



Μυρτώ Ρήγου

ΟΡΟΙ ΤΗΣ ΘΑΝΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΣΤΗ ΝΕΟΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ



ΠΟΙΑ ΣΥΝΑΦΕΙΑ εντοπίζει ο κοινωνικός επιστήμονας στους λόγους για το θάνατο, στις βιογραφικές δηλαδή αφηγήσεις, αλλά και στις εννοιολογήσεις εκ μέρους των επιστημών του ανθρώπου, στις στατιστικές των πειραματικών διαπιστώσεων, στις έρευνες και στις αποφάνσεις της ιατρικής και τέλος, στις προτάσεις που επιχειρούν να επιλύσουν βιοηθικά διλήμματα και που αντλούν το επιχείρημά τους από την επικοινωνιακή ορθολογικότητα, *sine qua non* όρο μιας ηθικής κοινότητας;

Λόγοι για το θάνατο που συλλέγονται από την ανωνυμία του βιωμένου κόσμου, επιστημονικοί λόγοι και λόγοι αξιολογικοί ή λόγοι με δραματολογικό ενδιαφέρον, παρέχουν στο μελετητή τη ρηματική μεταφορά ενός βιολογικού συμβάντος που επιτελείται αλλού και που παρά ταύτα κατανοείται και εξοικειώνεται με το λόγο· κυρίως γνωρίζεται, αναγνωρίζεται και οριοθετείται στη διαπλοκή των κινήσεων ζωής και ιστορίας που συνιστούν τη «βιο-ιστορία» του καθενός, αλλά και των συνάψεων γνώσης και εξουσίας που διαμορφώνουν μια «βιο-πολιτική» για τον καθένα¹.

1. Τι προβλήματα ανακύπτουν με την αναπαγωγή της ζωής *in vitro*, τη μεταμόσχευση οργάνων από ζωντανούς ή νεκρούς, τη «θεραπευτική μανία» ή την ευθανασία, τον πειραματισμό πάνω σε ανθρώπινα όντα με νέες αγωγές θεραπείας, τον επαναπροσδιορισμό του ορισμού του θανάτου και της γέννησης σύμφωνα με την πιο πρόσφατη εργαλειωκή ανασκόπηση που επιτεύχθηκε σε τεχνολογικό επίπεδο, τον έλεγχο της ποιότητας της ζωής του εμβρύου; Σήμερα «οι βιοιατρικές πρακτι-

κές εφαρμόζουν μια γνώση της οποίας αιχμή και τα αποτελέσματα είναι δύσκολο να αποτιμηθούν όχι μόνο από αυτούς που τα υφίστανται, αλλά κυρίως από εκείνους οι οποίοι υποστηρίζουν αυτές τις βιοπολιτικές» (Μ. Ρήγου, «Επικοινωνιακή, ηθική και πολιτική διάσταση του θανάτου στη νεότεριότητα», διδακτορική διατριβή, Αθήνα 1990, σ. 389. Όταν παραπέμπω σε αποσπάσματα της διδακτορικής μου διατριβής δεν παραθέτω τις εκείθεν βιβλιογραφικές αναφορές).

Τέλος, πώς οι λόγοι αυτοί εγγράφονται στο συνεχές του ορθολογισμού και το δέον των μεταηθικών υποχρεώσεων, όταν το περί ου ο λόγος αντικείμενο, δηλαδή ο θάνατος, προβάλλει ως ασυνχές της εμπειρίας, ατελές του ορθολογικού σκοπού, ακανόνιστο των οργανωτικών ρυθμίσεων και σιωπηρό, ακόμη και στον κατεξοχήν παρηγορητικό και αλληγορικό ως προς την ανθρώπινη ζωή λόγο: τη λογοτεχνία;

Τα ερωτήματα αυτά παραμένουν αναπάντητα τόσο από μιαν ανάλυση τυπική, όσο και από μια διερεύνηση εννοιολογική στο βαθμό που ο θάνατος και το διάλογο διακόπτει και την αξιολογική κλίμακα διαταράσσει, αλλά και την ορθολογική ταυτότητα διαφοροποιεί. Και παρά το γεγονός ότι οικειώνεται και κατανοείται με το λόγο, συγχρόνως αφανίζεται τη στιγμή της αναφορικής του απόδοσης σε μια συνενοχή με τη γλώσσα που τον αναφέρει, η οποία και αυτή αφανίζει το αναφερόμενο αφηγούμενη. Εντούτοις, παρά την αφάνιση και τη σιωπή, παρά τη μετάλλαξη και τη συνεχή διαφυγή, ο λόγος για το θάνατο ως λόγος των παραλλαγών του, μπορεί να αρθρωθεί σε σχέση με άλλες διατυπώσεις, με ομιλίες και κείμενα, διαγραφές και επανεγγραφές αυτού που σε κάθε ιστορική περίοδο «λέγεται» για το θάνατο μέσα στην πληρότητα, αλλά και τα κενά της γλώσσας, συμπληρώματος αλλά και αρχής της ίδιας της ζωής κάτω από τη διπλή δυνατότητα της αφηγηματικής λειτουργίας που συμπεριλαμβάνει τόσο τις «αληθινές αφηγήσεις» εκ μέρους της επιστήμης, όσο και τις «επινοημένες αφηγήσεις» εκ μέρους της μυθοπλασίας.

Διαπραγματευόμαστε εδώ τους όρους μιας θανατολογίας στη νεότεριότητα υπό το πρίσμα της επικοινωνιακής ηθικής και του ορθολογικού διαλόγου διότι στον τύπο αυτό του τελεολογικού και αξιολογικού λόγου, ο θάνατος δεν προβάλλει ως συμβάν ενός υποκειμένου που πεθαίνει, ούτε ως απόληξη της προθανάτιας κατάστασης, αλλά ως ενεργοποίηση ενός δικτύου σχέσεων μεταξύ επιστήμης, ηθικής και γλώσσας, ως αναδιάταξη σχέσεων μεταξύ παρατηρήσεων και αποφάσεων και τέλος, ως μάταιη αντίσταση στο ίδιο το α-νόητο γεγονός του θνήσκειν.

Το ενδιαφέρον αυξάνει αν ληφθεί υπόψη ότι στην περιοχή της επικοινωνιακής ηθικής εμπλέκονται όχι μόνον η επιστημολογία, η ιστορία των βιολογικών εννοιών στους διαφορετικούς κλάδους γνώσης που καθορίζονται από θρησκευτικές, ιδεολογικές, φιλοσοφικές, αισθητικές αξίες, —γεγονός που οδηγεί στην αναθεώρηση του προβλήματος των ορίων μεταξύ φυσιολογικού και παθολογικού²— αλλά και ο «επικοινωνιακός λόγος» (Habermas) που εκφέρεται πάνω στην εγκυρότητα και τη νομιμοποίηση των συμπερασμάτων που αναφέρονται

2. Βλ. το έργο του G. Canguilhem *Le normal La connaissance de la vie*, Vrin, 1965. *et le pathologique* P.U.F., 1966 καθώς και το

στις μεθόδους των ερευνητικών διαδικασιών, καθώς και ο «κριτικός ορθολογισμός» (Popper) που στοχεύει στην επίλυση βιοηθικών διλημμάτων όχι μέσω μια καθολικής αντιμετώπισης, αλλά της κρίσης «κατά περίπτωση».

Το πρόβλημα της επικοινωνιακής ηθικής, της έλλογης σχέσης ηθικής και γλώσσας, που εμφανίζεται στις ακραίες περιπτώσεις ενός «δύσκολου» διαλόγου, όπως ο διάλογος με έναν «ανίατο» ασθενή ή μιας επικοινωνίας που αναιρεί τις προϋποθέσεις της εξαιτίας της ασυμμετρίας του διαλόγου οφειλόμενη στην άνιση θέση των συνομιλητών ή στην προβληματικότητα που θέτει η ίδια η σχέση του ομιλούντος με τη γλώσσα, επαναφέρει στο προσκήνιο τη διαμάχη της Τυβίγγης³ γνωστή όχι μόνο για τα μεθοδολογικά και επιστημολογικά προβλήματα που θέτει, αλλά και για τα ζητήματα κοινωνικής φιλοσοφίας τα οποία θα ήταν δυνατό να επιλύουν προβλήματα στην περιοχή της επικοινωνιακής αλληλόδρασης και των δεοντολογικών προϋποτιθεμένων της. Τα ζητήματα αυτά αποκτούν ιδιαίτερη σημασία όταν οι δυσκολίες που παρουσιάζονται στην επικοινωνία —θεωρημένη όχι ως ορθολογικός διάλογος, αλλά και ως δυνατότητα ηθικο-πρακτικού αυτοστοχασμού που επιτρέπει την υπέρβαση της θεσμοποιημένης γλωσσικής της διάστασης—, αντιμετωπίζονται και από τη βιοηθική η οποία εξετάζει τα ηθικά θεμέλια της επιστήμης, τη σχέση ηθικής και γνώσης, που απασχόλησε και τους συντελεστές της διαμάχης.

