

ND: 16029.

KE: 15898.

**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ**

**ΤΟ ΚΡΙΝΟΜΕΝΟΝ:
ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ
ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ**

ΑΦΡΟΔΙΤΗ ΘΕΟΔΩΡΑΚΑΚΟΥ



ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΑΘΗΝΑ 2003

ΤΟ ΚΡΙΝΟΜΕΝΟΝ:
ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ
ΚΑΙ ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ

Συμβουλευτική Επιτροπή:

Παντελής Μπασάκος (επιβλέπων)

Μανόλης Αγγελίδης

Βασίλης Κάλφας

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	6
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	7
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1ο ΤΟ ΕΡΜΑΓΟΡΕΙΟ ΥΠΟΔΕΙΓΜΑ: Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΡΗΤΟΡΙΚΗ	17
1. ΔΥΝΑΜΙΣ ΛΟΓΟΥ.....	17
2. ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΖΗΤΗΜΑ.....	29
3. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΣΤΑΣΕΩΝ.....	33
4. Η ΚΡΙΣΗ ΩΣ ΖΗΤΗΣΙΣ.....	42
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2ο Η ΑΞΙΩΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΚΑΙ Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ.....	62
1. Η ΧΡΗΣΗ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ.....	62
2. STEPHEN TOULMIN.....	67
3. Η (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ) ΓΟΗΤΕΙΑ ΤΗΣ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣΙΑΝΗΣ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗΣ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ.....	71
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3ο ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ, ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ.....	85
1. ΕΚΔΟΧΕΣ ΤΗΣ ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑΣ	85
2. Η ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ ΩΣ ΑΙΤΗΜΑ, Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΩΣ ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΤΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ	102
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	131
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	135

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η παρούσα διατριβή αποτελεί μία προσπάθεια σύνδεσης της θεωρίας του επιχειρήματος με ένα πεδίο μελέτης των κοινωνικών επιστημών, αυτό της πολυπολιτισμικότητας. Για τον κριτικό έλεγχο του εννοιολογικού πλαισίου της τελευταίας, οδηγητικός μίτος υπήρξε η ανάγνωση του ελληνιστικού ρητορικού μοντέλου των *Στάσεων* εκ μέρους του επιβλέποντος καθηγητή μου, Παντελή Μπασάκου, όπως εκτέθηκε κυρίως στο βιβλίο *Επιχείρημα και Κρίση* (Αθήνα 1999, Νήσος), αλλά και σε σεμιναριακές διαλέξεις του. Επιχείρησα να επεκτείνω την ανάλυσή του στη μελέτη της πολυπολιτισμικότητας. Τον ευχαριστώ θερμά τόσο για την πολύτιμη καθοδήγησή του όσο και επειδή μου πρόσφερε ένα εργαλείο 'ανάγνωσης και γραφής'. Για τη συχνά κακή χρήση του, ασφαλώς, η ευθύνη βαρύνει αποκλειστικά εμένα.

Ευχαριστίες οφείλω επίσης στα άλλα δύο μέλη της συμβουλευτικής επιτροπής μου, Μανόλη Αγγελίδη και Βασίλη Κάλφα, καθώς και στον Γιώργο Φαράκλα, ο οποίος με βοήθησε με τις καίριες παρατηρήσεις του να ξεδιαλύνω κάποια δυσνόητα σημεία, και στον Στέφανο Δημητρίου, ο οποίος με βοήθησε σε διάφορες φάσεις της συγγραφής, κάνοντας χρήσιμες διορθώσεις.

Αυτή η δουλειά είναι για τους γονείς μου.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο Wittgenstein, στο έργο του *Περί Βεβαιότητας* (1949), περιγράφει την εμφάνιση της βίαιης πειθούς σε περιπτώσεις διαλόγου στις οποίες οι μέτοχοι είναι φορείς 'ασύμμετρων' κοσμοειδώλων: "Εκεί που πραγματικά συναντώνται δύο αρχές, που δεν μπορούν να συμβιβαστούν μεταξύ τους, τότε κάθε ένας κατηγορεί τον άλλο ως ηλίθιο κι αιρετικό. Είπα 'θα πολεμούσα' τον άλλο - αλλά δεν θα του έδινα λόγους, Βέβαια, αλλά πόσο μακριά πηγαίνουν οι λόγοι; Στο τέρμα των λόγων βρίσκεται η πειθώ. (Σκέψου τι συμβαίνει όταν οι ιεραπόστολοι προσηλυτίζουν τους ιθαγενείς)"¹.

Οι σκέψεις αυτές του Wittgenstein χαράσσουν τη γραμμή μίας ερωτηματοθεσίας που άπτεται των προβληματισμών της θεωρίας του επιχειρήματος, αλλά και των κοινωνικών επιστημών, στις οποίες τίθεται ως κεντρικό ζήτημα η διυποκειμενικότητα: στο επικρατούν επιχειρηματολογικό υπόδειγμα δίνεται η δυνατότητα διεξαγωγής διαλόγου ανάμεσα σε κόσμους ουσιωδώς διαφορετικούς. Τι είδους κανόνες μπορεί να ισχύουν στη συνάντηση 'γλωσσικών παιγνίων' και ποια επιχειρήματα θεωρούνται έγκυρα; Ως προς το πρώτο, μήπως η μόνη λύση είναι η χαμπερμασιανού τύπου υπαγωγή σε μία ιδεώδη κατάσταση ομιλίας και, ως προς το δεύτερο, τα αναλυτικά επιχειρήματα είναι το μόνο μέσο πραγμάτωσης αυτής της διαδικασίας; Ακόμα, για να κλείσουμε μία ενδεικτική σειρά ερωτημάτων, ποιες αξιώσεις εγκυρότητας μπορούν να εγερθούν στην επικοινωνία;

Η πρώτη συστηματοποιημένη 'απάντηση' σε αυτήν την προβληματική υπήρξε η αριστοτελική, έτσι όπως συγκροτείται στη *Ρητορική* και σε άμεση σχέση με τα *Τοπικά* (διαλεκτική

¹ Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*, Anscombe, G.E.M. & von Wright, G.H. (επιμ.), Oxford 1977, Blackwell. Ελληνική μτφρ. Κωνσταντίνου Ιωάννου Βουδούρη: *Περί της Βεβαιότητας*, Αθήνα 1989, Καρδαμίτσας, σ. 155 (§612).

θεωρία) και τα *Αναλυτικά* (λογική θεωρία), απάντηση η οποία και έμελλε να αποτελέσει την κυρίαρχη θέση στη θεωρία του επιχειρήματος. Πλάι σε αυτό το μοντέλο, ωστόσο, διατυπώνεται ένα άλλο στα μέσα του 2^{ου} αιώνα π.Χ. από τον Ερμαγόρα του Τημνίτη², στο έργο του *Τέχνη Ρητορικά*, καθώς και από τους συνεχιστές της θεωρίας του, Κικέρωνα και Κοϊντιλιανό, οι οποίοι εν πολλοίς θεμελίωσαν τις ρητορικές τους στην ερμαγόρεια διδασκαλία. Η έρευνα αυτή στόχο έχει την ανάδειξη της σπουδαιότητας της ερμαγόρειας θεωρίας ως θεωρίας του επιχειρήματος, η οποία συμβάλλει σε μία κριτική προσέγγιση του λόγου περί διυποκειμενικότητας ή, αλλιώς, του λόγου περί της διαφοράς δύο τόπων (δια-τοπικότητα), κυρίως όπως αυτός εξειδικεύεται στο παράδειγμα της πολυπολιτισμικότητας.

Επιδίωξη της μελέτης δεν είναι η διερεύνηση των εμπειρικών εκφάνσεων της πολιτισμικής διαφοράς, αλλά των όρων εννοιολογικής συγκρότησης ενός αντικειμένου το οποίο έχει τύχει ευρείας διεπιστημονικής ανάλυσης και αποτελεί πλέον αυτόνομο θεωρητικό πεδίο. Ειδικότερα, το ζητούμενο είναι η κριτική εξέταση των εννοιών της πολυπολιτισμικότητας, προκειμένου να ανιχνευθεί η δυνατότητα του απεγκλωβισμού της από την παραδοσιακή πόλωση μεταξύ σχετικισμού και αποσυνγκειμενοποιημένης αλήθειας, θεματοποίησης της διαφοράς, η οποία αυτοκαταφάσκει ως ανυπέρβλητη, και της θέσης περί της ύπαρξης αναμφισβήτητων θεμελιωδών αρχών.

Για τη σκιαγράφηση της ερμαγόρειας θεωρίας των *Στάσεων*, της οποίας το κατηγοριακό πλαίσιο θα αποτελέσει την 'πυξίδα' στην εξερεύνηση της περιοχής της πολυπολιτισμικότητας, είναι αναγκαία, λόγω της μη διαθεσιμότητας του συνόλου του ερμαγόρειου έργου, η ανασύνθεσή της μέσα από τα σχετικά

² Η Τέμνος υπήρξε πόλη της Αιολίας της Μικράς Ασίας μεταξύ Περγάμου και Σμύρνης.

αποσπάσματα και το έργο των Λατίνων τεχνογράφων. Εντούτοις, δεν υπήρξε αυτή η κυριότερη δυσκολία της μελέτης: πολύ πιο προβληματική υπήρξε η επιλογή του κατάλληλου θεωρητικού εργαλείου το οποίο θα επέτρεπε τη συστηματική μελέτη του σωζόμενου υλικού. Η ανάγνωση που αποδείχτηκε χρήσιμη είναι η θεώρηση της ερμαγόρειας θεωρίας με γνώμονα την έννοια της 'ανεπτυγμένης' κρίσης, η οποία υπαγορεύει την κατάργηση της ταυτότητας ως συγκροτητικής αρχής του τιθέμενου προς κρίση και την πρόταξη μίας λογικής της ετερότητας³. Η ανάγνωση αυτή διακρίνει στο σχήμα των τεσσάρων *Στάσεων*, το οποίο αποτελεί όργανο διερεύνησης της διαφοράς, τη δυνατότητα υπέρβασης της εντοπιότητας, αντιτάσσοντας στην πρωτοκαθεδρία του συλλογισμού, που καταλήγει σε ταυτολογία, μία νέα, περιεκτικότερη μονάδα λόγου, τη *Στάση*.

Κάθε *Στάση* θεματοποιεί μία διαφορά, ή αλλιώς ένα ζήτημα, εφόσον προκύπτει από τη διαλεκτική σχέση μίας απόφασης Α, της *καταφάσεως*, και μίας απόφασης όχι-Α, της *ἀποφάσεως*, οι οποίες συν-σταίνονται σε *φάσιν*. Το τιθέμενο προς κρίση ζήτημα στον Ερμαγόρα είναι *ἀμφισβητούμενου πράγματος αὔξεισις*: η τελική κρίση προκύπτει μέσα από τη διαδικασία της *ζητήσεως* και ο ρόλος του κριτή καθορίζεται όχι ως του θεματοφύλακα μίας αναλυτικής διαδικασίας, αλλά του φορέα υπεύθυνης, δημιουργικής κρίσης η οποία δεν ταυτίζεται με καμία πλευρά της εκατέρωθεν επιχειρηματολογίας.

Το ερμαγόρειο υπόδειγμα της επιχειρηματολογίας θέτει ως *κρινόμενον* τους ίδιους τους όρους της κρίσης και διελέγχεται ως επικοινωνιακό σχήμα εντός του οποίου η ορθολογικότητα σημασιοδοτείται εκ νέου με τη συμπερίληψη και την αναγνώριση των διαφορετικών τρόπων νοηματοδότησης. Σε αυτό το πνεύμα, η παρούσα μελέτη εξετάζει τις προϋποθέσεις μίας θεωρίας της

³ Μπασάκος, Παντελής *Επιχείρημα και Κρίση*, Αθήνα 1999, Νήσος.

διαπολιτισμικότητας η οποία υπερβαίνει τόσο τα προβλήματα της ταυτότητας μίας χαμπερμασιανής λ.χ. εκδοχής της διυποκειμενικότητας όσο και την ιδέα μίας διαμάχης ανεπίδεκτης κρίσης.

Ήδη από τον ερμαγόρειο ορισμό της ρητορικής ως 'δυνάμεως λόγου' επί παντός πολιτικού ζητήματος διαγράφεται ένα ρητορικό σχήμα το οποίο αντιπαρέρχεται την κλασική διάκριση διαλεκτικής, φιλοσοφίας και ρητορικής, συνδυάζοντας το στοιχείο της τέχνης με αυτό της επιστημονικής ανάλυσης. Στην ερμαγόρεια ρητορική παρατηρείται μία άξια απορίας απουσία της κλασικής ρητορικής δομής των τριών μέσων πειθούς ή *πίστεων*, του ήθους (κατασκευή της αξιοπιστίας του ομιλούντος υποκειμένου), του πάθους (η πρόκληση συναισθημάτων στο κοινό) και του λόγου (η επιχειρηματολογία). Η ρητορική περιορίζεται στο τελευταίο στοιχείο, όσον αφορά δε το υλικό της, που αριστοτελικά διαιρείται με κριτήριο τον ακροατή (ή, καλύτερα, με τις προσδοκίες του ακροατή) σε τρία είδη, συμβουλευτικό, επιδεικτικό και δικανικό, η καίρια στιγμή της ερμαγόρειας θεωρίας των *Στάσεων* είναι η ανατροπή αυτής της επιλογής με την πρόταξη του τύπου του κρινόμενου ζητήματος και τον εντοπισμό της ρητορικής στο πεδίο όπου συναντώνται η επιστήμη και ο έντεχνος λόγος: η ερμαγόρεια ρητορική είναι αυτοτελής στο σχηματισμό του ζητήματός της και αυτόνομη ως προς τη διαδικασία και τη φύση της ζήτησής της.

Ο λόγος προάγεται στον κατεξοχήν ρητορικό τρόπο: ο λόγος είναι η ρητορική, στην οποία ψηλαφείται, μέσω της ακριβούς ανάπτυξης, το ενδεχόμενο, όχι με πραγματολογικούς όρους προσαρμογής στο είδος του ακροατή, αλλά ούτε και με την επίφαση μίας μαθηματικού τύπου απόδειξης. Τονίζεται πολύ περισσότερο η αυστηρή έρευνα και μία διαδικασία συμπερασμού βασισμένη στα 'στοιχεία της υπόθεσης', εκείνες τις πληροφορίες,

δηλαδή, που στοιχειοθετούν το ζήτημα, το αντικείμενο της ζητήσεως. Το πολιτικό ζήτημα, το οποίο αποτελεί την ειδική περιοχή της ρητορικής, για τον Ερμαγόρα αναφέρεται στον πολίτη, όχι της πόλεως-κράτους, αλλά της κοσμο-πολιτείας που διαμορφώνεται στην εποχή του.

Στην ερμαγόρεια θεωρία διακρίνονται τέσσερα είδη ζητημάτων τα οποία μπορεί να τεθούν στην έναρξη μίας δίκης: *στοχασμός*, *δρος*, *ποιότης*, *μετάληψις*. Τα ζητήματα αυτά είναι που αποκαλούνται *Στάσεις*. Η ρητορική *Στάσις* αφορά κάποιο γεγονός που προσδιορίζεται από την περί-στασή του (*μόρια τῆς περιστάσεως*) και εκκινεί τη ζήτηση μίας διαφοράς είτε για το ίδιο το γεγονός (*στοχασμός*) είτε για τον ορισμό του (*δρος*) είτε για τον τυπικό χαρακτηρισμό του (*ποιότης*) είτε για τη διαδικασία κρίσης του (*μετάληψις*). Παράδειγμα *Στάσεως*: η αρπαγή ιερών σκευών από μία εκκλησία πρέπει να χαρακτηριστεί και να κριθεί ως κλοπή ή ως ιεροσυλία; (*δρος*).

Η *Στάσις* (στα λατινικά, *con-stitutio*) είναι η σύ(ν)-στασις δύο αποφάνσεων ευρισκομένων σε ένταση μεταξύ τους, των οποίων η διαλεκτική συνάντηση στη *Στάση* απολήγει στη δημιουργία ενός τρίτου, νέου στοιχείου και όχι σύν-θεση των εκατέρωθεν ισχυρισμών. Διατυπωμένο στη *Στάση*, το ζήτημα συνιστά συντακτική και ευρετική μονάδα της επιχειρηματολογίας, στην οποία η μερικότητα του επιχειρήματος αποτυπώνει ιδιότυπα την ορθολογικότητά του: προκειμένου να μετάσχει κάποιος στο διάλογο, έστω και αγωνιστικά, έρχεται στη θέση να δει τον κόσμο με τα μάτια του ετέρου, τα δε δεδομένα, τα οποία αποτελούν τη βάση των εκατέρωθεν αφηγήσεων, καθίστανται επιδεκτικά ερμηνείας. Η κρίση, τότε, εκκινεί από τη μη ταυτότητα, περιλαμβάνοντας τον αναστοχασμό της ταυτότητας, με προϋπόθεση την αναφορά στον Άλλο.

Παραδοσιακά, η πολυπολιτισμικότητα ανήκει στο πεδίο της ανθρωπολογίας και της εθνολογίας. Αυτές είναι οι επιστήμες οι οποίες, προβάλλοντας μία αξίωση 'πολιτισμικής ουδετερότητας', μελετούν τον πολιτισμό ως πλέγμα αντικειμενικοποιημένων κοινωνικών σχέσεων, θεσμών και δράσης που παράγουν νόημα. Για την πολιτική επικοινωνία, ωστόσο, ο πολιτισμός παρουσιάζει ενδιαφέρον ως πεδίο παραγωγής επιχειρημάτων, υποκείμενο, με άλλα λόγια, αλλά και, με έναν ειδικό τρόπο, αντικείμενο και συνισταμένη της κρίσης.

Η ορθολογικότητα της επιχειρηματολογίας στη διαπολιτισμική / διατοπική κρίση δεν είναι δυνατόν να απορρέει από την αυστηρότητα της μαθηματικού τύπου απόδειξης, αλλά, με δεδομένη την αναγνώριση της ενδεχομενικότητας του συμπερασμού, 'εδραιώνεται' στη δεσμευτικότητα του μη αναλυτικού τρόπου του συλλογίζεσθαι. Όταν, ωστόσο, η υστέρηση 'διορθώνεται' με την αναφορά στο εκάστοτε κοινό, τότε το τίμημα είναι ο περιορισμός σε ένα κλειστό σύστημα πιθανών καθορισμών ή κρίσεων. Σε αυτήν τη λύση καταφεύγουν τόσο η Νέα Ρητορική των Chaim Perelman-Lucie Olbrechts-Tyteca, όσο και ο Jürgen Habermas, καθώς τελικά και στις δύο περιπτώσεις το μέσο επικοινωνίας είναι πάντα μία 'τοπική' γλώσσα. Στην περίπτωση του Stephen Toulmin, η μέριμνα για την κατασφάλιση της ταυτότητας λαμβάνει τη μορφή της εμμονής για την κατοχύρωση των ορίων των επιχειρηματολογικών πεδίων, η οποία ως αποτέλεσμα έχει την ύποπτη απουσία αμφισχημιών. Διαγιγνώσκεται, επομένως, η έλλειψη μίας λογικής της εκατέρωθεν επιχειρηματολογίας, βάσει της οποίας θα ήταν επιτρεπτή η επικοινωνία μεταξύ ανόμοιων συστημάτων γενικώς και πολιτισμικών συστημάτων ειδικώς, διότι αυτό που διελέγχεται είναι μόνο οι τιμές αληθείας εντός ενός συστήματος όπου τα νοήματα είναι δεδομένα και μάλιστα θεωρούνται εγγενή στη γλώσσα.



