

ΤΟ ΦΑΣΜΑ ΤΗΣ ΚΡΙΣΗΣ: «ΠΑΡΑΚΜΗ» ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΑΛΥΣΗ

ΝΙΚΟΛΑΣ Α. ΣΕΒΑΣΤΑΚΗΣ

A. Το πλαίσιο

ΟΤΑΝ ΣΕ ΜΙΑ ΑΝΑΛΥΣΗ για τον πολιτισμό και τα συστήματα αξιών μιας κοινωνίας δια-βάζουμε, με κάποια συχνότητα, τη λέξη παρακμή και τα παράγωγά της, αρκετοί αντιδρούμε σχεδόν αλλεργικά. Αυτό δεν έχει να κάνει με κάποια ανεξήγητη δυσφορία για τη χρήση «μη-ορθών» λεξιλογίων. Ούτε απλώς και μόνον με το γεγονός ότι η *παρακμή* –και οι θεωρίες που συνήθως την επικαλέστηκαν κατά σύστημα– παραπέμπει σε μια ηθικά εμπαθή και καταφανώς συγκινησιακή γλώσσα, η οποία υποτίθεται ότι δεν έχει θέση στην κοινωνική ανάλυση. Αλλά σε σχέση με τη χρήση της γλώσσας ορισμένες εκφράσεις, ακόμα και μεμονωμένες λέξεις, έχουν την ιδιότητα να προκαλούν επιφυλάξεις, έστω και αν αυτό αδικεί, κάποτε, τους ιστορικούς σχηματισμούς και τα διαφορετικά πλαίσια των γλωσσικών τρόπων μέσα στο χρόνο¹.

Η συγκεκριμένη καχυποψία στηρίζεται σε δόκιμες υποθέσεις από την ιστορία των ιδεών και την ανάλυση της ιδεολογίας. Από εδώ έχει πλέον αναδειχθεί, με πειστικότητα, η εκλεκτική συγγένεια την οποία διατηρούν οι περί παρακμής αφηγήσεις με εντοπισμένες ιδεολογικές και αξιολογικές στάσεις, αλλά και δεδομένα πολιτικά πλαίσια². Η παρακμολογία αναγνωρίζεται συνήθως σε ένα φάσμα αναγνώσεων και διαγνώσεων του πνεύματος των καιρών, που χαρακτηρίζονται από σύνδρομα «πολιτισμικής απελπισίας» (Stern 1961, Sternhell 1994). Εδώ και τουλάχιστον εκατόν πενήντα χρόνια κάποιες αφηγήσεις της παρακμής χρωματίζουν κυρίως μια πολυδαίδαλη εξέγερση εναντίον του Διαφωτισμού και των οικογενειακών του «παραφυσικών». Η κοινωνική ανάλυση και κριτική με όρους καταγγελίας μιας βαθιάς πολιτισμικής, ηθικής και αισθητικής παρακμής, χρωμάτιζε κατά κύριο λόγο στον γαλαξία του φιλοσοφικού ανορθολογισμού, του «βιταλισμού», του ακραίου συντηρητισμού. Κατά την κρίση ενός από τους σημαντικότερους μελετητές των ιδεολογικών καταβολών του ευρωπαϊκού φασισμού, η εμμονή με το θέμα της παρακμής και της ηθικής-πολιτισμικής αποσύνθεσης, αναδύεται με έντονο τρόπο σε ένα πλαίσιο δυσφορίας έναντι του «υλισμού», σε έναν «αντιυλισμό ο οποίος συνιστούσε τον κοινό παρονομαστή όλων των κινημάτων εξέγερσης του Μεσοπολέμου» και από κάποια στιγμή και έπειτα συσπείρωσε ανθρώπους διαφορετικής πολιτικής προέλευσης στην απόρριψη των «πολιτικών, κοινωνικών και πολιτισμικών όψεων της παραδοσιακής αριστεράς και δεξιάς» (Sternhell, 2000: 365).

Φυσικά, μπορεί κάποιος να πάει ακόμα πιο πίσω από τον Μεσοπόλεμο και την εποχή των παραδοσιακών φασισμών για να βρει τους σπόρους μιας τέτοιας δυσφορίας και τις ρίζες της αντιυλιστικής εξέγερσης. Όταν λ.χ. ο Thomas Carlyle έγραφε το 1829 ότι η «εποχή είναι άρρωστη και διαλυμένη» (Carlyle 2000: 79) και κατάγγειλε τη νεοτερικότητα ως βασίλειο των «μηχανισμών», της χρησιμοθηρίας και του στεγνού ορθολογισμού, ήταν μια φωνή μέσα στον πολυπληθή ρομαντικό γαλαξία που σχηματίστηκε ήδη από τις αρχές του αιώνα του διεκδικώντας να εκφράσει πνευματικά την ευρωπαϊκή δυσφορία πολλών δεκαετιών. Από τον Carlyle στον Heidegger και μέχρι μια ορισμένη «μεταμοντέρνα» διάγνωση του πολιτισμικού ολέθρου και του ιστορικού μηδενισμού, ο περί παρακμής λόγος, οι ρητορικές του λυκόφωτος και της βαθιάς κρίσης θα πλαισιώσουν πλείστες εκδοχές αποδόμησης αυτών που θεωρήθηκαν, κάθε φορά, οι κυρίαρχοι κώδικες της νεοτερικότητας. Είναι όμως βέβαιο, ότι αυτές οι απομακρυσμένες μεταξύ τους χρονικά προσπάθειες δεν ανήκουν πάντοτε στο ίδιο θεωρητικό και πολιτικό πεδίο, ούτε απηχούν μια κοινή μήτρα πολιτικής και κοινωνικής φιλοσοφίας.

Στη σκιά των περισσότερων αναγνώσεων που υιοθετούν τη σκοπιά της μετάβασης

Ο Νικόλας Σεβαστάκης διδάσκει κοινωνική θεωρία στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου. Έχει γράψει το βιβλίο *Η Ψυχή και τα Είδωλα* (1997).

από τον «μοντέρνο» στον «μεταμοντέρνο» κόσμο, η κρίση του Διαφωτισμού και των ιδεολογικών του σχεδίων (φιλελευθερισμός, σοσιαλισμός, επιστημονισμός κλπ.) σχετίζεται με την εμφανή ή λανθάνουσα ηγεμονία την οποία υποτίθεται ότι ασκεί η μεταφυσική «οντοθεολογία» σε όλες τις μεγάλες ιδεολογικές αφηγήσεις της προόδου και της χειραφέτησης. Για τον μεταμοντερνισμό, όλες αυτές οι αφηγήσεις, είτε κομφορμιστικές, είτε «επαναστατικές», ανατρεπτικές ή συντηρητικές,

ράγουν ιστορικά τις ίδιες σημασιοδοτήσεις ούτε συμπληρώνουν ένα και το αυτό γενεαλογικό δέντρο. Οι κριτικές που είχαν ασκήσει στην αστική δημοκρατία και στον «αστό» ένας Baudelaire, ένας Nietzsche ή ο Γάλλος εθνικιστής συγγραφέας Maurice Barrès, δεν ανάγονται στην ίδια γενεαλογική γραμμή με την κριτική της πολιτικής αντιπροσώπευσης και των κοινωνικών ανισοτήτων, έτσι όπως σκιαγραφείται στον Rousseau και αποκτά στέρεο λόγο στον Μαρξ και στην παρά-



συγκροτήθηκαν γύρω από ανταγωνιστικά αλλά ομοίως ουσιοκρατικά σημαινόμενα: την τάξη, το έθνος, τη γλώσσα, την επιστήμη, το άτομο, την κοινωνία ή την κοινότητα. Στη βάση αυτή, οι ατομικιστικές και κολεκτιβιστικές οντολογίες, ο επιστημονισμός και ο ουτοπισμός θεωρήθηκαν συμπληρωματικές όψεις της νεοτερικής κοσμοεικόνας, η οποία δείχνει να θρυμματίζεται σήμερα. Αντιθέτως, στις διαγνώσεις της παρακμής που κυοφορήθηκαν ήδη από τον ευρωπαϊκό Ρομαντισμό και περιέθαλψαν στη συνέχεια τη «δυσφορία των μοντέρνων για τον πολιτισμό» και την αντίδραση εναντίον των προσωπειών του υλισμού, οι κυρίαρχοι κώδικες της νεοτερικότητας καταδικάστηκαν ακριβώς για τον αντίστροφο λόγο: όχι διότι εγκλωβίστηκαν στην «μεταφυσική» και στην απάτη του ανθρωπισμού, αλλά για τις διαβρωτικές τους συνέπειες, τον υλισμό, την ιδεολογία της «μηχανής» και της ποσοτικής/μηχανιστικής προόδου. Αν για τον μεταμοντερνισμό η αστική νεοτερικότητα –στην οποία ανήκουν και οι «αντιαστικές» επαναστάσεις– δεν υπήρξε αρκούντως μηδενιστική, εκθεμελιωτική και ριζοσπαστική, για τους περισσότερους κοινωνικούς σχολιαστές της παρακμής η μοντέρνα εποχή, υπό την ηγεμονία ενός σαρωτικού υλισμού, κυοφόρησε την έκπτωση κάθε μεταφυσικής και την αποσύνθεση όλων των μορφών πνευματικότητας.

Εν ολίγοις, οι αφηγήσεις της παρακμής και της κρίσης –με αιχμή συνήθως τη διάγνωση μιας κατάστασης του πολιτισμού και μιας πολύπλευρης κοινωνικής παθογένειας– δεν αναπα-

δοση του ριζοσπαστικού σοσιαλισμού. Η κριτική στον «μηχανισμό», έτσι όπως έλαβε μορφή σε πλείστες εκδοχές της συντηρητικής κοινωνικής φιλοσοφίας ήδη από τις απαρχές του 19ου αιώνα, δεν είναι δυνατό να ανακατασκευαστεί πειστικά αν εντάξουμε στο ίδιο «αντινεοτερικό» στρατόπεδο έναν Marcuse ή μια Hannah Arendt. Και θα ήταν ένδειξη επιδερμικής προσέγγισης και ασύγγνωστης προχειρότητας να έχετε κανείς στο ίδιο επίπεδο ανάλυσης την κριτική του Διαφωτισμού, έτσι όπως την καλλιέργησαν οι στοχαστές της Κριτικής Θεωρίας, και ένα μέρος του μεταπολεμικού δυτικού μαρξισμού, με τις, χρονικά παράλληλες, επιθέσεις του Martin Heidegger στον καρτεσιανισμό, στην κοινωνία της Τεχνικής και στα «μεταφυσικά θεμέλια» των νεότερων χρόνων.