Εξάλλου, ένας εκ των δευτεραγωνιστών της διαμάχης αυτής, ο J. Habermas αναγνωρίζοντας στην τελευταία του περίοδο «την αμηχανία που επιβάλλει η φιλοσοφία του υποκειμένου στις κοινωνικές επιστήμες»⁴, και αναπτύσσοντας το επιχείρημα της θεωρίας του της επικοινωνιακής δράσης, προτείνοντας δηλαδή την έξοδο από τη φιλοσοφία του υποκειμένου, προεξόφλησε τις επιλογές της επικοινωνιακής ηθικής με την αναγωγή των ηθικών προβλημάτων στο «πρότυπο του ανεμπόδιστου σχηματισμού της βούλησης στα πλαίσια μιας επικοινωνιακής κοινότητας»⁵ και όχι στις αυτοθεματοποιήσεις και στην αυτοαναφορικότητα της γλώσσας και της ηθικής πράξης. Κατά συνέπεια, το ενδια-

3. Η διαμάχη της Τυβίγγης («Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie») χρονολογείται από το 1961 όταν, μετά από πρόσκληση της Γερμανικής Κοινωνιολογικής Εταιρείας, ο K. Popper εγκαινίασε την έναρξη του συνεδρίου με θέμα της ομιλίας του: «Η λογική των κοινωνικών επιστημών». Με την απάντηση του Th. Adorno «Για τη λογική των κοινωνικών επιστημών» διαμορφώθηκε ένας πυρήνας γύρω απ' τον οποίο διεξήχθη συζήτηση που επεκτάθηκε πέραν του αρ-

χικά προσδιορισμένου πεδίου των κοινωνικών επιστημών. (Βλ. την γαλλική μετάφραση: T. Adorno-K. Popper, *De Vienne à Francfort — La querelle allemande des sciences sociales*, Complexe, 1979).

4. J. Habermas, «Ο επικοινωνιακός λόγος: μια άλλη δυνατότητα εξόδου από τη φιλοσοφία του υποκειμένου», μετ. Γ. Γκότσης στον τόμο *Η Διαμάχη-Κείμενα για τη νεότεριότητα*, εκδ. Πλέθρο, 1990, σ. 73.

5. J. Habermas, ό.π., σ. 75.

φέρον αυτού του άρθρου και η συμβολή του στην περιοχή της θανατολογίας όπως την διαπραγματεύεται η κοινωνική φιλοσοφία, εστιάζεται σε τέσσερις κατηγορίες ζητημάτων: α) στα προβλήματα που προσδένονται με τους όρους που καθιστούν δυνατή την εμπειρία, β) στην ανεύρεση των συστατικών διαφορών που υπάγονται στη διάκριση μεταξύ της ηθελημένης δικαιολόγησης που εκλαμβάνεται ως θεμέλιο της ηθικής του διαλόγου και της ηθικής ως αθεμελίωτης απόφασης για διάλογο, γ) στη σχέση ορθολογικού επιχειρήματος-στάσης, δ) στην απορητική δομή της αντίθεσης θεωρείν και πράττειν, επιστήμης και ηθικής.

Τα ως άνω θέματα εντοπίζονται στην αντιπαράθεση του J. Habermas και του H. Albert η οποία υπό μορφήν αρθρογραφίας ερείδεται στο κείμενο που γράφτηκε και εκφωνήθηκε από τον K. Popper στο συνέδριο της Τυβίγγης και αφορά στη «λογική των κοινωνικών επιστημών». Η αναφορά στις παρεμβάσεις αυτών των αντιτιθέμενων συνομιλητών και η εσκεμμένη παρασιώπηση άλλων απόψεων που διατυπώθηκαν με αφορμή την αρχική σύγκρουση Adorno-Popper (ο Adorno διεδραμάτισε σημαντικό ρόλο σ' αυτή τη διαμάχη) κρίθηκε σκόπιμη στην παρούσα ανάλυση επειδή αναδεικνύονται ευκρινέστερα τα θέματα που αφορούν στη σχέση θεωρητικού και πρακτικού λόγου.

Θα πρέπει ευθύς εξ αρχής να υπογραμμισθεί ότι δεν θα επιχειρηθεί εδώ η ανασύνταξη των επιχειρημάτων με σκοπό την εναρμόνιση και τη συναίνεση του αναγνώστη με ό,τι θεωρεί «καλή» ή «κακή» χρήση των επιχειρηματολογικών μέσων —και αυτό όχι χάριν αντικειμενικότητας ή μιας άπιστης μορφής σκεπτικισμού— για το λόγο ότι οι προτάσεις και τα επιχειρήματα των συμμετεχόντων δεν τοποθετούνται σε ηθική βάση, αλλά συνιστούν θεωρητικά εγχειρήματα επιστημολογικού ενδιαφέροντος. Η δυσκολία έγκειται πράγματι στο γεγονός ότι πρέπει να περιγραφούν με συστηματικό τρόπο οι εκφάνσεις αυτής της διαπλοκής των διαφορετικών απόψεων ή τουλάχιστον να απομονωθούν ορισμένες πάνω στις οποίες ο ερευνητής θα δοκιμάσει την υπόθεση της επικοινωνίας εκείνης που, ενώ προϋποθέτει λογικές προτάσεις οι οποίες συνδέουν ένα υποκείμενο με ένα κατηγορήμα και αναπαριστούν ένα πραγματικό γεγονός, παρακάμπτει την αντίληψη της συναινετικής ορθολογικότητας και την ουτοπία μιας επικοινωνιακής κοινότητας χειραφετημένης δια της ηθικής του διαλόγου και στρέφεται προς μιαν επικοινωνία «αρνητική», όπως η εξ αντικειμένου δυσανάλογη σχέση του ασθενή και του περιβάλλοντός του. Η επικοινωνιακή αυτή μορφή, είναι δυνατό να συνεισφέρει παραδειγματικά στην απόξευξη της ορθολογικότητας από την εργαλειωκή της κατάληξη, πράγμα που σημαίνει για την περίπτωση της βιοηθικής, την αποδέσμευσή της από την ιατρική επιστημονικίζουσα ή έστω επιστημονική μονομέρεια.

Η πρόταση βεβαίως αυτή, δεν σημαίνει διόλου προκατάληψη κατά των

ειδικών ιατρών —σημαίνει αντίθετα, διεπιστημονική εξέταση των προτάσεών τους, αρχαιολογική διακρίβωση των αποφάνσεών τους, εντοπισμό της θεσμικής τους εγγυήσεως, κατάδειξη των άρρητων συμφερόντων, επίδειξη των ηθικών αδιεξόδων για να αποφευχθεί η σημερινή κρίση της κανονιστικής ορθολογικότητας που οδηγεί άλλοτε στην εμπορευματοποίηση και άλλοτε στη γραφειοκρατικοποίηση της υγείας.

Στα πλαίσια αυτής της προοπτικής θα διευκρινισθεί κατ' αρχήν η ratio που διέπει τα επιχειρήματα για το «μεθοδολογικό ρόλο της εμπειρίας». Μπορεί η εμπειρία του αρρώστου να αποτελέσει μεθοδολογικό εφαλτήριο, ούτως ώστε να μεταδοθούν και να κατανεμηθούν κάτω από δεοντολογικούς κανόνες επικοινωνιακά στοιχεία από το ατομικό πεδίο του ανθρώπινου πόνου σε μια δεδομένη επιστημονική κοινότητα τη λειτουργία της οποίας προσδιορίζει σε έναν μεγάλο βαθμό η αγορά; Και ποια θεωρείται η «ορθότερη» μέθοδος: αυτή που συμπίπτει με παρατηρησιακά δεδομένα πάνω στη συμπεριφορά του ασθενή και του περιβάλλοντός του τα οποία ενδεχομένως διαψεύδουν ορισμένες υποθέσεις της ιατρικής δεοντολογίας (Popper) ή η ερμηνευτική προκατανόηση ως το καταλληλότερο μέσο πρόσβασης στην εμπειρία που έχει ο ασθενής για την ασθένειά του (Habermas);

Ο Habermas προσάπτει στον Popper ότι παρόλο που αντιτίθεται στον καθαρό εμπειρισμό και παραδέχεται ότι «τα δεδομένα της εμπειρίας είναι ερμηνείες στο πλαίσιο προγενέστερων θεωριών»⁶ δεν αναγνωρίζει ότι τα διαπιστωθέντα γεγονότα που υποβάλλουν τις επιστημονικές θεωρίες σε δοκιμασία, έχουν ήδη καθιερωθεί από τον ορισμό των συνθηκών του πειράματος⁷. Ποια είναι η συνέπεια αυτής της παρατήρησης; Ότι δεν είναι δυνατόν ένα εμπειρικό γεγονός να ελκύει κανόνες αν το ίδιο δεν εντάσσεται σε μιαν ευρύτερη διαδικασία εφαρμογής αυτών των κανόνων. Αν για παράδειγμα η εξακρίβωση των αιτίων του θανάτου συνιστά ένα εμπειρικό γεγονός, τότε «η αιτία του θανάτου δεν είναι ένας παράγοντας που θα μπορούσε να αναλυθεί μόνον αντικειμενικά βάσει ενός συστήματος γνωσιοθεωρητικών κανόνων, αλλά συγχρόνως και ένας παράγοντας προς ερμηνεία από αυτόν που θέτει το ερώτημα

6. J. Habermas, «Contre le rationalisme disséqué à la mode positiviste», στο: T. Adorno-K. Popper, *De Vienne...* ό.π., σ. 170.