Ο πολιτισμικός σχετικισμός λογίζεται την υποτιθέμενη καθολικότητα των αξιών ως βίαιη εκκαθολίκευση τοπικών αξιών και απορρίπτει τη δυνατότητα μίας 'θεώρησης από το πουνενά'. Σε αυτήν τη σκοπιά αντίκειται η θέση ότι η υπέρβαση των επιμέρους πολιτισμικών προοπτικών είναι δυνατή και μάλιστα συνιστά το ζητούμενο ενός επιχειρηματολογικού-επικοινωνιακού μοντέλου. Από την παραπάνω 'διαφορά' προκύπτουν ενδιαφέροντα ζητήματα που απασχολούν τη θεωρία του επιχειρήματος και τις κοινωνικές επιστήμες, όπως αυτό της ορθολογικότητας, της ασυμμετρίας, της αξιολόγησης των επιχειρημάτων και του περιεχομένου των εν χρήσει κατηγοριών.

Από τον ορισμό της πολυπολιτισμικότητας κιόλας, μπορεί να παρατηρήσει κανείς τις αμφισημίες που χαρακτηρίζουν την έννοια: η πολυπολιτισμικότητα μπορεί, από τη μία πλευρά, να αναφέρεται απλώς στην εμπειρική διαπίστωση της συνύπαρξης διαφόρων πολιτισμών. Από την άλλη πλευρά, το πρόταγμα της πολυπολιτισμικότητας μπορεί να εκληφθεί είτε ως πολιτισμικός σχετικισμός είτε ως αίτημα διαπολιτισμικής κρίσης. Αυτό, ασφαλώς, με τη σειρά του συναρτάται με το νόημα που αποδίδεται στον πολιτισμό. Ως μορφή κοινωνικής οργάνωσης, ο πολιτισμός έχει δύο βασικές ιδιότητες που εδώ ενδιαφέρουν: προσπορίζει νόημα αποδίδοντας ταυτότητα και επιβάλλει τους κανόνες που έχει επινοήσει. Εφόσον η πολιτισμική μετοχή προσπορίζει νόημα στα μέλη μίας κοινότητας, τότε συνιστά, σύμφωνα με τον κοινοτισμό, προϋπόθεση της ατομικής ευδαιμονίας και συνδέεται με την αναγνώριση της οποίας πρέπει να απολαύουν αυτά. Αν, επομένως, η κοινοτική προοπτική δεν αποτελέσει το διαμορφωτικό πλαίσιο, ο αυτοκαθορισμός καθίσταται αξία άνευ περιεχομένου, διότι τα άτομα μόνο εντός της κοινότητας μπορούν να επανανακαλύψουν τη 'βαθύτερη ουσία' τους, μία ουσία ανεπίδεκτη κρίσης.

Η εκ μέρους της πολιτισμικής ανθρωπολογίας απόπειρα έσωθεν κατανόησης του πολιτισμικά ετέρου βρήκε τη θεωρητική της θεμελίωση στο έργο του Ludwig Wittgenstein, το οποίο ερμηνεύτηκε κατά τρόπο τέτοιο ώστε να συνάγεται από αυτό η ανεπάρκεια της κρίσης ενώπιον της πληθώρας κριτηρίων ορθολογικότητας. Σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση, η ασυμμετρία των ποικίλων 'μορφών ζωής' καθιστά μη νόμιμη τη σύγκρισή τους, καθότι η διαφορά δεν μπορεί να διατυπωθεί ή να περιγραφεί σε μία μοναδική γλώσσα και, επομένως, οποιαδήποτε τέτοια προσπάθεια θα προκαλούσε ζημία σε μία τουλάχιστον πλευρά. Η αποκλειστική σχέση ενός στοιχείου με το σύστημα στο οποίο ανήκει ή ενός μέλους κοινότητας με τον πολιτισμό του ως αναγκαίο ορίζοντα νοηματοδότησης είναι το βασικό επιχείρημα του πολιτισμικού σχετικισμού.

Κύριος εκφραστής της κοινοτιστικής εκδοχής του τελευταίου είναι ο Charles Taylor, ο οποίος ψέγει το φιλελευθερισμό για την αδυναμία του να προσφέρει ένα ικανό πλαίσιο για τη νεωτερική αναζήτηση της προσωπικής ταυτότητας. Ο κοινοτικός ορίζοντας προσδιορίζει την προσωπική ταυτότητα, της οποίας η μη αναγνώριση προκαλεί ζημία στο άτομο, ως εκ τούτου, σύμφωνα με τον Taylor, προκύπτει επιτακτική η ανάγκη προστασίας της ίδιας της κοινότητας. Αυτή η εκ των προτέρων νομιμοποίηση, όμως, της συλλογικής ταυτότητας οδηγεί στην αδυναμία κρίσης τόσο της διαφοράς μεταξύ πολιτισμών όσο και της διαφοράς μεταξύ πολιτισμού και ατόμου.

Ο Bikhu Parekh στο πρόσφατο βιβλίο του *Theorizing Multiculturalism* επιχειρεί να αποτιμήσει το επιστημονικό πεδίο της πολυπολιτισμικότητας με όρους μίας θεωρίας περί διαλόγου. Ο Parekh ορίζει ως τέλος του δημοσίου διαλόγου την επικράτηση της πλευράς με τα πιο πειστικά επιχειρήματα και ως κριτήριο αυτού την ορθολογική πειθώ, η οποία απευθύνεται πάντα σε ένα

συγκεκριμένο ακροατήριο και στόχο έχει να δημιουργήσει μία κοινότητα μαζί του (κατά το πρότυπο Perelman). Επομένως, ο πολιτικός διάλογος είναι πολιτισμικά συγκεκριμένος και μάλιστα, κατά τον Parekh, η επίλυση της πολιτισμικής διαφοράς πρέπει πάντα να μετατίθεται σε ένα άγνωστο χρονικό σημείο στο μέλλον.

Το ζήτημα της ταυτότητας είναι κεντρικό στις αναλύσεις περί της αναγνώρισης, τόσο, όπως είδαμε, στον Taylor, όσο και στον Axel Honneth, ο οποίος, παραλαμβάνοντας από τον Jürgen Habermas το επικοινωνιακό παράδειγμα, καταγιγνώσκει σε αυτό την υποβάθμιση των υποκειμενικών ηθικών αισθημάτων. Το ζητούμενο για τον Honneth είναι να συμπληρωθεί ο χαμπερμασιανός φορμαλισμός με ένα αξιακό περιεχόμενο: την αποδοχή των ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων. Ωστόσο, στο εσωτερικό της έννοιας της αναγνώρισης στον Honneth εμφωλεύει η άκριτη, εκ των προτέρων νομιμοποίηση κάθε ταυτότητας.

Όταν, όμως, ο πολιτισμός ως ταυτότητα τίθεται υπεράνω κρίσης, η συζήτηση μετατίθεται στο μετα-επίπεδο των τυπικών συνθηκών και τότε ο σχετικισμός υποπίπτει σε επιτελεστική αντίφαση, διότι με την υπαγωγή στην κρίση οι ταυτότητες ήδη αποτελούν ζητούμενο και όχι δεδομένο. Ζητητική κρίση σημαίνει ότι οι ταυτότητες που αποδίδονται είναι διαφορετικές από αυτές που τίθενται αρχικώς ως πλευρές της διαφοράς. Η προβολή του πολιτισμού ως ύστατου επιχειρήματος, ωσάν να ήταν το επιχείρημα υπεράνω επιχειρημάτων, όχι μόνο καταργεί αυτονόητα τη διαπολιτισμική κρίση, αλλά και ενέχει τον κίνδυνο υπονόμησης της ατομικής αυτονομίας εν ονόματι κοινώς αποδεκτών κοινοτικών αξιών, με άλλα λόγια, καταργεί και την κρίση της διαφοράς μεταξύ ατόμου και κοινότητας.

άλλα λόγια, καταργεί και την κρίση της διαφοράς μεταξύ ατόμου
και κοινότητας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

ΤΟ ΕΡΜΑΓΟΡΕΙΟ ΥΠΟΔΕΙΓΜΑ:

Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΡΗΤΟΡΙΚΗ

Σέξτος Ἐμπειρικός, *Πρός Μαθηματικούς*: ...καί Ἐρμαγόρας τελείου ῥήτορος ἔργον εἶναι ἔλεγε τό τεθέν πολιτικόν ζήτημα διατίθεσθαι κατά τό ἐνδεχόμενον πειστικῶς.

Μάξιμος Πλανούδης, *Προλεγόμενα*: ...οἱ δέ Ἐρμαγόρειοι οὕτως ὠρίσαντο τήν ῥητορικήν, δύναμις περί λόγον, τέλος ἔχουσα τό πείθειν, ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ.

Σώπατρος, *Σχόλια εἰς τὰς Στάσεις τοῦ Ἐρμογένους*: Ὅροι δέ ῥητορικής διάφοροι παρὰ τῶν παλαιῶν ἡμῖν παραδέδονται... οἱ δέ περί Ἐρμαγόραν δύναμιν τοῦ εὖ λέγειν τά πολιτικά ζητήματα⁴.

1. ΔΥΝΑΜΙΣ ΛΟΓΟΥ

Ο Ingemar Düring ἔγραφε το 1963 για την αντίθεση μεταξύ της αριστοτελικῆς ρητορικής και του, βασισμένου εν πολλοῖς στη ρητορική του Ἐρμαγόρα, *De Oratore*: “Ο, τι παρουσιάζει ο Κικέρων δεν εἶναι παρὰ επιφανειακές παρατηρήσεις, και οὔτε σκέφτηκε καθόλου να θεμελιώσῃ τη ρητορική πάνω στη γνώση της ψυχολογίας· γι’ αυτό και μου εἶναι δύσκολο να πιστέψω ότι εἶχε μπροστά του τη *Ρητορική* του Αριστοτέλη στο πρωτότυπο. Σε πολύ γενικές γραμμές μπορούμε να πούμε ότι η θεωρία της ρητορικής ἔμεινε δέσμια του συστήματος του Ἐρμαγόρα και ότι η ρητορική αντιμετωπίστηκε μόνο σαν μια τυπική τέχνη”⁵. Κατ’

⁴Τα σωζόμενα αποσπάσματα από το ἔργο του Ἐρμαγόρα βρίσκονται συγκεντρωμένα στο Matthes, Dieter: *Hermagorae Temninae Testimonia et Fragmenta*, Λιψία 1962.

⁵Düring, Ingemar: *Ο Αριστοτέλης: Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, μτφρ. Π. Κοτζιά-Παντελή, τ. Α', Αθήνα 1991, ΜΙΕΤ, σ. 235. Βλ. επίσης, στο ἴδιο πνεῦμα, και το σχόλιο του συγγραφέα: “Η μετά τον Αριστοτέλη αρχαία παράδοση μάς συνήθισε στην ιδέα ότι ἕνα εγχειρίδιο ρητορικής παρουσιάζει

αυτόν τον τρόπο, ο γνωστός αριστοτελιστής τόνιζε με αρνητικό τρόπο το ενδιαφέρον του ελληνιστικού ερμαγορείου μοντέλου, ανακατασκευασμένου κυρίως από τη χρήση του στον Κικέρωνα, τον Κοϊντιλιανό και τον Ερμογόνη από την Ταρσό, ενδιαφέρον το οποίο εντοπίζεται ακριβώς στο γεγονός ότι διαμορφώνεται στον αντίποδα του αριστοτελικού, δύο αιώνες αργότερα, και μάλιστα με μια μυστηριώδη επίδειξη αμνησίας στο τελευταίο.

Η περιγραφή του ερμαγορείου ρητορικού προτύπου στο παρόν κεφάλαιο στηρίζεται εν πολλοίς σε μία ιδιότυπη ανάγνωσή της, όπως αυτή παρατίθεται στο *Επιχείρημα και Κρίση*⁶. Ο συγγραφέας ξεθάβει μία ξεχασμένη ρητορική παράδοση και, εστιάζοντας στην απομάκρυνση από τη ρητορική πραγματολογία και το συλλογιστικό πρότυπο, σκιαγραφεί την ερμαγόρεια θεωρία επί τη βάση τριών αντιθέσεων, τις οποίες θα δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια: του διαλεκτικού συλλογισμού με τη *Στάση*, του διαλεκτικού προβλήματος με το κρινόμενο και της ανεπτυγμένης με τη συνεπτυγμένη κρίση.

Η ερμαγόρεια ρητορική διαμορφώνεται κατ' απόκλινιν από την κλασική διάκριση ρητορικής και διαλεκτικής. Το ίδιο το εγχειρίδιο του Ερμαγόρα (διαιρεμένο σε τέσσερα μέρη, *Εὔρεσις*, *Οἰκονομία*, *Μνήμη* και *Ὑπόκρισις*, με την *Κρίσιν*, τη *Διαιρέσιν*, την *Τάξιν* και τη *Λέξιν* μέρη της *οἰκονομίας*) φαίνεται ότι ήταν γραμμένο με ύφος αυστηρά τεχνικό από έναν ρητοροδιδάσκαλο που γνώριζε σε βάθος τους κανόνες της τέχνης του. Αυτοί οι κανόνες διατυπώθηκαν με ακριβή ορολογία σε μια πρωτότυπη *Methodenlehre*⁷, αν και επηρεασμένη από τους Στωικούς, με πρότυπο τη δικανική ρητορική: μπορούμε να υποθέσουμε ότι η

απλώς ξερούς, τυπικούς κανόνες, περίπου στο πνεύμα του Αριστοτέλη" (σ. 239).

⁶ Μπασάκος, Παντελής *Επιχείρημα και Κρίση*, Αθήνα 1999, Νήσος.

⁷ Matthes, Dieter ό. π. σ. 70-81. Ο Κοϊντιλιανός, στο *Institutio Oratoria*, III, 1, 16, σημειώνει σχετικά με την πρωτοτυπία του Ερμαγόρα: "Μετά ο Ερμαγόρας χάραξε έναν δικό του δρόμο, τον οποίο πολλοί ακολούθησαν..."

ερμαγόρεια διδασκαλία συνιστά μία αντίσταση στην επίθεση της φιλοσοφίας εναντίον της ρητορικής, σε μια περίοδο που χαρακτηρίζεται από αυτή τη διαμάχη με τη μετα-αριστοτελική επικράτηση των φιλοσοφικών σχολών και τη μετέπειτα αμφισβήτησή τους στον ελληνιστικό και ρωμαϊκό κόσμο.

Η ρητορική στον Αριστοτέλη ορίζεται ως *ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ*⁸, όπου το *ἀντίστροφος* αποδίδει τη συγγένεια των δύο πεδίων. Η ρητορική, καθώς κατατείνει στην παραγωγή πειθούς (*ἡ μὲν ἔντεχνος μέθοδος περὶ τὰς πίστεις ἐστίν*)⁹, οργανώνεται, σε ευρετικό επίπεδο, στη βάση των τριών μέσων αυτής της τελευταίας (*πίστεις*), το *ἥθος*, το *πάθος* και το *λόγος*, τα οποία αντιστοιχούν σε ένα ρητορικό σχῆμα που λαμβάνει υπ' όψιν ποιος μιλάει, σε ποιον απευθύνεται και με ποιον τρόπο: *“Τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἶδη ἐστίν· αἱ μὲν γάρ εἰσιν ἐν τῷ ᾗθῃ τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πῶς, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι”*¹⁰. Στο τρίπτυχο αυτό ο λόγος, δηλαδή το επιχείρημα, το οποίο αντλείται από τους τύπους (*“Οὔτοι δ' εἰσὶν οἱ κοινοὶ περὶ δικαίων καὶ φυσικῶν καὶ περὶ πολιτικῶν καὶ περὶ πολλῶν διαφερόντων εἶδει”*¹¹) δεν κατέχει ιδιαίτερη θέση. Αντιθέτως, οι τρεις πίστει φαίνεται να εἶναι ἴσης σημασίας στο αριστοτελικό σχῆμα και μάλιστα το σύμπλεγμά τους ἔμελλε να εἶναι καθοριστικό για την ιστορία της ρητορικής, αφού αποτέλεσε υπόδειγμα για μοντέλα που χρησιμοποίησαν το λόγο,

⁸ *Ρητορική*, 1354α 1. Αξίζει να σημειωθεί η άποψη των Kneale ότι “[α]υτό που στην πραγματικότητα κάνει ο Αριστοτέλης στα *Τοπικά* [δηλαδή στη διαλεκτική θεωρία του] είναι γενικές τακτικές υποδείξεις για τη διεξαγωγή του αγωνιστικού [competitive] επιχειρήματος” στο Kneale W. & Kneale, M.: *The Development of Logic*, Cambridge 1984, Clarendon Press, σ. 34.

⁹ *Ρητορική*, 1355α 4-5.

¹⁰ *Ρητορική*, 1356α 1-8.

¹¹ *Ρητορική*, 1358α 12-14.

το ήθος και το πάθος διαφοροτρόπως, για να κατασκευάσουν θεωρίες με έμφαση στο ένα ή στο άλλο στοιχείο¹².

Η ρητορική κατασκευή του ήθους εδραιώνει τα θετικά στοιχεία του χαρακτήρα του ομιλητή, μεταξύ των άλλων κυρίως την αξιοπιστία του, η οποία, επιπλέον, ανάγεται σε 'κυριωτάτην πίστιν'¹³, όταν από την επιχειρηματολογία για το υπό εξέταση ζήτημα δεν μπορεί να εξαχθεί μία κρίση: "Διά μέν οὖν τοῦ ἥθους, ὅταν οὕτω λεχθῇ ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα· τοῖς γάρ ἐπεικέει πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θᾶττον, περὶ πάντων μέν ἀπλῶς, ἐν οἷς δέ τὸ ἀκριβές μὴ ἔστιν ἀλλὰ τὸ ἀμφιδοξεῖν, καὶ παντελῶς"¹⁴. Για αυτό το λόγο, ο Nietzsche¹⁵ χαρακτηρίζει πλαστική τέχνη τη ρητορική (performance, σύμφωνα με τον όρο που χρησιμοποιείται στα σύγχρονα πολιτικά γραφεία). Ο ρήτορας μιλάει σαν ηθοποιός, σαν να υπηρετούσε μία τέχνη μιμητική, η οποία μάλιστα αποκρύπτεται (dissimulatio artis), προκειμένου να εξασφαλιστεί η εύνοια του ακροατή (captatio benevolantiae). Εκφέρει έναν λόγο που τον χαρακτηρίζει (ή, ακριβώς, για να αυτοχαρακτηριστεί) και η κατασκευασμένη εγκυρότητα προδιαγράφει την πρόσληψη του εκφερομένου: ο ρήτορας εκφράζει την αλήθεια ωσάν τα πράγματα να μιλούσαν από μόνα τους. Η έννοια της πειθούς διαφοροποιείται απ' ης στιγμής η νομμοποίηση απεκδύεται τον προστακτικό της χαρακτήρα και δεν παράγεται από τον εκβιασμό των διχοτομήσεων, ο οποίος συνιστά την προϋπόθεση της εξιδανίκευσης του ρήτορα και της δημιουργίας κόστους για την άρνηση της θέσης του.

