση ισχύος των αποφάσεων από την πραγματιστική επιταγή συγκρότησης της υποκειμενικότητας. Αυτή πάντως δεν είναι δική μου διάκριση, και για να την επιχειρήσει κανείς θα έπρεπε πρώτα να ανασκευάσει το θεμελιώδες αξίωμα της κοινωνικής μου οντολογίας (πράγμα που ο κ. Γεωργίου δεν έκαμε, όπως σημειώθηκε κιόλας). Το ίδιο ακριβώς ισχύει για την αντιδιαστολή του κ. Γεωργίου ανάμεσα σε ορθολογικότητα και αυτοσυντήρηση. Όποιος θέλει να την ισχυρισθεί με συνέπεια, θα πρέπει να δεχτεί το οντολογικό πρωτείο της ορθολογικής ιδέας απέναντι στη συγκεκριμένη ανθρώπινη ύπαρξη, θα πρέπει δηλ. να προσχωρήσει φιλοσοφικά σε κάποια μορφή πλατωνίζοντος ιδεα-

ισμού. Καθώς στον κ. Γεωργίου παραμένει ξένη η διάκριση μεταξύ επιπέδου παρουσίας και θεματικού επιπέδου της θεωρίας και καθώς στερείται τα αναλυτικά εργαλεία του πρώτου είναι πρόθυμος να πάρει στην ονομαστική της ξία την αυτοκατανόηση των ανθρώπινων υπάρξεων, όπως αυτή αρθρώνεται πάνω στο δεύτερο, είναι δηλ. πρόθυμος να δεχτεί ότι όποιος κατανοεί τον αυτό του ως «ορθολογιστή» ξεφεύγει από τους ζοφερούς λαβυρίνθους της αυτοσυντήρησης και της ισχύος και τοποθετεί τη διαδικασία της συγκρότησης της ταυτότητας πάνω σε διαφορετική βάση — λες και ο άνθρωπος πρώτα γίνεται «ορθολογιστής» (σε ποια ηλικία άραγε;) και κατόπιν συγκροτεί την ταυτότητά του. Για την περιγραφική θεωρία της απόφασης ο «ορθολογισμός» ακριβέστερα: η ομολογία πίστεως στον ορθολογισμό) αποτελεί έναν μόνον υπό πολλούς δυνατούς τρόπους συγκρότησης της ταυτότητας ενός ατομικού ή συλλογικού υποκειμένου, μία μόνον από πολλές δυνατές μορφές εξαντικειμενίκευσης μιας απόφασης. Τον ρόλο, τον οποίο παίζει στη συγκρότηση της ταυτότητας ορισμένων υποκειμένων ο «ορθολογισμός», σε άλλα υποκείμενα τον παίζει η θρησκευτική πίστη ή διάφορες μορφές «ανορθολογισμού» (ενοκατισμός, εξύμνηση του «βιώματος» κτλ.). Ως εξαντικειμενικεύσεις της απόφασης, με βάση την οποία συγκροτείται η ταυτότητα, όλα αυτά συνιστούν εξισορροπώσους εκλογικεύσεις. Άρα η εκλογίκευση είναι ευρύτερη έννοια από τον ορθολογισμό και, αφού εκλογίκευση και ορθολογισμός δεν συμπίπτουν, είναι δυνατή η χρήση των τυπικών εργαλείων της λογικής εναντίον του ορθολογισμού. Ακριβώς επειδή η χρήση αυτή είναι γενική, όπως γενική είναι και η χρήση της γλώσσας, οι μη «ορθολογιστές» δεν αισθάνονται να υστερούν έναντι των «ορθολογιστών», είναι μάλιστα εμπειρικά γνωστό ότι συχνότατα οι οπαδοί μιας θρησκείας έχουν ταυτότητα πιο αδρή και εδραιωμένη από πολλούς «ορθολογιστές», διαθέτουν δηλ. λυσιτελέστερες εκλογικεύσεις. Αν ο κ. Γεωργίου έκανε τη διάκριση εκλογίκευσης και ορθολογισμού και αν διαπίστωνε την κρίσιμη λειτουργία της πρώτης μέσα στη διαδικασία της εξαντικειμενίκευσης ως λειτουργία συγκρότησης της ταυτότητας, τότε θα διαπίστωνε ότι κάθε ύπαρξη κναπτύσσει τόσο και τέτοια ορθολογικότητα, όση και όποια της χρειάζεται, και δεν θα ανησυχούσε. Αλλά ανησυχεί, γιατί δίνει στον όρο «ορθολογικότητα» μια διάσταση ηθική-κανονιστική, σύμφωνη με τις δικές του φιλοσοφικές προτιμήσεις και δήθεν απαραίτητη για όλους (η κλασσική περίπτωση ταυτολογικής αυτοαναφορικότητας, όπως την επισημάναμε ήδη).

Και η επόμενη ένσταση του κ. Γεωργίου, η οποία αφορά τη δήθεν αντίφαση ανάμεσα στην υπαρξιακή παραίτηση του θεωρητικού και στην πρωτοκαθεδρία του πραγματιστικού στοιχείου, απορρέει από τη σύγχυση μεταξύ του επιπέδου παρουσίας της θεωρίας ως θεωρητικού μεταεπιπέδου και του θεματικού

της επιπέδου, δηλ. του πραγματικού επιπέδου των συγκεκριμένων ανθρωπίνων υπάρξεων. Μόνο δύο μεγέθη που βρίσκονται πάνω στο ίδιο επίπεδο μπορούν να αντιφάσκουν απ' ευθείας (έμμεσα μπορούν να αντιφάσκουν μονάχα αν αντιφάσκουν άμεσα τα αντίστοιχα επίπεδα στο σύνολό τους· όμως ο κ. Γεωργίου όχι μόνον δεν έδειξε ότι αντιφάσκουν τα δύο επίπεδα της θεωρίας μου, αλλά ούτε καν συνειδητοποίησε την ύπαρξή τους). Η παραίτηση του θεωρητικού πραγματοποιείται και αιτιολογείται στο θεωρητικό μεταεπίπεδο με τέτοιον τρόπο και με τέτοια πρόθεση, ώστε η συγκρότηση του θεωρητικού μεταεπιπέδου (της προσωπικής επικράτειας του θεωρητικού, ας πούμε έτσι) να μην θολώνει τη σύλληψη του πραγματικού επιπέδου (ορθότερα: του επιπέδου εκείνου της θεωρίας όπου κινούνται τα πραγματικά θεματικά της μεγέθη, οι συγκεκριμένες ανθρώπινες υπάρξεις), αλλά απεναντίας να κατοχυρώνει την οντική του προτεραιότητα. Με άλλα λόγια, η υπαρξιακή παραίτηση είναι ακριβώς η προϋπόθεση της πρωτοκαθεδρίας του πραγματικού επιπέδου, όχι το αντίθετό της. Για να το πούμε γλαφυρότερα: αν η επιστημολογική συγκρότηση του μεταεπιπέδου δεν είχε στηριχθεί στην υπαρξιακή παραίτηση του θεωρητικού, δηλαδή στον παραμερισμό των δικών του επιθυμιών και προτιμήσεων μπροστά στην απόλυτη οντική προτεραιότητα του πραγματικού επιπέδου, τότε η θεωρία δεν θα μπορούσε λ.χ. να αναγνωρίσει νηφάλια και αμερόληπτα, όπως πιστεύω, ότι ο πιστός και ο «ορθολογιστής» διαθέτουν είς ίσου λογική και ταυτότητα· αντίθετα, ο κ. Γεωργίου, αρνούμενος αυτήν τη παραίτηση και υποτάσσοντας το πραγματικό επίπεδο στην άρνηση αυτή, είναι υποχρεωμένος να θεωρήσει την ταυτότητα του «ορθολογιστή» υπέρτερη απί την ταυτότητα του πιστού, είναι δηλ. υποχρεωμένος να συνυφαίνει την ανάλυση του πραγματικού επιπέδου με την αξιολογική ιεράρχηση των συστατικών του στοιχείων. Δεν τον κατηγορώ γι' αυτό ούτε τον καλώ να σκεφθε «έλλογα» και να αναθεωρήσει τη στάση του. Επιστημαίνω μόνον ότι έτε συμπεριφέρεται όποιος εκπροσωπεί μια κανονιστική αντίληψη και ότι η αμφισβήτηση του θεωρητικού μεταεπιπέδου μιας περιγραφικής θεωρίας με βάσι τέτοια κριτήρια είναι λογικά άτοπη, είναι *μετάβασις εις άλλο γένος*. Όμως ο κ. Γεωργίου διατείνεται κάτι ακόμη: ότι η υπαρξιακή παραίτηση του θεωρητικού αποτελεί στρατήγημα προορισμένο να του διασφαλίσει ένα προνόμιο το προνόμιο της ορθής θεωρίας, και έτσι να τον βοηθήσει να εξαντικειμενεύσει τη δική του απόφαση και να πραγματώσει τη δική του αξίωση ισχύος. Ο ισχυρισμός αυτός είναι από την άποψη της λογικής δομής ταυτόσημος με το γνωστό και τετριμμένο επιχείρημα εναντίον του σκεπτικισμού: εφ' όσον υποστηρίζει την αλήθεια των λεγομένων του, δέχεται και τη δυνατότητα αλήθειας, άρα δεν διαφέρει από τους αντιπάλους του, όπως θέλει να νομίζει