7. Ο Popper οδηγείται σ' ένα κύκλο τον οποίο εξάλλου ο ίδιος εντοπίζει με το παράδειγμα του συσχετισμού μιας δικαστικής διαδικασίας και της εφαρμογής των θεωριών, συγκρίνοντας το γεγονός της αποδοχής μιας απόφασης βάσης μέσω της οποίας ελέγχου-

με εμπειρικά τη θεωρία, με την ετυμλογία και την εφαρμογή της θεωρίας με τη δικαστική απόφαση που εφαρμόζει τα αρμόδια άρθρα των διατάξεων του νόμου. Το κυκλικό σχήμα στο οποίο εμπίπτει η εμπειρικο-ανλυτική μέθοδος συνίσταται στο ότι οι αποφάνσεις βάσης ή η ετυμλογία αποτελούν τμήμα της εφαρμογής της θεωρίας ή του δικαιικού κύκλου.

—έστω ο ιατροδικαστής— δηλαδή από αυτόν που καθιερώνει αιτιώδεις σχέσεις στη σειρά των γεγονότων ακολουθώντας τα ίχνη του θανάτου, όντας ο ίδιος τοποθετημένος από μιαν οπτική γωνία της ερευνητικής διαδικασίας που απαντά στο σύστημα των κανόνων, ενώ το περιέχει ήδη. Η λογική του ερωτήματος και της απαντήσεως για την *prima causa*, κατά συνέπεια, διαμορφώνει τη λογική του «τρόπου με τον οποίο ορισμένες ερωτήσεις τίθενται σε ορισμένες ιστορικές συνθήκες». Έτσι, μια αποκλειστική απάντηση για τα αίτια του θανάτου ειδικά από την σκοπιά της κατανοητικής διαδικασίας, θα εσήμαινε ότι η ερώτηση έχει τεθεί κατά συγκεκριμένο τρόπο, ενώ η κατανόηση συνίσταται στο ότι αυτό το οποίο κατανοούμε «είναι ακριβώς ότι δεν υπάρχει εδώ ερώτηση». Η δράση συνεπώς του διερωτώμενου, θα μπορούσε να τον οδηγήσει στο «να κατανοήσει διαφορετικά» τη διάγνωση του θανάτου [όχι απλώς αποδίδοντας στοιχεία εγκυρότητας στην παρατήρησή του ως εκ της ειδικότητάς του για τις υποθέσεις που προβάλλει], αλλά κατανοώντας την εμπειρική εγκυρότητα της παρατήρησης με βάση την ιδέα που επικρατεί για τα αίτια του θανάτου. Η ερμηνευτική κατανόηση τότε, και όχι η επιστημονική εξήγηση, ως προϋπόθεση της εμπειρικής έρευνας, είναι αυτή που αποδίδει την εγκυρότητα⁸. Μόνον η ερμηνευτική προκατανόηση, σύμφωνα με τον Habermas, ως προϋπόθεση της εμπειρικής έρευνας ολοκληρώνει την ερευνητική διαδικασία διότι θεωρείται στο σύνολό της ως διυποκειμενική επικοινωνία και αλληλόδραση μέσω της οποίας καθορίζονται τα κριτήρια που αποδίδουν την εμπειρική εγκυρότητα των αποφάσεων βάσης και που αναφέρονται σε μια κοινωνικο-ιστορικά προσδιορισμένη επιτυχία της επιστημονικής δράσης. Για να εννοήσουμε όμως την κοινωνιολογική αυτή αναγκαιότητα της ερμηνευτικής προκατανόησης πρέπει να διακρίνουμε τις διαστρώσεις της: ο επιστήμονας οφείλει να «συλλαμβάνει την κοινωνική συνάφεια ζωής ως ολότητα που προσδιορίζει ακόμη και την ίδια την έρευνα»⁹. Αυτή την ολότητα πρέπει επίσης να προσεγγίσει και να κάνει κτήμα του ο ερευνητής. Συνεπώς ο χώρος της ασθένειας και η διερεύνησή του «απαιτούν όχι πλέον την αιτιώδη ανάλυση των παραγόντων της αρρώστιας, αλλά η ασθένεια προσλαμβάνοντας ολιστικό χαρακτήρα αφορά στη συνολική κατάσταση του ατόμου»¹⁰ μέσα στην κοινωνία και στους θεσμούς. Καθώς λοιπόν η αλήθεια του εμπειρικού γεγονότος βρίσκεται στη σχέση με τη «φυσική ερμηνευτική του κοινωνικού βιωμένου κόσμου»¹¹ περισσότερο παρά στο καθαυτό γεγονός και εφόσον αυτή η σχέση είναι πηγή που δεν παρέχει κλειστό αποτέλεσμα, τότε η αλήθεια βρίσκεται στην

8. Μ. Ρήγου, ό.π., σ. 327-328.

10. Μ. Ρήγου, ό.π., σ. 330.

9. J. Habermas, «Théorie analytique de la science et dialectique», ό.π., σ. 117.

11. Ό.π., σ. 118.

ολότητα και η θεωρία, αν δεν θέλει να οδηγηθεί σε σχετικιστικά συμπεράσματα, οφείλει να τη συμπεριλάβει. Ο Habermas, άλλωστε, υποστηρίζει ότι ο ερευνητής οδηγείται στη διαμόρφωση μιας θεωρίας αφού προηγουμένως την έχει προσδέσει με μιαν εμπειρία που συσσωρεύτηκε με προεπιστημονικό τρόπο. Αν όμως δεν υπάρχει ιδιωτική εμπειρία, όπως εξάλλου δεν υπάρχει ιδιωτική γλώσσα¹², μήπως τότε η «ευκολία της επικοινωνίας» των κοινών εμπειριών στα πλαίσια της «κοινής λογικής εννόησης» (*sensus communis logicus*) καταργεί τη δυνατότητα της πλάνης και της αμφιβολίας; Αφού λοιπόν υποθέσαμε ότι ο πίνακας των αξιών των κοινών αισθήσεων και εννοήσεων καθορίζει τη διαμόρφωση των θεωριών, μόνο η προοπτική της αναπαραγωγής μέτρων, δηλαδή «αληθινών» και αδιάψευστων θεωριών, εξακολουθεί να υφίσταται. Φαίνεται συνεπώς πως οι παρανοήσεις, η δυσνοησία, η παρεξήγηση, οι διαφορές σε περίπτωση που κινητοποιηθούν παραμερίζουν τον κίνδυνο της ομοιόμορφης ανάπτυξης και τους θιασώτες μιας κακώς εννοημένης προόδου κάτω από τις προκαταλήψεις της κοινής εννόησης περί προόδου, τεχνικοεπιστημονικής αποτελεσματικότητας κ.λπ. η οποία υποβαθμίζει ή υποτιμά καταστατικά ερωτήματα περί των κριτηρίων αρμοδιότητας της γνώσης. Τούτο σημαίνει επιπλέον ότι ένα γεγονός που παραμένει ανεξερευνήτο, σκοτεινό, ασύλληπτο, απροσδιόριστο, που καταργεί την κανονικότητα των λέξεων και των κοινών αισθήσεων, όπως ο θάνατος, επειδή αφήνει ακάλυπτο το κριτήριο για την ταυτότητα αυτής της εμπειρίας και δεν κατατάσσεται εύκολα στην κλίμακα των αξιών, επιτρέπει την αβεβαιότητα κάθε θεωρίας η οποία προσπαθεί να στοχαστεί αυτό που δεν είναι ούτε καν γεγονός, ένα συμβάν που δεν συμβαίνει, διότι συμβαίνοντας παύει να είναι συμβάν (τι ο θάνατος σημαίνει και τι συμβαίνει μετά θάνατον στο νεκρό;). Επιτρέπει την αβεβαιότητα ή μάλλον κλονίζει τις βεβαιότητες της ιατρικής, όχι τόσο ως επιστημονικής δραστηριότητας, όσο ως σημειολογικο-ερμηνευτικής και κατανοητικής σχέσης ασθενούς-γιατρού. Βεβαίως, η «ιατρική συμβουλή» δεν μπορεί να έρθει από οπουδήποτε. Ο Foucault, σε ένα ανάλογο με τον Habermas ερμηνευτικοκριτικό εγχείρημα σημειώνει ότι η αξία των ιατρικών αποφάσεων και η ύπαρξη του ιατρικού λόγου εν γένει «δεν μπορούν να διαχωριστούν από το καταστατικώς καθορισμένο πρόσωπο που έχει το δικαίωμα να τον αρθρώσει, διεκδικώντας για λογαριασμό αυτού του λόγου τη δύναμη εξορκισμού της

12. «Όλοι εδώ χρησιμοποιούμε τη λέξη "θάνατος", η οποία είναι ένα δημόσιο εργαλείο, το οποίο χαρακτηρίζεται από μιαν ολόκληρη τεχνική [της χρήσης του]... Για να γίνει αυτό που ονομάζει δική του "Ιδέα του

θανάτου" συναφές, πρέπει αυτό να γίνει μέρος του δικού μας [γλωσσικού] παιχνιδιού». (Λ. Βιτγκενστάιν, *Διαλέξεις για τη θρησκευτική πίστη* μετ. Β. Αθανασόπουλου, Αστράλας/Ευθύνη, 1984, (σ. 52-53).