¹² Αυτή είναι και η αρχή που διέπει τη σημαντικότητα ιστορία της ρητορικής του Michel Meyer, ο οποίος ταξινομεί τις θεωρίες της ρητορικής βάσει της έμφασης που δίνουν σε μια από τις τρεις *πίστεις* και αποφαίνεται, μάλιστα, ότι η ιδιαιτερότητα της ρητορικής έγκειται στη συνδυαστική εφαρμογή τους. *Histoire de la Rhétorique des Grecs à nos Jours*, Paris 1999, Le Livre de Poche.

¹³ *Ρητορική*, 1356α 13.

¹⁴ *Ρητορική* 1356α 4-6.

¹⁵ Gilman, S.L., Blair, C. & Parent, D.J. (επιμ.): *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, Oxford 1989, Oxford University Press, σ. 35.

Η συνθήκη προβολής του ήθους του ρήτορα είναι, ωστόσο, αυτός ο ίδιος ο ακροατής και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του: το πάθος έγκειται στην πρόκληση συναισθημάτων στο ακροατήριο βάσει μιας ‘γενικευμένης ψυχολογίας’, η οποία στηρίζεται στη γνώση της ψυχικής κατάστασης που συνοδεύει ένα πάθος, του αντικειμένου του και των λόγων που το εγείρουν¹⁶. Το δεύτερο βιβλίο της *Ρητορικής* αναλύσκεται, κατά ένα μέρος, στην ανάλυση μιας σειράς αισθημάτων (“Δι’ ὧν μὲν οὖν τὰ πάθη ἐγγίγνεται καὶ διαλύεται, ἐξ ὧν αἱ πίστεις γίνονται περὶ αὐτῶν, εἴρηται”¹⁷) και, κατά ένα άλλο μέρος, σε μία τυπολογία χαρακτήρων, για να επανέλθει κατόπιν στο ρητορικό επιχείρημα. Αυτή η τυπολογία, που παρατίθεται στα κεφάλαια 12-17 του δεύτερου βιβλίου, φαίνεται να αποβλέπει στην κατάδειξη του τρόπου με τον οποίο ο ρήτορας θα έπρεπε να προσαρμόζει το λόγο του στους χαρακτήρες των ακροατών του, συγκεκριμένα βάσει της ηλικίας και της κοινωνικής τάξης, ιδιότητες συνδεδεμένες με ορισμένες προδιαθέσεις.

Είναι χαρακτηριστικό ότι, παρά την επιμονή στην αναγκαιότητα της πρόκλησης πάθους, αλλά και της κατασκευής ήθους, ο Αριστοτέλης, στο εισαγωγικό κομμάτι της *Ρητορικής*, ομολογεί πως αυτά τα δύο είδη πίστεως δεν έχουν καμιά σχέση με την ουσία της υποθέσεως¹⁸ και παρατηρεί πως οι τεχνογράφοι δεν θα είχαν τίποτα να γράψουν, αν δεν καταγίνονταν με αυτά: “...διαβολή γάρ καὶ ἔλεος καὶ ὀργή καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη τῆς ψυχῆς οὐ περὶ τοῦ πράγματός ἐστιν ἀλλὰ πρὸς τὸν δικαστήν. Ὡστ’ εἰ περὶ πάσας ἦν τὰς κρίσεις καθάπερ ἐν ἐνίαις γε νῦν ἐστὶ τῶν πόλεων καὶ μάλιστα ταῖς εὐνομουμέναις, οὐδὲν ἂν εἶχον ὅ τι λέγωσιν”¹⁹.

¹⁶ *Ρητορική*, 1378a 23-26.

¹⁷ *Ρητορική*, 1388b 29-30.

¹⁸ Σχετικά με αυτό το παράδοξο της αριστοτελικής ρητορικής, βλ. Wisse, Jacob: *Eiḥos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam 1989, σσ. 17-20.

¹⁹ *Ρητορική*, 1354a 17-21.

Είναι σαφές ότι μεταξύ των τριών πίστεων υφίσταται μία ιδιόμορφη διαπλοκή²⁰, η οποία θεμελιώνεται στη βασική επιδίωξη της ρητορικής να πείσει. Με τα επιχειρήματα κατασκευάζεται το ήθος του ρήτορα²¹, το οποίο, με τη σειρά του, προδιαθέτει το ακροατήριο (πάθος), μεταφραζόμενο ως αξιοπιστία του ρήτορα ή συμπάθεια εκ μέρους του ακροατηρίου. Η πρόκληση πάθους, λοιπόν, καθίσταται συστατικό μέρος της κρίσης, καθώς “οὐ γὰρ ὁμοίως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες ἢ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες”²². Αν κάποιες ιδιότητες του ρήτορα κερδίζουν την εύνοια του ακροατηρίου, αυτομάτως εγείρουν το πάθος. Ο Σωκράτης στην απολογία του, αρνούμενος να επηρεάσει τους κριτές του προκαλώντας τον οίκτο τους, κατασκευάζει ήθος αφού η αξιοπιστία πείθει, καθίσταται η ίδια η κατασκευή της αυτοσυκοπός.

Η αισθητή απουσία των δύο από τις τρεις αριστοτελικές πίστεις, του ήθους και του πάθους, στο ερμαγόρειο σύστημα αποτυπώνεται ήδη στον ορισμό της ρητορικής, ο οποίος παραδίδεται από τους σχολιαστές του Ερμαγόρα ως ‘δύναμις λόγου’. Για το ήθος και το πάθος, ο Jacob Wisse²³ υποστηρίζει ότι απουσίαζαν σε όλα τα μετα-αριστοτελικά εγχειρίδια ρητορικής, ενώ άλλοι μελετητές, όπως ο Friedrich Solmsen²⁴, ισχυρίζονται ότι η απουσία τους είναι χαρακτηριστική της ερμαγόρειας επιρροής.

²⁰ Λόγω αυτής της διαπλοκής, αποφεύγω γενικώς το απλοϊκό σχήμα του Wisse, ό.π. πομπός (ομιλητής) - μήνυμα - δέκτης (κοινό), παρά το γεγονός ότι στη βιβλιογραφία χρησιμοποιείται ευρέως.

²¹ Υπάρχουν μελέτες, όπως αυτή του E. Garver: *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character*, Chicago 1994, Chicago University Press, οι οποίες διακρίνουν μεταξύ κατασκευασμένου ήθους και αληθινού ήθους του ρήτορα. Αυτή η διάκριση κινείται στα χνάρια της πλατωνικής κριτικής και ιδίως της παρατήρησης του Πλάτωνα ότι η ρητορική πρέπει να γίνεται από τους καλούς και δίκαιους (Φαίδρος 261 A- 273 E) και όχι από εκείνους που προτιμούν την αληθοφάνεια από την αλήθεια. Βλ. και το σχετικό σχόλιο του Κοϊντιλιανού στο *Institutio Oratoria*, II xv 34: “Δεν είναι σε θέση κανείς να αγορεύσει καλώς αν δεν είναι αγαθός”. Πάντως στη *Ρητορική* συχνά η διάκριση φαίνεται να είναι ασαφής. Περβλ. 1356a 8-10.

²² *Ρητορική*, 1356a 15-16. Βλ. επίσης 1380a 2-4 και 1377b 18-28.

²³ Wisse, J. ό.π. σσ. 80-83.

²⁴ Solmsen, Friedrich: ‘Aristotle and Cicero on the Orator's Playing upon the Feelings’, αναφορά στο Wisse, ό.π. σσ. 80-83.

Πάντως, στα δύο έργα που κατεξοχήν στηρίζονται στη διδασκαλία του Ερμαγόρα, το νεανικό έργο του Κικέρωνα *De Inventione*²⁵ και τη *Rhetorica ad Herrenium*, ο ρόλος του πάθους και του ήθους είναι περιθωριακός και εντοπίζεται μόνο στη συζήτηση περί προλόγου και επιλόγου, με συνέπεια τη 'σύμπτυξη' της ευρέσεως και της τάξεως. "Παράλληλα με τα έργα του ρήτορος, προκειμένου να γίνει το θέμα πιο κατανοητό, οδηγήθηκα επίσης να συζητήσω τα μέρη του λόγου και να τα προσαρμόσω στη θεωρία της ευρέσεως"²⁶.

Αυτή η στροφή, αν δεχτούμε ότι είναι απόρροια της ερμαγόρειας επιρροής, εξηγείται με τη διαφοροποίηση του Ερμαγόρα από την κλασική διαίρεση της ρητορικής. Ο Αριστοτέλης όχι μόνο δομεί τη ρητορική του βάσει των τριών πίστεων, αλλά και διαιρεί το υλικό της σε τρία είδη, συμβουλευτικό, επιδεικτικό και δικανικό, με κριτήριο διάκρισης τον ακροατή²⁷: "Ἔστιν δέ τῆς ῥητορικῆς εἶδη τρία τὸν ἀριθμὸν· τοσοῦτοι γάρ καὶ οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων ὑπάρχουσιν ὄντες"²⁸. Αυτή η διάκριση, η ταξινόμηση των ρητορικών λόγων με βάση ό,τι ο ακροατής περιμένει να ακούσει, θεωρείται φυσική²⁹. Όταν ο ακροατής βρίσκεται σε αμηχανία σχετικά με τα μελλούμενα, ο λόγος είναι συμβουλευτικός· αν πάλι πρέπει να κρίνει περί αυτών που έχουν συμβεί, ο λόγος είναι δικανικός· αν, τέλος, ο ακροατής κρίνει την αξία ενός προσώπου ή ενός γεγονότος, ο λόγος είναι πανηγυρικός.

²⁵ Σε αντίθεση με το ώριμο έργο του Κικέρωνα, *De Oratore*, όπου το πάθος και το ήθος συζητούνται πιο εκτεταμένα.

²⁶ *Rhetorica ad Herrenium*, I, iv. Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι ο Ερμαγόρας φαίνεται να πραγματεύτηκε τα έργα του ρήτορα υπό τον τίτλο της τάξεως. Βλ. και Matthes, Dieter: 'Hermagoras von Temnos', *Lustrum* 3, 1958, σ.117

²⁷ Ως προς αυτό, έχω την εντύπωση ότι ο Kennedy ξαστοχά όταν διακρίνει στη διαίρεση του υλικού της ρητορικής (μόνο) μία απάντηση στην πλατωνική απαίτηση (Γοργίας) συγκεκριμένου αντικειμένου για τη ρητορική, προκειμένου να πληροί τις προϋποθέσεις ώστε να ορίζεται ως τέχνη.

²⁸ *Ρητορική*, 1358α 37- 1358β 1-2.

²⁹ *Ρητορική*, 1358β 6-7: "...ὥστ' ἔξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν".

Ο Αριστοτέλης, έχοντας ήδη δηλώσει ότι ο λόγος “σύγκειται μὲν γάρ ἐκ τριῶν...ἐκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὃν, καὶ τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν, λέγω δὲ τὸν ἀκροατὴν”³⁰, παίρνει τη θεμελιώδη απόφαση να απομονώσει από τα στοιχεία που συνθέτουν τη ρητορική διαδικασία ως βάση διάκρισης του λόγου αυτόν τον τελευταίο: “Ἐπεὶ γάρ τὸ πιθανόν τινὶ πιθανόν ἐστι...”³¹

Ανατρέποντας την παραπάνω αριστοτελική επιλογή, η ερμαγόρεια θεωρία των *Στάσεων* εκκινεί και προσδιορίζεται από τον τύπο του ζητήματος και εντοπίζει εαυτήν στο πεδίο όπου διασταυρώνονται επιστήμη και έντεχνος λόγος. Ο λόγος προάγεται σε κατεξοχήν ὄργανο της ερμαγόρειας ρητορικής, εἶναι ἡ ἴδια ἡ ρητορική, ἡ οποία αναδεικνύει τὴν ἀνάλυση καὶ ἐκφράζει τὸ ἐνδεχόμενο, ὅχι πια με ὅρους πραγματολογίας, προσαρμογῆς σε ἓνα εἶδος κατώτερης ορθολογικότητας, ἀλλὰ οὔτε καὶ ἀποδεικτικῆς λογικῆς τοῦ τύπου των *Αναλυτικῶν*, ἐκβίασης, δηλαδή, τῆς ἀναγκαιότητας.

Ἡ πρόσληψη, μάλιστα, τῆς ερμαγόρειας πρωτοτυπίας τῆς ἐξαίρεσης τοῦ ἥθους καὶ τοῦ πάθους ἀπὸ τὴ ρητορική διαδικασία θὰ τύχει σοβαρῶν παρερμηνειῶν. Ἡ προσπάθεια τοῦ Κικέρωνα³² νὰ ἀναγνώσει τὴν ερμαγόρεια θεωρία με ὅρους αριστοτελικῆς διαίρεσης τοῦ λόγου σε εἶδη τὸν οδηγεῖ σε ἀμνηχανία³³. Ὁ συγγραφέας τοῦ *De Inventione*, ἔχοντας ἤδη διαιρέσει τὸ ρητορικό λόγο, κατὰ τὸ αριστοτελικό πρότυπο, βάσει τοῦ ἀκροατῆ σε τρία εἶδη, ἐπιδεικτικό, συμβουλευτικό καὶ δικανικό, ψέγει τὸν Ἐρμαγόρα γιὰ τὴ διάκριση τῆς γενικῆς *Στάσεως* (ποιότης/ *constitutio generalis*) σε *deliberativa*, *demonstrativa*, *iuridicialis* καὶ *negotialis*, χωρὶς νὰ ἀντιλαμβάνεται τὴν ἀδυναμία τῆς ἀπόπειράς του νὰ συνδυάσει τὸ ερμαγόρειο, βασισμένο στο

³⁰ *Ρητορική*, 1358α 39, 1358β 1.

³¹ *Ρητορική*, 1356β 29.

³² *De Inventione*, I, 9, 12.

³³ Βλ. *De Inventione*, μ.φ.φ. H.M. Hubbel, Cambridge 1993, Harvard University Press, σ. 346 (Excursus).

λόγο, σύστημα με την, βασισμένη στο πραγματολογικό στοιχείο της ρητορικής³⁴, αριστοτελική διάκριση.

Ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τη ρητορική επίσης 'δύναμιν': "Εστω δὴ ῥητορική δύναμις περὶ ἑκάστον τοῦ θεωρησάι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν³⁵". Για τον Αριστοτέλη, όμως, αυτή η δύναμις είναι ικανότητα εξέτασης του πιθανού, ενώ για τον Ερμαγόρα είναι ικανότητα λόγου, η οποία δεν ταυτίζεται με την ευφράδεια, αλλά αποτελεί σύνθεση του στοιχείου της επιστημονικής ανάλυσης³⁶ και αυτού της τέχνης³⁷. Ο ρήτορας επεξεργάζεται το υλικό του με επιστημονικά μέσα και η έγερση αισθημάτων στο ακροατήριο δεν παίζει παρά περιθωριακό μόνο ρόλο³⁸ στο ερμαγόρειο σύστημα (ενώ οι Στωικοί, λ.χ., απορρίπτουν εντελώς το 'πάθος' ως πίστη³⁹). Ο Αριστοτέλης έχει ήδη απορρίψει στη *Ρητορική* του αυτήν την επιστημονικότητα: "διδασκαλίας γάρ ἐστιν ὁ κατὰ τὴν ἐπιστήμην λόγος, τοῦτο δὲ ἄδύνατον, ἀλλ' ἀνάγκη διὰ τῶν κοινῶν ποιεῖσθαι τὰς πίστεις καὶ τοὺς λόγους, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς τοπικοῖς ἐλέγομεν περὶ τῆς πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐντεύξεως"⁴⁰.

Ο Κικέρωνας, σημειώνοντας τις διαφορές των δύο συστημάτων, αριστοτελικού και ερμαγόρειου, έγραφε ότι οι δύο αντίπαλες 'σχολές', παρόλο που χρησιμοποιήθηκαν συνδυαστικά από τους κατοπινούς ρητοροδιδασκάλους, ένας συγκερασμός που

³⁴ Βλ. σχετικά Coleman, Edwin: 'Acts of Argumentation: Beyond Spoken Dialogue' στο van Eemeren, Frans H. κ.ά. (επιμ.): *Proceedings of the Fourth International Conference of the International Society for the Study of Argumentation*, Amsterdam 1998, SIC SAC, σσ. 90-94.

³⁵ *Ρητορική*, 1355β 32-33.

³⁶ Συζήτηση για το θέμα αυτό, βλ. Thiele, Georg: *Hermagoras: Ein Beitrag zur Geschichte der Rhetorik*, Strassburg 1893, Trübner.

³⁷ Σχολιάζει σχετικά ο Thiele, ό. π., σ. 26, ότι το ζήτημα αναιρεί την έννοια του λόγου ως τέχνης και ισοπεδώνει το 'τόν ἤττω λόγον κρείττω ποιείν' της αττικής ρητορικής.

³⁸ Για το θέμα αυτό και ειδικά για την digressio, βλ. ενδεικτικά Κικέρωνας: *De Inventione*, 1, 97 και Κοϊντιλιανός: *Institutio Oratoria*, VII, iv, 3 και 17.

³⁹ Για το ρόλο του ήθους και του πάθους σε θεωρίες της ρητορικής, βλ. Wisse, ό.π.

⁴⁰ *Ρητορική*, 1355α 27-31.

παραδέχεται ότι έκανε και ο ίδιος, ήταν η μία κατ' εξοχήν αφιερωμένη στη φιλοσοφία, με κάποια παράλληλη μελέτη της ρητορικής, ενώ η άλλη αφιερωμένη αποκλειστικά στη μελέτη και τη διδασκαλία της ρητορικής⁴¹.

Η ρητορική του Ερμαγόρα δεν αποτελεί ένα προϊόν διαστρωφής της διαλεκτικής ή της λογικής και, ως εκ τούτου, δεν αυτοπροσδιορίζεται παρά ως 'δύναμις λόγου'. Ο Ερμαγόρας δέχτηκε τα βέλη της κριτικής των συγχρόνων του⁴², όπως και μεταγενέστερων θεωρητικών⁴³, καθώς εισάγει στο πεδίο της ρητορικής την εξέταση ζητημάτων παραδοσιακά φιλοσοφικών⁴⁴ και το ρητορικό του σχήμα μπορεί να αντικαταστήσει το κλασικό διαλεκτικό. Σύμμαχο σε αυτό το εγχείρημα θα έβρισκε τον Κοϊντιλιανό, ο οποίος όχι μόνο επιβεβαιώνει ότι η ρητορική μπορεί και πρέπει να πραγματεύεται 'φιλοσοφικά' ζητήματα⁴⁵, κυρίως, δηλαδή, θέματα ηθικά και πολιτικά, αλλά και τονίζει ότι αυτό το πεδίο το ιδιοποιήθηκε η φιλοσοφία αφού είχε εγκαταλειφθεί από τη ρητορική⁴⁶.

Η μη υπαγωγή της ρητορικής στη φιλοσοφία και η ιδιότυπη διαπλοκή τους στον Ερμαγόρα επηρέασαν βαθιά το έργο του Κικέρωνα, ο οποίος επικαλείται την αρχική ενότητα των

⁴¹ Κικέρωνας: *De Inventione*, II ii 8. Γενικά για τη σχέση φιλοσοφικών και ρητορικών σχολών, βλ. Wisse, ό.π., κεφ. 5.

⁴² Πλούταρχος *Βίοι Παράλληλοι: Πομπήιος*, 42: "Πουσιδώνιος δέ καί τήν ἀκρόασιν ἀνέγραψεν, ἣν ἔσχεν ἐπ' αὐτοῦ πρὸς Ἑρμαγόραν τόν ῥήτορα περὶ τῆς καθόλου ζητήσεως ἀντιταξάμενος."