Με αυτά τα λίγα και αρκετά γνωστά παραδείγματα θέλω απλώς να τονίσω το αυτονόητο: ότι μέσα σε πολύ διαφορετικά μεταξύ τους θεωρητικά πλαίσια (για να μην αναφέρουμε τις διαφορές πολιτικών ευαισθησιών, ιδεολογικών δεσμεύσεων, βιογραφιών κλπ.) ενδέχεται να εμφανίζονται ορισμένα παρόμοια κριτικά μοτίβα και συγκλίνουσες διαγνώσεις. Παρόμοιες συγκλίσεις –λεξιλογίων, περιγραφών, διαγνώσεων– δεν είναι ασφαλώς ικανές από μόνες τους να στηρίξουν δομικές τυπολογίες της διαχρονικής «αντινεοτερικής» σκέψης, της «αντιδημοκρατικής» κουλτούρας, του «αιώνιου» ανορθολογισμού κλπ. Παρόλα αυτά, για ορισμένους φιλελεύθερους κοινωνικούς επιστήμονες και διανοούμενους³ εξακολουθεί να είναι

απολύτως νόμιμη η κατασκευή παρόμοιων γενεαλογικών δέντρων του (κατά την κρίση τους) πολιτικού και ιδεολογικού Κακού με την αξιοποίηση λεξιλογικών συμπτώσεων και αφηρημένων ιδεολογικών τυπολογιών, συχνά με καταχρηστικούς έως και ποινικούς όρους. Αυτή η τάση ελέγχεται πλέον με την –κατά τη γνώμη μας δικαιολογημένη– κριτική σε παρόμοια υπεριδεολογικά μορφώματα όπως, για παράδειγμα, στις θεωρίες του «ολοκληρωτισμού»⁴. Ο κριτικός αυτός έλεγχος απευθύνεται εν γένει σε εκείνες τις θεωρητικές κατασκευές που με βάση την «γεγονοτική» πολιτική ιστορία και μια κοινωνιολογικά μετέωρη ανάλυση ιδεών, παραγνώνουν την πολυπλοκότητα των κοινωνικών ιστοριών οι οποίες και συγκροτούν το ιστορικό και ανθρωπολογικό υπόβαθρο των ιδεολογικών αφηγήσεων.

Το ερώτημα είναι ωστόσο εάν η έννοια της «παρακμής» και της αφήγησης η οποία καταφεύγει στη σημασιολογία της, μπορεί να αξιοποιηθεί με άλλους όρους από αυτούς που την κωδικοποίησαν στο ευρωπαϊκό πεδίο των πολιτικών ιδεών. Ή, άραγε, θα έπρεπε να παραδεχτούμε, αντλώντας και από τη ζώσα ελληνική εμπειρία, ότι «η παρακμή είναι η ίδια η μήτρα παραγωγής του μηδενισμού ως πολιτικής συμπεριφοράς» (Παναζόπουλος 2002: 118) και ότι, κατά συνέπεια, η όποια αναφορά σε προσκλητήρια αντίστασης «εναντίον της παρακμής» επιτείνει τη σύγχυση για τις πραγματικές πολιτικές και κοινωνικές συγκρούσεις της εποχής.

Στο σημείο αυτό νομίζω ότι μπορούμε να ξαναδούμε την υπόθεση του Sternhell για τη σχέση που διατηρεί η κρίση του υλισμού (στη θεωρία και στην ευρύτερη κοινωνική ανάλυση ιστορικών φαινομένων) και η αναζωπύρωση των θεωριών παρακμής, σχέση η οποία στην ιστορική περίοδο του πρώτου μισού του 20ού αιώνα τροφοδότησε βεβαιωμένα τη φασιστική επανάσταση και ευρύτερα ριζοσπαστικά συντηρητικά ρεύματα σκέψης. Αυτή ακριβώς η υπόμνηση, την οποία δεν έχουμε κανένα λόγο να αμφισβητήσουμε, είναι που κάνει εξαιρετικά ενδιαφέρον ένα ερώτημα άκρως επίκαιρο: με ποιο τρόπο στις τρέχουσες διαγνώσεις της «κοινωνικής παθogenείας» και των ηθικο-πολιτισμικών δεινών αντανάκλαται συχνά μια φάση κόπωσης του υλισμού; Αν μπορεί να διαπιστωθεί μια παρόμοια κόπωση και αμηχανία, ίσως να είναι δυνατό και να ερμηνευθεί, ως ένα βαθμό, η επιβίωση και αναθέρμανση του «παρακμιακού» συνδρόμου, η οποία έχει ορατές επιπτώσεις στην πολιτική και κοινωνική σκηνή της Ευρώπης (βλ. την ανασυγκρότηση μιας λαϊκιστικής και κοινωνικής ακροδεξιότητας, η οποία χειρίζεται, με τον έναν ή άλλον τρόπο, την αφήγηση της παρακμής).

Στη συνέχεια θα επιχειρηματολογήσω πάνω σε δυο σημεία που τέμνουν τις παραπάνω εισαγωγικές σκέψεις:

☛ Στις κυρίαρχες αφηγήσεις της παρακμής προτείνονται κάποιες αξιοπρόσεκτες αφηγήσεις, που το κύριο προσόν τους είναι ότι μειώνουν την πολυπλοκότητα των ιστορικών διεργασιών και διευκολύνουν άτομα ή ομάδες να ασκήσουν κοινωνική κριτική και να κάνουν χρήση του δημόσιου λόγου. Η αφήγηση της παρακμής λειτουργεί συχνά ως πρακτική φιλοσοφία της ιστορίας. Με αυτή την έννοια, η τάση να ελέγχονται οι αφηγήσεις της παρακμής ως υποσυστήματα μιας διαχρονικής δομής (λ.χ. της δυσφορίας για τον πολιτισμό, της «ολο-

κληρωτικής σκέψης», της δυσaráσκειας ορισμένων διανοουμένων για τη μείωση των ευκαιριών τους σε συγκεκριμένες συγκυρίες ή του ανταγωνισμού μεταξύ «παλιών» και «νέων» γενιών) δεν προσφέρει κάτι σημαντικό για την κατανόηση των σχέσεων μεταξύ των αφηγήσεων της παρακμής και των ιδεολογικών λόγων που νομιμοποιούν την κατεστημένη πολιτική και κοινωνική τάξη πραγμάτων.

☛ Αν και οι αφηγήσεις της παρακμής επιτρέπουν συχνά την έκφραση συναισθημάτων και, μέσω της μείωσης της πολυπλοκότητας, την παραγωγή «αντιδράσεων», είναι συνήθως ανίκανες να παράγουν λόγους δράσης, έστω και εναντίον των κακών που επισημαίνουν. Οι απρόβλεπτες και αναπάντεχες συνέπειες των αφηγήσεων αυτών είναι συχνά η τροφοδότηση της πολιτικής απάθειας και, σε κάποιες περιπτώσεις, μιας αντίδρασης σε μηδενιστική κατεύθυνση. Μια υλιστική κοινωνική ανάλυση των φαινομένων που επισημαίνονται από τις αφηγήσεις της παρακμής, δεν είναι ανάγκη να υποτιμά τα δεδομένα και τις αξιολογικές κρίσεις οι οποίες εμφανίζονται στα πλαίσια αυτά. Πρέπει μάλλον να αναζητήσει με τη σειρά της πειστικές και ελκυστικές ιστορίες, με βάση τις οποίες να γίνει εκ νέου δυνατή η άσκηση ολικής κοινωνικής κριτικής και η συναισθηματική δέσμευση των πολιτών στον κοινωνικό μετασχηματισμό. Ο στόχος της σημερινής υλιστικής κοινωνικής κριτικής (σε αντίθεση με τις σπιριτουαλιστικές εκδοχές των αφηγήσεων της παρακμής) δεν μπορεί να είναι η καταστολή της δυσφορίας και η χειρουργική αφαίρεση της «αρνητικότητας» από το νου και τα συναισθήματα των ανθρώπων αλλά, αν επιτρέπεται η έκφραση, η *εκπαίδευση αυτής της δυσφορίας* και η παραγωγή μη-αλλοτριωμένων μορφών επίγνωσης της πραγματικότητας.

1. Διαγνωστική απλούστευση και ιδεοκρατική ερμηνεία

ΣΗΜΕΙΩΣΑΜΕ πιο πάνω ότι μια από τις κύριες ιδιότητες των αφηγήσεων της παρακμής –και ένας από τους λόγους που εξηγούν την θαλερότητά τους στο πέρασμα του χρόνου– είναι ότι παρουσιάζουν συνήθως μια σχετικά απλή, συγκινησιακά ισχυρή και επικεντρωμένη σε μια βασική ιδέα *πανοραμική* «άποψη» για πολυδιάστατα κοινωνικά, ιστορικά και πολιτισμικά φαινόμενα. Στο πλαίσιο αυτό, οι συγκεκριμένες αφηγήσεις εκκινούν από έναν θεμελιώδη παράγοντα (μια ιδέα ή ένα σύνολο από ιδέες) τον οποίο και καθιστούν υπαίτιο για μια αλυσιδωτή αντίδραση με «μοιραίο» συνήθως χαρακτήρα. Προτιμητέος στόχος αυτής της μεθόδου υπήρξε ως γνωστόν ο Διαφωτισμός, νοούμενος κυρίως ως βασιλείο των κενών εννοιών, φορμαλιστική και μηχανοκρατική σκέψη, σύνολο αφηρημένων «νομοθεσιών» οι οποίες δεν λάμβαναν υπόψη τις ποικιλίες των εθνικών βίων, τον πλούτο των κοινοτήτων του πολιτισμού ή των προσωπικών βιωματικών κόσμων. Στην ιδέα που χρεώνεται με ευθύνες για τις καταστάσεις παρακμής, αποσύνθεσης και κρίσης αντιπαράτίθεται έτσι μια άλλη ιδέα, δηλαδή μια διαφορετική διάταξη εννοι-

ών, η οποία και υπόσχεται την αναίρεση ή τον μετριασμό της παρακμής.