οδύνης και του θανάτου». Υποστηρίζει όμως ταυτόχρονα ότι «αυτό το καταστατικό μέσα στο δυτικό πολιτισμό τροποποιήθηκε» με την ενσωμάτωση του θανάτου στην ιατρική κατά τα τέλη του 18ου αιώνα, όταν όχι μόνον «η υγεία του πληθυσμού απέβη μια από τις απαιτούμενες οικονομικές κανονιστικές αρχές για τις βιομηχανικές κοινωνίες»¹³, αλλά και ο θάνατος απέκτησε status εργαλειώκο οδηγώντας σ' έναν τρόπο ύπαρξης του σύγχρονου, υπερπληροφορημένου ανθρώπου που δεν ξέρει να πεθάνει την ίδια στιγμή που η παντοδύναμη επιστήμη αδυνατεί να του το εξηγήσει. Ο θάνατος ως μη επαναλήψιμη εμπειρία και μοναδική δυνατότητα που αποκλείει τη συμμετοχή και δεν επιδέχεται απόδειξη, δηλαδή ως «εμπειρικο-μετεμπειρικό»¹⁴ γεγονός διαφορετικό από κάθε βιωμένη εμπειρία, είναι δυνατόν να αποτελέσει εφελκτήριο για μια επικοινωνιακή σχέση η οποία, ενώ εκκινά από τον ορθολογικό διάλογο κι ενώ στηρίζει τις αποφάνσεις της στο επιστημονικό επιχείρημα, διολισθαίνει προς το δραματουργικό εκείνο τύπο επικοινωνιακής σχέσης όπου η ειλικρίνεια και όχι η τεκμηριωμένη αλήθεια και η πληροφόρηση έχει το λόγο¹⁵.

Υπερασπιστής της αβεβαιότητας και της πλάνης των θεωριών ο Popper προκρίνει για το λόγο αυτό τους πειραματικούς ελέγχους ως προσπάθειες δοκιμασίας και απόρριψής τους (ο Habermas μάλιστα τον κατηγορήσε ότι «αναπτύσσει de facto μια θεωρία της επίρρωσης»)¹⁶. Όπως οι θεωρίες υποβάλλονται σε δοκιμασία —δοκιμασία θανάτου, υποστηρίζει ο Popper, που προτείνει να «πεθάνουν οι θεωρίες μας στη θέση μας» και η επιβίωσή τους εξαρτάται από μιαν «φυσική επιλογή», το ίδιο και ο άρρωστος που υποβάλλεται σε ιατρική παρακολούθηση, υφίσταται μια δοκιμασία θανάτου που διαρκεί ένα ορισμένο διάστημα και δεν αποκλείει την ελπίδα εξόδου απ' αυτήν. Εντούτοις, δοκιμασία δεν σημαίνει θάνατος. Ο «καταδικασμένος» σε θάνατο ασθενής δεν δοκιμάζεται από το θάνατο, αλλά στην περίπτωση του συντελείται ο θάνατος της δοκιμασίας —και της ελπίδας εξόδου από αυτήν—, η διακοπή μιας χρονικής συνέχειας την οποία εμπεριέχει η ίδια η πρακτική της δοκιμασίας. Συμβαίνει με τον ατομικό θάνατο, τη διακοπή της ζωής, να μην επέρχεται η καταστροφή του είδους —οι άλλοι συνεχίζουν να επιζούν— ωστόσο για το «εγώ» ο κόσμος έχει οριστικά χαθεί. Το ίδιο ισχύει και για το δογματικό υποστηρικτή μιας θεωρίας που σύμφωνα με τον Popper, πεθαίνει

13. M. Foucault, *Η αρχαιολογία της γνώσης*, μετ. Κ. Παπαγιώργη, Εξάντας, 1987, σ. 79-80.

14. V. Jankélévitch, *La mort*, Flammarion 1977, σ. 7.

15. Για τα ζητήματα αυτά του πώς και εάν

πρέπει να λέγεται η αλήθεια στον ασθενή, βλ. διδακτορική μου διατριβή, ό.π., σ. 372-379.

16. H. Albert, «Dans le dos du positivisme?» στο T. Adorno-K. Popper *De Vienne...*, ό.π., σ. 266 υποσημ. 39.

με τις λανθασμένες πεποιθήσεις του· αντίθετα, ο αποκλεισμός μιας θεωρίας, ο επερχόμενος θάνατός της, δεν σημαίνει τη διακοπή της σκέψης, αλλά εμπεριέχει το υπόβαθρο μιας συνέχειας της κριτικής σκέψης που αντλεί ακόμη και απ' τα σφάλματα της θεωρίας αυτής. Εντούτοις, μπορεί να αμφισβητηθεί η ορθότητα του αναλυτικού επιχειρήματος ότι η ασυμφωνία θεωρητικής πρόβλεψης-διυποκειμενικά ελεγχόμενης παρατήρησης διαψεύδει τη θεωρία, επειδή δεν είναι δύσκολο να διαπιστωθεί ότι οι ίδιες οι αισθήσεις μέσω των οποίων παρατηρούμε και ελέγχουμε ερευνητικές διαδικασίες είναι «συνηθισμένες» στο ψέμμα¹⁷. Ακόμη και η αρχή της διαψευσιμότητας ως μεθοδολογικός μίτος που οδηγεί έξω από το λαβύρινθο της *regression*, το γεγονός ότι δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι, υπόκειται σε μια *ad infinitum* αναγωγή, ώστε να είναι άνευ ουσίας η δικαιολογία που προβάλλει ο Albert προς υπεράσπισιν του Popper, ότι δηλαδή, δεν ενδιαφέρεται για την εξέταση της «συμπεριφοράς της λειτουργικής γνώσης»¹⁸ και ότι επιλύει ένα μεθοδολογικό πρόβλημα το οποίο ο Habermas, από μιαν αντίθετη τοποθέτηση ως προς τη λογική της έρευνας και με την αναφορά του στο θεσμικό της πλαίσιο, το εμπλέκει με τα κοινωνικά δεδομένα και τις καθημερινές πρακτικές. Θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι και η πιο συνεπής μέθοδος δεν είναι ανεξάρτητη από τον καθημερινό τρόπο ζωής και σκέψης των ανθρώπων, ώστε η μεθοδολογική αρχή της διαψευσιμότητας να λύνει *in abstracto* το πρόβλημα της αναγωγής. Αν επί παραδείγματι αναφερθούμε στο ακραίο ερώτημα της σχέσης της με το κοινωνικό δεδομένο του θανάτου, θα διαπιστώσουμε ότι δεν υπάρχει η αλήθεια ή το ψεύδος ενός συντελεσμένου θανάτου. Ό,τι υπάρχει είναι το *ad infinitum* του θνήσκειν, ο ίλιγγος ενός τυχαίου και συνεχούς παιχνιδιού με το θάνατο, ακόμη κι όταν «αποφασίζεται» στα πλαίσια της ευθανασίας, ακόμη δηλαδή κι όταν τίθεται ως βιο-ηθικό πρόβλημα ή δίλημμα γι' αυτούς που αποφασίζουν.

Σύμφωνα με τα προειρηθέντα και με μια πρώτη κριτική επαναδιατύπωση της κοινής, αλλά ωστόσο διαφοροποιημένης σκέψης που εκφράζεται στην πρόταση: «τα γεγονότα συγκροτούνται υπό το φως των θεωριών», εκτιμάται ότι τόσο ο ορισμός του γεγονότος¹⁹, όσο και της θεωρίας —είτε επιβεβαιώνει τη

17. «... οι αισθήσεις μας μαθαίνουν πολύ αργά, και δεν μαθαίνουν ποτέ εντελώς, να είναι όργανα της γνώσης, λεπτά, πιστά και προσεκτικά. Τα μάτια μας, σε μια δεδομένη ένδειξη, βρίσκουν πιο εύκολο να αναπολήσουν μιαν εικόνα ήδη γνωστή, παρά να συλλάβουν καθ' αυτήν τη διαφορά και το καινούργιο μιας εντύπωσης: γι' αυτό απαιτείται περισσότερη "ηθικότητα"» (Φρ. Νίτσε, *Πέραν του καλού*

και του κακού, μετ. Μ. Ζωγράφου-Κ. Μεραναίου, εκδ. Μαρή, σ. 79-80).