Εχω ήδη δείξει, γιατί το επιχείρημα τούτο είναι αβάσιμο (χάριν ευκολίας παραπέμπω ξανά στη συνέντευξη που δημοσιεύεται σε τούτο το τεύχος) και παναλαμβάνω για τον κ. Γεωργίου: ακόμα κι αν η θέση του ήταν ορθή, και τάλι δεν θα απεδείκνυε τίποτε άλλο παρά ότι όλοι (συμπεριλαμβανομένου και του Παναγιώτη Κονδύλη) εξαντικειμενικεύουν τις αποφάσεις τους και επιδιώκουν ισχύ. Αλλά αυτό αποτελεί επιβεβαίωση της θεωρίας μου, και δεν μπορεί άποιος να καταρρίπτει μια θεωρία διευρύνοντας το πεδίο της εφαρμογής της ακόμη περισσότερο, δεν μπορεί δηλ. να διατυπώνει έναν συλλογισμό όπου το συμπέρασμα αντιφάσκει προς τη μείζονα πρόταση — και αντιφάσκει τόσο περισσότερο, όσο λιγότερες εξαιρέσεις επιδέχεται η τελευταία. Στο σημείο αυτό θα επανέλθω αμέσως παρακάτω, απαντώντας στην ένσταση ότι προβαίω σε αξιολογήσεις. Εδώ ας προσθέσω ότι, πέρα από την επισφαλή λογική του δομή, ο ισχυρισμός του κ. Γεωργίου εμπεριέχει και μια επί πλέον αναρίβεια. Ο κ. Γεωργίου μιλά για το θεωρητικό προνόμιο της ορθής περιγραφής της ανθρώπινης πραγματικότητας σαν αυτό να ήταν ένα πρακτικό προνόμιο, δηλαδή σαν ο εισηγητής της ορθής θεωρητικής περιγραφής να διεκδικούσε για τον εαυτό του όσα διεκδικούν οι πραγματικοί ή επίδοξοι κάτοχοι του προνομίου διατύπωσης και ερμηνείας κανονιστικών αρχών προς ρύθμιση της κοινωνικής συμπεριφοράς των ανθρώπων. Αλλά η αξιολογικά ελεύθερη περιγραφή θα έπαυε *ipso facto* να είναι τέτοια, αν απ' αυτήν θα μπορούσαν να συναχθούν, κατά τρόπο λογικά άψογο, κανονιστικά παραγγέλματα ικανά να ικανοποιήσουν αξιώσεις ισχύος κάποιου, συμπεριλαμβανομένου του δημιουργού της περιγραφικής θεωρίας. Οι θεωρίες επιζητούν την εξαντικειμενικεύσή τους (ήτοι ζητούν να γίνουν μέσα στην κοινωνία 'Όλο, αποκρύπτοντας ότι είναι πάντοτε έκφραση ενός μέρους, ατόμου ή ομάδας) μόνον εφ' όσον εκπροσωπούν άμεσα ή έμμεσα ένα Δέον. Το θεωρητικό προνόμιο της ορθής περιγραφής θα μπορούσε να διεκδικήσει και ν' αποκτήσει πρακτική σημασία μονάχα αν το ειδικό βάρος της καθαρής θεωρίας μέσα στην κοινωνία ήταν αξιόλογο· αλλά είναι κάτι παρακάτω από αμελητέο, κι αν δεν φαίνεται πάντοτε τέτοιο, ο λόγος είναι ότι πολλοί απ' όσους ασκούν κοινωνική επίδραση παράγοντας ιδεολογία αρέσκονται στην ψευδαίσθηση ότι την ασκούν παράγοντας υψηλή θεωρία. 'Οχι το θεωρητικό ενέργημα της αξιολογικά ελεύθερης περιγραφής του κόσμου καθ' αυτό, αλλά η δημοσιοποίησή του (πράξη όχι αναγκαία) γεννά κάποιες αντιδράσεις και ζυμώσεις σε περιθωριακούς κύκλους, χρησιμεύοντας εν τέλει σε νέα επιστράτευση και αυτοεπίρρωση της κοινωνικά κυρίαρχης κανονιστικής σκέψης. Έτσι ο κύκλος κλείνει και πάλι. Αν η αξιολογικά ελεύθερη περιγραφή του κόσμου άλλαζε τον κόσμο και τους ανθρώπους, τότε αυτοί δεν θα συνέπιπταν πια με τούτη την περιγραφή τους, ήτοι η αξιολογικά ελεύθερη περι-

γραφή του κόσμου θα είχε αναιρεθεί αυτόματα.

Η τελευταία ένσταση του κ. Γεωργίου, ότι δηλ. προβαίνω σε αξιολογήσεις παρά τις προγραμματικές μου διακηρύξεις, πηγάζει επίσης από μια σειρά εννοιολογικών συγχύσεων. Ο κ. Γεωργίου αιτιολογεί την ένστασή του λέγοντας ότι ανάγω πλήρως το αξιολογικό επίπεδο στο πραγματιστικό κι ότι, εφ' όσον έτσι οι πραγματικές συνθήκες απορροφούν τις αξίες, άρα διαποτίζονται απ' αυτές κι εμφανίζονται με αξιολογική χροιά. Εδώ συμφύρονται άκριτα (το λογικό σφάλμα είναι τόσο βαρύ, ώστε δυστυχώς δεν μπορώ να χρησιμοποιήσω επιεικέστερη λέξη) δύο εντελώς διαφορετικές εσώψεις και έννοιες του αξιολογικού στοιχείου και των αξιών. Η στοιχειώδης επιστημολογική προπαίδεια επιβάλλει να γνωρίζει κανείς ότι άλλο πράγμα είναι να αναλύω τη μορφή και τη λειτουργία των αξιών γενικά μέσα στις ανθρωπολογικές και πολιτισμικές τους συνάψεις και εντελώς διαφορετικό πράγμα είναι να χρησιμοποιώ ορισμένες (τις προσφιλείς μου) αξίες ως κριτήρια και ως πυξίδες της ανάλυσής μου. Αν κάνω το πρώτο, τότε η περιγραφή των αξιών όχι μόνο δεν συμπίπτει με την αξιολογική στρατευμένη περιγραφή, αλλά και αποτελεί τον μόνο τρόπο αποφυγής της. Όταν περιγράφω τις αξίες, δεν τις εντάσσω στο επίπεδο της πραγματικότητας, δηλ. στο θεματικό επίπεδο της θεωρίας, ως άξονες της περιγραφής, αλλά τις εντάσσω ως ένα ισότιμο αντικείμενο έρευνας δίπλα σε πολλούς άλλους ανθρωπολογικούς και πολιτισμικούς παράγοντες. Με άλλα λόγια η ένταξη των αξιών στο θεματικό επίπεδο της θεωρίας γίνεται ακριβώς για να βρεθούν και αυτές εκεί όπου βρίσκονται και όλα τα άλλα αντικείμενα αυτού του επιπέδου, για να τους αφαιρεθεί εντελώς η προνομιακή θέση που έχουν μέσα στα ηθικά-κανονιστικά συστήματα και για να μη μπορούν πια ξεφεύγοντας από το θεματικό επίπεδο της θεωρίας, να παρεισφρύσουν στο θεωρητικό μεταεπίπεδο, οπότε από αντικείμενα της ανάλυσης θα μεταβάλλονταν σε κριτήρια της ανάλυσης, ήτοι σε αξιολογικές κρίσεις. Η γνώση των ανθρωπίνων πραγμάτων είναι δυνατή αν τις αξίες τις δει κανείς ως συστατικά στοιχεία της ανθρώπινης κατάστασης, ως μεγέθη σύμφυτα μ' αυτήν και συνάμα συνυφασμένα με άλλα μεγέθη, και αν δεν τις απομονώσει και υπερυψώσει προκειμένου να τις χρησιμοποιήσει ως προκρούστειες κλίνες. Όταν ο κ. Γεωργίου μέμφεται την συγχώνευση του αξιολογικού και του πραγματικού επιπέδου λησμονεί όχι μόνο ότι η ανθρώπινη κατάσταση μέσα στις συνθήκες του πολιτισμού συνυφαίνεται τόσο στενά με αξιολογικές προτιμήσεις, ώστε καθώς ακόμα και οι βιολογικές λειτουργίες αποκτούν αξιολογική διάσταση, καμμία περιγραφή της δεν είναι δυνατή χωρίς αναφορά στη μορφή και στη λειτουργία των αξιών· λησμονεί επίσης ότι υπάρχουν δύο διαμετρικά αντίθετοι τρόποι να χωρίσεις το αξιολογικό στοιχείο από το πραγματικό: να θεωρεί

το δεύτερο χωρίς να καθοδηγείσαι από το πρώτο (οπότε αξιολογικό και πραγματικό είναι ομοούσια και βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο: περιγραφική θεώρηση) ή να ξεχωρίζεις το πρώτο ως κριτήριο ανάλυσης του δεύτερου (οπότε το αξιολογικό υπερέχει και βρίσκεται σε επίπεδο ανώτερο από το πραγματικό: κανονιστική θεώρηση). Μου φαίνεται προφανές ποιος από τους δύο τρόπους πλεονεκτεί με *επιστημονικά* κριτήρια, εφ' όσον μπορεί να δειχτεί εμπειρικά πώς οι αξίες διαμορφώνονται και λειτουργούν μέσα στην ανθρώπινη κατάσταση, όμως δεν είμαστε σε θέση να συλλάβουμε πώς ο κόσμος και οι άνθρωποι θα έβγαιναν μέσα από τις αξίες — εκτός αν καταλήγαμε και πάλι στη θεολογία και στον πλατωνισμό.

Τώρα, όταν ο κ. Γεωργίου ανασκαλύπτει στο κείμενό μου κρυμμένες αξιολογίες περιπλέκεται στις ίδιες δυσκολίες όπως και όταν θεωρεί πλασματική την υπαρξιακή παραίτηση του περιγραφικού αναλυτή των ανθρωπίνων πραγμάτων. Ας δεχτούμε προς στιγμήν ότι πράγματι αξιολογώ και διατυπώνω κανονιστικές αποφάνσεις. Τι θα απεδείκνυε αυτό, αν όχι απλώς και μόνο ότι η γενική θέση του βιβλίου μου ισχύει και για μένα τον ίδιο; Αλλά για να εφαρμοσθεί η γενική θέση του βιβλίου μου πάνω σε μένα, πρέπει προηγουμένως να έχει γίνει αποδεκτή ως ορθή· πώς όμως ευσταθεί λογικά η ταυτόχρονη αποδοχή και αντίκρουση μιας θέσης; Και δεν συνιστά *argumentum ad hominem* η αντίκρουσή της μέσω της εφαρμογής της σ' ένα υποκείμενο και μόνο, ήτοι στον δημιουργό της; Αν λοιπόν ήταν βάσιμη η ένσταση του κ. Γεωργίου και αν η περιγραφική θεωρία της απόφασης ήταν κι αυτή κανονιστική θεωρία και αξίωση ισχύος, τότε απλώς και μόνο κοντά στις υπόλοιπες αξιολογίες και αξιώσεις ισχύος θα ερχόταν να προστεθεί ακόμα μία, με αποτέλεσμα την επίταση της πολεμικής και, έτσι, την επιβεβαίωση της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης. Το κρίσιμο σημείο, λοιπόν, δεν είναι να δειχθεί ότι αυτή ενέχει αξιολογίες αλλά να δειχθεί ότι οι κανονιστικές θεωρίες δεν έχουν ούτε τη μορφή ούτε τη λειτουργία που τους αποδίδει εκείνη. Αλλά κάτι τέτοιο, όπως ξέρουμε, ο κ. Γεωργίου ούτε καν το επιχειρεί. Επίσης όμως δεν λέει ρητά ποιες αξίες και ποιες συμπεριφορές συνιστά η δήθεν κρυπτοαξιολογική θεωρία μου. Και στο σημείο αυτό κάνει μια σύγχυση: θεωρεί ως συγκεκριμένη συμπεριφορά ό,τι είναι ανθρωπολογικό πλαίσιο και ανθρωπολογική προϋπόθεση *κάθε* συμπεριφοράς και, αντίστοιχα, νομίζει ότι η περιγραφή αυτού του πλαισίου και αυτής της προϋπόθεσης συνιστά κανονιστική υπόδειξη συγκεκριμένης συμπεριφοράς. Όμως θα ήταν αστείο να ισχυρισθεί κανείς ότι όποιος διαπιστώνει πως οι άνθρωποι αναπνέουν το κάνει επειδή θέλει να τους παροτρύνει να αναπνέουν για να μην πεθάνουν. Όταν λοιπόν διαπιστώνουμε ότι οι άνθρωποι θέλουν να αυτοσυντηρηθούν, δηλ. να αποκτήσουν ταυτότητα