Αυτό το σχήμα, όσο και αν εμφανίζεται παράδοξα απλουστευτικό, δεν έχει πάψει να τροφοδοτεί και σύγχρονες αναλύσεις της κοινωνίας, οι οποίες μάλιστα δεν εντάσσονται με κανένα τρόπο στις κλασικές «αντιδραστικές» αφηγήσεις της παρακμής. Πριν όμως φτάσουμε σε δυο σύγχρονα παραδείγματα ιδεοκρατικής διαγνωστικής, αξίζει να αναφέρουμε ένα παλαιότερο παράδειγμα διαγνωστικού λόγου, ο οποίος θέτει σε κίνηση το παραπάνω σχήμα. Το συναντούμε στις σκέψεις του Ισπανού φιλοσόφου Ortega Y Gasset για το επαναστατικό φαινόμενο και την ερμηνεία του. Για τον συγκεκριμένο συγγραφέα, η επανάσταση (η Γαλλική αλλά όχι μόνο αυτή) δεν είναι τίποτα άλλο από προϊόν της «ορθολογιστικής ιδιοσυγκρασίας», η πολιτική ενσάρκωση των «καθαρών ιδεών» η οποία ριζώνει σε μια συγκεκριμένη κατάσταση του νου και του «πνεύματος». Αυτό δεν αφορά μόνο ορισμένες εθνικές νοοτροπίες ή ιδιαίτερες ιστορικές συγκυρίες, αλλά αποτελεί, κατά τον Ισπανό φιλόσοφο, έναν γενικό ιστορικό νόμο της Δύσης. Η επανάσταση αντιστοιχεί στο ορθολογιστικό στάδιο ανάπτυξης ενός λαού και μιας «φυλής», ενώ αποτελεί ουσιαστικά την εμπράγματο μορφή του φιλοσοφικού ριζοσπαστισμού. Κάθε άλλη διάσταση η οποία υποτίθεται ότι εξηγεί το επαναστατικό φαινόμενο με όρους κοινωνικών συνθηκών, ταξικών αγώνων ή αγώνων εξουσίας, δεν είναι άλλο από πλάνη η οποία εκλαμβάνει τις συνέπειες για αιτίες και τις συγκυριακές εκδηλώσεις για ουσία του φαινομένου.

Όταν ο ορθολογισμός κατέστη τυπικός τρόπος λειτουργίας των πνευμάτων, ξέσπασε αυτόματα η επαναστατική διαδικασία. Αυτή δεν προέρχεται ούτε από την καταπίεση των κατώτερων από τις ανώτερες τάξεις, ούτε από την εμφάνιση μιας υποτιθέμενης ευαισθησίας για μεγαλύτερη κοινωνική δικαιοσύνη (αυτή η πεποίθηση είναι αυθόρμητα ορθολογιστική και ανιστορική), ούτε ακόμα όταν ορισμένες νέες κοινωνικές τάξεις κατέκτησαν μια εξουσία επαρκή για να αμφισβητήσουν την ηγεμονία αυτών που κατείχαν παραδοσιακά την εξουσία. Ορισμένα γεγονότα, τα οποία μπορούμε να περιγράψουμε με τέτοιους όρους, συνοδεύουν φυσικά την εκδήλωση του επαναστατικού πνεύματος, αλλά αποτελούν μάλλον συνέπειές του παρά τις αιτίες του. (Ortega Y Gasset 1986: 66)

Το συμπέρασμα από μια τέτοια ανάλυση είναι ότι η παρακμή του ορθολογιστικού πνεύματος την οποία διαπιστώνει για την εποχή του ο συγγραφέας, συνεπάγεται αυτόματα και την παρακμή της επανάστασης. Ανάγοντας την πορεία των ιστορικών οργανισμών σε τρία διακριτά πνευματικά στάδια και τον «ψυχισμό» των ανθρώπων σε τρία διαφορετικά κέντρα (παραδοσιαρχικό/ορθολογιστικό/μυστικιστικό πνεύμα), ο συγγραφέας θεωρεί ότι η εποχή χαρακτηρίζεται από την παρακμή του ορθολογιστικού και ατομικιστικού πνεύματος και το τέλος της πολιτικής του «καθαρού Λόγου». Στο βαθμό που εδώ ακυρώνεται προγραμματικά κάθε κοινωνική και ιστορική κατανόηση του επαναστατικού φαινομένου, ο συγγραφέας δεν έχει καμιά δυσκολία να οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι «οι

επαναστάσεις είναι πράγμα τελειωμένο για την εποχή μας». Το παράδειγμα αυτό από το παρελθόν απεικονίζει με καθαρό τρόπο την οργανική σχέση που διατηρεί μια ορισμένη κοινωνικοπολιτισμική διαγνωστική με μια αντιυλιστική φιλοσοφία της ιστορίας. Εδώ συναντούμε αθροιστικά την παράκαμψη της κοινωνικής ιστορίας, την επιθυμία υπέρβασης των ταξικών πρισμάτων και την περιφρόνηση προς τον «οικονομισμό»⁵. Τέλος, βρίσκουμε εδώ την προσπάθεια να εντοπιστούν μέσα στο χάος του εμπειρικού ιστορικού υλικού ορισμένα κέντρα βαρύτητας και σημεία καμψής με την επισκόπηση των διαδοχικών «états d' esprit», των «ταμπεραμέντων» και των αξιών που κάθε φορά επικράτησαν και ηττήθηκαν.

Δεν έχει τόσο σημασία εδώ αν οι σκέψεις του Ortega είναι πρωτότυπες. Το ότι απηχούν μια κλασική συνιστώσα της συντηρητικής και αντεπαναστατικής σκέψης⁶ των νεοτέρων χρόνων είναι το λιγότερο: αυτό που έχει ενδιαφέρον είναι ο τρόπος με τον οποίο μια κοινωνικοπολιτική διάγνωση δομείται εδώ πάνω σε μια ιδεοκρατική «φιλοσοφία της ιστορίας» που φιλοδοξεί να δώσει περιεκτικές απαντήσεις για την πολιτισμική μεταμόρφωση μιας εποχής⁷.

Το στοιχείο αυτό, δηλαδή η κλίση για διαγνώσεις ολιστικού χαρακτήρα σε ιδεοκρατική και αντιυλιστική βάση, είναι κάτι που ξεπερνά προφανώς τις «αντιδραστικές» και ζοφερές ερμηνευτικές της νεοτερικότητας. Είναι ένα στοιχείο, το οποίο, αν και εμφανίζεται με γλαφυρό τρόπο στις παλαιές αφηγήσεις της παρακμής (και στην πιο ονομαστή από αυτές, την *Παρακμή της Δύσης* του Γερμανού ιστορικού φιλοσόφου Oswald Spengler), δεν περιορίζεται σε τέτοιου τύπου δυσφημισμένα παραδείγματα. Αντίθετα, η σημερινή οπισθοχώρηση του υλιστικού προγράμματος για την ανάγνωση των κοινωνικών παθολογιών που αντιμετωπίζουν οι φιλελεύθερες κοινωνίες ενισχύει εκ νέου τον κοινωνιολογικό ιδεαλισμό, κάτω από διάφορες μορφές και σχήματα. Ας δούμε, έτσι ενδεικτικά, δυο παραδείγματα σύγχρονης διαχείρισης του θέματος της παρακμής τα οποία, αναπαράγουν, κατά τη γνώμη μας, την ιδεοκρατική και αντιυλιστική συνιστώσα. Το πρώτο παράδειγμα προέρχεται από το ρεύμα του *κοινοτισμού* στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία, το οποίο παρουσιάστηκε στις Ηνωμένες Πολιτείες και σε άλλες αγγλοσαξονικές χώρες ως ένα είδος απάντησης στα ισχυρά εκεί πρότυπα του κτητικού *laissez-faire* ατομικισμού. Το δεύτερο παράδειγμα αφορά τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται το πρόβλημα της παρακμής της ορθολογιστικής, τεχνο-επιστημονικής Δύσης στο εσωτερικό μιας *περιβαλλοντικής, οικολογικής* σκέψης.

Διάγνωση Πρώτη: Η πηγή του κακού βρίσκεται στην ατομιστική ανθρωπολογία και τον αφηρημένο φιλελευθερισμό των «δικαιωμάτων».

Σύμφωνα με τον Amitai Etzioni, δεσπόζουσα φυσιογνωμία του κοινωνικού και πολιτικού ρεύματος σκέψης με το όνομα «κοινοτισμός» (Communitarianism), το θέμα του καιρού μας, και δη της αμερικανικής κοινωνίας, στην οποία κυρίως απευθύνονται οι σκέψεις και οι προτάσεις του συγγραφέα και των συ-

νεργατών του, είναι «η αναγέννηση της ηθικής τάξης σε κοινωνίες που την έχουν απολέσει» (Etzioni 1999: 146). Η εν λόγω αναγέννηση μπορεί, κατά τη γνώμη του, να επιτευχθεί με την εύρεση ενός *χρυσού κανόνα* εξισορρόπησης μεταξύ, αφενός των αξιών της «αυτονομίας» και, αφετέρου, των αξιών της «ηθικής τάξης», μεταξύ δηλαδή του ορίζοντα των δικαιωμάτων και του ορίζοντα που προσδιορίζει τις ευθύνες του ανθρώπου⁸. Από ποιον έχει διαταραχθεί αυτή η ισορροπία; Ποιος είναι ο κύριος υπεύθυνος, δηλαδή, για την «ηθική παρακμή» της αμερικανικής κοινωνίας, ιδιαίτερα στην τριακονταετία από το 1960 έως το 1990; Για όσους συμμερίζονται τις ανησυχίες του κοινοτισμού (Bellah και άλλοι 1986, Selznick 1998), βασικός υπαίτιος για μια τεράστια κλίμακα μικρών και μεγάλων προβλημάτων (από την πορνογραφία στο Internet μέχρι την αύξηση της εγκληματικότητας, την πολιτική απάθεια, την ηθική χαλαρότητα των νεότερων, τα πολλά διαζύγια κλπ.) είναι οι «απόψεις του ατομισμού» και κυρίως η αντίληψη ότι βασική αρετή, αρετή-πυρήνας της σύγχρονης πλουραλιστικής κοινωνίας είναι η αυτονομία. Όλα τα δεινά και όλες οι κακοδαιμονίες απορρέουν έτσι από την αφηρημένη ατομιστική ιδέα για την ελεύθερη επιλογή και το αδέσμευτο –από συλλογικά θέσμια, ηθικούς γνώμονες και παραδόσεις– άτομο. Αυτό ακριβώς το άτομο, εγκλωβισμένο κατά κάποιον τρόπο στα ίδια του τα αρνητικά «δικαιώματα», στις επιθυμίες για την προστασία και τη συνεχή διεύρυνσή τους, αρνείται τις υποχρεώσεις και τις οφειλές του στις κοινότητες εντός των οποίων δρα και αναπτύσσεται.