18. H. Albert, «Le mythe de la raison totale», ό.π., σ. 156.

19. Άραγε υπάρχουν τα γεγονότα; Το γεγονός του θανάτου ενός οικείου προσώπου δεν υπάρχει ως τέτοιο γιατί θα μπορούσε να έχει πραγματοποιηθεί διαφορετικά και, ως εκ τούτου, δεν έχει συντελεστεί στην πραγματι-

σχέση της με την «κοινωνική συνάφεια ζωής», είτε χειραφετείται απ' την ολότητα και την καθημερινή εμπειρία —είναι ανέφικτος, εφόσον τη στιγμή που «αγωνιζόμαστε με τη γλώσσα βρισκόμαστε σε αγώνα με τη γλώσσα»²⁰, έναν αγώνα που διεξάγεται ά-τοπα επειδή στη γλώσσα, όπως άλλωστε και στο θάνατο, απουσιάζει ο τόπος (η γλώσσα, ο νεκρός είναι εδώ, ταυτόχρονα όμως βρίσκεται πάντα κάπου αλλού απ' όπου εμείς απουσιάζουμε). Το ερώτημα τίθεται ειδικότερα και για την επικοινωνιακή ηθική που εγκαλεί πάντα «εδώ», αλλά που υπάγει το «είναι» σ' ένα «πέραν», ένα εσόμενο «δέον είναι»²¹ και που, επιπλέον, τοποθετεί όπως και η κοινωνική θεωρία «τις καθολικότερες θεμελιώδεις έννοιές» της μέσα στο χρόνο, αγωνιζόμενη να παρακάμψει τόσο τη «Σκύλλα της Απολυτοποίησης όσο και τη Χάρυβδη του Σχετικισμού»²². Πώς πράγματι θα ήταν δυνατό να αντιμετωπίζει την περίπτωση του «αδύνατου διαλόγου» παρά με την πρόταξη ενός συστήματος κανόνων το οποίο υπαγάγει την πολλαπλότητα των ειδικών περιπτώσεων στο ανέφικτο της ολότητας των διυποκειμενικών σχέσεων;

Ένα δεύτερο ζήτημα προκύπτει από την ανάγνωση των εκ διαμέτρου αντίθετων απόψεων των Habermas και Albert πάνω στο πρόβλημα της νομιμοποίησης, σημαντικό για τη νόμιμη εκφορά γλωσσικών ενεργημάτων που παράγουν κανονιστικές αποφάνσεις. Απόψεις, ας σημειωθεί, οι οποίες διαπλέκονται οδηγώντας σε αντιπαράθεση τον υποθετικο-παραγωγικό και το διαλεκτικό λογισμό. Ο Habermas κατηγορήσε τον Popper ότι παρασιώπησε το πρόβλημα της διαμόρφωσης —όχι της καταγωγής— των θεωριών και το περιόρισε στην απλή υποβολή τους σε δοκιμασία, ενώ θα όφειλε, τουλάχιστον στο μεθοδολογικό επίπεδο, να προσφύγει στις γνωστικές πηγές και να αναζητήσει δικαιολόγηση. Ο Albert υπερασπιζόμενος τον Popper σ' αυτή τη διαμάχη διερωτάται πώς η μεθοδολογία του Popper θα μπορούσε να νομιμοποιηθεί με την προσφυγή στις πηγές —έστω στην παράδοση— εφόσον, κατ'

κότητα: «σαν να έλεγε κάτι το ψευδές η μορφή της έκφρασης ["πέθανε"], ακόμα κι όταν η πρόταση, θέλοντας και μη, βεβαιώνει κάτι το αληθές. Γιατί έτσι βέβαια φαίνονται οι διαμάχες ανάμεσα στους... σολιψιστές και στους ρεαλιστές. Άλλοι φέγουν την κανονική μορφή της έκφρασης σαν να αντιμάχονταν μια βεβαίωση· άλλοι την υπερασπίζονται, σαν να διαπίστωναν γεγονότα που τα αναγνωρίζει ο κάθε λογικός άνθρωπος» (L. Wittgenstein, *Φιλοσοφικές έρευνες*, μετ. Π. Χριστοδουλίδης, εκδ. Παπαζήση, 1977, σ. 157).

20. L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, μετ. Μ. Δραγώνα-Μονάχου - Κ. Κωβαίου, εκδ. Καρδαμίτσα, 1986, σ. 31.

21. Η ηθική ως περιέχουσα το ιδεώδες μιας «ευτυχισμένης ζωής» και την ελπίδα πραγμάτωσής της ταυτίζεται με το μέλλον αποδίδοντας στο παρόν νόημα, αντίθετα με το θάνατο που είναι η ανυπαρξία τόσο του νοήματος, όσο και του παρόντος.

22. J. Habermas, «Ο επικοινωνιακός λόγος: μια άλλη δυνατότητα εξόδου από τη φιλοσοφία του υποκειμένου», ό.π., σ. 80-81.

αυτό τον τρόπο, δεν θα υφίσταντο τον έλεγχο της κριτικής. Το δικαιολογείν και το παρέχειν λόγους, παραπέμπει συνεπώς σύμφωνα με τον Albert είτε σε μιαν αναγωγή, είτε σ' ένα δόγμα, ενώ η δοκιμασία μέσω της ορθολογικής κριτικής αποφεύγει τη δικαιολόγηση ως πρακτική που εξαρτάται από κοινωνικο-πολιτικές συνθήκες και στηρίζει την αντικειμενικότητα της επιστήμης. Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι εάν είναι δυνατή η αμφισβήτηση των πάντων, η ανυπαρξία δηλαδή ενός σταθερού, αποδεκτού σημείου για να ασκηθεί η πρακτική της κριτικής αμφισβήτησης και του ελέγχου. Το ερώτημα επαναλαμβανόμενο διατυπώνεται και ως εξής: ο έλεγχος ανήκει πράγματι στην ουσία του επιχειρήματος, ενώ η δικαιολόγηση δεν ανήκει; Και τότε η ζωή ως επιχείρημα κατά του θανάτου που δεν συνιστά ούτε εξήγηση της ζωής, ούτε δικαιολόγησή της, πώς ελέγχεται ή πώς δικαιολογείται; 'Η μήπως η ζωή δεν έχει «υπέρ αυτής» κανένα επιχείρημα²³;

Η προσφυγή του Habermas στη δικαιολόγηση οδηγεί κατά τον Albert σε ένα «θετικό θεμέλιο που καθ'αυτό διαθέτει τον χαρακτήρα μιας δογματικής διαδικασίας»²⁴. Αντίθετα, ο Porper, αλλά και ο Albert που τον υπερασπίζεται, αναλύει τα πλεονεκτήματα της κριτικής όχι για να θεμελιώσει τον ορθολογισμό, αλλά για να «επιτρέπει μιαν επιλογή με ανοιχτά τα μάτια». Η πρώτη περίπτωση (Habermas), όπου μια «μη παραγωγική σχέση» εγκαθιδρύεται ανάμεσα στα «επιλεγόμενα κριτήρια και τις εμπειρικές διαπιστώσεις» μπορεί να οδηγήσει στο ακόλουθο αδιέξοδο: η εμπειρία διδάσκει πως ο υδράργυρος στο θερμόμετρο ανεβαίνει όταν κάποιος είναι άρρωστος, αλλά ταυτόχρονα διδάσκει ότι είναι άρρωστος όταν αισθάνεται άρρωστος. Συνεπώς η εμπειρία δεν συνιστά δικαιολογία για την κρίση. Η διάσταση κριτηρίων-εμπειρίας διαφεύγει από την κυριαρχία μιας διαλεκτικής που αντιπαρέρχεται τις αναντιστοιχίες εξαφανίζοντάς τις. Η δεύτερη περίπτωση, της επιλογής (Porper), προϋποθέτει ότι ο επιλέγων αποφασίζει την υιοθέτηση της μιας ή της άλλης λύσης. Το να διακατέχεται παράδοξα από τη δυνατότητα του «αναποφάσιστου» προσδίδοντας μια ισοδύναμη αξία ή απαξία στις προτεινόμενες λύσεις χωρίς να είναι σε θέση να διακρίνει ανάμεσά τους την «ορθότερη», απορρίπτεται ως εάν η ίδια η επιλογή και μόνο να εμπεριείχε ήδη το πρόβλημα και τη

23. «Επειδή ακριβώς δεν βασίζεται πουθενά, επειδή δεν έχει ούτε ήχος επιχειρήματος, γι' αυτό εμμένουμε στη ζωή. Ο θάνατος παραί- νει ακριβώς: όλα τα δύο είναι με το μέρος του. Μυστηριώδης για τα ένστικτά μας, δια- γράφεται στο στοχασμό μας διαυγής, χωρίς θέληττα, και χωρίς τις ψευδείς χάρες του αγνώστου. Επειδή σωρεύσαμε μηδαμικά μυ-

στήρια και μονοπωλήσαμε τον παραλογισμό, η ζωή γεννά μεγαλύτερη φρόνη από το θάνα- το: αυτή είναι ο μέγας 'Αγνωστος» (Ε.Μ. Σιοράν, *Εγκάλπιο ανασκαλοπισμού*, μετ. Κ. Παπαγιώργη, εκδ. Εξάντας, 1988, σ. 24).