⁴³ Η πιο ενδεικτική περίπτωση, Κικέρωνας *De Inventione*, I V 8. Ο συγγραφέας, αφού επικρίνει την άποψη του Ερμαγόρα σχετικά με την εξέταση θέσεων εκ μέρους του ρήτορα, διατείνεται ότι εκείνος ήταν ανίκανος να συμμορφωθεί με τις αρχές της τέχνης του. Στη μετάφραση των εκδόσεων Loeb (1993), ο μεταφραστής H. M. Hubbell σημειώνει την αγνωμοσύνη που επιδεικνύει ο Κικέρωνας, όταν η βάση όλης του της ρητορικής θεωρίας είναι το ερμαγόρειο σχήμα των *Στάσεων*. Επίσης, βλ. την απόρριψη του 'καθόλου ζητεῖν' για το πεδίο της ρητορικής, εκ μέρους του Ερμογένη, στο *Περὶ Στάσεων*.

⁴⁴ Για τη ρητορική ανάπτυξη φιλοσοφικών ζητημάτων, βλ. Κοϊντιλιανός: *Institutio Oratoria*, III, 5, 14-15.

⁴⁵ Για τη διαίρεση των ζητημάτων σε θέσεις και υποθέσεις (*ζητήματα καθόλου* σε αντιδιαστολή με τα *μερικά ζητήματα*), βλ. παρακάτω, την ενότητα *περὶ Στάσεων*.

⁴⁶ *Institutio Oratoria*, II xxi 13

ελευθέρων επιστημών και καταγγέλλει τη ρήξη μεταξύ της έλλογης σκέψης και του ευ λέγειν. Κατά τον συγγραφέα του *De Oratore*, ο χωρισμός *lingua* και *cor* είναι 'παράλογος και άγονος'⁴⁷. Η εφαρμογή της έρευνας στη ρητορική εκ μέρους των σοφιστών μετά τον Σωκράτη εκφυλίστηκε, κατά τον Κικέρωνα, σε τέτοιο βαθμό ώστε οι φιλόσοφοι να περιφρονούν την ευφράδεια και οι ρήτορες τη σοφία⁴⁸. Ο συνδυασμός της γνώση του *res* με την ικανότητα στα *verba* είναι αυτός που εξυπηρετεί καλύτερα το σκοπό της ρητορικής, την παραγωγή πειθούς. Ειδικός δε στόχος του Ερμαγόρα είναι να προσφέρει στον δικανικό ρήτορα ένα εγχειρίδιο πρακτικής κατεύθυνσης που καλύπτει όλα τα δυνατά είδη υποθέσεων, τα οποία επεξεργάζεται με τρόπο εξαντλητικό και προσανατολισμένο στο ζήτημα, με τη φιλοσοφική του έννοια, αλλά και την πιο τεχνική, του 'πράγματος' της δικανικής πράξης, που υπαγορεύει μία επιχειρηματολογία βασισμένη 'κατά τήν τῶν πραγμάτων καί προσώπων φύσιν'.

Η περιοχή αυτή της 'διαλεκτικής ρητορικής', όπως την ονομάζει ο Thiele⁴⁹, δεν εκτείνεται, ασφαλώς, σε όλα τα αντικείμενα⁵⁰, αλλά εξαιρεί ζητήματα τεχνικά και των επί μέρους επιστημών ('ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ'). Με τι μέσο πείθει 'κατά τό ἐνδεχόμενον', το είδαμε πιο πάνω: αποκλειστικά με τον λόγο. Ο Matthes⁵¹ διατείνεται, επιπλέον, ότι σκοπό του ερμαγόρειου ρήτορα αποτελούν και τα δύο σκέλη της περίφημης καντιανής διάκρισης: να πείσει (με άλογα μέσα) και να δημιουργήσει πεποίθηση (με αποκλειστικό όργανο την επίκληση του ορθού λόγου). Όμως, βάσει της παραπάνω ανάλυσης για το ρόλο των τριών πίστεων στο ερμαγόρειο υπόδειγμα, η ένταξη της άλογης πειθούς σε αυτό είναι μάλλον αυθαίρετη, αφού όλα τα στοιχεία υποδεικνύουν ότι ο

⁴⁷ *De Oratore*, 3.16.

⁴⁸ βλ. Κικέρων, ό.π. 3.19 και 3.32.

⁴⁹ Thiele, G., ό. π.

⁵⁰ Βλ. παρακάτω την έννοια των πολιτικών ζητημάτων.

⁵¹ Matthes, ό. π. σ. 122.

Ερμαγόρας εξήρε την αυστηρή έρευνα και μία αποδεικτική γραμμή βασισμένη στα 'στοιχεία τής ύποθέσεως'.

Βεβαίως, αυτά τα χαρακτηριστικά δεν παρεκκλίνουν από την έννοια του κοινού νου, ο οποίος αποτελεί καθοδηγητική αρχή στο ερμαγόρειο υπόδειγμα, όπως φανερώνει η αναφορά στις κοινές έννοιες, αλλά είναι σαφές ότι, αν ο ρήτορας δεν πραγματευόταν την υπόθεσή του σε βάθος και, πολύ συχνά, με τη βοήθεια ειδικών γνώσεων⁵², η εκατέρωθεν επιχειρηματολογία θα κινδύνευε να καταστεί ταυτολογική και, ως εκ τούτου, περιττή για την κρίση. Επιπλέον, για να δεχτούμε την ένταξη της άλογης πειθούς στην ερμαγόρεια έννοια της πειθούς, θα έπρεπε να ταυτίσουμε το στοιχείο της τέχνης με αυτό του αλόγου, πράγμα που ούτε νομιμοποιούμαστε να κάνουμε ούτε και υπάρχει λόγος να συμπεράνουμε.

⁵² Βλ. πώς ο Κικέρωνας στο *De Oratore* I 52, εξηγεί το ρόλο της ειδικής γνώσης στη ρητορική: "Όποιο κι αν είναι το θέμα, σε όποια τέχνη ή σε όποιο είδος γνώσης κι αν αναφέρεται, ο ρήτορας... θα τη διαχειριστεί καλύτερα και πιο κομψά από τον ίδιο τον δημιουργό και τον ειδικό".

2. ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΖΗΤΗΜΑ

Η έννοια του πολιτικού ζητήματος (*civilis questio*) είναι καίρια για την κατανόηση του ερμαγόρειου συστήματος, ιδίως για το λόγο ότι βάσει αυτής χαρτογραφείται η περιοχή της ρητορικής. Καθώς η έννοια του ζητήματος, όμως, θα βρεθεί στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος παρακάτω, εδώ απλώς θα διευκρινίσουμε το νόημα του 'πολιτικού'. Ως προς το κριτήριο διάκρισης των πολιτικών ζητημάτων από τα μη πολιτικά, ο Ερμογένης και ο Άγιος Αυγουστίνος συμφωνούν: τα πρώτα είναι αυτά που συνδέονται με τις στωικές 'κοινές έννοιες', πεποιθήσεις που συνιστούν, ό,τι γενικά θα αποκαλούσαμε έλλογο⁵³. Το πολιτικό ζήτημα διακρινόταν από τα μαθήματα της εγκυκλίου παιδείας, τα οποία βασικά συνίσταντο στην ανάγνωση των κλασικών συγγραφέων και ένα πρόγραμμα μαθηματικών, ενώ δεν περιελάμβανε θέματα μεταφυσικής, όπως και όσα εντάσσονταν στις ειδικές επιστήμες.

Το 'πολιτικό'⁵⁴ για τον Ερμαγόρα αναφέρεται, ασφαλώς, στον πολίτη, αλλά όχι πλέον στον πολίτη της πόλεως-κράτους. Το ειδικό βάρος της πόλεως κατά την ύστερη αρχαιότητα έχει φθίνει, καθώς αυτή αποτελεί πλέον την ιδιαίτερη πατρίδα και όχι "τη θεμελιώδη κατηγορία, το υπέρτατο πρότυπο, της σκέψης και του πολιτισμού"⁵⁵. Η ελληνιστική εποχή αναδεικνύει ένα νέο είδος ανθρώπου, ο οποίος ορίζεται αρνητικά ως εκείνος που δεν ανήκει σε μια πολιτισμική κοινότητα, ως πολίτης του κόσμου, εμπνευσμένος από το παράδειγμα του Διογένη του Κυνικού, εξ ου και ο στωικός κοσμοπολιτισμός. Όταν πια η δομή της πόλης-

⁵³ Για τις 'κοινές έννοιες' και τις 'προλήψεις' στους Στωικούς βλ. Gourinat, Jean-Baptiste: *Οι Στωικοί για την Ψυχή*, μτφρ. Κωνσταντίνου Ν. Πατρόπουλου, Αθήνα 1990, Καρδαμίτσας.

⁵⁴ Βλ. και Thromm, Hermann: *Die Thesis: Ein Beitrag zur ihrer Entstehung und Geschichte*, Paderborn 1932, Ferdinand Schöningh.

⁵⁵ Marrou, Henri L.: *A History of Education in Antiquity*, μτφρ. από τα γαλλικά George Lamb, Wisconsin 1956, University of Wisconsin Press, σ. 98.

κράτους έχει αποδειχθεί ακατάλληλη για τα δεδομένα της νέας εποχής, τότε διαφορετικά σχήματα προβάλλουν για να αναπληρώσουν το πολιτικό κενό. Οι κατακτήσεις του Αλεξάνδρου φέρνουν το 'πολιτισμένο' σε επαφή με το 'βάρβαρο' (οι Στωικοί εγκαταλείπουν τη διάκριση Έλληνες-Βάρβαροι) με την απρόσκοπτη χρήση των εμπορικών θαλάσσιων και χερσαίων αργηριών και τον ενιαίο οικονομικό χώρο που δημιουργήσαν. Οι φυλετικές ιδιαιτερότητες δεν εξαλείφονται, αλλά η επικοινωνία και η κινητικότητα, μέσα σε ένα πλαίσιο γεωγραφικά εκτεταμένο, κάνουν τις επιμέρους ταυτότητες να προσαρμολογούνται, ενίοτε πολύ δημιουργικά, στο καινούργιο πλέγμα δεδομένων.

Οι βαθιές πολιτισμικές διαφορές εντός του αυτού πολιτικού πλαισίου και η εξέλιξη της ρητορικής τέχνης, η οποία συντελέστηκε βασισμένη στην ερμαγόρεια διδασκαλία, θα κάνουν τον ιστορικό της ρητορικής George Kennedy να σχολιάσει την επισκίαση της αριστοτελικής ρητορικής: "[Ας φανταστούμε] έναν ρήτορα της ρωμαϊκής περιόδου που θα έβλεπε τη *Ρητορική* για πρώτη φορά. Θα είχε ακούσει για τον Αριστοτέλη και θα είχε συνδέσει ορισμένες ιδέες περί ρητορικής με αυτόν, ιδίως τη διάκρισή της σε τρία είδη. Ωστόσο, μάλλον θα απογοητευόταν από την ίδια την πραγματεία. Πραγματευόταν λεπτομερώς προτάσεις πολιτικής και ηθικής και τύπους αισθημάτων που συνήθως δεν περιλαμβάνονταν στη διδασκαλία της ρητορικής και, επομένως, φάνταζαν πράγματα άσχετα με αυτή. Ακόμα χειρότερα, ανέφερε μόνο παρεπιπτόντως (1.13.10- 3.15.2) την ανάγκη να προσδιορίσει ο ρήτορας το κρινόμενον ενός λόγου, το οποίο, με τον όρο *Στάσις*, είχε καταστεί το πιο σημαντικό μέρος της διδασκαλίας περί ευρέσεως. Θα έβρισκε επίσης απογοητευτικό το τρίτο βιβλίο... Γενικώς, η αριστοτελική πραγματεία θα φαινόταν σε υπέρμετρο βαθμό αφιερωμένη στο αφηρημένο λογικό επιχείρημα και ελλιπώς προσανατολισμένη στο νόμο και την *λέξιν* (ύφος). Η *Ρητορική* επιβίωσε κυρίως

επειδή, όσο παρωχημένη κι αν φαινόταν, ήταν γραμμένη από τον Αριστοτέλη, του οποίου τα υπόλοιπα έργα μελετούνταν σε όλη τη διάρκεια της ύστερης αρχαιότητας και του Μεσαίωνα. Όταν η *Ρητορική* μεταφράστηκε στα λατινικά, το δωδέκατο αιώνα, διαβαζόταν για την πραγμάτευση πολιτικών, ηθικών και ψυχολογικών ζητημάτων και όχι για τη ρητορική της θεωρία⁵⁶...

Μία συμπληρωματική περιγραφή θα επεσήμαινε ότι η ερμαγόρεια διδασκαλία ανέκνυψε και εξαπλώθηκε σε ένα ιστορικο-κοινωνικο-πολιτικό περιβάλλον το οποίο χαρακτηρίζεται ως 'πολιτισμός της παιδείας'⁵⁷: "Ο ελληνιστικός πολιτισμός ήταν πάνω από όλα ένας πολιτισμός της ρητορικής"⁵⁸. Για 'πανεπιστήμια' δεν μπορεί κανείς να μιλήσει ακόμα εκείνη την εποχή, αλλά είναι βέβαιο ότι γνώρισαν άνθηση οι πόλεις εκείνες που λειτουργούσαν ως εκπαιδευτικά κέντρα.

Ο Κικέρων, του οποίου η ρητορική θεωρία έχει τις ρίζες της στον 'δάσκαλό' του Ερμαγόρα, θέλησε να προωθήσει, κυρίως στο έργο του *De Oratore*, το πρότυπο του rhetor Latinus, ο οποίος διέθετε ευρεία μόρφωση και ευθυκρισία ως απαραίτητη προϋπόθεση της ρητορικής επάρκειάς του· αντίστροφα, η ρητορική υπήρξε ο ακρογωνιαίος λίθος της humanitas⁵⁹. Αυτή η ρητορική, η οποία είναι βαθιά πολιτική, με την προαναφερθείσα έννοια, δεν είναι μόνο τέχνη, αλλά και επιστήμη· δεν είναι τέχνη και επιστήμη της ευφράδειας, αλλά της κρίσης, η οποία μετασχηματίζει τις κλασικές εναντιότητες αλήθειας / πειθούς, επιστήμης / ρητορικής τέχνης, διαλεκτικής / εριστικής⁶⁰, διότι "το έργο του ρήτορα και η ίδια η πράξη του ευ λέγειν φαίνεται να εγγυώνται και να επαγγέλλονται ότι οποιοδήποτε ζήτημα και αν του τεθεί, ο

⁵⁶ Kennedy, George A.: *A New History of Classical Rhetoric*, New York 1994, Princeton University Press, σ. 63.

⁵⁷ Marrou, ό.π., μέρος II, κεφάλαιο I.

⁵⁸ Marrou, ό.π. σ. 195.

⁵⁹ Βλ. *De Oratore*, I 33.

⁶⁰ Βλ. *De Inventione*, I 1.

ρήτορας θα το πραγματευτεί περίτεχνα [ornate] και
διεξοδικά[copiose]⁶¹.

⁶¹ *De Oratore*, I 21.

3. Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΣΤΑΣΕΩΝ

ΔΙΑΚΡΙΣΗ ΘΕΣΕΩΝ-ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ

Θέσις ἐστὶν ἐπίσκεψις λογικὴ ἀμφισβήτησιν ἐπιδεχομένη ἄνευ προσώπων ὀρισμένων καὶ πάσης περιστάσεως.

Τα πολιτικά ζητήματα (*civiles questiones*), ως αντικείμενο της ρητορικής, διακρίνονται από τον Ερμαγόρα σε *θέσεις* και *υποθέσεις* (*questiones infinitae* και *finitae*). Στα αριστοτελικά *Τοπικά*, η *θέσις* ορίζεται ως *ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινός κατὰ φιλοσοφίαν*...⁶². Όχι *ῥόξα*· *ὑπόληψις*, προϊόν φιλοσοφικού στοχασμού⁶³, μία παράδοξη απόφαση, λοιπόν, κάποιου μεγάλου φιλοσόφου, αν και ο Αριστοτέλης θα χρησιμοποιήσει παράλληλα τον όρο και με την έννοια του (διαλεκτικού) προβλήματος⁶⁴. Αντίστοιχα, η θέση στον Ερμαγόρα συχνά ταυτίζεται με κάθε είδους ζήτημα, αλλά αυστηρά ο όρος σημαίνει τη λογική έρευνα ενός ζητήματος που ενέχει την αμφισβήτηση χωρίς να αναφέρεται σε συγκεκριμένα πρόσωπα: "... τα ζητήματα είναι είτε ορισμένα είτε αόριστα. Αόριστα ζητήματα είναι εκείνα των οποίων η διαχείριση μπορεί να γίνει χωρίς αναφορά σε πρόσωπα, χρόνο ή τόπο και τα σχετικά. Οι Έλληνες⁶⁵ τα αποκαλούν θέσεις⁶⁶...".

Ο Ερμαγόρας, όπως είδαμε, περιλαμβάνει στα έργα του ρήτορος την επεξεργασία τόσο των υποθέσεων όσο και των θέσεων, κάτι το οποίο, στη θεωρία τουλάχιστον, ακολούθησαν και οι Λατίνοι

⁶² *Τοπικά*, 104β 19-20.

⁶³ Βλ. σχετική παρατήρηση στο Throm, Hermann: *Die Thesis*, Paderborn 1932, Ferdinand Schöningh, σ. 33.

⁶⁴ *Τοπικά*, 104β 35.

⁶⁵ Ο Κοϊντιλιανός αναφέρεται σχεδόν αποκλειστικά με τον όρο *Ἕλληνες* στον Ερμαγόρα.

⁶⁶ Κοϊντιλιανός: *Institutio Oratoria*, III v 5.

ρητοροδιδάσκαλοι⁶⁷. Στην πράξη, ο βασικός τρόπος διάκρισης μεταξύ θέσης και υπόθεσης είναι η αναφορά της δεύτερης σε 'ώρισμένον πρόσωπον': '[Ο Ερμαγόρας] ορίζει την υπόθεση ως πράγμα [res], το οποίο περιλαμβάνει την αμφισβήτηση [controversia]... με την εισαγωγή συγκεκριμένων προσώπων"⁶⁸. Σύμφωνα με το παράδειγμα του Κοϊντιλιανού: 'Θα έπρεπε κανείς να νυμφεύεται;' (θέση) / 'Πρέπει να νυμφευθεί ο Κάτων;' (υπόθεση). Το 'πρόσωπον' (persona) συνιστά ένα από τα έξι μέρη της περιστάσεως (circumstantia), τα στοιχεία που συνθέτουν την (υπό)θεση, τα οποία εισηγείται ο Ερμαγόρας πρόσωπο, πράγμα, χρόνος, τόπος, αιτία, τρόπος⁶⁹.