Απέναντι λοιπόν στις σαθρές πλευρές του φιλελεύθερου κητικού ατομικισμού και του μοντέλου της «απεριόριστης αυτονομίας» ο κοινοτισμός παρουσιάζει μια εναλλακτική πρόταση. Προτείνει, για παράδειγμα, ένα διαφορετικό μίγμα δημόσιων πολιτικών –με συνυπολογισμό ηθικών κριτηρίων– και προσβλέπει στην έναρξη και επέκταση πολλών «ηθικών διαλόγων» εντός της κοινωνίας για την εύρεση καλύτερων ισορροπιών ανάμεσα στις απαιτήσεις για ηθική τάξη και στις διεκδικήσεις των συγχρόνων ατόμων για αυτονομία και προσωπική αυτοπραγμάτωση. Η αναγέννηση της κοινωνίας, η έξοδός της από την παρακμή, προϋποθέτει εν τέλει «να συνέλθουν τα μέλη της κοινωνίας και να ταχτούν σε έναν πυρήνα αξιών που συμμερίζονται και να βρουν τρόπους για να τις ενσωματώσουν στην καθημερινή συμπεριφορά των μελών, καθώς και σε κοινωνικούς σχηματισμούς όπως η οικογένεια και τα σχολεία» (Etzioni 1999: 178).

Δεν θα σταθούμε περισσότερο στο συγκεκριμένο παράδειγμα. Είναι προφανές ότι ένας τέτοιος λόγος, παρά την εκτεταμένη κοινωνιολογική του πλαισίωση και τις καταβολές του στις θεωρίες του Durkheim για την αλληλεγγύη, αλλά και στις αντιλήψεις του Parsons για την πολιτισμική και αξιακή ολοκλήρωση των κοινωνικών συστημάτων, επιδιώκει να προσφέρει μια ισχυρή και πρακτικά αξιοποιήσιμη φιλοσοφία της ιστορίας. Και, κατά δεύτερο λόγο, να παράσχει ένα σύνολο διαγνώσεων και θεραπευτικών προτάσεων. Χρησιμοποιώντας κατά κόρο ένα λεξιλόγιο ηθικού ιδεαλισμού («ηθική φωνή», «ηθικοί διάλογοι», «πυρηνικές αξίες», «αρετή»), ο λόγος αυτός καθρεφτίζει τον τρόπο με τον οποίο πολλές σύγχρονες

κοινωνικές και πολιτισμικές επικρίσεις της φιλελεύθερης δημοκρατίας και του εταιρικού καπιταλισμού έχουν απομακρυνθεί πλήρως από τα εργαλεία και τις προοπτικές της υλιστικής προσέγγισης. Στα εγχειρήματα του κοινοτισμού, το επίκεντρο της προσοχής μεταφέρεται οριστικά «στις αξίες και στους τρόπους με τους οποίους ενσωματώνονται στην κοινωνία (δηλαδή στην ηθική υποδομή) και όχι στους οικονομικούς παράγοντες» (Etzioni 1999: 157). Ενώ σε μια περισσότερο φιλοσοφική εκδοχή του ίδιου ρεύματος το δίλημμα που καλείται να απαντήσει κάθε σύγχρονη κοινωνία για την έξοδο από την παρακμή είναι το δίλημμα «Αριστοτέλης ή Νίτσε» (Mc Intyre 1981: 109). Στο φως αυτής της ηθικής και κοινωνικής φιλοσοφίας οι δεσμεύσεις και οι αποφάσεις που πρέπει να αναληφθούν παρουσιάζονται έτσι με διλημματικούς όρους: άραγε θα κυριαρχήσει μια ηθική θεμελιωμένη στην ιδιωτική ευτυχία ή αντίθετα η δέσμευση στο «κοινό καλό»; Ποιο μοντέλο κάνει βιώσιμη τη δημοκρατία, η ατομικιστική ηδονοθηρία ή ο πολιτικός πατριωτισμός, η βαθιά αλληλεγγύη ή τα εξασθενημένα «φυσικά» συμβόλαια των συναλλασσόμενων; Ο ξέφραγος εαυτός (unconstrained self) και η οντολογική, ηθική και πολιτική του προτεραιότητα στον μοντέρνο δυτικό κόσμο θεωρούνται εδώ μήτρα της σημερινής κρίσης, όπου η οικογένεια «διαλύεται», εξαχρειώνεται η κουλτούρα ενώ γιγαντώνονται δραματικά η ανομία, η απληστία και η αδιαφορία (Tam, 1998).

Για αυτού του τύπου τον κοινωνικό λόγο, η επιχείρηση αναγέννησης, μεταρρύθμισης και κάθαρσης της σύγχρονης κοινωνίας από ένα πλήθος δημόσιων πληγών, κοινωνικών προβλημάτων και ατομικών παθογενειών μετατρέπεται σε υπόθεση προώθησης μιας εναλλακτικής δημόσιας φιλοσοφίας, ενός διαφορετικού μίγματος ιδεών, κανονιστικών προτύπων και αξιών, για το οποίο πρέπει να πειστούν και στη συνέχεια να δεσμευτούν οι πολιτικές και οικονομικές ηγεσίες, οι διανοούμενοι και καθοδηγητές της κοινής γνώμης, αλλά και οι απλοί πολίτες. Το γενικό πρόγραμμα αυτής της φιλοσοφίας περιλαμβάνει την κριτική της έννοιας του συμφέροντος, της ελεύθερης επιλογής και του ιδιωτικού βίου. Σε μια πιο εκλαϊκευμένη εκδοχή, το κοινοτιστικό πρόγραμμα αθροίζει αισθήματα *ηθικής αγανάκτησης* έναντι των επιπτώσεων που έχει στη δημόσια ζωή, στα κοινωνικά ήθη και στους θεσμούς η κυνική δυναμική της σύγχρονης «κουλτούρας του ναρκισσισμού» (Lasch 1991). Ηθική χαλάρωση, πολιτική αποστράτευση του ατόμου, αλλά και το συμβολικό ράγισμα των ιστών της ανθρώπινης αλληλεγγύης αποτελούν για τους κοινοτιστές τις χαρακτηριστικές εκφάνσεις της σημερινής παρακμής, η οποία κατανοείται, πριν από όλα, ως κρίση μιας *συγκεκριμένης ιδέας* για την χειραφέτηση του ατόμου και το νόημα της θεσμικής ζωής των κοινωνιών μας.

Διάγνωση δεύτερη: η ρίζα του κακού βρίσκεται στον επιστημονισμό, στον ορθολογισμό και στον ανθρωποκεντρισμό.

Μια άλλη πηγή, από όπου εκπορεύονται αφηγήσεις της σύγχρονης παρακμής με σαφή πρόθεση συνολικής κοινωνικής κριτικής, θα συναντήσουμε σε μια ορισμένη περιβαλλοντική

ηθική και κοινωνική φιλοσοφία. Σε αυτού του είδους την σκέψη, η ρίζα του κακού –η οποία εξηγεί, σε μεγάλο βαθμό, τα φαινόμενα παρακμής κάθε σύγχρονης πολύπλοκης τεχνολογικής κοινωνίας, από το πολεοδομικό χάος των μητροπόλεων μέχρι τα τοξικά απόβλητα– ανάγεται πάλι σε μια μοιραία φιλοσοφική θεμελίωση και αξιακή δομή: σε αυτό που αρκετοί οικοστοχαστές αποκαλούν «δυϊστική» δομή της δυτικής σκέψης και κουλτούρας. Ο διαχωρισμός μεταξύ ανθρωπότητας

κή του «ημέρα με την ημέρα», με τρόπο ώστε γίνεται αδύνατο να συλλάβουμε τα θεμελιώδη και πλανητικά προβλήματα (E. Morin 2002:7).

Στην τροχιά ανάλογων διαγνώσεων, αφού συνήθως διαπιτώνεται, για άλλη μια φορά, η κρίση του σύγχρονου «τεχνοοικονομικού» συστήματος και στιγματίζεται η «αφελής πίστη στην ικανότητά μας να ελέγχουμε και να διαχειριζόμαστε



και φύσης, διαχωρισμός ή αντίθεση που επιβεβαιώνεται στις κυρίαρχες πνευματικές παραδόσεις της Δύσης –στον εμπειρισμό, στον ορθολογισμό, στον μηχανικισμό κλπ.– θεωρείται εδώ κύριος υπαίτιος για τα σύγχρονα περιβαλλοντικά δεινά, την καταστροφή των οικοσυστημάτων, τις οχλήσεις τις οποίες αντιμετωπίζει η κοινωνική συμβίωση:

Η παραδοσιακή δυτική κοσμοεικόνα στηρίχτηκε από τον κυρίαρχο ιουδαίο-χριστιανισμό και από την ορθολογιστική παράδοση ήδη από τον Πλάτωνα και έπειτα, παράδοση η οποία επίσης διαχώριζε το νου από το σώμα, τον παρατηρητή από το παρατηρούμενο, την ανθρωπότητα από τη φύση. Μια νέα εικόνα του κόσμου αναδύεται, άποψη η οποία αναγνωρίζει την αλληλοσχεσία όλων των πραγμάτων και των όντων, ενώ παρουσιάζει την ανθρωπότητα ως αναπόσπαστο τμήμα του οργανικού όλου (P. Marshall 1994: 5).