24. Η Albert, «Dans le dos du positivisme?» ό.π., σ. 204.

λύση του, ενώ στην ουσία ο υποχρεωμένος να αποφανθεί και να επιλέξει μπορεί να πιστεύει το αντίθετο. Εξάλλου ακόμα και το γεγονός της γνώσης όλων των πτυχών που οδηγούν σε μιαν επιλογή με «ανοιχτά τα μάτια», σε μιαν ως εκ τούτου ορθολογική επιλογή, είναι αμφισβητήσιμο διότι το «βλέμμα» θεωρεί τα πράγματα μόνο με ένα τρόπο. Τουναντίον «η εξάνθιση των παραλογισμών αποκαλύπτει μιαν ύπαρξη μπροστά στην οποία κάθε οπτική καθαρότητα προδίδει μια γελοία ένδεια. Είναι η διηνηκής επιθετικότητας του Απρόβλεπτου»²⁵. Ο επιλέγων δεν έχει τότε να επιλέξει παρά μεταξύ ορθολογισμού και παραλογισμού, ως εάν να συνδέονταν η κατανόηση με την ακατανόησία με τέτοιο τρόπο ώστε να παραμένουν παρούσες στην οποιαδήποτε επιλογή που εκλαμβάνεται ως ηθική άσκηση της ελευθερίας. Τότε, πώς μπορεί να δοθεί λύση στα πλαίσια μιας επικοινωνιακής κοινότητας σε θεμελιώδη προβλήματα που αφορούν τη ζωή και το θάνατο όταν η επιλογή του ορθολογικότερου επιχειρήματος που ευνοεί τη ζωή, την ίδια στιγμή με μιαν ανεξέλεγκτη επέκτασή του μπορεί να στρέφεται εναντίον της; Και τι μπορεί να σημαίνει η επιλογή για έναν «καταδικασμένο» ασθενή όταν [αυτή η επιλογή] είναι ήδη ρυθισμένη απ' την (α)διαφάνεια του πεπρωμένου;

Μια τρίτη θεωρητική διάσταση είναι δυνατόν να εντοπιστεί στη διαμάχη, η οποία δεν μπορεί να προσπελαστεί αβασάνιστα δίχως να προκαλέσει ορισμένα ερωτηματικά. Αφορά στις δυνατότητες της παραγωγικής και της κριτικής επιχειρηματολογίας. Ο Habermas διατείνεται ότι η κριτική επιχειρηματολογία διαφέρει από την παραγωγική διότι εμπεριέχει ένα στοιχείο που «υπερβαίνει τη γλώσσα», τις στάσεις τις οποίες το επιχείρημα μπορεί και οφείλει να τις κρίνει ορθολογικά. Ο Porree αναγνωρίζει επίσης από την πλευρά του μιαν ορθολογικότητα των πράξεων καθώς και την επιχειρηματολογία που αποδίδει δικαιολόγηση, αλλά δεν τη θεωρεί επιστημονική σε σχέση με τον παραγωγικό λογισμό, πράγμα που τον καθιστά ευάλωτο στην κριτική του Habermas και για έναν επιπλέον λόγο: ότι ο εξορθολογισμός των στάσεων, εξαρτάται από τη διαθεσιμότητα του ομιλητή να εμπλακεί σε μια ορθολογική κριτική συζήτηση, δηλαδή συνδέεται με μια πράξη πίστης που εμφορείται από τη μεσότητα της απόφασης. Η θέληση για ορθολογική επιχειρηματολογία είναι εμπειρικά ενδεχόμενη, συνιστά κατά τον Porree «ηθική απόφαση». Κατά συνέπεια η υιοθέτηση της ορθολογικής στάσης απέναντι σε προβλήματα βιοηθικής μπορεί να οδηγήσει «σε μια λογική συμφωνία σχετικά με τα υπάρχοντα δεινά και τα μέσα καταπολέμησής τους»²⁶ μόνον μέσω ενός ad hoc συμβιβασμού που μπορεί ενδεχομενικά να επιτευχθεί ως απόφαση των συμμετεχόντων

25. Ε. Μ. Σιοράν, *Εγκόλπιο...*, ό.π., σ. 144.

εχθροί της, τ. Ι, μετ. Ε. Παπαδάση, Δωδώνη, 1980, σ. 261.

26. Κ. Porree, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι*

να δράσουν έλλογα και όχι μέσω μιας θεμελιωτικής διαδικασίας που προϋποτίθεται μιας «συναίνεσιωκής-τυχαίας βάσης». Η πρόταση του Wittgenstein «στο θεμέλιο μιας καλοθεμελιωμένης πίστης βρίσκεται μια πίστη που δεν είναι θεμελιωμένη»²⁷ ανταποκρίνεται στην ποππεριανή αντίληψη της ορθολογικότητας της απόφασης, η οποία προηγείται της υιοθέτησης μιας ορθολογικής στάσης που καταγγέλλει την ίδια της την αυτοθεμελίωση. Ο Albert στην προσπάθειά του να διασώσει την ποππεριανή θεωρία από τα πυρά που εξαπέλυσε εναντίον της ο Habermas, υποστηρίζει ότι η δυνατότητα εκτίμησης και ελέγχου της λογικής ενός επιχειρήματος, υφίσταται ανεξάρτητα από το αν επηρεάζει ή όχι τις στάσεις. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι πρόκειται τελικά για μια δυνατότητα που βρίσκεται διαρκώς υπό αναστολή, διότι η ίδια η λογική είναι ολισθηρή. Η προοπτική μιας διαφορετικής εξήγησης συνφασμένης με την ουσία της «αναξιόπιστης» γλώσσας που ενεργοποιεί πάντοτε νέα γλωσσικά δεδομένα, αχρηστεύει κάθε φορά τη μορφή της προηγούμενης και παρεμποδίζει τη δυνατότητα εξαγωγής ενός οριστικού λογικού γινόμενου. Από την άποψη αυτή, είμαστε υποχρεωμένοι να καταφύγουμε στο περίφημο «κριτήριο αναθεωρησιμότητας» του W. Bartley το οποίο άλλωστε μνημονεύουν τόσο ο Albert, όσο και ο Habermas. Σύμφωνα με το κριτήριο αυτό: «ό,τι προϋποτίθεται απ' την κατάσταση της αναθεωρησιμότητας του επιχειρήματος, δεν είναι το ίδιο αναθεωρήσιμο στο εσωτερικό αυτής της κατάστασης»²⁸. Αποδεχόμενοι την ύπαρξη ενός τέτοιου κριτηρίου, αποφεύγουμε τη συνεχή και ολοκληρωτική αναθεώρηση της λογικής που κατά τον Albert θα οδηγούσε στην «εγκατάλειψή της» και συνεπώς στην κατάρρευση του ίδιου του ορθολογισμού, αλλά ταυτόχρονα εμπίπτουμε κατά τον Habermas στο σφάλμα να υπεξαιρούμε από την κριτική όλα τα κριτήρια που πρέπει να προϋποτίθενται για την άσκησή της. Και εδώ εντοπίζεται από τον ίδιο τον Habermas ένα άλλο σημείο διάκρισης κριτικού και παραγωγικού επιχειρήματος που συνίσταται στο γεγονός ότι το κριτικό επιχείρημα υποβάλλει σε κριτική συζήτηση τις αρχές στις οποίες ενδίδει. Τα κριτήρια εκείνα που «αποφασίζουν για ό,τι είναι άξιο κριτικής»²⁹ στο εσωτερικό μιας ορθολογικής διαδικασίας και που εξαρτώνται από τη διεξαγωγή της, είναι δυνατόν κατά τον Habermas, να οδηγήσουν στην επίλυση διαφωνιών και την επίτευξη μιας διυποκειμενικά αναγνωρισμένης και συνεπώς νομιμοποιημένης συμφωνίας. Αρκεί να προσχωρήσει κανείς στον ορθολογικό διάλογο και τότε φθάνει μέσα από την διαδικασία

27. L. Wittgenstein, «Περί της βεβαιότητας», μετ. Κ. Βουδούρη, Αθηναϊκή Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη, 1989, σ. 89.