Ο Θέων διακρίνει την υπόθεση από τη θέση δηλώνοντας ότι η πρώτη 'προσώπων ώρισμένων καί τόπου καί χρόνου καί αιτίας έστιν άπαρέμφατον', εισάγοντας, κατ' αυτόν τον τρόπο, στη διάκριση και άλλα τρία μέρη της περίστασης, χωρίς, όμως, να αλλάζει η ουσία της προηγούμενης διάκρισης. Ο Dieter Matthes⁷⁰, προκειμένου να διευκρινίσει τη χρήση των μορίων της περίστασης όσον αφορά τη διάκριση θέσεων και υποθέσεων, υποστηρίζει ότι, αφού στην υπόθεση πρόκειται για 'πρόσωπον ιδίαν ποιότητα έχον' και στη θέση για 'πρόσωπον κοινήν ποιότητα έχον', το κριτήριο έγκειται στη διαφορά του 'κοινώς καί ιδίως ζητείν'. Ανεξάρτητα, ωστόσο, από την παραπάνω διάκριση, είναι βέβαιο ότι η περίστασις αποτελεί τη βάση της ερμαγόρειας ευρετικής, καθώς είναι ο γνώμονας της επιχειρηματολογίας και η βάση για την επιλογή παραδειγμάτων. Σε αυτήν αναφέρονται τα σημεία (τεκμήρια και είκότα: τα πρώτα

⁶⁷ Βλ. Κικέρων: *De Oratore*, II 134. Βλ. και *De Partitioe Oratoria*, 61-70 σχετικά με τη διαχείριση θέσεων και υποθέσεων. Ο M. L. Clarke στο άρθρο του 'The Thesis in the Roman Rhetorical Schools of the Republic', *Classical Quarterly* 1, 1951 σσ. 159-166, υποστηρίζει ότι η διδασκαλία των θέσεων από τους Λατίνους ρητοροδιδάσκαλους ήταν περιθωριακή.

⁶⁸ Κικέρων, *De Inventione*, I 8.

⁶⁹ Με μικρές αποκλίσεις στους σχολιαστές όσον αφορά τον αριθμό ή την έμφαση που αποδίδεται σε κάθε μέρος της περιστάσεως.

⁷⁰ Matthes, Dietrich: Hermagoras von Temnos, *Lustrum* 3, 1958, σ. 126.

οδηγούν σε αναγκαία συμπεράσματα, τα δεύτερα είναι απλές ενδείξεις⁷¹). Ο Κικέρωνας⁷², μάλιστα, για να καταδείξει τον τρόπο με τον οποίο ο ρήτορας αρύεται από την περίσταση της συγκεκριμένης *Στάσης* την επιχειρηματολογία του, παρατηρεί ότι, όπως όλα τα γράμματα δεν συνδυάζονται μεταξύ τους ώστε να σχηματίζουν λέξεις, έτσι και η *Στάση* ορίζει ένα πεδίο επιχειρηματολογίας.

Όπως σημειώθηκε σχετικά με τον ορισμό της ρητορικής στον Ερμαγόρα, ο ρητοροδιδάσκαλος θεωρεί την πραγμάτευση των θέσεων αναπόσπαστο κομμάτι της ρητορικής τέχνης ή επιστήμης ή, καλύτερα, επιστημονικής τέχνης. Το ερώτημα που παραμένει ανοιχτό είναι αν η πραγμάτευση της θέσης γίνεται μόνο ως 'μέρος υποθέσεως' (*pars causae*) ή, κάτω από διαφορετικές συνθήκες, (και) αυτόνομα. Σε αυτό το σημείο τα σχόλια του Κοϊντιλιανού δεν είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικά, αφού θεωρεί την υπόθεση είδος του γένους 'θέση'⁷³. Ωστόσο, η εισαγωγή της θέσης στη ρητορική μετουσιώνει το ζήτημα σε φιλοσοφικό πρόβλημα και τον ρήτορα σε φιλόσοφο⁷⁴. Τις αντιδράσεις ήδη τις έχουμε δει.

⁷¹ Ενδιαφέρον το σχόλιο του Κοϊντιλιανού για τη διάκριση στο *Institutio Oratoria*, V ix xii, που επικρίνει τον Ερμαγόρα, επειδή θα θεωρούσε εικός και όχι τεκμήριο, σχετικά με την παρθενία της Ατλάντας, την περιπλάνησή της στα δάση με αντρική παρέα.

⁷² *De Inventione*, II 16.

⁷³ Κοϊντιλιανός, ό.π., III v 9.

⁷⁴ Ο Matthes, ό.π. σ. 74, βρίσκει τις ρίζες της κικερωνικής ιδέας του 'φιλοσόφου ρήτορα' σε αυτήν ακριβώς την ερμαγόρεια καινοτομία.

Η ΣΤΑΣΗ

[Σ]τάσις ἐστὶ φάσις, καθ' ἣν ἀντιλαμβανόμεθα τοῦ ὑποκειμένου πράγματος ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ ζήτημα, καθὼς ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις.

Πριν μας απασχολήσει η διαίρεση των υποθέσεων στον Ερμαγόρα, πρέπει να διευκρινίσουμε ότι η διαχείρισή τους, που περιλαμβάνεται στη συζήτηση περί ευρέσεως, αποτελούσε συνάρτηση της σχέσης του ζητήματος με την προϋπάρχουσα 'δόξα' σχετικά με το τεθέν ζήτημα. Κατά αυτό τον τρόπο, προκύπτουν τέσσερα⁷⁵ σχήματα υποθέσεων (*figurae controversiarum / materialium*): α)το ἔνδοξον (*honestum*), β)το παράδοξον (*admirabile*), γ)το ἄδοξον (*humile*), δ)το ἀμφίδοξον (*anceps*).

Οι υποθέσεις (ζητήματα ὠρισμένα) διακρίνονται σε ζητήματα λογικά (*questiones rationales*) και ζητήματα νομικά (*questiones legales*). Τα πρώτα αφορούν θέματα γεγονότος ενώ τα δεύτερα νόμου⁷⁶.

α)Ζητήματα λογικά (*constitutio (status)*, Στάσεις / συνεστηκότα <συνίστημι>).

Ο Ερμαγόρας διακρίνει τέσσερα είδη ζητημάτων τα οποία μπορεί να τεθούν στην έναρξη μίας δίκης: *στοχασμός, ὁρος, ποιότης, μετάληψις*. Τα ζητήματα αυτά αποκαλούνται Στάσεις. Ο όρος αναφέρεται στην αστρονομία, στη θεωρία της μουσικής και στη φυσική πριν και μετά τον Ερμαγόρα⁷⁷. Αυτή η στάση, όπως και το αντίθετό της, η κίνηση, δεν εμφανίζεται αφηρημένα, αλλά αφορά ένα αντικείμενο, αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο

⁷⁵ Ο Κικέρωνας, *De Inventione*, I 20, προσθέτει ένα πέμπτο, ενώ ο Κοϊντιλιανός, *Institutio Oratoria* IV i 40, προτείνει έξι σχήματα υποθέσεων. Κατά τον Αυγουστίνο, ερμαγόρειο είναι το μοντέλο των τεσσάρων σχημάτων, αριθμός άλλωστε προσφιλής στον Ερμαγόρα (οι τέσσερις Στάσεις, τα τέσσερα νομικά ζητήματα κτλ).

⁷⁶ Κοϊντιλιανός, ό. π., III v 4.

⁷⁷ Για την ετυμολογία και την εξέλιξη του όρου 'Στάσις', βλ. Dieter, Otto: 'Stasis', *Speech Monographs* 17, 1950, σσ. 345-369.

γεγονός. Αντίστοιχα, η ρητορική *Στάσις* αφορά κάποιο γεγονός, το οποίο προσδιορίζεται από την περί-σταση του και εκκινεί τη ζήτηση που έχει στο επίκεντρό της την αμφισβήτηση. Η απόδοση του όρου 'στάσις' στα λατινικά, *con-stitutio*, είναι η σύ(ν)-στασις δύο εκφορών ευρισκομένων σε ένταση μεταξύ τους και αυτή η συνάντηση των δύο στοιχείων στη *Στάση* επιφέρει την οριστική τους αλλαγή, τη δημιουργία ενός τρίτου, νέου στοιχείου.

Ο Κικέρωνας ορίζει τη *Στάση* ως εξής: "Κάθε πράγμα [*res*] που περιέχει μια διαφορά [*controversia*], η οποία πρέπει να επιλυθεί δια του λόγου και της συζήτησης, αφορά ένα ζήτημα σχετικό με το γεγονός ή σχετικό με τον ορισμό ή σχετικό με τη φύση μιας πράξης ή σχετικό με τις δικανικές διαδικασίες. Το ζήτημα, λοιπόν, από το οποίο όλη η υπόθεση γεννιέται, το αποκαλούμε 'Στάση'."⁷⁸ Κάθε *Στάση* κατασκευάζεται διαλεκτικά από τη σύγκρουση των αποφάνσεων, τις οποίες εκφέρουν τα μέρη της διαφοράς, καταφάσεως (κατηγορίας) και αποφάσεως (απάντησης στην κατηγορία). Αν η υπόθεση δεν έχει *Στάση*, τότε δεν μπορεί να κριθεί (*άσύστατον*). Στον Ερμαγόρα, η *Στάση* είναι αυτή κατά την οποία γίνεται αντιληπτό το τιθέμενο πρόβλημα και η οποία προσδιορίζει την επιχειρηματολογία των μερών της διαφοράς⁷⁹, επιτελεί, δηλαδή, λειτουργία οργανωτική και ευρετική. Το σύστημα των *Στάσεων*, μάλιστα, θα χρησιμοποιηθεί ευρέως στην αναγεννησιακή δικανική ρητορική⁸⁰ και θα αναγνωριστεί από τη νεότερη θεωρία του επιχειρήματος, ακόμα και στις πιο πραγματολογικές εκδοχές της⁸¹.

⁷⁸ Κικέρων, *De Inventione*, I 8.

⁷⁹ Κοϊντιλιανός, ό.π., III vi 21.

⁸⁰ Βλ. για αυτό το θέμα, Hohmann, Hanns: 'Legal Rhetoric and Dialectic in the Renaissance: Topica Legalia and Status Legales' στο van Eemeren κ.ά.: *Proceedings of the Fourth International Conference of the International Society for the Study of Argumentation*, Amsterdam 1999, SIC SAT, σσ. 358-363.

⁸¹ Βλ. για παράδειγμα van Eemeren, Frans H. & Houtlosser, Peter: 'Delivering the goods in Critical Discussion' στο van Eemeren κ.ά. ό.π., όπου οι συγγραφείς θέτουν ως σημείο εκκίνησης της επιχειρηματολογίας τη *Στάση*.

Από την παραπάνω περιγραφή, θα μπορούσε κανείς να συμπεράνει ότι το σύστημα των *Στάσεων* αναφέρεται αποκλειστικά σε δικανικές περιπτώσεις και ο Ερμαγόρας πράγματι σε τέτοιου τύπου μόνο υποθέσεις αναφέρεται⁸², αλλά ο Κοϊντιλιανός το αρνείται κατηγορηματικά, καταλογίζοντας άγνοια στους υποστηρικτές αυτής της άποψης⁸³. Ο όρος 'Στάσις', όπως μας πληροφορεί, δεν εισήχθη από τον Ερμαγόρα στη ρητορική και χρησιμοποιείται ήδη σε λόγο του Αισχίνη. Η πατρότητα του όρου πιθανόν ανήκει στον Ναυκράτη, μαθητή του Ισοκράτη, μεταξύ των ρητοροδιδασκάλων, όμως, μόνο ο Ερμαγόρας⁸⁴ προτείνει τέσσερις *Στάσεις*, προσθέτοντας στις τρεις κοινώς αποδεκτές (*στοχασμός, όρος, ποιότης*)⁸⁵ και τη *μετάληψη*, για τη θεωρία της οποίας ο συγγραφέας του *Institutio Oratoria* βρύνει τα ψήγματα στη *Ρητορική* του Αριστοτέλη.

Στοχασμός (conjectura)⁸⁶. Αυτή η *Στάση* αφορά το ίδιο το γεγονός, αν πράγματι μια πράξη διεπράχθη ή όχι. Το ερώτημα που τίθεται είναι του τύπου 'ο Χ έκανε το Ψ;' (εί έστι). Παράδειγμα: Δύο ταξιδιώτες συναντιούνται στο δρόμο και ο ένας από αυτούς φέρει ένα σημαντικό χρηματικό ποσό πάνω του. Πιάνουν συζήτηση και αποφασίζουν να συνταξιδέψουν σαν φίλοι. Συμφωνούν να διανυκτερεύσουν σε έναν ξενώνα, όπου ο ιδιοκτήτης αντιλαμβάνεται ότι ο ένας ταξιδιώτης μεταφέρει χρήματα. Το βράδυ, αφού οι δυο ταξιδιώτες έχουν αποκοιμηθεί κατάκοποι, ο ιδιοκτήτης πλησιάζει, τραβά το σπαθί του

⁸² Στα σχόλια της αγγλικής μετάφρασης της *Rhetorica Ad Herrenium*, Massachusetts 1989, Harvard University Press, ο Harry Caplan σημειώνει ότι η έμφαση στο δικανικό είδος της ρητορικής είναι 'χαρακτηριστικά ελληνιστική (δηλαδή Ερμαγόρεια)'.

⁸³ Κοϊντιλιανός *Institutio Oratoria*, III vi 1. Επίσης, Κικέρων, ό. π. II 13, όπου ο συγγραφέας σημειώνει ότι σε όλα τα είδη του λόγου ανακύπτουν οι ίδιες *Στάσεις*.

⁸⁴ Είναι γενικώς αποδεκτό, πάντως, ότι "...κάθε τέχνη που διέθετε ένα σύστημα Στάσεων οφειλόταν στον Ερμαγόρα", όπως σημειώνει ο Harry Caplan, ό. π.

⁸⁵ Για άλλα συστήματα *Στάσεων*, βλ. Nadeau, Ray: 'Classical Systems of Stases in Greek: Hermagoras to Hermogenes', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 2, 1959, σσ. 53-71.

⁸⁶ Βλ. Κικέρων, ό. π. I viii 10, Κοϊντιλιανός, ό. π. III vi 30 και Ερμoγένης, *Περί Στάσεων*, 44-59.

ταξιδιώτη που δεν έχει λεφτά, σκοτώνει τον άλλο, παίρνει τα χρήματά του και ξαναβάζει το σπαθί στη θέση του. Το πρωί, ο πρώτος σηκώνεται ανύποπτος, προσπαθεί να ξυπνήσει τον δεύτερο, νομίζει ότι κοιμάται βαριά και παίρνει το δρόμο για το ταξίδι μόνος. Ο ιδιοκτήτης τον κυνηγά και τον κατηγορεί για φόνο με τεκμήριο το ματωμένο σπαθί. Η κατάφασις είναι 'Τον σκότωσες', η απόφασις 'Δεν τον σκότωσα'. Η *Στάση* που προκύπτει είναι: 'Τον σκότωσε'.

*Όρος (definitiva)*⁸⁷. Ορισμός της εν λόγω πράξης. Αυτή η *Στάση* ανακύπτει όταν το γεγονός θεωρείται διαπιστωμένο και τίθεται το ερώτημα πώς πρέπει να περιγραφεί με τυπικούς όρους. Ερευνάται αν η πράξη εμπίπτει σε κάποιον (νομικό) ορισμό (*τί ἐστι*). Παραδείγματος χάριν, αν ένα ιερό αντικείμενο κλαπεί από ιδιωτική κατοικία, πρόκειται περί κλοπής ή ιεροσυλίας.

*Ποιότης ή κατά συμβεβηκός (qualitas)*⁸⁸. Συζητείται η ποιότητα της πράξης όσον αφορά κυρίως τα κίνητρά της, αλλά και τη δικαιολόγησή της. Σε αυτήν την περίπτωση, το γεγονός είναι διαπιστωμένο και η πράξη έχει οριστεί, αλλά αμφισβητείται η σημασία της, αν λ.χ. ήταν δίκαιη ή άδικη. Στην ποιοτική *Στάση* διακρίνονται τέσσερα είδη:

α) *συμβουλευτική (deliberativum)*: *περί αιρετών καί φευκτών* (de adpetendis et fugientis).

β) *ἐπιδεικτική (demonstrativum)*: αφορά τα πρόσωπα.

γ) *δικαιολογική (iuridicalis)*⁸⁹: αφορά την ποιότητα των πράξεων συγκεκριμένων ατόμων. Παράδειγμα: Ένας στρατηγός βρίσκεται με το στράτευμά του περικυκλωμένος από τον εχθρό. Συνθηκολογεί και παραδίδει όπλα και εφόδια με τον όρο να

⁸⁷ Βλ. Κικέρων, ό.π. I 11, Κοϊντιλιανός, ό.π. III vi 42 και Ερμογένης, ό.π. 60-65 .

⁸⁸ Βλ. Κικέρων, ό.π. I 12, Κοϊντιλιανός, ό.π. III vi 10 και Ερμογένης, ό.π. 37.

⁸⁹ Η δικαιολογική Στάση, με τη σειρά της, διαιρείται σε έξι είδη: *ἀντίληψις* (absoluta), *ἀντίθεσις* (adsumptiva / relativa), *ἀντίστασις* (comparatio / compentatio), *ἀντέγκλημα* (transcriminis / relatio criminis), *μετάστασις* (remotio criminis / translatio), *συγγνώμη* (concessio / excusatio / venia).

αφεθεί ελεύθερο το στράτευμά του. Κατηγορείται για προδοσία. Το ζήτημα που θα κριθεί είναι: Έπραξε ορθώς παραδίδοντας τα όπλα και τα εφόδια προκειμένου να σώσει το στράτευμά του;’
δ) *πραγματική* (*negotialis*): αφορά τα πράγματα γενικώς, χωρίς αναφορά σε πρόσωπα, λ.χ. αν κάποιος, όταν διεκδικείται ως σκλάβος και περιμένει τη δίκη του, είναι ελεύθερος ή όχι.

Μετάληψις (*translatio*)⁹⁰: Αμφισβήτηση της (δικανικής) διαδικασίας ή της αρμοδιότητας του κρίνοντος οργάνου (πρός τί ἐστι): “...πρέπει τα δύο μέρη να μελετήσουν από ποιον, μέσω ποιού, πώς και σε τι χρόνο αρμόζει να προβούν σε ενέργειες ή να αποδοθεί κρίση ή να ληφθεί απόφαση για την υπόθεση”.⁹¹
Παράδειγμα: Η αξίωση καταβολής προστίμου δεν πρέπει να γίνεται ενώπιον του πραιτόρα, αλλά ενώπιον των υπάτων, εφόσον το ποσό είναι τόσο μεγάλο που δεν εμπίπτει στην αρμοδιότητα του πραιτόρα.

Τα *νομικά ζητήματα* (*legales questiones*)⁹² είναι παράλληλα με τις λογικές *Στάσεις* και ορίζονται από τον Κικέρωνα ως εκείνα τα ζητήματα στα οποία η αμφισβήτηση αφορά τα νομικά κείμενα (*controversia in scripto*):

Κατά ῥητόν καί ὑπεξαίρεσιν (*dictum et exceptio / scriptum et sententia [voluntas]*). Αφορά το ζήτημα του γραπτού νόμου και των εξαιρέσεών του ή της πρόθεσης του νομοθέτη. Π.χ. ο νόμος ορίζει ότι, αν ένας ξένος σκαρφαλώσει στα τείχη της πόλης, πρέπει να θανατωθεί. Αν, όμως, ένας ξένος ανέβει στα τείχη της πόλης για να τη σώσει, πρέπει να θανατωθεί;

Ἀντινομία (*contrariae leges*): Π.χ. ένας νόμος ορίζει ότι ο αποκληρωμένος γιος δεν κληρονομεί τον πατέρα του. Άλλος νόμος ορίζει ότι, αν κάποιος διαμένει σε εγκαταλελειμμένο οίκημα, αυτό περιέρχεται στην κατοχή του. Ο αποκληρωμένος

⁹⁰ Βλ. Κικέρων, δ. π. I 16, Κοϊντιλιανός, δ.π. III vi 46 και Ερμογένης, δ.π. 42.

