

Χρήστου Γιανναρά
Ὁρθός λόγος και κοινωνική πρακτική

Πρώτη έκδοση 1984
Πρώτη επανέκδοση 1990
Δεύτερη επανέκδοση 1999
Τρίτη (παρούσα) επανέκδοση 2006

ISBN 960-7217-24-1

© Christos Yannaras, 84 Plastira st., 171 21 Nea Smyrni

© Για τήν ελληνική γλώσσα: Ἐκδόσεις Δόμος

Στοιχειοθεσία και εκτύπωση:
Τυπογραφικὸ ἐργαστήρι «Δόμος»

Χρήστου Γιανναρά

ΟΡΘΟΣ ΛΟΓΟΣ
ΚΑΙ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΠΡΑΚΤΙΚΗ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΔΟΜΟΣ

Μαυρομυχάλη 16, 106 80 Ἀθήνα, Τηλ. 210 360 55 32, Fax 210 36 37 304
e-mail: domosbooks@ath.forthnet.gr

Ἐκδόσεις Δόμος

offerte
B
833
.653
2006g

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Ὁρθολογισμός: ἡ κοινωνιολογικὴ διασάφηση.....	11
2. Ὁρθολογισμός: ἡ γλωσσικὴ σημαντικὴ	14

I

ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗ

1. Ἀρνηση τοῦ μεταφυσικοῦ δογματισμοῦ	21
2. Ἀναίρεση τῆς μυστικιστικῆς αὐθαιρεσίας	23
3. Ἀπομυθοποίηση.....	25
4. Ἀπελευθέρωση ἀπὸ τῆ φύσης καὶ τὸ ἐνστικτο.....	28

II

ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΗ

1. Ἀφαιρετικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀνθρώπινης μονάδας	31
α. Αὐτονόμηση τῶν μεθόδων παραγωγῆς	32
β. Ἡ μαρξικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀλλοτρίωσης	34
γ. Ἡ γενίκευση τῆς ἀφαιρετικῆς ἐκδοχῆς	36
2. Ἡ τεχνολογία ὡς λογικὴ τῆς κυριαρχίας	40
α. Ὁ «ἐργαλειακός» χαρακτήρας τοῦ ὀρθολογισμοῦ	40
β. Ἡ «λειτουργικὴ» ἐπαλήθευση	42
γ. Ἡ μαθηματικὴ ἀποδοτικότης	42
δ. Ἡ ὀλοκληρωτικὴ ὀργάνωση	45
3. Ὁ ὀρθολογικὸς δογματισμός	46
α. Ἡ καντιανὴ ἀφετηρία	46
β. Θετικισμός.....	50
γ. Αἰτιοκρατία	55
δ. Φετιχισμός τῆς ἐπιστήμης	69

III

ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΙΣΜΟΣ

1. Τὸ ἀδιέξοδο τοῦ συνεποῦς κριτικισμοῦ	77
2. Οἱ προτάσεις τοῦ Porper	83
α. Μεθοδολογικός νομιναλισμός	84
β. «Βῆμα πρὸς βῆμα κοινωνική μηχανική»	85
γ. Ἡ ἀρχὴ τῆς διαφυσισμότητας	87
3. Ἡ ἀπειλὴ τοῦ σχετικισμοῦ	88

IV

ΠΑΡΕΝΘΕΣΗ: ΕΙΝΑΙ ΔΥΝΑΤΗ ΜΙΑ «ΚΡΙΤΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ»;

1. Ἡ ἔννοια τῆς σχέσης στὸν πρῶμο Marx	99
α. Ἡ βιολογικὴ ἀτομικότητα ὡς γεγονὸς σχέσης	104
β. Ἡ ὑποκειμενικὴ συνείδηση ὡς γεγονὸς σχέσης	109
γ. Ἡ ἀνθρώπινη δημιουργικότητα ὡς γεγονὸς σχέσης	122
δ. Ἡ ἀτομικὴ ὑπαρξὴ ὡς κοινωνικὸ γεγονὸς	131
2. Ἡ κριτικὴ διερεῦνηση τῆς ὑποκειμενικῆς αὐτογνωσίας (Lacan)	140
α. Ὁ ἀναφορικὸς χαρακτήρας τοῦ ἀσυνειδήτου	143
β. Ἡ ἐπιθυμία ὡς πρωτογενὴς ἀφετηρία τοῦ γεγονότος τῆς σχέσης	152
γ. Ἡ ἀλλοτρίωση τοῦ ὑποκειμένου ὡς ὑποταγὴ στὸ νόημα ..	158
3. Συμπερασματικὲς συντεταγμένες	170

V

ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΠΟΦΑΤΙΣΜΟΣ

1. Ἀποφατικὴ χρῆση τοῦ ὀρθοῦ λόγου	181
α. Ταύτιση τοῦ ἀληθεῦν μετὰ τὸ κοινωνεῖν	188
β. Ὁριοθέτηση μεθόδου καὶ στόχων	210
γ. Σχετικότητα καὶ κοινωνικὴ λειτουργικότητα τοῦ ὀρθολογισμοῦ	233
2. Κοινωνικὴ δυναμικὴ τοῦ ἀποφατικοῦ λόγου	253
α. Χειραφέτηση ἀπὸ τὴν «ἰδιοκτησία» τῆς λογικῆς	258
β. Ἀποδέσμευση ἀπὸ τὴν ἐπαγγελματικὴ αὐθεντία	264
γ. Ἐξισορρόπηση ἐμπειρίας καὶ λογικῆς	268

VI

ΑΠΟΦΑΤΙΚΟΣ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ

1. Ἐλευθερία ἐπιλογῶν καὶ ἐλευθερία ἀπὸ τὴν ἀλλοτρίωση ...	277
α. Τὸ αἶτημα τῆς «ἄμεσης δημοκρατίας»	285
β. Παραγωγικὴ διαδικασία καὶ ὑποκειμενικὴ ἑτερότητα ...	295
γ. Ὁ σεβασμὸς τῆς ἀποτυχίας	313
2. Πολιτικὴ τέχνη καὶ θεσμοὶ	320
α. Ἡ αὐτονόμηση τῶν θεσμῶν	320
β. Ἡ καταφατικὴ προοπτικὴ	324
γ. Ἡ ἀποφατικὴ «τέχνη» τῆς πολιτικῆς	332
* Ἀλφαριθμητικὸ εὐρετήριο	337

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Ὁρθολογισμός: ἡ κοινωνιολογικὴ διασάφηση

Ὁ ὅρος ὀρθολογισμός (rationalismus) χρησιμοποιεῖται στὴ φιλοσοφία μὲ διαφοροποιημένες σημασίες. Στὴν ποικιλία τῶν ἐκδοχῶν ἀντιστοιχοῦν ἐπιμέρους φιλοσοφικὲς σχολὲς καὶ τάσεις.

Ἀντίθετα στὴν κοινωνιολογία ὁ ὅρος ὀρθολογισμός μοιάζει νὰ ἐπιδέχεται μιὰ κοινὰ ἀποδεκτὴ ἐρμηνεία. Βάση ἢ ἀφετηρία γι' αὐτὴ τὴν κοινὴ κατανόηση, εἶναι ἡ σύνδεση τοῦ ὀρθολογισμοῦ μὲ κρινωνικο-ιστορικὰ δεδομένα τῆς ἄμεσης ἐμπειρίας. Συγκεκριμένα ὁ ὀρθολογισμός συνδέεται μὲ ἐκφάνσεις καὶ λειτουργίες ποὺ χαρακτηρίζουν τὸν δυτικο-ευρωπαϊκὸ ἀποκλειστικὸ πολιτισμό.

Τὴν ἐξάρτηση τῆς κοινωνιολογικῆς σημασίας τοῦ ὀρθολογισμοῦ ἀπὸ τὰ κοινωνικο-ιστορικὰ δεδομένα τοῦ δυτικο-ευρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ τὴν ὀφείλουμε καταρχὴν στὶς μεθοδικὲς ἀναλύσεις τοῦ Max Weber¹. Τὴ γενικότερη ὁμως με-

1. Βλ. Max Weber, *Die protestantische Ethik*, τόμος I, Hamburg 1973. — Τοῦ ἴδιου, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, τόμος I, Tübingen (Mohr - Verl.) 1963. — Τοῦ ἴδιου, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen (Mohr - Verl.) 1976. — A. Eisen, *The Meanings and Confusions of Weberian rationality*, British Journal of Sociology, 29/1978, σελ. 57 κ.έ. — U. Vogel, *Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 25/1973, σελ. 533 κ.έ. — A. Swidler, *The*

θοδολογική ισχύ που μπορούν να έχουν οι αναλύσεις του Weber για την ένοποίηση των σημασιών του όρθολογισμού στην προοπτική της κοινωνιολογίας, την υπέδειξε ο Jürgen Habermas¹. Αυτό την υπόδειξη θα ακολουθήσουμε εδώ, για την καταρχήν έρμηνεία του όρθολογισμού.

Με άλλα λόγια: υίοθετούμε την κοινωνιολογική έκδοχή του όρθολογισμού — που μάς προτείνει ο Habermas με βάση τον Weber — ως άφετηρία μιās φιλοσοφικής κατά τα άλλα σπουδής. Και τοῦτο, γιατί δεχόμαστε καταρχήν ότι τὸ νόημα τοῦ όρθολογισμού ενδιαφέρει τὴ φιλοσοφία ὄχι σὰν ἀφορμὴ ἀκαδημαϊκῆς ἀπλῶς ἀδολεσχίας, ἀλλὰ σὲ συνάρτηση μετὰ τὴν ἀμεσότητα τοῦ ἀνθρώπινου βίου καὶ τῆς ἱστορικῆς πρακτικῆς.

Στὴν περίπτωση μιᾶς τέτοιας ἀποδοχῆς νοηματοδοτοῦμε τὸν ὅρο ὄχι ἀπαντώντας στὸ ἐρώτημα: τί εἶναι ὀρθολογισμός, ἀλλὰ θέτοντας τὸ ἐρώτημα: ποιά κοινωνικο-ιστορικά δεδομένα ἐπιδέχονται τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ ὀρθολογικοῦ με τρόπο που νὰ γίνεται κοινὰ ἀποδεκτός². Μετὰ τὴ «λήψη τοῦ ζητουμένου» (δηλαδή τὴ χρησιμοποίηση τοῦ ἴδιου τοῦ ὅρου που θέλουμε νοηματικὰ νὰ καθορίσουμε) γιὰ τὸν χαρακτηρισμὸ κοινωνικο-ιστορικῶν δεδομένων τῆς ἄμεσης ἐμπειρίας, δια-

concept of Rationality in the Work of Max Weber, Soc. Inquiry 43/1973, σελ. 35 κ.έ. — W. M. Sprondel, C. Seyfarth (Hrsg.), *Max Weber und das Problem der gesellschaftlichen Rationalisierung*, Stuttgart 1979.

1. Βλ. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt (Suhrkamp) 1981, τόμος I, σελ. 22-23, 207 κ.έ.

2. Πρβλ. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, τόμος I, ἑλλ. μτφρ. Εἰρήνης Παπαδάκη, Ἀθήνα («Δωδώνη») 1980, σελ. 78-79. — Τοῦ ἴδιου, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg (Hoffmann und Campe - Verl.) 1974, σελ. 218, 337. — Ἐπίσης, J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, σελ. 133, ὅπου καὶ ἡ διατύπωση: ὅτι μιὰ κοινωνικὴ norma (γνώμων - κανόνας) ὑφίσταται πραγματικὰ (faktisch besteht) σημαίνει: ἡ διυποκειμενικὴ ἀναγνώριση ἰδρύει τὴν κοινωνικὴν ἰσχύ τοῦ κανόνα.

σαφηνίζεται ἡ σημασία του, στὸ ποσοστὸ που ὁ χαρακτηρι-
σμός αὐτὸς ἐρμηνεύει πληρέστερα ἀπὸ ἄλλους τὰ κοινωνικο-
ιστορικά δεδομένα. Καὶ «πληρέστερη» ἐρμηνεία σημαίνει τὴν
καθολικότερη δυνατὴ διυποκειμενικὴ ἀποδοχὴ της.

Τέτοια δεδομένα που νοηματοδοτοῦν τὸν ὀρθολογισμό ὡς
θεμελιῶδες κοινωνιολογικὸ γνῶρισμα τοῦ δυτικο-ευρωπαϊκοῦ
πολιτισμοῦ (τοῦ δυτικο-ευρωπαϊκοῦ τρόπου τοῦ βίου), θὰ
μποροῦσαν, παραδειγματικά, νὰ εἶναι:

α. Ἡ προγραμματικὴ αἰτιολόγηση τῶν σκοπῶν καὶ στό-
χων τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητος.

β. Ἡ συνεπὴς καὶ ἀποτελεσματικὴ μεθόδευση τῆς κυ-
ριαρχίας τοῦ ἀνθρώπου πάνω στὴ φυσικὴ πραγματικότητα.

γ. Ἡ συγκρότηση μιᾶς λογικῆς ἀρθρωμένης εἰκόνας τοῦ
κόσμου στὶς συνειδήσεις τῶν ἀνθρώπων.

Τὰ δεδομένα αὐτὰ συγκεκριμενοποιοῦνται σὲ ἐκφάνσεις
τοῦ κοινωνικοῦ βίου — εἶναι, δηλαδή, δυνατό νὰ μελετηθοῦν
ὡς διαπιστώσεις ἐμπειρικῆς στὰ πλαίσια συγκεκριμένων κοι-
νωνικῶν λειτουργιῶν, ὅπως:

1. Ἡ προγραμματικὴ ὀργάνωση, ἄρθρωση καὶ λειτουργ-
γία τῆς οἰκονομίας καὶ τῆς κρατικῆς ἐξουσίας.

2. Ἡ καθιέρωση τοῦ κριτηρίου τῆς ἀποτελεσματικῆς με-
θοδικότητος στὴν ἐπιστήμη, στὴν τέχνη, στὸ δίκαιο καὶ
στὴν ἠθική.

3. Ἡ κυριαρχία τῆς λογικῆς συνέπειας στὸν τρόπο τῆς
προσωπικῆς ζωῆς¹.

Χωρὶς νὰ ἐξαντλοῦν τὴν κοινωνιολογικὴν ἐκδοχὴ τοῦ ὀρ-
θολογισμοῦ, οἱ ἔξι αὐτὲς καταρχὴν ἐπισημάνσεις περι-γρά-

1. Βλ. J. Habermas, ὁ.π., σελ. 226 κ.έ. — Τοῦ ἴδιου, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, (Suhrkamp) 1982, σελ. 82. — Τοῦ ἴδιου, *Theorie und Praxis*, (Suhrkamp) 1982, σελ. 350-351.

φουν τή φαινομενολογία τοῦ τρόπου συλλογικῆς συμβίωσης ποῦ ὀνομάζουμε δυτικο-ευρωπαϊκὸ πολιτισμό. Ἀναγνωρίζουμε σὲ αὐτὸ τὸν τρόπο τὴν «εἰδοποιὸ διαφορὰ» τοῦ δυτικο-ευρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ: τὸ στοιχεῖο ποῦ τὸν διαφοροποιεῖ ἀπὸ κάθε ἄλλο πολιτισμὸ στὴν Ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ σήμερα πιά ὁ τρόπος αὐτὸς ἔχει πάψει νὰ ἀφορᾷ σὲ περιορισμένο τμήμα ἢ περιοχὴ τοῦ πλανήτη μας: τείνει νὰ ταυτιστεῖ μὲ τὴν καθολικὴ ἔννοια τοῦ πολιτισμοῦ — ἀποκλείοντας κάθε ἄλλη ἐκδοχὴ σὲ παγκόσμια κλίμακα¹.

2. Ὁρθολογισμός: ἡ γλωσσικὴ σημαντικὴ

Ἀλλὰ ἡ ἀποδοχὴ τῆς κοινωνιολογικῆς ἐκδοχῆς δὲν μᾶς ἀπαλλάσσει καὶ ἀπὸ τὴν ἀνάγκη νὰ διερευνήσουμε τοὺς νοηματικούς συνειρμούς μὲ τοὺς ὁποίους ὁ ὅρος ὀρθολογισμὸς λειτουργεῖ στὰ πλαίσια τῆς γλωσσικῆς «σημαντικῆς» — στὰ πλαίσια τῆς γλώσσας, ποῦ εἶναι τὸ κατεξοχὴν ὄργανο κοινωνικῆς πρακτικῆς.

Στὴν ἑλληνικὴ, συγκεκριμένα, γλώσσα ἡ λέξη ὀρθολογισμὸς ἐμφανίζεται μόνο γιὰ νὰ μεταφράσει τὸν λατινικὸ ὄρο *rationalismus*. Μεταφέρει ἐπομένως ἓνα νόημα δανεισμένο ἀπὸ ἄλλη γλωσσικὴ σημαντικὴ, ἄρα καὶ ἀπὸ ἄλλη κοινωνικὴ πρακτικὴ. Στὴν ἀρχαία καὶ στὴ μεσαιωνικὴ ἑλληνικὴ δὲν ὑπάρχει ὁ ὅρος ὀρθολογισμὸς. Συναντᾶμε στὸν Πλάτωνα τὴ λέξη ὀρθολογία, ἀλλὰ μὲ τὸ νόημα τῆς ὀρθῆς (σωστῆς) δια-

1. M. Weber, *Die protestantische Ethik*, I, σελ. 9 κ.έ. — J. Habermas, ὁ.π., σελ. 252-254. — W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen (Mohr - Verl.) 1979, σελ. 34, 36, 154, 253 κ.έ.

τύπωσης, τοῦ ὀρθῶς ἐκφράζεσθαι¹. Βέβαια, ὑπάρχει στὸν Πλάτωνα ἡ ἐκφραση ὀρθὸς λόγος² καὶ αὐτὴ τὴν ἐκφραση ἐπιστρατεύει ἡ νεώτερη γλώσσα γιὰ νὰ ἀποδώσει τὴν ἔννοια τῆς λατινικῆς *ratio*. Ἀλλὰ ὀρθὸς λόγος στὴ γλώσσα ποῦ κατανοεῖ ὁ ἱστορικὸς - κοινωνικὸς περίγυρος τοῦ Πλάτωνα, σημαίνει «τὸ λελογισμένως, συνετῶς διανοεῖσθαι», τὴν εὐθυκρισίαν³. Ἀνταποκρίνεται ἄραγε τὸ νόημα αὐτὸ στὴ λατινικὴ *ratio*;

Ἡ ἐτυμολογικὴ καταγωγὴ τῆς *ratio* εἶναι μᾶλλον ἀμφισβητούμενη καὶ ὅπωςδήποτε ἄσχετη μὲ τὸ μεταγενέστερο νοηματικὸ περιεχόμενο τῆς λέξης — αὐτὸ ποῦ καθορίζει τὴ σημασία τοῦ *rationalismus*. Ὅ,τι ὀνομάζουμε «μεταγενέστερο νόημα», ἐπισημαίνεται γιὰ πρώτη φορὰ στὴ χρῆση τοῦ ὅρου ἀπὸ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη: εἶναι ἡ ἔννοια τῆς *ratio* ὡς *ικανότητας* (*facultas*) τοῦ ὑποκειμένου νὰ ἀναγνωρίζει τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων, νὰ συλλαμβάνει τὸ εἶναι τῶν ὄντων καθεαυτοῦ, τὶς ἀρχὲς καὶ τοὺς νόμους ποῦ κάνουν *ὑπόσταση* (πραγματικὴ ὄντοτητα) τὸ ὑπαρκτό⁴. Αὐτὴ ἡ ἀνταπόκριση τῆς λογικῆς *ικανότητας* (*facultas rationis*) στὴν ἀλήθεια τῶν ὄντων, στὸ εἶναι τῶν ὑπαρκτῶν, ὀφείλεται στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀνθρώπινη λογικὴ εἶναι μιὰ δυνατότητα ἀναγωγῆς ἢ μιὰ

1. Σοφιστής 239b 3-4: ὥστε ἐν ἑμοιγε λέγοντι, καθάπερ εἶπον, μὴ σκοπῶμεν τὴν ὀρθολογίαν περὶ τὸ μὴ ὄν...

Καὶ στὴ νεοελληνικὴ μετάφραση τοῦ Δ. Γληνοῦ: "Ὡστε ἄς μὴν κοιτάξουμε, καθὼς εἶπα, νὰ βροῦμε στὰ δικά μου τὰ λόγια τὴ σωστὴ διατύπωση γιὰ τὸ μὴ ὄν..."

2. Βλ. *Νόμοι* 890d 7: ...εἴπερ νοῦ γέ ἐστιν γεννήματα κατὰ λόγον ὀρθόν... — Ἐπίσης: *Φαίδων* 73a 9-10: ...εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἶοί τ' ἦσαν τοῦτο ποιῆσαι.

3. Βλ. Δ. Δημητράκου, *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, Ἀθῆναι 1958, τόμος 6, σελ. 5215.

4. Βλ. *Summa Theologiae* I, II, 17, 6 ob. 2 καὶ *Libros sententiarum magistri Petri Lombardi* III, 17, 1, 1, 2 ad 3. — Etienne Gilson, *Le thomisme*, Paris (Vrin) 1972, σελ. 263 κ.έ.

υπαρκτική σμίκρυνση της θείας Λογικής, στην όποια συνοψίζονται οι αιώνιοι νόμοι της ύπαρξης¹.

Ἡ μεταφυσική κατοχύρωση τοῦ αὐθεντικοῦ χαρακτήρα τῆς γνώσης πού προσπορίζει στὸ ὑποκείμενο ἡ ratio, αἶρεται ἀπὸ τὸν Descartes, χωρὶς ὅμως νὰ ἀμφισβητηθεῖ ἡ *ικανότητα* πού ἡ ratio ἀντιπροσωπεύει. Ἔτσι ἐμφανίζεται ἀπὸ τὸν 17ο αἰώνα τὸ νόημα πού θὰ κυριαρχήσει στὶς δυτικο-ευρωπαϊκὲς γλῶσσες ὡς περιεχόμενο τῆς ratio (: *raison* - *reason* - *Vernunft*): ἡ δεδομένη καὶ δίχως μεταφυσικὲς προεκτάσεις *ικανότητα* τοῦ ὑποκειμένου νὰ διακρίνει τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὸ ψέμα, ἄμεσα καὶ αὐθόρμητα, νὰ κατορθώνει τὴν ὀρθὴ γνώση, τὴν *ἐπιστήμη*².

Ἡ πεποίθηση στὴν ratio ὡς ἀπεριόριστη *ικανότητα* τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου, εἶναι τὸ νοηματικὸ περιεχόμενο πού προσδίδει στὸν ὅρο *rationalismus* ἡ κοινωνικὴ - πολιτιστικὴ ἐκρηξὴ αἰσιοδοξίας στὴν Εὐρώπη τοῦ 17ου-18ου αἰώνα, ἡ γνωστὴ μὲ τὸ ὄνομα τοῦ *διαφωτισμοῦ* (*Aufklärung*). Τὸ νοηματικὸ αὐτὸ περιεχόμενο λειτουργεῖ στὰ πλαίσια μιᾶς κοινωνικῆς «σημαντικῆς» πού σαφέστατα ἐκδέχεται τὸν ὅρο *rationalismus* ὡς σύμβολο ριζοσπαστικῆς ἀπόρριψης κάθε θρησκευτικῆς καὶ πολιτικῆς αὐθεντίας, σύμβολο ἐξασφάλισης τῆς *ικανότητας* τοῦ ἀτόμου νὰ ἔχει ἄμεση πρόσβαση στὴν ἀλήθεια, νὰ κυριαρχεῖ τὴ γνώση³. Τόσο οἱ *υπερμαχοὶ* τοῦ ρασι-

1. Βλ. *Summa Theologiae* I. 84, 5 ob. 3. — I. II, 15, 4 ob. 3. — Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris (Payot) 1962, σελ. 537. — Τοῦ ἴδιου, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris (Vrin) 1969, σελ. 239-240.

2. ...la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison. Descartes, *Discours de la méthode* I. 1.

3. Βλ. Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?* "Ἀπαντα, ἔκδοση Suhrkamp 1982, τόμος XI, σελ. 53 κ.έ. — Τοῦ ἴδιου, *Kritik der Urteilskraft* I, § 40, "Ἀπαντα, τόμος X, σελ. 226. — Τοῦ ἴδιου, *Sich im Denken orientieren*, "Ἀπαντα, τό-

ναλισμοῦ (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff) ὅσο καὶ οἱ μυστικιστὲς (ὅπως ὁ Pascal) ἢ οἱ ἐμπειριστὲς ἀντίπαλοί του (Locke, Hume, Condillac) συμπέπτουν στὴν ἀποδοχὴ αὐτῆς τῆς κοινωνικῆς «σημαντικῆς» τοῦ ὅρου πού λειτουργεῖ ἀπελευθερωτικὰ γιὰ τὸ ἄτομο. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἀπὸ τὴν ἴδια ἐποχὴ κατὰγεται καὶ τὸ καινούργιο νόημα τῆς *ἐπιστήμης*: Εἶναι ἡ κατοχύρωση τῆς γνώσης μὲ μαθηματικὴ ἀποδεικτικότητα, ἡ ἐκδοχὴ τῆς ἀλήθειας ὡς ἀκριβοῦς προσδιορισμοῦ τῶν νόμων καὶ ἀρχῶν πού διέπουν τὴ φυσικὴ πραγματικότητα¹.

Ὅμως, τὴν πληρέστερη κάθαρση τοῦ νοήματος τῆς ratio ἀπὸ κάθε μεταφυσικὴ ἐξάρτηση ἢ ὑπερβατικὴ ἀναφορὰ τὴν κατορθώνει ὁπωσδήποτε ὁ Kant². Ἡ συμβολὴ τῆς φιλοσοφίας του εἶναι καίρια γιὰ τὴν ἐμπέδωση τῆς σημαντικῆς τοῦ ὅρου στὰ πλαίσια τῶν δυτικο-ευρωπαϊκῶν κοινωνιῶν. Ἡ ratio ἐρμηνεύεται ὄχι πιά ὡς δεδομένη ἀπλῶς *ικανότητα* ἐπαλήθευσης τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας, *ικανότητα* ἀναγωγῆς στὸν ἐπίσης δεδομένο λόγο τῶν ὑπαρκτῶν. Ἀλλὰ εἶναι ἡ ἴδια ἡ ratio πού συνθέτει τὸν λόγο τῶν ὑπαρκτῶν λειτουργώντας

μος V, σελ. 283. — Max Horkheimer - Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Tb., σελ. 22 κ.έ. — Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 1. The Rise of Modern Paganism, London (Wildwood House) 1973.

1. Peter Gay, ὁ.π., 2. The Science of Freedom. — W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, τόμος II, Stuttgart (Kröner) 1979, σελ. 729-730. — U. Anacker, *Aufklärung*, στὸ *Wissenschafts-theoretisches Lexikon* (Styria - Verl.) 1978, στ. 59 κ.έ. — Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris (Seuil) 1975, σελ. 369, ὅπου ἡ χαρακτηριστικὴ διατύπωση: En Occident il y a quelques siècles, (on) a créé cette représentation imaginaire particulière, d'après laquelle tout ce qui est «rationnel» (et en particulier mathématisable), ce qu'il y a à savoir est en droit exhaustible, et la fin du savoir est la maîtrise et la possession de la nature.

2. Βλ. G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, "Ἀπαντα, τόμος 2, Neuwied 1968, σελ. 299.

κριτικά: περνώντας από την αίσθηση των φαινομένων στην κατάληψη των φαινομένων και από κει στη συγκρότηση της έννοιας του κάθε φαινομένου — δηλαδή αποδίδοντας λόγο — νόημα στα φαινόμενα. Έτσι η αλήθεια των ύπαρκτων παύει να είναι ένα αντικειμενικό ζητούμενο, γίνεται συνάρτηση των νοητικών λειτουργιών που κάνουν δυνατή την ανθρώπινη γνώση. Η *ratio* δεν ανταποκρίνεται απλώς στην αλήθεια, αλλά ταυτίζεται με τη δυνατότητα της αλήθειας. Αυτή η ταύτιση οφείλει τη φιλοσοφική καταγωγή της στον Kant, αλλά εξελίσσεται σε κοινό στοιχείο κατανόησης του νοήματος της *ratio* στα πλαίσια της γλωσσικής σημαντικής που διαμορφώνουν οι δυτικές κοινωνίες.

Η επιλεκτική αυτή αναδρομή στις νοηματοδοτήσεις της *ratio* δεν έχει, βέβαια, τον χαρακτήρα ιστορικής καταγραφής των νοηματικών εξελίξεων του όρου, αλλά μόνο απλής επίσημανσης των κυριότερων συνειρμών με τους οποίους λειτούργησε ο όρος στη γλωσσική σημαντική των ευρωπαίων. Και όταν λέμε ότι είναι οι «κυριότεροι» συνειρμοί, εννοούμε ότι είναι οι περισσότερο αναγκαίοι για τη διαμόρφωση της σημαντικής και του ελληνικού όρου *ορθολογισμός*.

Με άλλα λόγια: η σημασία που αποδίδουμε στον όρο *ορθολογισμός* στην ελληνική γλώσσα, πρέπει να είναι απαλλαγμένη από τους συνειρμούς της αρχαίας και μεσαιωνικής γλωσσικής σημαντικής, και να παραπέμπει στους συνειρμούς που συνοδεύουν τον όρο *rationalismus* στη μεσαιωνική και νεώτερη φιλοσοφική παράδοση του δυτικο-ευρωπαϊκού κόσμου.

Όμως στα πλαίσια της κοινωνιολογικής έκδοχης του *ορθολογισμού* που έδω αποδεχθήκαμε, οι νοηματικοί συνειρμοί μπορεί να διαφωτίζουν τη λειτουργία του όρου μέσα στα όρια της γλωσσικής σημαντικής, αλλά δεν επαρκούν ως δεδο-

μένα για την έρμηνεία του όρου. Η έρμηνεία βασίζεται καταρχήν στην καθολικότερη δυνατή (διυποκειμενική) αποδοχή του *ορθολογισμού* ως χαρακτηριστικού γνωρίσματος συγκεκριμένων κοινωνικο-ιστορικών φαινομένων, όπως αυτά που σε προηγούμενη σελίδα αναφέραμε¹.

1. Θα μπορούσαμε να επαναλάβουμε εδώ τη διευκρίνιση του Popper: «Δεν ορίζω τους όρους “λόγος” ή “ορθολογισμός”· τους χρησιμοποιώ ως συντομογραφικά σύμβολα, φροντίζοντας ώστε τίποτα από όσα λέω να μην εξαρτάται αποκλειστικά από τις λέξεις που χρησιμοποιούνται». *The Open Society...*, κεφ. 24, σημ. 1, ελλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 542.

I

ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗ

Ἐπισημάνσαμε παραπάνω ὅτι ὁ ὅρος ὀρθολογισμὸς λειτούργησε στὴν ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ ὡς σύμβολο ἀπελευθέρωσης τοῦ ἀτόμου. Πρέπει νὰ διευκρινίσουμε ἀπὸ τί ἐλευθερώνει ὁ ὀρθολογισμὸς τὸ ἄτομο καὶ ποιὲς εἶναι οἱ κοινωνικὲς συνέπειες αὐτῆς τῆς ἀπελευθέρωσης.

1. Ἀρνηση τοῦ μεταφυσικοῦ δογματισμοῦ

Καταρχὴν μποροῦμε νὰ μιλήσουμε γιὰ μιὰ ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὸν μεταφυσικὸ δογματισμό. Χαρακτηρίζουμε ὡς μεταφυσικὸ δογματισμὸ τὸ κοινὸ γνώρισμα τῶν προσπαθειῶν νὰ ἐπιβληθεῖ ἡ γνώση δίχως νὰ γίνεται κατανοητὴ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ δίχως νὰ «λειτουργεῖ» ὡς κοινωνικὴ ἐμπειρία, ἀλλὰ μόνο χάρις σὲ κάποιους τίτλους μεταφυσικῆς καταγωγῆς της¹. Μεταφυσικὴ καταγωγὴ ἔχει κάθε γνώση ποὺ μᾶς κοινοποιεῖται βεβαιωμένη ἀπὸ κάποια «ἀλάθητη» αὐθεντία: τὸν Θεό, τὸ ἱερατεῖο, τοὺς ἄρχοντες, ἢ σήμερα τὴν ἡγεσία τοῦ κόμματος κλπ. Μιὰ τέτοια γνώση δὲν ἐπιδέχεται ἀμφι-

1. Βλ. I. Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, "Απαντα (ἔκδ. Suhrkamp) τόμος V, σελ. 343 κ.έ. — K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, τόμος II, κεφ. 24, ἑλλ. μτφρ. σελ. 368. — J. Habermas, *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung*, στὸ βιβλίο: *Theorie und Praxis* (Suhrkamp) *1982, σελ. 307 κ.έ.

σβήτηση, τὸ ἄτομο μπορεῖ μόνο νὰ τὴν ἀποδεχθεῖ ὅπως εἶναι ἢ νὰ τὴν ἀρνηθεῖ. Δὲν ὑπάρχουν ἐπιχειρήματα καὶ δὲν προσκομίζονται ἀποδείξεις γιὰ τὴν ἐπαλήθευση αὐτῆς τῆς γνώσης, ἐπομένως δὲν ἀφήνονται καὶ περιθώρια κριτικῆς ἀμφισβήτησης.

Κοινωνικὲς συνέπειες ποὺ κατὰ κανόνα προκύπτουν, ὅταν ὁ μεταφυσικὸς δογματισμὸς ἀποτελέσει τὴν κυρίαρχη ἀντίληψη γιὰ τὴ γνώση σὲ μιὰ στενότερη ἢ εὐρύτερη κοινωνικὴ ομάδα, εἶναι:

α. Ἡ ἐκπροσώπηση τοῦ κυρίαρχου δόγματος ἀπὸ θεσμοὺς ἀναπότρεπτα αὐταρχικοὺς. Οἱ κοινωνικοὶ θεσμοὶ χάνουν τὸν λειτουργικὸ χαρακτήρα τους, παύουν δηλαδὴ νὰ ὑπηρετοῦν τὸ κοινωνικὸ γεγονός, μεταβάλλονται σὲ ὑποχρεωτικὰ καθοριστικοὺς παράγοντες τῆς κοινωνικῆς πρακτικῆς. Κι αὐτό, γιὰτὶ ἐπενδύεται στοὺς θεσμοὺς ἡ δογματικὰ καθορισμένη ἀλήθεια, αὐτὴ τοὺς καταξιώνει καὶ τοὺς προσδίδει ἀναντίρρητο κύρος ἐξουσίας. Ἐπιβάλλονται οἱ θεσμοὶ ἀπὸ τὸ κυρίαρχο δόγμα ὡς ἀπαραίτητοι γιὰ τὴν κοινωνικὴ εὐρυθμία, ἢ ὡς θεόδοτοι, ἢ ὡς ἀνταποκρινόμενοι στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, ἢ ὡς ἀναγκαῖοι γιὰ τὴν πραγματοποίηση τοῦ ἐσχατολογικοῦ δράματος μιᾶς ιδεολογίας, ἢ ὡς σωτήρια ἐπινοήματα τῆς ἀναγνωρισμένης αὐθεντίας κάποιου ἡγέτη.

β. Ὁ ἔλεγχος κάθε δημιουργικῆς δραστηριότητος τοῦ ατόμου (στὴν ἐπιστήμη, στὴν τέχνη, στὴ διανόηση) μὲ μέτρο καὶ κριτήριον τὸ κυρίαρχο δόγμα. Ὁ ἔλεγχος μπορεῖ νὰ εἶναι ἄμεσος, ἀλλὰ καὶ ἔμμεσος (μὲ τὴ δημιουργία κοινῆς νοοτροπίας καὶ αὐτονόητης ὑποταγῆς), δίχως νὰ παραλλάζει τὸ ἀποτέλεσμα: ἡ συρρίκνωση τῶν ὀριζόντων τῆς πνευματικῆς δραστηριότητος στὰ πλαίσια ποὺ ὀρίζουν οἱ δογματικὲς προδιαγραφές. Καὶ στίς δυὸ περιπτώσεις ἡ συμμόρφωση μὲ τὸ δόγμα ἐντάσσεται στὴν κλίμακα τῶν κοινωνικῶν ἀξιών, ἀναδεί-

χνεται σὲ γνώμονα καταξίωσης τῆς κοινωνικῆς συμπεριφορᾶς.

γ. Μιὰ κοινωνικὴ ομάδα μὲ δογματικὲς προκαταλήψεις περιορίζει ὅχι μόνο τὴν κριτικὴ ἱκανότητα τοῦ ατόμου, ἀλλὰ καὶ τὴ δημιουργικὴ του φαντασία. Ἡ φαντασία εἶναι προϋπόθεση γιὰ τὴ λειτουργία τῆς κριτικῆς, προϋπόθεση καὶ γιὰ κάθε ἀνανεωτικὴ διαδικασία καὶ ἐξέλιξη στοὺς κόλπους μιᾶς κοινωνίας. Ἀκριβῶς ἐπειδὴ δεσμεύει τὴ φαντασία, ὁ δογματισμὸς ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὴ συντήρηση, στὴ δυσπιστία γιὰ κάθε ἀλλαγὴ, ἀντιπροσφέροντας τὴν ἐξασφάλιση ἀτομικῆς καὶ συλλογικῆς αὐτάρκειας μὲ τὴν ἐγκύστωση στὰ παραδεδομένα.

2. Ἀναίρεση τῆς μυστικιστικῆς αὐθαιρεσίας

Δεύτερο στοιχεῖο ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐλευθερώνει ὁ ὀρθολογισμὸς τὸν ἄνθρωπο, εἶναι ἡ *μυστικιστικὴ αὐθαιρεσία*. Δὲν ἰσχυρίζομαστε ἐδῶ ὅτι κάθε μορφὴ μυστικισμοῦ ὑποδουλώνει ἢ στερεεῖ τὴ δυνατότητα ὀρθολογικῆς σκέψης καὶ κρίσης. Ἕνας τέτοιος ἰσχυρισμὸς θὰ ἀπέκλειε αὐθαίρετα ἀπὸ τὴ δυναμικὴ τοῦ κοινωνικοῦ γίγνεσθαι ἐκφάνσεις ζωῆς (κατεξοχὴν ἀνανεωτικὲς τῆς ἐτερότητας τῶν πολιτιστικῶν μορφῶν), ὅπως ἡ καλλιτεχνικὴ ἐνόραση, ἡ ἐρωτικὴ αὐθυπέρβαση, ἡ θρησκευτικὴ ἐμπειρία ἢ ἐλπὶς.

Ἐδῶ ἀναφερόμαστε στὴ μυστικιστικὴ αὐθαιρεσία, δηλαδὴ στὴ χρησιμοποίηση τοῦ μυστικισμοῦ προκειμένου νὰ καταξιωθοῦν ἀναπόδεικτες γνώσεις ἢ ἐρμηνεῖες τῆς κοινωνικῆς καὶ ἱστορικῆς πραγματικότητος — γνώσεις καὶ ἐρμηνεῖες ποὺ θεμελιώνουν ἐξουσιαστικοὺς καὶ πάλι θεσμοὺς. Ἡ μυστικιστικὴ αὐθαιρεσία εἰσάγει καὶ καλλιεργεῖ μιὰν ὀρθολογικὴ εὐπιστία ἀποδοχῆς δυνάμεων ἢ παραγόντων ποὺ κι-

νοῦν τὰ νήματα τῆς Ἱστορίας καὶ ρυθμίζουν τὶς κοινωνικὲς ἐξελίξεις. Εἶναι κάποιες ἄλογες δυνάμεις ποὺ κυριαρχοῦν στὴν Ἱστορία, κάποιοι ἀνεξιχνίαστοι νόμοι ποὺ διέπουν τὴν κοινωνικὴ συγκρότηση καὶ τὴ δυναμικὴ τῶν μεταμορφώσεων τῆς, κάποιοι εὐσεβεῖς πόθοι ποὺ μεταφράζονται σὲ αἰτιοκρατικὴ ἀναγκαιότητα. Καὶ ἐπειδὴ κάθε ὀρθολογικὸς ἔλεγχος ἀποκλείεται ἀπὸ αὐτὲς τὶς διαπιστώσεις, ἀπομένει ὡς μοναδικὴ δυνατότητα αἰτιολόγησης ἡ καταφυγὴ σὲ μυστικιστικὲς ἐμπνεύσεις ἢ ἐνοράσεις.

Μυστικιστικὴ αὐθαιρεσία εἶναι καὶ ἡ τάση ἢ προσπάθεια νὰ περιβάλλονται μὲ χαρακτήρα «ιερότητας» καὶ νὰ μεταβάλλονται σὲ ἀπαρabiάστα tabou ἀφαιρετικὲς ἔννοιες, ὅπως: ὁ λαός, τὸ προλεταριάτο, τὸ τρίπτυχο: πατρίδα - θρησκεία - οἰκογένεια, ἡ ἀταξικὴ κοινωνία, ἡ ἐλέω Θεοῦ βασιλεία κλπ. Ἡ ἐπίκληση τέτοιων εἰδωλοποιημένων ἐννοιῶν προϋποθέτει ὡς αὐτονόητο τὸ «μυστικόν» τοὺς νόημα, τὴν ὑπερβατικὴ τους «ἄξια», τὴν ἄλογη - συναισθηματικὴ τους φόρτιση¹.

Αὐθαίρετες μυστικιστικὲς ἐπενδύσεις γίνονται συχνὰ καὶ σὲ πρόσωπα ἡγετῶν ἢ σὲ κέντρα ἐξουσίας — ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἐπ'ἀνδρῶσὴ τους. Στὶς περιπτώσεις αὐτὲς ὁ ἡγέτης εἶναι

ὁ κατεξοχὴν «μύστης» τῆς ἐξουσίας, ὁ μοναδικὰ μνημένος στὰ μυστικὰ τῆς διακυβέρνησης τῶν λαῶν, ὁ χαρισματοῦχος κάτοχος τῆς γνώσης ποὺ ἀπαιτεῖται γιὰ τὴν ἄσκηση τῆς διοίκησης ἢ ἀκόμα καὶ γιὰ τὴν πρόοδο τοῦ πολιτισμοῦ. Δὲν ἀφήνονται περιθώρια ὀρθολογικῆς κριτικῆς ἢ καὶ ἀμφισβήτησης τοῦ μύστη - ἡγέτη, γιατί ὑπάρχει πάντοτε ἓνα «ἀπόκρυφο» «μυστικόν» νόημα στὶς ἀποφάσεις καὶ πράξεις του, ἀπρόσιτο στοὺς πολλούς. Σχεδὸν σὲ κάθε φάση τῆς ἢ Ἱστορία γνώρισε παραδείγματα τέτοιων ἡγετῶν, ποὺ βάσισαν τὴν τυραννικὴ ἐπιβολή τους στὴ μυστικιστικὴ εἰδωλοποίηση τοῦ προσώπου τους. Καὶ οἱ μάζες τοὺς ἀπέδωσαν λατρεία θρησκευτικὴ, παραβλέποντας μὲ ἐθελότυφλη ὑστερία τὰ θηριώδη ἐγκλήματα τους. Ἀντίστοιχα ἡ Ἱστορία γνώρισε καὶ παραδείγματα ἀπρόσωπων κέντρων ἐξουσίας ποὺ περιβλήθηκαν τὴ μυστικιστικὴ αἴγλη τοῦ «ἀλαθήτου» — αἴγλη ποὺ λειτούργησε κυρίως ὡς κοινωνικὸ σύμπτωμα, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς προσπάθειες γιὰ τὴ δογματικὴ κατοχύρωσή της.

3. Ἀπομυθοποίηση

Πολὺ σχετικὸ μὲ τὴ μυστικιστικὴ αὐθαιρεσία εἶναι καὶ τὸ στοιχεῖο τῆς μυθοποίησης, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐπίσης ὁ ὀρθολογισμὸς ἐλευθερώνει τὸν ἄνθρωπο.

Πρέπει νὰ κάνουμε καὶ πάλι μιὰ σαφὴ διαστολή: Εἶναι ἄλλο πράγμα ἡ κοινωνικὴ λειτουργία τῆς μυθοποίησης, καὶ ἄλλο ἡ συμβολικὴ γλώσσα τοῦ μύθου. Ὁ μύθος εἶναι μιὰ «λογικὴ» γλώσσα, ἀποτυπώνει σὲ συμβολικὲς παραστάσεις — προσωποποιήσεις καὶ εἰκόνες — τὸν λόγο τῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν πραγματικότητά ποὺ τὸν περιβάλλει. Οἱ ἄρ-

1. Ὁ Herbert Marcuse καταγγέλλει ὅτι «μὲ τὶς ἐπιτυχίες τοῦ προχωρημένου βιομηχανικοῦ πολιτισμοῦ καὶ τὴν ἀποτελεσματικὴν χρησιμοποίησιν τῆς ὑλικῆς καὶ διανοητικῆς παραγωγικότητος, ὑπῆρξε μιὰ τοπικὴ μετάθεσις τῆς μυστικοποίησης. Ἄν μπορούμε νὰ ποῦμε ὅτι ἡ ἰδεολογία κατάφερε νὰ ἐνωματωθεῖ στὴν ἴδια τὴ διαδικασία τῆς παραγωγῆς, μπορούμε ἐπίσης νὰ ποῦμε πῶς, μέσα σὲ αὐτὴ τὴν κοινωνία, περισσότερο κι ἀπὸ τὸ ἀνορθολογικόν, ἔγινε τὸ ὀρθολογικόν στοιχεῖο τὸ ἀποτελεσματικότερον στήριγμα τῆς μυστικοποίησης... Σήμερα, τὰ μυστικοποιητικὰ στοιχεῖα χρησιμοποιοῦνται παντοῦ παραγωγικῶτα, στὴ διαφήμιση, στὴν παραγωγή, στὴν πολιτική. Στὴν καθημερινὴν ρουτίναν τοῦ σπιτιοῦ, τοῦ μαγαζιοῦ, τοῦ γραφείου, ἡ μαγεία καὶ ἡ μαγγανεία δρῶν ἐνεργητικὰ, μᾶς ἐκστασιάζουν, καὶ τὰ ὀρθολογικὰ κατορθώματα καμουφλάρουν τὴν ἀνορθολογικότητα τοῦ συνόλου συστήματος». *One-dimensional Man* (ἐλλ. γλ. «Ὁ μονοδιάστατος ἄνθρωπος», Ἐκδόσεις Παπαζήση, Ἀθήνα, σελ. 195).

χέγονες μυθολογικές παραδόσεις τῶν λαῶν (ἀλλὰ καὶ πολλοὶ μεταγενέστεροι μύθοι) διασώζουν ἕναν ἀρχικὸ φιλοσοφικὸ προβληματισμὸ τοῦ ἀνθρώπου: Θέτουν τὰ πρῶτα ἐρωτήματα καὶ τολμοῦν τὶς πρῶτες ἀπαντήσεις γιὰ τὸ νόημα καὶ τὸν σκοπὸ τῆς ὑπαρξῆς, γιὰ τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ, γιὰ τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ νόμου καὶ τὶς δυνατότητες τῆς ἐλευθερίας, ὅπως καὶ γιὰ τὴν πραγματικότητα τῆς ὕλης καὶ τοῦ κόσμου, τὴν καταγωγή τῶν ὄντων, τὴ διαστολὴ καὶ τὴ γεφύρωση τοῦ σχετικοῦ καὶ τοῦ ἀπόλυτου¹.

Ἀντίθετα, ἡ μυθοποίηση εἶναι μιὰ διαδικασία ἀνορθολογική. Ἔχει, βέβαια, ὡς πυρήνα καὶ ἀφετηρία ἕνα πραγματικὸ δεδομένο: μιὰ συγκεκριμένη ἀπειλή, ἕναν ἰδεολογικὸ στόχο, μιὰ ἔντονη συλλογικὴ ἐπιθυμία ἢ ἐπιδίωξη, ἕνα καταρχὴν κατόρθωμα ἀτομικὸ ἢ συλλογικὸ, κάποιο φαινόμενο ποὺ δὲν ἔχει ἀκόμα ἐξηγηθεῖ, ἢ καὶ μιὰ συγκεκριμένη ἡγετική προσωπικότητα. Στὸν ἀρχικὸ αὐτὸν πυρήνα ἐπενδύεται ἡ ἄλογη πίστη-ἐμπιστοσύνη καὶ ἐλπίδα τῆς κοινωνικῆς ομάδας ἢ οἱ φοβίες καὶ ἀνησυχίες της, ἡ κοινὴ ἀνάγκη τῶν ἀτόμων γιὰ προστασία καὶ ἐξασφάλιση. Ἔτσι ὁ ἀρχικὸς πραγματικὸς πυρήνας ἀποκτᾷ στὴ λαϊκὴ φαντασία διαστάσεις ποὺ δὲν εἶναι οἱ δικές του, διαστάσεις «μυθικές», καθαρὰ οὐτοπικές.

Θὰ ἀπαιτοῦσε ἐξειδικευμένη ἔρευνα καὶ μακρὰ ἀνάλυση ὁ προσδιορισμὸς τῆς γένεσης καὶ λειτουργίας τέτοιων συλλογικῶν φαντασιώσεων ποὺ καταλήγουν σὲ ἀντίστοιχες μυθοποιήσεις. Ὅμως τὸ ἀποτέλεσμα, δηλαδὴ τὸ ἴδιο τὸ φαι-

1. Βλ. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, σελ. 76. — Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II: Das mythische Denken, Darmstadt (Wissenschaftl. Buchgesellschaft) 1964, ἰδιαίτερα τὶς σελίδες 78 ἕως 90. — Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, (Payot) 1975, σελ. 344 κ.έ.: Morphologie et fonction des mythes. — Jean-Charles Pichon, *Histoire des mythes*, (Payot) 1971. — K. Popper, *Objektive Erkenntnis*, σελ. 375-377.

νόμενο τῆς μυθοποίησης, εἶναι ἕνα δεδομένο τῆς ἄμεσης κοινωνικῆς ἐμπειρίας. Μπορεῖ νὰ τὸ διαπιστώσει κανεὶς σὲ συγκεκριμένες περιπτώσεις λαϊκῶν δεισιδαιμονιῶν, ἀνέφικτων κοινωνικῶν ὁραματισμῶν, κοινῶν προλήψεων, ἀλλὰ καὶ σὲ ἄγραφους ἐθιμικοὺς κανόνες συμπεριφορᾶς, ἀγωγῆς, ἐρωτικῶν σχέσεων, θεραπευτικῆς πρακτικῆς.

Ἡ ὀρθολογικὴ ὁργάνωση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καί, πολὺ περισσότερο, ἡ ἀτομικὴ ὀρθολογικὴ νοοτροπία περιορίζει ὅπωςδὴποτε τὴ λειτουργία τῆς μυθοποίησης, ἀφοῦ ἀντικαθιστᾷ τὴν ἄλογη εὐπιστία μὲ τὸν κριτικὸ ἔλεγχο, τὴν ἀμεροληψία, τὴν πειραματικὴ ἐπαλήθευση. Παρ' ὅλα αὐτά, καὶ σὲ προηγμένες ὀρθολογικὰ κοινωνίες τὸ φαινόμενο τῆς μυθοποίησης δὲν ἐξαλείφεται. Ὁ «φετιχισμὸς τοῦ ἐμπορεύματος» ποὺ κατήγγειλε ὁ Marx¹, παραμένει χαρακτηριστικὸ παράδειγμα μυθοποιητικῆς λειτουργίας στὸν χῶρο τῶν καπιταλιστικῶν κοινωνιῶν. Ὅπως καὶ ὁ μύθος τῆς «παντοδύναμης ἐπιστήμης» ποὺ «σὲ ὅλα ἀπαντᾷ» ἢ πρόκειται νὰ ἀπαντήσῃ — μύθος ποὺ ὑπνωτίζει τὶς λαϊκὲς μάζες τῶν καταναλωτικῶν κοινωνιῶν ὑποκαθιστώντας τὴ θρησκευτικὴ ἀφοσίωση— ὅπως ἐπισήμανε ὁ Κορνήλιος Καστοριάδης².

Ὁ Georges Sorel, στὸ βιβλίο του *Réflexions sur la violence* (1908), ἀποδίδει ὀρισμένες ἐκφάνσεις κοινωνικῆς λειτουργίας τῆς μυθοποίησης στὴν ἐνσυνείδητη πρόθεση θεωρητικῶν ἰδεολόγων ἢ ἡγετῶν, ποὺ ἐπιννοοῦν οὐτοπικοὺς στό-

1. Βλ. *Das Kapital*, I. 1. 1. 4: Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis (Ἔκδοση Dietz, Berlin 1957, τόμος I, σελ. 76 κ.έ.). — *Die Frühschriften*: VI, Nationalökonomie und Philosophie, Hrsg. v. S. Landshut (Kröner-Verl.) 1971, σελ. 231.

2. *L'institution imaginaire de la société*, σελ. 323, 360. — Βλ. καὶ J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologien»*, στὸν τόμο: *Ideologie - Wissenschaft - Gesellschaft*, Hrsg. v. H.-J. Lieber, Darmstadt (Wissen. Buchgesellschaft) 1976, σελ. 304, ὅπου ὁ λόγος γιὰ τὸ σύγχρονο «φετιχ» τῆς ἐπιστήμης.

χους (*mythes sociaux*) ικανούς να προσελκύσουν το πλήθος σε ένα όραμα ή σε μια πίστη άλογη καθεαυτήν, αλλά άποτελεσματική για τη συσπείρωση των μαζών και την ενεργοποίησή τους. Ο μύθος της «γενικής άπεργίας» λ.χ. (ή μυθοποίηση της άποτελεσματικότητας των γενικευμένων άπεργιακών κινητοποιήσεων) λειτούργησε θετικά στα τέλη του περασμένου αιώνα, δημιουργώντας επαναστατική συνείδηση στην καταπιεζόμενη εργατική τάξη¹.

4. Άπελευθέρωση από τη φύση και το ένστικτο

Μια τέταρτη άπελευθερωτική επενέργεια του όρθολογισμού έχει σχέση με την ύποταγή του ανθρώπου στη φύση και στο ένστικτο. Φύση και ένστικτο σημαίνουν στην περίπτωση αυτή τις άνεξέλεγκτες από το λογικό δυνάμεις του ανθρώπου, τις όρμές, τα πάθη του, τις βιολογικές άπαιτήσεις και άνάγκες του. Και θα μπορούσε να προσκομίσει κανείς πολλά παραδείγματα του τρόπου με τον όποιο ό έξορθολογισμός της άτομικής συμπεριφοράς, αλλά και της κοινωνικής όργάνωσης, έλευθερώνει από τις άλογες έκδηλώσεις της όρμέφυτης επιθετικότητας που σκοπεύει στην άυτοπροστασία ή στη διεκδίκηση.

Όμως ή φύση δέν είναι μόνο ένστικτο που άντιτίθεται στην όρθή λογική και ύποδουλώνει τον άνθρωπο στην άνάγκη. Η φύση είναι και μια γενική έννοια, που λειτουργεί στα πλαίσια του κοινωνικοϋ συμβολισμού σαν χωνευτήρι άλογων

έρμηνειών συλλογικής συμπεριφοράς ή διακρίσεων φυλετικών και ταξικών. Συχνά λ.χ. ή κοινωνική σημαντική χαρακτηρίζει σαν «φυσική» τη διάκριση ίσχυροϋ και άδύνατου, έκμεταλλευτή και θύματος, ιδιοκτήτη και άκτήμονα, επιτήδειου και εύθύνου, λευκοϋ - νοήμονα και έγχρωμου - καθυστερημένου ανθρώπου. Και όταν άποδίδουμε στη «φύση» παρόμοιες διακρίσεις, δέν τις αίτιολογοϋμε άπλως, αλλά και τις δικαιώνουμε, τις νομιμοποιούμε: "Αν θελήσουμε να έργαστοϋμε για την έξάλειψή τους, για τη δίκαιη και λογική συμμετοχή κάθε ανθρώπου στα υλικά και κοινωνικά άγαθά, μπορεί να μάς καταλογιστεί ότι άντιστρατευόμαστε την ίδια τη φύση και τους νόμους της.

Μέσα στην ανθρώπινη Ιστορία θεωρήθηκε «φυσικός» άκόμα και ό θεσμός της δουλείας, και ή διαφορά δούλου και έλεύθερου άντίστοιχη με τη διαφορά ανθρώπου και ζώου. Συνεπώς προς τη «φύση» θεωρήθηκε και ό έξαναγκασμός ύποταγής του άτόμου στη «φυσική» μονάδα του συνόλου: τη φυλή, την εύρύτερη οικογένεια, το *collegium* ή την κολλεκτίβα. Οί θεσμοί και νόμοι της συλλογικής μονάδας περιβλήθηκαν το κύρος του «φυσικοϋ» τρόπου ζωής — τρόπου «φυσικά» δεδομένου και άρα έπιβεβλημένου. Η καταγγελία και άμφισβήτηση της άδικίας και άνισότητας που συχνά περιέκλειε αυτός ό «φυσικός» τρόπος ζωής, συνιστοϋσε άναπόφευκτα μιάν «άφύσικη» συμπεριφορά, διαστροφή της «φυσικής» τάξης, έπιβουλή του «όργανικοϋ» χαρακτήρα της συλλογικής μονάδας.

Ό όρθολογισμός έλευθερώνει τον άνθρωπο από την ύποταγή στον «φυσικό» αυτό τρόπο ζωής, στο ποσοστό που άντικαθιστά τις θεωρούμενες ως «φυσικές» σχέσεις με έλλογες σχέσεις, σχέσεις συνειδητής και έλεύθερης άποδοχής των θεσμών και νόμων της κοινωνικής όμάδας ή άπόρριψης και

1. Βλ. Helmut Berding, *Rationalismus und Mythos*, München - Wien (Oldenbourg - Verl.) 1969, σελ. 103 κ.έ.: Der Mythos des Generalstreiks.

ἀντικατάστασής τους. Οἱ ἔλλογες σχέσεις ἐπιτρέπουν ὅχι μόνο τῇ δυναμικῇ βελτίωσης καὶ ἀλλαγῇ τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν καὶ δομῶν, ἀλλὰ καὶ τὸν ἐλεύθερο ἀνταγωνισμό τῶν ἀτόμων, τῇ μεταβολῇ τῆς κοινωνικῆς τους θέσης, τὴν ἀνάπτυξη καινούργιων στόχων ζωῆς, ἀτομικῶν καὶ συλλογικῶν.

II

ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΛΛΟΤΡΙΩΣΗ

1. Ἀφαιρετικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀνθρώπινης μονάδας

Παραμένοντας πάντοτε στὰ πλαίσια τῆς κοινωνιολογικῆς ἐκδοχῆς τοῦ ὀρθολογισμοῦ, ζητᾶμε —ὅπως προείπαμε— τὴν καθολικότερη δυνατὴ (διυποκειμενικὴ) ἐρμηνεία τοῦ ὅρου ὡς χαρακτηριστικοῦ γνωρίσματος συγκεκριμένων κοινωνικο-ιστορικῶν δεδομένων.

Στὴν προοπτικὴ αὕτῃ καλούμαστε νὰ ἀντιμετωπίσουμε καὶ τὸ ἐρώτημα: Οἱ διαδικασίες κοινωνικῆς ὀρθολογικοποίησης, στὸ χῶρο τῶν δυτικο-ευρωπαϊκοῦ τύπου κοινωνιῶν, ἀκολούθησαν μιὰ πορεία ποὺ ἦταν πάντοτε ἀπελευθερωτικὴ τῆς ἀτομικῆς καὶ συλλογικῆς συνείδησης; Ἡ ἀποδείχτηκαν οἱ διαδικασίες αὐτὲς σὲ κάποιο ποσοστὸ —μεγαλύτερο ἢ μικρότερο— δεσμευτικὲς καὶ ἀλλοτριωτικὲς τοῦ ἀνθρώπου;

Ἡ ἀποψὴ ὅτι ὁ ὀρθολογισμὸς λειτούργησε καὶ ὡς παράγων δέσμευσης - ὑποταγῆς καὶ ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου, πρέπει νὰ μελετηθεῖ μέσα ἀπὸ συγκεκριμένες καὶ πάλι κοινωνικὲς ἐκδηλώσεις, ποὺ ἀναγνωρίζονται καθολικὰ ὡς προϋόντα ὀρθολογικῆς διαδικασίας. Τέτοιες ἐκδηλώσεις —ἐνδεικτικὰ πάντοτε— εἶναι:

α. Αυτόνομηση τῶν μεθόδων παραγωγῆς

Ἐπισημάνσαμε παραπάνω ὅτι ἡ ἐπιστήμη στὸ χῶρο τῶν δυτικῶν κοινωνιῶν διεκδίκησε τὴν ἀνεξαρτησία της ἀπὸ κάθε δέσμευση σὲ *a priori* αὐθεντίες, δογματικὲς προκαταλήψεις, μυστικιστικὲς αὐθαιρεσίες καὶ μυθοποιήσεις. Ἡ ἀνεξαρτησία αὐτὴ ἐπιδιώχθηκε μὲ μιὰ ὀρισμένη χρῆση τῆς ὀρθολογικῆς σκέψης καὶ κρίσης, ποὺ διεκδικοῦσε «ἀντικειμενικότητα»: ὑπέρβαση κάθε ὑποκειμενισμοῦ καὶ σχετικισμοῦ, ἐπιτευξη ἀπρόσωπης οὐδετερότητας — δηλαδὴ ἀφαίρεση κάθε ἀτομικοῦ καὶ περιστατικοῦ στοιχείου ποὺ μπορεῖ νὰ ἐμποδίσῃ τὴ γενικευμένη παραδοχὴ τῆς λογικῆς «ὀρθότητος».

Ἀλλὰ, ἂν βάση μεθοδολογικὴ ἦταν ἡ ὀρθολογικὴ ἀφαίρεση, σκοπὸς καὶ στόχος τῆς ἐπιστημονικῆς ἀνεξαρτησίας ἦταν ὅπωςδήποτε ἡ ὑποταγὴ τῆς φυσικῆς πραγματικότητας στὶς ἱκανότητες καὶ ἀπαιτήσεις τοῦ ἀνθρώπου¹. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ πρόοδος τῆς ἐπιστήμης ἐμφανίστηκε ὡς διαδικασία παράλληλη καὶ ἄμεσα συναρτημένη μὲ τὴν ἐξέλιξη τῆς τεχνικῆς². Ὅμως καὶ ἡ τεχνικὴ δὲν ἀποτέλεσε αὐτοσκοπὸ. Ἦταν καὶ εἶναι μιὰ κοινωνικὴ ἐφαρμογὴ τῆς ἐπιστήμης, ἡ ἐμπρακτικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἐπιστήμης ὡς κοινωνικοῦ γεγονότος, ἡ «πραγματοποίηση» τῆς ἐπιστήμης στὴν παραγωγὴ ὠφέλιμου ἔργου³.

Ἡ σύνδεση ἐπιστήμης, τεχνικῆς καὶ παραγωγικῆς δια-

1. Βλ. Herbert Marcuse, *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers*, στὸ βιβλίο: *Kultur und Gesellschaft* 2, (Suhrkamp) 1968, σελ. 111.

2. Βλ. Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, στὸν τόμο: *Ideologie - Wissenschaft - Gesellschaft*, Hrsg. v. H.-J. Lieber, Darmstadt (Wissen. Buchgesel.) 1976, σελ. 296 κ.έ.

3. H. Marcuse, *One-dimensional Man*, ἑλλ. μτφρ. Ὁ μονοδιάστατος ἄνθρωπος, σελ. 165 κ.έ. — J. Habermas, *Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts*, στὸ βιβλίο του: *Theorie und Praxis*, σελ. 336 κ.έ.

δικασίας ἀκολουθεῖ τὴ μεθοδολογία τῆς γενικευμένης παραδοχῆς, δηλαδὴ τῆς ὀρθολογικῆς ἀφαίρεσης, καὶ ὑλοποιεῖται καταρχὴν στὴ βιομηχανία. Ἡ βιομηχανοποιημένη παραγωγὴ δὲν εἶναι μόνο ἓνα γεγονὸς μεταφορᾶς τῶν τεχνικῶν ἐπιτευγμάτων τῆς ἐπιστήμης στὸ χῶρο τῆς παραγωγικῆς ἐργασίας. Εἶναι καὶ ἐφαρμογὴ τῶν ὀρθολογικῶν μεθόδων ἀφαίρεσης στὴν ἴδια τὴν ὀργάνωση τῆς παραγωγῆς. Ἡ ὀρθολογικὴ ἀφαίρεση σκοπεύει καὶ ἐδῶ στὴν «ἀντικειμενικότητα», τὴν αὐτονόμηση στόχων καὶ διαδικασίας. Ὅπως αὐτονομεῖται ὁ στόχος καὶ ἡ διαδικασία τῆς ἐπιστημονικῆς ἐρευνας ἢ τῶν τεχνικῶν ἐφαρμογῶν της, ἔτσι αὐτονομεῖται καὶ ὁ προγραμματισμὸς καὶ ἡ σκοπιμότητα τῆς παραγωγῆς. Αὐτονομοῦνται, σημαίνει ὅτι ἀποδεσμεύονται ἀπὸ κάθε ἀνασταλτικὴ ἐξάρτηση καὶ ἀναφορὰ σὲ ὑποκειμενικοὺς παράγοντες: ἰδιαιτερότητες, ἀτομικὲς ἀπαιτήσεις, ἀπρόβλεπτες πρωτοβουλίες.

Ἡ αὐτονόμηση τῶν μεθόδων παραγωγῆς εἶναι μιὰ τυπικὴ διαδικασία ἀφαίρεσης: Τὰ μέσα τῆς παραγωγῆς (μηχανές), ἡ ὀργάνωση τῆς παραγωγῆς (planning) καὶ οἱ συντελεστὲς τῆς παραγωγῆς (ἐργάτες) ἐκλαμβάνονται ὡς οὐδέτερες μονάδες τοῦ παραγωγικοῦ ἔργου — ἐξίσου ἀπρόσωπες οἱ ἐμψυχες καὶ οἱ ἄψυχες. Ἀφαιρεῖται ἀπὸ τὶς μονάδες τοῦ ἐμψυχου («ὕλικοῦ») τῆς παραγωγῆς κάθε προσδιορισμὸς ἰδιαιτερότητας, κάθε ἐνδεχόμενο δημιουργικῆς αὐτενέργειας, κάθε παρέκκλιση ὑποκειμενικῆς φαντασίας, ποὺ θὰ ἀναιροῦσε ἢ θὰ ὑπονόμευε τὴν ὀρθολογικὴ μεθόδευση καὶ σκοπιμότητα τῆς παραγωγῆς¹.

1. Βλ. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, σελ. 44. — H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* 2, σελ. 111.

β. Ἡ μαρξική έκδοχή τῆς ἀλλοτριώσεως

Τὴν ἀφαιρετική έκδοχή τῆς ἀνθρώπινης μονάδας στὰ πλαίσια τοῦ βιομηχανικοῦ τρόπου παραγωγῆς, εἶχε καταγγείλει ὁ Marx ὡς βασικὸ σύμπτωμα ἀλλοτριώσεως τοῦ ἀνθρώπου¹. Βέβαια, γιὰ τὸν Marx ἡ ἀφαιρετική διαδικασία δὲν ἀναφέρεται στὶς ὀρθολογικὲς προϋποθέσεις ὀργανώσεως τῆς παραγωγῆς, ἀλλὰ στὶς συνθήκες παραγωγῆς ποὺ δημιουργεῖ ὁ καπιταλισμός. Ἔτσι ἡ ἐπισήμανση τῆς ἀφαίρεσης μοιάζει νὰ περιορίζεται σὲ μιὰ φαινομενολογικὴ ἀπλῶς περιγραφή, δίχως νὰ προωθεῖται ἡ ἐρμηνευτικὴ ἀνάλυση σὲ κοινωνιολογικὲς αἰτίες ποὺ προηγούνται τοῦ καπιταλιστικοῦ φαινομένου.

Ὅμως ἡ ἐρμηνευτικὴ αὐτὴ ἀναστολὴ στὴ σκέψη τοῦ Marx δὲν ἀναιρεῖ τὴ μέγιστη συμβολή του στὴ διαπίστωση καὶ μελέτη τοῦ φαινομένου τῆς ἀλλοτριώσεως καὶ ἀφαιρετικῆς έκδοχῆς τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου. Οἱ νεώτεροι μελετητὲς τοῦ φαινομένου, μὲ κορυφαία ἀφετηρία τὸν Max Weber, ἀναλύουν μὲ πειστικὴ ὅπωςδὴποτε τεκμηρίωση τὴ σχέση ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴ διαδικασία ὀρθολογικοποίησης καὶ τὴν ἀλλοτριώση - ἀφαίρεση — σχέση αἰτίας καὶ ἀποτελέσματος². Ἀλλὰ δείχνουν νὰ μὴν ὑποψιάζονται τὸ οὐσιῶδες τῆς φαινο-

1. Βλ. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Marx - Engels - Werke, (O)Berlin (Dietz - Verlag) - Ergänzungsband - Schriften bis 1844, Erster Teil, 1981, σελ. 477, 515. — *Das Kapital*, (Dietz - Verl.) τόμος I, σελ. 192 κ.ε. — B. Ollman, *Alienation - Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge (Univ. Press) 1976.

2. Βλ. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, σελ. 208, ὅπου καὶ ἡ συμπερασματικὴ διαπίστωση: Horkheimer und Adorno, später auch Marcuse, deuten Marx aus der Weberschen Perspektive. — Τοῦ ἴδιου, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, σελ. 72-73. — Karl Popper, *Objektive Erkenntnis*, Hamburg (Hoffmann u. Campe) 1974, σελ. 256. — M. Horkheimer/Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, σελ. 139-140, 148. — H. Marcuse, *One-dimensional Man*, ἑλλην. μτφρ. Ὁ μονοδιάστατος ἄνθρωπος, σελ. 166, 167.

μενολογικῆς περιγραφῆς τοῦ Marx: Τὴν ἐπισήμανση τῆς ρήξης ποὺ δημιουργεῖ ὁ καπιταλισμὸς στὶς σχέσεις — σχέσεις ποὺ πραγματοποιοῦν καὶ ἐκφράζουν τὴν ἀνθρώπινη ὑποκειμενικότητα. Καὶ ὅπως θὰ πρέπει νὰ δειχθεῖ στὴ συνέχεια αὐτῆς ἐδῶ τῆς μελέτης, ἡ ἀναφορὰ τῆς ἀλλοτριωτικῆς ἀφαίρεσης στὸ γεγονός τῆς σχέσης προωθεῖ τὴν ἐρμηνεία τοῦ φαινομένου σὲ στάδια καὶ παράγοντες προγενέστερους καὶ τοῦ ὀρθολογισμοῦ.

Συνοψίζουμε ἐπιγραμματικὰ τὶς διαπιστώσεις τοῦ Marx γιὰ τὴν ἀφαιρετικὴ έκδοχή τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου στὰ πλαίσια τοῦ βιομηχανικοῦ τρόπου παραγωγῆς:

β.α. Ἀναιρεῖται ἡ σχέση τοῦ ἐργάτη μὲ τὴν ἴδια τὴν ἐργασία του, τὴν προσωπικὴ του ἐνέργεια καὶ δραστηριότητα (αὐτὸ ποὺ κάνει δὲν ἔχει σχέση μὲ τὸν ἑαυτό του, τὴν προσωπικὴ του ιδιαιτερότητα, τὴ δημιουργικὴ του δυνατότητα, τὴ φαντασία του, τὴ θέλησή του: δὲν συμμετέχει στὴν ἀπόφαση γιὰ τὸ τί θὰ κάνει καὶ πῶς θὰ τὸ κάνει)¹.

β.β. Ἀναιρεῖται ἡ σχέση τοῦ ἐργάτη μὲ τὸ προϊόν τῆς ἐργασίας του (δὲν ἐλέγχει καὶ δὲν ἐπηρεάζει τὴν τύχη καὶ διάθεση τοῦ προϊόντος του). Συντελεῖται μιὰ ρήξη ἀνάμεσα στὸ ὑποκείμενο καὶ στὸν αἰσθητὸ κόσμο — ἡ ἀποξένωση ἀπὸ τὸ προϊόν εἶναι καὶ ἀποξένωση ἀπὸ τὸν κόσμ².

β.γ. Ἀναιρεῖται ἡ σχέση τοῦ ἐργάτη μὲ τοὺς συνανθρώπους του (ὁ ἀνταγωνισμὸς καὶ ἡ ταξικὴ ἐχθρότητα ἀναιροῦν τὴ δυνατότητα τῆς σχέσης) κι ἔτσι γίνεται ἀδύνατη ἡ σχέση μὲ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του, ἀφοῦ ἡ σχέση μὲ τὸν ἑαυτό μας πραγματοποιεῖται καὶ ἐκφράζεται στὴ σχέση μὲ τοὺς ἄλλους³.

1. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, σελ. 515.

2. Στὸ ἴδιο βιβλίο, σελ. 512-513, 517.

3. Στὸ ἴδιο βιβλίο, σελ. 518, 519.

Ἡ ἀναίρεση τῆς σχέσης, στὶς παραπάνω περιπτώσεις, εἶναι ἀναίρεση τῶν δυνατοτήτων γιὰ τὴν πραγματοποίηση καὶ φανέρωση τῆς ὑποκειμενικότητας, τῆς «ἐτερότητας» τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου. Ἀφαιρεῖται τὸ μοναδικό, ἀνόμοιο καὶ ἀνεπανάληπτο στοιχεῖο ποὺ διασώζει κάθε ὑποκειμενικὴ σχέση, ἀναιρεῖται δηλαδὴ «τὸ ἰδιαζόντως ἀνθρώπινον», ἡ «εἰδοποιὸς» λειτουργία τοῦ ἀνθρώπου — ὁ ἄνθρωπος ἀποξενώνεται ἀπὸ τὸ εἶδος του¹. Τὸ ἀλλοτριωμένο ἄτομο γίνεται μιὰ ἀφαίρεση, ἀπρόσωπη μονάδα, οὐδέτερο ἀντικείμενο².

γ. Ἡ γενίκευση τῆς ἀφαιρετικῆς ἐκδοχῆς

Ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς γονιμότητες προοπτικὲς ποὺ δημιουργεῖ γιὰ τὴν κριτικὴ σκέψη ἡ ἐμμονὴ τοῦ Marx στὴν προτεραιότητα τῆς σχέσης, πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ σύνδεση τῆς ἀφαιρετικῆς ἀλλοτριώσεως μὲ τὴν ὀρθολογικοποίηση, ποὺ ἐπιχειροῦν οἱ νεώτεροι μελετητές, διευρύνει ὅπωςδήποτε τοὺς ἐρμηνευτικούς μας ὀρίζοντες. Αὐτὴ ἡ διεύρυνση δὲν εἶναι καταρχὴν θεωρητικὴ - συστηματικὴ, ἀλλὰ καταρχὴν διαπιστωτικὴ, βασισμένη στὴ μελέτη συγκεκριμένων κοινωνιολογικῶν δεδομένων.

Τὸ στοιχεῖο ποὺ ἐπέτρεψε νὰ προωθηθεῖ ἡ ἐρμηνεία τῆς ἀφαιρετικῆς ἐκδοχῆς τοῦ ἀτόμου ὡς τὴν αἰτιώδη ἀφετηρία τοῦ ὀρθολογισμοῦ, εἶναι κυρίως ἡ διεύρυνση τῆς ἐπισήμανσης τοῦ φαινομένου καὶ σὲ χώρους εὐρύτερους ἀπὸ τὴ βιομηχανικὴ παραγωγή: στὴ γραφειοκρατικὴ ὀργάνωση, στὴν κρατι-

1. Στὸ ἴδιο βιβλίο, σελ. 516, 517.

2. Στὸ ἴδιο βιβλίο, σελ. 474. — Βλ. καὶ B. Ollman, *Alienation*, σελ. 134-135 καὶ 274-275.

κὴ διοίκηση, στὴν κομματικὴ στρατηγικὴ, στὸ σχεδιασμὸ τῆς ἀνταλλαγῆς κοινωνικῶν ὑπηρεσιῶν, στὸν οἰκονομικὸ προγραμματισμὸ.

γ.α. Ὁ Max Weber ξεκίνησε αὐτὴ τὴ διεύρυνση: ἀνήγαγε τὴν ὀρθολογικὴ συμπεριφορὰ τοῦ δυτικοῦ ἀνθρώπου σὲ ἓνα καταρχὴν ἥθος ποὺ προκύπτει ἀπὸ μιὰ ὀρισμένη θρησκευτικὴ ἀντίληψη ἀφαιρετικῆς ἐκδοχῆς τοῦ κόσμου καὶ τῆς ζωῆς καὶ ποὺ ἐκφράζεται σὲ κάθε πτυχὴ τοῦ ἀτομικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου — ὡς καὶ στὸ δίκαιο ἢ στὴν τέχνη¹.

γ.β. Ὁ Karl Popper χρησιμοποίησε τὴν ἔκφραση: «τὸ βασίλειο τοῦ ἀφηρημένου νοήματος» (das Reich der abstrakten Bedeutung), γιὰ νὰ χαρακτηρίσει τὴν καθολικὴ κυριαρχία τοῦ ὀρθολογισμοῦ στὴ συμπεριφορὰ τοῦ δυτικοῦ ἀνθρώπου (καὶ κατὰ προέκταση στὴ στάση του ἀπέναντι στὸν φυσικὸ κόσμο). Ἡ ἀφαιρετικὴ λογικότητα προσδιορίζει μιὰ πελώρια ποικιλία κανόνων κοινωνικῆς πρακτικῆς, τρόπους καὶ κανόνες γραμματικῆς - γλωσσικῆς δομῆς, πολιτικῆς συμπεριφορᾶς, τυπικῆς λογικῆς, μουσικῆς ἀντίστιξης ἢ τακτικῆς στὸ σκάκι, ἐκκλήσεων γιὰ δικαιοσύνη καὶ γενναιοδωρία, ἐρμηνείας τῆς τέχνης κλπ.²

γ.γ. Ὁ Herbert Marcuse ἐπισήμανε τὸν ἀφαιρετικὸ χαρακτήρα τῆς ἐπιστημονικῆς μεθοδολογίας ποὺ ἀναπτύχθηκε στὴ Δύση, τὴ γενικευμένη ἐπιβολὴ τοῦ αἰτήματος γιὰ μιὰ «καθαρὴ ἐπιστήμη», ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ἀξιολογήσεις — «οὐδέτερη» ὡς πρὸς ὅποιεςδήποτε ἀξίες ποὺ θὰ μπορούσαν νὰ

1. *Die protestantische Ethik*, σελ. 9-24.

2. *Objektive Erkenntnis*, σελ. 256.

τῆς ἐπιβληθοῦν ἐξωτερικά. Αὐτὴ ἡ ἐπιστημονικὴ ὀρθολογικότητα «προτείνει μιὰ ἀπλὴ μορφή (ἢ μιὰ ἀπλὴ ὕλη — ἐδῶ οἱ ἀντίθετοι αὐτοὶ ὅροι συγκλίνουν) ποὺ πρακτικὰ προσφέρεται γιὰ ὅλους τοὺς σκοπούς». Ἔτσι σὲ κάθε φάση τῆς ἡ κοινωνικὴ ὀργάνωση καὶ λειτουργία, προτοῦ νὰ εἶναι ἐφαρμοσμένη πράξη, εἶναι «καθαρὴ μορφή» κοινωνικῆς πρακτικῆς. Καὶ ἡ «καθαρὴ μορφή» προϋποθέτει τὴν ἀναίρεση κάθε περιστατικῆς ἰδιαιτερότητας καὶ ποιοτικῆς ἰδιομορφίας: εἶναι σχεδιασμός σχέσεων ἀνάμεσα σὲ ἀφηρημένες μονάδες, ποσοτικὰ μόνο ὑπολογίσιμες. Μεθοδεύει ἡ ὀρθολογικὴ ἀφαίρεση στόχους κοινωνικῆς πρακτικῆς σχεδιάζοντας συναρτήσεις ἀπρόσωπων μονάδων δίχως ἰδιόμορφη ὄντοτητα. Γι' αὐτὸ καὶ καταλήγει νὰ εἶναι ἓνας μηχανισμός κυριαρχίας ποὺ ἀλλοτριώνει ριζικὰ τὸ ὑποκείμενο: Τὰ ἄτομα ταυτίζονται μὲ τὴν ὕπαρξή ποὺ τοὺς ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὸν ὀρθολογισμό τοῦ κοινωνικοῦ συστήματος. Ἐσωτερικεύουν, ἀναπαράγουν καὶ διαιωνίζουν τοὺς ὀρθολογικοὺς ἐλέγχους ποὺ χρησιμοποιοῦ τὸ σύστημα γιὰ νὰ διατηρεῖται στὴν «καθαρή» του μορφή¹.

γ.δ. Ὁ Max Horkheimer καὶ ὁ Theodor Adorno χαρακτήρισαν τὴν ὀρθολογικὴ λειτουργία τῆς ἀφαίρεσης ὡς τὸν βασικὸ παράγοντα δημιουργίας τοῦ σημερινοῦ «πολιτισμοῦ τῆς μάζας» (Massenkultur). Εἶναι μιὰ λειτουργία ἐκπτώσεως τοῦ ἀτομικοῦ στὴν ἱκανότητα τοῦ γενικοῦ: τὰ ἄτομα ἐντάσσονται στὸ σύνολο ὡς ἀπλοὶ «κόμβοι κυκλοφορίας» τῶν τάσεων τοῦ γενικοῦ — καὶ αὐτὴ ἡ ἐνταξὴ εἶναι ἀκριβῶς ἡ μαζοποίηση. Ὁ ὀρθολογισμός εἶναι μιὰ λατρεία τῆς ἀποτελεσματικότητας. Ἀποτελεσματικὸ εἶναι τὸ οὐδέτερο, τὸ ἀφη-

1. *One-dimensional Man*, ἑλλ. μτφρ. Ὁ μονοδιάστατος ἄνθρωπος, σελ. 166, 172. — *Kultur und Gesellschaft* 2, σελ. 158 κ.ε., 167 κ.ε.

ρημένο προϊόν τοῦ «μέσου ὄρου», ποὺ διευκολύνει τὴν ἀνταλλακτικὴ σχέση. Τὸ κάθε τι ὑπολογίζεται μὲ τὴν ἀνταλλακτικὴ του ἀξία καὶ ὄχι γι' αὐτὸ ποὺ εἶναι πραγματικά. Ἀλλὰ ἡ ἀνταλλαγή εἶναι ἓνα ὑποκατάστατο σχέσης, γι' αὐτὸ καὶ ὁ πολιτισμός τῆς μάζας εἶναι μιὰ βαρβαρότητα ἀπουσίας σχέσεων (barbarische Beziehungslosigkeit). Ἡ ἀπουσία σχέσης φαίνεται στὴ γλώσσα: ἡ γλώσσα ἐπισημαίνει, ἀλλὰ δὲν ἐρμηνεύει. Ἀντὶ νὰ συνδέει τὸ ἀντικείμενο μὲ τὴν ἐμπειρία τοῦ ὑποκειμένου, τὸ ἐκθέτει ὡς ἀφηρημένη περίπτωση. Τὸ ὑποκείμενο αὐτοεξουδετερώνεται γιὰ χάρη τῆς προτεραιότητάς τοῦ ἀντικειμένου. Ἡ σκέψη ὑποβιβάζεται σὲ μέθοδο, ἡ ἀλήθεια εἶναι τὸ ὑπόλοιπο ποὺ μένει μετὰ τὴν ἐξάλειψη τοῦ ὑποκειμένου¹.

γ.ε. Τέλος, στὸν Jürgen Habermas ὀφείλουμε ἓναν καίριο χαρακτηρισμὸ ἐρμηνευτικὸν τῆς ἀφαιρετικῆς λειτουργίας τοῦ ὀρθολογισμοῦ: Μίλησε γιὰ μιὰ «ἄνωθεν ὀρθολογικοποίηση» (Rationalisierung von oben), ἄσχετη μὲ κάθε σκοπιμότητα ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ἐπιβληθεῖ «ἀπ' ἔξω», ἢ «ἀπὸ κάτω». Κοινωνικὴ ἔκφραση αὐτῆς τῆς ὀρθολογικοποίησης εἶναι ἡ θετικιστικὴ συλλογικὴ συνείδηση, ποὺ παίζει τὸν ρόλο τοῦ ὑποκατάστατου τῶν ἀστικῶν ἰδεολογιῶν. Ἐχει «ἄνωθεν» τὴν προέλευσή της ἡ θετικιστικὴ συλλογικὴ συνείδηση, γιὰτὶ εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς αὐτονομημένης διαδικασίας ἐξορθολογισμοῦ τῆς ἐπιστήμης καὶ τεχνικῆς — σὲ πλήρη ἀντιστοιχία μὲ τὴ «φυσικὴ διαδικασία» (Naturprozess) τῆς βιολογικῆς ἐξέλιξης. Καὶ μέσα στὴ «φυσικὴ» διαδικασία ἐξέλιξης τῆς ἐπιστήμης καὶ τεχνικῆς ἐμπεριέχεται ἡ κοινωνικὴ τους θεσμοποίηση: ἡ ἐπιστημονικὴ ὀργάνωση τῶν διοικητικῶν θε-

1. *Dialektik der Aufklärung*, σελ. 139-150.

σμών, πού ἀρθρώνει τὶς κοινωνικὲς σχέσεις σὲ «θετικὰ» πλαίσια ἐλέγχου, καὶ νομιμοποιεῖ τὰ συστήματα κυριαρχίας μὲ μόνη τὴν ἐπίκληση τῆς τεχνολογικῆς ὀρθολογικότητας. Ἀποτέλεσμα εἶναι ἡ ἀπόλυτα ἀφαιρετικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ἀτόμου: ἡ ἀτομικὴ ὑπαρξὴ γίνεται συνάρτηση μιᾶς «συστηματοποιημένης» - «ἐργαλειακῆς» - «στρατηγικῆς» ὀρθολογικότητας (System - instrumentelle - strategische Rationalität), πραγματοποιώντας τὴ ζωὴ της μέσα ἀπὸ κάποια «ὁμαδικὴ ταυτότητα» (Gruppenidentität)¹.

2. Ἡ τεχνολογία ὡς λογικὴ τῆς κυριαρχίας

α. Ὁ «ἐργαλειακὸς» χαρακτήρας τοῦ ὀρθολογισμοῦ

Τὸ αἶτημα τῆς ἀντικειμενικότητας στὴν ἐπιστήμη ἐπιβάλλει τὴ χρῆση τοῦ ὀρθολογισμοῦ ὡς γνωσιοθεωρητικῆς μεθόδου, ἀπὸ τὶς πρῶτες κιόλας φάσεις τῆς εὐρωπαϊκῆς «Ἀναγέννησης». Καὶ ὅσο πιὸ ριζοσπαστικὸ γίνεται τὸ αἶτημα, τόσο περισσότερο ἀπολυτοποιοῦνται τὰ ὀρθολογικὰ κριτήρια.

Ἡ ἀντικειμενικότητα στὴν ἐπιστήμη κατανοήθηκε κυρίως ὡς ἀποδέσμευση καὶ ἐλευθερία ἀπὸ ὑποκειμενικὲς αὐθαίρετες χρήσεις τῆς λογικῆς, δογματικὲς ἀναστολές τῆς λογικῆς, μυστικιστικὲς προκαταλήψεις. Τὸ αἶτημα ἀπέβλεπε

1. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, σελ. 308. — *Theorie und Praxis*, σελ. 343-347. — *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, (Suhrbamp) 1982, σελ. 32 καὶ 260-262. — *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, σελ. 72-73.

τελικὰ στὴν ἀνεξαρτοποίηση τῆς γνώσης ἀπὸ κάθε ἐνδεχόμενη χρῆση πού θὰ ὑπηρετοῦσε μεροληπτικὲς σκοπιμότητες. Καὶ τὴν ἀμερόληπτη χρῆση τῆς γνώσης τὴν ἐξασφάλιζε μόνον ὁ ὀρθὸς λόγος. Ὁ ὀρθολογισμὸς ἦταν ἐχέγγυο τῆς ἀντικειμενικότητας καὶ ἡ ἀντικειμενικότητα γενίκευε τὴ δυνατότητα κατοχῆς καὶ χρήσης τῆς ἀλήθειας, ἔκανε προσιτὴ τὴ βεβαιότητα τῆς γνώσης σὲ κάθε ὑποκειμενικὴ πρόσβαση. Γι' αὐτὸ καὶ συνδυάστηκε ἱστορικὰ ἡ ἐπιδίωξη τῆς ἐπιστημονικῆς ἀντικειμενικότητας μὲ τὴ γενικότερη κοινωνικὴ ἐκρηξὴ τῶν ἀπαιτήσεων γιὰ ἰσότητα ἀτομικῶν δικαιωμάτων.

Συνδυασμένος μὲ τὴν ἀπαίτηση τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων, ὁ ἀπελευθερωτικὸς χαρακτήρας τῆς ἀντικειμενικότητας σηματοδεύτηκε, ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν ἱστορικὴ του καταγωγὴ, μὲ τὴ λογικὴ τῆς χρησιμότητας. Καὶ ἡ λογικὴ τῆς χρησιμότητας ἀναγνωρίστηκε ὡς ἡ μόνη ὀρθὴ λογικὴ. Ἡ ἀντικειμενικὴ γνώση εἶναι ὅπωςδήποτε ὀρθολογικὴ, γιατί μόνον ἡ ὀρθολογικὴ γνώση δὲν μεροληπεῖ, δὲν ὑποτάσσεται σὲ a priori αὐθεντίες, κατεστημένες ἐξουσίες ἢ ὑποκειμενικὲς ιδιοτέλειες. Τίθεται στὴν ὑπηρεσία τοῦ συνόλου, ἔχει μιὰ καθολικὴ χρησιμότητα — εἶναι ἡ ἀπροσωπὸληπτη (καὶ ἀπρόσωπη) ἐπιστήμη.

Ἡ χρησιμοθηρικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἐπιστημονικῆς ἀντικειμενικότητας ἐκδηλώθηκε ἄμεσα στὸν «ἐργαλειακὸ» (instrumentalist) χαρακτήρα πού προσέλαβε ὁ ὀρθολογισμὸς καὶ πού τὸν ἀναδείχνει —κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Marcuse— σὲ a priori τεχνολογία¹: Ἀπὸ τὴ στιγμή πού γίνεται ἐργαλεῖο ὁ ὀρθολογισμὸς —μέσο ἢ ὄργανο παραγωγικῆς τεχνικῆς— ἡ καταξίωσή του βασίζεται στὴν πρακτικὴ του ἀποδοτικότητα. Ὅπως-δήποτε, ἡ ἀντικειμενικότητα (ἐπιστημονικότητα) τῆς γνώσης

1. *One-dimensional Man*, ἑλλ. μτφρ. σελ. 167.

κατορθώνεται χάρη στὸν ὀρθολογισμό, ἀλλὰ ἀποδείχνεται καὶ ἐπαληθεύεται χάρη στὴ χρηστική της ἀπόδοση.

β. Ἡ «λειτουργική» ἐπαλήθευση

Ὁ τελευταῖος αὐτὸς ἀφορισμὸς ἐκφράζει ἓνα κοινωνιολογικὸ γεγονός (μιὰ καθολικὴ στάση - τοποθέτηση ἀπέναντι στὴ γνώση) καὶ ταυτόχρονα μιὰ πιὸ ἐξειδικευμένη θεωρητικὴ «σχολή»: Ὁ «ὀπερασιοναλισμὸς» (operationalismus) εἶναι ἀκριβῶς ἡ σχολὴ ποὺ ζήτησε τὴν ἐπαλήθευση τῆς ὀρθότητος τοῦ λόγου στὴ «λειτουργικότητά» του. Κατὰ τὴν ἄποψη τοῦ ὀπερασιοναλισμοῦ, δὲν μᾶς χρειάζονται a priori ὀρισμοὶ ἢ τελεσιδικες νοηματοδοτήσεις τῶν κατηγοριῶν τῆς σκέψης, οὔτε καὶ πάγιες θεωρητικὲς μέθοδοι ὀρθῆς συλλογιστικῆς. Οἱ γνώσεις μας εἶναι ἐπιστημονικὲς (ὀρθολογικὲς καὶ ἀντικειμενικὲς), ὅταν ἐπισημαίνουν τὴν πραγματικότητα μὲ τρόπο ποὺ χωρὶς νὰ δίνει «ὀριστικὸ νόημα» στὶς ἐπισημάνσεις μας, μᾶς ἐπιτρέπει νὰ λειτουργοῦμε μὲ αὐτὲς καὶ νὰ πετυχαίνουμε ἀκρίβεια θετικοῦ ἀποτελέσματος¹.

γ. Ἡ μαθηματικὴ ἀποδοτικότητα

Κατεξοχὴν στὰ μαθηματικὰ λειτουργοῦμε μὲ σημεῖα ποὺ δὲν ἔχουν «ὀρισμένο νόημα»: ἐπισημαίνουν, χωρὶς νὰ νοημα-

1. Βλ. Percy W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, New York (The Macmillan Company) 1927. — R. Hahn / N. Meder, *Operationalisierung*, στὸ *Wissenschafts-theoretisches Lexikon* (Hrsg. v. E. Braun u. H. Radermacher), Styria - Verl. 1978, στ. 405-407. — K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, τόμος II, σημείωση 50 στὸ κεφάλαιο 11.

τοδοτοῦν τὴν πραγματικότητα, ἐρμηνεύουν τὶς ποιοτικὲς διαφορὲς μὲ μετρητὲς σχέσεις, ἀνάγουν τὴν ἑτερότητα τῶν σχέσεων σὲ ποσοτικὲς συναρτήσεις. Ἔτσι οἰκοδομοῦν μιὰ ἀπόλυτα ἰδεατὴ πραγματικότητα, ἀπαλλαγμένη ἀπὸ μὴ μετρητὲς ιδιομορφίες καὶ ἀπὸ ἀβεβαιότητες ὑποκειμενικῶν θεωρήσεων. Εἶναι ἡ «καθαρὴ ἐπιστήμη»¹.

Ἐφαρμοσμένη στὴ φυσικὴ καὶ κοινωνικὴ πραγματικότητα ἡ μαθηματικὴ πρακτικὴ μᾶς ἐπιτρέπει νὰ φτάσουμε τὴν πληρέστερη δυνατὴ ἀντικειμενικότητα, τὴν ἀκρίβεια τῶν καθορισμῶν. Οἱ καθορισμοὶ δὲν εἶναι μόνο διαπιστωτικοί, συμπεριλαμβάνουν καὶ τὶς δυνατότητες — ἡ ἀκρίβεια τῶν καθορισμῶν εἶναι καὶ μιὰ ὀρθολογικοποίηση τῶν δυνατοτήτων. Τὰ μαθηματικὰ ὑποτάσσουν τόσο τὴ διαπίστωση ὅσο καὶ τὴ δυνατότητα στὴν «καθαρότητα» καὶ ἀκρίβεια τῆς «σημειωτικῆς» ἐπισήμανσης².

Ἡ ἐπισήμανση ἐπαληθεύεται ὡς ἀποτελεσματικὴ πράξη — πράξη κυριαρχίας πάνω στὸ σημαινόμενο καὶ χρηστικῆς ἀξιοποίησής του. Ὁ φυσικὸς κόσμος καὶ τὸ κοινωνικὸ σύνολο εἶναι τὸ πεδίο ἐφαρμογῆς τῆς μαθηματικοποιημένης ἐπιστήμης ὡς συντελεσμένης ἐνότητας σημειωτικοῦ λόγου καὶ ἀποδοτικῆς πράξης. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ ἐπιστήμη κατατρόπωσε κυριολεκτικὰ τὴ φιλοσοφία (πολλοὶ πιστεύουν ὅτι τὴν ἀχρήστεψε): Μὲ τὴ φιλοσοφία ζητᾶμε μόνο νὰ ἐρμηνεύσουμε τὸ φυσικὸ καὶ κοινωνικὸ γίγνεσθαι, νὰ ἀποκρυπτογραφήσουμε τὸ νόημα τῆς ὑπαρξῆς καὶ τῆς Ἱστορίας. Ἐνῶ μὲ τὴν

1. Βλ. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik...*, §§ 6-13. — Τοῦ ἴδιου, *Natürliche Theologie und Moral*, I, § 2. — K. Popper, *Objektive Erkenntnis*, σελ. 149 κ.ε. — H. Marcuse, *One-dimensional Man*, ἑλλ. μτφρ. σελ. 159, 230.

2. Βλ. P. Lorenzen, *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, (Springer - Verl.) 1969.

ἐπιστήμη ἔχουμε πολὺ θετικότερο ἀποτέλεσμα: τὸν ἀποδοτικὸ μετασχηματισμὸ καὶ τῆς φύσης καὶ τῆς κοινωνίας. Ἀλλὰ ὁ μετασχηματισμὸς προϋποθέτει ἐνεργητικὴ - κυριαρχικὴ παρέμβαση στὸ φυσικὸ καὶ κοινωνικὸ γίγνεσθαι, ἀντικειμενικὴ καὶ θετικὴ ἀξιοποίηση τῶν διαπιστώσεων καὶ τῶν δυνατοτήτων¹.

Ἡ διαδικασία ἐπιστημονικῆς παρέμβασης στὴ φύση καὶ στὴν κοινωνία εἶναι, ὅπως δὴποτε, διαδικασία κυριαρχίας: Τὰ «ἐφαρμοσμένα μαθηματικά» ὑποτάσσουν τὴν πραγματικότητα σὲ ὑπολογισμοὺς καθολικῆς ἐγκυρότητας, ἄρα ἀναντίρρησητου ἐξουσιαστικοῦ κύρους. Ὑποτάσσουν, σημαίνει πῶς δὲν προβλέπουν καὶ δὲν ἀνέχονται οἱ μαθηματικοὶ ὑπολογισμοὶ ἀτομικὲς παρεκκλίσεις καὶ ἰδιομορφίες ποὺ θὰ παγίδευαν τὴν πρακτικὴ τους ἐπαλήθευση, δηλαδὴ τὴν ἀποδοτικότητα τοῦ ἐπιστημονικοῦ σχεδιασμοῦ. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ μαθηματικὴ σημειωτικὴ μεταφράζει τίς ἀτομικὲς ιδιότητες σὲ ποσοτικὲς συναρτήσεις, ὁργανώνει τὰ ἀντικείμενα καὶ τὰ πρόσωπα μὲ βάση τὴν ποσοτικὴ ἐνέργεια ποὺ πρέπει νὰ ἀποδίδουν.

Τὴν πληρέστερη εἰκόνα λειτουργίας τῶν ἐφαρμοσμένων μαθηματικῶν τὴν ἔχουμε στὸν σχεδιασμὸ μιᾶς μηχανῆς: τὰ ἐξαρτήματα (μέρη ἢ μέλη) συνδυάζονται σὲ ἀποδοτικὲς συναρτήσεις, προκειμένου νὰ ἐπιτευχθεῖ τὸ μέγιστο τῆς παραγωγικῆς ικανότητος. Εἶναι ὁ μαθηματικὸς λογισμὸς ποὺ ὑλοποιεῖται στὴ μηχανή, ἡ ἀφαιρετικὴ ικανότητα τῆς ἀνθρώπινης διάνοιας ποὺ μεταποιεῖται σὲ παραγωγικὴ δύναμη — ἐπαληθεύεται ὡς πρακτικὴ λειτουργία. Ἔτσι ἡ λογικὴ τοῦ σχεδιασμοῦ τῆς μηχανῆς γίνεται τὸ ὑπόδειγμα (model) γιὰ κάθε παραγωγικὴ ὁργάνωση². Ἡ λειτουργία ἑνὸς συνόλου

1. H. Marcuse, *ὁ.π.*, σελ. 151-152, 230.

2. Bl. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, σελ. 337-338.

μηχανῶν (ἐργοστασίου), ἀλλὰ καὶ μιᾶς ἐμπορικῆς ἐπιχείρησης, ἑνὸς δημόσιου ὀργανισμοῦ, ἑνὸς πολιτικοῦ κόμματος καί, τελικὰ, τῆς ἴδιας τῆς «κρατικῆς μηχανῆς» ὁργανώνεται μὲ βάση τὴν ποσοτικὴ ἐνέργεια ποὺ πρέπει νὰ παραχθεῖ, τὸ ποσὸ ἐργασίας ποὺ πρέπει νὰ καταβληθεῖ, τὸν ἀριθμὸ τῶν προϊόντων ἢ ὑποθέσεων ἢ συγκεκριμένων ἐνεργειῶν ποὺ πρέπει νὰ περαιωθοῦν.

δ. Ἡ ὁλοκληρωτικὴ ὁργάνωση

Ἡ ὀρθολογικὴ αὐτὴ ὁργάνωση παραγωγῆς ἔργου εἶναι τὸ βασικὸ προϊόν τῆς ἐπιστημονικῆς τεχνολογίας καὶ λειτουργεῖ κοινωνικὰ ὡς αὐτονόητη προϋπόθεση βελτιωτικῆς «ἐξέλιξης» καὶ θετικῆς «προόδου» τοῦ ἀνθρώπινου βίου¹. Συνιστᾷ τὴν πρώτη καὶ ἀναντίρρητη ἀνάγκη στὶς δυτικῶν τύπου κοινωνίες, ἀνάγκη στὴν ὁποία ὑποτάσσονται ὅλες οἱ ἄλλες ἀπαιτήσεις. Ἀκόμα καὶ σὲ χώρες μὲ μακραίωνη παράδοση δημοκρατικῶν διεκδικήσεων, ἀγώνων γιὰ τίς ἀτομικὲς ἐλευθερίες καὶ ἀπαιτήσεων περιορισμοῦ τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας, θεωρεῖται αὐτονόητη ἡ ὑποταγὴ στὶς ἀπρόσωπες δομὲς ποὺ ἐπιβάλλει ἡ ἐπιστημονικὴ ὁργάνωση τοῦ κοινοῦ βίου καὶ ἀναπόφευκτη ἡ ἀπεμπόληση ἐλευθεριῶν γιὰ χάρη τῆς ἀποδοτικότητος τῶν παραγωγικῶν καὶ διοικητικῶν θεσμῶν².

Αὐτὸ τὸ αὐτονόητο ἀποδεκτὸ ποσοστὸ ἀνελευθερίας ποὺ ἐπιβάλλει ἡ ὀρθολογικὴ ὁργάνωση τοῦ κοινωνικοῦ βίου, εἶναι καὶ ὁ πυρήνας τοῦ φαινομένου τοῦ ὁλοκληρωτισμοῦ, ἔτσι ὅπως ἀναπτύχθηκε ἱστορικὰ ὡς τυπικὸ προϊόν τοῦ δυτικο-

1. Bl. Th. Adorno / M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, σελ. 109.

2. Bl. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, σελ. 82-83. — *Theorie und Praxis*, 344-346.

ευρωπαϊκού εξορθολογισμού της εξουσίας. "Ο,τι διαφοροποιεί ουσιαστικά τόν ολοκληρωτισμό από κάθε άλλη μορφή αυταρχισμού, δεσποτισμού και τυραννίας, είναι ακριβώς η ορθολογική - έπιστημονική αρτιότητα τών μεθόδων έπιβολής της εξουσίας και η ανάπτυξη μιās τεχνολογίας έλέγχου της ατομικής και συλλογικής δραστηριότητας¹. Με τόν πολιτικό ολοκληρωτισμό ο δυτικός ορθολογισμός έφτασε στις άκραίες άρνητικές του συνέπειες, άποδείχθηκε η πιό έφιαλτική άπειλη άνελευθερίας που γνώρισε ποτέ η ανθρωπότητα.

3. 'Ο ορθολογικός δογματισμός

α. 'Η καντιανή άφετηρία

Πρώτος ο Kant απέδωσε στόν όρο δογματισμός τó άρνητικό περιεχόμενο με τó όποίο τόν χρησιμοποιούμε ως σήμερα. Αύτός διέστειλε άντιθετικά τή δογματική από τήν κριτική σκέψη: τήν αυθαίρετη χρήση έννοιών, αποφάνσεων και άρχών, από τήν κριτική τους έπαλήθευση σύμφωνα με τις άπαιτήσεις της καθαρής και πρακτικής λογικής του ύποκειμένου. Καταλογίζει στόν δογματισμό «τήν άλαζονική άπαίτηση νά προχωρεί μόνος, με μιá καθαρή γνώση (που τήν άντλεϊ) από έννοιες (φιλοσοφικές), σύμφωνα με άρχές που η λογική τις έχει από καιρό σέ χρήση, δίχως νά έρευνά με ποιό τρόπο και δικαίωμα έφτασε (νά τις χρησιμοποιεί)»².

1. Bl. H. Marcuse, *δ.π.*, σελ. 157, 168. — J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, σελ. 293. — Τοῦ ίδιου, *Theorie und Praxis*, σελ. 347.

2. *Kritik der reinen Vernunft*, Πρόλογος στή δεύτερη έκδοση, Werkausgabe - Suhrkamp - Verl. τόμος III, σελ. 36.

‘Η αντίθεση που είσηγεϊται ο Kant, δέν είναι ανάμεσα στόν δογματισμό και στόν ορθολογισμό, αλλά ανάμεσα στόν δογματισμό και στήν κριτική χρήση του ορθολογισμού. Αυτό σημαίνει ότι από μόνος του ο ορθολογισμός δέν άναιρεί τόν δογματισμό — δέν είναι ο ορθολογισμός τó αντίθετο του δογματισμού. ‘Ο Kant άναγνωρίζει σαφώς τή δυνατότητα και μιās δογματικής χρήσης του ορθολογισμού, ενός ορθολογικού δογματισμού. Στόν ίδιο τόν όρισμό του δογματισμού έπισημαίνει τόν ορθολογικό χαρακτήρα του: ‘Ορίζει τόν δογματισμό ως «τή δογματική πορεία της καθαρής λογικής» (*das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft*), πορεία που πραγματοποιείται «χωρίς προηγούμενη κριτική τών δυνατοτήτων (της καθαρής λογικής)»¹.

Διευκρινίζει ακόμα σαφέστερα ότι «ή κριτική δέν άντιτίθεται στή δογματική πορεία της λογικής, που συνιστά τήν καθαρή γνώση ως έπιστήμη, γιατί η έπιστήμη όφείλει νά είναι πάντοτε δογματική, δηλαδή αύστηρά άποδεικτική με βάση σίγουρες *a priori* άρχές». ‘Η έμμονή του Kant στόν άξιωματικό - δογματικό χαρακτήρα της έπιστήμης έρμηνεύεται από τήν έκφρασμένη πρόθεσή του νά μήν κάνει παραχωρήσεις, για χάρη της κριτικής σκέψης, στόν σκεπτικισμό. Γιατί ο σκεπτικισμός άμφισβητεί κάθε γνωστική βεβαιότητα, ακόμα και στόν χώρο της μεταφυσικής, ενώ άντίθετα ο Kant θέλει νά κατοχυρώσει και τή μεταφυσική ως αναντίρρητη έπιστήμη, νά τήν θεμελιώσει σέ *a priori* έπιστημονικές βεβαιότητες. «‘Η κριτική, γράφει, είναι η άναγκαία προπαρασκευή για τήν προαγωγή μιās θεμελιώδους μεταφυσικής που θα συνιστά έπιστήμη, (και η έπιστήμη) όφείλει νά πρα-

1. Στό ίδιο παραπάνω απόσπασμα.

γματοποιείται κατ' ανάγκην δογματικά και με αύστηρες απαιτήσεις συστηματικότητας»¹.

Επομένως, αυτό που απορρίπτει ο Kant εισηγούμενος την κριτική λειτουργία της καθαρής λογικής (*Kritik der reinen Vernunft*) δέν είναι ο δογματισμός, αλλά η αυθαίρετη χρήση του. Πώς όμως πρέπει να εννοήσουμε ένα μη-αυθαίρετο δογματισμό, που συμβιβάζεται με την κριτική λειτουργία της λογικής; Θα τον εννοήσουμε ως αποδοχή του αξιωματικού (υποχρεωτικού) χαρακτήρα των αντικειμενικών νόμων και αρχών, που προκύπτουν από την κριτική χρήση της καθαρής λογικής. Με άλλα λόγια: η καντιανή «νομιμοποίηση» του δογματισμού γίνεται με την υποκατάσταση του αυθαίρετου χαρακτήρα των κανόνων, αξιωμάτων και αρχών της γνώσης που θεωρείται αντικειμενικά δεδομένη ή μεταφυσικά αποκαλυπτόμενη, από τον υποχρεωτικό χαρακτήρα των έπιστημονικών βεβαιοτήτων που προκύπτουν από την κριτική λειτουργία της υποκειμενικής λογικής. Η δογματική αυθεντία μετατίθεται από την αλήθεια καθεαυτήν στην αλήθεια ως-πρός-εμάς, στην αντικειμενικότητα της αλήθειας που εξασφαλίζει ή αφαιρετική αναγωγή στη συνισταμένη των υποκειμενικών νοητικών απαιτήσεων. Ο δογματισμός της ιδεατής σύλληψης της φύσης ή του Είναι (*Sein*) αντιδιαστέλλεται στο δογματικό δέον (*Sollen*) της γνωστικής μεθόδου, στο απόλυτο και αδιαμφισβήτητο κύρος που άντλείται από την αφαιρετική απολυτοποίηση της απρόσωπης και έξομοιωμένης ατομικής νοητικής λειτουργίας.

Τα δεδομένα του ιστορικού βίου των δυτικο-ευρωπαϊκού τύπου κοινωνιών μάς οδηγούν στην καταρχήν διαπίστωση ότι

1. Στην ίδια σελίδα όπου και το παραπάνω απόσπασμα.

τόσο ο αυθαίρετος όσο και ο ορθολογικός δογματισμός λειτουργούν έξισου δεσμευτικά για το ανθρώπινο υποκείμενο. Άλλοτριώνουν την υποκειμενική ετερότητα και ελευθερία, την υποτάσσουν ή σε υπερβατικά δεδομένες υποχρεωτικές «αρχές» ή στον δογματισμό της «συνισταμένης» των ατομικών απαιτήσεων, του ιδεατού «κανόνα» για τη ρύθμιση των δικαιωμάτων και υποχρεώσεων του ατόμου, των φιλοσοφικών, κοινωνικών και πολιτικών οραμάτων «γενικής ευτυχίας». Και κάθε επιδίωξη «γενικής ευτυχίας» είναι από τη φύση της μια ολοκληρωτική επιδίωξη, αφού δέν προβλέπει περιθώρια άναγνώρισης και σεβασμού της παρεκτροπής, της διαφωνίας ή της άποτυχίας του συγκεκριμένου ανθρώπου, της αδυναμίας ή της άρνησής του να εύτυχήσει σύμφωνα με την προκαθορισμένη «αρχή» ή το πρόγραμμα ευτυχίας¹.

Ο ορθολογικός ειδικότερα δογματισμός λειτουργήσε στην κοινωνική πρακτική, άντλώντας τη θεωρητική του δικαίωση όχι μόνο άμεσα από τις καντιανές ρίζες της αφαιρετικής προστακτικής του καθαρού λόγου, αλλά και από μεταγενέστερα μεθοδολογικά μορφώματα, από τὰ όποια —ένδεικτικά και έπι-

1. Πρβλ. τους άφορισμούς του K. Popper: 'Από όλα τὰ πολιτικά ιδέωδη, τὸ νὰ θέλει κανείς νὰ κάνει τούς ανθρώπους εύτυχισμένους είναι ίσως τὸ πιὸ επικίνδυνο... Τὸ έχειρρημα νὰ μεταμορφώσουμε τὴ γῆ σὲ άγγελικό κόσμο παράγει άναπόφευκτα τὴν κόλαση... Αὐτὸ πὸν δέν μπορεί νὰ προσεγγιστεῖ με ορθολογικές μεθόδους είναι τὸ επιμέρους, τὸ μοναδικὸ καὶ συγκεκριμένο άτομο, καὶ όχι τὸ άφηρημένο καθολικό. 'Η έπιστήμη μπορεί νὰ περιγράψει, λόγου χάρη, γενικούς τύπους φυσικῶν τοπίων, ἢ γενικούς τύπους ανθρώπου, δέν μπορεί όμως ποτε νὰ άποδώσει έξαντλητικά ένα καὶ μοναδικὸ έξατομικευμένο τοπίο ἢ ένα καὶ μοναδικὸ ανθρώπινο άτομο... Αὐτὸ πὸν κάνει σημαντικές τις ανθρώπινες σχέσεις είναι άκριβῶς αὐτὸς ὁ άνορθόλογος χῶρος τῆς μοναδικῆς ατομικότητας: *The Open Society and its Enemies*, τόμος II, κεφ. 24, έλλην. μτφρ. σελ. 350, 362-363. — Βλ. καὶ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, σελ. 94 καὶ 240-241. — 'Επίσης, J.-M. Vincent, *La théorie critique de l'école de Frankfurt*, Paris (Ed. Galilée) 1976, έλλην. μτφρ. Κωστή Παπαγιώργη, 'Η Σχολή τῆς Φραγκφούρτης καὶ ἡ κριτική θεωρία, 'Αθήνα ('Επίκουρος) 1977, σελ. 120-121.

γραμματικά— θα έπισημάνουμε έδω τρία: τὸν ἀπολυτοποιημένο θετικισμό, τὸν ντετερμινισμό καὶ τὸν ἄκρατο ἐπιστημονισμό ἢ φετιχισμό τῆς ἐπιστήμης.

β. Θετικισμός (positivismus)

Οἱ πρῶτοι ποὺ διεκδίκησαν τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ θετικιστῆ (Comte, Mill, Spencer) ἐκπροσωποῦσαν τὴν ἄποψη ὅτι θεμέλιο τῆς γνώσης καὶ κριτήριο τῆς ἀλήθειας εἶναι ἡ ἀναγωγή στὴν ἐμπειρία. Ἡ γνώση ποὺ προσπορίζει ἡ ἐμπειρία εἶναι ἡ μόνη θετική, γι' αὐτὸ καὶ μόνη αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει τὴ βάση τῆς ἐπιστήμης. Ἐπιστημονικὲς ἐπομένως (ἀναμφισβήτητα θετικὲς) εἶναι μόνο οἱ ἔννοιες (ἢ ἰδέες) ποὺ παράγονται ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, ποὺ μποροῦν δηλαδὴ νὰ ἀναχθοῦν σὲ ἄμεσες πρωτογενεῖς πληροφορίες ποὺ μᾶς παρέχουν οἱ αἰσθήσεις, ὅπως καὶ τὰ παράγωγα αὐτῶν τῶν αἰσθητῶν πληροφοριῶν: ἐντυπώσεις, ἀντιλήψεις, ὀπτικὲς ἢ ἀκουστικὲς ἀναμνήσεις κλπ.

Ἀλλὰ ἡ ἀφετηριακὴ αὐτὴ θέση τῶν θετικιστῶν βασιζόταν σὲ δυὸ μὴ-θετικὲς προϋποθέσεις: Πρῶτον, στὴν ἔννοια τῆς ἐμπειρίας, ποὺ ἡ ἴδια δὲν εἶναι ἐμπειρικὴ κατηγορία, ἀλλὰ a priori ἀρχή. Ἡ ἀπολυτοποίησή της μᾶς ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὸν ἐπιστημολογικὸ ἰδεαλισμὸ τοῦ Berkeley ἢ στὴν αὐθαιρεσία τοῦ σκεπτικισμοῦ καὶ ἀγνωστικισμοῦ. Δεύτερον, στὸν ὑποκειμενικὸ χαρακτήρα τῆς ἐμπειρικῆς πιστοποίησης, ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργήσῃ καθεαυτὴν ὡς θετικὴ γνώση, ἀφοῦ τῆς λείπει ἡ ἀντικειμενικὴ διυποκειμενικὴ ἐπιβεβαίωση¹.

1. Βλ. τὴν κριτικὴ τοῦ Β. Ι. Λένιν γιὰ τὴ θετικιστικὴ νόθευση τοῦ μαρξισμοῦ στὸ βιβλίο του: *Materialism and Empirico-Criticism* (Collected Works - Mo-

Ἡ ἀντιμετώπιση τῆς ἀδιέξοδης αὐτῆς ἀσυνέπειας τοῦ κλασικοῦ θετικισμοῦ ὁδήγησε στὴ διαμόρφωση μιᾶς νέας θετικιστικῆς σχολῆς (Neo-positivismus: Schlick, Carnap, Neurath) ποὺ ζήτησε τὴν ἀντικειμενικὴ θετικότητα ὅχι στὴν ἐμπειρία ὡς ὑποκειμενικὸ βίωμα, ἀλλὰ στὴν ἐξωτερικέυση τῆς ἐμπειρίας μέσω τῆς γλωσσικῆς ἔκφρασης. Ἡ βάση τῆς θετικῆς γνώσης μετατίθεται ἀπὸ τὴν αἰσθητὴ βίωση «πρωταρχικῶν γεγονότων» (primäre Tatsachen) στὴ γλωσσικὴ διατύπωση «πρωταρχικῶν προτάσεων» (primäre Sätze). Χαρακτηρίζουμε ὡς «πρωταρχικὲς προτάσεις» δύο εἶδη γλωσσικῶν ἀποφάνσεων ποὺ μποροῦν νὰ συστήσουν γνωστικὴ βεβαιότητα: Τὶς προτάσεις ποὺ ἀναφέρονται σὲ γεγονότα ἀμέσως ἐπαληθεύσιμα ἀπὸ τὶς ἀτομικὲς αἰσθήσεις, καὶ τὶς ἀναλυτικὲς προτάσεις (ὅπως αὐτὲς τῶν μαθηματικῶν καὶ τῆς λογικῆς) ποὺ δὲν ἐλέγχονται ἐμπειρικά, ἀλλὰ ἐπαληθεύονται μὲ τρόπο «τυπικὸν» καὶ «συντακτικόν», δηλαδὴ μὲ τὴν ἀνταπόκρισή τους σὲ ἓνα τύπο συστηματικῆς δομῆς ἢ σύνταξης ποὺ μᾶς ἐπιτρέπει ταυτόχρονα μὲ τὴ σημασία νὰ συλλαμβάνουμε καὶ τὴν ἀλήθεια τῆς πρότασης. Στὴ δεύτερη αὐτὴ περίπτωση ἡ «ἀλήθεια» δὲν εἶναι καταρχὴν «σημαντικὴ», ἀλλὰ καταρχὴν «συντακτικὴ» ἔννοια.

Ὅμως, μὲ μόνες τὶς προτάσεις ποὺ ἀναφέρονται σὲ γεγονότα ἀμέσως ἐπαληθεύσιμα ἀπὸ τὶς ἀτομικὲς αἰσθήσεις, δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργήσῃ ἡ ἐπιστήμη (τουλάχιστον ὡς γνώση τῆς φυσικῆς πραγματικότητας σὲς μέγιστες καὶ ἐλάχιστες διαστάσεις της, ποὺ εἶναι ἀπρόσιτες στὴν αἰσθητὴ παρατήρηση). Ταυτόχρονα, ἡ σχέση τῆς γλωσσικῆς σύνταξης μὲ τὴν

scow, 1960 ff - τόμος 14, σελ. 17-361). — Ἐπίσης, J. Habermas, Positivismus, Pragmatismus, Historismus, στὸ βιβλίο του: *Erkenntnis und Interesse* (Suhrkamp) *1981, σελ. 88-115. — Τοῦ ἴδιου, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, σελ. 47-51.

ἐξωγλωσσική πραγματικότητα δὲν μπορεῖ νὰ πιστοποιηθεῖ παρὰ μόνο μὲ τὴν παρεμβολὴ ἑνὸς *a priori* καὶ πάλι ὑποκειμενικοῦ (ψυχολογικοῦ, εἶπε ὁ Schlick) κριτηρίου ἐπαλήθευσης. Ἐπιπλέον, ἡ ἐμμονὴ τῶν θετικιστῶν στὴν προτεραιότητα «πρωταρχικῶν προτάσεων» μεταθέτει ἀναγκαστικὰ τὴ θεμελίωση συστήματος ἐπιστημονικῶν προτάσεων (γενικῆς ὑποθέσεως ἢ θεωρίας) ἀπὸ τὴ θετικο-εμπειρική μέθοδο στὴν κλασικὴ λογικὴ ἀρχὴ τῆς ἐπαγωγῆς: Ἡ ἀλήθεια ἑνὸς συστήματος προτάσεων γίνεται συνάρτηση τῆς ἀλήθειας τῶν ἀτομικῶν προτάσεων — ἀπὸ ἐπιμέρους ἢ εἰδικές προτάσεις (ὅπως συμπεράσματα παρατηρήσεων ἢ πειραμάτων) περνᾶμε σὲ γενικὲς προτάσεις (ὅπως εἶναι οἱ ὑποθέσεις ἢ θεωρίες). Ἀλλὰ ἂν τὸ γενικὸ ὑπάρχει μόνο ὡς ἀφαιρετικὴ συνεκδοχὴ τῶν ἀτομικῶν περιπτώσεων, μὲ μεθοδολογικὸ ὄργανο τὴν ἐπαγωγή, τότε ἡ θετικότητα τῶν ἐπιστημονικῶν συμπερασμάτων ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν *a priori* καὶ πάλι ἀρχὴ τῆς ἀφαιρετικῆς συνεκδοχῆς, δηλαδὴ ἀπὸ ἕναν παράγοντα μὴ-θετικὸ-ἐμπειρικό.

Στὰ τρία αὐτὰ σημεῖα συνοψίζεται (ἐπιγραμματικὰ ἐδῶ καὶ ἐνδεικτικὰ) τὸ πολλαπλὰ διαπιστωμένο ἀδιέξοδο καὶ τοῦ νεο-θετικισμοῦ¹. Ὅπως δὴ ποτε, ἡ ἀναγνώριση τοῦ ἀδιεξόδου δὲν ἀναιρεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ νεο-θετικισμὸς ἀποτέλεσε μιὰ γονιμότητα πρόκληση στὸ χῶρο τῆς σύγχρονης ἐπιστημολογίας (τῆς ἔρευνας τῶν προϋποθέσεων τῆς ἐπιστημονικῆς γνώ-

σης) — πρόκληση ποὺ ὁδήγησε στὴ διασάφηση τόσο τοῦ κριτικοῦ ὅσο καὶ τοῦ σχετικοῦ-χρηστικοῦ χαρακτήρα τῆς ἐπιστημονικῆς μεθοδολογίας, ἀλλὰ καὶ στὴ σαφέστερη ὀριοθέτηση ἐπιστήμης καὶ φιλοσοφίας ἢ ἐπιστήμης καὶ μεταφυσικῆς (θέματα στὰ ὁποῖα θὰ χρειαστεῖ νὰ ἐπανέλθουμε).

Αὐτὸ ποὺ κυρίως μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ, εἶναι οἱ ἐπιδράσεις ποὺ ἄσκησε ὁ θετικισμὸς (παλαιότερος καὶ νεώτερος) στὴν κοινωνικὴ πρακτικὴ — ἡ κοινωνικὴ λειτουργία του ὡς ὀρθολογικοῦ δογματισμοῦ.

Γιὰ θετικιστικὸ δογματισμὸ μίλησε ἀπερίφραστα ὁ Popper καὶ στήριξε αὐτὸ τὸν χαρακτηρισμὸ σὲ δυὸ κυρίως διαπιστώσεις: Πρῶτον, στὴν ἐμμονὴ τῶν θετικιστῶν νὰ ἀντιμετωπίζουν τὴ διαφορὰ τῆς ἐπιστημονικῆς ἀπὸ κάθε ἄλλη γνώση, σὰν διαφορὰ ποὺ ἀναφέρεται στὴ φύση τῶν πραγμάτων καὶ ἐπομένως προϋποθέτει μιὰν ἀναγκαιότητα διαστολῆς τῆς ἐμπειρικῆς ἐπιστήμης ἀπὸ κάθε ἄλλη γνωστικὴ ἐμπειρία. Καὶ δεύτερον, στὴν προσπάθειά τους νὰ θεμελιώσουν τὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα στὴν ἀναγκαιότητα, καὶ πάλι, πρωταρχικῶν βεβαιότητων τῆς ἐμπειρίας καὶ τῆς λογικῆς, ποὺ ἀνάγονται, μὲ τὴ μέθοδο τῆς ἐπαγωγῆς, σὲ ὑποχρεωτικὲς γενικὲς προτάσεις. Στὴν πρώτη περίπτωση, προϋποτίθεται ὡς *a priori* δόγμα ἡ ταύτιση τῆς λογικῆς ἢ γλωσσικῆς δομῆς μὲ τὸ ἴδιο τὸ εἶναι τῆς φυσικῆς πραγματικότητας· μὲ ἀποτέλεσμα ἡ ἀπόδοση ὄντολογικοῦ περιεχομένου στὴ δομὴ νὰ κατὰλήγει στὴ «θετικιστικὴ» ἄρνηση τῶν ἀντικειμένων τῆς ἐμπειρίας — σὲ ὅ,τι ὁ Kant ὀνόμαζε «ὕλικὸ ἰδεαλισμὸ» (*materialer Idealismus*). Καὶ στὴ δεύτερη περίπτωση, καλούμαστε νὰ ἀποδεχθοῦμε ἀρχὲς τῆς λογικῆς καὶ ἐπιστημονικῆς μεθόδου (ὅπως αὐτὴ τῆς ἐπαγωγῆς — *induction*) ποὺ δὲν μποροῦμε νὰ τὶς δικαιολογήσουμε παρὰ μόνο μὲ τὸ γεγονὸς ὅτι

1. Βλ. K. Popper, *Die Logik der Forschung*, Tübingen (Mohr - Verl.)

¹1976, σελ. 3 κ.έ. — Τοῦ ἴδιου, *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, Tübingen (Mohr - Verl.) 1979, σελ. 276 κ.έ. — J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τόμος I, σελ. 373 κ.έ. — Τοῦ ἴδιου, *Theorie und Praxis*, σελ. 316 κ.έ. — Mihailo Marković, *Wissenschaft und Ideologie*, στὸν τόμο: *Ideologie - Wissenschaft - Gesellschaft*, Hrsg. v. H.-J. Lieber, Darmstadt (Wissenschaftl. Buchgesel.) 1976, σελ. 376-377. — W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London ³1968, σελ. 164 κ.έ. — A. Bohnen, *Zur Kritik des modernen Empirismus*, περιοδ. Ratio 11/1969, σελ. 38 κ.έ.

είναι αυτόνομητα αληθινές. Ένώ λοιπόν για τους νεοθετικιστές, εκτός από τις έμπειρικές και τις ταυτολογικές, όλες οι άλλες προτάσεις είναι ψευδοπροτάσεις, και με αυτή την προϋπόθεση ζητάνε να θεμελιώσουν την έπιστήμη σε ακλόνητα θεμέλια (να δημιουργήσουν μια καινούργια «δογματική θεολογία»), φτάνουν να καταργούν την έπιστήμη, αφού ή ίδια ή «αυτόνομη» αρχή της επαγωγής αναιρεί τη θετικότητα των νόμων της έπιστήμης, που είναι αδύνατο να αναχθούν σε προτάσεις αποκλειστικά έμπειρικές ή ταυτολογικές. Όμως το δόγμα της συναγωγής του γενικού και καθολικού από τη θετικότητα των επιμέρους, ενδιαφέρει τους θετικιστές περισσότερο και από τη συνέπεια της έπιστημονικής μεθόδου. Γιατί το πρώτιστο μέλημά τους, όπως λέει ο Popper, δεν είναι ή έπιστήμη, αλλά ή εξόντωση της μεταφυσικής με κάθε θυσία¹.

Ο θετικιστικός αυτός δογματισμός περνάει στην κοινωνική πρακτική με τη μορφή του αξιώματος ότι: κάθε τι που είναι λογικό πρέπει να είναι και πραγματικό, και κάθε τι που είναι πραγματικό πρέπει να είναι και λογικό. Έτσι, ή ανάπτυξη και οργάνωση της πραγματικότητας φτάνει να θεωρείται ταυτόσημη με αυτήν της λογικής. Οι δομές και οι νόμοι που διέπουν το κοινωνικό σύνολο συνιστούν μιάν αυτόνομη λογική και ταυτίζονται με την πραγματικότητα της κοινωνίας, καταλήγοντας στη «θετικιστική» άρνηση των ατόμων του κοινωνικού συνόλου. Και επειδή είναι απόλυτα λογικοί και πραγματικοί οι νόμοι του κοινωνικού γίνεσθαι, είναι και ανάλογοι με τους φυσικούς νόμους — έχουν τον δε-

1. *Logik der Forschung*, σελ. 11. — *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, σελ. 299, 304, 308, 314, 315. — *The Open Society and its Enemies*, τόμος II, σημ. 43 και 48 του κεφ. 11. — *Objektive Erkenntnis*, σελ. 349-350. — *Ausgangspunkte: Meine Intellektuelle Entwicklung*, Hamburg (Hoffmann u. Campe) 1979, σελ. 118-119.

δομένο και υποχρεωτικό χαρακτήρα των φυσικών νόμων. Η περιγραφική έμπειρική εξέταση αυτών των νόμων προσφέρει τις προϋποθέσεις για ένα θετικό, δηλαδή αποτελεσματικό και χρήσιμο κοινωνικό προγραμματισμό.

Στην προοπτική αυτή ή λογική και νομοτελειακή δομή της ανθρώπινης κοινωνίας θεωρείται αυτόνομη και ή οργάνωση αυτοσκοπός. Δομή και οργάνωση είναι πραγματικότητες άσχετες με την ανθρώπινη θέληση ή τις ανθρώπινες αξίες. Η έλευθερία, ή δημιουργικότητα, ή φαντασία, το άπροσδόκητο, ή υποκειμενική έτερότητα δεν είναι δυνατό να θεωρούνται πραγματικοί παράγοντες κοινωνικής δυναμικής. Ο άνθρωπος είναι απόλυτα υποταγμένος στα «φυσικά» δεδομένα της κοινωνικής πραγματικότητας. Μπορεί, όπως ήδη-ποτε, να τα μελετήσει με τη βοήθεια της έπιστημονικής μεθόδου, προκειμένου να πετύχει καλύτερο και βελτιωμένο προγραμματισμό του κοινωνικού βίου μέσα σε αυτά τα δεδομένα. Άλλά είναι αδύνατο να διεκδικήσει οποιαδήποτε προτεραιότητα των καθαρά ανθρώπινων αξιών και υποκειμενικών αναγκών σε βάρος των δεσμευτικών κοινωνικών δεδομένων που τον καθορίζουν¹.

γ. Αιτιοκρατία (determinismus)

Θά μπορούσαμε να συνοψίσουμε την αρχή της αιτιοκρατίας (ντετερμινισμού) στη γενική διατύπωση ότι: οι όροι για την ανάπτυξη οποιουδήποτε φαινομένου είναι πάντοτε προκαθορισμένοι. Η σύνοψη αυτή έπισημαίνει μια καθολική άποψη ή στάση, χωρίς να έξαντλεί την ποικιλία των έκδοχών

1. Για την αντίθετη διαστολή θετικιστικής λογικής και ανθρώπινων αξιών βλ. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, σελ. 316-321.

ή έκφάνσεών της. Και μόνο ή επιγραμματική αναφορά στις φάσεις που γνώρισε μέσα στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης το πρόβλημα του προκαθορισμού των φαινομένων από συγκεκριμένες αιτίες ή «άποχρώντες λόγους», θα απαιτούσε μια έκτεταμένη πραγματεία. Γι' αυτό και στην περιγραφή της αιτιοκρατίας ως συμπτώματος του ὀρθολογικοῦ δογματισμοῦ στον χώρο των δυτικο-ευρωπαϊκού τύπου κοινωνιών, εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νά ἀποφύγουμε τήν ἀναδρομή τόσο στην ιστορία του ὅρου ὅσο και στην πολύπτυχη προβληματική που κομίζει, προκειμένου νά τὸν συνδέσουμε ἀποκλειστικά με τὸ θέμα που ἐδῶ μᾶς ἀπασχολεῖ.

Εἶναι κοινή ή διαπίστωση των μελετητῶν ὅτι ή ἀντίληψη ἑνὸς κοινωνικοῦ ντετερμινισμοῦ διαμορφώνεται ή προκύπτει ἀπὸ τήν ἀπαίτηση ἐφαρμογῆς στην κοινωνιολογία και κοινωνική πρακτική των ἐπιστημονικῶν μεθόδων τῆς φυσικῆς και γενικότερα των ἐμπειρικῶν λεγόμενων ἐπιστημῶν¹. 'Ο «μηχανιστικὸς ντετερμινισμός», ὅπως τὸν χαρακτηρίζει ὁ Heisenberg², που κυριάρχησε στὴ φυσική ἐπιστήμη ἀπὸ τὸν 18ο και κυρίως στὸν 19ο αἰῶνα, μεταφέρεται στὴ σπουδὴ και ὀργάνωση τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητας.