και ικανότητα προσανατολισμού, δεν τους λέμε τι οφείλουν να κάνουν, γιατί η αυτοσυντήρησή τους δεν είναι κάτι που μπορούν και να μην το κάνουν: απλούστατα είναι αδύνατο να υπάρξουν ανθρώπινα κοινωνικά όντα στερούμενα ταυτότητας και ικανότητας προσανατολισμού. Η αξιολογική και κανονιστική στάση δεν έχει καμιά σχέση με την διαπίστωση τούτη καθ' εαυτήν αρχίζει όταν κανείς προχωρήσει ένα βήμα παραπέρα, θέλοντας να πάρει τη διαπίστωση, ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την ικανότητα προσανατολισμού, ως αφετηρία για να του υπαγορεύσει πώς οφείλει να προσανατολισθεί, ποιον αξιολογικό προσανατολισμό οφείλει να επιλέξει και ποιον να απορρίψει. Ακριβώς αυτό δεν κάνει η περιγραφική θεωρία της απόφασης, εφ' όσον αναγνωρίζει τη θεμελιώδη λειτουργική ισοτιμία όλων των αξιολογικών προσανατολισμών.

II

Ο κ. ΒΙΡΒΙΔΑΚΗΣ ΑΦΙΕΡΩΝΕΙ μεγάλο μέρος του κειμένου του σε μια συνόψιση των απόψεών μου, η οποία, όπως ο ίδιος παραδέχεται, είναι απλουστευτική και παρουσιάζει κενά. Αυτό κατ' αρχήν δεν είναι ούτε αθέμιτο ούτε άγιο, απλώς είναι αναπόφευκτο. Το πρόβλημα είναι τι συγκρατεί κανείς και τι παραβλέπει, τι τονίζει και τι αποσιωπά. Η σύνοψη του κ. Βιρβιδάκη περιλαμβάνει ορισμένες πολύ χονδρικές θέσεις, προσαρμοζόμενες άκοπα σ' ένα επίσης χονδρικό και θολό σχήμα περί «σκεπτικισμού» που έχει ο ίδιος στο μυαλό του. Και μολονότι αναγνωρίζει ότι στη δική μου σκέψη υπάρχουν όχι λίγα στοιχεία, τα οποία τη διαφορίζουν από άλλους «σκεπτικισμούς», ωστόσο ούτε τα εξαίρει ούτε προσανατολίζει την κριτική του σ' αυτά, επομένως ούτε καν εξετάζει αν οι ποσοτικοί διαφορισμοί γίνονται ποιοτικοί: ότι συλλαμβάνει από τη θεωρητική μου τοποθέτηση, το συλλαμβάνει εφ' όσον εντάσσεται στην αόριστη κι ανεπεξέργαστη εικόνα του για τον «σκεπτικισμό». Το ατυχές, αλλά αναμενόμενο, αποτέλεσμα είναι ότι σε ουσιώδη σημεία, όπως θα δείξω, ή παραβιάζει ανοιχτές θύρες ή μου αποδίδει θέσεις που απορρίπτω διαρρηδην. Και κάτι ακόμη: καθώς μάχεται έτσι γενικά και αδιαφόριστα εναντίον του «σκεπτικισμού», του αντιτίνει και πολύ γενικά επιχειρήματα, τα παμπάλαιο και πασίγνωστα εκείνα, όπως τα γνωρίζει κάθε αρχάριος σπουδαστής της φιλοσοφίας. Τέτοια επιχειρήματα θα επαρκούσαν ίσως αν το βιβλίο που κρίνει ο κ. Βιρβιδάκης ήταν βιβλίο κάποιου αρχαρίου απευθυνόμενο επίσης σε αρχάριους. Όμως ο κ. Βιρβιδάκης επισημαίνει ευγενέστατα ότι η ποιότητα του βιβλίου είναι πολύ υψηλότερη. Αν λοιπόν του αντιπαραθέτει θέσεις που οφείλει να γνωρίζει κάθε νεόφυτος της φιλοσοφίας, το αδικεί εκ προοιμίου.

Κάτω απ' αυτές τις αμφίβολες προϋποθέσεις ο κ. Βιρβιδάκης με κατατάσσει στους σκεπτικιστές, χωρίς εγώ να έχω γράψει πουθενά ότι ανήκω σ' αυτούς και χωρίς να θεωρώ τον εαυτό μου ως τέτοιο. Ό,τι ονομάζω ο ίδιος «μηδενισμό» της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης δεν σχετίζεται με κανέναν είδους σκεπτικισμό, παρά σημαίνει, με την έννοια που ήδη εξήγησα αναφερόμενος στον κ. Γεωργίου, ότι ο κόσμος και ο άνθρωπος εξ αντικειμένου δεν έχουν νόημα· τη θέση αυτή θα τη θεωρώ αληθινή έως ότου κάποιος μου αποδείξει εμπειρικά ότι κάτι πέρα από τον άνθρωπο και πέρα από κάθε ανθρώπινη προοπτική προσδίδει αξία σ' αυτόν και στα πράγματα, αξία διαπιστώσιμη όπως λ.χ. το μήκος και το βάρος ενός σώματος. Ενάντια στον γνωσιοθεωρητικό σκεπτικισμό υποστηρίζω emphatically στο βιβλίο μου τη δυνατότητα γνώσης των ανθρωπίνων πραγμάτων και την κατάρτιση μιας κοινωνικής οντολογίας, και όταν ζητώ την αξιολογικά ελεύθερη θεώρηση το κάνω ακριβώς για να θεμελιώσω μια τέτοια γνώση· η πρόθεση εδραίας γνώσης δεν μπορεί λοιπόν να μου αμφισβητηθεί, έστω κι αν κάποιος δεν θεωρεί την αξιολογική ελευθερία ως προσφυές ή ως εφικτό μέσο. Πάντως η εφαρμογή της αρχής αυτής στην προσπάθεια της πραγματολογικής ανάλυσης γίνεται κατά βάση για έναν λόγο που ο κοινός νους θεωρεί αυτονόητο μέσα στην καθημερινή ζωή: κανείς δεν μπορεί να είναι ταυτόχρονα δικαστής και αντιδικός, κανείς δηλ. δεν μπορεί να ταυτίζεται εκ προοιμίου με τις αξίες της μιας πλευράς και συνάμα να κάνει τον δικαστή στις διαφορές της με άλλους. Και μολονότι γνωρίζουμε από την εμπειρία ότι η δικαιοσύνη μας είναι ατελής και μεροληπτική, ωστόσο απ' αυτό δεν βγάζουμε το συμπέρασμα ότι, επειδή είναι έτσι κι αλλιώς ατελής, οφείλει να γίνει ακόμα ατελέστερη, ότι, επειδή είναι έτσι κι αλλιώς μεροληπτική, οφείλει να γίνει ακόμα μεροληπτικότερη. Όμως αυτό ακριβώς κάνει ο κ. Βιρβιδάκης, καθώς δεν διαπιστώνει απλώς (μεταξύ των άλλων και στη δική μου περίπτωση) τη συνύφανση πραγματολογικών και αξιολογικών κρίσεων παρά επί πλέον από τη διαπίστωση αυτή αντλεί το αίτημα της προγραμματικής σύνδεσης αυτών των κρίσεων, αρκεί βέβαια η σύνδεση τούτη να πραγματοποιείται υπό την αιγίδα των ορθών αξιών (διάβαζε: των δικών του). Αλλιώς δεν θα επέρριπτε σε μένα ακριβώς την κακή σύνδεση πραγματολογίας και αξιολογίας, δεν θα μου επέρριπτε δηλ. ταυτοχρόνως και ότι αξιολογώ και ότι οι (δήθεν) αξίες μου (η πολεμική, η παραίτηση, η απαισιοδοξία) είναι εσφαλμένες. Ποια από τις δύο τοποθετήσεις είναι πιο νηφάλια και πιο αμερόληπτη μου φαίνεται οφθαλμοφανές: γιατί εγώ, παρά τη θεωρητική μου αντίθεση με τον κ. Βιρβιδάκη, διόλου δεν θεωρώ τις αξίες του εσφαλμένες, αφού κατά τη γνώμη μου το ζήτημα του «ορθού» και του «εσφαλμένου» δεν τίθεται καν στο επίπεδο των αξιών. Η νηφαλιότητα και η

απροκαταληψία της θεωρητικής μου τοποθέτησης φτάνει μάλιστα σε σημείο να λέω ότι οι αξίες που δέχεται ο κ. Βιρβιδάκης μαζί με πολλούς άλλους έχουν και θα έχουν στο μέλλον κατά πολύ μεγαλύτερη κοινωνική αποδοχή από οποιαδήποτε περιγραφική θεωρία, γιατί ακριβώς τέτοιες αξίες, στην α ή β μορφή, χρειάζονται οι άνθρωποι — αδιάφορο αν κάνουν «καλά» ή «κακά». Αλλά στο σημείο αυτό θα χρειαστεί να επανέλθω, επειδή πρόκειται για κάτι που ο κ. Βιρβιδάκης προφανώς δυσκολεύεται να συλλάβει.