Το πνεύμα μας διαμορφώθηκε σύμφωνα με μια αντίληψη που διαχωρίζει τις γνώσεις, και τις απομονώνει μεταξύ τους σε επιμέρους διαμερίσματα. Η αντίληψη αυτή ευνοεί τη γνώση τη θεμελιωμένη στον υπολογισμό και αγνοεί το μη-υπολογίσιμο, δηλαδή τη ζωή, την οδύνη, τον έρωτα, την ευτυχία ή τη δυστυχία. Η ίδια αυτή αντίληψη θέτει την πολιτική στην υπηρεσία του οικονομικού υπολογισμού. Ζούμε τον κατακερματισμό των προβλημάτων και τη λογι-

συχρόνως όλες τις έμβιες και ανόργανες λειτουργίες του πλανήτη» και η ελπίδα της αναγέννησης εναποτίθεται σε «ένα νέο πνεύμα και σύστημα ριζωμένο στην αγάπη της κοινότητας και στην αγάπη της γης και της φύσης που καθιστά βιώσιμη αυτή την κοινότητα» (Ehrenfeld 1999: 43). Άλλες φωνές από αυτό το χώρο, οι οποίες διαβάζουν την εποχή με όρους λυκόφωτος, θεωρούν ως μόνη λύση την συντήρηση του πολιτισμού μέσα από εναλλακτικές και ενάντια στο ρεύμα προσωπικές επιλογές, λ.χ. με την άρνηση του κιτς και την προσωπική ανυπακοή στον καταναλωτισμό, στον καριερισμό και στα πάθη της κοινωνικής ανόδου και της εξουσίας. Για τον Αμερικανό ιστορικό του πολιτισμού Morris Berman (2000) υπάρχουν ελάχιστες δυνατότητες να αλλάξουν τα δεδομένα της σύγχρονης κοινωνικής, αισθητικής και οικολογικής παρακμής. Πολλά θα εξαρτηθούν, λέγει ο Berman, από το αν αναπτυχθεί ένα νέο πρότυπο ατομικότητας, ένα είδος «μοναστικού ατόμου» το οποίο όμως θα πρέπει να έχει το πνευματικό θάρρος να αποσυρθεί από την συμβατική κοινωνία για να διατηρήσει την καλλιέργεια και την ιστορική του αίσθηση, οι οποίες απειλούνται από την δεσπόζουσα κουλτούρα της Μαζικής Νοημοσύνης (Mass Mind Culture). Τόσο στην κοινοτιστική, όσο και σε αρκετές από τις περιβαλλοντικές αφηγήσεις της κρίσης, το κάλεσμα για αλλαγή των ατομικών αξιών και των κανονιστικών προτύπων είναι κυρίαρχο: ο Etzioni κάνει εκκλήσεις στην «εκούσια απλότητα», ο Morin προτείνει το

σύνθημα «λιγότερα αλλά καλύτερα», οι περιβαλλοντιστές μιλούν για «εθελούσια λιτότητα» κ.ο.κ.

Κυρίαρχη επίσης είναι η τάση της περιβαλλοντικής οικολογικής σκέψης, με την εξαίρεση ορισμένων σοβαρών εκδοχών της κοινωνικής οικολογίας, να επιμένει στις *πνευματικές* ρίζες της κρίσης, ενοχοποιώντας όλες τις φιλοσοφίες που υποθετικά ή πραγματικά υπέπεσαν στην πλάνη του οντολογικού διΐσμου και των μορφών του. Πολλοί κοινωνικοί κριτικοί που ακολουθούν αυτό το ρεύμα, δομούν τις διαγνώσεις και τις θεραπευτικές υποδείξεις τους στην αντίληψη ότι «η πλατωνική, η αριστοτελική, η ορθολογιστική χριστιανική και η καρτεσιανή παράδοση εκδηλώνουν έναν ριζικό αποκλεισμό όπως και άλλα διϋστικά χαρακτηριστικά, πράγμα το οποίο ευνοεί το συμπέρασμα ότι υπάρχουν δυο πολύ διαφορετικές υποστάσεις ή τάξεις των όντων στον κόσμο. Κατά συνέπεια, υπάρχει μια ολική τομή ή ασυνέχεια μεταξύ ανθρώπων και φύσης, έτσι ώστε οι άνθρωποι να λογαριάζονται απολύτως διαφορετικοί από όλα τα υπόλοιπα όντα της φύσης» (Van Plumwood 1994: 70).

Παρά τις φιλοσοφικές της σκευές αυτού του τύπου, η «ριζοσπαστική» σκέψη επιβεβαιώνει την υπόθεσή μας ότι αρκετές σύγχρονες αφηγήσεις της παρακμής αναπληρώνουν τα κενά που έχουν δημιουργηθεί από την κόπωση της υλιστικής κοινωνικής κριτικής. Η αναπλήρωση αυτή επιτελείται με την παραγωγή ενός σωρευτικού πολιτισμικού σχολίου, στο οποίο επιβραβεύεται η μετατόπιση της παραδοσιακής κοινωνικοπολιτικής ατζέντας των προβλημάτων στο επίπεδο μιας «πολιτικής του πολιτισμού», για να δανειστούμε την έκφραση την οποία προτιμά ο Edgar Morin. Πώς λειτουργεί όμως αυτό το εκτεταμένο, συχνά διεισδυτικό και αντισυμβατικό πολιτισμικό σχόλιο; Λειτουργεί άραγε ως παράγοντας ηθικοδιανοητικής μεταρρύθμισης της κοινής γνώμης και της πολιτικής κουλτούρας ή ως απλή παραλλαγή παλαιότερων ιδεαλιστικών προγραμμάτων με την οποία εκτονώνονται διάχυτες δυσφορίες και αποθέματα «θετικής» ουτοπίας; Σύμφωνα με την άγνοια που προτείνουμε εδώ, συμβαίνει το δεύτερο.

2. Μορφές της κοινωνικής κριτικής

ΟΙ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΑΦΗΓΗΣΕΙΣ της παρακμής, διεσπαρμένες κυρίως στο πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας και της κριτικής του πολιτισμού, αποστασιοποιούνται μεν από παλαιότερα μοντέλα του αντινεωτερικού «διμέτρωπου»⁹ αλλά, με τον έναν ή άλλον τρόπο, συντηρούν τις θεμελιώδεις ανησυχίες του. Έτσι δεν είναι παράδοξο που μεγάλο μέρος της περιβαλλοντικής σκέψης φαίνεται να υιοθετεί τις απλουστευτικές και εξωφρενικά ισοπεδωτικές αντιλήψεις του Heidegger για τη σχέση μεταξύ συγκεκριμένων φιλοσοφικών θεμελιώσεων με σύμπασα τη «νεοτερική-δυτική» επιστήμη και τελικά με τη σύγχρονη τεχνολογία η οποία, θεωρείται, ούτε λίγο ούτε πολύ, εφαρμοσμένη επιστήμη¹⁰.

Την ίδια στιγμή, όταν κάποιοι αναδεικνύουν ως κεντρικό ανθρωπολογικό και πνευματικό πρόβλημα της εποχής, την απομάγευση του κόσμου, την απώλεια του νοήματος και την

εκκοσμίκευση της θρησκευτικής εμπειρίας –στη βάση μιας «ριζοσπαστικής» επέκτασης των αναλύσεων του Weber για τον τυπικό εξορθολογισμό των σύγχρονων συστημάτων– δεν μιλούν και πολύ διαφορετική γλώσσα από αυτή εκείνου του σπουδαίου Γάλλου συγγραφέα ο οποίος το 1910 στιγματίζει τον μοντέρνο κόσμο ως κόσμο «αυτών που δεν έχουν μυστικισμό», «κόσμο εκείνων που δεν πιστεύουν σε τίποτα, ούτε στον αθεϊσμό, που δεν αφοσιώνονται, που δεν θυσιάζονται για τίποτα» (Πεγκύ 2000: 66).

Ένα σημαντικό κομμάτι των σύγχρονων αφηγήσεων γύρω από την παρακμή της Δύσης, την κρίση του τεχνοοικονομικού κόσμου και την ανάγκη ηθικοπνευματικής αναγέννησης επενδύει σε ένα ρεπερτόριο ιδεών, που φαίνεται να μην έχει υπερβεί τις παιδικές ασθένειες του κοινωνιολογικού ιδεαλισμού και του φιλοσοφικού «σπιριτουαλισμού». Ο κοινοτισμός λ.χ. ανασυνθέτει, με άξιο προσοχής εκλεκτικισμό, την πρώιμη ρομαντική κριτική στον μηχανιστικό ορθολογισμό και τις κλασικές κοινωνιολογικές αναιρέσεις του ωφελμιστικού ατομισμού¹¹. Με τον ίδιο τρόπο, ο κοινοτισμός ξαναανακαλύπτει θέματα που αναδείχθηκαν από τον «ηθικό σοσιαλισμό» των Γερμανών και Γάλλων σοσιαλιστών του τέλους του 19ου αιώνα (ηθικοί διάλογοι, «μουτουαλισμός» κλπ.), αλλά και από την αμερικανική παράδοση της κοινότητας και του πραγματισμού. Αυτή η ανασύνθεση δεν είναι φυσικά κάτι κατακριτέο, ούτε μπορεί να την αμφισβητήσει κανείς από τη σκοπιά μιας –ανύπαρκτης άλλωστε– καθαρότητας. Το μείζον ζήτημα δεν είναι εδώ ο θεωρητικός συγκριτισμός και εκλεκτικισμός, αλλά το αν μια κοινωνική και πολιτισμική κριτική με τους όρους που επιλέγει ο κοινοτισμός, εξηγεί ικανοποιητικά και αποκωδικοποιεί με επάρκεια τους μηχανισμούς παραγωγής των εύστοχα εντοπισμένων παθογενειών. Ως προς αυτό το σημείο νομίζω ότι επιβάλλεται να είμαστε εξαιρετικά καχύποπτοι.