Θὰ μπορούσαμε νά προσδιορίσουμε τρεῖς ἐνδεικτικὲς τάσεις αιτιοκρατικῶν θεωρήσεων στὸν χώρο των κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, που ἐκφράζουν με σαφήνεια τὸν ὀρθολογικὸ δογματισμὸ των θεωρητικῶν τους προϋποθέσεων.

Σύμφωνα με τήν πρώτη τάση ή ἀποψη, κάθε κοινωνική

1. Βλ. G. Frey, *Determinismus*, στὸ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, τόμος 2, στ. 155-157. — N. Lobkowitz / H. Schaefer, *Determinism and Indeterminism*, στὴν ἐγκυκλοπαίδεια: *Marxism, Communism and Western Society*, Ed. by C. D. Kernig, N.Y. (Herder and Herder) 1972, τόμος 2, σελ. 371-377.

2. Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, (Rowohlt-Verl.) 1976, σελ. 81 κ.έ.

ἐξέλιξη ἀκολουθεῖ ἀντικειμενικούς και ἀπαρέγκλιτους νόμους, ἐντελῶς ἀνάλογους με τοὺς νόμους που διέπουν τὴ φυσική γενικότερα και τὴ βιολογική εἰδικότερα πραγματικότητα. 'Ολα τὰ κοινωνικά φαινόμενα καθορίζονται αὐστηρά ἀπὸ αἰτίες και ή λογική τῆς ἐπενέργειας αὐτῶν των αἰτιῶν ἐκφράζεται στοὺς νόμους τῆς κοινωνικῆς ἐξέλιξης. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι μέσα στὰ ὅρια αὐτῆς τῆς νομοτέλειας οἱ ἐνέργειες κάθε ἀτόμου εἶναι ἀπολύτως προβλέψιμες. Σημαίνει ὅμως ὅτι τὸ ἄτομο ή τὰ ἄτομα ἐνεργοῦν δίχως τὴ δυνατότητα νά ὑπερβοῦν τὴν ὀριακή κοινωνική νομοτέλεια ή νά τὴν ἀναιρέσουν. Μποροῦν νά τὴ μελετήσουν με τὴ βοήθεια τῆς ἐπιστήμης, προκειμένου νά πετύχουν ὀρθολογικότερο προγραμματισμὸ των ἀτομικῶν και συλλογικῶν διεκδικήσεων στὰ δεδομένα πλαίσια τῆς κοινωνικῆς μηχανικῆς. 'Αλλὰ ἀποκλείεται νά ἀνατρέψουν ή ἐπηρεάσουν τὴ λειτουργία των νόμων αὐτῆς τῆς μηχανικῆς. 'Ακόμα και ή ἐπαναστατική πρακτική, ἐνσαρκωμένη σὲ εὐρύτατες κοινωνικὲς ομάδες, εἶναι ἀπολύτως ἐντεταγμένη στὴ νομοτελική ἐξέλιξη τῆς κοινωνίας.

Σύμφωνα με τὴ δεύτερη, αὐστηρότερη τάση, οἱ ἴδιες οἱ πράξεις και ἀποφάσεις τοῦ ἀνθρώπου εἶναι καταρχὴν καθορισμένες ἀπὸ φυσικοχημικά αἷτια και παράλληλα ἐξαρτημένες —ὡς τὸν μύχιο πυρήνα τοῦ ψυχισμοῦ ή τῆς συνείδησης— ἀπὸ τοὺς ὅρους λειτουργίας τοῦ κοινωνικοῦ συστήματος. 'Ο διπλὸς αὐτὸς προκαθορισμὸς τῆς ἀνθρώπινης μονάδας δὲν ἀποκλείει μιὰν ἰδιαιτερότητα ὑποκειμενικῶν διεργασιῶν, που ἐκφράζονται στὸν κοινωνικὸν χώρο ὡς ποικιλία διαφοροποίησης κριτηρίων και ἀπόψεων. 'Αλλὰ ή ποικιλία αὐτὴ εἶναι ἀπρόβλεπτη μόνο στὸ ποσοστὸ που τὸ ὑποκείμενο ἀδυνατεῖ νά γνωρίζει ὅλα τὰ στοιχεῖα που τὸ καθορίζουν, γι' αὐτὸ και βιώνει τὴ δημιουργία και χρῆση ὑποκειμενικῶν κριτηρίων ὡς ἐλευθερία, ἐνῶ πρόκειται γιὰ ψευδαίσθηση ἐλευθερίας.

Τέλος, σύμφωνα με την τρίτη τάση, η ὀρθολογική διασάφηση και ὀριστικοποίηση τῆς σχέσης πού συνδέει τὴν αἰτία με τὸ ἀποτέλεσμα, μπορεῖ νὰ μᾶς ὀδηγήσει με βεβαιότητα στὴν ἐπιστημονικὴ πρόβλεψη, τόσο σὲ περιοχές ὅπως ἡ φυσικὴ ἢ ἡ ἀστρονομία, ὅσο καὶ στὸν χῶρο τῆς Ἱστορίας ἢ τῶν κοινωνικῶν ἐξελίξεων. Ὁ ὀρθὸς λόγος συστηματοποιεῖ σὲ γενικὸ κανόνα ἢ νόμο τὸ συμπέρασμα τῆς ἐμπειρικῆς παρατήρησης ὅτι ἡ Α αἰτία προκαλεῖ πάντοτε τὸ Β ἀποτέλεσμα. Ἡ ἴδια χρῆση τοῦ ὀρθοῦ λόγου συνάγει συμπερασματικά (διὰ τῆς ἀπαγωγῆς — deduction) ὅλες τὶς ἐπιμέρους μελλοντικὲς περιπτώσεις ὅπου ἡ ἀνάπτυξη τῆς γενικῆς αἰτίας Α θὰ προκαλεῖ ὑποχρεωτικά τὸ ἀποτέλεσμα Β. Ἔτσι, ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ πρόβλεψη, ὅπως τὴ γνωρίζουμε ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἢ τὴν ἀστρονομία, περνᾶμε στὴ μεγάλης ἐμβέλειας ἱστορικὴ προφητεία¹, πού προλέγει τὶς φάσεις μελλοντικῆς ἀνάπτυξης τῆς κοινωνίας. Ἡ ἱστορικὴ ἐμφάνιση καὶ πραγματοποίηση αὐτῶν τῶν φάσεων συνιστᾷ ἀναγκαιότητα καταρχὴν λογικὴ, ἀλλὰ καὶ κοινωνικὴ - ἱστορικὴ — ἀφοῦ ὁ τρόπος τῆς λογικῆς εἶναι ὁ τρόπος τῆς πραγματικότητας (καὶ στὴν ἀντίληψη αὐτὴ φανερώνεται ἡ πολλαπλὰ διαπιστωμένη δέσμευση τοῦ ντετερμινισμοῦ στὸν θετικισμό, ἢ κοινὴ ἐξάρτησή τους ἀπὸ τὴ δογματικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὀρθολογισμοῦ)².

Καὶ οἱ τρεῖς αὐτὲς τάσεις ἢ ἐκδοχὲς κοινωνικοῦ ντετερμινισμοῦ συγκλίνουν σὲ μιὰ κοινὴ ἀντίληψη τῆς Ἱστορίας: ἀντικειμενοποιοῦν τὴν Ἱστορία σὲ ἓνα αὐτόνομο γίγνεσθαι,

1. Ἡ ἔκφραση εἶναι τοῦ K. Popper: *The Open Society...*, κεφ. 13, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 131.

2. Βλ. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, σελ. 45 κ.έ. — H. Marcuse, *One-dimensional Man*, ἑλλην. μτφρ. σελ. 170-171. — C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, σελ. 57 κ.έ.

μέσα στὸ ὁποῖο ἡ ἀνθρώπινη μονάδα εἶναι μόνο ἓνα πiónι, ὑποταγμένο στὴν ἀναπόδραστη φορὰ τῶν πραγμάτων, τελείως ἀδύναμο προκειμένου νὰ ἐπηρεάσει τὴ γενικὴ ἐξελικτικὴ πορεία τῆς ἀνθρωπότητας, νὰ ἀντισταθεῖ στοὺς ἄτεγκτους νόμους αὐτῆς τῆς ἐξέλιξης. Μόνο ὁ «κοινωνικὸς ἐπιστήμονας» ἢ ὁ ὀρθολογιστὴς φιλόσοφος μπορεῖ νὰ συλλάβει τὸ νόημα τοῦ ἔργου πού παίζεται πάνω στὴν ἱστορικὴ σκηνή, νὰ κατανοήσῃ τοὺς νόμους τῆς ἱστορικῆς ἀνάπτυξης, νὰ προβλέψῃ τὶς μελλοντικὲς ἐξελίξεις καὶ νὰ δώσῃ πρακτικὲς συμβουλές, γιὰ τὸ ποιὲς πολιτικὲς ἐνέργειες εἶναι ἐνδεχόμενο νὰ πετύχουν καὶ ποιὲς νὰ ἀποτύχουν.

Αὐτὴ τὴ στάση ἀπέναντι στὴν Ἱστορία τὴν ὀνόμασε ὁ Popper ἱστορικισμὸ καὶ τὴν κατήγγειλε ὡς μήτρα κάθε μορφῆς ὀλοκληρωτισμοῦ καὶ τυραννίας¹. Στὸ βιβλίο του *The Open Society and its Enemies* διατυπώνει καὶ τεκμηριώνει τὴν ἄποψη ὅτι οἱ κύριοι ἐκφραστὲς τοῦ ἱστορικισμοῦ εἶναι, μέσα ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας, ὁ Πλάτων, ὁ Hegel καὶ ὁ Marx. Ἀλλὰ ὁ ἱστορικισμὸς δὲν περιορίζεται στοὺς τρεῖς αὐτοὺς πρωταγωνιστὲς - ἐκπροσώπους του. Συνοδεύει κάθε ὀρθολογιστικὴ - δογματικὴ ἐκδοχὴ καὶ ἐρμηνεία τῆς Ἱστορίας (θρησκευτικὴ, ἰδεαλιστικὴ, ὕλιστικὴ, «ἐπιστημονικὴ») — κάθε πίστη στὸ δόγμα πὼς ἡ Ἱστορία καθορίζεται ἀπὸ εἰδικοὺς ἐξελικτικοὺς νόμους, πού ἡ ἀνακάλυψή τους θὰ μᾶς καθιστοῦσε ἱκανοὺς νὰ προφητεύουμε τὸ πεπρωμένο τοῦ ἀνθρώπου². Μιὰ θρησκευτικὴ λ.χ. ἐκδοχὴ τοῦ ἱστορικισμοῦ θεμελιώνεται στὸ δόγμα ὅτι ἡ νομοτέλεια τῆς ἱστορικῆς ἀνάπτυξης ὀρίζεται ἀπὸ τὴ βούληση τοῦ Θεοῦ (ἢ τὴ δικαιοσύνη του).

1. Βλ. κυρίως τὸ βιβλίο του: *The Poverty of Historicism*, London (Routledge and Kegan Paul) 1957 - N.Y. (Harper Torchbooks) 1976. Ἀλλὰ τὸ θέμα τοῦ ἱστορικισμοῦ τὸν ἀπασχολεῖ σχεδὸν σὲ ὅλα τὰ βιβλία του.

2. *The Open Society...*, κεφ. 1, ἑλλην. μτφρ. τόμος I, σελ. 45.

ένας νατουραλιστικός ιστορικισμός θεωρεί τον αναπτυξιακό νόμο ως νόμο της φύσης· ένας πνευματικός ιστορικισμός θα τον θεωρούσε ως νόμο της πνευματικής ανάπτυξης· και ένας οικονομικός ιστορικισμός ως νόμο οικονομικής ανάπτυξης.

“Ολες αυτές οι εκδοχές (και άλλες ακόμα που θα μπορούσε κανείς να επισημάνει) συνοδεύονται συνήθως από την πεποίθηση ότι υπάρχει και κάποιος συγκεκριμένος πάντοτε παράγων που ενσαρκώνει την ιστορική αίτια των νομοτελειακών εξελίξεων: κάποιος «εκλεκτός λαός», ή «οι μεγάλοι ήγέτες», ή «οι μεγάλες ιδέες», ή όρισμένος τύπος του «κράτους», ή μια κοινωνική «τάξη» με μεσσιανική αποστολή. Για να επιτελέσει τον νομοτελειακό του ρόλο ένας τέτοιος παράγων περιβάλλεται αναπόφευκτα με τη μυστικιστική αίγλη ενός άδιαμφισβήτητου κύρους: τὰ προνόμιά του πρέπει να θεωρούνται αυτονόητα και ο αυταρχισμός ή η βιαιότητα στην πραγματοποίηση της αποστολής του δεν είναι δυνατό να του καταλογισθούν δίχως να παραβιάζεται η λογική της ‘Ιστορίας.

Τὸ πιὸ περίεργο και δυσερμηνευτο στοιχείο στην περίπτωση τοῦ κοινωνικοῦ ντετερμινισμοῦ εἶναι ἡ ἀνθεκτικότητά και ἐπιβίωσή του, παρὰ τὴ ριζικὴ πιά σήμερα ἀμφισβήτηση τοῦ ἐπιστημονικοῦ χαρακτήρα του. Χωρὶς νὰ ἐπιμείνουμε στὴν ἀνάλυση τῶν ἀνατρεπτικῶν τοῦ ντετερμινισμοῦ δεδομένων τῆς σύγχρονης φυσικῆς και ἰδιαίτερα τῆς λεγόμενης κβαντομηχανικῆς ἢ και τῆς βιολογίας¹, θὰ ἀρκεσθοῦμε στὴν παράθεση

1. Για τὴν ἀνάλυση τοῦ ντετερμινισμοῦ στὰ πλαίσια τῶν προϋποθέσεων και ἐπιτευγμάτων τῆς σύγχρονης φυσικῆς και βιολογίας, βλ. ἐνδεικτικά: Max Planck, *Die Kausalität in der Natur; Determinismus und Indeterminismus*, στὸν τόμο: *Vorträge und Erinnerungen*, Darmstadt (Wissenschaftl. Buchgesel.) 1983, σελ. 250-269. — Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris (Gauthier - Villars) 1961. — Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*, ἐλ-

τῶν συμπερασματικῶν κρίσεων τοῦ Popper, ποὺ κατεξοχὴν διερεύνησε τὶς συνέπειες τῶν ἐπαναστατικῶν ἐπιτευγμάτων τῆς σύγχρονης φυσικῆς και βιολογίας στὸν χῶρο τῆς ἐπιστημολογίας¹ — σὲ ἄμεση μάλιστα συνεργασία μὲ κορυφαίους ἐκπροσώπους αὐτῶν τῶν ἐπιστημῶν, ὅπως ὁ Albert Einstein και ὁ Sir John Eccles². Γράφει ὁ Popper:

«Κανένα εἶδος ντετερμινισμοῦ, εἴτε αὐτὸς ἐκφράζεται ὡς

λην. μτφρ. *Φυσικὴ και Φιλοσοφία*, Ἀθήνα (Διογένης) 1971. — John Eccles, *Facing Reality: Philosophical Adventures by a Brain Scientist*, Berlin/Heidelberg/N.Y. (Springer - Verl.) 1973. — K. Popper, *Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics*, στὸ *The British Journal for the Philosophy of Science*, 1, σελ. 117-133 και 173-195.

1. Για τὴ συμβολὴ τοῦ K. Popper στὴ σύγχρονη ἐπιστημολογία, σὲ ἄμεση συνάρτηση μὲ τὰ συμπεράσματα τῶν ἐμπειρικῶν ἰδιαίτερα ἐπιστημῶν, ἢ μεταφράστριά του στὰ ἑλληνικά, Εἰρήνη Παπαδάκη, σημειώνει (στὸν πρόλογο τοῦ βιβλίου *Ἡ ἀνοιχτὴ κοινωνία και οἱ ἐχθροὶ τῆς*, τόμος I, σελ. 16): «Ἡ τομὴ ποὺ εἰσήγαγε ὁ Popper στὴν ἐπιστημολογικὴ σκέψη τοῦ αἰῶνα μας εἶναι πλέον εὐρύτατα ἀναγνωρισμένη. Πέρα ἀπὸ τὴ συμβολὴ του στὴ θεωρητικὴ προσέγγιση μιᾶς πλατιάς δέσμης διεπιστημονικῶν προβλημάτων, οἱ ιδέες του ἐπηρέασαν δραστικά τὴ στάση τῶν ἐπιστημόνων ἀπέναντι στὴ μέθοδο και τὰ εὐρήματά τους και ἀνανέωσαν τὴν πρακτικὴ τους». Καὶ παραπέμπει σὲ γνώμες γιὰ τὸ ἔργο τοῦ K. Popper σύγχρονων θετικῶν ἐπιστημόνων.

2. Για τὴ συνεργασία τοῦ K. Popper μὲ τὸν A. Einstein, βλ. τὴν ἐπιστολὴ τοῦ δευτέρου στὸ βιβλίο τοῦ πρώτου *Logik der Forschung*, σελ. 412 κ.έ., καθὼς και τὶς ἀναφορὲς ποὺ κάνει ὁ K. Popper στὸ βιβλίο του: *Ausgangspunkte - Meine intellektuelle Entwicklung*, ἰδιαίτερα στίς σελ. 135, 184 κ.έ. — Ἐπίσης, τοῦ ἴδιου, *Einstein's Influence on my View of Science: An Interview*, στὸ βιβλίο: *Einstein, the Man and his Achievement*, ἐκδ. G. J. Whitrow, B.B.C. London 1967, σελ. 23-28. — Τοῦ ἴδιου, *Einstein's Theories of Knowledge*, στὸ βιβλίο: *Einstein's Century*, The Frank Nelson Doubleday Lectures at the Smithsonian Institution, Washington D. C. Doubleday and Co. Inc. Garden City, New York. — Για τὴ συνεργασία του μὲ τὸν Sir John Eccles, βλ. καταρχὴν τὸ κοινὸ τους βιβλίο: K. Popper/ J. Eccles, *The Self and its Brain: An Argument for Interactionism*, (Springer Intern.) 1977. — Ἐπίσης, K. Popper, *Ausgangspunkte...*, σελ. 171. — Τοῦ ἴδιου, *Language and the Body-Mind Problem*, στὸ *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, 7, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1953, σελ. 101-107.

ή αρχή της όμοιομορφίας της φύσης, είτε ως ο νόμος της καθολικής αιτιότητας, δέν μπορεί νά θεωρηθεῖ πλέον ὅτι ἀποτελεῖ ἀναγκαία παραδοχή της ἐπιστημονικῆς μεθόδου. Γιατί ἡ φυσική, ἡ πιό προχωρημένη ἀπό ὅλες τίς ἐπιστῆμες, ἔχει δείξει ὅχι μόνον ὅτι μπορεί νά λειτουργήσῃ χωρίς παρόμοιες παραδοχές, ἀλλά καί ὅτι ὡς ἓνα βαθμὸ ἀντιφάσκει πρὸς αὐτές. Ὁ ντετερμινισμὸς δέν ἀποτελεῖ ἀναγκαία προϋπόθεση μιᾶς ἐπιστήμης πού μπορεί νά κάνει προρρήσεις. Δέν μπορεί, ἐπομένως, νά λεχθεῖ ὅτι ἡ ἐπιστημονική μέθοδος εὐνοεῖ τὴν υἱοθέτηση τοῦ αὐστηροῦ ντετερμινισμοῦ. Ἡ ἐπιστήμη μπορεί νά εἶναι αὐστηρὰ ἐπιστημονική χωρίς αὐτὴ τὴν παραδοχή»¹.

Θὰ μπορούσε, ὥστόσο, νά παρατηρήσῃ κανεὶς ὅτι ἡ ἀπογύμνωση τοῦ ντετερμινισμοῦ ἀπὸ ἐπιστημονικὰ ἐρείσματα δέν συνεπάγεται ὅπωςδήποτε καὶ τὴν ὀριστική ἀντίρρυσή του, ἀφοῦ ἡ ἀφετηρία ἢ οἱ ρίζες του δέν βρίσκονται στὸν χῶρο τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ σὲ θρησκευτικὲς καὶ φιλοσοφικὲς δοξασίες ἢ στὴν κοινωνικὴ πρακτική. Εἰδικότερα στὶς δυτικο-ευρωπαϊκοῦ τύπου κοινωνίες, ὁ ντετερμινισμὸς ἐμφανίζεται ὡς χαρακτηριστικὸ προϊόν τοῦ ὀρθολογικοῦ δογματισμοῦ, δηλαδή ἐνὸς κοινωνιολογικοῦ περισσότερο φαινομένου. Καὶ εἶναι μᾶλλον φανερό, ἀπὸ τὴν ἄμεση παρατήρηση καὶ ἱστορικὴ ἐμπειρία, ὅτι οἱ ἐπαναστατικὲς ἐξελίξεις στὸν χῶρο τῆς σύγχρονης ἐπιστημολογίας ἐπηρέασαν ἐλάχιστα ἢ καθόλου τὰ κοινωνιολογικὰ δεδομένα (νοοτροπία, ὀργάνωση καὶ δομές) τοῦ δυτικο-ευρωπαϊκοῦ κόσμου — τίς σκληρυμένες ἀρχές ὀρθολογικοῦ δογματισμοῦ πού τὸν θεμελιώνουν. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ πιθανότερη ἐρμηνεία γιὰ τὴν ἐπιβίωση τοῦ κοινωνικοῦ ντετερμινισμοῦ, παρὰ τὴν ἀπογύμνωσή του ἀπὸ ἐπιστημονικὰ ἐρείσματα, εἶναι

1. *The Open Society...*, κεφ. 13, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 130.

ἀκριβῶς οἱ ρίζες του στὴν καθημερινὴ πρακτικὴ (*Lebenswelt*) τῶν δυτικο-ευρωπαϊκοῦ τύπου κοινωνιῶν¹.

Ἵπάρχει πάντως καὶ ἓνα ἰσχυρὸ ἔρεισμα ὑπεράσπισης τοῦ ντετερμινισμοῦ ὡς «ἐπιστημονικῆς» μεθόδου γιὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς ἱστορίας καὶ τῶν κοινωνικῶν ἐξελίξεων, καὶ αὐτὸ τὸ ἔρεισμα εἶναι, ὡς σήμερα ἀκόμα, ἡ μαρξιστικὴ ὀρθοδοξία. Ὅπωςδήποτε, ὁ ἴδιος ὁ Marx υἱοθέτησε τὸν ντετερμινισμό καὶ βᾶσισε σὲ αὐτὸν τὸ «ἐπιστημονικὸ» μέρος τῆς θεωρίας του ἀκολουθώντας μὲ συνέπεια τὴν ἐπιστημολογία τῆς ἐποχῆς του — τοὺς γάλλους ματεριαλιστὲς καὶ τοὺς θετικιστὲς. Ἀργότερα ἐπιστρατεύθηκε ἀπὸ τὸν Engels καὶ ὁ δαρβινισμός, μὲ τὴ φιλοδοξία νά παραβληθεῖ μαζί του ὁ μαρξισμός καὶ νά καταξιωθεῖ γιὰ τὸν ἰσάξιο αἰτιοκρατικὸ του ὀρθολογισμό².

Θὰ μπορούσε νά συνοψίσει κανεὶς τὸν κοινωνικὸ ντετερμινισμό τοῦ Marx στὴν προσπάθειά του νά προσδιορίσει τοὺς «ἄτεγκτους νόμους» πού καθορίζουν τὴν κοινωνικὴ ἀνάπτυξη καὶ τὰ «στάδια τῆς ἱστορίας πού δέν μποροῦν νά ὑπερπηδηθοῦν». Τὰ ἔσχατα αἷτια τῶν κοινωνικῶν ἀλλαγῶν πρέπει νά ἀναζητηθοῦν στὸν τρόπο λειτουργίας τῆς οἰκονομίας σὲ κάθε ἐποχῇ. Καὶ ὅχι μόνον οἱ κοινωνικὲς ἀλλαγές, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀνθρώπινες ἀντιλήψεις, οἱ ἐπιστημονικὲς ἰδέες καὶ τὰ ἠθικὰ κριτήρια ἔχουν τὴν αἰτία τους καὶ καθορίζονται ἀπαρέγκλιτα ἀπὸ οἰκονομικοὺς παράγοντες, ὅπως τὸ ταξικὸ συμφέρον ἢ

1. Γιὰ τὸν ὀρθολογικὸ δογματισμὸ τῶν προϋποθέσεων ὀργάνωσης τοῦ δυτικο-ευρωπαϊκοῦ κοινωνικοῦ βίου, βλ. ἐνδεικτικά: H. Marcuse, *One-dimensional Man*, κεφ. 6 καὶ κεφ. 10. — J. Habermas, *Theorie und Praxis*, κεφ. 8 καὶ κεφ. 9. — Th. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, *Gesammelte Schriften* 4, (Suhrkamp) 1980, σελ. 153-155. — C. Castoriadis, *L'institution imaginaire...*, IV καὶ V.

2. Βλ. Herrn Eugen Dührings *Umwälzung der Wissenschaft* («Anti-Dühring»), Berlin (Dietz - Verl.) 1971, σελ. 117, 225. — *Dialektik der Natur*, Berlin (Dietz - Verl.) 1955, σελ. 328-329. — Βλ. καὶ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, σελ. 218.

οί τρόποι παραγωγής που διαμορφώνουν την κοινωνική και ιστορική κατάσταση κάθε εποχής, την πολιτική και τον πολιτισμό. «Τὸ γενικὸ συμπέρασμα στὸ ὁποῖο κατέληξα, γράφει ὁ Marx, καὶ πού, μιὰ καὶ ἔγινε κτῆμα μου, στάθηκε τὸ καθοδηγητικὸ νῆμα στὶς μελέτες μου, μπορεῖ μὲ λίγα λόγια νὰ διατυπωθεῖ ἔτσι: Στὴν κοινωνικὴ παραγωγή τῆς ζωῆς τοὺς οἱ ἄνθρωποι ἔρχονται σὲ σχέσεις καθορισμένες, ἀναγκᾶς, ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὴ θέλησή τους, σὲ σχέσεις παραγωγικὲς πού ἀντιστοιχοῦν σὲ μιὰ ὀρισμένη βαθμίδα ἀνάπτυξης τῶν ὑλικῶν παραγωγικῶν τοὺς δυνάμεων. Τὸ σύνολο τῶν παραγωγικῶν αὐτῶν σχέσεων ἀποτελεῖ τὴν οἰκονομικὴ δομὴ τῆς κοινωνίας, τὴν πραγματικὴ βάση πού πάνω σὲ αὐτὴν ὑψώνεται ἓνα νομικὸ καὶ πολιτικὸ ἐποικοδόμημα στὸ ὁποῖο ἀντιστοιχοῦν καθορισμένες μορφὲς κοινωνικῆς συνείδησης. Ὁ τρόπος παραγωγῆς τῆς ὑλικῆς ζωῆς καθορίζει τὴν κοινωνική, πολιτικὴ καὶ πνευματικὴ διαδικασίαν τῆς ζωῆς γενικά»¹.

Πρέπει νὰ ὑπογραμμίσουμε —ὅσο κι ἂν εἶναι προφανές— ὅτι ὁ Marx δὲν συνοψίζει τὴ λειτουργία τῶν κοινωνικῶν φαινομένων σὲ καθολικοὺς τρόπους - νόμους ἱκανοὺς νὰ φωτίσουν τὴ συσχέτιση τῶν πραγματικῶν συνθηκῶν μὲ τὰ πιθανότερα ἀποτελέσματα. Ἀλλὰ ἀπολυτοποιεῖ αὐτὴ τὴ συσχέτιση, τὴ θεωρεῖ σὰν δεδομένη αἰτιοκρατικὴ ἀναγκαιότητα. Δὲν ἀφήνει περιθώρια γιὰ ὁποιαδήποτε ἔκφραση κοινωνικῆς δυναμικῆς πού θὰ μπορούσε νὰ ἀνατρέψει ἢ νὰ μεταβάλλει τὴν προκαθορισμένη ροὴ τῆς αἰτιοκρατικῆς ἀλληλουχίας τῶν κοινωνικῶν φαινομένων. Ἔτσι ἀναιρεῖ καὶ κάθε ἐνδεχόμενο κριτικῆς ἀποτελεσματικότητας στὸ ἐπίπεδο τόσο τῆς θεωρίας ὅσο καὶ τῆς πράξης.

1. *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Πρόλογος, 1859. Ἑλλ. μτφρ., *Κριτικὴ τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας*, ἀπὸ τὸν Φ. Φωτίου, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις «Θεμέλιο») 1978, σελ. 23.

Ὅμως ὁ ἴδιος ὁ ρόλος πού διαδραμάτισε ἔμπρακτα ὁ μαρξισμὸς στὴν ἱστορία τῶν δύο τελευταίων αἰώνων, φαίνεται νὰ διαψεύδει τὸν κοινωνικὸ ντετερμινισμό τῶν θεωρητικῶν του προϋποθέσεων. Γιατὶ εἶναι ἀναμφισβήτητο ὅτι ὁ μαρξισμὸς, ὡς ἐργατικὸ καὶ πολιτικὸ κίνημα, ἀνέτρεψε τὴ διαδικασίαν ἐξέλιξης τοῦ καπιταλιστικοῦ φαινομένου καὶ δημιουργοῦσε συνθήκες καὶ δομὲς ὁργάνωσης τοῦ κοινωνικοῦ βίου πού ἦταν ὅπωςδήποτε ἀπρόβλεπτες μὲ τὰ δεδομένα τοῦ 19ου αἰώνα. Ὁδήγησε τὴν ἐργατικὴ τάξιν στὴ συνειδητοποίηση τῶν δικαιωμάτων καὶ δυνατοτήτων της, σὲ ἐνεργὸ ἀγώνα γιὰ τὴ διεκδίκησή τους. Ἀσκήσε μιὰ τεράστια ἠθικὴ ἐπιρροή, πού μεταμόρφωσε κυριολεκτικὰ τὴν κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ νοοτροπία σὲ παγκόσμιες διαστάσεις. Οἱ ἀγῶνες τῆς ἐργατικῆς τάξης —πού ἐμπνεύσθηκαν καὶ καθοδηγήθηκαν κυρίως ἀπὸ τὴ μαρξιστικὴ ἰδεολογία— μετατόπισαν τὴν ἔμφαση ἀπὸ τὸ ἀτομικὸ στὸ συλλογικὸ περιεχόμενο τῶν ἀνθρώπινων δικαιωμάτων. «Ὁ ἀχαλίνωτος καπιταλισμὸς τοῦ 19ου αἰώνα, ἐπισημαίνει συμπερασματικὰ ὁ Popper, παραχώρησε τὴ θέση του σὲ μιὰ νέα ἱστορικὴ περίοδο, τὴ δική μας περίοδο τοῦ πολιτικοῦ παρεμβατισμοῦ, δηλαδὴ τῆς ἐνεργοῦ οἰκονομικῆς ἀνάπτυξης τοῦ κράτους»¹, τῆς παρέμβασης τοῦ κράτους γιὰ τὸν περιορισμὸ τῆς αὐθαιρεσίας τῶν ἀτόμων καὶ τὴν ἐξασφάλιση τῶν συλλογικῶν δικαιωμάτων. Κατορθώθηκε ἡ ρύθμιση τῶν κατώτατων μισθῶν καὶ τῶν ὥρῶν ἐργασίας, ἡ ἐξασφάλιση τοῦ δικαιώματος ἀδείας, περίθαλψης καὶ σύνταξης, ἡ σχετικὴ ἀνακατανομὴ τοῦ πλούτου (μέσω τῆς φορολογικῆς νομοθεσίας) γιὰ τὴν ἐπίτευξιν ἐνὸς πιὸ ὁμοιόμορφου ἐπιπέδου εὐημερίας — καὶ πολλὰ ἄλλα γνωστὰ ἐπιτεύγματα πού θὰ μπορούσε καθένας μας νὰ ἀπαριθμήσει.

1. *The Open Society...*, κεφ. 18, ἑλλ. μτφρ. τόμος II, σελ. 208.

Οι εξέλιξεις αυτές όχι μόνο δεν προβλέφθηκαν από τον Marx, αλλά και αποκλείονταν από τον «έπιστημονικό» ντετερμινισμό του. Ο ίδιος προέβλεπε αύξανόμενη έξαθλίωση της εργατικής τάξης, προοδευτική προλεταριοποίηση των αστών, μια επιδείνωση σε ανυπόφορο βαθμό της αθλιότητας που θα οδηγούσε αναπόφευκτα στην επανάσταση, και η επανάσταση θα εκδηλωνόταν πρώτα στις χώρες με ύψηλο βαθμό βιομηχανικής ανάπτυξης και μόνο πολύ αργότερα στη Ρωσία. Είδαμε όμως στον αιώνα μας την επανάσταση να πραγματοποιείται ή σε χώρες όπου μόλις άρχιζε ή εκβιομηχανίστηκε (Ρωσία), ή σε χώρες με αγροτική κυρίως δομή (Κίνα), ή σε χώρες με αποκλειστικά αγροτική παραγωγή (Κούβα).

Η όλοφάνερη αυτή διάψευση του κοινωνικού ντετερμινισμού του Marx δεν εμποδίζει τις ποικίλες μορφές της μαρξιστικής όρθοδοξίας να προβάλλουν, ακόμα ως σήμερα, τον ντετερμινισμό ως το «έπιστημονικό» στοιχείο του μαρξισμού. Έτσι άδικούν τόσο την ανυπότακτη σε όρθολογικές προβλέψεις κοινωνική δυναμική της μαρξιστικής ιδεολογίας, όσο και τη μεγάλη συμβολή του Marx στην ανάλυση του φαινομένου του «άχαλίνωτου» καπιταλισμού και της ανθρώπινης αλλοτρίωσης, όπως και τη ριζοσπαστικότητα των ανακατατάξεων που προκάλεσε ή σκέψη του στον χώρο της φιλοσοφίας.

Αλλά ο «έπιστημονικός» χαρακτήρας του κοινωνικού ντετερμινισμού δεν μπορεί πια να έχει έρείσματα, παρά μόνο σε μια έντεχνα καλλιεργούμενη λαϊκή μυθολογία «θρησκευτικού» χαρακτήρα¹. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι σημαντικότεροι και

1. «Το θρησκευτικό στοιχείο στον μαρξισμό δεν μπορεί να παραβλεφθεί... Τό προφητικό στοιχείο στο πιστεύω του Marx κυριάρχησε στον νοῦ των όπαδών του... Τό μαρξιστικό κίνημα τής κεντρικής Εὐρώπης θά μπορούσε πραγματικά να χαρακτηριστεί ως ένα μεγάλο θρησκευτικό κίνημα». K. Popper, *The Open Society...*, κεφ. 21, έλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 292-293 και 515.

πιο θετικά διατεθειμένοι άπέναντι στον μαρξισμό μελετητές συγκλίνουν στη διαπίστωση τής ιστορικής διάψευσης των ντετερμινιστικών θεωρήσεων του Marx.

Ο Horkheimer γράφει: «Ο Marx διαψεύστηκε. Η κοινωνική κατάσταση του προλεταριάτου βελτιώθηκε χωρίς επανάσταση και τό κοινό ενδιαφέρον δεν είναι πια ή ριζική αλλαγή τής κοινωνίας, αλλά μόνο μια καλύτερη ύλική διαμόρφωση τής ζωής»¹.

Ο Habermas: «Κοινωνία και κράτος δεν βρίσκονται πια σε εκείνη τη σχέση που ή μαρξιστική θεωρία την προσδιόρισε ως βάση και έποικοδόμημα...² Η καπιταλιστική κοινωνία έχει τόσο αλλάξει, ώστε δυό κατηγορίες - κλειδιά τής μαρξιστικής θεωρίας, δηλαδή ό ταξικός άγώνας και ή ιδεολογία, να μη μπορούν να χρησιμοποιηθούν άδιάκριτα... Ο κρατικά ρυθμιζόμενος καπιταλισμός κατασιγάζει την ταξική αντίθεση...³ Οι παραγωγικές δυνάμεις ύπῆρξαν από την άρχή ή κινητήρια δύναμη τής κοινωνικής εξέλιξης, αλλά δεν φαίνεται να είναι, όπως δέχτηκε ό Marx, μια δύναμη άπελευθέρωσης κάτω από όποιεσδήποτε συνθήκες...⁴ Μια ταξική συνείδηση, ιδιαίτερα μια επαναστατική ταξική συνείδηση, είναι σήμερα αδύνατο να έντοπιστεί ακόμα και στο κύριο στρώμα τής εργατιάς. Έτσι ό Marx θά έπρεπε σήμερα να παραιτηθεί από την έλπίδα του να γίνει ή θεωρία ύλική δύναμη από τη στιγμή που θά συνεπάρει τις μάζες»⁵.

1. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg (Furche - Verl.) 1970, σελ. 55.

2. *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, στον τόμο: *Ideologie - Wissenschaft - Gesellschaft*, σελ. 293.

3. "Ο.π., σελ. 300.

4. "Ο.π., σελ. 307.

5. *Theorie und Praxis*, σελ. 229. — Βλ. και *Theorie des kommunikativen Handelns*, τόμος II, σελ. 512.

‘Ο Popper: «‘Ο “έπιστημονικός” μαρξισμός είναι νεκρός. Αυτά που πρέπει να επιβιώσουν, είναι το αίσθημα κοινωνικής ευθύνης του και η αγάπη του για την ελευθερία... Κανένα από τα πιο φιλόδοξα ιστορικιστικά συμπεράσματα του Marx, κανέναν από τους “άτεγκτους νόμους ανάπτυξης” και τα “στάδια της Ιστορίας που δεν μπορούν να υπερπηδηθούν” —όπως τα ονόμαζε— δεν κατέληξε τελικά να αποδειχθεί μια πετυχημένη πρόρρηση... Οί πιο μεγαλεπήβολες προφητείες του βρίσκονται σε ένα μάλλον χαμηλό διανοητικό επίπεδο»¹.

‘Ο Ernst Topitsch: «‘Αντιεπιστημονική θεωρεί η επίσημη τή μαρξιστική ιδεολογία που προασφαλίζει τις θέσεις της από τον έλεγχο απορρίπτοντας τον έλεγχο και παραιτούμενη από την αντικειμενική επαλήθευση... ‘Αντίθετα, η θεωρία του έμπειριστή και αναλυτή Marx έχει από καιρό ένσωματωθεί στη διαδικασία προσπόρισης πάνδημα ελέγξιμων και πάγκοινα έγκυρων γνώσεων, σαν συμβολή από τις πιο ουσιαστικές προς αυτό τον σκοπό»².

Και ο H. Marcuse: «‘Αν εξετάσουμε την πραγματικότητα του προηγμένου καπιταλισμού και του προοδευόντος κομμουνισμού, θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι η αντίληψη του Marx για τον σοσιαλισμό ήταν μη-πραγματική — αντικατοπτρισμός μιας καθαρής επιθυμίας...³ Βλέποντας αυτό που έγιναν σήμερα οι εργαζόμενες τάξεις στη βιομηχανική κοινωνία, μπορούμε να πούμε ότι η μαρξική έννοια του προλε-

1. *The Open Society...*, κεφ. 21 και 22, έλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 291 και 312.

2. ‘Ο Μάρξ χωρίς μύθο, Περιοδικό «Έποχές», τεύχος 34 (Φεβρουάριος 1966), σελ. 136-137.

3. Το ιδεολογικό πρόβλημα στην προηγμένη βιομηχανική κοινωνία, Περιοδικό «Δευκαλίων», τεύχος 19 (Σεπτέμβριος 1977), σελ. 324.

ταριάτου είναι μια έννοια μυθολογική... ‘Η διαλεκτική αντίληψη φανερώνει, τόσο στο θεωρητικό όσο και στο έμπειρικό πεδίο, ότι η υπόθεσή της είναι χαμένη»¹.

δ. Φετιχισμός της επιστήμης

‘Η λέξη *φετιχισμός* (fetichismus) παράγεται από τον πορτογαλικό όρο *feitico* (λατιν. *factitius*), που σημαίνει το τεχνητό, το ψεύτικο και τελικά το μαγικό. Χρησιμοποιήθηκε από τους Πορτογάλλους για τον χαρακτηρισμό των ειδωλίων που κατασκεύαζαν οί δυτικο-αφρικανοί για να άπεικονίσουν τους θεούς τους και στα όποια απέδιδαν μαγική δύναμη. ‘Ο όρος πέρασε διαδοχικά στη θρησκευολογία, την ψυχολογία και τη φιλοσοφία, και σήμερα είναι πια σε γενική χρήση σημαίνοντας «οιονδήποτε άψυχον αντικείμενον εις δ αποδίδεται υπερφυσική τις ή μαγική δύναμις»².

‘Ο Hegel είδε στον φετιχισμό την ανάγκη του ανθρώπου να *αντικειμενοποιήσει* δυνάμεις που ξεφεύγουν από τον έλεγχο του, και τις δυνάμεις αυτές να τις λατρεύει, να τους αποδώσει «ίερδ» χαρακτήρα³. Με αυτή την έννοια μίλησε ο Marx για *φετιχισμό του εμπορεύματος* (Fetischcharakter der Ware): ‘Από τη στιγμή που μπαίνει στην αγορά ως εμπορεύμα, το συγκεκριμένο προϊόν της ανθρώπινης εργασίας ξεφεύγει από τον έλεγχο του εργάτη που το παράγει και η ανταλλα-

1. *One-dimensional Man*, έλλην. μτφρ. σελ. 194 και 251.

2. Δ. Δημητράκου, *Μέγα Λεξικόν της Έλληνικής Γλώσσης*, τόμος 9ος, σελ. 7598.

3. Βλ. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke (Suhrkamp - Verl.) τόμος 12, σελ. 123-124. — *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke, τόμος 16, σελ. 294 κ.έ.

κτική του αξία γίνεται άφηρημένη χρηματική τιμή· ή ίδια ή σχέση του έργάτη με τὸ προϊόν τῆς ἐργασίας του ὑποτάσσεται στὴν ἀνεξαρτοποιημένη δύναμη τῆς τιμῆς τοῦ προϊόντος, μετρίεται καὶ αὐτὴ σὲ χρῆμα — γίνεται καὶ ἡ πράξη τῆς παραγωγῆς ἐμπόρευμα. Εἰδικὰ στὸν καπιταλιστικὸ τρόπο παραγωγῆς, ἡ ἐμπορευματοποίηση προϊόντων καὶ ἐργασίας ἀπολυτοποιεῖται ὡς ἀντικειμενοποιημένη κοινωνικὴ σχέση ἄσχετη με τοὺς ἴδιους τοὺς παραγωγούς — ἀνεξαρτοποιημένη δύναμη ποὺ κινεῖ τὴν οἰκονομία καὶ ποὺ ὁ ἐργάτης δὲν μπορεῖ νὰ τὴν ἐλέγξει, παρὰ μόνο νὰ τὴν λατρεύει, νὰ τῆς ἀποδώσει «ἱερὸ» χαρακτήρα¹.

Τὸ κοινωνιολογικὸ περιεχόμενο ποὺ προσλαμβάνει ὁ φετιχισμὸς συμπληρώνεται οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὴ χρήση τοῦ ὅρου ποὺ ἔκανε ὁ Freud: Ὀνόμασε φετιχισμὸ ἐκείνη τὴ διαστροφή τῆς ἐρωτικῆς ὁρμῆς (libido) ποὺ ζητάει ἱκανοποίηση ὅχι στὴν ἄμεση σχέση, ἀλλὰ στὴ θέα μελῶν τοῦ ἐτερόφυλου σώματος ἢ ἀντικειμένων ποὺ ἀνήκουν σὲ ἐτερόφυλο πρόσωπο². Στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ φετιχισμὸς ἐμφανίζεται ὡς ἀντικειμενοποίηση τῆς μὴ-σχέσης καὶ μετάθεση τῆς ἐπιθυμίας στὰ αὐτονομημένα ὑποκατάστατα τῆς σχέσης. Μιὰ τέτοια νοσηματοδότηση τοῦ ὅρου ἔχει καίρια σημασία προκειμένου νὰ ἐρμηνευθεῖ καὶ κάθε συλλογικὴ περίπτωση, ποὺ μιὰ ἐπιθυμητὴ ἀλλὰ ἀνέφικτη σχέση ὑποκαθίσταται ἀπὸ τὴν «ἱεροποίηση» καὶ τὴ «λατρεία» τῶν «σημαινόντων» (signifiants) τῆς σχέσης. Αὐτὸ συμβαίνει καὶ με τὸν φετιχισμὸ τῆς ἐπιστήμης.

Ὀνομάζουμε φετιχισμὸ τῆς ἐπιστήμης τὴν ἐκδοχὴ τῆς ἐπιστήμης ὡς φετιχ — φαινόμενο χαρακτηριστικὸ τῶν δυτικο-

ευρωπαϊκοῦ τύπου κοινωνιῶν στοὺς δυὸ τελευταίους αἰῶνες.

Μὲ τὴν ὁρολογία τοῦ Hegel, θὰ λέγαμε ὅτι πρόκειται γιὰ τὴν ἀντικειμενοποίηση δυνάμεων ὅχι τῆς φύσης, ἀλλὰ ἐλέγχου τῆς φύσης καὶ κυριαρχίας πάνω στὴ φύση. Τὶς δυνάμεις αὐτὲς δὲν τίς διαθέτει τὸ κάθε ἐπιμέρους ἄτομο ἢ τὸ ἀμύητο στὰ «μυστικὰ τῆς ἐπιστήμης» πλήθος, γι' αὐτὸ καὶ τίς ἀντικειμενοποιεῖ προκειμένου νὰ τοὺς ἀποδώσει μιὰ αὐτόνομη ἐξελικτικὴ δυναμικὴ καὶ τελικὰ ὑπερφυσικὲς ἢ μαγικὲς ιδιότητες.

Μὲ τὴν ὁρολογία τοῦ Marx, θὰ μπορούσαμε νὰ προσθέσουμε ὅτι ἡ κοινωνικὴ χρῆση τῶν ἐπιτευγμάτων τῆς ἐπιστήμης ἀντικειμενοποιεῖται ὡς ἀφηρημένη κοινωνικὴ δυνατότητα καθεαυτήν, ἄσχετη με τίς προϋποθέσεις καὶ τοὺς ὅρους τῆς ἐρευνητικῆς διαδικασίας ποὺ ὁδηγεῖ σὲ αὐτὰ τὰ ἐπιτεύγματα. Ἡ ἴδια ἡ σχέση τοῦ ἀτόμου με τὰ προϊόντα τῆς ἐπιστήμης ὑποτάσσεται στὴν ἀνεξαρτοποιημένη δυναμικὴ τῆς ἐπιστημονικῆς «ἀποτελεσματικότητας» — ἀπολυτοποιεῖται ἡ ἐπιστήμη ὡς ἀντικειμενοποιημένος παράγων ρύθμισης καὶ ὀργάνωσης τοῦ κοινωνικοῦ βίου. Τὸ ἄτομο δὲν μπορεῖ νὰ ἐλέγξει αὐτὸ τὸν παράγοντα, παρὰ μόνο νὰ τὸν «λατρεύει», νὰ τοῦ ἀποδώσει «ἱερὸ» χαρακτήρα.

Καὶ με τὴν ὁρολογία τοῦ Freud, θὰ συμπληρώναμε ὅτι ὁ φετιχισμὸς τῆς ἐπιστήμης ἐμφανίζεται ὡς διαστροφή τῆς «ὁρμῆς κυριαρχίας» (Herrschaftstrieb) — κυριαρχίας τοῦ ἀτόμου πάνω στὴ φύση καὶ στὶς λειτουργίες τῆς φύσης. Ἡ ὁρμὴ αὐτὴ ζητάει νὰ ἱκανοποιηθεῖ ἀντικειμενοποιώντας τὴν κυριαρχία στὰ «σημαίνοντα» τῆς κυριαρχίας, δηλαδὴ στὴν ἀπολυτοποίηση πραγματικῶν ἢ μυθικῶν ἐπιτευγμάτων τῆς ἐπιστήμης. Ἡ ἱκανοποίηση τῆς ἐπιθυμίας γιὰ κυριαρχία μετατίθεται στὴ «θέα» τῶν ἐπιτευγμάτων κυριαρχίας, στὴν «ἱεροποίηση» καὶ «λατρεία» τῶν «σημαινόντων» τῆς κυριαρχίας.

1. Βλ. *Das Kapital*, Βιβλ. I, Μέρος Α', Κεφ. 1, § 4: Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis.

2. S. Freud, *Werke*, London 1948, τόμος 16, σελ. 311 κ.έ.

Στὰ κοινωνιολογικά χαρακτηριστικά τοῦ φετιχισμού τῆς ἐπιστήμης ἀνήκει καταρχὴν ἡ ἄμετρη ἐμπιστοσύνη στὶς γνωστικὲς δυνατότητες —δυνατότητες θετικῆς (σίγουρης καὶ ἀναμφισβήτητης) γνώσης— ποὺ ἐξασφαλίζει ἡ ἐπιστημονικὴ μεθοδολογία καὶ ἔρευνα. Ἡ ἐπιστήμη εἶναι αὐτὴ ποὺ κυριολεκτικὰ «σὲ ὅλα ἀπαντᾷ» ἢ «θὰ ἀπαντήσει κάποτε». Τὰ ἐκπληκτικὰ ὡς σήμερα ἐπιτεύγματα τῆς ἐγγυῶνται αὐτὴ τῇ βεβαιότητά: Μὲ τὴ δική της βοήθεια ἐρευνᾷ ὁ ἄνθρωπος σήμερα τὸ ἄπειρο διάστημα, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐλάχιστο ἄτομο τῆς ὕλης. Μὲ τὴ δύναμή της κατάργησε τὶς ἀποστάσεις στὴν ἐπιφάνεια τοῦ πλανήτη μας, τιθάσσευσε τὶς ἀρρώστιες, αὗξησε τὸν μέσο ὄρο διάρκειας τοῦ ἀνθρώπινου βίου. Εὐκόλα λοιπὸν μπορεῖ νὰ πιστέψει ὁ ἄνθρωπος πὼς ὅ,τι ἄλλοτε προσπαθοῦσε νὰ πετύχει μὲ τὴ θρησκεία ἢ τὴ μαγεία, σήμερα τὸ κατορθώνει χάρις στὴν ἐπιστήμη — γι' αὐτὸ καὶ ἐπενδύει στὴν ἐπιστήμη καθαρὰ θρησκευτικὲς ἢ μαγικὲς προσδοκίες. Ἐστω κι ἂν δὲν ἔλυσε ἀκόμα ὅλα του τὰ προβλήματα ἡ ἐπιστημονικὴ πρόοδος, μὲ τὸν ρυθμὸ ποὺ ἐμφανίζει, εἶναι σίγουρο πὼς σύντομα ἢ κάποτε θὰ τὰ λύσει. Εὐφάνταστοι ἀρθρογράφοι σὲ περιοδικὰ λαϊκῆς κυκλοφορίας καλλιεργοῦν σὲ ἀκόμα ἀφελέστερους ἀναγνώστες αὐτὴ τὴ βεβαιότητα, μεταθέτουν στὴν παντοδυναμία τῆς ἐπιστήμης κάθε πρόβλημα καὶ κάθε ἀνυπὸντο ἐρώτημα τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ ἄμετρη ἐμπιστοσύνη στὶς δυνατότητες τῆς ἐπιστήμης καταλήγει νὰ λειτουργεῖ ὡς αὐτονόητη καταξίωση κάθε ἀποτελεσματικῆς χρήσης τοῦ ὀρθοῦ λόγου — ἄσχετα μὲ τοὺς στόχους αὐτῆς τῆς ἀποτελεσματικότητος ἢ τὴ σχέση της μὲ τὴν ποιότητα τῆς ζωῆς. Ἄν ἡ ἐπιστήμη εἶναι ἡ καινούργια «θεότητα τῆς ἀποτελεσματικότητος», ἡ ὀρθολογικὴ ὀργάνωση τοῦ συλλογικοῦ βίου καὶ ὁ ὀρθολογισμὸς τῆς ἀτομικῆς συμπεριφορᾶς εἶναι ὁ τρόπος λατρείας (culte) αὐτῆς τῆς θεότη-

τας. Ὁ ὀρθολογισμὸς ἀποκτᾷ δογματικὸ χαρακτήρα, εἶναι τὸ πρωταρχικὸ «ἄρθρον πίστεως» στὴν ἐπιστήμη. Ἐτσι ὁ φετιχισμὸς τῆς ἐπιστήμης ἀποδείχεται μιὰ ἐμπρακτὴ δυνατότητα δικαίωσης τοῦ ὀρθολογικοῦ δογματισμοῦ, ἐντάσσει κάθε δογματικὴ «ἀρχή» καὶ ἀπόφανση ὀρθολογικῆς ἀναγκαιότητος, ὅπως καὶ κάθε ὀργανωτικὴ - ὁλοκληρωτικὴ συνέπεια ἐφαρμογῆς τοῦ δογματισμοῦ, στὴν αὐτονόητη ἀποδοχὴ τῆς ἐπιστημονικῆς ἀποτελεσματικότητος.

Ὁ Habermas ἀναγνωρίζει τὴ συσχέτιση τοῦ φετιχισμού τῆς ἐπιστήμης μὲ τὸν ὀρθολογικὸ δογματισμὸ, ὅταν ἀποδίδει στὸν πρῶτο τὸν χαρακτήρα «κυρίαρχης ἰδεολογίας» στὰ πλαίσια τῶν κοινωνιῶν τοῦ «ὑστερου καπιταλισμοῦ» (Spätkapitalismus): «Αὐτὴ ἡ κυρίαρχη σήμερα ἰδεολογία, ποὺ κάνει φετιχ τὴν ἐπιστήμη, εἶναι πιὸ ἐλκυστικὴ καὶ ἀσύγκριτα ἐπαρκέστερη ἀπὸ τὶς ἰδεολογίες παλαιοῦ τύπου, ἐπεὶδὴ ὅχι μόνον δικαιώνει τὰ ἐπιμέρους συμφέροντα κυριαρχίας μιᾶς ὀρισμένης τάξης καὶ καταστέλλει τὴν ἀποσπασματικὴ ἀνάγκη χειραφέτησης μιᾶς ἄλλης τάξης, ἀλλὰ ἀνταποκρίνεται στὸ συμφέρον χειραφέτησης τοῦ ἴδιου τοῦ ἀνθρώπινου γένους. . . Ἡ καινούργια ἰδεολογία διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὶς παλαιότερες κατὰ τοῦτο . . . ὅτι στηρίζει τὰ κριτήρια δικαίωσης στὶς λειτουργίες ἐνὸς καλυμμένου συστήματος ὀρθολογικῆς πράξης. . . Τὰ ἀντικειμενοποιημένα (verdinglichten) ὑποδείγματα τῆς ἐπιστήμης περνᾶνε στὴν κοινωνικο-πολιτιστικὴ καθημερινὴ πρακτικὴ (Lebenswelt) καὶ κερδίζουν σὲ ἀντικειμενικὴ ἰσχὺ χάρις στὸν αὐτονόητο χαρακτήρα τους»¹.

Ἀλλὰ ὁ ὀρθολογικὸς δογματισμὸς ποὺ κάνει φετιχ τὴν

1. *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, στὸν τόμο: *Ideologie - Wissenschaft - Gesellschaft*, σελ. 304, 305, 306. — Βλ. καὶ *Theorie und Praxis*, σελ. 340.

ἐπιστήμη, δὲν εἶναι μόνο μιὰ διάχυτη «κυρίαρχη ἰδεολογία». Εἶναι καὶ θεωρητικὴ θέση ποὺ ὑπηρετεῖ ἀπροκάλυπτα πολιτικὲς λύσεις γραφειοκρατικοῦ ὁλοκληρωτισμοῦ — τὸν ἐκφυλισμὸ τοῦ ὀρθολογισμοῦ σὲ ἰδεολογικὸ ἰσοδύναμο ἐνὸς ἄτεγκτου μηχανισμοῦ κυριαρχίας. Ὁ Marcuse καταγγέλλει κάποιους «κριτικούς τῆς σύγχρονης βιομηχανικῆς κοινωνίας», ποὺ ἐπιμένουν, ἀκόμα σήμερα, νὰ ἀντιμετωπίζουν τὰ προβλήματά της μὲ ἀπόλυτη ἐμπιστοσύνη στὶς δυνατότητες «ἐπιστημονικῶν λύσεων». «Ἐνας τέτοιος φετιχισμὸς ἐξυμνεῖ τὸν τεχνολογικὸ ἄνθρωπο, ποὺ θὰ εἶναι κάποια μέρα παντοδύναμος, θὰ ὑπάρξει ἕνας τεχνολογικὸς ἔρως κλπ.»¹ Αὐτὴ ἡ ἐμμονὴ στὴν οὐτοπικὴ αἰσιοδοξία γιὰ τὴν παντοδυναμία τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνολογίας ὑπηρετεῖ ὁλοκληρωτικὲς λύσεις, γιὰτὶ «ὁλοκληρωτισμὸς δὲν εἶναι μόνο ἕνας τρομοκρατικὸς πολιτικὸς συντονισμὸς τῆς κοινωνίας, ἀλλὰ καὶ ἕνας μὴ τρομοκρατικὸς οἰκονομικοτεχνικὸς συντονισμὸς, ἕνα ὀρισμένο σύστημα παραγωγῆς καὶ κατανομῆς... Μὲ τὴν ἐπιστημονικοποίηση τοῦ παραγωγικοῦ μηχανισμοῦ κάθε κυριαρχία παίρνει τὴ μορφή διοικητικοῦ μηχανισμοῦ... Ὅλοι, ἀκόμα καὶ ἐκεῖνοι ποὺ ἔχουν τὶς ἀνώτατες θέσεις, ἐμφανίζονται ἀνίσχυροι μπροστὰ στὶς κινήσεις καὶ τοὺς νόμους τοῦ ἴδιου τοῦ μηχανισμοῦ... Τὴν εὐθύνη γιὰ τὴν ὀργάνωση τῆς ζωῆς τοῦ ἀτόμου τὴν ἔχει τὸ σύνολο, τὸ σύστημα, τὸ ἄθροισμα τῶν θεσμῶν ποὺ καθορίζουν, ἱκανοποιοῦν καὶ ἐλέγχουν τὶς ἀνάγκες του»².

Καὶ ὁ Κορνῆλιος Καστοριάδης προσθέτει: «Τὸ σκιαγράφημα ποὺ ἔδινε ἤδη ὁ Μάρξ γιὰ τὸν ρόλο τοῦ φαντασιακοῦ (imaginaire) στὴν καπιταλιστικὴ οἰκονομία, μιλώντας γιὰ τὸν φετιχιστικὸ χαρακτήρα τοῦ ἐμπορεύματος, θὰ ἔπρεπε νὰ

1. *One-dimensional Man*, κεφ. 9, ἑλλ. μτφρ. σελ. 235.

2. *Eros and Civilization*, Ν.Υ. (Vintage Books) 1962, σελ. 89.

προεκταθεῖ σὲ μιὰ ἀνάλυση τοῦ φαντασιακοῦ στὴ θεσμικὴ δομὴ, ποὺ ἀποκτᾷ ὅλο καὶ περισσότερο, δίπλα καὶ πέρα ἀπὸ τὴν ἀγορά, τὸν κεντρικὸ ρόλο στὴ σημερινὴ κοινωνία: στὴ γραφειοκρατικὴ ὀργάνωση... Ὁ γραφειοκρατικὸς κόσμος αὐτονομεῖ τὴν ὀρθολογικότητα σὲ μιὰ ἀπὸ τὶς ἀποσπασματικὲς στιγμὲς της, τὴ στιγμὴ τῆς διάνοιας, ποὺ δὲν νοιάζεται παρὰ μόνο γιὰ τὴ διόρθωση τῶν ἐπιμέρους διασυνδέσεων καὶ ἀγνοεῖ τὰ θεμελιώδη προβλήματα, τῆς ὁλότητος, τῶν σκοπῶν καὶ τῆς σχέσης τῆς λογικῆς μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ μὲ τὸν κόσμο... Οἱ ἄνθρωποι, ἀπλὰ σημεῖα κόμβων στὰ δίκτυα τῶν μηνυμάτων, δὲν ὑπάρχουν καὶ δὲν ἀξίζουν παρὰ σὲ συνάρτηση μὲ τὴν κοινωνικὴ στάθμη καὶ θέση ποὺ κατέχουν στὴν κλίμακα τῆς ἱεραρχίας. Τὸ οὐσιώδες τοῦ κόσμου εἶναι ἡ δυνατότητα ἀναγωγῆς του σὲ ἕνα σύστημα τυπικῶν κανόνων, συμπεριλαμβανομένων καὶ αὐτῶν ποὺ ἐπιτρέπουν νὰ ὑπολογίσουμε τὸ μέλλον του»¹.

Μὲ τὰ κοινωνιολογικὰ αὐτὰ δεδομένα τοῦ φετιχισμοῦ τῆς ἐπιστήμης καὶ τοῦ ὀρθολογικοῦ δογματισμοῦ ποὺ τὸν συντηρεῖ καὶ τὸν ἐκφράζει, τὸ ζητούμενο γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη δὲν εἶναι ὅπωςδὴποτε κάποια ἐρείσματα πολεμικῆς ἐνάντια στὴν ἐπιστήμη καὶ τὸν ὀρθολογισμό, οὔτε ὅπωςδὴποτε ἡ τροπὴ σὲ ἀνορθολογικὲς ἢ μυστικιστικὲς αὐθαίρεσιες. Γιατὶ εἶναι καὶ αὐτὸ σύμπτωμα κοινωνιολογικὸ τῆς ἐποχῆς μας: ὅποιος ἀμφισβητεῖ τὴν τρέχουσα χρῆση τοῦ ὀρθοῦ λόγου καὶ τῆς ἐπιστήμης, νὰ τοῦ καταλογίζεται ἐχθρότητα πρὸς τὴν ἴδια τὴν ἐπιστήμη καὶ ροπὴ ὑποκατάστασης τῆς ἐπιστήμης ἀπὸ τὸν ἀνορθολογισμό καὶ τὸν αὐθαίρετο μυστικισμό.

1. *L'institution imaginaire de la société*, σελ. 221-222, ἑλλ. μτφρ. Ἡ φαντασιακὴ θέσμιση τῆς κοινωνίας, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις Ράππα) 1978, σελ. 235-236.

Ἄλλὰ εἶναι αὐτονόητο, τουλάχιστον γιὰ τοὺς νουνεχεῖς, ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ἀπορρίπτεται μιὰ ἀνθρώπινη λειτουργία καὶ ἱκανότητα μόνο ἐν ὀνόματι τῶν καταχρήσεων ἢ τῶν ἀλλοτριωμένων ἐκφάνσεών της. Ὅπως δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐξοβελισθεῖ ὁ μυστικισμὸς (μὲ ὁρισμένες προϋποθέσεις καὶ αὐτὸς ὁ ἀνορθολογισμὸς¹) χωρὶς νὰ παραμείνουν ἀνάπηρες κάποιες οὐσιώδεις πτυχές τοῦ ἀνθρώπινου βίου, ἔτσι εἶναι τὸ λιγότερο ἀφροσύνη νὰ θέλει κανεὶς νὰ διαγράψει ἀπὸ τὴν καθημερινὴ πρακτικὴ καὶ τὴν πολιτιστικὴ καὶ κοινωνικὴ δυναμικὴ τὴ χρήση τοῦ ὀρθοῦ λόγου καὶ τῆς ἐπιστήμης.

Τὸ ζητούμενο γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη εἶναι ὁ προσδιορισμὸς ἐκείνων τῶν κριτηρίων καὶ προϋποθέσεων ὀρθότητος τοῦ λόγου, ποὺ μποροῦν νὰ ἐξασφαλίσουν τὴν κοινωνικὴ λειτουργικότητα τῆς λογικῆς καὶ τῆς ἐπιστήμης, τὴν κριτικὴ ἐγρήγορη τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης, τὴν προτεραιότητα τῶν οὐσιωδῶν ἀνθρώπινων ἀναγκῶν.

1. Ὅποιος υἱοθετεῖ τὴν ὀρθολογιστικὴν στάση, τὸ κάνει ἐπειδὴ ἔχει υἱοθετήσει, συνειδητὰ ἢ ἀσυνειδητὰ, κάποια πρόταση ἢ ἀπόφαση ἢ πίστη ἢ τρόπο συμπεριφορᾶς — υἱοθέτηση ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ὀνομαστῇ «ἀνορθόλογη»... μιὰ ἀνορθόλογη πίστη στὸ λόγο... Ὁ ἀνορθολογισμὸς ὑπερέχει λογικὰ ἀπὸ τὸν ἄκριτο ὀρθολογισμὸν... Ἡ θεμελιακὴ ὀρθολογιστικὴ στάση ἀπορρέει ἀπὸ μιὰ (τουλάχιστον δοκιμαστικὴ) πράξη πίστεως — ἀπὸ τὴν πίστη στὸ λόγο. K. Popper, *The Open Society*..., κεφ. 24/II, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 341, 342.

III

ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΙΣΜΟΣ

1. Τὸ ἀδιέξοδο τοῦ συνεποῦς κριτικισμοῦ

Ἡ σημαντικότερη προσπάθεια νὰ περισωθεῖ ἡ κοινωνικὴ λειτουργικότητα τοῦ ὀρθολογισμοῦ — στὰ πλαίσια πάντοτε τῆς δυτικο-ευρωπαϊκῆς φιλοσοφίας — ἦταν ὅπωςδήποτε ὁ συνεποῦς κριτικισμὸς. Ἡ κριτικὴ ἱκανότητα καὶ λειτουργία τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου ἐμφανίστηκε ὡς ἡ κατεξοχὴν δυνατότητα ἀντίστασης στὸν δογματισμὸ καὶ στὶς θετικιστικές, ντετερμινιστικὲς ἢ φετιχιστικὲς ἐκδοχές του, τὸ ἰσχυρότερο ἀντίδοτο στὸν αὐθαίρετο μυστικισμὸ καὶ ἀνορθολογισμὸ.

Ὅμως ἡ προσπάθεια τοῦ κριτικισμοῦ, ἀπὸ τὸ ξεκίνημά της κιόλας μὲ τὸν Kant, ἄφηνε περιθώρια γιὰ οὐσιαστικὲς παραχωρήσεις στὸν δογματισμὸ — ὅπως ἐπισημάναμε σὲ προηγούμενες σελίδες¹. Τὴν ἴδια κατάληξη, καὶ πολὺ ὀδυνηρότερη σὲ κοινωνικοπολιτικὲς συνέπειες, εἶχε καὶ τὸ δεύτερο μεγάλο ρεῦμα τοῦ κριτικισμοῦ ποὺ ξεκίνησε μὲ τὸν Marx: Μὲ τὴν κριτικὴ τῆς πολιτικῆς οἰκονομίας εἶχε ἐγκαινιάσει ὁ Marx ἕναν γνωσιοθεωρητικὸ κριτικισμὸ ποὺ ἀνέτρεπε τὶς ἀντικειμενικὲς διανοητικὲς μορφές προσδιορισμοῦ τῆς ἀλήθειας, μεταθέτοντας τὴν ἐπαλήθευση τῆς γνώσης στὴν κριτικὴ δια-

1. Βλ. στὰ προηγούμενα, σελ. 47-50. — Βλ. καὶ Χρ. Γιανναρᾶ, *Σχέδιασμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, Τεύχος I, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις «Δόμος») 1980, σελ. 179 κ.έ.

σάφηση του κοινωνικού διαλεκτικού γίγνεσθαι. Ἀλλὰ ὁ ριζοσπαστικὸς χαρακτήρας ποὺ ἀποκτοῦσε μὲ τὸν Marx ἡ κριτική σκέψη ἀντλώντας τὶς ἐρμηνευτικὲς τῆς ἀρχὲς ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ διαλεκτικὴ τῆς ἀνατροπῆς τῶν σχέσεων αἰσθητοῦ καὶ ὑπεραισθητοῦ, ὑποκειμενικοῦ καὶ ἀντικειμενικοῦ, ἐκμηδενιζόταν μὲ τὴν υἱοθέτηση τοῦ κοινωνικο-οικονομικοῦ ντετερμινισμοῦ ὡς ἀπαρβίαστου «ἐπιστημονικοῦ» δεδομένου καὶ ὑποχρεωτικοῦ δόγματος. Ὁ ἐκμηδενισμὸς τοῦ κριτικισμοῦ κατέληξε ἱστορικὰ στὴ δημιουργία καθεστώτων ποὺ ἐφαρμόζουν τὸν μαρξισμό σὰν αὐτονομημένη οἰκονομικὴ λογικὴ, ὀριστικὰ ἀποτυπωμένη στὴ γραφειοκρατικὴ συντήρηση ἑνὸς κρατικοῦ πιά καπιταλισμοῦ, μὲ ἀπροκάλυπτη τὴν ἀπαγόρευση κάθε κριτικῆς καὶ κάθε κοινωνικῆς λειτουργίας τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ὁ μαρξισμὸς μετατρέπεται σὲ κυρίαρχη ἰδεολογία τῆς ὁλοκληρωτικῆς ἐξουσίας τοῦ κόμματος, σὲ τρομαχτικὸ φετιχισμὸ τοῦ κράτους¹.

Τὰ πρῶτα συμπτώματα ἐκφυλισμοῦ τοῦ μαρξιστικοῦ κριτικισμοῦ ἔδωσαν τὸ ἔναυσμα γιὰ τὴν προσπάθεια διάσωσής του, προσπάθεια ποὺ ἐκπροσωπήθηκε στὴ φιλοσοφία κυρίως ἀπὸ τὴ λεγόμενη *κριτικὴ σχολή* ἢ *σχολή* τῆς Φραγκφούρτης.

1. Ἀπὸ τὴν τεράστια βιβλιογραφία φιλοσοφικῆς κριτικῆς τῶν ἱστορικῶν ἐφαρμογῶν τοῦ μαρξισμοῦ στὸν αἰῶνα μας (Gramsci, Korsch, Bloch, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Kolakowski, Topitsch, Castoriadis κλπ., κλπ.) θὰ ἤθελα ἐνδεικτικὰ (σὲ ἐπίρρωση τῆς συντομογραφικῆς μου ἐδῶ ἀναφορᾶς στὸν ἐκμηδενισμὸ τοῦ μαρξιστικοῦ κριτικισμοῦ) νὰ παραπέμψω στὸ κείμενο τοῦ Jürgen Habermas, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik*, δημοσιευμένο στὸ βιβλίο του *Theorie und Praxis*, σελ. 228 κ.έ. Στὸ τέλος τοῦ ἴδιου βιβλίου περιέχεται ὡς παράρτημα καὶ μιὰ σύντομη ἐκθεση τῶν φιλοσοφικῶν συζητήσεων ποὺ προκλήθηκαν τόσο ἀπὸ τὴν ἐκδοση τῶν λεγόμενων «ἀπαρισινῶν χειρογράφων» τοῦ Marx (*Nationalökonomie und Philosophie*, 1844), ὅσο καὶ ἀπὸ τὴν πολιτικὴ πραγματικότητα ποὺ δημιουργήθηκε μὲ τὴ διαμόρφωση τοῦ λενινιστικοῦ καὶ σταλινικοῦ κράτους στὴ Ρωσία καὶ τὴν ἀπόκτηση «δορυφόρων» κρατῶν μετὰ τὸ 1945. (*Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, 1957, σελ. 387 κ.έ.).

Οἱ ἐκπρόσωποι αὐτῆς τῆς σχολῆς (Horkheimer, Adorno, Marcuse καὶ Habermas) ἀπέβλεψαν μὲ τὶς συγγραφές τους στὴ διατήρηση τῆς ἐνότητος τοῦ θεωρητικοῦ μαρξισμοῦ μὲ τὴν ἐπαναστατικὴ δυνατότητα, στὴ δυναμικὴ ἀλληλεξάρτηση θεωρίας καὶ πράξης. Ἀλλὰ ἡ σκέψη καὶ ὁ προβληματισμὸς τους ἀσκεῖται συνεχῶς μὲ τὴν εὐθύνη καὶ τὴν προϋπόθεση νὰ μὴ θυσιάσουν τὴν ἀνεξαρτησίαν τῆς κριτικῆς στὸν βωμὸ τῆς ἐξουσίας, νὰ μείνουν ἀσυμβίβαστοι μὲ κάθε δογματισμὸ καὶ κάθε ὑποχρεωτικὴ «ἀντικειμενικότητα».

Δὲν θὰ μπορούσε εὐκόλως νὰ ἰσχυρισθεῖ κανεὶς ὅτι ἡ σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης ἀποτελεῖ κιόλας «παρελθόν» γιὰ τὴ φιλοσοφία, κι ὥστόσο τὰ ἀδιέξοδα στὰ ὁποῖα προσέκρουσαν οἱ κριτικὲς τῆς ἀναζητήσεις εἶναι πιά διαπιστωμένα, συχνὰ καὶ ἀπὸ τοὺς ἴδιους τοὺς ἐκπροσώπους τῆς. Θὰ μπορούσαμε νὰ συνοψίσουμε μερικὰ ἀπὸ αὐτὰ τὰ ἀδιέξοδα στὶς ἀκόλουθες θέσεις:

α. Γιὰ νὰ μείνει ἀδέσμευτη καὶ ἀνεξάρτητη ἡ κριτικὴ σκέψη, θὰ πρέπει νὰ εἶναι καὶ ἀνυπότακτη σὲ κάθε *a priori* ἀρχὴ (ἢ θέση, ἢ κριτήριο, ἢ μέτρο, ἢ ἀξία) «ἐν ὀνόματι» τῆς ὁποίας πραγματοποιεῖται ἡ κριτικὴ. Ἀλλὰ ἡ ἄρνηση κάθε προϋποθετικῆς ἀρχῆς ὁδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὴν ἀπολυτοποίηση τῆς κριτικῆς καθεαυτὴν, στὴν ἀναγωγή τῆς κριτικῆς σὲ αὐτοσκοπὸ καί, ἐπομένως, στὴν κριτικὴ κάθε κριτικῆς — ποὺ σημαίνει τελικὰ σχετικοποίηση τῆς ἴδιας τῆς κριτικῆς. Στὴ διάσταση τῆς κοινωνικῆς πρακτικῆς ἑνὸς τέτοιου κριτικὸς σχετικισμοῦ λειτουργεῖ ὅπωςδήποτε ὡς ἀναστολὴ κάθε δυναμικοῦ κινήματος μεταρρυθμίσεων, θεσμικῶν μεταβολῶν ἢ ἐπαναστατικῶν ἀνακατατάξεων.

β. Ἡ ἄρνηση προϋποθετικῶν ἀρχῶν καὶ ἡ αὐτο-καταξίωση τῆς κριτικῆς σκέψης ὁδηγεῖ στὸν κίνδυνο ὅχι μόνο τοῦ σχετικισμοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς αὐθαιρεσίας καὶ τοῦ δογματισμοῦ:

Τὸ ἂν θὰ προσεγγίσει κανεὶς κριτικά τὸ ἔργο ἑνὸς φιλοσόφου (τοῦ Πλάτωνα λ.χ. ἢ τοῦ Marx) μὲ πλεονάζουσα θετική ἢ ἀρνητική διάθεση, εἶναι κάτι ποὺ δὲν ἐλέγχεται καὶ περιέρχεται στὴν αὐθαιρεσία τῆς ὑποκειμενικῆς ἐκτίμησης. Ὁ θετικὸς ἢ ἀρνητικὸς χαρακτήρας τῆς κριτικῆς ἔχει τὴν ἀφετηρία του σὲ ἕναν ἄνορθολογικὸ παράγοντα: τὴν ὑποκειμενικὴ διάθεση ἢ ἐκτίμηση τοῦ κριτικοῦ ἢ ἀκόμα καὶ τὶς ἀνεπίγνωστες προκαταλήψεις του. Ἐτσι, φιλοσοφικὲς θεωρίες ποὺ κατὰ τὴν ἱστορικὴ τους διαδρομὴ λειτούργησαν καὶ θετικὰ στὴν κοινωνικὴ πρακτική, εἶναι δυνατὸ νὰ ἀπορριφθοῦν ὁλοκληρωτικὰ ἀπὸ μιὰ κριτικὴ ποὺ θὰ ἐπιμένει στὰ ἀρνητικὰ τους μόνο στοιχεῖα καὶ θὰ τὰ μεγεθύνει ἐμφατικά. Εἶναι ἐπομένως μέγιστο πρόβλημα τὸ πῶς θὰ διασωθεῖ ἡ κριτικὴ λειτουργία ἀπὸ τὴν αὐθαιρεσία ἢ τὸν ἔμμεσο δογματισμὸ τῆς ὑποκειμενικῆς κριτικῆς ἐκτίμησης.

γ. Στὸν συνεπῆ κριτικισμό, ἡ κριτικὴ στάση δὲν συνιστᾷ ἀπλῶς μέθοδο πρόσβασης στὴ γνώση, ἀλλὰ ζητάει νὰ ἀναιρέσει τὴ διανοητικὴ ἀντικειμενοποίηση καὶ τὸν στατικὸ κοινωνικὸ καθορισμὸ τῆς ταυτότητας τοῦ ὑπαρκτοῦ — τὴν ὀριστικοποίηση θεσμῶν, ἱδρυματικῶν φορέων, κατεστημένων ἀρχῶν, αὐτονόητων ἐξουσιῶν. Ἀλλὰ μιὰ τέτοια κριτικὴ ἀμφισβήτηση ἢ καὶ ἀναίρεση τῆς διανοητικῆς καὶ κοινωνικῆς (ὀριστικῆς) ταυτότητας τοῦ ὑπαρκτοῦ, εἶναι ἀναπόφευκτο νὰ καταλήξει στὴν ἐπίσης κριτικὴ διαστολὴ τῆς ἀλήθειας ἀπὸ τὶς ὑπαρκτὲς φανερώσεις ἢ πραγματοποιήσεις της. Ὁ συνεπὴς κριτικισμὸς ἀπογυμνώνει τὴν κοινωνικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀλήθειας (τὶς καθολικὲς ἔννοιες) ἀπὸ κάθε ὀντολογικὸ περιεχόμενο, τὴ μετατρέπει σὲ προσδιορισμοὺς συμπεριφορᾶς ἢ ἐνέργειας. Ὁμῶς ἡ συμπεριφορὰ ἢ ἐνέργεια ὑποτάσσεται ἀναπόφευκτα στὸν ἔλεγχο τοῦ προγραμματισμοῦ, τῆς πρόβλεψης, τῆς ἀποδοτικῆς ὀργάνωσης. Ἐτσι ἡ κριτικὴ ἐκδοχὴ τῶν καθολικῶν

ἐννοιῶν ἀφήνει ἀπεριόριστα περιθώρια νὰ ἀσκηθεῖ ὁ ὀρθολογικὸς ἔλεγχος ὡς πρακτικὴ κυριαρχίας καὶ ἀνελευθερίας¹.

Ἡ κριτικὴ σχολὴ κατήγγειλε μὲ ὀξύτητα τὶς δυὸ θεμελιώδεις συνέπειες τοῦ χρησιμοθηρικοῦ θετικισμοῦ (τοῦ ὀρθολογισμοῦ τῆς τεχνοκρατίας καὶ τῆς κυριαρχίας): τὸν σύγχρονο μυστικισμό τῆς ἐξουσίας καὶ τὴ μεθοδευμένη ἀπὸ τοὺς καπιταλιστικὸς μηχανισμοὺς καταναλωτικὴ ἀποχάυνωση τοῦ ἀτόμου. Ἀλλὰ καὶ τὰ δυὸ αὐτὰ συμπτώματα θὰ μπορούσαν νὰ θεωρηθοῦν ἐξίσου συνέπειες καὶ τῆς ἀρνήσης κάθε ὀντολογικοῦ θεμέλιου τῆς κριτικῆς. Ἄν ἡ «πραγματικότητα» σημαίνει μόνο «τὴ σύνοψη διεργασιῶν ποὺ ἐκπηγάζουν ἀπὸ τὶς ἀντιφατικὲς σχέσεις μέσα στὴν ἀνθρώπινη κοινωνία», ἂν τὸ ὑπαρκτὸ εἶναι μόνο ἀντανάκλαση «τῆς μὴ ικανοποιητικῆς κατάστασης πραγμάτων στὴν ἐπίγεια πραγματικότητα ποὺ δὲν ἐπιτρέπει τὴν ὑποστασιοποίηση τῶν ἀνθρώπινων νοημάτων», τότε εὐκόλα καταλήγουμε σὲ ὅ,τι ἀκριβῶς κατήγγειλε ἡ κριτικὴ σχολή: Στὴν «ἀλογία τοῦ ἀντικειμένου», στὴν ἀπουσία λόγου ἢ νοήματος ποὺ νὰ δίνει στὸ ὑπαρκτὸ ὁποιαδήποτε ἄλλη ἀντικειμενικότητα ἔξω ἀπὸ τὴ χρηστικὴ του λειτουργικότητα. Τὸ πραγματικὸ προκύπτει ἀπὸ τοὺς μετατρεπόμενους διακανονισμοὺς τῆς ἐμπειρίας, ἀποστερεῖται ἀπὸ ποιοτικὸς καθορισμοὺς, μεταβάλλεται σὲ ἀφηρημένο φαντασιώδη παράγοντα λειτουργικότητας — κατανοεῖται τὸ ὑπαρκτὸ μόνο στὴ διάσταση τοῦ ἐργαλείου. Ἡ νόηση περιορίζεται στὴν ἀναγνώριση τῶν ἀποδοτικῶν σχέσεων, στὴν ἐκδοχὴ τῆς λογικῆς ἀναγκαιότητας ὡς διαρθρωτικῆς φαινομενικότητας, στὴ χρῆση τῆς διάνοιας ὡς ὀργάνου ἄμυνας ἢ κυριαρχίας². Καὶ

1. Πρβλ. H. Marcuse, *One-dimensional Man*, κεφ. 7, ἑλλ. μτφρ. σελ. 196-197.

2. Πρβλ. M. Horkheimer / Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, σελ. 35-41.

ἀκριβῶς τὸ κενὸ ποὺ ἀφήνει ἡ ἀπουσία νοηματοδότησης τοῦ ὑπαρκτοῦ — ἡ ἄρνηση κάθε ὄντολογικῆς ἀναφορᾶς — ἔρχεται νὰ τὸ καλύψει ἡ μυστικιστικὴ «λογικὴ τῆς ἀποδοτικότητος», ἐνσαρκωμένη στοὺς μηχανισμοὺς τῆς ἐξουσίας, ἢ ἡ λογικὴ τῆς μέγιστης δυνατῆς ἀπόλαυσης ποὺ συντηρεῖ τὸν ἀπολυτοποιημένο καταναλωτισμό.

δ. Ἡ κριτικὴ σχολὴ τόνισε συχνὰ τὴν κοινωνικὴ καταξίωση τῆς κριτικῆς σκέψης ὡς διυποκειμενικῆς λειτουργίας ἐπαληθεύσεως. Μιὰ ἀπὸ τὶς βασικὲς θέσεις τοῦ Habermas, στὸ βιβλίο του *Theorie des kommunikativen Handelns*, θὰ λέγαμε ὅτι εἶναι ἡ ἀπόδοση κοινωνικοῦ χαρακτήρα στὴν καντιανὴ κριτικὴ τῆς καθαρῆς λογικῆς: Ἡ κριτικὴ λειτουργία ἐλευθερώνει τὸν ὀρθολογισμό ἀπὸ τὸ ἐνδεχόμενο γνωσιοθεωρητικοῦ δογματισμοῦ καὶ ὄντολογικῆς στατικότητας, στὸ ποσοστὸ ποὺ παρεμβάλλεται ὡς ὑποκειμενικὴ ἐκτίμηση τῆς κοινωνικῆς σκοπιμότητος τοῦ ὀρθολογισμοῦ. Ἄν ὁ ὀρθὸς λόγος εἶναι ἀφετηρία κοινωνικοῦ γεγονότος καὶ συντονισμένης πολιτικῆς πράξης, τότε καθαίρεται ἀπὸ τὴν ἀτομοκεντρικὴ αὐτάρκεια τῆς νοητικῆς βεβαιότητας καὶ τὴ συμβατικότητα τῆς «ἀντικειμενικῆς» ἐξισορρόπησης τῶν ἀτομικῶν ἀπαιτήσεων.

Ὁ Habermas ἀναζητᾷ τὴν προοπτικὴ αὐτῆς τῆς κοινωνικῆς κριτικῆς τοῦ ὀρθοῦ λόγου στὴν προσπάθεια μιᾶς κατανόησης (*Verständigung*) ποὺ διευκολύνει τὴν ἀνθρώπινη ἐπικοινωνία. Μιλάει λ.χ. γιὰ «εὐκοινώνητη ὀρθολογικότητα» (*kommunikative Rationalität*) ἢ καὶ γιὰ «εὐκοινώνητη κατανόηση» (*kommunikative Verständigung*) ποὺ μπορεῖ νὰ ἐμπεριέχεται στὴ χρῆση τῆς ὀρθολογικότητας ὡς «τέλος» ἢ σκοπὸς της. Σὲ αὐτὴ τὴν προοπτικὴ ἀκόμα καὶ ἀφηρημένες ἀντιορθολογικὲς ἐννοιες, ὅπως λ.χ. ἡ ἐννοια κόσμος, δικαιώνονται νὰ λειτουργοῦν ὡς ὄντολογικὲς κατηγορίες, ὅχι ἐπειδὴ τοὺς ἀποδίδουμε κάποιο ἀδιαμφισβήτητο ὄντολογικὸ περιε-

χόμενο, ἀλλὰ ἐπειδὴ τοὺς ἀναγνωρίζουμε ἓνα κοινὸ περιεχόμενο διυποκειμενικῆς κατανόησης¹.

Ὁ Habermas ἐπιχειρεῖ νὰ κατοχυρώσει τὴ γνωσιοθεωρητικὴ ἀντικειμενικότητα τῆς κριτικῆς πρόσβασης στὸ ὑπαρκτὸ μὲ κανόνα ἀνάλογο πρὸς τὴν ἠθικὴ προστακτικὴ τοῦ Kant: Τὸ νοηματικὸ περιεχόμενο τῶν ὅρων ποὺ ἀποδίδουμε στὰ ὑπαρκτὰ ἢ στὶς σχέσεις μας μὲ τὰ ὑπαρκτὰ (τὶς κοινωνικὲς μας σχέσεις) ἔχει πραγματικὸ χαρακτήρα (*faktisch besteht*), ὅταν ἡ διυποκειμενικὴ ἀναγνώριση ἰδρύει τὴν κοινωνικὴ ἰσχὺ τῶν ὅρων ἢ τῶν σχέσεων. Ἀλλὰ ὅπως καὶ ὁ Kant ἔτσι καὶ ὁ Habermas, στὴν περίπτωσιν αὕτῃ ζητᾷ ἢ ἓνα ἠθικὸ κατόρθωμα συντονισμοῦ τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὴ διυποκειμενικὴ κατανόηση, ἢ τὴν ὑποχρεωτικὴ ὑποταγὴ τοῦ σὲ αὐτὴν — τὴν ἐκδοχὴ τῆς κοινωνικῆς ἰσχύος (ποὺ ἀποκτᾷ ἡ διυποκειμενικὴ κατανόηση) ὡς ἀπαρέγκλιτου κανόνα καὶ ὑποχρεωτικοῦ δόγματος. Δὲν προβλέπει τὴν περιπέτεια τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, τὸν συγκεκριμένο ἄνθρωπο ποὺ ἀρνεῖται ἢ ἀποτυχαίνει νὰ συντονιστεῖ μὲ τὴ διυποκειμενικὴ κατανόηση. Ἐπομένως τὸ φάσμα τοῦ δογματισμοῦ καὶ τῆς ἀνελευθερίας παραμονεύει καὶ πάλι ἀπειλητικά.

2. Οἱ προτάσεις τοῦ Popper

Στὴν προσπάθεια νὰ περισωθεῖ ἡ κοινωνικὴ λειτουργικότητα τοῦ ὀρθολογισμοῦ καὶ νὰ κατοχυρωθεῖ ἡ φιλοσοφικὴ ἀντίσταση στὸν δογματισμὸ καὶ τὰ παράγωγά του, εἶναι ὁ-

1. Βλ. *Theorie des kommunikativen Handelns*, τόμος I, σελ. 28-32, 128-133, 197.

πωσδήποτε μέγιστη ή συμβολή του Popper. 'Ο Popper δὲν εἶναι μόνο ὁ φιλόσοφος τῆς «ἀνοιχτῆς κοινωνίας», εἶναι παράλληλα καὶ ὁ κορυφαῖος τῆς θεωρίας τῆς ἐπιστήμης στὸν αἰώνα μας — ὁ ἄνθρωπος ποὺ σφράγισε μὲ τὴ σκέψη του τὸν τομέα τῆς ἐπιστημολογίας. Ἔτσι ὁ συνδυασμὸς στὸ πρόσωπό του τῶν αὐστηρῶν ἀπαιτήσεων τῆς ἐπιστημονικῆς μεθοδολογίας καὶ τῶν φιλοσοφικῶν προϋποθέσεων τοῦ κοινωνικοῦ φιλελευθερισμοῦ καταλήγει σὲ γερά θεμελιωμένες καὶ γόνιμες προτάσεις σχετικὰ μὲ τὸν ὀρθολογισμό καὶ τὴν κοινωνικὴ λειτουργία του.

Θὰ μπορούσαμε νὰ συνοψίσουμε τὶς προτάσεις αὐτὲς τοῦ Popper στὰ ἀκόλουθα ἐπιγραμματικὰ παραθέματα:

α. Μεθοδολογικὸς νομιναλισμὸς

Εἰσηγεῖται ὡς θεωρητικὴ μέθοδος, τόσο γιὰ τὶς φυσικὲς ὅσο καὶ γιὰ τὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες, τὸν μεθοδολογικὸ νομιναλισμό, τὸν ὁποῖο καὶ ἀντιπαρθέτει στὸν μεθοδολογικὸ οὐσιολογισμό: «Ὁ μεθοδολογικὸς οὐσιολογισμὸς (Essentialism), ἡ θεωρία δηλαδὴ σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία σκοπὸς τῆς ἐπιστήμης εἶναι ἡ ἀποκάλυψη τῶν οὐσιῶν καὶ ἡ περιγραφὴ τους μέσω ὁρισμῶν, μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ καλύτερα σὲ ἀντιπαράθεση πρὸς τὸ ἀντίθετό της, τὸν μεθοδολογικὸ νομιναλισμό. Ἀντὶ νὰ ἀποσκοπεῖ στὸ νὰ βρεῖ τί πραγματικὰ εἶναι ἓνα ὄν καὶ νὰ ὀρίσει τὴν ἀληθινὴ του φύση, ὁ μεθοδολογικὸς νομιναλισμὸς ἀποβλέπει στὸ νὰ περιγράψει πῶς ἓνα ὄν συμπεριφέρεται σὲ ποικίλες περιστάσεις καί, ἰδιαίτερα, ἂν ὑπάρχουν κανονικότητες στὴ συμπεριφορὰ του... Βλέπει στὴ γλῶσσα —στὶς σωστὰ δομημένες προτάσεις καὶ στοὺς συλλογισμοὺς— τὸ ὄργανο τῆς ἐπιστημονικῆς περιγραφῆς· θεωρεῖ τὶς

λέξεις περισσότερο ὡς βοηθητικὰ ἐργαλεῖα γι' αὐτὸ τὸ ἔργο, παρὰ ὡς ὀνόματα οὐσιῶν. Ὁ μεθοδολογικὸς νομιναλιστὴς δὲν θὰ θεωρήσει ποτὲ ὅτι ἓνα ἐρώτημα, ὅπως: τί εἶναι ἐνέργεια, ἢ τί εἶναι κίνηση, ἢ τί εἶναι ἓνα ἄτομο, ἀποτελεῖ σημαντικὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ φυσικὴ. Θὰ ἀποδώσει ὅμως σπουδαιότητα σὲ ἓνα ἐρώτημα τοῦ τύπου: πῶς μπορεῖ νὰ ἀποβεῖ χρήσιμη ἡ ἡλιακὴ ἐνέργεια, ἢ πῶς κινεῖται ἓνας πλανήτης, ἢ κάτω ἀπὸ ποιὲς συνθῆκες ἓνα ἄτομο ἐκπέμπει φωτεινὴ ἀκτινοβολία... Τὸ γεγονὸς ὅτι τὰ προβλήματα τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν ἀντιμετωπίζονται ἀκόμα, στὸ μεγαλύτερο μέρος τους, μὲ οὐσιολογικὲς μεθόδους, εἶναι ἓνας ἀπὸ τοὺς κύριους λόγους γιὰ τὴν καθυστέρηση αὐτῶν τῶν ἐπιστημῶν»¹.

β. «Βῆμα πρὸς βῆμα κοινωνικὴ μηχανικὴ»

Ἡ πρακτικὴ ἐφαρμογὴ τοῦ μεθοδολογικοῦ νομιναλισμοῦ στὸν χῶρο τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν εἶναι μιὰ στάση ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν Popper ὡς «βῆμα πρὸς βῆμα κοινωνικὴ μηχανικὴ» (piecemeal social engineering). Ἡ στάση αὕτη «δύσκολα θὰ ἐκδήλωνε ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν προέλευση τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν ἢ γιὰ τὶς ἀρχικὲς προθέσεις τῶν ιδρυτῶν τους. Θὰ θέσει μᾶλλον ὡς ἐξῆς τὸ πρόβλημα: Ἄν ὑποθέσουμε ὅτι οἱ στόχοι μας εἶναι τοῦτοι ἢ ἐκεῖνοι, εἶναι τότε αὐτὸς ὁ θεσμὸς καλὰ σχεδιασμένος καὶ ὀργανωμένος ὥστε νὰ τοὺς ὑπηρετήσῃ; Ὡς παράδειγμα μπορούμε νὰ ἐξετάσουμε τὸν θεσμὸ τῆς ἀσφάλισης: Ὁ κοινωνικὸς μηχανικὸς ἢ τεχνολόγος δὲν θὰ προβληματιστεῖ πολὺ πάνω στὸ ἐρώτημα ἂν ἡ ἀσφάλιση ξεκίνησε ἀρχικὰ ὡς κερδοσκοπικὴ

1. *The Open Society...*, κεφ. 3, VI, ἑλλ. μτφρ. τόμος I, σελ. 78-79.

ἐπιχείρηση ἢ ἂν ἡ ἱστορικὴ ἀποστολὴ τῆς εἶναι ἡ ἐξυπηρέτηση τῆς κοινῆς εὐημερίας. Μπορεῖ ὅμως νὰ προβάλει μιὰ κριτικὴ ὀρισμένων ἀσφαλιστικῶν θεσμῶν, δείχνοντας ἴσως πῶς μποροῦν νὰ αὐξηθοῦν τὰ κέρδη τους, ἢ πῶς μποροῦν νὰ αὐξηθοῦν τὰ ὀφέλη πού ἀποδίδουν στὸ κοινό. Καὶ θὰ εἰσηγηθεῖ τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους οἱ θεσμοὶ αὐτοὶ θὰ μπορούσαν νὰ γίνουν πιὸ ἀποτελεσματικοὶ γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση τοῦ ἐνὸς ἢ τοῦ ἄλλου στόχου. . .¹ Ἡ βῆμα πρὸς βῆμα κοινωνικὴ μηχανικὴ ξεκινάει μὲ τὴν ἐπίγνωση ὅτι δὲν ὑπάρχουν θεσμικά μέσα γιὰ νὰ γίνονται εὐτυχισμένοι οἱ ἄνθρωποι, παρὰ μόνο γιὰ νὰ μὴν γίνονται δυστυχισμένοι. Κατὰ συνέπεια ἡ μέθοδος αὐτὴ συνίσταται στὴν ἀναζήτηση καὶ καταπολέμηση τῶν πιὸ σοβαρῶν καὶ πιὸ ἐπιτακτικῆς ἀντιμετώπισης δεινῶν τῆς κοινωνίας μᾶλλον, παρὰ στὴν ἀναζήτηση καὶ μαχητικὴ ἐπιδίωξη τοῦ μέγιστου τελικοῦ ἀγαθοῦ τῆς. . . Εἶναι εὐκολότερο νὰ καταλήξει κανεὶς σὲ μιὰ λογικὴ συμφωνία σχετικὰ μὲ τὰ ὑπάρχοντα δεινὰ καὶ τὰ μέσα καταπολέμησής τους, ἀπὸ ὅσο τὸ νὰ συμφωνήσει γιὰ ἓνα ἰδεῶδες ἀγαθὸ καὶ τὰ μέσα πραγματοποίησής του. . . Μόνο μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο μπορούμε νὰ κάνουμε σφάλματα καὶ νὰ διδασκόμαστε ἀπὸ τὰ σφάλματά μας, χωρὶς νὰ διακινδυνεύουμε ἐπιπτώσεις μιᾶς βαρύτητας πού θὰ πρέπει νὰ θέσει σὲ κίνδυνο τὴ θέλησή μας γιὰ μελλοντικὲς μεταρρυθμίσεις. . . Αὐτὸ θὰ σήμαινε τὴν εἰσ-αγωγὴ τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου στὴν πολιτικὴ, ἀφοῦ ὅλο τὸ μυστικὸ τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου συνίσταται στὴν ἐτοιμότητά μας νὰ διδασκόμαστε ἀπὸ τὰ λάθη»².

1. *The Open Society...*, κεφ. 3, IV, ἑλλ. μτφρ. τόμος I, σελ. 65.

2. *The Open Society...*, κεφ. 9, ἑλλ. μτφρ. τόμος I, σελ. 260-261 καὶ 267.

γ. Ἡ ἀρχὴ τῆς διαψευσιμότητας

Τόσο ὁ μεθοδολογικὸς νομιναλισμὸς ὅσο καὶ ἡ βῆμα πρὸς βῆμα κοινωνικὴ μηχανικὴ διασώζουν τὴν κριτικὴ λειτουργία τοῦ ὀρθολογισμοῦ, γιὰτὶ ἀποτελοῦν συγκεκριμένες μεθόδους ἀναίρεσης τῆς ἀξιωματικῆς καὶ δογματικῆς ἐκδοχῆς καὶ χρήσης τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ἀλλὰ μιὰ τέτοια ἀναίρεση προϋποθέτει ἓναν γνωσιοθεωρητικὸ προσανατολισμὸ πού νὰ ἀποτρέπει ταυτόχρονα καὶ τὴν προσφυγὴ στὸν ἀνορθολογισμὸ καὶ τὸν αὐθαίρετο μυστικισμὸ. Ὁ γνωσιοθεωρητικὸς αὐτὸς προσανατολισμὸς, πού ἐξασφαλίζει τὴν ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας ἀπὸ τὸν κίνδυνο τόσο τοῦ δογματισμοῦ ὅσο καὶ τοῦ ἀνορθολογισμοῦ, ἐκφράζεται γιὰ τὸν Popper στὴν ἀρχὴ τῆς διαψευσιμότητας (potential falsifiability). Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴν ἀρχὴ ἡ γνώση εἶναι ὀρθολογικὴ καὶ ἐπομένως ἐπιστημονικὴ, ὅταν μπορεῖ νὰ ὑποβάλλεται σὲ διυποκειμενικὸ καὶ πειραματικὸ ἔλεγχο. Ἡ πάντοτε ἀνοιχτὴ δυνατότητα κριτικοῦ ἐλέγχου σημαίνει καὶ τὸ συνεχὲς ἐνδεχόμενο διάψευσης — τὴ δυνατότητα νὰ ὑποκατασταθεῖ μιὰ ἐπιστημονικὴ πρόταση ἀπὸ κάποια ἄλλη πληρέστερη, πού κι αὐτὴ μὲ τὴ σειρά της ὑπόκειται σὲ διάψευση. Ἐτσι ἡ ἀντικειμενικότητα τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι μπορεῖ νὰ ἐλεγχθεῖ διυποκειμενικά καὶ νὰ διατηρεῖται σὲ καθολικὴ ἰσχὺ ἐφόσον δὲν διαψεύδεται ἀπὸ τὸν κριτικὸ ἔλεγχο. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ διαψευσιμότητα γίνεται κριτήριον ὀρθολογικότητας καὶ ἀντικειμενικότητας — κριτήριον ὀριοθέτησης τῆς ἐπιστημονικῆς ἀπὸ κάθε ἄλλῃ γνώση. Γι' αὐτὸ καὶ οἱ ἐπιστημονικὲς προτάσεις πρέπει νὰ ἔχουν τὸν χαρακτήρα μόνο γενικῶν ὑποθέσεων¹. «Οἱ ἐπιστημονικὲς μας θεωρίες θὰ πρέ-

1. Βλ. *Logik der Forschung*, σελ. 14 κ.έ.

πει για πάντα να παραμένουν υποθέσεις... στην επιστήμη δεν έχουμε ποτέ επαρκείς λόγους για να πιστέψουμε ότι έχουμε κατακτήσει την αλήθεια. Αυτό που συνήθως ονομάζουμε *επιστημονική γνώση* είναι, κατά κανόνα, πληροφορίες μάλλον που αφορούν τις ποικίλες αντιτιθέμενες υποθέσεις και τον τρόπο με τον οποίο αυτές έχουν αντέξει στις διάφορες διαδικασίες ελέγχου... Στις εμπειρικές επιστήμες, που μόνες αυτές μπορούν να μάς εφοδιάσουν με πληροφορίες για τον κόσμο στον οποίο ζούμε, δεν υπάρχουν αποδείξεις — αν με τη λέξη *απόδειξη* εννοούμε ένα επιχείρημα που εγκαθιδρύει τελεσίδικα την αλήθεια μιας θεωρίας. Αυτό που μπορεί ωστόσο να υπάρχει, είναι αναιρέσεις των επιστημονικών θεωριών... Στον βαθμό που οι επιστημονικές αποφάσεις αφορούν τον κόσμο της εμπειρίας, πρέπει να είναι αναιρέσιμες· και στον βαθμό που δεν είναι αναιρέσιμες, δεν αφορούν τον κόσμο της εμπειρίας»¹. Μεταφερόμενη στις κοινωνικές επιστήμες ή αρχή της διαφυσικότητας αποκλείει «τις ιστορικές προφητείες μεγάλης εμβέλειας», δηλαδή την έρμηνεία των κοινωνικών φαινομένων με βάση κάποιους απარέγκλιτους νόμους που διέπουν το ιστορικό γίγνεσθαι.

3. Η άπειλη του σχετικισμού

Είναι χαρακτηριστικό, με πόση επιμονή ο Popper, στις *Προσθήκες* που έγραψε το 1961 στο βιβλίο του *Η ανοιχτή κοινωνία και οι έχθροί της*, προσπαθεί να αναιρέσει τον λογικό και ήθικό σχετικισμό (και κατά προέκταση την άπαι-

1. *The Open Society...*, κεφ. 11, II, έλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 28-29.

σιοδοξία και τον μηδενισμό) που προκύπτει συνεπέστατα από τον κριτικισμό του Kant αλλά και τον δικό του¹. Διαπιστώνει ότι ο σχετικισμός είναι κοινωνικό σύμπτωμα με ευρύτατες διαστάσεις στην εποχή μας — μια εποχή «επηρεασμένη σε μεγάλο βαθμό από την παρακμή της απολυταρχικής θρησκείας». Η παρακμή αυτή έχει οδηγήσει σε ένα πλατιά δεδομένο σχετικισμό και μηδενισμό: στην παρακμή κάθε είδους πίστης, ακόμα και της πίστης στον ανθρώπινο λόγο και, έτσι, στους εαυτούς μας». Συμφωνεί ότι στην περίπτωση του καντιανού κριτικισμού, ο σχετικισμός είναι σε ένα ποσοστό αναπόφευκτος, αφού γεννιέται από την απογοήτευση που προκαλεί ή αδυναμία μας να φτάσουμε σε οποιαδήποτε γνώση των πραγμάτων καθεαυτά. Άλλα ή δική του κριτική γνωσιοθεωρία πιστεύει ότι δεν προσφέρει «καθόλου ερείσματα για την έξαγωγή παρόμοιων απελπιστικών συμπερασμάτων. Τα σχετικιστικά και μηδενιστικά (και ακόμα τα υπαρξιστικά) επιχειρήματα βασίζονται όλα τους σε λανθασμένη συλλογιστική», σε λανθασμένη έξαγωγή συμπερασμάτων από την κριτική χρήση του όρθου λόγου. Αντίθετα, ο δικός του κριτικισμός δεν υπονομεύει την εμπιστοσύνη στον όρθο λόγο, μόνο μεταθέτει αυτή την εμπιστοσύνη στην αδιάκοπη και δυναμική πρόοδό μας στη γνώση, που μάς την εξασφαλίζει ή κριτική χρήση του όρθου λόγου. «Μπορούμε να μαθαίνουμε, μπορούμε να αναπτυσσόμαστε σε γνώση, ακόμα και αν δεν μπορούμε ποτέ να γνωρίζουμε — δηλαδή να γνωρίζουμε με βεβαιότητα. Αφού μπορούμε να μαθαίνουμε, δεν υπάρχει λόγος να απελπιζόμαστε για τις δυνατότητες του λόγου... Μολονότι υποκείμεθα σε σφάλματα, διαπιστώνουμε με εκπληξή μας ότι οι ικανότητές μας να κατανοούμε είναι σχεδόν επαρ-

1. *The Open Society...*, έλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 583 κ.ε., 588, 591, 595.

κεῖς γιὰ τὸ ἔργο μας — περισσότερο ἀπὸ ὅσο ὄνειρευτήκαμε ποτὲ στὰ πιὸ τολμηρὰ ὄνειρά μας».

Δύσκολα θὰ μπορούσε νὰ ἀμφισβητήσῃ κανεὶς ὅτι μὲ τὸν Porper ἡ γνωσιοθεωρία καὶ ἡ ἐπιστημολογία εἰδικότερα ἔφτασαν, πραγματικά, σὲ ἓνα κορύφωμα δυναμικῆς ἀλλὰ καὶ κοινωνικῆς (λειτουργικῆς) ἐκδοχῆς τῆς γνώσης. Ὅμως, ἐκεῖνο πὺ εὐκολότερα ἀμφισβητεῖται, εἶναι ἡ αἰσιοδοξία τοῦ Porper γιὰ τὴν ὑπερνίκηση τοῦ σχετικισμοῦ (καὶ κατὰ προέκτασιν τῆς ἀπαισιοδοξίας καὶ τοῦ μηδενισμοῦ) στὸν χῶρο τῶν δυτικο-ευρωπαϊκοῦ τύπου κοινωνιῶν. Μοιάζει νὰ παραβλέπει ὅτι ἡ «ἀπολυταρχικὴ θρησκεία» πὺ ἦταν ὁ στόχος τοῦ καντιανοῦ κριτικισμοῦ, ἡ ὁ κάθε λογῆς θετικισμὸς πὺ τὴν ὑποκατέστησε καὶ πὺ εἶναι ὁ στόχος τοῦ δικοῦ του κριτικισμοῦ, γεννήθηκαν καὶ ἐπιβλήθηκαν στὸν χῶρο τῶν δυτικο-ευρωπαϊκοῦ τύπου κοινωνιῶν ὄχι τυχαῖα, ἀλλὰ γιὰτὶ ἀνταποκρίνονταν σὲ κάποιες ἀνάγκες καὶ προϋποθέσεις βίου αὐτῶν τῶν κοινωνιῶν.

Σίγουρα, ὁ κριτικισμὸς τοῦ Kant σήμανε μιὰ πραγματικὴ ἐπανάστασιν ἐναντία στὴν ἀπολυταρχικὴ γνώσιν, μιὰ ριζοσπαστικὴ ἄρνησιν ὑποταγῆς σὲ ἀλήθειες δεδομένες μὲ τρόπο δογματικὸ, ὑπερβατικὸ ἢ ἐνορατικὸ. Καὶ ὁ κριτικισμὸς τοῦ Porper, πὺ ἀντλεῖται κυρίως ἀπὸ τὰ γνωσιοθεωρητικὰ συμπεράσματα τῶν θετικῶν ἐπιστημῶν τοῦ αἵωνα μας, ἀντιπροσωπεύει μιὰν ἐπίσης ριζοσπαστικὴν ῥῆξιν μὲ κάθε μορφῆς θετικισμὸ, ἄμεσο ἢ ἔμμεσο, ἀπερίφραστο ἢ καλυμμένον. Ἀλλὰ καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις ὑπάρχει ἓνα εἶδωλο πὺ ἀναιρεῖται, εἶδωλο ἀντικειμενικῆς βεβαιότητος — εἴτε γιὰ τὴν ἀπολυταρχικὴν γνώσιν πρόκειται εἴτε γιὰ τὸν ὁποιοδήποτε θετικισμὸ. Καὶ ἡ ἀντίρρηση τοῦ εἰδῶλου ἀφήνει ἓνα πελώριο κενὸ ἀβεβαιότητος, δηλαδὴ ἀνασφάλειας, στὸν ἀτομοκεντρικὸ ἀνθρώ-

πινὸ τύπο πὺ ἔχει διαμορφώσει ὁ δυτικο-ευρωπαϊκὸς πολιτισμὸς¹. Ὁ ἀνθρώπινος αὐτὸς τύπος, ὅπως καὶ οἱ δομὲς καὶ προϋποθέσεις συλλογικοῦ βίου πὺ δημιουργεῖ, συνεπάγονται συγκεκριμένες ἀνάγκες γιὰ σίγουρη καὶ ἀδιαμφισβήτητη γνώσιν, προϋποθέτουν τὴν ἐξασφάλισιν τοῦ ἀτόμου μὲ ἀντικειμενικὲς βεβαιότητες. Τόσο οἱ συγκεκριμένες αὐτὲς ἀνάγκες ὅσο καὶ ὁ ἀνθρώπινος τύπος πὺ τὶς δημιουργεῖ, δὲν εἶναι εὐκολὸ νὰ μεταβληθοῦν μὲ μιὰ «ὀρθότερη συλλογιστικὴ», ὅπως θέλει ὁ Porper. Γιὰτὶ, ὅταν μιᾶμε γιὰ διαμόρφωσιν ἑνὸς ἀνθρώπινου τύπου καὶ τὶς συνακόλουθες ἀνάγκες του, ἀναφερόμαστε στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος νοσηματοδοτεῖ τὴν καθημερινότητά του, ἀπαντᾷ (συνειδητὰ ἢ ἀνεπίγνωστα, ἀλλὰ πάντως ἔμπρακτα) στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἴδιαν του τὴν ὑπαρξιν καὶ τοὺς σκοποὺς τῆς, γιὰ τὸ νόημα τοῦ κόσμου καὶ τῆς Ἱστορίας. Μὲ ἄλλα λόγια, ἀναφερόμαστε στὸν λησμονημένο πυρῆνα ἢ πρωταρχικὸ ἀντικείμενον τῆς φιλοσοφίας, πὺ εἶναι τὸ ὄντολογικὸ ἐρώτημα. Καὶ ἡ ἀπουσία ὄντολογικῆς ἀναφορᾶς εἶναι τὸ ὀλοφάνερο κενὸ στὸν κριτικισμὸ τοῦ Porper, ὅπως ἦταν καὶ στὸν κριτικισμὸ τοῦ Kant — κενὸ πὺ ἀποκαλύπτεται μόλις ὁ κριτικισμὸς θελήσῃ νὰ εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ μιὰ γνωσιοθεωρητικὴ μέθοδος: νὰ γίνῃ στάσις ζωῆς καὶ τρόπος ζωῆς ἱκανὸς νὰ ἀναμετρηθεῖ μὲ τὸν «πλατὺ διὰδεδομένο σχετικισμὸ καὶ μηδενισμὸ».

Τόσο ὁ Porper ὅσο προγενέστερα καὶ ὁ Kant, ζητοῦν νὰ παρακάμψουν τὸ ὄντολογικὸ κενὸ ἐπικαλούμενοι κριτήρια χρησιμότητος, προκειμένου νὰ προσδώσουν χαρακτῆρα ἄμε-

1. Πρβλ. K. Damur, *Das Fest der Seele. Der Individualismus als Gestalt des Abendlandes*, Bern 1947. — A. Schatz, *L'individualisme économique et social*, Paris 1907. — F. A. von Hayek, *Individualism; True and False*, Oxford 1946. — W. P. Wittcutt, *The Rise and Fall of Individualism*, London 1953. — F. le Dantec, *L'individualisme et l'erreur individualiste*, Paris 1948.

σης κοινωνικῆς πρακτικῆς στὴ δυναμικὴ τους γνωσιοθεωρία. Ὁ Kant προσβλέπει σαφῶς στὴν ἀποτελεσματικότητα ποὺ ἔχει ἡ ἀναγωγή τῆς ὑποκειμενικῆς βεβαιότητος σὲ ἀντικειμενικὸ κανόνα συμπεριφορᾶς ἢ σὲ a priori ἀρχὴ ἀναντίρρητης ἐπιστήμης. Καὶ ὁ Popper ἐπικαλεῖται τὸν ρυθμιστικὸ χαρακτήρα τῶν κριτηρίων γιὰ τὴν ἐπαλήθευση τῆς γνώσης, τὴ συναγωγή κριτηρίων μέσω δοκιμῶν καὶ σφαλμάτων — τελικὰ ἀπαιτεῖ ἓνα ἠθικὸ κατόρθωμα ἐτοιμότητος γιὰ αὐτοκριτικὴ καὶ μετριοπάθεια. Ἀλλὰ τόσο ἡ ἀποτελεσματικότητα τῆς κριτικῆς ἐπαλήθευσης, ὅσο καὶ ἡ ἠθικὴ ἐτοιμότητα ἀποδοχῆς τῆς διαψευσιμότητος τῆς γνώσης, προϋποθέτουν τὴν ἐλεύθερη οἰκείωσή τους ἀπὸ τὸ ἄτομο, ἐπαφίενται στὴν πρόκριση καὶ προτίμησή του, δηλαδή ἀπαιτοῦν μιὰν «ἀνορθόλογη πίστη» στὶς γνωσιοθεωρητικὲς αὐτὲς ἀρχές, ὅπως ὁμολογεῖ ὁ ἴδιος ὁ Popper¹. Ἡ πίστη αὕτη εἶναι ἀνορθόλογη ὅχι ἐπειδὴ παραβιάζει τοὺς κανόνες τῆς λογικῆς ἢ τὴν κοινωνικὴ ἀπαίτηση διωποκειμενικῆς συμφωνίας (στὴν ὁποία θὰ ἐπιμένει ὁ Habermas²), ἀλλὰ ἐπειδὴ προϋποθέτει τὸν ἀπροσδιόριστο καὶ μὴ προβλεπόμενο παράγοντα τῆς ὑποκειμενικῆς συναίνεσης, δηλαδή καὶ τὸ ἐνδεχόμενο τῆς μὴ-συναίνεσης, τοῦ ἀπαισιόδοξου σκεπτικισμοῦ — τελικὰ τοῦ σχετικισμοῦ καὶ μηδενισμοῦ. Ἐτσι τὸ ὀντολογικὸ κενὸ προβάλλει σαφέστερα, ἀλλὰ καὶ ἡ προσφυγὴ στὴν ὀντολογία δὲν παύει νὰ παραμένει ἀνέφικτη — ἀφοῦ στὴ δυτικο-ευρωπαϊκὴ φιλοσοφικὴ παράδοση εἶναι ἀδιανόητη μιὰ ὀντολογία ποὺ νὰ ἀφήνει περιθώρια στὴν κριτικὴ στάση ἀπέναντι στὴν ἀλήθεια, νὰ συμβιβάζεται μὲ τὴ διαψευσιμότητα τῆς γνώσης, νὰ ὑπερβαίνει τὴν ἀντίθεση ἐλευθερίας καὶ αἰτιώδους ἀρχῆς.

1. *The Open Society...*, κεφ. 24, II, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 341.

2. *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, σελ. 27 καὶ 197.

Ἡ πόλωση ὀντολογίας καὶ κριτικισμοῦ εἶναι, σίγουρα, τὸ καίριο πρόβλημα τῆς μετακαντιανῆς φιλοσοφίας. Ἄν θέλει νὰ μείνει συνεπὴς στὴν κριτικὴ στάση τῆς ἀπέναντι στὴ γνώση, δὲν εἶναι δυνατό νὰ δεχθεῖ ἡ φιλοσοφία κάποια ὀριστικὴ ἀπάντηση στὸ ὀντολογικὸ ἐρώτημα — κάποιο ὀντολογικὸ θεμέλιο τῆς ἀλήθειας. Μὲ τὰ ὡς τώρα δεδομένα τῆς δυτικο-ευρωπαϊκῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης, ὀντολογία καὶ κριτικισμὸς δὲν συμβιβάζονται. «Νὰ γυρίσουμε πίσω, νὰ φιλοσοφοῦμε ὅπως πρὶν ἀπὸ τὸν Kant, εἶναι πιά ἀδύνατο», εἶχε πεῖ κάποτε χαρακτηριστικὰ ὁ Habermas. Καὶ δὲν εἶναι τυχαῖο ὅτι οἱ μεγαλοφυέστερες προσπάθειες νὰ γεφυρωθεῖ αὕτη ἡ πόλωση (ἡ ὀντολογία τοῦ Heidegger καὶ ἡ ἀνεστραμμένη θεολογία τοῦ Sartre), καταλήγουν σὲ ἓνα συνεπὲ μηδενισμὸ — στὸ μηδενισμὸ ποὺ προσπαθεῖ νὰ ἐξορκίσει ὁ Popper διαπιστώνοντας τὶς καταλυτικὲς κοινωνικὲς του συνέπειες.

Ὅταν ὅμως παραιτηθεῖ ἡ φιλοσοφία ἀπὸ τὸ ὀντολογικὸ ἐρώτημα (ἐγκαταλείπει τὴν «γίγαντομαχίαν περὶ τῆς οὐσίας»), τὴν προσπάθεια νοσηματοδότησης τοῦ ὑπαρκτοῦ, τὴ διερεύνηση τῆς σχέσης ἢ τῆς διαφορᾶς ὄντων καὶ Εἶναι), τότε παραιτεῖται ἀπὸ τὸ κατεξοχὴν δικό της πεδίο ἔρευνας, αὐτὸ ποὺ τὴν διαφοροποιοῦσε ἀπὸ τὶς ἐπιστῆμες, τὴν ξεχώριζε, τῆς προσδιόριζε ἓναν ἀποκλειστικὰ δικό της χῶρο ἀνάμεσα στὶς ἄλλες γνωστικὲς ἀναζητήσεις τοῦ ἀνθρώπου. Ὅταν παραιτεῖται ἡ φιλοσοφία ἀπὸ τὸ ὀντολογικὸ ἐρώτημα, παραιτεῖται ἀπὸ τὴν ταυτότητά της καὶ τὴν αὐτονομία της. Συρρικνώνεται σὲ ἀπλὴ γνωσιοθεωρητικὴ μέθοδο, συμπληρωματικὴ καὶ ὑπηρετικὴ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, ὑποτάσσεται στὶς σκοπιμότητες καὶ ἀπαιτήσεις τῆς καθαρῆς ἐπιστήμης (γίνεται κυριολεκτικὰ ancilla scientiae), δίχως δικῆς τῆς γνωστικῆς ἐπιδιώξεις καὶ στόχους.

Ταυτόχρονα, ἐνῶ μὲ αὕτη τὴ συρρίκνωσή της κατορθώ-

νει ή φιλοσοφία νά συμβάλλει όπωςδήποτε (έστω έξαρτημένη και έτερόνομη) στην ανάπτυξη και πρόοδο τόσο τών θετικών όσο και τών κοινωνικών έπιστημών, όμως αδυνατεί νά επηρεάσει τίς κοινωνικές και ιστορικές συνέπειες αὐτῆς τῆς ανάπτυξης και προόδου. Ἡ έπιστημονική λογική τῆς άφαιρεί κάθε άρμοδιότητα παρέμβασης στη δυναμική τοῦ κοινωνικοῦ γίγνεσθαι — δέν μπορεί πιά νά νοηματοδοτήσει στόχους, νά διευρύνει τούς όρίζοντες τῆς καθημερινότητας τοῦ ανθρώπου, νά υπερασπιστεῖ τήν ποιότητα τῆς ζωῆς πέρα από τόν άσφυκτικό κλοιό τῆς χρησιμοθηρίας, τών έπιστημονικών άπαιτήσεων «άποτελεσματικότητας».

Ὁ Marcuse έπισήμανε καίρια, πώς «άν τό καλό, τό ωραῖο, ή δικαιοσύνη, ή εἰρήνη δέν μπορούν νά προκύψουν από όντολογικές ή έπιστημονικές προϋποθέσεις, δέν μπορούν νά διεκδικήσουν μιá καθολική πραγματάωση ή καταξίωση»¹. Ἀλλά ό άφορισμός αὐτός τοῦ Marcuse άνακαλεῖ, στά πλαίσια τῆς δυτικο-ευρωπαϊκῆς πάντοτε φιλοσοφίας (τῆς φιλοσοφίας τοῦ καιροῦ και πολιτισμοῦ μας), τίς ίδιες εκείνες εἰδωλοποιημένες βεβαιότητες πού άνέτρεψε όριστικά ό κριτικισμός: Οἱ όντολογικές προϋποθέσεις τῆς αλήθειας έχουν ταυτιστεῖ μέ τήν άπολυταρχική γνώση ή θρησκεία, και οἱ έπιστημονικές προϋποθέσεις τῆς αλήθειας μέ τή θετικιστική βεβαιότητα. Ὅποιαδήποτε παραχώρηση πρὸς κάποια από τίς δύο πλευρές θα άναιροῦσε τή δυνατότητα τῆς κριτικῆς στάσης άπέναντι στην αλήθεια. Καί ή κριτική στάση δέν είναι μιá άφηρημένη θεωρητική υποχρέωση, οὔτε ιδεολογικό άξίωμα. Εἶναι κοινωνικό έπίτευγμα τοῦ εύρωπαϊοῦ ανθρώπου, και παρὰ τίς συνέπειες τοῦ σχετικισμοῦ και μηδενισμοῦ πού φέρνει μαζί του, δέν γίνεται νά έγκαταλειφθεῖ. Δέν γίνεται, γιατί αὐτό τὸ επί-

1. *One-dimensional Man*, κεφ. 6, έλλην. μτφρ. σελ. 158.

τευγμα σημαίνει τήν «ένηλικίωση» τοῦ εύρωπαϊοῦ, τήν κατάρτηση τῆς αὐτονομίας του (μέ τή σημασία πού έδωσε στὸν όρο ό Kant, σέ αντίθεση πρὸς τήν έτερονομία), τήν άτομική και συλλογική άποδέσμευσή του από τήν έξάρτηση και υποταγή σέ δόγματα, αὐθεντίες ή ένορατικές αὐθαιρεσίες.

Ἀλλά ό συνεπής κριτικισμός επιβάλλει νά εἴμαστε κριτικοί άκόμα και άπέναντί του, γι' αὐτό και πρέπει νά θέσουμε τὸ έρώτημα: Εἶναι πραγματικά και σέ κάθε πτυχή του άπελευθερωτικός τοῦ ανθρώπου ό κριτικισμός;

Δέν μπορούμε νά άρνηθοῦμε ότι συνιστᾷ τὸ άποδοτικό-τερο μέσο ή όργανο για τήν άποφυγή τοῦ δογματισμοῦ, τῆς έξουσιαστικῆς έπιβολῆς — μέσο ή όργανο για τήν προαγωγή τῆς έπιστήμης και τήν άποτελεσματικότερη όργάνωση τοῦ κοινωνικοῦ βίου. Μέσο ωστόσο χρηστικό. Καί τὸ πρόβλημα πού τόν συνοδεύει (πολλαπλά και από ποικίλες μεριές διαπιστωμένο) εἶναι: πώς θα άποφύγουμε τήν άπολυτοποίηση τοῦ μέσου και τήν παραθεώρηση τῆς άνάγκης κριτηρίων και τελικοῦ σκοποῦ; Γιατί εἶναι άκριβῶς ή άπολυτοποίηση τοῦ μέσου και ή παραθεώρηση τών κριτηρίων και τελικῶν σκοπῶν πού όδηγεῖ στην κοινωνική διαστροφή τοῦ κριτικισμοῦ σέ σχετικισμό και μηδενισμό, ή στην αὐτοεξουδετέρωση τοῦ υποκειμένου για χάρη τοῦ διυποκειμενικοῦ και άντικειμενικοῦ (όπως έπισήμανε ό Adorno¹) — δηλαδή στην έπιστροφή τῆς έξουσιαστικῆς έπιβολῆς «από τήν πίσω πόρτα».

Ἄν ό κριτικισμός δέν συνιστᾷ μεταφυσική έπιταγή ή δογματικό κανόνα έπιστημονικῆς πρακτικῆς, άν εἶναι μόνο μέσο χρηστικό για τήν προαγωγή τῆς έπιστήμης και τήν άποτελε-

1. *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, περιοδικό Neue Deutsche Hefte, τεῦχος 107, Σεπτ./Οκτ. 1965.

σματικότερη ὀργάνωση τοῦ κοινωνικοῦ βίου, τότε τὸ πρόβλημα τῶν σκοπῶν καὶ κριτηρίων αὐτῆς τῆς χρήσης τίθεται μὲ ὀξύτητα, γιατί εἶναι πρόβλημα ἄμεσης κοινωνικῆς πρακτικῆς. Ἡ κριτικὴ ἀντιμετώπιση ἑνὸς πολιτικοῦ συστήματος ἢ ἑνὸς κοινωνικοῦ θεσμοῦ μπορεῖ νὰ σέβεται τὸν σκοπὸ τῆς εὐρυθμίας λ.χ. τοῦ κοινῶν βίου ἢ τῆς ποιότητος ζωῆς τῶν πολιτῶν, μπορεῖ ὅμως καὶ νὰ καταστρατηγεῖ αὐτοὺς τοὺς σκοποὺς μεθοδεύοντας μιὰ διυποκειμενικὴ ἀναγνώριση τῆς κριτικῆς ἀντιπαραθέσης μὲ τρόπους παραπλανητικοὺς τῆς συνείδησης τοῦ πολίτη. Ἡ ἐπαλήθευση αὐτοῦ τοῦ ἐνδεχομένου παίρνει σήμερα ἐφιαλτικὰ διαστάσεις μὲ τὴν χρήση μεθόδων μιᾶς καθαρὰ «ἐμπορευματικῆς λογικῆς» στὸ χῶρο τῆς πολιτικῆς: Πολὺ συχνὰ ἡ λογικὴ τῶν πολιτικῶν προγραμμάτων καὶ ἡ κριτικὴ ἀντίπαλων προγραμμάτων εἶναι ἡ λογικὴ τῆς ἀποτελεσματικότερης διάθεσης ἑνὸς ἐμπορεύματος. Ἡ διυποκειμενικὴ ἀποδοχὴ τοῦ ἐμπορευματοποιημένου πολιτικοῦ λόγου μεθοδεύεται μὲ βάση τίς ἴδιες ἀρχές μὲ τίς ὁποῖες μεθοδεύεται καὶ ἡ διαφημιστικὴ ἐπιβολὴ ἑνὸς προϊόντος στὴν καταναλωτικὴ ἀγορά. Ἡ κριτικὴ ἱκανότητα τοῦ πολίτη βιάζεται, ἐνῶ ὁ ἴδιος μένει μὲ τὴν ψευδαίσθηση ὅτι λειτουργεῖ κατεξοχὴν κριτικά. Ἀκόμα καὶ ἓνα πραγματικὸ γεγονὸς, ἓνα συμβάν, εἶναι δυνατό νὰ κατανοηθεῖ, ἐρμηνευθεῖ καὶ τελικὰ νὰ κριθεῖ ἀπὸ τὴν κοινὴ γνώμη (δηλαδὴ διυποκειμενικά) μὲ τρόπο πού διαστρεβλώνει τελείως τὴν πραγματικότητα, ἂν οἱ δημοσιογράφοι τοῦ τύπου καὶ τῆς τηλεόρασης συμφωνήσουν ἢ συμπέσουν στὴν προβολὴ τοῦ ἀπὸ μιὰ διαστρεβλωτικὴ τῆς πραγματικότητος ὀπτικὴ γωνία.

Εἶναι φανερό ὅτι ἀκόμα καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς διυποκειμενικῆς συμφωνίας ἢ κοινῆς κατανόησης (ἐχέγγυο γιὰ τὴν κοινωνικὴ λειτουργικότητα τοῦ ὀρθολογισμοῦ) δὲν μπορεῖ νὰ ἀποτρέψει τὴν αὐταρχικὴ καὶ ἐξουσιαστικὴ χρῆση τοῦ κριτικισμοῦ, ὅ-

ταν ἀπουσιάζουν τὰ κριτήρια καὶ οἱ στόχοι πού μόνῃ ἡ γνωσιοθεωρία ἀδυνατεῖ νὰ ἐξασφαλίσει. Τὸ ἴδιο καὶ ἡ ἐπιστημολογία πού ἐμπνέει ὁ κριτικισμὸς: δὲν εἶναι δυνατό νὰ ἀποτρέψει ἀπὸ μόνῃ τῆς καὶ μὲ τίς δικές τῆς ἀρχές τὴν ὑπαγωγὴ τῆς ἐπιστημονικῆς προόδου στὴ λογικὴ λ.χ. τοῦ ἀνταγωνισμοῦ τῶν ἐξοπλισμῶν. Μὲ ἄλλα λόγια: ἡ φιλοσοφία συρρικνωμένη σὲ μόνῃ τὴ γνωσιοθεωρία, ἔστω καὶ στὴν πιὸ δυναμικὴ ἐκδοχὴ τῆς, τὴν κριτικὴ θεωρία, αὐτο-αχρηστεύεται ὥς πρὸς τὴν κοινωνικὴ τῆς δυναμικὴ, ἀφοῦ ἀδυνατεῖ νὰ ἐξασφαλίσει καὶ κατοχυρώσει τὴν ἴδια τὴ μεγάλη κατάρκτησίν τῆς, τὴν ἀτομικὴ καὶ συλλογικὴ αὐτονομία τοῦ ἀνθρώπου.