Για το μεθοδολογικό αίτημα της αξιολογικής ελευθερίας ο κ. Βιρβιδάκης λέει δύο πράγματα αντιφατικά μεταξύ τους: ότι το αίτημα τούτο αποτελεί ρυθμιστικό ιδεώδες (σε τούτο είμαι σύμφωνος) και ότι το ίδιο τούτο αίτημα δεν διαθέτει λογική συνοχή. Αλλά πώς είναι δυνατό να χρησιμοποιήσει κανείς ως ρυθμιστικό ιδεώδες ένα λογικά τόσο επισφαλές αίτημα, εκτός αν αποφασίσει να αυτοκτονήσει επιστημονικά; Στο σημείο αυτό πάντως δεν επιθυμώ να επιμείνω υπερβολικά, γιατί το κείμενο είναι ασαφές και τα γενικά συμφραζόμενα δεν μου επιτρέπουν να μαντέψω με βεβαιότητα αν ο κ. Βιρβιδάκης αποδέχεται ο ίδιος ότι η αξιολογική ελευθερία αποτελεί ρυθμιστικό ιδεώδες, αν αυτό το αναφέρει ως άποψη άλλων ή αν το λέει πάνω στη ρύμη του λόγου. Βέβαιο μου φαίνεται πάντως ότι στο αίτημα της αξιολογικής ελευθερίας επιρρίπτεται η έλλειψη λογικής συνοχής. Αλλά αυτή η μομφή διόλου δεν θεμελιώνεται, παρά εκφέρεται αξιωματικά και κοφτά, χωρίς έστω να εξηγούνται τα λογικά και ερευνητικά της πλεονεκτήματα: γιατί είναι έλλειψη λογικής συνοχής το αίτημα χωρισμού όντος και αξίας και δεν είναι πολύ μεγαλύτερο λογικό αμάρτημα η ανάμιξή τους σε θεωρητικό επίπεδο — η οποία στο κάτω-κάτω, όπως ασφαλώς θα γνωρίζει και ο κ. Βιρβιδάκης από διάφορες καμικοτραχικές περιπτώσεις, όχι σπάνια απολήγει στην απλή υπεράσπιση των γούστων του τάδε ή του δείνα; Εξ ίσου αθεμελίωτη μέσα στο κείμενό του είναι η θέση ότι το αίτημα της αξιολογικής ελευθερίας δεν συμβιβάζεται με τη θεώρηση των αξιών ως αξιώσεων ισχύος. Εδώ ο κ. Βιρβιδάκης όχι μόνο δεν προβαίνει σε καμιά πραγματολογική ή λογική ανάλυση, αλλά και υποπίπτει σε δύο βαρύτατα παραπτώματα, ήτοι μία ουσιωδέστατη παράλειψη και μία λαθροχειρία. Η παράλειψη έγκειται στο ότι δεν γίνεται καν νύξη για το πώς συνδέεται στον Max Weber η αξιολογική ελευθερία με μιαν θεώρηση των αξιών ως προϊόντων αποφάσεων. Ο κ. Βιρβιδάκης, μολονότι αναφέρεται στο γενεαλογικό δένδρο της σκέψης μου, δεν μνημονεύει καθόλου τον Max Weber ο οποίος για μένα συνιστά κεντρικό θεωρητικό (όπως είναι και ο επίσης αμνημόνευτος Marx) και τη μελέτη του οποίου συνιστώ επείγοντως. Η λαθροχειρία, τώρα, συνίσταται στο εξής. Αγνοώντας τον Weber, ο κ. Βιρβιδάκης ισχυρίζεται ότι παίρνω τα «μεθοδολογικά μου διαπιστευτήρια» από τον Nietz

sche, ο οποίος όμως αντίθετα από μένα και μεν θεωρεί τις αξίες συναρτήσιμες ισχύος, όμως απορρίπτει το ιδεώδες της αξιολογικής ελευθερίας. Εδώ ο κ. Βιρβιδάκης αποσιωπά από τον αναγνώστη ότι εγώ ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο έχω ασκήσει διεξοδική κριτική στη μεθοδολογική ασυνέπεια του Nietzsche και παραθέτει μια φράση από το κείμενο της κριτικής μου (υπάρχει και άλλο συναφές κείμενο, πολύ εκτενέστερο, στο βιβλίο *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, σ. 538 κ.ε.) κατά τρόπο που υποβάλλει την εντύπωση ότι η κριτική αυτή δεν σχετίζεται με το κρίσιμο εδώ σημείο. Έτσι εναντίον μου στρέφεται, ως επιχείρημα, ένα σφάλμα του Nietzsche, το οποίο μάλιστα έχω ο ίδιος επισημάνει!

Μολονότι δέχομαι και μολονότι ασκώ τη δυνατότητα γνώσης των ανθρωπίνων πραγμάτων, ο κ. Βιρβιδάκης επιμένει να με θεωρεί «σκεπτικιστή» επειδή αρνούμαι να αξιολογήσω. Στα μάτια του γνώση και αξιολόγηση συνευφαινόνται εξ αρχής, άρα όποιος, ως «μηδενιστής», αρνείται την αντικειμενικότητα των αξιών αρνείται και τη γνώση. Πέρα από τις λογικές πλευρές του προβλήματος, μια καλύτερη εξοικείωση με την ιστορία των ιδεών θα έδειχνε στον κ. Βιρβιδάκη ότι ο δεσμός γνωσιοθεωρητικού και ηθικού σκεπτικισμού διόλου δεν είναι υποχρεωτικός. Η φιντεϊστική παράδοση στη θεολογία λ.χ. πάντοτε τασσόταν υπέρ του γνωσιοθεωρητικού (εμπειριστικού) σκεπτικισμού ή αγνωστικισμού προκειμένου ν' αποδείξει ότι η πίστη στον Θεό και στις συναφείς αξίες δεν είναι κάτι που μπορεί να το δώσει ο πεπερασμένος νους του ανθρώπου, παρά μόνο μια κοσμοθεωρητική στάση και απόφαση. Το *fides quaerens intellectum* του Αυγουστίνου δείχνει μια πολύ βαθύτερη κατανόηση του μηχανισμού λήψης και διαμόρφωσης κανονιστικών αποφάσεων απ' αυτή που διαθέτουν σύγχρονοί μας «ορθολογιστές» — οι οποίοι κάνουν το ίδιο με τους θεολόγους, μόνο που δεν το γνωρίζουν. Αλλά αντιπαρέρχομαι τα ιστορικά παραδείγματα, για να πω ότι βρίσκω παράδοξο να μέμφεται ο κ. Βιρβιδάκης την αναζήτηση της αντικειμενικότητας πέραν αξιολογικών κρίσεων τη στιγμή όπου ο ίδιος υπόσχεται και θεωρεί δυνατά πολύ περισσότερα πράγματα: τόσο την αντικειμενικότητα όσο και την κατασφάλιση των κανονιστικών αρχών (πρβλ. τη φράση του: «μπορούμε, πιστεύω, να αναγνωρίσουμε ότι οι έννοιες της αλήθειας, της ορθολογικότητας, της λογικής ορθότητας έχουν κανονιστική υφή, χωρίς να οδηγηθούμε στην αμφισβήτηση της αντικειμενικής εγκυρότητάς τους»). Με βάση τις προϋποθέσεις του κ. Βιρβιδάκη, θα μου φαινόταν κατανοητό αν έλεγε ότι η αλήθεια είναι συνάρτηση των εκάστοτε υιοθετούμενων κανονιστικών αρχών. Αλλά αποτελεί πραγματικό coup de force να κρατά ανέραια την «αντικειμενική εγκυρότητα» και να διεκδικεί επίσης ανέραια την ισχύ της κανονιστικής τοποθέτησης, η οποία προφανώς αφορά όχι

μόνον επιστημολογικά, αλλά και ηθικά ζητήματα (αλλιώς ο κ. Βιρβιδάκης δεν θα θεωρούσε τον ηθικό «μηδενισμό» ως γνωστικό εμπόδιο). Τούτη η ανάμιξη της επιστημολογικής και της ηθικής έννοιας του κανονιστικού ή αξιολογικού στοιχείου αποκαλύπτει μια σοβαρή σύγχυση στην εννοιολογία και στη σκέψη του κ. Βιρβιδάκη. Με άλλα λόγια: βεβαίως είναι σωστό ότι η γνώση προϋποθέτει αξιολογήσεις, όμως οι γνωστικές-επιστημολογικές αξιολογήσεις και αξίες έχουν έννοια και υφή εντελώς διαφορετική από εκείνη των ηθικών αξιολογήσεων και αξιών. Αξιολογώ επιστημολογικά σημαίνει ότι εν γνώσει του πεπερασμένου χαρακτήρα της ανθρώπινης νόησής μου θέτω στόχους, προτάσσω τη μελέτη εκείνου του πράγματος απέναντι στη μελέτη του άλλου ή εκείνης της πλευράς του έναντι της άλλης, αναγνωρίζοντας ότι περισσότερες σκοπιές είναι θεμιτές, αφού ο ίδιος ερευνητής μπορεί να τις εναλλάσσει και αφού μπορεί να επωφελείται από την εργασία άλλων, οι οποίοι ξεκίνησαν από άλλες αφετηρίες. Εδώ το κριτήριο είναι η γονιμότητα της προοπτικής, δηλ. πόσα και ποια εμπειρικά φαινόμενα εξηγούνται από την κάθε σκοπιά· το ίδιο κριτήριο αποφασίζει για τη σχετική υπεροχή της μιας σκοπιάς και της μιας προοπτικής απέναντι στις υπόλοιπες. Όμως η ηθική αξιολογία είναι και εμπειρικά αναπόδεικτη και δεν επιδέχεται εναλλακτικές ή συμπληρωματικές θεωρήσεις ως προς το ίδιο αντικείμενο: ναι μεν μπορώ να σταθμίσω αν σε δεδομένη περίπτωση είναι προτιμότερη αυτή ή η άλλη ηθική πράξη, όμως δεν μπορώ, αν θέλω να παραμείνω ηθικός, να εναλλάξω ριζικά τις επιλογές και, αντί λ.χ. να βοηθήσω κάποιον, να τον σκοτώσω. Τίποτε όμως δεν με εμποδίζει να εξετάσω γνωστικά, πέρα από ηθικές αξιολογήσεις, ποιες θα είναι οι συνέπειες αν βοηθήσω κάποιον ή αν τον σκοτώσω, όπως και τίποτε δεν με εμποδίζει να εξετάσω τι προκύπτει αν παρατηρήσω ένα φαινόμενο δεχόμενος την αιτιοκρατική αντίληψη και τι προκύπτει αν το παρατηρήσω ως αρνητής της αντίληψης αυτής.