⁹¹ Κικέρων, δ. π. II 60.

⁹² Βλ. Κοϊντιλιανός, δ.π. III vi και Ερμογένης, δ.π. 40-41.

γιος που διαμένει σε εγκαταλελειμμένο οίκημα, το οποίο ανήκε στον πατέρα του, το κληρονομεί μετά τον θάνατό του;

Άμφιβολία (ambiguitas): Η αμφισημία του νόμου. Αν ο νόμος ορίζει ότι μια γυναίκα που έχει υποστεί βιασμό μπορεί να απαιτήσει τη θανάτωση του δράστη ή γάμο, ο δράστης έχει βιάσει δύο γυναίκες και η μία απαιτεί τον θάνατό του, η άλλη γάμο, ποιο αίτημα υπερισχύει;

Συλλογισμός (ratiocinatio / collectio): Αφορά τη σχέση γραπτού και άγραφου νόμου. Π.χ. ένας νόμος επιτρέπει τη θανάτωση ενός εξόριστου που επιστρέφει χωρίς άδεια. Ένας εξόριστος επιστρέφει, συλλαμβάνεται, μαστιγώνεται και αφήνεται ελεύθερος. Η μαστίγωση ήταν αποδεκτή;

4. Η ΚΡΙΣΗ ΩΣ ΖΗΤΗΣΙΣ

Το έργο των 'μαθητών' του Ερμαγόρα για τη ρητορική διαπνέεται από τον ιδιότυπο συγκερασμό του στοιχείου της επιστημονικής ανάλυσης με το στοιχείο του εντέχνου λόγου, όπως χαρακτηριστικά φαίνεται στο *De Oratore*, όπου ο Κικέρων συνθέτει ένα πορτρέτο του ιδεώδους ρήτορα, ο οποίος συνδυάζει τη γνώση και την ευφράδεια, ιδιότητες αρτιούμενες στη ρητορική κρίση⁹³. Με κεντρικό άξονα αυτήν την ιδέα, η παρούσα ενότητα κινείται μέσα σε ένα πλαίσιο το οποίο περιγράφεται από τρεις βασικές θεωρήσεις. Πρώτον, τη σύλληψη της κρίσης ως ερευνητικού εγχειρήματος με αφετηρία μία αυθεντική απορία: μία απορία η οποία δεν τίθεται προσχηματικά, αλλά αξιώνει τη ζήτησή της⁹⁴. Δεύτερον, τη θεωρητική επεξεργασία της ερμαγόρειας διδασκαλίας περί του κρινόμενου, η οποία εξετάζεται ως υπόδειγμα αυτού που αποκαλείται 'ανεπτυγμένη κρίση', βάσει της αντιπαραβολής της με τις θεωρίες 'συνεπτυγμένης κρίσης'⁹⁵, οι οποίες εξισώνουν την κρίση με την προτασιακή εκδοχή της. Τέλος, μία έννοια της αλήθειας που συνδέεται άμεσα με τον παραπάνω ορισμό της κρίσης ως ζήτησης και αναγνωρίζει την προεξάρχουσα διαφορά, την αδυνατότητα της αυτοτέλειας και της κλειστότητας για οποιονδήποτε τόπο.

Ο όρος 'κρίση' (*iudicium*) χρησιμοποιείται στο ερμαγόρειο πρότυπο, το οποίο, όπως είδαμε, αναπτύσσεται ως σχήμα συστηματοποίησης των διαφορών που είναι δυνατόν να

⁹³ Βλ. ενδεικτικά *De Oratore*, I 8-9.

⁹⁴ Για την κριτική του προτασιακού μοντέλου καίρια υπήρξε η ιδέα μίας *problématique*, δηλαδή του λόγου περί του ερωτήματος ή της θεματοποίησης του προβλήματος, του Michel Meyer.

⁹⁵ Μπασάκος, Παντελής *Επιχείρημα και Κρίση*, Αθήνα 1999, Νήσος, σ. 119. "Προκειμένου, για τις ανάγκες της έκθεσης, να διατηρήσουμε τις έννοιες διακριτές, θα αναφερόμαστε στην κρίση ως διατεταγμένη τετράδα [ζήτημα/κρινόμενο, μαρτυρία, επιχείρημα, ετυμολογία] με την περιφραστική *ανεπτυγμένη κρίση*, σε αντιπαράθεση προς την 'κανονική μορφή' της κρίσης, του τύπου Υ[ποκειμένο]-Κ[ατηγορημα], η οποία... μπορεί να περιγραφεί ως *συνεπτυγμένη*".

εμφανιστούν σε μία δικανική διαδικασία, για να καταδηλώσει την κριτική επιλογή του κατάλληλου για την επιχειρηματολογία υλικού. Ο Κοϊντιλιανός ξεκαθαρίζει τα πράγματα όταν επικρίνει όσους ερμηνεύουν την κρίση ως μία στιγμή της ρητορικής ανεξάρτητη, και μάλιστα χρονικά ύστερη, από την εύρεση⁹⁶, τον πορισμό, δηλαδή, εκ μέρους του ρήτορα, του επιχειρηματολογικού υλικού του συναφούς με μία υπόθεση, επειδή 'δεν λέμε ότι ο ρήτορας ευρίσκει αντιφατικά, αμφίρροπα ή ακατάλληλα επιχειρήματα, αλλά απλώς ότι τα αποφεύγει'⁹⁷. Η εκτεταμένη αναφορά του Κοϊντιλιανού, όμως, και η πρωτότυπη εισήγησή του για τη θεώρηση της κρίσης ως αυτόνομου στοιχείου της ρητορικής θα προσπεραστούν από τους σχολιαστές του Ερμαγόρα, είτε από μία επιστημολογική απροθυμία να συναγάγουν περισσότερα από όσα τα αποσπάσματα ρητώς μαρτυρούν είτε από την αμηχανία που προξενεί η σύνδεση της ζητητικής κρίσης με τη ρητορική.

Η κρίση στη θεωρία των *Στάσεων* συνίσταται στον ακριβή καθορισμό του *αίτιου* (ratio), που αποτελεί τη γραμμή ή τη βάση της υπεράσπισης, του *συνέχοντος* (continens), που αποτελεί τη βάση της κατηγορίας ή τη γραμμή της κατηγορούσας αρχής⁹⁸, και του *κρινομένου* (iudicatio)⁹⁹. Αυτό το τελευταίο, το *πράγμα* (res) που τίθεται προς κρίση, 'τό *ὑποκείμενον* *πράγμα* καί *ἐξεταζόμενον*', προκύπτει από τη διαλεκτική αίτιου και συνέχοντος. Ένα παράδειγμα κλασικό στους τεχνογράφους και στους σχολιαστές. Ο Ορέστης σκότωσε τη μητέρα του, την Κλυταμνήστρα. Το γεγονός ομολογείται, συνεπώς η *Στάση* δεν είναι *στοχασμός*. Ο κατηγορούμενος υποστηρίζει ότι ο φόνος

⁹⁶ *Institutio Oratoria*, III iii 5 κ.έ. Μεταξύ αυτών, ο Κοϊντιλιανός περιλαμβάνει και τον Κικέρωνα, στου οποίου, όμως, το *De Inventione*, όπως μας παραδίδεται, δεν απαντά τέτοιον είδους απόφαση ως προς τη σχέση εύρεσης-κρίσης.

⁹⁷ ό.π., III iii 5.

⁹⁸ ό.π. III xi 1 κ.έ. Οι όροι, πάντως, 'αίτιον' και 'συνέχον' αποδίδονται από άλλους, λ.χ. τον Αυγουστίνο, και αντιστρόφως.

⁹⁹ *qua de re agitur*, όπως το αποκαλεί ο Κικέρων στο *Topica* xxv 95.

ήταν δικαιολογημένος, άρα η στάση είναι ποιότης. Το ζήτημα είναι αν ο φόνος ήταν δικαιολογημένος και η βάση της υπερασπιστικής γραμμής ότι η Κλυταιμνήστρα σκότωσε τον άντρα της και πατέρα του Ορέστη, τον Αγαμέμνονα. Το κρινόμενο, το τιθέμενο στην κρίση του δικαστή, είναι εάν, εφόσον η μητέρα του ήταν ένοχη για το φόνο του πατέρα του, ο Ορέστης τη σκότωσε δικαιολογημένα ή όχι.

Ο Dieter Matthes¹⁰⁰ περιγράφει ως εξής τη διαδικασία σχηματισμού του κρινόμενου (*αἵτιον - συνέχον*) και του ζητήματος (*κατάφασις - ἀπόφασις*): το πρώτο καθήκον του ρήτορα, όταν αναλαμβάνει την εκπροσώπηση ενός από τους αντιδίκους ενώπιον του δικαστηρίου, είναι να μελετήσει την υπόθεση σχολαστικά, προκειμένου να εντοπίσει τη θεμελιώδη προβληματική της και να κατασκευάσει με τρόπο προσφυή την αποδεικτική γραμμή. Αυτό σημαίνει ότι πρέπει να αναλύσει την κατάφασιν και τις πιθανές απαντήσεις σε αυτήν και να καταλήξει στο ζήτημα, το οποίο προκύπτει από τη διαλεκτική σχέση των δύο. Η υπόθεση αποτελεί *συνεστηκός*, έχει δηλαδή υπόσταση και μπορεί να κριθεί, όταν οι ισχυρισμοί των δύο μερών της δωσιδικίας είναι επαρκώς θεμελιωμένοι και καθιστούν δυνατόν για τον κριτή, εκκινώντας από το κρινόμενο, να καταλήξει σε μια απόφαση.

Στα σωζόμενα αποσπάσματα, το κρινόμενο ορίζεται ως *ἀμφισβητουμένου πράγματος αὔξησις*, πρόκειται, λοιπόν, για ένα πρόβλημα το οποίο ενέχει την *ἀμφισβήτηση*. Σε σχόλια για τον Ερμογόνη από την Ταρσό, μάλιστα, τον κατεξοχήν συνεχιστή του έργου του Ερμαγόρα, σημειώνεται ότι η *αὔξησις ὁμολογουμένου πράγματος* αποτελεί *ἀστασίαστον*, με άλλα λόγια, όταν η κατασκευή του αρχικού προβλήματος δεν περιλαμβάνει μία πραγματική αντίφαση, δεν συνιστά κρινόμενο.

¹⁰⁰ Hermagoras von Temnos, *Lustrum* 3, 1958, σ. 78.

Το ερμαγόρειο κρινομένον (ή ζήτημα) είναι το αντίστοιχο του προβλήματος της αριστοτελικής διαλεκτικής. Η διατύπωση του προβλήματος γίνεται με τη μορφή μίας πρότασης, για την ακρίβεια, το πρόβλημα και η πρόταση διαφέρουν μόνο ως προς τη φόρμα: “διαφέρει δέ τό πρόβλημα καί ἡ πρότασις τῷ τρόπῳ”¹⁰¹. Αυτό σημαίνει ότι τα στοιχεία από τα οποία προέρχονται οι διαλεκτικοί λόγοι και τα αντικείμενα των συλλογισμών είναι ισάριθμα και ταυτόσημα¹⁰². Από κάθε πρόταση, λοιπόν, με διαφοροποίηση της διατύπωσης, μπορεί να κατασκευαστεί ένα πρόβλημα, δηλαδή οι δύο ὄροι είναι εναλλάξιμοι. Αφού, όμως, οι διαλεκτικοί λόγοι γίνονται από τις προτάσεις¹⁰³ και τα αντικείμενα των συλλογισμών είναι τα προβλήματα, τότε τα τελευταία, όπως οι προτάσεις, δεν μπορεί παρά να εκφράζουν το φάσμα των συνδέσεων ενός υποκειμένου με ένα κατηγορούμενο, ἤτοι τον ὄρο, το γένος, το ἴδιον ή το συμβεβηκός (τα τέσσερα *praedicabilia*) ενός υποκειμένου.

Την πορεία που ακολουθεί το διαλεκτικό ανάπτυγμα στον Αριστοτέλη περιγράφει ο E. Kapp: “Υπάρχουν δύο πρόσωπα: το ένα ρωτάει και το άλλο απαντάει. Αυτός που ρωτάει θέτει στον άλλο ένα πρόβλημα... Η πρόταση, στην οποία πρέπει να υποχρεωθεί να καταλήξει αυτός που απαντάει, λέγεται καμιά φορά *προκειμένον*, συχνά όμως λέγεται και ‘*αρχική πρόταση*’ (*principium*). Αυτός που απαντάει εξαναγκάζεται να καταλήξει σ’ αυτήν την ‘αρχική πρόταση’ - που αποτελεί την ακριβώς αντίθετη θέση από εκείνη που ο ίδιος είχε επιλέξει - μέσα από ερωτήσεις που δεν πρέπει να έχουν σύνθετη μορφή, αλλά τη μορφή της απλής ερώτησης που περιμένει για απάντηση ένα ‘ναι’ ή ένα ‘όχι’. Αυτές είναι οι *προτάσεις*, δηλαδή αυτό που εγώ ‘προτείνω’ στον αντίπαλό μου ή, με κάπως διαφορετική διατύπωση,

¹⁰¹ Τοπικά 101b 29.

¹⁰² δ.π. 101 b 15-16.

¹⁰³ δ.π. 101b 16-17.

αυτά με τα οποία εγώ τον χτυπώ. Η τελική πρόταση στην οποία καταλήγουμε με μια σειρά από τέτοιες ερωτήσεις, και η οποία ταυτίζεται με την αρχική πρόταση, πρέπει να γίνει αποδεκτή από αυτόν που απαντάει· γι' αυτό το λόγο καλό θα ήταν η πρόταση αυτή να μην έχει τώρα ερωτηματική μορφή, που θα έδινε στον αντίπαλο μια ακόμη ευκαιρία για ένα φαινομενικό ξεγλίστρημα¹⁰⁴.

Η αριστοτελική διαλεκτική μηχανή εκκινεί από ένα πρόβλημα και φτάνει σε ένα συμπέρασμα μέσω του συλλογισμού, ο οποίος αναπτύσσεται βάσει των *τόπων*. «Λέγω γάρ διαλεκτικούς τε καὶ ῥητορικούς συλλογισμούς εἶναι περὶ ὧν τοὺς τόπους λέγομεν¹⁰⁵». Ο τόπος είναι η οπτική γωνία, το σημείο που προσφέρει μία *έποψιν*, και λειτουργεί σαν παρακαταθήκη επιχειρημάτων, ορίζεται δε στη *Ρητορική* και χρησιμοποιείται ως επί το πλείστον στα *Τοπικά*. Είναι συνώνυμο του 'στοιχείου' και αποτελεί παραφθορά της αρχικής έννοιας του χώρου, της έκτασης ή της θέσης. Οι τόποι (*loci communes*, *loci* ή *sedes argumentorum* στους Λατίνους ρητοροδιδάσκαλους), '...κοινοὶ περὶ δικαίων καὶ φυσικῶν καὶ περὶ πολιτικῶν καὶ πολλῶν διαφερόντων εἶδει...¹⁰⁶', συνιστούν 'ὁμολογούμενα', δηλαδή εμπεδωμένα σημεία εκκίνησης της διαλεκτικής διαδικασίας.

Το αντικείμενο των *Τοπικῶν* είναι 'ένα θεωρητικό ενδιαφέρον για την ἔγκυρη συλλογιστική'¹⁰⁷, όπου η 'ἔγκυρη συλλογιστική' μπορεί να θεωρηθεί αντίστοιχη του τυπικά λογικού συμπερασμού και, με τρόπο παρόμοιο, διαπλέκεται με την αγωνιστική διάσταση των *Τοπικῶν*: η διττή σκοποθεσία του έργου είναι η

¹⁰⁴ Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, A:1, 1056, μτφρ. ΙΙ. Κοτζιά-Παντελή στο Düring, Ingemar: *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, Τόμος Α', Αθήνα 1994 ΜΙΕΤ, σσ. 147-148.

¹⁰⁵ *Ρητορική* 1358α 10-12.

¹⁰⁶ *Ρητορική* 1358α 12-14.

¹⁰⁷ Kneale, William & Kneale, Martha: *The Development of Logic*, Oxford 1984 (1962), Oxford University Press, σ. 33.

κατίσχυση σε μια επιχειρηματολογική διαδικασία και η απόκρουση της σοφιστικής παράχρησης της συλλογιστικής.

Τα *Τοπικά* αποτελούν ένα εγχειρίδιο τεχνικών οδηγιών για τη στοιχειοθέτηση του κοινώς αποδεκτού, ισότιμου της αλήθειας ως προς την αναγκαιότητά του: "...η φιλοσοφία μπορεί να επεξεργαστεί μία θεωρία του αληθοφανούς που θα προστάτευε τη ρητορική από τις ίδιες της τις καταχρήσεις, αποσυνδέοντάς την από τη σοφιστική και την εριστική τέχνη"¹⁰⁸. Επειδή στόχος παραμένει η εξάλειψη κάθε αποτυπώματος της σοφιστικής, θα πρέπει το επιχείρημα, ο διαλεκτικός συλλογισμός, να απεκδυθεί το βασικό του χαρακτηριστικό, αυτό της σχετικότητας, και να αναθί σε μία παραλλαγμένη κατά το σκοπό μορφή αποδεικτικού συλλογισμού, όπως αυτός ορίζεται στα *Αναλυτικά*. Προκειμένου να κατοχυρωθεί ο παραπάνω προβιβασμός και επομένως να διασωθεί η υποχρεωτικότητα των συμπερασμών, τα *ένδοξα*, τα οποία αποτελούν τις προκείμενες του επιχειρήματος, παρότι δεν είναι 'ἀληθῆ καὶ πρῶτα', δηλαδή προτάσεις αξιωματικά αληθείς, όπως συμβαίνει με τις προκείμενες του επιστημονικού συλλογισμού, είναι ομόλογα του τελευταίου, καθώς συνιστούν "τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς"¹⁰⁹.

Ο Pierre Hadot διαπιστώνει συνοπτικά: "[η κλασική] ρητορική και διαλεκτική... ξεκινούν από το συμπέρασμα και καταλήγουν στις προκείμενες. Πράγματι, στο ρητορικό επιχείρημα ή τη διαλεκτική, ξέρει κανείς στην ουσία το συμπέρασμα εκ των προτέρων.... και έτσι το θέμα είναι να βρεθούν... οι προκείμενες, δηλαδή οι προτάσεις από τις οποίες μπορεί να συναχθεί το ήδη γνωστό συμπέρασμα"¹¹⁰. Το αριστοτελικό πρόβλημα ανήκει ήδη

¹⁰⁸ Ricoeur, Paul: *Η Ζωντανή Μεταφορά*, Αθήνα 1998, Κριτική, σ. 27.

¹⁰⁹ *Τοπικά*, 100b 22-23.