Ὅμως, παρ' ὅλα αὐτά, ὁ κριτικισμὸς εἶναι πιά μιὰ συγκεκριμένη παρεμβολὴ μέσα στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας πού δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοηθεῖ ἢ παρακαμφθεῖ, ἀφοῦ αὐτὸς ἀνοίξε (ἔστω καὶ ἀδιέξοδα) τὸ δρόμο τῆς αὐτονομίας τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἀνθρώπου, τῆς ἀπελευθέρωσής του ἀπὸ τὸν δογματισμὸ καὶ αὐταρχισμό. Στὸ ποσοστὸ πού μετέχουμε στὸν δυτικοευρωπαϊκὸ τρόπο τοῦ βίου (τὸν δυτικο-ευρωπαϊκὸ πολιτισμὸ μὲ τίς παγκόσμιες πιά διαστάσεις του) αὐτὸ τὸν δρόμο τὸν βαδίζουμε, καὶ μᾶλλον θὰ τὸν βαδίσουμε ὥς τὴν ἄκρη. Γι' αὐτὸ καὶ τὸ ζητούμενο σήμερα στὴ φιλοσοφία δὲν εἶναι ἡ ἀπάρνηση τοῦ κριτικισμοῦ, οὔτε οἱ μυωπικὲς «βελτιώσεις» του, ἀλλὰ ἡ δυνατότητα μιᾶς ὀντολογικῆς θεμελίωσής του. Μόνον αὐτὴ μπορεῖ νὰ σώσει καὶ τὸν κριτικισμὸ καὶ τὴ φιλοσοφία. Καὶ τὸ ἐρώτημα εἶναι: Μπορεῖ νὰ ὑπάρξει μιὰ κριτικὴ ὀντολογία; Εἶναι δυνατό νὰ δοθεῖ μιὰ ἀπάντηση στὸ ὀντολογικὸ ἐρώτημα, στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ τί εἶναι τὰ ὄντα καὶ τὸ εἶναι, ἡ σχέση τους καὶ ἡ διαφορὰ τους, ἀπάντηση πού νὰ προσφέρεται ὥς βάση γιὰ τὴν καθολικὴ θεώρηση τοῦ ὑπαρκτοῦ, τὴν ἐρμηνεία τοῦ κόσμου καὶ τῆς Ἱστορίας, καὶ πού

ταυτόχρονα νὰ μὴν παγιώνεται σὲ ὀριστικά νοήματα, ἀλλὰ νὰ διασώζει τὴ δυναμικὴ μιᾶς κριτικῆς ἐπαλήθευσης; Εἶναι δυνατὴ μιὰ ὀντολογικὴ θεώρηση, ποὺ νὰ ἐρμηνεύει θετικὰ τὴν ὀντότητα τῶν ὄντων (τὴ σχέση ὑποκειμένου - ἀντικειμένου) χωρὶς νὰ τὴν δεσμεύει σὲ μιὰ τελεσίδικη ἐκδοχὴ — ἀπάντηση ποὺ νὰ ἐλευθερώνει τὴν ἀντίληψιν τῆς ὀντότητας, τὴν ἐρμηνεία τοῦ ὑπαρκτοῦ, ἀπὸ κάθε δεσμευτικὸ προκαθορισμὸ καὶ νὰ ἐπιτρέπει μιὰ γνωστικὴ πρόσβαση στὰ ὄντα καὶ στὸ Εἶναι πάντοτε ὑποκείμενη σὲ πληρέστερη κατανόηση; Εἶναι δυνατὴ ἡ ὀντολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ ὑπαρκτοῦ δίχως ἀναγωγὴν σὲ μιὰ αἰτιώδη ἀρχὴ καθοριστικὴ τοῦ Εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι, ἀρχή, ὥστόσο, ποὺ νὰ μὴ συνιστᾷ a priori ἀναγκαιότητα αἰτιοκρατικοῦ προκαθορισμοῦ τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος, ἀλλὰ νὰ ἐπαληθεύει κριτικὰ τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς ὡς κατόρθωμα ἐλευθερίας; Εἶναι δυνατὴ ἡ ἀναγωγὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ στὴν ἑτερότητα ὡς πρὸς ὅποιονδήποτε προκαθορισμὸ καὶ στὴν ἐλευθερία ἀπὸ κάθε ἀναγκαιότητα — εἶναι δυνατὴ ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀντίθεσης (καὶ νοηματικῆς ἀντίφασσης) ἐλευθερίας καὶ αἰτιώδους ἀρχῆς, ἡ δυναμικὴ πραγματοποίησις τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος καὶ ἐπομένως ὁ ἀποκλεισμὸς κάθε ἀπριοριστικῆς ἐκδοχῆς τῆς ἀλήθειας;

IV

ΠΑΡΕΝΘΕΣΗ: ΕΙΝΑΙ ΔΥΝΑΤΗ
ΜΙΑ «ΚΡΙΤΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ»;

1. Ἡ ἐννοία τῆς σχέσης στὸν πρῶμο Marx

Μιὰ πρώτη ἀφετηρία γιὰ τὴ διερεύνηση τῶν δυνατοτήτων συνύπαρξης κριτικῆς γνωσιοθεωρίας καὶ ὀντολογικῆς ἐρμηνείας τοῦ ὑπαρκτοῦ θὰ μπορούσε νὰ ἀναζητηθεῖ στὸν μαρξισμό. Καὶ τοῦτο, γιὰτὶ ἡ κριτικὴ στάσις εἶναι «εἰδοποιὸς» στοιχεῖο τοῦ μαρξισμοῦ, ἐνῶ ταυτόχρονα ὁ μαρξισμὸς φιλοδοξεῖ νὰ εἶναι κάτι πολὺ περισσότερο ἀπὸ μιὰ κριτικὴ γνωσιοθεωρία. Ἀξίζει λοιπὸν νὰ διερευνηθεῖ ἂν αὐτὸ τὸ «κάτι περισσότερο» ἀποτελεῖ ἢ μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει τὴ βάση μιᾶς ὀντολογικῆς θεώρησης.

Μιὰ τέτοια διερεύνηση ἔχει κιόλας ἐπιχειρηθεῖ, καὶ θὰ μπορούσε κανεὶς ἐνδεικτικὰ νὰ παραπέμψει στὸν Jakob Hommes καὶ στὸ βιβλίο του *Der Technische Eros*¹. Ὁ Hommes διαπιστώνει στὸν μαρξισμό μιὰ ἐρμηνεία τῆς κοινωνικο-ιστορικῆς πραγματικότητας, ποὺ μπορεῖ νὰ διευρυνθεῖ καὶ νὰ ἀποτελέσει συστηματικὴ ὀντολογικὴ θεώρηση: Ἄν ὀντολογία εἶναι ἡ ἐρμηνεία τοῦ Εἶναι τῶν ὄντων, ἡ ἐρμηνεία αὐτὴ στὸν μαρξισμό δὲν δεσμεύεται ἀπὸ τὴν ὑποχρεωτικὴ ἀναφορὰ σὲ κάποια ὑπερβατικὴ (μεταφυσικὴ) ἀντίληψιν τοῦ Εἶναι ὡς αἰτίας τῶν ὄντων, ἀλλὰ ἐκδέχεται τὸ Εἶναι ὡς «νόημα» τοῦ

1. *Der technische Eros, Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Freiburg (Verl. Herder) 1955.

υπαρκτοῦ. Ἡ μαρξιστικὴ ὀντολογία συνίσταται στὴ «νοήματοδότηση» τοῦ ὑπαρκτοῦ, στὴν ἀπόδοση ἐνὸς νοήματος στὸ *Εἶναι* τῶν ὄντων (σὲ ὅ,τι ὁ Heidegger ὀνομάζει «das Verstehen von Sein», «der Sinn von Sein»). Αὐτὸ τὸ «νόημα» δὲν εἶναι μιὰ ἀπὸ τίς «οὐσίες» τῆς κλασικῆς μεταφυσικῆς ποὺ τοποθετοῦνται «πέραν» («ἐπέκεινα») τῆς Ἱστορίας. Στὸν μαρξισμό τὸ *Εἶναι*, ὡς «νόημα» τῶν ὄντων, ταυτίζεται μὲ τὴν ἴδια τὴν ἱστορικότητα τῶν ὄντων. Ἀλλὰ κατανόηση τῆς ἱστορικότητας ἔχει μόνο ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξή. Μόνον αὕτῃ θέτει ἐρώτημα ἐρμηνείας τοῦ *Εἶναι* τῶν ὄντων, γιατί μόνον αὕτῃ συλλαμβάνει τὴν ἱστορικότητα ὡς νόημα τοῦ ὑπαρκτοῦ. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξή εἶναι ἡ μόνη ὀντολογικὴ οὐσία (ontologisches Wesen) στὸν μαρξισμό.

Ἔτσι, ἡ μαρξιστικὴ ἀνθρωπολογία γίνεται γιὰ τὸν Hommes μιὰ «θεμελιώδης ὀντολογία»: Ἡ διαλεκτικὴ ἐρμηνεία τῆς Ἱστορίας ἔχει ὡς ἀφετηρία ὅχι μιὰ θεωρητικὴ μέθοδο, ἀλλὰ ἓνα ὑπαρκτικὸ γεγονός, τὴν ἐκ-στατικὴ ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου. Γιατὶ κατανόηση τῆς ἱστορικότητας σημαίνει ἐκ-σταση (ἐξω-ἵσταμαι) ἀπὸ τὴν αὐτονόητη ὀντικότητα στὴ συνείδηση τῆς χρονικῆς μεταβολῆς, σύλληψη τοῦ *Εἶναι* ὡς διαλεκτικῆς διαδοχῆς. Στὴν προοπτικὴ αὕτῃ ἡ μεταγενέστερη ὑπαρξιακὴ φιλοσοφία καὶ εἰδικότερα ἡ «θεμελιώδης ὀντολογία» τοῦ Heidegger, ἀποτελοῦν γιὰ τὸν Hommes μιὰ ὀργανικὴ προέκταση τῆς μαρξιστικῆς ὀντολογίας.

Δὲν θὰ ἐπιμείνουμε στὴν ἀνάλυση τῶν θεωρήσεων τοῦ Hommes γιὰ τίς ὀντολογικὰς συνέπειες τοῦ μαρξισμοῦ, κι αὐτὸ γιὰ δύο λόγους: Πρῶτον, γιατί οἱ θεωρήσεις αὐτὲς δὲν θίγουν τὸ πρόβλημα τῆς κριτικῆς ἐπαλήθευσης τῶν ἀπαντήσεων στὸ ὀντολογικὸ ἐρώτημα, ἀπλῶς ἀναγνωρίζουν στὸν μαρξισμό τὴν ἄρνηση ὁποιασδήποτε ἐξω-εμπειρικῆς (ἐπομέ-

νως δογματικῆς καὶ ἀπριοριστικῆς) διατύπωσης τέτοιων ἀπαντήσεων. Διαπιστώνουν στὸν μαρξισμό τὸ ἓνα μόνο σκέλος τοῦ ἐδῶ ζητουμένου: τὴν ἀναίρεση μιᾶς δογματικῆς δέσμευσης στὴν ἐρμηνεία τοῦ ὑπαρκτοῦ. Ἀλλὰ ἀφήνουν ἐκκρεμὲς τὸ δεύτερο σκέλος ἐνὸς συνεποῦς κριτικισμοῦ: τὴ δυνατότητα διυποκειμενικῆς ἐπαλήθευσης ἢ τὴν ἀντικειμενικὴ διαφυσισιμότητα τῆς ὀντολογικῆς ἐρμηνείας τοῦ ὑπαρκτοῦ. Καὶ ὁ δεύτερος λόγος εἶναι, ὅτι στὴν ἐρμηνεία τοῦ μαρξισμοῦ ὡς «θεμελιώδους ὀντολογίας» ἀπὸ τὸν Hommes, βρίσκουμε πολὺ περισσότερο τὸν Heidegger καὶ πολὺ λιγότερο τὸν Marx. Αὐτό, μὲ τὰ κριτήρια τῆς μαρξιστικῆς θεωρίας, σημαίνει ὅτι μεταφέρουμε καὶ πάλι τὸ ἐπίκεντρο τοῦ φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ στὸν ἀφηρημένο στοχασμὸ — ἂν ὅχι στὴν ἐξω-εμπειρικὴ θεωρητικὴ σκέψη, πάντως στὴ θεωρητικὴ διερεύνηση καὶ λογικὴ ἀπολυτοποίηση τῆς ὑποκειμενικῆς ἐμπειρίας. Ἐπιστρέφουμε δηλαδὴ σὲ ὅ,τι ὁ Marx προσπάθησε μὲ κάθε τρόπο νὰ ἀρνηθεῖ καὶ νὰ ἀνατρέψει: στὴ μετατροπὴ τῆς φιλοσοφίας σὲ στοχασμὸ ἄσχετον μὲ τὴν ἱστορικὴ καὶ κοινωνικὴ πράξη — πράξη, ποὺ συγκροτεῖ γιὰ τὸν Marx τὴν ἀλήθεια ὡς ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα. Ἄς θυμηθοῦμε τὴ δεύτερη ἀπὸ τίς Θέσεις γιὰ τὸν Feuerbach: «Τὸ ἐρώτημα ἂν ἡ ἀνθρώπινη σκέψη μπορεῖ νὰ γνωρίσει τὴν ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια, δὲν εἶναι ἐρώτημα τῆς θεωρίας, ἀλλὰ πρακτικὸ ἐρώτημα. Στὴν πράξη πρέπει ὁ ἄνθρωπος νὰ ἀποδείξει τὴν ἀλήθεια, δηλαδὴ τὴν πραγματικότητα καὶ τὴ δύναμη, τὴν ἐνθαδικότητα τῆς σκέψης του. Ἡ διαμάχη γιὰ τὴν πραγματικότητα ἢ τὴ μὴ-πραγματικότητα τῆς σκέψης — ποὺ εἶναι ἀπομονωμένη ἀπὸ τὴν πράξη — εἶναι ἓνα καθαρά σχολαστικὸ πρόβλημα»¹.

1. *Thesen über Feuerbach*, σὲς *Frühschriften*, ἐκδ. S. Landshut, Stuttgart (Kröner) 1971, σελ. 339.

Στην τελευταία αυτή φράση, ή αναφορά του Marx στον σχολαστικισμό θα λέγαμε ότι λειτουργεί «προφητικά» προκειμένου περί του Jakob Hommes. Γιατί ο Hommes ανήκει πραγματικά στις τελευταίες επιβιώσεις της σχολαστικής παράδοσης, στους νεοθωμιστές φιλοσόφους του αιώνα μας. Και ή προσπάθειά του είναι να καταδείξει τον μηδενιστικό καταρχήν χαρακτήρα της οντολογίας που συνάγει από τον μαρξισμό, τη συμπερίληψη και του Marx στο ρεύμα του ευρωπαϊκού μηδενισμού που κορυφώνεται με τον Heidegger. Ένας συνεπής στη θωμιστική (και γενικότερα σχολαστική) παράδοση φιλόσοφος δεν είναι δυνατό να δει στην άρνηση (ιστορική ή όποια άλλη) του ουσιαστικού προκαθορισμού των όντων παρά μόνο ένα σαφέστατο μηδενισμό — δεν είναι δυνατό να αποδεσμευθεί από το σχήμα της αντιθετικής διαστολής *Είναι* και *μηδενός*, όταν ή πρόσβασή του και στις δυο κατηγορίες προϋποθέτει την όντική έκδοχή του ύπαρκτου¹. Γι' αυτό και οι οντολογικές συνέπειες που συνάγει ο Hommes από τη μαρξιστική θεωρία, καταλήγουν, όπως παρατηρεί ο Habermas², στην αντιθετική διαστολή μιās «μεταφυσικής της φύσης» και μιās «οντολογίας της Ιστορίας».

Η αναφορά στον Jakob Hommes έγινε εδώ για να αιτιολογήσουμε με ένα αντιπροσωπευτικό παράδειγμα τον ακόλουθο ισχυρισμό: «Ότι ύπάρχει ένα ριζικά καινούργιο στοιχείο που προσκομίζει ο Marx στη δυτική φιλοσοφία και ειδικότερα στην οντολογική της προβληματική, και ότι το στοιχείο αυτό δεν προσδιορίζεται (μένει αναξιοποίητο ή και ακατανόητο) με τὰ δεδομένα της όντικής ή μηδενιστικής έκδοχής

του *Είναι* — τὰ δεδομένα των οντολογικών θεωρήσεων της κλασικής δυτικο-ευρωπαϊκής μεταφυσικής. Το ριζικά καινούργιο αυτό στοιχείο που προσκομίζει ο Marx, είναι ή έκδοχή της ανθρώπινης ύπαρξης ως γεγονότος σχέσης.

Στις λεγόμενες «πρώιμες συγγραφές» (Frühschriften) του Marx, ή έννοια της σχέσης προσλαμβάνει χαρακτήρα καθαρά οντολογικό, ενώ ταυτόχρονα άντλεί την επαλήθευση του νοηματικού της περιεχομένου από την άμεση πράξη — την έμπειρία της υποκειμενικής, κοινωνικής και ιστορικής πρακτικής.

Λέμε ότι προσλαμβάνει ή έννοια της σχέσης χαρακτήρα οντολογικό, γιατί αυτή προσδιορίζει την υπόσταση (πραγματική και συγκεκριμένη ύπαρξη) του ανθρώπινου καταρχήν υποκειμένου. Μπορούμε να μιλήσουμε για οντολογικό περιεχόμενο της έννοιας της σχέσης (έστω κι αν ο ίδιος ο Marx δεν της απέδωσε παρά μόνο έμμεσα ένα τέτοιο χαρακτηρισμό), αφού ή έννοια αυτή αναφέρεται όχι στη φαινομενολογία της ανθρώπινης συμπεριφοράς, ούτε σε κάποια «ιδιότητα» ή «ικανότητα» του ανθρώπινου υποκειμένου, αλλά σε αυτό που είναι ο άνθρωπος, στον τρόπο της ύπαρξής του.

Η έκδοχή της ανθρώπινης ύπαρξης ως γεγονότος σχέσης αναλύεται από τον Marx σε τέσσερα επίπεδα: Στο επίπεδο της βιολογικής ατομικότητας, στο επίπεδο της συνείδησης, στο επίπεδο της προσωπικής ενέργειας ή δημιουργικότητας και στο επίπεδο της κοινωνικής συνύπαρξης. Ας δοϋμε τὰ τέσσερα αυτά επίπεδα όπως εκτίθενται στις λεγόμενες «πρώιμες συγγραφές»:

1. Για την αιτιολόγηση αυτού του άφορισμού βλ. το βιβλίο μου *Σχεδιάγραμμα Εισαγωγής στη Φιλοσοφία*, §§ 25, 30.

2. *Theorie und Praxis*, σελ. 458.

α. Ἡ βιολογικὴ ἀτομικότητα ὡς γεγονὸς σχέσης

Θὰ μπορούσαμε νὰ συνοψίσουμε τὴν ἐρμηνεία τῆς ἀνθρώπινης βιολογικῆς ἀτομικότητας ὡς γεγονότος σχέσης, στὴν ἐκπληκτικὴ πραγματικὰ φράση τοῦ Marx: «Αὐτὸ ποὺ εἶμαι καὶ αὐτὸ ποὺ μπορῶ, σὲ καμιά περίπτωσι δὲν καθορίζεται ἀπὸ τὴν ἀτομικότητά μου»¹. Τὸν ἀφορισμὸ αὐτὸν στηρίζει ὁ Marx στὴ διαπίστωση ὅτι ἡ ἀνθρώπινη βιολογικὴ ἀτομικότητα καθορίζεται καταρχὴν ἀπὸ τὶς σχέσεις ποὺ πραγματοποιοῦν: ὑπάρχει ἔμπρακτα (ζεῖ καὶ ἐνεργεῖ) μόνο προσλαμβάνοντας καὶ ἀφομοιώνοντας τὰ ὑλικά δεδομένα τοῦ κόσμου ποὺ μᾶς περιβάλλει. Δίχως τροφή, ποτό, ἔνδυμα, ἐργαλεῖα, κατοικία, δηλαδὴ δίχως ἄμεση καὶ ὀργανικὴ σχέση μὲ τὸν κόσμον, ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ οὔτε νὰ ὑπάρξει, οὔτε νὰ συντηρηθεῖ, οὔτε νὰ ἐνεργεῖ. Ὁ ἄνθρωπος ζεῖ μόνο σὲ ἄμεση καὶ ἔμπρακτη σχέση μὲ τὴ φύση, «ἢ φύση εἶναι τὸ σῶμα του, μὲ τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ βρίσκειται σὲ μιὰ συνεχῶς ἀναπτυσσόμενη σχέση, γιὰ νὰ μὴν πεθάνει»². «Τὰ φυτὰ, τὰ ζῶα, οἱ πέτρες, ὁ ἀέρας, τὸ φῶς... ἀποτελοῦν στὴν πράξη ἓνα μέρος τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς καὶ τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητος. Φυσικά (καὶ ὄχι διανοητικά) ὁ ἄνθρωπος ζεῖ ἀπὸ αὐτὰ τὰ προϊόντα τῆς φύσης μὲ ὅποια μορφή κι ἂν ἐμφανίζονται, τροφή, θέρμανση, ἐνδυμασία, κατοικία κλπ. Ἡ καθολικότητα τοῦ ἀνθρώπου φανερώνεται ἀκριβῶς στὴν καθολικότητα ποὺ κάνει τὴ σύνολη φύση νὰ εἶναι τὸ ἀνόργανο σῶμα του, στὸ

1. Das, was ich *bin* und *vermag*, ist keineswegs durch meine Individualität bestimmt. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), Marx-Engels-Werke, (O)Berlin (Dietz - Verlag), Ergänzungsband, Schriften bis 1844, Erster Teil, 1981, σελ. 564. (Στὸ ἐξῆς: Marx, *Ö-ph.M.*).

2. Der Mensch *lebt* von der Natur, heisst: Die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozess bleiben muss, um nicht zu sterben. *Ö-ph.M.*, σελ. 516.

μέτρο ποὺ ἀποτελεῖ 1. μιὰν ἄμεση τροφή (μέσο ζωῆς) καὶ 2. τὴν ὕλη, τὸ ἀντικείμενο καὶ τὸ ἐργαλεῖο τῆς ζωτικῆς του δραστηριότητος»¹. Καὶ σὲ κάποιο ἄλλο σημεῖο ἐξηγεῖ ὁ Marx, πῶς ὅταν μιλάει γιὰ τὴ φύση κυριολεκτικὰ ὡς μέσο ζωῆς (*Lebensmittel in dem engern Sinn*) τοῦ ἀνθρώπου, ἐννοεῖ τὸ μέσο (τὴν προϋπόθεση) τῆς φυσικῆς ὑπόστασης (*die Mittel der physischen Subsistenz*) τοῦ ἀνθρώπου².

Μὲ ἄλλα λόγια: τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι μιὰ δεδομένη καὶ ὀριστικὴ ὄντικὴ ἀτομικότητα, ἔτσι ὅπως τὴ συλλαμβάνουμε ἀφαιρετικά, στὰ πλαίσια τῶν ἀναγκῶν μιᾶς ἀντικειμενικῆς «σημαντικῆς». Στὴν πράξη τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἓνα δυναμικὸ γεγονὸς ἐνεργούμενης σχέσης, ποὺ πραγματοποιοῦν καὶ φανερώνει, χωρὶς ποτὲ νὰ ἐξαντλεῖ καὶ ὀλοκληρώνει, τὴν ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα τῆς ὑπόστασης τοῦ ὑποκειμένου. Μιᾶμε γιὰ γεγονὸς, ἀναγνωρίζοντας ἀκριβῶς τὸν σχετικὸ χαρακτήρα (χαρακτήρα σχέσης) ποὺ ἔχει ἡ πραγματοποίηση τῆς ὑποκειμενικῆς ὑπόστασης ἀπὸ τὸ ἀνθρώπινο σῶμα — χαρακτήρα οὐδέποτε ὀριστικό, ἀπρητισμένο καὶ τετελεσμένο. Ἡ ὑπόσταση ἐνεργεῖται δυναμικὰ ὡς σχέση μὲ τὴ σύνολη φύση, σχέση ἔμπρακτη καὶ πραγματικὴ ὅσο καὶ τὸ ἴδιο τὸ σῶμα³, σχέση καθολικὴ ὅσο καὶ ἡ φύση ποὺ εἶναι τὸ «δυνάμει» σῶμα τοῦ ἀνθρώπου (τὸ ἀνόργανο σῶμα του, ὅπως λέει ὁ Marx).

Ὁ Marx ἀναλύει ἐπίσης τὴν ἐμπειρία τῆς αἴσθησης (*der menschliche Sinn*) ὡς γεγονὸς σχέσης. Αἴσθησις χωρὶς αἰσθητὸ ἀντι-κείμενο, δὲν ὑπάρχει. Ἐπομένως ἡ ἐμπειρία τῆς αἴσθησης δὲν εἶναι αὐτόνομο ὑποκειμενικὸ γεγονὸς, προϋποθέτει ὅπωςδήποτε ἓναν δεύτερο ὅρο σχέσης, ἓνα ἀντι-κείμενο

1. *Ö-ph.M.*, σελ. 515-516.

2. *Ö-ph.M.*, σελ. 513.

3. Βλ. καὶ *Σχέδιασμα Εἰσαγωγῆς* στὴ Φιλοσοφία, II, σελ. 167-169.

αίσθησης. Ἡ αἴσθηση εἶναι μιὰ πραγματοποίηση σχέσης καὶ κατὰ τοῦτο ἀποτελεῖ ἓνα γεγονὸς ἰδιαζόντως ἀνθρώπινο. «Ὁχι μόνο οἱ πέντε αἰσθήσεις, λέει ὁ Marx, ἀλλὰ ἐπίσης καὶ οἱ λεγόμενες πνευματικὲς αἰσθήσεις, οἱ πρακτικὲς αἰσθήσεις (θέληση, ἀγάπη κλπ.), μὲ μιὰ λέξη ἡ ἀνθρώπινη αἴσθηση, ἡ ἀνθρωπινότητα τῶν αἰσθήσεων ἐμφανίζεται μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀντικειμένου της, μέσα ἀπὸ τὴν ἐξανθρωπισμένη φύση»¹.

Ὅταν μιλάει ὁ Marx γιὰ ἐξανθρωπισμένη φύση καὶ γιὰ τὴν ἀνθρωπινότητα τῶν αἰσθήσεων (die Menschlichkeit der Sinne) ἐννοεῖ σαφέστατα τὴ φύση ὡς δεύτερο ὄρο τῆς σχέσης ποὺ συγκροτεῖ τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξή, καὶ τὶς αἰσθήσεις ὅχι ἀπλῶς ὡς ὑποκειμενικὲς ἱκανότητες πιστοποίησης τῶν ἀντικειμένων, ἀλλὰ ὡς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο μόνο ὁ ἄνθρωπος πραγματοποιεῖ τὴν ὑπαρξή του — τὶς αἰσθήσεις ὡς τρόπο σχέσης. Αὐτὸς ὁ τρόπος διαφοροποιεῖ τὶς ἀνθρώπινες αἰσθήσεις ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις τοῦ ζώου. «Τὸ ζῶο εἶναι ἅμεσα ταυτισμένο μὲ τὴ ζωτικὴ του ἐνέργεια. Δὲν διαφοροποιεῖται ἀπὸ αὐτὴ του τὴν ἐνέργεια. Τὸ ζῶο εἶναι αὐτὴ ἡ ἴδια ἡ ἐνέργεια. Ὁ ἄνθρωπος (ὅμως) κάνει τὴ ζωτικὴ του ἐνέργεια ἀντικείμενο τῆς θέλησής του καὶ τῆς συνείδησής του»². Ἡ διαφορὰ τῆς ἀνθρώπινης αἴσθησης ὡς γεγονότος σχέσης (γεγονότος συνειδητῆς καὶ θελημένης ἐνέργειας) ἀπὸ τὴν αἴσθηση τοῦ ζώου, γίνεται σαφέστερη μὲ τὸ παράδειγμα τῆς ἀπώλειας αὐτῆς τῆς δυναμικῶς ἐνεργούμενης αἴσθησης: «Ἡ αἴσθηση ποὺ εἶναι αἰχμάλωτη στὴν ὠμὴ πρακτικὴ ἀνάγκη, ἔχει μόνο ἓνα περιορισμένο περιεχόμενο. Γιὰ τὸν ἄνθρωπο ποὺ πεθαίνει ἀπὸ τὴν πείνα, ἡ ἀνθρώπινη μορφή τῆς τροφῆς δὲν

1. Ὁ-ph.M., σελ. 541.

2. Ὁ-ph.M., σελ. 516.

ὑπάρχει, ὑπάρχει μόνο ἡ τροφή ὡς ἀφηρημένο ὑπαρκτό. Θὰ μπορούσε ἐξίσου νὰ ὑπάρχει σὲ ὠμότερη μορφή, καὶ τότε εἶναι δύσκολο νὰ ποῦμε σὲ τί διαφέρει αὐτὴ ἡ διατροφή ἀπὸ τὴ διατροφή τῶν ζώων»¹.

Ὅταν ἡ ὠμὴ βιολογικὴ ἀνάγκη ἐξουσιάζει τὸν ἄνθρωπο, τότε οὐδετεροποιεῖ τὶς αἰσθήσεις του: «στὴ θέση ὄλων τῶν φυσικῶν καὶ πνευματικῶν αἰσθήσεων παρεμβάλλεται ἡ ἀλλοτρίωση ὄλων αὐτῶν τῶν αἰσθήσεων, ἡ αἴσθηση τῆς κατοχῆς (der Sinn des Habens)». Ἀντίθετα, ὅταν ἐλευθερωθεῖ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὴ δουλεία στὴν ἀνάγκη, τότε οἱ αἰσθήσεις γίνονται ἀνθρώπινες: «Τὸ μάτι γίνεται ἀνθρώπινο μάτι, ὅπως γίνεται καὶ τὸ ἀντικείμενό του ἓνα κοινωνικό, ἀνθρώπινο ἀντικείμενο, ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Τότε οἱ αἰσθήσεις σχετίζονται μὲ τὸ πρᾶγμα γιὰ τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ τὸ ἴδιο τὸ πρᾶγμα εἶναι μιὰ ἀντικειμενικὴ ἀνθρώπινη σχέση πρὸς τὸν ἑαυτό του καὶ πρὸς τὸν ἄνθρωπο, καὶ ἀντίστροφα. Ἡ ἀνάγκη ἢ ἡ ἱκανοποίηση χάνουν ἔτσι τὴν ἐγωιστικὴ τους φύση (ihre egoistische Natur) καὶ ἡ φύση χάνει τὴν ὠμὴ της χρησιμότητα, στὸ μέτρο ποὺ ἡ χρῆση της γίνεται ἀνθρώπινη χρῆση»².

Τὸ κριτήριο γιὰ τὸν ἐξανθρωπισμὸ τῶν αἰσθήσεων εἶναι «νὰ μὴ χάνει ὁ ἄνθρωπος τὸν ἑαυτό του στὸ ἀντικείμενο», ἀλλὰ νὰ ἐκδέχεται τὸ ἀντικείμενο ὡς γεγονὸς κοινωνίας καὶ τὴν ὑπαρξή του ὡς κοινωνικὴ ὑπαρξή³. Ὁ ἄνθρωπος χάνει τὸν ἑαυτό του στὸ ἀντικείμενο, ὅπως χάνει καὶ τὴν πραγματικὴ αἴσθηση τοῦ ἀντικειμένου, ὅταν ἡ ἐγωιστικὴ του ἀνάγκη νὰ κατέχει ὑποκαθιστᾷ καὶ τὰ δύο, ἐξαφανίζοντας τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα σὲ αὐτὸν ποὺ κατέχει καὶ σὲ αὐτὸ ποὺ κατέ-

1. Ὁ-ph.M., σελ. 542.

2. Ὁ-ph.M., σελ. 540.

3. Ὁ-ph.M., σελ. 541.

χεται. Έξαφανίζεται ή διαφορά ανάμεσα στην ανθρώπινη ύπαρξη και στην ύπαρξη του κόσμου, ο άνθρωπος δεν μπορεί να διαστείλει τον εαυτό του από το αντικείμενο της ανάγκης του, ή ανάγκη υποκαθιστά την αυτοσυνειδησία του. Γι' αυτό και «χάνει τον εαυτό του στο αντικείμενο», μεταβάλλεται σε μια ύπαρξη μη-ανθρώπινη, κυριαρχημένη από την τυφλή και ασυνείδητη ανάγκη της επιβίωσης — όπως το ζώο.

Μπορούμε λοιπόν να συμπεράνουμε ότι ή πραγματικότητα της σχέσης είναι ένα γεγονός ελευθερίας από το αντικείμενο, ελευθερίας από την ανάγκη, γι' αυτό και μόνο ή σχέση διασώζει την υποκειμενικότητα του ανθρώπου και την αναφορικότητα του αντικειμένου, χωρίς να αντιθέτει το υποκείμενο στο αντικείμενο. Η αντίθεση υποκειμένου και αντικειμένου αίρεται, όταν ή σχέση τους είναι ανθρώπινη σχέση κοινωνίας, έμπρακτη — όχι θεωρητική-διανοητική. «Βλέπει κανείς, πώς υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα, πνευματικότητα και υλικότητα, ενέργεια και πάθος χάνουν καταρχήν τον αντιθετικό τους χαρακτήρα, έπομένως και την αντιθετική τους ύπαρξη, σε κατάσταση κοινωνίας. Βλέπει κανείς, πώς ή ίδια ή λύση των θεωρητικών αντιθέσεων μόνο με πρακτικό τρόπο, μόνο με την πρακτική ενέργεια (Energie) του ανθρώπου είναι δυνατή, και ή λύση (του προβλήματος της αντίθεσης) δεν είναι, με κανένα τρόπο, θέμα γνώσης, αλλά πραγματικό θέμα ζωής, που ή φιλοσοφία δεν μπόρεσε να λύσει, ακριβώς έπειδή το αντιμετώπισε μόνο ως θεωρητικό πρόβλημα»¹.

Με άλλα λόγια: 'Ο άνθρωπος είναι, υπάρχει και συνιστά ύπόσταση ζωής, όχι ως άτομικότητα καθεαυτήν (αυτή είναι μόνο αφαιρετικό νόημα), αλλά ως έμπρακτη και οργανική

1. *Ö-ph.M.*, σελ. 542.

σχέση με τα αντικείμενα του υλικού κόσμου. "Ομως ο τρόπος αυτής της σχέσης είναι ιδιαιζόντως ανθρώπινος — διαφοροποιείται ριζικά από τον τρόπο της σχέσης του ζώου με τα υλικά αντικείμενα. Και το ιδιαιζόν της σχέσης του ανθρώπου με τον κόσμο, δεν είναι ή θεωρητική διαστολή υποκειμένου και αντικειμένου, αλλά ή έμπρακτη ελευθερία του υποκειμένου από την ανάγκη για το αντικείμενο. Αυτή ή ελευθερία της σχέσης διασώζει, φανεώνει και αναδείχνει την υποκειμενικότητα του ανθρώπου και την αναφορική έτερότητα του κάθε αντικειμένου (die eigentümliche Natur des Gegenstandes).

β. Η υποκειμενική συνείδηση ως γεγονός σχέσης

Έχει συχνά λεχθεί ότι την έκδοχή της συνείδησης ως κοινωνικού γεγονότος, γεγονότος σχέσης, την άντλει ό Marx από τον Feuerbach. 'Ο ίδιος αναγνώριζε απερίφραστα ότι ό Feuerbach «θεμελίωσε τον αληθινό υλισμό και την αληθινή έπιστήμη κάνοντας την κοινωνική σχέση ανθρώπου με άνθρωπο θεμελιώδη αρχή της θεωρίας (του)»¹.

"Ομως αυτή ή καταρχήν αναγνώριση δεν αναιρεί την κριτική στάση του Marx απέναντι στον Feuerbach — στάση που συνιστά και την προχωρημένη ως προς τον Feuerbach ανάδειξη του όντολογικού περιεχομένου της σχέσης από τον Marx. «Ξεκαθαρίζοντας τους λογαριασμούς» του με την προγενέστερή του φιλοσοφία ό Marx, καταλόγισε και στον Feuerbach μια θεωρητικοποίηση των σχέσεων που συγκροτούν τη συνείδηση ως κοινωνικό γεγονός — με αποτέλεσμα να θεωρητικο-

1. *Ö-ph.M.*, σελ. 570.

ποιείται και να μεταβάλλεται σε διανοητική αφαίρεση ή ίδια ή ουσία του ανθρώπου ως συνειδητής ύπαρξης. 'Επιδίωξη του Feuerbach ήταν να εκθρονίσει από την κυρίαρχη θέση του στη δυτική φιλοσοφία το άφηρημένο απόλυτο μέγεθος του Θεού, ενθρονίζοντας στην ίδια θέση τον άνθρωπο ως «συνείδηση του απόλυτου». 'Εκλαμβάνοντας όμως σαν θεωρητικές και άφηρημένες τις σχέσεις που συγκροτούν τη συνείδηση, μεταβάλλει και τη συνείδηση σε άφηρημένο απόλυτο μέγεθος, παραμένοντας δέσμιος του «θηρησκευτικού» χαρακτήρα της δυτικοευρωπαϊκής φιλοσοφίας.

'Αλλά τί ακριβώς σημαίνει: θεωρητική και άφηρημένη έκδοχή των σχέσεων που συγκροτούν τη συνείδηση; Σημαίνει, για τον Marx, την έκδοχή του ανθρώπου «μόνο ως αίσθητοῦ αντικειμένου και όχι ως αίσθητης ενέργειας»¹. 'Εκδεχόμενος τον άνθρωπο μόνο ως «αίσθητο αντικείμενο» ο Feuerbach είναι, όπωςδήποτε, συνεπής υλιστής, αλλά ένας θεωρητικός υλιστής («παραμένει ακόμα στην περιοχή της θεωρίας»). Θα έπαυε να είναι θεωρητικός, αν συνέδεε τον υλισμό του με τη μόνη πραγματικότητα, που είναι η 'Ιστορία. «Στο βαθμό που ο Feuerbach είναι υλιστής, δεν δίνει προβάδισμα στην 'Ιστορία, και στο βαθμό που εξετάζει την 'Ιστορία, δεν είναι υλιστής»².

Μπορούμε να αναγνωρίσουμε τη συνείδηση ως κοινωνικό γεγονός, δίχως να αποδεσμευθούμε από τις άφηρημένες θεωρήσεις — και τέτοια είναι η περίπτωση του Feuerbach. Το λάθος του οφείλεται στην έκδοχή του ανθρώπου (και της συνειδήσεώς του) ως ατομικότητας καθεαυτήν και όχι ως ενέργειας-σχέσης. «'Αντιλαμβάνεται τους ανθρώπους ο Feuer-

bach όχι στη δεδομένη κοινωνική τους σχέση, όχι μέσα στους υπάρχοντες όρους ζωής που τους έχουν κάνει να είναι αυτό που είναι, κι έτσι δεν φτάνει ποτέ στους πραγματικά υπάρχοντες, τους ενεργοῦντες ανθρώπους, αλλά σταματάει στην αφαίρεση "άνθρωπος" και καταφέρει να αναγνωρίσει τον "πραγματικό, ατομικό, ένσαρκο άνθρωπο" μόνο στο αίσθημα, δηλαδή δεν γνωρίζει άλλες "ανθρώπινες σχέσεις" "άνθρώπου με άνθρωπο", από την αγάπη και τη φιλία, κι αυτές εξιδανικευμένες. Δεν κάνει κριτική των τωρινών σχέσεων ζωής. Γι' αυτό δεν φτάνει ποτέ να συλλάβει τον αίσθητο κόσμο ως τη σύνολη, ζωντανή, αίσθητη ενέργεια των ατόμων που τον αποτελούν»¹.

Οι άνθρωποι, για τον Marx, έχουν συνείδηση, γιατί έχουν 'Ιστορία, και έχουν 'Ιστορία, γιατί συγκροτούν μεταξύ τους σχέσεις — σχέσεις φυσικές και όχι μόνο θεωρητικές. Και συγκροτούν σχέσεις οι άνθρωποι, γιατί παράγουν (produzieren) τη ζωή τους. Οι σχέσεις αυτές οι παραγωγικές της ζωής είναι ανάγκη του ανθρώπου, και η ανάγκη υπηρετείται έμπρακτα από τη συνείδηση, όπως υπηρετείται και από τη γλώσσα. «'Η γλώσσα είναι τόσο παλιά, όσο και η συνείδηση — η γλώσσα είναι η πρακτική, πραγματική συνείδηση, ύπαρκτη και για τους άλλους ανθρώπους κι έτσι ύπαρκτη και για μένα τον ίδιο, και η γλώσσα συγκροτείται, όπως και η συνείδηση, καταρχήν από την ανάγκη, την αναγκαιότητα της επικοινωνίας με τους άλλους ανθρώπους. "Όταν υπάρχει μια σχέση, υπάρχει για μένα, το ζώο δεν σχετίζεται με τίποτα, δεν έρχεται σε καμιά απόλυτως σχέση. Για το ζώο η σχέση του με τα άλλα δεν υπάρχει ως σχέση. 'Η συνείδηση έπομέ-

1. ...nur als «sinnlicher Gegenstand», nicht als «sinnliche Tätigkeit»..., *Die deutsche Ideologie* (1845/46), στις *Frühschriften*, έκδ. Landshut, σελ. 353.

2. *Die deutsche Ideologie*, σελ. 354.

1. *Die deutsche Ideologie*, σελ. 353.

νως είναι έξαρχής ένα κοινωνικό προϊόν, και παραμένει τέτοιο όσο υπάρχουν καθόλου άνθρωποι»¹.

Ἡ σύνδεση τῆς συνείδησης με τὴ γλῶσσα εἶναι ἀπὸ τὶς ἰδιοφυέστερες παρατηρήσεις τοῦ Marx: ἐπισημαίνει καίρια τὸν κοινὸ αναφορικὸ χαρακτήρα (χαρακτήρα σχέσης) ποὺ ἔχουν οἱ δυὸ αὐτὲς λειτουργίες με τὶς ὁποῖες πραγματοποιεῖται, ἐκφράζεται καὶ διαφοροποιεῖται ἀπόλυτα ἢ ὑποκειμενικότητα τοῦ κάθε ἀνθρώπου. Βέβαια, ἡ σημασία τῆς παρατήρησης τοῦ Marx ἀμβλύνεται με τὴν ἐξάρτηση καὶ τῶν δυὸ (γλῶσσας καὶ συνείδησης) ἀπὸ τὴν ἀνάγκη. Ἀμβλύνεται, γιατί ἂν ἡ γλῶσσα καὶ ἡ συνείδηση εἶναι προϊόντα τῆς ἀνάγκης, τότε ἀφήνεται ἀνερμήνευτη ἡ διάκριση (στὴν ὁποία τόσο ἐπιμένει ὁ ἴδιος ὁ Marx) τῆς ἀνθρώπινης σχέσης ἀπὸ τὶς «σχέσεις» τοῦ ζώου — μιὰ καὶ τὸ ζῶο κινεῖται ἀπὸ τὴν ἴδια ἀνάγκη ἐπιβίωσης ἢ καὶ ἀγελαίας συνύπαρξης, χωρὶς νὰ διαμορφώνει συνείδηση καὶ γλῶσσα. «Ἡ ἀπαρχὴ (τῆς συνείδησης), λέει ὁ Marx, εἶναι τόσο ζωώδης, ὅσο καὶ ἡ ἴδια ἡ κοινωνικὴ ζωὴ σὲ αὐτὸ (τὸ πρωταρχικὸ) ἐπίπεδο. Εἶναι ἀπλή συνείδηση τῆς ἀγέλης καὶ ὁ ἄνθρωπος διακρίνεται ἐδῶ ἀπὸ τὸ πρόβατο μόνο κατὰ τοῦτο: ὅτι ἡ συνείδησή του παίρνει τὴ θέση τοῦ ἐνστίκτου, ἢ ὅτι τὸ ἐνστικτό του εἶναι συνειδητό»². Ὁμως αὐτὸ τὸ «μόνο κατὰ τοῦτο» ἀναφέρεται σὲ μιὰ κεφαλαιώδη καὶ πελώρια διαφοροποίηση (διαφοροποίηση τῆς ἴδιας τῆς βιολογικῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου — τῶν σωματικῶν του ὀργάνων καὶ τῆς λειτουργίας αὐτῶν τῶν ὀργάνων), ποὺ μένει ὡς ἀποσπασμένη ἀνερμήνευτη ἀπὸ τὸν Marx³. Τὸ ἐρώτημα: για-

1. *Die deutsche Ideologie*, σελ. 357.

2. *Die deutsche Ideologie*, σελ. 357.

3. Ὁ ἴδιος διαπιστώνει ὅτι «τὸ φαγητό, τὸ ποτό, ἡ διακίνηση κλπ. εἶναι καθὰ ἀνθρώπινες λειτουργίες. Ὡστόσο, ὅταν ἀποσπαστοῦν ἀπὸ ἄλλες πλευρὰς τῆς ἀνθρώπινης ἐνέργειας καὶ μετατραποῦν σὲ τελικοὺς καὶ ἀποκλειστικοὺς σκοποὺς,

τί, εἰδικὰ στὸν ἄνθρωπο, ἡ συνείδηση παίρνει τὴ θέση τοῦ ἐνστίκτου, δὲν μπορεῖ νὰ ἀπαντηθεῖ ἱκανοποιητικὰ με μόνη τὴν καταφυγὴ στὸν παράγοντα τῆς ἀνάγκης.

Ἀλλά, ἂν ἡ ἀναφορὰ στὴν καταγωγὴ τῆς συνείδησης μένει ἐρμηνευτικὰ ἐκκρεμὴς στὴ σκέψη τοῦ Marx, ὅμως ἡ ἐπιμονή του στὸν κοινωνικὸ χαρακτήρα τῆς συνείδησης (χαρακτήρα σχέσης) δὲν παύει νὰ ἀνοίγει τὸ δρόμο πρὸς μιὰ δυναμικὴ ὀντολογικὴ θεώρηση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης. Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ἀντίθεση τοῦ Marx πρὸς τὴν ἐκδοχὴ τῆς συνείδησης ποὺ ἐκπροσωπεῖ ὁ Hegel. Ἐκδέχεται ὁ Hegel τὴ συνείδηση ὡς κατεξοχὴν ἀτομικὸ γεγονός (συνοψίζοντας μᾶλλον ὁλόκληρη τὴν προγενέστερη δυτικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση), γεγονός αὐτοσυνειδησίας. Ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος, ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου, ταυτίζεται με τὴν αὐτοσυνειδησία. Ἀλλά ἡ αὐτοσυνειδησία γιὰ τὸν Hegel εἶναι μιὰ ἀφηρημένη σύλληψη, εἶναι τὸ *Selbst* (τὸ «ἐγώ»¹), δηλαδή τὸ ὑποκείμενο ὡς τετελεσμένη ὄντοτητα, καθορισμένη ἐξω-ιστορικὰ καὶ γι' αὐτὸ στατικά. «Τὸ ἐγὼ δὲν εἶναι παρὰ ἡ ἀφηρημένη ἀντί-

εἶναι ζωώδεις λειτουργίες» (*Ö-ph.M.*, σελ. 515). Ἀναγνωρίζει ἐπομένως ὅτι μόνη ἡ ἱκανοποίηση τῶν ἀναγκῶν δὲν παράγει τὴ διαφορὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸ ζῶο. Ἡ διαφορὰ ἐμφανίζεται στὸν τρόπο με τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος ἱκανοποιεῖ τὶς ἀνάγκες του.

1. Ἡ ἐννοία τοῦ *Selbst* στὸν Hegel ἀποδίδεται ἐδῶ με τὴν ἐννοία τοῦ «ἐγώ», ἀλλὰ ἡ μετάφραση εἶναι ὡπωσδήποτε ἀτυχής, γιατί ὁ ἐγγεγραμμένος ὅρος ἔχει ἓνα περιεχόμενο τελείως ἀφηρημένο, ἐνῶ ἡ ἐλληνικὴ λέξη ἐγώ, παρ' ὅλο ποὺ προϋποθέτει μιὰ νοητικὴ ἀφαίρεση, δὲν παύει νὰ δηλώνει τὸν αὐτοκαθορισμὸ τοῦ ὑποκειμένου, ὅχι ὡπωσδήποτε στατικά. Θὰ μπορούσαμε νὰ μεταφράσουμε τὸ *Selbst* ὡς τὸ ἴδιον, τὸ καθἑαυτό, ὅμως δύσκολα ἐνσωματώνονται οἱ λέξεις αὐτὲς στὴ νεοελληνικὴ σύνταξη. Γιὰ τὸν γερμανομαθὴ ἀναγνώστη παραθέτουμε ἐδῶ ὀρισμένες ἀπὸ τὶς ἐρμηνείες τοῦ *Selbst* ποὺ δίνει ὁ ἴδιος ὁ Hegel: *Die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit.* — *Absolut reines und freies einzelnes.* — *Kein fremdes, sondern die untrennbare Einheit mit sich, das unmittelbar Allgemeine.* — *Das offenbare.* — *Der daseiende Geist als einfaches.* Βλ. *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3 (Suhrkamp - Verl.) 1970, σελ. 26, 436, 552, 562.

ληψη για τον άνθρωπο, ο άνθρωπος που έχει παραχθεί από μια αφαίρεση... είναι ο αφηρημένος και τελεσίδικα καθορισμένος (fixierte) άνθρωπος»¹.

Όμως ο Hegel προσπαθεί να υπερβεί αυτή τη στατικότητα της όριστικής έκδοχής του «εγώ» (Selbst), αναφέροντας τη συνείδηση - αυτοσυνειδησία στη διαλεκτική κίνηση του πνεύματος: στην κίνηση από την αλλοτρίωση (Entfremdung) στην επανιδιοποίηση (Wiedererzuehnung). Το «εγώ» αλλοτριώνει τον εαυτό του προκειμένου να τον συλλάβει (να τον ιδιοποιηθεί) ως αντικείμενο της συνειδησιακής του ενέργειας, προκειμένου δηλαδή να λειτουργήσει ως αυτοσυνείδηση. Αυτόαλλοτριώνεται επίσης το «εγώ» και προκειμένου να λειτουργήσει ως συνείδηση των αντικειμένων, προκειμένου δηλαδή να αυτοβεβαιωθεί (να ιδιοποιηθεί τον εαυτό του) ως προϋπόθεση βεβαίωσης των αντικειμένων².

Έτσι η ουσία των αντι-κειμένων πραγμάτων, αλλά και η ουσία του ανθρώπου, θεμελιώνεται στην αυτόαλλοτρίωση του «εγώ» — ενώ ταυτόχρονα εκπίπτει, και στις δυο περιπτώσεις, σε μια αλλοτριωμένη ουσία (: είναι ουσία μόνο ως αντικείμενο της συνείδησης και όχι καθεαυτήν). «Η έπιστήμη που κατανοεί αυτή τη διαδικασία ονομάζεται φαινομενολογία»³ — η συνείδηση της πραγματικότητας του ανθρώπου και της πραγματικότητας των αντικειμένων είναι καθαρά φαινομενολογική.

Ο Marx εξεγείρεται ενάντια σε αυτή τη θεωρητική και αφηρημένη έκδοχή της πραγματικότητας, που μεταβάλλει τον άνθρωπο και τα αντικείμενα σε φαινομενικά προϊόντα της συνείδησης. Μια τέτοια έκδοχή σταματάει στην ουσία των πρα-

1. Ö-ph.M., σελ. 575.

2. Ö-ph.M., σελ. 577.

3. Ö-ph.M., σελ. 576.

γμάτων, δηλαδή σε μια καθαρή αφαίρεση, και αντιμετωπίζει το υπαρκτό ως αφηρημένο πράγμα και όχι ως πραγματικό πράγμα (Ding der Abstraktion — kein wirkliches Ding¹). Για να απαλλαγούμε από την ύπνωση που επιφέρουν οι έγγελιανές αφαιρέσεις, πρέπει να δούμε τον άνθρωπο ως «πραγματικό, σωματικό άνθρωπο, που πατάει στέρεα στη γη... ως φυσική ουσία (Naturwesen), ως ζωντανή φυσική ουσία, προικισμένο με φυσικές δυνάμεις, με ζωτικές δυνάμεις, μια ενεργητική φυσική ουσία»².

Στο σημείο αυτό θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς ότι ο Marx εισάγει την έννοια των ενεργειών (Energien - Kräfte - Tätigkeiten) ως τρίτη οντολογική κατηγορία, δίπλα στις έννοιες της ουσίας και της ύπόστασης που γνωρίζει ως μοναδικούς οντολογικούς προσδιορισμούς ή δυτικο-ευρωπαϊκή φιλοσοφική παράδοση³. Γνωρίζουμε την ουσία του ανθρώπου μόνο μέσω των ενεργειών της ουσίας του, και οι ενέργειες της ουσίας δεν είναι αφηρημένοι προσδιορισμοί, αλλά «υπάρχουν μόνο ως υποκειμενικές ικανότητες»⁴, ικανότητες που καθορίζουν το συγκεκριμένο υποκείμενο. «Η υποκειμενικότητα του ανθρώπου, ό,τι ονομάζουμε προσωπική ζωή του ανθρώπου (sein persönliches Leben), καθορίζεται από τη φυσική και πνευματική του ενέργεια (die eigne physische und geistige Energie des Menschen)»⁵.

1. Ö-ph.M., σελ. 577.

2. Ö-ph.M., σελ. 578.

3. Για την ανάδειξη των ενεργειών σε οντολογική κατηγορία βλ. Χρ. Γιανναρά, Σχεδίασμα Εισαγωγής στη Φιλοσοφία, §§ 18 και 30.

4. Ö-ph.M., σελ. 541.

5. Ö-ph.M., σελ. 515. — Βλ. και σελ. 562: «Τα αισθήματα του ανθρώπου, τα πάθη του κλπ. δεν είναι μόνο ανθρωπολογικοί προσδιορισμοί με στενή έννοια, αλλά πραγματικές οντολογικές επιβεβαιώσεις της ουσίας-φύσης του» (wahrhaft ontologische Wesens- (Natur-) bejaungen).

Οι ενέργειες της ουσίας εκδηλώνονται έμπρακτα ως άμεσες και πραγματικές σχέσεις του ανθρώπου, σχέσεις με τον έαυτό του, τους συνανθρώπους του και τα υλικά αντικείμενα του κόσμου που τον περιβάλλει. Τα αντικείμενα βεβαιώνουν τις φυσικές ενέργειες του ανθρώπου¹ και βεβαιώνονται ως αντικείμενα από τις ίδιες αυτές ενέργειες. «Η μουσική ξυπνάει τη μουσική αίσθηση του ανθρώπου, αλλά και η ωραιότερη μουσική δεν προκαλεί καμιά αίσθηση στο άμουσο αυτί. Για το άμουσο αυτί και η ωραιότερη μουσική δεν είναι αντικείμενο, γιατί αντικείμενο για μένα είναι μόνο η επιβεβαίωση μιᾶς από τις ουσιαστικές μου δυνάμεις (τις φυσικές μου ενέργειες). Αντικείμενο υπάρχει, στο βαθμό που η ουσιαστική μου δύναμη υπάρχει για μένα ως υποκειμενική ικανότητα. Η αίσθηση ενός αντικειμένου εκτείνεται για μένα μόνο ως εκεί που εκτείνεται και η αίσθησή μου»².

Το συμπέρασμα για τον Marx είναι ότι «ο άνθρωπος επιβεβαιώνει τον αντικειμενικό κόσμο όχι μόνο με τη σκέψη, αλλά με όλες τις αισθήσεις»³. Κι αυτό σημαίνει ότι τόσο η συνείδηση των αντικειμένων όσο και η αυτοσυνείδησία, δεν είναι για τον άνθρωπο ένα αυτόνομο νοητικό γεγονός, μιᾶς διαλεκτικής έστω, αλλά θεωρητική και άφηρημένη λειτουργία. Η αυτοσυνείδησία και η συνείδηση των αντικειμένων ενεργείται δυναμικά μέσα από τις σχέσεις που συγκροτεί ο άνθρωπος με τον έαυτό του, τους συνανθρώπους του και τον κόσμο — σχέσεις που επίσης ενεργοούνται από τον άνθρωπο άμεσα και έμπρακτα, μέσω των δυνατοτήτων-ενεργειών της φύσης του (των κατεξοχήν υποκειμενικών του ενεργειών).

1. Diese Gegenstände sind Gegenstände ...zur Bestätigung seiner Weisenskräfte... *Ö-ph.M.*, σελ. 578.

2. *Ö-ph.M.*, σελ. 541.

3. *Ö-ph.M.*, σελ. 541.

Με άλλα λόγια: Για πρώτη φορά στην ιστορία της δυτικο-ευρωπαϊκής φιλοσοφίας, η ανθρώπινη ύπαρξη (και κατά προέκταση το ύπαρκτο καθόλου) έρμηνεύεται όχι ως προϊόν νοητικής αφαίρεσης (όχι, δηλαδή, ως οντότητα καθεαυτήν ή ως άπλη φαινομενικότητα), αλλά ως δυναμικά ενεργούμενο γεγονός σχέσης. Και η ενεργούμενη σχέση, ως οντολογική πιᾶ κατηγορία (προσδιοριστική του τρόπου με τον οποίο είναι ό,τι είναι) επιτρέπει τη συνεχή κριτική επαλήθευση της πραγματοποίησης ή της άποτυχίας της — την κριτική επισήμανση της αλλοτρίωσης της σχέσης σε έξάρτηση, υποταγή, ύπαρκτική αλλοίωση.

Η δυναμική αυτή οντολογική έκδοχή υπερβαίνει την έννοια του είναι ως καθορισμού μιᾶς τετελεσμένης οντότητας, προκειμένου τόσο για την ύπαρξη του ανθρώπου όσο και για τη συνείδησή του. Ο άνθρωπος δεν είναι ως δεδομένη βιολογική άτομικότητα, ούτε ως νοητή υποκειμενικότητα ή διαλεκτική αυτοσυνείδησία, αλλά πραγματοποιεί την ύπαρξή του ως δυναμικό γεγονός ενεργούμενων σχέσεων. Ο Marx λέει απερίφραστα ότι «ή ίδια μου ή ύπαρξη είναι μιᾶ κοινωνική ενέργεια», και «είμαι κοινωνικός, γιατί είμαι ενεργός ως άνθρωπος. Όχι μόνο το υλικό της ενέργειάς μου μου είναι δεδομένο ως κοινωνικό προϊόν —όπως ή ίδια ή γλώσσα με την οποία ενεργεί ο σκεπτόμενος—, αλλά ή ίδια μου ή ύπαρξη είναι μιᾶ κοινωνική ενέργεια»¹. Αντίστοιχα η συνείδηση δεν είναι, αλλά ενεργείται μέσα από τις πραγματικές σχέσεις με τις οποίες ο άνθρωπος πραγματοποιεί δυναμικά την ύπαρξή του. «Η συνείδηση δεν μπορεί ποτέ να είναι κάτι άλλο από συνειδητή ύπαρξη, και η ύπαρξη των ανθρώπων είναι ή πραγματική διαδικασία-ανάπτυξη (Prozess) της ζωής τους»².

1. *Ö-ph.M.*, σελ. 538.

2. *Die deutsche Ideologie*, σελ. 349.

Επομένως, δὲν εἶναι ἡ συνείδηση πού προηγεῖται ὡς αὐτόνομο δεδομένο καὶ καθορίζει τὴ ζωὴ, ἀλλὰ εἶναι ἡ ζωὴ ὡς δυναμικὸ γίνεσθαι πραγματικῶν σχέσεων, πού ἐκφράζεται στὴ συνείδηση καὶ καθορίζει τὴ συνείδηση. «Ἡ ζωὴ δὲν καθορίζεται ἀπὸ τὴ συνείδηση, ἀλλὰ ἀντίθετα ἡ συνείδηση ἀπὸ τὴ ζωή»¹.

Σίγουρα, ἡ προτεραιότητα τῆς ζωῆς ὡς πρὸς τὴ συνείδηση δὲν πρέπει νὰ ἐρμηνευθεῖ ὡς χρονικὸ ἢ αἰτιολογικὸ προβάδισμα — μιὰ τέτοια ἐρμηνεία θὰ παρέμενε ἐπίσης δέσμια στὴ νοητικὴ ἀφαίρεση, θὰ προϋπέθετε τὴ ζωὴ (ἀντὶ γιὰ τὴ συνείδηση) ὡς αὐτόνομο δεδομένο. Ὁ κίνδυνος τῶν νοητικῶν ἀφαιρέσεων καὶ τῶν συνακόλουθων στατικῶν καθορισμῶν ὑπερβαίνεται, μόνο ἂν ἐρμηνεύσουμε τὴ ζωὴ ὡς σύνολο δυναμικῶν ἐνεργούντων σχέσεων, ἀλλὰ καὶ τὴ συνείδηση τὸ ἴδιο. Θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε ὅτι στὴν προοπτικὴ τῆς ἐρμηνείας τοῦ Marx ἡ συνείδηση εἶναι μιὰ ἀπὸ τὶς ἐνέργειες τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς, ἓνας ἀπὸ τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους ἡ ὑπαρξὴ ἐνεργεῖται δυναμικῶς ὡς γεγονὸς σχέσεων. Οἱ σχέσεις αὐτὲς εἶναι ἡ ἴδια ἡ ζωὴ, ἡ ἄμεση καὶ ἔμπρακτη πραγματοποίησις τῆς ζωῆς, γι' αὐτὸ καὶ δὲν εἶναι ἡ συνείδηση πού προκαλεῖ καὶ καθορίζει αὐτὲς τὶς σχέσεις, ἀλλὰ εἶναι ἡ ζωὴ ὡς δυναμικὴ σχέσεων πού καθορίζει τὴ συνείδηση, δηλαδὴ τὸν τρόπο τῶν σχέσεων. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι συνειδητὴ ὑπαρξὴ καὶ ἡ ζωὴ του συνειδητὴ ζωὴ, κι αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ συνείδηση εἶναι ὁ τρόπος τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς καὶ ζωῆς.

Θὰ πρέπει ἴσως νὰ ἐπαναλάβουμε, πὼς ὅταν μιλάμε γιὰ τὸν συνειδητὸ τρόπο τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς καὶ ζωῆς, δὲν ἀναφερόμαστε σὲ ἓναν αὐτονομημένο παράγοντα ἢ σὲ δεδο-

1. *Die deutsche Ideologie*, σελ. 349.

μένη ιδιότητα, ἀλλὰ στὴ δεδομένη δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ πραγματοποιεῖ τὶς σχέσεις τῆς ζωῆς συνειδητὰ — διαφοροποιούμενος ἔτσι ἀπὸ τὸ ζῶο, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Marx. Ἡ συνείδηση εἶναι δεδομένη στὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ δεδομένη ὡς δυνατότητα, κι αὐτὸ σημαίνει τὸ ἐνδεχόμενο νὰ πραγματοποιεῖ ὁ ἄνθρωπος τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴ ζωὴ του ὡς συνειδητὴ σχέση ἢ καὶ ὡς ἀσυνειδητὴ σχέση — ὡς «ζωώδη σχέση», ὅπως τὴ χαρακτηρίζει καὶ πάλι ὁ Marx. Μόνο σὲ αὐτὴ τὴν προοπτικὴ εἶναι νοητὸ τὸ περιεχόμενο πού ἔδωσε ὁ Marx στὴν ἐννοια τῆς ἀλλοτρίωσης, καὶ μόνο τὸ ἐνδεχόμενο τῆς ἀλλοτρίωσης μᾶς ἐπιτρέπει νὰ χαρακτηρίσουμε τὴν ἀπόδοση ὄντολογικοῦ περιεχομένου στὶς ἐνέργειες - σχέσεις ὡς ἀφετηρία μιᾶς κριτικῆς ὄντολογίας. Ἄν ὄντολογικὴ ἀφετηρία εἶναι ὄχι μιὰ κάποια ἀφηρημένη καὶ λογικὰ ὑποχρεωτικὴ θεωρητικὴ ἀρχή, ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ ἐμπειρία τῆς ὑποκειμενικότητας ὡς γεγονότος συνειδητὰ ἐνεργούντων σχέσεων, τότε ἡ ὄντολογικὴ αὐτὴ ἀφετηρία λειτουργεῖ ὅπως δὴποτε κριτικά: Γιατὶ ἐπαληθεύεται μόνο μέσα στὴ δυναμικὴ τῶν σχέσεων, τὴ δυναμικὴ τοῦ κοινωνικοῦ γεγονότος. Εἶναι ὅπως δὴποτε ἀναφορικὴ στὸ κατόρθωμα τῆς συνειδητῆς σχέσης ἢ στὴν ἀλλοτρίωση τῆς συνειδητῆς σχέσης — «μετράει» τὸ κατόρθωμα ἢ τὴν ἀλλοτρίωση.

Τὸ ριζοσπαστικὸ στοιχεῖο τῆς σκέψης τοῦ Marx ἐμφανίζεται στὴν ἀπόδοση ὄντολογικοῦ περιεχομένου ὄχι στὴν ἐννοια ἢ «ἀρχή» τῆς σχέσης (στὴν ἀφαιρετικὴ διπολικότητα ὑποκειμένου - ἀντικειμένου), ἀλλὰ στὸ σύνολο τῶν ἄμεσων αἰσθητῶν καὶ πραγματικῶν σχέσεων μὲ τὶς ὁποῖες πραγματοποιεῖ ὁ ἄνθρωπος τὴν ὑπαρξὴ του — στὴν ἐκδοχὴ τῆς ὑπαρξῆς καὶ τῆς ζωῆς ὡς ἐνιαίας ὁλότητος ὕλικῶν καὶ πνευματικῶν - διαπροσωπικῶν σχέσεων. Γι' αὐτὸ καὶ τὸ ἐνδεχόμενο

άλλοτρίωσης της ύπαρξης και της ζωής δεν αναφέρεται σε κάποια άφηρημένη ιδέα («κακοῦ»), αλλά προϋποθέτει επίσης ως ενιαία ολότητα τη δυναμική των σχέσεων του ανθρώπου τόσο με τὰ υλικά αντικείμενα όσο και με τούς άλλους ανθρώπους. Ὁ ὄντολογικά ἀναφορικός χαρακτήρας της ἀνθρώπινης ύπαρξης και ζωής (χαρακτήρας καθολικῆς σχέσης και κοινωνίας) ἀποκλείει τὴν ἀφαιρετική ἐκδοχή διπολικότητας της σχέσης, δηλαδή τὸν περιορισμό της στὴ θεωρητική ἀντιδιαστολή ὑποκειμένου-ἀντικειμένου ὡς αὐτόνομων ὄντοτήτων. Ἐφ' ὅσον ἡ ἴδια ἡ ὑπαρξὴ και ζωὴ τῶν ἀνθρώπων πραγματοποιεῖται ὡς ἄμεση και ὀργανική σχέση με τὰ υλικά καταρχὴν ἀντικείμενα τοῦ κόσμου, στὴν καθολική αὐτὴ σχέση συναντῶνται ἀναπόφευκτα ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, εἶναι δηλαδή σχέση συστατική δι-ἀνθρώπινης κοινωνίας, θεμελιώδης και πραγματική ἀφετηρία τοῦ κοινωνικοῦ γεγονότος. Ἡ σχέση τοῦ κάθε ἀνθρώπου με τὰ υλικά ἀντικείμενα περνάει ὁπωσδήποτε μέσα ἀπὸ τὶς σχέσεις του με τούς άλλους ἀνθρώπους και ἐπαληθεύεται κριτικά εἴτε ὡς συνειδητὴ σχέση ἰσοτιμίας και ἐλευθέρης δημιουργικότητας, εἴτε ὡς ἀλλοτριωμένη σχέση ἀσυνειδήτης («ζώδους») ἐξάρτησης και ὑποταγῆς ἀνθρώπου σὲ ἄνθρωπο. Ὁ Marx φτάνει νὰ πεῖ ὅτι ἀκόμα και ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου με τὸν ἑαυτό του πραγματοποιεῖται και ἐκφράζεται στὴ σχέση με τούς άλλους ἀνθρώπους (γι' αὐτὸ και ἡ ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου ἐκφράζεται στὴ σχέση του με τούς άλλους, τὴν κοινωνική σχέση¹), ἐπομένως ἡ ἴδια ἡ αὐτοσυνειδησία του εἶναι ἓνα κοινωνικὸ γεγονός.

Τὴν τελευταία αὐτὴ θέση θὰ τὴν ἐπαναλάβει ὁ Marx ἀργότερα στὸν πρόλογο τοῦ βιβλίου του *Κριτικὴ τῆς πολιτικῆς*

1. *Ö-ph.M.*, σελ. 518 και 519.

οἰκονομίας: «Δὲν εἶναι ἡ συνείδηση τῶν ἀνθρώπων ποὺ καθορίζει τὸ εἶναι τους, ἀλλὰ ἀντίστροφα, τὸ κοινωνικὸ τους εἶναι καθορίζει τὴ συνείδησή τους». Ἀλλὰ στὴ μεταγενέστερη αὐτὴ φάση ἡ σκέψη του ἔχει πιά ἐγκλωβιστεῖ στὴν προσπάθεια νὰ προσδώσει σὶς θεωρήσεις του χαρακτήρα «ἐπιστημονικῆς» θετικότητας — με τὸν τρόπο ποὺ καταλάβαινε αὐτὴ τὴν «ἐπιστημονική» θετικότητα ὁ διανοητικός του περίγυρος στὰ μέσα τοῦ 19ου αἰώνα. Γι' αὐτὸ και ἐπιχειρεῖ νὰ ἐρμηνεύσει τὸν καθορισμὸ τῆς συνείδησης ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἔνταξη σὲ μιὰ ντετερμινιστική ἀναγκαιότητα, ὅπου δὲν ἔχουν πιά θέση ἡ θέληση και ἡ ἐλευθερία, τὸ ἀπροσδόκητο και ἡ ὑπαρκτική ἐτερότητα, ἡ ἱστορική ἐκπληξὴ ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀπροσδιοριστία τῆς κοινωνικῆς δυναμικῆς ἢ τῆς προσωπικῆς δημιουργίας. «Στὴν κοινωνική παραγωγὴ τῆς ζωῆς τους, λέει στὸν ἴδιο αὐτὸ πρόλογο, οἱ ἄνθρωποι ἔρχονται σὲ σχέσεις προκαθορισμένες, ἀναγκαῖες, ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὴ θέλησή τους, σὲ σχέσεις παραγωγικῆς ποὺ ἀντιστοιχοῦν σὲ μιὰ ὀρισμένη βαθμίδα ἀνάπτυξης τῶν υλικῶν παραγωγικῶν τους δυνάμεων. Τὸ σύνολο τῶν παραγωγικῶν αὐτῶν σχέσεων ἀποτελεῖ τὴν οἰκονομική δομὴ τῆς κοινωνίας, τὴν πραγματική βάση, ποὺ πάνω της ὑψώνεται ἓνα νομικὸ και πολιτικὸ ἐποικοδόμημα (Überbau), στὸ ὁποῖο ἀντιστοιχοῦν καθορισμένες μορφές κοινωνικῆς συνείδησης. Ὁ τρόπος παραγωγῆς τῆς υλικῆς ζωῆς καθορίζει γενικὰ τὴν κοινωνική, πολιτική και πνευματική διαδικασία τῆς ζωῆς».

Θὰ μπορούσε ὥστόσο νὰ ἰσχυρισθεῖ κανεὶς ὅτι ἀκόμα και σὲ αὐτὴ τὴ μεταγενέστερη φάση τῆς σκέψης τοῦ Marx, (ποὺ εἶναι και ἡ καίρια φάση διαμόρφωσης τῆς μαρξιστικῆς θεωρίας), ὁ καθορισμὸς τῆς συνείδησης ἀπὸ τὴν αἰτιοκρατική ἀναγκαιότητα τῶν παραγωγικῶν σχέσεων δὲν ἀναιρεῖ τὸν

όντολογικό χαρακτήρα που απέδωσε ο Marx στις σχέσεις, γι' αυτό και δεν αναφέρεται τελικά ο αιτιοκρατικός καθορισμός της συνείδησης σε αυτό που αμετάκλητα είναι για τον Marx ή συνειδητή ύπαρξη. Ο ισχυρισμός αυτός βασίζεται στο γεγονός ότι το τελικό ζητούμενο και αναμενόμενο από τον Marx (έπομένως ή ανοιχτή και πάντοτε υπάρχουσα δυνατότητα) είναι, να ελευθερωθεί ο άνθρωπος από το «βασιλείο της αναγκαιότητας» και να πραγματοποιήσει «το αληθινό βασίλειο της ελευθερίας». Και διευκρινίζει ότι «το βασίλειο της ελευθερίας αρχίζει πραγματικά, εκεί που σταματάει η εργασία ή καθορισμένη από ανάγκες και εξωτερικές σκοπιμότητες· είναι επομένως από την ίδια της τη φύση έξω από τη σφαίρα της κυρίως υλικής παραγωγής... Η ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνατοτήτων ισχύει ως αυτοσκοπός (και αυτό είναι) το αληθινό βασίλειο της ελευθερίας»¹.

γ. Η ανθρώπινη δημιουργικότητα ως γεγονός σχέσης

Ο άνθρωπος ξεχωρίζει από κάθε άλλη ζωντανή ύπαρξη, γιατί μόνον αυτός ενεργεί την ύπαρξή του ως δυναμική σχέσεων. Οι σχέσεις αυτές είναι, πρώτον, συνειδητές και, δεύτερον, δημιουργικές - παραγωγικές της ίδιας της ζωής του και των μέσων της ζωής του. Η δημιουργική παραγωγικότητα του ανθρώπου όχι μόνο πραγματοποιείται ως άμεση και αισθητή σχέση με τα υλικά δεδομένα του κόσμου, αλλά και ιδρύει πραγματικές σχέσεις, όπως και προϋποθέτει έμπρακτες σχέσεις κοινωνίας (Verkehr) μεταξύ των ανθρώπων.

1. *Das Kapital*, (O)Berlin (Dietz - Verlag) 1957, τόμος 3ος, σελ. 873-874 (III, VII/3, § 48).

Η μορφή αυτών των σχέσεων κοινωνίας καθορίζεται από την παραγωγή (τους τρόπους και τα μέσα παραγωγής)¹ — ή μορφή και όχι η πραγματικότητα των σχέσεων.

Ο Marx διευκρινίζει ότι ο τρόπος παραγωγής δεν πρέπει να θεωρείται απλά και μόνο τρόπος αναπαραγωγής της φυσικής ύπαρξης των ατόμων. Είναι κάτι πολύ περισσότερο: μια συγκεκριμένη έκφραση της ενέργειας αυτών των ατόμων, ένας συγκεκριμένος τρόπος να εκφράζουν τη ζωή τους, είναι ο συγκεκριμένος τρόπος ζωής τους (Lebensweise). Όπως εκφράζουν (έξωτερικεύουν) τη ζωή τους τα άτομα, έτσι και είναι².

Αυτή η ταύτιση του ανθρώπινου είναι με τις δημιουργικές - παραγωγικές σχέσεις του ανθρώπου αναλύεται στα *Χειρόγραφα* του 1844 σε μια καθαρά όντολογική προοπτική. Για να γίνει σαφέστερη η προοπτική αυτή είναι αναγκαίο να παρθέσουμε ένα έκτενές απόσπασμα:

«Η εργασία, ή ενέργεια ζωής του ανθρώπου, ή ίδια ή παραγωγική ζωή, εμφανίζεται καταρχήν μόνο ως ένα μέσον για την ικανοποίηση μιᾶς ανάγκης, της ανάγκης να συντηρηθεί ή φυσική ύπαρξη. Αλλά ή παραγωγική ζωή είναι ή είδοποιός ζωή (das Gattungsleben³). Είναι ζωή που παρά-

1. *Die deutsche Ideologie*, σελ. 347.

2. *Die deutsche Ideologie*, σελ. 347.

3. Ο όρος *Gattung* προέρχεται από την κλασική λογική και σημαίνει το γένος — λατιν. genus — (τη μετάφραση του γένους ως *Gattung* στα γερμανικά χρησιμοποίησε πρώτος ο Christian Wolff). Ο Marx χρησιμοποιεί συχνά τον όρο, ιδιαίτερα στα *Χειρόγραφα* του 1844, είτε μόνον του, είτε με την προσθήκη ενός δεύτερου συνθετικού (όπως *Gattungswesen*, *Gattungsleben*, *Gattungsgegenständlichkeit*, *Gattungscharakter* κλπ.). Τον χρησιμοποιεί μάλλον απομακρυνόμενος από την κλασική έννοια που έχει το γένος στην τυπική λογική και υιοθετώντας το νοηματικό περιεχόμενο που προσέδωσε στη *Gattung* ο Feuerbach: «Ο Feuerbach αντίθετα την έννοια της *Gattung* στην έγελιανή έννοια του καθόλου (das Allgemeine), αποδίδοντας στην πρώτη το νόημα του φυσικού και στη δεύτερη το

γει ζωή. Στόν τρόπο μέ τόν όποιο ένεργεῖ τή ζωή, ἔγκειται ό καθολικός χαρακτήρας ένός είδους, ό είδοποιός χαρακτήρας του (Gattungscharakter), καί ή έλεύθερη συνειδητή ένεργεια εἶναι ό είδοποιός χαρακτήρας τοῦ ανθρώπου. 'Η ἴδια ή ζωή έμφανίζεται μόνο ως μέσο ζωής.

Τό ζῶο ταυτίζεται ἄμεσα μέ τή ζωτική του ένεργεια. Δέν ξεχωρίζει από αὐτήν. Τό ζῶο εἶναι ή ζωτική του ένεργεια. 'Ο άνθρωπος (ὅμως) κάνει τήν ἴδια τή ζωτική του ένεργεια ἀντικείμενο τῆς θέλησῆς του καί τῆς συνείδησῆς του. 'Έχει συνειδητή ζωτική ένεργεια. Δέν εἶναι ή ένεργεία του ένας προσδιορισμός μέ τόν όποιο συγχωνεύεται ἄμεσα. 'Η συνειδητή ζωτική ένεργεια ξεχωρίζει τόν άνθρωπο ἄμεσα από τή ζωώδη ζωτική ένεργεια. Μόνο χάρη σέ αὐτή (τή συνειδητή ζωτική του ένεργεια) εἶναι ό άνθρωπος μιᾶ είδοποιός οὐσία (Gattungswesen). Μόνο χάρη σέ αὐτήν εἶναι ή ένεργεία του έλεύθερη ένεργεια...

νόημα τοῦ ἀφηρημένου. Μέ τήν προϋπόθεση τῆς νοηματικῆς αὐτῆς ἀντίθεσης προσλαμβάνει τήν Gattung καί ό Marx καί τήν χρησιμοποιεῖ περισσότερο μέ τό νόημα τοῦ ἀριστοτελικοῦ είδους παρά τοῦ ἀριστοτελικοῦ γένους (πρβλ. 'Αριστοτέλους, *Κατηγορίαι* 2α, 14-17). 'Η Gattung στόν Marx δηλώνει τή διαφορά τοῦ τρόπου τῆς υπάρξεως, τήν είδοποιό διαφορά. Στήν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπου ή Gattung δηλώνει τήν είδοποιό διαφορά του από κάθε ἄλλη ζωντανή ὑπαρξη, ὅπως φανερώνεται αὐτή ή διαφορά στή σχέση τοῦ ἀνθρώπου μέ τή φύση (Ö-ph.M., σελ. 516-517), τοῦ ἀνθρώπου μέ τήν *Ἱστορία* (Ö-ph.M., σελ. 546, 570, 579) καί τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν ἑαυτό του (Ö-ph.M., σελ. 516, 535). Καί εἶναι ἀκριβῶς ή ἀλλοτριωμένη ἐργασία πού ἀντιπροσωπεύει γιά τόν ἀνθρώπο, ὅπως θά δοῦμε ἄμέσως παρακάτω, τήν ἀπώλεια τῆς Gattung, τήν ἀπώλεια τῆς είδοποιῆς διαφοράς του από τὰ ζῶα. Ἀναφέροντας, ἐπομένως, καί τήν ἔννοια τῆς Gattung στή δυναμική τῶν σχέσεων μέ τίς ὁποῖες ἐνεργεῖται μέ τρόπο μοναδικό ή ἀνθρώπινη ὑπαρξη, ἀπομακρύνεται ό Marx καί από τό νοηματικό περιεχόμενο πού προσέδωσε ό Feuerbach στήν Gattung, γι' αὐτό καί τόν καταγγέλλει στήν 6η από τίς Θέσεις γιά τόν Feuerbach ὅτι ἀντιλαμβάνεται τήν οὐσία μόνο ως Gattung, ως ἐσωτερική βουβή γενικότητα πού συνδέει φυσικά (natürlich) πολλὰ ἄτομα». (Βλ. καί Nadya Labica, *Genre* (vie ou caractère génériques), στό *Dictionnaire Critique du Marxisme* Paris (P.U.F.) 1982, σελ. 397).

'Η πρακτική παραγωγή ένός ἀντικειμενικοῦ κόσμου, ή διαμόρφωση τῆς ἀνόργανης φύσης, εἶναι ή ἐπιβεβαίωση τοῦ ἀνθρώπου ως συνειδητῆς είδοποιῆς οὐσίας, δηλαδή μιᾶς οὐσίας πού σχετίζεται μέ τό εἶδος ως ἑαυτό της, ή μέ τόν ἑαυτό της ως είδοποιό οὐσία¹. Σίγουρα, καί τό ζῶο παράγει. Χτίζει μιᾶ φωλιά, κατοικίες, ὅπως οἱ μέλισσες, ό κάστορας, τὰ μυρμήγκια κλπ. ('Όμως) τό ζῶο παράγει μόνο ὅ,τι εἶναι ἄμεσα ἀναγκαῖο γιά τό ἴδιο ή γιά τὰ μικρά του. Παράγει μονομερῶς (einseitig), ἐνῶ ό ἀνθρωπος παράγει καθολικά. Τό ζῶο παράγει μόνο κάτω από τήν κυριαρχία τῆς ἄμεσης φυσικῆς ἀνάγκης, ἐνῶ ό ἀνθρωπος παράγει ἐλεύθερος από τή φυσική ἀνάγκη καί παράγει ἀληθινά μόνο ἐλεύθερος από αὐτή τήν ἀνάγκη. Τό ζῶο παράγει μόνο τόν ἑαυτό του, ἐνῶ ό ἀνθρωπος ἀναπαράγει τή σύνολη φύση. 'Η παραγωγή τοῦ ζώου ἀνήκει ἄμεσα στό φυσικό του σῶμα, ἐνῶ ό ἀνθρωπος στέκεται ἐλεύθερος ἀπέναντι στό προϊόν του. Τό ζῶο μορφοποιεῖ (τήν ὕλη) κατὰ τό πρότυπο καί τήν ἀνάγκη τοῦ είδους στό όποιο ἀνήκει, ἐνῶ ό ἀνθρωπος ξέρει νά παράγει κατὰ τό πρότυπο κάθε είδους καί νά ἀποδίδει σέ κάθε ἀντικείμενο τό σύμμετρο πρότυπο. Γι' αὐτό ό ἀνθρωπος μορφοποιεῖ (τήν ὕλη) καί σύμφωνα μέ τοὺς νόμους τοῦ κάλλους.

Εἶναι αὐτή ἀκριβῶς ή διαμόρφωση τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου μέ τήν όποία ό ἀνθρωπος ἐπαληθεύει τόν ἑαυτό του πραγματικά ως είδοποιό οὐσία. Αὐτή ή παραγωγή ἔργου εἶναι ή ἐνεργητική είδοποιός ζωή του. Μέσα από αὐτήν ἐμφανίζεται ή φύση ως δικό του ἔργο καί δική του πραγματικότητα. 'Έτσι τό ἀντικείμενο (Gegenstand) τῆς ἐργασίας εἶναι ή ἀντικειμενοποίηση (Vergegenständlichung) τῆς είδοποιῆς ζωῆς τοῦ

1. ...ein Wesen, das sich zur der Gattung als seinen eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält.

άνθρώπου. Στο μέτρο που ο άνθρωπος αναπαράγει τον εαυτό του όχι μόνο νοητικά στη συνείδηση, αλλά ενεργά, βλέπει τον εαυτό του μέσα σε ένα κόσμο που ο ίδιος έχει δημιουργήσει»¹.

Οι σαφείς όντολογικές θέσεις αυτού του κειμένου θα μπορούσαν να συνοψισθούν στις ακόλουθες προτάσεις:

1. Αυτό που είναι κάθε ύπαρκτό, προσδιορίζεται από τον τρόπο υπάρξεώς του. Ο τρόπος υπάρξεως διαφοροποιεί τα είδη των ύπαρκτων.

2. Τα έμβια είδη των ύπαρκτων πραγματοποιούν την υπαρξή τους ως άμεση και αίσθητή σχέση με τα υλικά δεδομένα του κόσμου.

3. Ο άνθρωπος είναι ένα έμβιο είδος που ξεχωρίζει από τα άλλα έμβια είδη, γιατί πραγματοποιεί τις άμεσες και αίσθητες σχέσεις του με τα υλικά δεδομένα του κόσμου ενεργώντας με συνείδηση και ελευθερία.

4. Συνειδητή και ελεύθερη ενέργεια σημαίνει, ότι ο άνθρωπος δεν ταυτίζεται με την ενέργειά του. Παίρνει «απόσταση» από την ενέργειά του, την καθιστά αντικείμενο της συνείδησής του και της θέλησής του.

5. Ο άνθρωπος ενεργεί τη φυσική του υπαρξή και ζωή μέσα από άμεσες αίσθητες σχέσεις με τα υλικά αντικείμενα, αλλά αυτή η ενέργεια δεν εξαντλεί το καθολικό γεγονός της ζωής του — ή φυσική ζωή είναι για τον άνθρωπο μόνο ένα μέσον ζωής.

6. Ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να ενεργεί τις φυσικές του σχέσεις με τα υλικά αντικείμενα ελεύθερος από τη φυσική ανάγκη. Γι' αυτό και μορφοποιεί την ύλη υπερβαί-

1. *Ö-ph.M.*, σελ. 516-517.

νοντας κάθε φυσικό προκαθορισμό μορφοποίησης. Διαμορφώνει κόσμο αντικειμενικά ύπαρκτο και αίσθητό.

7. Ο κόσμος - δημιουργήμα του ανθρώπου αντικειμενοποιεί (κάνει αντικειμενικά αίσθητή) την είδοποιό διαφορά του ανθρώπου από τα ζώα. Η δημιουργική σχέση του ανθρώπου με την ύλη επαληθεύει την ιδιαιτερότητα του ανθρώπου, την ανθρωπιά του ανθρώπου.

Στις όντολογικές αυτές θέσεις καταλήγει ο Marx όχι από λόγους ενός γενικού θεωρητικού ενδιαφέροντος, αλλά σπουδάζοντας συστηματικά ένα συγκεκριμένο κοινωνικο-ιστορικό σύμπτωμα, το σύμπτωμα της *άλλοτριωμένης εργασίας*¹ στο χώρο των καπιταλιστικών κοινωνιών του αιώνα του. Η σπουδή αυτού του συμπτώματος μάς ενδιαφέρει εδώ στο ποσοστό που διευκρινίζει τις παραπάνω όντολογικές θέσεις και, κυρίως, τη συμπερασματική πρόταση που συνάγουμε από αυτές: ότι η δημιουργικότητα του ανθρώπου, ή παραγωγική του ικανότητα, είναι γεγονός δυναμικά ενεργούμενης σχέσης, ένας από τους ουσιαστικούς τρόπους με τους οποίους ενεργείται ως σχέση (πραγματοποιείται και φανερώνεται) η υπόσταση του ανθρώπου.

6. Μεταφράζουμε ως *άλλοτριωμένη εργασία* τη γερμανική *entfremdete Arbeit*. Στις ελληνικές μεταφράσεις έργων του Marx η *Entfremdung* αποδίδεται άλλοτε ως *άλλοτρίωση* και άλλοτε ως *αποξένωση*. Όπωςδήποτε το νοηματικό περιεχόμενο της *Entfremdung*, όπως διαμορφώνεται από τον Marx, θα απαιτούσε μια ειδική μονογραφία (βλ. ενδεικτικά το βιβλίο του Bertell Ollman, *Alienation*, στο οποίο και σε προηγούμενη σελίδα παραπέμφαμε, όπως και τα βιβλία: Ute Guzzoni, *Identität oder nicht*, Zur Kritischen Theorie der Ontologie, Freiburg/München (Karl Alber - Verl.) 1981, σελ. 191 κ.ε. — Friedrich Tomberg, *Der Begriff der Entfremdung*, στο *Basis und Überbau*, Sozialphilosophische Studien, Neuwied u. Berlin, 1969), προκειμένου να υποστηριχθεί και η σωστότερη μεταφορά του στα ελληνικά. Έδώ συμπερασματικά μόνο σημειώνουμε την προτίμησή μας στον ελληνικό όρο *άλλοτρίωση*, που δηλώνει την *ενέργεια* του «γίνεσθαι τινά ή τι άλλοτριον» (κάτι άλλο — ξένο, διαφορετικό — από αυτό που *είναι*), ενώ η

Τί ακριβῶς ὀνομάζει ὁ Marx ἀλλοτριωμένη ἐργασία; Θὰ εἴμασταν πολὺ κοντὰ στὶς ἀπαντήσεις του, ἂν ἐπιμέναμε στὸ νοηματικὸ ἀκριβῶς περιεχόμενο τῆς λέξης ἀλλοτρίωση καὶ λέγαμε ὅτι, ἀλλοτριωμένη εἶναι ἡ ἐργασία ποὺ γίνεται κάτι ἄλλο (κάτι ἀλλότριο, διαφορετικὸ καὶ ξένο) ἀπὸ αὐτὸ ποὺ πραγματικὰ εἶναι. Εἶδαμε ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ἐργασία εἶναι γιὰ τὸν Marx μιὰ ἐλεύθερη, συνειδητὴ καὶ δημιουργικὴ σχέση μετὰ τὴν ὕλη, σχέση ποὺ ἐπαληθεύει τὴν εἰδοποιὸ ἰδιαιτερότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν ἀποτυπώνει στὴν ἴδια τὴν ὕλη. Στὴν ἀλλοτριωμένη ἐργασία ἡ σχέση αὐτὴ χάνει ὅλα τὰ παραπάνω ἰδιάζοντα χαρακτηριστικὰ της. Συγκεκριμένα:

Παύει ἡ ἐργασία νὰ εἶναι ἐλεύθερη δημιουργικὴ ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου. Γίνεται ἀναγκαστικὴ, ὑποτάσσεται σὲ ἀνάγκες ἄσχετες μετὰ τὴν ἀνάγκη τῆς δημιουργίας. Γίνεται μέσον ἢ ἐργασία γιὰ νὰ ἱκανοποιηθεῖ μετὰ τὸ ἀποτέλεσμά της μιὰ ἀνάγκη διαφορετικὴ, ἢ ἀνάγκη τῆς ἐπιβίωσης. Γι' αὐτὸ καὶ μὴ μὴ πάψει νὰ ὑπάρχει ἡ ἀνάγκη τῆς ἐπιβίωσης, ὁ ἄνθρωπος ἀποφεύγει αὐτὸ τὸ εἶδος τῆς ἐργασίας, ὅπως ἀποφεύγει τὴν πανοῦκλα. Τὴν ἀποφεύγει, γιατί εἶναι κάτι ξένο πρὸς τὴ φύση του, ξένο πρὸς τὸν ἑαυτό του. Ὁ ἐργάτης δὲν πραγματοποιεῖ καὶ δὲν ἐκφράζει τὸν ἑαυτό του μετὰ τὴν ἐργασία, δὲν ἐπαληθεύει τὴν ἰδιαιτερότητά του, ἀλλὰ πουλάει τὴ δημιουργικὴ του ἐνέργεια σὲ κάποιον ἄλλον καὶ ἔτσι τὴ χάνει ὡς δική του ἐνέργεια, χάνει στὴν ἐργασία τὸν ἑαυτό του. Καὶ μιὰ τέτοια ἀπώλεια δὲν εἶναι θεωρητικὴ ἢ συναισθηματικὴ, ἀλλὰ μιὰ πραγματικὴ καταστροφή τῆς φύσης του καὶ ἀπονέκρωση τοῦ πνεύματός του¹.

ἀποξένωση δηλώνει τὸ ἀποτέλεσμα τοῦ ἀποξενώω (καὶ ἀντιστοιχεῖ κατὰ τοῦτο στὸν ὅρο ἀλλοτριότης).

1. Ὁ-ρh.M., σελ. 514.

Παύει ἡ ἐργασία νὰ ἐπαληθεύει τὴν εἰδοποιὸ ἰδιαιτερότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἀφοῦ ὑπηρετεῖ ἀνάγκες ποὺ δὲν εἶναι ἰδιαζόντως ἀνθρώπινες, ἀλλὰ γενικὲς ἀνάγκες τῆς ζωώδους φύσης (φαγητό, ποτό, ἀναπαραγωγή, τὸ πολὺ καὶ κατοικία, καλλωπισμὸς κλπ.). Κανονικὰ ἡ ἱκανοποίηση αὐτῶν τῶν ἀναγκῶν εἶναι γιὰ τὸν ἄνθρωπο ἓνα μέσον ζωῆς. Ὅταν γίνουν αὐτοσκοπός, χάνουν πιά τὸν ἀνθρώπινο χαρακτήρα τους, γίνονται ζωώδεις λειτουργίες. Καὶ ἡ ἐργασία ποὺ ὑπηρετεῖ ἀποκλειστικὰ αὐτὲς τὶς ζωώδεις λειτουργίες, εἶναι ἐργασία στὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος αὐτοαλλοτριώνεται καὶ αὐτοαναλίσκεται — ἀλλοτριώνεται καὶ ἀναλίσκεται ὁ εἰδοποιὸς ἑαυτός του, ἡ ἰδιαιτερότητά του. Γίνεται ἡ ἐργασία κάτι ἐξωτερικὸ (äusserlich) ὡς πρὸς τὸν κυρίως ἑαυτό του, καὶ αὐτὸ φαίνεται καθαρά στὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἐργασία δὲν ἀνήκει πιά στὸν ἐργαζόμενο, ἀλλὰ στὸν ἐργοδότη — ὅταν ἐργάζεται ὁ ἐργάτης δὲν ἀνήκει στὸν ἑαυτό του ἀλλὰ σὲ κάποιον ἄλλον, σὲ αὐτὸν γιὰ τὸν ὁποῖο ἐργάζεται. Ἔτσι ἡ ἐργασία εἶναι γιὰ τὸν ἐργάτη μιὰ ἀπώλεια τοῦ ἑαυτοῦ του¹.

Παύει ἡ ἐργασία νὰ εἶναι σχέση μετὰ τὸν κόσμον καὶ τὰ ὕλικά δεδομένα τοῦ κόσμου. Εἶδαμε καὶ παραπάνω ὅτι μόνον στὴν περίπτωσιν τοῦ ἀνθρώπου μποροῦμε νὰ μιλάμε γιὰ πραγματικὴ σχέση μετὰ τὰ ὕλικά ἀντικείμενα, σὲ ἀντίθεση μετὰ τὸ ζῶο ποὺ δὲν σχετίζεται πραγματικὰ, ἀλλὰ μόνον ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν χρῆσιν τῶν ὕλικῶν δεδομένων καὶ ταυτίζεται μετὰ αὐτήν. Μόνον ὁ ἄνθρωπος ἐνεργεῖ μιὰ συνειδητὴ, ἐλεύθερη καὶ δημιουργικὴ σχέση μετὰ τὸν ὕλικὸν κόσμον, καὶ αὐτὴ ἡ ἐνέργεια εἶναι ἡ πράξις τῆς παραγωγῆς του, ἡ ἐργασία του. Προσλαμβάνει τὴν ὕλη τοῦ κόσμου ὁ ἄνθρωπος προκειμένου νὰ παραγάγει ἀπὸ αὐτὴ τὴν ὕλη τὰ χρειώδη τοῦ βίου του. Ἐπομένως ἡ πράξις τῆς

1. Ὁ-ρh.M., σελ. 514-515.

παραγωγής, ή εργασία, είναι σχέση άμεση και οργανική με τόν αίσθητό κόσμο. Γι' αυτό και όταν ο άνθρωπος αποξενωθεί από την παραγωγική του πράξη, όταν ή πράξη τής παραγωγής δεν ανήκει στὸν ἴδιο τὸν παραγωγὸ ἐργάτη ἀλλὰ σὲ κάποιον ἄλλον, τότε ὁ ἐργάτης αποξενώνεται ὄχι μόνο ἀπὸ τὸν ἑαυτό του (ἀπὸ τὴν παραγωγική του ἐνέργεια), ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν αἰσθητό κόσμο. Ὁ κόσμος γίνεται κάτι ἔξω ἀπὸ αὐτὸν καὶ ξένο πρὸς αὐτόν, τελικὰ κάτι ἐχθρικό πρὸς τὸν ἄνθρωπο. Δὲν παύει ὁ ἄνθρωπος νὰ παράγει, ἐπομένως νὰ σχετίζεται με τὸν ὕλικό κόσμο, εἶναι ὅμως αὐτὴ μιὰ σχέση ἐχθρική πρὸς τὸν κόσμο καὶ τὰ φυσικὰ ἀντικείμενα, ἀφοῦ γίνεται ἀφορμὴ ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου¹.

Παύει, τέλος, ἡ εργασία νὰ εἶναι κοινωνικό γεγονός, σχέση κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου με τοὺς συνανθρώπους του. Ὁταν ὁ ἄνθρωπος αποξενώνεται ἀπὸ τὸν ἑαυτό του (ἀπὸ τὸν εἰδοποιὸ χαρακτήρα τῆς δημιουργικῆς του ἐνέργειας), αποξενώνεται καὶ ἀπὸ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, γιατί ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου με τὸν ἑαυτό του δὲν εἶναι ἀφηρημένη καὶ διανοητική, ἀλλὰ σχέση πού πραγματοποιεῖται ἔμπρακτα ὡς κοινωνία με τοὺς συνανθρώπους του. Σχέση τοῦ ἀνθρώπου με τὸν ἑαυτό του σημαίνει, ὅτι ὁ ἄνθρωπος «ἴσταται-ἐναντι» τοῦ ἑαυτοῦ του (sich selbst gegenübersteht), ἐπομένως καὶ ἐναντι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Ὁταν αὐτὸ τὸ «ἴστασθαι-ἐναντι» παύει νὰ πραγματοποιεῖται, παύει νὰ πραγματοποιεῖται καθολικά. Παύει ἡ σχέση τοῦ ἀνθρώπου με τὸ προϊόν τῆς παραγωγῆς του, ἀλλὰ καὶ με τὰ προϊόντα τῆς παραγωγῆς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων, παύει ἡ σχέση νὰ πραγματοποιεῖται ἔμπρακτα ὡς ἐνέργεια-παραγωγή, παύει καθολικά ἡ σχέση. Κάθε ἀλλοτριωμένος ἐργάτης βλέπει ὅλους τοὺς ἄλλους μέσα

1. *Ö-ph.M.*, σελ. 515.

ἀπὸ τὸ πρίσμα τῆς δικῆς του ἀποξένωσης ἀπὸ τὴν ἀλήθεια του, τοὺς βλέπει ἀναπόφευκτα σὰν ξένους¹.

Ἡ ἀλλοτριωμένη, λοιπόν, εργασία ἐπαληθεύει ἀρνητικὰ τὸν ὄντολογικὸ χαρακτήρα τῶν παραγωγικῶν σχέσεων τοῦ ἀνθρώπου — χαρακτήρα ἀποκαλυπτικὸ τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι, τοῦ τρόπου με τὸν ὁποῖο εἶναι (πραγματοποιεῖται καὶ φανερώνεται) ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη. Καὶ ἡ ἀρνητικὴ ἀκριβῶς ἐπαλήθευση δηλώνει τὴ δυνατότητα συνύπαρξης τῆς ὄντολογικῆς αὐτῆς ἐκδοχῆς με μιὰ κριτικὴ γνωστικὴ πρόσβαση — τὴ δυνατότητα μιᾶς ὄντολογίας πού δὲν βασίζεται σὲ ἀπριοριστικούς καὶ στατικούς ἢ νοητικούς καὶ αὐθαίρετους ἢ μυστικιστικούς καὶ ἀναπόδεικτους καθορισμούς τοῦ εἶναι τῶν ὑπαρκτῶν, ἀλλὰ σὲ καθορισμούς πού ὑπόκεινται σὲ κριτικὴ ἐπαλήθευση μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρικὴ ἀμεσότητα τῆς ἱστορικῆς καὶ κοινωνικῆς πράξης.

δ. Ἡ ἀτομικὴ ὕπαρξη ὡς κοινωνικὸ γεγονός

«Πρέπει ὅπωςδῆποτε νὰ ἀποφύγουμε, λέει ὁ Marx — πάντοτε στὰ *Χειρόγραφα* τοῦ 1844 — νὰ καθορίσουμε, γιὰ μιὰ ἀκόμη φορά, τὴν “κοινωνία” σὰν ἀφηρημένο σχῆμα σὲ ἀντιδιαστολὴ πρὸς τὸ ἄτομο. Τὸ ἄτομο εἶναι ἡ κοινωνικὴ οὐσία. Ἡ ἐκδήλωση τῆς ζωῆς του εἶναι ἐκδήλωση καὶ βεβαίωση τῆς κοινωνικῆς ζωῆς — ἔστω κι ἂν δὲν ἐμφανίζεται ἄμεσα με τὴ μορφή μιᾶς κοινωνικῆς ἐκδήλωσης πού πραγματοποιεῖται σὲ συντονισμό με ἄλλους ἀνθρώπους. Ἡ ζωὴ τοῦ ἀτόμου καὶ ἡ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπινου εἶδους δὲν εἶναι διαφορετικὰ πράγματα, ὅσο καὶ ἂν ὁ τρόπος ὑπάρξεως τῆς ἀτομικῆς ζωῆς εἶναι

1. *Ö-ph.M.*, σελ. 517-518.

κατ' ανάγκη ένας ειδικότερος ἢ γενικότερος τρόπος τῆς ζωῆς τοῦ εἶδους, ἢ ἡ ζωὴ τοῦ εἶδους ένας ειδικότερος ἢ γενικότερος τρόπος τῆς ζωῆς τοῦ ατόμου.

Ὡς εἰδοποιὸς συνείδηση ὁ ἄνθρωπος (ὡς συνείδηση πού τὸν καθιστᾷ ξεχωριστὸ εἶδος) βεβαιώνει τὴν πραγματικὴ κοινωνικὴ του ζωὴ καὶ ἀναπαράγει μόνον τὴν πραγματικὴ του ὑπαρξὴ στὴ σκέψη, ὅπως ἀντίστροφα ἡ εἰδοποιὸς ὑπαρξὴ βεβαιώνεται στὴν εἰδοποιὸ συνείδηση καὶ ὑπάρχει καθεαυτὴν ὡς σκεπτόμενη οὐσία στὴν καθολικότητά της.

Ἄν καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓνα μοναδικὸ ἄτομο — καὶ εἶναι ἀκριβῶς ἡ μοναδικότητά του πού τὸν κάνει ἄτομο καὶ πραγματικὰ ἀτομικὴ πραγματοποίησι μιᾶς κοινῆς φύσης — εἶναι ἐξίσου ἡ ὁλότητα, ἡ ἰδεατὴ ὁλότητα, ἡ ὑποκειμενικὴ ὑπαρξὴ τῆς νοητᾶ καὶ ἐμπειρικᾶ συλλαμβανόμενης κοινωνίας...

Ἀκόμα καὶ ὅταν κάνω ἐπιστημονικὴ δουλειὰ κλπ., κάτι πού σπάνια μπορῶ νὰ τὸ κάνω σὲ ἄμεση σύνδεση μὲ ἄλλους ἀνθρώπους, εἶμαι καὶ τότε κοινωνικὴ ὑπαρξὴ, γιατί εἶμαι ὡς ἄνθρωπος ἐνεργὸς ὑπαρξὴ. Ὅχι μόνον τὸ ὕλικό τῆς ἐνέργειάς μου μοῦ εἶναι δεδομένο ὡς κοινωνικὸ προϊόν — ὅπως ἡ ἴδια ἡ γλώσσα μὲ τὴν ὁποία ἐνεργεῖ ὁ σκεπτόμενος — ἀλλὰ ἡ ἴδια μου ἡ ὑπαρξὴ εἶναι κοινωνικὴ ἐνέργεια¹. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο, ὅ,τι ἐγὼ κάνω ἀπὸ μόνος μου, τὸ κάνω ἀπὸ μόνος μου γιὰ τὴν κοινωνία καὶ μὲ τὴ συνείδησή μου ὡς κοινωνικοῦ ὄντος.

Ἡ καθολικὴ μου συνείδηση εἶναι μόνον ἡ θεωρητικὴ μορφή ἐκείνου πού ἡ ζωὴ μορφή του εἶναι ἡ πραγματικὴ κοινὴ (μας) οὐσία, ἡ κοινωνικὴ οὐσία. Σήμερα ὅμως καθολικὴ συνείδηση εἶναι μιὰ ἀφαίρεση (Abstraktion) ἀπὸ τὴν πραγματικὴ ζωὴ, καὶ ὡς ἀφαίρεση ἀντιδιαστέλλεται ἐχθρικὰ πρὸς τὴν πραγματικὴ ζωὴ...

1. ...mein eignes Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit.

Ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κατανάλωση (Genuss¹), τόσο κατὰ τὸ περιεχόμενό τους ὅσο καὶ κατὰ τὸν τρόπο ὑπάρξεως, εἶναι κοινωνικές, κοινωνικὴ ἐνέργεια καὶ κοινωνικὴ κατανάλωση. Ἡ ἀνθρώπινη οὐσία τῆς φύσης ὑπάρχει μόνον γιὰ τὸν κοινωνικὸ ἄνθρωπο. Γιατὶ ὑπάρχει γι' αὐτὸν ὡς δεσμός μὲ τὸν ἄνθρωπο, ὡς ἡ ὑπαρξὴ του γιὰ τὸν ἄλλον καὶ τοῦ ἄλλου γι' αὐτόν, ὡς στοιχεῖο ζωῆς τῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητος. Μόνον ἔτσι εἶναι ἡ φυσικὴ του ὑπαρξὴ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ καὶ γι' αὐτόν ἡ (ἀντικειμενικὴ) φύση ἐξανθρωπίζεται. Ἡ κοινωνία ἐπομένως εἶναι ἡ ὁλοκληρωμένη οὐσιαστικὴ ἐνότητα τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴ φύση, ἡ ἀληθινὴ ἐξανάστασις τῆς φύσης, ἡ συντελεσμένη φυσικὴ πραγματοποίησις τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ συντελεσμένη ἀνθρώπινη πραγματοποίησις τῆς φύσης².

Οἱ σαφεῖς ὀντολογικὲς θέσεις καὶ αὐτοῦ τοῦ κειμένου θὰ μπορούσαν νὰ συνοψισθοῦν στὶς ἀκόλουθες προτάσεις:

1. Ὁ κάθε ἄνθρωπος εἶναι ὑπαρξὴ ἀτομικὴ, ὅχι ὡς ἀφηρημένη μονάδα ἐνὸς ὁμοιογενοῦς συνόλου, ἀλλὰ ὡς ἀτομικὴ μοναδικότητα — μοναδικὴ πραγματοποίησις μιᾶς κοινῆς φύσης.

1. Ὁ γερμανικὸς ὄρος Genuss μεταφράζεται συνήθως ὡς ἀπόλαυση, χρῆσις, κάρπωση, λήψις (τροφῆς). Στὴ φιλοσοφικὴ ὀρολογία εἰσάγεται κυρίως ἀπὸ τὸν 17ο αἰώνα, στὰ πλαίσια εὐδαιμονιστικῶν, ὅπως τίς λέμε συνήθως, θεωριῶν ἢ τῶν ἀντίπαλων σ' αὐτὰς θέσεων. Ὁ Marx φαίνεται νὰ χρησιμοποιοῖ τὸν ὄρο μὲ συγκεκριμένη ἀναφορὰ στὸ περίφημο γιὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ βιβλίου τοῦ Max Stirner (ψευδώνυμο τοῦ Joh. Kaspar Schmidt), *Der Einzige und sein Eigentum* ('Ὁ μοναδικὸς καὶ ἡ ἰδιοκτησία του) πού κυκλοφόρησε τὴν ἐποχὴ πού γράφονταν τὰ *Χειρόγραφα*, δηλαδὴ τὸ 1844, καὶ πού προκάλεσε τὴν ἐξύτατη κριτικὴ τοῦ Marx στὴ *Γερμανικὴ Ἱδεολογία* (βλ. κυρίως σελ. 418 κ.ε.). Τόσο ὁ Stirner στὶς θέσεις του ὅσο καὶ ὁ Marx στὴν κριτικὴ του ἀντίθεσις προσδίδουν στὸν ὄρο Genuss περισσότερο τὸ νόημα τῆς *χρήσις* γιὰ ἀτομικὸ ὄφελος, τῆς κατανάλωσης.

2. *Ö-ph.M.*, σελ. 537-539.

2. Ἡ ἀτομικὴ μοναδικότητα τοῦ κάθε ἀνθρώπου πραγματοποιεῖται μὲ τὸν τρόπο τῆς κοινῆς ἀνθρώπινης φύσης, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι ἡ κοινωνία καὶ σχέση. Ἡ ἀτομικὴ μοναδικότητα εἶναι ἀναφορικὴ, εἶναι γεγονὸς κοινωνίας.

3. Ὡς γεγονὸς κοινωνίας ἡ ἀτομικὴ μοναδικότητα συγκεφαλαιώνει τὴν καθολικὴν ἀνθρώπινη φύση — τὴν κοινωνικὴ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ζωὴ τοῦ ἀτόμου, ἀκόμα καὶ στίς μὴ-ἀναφορικὰς στοὺς συνανθρώπους του ἐκδηλώσεις της, εἶναι κοινωνικὴ ζωὴ, φανέρωση τοῦ κοινωνικοῦ εἶδους πού εἶναι ὁ ἄνθρωπος.

4. Ὁ ἀναφορικὸς-κοινωνικὸς χαρακτήρας τῆς ἀνθρώπινης ἀτομικῆς ὑπαρξῆς φανερώνεται μὲ τὸν τρόπο τῆς συνείδησης, τῶν ἐνεργημάτων, τῆς κατανάλωσης. Ἡ ἀτομικότητα ἐνεργεῖται δυναμικά, καὶ ὁ τρόπος αὐτῆς τῆς ἐνέργειας εἶναι ὁ συσχετισμὸς («δεσμὸς») τῶν ἀτομικῶν ὑπάρξεων, δηλαδὴ ἡ πραγματικότητα τῆς κοινωνίας.

5. Ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία εἶναι μιὰ ζωντανὴ πραγματικότητα, εἶναι ἡ αἰσθητὴ καὶ ἄμεσα ἐπαληθεύσιμη οὐσία τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ οὐσία προϋποθέτει εἰδοποιὸ διαφορὰ ἀπὸ ἄλλες οὐσίες, καὶ ἡ διαφορὰ τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας ἀπὸ τὶς οὐσίες τῶν ἄλλων ὄντων ἔγκειται στὴν καθολικότητα τῆς ἀτομικῆς συνείδησης, δηλαδὴ στὸν κοινωνικὸ χαρακτήρα της.

6. Ὁ αἰσθητὸς κόσμος (ἡ ἀντικειμενικὴ φύση) δὲν εἶναι μιὰ πραγματικότητα ἔξω ἀπὸ τὸ ἄτομο — δὲν εἶναι ὁ δευτερός πόλος τῆς ἀντιθετικῆς διαστολῆς ὑποκειμένου-ἀντικειμένου. Ἡ αἰσθητὴ φύση εἶναι τὸ ὑλικὸ (τὸ μέσον) τῆς κοινωνικῆς ἐνέργειας τοῦ ἀτόμου, δηλαδὴ τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο πραγματοποιεῖται ἡ ἀτομικὴ ὑπαρξή. Γι' αὐτὸ καὶ ἡ κοινωνία εἶναι ἡ συντελεσμένη ἐνότητα ἀνθρώπου καὶ φύσης.

7. Εἶναι ἀδύνατο νὰ διαστείλουμε (χωρὶς νὰ περιπέσου-

με σὲ ἀφηρημένα διανοήματα) τὴν ἀνθρώπινη ἀτομικότητα (τὴν ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου) ἀπὸ τὶς οὐσιαστικὲς τῆς ἐνέργειας (τὶς ἐνέργειες πού «εἰδοποιοῦν» — «ποιοῦν εἶδος» — τὴν ἀνθρώπινη οὐσία). Καὶ εἶναι ἀδύνατο νὰ διαστείλουμε τὶς ἐνέργειες τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ τους πραγματοποίηση. Γι' αὐτὸ καὶ ἐπαληθεύουμε τὴν ἀνθρώπινη ἀτομικὴ ὑπαρξή μόνο ὡς κοινωνικὸ γεγονὸς.

Μέσα ἀπὸ τὶς ὀντολογικὲς αὐτὲς θέσεις-θεωρήσεις συνάγει ὁ Marx «τὴ λύση τοῦ αἰνίγματος τῆς Ἱστορίας», τοῦ αἰνίγματος πού ἀποτελέσει τὸ ἐπίκεντρο τῶν ἀναζητήσεων τῆς προγενέστερης δυτικο-ευρωπαϊκῆς φιλοσοφίας. Τὸ αἰνίγμα εἶναι, πῶς θὰ κατορθώσουμε τὴν πραγματικὴ (καὶ ὄχι ἀφηρημένη καὶ θεωρητικὴ) σύνθεση τῶν ἀντιθέσεων («ὑπαρξῆς καὶ οὐσίας, ἀντικειμενοποίησης καὶ αὐτοβεβαίωσης, ἐλευθερίας καὶ ἀναγκαιότητας, ἀτόμου καὶ εἶδους»). Ἡ λύση πού συνάγει καὶ προτείνει ὁ Marx δὲν εἶναι μιὰ καταρχὴν φιλοσοφικὴ πρόταση, ἀλλὰ ἓνα καταρχὴν κοινωνικὸ γεγονὸς (ἓνα κατόρθωμα τρόπου ἄρθρωσης τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας) πού ἐμπεριέχει καὶ τὴ φιλοσοφικὴ ἀπάντηση στὸ «αἰνίγμα τῆς Ἱστορίας». Τὸ συγκεκριμένο αὐτὸ γεγονὸς ἢ τρόπος κοινωνικῆς ἄρθρωσης, εἶναι ὁ κομμουνισμὸς (ἡ κοινοκτημοσύνη):

«Ὁ κομμουνισμὸς, ὡς θετικὴ ἄρση τῆς ιδιωτικῆς περιουσίας καὶ τῆς ἀνθρώπινης αὐτοαλλοτρίωσης πού συνεπάγεται ἡ περιουσία, ἐπομένως ὡς πραγματικὴ ἰδιοποίηση τῆς ἀνθρώπινης οὐσίας ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, εἶναι ἡ πλήρης ἐπιστροφή τοῦ ἀνθρώπου στὸν ἑαυτό του ὡς κοινωνικοῦ, δηλαδὴ ἀνθρώπινου ἀνθρώπου — ἐπιστροφή πού συντελέστηκε συνειδητὰ στὰ πλαίσια τοῦ πλούτου τῆς μέχρι τώρα ἀνάπτυξης. Αὐτὸς ὁ κομμουνισμὸς, ὡς συντελεσμένος νατουραλισμὸς = οὐμανισμὸς, ὡς συντελεσμένος οὐμανισμὸς

= νατουραλισμός¹, είναι ή αληθινή επίλυση τῆς διαμάχης ἀνάμεσα στὸν ἄνθρωπο καὶ τὴ φύση, στὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν ἄνθρωπο, ή αληθινή λύση τῆς διάστασης ἀνάμεσα στὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴν οὐσία, τὴν ἀντικειμενοποίηση καὶ τὴν αὐτοβεβαίωση, τὴν ἐλευθερία καὶ τὴν ἀναγκαιότητα, τὸ ἄτομο καὶ τὸ εἶδος. Αὐτὸς (ὁ κομμουνισμός) εἶναι τὸ λυμένο αἴνιγμα τῆς Ἱστορίας καὶ φανερώνεται ὡς τέτοια λύση².

Θὰ μπορούσαμε λοιπὸν νὰ ποῦμε ὅτι, γιὰ τὸν Marx, ὁ κομμουνισμός (ή κοινοκτημοσύνη) δὲν εἶναι μιὰ ἡθικὴ ἐπιταγὴ (ποὺ θὰ δημιουργοῦσε τὸ ἐρώτημα: ποῖος καὶ μὲ ποῖα αὐθεντία τὴν ἐπιτάσσει), οὔτε τὸ ἰδεῶδες μιᾶς συμβατικῆς ἀξιολογίας — ή ὑπέρτατη βαθμίδα σὲ μιὰ κλίμακα κοινωνικῶν ἀξιῶν (κοινῆς, ἀλλὰ ὅπωςδήποτε σχετικῆς καὶ περιστατικῆς ἀποδοχῆς). Ὁ κομμουνισμός γιὰ τὸν Marx εἶναι ή πραγματοποίηση τοῦ «κατὰ φύσιν καὶ κατ' ἀλήθειαν ἀνθρώπου», ή ἀνταπόκριση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξὸς στὴν ὄντολογικὴ τῆς γνησιότητα, σὲ αὐτὸ ποὺ πραγματικὰ καὶ ἀληθινὰ εἶναι ὁ ἄνθρωπος³.

1. Οἱ λατινικοὶ ὅροι *naturalismus* καὶ *humanismus* ἔχουν φορτισθεῖ μὲ ἓνα συγκεκριμένο νοηματικὸ περιεχόμενο ποὺ τοὺς καθιστᾷ ἀμετάφραστους. Γι' αὐτὸ καὶ μεταφέρονται στὰ ἑλληνικὰ ὡς νατουραλισμός καὶ οὐμανισμός. Βλ. Δ. Δημητράκου, *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, τόμος ΣΤ' (Ἀθῆνα 1958), σελ. 4845 καὶ 5281, ὅπου τὸ νοηματικὸ περιεχόμενο τῶν ὁρων προσδιορίζεται ὡς ἐξῆς: «Νατουραλισμός, μία τῶν νεωτέρων φιλοσοφικῶν θεωριῶν, συγγενὴς καὶ κατὰ τὸ πλεῖστον ἀπότοκος τῆς ὕλιστικῆς ἀντιλήψεως (ὕλισμός), καθ' ἣν πάντα τὰ ὄντα, τὰ γινόμενα καὶ τὰ φαινόμενα, πρέπει νὰ ἐξηγῶνται, νὰ κλίνωνται καὶ νὰ κανονίζονται κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐξωτερικῆς φύσεως αὐτῶν, χωρὶς νὰ συνυπολογίζεται ὡς συντελεστὴς αὐτῶν ή ψυχικὴ ζωὴ, ἥτις οὕτω καὶ θεωρεῖται ὑπὸ τοῦ νατουραλισμοῦ ὡς ἀποτέλεσμα καὶ δὴ καὶ ὡς κυμαινόμενη τις ἐκδήλωσης τῶν ἐκάστοτε περιστάσεων ὑφ' ἃς διατελεῖ καὶ δρᾷ ή ἐξωτερικὴ φύσις (φυσικαί, χημικαί, βιολογικαὶ συνθῆκαι). — Οὐμανισμός, νεώτερον φιλοσοφικὸν σύστημα στηριζόμενον ἐπὶ τῆς δοξασίας καθ' ἣν ἀληθὲς εἶναι πᾶν τὸ προάγον τὸν ἀνθρώπινον βίον, κατὰ τὸ πρωταγόρειον μέτρον πάντων χρημάτων ἀνθρώπος».

2. *Ὁ-ρh.Μ.*, σελ. 536.

3. Ἡ σύνδεση τῆς Ἡθικῆς μὲ τὴν ὄντολογία, ἔτσι ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴ

Γι' αὐτὸ καὶ ὁ κομμουνισμός γιὰ τὸν Marx δὲν εἶναι μόνον κοινωνικὸ ἐπίτευγμα, ἀλλὰ καὶ ἔμπρακτη ἀπάντηση στὰ ἀδιέξοδα ἐρωτήματα τῆς φιλοσοφίας — ἰδιαίτερα μιᾶς φιλοσοφίας, ὅπως ή δυτικο-ευρωπαϊκὴ, ποὺ προσπαθεῖ νὰ συγκροτήσῃ ὄντολογικὲς προϋποθέσεις ἐρμηνείας τοῦ ὑπαρκτοῦ μὲ ἀφηρημένα διανοήματα. Οἱ φιλοσοφικὲς ἀπαντήσεις ποὺ ἐμπεριέχονται στὴν κοινωνικὴ πραγματοποίηση τοῦ κομμουνισμοῦ (κοινοκτημοσύνης) καὶ ποὺ συνάγονται ἀπὸ τὶς ὄντολογικὲς θέσεις τοῦ Marx, ὅπως τὶς ἐκθέσαμε πρὶ πάντων, θὰ μπορούσαν νὰ συνοψισθοῦν στὶς ἀκόλουθες προτάσεις:

— Ἡ ἀλήθεια τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξὸς, (αὐτὸ ποὺ πραγματικὰ εἶναι ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος), πραγματοποιεῖται δυναμικὰ ὡς σύνολο ἐνεργούμενων σχέσεων, συστατικῶν τοῦ κοινωνικοῦ γεγονότος.

— Ἡ ὄντολογικὴ αὐτὴ ἀλήθεια προσεγγίζεται κριτικὰ μέσω τῆς σπουδῆς τοῦ φαινομένου τῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου. Ἀλλοτρίωση σημαίνει τὴν ὑποκατάσταση τῆς σχέσης ἀπὸ τὴ μὴ-σχέση, δηλαδὴ τὴν κτητικὴ πρόσληψη καὶ χρῆση, τὴ μεταποίηση τῆς ζωῆς σὲ ἰδιο-τέλεια καὶ τῶν μέσων τῆς ζωῆς σὲ ἰδιο-κτησία.

Θέση αὐτὴ τοῦ Marx, εἶναι ἓνα στοιχεῖο ἐπίσης καινούργιο γιὰ τὴ δυτικο-ευρωπαϊκὴ φιλοσοφικὴ παράδοση. Ἀποδεσμεύεται ή Ἡθικὴ ἀπὸ τὴ συμβατικὴ δεοντολογία τῆς κοινωνικῆς συμπεριφορᾶς ή ἀπὸ τὶς ἀξιοματικὲς ἐπιταγὰς κάποιας *a priori* ἐπιβεβλημένης αὐθεντίας, καὶ ζητᾷ τὸν κανόνα τοῦ ἀνθρώπινου ἥθους σὲ αὐτὸ ποὺ πραγματικὰ εἶναι ὁ ἄνθρωπος, στὴν ὑπαρκτικὴ του ἀλήθεια καὶ γνησιότητα — καὶ ὅχι στὴ συμβατικὴ ή αὐθαίρετη ἀξιολογικὴ ἀποτίμηση αὐτοῦ ποὺ πρέπει νὰ εἶναι. Ἡ σύνδεση αὐτὴ τῆς Ἡθικῆς μὲ τὴν ὄντολογία καὶ ή ἀναγωγὴ τῆς ὄντολογικῆς ἐκδοχῆς τοῦ ἥθους στὴν ἀσκηση καὶ πράξη τῆς ἀτομικῆς αὐθυπέμβασης καὶ δια-προσωπικῆς κοινωνίας δὲν εἶναι ἄγνωστη στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση. Καλλιεργήθηκε ἰδιαίτερα ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου — ὅπως μπορεῖ νὰ δεῖ ὁ ἀναγνώστης καὶ στὸ βιβλίο μου *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, Ἀθῆνα (Ἐκδόσεις Γρηγόρη) ²1979, ἀνατρέχοντας ἰδιαίτερα στὶς σελίδες 21 κ.έ.

—Ἡ ἄρση τοῦ γεγονότος τῆς σχέσης ὑποκαθιστᾷ τὴν ἐνιαία δυναμικὴ τῆς ζωῆς μὲ τὴν αὐτονόμηση καὶ κατὰ συνέπεια τὴν πώλωση καὶ ἀντιθετικὴ διαστολὴ τῶν παραγόντων καὶ προϋποθέσεων τῆς σχέσης: Ἡ ὑπαρξὴ διαστέλλεται ἀπὸ τὴν οὐσία, ἡ αὐτοσυνείδηση ἀπὸ τὴν πιστοποίηση τῶν ἀντικειμένων, ἡ ἐλευθερία τοῦ ὑποκειμένου ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα ἐπιβίωσης καὶ συντήρησής του, ἡ ἀτομικότητα ἀπὸ τὸ συνολικὸ εἶδος.

—Ἡ ἄρση ἢ ὁ ὑποβιβασμὸς τοῦ γεγονότος τῆς σχέσης διαστέλλει ἀντιθετικὰ τοὺς παράγοντες ἢ προϋποθέσεις τῆς σχέσης, γιατί συνεπάγεται τὴν ἀντικειμενοποιημένη αὐτονόμησή τους (τὴν ὀντικὴ ἐκδοχή τους). Ἡ ὑπαρξὴ αὐτονομεῖται ὡς ἀτομικότητα καθεαυτὴν καὶ ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὴ φύση ὡς μέρος πρὸς ὅλον, ἐνῶ καὶ ἡ φύση αὐτονομεῖται σὰν καθολικὴ ἔννοια, συμπεριληπτικὴ τῶν κοινῶν ιδιωμάτων. Τὸ ἴδιο ἡ αὐτοσυνείδηση αὐτονομεῖται ὡς λειτουργία καὶ ἀντιδιαστέλλεται ἀπὸ τὴ διαφορετικὴ λειτουργία τῆς συνείδησης τῶν ἀντικειμένων κλπ.

—Μόνο ἡ ταύτιση τῆς σχέσης μὲ τὸν τρόπο τοῦ εἶναι ἀναιρεῖ τὴν ἀντικειμενοποιημένη (νοητικὴ) αὐτονόμηση τῶν δεδομένων τῆς ζωῆς, καὶ μόνο ἡ πραγματοποίησις τῆς κοινωνικῆς ἀναφορικότητος τῆς ὑπαρξὸς ἐνοποιεῖ ἔμπρακτα (χωρὶς νὰ ταυτίζει) τὰ προϋποθετικὰ αὐτὰ δεδομένα — ἀποκαθιστᾷ τὴ δυναμικὴ τους ἐνότητα στὴν ἔμπρακτὴ σχέση.

—Ἡ πλήρης καὶ ὁλοκληρωμένη πραγματοποίησις τῆς κοινωνικῆς ἀναφορικότητος τῆς ὑπαρξὸς προϋποθέτει καὶ τὴν ἔμπρακτὴ ἀναίρεση τῆς ἰδιο-τέλειας τοῦ βίου. Τὴν προϋποθέτει ὅχι ὡς ὑποκειμενικὸ ἀπλῶς (ἡθικὸ) κατόρθωμα, ἀλλὰ ὡς συνολικὴ κοινωνικὴ πραγματοποίησις, δηλαδὴ ὡς κατάργησις τῆς ἰδιο-κτησίας — ἀπαιτεῖ τὴν ἐκδοχὴ τῶν ὑλικῶν μέσων τῆς ζωῆς ὡς κοινῶν κτημάτων, ὡς ἀμιγῶν γεγονότων σχέσης.

—Ὁ «κατὰ φύσιν καὶ κατ' ἀλήθειαν» ἄνθρωπος εἶναι ὁ κοινωνικὸς ἄνθρωπος, αὐτὸς γιὰ τὸν ὅποιο ἡ κοινωνικότητα δὲν ἀποτελεῖ ἀτομικὸ ἰδίωμα ἢ χαρακτηρολογικὸ γνῶρισμα, ἀλλὰ αὐτὸς ποὺ ἐνεργεῖ τὴν ὑπαρξὴ του καὶ πραγματοποιεῖ τὴ ζωὴ του ὡς κοινωνία καὶ σχέση. Ὁ κοινωνικὸς ἄνθρωπος δὲν κατέχει, ἀλλὰ σχετίζεται, δὲν αὐτονομεῖται ὡς ὄντότητα, ἀλλὰ ὑπάρχει καὶ εἶναι μέσα ἀπὸ τὴ σχέση καὶ κοινωνία¹.

1. Ὑπῆρξαν μελετητὲς ποὺ εἶδαν στὴν ἀντίληψη τοῦ Marx γιὰ τὸν κομμουνισμό τὴν ἐπιβεβαίωση τοῦ χριστιανικοῦ ιδεώδους τῆς κοινοκτημοσύνης ἢ μίλησαν γιὰ γενικότερη ἡθικὴ ἐπίδραση τοῦ χριστιανισμοῦ στὸ μαρξισμό ἢ καὶ γιὰ υἱοθέτηση ἀπὸ τὸν μαρξισμό ἐσχατολογικῶν ὁραμάτων χριστιανικῆς προέλευσης. «Ὁ μαρξιστικὸς σοσιαλισμὸς πηγάζει ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ παράδοση, καὶ κάθε μαρξιστὴς θὰ μπορούσε νὰ δεχθεῖ αὐτὴ τὴν καταγωγὴ χωρὶς νὰ θυσιάσει τὸ ἐλάχιστο ἀπὸ τὸ πιστεῦμα του», λέει ὁ K. Popper (*The Open Society...*, κεφ. 24, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 376). «Ὁ Μάρξ καὶ ὁ Φόουερμπαχ ὑπέβαλλαν τὸ θέμα τῆς ἀλλοτρίωσης ἀπὸ θεωρίες θεολογικῆς καὶ μεταφυσικῆς ὕφης, προσθέτει ὁ Ernst Topitsch. Ἡ μαρξιστικὴ ἀντίληψη τῆς ἱστορίας δὲν εἶναι παρὰ μιὰ προσγειωμένη ὑστερη μορφή τῆς ιουδαιοχριστιανικῆς πίστεως σὲ ἓνα θεῖο πρόγραμμα σωτηρίας τῆς ὑπαρξὸς ποὺ συντελεῖται μέσα στὴν ἱστορίαν» (Ὁ Μάρξ χωρὶς μύθο, περιοδ. «Ἐποχές», τεύχη 33 καὶ 34/1966). «Τὸ ἰδεολογικὸ περιεχόμενο τῆς διδασκαλίας τοῦ Μάρξ κρατᾷ ἀπὸ δυὸ ὁλότελα ἑτερογενεῖς καὶ σχεδὸν ἀσυνταίριαστες παραδόσεις: τὸν δυτικὸ διαφωτισμὸ καὶ τὴ γερμανικὴ μεταφυσικὴ — μεταφυσικὴ ποὺ δὲν εἶναι στὴν οὐσία της παρὰ μιὰ θεολογία φιλοσοφικὰ μεταμφιεσμένη» (E. Grünwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens*, Wien 1934, σελ. 29). «Ἡ διαλεκτικὴ τῆς ὑλικῆς ἐξέλιξης ὁδηγεῖ (γιὰ τὸν Marx) ἀναπότρεπτα στὴ Βασιλεῖα τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τῆς γῆς, ἔστω καὶ χωρὶς τὸν Θεόν» (N. Berdiajew, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, Baden-Baden (Holle - Verl.) 1957, σελ. 22). «Ὅμως ὅλες αὐτὲς οἱ ἀπόψεις (καὶ ὅσες ἀνάλογες ἔχουν διατυπωθεῖ) περιορίζουν τὸν συσχετισμὸ μαρξισμοῦ καὶ χριστιανισμοῦ στὸ ἐπίπεδο ἀποκλειστικὰ τῆς ἡθικῆς ἢ ἔστω τῆς ἐρμηνείας τῆς ἱστορίας καὶ μιλοῦν γιὰ «ἐπιδράσεις» τοῦ δευτέρου πάνω στὸν πρῶτο. Θὰ τολμοῦσα νὰ ἰσχυρισθῶ ὅτι ἐδῶ ἐκθέτω μιὰ καινούργια θέση: «Ὅτι ὑπάρχει μιὰ ἐκπληκτικὴ συγγένεια στὸ ἐπίπεδο τῆς ὀντολογίας — συγγένεια τῶν ὀντολογικῶν θεωρήσεων ποὺ συνάγουμε ἀπὸ τὰ *Χειρόγραφα* τοῦ 1844 καὶ τῆς ὀντολογίας ποὺ ἐκπροσώπησε εἰδικὰ ἡ ἐλληνικὴ θεολογικὴ σκέψη τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου. Ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀτομικῆς-ὀντικῆς ἐκδοχῆς ἢ τῆς αὐτονομημένης αὐτοσυνειδησίας τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου καὶ ἡ ἐρμηνεία τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξὸς ὡς δυναμικοῦ γεγονότος ἐνεργούμενων σχέσεων (σχέσεων ποὺ καθορίζουν τὴ μοναδικότητα τοῦ ὑποκειμένου, ἐνῶ πραγματοποιοῦνται μέσω τῶν ἐνεργειῶν τῆς ἀνθρώπινης φύσης καὶ «εἰδοποιῶν» — ποιοῦν εἶδος — τὴ φύση),

2. Ἡ κριτική διερεύνηση τῆς ὑποκειμενικῆς αὐτογνωσίας (Lacan)

Ἐπισημάνσαμε στὶς προηγούμενες σελίδες τὸ δίλημμα ποὺ συνόδεψε τὴν ἐμφάνιση τοῦ κριτικισμοῦ: Νὰ ἐμμείνει ἡ φιλοσοφία στὴν προτεραιότητα τῶν ὀντολογικῶν θεωρήσεων, στὴν καταρχὴν ἀναζήτηση ὀντολογικῆς ἐρμηνείας τῶν ὄρων ἢ προϋποθέσεων τῆς γνώσης (ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου) διαχωρίζοντας ἢ ἐγκαταλείποντας τὸ αἶτημα γιὰ ἀντικειμενικὴ καὶ μὴ ἀμφισβητήσιμη γνώση — τὸ αἶτημα γιὰ κριτικὴ (ἐμπειρικὴ ἢ διυποκειμενικὴ) ἐπαλήθευση τῆς ὀντολογικῆς ἐρμηνείας. Ἡ νὰ ἀποδεχθεῖ ἡ φιλοσοφία τὴν προτεραιότητα τῆς ἀπαίτησης γιὰ γνωστικὴ βεβαιότητα, νὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ τὴ φιλοδοξία ὀντολογικῆς ἐρμηνείας τοῦ ὑπαρκτοῦ καὶ νὰ περιοριστεῖ στὴν ἀναζήτηση τῶν ἀποδοτικότερων γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ καὶ κοινωνικὴ πρακτικὴ γνωσιοθεωρητικῶν μεθόδων.