Αναρωτιέμαι αν ο κ. Βιρβιδάκης έχει σκεφθεί σοβαρά ποιες είναι οι ακραίες λογικές συνέπειες της συνύφανσης αξιολογίας και πραγματολογίας και αν αυτές οι συνέπειες θα ήσαν πάντα ευχάριστες στον ίδιο. Στο οντολογικό επίπεδο μια ειλικρινής και ευκρινής συνύφανση Όντος και Δέοντος, καμωμένη δίχως ταχυδακτυλουργίες και περίτεχνες υπεκφυγές οδηγεί κατ' ευθείαν στον πλατωνικό ιδεαλισμό ή στη θεολογία (κατά την εκάστοτε προτίμηση). Γιατί και η πλατωνική ιδέα του Αγαθού και ο χριστιανικός Θεός δεν είναι τίποτε άλλο παρά ταυτίσεις του αληθινού Όντος και αληθινού Δέοντος, όπου η απόλυτη αντικειμενικότητα, το *ens realissimum*, συνιστά συνάρτηση του ηθικού Λόγου, και αντίστροφα. Βεβαίως, πλείστοι όσοι σημερινοί «ορθολογιστές» κρατούν αυτό το σχήμα αρνούμενοι παράλληλα «κάθε μεταφυσική» και θέλο-

τας έτσι να φτιάξουν σκορδαλιά χωρίς σκόρδο. Αλλά οι δυσχέρειες και τα υτράπελα δεν τελειώνουν εδώ. Αν ισχύει πράγματι το *junction* ηθικής και γνώσης, τότε θα οφείλαμε να θέτουμε το ηθικό πρόβλημα όποτε ανακύπτει γνωστικό δίλημμα και να ορίζουμε ποια ηθική προωθεί τη γνώση και ποια την εμποδίζει — και σε έσχατη ανάλυση θα οφείλαμε να πούμε, όπως οι χριστιανοί Πατέρες, ότι ικανοί για «αληθινή» γνώση είναι μονάχα οι καθαροί την καρδίαν. Θα ήταν όμως δυνατόν να εφαρμόσουμε την αρχή αυτή παντού και να πούμε π.χ. ότι όποιος αγαπά περισσότερο τους συνανθρώπους του θα γίνει και καλύτερος γιατρός ή ότι όποιος αισθάνεται περισσότερη ηθική ανάταση στη θέαση του σύμπαντος θα είναι και ο οξυδερκέστερος αστρονόμος ή φυσικός; Η ερώτηση ίσως φαίνεται αστεία σήμερα ή και κακόβουλη από μέρους μου, όμως την εννοώ στην κυριολεξία της. Γιατί για έναν συνεπή εκπρόσωπο της συνύφανσης 'Οντος και Δέοντος, όπως ο Πλάτων, η μαθηματική και κοσμολογική έρευνα πράγματι συνδεόταν βαθύτατα με την προσπάθεια πρόσβασης προς την ιδέα του Αγαθού.

Έρχομαι τώρα στη δεύτερη βασική ένσταση του κ. Βιρβιδάκη, ότι δηλ. η περιγραφική θεωρία της απόφασης μπορεί να ανασκευασθεί εμπειρικά, αφού τροφηγουμένως απαντήσω σύντομα στην απορία του αν η θεωρία αυτή αποτελεί φιλοσοφία ή επιστήμη. Έχω πει, και εδώ και αλλού, ότι αυτές οι ονομασίες μου είναι εντελώς αδιάφορες εξ αιτίας της ασάφειας και της πολυσημίας τους, οι οποίες οφείλονται στο ότι πολλές πλευρές διεκδικούν ταύτοχρονα για τον εαυτό τους το μονοπώλιο της «αληθινής» φιλοσοφίας και της «αληθινής» επιστήμης. Το δικό μου μέλημα δεν είναι η συμμετοχή σε τέτοιες διαμάχες, οι οποίες συνεχίζονται εδώ και είκοσι πέντε αιώνες, αλλά η εντύπωση σε ποικίλους επί μέρους τομείς με στόχο τη διατύπωση ιστορικών, κοινωνιολογικών και ανθρωπολογικών γενικεύσεων επιδεχόμενων εμπειρική επαλήθευση ή διάψευση. Και διαπιστώνω ότι ο κ. Βιρβιδάκης, παρά την εξαγγελία της εμπειρικής ανασκευής του *Ισχύς και Απόφαση*, δεν έκαμε τίποτε προς την κατεύθυνση αυτή, που στ' αλήθεια είναι πολύ δυσκολότερη από τις βαρύγδουπες θεωρητικολογίες. Όλα του τα αντεπιχειρήματα διατυπώνονται αξιωματικά ως αντι-θέσεις, και όταν έρχεται να κάνει την εμπειρική του διάψευση απλώς προσάγει και πάλι μια θεωρητική θέση, ήτοι τη γενική μομφή του «αναγωγισμού», που μπορεί να απευθυνθεί στους πάντες και στα πάντα. Όπως ο κ. Γεωργίου, έτσι και αυτός δεν αναφέρει ούτε ένα συγκεκριμένο ιστορικό και κοινωνιολογικό παράδειγμα που να φανερώνει ότι οι ταυτότητες και οι κανονιστικές θεωρίες δεν δομούνται και δεν διαμορφώνονται καθώς περιγράφει η θεωρία μου. Ότι οι «φιλόσοφοι» συνήθως μιλούν για την εμπειρία θεωρητικά μόνο, ή από δεύτερο και τρίτο χέρι, δεν χρειάζεται να υπομνη-

σθεί· τουλάχιστον οι μη φιλόσοφοι το ξέρουν. Αλλά ο —προφανέστατα «φιλόσοφος»— κ. Βιρβιδάκης δεν περιορίζεται να επικαλεσθεί μια θεωρία περί εμπειρίας προκειμένου να ανασκευάσει εμπειρικά τη θεωρία μου. Ισχυρίζεται ταυτόχρονα, χωρίς την αίσθηση του παράδοξου, και ότι την ανασκεύασε εμπειρικά και ότι η εμπειρική της ανασκευή είναι αδύνατη, γιατί είναι τόσο γενικά διατυπωμένη, ώστε δεν μπορεί να διαψευσθεί. Τι από τα δύο είναι λοιπόν χειρότερο για τη θεωρία μου; Το ότι ανασκευάστηκε ή το ότι δεν είναι δυνατόν να ανασκευασθεί; Και είναι δυνατό να προβάλλεται το δεύτερο ως επιχείρημα εναντίον μιας θεωρίας; Μόνον όποια θεωρία αντικρούεται είναι σωστή; — ήτοι άλλες θεωρίες είναι εσφαλμένες επειδή αντικρούονται και άλλες είναι εσφαλμένες επειδή δεν αντικρούονται; Δίνοντας στη θεωρία μου γενικευτικό εύρος, δεν το έκανα για να την καταστήσω άτρωτη, παρά γιατί αυτό υπαγόρευαν οι θεματικές της ανάγκες, η υφή του αντικειμένου της. Η μόνη θεμιτή κριτική εδώ μπορεί να αφορά μόνο το αν υπάρχει αντιστοιχία μεταξύ θεματικού και γενικευτικού εύρους. Την απεριορίστη γενίκευση μπορεί να τη χρησιμοποιήσει ως τέχνασμα για να ξεφύγει την ανασκευή μονάχα μια θεωρία που δεν δέχεται το κριτήριο του εμπειρικού ελέγχου. Αν όμως μια θεωρία δέχεται να κριθεί με το κριτήριο αυτό, όπως δέχεται η δική μου, τότε όσο περισσότερο γενικεύει, τόσο περισσότερο εκτίθεται σε κινδύνους, τόσο ευκολότερη γίνεται η εμπειρική διάψευση — όπως ευκολότερα σκάζει ένα παραφουσκωμένο μπαλόνι. Όποιος λοιπόν πιστεύει ότι κατέχει την καρφίτσα, ας δοκιμάσει. Όμως δεν θα καταφέρει ποτέ του να σπάσει το μπαλόνι πετώντας εναντίον του χαρτόνια πάνω στα οποία είναι γραμμένη η λέξη «καρφίτσα» — δεν θα πετύχει δηλ. τίποτε επιχειρώντας εμπειρικές ανασκευές μέσω θεωριών περί εμπειρίας.

Μια ιδιαίτερα χαρακτηριστική, και σοβαρή, παρανόηση της γενικής μου θεωρητικής τοποθέτησης, αλλά και του περιεχομένου της σκέψης μου κάνει ο κ. Βιρβιδάκης όταν μου αποδίδει μιαν «απαισιόδοξη» ανθρωπολογία — ενάντια σε όσα έχω γράψει ρητά πάνω στο θέμα αυτό (*Ισχύς και Απόφαση*, ελλ. εκδ., σ. 219) και επειδή προφανώς, σύμφωνα με τη γενική και αόριστη εικόνα του περί «σκεπτικισμού», πιστεύει ότι ο «σκεπτικιστής» πρέπει να 'ναι σώνει και καλά «απαισιόδοξος», δηλ. να δέχεται ότι ο άνθρωπος είναι «κακός». Επειδή ο ίδιος σκέφτεται σε ηθικές κατηγορίες φαντάζεται ότι το ίδιο κάνουν κι εγώ, αντιστρέφοντας απλώς τις δικές του. Υποχρεώνομαι λοιπόν να επαναλάβω ότι η «αισιοδοξία» και η «απαισιοδοξία», το «καλό» και το «κακό» γεννιούνται, ως τοποθετήσεις ή ως έννοιες, μονάχα μέσα στην ανθρώπινη κατάσταση και δεν μπορούν ν' αποτελέσουν γνώμονες, με βάση τους οποίους ο άνθρωπος κι ο κόσμος θα ήταν δυνατό να χαρακτηρισθούν εκ των έξω.

Αντιπαρέρχομαι υπαινικτικά μόνο το χονδροειδές σφάλμα που κάνει ο κ. Βιρβιδάκης όταν δέχεται μιαν οργανική συνάφεια «απαισιόδοξης» ανθρωπολογίας και σκεπτικισμού (ο Kant λ.χ. πίστευε ότι μέσα στον άνθρωπο υπάρχει κάτι «ριζικά κακό») χωρίς διόλου να θεωρεί τις ηθικές αξίες σχετικές) για να τονίσω το εξής: εμπειρικά, ούτε γνωρίζουμε ούτε θα μάθουμε ποτέ αν ο άνθρωπος είναι «καλός» ή «κακός»: μπορούμε μόνο να διαπιστώσουμε ότι είναι σε θέση να κάνει πράξεις, που ορισμένοι τις αισθάνονται ως ευχάριστες ή ωφέλιμες, και επίσης πράξεις, που ορισμένοι τις αισθάνονται ως δυσάρεστες ή βλαβερές. Με άλλα λόγια, η καθημερινή και η ιστορική εμπειρία μας δείχνουν ότι ο άνθρωπος (ως άτομο ή ως συγκεκριμένη ομάδα) μπορεί να θεωρείται από άλλους ανθρώπους ως φίλος ή ως εχθρός (οι δύο αυτές λέξεις, εννοείται, χρησιμοποιούνται ως συμβατικές, αλλά εύγλωττες, συμπυκνώσεις μιας πληθώρας αποχρώσεων και διαβαθμίσεων). Ο άνθρωπος ούτε είναι αναγκαστικά «κακός» όταν σκοτώνει ούτε είναι αναγκαστικά «καλός» όταν αγαπά. Είναι ον ανοιχτό και ρευστό, κι αν διψά τόσο πολύ για μια ταυτότητα, αν γαντζώνεται από ό,τι του δίνει προσανατολισμό (λ.χ. την ηθική), το κάνει ακριβώς από φόβο μπροστά στο ενδεχόμενο να μείνει ό,τι είναι, δηλ. ανοιχτός και ρευστός, αβέβαιος κι ανερματίστος. Έτσι, όλα τα ενδεχόμενα είναι συνεχώς πιθανά και όλες οι καταστάσεις επίκεινται αδιάκοπα. Οι ανθρώπινες κοινωνίες δεν μπορούν να ζήσουν ούτε σε εμπόλεμη κατάσταση δίχως ανάπαυλα ούτε σε κατάσταση αδιατάρακτης ειρήνης. Φιλία και έχθρα δεν διαδέχονται απλώς η μία την άλλη, αλλά συνυπάρχουν και αλληλοδιαποτίζονται, εφ' όσον η φιλία κατά κανόνα συμβαδίζει, άμεσα ή έμμεσα με την κοινή τοποθέτηση εναντίον ενός κοινού εχθρού (πράγμα που στην πιο ανώδυνη μορφή του λέγεται «έχουμε κοινά ενδιαφέροντα»)· και δεν υπάρχει φιλία που να μη μπορεί να μεταπέσει σε έχθρα, όπως και το αντίστροφο. Οι αδιάκοπες αυτές μεταβολές και κυμάνσεις είναι συνάρτηση συγκεκριμένων συγκυριών και συνομαδώσεων, δεν συντελούνται δηλ. επειδή ο (ίδιος) άνθρωπος τη μια ώρα είναι «καλός» και την άλλη στιγμή γίνεται «κακός».