Αναμφισβήτητα, ορισμένες από τις σύγχρονες αφηγήσεις της παρακμής, καθώς και τα αντίστοιχα σενάρια αναγέννησης, πολιτισμικής επανίδρυσης και αξιακής μεταρρύθμισης έχουν την ικανότητα να συναθροίζουν αρκετές φωνές ηθικής αγανάκτησης διευκολύνοντας ταυτόχρονα τη μαζική παραγωγή ενός ορισμένου καταγγελτικού λόγου – ιδανικού φυσικά στην ανακύκλωσή του από τους μηχανισμούς της δημοσιότητας, τη λαϊκιστική τηλεόραση κλπ. Γιατί όμως συμβαίνει αυτό; Μια πρώτη απάντηση είναι, διότι η αρχιτεκτονική δομή αυτών των αφηγήσεων και των αντίστοιχων προσκλητηρίων στα οποία συνήθως απολήγουν, αξιοποιεί αποτελεσματικά ορισμένους δυαδικούς κώδικες με τη μορφή ισχυρών διλημμάτων. Τα διλήμματα αυτά προσφέρουν επαρκή μυθολογική βάση για τη συζήτηση και την «αποκρυπτογράφηση» μιας πραγματικότητας που έχει γίνει όλο και πιο περίπλοκη και χαοτική. Για παράδειγμα, όταν από ένα σκάνδαλο σχετικό με τη διατροφική κρίση –συμβάν το οποίο εμείς εντάσσουμε σε ένα δίκτυο κοινωνικών σχέσεων, συνθηκών της παραγωγής και της αγοράς, πολιτικών αποφάσεων, επιχειρηματικών παιγνίων και ταξικών στρατηγικών– μπορεί να εξαχθεί ένα απλό και παραπλανητικό γοητευτικό δίλημμα¹², τότε είναι βέβαιο ότι πολύ εύκολα προκύπτει και μια ολιστική κοινωνική κριτική – συχνά όμως εις βάρος της πολυπλοκότητας των προβλημάτων που

θέτει το συγκεκριμένο ζήτημα και όσα συνδέονται με τούτο: διαχείριση των κινδύνων, υλικά συμφέροντα μεγάλων κατηγοριών εργαζομένων, αλλά και διαφορετικές μορφές δικαιωμάτων, σχέση μεταξύ ορισμένων τεχνολογικών επιλογών με τα στρατηγικά projects ανάπτυξης των διεθνικών ομίλων κλπ. Μια περιβαλλοντιστική «κριτική» αυτού του τύπου περιορίζεται συχνά σε συζητήσεις γύρω από αφηρημένους, δευτερογενείς και ασυγκρότητους θεωρητικά τόπους όπως η υπεράσπιση της «φύσης» και της φυσικής ζωής, η αμφισβήτηση της τεχνοεπιστήμης, η κριτική στο καταναλωτικό πρότυπο και στο φετιχισμό της ποσότητας.

Το ίδιο μπορεί να αναγνωρίσει κανείς και σε ένα άλλο προσφιλές πεδίο κοινωνικής κριτικής, αναφορικά με την ηθική ζωή και την καθημερινότητα των αξιών. Στο πεδίο αυτό, η αθρόα παραγωγή τα τελευταία χρόνια ενός αντιατομιστικού, αλτρουιστικού και αντιωφελμιστικού λόγου, στα πλαίσια της επιστροφής στην ηθική και στην «αρχή της υπευθυνότητας» (H. Jonas 2001) αναδεικνύει πολλά διφορούμενα, αν όχι, ευθέως προβληματικά σημεία. Το βλέπουμε, λόγου χάρη, στην αναθέρμανση αντιλήψεων που διέπονται από θεσμικό ιδεαλισμό και θεωριών που εξετάζουν τους κοινωνικούς θεσμούς, τις οργανώσεις και τη δημόσια ζωή, ως εάν τα συμφέροντα, οι υλικοί ανταγωνισμοί και οι κοινωνικοί αγώνες να ήταν το τελευταίο πράγμα που μετρά – σε αντίθεση, λόγου χάρη, με τα κανονιστικά πρότυπα, τη συμμόρφωση στο ρόλο και την κατασκευή νοήματος, διαστάσεις που για αρκετούς μελετητές έχουν αποκτήσει θεμελιώδη σημασία. Σε αυτόν τον θεσμικό ιδεαλισμό συναντούμε τη θεμελιώδη κλίση την οποία υπηρετούν όλες σχεδόν οι σύγχρονες ιδεοκρατίες: την εξασθένηση και εγκατάλειψη των κατηγοριών της ιδεολογίας και της εξουσίας, με την εκ παραλλήλου κατάχρηση της έννοιας της «κουλτούρας», η οποία μοιάζει να έχει ως μοναδικό προορισμό να σβήσει από το χάρτη της κοινωνικής ανάλυσης ως «παρωχημένες» και απαξιωμένες, τις έννοιες της *κοινωνικής δομής* και της *ορθολογικής στρατηγικής* (Fligstein 1999).

Εντούτοις, οι μορφές κοινωνικού σχολίου οι οποίες αναπτύσσονται σε αυτό το πλαίσιο, πολλαπλασιάζουν τις ευκαιρίες για την αφήγηση μιας ιστορίας, ικανής να πλέξει τελικά έναν πυκνό περιγραφικό ιστό με σενάρια, διαγνώσεις και «θεραπευτικές» προτάσεις. Μια υλιστική κοινωνική ανάλυση δεν πρέπει να περιφρονεί αυτό το επίπεδο του λόγου και τις παιδευτικές και εικονογραφικές, κυρίως, αρετές του. Δεν υποτιμά, επίσης, το σθένος και τη διεισδυτικότητα κάποιων περιγραφών¹³, ούτε τη συχνά αποτελεσματική συνάρθρωση περιγραφικού και αξιολογικού λόγου σε κατευθύνσεις μιας ηθικής και αισθητικής, κυρίως, κριτικής των μηχανισμών αλλοτρίωσης και ιδεολογικής ηγεμονίας. Οι μηχανισμοί αφύπνισης τους οποίους θέτουν σε λειτουργία οι περισσότερες σύγχρονες αφηγήσεις της παρακμής δεν πρέπει λοιπόν να αντιμετωπίζονται με διάθεση ονομιτισμού. Δεν απέχει άλλωστε πολύ το παρελθόν όπου ένας ορισμένος μαρξισμός ακολουθούσε και αυτός τα μονοπάτια του λόγου της παρακμής, καταφεύγοντας και ο ίδιος με ευκολία σε μηχανιστικούς δυαδικούς κώδικες με προβληματική, όπως αποδείχτηκε, εξηγητική αξία¹⁴.

Αυτό που χρειαζόμαστε περισσότερο είναι ένα είδος εκ-

παίδευσης των συναισθηματικών ενεργειών και των ηθικών απαιτήσεων, τις οποίες διαχειρίζονται, με ανώδυνο τρόπο, οι περισσότερες ιδεοκρατικές κριτικές του «αλλοτριωμένου πολιτισμού». Αυτή η διαχείριση δεν μπορεί να συμπλέει με μια ορισμένη ακαδημαϊκή λατρεία της μετριοπάθειας και του λειασμένου ορθολογισμού, ούτε με εκείνον τον νεο-μεσοαστικό «αντιηρωισμό» που αποκηρύσσει κάθε ηθικό πάθος και αυτοπική διάθεση ως δυνάμει ολοκληρωτικά, απάνθρωπα και αντιδημοκρατικά συμπλέγματα. Η αυστηρή κριτική σε διάφορες εκδοχές μεταμοντέρνου «νιτσεϊσμού» δεν χρειάζεται την επιστροφή στο καντιανό ηθικό υποκείμενο ή, πολύ περισσότερο, στις φιλοσοφίες του φυσικού δικαίου του 18ου αιώνα για να μείνει αλώβητη από τον μηδενισμό ή αγωνιστική προοπτική του ορθολογισμού, της πολιτικής φρόνησης και της κοινωνικής υπευθυνότητας. Το ίδιο, μπορούμε να πούμε, πρέπει να ισχύσει και σε άλλες σύγχρονες διαμάχες όπου καλείται κάποιος να πάρει θέση¹⁵. Οι διαμάχες αυτές, επειδή εν πολλοίς αναπαράγουν τις αδυναμίες μιας προ-κοινωνιολογικής σκέψης δεν υπάρχει λόγος να γίνουν –και στην Ελλάδα– τα απαραίτητα αξεσουάρ κάθε καθώς πρέπει συζήτησης στην πολιτική και κοινωνική θεωρία.

Το σημαντικότερο ζήτημα που απορρέει από την τροπή που έχουν πάρει ορισμένες μορφές κοινωνικής κριτικής σήμερα είναι το εξής: με ποιο τρόπο μπορούν να αναδυθούν εκ νέου ολιστικά παραδείγματα κριτικής σκέψης και πανοραμικές διοράσεις «αυτού που συμβαίνει». Κατά τη γνώμη μας, ένα παρόμοιο ζήτημα δεν θα λυθεί απλώς με καλές, έστω και ερμηνευτικά προσανατολισμένες, περιγραφές. Χρειάζεται κυρίως την επεξεργασία προτάσεων που να εξηγούν πειστικά τις δομές των σημερινών κοινωνικών κόσμων με ορίζοντα τον μετασχηματισμό τους και τη γνωστική οικειοποίηση των εργαλείων της κριτικής από τους αναγνώστες. Αυτές οι εξηγήσεις πρέπει να κεφαλαιοποιήσουν με *αποτελεσματικότερο* τρόπο, τόσο τη διάθεση που δείχνουν οι σύγχρονοι για καλύτερο έλεγχο του κοινωνικού περιβάλλοντος στο οποίο δρουν (αναστοχαστικότητα), όσο και τις αναδυόμενες ηθικές και υπαρξιακές τους δυσφορίες, οι οποίες εκλύονται διαρκώς από τις μορφές ζωής και τους θεσμικούς τρόπους οργάνωσης των κοινωνιών του προηγμένου καπιταλισμού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ας πάρουμε το παράδειγμα των φράσεων «παρακμή του νεοφιλελεύθερου μοντέλου» ή «παρακμή της παραδοσιακής σοσιαλδημοκρατίας», φράσεις που είναι πιθανό να συναντήσουμε σε πλήθος αναλύσεων του καιρού μας, δημοσιογραφικών ή ακαδημαϊκών. Αυτές οι φράσεις μπορεί να εγείρουν αντιρρήσεις, ακόμα και ειρωνικά ή επιθετικά σχόλια (από όσους αμφισβητούν την ανταπόκρισή τους στα πράγματα, την ιστορική τους δραστηριότητα) αλλά δεν είναι της ίδιας τάξης με φράσεις του τύπου *παρακμή του δυτικού πολιτισμού*, *παρακμή της Ορθολογικότητας*, της *Μοντέρνας Τέχνης*, *παρακμαϊκή εποχή* κλπ. Από μια άποψη, μόνον εκφράσεις οι οποίες ακολουθούν αυτόν τον τελευταίο τύπο (εκφράσεις συναγερμού και αφύπνισης) εμπίπτουν στο σύμπαν των αφηγήσεων της παρακμής.
2. Σε αρκετές περιπτώσεις μια τέτοια εκλεκτική συγγένεια είναι εύ-