εἶναι στοιχεῖα κοινὰ καὶ στὶς δύο ὀντολογικὲς θεωρήσεις. Κοινὴ εἶναι καὶ ἡ ἐκδοχὴ τῆς ἀλλοτριώσεως τοῦ ἀνθρώπου: Ὁ ἄνθρωπος γίνεται κάτι ἄλλο ἀπὸ αὐτὸ ποὺ «κατὰ φύσιν καὶ κατ' ἀλήθειαν» εἶναι, ὅταν πραγματοποιεῖ τὴν ὑπαρξὴ του ὄχι ὡς κοινωνία καὶ σχέση, ἀλλὰ ὡς ἀτομικὴ αὐτονομία κτητικῆς αὐτάρκειας καὶ ἰδιοτέλειας. Ὅπως εἶναι κοινὸ καὶ τὸ ἐπιδιωκόμενο τέλος ἀποκατάστασης τοῦ ἀνθρώπου στὴν ὑπαρκτικὴ του γνησιότητα: Ἡ ὀλοκληρωμένη πραγματοποίηση τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξὲς ὡς κοινωνικοῦ γεγονότος, ἡ ἐκδοχὴ τῆς ζωῆς καὶ τῶν ὕλικῶν μέσων τῆς ζωῆς ὡς ἀμικτῶν γεγονότων κοινωνίας καὶ σχέσης. Ὁ Marx τῶν Χειρογράφων προβάλλει ὡς μέτρο πραγματοποίησης αὐτοῦ τοῦ τέλους τὴν κομμουνιστικὴ κοινωνία (τὴν κοινωνία τῆς ἀκτημοσύνης), καὶ ἡ θεολογικὴ παράδοση τῆς ἐλληνικῆς Ἀνατολῆς τὴν κοινωνία τῶν Προσώπων (κοινωνία ὑπαρκτικῆς ἀλληλοπεριχώρησης, ἐλεύθερης ἀπὸ κάθε ἀναγκαιότητας) τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ἱστορικὴ-ἐκκλησιαστικὴ πραγματοποίηση τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς κατὰ τὸ τριαδικὸ αὐτὸ Πρωτότυπο. Ἡ ἀντιστοιχία τῶν ὀντολογικῶν θεωρήσεων εἶναι πραγματικὰ ἐκπληκτικὴ, χωρὶς ὅμως νὰ ἐπιτρέπει νὰ μιλάμε γιὰ «ἐπιδράσεις» ποὺ δέχθηκε ὁ Marx καὶ χωρὶς νὰ ἀναιροῦνται ἄλλες κεφαλαιώδεις διαφορὲς ἀνάμεσα στὸν μαρξισμό καὶ τὴ χριστιανικὴ θεολογία.

Προσπαθήσαμε ἐπίσης νὰ ἐπισημάνουμε τὸ ἐνδεχόμενο ὑπέρβασης τοῦ ἄτεγκτου αὐτοῦ διλήμματος — τὸ ἐνδεχόμενο νὰ συνυπάρξει ἡ κριτικὴ γνωσιοθεωρία μὲ μιὰ ὀντολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ ὑπαρκτοῦ. Καὶ ἀναλύσαμε ὡς ἀφετηρία ἐνὸς τέτοιου ἐνδεχομένου τὸ ὀντολογικὸ περιεχόμενο ποὺ προσλαμβάνει ἡ ἔννοια τῆς σχέσης στὸν πρῶμο Marx: Εἶδαμε ὅτι ἀναφέρεται ἡ σχέση στὴν ἴδια τὴν ὑπόσταση τοῦ ὑποκειμένου (σὲ αὐτὸ ποὺ πραγματικὰ καὶ συγκεκριμένα εἶναι τὸ ὑποκείμενο), ἐνῶ ταυτόχρονα ἐπαληθεύεται ὡς ὀντολογικὸς προσδιορισμὸς ἀπὸ τὴν ἄμεση πράξη (τὴν ἐμπειρία τῆς ὑποκειμενικῆς, κοινωνικῆς καὶ ἱστορικῆς πρακτικῆς) καὶ εἰδικότερα ἀπὸ τὴν κριτικὴ πιστοποίηση τῆς ἀλλοτριώσεως ἢ μὴ-ἀλλοτριώσεώς της. Προσδιορίζει ἡ ἔννοια τῆς σχέσης τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὸ ὑποκείμενο, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος ὑπόκειται σὲ ἀλλοτριώση, ἐπομένως καὶ σὲ κριτικὴ ἐπαλήθευση — ἐπαληθεύεται ἢ διαψεύδεται τὸ εἶναι τοῦ ὑποκειμένου μὲ τὴν κριτικὴ (ἐμπρακτὰ ἐλέγξιμη) ἀποτίμηση τοῦ τρόπου προσδιορισμοῦ του.

Βέβαια, ἡ σχέση ὡς ὀντολογικὸς προσδιορισμὸς τοῦ ὑποκειμένου (προσδιορισμὸς τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὸ ὑποκείμενο) δὲν συνιστᾷ ὅπωςδὴποτε καὶ καθολικὴ ὀντολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ ὑπαρκτοῦ. Δὲν ἀπαντᾷε στὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν αἰτιώδη ἀρχὴ τοῦ ὑποκειμένου καὶ γενικότερα τοῦ ὑπαρκτοῦ. Συνιστᾷ ὥστόσο ἀπαρχὴ ὀντολογικῆς ἐρμηνείας, ποὺ εἶναι δυνατό νὰ προωθηθεῖ ὡς τὴν ὀλοκλήρωση μιᾶς καθολικῆς ὀντολογικῆς θεώρησης ὑποκειμενικῆς πάντοτε σὲ κριτικὸ ἔλεγχο. Ἀλλὰ ἡ διερεύνηση τῶν δυνατοτήτων συγκρότησης μιᾶς ὀλοκληρωμένης κριτικῆς ὀντολογίας δὲν εἶναι τὸ θέμα μας ἐδῶ. Τὸ πρόβλημα ποὺ ἐδῶ ἔχουμε θέσει, εἶναι ἡ καταρχὴν δυνατότητα ὀντολογικοῦ θεμέλιου τῆς κριτικῆς πρόσβασης στὴ γνώση, δυνατότητα ποὺ μπορεῖ νὰ διασώσει τὸν

κριτικισμό από την έκπτωσή του σε σχετικισμό και σκεπτικισμό, καθορίζοντας τις προϋποθέσεις μιᾶς πραγματικά κοινωνικής λειτουργίας του ὀρθοῦ λόγου. Γι' αὐτὸ καὶ εἶναι χρήσιμο νὰ ἐπιμείνουμε στὴν ἀνάλυση ἔστω καὶ μόνο τῆς ἀποσπασματικῆς (ἀλλὰ καὶ ἀφετηριακῆς) δυνατότητας ποὺ ἀντιπροσωπεύει τὸ γεγονός τῆς σχέσης ὡς προσδιορισμὸς τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὸ ὑποκείμενο — τῆς δυνατότητας νὰ ἐπαληθεύεται ἡ γνώση ὡς ὑπαρκτικὴ γνησιότητα ἢ ὡς ὑπαρκτικὴ ἀλλοτρίωση.

Πρέπει νὰ προστεθεῖ καὶ μιὰ ἀκόμα διασάφηση: Ἡ ἀναφορά στὴν ὄντολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ ὑποκειμένου ὡς γεγονότος σχέσης, μὲ βάση τις πρώιμες συγγραφές τοῦ Marx ἢ ὅποια ἄλλα κείμενα, δὲν ἔχει τὸν χαρακτήρα ἐπικλήσης ἀποδεικτικῶν ἐρεισμάτων αὐτῆς τῆς ἐρμηνείας. Μιὰ ὄντολογικὴ θεώρηση δὲν κατοχυρώνεται μὲ ἀποδεικτικὲς ἀναφορὲς σὲ κείμενα ἢ μὲ παραπομπὲς στὸ κύρος κάποιας αὐθεντίας, ἀν πραγματικὰ θέλει νὰ εἶναι ἀνοιχτὴ στὴν κριτικὴ ἐπαλήθευση ἢ διάψευση. Οὐτε ἐξαρτᾶται ἡ ἐγκυρότητα μιᾶς ὄντολογικῆς θεώρησης ἀπὸ τὸ ἀν βρίσκει ἐρείσματα στὸ σύνολο ἔργο ἑνὸς συγγραφέα ἢ σὲ μερικὲς μόνο σελίδες του. Ἡ συναγωγὴ ὄντολογικῶν συμπερασμάτων ἢ προτάσεων ἀπὸ τὴ σκέψη ἑνὸς συγγραφέα δὲν συνεπάγεται ὅπωςδήποτε τὴ φιλολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ συνολικοῦ του ἔργου, ἀλλὰ μπορεῖ νὰ βασίζεται καὶ στὴ συστηματικὴ ἀξιοποίηση μόνο κάποιων πτυχῶν ἢ «ρωγμῶν» τῆς σκέψης του, μέσα ἀπὸ τις ὁποῖες διαφαίνεται ἡ δυναμικὴ προοπτικὴ μιᾶς καθολικῆς θεώρησης. Χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι ἐν ὀνόματι τῆς συστηματικῆς ἀξιοποίησης μπορούμε νὰ παρερμηνεύουμε ἢ νὰ προδίδουμε τὸ πνεῦμα καὶ τὸ νόημα τῶν κειμένων ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀντλοῦμε ἔστω καὶ τις ἀφορμὲς ὄντολογικῶν προτάσεων ἢ θεωρήσεων.

Μὲ δεδομένη αὐτὴ τὴ διασάφηση μπορούμε νὰ προχωρή-

σουμε σὲ μιὰ συμπλήρωση τῆς ἐρμηνευτικῆς μας πρόσβασης στὴν ὄντολογικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὑποκειμένου ὡς γεγονότος σχέσης (ἔτσι ὅπως καταρχὴν τὴν ἀντλήσαμε ἀπὸ τὸν Marx). Ἡ συμπλήρωση θὰ βασιστεῖ σὲ ἀπόψεις ἀπὸ μιὰν ἄλλη ὀπτικὴ κριτικῆς διερεύνησης τῆς ὑποκειμενικῆς αὐτογνωσίας: Σὲ ὁρισμένες διατυπώσεις (καταρχὴν προσιτὲς στὴ φιλοσοφικὴ ἀνάλυση) τοῦ Jacques Lacan, ἀπὸ τὸν χῶρο τῆς ψυχαναλυτικῆς θεωρίας καὶ πρακτικῆς. Τὸ κοινὸ στοιχεῖο ἀνάμεσα στὴν ἐρμηνεία ποὺ ἀντλήσαμε ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Marx καὶ στὴν ἐρμηνεία ποὺ διαγράφεται μέσα ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα τῆς σκέψης τοῦ Lacan, εἶναι τόσο ἡ ἐκδοχὴ τῆς φανέρωσης τοῦ ὑποκειμένου ὡς γεγονότος σχέσης, ὅσο καὶ ἡ κριτικὴ ἐπαλήθευση αὐτῆς τῆς ἐκδοχῆς στὴν πράξη τῆς ἀλλοτρίωσης.

Θὰ προσπαθήσουμε νὰ ἀρθρώσουμε τὰ συμπεράσματα ποὺ συνάγουμε ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα τῆς (συχνὰ γριφώδους) σκέψης τοῦ Lacan, σὲ τρία ἐπίπεδα: Στὸ ἐπίπεδο τοῦ ἀναφορικοῦ χαρακτήρα τοῦ ἀσυνειδήτου, στὸ ἐπίπεδο τῆς ἐπιθυμίας ὡς πρωτογενοῦς πυρῆνα τοῦ γεγονότος τῆς σχέσης, καὶ στὸ ἐπίπεδο ἑνὸς εἰδικότερου καθορισμοῦ τῆς ἀλλοτρίωσης ὡς ὑποταγῆς τοῦ ὑποκειμένου στὸ νόημα, δηλαδὴ σὲ ὀριστικὰ γνωστικὰ σχήματα.

α. Ὁ ἀναφορικὸς χαρακτήρας τοῦ ἀσυνειδήτου

Ἡ εἰσαγωγὴ τῆς ἔννοιας τοῦ ἀσυνειδήτου στὸν φιλοσοφικὸ λόγο (ὄχι ὡς ἐπιθέτου, ἀλλὰ ὡς οὐσιαστικοῦ) συνεπάγεται —ἀκόμα σήμερα— ἓνα κίνδυνο ἀσάφειας. Ὁ Lacan καταλογίζει στὴ φιλοσοφία «ἐλλειψὴ ἑνὸς ἱκανοποιητικοῦ ὀρι-

σμοῦ τοῦ ἀσυνειδήτου»¹. Ὁ καταλογισμὸς μοιάζει μᾶλλον ἐπιεικῆς, ἀφοῦ συχνὰ συναντᾶμε ὄχι ἀπλῶς τὴν ἔλλειψη ἱκανοποιητικοῦ ὁρισμοῦ, ἀλλὰ μιὰ σαφὴ παραθεώρηση τῆς πραγματικότητας τοῦ ἀσυνειδήτου — ἀκόμα καὶ ὅταν πρόκειται γιὰ τὴ διερεύνηση τῆς ἔννοιας τοῦ ὑποκειμένου, τῆς προϋποθετικῆς αὐτῆς ἀρχῆς κάθε γνωστικοῦ γεγονότος². Οἱ περισσότερες φιλοσοφικὲς τάσεις καὶ ἀναζητήσεις ἐξακολουθοῦν νὰ παραμένουν πιστὲς στὴν καρτεσιανὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὑποκειμένου ὡς συνειδητοῦ ἀποκλειστικᾶ ὄντος. Πραγματικά, γιὰ τὸν Descartes καὶ τὴ φιλοσοφία ποὺ τὸν ἀκολουθεῖ θεμελιωμένη στὸ cogito, ἡ συνείδηση εἶναι ἡ μόνη μορφή ψυχικοῦ βίου, ἡ ὁ πυρήνας τῆς ὑποκειμενικότητας.

Κι ὅμως, μέσα ἀπὸ τὰ πειραματικὰ δεδομένα καὶ τὶς συστηματικὲς ἀναλύσεις ποὺ ἐπιχειρεῖ μὲ ἀναγνωρισμένη ἐπιστημονικὴ ἀμεροληψία ἡ σύγχρονη ψυχολογία, συνάγουμε μὲ βεβαιότητα ὅτι ἡ συνείδηση ὀρίζει μόνο μιὰ ἐπιμέρους «περιοχὴ» στὸν πολὺ εὐρύτερο καὶ καθολικότερο «χῶρο» τοῦ ψυχικοῦ βίου — μιὰ λειτουργία (μέσα ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν τοῦ ὑποκειμένου) ἀντίληψης τῶν ἐξωτερικῶν καὶ ἐσωτερικῶν (τοῦ ψυχικοῦ βίου) εἰδήσεων, ἡ τῶν σχέσεων τοῦ ὑποκειμένου (σχέσεων ἀναφορικῆς πρόσβασης καὶ

1. Jacques Lacan, *Le séminaire*, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris (Editions du Seuil) 1973, σελ. 188· ἑλληνικὴ μετάφραση Ἀνδρ. Σκαρπαλέζου, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις Ράππα) 1982, σελ. 263.

2. Πρβλ. ἐνδεικτικά: «Τὸ ὑποκείμενο εἶναι ὑποκείμενο μονάχα ὡς φορέας τῶν ἐνεργημάτων του (ἀντιληπτικῶν, βουλητικῶν, νοητικῶν κ.ἀ.), εἶναι θεωρητικὸ ὑποκείμενο μόνο ἐφόσον πραγματώνει τὴ γνωστικὴ του ἐνέργεια. Εἶναι ἀκόμα ὑποκείμενο μόνο σὲ σχέση μὲ τὸ ἀντικείμενο ποὺ κεῖται ἀπέναντί του. Τέλος εἶναι μόνον ὑποκείμενο, ἐφόσον εἶναι ἡ ἀρχὴ ποὺ μᾶς παρέχει τὴ γνώση καὶ τὴν ἀλήθεια γιὰ τὸ ἀντικείμενο»: Hans Wagner, *Philosophie und Reflexion* (Ernst Reinhardt - Verlag) 1980, ἑλλ. μτφρ. *Φιλοσοφία καὶ σκέψη*, ἀπὸ τὸν Νικ. Αὐγελῆ, πρῶτος τόμος, Θεσσαλονίκη (Ἐγνατία) 1981, σελ. 43-45.

ἀναγνωριστικῆς πρόσληψης, δηλαδὴ «σημαντικῆς» νοηματοδότησης τῶν ἀντικειμένων καὶ τῶν γεγονότων)¹. Ἀλλὰ ἡ ὑποκειμενικότητα λειτουργεῖ καὶ σὲ ἐπίπεδα ψυχικοῦ βίου προ-συνειδητὰ ἢ καὶ μὴ-συνειδητὰ, ἐπίπεδα ποὺ συγκροτοῦνται ἀπὸ λιγότερο ἢ περισσότερο ἀπωθημένα ἀπὸ τὴ συνείδηση κι ὅμως ἀνεξίτηλα βιώματα, ἀπὸ παρορμήσεις καὶ φαντασιώσεις ἀντιπροσωπευτικὲς ἀνεκπλήρωτων ἐπιθυμιῶν, ἢ καὶ βρεφικὲς ἐμπειρίες ποὺ δὲν ἔφτασαν ποτὲ νὰ γίνουν συνειδητές, κλπ., κλπ.²

Ἀπὸ τὴ διαπίστωση τῶν μὴ-συνειδητῶν αὐτῶν ψυχικῶν δεδομένων συνάγουμε ἐμπειρικὰ καὶ πειραματικὰ τὴν πραγματικότητα ὅχι ἐνὸς στατικοῦ καὶ παθητικοῦ «ὑποστρώματος» ἢ «ἀποθέματος» ψυχικῶν βιωμάτων, ἀλλὰ ἐνὸς ἐνεργητικοῦ πυρήνα τοῦ ψυχικοῦ βίου, ποὺ ἐπηρεάζει ἄμεσα καὶ δυναμικὰ τὴ συγκρότηση καὶ τὶς λειτουργίες τοῦ ὑποκειμένου. Αὐτὴ τὴν πραγματικότητα ὀνομάζουμε *ἀσυνείδητο*.

Δὲν ἐξαντλοῦμε ὅμως ἔτσι καὶ τὸν ὁρισμὸ του. Γιατὶ οἱ προσβάσεις σὲ ἓνα τέτοιον ὁρισμὸ παραμένουν πολλές. Χωρὶς

1. Βλ. Sigmund Freud, *Abriss der Psychoanalyse* (1938), *Gesammelte Werke*, London (Imago), τόμος XVII, σελ. 79, 83, 84. — Τοῦ ἴδιου, *Die Traumdeutung* (1900), *G.W.* τόμος II-III, σελ. 620-622. — Τοῦ ἴδιου, *Das Unbewusste* (1915), *G.W.* τόμος X, σελ. 291, 274-275. — Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* III, 1964, σελ. 57. — P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen (Mohr - Verl.) 1912, σελ. 19 κ.ε. — H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin (Br. Cassirer - Verl.) 1914, σελ. 452. — L. Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, Sämtliche Werke, τόμος 3, Bonn (Karl Bouvier) 1974.

2. Βλ. S. Freud, *Das Unbewusste*, *G.W.* τόμος X, σελ. 280, 285-288, 294. — Τοῦ ἴδιου, *A note on the Unconscious in Psycho-Analysis* (1912), *G.W.* τόμος VIII, σελ. 433. — Τοῦ ἴδιου, *Die Verdrängung* (1915), *G.W.* τόμος X, σελ. 250-251. — J.-C. Filloux, *L'inconscient*, Paris (P.U.F.) 1980. — J. Meinert, *Philosophie, Tiefenpsychologie, Existenz*, München - Basel (Reinhardt - Verl.) 1958. — A. C. Macintyre, *The Unconscious*, London 1958, σελ. 56 κ.ε., 87, 97.

νά επιμείνουμε στίς διαφορές ανάμεσα στο άσυνείδητο που έφερε στο προσκήνιο τής επιστημονικής έρευνας ο Freud και στίς πολλαπλές διαπιστώσεις άσυνείδητων ψυχικών λειτουργιών που είχαν προηγηθεί του Freud (και που δηλώνουν συνήθως τὸ απλῶς μὴ-συνειδητό, τὸ λίγο ἢ πολὺ συνειδητό, μιὰ κάποια σκοτεινὴ θέληση θεωρούμενη σὰν πρωταρχική, τὸ ρομαντικὸ άσυνείδητο τής δημιουργικῆς φαντασίας κλπ.), θὰ περιοριστοῦμε στὴν ἐπισήμανση τοῦ Lacan γιὰ τὴν καίρια διαφοροποίηση τοῦ Freud ἀπὸ κάθε προηγούμενη ἐκδοχὴ τοῦ άσυνειδήτου: Ἡ ἀποκάλυψη λοιπὸν τοῦ Freud εἶναι ὅτι (μὲ τὰ λόγια τοῦ Lacan) «στὸ ἐπίπεδο τοῦ άσυνειδήτου ὑπάρχει κάτι, πὸν σὲ ὅλα του τὰ σημεῖα εἶναι ὁμόλογο μὲ αὐτὸ πὸν συμβαίνει στὸ ἐπίπεδο τοῦ ὑποκειμένου — αὐτὸ μιλάει καὶ αὐτὸ λειτουργεῖ μὲ τρόπο τόσο ἐπεξεργασμένο, ὅσο καὶ στὸ ἐπίπεδο τοῦ συνειδητοῦ, πὸν χάνει ἔτσι ὅ,τι φαινόταν σὰν δικό του προνόμιο»¹.

Αὐτὴ ἡ ὁμολογὴ ἀντιστοιχία δὲν εἶναι στατική ἢ παθητική, ἓνα εἶδος ψυχικοῦ ὑποστρώματος πὸν ὑπάρχει ὡς «ἀκριβὲς ἀντίγραφον» τοῦ συνειδητοῦ. Ἀλλὰ εἶναι μιὰ ἐνεργητικὴ παρεμβολὴ στίς ἐκδηλώσεις τοῦ ὑποκειμένου, πὸν γίνεται συνήθως ἀντιληπτὴ ὡς ἀστοχημένη λέξη, ἀδέξια χειρονομία, δισταγμός, ἐπιφώνημα — καὶ κυρίως στὸ ὄνειρο. Ἡ ἐμφάνιση τοῦ άσυνειδήτου πιστοποιεῖται ὡς ἓνα «ρήγμα», μιὰ «σχισμὴ» ἢ «τομὴ» σὲ αὐτὸ πὸν ἐνεργητικὰ εἶναι τὸ ὑποκείμενο, καὶ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα νὰ βεβαιωνόμαστε γιὰ τὸ πόσο ἀπροσδιόριστο ἀντικειμενικὰ παραμένει τὸ ὑποκείμενο.

Οἱ ἀναδύσεις τοῦ άσυνειδήτου στὴν προφάνεια εἶναι στιγμιαῖες καὶ φευγαλέες, κι ὅμως ἀρκοῦν γιὰ νὰ συγκροτήσουν τὴν ἐπίγνωση τής ἀπροσδιοριστίας τοῦ ὑποκειμένου — ἐπί-

γνωση πὸν διαστέλλεται μὲ σαφήνεια ἀπὸ τὴν καρτεσιανὴ αὐτοβεβαίωση τοῦ ὑποκειμένου. Τὸ καρτεσιανὸ ὑποκείμενο αὐτοβεβαιώνεται ὡς ὕπαρξη ἀπὸ τὴ σκέψη — «σκέπτομαι, ἄρα ὑπάρχω». Ὅμως «αὐτὸ τὸ σκέπτομαι, σίγουρα δὲν εἶναι δυνατό νὰ ἀποσπαστεῖ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι (ὁ Descartes) δὲν μπορεῖ νὰ τὸ διατυπώσει, παρὰ μόνο μὲ τὸ νὰ μᾶς τὸ πεῖ», ἢ βεβαιότητα πὸν τοῦ παρέχει ἡ σκέψη τοῦ ἐμπεριέχεται στὴ δυνατότητα νὰ μᾶς πεῖ τὴ σκέψη του¹ καὶ αὐτὴ ἡ δυνατότητα εἶναι προ-σκειπτική καὶ προ-συνειδητὴ — διάτρητη ἀπὸ ἀπροσδιοριστία.

Μὲ ἄλλα λόγια: γιὰ τὴν αὐτοβεβαίωση τοῦ ὑποκειμένου ἀπὸ τὴ σκέψη μονάχα ὁ λόγος εἶναι μάρτυρας, ὁ λόγος ὅμως ὄχι μόνο ὡς διατύπωση, ἀλλὰ καὶ ὡς «ρωγμὴ», «σχισμὴ» ἢ «τομὴ» ἐμφάνισης τοῦ άσυνειδήτου. Ἡ ἀπροσδιοριστία τοῦ ὑποκειμένου μέσα ἀπὸ τὴν ἐμφάνιση τοῦ άσυνειδήτου συνιστᾷ καὶ αὐτὴ μιὰ βεβαίωση τοῦ ὑποκειμένου (δικαιώνοντας τὸν Descartes ὡς πρὸς τὴν ἀναζήτηση ἑνὸς «παῖ στῶ»), ἀλλὰ μιὰ βεβαίωση τής ἀναφορικότητας τοῦ ὑποκειμένου — γι' αὐτὸ καὶ μόνο ὁ λόγος (le dire, la parole) εἶναι μάρτυρας αὐτῆς τῆς βεβαίωσης. Ἡ ἐρμηνεία τοῦ ὑποκειμένου μὲ βάση τὴν ἀπροσδιοριστία πὸν εἰσάγουν οἱ φευγαλέες ἀναδύσεις τοῦ άσυνειδήτου, δὲν παύει «νὰ ἀπομονώνει μέσα στὸ ὑποκείμενο μιὰ καρδιά, ἓνα Kern, γιὰ νὰ ἐκφραστοῦμε ὅπως ὁ Freud, ἀπὸ non-sense (μὴ-νόημα)»² — ἢ ἀπὸ κάτι πὸν ὑπερβαίνει κάθε νόημα ὄντας ἡ ὑποστατικὴ δυνατότητα τοῦ νοήματος, δηλαδὴ ἡ ἀφετηριακὴ καὶ ἀπροϋπόθετη δυνατότητα τῆς ἀναφορικότητας τοῦ ὑποκειμένου.

Αὐτὸς ὁ «πυρήνας» (Kern) τοῦ ὑποκειμένου δὲν πρέπει

1. J. Lacan, *Le séminaire XI*, σελ. 27, ἑλλην. μτφρ. σελ. 39.

1. J. Lacan, *Le séminaire XI*, σελ. 36, ἑλλην. μτφρ. σελ. 53.

2. J. Lacan, *Le séminaire XI*, σελ. 226, ἑλλην. μτφρ. σελ. 318.

νά εκληφθεῖ ὡς ὄντικὸς προσδιορισμός, γι' αὐτὸ καὶ χαρακτηρίζεται ὡς μὴ-νόημα. Ὁχι γιατί εἶναι πραγματικὰ ἀνυπαρκτος, ἀλλὰ γιατί δὲν προσεγγίζεται παρὰ μόνο ἐκδηλούμενος, δηλαδή ἀναφερόμενος, μαρτυρούμενος ἀπὸ τὸν λόγο. Ὁ πυρήνας τοῦ ὑποκειμένου (ἡ ὑπόστασή του) ἐπισημαίνεται ὡς μὴ-νόημα, ἀκριβῶς γιατί πρέπει νὰ διαχωριστεῖ ἀπὸ κάθε ὄντικη ἐκδοχή, ἀφοῦ ὑπάρχει μόνο ἐκδηλούμενος καὶ ἀναφερόμενος ὡς λόγος. Ὁ λόγος συγκροτεῖ τὸ ὑποκείμενο ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονός τόσο στὸ ἐπίπεδο τῆς συνείδησης ὅσο καὶ στὸ ἐπίπεδο τοῦ ἀσυνειδήτου.

Ἡ τελευταία αὐτῇ πιστοποίηση εἶναι ἡ ἰδιάζουσα καὶ κλίρια συμβολὴ τοῦ Lacan στὴ διερεύνηση τῆς ὑποκειμενικῆς αὐτογνωσίας, πέρα καὶ ἀπὸ τὶς φροϋδικεῖς ἀναλύσεις. Ἀποδίδει χαρακτήρα ἀναφορικὸ, χαρακτήρα σχέσης, ὅχι ἀπλῶς στὴ συνείδηση, ἀλλὰ στὸ ἴδιο τὸ ἀσυνείδητο. Ὁ συμπερασματικὸς ἀφορισμὸς του διατυπώνεται στὴ φράση: «τὸ ἀσυνείδητο εἶναι δομημένο ὅπως μιὰ γλώσσα»¹.

Ὅταν λέμε ὅτι τὸ ἀσυνείδητο εἶναι δομημένο ὅπως ἡ γλώσσα, εἶναι φανερό πῶς δηλώνουμε τὴν καταρχὴν ἀναφορικότητα τοῦ ἀσυνειδήτου, δηλαδή τόσο τὸν ἀναφορικὸ τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο συγκροτεῖται τὸ ἀσυνείδητο, ὅσο καὶ τὸν ἀναφορικὸ χαρακτήρα ποὺ ἔχει ὅ,τι θὰ μπορούσαμε νὰ ὀνομάσουμε περιεχόμενο (ἢ ἀπόθεμα) τοῦ ἀσυνειδήτου — ἀφοῦ τὸ περιεχόμενο δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄσχετο ὡς πρὸς τὴ δομὴ ποὺ τὸ συγκροτεῖ σὲ περιεχόμενο. Τόσο λοιπὸν ἡ δομὴ ὅσο καὶ αὐτὸ ποὺ δομεῖται εἶναι ὁμόλογα μὲ τὴ γλώσσα — τὴ γλώσσα ὡς σύνολο «σημαινόντων» καὶ ὡς σύνταξη τῶν «σημαι-

νόντων» — δηλαδή γεγονὸς ἀναφορᾶς καὶ σχέσης. Ἡ γλώσσα εἶναι γεγονὸς ἀναφορᾶς καὶ σχέσης, γιατί τὰ ἴδια τὰ σημαίνοντα ποὺ τὴ συγκροτοῦν ἔχουν ἀναφορικὸ χαρακτήρα (εἶναι πάντοτε σημαίνοντα τινὸς — κάποιου πράγματος ἢ γεγονότος), ἀλλὰ καὶ ἡ σύνταξή τους εἶναι ἐπίσης ἀφετηριακὰ ἀναφορικὴ (ἄρθρωνει τὴ σημαντικὴ τῶν σημαινόντων δημιουργώντας μὲ τὴν ἄρθρωση ἓνα καινούργιο σημαῖνον). Ἡ ἀφετηριακὴ ἀναφορικότητα τῶν σημαινόντων καὶ τῆς σύνταξης τῶν σημαινόντων καθιστᾷ τὴ γλώσσα γεγονὸς ἀναφορᾶς καὶ σχέσης — ὅχι μόνο γεγονὸς φανέρωσης τῆς κάθε συγκεκριμένης συνειδητῆς σχέσης τοῦ ὑποκειμένου, ἀλλὰ καὶ γεγονὸς προϋποθετικὸ κάθε σχέσης, ἐπομένως καὶ προ-υποκειμενικὸ. Ὁ προ-υποκειμενικὸς χαρακτήρας τῆς γλώσσας δὲν ἀναιρεῖ τὴν ἀναφορικότητά της (δὲν τὴν καθιστᾷ ἀπλῶς ἓνα δυνάμει ὑλικὸ ἀναφορᾶς), ἀφοῦ εἶναι δεδομένος ὁ ἀμφίδρομος χαρακτήρας τῆς ἀναφορικότητας σημαινόντων καὶ σημαινομένων — ἡ ἀναφορικότητα τόσο τοῦ ἀναφερομένου ὅσο καὶ ἐκείνου στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται, ἀλλὰ καὶ τῶν συνδυαστικῶν συσχετίσεων ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἀμφίδρομη ἀναφορά. «Τὸ μοντέλο τῆς γλωσσολογίας (linguistique) εἶναι τὸ συνδυαστικὸ παιχνίδι ποὺ ἐνεργεῖ μέσα στὸν αὐθορμητισμὸ του, μόνο του, μὲ ἓνα τρόπο προϋποκειμενικὸ — αὐτὴ εἶναι ἡ δομὴ ποὺ δίνει στὸ ἀσυνείδητο τὴν ὑπόστασή του»¹.

Τὸ «συνδυαστικὸ παιχνίδι» τῶν σημαινόντων «ποὺ ἐνεργεῖ μέσα στὸν αὐθορμητισμὸ του, μόνο του», εἶναι τὸ μοντέλο ἐρμηνείας τῆς λειτουργίας τῆς γλώσσας ποὺ μᾶς προτείνει ἡ γλωσσολογία, ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Ferdinand de Saussure. Οἱ συνδυαστικοὶ συσχετισμοὶ τῶν σημαινόντων δὲν εἶναι μόνο νοηματικοί, εἶναι καὶ μορφικοί, χωρὶς αὐτὴ ἡ κατάταξη

1. L'inconscient est structuré comme un langage: *Le séminaire XI*, σελ. 23, ἑλλην. μτφρ. σελ. 34. — Βλ. τοῦ ἴδιου καὶ *Écrits II*, Paris (Seuil) 1971, σελ. 203.

1. *Le séminaire XI*, σελ. 24, ἑλλην. μτφρ. σελ. 35.

τῶν συσχετισμῶν (σὲ νοηματικούς καὶ μορφικούς) νὰ ἀναιρεῖ τὴν ἀπροσδιοριστία καὶ ἐλευθερία τοῦ «συνδυαστικοῦ παιχνιδιοῦ»¹. Τὸ συνδυαστικὸ παιχνίδι «ἐνεργεῖ μέσα στὸν αὐθορμητισμὸ του, μόνον του», καὶ ἐνεργεῖ μὲ ἐλευθερία ἀπὸ κάθε προκαθορισμό, ἐπομένως καὶ προ-υποκειμενικά, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἡ γλώσσα εἶναι μιὰ δυναμικὴ σχέσεων², μιὰ δομὴ ἀναφορικῶν σημαίνοντων, «σημαντικὴ» καὶ αὐτὴ, δηλαδή ἐπίσης ἀναφορικὴ³. Ἡ ἴδια ἡ σημαίνουσα δομὴ συνιστᾷ μιὰ καταρχὴν ἀναφορά, μιὰν ἀποτύπωση ἢ ἐπίπτωση τῶν ἀναφορικῶν συσχετισμῶν ποὺ συγκροτοῦν σὲ γλώσσα τὰ προ-υποθετικὰ δεδομένα κάθε ὑποκειμενικῆς σχέσης — δηλαδή τοὺς ὅρους τοῦ «συνδυαστικοῦ παιχνιδιοῦ». Ἡ γλώσσα εἶναι σύνταξη ποὺ προηγεῖται τῆς σχέσης γιὰ νὰ δομήσει τὴ σχέση. Ὅμως αὐτὸ ποὺ δομεῖ τὴ σχέση, ἔχει κιόλας τὴν ἀναφορικότητα τῆς σχέσης, ἄρα καὶ τὴ λειτουργία τῆς σχέσης. Καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς δίνει στὸ ὑποσυνειδητὸ τὴν ὑπόστασή του.

«Ἡ σύνταξη ἀσφαλῶς εἶναι προσυνειδητὴ, λέει ὁ Lacan. Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ διαφεύγει ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο, εἶναι ὅτι ἡ σύνταξή του βρίσκεται σὲ συσχετισμὸ μὲ τὸ ἀσυνειδητὸ ἀπόθεμα. Ὅταν τὸ ὑποκείμενο διηγεῖται τὴν ἱστορία του, ἐνεργεῖ λανθάνον αὐτὸ ποὺ διέπει αὐτὴ τὴ σύνταξη»⁴. Μιλᾷμε γιὰ συσχετισμὸ τῆς σύνταξης μὲ τὸ ἀσυνειδητὸ ἀπόθεμα, συσχετισμὸ ποὺ ἐπιτρέπει στὸ ἀσυνειδητὸ ἀπόθεμα νὰ διέπει

1. Le propre de la parole, c'est la liberté des combinaisons: Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris (Payot) 1969, σελ. 172. Βλ. ὁλόκληρο τὸ σχετικὸ κεφάλαιο (V) τοῦ βιβλίου: *Rapports syntagmatiques et rapports associatifs*, σελ. 170 κ.ε.

2. ...tout repose sur des rapports... F. de Saussure, *στο ἴδιο βιβλίο*, σελ. 170.

3. Nous ne parlons pas par signes isolés, mais par groupes de signes, par masses organisées qui sont elles mêmes des signes. F. de Saussure, *στο ἴδιο βιβλίο*, σελ. 177.

4. *Le séminaire XI*, σελ. 66, ἑλλην. μτφρ. σελ. 94.

λανθάνον τὴ σύνταξη τῆς γλωσσικῆς ἔκφρασης τοῦ ὑποκειμένου. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι τὸ ἀσυνειδητὸ δημιουργεῖ τὴ γλωσσικὴ σύνταξη — οὔτε ἡ διατύπωση: «ἡ γλωσσικὴ δομὴ δίνει στὸ ἀσυνειδητὸ τὴν ὑπόστασή του», σημαίνει ὅτι ἡ γλωσσικὴ σύνταξη παράγει τὸ ἀσυνειδητὸ. Τὸ νόημα ἐδῶ εἶναι, ὅτι τὸ ἀσυνειδητὸ ἐνεργεῖ λανθάνον μὲ τρόπο ὁμόλογο πρὸς τὴ γλωσσικὴ σύνταξη καὶ αὐτὸς ὁ ὁμόλογος τρόπος εἶναι ἡ δομὴ ποὺ δίνει στὸ ἀσυνειδητὸ τὴν ὑπόστασή του (: συγκροτεῖ τὸ ἀσυνειδητὸ ἀπόθεμα, τὸ κάνει νὰ ὑφίσταται ὡς ἐνεργὸ ἀσυνειδητὸ). Ἡ γλωσσικὴ σύνταξη ἔχει δομὴ προὑποκειμενικὴ καὶ ὁπωσδήποτε ἀναφορικὴ, ποὺ ἐπιτρέπει στὸ ἀσυνειδητὸ νὰ ἐνεργεῖ μέσα ἀπὸ αὐτὴ λανθάνον.

Μέσα ἀπὸ τίς συντομογραφικὲς (καὶ ἀναπόφευκτα ἀφαιρετικὲς) αὐτὲς ἀναλύσεις, θὰ μπορούσαμε νὰ συναγάγουμε μιὰ καταρχὴν συμπερασματικὴ πρόταση: Ὅτι ὁ τρόπος ἀνάδυσσης τοῦ ἀσυνειδήτου στὴν προφάνεια δηλώνει καταρχὴν τὸν ριζικὰ πρωτογενὴ ἀναφορικὸ χαρακτήρα συγκρότησης τοῦ ὑποκειμένου. Προϋποθέτουμε ἕναν ἀκόμα, προγενέστερο τοῦ ἀσυνειδήτου, «πυρήνα» (Kern) ὑποστατικῆς ὑποκειμενικότη-τας, ὁ ὁποῖος ὅμως ὑπάρχει μόνον ἐκδηλούμενος καὶ ἀναφερόμενος μὲ τὸν τρόπο τοῦ λόγου. Τὸ ἴδιο τὸ ὑποκείμενο δὲν εἶναι ἕνα δεδομένο ὄντικὸ γεγονὸς (μιὰ βιολογικὴ ἢ ψυχολογικὴ ἀτομικότητα), ἀλλὰ ἕνα δυναμικὸ ἐνεργούμενο, ἐνεργούμενο σχέσης, ποὺ ὀφείλει τὴ συγκρότησή του σὲ προϋποθετικὰ δεδομένα τόσο συνειδητῆς ὅσο καὶ ἀσυνειδήτης ἀναφορᾶς. Κι ὅταν μιλᾷμε γιὰ προϋποθετικὰ δεδομένα ἀναφορᾶς, ἐπισημαίνουμε τίς ἐπιπτώσεις τοῦ προϋπάρχοντος κοινοῦ λόγου πάνω στὸ ὑποκείμενο καὶ τὴν ἐνεργητικὴ του συγκρότηση. Οἱ συνέπειες μιᾶς τέτοιας ἐκδοχῆς τοῦ ὑποκειμένου τόσο γιὰ τὴ διατύπωση γνωσιοθεωρητικῶν θέσεων (σὲ συνάρτηση

πάντοτε με τὰ προβλήματα χρήσης τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ποὺ εἶναι τὸ κεντρικὸ θέμα αὐτῶν ἐδῶ τῶν σελίδων), ὅσο καὶ γιὰ τὴν κοινωνικὴ πρακτικὴ, θὰ πρέπει νὰ ἐκτεθοῦν σὲ ἐπόμενο κεφάλαιο.

β. Ἡ ἐπιθυμία ὡς πρωτογενὴς ἀφετηρία τοῦ γεγονότος τῆς σχέσης

Μιὰ δεύτερη συμπερασματικὴ κατάληξη ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ συναγάγουμε ἀπὸ τὰ παραπάνω ὡς πρόταση γιὰ παραπέρα διερεύνηση, εἶναι ὅτι: Ὀνομάζουμε ἀσυνείδητο ἀπόθεμα, κάποια προϋποθετικὰ δεδομένα τῆς ἀναφορικῆς συγκρότησης τοῦ ὑποκειμένου, δεδομένα ὥστος ποὺ δὲν φτάνουν ὡς τὸ ἐπίπεδο πραγματοποίησης τῆς συνειδητῆς σχέσης, ἀν καὶ ἡ δομὴ τους (γιατὶ δομοῦνται σὲ ἐνεργὸ ἀσυνείδητο) εἶναι ὁμολογῆ πρὸς τὴ συνειδητὴ σχέση. Μὲ ἀπλούστερη (ἀλλὰ πιὸ παρακινδυνευμένη) διατύπωση θὰ λέγαμε ὅτι: Τὸ ἀσυνείδητο εἶναι μιὰ ἐνεργητικὴ φορὰ σχέσης ποὺ παραμένει ἀτελέσφορη, χωρὶς ὅμως νὰ χάνει καὶ τὴ δυναμικὴ τῆς ἀναφοράς, γι' αὐτὸ καὶ ἀναδύεται ὡς στιγμιαία καὶ φευγαλέα «ρωγμὴ» ἢ «σχισμὴ» στὴν κυρίως (δηλαδή τὴ συνειδητὴ) σχέση.

Γιὰ τὴ στήριξη τῆς δεύτερης αὐτῆς συμπερασματικῆς πρότασης θὰ παρεμβάλουμε καταρχὴν τὴν κάπως αἰφνιδιαστικὴ (σὲ σχέση με τὰ ὡς ἐδῶ ἐκτεθέντα) ἀπόφανση τοῦ Lacan, ὅτι: «Ἡ πραγματικότητα τοῦ ἀσυνειδήτου εἶναι ἡ σεξουαλικὴ πραγματικότητά. Μὲ κάθε εὐκαιρία ὁ Freud τὸ βεβαίωσε πεισματικά... Ἀπὸ τὴ σεξουαλικὴ πραγματικότητά τὸ σημαῖνον μπῆκε στὸν κόσμον»¹.

Ἡ φράση αὐτὴ προσφέρει, πραγματικά, μιὰ σαφέστερη

1. *Le séminaire XI*, σελ. 138, ἑλλ. μτφρ. σελ. 192, 193.

διευκρίνιση τῆς προηγούμενης ἐδῶ ἐρμηνευτικῆς μας ἀπόπειρας. Ἄν καὶ ὁ ἴδιος ὁ Lacan εἶναι ἀρκετὰ ἐπιφυλακτικὸς γιὰ τὸν «σφετερισμὸν» τῶν ψυχαναλυτικῶν δεδομένων ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ «ἐρμηνευτικὴ» (*l'herméneutique*)¹, ὁ σφετερισμὸς αὐτὸς θὰ μπορούσε νὰ ἀποτολμηθεῖ, προκειμένου νὰ κρατηθεῖ ἡ φιλοσοφικὴ ἀνάλυση σὲ μιὰ πραγματικὴ (ὄχι ἀφηρημένη) βάση — ἀρκεῖ νὰ μὴν ὑποκαθιστᾷ ἡ φιλοσοφικὴ ἀνάλυση τὴν «ψυχαναλυτικὴ περιπέτεια», καὶ ὁ «κώδικας» τῆς ἐρμηνευτικῆς νὰ εἶναι πάντοτε ἀνοιχτὸς στὴν κριτικὴ ἐπαλήθευση ἢ διάψευση.

Θὰ τολμούσαμε λοιπὸν νὰ προχωρήσουμε στὴν ἀνάλυση συνάγοντας ἀπὸ τὴ διαπίστωση τοῦ Lacan τὸ συμπέρασμα, πὼς ὅ,τι ὀνομάζουμε σημαῖνον (τὸ ριζικὰ πρωτογενὲς δεδομένο τοῦ λόγου) ἔχει τὴν ἀφετηριακὴ του καταγωγὴ ὄχι στὴν ἀνάγκη τῆς δι-υποκειμενικῆς συνεννόησης (δὲν εἶναι καταρχὴν μέσο ἢ ὄργανο κοινωνικῆς σημαντικῆς)², ἀλλὰ ἀφετηριακὴ καταγωγὴ του εἶναι ἡ ἐρωτικὴ ἐπιθυμία, ἡ φορὰ τοῦ ὑποκειμένου πρὸς τὴν κατεξοχὴν σχέση, τὴ σεξουαλικὴ (ψυχοσωματικὴ) ἔνωση. Τὸ σημαῖνον ἐμφανίζεται γιὰ νὰ συγκριμενοποιήσῃ σὲ αἵτημα τὴν ἐρωτικὴ ἐπιθυμία πληρωματικῆς σχέσης — τῆς μόνης σχέσης ποὺ (εἰδικὰ στὸν ἄνθρωπο) ὑπερβαίνει τὴ βιολογικὴ σκοπιμότητα καὶ συνιστᾷ «ἐνστικτοζωῆς, δηλαδή ζωῆς ἀθάνατης, ζωῆς ἀπερίσταλτης, ζωῆς ποὺ

1. Βλ. *Le séminaire XI*, σελ. 141, ἑλλ. μτφρ. σελ. 196.

2. Ἦδη ὁ F. de Saussure παρατηροῦσε, με βάση τὰ δεδομένα τῆς ἱστορικῆς γλωσσολογίας (*linguistique historique*), ὅτι «ἡ γλῶσσα δὲν εἶναι ἓνας μηχανισμὸς δημιουργημένος καὶ συναρμολογημένος γιὰ νὰ ἐκφράζει ἔννοιες», ἀλλὰ «σὲ κάθε ἐπίπεδο εἶναι τὸ πνεῦμα (*l'esprit*) ποὺ ἐμφυσᾶται σὲ ἓνα δεδομένο ὕλικὸ καὶ τὸ ζωοποιεῖ». Καὶ πρόσθετε ὅτι μιὰ τέτοια θεώρηση ἀγνοεῖται ἀπὸ τοὺς περισσότερους φιλοσόφους τῆς γλώσσας, «ἐνῶ τίποτα δὲν εἶναι πιὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ φιλοσοφικὴ θεώρηση». (Βλ. *Cours de linguistique générale*, σελ. 122).

δὲν ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ κανένα ὄργανο, ζωῆς ἀπλοποιημένης καὶ ἀκατάλυτης»¹.

Αὐτὴ ἡ φορὰ πρὸς τὴ ζωὴ περνάει ὅπωςδήποτε μέσα ἀπὸ τὸν "Ἄλλον (μὲ ἄλφα κεφαλαῖο, ὅπως τὸ θέλει ὁ Lacan), καὶ ἡ παρουσία τοῦ "Ἄλλου, ὡς δυνατότητα ἐρωτικῆς σχέσης, εἶναι ὁ «τόπος» ὅπου ἐμφανίζεται τὸ πρῶτο σημαῖνον. Ἡ ἐμφάνιση τοῦ σημαίνοντος εἶναι ἡ προϋποθετικὴ ἀφετηρία τῆς σχέσης καὶ ἡ προϋποθετικὴ ἀφετηρία «γέννησης» τοῦ ὑποκειμένου. «Τὸ ὑποκείμενο γεννιέται ἐφόσον στὸ πεδίο τοῦ "Ἄλλου ἐμφανίζεται τὸ σημαῖνον»² — ἐμφανίζεται ἡ δυνατότητα ἀνταπόκρισης στὴν ἐπιθυμία. Τὸ γεγονὸς τῆς σχέσης «γεννάει» τὸ ὑποκείμενο κáνοντας συγκεκριμένη τὴν ἀφετηριακὴ ἀναφορικότητα τοῦ τρόπου ὑπάρξεώς του, τοῦ τρόπου ποὺ ἐκδηλώνεται ὡς λόγος. «Ἄν τὸ ὑποκείμενο εἶναι προσδιορισμένο ἀπὸ τὴ γλώσσα καὶ τὸν λόγο (déterminé par le langage et la parole), αὐτὸ πάει νὰ πεῖ ὅτι τὸ ὑποκείμενο, in initio, ἀρχίζει στὸν τόπο τοῦ "Ἄλλου, ἐφόσον ἐκεῖ ἐμφανίζεται τὸ πρῶτο σημαῖνον»³.

Αὐτὴ εἶναι ἡ πιὸ ριζικὴ ἄρνηση τῆς ἐκδοχῆς τοῦ ὑποκειμένου ὡς ὀντικῆς ἀτομικότητας, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐκδοχῆς του ὡς ἀτομικῆς διάνοιας, ὡς μονάδας συλλογιστικῆς ικανότητας. Πρὶν ἀπὸ τὴ σκέψη, εἶναι ἡ ἐπιθυμία ποὺ συγκροτεῖ τὴν ὑποκειμενικότητα τῆς ὑπαρξῆς καὶ τὴν καθιστᾷ ὑπαρξὴ λογικὴ. «Desidero, εἶναι τὸ φροῦδικὸ cogito. Εἶναι ὅπωςδήποτε ἐκεῖ (στὴν ἐπιθυμία), ὅπου καθορίζεται τὸ οὐσιῶδες τῆς πρωτογενοῦς διαδικασίας»⁴. «Ὅ,τι ὀνομάζουμε ὑποκείμενο, εἶναι ἓνα ἐρωτικὸ γεγονὸς, καὶ ἐπειδὴ εἶναι ἐρωτικὸ γεγονὸς εἶναι καὶ

1. J. Lacan, *Le séminaire IX*, σελ. 180, ἑλλην. μτφρ. σελ. 252.

2. *Le séminaire XI*, σελ. 181, ἑλλην. μτφρ. σελ. 253.

3. *Le séminaire XI*, σελ. 180, ἑλλην. μτφρ. σελ. 252.

4. *Le séminaire XI*, σελ. 141, ἑλλην. μτφρ. σελ. 197.

λογικὴ ὑπαρξή. Ἡ ἐρωτικὴ φορὰ πραγματοποιεῖται μέσω τοῦ λόγου καὶ αὐτὴ ἡ πραγματοποίηση συνιστᾷ τὸ ὑποκείμενο. «Χάρη στὴν ἐπενέργεια τοῦ λόγου τὸ ὑποκείμενο πραγματοποιεῖται ὅλο καὶ περισσότερο μέσα στὸν "Ἄλλο... Δὲν βρίσκει τὴν ἐπιθυμία του, παρὰ μέσα στὴν κυκλώσιμη μετωνυμία τῆς ὁμιλίας. Ἡ ἐπενέργεια τῆς γλώσσας εἶναι συνεχῶς ἀναμειγμένη στὸ ὅτι τὸ ὑποκείμενο δὲν εἶναι ὑποκείμενο παρὰ ὄντας ὑποταγὴ στὸ πεδίο τοῦ "Ἄλλου»¹.

Ἡ ἐπιθυμία εἶναι τὸ «κομβικὸ σημεῖο» ὅπου ἡ ριζικὰ πρωτογενὴς ἀναφορικότητα τοῦ ὑποκειμένου μπορεῖ νὰ μελετηθεῖ — ὄχι μὲ θεωρητικὴ ἀνάλυση, ἀλλὰ «βῆμα πρὸς βῆμα μὲ τὴν κλινικὴ παρατήρηση» — ὡς γεγονὸς συγκρότησης τόσο τοῦ συνειδητοῦ ὅσο καὶ τοῦ ἀσυνειδήτου πεδίου, γένεσης τοῦ σημαίνοντος καὶ ἀφετηριακῆς ἐκδήλωσης τοῦ ἐνστίκτου τῆς ζωῆς. «Τὸ κομβικὸ σημεῖο ἀπ' ὅπου ὁ παλμὸς τοῦ ἀσυνειδήτου συνδέεται μὲ τὴ σεξουαλικὴ πραγματικότητα, ὀνομάζεται ἐπιθυμία... Ἡ ἐπιθυμία τοποθετεῖται μέσα στὴν ἐξάρτηση ἀπὸ τὸ αἶτημα — ποὺ μὲ τὸ νὰ διατυπώνεται σὲ σημαίνοντα, ἀφήνει ἓνα μετωνυμικὸ ὑπόλοιπο ποὺ τρέχει ἀπὸ κάτω του, ἓνα στοιχεῖο ποὺ δὲν εἶναι ἀπροσδιόριστο... καὶ ὀνομάζεται ἐπιθυμία»². Προσδιορίζουμε λοιπὸν ὡς ἐντελῶς πρωτογενὴ ἀφετηρία τῆς ἀναφορικότητας τοῦ ὑποκειμένου τὴν ἐπιθυμία, ποὺ συγκεκριμενοποιεῖται σὲ αἶτημα προκαλώντας τὴν ἐμφάνιση τοῦ σημαίνοντος στὸ πεδίο τοῦ "Ἄλλου. «Ὅμως ἡ συγκεκριμενοποίηση τῆς ἐπιθυμίας σὲ αἶτημα καὶ ἡ διάτωση τοῦ αἰτήματος σὲ σημαίνοντα δὲν ἐξαντλεῖ τὴν ἐπιθυμητικὴ ἀναφορικότητα τοῦ ὑποκειμένου. Παραμένει ἓνα «μετωνυμικὸ ὑπόλοιπο» ποὺ «τρέχει» κάτω ἀπὸ τὸ αἶτημα

1. *Le séminaire XI*, σελ. 172, ἑλλην. μτφρ. σελ. 240.

2. *Le séminaire XI*, σελ. 141, ἑλλην. μτφρ. σελ. 197.

ὡς ἐπιθυμία καὶ πάλι. Εἶναι μετωνυμικὸ¹ αὐτὸ τὸ ὑπόλοιπο, ποὺ θὰ πεῖ: «προσδιορίζεται μέσα στὴν ἀνάπτυξη τῶν ἐπιπτώσεων τοῦ σημαίνοντος», προσδιορίζεται δηλαδή ἀπὸ τὴν ἐπενέργεια τοῦ λόγου, τὸν τρόπο ἢ τὴ δομὴ τῆς γλώσσας, καὶ συνιστᾷ τὸ ἀσυνείδητο. Καὶ εἶναι ὑπόλοιπο αὐτὸ ποὺ «τρέχει» κάτω ἀπὸ τὸ αἶτημα ὡς ἐπιθυμία καὶ πάλι, ὑπόλοιπο ἀναφορικότητας τοῦ ὑποκειμένου πέρα ἀπὸ κάθε σημαίνόμενο αἶτημα, ὑπόλοιπο ποὺ ταυτίζεται μὲ τὴ σεξουαλικὴ πραγματικότητα, τὴν κυρίως ἐπιθυμία τῆς ζωῆς ὡς πληρωματικῆς ἐρωτικῆς σχέσης: Εἶναι ἡ libido, ἐπιθυμία καὶ ἔνστικτο ζωῆς, ζωῆς, ὅπως εἶδαμε, «ἀθάνατης, ζωῆς ἀπερίσταλτης, ζωῆς ποὺ δὲν ἔχει ἀνάγκη ἀπὸ κανένα ὄργανο, ζωῆς ἀπλοποιημένης καὶ ἀκατάλυτης».

Ὁ προσδιορισμὸς αὐτὸς τοῦ τρόπου λειτουργίας τῆς ἐπιθυμίας μᾶς βοηθάει νὰ κατανοήσουμε τώρα πληρέστερα τὸν ὀρισμὸ τοῦ ἀσυνειδήτου ἀπὸ τὸν Lacan. Ἄς παραθέσουμε συγκεντρωμένες τὶς σχετικὲς διατυπώσεις του:

«Τὸ ἀσυνείδητο εἶναι οἱ ἐπιπτώσεις τοῦ λόγου πάνω στὸ ὑποκείμενο, εἶναι ἡ διάσταση ὅπου τὸ ὑποκείμενο προσδιορίζεται μέσα στὴν ἀνάπτυξη τῶν ἐπιπτώσεων τοῦ λόγου, συνέπεια τοῦ ὁποίου εἶναι ὅτι τὸ ἀσυνείδητο εἶναι δομημένο ὅπως μία γλώσσα... Τὸ ἀσυνείδητο εἶναι τὸ ἄθροισμα τῶν ἐπιπτώσεων τῆς ὁμιλίας πάνω σὲ ἓνα ὑποκείμενο, στὸ ἐπίπεδο ἐκεῖνο ὅπου τὸ ὑποκείμενο σχηματίζεται ἀπὸ τὶς ἐπιπτώσεις τοῦ σημαίνοντος. ...Θὰ πρέπει νὰ βλέπουμε μέσα στὸ ἀσυνείδητο

1. Ἄς θυμίσουμε ἐδῶ ὅτι μετωνυμία (métonymie) σημαίνει ἐκεῖνο τὸν λεκτικὸ τρόπο «καθ' ὃν γίνεται χρῆσις λέξεως ἄλλης ἀντὶ τῆς κυριολεκτουμένης πρὸς εἰκονικὴν παράστασιν τῆς ἐκφραζομένης ἐννοίας» (Δ. Δημητράκου, *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, τόμος 6, σελ. 4655) — τρόπου ποὺ συχνὰ ἐκφράζει μὲ τὴν αἰτία τὸ ἀποτέλεσμα, μὲ τὸ περιέχον τὸ περιεχόμενο (: λέμε λ.χ. ἡ πόλη, γιὰ νὰ δηλώσουμε τοὺς κατοίκους τῆς πόλης κλπ.).

τὶς ἐπενέργειες τοῦ λόγου πάνω στὸ ὑποκείμενο — ἀφοῦ εἶναι τόσο ριζικὰ πρωτογενεῖς, ὥστε ἀποτελοῦν καθαρὰ αὐτὸ ποὺ προσδιορίζει τὴν ὑπόστασι τοῦ ὑποκειμένου ὡς ὑποκειμένου¹.

Ἄν τολμήσουμε νὰ σχηματοποιήσουμε καὶ πάλι ἐρμηνευτικὰ τὴν κατανόηση τῶν παραπάνω ἀφορισμῶν, θὰ πρέπει νὰ ἐπαναλάβουμε ὅτι: Ὀνομάζουμε ἀσυνείδητο αὐτὸ ποὺ παραμένει ὡς ἐπιθυμία μὲ τὸν τρόπο τῆς μετωνυμίας (τρόπο λεκτικὸ, τρόπο τοῦ λόγου), ὅταν ἡ ἀναφορικότητα τῆς ἐπιθυμίας ἔχει συγκεκριμενοποιηθεῖ σὲ αἶτημα μέσω τῶν σημαινόντων. Τὸ ἀσυνείδητο συγκροτεῖται ἀπὸ τὶς ἐπιπτώσεις τοῦ σημαίνοντος, δηλαδή ἀπὸ τὶς συνέπειες τοῦ γεγονότος ὅτι τὸ σημαῖνον διατυπώνει τὴ συγκεκριμενοποιημένη σὲ αἶτημα ἐπιθυμία, χωρὶς νὰ ἐξαντλεῖ τὴν ἀναφορικότητα τοῦ ὑποκειμένου τῆς ὁποίας φορέας εἶναι ἡ ἐπιθυμία. Οἱ ἐπιθυμίες τοῦ ὑποκειμένου σημαίνονται ὡς λόγος, ἀλλὰ τὰ σημαίνόμενα ἐπιθυμητικὰ αἰτήματα δὲν καλύπτουν τὴν ἔλλειψη ποὺ στὴν πληρῶσή της στοχεύει ἡ ἐπιθυμία². Ἡ ἐπιθυμία παραμένει ὡς καθολικὸ «ὑπόστρωμα» ὅλων τῶν σημαίνόμενων αἰτημάτων, ὑπόστρωμα ποὺ καὶ τὸ ἴδιο εἶναι ἀναφορικὸ (ἀναφέρεται στὴν

1. *Le séminaire XI*, σελ. 137 (ἑλλ. μτφρ. σελ. 191), 116 (ἑλλ. μτφρ. σελ. 163), 115 (ἑλλ. μτφρ. σελ. 162).

2. Γιὰ τὴν ἔλλειψη στὴν ὁποία στοχεύει ἡ ἐπιθυμία, ἔλλειψη τοῦ ἀπεριόριστου τῆς ζωῆς, ἔλλειψη ἀθανασίας, βλ. *Le séminaire XI*, σελ. 180 (ἑλλ. μτφρ. σελ. 252) καὶ 186 (ἑλλ. μτφρ. σελ. 261). — Βλ. ἐπίσης τὴν καθοριστικὴ διατύπωση τοῦ Lacan γιὰ τὴ μερικότητα τῶν ἐπιθυμητικῶν παρορμήσεων, στὴ σελ. 185-186 (ἑλλ. μτφρ. σελ. 260): «Δεδομένου ὅτι κάθε παρόρμηση εἶναι ἀπὸ τὴ φύση της παρόρμηση μερικὴ (partielle), καμιά παρόρμηση δὲν ἐκπροσωπεῖ — αὐτὸ ποὺ ὁ Freud ἐπικαλεῖται γιὰ μιὰ στιγμή, γιὰ νὰ ἀναρωτηθεῖ μήπως εἶναι ἡ ἀγάπη ποὺ τὴν πραγματοποιεῖ — τὴν ὁλότητα τῆς Sexualstrebung, τῆς σεξουαλικῆς τάσης, στὸ μέτρο ποὺ θὰ μπορούσαμε νὰ τὴ συλλάβουμε βιούμενη ὡς παρὸν στὸν ψυχισμό, ἂν εἰσῆγετο σὲ αὐτόν, τὴ λειτουργία τῆς Fortpflanzung, τῆς ἀναπαραγωγῆς».

πλήρωση στην οποία στοχεύει ή επιθυμία — στην έρωτική πλήρωση). Και έπειδή είναι αναφορικό τὸ υπόστρωμα τῆς επιθυμίας, είναι και λογικό: αναφέρεται μὲ τὸν μόνο τρόπο αναφορᾶς πὸν γνωρίζουμε και πὸν είναι ὁ λόγος, ἡ λογική ἄρθρωση, ἡ δομὴ τῆς γλώσσας. Τὸ ἀσυνείδητο (τὸ υπόστρωμα τῆς επιθυμίας) σχηματίζεται ἀπὸ τὶς ἐπιπτώσεις τοῦ πάντοτε ἀτέλεστου χαρακτήρα τῆς σημαινόμενης μὲ τὸν λόγο επιθυμίας, παραμένοντας τὸ ἴδιο ἐπιθυμία ἄρθρωμένη μὲ τὸν τρόπο τοῦ λόγου και ἀποκαλυπτική τῆς ριζικά πρωτογενοῦς λογικῆς αναφορικότητας πὸν κάνει τὸ υποκείμενο νὰ εἶναι ὑποκείμενο¹.

γ. Ἡ ἄλλοτρίωση τοῦ υποκειμένου ὡς ὑποταγὴ στὸ νόημα

Ἄν και φιλοσοφικά γόνιμη, εἶναι ἐξαιρετικά λεπτή και ἐρμηνευτικά παρακινδυνευμένη ἡ μεταποιητική ἐπεξεργασία τῆς σκέψης τοῦ Lacan. Κι αὐτό, κυρίως, γιατί ὁ φιλοσοφικός λόγος τείνει ἀναπόφευκτα πρὸς τὸν ὀρισμό, ἐνῶ ὁ λόγος τοῦ

1. Ἐνας ἀπὸ τοὺς πιδ γνωστοὺς μαθητὲς τοῦ Lacan, ὁ Gérard Sévérin, φιλόσοφος και ψυχαναλύτης, εἰκονογραφεῖ τὴ λειτουργία τῆς επιθυμίας μὲ τὸ ἀκόλουθο παράδειγμα: «Γνωρίζετε τὸ παιχνίδι τοῦ rousse-rousse; Τὸ rousse-rousse εἶναι ἓνα ὀρθογώνιο μέσα στὸ ὁποῖο παριστάνονται τὰ γράμματα τῆς ἀλφαβήτου γραμμένα πάνω σὲ μικρὰ κινητὰ τετραγωνίδια. Στὸ σύνολό του τὸ ὀρθογώνιο αὐτὸ θυμίζει σταυρόλεξο. Ὅμως ὑπάρχει ἓνα κενό, ἓνα τετραγωνίδιο κενό, χωρὶς γράμμα, μιὰ τρύπα, μιὰ ἀπουσία, μιὰ ἔλλειψη γράμματος, ἓνα τετραγωνίδιο πὸν λείπει. Χάρη σὲ αὐτὸ τὸ κενό, σὲ αὐτὴ τὴν ἔλλειψη, μπορούμε νὰ κινούμε τὰ ἄλλα γράμματα, τὸ ἓνα μετὰ τὸ ἄλλο, και ἔτσι νὰ σχηματίζουμε λέξεις. Χάρη σὲ αὐτὸ τὸ κενό, λειτουργεῖ τὸ rousse-rousse. Ὅλο τὸ παιχνίδι λειτουργεῖ γύρω ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἔλλειψη. Εἶναι τὸ ἴδιο και μὲ μᾶς. Ἐχουμε ἓνα κενό, μιὰ ἔλλειψη πὸν καλεῖ. Μιὰ ἔλλειψη πὸν πρέπει νὰ καλύψουμε, ἡ ὁποία ὅμως, μόλις καλυφθεῖ, εἶναι ἄλλοῦ, πάντοτε ἄλλοῦ. Ὅπως στὸ παιχνίδι τοῦ rousse-rousse, ὅταν μεταθέτουμε ἓνα γράμμα γιὰ νὰ καλύψουμε τὸ κενὸ τετραγώνια, τὸ κενὸ εἶναι ἄλλοῦ. Πότε τὸ λέμε ἀνάγκη, πότε τὸ λέμε ἐπιθυμία, και προσπαθοῦμε νὰ τὸ καλύψουμε αὐτὸ τὸ κενό». Πρόλογος στὸν Δεύτερο Τόμο τοῦ βιβλίου τῆς Françoise Dolto, *L'évangile au risque de la psychanalyse*, Paris (J.-P. Delarge) 1978, σελ. 7-8.

Lacan προσπαθεῖ νὰ ἀποφύγει κάθε θεωρητικὸ καταφύγιο ἀποβλέποντας συνεχῶς στὴν ψυχαναλυτικὴ κλινικὴ ἐμπειρία.

Ἡ παρατήρηση αὐτὴ ἐπιβεβαιώνεται χαρακτηριστικά στὴν προσέγγιση τοῦ γεγονότος τῆς ἄλλοτρίωσης. Ὅπως ἡ ἀνάλυση τῆς ἀλήθειας τοῦ υποκειμένου ἀπὸ τὸν Lacan, στὸ σύνολό της, ἀρνεῖται ριζικά τὴν καθιερωμένη λογική, κοινωνιολογική, πολιτική (μὲ μιὰ λέξη: φαινομενολογική) ἐκδοχὴ τοῦ υποκειμένου προκειμένου νὰ διερευνήσει τὴν πρωτογενὴ ἀφετηρία και συγκρότηση τῆς υποκειμενικότητας, τὸ ἴδιο και ἡ ἐπιμέρους ἀνάλυση τοῦ γεγονότος τῆς ἄλλοτρίωσης. «Ἡ ἄλλοτρίωση αὐτὴ, θεέ μου, λέει ὁ Lacan, δὲν μπορούμε νὰ ποῦμε πὼς δὲν κυκλοφορεῖ στὶς μέρες μας. Ὅ,τι και νὰ κάνει κανεὶς, εἶναι πάντα λίγο περισσότερο ἄλλοτριωμένος, εἴτε πρόκειται γιὰ τὸ οἰκονομικό, εἴτε γιὰ τὴν πολιτική, τὴν ψυχο-παθολογία, τὴν αἰσθητική, και οὕτω καθεξῆς». Ὁ ἴδιος ὅμως σπεύδει νὰ προτείνει και πάλι μιὰν ἀναγωγὴ στὴν ἀφετηριακὴ καταβολὴ τοῦ γεγονότος: «Δὲν θὰ ἦταν ἴσως κακὸ νὰ βλέπαμε σὲ τί συνίσταται ἡ ρίζα αὐτῆς τῆς περὶφημης ἄλλοτρίωσης»¹.

Ἀλλὰ αὐτὸ τὸ «νὰ βλέπαμε σὲ τί συνίσταται ἡ ρίζα» δὲν καταλήγει σὲ ὀρισμὸ ἢ προσδιορισμὸ ἀφετηριακοῦ γεγονότος. Ἡ ἀναφορὰ στὴ «ρίζα» τῆς ἄλλοτρίωσης ξεκινάει μὲ ἓνα καταρχὴν ἀποκλεισμό: «Μήπως ἄλλοτρίωση σημαίνει τὸ νὰ βλέπει κανεὶς τὸν ἑαυτὸ του νὰ ἀναδύεται in initio στὸ πεδίο τοῦ Ἄλλου; Ἐ λοιπὸν! καθόλου - καθόλου - καθόλου»².

Ἀποκλείουμε λοιπὸν τὸ ἐνδεχόμενο νὰ ταυτιστεῖ ἡ ἄλλοτρίωση μὲ τὸ γεγονὸς τῆς ἀφετηριακῆς «ἀνάδυσης» τοῦ υποκειμένου μέσα στὰ ὅρια τῆς σχέσης, στὸ πεδίο τοῦ Ἄλλου.

1. *Le séminaire XI*, σελ. 191, ἑλλ. μτφρ. σελ. 267.

2. Στὴν ἴδια σελ. ὁ.κ.π.

Ἀντίθετα, ὁ ἀπερίφραστος ἀποκλεισμός ἐνὸς τέτοιου ἐνδεχομένου λειτουργεῖ ὡς δυναμικὴ κατάφαση τῆς ἀναφορικότητας ὡς πρωτογενοῦς στοιχείου γιὰ τὴ συγκρότηση τοῦ ὑποκειμένου. Τὸ ὑποκείμενο ἀναδύεται *in initio* στὸ πεδίο τοῦ Ἄλλου, γιὰτὶ μόνο ἡ παρουσία τοῦ Ἄλλου μπορεῖ νὰ λειτουργήσῃ παραπεμπτικὰ ὡς δηλωτικὴ τῆς ἐτερότητας (*altérité*) τοῦ ὑποκειμένου. Δὲν πρόκειται ἐδῶ γιὰ τὸν διαλεκτικὸ ὀρισμὸ τοῦ ὑποκειμένου ὡς πρὸς τὸ ἀντικείμενο, ἀφοῦ ἡ παρουσία τοῦ Ἄλλου δὲν εἶναι ὀντική, ἀλλὰ γεγονὸς ἐμφάνισης τοῦ πρώτου σημαίνοντος. Εἶμαι ὑποκείμενο ὅχι ἐπειδὴ ἀπλῶς δὲν ταυτίζομαι μὲ τὸν ἀντι-κείμενο Ἄλλο, οὔτε ἐπειδὴ συνειδητοποιῶ τὴν ὑποκειμενικότητά μου ὡς-πρὸς τὸν Ἄλλο, ἀλλὰ σὲ ἓνα ἐπίπεδο ριζικὰ προγενέστερο: Εἶμαι ὑποκείμενο, ἐπειδὴ σὲ μένα ἐμφανίζεται τὸ σημαῖνον παραγόμενο στὸ πεδίο τοῦ Ἄλλου. Τὸ σημαῖνον ἀντιπροσωπεύει κάτι γιὰ κάποιον. Εἶναι ἐπομένως ἡ σημαντικὴ λειτουργία ποὺ ἰδρύει τὴν ἐτερότητα, ἡ λειτουργία τῆς σχέσης. Ἡ σχέση δὲν εἶναι μόνο δι-υποκειμενική, ὁ Ἄλλος δὲν εἶναι μόνο ἓνα διαφορετικὸ ὑποκείμενο, εἶμαι καὶ ἐγὼ ὁ ἴδιος ὡς ὑποκειμενικὴ ἐτερότητα ποὺ σημασιοδοτεῖ τὴν ἀναφορικότητα τῆς ἐπιθυμίας μου καὶ σημαίνεται ὡς ἐτερότητα ἀπὸ αὐτήν.

Δὲν θὰ ἦταν περιττὸ νὰ ἐπιμείνουμε στὶς διατυπώσεις αὐτές — χωρὶς νὰ λησμονοῦμε ὅτι τὸ ζητούμενο ἐδῶ εἶναι ἡ διασάφηση τοῦ γεγονότος τῆς ἀλλοτρίωσης.

Ἡ ἀνάδυση τοῦ ὑποκειμένου στὸ πεδίο τοῦ Ἄλλου (ἡ ἀφετηρία τῆς ὑποκειμενικῆς ἐτερότητας) «εἰκονογραφεῖται» παραδειγματικὰ καὶ μὲ τὴ μελέτη τοῦ τρόπου λειτουργίας τῆς ὄρασης. Θὰ ἀπαιτοῦσε ὁπωσδήποτε μακρὲς ἀναλύσεις ἡ ἀπόπειρα νὰ μεταφέρουμε στὸν φιλοσοφικὸ λόγο τὰ κεφάλαια ποὺ ἀφιερώνει ὁ Lacan στὴν ἐξάρτηση τοῦ ὑποκειμέ-

νου ἀπὸ τὴ λειτουργία τοῦ βλέμματος καὶ τὸν ρόλο τοῦ φωτός. Ὁ στόχος τοῦ εἶναι σίγουρα ἐξειδικευμένος: θέλει νὰ καταδείξῃ ὅτι ἡ αὐτοσυνειδησία τοῦ ὑποκειμένου, ἡ αὐτεπίγνωση τοῦ ἐγώ, συνιστᾷ μιὰ «ναρκισσική» εἰκόνα ποὺ ἐξασφαλίζει προστασία, παρεμβάλλοντας ἀνάμεσα στὸ ὑποκείμενο καὶ στὸν κόσμο τοῦ τῆς λογικῆς τῆς ψευδαίσθησης, μιὰ λογικὴ κυριαρχία. Ὅμως, μέσα ἀπὸ τὶς ἀναλύσεις ποὺ ἐπιβάλλει ἡ κατάδειξη αὐτοῦ τοῦ στόχου, γίνεται πληρέστερη ἡ διασάφηση τόσο τῆς ἀντικειμενικῆς ἀπροσδιοριστίας τοῦ ὑποκειμένου ὅσο καὶ τοῦ ἀναφορικοῦ χαρακτήρα τῆς ὑπαρκτικῆς τοῦ πραγματοποιήσεως — τῶν κατεξοχὴν θεμάτων ποὺ μᾶς ἐνδιαφέρουν ἐδῶ.

Λέγοντας ὅτι τὸ ὑποκείμενο γεννιέται ἐφόσον στὸ πεδίο τοῦ Ἄλλου ἐμφανίζεται τὸ σημαῖνον, δηλώνουμε καταρχὴν τὸ ὑποκείμενο ὡς δέκτη τοῦ σημαίνοντος καὶ θεατὴ τοῦ σημαινομένου: Τὸ ὑποκείμενο εἶναι ὁ θεατὴς τοῦ κόσμου καὶ εἶναι ὑποκείμενο ἐπειδὴ εἶναι θεατὴς. Ἡ ἴδια ἡ βιολογικὴ λειτουργία τῆς ὄρασης διαστέλλει τὸν φορέα αὐτῆς τῆς λειτουργίας, ἀλλὰ καὶ τὸ γεγονὸς τῆς πραγματοποιήσεώς της, ἀπὸ τὴν πραγματικότητα τῶν ὁρωμένων — ὅχι καὶ πάλι μὲ μιὰ διαστολὴ νοητικὴ ἢ διαλεκτικῆς ἀντίθεσης, ἀλλὰ μὲ μιὰ διαστολὴ λειτουργίας ποὺ συγκροτεῖ τὴν ὑποκειμενικότητα. Θεμελιώδεις παράδειγμα, ἡ αἴσθηση τῶν χρωμάτων: «Ὅ,τιδήποτε εἶναι χρῶμα, λέει ὁ Lacan, δὲν εἶναι παρὰ ὑποκειμενικό, κανένας ἀντικειμενικὸς συσχετισμὸς μέσα στὸ φάσμα δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ συνδέσουμε τὴν ιδιότητα τοῦ χρώματος μὲ τὸ μῆκος κύματος ἢ μὲ τὴν ἀντίστοιχη σὲ αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς φωτεινῆς δόνησης συχνότητα»¹.

1. *Le séminaire XI*, σελ. 90, ἑλλην. μτφρ. σελ. 129. — Γιὰ τὴν κατοχύρωση αὐτῆς τῆς θέσης τοῦ Lacan μὲ τὰ δεδομένα τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, ὁ Ἑλληνας ἀναγνώστης μπορεῖ νὰ ἀνατρέξῃ στὸ προσιτὸ ἔργο τοῦ καθηγητῆ Κ. Δ. Ἀλεξόπου-

Δέν υπάρχουν «ἐξ ἀντικειμένου» χρώματα στὴ φύση — τουλάχιστον τὰ ἐπιστημονικά μας ὄργανα δὲν τὰ πιστοποιοῦν—, τὰ χρώματα εἶναι ὁ τρόπος πού τὸ μάτι μας δέχεται τὸ φῶς, ὁ τρόπος τῆς ὑποκειμενικῆς ἀντίληψης τοῦ φωτός. «Ἐδῶ συλλαμβάνουμε πραγματικά τὴν καθαρὰ ὑποκειμενικὴ λειτουργία, μὲ τὴν τρέχουσα ἔννοια τῆς λέξης, τὸ στίγμα ἐνὸς κεντρικοῦ μηχανισμοῦ πού παρεμβαίνει, γιατί τὸ παιχνίδι τοῦ συνδυασμένου φωτός στὸν πειραματισμὸ — πού γνωρίζουμε ὅλες του τίς συνιστώσες — διαφέρει ἀπὸ αὐτὸ πού ἀντιλαμβάνεται τὸ ὑποκείμενο»¹. Ἡ λειτουργία τῆς ὄρασης προϋποθέτει τὴν ὑποκειμενικὴ ἀντίληψη (perception, Wahrnehmung) τὴν παρέμβαση ἐνὸς «κεντρικοῦ μηχανισμοῦ» πού διαφοροποιεῖ τὸ ὑποκείμενο ἀπὸ τὴν ἀντικείμενη πραγματικότητα σὲ

λου, *Γενικὴ Φυσικὴ*, τόμος πέμπτος: Ὀπτικὴ, Ἀθήναι 1966, σελ. 219 κ.έ., ὅπου καὶ οἱ ἀκόλουθες χαρακτηριστικὲς διατυπώσεις: «Συνυφασμένον μετὰ τοῦ αἰσθήματος τῆς ὁράσεως εἶναι καὶ τὸ αἰσθημα τοῦ χρώματος, ἀμφοτέρω δὲ τὰ αἰσθήματα ταῦτα εἶναι τελείως ὑποκειμενικὰ ἔννοιαι... Τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἐντύπωσις ἐνὸς δεδομένου χρώματος δύναται νὰ παραχθῇ ὑπὸ φωτεινῶν δεσμῶν διαφόρου φασματικῆς συνθέσεως, πείθει ὅτι ἡ ὄρασις εἶναι πολύπλοκον φαινόμενον, ὃχι ἀπλῶς φυσικὸν ἢ φυσιολογικόν, ἀλλὰ κατὰ μέγα μέρος καὶ ψυχολογικόν, παρεμβαλλομένης κατ' οὐσιαστικὸν τρόπον τῆς φαντασίας καὶ τῆς μνήμης... Ἡ δυνατότης τῆς παραγωγῆς ἐνὸς ὠρισμένου χρωματικοῦ αἰσθήματος ὑπὸ ἐντελῶς διαφόρων ἐρεθισμάτων ὀφείλεται εἰς τὴν ἀνικανότητα τοῦ ὀφθαλμοῦ νὰ ἀναλύῃ τὸ ἐρεθίζον φῶς εἰς τὸ φάσμα του».

1. *Le séminaire XI*, σελ. 90, ἑλλην. μτφρ. σελ. 128. Καὶ προσθέτει ὁ Lacan: «Ἀσφαλῶς γιὰ τὴ λειτουργία τῆς σύνθεσης αὐτοῦ πού συμβαίνει πίσω ἀπὸ τὸν ἀμφιβληστροειδῆ, υπάρχουν ἅπαιρα παραδείγματα μέσα στὴ *Φαινομενολογία* τῆς ἀντίληψης (ἀναφέρεται στὸ βιβλίο τοῦ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*). Ὁ Merleau-Ponty ἐπιλέγει σοφὰ ἀπὸ μιὰν ἀφθονὴ φιλοσοφία γεγονότα πολὺ ἀξιοσημείωτα πού δείχνουν, παραδείγματος χάρι, ὅτι ἀρκεῖ νὰ καλύψουμε μὲ μιὰ ὁδὸν ἓνα κομμάτι ἐνὸς πεδίου πού λειτουργεῖ σὰν πηγὴ συνθετῶν χρωμάτων — φτιαγμένων γιὰ παράδειγμα ἀπὸ δυὸ ρόδες, ἀπὸ δυὸ ὁθόνες, πού γυρίζοντας ἢ μιὰ πίσω ἀπὸ τὴν ἄλλη συνθέτουν μιὰ ὁρισμένη ἀπόχρωση φωτός — ὅτι καὶ μόνο αὕτῃ ἡ παρέμβαση κάνει νὰ βλέπουμε τὴ σύνθεση μὲ ἓναν τελείως διαφορετικὸν τρόπο... Ἐπίσης, ἄλλο εἶναι νὰ ἀντιλαμβάνεται κανεὶς τίς ἐπε- νέργειες τῆς ἀντανάκλασης ἐνὸς πεδίου, κι ἄλλο ἐνὸς χρώματος. Ἄς τοποθετή-

ἓνα ἐπίπεδο προ-νοητικὸ καὶ προ-συνειδητὸ — συγκροτεῖ σὲ σχέση τὴν πρωτογενὴ ἀναφορικότητα τοῦ ὑποκειμένου.

Κάθε τι πού ὑπάρχει σχετίζεται μὲ μένα μὲ μιὰ φυσικὴ καταρχὴν σχέση πού συγκροτεῖται μέσω τῆς ἐνέργειας τοῦ φωτός ἀλλὰ καὶ τῆς ἐνέργειας τῆς ἀντίληψης, καὶ μὲ καθιστᾷ ὑποκείμενο. Δέν εἶναι αὕτῃ μιὰ συνειδητὴ σχέση, ἡ στάση-τοποθέτησή μου ἔναντι τοῦ ἀντικείμενου κόσμου· εἶναι ἓνα προγενέστερο γεγονός ἐνεργητικῆς ἀνταπόκρισής μου στὴ φυσικὴ ἐνέργεια τοῦ φωτός, γεγονός συνάντησης δυὸ ἐξίσου πρωτογενῶν ἐνεργειῶν. Γίνεται δυνατὴ ἡ συνάντηση, στὸ ποσοστὸ πού μὲ συγκροτεῖ σὲ ὑποκείμενο, δηλαδή σὲ φορέα τῆς ἐντύπωσης (impression, Eindruck). «Αὐτὸ πού εἶναι φῶς, λέει ὁ Lacan, μὲ κοιτάζει, καὶ χάρις σὲ αὐτὸ τὸ φῶς στὸ

σοῦμε, παραδείγματος χάρι, ἓνα κίτρινο πεδίο πλάι σὲ ἓνα πεδίο μπλε — τὸ μπλε πεδίο δεχόμενο τὸ φῶς πού ἀντανάκλαται στὸ κίτρινο πεδίο, θὰ ὑποστῇ κάποια ἀλλαγὴ... Μὲ ἄλλα λόγια, χρειάζεται νὰ θέσουμε τώρα τὸ ἐρώτημα, τί εἶναι τὸ μάτι ὡς ὄργανο. Ἡ λειτουργία, λένε, δημιουργεῖ τὸ ὄργανο. Καθαρὸς παραλογισμὸς — αὕτῃ οὔτε καὶ τὸ ἐξηγεῖ. "Ὅ,τι ὑπάρχει στὸν ὁργανισμὸ ὡς ὄργανο, παρουσιάζεται πάντοτε μὲ ἓνα πλῆθος ἀπὸ λειτουργίες» (σελ. 133). Τὰ φιλοσοφικὰ συμπεράσματα πού θὰ μπορούσε νὰ συναγάγει κανεὶς ἀπὸ αὐτὲς τίς θέσεις εἶναι πολλά, θὰ διεύρυναν ὅμως ὑπερβολικὰ τὴν ἐδῶ θεματικὴ μας. Τὸ γονιμότερο πάντως ἐρώτημα, ὃχι ἄγνωστο στὴ φιλοσοφικὴ προβληματικὴ, εἶναι γιὰ τὴν ἀνθρωποκεντρικὴ ἢ ὃχι νοηματοδότηση τοῦ σύμπαντος — ἐρώτημα πού φορτίζεται ἀποκαλυπτικὰ ἀπὸ τὴ διαπίστωση ὅτι τουλάχιστον ἡ χρωματικὴ-αἰσθητικὴ διάσταση τοῦ περιβάλλοντος κόσμου ἀποκλειστικὰ ἀνθρώπινον ὑποκείμενο. — Γιὰ τίς ποικίλες πλευρὲς φιλοσοφικῆς σπουδῆς τῆς αἰσθητικῆς τῶν χρωμάτων βλ. ἐνδεικτικὰ: R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* III, 19. — John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book II, Chapter VIII, § 14 κ.έ. καὶ Chapter XXIII § 8 κ.έ. — I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 14, Werkausgabe (Suhrkamp) τόμος X, σελ. 139 κ.έ. — G. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 320, Werkausgabe (Suhrkamp) τόμος 9, σελ. 242 κ.έ., 250, 259, 263 κ.έ. — A. Schopenhauer, *Über das Sehen und die Farben* (1816). — Goethe, *Zur Farbenlehre* (1810). — Werner Heisenberg, *Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lichte der modernen Physik* (1941). — Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben*, Oxford (Blackwell) 1977.

βάθος του ματιού μου κάτι ζωγραφίζεται — πού δεν είναι διόλου άπλως ή συγκροτημένη σχέση, τὸ ἀντικείμενο πού θὰ μελετήσει ὁ φιλόσοφος, ἀλλὰ πού εἶναι ἐντύπωση»¹. Ἡ ἐκφραση «τὸ φῶς μὲ κοιτάζει» θέλει μᾶλλον νὰ δηλώσει τὴ φωτεινὴ ἐνέργεια πού «ἐρχεται» πρὸς ἐμένα ἢ «ἀπευθύνεται» σὲ μένα κάνοντας δυνατὴ τὴν ἀνάδυση τοῦ σημαίνοντος — καὶ ἡ ἀνάδυση τοῦ σημαίνοντος συγκροτεῖ σὲ ἐντύπωση τὴ φυσικὴ ἀποτύπωση τοῦ φωτὸς στὸ βάθος τοῦ ματιοῦ μου, ἐνῶ ταυτόχρονα συγκροτεῖ καὶ μένα σὲ ὑποκείμενο.

Ἐπανερχόμεστε λοιπὸν στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ ἀνάδυση τοῦ ὑποκειμένου στὸ πεδίο τοῦ Ἄλλου ὄχι μόνο δὲν μπορεῖ νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς ἀλλοτρίωση τοῦ ὑποκειμένου, ἀλλὰ εἶναι αὐτὴ πού μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ἀναχθοῦμε στὴν πρωτογενὴ «ρίζα» τῆς ὑποκειμενικότητας, δηλαδή στὴν ἐτερότητα.

Ἄς δοῦμε τώρα ποῖο εἶναι τὸ ἐπόμενο βῆμα γιὰ τὴν προσέγγιση τοῦ γεγονότος τῆς ἀλλοτρίωσης:

Μὲ τὸν κίνδυνο πάντοτε μιᾶς ὑπερβολικῆς σχηματοποίησης, θὰ λέγαμε ὅτι ὁ Lacan προχωρεῖ στὸν πληρέστερο ἐντοπισμὸ τῆς ἀλλοτρίωσης ἐπισημαίνοντας τὸ ἐνδεχόμενο μιᾶς ἐπιλογῆς πού εἶναι μονομερῆς, ἐνῶ ἀγνοεῖται ἢ δὲν συλλαμβάνεται ἡ μονομέρειά της.

Καὶ ἐπειδὴ ἡ ἀλλοτρίωση ἀφορᾷ ὅπωςδήποτε τὸ ὑποκείμενο, ἡ μονομέρεια μὲ τὴν ὁποία τὴ συνδέει ὁ Lacan δὲν ἀναφέρεται σὲ ἐξωτερικὴς πρὸς τὸ ὑποκείμενο ἐπιλογές, ἀλλὰ σὲ ἕναν αὐτοκαθορισμὸ πού καταλήγει στὴν «ἐνεργητικὴ ἀνυπαρκτοποίηση» (ἢ μηδενισμό, μὲ ἐνεργητικὴ σημασία — *néantisation active*, λέει ὁ Lacan) τοῦ ὑποκειμένου.

«Ὁ τρόπος τῆς παρουσίας μου στὸν κόσμο εἶναι τὸ ὑπο-

κείμενο, πού περιοριζόμενο σὲ μόνη αὐτὴ τὴ βεβαιότητα ὅτι εἶναι ὑποκείμενο, γίνεται ἐνεργητικὴ ἀνυπαρκτοποίηση»¹. Ὁ περιορισμὸς τοῦ ὑποκειμένου σὲ μόνη τὴ βεβαιότητα ὅτι εἶναι ὑποκείμενο, συνιστᾷ μιὰ μονομερῆ ἐπιλογή, τὴν ἐπιλογή τοῦ νοήματος «ὑποκείμενο» — γιὰτὶ ἡ ἐμμονὴ στὸ νόημα, μόνη αὐτὴ, ἐξασφαλίζει βεβαιότητα. Καὶ ἐξασφαλίζει βεβαιότητα, γιὰτὶ τὸ νόημα εἶναι ἀντικείμενο πού ἐξουσιάζεται — εἶναι ἡ βεβαιότητα τῆς ἐξουσιαστικῆς κατοχῆς πού ἐξασφαλίζεται μὲ τὴν ἐπιλογή τοῦ νοήματος («ἐκεῖνο τὸ μοῦ ἀνήκουν τῶν ἀντιληπτικῶν παραστάσεων, πού φέρνει στὸ νοῦ τὴν ἰδιοκτησίαν»).

Ποῖο εἶναι ὅμως τὸ ἕτερο πρὸς τὸ νόημα διαζευτικὸ ἐνδεχόμενο ἐπιλογῆς ὅταν πρόκειται γιὰ τὸν αὐτοκαθορισμὸ τοῦ ὑποκειμένου; Ὁ Lacan λέει: τὸ εἶναι τοῦ ὑποκειμένου, «αὐτὸ πού βρίσκεται ἐδῶ, κάτω ἀπὸ τὸ νόημα». Ἀλλὰ ἂν τὸ νόημα ἐπικαλύπτει τὸ εἶναι δίχως νὰ ἐξαντλεῖ τὸν καθορισμὸ του, ἡ ἐπιλογή τοῦ νοήματος δὲν εἶναι μονομερῆς μόνο, εἶναι κυρίως ἐλλειπτικὴ. Ὡστόσο τὴν ἴδια ἐλλειπτικότητα θὰ εἶχε καὶ ἡ μονομερῆς ἐπιλογή τοῦ εἶναι γιὰ τὸν αὐτοκαθορισμὸ τοῦ ὑποκειμένου. «Ὅποια κι ἂν εἶναι ἡ ἐπιλογή πού γίνεται, ἔχει γιὰ συνέπεια ἕνα οὔτε τὸ ἕνα - οὔτε τὸ ἄλλο... Διαλέγουμε τὸ εἶναι, τὸ ὑποκείμενο ἐξαφανίζεται, μᾶς ξεφεύγει, πέφτει μέσα στὸ μὴ-νόημα — διαλέγουμε τὸ νόημα, καὶ τὸ νόημα δὲν ἐπιζεῖ παρὰ κολοβωμένο ἀπὸ αὐτὸ τὸ κομμάτι τοῦ μὴ-νοήματος πού εἶναι, καθαρὰ, αὐτὸ πού συνιστᾷ, μέσα στὴν πραγματώσῃ τοῦ ὑποκειμένου, τὸ ἀσυνείδητο»².

Ἡ ἀλλοτρίωση τοῦ ὑποκειμένου συνίσταται στὴν ἐπιλογή αὐτοκαθορισμοῦ πού ἀγνοεῖ τὴν ἐλλειπτικότητα καὶ μονομέρεια τοῦ ἐπιλεγομένου. «Ἡ ἐπιλογή δὲν εἶναι λοιπὸν ἐδῶ,

1. *Le séminaire XI*, σελ. 77, ἑλλην. μτφρ. σελ. 109.

2. *Le séminaire XI*, σελ. 191-192, ἑλλην. μτφρ. σελ. 268-269.

1. *Le séminaire XI*, σελ. 89, ἑλλην. μτφρ. σελ. 127.

παρά τὸ νὰ ξέρει κανεὶς (ἢ ὑπογράμμιση δική μου), ἂν ἐννοεῖ νὰ κρατήσῃ ἓνα ἀπὸ τὰ μέρη, ἀφοῦ τὸ ἄλλο ὁπωσδήποτε ἐξαφανίζεται»¹. Αὐτὸ τὸ «νὰ ξέρει κανεὶς» σημαίνει τὴν ἐπιλογὴ-ἐπίγνωση τῆς σχετικότητος τῆς γνώσης πὺ ἀντιπροσωπεύει ὁ ἐπιλεγόμενος αὐτοκαθορισμός. Εἶναι σχετικὴ αὕτη ἢ γνώση, ἀφοῦ ἡ ἐπιλογὴ τοῦ νοήματος ἀφήνει ἀπ' ἐξω τὴ δυναμικὴ τοῦ εἶναι (ἐδῶ, τὴν πραγματικότητα τοῦ ἀσυνειδήτου) καὶ ἡ ἐπιλογὴ τῆς ἀνυπότακτῆς σὲ ὅποιοδήποτε νόημα δυναμικῆς τοῦ εἶναι ἀφήνει ἀπ' ἐξω τὴ δυνατότητα σύλληψης τοῦ συγκεκριμένου, ἐγκαταλείπει τὸ ὑποκείμενο στὸ μὴ-νόημα. Ἡ ἄγνοια τῆς γνωστικῆς σχετικότητος πὺ συνεπάγεται ἡ ἐπιλογὴ ἑνὸς ἀπὸ τὰ δύο σκέλη τοῦ διαζευκτικοῦ καθορισμοῦ τοῦ ὑποκειμένου, συνιστᾷ τὴν ἀλλοτρίωση. Ἀλλοτρίωση εἶναι ἡ ἄγνοια τῆς γνωστικῆς σχετικότητος, ἄρα ἡ βεβαιότητα γνωστικοῦ καθορισμοῦ τοῦ ὑποκειμένου ὡς νοήματος ἢ ὡς μὴ-νοήματος, ὁ ἐγκλωβισμός τοῦ ὑποκειμένου στὴ σιγουρὰ τῆς ratio ἢ στὴν ἀντίστοιχη σιγουριά τοῦ ἀγνωστικισμοῦ.

Ἄν ἱστορικὰ τὸ φαινόμενο τῆς ἀλλοτρίωσης ἐμφανίζεται κατεξοχὴν στὶς δυτικο-ευρωπαϊκοῦ τύπου κοινωνίες, εἶναι γιὰ αὐτὲς ἐξέθρεψαν (καὶ ἐκτρέφουν) τὶς πλασματικὲς αὐτὲς βεβαιότητες. Ἡ κυριαρχία τοῦ καρτεσιανοῦ cogito, «αὐτοῦ τοῦ συλλογιζόμενου συλλογισμοῦ» (réflexion réfléchissante), ὅπως λέει ὁ Lacan, «φτάνει ὡς τὸ νὰ περιορίσῃ τὸ κυριεμένο ἀπὸ τὸν καρτεσιανὸ στοχασμὸ ὑποκείμενο σὲ μιὰ ἐξουσία ἀνυπαρκτοποίησης»². Τὸ ὑποκείμενο ἀντλεῖ βεβαιότητα αὐτοκαθοριζόμενο ὡς ὑπαρξὴ μὲ τὴ σκέψη, ἐξουσιάζει τὴν ὑπαρξὴ του μὲ τὸν νοηματικὸ καθορισμὸ τῆς, ὅμως αὕτη ἢ ἐξουσία εἶναι, τελικὰ, ἀνυπαρκτοποίηση: Μὲ κοινωνιολογικὲς

κατηγορίες θὰ ἐρμηνεύαμε τὴν ἀνυπαρκτοποίηση ὡς μεταβολὴ τοῦ ὑποκειμένου σὲ γυμνὴ ἔννοια (blosser Begriff) καθοριζόμενη ἀπὸ νοητικὲς ἐπίσης προδιαγραφές (ιδεαλιστικὲς ἢ ὑλιστικὲς ἢ ὑλικο-ιστορικὲς, ἀδιάφορο)· σὲ μονάδα μιᾶς αὐτοσυνειδησίας πὺ τὴ διαμορφώνουν ἐξωτερικοὶ παράγοντες· σὲ νομικὸ ὑποκείμενο αὐτοκαθοριζόμενο ἀπὸ τὰ δικαιώματα καὶ τὶς ὑποχρεώσεις του κλπ., κλπ.¹

Ἀλλὰ καὶ «ἡ συνέχεια τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ (στὴ Δύση) κάνει πραγματικὰ τὸ ὑποκείμενο νὰ γύρει πρὸς τὴν ἱστορικὴ μετατρεπτικὴ δράση (vers l'action historique transformante) καὶ διατάσσει, γύρω ἀπὸ αὐτὸ τὸ σημεῖο, τοὺς διαμορφωμένους τρόπους τῆς ἐνεργητικῆς αὐτοσυνειδησίας διαμέσου τῶν μεταμορφώσεων τῆς μέσα στὴν Ἱστορία. Ὅσο γιὰ τὸν στοχασμὸ πάνω στὸ εἶναι, πὺ φτάνει στὸ ζενίθ του μὲ τὴ σκέψη τοῦ Heidegger, ἀποκαθιστᾷ στὸ ἴδιο τὸ εἶναι αὕτη τὴν ἐξουσία ἀνυπαρκτοποίησης — ἢ τουλάχιστον θέτει τὸ ἐρώτημα τοῦ πῶς μπορεῖ νὰ ἀναφέρεται σὲ αὐτὴν»². Ἡ ἄλ-λειψη ἀναφορᾶς «στὸ καθαρὰ ψυχαναλυτικὸ ἀσυνειδήτο» ἀφήνει καὶ τὶς δυὸ αὐτὲς πτυχὲς τῆς δυτικῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης (μαρξισμὸ καὶ φιλοσοφία τῆς ὑπαρξῆς) ἐξίσου ἐκθετεῖ στὴν ἄγνοια τῆς γνωστικῆς σχετικότητος σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὸν αὐτοκαθορισμὸ τοῦ ὑποκειμένου, καὶ ἐπομένως τὶς καθιστᾷ ἐξίσου φορεῖς τῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ ὑποκειμένου. Ἄν τὸ ὑποκείμενο αὐτοκαθορίζεται ἀπὸ τὴν ἐνεργητικὴ του αὐτοσυνειδησία, ἔτσι ὅπως αὕτη (ποικιλότροπα) διαμορφώνεται πάνω στὴν πράξη ἢ δράση γιὰ τὴ μετάπλαση τῆς ἱστορικῆς του μοίρας, τότε ἔχει ἐπιλέξει γιὰ τὸν αὐτοκαθορισμὸ του ἓνα

1. Βλ. ἐνδεικτικὰ τὸ ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρον Κεφάλαιο: Rationalisierung als Verdinglichung, στὸ βιβλίο τοῦ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τόμος I, σελ. 455 κ.έ.

2. *Le séminaire XI*, σελ. 77, ἑλλην. μτφρ. σελ. 109-110.

1. *Le séminaire XI*, σελ. 191, ἑλλην. μτφρ. σελ. 268.

2. *Le séminaire XI*, σελ. 77, ἑλλην. μτφρ. σελ. 109.

νόημα πού είναι όμως όπωσδήποτε «κολοβωμένο από αυτό το κομμάτι του μη-νοήματος, πού συνιστά, μέσα στην πραγματώση του υποκειμένου, το άσυνείδητο». "Αν αντίστοιχα το υποκείμενο επιλέξει την έκδοχή του είναι ως χρονικής ανάδυσης στην εμφάνεια της οντότητας, ανάδυσης πού έχει σύστοιχη οντολογικά τη λήθη, την αυτοαπόκρυψη (δηλαδή τον μηδενισμό) του όντος, τότε ο αυτοκαθορισμός του υποκειμένου «έξαφανίζεται, μάς ξεφεύγει, πέφτει μέσα στο μη-νόημα» — και ο Sartre έδειξε με αμείλικτη διεισδυτικότητα το ά-νόητο (absurde) της υποκειμενικής ύπαρξης, έτσι όπως προκύπτει από την οντολογία του Heidegger.

Η παρεμβολή επομένως του «καθαρά ψυχαναλυτικού άσυνειδήτου» στη φιλοσοφική διερεύνηση του υποκειμένου, μάς οδηγεί προς μιάν άλλη οντολογία, πού διαφοροποιείται από την ως τώρα δυτικο-ευρωπαϊκή φιλοσοφική παράδοση, γιατί προϋποθέτει την κριτική σχετικότητα της γνωστικής πρόσβασης στον οντολογικό καθορισμό. Η πρόσβαση αυτή μπορεί να είναι κριτική και όχι σχετικιστική ή άγνωστικιστική, στο ποσοστό πού αναιρεί τις πλασματικές βεβαιότητες άτομικής έξουσίας πάνω στη γνώση, επιτρέποντας την έπαλήθευση του υποκειμενικού αυτοκαθορισμού μέσα από τη σχέση, όπως αυτή σημαίνεται από τον λόγο.

"Αν το υποκείμενο «ανάδύεται στο πεδίο του "Αλλου», «προσδιοριζόμενο από τη γλώσσα και τον λόγο», κι αν είναι το σημαίνον πού «παραγόμενο στο πεδίο του "Αλλου κάνει να ανάδύεται το υποκείμενο της σημειοδότησής του», τότε είναι ή δυναμική αναφορικότητα του σημαίνοντος (συντελεστή και έκφραστή της σχέσης) πού «σκοτώνει όλα τα νοήματα» — οδηγεί το υποκείμενο στην έλευθερία από κάθε άλ-

λοτριωτικό έγκλωβισμό σε πλασματικές βεβαιότητες όρθολογισμού ή άγνωστικισμού. Η παρεμβολή του «καθαρά ψυχαναλυτικού άσυνειδήτου» στη φιλοσοφική διερεύνηση της υποκειμενικής αυτογνωσίας διευκρινίζει την κριτική προϋπόθεση έπαλήθευσης της γνωστικής σχέσης μέσω του σημαίνοντος λόγου: Κριτική προϋπόθεση είναι ή διάσωση της επιθυμίας από κάθε υποκατάστασή της στο επίπεδο των ψευδαισθήσεων άτομικής αὐτάρκειας — νοητικής βεβαιότητας ή μηδενισμού της ύπαρκτικής βεβαιότητας. Έπιθυμία είναι ή δυναμική της κοινωνίας, ή άφετηριακή φορά προς το κοινωνείν πού είναι και συστατική του υποκειμένου — φορά του υποκειμένου προς το αληθεύειν πού ταυτίζεται με το κοινωνείν.

"Αν το πρωταρχικό σημαίνον είναι το σημαίνον της επιθυμίας και αν ή επιθυμία είναι πού «συγκροτεί το υποκείμενο ως έλευθερία απέναντι σε όλα τα νοήματα» — δηλαδή ως επιθυμία ζωής, «ζωής άθάνατης, ζωής άπερίσταλτης, ζωής πού δέν έχει ανάγκη από κανένα όργανο, ζωής άπλοποιημένης και άκατάλυτης» — τότε «το πρωταρχικό σημαίνον γίνεται φορέας της άπειροποίησης (infinisition) της αξίας του υποκειμένου, όχι διόλου άνοιχτής σε όλα τα νοήματα, αλλά πού τα καταργεί όλα, πράγμα διαφορετικό. Αυτό εξηγεί το γεγονός ότι δέν μπόρεσα να χειριστώ τη σχέση άλλοτρίωσης, χωρίς να παρεμβάλω τη λέξη έλευθερία. Αυτό πού θεμελιώνει, πραγματικά, μέσα στο νόημα και στο ριζικό μη-νόημα του υποκειμένου τη λειτουργία της έλευθερίας, είναι καθαρά αυτό το σημαίνον πού σκοτώνει όλα τα νοήματα»¹.

1. *Le séminaire XI*, σελ. 227, έλλην. μτφρ. σελ. 320.

3. Συμπερασματικές συντεταγμένες

Είναι καιρός να συνοψίσουμε τις συμπερασματικές συντεταγμένες μιᾶς κριτικῆς ὄντολογίας, ὅπως προκύπτουν ἀπὸ τις ἀναλύσεις ποὺ προηγήθηκαν με ἀφετηρία τὰ ἀποσπάσματα τῆς σκέψης τοῦ Marx καὶ τοῦ Lacan.

Πρέπει νὰ ἐπαναλάβουμε ὅτι τὸ θέμα μας ἐδῶ δὲν εἶναι ἡ διερεύνηση τῶν δυνατοτήτων γιὰ τὴ συγκρότηση μιᾶς ὁλοκληρωμένης κριτικῆς ὄντολογίας. Τὸ θέμα ποὺ ἔχουμε θέσει στὸ βιβλίο αὐτό, εἶναι ἡ καταρχὴν δυνατότητα ὄντολογικοῦ θεμέλιου τῆς κριτικῆς πρόσβασης στὴ γνώση, δυνατότητα ποὺ μπορεῖ νὰ διασώσει τὸν κριτικισμό ἀπὸ τὴν ἐκπτώσή του σὲ σχετικισμό καὶ σκεπτικισμό, καθορίζοντας τις προϋποθέσεις μιᾶς πραγματικῆς κοινωνικῆς λειτουργίας τοῦ ὀρθοῦ λόγου.

Εἶδαμε ὅτι με τὸν Marx —καὶ γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἱστορία τῆς δυτικο-ευρωπαϊκῆς φιλοσοφίας— ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη ἐρμηνεύεται ὄχι ὡς προῖον νοητικῆς ἀφαίρεσης (ὄχι δηλαδὴ ὡς ὄντότητα καθεαυτὴν ἢ ὡς ἀπλὴ φαινομενικότητα ἢ καὶ ὡς αὐτοσυνειδησία), ἀλλὰ ὡς δυναμικὰ ἐνεργούμενο γεγονός σχέσης. Καὶ ἡ ἐνεργούμενη σχέση, ὡς ὄντολογικὴ πιά κατηγορία (προσδιοριστικὴ τοῦ τρόπου με τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη) ἐπιτρέπει τὴ συνεχὴ κριτικὴ ἐπαλήθευση τῆς πραγματοποίησης ἢ τῆς ἀποτυχίας της — τὴν κριτικὴ ἐπισήμανση τῆς ἀλλοτρίωσης τῆς σχέσης σὲ ἐξάρτηση, ὑποταγὴ, ὑπαρκτικὴ ἀλλοίωση.

Στὸ βασικὸ αὐτὸ συμπέρασμα εἶδαμε νὰ προστίθενται οἱ ἀναλύσεις τοῦ Lacan γιὰ τὸν ριζικὰ πρωτογενὴ ἀναφορικὸ χαρακτήρα τῆς λειτουργίας τοῦ ὑποκειμένου, πρὶν καὶ ἀπὸ τὴν ἐκδήλωση τῶν συνειδητῶν σχέσεων ποὺ συγκροτοῦν τὸ ἀντικειμενικὰ κοινωνικὸ γεγονός τῆς ζωῆς. Ὁ Lacan (καὶ πρὶν ἀπὸ αὐτὸν ὁ Freud) προϋποθέτει ἕναν ἀφετηριακὸ «πυ-

ρήνα» τῆς ὑποκειμενικότητας (ὅ,τι στὴ φιλοσοφία θὰ ὀνομάζουμε ὑπόσταση τοῦ ὑποκειμένου) ποὺ ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ συγκεκριμενοποιηθεῖ σὲ προσδιοριστικὸ νόημα, γιὰτὶ ἀπλῶς τὸν προϋποθέτουμε ἐρευνώντας μόνο τις συνέπειές του: τὴν παρέμβασή του γιὰ τὴ συγκρότηση τῆς ἀντίληψης, παρέμβαση ποὺ προσδίδει σὲ κάθε γεγονός ὑποκειμενικῆς ἀντίληψης χαρακτήρα ἀπόλυτης ἐτερότητας. Ἡ ἴδια ἡ λειτουργία τῆς ἀντίληψης εἶναι ἀναφορικὴ, συνιστᾷ τὸν ἀναφορικὸ τρόπο με τὸν ὁποῖο ἐνεργεῖται τὸ ὑποκείμενο. Ὁ ἀναφορικὸς αὐτὸς τρόπος εἶναι ὁ τρόπος τοῦ λόγου καὶ ἔχει τὴν ἀφετηρία του ὄχι στὴν τάση ἢ ὁρμὴ ἱκανοποίησης τῶν ἀναγκῶν τῆς ζωῆς, ἀλλὰ στὴν πρωτογενὴ καὶ συστατικὴ τῆς ἐνέργειας τοῦ ὑποκειμένου ἐπιθυμία τῆς ζωῆς καθεαυτὴν, τῆς ζωῆς πέρα ἀπὸ κάθε περιορισμό, περιστολὴ ἢ ἀνάγκη.

Οἱ συμπερασματικὲς αὐτὲς προτάσεις συνιστοῦν μιὰ καταρχὴν ὄντολογικὴ θεώρηση, ἐφόσον ἀπαντοῦν καταρχὴν στὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι, ὅπως τὸ σπουδάζουμε τουλάχιστον στὴν περίπτωση τοῦ ἀνθρώπινου ὑποκειμένου. Ἀφετηρία τῆς ἀπάντησης δὲν εἶναι ἡ νοητικὴ σύλληψη τοῦ ὄντολογικοῦ προβλήματος καὶ ἡ μεθοδολογικὰ συνεπὴς ἀντιμετώπισή του — σύλληψη καὶ ἀντιμετώπιση ποὺ χρειάζονται ὅπωςδήποτε μιὰ μεταφυσικὴ-ὑπερβατικὴ ἐπικύρωση (ἐμπειρικὰ ἀναπόδεικτα πάντοτε) γιὰ νὰ μὴν ἐκπέσουν στὴ σχετικότητα τῆς ὑποκειμενικῆς ἐκδοχῆς ἢ τῆς ἀπλῆς «υπόθεσης». Ἀφετηρία τῆς ἀπάντησης εἶναι ἡ κοινὰ δεδομένη ἐμπειρία τῆς ὑποκειμενικότητας ὡς ὑπαρκτικοῦ γεγονότος, ἀλλὰ καὶ ὡς προϋποθετικῆς ταυτόχρονα ἀρχῆς κάθε πρόσβασης στὴ γνώση.

Βασισμένη στὴν κοινὰ δεδομένη ἐμπειρία, ἡ διερεύνηση τῆς λειτουργίας τοῦ ὑποκειμένου μπορεῖ νὰ ἔχει μιὰ πραγματικὴ - θετικὴ (ὄχι ἀφηρημένη - ἐξωεμπειρικὴ) ἐπαλήθευση.

Ἡ ἐπαλήθευση εἶναι πραγματική - θετική, στὸ ποσοστὸ ποὺ ἡ κοινὰ δεδομένη ἐμπειρία τῆς ὑποκειμενικότητας κοινωνεῖται μὲ τὸν λόγο — ἔστω κι ἂν ὁ λόγος ἐπισημαίνει χωρὶς νὰ ἐξαντλεῖ τὴν ὑποκειμενικὴ ἐμπειρία. Ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ὁ λόγος σημαίνει - ἐπισημαίνει καταρχὴν τὴν ἐμπειρία τῆς ὑποκειμενικότητας, ἡ ὀρθότητα τῆς σημαντικῆς του ἐλέγχεται ἀπὸ τὴν διυποκειμενικὴ ἀνταπόκριση στὴ σημαίνουσα ἐμπειρία, δηλαδή ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν κοινωνικὴ λειτουργία τοῦ λόγου.

Εἶναι φανερό ὅτι μιλώντας ἐδῶ γιὰ τὴν κοινωνικὴ λειτουργία τοῦ λόγου, δὲν ἀναφερόμαστε ἀπλῶς στὸ γεγονὸς τῆς κοινῆς (διυποκειμενικῆς) κατανόησης τῶν σημαινόντων τοῦ λόγου (στὴν intersubjektive Anerkennung als soziale Geltung, ὅπως ὀρίζει ὁ Habermas¹), ποὺ εὐκολὰ μπορεῖ νὰ «ἐκπέσει» στὴν ἐκδοχὴ τῆς σημαντικῆς τοῦ λόγου ὡς ἀναγκαίης σύμβασης γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση τῆς ὁμαδικῆς συμβίωσης (ἀνοίγοντας τὸν δρόμο στὸν σχετικισμό καὶ σκεπτικισμό). Οἱ ἀναλύσεις τῶν προηγούμενων σελίδων μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ ἀναφερόμαστε στὴν κοινωνικὴ λειτουργία τοῦ λόγου ὡς σὲ λειτουργία διυποκειμενικῆς ἀνταπόκρισης στὴ σημαίνουσα ἐμπειρία — λειτουργία συντονισμοῦ στὴν ἐμπειρικὴ σχέση μὲ τὰ σημαίνοντα ἀπὸ τὸν λόγο. Καὶ ἐπειδὴ ἡ σχέση εἶναι ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἐκδηλώνεται τὸ ὑποκείμενο ὡς ὑπαρκτικὸ γεγονὸς, ἀλλὰ καὶ ὡς προϋποθετικὴ ἀρχὴ κάθε πρόσβασης στὴ γνώση, μπορούμε νὰ ὀρίσουμε τὴν κοινωνικὴ λειτουργία τοῦ λόγου δίχως καταφυγὴ στὴ σχετικότητα τῆς σύμβασης. Ἐτσι ἀποτρέπουμε τὴν ἀπειλὴ τοῦ σχετικισμοῦ καὶ σκεπτικισμοῦ, χωρὶς νὰ θυσιάζουμε τὴ δυναμικὴ τῆς κριτικῆς ἐπαλήθευσης τῶν σημαινόντων τοῦ λόγου. Γιατὶ ἡ κριτικὴ ἐπαλήθευση μετατίθεται ἀπὸ τὸν ἑλεγχὸ τῆς μεθοδολο-

γικῆς ὀρθότητας, στὴν ἐμπειρικὴ πιστοποίηση τῆς γνησιότητας ἢ ἀλλοτρίωσης τῆς κοινωνικῆς λειτουργίας τοῦ λόγου — ἀνταπόκρισης τοῦ ὑποκειμένου στὸν τρόπο τῆς σχέσης καὶ ὄχι τῆς ἐξάρτησης ἢ ὑποταγῆς. Ἄν ἡ ὑπαρξὴ ἀληθεύει (πραγματοποιεῖται καὶ φανερώνεται) ὡς κοινωνικὴ δυναμικὴ, τότε καὶ ἡ γνώση δὲν μπορεῖ νὰ ἀληθεύει ἔξω ἀπὸ αὐτὴ τὴ δυναμικὴ.

Μὲ ἄλλα λόγια: Ἡ διυποκειμενικὴ ἀνταπόκριση τοῦ λόγου στὴν κοινὰ δεδομένη ἐμπειρία τῆς ὑποκειμενικότητας ἐπαληθεύεται ὡς πραγματοποίηση - φανέρωση τοῦ τρόπου ὑπαρξῆς καὶ γνώσης, ποὺ εἶναι γιὰ τὸ ὑποκείμενο ἡ ἀναφορὰ - κοινωνία - σχέση. Ἐτσι ὁ πραγματικὸς - θετικὸς χαρακτήρας τῆς ἐπαλήθευσης δὲν ἐξαντλεῖται στὴ μεθοδολογικὴ ἀπλῶς ὀρθότητα τοῦ σημαίνοντος λόγου. Ὁ ὀρθὸς λόγος (μεθοδολογικὰ - νοηματικὰ ὀρθὸς) εἶναι μέσο ἢ ὄργανο κριτικῆς ἐπαλήθευσης, στὸ ποσοστὸ ποὺ ἐπιτρέπει (καὶ ἐξασφαλίζει) νὰ κοινωνεῖται ἡ ὑποκειμενικὴ ἐμπειρία, νὰ συντονίζεται σὲ μιὰ κοινὴ κατανόηση. Ἡ κοινωνικὴ λειτουργία τοῦ λόγου ἐπαληθεύει τὴν ὀρθότητά του, ἐπαληθεύουσα ἡ ἴδια ὡς ὀντολογικὴ ἀρχὴ γνωστικῆς ἐπαλήθευσης — δηλαδή πραγματοποίησης καὶ φανέρωσης τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξὴ. Αὐτὸς ὁ τρόπος βεβαιώνεται μὲ τὴν διυποκειμενικὴ ἀνταπόκριση εἴτε στὴν ἐμπειρία τῆς κοινωνικοιστορικῆς παρατήρησης (ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Marx), εἴτε στὴν ἐμπειρία τῆς κλινικῆς παρατήρησης (ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Lacan) — χωρὶς νὰ ἀποκλείονται καὶ ἄλλες ἀφετηρίες πρόσβασης στὴ διερεύνηση τῆς λειτουργίας τοῦ ὑποκειμένου. Μὲ ὁποιαδήποτε ἐμπειρικὴ ἀφετηρία, ἡ διερεύνηση τῆς λειτουργίας τοῦ ὑποκειμένου εἶναι διερεύνηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος, διερεύνηση τοῦ εἶναι ὡς πρωταρχικοῦ δεδομένου τῆς ἐμπειρίας ὅλων, πρὶν ἀπὸ κάθε ἀντικειμε-

1. *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, σελ. 133.

νοποίησή του σὲ συμβατικά διαπιστωτικές φαινομενολογικές ἐπισημάνσεις. Ἡ διερεύνηση τοῦ ὑπαρκτικοῦ γεγονότος καὶ ἡ ἐμπειρία πιστοποίησης τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖο πραγματοποιεῖται τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονὸς καὶ ἡ φανέρωση - κοινοποίηση αὐτοῦ τοῦ τρόπου βρίσκουν μιὰ κοινὴ δυνατότητα δυναμικῆς ἐπαλήθευσης μόνο στὴν κοινωνικὴ λειτουργία τοῦ λόγου. Ἡ ὁρθότητα τῆς ἐπαλήθευσης (ὁ πραγματικὸς - θετικὸς χαρακτήρας τῆς) εἶναι ἡ ἴδια ἡ κοινωνικὴ λειτουργικότητα τοῦ λόγου — ἡ πραγματοποίηση καὶ φανέρωση, μέσω τοῦ λόγου, καὶ τῆς ὑπαρξῆς καὶ τῆς γνώσης ὡς γεγονότος ἀναφορᾶς - κοινωνίας - σχέσης. Ἡ ὑπαρκτικὴ καὶ γνωστικὴ ἐμπειρία τοῦ ὑποκειμένου ἐπαληθεύεται ὡς ἐλευθερία ἀπὸ κάθε ψευδαίσθηση νοητικῆς ἀτομοκεντρικῆς αὐτάρκειας, ἀπὸ κάθε ἐγκλωβισμό στὴν ἀκοινωνήτη ὑποκειμενικότητα τῆς γνώσης.

Ὅταν ἡ ἐμπειρικὴ πιστοποίηση βεβαιώνει τὴν ὑποκειμενικότητα (τὸ εἶναι καὶ τὴ γνωστικὴ λειτουργία τοῦ ὑποκειμένου) ὡς ἀναφορικὸ γεγονὸς, γεγονὸς σχέσης, τότε ὁ ὁρθὸς λόγος μὲ τὸν ὁποῖο ἐκφέρεται ἡ πιστοποίηση σχετικοποιεῖται διττὰ: Καταρχήν, ὡς μέσο ἢ ὄργανο ποὺ ἀπλῶς σημαίνει - κοινοποιεῖ τὴν πιστοποίηση ἢ καὶ δευτερογενῶς τὴν προκαλεῖ. Σχετικοποιεῖται ἐπίσης ἡ ὀριστικὴ σημαντικὴ τοῦ λόγου καὶ ὡς πρὸς τὴ δυναμικὴ ἀπροσδιοριστία τοῦ σημανόμενου γεγονότος. Ὅμως, τόσο ἡ ἐμπειρικὴ πιστοποίηση ὅσο καὶ ἡ σημαντικὴ τῆς δὲν παύουν νὰ πραγματοποιοῦνται μὲ τὸν τρόπο τοῦ λόγου, τὸν τρόπο τῆς σχέσης. Ἐπομένως, ἡ σχετικοποίηση τοῦ λόγου δὲν σημαίνει στὴν περίπτωσιν αὐτῇ ὑποτίμηση ἢ παραθεώρηση τοῦ λογικοῦ στοιχείου, παραχωρήσεις στὸν ἀνορθολογισμό ἢ τὸν ἀγνωστικισμό. Σημαίνει μόνο τὴν ἐκδοχὴ τοῦ λόγου ὡς γεγονότος σχέσης καὶ ὄχι ὡς αὐτόνομον παράγοντα ὀριστικῆς ἐκφορᾶς τῆς ἀλήθειας. Σημαίνει τὴν

ἐπίγνωση ὅτι τὸ σημανόμενο ἀπὸ τὸν λόγο γεγονὸς ὑπερβαίνει καθεαυτὸ (δηλαδὴ ὡς ἐμπειρικὴ πιστοποίηση) κάθε ὀριστικὸ νόημα, κάθε ἀφαιρετικὴ σχηματοποίηση ἢ ἐγκλωβισμὸς στὶς συμβατικὰ κωδικοποιημένες ἔννοιες — σημαίνει ἡ σχετικοποίηση τὴν ἐξάρτηση (ἐπαλήθευση) τοῦ λόγου ἀπὸ τὴν κοινωνικὴ του λειτουργία.

Τὸ ὑποκείμενο λ.χ. δὲν εἶναι δυνατό νὰ ταυτιστεῖ μὲ τὴν ἀφαιρετικὴ «ἀκίνητοποίηση» τοῦ βιολογικοῦ του γίγνεσθαι στὴ λογικὴ ἐπισήμανση μιᾶς πλασματικῆς ὀριστικῆς σωματικῆς ὀντότητας. Οὔτε εἶναι δυνατό νὰ ταυτιστεῖ μὲ τὴν ἐπίσης ἀφαιρετικὴ «ἀκίνητοποίηση» τῆς λειτουργίας τῆς συνείδησης ἢ καὶ τῆς σκέψης σὲ καθορισμένη ιδιότητα (αὐτοσυνειδησία) ἢ ἱκανότητα (νόηση). Γνωρίζουμε τὸ εἶναι τοῦ ὑποκειμένου, πρὶν ἀπὸ κάθε νοητικὴ ἀφαίρεση καὶ σχηματοποίηση, ὡς τρόπο ὑπάρξεως ἔμπρακτα ἐκδηλούμενο, καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι ἡ σχέση. Ἡ σχέση σημαίνεται μὲ τὸν λόγο καὶ πραγματοποιεῖται ὡς λόγος, ἀλλὰ ὁ λόγος σημαίνει καὶ δομεῖ τὴ σχέση χωρὶς νὰ ἐξαντλεῖ ὡς καθορισμὸς τὴν καθολικὴ ἀναφορικότητα ποὺ προϋποτίθεται γιὰ τὴ συγκρότηση τῆς σχέσης.

Διακρίνουμε χωρὶς νὰ ἀντιδιαστέλλουμε τὴν καθολικὴ ἀναφορικότητα τοῦ ὑποκειμένου ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη πραγματοποίηση τοῦ γεγονότος τῆς σχέσης — διακρίνουμε τὴ δυνατότητα ἀπὸ τὴν ἔμπρακτὴ ἐκδήλωσή της. Ἡ ἀναφορικὴ δυνατότητα τοῦ ὑποκειμένου ἐκδηλώνεται μὲ ποικίλες μορφές ποὺ τίς ὀνομάζουμε ἐνέργειες τοῦ ὑποκειμένου. Μόνο χάρις σὲ αὐτὲς τίς ἐνέργειες πραγματοποιεῖται τὸ ὑποκείμενο ὡς ὑπαρξὴ ἀναφορικὴ, γι' αὐτὸ καὶ λέμε ὅτι ἡ ἴδια ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ὑποκειμένου ἐνεργεῖται μὲ τρόπο ἀναφορικὸ: τὸν τρόπο τοῦ λόγου ποὺ φανερώνει τὴν ἐνέργεια ὡς σχέση.

Ἡ ἀφετηριακὴ ἀναφορικὴ δυνατότητα τοῦ ὑποκειμένου

είναι και δυνατότητα αντίληψης τῶν ἀντι-κειμένων ὡς σημανόντων τῆς σχέσης, δυνατότητα τῆς ὁποίας μάρτυρας εἶναι ὁ λόγος. Ὑποκείμενο ὑπάρχει ἐφόσον στὸν «ὀρίζοντα» τῆς ἀντίληψης του (συνειδητῆς καὶ προ-συνειδητῆς) ἀναδύεται τὸ σημαῖνον — ἡ ἀνάδυση τοῦ σημαίνοντος εἶναι ἡ ριζικὰ πρωτογενὴς πραγματοποίηση τοῦ τρόπου τῆς σχέσης. Αὐτὴ ἡ ἀνάδυση μαρτυρεῖται μὲ τὸν λόγο: ὁ λόγος εἶναι ὁ φορέας ἢ ἐκφραστὴς τῶν ἐνεργειῶν πού συγκροτοῦν τὴν πρωτογενὴ ἀναφορικότητα σὲ γεγονὸς σχέσης. Οἱ ἐνέργειες τοῦ ὑποκειμένου εἶναι πάντοτε λογικὲς, δηλαδὴ ποιητικὲς σχέσης. Ἡ σκέψη, ἡ κρίση, ἡ φαντασία, ἡ θέληση, ἡ γλωσσικὴ ἐκφραση, ἡ δημιουργικὴ παραγωγικότητα εἶναι ἐνέργειες τοῦ ὑποκειμένου, ἀνήκουν στὸν λογικὸ τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἐνεργεῖται ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ὑποκειμένου — στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο τὸ ὑποκείμενο παράγει τὴ ζωὴ του (produziert sein Leben, εἶπε ὁ Marx) σχετιζόμενο μὲ τὰ ἄλλα ὑποκείμενα καὶ μὲ τὸν κόσμο.

Τὸ πρόβλημα πού παραμένει ἀνοιχτὸ μέσα ἀπὸ τὴν παραπάνω ἀνάλυση, εἶναι νὰ καταδειχθεῖ ὅτι ὁ τρόπος τῆς σχέσης, πού πραγματοποιεῖ καὶ φανερῶνει τόσο τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ὑποκειμένου ὅσο καὶ τὴ γνωστικὴ του δυνατότητα, δὲν ἐξαντλεῖται στὸ ἐπίπεδο μιᾶς θεωρητικῆς ἢ καὶ ψυχολογικῆς ἐρμηνευτικῆς (ἔστω καὶ ἀσυμβίβαστης τόσο μὲ τὸν δογματισμὸ ὅσο καὶ μὲ τὸν σχετικισμὸ-ἀγνωστικισμὸ), ἀλλὰ ἐπαληθεύεται ὡς ἄμεση κοινωνικὴ πράξη.

Εἶδαμε, ὅτι μιὰ τέτοια ἔμπρακτὴ ἐπαλήθευση δὲν εἶναι δυνατὴ παρὰ μόνο μὲ τὴν ἀναφορὰ στὸ κριτήριό τῆς ἐλευθερίας καὶ στὴν πιστοποίηση τοῦ ἐνδεχομένου τῆς ἀλλοτρίωσης. Ἄν δεχθοῦμε τὴ σχέση ὡς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο, τότε τὸ ἐνδεχόμενο τῆς ἀλλοτρίωσης ἀφορᾷ μιὰν ἀλλοίωση αὐτοῦ τοῦ τρόπου, ὅπου ἡ πρωτογενὴς

ἀναφορικότητα, χωρὶς νὰ ἀναιρεῖται ὡς γεγονὸς συγκρότησης τοῦ ὑποκειμένου, ἐνεργεῖται ὡς μὴ-σχέση, δηλαδὴ ὡς ἐξάρτηση, ὑποταγὴ ἢ ἐγωκεντρικὴ τάση ἐξουσιαστικῆς ἐπιβολῆς. Καὶ ἡ πιστοποίηση τῆς ἐνδεχόμενης ἀλλοτρίωσης μπορεῖ νὰ λειτουργεῖ ὡς κριτικὴ ἐπαλήθευση τόσο τῆς ὑπαρκτικῆς γνησιότητας ὅσο καὶ τῆς ὀρθότητος τῆς γνώσης (νὰ ἐλέγχει ἂν ἡ γνώση κοινωνεῖται καὶ συντονίζει τὴν διυποκειμενικὴ ἐμπειρία ἢ ἂν ἀπλῶς κατέχεται παραβιάζοντας τὴν κοινωνικὴ λειτουργία τῆς ζωῆς πρὸς ὄφελος τῆς ἀτομικῆς κυριαρχίας), μόνο ἂν τὸ ὑποκείμενο ἔχει τὴν ἐλευθερίαν νὰ ἀποτρέψει τὴν ἀλλοτρίωση τῆς ἀναφορικῆς του ἐνέργειας.

Θὰ περιοριστοῦμε ἐδῶ νὰ τονίσουμε ὅτι ἡ σπουδὴ τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἀλλοτρίωσης ὄχι στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀφηρημένης θεωρίας, ἀλλὰ τῆς ἄμεσης κοινωνικῆς πράξης, ὀριοθετεῖται, μέσα στὰ συγκεκριμένα δεδομένα τῆς ἐποχῆς καὶ τοῦ πολιτισμοῦ μας, ἀπὸ τὸν Marx — ἔστω καὶ ἂν ὁ Marx δὲν εἶναι ὁ πρῶτος πού ἔδειξε τὸν ἔμπρακτο δρόμο αὐτῆς τῆς σπουδῆς¹. Ἡ σπουδὴ τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς ἀλλοτρίωσης δὲν μπορεῖ νὰ ἀγνοήσει τὸν ἔμπρακτο τρόπο τοῦ βίου, τὴν πραγματικὴ σχέση τοῦ ὑποκειμένου μὲ τοὺς ἄλλους καὶ μὲ τὸν κόσμο μέσα ἀπὸ τὴν παραγωγὴ καὶ χρῆση τῶν ὑλικῶν προϋποθέσεων τῆς ζωῆς. Καὶ αὐτὴ ἡ σπουδὴ δὲν εἶναι μόνο διαπιστωτικὴ ἢ ἔστω θεωρητικὴ κριτικὴ, ἀλλὰ γίνεται πράξη κριτικῆς ὅταν τὸ ὑποκείμενο ἀναλαμβάνει συνειδητὰ τὴν ἱστο-

1. Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία τῆς πρώτης καὶ μέσης χριστιανικῆς περιόδου βάσισε τὴν κριτικὴ ἐπαλήθευση τῆς ὑπαρκτικῆς γνησιότητος ἢ τῆς ὑπαρκτικῆς ἀλλοτρίωσης (τοῦ «κατὰ φύσιν» ἢ τοῦ «παρὰ φύσιν» τρόπου τῆς ὑπάρξεως) στὴν κοινωνικὴ ἢ ἰδιωτικὴ χρῆση τῶν ὑλικῶν δεδομένων τῆς ζωῆς — μίλησε γιὰ «σωματικὴ πρόσβαση στὴ γνώση» μέσα ἀπὸ τὴν ἀσκήση τῆς ἀτομικῆς αὐθυπέμβασης καὶ τῆς ἐρωτικῆς αὐτοπροσφορᾶς. Βλ. Χρ. Γιανναρᾶ, *Τὸ Πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως*, Ἀθήνα (Ἐκδ. Παπαζήση) 1976, §§ 29, 34. — Τοῦ ἴδιου, *Ἡ Ἐλευθερία τοῦ ἥθους*, Ἀθήνα (Ἐκδ. Γρηγόρη) 1979, §§ 46, 73.