Φιλία και έχθρα, συναίνεση και σύγκρουση, αποτελούν λοιπόν τις εμπειρικά μαρτυρημένες και γνωστές ανθρώπινες σχέσεις. Δεν έχω καμμία θεωρητική ή προσωπική δυσκολία να αποδεχθώ το γεγονός της φιλίας και της συναίνεσης, διαπιστώνοντας, επίσης εμπειρικά, τον πάντοτε μερικό και παροδικό χαρακτήρα τους, τον οποίο άλλωστε συμμερίζονται με την έχθρα και τη σύγκρουση. Όμως ο κ. Βιρβιδάκης, όπως ακριβώς και ο κ. Γεωργίου, ενώ δεν λέει λέξη για το πώς εξηγεί εκείνος, από τη σκοπιά του «ορθολογισμού» και της συναφούς αισιόδοξης ανθρωπολογίας, το αναμφισβήτητο γεγονός της έχθρας, διαστρεβλώνει τη δική μου σκέψη, όταν το σχήμα «φιλία-έχθρα» το ερμηνεύει

σαν να σήμαινε μόνον έχθρα. Καθόλου· σημαίνει ό,τι λέει, σημαίνει δηλ. φιλία και έχθρα, ως δύο αξεδιάλυτα συνυφασμένες μεταξύ τους στάσεις και καταστάσεις. Καταλαβαίνει κανείς εύκολα γιατί οι διάφοροι ηθικιστές δυστροπούν απέναντι σε τούτο το ελαστικό, περιεκτικό και εμπειρικά απρόσβλητο σχήμα, αρνούμενοι ακόμα και να το καταγράψουν όπως εκφέρεται: τους χλά το happy end της γενικής «ορθολογικής» συναίνεσης, το οποίο νομίζουν ότι θα επιταχύνουν αντικρούοντας μονομερείς «απαισιόδοξες» ανθρωπολογικές θεωρίες. Αν όμως το happy end δεν έλθει, γι' αυτό δεν θα ευθύνεται καμμία θεωρία, παρά οι ίδιοι ανθρωπολογικοί (και λοιποί) παράγοντες που έδρασαν ως τώρα καθοριστικά μέσα στην ιστορία. Και αν κάποιος έχει λόγους να νομίζει ότι η μελλοντική ιστορία θα τραβήξει διαφορετικό δρόμο στο κρίσιμο τούτο ζήτημα, πρέπει να το αποδείξει όχι με τετριμμένες θεωρητικολογίες, που μόνον «φιλόσοφοι» τις παίρνουν στα σοβαρά, ούτε με ακόμα πιο τετριμμένα ευχολόγια, που πάντοτε περιλάμβαναν και κηρύγματα, εναντίον της «απαισιοδοξίας», παρά οφείλει να εντοπίσει τις νέες και ελπιδοφόρες τάσεις με μιαν σοβαρή οικονομική, πολιτική και στρατηγική ανάλυση της σημερινής πλανητικής πραγματικότητας. Αλλά τέτοια πράγματα βρίσκονται έξω από τον ορίζοντα των επαγγελματιών φιλοσόφων, οι οποίοι όχι μόνο απαξιούν να υπεισέλθουν σε τέτοια πεζά ζητήματα, αλλά και αποφεύγουν να θέσουν το επίσης πεζό όσα και οδυνηρό ερώτημα: γιατί οι ηθικές θεωρίες και επιταγές δεν πραγματώνθηκαν ίσαμε σήμερα στην ονομαστική τους αξία; Στο βιβλίο μου διατυπώνω μια θεωρητική πρόκληση προς τους ηθικούς φιλοσόφους, την οποία ο κ. Βιρβιδάκης, φρονίμως ποιών, αποσιωπά ή, ακόμα φρονιμότερα ποιών, ίσως δε θέλησε καν να συνειδητοποιήσει: τους προκαλώ λοιπόν να καταρτίσουν μια ηθική θεωρία, η οποία να εξηγεί εμπειρικά τους λόγους της πρακτικής αποτυχίας των ηθικών θεωριών ως σήμερα, χωρίς ταυτόχρονα να αυτοαναιρείται η ίδια ως θεωρία. Μετά από δυόμισι τουλάχιστον χιλιάδες χρόνια ηθικών θεωριών και ηθικών αποτυχιών δεν είναι πια καιρός να γίνει κάτι τέτοιο, α η ηθική θεωρία δεν αποτελεί πράγματι αξίωση ισχύος και ιδεολογία; Ιδού ο Ρόδος, ιδού και το πήδημα.

Παρακάμπτω τις σκέψεις του κ. Βιρβιδάκη πάνω στο θέμα της επίδρασης και της πρόσληψης ιδεών, γιατί δεν τις θεωρώ εντελώς ασυμβίβαστες με τις απόψεις μου, αλλά και γιατί διατυπώνονται παρεκβατικά, χωρίς να τεκμηριώνονται με ιστορικά παραδείγματα, έτσι ώστε να είναι δυνατή η συγκεκριμένη τους συζήτηση. Έρχομαι λοιπόν σ' ένα τελευταίο πρόβλημα αρχής: το πρόβλημα των πρακτικών συνεπειών μιας περιγραφικής θεωρίας. Δεν μπορώ να μη χαμογελάσω βλέποντας ότι ο μ. Γεωργίου θεωρεί πως η περιγραφική μου θεωρία των ανθρωπίνων πραγμάτων επιτάσσει πρακτικά την επιδίωξη

ισχύος, ενώ ο κ. Βιρβιδάκης πιστεύει αντίθετα ότι η λογικά αναγκαστική πρακτική της απόληξης είναι η παραίτηση από τη ζωή και τη δράση. Όταν όλοι οι σχολιαστές μιας θεωρίας την παρανοούν προς την ίδια κατεύθυνση, τότε ένα μέρος της ευθύνης ίσως το έχουν ασαφείς διατυπώσεις του συγγραφέα, που γεννούν μονοσήμαντα ορισμένη εντύπωση. Όταν όμως την παρανοούν προς εντελώς διαφορετικές κατευθύνσεις, τότε μάλλον φταίνει οι ίδιοι. Στην περίπτωση των δύο κριτικών μου το εκάστοτε περιεχόμενο του σφάλματος διαφέρει, όμως η πηγή του σφάλματος είναι κοινή. Καθώς αρνούνται να αναγνωρίσουν τον περιγραφικό χαρακτήρα της θεωρίας μου προσπαθούν, αγνοώντας κεντρικές θέσεις και αναλύσεις μου, να αντλήσουν απ' αυτήν ό,τι αντλεί κανείς από τις κανονιστικές θεωρίες, δηλ. οδηγίες συμπεριφοράς. Καθώς όμως αντλούν από τη θεωρία μου εντελώς διαφορετικές τέτοιες οδηγίες, δείχνουν άθελά τους τι συμβαίνει στην πραγματικότητα: ότι από μια περιγραφική θεωρία μπορείς να συναγάγεις όποια πρακτικά πορίσματα θέλεις, για τον απλούστατο λόγο ότι η θεωρητική περιγραφή καθ' εαυτήν διόλου δεν συνδέεται λογικά με πορίσματα τέτοιας υφής, τα οποία είναι και παραμένουν συναρτήσεις υπαρξιακών αποφάσεων. Από ένα εγχειρίδιο τοξικολογίας μπορείς να ποριστείς οδηγίες για την καταπολέμηση των δηλητηριάσεων και υποδείξεις για τη διάπραξη ενός εγκλήματος. Από την αξιολογικά ελεύθερη περιγραφή του ανθρώπου και του κόσμου ως στερούμενων αντικειμενικού-εξωυποκειμενικού νοήματος μπορείς να συμπεράνεις ότι οφείλεις να αυτοκτονήσεις, ότι τίποτε δεν σε εμποδίζει να καταπιέξεις τους άλλους, ή ότι, ακριβώς επειδή δεν έχουμε αντικειμενικά ερείσματα για να πιαστούμε, πρέπει να νιώσουμε ο ένας συμπόνια για τη θνητότητα και τη θραυστότητα του άλλου αναπτύσσοντας έτσι μιαν ηθική στάση σαν αυτή που είχε κατά νου λ.χ. ο Schopenhauer. Όλες αυτές, και άλλες ακόμη, είναι δυνατές και ιστορικά μαρτυρημένες στάσεις. Ακριβώς γι' αυτό, όπως ήδη έχω τονίσει (όπ. παρ., σ. 229) η μόνη δυνατή αξιολογικά ελεύθερη συμβουλή, δηλ. η μόνη που δεν περιέχει καμμία αξίωση ισχύος από μέρους του συμβούλου κι επομένως η μόνη σύμφωνη με μια περιγραφική θεωρία, είναι: κάνετε ό,τι θέλετε. Βεβαίως, με βάση αυτή τη συμβουλή δεν είναι δυνατό να συγκροτηθεί και να επιβιώσει κοινωνία, για τούτο αυτό το έργο δεν το αναλαμβάνει η περιγραφή, αλλά η κανονιστική σκέψη και όσοι την ερμηνεύουν δεσμευτικά. Η περιγραφή είναι όμως πρακτικά άγονη όχι γιατί οδηγεί λογικά στην παραίτηση και μόνο, αλλά απεναντίας επειδή αγκαλιάζει μέσα στο μορφολογικό της πλαίσιο τις πιο διαφορετικές συμπεριφορές και πρακτικές στάσεις, συμπεριλαμβανομένης και της παραίτησης, αν κάποιος την προτιμά. Η περιγραφική θεωρία δεν λέει λοιπόν τι θα κάνει ή τι πρέπει να κάνει όποιος θα την διαβάσει· λέει όμως πως ό,τι και

να κάνει θα εμπίπτει στην προτεινόμενη μορφολογία της πράξης και της απόφασης, αν αυτή η μορφολογία είναι ορθή. Η παραίτηση ως Δέον διόλου δεν διαφέρει μορφολογικά από την ηθική στράτευση ως Δέον· διαφέρει μόνο ως προς το περιεχόμενο — αλλά η περιγραφική θεωρία, εφ' όσον δεν κάνει η ίδια αξιολογήσεις και δεν αποτιμά τις προτιμήσεις του καθενός, δεν ασχολείται με τα περιεχόμενα, παρά μόνο με τη μορφή των αποφάσεων.