- κολα αναγνωρίσιμη, ενώ σε άλλες πολύ λιγότερο. Για παράδειγμα, στην περίοδο από τα τέλη του 19ου μέχρι τα χρόνια του Μεσοπολέμου στη δυτική Ευρώπη, οι θεωρήσεις που χρησιμοποιούν ως βασική μονάδα ανάλυσης τη φυλή (σε ένα πλαίσιο κριτικής του πολιτισμού και της κοινωνίας) εντάσσονται συνήθως σε ένα χώρο ιδεών όπου δίδουν τον τόνο ο κοινωνικός δαρβινισμός, ο βιταλισμός, η αναίρεση των αρχών του «αστικού Διαφωτισμού», η κριτική στον οικουμενισμό, η άρνηση του ιδεώδους της ισότητας και η αμφισβήτηση της μαζικής κοινωνίας. Στο πεδίο της πολιτικής ιδεολογίας, την ίδια περίοδο, ένα φυλετικά χρωματισμένο λεξιλόγιο συνδέεται με πολιτικά και πνευματικά περιβάλλοντα τα οποία τηρούν εχθρική στάση έναντι τόσο του παραδοσιακού πολιτικού φιλελευθερισμού όσο και του μαρξιστικού σοσιαλισμού λ.χ. εθνοφυλετικές, ακόμα και πρωτοφασιστικές αντιλήψεις. Φυσικά, μια τέτοια βεβαιωμένη συσχέτιση όσο και αν ισχύει σε ένα γενικό επίπεδο, δεν πρέπει να λειτουργεί αδιακρίτως στο βαθμό που για μια ολόκληρη ιστορική περίοδο η αναφορά στη φυλή (στο φυλετικό παράγοντα) ήταν πολύ πιο διαδεδομένη και ιδεολογικά αποενοχοποιημένη από όσο στην περίοδο μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο και την εμπειρία της ναζιστικής φρίκης. Για μια διεπιστημονική ανάλυση της φυλετικής αναφοράς κατά την περίοδο της συγκρότησης της κοινωνιολογίας και της ανθρωπολογίας βλ. Mucchielli (1997: 77-95). Για μια ανάλυση περισσότερο επικεντρωμένη στις διαφορετικές σηματοδοτήσεις της «φυλής» βλ. Taguieff (1998).
3. Ενδεικτικά και μόνο αναφέρω την εμπνευσμένη από τον Πόπερ συνθετική εργασία του Arthur Herman (1997) για την ιδέα της παρακμής στη δυτική σκέψη ως χαρακτηριστικό δείγμα αυτής της τάσης για κατασκευή εκτεταμένων ιδεολογικών φρέσκων, στα οποία συνωθούνται οι πιο διαφορετικές εκδοχές σκέψης (κάτω από την ετικέτα του «παρακμισμού») από τις φυλετικές φιλοσοφίες του 19ου αιώνα έως την Σχολή της Φρανκφούρτης, από τον Hegel στον Spengler και από τον Σοφοκλή στους σύγχρονους οικο-πεσιμιστές και πολυπολιτισμικούς θεωρητικούς. Στην κατηγορία του declinist ανήκουν, κατά τον Herman, όλοι οι φιλόσοφοι και κοινωνικοί κριτικοί που διαπιστώνουν την ήττα, την παρακμή ή την αποτυχία των «δυτικών αξιών» και κυρίως του, καθαγιασμένου, τριππύχου της οικονομίας της αγοράς, των οικουμενικών ανθρωπίνων δικαιωμάτων και της αντιπροσωπευτικής, συνταγματικής διακυβέρνησης.
 4. Όπως σημειώνουν οι μελετητές του κομμουνισμού Dreyfus και Lew (2001: 670) αναφορικά με τη βασική αδυναμία που παρουσιάζει κατά την άποψή τους η σχολή των θεωριών του «ολοκληρωτισμού»: [αυτή] «περιορίζεται σε μια αφ' υψηλού ιδεολογική θέση, σύμφωνα με την οποία η κοινωνία είναι εκμηδενισμένη, συντετριμμένη. Οι μάζες κατακερματίζονται σε άτομα μπροστά στην ολοκληρωτική εξουσία. Αυτή η οπτική της υπερ-δύναμης του πολιτικού, του ιδεολογικού, της ιδέας –ορισμένοι θα χρησιμοποιήσουν τον όρο ιδεοκρατία– αγνοεί παντελώς την πραγματικότητα των εν λόγω κοινωνιών, και ιδίως ό,τι αφορά την κοινωνική τους ζωή: μένει βουβή ως προς τις οικονομικές, κοινωνικές, πολιτισμικές και θρησκευτικές συνθήκες μέσα στις οποίες εξελίσσονται αυτές οι κοινωνίες». Από μια άποψη –λέμε εμείς– κανένας αστειρισμός ιδεών (έστω και αυτός ο μικρογαλαξίας της «παρακμής») δεν πρέπει να εξετάζεται ως ιδεοκρατικός μηχανισμός, έξω δηλαδή από την πολυπλοκότητα των ιστοριών του, από την αντιφατικότητα των κοινωνικών-ιστορικών δεξιώσεων, ερμηνειών και χρήσεων του από διαφορετικά υποκείμενα για διαφορετικούς συχνά σκοπούς.
 5. Η εχθρότητα προς τον «οικονομισμό», τόσο σε μια ορισμένη πνευματοκρατική παράδοση όσο και στα πλαίσια του σύγχρονου και προσφιλούς κουλτουραλισμού, είναι συνήθως φορέας της ίδιας της πλάνης του οικονομισμού: Ξεκινά από την αντίληψη ότι κάθε

προσπάθεια *εξήγησης* (ενός κοινωνικού φαινομένου ή ενός πολιτισμικού ρεύματος) η οποία λαμβάνει σοβαρά υπόψη πιθανούς δομικούς καθορισμούς αυτών των φαινομένων από τις τάσεις του καπιταλιστικού συστήματος, είναι απλοϊκή, παρωχημένη, και με μια λέξη, τεκμήριο «οικονομισμού». Αυτό τις περισσότερες φορές σημαίνει ότι όσοι με περισσή προθυμία εκτοξεύουν την κατηγορία του οικονομισμού υιοθετώντας τη σκοπιά της αυτονομίας της κουλτούρας, έχουν μια πολύ περιοριστική και θεωρητικά αδόκιμη αντίληψη για τον καπιταλισμό ως σύστημα, ανάγοντάς τον απλώς στις σχέσεις της αγοράς και στο θεσμικό υποσύστημα της «οικονομίας» ως διακριτό από το «πολιτικό», το «πολιτισμικό» υποσύστημα κλπ. Η αναλυτική σύγχυση της έννοιας του καπιταλισμού με τις αγοραίες ανταλλακτικές σχέσεις, τις διαδικασίες εκκρηματισμού, το «ποσοτικό» και εργαλειώδες στοιχείο κλπ. –σύγχυση η οποία υπήρξε συχνή ιδιαίτερα στις «αντικαπιταλιστικές» παραδόσεις της άκρας δεξιάς– αποτελεί κοινό τόπο και για πολλά σύγχρονα ρεύματα του μη-μαρξιστικού ριζοσπαστισμού όπως ο κοινοτισμός, ποικίλες εκδοχές της οικολογικής κριτικής στην κοινωνία της τεχνολογίας, νεορομαντικές αμφισβητήσεις του οικονομικού φιλελευθερισμού και του αστικού εγωισμού κλπ.

6. Η ερμηνεία της Επανάστασης ως εφαρμοσμένης πολιτικής του «καθαρού Λόγου» και ως ενσάρκωμένου φιλοσοφικού ριζοσπαστισμού είναι κοινή τόσο στα πρώτα βασικά επιχειρήματα του συντηρητισμού (Burke) όσο, με πιο ακραία μορφή, και στην αμείγως αντεπαναστατική, παραδοσιαρχική σκέψη. Για τον Joseph de Maistre, λ.χ. «αυτό που διακρίνει την Γαλλική επανάσταση και την κάνει ένα μοναδικό στην ιστορία *συμβάν* είναι ότι πρόκειται για κάτι ριζικά κακό. Κανένα καλό στοιχείο δεν ανακουφίζει το βλέμμα του παρατηρητή αφού αυτή η Επανάσταση είναι ύψιστος βαθμός διαφθοράς που γνώρισε ο κόσμος, η καθαρή ανοσιότητα» (De Maistre 1989: 129). Και στο ίδιο κείμενο, ο βασικός διανοούμενος της αντεπαναστατικής παράταξης θα αναθεματίσει τον «φιλοσοφισμό», τη «φιλοσοφία που έχοντας διαβρώσει το ταμμένο το οποίο ένωσε τους ανθρώπους, δεν έχει αφήσει ηθικούς δεσμούς», αφού από την καταστροφική της επίδραση «δεν απομένει πια έθιμο, δεν απομένει πια αφέντης [και] το πνεύμα του κάθε ανθρώπου είναι πλέον μόνο δική του υπόθεση» (Στο ίδιο: 139-40).
7. Δεν είναι τυχαίος ο τίτλος του βιβλίου του Ortega *El tema de nuestro tiempo* [*Το Θέμα του Καιρού μας*], τίτλος ο οποίος συμπυκνώνει αυτή τη φιλοδοξία πρόσβασης στον φιλοσοφικό πυρήνα μιας ιστορικής κατάστασης.
8. Η ιδρυτική «πλατφόρμα», δηλαδή το προγραμματικό πλαίσιο του Communitarian Network (Κοινοτικού Δικτύου), την οποία συνυπογράφουν επιφανείς προσωπικότητες της αμερικανικής δημόσιας ζωής –ακαδημαϊκοί, νομικοί, εκπρόσωποι μη κυβερνητικών οργανισμών– φέρει τον τίτλο: *Δικαιώματα και Υποχρεώσεις*. Στο κείμενο αυτό επισημαίνονται οι κίνδυνοι και οι απειλές που τείνουν να κάνουν την Αμερική μια κοινωνία «δίχως νόρμες, εγωιστική [self-centered] και καθοδηγούμενη από την απληστία, τα ειδικά συμφέροντα και μια ακόρεστη αναζήτηση εξουσίας». Το κοινοτιστικό πρόγραμμα αποσκοπεί στο να ενθαρρύνει τις ικανότητες των ανθρώπων για «ενάρετη δράση», να ωθήσει τις «ηθικές φωνές» της κοινωνίας στην αναζήτηση της δέουσας ισορροπίας μεταξύ απόμων και ομάδων, δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, όπως και μεταξύ των θεσμών του κράτους, της αγοράς και της κοινωνίας πολιτών». Ολόκληρη η πλατφόρμα καθώς και πολλά άλλα υλικά για τον Κοινοτισμό βρίσκονται στο Διαδίκτυο, στη διεύθυνση: <http://www.gwu.edu/~ccps/RCPlatform.html>
9. Μπορούμε να αποκαλέσουμε έτσι μια ιδεολογική σταθερά των σπιριτουαλιστικών ρευμάτων κριτικής στην «μαζική κοινωνία», σταθερά η οποία πήρε τη μορφή του αγώνα εναντίον των δυο υλισμών,