ρική ευθύνη κατάκτησης της ελευθερίας του και κατάργησης της υπαρκτικής του αλλοτρίωσης μέσα από την επαναστατική δράση — χωρίς ή επανάσταση να όριοθετείται όπωσδήποτε από τις προδιαγραφές που έθεσε ο Marx. 'Αλλά τὸ θέμα αὐτὸ θὰ χρειαστεῖ νὰ τὸ διαφωτίσουμε πληρέστερα στὸ τελευταῖο κεφάλαιο αὐτοῦ τοῦ βιβλίου.

Πρὸς τὸ παρὸν ἔχει καίρια σημασία νὰ ἐπιμείνουμε στὴν *ὀντολογικὴ* προτεραιότητα τοῦ γεγονότος τῆς σχέσης, γιατί μόνο αὐτὴ ἡ προτεραιότητα νοηματοδοτεῖ τὴ δυναμικὴ τῆς γνώσης καὶ τὴ δυναμικὴ τῆς πράξης (—ἀκόμα καὶ ἡ *επανάσταση* ἐκπληρώνει τὸν αἰτιώδη λόγο της, πὺ εἶναι πάντοτε μεταμορφωτικὸς τοῦ ἀνθρώπινου βίου, ὅταν ἐγκαινιάζει γνησιότερες σχέσεις καὶ προϋποθέσεις σχέσεων, καὶ ὅχι ὅταν ἀπλῶς μεταβάλλει τοὺς ὅρους τῆς ἐξάρτησης, ὑποταγῆς ἢ ἐξουσιαστικῆς ἐπιβολῆς).

Ἐπαναλαμβάνουμε λοιπὸν συγκεφαλαιώνοντας, πὺς ἂν δεχοῦμε τὴ σχέση ὡς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο, καὶ ἂν δεχοῦμε ὅτι τὸ ὑποκείμενο εἶναι ἡ προϋποθετικὴ ἀρχὴ κάθε γνωστικοῦ γεγονότος, τότε καὶ ἡ πραγματοποίησις τῆς γνώσης ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο πρέπει νὰ ἀκολουθεῖ ἐπίσης τὸν τρόπο τῆς σχέσης. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι κάθε γνώσις μπορεῖ νὰ ἐπαληθεύεται μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τῆς σχέσης. Ἡ σχέση σημαίνεται μὲ τὸν λόγο καὶ λειτουργεῖ ὡς λόγος, ἐπομένως ἡ γνώσις ἐπαληθεύεται ὅχι καταρχὴν ἀπὸ τὴ μεθοδολογικὴ ὀρθότητα τοῦ λόγου τῆς συγκρότησης καὶ ἐκφορᾶς της, ἀλλὰ ὅταν ἡ ὀρθότητα τῆς σημαντικῆς τοῦ λόγου ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὸν συντονισμό τῆς διυποκειμενικῆς ἐμπειρίας στὴ σημαντικὴ ἀπὸ τὸν λόγο σχέση.

Ἄρα ἡ ἐπαλήθευσις τῆς γνώσης δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι παρὰ ἓνας κριτικὸς ἔλεγχος τοῦ κοινωνικοῦ χαρακτήρα της, μέσω τοῦ λόγου τῆς ἐκφορᾶς της πὺ εἶναι τὸ μέσο ἢ ὄργανο τῆς

κοινωνίας — κριτικὸς ἔλεγχος τῆς γνώσης ὡς γεγονότος σχέσης. Ἡ γνώσις ἐπαληθεύεται ὅχι μόνο ὡς ὑποκειμενικὴ πραγματοποίησις (μέσω τῆς σημαντικῆς τοῦ λόγου) τοῦ ἴδιου γεγονότος σχέσης πὺ συγκροτεῖ τὴ συγκεκριμένη γνώσις, ἀλλὰ καὶ ὡς διυποκειμενικὴ ἀποδοχὴ τῆς σημαντικῆς τοῦ λόγου ὡς μαρτυρίας τῆς ἴδιας (κοινῆς) ἐμπειρίας γνωστικῆς σχέσης. Καὶ εἶναι *κριτικὴ* αὐτὴ ἡ ἐπαλήθευσις, γιατί εἶναι πάντοτε ἀνοιχτὴ στὴν ἐνστασις γιὰ ἐνδεχόμενη παραφθορὰ τῆς σχέσης, γιὰ ἐνδεχόμενη αλλοτρίωσή της σὲ ἐξάρτησις, ὑποταγὴ, κυριαρχία. Ἡ κριτικὴ ἐνστασις δὲν βασίζεται σὲ κάποια «ἀντικειμενικά» κριτήρια ὀρθότητάς τῆς γνωστικῆς σχέσης (πὺ θὰ δημιουργοῦσε ἀμέσως τὸ ἐρώτημα, ποῖος καὶ μὲ ποιά αὐθεντία τὰ ὀρισε), ἀλλὰ στὴν πιστοποίησις τοῦ τελικὰ *ἄσχετου* χαρακτήρα τῆς γνώσης, τῆς ἀδυναμίας νὰ λειτουργήσῃ αὐτὴ ἡ γνώσις ὡς γεγονὸς σχέσης. Ψευδὴς γνώσις εἶναι ἡ ἀκοινωνήτῃ ὑποκειμενικότητα τῆς γνώσης, ἡ «αἰρετικὴ» εἰκόνα τῆς ζωῆς, ἡ ἀποσπασματικὴ καὶ ἀντικοινωνικὴ.

Ἔτσι ὁδηγοῦμαστε σὲ μιὰ *κριτικὴ* στάσις ἀπέναντι στὴ γνώσις, πὺ δὲν ἐξαντλεῖται στὸν ἔλεγχον τῆς ἐπάρκειας τοῦ σημαίνοντος νὰ καθορίσῃ τὸ σημαντικὸν (στὸν ἔλεγχον τῆς ἀντιστοιχίας τοῦ λόγου πρὸς τὰ γεγονότα), οὔτε μόνο στὴν ἐπάρκειαν τῆς ἀντιληπτικῆς ἱκανότητάς τοῦ ὑποκειμένου νὰ καθορίσῃ τὸ γνωριζόμενον — ἀφήνοντας καὶ στίς δυὸ περιπτώσεις τὴν κριτικὴν στάσις ἐκθετὴ στὸν σκεπτικισμό καὶ στὸν ἀγνωστικισμό. Ἐδῶ ἡ κριτικὴ στάσις προκύπτει ἀπὸ μιὰ ὀντολογικὴ θεώρησις, τὴ θεώρησις τῆς ὑπαρξῆς τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς γνωστικῆς λειτουργίας του ὡς γεγονότων κοινωνικῆς δυναμικῆς, γεγονότων σχέσης. Αὐτὴ ἡ θεώρησις εἶναι πὺ κρίνει τὴν ὑπαρκτικὴ γνησιότητα καὶ τὸ ἀξιόπιστο τῆς γνώσης: Ὁ ἀνθρώπος εἶναι «κατ' ἀλήθειαν» ἀνθρώπος καὶ ἡ γνώσις του ἀληθινὴ γνώσις, ὅταν ἡ ἀναφορικὴ πραγματοποίησις τῆς ὑπαρξῆς

του και τῆς γνώσης του λειτουργεῖ πραγματικά ὡς σχέση — ὅταν κοινωνεῖται ἡ ὑπαρξὴ καὶ ἡ γνώση στὸν ἔμπρακτο βίον, δίχως νὰ ἀλλοτριώνεται σὲ ἐξαρτημένη καὶ ὑποταγμένη ὑπαρξὴ μὲ χαμένη τὴν ἀναφορικὴ τῆς ἐτερότητα ἢ σὲ ἰδιοτελὴ γνώση ὑπηρετικὴ ἐξουσιαστικῶν σκοπιμοτήτων.

Ἡ μεταφορὰ τῶν συμπερασματικῶν αὐτῶν δεδομένων στὸν χῶρο τῆς ἐπιστημολογίας καὶ εἰδικότερα τῆς μεθοδολογίας τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, θὰ πρέπει νὰ εἶναι τὸ θέμα τοῦ ἐπόμενου κεφαλαίου. Ἐδῶ ἄς περιοριστοῦμε μόνο στὴ διαπίστωση ὅτι ἡ ἐκδοχὴ τῆς ὑπαρξὸς τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς γνωστικῆς του λειτουργίας ὡς γεγονότων κοινωνικῆς δυναμικῆς, γεγονότων σχέσης, μπορεῖ νὰ συστήσει ἓνα ὄντολογικὸ θεμέλιο τοῦ κριτικισμοῦ — μιὰ κριτικὴ στάση ποὺ ἐπαληθεύει τὴ γνώση ὅχι μὲ κριτήριον τὴν ὅποια μεθοδολογικὴ ὀρθότητα καὶ ἀξιόπιστη διαδικασία ἐλέγχου, ἀλλὰ μὲ κριτήριον τὴ διάσωση τῆς σχέσης, τὴν ἀποφυγὴ τῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς γνωστικῆς λειτουργίας του.

V

ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΠΟΦΑΤΙΣΜΟΣ

1. Ἀποφατικὴ χρῆση τοῦ ὀρθοῦ λόγου

Ὁ ὅρος ἀποφατισμὸς ἔχει μιὰ ἱστορία πολύπτυχης σημαντικῆς μέσα στὴ μακραίωνη διαδρομὴ τῶν φιλοσοφικῶν ἀναζητήσεων. Δὲν θὰ ἐπιμείνουμε στὴ διερεύνησίν της, γιατί θὰ μᾶς ἀπομάκρυνε ἀπὸ τὴν κυρίως ἐδῶ θεματικὴ μας. Πρέπει ὡστόσο νὰ ὀρίσουμε τὸ νοηματικὸ περιεχόμενο τοῦ ὅρου ἢ, σωστότερα, νὰ ὀριοθετήσουμε —ὡς πρὸς τὴν ποικιλία τῶν ἐκδοχῶν— τὸ νόημα μὲ τὸ ὁποῖο ἐμεῖς θὰ τὸν χρησιμοποιήσουμε.

Καταρχὴν λοιπὸν νὰ δηλώσουμε ὅτι ἀποκλείουμε ἐδῶ μιὰ κατανόηση τοῦ ἀποφατισμοῦ ποὺ θὰ βασιζόταν στὴν ἐτυμολογία τῆς λέξης. Ἡ λέξη παράγεται ἀπὸ τὸ οὐσιαστικὸ ἀπόφασις, ποὺ καὶ αὐτὸ ἔχει τὴν καταγωγὴν του ἀπὸ τὸ ρῆμα ἀπόφημι — τὴ σύνδεση τῆς πρόθεσης ἀπὸ καὶ τοῦ ρήματος φημι (= λέγω). Ἀπόφημι σημαίνει ἀρνοῦμαι (εἶναι τὸ ἀντίθετο τοῦ κατάφημι, ποὺ σημαίνει ἐπιβεβαιώνω, λέγω ναί, καταφάσκω) καὶ ἀπόφασις εἶναι ἡ πράξη τοῦ ἀποφάναι, τοῦ ἀρνεῖσθαι, ἐνῶ ἀποφατισμὸς εἶναι κάτι μονιμότερο ἀπὸ τὴν κάθε συγκεκριμένη πράξη τῆς ἀρνήσεως: εἶναι ἡ γενικότερη στάση-τοποθέτηση ἢ καὶ μέθοδος ποὺ ἐκφράζεται μὲ τὴν πράξη τῆς ἀρνήσεως.

Ἡ ἐτυμολογικὴ ἐπομένως καταγωγὴ τοῦ ὅρου ἀποφατισμὸς ἐπιτρέπει τὴ χρησιμοποίησίν του ἀπὸ τῆ φιλοσοφίας προκειμένου νὰ δηλωθεῖ μιὰ γνωσιοθεωρητικὴ στάση, μιὰ λήψη θέσεως ἀπέναντι στοῦ πρόβλημα τῆς γνώσης — τελικὰ μιὰ μέθοδος ἢ ὁδὸς πρόσβασης στὴ γνώση. Αὐτὴ τὴ στάση ἢ μέθοδος τὴ διαμόρφωσαν ὀριστικὰ οἱ σχολαστικοὶ φιλόσοφοι τοῦ δυτικοῦ μεσαίωνα: τὴν ὀνόμασαν ἀρνητικὴ ὁδὸ ἢ ὁδὸ τῆς ἀρνήσεως (via negativa ἢ via negationis) καὶ τὴν ἀντιδιέστειλαν σὲ δύο ἄλλες γνωσιοθεωρητικὲς ὁδοὺς, τὴν καταφατικὴν ὁδὸν ἢ ὁδὸν τῆς καταφάσεως (via affirmativa ἢ via affirmationis) καὶ τὴν ὁδὸν τῆς ὑπεροχῆς (via eminentiae). Ἐτσι προσδιόρισαν μιὰ τριπλὴ ὁδὸ (via triplex) γιὰ τὴν πρόσβαση στοῦ ἀντικείμενου τῆς γνώσης: Σύμφωνα μὲ τὴν πρώτη ἀπὸ τὶς τρεῖς αὐτὲς μεθοδικὲς δυνατότητες, τὴν καταφατικὴν ὁδὸν, βεβαιώνουμε (καταφάσκουμε) τὰ ὑπάρχοντα γνωρίσματα ἢ ιδιώματα τοῦ ἀντικείμενου ποὺ θέλουμε νὰ γνωρίσουμε — φτάνουμε στὴ γνώση τοῦ ἀντικείμενου ἀποδίδοντάς του θετικὰ κατηγορήματα, λέμε τί εἶναι τὸ ἀντικείμενο. Σύμφωνα μὲ τὴν δεύτερη, τὴν ἀποφατικὴν (ἀρνητικὴν) ὁδὸν, ἀρνούμαστε (ἀποφάσκουμε) ιδιώματα ἢ γνωρίσματα ποὺ δὲν ἀνήκουν στοῦ προσδιοριζόμενου ἀντικείμενου, φτάνουμε στὴ γνώση τοῦ ἀντικείμενου ἀποδίδοντάς του ἀρνητικὰ κατηγορήματα, καθορίζουμε τὴν ἐτερότητά του — λέμε τί δὲν εἶναι τὸ γνωριζόμενο ἀντικείμενο, ἀποκλείουμε δηλαδὴ προοδευτικὰ ὅσους θετικούς προσδιορισμούς δὲν ἀναφέρονται στοῦ ἀντικείμενου ποὺ θέλουμε νὰ γνωρίσουμε, ἔτσι ὥστε νὰ προκύψει ἕμμεσα καὶ ἀρνητικὰ ὁ καθορισμὸς τοῦ ἀντικείμενου. Καὶ σύμφωνα μὲ τὴν τρίτη ὁδὸν, τῆς ὑπεροχῆς, φτάνουμε στὴ γνώση ὑπερβατικῶν κυρίως ἐννοιῶν ἀποδίδοντας στὴν κάθε μιὰ ἀπὸ αὐτὲς προσδιορισμούς συγκριτικῆς (ἀναλογικῆς) ὑπέρβασης τῶν κατηγοριῶν ποὺ ἀναφέρονται στὴ φυσικὴ πραγματικότητα — λέμε κατὰ τί

ὑπερέχει ἡ ὀριζόμενη ἐννοία σὲ σχέση μὲ τὶς ἐμπειρικές μας κατηγορίες¹.

Τὴ διαφορὰ τῆς καταφατικῆς ἀπὸ τὴν ἀποφατικὴν ὁδὸν τὴν εἰκονίζουμε συνήθως μὲ τὸ παράδειγμα τῆς κατασκευῆς τῶν ἀγαλμάτων: Ἡ καταφατικὴ πρόσβαση στὴ γνώση ἀντιστοιχεῖ στὴν κατασκευὴ ἑνὸς ἀγάλματος μὲ πηλό, ὅπου προσθέτουμε προοδευτικὰ ὕλικὸ γιὰ νὰ φτάσουμε στὴ ζητούμενη μορφοποίηση. Καὶ ἡ ἀποφατικὴ πρόσβαση στὴ γνώση παρομοιάζεται μὲ τὴ λάξευση ἑνὸς ἀγάλματος στοῦ μάρμαρου, ὅποτε καὶ ἀφαιροῦμε προοδευτικὰ ὕλικό, προκειμένου νὰ ἀναφανεῖ τελικὰ, μέσα ἀπὸ τὶς ἀλλεπάλληλες ἀφαιρέσεις, ἡ ἐπιδιωκόμενη μορφή.

Πρέπει νὰ ἐπισημάνουμε, ἔστω καὶ ἐπιγραμματικὰ, ὅτι τὴ συστηματοποίηση τῶν καταφάσεων καὶ ἀποφάσεων σὲ μεθοδικὲς (καὶ περισσότερο ἢ λιγότερο αὐτάρκεις) ὁδοὺς γνώσεως δὲν τὴν συναντᾶμε στὴν ἀρχαιοελληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση. Οἱ Ἕλληνες γνωρίζουν καὶ χρησιμοποιοῦν τὴν κατάφαση καὶ τὴν ἀπόφαση μόνο ὡς τρόπους τοῦ ἀποφαίνεσθαι, δηλαδὴ τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους ἐκφέρεται μιὰ γνώμη, κρίση, βεβαίωση. Οἱ τρόποι τῆς ἀποφάνσεως εἶναι ἀκριβῶς ἡ κατάφαση καὶ ἡ ἀπόφαση. «Καὶ μὴν ἐν λόγοις γε αὖ ἴσμεν ἐνὸν — Τὸ ποῖον; Φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν», λέει ὁ Πλάτων στὸν Σο-

1. Γιὰ ἐνδεικτικὲς διατυπώσεις πρβλ. Thomas de Aquino, *Expositio in 2 libros posteriorum analyticorum Aristotelis*, 1, 31e, 32d, 37a, 39a-e. — Alain de Lille, *Summa*, 10a, Edition Glorieux, σελ. 146-147. — Bonaventura, *In II Sententiam* d.1, p.1, α 3, q.2. — Γιὰ τὴν καταγωγὴ τῆς τριπλῆς ὁδοῦ ἀπὸ τὶς Ἀρεοπαγίτικες Συγγραφές τοῦ 5ου μ.Χ. αἰῶνα, βλ. Χρ. Γιανναρᾶ, *Χάιντεγκερ καὶ Ἀρεοπαγίτης*, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις «Δωδώνη») 1967, σελ. 49 κ.ε. — Ἀπὸ τὴν εὐρύτατη βιβλιογραφία τὴ σχετικὴ μὲ τὴν γνωσιοθεωρία τῶν σχολαστικῶν παραπέμπουμε ἐνδεικτικὰ σὲ δύο κλασσικὰ στοῦ εἶδος τοὺς ἔργα: E. Przywara, *Analogia entis*, München (Kösel u. Pustet) 1932. — J. Maritain, *Degrés du savoir*, Paris (DDB) 1959.

φιστή¹. Καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ὀρίζει: «κατάφασις ἐστὶν ἀπόφαν-
σις τινὸς κατὰ τινός, ἀπόφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ
τινός»².

Βέβαια, ὁ τρόπος τοῦ ἀποφαίνεσθαι, ὁ καταφατικὸς ἢ
ἀποφατικὸς, μπορεῖ νὰ ἐκφράζει ἀπλή ἀπόφανση (ὅπως: «πᾶς
ἄνθρωπος λευκός» - «οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός»), μπορεῖ ὅ-
μως νὰ συνιστᾷ καὶ συνθετότερο «σχῆμα συλλογισμοῦ» (ὅπως:
«εἰ τὸ Α μὴδενὶ τῷ Γ, τὸ δὲ Β τινὶ ἢ παντί, τότε τὸ Γ τῷ
μὲν Α οὐδενί, τῷ δὲ Β τινί»). Καὶ στίς δυὸ περιπτώσεις ὁ ἀπο-
φαντικὸς λόγος, καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς, μπορεῖ νὰ ἀλη-
θεύει ἢ νὰ μὴν ἀληθεύει, καὶ πρέπει γι' αὐτὸ νὰ μπορεῖ νὰ
ἐλέγχεται ἡ ὀρθότητα τόσο τῆς ἀπλῆς ἀπόφανσης ὅσο καὶ τοῦ
συνθετότερου συλλογισμοῦ. Ἐνας τέτοιος ἔλεγχος εἶναι πάν-
τοτε λογικὸς (δηλαδή συμφωνος μὲ τίς ἀπαιτήσεις τῆς τυπι-
κῆς λογικῆς, ποὺ θὰ δοῦμε ἀμέσως παρακάτω τὴν ἀρχαιοελ-
ληνικὴ ἐκδοχή της), ἱκανὸς νὰ μᾶς ὑποδείξει τὴν ὀρθή ἢ λα-
θεμένη χρῆση τῶν καταφάσεων καὶ ἀποφάσεων — λ.χ. τῇ
«σημαντικῇ» διαφορᾷ ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴν κατάφαση ἢ
ἄρνηση τοῦ προσδιορισμοῦ καὶ στὴν κατάφαση ἢ ἄρνηση τοῦ
προσδιοριζομένου, ὅπως: «εἶναι μὴ λευκὸν - μὴ εἶναι λευ-
κόν», «ἔστιν ἄνθρωπος λευκός - ἄνθρωπός ἐστι λευκός». Ἡ
θὰ μᾶς ὑποδείξει ὁ λογικὸς ἔλεγχος πότε ἡ ἀπόφαση ἀποκλείει
τὴν κατάφαση καὶ ἀντιστρόφως («πᾶς ἄνθρωπος λευκός» -
«οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός») καὶ πότε μποροῦν νὰ συνυπάρχουν
(«ἔστι τις ἄνθρωπος λευκός» - «ἔστι τις ἄνθρωπος οὐ λευκός»)
κλπ.³ Εἶναι ὅμως φανερό ὅτι σὲ ὅλες αὐτὲς τίς περιπτώσεις
ἐλέγχουμε τὴν ὀρθότητα τοῦ ἀπλοῦ ἢ συνθετότερου συλλογι-

σμοῦ καὶ ὄχι τὸν τρόπο τῆς ἀπόφανσης τὸν καταφατικὸ ἢ
ἀποφατικὸ, ἀφοῦ ἡ κατάφαση καὶ ἡ ἀπόφαση ἀφοροῦν μόνο
τὴν ἐκφορὰ τοῦ συλλογισμοῦ.

Ἀλλὰ στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ σκέψη, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐκδοχή
τῆς ἀπόφασης ὡς τρόπου ἐκφορᾶς τοῦ ἀποφαντικοῦ λόγου,
διαπιστώνουμε καὶ μιὰ γενικότερη ἀποφατικὴ στάση, ποὺ
συνιστᾷ σαφὴ γνωσιοθεωρητικὴ ἀντίληψη ἢ μέθοδο, χωρὶς ὡς-
τόσο νὰ κατονομάζεται ὡς μεθοδολογικὸς ἀποφατισμὸς. Εἶναι
ἡ στάση ποὺ ἀρνεῖται νὰ ἐξαντλήσει τὴ γνώση στὴ διατύπωσή
της, ἐπομένως ἀρνεῖται καὶ νὰ ἐπαληθεύσει τὴ γνώση μόνο μὲ
τὸν ἔλεγχο τῆς ὀρθῆς διατύπωσης. Πέρα ἀπὸ τὴν τυπικὴ (συν-
τακτικὴ) ὀρθότητα στὴν ἐκφορὰ μιᾶς ἀπόφανσης, ὑπάρχει τὸ
πρόβλημα τῆς νοηματικῆς ἐπαλήθευσης καὶ ἡ συνακόλουθη
ἀνάγκη κριτηρίου ἐπαλήθευσης. Τέτοιο κριτήριο εἶναι γιὰ τὴν
ἀρχαιοελληνικὴ ἀντίληψη ὁ λογικὸς χαρακτήρας τῆς ἀπόφαν-
σης, δηλαδή ἡ δυνατότητα νὰ κοινωνεῖται τὸ νόημα τῆς ἀπό-
φανσης ὡς λόγος κοινῆς ἀποδοχῆς, ὡς κοινὸς λόγος. Ἐπομέ-
νως τὸ νόημα καὶ ἡ γνώση τοῦ νοήματος ἐπαληθεύεται μόνο
ὡς κοινωνικὸ γεγονός, ὡς ἀνταπόκριση τῶν νοηματικῶν δια-
τυπώσεων τῆς γνώσης στὴ διυποκειμενικὴ γνωστικὴ ἐμπει-
ρία. Ἡ λογικὴ ὀρθότητα τῆς διατύπωσης σημαίνει τὴ δυνα-
τότητα νὰ ἐκφέρεται ἡ γνώση «κατὰ λόγον», δηλαδή σύμφω-
να μὲ τὸν λόγο (τὴ «σημαντικὴ») τῆς κοινῆς ἐμπειρίας καὶ
κατανόησης, καὶ κατὰ τοῦτο ἡ λογικὴ ὀρθότητα τῆς διατύ-
πωσης εἶναι προϋπόθεση γιὰ νὰ κοινωνεῖται (ἐπαληθεύεται) ἡ
γνώση. Ὁ λογικὸς χαρακτήρας τῆς ὀρθότητος δηλώνει ἀκρι-
βῶς ὅτι τὸ τελικὸ κριτήριο γιὰ τὴν ἐπαλήθευση τῆς γνώσης
δὲν εἶναι ἡ ὅποια τυπικὴ ὀρθότητα τῆς διατύπωσης (ἡ ἀντα-
πόκριση τῆς διατύπωσης σὲ κάποιον καθιερωμένο τύπο ὀρθό-
τητας), ἀλλὰ ἡ δυνατότητα νὰ κοινωνεῖται διυποκειμενικὰ ἡ

1. 263e 10-12.

2. *Περὶ ἑρμηνείας* 6, 17a 25-26.

3. *Ἀναλυτικὰ πρότερα* 51b. *Περὶ ἑρμηνείας* 17b.

γνώση. Έπομένως ή τυπική όρθότητα άπλως ύπηρετεϊ την έπαλήθευση τής γνώσης, δέν την ύποκαθιστά.

Τή γνωσιοθεωρητική αύτή στάση την όνομάζουμε έκ τών ύστέρων άποφατισμό, έπειδή χαρακτηρίζεται άπό μιάν άποφατική - άρνητική έκδοχή τών διατυπώσεων τής γνώσης, χωρίς όμως και νά ταυτίζεται μέ την άρνητική όδό τής γνώσης, όπως την όρισαν μεταγενέστερα οί σχολαστικοί. 'Η διαφορά άνάμεσα στή via negativa τών σχολαστικών και στον άρχαιοελληνικό άποφατισμό είναι διαφορά άνάμεσα σέ έναν τρόπο (τύπο) συλλογισμού και σέ έναν τρόπο έκδοχής κάθε συλλογισμού. 'Ο τρόπος τών σχολαστικών είναι ή χρήση άρνητικών νοημάτων προκειμένου νά οίκοδομηθεϊ μέσα άπό τις προοδευτικές νοηματικές άφαιρέσεις μιá τελική νοηματική θέση, ένω ό άρχαιοελληνικός τρόπος είναι ή άρνηση νά άποδοθεϊ χαρακτηρισ θετικής γνώσης τόσο στις νοηματικές καταφάσεις όσο και στις νοηματικές άρνήσεις.

Είναι έπομένως φανερό ότι ό άρχαιοελληνικός άποφατισμός δέν προϋποθέτει ούτε συνιστά άρνηση του όρθου λόγου, καταφυγή στον άνορθολογισμό ή στον άλογο μυστικισμό — δέν άρνοϋνται οί "Έλληνες την άνάγκη νά άνταποκρίνεται ή διατύπωση τής γνώσης σέ καθιερωμένους τύπους νοηματικής όρθότητας (γι' αύτό και είναι οί γεννήτορες τής συστηματικής ή τυπικής λογικής). Έμμένοντας όμως στην άποφατική χρήση του όρθου λόγου, άρνούμενοι νά έξαντλήσουν την άλήθεια στην όρθότητα τής διατύπωσης, άρνοϋνται και την άντικειμενοποίηση τής όρθότητας σέ δεδομένο τύπο ή κώδικα, άρνοϋνται δηλαδή την αύτονόμηση τής λογικής, τή μετατροπή της σέ έξουσιαστική λειτουργία.

Αύτή ή άρνηση έμπεριέχει ώστόσο και ένα κίνδυνο, ιδιαίτερα στον χώρο τής κοινωνικής - πολιτικής πρακτικής: Νά σχετικοποιεϊται ό ρόλος (ή χρηστική όρθότητα) τών γενικών ρυ-

θμίσεων του κοινωνικού βίου, προς ώφελος άλλων έξουσιαστικών σχέσεων έγκαθιδρυμένων άπό άτομικές ή όμαδικές (ταξικές) έγωκεντρικές τάσεις έπιβολής και έκμετάλλευσης — νά σχετικοποιεϊται τó αίτημα του έλέγχου τής κοινωνικής λειτουργίας και τής πολιτικής έξουσίας άπό τις κοινωνικές δυνάμεις, σύμφωνα μέ κριτήρια όρθου λόγου¹. Αύτός ό κίνδυνος ύπογραμμίζει την άνάγκη προϋποθετικής άρχής που νά δικαιώνει την άποφατική χρήση του όρθου λόγου ως κοινωνική μεθοδολογία και νά τής δίνει ταυτόχρονα ένα σκοπό ή «τέλος» προς τó όποίο νά κατατείνει — προσφέροντας έτσι κριτήρια έλέγχου τών κοινωνικών λειτουργιών και τής πολιτικής έξουσίας. 'Η προϋποθετική αύτή άρχή που είναι ταυτόχρονα και σκοπός τής άποφατικής χρήσης του όρθου λόγου, δέν μπορεί νά είναι παρά μιá *όντολογική* άφετηρία ή βάση και δέν θα ήταν αύθαίρετο νά την έκφράσουμε καταρχήν ως *ταύτιση του άληθεύειν μέ τó κοινωνείν*.

1. 'Ανεξάρτητα άπό την προοπτική του άποφατισμού, αλλά όχι άσχετα μέ την όντολογική προτεραιότητα τής σχέσης, όπως την έκδέχεται ό Marx, έπισημαίνει ό Popper τόν κίνδυνο νά παραθεωρείται ό όρθολογικός σχεδιασμός τών κοινωνικών θεσμών και κατά συνέπεια ό όρθολογικός έλεγχος τής κοινωνικής λειτουργίας, άπό παθητική και μόνο ύποταγή στή δυναμική τών σχέσεων που συγκροτούν τó κοινωνικό γίγνεσθαι και την 'Ιστορία. «'Επιχειρηματολογώντας κατά του ούτοπισμού ό Marx, λέει ό Popper, καταδικάζει στην πραγματικότητα κάθε κοινωνική μηχανική. Καταγγέλλει την πίστη σέ έναν όρθολογικό σχεδιασμό τών κοινωνικών θεσμών ως δλωσδιόλου μη ρεαλιστική, άφού ή κοινωνία πρέπει νά άναπτυχθεϊ σύμφωνα μέ τους νόμους τής 'Ιστορίας και όχι σύμφωνα μέ τά όρθολογικά μας σχέδια. "Όλα όσα μπορούμε νά κάνουμε, διατείνεται ό Marx, είναι νά μειώσουμε τις ώδίνες του τοκετού τών ιστορικών διαδικασιών» (*The Open Society...*, κεφ. 9, έλλην. μτφρ., τόμος I, σελ. 269). 'Η κριτική αύτή παρατήρηση είναι καιρία, γιατί ύπογραμμίζει τόν κίνδυνο νά έκπέσει ή έκδοχή προτεραιότητας τής σχέσης όχι μόνο στην άπροσδιοριστία του σχετικισμού, αλλά και στην δογματική άκαμψία μιás ντετερμινιστικής έρμηνείας τών κοινωνικών σχέσεων. 'Ο σχετικισμός και ό ντετερμινισμός άναιρούνται μόνο μέ τή διασάφηση του όντολογικού περιεχομένου τής σχέσης, τή σύνδεση του γεγονότος τής σχέσης μέ τó γεγονός τής έλευθερίας του ύποκειμένου.

α. Ταύτιση τοῦ ἀληθεύειν μὲ τὸ κοινωνεῖν

Ἡ ταύτιση τοῦ ἀληθεύειν μὲ τὸ κοινωνεῖν διαφαίνεται για πρώτη φορά ὡς γνωσιοθεωρητικὴ ἀρχὴ στὴν ἀρχαιοελληνικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση, μέσα ἀπὸ τὰ ἀποσπάσματα τῆς σκέψης τοῦ Ἡράκλειτου. Πρέπει ἀμέσως νὰ τονιστεῖ ὅτι στὰ ἀποσπάσματα αὐτὰ ἡ πραγματικότης τοῦ κοινωνεῖν ποὺ ταυτίζεται μὲ τὸ ἀληθεύειν, δὲν ἐξαντλεῖται οὔτε μόνο στὴ δεδομένη ἀναφορικότητα τοῦ ὑποκειμένου, οὔτε καὶ σὲ μόνο τὸ ἀποτέλεσμα ἢ προῖόν τῆς ἀναφορικῆς δυνατότητος, δηλαδὴ στὸ γεγονὸς καθεαυτοῦ τοῦ συλλογικοῦ βίου. Τὸ κοινωνεῖν ἔχει για τὸν Ἡράκλειτο τὸ νόημα καταρχὴν τῆς μετοχῆς στὴ λογικότητα ποὺ εἶναι δεδομένη: ὑπάρχει ἀντικειμενικὰ ὡς λόγος ἄρθρωσης καὶ λειτουργίας τοῦ σύμπαντος. Αὐτὸς ὁ λόγος εἶναι κοινός, γιατί εἶναι καθολικός (συμπαντικός): εἶναι καὶ θεῖος, ὅχι γιατί κάποιος θεὸς ἐφτιαξε τὸ σύμπαν¹, ἀλλὰ γιατί συνιστᾷ τὸν ἀφθορο (ἄναρχο καὶ αἰώνιο) τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὑπάρχουν τὰ ὑπαρκτά: τὸν τρόπον τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως².

Σὲ αὐτὸ τὸν λόγο-τρόπο ὁ ἄνθρωπος δὲν ὑποτάσσεται ἀπλῶς, παθητικά, ἀλλὰ μετέχει ἐνεργητικά: ἔχει τὴ δυνατότητα τῆς ἐνεργητικῆς μετοχῆς στὸν συμπαντικὸ κοινὸ λόγο. Εἶναι ἐνεργητικὴ ἡ μετοχὴ στὸν λόγο, γιατί γίνεται μόνο μὲ τὸν τρόπο τοῦ λόγου, εἶναι δηλαδὴ καὶ ἡ ἴδια λόγος: αὐτὴ συνιστᾷ τὴ λογικότητα τοῦ ἀνθρώπου, τὴ δυνατότητα τῆς κατὰ λόγον μετοχῆς στὸν τρόπο τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως, δυνα-

1. Βλ. *Frgm.* 30, H. Diels - W. Kranz τόμος I, σελ. 157-158: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰέζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

2. H. Diels - W. Kranz I, σελ. 148, 29.

τότητα ποὺ τὴν ὀνομάζουμε *φρόνησιν*¹. «Τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· ὅθεν τὸ μὲν κοινὴ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστὸν (τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θεῷ λόγῳ λαμβάνεται) τὸ δὲ τινὶ μόνῳ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν»².

Ἄν λοιπὸν ἡ μετοχὴ στὸν κοινὸ λόγο μᾶς καθιστᾷ λογικούς, ἡ ἴδια αὐτὴ μετοχὴ κρίνει καὶ τὴν πρόσβασή μας στὴν ἀλήθεια, εἶναι κριτήριον ἀληθείας. Ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι μιὰ στατικὴ ἐπισήμανση —ἀτομικὴ νοητικὴ πιστοποίηση— ἀντικειμενικῶν δεδομένων, οὔτε ἡ μεθοδικὰ συγκροτημένη καὶ γι' αὐτὸ ἀκαταμάχητη ἀπόδειξη τῆς ὀρθότητος τῶν ἀτομικῶν νοητικῶν μας πιστοποιήσεων. Ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι ἀντικείμενο ποὺ τὸ ὑποτάσσουμε μὲ τὴν ἀτομικὴ μας διάνοια, ἀλλὰ γεγονὸς στὸ ὁποῖο μετέχουμε: εἶναι ὁ τρόπος τῆς πραγματικότητος. Καὶ αὐτὸς ὁ τρόπος εἶναι λογικός, ἐπειδὴ εἶναι μεθεκτός, ἡ δὲ μετοχὴ στὸν λόγο τῆς κοινῆς πραγματικότητος συνιστᾷ τὴν πιστότητα στὸ πραγματικό, δηλαδὴ τὴν ἀλήθεια: «διὸ καθ' ὅ,τι ἂν αὐτοῦ (τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως) τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα»³.

Ἡ γνωσιοθεωρητικὴ αὐτὴ ἀντίληψη ἀρνεῖται, ἐπομένως, ριζικὰ τὸ ἀληθεύειν ὡς ἀτομικὴ γνωστικὴ λειτουργία πιστοποίησης καὶ ἐρμηνείας τοῦ ὑπαρκτοῦ· ἐκδέχεται τὴν ἐπαλήθευση τῆς ἀτομικῆς γνωστικῆς λειτουργίας ὡς δυναμικὸ γεγονὸς μετοχῆς - κοινωνίας στὸν καθολικὸν τρόπο τῆς ὑπάρξεως. Ἡ

1. Κατὰ μετοχὴν τοῦ θεοῦ λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν... διὸ φρόνησις οὐκ ἔστιν ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως. H. Diels - W. Kranz I, σελ. 148, 26-29.

2. H. Diels - W. Kranz I, σελ. 148, 20-24.

3. H. Diels - W. Kranz I, 148, 29-30.

έμμονή στην άτομική γνωστική σύλληψη (τὸ *ιδιάζειν*) εἶναι *ἄπιστος*, δὲν πείθει κανέναν, δὲν ἔχει τὴν πειθὴ τοῦ κοινοῦ λόγου, τὴν πειθὴ τῆς ἀλήθειας ποὺ εἶναι μετοχή στην κοινὴ πιστοποίηση (στὸ *κοινῇ πᾶσι φαινόμενον*). «Διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ (ξυνῶ τουτέστι τῷ) κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινὸς (λόγος)»¹.

Πάντως ἡ ἀλήθεια στὴ γνωσιοθεωρητικὴ αὐτὴ ἀντίληψη εἶναι δεδομένη ὡς ὄντολογικὴ ἀφετηρία τῆς γνώσης — δὲν ὑπάρχουν περιθώρια σχετικισμοῦ καὶ σκεπτικισμοῦ ὡς πρὸς τὴν ὑπαρξὴ ἀλήθειας. Εἶναι ὅμως δεδομένη ἡ ἀλήθεια ὅχι ὡς νοητὸ ἀντικείμενο, ὅχι ὡς πάγιος καὶ στατικὸς καθορισμὸς (—ἀνερμήνευτο ἀξίωμα, ἀποκεκαλυμμένο δόγμα, πράγμα καθ'αυτό). Ἡ ἀλήθεια δὲν εἶναι κάτι ἄλλο ἢ κάτι ἔξω ἀπὸ τὴν πραγματικότητα (κάτι ποὺ ἀφίσταται ἀπὸ τὴν πραγματικότητα προκειμένου νὰ τὴν καθορίσει), εἶναι ὁ τρόπος τῆς πραγματικότητος, καὶ τὸ ἀληθεύειν εἶναι τὸ δυναμικὸ μετέχειν-κοινωνεῖν σὲ αὐτὸ τὸν τρόπο. Ἀκριβῶς ἡ δυναμικὴ τῆς μετοχῆς-κοινωνίας ἀποκλείει τὸ ἐνδεχόμενον νὰ παγιώσουμε τὴν ἀλήθεια σὲ τελεσίδικους ἀφορισμοὺς καὶ σὲ ὑποχρεωτικὰ δόγματα, νὰ ταυτίσουμε τὴν ἀλήθεια μὲ τὴν ὑποταγὴν σὲ ἀντικειμενικὲς (ἐξουσιαστικὲς) αὐθεντίες. Γι' αὐτὸ καὶ μπορούμε νὰ μιλήσουμε γιὰ ἀποφατισμὸ στὸν Ἡράκλειτο, γιὰ σαφὴ ἄρνηση νὰ ἐξαντληθεῖ ἡ ἀλήθεια σὲ ὀριστικὲς διατυπώσεις. Καὶ μπορούμε νὰ συνοψίσουμε ἐνδεικτικὰ τὸν ἀποφατισμὸ τοῦ Ἡράκλειτου στὸ περίφημο ἀπόσπασμα, ὅπου προσδιορίζει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ θεὸς Ἀπόλλων στοὺς Δελφοὺς ἀποκαλύπτει στοὺς ἀνθρώπους τὴν ἀλήθεια: «ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει»². Εἰκονίζεται ἐδῶ παραδειγματικὰ μιὰ γνωσιοθεωρητικὴ στάση, γιὰ τὴν ὁποία ἡ γνωστικὴ ἀπόφανση δὲν εἶναι οὔτε

φανέρωση οὔτε ἀπόκρυψη, οὔτε κατάφαση οὔτε ἄρνηση, ἀλλὰ μόνο *σημαντικὴ* τῆς ἀλήθειας.

Ὁ *σημαντικὸς* ἀπλῶς χαρακτηρὰς τῆς σχετικοποιεῖ τὴ γνωστικὴ ἀπόφανση ὡς πρὸς τὴν ὄντολογικὰ δεδομένη ἀλήθεια. Ὅμως αὐτὴ ἡ σχετικοποίηση δὲν μειώνει τὴν ἐγκυρότητα τῆς γνωστικῆς ἀπόφανσης, μόνο μεταθέτει τὴν ἐπαλήθευσή της ἀπὸ τὴν ὅποια τυπικὴ ὀρθότητα τῆς διατύπωσης στὴ λογικὴ-κοινωνικὴ λειτουργία τῆς διατύπωσης. Ἔτσι, ἡ *σημαντικὴ* ἀπλῶς ἐκδοχὴ τῶν διατυπώσεων τῆς ἀλήθειας (ἡ ἀποφατικὴ ἐκδοχὴ τους) ταυτίζει τὸν τρόπο τῆς γνώσης μὲ τὸν τρόπο τῆς ἀλήθειας — ἀφοῦ ἡ λογικὴ-κοινωνικὴ λειτουργία τῆς διατύπωσης ταυτίζεται μὲ τὸν λογικὸ-κοινωνικὸ τρόπο τῆς ἀλήθειας, τὸν τρόπο τῆς καθολικῆς πραγματοποίησης τοῦ ὑπαρκτοῦ.

Ὁ Δημόκριτος προσφέρει ἓνα παράδειγμα τῆς λογικῆς-κοινωνικῆς ἐπαλήθευσης κάθε *σημαντικῆς* διατύπωσης: Ἡ φύση τοῦ γλυκέος, τοῦ πικροῦ κλπ. εἶναι *ὠρισμένη* ἀπὸ τὸν κοινὸ λόγον τῆς ἐμπειρίας τοῦ γλυκέος, τοῦ πικροῦ κλπ., δηλαδή ἀπὸ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο «ἡ γε φύσις τοῦ πικροῦ καὶ τοῦ γλυκέος ἡ αὐτὴ φαίνεται πᾶσιν»¹. Ἡ ἐπαλήθευση τοῦ κοινοῦ λόγου τῆς ἐμπειρίας (αὐτὸ τὸ πᾶσι φαίνεσθαι) δὲν βασίζεται καταρχὴν στὸν ἑλεγχὸ τῆς ὀρθότητος τοῦ σημαίνοντος, ἀλλὰ στὸ γεγονὸς ὅτι πάντες ὁμοδοξοῦσι καὶ ὁ καθένας ἀτομικὰ ἐπιμαρτυρεῖ. Ἄν κατὰ ἴδιον λόγον ὀρίσει κάποιος τὸ γλυκὺ ὡς πικρὸν καὶ τὸ πικρὸν ὡς γλυκὺ, τότε δὲν ἀληθεύει, ὅχι γιατί ἀπλῶς ἐπέλεξε τὸ μὴ ὀρθὸ σημαῖνον, ἀλλὰ γιατί ἡ ἐπιλογὴ τοῦ σημαίνοντος δὲν τοῦ ἐπιτρέπει νὰ κοινωνεῖ μὲ τοὺς ἄλλους — ἡ ἀπόφανσή του δὲν ἐπιμαρτυρεῖ τὸν λόγον τῆς κοινῆς ἐμπειρίας καὶ γι' αὐτὸ *ιδιάζει*, δὲν ὁμοδοξεῖ: εἶναι

1. *Frgm.* 2, H. Diels - W. Kranz I, σελ. 151.

2. *Frgm.* 93, H. Diels - W. Kranz I, σελ. 172, 6-7.

1. A 135, H. Diels - W. Kranz II, σελ. 119, 23-26.

έξω από τὸ ὄριο τοῦ κοινοῦ λόγου τῆς πραγματικότητας. Ἐπομένως, ἡ γνωστικὴ ἀπόφαση περὶ τοῦ γλυκέος, τοῦ πικροῦ κλπ. εἶναι μόνο σημαντικὴ τοῦ λόγου τῆς κοινῆς ἐμπειρίας καὶ ἀληθεύει μόνο στὸ ποσοστὸ ποὺ λειτουργεῖ ὡς ὀρισμὸς - καθορισμὸς τῆς κοινῆς ἐμπειρίας — ἐντελῶς ἀνάλογα μὲ ὁποιοδήποτε ἄλλο νόμο ποὺ ἐξασφαλίζει τὴν κοινωνικὴ πραγματοποίηση τῆς ζωῆς (ὡςπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ισχυροτέρως¹).

Ἄν μεταφέρουμε τὸ παράδειγμα τοῦ Δημόκριτου στὸν χῶρο τοῦ πολιτικοῦ εἰδικότερα βίου, τότε ἡ δυναμικὴ τῆς γνωσιοθεωρητικῆς αὐτῆς στάσης γίνεται ἐναργέστερη: Κάθε ὀρισμὸς τῆς ἐλευθερίας, τῆς δημοκρατίας, τῆς ἰσοπολιτείας κλπ. σημαίνει - ἐπισημαίνει μιὰν ἀλήθεια, τῆς ὁποίας τὴ γνώση καὶ ἐγκυρότητα ζητᾶμε νὰ ἐξασφαλίσουμε. Ἄν ἐμπιστευθοῦμε ὡς κριτήριον γιὰ τὴν ἐγκυρότητα μιᾶς τέτοιας ἀλήθειας — λ.χ. τῆς δημοκρατίας — μόνο τὴν ὀρθότητα στὴ διατύπωση τοῦ ὀρισμοῦ της, θὰ πρέπει ἀμέσως νὰ ἀντιμετωπίσουμε τὸ ἐρώτημα: ποῖος καὶ μὲ ποιά κριτήρια καθιερώνει αὐτὴ τὴν ὀρθότητα, ἀλλὰ καὶ πῶς εἶναι δυνατό νὰ ἀποκλείσουμε κάποια τυπικὴ - νοηματικὴ ὀρθότητα ὀρισμοῦ τῆς δημοκρατίας (μιὰ ἐνδεχόμενη ὀρθολογικὴ μεθόδευση) ποὺ παραβιάζει τὸν λόγο τῆς κοινῆς ἐμπειρίας, προκειμένου νὰ ὑπηρετήσῃ συμφέροντα ἐπιμέρους ὁμάδων ἢ τάξεων — φαινόμενο καθόλου σπάνιον μέσα στὴν Ἱστορία. Γιὰ νὰ ἀποκλείσουμε τίς μεθόδευμένες ἀλλοιώσεις, χρειαζόμαστε μιὰν αὐθεντικὴ διατύπωση τοῦ ὀρισμοῦ τῆς δημοκρατίας, ὅποτε ὁ ὀρισμὸς μας θὰ ἀναιρεῖ τὴ δυνατότητα πραγματοποίησης τοῦ ὀριζομένου, ἀφοῦ τὸ «κράτος» τοῦ δήμου θὰ ὑποτάσσεται στὸ «κράτος» τῆς αὐ-

1. Ἐν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὡςπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ισχυροτέρως. Ἡράκλειτος, *fragm.* 114, H. Diels - W. Kranz I, 176, 5-7.

θεντίας ποὺ τὸ καθορίζει. Μὲ ἄλλα λόγια: ἂν ἐμπιστευθοῦμε ὡς κριτήριον γιὰ τὴν ἐγκυρότητα τῆς ἀλήθειας τῆς δημοκρατίας τὴν ὀρθολογικὴ διατύπωση τοῦ ὀρισμοῦ της καὶ μόνο, εἴμαστε ὑποχρεωμένοι νὰ δεχθοῦμε ἢ μιὰν *a priori* αὐθεντία καθορισμοῦ τῆς λογικῆς ὀρθότητας (ποὺ ἐπιβάλλεται ἐξουσιαστικά γιὰ νὰ πειθαρχήσει τὴ ζωὴ στὴ διατύπωση) ἢ τὴν ἀπόλυτη προτεραιότητα ἡθικῶν κριτηρίων στὴ μεθοδικὴ χρῆση τοῦ λόγου γιὰ τὴ διατύπωση τοῦ ὀρισμοῦ (ὅποτε καὶ γεννιέται τὸ ἐρώτημα: ποῖος καὶ μὲ ποῖο κύρος καθιερώνει τὴν ἡθικότητα τῶν κριτηρίων).

Ἄς δοῦμε τώρα τίς συνέπειες ποὺ ἔχει ἡ ἀποδοχὴ τοῦ *κοινωνεῖν* ὡς κριτηρίου ἐπαλήθευσης τοῦ ὀρισμοῦ τῆς δημοκρατίας (ἢ ἐκδοχὴ τοῦ ὀρισμοῦ ὡς ἀπλοῦ *σημαίνοντος* ποὺ ἐξασφαλίζει τὸν συντονισμό τοῦ λόγου τῆς κοινῆς ἐμπειρίας): Καταρχὴν ἀποκλείει τὴ μονομερὴ καὶ ἰδιοτελὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὀριζομένου (τὸν ὀρθολογικὸ ἐξωραϊσμό ἀπολυταρχικῶν ἢ καὶ τυραννικῶν σκοπιμοτήτων). Ἐπιπλέον, ἡ ἴδια ἢ ἔμπρακτῃ χρῆσιν αὐτοῦ τοῦ κριτηρίου συνιστᾷ τὸν κοινωνικὸ ἔλεγχον τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, δηλαδὴ μιὰ πρώτη πραγματοποίηση τοῦ καταρχὴν νοήματος ποὺ δηλώνει ἡ λέξη δημοκρατία.

Ὅμως, ἡ ἀποδοχὴ τοῦ *κοινωνεῖν* ὡς κριτηρίου ἐπαλήθευσης δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι αὐτονόητη. Θὰ βασιστεῖ σὲ μιὰ χρησιμοθηρικὴ ἢ ἡθικὴ δεοντολογία (ὅποτε γεννιέται καὶ πάλι τὸ ἐρώτημα: ποῖος καὶ μὲ ποῖο κύρος τὴν ἐξασφαλίζει), ἢ θὰ βασιστεῖ στὴν ὀντολογικὴ θεώρηση ποὺ ταυτίζει τὸ *κοινωνεῖν* μὲ τὸ ἀληθεύειν, δηλαδὴ ἀποδίδει στὸ *κοινωνεῖν* χαρακτῆρα ἀναγκαιότητας προϋπόθεσης γιὰ τὴν ἴδια τὴ λειτουργίαν τῆς ζωῆς, τὴ γνησιότητα τῆς ζωῆς¹. Ἄν θέλουμε νὰ ἀληθεύει ὁ πολι-

1. Ἄλλὰ καὶ πάλι βρισκόμαστε μπροστὰ σὲ μιὰν ἀντίφαση λογικὴ καὶ πραγματικὴ: Ἄν τὸ *κοινωνεῖν* συνιστᾷ προκαθορισμένη ἀναγκαιότητα γιὰ τὴν πραγματοποίηση τῆς ζωῆς, ὑποταγὴ στὸν δεδομένο λόγο-τρόπον τοῦ εἶναι, τότε παύει νὰ

τικός βίος — με τὰ κριτήρια πάντοτε τῆς ἀρχαιο-ελληνικῆς στάσης ἀπέναντι στὴν ἀλήθεια — πρέπει νὰ ἀκολουθεῖ τὸν κοινὸ λόγον τῆς συμπαντικῆς κοινωνικῆς ἀλληλουχίας, νὰ σκο-

συνιστᾷ γεγονὸς ἐλευθερίας, παύει ἡ ἀνθρώπινη κοινωνία νὰ διαφοροποιεῖται ἀπὸ τὴν κοινωνία τῶν μελισσῶν ἢ τῶν μερμηγκιῶν. Ἄν δεσμεύεται τὸ κοινωνεῖν σὲ προκαθορισμένα πλαίσια λογικῶν σχέσεων (κοσμικῆς καὶ κρατικῆς ἀρμονίας) δὲν ὑπάρχουν περιθώρια γιὰ τὸ ἀπρόοπτο, τὴν πρωτοτυπία καὶ δημιουργία, ἐπομένως ὁ ἄνθρωπος παύει νὰ ἔχει Ἱστορία. Τονίσαμε ὥστόσο ὅτι γιὰ τὴν ἀρχαιοελληνικὴ σκέψη ὁ ἄνθρωπος διαφοροποιεῖται ἀπὸ ὅλα τὰ ἄλλα ὄντα, ἐπεὶ ἔχει τὴ δυνατότητα λογικῆς μετοχῆς στὸν δεδομένο λόγο-τρόπον τοῦ εἶναι, ἔχει ἔρα καὶ τὴ δυνατότητα τῆς παραβίασης τοῦ κοινοῦ λόγου, τὴ δυνατότητα τῆς παρεκτροπῆς (τοῦ *ιδιάζειν*) ἢ καὶ τῆς ἀνταρσίας (τῆς *ὑβρεως*). Ἡ λογικὴ μετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸν λόγο τῆς κοσμικῆς καὶ πολιτικῆς ἀρμονίας ἔχει ἐπομένως περιθώρια ἐλευθερίας, δὲν εἶναι ὅμως ἡ ἀξιοποίηση αὐτῶν τῶν περιθωρίων — ἡ ἄσκηση τῆς ἐλευθερίας — ποὺ προσδιορίζει τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο, τὸν τρόπο ὑπάρξεώς του καὶ τὴν ὑποστατικὴ του ταυτότητα. Ἀντίθετα, ἡ δεσμευτικὴ ὑποταγὴ στὴν κοινωνικὴ-πολιτικὴ ὑποχρέωση δίνει στὸ ὑποκείμενο τρόπο ὑπάρξεως καὶ ταυτότητα, καθιστᾷ τὸν ἄνθρωπον ἐνεργὸ πολίτη. Μὲ ἄλλα λόγια: Ἐπεὶ ἡ λογικὴ ἀναγκαιότητα συνιστᾷ τὴν αἰτιώδη ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ (προηγείται ὁ λόγος τῆς οὐσίας καὶ καθορίζει τὸ ὑπαρκτό) ἀποκλείεται ἡ δυνατότητα νὰ ἀποδοθεῖ ὄντολογικὸ περιεχόμενο στὴν ἐλευθερία — νὰ εἶναι ἡ ταυτότητα τοῦ ὑποκειμένου προῶν ἐλευθερίας καὶ ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως πραγματικὰ ἀδέσμευτος ἀπὸ κάθε οὐσιαστικὸ προκαθορισμό. Ἡ ἀντίθεση ἐλευθερίας καὶ αἰτιώδους ἀρχῆς αἰρεται μόνο στὰ πλαίσια μιᾶς ὄντολογίας ποὺ ταυτίζει τὸ «ὄντως ὑπαρκτό» ὅχι μὲ τὸν λόγο τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μὲ τὴν αὐτοκαθοριζόμενη ὑπάρξη, τὴν ὑπάρξη ὡς ἐλευθερία καὶ ἑτερότητα — μὲ ὅ,τι ὀνομάζουμε *πρόσωπο*, ὑπάρξη *προσωπική*. Ἄν τὸ πρόσωπο ὡς ὑπαρκτικὴ ἑτερότητα (ὡς ὑπάρξη ποὺ δὲν προκαθορίζεται ἀπὸ τὸν λόγο τῆς οὐσίας ἢ φύσης, ἀλλὰ ποὺ καθορίζει τὸν λόγο-τρόπον μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι ἡ οὐσία ἢ φύσις της) συνιστᾷ τὴν ἀφαιρετικὴν δυνατότητα ὑπόστασης τοῦ εἶναι, τότε αἰτιώδης ἀρχὴ τοῦ ὑπαρκτοῦ εἶναι πραγματικὰ ἡ ἐλευθερία. Κι ἂν ἡ προσωπικὴ σχέση, ἡ κοινωνία τῶν προσώπων, εἶναι ὁ τρόπος τῆς ἐνεργητικῆς ἑτερότητας (τοῦ αὐτοκαθορισμοῦ τῆς ὑπάρξεως), τότε παύει ἡ ἐλευθερία νὰ εἶναι μιὰ ἄλλη μορφή ἀναγκαιότητας (μιὰ «καταδίκη ἐλευθερίας», ὅπως ἔλεγε ὁ Sartre) καὶ αἰρεται κάθε αἰτιώδης προκαθορισμὸς τοῦ κοινωνικοῦ γίνεσθαι καὶ τῆς Ἱστορίας. Τότε ἡ ἐλευθερία μπορεῖ νὰ ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ θεσμούς καὶ σχήματα, χωρὶς νὰ μετατίθεται ἡ ἀλήθεια τῆς ζωῆς στοὺς θεσμούς καὶ στὰ σχήματα. Ἀλλὰ, παρ' ὅλο ποὺ μιὰ τέτοια ὄντολογία εἶναι ξένη πρὸς τὴν ἀρχαιοελληνικὴ παράδοση (εἰσάγεται στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας μόνο ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ θεολογία), ὅμως ἡ δυναμικὴ γνωσιοθεωρία τοῦ κοινωνεῖν-ἀληθεύειν δὲν παύει νὰ διασώζει μιὰ ριζοσπαστικὴ ἄρνηση κάθε ἐξουσιαστικῆς χρήσης τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ὁ ἀρχαιοελληνικὸς ἀποφατισμὸς παραμένει ἴσως ἡ πιὸ φιλελεύθερη γνωσιοθεωρητικὴ ὑπόδομή γιὰ τὴν πολιτικὴ ἐπιστήμη.

πεύει στὴ λογικὴ ἀρμονία καὶ τάξη ποὺ ἀξασφαλίζει τὸ κοινωνεῖν ὡς τὴν κατ' ἀλήθειαν ὑπάρξη.

Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ ἡ πολιτικὴ τέχνη (τέχνη ἀποκαλυπτικὴ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, καὶ λιγότερο ἐπιστήμη ἀποδεικτικῆ) δὲν εἶναι τεχνικὴ χρησιμοθηρικῆς σκοπιμότητας, ἀλλὰ δημιουργικὴ μετοχὴ στὴν πραγματοποίηση τοῦ κατ' ἀλήθειαν τρόπου τῆς ὑπάρξεως — ταυτίζεται ἡ πολιτικὴ μὲ τὴν ἐπιδίωξη ὑπαρκτικῆς γνησιότητας, τὴν ἀνταπόκριση στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως δηλώνει καὶ ὁ ἀριστοτελικὸς ὀρισμός¹. Τότε καὶ ἡ πόλις ἔχει ἱερὸ χαρακτήρα, ὅχι γιατί ὑπηρετεῖ κάποια θρησκευτικὴ σκοπιμότητα, ἀλλὰ γιατί πραγματοποιεῖ καὶ φανεώνει τὴν κατεξοχὴν ἱερότητα ποὺ εἶναι ὁ τρόπος τῆς ζωῆς, ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ζωὴ ἀληθεύει ὡς πραγματικότητα καὶ διάρκειά². Καὶ ὁ πολίτης δὲν εἶναι ἀπλῶς ἡ μονάδα μέσα στὸ σύνολο τῆς κοινῆς συμβίωσης, μονάδα δικαιωμάτων καὶ ὑποχρεώσεων ποὺ ρυθμίζονται συμβατικὰ προκειμένου νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ πληρέστερη δυνατὴ ἐξισορρόπηση τῶν ἐγωκεντρικῶν ἀπαιτήσεων. Νὰ εἶσαι πολίτης εἶναι τίτλος τιμῆς: μετέχεις στὴ μέγιστη τιμὴ καὶ στὸ κατόρθωμα νὰ κάνεις τὴ ζωὴ νὰ ἀληθεύει — γι' αὐτὸ καὶ ἡ ιδιότητα τοῦ πολίτη δὲν εἶναι ἓνα περιστασιακὸ προνόμιο, ἀλλὰ πρωταρχικὸ περιεχόμενο τοῦ προσωπικοῦ βίου, ποὺ δίνει νόημα στὴν κάθε πτυχὴ τῆς καθημερινότητας. Ὅποιος ἀρνεῖται τὴν ἀνάμιξή του στὴν πολιτικὴ πραγματοποίηση τοῦ κοινωνεῖν — ἀληθεύειν δὲν εἶναι ἀπλῶς ἀπράγμων, ἀλλὰ ἀχρεῖος³ — ὁ χαρακτηρισμὸς τοῦ

1. Πολιτικά Α2, 1253a 2-3: ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.

2. Bl. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris (Gallimard - Idées) 1969, σελ. 20. — U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, I. Band, Berlin (Weidmannsche Buch) 1931, σελ. 13 καὶ 44. — Hermann Strathmann, *Πόλις: Ideeller Gehalt*, στὸ T.W.N.T. (Kittel - Lexikon), τόμος 6, Stuttgart (Kohlhammer - Verl.) 1965, σελ. 520-521.

3. Μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν τῶνδε (τῶν πολιτικῶν) μετέχοντα οὐκ ἀπράγμο-

ιδιότη στα αρχαῖα ἑλληνικά (τοῦ μὴ μετέχοντος στα κοινὰ) δηλώνει ἀποδοκιμασία καὶ περιφρόνηση, ἀποδίδεται στὸν ἄνθρωπο τὸν στερημένο τῇ δυνατότητα τῆς λογικῆς, δηλαδή τῆς μετοχῆς στὸν κοινὸ λόγο¹.

[Γιὰ νὰ κατανοήσουμε σήμερα τὴ σύνδεση τοῦ *κοινωνεῖν* με τὸ *ἀληθεύειν*, τὴ σύνδεση ἀλήθειας καὶ πολιτικῆς, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὶς ἀρχαιοελληνικὲς μαρτυρίες, θὰ πρέπει «νὰ ξεριζωθοῦμε ἀπὸ τὸ αὐτονόητο» τῶν βιωματικῶν μας βεβαιότητων (ὅπως ζητοῦσε ὁ Heidegger γιὰ τὴν κατανόηση τῆς δικῆς του «θεμελιώδους ὄντολογίας»²). Καὶ τοῦτο, γιατί στὴ «σημαντικῇ» τῆς γλώσσας τοῦ σημερινοῦ μας πολιτισμοῦ (τοῦ σημερινοῦ τρόπου τοῦ βίου) τὸ ἀληθεύειν εἶναι μιὰ ἔννοια μᾶλλον ἀσυμβίβαστη με ὅποιοδήποτε ὄντολογικὸ περιεχόμενο. Ἡ ἀλήθεια εἶναι σήμερα κατηγορία γνώσης, ὄχι κατηγορία ὑπαρξῆς — εἶναι σύμπτωση ἔννοιας καὶ νοουμένου ἢ ἀποδεικτικῆ ἐπικύρωση ἐμπειρικῶν καὶ νοητικῶν διαπιστώσεων. Μιλάμε γιὰ τὴν ἀλήθεια πάντοτε σὲ σχέση με τὴν ἐπιστήμη, καὶ γιὰ τὴν ἐπιστήμη πάντοτε σὲ σχέση με τὴν ὑποταγὴ τοῦ κόσμου (τῶν πραγμάτων καὶ τῶν γεγονότων) στὴ γνωστικὴ ἐπεξήγηση. Κι αὐτὸ συμβαίνει κυρίως στὸν χῶρο τῆς κοινωνικῆς πρακτικῆς, γιατί στὸν χῶρο τῆς ἴδιας τῆς ἐπιστήμης θεωροῦμε μᾶλλον ἀθέμιτη γνωσιολογικὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀλήθειας, ἀφοῦ ἡ ἐπιστήμη δὲν μᾶς ἐξασφαλίζει τὶς προϋποθέσεις ἢ τὰ κριτήρια ποὺ θὰ μᾶς ἐπέτρεπαν νὰ προσδώσουμε σὲ κάποια γνώση ἀπόλυτο κύρος, δηλαδή κύρος ἀλήθειας³. Ἔτσι, κάθε

να, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν: Ὁ Περικλῆς στὸν Ἐπιτάφιο, Θουκυδίδου, Ἱστοριῶν Β, 40, 2.

1. Με αὐτὸ τὸ νόημα τοῦ ἄλογου, ἀφελοῦς, ἀνόητου, περνάει ὁ ὅρος στὴ μεσαιωνικὴ λατινικὴ (*idiota*) καὶ στὶς νεώτερες εὐρωπαϊκὲς γλώσσες (*idiot*).

2. *Sein und Zeit* §§ 4, 31, 44.

3. Βλ. W. V. Quine, *Word and Object*, New York 1959, σελ. 23. — Karl

χρήση τῆς λέξης ἀλήθεια ἔξω ἀπὸ αὐτὰ τὰ πλαίσια σημασιολόγησης, παραπέμπει αὐτονόητα σὲ κάποιο εἶδος ἀνορθολογισμοῦ ἢ φορτίζει μόνον συγκινησιακὰ τὴ λέξη.

Στὸ ποσοστὸ πάντως ποὺ ἐξακολουθεῖ νὰ διαπιστώνεται στὴν κοινωνικὴ πρακτικὴ, ἡ ἀπαίτηση γιὰ ἀλήθεια παραμένει διεκδίκηση γνώσης, διεκδίκηση δικαιωμάτων στὴν ὀρθότητα κατανόησης τῶν δεδομένων τοῦ βίου, ἀλλὰ καὶ στὰ ὀφέλη ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴν ὀρθὴ κατανόηση. Εἶναι ἐξαιρετικὰ δύσκολο νὰ συλλάβουμε τὸν τύπο τοῦ ἀνθρώπου ποὺ δὲν λειτουργεῖ διεκδικητικὰ ὡς πρὸς τὴν ἀλήθεια, ἀλλὰ ζητάει νὰ πραγματοποιήσει τὴν ἀλήθεια ὡς τρόπο ὑπαρξῆς καὶ ζωῆς. Καὶ λέμε ὅτι παραμένει διεκδικητικὴ κάθε ἀπαίτηση ἀλήθειας, γιατί ὁ σημερινὸς πολιτισμὸς μας (ὁ λεγόμενος δυτικο-ευρωπαϊκός, ἔτσι ὅπως σχηματικὰ τὸν καθορίσαμε στὶς πρῶτες σελίδες αὐτοῦ τοῦ βιβλίου με τὴ βοήθεια τῶν προσδιορισμῶν τοῦ Max Weber¹) προέκυψε ἀπὸ τὴ διεκδίκηση, διαμορφώθηκε καὶ λειτούργησε ἀπὸ τὴν ἀρχὴ διεκδικητικὰ, προκειμένου νὰ ἀντιπαλαίσει μορφώματα κοινωνικοῦ βίου (στοὺς δυτικούς «μέσους αἰῶνες») θεμελιωμένα στὴ στέρηση στοιχειωδῶν δικαιωμάτων, σὲ δυναστευτικὲς τοῦ ἀνθρώπου ἐκδοχὲς τῆς ἀλήθειας. Καὶ ἐξακολουθεῖ νὰ λειτουργεῖ διεκδικητικὰ ὁ πολιτισμὸς αὐτός, κατεξοχὴν στὶς πολιτικὲς προδιαγραφές του.

Ἔτσι, ἡ ἔννοια τῆς πολιτικῆς μοιάζει σήμερα πὰ τελείως ἀποδεσμευμένη ἀπὸ τὴ νοηματικὴ τῆς καταγωγῆς: δὲν παραπέμπει στὴ ζωὴ τῆς πόλεως, ἀφοῦ πόλις δὲν ὑπάρχει, δὲν ὑπάρχουν ἐπιδιώξεις κοινῶν πραγματοποιήσεων ζωῆς. Ὑπάρχει κράτος, μηχανισμὸς ἐξουσίας, ποὺ παρεμβαίνει γιὰ νὰ κα-

Popper, *Conjectures and Refutations*, London (Routledge and Kegan) 1978, κεφ. 10.

1. Βλ. τὶς σελίδες 13-14.

θορίσει την πραγματοποίηση της ζωής. Καί πολιτική είναι ή ιδεολογική προϋπόθεση ή και μόνο ή μεθοδολογία διαχείρισης της εξουσίας, καθορισμού της *ορθότητας* στη διανομή του προϊόντος της εργασίας (ύλικου και πνευματικού προϊόντος). "Όσοι *αναλαμβάνουν* (με την πραγματική ή μεθοδευμένη *έγκριση* του λαού) να εφαρμόσουν τη δική τους *έκδοχή ορθότητας* στη διανομή, αυτοί μόνο είναι οι *πολιτικοί* — όσους κατέχουν ή διεκδικούν το «κράτος», δηλαδή την εξουσία της διανομής. Οι υπόλοιποι είναι γενικά και *απρόσωπα* «*λαός*». Πολίτες δέν υπάρχουν, υπάρχουν άτομα που «*πολιτικοποιούνται*» στο ποσοστό που διεκδικούν από την εξουσία τα δικαιώματά τους στη ζωή. Να είσαι πολιτικοποιημένος, δέν σημαίνει ότι μετέχεις στην πραγματοποίηση της *πόλεως*, στην *εύθυνη* των κοινών· σημαίνει ότι *άρνεισαι* τα ποσοστά που σου *παράχωρεϊ* ή διανομή των προϊόντων της παραγωγής — *τά αρνείσαι* *ένεργα* και *έμπρακτα*: *οργανώνεσαι*, *συνδικαλίζεσαι*, *διαδηλώνεις*, *άπεργείς*, *έπαναστατείς*. Το ήθικότερο δυνατό *όραμα* ζωής που παράγει ο πολιτισμός της διεκδίκησης, είναι ή *όλοκληρωτική* *στράτευση* και *θυσία* για την *ορθότερη* *κατανομή* του προϊόντος της παραγωγής, για τα δικαιώματα της τάξης ή κοινωνικής σου ομάδας — δικαιώματα που θα *άπολαύσουν* *έστω* οι *μεταγενέστερες* *γενιές*, με *άντίτιμο* τη δική σου *θυσία*. Μόνο αυτό το *όραμα* *γεννάει* *άξίες*, *άξίες ορθότητας*, *όχι* *ύπαρκτικής* *άληθειας* και *γνησιότητας*. Κατεξοχήν *άξία* είναι ή *κατεξοχήν ορθότητα*, ή *ορθολογική* *διανομή* των αγαθών ή των δυνατοτήτων πρόσβασης στα αγαθά — τελικά ο *ορθός* *λόγος* ως *υποκατάστατο* της ζωής και *αυτοσκοπός*.

Η μακρά αυτή *παρένθεση* είναι μόνο ένα *έρμηνευτικό* *έγχειρημα* *έμμεσης* και *συγκριτικής* *διασάφησης* του *άρχαιοελληνικού* *κοινωνείν - άληθεύειν*, της *αποφατικής* *χρήσης* του *ορθού* *λόγου*. Η *συγκριτική* *αντιπαράθεση* της *άρχαιοελληνι-*

κής με τη σημερινή *κατανόηση* τόσο του *άληθεύειν* όσο και του *κοινωνείν*, είναι *έως* *περισσότερο* *διαφωτιστική* και *άπό* *την* *έμμونه* *στην* *έρμηνεία* των *κειμένων*, *άφου* ή *έρμηνεία* *υπόκειται* *πάντοτε* *σε* *προϋποθέσεις* και *στη* *διασάφηση* των *προϋποθέσεων* *σκοπεύει* ή *συγκριτική* *αντιπαράθεση*.]

Όπωςδήποτε, δέν θα ήταν περιττό να *άναφερθούμε* *έδω*, *έστω* *έπιγραμματικά*, στην *πλατωνική* *τουλάχιστον* και *άριστοτελική* *έκδοχή* του *κοινωνείν - άληθεύειν*, *προκειμένου* να *έπισημανθούν* για τον *άναγνώστη* οι *πηγές* του *προβληματισμού* μας. Θα *περιοριστούμε* να *σημειώσουμε* ότι για τον *Πλάτωνα* ή *γνώση* της *άλήθειας* είναι *καταρχήν* *προσιτή* (ή *άποτελεσματικότερα* *προσιτή*) *μέσω* της *άπορητικής* *διαλεκτικής*, που *σκοπεύει* *άκριβώς*, στον *έλεγχο* της *πλαστής* *βεβαιότητας* των *άτομικών* *πεποιθήσεων*. Η *διαλεκτική* δέν είναι *άπλως* *μια* *χρηστική* *μέθοδος* για την *πρόσβαση* στη *γνώση*, *μια* *αντιπαράθεση* *υποθέσεων* ή *έπιχειρημάτων* *προκειμένου* να *έπιβληθούν* *τελικά* τα *ίσχυρότερα* και να *άναίρεθούν* τα *άσθενέστερα*. Η *διαλεκτική* είναι, *πριν* *άπό* *όλα*, *μια* «*κοινωνία* *λόγου*», ένα *κατόρθωμα* *σχέσης*, που *έπιτρέπει* στον *άνθρωπο* να *σταθεί* *κριτικά* με τη *βοήθεια* του *άλλου* *άπέναντι* στις *ίδιες* του *τις* *άντιλήψεις* και να *προωθηθεί* *άπό* *την* *άπλη* «*δόξα*» (την *υποκειμενική* *έκδοχή*) «*έπι* *την* *του* *όντος* *θέαν*».

Έπιπλέον ή *διαλεκτική* *σκοπεύει* στο να *κάνει* *φανερό* τον *υποθετικό* ή τον *άξιωματικό* *χαρακτήρα* των *έπιμέρους* *έπιστημών*¹ *υποδηλώνοντας* την *ύπαρξη* και *ανυπόθετης* *άλη-*

1. Παράδειγμα ή «*άκριβεστάτη* των *έπιστημών*» ή *μαθηματική*: οι *περί* *τάς* *γεωμετρίας* *τε* και *λογισμούς* και *τά* *τοιαύτα* *πραγματευόμενοι*, *υποθέμενοι* *τό* *τε* *περιττόν* και *τό* *άρτιον* και *τά* *σχήματα* και *γωνιών* *τριττά* *είδη* και *άλλα* *τούτων* *άδελφά* *καθ'* *έκάστην* *μέθοδον*, *ταύτα* *μέν* *ώς* *ειδότες*, *ποιησάμενοι* *υποθέσεις* *αυτά*, *ουδένα* *λόγον* *ούτε* *αυτοίς* *ούτε* *άλλοις* *έτι* *άξιοῦσι* *περί* *αυτῶν* *διδόναι* *ώς* *παντί* *φα-*

θειας¹ πού γνωρίζεται μόνο με τη μέθεξη στην οὐσία τῶν ὄντων, τῇ θεωρία - θέα τῶν *ιδεῶν*. Οἱ ἐπιμέρους ἐπιστῆμες ἐργάζονται μετὰ τῇ βοήθειᾳ ἢ αὐτονόητων ἐννοιῶν ἢ ἀξιωματικῶν προτάσεων ἀναμφισβήτητης προφάνειας, προκειμένου νὰ προχωρήσουν μεθοδικὰ στὴ διατύπωση καινούργιων προτάσεων — συμπερασματικῶν ἐννοιολογικῶν συνθέσεων. Ἡ διαλεκτικὴ παρεμβαίνει γιὰ νὰ σχετικοποιήσει τὶς αὐτονόητες βεβαιότητες, νὰ καταδείξει τὸν χρηστικὸ χαρακτήρα τῶν ἐπιστημονικῶν προτάσεων, υἱοθετώντας τὴν κριτικὴ ὡς μέσο ἢ ὄργανο τῆς φιλοσοφικῆς ἀναζήτησης, δηλαδὴ τῆς ἀληθινῆς γνώσης.

Μονάδα τῆς ἀληθινῆς γνώσης εἶναι ἡ *ιδέα* στὴν πρωταρχικὴ ἐτυμολογικὴ τῆς σημασία (ἀπὸ τὸ *ιδεῖν*), ὡς ἀποτέλεσμα τῆς δυναμικῆς - ἐνεργητικῆς θέας τῶν εἰδῶν - οὐσιῶν. Ἡ ἀναγωγή στὴν *ιδέα* προϋποθέτει κάτι πολὺ περισσότερο ἀπὸ μιὰ «συνεργασία» ἀνάμεσα στὴν αἰσθητὴ ἐποπτεία καὶ τὴ νόηση: Προϋποθέτει τὴν καθολικὴ ἐμπειρία τῆς *ψυχῆς* καὶ τὴ μετοχή τῆς στὸ *κἄλλος* τοῦ ὁρωμένου. Ὅμως αὐτὴ ἡ ἐμπειρία τῆς θέας τοῦ *κἄλλους* δὲν εἶναι ἄλογη οὔτε μυστικιστικὴ, μόνο ὑπερβαίνει τὸν σχετικὸ καὶ χρηστικὸ χαρακτήρα τῶν ἐπιστημονικῶν προτάσεων. Παραμένει μιὰ λογικὴ κίνηση τῆς *ψυχῆς* πρὸς τὸ λογικὸ *κἄλλος* τοῦ ὁρωμένου, τὸν λόγο τῆς οὐσίας του. Εἶναι λογικὴ ἡ κίνηση τῆς *ψυχῆς*, γιὰτὶ πραγματοποιεῖται «τοῦ λόγου ἕνεκα» — τοῦ λόγου τῆς σχέσης. Καὶ εἶναι *κίνηση*, γιὰτὶ ἐκφράζεται μετὰ τῇ δυναμικῇ τῆς ἐρωτικῆς σχέσης, τῇ δυναμικῇ τῶν προοδευτικῶν ἐπαναβασμῶν. Οἱ ἐπαναβασμοὶ τῆς προόδου πρὸς τὴν ἀληθινὴν γνώση εἶναι ἐρωτικοὶ ἀναβαθμοί, συγκροτοῦν μιὰ διαδοχικὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἐπίγνωση τοῦ αἰσθητοῦ καὶ σωματικοῦ *κἄλλους* στὴν ἐπίγνωση τοῦ ἡθι-

verῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσι. *Πολιτεία* ΣΤ' 510c 2 - d3.

1. Ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως *λοῦσα*. *Πολιτεία* ΣΤ' 510b 6-7.

κοῦ *κἄλλους*, κι ἀπὸ κεῖ στὴν ἐπίγνωση τοῦ *κἄλλους* τῆς γνώσεως, γιὰ νὰ καταλήξει ὁ φιλόσοφος ἄνθρωπος στὴν ἐπίγνωση τοῦ καθεαυτοῦ *κἄλλους*, στὴν κορυφαία ἐρωτικὴ *ἐκπληξη* πού εἶναι ἡ ἀπρόσμενη θέα τῆς *ιδέας* τοῦ *κἄλλους* — σὲ μιὰ γνώση πού δὲν χρειάζεται μεσολάβηση ἢ ἀντιπροσώπευση. Ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ κορυφαία ἐρωτικὴ γνώση παραμένει γεγονὸς κοινωνίας, μετοχῆς - μέθεξης στὴ γνώση: δὲν ὀριστικοποιεῖται ποτέ, δὲν γίνεται κατοχὴ σοφίας, εἶναι πάντοτε κίνηση συνεχῆς πρὸς τὴ σοφία, *φιλία σοφίας*, ἐρωτικὴ ἐπιδίωξη ἀτελεύτητη¹.

Ἐνα δύσκολο πρόβλημα εἶναι ἡ μεταφορὰ τῆς δυναμικῆς αὐτῆς γνωσιοθεωρίας στὸν χῶρο τῆς κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς πρακτικῆς — πρόβλημα πού ἡ κριτικὴ τοῦ Popper τὸ ἔθεσε μετὰ ἰδιαίτερη ὀξύτητα, καταλογίζοντας συνέπειες πολιτικοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ στὴν πλατωνικὴ θεωρία². Ὅπως δὲ ποτε ὁ οὐσιολογισμὸς (essentialism, κατὰ τὸν ὅρο τοῦ Popper: ἐμμονὴ στὴν προτεραιότητα τῆς οὐσίας) πού χαρακτηρίζει τὴν πλατωνικὴ φιλοσοφία, εἶναι εὐκόλο νὰ ἐκληφθεῖ ὡς βεβαιότητα γιὰ τὸν δεδομένο χαρακτήρα τῆς ἀλήθειας καὶ ἐπομένως νὰ ὀδηγήσει σὲ μιὰ πολιτικὴ πρακτικὴ πού θέλει νὰ ἐπιβάλλει στὸ κοινωνικὸ σύνολο ἀρχές καὶ θεσμοὺς μιᾶς *a priori* ὀρθότητος. Τὸ θέμα εἶναι μεγάλο καὶ μιὰ ἀναλυτικὴ διαπραγμάτευση δὲν ἔχει τὴ θέση τῆς ἐδῶ. Θὰ περιοριστοῦμε νὰ ὑπογραμμίσουμε ἀπλῶς τὸ ἐνδεχόμενο νὰ ἀποδίδεται ἀπὸ τὸν Popper μιὰ ὑπέρμετρη ἔμφαση στὴν πλατωνικὴ ὀντολογία καὶ νὰ παραθεωρεῖται ἢ νὰ ὑποβιβάζεται ὡς πρὸς τὴ σημασίαν τῆς ἡ δυναμικὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Πλάτωνα:³

1. Βλ. τὸ πλατωνικὸ Συμπόσιο καὶ τὶς ἀνεπανάληπτες παρατηρήσεις τοῦ I. Σουκουρῆ στὴν «Εἰσαγωγή» τῆς ἐκδόσεως τοῦ κειμένου ἀπὸ τὴν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 1949.

2. Βλ. *The Open Society and its Enemies*, 1. The Spell of Plato, Κεφ. 1-10.

3. Τὸ ἐνδεχόμενο αὐτὸ δὲν ἔχει ἐπισημανθεῖ, ἀπὸ ὅσο γνωρίζω, στὴ βιβλιο-

‘Ο Popper φοβάται ότι «ή επιλογή της συμμόρφωσης προς τη φύση (nature) ως προς υπέρτατο μέτρο, δὲν ὁδηγεῖ σὲ μιὰ πιὸ φυσικὴ μορφή πολιτισμοῦ, ἀλλὰ στὴν κατάστασιν τοῦ ζώου»¹. Ἐτσι ὅμως μοιάζει νὰ παραθεωρεῖ ὅτι τὸ μὲν κοσμικὸ ὑπόδειγμα τῆς ζωῆς (ἡ φύσις) εἶναι γιὰ τὸν Πλάτωνα δεδομένο καὶ οὐσιαστικὰ - λογικὰ προκαθορισμένο, ὅμως ἡ γνώσις καὶ συμμόρφωσις πρὸς αὐτὸ τὸ ὑπόδειγμα δὲν ἀντιπροσωπεύει μιὰ παθητικὴ προσαρμογὴ ἢ ὑποταγὴ στὴν ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ ἓνα δυναμικὸ κατόρθωμα μετοχῆς στὸν τρόπο τῆς ζωῆς, πὺ εἶναι ἡ κοινωνία καὶ φιλία καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη² — οἱ προϋποθέσεις τοῦ φυσικοῦ κόσμου καὶ τοῦ κόσμου τῆς πόλεως. ‘Ο «κοινὸς τῆς πόλεως κόσμος» δὲν εἶναι μιὰ ἀναπόφευκτη καὶ ἀγελαία οὔτε μιὰ συμβατικὴ κοινότητα βίου, ἀλλὰ συγκροτεῖται πάνω στὴ βάση τῆς κοινῆς κατανόησης καὶ πραγματοποίησης τῶν μόνιμων καὶ ἀμετακίνητων προϋποθέσεων τῆς ζωῆς, πὺ ὅμως δὲν εἶναι προϋποθέσεις μηχανιστικῆς αἰτιοκρατίας, ἀλλὰ γιὰ τὸν ἄνθρωπο εἶναι ἀρετὲς δυναμικὰ καὶ δημιουργικὰ πραγματοποιούμενες.

Αὐτὸς ὁ συνδυασμὸς τῆς ἀποδοχῆς ἀμετάθετων ὁρίων τῆς ἀλήθειας καὶ δυναμικῆς - κοινωνικῆς πραγματοποίησης τῆς ἀλήθειας, εἶναι σαφέστατος σὲ κάθε σχεδὸν σελίδα τοῦ Πλάτωνα καὶ θὰ ἀρκοῦσε μιὰ σπουδὴ τῆς γλώσσας πὺ χρησιμο-

γραφία πὺ ἐμφανίστηκε γιὰ τὴν υπεράσπισιν τοῦ Πλάτωνα ἐναντὶ τῆς κριτικῆς τοῦ Popper. — Βλ. ἐνδεικτικὰ: Ronald B. Levinson, *In Defense of Plato*, New York, 1970. — Richard Robinson, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford (Clarendon Press) 1969, σελ. 74-99. — W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, τόμος III, Cambridge (Univ. Press) 1969, σελ. 152 κ.έ.

1. Στὸ ἴδιον βιβλίον, κεφ. 5· ἑλλην. μτφρ. τόμος I, σελ. 133.

2. Φασὶ δ’ οἱ σοφοί, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ἕλκον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. *Γοργίας* 507e 6 - 508a 4.

ποιεῖ — τῶν ἀποφατικῶν προϋποθέσεων λειτουργίας της — γιὰ νὰ καταδειχθεῖ μὲ ἐπάρκεια. Ἡ ἴδια ἡ πλατωνικὴ θεωρία γιὰ τὴ γλώσσα, στὸν Κρατύλο, εἶναι χαρακτηριστικὴ αὐτοῦ τοῦ συνδυασμοῦ: ‘Ο Πλάτων ἀρνεῖται ὅτι ἡ συγκρότησις τῆς γλώσσας (ἡ δημιουργία ὀνομάτων, ἀλλὰ καὶ τὸ ὀρθῶς διανέμειν τὰ ὀνόματα) ἔχει χαρακτήρα συμβατικὸν (χαρακτήρα συνθήκης ἢ ὁμολογίας). Καὶ τοῦτο, γιὰτὶ θέλει νὰ ἀποφύγει τὸν ἄκρατον ὑποκειμενισμό τοῦ Πρωταγόρα, τὴν ἐκδοχὴ ὅτι μέτρον καὶ τῆς γλωσσικῆς ὀρθότητος εἶναι ὁ ἀτομικὸς ἄνθρωπος. Ἀλλὰ αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι ἐπιδιώκει ὁ Πλάτων νὰ ἀποδείξει καὶ καθιερώσει κάποιον εἶδος αὐταξίας τῆς γλώσσας, μιὰν αὐτονομία τῆς γλώσσας ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπο πὺ τὴ χρησιμοποιεῖ. Ἡ γλώσσα εἶναι δημιουργημα τοῦ ἀνθρώπου, χωρὶς νὰ εἶναι καὶ προῖον ἀτομικῆς αὐθαιρεσίας. Καὶ κατὰ τοῦτο ἡ λειτουργία τῆς γλώσσας βρίσκει τὴν ἀντιστοιχίαν της στὴ λειτουργία τῶν νόμων. Νομοθέτης δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι «πᾶς ἀνὴρ», ἀλλὰ «ὁ τὴν τέχνην ἔχων». Τὸ ἴδιον καὶ ὁ ὀνοματοποιός. «Οὐκ ἄρα παντὸς ἀνδρὸς ὄνομα θέσθαι, ἀλλὰ τινος ὀνοματοποιού· οὗτος δ’ ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ νομοθέτης, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται»¹.

Εἶναι πραγματικὰ ἐκπληκτικὸ τὸ πῶς ἓνας φιλόσοφος τῆς περιωπῆς τοῦ Popper παραμένει ἐρμητικὰ ἐγκλωβισμένος στὴ δικανικὴ ἀντίληψιν τοῦ νόμου πὺ κατεξοχὴν καλλιέργησε ἡ δυτικο-ευρωπαϊκὴ πολιτιστικὴ παράδοσις, καὶ ἀδυνατεῖ νὰ ὑποψιαστεῖ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Πλάτων ἐκδέχεται τοὺς νόμους. Οἱ νόμοι γιὰ τὸν Popper εἶναι ὅπωςδήποτε περιγραφικοὶ τῆς ἀναγκαιότητος — εἴτε πρόκειται γιὰ ἀναγκαιότητα δεδομένη μέσα στὴ φύσιν, εἴτε γιὰ κοινωνικὴ ἀναγκαιότητα συμβατικὰ καθορισμένη καὶ ἐπομένως ὑποκει-

1. Κρατύλος 388e 7 - 389a 3.

μενη σὲ κριτική καὶ ἀναθεώρηση. Καὶ καταλογίζει στὸν Πλάτωνα ὅτι ἀρνούμενος αὐτὴ τὴ διάκριση ἀνάμεσα σὲ φυσικοὺς καὶ κανονιστικοὺς νόμους, εἰσηγεῖται ἓναν «ἀπλοϊκὸ νατουραλισμὸν» ποὺ ἀποδίδει κύρος καὶ ἰσχύ φυσικῶν νόμων στοὺς κανονιστικοὺς νόμους, θεμελιώνοντας ἔτσι τὸν τύπο τῆς «κλειστής κοινωνίας», τῆς αὐταρχικῆς καὶ ὁλοκληρωτικῆς¹.

Ἀλλὰ οἱ νόμοι γιὰ τὸν Πλάτωνα δὲν περιγράφουν ἀναγκαιότητες, οὔτε φυσικὲς οὔτε κανονιστικὲς. Περιγράφουν δυνατότητες: τὴ δυνατότητα νὰ συνιστᾷ τὸ σύμπαν κόσμος (κόσμημα ἁρμονίας καὶ κάλλους) καὶ ἡ συμβίωση τῶν ἀνθρώπων νὰ συνιστᾷ πόλιν (κατόρθωμα κοινωνίας καὶ φιλίας καὶ κοσμιότητος καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης). Αὐτὴ τὴ δυνατότητα πρέπει νὰ τὴν ἀνακαλύψει ὁ νομοθέτης γιὰ νὰ τὴν ἀποτυπώσει στοὺς νόμους του — νὰ τὴν ἀνακαλύψει, ὅπως ἀνακαλύπτει καὶ ὁ ζωγράφος τοὺς νόμους τῆς χρωματικῆς ἁρμονίας. Τὴν ἴδια δυνατότητα ὀφείλει νὰ ἀνακαλύψει καὶ ὁ ὀνοματοποιὸς πλάθοντας ὄρους καὶ ὀρισμούς — «διανέμων τὰ ὀνόματα». Ὑπάρχει ἐπομένως μιὰ δυναμικὴ στὴν πλατωνικὴ τέχνη τῆς νομοθεσίας, δυναμικὴ ποὺ ὁ Porree δὲν δείχνει νὰ τὴν ὑποψιάζεται. Εἶναι ἡ ἴδια δυναμικὴ τῆς τέχνης τῶν ἀγαλμάτων ἢ τῆς ἀρχιτεκτονικῆς στὴν κλασικὴ Ἑλλάδα, μιᾶς τέχνης ποὺ δὲν ἀναπαριστάνει, ἀλλὰ ἐρμηνεύει τὴν πραγματικότητα. Τὸ ἔργο τῆς τέχνης χρησιμεύει γιὰ μέτρο τῆς ὁμορφίᾳς τοῦ φυσικοῦ προτύπου, ὅχι ἀντίστροφα². Τὸ ἴδιο καὶ τὸ ἔργο τοῦ νομοθέτη. Τείνει πρὸς τὴν «μίμησιν» τῆς «κατ' ἀλήθειαν ζωῆς», ὅχι μὲ τὴν ἔννοια τῆς παθητικῆς ἀπομίμησης (τοῦ ἀπλοϊκοῦ νατουραλισμοῦ), ἀλλὰ ὡς ἐνεργητικὸς εἰκονισμὸς τῆς ἀλήθειας, γι' αὐτὸ καὶ δὲν παγιώνει ποτὲ τὴ

1. *The Open Society...*, κεφ. 5: Φύση καὶ σύμβαση.

2. Βλ. Χρήστου Καρούζου, *Ἀρχαία τέχνη*, Ἀθήνα (Ἑρμῆς) 1972, σελ. 51.

μίμηση σὲ ὀριστικὴ ταυτότητα, σὲ δυναστευτικὴ αὐθεντία. Ἡ ἀλήθεια τῆς ζωῆς εἶναι σίγουρα δεδομένη, ἀλλὰ δεδομένη ὡς ὑπαρκτικὴ πραγματικότητα στὸν «ὑπερουράνιο τόπο» τῶν ἰδεῶν, ὅχι σὲ ἰδεολογικὰ θέσφατα καὶ ἀξιωματικὲς ἀναγκαιότητες. Ἡ κοσμικὴ καὶ πολιτικὴ (ὅπως καὶ ἡ καλλιτεχνικὴ) πραγματοποίηση τῆς ἀλήθειας εἰκονίζει τὴν ὄντως ἀλήθεια, χωρὶς ποτὲ νὰ τὴν ἐξαντλεῖ. Εἶναι αὐτὸς ἓνας «νομικὸς ἀποφατισμὸς» ποὺ βρίσκει στὸ πλατωνικὸ ἔργο τὴ συναρπαστικότερη, πραγματικὰ, διατύπωση.

Ἡ ἀριστοτελικὴ τώρα ἐκδοχὴ τοῦ κοινωνεῖν-ἀληθεύειν δὲν θὰ ἦταν αὐθαίρετο νὰ ἐπισημανθεῖ στὴν ἴδια αὐτὴ προοπτικὴ τῆς τέχνης, ποὺ κάνει μεθεκτὴ τὴν ἀλήθεια χωρὶς νὰ τὴν ὑποκαθιστᾷ.

Τέχνη καὶ ἐπιστῆμη ἔχουν γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη κοινὴ ἀφετηρία καὶ καταγωγὴ, τὴν ἐμπειρία¹. Ἡ ἐμπειρία διαστέλλεται ἀπὸ τὴ θεωρία, ὅχι ἐπειδὴ ὑπερτερεῖ σὲ βιωματικὴ ἀμεσότητα, ἀλλὰ μόνο ἐπειδὴ ἡ ἐμπειρία περιορίζεται στὶς ἀφορμὲς τῶν αἰσθήσεων, ἐνῶ ἡ θεωρία εἶναι ἐλεύθερη ἀπὸ κάθε περιορισμό². Ὅμως ἡ ἐπιστῆμη, ἂν καὶ παράγωγο τῆς ἐμπειρίας, συνδυάζει τὴν ἐμπειρία μὲ τὴ θεωρία, ὅπως καὶ τὴ θεωρία μὲ τὴν τέχνη. Μπορεῖ ἡ ἐπιστῆμη νὰ εἶναι πρακτικὴ (καθαρὰ ἐμπειρικὴ), μπορεῖ νὰ εἶναι καὶ θεωρητικὴ, ἀλλὰ καὶ ποιητικὴ³. Ἡ ἴδια ἡ τέχνη εἶναι περισσότερο ἐπιστῆμη ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, γιατί εὐκολότερα διδάσκεται⁴, ἀλλὰ καὶ γιατί ὑπερβαίνει πάντοτε τὴν ἀποσπασματικότητα τῆς ἐπιμέρους αἰσθησης καὶ ἀνάγεται στὸ καθόλου⁵.

1. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* A1, 981a 1-2. — *Ἀναλυτικὰ ὅστερα* B19, 100a 8.

2. *Πολιτικά* A10, 1258b 11.

3. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* E1, 1025b 20 κ.έ. — K7, 1064a 10.

4. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* A1, 981b 8-10.

5. *Μετὰ τὰ φυσικὰ* A1, 981a 15-16.

Τὴν ἴδια ἀναγωγὴ προϋποθέτει καὶ ἡ θεωρητικὴ ἐπιστήμη — φυσικὴ, μαθηματικὴ, θεολογικὴ¹ — πού δὲν περιορίζεται στὰ συμβεβηκότα, ἀλλὰ «πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ»², εἶναι πάντοτε «ἐπιστήμη τῶν κοινῶν ἀρχῶν»³. Τέχνη, θεωρία καὶ ἐπιστήμη συναντῶνται στὸ «καθόλου, καθ' αὐτὸ καὶ ἀεὶ» — «πορρωτάτω τῆς αἰσθήσεως»⁴.

Ὅμως, τόσο ἡ αἴσθηση τῶν ἐπιμέρους ὅσο καὶ ἡ ἐπιστήμη, τέχνη καὶ θεωρία τοῦ καθόλου ἔχουν κοινὴ τὴ δυνατότητα ἐκφορᾶς καὶ ἐπαλήθευσης μέσω τοῦ λόγου. Ἡ αἴσθησις εἶναι λόγος⁵, λόγος «ὑπολήψεως» τῶν εἰδῶν, καὶ λέγεται (ἐκφράζεται - κοινωνεῖται) κατὰ τὸν λόγον. Ὁ λόγος ἐγγυᾶται τὴν ὀρθότητα τῆς αἰσθητῆς ἐμπειρίας ὅταν ὀρθῶς ὑπολαμβάνει καὶ ὅταν εἶναι ὀρθῶς εἰρημένος⁶. Ἡ ἐμπειρία δὲν εἶναι μιὰ αὐθαίρετη ὑποκειμενικὴ βεβαιότητα· ἀληθεύει μόνο κατὰ τὸν ὀρθὸ λόγον, ὅπως καὶ ἡ ἐπιστήμη, ἡ ὁποία ἅπασα μετὰ λόγου ἐστὶ⁷. Ἡ τελικὴ ὁμως ὀρθότητα τοῦ λόγου δὲν εἶναι ἀπλῶς μεθοδολογικὴ (τυπικὴ)· βεβαιώνεται κατ' ἀρετὴν⁸ καὶ ἡ ἀρετὴ κοινωνίας ἔργον ἐστὶ — τὴν ἀρετὴν δεῖ εἶναι πρὸς τὴν πολιτείαν⁹.

Ἡ μετὰ λόγου ἀποδεικτικότης τῆς ἐπιστήμης καὶ ἡ κατ' ἀρετὴν ὀρθότητα τοῦ λόγου δὲν ἐπιτρέπουν νὰ αὐτονομηθεῖ ὡς ὑποκειμενικὴ βεβαιότητα (ἢ κατοχὴ) ἀλήθειας οὔτε ἡ ἐμπειρία καὶ ἐπιστήμη καθεαυτήν, οὔτε ἡ ὀρθότητα τοῦ λό-

1. Μετὰ τὰ φυσικά E1, 1026a 6 κ.έ.

2. Μετὰ τὰ φυσικά K8, 1065a 4-6.

3. Ἀναλυτικά ὕστερα A9, 76a 18.

4. Ἀναλυτικά ὕστερα A2, 72a 4.

5. Περὶ ψυχῆς B12, 424a 27-28.

6. Βλ. ὁ ὀρθὸς λόγος τίς: Ἠθικά Νικομάχεια Z, 1138b 20 κ.έ.

7. Ἀναλυτικά ὕστερα B19, 100b 10.

8. Ἠθικά Νικομάχεια Δ5, 1122b 29 - Z13, 1144b 26-28.

9. Πολιτικά Γ4, 1276b 29-31.

γου. Ἐξ ἄλλου, τόσο ἡ μετὰ λόγου ἀποδεικτικότης ὅσο καὶ ἡ κατ' ἀρετὴν ὀρθότητα δηλώνουν τὸν δυναμικὸ χαρακτήρα τῆς ἐπιστήμης καὶ γενικότερα τοῦ ἀληθεύειν, τὸν χαρακτήρα κατορθώματος. Οἱ ἐπιστῆμες συνιστοῦν μαθήσεις στὶς ὁποῖες κοινωνοῦμε, ὡς θεωροὶ¹ ἢ ὡς κριταί², πάντοτε μέσω τοῦ νοῦ πού εἶναι ἐπιστήμης ἀρχή³. Ἀλλὰ καὶ ὁ νοῦς δὲν θεωρεῖ οὔτε κρίνει γιὰ νὰ ἐπαληθεύσει τὴν ἐπιστήμη ὡς ὑποκειμενικὴ βεβαιότητα. Ὁ νοῦς ἐπαληθεύει, ὅταν εἶναι ὁ κατὰ φρόνησιν λεγόμενος⁴, καὶ ἡ φρόνησις ἀρετὴ ἐστίν⁵, ἕξις ἀληθῆς μετὰ λόγου⁶ — συνέξενεται ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἥθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἶπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν⁷.

Ἄν ἡ φρόνησις, στὴ σύζευξή της μὲ τὴν ἀρετὴν, ἐγγυᾶται τὴν ὀρθότητα τῆς ἐνέργειας τοῦ νοῦ (τὴν ὀρθότητα τῆς ἐπιστήμης ὡς θεωρίας καὶ κρίσης), εἶναι γιὰ τὴν φρόνησιν συνιστᾷ κοινωνικὸ γεγονός — ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὕτη ἕξις⁸. Πολιτικὴ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο, παρὰ ἡ περὶ τὴν πόλιν φρόνησις⁹, πού ἐνεργεῖται ἐπίσης ὡς ἐπιστήμη καὶ τέχνη¹⁰, ὡς περὶ τὰ ἥθη πραγματεία¹¹. Καὶ ἀποδείχνεται κυριωτάτῃ τῶν ἐπιστημῶν ἡ πολιτικὴ¹², γιὰ τὴν πραγματευό-

1. Πολιτικά H17, 1336b 36-37.

2. Ρητορικὴ A3, 1358a 37 - 1358b 3.

3. Ἀναλυτικά ὕστερα A23, 85a 1 - A33, 88b 36.

4. Περὶ ψυχῆς A2, 404b 5.

5. Ἠθικά μεγάλα A35, 1198a.

6. Ἠθικά Νικομάχεια Z5, 1140b 5.

7. Ἠθικά Νικομάχεια K8, 1178a 16-19.

8. Ἠθικά Νικομάχεια Z7, 1141b 8-24.

9. Ἠθικά Νικομάχεια Z7, 1141b 26.

10. Πολιτικά Γ12, 1282b 14-16.

11. Ρητορικὴ A2, 1356a 26-27.

12. Ἠθικά Νικομάχεια A2, 1094a 26-28.

μενη τὰ ἥθη ζητάει τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ ἀνθρώπου στὸ φύσει πολιτικὸν τῆς ὑπαρξέως του¹, πού ἐκφράζεται περισσότερο μὲ τὴ φιλία καὶ λιγότερο μὲ τὴ δικαιοσύνη: "Εοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἢ γὰρ ὁμόνοια ὁμοίων τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης δὲ μάλιστα ἐφίενται καὶ τὴν στάσιν ἔχθραν οὔσαν μάλιστα ἐξελαύνουσιν· καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας, καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ. οὐ μόνον δ' ἀναγκαῖόν ἐστίν ἀλλὰ καὶ καλόν· τοὺς γὰρ φιλοφίλους ἐπαινοῦμεν, ἢ τε πολυφιλία δοκεῖ τῶν καλῶν ἐν τι εἶναι· καὶ ἔτι τοὺς αὐτοὺς οἶονται ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι καὶ φίλους².

Μέσα ἀπὸ τῆ δειγματοληπτικῆ αὐτῇ παράθεσιν τῶν ἀποσπασματικῶν ἀριστοτελικῶν διατυπώσεων ἔχουμε μιὰ εἰκόνα τῆς δυναμικῆς ἐκδοχῆς τῶν θεμελιωδῶν κατηγοριῶν τῆς γνώσης — τῆς ἄρνησης τοῦ Ἀριστοτέλη νὰ ταυτίσει τὴν ἀλήθεια μὲ μόνῃ τὴν ὑποκειμενικὴ διαπίστωση. Ἡ ἀντιθετικὴ διαστολὴ πού καθιέρωσαν οἱ δυτικοὶ ἐρμηνευτὲς (ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῶν σχολαστικῶν τοῦ μεσαίωνα ὡς σήμερα) ἀνάμεσα στὴν πλατωνικὴ θεωρία καὶ τὴν ἀριστοτελικὴ λογικὴ δὲν μοιάζει νὰ εἶναι πάντοτε μιὰ συνεπὴς ἐρμηνεία τῆς ἀρχαιοελληνικῆς γνωσιολογίας. Θὰ ἦταν μᾶλλον συνεπέστερο νὰ ἀναγνωρίσουμε ἓνα σαφὲ ἀποφατισμὸ στὴν ἀριστοτελικὴ σκέψη. Ὅπως δὲ ποτε, ἢ ἀριστοτελικὴ λογικὴ προϋποθέτει τὸν ὀρθὸ λόγον ὡς ὀρθὸ ὅρισμό καὶ ὀρθὴ δόμηση (ἀρχιτεκτονικὴ) τῶν ἐννοιῶν καὶ συλλογισμῶν, ἀλλὰ δὲν ἐξαντλεῖ τὴ γνώση στὸν ὅρισμό καὶ στὴ δόμηση. Ἡ ἀληθινὴ γνώση ἀναφέρεται τελικὰ στὸ λογικῶς θεωρεῖν³: εἶναι ἡ ψυχὴ πού διανοεῖται καὶ

1. Πολιτικά Α2, 1253a 2-3.

2. Ἡθικά Νικομάχεια Θ1, 1155a 22-31.

3. Μετὰ τὰ φυσικά 993b 19-21. — Πολιτικά Α5, 1254a 20.

ὑπολαμβάνει κατ' ἐνέργειαν μέσω τῆς θεωρίας τῶν εἰδῶν¹. Καὶ ψυχὴ εἶναι ὁ ὅλος ἄνθρωπος — τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοοῦμεθα πρῶτως² — μιὰ ἀπροσδιόριστη συμπερίληψη τοῦ ὑπαρκτοῦ — ἢ ψυχῇ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα³. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀρνεῖται τὴ μᾶλλον καθιερωμένη στὴν ἐποχὴ τοῦ ὑποδιαίρεσιν τῆς ψυχῆς σὲ λογιστικὸ, θυμικὸ καὶ ἐπιθυμητικὸ μέρος. Γι' αὐτὸν τὰ μέρη (μόρια) τῆς ψυχῆς μοιάζουν νὰ εἶναι ἅπειρα — τρόπον γὰρ τινα ἅπειρα φαίνεται⁴. Καὶ αὐτὲς οἱ ἀντικειμενικὰ ἀπροσδιόριστοι ἢ «ἅπειροι» δυνατότητες τῆς ψυχῆς εἶναι πολὺ δύσκολο (ἔχει πολλὴν ἀπορίαν) νὰ χωριστοῦν ἢ καὶ νὰ ταυτιστοῦν μὲ τὴν κατεξοχὴν γνωστικὴ δυνατότητα τῆς ψυχῆς, πού ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει τὸ φανταστικὸν τῆς ψυχῆς⁵. Στὴ δυνατότητα τῆς ψυχῆς νὰ φαντάζεται (νὰ θεωρεῖ ὡς εἰκόνα) τὸ γινωσκόμενο, συγκλίνουν ὅλα τὰ μέρη (μόρια) τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν, χωρὶς οὔτε νὰ ταυτίζονται οὔτε καὶ νὰ χωρίζονται ἀπὸ τὸ φανταστικόν. Καὶ ἐπειδὴ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ⁶, δὲν μπορούμε νὰ μιᾶμε γιὰ γνώση ξέχωρα ἀπὸ τὴ νοητικὴ φαντασία, τὴ γνωστικὴ θέα-θεωρία, ὅπως δὲν μπορούμε νὰ μιᾶμε καὶ γιὰ διανοητικὴ μάθηση δίχως προϋπάρχουσα κατάδηλη γνώση: πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως — διὰ τοῦ δήλον εἶναι⁷. Καὶ μένει πάντοτε ἀναπόδεικτὴ ἡ ἀμεσότης τῆς γνω-

1. Περὶ ψυχῆς Γ4, 429a 23 - Γ8 431b 26 - 432a 1-3.

2. Περὶ ψυχῆς Β2, 414a 12-13.

3. Περὶ ψυχῆς Γ8, 431b 21.

4. Περὶ ψυχῆς Γ9, 432a 24.

5. Περὶ ψυχῆς Γ9, 432a 23 - 432b 4.

6. Περὶ ψυχῆς Γ7, 431a 16-17. — Βλ. καὶ Γ8, 432a 10-14: ἐστὶ δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως· συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τί διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τέλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.

7. Ἀναλυτικά ὕστερα Α1, 71a 1-2 καὶ 8.

στικῆς ἐμπειρίας — ἡ τῶν ἀμέσων ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος¹. Τελικὰ ἡ θεωρία εἶναι τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον τῆς γνώσης², ἀλλὰ καὶ ἡ μεταφυσικὴ της κατάληξις: τὸ νόημα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς βρίσκεται στὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν — τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν³.

β. Ὁριοθέτηση μεθόδου καὶ στόχων

Τὸ ἐρώτημα ποὺ πρέπει νὰ διερευνηθεῖ πληρέστερα σὲ σχέση μὲ τὴν ἀποφατικὴν χρῆσιν τοῦ ὀρθοῦ λόγου — μὲ τὸν ἀποφατισμὸ ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν ταύτιση τοῦ ἀληθεύειν μὲ τὸ κοινωνεῖν — εἶναι τοῦτο: Ἄν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὁ ἀποφατισμὸς μιὰ συνεπὴς κριτικὴ στάσις ἀπέναντι στὴ γνώση καὶ στὸν καθορισμὸ τῆς ἀλήθειας, ἂν ἀνταποκρίνεται ὁ ἀποφατισμὸς στὶς ἀπαιτήσεις ἐνὸς συνεποῦς κριτικισμοῦ.

Τὸ ἐρώτημα προκύπτει ὀργανικὰ ἀπὸ τὴν πορεία ποὺ ἀκολουθήσαμε ὡς ἐδῶ, πορεία ποὺ θὰ μπορούσε νὰ συνοψισθεῖ στὶς ἀκόλουθες προτάσεις:

α. Δεχθήκαμε τὸν κριτικισμὸ ὡς ἐκείνη τὴ δυνατότητα χρήσης τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ποὺ ἐπιδέχεται πάντοτε ἔλεγχον ἐπαλήθευσης ἢ διάψευσης, καὶ ἀποτρέπει τὸ ἐνδεχόμενον νὰ ὑποτάσσεται ἡ γνώση (καὶ οἱ ὅποιες κοινωνικὲς ἐφαρμογές της) στὴν αὐθαίρεσιν τοῦ δογματισμοῦ ἢ καθε ἄλλης ἐξουσιαστικῆς λογικῆς.

β. Ἀναζητήσαμε τὴ δυνατότητα νὰ ἀποφευχθεῖ ἡ ἐκτροπή τοῦ κριτικισμοῦ σὲ σχετικισμὸ καὶ ἀγνωστικισμὸ. Διαπι-

1. Ἀναλυτικὰ ὅστερα Α3, 72b 19-20.

2. Μετὰ τὰ φυσικὰ Α7, 1072b 24.

3. Ἠθικὰ Εὐδήμεια Η15, 1249b 20.

στώσαμε ὅτι μιὰ τέτοια ἀποφυγὴ δὲν εἶναι τελικὰ κατορθωτὴ δίχως τὴν ἀποδοχὴ κριτηρίων ποὺ προκύπτουν ἀπὸ μιὰ ὀντολογικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀλήθειας.

γ. Θέσαμε τὸ ἐρώτημα, ἂν μπορεῖ νὰ διατυπωθεῖ μιὰ ὀντολογικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀλήθειας ποὺ νὰ μὴν ἀποκλείει τὴ δυνατότητα κριτικοῦ ἐλέγχου της — ἂν εἶναι δυνατόν νὰ ὀρισθεῖ καὶ ἐρμηνευθεῖ τὸ ὑπαρκτικὸ γεγονός μὲ τρόπο ποὺ νὰ ἐπιδέχεται κριτικὴ ἐπαλήθευση.

δ. Προσδιορίσαμε τὶς θεμελιώδεις συντεταγμένες μιᾶς τέτοιας κριτικῆς ὀντολογίας (μιᾶς ὀντολογικῆς βάσης τοῦ κριτικισμοῦ) μέσα ἀπὸ ἀποσπάσματα τῆς σκέψης τοῦ Marx καὶ τοῦ Lacan: Θεωρήσαμε ὡς ἀφετηριακὴ προϋπόθεση τὸν ὀρισμὸ καὶ τὴν ἐρμηνεία τοῦ ὑποκειμένου ὡς γεγονότος σχέσης — ἐπισημάνσαμε ὡς κριτήριον ἐπαλήθευσης τῆς ὑπαρκτικῆς καὶ γνωστικῆς ἐμπειρίας τοῦ ὑποκειμένου τὸν κριτικὸ ἔλεγχον τοῦ κοινωνικοῦ χαρακτήρα της.

ε. Πιστοποιήσαμε ὅτι ἡ ὀρθότητα (ἢ γνησιότητα) τῆς σχέσης ὡς ὑπαρκτικοῦ καὶ γνωστικοῦ γεγονότος, ὑπόκειται σὲ κριτικὸ ἔλεγχον μέσα ἀπὸ τὴν κοινωνικο-ιστορικὴ διαπίστωση ἢ τὴν ἐπιστημονικὴ (ἀναλυτικὴ) ἐπισήμανση τῶν περιθωρίων (καὶ συμπτωμάτων) ἀλλοτρίωσης τῆς σχέσης σὲ ἐξάρτηση, ὑποταγή, κυριαρχία. Μιὰ τέτοια ἐπαλήθευση εἶναι κριτικὴ, γιατί προϋποθέτει ἐξ ἴσου καὶ τὴ δυνατότητα τῆς μὴ-ἀλλοτρίωσης, δηλαδή τὴν ἐλευθερίαν ὡς ὀντολογικὸ προσδιορισμὸ τοῦ ὑποκειμένου.

στ. Διαπιστώσαμε ὅτι ὁ ἀποφατισμὸς, μὲ τὶς δυναμικὲς προδιαγραφές του μέσα στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ἐπαληθεύει τὴ γνώση μέσα ἀπὸ τὴν πρακτικὴ τῆς κοινωνίας καὶ σχέσης. Καὶ παραθέσαμε μιὰ συντομογραφικὴ ἀνάλυση τῆς ἀρχαιοελληνικῆς κατανόησης τοῦ κοινωνεῖν-ἀληθεύειν.

‘Ως κατάληξη τῆς παραπάνω πορείας μπορούμε τώρα νὰ δοῦμε:

1. Σὲ ποιὸ συσχετισμὸ μπορεῖ νὰ βρίσκεται ὁ ἀποφατισμός, ὡς γνωσιοθεωρητικὴ συνέπεια τῆς κριτικῆς ὄντολογίας ποὺ ἐδῶ σχεδιάσαμε, μὲ τὶς γνωσιοθεωρητικὲς ἀναζητήσεις ποὺ θέλουν νὰ ἀφορμῶνται ἀπὸ τὴ βάση τοῦ συνεποῦς κριτικισμοῦ.

2. Ἄν εἶναι δυνατὴ ἡ μεταφορὰ τῆς ἀποφατικῆς ἐκδοχῆς τοῦ ὀρθοῦ λόγου στὸν χῶρο τῆς σύγχρονης ἐπιστημολογίας καὶ εἰδικότερα στὴ μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν.

Ὁφείλουμε στὸν Wittgenstein τὴν ἀφετηριακὴ στὴν ἐποχὴ μας πρόκληση γιὰ τὴ μετάθεση τοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ἀλήθειας ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς ὑποκειμενικῆς ἐμπειρίας (νοητῆς ἢ αἰσθητῆς) στὸ ἐπίπεδο τῆς γλώσσας. Αὐτὴ ἡ μετάθεση προϋποθέτει μιὰ δεδομένη σχέση ἀνάμεσα στὴ γλώσσα καὶ στὴν πραγματικότητα: Ἡ πραγματικότητα γιὰ τὸν Wittgenstein μᾶς γίνεται προσιτὴ ὅχι ὡς σύνολο πραγμάτων, ἀλλὰ καταρχὴν ὡς τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ὑπάρχουν τὰ πράγματα, δηλαδὴ ὡς γεγονὸς ἢ κατάσταση πραγμάτων. Ἡ κατάσταση πραγμάτων εἶναι μιὰ σύνδεση ἀντικείμενων πραγμάτων¹.

Αὐτὴ ἡ σύνδεση ποὺ συγκροτεῖ τὴ δομὴ τοῦ κόσμου, ἔχει τὴν ἴδια λογικὴ μορφή μὲ τὴν εἰκόνα ποὺ συγκροτεῖ γιὰ τὰ γεγονότα ἡ ἀνθρώπινη σκέψη². Ἀντιλαμβανόμαστε τὴν πρα-

1. *Tractatus logico-philosophicus* (ἑλλ. μτφρ. Θ. Κισσόπουλου - Ζήσιμου Λορεντζάτου, περιοδικὸ «Δευκαλίων», τεῦχος 7/8), 1.1: ‘Ὁ κόσμος εἶναι ἡ ὁλότης τῶν γεγονότων, ὅχι τῶν πραγμάτων. 2: Τὸ γεγονὸς εἶναι ἡ ὑπαρξὴ καταστάσεων πραγμάτων. 2.01: Ἡ κατάσταση πραγμάτων (der Sachverhalt) εἶναι μιὰ σύνδεση ἀντικείμενων (πραγμάτων).

2. 2.032: ‘Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο συνδέονται τὰ ἀντικείμενα στὴν κατάσταση πραγμάτων εἶναι ἡ δομὴ τῆς κατάστασης πραγμάτων. 3: Κάθε σκέψη εἶναι λογικὴ εἰκόνα τῶν γεγονότων. 2.19: Ἡ λογικὴ εἰκόνα μπορεῖ νὰ ἀπεικονίζει τὸν κόσμο.

γματικότητα ἐπειδὴ μὲ τὴ σκέψη μπορούμε νὰ σχηματίζουμε εἰκόνες τῶν γεγονότων. Ἡ εἰκόνα συσχετίζει τὰ πράγματα μεταξύ τους μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ συσχετίζονται τὰ πράγματα γιὰ νὰ ἀποτελέσουν γεγονός¹. Γιὰ νὰ ἀληθεύει μιὰ εἰκόνα ὡς σκεπτικὴ σύλληψη, πρέπει νὰ ἔχει τὴν ἴδια λογικὴ δομὴ (καὶ μορφή) μὲ τὰ γεγονότα².

Ἡ λογικὴ δομὴ τῆς σκέψης εἶναι ἡ λογικὴ δομὴ τῆς γλώσσας, καὶ ἡ γλώσσα εἶναι ἡ σημειογραφικὴ ἀπεικόνιση τῆς πραγματικότητος³. Ἄν καταλαβαίνω τὴ γλωσσικὴ πρόταση, γνωρίζω τὴν κατάσταση ποὺ περιγράφει. Καὶ τὴν πρόταση τὴν καταλαβαίνω, χωρὶς νὰ μοῦ ἔχουν ἐξηγήσει τὸ νόημά της⁴. Γιατὶ ἡ πρόταση δείχνει τὸ νόημά της, λέει τὸ πῶς ἔχουν τὰ πράγματα⁵. Ὅμως ὁ κόσμος εἶναι ἄπειρα πολὺπλοκος, ὥστε κάθε γεγονὸς νὰ ἀποτελεῖται ἀπὸ ἄπειρες καταστάσεις πραγμάτων⁶. Ἡ γνωστικὴ μας προσέγγιση στὸν δεδομένο κόσμο δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ παρὰ μόνο μὲ τὴ λογικὴ, ἀφοῦ ἡ λογικὴ εἶναι ἓνας κατοπτρισμὸς τοῦ κόσμου⁷ — καὶ στὴ λογικὴ δὲν ἐκφράζουμε ἐμεῖς, μὲ τὴ βοήθεια τῶν σημείων, αὐτὸ ποὺ θέλουμε, ἀλλὰ στὴ λογικὴ ἀποφαίνεται ἡ ἴδια ἡ φύση τῶν σημείων, ποὺ ἔχουν φυσικὴ ἀναγκαιότητα.

1. 2.2: Ἡ εἰκόνα ἔχει μὲ τὸ ἀπεικονιζόμενο κοινὴ τὴ λογικὴ μορφή τῆς ἀπεικόνισης. 2.151: Ἡ μορφή τῆς ἀπεικόνισης εἶναι ἡ δυνατότητα νὰ συσχετίζονται τὰ πράγματα μεταξύ τους, ὅπως συσχετίζονται τὰ στοιχεῖα τῆς εἰκόνας.

2. 2.221: Αὐτὸ ποὺ ἡ εἰκόνα παριστάνει, εἶναι τὸ νόημα της. 2.222: Ἡ ἀλήθεια ἢ ἡ μὴ-ἀλήθεια της ἔγκειται στὴ συμφωνία ἢ στὴ μὴ-συμφωνία τοῦ νοηματοῦς της μὲ τὴν πραγματικότητα.

3. 3.023: Δὲν μπορούμε στὴ γλώσσα νὰ παραστήσουμε κάτι ποὺ ἀντιφάσκει στὴ λογικὴ... 4.011: ...Οἱ σημειογραφικὲς γλώσσες ἀποδείχνονται καὶ μὲ τὴν κοινὴ ἔννοια εἰκόνες αὐτοῦ ποὺ παριστάνουν. 4.014: Ὑπάρχει ἀνάμεσα στὴ γλώσσα καὶ στὸν κόσμο (μιὰ) ἀπεικονιστικὴ ἐσωτερικὴ σχέση.

4. *Tractatus*, 4.021.

5. *Tractatus*, 4.022.

6. *Tractatus*, 4.2211.

7. *Tractatus*, 6.13.

Γι' αυτό, αν γνωρίζουμε τη λογική σύνταξη οποιασδήποτε γλώσσας σημείων, τότε μάς είναι κιόλας δοσμένες όλες οι προτάσεις της λογικής¹. 'Η έπαλήθευση όμως αυτών των προτάσεων εξασφαλίζεται μόνο με την αναγωγή σε στοιχειώδεις προτάσεις (Elementarsätze) που δείχνουν - βεβαιώνουν τὰ γεγονότα². "Όλες οι αλήθειες προτάσεις είναι συναρτήσεις της αλήθειας στοιχειωδών προτάσεων, γιατί είναι αναγώγιμες σε αυτές.

Στην αφετηριακή αυτή σύλληψη του Wittgenstein για την ανάγκη να μετατεθεί ο προσδιορισμός της αλήθειας από το επίπεδο της υποκειμενικής πιστοποίησης στο επίπεδο της γλώσσας, θα μπορούσε να διακρίνει κανείς μια καταρχήν προσέγγιση της δυναμικής του κοινωνειν - αληθεύειν — αν η γλώσσα έκληφθεί όπως οπότε ως γεγονός κοινωνίας. 'Αλλά η αντίληψη για τη λειτουργία της γλώσσας δεν μοιάζει να είναι ίδια στη φιλοσοφία του Wittgenstein και στην αποφατική γνωσιοθεωρία που εδώ επισημαίνουμε. Για την αποφατική γνωσιοθεωρία η γνώση πραγματοποιείται μέσα από τη δυναμική της σχέσης και επαληθεύεται ως λόγος κοινωνίας, ως διυποκειμενικός συντονισμός στα σημεινόμενα από τον λόγο — η γλώσσα είναι μόνο ο κώδικας αυτής της σημαντικής, μία από τις περισσότερες δυνατότητες να κοινωνείται ο λόγος. 'Η προτεραιότητα δίνεται στη σχέση ως αφετηρία της γνώσης και στην κοινωνική επαλήθευση της ορθότητας του λόγου με τον οποίο εκφέρεται η γνώση. Το γεγονός της σχέσης και η κοινωνική επαλήθευση του λόγου της σχέσης παρμένει ως πρόταση εμπειρικής πιστοποίησης, αλλά ο εμπει-

1. *Tractatus*, 6.124.

2. *Tractatus*, 4.221 - 4.24.

ρισμός αυτός δεν εξαντλείται στα όρια της υποκειμενικής αίσθησης, νόησης, συνείδησης κλπ., γιατί προϋποθέτει τη δυναμική της διυποκειμενικής μετοχής στην εμπειρική πιστοποίηση. 'Η γλώσσα είναι μέσο ή όργανο για την πραγματοποίηση αυτής της συμμετοχής, σημαίνει - επισημαίνει την πραγματικότητα χωρίς να την εξαντλεί ως εμπειρική πιστοποίηση.

'Αντίθετα, στον Wittgenstein η γλώσσα είναι ένα αντικειμενικό δεδομένο γνωστικής αποτύπωσης της πραγματικότητας, αφού η λογική δομή της γλώσσας απεικονίζει τη λογική δομή του κόσμου και στη λογική «άπο-φαίνεται» με φυσική αναγκαιότητα ή ακρίβεια του συσχετισμού των πραγμάτων. Γι' αυτό και η γνώση του κόσμου (ή φυσική επιστήμη ή η ολότητα των φυσικών επιστημών) εξαντλείται στα όρια της γλώσσας — η ολότητα των αληθών προτάσεων είναι όλη η φυσική επιστήμη¹. 'Εξω από τα όρια της φυσικής επιστήμης δεν υπάρχει γνώση, γιατί δεν υπάρχει νόημα στις προτάσεις που δεν αναφέρονται στα γεγονότα της φυσικής πραγματικότητας. 'Ετσι και οι προτάσεις που έχουν διατυπωθεί για φιλοσοφικά ζητήματα είναι ά-νόητες, δίχως νόημα².

Αυτός ο όξυς διαχωρισμός ανάμεσα στις αλήθειες προτάσεις της φυσικής επιστήμης και στις ά-νόητες προτάσεις της φιλοσοφίας προκάλεσε εύλογες φιλοσοφικές αντιδράσεις — με χαρακτηριστικότερη ίσως την αντίδραση του Popper, που καταλόγισε στον Wittgenstein ότι προκειμένου να καταδείξει πως «η μεταφυσική είναι απλώς άνοησία» εισάγει μια πελώρια σύγχυση περιβάλλοντας με φιλοσοφικό κύρος κάθε

1. *Tractatus*, 4.11.

2. *Tractatus*, 4.003.

άνοησία: «Όλες οι μεταφυσικές άνοησίες έναντίον τών όποιών άγωνίστηκαν επί αιώνες ό Bacon, ό Hume, ό Kant και ό Russell, μπορούν τώρα νά έγκαθιδρυθοῦν άνετα χωρίς άμφισβητήσεις και μάλιστα νά άναγνωρισθεῖ εἰλικρινά ότι πρόκειται για άνοησίες»¹.

Τό άκόμα πιό επικίνδυνο, κατά την άποψη τοῦ Popper, είναι ότι αὐτή ή έκδοχή τῆς φιλοσοφίας ως ά-νόητης σκέψης, άντι νά καταπολεμήσει τόν μεταφυσικό δογματισμό, εισάγει έναν ενισχυμένο δογματισμό. Κι αὐτό, γιατί: πρώτον, ό διαχωρισμός άνάμεσα στό νόημα τῆς έπιστήμης και στό ά-νόητο τῆς φιλοσοφίας προϋποθέτει ή επιβάλλει «τήν άπλοϊκή ιδέα ότι υπάρχει κάτι οὐσιαστικά ή εκ φύσεως έπιστημονικό και κάτι οὐσιαστικά ή εκ φύσεως μεταφυσικό — μιá διαφορά εκ φύσεως άνάμεσα στην έπιστήμη και τή μεταφυσική». Καί, δεύτερον, γιατί «οί σκέψεις τοῦ Wittgenstein είναι άπρόσβλητες και όριστικές (άφοῦ) ό,τι κι άν πεῖ κανείς έναντίον τους θα είναι φιλοσοφικό και έπομένως άνόητο».

Θά μπορούσε νά ισχυριστεῖ κανείς, όχι αὐθαίρετα, ότι ή διαφορά άνάμεσα στόν Wittgenstein και στόν Popper όφείλεται καταρχήν σέ μιá άδιευκρίνιστη άποφατική πρόθεση πού υπάρχει και στους δύο. Ό Popper, όπως θα δοῦμε άναλυτικότερα πιό κάτω, θέλει νά διασώσει τή δυνατότητα τῆς έπιστημονικῆς υπόθεσης, πού συχνά «είναι άσχετη με τή λογική άνάλυση τῆς έπιστημονικῆς γνώσης... δέν έχει κανένα έπιστημονικό έχέγγυο και, στό βαθμό πού δέν έχει, είναι μεταφυσική»². Δέν μπορεί νά δεχθεῖ τήν άντιθετική διάσταση έπιστήμης και μεταφυσικῆς, γιατί υπερασπίζεται τήν άπο-

1. *The Open Society...*, κεφ. 11 (σημείωση 51), έλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 446.

2. *Logik der Forschung*, σελ. 13.

φατική (ή μεταφυσική, όπως λέει αὐτός) άπροσδιοριστία τών άφετηριακῶν έπιστημονικῶν συλλήψεων, τών κατεξοχήν γενικῶν νόμων άπό τους όποιους μπορούμε με καθαρή παραγωγή (Deduktion) νά άντλήσουμε τήν εἰκόνα τοῦ κόσμου.

Άλλά και ό ισχυρισμός τοῦ Popper ότι πρόθεση τοῦ Wittgenstein στόν *Tractatus* είναι νά καταπολεμήσει τή μεταφυσική, δέν επιβεβαιώνεται άπό τό ίδιο τό κρινόμενο κείμενο. Αὐτό πού δηλώνεται καθαρά άπό τόν Wittgenstein είναι ή πρόθεσή του νά βάλει ένα όριο άνάμεσα σέ ό,τι μπορούμε νά ποῦμε και σέ ό,τι δέν μπορούμε νά ποῦμε¹ — βλέποντας έτσι και φραγμό στις άτέλειωτες προσπάθειες τῆς φιλοσοφίας νά υποτάξει στους κανόνες τῆς λογικῆς και τῆς γλώσσας τήν πάντοτε δυναμική και άπροσδιόριστη έμπειρία τῆς ζωῆς. «Τό βιβλίο θέλει λοιπόν νά βάλει ένα όριο στή σκέψη, ή μάλλον — όχι στή σκέψη, αλλά στην έκφραση τών σκέψεων» — όπως σαφώς δηλώνεται στόν Πρόλογο. Μόνο με αὐτή τήν όριοθέτηση μπορεί νά υπερβθεῖ ή σύγχυση πού προκαλεῖται άπό τήν υπερφίαλη άπαίτηση πολλῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων νά υποτάξουν τή ζωή στή γλώσσα τῆς λογικῆς, νά κυριαρχήσουν με τή λογική πάνω σέ κάθε ένδεχόμενο γνώσης και έμπειρίας. Ό Wittgenstein επιμένει ότι με τή γλώσσα και τά νοήματα τῆς σκέψης πού άποτυπώνονται σέ αὐτήν, μπορούμε νά ποῦμε και νά διασαφηνίσουμε λογικά τό σύνολο τῆς φυσικῆς πραγματικότητας. Άλλά αὐτή ή διασάφηση δέν άπαντάει και στό σύνολο τῶν προβλημάτων τῆς ζωῆς μας, άντίθετα: Αἰσθανόμαστε πώς άκόμα και άν δοθοῦν άπαντήσεις σέ όλες τις δυνατές έπιστημονικές έρωτήσεις, τά προβλήματα τῆς ζωῆς μας δέν θα τά έχουμε καν

1. (Ή φιλοσοφία) σημαίνει αὐτό πού δέν μπορούμε νά ποῦμε, παριστάνοντας καθαρά αὐτό πού μπορούμε νά ποῦμε. *Tractatus*, 4.115.

ἀγγίξει. Φυσικά τότε δὲν μένει πιά καμιά ἐρώτηση· καὶ αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι ἡ ἀπάντησις¹.