Πέραν αυτού, όταν ο κ. Βιρβιδάκης θεωρεί την παραίτηση ως τη λογικά αναγκαία πρακτική συνέπεια μιας περιγραφικής θεωρίας συγχέει τον θεωρητικό με την κοινωνική ύπαρξη που αναγκαστικά συνυφίνεται μαζί του στο ίδιο πρόσωπο. Ο θεωρητικός, όσο παραμένει στο επίπεδο της περιγραφής, δεν μπορεί εκ των πραγμάτων να στρατευθεί υπέρ της μιας ή της άλλης υπόθεσης· αυτό το κάνει σ' ένα εντελώς διαφορετικό επίπεδο, δηλ. ως κοινωνική ύπαρξη, η δράση της οποίας όμως και πάλι δεν έρχεται σε απ' ευθείας αντίφαση με τη θεωρία, εφ' όσον υπόκειται σ' αυτήν και αποτελεί εφαρμογή της. Αντίφαση μπορεί να υπάρξει μονάχα ανάμεσα σε μιαν ηθική-κανονιστική θεωρία και σε μια πρακτική συμπεριφορά (και είναι γνωστό ότι τέτοιες αντιφάσεις είναι συχνότατες στους κύκλους των «ηθικών φιλοσόφων»)· αλλά αντίφαση μεταξύ μιας περιγραφής και μιας πρακτικής συμπεριφοράς είναι κάτι εξ ορισμού παράλογο. Οι ηθικιστές ή οι «ηθικοί φιλόσοφοι» προσπαθούν συχνότατα να αναιρέσουν περιγραφικές ή «σκεπτικιστικές» τοποθετήσεις χρησιμοποιώντας τέτοια επιχειρήματα *ad hominem* και συγχέοντας τη θεωρητική δραστηριότητα με την δραστηριότητα του θεωρητικού ως κοινωνικής ύπαρξης. Το νόστιμο είναι ότι αποκρούουν διαρρήδη παρόμοια επιχειρήματα όταν άλλοι τα εφαρμόζουν στους ίδιους· αν όμως ήθελαν να είναι συνεπείς, θα έπρεπε και να δεχθούν ότι κάθε προσωπικό ηθικό παράπτωμα ενός «ηθικού φιλοσόφου» αποτελεί *eo ipso* και καθ' εαυτό αναίρεση της ηθικής θεωρίας του. Τολμούν όμως να το δεχτούν;

III

ΕΙΠΑ ΣΤΗΝ ΑΡΧΗ ΟΤΙ οι κ.κ. Γεωργίου και Βιρβιδάκης αποκρούοντας εσκεμμένο και συνειδητά τη θεωρία μου άθελά τους και *de facto* την επιβεβαιώνουν. Γιατί δεν τους είναι δυνατόν να της αντιτάξουν μορφές σκέψης διαφορετικές από εκείνες που η ίδια έχει περιγράψει. Έδειξα ήδη ότι η σκέψη και των δύο τους διέπεται από την κλασική και παμπάλαια σύμφυση Όντος και Δέοντος, η οποία από τον ένα ή τον άλλο δρόμο ξαναφέρει στον πλατωνισμό και στη θεολογία, αλλά με οποιαδήποτε μορφή κι αν εμφανίζεται εκπληρώνει τη

ίδια λειτουργία: να μετατρέπει υποκειμενικές επιθυμίες σε δήθεν αντικειμενική κοσμοθεωρία. Οι κ.κ. Γεωργίου και Βιρβιδάκης φαντάζονται ότι επειδή μιλούν για «ορθολογισμό» και «ηθική» ξεπερνούν αυτόματα τέτοια ποταπά πράγματα όπως είναι η σχέση «φίλος-εχθρός» και οι αξιώσεις ισχύος. Εφ' όσον εδώ διεξάγουμε μια θεωρητική συζήτηση, είμαι υποχρεωμένος να τους πω ότι πλανώνται πλάνη δεινή, αν και σε επίπεδο πρακτικής συμπεριφοράς διόλου δεν επιθυμώ να τους «διαφωτίσω» και να τους απαλλάξω από μια πλάνη που δίνει στη ζωή τους νόημα και προσρισμό. Όπως και να 'χει: *κάθε* ηθική, και *κάθε* ηθική φιλοσοφία, εδράζεται αναπόφευκτα και πάγια στη σχέση φίλου-εχθρού, και δεν μπορεί να υπάρξει παρά μονάχα πάνω σε τέτοια διχοτομική βάση. Γιατί ο λόγος περί ηθικής είναι κενός και περιττός χωρίς τη διαστολή καλού και κακού, αξίας και απαξίας, προτιμητέου και απορριπτέου, χωρίς την αντιπαράθεσή τους και χωρίς την επιδίωξη καθολικής επιβολής του ενός και καθολικής εξάλειψης του άλλου. Και το πράγμα διόλου δεν παραμένει στη χλωμή επικράτεια των εννοιών και των επιχειρημάτων. Η προάσπιση του «καλού» και η δίωξη του «κακού» αποκτούν ζωτικό ενδιαφέρον και κοινωνικό νόημα μόλις συνδεθούν, εύλογα και φυσικά άλλωστε, με τον χαρακτηρισμό και την αποτίμηση της πρακτικής συμπεριφοράς συγκεκριμένων ανθρώπων, οπότε η διχοτομία φίλου-εχθρού περνά από την εννοιολογική στην υπαρξιακή αντιπαράθεση, ή μάλλον αυτές οι δύο αντιπαράθεσεις συγχωνεύονται σε μία και μόνη. Εδώ η αξίωση ισχύος προβάλλει πιεστικά και αναπόδραστα. Γιατί όπως η ηθική δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τη διχοτομία φίλου-εχθρού, ήτοι «καλού» και «κακού», έτσι και δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο ως απαίτηση συμμόρφωσης της συμπεριφοράς προς τις επιταγές του «καλού». Αλλά τι άλλο είναι από τη φύση της η αξίωση ισχύος αν όχι μια απαίτηση απευθυνόμενη σε ανθρώπους προκειμένου αυτοί να συμπεριφέρονται έτσι κι όχι αλλιώς; Και όπως η ηθική διχοτομία «καλού-κακού», έτσι και η ηθική αξίωση ισχύος συνδέεται αυτόματα με συγκεκριμένο (ατομικό ή συλλογικό) υπαρξιακό φορέα. Κανείς δεν είδε ποτέ τον Λόγο και την Ηθική να εμφανίζονται σαν αρμονικό ζευγάρι και να εξαγγέλλουν αυτοπροσώπως στους ανθρώπους τις βουλήσεις τους. Όπως οι βουλήσεις του Θεού, έτσι και οι βουλήσεις του Λόγου και της Ηθικής φτάνουν ως τους ανθρώπους μέσω άλλων ανθρώπων, οι οποίοι διατείνονται ότι τις γνωρίζουν και τις εκπροσωπούν αυθεντικά, διεκδικώντας για τον εαυτό τους το αποφασιστικό μονοπώλιο της ερμηνείας. Βεβαίως, κατά κανόνα υποστηρίζουν ότι οι επιταγές του Λόγου και της ηθικής είναι αντικειμενικά δεδομένες, και όχι προϊόντα υποκειμενικών επιθυμιών, όμως την αντικειμενικότητα αυτή την ισχυρίζονται αποκλειστικά υπό την προϋπόθεση ότι η δική τους ερμηνεία θεωρείται ως η έγκυρη· κανείς ποτέ δεν

είπε ότι ναι μεν οι ηθικές εντολές είναι αντικειμενικά δεδομένες, ωστόσο έχουν το νόημα που τους δίνει κάποιος άλλος κι όχι ο ίδιος. Τούτο το παιγνίδι ανήκει στα παλαιότερα υπό τον ήλιον και το διαβλέπει εύκολα κανείς αν δεν αποζεί προσωπικά απ' αυτό — ή αν το παίζουν οι εκάστοτε άλλοι. Ωστόσο δεν πρόκειται να σταματήσει. Έτσι, ο κ. Βιρβιδάκης μιλά για «τον θεμιτό εξηγητικό και ρυθμιστικό ρόλο των αξιολογικών εννοιών» λες και ο ορισμός του θεμιτού είναι το πιο αυτονόητο πράγμα στον κόσμο, λες και όλοι έχουν στο μυαλό τους τα ίδια πράγματα και τα ίδια πρόσωπα ακούγοντας αυτή τη λέξη, λες και επί χιλιάδες χρόνια δεν χύνονται ποταμοί αίματος για να κριθεί ποιος θα ορίζει δεσμευτικά τι είναι θεμιτό και τι δεν είναι. Παρακαλώ τον αναγνώστη να πιστέψει ότι όχι η οποιαδήποτε υβριστική διάθεση παρά η ανάγκη της ακριβολογίας με ωθεί να χαρακτηρίσω τη συνήθη αυτή στάση των «ηθικών φιλοσόφων» κουτοπόνηρη, και όχι ουσιωδώς διαφορετική από τη στάση των πολιτικών και των πολιτικάντηδων, οι οποίοι επίσης επικαλούνται αδιάκοπα το γενικό συμφέρον κρατώντας για τον εαυτό τους το μονοπώλιο της ερμηνείας του. Από θεωρητική άποψη, κουτός είναι όποιος δεν μπορεί να δει ότι το θεμιτό και το αθέμιτο δεν υφίστανται και δεν δρουν ως αυθύπαρκτες οντότητες, παρά μόνο μέσα στην ερμηνεία συγκεκριμένων υποκειμένων και πονηρός είναι όποιος χρησιμοποιεί αυτή την οντοποίηση των εννοιών ως προκάλυμμα προκειμένου να δημιουργηθεί η εντύπωση ότι οι έννοιες δεν μπορούν να έχουν άλληνη υπόσταση εκτός από εκείνη που τους προσδίδει η δική του ερμηνεία. Αλλά και η κουτοπονηριά έχει μόνον προσωρινά και μερικά αποτελέσματα· γιατί τα ίδια κάνουν πολλές πλευρές ταυτόχρονα και ο φαύλος κύκλος δικαιώνεται.