του φιλελεύθερου και του μαρξιστικού. Το θέμα των δυο υλισμών ή των δυο «οικονομισμών» –σύμφωνα με το οποίο η μαρξική κριτική της πολιτικής οικονομίας και η ίδια η ορθόδοξη πολιτική οικονομία ανήκουν στον ίδιο μεταφυσικό και ιστορικό αστερισμό– έχει μια περιπετειώδη ιστορία που δεν έχει τελειώσει, μιας και ανανεώθηκε, ουσιαστικά, με την οικολογική κριτική της τελευταίας εικοσαετίας στον μαρξιστικό «παραγωγισμό».

10. Όπως ωστόσο σημειώνει ο Α. Κύρτσος (2001: 363,34) αναλύοντας λεπτομερώς το πλέγμα σχέσεων μεταξύ επιστήμης, τεχνολογίας και τεχνικής, «όσο όμως κι αν οι επιστημονικές ανακαλύψεις αποτελούν τη βάση των τεχνολογιών, υπό την έννοια ότι καθορίζουν τα πλαίσια ανάπτυξης των λειτουργικών και μορφολογικών χαρακτηριστικών τους, η τεχνολογία δεν είναι μια άμεση απόρροια της επιστήμης. Υπάρχει ουσιαστική διαφορά μεταξύ επιστημονικής ανακάλυψης, τεχνικής εφεύρεσης και τεχνολογικής καινοτομίας. Η τεχνολογία δεν είναι εφαρμοσμένη επιστήμη. Όσο και εάν κάποιοι προσπαθούν με βάση τη λογική του τεχνολογικού ντετερμινισμού να επιβάλουν μια κατασκευαστική λογική που ανάγει το σύνολο του τεχνολογικού εγχειρήματος στις επιστημονικές θεμελιώσεις, ο χρήστης, και όπως θα δούμε και ο επιχειρηματίας και όλοι οι ειδικοί που επηρεάζουν την παραγωγή των τεχνολογικών προϊόντων για λογαριασμό του, είναι παρόντες και καθορίζουν τον τρόπο της επεξεργασίας των επιστημονικών γνωστικών πηγών της πράξης». Είναι, προφανές, ότι αν η τεχνολογία δεν είναι εφαρμοσμένη επιστήμη, πολύ περισσότερο δεν μπορεί να νοηθεί ως εφαρμοσμένη οντολογία. Η προσπάθεια ενός ορισμένου ριζικού περιβαλλοντισμού να βρει πίσω από την τρύπα του όζοντος, το φαινόμενο του θερμοκηπίου, την κρεοφαγία ή την απειλούμενη θαλάσσια χελώνα τις συνέπειες του εφαρμοσμένου «καρτεσιανισμού» –και άλλων «μπεριαλιστικών» δυιστικών οντολογιών– στερείται κάθε σοβαρότητας.
11. Μην ξεχνάμε ότι η απόκρουση του ωφελιμιστικού ατομισμού –όπως και του φιλελεύθερου δαρβινισμού τύπου Spencer– αποτελεί σημαντικό μέρος της επιστημονικής εργασίας του Durkheim, του Parsons αλλά και του αμερικανικού πραγματισμού των Dewey και G.H. Mead.
12. Η διαχείριση των διλημάτων ανάπτυξης σε μια ορισμένη περιβαλλοντική φιλοσοφία συμπυκνώνεται σε μηνύματα γύρω από την σχέση μεταξύ «ποσοτικού» και «ποιοτικού». Αυτό το δίλημμα μεταξύ ποσοτικού (μηχανικού) και ποιοτικού (οργανικού) αντλεί φιλοσοφικά την προέλευσή του από τον κοσμοβιταλισμό της Αναγέννησης, αλλά, κυρίως, από τη νεώτερη ρομαντική κριτική στο πνεύμα της «μηχανής».
13. Ενδεικτικά και μόνον, περιγραφές που έχουν συνεισφέρει κατά σημαντικό τρόπο στη χαρτογράφηση των πολιτισμικών ρηγμάτων της σύγχρονης κοινωνίας μπορεί να βρει κανείς σε όλα τα έργα του Αμερικανού κοινωνιολόγου Daniel Bell ή του Ελβετού δοκιμογράφου και λογοτεχνικού κριτικού George Steiner.
14. Βλ. σχήματα του τύπου: καπιταλιστική κρίση-σοσιαλιστική αναγέννηση, φθορά του αστικού πολιτισμού-αναδυόμενη ελπίδα του κομμουνισμού, καπιταλιστική βαρβαρότητα-σοσιαλιστικός ανθρωπισμός κλπ. Πάντως, από τον δημιουργικό μαρξιστικό λόγο αυτού του είδους η ρητορεία έχει εκλείψει.
15. Στην αμερικανική, κυρίως, προέλευσης διαμάχη ιδεών γύρω από τον «πολιτικό φιλελευθερισμό» και τον «κοινοτισμό», δεν υπάρχει κανένας σημαντικός λόγος να επιλέξει κανείς στρατόπεδο υιοθετώντας τους κανόνες των σχετικών συζητήσεων. Όχι διότι κάποια φιλοσοφικά, πολιτικά και ηθικά ερωτήματα που ανασύρθηκαν σε αυτή τη διαμάχη είναι ήσσονος σημασίας, ούτε

επειδή μια υλιστική κοινωνική προσέγγιση διεκδικεί, αυτόρεσκα, «όλες τις απαντήσεις». Ο λόγος για μια τέτοια άρνηση θέσης έχει να κάνει νομίζω με την ανάγκη συστηματικής αναίρεσης βασικών επιχειρημάτων και της μιας και της άλλης πλευράς. Δεν επεκταθήκαμε σε μια παρόμοια συζήτηση επειδή, εκτός των άλλων, τουλάχιστον ο πολιτικός φιλελευθερισμός (ο ένας από τους πόλους της διαμάχης) δεν λειτουργεί κατά κανένα τρόπο στα πλαίσια αφηγήσεων της παρακμής σε αντίθεση, όπως εικάσαμε, με ένα μεγάλο κομμάτι του κοινοτισμού.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Bellah, R. (1986, επιμ.), *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*, Harper Collins.
- Berman, M. (2000), *The twilight of American culture*, W.W. Norton.
- Carlyle, T. (2000), *Σημεία των Καιρών*, Αθήνα: Ροές.
- Dreyfus, M. και R. Lew, (2001) «Η συζήτηση περί ολοκληρωτισμού», στο Dreyfus, M., Groppo, B., Ingerflom, C. και άλλοι, *Ο Αιώνας των Κομμουνισμών*, Αθήνα: Πόλις, σ. 668-672.
- Ehrenfeld, D. (1999), «The coming collapse of the Age of technology», *Tikkun*, 14 (1), 33-44.
- Etzioni, A. (1999), *Η κοινωνία της υπευθυνότητας, Κοινωνικότητα και ατομισμός*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Fligstein, N. (1999), «Fields, power, and social skills. A critical analysis of the new institutionalism», *Working Paper, Center for culture, organization, and politics*, Institute of Industrial Relations, Berkeley: University of California.
- Gasset, Ortega Y (1986), *Le thème de notre temps*, Quebec: Editions Le Griffon d'Argile.
- Κύρτσος, Α. Α (2002), *Τεχνολογικός σχεδιασμός και κοινωνική οργάνωση της ψηφιακής επιχείρησης*, Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Lasch, C. (1991), *The culture of narcissism*: Warner Books (αναθεωρημένη έκδοση).
- Mac Intyre, A. (1981), *After Virtue. A study in moral theory*, University of Notre Dame Press.
- Maistre, J. De (1989), *Ecrits sur la Révolution*, Paris: PUF.
- Morin, E. (2002), *Pour une politique de civilisation*, Paris: Arléa.
- Mucchielli, L. (1997), «Sociologie versus anthropologie raciale. L'engagement des sociologues durkheimiens dans le contexte "fin-de-siècle" (1885-1914)», *Gradhiva. Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 21, 77-95.
- Πανταζόπουλος, Α. (2002), *Η Δημοκρατία της Συγκίνησης*, Αθήνα: Πόλις.
- Πεγκύ, Σ. (2000), *Σημειώσεις για την κρίση των καιρών μας*, Αθήνα: Ευθύνη.
- Plumwood, V. (1994), *Feminism and the mastery of nature*, Routledge.
- Selznick, P. (1994), *The moral commonwealth: social theory and the promise of community*, University of California Press.
- Stern, F. (1974), *The politics of cultural despair: A study in the rise of the Germanic ideology*, University of California Press.
- Sternhell, Z. (1994, επιμ.), *L' éternel retour. Contre la démocratie, l'idéologie et la décadence*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Sternhell, Z. (2000), *Ni droite, ni Gauche, L' idéologie fasciste en France*, Paris: Editions Complexe.
- Taguieff, P.A. (1998), *Le couleur et le sang. Doctrines racistes à la française*, Paris: Les petits livres.
- Tam, H. (1998, επιμ.) *Communitarianism: A new agenda for politics and citizenship*, New York University Press.