Ὅριοθετεῖ λοιπὸν ὁ Wittgenstein τὸν χῶρο τῆς σκέψης, προκειμένου νὰ προφυλάξει τὸν «μείζονα» χῶρο τῆς ζωῆς ἀπὸ τὴν αὐθαιρεσία καὶ ἐπιβουλὴ τῶν «θεμελιωδῶν συγχύσεων» τῆς φιλοσοφίας². Καὶ μεταθέτει τὰ οὐσιώδη τῆς ζωῆς στὴν περιοχὴ τοῦ ἄρρητου ἢ ἀνέκφραστο (Unaussprechliches). Ἀλλὰ τὸ ἄρρητο καὶ ἀνέκφραστο δὲν εἶναι ὅπωςδὴποτε καὶ ἀνύπαρκτο — ὅπως μὲ πεισματική ἀφέλεια ἰσχυρίζεται ὁ θετικισμός. Αὐτὸ ποὺ δὲν λέγεται μὲ λόγια, ὑπάρχει ὅπωςδὴποτε (allerdings), εἶναι αὐτὸ ποὺ δείχνεται (zeigt sich)³. Ὑπάρχει ὅμως ὅχι μέσα στὸν κόσμον (nicht in der Welt), ὅπου ὅλα εἶναι συμπτωματικά ἐκφραζόμενα μὲ ἴδιου κύρους προτάσεις⁴, ἀλλὰ ἔξω ἀπὸ τὸν κόσμον, ὅπου βρίσκεται καὶ τὸ νόημα (der Sinn) τοῦ κόσμου⁵, ὅπως καὶ τὸ νόημα τῆς ζωῆς· ἡ ἠθική, σὲ ταυτότητα μὲ τὴν αἰσθητική⁶, καὶ ὁ Θεός⁷.

Εἶναι φανερό ὅτι ἡ προσπάθεια τοῦ Wittgenstein εἶναι νὰ προφυλάξει καὶ περισώσει τὰ οὐσιώδη τῆς ζωῆς — τὸ νόη-

1. *Tractatus*, 6.52.

2. ...Ἐτσι δημιουργοῦνται εὐκολα οἱ πιδὲ θεμελιώδεις συγχύσεις (ἀπὸ τίς ὁποῖες εἶναι γεμάτη ἡ φιλοσοφία). *Tractatus*, 3.324.

3. *Tractatus*, 6.522.

4. *Tractatus*, 6.4.

5. Τὸ νόημα τοῦ κόσμου πρέπει νὰ βρίσκεται ἔξω ἀπὸ τὸν κόσμον. Στὸν κόσμον ὅλα εἶναι, ὅπως εἶναι, καὶ ὅλα συμβαίνουν, ὅπως συμβαίνουν· μέσα στὸν κόσμον δὲν ὑπάρχει καμιά ἀξία — καὶ ἂν ὑπῆρχε, δὲν θὰ εἶχε καμιά ἀξία. Ἄν ὑπάρχει μιὰ ἀξία, ποὺ νὰ ἔχει ἀξία, πρέπει νὰ βρίσκεται ἔξω ἀπὸ ὅλα ὅσα συμβαίνουν καὶ ἔχουν-ἔτσι. Γιατὶ ὅλα ὅσα συμβαίνουν καὶ ἔχουν-ἔτσι, εἶναι συμπτωματικά. Αὐτὸ ποὺ τὰ κάνει νὰ μὴν εἶναι συμπτωματικά, δὲν μπορεῖ νὰ βρίσκεται μέσα στὸν κόσμον, γιατί τότε θὰ ἦταν καὶ αὐτὸ συμπτωματικό. Πρέπει νὰ βρίσκεται ἔξω ἀπὸ τὸν κόσμον. *Tractatus*, 6.41.

6. Εἶναι φανερό ὅτι δὲν μπορούμε νὰ ποῦμε τὴν Ἠθική. Ἡ Ἠθική εἶναι ὑπερβατική. (Ἡθική καὶ Αἰσθητική εἶναι ἓνα). *Tractatus*, 6.421.

7. *Tractatus*, 6.432.

μα τοῦ κόσμου καὶ τὸ νόημα τῆς ὑπαρξῆς, τὸ ἀνώτερο (das Höhere), ὅπως λέει — ἀπὸ τῆς μαρινώδους προσπάθειας αἰώνων τῆς δυτικο-ευρωπαϊκῆς φιλοσοφίας νὰ ὑποταχθοῦν τὰ πάντα στὶς ἀπαιτήσεις καὶ στὴ λογικὴ τοῦ συμπτωματικοῦ καὶ περιστασιακοῦ. Ἐπισημαίνει ὅτι ἡ ἴδια αὐτὴ λογικὴ, ἔστω κι ἂν κατορθώνει νὰ περιγράψει τὸν κόσμον, ἀδυνατεῖ νὰ περιγράψει αὐτὸ ποὺ τῆς ἐπιτρέπει νὰ περιγράψει τὸν κόσμον: τὴ λογικότητα (ἡ λογικὴ μορφή) τῆς δικῆς τῆς καὶ τοῦ κόσμου¹. Γι' αὐτὸ καὶ ἐπιμένει ὁ Wittgenstein νὰ ὀριοθετήσῃ καὶ ἀντιδιαστείλῃ τὸ ρητὸ ἀπὸ τὸ ἄρρητο — ἀντιθέτοντας ἔτσι τὴ φυσικὴ στὴ μεταφυσικὴ. Εἶναι αὐτός, ἀναμφίβολα, ἓνας ριζοσπαστικὸς ἀποφατισμός, μιὰ ἀσυμβίβαστη ἄρνησις ὅχι ἀπλῶς νὰ ἐξαντλήσουμε τὴν ἀλήθεια στὴ διατύπωσή της, ἀλλὰ ἄρνησις νὰ διατυπώσουμε καὶ ἡ νὰ ποῦμε τὴν ἀλήθεια — ἀφοῦ ἡ ἀλήθεια διαφεύγει ὅπωςδὴποτε τὴ δυνατότητα τοῦ ὀρισμοῦ, προκαλώντας γι' αὐτὸ καὶ τίς ἀτέρμονες προσπάθειες τῆς φιλοσοφίας νὰ τὴν ὀρίσει.

Οἱ ἀντιρρήσεις τοῦ Popper γι' αὐτὸ τὸν ριζοσπαστικὸ ἀποφατισμὸ προβάλλουν ἔμμεσα μιὰν ἀπαίτηση ἐλέγχου τῆς ἀτομικῆς αὐθαιρεσίας σὲ ὅ,τι ἀφορᾷ τὴν ὀριοθέτηση τῆς μεταφυσικῆς ἢ τοῦ ἄρρητου, ἔτσι ὥστε νὰ μὴν ἐνθαρρύνεται «κάθε εἶδους μεταφυσικὴ ἀνοησία νὰ ποζάρει ὡς βαθεῖα σημαντι-

1. *Tractatus*, 4.12: Ἡ πρόταση μπορεῖ νὰ παριστάνει ὅλη τὴν πραγματικότητα, ἀλλὰ δὲν μπορεῖ νὰ παριστάνει αὐτὸ ποὺ πρέπει νὰ ἔχει κοινὸ μὲ τὴν πραγματικότητα, γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ τὴν παριστάνει — τὴ λογικὴ μορφή. Γιὰ νὰ μπορούμε νὰ παριστάνουμε τὴ λογικὴ μορφή, θὰ ἔπρεπε νὰ μπορούμε νὰ σταθοῦμε μαζί μὲ τὴν πρόταση ἔξω ἀπὸ τὴ λογικὴ, δηλαδὴ ἔξω ἀπὸ τὸν κόσμον. 4.121: Ἡ πρόταση δὲν μπορεῖ νὰ παριστάνει τὴ λογικὴ μορφή, τούτη καθρεφτίζεται μέσα της. Αὐτὸ ποὺ καθρεφτίζεται στὴ γλώσσα, ἡ γλώσσα δὲν μπορεῖ νὰ τὸ παριστάνει. Αὐτὸ ποὺ μόνο του ἐκφράζεται μέσα στὴ γλώσσα, δὲν μπορούμε ἐμεῖς νὰ τὸ ἐκφράσουμε μὲ τὴ γλώσσα. Ἡ πρόταση δείχνει τὴ λογικὴ μορφή τῆς πραγματικότητας. Τὴν παρουσιάζει.

κή», αλλά και να αποφεύγεται η δογματική και στεγανή αντι-παράθεση φυσικής και μεταφυσικής¹. Αυτή την απαίτηση τη χαρακτηρίσαμε πιδό πάνω ως αδιευκρίνιστη αποφατική πρό-θεση του Popper, υποδηλώνοντας έτσι μια διαφορετική από του Wittgenstein αποφατική στάση, συνεπέστερη και πε-ρισσότερο δικαιωμένη με τα κριτήρια του «κοινωνικού» απο-φατισμού που εδώ προσπαθούμε να προσδιορίσουμε.

Γιατί είναι γεγονός ότι ο αποφατισμός του Wittgenstein, όσο κι αν αποδείχεται απελευθερωτικός της ζωής από τη δυναστεία της λογικής, δεν παύει να συναρτᾷ την όριοθέτηση του ρητού και του ᾄρητου αποκλειστικά και μόνο από τις γνωστικές δυνατότητες του υποκειμένου. Ο «μονισμός του υποκειμένου»² που χαρακτηρίζει στο σύνολό της τη δυτικο-ευρωπαϊκή φιλοσοφική παράδοση, μοιάζει να δεσμεύει απο-φασιστικά και τον αποφατισμό του Wittgenstein, να τον ἐγ-κλωβίζει στην άτομοκεντρική έκδοχή του γνωστικού γεγο-νότος. Τα όρια της γνώσης ταυτίζονται με τα όρια της γλώσ-σας, αλλά η γλώσσα ἀληθεύει μόνο ως νόημα και δομή, ὅχι ως καταρχήν γεγονός κοινωνίας και σχέσης.

Όπωςδήποτε διαφορετική ἐμφανίζεται η στάση του Pop- per — ἐκεῖ ο «μονισμός του υποκειμένου» υφίσταται τουλάχιστον κάποιες κρίσιμες ρωγμές: Ἡ ἀρχή της διαφενισιμότη-τας (στην οποία θα χρειαστεί να ἐπανεέλθουμε) υποδείχνει πώς η ἀλήθεια μιᾶς πρότασης ή θεωρίας δεν βρίσκεται στην ὀρθότητα ή στο λάθος της ἴδιας της πρότασης ή θεωρίας, ἀλλά στην ἀντοχή που αὐτή δείχνει στις προσπάθειες να ἀναι-ρεθεῖ ή τροποποιηθεῖ από ἄλλες ἐπιστημονικά (μεθοδολογι-

1. Βλ. *The Open Society...*, κεφ. 11, σημ. 51, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 446.

1. Ἐκφραση του Yvon Belaval: *La révolution kantienne*, Histoire de la Philosophie—Encyclopédie de la Pléiade, Paris (Gallimard), 1973, σελ. 44.

κά) ἐγκυρες προτάσεις ή θεωρίες. Ἄρα η ἀποδοχή της ἀλή-θειας συνοδεύεται από μιᾶ καταρχήν ἐφεκτικότητα, μιᾶν ἐτοι-μότητα ἀναίρεσης του καταρχήν ἀποδεκτοῦ της ἀλήθειας — κι αὐτή η ἐφεκτικότητα εἶναι ἓνα οὐσιώδες «ἀνοιγμα» πρὸς κάποιο εἶδος κοινωνικής ἐπαλήθευσης της γνώσης.

Στόν Wittgenstein τέτοιο «ἀνοιγμα» δεν εἶναι εὐκολο να διαπιστωθεῖ. Τόσο η λειτουργία της λογικής ὅσο και η πρόσβαση στο «ἀνώτερο» ἐμφανίζονται ως δυνατότητες του υποκειμένου και μόνο. Ο υποκειμενισμός εἶναι τόσο συνε-πής, ὥστε να καταλήγει στη δικαίωση του solipsismus¹. Καὶ θά ἔλεγε κανείς ότι προκειμένου να ἀποφύγει ο Wittgenstein τὸν σχετικισμό του solipsismus, ἀναζητᾷ την ἀντικειμενι-κότητα στη δεδομένη και «φυσική» λογικότητα της γλώσ-σας², ή ἀπορρίπτει κάθε ἀπαίτηση για ἀντικειμενικότητα στον χῶρο της μεταφυσικής, ἀπαιτώντας να ἐγκαταλείπεται στη σιωπή αὐτός ο χῶρος³.

Ταυτόχρονα ὅμως πρέπει να ἀναγνωρίσουμε ότι ο ὑπο-κειμενισμός του Wittgenstein διαφοροποιεῖται σημαντικά ἀπὸ τὸν «κλασικό» υποκειμενισμό της δυτικής μεταφυσικής — και αὐτή η διαφοροποίηση προκύπτει σαφῶς ἀπὸ τὸν φι-λοσοφικό ἀποφατισμό του Wittgenstein. Στόν *Tractatus* τὸ υποκείμενο δεν εἶναι κατηγορία βιολογική ή ψυχολογική — «δὲν εἶναι τὸ ἀνθρώπινο σῶμα ή η ἀνθρώπινη ψυχή»⁴ — δεν

1. *Tractatus*, 5.62: Αὐτὸ που ο solipsismus ἐννοεῖ, εἶναι ὀλότελα σωστό, μόνο που δεν λέγεται, ἀλλὰ φανερώνεται. Πὼς ο κόσμος εἶναι ο κόσμος μου, αὐτὸ φανερώνεται στο πὼς τὰ ὅρια της γλώσσας (της γλώσσας που μόνος ἐγὼ καταλα-βαίνω) σημαίνουν τὰ ὅρια του κόσμου μου.

2. *Tractatus*, 4.014: Ὁ δίσκος του γραμμοφώνου, ή μουσική σκέψη, ή μου-σική γραφή, τὰ ἡχητικά κύματα, ὅλα αὐτὰ βρίσκονται μεταξύ τους στην ἀπεικο-νιστική ἐκείνη ἐσωτερική σχέση, που ὑπάρχει ἀνάμεσα στη γλώσσα και στον κόσμο.

3. *Tractatus*, 7: Για ὅσα δεν μπορεῖ να μιλάει κανείς, γι' αὐτὰ πρέπει να σιωπᾷ.

4. *Tractatus*, 5.641.

είναι τὸ ἐνδοκοσμικὸ cogito ποὺ προηγεῖται καὶ καθορίζει τὸ ὑπαρκτὸ¹ (ὑποτάσσοντας τὴν ὑπαρξὴ στὴ σκέψη). Τὸ ὑποκείμενο στὸν *Tractatus* εἶναι μεταφυσικό, «δὲν ἀνήκει στὸν κόσμου»². "Ὅμως ὀριοθετεῖ τὸν κόσμου, «εἶναι ἓνα ὄριο τοῦ κόσμου»: Τὰ ὅρια τῆς σκέψης μου εἶναι τὰ ὅρια τῆς γλώσσας μου καὶ τὰ ὅρια τῆς γλώσσας μου εἶναι τὰ ὅρια τοῦ κόσμου μου, ἐπομένως ἡ σκέψη, ἡ γλώσσα καὶ ὁ κόσμος ὀριοθετοῦνται ἀπὸ τὸ ἐγώ, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ ἐγώ ὡς μεταφυσικὸ ὑποκείμενο, δηλαδὴ ὡς φορέα μιᾶς λογικότητας ποὺ δὲν λέγεται (ἄρα καὶ δὲν νοεῖται), μόνο δείχνεται μέσα στὴ γλώσσα ὡς ἀπεικόνιση τοῦ κόσμου³, ἀπεικόνιση ποὺ ταυτίζει τὰ ὅρια τοῦ κόσμου μὲ τὰ ὅρια τῆς λογικῆς⁴. Ὡς φορέας τῆς λογικῆς τὸ ὑποκείμενο ὀριοθετεῖ τὸν κόσμου, εἶναι τὸ ὄριο — ὅχι ἓνα μέρος — τοῦ κόσμου⁵, καὶ μὴ ὄντας μέρος τοῦ κόσμου εἶναι μεταφυσικὸ ὑποκείμενο. Μόνο ὡς ὄριο τοῦ κόσμου, δηλαδὴ ὡς μεταφυσικὸ ὑποκείμενο, μπαίνει τὸ ἐγώ στὴ φιλοσοφία⁶. Στὴ φυσικὴ δὲν ὑπάρχει ἐγώ, δὲν ὑπάρχει «παραστατικὸ» (*vorstellende*) ὑποκείμενο, γι' αὐτὸ καὶ δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ λόγος γιὰ τὸ ὑποκείμενο⁷, τὸ ὑποκείμενο δὲν λέγεται ἀφοῦ δὲν ἀνήκει στὸν κόσμου καὶ ἀφοῦ τὰ ὅρια τῆς γλώσσας εἶναι καὶ ὅρια τοῦ κόσμου. Εἶναι ἄρρητο τὸ ὑποκείμενο γιὰ τὴν ἴδια τὴ γλώσσα του, ὅπως εἶναι καὶ τὸ μάτι ἀθέατο στὸ ἴδιο τὸ ὀπτικὸ του πεδίο⁸.

1. *Tractatus*, 5.631: Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht.

2. *Tractatus*, 5.632.

3. *Tractatus*, 4.121.

4. *Tractatus*, 5.61.

5. *Tractatus*, 5.641.

6. *Tractatus*, 5.641.

7. *Tractatus*, 5.631.

8. *Tractatus*, 5.633.

"Ἐτσι, ἂν καὶ μπορούμε νὰ μιᾶμε μὲ σαφὴ ἐρείσματα γιὰ τὸν γνωσιοθεωρητικὸ ὑποκειμενισμό τοῦ Wittgenstein (καὶ γιὰ τὴ συνακόλουθη μετάθεση τῆς ἀντικειμενικότητας στὴ δομὴ τοῦ περιεχομένου τῆς ὑποκειμενικῆς ἐμπειρίας - ἀντίληψης, ὅπως δείχνεται αὐτὴ ἡ δομὴ στὶς γλωσσικὲς προτάσεις), ὅμως ταυτόχρονα τοῦ ὀφείλουμε μιὰ ριζικὴ ὑπονόμηση τῆς καρτεσιανῆς νοησιάρχιας ἢ τουλάχιστον μιὰ σαφὴ ὀριοθέτησή της: τὸν περιορισμὸ της στὶς προτάσεις τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν. Αὐτὴ ἡ ὑπονόμηση ἢ ὀριοθέτηση τῆς νοησιάρχιας γίνεται κυρίως μὲ τὴν οὐσιαστικὴ διαφοροποίηση τῆς ἐκδοχῆς τοῦ ὑποκειμένου — διαφοροποίηση μὲ καίριες συνέπειες γιὰ τὶς κοινωνικὲς τουλάχιστον ἐπιστῆμες. "Ἄν τὸ κεντρικὸ πρόβλημα ποὺ δημιούργησε ἡ καρτεσιανὴ νοησιάρχια γιὰ τὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες, εἶναι ἡ ἐξουσιαστικὴ λειτουργία τῆς λογικῆς (ἢ ἀλλοτρίωση τοῦ ὑποκειμένου ἀπὸ τὴν ὑποταγὴ του στὶς ἀντικειμενοποιημένους θεσμοποιήσεις τῶν ἰδίων τῶν νοητικῶν του ἐφευρημάτων¹), ἡ ἀποτελεσματικὴ ἀντιμετώπιση αὐτοῦ τοῦ προβλήματος δὲν θὰ εἶναι, βέβαια, μιὰ ὑποτίμηση ἢ ἀπόρριψη τῆς νοητικῆς δραστηριότητας (ἓνας μυστικισμὸς τοῦ ἀ-νοήτου), ἀλλὰ μιὰ διαφορετικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς σχέσης του μὲ τὴ νοητικὴ του δραστηριότητα. Μιὰ τέτοια διαφορετικὴ ἐκδοχὴ προσδιόρισάμε ἤδη στὸν Marx καὶ στὸν Lacan, ἀναζητώντας τὸ ἐνδεχόμενο μιᾶς ὀντολογίας ἀνοιχτῆς στὴν κριτικὴ ἐπαλήθευση. Μποροῦμε νὰ τὴν συμπληρώσουμε τώρα μὲ τὴν ἀποφατικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὑποκειμένου στὸν Wittgenstein.

"Ὅμως σὲ ποιὸ ποσοστὸ ἡ ἀποφατικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὑποκειμένου καὶ ἡ ὀριοθέτηση τῆς λογικῆς, μὲ τὸν περιορισμὸ της

1. Βλ. H. Marcuse, *One-dimensional Man*, κεφ. 5· ἑλλ. μτφρ. σελ. 137-138.

στις προτάσεις τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, μποροῦν νὰ λειτουργοῦν κριτικά ὡς πρὸς τὴν ἐπαλήθευση τῆς γνώσης, καὶ μάλιστα στὸν χῶρο τῆς κοινωνικῆς πρακτικῆς; Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ φαίνεται νὰ συνοψίζει τὸ οὐσιῶδες τῆς διαφωνίας τοῦ Popper μὲ τὸν Wittgenstein, ἀλλὰ καὶ τὸ οὐσιῶδες κριτήριο γιὰ τὴν κριτικὴ ἐπαλήθευση τῆς γνώσης, ὅπως τὸ διατύπωσε ὁ Marx στὶς *Θέσεις γιὰ τὸν Feuerbach*: «Τὸ πρόβλημα ἂν ἡ ἀνθρώπινη σκέψη μπορεῖ νὰ γνωρίσει τὴν ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια, δὲν εἶναι θεωρητικό, ἀλλὰ πρακτικὸ πρόβλημα»¹.

Δὲν θὰ ἦταν αὐθαίρετο νὰ ἰσχυριστοῦμε ὅτι στὴ θέση αὐτὴ τοῦ Marx δὲν ἀντιτίθεται καταρχὴν ἡ ὀριοθετημένη (ἀπὸ τὸν ἀποφατισμὸ τοῦ ὑποκειμένου) νοησιαρχία τοῦ Wittgenstein, ὁ λογικὸς θετικισμὸς του. Γιατὶ ἡ ταύτιση τῆς λογικῆς μὲ τὸν κόσμο (ὅπου κόσμος εἶναι τὸ σύνολο τῶν προτάσεων τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης) συνεπάγεται τὴ χρηστικὴ ἐκδοχὴ τῆς λογικῆς, τὴν ἀξιοποίησή της γιὰ τὴν πληρέστερη δυνατὴ περιγραφή τοῦ κόσμου². Εἶναι αὐτὴ, χωρὶς ἄλλο, μιὰ ἀντιμετώπιση τῆς ἀλήθειας ὡς πρακτικοῦ προβλήματος. Ἐστω κι ἂν δὲν ὑπηρετεῖ τὴν πράξη τῆς κοινωνικῆς (ἐπαναστατικῆς) «ἀλλαγῆς τοῦ κόσμου»³, ὅμως σαφῶς τὴν διαχωρίζει καὶ τὴν διαστέλλει ἀπὸ κάθε θεωρητικὴ ἀπαίτηση γιὰ «ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια» ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ ὑποτάξει τὴ δυναμικὴ τῆς κοινωνικῆς πράξης στὴν ἐξουσιαστικὴ αὐθεντία τῆς «ἀντικειμενικότητος». Ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς κοινωνικῆς πρακτικῆς, ἡ χρηστικὴ ὀριοθέτηση τῆς λογικῆς καὶ ἡ συνα-

1. *Thesen über Feuerbach*, II.

2. *Tractatus*, 6.124: Οἱ λογικὲς προτάσεις περιγράφουν τὸν σκελετὸ τοῦ κόσμου ἢ, καλύτερα, τὸν παριστάνουν. Δὲν «πραγματεύονται» τίποτα. Προϋποθέτουν πὼς τὰ ὀνόματα ἔχουν σημασία καὶ οἱ στοιχειώδεις προτάσεις νόημα: Καὶ αὐτὸς εἶναι ὁ δεσμός τους μὲ τὸν κόσμο.

3. Οἱ φιλόσοφοι ἔχουν μόνον ἐρμηνεύσει τὸν κόσμον μὲ ποικίλους τρόπους· τὸ ζητούμενο εἶναι νὰ τὸν ἀλλάξουμε. K. Marx, *Thesen über Feuerbach* XI.

κόλουθη ἀπελευθέρωση τοῦ ὑποκειμένου ἀπὸ κάθε ὑποταγὴ στὶς ἀναγκαιότητες τῶν προτάσεων τῆς λογικῆς, εἶναι ἓνα μέγιστο ἐπίτευγμα — ἔστω κι ἂν δὲν λύνει τὸ πρόβλημα τῆς κοινωνικῆς λειτουργίας τῆς λογικῆς. Εἶναι μέγιστο ἐπίτευγμα, γιατί διασώζει «τὸν ἀνορθόλογο χῶρο τῆς μοναδικῆς ἀτομικότητος», δηλαδὴ αὐτὸ ποὺ, κατὰ τὸν Popper, «κάνει σημαντικὲς τὶς ἀνθρώπινες σχέσεις»¹.

Θὰ μποροῦσε λοιπὸν νὰ ἰσχυριστεῖ κανεὶς ὅτι τὸ ἀποφατικὸ ὑποκείμενο τοῦ Wittgenstein (ἡ ὀριοθέτηση τοῦ ἀνορθόλογου χώρου τῆς ἀτομικῆς μοναδικότητος ὡς πρὸς τὸν ἀντι-κείμενο κόσμον καὶ τὴ λογικὴ) εἶναι ἡ προϋπόθεση γιὰ νὰ λειτουργήσῃ κριτικὰ ἡ λογικὴ στὴν κοινωνικὴ πρακτικὴ. Ἄν ὁ κοινωνικὸς στόχος τῆς κριτικῆς λειτουργίας τῆς λογικῆς εἶναι ἡ διάσωση τοῦ ὑποκειμένου ἀπὸ τὴν ἀλλοτρίωση ποὺ συνεπάγεται ἡ ὑποταγὴ του σὲ ἐξουσιαστικὲς ἐκδοχὲς καὶ χρήσεις τῆς λογικῆς, τότε ὁ στόχος αὐτὸς ὑπηρετεῖται καταρχὴν μὲ τὴν ἀπόδοση ἀποφατικοῦ χαρακτήρα στὸ ὑποκείμενο, τὴν ἀντιδιαστολὴ του πρὸς ὁποιαδήποτε χρηστικὴ λογικὴ. Ὁ ἀποφατικὸς χαρακτήρας τοῦ ὑποκειμένου ὀριοθετεῖ τὴ λογικὴ, καὶ ἐπομένως κρίνει τὶς τυχόν ὑπερβάσεις τῶν ὀρίων της, λειτουργεῖ ὡς κριτήριο γιὰ τὸν ἔλεγχον τῆς ὀρθότητος τῆς λογικῆς — τῆς καταρχὴν ὀρθότητος, ποὺ εἶναι ἡ πιστότητα στὰ ὅριά της.

Ἡ διαφωνία τοῦ Popper μὲ τὸν ἀποφατισμὸ τοῦ Wittgenstein μοιάζει νὰ δικαιώνεται κυρίως κατὰ τοῦτο: ὅτι οἱ ὀριοθετήσεις τοῦ Wittgenstein ἔχουν «στεγανὸν» χαρακτήρα, περιορίζουν τὴ λειτουργία τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον στὶς προτάσεις τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, ἀποκλείουν τὴ

1. *The Open Society...*, κεφ. 24, ἑλλ. μτφρ. τόμος II, σελ. 363.

δυνατότητα χρήσης του ὀρθοῦ λόγου στὸν χῶρο τῆς ἠθικῆς¹, ἐπομένως καὶ τὴν παρέμβαση ἠθικῶν κριτηρίων στὴ χρήση τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ἔτσι ἀποκλείεται ἡ κοινωνικὴ λειτουργικότητα καὶ τῆς ἠθικῆς καὶ τοῦ ὀρθοῦ λόγου. Ἡ ἠθικὴ εἶναι ὑπερβατικὴ, ὅπως εἶναι ὑπερβατικὸ καὶ τὸ ὑποκείμενο — διαστέλλεται ἀντιθετικὰ ὅχι μόνο τὸ ὑποκείμενο καὶ ἡ ἀνορθόλογη μοναδικότητά του, ἀλλὰ καὶ τὸ νόημα τοῦ κόσμου καὶ οἱ ἠθικὲς συνέπειες αὐτοῦ τοῦ νοήματος, ἀπὸ τὰ πραγματικὰ γεγονότα καὶ τὴ λογικὴ τους δομὴ. Τὸ ὑποκείμενο ὀριοθετεῖ τὴ λογικὴ μένοντας τὸ ἴδιο ἔξω ἀπὸ τοὺς περιορισμοὺς αὐτῆς τῆς ὀριοθέτησης, ἐπεὶ εἶναι (ὄντολογικά, θὰ λέγαμε) διάφορο τοῦ κόσμου καὶ τῶν προσδιορισμῶν τῆς λογικῆς, διάφορο καὶ ὡς φορέας τοῦ νοήματος τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἠθικῶν συνεπειῶν τοῦ νοήματος.

Μιὰ τέτοια ὀριοθέτηση ἀποκλείει κάθε συντονισμό ἢ καὶ συσχετισμὸ τῆς γνώσης καὶ τῆς ἐπιστήμης ὅχι μόνο μὲ τὸ νόημα τοῦ κόσμου, ἀλλὰ καὶ μὲ τὸ νόημα τῆς σπουδῆς καὶ γνώσης τοῦ κόσμου, ὅπως καὶ μὲ τὰ προβλήματα τῆς χρήσης τοῦ κόσμου — ἀφήνει ἠθικὰ ἀνέλεγκτο τὸν ὀρθολογισμό τῆς ἐπιστήμης, ἀρνεῖται κάθε σύνδεση τῆς ἐπιστήμης μὲ κοινωνικοὺς στόχους καὶ γενικότερα μὲ τὴν κοινωνικὴ πρακτικὴ.

Ἀντίθετα, ἡ ἐμμονὴ τοῦ Popper εἶναι νὰ γεφυρώσει τὴ διάσταση ἀνάμεσα στὸν χρηστικὸ χαρακτήρα τῆς λογικῆς καὶ τὸν ἀποφατικὸ χαρακτήρα τῆς ἠθικῆς. «Ἡ ἠθικὴ δὲν εἶναι ἐπιστήμη, λέει. Ὡστόσο, ἂν καὶ δὲν ὑπάρχει καμιὰ ὀρθολογικὴ ἐπιστημονικὴ βάση τῆς ἠθικῆς, ὑπάρχει μιὰ ἠθικὴ βάση τῆς ἐπιστήμης καὶ τοῦ ὀρθολογισμοῦ»². Ποιὸς ὅμως ὀρίζει

1. Πρβλ. *Tractatus*, 6.42: Προτάσεις τῆς ἠθικῆς δὲν μποροῦν νὰ ὑπάρχουν. 6.421: Εἶναι φανερό πῶς τὴν ἠθικὴ δὲν μποροῦμε νὰ τὴν ἐκφράσουμε μὲ λέξεις.
2. *The Open Society...*, κεφ. 24, III, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 352.

αὐτὴ τὴν ἠθικὴ βάση; Ὁ Wittgenstein ἀπέκλεισε τὴν ἴδια τὴ δυνατότητα ἐνὸς τέτοιου ὀρισμοῦ, μετέθεσε τὴν ἠθικὴ στὸν χῶρο τοῦ ὑπερβατικοῦ, ἀποφεύγοντας κάθε ρωγμὴ ἀσυνέπειας στὸν λογικὸ θετικισμό του. Ὁ Popper ἀποδέχεται συνειδητὰ μιὰν ἀφετηριακὴ ἀσυνέπεια: «ἐκείνη τὴν ἐλάχιστη παραχώρηση στὸν ἀνορθολογισμό, ποὺ τὴν ὀνομάζω κριτικὸ ὀρθολογισμό»¹. Εἶναι ἡ παραχώρηση τῆς ἠθικῆς ἐπιλογῆς κάποιων στόχων ποὺ πρέπει νὰ ὑπηρετήσῃ ὁ ὀρθολογισμὸς — στόχων ποὺ κρίνουν τὴν ὀρθότητα τῆς χρήσης τοῦ λόγου. Ἡ ἐπιλογὴ τῶν στόχων «θὰ μπορούσε νὰ χαρακτηριθεῖ ἀνορθόλογη», ὅμως ἐξίσου ἀνορθόλογη θὰ ἦταν καὶ ἡ ἀπουσία στόχων, ἡ ἐπιλογὴ τοῦ ὀρθολογισμοῦ ὡς αὐτοσκοποῦ. Καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις προϋποτίθεται μιὰ ἠθικὴ ἀπόφαση, μιὰ ἀνορθόλογη πίστη στὸν ἀκριτο ὀρθολογισμό ἢ στὸν κριτικὸ ὀρθολογισμό, τὸν ὀρθολογισμό ποὺ κρίνει τὸ ἐπιχείρημα ἢ τὴν ἐμπειρία μὲ κριτήριο ἐπαλήθευσης τὸν τεθειμένο στόχο.

Ὁ Popper ἐμπιστεύεται τὸν ὀρισμὸ τῆς ἠθικῆς βάσης τῆς ἐπιστήμης καὶ τοῦ ὀρθολογισμοῦ σὲ ἓναν «αὐτονόητο» στόχο: Νὰ λειτουργεῖ ὁ λόγος καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ μέθοδος ὡς μέσο κοινωνίας - ἐπικοινωνίας τῶν ἀνθρώπων — μέσο διαπροσωπικῆς σχέσης². Ὁ στόχος αὐτὸς εἶναι αὐτονόητος, στὸ ποσοστὸ ποὺ νοεῖται ὅχι ὡς ἰδεατὸ ζητούμενο ἢ συγκινησιακὸ ὄραμα, ἀλλὰ ὡς ἐλάχιστη ἀπαίτηση νὰ ἀνταποκρίνεται ὁ λόγος στὸν πρωτογενὴ χρηστικὸ χαρακτήρα του, τὸν χαρακτήρα σχέσης — νὰ ἐλέγχεται ἡ ὀρθότητα τοῦ λόγου ἀπὸ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς κοινωνίας ποὺ ἐπιτυγχάνεται μέσω τοῦ λόγου: «Νὰ φτάσουν οἱ ἄνθρωποι σὲ κάποιο εἶδος συμφωνίας πάνω σὲ σημαντικὰ προβλήματα· ἀκόμα καὶ ἐκεῖ ποὺ τὰ αἰτήματα

1. *The Open Society...*, κεφ. 24, I, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 343.

2. *The Open Society...*, κεφ. 24, I, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 334.

και τα ενδιαφέροντά τους συγκρούονται, να μπορούν να ανταλλάσσουν απόψεις για τις διαφοροποιημένες αξιώσεις και προτάσεις, προκειμένου να φτάσουν — ίσως μέσω διακανονισμού — σε έναν συμβιβασμό, που εξ αιτίας του δίκαιου χαρακτήρα του να είναι αποδεκτός από τους περισσότερους, αν όχι από όλους». Στην προοπτική αυτή καταφαίνεται ότι «η ορθολογική στάση ή στάση της λογικότητας είναι πολύ όμοια με την επιστημονική στάση, δηλαδή με την πεποίθηση ότι στην αναζήτηση της αλήθειας χρειαζόμαστε συνεργασία και ότι με τη βοήθεια του επιχειρήματος μπορούμε να πετύχουμε με τον καιρό κάτι σαν αντικειμενικότητα»¹.

Στόχος λοιπόν το κοινωνείν ως προϋπόθεση του αληθεύειν — μόνο που εδώ λείπει η οντολογική θεμελίωση και δικαίωση, και η επιλογή του στόχου εγκαταλείπεται στην αγαθή προαίρεση του ανθρώπου. Είναι αυτή τελικά μια σωκρατική πίστη στον άνθρωπο, στην κατανόηση του αγαθού της κοινωνίας από τον κάθε άνθρωπο και στον συντονισμό των ήθικων προσπαθειών για την επίτευξή του. «Αυτό που θα ονομάσω αληθινό ορθολογισμό, λέει ο Popper, είναι ο ορθολογισμός του Σωκράτη: Είναι η επίγνωση των προσωπικών ορίων, ή διανοητική μετριοφροσύνη εκείνων που γνωρίζουν πόσο συχνά σφάλουν και πόσο πολύ εξαρτώνται από τους άλλους ακόμα και γι' αυτή τους τη γνώση»².

Η κοινωνική δυναμική που μπορεί να αναπτύξει αυτός ο «αληθινός ορθολογισμός» είναι απρόσιτη σε όποιονδήποτε προκαθορισμό — ένα αποφαιτικό και πάλι γεγονός, ένα συλλογικό ήθικ έπίτευγμα: «αναπτύσσεται μέσω της αμοιβαίας κριτικής» και της παραίτησής μας από κάθε απαίτηση «να

1. *The Open Society...*, κεφ. 24, I, έλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 332-333.
2. *The Open Society...*, κεφ. 24, I, έλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 336.

υπερτερήσουμε από τους άλλους σε λογικότητα, με τρόπο που θα θεμελιώνει μιάν αξίωσή μας για αὐθεντία». Αυτό που μπορούμε να προκαθορίσουμε είναι όχι ή ίδια ή κοινωνική δυναμική του «αληθινού ορθολογισμού», αλλά τα μέσα και οι τρόποι, οι θεσμοί και οι προϋποθέσεις που θα επιτρέψουν την ανάπτυξη αυτής της δυναμικής — «ο μόνος δυνατός τρόπος να σχεδιαστεί ή ανάπτυξή του, είναι να αναπτυχθούν εκείνοι οι θεσμοί που διασφαλίζουν την ελευθερία της κριτικής, δηλαδή την ελευθερία της σκέψης»¹.

Στόν σχεδιασμό των θεσμών και της ανάπτυξής τους ο ορθός λόγος είναι το σίγουρο μέσο ή όργανο — μέσο ή όργανο μιās «κοινωνικής μηχανικής» (social engineering), δηλαδή μιās γνωστικής διαδικασίας που χαρακτηρίζεται από τον αδιάκοπο κριτικό έλεγχο των προτεινόμενων λύσεων και την απόρριψη των σφαλμάτων, προκειμένου να υπηρετηθούν στόχοι που έχουν καταρχήν τεθεί. Η εκπλήρωση των στόχων κρίνει την ορθότητα του λόγου, γι' αυτό και η ορθότητα δεν είναι ποτέ συντελεσμένη, υπόκειται πάντοτε σε διάψευση, δηλαδή σε υποκατάσταση από κάποια έκδοχή που υπηρετεί πληρέστερα τους τεθειμένους στόχους. Άλλά και οι ίδιοι οι στόχοι υπόκεινται σε κριτικό έλεγχο — κρίνονται από τον ορθό λόγο με βάση την κοινωνική τους λειτουργικότητα: Είναι τόσο περισσότερο ορθολογικοί, όσο είναι λιγότερο ουτοπικοί και περισσότερο μετριοπαθείς. Και οι μετριοπαθέστεροι (δηλαδή ορθολογικότεροι) στόχοι είναι αυτοί που επιδιώκουν «την καταπολέμηση των πιο σοβαρών και πιο επιτακτικής αντιμετώπισης δεινών της κοινωνίας μάλλον, παρά τη μαχητική επίδιωξη του μέγιστου τελικού αγαθού της»². Και τοῦτο, «γιατί

1. *The Open Society...*, κεφ. 24, I, έλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 335.
2. *The Open Society...*, κεφ. 9, έλλην. μτφρ. τόμος I, σελ. 260.

είναι εύκολότερο να καταλήξει κανείς σε μια λογική συμφωνία σχετικά με τα υπάρχοντα δεινά και την καταπολέμησή τους, από όσο το να συμφωνήσει για ένα ιδεώδες αγαθό και τα μέσα πραγματοποίησής του»¹.

Μέσα από τις ένδεικτικές αυτές διατυπώσεις γίνεται φανερό ότι ο κριτικός όρθολογισμός του Popper απομακρύνεται τόσο ριζικά από το θετικιστικό υπόδειγμα, ώστε θα μπορούσε άνετα να χαρακτηριστεί ως αποφατικός όρθολογισμός — αν με τη λέξη αποφατισμός εννοούμε πάντοτε την άρνηση να εξαντλήσουμε την αλήθεια στη διατύπωσή της² και τη δυναμική επαλήθευση της διατύπωσης από την κοινωνική της λειτουργικότητα. Ο αποφατικός όρθολογισμός δεν παύει να αξιολογεί θετικά τη χρήση του όρθου λόγου προκειμένου να επιτευχθεί πρόοδος στη γνώση και επιστήμη ή στην κοινωνική πρακτική. Άρνεϊται όμως να απολυτοποιήσει και αυτόνομήσει τη χρήση του όρθου λόγου, να την θεωρήσει όχι μόνο ως αναγκαία, αλλά και ως ικανή συνθήκη για τον καθορισμό του αληθοῦς και του πρακτέου. Ο αποφατικός όρθολογισμός προϋποθέτει μια καταρχήν ελάχιστη παραχώρηση στον άνορθολογισμό, δηλαδή μιάν αφετηριακή επιλογή στόχων και προτάσεων επιστημονικής έρμηνείας της φυσικής πραγματικότητας ή λειτουργικότερης οργάνωσης της κοινωνικής πραγματικότητας. Είναι καταρχήν άνορθόλογη ή επιλογή, γιατί ή αφετηριακή της καταγωγή βρίσκεται στην άπροσδιοριστία της υποκειμενικής θεωρητικής σύλληψης³ ή στην ευθύνη της

1. *The Open Society...*, κεφ. 9, έλλην. μτφρ. τόμος I, σελ. 261.

2. Ο Κ. Popper λέει: «Δεν όρίζω τους όρους... τους χρησιμοποιώ ως συντομογραφικά σύμβολα, φροντίζοντας ώστε τίποτα από όσα λέω να μην εξαρτάται αποκλειστικά από τις λέξεις που χρησιμοποιούνται». *The Open Society...*, κεφ. 24, σημ. 1, έλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 542.

3. Η έρώτηση, πώς συμβαίνει μια καινούργια ιδέα να παρουσιάζεται σε έναν άνθρωπο — είτε είναι ένα μουσικό θέμα, μια δραματική σύγκρουση ή μια επιστη-

ήθικης απόφασης¹. Και είναι ελάχιστη ή παραχώρηση στον άνορθολογισμό, γιατί ή άρχική σύλληψη ή επιλογή έλέγχεται για την ορθότητά της από την άντοχή που έμφανίζει ως έρμηνευτική πρόταση έναντι άλλων έρμηνευτικών προτάσεων ή από τη λειτουργική της άποδοτικότητα στον χώρο της κοινωνικής πρακτικής.

Προσπαθήσαμε ως εδώ να προσδιορίσουμε στοιχεΐα συσχετισμού της αποφατικής γνωσιοθεωρητικής στάσης ή μεθόδου με αντίστοιχες αναζητήσεις που θέλουν να άφορμώνται από τη βάση του συνεπούς κριτικισμού — και άναφερθήκαμε καταρχήν ένδεικτικά στο έργο του Wittgenstein και του Popper. Οί άναφορές μας άπαντούν και στο έρώτημα (καταρχήν πάντοτε και έμμεσα), αν είναι δυνατή ή μεταφορά της αποφατικής έκδοχής του όρθου λόγου στον χώρο της σύγχρονης επιστημολογίας και ειδικότερα στη μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών.

Προτού συνεχίσουμε τη διερευνητική μας άπόπειρα, θα ήταν ίσως χρήσιμο να παρεμβάλουμε μια συμπερασματική διατύπωση: Ο συσχετισμός αποφατισμού και κριτικισμού έμφανίζεται στη σκέψη του Wittgenstein και του Popper ως πρόβλημα όριοθέτησης επιστήμης και μεταφυσικής, όρ-

μονική θεωρία, μπορεί να έχει μεγάλο ενδιαφέρον για την έμπειρική ψυχολογία· αλλά είναι άσχετη με τη λογική ανάλυση της επιστημονικής γνώσης. Κ. Popper, *Logik der Forschung*, σελ. 6.

1. Τα γεγονότα καθεαυτά δεν έχουν νόημα· μπορούν να προσλάβουν ένα νόημα μόνο μέσω των αποφάσεών μας... "Όποιος υιοθετεί την όρθολογιστική στάση τó κάνει έπειδή έχει υιοθετήσει, συνειδητά ή άσυνείδητα, κάποια πρόταση ή άπόφαση ή πίστη ή τρόπο συμπεριφοράς — υιοθέτηση που θα μπορούσε να ονομαστεί «άνορθόλογη». *The Open Society...*, κεφ. 24 II και κεφ. 25 IV· έλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 341 και 412.

θολογισμοῦ καὶ ἀνορθολογισμοῦ, μεθόδου καὶ στόχων. Ὁ Wittgenstein ἐκδέχεται τὴν ὀριοθέτηση ὡς στεγανὴ ἀντιπαράθεση καὶ ἀντιθετικὴ διαστολὴ φυσικῆς καὶ μεταφυσικῆς, ρητοῦ καὶ ἀρρήτου, προσπαθώντας νὰ περιφρουρήσῃ τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο καὶ τὶς ἀξίες τῆς ζωῆς του (τὴν ὕπαρξιν καὶ τὸ νόημά της) ἀπὸ τὸν θετικιστικὸ δογματισμό. Ὁ Popper μεταφέρει τὴν ὀριοθέτηση περισσότερο στὴν ἀντιδιαστολὴ μεθόδου καὶ στόχων, ἐπιτρέποντας κάποια σχετικὴ ἀλληλοπεριχώρηση ὀρθολογισμοῦ καὶ ἀνορθολογισμοῦ, διότι νὰ παραιτεῖται ἀπὸ τὴν ἀπαίτηση κριτικοῦ ἐλέγχου.

Καταλήγουν καὶ οἱ δυὸ τουλάχιστον σὲ μιὰν ἀπερίφραστη ἄρνηση ἀπολυτοποίησης τοῦ λογικοῦ θετικισμοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο υἱοθετοῦν κάποιες λύσεις ἀποφατικές, ἔστω διαφοροποιημένες. Ὑπάρχει ὅμως καὶ στοὺς δυὸ ἓνα ἀκόμα συγγενὲς στοιχεῖο μὲ ἀξιοπρόσεκτες συνέπειες γιὰ τὴ δυναμικὴ τῆς ἀποφατικῆς μεθόδου: κοινὴ ἀφετηρία τους εἶναι ὁ ἀποκλεισμός τοῦ ἐνδεχομένου κοινωνικῆς παραγωγῆς τῆς γνώσης. Οἱ ρωγμὲς ποὺ ἐμφανίζει ὁ Popper στὴ στεγανότητα αὐτοῦ τοῦ ἀποκλεισμοῦ, εἶναι ὅπως δὴποτε περισσότερες ἀπὸ ὅ,τι στὸν Wittgenstein — εἶναι ἀπερίφραστη ἡ ἐπιμονή του στὴν ταύτιση τῆς κριτικῆς μὲ τὴν κοινωνικὴ λειτουργικότητα τῆς γνώσης¹. Ἀλλὰ πάντως ὁ ἀποκλεισμός κοινωνικῆς παραγωγῆς τῆς γνώσης (σαφέστερος ἢ μετριοπαθέστερος) ὑπάρχει, καὶ δηλώνει τὴν ἀπουσία μιᾶς ὀντολογικῆς προϋπόθεσης γιὰ

1. Πρβλ. ἐνδεικτικά: Αὐτὸ ποὺ ὀνομάζουμε «ἐπιστημονικὴ ἀντικειμενικότητα» δὲν ἀποτελεῖ προϊόν τῆς ἀμεροληψίας τοῦ ἀτόμου-ἐπιστήμονα, παρὰ προϊόν τοῦ κοινωνικοῦ ἢ δημόσιου χαρακτήρα τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου... Ἡ ἐπιστημονικὴ ἀντικειμενικότητα μπορεῖ νὰ περιγραφεῖ ὡς ἡ διυποκειμενικότητα τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου. Ἀλλὰ αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ κοινωνικὴ πλευρὰ τῆς ἐπιστήμης παραθεωρεῖται. *The Open Society...*, κεφ. 23, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 312 καὶ 325. — *Objektive Erkenntnis*, σελ. 137-140. — *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, σελ. 120-125.

τὴ σύνδεση τοῦ γινώσκειν - ἀληθεύειν μὲ τὸ κοινωνεῖν. Λέμε ὅτι αὐτὴ ἡ ἀπουσία ἔχει ἀξιοπρόσεκτες συνέπειες γιὰ τὴ δυναμικὴ τῆς ἀποφατικῆς μεθόδου, γιὰτὶ εἶναι φανερό ὅτι ἐγκαταλείπει τὴν κριτικὴ ἐπαλήθευση τῆς γνώσης (τὸν γνωσιοθεωρητικὸ κριτικισμό) σὲ μόνη τὴν ἐπὶ κλήση ἠθικῶν κριτηρίων γιὰ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν ἐπιστημονικὴ πρόταση στὴν ἀποδοχὴ συμφωνίας ἢ σύμβασης. Ἔτσι, ἡ κοινωνικὴ λειτουργικότητα τῆς γνώσης παραμένει πάντοτε ζητούμενο ἀγαθό, ἀλλὰ μὲ σαφὴ χρηστικὸ χαρακτήρα καὶ μόνο.

γ. Σχετικότητα καὶ κοινωνικὴ λειτουργικότητα τοῦ ὀρθολογισμοῦ

Τὴ σημασία τῆς ἀποφατικῆς γνωσιοθεωρίας γιὰ τὴ σύγχρονη ἐπιστημολογία θὰ μπορούσε νὰ καταδείξει ἀρνητικὰ καὶ τὸ ἀδιέξοδο τῶν συνεπέστερων ἐκδοχῶν τοῦ λογικοῦ θετικισμοῦ — συνεπέστερων τουλάχιστον ὡς πρὸς τὶς ἀπόψεις τοῦ Wittgenstein καὶ τοῦ Popper ποὺ παραπάνω ἐπιγραμματικὰ σκιαγραφήσαμε.

Θὰ μπορούσε ὅμως καὶ νὰ ἀμβισβητηθεῖ ριζικὰ ἀκόμα καὶ ἡ ἀπόπειρα ἢ δυνατότητα συσχετισμοῦ τῆς ἀποφατικῆς γνωσιοθεωρίας μὲ τὴν ἐπιστημολογία: Ἡ πρώτη ἀντιπροσωπεύει μιὰ γενικὴ θεωρητικὴ στάση ἢ μέθοδο πρόσβασης στὴ γνώση, ἐνῶ ἡ δευτέρη ἓναν ἐξειδικευμένο χῶρο προβλημάτων ποὺ συνδέονται μὲ τὴ λειτουργία ἢ τεχνικὴ τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας (: προβλημάτων λογικῆς αἰτιολόγησης τῶν ἐπιστημονικῶν μεθόδων, σχέσης τῆς ἐμπειρικῆς πιστοποίησης μὲ τὴ θεωρητικὴ ὑπόθεση καὶ τῆς πειραματικῆς ἐπαλήθευσης μὲ τὸ λογικὸ συμπερασμό, ἐντοπισμοῦ τοῦ δεδομένου ἢ ὅχι χαρακτήρα τῆς λογικῆς προφάνειας κλπ.). Ἡ ἰδιο-

μορφία τοῦ συνεποῦς λογικοῦ θετικισμοῦ ἦταν ἀκριβῶς ὅτι παραιτήθηκε ἀπὸ τῆ φιλοδοξία νὰ ἀποτελέσει μιὰ γενικὴ θεωρία γιὰ τὴ γνώση καὶ περιορίστηκε στὴν προσπάθεια νὰ ἀνταποκριθεῖ στὶς ἀπαιτήσεις διερεύνησης τῆς λογικῆς ἐγκυρότητας τῶν ἐπιστημονικῶν μεθόδων.

Ὡστόσο, ὅταν μιᾶμε σήμερα γιὰ τὸ ἀδιέξοδο τοῦ συνεποῦς λογικοῦ θετικισμοῦ, ἡ διαπίστωσή μας δὲν εἶναι ὁλότελα ἀσχετὴ μὲ αὐτὸ τὸν περιορισμὸ τῆς γνώσης στὶς ἀπαιτήσεις μιᾶς ἐγκυρῆς μεθόδου. Καὶ κατὰ τοῦτο ἡ σύνδεση τῆς ἀποτυχίας τῶν αὐτόνομων συστημάτων λογικοῦ ἐλέγχου τῆς ἐπιστημονικῆς γνώσης μὲ τὴ δυναμικὴ τῆς ἀποφατικῆς γνωσιοθεωρίας δὲν εἶναι ἐντελῶς ἀδικαιολόγητο νὰ ἐρευνηθεῖ.

Οἱ συνεπέστερες ἐκδοχὲς λογικοῦ θετικισμοῦ ξεκινοῦν ἀπὸ τὸν ἐντοπισμὸ τῆς ἐμπειρικῆς βάσης ὅχι στὸ ἀτομικὸ βίωμα, ἀλλὰ στὴ γλῶσσα: καταρχὴν στὴν ἄμεση λογικὴ προφάνεια πού ἔχουν οἱ πρωταρχικὲς ἢ στοιχειώδεις προτάσεις τῆς γλῶσσας ἢ προτάσεις-πρωτόκολλα¹. Ἡ λογικὴ προφάνεια αὐτῶν τῶν προτάσεων προϋποθέτει λέξεις μὲ νόημα καὶ ὀρθὴ σύνταξη τῶν λέξεων σὲ πρόταση.

Ὅμως ἡ λογικὴ τῶν στοιχειωδῶν προτάσεων δὲν «ἀντανακλᾷ» ὅπωςδὴποτε τὴ λογικὴ τῆς πραγματικότητας πού ἐπισημαίνουν αὐτὲς οἱ προτάσεις — τουλάχιστον δύο ἀπὸ τοὺς πιὸ γόνιμους ἐρευνητὲς τῆς γλωσσικῆς λογικῆς, ὁ Otto Neurath καὶ ὁ Rudolf Carnap ἀπορρίπτουν ὅποιαδήποτε σχέση ἀνάμεσα στὴ γλῶσσα καὶ στὴν πραγματικότητα, θεωροῦν τὴν ἀποδοχὴ μιᾶς τέτοιας σχέσης ὡς ἀναγνώριση ἑνὸς μεταφυσικοῦ δεδομένου, γι' αὐτὸ καὶ τὴ χαρακτηρίζουν ὡς μεταφυ-

1. Primäre Sätze (M. Schlick) - Elementarsätze (L. Wittgenstein) - Protokollsätze (R. Carnap).

σικὸ ψευδοπρόβλημα¹. Ἡ γλῶσσα καθεαυτὴν (ὡς νόημα τῶν λέξεων καὶ λογικὴ σύνταξη τῶν προτάσεων) ἐμπεριέχει τὴ μόνη δυνατότητα ἐγκυρῆς γνώσης. Ἡ προϋποθετικὴ αὐτὴ παραδοχὴ λογικῆς αὐτονομίας τῆς γλῶσσας ὁδήγησε ἀρχικὰ στὴν ἄποψη ὅτι οἱ ἀπλὲς προτάσεις, οἱ προτάσεις-πρωτόκολλα, δὲν χρειάζονται ἐπαλήθευση καὶ γι' αὐτὸ χρησιμεύουν ὡς θεμέλιο ὅλων τῶν ἄλλων ἐπιστημονικῶν προτάσεων.

Ἀλλὰ τὰ προβλήματα πού γεννήθηκαν ἦταν ἀνυπερβλήτα — δύο παραδείγματα ἀρκοῦν: Δίχως τὴν ἀμφισβήτηση ἢ καὶ ἀπόρριψη θεμελιωδῶν προτάσεων δὲν θὰ εἶχαν πραγματοποιηθεῖ οἱ ἐπαναστατικὲς ἐξελίξεις πού σημειώθηκαν στὴ φυσικὴ τουλάχιστον ἐπιστήμη. Κι ἀκόμα: Ἡ τυπικὴ δομὴ τῆς γλῶσσας ὡς κριτήριον τῆς ἐγκυρῆς γνώσης σημαίνει τὸν ἐντοπισμὸ τοῦ δεδομένου τῆς ἀλήθειας μέσα στὴν ἴδια τὴ γλῶσσα, δηλαδὴ τὴν ἀποδοχὴ μιᾶς *a priori* ἀλήθειας καὶ ἐπομένως μιᾶς καινούργιας μορφῆς δογματισμοῦ — ὅπως κατὰγγειλε συγκεκριμένα ὁ Quine, γιὰ τὸν ὁποῖο εἶναι γνωσιοθεωρητικὰ ἀθέμιτη ἡ ἰδέα τῆς ἀλήθειας στὰ πλαίσια τοῦ λογικοῦ θετικισμοῦ².

Ἔτσι χρειάστηκε νὰ ἀναθεωρηθεῖ καταρχὴν ἡ ἀποδοχὴ τῆς αὐτονόητης λογικῆς προφάνειας ἢ καὶ τῶν *a priori* κανόνων στοὺς ὁποίους πρέπει νὰ ὑπακούει ἡ λογικὴ σύνταξη, καὶ νὰ εἰσαχθεῖ μιὰ κάποια πρακτικὴ ἐπαλήθευσης τῶν προτάσεων-πρωτοκόλλων — κυρίως μὲ τὴν κατὰτάξη τῶν γλωσσικῶν ὅρων σὲ κατηγορίες νοηματικῆς προσιτότητας. Ἐγκαταλείφθηκε ἐπίσης καὶ ἡ ἐμμονὴ σὲ μόνη τὴν ὀρθότητα τῆς

1. Βλ. Otto Neurath, *Soziologie im Physikalismus*, περιοδ. «Erkenntnis» 2/1931, σελ. 403. — Rudolf Carnap, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, «Erkenntnis» 2/1931, σελ. 432.

2. W. V. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass. (M.I.T. Press) 1960, σελ. 23.

λογικῆς σύνταξης τῶν προτάσεων, ἀφοῦ γιὰ τὴν ὑπονόμευση τῆς αὐτονομίας τοῦ συντακτικοῦ συστήματος ἀρκεῖ ἡ διαπίστωση ὅτι δυὸ προτάσεις μποροῦν νὰ παραμένουν νοηματικὰ ἀντιφατικές, ἔστω κι ἂν ὑπακούουν στοὺς κανόνες τοῦ ἴδιου συντακτικοῦ συστήματος. Ἀπόμεινε τελικὰ ἡ χρηστικὴ λειτουργικότητα τῶν προτάσεων - πρωτοκόλλων: Νὰ ἐπαληθεύεται ἓνα σύστημα ἐπιστημονικῶν προτάσεων ὡς συνάρτηση κάποιων κοινὰ ἀποδεκτῶν ἀπλῶν προτάσεων. "Ὁμως ἡ ἐπαλήθευση αὐτὴ σημαίνει ὅτι συνάγουμε τὸ γενικὸ ἀπὸ τὸ μερικὸ καὶ ἀπλό, ἐπιστρέφοντας στὴ μέθοδο τῆς ἐπαγωγῆς, δίχως νὰ ἀπομακρυνόμαστε ἀπὸ τὴ βάση τῆς γλωσσικῆς λογικῆς. Ἀλλὰ ἡ μέθοδος τῆς ἐπαγωγῆς ἔχει πολλαπλὰ καταγγελεῖ (μὲ ἀφετηρία τὴν κριτικὴ πού ἄσκησε ὁ Popper) ὡς μὴ καθολικὰ ἔγκυρη στὸν χῶρο τῆς σύγχρονης ἐπιστημολογίας — τουλάχιστον γιὰ τὸν λόγο ὅτι καίρια ἐπιστημονικὰ ἐπιτεύγματα προῆλθαν ἀπὸ τὴ χρῆση τῆς ἀντίθετης (παραγωγικῆς) μεθόδου¹.

Ἐπιπλέον: ὅταν λέμε ὅτι ἓνα σύστημα ἐπιστημονικῶν προτάσεων ἐπαληθεύεται ὡς συνάρτηση κάποιων ἀπλῶν-θεμελιωδῶν προτάσεων, δὲν μποροῦμε νὰ ἰσχυρισθοῦμε ὅτι μιὰ τέτοια ἐπαλήθευση εἶναι δυνατό νὰ βασιστεῖ σὲ ἀπλές-θεμελιώδεις προτάσεις ὁποιουδήποτε συντακτικοῦ συστήματος. Τὸ ἀποδεκτὸ τῶν προτάσεων προϋποθέτει καὶ τὸ συμβιβαστὸ τῶν ἴδιων προτάσεων μὲ τὶς ὑπόλοιπες προτάσεις τοῦ συστήματος. Ὑπάρχουν συστήματα συμβιβαστά, ἀλλὰ καὶ συστήματα μὴ συμβιβαστά, ὁπότε προτάσεις πού ἀλη-

1. Βλ. Imre Lakatos, *Changes in the Problem of Inductive Logic*, στὸν τόμο: *The Problem of Inductive Logic*, Ἔκδ. I. Lakatos, Amsterdam (North Holland Publishing Co.) 1968, σελ. 315-417. — Karl Popper, *Induktion, Deduktion, objektive Wahrheit*, στὸ βιβλίο του: *Ausgangspunkte*, Hamburg (Hofmann u. Campe) 1982, σελ. 204 κ.έ.

θεύουν μέσα σὲ ἓνα συγκεκριμένο σύστημα, δὲν ἀληθεύουν μέσα σὲ συστήματα μὴ συμβιβαστά μὲ τὸ πρῶτο. Ἔτσι μιὰ πρόταση κρίνεται ὡς ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πάντοτε σὲ σχέση μὲ τὸ σύστημα στὸ ὁποῖο ἐντάσσεται. Ἀλλὰ καὶ στὸ ἐσωτερικὸ κάθε συστήματος ὑπάρχουν περιθώρια συμβιβασμοῦ ἀντιφατικῶν καταρχὴν προτάσεων. Ἐπομένως ἡ λογικὴ ἐγκυρότητα μιᾶς πρότασης κρίνεται ὅχι μόνο σὲ σχέση μὲ τὸ σύστημα στὸ ὁποῖο ἐντάσσεται, ἀλλὰ καὶ σὲ σχέση μὲ τὰ περιθώρια συμβιβασμοῦ τῆς μὲ τὶς ὑπόλοιπες προτάσεις τοῦ συστήματος. Εἶναι ὅμως φανερό ὅτι ἡ ἀρχὴ τοῦ συμβιβαστοῦ τῶν προτάσεων ὁδηγεῖ ὅπωςδήποτε σὲ ἓναν γνωσιοθεωρητικὸ συμβατισμὸ, σὲ μιὰ πλήρη σχετικοποίηση τῆς ἐπιστημονικῆς ἀλήθειας.

Βέβαια, ὁ ἐπιστημολογικὸς αὐτὸς συμβατισμὸς δὲν παύει νὰ εἶναι χρηστικός: Ἐπιτρέπει μιὰν ἀδιάκοπη πρόοδο τῆς ἐπιστήμης, ἀφοῦ συνεπάγεται τὴ δυνατότητα γιὰ συνεχὴ ἀναθεώρηση κάθε συστήματος ἐπιστημονικῶν προτάσεων, προκειμένου νὰ ἐπιτευχεῖ τὸ συμβιβαστὸ (καὶ ἐπομένως ἡ λειτουργικότητα) τῶν προτάσεων τοῦ συστήματος: Διορθώνουμε τὶς θεμελιώδεις προτάσεις γιὰ χάρη ὅλων τῶν ἄλλων προτάσεων ἢ διορθώνουμε τὸ σύνολο σύστημα γιὰ χάρη τῶν θεμελιωδῶν προτάσεων¹. Ἔτσι φτάνουμε καὶ πάλι στὴν ἔμμεση ἀποδοχὴ μιᾶς γενικῆς ἀρχῆς ἀποφατισμοῦ τῶν λογικῶν συστημάτων — μόνο πού ὁ ἀποφατισμὸς αὐτὸς ἐξαντλεῖται στὴν παραδοχὴ τῆς σχετικότητας τῶν λογικῶν συστημάτων καὶ ὅχι τῆς κοινωνικῆς δυναμικῆς τους.

Ὁ ἀποφατισμὸς πού ἐξαντλεῖται στὴν παραδοχὴ τῆς σχετικότητας τῆς γνώσης (ἐπιδιώκοντας τὴ χρηστικὴ μόνον ἐκ-

1. Otto Neurath, *Protokollsätze*, «Erkenntnis» 3/1932-33, σελ. 204.

δοχή της) γίνεται μεθοδολογικά σαφέστερος με τη θεωρία του Alfred Tarski για την αλήθεια ως αντιστοιχία (Correspondence Theory of Truth). Είσηγεῖται ὁ Tarski τὴν ἄποψη ὅτι μποροῦμε νὰ ἐπαναφέρουμε τὴν ἀπαίτηση γιὰ ἀλήθεια στὰ αὐστηρὰ λογικὰ πλαίσια τῆς ἐπιστημολογίας, δίνοντας στὸν ὅρο «ἀλήθεια» τὸ περιεχόμενο τῆς ἀντικειμενικῆς σημασίας, δηλαδή ἀποδεσμεύοντας τὴν ἐκδοχή τῆς ἀντικειμενικότητας ἀπὸ κάθε ὄντολογικὴ ἀναφορά. Ἐτσι ὁ ὅρος «ἀλήθεια» μπορεῖ νὰ σημαίνει τὴν ἀντιστοιχία μετὰ τὰ γεγονότα, χωρὶς καὶ νὰ προσδιορίζει τί ἐννοοῦμε ὡς γεγονὸς — ἡ λειτουργία τῆς λέξης «ἀλήθεια» περιορίζεται σὲ ἀκριβεῖς καὶ σαφεῖς σημασίες καὶ ὄχι σὲ προσδιορισμοὺς γεγονότων.

Ἡ σημαντικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀλήθειας βασίζεται σὲ μιὰ «πλήρη χρῆση» τῶν δυνατοτήτων ποὺ προσφέρει ἡ λογικὴ τῆς γλώσσας. Προϋποθέτει γι' αὐτὸ μιὰ διάκριση ἀνάμεσα στὴ γλώσσα ποὺ μιλάμε καὶ σὲ μιὰ γλώσσα ποὺ μποροῦμε νὰ διαμορφώσουμε — μετὰ τὴ βοήθεια κυρίως τῆς μαθηματικῆς λογικῆς — μέσα στὴ γλώσσα στὴν ὁποία μιλάμε: τὴ δυνατότητα μιᾶς τυποποιημένης γλώσσας. Τυποποιημένη εἶναι μιὰ γλώσσα «ποὺ μπορεῖ νὰ περιγραφεῖ με καθαρὰ δομικὸ τρόπο», δηλαδή μετὰ λογικὰ ἀμεμπτο προσδιορισμὸ τῆς σημασίας τῶν ἐννοιῶν καὶ τοῦ τρόπου χρήσεως αὐτῶν τῶν ἐννοιῶν.

Ἡ λειτουργία μιᾶς τυποποιημένης γλώσσας θὰ μποροῦσε νὰ εἰκονιστεῖ παραδειγματικὰ μετὰ ἀναφορὰ στὸ γνωστὸ παιχνίδι, τὸ σκάκι: Στὸ σκάκι οἱ μορφικοὶ συντελεστὲς τοῦ παιχνιδιοῦ δηλώνονται μετὰ ἓνα συγκεκριμένο ὄνομα (πιόνι, βασιλιάς, πύργος κλπ.) ποὺ ἡ σημασία του ἀναφέρεται ὄχι στὴ φυσικὴ του «πραγματικότητα», ἀλλὰ στὸν ἰδιάζοντα τρόπο χρήσεώς του μέσα στοὺς κανόνες τοῦ παιχνιδιοῦ. Ὄταν παίζουμε σκάκι, οἱ συσχετισμοὶ ποὺ δημιουργοῦνται ἀνάμεσα στοὺς συντελεστὲς τοῦ παιχνιδιοῦ, ἡ διάταξή τους καὶ οἱ πολ-

λαπλὲς ἀναφορὲς τοῦ κάθε συντελεστῆ πρὸς ὅλους τοὺς ἄλλους, ὑπακούουν σὲ ἀκριβεῖς κανόνες καὶ συγκροτοῦν λογικὲς σχέσεις — σχέσεις ἀπολύτως ἀληθεῖς ὡς πρὸς τὴ λογικὴ τοῦ παιχνιδιοῦ. Ὄταν λ.χ. λέμε: «ὁ πύργος ἀπειλεῖ τὸν βασιλιά», ἡ πρόταση αὐτὴ ἔχει μιὰ ἀληθὴ σημασία ὡς πρὸς τὸν ρόλο τῶν δύο αὐτῶν συντελεστῶν τοῦ παιχνιδιοῦ (πύργου καὶ βασιλιά) στὴ συγκεκριμένη, τὴ στιγμὴ ἐκείνη, διάταξη τοῦ συνόλου τῶν συντελεστῶν. Φυσικά, κανεὶς μας δὲν ἀναφέρεται μετὰ τὴ φράση αὐτὴ σὲ ὁποιαδήποτε «πραγματικὴ» σημασία τῶν ὄρων «πύργος», «βασιλιάς» καὶ «ἀπειλὴ» — σὲ κάποιο κτίσμα αἰσθητὰ πιστοποιούμενο ποὺ «ἀπειλεῖ» ἓνα φυσικὸ πρόσωπο προσιτὸ ἐπίσης στὴν αἰσθητὴ ἐμπειρία.

Στὴν τυποποιημένη γλώσσα οἱ λέξεις πρέπει νὰ λειτουργοῦν ὅπως καὶ οἱ μορφικοὶ συντελεστὲς τοῦ παιχνιδιοῦ στὸ σκάκι. Ἡ λειτουργία τους πρέπει νὰ ἀποκλείει τὶς ἀμφισημίες, ἡ νοηματικὴ χρῆση τους νὰ εἶναι σαφῶς καθορισμένη. Ὁ σαφὴς καθορισμὸς τῆς νοηματικῆς χρήσης τῶν λέξεων προϋποθέτει τὸν σχετικὸ χαρακτήρα τους, δηλαδή τὴν ἐπίγνωση ὅτι οἱ σημασίες τῶν λέξεων ἀναφέρονται πάντοτε στὴ συγκεκριμένη γλώσσα ποὺ τὶς χρησιμοποιεῖ. Τὸ ἴδιο καὶ ἡ ἄρθρωση τῶν λέξεων σὲ φράσεις (οἱ σύνθετες ἐκφράσεις τῆς γλώσσας), οἱ νοηματικοὶ συσχετισμοὶ τῆς κάθε λέξης πρὸς ὅλες τὶς ἄλλες μέσα στὴ φράση, πρέπει νὰ ὑπακούουν σὲ ἀκριβεῖς κανόνες λογικῆς δόμησης, κανόνες ποὺ δηλώνουν τὶς συγκεκριμένες συνθῆκες γιὰ τὴν ἐγκυρότητα μιᾶς ὀρισμένης ἀπόφανσης.

Ἀλλὰ ἡ τυποποιημένη γλώσσα μπορεῖ νὰ διαμορφωθεί καὶ νὰ λειτουργήσῃ μόνο μέσα σὲ μιὰ δεδομένη «ἐν χρήσει» γλώσσα, μετὰ τῆς ὁποίας τὶς συνηθισμένες ἐννοιες ὀρίζουμε τὶς σημασιολογικὲς ἐννοιες τῆς τυποποιημένης γλώσσας. Αὐτὴ τὴν «ἐν χρήσει» γλώσσα ποὺ ἡ διαμόρφωσή της μᾶς ἐπιτρέ-

πει να δρίσουμε τις σημασιολογικές έννοιες, την ονομάζουμε *μετα-γλώσσα*. Και λέμε ότι «μᾶς ἐπιτρέπει» ἡ μετα-γλώσσα να διαμορφώσουμε μέσα της μιὰ τυποποιημένη γλώσσα, γιατί ἡ χρήση τῶν σημασιολογικῶν ἐννοιῶν στήν τυποποιημένη γλώσσα πρέπει να εἶναι καταρχήν σύμφωνη με τὸν τρόπο χρήσης - κατανόησης τῶν ἴδιων ἐννοιῶν στή μετα-γλώσσα. Οἱ λέξεις λ.χ. *χιόνι* ἢ *λευκὸ* στήν τυποποιημένη γλώσσα (ἢ γλώσσα - ἀντικείμενο ὅπως τὴ λέμε) δὲν σημαίνουν κάτι ἄλλο ἀπὸ τὸ χιόνι καὶ τὸ λευκὸ ποὺ καταλαμβάνουμε στή γλώσσα ποὺ μιλάμε. Γι' αὐτὸ καὶ στή γλώσσα - ἀντικείμενο μιὰ πρόταση μπορεῖ να εἶναι ἀντικειμενικὰ ἀληθὴς ὅταν ἡ ἀπόφασή της ἀντιστοιχεῖ με τὴν πραγματικότητα· ὅμως ἡ ἀντιστοιχία με τὴν πραγματικότητα (ἢ κατανόηση τῆς ἀλήθειας τῆς πρότασης) ἐκφράζεται μόνο στή μετα-γλώσσα. Μὲ τὴν προϋπόθεση ὅτι ἡ ἐκφρασὴ της στή μετα-γλώσσα δηλώνει τὴ «διαπισθητική» γνώση τῆς ἀντιστοιχίας ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στήν ἀπόφανση τῆς πρότασης καὶ στήν πραγματικότητα. Καὶ «διαπισθητική» γνώση σημαίνει ὅτι: γιὰ να διαπιστώσουμε τὴν ἀλήθεια μιᾶς πρότασης δὲν χρειάζεται να ἀνατρέξουμε στὰ γεγονότα ἔξω ἀπὸ τὴ γλώσσα.

Παράδειγμα: ἡ πρόταση *τὸ χιόνι εἶναι λευκὸ* μπορεῖ να ἀνήκει σὲ μιὰ τυποποιημένη γλώσσα. Ἡ πρόταση *εἶναι ἀληθὲς ὅτι τὸ χιόνι εἶναι λευκὸ* ἀνήκει στή μετα-γλώσσα τῆς πρώτης. Στὴ μετα-γλώσσα ἐπαληθεύουμε τὶς προτάσεις τῆς τυποποιημένης γλώσσας ἀποκλείοντας τὴν ἀμφισημία τῶν ὀρων. Ἐπομένως, στή μετα-γλώσσα θὰ ποῦμε: ἡ πρόταση «*τὸ χιόνι εἶναι λευκὸ*» ἀληθεύει τότε καὶ μόνο τότε, ὅταν *τὸ χιόνι εἶναι λευκὸ*. Δὲν μᾶς ἐνδιαφέρει τὸ πῶς ὁ καθένας πιστοποιεῖ τὴ λευκότητα τοῦ χιονιοῦ: με τρόπο ἐμπειρικό ἢ μεταφυσικό ἢ ἰδεαλιστικό ἢ ρεαλιστικό κλπ. Μᾶς ἐνδιαφέρει μόνο τὸ ὅτι στή μετα-γλώσσα ἡ ἀπόφανση *εἶναι ἀληθὲς ὅτι τὸ χιόνι εἶναι*

λευκὸ εἶναι λογικὰ ἔγκυρη, ἔτσι ὥστε να μὴν χρειάζεται να ἀνατρέξουμε στὰ γεγονότα ἔξω ἀπὸ τὴ γλώσσα.

Δεχόμεστε λοιπὸν γενικὰ ὅτι ἡ ἀπόφανση *x* (μιᾶς τυποποιημένης γλώσσας *A*) εἶναι ἀληθὴς τότε καὶ μόνο ἂν *p*, ὅπου τὸ «*p*» θὰ πρέπει να ἀντικατασταθεῖ με μιὰν ἀπόφανση λογικὰ ἔγκυρη στή μετα-γλώσσα τῆς *A*. Ἐπομένως ἡ *x* εἶναι ἔγκυρη μόνο ὡς πρὸς τὴν ἐρμηνεία ποὺ τὴν καθιστᾷ ἀληθὴ μέσα στή μετα-γλώσσα τῆς *A*. Ἡ ἀρχὴ αὐτὴ μᾶς ἐπιτρέπει να διαμορφώσουμε τυποποιημένες ἐπιστημονικὲς γλώσσες σὲ διάφορους γνωστικούς χώρους, ἐφόσον δηλώνουμε σαφῶς τὶς ἀναφορὲς ἢ συνθῆκες ποὺ καθιστοῦν ἔγκυρες τὶς ἀποφάνσεις τῶν τυποποιημένων αὐτῶν γλωσσῶν. Καὶ θεωροῦμε ὡς ἐπιστημονικὰ ἀληθεῖς τὶς ἀποφάνσεις ἐκεῖνες ποὺ εἶναι λογικὰ ἔγκυρες ὡς πρὸς ὅλες τὶς δυνατὲς συνθῆκες ἐπαλήθευσής τους¹.

Μὲ τὴ σημασιολογικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἀλήθειας, ὅπως αὐτὴ ἀναλύθηκε ἀπὸ τὸν Tarski, φτάνουμε στὸν συνεπέστερο μᾶλλον περιορισμὸ τῆς γνώσης στὶς ἀπαιτήσεις μιᾶς ἔγκυρης μεθόδου. Ὅμως αὐτὴ ἡ ἄψογη ἐγκυρότητα τῆς μεθόδου εἶναι γνωσιοθεωρητικὰ τόσο περιοριστικὴ καὶ ἐπομένως ἐλλειπτική, ὥστε να δικαιώνει τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι βρισκόμαστε μπροστὰ σὲ ἓνα ἀκόμα ἀδιέξοδο. Εἶναι φανερό ὅτι τὸ ἀδιέξοδο ἔγκειται κυρίως στήν ἀδυναμία τῆς μεθόδου να λειτουργήσῃ

1. Τὸ ἐγχείρημα να συνοψιστεῖ στὶς λίγες αὐτὲς γραμμὲς ἡ θεωρία τοῦ Alfred Tarski γιὰ τὴν ἀλήθεια ὡς ἀντιστοιχία, βασίστηκε στὰ ἑξῆς κυρίως κείμενα: A. Tarski, *Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen*, στὸ «*Studia Philosophica*» 1/1935, σελ. 261-405. — Τοῦ ἴδιου, *Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik*, στὸν τόμο «*Actes du Congrès International de Philosophie scientifique*», τόμος III, Paris 1936, σελ. 1-8. — Rudolf Carnap, *Die logische Syntax der Sprache*, Wien (Springer - Verl.) 1934, IV/A. — Alonzo Church, *Intensionale Semantik*, στὸν τόμο: *Das Universalienproblem*, Hrsg. v. W. Stegmüller, Darmstadt (Wiss. Buchgesel.) 1978, σελ. 209 κ.έ.

ικανοποιητικά σέ οποιοδήποτε επίπεδο πραγματικῶν (ρεαλιστικῶν) ἀπαιτήσεων — νά διασαφηνίσει τή σχέση γλωσσικῶν ὅρων ἢ νοημάτων καί ἀντικειμένων ἀναφορᾶς. Ἡ ἐκδοχή τῆς ἀλήθειας πού προτείνει ὁ Tarski ὁδηγεῖ σέ λύσεις λογικά ἔγκυρες, ἀνεξάρτητες ὅμως ἀπό πραγματικά δεδομένα, ἀφοῦ ἡ ἐγκυρότητα τῆς μεθόδου καί τῶν λύσεων πού ἐπιτυγχάνει μπορεῖ νά εἶναι καί ἄσχετη μέ τήν ἀντιστοιχία ἐπιστημονικῶν προτάσεων καί ἀντικειμενικοῦ κόσμου. Καί ἕνα πρόβλημα πού λύνεται ἀνεξάρτητα ἀπό πραγματικά δεδομένα, δέν θά ἦταν αὐθαίρετο νά χαρακτηριθεῖ, ἀπλᾶ καί μόνο, ὡς λεκτικό πρόβλημα. Ἡ μεθοδολογική ἐγκυρότητα τῆς θεωρίας τοῦ Tarski γιά τήν ἀλήθεια (καί ἡ συνέπεια τῶν ἐπιστημολόγων πού περισσότερο ἢ λιγότερο τὸν ἀκολουθοῦν) μετατοπίζει τὸ πρόβλημα τῆς ἀλήθειας πίσω ἀπὸ τίς πραγματικές (φυσικὲς) καί κοινωνικὲς προκείμενες, κάνει τήν ἐπιστήμη κοινωνικά τόσο οὐδέτερη ὅσο καί ἕνα παιχνίδι σκακιοῦ, ὅπου ὁ παίκτης ἢ ἐρευνητὴς κατορθώνει εὐρηματικὲς κατακτήσεις ἐρήμην τῆς πραγματικότητας.

Μιά ἔστω καί παραδειγματικὴ ἀναφορὰ στὶς διαδοχικὲς φάσεις πού γνώρισε ἡ σύγχρονη ἐπιστημολογία μετὰ τὸν Tarski καί στὰ γνωσιοθεωρητικὰ προβλήματα πού ἀντιμετώπισε ἀλλὰ καί δημιούργησε, θά κινδύνευε νά ἐκληφθεῖ ὡς ὑποκατάσταση τοῦ ρόλου ἑνὸς εἰσαγωγικοῦ ἐγχειριδίου καί κυρίως νά μᾶς ἀποσπάσει ἀπὸ τὸ κεντρικὸ μας ἐδῶ θέμα. Καί τὸ θέμα μας εἶναι: ἡ δυνατότητα κριτικῆς δοκιμασίας τῶν ἐπιστημολογικῶν ἀπόψεων μέ βάση τὸ κριτήριο τῆς κοινωνικῆς λειτουργικότητας πού ἀντιπροσωπεύει ὁ γνωσιοθεωρητικὸς ἀποφατισμός.

Οἱ ἀναφορές μας λοιπὸν πρέπει νά γίνουν ἀκόμα πιὸ ἐπι-

γραμματικές, ἐπικεντρωμένες στὴν κυρίως προβληματικὴ μας. Γι' αὐτὸ καί τὸ ἐνδιαφέρον μας θά στραφεῖ καταρχὴν στὴν ἀντίδραση πρὸς τὸν λογικὸ θετικισμό, πού ἐκπροσωπήθηκε ἀπὸ κάποιες ἀνανεωμένες θέσεις λογικοῦ σχετικισμοῦ. Ἡ πιὸ γόνιμη ἀπὸ αὐτὲς μοιάζει νά εἶναι τοῦ Thomas S. Kuhn.

Τὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ Kuhn εἶναι ὅτι στράφηκε πρὸς τὴν ἱστορία τῶν ἐπιστημῶν, προκειμένου νά ἀντλήσει συμπεράσματα γιά τὴ γένεση καί λειτουργικότητα μιᾶς ἐπιστημονικῆς θεωρίας. Διαπίστωσε ὅτι μιὰ ἐπιστημονικὴ θεωρία δέν εἶναι δυνατὸ νά αὐτονομηθεῖ ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν ἐννοιολογικῶν, πειραματικῶν καί μεθοδολογικῶν παραδοχῶν πού χαρακτηρίζουν μιὰ ἐποχὴ ἢ, σωστότερα, μιὰ εὐρύτερη ὁμάδα ἐπιστημόνων — μιὰ «ἐπιστημονικὴ κοινότητα». Ἀνήκει κάθε ἐπιστημονικὴ θεωρία κυρίως σέ μιὰ τέτοια συνολικὴ «ὀντότητα» καί ὄχι στὴ διαχρονικὴ ἐξελικτικὴ διαδοχὴ φάσεων διατύπωσης τῶν ἐρευνητικῶν συμπερασμάτων.

Αὐτὸ τὸ σύνολο ἀπὸ πεποιθήσεις, μεθοδολογικὲς ἐπιλογές, τρόπους τεχνικῆς, πειραματικὲς ἐφαρμογές, ἀξιολογικὲς ἀποτιμήσεις, τὸ ὀνομάζει ὁ Kuhn *παράδειγμα* (paradigm)¹. Ἀλλὰ *παράδειγμα* εἶναι καί κάποιες ὑποδειγματικὲς λύσεις προβλημάτων, λύσεις πού μποροῦν νά ἀντικαταστήσουν θεωρητικὲς ἀρχές ἢ κανόνες καί νά χρησιμοποιηθοῦν ὡς πρότυπα ἀντιμετώπισης κάθε ἐπιστημονικοῦ προβλήματος. Κάθε τέ-

1. Βλ. τὸ ἀντιπροσωπευτικότερο βιβλίο του: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago (Univ. Press) 1970 — ὑπάρχει καί ἑλληνικὴ μετάφραση: *Ἡ δομὴ τῶν ἐπιστημονικῶν ἐπαναστάσεων*, τῶν Γ. Γεωργακόπουλου καί Β. Κάλφα, Ἐκδόσεις «Σύγχρονα θέματα», Θεσσαλονίκη 1981. — Βλ. ἐπίσης: L. Krüger, *Die systematische Bedeutung wissenschaftlicher Revolutionen. Pro und contra Thomas Kuhn*, στὸν τόμο: *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, Hrsg. v. W. Diederich, Frankfurt 1974, σελ. 210-246. — K. Hübner, *Rezension von T. S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions* *Period. Philosophische Rundschau* 15/1968, σελ. 185-195.

τοιο παράδειγμα συνιστά, για μεγάλη ή μικρή χρονική περίοδο, μια ολοκληρωμένη και αυτόνομη επιστημονική προοπτική ή και κοσμοαντίληψη, που επιτρέπει τη «φυσιολογική» πρόοδο της έρευνας και την προαγωγή της γνώσης από τη σύνολη «επιστημονική κοινότητα».

Όμως κάποια στιγμή εμφανίζεται μια κρίση του παραδείγματος: Αύξάνει σημαντικά ο αριθμός των παρατηρήσεων ή πειραμάτων που οδηγούν σε συμπεράσματα μη-συμβαστά με το υπάρχον παράδειγμα. Αρχίζει τότε η αμφισβήτηση των θεμελιωδών προϋποθέσεων του παραδείγματος και εμφανίζονται διαφοροποιημένες προτάσεις καινούργιων παραδειγμάτων. Είναι μια μεταβατική περίοδος ζύμωσης και «ανάρχιας», έντελως αντίστοιχη με τις ανώμαλες περιόδους των κοινωνικών ανακατατάξεων. Τελικά επικρατεί ένα καινούργιο παράδειγμα — και ο Kuhn υποστηρίζει με συγκεκριμένες ιστορικές αναφορές ότι αυτή η επικράτηση δεν οφείλεται πάντοτε στην έρμηνευτική πληρότητα ή στην πειστικότητα του νέου παραδείγματος, αλλά έχει περισσότερο τον χαρακτήρα «θρησκευτικής μεταστροφής» (conversion), που μόνο ψυχολογικά θα μπορούσε ίσως να εξηγηθεί. Η επικράτηση του καινούργιου παραδείγματος ολοκληρώνει μια επιστημονική επανάσταση και εγκαινιάζει καινούργια περίοδο «φυσιολογικής» ανάπτυξης της επιστήμης, μέχρις ότου εμφανιστούν άλλες αμφισβητήσεις και αρχίσει καινούργια περίοδος κρίσης που θα οδηγήσει στην επικράτηση και καινούργιου παραδείγματος, κ.ο.κ.

Η έρμηνεία του Kuhn σχετικοποιεί όπωςσδήποτε τις απαιτήσεις αυτόνομημένης έγκυρότητας των επιστημονικών θεωριών και κατά τοῦτο ἀνατρέπει ριζικά τους αντικειμενικούς στόχους στους οποίους κατευθυνόταν η επιστημολογική έρευνα. Τὸ ἀνώτατο (καὶ μόνο) κριτήριο έγκυρότητας μιᾶς

θεωρίας είναι η αποδοχή της από τὰ μέλη τῆς «επιστημονικής κοινότητας» που τὴν υἱοθετοῦν. Γι' αὐτὸ καὶ δὲν μπορούμε νὰ συγκρίνουμε τὴν ὀρθότητα θεωριῶν ἀπὸ διαφορετικὰ παραδείγματα, ἀφοῦ ἡ ὀρθότητα ἐπαληθεύεται μόνο ἀπὸ τὴ λειτουργικότητα τῆς θεωρίας μέσα στὰ ὅρια ἑνὸς παραδείγματος. Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο δὲν μπορούμε οὔτε καὶ νὰ ἀξιολογήσουμε συγκριτικὰ θεωρίες διαφορετικῶν παραδειγμάτων, ἀποκλείουμε ἐπομένως καὶ τὶς ἐκτιμήσεις προόδου τῆς ἐπιστήμης ἀπὸ τὴ μιὰ ἐποχὴ στὴν ἄλλη. Ἐπιπλέον, κάθε ἐπιστημονικὴ θεωρία ἐκφράζεται μὲ τὴ γλώσσα ποὺ ἔχει διαμορφωθεῖ στὰ πλαίσια τοῦ κοινὰ ἀποδεκτοῦ παραδείγματος: ἔτσι ἡ σημασία τῶν επιστημονικῶν ὄρων ἢ ἀποφάνσεων δὲν μπορεῖ νὰ ἐλεγχθεῖ ἀπὸ κάποιο διαχρονικὸ παράγοντα, ὅπως εἶναι ἡ ὀρθολογικότητα τοῦ νοήματος ἢ τῆς σύνταξης.

Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐπιχειρηματολογία σχετικοποιεῖται κάθε στόχος ἐγκυρότητας, ἀντικειμενικότητας, προόδου, ὀρθολογικότητας τῆς καθιερωμένης ἐπιστημολογίας. Θὰ μπορούσε νὰ ἰσχυριστεῖ κανεὶς ὅτι φτάνουμε μὲ τὸν Kuhn σὲ ἕνα συνεπὴ γνωσιοθεωρητικὸ ἀποφατισμὸ, ποὺ ὅχι ἀπλῶς ἐπιμένει στὸν σχετικὸ χαρακτήρα ὀρθότητας τῆς γνώσης, ἀλλὰ καὶ μεταθέτει τὸ κριτήριο ἐπαλήθευσης στὴν κοινωνικὴ λειτουργικότητα (ἔστω ἐφήμερη καὶ ὅχι διαχρονικὴ) τῆς γνώσης. Ὅμως δὲν μπορούμε νὰ παραβλέψουμε ὅτι αὐτὴ ἡ κοινωνικὴ ἐπαλήθευση εἶναι γιὰ τὸν Kuhn μόνο μιὰ φαινομενολογικὴ-ιστορικὴ πιστοποίηση ἢ, τὸ πολὺ, μιὰ μέθοδος περιγραφικῆς ἐρμηνείας τῆς λειτουργίας τῆς ἐπιστήμης — ὅχι ἀναφορὰ στὸ κριτήριο ἐγκυρότητας τῆς γνώσης. Καὶ γιὰ νὰ μιλήσουμε στὴ γλώσσα προηγούμενων παραγράφων αὐτοῦ ἐδῶ τοῦ βιβλίου, τὸ ἀληθεύειν ταυτίζεται γιὰ τὸν Kuhn μὲ τὸ κοινωνεῖν μόνο de facto, διαπιστωτικά, στὰ πλαίσια τῆς ιστορικῆς φαινομενολογίας· δὲν εἶναι ἡ ταύτιση τοῦ ἀληθεύειν μὲ τὸ κοινω-

νεῖν ἀφετηρία γνωσιοθεωρητικῆς μεθόδου, δηλαδή τρόπου πρόσβασης στὴ γνώση — ὅπως ἐδῶ προτείνουμε.

Νὰ προσθέσουμε λίγα λόγια γιὰ τὴν ἔμμεση συνεισφορά τοῦ Hilary Putnam καὶ τοῦ Imre Lacatos στὴ διασάφηση τοῦ ἀποφατικοῦ αἰτήματος.

Ὑπῆρξε μιὰ καταρχὴν ἀντίδραση τοῦ Putnam στὸν σχετικισμό τοῦ Kuhn ποὺ ξεκινάει ἀπὸ τὴ διαπίστωση ὅτι, ἐνῶ οἱ ἐπιστημονικὲς θεωρίες διαδέχονται ἢ μιὰ τὴν ἄλλη, ἢ χρῆση τῶν ἐπιστημονικῶν ὅρων διατηρεῖται σὲ μιὰ «δια-θεωρητική» (trans-theoretical) χρῆση. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ μπορούμε νὰ τὸ ἀποδώσουμε ὅχι στὴ σταθερότητα τοῦ νοήματος τῶν ὅρων, ἀλλὰ στὴ μονιμότητα τῆς δηλωτικῆς ἀναφορᾶς τους. Ἦδη ὁ Saul A. Kripke εἶχε ἐπισημάνει ὅτι τὰ κύρια ὀνόματα (ὀνόματα προσώπων) δηλώνουν σὲ μιὰ γλώσσα πάντοτε τὸ ἴδιο ὑποκείμενο, ἀκόμα καὶ στὸ πλαίσιο λαθεμένων ἀποφάνσεων. Ἄν ποῦμε λ.χ. ὅτι ὁ Nixon κέρδισε τὶς ἐκλογές τοῦ 1968 ἢ ὅτι ὁ Nixon ἔχασε τὶς ἐκλογές τοῦ 1968, τὸ ὄνομα Nixon ἔχει καὶ τὶς δυὸ φορές τὴν ἴδια δηλωτικὴ ἀναφορά, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ ποῖα ἀπόφανση ἀντιστοιχεῖ στὰ γεγονότα¹.

Ὁ Putnam προεκτείνει τὴν παρατήρηση τοῦ Kripke², ὑποστηρίζοντας ὅτι τὴν ἴδια σταθερότητα παραπεμπτικῆς λειτουργίας ἔχουν, ἐκτὸς ἀπὸ τὰ κύρια ὀνόματα, οἱ ὅροι ποὺ δηλώνουν φυσικὸ εἶδος ἢ φυσικὸ μέγεθος ἢ φυσικὴ κατάσταση

1. Βλ. S. A. Kripke, Naming and Necessity, στὸν τόμο: *Semantics of Natural Language*, τῶν D. Davidson - G. Harman, Dordrecht 1972, σελ. 253-355.

2. Βλ. H. Putnam, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, τόμος II. Cambridge, Mass. 1975. — Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, τόμος II, Stuttgart (Kröner - Verl.) 1979, σελ. 345-400.

ἢ ἀσθένεια ἢ καὶ τὶς ὑπαρκτικὲς προϋποθέσεις διαφορετικῶν δεδομένων. Ὁ ἡλεκτρισμὸς π.χ. εἶναι ἓνα φυσικὸ μέγεθος ἱκανὸ νὰ διαπιστωθεῖ σὲ ἓνα ἀριθμὸ φαινομένων, ποὺ πρῶτος ὁ Benjamin Franklin τὰ χαρακτήρισε μὲ αὐτὸ τὸν ὄρο. Μὲ τὴν ἐξέλιξη τῆς ἐπιστημονικῆς ἐρευνας ἢ διαπίστωση τῶν φαινομένων ἡλεκτρισμοῦ διευρύνθηκε σημαντικά, ἢ ἀνάλυση, περιγραφή καὶ ἐρμηνεία τους ἔγινε ἀσύγκριτα πληρέστερη καὶ πολυμερέστερη. Θὰ ἔλεγε κανεὶς ὅτι οἱ ἀρχικὲς παρατηρήσεις τοῦ Franklin ἔχουν ἐλάχιστη σχέση μὲ τὶς σημερινὲς ἐπιστημονικὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὰ φαινόμενα ἡλεκτρισμοῦ. Ἐξακολουθοῦμε ὅμως νὰ χρησιμοποιοῦμε τὸν ἴδιο ἀρχικὸ ὄρο ἡλεκτρισμός, χωρὶς νὰ μειώνεται ἢ νὰ μεταβάλλεται ἀπὸ τὴν πληρέστερη (ἢ καὶ διαφορετικὴ) γνώση μας ἢ δηλωτικὴ ἐπάρκεια τοῦ ὅρου.

Διαπιστώνουμε λοιπὸν ὅτι ἡ πρώτη καὶ ἀφετηριακὴ ὀνοματοθεσία συνδέει ὀριστικὰ τὴ λέξη-ὄνομα μὲ μιὰ ἀρχικὴ πιστοποίηση. Ἀπὸ ἐκεῖ καὶ πέρα, ὅλοι ὅσοι χρησιμοποιοῦμε τὴν ἴδια λέξη (τῆς ἀρχικῆς ὀνοματοθεσίας), διατηροῦμε τὴ σταθερὴ ἀναφορά της στὴν πρώτη πιστοποίηση, ἔστω καὶ ἂν στὸ μεταξύ οἱ ἀντιλήψεις μας γιὰ τὸ πιστοποιούμενο ἔχουν βελτιωθεῖ - πλουτισθεῖ ἢ καὶ μεταβληθεῖ. Χρησιμοποιοῦμε τὴν ἴδια λέξη χωρὶς ὁ καθένας ἀπὸ μᾶς νὰ ἔχει πιστοποιήσει ἄμεσα τὴ σύνδεση καὶ ἀνταπόκρισή της στὸ δηλούμενο γεγονός, μέγεθος, κλπ. Ὅμως ἡ χρῆση ποὺ κάνουμε τῆς λέξης εἶναι ἱκανοποιητικὴ (ἐπιστημονικὰ ἐπαρκής), στὸ ποσοστὸ ποὺ ὁ καθένας μας, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς γνώσεις του, ἀποτελεῖ ἓναν κρίκο σὲ μιὰ ἀλυσσιδωτὴ διαδοχὴ μεταβίβασης ποὺ παραπέμπει, μὲ τρόπο αἰτιώδη, στὴν ἀφετηριακὴ πιστοποίηση καὶ ὀνοματοθεσία.

Ὅπως δὴποτε, ὑπάρχουν σὲ κάθε στιγμή οἱ ἐλάχιστοι εἰδικοί ἐρευνητὲς ποὺ μποροῦν νὰ ἐλέγξουν καὶ βεβαιώσουν τὴν

ὀρθότητα τῆς δηλωτικῆς ἀναφορᾶς τοῦ ὅρου τῆς κοινῆς μας χρήσης· ὅμως τῇ σταθερότητά τῆς ἀναφορᾶς τὴν ἐξασφαλίζει ἡ ἴδια ἡ κοινὴ χρήση καὶ ὅχι οἱ εἰδικοί ἐμπειρογνώμονες. Τὸ σημαντικότερο στὴν ἐπιστήμη, ἀλλὰ καὶ στὴν κοινωνικὴ ζωὴ, εἶναι γιὰ τὸν Putnam ὅχι ἡ δυνατότητα τοῦ πειραματικοῦ ἐλέγχου καὶ ἡ ἐξασφάλιση μιᾶς ἀπρόσβλητης ὀρθότητας, ἀλλὰ ἡ δυνατότητα νὰ ἀποδίδουμε σὲ ἓναν ὅρο, ὅλοι ὅσοι τὸν χρησιμοποιοῦμε καὶ ὅπουδῆποτε κι ἂν βρισκόμαστε, τὴν ἴδια αἰτιώδη ἀναφορὰ στὴν ἀρχικὴ ὀνοματοθεσία ποὺ τὸν καθιέρωσε.

Τὸ βάρος ἐπομένως τῆς γνωστικῆς ἐπαλήθευσης μετατίθεται σαφέστατα στὴν κοινωνικὴ λειτουργικότητα ποὺ ἐξασφαλίζει ὁ ἀναφορικὸς χαρακτήρας τῆς γλώσσας — ἡ δυνατότητα νὰ ἀναφερόμαστε μέσω τῆς γλώσσας στὶς ἴδιες πιστοποιήσεις καὶ νὰ κοινωνοῦμε τὴ γνώση μέσω τῆς δυναμικῆς τῶν παραπεμπτικῶν μεταβιβάσεων τῆς γλωσσικῆς ἀναφορᾶς. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸν εἰσάγεται στὴν ἐπιστημολογία μιὰ ριζοσπαστικὴ ὑπονόμηση τοῦ μονιστικοῦ ὀρθολογισμοῦ (Rationalitätsmonismus)¹, δηλαδή ἐκείνης τῆς ἐκδοχῆς τοῦ ὀρθολογισμοῦ ποὺ ζητᾷ νὰ αὐτονομῇ ὅπωςδῆποτε τὴ λογικὴ ὀρθότητα σὲ μιὰ ἀντικειμενικῆς ἐγκυρότητας ἐπιστημονικὴ μεθοδολογία. Μὲ ἀφετηρία τὸν Putnam μπορούμε νὰ μιᾶμε σαφῶς γιὰ τὴ δυνατότητα ἀποφατικῆς ἐκδοχῆς καὶ χρήσης τοῦ ὀρθολογισμοῦ μέσα στὰ ἴδια τὰ πλαίσια τῆς σύγχρονης ἐπιστημολογίας — γιὰ μετάθεση τῆς λογικῆς ὀρθότητας στὴν κοινωνικὴ λειτουργικότητα τῆς γνώσης.

Οἱ ἐνδεχόμενες κριτικὲς ἐπιφυλάξεις ποὺ θὰ μπορούσαν νὰ διατυπωθοῦν γιὰ τὴν ἐπάρκεια τῆς πρότασης τοῦ Putnam, εἶναι δυνατό νὰ ἀντληθοῦν μόνο (ἢ κυρίως) ἀπὸ τὴν

1. W. Stegmüller, *Hauptströmungen...* II, σελ. 773.

ἀπόπειρα μεταφορᾶς τῆς στὸν χῶρο τῶν κοινωνικῶν εἰδικῶν ἐπιστημῶν. Γιατὶ ἐκεῖ ἡ δηλωτικὴ ἀναφορὰ τῶν ὅρων καὶ λέξεων δὲν μπορεῖ νὰ λειτουργήσει μὲ τὴν ἀπλὴ ἔνταξη τῆς χρήσης τους στὴν ἀλυσσιδωτὴ διαδοχὴ μεταβίβασης ποὺ παραπέμπει στὴν ἀρχικὴ ὀνοματοθεσία. Καὶ τοῦτο, ἐπειδὴ ἡ δηλωτικὴ ἀναφορὰ ὅρων, ὅπως ἡ δημοκρατία, ἡ ἰσονομία, ἡ δικαιοσύνη, ἡ εὐθυδικία κλπ. παραπέμπει ὅχι σὲ μιὰ ἀρχικὴ πιστοποίηση ἔστω καὶ προοδευτικὰ βελτιούμενη, ἀλλὰ στὸ ἐνδεχόμενο ἐνὸς κοινωνικοῦ κατορθώματος, ποὺ ὀφείλει νὰ δηλωθεῖ στὴ δυναμικὴ προοπτικὴ μιᾶς δεοντολογίας ἢ, σωστότερα, ἐνὸς κοινὰ ἀποδεκτοῦ στόχου.

Ἡ ἀπαίτηση κυριαρχίας ἐνὸς ἀντικειμενοποιημένου ὀρθολογισμοῦ μὲ καθολικὴ ἐγκυρότητα στὸν χῶρο τῆς ἐπιστημολογίας, δέχεται τὸ τελειωτικὸ μᾶλλον πλήγμα ἀπὸ τὸν Imre Lacatos¹.

Μέσα ἀπὸ μιὰ ἐμπεριστατωμένη ἀναδρομὴ στὴν ὥριμη πιὰ φάση τῆς ἱστορίας τῶν ἐπιστημῶν, ἀπὸ τὸν 17ο αἰῶνα καὶ μετὰ, ὁ Lacatos καταδείχνει ὅτι ἡ ἔννοια τῆς ὀρθολογικότητας στὴν ἐπιστήμη δὲν μπορεῖ νὰ σημαίνει τίποτε περισσότερο ἀπὸ ἓνα μεθοδολογικὸ παράγοντα ἱστορικὰ μεταβλητόν. Δὲν ὑπάρχουν δεδομένα ποὺ νὰ μᾶς ἐπιτρέπουν νὰ συναγάγουμε τὴν ὑπαρξὴ μιᾶς σταθερῆς ἢ a priori θεωρίας ἐπιστημονικοῦ ὀρθολογισμοῦ, ἐπομένως καὶ κριτηρίων γιὰ τὴν ὀριοθέτηση τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἀπὸ τὸν μὴ ἐπιστημονικὸ λόγο καὶ τρόπο.

1. Βλ. Imre Lacatos, *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, στὸν τόμο: *Criticism and the Growth of Knowledge*, Eds: I. Lacatos - A. Musgrave, Cambridge 1970, σελ. 91-196. — Βλ. ἐπίσης τὴν ἐνημερωτικὴ καὶ ἐμπεριστατωμένη μελέτη τοῦ Βασίλη Κάλφα, *Ἐπιστημονικὴ πρόοδος καὶ ὀρθολογικότητα*, Θεσσαλονίκη (Ἐκδόσεις «Σύγχρονα θέματα»), 1983, σελ. 109-139.

Ἡ διαπίστωση αὐτὴ σημαίνει ὅτι ἡ ἀναγνώριση τοῦ ὀρθολογικοῦ χαρακτήρα μιᾶς ἐπιστημονικῆς θεωρίας δὲν εἶναι στοιχεῖο ποὺ προαπαιτεῖται γιὰ τὴν ἀπόφαση τοῦ κάθε ἐπιστήμονα ἐρευνητῆ νὰ υἱοθετήσῃ τὴ θεωρία. Θὰ μπορούσαμε νὰ συμφωνήσουμε μόνο σὲ μιὰν *a posteriori* ἐκδοχὴ τῆς ὀρθολογικότητος: Νὰ τὴν θεωρήσουμε ὡς προσδιορισμὸ ποὺ συνάγεται ἐκ τῶν ὑστέρων καὶ μὲ κριτήριον τὴν ὑπεροχὴ τῆς ἐπιλεγμένης θεωρίας (σὲ σχέση μὲ προγενέστερες ἢ ἀντίπαλες θεωρίες) ὡς πρὸς τὸ ἐμπειρικό της περιεχόμενο, δηλαδὴ ὡς πρὸς τὴν ἐρμηνευτικὴ τῆς ἀνταπόκριση στὰ γεγονότα. Ἄν μιὰ θεωρία ἀπαντᾷ σὲ ὅλα τὰ προβλήματα ποὺ ἀπαντοῦσαν οἱ προγενέστερες ἢ ἀντίπαλες σὲ αὐτὴν θεωρίες καὶ ἐπιπλέον σὲ προβλήματα στὰ ὁποῖα ὅλες οἱ ἄλλες ἀδυνατοῦσαν νὰ ἀπαντήσουν, τότε μπορούμε νὰ χαρακτηρίσουμε τὴ θεωρία αὐτὴ ὡς περισσότερο ὀρθολογικὴ ἀπὸ τίς ἄλλες.

Ἐπομένως, ἡ ἐννοια τῆς ὀρθολογικότητος ποὺ προτείνει ὁ Lacatos ἀνταποκρίνεται κυρίως σὲ ἓνα στοιχεῖο δυναμικῆς τῶν ἐπιστημονικῶν θεωριῶν, στοιχεῖο ποὺ ἐξασφαλίζει ὅ,τι ὀνομάζουμε *πρόοδο* τῆς ἐπιστήμης. Αὐτὸ τὸ στοιχεῖο ἐνυπάρχει ὡς *προγραμματικὴ* δυνατότητα στὶς μεθοδολογικὲς κατευθύνσεις ποὺ χαρακτηρίζουν ἓνα εὐρύτερο σύνολο θεωριῶν ἱεραρχημένης ἁρθρωσης καὶ ἐνότητος — ἐνότητος ποὺ ἐξασφαλίζεται χάρις στὸν κοινὸ πυρήνα ἐνὸς μικροῦ ἀριθμοῦ γενικῶν προτάσεων καὶ ἀρχῶν. Παραλλάσσοντας τὸν ὅρισμό τοῦ «*παραδείγματος*» ποὺ πρότεινε ὁ Kuhn, χαρακτηρίζει ὁ Lacatos αὐτὰ τὰ εὐρύτερα σύνολα ἱεραρχημένης ἐνότητος θεωριῶν ὡς *ἐπιστημονικὰ ἐρευνητικὰ προγράμματα* (Scientific Research Programmes). Οἱ ὅροι συγκρότησης καὶ λειτουργίας αὐτῶν τῶν «*προγραμμάτων*» μᾶς παρέχουν τίς θεμελιώδεις συντεταγμένες ἐπιστημολογικῆς ἀνάλυσης, ἀλλὰ καὶ σπουδῆς τῆς ἐπιστημονικῆς προόδου.

Ὅταν μιλάμε γιὰ *προγραμματικὲς* δυνατότητες ποὺ ἐμπεριέχονται σὲ μιὰ ἐνότητα ἐπιστημονικῶν θεωριῶν, ἀναφερόμαστε στὴν *εὐρετικὴ δύναμη* (heuristic power) ἢ, ἀπλούστερα, στὴ γονιμότητα τῶν μεθοδολογικῶν κατευθύνσεων ποὺ προσφέρει αὐτὴ ἡ ἐνότητα. Ἔτσι, ἓνα «*ἐρευνητικὸ πρόγραμμα*» μπορεῖ νὰ ἀξιολογηθεῖ (πάντοτε ἐκ τῶν ὑστέρων) ὡς περισσότερο ἢ λιγότερο ὀρθολογικό, ἀνάλογα ὅχι μόνο μὲ τὸ ἐμπειρικό του περιεχόμενο, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴ συναφὴ δυνατότητά του νὰ προκαλεῖ τὴ γένεση (σὲ ὀργανικὴ ἀκολουθία) θεωριῶν, ποὺ διευρύνουν τὸ ἐμπειρικό περιεχόμενο τοῦ προγράμματος.

Ἡ ἐκ τῶν ὑστέρων ὁμῶς ἀξιολόγησις ἐνὸς «*προγράμματος*» ὡς λιγότερο ὀρθολογικοῦ (σὲ σχέση μὲ ἄλλα «*προγράμματα*» ποὺ ἐμφανίζουν πληρέστερη ἐρμηνευτικὴ ἀνταπόκριση στὰ γεγονότα) δὲν σημαίνει ὅπωςδὴποτε καὶ τὴν ὑποχρεωτικὴ ἐγκατάλειψη ἢ τὴν ὀριστικὴ ἀχρήστευσή του. Κι αὐτό, γιὰ τὴν ἱστορίαν τῆς ἐπιστήμης συναντᾷμε περιπτώσεις πειραματικῶν συμπερασμάτων ἢ θεωρητικῶν συλλήψεων, ποὺ ἡ ἐρμηνευτικὴ τους γονιμότητα θεωρήθηκε κάποτε στάσιμη ἢ καὶ μὴ συμβιβαστὴ μὲ τίς κοινὰ ἀποδεκτὲς προτάσεις νεώτερων ἐρευνητικῶν «*προγραμμάτων*», καὶ ποὺ τελικὰ στὰ πλαίσια ἐνὸς μεταγενέστερου «*προγράμματος*» ἡ ἐπιστημονικὴ δυναμικὴ τους δικαιώθηκε ἀναδρομικά. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἀκόμα καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς *διαψευσιμότητος* ποὺ πρότεινε ὁ Popper, ὡς τὴν κατεξοχὴν δυναμικὴ ἐκδοχὴ τοῦ κριτικισμοῦ στὸν χῶρο τῆς ἐπιστημολογίας, δὲν μπορεῖ νὰ ἰσχύει πάντοτε, σύμφωνα μὲ τὰ δεδομένα ποὺ ἐπικαλεῖται ὁ Lacatos. Οὔτε καὶ μπορούμε νὰ χαρακτηρίσουμε εὐκόλα ὡς ἀνορθολογικὴ τὴν ἐπιμονὴ ἐνὸς ἐπιστήμονα σὲ κάποιο «*πρόγραμμα*» ποὺ μοιάζει στάσιμο ἢ ξεπερασμένο. Ἐπομένως καὶ ὁ ἐκ τῶν ὑστέρων προσδιορισμὸς τῆς ὀρθολογικότητος μὲ βάση τὸ κριτήριον τῆς

έπιστημονικής προόδου ή τής μείζονος έρμηνευτικής γονιμότητας ένός «προγράμματος», είναι όπωσδήποτε σχετικός. Έτσι και οί προσωπικές έρευνητικές έπιλογές ένός έπιστήμονα (οί θεωρητικές ή πειραματικές άφετηρίες τής προσωπικής του έρευνας) πολύ δύσκολα μπορούν νά χαρακτηρισθοῦν ως όρθολογικές ή άνορθόλογες, άφοῦ και ή καταρχήν άνορθόλογη έπιμονή ακόμα και σέ διαισθητικές συλλήψεις ή άντιλήψεις είναι δυνατό νά άνοίξει δρόμους γονιμότητας έρευνας¹.

Άλλά, άν δεχθοῦμε τελικά πώς δέν υπάρχουν όρθολογικά κριτήρια έπιλογής και όριστικής καταξίωσης μιᾶς έπιστημονικής αλήθειας ή μεθόδου, και άν τó χρηστικότερο κριτήριο πού διαθέτουμε είναι ή γονιμότητα τής έπιλογής μας και στή γόνιμη έπιλογή περιλαμβάνεται ακόμα και τó ένδεχόμενο τής άνορθόλογης διαίσθησης, τότε εύλογα δημιουργείται τó έρώτημα: Γιατί νά έπιμένουμε στόν όρο *όρθολογικότητα* προκειμένου νά καθορίσουμε έκ τών υστέρων τή γονιμότητα τών έπιστημονικών - έρευνητικών έπιλογών. Συνεπέστερος από τόν

1. Πρβλ. τήν άναφορά τού Α. Einstein, στήν όποία και πάλι παραπέμφαμε: «Τό ύψιστο καθήκον τού φυσικού είναι νά έρευνᾷ για τούς πολύ γενικούς έκείνους νόμους... από τούς όποιους μπορούμε μέ καθαρή παραγωγή νά άντλήσουμε τήν εικόνα τού κόσμου. Δέν ὑπάρχει λογικό μονοπάτι πού νά οδηγεί σέ αὐτούς τούς νόμους. Μπορεί κανείς νά φτάσει σέ αὐτούς μόνο μέ μιᾶ διαίσθηση βασισμένη σέ κάτι πού μοιάζει μέ νοητική αγάπη (Einfühlung) για τά άντικείμενα τής έμπειρίας». *Mein Weltbild*, 1934, σελ. 168. — Έπίσης: Κ. Popper, *The Open Society...*, κεφ. 11, II, έλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 32-33: «Η ένόραση άναμφίβολα παίζει μεγάλο ρόλο στή ζωή τού έπιστήμονα, μέ τόν ίδιο τρόπο πού αὐτό συμβαίνει και στή ζωή ένός ποιητή. Τόν οδηγεί στίς άνακαλύψεις του... μπορεί όμως και νά τόν οδηγήσει στίς άποτυχίες του... Η γνώμη μου είναι ότι μπορούμε άδίστακτα νά δεχθοῦμε ότι διαθέτουμε κάτι πού μπορεί νά χαρακτηριστεί «πνευματική ένόραση» ή, άκριβέστερα, ότι ἔτσι μπορούν νά χαρακτηριστοῦν όρισμένες από τίς πνευματικές μας έμπειρίες. Καθένας πού «κατανοεῖ» μιᾶ ιδέα ή μιᾶ όπτική ή μιᾶ άριθμητική μέθοδο, για παράδειγμα τόν πολλαπλασιασμό, μέ τήν έννοια ότι «τήν ἔχει νοιώσει», θά μπορούσε νά λεχθεῖ πώς κατανοεῖ αὐτό τó πράγμα ένορατικά και ὑπάρχουν άναρίθμητες διανοητικές έμπειρίες αὐτοῦ τού είδους.

Lacatos έμφανίζεται στό σημείο αὐτό ό P. K. Feyerabend, πού τολμάει νά μιλήσει για *μεθοδολογικό άναρχισμό* στή σύγχρονη έπιστημολογία (μεθοδολογικό άποφατισμό θά τόν χαρακτηρίσαμε έδῶ), δηλαδή για μιᾶ ποικιλία περιγραφικών χρήσεων τού όρθολογισμοῦ και ὅχι για καθολική ισχύ όρθολογικών καθορισμών. «Ο όρθός λόγος παύει νά έπηρεάζει τίς πράξεις τού έπιστήμονα, προσφέρεται άπλῶς για τήν περιγραφή τών άποτελεσμάτων αὐτῶν τών πράξεων»¹.

2. Κοινωνική δυναμική τού άποφατικοῦ λόγου

Στήν περίπτωση τού Feyerabend και τού «μεθοδολογικοῦ άναρχισμοῦ» του θά μπορούσαμε νά μιλήσουμε για πραγματική εξέγερση ένάντια στίς άπαιτήσεις κυριαρχίας ένός άντικειμενοποιημένου όρθολογισμοῦ στόν χῶρο τής έπιστήμης, αλλά και τής φιλοσοφίας. Η λέξη εξέγερση κυριολεκτεῖ, άφοῦ οί θέσεις του ἔχουν ένα θελημένο πολεμικό χαρακτήρα: άρνοῦνται άπροκάλυπτα και άνυποχώρητα τήν παραχώρηση άποκλειστικών δικαιωμάτων διαχείρισης τής γνώσης σέ όποιαδήποτε όριστική μεθοδολογία ή παράδοση — ακόμα και στήν ίδια τή λογική. «Η έπιστήμη είναι μιᾶ πνευματική περιπέτεια πού δέν ἔχει όρια και δέν άναγνωρίζει κανόνες, οὔτε καν τούς κανόνες τής λογικής»². Ο μόνος κανόνας πού μπορεί πραγματικά νά ὑπηρετήσει τήν πρόοδο τής έπιστήμης, είναι

1. P. K. Feyerabend, *Against Method*, London 1975, σελ. 186. — Ὑπάρχει και έλλην. μτφρ. τού βιβλίου μέ τίτλο: *Ένάντια στή μέθοδο*, μτφρ. Γ. Καυκαλάς, Γ. Γκουνταρούλης, Θεσσαλονίκη (Έκδ. Σύγχρονα θέματα) 1983.

2. *Against Method*, σελ. 182 — έλλην. μτφρ. σελ. 226.

πώς «όλα επιτρέπονται». Κάθε άλλη αρχή ή σύστημα όσο-δήποτε ὀρθολογικό, πρέπει να παραβιάζεται, αν αυτό που μάς ενδιαφέρει είναι ή ἐπιστήμη και ὄχι ή δουλεία στη λογική. «Ούτε ὅμως και ή ἐπιστήμη είναι ιερή. Τὸ ἀπλὸ γεγονός τῆς ὑπαρξῆς της, τοῦ θαυμασμοῦ ποὺ προκαλεῖ και τῶν ἀποτελεσμάτων ποὺ παράγει, δὲν ἀποτελεῖ κριτήριο ὑπεροχῆς. . . Ξέρουμε τὰ ἀποτελέσματα τῆς ἐπιστήμης, δὲν ἔχουμε ὅμως τὴν παραμικρὴ ιδέα ἂν ἄλλες παραδόσεις δὲν θὰ μπορούσαν νὰ ἔχουν πολὺ καλύτερα ἀποτελέσματα»¹.

Ἡ ἐξέγερση τοῦ Feyerabend εἶναι ὅπωςδήποτε μιὰ συνεπὴς κατάληξη τῆς πορείας ποὺ προηγήθηκε στὸ χῶρο τῆς ἐπιστημολογίας, κυρίως ἀπὸ τὸν Kuhn και τὸν Lacatos². Ἀλλὰ δὲν θὰ ἦταν αὐθαίρετο νὰ ποῦμε ὅτι συνιστᾷ και τὴν πιὸ πρόσφατη ἀπλῶς φάση σὲ μιὰ μακρότερη διαδικασία ἀμ-

1. *Science in a free Society*, London 1978, σελ. 106. — Βλ. και *Against Method* (ἐλλ. μτφρ. σελ. 50), ὅπου καταγγέλλει τοὺς τρόπους στεγανῆς ἀπομόνωσης και «ιεροποίησης» τῆς ἐπιστήμης ἀπὸ τὴ σημερινὴ πανεπιστημιακὴ ἐκπαίδευση: «Αὐτὸς εἶναι ἀκριβῶς και ὁ σκοπὸς τῆς σημερινῆς ἐπιστημονικῆς ἐκπαίδευσης: Ἀπλοποιεῖ τὴν “ἐπιστήμη” ἀπλοποιώντας ὅσους συμμετέχουν σὲ αὐτήν. Πρῶτα ὀρίζεται ή ἐρευνητικὴ περιοχή. Ἡ περιοχή διαχωρίζεται ἀπὸ τὴν ὑπόλοιπη ἱστορία (π.χ. ή φυσικὴ ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ και τὴ θεολογία), και τῆς ἀποδίδεται μιὰ δική της “λογικὴ”. Κατόπιν, μιὰ συστηματικὴ ἐκπαίδευση στὴ “λογικὴ” αὐτὴ κατευθύνει ὅσους ἐργάζονται στὴ συγκεκριμένη περιοχή· κάνει τίς πράξεις τους πιὸ ὁμοίμορφες και παγώνει μεγάλα τμήματα τῆς ἱστορικῆς διαδικασίας. Σταθερὰ “γεγονότα” ἐμφανίζονται και διατηροῦνται παρὰ τίς μεταστροφές τῆς ἱστορίας. Κύριο μέρος τῆς ἐκπαίδευσης ποὺ προκαλεῖ τὴν ἐμφάνιση τέτοιων γεγονότων, ἀποτελεῖ ή προσπάθεια ἀναστολῆς κάθε ἐνδράσης ποὺ μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει σὲ σύγχυση τῶν ὀρίων. Γιὰ παράδειγμα, ή θρησκευτικὴ πίστη ἐνὸς ἀτόμου, ή μεταφυσικὴ του, ή ἀκόμα ή αἴσθηση χιοῦμορ (ή φυσικὴ του αἴσθηση και ὄχι αὐτὴ ή συγγενὴς και σχεδὸν πάντα δυσάρεστη μορφή ἀστειότητος ποὺ βρίσκει κανεὶς στὰ ἐξειδικευμένα ἐπαγγέλματα) δὲν πρέπει νὰ ἔχουν τὴν παραμικρὴ σχέση μὲ τὴν ἐπιστημονικὴ του δραστηριότητα. Ἡ φαντασία του περιορίζεται και ή ἴδια ή γλώσσα του ἀκόμη χάνει κάθε προσωπικὸ στοιχεῖο. Αὐτὸ ἀντανakλᾶται και στὴ φύση τῶν ἐπιστημονικῶν “γεγονότων” ποὺ βιώνονται σὰ νὰ εἶναι ἀνεξάρτητα ἀπὸ γνώμες, πεποιθήσεις και πολιτιστικὸ ὑπόβαθρο».

2. Βλ. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, σελ. 161.

φισβήτησης τοῦ ἀντικειμενοποιημένου ὀρθολογισμοῦ. Στὶς ἀπαρχές αὐτῆς τῆς διαδικασίας θὰ πρέπει νὰ ἐνταχθεῖ ή βίαιη κριτικὴ τοῦ ἐξουσιαστικοῦ χαρακτήρα τῆς λογικῆς, ὅπως ἀσκήθηκε ἀπὸ τὴ Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης, ἀλλὰ και οἱ προσπάθειες τῶν «κριτικῶν» ὀρθολογιστῶν γιὰ τὸν περιορισμὸ τῶν ἀπαιτήσεων ἀντικειμενικότητας στὸν χῶρο τῆς μεθόδολογικῆς πρακτικῆς — τὴ συσχέτιση αὐτῶν τῶν ἀπαιτήσεων μὲ σκοπιμότητες κυρίως χρηστικές. Ὅπωςδήποτε ἀποφασιστικὴ ὑπῆρξε ή παρεμβολή τῆς «εἰδωλοκλαστικῆς» ἀρχῆς τῆς διαφενισιμότητας τοῦ Popper, ποὺ ἀποτελέσσε και τὴ σημαντικότερη μᾶλλον συμβολή γιὰ τὴν ἐνεργητικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ σχετικοῦ χαρακτήρα τῶν ἐπιστημονικῶν προτάσεων, ὅπως και τῆς ἀνάγκης γιὰ τὴν ἐτοιμότητα τοῦ ἐπιστήμονα νὰ παρραμένει «ἀνοιχτὸς» στὸ ἐνδεχόμενο ἀναίρεσης τοῦ καταρχὴν ἀποδεκτοῦ τῆς ἐπιστημονικῆς βεβαιότητας.

Πίσω ἀπὸ αὐτὴ τὴν προοδευτικὴ ἐξέγερση ἐνάντια στὶς ἀπαιτήσεις κυριαρχίας ἐνὸς ἀντικειμενοποιημένου ὀρθολογισμοῦ λανθάνει ή δηλώνεται τὸ καθαρὰ ἀνθρωπιστικὸ αἷτημα ἀπελευθέρωσης ὄχι τόσο τῆς λειτουργίας τῆς ἐπιστήμης, ὅσο τοῦ ἐπιστήμονα-ἐρευνητῆ, ὅπως και τοῦ σύνολου κοινωνικοῦ σώματος, ἀπὸ τὴ δουλεία σὲ μιὰ διαδικασία «προόδου» τῆς ἐπιστήμης και τῆς τεχνικῆς ποὺ πραγματοποιεῖται τελικὰ ἐρήμην τοῦ ἀνθρώπου και τῶν ἀπαιτήσεων ὑπαρκτικῆς του γνησιότητας. Καὶ εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἀνθρωπιστικὸ αἷτημα ἀντίστασης στὸν ἀντικειμενοποιημένο ὀρθολογισμὸ ποὺ μάς ἐπιτρέπει νὰ μιλάμε γιὰ μιὰν ἔμμεση δικαίωση τοῦ ἀποφατισμοῦ μέσω αὐτῆς τῆς ἀντίστασης. Γιατί, ὅπως διευκρινίστηκε κιόλας σὲ προηγούμενες σελίδες, ὅ,τι ὀνομάζουμε ἀποφατισμὸ δὲν εἶναι ἀπλῶς μιὰ γνωσιοθεωρητικὴ στάση ή μέθοδος, ἀλλὰ καταρχὴν μιὰ ἐκδοχὴ τῆς γνώσης ὑπηρετικὴ τῶν κοινωνικῶν ἀπαιτήσεων, δηλαδὴ τῶν κυρίως ἀνθρώπινων ἀναγκῶν: τῆς

ἐλευθερίας τοῦ ἀτόμου, τοῦ σεβασμοῦ τῆς προσωπικῆς του ἐτερότητας, τῆς δυναμικῆς τῶν σχέσεων καὶ τῆς ἰσοτιμίας τῶν σχέσεων, τῶν δυνατοτήτων αὐτοκαθορισμοῦ τῆς ἱστορικῆς πορείας καὶ προοπτικῆς τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου.

Οἱ ἐξελίξεις τῶν τελευταίων δεκαετιῶν τόσο στὸν εὐρύτερο χῶρο τῆς γνωσιοθεωρίας ὅσο καὶ στὸν εἰδικότερο χῶρο τῆς ἐπιστημολογίας διαγράφουν μὲ σαφήνεια τὴ δυναμικὴ προοπτικὴ ἐνὸς ἀνανεωμένου φιλοσοφικοῦ ἀποφατισμοῦ — ἔστω κι ἂν τὰ κριτήρια καθορισμοῦ καὶ ἀποδοχῆς του παραμένουν συχνὰ ἀδιευκρίνιστα καὶ συγκεχυμένα. Δὲν λείπουν, ἐπιπλέον, καὶ οἱ σκληρυμένες ἀντιστάσεις τοῦ δογματικοῦ ὀρθολογισμοῦ: Τίς συντηροῦν καὶ τίς ἐνισχύουν οἱ ἐξουσιαστικές σκοπιμότητες ἢ οἱ μεθοδευμένες ἀναγκαιότητες ἐξορθολογισμοῦ τῆς παραγωγῆς. Πολιτικές ἰδεολογίες ἀντλοῦν τὴν ἰσχὺ τους ἀπὸ τὴν πνευματικὴ ἀνωριμότητα καὶ νηπιότητα τῆς στρατευμένης πίστης τῶν ὁπαδῶν τους στὴν «ἐπιστημονικὴ» (ντετερμινιστικὴ) ἐρμηνεία τῆς Ἱστορίας καὶ τοῦ κοινωνικοῦ γίνεσθαι. Φορεῖς τῆς ἐκπαίδευσης θεμελιώνουν τὸ ἐπαγγελματικὸ τους κύρος στὴν ἀξιωματικὴ αὐθεντία τῶν ὀρθολογικῶν κωδικοποιήσεων τῆς ἐπιστημονικῆς μεθοδολογίας, στὸν ἐξωραϊσμὸ τῆς μονομέρειας καὶ τῆς μηχανικῆς ἐξειδίκευσης. Καὶ κατεστημένα οἰκονομικά συμφέροντα ἐπενδύουν τίς παραγωγικὲς τους σκοπιμότητες μὲ τὸν μανδῦα τοῦ ἐξορθολογισμοῦ τῆς ὀργάνωσης ἐν ὀνόματι τῆς «προόδου» ἢ τῆς καταναλωτικῆς εὐημερίας.

Μὲ τὰ δεδομένα αὐτῶν τῶν σκληρυμένων ἀντιστάσεων, ἡ προοπτικὴ τοῦ φιλοσοφικοῦ ἀποφατισμοῦ προσλαμβάνει τὴ δυναμικὴ ἐνὸς ἀπελευθερωτικοῦ γεγονότος σὲ ἐπίπεδο τόσο προσωπικὸ - ὑπαρκτικὸ ὅσο καὶ κοινωνικὸ. Μιλᾶμε γιὰ μιὰ δυναμικὴ ἀπελευθέρωσης, ἀκριβῶς ἐπειδὴ ὁ ἀπελευθερωτικὸς χαρακτήρας τοῦ ἀποφατισμοῦ δὲν εἶναι οὔτε αὐτονόητος οὔτε

αὐτοματικός. Εἴχαμε ἤδη σημειώσει, μὲ ἀφορμὴ τὴν ἀρχὴ τῆς διαψευσιμότητος τοῦ Porper, ὅτι ἡ ἐτοιμότητα τοῦ ὑποκειμένου νὰ παραμένει «ἀνοιχτὸ» στὸ ἐνδεχόμενο διάψευσης μιᾶς ἐπιστημονικῆς θεωρίας ἢ πρότασης, εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ μεθοδολογικὴ ἐπιταγή: συνιστᾷ ἓνα ἠθικὸ κατόρθωμα μετριοπάθειας καὶ ἐφεκτικότητας, ἓνα ἄθλημα ἄρνησης τοῦ ἀτόμου νὰ αὐτοκατοχυρώνεται μὲ ὀριστικές - δογματικές βεβαιότητες¹. Αὐτὴ ἡ δυναμικὴ τοῦ ἠθικοῦ κατορθώματος χαρακτηρίζει στὸ σύνολό της τὴν ἀποφατικὴ στάση καὶ μέθοδο.

Αὐτὸ πάλι δὲν σημαίνει ὅτι δὲν μπορούμε νὰ ἐπισημάνουμε συγκεκριμένους στόχους τῆς ἀποφατικῆς ἀπελευθέρωσης. Ἀλλὰ οἱ ἐπισημάνσεις μας θὰ εἶναι ὅπωςδήποτε σχετικές καὶ ἐνδεικτικές. Μποροῦμε νὰ προσδιορίσουμε λ.χ. ὅτι: Ἡ ἀπελευθέρωση τῆς ἐπιστήμης καὶ τῶν μεθοδολογικῶν - φιλοσοφικῶν της προϋποθέσεων ἀπὸ ἀξιωματικές ἀπαιτήσεις συνεπάγεται τὴ σχετικοποίησιν κάθε δεοντολογικῆς πρακτικῆς καὶ κάθε μεθοδολογικοῦ κώδικα. Συνεπάγεται τὴ διεύρυνση τοῦ πεδίου ἢ τῶν ἀφορμῶν τῆς ἔμπνευσης², τὴν πολλαπλότητα προέλευσης τῶν δημιουργικῶν προκλήσεων, τὴν ἀντλησὴ

1. Πρβλ. *The Open Society...*, κεφ. 24, IV, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 361: Οἱ ἐπιστήμονες γίνονται ταπεινότεροι, ἀφοῦ ἡ πρόοδος τῆς ἐπιστήμης σημειώνεται, σὲ μεγάλο βαθμὸ, μέσω τῆς ἀνακάλυψης τῶν σφαλμάτων καὶ ἀφοῦ, γενικὰ, ὅσο περισσότερο γνωρίζουμε τόσο σαφέστερα συνειδητοποιοῦμε ὅ,τι δὲν γνωρίζουμε. Τὸ πνεῦμα τῆς ἐπιστήμης εἶναι αὐτὸ τοῦ Σωκράτη.