28. J. Habermas, «Contre le rationalisme dis-

séqué à la mode positiviste», στο: T. Adorno-K. Popper, *De Vienne...*, ό.π., σ. 180.

29. Ό.π., σ. 180.

της συζήτησης, τα κριτήρια που αναδεικνύονται και τα αιτιολογημένα επιχειρήματα, στην τελική κρίση που εκφράζει τη συμφωνία όλων των συμμετεχόντων. Υπάρχουν όμως συνομιλητές ή την ίδια στιγμή που εκφέρονται τα ομιλιακά ενεργήματα επιστρέφουν στον ομιλητή ως μη ανταποκρινόμενα; Και αυτή η αδυναμία ανταπόκρισης είναι άραγε το κενό, το βάραθρο στο οποίο καταποντίζονται οι προσπάθειες συνεύρεσης των λόγων με μιαν αναπόφευκτη ομιλιακή δαπάνη όπου ενέχεται η απόφαση και η αναποφασιστικότητα, η σιωπή και η ευγλωττία, το ακοινώνητο και η επικοινωνία, οι παρανοήσεις και η κατανόηση ούτως ώστε να ερχόμαστε πλησιέστερα ολοένα απομακρυνόμενοι από τη συνεννόηση και τον αδύνατο στόχο της: την «ιδεώδη ομιλία»;

Το τελευταίο και σημαντικότερο ζήτημα της διάκρισης κριτηρίων και γεγονότων, επιστήμης και ηθικής αφορμάται από την υπόθεση του Porper σύμφωνα με την οποία «μέσω της απόφασης να δεχτούμε μια πρόταση... δημιουργούμε το αντίστοιχο κριτήριο· μέσω, ωστόσο, της απόφασης να δεχτούμε μια απόφαση δεν δημιουργούμε το αντίστοιχο γεγονός»³⁰. Ο Habermas δεν αρνείται τη διάκριση καθ' εαυτή, αλλά υπονομεύει τη βεβαιότητα με την οποία εισάγεται ο διϊσμός, επισημαίνοντας ότι η γενετική διαδικασία της θεωρητικής γνώσης δεν είναι αξιολογικά ουδέτερη γιατί λαμβάνει χώρα στο εσωτερικό ενός κανονιστικού πλαισίου που την προσδιορίζει και το οποίο είναι επιδεκτικό κριτικής νομιμοποίησης, ενώ παράλληλα η κριτική συζήτηση των κριτηρίων συμμορφώνεται προς τις εμπειρικές διαπιστώσεις, δηλαδή προς ό,τι δηλώνει ο όρος «καταστάσεις πραγμάτων». Το λογικό εγχείρημα και η αξιολογική αποτίμηση δεν περιχαρακώνονται σε αδιαπέραστα στεγανά, αλλά εμπλέκονται σε μια εύκολα εντοπίσιμη διαδικασία αλληλεπίδρασης. Αυτού του τύπου τις σχέσεις δεν αρνούνται σύμφωνα με τον Albert οι «υπερασπιστές του διϊσμού», μεταξύ των οποίων κατατάσσεται και ο Porper. Αναφέρει μάλιστα την άποψη του τελευταίου σύμφωνα με την οποία «αν και δεν υπάρχει καμία ορθολογική επιστημονική βάση της ηθικής, υπάρχει μια ηθική βάση της επιστήμης και του ορθολογισμού»³¹. Ριζοσπαστικοποιώντας τη σχέση επιστήμης και ηθικής είναι δυνατόν να υποστηριχθεί ότι όχι μόνο η ηθική εμπεριέχεται στην κριτική σκέψη που την αμφισβητεί, αλλά και προηγείται διότι θέτει το πρόβλημα της ηθικής αξίας της ίδιας της επιστήμης. Ο Porper ισχυρίζεται ότι τόσο στην περίπτωση της κριτικής συζήτησης για την επιλογή ενός κριτηρίου, όσο και στην περίπτωση της κριτικής στην οποία υποβάλλεται μια υπόθεση των εμπειρικών επιστημών, οδηγούμαστε αντίστοιχα είτε από τη ρυθμιστική ιδέα του ορθού, είτε από τη ρυθμιστική ιδέα της αλήθειας. Έτσι, σύμφωνα με το

30. K. Porper, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι* Δωδώνη, 1982, σ. 586.

εχθροί της, τ. II, μετ. Ε. Παπαδόση, εκδ. 31. K. Porper, *ό.π.*, σ. 352.

ποππεριανό σχήμα, «ο παρατηρητής μιας αθεράπευτης περίπτωσης, ο επιζών μάρτυρας των τελευταίων στιγμών του ασθενή ποτέ δεν θα μάθει τίποτα για το μυστήριο του θανάτου αν και πιστεύει ότι γνωρίζει σχεδόν τα πάντα. Αυτό το “σχεδόν” μπορεί να αναφέρεται μόνο σε μια “προσέγγιση στην αλήθεια” αλλά ποτέ στην ίδια την αλήθεια»³². Η αναφορά του Porrege στη θεωρία της αλήθειας προκαλεί στον Habermas ερωτηματικά διότι ενώ χρησιμοποιείται η αλήθεια ρυθμιστικά —με την έννοια ότι δεν διατίθεται ένα γενικό κριτήριο αλήθειας— τη στιγμή που η αρχή αυτή επιτρέπει τη διάκριση μεταξύ γεγονότων και κριτηρίων, συνιστά η ίδια ένα κριτήριο που οφείλει για τούτο να νομιμοποιηθεί. Αντ’ αυτού ο Habermas υποστηρίζει ότι η προκατανόηση στην οποία εδρεύουν οι πηγές του «βιωμένου κόσμου» και η οποία προϋποτίθεται κάθε ερμηνευτικού διαβήματος, εμπεριέχει ήδη, σιωπηρά, κριτήρια των οποίων η εφαρμογή ελέγχεται από το ερμηνευτικό διάβημα της εξήγησης που ενώ αρχικά τα υιοθετεί, παράγει αναδρομικά την κριτική νομιμοποίησή τους. Υποδεκνύει έτσι την αμοιβαία σχέση περιγραφικής, αξιωματικής και κριτικής χρήσης της γλώσσας. Συγκεκριμένα: η κριτική επικαλείται επιχειρήματα για να «νομιμοποιήσει την επιλογή των κριτηρίων... οι περιγραφές εξαρτώνται από τα κριτήρια που χρησιμοποιήθηκαν και τα κριτήρια βασίζονται σε στάσεις που έχουν ανάγκη μιας νομιμοποίησης μέσω επιχειρημάτων...»³³. Συνεπώς η κριτική συζήτηση δημιουργεί έναν εσωτερικό δεσμό μεταξύ στάσεων και επιχειρημάτων των οποίων η αιτιολόγηση πρέπει να προϋποτεθεί «για να μη στερηθεί το νόημά του το αντικείμενο της ηθικής...»³⁴. Ο Habermas εδώ «υιοθετεί παραδόξως... την άποψη του Albert ότι στις ανθρώπινες ενέργειες “διατηρείται ένα αδιάσπαστο στοιχείο απόφασης που διαφεύγει της επιχειρηματολόγησης, αιτιολογώντας έτσι ακριβώς την ύπαρξη της βουλευτικής διάστασης”. Αν βεβαίως όλα αυτά ισχύουν, τότε όλο και λιγότερο αντιλαμβάνεται κανείς γιατί ο σκεπτικιστής είναι υποχρεωμένος, θριαμβεύοντας με την άρνηση του διαλόγου, να καταλήξει στην αυτοκτονία ή την παράνοια όπως πιστεύει ο Habermas. Ο σκεπτικιστής δεν αυτοδεσμεύεται, με κανένα τρόπο, να αψίσταται κάθε κρίσης ή διατύπωσης γνώμης»³⁵.

Αν ο σκεπτικιστής δεν εμπίπτει σε επιτελεστική αντίφαση όταν, αποφασίζοντας να μετάσχει σε έναν διάλογο —αποδεχόμενος δηλαδή τους κανόνες του— επικαλείται το λογικό επιχείρημα ότι συνειδητά «αντιφάσκει» ώστε να

32. Μ. Ρήγου, ό.π., σ. 311.

33. J. Habermas, «Contre le rationalisme...», ό.π., σ. 183.

34. J. Habermas, *Morale et communication*, Cerf, 1986, σ. 121.

35. Αμ. Μεταξόπουλος, «Πολιτικές θεολογίες και πραγματισμός: η σκεπτικιστική αποδιάρθρωση των θεμελίων», στο περ. *Θεωρία και Κοινωνία*, τ. 1., Μάιος 1990, σ. 140.