¹¹⁰ Pierre Hadot: 'Philosophie, dialectique, rhétorique dans l' antiquité', στο *Studia Philosophica* 39, 1980, σ. 145, αναφορά στο Meyer, Michel: *Of*

σε ένα κλειστό σύστημα, σε έναν τόπο, ο οποίος προδιαγράφει τη φύση του και το ορίζει (με όλη την πολυσημία του όρου): δεν τίθεται προς κρίση, διότι είναι ήδη κεκρυμμένο, καθόσον έχει αποβάλει εξαρχής την απρόσδεκτη ετερότητα. Έτσι, η διαλεκτική διαδικασία εξαντλείται στην απόδοση τιμών αληθείας στις (αρχικές) προτάσεις του τύπου υποκείμενο-συνδυαστικό-κατηγορούμενο, ρυθμιστική δε αρχή του διαλόγου αναδεικνύεται η διασφάλιση της νοηματικής διάκρισης των λέξεων με την ανασυγκρότηση της ταυτότητάς τους δια της αναφοράς στο πράγμα¹¹¹. Αυτή η στρατηγική, η οποία καταστατικά αποκλείει τη συμπεριληψη της αμφισβήτησης, καθιστά ψευδοπροβληματικοποίηση την υποβολή του προβλήματος στην κρίση και καταλήγει σε ταυτολογία, καθώς προ-κρίνεται μία απάντηση ήδη από τη σύσταση του προβλήματος-ερωτήματος. Σε αυτή την περίπτωση, η διαλεκτική δεν διέπεται από ζητητική επιτελεσματικότητα: “Εν αρχή ην η πρόταση, η απάντηση που δεν απαντά τίποτα”¹¹², η κρίση που δεν κρίνει τίποτα.

Τι καθεστώς έχει, όμως, το ερμαγόρειο ‘πρόβλημα’ ή ζήτημα; Το διαλεκτικά παραχθέν ζήτημα αποτελεί το κεντρικό σημείο της ζητήσεως, την οποία εγκαινιάζει κατασκευάζοντας μία ‘κοινότητα του προβλήματος’. Το ζητείν απαντά σε πλατωνικά κείμενα (στους *Νόμους*, στον *Σοφιστή*, στον *Θεαίτητο*, ενδεικτικά) σε αναφορά με την αναζήτηση γενικώς, αλλά και τη φιλοσοφική ή δικανική εξέταση, ενώ ο ζητητής είναι ο ερευνητής της *Πολιτείας* και του *Χαρμίδη*. Στο *Περί Ψυχής* του Αριστοτέλη διαβάζουμε: “Καί γάρ ὄντος κοινοῦ τοῦ ζητήματος και πολλοῖς ἑτέροις, λέγω δέ τοῦ περὶ τήν οὐσίαν καί τό τί ἐστι, τάχ’ ἂν τῷ δόξειε μία τις εἶναι μέθοδος κατὰ πάντων περὶ ὧν βουλόμεθα

Problematology, μτφρ. από τα γαλλικά David Jamison & Alan Hart Chicago 1995, Chicago University Press.

¹¹¹ *Σοφιστικοί Έλεγχοι*, 175a 7-9, *Τοπικά* 108a 20-24.

¹¹² Meyer, Michel: *Of Problematology*, ό.π. σ. 208.

γνῶναι τὴν οὐσίαν...»¹¹³ και «ἐάν δέ φανερόν ἢ πότερον ἀποδείξις ἐστὶν ἢ διαίρεσις ἢ καὶ τις ἄλλη μέθοδος, ἔτι πολλὰς ἀπορίας ἔχει καὶ πλάνας, ἐκ τίνων δεῖ ζητεῖν»¹¹⁴.

Ἡ ἐννοία του ζητήματος, ἡ οποία καθιερῶνεται στὴ ρητορικὴ μετὰ τὸν Εὐμαγύρα, εἶναι αὐτὴ που παράγει τὴν κρισιμότερη διαφορὰ μετὰ τὴν κλασικὴ ρητορικὴ, καθὼς στὴ θεωρία τῶν *Στάσεων* οἱ μετέχοντες στὴν κοινὴ ζήτησι χαρακτηρίζονται ἀπὸ λογικότητα, ἐκφέρουν λόγο περιστασιακὸ, ἐντεχνό και ἐπιστημονικό, μετὰ σημεῖο ἀναφορὰς τὴν ἴδια τὴν κρίσι (τοῦ ζητήματος) και ὅχι τὸν ἀκροατὴ. Για τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ τελευταῖος, ὁ οποίος ἀποτελεῖ και τὴ βάση τῆς διαίρεσης τῶν ειδῶν τοῦ ρητορικοῦ λόγου, εἶναι ἑπὶ τοῦ «ἐπὶ τοῦ», εὐθέως, ἀνεπαρκῆς.¹¹⁵ Τὸ κοινὸ, λοιπόν, καθότι θεωρεῖται στερούμενο λόγου, πείθεται μᾶλλον ἀλόγως παρὰ σχηματίζει μίαν πεποίθησι μετὰ τῆς επιχειρηματολογίας. «Ἔστιν δὲ τὸ ἔργον αὐτῆς [τῆς ῥητορικῆς] περὶ τὰ τοιούτων περὶ ὧν βουλευόμεθα καὶ τέχνας μὴ ἔχοντες, καὶ ἐν τοῖς τοιούτοις ἀκροαταῖς οἳ οὐ δύνανται διὰ πολλῶν συνορᾶν οὐδὲ λογίζεσθαι πόρρωθεν»¹¹⁶.

Ἡ *Στάσις*, ἡ οποία ἐκφράζει τὴν προβληματικοποίησι, συνιστᾷ ἐναρκτήριο σημεῖο τῆς ζητήσεως και νοηματικὰ αὐθυπόστατη μονάδα λόγου, σηματοδοτεῖ δε τὴ διακοπὴ τῆς κανονικῆς ἐπικοινωνιακῆς ροῆς.¹¹⁷ Εἶναι στάσι που παράγει κίνησι και, ὡς ἀποτύπωσι τῆς ἀμφισβήτησις, παράγεται ἀπὸ τὴν ἐτερότητα:

¹¹³ 402 12-15.

¹¹⁴ 402 19-22.

¹¹⁵ Τόσο ἡ παρατήρησι για τὴν ἀπλοϊκότητα τοῦ ἀριστοτελικοῦ ἀκροατῆ ὅσο και ἡ κατάδειξι τῆς σημασίας τῆς διαίρεσης τῆς ρητορικῆς βάσει αὐτοῦ ἀποτελοῦν βασικοὺς ἄξονες τῆς ἀνάλυσης στὸ *Επιχρῆμα και Κρίσις*, ὁ.π.

¹¹⁶ *Ρητορικῆ*, 1357a 1-4.

¹¹⁷ Εἰδικὰ για τὴ *Στάσι* τῆς μετάληψης, ὁ Κοσμάς Ψυχολαῖδης, στὸ «Ἀξία, Ἐπικοινωνία, Ρητορικῆ» *Σύγχρονη Ἐκπαίδευσι* 114 (2000), σ. 28, σημειώνει: «Ἡ θεωρία τοῦ νοήματος ἀντικρίσει σε αὐτὴ τὴν κίνησι τῆς μετάληψης μίαν κριτικὴν στὸν θετικισμό που κρίνει κάτι χωρὶς να ἐξετάσει προδιαδικαστικά τοὺς ὅρους τῆς κρίσεως». Στὴν ἀνάλυσή του, ἐμφασι δίνεται στὴν ἀνίχνευσι τῆς βίας που ἀσχεῖται κατὰ τὴν ηγεμόνευσι μίας ἀπόδοσης, καθὼς και τῆς ἀντίστασης που προβάλλεται κατὰ τὴ διαδικασία τῆς μεταφραστικῆς πρακτικῆς».

κατά τον Κοϊντιλιανό, είναι στη φύση των πραγμάτων δύο φρόνιμοι άνθρωποι, υποκινούμενοι από δίκαιους λόγους (*iustae causae*), να υποστηρίξουν αντίθετες θέσεις¹¹⁸. Όμως, αυτή η αποδοχή της σχετικότητας του επιχειρήματος δεν συνεπάγεται την αδυνατότητα της κρίσης. Ακολουθώντας τον Κικέρωνα, ο οποίος είδε τον ιδανικό ρήτορα σε αυτόν που μπορούσε να υποστηρίξει και τις δύο πλευρές σε κάθε θέμα¹¹⁹, ο Κοϊντιλιανός εξαίρει την πρακτική των ρητορικών σχολών στην άσκηση επί της εκατέρωθεν επιχειρηματολογίας (*in utramque partem*)¹²⁰, καθώς ο ρήτορας οφείλει να γνωρίζει καλά την άλλη πλευρά της επιχειρηματολογίας: “το επιχείρημα ‘*in utramque partem*’ βρίσκεται στην καρδιά της παιδαγωγικής του Κοϊντιλιανού.... [η οποία] προσλαμβάνει τον πλήρη της χαρακτήρα μόνο όταν αυτό επανασυνδέεται με τη φιλοσοφική του βάση, που είναι σοφιστική στην καταγωγή και σκεπτική στη φύση, είναι σταθερά θεμελιωμένη στην ενδεχομενικότητα και την αναπόφευκτη πολλαπλότητα που διέπει όλα τα ‘*res humana*’”¹²¹.

Η επιχειρηματολογική αξία της Στάσης έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι η απόφαση που εντάσσεται σε αυτήν θεμελιώνεται στη σχέση της με το έτερόν της, με τις πιθανότητες τις οποίες η ίδια εισάγει. Ο ισχυρισμός ‘ο Οδυσσέας σκότωσε τον Αίαντα, αφού στεκόταν πάνω από το πτώμα του με ματωμένο σπαθί’ ως πρόταση προβάλλει την αξίωση της βεβαιότητας. Ο ρήτορας που τον προβάλλει δεν έχει παρά να ξεκινήσει από αυτή τη θετικότητα και να καταλήξει στις προκείμενες οι οποίες τη στοιχειοθετούν. Έτσι, η πρόταση ως στοιχειώδης μονάδα λόγου αποτάσσει την ίδια της την προβληματικοποίηση περιερχόμενη σε *ανεπισκεψία*: “Αν υπάρχει κάτι το οποίο εμποδίζει τον Αριστοτέλη να συλλάβει το *αντικείμενο* της ρητορικής ως το

¹¹⁸ *Institutio Oratoria*, II xvii 32.

¹¹⁹ *De Oratore*, 3.80.

¹²⁰ *Institutio Oratoria*, XII ii 25.

¹²¹ Mendelson, Michael: ‘Quintilian and the Pedagogy of Argument’ στο van Emmeren κ.ά, ό.π., σ. 562.

σύνολο των ζητημάτων [questions] για τα οποία οι άνθρωποι αντιγνωμούν, αυτό είναι οπωσδήποτε η προτασιακότητα [propositionnalisme]¹²².

Ο παραπάνω ισχυρισμός, αντίθετα, ως απόφαση (κατάφασις) που εντάσσεται στη Στάση εισάγει τη δυνατότητα της ανασκευής του (ἀπόφασις), επειδή ο Οδυσσεύς μπορεί να τράβηξε το σπαθί από το νεκρό κορμί του Αίαντα κ.τ.λ. Η θεματοποίηση της controversia (ἀμφισβήτησις) στη Στάση καταγγέλλει τη θεμελιώδη ανεπάρκεια του επικρατούντος προτασιακού επιχειρηματολογικού μοντέλου, το οποίο “[σ]ε γενικές γραμμές... υποθέτει έναν μοναδικό ομιλητή που ακολουθεί τις επιταγές της παραγωγικής λογικής και εργάζεται για να παραγάγει μία βάσιμη πρόταση, την οποία ακολούθως υπερασπίζεται κατά κάθε αντίθεση”¹²³. Στην πρόταση, επομένως, καταργείται η εγγενής αποκρισμότητα του λόγου, καθώς η εμπέδωση της τυπικής εγκυρότητας επιδιώκεται με ταυτότητες εκ των προτέρων κατοχυρωμένες. Τότε, ο διάλογος αποβαίνει μία συνθεματική μορφή του λόγου και η φιγούρα του συνομιλητή καθίσταται προσχηματική.

Η αμφισβήτηση, η μη-ταυτότητα που νοηματοδοτεί την κατάφαση και την απόφαση ως φάσις, εγγράφεται στο ζήτημα ως “διαλογική διάδραση μεταξύ συγκεκριμένων μερών, σε μια μοναδική περίσταση με έναν ιδιαίτερο σκοπό”¹²⁴. Η φάσις, παρότι συγκροτείται στη δικανική διαδικασία από τη διαλεκτική καταφάσεως και αποφάσεως, όχι μόνο υπερβαίνει τις δύο αντιφατικές θέσεις αλλά και προεξάρχει αυτών: “Η κρίση του λόγου συνίσταται, πάνω απ’ όλα, σε μία κρίση της συνείδησης ως τόπου απόλυτης και πρωταρχικής [originary] στοχαστικότητας

¹²² Meyer, Michel: *Histoire de la Rhétorique des Grecs à nos Jours*, Paris 1999, Le Livre de Poche, σ. 9.

¹²³ Mendelson, ό.π., σ. 559.

¹²⁴ ό.π. σ. 559.

[reflexivity] η οποία έχει εν τέλει απορροφήσει το σύνολο του λόγου”¹²⁵. Ως περιοχή καταχώρισης της αμφισβήτησης, το διαλεκτικό ζήτημα απεγκλωβίζει την κρίση από το τεχνητό περιβάλλον μίας διατυπωμένης ετυμολογίας, της οποίας υπολείπεται μόνο η βεβαίωση ή η κατάδειξη, και τη θέτει στο φυσικό περίγυρο της, εκεί που μια απόφαση σημασιοδοτείται από το έτερόν της.

Για να αποκτήσει νόημα, “ο λόγος διασχίζει έναν περίγυρο ξένων εκφράσεων και τονισμών”¹²⁶, καθώς ο ‘διαλογικός προσανατολισμός’ είναι ακριβώς το ίδιο του. “Μόνο ο μυθικός Αδάμ που προσέγγιζε με την πρώτη του ομιλία έναν όχι ακόμα αμφισβητούμενο, παρθένο κόσμο, μόνο ο Αδάμ-ο-μοναχικός μπορούσε να αποφύγει αυτόν τον διαλογικό προσανατολισμό με την ομιλία του ‘άλλου’”¹²⁷. Το κεντρικό ζήτημα στη φάσιν είναι το ίδιο το ζητείν, η ίδια η συγκρότηση του ζητήματος. Αυτή η τελευταία είναι που επιτρέπει να διενεργηθεί η κρίση, ακριβώς επειδή το ζήτημα δεν περιλαμβάνει την απόκριση, το ερώτημα δεν περιέχει την απάντηση και οπωσδήποτε δεν ταυτίζεται με αυτό, επειδή το ‘πρόβλημα’ δεν είναι απλώς ερωτηματική πρόταση, αλλά συνεπάγεται την κατάλυση της προτασιακής θετικότητας. Η κρίση τελείται με την ζήτηση του ζητήματος, η οποία εμφανίζει και την προφανή διαφορά: “αυτή της ερώτησης και της απάντησης”¹²⁸.

Η εμμονή στην ασφάλεια των κλειστών συστημάτων ταυτοτήτων εκδηλώνεται και στον ολισμό του εικοστού αιώνα. Το αντικαρτεσιανό στρατόπεδο, εκπρόσωποι του οποίου είναι, μεταξύ άλλων, ο Jürgen Habermas, ο Richard Rorty και ο Charles Taylor, εμπνευσμένο από το ύστερο έργο του Wittgenstein,

¹²⁵ Meyer, Michel, ό.π. σ. 134.

¹²⁶ Μπαχτίν, Μιχαήλ: *Προβλήματα Λογοτεχνίας και Αισθητικής*, μτφρ. Γιώργου Στανού, Αθήνα 1980, Πλέθρον, σ. 131.

¹²⁷ Μπαχτίν, ό.π. σ. 132.

¹²⁸ Meyer, ό.π. σ. 206.

μολονότι αποδύθηκε σε έναν αγώνα κατά της φιλοσοφίας του υποκειμένου, του φιλοσοφικού θεμελιωτισμού, ο οποίος αναγνωρίζει μόνο τον απαγωγικό λόγο, ή, σύμφωνα με τη διατύπωση του Taylor, κατά του μονολογικού μοντέλου, δεν απέφυγε τη θεώρηση των ποικίλων γλωσσικών παιγνίων ως κλειστών συστημάτων, τα οποία, στην καλύτερη περίπτωση, παρουσιάζουν αλληλοεπικαλύψεις. Από την πλευρά του Habermas, αυτό εκφράστηκε με τη δέσμευση της επιχειρηματολογικής διαδικασίας σε ένα εννοιολογικό σχήμα¹²⁹. στις εργασίες του Rorty, εντελώς ανάλογα, με την παράσταση των επιμέρους κοινότητων ως 'αποκλειστικών λεσχών' οι οποίες διαθέτουν μόνο την ευχέρεια 'dilettante' συζητήσεων, καθότι ο εμβεβλημένος από τον Quine¹³⁰ ολισμός του Rorty εντοπίζει το νόημα μίας πρότασης στο σύνολο των προτάσεων του οποίου αποτελεί μέρος: "...το καλό με τις προτάσεις είναι ότι 'φωνάζουν' για πλαίσιο, και δεν τις πειράζει να αλλάζουν το μήνυμά τους ανάλογα με τα περιβάλλοντά τους"¹³¹.

Στις θεωρίες τους περί διαλόγου, τόσο ο Habermas όσο και ο Taylor θέτουν ως όρο τις κατασφαλισμένες ταυτότητες και, επομένως, την αυστηρή μονοσημαντότητα. Ο δεύτερος, μάλιστα, ονομάζει αυτή τη μονοσημαντότητα 'οικειότητα', ένα 'ουσιωδώς διαλογικό φαινόμενο'¹³². Η οικειότητα συνδέεται άρρηκτα ή είναι εγγενές χαρακτηριστικό μίας κοινότητας (χρησιμοποιείται και ο όρος *habitus*, δανεισμένος από τον Pierre Bourdieu), η οποία θεμελιώνεται σε ένα πλέγμα πεποιθήσεων που συνθέτουν τον

¹²⁹ Αυτή την παρατήρηση οφείλω στον Παντελή Μπασάκο, ο οποίος σε αδημοσίευτο κείμενό του δείχνει ότι η εκ μέρους του Habermas διόρθωση της μερικότητας του επιχειρήματος με το αντι-σχετικιστικό μέτρο της ιδεώδους ομιλιακής κατάστασης δεν τον απαλλάσσει από την 'κατηγορία' του ολισμού.

¹³⁰ Βλ. *Word and Object*, Cambridge 1960, MIT Press.

¹³¹ Rorty, Richard: 'Response to Simon Critchley' στο Mouffe, Chantal: *Deconstruction and Pragmatism*, London 1996, Routledge, σσ. 13-18.

¹³² Taylor, Charles: 'Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate' στο Taylor, Charles: *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995, Harvard University Press, σσ. 181-206.

τρόπο κατανόησης της συγκεκριμένης κοινότητας και της χαρίζουν μία 'ανεπεξέργαστη αίσθηση των πραγμάτων'¹³³.

Αυτή η θεωρητική επεξεργασία εμπνέεται από μία ανάγνωση της θεωρίας του Wittgenstein, κυρίως των *Φιλοσοφικών Ερευνών*, ως κριτικής της σύγχρονης έννοιας του υποκειμένου η οποία συνίσταται "στην πειθάρχηση της σκέψης μας στην αποδόσμευση από τις ιδέες του ενσαρκωμένου [embodied] φορέα δράσης και της κοινωνικής ενσωμάτωσης [embedding]...", σε μία ανθρωπολογική θεώρηση του υποκειμένου ως "υπεύθυνου σκεφτόμενου νου, αυτόνομου [self-reliant] στις κρίσεις [του]"¹³⁴. Ένα τέτοιο ιδεώδες υποκείμενο είναι, για τον Taylor, φορέας 'μονολογικής' δράσης, σε αντίθεση με το κοινοτικά προσδιορισμένο άτομο, το άτομο, δηλαδή, που είναι ουσιαδώς καθορισμένο από τον πολιτισμό του, από μία μορφή ζωής, από 'έναν "κόσμο" δεσμεύσεων'.