2. Πρβλ. P. Feyerabend, *Against Method* 15 — ἑλλην. μτφρ. σελ. 223-224: Ἡ ἐπιστήμη εἶναι πολὺ περισσότερὸ «ἀκατάστατη» καὶ «ἀνορθολογικὴ» ἀπ' ὅ,τι ἡ μεθοδολογικὴ εἰκόνα της, καὶ ἡ προσπάθεια νὰ γίνῃ περισσότερὸ «ὀρθολογικὴ» καὶ ἀκριβὴς θὰ ὀδηγήσῃ στὴν ἐξαφάνισή της... Χωρὶς «χάος» δὲν ὑπάρχει γνώση, χωρὶς συχνὴ ἀπόρριψη τῆς λογικῆς δὲν ὑπάρχει πρόοδος... Ἀκόμα καὶ μέσα στὴν ἐπιστήμη δὲν μπορεῖ καὶ δὲν πρέπει νὰ ἐπιτρέπεται στὴ λογικὴ νὰ καλύπτει τὰ πάντα: πρέπει συχνὰ νὰ παραβιάζεται γιὰ χάριν ἄλλων παραγόντων... Τὸ ἀ-λογο δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκλειστεῖ... Ὑπάρχουν οἱ μῦθοι, τὰ θεολογικὰ δόγματα, ἡ μετα-

τους και από χώρους που σχετίζονται τόσο με την καλλιέργεια της προσωπικής ετερότητας του υποκειμένου όσο και με τη δυναμική του ευρύτερου πολιτιστικού, πολιτικού και κοινωνικού γίγνεσθαι. Αυτό που καταρχήν ενδιαφέρει δεν είναι η κατάκτηση περισσότερης όπωσδήποτε γνώσης ή η πρακτική-τεχνική της αξιοποίησης, αλλά καταρχήν η διάσωση των κυρίως ανθρώπινων (προσωπικών) απαιτήσεων, όπως και η κοινωνική λειτουργικότητα της γνώσης — η δυνατότητα να υπηρετεί η γνώση και η μεθόδευση της γνώσης τη βαθύτερη ανάγκη κοινωνικότητας του ατόμου και επίλυσης των κρίσιμων προβλημάτων συμβίωσης σε επίπεδο πολιτικό, οικονομικό, πολιτιστικό.

Και αν θα θέλαμε να προχωρήσουμε πιο συγκεκριμένα στον προσδιορισμό εφαρμογών της κοινωνικής δυναμικής του αποφαστικού λόγου — όχι πια στην προοπτική της εξέγερσης ενάντια στην τυραννία των εξουσιαστικών χρήσεων του ορθολογισμού, αλλά στη θετική προδιαγραφή στόχων υπηρετικών του ανθρωπιστικού αιτήματος — θα μπορούσαμε να επισημάνουμε, ενδεικτικά πάντοτε, και τις ακόλουθες θέσεις:

α. Χειραφέτηση από την «ιδιοκτησία» της λογικής

Η φιλοσοφική διαφορά ανάμεσα στον μεθοδολογικό σχετικισμό του Kuhn ή του Lacatos και στον μεθοδολογικό αναρχισμό του Feyerabend θα μπορούσε να εντοπιστεί στην

φυσική και πολλοί άλλοι τρόποι για να συγκροτηθεί μια κοσμοθεωρία. Είναι σαφές ότι μια γόνιμη ανταλλαγή ανάμεσα στην επιστήμη και σε τέτοιες «μη-επιστημονικές» κοσμοθεωρίες χρειάζεται ακόμα περισσότερο τον αναρχισμό απ' ό,τι η ίδια ή επιστήμη. Έτσι ο αναρχισμός δεν είναι μονάχα δυνατός, αλλά και αναγκαίος τόσο για την έσωτερική πρόοδο της επιστήμης όσο και για την εξέλιξη του πολιτισμού μας ολόκληρου.

προβληματική του νοήματος των μεθοδολογικών επιλογών ή και της ίδιας της ερευνητικής πράξης¹. Η έμμονή στην εφαρμογή έστω και a posteriori κριτηρίων ορθολογικότητας στην έρευνα, όπως και η αναρχική απελευθέρωση της γνωσιοθεωρητικής αναζήτησης και της επιστημονικής έρευνας από κάθε δεοντολογική αρχή και μεθοδολογικό κανόνα, θα μπορούσαν να επικαλεσθούν εξίσου ερείσματα δικαίωσης από την άμεση πρακτική της χρηστικής αποτελεσματικότητας, της εξασφάλισης προόδου στην επιστήμη και στην έρευνα, κλπ. Όμως το πρόβλημα των μεθοδολογικών επιλογών θα παραμείνει φιλοσοφικό — πρόβλημα νοήματος της ατομικής και κοινωνικής προσπάθειας για γνώση και εφαρμογή της γνώσης. Και στην προοπτική αυτή η αποφαστική έκδοχή θα μπορούσε να συνεισφέρει γόνιμα, εντοπίζοντας τη φιλοσοφική προβληματική του νοήματος στο θεμελιώδες δίλημμα της γνησιότητας ή αλλοτρίωσης του φορέα της προβληματικής, δηλαδή του ανθρώπινου υποκειμένου.

Πρέπει να έχει γίνει σαφές από τα προηγούμενα ότι παρεμβάλλοντας τον όρο γνησιότητα στα πλαίσια της αποφαστικής στάσης ή μεθόδου, τον αποφορτίζουμε από κάθε a priori ή αξιωματική έκδοχή, όπως και από κάθε συνακόλουθη (a priori και πάλι) αξιολογική αποτίμηση. Η αποφαστική χρήση του όρου σημαίνει ακριβώς την οριοθέτησή του σε αναφορικό πάντοτε συσχετισμό με το γεγονός της αλλοτρίωσης, όπως αυτή διαπιστώνεται μέσα από την άμεση κοινωνική εμπειρία, ως εξάρτηση, υποταγή, αλλοίωση της προσωπικής ετερότητας, της κριτικής έγρηγορσης, απεμπόληση του δημιουργικού χαρακτήρα της παραγωγικής πράξης.

1. Πρβλ. J. Habermas, Die Problematik des Sinnverstehens in den Sozialwissenschaften, στο βιβλίο του: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, σελ. 152 κ.ε.

Στην άποφατική λοιπόν προοπτική τὸ πρόβλημα τῶν μεθοδολογικῶν ἐπιλογῶν δὲν εἶναι δυνατό νά διαχωριστεῖ ἀπὸ τὴν κοινωνική δυναμική τῶν κριτηρίων ἀλλοτριώσης. Καί τὸ ἐνδεχόμενο τῆς ἀλλοτριώσης, εἰδικά ὡς πρὸς τίς μεθοδολογικές ἐπιλογές, θά μπορούσε νά ἐντοπιστεῖ στὰ συμπτώματα ἀπεμπόλησης τῆς κριτικῆς λειτουργίας τοῦ ὑποκειμένου ἐν ὀνόματι τῆς ἐξασφάλισης, προστασίας καὶ κατοχύρωσης πού προσφέρει ἡ πίστη στὴν ἀπόλυτη ἐγκυρότητα μιᾶς θεωρίας ἢ μεθόδου κυρίως γιὰ τὴ λύση τῶν κοινωνικῶν προβλημάτων.

Δὲν εἶναι ἀνάγκη νά προσφύγει κανεὶς στὴ βοήθεια τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας —ἀρκεῖ καὶ μόνο ἡ παρατήρηση καὶ κοινωνική ἐμπειρία «δημόσιου» χαρακτήρα¹— γιὰ νά διαπιστώσει ὅτι ἡ ἐξουσιαστική λειτουργία τῆς λογικῆς, ἀπὸ ὅπου δῆποτε κι ἂν κατευθύνεται, βρίσκει πάντοτε ἐρείσματα πραγματοποίησης στὴν ἀνάγκη τοῦ ἀτομικοῦ ἀνθρώπου νά αὐτοβεβαιώνεται υἱοθετώντας σὰν δικές του καὶ τελικά ἰδιοποιούμενος ἀπόψεις, γνώσεις καὶ πεποιθήσεις αὐθεντικῆς ἐγκυρότητας. Καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τίς ψυχολογικές της ρίζες ἢ ἐρμηνεῖς (πού θά ἔπρεπε νά εἶναι ἀντικείμενο μιᾶς ἄλλης μελέτης), μπορούμε νά ποῦμε ὅτι αὐτὴ ἡ ἀνάγκη αὐτοβεβαίωσης τοῦ ἀτόμου μέσω τῆς ἀσφάλειας καὶ κατοχύρωσης πού προσφέρουν «ἀντικειμενικά ἐγκυρες» γνώσεις καὶ ἀπόψεις, λειτουργεῖ κοινωνικά μὲ τρόπο τελείως ἀντιδραστικό πρὸς κάθε δυναμική ἀπελευθέρωσης ἀπὸ αὐθεντίες, θεσμοποιημένες ἀξίες, μεθοδολογικούς κανόνες κλπ.

Οἱ ἐξαιρετικά ὀξυδερκεῖς παρατηρήσεις τοῦ Marx γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἡ ἀτομική ἰδιοκτησία ἀλλοτριώνει

1. Βλ. K. Popper, *The Open Society...*, κεφ. 23, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 322: Μιὰ ἐμπειρία εἶναι «δημόσια» —σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἐμπειρία μὲ τὴν ἔννοια ἐνὸς πιδ «προσωπικοῦ» αἰσθητικοῦ ἢ θρησκευτικοῦ βιώματος— ἂν μπορεῖ νά τὴν ἐπαναλάβει ὁ καθένας πού θά ἔκανε τὸν κόπο.

τὴν κοινωνικότητα τῆς ἀνθρώπινης φύσης καὶ ἐπομένως τὴν ἴδια τὴν ἀνθρώπινη προσωπικότητα¹, θά μπορούσαν νά μεταφερθοῦν αὐτούσιες καὶ στὴν περίπτωση τῆς «ἰδιοκτησίας» λογικῶν ἢ μεθοδολογικῶν βεβαιότητων. Καὶ μάλιστα ἡ «πνευματική» αὐτὴ μορφή «ἰδιοκτησίας» λειτουργεῖ μὲ τρόπο πολὺ ριζικότερα ἀλλοτριωτικό τῆς προσωπικότητας, ἀκριβῶς γιὰτὶ ἐξασφαλίζει ἀμεσότερη ψυχολογική καὶ συνειδησιακή ταύτιση μὲ τίς κατεχόμενες γνώσεις ἢ ἀπόψεις, ἀλλὰ καὶ γιὰτὶ ἐξωραΐζεται εὐκολότερα κάτω ἀπὸ ἐτικέτες «προοδευτικῶν», «φιλελεύθερων», «ριζοσπαστικῶν» ἢ καὶ «ἐπαναστατικῶν» γνώσεων καὶ μεθόδων. Ὁ Feyerabend κάνει τὴ δηκτικὴ παρατήρηση ὅτι πολὺ συχνὰ συναντάει κανεὶς «προοδευτικούς μὲ πατέντα» πού δὲν παύουν νά εἶναι ἡλίθιοι στὶς πράξεις τους². Καὶ ἡ κοινωνική παρατήρηση ἐπιβεβαιώνει ὅτι πολὺ συχνὰ ἄνθρωποι στρατεύονται μὲ ἀπόλυτη ἀφοσίωση, φανατισμὸ ἢ καὶ αὐταπάρνηση σὲ ἰδεολογίες πού τίς πιστεύουν «προοδευτικές», μόνο γιὰ νά καλύψουν τὴν ἀδυναμία ἢ καὶ τὸν φόβο συνειδητῶν ἀποφάσεων καὶ ἐπιλογῶν, πού θά ἀπαιτοῦσαν τὴ διακινδύνευση τῆς ἱκανοποιητικῆς γνώσης ἐναλλακτικῶν ἀπόψεων ἢ τοῦ σεβασμοῦ ἀντίθετων ἀπόψεων.

Τελικά, ἡ ὅποια «ἐγκυρότητα» ἢ «ἐπιστημονικότητα» τῆς γνώσης καὶ τῶν μεθόδων τῆς γνώσης μπορεῖ νά λειτουργεῖ τὸ ἴδιο ἀντιδραστικά καὶ ὡς πρὸς κάθε ἐνδεχόμενο ἀλλαγῆς καὶ ἀναζήτησης προόδου, ὅσο καὶ ἡ ἐγωκεντρικὴ ὑπεράσπιση τῆς ὁποίας ὑλικῆς ἰδιοκτησίας. Ἡ ἀντικειμενο-

1. Βλ. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), Dietz - Verl. σελ. 540: Στὴ θέση ὅλων τῶν φυσικῶν καὶ πνευματικῶν αἰσθήσεων μπαίνει ἡ ἀπλὴ ἀλλοτριώση ὅλων αὐτῶν τῶν αἰσθήσεων, ἡ αἰσθησις τοῦ ἔχειν... Γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἀναίρεση τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας εἶναι ἡ πλήρης χειραφέτηση ὅλων τῶν ἀνθρώπων αἰσθήσεων καὶ ἰδιοτήτων.

2. *Science in a free Society*, σελ. 181, σημ. 49.

ποιημένη ἐγκυρότητα ἐξασφαλίζει τὸ ὑποκείμενο ἀπὸ τῆ διακινδύνευση τῆς κριτικῆς, ὅπως τὸ ἐξασφαλίζει καὶ ἡ ἰδιοκτησία ἀπὸ τῆ διακινδύνευση τῆς κριτικῆς στὴν κοινωνικὴ διαχείριση τῆς παραγωγῆς. Καὶ στὶς δυὸ περιπτώσεις ἡ ἀκοινωνήτη ὑποκειμενικότητα ὀρίζει καὶ ἐξαντλεῖ τὸ νόημα τῶν ἐπιλογῶν τῆς στὴν ἀτομοκεντρικὴ κατοχύρωση. Ἡ κατοχύρωση μπορεῖ νὰ ἐξωραϊζέται μὲ «προοδευτικὴ» ἢ ἄλλῃ λεκτικὴ συνθηματολογία, ἀλλὰ δὲν παύει νὰ διατηρεῖ τὸ ἀνθρώπινο ὑποκείμενο στὴν κατάσταση τῆς πνευματικῆς (συχνὰ καὶ διανοητικῆς) νηπιότητος, τῆς ἐξάρτησης καὶ ἀλλοτρίωσης.

Ἡ ἀποφατικὴ πρόταση νοήματος τῶν γνωσιοθεωρητικῶν καὶ μεθοδολογικῶν ἐπιλογῶν ἀναφέρει τὴ σκοπιμότητα τῆς γνώσης στὸ γεγονὸς τῆς σχέσης — τῆς σχέσης μὲ τὰ δεδομένα τῆς φυσικῆς-ὕλικῆς πραγματικότητας καὶ τὰ πρόσωπα τῆς κοινωνικῆς-ἱστορικῆς συνύπαρξης. Μιλᾶμε γιὰ σχέση καὶ ἐπομένως γιὰ ἐλεύθερη ἀποδοχὴ ἢ ἀπόφαση, κριτικὴ ἀποτίμηση καὶ δημιουργικὴ πρωτοβουλία στὴν ἐπιλογὴ τρόπων καὶ προϋποθέσεων, ἀναγνώριση καὶ σεβασμὸ τῆς ἐτερότητας τῶν ὄρων τῆς σχέσης — ἀποκλείουμε τὴν ἐκδοχὴ τῆς ἐπιβολῆς, κυριαρχίας, ἐκμετάλλευσης. Ἔτσι ἡ γνώση καὶ ἡ μεθοδολογία τῆς γνώσης ἀποκτᾷ σχετικὸ χαρακτήρα, ἀλλὰ ὄχι μὲ τὸ νόημα τῆς ἐλλειπτικῆς ἢ ἀμφίβολης γνώσης σὲ σύγκριση μὲ τὴν «ἀπόλυτη» καὶ «ἀναμφίβολη» γνωστικὴ βεβαιότητα. Ἐδῶ ἡ λέξις σχετικὸς κυριολεκτεῖ, σημαίνει τὸν χαρακτήρα σχέσης, τὸν ἀναφορικὸ χαρακτήρα ποὺ ἔχει ἡ γνώση — τὴν ἀναφορὰ στὸν τρόπο τῆς ζωῆς καὶ στὴν ἀπεριόριστη δυναμικὴ αὐτοῦ τοῦ τρόπου. Στὴν προοπτικὴ αὐτὴ ἡ πρόοδος στὴν ἐπιστήμη καὶ στὶς τεχνικὲς ἐφαρμογές τῆς σημαίνει πληρέστερη ἀνάπτυξη τῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴ φυσικὴ πραγματι-

κότητα, ἀλλὰ μὲ τὸ νόημα ἀκριβῶς ποὺ παίρνει ἡ σχέση ὅταν ἀναφέρεται στὸν τρόπο τῆς ζωῆς — ὅποτε καὶ ἡ ἀνάπτυξη τῆς σχέσης (ἡ πρόοδος στὴν ἐπιστήμη καὶ στὴν τεχνικὴ) παίρνει τὸ νόημα τῆς διεύρυνσης καὶ πληρέστερης καλλιέργειας τῶν δυνατοτήτων τῆς ζωῆς (νὰ μὴν κολοβώνεται ἡ ζωὴ γιὰ χάρη τῶν ἐγωκεντρικῶν διευκολύνσεων τῆς ἐπιβίωσης ἢ τῶν φιλοδοξιῶν κυριαρχίας).

Στὴν ἴδια προοπτικὴ, ἡ πρόοδος στὶς κοινωνικὲς ἐπιστήμες, στὶς μεθόδους διοίκησης, οἰκονομικῆς ἀνάπτυξης καὶ δικαιοτέρας κατανομῆς τοῦ κοινωνικοῦ προϊόντος, συντεχνιακῆς ὀργάνωσης, ἐκπαιδευτικῶν καὶ πολιτιστικῶν προγραμμάτων, σημαίνει καὶ πάλι τὴν ἐμμονὴ στὸν σχετικὸ χαρακτήρα τόσο τῆς μεθοδολογίας ὅσο καὶ τῶν ἐπιτευγμάτων, χαρακτήρα ὑπηρετικὸ τῆς δυναμικῆς τῶν σχέσεων, τῆς ἐλευθερίας καὶ ἰσοτιμίας τῶν σχέσεων. Ἡ κοινωνικὴ δυναμικὴ τῆς ἀποφατικῆς αὐτῆς προοπτικῆς θὰ ἐκφραστεῖ ὅπωςδήποτε μὲ καταφάσεις καὶ ἀρνήσεις — πέρα ἀπὸ κάθε ἔντεχνη μεθοδολογικὴ συνέπεια. Θὰ ἐκφραστεῖ μὲ κάθε εἶδος ἀμφισβήτηση τοῦ ἀπόλυτου κύρους ἢ τῆς ἐξουσιαστικῆς αὐθεντίας τῆς ἐπιστήμης καὶ τῶν μεθόδων τῆς ἐπιστήμης. Θὰ ἀπαιτήσῃ τὴν ὑποκειμενικὴ δυνατότητα τῆς ἀμφισβήτησης καὶ ἄρα τῆς διακινδύνευσης καὶ ὀριμότητας. Ἀλλὰ θὰ ἐκφραστεῖ καὶ μὲ τὴν κατάφαση κάθε πρωτοβουλίας τῶν πολιτῶν γιὰ τὴ χρῆση μεθοδολογικὰ εὐέλκτων θεσμῶν, ποὺ ὑπηρετοῦν σκοποὺς ἢ διαδικασίες συλλογικῆς ἀναγκαιότητας προτάσσοντας ὡς πρωταρχικὴ σκοπιμότητα τὴν ἐλευθερία τῶν σχέσεων καὶ τῆς κοινωνικῆς δυναμικῆς τους.

β. Ἀποδέσμευση ἀπὸ τὴν ἐπαγγελματικὴ αὐθεντία

Ἡ ἐξουσιαστικὴ ἐκδοχὴ τῆς «ἐγκυρης» καὶ «ἀναμφίβο-
λης» γνώσης ἢ ἐπιστημονικῆς μεθόδου ἐνεργοποιεῖται κατε-
ξοχὴν μὲ τὴ δημιουργία θεσμῶν — κοινωνικῶν μορφωμάτων
ὁρατῆς καὶ ἀποτελεσματικῆς ἐκπροσώπησης αὐτῆς τῆς γνω-
στικῆς «ἐγκυρότητας» ἢ μεθοδολογικῆς «ὀρθότητος». Ἡ ἴδια
ἢ θεσμοποίηση εἶναι μιὰ μεθόδευση τῆς ἀποτελεσματικότη-
τας, καὶ ἡ ἀποτελεσματικότης ἐνὸς θεσμοῦ προορισμένου νὰ
ἐκπροσωπεῖ τὴν «ἀναμφίβωλη» ἐπιστημονικὴ γνώση εἶναι
σχεδὸν ἀναπόφευκτο νὰ λειτουργεῖ ἐξουσιαστικά, νὰ εἶναι μιὰ
ἐπιβεβλημένη ἀποτελεσματικότης: Ἡ ἐπιβολὴ γίνεται συν-
άρτηση τόσο τῆς σκοπιμότητος τοῦ θεσμοῦ ὅσο καὶ τῆς δο-
μῆς καὶ ἄρθρωσης πρὸς τὸν καθιστοῦν ἀποτελεσματικό, συνάρ-
τηση ἀναστολῆς ἢ περιορισμοῦ τοῦ κριτικοῦ ἐλέγχου γιὰ χάριν
τῆς ἀποτελεσματικότητος — ἀναιρεῖ ἢ περιορίζει ἢ ἐπιβεβλη-
μένη ἀποτελεσματικότης τὴ γονιμότητα τῆς ἀπροϋπόθετης
διατύπωσης ἐρωτημάτων, τὴ ριζοσπαστικὴ ἀμφισβήτηση.

Ταυτόχρονα ἡ ἐπ'ἀνδρῶν τῶν θεσμῶν — τῶν θεσμικῶν
ἐκπροσωπήσεων τῆς γνωστικῆς ἐγκυρότητας — μπορεῖ νὰ λει-
τουργήσῃ καὶ ὡς μεταβίβαση τοῦ κύρους τῶν θεσμῶν στὰ
συγκεκριμένα πρόσωπα πρὸς τοὺς ἐκπροσωποῦν ἢ τοὺς στε-
λεχῶνουν. Δημιουργεῖται ἓνας τύπος ἀνθρώπου πρὸς ὑπηρε-
τεῖ ἐπαγγελματικὰ τὴν ἐγκυρότητα τοῦ θεσμοῦ, προσωπο-
ποιεῖ τὸν θεσμό, ἐπομένως καὶ τὴν ἐγκυρότητα του, λειτουρ-
γεῖ κοινωνικὰ ὡς ἐπαγγελματίας τῆς ἐγκυρότητας. Ὁ τίτλος
λ.χ. τοῦ «δόκτορα» ἢ τοῦ «καθηγητῆ» σὲ κοινωνίες ὅπου ἡ
ὀργάνωση καὶ μεθόδευση τῆς γνώσης ἔχει φτάσει σὲ κάποιον
μέγιστον ἀποτελεσματικῆς θεσμοποίησης, λειτουργεῖ μὲ κύ-
ρος ὅχι πάντοτε ἀνταποκρινόμενο στὶς ἱκανότητες ἢ στὸν
πνευματικὸ ἐξοπλισμὸ τοῦ φορέα του, κύρος ὅμως ἐξουσια-

στικὸ καὶ ἀπόλυτα συνεπὲς μὲ τὴν ἀποτελεσματικότητα τῶν
δομῶν τῆς θεσμοποιημένης γνώσης. Τὸ ἴδιο (ἢ καὶ περισσό-
τερο) ἰσχύει καὶ γιὰ τοὺς ἐπαγγελματικὰ ὑπεύθυνους τῆς
θεωρητικῆς καθοδήγησης μέσα σὲ ἰδεολογικὲς παρατάξεις —
θρησκευτικὲς, πολιτικὲς ἢ καὶ συνδικαλιστικὲς.

Ἀποτέλεσμα αὐτοῦ τοῦ ἐπαγγελματισμοῦ τῆς γνωστικῆς
ἐγκυρότητας εἶναι ἡ παγίωση τῶν θεσμῶν καὶ ἡ συντηρητικὴ
λειτουργία τους, ἡ ὑποταγὴ τῆς ὅποιας δυναμικῆς τῶν θεσμῶν
στὴ μερίζονα σκοπιμότητα τῆς ἀποτελεσματικότητος ἢ καὶ τῆς
ἐγκυρότητας τῶν ἐκπροσώπων τους, τῆς θωράκισής τους μὲ
ἐξουσιαστικὴ αὐθεντία. Ταυτόχρονα, ἡ παγίωση καὶ συντη-
ρητικὴ λειτουργία τῶν θεσμῶν ἐπιτρέπει στὴν ὅποια κεντρικὴ
ἐξουσία (κρατικὴ, κομματικὴ ἢ ἄλλη) νὰ τοὺς ἐλέγχει εὐκο-
λότερα, νὰ ἐντάσσει τὸ ἐξουσιαστικὸ κύρος τῆς γνωστικῆς
ἐγκυρότητας στὶς δικές της χρησιμοθηρικὲς σκοπιμότητες, νὰ
μετατρέπῃ τὴ θεσμοποιημένη μεθοδολογία καὶ γνώση σὲ κυ-
ρίαρχη ἰδεολογία.

Ὁ ἐπαγγελματισμὸς τῆς ἐπιστημονικῆς ἐγκυρότητας αὐ-
τοκατοχυρώνεται καὶ μὲ τὴν καθιέρωση ἐξαντικειμενοποι-
μένων κριτηρίων ἐπιστημονικότητος καὶ κύρους, ἄσχετων μὲ
τὴ γονιμότητα, δημιουργικότητα καὶ κοινωνικὴ λειτουργικό-
τητα τῆς ἔρευνας, ἀλλὰ καὶ τῶν θεσμῶν πρὸς τὴν προγραμμα-
τίζουν καὶ τῶν ἀτόμων πρὸς τὴν ἀσκοῦν. Τέτοια ἀντικειμενο-
ποιημένα κριτήρια συντήρησης τῆς ἐπιστημονικότητος καὶ
τοῦ κύρους της μπορεῖ νὰ εἶναι λ.χ. ἡ μεθοδικὴ κωδικοποίη-
ση τῆς ἐπιστημονικῆς πληροφορίας, ἡ ἐπιμελημένη ἐνημέρω-
ση στὴ βιβλιογραφία, ἡ ἐξάντληση τῆς δημιουργικῆς πρωτο-
τυπίας στὸν συγκεκρισμὸ ὑπαρχουσῶν ἀπόψεων. Τόσο ὁ συγ-
κερασμὸς ἀπόψεων ὅσο καὶ ἡ βιβλιογραφικὴ ἐνημέρωση ἢ ἡ
κωδικοποίησις τῆς πληροφορίας μποροῦν (καὶ πρέπει) νὰ εἶναι
ὀργανικὲς προϋποθέσεις τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας. Μετα-

βάλλονται ὅμως σὲ παράγοντες συντηρητικῆς ἀναστολῆς ἀπὸ τῇ στιγμῇ ποὺ ἐπιστρατεύονται ὡς ἀντικειμενοποιημένα κριτήρια γιὰ τὴν κατοχύρωση τῆς ἐπιστημονικῆς ἐγκυρότητας καὶ παύουν νὰ λειτουργοῦν ὡς ἐρέθισμα καὶ ἀφετηρία γιὰ γόνιμη ἀμφισβήτηση, κριτικὴ ἀντιπαράθεση, ἐλεύθερο διάλογο, διακινδύνευση ριζικῶν ἀναθεωρήσεων. Συχνὰ ἡ ἀντικειμενοποίηση τῶν κριτηρίων ἐπιβάλλεται καὶ προκειμένου νὰ διευκολυνθεῖ ἡ ἐπαγγελματικὴ ἀνέλιξη τῶν προσώπων ποὺ ἐπανδρώνουν τοὺς θεσμοὺς (ἐκπαιδευτικοὺς ἢ ἐρευνητικοὺς) — καὶ αὕτῃ εἶναι μᾶλλον ἢ θλιβερότερη ἀλλοτρίωση τῆς ἐρευνητικῆς περιπέτειας σὲ περισσότερο ἢ λιγότερο κατοχυρωμένη «σταδιοδρομία». Διαμορφώνεται ἔτσι ὁ τύπος τοῦ πανεπιστημιακοῦ λ.χ. φιλοσόφου ἢ κοινωνιολόγου ἢ καὶ θετικοῦ ἐπιστήμονα ποὺ γνωρίζει ἄριστα τὴν τρέχουσα βιβλιογραφία τοῦ κλάδου του ἢ καὶ τὶς «πηγές» του, μπορεῖ νὰ διατυπώνει καὶ εὐστοχα ἐρμηνευτικὰ σχόλια σὲ «ἐγκυρες» ἀπόψεις, ἀλλὰ εἶναι ἀνίκανος γιὰ μιὰ συνθετικὴ - κριτικὴ θεώρηση τῶν προβλημάτων, ἄσχετος μὲ ὅποιαδήποτε πρωτοτυπία ἢ δημιουργικὴ ἔμπνευση στίς ἐρευνητικὰς προσπάθειες.

Ἡ ἀποφατικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἐπιστημονικῆς μεθοδολογίας καὶ γνώσης, ἀκριβῶς ἐπειδὴ βρίσκειτο στοὺς ἀντίποδες κάθε ἀντικειμενοποίησης ἢ αὐτοτέλειας τοῦ γνωστικοῦ γεγονότος, ὑπονομεύει ριζικὰ καὶ κάθε μορφή θεσμοποιημένης ἢ ἐπαγγελματικῆς ἐγκυρότητας. Αὕτῃ ἡ ὑπὸ νόμειση δὲν κατευθύνεται ἀπὸ μιὰν *a priori* μεθοδολογικὴ ἀντίθεση, ἀλλὰ λειτουργεῖ μὲ τὴ δυναμικὴ ἐκείνου τοῦ «κριτικισμοῦ» ποὺ ἀρνεῖται νὰ ἐξαντλήσει τὴ γνώση στὴ διατύπωσή της μεταθέτοντας τὴν «ἐπικύρωση» τῆς γνώσης στὸ κοινωνικὸ γεγονός, τὸ γεγονός τῆς σχέσης.

Ἡ θεσμικὴ ὀργάνωση τῆς ἐπιστημονικῆς ἔρευνας καὶ τῆς ἐκπαιδευτικῆς πρακτικῆς μπορεῖ νὰ ἀπεκδυθεῖ τὸν ἐξουσιαστικὸ χαρακτήρα τῆς ἀποτελεσματικῆς λειτουργίας της, ὅταν ἡ ἀποτελεσματικότητά της στὴν ὁποία σκοπεύει δὲν αὐτονομεῖται καὶ αὕτῃ σὰν αὐτοσκοπός, καὶ ἐπομένως δὲν ἀποβλέπει στὴν καθολικὴ (ὑποχρεωτικὴ) ἐπιβολὴ τῶν «ἀναμφίβολου» γνωστικῶν ἐρεισμάτων της καὶ τῶν πρακτικῶν τους συνεπειῶν. Γιὰ τοὺς ἐρευνητὲς ἢ τοὺς ἐκπαιδευτικοὺς ἐπιστήμονες ποὺ ἀποδέχονται τὰ κριτήρια τοῦ ἀποφατισμοῦ, ἡ ἀποτελεσματικότητά της θεσμικῆς ὀργάνωσης εἶναι καταρχὴν ὑπηρετικὴ τοῦ κοινωνικοῦ γεγονότος, κι αὐτὸ σημαίνει: ὅτι ἡ ἐπιστήμη εἶναι ἀποτελεσματικὴ ὅχι ὅταν διαμορφώνει τὸν κοινωνικὸ βίον, ἀλλὰ ὅταν τὸν ὑπηρετεῖ — ὑπηρετεῖ τὴν ἐλευθερίαν τῶν προσωπικῶν σχέσεων, τὸν σεβασμὸ τῆς προσωπικῆς ἐτερότητας καὶ τῆς δημιουργικῆς πρωτοτυπίας, τὴν κριτικὴ βελτίωση τῶν συλλογικῶν ἐπιλογῶν. Ἀποτελεσματικὴ εἶναι ἡ (ἐκπαιδευτικὴ ἢ ἐρευνητικὴ) καλλιέργεια τῆς ἐπιστήμης, ὅταν διευρύνει, διασαφηνίζει καὶ καθολικεύει τὴ σχέση τοῦ ἀνθρώπου τόσο μὲ τὴ φυσικὴ ὅσο καὶ μὲ τὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα, ὅταν ἀποτρέπει κάθε ἀλλοτρίωση αὐτῆς τῆς σχέσης σὲ ἐξάρτηση καὶ ὑποταγή. Ἡ ἐπιστήμη προοδεύει (καὶ αὕτῃ τὴν πρόοδο ὑπηρετεῖ ἡ θεσμοποίηση τῆς ἔρευνας καὶ τῆς διδασκαλίας), ὅταν ἀνατρέπει μὲ ἐπαναστατικὴ ριζοσπαστικότητα κάθε παγίωση τῆς γνώσης καὶ τῆς μεθοδολογίας σὲ «ἀναμφίβουλες» βεβαιότητες, ποὺ αὐτονομοῦνται ἀπὸ τὴ δυναμικὴ τῶν σχέσεων καὶ ἐξουσιάζουν τὸ κοινωνικὸ γεγονός, ὑποκαθιστοῦν τὴ σχέση μὲ τὴν ἀναγκαιότητα τῆς πειθαρχημένης προσαρμογῆς.

Ἡ ἀποφατικὴ ἀποδέσμευση ἀπὸ τὴν ἐπαγγελματικὴ αὐθεντία τῆς θεσμοποιημένης ἐπιστημονικῆς ἐγκυρότητας δὲν ἀποτελεῖ μιὰν ἄλλη, «καλύτερη» μεθοδολογικὴ καὶ ὀργανω-

τική πρόταση, ἢ μὴν *a priori* ἠθική δεοντολογία ποὺ ὑποτάσσει μὲ τὴ σειρά της τὴν ἐπιστημονικὴ πρακτική. Ἀποφατικὴ ἀποδέσμευση σημαίνει μιὰ διαφορετικὴ στάση ἀπέναντι στὴ γνώση καὶ διαφορετικὴ ἐκδοχὴ τῆς γνώσης, ἄρνηση νὰ αὐτονομηθεῖ ἡ γνώση ἀπὸ τὸν φορέα τῆς γνώσης — τὸ ὑποκείμενο, ποὺ πραγματοποιεῖ τὴ γνώση μόνο ὡς δυναμικὴ σχέσης. Σημαίνει ἐπομένως ἄρνηση νὰ αὐτονομηθεῖ ἡ γνώση καὶ ἡ μεθοδολογία τῆς γνώσης σὲ ἀντι-κείμενο *χρῆμα* ἐπαγγελματικῆς διαχείρισης, σὲ ἰδιωτικὸ ἀπόκτημα, τίτλο, ἐξουσιαστικὸ προνόμιο, μέσο ἐπιβολῆς.

γ. Ἐξισορρόπηση ἐμπειρίας καὶ λογικῆς

Μιὰ τρίτη παραδειγματικὴ προοπτικὴ τῆς κοινωνικῆς δυναμικῆς τοῦ ἀποφατικοῦ λόγου θὰ μπορούσε νὰ προσδιοριστεῖ σὲ συσχετισμὸ μὲ τὸ αἶτημα ἐξισορρόπησης τῆς ὑποκειμενικῆς ἐμπειρίας καὶ τῆς ἀντικειμενικῆς λογικῆς. Στὸ αἶτημα ἐμπεριέχονται προβλήματα κοινωνικῆς πρακτικῆς, ὅπως: ἡ ἐναρμόνιση ἀτομικοῦ καὶ συλλογικοῦ, ὑποκειμενικῆς ἐτερότητας καὶ κανονιστικῶν γενικεύσεων, αἰσθητῆς ἀμεσότητας καὶ νοητοῦ καθορισμοῦ της.

Ἡ ἱστορία τοῦ αἰτήματος, στὰ πλαίσια πάντοτε τῆς δυτικο-ευρωπαϊκῆς φιλοσοφίας, σημαδεύεται ἀπὸ τὸν στεγανὸ περιορισμὸ τοῦ στὴν προσπάθεια νὰ προσδιοριστεῖ τὸ ἀντικειμενικὸ μὲ βάση τὴ γενίκευση ἢ ἀπολυτοποίηση τοῦ ἀτομικοῦ καὶ ὑποκειμενικοῦ — εἴτε πρόκειται γιὰ τὶς ἰδεατὲς νοητὲς συλλήψεις τοῦ ὑποκειμένου, εἴτε γιὰ τὶς βεβαιότητες ποὺ τοῦ προμηθεύουν οἱ αἰσθήσεις του. Ἡ λογικὴ τῶν αἰσθήσεων διεκδικεῖ ἐξίσου τὴ διάσταση τῆς ἀντικειμενικότητας, ὅσο καὶ ἡ λογικὴ τῆς διάνοιας — ἰδεαλιστὲς καὶ ὑλιστὲς συν-

τονίζονται ἀπόλυτα στὸ μονόδρομο τῆς ἀναγωγῆς (ἐπαγωγικῆς ἢ παραγωγικῆς, ἀδιάφορο) στὴν ἀντικειμενικὴ ἐγκυρότητα, δίχως ἐπίγνωση τῆς βαρύτητας τοῦ προβλήματος ποὺ κρύβεται πίσω ἀπὸ τὴν ἀπλὴ ἔκφραση «γενικὸ γεγονός»¹. Ἐντοπίζουν τὴ διαφορὰ τοὺς στὰ ἀναγώγιμα δεδομένα καὶ τὸν «πραγματικὸ» χαρακτήρα τοὺς, παραβλέποντας τὴν οὐσιαστικὴ τους ταύτιση ὡς πρὸς τὴν ἐκδοχὴ τοῦ θεμελιακοῦ κριτηρίου τῆς ἀλήθειας².

Ὁφείλουμε στὸν Kant τὴν ἰδιοφυέστερη ὁπωσδήποτε πρόταση γιὰ τὴν ἐξισορρόπηση ὑποκειμενικῆς ἐμπειρίας καὶ ἀντικειμενικῆς λογικῆς (πάντοτε μέσα στὰ ὅρια τῶν δυνατοτήτων τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῶν ἀπαιτήσεων τοῦ γιὰ σίγουρη κατοχὴ ἐγκυρης γνώσης³): «Ὅ,τι πραγματικὰ γνωρίζουμε δὲν πηγάζει

1. Ἡ διατύπωση εἶναι τοῦ Popper μὲ ἀφορμὴ τὸν ἀφορισμὸ τοῦ Comte (: «Ἡ παρατήρηση τῶν δεδομένων εἶναι ἡ μόνη στέρεη βάση τῆς ἀνθρώπινης γνώσης... μιὰ πρόταση ποὺ δὲν ἐπιδέχεται ἀναγωγή σὲ ἀπλὴ διατύπωση γεγονότων, εἰδικῶν ἢ γενικῶν, δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει κανένα πραγματικὸ καὶ κατανοητὸ νόημα»), ἀλλὰ καὶ τῆς ἀφετηριακῆς θέσης τοῦ Wittgenstein, στὸν *Tractatus* (: «Ὅλες οἱ προτάσεις εἶναι συναρτήσεις ἀλήθειας ἀτομικῶν προτάσεων, καὶ ἐπομένως ἀναγώγιμες σὲ αὐτές, εἶναι δηλαδὴ εἰκόνες ἀτομικῶν γεγονότων): *The Open Society...*, κεφ. 11, σημ. 52, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 448.

2. Μὲ διαφορετικὴ ἀφορμὴ, ἀλλὰ ὅχι ἄσχετα μὲ τὸ θέμα μας ἐδῶ, σημειώνει χαρακτηριστικὰ ὁ Κορνήλιος Καστοριάδης ὅτι, «εἶναι λυπηρὸ νὰ σκεπτόμαστε ὅτι ὑπὸ ὀρισμένες ἱστορικὲς συνθήκες οἱ ὁπαδοὶ κάθε μιᾶς ἀπὸ αὐτὲς τὶς σχολὲς (ὕλισμου καὶ ἰδεαλισμοῦ) θὰ μπορούσαν νὰ τουφεκίσουν τοὺς ὁπαδοὺς τῆς ἄλλης — ὅπως καὶ πραγματικὰ ἔκαναν. Διότι ὅλοι τοὺς λένε ἀκριβῶς τὸ ἴδιο πράγμα δίνοντάς του ἀπλῶς μιὰ διαφορετικὴ ὀνομασία» (C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, σελ. 75-76, ἑλλην. μτφρ. σελ. 83).

3. «Ἡ φιλοσοφία τοῦ Kant ἐπιβεβαίωσε ἐντυπωσιακὰ αὐτὸ ποὺ βρίσκεται ὡς βασικὸ χαρακτηριστικὸ μέσα στὸν ἐμπειρισμὸ, ὅπως καὶ στὸν ὀρθολογισμὸ: Ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται στὸ ἐπίκεντρο τῶν πραγμάτων. Εἶναι ἡ *κοπερνίκεια στροφὴ* τοῦ Kant στὴ φιλοσοφία: Δὲν εἶναι τὸ ὑποκείμενο ποὺ στρέφεται γύρω ἀπὸ τὰ πράγματα γιὰ νὰ τὰ γνωρίσει, ἀλλὰ τὰ πράγματα εἶναι σὰ νὰ στρέφονται γύρω ἀπὸ τὸ ὑποκείμενο. Τὸ ὑποκείμενο γίνεται ὁ νέος ἥλιος τοῦ φιλοσοφικοῦ σύμπαντος»: Θεοφ. Βέικος, *Ἐμπειρικὴ φιλοσοφία*, Ἀθήνα (Ἐκδόσεις Γρηγόρη) 1983, σελ. 27.

όπωςδήποτε από την έμπειρία, αλλά και καμιά γνώση δεν είναι δυνατή χωρίς την προϋπόθεση ότι υπάρχει έμπειρία — ή γνώση είναι δυνατή και μέσω a priori λογικών κρίσεων που δεν προκύπτουν από την έμπειρία, αλλά αναφέρονται στην έμπειρία και επαληθεύονται είτε από αυτήν είτε από τη χρηστική αναγκαιότητα. Αυτό σημαίνει ότι μια αυτονομημένη «καθαρή λογική» είναι αδύνατη, ενώ ταυτόχρονα μόνη ή έμπειρία δεν μπορεί να καθορίζει άφετηριακά την κριτική λειτουργία της καθαρής λογικής.

Όμως ή γονιμότερη συμβολή του Kant στο αίτημα εξισορρόπησης έμπειρίας και λογικής, είναι μάλλον ή διεύρυνση των όριων της έμπειρίας πέρα από τη χρήση των πέντε αίσθήσεων (πέρα από τις «κατ' αίσθησιν» αντιλήψεις), ή συμπερίληψη στα δεδομένα της έμπειρίας τουλάχιστον του χώρου της ήθικης συνείδησης ή «πρακτικής λογικής». Η λειτουργία της ήθικης συνείδησης είναι εξίσου μια πηγή έμπειρίας όσο και ή αίσθητηριακή αντίληψη. Βέβαια, αυτή ή διεύρυνση των όριων της έμπειρίας γίνεται δυνατή για τον Kant, έπειδή μπορεί να προσδώσει στη λειτουργία της ήθικης συνείδησης αντικειμενικό χαρακτήρα, ανάγοντας αυτή τη λειτουργία στην αφαιρετική έκδοχή της ήθικης απαίτησης ως κατηγορητικής προστακτικής. Μια τέτοια άναγωγή δεν μπορεί να την κάνει (και πάντως δεν την επιχειρεί) σε άλλες περιοχές της υποκειμενικής έμπειρίας, αν και επισημαίνει τον αναλογικό χαρακτήρα κάθε έμπειρίας (Analogie der Erfahrung¹) — τόσο ή αναλογική σύνδεση όσο και γενικότερα ή άναγωγική λειτουργία έγκαταλείπονται από τον Kant στην άξιωματική άπροσδιοριστία του a priori δεδομένου. Έτσι, ενώ κατορθώνει όπωςδήποτε ένα ρήγμα στην «κλειστή» αὐτάρκεια τόσο του

συνεπούς (αίσθητηριακού) έμπειρισμού όσο και της συνεπούς λογικοκρατίας, δεν έλευθερώνει τελικά τη φιλοσοφική σκέψη από την άδιέξοδη έμμονή στην τέλεια υποκειμενικότητα και την ταυτόχρονη προσπάθεια για άπόλυτη αντικειμενικότητα — με κέντρο και στις δυο περιπτώσεις τὸ άτομο — έμμονή που έχει ως έσχατη κοινωνιολογική συνέπεια να μεταβάλλει τὸν άνθρωπο στη Δύση σε μια έννοια χωρίς περιεχόμενο, σε μια μονάδα «αὐτοερωτικής ικανοποίησης» μέσω μιᾶς γνώσης που μηδενίζει τη σχέση.

Πρέπει πάντως να άναγνωρίσουμε ότι μετά τὸν Kant (και μάλλον χάρη σε αὐτόν) στη δυτικο-ευρωπαϊκή σκέψη τίθεται γόνιμα και ευρύτατα τὸ πρόβλημα, αν μπορούμε να περιλάβουμε στην κλίμακα των γνωστικών δυνατοτήτων κάθε δυνατή περιοχή έμπειρίας, αλλά και με ποιές προϋποθέσεις ή έμπειρία μπορεί να άποτελέσει λογικά κοινοποιήσιμη γνωστική δυνατότητα. Θα άπαιτούσε ειδική μονογραφία και μόνο ή άπόπειρα να δοθεῖ ένα περίγραμμα των προσπαθειών συμβολής στο πρόβλημα — ξεκινώντας από την καίρια συμβολή γενικότερων φιλοσοφικών ρευμάτων, όπως ή φαινομενολογία ή ὁ ύπαρξισμός, και φθάνοντας ως επιμέρους άναμετρήσεις άπόψεων, όπως των Albert και Habermas¹. Άλλά, πέρα από

1. Βλ. ένδεικτικά: E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Red. u. hrsg. v. L. Landgrebe, Hamburg (Meiner - Verl.) 1976, § 10. — M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, στο βιβλίο: *Holzwege*, Frankfurt (Klostermann) 1963, σελ. 105 κ.έ. — H. Holzhey, *Kants Erfahrungsbegriff - Quellengeschichte und bedeutungsanalytische Untersuchung*, Basel 1970. — F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte aus*, Hamburg (Felix Meiner - Verl.) 1973. — Karl Popper, *Logik der Forschung*, σελ. 31 κ.έ. — W. Kuhlmann, *Reflexion und kommunikative Erfahrung*, Frankfurt (Suhrkamp.), 1975. — H. Schnädelbach, *Erfahrung, Begründung und Reflexion*, Frankfurt (Suhrkamp), 1971. — W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Τόμος II: Theorie und Erfahrung, Berlin-Heidelberg, New York (Springer u. a.) 1971. — Hans Albert, *Der Mythos der totalen Vernunft*, στο

1. Βλ. *Kritik der reinen Vernunft*. Έκδ. Suhrkamp, τόμος III, σελ. 216 κ.έ.

τήν καθαρά φιλοσοφική αντιμετώπιση, ό σχετικός προβληματισμός προωθήθηκε ουσιαστικά και με την ανάπτυξη επιστημών διερεύνησης τής υποκειμενικής έμπειρίας, όπως ή ψυχολογία - ψυχανάλυση με τούς ποικίλους κλάδους και τις σχολές της, ή καλλιέργεια τής αισθητικής ως «έπιστήμης τής αισθητής γνώσης», «έπιστήμης τοῦ ωραίου»¹, ή όρισμένων πτυχών τής σύγχρονης ανθρωπολογίας και έθνολογίας.

Πάντως από την άποψη τής κοινωνικής πρακτικής τὸ ενδιαφέρον τοῦ προβλήματος επικεντρώνεται πάντοτε στὸ ἐνδεχόμενο, ἀλλὰ και στους τρόπους με τούς όποιους μπορούν νά έκφραστούν (ή ἐλεγχθοῦν) με τὸν ὀρθό λόγο (και με ζητούμενα πάντοτε τὰ κριτήρια ὀρθότητας) περιοχές, όπως ή πρόσληψη τοῦ γνωστικοῦ «μηνύματος» τής αισθητικής έμπειρίας (εἰκαστικός λόγος, ποιητική συμβολική, μουσική γλώσσα), ή καθαρά έρωτική έμπειρία (ἀνακάλυψη τής προσωπικής έτερότητας, ἀναφορικότητα τής υποκειμενικής αὐτεπίγνωσης), ή έμπειρία τής ψυχολογικής αὐτογνωσίας (ἐπιθυμιών, ἐνοχών, ἀπωθήσεων), ή έμπειρία τής διαισθητικής ἀντίληψης (ἀπὸ τὴν ὁποία προκύπτουν και οἱ πρωταρχικές συλλήψεις τῶν καθολικῶν ἐπιστημονικῶν προτάσεων) κλπ., κλπ.

Εἶναι μέγιστο τὸ ενδιαφέρον για τὸ πρόβλημα ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τής κοινωνικής πρακτικής, γιατί ή παρέμβαση τοῦ ὀρθοῦ λόγου στους χώρους αὐτοῦς τής κατεξοχὴν υποκειμενικής έμπειρίας μπορεῖ νά λειτουργήσει πρὸς δύο (ριζικά διαφοροποιημένες ως πρὸς τὰ ἀποτελέσματά τους) κατευθύνσεις:

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 16/2, σελ. 225-255. — J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt (Suhrkamp) 1982, σελ. 45 κ.έ.

1. Οἱ ὅροι εἶναι τοῦ A. G. Baumgarten, πού θεωρεῖται ὁ πατέρας τής νεώτερης Αἰσθητικής. Βλ. περισσότερα στὸ *Σχέδιασμα Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία*, τεῦχος II, σελ. 261 κ.έ.

Εἴτε ως μέσο και δυνατότητα κοινωνικής ἐνεργοποίησης τής υποκειμενικής έμπειρίας (γνωστικῶν ἀντιμεταδόσεων, ἐρεθισμάτων δημιουργικής γονιμότητας, διυποκειμενικοῦ συντονισμοῦ σὲ ἀξιολογικά αἰτήματα), εἴτε ως κανονιστική παρέμβαση καθορισμοῦ και τυποποίησης τής υποκειμενικής μοναδικότητας, με ἀποτέλεσμα τὴ ριζικότερη δυνατὴ ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου, τὴ διαμόρφωση τοῦ «μονοδιάστατου ἀνθρώπου» τῶν χρησιμοθηρικῶν σκοπιμοτήτων τής τεχνοκρατικής κοινωνίας.

Οἱ καταφατικές προτάσεις για τὴν αντιμετώπιση τοῦ προβλήματος πολώνονται ἀναπόφευκτα στὴν ἀντίθεση: Προάσπιση τής υποκειμενικής έτερότητας, ἔστω και με τὸ τίμημα ἐνὸς ἀκοινωνήτου ἀτομοκεντρικοῦ φιλελευθερισμοῦ, ή ἐλεγχος και τοῦ υποκειμενικοῦ βιωματικοῦ χώρου για χάρη ἰδεατῶν ή χρησιμοθηρικῶν γενικεύσεων. Ἀνάμεσα στους δύο αὐτοὺς πόλους κλιμακώνονται ποικιλόμορφες ἐκδοχές ἐγκεντρικής αὐτονομίας, μυστικιστικής ἀποκλειστικότητας, κατοχύρωσης ἄλογων παθῶν και ἐπιθυμιῶν, ή ὁραμάτων «γενικής εὐτυχίας», ἰδεατῶν ὑποδειγμάτων μιᾶς μελλοντικής κοινωνίας, ἀπαιτήσεων ἐπιστημονικής ἀντικειμενικότητας, σκοπιμοτήτων πού ὑπηρετοῦν ἄμεσα ή ἔμμεσα τὴν ὁποια κεντρική ἐξουσία ή τὴν καταναλωτική «ἀνάπτυξη» και γενικά τὴ συντήρηση κατεστημένων συμφερόντων.

Ὡς πλησιέστερη πρὸς μιὰ ἀποφατική πρόταση, θὰ μπορούσε νά ξεχωρίσει κανεῖς τὴν ἄποψη, τοῦ Popper και πάλι, για μιὰ κοινωνική θεωρία τοῦ λόγου (ή τής ἐπιστημονικής μεθόδου) — ὅπου με τὸν ὅρο κοινωνική δηλώνεται σαφῶς ή διαπροσωπική σχέση, ὅχι ή «κολλεκτιβιστική» γενίκευση¹.

1. *The Open Society...*, κεφ. 24, I, ἑλλην. μτφρ. τόμος II, σελ. 234: «Μιλώντας για μιὰ κοινωνική θεωρία τοῦ λόγου (ή τής ἐπιστημονικής μεθόδου), ἐννοῶ

Ἡ ὀρθότητα τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἔγκειται ἀκριβῶς στὴν κοινωνική του λειτουργικότητα, τῇ λειτουργικότητά τῆς διαπροσωπικῆς σχέσης, μέσω τῆς ὁποίας καὶ μόνο μπορούμε νὰ πετύχουμε «κάτι σὰν ἀντικειμενικότητα» ἢ, τουλάχιστον, κάποιο εἶδος συμφωνίας πάνω σὲ πολλὰ σημαντικὰ προβλήματα. Ἐνας τέτοιος ὀρθολογισμὸς δὲν ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὸν ἐμπειρισμό, ἀντίθετα τὸν προϋποθέτει καὶ τὸν ἐμπεριέχει. Ἀντιδιαστέλλεται ὅμως καὶ ἀποκλείει τὰ ὅποια ἀνορθολογικὰ στοιχεῖα τοῦ ἐμπειρισμοῦ (ὑποκειμενικὰ πάθη, συγκινήσεις, συναισθηματικὲς προκαταλήψεις κλπ.) — ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὸν ἀνορθολογισμό στὸ ποσοστὸ ποὺ αὐτὸς ἀποκλείει τῇ διαπροσωπικῇ κοινωνία καὶ σχέσῃ τὴν πραγματοποιούμενῃ μέσω τοῦ ὀρθοῦ λόγου ὡς ἐκφραστῇ τόσο τῶν νοημάτων ὅσο καὶ τῶν ἐμπειριῶν¹.

Ἡ κάποια ἐπιφύλαξη ποὺ θὰ μπορούσε νὰ διατυπωθεῖ καὶ ἐδῶ γιὰ τὴν πρόταση τοῦ Popper (διατυπώθηκαν ἀνάλογες ἐπιφυλάξεις καὶ σὲ προηγούμενες σελίδες) εἶναι ὅτι ἡ κοινωνικὴ λειτουργικότητα τοῦ ὀρθοῦ λόγου περιορίζεται αἰσθητὰ σὲ μιὰν ἐκδοχὴ χρηστικῆς «συνεννόησης», ποὺ κατορθώνεται κυρίως μέσω τοῦ ἐπιχειρήματος καὶ τῆς κριτικῆς τῶν ἀπόψεων — τελικά, μέσω τοῦ συμβιβασμοῦ ἢ διακανονισμοῦ τῶν διαφοροποιημένων ἀξιώσεων². Εἶναι μιὰ ὀρθή, γιὰ τὶς πρακτικὲς τῆς συνέπειες, θέση. Σαφῶς ὅμως περιορίζει τὸ πρόβλημα τῆς ἐναρμόνισης ἐμπειρίας καὶ λογικῆς σὲ μιὰν ἀπαίτηση προγραμματικῆς ἀποτελεσματικότητας, ποὺ χρειά-

ἀκριβέστερα ὅτι πρόκειται γιὰ μιὰ διαπροσωπικὴ καὶ ποτὲ γιὰ μιὰ κολλεκτιβιστικὴ θεωρία».

1. "Ο.π.", σελ. 331-332: Κατὰ τὸν Popper, ὁ ὀρθολογισμὸς ποὺ διαστέλλεται πρὸς τὸν ἐμπειρισμό, θὰ ἔπρεπε σωστότερα νὰ χαρακτηρίζεται ὡς «διανοητισμὸς» (intellectualism).

2. "Ο.π.", σελ. 332.

ζεταὶ τὴν καταφυγὴ σὲ «ἀντικειμενικά» (καὶ ἐπομένως ὑποκείμενα σὲ ἀμφισβήτηση πάντοτε) κριτήρια ἠθικῆς ἢ χρησιμολογικῆς δεοντολογίας.

Ἡ διαφορὰ μιᾶς καθαρὰ ἀποφατικῆς πρότασης εἶναι, ὅτι ἡ κοινωνικὴ λειτουργικότητα τοῦ ὀρθοῦ λόγου πραγματοποιεῖται ὅχι ὅταν ὁ λόγος κατορθώνει (ἢ καὶ σκοπεύει) ἀπλῶς τῇ διυποκειμενικῇ συνεννόησιν, τὸν συμβιβασμὸ ἢ τὸν διακανονισμό, ἀλλὰ ὅταν συγκροτεῖ ἢ ἐπιτρέπει τῇ διαπροσωπικῇ σχέσῃ, ἔστω καὶ δίχως νὰ ἀναιρεῖ διαφωνίες καὶ ἀντιθέσεις. Καὶ ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴ συνεννόησιν καὶ στὴ σχέση εἶναι ὅτι μὲ τῇ δεύτερῃ δηλώνουμε τὴ δυνατότητα νὰ διασώζεται καὶ φανερόνεται μέσω τοῦ λόγου ἡ ἑτερότητα καὶ ἐλευθερία τῆς κάθε ἀνθρώπινης προσωπικῆς ὑπαρξῆς — ἐνῶ ἡ συνεννόησιν μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ καὶ μὲ τὴν παθητικὴν προσχώρησιν ἢ καὶ ὑποταγὴν σὲ ξένες ἀπόψεις. Τὸ ζητούμενο εἶναι ὅχι ἡ χρηστικὴ ἀποτελεσματικότης, ἀλλὰ ἡ ὑπαρκτικὴ γνησιότητα, δηλαδή ἡ μὴ-ἀλλοτρίωσιν τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ὀρθότητα τοῦ ὀρθοῦ λόγου κρίνεται ἀπὸ τὴ συνέπειά του στὴν κοινωνικὴ λειτουργικότητα τῆς κοινοποιήσεως νοημάτων καὶ ἐμπειριῶν, σὲ μιὰ λειτουργικότητα ὅμως ποὺ δὲν περιορίζεται σὲ χρηστικὲς σκοπιμότητες, ἀλλὰ σκοπεύει στὴν πραγματοποίηση καὶ φανέρωσιν τῶν κατεξοχὴν ἀνθρώπινων γνωρισμάτων: τῆς ὑποκειμενικῆς ἑτερότητας καὶ ἐλευθερίας — τοῦ ἀποκλεισμοῦ κάθε ὑποταγῆς, ἐξάρτησης, παθητικῆς ἐξομοίωσης ἢ γενικά: ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου.

Σίγουρα, καὶ στὰ κείμενα τοῦ Popper ὑποδηλώνεται ὁ στόχος ἐνὸς τέτοιου ἀποκλεισμοῦ, κυρίως μὲ τὴν ἔμφασιν ποὺ δίνεται στὶς δυνατότητες κριτικοῦ ἐλέγχου τῆς ἐμπειρίας καὶ τῆς λογικῆς μέσω τοῦ ὀρθοῦ λόγου, ὅπως καὶ στὴν ἐτοιμό-

τητα απόρριψης τῶν σφαλμάτων. Ἄν ἐδῶ ἐπιμένουμε στὴ διαφορὰ ποὺ ὑπάρχει ἀνάμεσα στὶς ἀπόψεις του καὶ στὴν ἀποφατικὴ ἄποψη ἢ θεώρηση — διαφορὰ ποὺ τὴν ἐντοπίζουμε στὴν προτεραιότητα ἢ ὅχι τῆς χρηστικῆς ἀποτελεσματικότητας — εἶναι γιὰ τὴν σκέψη τοῦ Popper μοιάζει μᾶλλον νὰ κυριαρχεῖ μιὰ ἀντίληψη αὐτονομίας τοῦ μεθοδολογικοῦ στοιχείου: Ἀντίληψη ποὺ δίνει τὸ δικαίωμα νὰ καταλογισθεῖ στὸν Popper ὅτι ἐνδιαφέρεται ἀποκλειστικὰ γιὰ ἓνα εἶδος «προόδου» στὴν ἐπιστήμη ἢ στὴν ἀντιμετώπιση τῶν κοινωνικῶν προβλημάτων ποὺ λειτουργεῖ ὡς αὐτοσκοπὸς — ὅτι συνιστᾷ αὐτοαξία ἢ ἀτέρμονη ἀνασκευὴ (μέσω τῆς κριτικῆς καὶ τῆς ἀπόρριψης τῶν σφαλμάτων) τῶν διαδοχικῶν προτεινόμενων λύσεων, γιὰ χάρη μιᾶς πάντοτε πληρέστερης πρότασης.

Ἡ χρηστικὴ ἀποτελεσματικότητα μιᾶς τέτοιας μεθοδολογικῆς στάσης εἶναι προφανὴς καὶ καθόλου εὐκαταφρόνητη, ἀφοῦ ἀποκλείει (στὰ πλαίσια τῆς μεθόδου) κάθε ἐξουσιαστικὴ ἐπιβολὴ δογματικῶν ἀπόψεων καὶ διασώζει τὴν ἀναθεωρητικὴ ἐτοιμότητα. Ἀφήνει ὅμως ἄλυτο τὸ πρόβλημα τοῦ νοήματος τῆς μεθοδολογικῆς αὐτῆς ἐπιλογῆς, δηλαδὴ τῶν κριτηρίων κοινωνικῆς ἀποδοχῆς της — μετασχηματισμοῦ τῆς θεωρητικῆς μεθόδου σὲ κοινωνικὴ πρακτικὴ. Καὶ ἂν τὸ πρόβλημα τοῦ νοήματος πολώνεται ἀνάμεσα σὲ ἀξιωματικὲς - δογματικὲς βεβαιότητες καὶ στὴν ἀκοινώνητη σχετικότητα ἢ τὴ χρηστικὴ ἀποτελεσματικότητα, τότε ἡ ἀποφατικὴ θεώρηση μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ ὡς ἀντιπρόταση μεθοδολογικῆς ἐπιλογῆς ἱκανὴ νὰ λειτουργήσῃ μὲ τὴ δυναμικὴ τῆς κοινωνικῆς ἀκριβῶς πρακτικῆς.

VI

ΑΠΟΦΑΤΙΚΟΣ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΚΑΙ
ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ

1. Ἐλευθερία ἐπιλογῶν καὶ ἐλευθερία ἀπὸ τὴν ἀλλοτρίωση

Οἱ ἀναλύσεις ποὺ ἐπιχειρήσαμε στὶς προηγούμενες σελίδες πρέπει μᾶλλον νὰ καθιστοῦν σαφὲς τὸ νοηματικὸ περιεχόμενο τοῦ ὅρου ἀποφατικὸς ὀρθολογισμός. Ἄν διακινδυνεύουμε ἐπαναληπτικὰ μιὰ σύνοψη, θὰ λέγαμε ὅτι ἀποφατικὸς εἶναι ὁ ὀρθολογισμὸς ποὺ τὴν ὀρθότητα τῆς λογικῆς δὲν τὴν ἐξαντλεῖ στὸ ὑποκειμενικὸ ἐπίτευγμα συντονισμοῦ τῆς σκέψης μὲ τὴ δομὴ καὶ σύνταξη τῆς πραγματικότητας, οὔτε καὶ ἐντοπίζει τὴ λογικὴ ὀρθότητα ἀποκλειστικὰ σὲ ἀντικειμενικοὺς κανόνες συλλογιστικῆς καὶ ἀποδεικτικῆς διαδικασίας. Ἀποφατικὴ εἶναι ἐκείνη ἡ χρῆση τῆς λογικῆς ποὺ, ἀκριβῶς, ἀπο-φάσκει (ἀρνεῖται) κάθε a priori ὑποκειμενικὴ ἢ ἀντικειμενικὴ λογικότητα καὶ συνάγει τὴν ὀρθότητά της ἀπὸ τὴ δυναμικὴ διευρύνσεως τῶν δυνατοτήτων τῆς σχέσης — τόσο τῆς γνωστικῆς καὶ παραγωγικῆς - δημιουργικῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴ φυσικὴ πραγματικότητα, ὅσο καὶ τῶν σχέσεων κοινωνικῆς συνύπαρξης τῶν ἀνθρώπων. Ἡ μετὰθεση τοῦ προβλήματος τῆς ὀρθότητος ἀπὸ τὴ λογικότητα καθεαυτὴν στὴ λογικότητα ὡς σχέση ἀποκλείει κάθε ἀξιωματικὴ - δογματικὴ ἐκδοχὴ τῆς ὀρθότητος, κάθε ἀντικειμενοποίηση καί, ἐπομένως, κάθε ἐξουσιαστικὴ χρῆση της. Καὶ τοῦτο, γιὰ τὴν κριτή-

ριο τῆς ὀρθότητος εἶναι ἡ δυνατότητα νὰ περι-γράφεται (ὀρίζεται) ἡ γνωστικὴ ἢ παραγωγικὴ σχέση, χωρὶς νὰ ἀναιρεῖται ἡ ἀπροσδιόριστη μοναδικότητα κάθε συγκεκριμένης πραγματοποίησης τῆς σχέσης, χωρὶς δηλαδὴ νὰ ἀλλοτριώνεται ἡ ἐτερότητα τῶν ἐκάστοτε ὄρων τῆς σχέσης. Γι' αὐτὸ καὶ λέμε ὅτι ὁ ἀποφατικὸς ὀρθολογισμὸς ὀρίζει τὴν ἀλήθεια χωρὶς ποτὲ νὰ τὴν ἐξαντλεῖ — ἡ ἀλήθεια δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ὀρθολογικὴ διατύπωσή της. Ἀπαιτεῖται ὅμως ἡ ὀρθολογικὴ διατύπωση, ἀκριβῶς γιὰ νὰ διασώζεται ἡ δυνατότητα τῆς μετὰ λόγου σχέσης — ἡ δυνατότητα νὰ κρίνεται ἡ σχέση μετὰ βάσιν τὴν κοινωνικὴ λειτουργικότητα τῆς λογικῆς κοινοποίησής της καὶ ταυτόχρονα νὰ πειθαρχεῖ ἡ κάθε σχέση στὴ λογικὴ τῆς κοινωνικῆς λειτουργικότητας.

Οἱ συνέπειες ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ἔχει γιὰ τὴν ἐπιστημολογία ἡ ἀποφατικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὀρθολογισμοῦ, διαφαίνονται ἴσως μέσα ἀπὸ τὶς ἀναλύσεις ποὺ προηγήθηκαν (κυρίως στὸ ἀμέσως προηγούμενο κεφάλαιο), θὰ χρειαζόταν ὥστόσο μιὰ εἰδικὴ συστηματικὴ μελέτη γιὰ τὴ διατύπωσή τους. Ἐδῶ τὸ ἀντικείμενό μας δὲν εἶναι καταρχὴν ἡ συστηματικὴ ἐπιστημολογία, ἀλλὰ μιὰ συμβολὴ στὴ διευκρίνιση τοῦ συσχετισμοῦ τῶν ἐκδοχῶν τοῦ ὀρθολογισμοῦ μετὰ τὴν κοινωνικὴ πρακτικὴ. Καὶ στὴν προοπτικὴ αὕτῃ πρέπει νὰ δοῦμε καταληκτικὰ ὀρισμένες ἐνδεικτικὲς συνέπειες ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ἔχει ἡ ἀποφατικὴ ἐκδοχὴ τοῦ ὀρθοῦ λόγου γιὰ τὴν πολιτικὴ εἰδικότερα πράξη.

Ἡ ἀποδοχὴ τῆς ἀποφατικῆς ἐκδοχῆς τοῦ ὀρθοῦ λόγου θὰ μπορούσε καταρχὴν νὰ εἰσαγάγει στὸν χῶρο τῆς πολιτικῆς πράξης μιὰ πρόταση ὀρισμοῦ (τρόπου κατανόησης) τῆς ἐλευθερίας.

Μετὰ τὴ λογικὴ ὁποιασδήποτε καταφατικῆς μεθοδολογίας, τὸ ἀγαθὸ τῆς ἐλευθερίας προσδιορίζεται ὡς ὑποκειμενικὸ κτῆμα καί, ταυτόχρονα, ὡς ἀντικειμενικὴ δυνατότητα. Ἡ καταφατικὴ - ἀντικειμενικὴ ἀξιολόγηση τῆς ἐλευθερίας ὡς ἀγαθοῦ δίνει στὴν ὑποκειμενικὴ διεκδίκηση τῆς ἐλευθερίας χαρακτῆρα κτητικῆς ἀπαίτησης. Καὶ ἡ πολιτικὴ πράξη πρέπει νὰ ἐξασφαλίσῃ τὴν ἐξισορρόπηση τῶν ὑποκειμενικῶν ἀπαιτήσεων καὶ τῶν ἀντικειμενικῶν δυνατοτήτων ἐλευθερίας — ἢ, ὅπως λέμε στὴν καθημερινὴ γλῶσσα: ἡ ἐλευθερία τοῦ ἐνὸς νὰ μὴν παραβιάζῃ τὴν ἐλευθερία τοῦ ἄλλου.

Μέσα στὰ ὅρια τῶν κτητικῶν ἀπαιτήσεων τοῦ ὑποκειμένου ἡ ἐλευθερία δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ παρὰ μόνον ὡς χρηστικὴ δυνατότητα, καὶ ἡ μόνη χρηστικὴ δυνατότητα ποὺ μπορεῖ νὰ ἀποδοθεῖ στὴν ἐλευθερία εἶναι μᾶλλον αὕτῃ τῶν ἐπιλογῶν. Καταφατικὰ προσδιορισμένη ἡ ἐλευθερία, ὡς ὑποκειμενικὸ κτῆμα καὶ ἀντικειμενικὴ δυνατότητα, ἔχει λοιπὸν τὸν χαρακτῆρα μιᾶς δυνατότητας ἐπιλογῶν. Ἀκόμα καὶ ἡ ὑπαρξιστικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἐλευθερίας, ποὺ ἐμφανίστηκε μετὰ ριζοσπαστικὲς κοινωνικὲς ἀπαιτήσεις (τουλάχιστον στὴν περίπτωσι τοῦ γαλλικοῦ ὑπαρξισμοῦ), δὲν ἀφίσταται ἀπὸ αὕτῃ τὴν καταφατικὴ δέσμευση στὸν χαρακτῆρα τῆς ἐλευθερίας ὡς ἐπιλογῆς — καὶ ὁ Sartre ἔδειξε τὴν τραγικότητα τῆς «καταδίκης» ποὺ συνεπάγεται ἡ ἐλευθερία ὡς ἀναπόφευκτη καὶ ἐπιβεβλημένη ἐπιλογή, ὅπου καὶ τὸ μὴ-ἐκλέγειν εἶναι στὴν πραγματικότητα ἡ ἐκλογὴ τοῦ μὴ-ἐκλέγειν¹.

Στὴν πολιτικὴν πράξη ἡ ἐκδοχὴ τῆς ἐλευθερίας ὡς δυνατότητας ἐπιλογῶν μοιάζει νὰ ὀδηγεῖ ὑποχρεωτικὰ σὲ δυὸ βασικὲς μορφὲς μεθοδευμένης πρακτικῆς: Ἡ πρώτη ζητάει νὰ ἐξασφαλίσῃ τὶς προϋποθέσεις μετὰ τὶς ὁποῖες μπορεῖ νὰ ἐκδη-

3. Βλ. *L'être et le néant*, Paris (Gallimard) 1943, σελ. 174, 639-640.

λωθεί ένεργητικά ή άτομική πρωτοβουλία και άνεξαρτησία έπιλογών, κυρίως στον χώρο της κατεξοχήν ανθρώπινης δημιουργικότητας που είναι ή παραγωγή και συνακόλουθα ή οικονομική δραστηριότητα. Ένας τέτοιος στόχος συνεπάγεται αναπόφευκτα τον άνταγωνισμό στη διεκδίκηση και πραγματοποίηση των έπιλογών: Τήν έλευθερία που πρέπει να έχει κάθε άτομο για να «άνέβει» κοινωνικά, να καταλάβει τη θέση άλλων — με αποτέλεσμα το κοινωνικό φαινόμενο που ονομάζουμε ταξικό άγώνα.

Η δεύτερη μεθοδευμένη πρακτική ζητάει να περιορίσει την άτομική πρωτοβουλία και άνεξαρτησία έπιλογών — τον έλεύθερο άνταγωνισμό — προκειμένου να εξασφαλίσει για όλους τη βασική και πρωταρχική έλευθερία, την έλευθερία από την άμεση βιοποριστική ανάγκη που είναι ανασταλτική κάθε δυνατότητας άλλων έπιλογών. Ένας τέτοιος στόχος συνεπάγεται αναπόφευκτα τον παρεμβατισμό της κεντρικής εξουσίας στην κοινωνική ζωή, παρεμβατισμό που θα περιορίσει ή θα καταλύσει ύποχρεωτικά πολλές μορφές άτομικής έλευθερίας, θα εξισώσει όμως τις δυνατότητες όλων για τη θεμελιώδη έλευθερία από την άλλοτρίωση που έπιφέρει ή στέρηση, καταργώντας τον ταξικό άνταγωνισμό.

Τά πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα που παρουσιάζει κάθε μια από τις μορφές αυτές πολιτικής μεθόδευσης και πρακτικής είναι γνωστά — αναλύονται και συζητούνται έναν αιώνα τώρα, στα πλαίσια μιας ατέρμονης αντιδικίας και άναμέτρησης, με παγκόσμιες πια διαστάσεις, που στοιχίζει πολλήν άνελευθερία, πολύ βασανισμό των ανθρώπων, κάποτε και ποταμούς αίμάτων, και άπειλεί να στοιχίσει τελικά τον πυρηνικό άφανισμό της ζωής πάνω στον πλανήτη μας. Οί θεωρητικοί των έπιλογών και οί όργανωτές της πολιτικής έφαρμογής τους μοιάζουν να άγνοούν το άδιέξοδο της πόλωσης,

το οποίο όμως ύφίστανται τραγικά οί λαοί. Άδυνατούν να κατανοήσουν ή να βγάλουν τις συνέπειες από το στοιχειώδες συμπέρασμα αυτής της αντιδικίας — συμπέρασμα που με τη νηφαλιότητα του άπροκατάληπτου μελετητή διατυπώνει ο Popper: "Οτι είναι άδύνατο να διαμορφώσουμε ένα σχέδιο για την κοινωνία, που να είναι οικονομικά συγκεντρωτικό και ταυτόχρονα άτομικιστικό¹, να έπιτρέπει τον άποτελεσματικό κρατικό έλεγχο της οικονομίας (έπομένως και της κοινωνικής άδικίας) και ταυτόχρονα να έλευθερώνει την άτομική πρωτοβουλία και άνεξαρτησία.

Ώστόσο και ο ίδιος ο Popper, όπως και άλλοι «νηφάλιου» μελετητές ή θεωρητικοί της πολιτικής πράξης, δέν άπογοητεύονται τελικά από τις δυνατότητες της καταφατικής έκδοχής του όρθολογισμού, προκειμένου να έπιτευχθεί μια «βήμα-πρός-βήμα κοινωνική μηχανική» έξισορρόπησης ύποκειμένων έλευθεριών και κεντρικού σχεδιασμού του κοινωνικού βίου — με στόχο κυρίως «την άναζήτηση και καταπολέμηση των πιό σοβαρών και πιό έπιτακτικής αντιμετώπισης δεινών της κοινωνίας μάλλον, παρά την άναζήτηση και μαχητική έπιδίωξη του μέγιστου τελικού άγαθού της»². Παρά τις όποιες σδήποτε έπιφυλάξεις, δέν θα μπορούσε κανείς να άπορρίψει εύκολα ούτε τη θεωρητική κατοχύρωση, ούτε τις πρακτικές έφαρμογές μιας τέτοιας πρότασης — που σε κάποιο ποσοστό και από μιάν όρισμένη άποψη έδωσε άξιοπρόσεκτους καρπούς, κυρίως σε χώρες με μακρά παράδοση όρθολογισμού στην άγωγή και νοοτροπία του πληθυσμού τους³. Άλλά δέν

1. Το συμπέρασμα το συνάγει ο Popper από το έργο του F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic System*, Chicago (Public Policy Pamphlets) 1939 — βλ. *The Open Society...*, κεφ. 9, σημ. 4, έλλην. μτφρ. τόμος I, σελ. 467.

2. *The Open Society...*, κεφ. 9, έλλην. μτφρ. τόμος I, σελ. 260.

3. «Υπάρχουν χώρες, για παράδειγμα οί σκανδιναβικές δημοκρατίες, ή Τσε-

θά ήταν μάταιο νά ἀντιτάξει κανείς καί τήν ἀντιπρόταση τοῦ ἀποφατισμοῦ, τουλάχιστον γιά τήν περίπτωση πού ἡ δυναμική τῶν καταφατικῶν «βελτιώσεων» δέν θά μᾶς ἀρκεῖ ἢ θά θελήσουμε ἓνα πιό ριζοσπαστικό μέτρο κριτικῆς ἐγρήγορσης γιά τήν πολιτική ἐξασφάλιση τῆς ἐλευθερίας.

Στήν ἀποφατική προοπτική κατανοοῦμε τήν ἐλευθερία καταρχήν ὡς ἄρνηση τῆς ἀναγκαιότητας. Ἀναγκαιότητα εἶναι ἡ ἐπιβολή στοῦ ὑποκείμενου στοιχείων ζωῆς πού τὸ ἐξουσιάζουν, ἐμποδίζουν τὸ ὑποκείμενο νά εἶναι πλήρως ὁ ἑαυτός του. Σημαίνει ἐπομένως ἡ ἀναγκαιότητα τήν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου (ὑποκειμενική ἢ ἀντικειμενική ἀδυναμία) νά εἶναι αὐτὸ πού εἶναι — σημαίνει τὸν ἐξαναγκασμό του σὲ ἄλλοτρίωση.

Ἡ ἐλευθερία «ἀποφάσκει» τήν ἄλλοτρίωση, ἀναφέρεται στὴ δυναμική ἄρνηση τοῦ ὑποκειμένου νά εἶναι κάτι ἄλλο ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του ἢ, ὅπως θά λέγαμε ἀλλιῶς, ἀναφέρεται ἡ ἐλευθερία στὴ δυναμικὴ πραγματοποίηση τῆς ταυτότητας τοῦ ὑποκειμένου. Εἶναι φανερό ὅτι ὀρίζουμε ἐπίσης ἀποφατικά καί τήν ταυτότητα τοῦ ὑποκειμένου: Σημαίνει τήν ἑτερότητά του ὡς πρὸς κάθε τι πού δέν εἶναι ὁ ἑαυτός του,

χοσλοβακία, ὁ Καναδάς, ἡ Αὐστραλία, ἡ Νέα Ζηλανδία — γιά νά μὴν πούμε τίποτα γιά τίς Ἡνωμένες Πολιτεῖες — στὶς ὁποῖες ἓνας δημοκρατικὸς παρεμβατισμὸς ἐξασφάλισε ὑψηλὸ βιοτικὸ ἐπίπεδο στοὺς ἐργάτες... Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Marx καί μετὰ, ὁ δημοκρατικὸς παρεμβατισμὸς ἔχει κάνει τεράστια βήματα, ἐνῶ ἐξ ἄλλου ἡ βελτιωμένη παραγωγικότητα τῆς ἐργασίας — συνέπεια τῆς κεφαλαιοκρατικῆς συσσώρευσης — ἔχει καταστήσει οὐσιαστικὰ δυνατὴ τὴν ἐξουδετέρωση τῆς ἀθλιότητος. Αὐτὸ δείχνει ὅτι πολλὰ ἔχουν ἐπιτευχθεῖ, παρὰ τὰ ἀναμφισβήτητα τεράστια λάθη πού ἔχουν γίνε· καί θά ἔπρεπε νά ἐνθαρρυνθοῦμε νά πιστέψουμε ὅτι μποροῦν νά γίνουν ἀκόμα περισσότερα. Γιατί πολλὰ ἀπομένουν ἀκόμα νά γίνουν καί πολλὰ νά πάψουν νά ὑπάρχουν. Ὁ δημοκρατικὸς παρεμβατισμὸς δέν μπορεῖ παρὰ μόνο νά μᾶς παράσχει τίς δυνατότητες γι' αὐτοὺς τοὺς στόχους. Ἡ πράξη ἐναπόκειται σὲ μᾶς»: K. Popper, *The Open Society...*, κεφ. 20, ἑλλ. μτφρ. τόμος II, σελ. 276-277.

σημαίνει τὸ μοναδικό, ἀνόμοιο καί ἀνεπανάληπτο τῆς ὑποκειμενικότητας — ὅ,τι κάνει τὸ ὑποκείμενο νά εἶναι αὐτὸ πού εἶναι — δηλαδή τήν ἐλευθερία ἀπὸ κάθε γενικὸ προκαθορισμό, ἐξαρτημένη ὑπαγωγή, μεταβολὴ καί ἀλλοίωση.

Ὁ ἀποφατικὸς προσδιορισμὸς τῆς ὑποκειμενικῆς ταυτότητας ὡς ἀντικειμενικῆς ἑτερότητας δέν εἶναι ἓνα ἀφηρημένο σχῆμα· εἶναι μιὰ θεωρητικὴ ὑποδήλωση τοῦ ἅμεσα ἐμπειρικοῦ γεγονότος ὅτι ἡ φανέρωση τῆς ταυτότητας τοῦ ὑποκειμένου πραγματοποιεῖται μόνο μέσα ἀπὸ τὴ σχέση — τὴν ἀναφορικὴ ἐκείνη πρόσβαση τοῦ ὑποκειμένου στὰ ἀντι-κείμενα (πρόσωπα καί πράγματα) πού τοῦ ἐπιτρέπει νά διαφοροποιεῖται ἀπὸ αὐτὰ καί νά παραμένει ὁ ἑαυτός του. Εἶδαμε σὲ προηγούμενες σελίδες (κυρίως μέσα ἀπὸ κείμενα τοῦ Marx καί τοῦ Lacan) ὅτι ἡ σχέση εἶναι, πολὺ γενικότερα, ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο τὸ ὑποκείμενο πραγματοποιεῖ τὴν ἴδια τὴν ὑπαρξή του, γι' αὐτὸ καί πρέπει νά προσθέσουμε ὅτι μέσα ἀπὸ τὴ σχέση πραγματοποιεῖται ὅχι μόνο ἡ φανέρωση τῆς ταυτότητας τοῦ ὑποκειμένου, ἀλλὰ καί ἡ ἀποτυχία μιᾶς τέτοιας πραγματοποίησης, δηλαδή ἡ ἄλλοτρίωση τοῦ ὑποκειμένου. Μιλάμε τότε γιά σχέση ἐξάρτησης, ὑποταγῆς στὴν ἀναγκαιότητα, σχέση ἐξουσιαστικῆς, ἀνελεύθερης σχέσης.

Στὴν ἀποφατικὴ ἐπομένως προοπτικὴ κατανοοῦμε τήν ἐλευθερία ὡς ἐκείνη τὴ δυναμικὴ τῶν σχέσεων πού διασώζει τὴν ἑτερότητα τοῦ ὑποκειμένου, τὴ δυνατότητά του νά εἶναι ὁ ἑαυτός του. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος, ὅταν στὶς σχέσεις μὲ τίς ὁποῖες πραγματοποιεῖ τὴν ὑπαρξή του (σχέσεις συμβίωσης, παραγωγῆς, κατανάλωσης, ἐρευνας, γνωστικῆς ἢ αἰσθητικῆς ἢ ἐρωτικῆς κοινωνίας, ἰδεολογικοῦ συντονισμοῦ, θρησκευτικῆς ἀναφορᾶς κλπ.) δέν ὑποτάσσεται καί δέν συμμορφώνεται μὲ στοιχεῖα, κανόνες ἢ προστάγματα πού ἐξομοιώνουν τίς ὑποκειμενικὲς διαφορές, ἐντάσσουν καί κατα-

τάσσουν τὸ ὑποκείμενο σὲ γενικευμένα σχήματα ὁμοιομορφοποίησης τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως, τελικὰ οὐδετεροποιοῦν τὴν ὑποκειμενικὴ ἑτερότητα μὲ τὸ νὰ τὴν ὑποτάσσουν σὲ σκοπιμότητες ποικίλων ἀναγκαιοτήτων.

Δυὸ ἀκόμα στοιχεῖα πρέπει νὰ προστεθοῦν σὲ αὐτὴ τὴ συντομογραφικὴ ἀπόπειρα ἀποφατικοῦ ὁρισμοῦ (τρόπου κατανόησης) τῆς ἐλευθερίας:

Πρῶτον, ἡ ἐμπειρικὴ διαπίστωση ὅτι οἱ ἀναγκαιότητες ποὺ ὑποτάσσουν τὸ ὑποκείμενο καὶ ἀλλοτριώνουν τὴν ὑπαρκτικὴ του ἑτερότητα, δὲν εἶναι μόνο ἐξωτερικὲς — δὲν ἐπιβάλλονται ἀπὸ ἀντικειμενικὲς μόνο σκοπιμότητες, ἀπὸ παράγοντες ἐκτὸς τοῦ ὑποκειμένου. Ἡ ὑποκειμενικὴ ἑτερότητα ἀλλοτριώνεται καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς φυσικῆς ὁμοιομορφοποίησης: τῶν ἀπρόσωπων ἐνστικτωδῶν ἀναγκῶν, τῶν μὴ ἐλεγχόμενων παθῶν, τῶν ἀσυνείδητων ὁρμῶν. Εἶναι μιὰ καίρια πτυχὴ τοῦ προβλήματος τῆς ἐλευθερίας ἢ, ἴσως, ἡ ἀφετηρία καὶ βάση τοῦ προβλήματος — ἡ καθημερινὴ ἐμπειρία ἐπιβεβαιώνει ἐμφατικὰ τὸν λόγον τοῦ Ντοστογιέβσκυ ὅτι «δὲν ὑπάρχει παρὰ μιὰ καὶ μόνη οὐσιαστικὴ ἐλευθερία: νὰ ἐλευθερωθεῖ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὸν ἑαυτό του». Ἡ πολιτικὴ πράξις δὲν μπορεῖ, βέβαια, νὰ ὀργανώσει ἢ κατευθύνει τὶς ὑποκειμενικὲς ἀντιστάσεις σὲ αὐτὴ τὴν πρωταρχικὴ ἀνελευθερία καὶ ἀλλοτρίωση. Θὰ εἶναι ὅμως ἀνάπηρα οὐτοπικὴ, ἂν τὴν ἀγνοήσει.

Δεύτερο στοιχεῖο ποὺ πρέπει νὰ προστεθεῖ: Μιλᾶμε γιὰ τὴν ἐλευθερίαν ὡς ἐκείνη τὴ δυναμικὴ τῶν σχέσεων ποὺ διασώζει τὴν ἑτερότητα τοῦ ὑποκειμένου. Μιλᾶμε γιὰ «δυναμική», ἐπομένως γιὰ ἓνα γίγνεσθαι ποὺ δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ παγιωθεῖ σὲ καταφατικούς ὁρισμούς στατικῆς ταύτισης μὲ τὸν ἐπιδιωκόμενο στόχο, σὲ ἰδεατὰ («περφεξιονιστικά») σχή-

ματα. Ἡ δυναμικὴ τῆς ἐλευθερίας προϋποθέτει καὶ συνεπάγεται ὄχι μόνο τὸ ἐπίτευγμα, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀποτυχία, τὴν πρόοδο πρὸς τὸν στόχο, ἀλλὰ καὶ τὴν παλινδρόμηση, τὸ ἀνεκπλήρωτο τοῦ κατορθώματος. Παραμένει δυναμικὴ ἐλευθερίας, ἐφόσον διασώζεται ἡ ἐπίγνωση τῆς ἀποτυχίας, ἡ συνειδητὴ μέτρηση τῶν πραγματικῶν διαστάσεων τῆς ὅποιας ὑποταγῆς. Ἡ κυρίως ἀνελευθερία ἀρχίζει, ὅταν ἡ ὑποταγὴ καὶ ἀλλοτρίωση παύει νὰ συνειδητοποιεῖται ἐνεργά, ὅταν γίνεται παθητικὰ ἀποδεκτὴ καὶ λειτουργεῖ αὐτονόητα. Ὅμως, ὅσο παραμένει ἄθλημα καὶ ἐνεργητικὴ ἐπιδίωξη ἡ ἐλευθερία, ἡ ὅποια ἀποτυχία ἢ παλινδρόμηση ἀνήκει στὸ δυναμικὸ τῆς γίγνεσθαι καὶ γι' αὐτὸ στὴν πράξις πρέπει ἡ ἀποτυχία νὰ γίνεται ἐξίσου σεβαστὴ μὲ τὸ κατόρθωμα.

Στὴν πολιτικὴ συγκεκριμένα πράξις μιὰ τέτοια ἐκδοχὴ τῆς ἐλευθερίας θὰ μπορούσε νὰ ὀδηγήσει στίς ἀκόλουθες ἐνδεικτικὲς ἐφαρμογές:

α. Τὸ αἶτημα τῆς «ἄμεσης δημοκρατίας»

Μιὰ πολιτικὴ πρακτικὴ ποὺ ἀποβλέπει στὸ ἄθλημα τῆς ὑποκειμενικῆς ἐλευθερίας μέσα ἀπὸ τὴ δυναμικὴ τῶν σχέσεων, μεθοδεύει καταρχὴν τὴν καθολικότερη δυνατὴ συμμετοχὴ τῶν πολιτῶν στὴν εὐθύνη τοῦ κοινοῦ βίου. Δὲν εἶναι αὐτὴ μιὰ μετοχὴ μόνο στὴν εὐθύνη ἐπιλογῶν, εἶναι πρῶτιστα μιὰ εὐθύνη σχέσεων μέσα ἀπὸ τὶς ὁποῖες πραγματοποιεῖται καὶ φανερόνεται ἡ ὑποκειμενικὴ ἑτερότητα, ἐνῶ ταυτόχρονα κρίνεται ἡ γνησιότητα, δηλαδὴ ἡ κοινωνικὴ λειτουργικότητα αὐτῆς τῆς πραγματοποίησης — κρίνεται ἡ τυχὸν ἀλλοτρίωση τῆς ὑποκειμενικῆς ἑτερότητας ἀπὸ ἀναγκαιότητες ἢ σκοπιμότητες

δεσμευτικές της ελευθερίας. Μέτρο για τὸν κριτικὸ ἔλεγκο τῆς ἀλλοτρίωσης εἶναι ἡ διαστολὴ ἀνάμεσα στὴ μετοχὴ ὡς δυναμικὴ σχέσεων (ὡς ἀνάληψη ὑποκειμενικῆς εὐθύνης γιὰ τὴ συνολικὴ πραγματοποίηση τοῦ κοινωνικοῦ βίου) καὶ στὴ μετοχὴ ὡς διεκδικητικὴ παρέμβαση ἢ μεθόδευση μεροληπτικῶν ἀπαιτήσεων.

Ὅπως δὲποτε, ἡ καθολικὴ μετοχὴ τῶν πολιτῶν στὴν εὐθύνη γιὰ τὸν κοινὸ βίον προϋποθέτει κάποια ἀντικειμενικὰ δεδομένα ὅχι πάντοτε ἐφικτά: κυρίως ὀλιγάνθρωπες ὁμάδες συμβίωσης — περιορισμένες κοινότητες μὲ σχετικὴ αὐτονομία παραγωγικῶν πόρων ἐπιβίωσης. Ἀλλὰ ἀκριβῶς ὁ θεσμὸς τῶν κοινοτήτων, ἡ δυνατότητα αὐτοδιοίκησης καὶ ὀργάνωσης τῆς παραγωγῆς μὲ τὴ συμμετοχὴ ὅλων τῶν ἐνήλικων μελῶν τῆς κοινωνικῆς ὁμάδας στὴ λήψη τῶν ἀποφάσεων καὶ μὲ λογοδοσίαν τῶν ἐκλεγμένων ἐκτελεστῶν καὶ διαχειριστῶν τῆς λαϊκῆς ἐντολῆς στὴν ὀλομέλεια τῆς κοινότητος, εἶναι ὁ ζητούμενος στόχος τῶν θεσμικῶν ἐπιδιώξεων (καὶ ταυτόχρονα μέτρο ἢ κριτήριον) μιᾶς πολιτικῆς ποὺ θέλει νὰ ὑπηρετήσει τὴν ἀποφατικὴν (ὅπως ἐδῶ τὴν ὀνομάζουμε) ἐκδοχὴ τῆς ελευθερίας. Σίγουρα, εἶναι μιὰ πολιτικὴ ποὺ δὲν ἐξαντλεῖται στὴν ἐξασφάλιση τῆς ἐπιβίωσης ἢ καὶ τῆς εὐζωίας τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι εἶναι λιγότερο πραγματιστικὴ. Γιατὶ δὲν εἶναι καθόλου ἀφηρημένος ἢ «ἰδεαλιστικὸς» στόχος ἐκείνη ἡ ποιότητα ζωῆς ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν ὀρίμανση τοῦ αἰτήματος τῆς ελευθερίας καὶ ἀποβλέπει σὲ ἀνθρώπους ποὺ ἀρνοῦνται τὴ νηπιότητα τῆς προστατευτικῆς ἐξάρτησης — ἀρνοῦνται νὰ ἐκχωροῦν τὴν εὐθύνη (καὶ τὴ διακινδύνευση ποὺ συνεπάγεται) γιὰ τὸν προκαθορισμὸ τῶν σχέσεων στὶς ὁποῖες οἱ ἴδιοι θὰ ἐνταχθοῦν.

Ἡ μέγιστη δυνατὴ αὐτονόμηση τῶν κοινοτήτων — ἡ ἀρχὴ τῆς «ἄμεσης δημοκρατίας» ὅπως συνήθως τὴν ἀποκαλοῦμε —

δὲν εἶναι κάτι καινούργιο, εἶναι μιὰ ἀρχὴ γνωστὴ καὶ μᾶλλον χαρακτηρισμένη ὡς ἀθεράπευτα οὐτοπικὴ. Καὶ θὰ παραμείνει οὐτοπικὴ, ὡς τὴ στιγμὴ ποὺ θὰ ἀποτελέσει θεμελιῶδες καὶ τόσο ἐπιτακτικὸ αἶτημα, ὥστε νὰ προσλάβει τὴ δυναμικὴ τῆς ἐπαναστατικῆς ἐπιδίωξης — δηλαδὴ ὡς τὴ στιγμὴ ποὺ ἓνας μεγάλος ἀριθμὸς ἀνθρώπων θὰ συνειδητοποιήσει τὴν ἀπόλυτὴ προτεραιότητα τοῦ αἰτήματος καὶ θὰ τὸ διεκδικήσει ἀδιαφορώντας γιὰ τὶς θυσίες ποὺ θὰ ἀπαιτηθοῦν.

Ἡ δυναμικὴ τῆς ἐπαναστατικῆς ἐπιδίωξης δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ περιορίζεται μόνο στὴ διεκδικητικὴ ἀναμέτρηση διαφοροποιημένων συλλογικῶν ἀπαιτήσεων ἐξασφάλισης (καὶ μάλιστα σὲ ἀναμέτρηση προκαθορισμένη ἀπὸ ἀδυσώπητους νόμους ἱστορικῆς ἀναγκαιότητας). Κι ὅμως αὐτὴ ἀκριβῶς εἶναι ἡ ἀντίληψη γιὰ τὴν ἐπανάσταση ποὺ προκύπτει μὲ συνέπεια ἀπὸ τὴν καταφατικὴ ἐκδοχὴ τῆς ελευθερίας ὡς ὑποκειμενικοῦ κτήματος καὶ ἀντικειμενικῆς δυνατότητας. Ἡ στράτευση σὲ μιὰ τέτοια ἐπαναστατικὴ πρακτικὴ ὑπακούει στὴ λογικὴ τῶν διεκδικήσεων ἐξασφάλισης, καὶ ἡ λογικὴ αὐτὴ δὲν ἀντιφάσκει οὔτε στὴ συλλογικότητα τῶν ἀπαιτήσεων, οὔτε στὴν ὀργανωμένη ἐπιδίωξή τους. Ἀντίθετα, ὁ χαρακτήρας ἐξασφάλισης εἶναι ποὺ ὑποτάσσει συχνὰ τὴν ἐπαναστατικὴ λογικὴ στὴ διαλεκτικὴ τῆς ἐναλλαγῆς «σωτήρων» τοῦ λαοῦ, δηλαδὴ τῆς μεταλλαγῆς τυράννων¹.

1. «Σὲ ὅλες τὶς ἐπαναστάσεις τῆς ἱστορίας, σὲ ὅλους τοὺς ταξικοὺς ἀγῶνες ἀνάμεσα στὴν καταπιεζόμενη καὶ τὴν κυρίαρχη τάξη, ποτὲ ἡ τάξη τῶν καταπιεζομένων δὲν ἔφτασε στὴν ἐξουσία. Ἡ ἐπανάσταση τελειώνει πάντα μὲ τὴν κατάκτηση τῆς ἐξουσίας ἀπὸ μιὰ τρίτη τάξη. Οἱ μακρόχρονοι ἀγῶνες τῶν σκλάβων ἐναντίον τῶν δουλοκτητῶν δὲν κατέληξαν στὴ νίκη τῶν σκλάβων, ἀλλὰ στὴν ἐγκαθίδρυση τῆς φεουδαρχίας. Ὁ ἀγῶνας τῶν δουλοπαροίκων ἐναντίον τῶν φεουδαρχῶν δὲν τέλειωσε μὲ νίκη τῶν δουλοπαροίκων, ἀλλὰ μὲ τὴ νίκη τῆς ἀστικῆς τάξης καὶ οἱ ἀγῶνες τῶν ἐργατῶν ἐναντίον τῆς ἀστικῆς τάξης δὲν κατέληξε σὲ νίκη τῶν ἐργατῶν, ἀλλὰ, στὴ Σοβιετικὴ Ἐνωση τουλάχιστον, στὴ μονοπωλῆση τῆς ἐξουσίας

Στην προοπτική της αποφατικής έκδοχης της ελευθερίας μιλάμε για επαναστατική δυναμική και έννοοῦμε εκείνη την έκρηξη συντονισμού των απαιτήσεων για δημιουργική ανάπλαση των κοινωνικών σχέσεων, που ξεκινάει από την ώριμανση του αιτήματος της ελευθερίας και μόνο. Αφετηριακή απαίτηση είναι ή καθολικότερη δυνατή διεύρυνση της εμβύνης των σχέσεων που συγκροτούν και δομούν τον κοινό βίο, ή μετοχή του κάθε πολίτη σε αυτή την εμβύνη. Ακόμα και οι μορφές της επαναστατικής πρακτικής για τη διεκδίκηση αυτής της μετοχής έχουν την απροσδιοριστία της δυναμικής των σχέσεων — αν το πρώτο μέλημα είναι, πραγματικά, ή διάσωση της υποκειμενικής ετερότητας των όσων αναλαμβάνουν την επαναστατική διεκδίκηση. Η επανάσταση είναι ή εσχατή δυνατότητα δημιουργικών αναμορφώσεων του κοινωνικού βίου, δυνατότητα «έκρηξης» της συλλογικής φαντασίας και δημιουργικότητας, όταν έχουν εξαντληθεί όλες οι μεθοδεύσεις των διεκδικήσεων και κάθε προγραμματισμός των απαιτήσεων. Γι' αυτό και είναι τουλάχιστον αντιφατικό να δεσμεύουμε και την επαναστατική δυναμική σε όρθολογικό έλεγχο και προκαθορισμένες μορφές εξέγερσης, να θέλουμε να υποτάξουμε τη δημιουργική απροσδιοριστία της επαναστατικής έκρηξης σε μιάν *a priori* μεθοδολογία και πρακτική. Αν κάποτε συνειδητοποιηθεί ευρύτερα το τίμημα αλλοτρίωσης της υποκειμενικής ετερότητας που καταβάλλεται για να υποταχθεί σε όρθολογικό έλεγχο ακόμα και ή επαναστατική διεκδίκηση, τότε είναι δυνατό να προσλάβει ή επανάσταση

από μια τεχνοκρατία»: Roger Garaudy, *L'Alternative*, Paris (Robert Laffont), έλλην. μτφρ. Β. Καπετανγιάννη, Αθήνα (Όλκος) 1973, σελ. 65. — Πρβλ. και τη δραματική (σε δράμα) αποτύπωση αυτής της διαπίστωσης στο περίφημο σενάριο του J.-P. Sartre, *L'engrenage*, Paris (Nagel) 1948.

μορφές δυναμικής πρακτικής που θα ήταν τόσο μάταιο να επιχειρήσουμε τον καταφατικό προκαθορισμό τους, όσο είναι μάταιος κάθε προκαθορισμός των απροϋπόθετων δημιουργικών φανερώσεων.

Είπαμε πιο πάνω ότι ή διαλεκτική της μεταλλαγής τυράνων είναι μια έμμεση συνέπεια από τη δέσμευση της επαναστατικής πράξης στην καταφατική έκδοχή της ελευθερίας. Πρέπει να προσθέσουμε ότι ή ίδια αυτή έκδοχή μπορεί να μεταβάλει ακόμα και την αποδέσμευση των ατομικών επιλογών σε μέσο καταδυνάστευσης του ατόμου. Το έδειξε ο Marcuse παρατηρώντας με πολλήν όξυδέρκεια ότι ή έκδοχή της ελευθερίας ως δυνατότητας επιλογών μπορεί να μετατραπεί σε «πανίσχυρο έργαλειό της εξουσίας»¹. Στα πλαίσια της «κοινωνίας της άφθονίας» ή εξουσία προσφέρει στο άτομο σχεδόν απεριόριστες δυνατότητες επιλογών αυτοκατοχύρωσης. Αλλά αυτή ή προσφορά, που είναι κεντρική επιδίωξη της κοινωνικής ζωής, συνεπάγεται (αν δεν προϋποθέτει) και τη μέγιστη δυνατή διεύρυνση του όρθολογικού ελέγχου — τουλάχιστον στον προγραμματισμό και τη μεθόδευση της επάρ-

1. «Η ελεύθερη επιλογή μεταξύ μιας πληθώρας αγαθών και υπηρεσιών δεν σημαίνει ελευθερία, όταν αυτά τα αγαθά και οι υπηρεσίες συντηρούν τους κοινωνικούς ελέγχους πάνω σε μια ζωή μόθου και φόβου... Στην προηγμένη βιομηχανική κοινωνία ο κοινωνικός έλεγχος απαιτεί την κυρίαρχη ανάγκη για σπάταλη παραγωγή και κατανομή, καθώς και για σπάταλη κατανάλωση... Απαιτεί την ανάγκη διατήρησης άπατηλών ελευθεριών: ενός ελεύθερου ανταγωνισμού κατευθυνόμενων τιμών, ενός ελεύθερου τύπου που αυτολογοκρίνεται, της ελεύθερης επιλογής ανάμεσα στα προσφερόμενα μοντέλα και μάγκες. Κάτω από την κυριαρχία ενός καταπιεστικού συνόλου, ή ελευθερία μπορεί να γίνει ένα πανίσχυρο έργαλειό της εξουσίας»: Από ανακοίνωση του H. Marcuse στο πέμπτο Διεθνές Συνέδριο Κοινωνιολογίας, Washington D.C. 1962. Ανατυπώθηκε στο: Kurt Lenk, *Ideologie*, Darmstadt u. Neuwied (Hermann Luchterhand Verl.) 1972. Έλλην. μτφρ. Αικ. Λιάπτη, περιοδ. «Δευκαλίων», τεύχος 19/Σεπτ. 1979 (το παραπάνω απόσπασμα είναι από τη σελ. 322).

κειας τῶν ἐπιλογῶν. Πρόκειται γιὰ τὸν ὀρθολογισμό τῆς ἀποτελεσματικότητος πὺ προγραμματίζει καὶ μεθοδεύει τὴν ἐπιλογή ὡς ἀτομικὴ ἐξασφάλιση: Παγιώνει τὸν ἐγωκεντρισμὸ τῆς ἀπαίτησης, ἀναιρεῖ τὴ δυναμικὴ τῆς σχέσης, ἀρνεῖται τὴ διακινδύνευση τοῦ ἀθλήματος γιὰ τὴ διάσωση τῆς ὑποκειμενικῆς ἐτερότητας, παράγει καὶ συντηρεῖ τὴν ἐσχατὴ μορφή ἀλλοτρίωσης: τὴν οὐδετεροποίηση τοῦ ἀνθρώπου σὲ καταναλωτικὴ μονάδα.

Ἄλλὰ καὶ τὸ «προοδευτικὸ» αἶτημα τῆς ἐξίσωσης τῶν δυνατοτήτων γιὰ ἀτομικὴ κατοχύρωση, μὲ τελικὸ σκοπὸ τὴν ἐξάλειψη τῶν διεκδικητικῶν ἀναμετρήσεων καὶ τὴ δημιουργία μιᾶς «ἀταξικῆς κοινωνίας», δὲν παύει νὰ εἶναι ἐγκλωβισμένο στὴν ἴδια «πίστη» γιὰ τὴν ἀποτελεσματικότητα τοῦ ὀρθολογικοῦ ἐλέγχου, καὶ ἐπομένως παγιδευμένο στὶς ἴδιες προϋποθέσεις ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου¹. Καὶ δὲν εἶναι κἀν ἀνάγκη νὰ ἐκτεθοῦν ἀναλυτικὰ οἱ εἰδικότερες στὴν περίπτωσιν αὐτὴ ἐφαρμογές τοῦ ὀρθολογικοῦ ἐλέγχου — συχνὰ ἐφιαλτικὲς σὲ ἀπανθρωπία καὶ βανανυσότητα. Γιατὶ εἶναι συνεπεῖς φάσεις ἢ πτυχές τῆς ὀρθολογικῆς μεθόδευσης καὶ δικαιώνονται πάντοτε μὲ τὴ λογικὴ τῆς ἀποτελεσματικότητος. «Δὲν γίνεται ὁμελέτα χωρὶς νὰ σπάσετε αὐγά», ἔλεγε ὁ Λένιν, συνοψίζοντας ἐπιγραμματικὰ αὐτὴ τὴ λογικὴ. Ἄλλὰ τὸ ποιὸς ἔχει τὴ θέση τοῦ αὐγοῦ πὺ πρέπει νὰ σπάσει, καὶ ποιὸς χειρίζεται (ἢ ἀπὸ ποῦ ἀντλεῖ) τὴν ἐξουσία νὰ ἀποφασίζει γιὰ τὴν ὁμελέτα συντρίβοντας τὰ αὐγά, αὐτὰ ὅλα δὲν συζητοῦνται, οὔτε ὑπόκεινται σὲ ὀρθολογικὸ ἔλεγχον. Ἀποφασίζονται «ἐν ὀνόματι τοῦ λαοῦ» καὶ ἐρήμην τοῦ λαοῦ — ἡ λογικὴ τῆς

1. Βλ. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, σελ. 445 κ.ε.: *Immanente Kritik am Marxismus*. — C. Castoriadis, D. Cohn-Bendit et le public de Louvain-la-neuve, *De l'écologie à l'autonomie*, Paris (Seuil) 1981, ἑλλην. μτφρ. (Κέδρος) 1981, σελ. 18.

ἀποτελεσματικότητος δὲν ἐπιτρέπει τὴν πολυτέλεια τῆς μετοχῆς τῶν πολλῶν στὴν εὐθύνη τῶν ἀποφάσεων, τίς ἀναστολές τοῦ κριτικοῦ ἐλέγχου, τὴν ἀπελευθέρωση τῆς δυναμικῆς τῶν σχέσεων, τὸν σεβασμὸ τῆς ὑποκειμενικῆς ἐτερότητας. Τελικὰ, εἶναι ἡ καταφυγὴ στὴ μεταφυσικὴ τοῦ ντετερμινισμοῦ πὺ θεμελιώνει καὶ δικαιώνει τὸ «προοδευτικὸ» αἶτημα.

Ὅμως, ὅσο εὐρύτερα γίνεται συνειδητὴ ἡ ἀναπόφευκτη ἀπανθρωπία τῆς καταφατικῆς ἐκδοχῆς τοῦ ὀρθολογισμοῦ στὴν πολιτικὴ πράξη, τόσο μεγαλύτερη εἶναι ἡ ἐλπίδα ἀλλαγῆς τοῦ προσανατολισμοῦ μας, ἡ ἐλπίδα γιὰ τὴν ἐμφάνιση τῆς ἐπαναστατικῆς δυναμικῆς τοῦ ἀποφατικοῦ αἰτήματος. Μὲ τὰ δεδομένα τῆς πόλωσης πὺ δημιουργεῖ ἡ λογικὴ τῆς ἀποτελεσματικότητος ἀνάμεσα στὴν ἐλευθερία τῶν ἐπιλογῶν καὶ στὴν ἐξίσωσή τους, γίνεται ἀμεσότερα ἐφικτὸς ὁ κριτικὸς ἔλεγχος τουλάχιστον τοῦ προοδευτικοῦ χαρακτήρα τῶν πολιτικῶν αἰτημάτων. Καὶ μέσα ἀπὸ τὸν κριτικὸ ἔλεγχον — μὲ τὰ κριτήρια τῆς ἀμεσης κοινωνικῆς καὶ ἱστορικῆς ἐμπειρίας — εἶναι δυνατό νὰ καθαρθεῖ ἡ ἔννοια τῆς προόδου ἀπὸ μυθοπλασίες καὶ καπηλεῖες ὀρθολογικῆς σκοπιμότητος (νὰ πάψει νὰ συμβιβάζεται τὸ προοδευτικὸ αἶτημα μὲ τὴν ἀνελευθερία καὶ τὴν ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου). Ὁ ἐμπειρικὸς κριτικὸς ἔλεγχος εἶναι ἡ ἐλπίδα γιὰ τὴν ἐμφάνιση τῆς δυναμικῆς τοῦ ἀποφατικοῦ αἰτήματος τῆς ἐλευθερίας — νὰ κριθεῖ καὶ νὰ συνειδητοποιηθεῖ τὸ ἐνδεχόμενο προόδου πὺ ἐκπροσωπεῖ τὸ αἶτημα τῆς «ἀμεσης δημοκρατίας», τῆς ἀποκέντρωσης καὶ αὐτοδιαχείρισης, τὸ αἶτημα τῆς ἀπόλυτης προτεραιότητος τῶν προσωπικῶν σχέσεων καὶ τοῦ ἀθλήματος τῆς μετοχῆς στὴν κοινωνικὴ εὐθύνη.

Βέβαια, τὸ αἶτημα τῆς «ἀμεσης δημοκρατίας» δὲν τὸ ἀγνοεῖ καὶ ἡ καταφατικὴ λογικὴ τῆς ἐλευθερίας τῶν ἐπιλογῶν

— αντίθετα, προσπαθεῖ νὰ τὸ ἐντάξει στὴ δική της στρατηγική τῶν μεθοδευμένων ὀρθολογικῶν ρυθμίσεων. Ἐτσι τὸ αἷτημα παίρνει τὴ μορφή τοῦ προβλήματος ἐξισορρόπησης τῶν δικαιωμάτων καὶ ἀρμοδιοτήτων μιᾶς ἀναπόφευκτης κεντρικῆς διοίκησης καὶ τῶν ἀντίστοιχων δικαιωμάτων καὶ ἀρμοδιοτήτων τῆς τοπικῆς αὐτοδιοίκησης. Καὶ πρέπει ἐδῶ νὰ ποῦμε (αὐτὸ ποὺ μὲ ἀφορμὴ τὶς προτάσεις τοῦ Porper σημειώσαμε καὶ πιὸ πάνω) ὅτι οἱ θεμελιώδεις ἐπιφυλάξεις γιὰ τὴν καταφατική ὀρθολογική μέθοδο δὲν σημαίνουν καὶ a priori ὑποτίμηση τοῦ νοήματος μιᾶς τέτοιας προσπάθειας γιὰ ἐξισορρόπηση, οὔτε τῶν ὅσων καρπῶν ἔχει δώσει ἢ μπορεῖ νὰ δώσει — κάθε a priori ὑποτίμηση ὑπακούει ἐπίσης στὴν ἀπολυτοποίηση τῆς καταφατικῆς λογικῆς, ἀρνεῖται τὴν κοινωνική δυναμική ποὺ μπορεῖ νὰ διασώζεται ἀκόμα καὶ μέσα ἀπὸ τὴν καταφατική μεθόδευση. Ὁφείλουμε ὥστόσο νὰ ἐπισημάνουμε τὴ διαφορὰ τῆς προοπτικῆς ποὺ ὑποδηλώνει τὸ ἀποφατικὸ αἷτημα.

Στὴν προοπτικὴ τοῦ ἀποφατικοῦ αἷτήματος, ὁ ρόλος μιᾶς κεντρικῆς ἐξουσίας ποὺ ἀναπόφευκτα (μέσα στὰ γνωστὰ ὡς σήμερα σχήματα κοινωνικο-πολιτικῶν ἐνοτήτων) συντονίζει τὶς ἐπιδιώξεις τῶν αὐτοδιοικουμένων κοινοτήτων — τὴν κοινὴ ἀνάγκη προστασίας ἀπὸ ἐξωτερικὲς ἐπιβουλές, τὶς ἀπαιτήσεις ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ καλύψει ἡ παραγωγικὴ δυναμικὴ κάθε κοινότητας, τὴν ἀνάγκη ἐλέγχου συλλογικῶν οικονομικῶν δραστηριοτήτων, παροχῆς γενικῶν ὑπηρεσιῶν (συγκοινωνίες, ἐνέργεια, πιστωτικὸ σύστημα κ.τ.θ.), παρεμβατισμοῦ σὲ διαδικασίες συλλογικῶν διαπραγματεύσεων, κλπ. — ὁ ρόλος λοιπὸν αὐτὸς τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας εἶναι λειτουργικὸς καὶ ὑπηρετικὸς τῆς αὐτονομίας τῶν κοινοτήτων, ὅχι τυπικὸς καὶ μὲ αὐτοτελὴ σκοπιμότητα. Ἡ λειτουργικότητα τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας κρίνεται ὅχι καταρχὴν ἀπὸ τὴν ἀποτελεσμα-

τικότητά της καθεαυτὴν (μιὰ τυπικὴ ἀποτελεσματικότητα), ἀλλὰ καταρχὴν ἀπὸ τὴ συμβολή της στὴν ἐξασφάλιση καὶ διευκόλυνση τῆς πληρέστερης δυνατῆς αὐτοδιοίκησης καὶ αὐτοδιαχείρισης τῶν κοινοτήτων. Ἐπομένως, εἶναι μέσα στὸν ρόλο τῆς κεντρικῆς διοίκησης νὰ μὴν παραβιάζει, ἀλλὰ πραγματικὰ νὰ συντονίζει, νὰ ἐξασφαλίζει καὶ νὰ ὑπηρετεῖ τὴν ἐκφρασμένη θέληση τῶν τοπικῶν κοινοτήτων.

Ὅπως δὴποτε, οἱ διατυπώσεις αὐτὲς ἐπισημαίνουν ἀπλῶς ἓνα στόχο κοινωνικῆς δυναμικῆς (ἢ καὶ μόνο τὸ νόημά της), γι' αὐτὸ καὶ εἶναι ὑπερβολικὰ γενικὲς καὶ ἀπλουστευτικὲς στὴ σχηματοποίησή τους. Δὲν συνιστοῦν δεοντολογία καὶ δὲν φιλοδοξοῦν νὰ καθορίσουν πολιτικὴ πρακτικὴ — θὰ ἦταν ἀπόπειρα ἀσυμβίβαστη μὲ τὸ ἀποφατικὸ αἷτημα, ἀλλὰ καὶ τελείως ἐξωπραγματικὴ μέσα στὰ σημερινὰ δεδομένα τοῦ κοινωνικο-πολιτικοῦ χώρου. Τὰ δεδομένα αὐτὰ δὲν μεταβάλλονται μὲ τὴ διατύπωση δεοντολογικῶν προτάσεων, οὔτε καὶ μὲ τὸν θεωρητικὸ καθορισμὸ μιᾶς ἄλλης πολιτικῆς πρακτικῆς. Μεταβάλλονται μόνο ὀργανικά, ὅταν διαφοροποιηθοῦν οἱ ἀνάγκες τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου καὶ ἀναπτυχθεῖ μιὰ καινούργια κοινωνικὴ δυναμικὴ ποὺ θὰ στοχεύει στὴν ἐκανοποίηση αὐτῶν τῶν διαφορετικῶν ἀναγκῶν.

Γιατί, σίγουρα, μιὰ ὀρισμένη κοινωνικὴ δυναμικὴ (ἡ δυναμικὴ τῆς ὀρθολογικῆς «ἀνάπτυξης» τῶν παραγωγικῶν πόρων καὶ τῶν καταναλωτικῶν ἐπιλογῶν) διαμόρφωσε καὶ τὰ σημερινὰ δεδομένα τοῦ κοινωνικο-πολιτικοῦ χώρου: Ἡ ραγδαία ἰσχυροποίηση τοῦ ρόλου τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας στὶς σύγχρονες κοινωνίες προέκυψε ἀπὸ ὀργανικὲς ἀνάγκες ἐλέγχου τῆς ἰδιωτικῆς καὶ ὀργανωμένης (ἐταιρικῆς καὶ συνεταιρικῆς) δραστηριότητας στὸν τομέα τῆς παραγωγῆς καὶ γενικότερα τῆς οἰκονομίας, ἀνάγκες παρεμβατισμοῦ γιὰ τὴν ἐξι-

σορρόπηση τῶν ὀργανωμένων συμφερόντων κοινωνικῶν ομάδων (ἐπαγγελματιῶν, συνεταιρισμῶν, παραγωγῶν, καταναλωτῶν, ἐργατικῶν συνδικάτων), ἀνάγκες ρυθμίσεως τῆς ἀγορᾶς, ἐλέγχου τῶν τιμῶν καὶ τῶν ἀμοιβῶν, δημιουργίας ἐπιστημονικῆς καὶ ἐρευνητικῆς ὑποδομῆς, ἀξιοποίησης τῶν ἐνεργειακῶν πηγῶν καὶ ἐπομένως συγκρότησης δημόσιων ἐπιχειρήσεων βιομηχανικῶν καὶ ἐμπορικῶν, κλπ.

Μὲ ἀνάλογο τρόπο θὰ προκύψουν σχετικὰ ἢ καὶ ριζικὰ διαφορετικὲς ἀνάγκες ποὺ θὰ σχετικοποιήσουν καὶ περιορίσουν δραστικὰ τὸν ρόλο τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας, ὅταν ἡ κοινωνικὴ δυναμικὴ στραφεῖ στὴν ἐπιδίωξη τοῦ στόχου τῆς ἀάμεσης δημοκρατίας», τῆς ἀποκέντρωσης καὶ αὐτοδιαχείρισης, τῆς ἀπόλυτης προτεραιότητος τῶν προσωπικῶν σχέσεων καὶ τοῦ ἀθλήματος τῆς μετοχῆς στὴν κοινωνικὴ εὐθύνη. Ἡ διασάφηση τοῦ στόχου, ἡ ἀπόφραξη τῶν προσβάσεων γιὰ τὴ συνειδητοποίησή του, ἡ ἀξιολόγηση τῶν ἀναγκῶν καὶ ἡ διαμόρφωση κριτηρίων γι' αὐτὴ τὴν ἀξιολόγηση, μᾶλλον ἐξαντλοῦν τὰ ὅρια τῆς φιλοσοφικῆς συμβολῆς στὴ φανέρωση τοῦ νοήματος τῆς πολιτικῆς πράξης. Ἄν τὰ ὅρια αὐτὰ ὑπερβαθοῦν, ὁ φιλόσοφος λόγος κινδυνεύει νὰ ἀλλοτριωθεῖ, νὰ ὑποταχθεῖ στὴν καταφατικὴ λογικὴ a priori ἀναγκαιοτήτων καὶ σκοπιμοτήτων, νὰ μεταβληθεῖ σὲ στρατευμένη ἰδεολογία ποὺ λειτουργεῖ μὲ τὶς ἀρχές τῆς ἐμπορευματικῆς ἀποτελεσματικότητος —τὶς ἴδιες ἀρχές μὲ τὶς ὁποῖες μεθοδεύεται καὶ ἡ διαφημιστικὴ ἐπιβολὴ ἐνὸς προϊόντος στὴν καταναλωτικὴ ἀγορά—, δηλαδὴ νὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ τὸ κατεξοχὴν στοιχεῖο ταυτότητάς του: τὸν κριτικὸ ἔλεγχον.

β. Παραγωγικὴ διαδικασία καὶ ὑποκειμενικὴ ἑτερότητα

Μιὰ πολιτικὴ πρακτικὴ ποὺ ἀποβλέπει στὸ ἄθλημα τῆς ὑποκειμενικῆς ἐλευθερίας μέσα ἀπὸ τὴ δυναμικὴ τῶν σχέσεων, μεθοδεύει τὶς προϋποθέσεις ὥστε ἡ πράξη τῆς παραγωγῆς νὰ ἐπιτρέψει στὸν ὅποιο συντελεστή της τὴ δημιουργικὴ φανέρωση τῆς ὑποκειμενικῆς του ἑτερότητας. Ἡ διατύπωση αὐτὴ ἐπισημαίνει καὶ πάλι ἓναν ἰδανικὸ στόχο, ποὺ πρέπει νὰ δοῦμε σὲ τί ποσοστὸ μπορεῖ νὰ θεμελιώσῃ τὴ ρεαλιστικὴ δυναμικὴ κοινωνικοῦ αἰτήματος.

Ἡ ἀποφατικὴ ἐκφορὰ τοῦ αἰτήματος διευκολύνει ὅπωςδῆποτε μιὰ καταρχὴν κοινὴ ἀποδοχὴ του: Τὸ ζητούμενο εἶναι, νὰ μὴν ἀλλοτριῶναι τὸν ἄνθρωπο ἡ παραγωγικὴ του ἐργασία. Καὶ στὸν καθορισμὸ τῆς ἀλλοτρίωσης ἡ ἀνάλυση τοῦ Marx παραμένει ὅχι μόνο καίρια (καὶ ἱστορικὰ ἢ γονιμότερη), ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἀναντίρρητη: Τὸν ἄνθρωπο τὸν ἀλλοτριῶναι ἡ ἀπουσία τοῦ στοιχείου τῆς προσωπικῆς δημιουργίας στὴν παραγωγικὴ πράξη. Ὅταν ἡ ἐργασία δὲν εἶναι ἐκφραση τῆς ἐλεύθερης δημιουργικότητος τοῦ ἀνθρώπου, τότε ὁ ἐργάτης τὴν αἰσθάνεται σὰν κάτι ξένο πρὸς τὸν ἑαυτό του: τοῦ ἀφαιρεῖ τὴ δυνατότητα νὰ εἶναι ἔμπρακτα ὁ ἑαυτός του, νὰ κερδίζει μὲ τὴν ἐργασία του τὰ μέσα ἐπιβίωσης χωρὶς νὰ ἀπεμπολεῖ τὴν ὑποκειμενικὴ του ἑτερότητα¹.

Ἄλλὰ ἡ ἀποφατικὴ ἐκφορὰ τοῦ αἰτήματος δὲν ἐξαντλεῖται στὸν τρόπο τῆς διατύπωσης, στὴ χρῆση ἀρνητικῶν καθορισμῶν. Σκοπεύει σὲ μιὰ γνωστικὴ προσέγγιση ποὺ διευρύνει τὴν κατανόηση πέρα καὶ ἀπὸ τοὺς καθορισμοὺς μέσω καταφάσεων ἢ ἀρνήσεων, εἰσάγοντας ὡς κριτήριον ἐπαλήθευσης

1. Bl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), ἔκδοσις Dietz, σελ. 510 κ.ε.: Die entfremdete Arbeit.

τήν κοινωνική λειτουργικότητα τῶν καθορισμῶν, τὴν ἀνταπόκρισή τους στὴ δυναμικὴ τῆς κοινωνικῆς ἐμπειρίας. Καὶ στὴν προοπτικὴ αὐτὴ θὰ μπορούσαν νὰ διατυπωθοῦν ἐπιφυλάξεις, ὅχι γιὰ τὴν ἴδια τὴν ἀνάλυση ἀπὸ τὸν Marx τοῦ φαινομένου τῆς ἀλλοτρίωσης, ἀλλὰ γιὰ τὴν καταφατικὴ ἀπολυτοποίηση ποὺ παρεισδύει συμπερασματικὰ σὲ αὐτὴ τὴν ἀνάλυση: 'Ορίζει συγκεκριμένα ὁ Marx τὴν ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀναπόφευκτη συνέπεια κάθε ἐξαρτημένης ἐργασίας — κάθε ἐργασίας ποὺ ἀμοίβεται μὲ μισθό¹.

Ἡ καταφατικὴ αὐτὴ ἀπολυτοποίηση εἶναι δύσκολα ἐπαληθεύσιμη ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, ὅχι μόνο γιατί προσκρούει σὲ κοινωνιολογικὰ δεδομένα ποὺ δὲν τὴν ἐπιβεβαιώνουν — ἀφοῦ ὑπάρχουν σίγουρα ἔμμισθες ἐργασίες ποὺ ἐπιτρέπουν τὴ δημιουργικὴ πρωτοβουλία καὶ τὴν εὐθύνη προσωπικῶν σχέσεων (ἡ δουλειὰ τοῦ ἀρχιτέκτονα λ.χ., τοῦ νοσοκομειακοῦ γιατροῦ, τῆς λαϊκῆς ὑφάντρας καὶ ἄλλες πολλές ἀνάλογες). Ἀλλὰ ἡ καταφατικὴ ἀπολυτοποίηση εἶναι δύσκολα ἐπαληθεύσιμη, κυρίως γιατί ἀγνοεῖ τὸ «παράδοξο» τῆς ἐλευθερίας (ὅπου καὶ θὰ ἐπέμενε ἡ ἀποφατικὴ ἐκδοχή): ἀγνοεῖ τὴ δυνατότητα γιὰ δυναμικὴ ἄσκηση τῆς ἐλευθερίας μέσω τοῦ ἐκούσιου περιορισμοῦ τῆς ἐλευθερίας.

Ἡ ἐλευθερία ποὺ ἐπιβεβαιώνεται ἐνεργητικὰ μὲ τὸν ἐκούσιο αὐτοπεριορισμό της, θὰ μπορούσε νὰ ὀδηγήσει καὶ στὴ συνειδητὴ παραίτηση ἀπὸ τὸν δημιουργικὸ χαρακτήρα τῆς ἐργασίας. Ἀλλὰ γιὰ νὰ παραμένει ἐνεργητικὴ ἔκφραση ἐλευθερίας μιὰ τέτοια παραίτηση — νὰ μὴν καταλήγει σὲ ἐκούσια ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου — πρέπει νὰ εἶναι ἐνταγμένη στὴ δυναμικὴ μιᾶς δημιουργικότητος ποὺ ἔχει καθολικότερο χα-

1. *Ö-ph.M.*, σελ. 520 — Βλ. καὶ J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, στὸν τόμο: *Ideologie - Wissenschaft - Gesellschaft*. Ἐκδ. H.-J. Lieber, Darmstadt (Wissen. Buchgesel.) 1976, σελ. 292.

ρακτήρα ἀπὸ τὴ βιοποριστικὴ ἀναγκαιότητα καὶ γι' αὐτὸ μπορεῖ νὰ ἀφομοιώνει τὴν ἄγωνα οὐδετερότητα τῆς παθητικῆς ἐργασίας. Καὶ ἡ καθολικότερη αὐτὴ δημιουργικότητα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀπλῶς ἐπιδίωξη ἑνὸς σκοποῦ, μιᾶ ψυχολογικῆς στράτευση σὲ ἰδεαλιστικὲς σκοπιμότητες. Πρέπει νὰ εἶναι ἔργο, ποὺ ἐκφράζει ἔμπρακτα καὶ ἐνεργοποιεῖ τὴν ὑποκειμενικὴ ἑτερότητα τοῦ ἀνθρώπου ποὺ τὸ ἀναλαμβάνει. Σχηματικὸ, ἀλλὰ ἐνδεικτικὸ ὅπωςδήποτε παράδειγμα θὰ μπορούσε νὰ εἶναι ἓνας καλλιτέχνης (ζωγράφος, γλύπτης, ποιητής) ποὺ ἀποδέχεται συνειδητὰ καὶ ἐκούσια τὴν ἀπασχόληση κάποιων ὥρῶν σὲ ὅποια ἄσχετη καὶ μηχανικὴ ἐργασία, προκειμένου νὰ κερδίσει ἔτσι τὸν βιοπορισμὸ καὶ ἐπομένως τὴ δυνατότητα τῆς ἀδέσμευτης προσωπικῆς του δημιουργίας. Ἡ ἄσχετη βιοποριστικὴ ἀπασχόληση εἶναι γι' αὐτὸν ἐνταγμένη στὴ δυναμικὴ τοῦ δημιουργικοῦ του ἔργου, ὅπως καὶ ἡ λάτρα στὸ ἐργαστήρι τοῦ ἡ καθαριότητα τῆς κουζίνας του. Αὐτὴ ἡ δυναμικὴ ἐνοποιεῖ τὴ ζωὴ, δὲν τὴν ἀφήνει νὰ τεμαχίζεται σὲ διαφοροποιημένα στεγανά. Ἡ κοινωνικὴ ἐμπειρία θὰ μπορούσε νὰ προσθέσει καὶ τὴ διαπίστωση ὅτι τὸ τίμημα ἢ ἡ θυσία ποὺ καταβάλλεται γιὰ τὴν ἐξασφάλιση τῆς προσωπικῆς δημιουργίας εἶναι ἓνα πρόσθετο δημιουργικὸ ἐρέθισμα, δοκιμάζει πραγματικὰ τὴ γνησιότητα τῆς προσωπικῆς ἐπιλογῆς, τὸ ἦθος τῆς ἐλευθερίας τοῦ δημιουργοῦ ἀπὸ κάθε οὐσιαστικὴ ἐξάρτηση. Ἴσως ἡ ἱστορία τῆς ἀνθρώπινης τέχνης νὰ εἶχε στερηθεῖ ἀπὸ πολλὰ κορυφαῖα δημιουργικὰ ἐπιτεύγματα, ἂν οἱ καλλιτέχνες ποὺ τὰ πραγματοποιοῦσαν εἶχαν ἐξασφαλισμένη τὴν ἄνετη καὶ δίχως προβλήματα ἐπιβίωσή τους.

Καὶ ἡ δημιουργικότητα δὲν εἶναι ἀποκλειστικὸ προνόμιο τῶν καλλιτεχνῶν, ἡ ἀναφορὰ στοὺς καλλιτέχνες εἶναι ἀπλῶς καταφυγὴ σὲ ἐμφατικὸ παράδειγμα. Ἡ δημιουργικότητα ἀνήκει στὴν ἴδια τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, διαφοροποιεῖ ποιο-

τικά τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸ ζῶο — εἶναι «ἡ κατεξοχὴν ἀνθρώπινη δραστηριότητα» εἶπε ὁ Marx¹. Ὁ πρὸ ἀτάλαντος φαινομενικὰ ἄνθρωπος ἀποτυπώνει τὴν ὑποκειμενικὴ του ἑτερότητα σὲ κάθε μὴ-ἐξαρτημένη παραγωγικὴ του ἐνέργεια, καὶ μόνο τότε εἶναι πραγματικὰ ὁ ἑαυτὸς του.