Κάνοντας αυτές τις μάλλον ενοχλητικές παρατηρήσεις για τους «ορθολογιστές» και τους «ηθικούς φιλοσόφους» αρχίζω επί τέλους να διαισθάνομαι τη λύση μιας απορίας που μου γεννήθηκε διαβάζοντας τα κείμενα των κ.κ. Γεωργίου και Βιρβιδάκη. Και οι δύο αποδίδουν τις αναλύσεις μου για την υφή της ηθικής-κανονιστικής σκέψης σε κάποια «απορριπτική» διάθεση ή και «εχθρότητα». Αυτό μου φάνηκε παράδοξο, γιατί δεν καλοκαταλαβαίνω τι είδους εχθρότητα μπορεί να τρέφει κανείς απέναντι σε μια σκέψη για την οποία λέει ρητά ότι είναι ριζωμένη σε πάγιους ανθρωπολογικούς και πολιτισμικούς παράγοντες κι ότι στο επίπεδο της κοινωνικής δραστηριότητας δεν μπορεί να αντικατασταθεί από καμμιάν άλλη, αδιάφορο τι λένε οι παρατηρητές στα σπουδαστήριά τους· αν εχθρευόμουν αυτή τη σκέψη, αν ήθελα δηλ. να την βγάλω από τη μέση, θα έπρεπε να ζητήσω την εξάλειψη του ανθρώπινου γένους, αλλά δεν βλέπω πώς μπορώ να το κάμω χωρίς ν' αναγορεύσω την καταστροφή σ' ένα καινούργιο Δέον. Κάτι άλλο, λοιπόν, νομίζω ότι ενοχλεί

ατά βάθος τους κ.κ. Γεωργίου και Βιρβιδάκη. Αφήνω βέβαια στην ηθική και τους «ηθικούς φιλοσόφους» το πεδίο της κοινωνικής πράξης, αλλά αναλύοντας τους μηχανισμούς, με τους οποίους το νέμονται, τους στερώ κάτι τουλάχιστον εξ ίσου σπουδαίο: αμφισβητώ ότι είναι αυτοί που ισχυρίζονται ότι είναι, και αμφισβητώ ότι η δράση τους θα έχει τα αποτελέσματα που ισχυρίζονται οι ίδιοι ότι θα έχει. Επειδή εχθρός μας φαίνεται συνήθως εκείνος, ο οποίος δεν συμμερίζεται την αυτοκατανόησή μας, αλλά μας βλέπει σε φως υσμενέστερο απ' ό,τι βλέπουμε εμείς τον εαυτό μας, γι' αυτό και οι διάφοροι ηθικοί φιλόσοφοι» κτλ. δεν είναι δυνατόν να μην αντιλαμβάνονται μια περιγραφική θεωρία όπως η δική μου ως προϊόν και ένδειξη εχθρότητας: πώς να εχθούν ότι διαπνέονται από πολύ κοινές και πολύ-πολύ ανθρώπινες αξιώσεις σχύος άνθρωποι που άμεσα ή έμμεσα θεωρούν τον εαυτό τους ως άλας και λπίδα της γης; Σε τέτοια, πολύ κρίσιμα ζητήματα οι σημερινοί «ορθολογιστές» είναι εξ ίσου ευαίσθητοι και ανυποχώρητοι όσο ήσαν και οι θεολόγοι τις χρυσές εποχές τους. Ωστόσο δεν με εμποδίζει μόνον η αίσθηση του μούμου να συμμερισθώ την αυτοκατανόησή τους. Ακόμα σημαντικότερο μου κίνεται ένα πολύ χοντρό και απολύτως αδιαμφισβήτητο ιστορικό γεγονός. Τάμπολλες φορές ίσαμε σήμερα στο όνομα ηθικών ιδεών και αξιών καταπιέστηκαν και εξοντώθηκαν άνθρωποι, ατομικά και ομαδικά. Πώς θα ήταν δυνατό να γίνει αυτό, αν τέτοιες ιδέες και αξίες δεν ήσαν εκ γενετής αξιώσεις ισχύος;

Ως «ορθολογιστές» οι κ.κ. Γεωργίου και Βιρβιδάκης αντιμετωπίζουν παρόμοια ερωτήματα με δύο τρόπους, έναν άμεσο και έναν έμμεσο. Ο άμεσος έγκειται στην πλήρη άγνοια της ιστορίας και στην παραίτηση από κάθε προσπάθεια ερμηνείας των ιστορικών εμπειριών. Αγνοώντας την ιστορία, ο «ορθός» Λόγος αντιπαρατίθεται σ' αυτήν και συνάμα αρκείται φιλάρεσκα στον εαυτό του. Φοβούμαι ωστόσο ότι, αν αντιπαραθέσουμε τον Λόγο στην ιστορία, τότε δεν θα είχαμε να επιλέξουμε μεταξύ Λόγου και ιστορίας (οπότε δεν βλέπω γιατί να μην προκρίνουμε τον Λόγο), παρά θα είχαμε να επιλέξουμε μεταξύ της ιστορίας και του Λόγου των κ.κ. Γεωργίου και Βιρβιδάκη: γιατί ο Λόγος υφίσταται μόνο στην ερμηνεία των εκάστοτε εκπροσώπων του, και αυτοί, ως γνωστόν, όχι μόνον δεν έχουν ακόμη καταφέρει να πείσουν τους πάντες ότι ο Λόγος είναι το ύψιστο και επιθυμητότερο αγαθό, αλλά δεν έχουν ούτε καν μεταξύ τους καταλήξει σε συμφωνία για το τι είναι ο Λόγος και τι επιτάσσει κάθε φορά: είμαι βέβαιος ότι αν οι κ.κ. Γεωργίου και Βιρβιδάκης συζητούσαν διεξοδικά και με τη βοήθεια του Λόγου αναζητούσαν λύσεις σε συγκεκριμένα προβλήματα, πολύ γρήγορα θα λησμονούσαν την πολεμική τους συμμαχία εναντίον μου και θα έβλεπαν τις διαφωνίες τους να πολλαπλασιάζονται, χωρίς η κοινή επίκληση του Λόγου να τους φέρνει κοντύτερα — εκτός

πια κι αν είναι πνευματικά δίδυμοι. Έμμεσα, πάλι, το συντριπτικό βάρος των ιστορικών μαρτυριών αντιμετωπίζεται με την ομολογία της αποτυχίας των προηγούμενων ηθικών θεωριών, όπως αυτή λ.χ. απηχείται στα εγχειρήματα αναδιατύπωσης και βελτίωσης της ηθικής φιλοσοφίας· αυτό εννοεί ο κ. Βιρβιδάκης λ.χ. όταν μιλά για την απελευθέρωση από τους ανθρωποκεντρισμούς του παρελθόντος. Βέβαια, η πίστη ότι με το ξαναφτιάξιμο των θεωριών ξαναφτιάχνεται και ο κόσμος, είναι προσφιλής στους θεωρητικούς, οι οποίοι έτσι γίνονται αυτομάτως κοσμοπλάστες και με τη φαντασίωση αυτή παρηγοριούνται για την γενική κοινωνική τους ασημαντότητα ή ιδιαίτερα για το γεγονός ότι είναι μισθωτοί υπάλληλοι αναγκασμένοι να παλεύουν νυχθημερόν με τις μηχανογραφίες των συναδέλφων τους και τις ανορθογραφίες των φοιτητών τους. Αλλά περισσότερη σημασία έχει για μας μια άλλη όψη του ζητήματος. Όσοι σήμερα ζητούν την απομάκρυνση από τον ανθρωποκεντρισμό (και είναι πάρα πολλοί, από τους στρουκτουραλιστές και τους εκπροσώπους της θεωρίας του συστήματος ίσαμε τους «επικοινωνιακούς» αντιπάλους της παραδοσιακής «φιλοσοφίας της συνείδησης») νομίζουν ότι μαζί με τον ανθρωποκεντρισμό θα εξοβελίσουν και τον άνθρωπο, τα αστάθμητα ψυχρόμητά του, τις αξιώσεις ισχύος κτλ. — κοντολογής όλα, όσα μέχρι σήμερα παρεμπόδισαν την ειρήνη και τη συναίνεση. Όμως αυτό δεν θα γίνει, όποια μορφή κι αν πάρουν οι θεωρίες. Γιατί όσοι βάζουν εναντίον του ανθρωποκεντρισμού είναι κι αυτοί άνθρωποι, όπως άνθρωποι ήσαν και όσοι εκθρόνισαν τον θεοκεντρισμό για να βάλουν στη θέση του τον ανθρωποκεντρισμό (πρβλ. τις εκτενέστερες παρατηρήσεις στο βιβλίο μου *Η παρανομή του αστικού πολιτισμού*, κεφ. «Προοπτικές»). Η υπέρβαση του ανθρωποκεντρισμού επιχειρείται, με άλλα λόγια, και πάλι από ανθρώπους με συγκεκριμένες πολεμικές βλέψεις (εναντίον διαφορετικών θεωριών) και με συγκεκριμένους δικούς τους (ηθικούς και άλλους) σκοπούς, των οποίων θέλουν να εκπροσωπούν τη γνήσια διατύπωση και ερμηνεία. Η αλλαγή της θεωρίας και του περιεχομένου της δεν θα σημάνει καμμία ποιοτική ρήξη με το ιστορικό παρελθόν όσο οι μηχανισμοί κατασκευής θεωριών παραμένουν μορφολογικά ίδιοι και όσο η μορφολογία τους αυτή απορρέει από την υφή συγκεκριμένων ανθρώπινων υπάρξεων μέσω σε συγκεκριμένες καταστάσεις. Δεν υπάρχουν ιδέες. Υπάρχουν άνθρωποι. Βεβαίως, ανάμεσα στους ανθρώπους μερικοί ισχυρίζονται πως υπάρχουν ιδέες και όχι άνθρωποι ή πως δεσμευτικές ιδέες καθώς ο Λόγος πρέπει να υποκαταστήσουν την αυθαιρεσία των ανθρώπων. Αλλά και πάλι: μόνον άνθρωποι μπορούν να ισχυριστούν κάτι τέτοιο.