πολεμήσει εκ των έσω τις θέσεις του ορθολογιστή αντιπάλου του³⁶, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υποπίπτει, με την πίστη του στη λογική, όπως άλλωστε και ο ορθολογιστής αντίπαλός του, σε λογική αντίφαση. Καθώς και οι δυο επικαλούνται τη λογική, αξιώνοντας άμυνα κατά των αντιφάσεων, και κυρίως άμυνα κατά του θανάτου ως κατεξοχήν βίωση της αντίφασης³⁷, ταυτόχρονα μέσα από έναν σκοτεινό, ασύνειδο μηχανισμό υποκατάστασης, ξένο προς την αρχή της μη αντίφασης και τους κανόνες του διαλόγου, ο οποίος παράγεται μεταστρέφοντας τις ανάγκες και τις επιθυμίες τους, εξωθούνται να γίνουν εχθροί της. Αυτή η υπεράσπιση της λογικής και η άμυνα κατά των αντιφάσεων που έχει ως συνέπεια την αθέλητη υπονόμευσή της, γίνεται με την εισδοχή μιας απροσπέλαστης αντίφασης: της θέλησης για ζωή (ο διάλογος συνιστά νύξη κατά του θανάτου) που είναι «ουσιαστικά οικειοποίηση, επίθεση, υποδούλωση του ξένου και του πιο αδύνατου, καταπίεση, σκληρότητα, επιβολή των ιδίων μορφών, ενσωμάτωση και, τουλάχιστον, εκμετάλλευση»³⁸. Η ζωή ως παράλογη λογικότητα, ως αντίφαση καθεαυτή που δεν μπορεί να υπερβασθεί με την διαλεκτική ενότητα, αλλά ούτε και να υπαχθεί στην αποδεσμευμένη παραγωγική λογική, οφείλει να θεμελιωθεί —γιατί αλλιώς δεν είναι δυνατή— πάνω στην αυταπάτη του θεμελιακού εγχειρήματος, αλλά την ίδια στιγμή και στην αναγκαιότητα εκτιμήσεως και ηθικών επιλογών. Η σχέση της ζωής με το θάνατο καταστρέφει τα θεμέλιά της αφού παραπέμπει στο α-νόητο και όχι στο θεμελιωμένο· ωστόσο, η πίστη στη ζωή μπορεί να χρησιμεύσει όχι ως θεμέλιο της καθαρής αλήθειας, αλλά της ίδιας της αυταπάτης. Η αρχή της

36. Το επιχείρημα αυτό προβάλλει ο Αιμ. Μεταξόπουλος στο άρθρο του «Πολιτικές θεολογίες και πραγματισμός» (ό.π., σ. 138) υποστηρίζοντας επί πλέον ότι «η "αντίφαση" αφορά εξ ορισμού μόνο τη λογική. Δεν υπάρχει λογική αντίφαση μεταξύ αποφάνσεων και ενεργημάτων. Και εφόσον δεν υποπίπτει σε αντίφαση —μοναδική του αυτοδέσμευση— ο σκεπτικιστής δικαιούται λογικά άλλα να λέει και άλλα να κάνει». Μ' αυτόν τον τρόπο διαβάλλει το θεμελιακό *argumentum* του υπερβατολογικού πραγματισμού σύμφωνα με το οποίο ο σκεπτικιστής οδηγείται σε «επιτελεστική αντίφαση» από τη στιγμή που αποδέχεται να συμμετάσχει στο διάλογο.

37. «Δεν μπορούσα να καταλάβω, και προσπαθούσα να μάθω να δέχομαι τον πόνο αυτής της αντίφασης: από τη μια μεριά, μια τρυφερότητα, να επιζών, μέσα μου όπως τις

είχα γνωρίσει, δηλαδή φτιαγμένες για μένα... και από την άλλη, μόλις είχα ξαναζήσει, σαν παρούσα, αυτή την ευδαιμονία, να νιώθω να τη διαπερνά η βεβαιότητα —που ξεπετάγεται σαν απανωτός σωματικός πόνος— μιας ανυπαξίας που είχε σβήσει την εικόνα μου αυτής της τρυφερότητας που είχε καταστρέψει αυτή την ύπαρξη, καταρτήσει αναδρομικά την αμοιβαία μας μοίρα, που είχε κάνει τη γιαγιά μου, τη στιγμή που την ξανάβρισκα σαν σε καθρέφτη, μια απλή γνωστή που η τύχη την έφερε να περάσει λίγα χρόνια κοντά μου, όπως θα μπορούσε να τα είχε περάσει κοντά σε κάποιον άλλο, αλλά για την οποία, πριν και μετά, δεν ήμουν τίποτα, δεν θα ήμουν τίποτα» (Μ. Προυστ, *Αναζητώντας το χαμένο χρόνο* (Σόδομα και Γόμμορα Ι), μετ. Π. Ζάννας, Ηριδανός, σ. 192-193).

38. Φρ. Νίτσε, *Πέραν...*, ό.π., σ. 156.

μη αντίφασης που ισχύει για τη λογική, είναι εξ αρχής νοθευμένη, διφορούμενη και αντιφατική και για έναν ακόμη λόγο: επειδή «η εννοιολογική απαγόρευση της αντίφασης προέρχεται από την πίστη πως μπορούμε να διαμορφώνουμε έννοιες, πως μια έννοια όχι μόνο ορίζει το αληθινό ενός πράγματος, αλλά το κατέχει...»³⁹ Αν λοιπόν «η λογική... δεν ισχύει παρά για πλασματικές αλήθειες που εμείς δημιουργήσαμε», τότε είναι αδύνατο να γνωρίζει κανείς με βεβαιότητα πότε αντικαθίσταται η γνώση από την επιτέλεση. Δεν είναι συνεπώς αβάσιμο να υποστηριχθεί ότι η ζωή και η επιτέλεση προορισμών απαιτούν αυτή την ανατροπή.

Συμπερασματικά, ό,τι χαρακτηρίζει το νεότερικό άνθρωπο, συνδέεται με την ταλάντευσή του ανάμεσα στην αδυναμία θεμελίωσης της στάσης του, (στο μη νόημα) και από την άλλη στην πιθανότητα μιας δυνατής απόφασης ως απλής επιλογής στο πεδίο του πρακτικού πράττειν που αποδίδει νόημα στη δράση του και τον ωθεί σε ηθικές επιλογές. Τίθεται σήμερα συνεπώς επιτακτικά το θεμελιώδες πρόβλημα της ηθικής, «αυτό το αξίωμα» που, όπως σημειώνει ο Nietzsche⁴⁰ παραπέμποντας ειρωνικά στον Schopenhauer, «συμφωνούν κατά βάθος για την ουσία του...» και που «όλοι οι θεωρητικοί των ηθών, προσπαθούν να θεμελιώσουν...»⁴¹ Ανάμεσα στην «επ' άπειρον παλινδρόμηση»⁴² στην οποία προσκρούει κάθε τέτοια προσπάθεια ανεύρεσης των θεμελίων της ηθικής και στην εγκατάλειψη της ιδέας ότι είναι δυνατό να ανευρεθούν «οι πρώτες αρχές», ανάμεσα δηλαδή στη μάταιη απαίτηση του *ad infinitum* και το απερίσκεπτο παιχνίδι ανεκτικών συμβιβασμών, η διαλεκτική και η παραγωγική λογική συγκρούονται και το πρόβλημα δεν συνίσταται στη προσχώρηση και στην παραδοχή ή αντίθετα στην πολεμική των αντίπαλων θεωρημάτων, αλλά στο τι απομένει από τα εκατέρωθεν αντιμαχόμενα επιχειρήματα στα πλαίσια μιας επικοινωνιακής ηθικής που εξετάζει την «αξία» των επιστημονικών —ή πράγμα που θα 'ταν το ίδιο— των ηθικών αξιών έχοντας επίγνωση της σχετικής διάστασης που πρέπει να τους αποδοθεί για να μη μεταμορφωθεί σε δογματική ηθικολογία και αναγκωρίζοντας επίσης ότι η ηθική αναδευκνύεται ως αυτή ταύτη η ικανότητα της επικοινωνίας.

39. Fr. Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, Gallimard, 1976, 13, σ. 58-59.

40. Φ. Νίτσε, *Πέραν...*, ό.π., σ. 74.

41. Στην προσπάθειά του να συγγράφει την «ιστορία» της «επ' άπειρον παλινδρόμησης» ο Χ. Α. Μπόρχες στο χείμενό του «Ο χρόνος και ο J. W. Dunne» (*Διερευνήσεις*, μετ. Α. Κυριακίδης, εκδ. Ύψιλον, 1990, σ. 29-30)

μνημονεύει τον Schopenhauer που είχε «ανακαλύψει» το υπεργνώδες *regressus* όταν έγραφε: «το γινώσκον υποκειμένο, δεν είναι γνωστό ως γινώσκον: γιατί τότε θα ήταν το αντικείμενο γνώσης ενός άλλου γινώσκοντος υποκειμένου» (*Le monde comme volonté et comme représentation*, Pleiade, Supplément au livre deuxième, ch. XIX, σ. 898).