Αὐτὰ ὅλα δὲν σημαίνουν ὅτι στὴν ἀποφατικὴ προοπτικὴ τῆς ἡ πολιτικὴ πράξις θὰ ἀποβλέπει στὴ συντήρηση τῆς ἀλλοτριωτικῆς ἐργασίας, προκειμένου νὰ προσφέρει στοὺς ἀνθρώπους τὴ δυνατότητα τοῦ ἀθλήματος τῆς ἐλευθερίας μέσα ἀπὸ τὴν αὐταπάρνηση καὶ τὴ θυσία, τὴ συνειδητὴ παραίτηση ἀπὸ τὸν δημιουργικὸ χαρακτήρα τῆς ἐργασίας. Ἡ ἐμμονὴ στὸ «παράδοξο τῆς ἐλευθερίας» ἔχει ἓνα καὶ μόνο νόημα: Νὰ ἀμφισβητήσῃ τὴν καταφατικὴ σχηματοποίηση τόσο τοῦ γεγονότος τῆς ἀλλοτρίωσης ὅσο καὶ τῆς ἐλευθερίας. Ἀλλὰ θὰ εἶναι τελείως οὐτοπικὴ ἡ πολιτικὴ προοπτικὴ, ἂν ἀποβλέπει ἀποκλειστικὰ στὴν ἐξασφάλιση τοῦ ἀθλήματος αὐθυπέρβασης τῆς ἐλευθερίας, ὅταν ἡ κοινωνικὴ ἐμπειρία βεβαιώνει ὅτι γιὰ τοὺς πολλοὺς τὸ ἄθλημα παραμένει ἀκατόρθωτο. Θεμελιῶδες αἶτημα καὶ στὴν ἀποφατικὴ προοπτικὴ τῆς πολιτικῆς πράξεως, εἶναι νὰ πᾶψουν οἱ ἄνθρωποι νὰ ἐσωτερικεύουν καὶ ἀναπαράγουν τοὺς ἀλλοτριωτικοὺς μηχανισμοὺς τῆς ἐξαρτημένης βιοποριστικῆς ἐργασίας. Θὰ ἔχανε ὅμως τὴν ἀποφατικὴ δυναμικὴ τῆς ἡ πολιτικὴ πράξις, ἂν ἐκδεχόταν τὴν ἀλλοτρίωση καὶ τὴν ἐλευθερία ἀντικειμενικὰ καθορισμένες σὲ πάγιες σχηματοποιήσεις καὶ μὲ κριτήρια a priori ἀξιολογήσεων.

Στὴν ἀποφατικὴ προοπτικὴ οὔτε ἡ ἀλλοτρίωση οὔτε καὶ ἡ ἐλευθερία εἶναι ἀναγκαῖο ἀποτέλεσμα κάποιων ἀντικειμε-

1. *Ö-ph.M.*, σελ. 516.

νικὰ προκαθορισμένων συνθηκῶν. Προκύπτουν καὶ οἱ δύο ἀπὸ τὴ δυναμικὴ τῶν σχέσεων — καὶ ἡ σχέση δὲν εἶναι ἐπιφανι-νόμενο τῆς ὑπαρκτικῆς πραγματικότητας τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ὁ ἴδιος ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο πραγματοποιεῖται ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξίς. Στὴν προοπτικὴ λοιπὸν αὐτὴ ἡ ἀλλοτρίωση σημαίνει ἀποτυχία στὴ σχέση: εἶναι μιὰ ἀποτυχημένη σχέση τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὴν ὕλική καὶ κοινωνικὴ πραγματικότητα, (τὴν πραγματικότητα μέσα στὴν ὁποία — καὶ μέσω τῆς ὁποίας — ζεῖ ὁ ἄνθρωπος), μιὰ ἀλλοίωση τῆς σχέσης σὲ ἐξάρτηση καὶ ὑποταγή. Καὶ ἡ κοινωνικὴ ἐμπειρία μπορεῖ ἄμεσα νὰ πιστοποιήσει ὅτι ἡ σχέση, ἀκόμα καὶ στὴν ἀποτυχία τῆς, διατηρεῖ τὴν ἀπροσδιόριστὴ δυναμικὴ τῆς ἑτερότητας τῶν ὄρων ποὺ τὴ συγκροτοῦν.

Ἡ πολιτικὴ παρέμβαση γιὰ τὴν ἀλλαγὴ ἢ τὴν ἐξάλειψη τοῦ τρόπου παραγωγῆς ποὺ ἀλλοτριώνει τὸν ἄνθρωπο, διαφοροποιεῖται ἀνάλογα μὲ τὴν ἐκδοχὴ τῆς ἀλλοτρίωσης, τὴν καταφατικὴ ἢ ἀποφατικὴ. Ἡ καταφατικὴ ἐκδοχὴ ἐμμένει στὰ κριτήρια τῶν ἀντικειμενικῶν συνθηκῶν ἀλλοτρίωσης καὶ ἐπιδιώκει μιὰ πρακτικὴ μεθόδευση (ἐπίσης ἀντικειμενικὴ) γιὰ τὴν ἐξάλειψη τῶν συνθηκῶν. Ἐνῶ ἡ ἀποφατικὴ ἐκδοχὴ ξεκινάει ἀπὸ τὸ κριτήριο τῆς σχέσης καὶ ἀποβλέπει σὲ μιὰ ἐνεργὸ πρακτικὴ ποὺ θὰ διαμορφώσει τὴν κοινωνικὴ δυναμικὴ τῆς ὀργανικῆς, ἀλλὰ καὶ ριζικῆς, ἀναμόρφωσης τῶν σχέσεων.

Ἡ διαμόρφωση κοινωνικῆς δυναμικῆς ποὺ θὰ ὀδηγήσῃ στὴν ἀναμόρφωση τῶν παραγωγικῶν σχέσεων, δίνει ἴσως τὴν ἐντύπωση πρότασης ποὺ διολισθαίνει στὴν ἠθικολογικὴ εὐκτικὴ — ἢ ἔστω στὴ μετὰθεση τοῦ προβλήματος ἀπὸ τὴν πολιτικὴν πράξις στὴν ἐκπαίδευση καὶ ἀγωγή, στὴν προσπάθεια γιὰ βελτίωση τῶν ἠθῶν, ἄρα καὶ τῶν παραγωγικῶν σχέσεων.

Ἀλλὰ μιὰ τέτοια παρέκκλιση θὰ ἀδικοῦσε καίρια καὶ τὴν ἀποφατικὴ προοπτικὴ τῆς πολιτικῆς πράξης καὶ τὴν ἴδια τὴν ἔννοια τῆς κοινωνικῆς δυναμικῆς. Ὅχι γιατί ἡ πολιτικὴ πράξη καὶ ἡ κοινωνικὴ δυναμικὴ εἶναι ἄσχετες μὲ ὅ,τι ὀνομάζουμε ἀνθρώπινο ἦθος καὶ μὲ τὴν προσπάθεια γιὰ τὴν ἠθικὴ ὠρίμανση τῶν ἀνθρώπων μέσω τῆς ἐκπαίδευσης καὶ γενικότερα τῆς ἀγωγῆς. Ἀλλὰ γιατί ἔτσι ὀλισθαίνουμε πραγματικὰ στὸ κλασικὸ ψευδοδίλημμα τῆς καταφατικῆς δεοντολογίας: Νὰ ἀποβλέψουμε στὴ «βελτίωση» τῶν ἀνθρώπινων χαρακτήρων, προκειμένου νὰ πετύχουμε καλύτερες συνθῆκες κοινωνικοῦ βίου, ἢ νὰ ἀλλάξουμε τὶς δομὲς καὶ τοὺς θεσμοὺς τοῦ κοινωνικοῦ βίου, προκειμένου νὰ πετύχουμε τὶς καλύτερες συνθῆκες ποὺ θὰ «βελτιώσουν» καὶ τοὺς χαρακτήρες.

Οἱ ἐναλλακτικὲς αὐτὲς προτάσεις συνιστοῦν ψευδοπρόβλημα, γιατί προϋποθέτουν ὡς πραγματικὴ (καὶ τελεσφόρο) τὴ δυνατότητα μιᾶς ἔξωθεν παρέμβασης στὸ κοινωνικὸ γίγνεσθαι, ποὺ θὰ κάνει ἐφικτὴ τὴ μιὰ ἀπὸ τὶς δυὸ λύσεις. Καὶ ἔξωθεν παρέμβαση σημαίνει ἀντικειμενικὸ σχεδιασμὸ καὶ ἐξουσιαστικὴ παρεμβολὴ γιὰ τὴν πραγματοποίησή του — προϋποθέτει κάποιον ἢ κάποιους ποὺ ἐπιλέγουν *a priori* τὴν ὀρθὴ λύση καὶ τὴ θέτουν σὲ ἐφαρμογή, ἀντιμετωπίζοντας τὸ κοινωνικὸ σύνολο καὶ τὰ μέλη του σὰν τὸ οὐδέτερο ὕλικο ποὺ θὰ προσαρμοστεῖ (προοδευτικά, μεθοδικὰ ἢ καὶ βίαια) στὴν ἐπιλεγμένη λύση. Ἡ καταφατικὴ αὐτὴ δεοντολογία εἶναι ἡ μήτρα κάθε πουριτανικοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ καὶ κάθε «κοσμοσωτήριας» τυραννίας. Καὶ εἶναι ὁλότελα οὐτοπικὴ (γι' αὐτὸ καὶ ψευδοπρόβλημα τὸ ἀφετηριακό της δίλημμα), γιατί καμιά ἔξωθεν (ἢ ἀνωθεν) ἐξουσιαστικὴ παρέμβαση δὲν κατόρθωσε ποτὲ τὴν πραγματικὴ μεταβολὴ τοῦ κοινωνικοῦ γίγνεσθαι, οὔτε στὸ ἐπίπεδο τῶν θεσμῶν οὔτε καὶ τῶν χαρακτήρων. Γιὰ νὰ εἶναι πραγματικὴ καὶ βιώσιμη μιὰ τέτοια με-

ταβολὴ πρέπει νὰ εἶναι καρπὸς ἐλευθερίας, καρπὸς ὀργανικὸς καὶ ἐγγενὴς τῆς κοινωνικῆς δυναμικῆς.

Μὲ τὰ κριτήρια τῆς ἀποφατικῆς ἐκδοχῆς, ἡ κοινωνικὴ δυναμικὴ διαμορφώνεται ἀπὸ ἀνάγκες, ἀνάγκες κοινὲς καὶ συγκεκριμένες, καὶ ἐκφράζει τὶς ἀπαιτήσεις ποὺ αὐτὲς δημιουργοῦν. Ἡ ἐκφραση τῶν ἀπαιτήσεων δὲν ὑπακούει ὁπωσδήποτε σὲ σχεδιασμοὺς προγραμματισμένης δράσης, μεθοδευμένων διεκδικήσεων, δὲν ὑποτάσσεται στὴ λογικὴ τῶν προϋποθέσεων ἐπικράτησης — γι' αὐτὸ καὶ μιλάμε πραγματικὰ γιὰ κοινωνικὴ δυναμικὴ. Ὅταν φτάσουν οἱ ἀνάγκες νὰ ἐκδηλωθοῦν ὡς ἀπαίτηση, ἡ ἀπαίτηση «γεννάει» τὴν πρακτικὴ γιὰ τὴν ὑλοποίησή της. Καὶ δὲν εἶναι αὐτὴ μιὰ θεώρηση ποὺ ἐμπιστεύεται ἀνορθόλογες αὐτοματικὲς λύσεις. Εἶναι, ἀντίθετα, μιὰ ρεαλιστικὴ ἐκδοχὴ τοῦ δυναμικοῦ καὶ δημιουργικοῦ χαρακτήρα τῶν καθολικῶν κοινωνικῶν ἀπαιτήσεων — ἡ πρακτικὴ τῶν ἀπαιτήσεων δὲν ἀκολουθεῖ νομοτελειακὲς ἀναγκαιότητες, ἀλλὰ προκύπτει ἀπὸ τὴ συλλογικὴ κριτικὴ ἀποτίμηση τῶν προσφορότερων κάθε φορὰ μεθόδων, στίς συγκεκριμένους τοπικὲς καὶ χρονικὲς συνθῆκες. Ἡ συλλογικὴ κριτικὴ ἀποτίμηση διαμορφώνεται ἐπίσης ἀπὸ μιὰ δυναμικὴ διυποκειμενικῶν σχέσεων, γι' αὐτὸ καὶ διατηρεῖ τὴν ἀπροσδιοριστίαν τῆς ἐλευθερίας τῶν σχέσεων — τῆς ποικιλίας τῶν ὑποκειμενικῶν ἐκτιμήσεων, τῆς διαφορᾶς τοῦ βαθμοῦ συνειδητοποίησης καὶ ἀξιολόγησης τῶν αἰτημάτων, τῆς ἀνόμοιας σὲ κάθε ἄτομο ἐτοιμότητος γιὰ αὐτοπαράτηση καὶ μετοχὴ στὴ συλλογικὴ διεκδίκηση. Ἐτσι ἡ πρακτικὴ τῶν καθολικῶν κοινωνικῶν ἀπαιτήσεων μπορεῖ νὰ διαφοροποιεῖται σὲ μιὰ εὐρύτατη κλίμακα δυνατοτήτων: Ἀπὸ τὴν ἀπαίτηση νομοθετικῶν ρυθμίσεων, τὴν παθητικὴ ἀντίσταση καὶ τὴν ἀπεργία, ὡς τὴν ἄμεση ἐπαναστατικὴ ἐξέγερση καὶ τὴ βίαιη ἀναμέτρηση μὲ τὶς ὅποιες ἀντιστάσεις στὰ λαϊκὰ αἰτήματα.

Κοντολογίς, ή άποφατική προοπτική τής πολιτικής πράξης δέν δεσμεύεται, ούτε καί στο πρόβλημα τοῦ έξανθρωπισμοῦ τῶν παραγωγικῶν σχέσεων, ἀπό μεθοδεύσεις όποιουδήποτε τύπου. Δεσμεύεται ἀπό μιὰ καί μόνη προϋπόθεση: "Ότι ύπηρετεῖ σχέσεις καί τή δυναμική τῶν σχέσεων, τή διάσωση τής ύποκειμενικής έλευθερίας καί έτερότητας μέσα ἀπό όποιαδήποτε πρακτική διεκδικήσεων.

Μέ τὰ δεδομένα τῶν σημερινῶν κοινωνικῶν διαμορφώσεων, ό διυποκειμενικός συντονισμός γιά τή συλλογική διεκδίκηση κοινωνικῶν αἰτημάτων έμφανίζεται έφικτός μόνο μέσω ένός θεσμικοῦ φορέα συσπείρωσης τῶν κοινωνικῶν δυνάμεων. 'Ο φορέας αὐτός μπορεί νά εἶναι άφετηριακά ένα πολιτιστικό κίνημα, μιὰ συνδικαλιστική όργάνωση, μιὰ σπουδαστική νεολαία ή όποια άλλη μορφή όργάνωσης τῶν πολιτῶν. Για νά υπάρξει όμως τελικά μιὰ πολιτική πρόταση μέ συγκεκριμένες προδιαγραφές έφαρμογής της, ό όποιος φορέας συντονισμοῦ τῶν κοινωνικῶν αἰτημάτων θά πρέπει νά πάρει τή μορφή (μέ τὰ σημερινά πάντοτε δεδομένα) πολιτικοῦ κόμματος.

'Η άποφατική λογική καί προοπτική τής πολιτικής πράξης δέν αντιφάσκει στίς προϋποθέσεις της αν άποδεχθεῖ αὐτή τή συγκεκριμένη σήμερα όδó καί δυνατότητα γιά τήν ιστορική της σάρκωση. "Όμως ό θεσμικός φορέας πού θά σαρκώσει τήν άποφατική έκδοχή, θά πρέπει νά έμπεριέχει στοὺς σκοπούς πού τόν συνιστοῦν καί τήν αὐτοαναίρεσή του. Θά πρέπει νά συγκροτηθεῖ καί όργανωθεῖ μέ τήν προϋπόθεση ότι δέν συνιστᾷ αὐτοτελή σκοπιμότητα έξουσίας: θά συντονίσει τή λαϊκή άπαίτηση καί θά διεκδικήσει τήν έξουσία γιά νά αὐτοκαταργηθεῖ ως έξουσία — νά μεταβιβάσει τήν έξουσία στήν τοπική αὐτοδιοίκηση καί λαϊκή αὐτοδιαχείριση. 'Ο ἔ-

διος ό φορέας μπορεί νά διασωθεῖ ως διαχειριστής κεντρικής έξουσίας μόνο σέ ρόλο συντονιστικό καί ύπηρετικό τής αὐτονομίας τῶν αὐτοδιαχειριζόμενων κοινοτήτων, όπως στήν προηγούμενη παράγραφο έπισημάναμε.

'Ο οὐτοπικός ή όχι χαρακτήρας μιᾶς τέτοιας έκδοχῆς τῶν θεσμῶν —καί μάλιστα τῶν θεσμῶν έξουσίας— πρέπει νά μᾶς άπασχολήσει ξεχωριστά πιό κάτω. 'Εδῶ όφείλουμε νά δώσουμε μιὰ σαφέστερη νύξη γιά τὰ όρια αντιμετώπισης ἀπό έναν τέτοιο θεσμό (έστω οὐτοπικό καί ύποθετικό) τοῦ προβλήματος τής άλλοτριωτικής εργασίας στή διαδικασία τής παραγωγῆς. Διασάφηση τῶν όρίων αντιμετώπισης σημαίνει, γιά ένα φιλοσοφικό μελέτημα, τή διατύπωση προτάσεων πού αναφέρονται στο νόημα καί πάλι τής (πολιτικής) αντιμετώπισης, στόν καθορισμό καί τήν αἰτιολόγηση τής σκοπούμενης πρακτικής, όχι όμως καί στήν τεχνική τῶν μεθοδεύσεων γιά τήν έφαρμογή της¹.

'Η διασάφηση μάλλον διευκολύνεται μέ τήν αντιθετική άλλη μιὰ φορά διαστολή καταφατικής καί άποφατικής έκδοχῆς τοῦ ζητουμένου νοήματος: 'Η καταφατική λογική τής πολιτικής πράξης γιά τήν αντιμετώπιση τής άλλοτρίωσης τοῦ ανθρώπου στή διαδικασία τής παραγωγῆς, οδηγεί σέ προτάσεις αντικειμενικῶν μεθοδεύσεων μέ προοπτική καθολικής ισχύος. Τέτοιες ευρύτερα γνωστές προτάσεις εἶναι λ.χ.

ή άποκέντρωση τής παραγωγῆς —ή ένθάρρυνση παραγωγικῶν μονάδων μικροῦ μεγέθους— ώστε νά γίνεται δυνατή ή συμμετοχή τῶν εργαζομένων στόν προγραμματισμό καί στήν όργάνωση τής παραγωγῆς,

1. Πρβλ. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, σελ. 152 κ.έ.

ή δημιουργία κινήτρων (όπως ή συμμετοχή στα κέρδη των επιχειρήσεων) προκειμένου να μετέχουν οι εργαζόμενοι και στην ευθύνη της παραγωγής, στη δημιουργική προσπάθεια για την ποιοτική της βελτίωση,

ή εκπαίδευση των ικανότερων όχι μόνο στον χειρισμό, αλλά και στη διαχείριση των μέσων παραγωγής, στην ευθύνη του σχεδιασμού αποδοτικότητας των παραγωγικών μέσων,

ένα ωράριο εναλλακτικής απασχόλησης για τους ανειδίκευτους εργάτες, ώστε να μην καθλώνονται στη μηχανική επανάληψη,

ή άσκηση έλέγχου των συνθηκών και του περιβάλλοντος της εργασίας, από τους ίδιους τους εργαζόμενους,

ή εξασφάλιση περισσότερου ελεύθερου χρόνου για μη-βιοποριστικές δημιουργικές απασχολήσεις, κλπ., κλπ.

Στις καταφατικές προτάσεις περιλαμβάνεται και ή ριζοσπαστική λύση της άμεσης ή προοδευτικής κατάργησης κάθε ιδιοκτησίας, όποτε οι μονάδες παραγωγής και τα μέσα παραγωγής παραδίδονται στη διαχείριση των εργαζομένων και το κράτος περιορίζεται (θεωρητικά πάντοτε) στη φροντίδα για τον κεντρικό σχεδιασμό της παραγωγής και της διάθεσης των προϊόντων.

Η επιγραμματική και ασχολίαστη έδω παράθεση αυτών των προτάσεων (που απλώς επισημαίνουν ένδεικτικά, χωρίς καθόλου να εξαντλούν την καταφατική λογική για την εξάλειψη της αλλοτριωτικής εργασίας) δεν υποδηλώνει υποτίμηση ή παραγνώριση της αξίας και του νοήματός τους. Άλλα έπειδή στόχος αυτών των γραμμών είναι να αντιδιαστείλει τις δυνατότητες της αποφαιτικής προοπτικής, ή ανάλυση των καταφατικών προτάσεων και της σημασίας τους θα μάς απομάκρυνε όπωσδήποτε από τον επιδιωκόμενο στόχο.

Η αποφαιτική προοπτική στην πολιτική εφαρμογή της θα πρέπει να αποκλείσει και πάλι τον *a priori* καθορισμό και την αντικειμενική επιβολή τελεσίδικων «λύσεων» για την εξάλειψη της αλλοτριωτικής εργασίας. Η επιδίωξή της, όπως και στην περίπτωση της αυτοδιοίκησης των κοινοτήτων, πρέπει να είναι¹ εκείνα τα γενικά μέτρα που ελευθερώνουν τη δυναμική των σχέσεων, αναιρούν τη διαδικασία της αλλοτρίωσης όχι άμεσα, με εξουσιαστικό παρεμβατισμό, αλλά εξασφαλίζοντας τη δυνατότητα για τη δοκιμασία της ελευθερίας και την ανάδειξη της υποκειμενικής ετερότητας μέσα από την πρόκληση των διαφορών και την προσπάθεια συντονισμού των σχέσεων. Τα γενικά μέτρα θα αποβλέψουν στη δυνατότητα της καθολικής μετοχής των εργαζομένων στην ευθύνη των αποφάσεων για τη δημιουργική αναμόρφωση της παραγωγικής εργασίας. Και όπως ή συμμετοχή όλων στην τοπική αυτοδιοίκηση δεν καταργεί τις υποκειμενικές διαφοροποιήσεις (και τη δυναμική των σχέσεων που αυτές προκαλούν) για χάρη ενός άφρημενου εξισωτισμού των πολιτών, έτσι και ή συμμετοχή στην οργάνωση της παραγωγής, μέσα σε κάθε επιμέρους παραγωγική μονάδα, μπορεί να διασώσει τη δυναμική των σχέσεων, όταν δεν θυσιάζεται ή υποκειμενική ετερότητα εν όνόματι ιδεατών σχημάτων πλασματικής ισότητας.

Διάσωση της υποκειμενικής ετερότητας των όσων μετέχουν στην πράξη της παραγωγής, σημαίνει και αναγνώριση της ανισότητας στις ικανότητες που απαιτεί ή παραγωγή (στην ευφυΐα, στην εργατικότητα, στην οργανωτική πρωτοβουλία, στην έφευρετική φαντασία, κλπ.). Καταρχήν, μιὰ τέτοια

1. — και έδω το πρέπει δεν άντλείται από κάποια άφρημένη δεοντολογία, αλλά σημαίνει την πιστότητα της πολιτικής πράξης στον αποφαιτικό χαρακτήρα της —

ή δημιουργία κινήτρων (όπως ή συμμετοχή στα κέρδη των επιχειρήσεων) προκειμένου να μετέχουν οι εργαζόμενοι και στην ευθύνη της παραγωγής, στη δημιουργική προσπάθεια για την ποιοτική της βελτίωση,

ή εκπαίδευση των ικανότερων όχι μόνο στον χειρισμό, αλλά και στη διαχείριση των μέσων παραγωγής, στην ευθύνη του σχεδιασμού αποδοτικότητας των παραγωγικών μέσων,

ένα ωράριο εναλλακτικής απασχόλησης για τους ανειδίκευτους εργάτες, ώστε να μην καθηλώνονται στη μηχανική επανάληψη,

ή άσκηση ελέγχου των συνθηκών και του περιβάλλοντος της εργασίας, από τους ίδιους τους εργαζόμενους,

ή εξασφάλιση περισσότερου ελεύθερου χρόνου για μη-βιοποριστικές δημιουργικές απασχολήσεις, κλπ., κλπ.

Στις καταφατικές προτάσεις περιλαμβάνεται και ή ριζοσπαστική λύση της άμεσης ή προοδευτικής κατάργησης κάθε ιδιοκτησίας, όποτε οι μονάδες παραγωγής και τα μέσα παραγωγής παραδίδονται στη διαχείριση των εργαζομένων και το κράτος περιορίζεται (θεωρητικά πάντοτε) στη φροντίδα για τον κεντρικό σχεδιασμό της παραγωγής και της διάθεσης των προϊόντων.

Η επιγραμματική και ασχολίαστη εδώ παράθεση αυτών των προτάσεων (που απλώς επισημαίνουν ένδεικτικά, χωρίς καθόλου να εξαντλούν την καταφατική λογική για την εξάλειψη της αλλοτριωτικής εργασίας) δεν υποδηλώνει υποτίμηση ή παραγνώριση της αξίας και του νοήματός τους. Άλλα έπειδή στόχος αυτών των γραμμών είναι να αντιδιαστείλει τις δυνατότητες της αποφασιστικής προοπτικής, ή ανάλυση των καταφατικών προτάσεων και της σημασίας τους θα μάς απομάκρυνε όπωσδήποτε από τον επιδιωκόμενο στόχο.

Η αποφασιστική προοπτική στην πολιτική εφαρμογή της θα πρέπει να αποκλείσει και πάλι τον *a priori* καθορισμό και την αντικειμενική έπιβολή τελεσίδικων «λύσεων» για την εξάλειψη της αλλοτριωτικής εργασίας. Η επιδίωξή της, όπως και στην περίπτωση της αυτοδιοίκησης των κοινοτήτων, πρέπει να είναι¹ εκείνα τα γενικά μέτρα που ελευθερώνουν τη δυναμική των σχέσεων, αναιρούν τη διαδικασία της αλλοτρίωσης όχι άμεσα, με έξουσιαστικό παρεμβατισμό, αλλά εξασφαλίζοντας τη δυνατότητα για τη δοκιμασία της ελευθερίας και την ανάδειξη της υποκειμενικής ετερότητας μέσα από την πρόκληση των διαφορών και την προσπάθεια συντονισμού των σχέσεων. Τα γενικά μέτρα θα αποβλέψουν στη δυνατότητα της καθολικής μετοχής των εργαζομένων στην ευθύνη των αποφάσεων για τη δημιουργική αναμόρφωση της παραγωγικής εργασίας. Και όπως ή συμμετοχή όλων στην τοπική αυτοδιοίκηση δεν καταργεί τις υποκειμενικές διαφοροποιήσεις (και τη δυναμική των σχέσεων που αυτές προκαλούν) για χάρη ενός άφηρημένου εξισωτισμού των πολιτών, έτσι και ή συμμετοχή στην οργάνωση της παραγωγής, μέσα σε κάθε επιμέρους παραγωγική μονάδα, μπορεί να διασώσει τη δυναμική των σχέσεων, όταν δεν θυσιάζεται ή υποκειμενική ετερότητα εν όνόματι ιδεατών σχημάτων πλασματικής ισότητας.

Διάσωση της υποκειμενικής ετερότητας των όσων μετέχουν στην πράξη της παραγωγής, σημαίνει και αναγνώριση της ανισότητας στις ικανότητες που απαιτεί ή παραγωγή (στην ευφυΐα, στην εργατικότητα, στην οργανωτική πρωτοβουλία, στην εφευρετική φαντασία, κλπ.). Καταρχήν, μιιά τέτοια

1. — και εδώ το πρέπει δεν άντλείται από κάποια άφηρημένη δεοντολογία, αλλά σημαίνει την πιστότητα της πολιτικής πράξης στον αποφασιστικό χαρακτήρα της —

ἀναγνώριση μοιάζει μᾶλλον ὑποχρεωτική προϋπόθεση, προκειμένου νὰ λειτουργήσει στὴν πράξη ἡ διαδικασία τῆς παραγωγῆς — μιὰ συλλογικὴ παραγωγικὴ δραστηριότητα ποὺ θὰ προϋποθέσει στὸν σχεδιασμό καὶ στὴν ὀργάνωσή της τὴν ἰσότητα τῶν ἀτομικῶν ἱκανοτήτων ἢ θὰ ἀποβλέψει στὴν ἐξίσωσή τους, εἶναι ζήτημα ἂν θὰ μπορέσει νὰ λειτουργήσει πέρα ἀπὸ ἓνα τέταρτο τῆς ὥρας. Ἀλλὰ καὶ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ πρακτικὸ - ὀργανωτικὸ πρόβλημα λειτουργίας τῆς παραγωγῆς, ἡ ἐνεργητικὴ παραδοχὴ τῆς ἀνισότητος τῶν ἱκανοτήτων εἶναι ἀπὸ τίς βασικὲς προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἀτομικὴ διαφοροποίηση τῆς δημιουργικότητος στὰ πλαίσια μιᾶς συλλογικῆς παραγωγικῆς προσπάθειας — ἐπομένως καὶ γιὰ τὴν ἀνάδειξη καὶ καλλιέργεια τῆς ἐτερότητας τῶν ὑποκειμένων.

Σίγουρα, γιὰ νὰ λειτουργήσει ἡ παραδοχὴ τῆς ἀνισότητος τῶν ἱκανοτήτων ὡς δυναμικὴ σχέσεων ποὺ καλλιεργεῖ τὴ δημιουργικότητα καὶ ἀναδείχνει τὴν ἐτερότητα τῶν ὑποκειμένων, προϋποτίθεται καταρχὴν μιὰ λογικὴ σεβασμὸς τῶν ὁρίων ἀξιολόγησής τῶν ἱκανοτήτων: Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ ἱκανοποιητικὴ ἀνταπόκριση στὶς ἀπαιτήσεις τῆς συλλογικῆς παραγωγῆς δὲν μπορεῖ νὰ συνιστᾷ ἐπαρκὲς κριτήριο καὶ γιὰ μιὰ γενικευμένη καὶ ἀντικειμενικὴ ἀξιολόγηση τῶν ἀτόμων. Ὁ λιγότερο ἀποδοτικὸς στὶς συνθήκες τῆς συλλογικῆς παραγωγῆς ἐργάτης μπορεῖ νὰ διασώζει τὰ γονιμότερα στοιχεῖα ὑποκειμενικῶν δημιουργικῶν ἀπαιτήσεων, ἐνῶ ὁ εὐφυέστερος σὲ κατασκευαστικὴ ἢ ὀργανωτικὴ εὐρηματικότητα νὰ διαθέτει καὶ τίς λιγότερο γόνιμες δημιουργικὲς εὐαισθησίες στὴν προσωπικὴ του ζωὴ. Ἀλλὰ, ἂν καὶ κοινὸς τόπος οἱ διαπιστώσεις αὐτές, δὲν ἀρκοῦν γιὰ νὰ ἐξασφαλίσουν τὸν σεβασμὸ τῆς καθολικῆς ὑποκειμενικῆς ἐτερότητας τοῦ ἄλλου, γι' αὐτὸ καὶ ἕνας τέτοιος σεβασμὸς δὲν προγραμματίζεται ὀρθολογικὰ οὔτε ἀπὸ τὴν πολιτικὴν πράξη. Ἐμπεριέχεται ὅμως ὡς δυνατότητα

στὸ ἄθλημα ἐλευθερίας καὶ δυναμικῆς τῶν σχέσεων, ποὺ στὴν ἐξασφάλισή του μπορεῖ νὰ ἀποβλέψει ἡ πολιτικὴ πρακτικὴ.

Καίριο πρόβλημα εἶναι, ἂν ἡ ἀποφατικὴ προοπτικὴ τῆς πολιτικῆς πράξης συνεπάγεται καὶ τὸν σεβασμὸ τῆς ἀνισότητος ποὺ δημιουργεῖ ἡ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸν ἰδιοκτήτη καὶ στὸν ἀκτῆμονα — ἂν ἐντάσσει καὶ αὐτὴ τὴ διαφορὰ στὰ στοιχεῖα τῆς ὑποκειμενικῆς ἐτερότητας καὶ στὴ δυναμικὴ τῆς δημιουργικότητος.

Καταρχὴν, γιὰ νὰ εἶναι συνεπὴς στὴν ἀποφατικὴ προοπτικὴ ἡ πολιτικὴ πράξη δὲν μπορεῖ νὰ υἱοθετήσει οὔτε τὴν ὀριστικὴν κατάφαση οὔτε καὶ τὴν ὀριστικὴν ἄρνηση τῆς ἰδιοκτησίας — ἂν πραγματικὰ γιὰ τὴν ἀποφατικὴν προοπτικὴ ἡ ζωὴ δὲν ἀληθεύει στὸ ἐπίπεδο τῶν σχηματικῶν ἀφορισμῶν. Καὶ πάλι ἐδῶ κάποιοι κοινὸι τόποι — προφανῆ δεδομένα τῆς κοινωνικῆς ἐμπειρίας — δικαιολογοῦν τὴν ἀποφατικὴν ἐπιφύλαξη: Ὑπάρχει ἰδιοκτησία ποὺ εἶναι καρπὸς προσωπικοῦ δημιουργικοῦ μόχθου, ἀλλὰ καὶ ἰδιοκτησία μεταβιβασμένης κατοχῆς ἀγαθῶν ποὺ ἐξασφαλίζει στὸν δικαιούχο τὴν δίχως ὑποχρεώσεις ἀπόλαυσή τους. Ὑπάρχει ἀκτημοσύνη ποὺ εἶναι ἀποτέλεσμα ἐγωκεντρικῆς φυγοπονίας καὶ ὀκνηρίας, ὅπως καὶ ἀκτημόσυνη ἀδικαίωτου μόχθου, συνέπεια ἀδικίας καὶ ἐκμετάλλευσης. Ὑπάρχει ἰδιοκτησία μὲ κοινωνικὴ λειτουργικότητα, ἰδιοκτησία ποὺ παράγει ἔργο καὶ δημιουργεῖ σχέσεις συνεργασίας καὶ συλλογικῆς δημιουργικότητος, ὅπως καὶ ἰδιοκτησία ποὺ σκοπεύει μόνον στὴν ἀδηφάγο αὐτοανάπτυξή της, ἐπιβάλλοντας σχέσεις ἐξάρτησης ἀπὸ τίς δικές της καὶ μόνον σκοπιμότητες, σχέσεις καταδούλωσης τῶν ἀνθρώπων. Ὅλες αὐτές οἱ διαφορὲς καὶ μιὰ ἀπεριόριστη ποικιλία κλιμάκωσής τους στὴν κοινωνικὴ πρακτικὴ, καθιστοῦν μᾶλλον αὐθαίρετη

κάθε αφοριστική *a priori* νοηματοδότηση της ιδιοκτησίας και της άκτημοσύνης.

Στην αποφατική προοπτική αυτή η ποικιλία των έκδοχών, βεβαιωμένη από την κοινωνική έμπειρία, αντιπροσωπεύει μια δυναμική σχέσεων που δεν μπορούμε να την έξορκίσουμε εύκολα με την άπλουστευτική μανιχαϊστική αντιδιαστολή της «κακῆς» ιδιοκτησίας και της «καλῆς» κοινοκτημοσύνης¹. Χρειαζόμαστε όμως ένα κριτήριο για την κοινωνική αξιολόγηση αὐτῆς τῆς δυναμικῆς, εἰδικά στὴν πολιτικὴν πράξη: Πότε οἱ σχέσεις ιδιοκτησίας καὶ άκτημοσύνης συγ-

1. Θὰ ἀπαιτοῦσε εἰδικὴ καὶ ἐκτενὴ διαπραγμάτευση ἡ ἀναφορὰ στὰ ἐπιχειρήματα ποὺ ἀναπτύχθηκαν στὴ διαδρομὴ τῆς Ἱστορίας ὑπὲρ τῆς κοινοκτημοσύνης ἢ ὑπὲρ τῆς ιδιοκτησίας. "Ο,τι πιὸ πολὺ θὰ μᾶς ἐνδιέφερε ἐδῶ, εἶναι ἡ σύνδεση τῶν ἐκατέρωθεν ἐπιχειρημάτων μὲ τὸ πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας — ἀν ἡ κατοχὴ μικρῆς ιδιοκτησίας εἶναι ἐγγύηση ἀτομικῆς ἀνεξαρτησίας, ὅπως ἔλεγε ὁ Rousseau (*Du contrat social*, Βιβλ. II, κεφ. 11) καὶ ἡ οἰκονομικὴ δραστηριότητα μιὰ ἀπὸ τίς λίγες μορφές μὲ τίς ὁποῖες μπορεῖ νὰ ἐκδηλωθεῖ συνειδητὰ ἡ ἀτομικὴ πρωτοβουλία καὶ ἀνεξαρτησία, ὅπως ὑποστήριξε ὁ Popper (*The Open Society...*, κεφ. 10), ἢ, ἀντίθετα, ἀν ἡ κατάργηση τῆς ιδιοκτησίας εἶναι ἡ μόνη λύση ποὺ μπορεῖ νὰ ἀποτρέψει τὴν ἐξάρτηση τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τοὺς ιδιοκτῆτες τῶν μέσων παραγωγῆς, ὅπως ὑποστήριξε ὁ Marx. Ὑπεῖδῃ ὅμως παραλείψαμε τὴν ἀνάλυση τέτοιων ἐπιχειρημάτων, ἐνῶ χαρακτηρισάμε ὡς ἀπλουστευτικὴ καὶ μανιχαϊστικὴ τὴν ἀντιδιαστολὴ τῆς «κακῆς» ιδιοκτησίας ἀπὸ τὴν «καλὴν» κοινοκτημοσύνη, εἶναι ἀπαράτητο νὰ σημειώσουμε ὅτι σὲ ἡθικὸ ἐπίπεδο ἡ ἐκούσια άκτημοσύνη καὶ ἡ ἐλεύθερη (ἔχι ἐπιβαλλόμενη) κοινοκτημοσύνη συνιστοῦν, κατὰ κοινὴ ἀποδοχὴ, μέγιστο κατόρθωμα ἐλευθερίας καὶ αὐθυπέρβασης — ἓνα κορυφαῖο ἡθικὸ ἰδεῶδες. Τουλάχιστον δὲν φαίνεται νὰ ἔχει διατυπωθεῖ ἀπὸ καμιά κατεύθυνση ἡ παραμικρὴ ἐπιφύλαξη γιὰ τὴ σημασία ποὺ ἔχει ὡς μέτρο καὶ ὄραμα κοινωνικῆς ἐπιδίωξης τὸ μᾶλλον μοναδικὸ ἱστορικὸ παράδειγμα κοινοκτημοσύνης ποὺ εἶναι ἡ πρώτη χριστιανικὴ κοινότητα τῶν Ἱεροσολύμων, ὅπως μᾶς περιγράφεται στὸ βιβλίο τῶν *Πράξεων* (2, 44-47 καὶ 4, 32-37), ἀλλὰ καὶ ἡ ἱστορικὴ του προέκταση στὸ μοναστικὸ κοινόβιο. "Ομως ἓνα τέτοιο ὄραμα, ὅσο κι ἂν μπορεῖ νὰ ἐμπνεύσει τὴν πολιτικὴ ἱστορία, ξεφεύγει ὁπωςδήποτε ἀπὸ τίς δυνατότητες ὁποιασδήποτε μεθόδευσης μέσα ἀπὸ τὴν πολιτικὴν πράξη. Τὸ μέγιστο τοῦ κατορθώματος, ποὺ εἶναι ἡ ἐλευθερία ἀπὸ τὴν κτητικὴ ἐξασφάλιση, τὸ ἀναγνωρίζουμε ὅλοι, δὲν μπορούμε ὅμως νὰ τὸ ἀπαιτήσουμε δίχως νὰ ὀδηγηθοῦμε στὴν τραγικότερη μορφή ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἡθικὴ ἀνελευθερία.

κροτοῦν μιὰ δυναμικὴ κοινωνίας (ἐλεύθερης καὶ ἰσότιμης δημιουργικῆς συμμετοχῆς στὸ κοινωνικὸ γεγονός) καὶ πότε ἐκφυλίζονται σὲ ἀντιθετικὴ ἀναμέτρηση διεκδικητικῶν ἀπαιτήσεων, σὲ σχέσεις ὑποταγῆς καὶ ἐξάρτησης, ἐκμετάλλευσης ἀνθρώπου ἀπὸ ἄνθρωπο. Καὶ ἡ ἀποφατικὴ ἀπάντηση σὲ αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν προσφυγὴ στὸ κριτήριο τῆς ἀλλοτρίωσης καὶ πάλι: Ἡ ἀποφυγὴ τῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου ἢ ἡ διαπίστωσή της κρίνει καὶ ἀξιολογεῖ τὴ δυναμικὴ τῶν σχέσεων ιδιοκτησίας καὶ άκτημοσύνης. Πρὶν ἀπὸ κάθε *a priori* καταφατικὴ ἀξιολόγηση αὐτῶν τῶν σχέσεων, πρὶν ἀπὸ κάθε δεδομένη βεβαιότητα γιὰ τὴν ἀξία ἢ ἀπαξία τῆς ιδιοκτησίας, μᾶς ἐνδιαφέρει τὸ ἐνδεχόμενο ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου μέσα ἀπὸ τίς σχέσεις ποὺ δημιουργεῖ ἡ κοινωνικὴ συνύπαρξη ιδιοκτησίας καὶ άκτημοσύνης. Ἐτσι, ἡ ἀποτροπὴ τῆς ἀλλοτρίωσης γίνεται τὸ μέτρο γιὰ τὴν πολιτικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος τῆς ιδιοκτησίας.

Προσδιορίσαμε πιὸ πάνω ὡς θεμελιώδη πρακτικὴ γιὰ τὴν πολιτικὴ ἀντιμετώπιση τῆς ἀλλοτρίωσης τοῦ ἀνθρώπου στὴν παραγωγικὴ διαδικασία, τὴν καθολικὴ συμμετοχὴ τῶν ἐργαζομένων στὴν εὐθύνη καθορισμοῦ τῶν παραγωγικῶν σχέσεων. Τὸ νόημα τῆς πολιτικῆς αὐτῆς πρακτικῆς δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν ἐκδοχὴ τῆς ἐργασίας ὡς μέσου γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς ὑποκειμενικῆς εὐθύνης, δημιουργικότητας καὶ ἐλευθερίας, καὶ τὴν ἐκδοχὴ τῆς ιδιοκτησίας (καὶ εἰδικότερα τῆς ιδιοκτησίας τῶν μέσων παραγωγῆς) ὡς παράγοντα δημιουργίας ἔργου μὲ κοινωνικὴ λειτουργικότητα, παράγοντα ἀνάπτυξης σχέσεων συνεργασίας καὶ συλλογικῆς δημιουργικότητας. Μιὰ τέτοια ἐκδοχὴ δὲν μειώνει τίς δυνατότητες δημιουργικῆς πρωτοβουλίας τοῦ ιδιοκτήτη τῶν μέσων παρα-

γωγής, τοῦ ἐπιβάλλει ὅμως μιὰ καθαρὰ διαχειριστική χρήση αὐτῶν τῶν μέσων — καὶ ἡ ἐπιβολὴ ἀσκεῖται μὲ τὸν κοινωνικὸ ἔλεγχον ποὺ ἀναλαμβάνει ἡ ἐντολοδόχος τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου πολιτικὴ ἐξουσία, παρεμβαίνοντας μὲ τὴ νομοθεσία γιὰ τὴν καταρχὴν ἐξασφάλιση τῆς καθολικῆς συμμετοχῆς τῶν ἐργαζομένων στὴν ὁργάνωση τῶν σχέσεων παραγωγῆς μέσα σὲ κάθε συγκεκριμένη παραγωγικὴ μονάδα.

Ἡ ἐκδοχὴ τῆς ιδιοκτησίας ὡς χρηστικῆς διαχείρισης τῶν μέσων παραγωγῆς ὁδηγεῖ σὲ δυὸ βασικὲς συνέπειες — πάντοτε στὴν προοπτικὴ τοῦ ἀποφατικοῦ νοήματος τῆς πολιτικῆς πράξης: Καταρχὴν ἀποκλείει τὴν «παθητικὴ ἐκμετάλλευση» τῆς ιδιοκτησίας, δηλαδὴ τὴν κατοχὴ καὶ κάρπωση ἀγαθῶν δίχως τὴ συμμετοχὴ τοῦ ιδιοκτῆτη, μὲ συγκεκριμένη προσφορὰ ἐργασίας, στὴν παραγωγικὴ - κοινωνικὴ ἀξιοποίηση αὐτῶν τῶν ἀγαθῶν — μὲ τὴν προϋπόθεση φυσικὰ ὅτι ὁ ιδιοκτήτης δὲν εἶναι ἀνίκανος γιὰ ἐργασία. Καὶ δεύτερον, ἡ ἐκδοχὴ τῆς διαχείρισης συνεπάγεται τὴ σχετικοποίηση τοῦ ἴδιου τοῦ νοήματος τῆς ιδιοκτησίας, τὴ συνείδηση πὺς δὲν ὑπάρχει πραγματικὴ κατοχὴ ἀγαθῶν ἢ μέσων παραγωγῆς ἀγαθῶν, ἀλλὰ μόνον χρηστικὴ ἀξιοποίηση τοῦ κοινωνικοῦ προϊόντος.

Χαρακτηρίζουμε τὴν ὅποια περιουσία ὡς κοινωνικὸ προϊόν, γιατί δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ὑπάρξει παραγωγὴ ἀγαθῶν, οὔτε μέσα παραγωγῆς ἔξω ἀπὸ τὴ σύνολη κοινωνικὴ παραγωγικὴ διαδικασία. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ φερόμενος ὡς ιδιοκτήτης εἶναι ἀπλῶς διαχειριστὴς ἀγαθῶν, ἐνεργεῖ τὴν ἀξιοποίηση — ὅχι τὴν ιδιοτελὴ ἐκμετάλλευση — τῶν μέσων παραγωγῆς, ἀναλαμβάνοντας συγκεκριμένες εὐθύνες ἀπέναντι στὸ κοινωνικὸ σύνολο ποὺ τοῦ ἐξασφάλισε αὐτὰ τὰ μέσα. Ὅπως δὴποτε, τὴ διαχείριση τῶν μέσων παραγωγῆς τὴν κατάρκτησε ὡς πρόνομιον μὲ τὴ δημιουργικὴ του πρωτοβουλία καὶ δεξιότητα. Ἀλλὰ δὲν παύει νὰ εἶναι ὑπόλογος ἀπέναντι στὸ κοινωνικὸ σύν-

ολο (καὶ τὴ συγκεκριμένη πολιτικὴ του ἐκπροσώπηση) γιὰ τὴ χρῆση αὐτοῦ τοῦ προνομίου — ἀφοῦ καὶ αὐτὸς (ὅπως ὅλοι) πραγματοποιεῖ τὴν ἴδια τὴν ὑπαρξή του ὡς μετοχὴ στὴ δυναμικὴ τῶν κοινωνικῶν σχέσεων καὶ κρίνεται (ὅπως ὅλοι) ἀπὸ τὸ ἂν συμβάλλει θετικὰ σὲ αὐτὴ τὴ δυναμικὴ ἢ ἂν τὴν ὑπονομεύει.

Προσδιορίσαμε ὡς κριτήριον θετικῆς συμβολῆς τὴν κοινωνικὴ λειτουργικότητα τῆς ιδιοκτησίας, τὴν παραγωγικὴ τῆς ἀξιοποίησης μέσω τῆς ἀνάπτυξης σχέσεων συνεργασίας καὶ συλλογικῆς δημιουργικότητας. Καὶ ὁ κοινωνικὸς ἔλεγχος αὐτῆς τῆς συμβολῆς — στὴν ἀποφατικὴ πάντοτε προοπτικὴ — δὲν μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ ἀπὸ κάποιον ἐξωτερικὸ πρὸς τὴν παραγωγὴ παράγοντα καὶ μὲ βάση ἓνα ἀντικειμενικὰ δεδομένο μέτρο γιὰ τὴ μέτρηση καὶ ἀξιολόγησή της, δίχως κίνδυνον ἀνελευθερίας καὶ ἀλλοτρίωσης. Θὰ πραγματοποιηθεῖ ὁ κοινωνικὸς ἔλεγχος μὲ τὴ θεσμοποίηση μιᾶς ἐγγενοῦς σὲ κάθε παραγωγικὴ διαδικασία δυνατότητας κριτικῶν ἀποτιμήσεων: Μὲ τὴ νομοθετικὴ ἐπιβολὴ τῆς συμμετοχῆς ὅλων τῶν ἐργαζομένων στὴ λήψη τῶν ἀποφάσεων γιὰ ὅ,τι ἀφορᾷ τὶς σχέσεις ἐργασίας μέσα σὲ κάθε συγκεκριμένη μονάδα παραγωγῆς. Ἡ νομοθετικὴ αὐτὴ προϋπόθεση μπορεῖ νὰ γίνῃ πραγματικὴ ἀφετηρία δημιουργικῆς ἀναμόρφωσης τῶν ἀνθρώπινων σχέσεων στὴ διαδικασία τῆς παραγωγῆς, ἢ ἔστω ἄθλημα ἐλευθερίας στὴ πάλη μὲ τὶς ὅποιες ἀναστολὲς καὶ ἀντιστάσεις στὴ δημιουργικὴ πρωτοβουλία καὶ στὴν ἀνάπτυξη τῆς ἐτερότητας τῶν ὑποκειμένων.

Σίγουρα, ἡ πρόταση γιὰ τὴν καθολικὴ συμμετοχὴ τῶν ἐργαζομένων στὴν ὁργάνωση τῶν παραγωγικῶν σχέσεων οὔτε καινούργια εἶναι, οὔτε πανάκεια λύσεων. Καὶ ἂν ἀντιπαρβάλλει κανεὶς τὴν ἐπιγραμματικὴν ἐδῶ ὀριοθέτησή της μὲ

τῇ συστηματικῇ καὶ πολύπλευρῇ ἀνάλυση καὶ κατοχύρωσὴ τῆς σέ μελέτες εἰδικῶν —κοινωνιολόγων, οἰκονομολόγων, προγραμματιστῶν ἢ θεωρητικῶν τῆς πολιτικῆς— ἡ σύγκριση εἶναι συντριπτικὴ γιὰ τὸ ἐδῶ ἐγχείρημα. Μόνο ποὺ ὁ στόχος μας στὶς σελίδες αὐτὲς εἶναι ἄλλος: "Ὅχι νὰ βεβαιώσουμε ὅτι ἡ πρόταση τῆς συμμετοχῆς εἶναι ἡ σωστὴ λύση, ἀλλὰ νὰ ἐπισημάνουμε τίς κοινωνικὲς δυνατότητες ποὺ ἐμπεριέχει ἡ παραίτηση ἀπὸ κάθε βεβαιότητα σωστῶν λύσεων, δηλαδὴ ἡ ἀποφατικὴ στάση. Καὶ πρέπει τώρα νὰ εἶναι κάπως σαφέστερο γιὰ τὸν ἀναγνώστη τί σημαίνει ἀποφατικὴ στάση: Δὲν αὐτονομοῦμε τὴ χρήση τοῦ ὀρθοῦ λόγου σὲ αὐτοδύναμη διαδικασία γιὰ τὴν ἐξαγωγή ὀρθῶν συμπερασμάτων. Θεωροῦμε ὀρθὸ μόνον τὸν λόγο-λογικὴ ποὺ συγκροτεῖ διυποκειμενικὲς σχέσεις, ποὺ δίνει νόημα στὶς σχέσεις καὶ προτείνει στόχους πρὸς τοὺς ὁποίους νὰ κατευθυνθεῖ ἡ δυναμικὴ τῶν σχέσεων. Δὲν ἀξιολογοῦμε ἐκ προτέρου καμιά γνώση, δὲν ἔχουμε a priori βεβαιότητες ποὺ καλλιεργοῦν τὴν αὐθαιρεσίαν τῆς δυνάμεως καὶ τρέφουν τὸν ἐγωισμό τῆς ἐπικράτησης. Στὴν ἀποφατικὴ προοπτικῇ, ἡ μόνη μας βεβαιότητα εἶναι ὅτι ὁ λόγος-λογικὴ μπορεῖ νὰ ὑπηρετήσῃ τὴ σχέση καὶ ὅτι μόνον μὲ τὴ σχέση γίνεται κατορθωτὴ ἡ ὑπαρκτικὴ γνησιότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἀνάδειξη τῆς ὑποκειμενικῆς του ἐλευθερίας καὶ ἐτερότητας. Ἐμπιστευόμαστε τὴ δυναμικὴ τῆς ἐλευθερίας καὶ τὴν κοινωνικὴ γονιμότητα τῆς ἐτερότητας τῶν σχέσεων. Καὶ δὲν προγραμματίζουμε, παρὰ μόνον τὰ περιθώρια ἐξασφάλισης αὐτῆς τῆς δυναμικῆς. Ὡς ποιά ἐπιτεύγματα θὰ φτάσει, ποιά αἰτήματα θὰ διαμορφώσει, ποιὲς διεκδικητικὲς ἀπαιτήσεις θὰ προβάλλει, ποιὸν ἔλεγχον τῶν κερδῶν καὶ τῶν ἐπενδύσεων τοῦ κεφαλαίου θὰ κατορθώσει, αὐτὰ ὅλα ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴ δικὴ τῆς ἀκριβῶς κοινωνικὴ γονιμότητα.

Ἄν λοιπὸν υἱοθετοῦμε ἐδῶ τὴν πρόταση τῆς συμμετοχῆς

τῶν ἐργαζομένων στὴν ὀργάνωση τῶν παραγωγικῶν σχέσεων, τὸ κάνουμε γιὰ τὴ θεωροῦμε ὅχι ὡς ἀντικειμενικὰ καὶ ὀρθολογικὰ σωστὴ λύση, ἀλλὰ ὡς καταρχὴν προϋπόθεση καὶ σπερματικὴ ἀφετηρία γιὰ τὴν ἀπελευθέρωση τῆς κοινωνικῆς δυναμικῆς ἀπὸ τὴν ὁποία καὶ μόνον μπορεῖ νὰ προκύψει ὀργανικὰ ἡ λύση. Καὶ αὐτὴ ἡ παραίτηση ἀπὸ τὴ βεβαιότητα τῶν σωστῶν λύσεων εἶναι ἀκριβῶς τὸ καινούργιο στοιχεῖο ποὺ ἔχει νὰ προσφέρει στὴν κοινωνικὴ πρακτικὴ ἢ ἀποφατικὴ ἐκδοχὴ τῆς πολιτικῆς θεωρίας καὶ πράξης.

γ. Ὁ σεβασμὸς τῆς ἀποτυχίας

Ἡ καταφατικὴ χρῆση τοῦ ὀρθοῦ λόγου εἶναι ἀπὸ τὴ «φύση» τῆς μιᾶς λειτουργίας καθορισμῶν: προσδιορίζει ἀρχές, προϋποθέσεις, κανόνες καὶ ἐπιταγές, περισσότερο ἢ λιγότερο καθολικῆς ἐγκυρότητας. Καὶ εἰδικὰ στὸν χῶρον τῆς κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς πρακτικῆς, ἡ χρῆση τῆς καταφατικῆς λογικῆς ἀποβλέπει στὸν καθορισμὸ ἀντικειμενικῶν στόχων καὶ σὲ μεθοδεύσεις στόχων ποὺ νὰ ἀντλοῦν ἐγκυρότητα ἀπὸ τὴν διυποκειμενικὴ ἀναγνώριση: νὰ ἀντιπροσωπεύουν τὴ «συνισταμένη» τῶν ἀτομικῶν ἀπαιτήσεων, τὴν ἀφαιρετικὴ συγκεφαλαίωση τῆς καθολικῆς παραδοχῆς καὶ κατανόησης¹.

Μιὰ τέτοια χρῆση τῆς λογικῆς στὸν πολιτικὸν χῶρον συνεπάγεται τὸν ὑποχρεωτικὸ γιὰ τὰ ἐπιμέρους ἄτομα χαρακτηρισμὸν τῶν ἀποφάνσεών της — καὶ δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀλλιῶς, ἂν ἡ πολιτικὴ πρακτικὴ θέλῃ νὰ εἶναι συνεπὴς στὴν ἐγκυρό-

7. Ὁ J. Habermas χρησιμοποιεῖ τὴ χαρακτηριστικὴ ἔκφραση: die rationale Binnenstruktur von Verständigungsprozessen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, σελ. 198.

τητα τῶν στόχων καὶ μεθοδεύσεων της. Γι' αὐτὸ καὶ μιλάμε γιὰ ἐξουσιαστικὴ λειτουργία τῆς καταφατικῆς λογικῆς στὸν πολιτικὸ χῶρο. Ἀποβλέποντας στὴν ἀντικειμενικότητα τῆς κοινῆς παραδοχῆς, ἡ λογικὴ τῶν πολιτικῶν στόχων καὶ μεθοδεύσεων ἐπιδιώκει τὴν ἐπιβολή της στὸ ὑποκείμενο, τὴ συμμόρφωση τῆς ὑποκειμενικῆς σκέψης μὲ τὴν τυποποίηση τῆς ἀποφαντικῆς κρίσης γιὰ τὸ πρακτέο. Τελικὰ ὀρθολογικοποιεῖ τὴν ἔλλειψη ἐλευθερίας στὸν ἄνθρωπο, δείχνει ὅτι εἶναι «τεχνικὰ» ἀδύνατο νὰ αὐτοκαθορίζεται, νὰ παραβιάζει μὲ δική του εὐθύνη τὶς καθολικὲς βεβαιότητες¹.

Εἶδαμε ὅτι ἡ ἀντίδραση τοῦ κριτικισμοῦ στὴν ἐξουσιαστικὴ λειτουργία τῆς καταφατικῆς λογικῆς κατορθώνει ὅπως-δήποτε νὰ διασώσει τὴν ἐλευθερία τῆς διαφωνίας, τῶν ὑποκειμενικῶν ἐπιφυλάξεων, τῆς ἐτοιμότητος γιὰ ἀναθεώρηση τῶν κοινὰ ἀποδεκτῶν βεβαιότητων. Ἀλλὰ εἰδικὰ στὸν χῶρο τῆς πολιτικῆς πρακτικῆς, ἀκόμα καὶ αὐτὸ τὸ ποσοστὸ ἐλευθερίας ἐντάσσεται εὐχερέστατα στὴ λογικὴ τοῦ συστήματος κυριαρχίας, δηλαδή στὴν καταφατικὴ μεθόδευση τῆς συνύπαρξης καὶ τοῦ συγκερασμοῦ τῶν ἀντιθέσεων, καὶ ἐπομένως στὴ δοκιμασία καὶ ἰσχυροποίηση τῆς λειτουργίας ἐλέγχου τῶν θεσμῶν καὶ μεθοδεύσεων γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση τῶν στόχων τῆς κυρίαρχης λογικῆς.

Σίγουρα, ἡ ἄσκηση τῆς κριτικῆς σκέψης καὶ ἀμφισβήτησης δὲν παύει νὰ εἶναι μιὰ οὐσιαστικὴ καὶ δυναμικὴ ἀντίσταση στὴν ἐξουσιαστικὴ λειτουργία τῆς καταφατικῆς λογικῆς. Ὅμως τὸ ἐνδεχόμενο ἀφομοίωσης ἀκόμα καὶ τῆς κριτι-

κῆς ἀπὸ τὴ λογικὴ τῶν μεθόδων κυριαρχίας μᾶς δείχνει ὅτι ἡ κριτικὴ στάση καὶ μόνο δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι κριτήριο ἐξασφάλισης τῆς ἐλευθερίας μέσα στὰ ὅρια τῆς πολιτικῆς πρακτικῆς. Γι' αὐτὸ καὶ στὴν ἀποφατικὴ προοπτικὴ τὸ προτεινόμενο κριτήριο εἶναι ἄλλο: Ὁ ἔμπρακτος σεβασμὸς ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς ὅποιας ἐξουσίας ὄχι μόνο τῆς διαφωνίας καὶ ἀμφισβήτησης, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀποτυχίας τοῦ ἀνθρώπου, τῆς παρεκτροπῆς του, τῆς ἀδυναμίας του νὰ μετᾶσχει στὴν πραγματοποίηση τῶν κοινωνικῶν σχέσεων, ἀκόμα καὶ τῆς συνειδητῆς του προσπάθειας νὰ τὶς ὑπονομεύσει. Μόνο ἓνας τέτοιος σεβασμὸς ἐγγυᾶται τὴν ἐξασφάλιση τῆς ὑποκειμενικῆς ἐλευθερίας, τὴν πραγματικὴ διάσωση τῆς ὑποκειμενικῆς ἐτερότητας καὶ τῆς δυναμικῆς τῶν σχέσεων ποὺ αὐτὴ συγκροτεῖ.

Ἡ ἐπιδίωξη τῶν πολιτικῶν προϋποθέσεων αὐτῆς τῆς ἐλευθερίας ποὺ φθάνει ὡς τὸν σεβασμὸ τῆς ἀποτυχίας καὶ παρεκτροπῆς, εἶναι δυνατὴ μόνο στὴν ἀποφατικὴ προοπτικὴ τῆς πολιτικῆς πράξης, ἀκριβῶς γιατί προϋποθέτει τὴν ἀπόλυτη προτεραιότητα ὄχι τῶν στόχων, ἀλλὰ τῆς δυναμικῆς τῶν σχέσεων ποὺ κατατείνει στὴν πραγματοποίηση τῶν στόχων. Γιὰ τὴν ἀποφατικὴ προοπτικὴ τὸ πρωταρχικὰ ζητούμενο στὸν χῶρο τῆς πολιτικῆς πρακτικῆς εἶναι ἡ ἐξασφάλιση τῆς ὑποκειμενικῆς ἐλευθερίας καὶ ἐτερότητας, ἀκόμα καὶ ὅταν αὐτὴ ἡ ἐλευθερία ἀποτυχαίνει νὰ συστήσει κοινωνικὰ λειτουργικὲς σχέσεις — ὅταν ἐκδηλώνεται μὲ τρόπους ἀντικοινωνικούς καὶ ὑπονομευτικούς τῶν συλλογικῶν ἐπιδιώξεων. Αὐτὸ δὲν σημαίνει ὅτι στὴν ἀποφατικὴ προοπτικὴ ἡ πολιτικὴ πράξη χάνει τὸν ἐνεργητικὸ χαρακτήρα τῆς παρέμβασης γιὰ τὴν περιστολὴ τοῦ ἐγκλήματος καὶ τῆς ἐπικίνδυνα ἀντικοινωνικῆς συμπεριφορᾶς. Ἀλλὰ εἶναι διαφορετικὲς οἱ μεθοδεύσεις παρέμβασης ὅταν ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὸν σεβασμὸ τῆς ὑποκειμενικῆς ἀποτυχίας, καὶ διαφορετικὲς ὅταν ἀποβλέπουν στὴν

1. Βλ. καὶ πάλι τὸ κεφάλαιο (6): Ἡ τεχνολογικὴ ὀρθολογικότητα καὶ ἡ λογικὴ τῆς κυριαρχίας, στὸ βιβλίο τοῦ H. Marcuse, *One-dimensional Man*, ὅπως καὶ τὸ κεφάλαιο (9): *Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts*, στὸ βιβλίο τοῦ J. Habermas, *Theorie und Praxis*, στὰ ὁποῖα συχνὰ παραπέμψαμε.

ἐπιβολή μιᾶς καταφατικῆς καὶ ἀτεγκτης λογικῆς δεοντολογίας. Στὴν πρώτη περίπτωση, ἡ πολιτικὴ πράξις κατατείνει στὴ διαμόρφωση ἑνὸς συστήματος δικαίου ποὺ δίνει τὴν προτεραιότητα στὴν πρόληψη τοῦ ἐγκλήματος, ὅπως καὶ στὴν «παιδαγωγικὴ» χρῆση τῶν ποινῶν γιὰ τὴν παρεκτροπὴ — ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι ἓνα ἄλλο μεγάλο θέμα ποὺ θὰ ἀπαιτοῦσε ξεχωριστὴ διαπραγμάτευση.

Ἡ σημασία ποὺ ἔχει τὸ κριτήριο τοῦ σεβασμοῦ τῆς ἀποτυχίας καταφαίνεται σαφέστερα μὲ τὴν ἀντιπαράθεση τῆς ἄρνησης ἢ ἀπόρριψής του: Ἡ πολιτικὴ πράξις ποὺ θέλει νὰ εἶναι συνεπὴς στὴν καταφατικὴ λογικὴ, ὀφείλει νὰ καθορίζει μὲ σαφήνεια τὴ θετικὴ συμβολὴ τῶν ἀτόμων στὴν πραγματοποίηση τῶν ἐπιδιωκόμενων στόχων καὶ νὰ ἀποτρέπει ἀποτελεσματικὰ κάθε παρεμπόδιση ἢ ἀναστολὴ αὐτῆς τῆς πραγματοποίησης. Ὅφειλει ἐπομένως νὰ ἀποκλείει κάθε ἀτομικὴ ἀποτυχία ἢ παρεκτροπὴ ἀπὸ τὴν κοινὴ ἐπιδίωξη τῶν τεθειμένων στόχων. Καὶ ὁ ἀποκλεισμός θὰ πραγματοποιηθεῖ ἢ μὲ τὴν περιθωριοποίηση τοῦ ἐκτρεπόμενου, ἢ μὲ τὴ βίαιη καταστολὴ τῆς παρεκτροπῆς του (χρησιμοποιώντας περισσότερο ἢ λιγότερο προηγμένα «σωφρονιστικά» συστήματα καταστολῆς) ἢ ἀκόμα καὶ μὲ τὴ φυσικὴ ἐξόντωσή του. Ὅσο συνεπέστερη εἶναι ἡ καταφατικὴ λογικὴ τοῦ πολιτικοῦ συστήματος, τόσο καὶ πιὸ αὐτονόητες οἱ «ἐκκαθαρίσεις» τῶν ὧτων ἐκτρέπονται ἀπὸ αὐτὴ τὴ λογικὴ. Πίσω ἀπὸ τὴν ὀρθολογικὴ κατάφαση ἀρχῶν, προγραμμάτων, ἐπιδιώξεων, ὁραμάτων «γενικῆς εὐτυχίας», μεθόδων «λαϊκῆς κυριαρχίας», μορφάζει ἢ ἀπανθρωπία τοῦ ὁλοκληρωτισμοῦ τῆς συνέπειας στοὺς τεθειμένους στόχους, συνέπειας ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ προβλέψει (χωρὶς νὰ αὐτοαναيرهθεῖ) περιθώρια ἀναγνώρισης καὶ σεβασμοῦ τῆς ἀδυναμίας τοῦ ἀνθρώπου, τῆς ἀποτυχίας ἢ ἄρνησής του

νὰ εὐτυχῇ ὅπωςδῆποτε σύμφωνα μὲ τὴν προκαθορισμένη «ἀρχή» ἢ τὸ πρόγραμμα εὐτυχίας.

Θὰ μπορούσε λοιπὸν νὰ ἰσχυρισθεῖ κανεὶς ὅτι ὁ σεβασμὸς τῆς ἀποτυχίας καὶ παρεκτροπῆς δὲν εἶναι ἀπλῶς θεωρητικὸ κριτήριο (ἢ ἰδεαλιστικὸ «οὐμανιστικὸ» αἵτημα), ἀλλὰ ἡ «λυδία λίθος» γιὰ τὴ δοκιμασία τῶν ἐπιδιώξεων πραγματικῆς ἐλευθερίας σὲ κάθε μορφὴ πολιτικῆς πρακτικῆς. Καὶ ὅσο πιὸ ιδεώδεις ἐμφανίζονται οἱ ἐπιδιωκόμενοι στόχοι τῆς πολιτικῆς πρακτικῆς, ὅσο ἀμεσότερα ἀποβλέπουν σὲ μιὰ «αὐτόνομη» κοινωνία, μὲ αὐτοδιαχείριση καὶ «αὐτοθέσμιση», τόσο ἐπιτακτικότερα πρέπει νὰ τίθεται τὸ ἐρώτημα: Τί θὰ κάνουμε μὲ ὅσους «ἀμαρτάνουν» ὡς πρὸς τοὺς ὑψηλοὺς μας στόχους, καὶ πῶς θὰ κατορθώσουμε νὰ κάνουμε πολιτικὴ μὲ δεδομένες τὶς ὑποκειμενικὲς διαφορὲς μας ὅχι σὲ ἀπόψεις καὶ γνώμες, ἀλλὰ σὲ συνεπὴ ἀνταπόκριση στὶς ἀπαιτήσεις τῶν στόχων μας.

Στὴν ἀποφατικὴ προοπτικὴ ἐμπιστευόμαστε τοὺς στόχους τῆς πολιτικῆς πράξης στὴ δυναμικὴ τῶν σχέσεων καὶ ὄχι στὴν ἀξία καθεαυτὴν ἢ στὴ χρησιμότητα καὶ ἀποτελεσματικότητα τῶν ἴδιων τῶν στόχων. Καὶ ἡ δυναμικὴ τῶν σχέσεων δὲν εἶναι βέβαια μιὰ αὐτοματικὴ καὶ ἀπρόσκοπτη φορὰ συντονισμοῦ τῶν ὑποκειμενικῶν ἐπιδιώξεων. Εἶναι ἄθλημα ἐνεργητικῆς ἀποδοχῆς τῶν ὑποκειμενικῶν διαφοροποιήσεων, ἐμπρακτοῦ σεβασμοῦ τῆς ἐτερότητας τοῦ κάθε ἀνθρώπου, ἄθλημα συλλογικῆς δημιουργικῆς προσπάθειας γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῶν στόχων, ἀλλὰ καὶ συνειδητῆς αὐτοπαραίτησης — θυσίας τῶν ἐγωκεντρικῶν ἀπαιτήσεων — προκειμένου νὰ σώζεται ἡ δυνατότητα τῆς ἰσοτιμίας τῶν σχέσεων.

Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς δυναμικῆς ἐντάσσεται καὶ ὁ σεβασμὸς τῆς ἀποτυχίας καὶ παρεκτροπῆς ἢ, σωστότερα, ἡ ἴδια ἢ ἀποτυχία καὶ παρεκτροπὴ ἀποδείχνεται ὀργανικὸ στοιχεῖο

τῆς δυναμικῆς τῶν σχέσεων. Γιατὶ ἡ ἀποτυχία καταρχὴν δὲν εἶναι ἡ ἐξαίρεση, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ σύμπτωμα ποὺ παρακολουθεῖ, περισσότερο ἢ λιγότερο, κάθε ἀτομικὴ μας προσπάθεια. Ὁ τύπος τοῦ «ἰδανικοῦ πολίτη» ἢ τοῦ «τέλειου ἀνθρώπου» βρίσκεται μόνο μέσα στὰ ἠθικοδιδασκτικὰ ἐγχειρίδια καὶ στὸ μυαλὸ τῶν τυράννων ποὺ φιλοδοξοῦν νὰ τὰ ἐφαρμόσουν. Στὴν πραγματικότητα ὁ κάθε ἄνθρωπος ἐμφανίζει μιὰ μικρότερη ἢ μεγαλύτερη διάσπαση καὶ ἀσυνέπεια ἀνάμεσα στὶς ἀγαθές του ἐπιδιώξεις ἢ προθέσεις καὶ στὴν προσπάθεια ποὺ καταβάλλει γιὰ τὴν πραγματοποίησή τους — κυρίως ὅταν οἱ ἐπιδιώξεις καὶ προθέσεις του ἔρχονται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἐνστικτώδη ἀνάγκη ἐγωκεντρικῆς αὐτάρκειας καὶ ἐξασφάλισης. Ἀλλὰ ἀκριβῶς ἡ συνειδητὴ ἀντίσταση στὴν ἐνστικτώδη ἀνάγκη συνιστᾷ καὶ τὸ δυναμικότερο ἄθλημα ἐλευθερίας, διαστολῆς τῆς ὑποκειμενικῆς ἐτερότητας ἀπὸ τὴν ἀπρόσωπη καὶ ἐξομοιωμένη φυσικὴ ἀπαίτηση. Ἄν ἡ ἐλευθερία δὲν εἶναι ἀπλῶς μιὰ ἀντικειμενικὴ εὐχέρεια ὑποκειμενικῶν ἐπιλογῶν, ἀλλὰ μιὰ ἀδιάκοπη δυναμικὴ πραγματοποίηση τῆς ἐτερότητας τοῦ ὑποκειμένου — ἡ συνειδητὴ ἀντίστασή του στοὺς παράγοντες ποὺ ἀπειλοῦν μὲ ἀλλοτρίωση αὐτὴ τὴν ἐτερότητα — τότε ἡ ἀμεσότερη ἄσκηση ἐλευθερίας εἶναι ἡ προσπάθεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ ὑπερβεῖ τὶς ἀπρόσωπες ἀπαιτήσεις τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ του.

Μιλᾷμε γιὰ προσπάθεια, ἐπομένως γιὰ ἄθλημα καὶ ἐνεργητικὴ ἐπιδίωξη ποὺ προϋποθέτει καὶ συνεπάγεται ὄχι μόνο τὸ ἐπίτευγμα, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀποτυχία, τὴν πρὸδο πρὸς τὸ κατόρθωμα, ἀλλὰ καὶ τὴν παλινδρόμηση, τὸ ἀνεκπλήρωτο τοῦ κατορθώματος. Ἐφόσον διασώζεται ἡ συνείδηση τῆς ἀποτυχίας, ἡ ὅποια παλινδρόμηση ἀνήκει στὸ δυναμικὸ γίνεσθαι τῆς ἐλευθερίας καὶ γι' αὐτὸ στὴν πράξη πρέπει ἡ ἀποτυχία νὰ γίνεται ἐξίσου σεβαστὴ μὲ τὸ κατόρθωμα.

Τὸ κρίσιμο πρόβλημα γιὰ τὴν πολιτικὴ πράξη εἶναι καὶ πάλι ὁ προσδιορισμὸς τῶν ὁρίων αὐτοῦ τοῦ σεβασμοῦ τῆς ἀποτυχίας. Ἡ ἀλαζονεία τοῦ πλούτου, ἡ πρόκληση τῆς οἰκονομικῆς ἀνισότητος, ἡ κουφότητα τῶν ἐπιδείξεων τῆς σπατάλης, ὁ ἐγωκεντρισμὸς τῆς εὐπορίας ποὺ ἐπιβάλλει στὸν φτωχὸ νὰ πουλήσει τὸν ἑαυτό του καὶ τὴν ἐργασία του, ἡ τυραννικὴ διαχείριση τῆς ἐξουσίας καὶ ἡ ὑπερφίαλη αὐτοπεποίθηση ποὺ τὴν προκαλεῖ, εἶναι ὅπωςδήποτε μορφές ἀποτυχίας τοῦ ἀνθρώπου, τῆς πιὸ ριζικῆς ἀλλοτρίωσής του. Εἶναι ὅμως καὶ συμπτώματα κραυγαλέα ἀντικοινωνικῆς συμπεριφορᾶς, πραγματικὰ καρκινώματα τοῦ κοινωνικοῦ βίου. Ὡς ποῖο λοιπὸν σημεῖο θὰ γίνουν καὶ αὐτὰ σεβαστὰ στὴν προοπτικὴ τῆς πολιτικῆς τους ἀντιμετώπισης;

Φυσικά, πρόβλημα δὲν ὑπάρχει ὅσο ἡ πολιτικὴ ἀντιμετώπιση περιορίζεται στὸ ἐπίπεδο τῆς ἰδεολογικῆς μάχης: στὴν καταγγελία τῆς ἀπανθρωπίας τῶν συμπτωμάτων, στὴν καλλιέργεια πολιτικῆς συνείδησης ποὺ ἀρνεῖται τὰ ὅσα ἐπιχειρήματα ἢ ὠραιοποιήσεις ἐπιστρατεύονται (ἐν ὀνόματι τῆς δῆθεν «φιλελεύθερης» οἰκονομίας ἢ τῶν πουριτανικῶν στόχων τῆς τυραννίας) γιὰ νὰ δικαιολογηθοῦν τέτοια συμπτώματα. Τὸ πρόβλημα τίθεται ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ἡ πολιτικὴ ἀντιμετώπισή τους ἀποκτήσῃ τὴ δυνατότητα ἐξουσιαστικῆς παρέμβασης.

Γιὰ τὴν ἀποφατικὴ προοπτικὴ, ὁ προσδιορισμὸς τῶν ὁρίων ἐξουσιαστικῆς παρέμβασης γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς ἀνθρώπινης ἀποτυχίας στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀντικοινωνικῆς συμπεριφορᾶς, δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ μὲ *a priori* ἀξιολογικοὺς καὶ δεοντολογικοὺς καθορισμοὺς, δὶχως τὸν κίνδυνο καὶ πάλι θεσμοποίησης τῆς ἀνελευθερίας. Ἡ πολιτικὴ παρέμβαση πρέπει νὰ προκύπτει ἀπὸ τὶς ἐκάστοτε ἀνάγκες καὶ ἀπαιτήσεις τοῦ κοινωνικοῦ σώματος, ἀπὸ τὴν καθολικότερη δυνατὴ συμ-

μετοχή τῶν πολιτῶν στὴν εὐθύνη διαχείρισης τοῦ κοινοῦ βίου. Μόνο ἔτσι ἡ πολιτικὴ παρέμβαση δὲν καθηλώνεται σὲ κώδικες μεθοδεύσεων ἀντικειμενικῆς (καὶ εἰδωλοποιημένης) ἐγκυρότητας, ἀλλὰ παρακολουθεῖ τὸ ἐπίπεδο ὠριμότητας τῶν κοινωνικῶν σχέσεων καὶ τοῦ συλλογικοῦ ἥθους, ἀλλὰ καὶ τὴν ἰδιομορφία τῶν ἀναγκῶν — δηλαδὴ τὴν ἴδια τὴ δυναμικὴ τοῦ κοινωνικοῦ γίνεσθαι. Ἡ ἀπελευθέρωση τῶν δυνατοτήτων γιὰ τὴν ποικιλόμορφη μεθόδευση τῆς πολιτικῆς παρέμβασης, μπορεῖ νὰ κλιμακώνει τὸ κατόρθωμα τοῦ σεβασμοῦ τῆς ἀνθρώπινης ἀποτυχίας σὲ μιὰ ἀπεριόριστη διαβάθμιση χειρισμῶν, ἀπὸ τὶς πιὸ αὐστηρὲς κυρώσεις κοινωνικοῦ παραδειγματισμοῦ, ὡς τὴν ἐπιείκεια τῆς παιδαγωγικῆς ἀνοχῆς μὲ σκοπὸ τὴν ἐλεύθερη ἀπάρνηση τῆς ἀντικοινωνικῆς συμπεριφορᾶς.

Στὴν ὁποιαδήποτε περίπτωσι τοῦ σεβασμοῦ τῆς ἀποτυχίας καὶ παρεκτροπῆς παραμένει ὁπωσδήποτε μέτρο καὶ κριτήριον γιὰ τὴ δοκιμασία τῶν ἐπιδιώξεων πραγματικῆς ἐλευθερίας σὲ κάθε μορφὴ πολιτικῆς πρακτικῆς.

2. Πολιτικὴ τέχνη καὶ θεσμοὶ

α. Ἡ αὐτονόμηση τῶν θεσμῶν

Ἡ αὐτονόμηση τῶν θεσμῶν ποὺ ἐξασφαλίζουν τὴ λειτουργικότητα καὶ ὀργάνωση τῶν σχέσεων στὰ πλαίσια ἐνὸς κοινωνικοῦ συνόλου, εἶναι πρόβλημα καίριον γιὰ τὴν πολιτικὴ πράξη, ἂν αὐτὴ ἀποβλέπει στὴν προτεραιότητα τῆς μὴ-ἄλλοτρίωσης καὶ ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου.

Οἱ θεσμοὶ μιᾶς κοινωνίας (πολιτικοί, οἰκονομικοί, ἐκπαι-

δευτικοί, θρησκευτικοί ἢ ὅποιοι ἄλλοι) εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ μέσα ἢ ὄργανα γιὰ τὴν ἐξυπηρέτηση συλλογικῶν στόχων: συγκροτοῦν καὶ ὀργανώνουν τὶς ἀνθρώπινες σχέσεις μὲ τρόπο ποὺ ἐξασφαλίζει τὴν ἀποτελεσματικὴ λειτουργικότητα τῶν σχέσεων. Μιλᾶμε γιὰ αὐτονόμηση, ὅταν οἱ θεσμοὶ ἀπὸ μέσα ἢ ὄργανα κοινωνικῆς σκοπιμότητας μεταβάλλονται σὲ αὐτοσκοπό: Ὑποτάσσουν τὴν κοινωνικὴ τους λειτουργικότητα στὴν προτεραιότητα τῆς δικῆς τους αὐτοτέλειας καὶ αὐτοσυντήρησης. Ἀπὸ δυνατότητα συντονισμοῦ καὶ ἐνεργοποίησης τῶν σχέσεων μεταβάλλονται σὲ ἀναγκαιότητα προκαθορισμοῦ τῶν σχέσεων.

Μιὰ τέτοια μεταβολὴ δὲν ἐμφανίζεται πάντοτε ὀριστικὰ συντελεσμένη, συνήθως τὸ ποσοστὸ αὐτονόμησης τῶν θεσμῶν ποικίλλει. Μπορεῖ ἡ λειτουργία ἐνὸς θεσμοῦ νὰ ἐμφανίζει ἀπλῶς μιὰν ἑλλειπὴ ἢ καὶ ἐλάχιστη προσαρμοστικότητα στὴ δυναμικὴ τῶν καθολικότερων ἐπιδιώξεων τῆς κοινωνικῆς ὁμάδας: νὰ περιορίζεται στὴν ἐξυπηρέτηση τῆς μερικῆς καὶ ἀποσπασματικῆς σκοπιμότητας γιὰ τὴν ὁποία καὶ δημιουργήθηκε, νὰ ὑπηρετεῖ αὐτὴ τὴ σκοπιμότητα ὡς ἀποκλειστικὸ καὶ ἀπόλυτο στόχο. Μπορεῖ ὅμως καὶ νὰ φθάσει νὰ σκοπεύει ἕνα θεσμὸς μόνο στὴ συντήρηση τῆς δικῆς του δομικῆς ἄρθρωσης καὶ ἀποτελεσματικότητος, τελείως ἄσχετα μὲ τὴν κοινωνικὴ λειτουργικότητα τοῦ ἔργου του, εἰσάγοντας ἔμπρακτα μιὰ μονομέρεια ὅχι μόνο στὴν ἀπόδοση, ἀλλὰ καὶ στὴ νοσηματοδότηση τῆς θεσμικῆς λειτουργίας. Τελικὰ, ἡ αὐτονόμηση ἐνὸς θεσμοῦ μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει καὶ σὲ μιὰ ἀντικοινωνικὴ, καθαρὰ ἀρνητικὴ λειτουργικότητα: στὴ διαιώνιση τῶν ἀναγκῶν ποὺ τάχθηκε νὰ ἀντιμετωπίσει, στὴν ἐκμετάλλευση τῶν ἀνθρώπινων ἀναγκῶν προκειμένου νὰ ἐξασφαλίζεται ἡ αὐτοσυντήρηση τοῦ θεσμοῦ — δημιουργεῖ ὁ θεσμὸς δικές του ἀνάγκες καὶ λειτουργεῖ γιὰ νὰ ἱκανοποιεῖ μόνον αὐτές, ὑποτάσσει τὴ

ζωή και τις σχέσεις των ανθρώπων στην αυτοτέλεια των δικών του αναγκαιοτήτων. 'Ανάμεσα στα τρία αυτά παραδειγματικά επίπεδα θα μπορούσαν να παρεμβληθούν ποικίλες ακόμα ένδεικτικές μορφές αυτονόμησης των θεσμών.

Είναι φανερό ότι μιλάμε για αυτόνόμενη των θεσμών επισημαίνοντας την άλλοτρίωσή τους — και η άλλοτρίωση, προτού εκδηλωθεί στον φορέα οργάνωσης και συντονισμού των κοινωνικών σχέσεων, αφορά στις ίδιες τις σχέσεις (είναι γεγονός αποξένωσης των ανθρώπων από τις σχέσεις που οι ίδιοι καλούνται να πραγματοποιήσουν).

Ένας θεσμός είναι μια συγκροτημένη και οργανωμένη μορφή συλλογικής παραγωγής, παραγωγής όχι υλικών προϊόντων, αλλά έργου — κοινωνικού έργου, έργου συντονισμού και ενεργοποίησης των κοινωνικών σχέσεων. Και ως οργανωμένος τρόπος παραγωγής προϋποθέτει και ο θεσμός μια λειτουργία σχέσεων παραγωγικών, στις οποίες εντάσσονται ή τις οποίες συγκροτούν τα άτομα που επανδρώνουν τους θεσμούς. 'Από κεί και πέρα, θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς ότι ισχύουν και στην περίπτωση των θεσμών οι ίδιες προϋποθέσεις άλλοτρίωσης των παραγωγικών σχέσεων, όπως και σε κάθε άλλη μορφή παραγωγικού έργου. Οι άνθρωποι που στελεχώνουν και υπηρετούν τους θεσμούς προσφέρουν παραγωγική εργασία, και από την ποιότητα αυτής της προσφοράς κρίνεται η κοινωνική λειτουργικότητα του θεσμού. 'Αν τα κεντρικά ή «άνωτερα», όπως λέμε, στελέχη αντιμετωπίζουν τον θεσμό με τη νοοτροπία και την τακτική της έχμετάλλευσής του για ύποκειμενικό τους όφελος, ή για την επίτευξη αποτελέσματος που οι ίδιοι αποκλειστικά προγραμματίζουν, όπως και ο ιδιοκτήτης των όποιωνδήποτε μέσων παραγωγής, τότε η έσωτερική λειτουργία του θεσμού δημιουργεί τις ίδιες σχέσεις εξάρτησης που χαρακτηρίζουν και την κεφαλαιοκρα-

τική αντίληψη της αυτονομημένης αποδοτικότητας. 'Αν οι απαιτήσεις της εργασίας αποκλείουν τη δημιουργικότητα του μεγάλου αριθμού των εργαζομένων, την πραγματοποίηση και φανέρωση της ύποκειμενικής τους έτερότητας, αν η εργασία άλλοτριώνει τον υπάλληλο όπως άλλοτριώνει και τον ούδετεροποιημένο εργάτη της αυτονομημένης παραγωγής, τότε τον απομονώνει και από τη δυνατότητα μιάς δημιουργικής συμβολής στη σκοπιμότητα του θεσμού. Τότε προτεραιότητα για τον εργαζόμενο έχει αναπόφευκτα ο δικός του βιοπορισμός και όχι η πρόσιτη σε αυτόν κοινωνική λειτουργικότητα του θεσμού. 'Η κοινωνική λειτουργικότητα γίνεται δευτερεύων στόχος, πρωτεύει η συντήρηση του θεσμού για χάρη του βιοπορισμού των εργαζομένων, και ο θεσμός άλλοτριώνεται, αποδείχεται ξένος προς τους σκοπούς που τάχθηκε να υπηρετεί.

Σίγουρα, το φαινόμενο της αυτόνομησης των θεσμών είναι πολύπτυχο και η αντιμετώπισή του πρόβλημα πολυσύνθετο. Γι' αυτό και έχει γίνει αντικείμενο πολύπλευρης μελέτης, με τη συμβολή θεωρήσεων από ποικίλες σκοπιές: από την κοινωνιολογία, την κοινωνική ψυχολογία και το δίκαιο, ως τη φιλοσοφία, την πολιτική θεωρία κλπ.¹ Με άφαιρετική

9. Βλ. ένδεικτικά: B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Oxford (Univ. Press) 1960. — Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, σελ. 857 κ.έ. — H. Schelsky (Hrsg.), *Zur Theorie der Institution*, Düsseldorf (Bertelsman) 1970. — T. Parsons, *Structure and Process in modern Societies*, N. Y. (Free Press) 1965. — C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*. — Του ίδιου, *La société bureaucratique 2 - La révolution contre la bureaucratie*, Paris (Editions 10/18) 1973. — K. Popper, *The Open Society...* κεφ. 7 και κεφ. 14. — R. Dahrendorf, *Homo sociologicus; on the History, Significance and Limits of the Category of Social Role*, στο βιβλίο του: *Essays in the Theory of Society*, Ldn. Stanford, Calif. (Univ. Press) 1968. — Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn (Athenäum -Verl.) 1956. — J. Habermas, *Der Zerfall der Institutionen*, στο βιβλίο του: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt (Suhrkamp) 1981, σελ. 101 κ.έ.

—και όπωςδήποτε υπερβολική— σχηματικότητα θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε την καταφατική λογική αυτών των θεωρήσεων στις ακόλουθες τελείως ένδεικτικές και μάλλον κοινότοπες προτάσεις:

β. Η καταφατική προοπτική

β.α. Ο κοινωνικός έλεγχος των δημόσιων λειτουργημάτων —της αποδοτικότητας, αλλά και ανταπόκρισης των θεσμών στη λειτουργική τους σκοπιμότητα— είναι καταρχήν πρόβλημα πολιτικής πρακτικής, αναφέρεται επομένως στην ευθύνη προγραμματισμών και επιδιώξεων της κεντρικής εξουσίας. Πέρα από την τεχνική μεθοδεύσεων του έλέγχου (που αποτελεί αντικείμενο ειδικών σήμερα επιστημών, όπως ή επιστήμη της διοίκησης και ή κυβερνητική), έχει κεντρική σημασία ο χαρακτήρας ή προσανατολισμός του έλέγχου, τελικά το κοινωνικό του νόημα: "Έλεγχος δέν σημαίνει μόνο τη διαπιστωτική «επιθεώρηση» ή «έξέταση» της αποδοτικότητας των θεσμών και την ένδεχόμενη χρήση κυρώσεων. Ο έλεγχος μπορεί να ασκείται και με έναν «διευθυντικό» παρεμβατισμό, αν το ζητούμενο είναι πραγματικά ο συντονισμός της λειτουργίας των θεσμών με το σύνολο των κοινωνικών επιδιώξεων — τα προγράμματα κοινωνικής πολιτικής που αναλαμβάνει να εφαρμόσει ή κεντρική εξουσία. Με τον «διευθυντικό» παρεμβατισμό επιδιώκεται όχι μόνο ο κανονιστικός έλεγχος (έλεγχος πλαισίων και προδιαγραφών) της θεσμικής λειτουργίας, αλλά και ή δημιουργία αφορμών και κινήτρων για συνεχή ανανέωση και αναμόρφωσή της. Η συμμετοχή των εργαζομένων σε μια τέτοια διαδικασία έλέγχου είναι ένα καίριο κοινωνικό και πολιτικό αίτημα, που όριοθετείται και

κατοχυρώνεται με τον παρεμβατισμό της κεντρικής εξουσίας και σκοπεύει στη δυναμική αυτοελέγχου της οργανωτικής διαδικασίας και της λειτουργικής αποδοτικότητας των θεσμών. Προϋποθέτει όμως το αίτημα αυτό και μια συνείδηση διευρυμένης ευθύνης για την ισόρροπη ένταξη των σκοπιμότητων του κάθε θεσμού στη σύνολη κοινωνική λειτουργία, αλλά και για την αποφυγή μετατροπής του θεσμού σε χώρο διαμάχης των ποικίλων πολιτικών έκδοχών της κοινωνικής του λειτουργικότητας.

β.β. Το φαινόμενο της γραφειοκρατίας είναι το βασικότερο μάλλον πρόβλημα που έχει να αντιμετωπίσει ή πολιτική πράξη στην προοπτική της κοινωνικής λειτουργικότητας των θεσμών. Η γραφειοκρατία είναι τυπική συνέπεια της καταφατικής έκδοχής και χρήσης του όρθολογισμού στον χώρο άσκησης της εξουσίας — και τη διαπίστωση αυτή την κατοχύρωσε ο Max Weber με αναλυτική επιχειρηματολογία¹. Στην ανάλυση του Weber ή γραφειοκρατία καταξιώνεται ως κατεξοχήν νόμιμη μορφή άσκησης της εξουσίας, αφού έξασφαλίζει αντικειμενικούς καθορισμούς των αρμοδιοτήτων της διοικητικής δραστηριότητας και των φορέων της, επιτρέποντας στον πολίτη να προβλέπει τις ενέργειες του κράτους στο σύνολό τους. Για την κοινή όμως έμπειρία σήμερα ή έννοια της γραφειοκρατίας τείνει να ταυτιστεί αποκλειστικά με την αυτόνομημένη υπερεξουσία των διοικητικών μηχανισμών και της υπαλληλίας που τους επανδρώνει — και μιλάμε για υπερεξουσία, αφού και ή πολιτική βούληση της όποιας κεντρικής διοίκησης οφείλει να περάσει από τα κανάλια των δη-

1. Βλ. *The Theory of Social and Economic Organisation*, Glencoe Ill. (Free Press) 1964.

μόσιων υπηρεσιών προκειμένου να υλοποιηθεί. Οι λεγόμενες δημόσιες υπηρεσίες, ή οργανωτική τους άρθρωση και δομή, ή υπαλληλική τους ιεραρχία, οι λειτουργικές τους αναγκαϊότητες, τυποποιούνται προοδευτικά, παγιώνονται στη διαδικασία της επανάληψης, διαχέουν την προσωπική ευθύνη με μια ατέρμονη μετάθεσή της στους διαδοχικούς κόμβους των πολυμερισμένων αρμοδιοτήτων, συγκροτούν τελικά ένα δαιδαλώδη και νωχελικό πολύποδα που νέμεται την εξουσία παρεμβαλλόμενος αποφασιστικά ανάμεσα στους υπεύθυνους διαχειριστές της και στον εντολοδόχη λαό. Οι εντολοδόχοι του λαού καταντούν δέσμιοι των μηχανισμών της διοίκησης και ο πολίτης θύμα τους. Στην περίπτωση της γραφειοκρατίας ή καταφατική λογική της πολιτικής πράξης βρίσκεται στα άκραία όρια του αδιεξόδου της. Η ενθάρρυνση πρωτοβουλιών και προσωπικής ευθύνης προσκρούει στο ένδεχόμενο της ατομικής αυθαιρεσίας και των σκοπιμοτήτων ιδιοτέλειας. Η μόνη ρεαλιστική αντιμετώπιση που μοιάζει να παρέχει κάποια εχέγγυα αποτελεσματικότητας, είναι η ριζική αποκέντρωση των δημόσιων υπηρεσιών, το μέγιστο δυνατό της υπαγωγής τους κάτω από τον άμεσο έλεγχο της τοπικής αυτοδιοίκησης.

β.γ. Η αυτονόμηση του χρήματος και των μηχανισμών λειτουργίας της οικονομίας στα πλαίσια των σύγχρονων κοινωνιών, είναι σίγουρα ο καθολικότερος από τους παράγοντες αλλοτρίωσης του ανθρώπου, υποταγής του σε μια θεσμοποίηση των κοινωνικών σχέσεων που αντιδιαστέλλεται με πλήρη αυτοτέλεια από την πραγματική ανθρώπινη σχέση. Ο Marx είχε καίρια επισημάνει την αντιστροφή των σχέσεων ανθρώπου - χρήματος ως χαρακτηριστική συνέπεια του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής: Δεν είναι πια ο άνθρωπος που εξου-

σιάζει το χρήμα ως μέσο και συμβατικό «νόμισμα»¹ για την πραγματοποίηση ανταλλακτικών σχέσεων, αλλά είναι το χρήμα — ή «νεκρή ύλη» — που υποτάσσει τον άνθρωπο στην απόλυτη κυριαρχία του².

Όποιαδήποτε απόπειρα να προσδιορίσει κανείς επιγραμματικά τις αιτίες και τα συμπτώματα της αυτονομημένης οικονομίας ή να συγκεφαλαιώσει τις καταφατικές προτάσεις για την αντιμετώπιση του προβλήματος, θα ήταν ουτοπικό έγχείρημα. Με επίγνωση πάντως της αφαιρετικής αυθαιρεσίας θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για δυο βασικούς προσανατολισμούς αυτών των προτάσεων: Ο πρώτος είναι ένας προσανατολισμός εμπιστοσύνης στη λειτουργικότητα των σχέσεων που δημιουργεί το χρήμα ως μέσο ανταλλαγής (προσφοράς και ζήτησης) προϊόντων και εργασίας, εμπιστοσύνης που δεν αποκλείει τη λογική της κρατικής παρέμβασης για την εξασφάλιση «γνησιότητας» στο μηχανισμό της αγοράς. Και «γνησιότητα» στην αγορά σημαίνει τη δυναμική εξισορρόπησης μισθών, απασχόλησης και τιμών, ώστε η επιδίωξη συσσώρευσης του χρήματος να συμμορφώνεται στις πραγματικές δυνατότητες του παραγωγικού μηχανισμού και των κα-

1. Η ελληνική λέξη νόμισμα (το νομιζόμενο), όπως και το χρήμα (το χρήσιμο, το προς χρήση) ή το συνάλλαγμα (ή αμοιβαία σχέση, ή συναλλαγή) διασώζουν τον αφετηριακό σχετικό και συμβατικό χαρακτήρα, χαρακτήρα συμβόλου και μέτρου που έχει ή οποία οικονομική μονάδα για τη ρύθμιση και εξίσωση των κοινωνικών σχέσεων ανταλλαγής προϊόντων και εργασίας. Παραμένουν και έδω κλασικοί οι όρισμοί του Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια* και ειδικά στο 5ο βιβλίο, όπου το θέμα του είναι «περί δικαιοσύνης και αδικίας»: «Ἐπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην· καὶ διὰ τοῦτο τοῦνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστὶ, καὶ ἐφ' ἧμιν μεταβαλεῖν καὶ ποιῆσαι ἄχρηστον... Τὸ δὲ νόμισμα ὥσπερ μέτρον σύμμετρα ποιῆσαν ἰσάζει· οὔτε γὰρ ἂν μὴ οὐσης ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν, οὔτ' ἀλλαγῇ ἰσότητος μὴ οὐσης, οὔτ' ἰσότης μὴ οὐσης συμμετρίας» (1133a 29-31, 1133b 16-18).

2. *Ö.-ph.M.*, σελ. 507. — Βλ. και το κλασικό βιβλίο του S. de Brunhoff, *La monnaie chez Marx*, Paris (Editions sociales) 1967.

ταναλωτικῶν ἀναγκῶν — ἀλλὰ καὶ τῶν εὐρύτερων κοινωνικῶν ἐπιδιώξεων. Ὅσο γιὰ τὸν δεύτερο προσανατολισμό, αὐτὸς ἐμπιστεύεται τὸν κεντρικὸ σχεδιασμὸ τῆς οἰκονομίας, ἀποβλέποντας στὸν περιορισμὸ τῆς λειτουργίας τοῦ χρήματος κυρίως στὶς σχέσεις ἀνταλλαγῆς (στὶς καταναλωτικὲς ἐπιλογές) καὶ στὴ συνακόλουθη ἀπομόνωση τοῦ τομέα παραγωγῆς ἀπὸ τὶς ἐπιλεκτικὲς πρωτοβουλίες τῶν ιδιωτῶν. Ὁ ἔλεγχος ἀπὸ τὸ κράτος τῶν παραγωγικῶν πόρων καὶ τῆς διαδικασίας παραγωγῆς ἀποβλέπει σὲ μιὰ οἰκονομία ποὺ ἡ ἀφθονία τῶν προϊόντων καὶ ἀποθεμάτων της θὰ κάνει περιττὴ τὴν ἐξοικονόμηση χρήματος ἀπὸ τὸν ιδιώτη γιὰ τὴν περίπτωση ἀπρόβλεπτων ἀναγκῶν.

Ἄν τὸ ἐπιγραμματικὸ αὐτὸ σκιαγράφημα ἔχει «σημαντικὴ» μόνο χρησιμότητα — χρησιμότητα ἐπισήμανσης τῶν βασικῶν προσανατολισμῶν ποὺ ἀκολουθοῦν οἱ προτάσεις γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς αὐτονομίας τοῦ χρήματος —, ἡ ἀξιολόγηση τῆς ἀποτελεσματικότητος τῶν προτάσεων εἶναι κυριολεκτικὰ ἀνέφικτη. Οἱ διαφοροποιημένοι προσανατολισμοὶ (παρὰ τὶς ὁμολογημένες ἀλληλεπιδράσεις τους) ἀντιπροσωπεύουν καὶ ἀλληλοαντιμαχόμενα ἐπιχειρήματα ἀποτελεσματικότητος, σὲ μιὰ ἀναμέτρηση τέτοιων διαστάσεων, ποὺ κινδυνεύει νὰ ὀδηγήσει τὴ σύνολη ἀνθρωπότητα σὲ ὀλοκληρωτικὸ ὀλοκαύτωμα.

Τὸ ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρον γιὰ τὴν ἐδῶ θεματικὴ μας εἶναι, ὅτι καὶ οἱ δύο αὐτοὶ προσανατολισμοί, παρὰ τὸν ἀσφυκτικὸ ἐγκλωβισμό τους στὴν καταφατικὴ ὀρθολογικότητα τῶν προτάσεών τους, ὑποχρεώνονται (ἀπὸ πραγματικὰ δεδομένα) νὰ ἀναγνωρίσουν τὸν ἀποφασιστικὸ ρόλο ποὺ παίζουν στὸν οἰκονομικὸ βίον παράγοντες μὴ-προκαθοριζόμενοι καὶ μὴ-ἀντικειμενικοί, κάποτε καὶ ἀνορθόλογοι — ὁλότελα ἀνυπότακτοι στὸν καταφατικὸ σχεδιασμὸ. Τέτοιοι παράγοντες εἶναι λ.χ. ἡ συμ-

περιφορὰ καὶ οἱ προτιμήσεις τοῦ καταναλωτῆ σὲ συσχετισμὸ μὲ τὸ πολιτιστικὸ τοῦ ἐπίπεδο, τὸ κλίμα ἐμπιστοσύνης ἢ ἀβεβαιότητος ποὺ μπορεῖ νὰ κυριαρχεῖ στὴν ἀγορά, ἡ ἄρνηση περισσότερης ἐργασίας καὶ ἐπομένως μεγαλύτερου εἰσοδήματος γιὰ χάρη περισσότερου ἐλεύθερου χρόνου, ἡ ψυχολογικὴ ἀντίσταση τοῦ ἀγρότη στὸν κεντρικὸ σχεδιασμὸ τῆς ἀγροτικῆς παραγωγῆς καὶ τοῦ βιοτέχνη στὶς ἀπαιτήσεις βιομηχανοποίησης, κλπ., κλπ. Αὐτοὶ οἱ ἀπροσδιόριστοι παράγοντες ὑποδηλώνουν τὴν ἀποφατικὴ δυναμικὴ ποὺ διασώζουν οἱ κοινωνικὲς σχέσεις, ἀκόμα καὶ στὸν κατεξοχὴν χῶρο ὅπου ἡ καταφατικὴ ἐκδοχὴ ἐξορθολογισμοῦ τῶν σχέσεων ὑλοποιεῖται σὲ μετρητὰ μεγέθη, μὲ μαθηματικὰ ὑπολογισμένες μεταβλητὲς καὶ ἄμεσες δυνατότητες ἐλεγχόμενης ἐπιβολῆς μέσα ἀπὸ τὶς μεθοδευμένες ἀναγκαιότητες τοῦ κάθε συστήματος.

β.δ. Ἐνα τελευταῖο ἐνδεικτικὸ παράδειγμα καταφατικῶν προτάσεων γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς αὐτονομίας τῶν θεσμῶν, θὰ μπορούσε νὰ ἀντληθεῖ ἀπὸ τὶς ἀντιδράσεις στὸν ἐπαγγελματικὸ ἢ ἐμπορευματικὸ χαρακτῆρα ποὺ προσλαμβάνει ἡ πολιτικὴ στὶς σύγχρονες κοινωνίες.

Μιλώντας γιὰ τὸν ἐπαγγελματικὸ χαρακτῆρα τῆς πολιτικῆς ἀναφερόμαστε καὶ πάλι σὲ σύμπτωμα αὐτονομίας μιᾶς θεσμικῆς λειτουργίας, μὲ συγκεκριμένες συνέπειες ἀλλοτρίωσης τῶν ἀνθρώπων: Ὁ μεγάλος ἀριθμὸς τῶν πολιτῶν ἀποκλείεται ἀπὸ τὴν εὐθύνη τῶν πολιτικῶν ἀποφάσεων καὶ ἐκχωρεῖ ὑποχρεωτικὰ τὴν ἐξουσία καὶ κάθε κοινωνικὴ πρωτοβουλία σὲ «εἰδικούς» ἐπαγγελματίες, ἐκπαιδευμένους τεχνοκράτες τῆς οἰκονομίας ἢ τῆς διοίκησης. Οἱ ἐπαγγελματίες αὐτοὶ ἀναλαμβάνουν νὰ «ἀντιπροσωπεύουν» τοὺς πολίτες στὴ λήψη τῶν πολιτικῶν ἀποφάσεων καὶ στὸν σχεδιασμὸ τῶν κοινωνικῶν προγραμμάτων — ὁ λαὸς τοὺς ἐκλέγει μὲ τὴν ψῆφο

του κατά τακτά διαστήματα, και με αυτή την ψήφο ἀπαλλοτριώνει ο πολίτης την ἴδια του την ικανότητα και εὐθύνη νὰ διαχειρίζεται τὰ οὐσιώδη τῆς ζωῆς του.

Σίγουρα, ἡ καταφατική λογική τοῦ «ἀντιπροσωπευτικοῦ» συστήματος εἶναι ἄψογη στὶς ἰδεατὲς προδιαγραφές της: Προβλέπει τὴν ὀργάνωση τῶν ἐπαγγελματιῶν τῆς πολιτικῆς σὲ κόμματα ποὺ διεκδικοῦν τὴν ψήφο τῶν πολιτῶν προτείνοντας συγκεκριμένα προγράμματα ἰδεολογικοῦ προσανατολισμοῦ, τακτικῆς καὶ ἐνεργειῶν. Ὁ πολίτης μετὰ τὴν ψήφο του ἐπιλέγει προσανατολισμὸ καὶ πρόγραμμα καὶ ἀναθέτει στοὺς ἐπαγγελματίες νὰ τὸν ἀντιπροσωπεύουν στὴν ἐκτέλεση τῶν ἐπιλογῶν του. Ὅμως τὸ πρόβλημα ἀρχίζει ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ τὰ πολιτικὰ κόμματα αὐτονομοῦνται ὡς θεσμοί, παύουν νὰ ἐκφράζουν καὶ νὰ ἐνεργοποιοῦν τὴ λαϊκὴ βούληση καὶ ἐπιλογὴ, λειτουργοῦν μετὰ σκοπιμότητες αὐτοσυντήρησης καὶ ἐξασφάλισης τῆς ἐξουσίας: χρησιμοποιοῦν τὶς ἰδεολογικὲς ἐπαγγελίες καὶ τὰ προγράμματα μόνο σὰν μέσο βοηθητικὸ γιὰ τὴν ἀναρρίχηση στὴν ἐξουσία, γιὰ τὴν πρόσβαση στὶς ἐκπληκτικὲς προνομίες ποὺ αὐτὴ τοὺς ἐξασφαλίζει.

Ἡ ὀργάνωση τῶν πολιτικῶν κομμάτων καὶ τῆς ἐκλογικῆς τους ἀναμέτρησης ἀκολουθεῖ στὶς σύγχρονες κοινωνίες ὅλο καὶ περισσότερο τὴν ἐπιχειρησιακὴ λογικὴ τοῦ marketing, τὴ λογικὴ τῶν ἀποτελεσματικῶν μεθοδεύσεων τῆς ἀγορᾶς. Ἡ λογικὴ αὐτὴ δὲν ἀπευθύνεται στὴν κριτικὴ ικανότητα τοῦ πολίτη, στὴν ὑπεύθυνη καὶ νηφάλια προτίμησή του, ἀλλὰ μόνο στὴν ἐπιλεκτικὴ του παρόρμηση: Μετὰ τὴν ἴδια τεχνικὴ τῆς διαφημιστικῆς μεθόδευσης τῶν καταναλωτικῶν ἐπιλογῶν, μεθοδεύεται καὶ ὁ προσεταιρισμὸς τοῦ πολίτη στὶς ἀπόψεις καὶ προτάσεις τοῦ ἐπιχειρησιακὰ συγκροτημένου κόμματος. Εἰδικὲς «μελέτες ἀγορᾶς» πληροφοροῦν τὰ κόμματα, ποῖο τυποποιημένο σύνθημα (slogan) ἐκβιάζει ἀποτελεσματικότερα

τὴν ψυχολογικὴ συναίνεση τοῦ πολίτη, ποῖο εἶδος ἐπιγραφῶν, ποῖα χρώματα, ποῖο ὕψος λόγου, ποῖος τύπος ὀργάνωσης λαϊκῶν συγκεντρώσεων (μετὰ πυροτεχνήματα, σημαῖες, μπαλόνια, ἀνθοστολισμένες ἐξέδρες, κομματικὰ διακριτικὰ) ἐμπλέκουν ἀμεσότερα τὸν πολίτη στὸν φανατισμὸ τοῦ ὁπαδοῦ. Τὸ ἴδιο τὸ πολιτικὸ πρόγραμμα τῶν κομμάτων καὶ ἡ ἰδεολογικὴ τους διαφοροποίηση μεθοδεύεται τελικὰ σὲ ὠφελιμιστικὴ πρόκληση γιὰ τὸν πολίτη, ἀκριβῶς ὅπως μεθοδεύεται καὶ ἡ γοητεία κάθε καταναλωτικοῦ προϊόντος. Τὰ κόμματα συναγωνίζονται, ὅπως καὶ οἱ ἐμπορικὲς φέρμες, τὸν ἔμμεσο βιασμὸ τῆς βούλησης τῶν πολιτῶν: οἱ «μελέτες ἀγορᾶς» προβλέπουν μετὰ ποῖο ρυθμὸ βομβαρδισμοῦ ἀπὸ τὴ διαφήμιση μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ πληρέστερα ἢ ἐπιδιωκόμενη πλήυση ἐγκεφάλου τῶν μαζῶν, ὥστε νὰ ὀδηγηθοῦν ὑπνωτισμένα καὶ ἄβουλα οἱ πολῖτες στὴν ὑπερψήφιση τοῦ τάδε καὶ ὄχι τοῦ δείνα κόμματος — ὅπως ὀδηγοῦνται καὶ στὴν ἀγορὰ τῆς τάδε καὶ ὄχι τῆς δείνα ὀδοντόπαστας, ἢ ἀπορρυπαντικοῦ, ἢ τροφῆς γιὰ σκύλους.

Ἡ ἐμπορευματοποίηση τῶν κομματικῶν θεσμῶν καὶ ἡ στελέχωσή τους μετὰ ἐπαγγελματίες τοῦ πολιτικοῦ marketing, εἶναι ἀπὸ τὶς πιὸ τυπικὲς σήμερα μορφὲς αὐτονόμησης καὶ στεγανοῦ ἀποκλεισμοῦ τῶν θεσμῶν ἀπὸ τὶς ἀπαιτήσεις ὀργανικῶν καὶ προοδευτικῶν κοινωνικῶν ἐπιδιώξεων. Οἱ καταφατικὲς προτάσεις γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος δύσκολα καὶ πάλι θὰ μπορούσαν νὰ συνοψισθοῦν δίχως τὸν κίνδυνο ἀφαιρετικῆς αὐθαιρεσίας. Θὰ λέγαμε ὅτι κυμαίνονται ἀπὸ τὴ λύση τῆς κατάρρευσης τῶν κομμάτων καὶ τῆς δημιουργίας ἑνὸς καὶ μόνου εὐρύτατου κομματικοῦ σχηματισμοῦ, ποὺ (ἀξιωματικὰ καὶ ἐξ ὀρισμοῦ) ταυτίζεται μετὰ τὰ συμφέροντα καὶ τὶς ἐπιδιώξεις τοῦ σύνολου λαϊκοῦ σώματος, ὡς τὴ λύση τῶν συνταγματικῶν κατοχυρωμένων ἀπαιτήσεων γιὰ

τῇ μεγαλύτερῃ δυνατῇ ἐσωκομματικῇ δημοκρατίᾳ, τὸν ἀποκλεισμό τῶν μεθόδων ἀγορᾶς ἀπὸ τὴν προεκλογικὴ ἀναμέτρηση καὶ τῇ συχνότερῃ δυνατῇ προσφυγῇ στὴν ἐτυμηγορία τῶν πολιτῶν γιὰ κάθε καίρια πολιτικὴ ἀπόφαση¹.

γ. Ἡ ἀποφατικὴ «τέχνη» τῆς πολιτικῆς

Στὴν ἀποφατικὴ προοπτικὴ χρήσεως τοῦ ὀρθοῦ λόγου γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῆς αὐτονόμησης τῶν θεσμῶν, καμιά πρόταση τῆς καταφατικῆς λογικῆς δὲν ἀπορρίπτεται, ἀλλὰ καὶ καμιά δὲν γίνεται ἀποδεκτὴ ὡς λύση μὲ a priori ἐγκυρότητα. Τὸ ζητούμενο καὶ πάλι εἶναι, νὰ μὴν ἀποφασισθεῖ καὶ ὀργανωθεῖ «ἐξωθεν» ἡ ἀντιμετώπιση τῆς αὐτονόμησης τῶν θεσμῶν, νὰ μὴν ἐπιβληθοῦν οἱ προτάσεις λύσεων ἀπὸ τὴν αὐθεντία καὶ ἐγκυρότητα ἐνὸς a priori «ὀρθοῦ» λόγου, ἀλλὰ νὰ προκύβουν ὀργανικὰ οἱ προτάσεις ἀπὸ τὴ λογικὴ τῶν σχέσεων, τὴ δια-λογικὴ κοινωνικότητα, τὴ δυναμικὴ καθολικοῦ συντονισμοῦ τῶν ὑποκειμενικῶν ἀναγκῶν καὶ ἐπιδιώξεων.

Θὰ ἐπαναλάβουμε ὅτι μιὰ τέτοια προοπτικὴ ἐμφανίζεται ἀκόμα σήμερα οὐτοπικὴ, ἀκριβῶς γιὰτὶ τὸ αἶτημα τῆς μὴ-αὐτονόμησης καὶ κοινωνικῆς λειτουργικότητας τῶν θεσμῶν δὲν ἔφτασε νὰ ἐκφράζει μιὰν ἐπιτακτικὴ καθολικὴ ἀνάγκη,

1. Βλ. P. F. Lazarsfeld, *The People's Choice; How the Voter Makes Up His Mind in a Presidential Campaign*, N. Y., 1968. — B. R. Berelson, *Voting; a Study of Opinion Formation in a Presidential Campaign*, Chicago Ill., 1954. — M. Duverger, *Les parties politiques*, Paris, (Ed. Colin) 1964. — F. Goguel, *La sociologie électorale*, στὸ βιβλίο τοῦ G. Gurvitch (ἐκδ.) *Traité de sociologie*, τόμος II, Paris, (P.U.F.) 1960, σελ. 43-63. — W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, Glencoe Ill., 1961. — G. Lehmbruch, *Proporzdemokratie*; Politisches System und politische kultur in der Schweiz und in Österreich, Tübingen (Mohr-Verl.) 1967.

ἢ γιὰτὶ ἡ πίστη μας στὶς δυνατότητες τῶν καταφατικῶν λύσεων δὲν ἔχει ἀκόμα καίρια κλονιστεῖ. Ἡ ἀποφατικὴ προοπτικὴ προϋποθέτει μιὰ μακρὰ ἴσως, ἀλλὰ ριζοσπαστικὴ καὶ ἀσυμβίβαστη στὶς ἀπαιτήσεις τῆς κοινωνικῆς ζύμωσης, ποὺ θὰ τρέφεται καὶ θὰ ἐνεργοποιεῖται μὲ τὴν ὅλο καὶ πληρέστερη διασάφηση τῶν στόχων στοὺς ὁποίους μποροῦμε νὰ προσβλέπουμε.

Μιὰ τέτοια ζύμωση δὲν μπορεῖ νὰ ἐξαντλεῖται στὸ ἰδεολογικὸ ἐπίπεδο, στὴ διάδοση ἀπόψεων καὶ ἰδεῶν, στὴν καλλιέργεια θεωρητικῶν ἀντιλήψεων. Μιὰ τέτοια ζύμωση ξεκινάει ἀπὸ τὴ συνειδητοποίηση πραγματικῶν ἀναγκῶν, ἀπὸ τὴν ἀνάληψη τῆς εὐθύνης καὶ τὴν ἄμεση βίωση τῆς ὀδύνης καὶ τῆς τραγικότητος ποὺ συνεπάγεται τὸ ἀδιέξοδο τῶν ἀκοινωνητῶν σήμερα κοινωνιῶν μας, ἡ συντριβὴ καὶ ἀλλοτρίωσή μας μέσα στὰ γρανάζια τῶν αὐτονομημένων μηχανισμῶν τῆς «εὐημερίας» μας.

Ἡ ὑποκειμενικὴ ἀνάγκη θὰ γεννήσει τὰ αἰτήματα, καὶ ὁ κοινωνικὸς ὀρθολογισμὸς, ὁ ὀρθολογισμὸς τῆς δυναμικῆς τῶν σχέσεων θὰ τὰ συντονίσει, θὰ διατυπώσῃ τὰ αἰτήματα σὲ πολιτικὲς προτάσεις. "Ὅταν τὸ τίμημα ποὺ καταβάλλουμε γιὰ χάρη τῆς ἀποδοτικότητας τῶν θεσμῶν καὶ τῶν ἐξασφαλίσεων ποὺ μᾶς προσπορίζουν — τίμημα ἀλλοτρίωσης καὶ στέρξης τῶν οὐσιωδῶν τῆς ζωῆς — ξεπεράσῃ τὰ ὅρια τῆς ἀνοχῆς μας, θὰ ἀρχίσει νὰ διαμορφώνεται ἡ δυναμικὴ τῶν κοινωνικῶν μεταλλαγῶν. Τότε τὸ αἶτημα τῆς συνεπέστερης δυνατῆς ἀποκέντρωσης, τῆς ἄμεσης δημοκρατίας καὶ τῆς αὐτοδιαχείρισης σὲ κάθε τομέα παραγωγῆς, θὰ ἀποτελέσει ρεαλιστικὴ πολιτικὴ πρόταση καὶ θὰ προκαλέσῃ τὴν ὑπεύθυνη πολιτικὴ πράξη. Καὶ ἡ πολιτικὴ πράξη θὰ μεθοδευθεῖ καὶ ὀργανωθεῖ μὲ τρόπους θεσμικοῦς, ἐνταγμένους στὴ λειτουργικότητα τῆς κοινωνικῆς ἀνάγκης καὶ ἀπαίτησης.

Στην αποφατική προοπτική μιᾶς τέτοιας κοινωνικῆς μεταλλαγῆς, ἡ λειτουργία τῶν θεσμῶν θὰ μπορούσε νὰ προδιαγραφεῖ μὲ τὴν εἰκόνα ἢ τὸ νόημα ἀσκήσεως μιᾶς τέχνης — πού ἐδῶ μπορούμε νὰ τὴν ποῦμε: τέχνη πολιτική. Τὸ νόημα κάθε τέχνης εἶναι ἡ μορφοποίηση τῆς ζωῆς στὴν προοπτικὴ τῆς κοινωνικῆς σχέσης, ἡ ἔμπρακτὴ κοινοποίηση καὶ δημιουργικὴ φανέρωση ἐνὸς «ὀρισμοῦ» τῆς ζωῆς μὲ τὸν λόγο τῆς ὑποκειμενικῆς ἐτερότητας καὶ ἐλευθερίας τοῦ καλλιτέχνη, «ὀρισμοῦ» πού λειτουργεῖ ὡς πρόκληση γιὰ τὸν συντονισμό καὶ τὴ λειτουργικὴ ἐναρμόνιση τῶν προσβάσεων στὴν ἀμεσότητα τῆς ζωῆς. Καὶ μιλάμε στὴν περίπτωση τῆς λειτουργίας τῶν θεσμῶν γιὰ πολιτικὴ «τέχνη», προκειμένου νὰ τονίσουμε τὸν δημιουργικὰ «ὀριστικὸ» χαρακτήρα (χαρακτήρα μορφοποίησης τῆς ζωῆς) πού μπορεῖ νὰ ἔχει ἡ θεσμοποιημένη (δηλαδή «ὀριστικὴ») λειτουργικότητα τοῦ κοινωνικοῦ βίου. Χαρακτηρίζουμε πολιτικὴ αὐτὴ τὴν τέχνη, ὅχι μόνο γιατί μορφοποιεῖ τὴν κοινωνία τῶν σχέσεων σὲ πόλη - πολιτεία - πολιτειακὸ ὄργανισμό, ἀλλὰ καὶ γιατί ἀσχεῖται ἀπὸ τὸν κάθε πολίτη πού ἐπανδρώνει τοὺς θεσμούς, ὡς ὑπεύθυνη δημιουργικὴ δραστηριότητα συγκρότησης καὶ διαμόρφωσης τῆς κοινωνίας τῶν σχέσεων.

Ἡ ἐκδοχὴ τῆς λειτουργίας τῶν θεσμῶν ὡς ἀσκήσεως πολιτικῆς τέχνης, δὲν εἶναι ἓνα ἰδεαλιστικὸ ἠθικὸ αἶτημα πού μπορεῖ νὰ βασιστεῖ μόνο στὸ ἀτομικὸ κατόρθωμα. Εἶναι, πρὶν ἀπὸ ὅλα, μιὰ πρόταση νοήματος τῆς πολιτικῆς πράξης — τῆς ὑποκειμενικῆς συμμετοχῆς στὴν εὐθύνη τοῦ κοινοῦ βίου, ἀλλὰ καὶ τῶν συλλογικῶν στόχων πού ὑπαγορεύουν τὴν ὑπαρξὴ τῶν θεσμῶν. Καὶ τὸ νόημα τῆς πολιτικῆς πράξης εἶναι κάτι τόσο ρεαλιστικὸ, ὅσο καὶ τὸ νόημα τοῦ χρήματος στὶς ἀνταλλακτικὲς σχέσεις ἢ τὸ νόημα τῆς δημιουργικότητας στὴν παραγωγικὴ ἐργασία. Ἐξ ἄλλου, ἡ ἀσκηση τῆς πολιτικῆς τέ-

χνης μέσω τῆς συμμετοχῆς στοὺς θεσμούς δὲν ἀποκλείει οὔτε τὸν ἑλεγχὸ τοῦ λειτουργικοῦ καὶ ἀποτελεσματικοῦ χαρακτήρα της, οὔτε τὴν ἱεράρχηση τῶν εὐθυνῶν πού συνεπάγεται.

Μόνο πού σὲ μιὰ τέτοια ἐκδοχὴ ἡ ἱεραρχία τῶν εὐθυνῶν καὶ ἀξιομάτων λειτουργεῖ ὅχι μὲ τὴ λογικὴ τῆς «ὑπαλληλίας», ἀλλὰ μὲ τὴ δυναμικὴ (τὴν εἰκόνα ἢ τὸ νόημα καὶ πάλι) τῆς «τελεταρχίας»: Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὴν ἱεραρχία καὶ τὴν τελεταρχία σημαίνει, στὴν ἀρχικὴ καταβολὴ τῶν ὄρων, τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴ δεδομένη «ιερότητα» (τὴν αὐτονομημένη ἀξία) ἐνὸς συντελούμενου ἔργου καὶ στὴ δυναμικὴ τῆς ἀναγωγῆς τοῦ ἔργου στὸ «τέλος» του, τὴν τελειώσή του — διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν αὐτονομημένη διαβάθμιση τῶν εὐθυνῶν καὶ ἀξιομάτων (τὴν ἄρθρωση «ὑπαλλήλων» ἐξαρτήσεων) καὶ στὴ διαβάθμιση τῆς συνέργειας στὸ κοινὰ ἐπιτελούμενο ἔργο. Ἡ διαβάθμιση τῆς συνέργειας εἶναι πάντοτε «τελεστικὴ» τοῦ ἐπιδιωκόμενου ἔργου, λειτουργεῖ ὡς διπλὴ δυναμικὴ φορὰ γνωστικῶν ἀντιμεταδόσεων: Ἀπὸ τὰ ἄνω πρὸς τὰ κάτω λειτουργεῖ ἡ «τελεστικὴ» διαβάθμιση ὡς μετάδοση πείρας καὶ γνώσης τῶν δυνατοτήτων τῆς (πολιτικῆς) τέχνης — τῆς λειτουργίας τῶν κοινωνικῶν ἀντιμεταδόσεων. Καὶ ἀπὸ τὰ κάτω πρὸς τὰ ἄνω λειτουργεῖ ὡς ἐτοιμότητα πρόσληψης, πραγματικὴ μαθητεία καὶ σπουδὴ τῶν δυνατοτήτων αὐτῆς τῆς τέχνης.

Ἀλλὰ γιὰ νὰ εἶναι «τελεταρχικὴ» ἡ διαβάθμιση, νὰ ὀδηγεῖ στὸ ὀργανικὸ τοῦ «τέλους» τὸ ἐπιτελούμενο ἔργο, ὀφείλει νὰ εἶναι ἀδιάκοπα κριτικὴ τῆς «τελεστικῆς» συνέργειας — νὰ κρίνεται ἡ διαβάθμιση μὲ μέτρο τὴ δημιουργικὴ συμβολή, τὴν ἱκανότητα, πρωτοτυπία καὶ ἀναμορφωτικὴ δεξιότητα πού κομίζει στὴν τέχνη ὁ κάθε πολίτης μὲ τὴν προσωπικὴ του ἐτερότητα.

Τὸ φιλοσοφικὸ νόημα τῆς πολιτικῆς εὐθύνης καὶ τῶν θε-

σμικῶν της διαρθρώσεων ὑποτυπώνεται στὴν προοπτικὴ τῆς τέχνης καὶ στὴν ἀποφατικὴ δυναμικὴ τῶν δημιουργικῶν της φανερώσεων.

ΑΛΦΑΒΗΤΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

Αίσθητική 272
Ἀκινάτης Θωμᾶς 15
ἀλάθητο - κοινωνική του λειτουργία 25
ἀλήθεια ὡς ἀντιστοιχία 238
Ἀναγέννηση (Renaissance) 40
ἀναλογικὸς χαρακτήρας τῆς ἐμπειρίας 270
ἀνορθολογισμὸς 76, 77, 87, 92, 174, 186, 227, 230, 231, 232, 251, 252, 274
ἀπαγωγή (μέθοδος) 58
Ἀριστοτέλης 184, 205-207
ἀρνητική ὁδὸς γνώσεως 182, 183, 186
ἀταξική κοινωνία 290

γλώσσα τυποποιημένη ἢ γλώσσα-ἀντικείμενο 238-241
γραφειοκρατία 36, 74, 75, 78, 288, 325-326

δαρβινισμὸς 63
Δημόκριτος 191, 192
«διανοητισμὸς» 274
Διαφωτισμὸς (Aufklärung) 16, 21
δογματισμὸς ἐνισχυμένος 216
δουλείας θεσμὸς 29
δυτικο-ευρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ γνωρίσματα 13, 38, 45, 62, 90, 91, 166, 197, 219, 271

ἐγὼ (Selbst) 113, 114
εἶδος - εἰδοποιδὸς ζωὴ 123-124, 131-132, 134
εἰκονισμὸς τῆς ἀλήθειας 204-205
ἐνέργειες τῆς οὐσίας 115, 116, 117, 118, 123, 124, 126, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 175, 176

ἐπαγωγή (μέθοδος) 52, 53, 54, 236, 269
ἐπανάσταση - ἐπαναστατική δράση 178, 287-289, 301
ἐπιστήμης ὁρισμὸς 17, 41, 43, 196
ἐπιστήμης μυθοποίηση 27
ἐπιστημολογικὸς ἰδεαλισμὸς 50
«ἐπιστημονική κοινότητα» 243-245
ἐργασία ἀλλοτριωμένη 128, 129, 130, 131
ἐργατικῆς τάξης ἐπιτεύγματα 65

Ἡθική ὀντολογική 136-137
Ἡράκλειτος 188-190
«ἰδιώτης» 196
ἱστορική προφητεία 58, 59, 68, 88
ἱστορικισμὸς 59, 60

Καστοριάδης Κορν. 27, 74
κατανάλωση (Genuss) 133, 134
καταφατική ὁδὸς 182, 183
κβαντομηχανική 60
Κίνα 66
κοινότητα πρωτοχριστιανική 308
κοινότητες αὐτοδιοικούμενες 286, 292, 293, 303
κομμουνισμὸς (κοινοκτημοσύνη) 135, 136, 137, 140
Κούβα 66
κρατικὸς καπιταλισμὸς 78
κριτικὸς σχετικισμὸς 79

Λένιν 290

μαρξισμοῦ σχέση με τὸν χριστιανισμὸ 139-140

- μεθοδολογικός άναρχισμός 253, 258, 259
 μετα-γλώσσα 240-241
 μεταφυσική και έπιστήμη 216-217, 219-220, 231, 232
 μετωνυμία (Lacan) 155, 156, 157
 μηδενισμός 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 102
 μονισμός του ύποκειμένου 220, 269
 μονιστικός όρθολογισμός 248
 μύθος — ή λογική του 25-26, 28

 νατουραλισμός 135-136, 204
 νόμισμα 327
 νόμοι (πλατωνική έκδοχή) 203-205
 Ντοστογιέβσκυ 284

 ολοκληρωτισμός 45-46, 49, 59, 74, 201, 204, 300
 όπερασιοναλισμός 42
 όρμη κυριαρχίας 71
 ούμανισμός 135-136
 ούσιολογισμός μεθοδολογικός 84, 201

 παραγωγή (μεθοδολ.) 217, 236, 269
 «παράδειγμα» (Kuhn) 243-245, 250
 Πλάτων 14-15, 59, 80, 183, 199, 201-204
 «πόλις» άρχαιοελληνική 195, 198, 202, 204
 προγράμματα έπιστημονικά-έρευνητικά (Lacatos) 250-252
 πρόσωπο (όντολογική έκδοχή) 194
 προσωπολατρεία 24-25
 προτάσεις στοιχειώδεις 214, 234, 235, 236, 237, 269

 Πρωταγόρας 203
 Ρωσία 66

 σκεπτικισμός 47, 50, 170, 172, 190
 σύνταξη γλωσσική - συντακτική έννοια τής αλήθειας 51, 150, 151, 185, 236
 σχολαστικοί - σχολαστικισμός 101, 102, 182, 208
 σχολή κριτική ή τής Φραγκφούρτης 78 κ.έ., 255
 Σωκράτης 228
 σώμα ανθρώπινο 104, 105

 τελεταρχία 335
 τεχνική (όρισμός) 32

 «ύλικός ιδεαλισμός» 53
 ύλισμός 109, 110
 ύπεροχής όδός γνώσεως 182-183
 ύποκείμενο μεταφυσικό 222
 ύπόσταση του ύποκειμένου 103, 105, 115, 127, 135, 148, 151, 171, 194

 φαινομενολογία 114, 271
 φαντασία - φανταστικών 23, 35, 55, 74-75, 176, 209, 254, 288
 φετιχισμός του έμπορεύματος 27
 «φρόνησις» 189, 207
 φυλετικές διακρίσεις 29

 χρήματος αυτόνόμηση 326-329
 χρωμάτων αΐθηση 161-162, 163

 ψευδής γνώση (όρισμός) 179

- Carnap 51, 234
 cogito 144, 147, 166, 222
 Comte 50
 Condillac 17

 Descartes 16, 17, 144, 147

 Eccles 61
 Einstein 61
 Engels 63

 Feuerbach 109, 110
 Feyerabend 253, 254, 258, 261
 Franklin Benj. 247
 Freud 70-71, 146-147, 152, 170

 Habermas 12, 39, 67, 73, 79, 82-83, 92-93, 102, 172, 271
 Hegel 59, 69, 71, 113-114
 Heidegger 93, 100-102, 167-168, 196
 Heisenberg 56
 Hommes J. 99-102
 Hume 17, 216

 Kant 17-18, 46-48, 53, 77, 83, 88, 90-92, 95, 216, 269-271
 Kripke S. 246
 Kuhn T. 243-246, 250, 254, 258

 Lacan 140, 143, 146, 148, 150, 152-154, 156, 158-166, 170, 173, 211, 223, 283
 Lacatos 246, 249-254, 258
 Leibniz 17
 libido 70, 156
 Locke 17

 Marcuse H. 37, 41, 68, 74, 79, 94, 289
 marketing πολιτικό 96, 294, 330-331
 Marx 27, 34-36, 59, 63-64, 66-69, 71, 77-78, 80, 99, 101-106, 109-123, 127-128, 131, 135-137, 141-143, 170, 173, 176-178, 211, 223-224, 260, 283, 295-296, 298, 326
 Mill 50

 Neurath 51, 234

 Pascal 17
 Popper 37, 53-54, 59, 61, 65, 68, 83-87, 90-93, 201-204, 215-217, 219-220, 224-233, 236, 251, 255, 257, 273-276, 281, 292
 Putnam 246, 248

 Quine 235

 ratio (σημασία της) 15-17, 166
 Russel 216

 Sartre 93, 168, 279
 Saussure F. de 149, 153
 Schlick 51-52
 solipsismus 221
 Sorel G. 27
 Spencer 50
 Spinoza 17

 Tarski 238, 241-242
 Topitsch 68

 via triplex 182

 Weber M. 11-12, 34, 37, 197, 325
 Wittgenstein 212-227, 231-233