Η θεωρία της ατομικής ταυτότητας που εισηγείται ο κοινοτιστής Taylor αποτελεί πολεμική απάντηση στην 'οντολογικοποίηση της ορθολογικής διαδικασίας'¹³⁵, στη θεώρηση του υποκειμένου ως αποδεσμευμένου και δυνάμενου για τη 'θέα από το πουθενά'¹³⁶, χαρακτηριστικό του ατομισμού, ο οποίος αποσυνδέει τις πληροφορίες από οποιαδήποτε αξιολογική φόρτιση: "...η αντικειμενικότητα μάς επιτρέπει να υπερβούμε τη συγκεκριμένη μας οπτική γωνία"¹³⁷.

Η κοινοτιστική άποψη περί εαυτού δίνει έμφαση στο υπόβαθρο, χωρίς το οποίο θεωρείται αδύνατη η κατανόηση της υποκειμενικής εμπειρίας, και ταυτίζει την αξίωση

¹³³ Taylor, Charles: *To Follow a Rule* στο Taylor, ό.π. σ. 168.

¹³⁴ Taylor, ό.π. σ. 169.

¹³⁵ Taylor: *Licthung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*, ό.π. σ. 61.

¹³⁶ Nagel, Thomas: *Η Θέα από το Πουθενά*, μτφρ. Χρήστου Σταματέλου, Αθήνα 2000, Κριτική.

¹³⁷ ό.π. σ. 17.

αντικειμενικότητας, το πρόταγμα της αντικειμενικής κρίσης, με τον καρτεσιανό σολιψισμό. Ωστόσο, έτσι γίνεται εκ των προτέρων αποδεκτό ότι οι επιμέρους κατανοήσεις είναι προ-εννοήσεις, οι οποίες διαμορφώνουν τις κρίσεις μας κατά τέτοιο τρόπο που, αφενός, δεν είναι επεξεργασμένος, αφετέρου, δεν είναι ούτε αναστοχαστικά επεξεργασίμος, διότι η 'σύγχυνηυση οριζόντων', μέσω της οποίας γίνονται κατανοητές ασύμμετρες δράσεις 'με συγκρίσεις και αντιθέσεις', παραβάλλοντας 'την ξενότητα [strangeness] με κάποιο κομμάτι της δικής μας ζωής', έχει ως κύριο μέλημά της το 'let them be'¹³⁸ του Taylor, με άλλα λόγια, τη σχετικιστική αποχή από οποιαδήποτε κρίση. Ο ισχυρισμός δε ότι η κατανόηση βασίζεται σε αλληλοεπικαλύψεις των διαφορετικών συστημάτων μπορεί να υποδεικνύει μόνο μία θεώρηση των τελευταίων ως κλειστών, ολικών συστημάτων, έξω από τα οποία δεν μπορεί να αναζητηθεί νόημα¹³⁹.

Επιπλέον, η εικόνα αυτή είναι αποτέλεσμα της σύγχυσης δύο επιπέδων: της εν πολλοίς ανεπεξέργαστης επικοινωνίας μεταξύ υποκειμένων με κοινό υπόβαθρο και της προβληματικοποίησης που καταλέγει την ετερότητα. Η θεμελιώδης διαφοροποίηση των δύο επιπέδων περιγράφεται με εναργή τρόπο από τον Habermas στο σημαντικό άρθρο του *Wahrheitstheorien*¹⁴⁰, όπου ο όρος 'διάλογος' υποδηλώνει "τη μορφή εκείνη της επικοινωνίας που χαρακτηρίζεται από την επιχειρηματολογία, στην οποία οι προβληματικοποιημένες αξιώσεις εγκυρότητας καθίστανται θέμα συζήτησης και εξετάζονται ως προς τη θεμελιώσή τους. Προκειμένου να διεξαγάγουμε διαλόγους, πρέπει να εξέλθουμε, τρόπον τινά, από τα συγκείμενα του πράττειν και της εμπειρίας.

¹³⁸ Taylor: *Comparison, History, Truth*, ό.π. σσ. 146-164. Η έκφραση χρησιμοποιείται τουλάχιστον τέσσερις φορές στις δεκαοκτώ σελίδες.

¹³⁹ Για αυτού του είδους τον ολισμό και την 'εκλεκτική συγγένειά' του με το φασισμό, βλ. Cooper, David E.: *Verstehen, Holism and Fascism* στο O'Hear, Anthony (επιμ.): *Verstehen and Humane Understanding*, Cambridge 1996, Cambridge University Press, σσ. 95-107.

¹⁴⁰ Habermas, Jürgen: *Wahrheitstheorien* στο Fahrenbach, H.(επιμ.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfulingen 1973, σσ. 211-266.

εδώ δεν ανταλλάσσονται πληροφορίες, αλλά επιχειρήματα...¹⁴¹. Επομένως, το κρίσιμο σημείο σε μία τέτοια διαδικασία είναι ο σχηματισμός του ζητήματος του τιθέμενου προς κρίση, δηλαδή η θεματοποίηση της διαφοράς.

Για τον φορέα της κρίσης, ο Derrida σημειώνει: "Ο δικαστής ή το δικαστήριο, οι διαιτητές, όσοι δικάζουν και αποφασίζουν... δεν θα έπρεπε να είναι μάρτυρες... Ειδάλλως θα τους υποπτευόμαστε... ότι είναι ενδιαφερόμενοι, ότι ίσως τοποθετούνται υποκειμενικά μέσα στο χώρο που ορίζεται από την μαρτυρία... Συνεπώς πρέπει κατά μόνas να είναι μάρτυρες της μαρτυρίας, από την οποία αφορμάται και η κρίση τους... [Ο δικαστής] οφείλει να μαρτυρήσει για τούτη την εμπειρία κατά τη διάρκεια της οποίας, καθώς ήταν παρών στη μαρτυρία, αντιμέτωπος με την παρουσία της, μπόρεσε να την ακούσει προσεκτικά, να την κατανοήσει, έχοντας ακόμη τη δυνατότητα να την αναπλάσει, τουτέστιν να μεταφράσει από αυτήν το ουσιώδες... η διαιτητική κρίση του δικαστή δεν είναι η απλή εφαρμογή του κανόνα, αλλά μια ελεύθερη και υπεύθυνη πράξη, κάθε φορά μοναδική"¹⁴².

Ο Κοϊντιλιανός προτείνει ως πρότυπο τον κριτή-φιλόσοφο, ο οποίος είναι απαλλαγμένος από προκαταλήψεις (*opinio praesumpta*)¹⁴³. Για να σκιαγραφήσουμε αυτόν τον ιδεώδη, αμερόληπτο κριτή, είναι σχεδόν αναγκαίο να στραφούμε στον στοχαστή *par excellence* της απροκατάληπτης σκέψης, τον Kant. Στην *Κριτική της Κριτικής Ικανότητας*, §40, με τίτλο 'Το Γούστο ως *sensus communis*', το πρόταγμα της ελεύθερης από προκαταλήψεις σκέψης αποσαφηνίζεται με δύο κυρίως αρχές της 'κοινής ανθρώπινης κατανόησης': να σκέφτεται καθένας για τον

¹⁴¹ ό.π. σ. 230-231.

¹⁴² *Μαρτυρία και Μετάφραση: Επιβιώνοντας Ποιητικά*, μτφρ Βαγγέλη Μπιτσώρη, Αθήνα 1996, Γαλλικό Ινστιτούτο, σ.49 και σ.53.

¹⁴³ *Institutio Oratoria*, II xvii 28.

εαυτό του και να σκέφτεται από τη σκοπιά όλων των άλλων¹⁴⁴. αρχές που παραπέμπουν στο κείμενο-διακήρυξη του Kant για το Διαφωτισμό, όπου ο τελευταίος ορίζεται, από την πρώτη κιόλας πρόταση, ως 'η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του... [δηλαδή την] αδυναμία να μεταχειρίζεται το νου σου χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου'. Η προκατάληψη στην *Τρίτη Κριτική* είναι 'η επιρρόπεια σε αυτού του είδους την παθητικότητα [της σκέψης], επομένως στην ετερονομία του λόγου'.

Η αναφορά στο *sensus communis* (το αντίθετο της *sensus privatus*), η αξίωση να χρησιμοποιεί κανείς δημόσια το λόγο ως εάν να ήταν 'μέλος... ακόμα και της πολιτείας του κόσμου'¹⁴⁵, είναι θεμελιώδους σημασίας και συνδέεται απευθείας με τρία χαρακτηριστικά της κριτικής ικανότητας: πρώτον, την επικοινωνησιμότητα, δεύτερον, τη διεύρυνση της σκέψης ώστε να περιλάβει "τις πιθανές [σε αντίθεση με τις απλώς εκπεφρασμένες] κρίσεις των άλλων"¹⁴⁶ και τρίτον την αυτονομία της σκέψης. Η αναστοχαστική κρίση στην *Τρίτη Κριτική* προβάλλει μία αξίωση αντικειμενικότητας που συναρτάται άμεσα με αυτά τα τρία χαρακτηριστικά και κατ' αυτόν τον τρόπο 'σφετερίζεται' νόμιμα 'τον ιδεότυπο μιας αντικειμενικής κατηγορήσης'¹⁴⁷.

Στη *Λογική* του Kant, αφού η *suspensio* [εποχή] της κρίσης πριν υπάρξουν επαρκείς λόγοι (*Gründe*) για τη δικαιολόγησή της έχει προβληθεί με το στοιχειώδη όρο να μην εκπέσει σε 'νωθρή αμβιβολία'¹⁴⁸, ο Kant αφιερώνει μια μεγάλη ενότητα στην έννοια της προκατάληψης [*praejudicium*]. Η τελευταία ορίζεται ως 'ο

¹⁴⁴ Η τρίτη αρχή, που εδώ δεν μας ενδιαφέρει άμεσα, είναι της συνέπειας, μία αρχή που κατά την H. Arendt δεν είναι λογική, αλλά ηθική.

¹⁴⁵ *Απόκριση στο Ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός*, μτφρ. Ε.Π. Παπανούτσου, Αθήνα 1971, Δωδώνη, σ. 45.

¹⁴⁶ Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, § 40.

¹⁴⁷ Καψάλης, Διονύσης: *Η Τρίτη Κριτική του Καντ*, *Αξιολογικά* 13, Απρίλιος 2000, σσ. 94-103.

¹⁴⁸ Kant, *Lectures on Logic*, μτφρ. και επιμ. J. Michael Young, Cambridge 1992, Cambridge University Press, σ. 127.

υποκειμενικός λόγος να θεωρείται κάτι αληθές [Fürwahrhalten] πρότερον κάθε στοχασμού ως λόγος της πράξης της κατανόησης που είναι απαραίτητη για αυτό και, επιπλέον, χρήσιμη¹⁴⁹. Στην περίπτωση, λοιπόν, που γίνεται κάτι αποδεκτό χωρίς έρευνα, που ένα νόημα τίθεται ως εκ των προτέρων βέβαιο, πρόκειται περί προκατάληψης, η οποία εμποδίζει τη γνώση της αλήθειας.

Ειδική μνεία γίνεται στις προκαταλήψεις της υπερβάλλουσας εμπιστοσύνης και στις προκαταλήψεις του υπερβάλλοντος αριθμού, σε εκείνες, δηλαδή, που βασίζονται αντίστοιχα στην αυθεντία ενός προσώπου ή στην ορθότητα των απόψεων των πολλών. Μολονότι οι προκαταλήψεις δεν είναι πάντα πηγή λάθους, κατά τον Kant, η γνώση στην οποία καταλήγει κανείς μέσω προκαταλήψεων είναι πάντα λανθασμένη ως προς τη φόρμα (*formaliter*). Η αναστοχαστικότητα της κρίσης συνίσταται, επομένως, στην αποφυγή “της πλάνης που προκύπτει από τους υποκειμενικούς και προσωπικούς όρους”¹⁵⁰ και οι αρχές που τη διέπουν αντιτίθενται όλες στις προκαταλήψεις¹⁵¹.

Η απροκατάληπτη κρίση δεν διαγιγνώσκει, δεν οιωνίζεται, ούτε βεβαιώνει· η κρίση *αποφασίζει* για ένα περιεχόμενο, δηλαδή νοηματοδοτεί, κατά τρόπο που, μολονότι υπερβαίνει την αναγκαιότητα, δεν είναι αυθαίρετος. Τα μόρια της περιστάσεως, δηλαδή τα στοιχεία που αποτελούν, σύμφωνα με τον Κοϊντιλιανό, ένα είδος πυξίδας για τη διαχείριση της υπόθεσης ελλείψει ενός σώματος κανόνων γενικής εφαρμογής¹⁵², ενταγμένα στις εκατέρωθεν αφηγήσεις υπαγορεύουν την απόδοση ίσης

¹⁴⁹ Kant, ό.π. σ. 128.

¹⁵⁰ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, ό.π. Εισαγωγή, V.

¹⁵¹ Βλ. σχετικά, για τη διαλεκτική αναστοχαστικότητα, Ψυχοπαίδης, Κοσμάς. “Το πρόβλημα της ορθολογικής κατασκευής εννοιών για μια θεωρία του σύγχρονου κόσμου” στο Πούλος, Παναγιώτης (επιμ.): *Περί Κατασκευής* (τοπικά β’). Αθήνα 1996. Νήσος. Η ανάλυσή του της καντιανής ανάπτυξης των εννοιών καθιστά σαφές ότι σε αυτή αποτυπώνεται η προϊστορία που αποτελεί μέρος του περιεχομένου μίας έννοιας.

¹⁵² *Institutio Oratoria*, II xiii 2-5.

προσοχής κατά το ψυχαναλυτικό πρότυπο και εν τέλει δεν ανήκουν ούτε στη μια επιχειρηματολογία ούτε στην άλλη, αλλά στη διαδικασία της κρίσης. Η ταυτότητα, τότε, παύει να αποτελεί 'κέντρο', με την έννοια ότι το 'άλλο' αποτελεί τη συνθήκη δυνατότητάς της. Αυτή η λογική της ετερότητας συνίσταται στην άρση της θετικότητας των ταυτοτήτων, η οποία καθιστά την κρίση ατοπική.

Η κατάργηση του κλειστού συστήματος της ταυτότητας στην κρίση υπαγορεύεται από την ίδια τη μη αναγκαιότητά της: η κρίση δεν είναι ούτε αναγκαία (όπως στον αποδεικτικό συλλογισμό), αλλά ούτε μία κενή φόρμα που μπορεί να λάβει οποιοδήποτε περιεχόμενο. Η καθολικότητά της δεν απορρέει από τις βεβαιότητες μίας κλειστότητας, αλλά από τη συμπερίληψη της πρωταρχικής αμφισημίας.

Το κρινόμενο είναι το τιθέμενο προς κρίση. Αυτή η, εκ πρώτης όψεως, ταυτολογία εμπεριέχει τη θέση ενός ζητήματος, ακριβώς επειδή θέτει τη στοιχειώδη συνθήκη της κρίσης: το κρινόμενο να μην έχει ήδη κριθεί, να μην είναι κεκριμένον, να μην αποτελεί, λοιπόν, με καντιανούς όρους, προϊόν μίας προκατάληψης. Η απόδοση ταυτότητας, ως προϋπόθεση της τελικής κρίσης, σημαίνει ότι η κρίση είναι δημιουργική, είναι μία αφήγηση άλλη από τις υπεναντίες αφηγήσεις. Η κρίση αποτελεί πράξη ταύτισης, η οποία μεταδίδει πληροφορία και προσδίδει νόημα χωρίς εκ των προτέρων καθορισμένα περιεχόμενα.

'Ζητητική κρίση' σημαίνει ότι η κρίση δεν ταυτίζεται με καμία πλευρά της επιχειρηματολογίας, αλλά συνιστά ανακατασκευή της προεξάρχουσας διαφοράς, για το λόγο αυτόν δεν περιγράφεται επαρκώς με μία χαμπερμασιανή λ.χ. έννοια της διυποκειμενικότητας, η οποία είναι προσχηματική και προϋποθέτουσα την ταυτότητα. "...[Ε]φύσον κάτι, λ.χ. η θρησκεία,

κρίνεται, δεν έχει κάποια 'φύση'. "Έχει κάποια 'θέση' με δυο έννοιες: όταν την κρίνω, υιοθετώ μια 'θέση' για λόγους της και της αποδίδω μια 'θέση' μέσα στο σύνολο των προσδιορισμών. Το αντίθετο του 'φύσει' είναι το 'θέσει': όταν δεν αποδίδω μια φύση σε αυτό που κρίνω, τότε του θέτω έναν προσδιορισμό"¹⁵³. Ωστόσο, 'θέτω έναν προσδιορισμό' σημαίνει ότι κάτι δεν είναι προσδιορισμένο υπό δύο έννοιες: πρώτον, οι προσδιορισμοί που του αποδίδονται δεν είναι παγιωμένοι, γιατί τότε θα επρόκειτο για ένα κλειστό σύστημα ταυτοτήτων, συνεπώς δεν θα υφίστατο η δυνατότητα κρίσης. Δεύτερον, όταν τίθεται προς προσδιορισμό δεν μπορεί να θεωρείται ήδη προσδιορισμένο.

Η τελική κρίση του ζητήματος αποδίδει, ασφαλώς, μία ταυτότητα, η οποία επίσης συνιστά αφήγηστη: αλλά είναι μία νέα αφήγηση που προκύπτει από την επισκόπηση όλων των λογικών πιθανοτήτων. Η αποδιδόμενη ταυτότητα, από τη μία πλευρά, δεν είναι αναγκαία, υπό την έννοια μίας καρτεσιανού τύπου ββαιότητας, από την άλλη πλευρά, είναι αντικειμενική ως προϊόν της κρίσης. Η νέα ταυτότητα, ακόμα και ως αντικειμενική, ή ακριβώς ως τέτοια, δεν παύει να αναφέρεται στο μη-ταυτόν της, στο έτερον που εξαιρεί. Αποδίδεται μοιραία ελλείπει παγιωμένων ταυτοτήτων, ελλείπει οποιασδήποτε αυθεντίας, οποιασδήποτε άλλης αρχής από την κρίνουσα, τον κρίνοντα λόγο που πάντα ζητεί.

Η κρίση συντελείται με αυτή την εξαντικειμενευτική κίνηση, με τον αποκλεισμό μίας αρνητικότητας υπέρ μίας θετικότητας, αφού πρώτα έχει τεθεί το ζήτημα της ενδεχομενικότητάς της τελευταίας με την σύ-στασιν των εναλλακτικών ταυτοτήτων. Η τελική κρίση ανατρέχει στην αρχή της, δηλαδή στην *φάσιν*, σε αντιδιαστολή με ό,τι συμβαίνει σε αυτό που αποκαλείται 'συνεπτυγμένη κρίση'. Στο ταυτοτικό υπόδειγμα της συνεπτυγμένης κρίσης, ο διάλογος

¹⁵³ Φαράκλας, Γιώργος *Θέση και Αλήθεια*, Αθήνα 1997, Κριτική, σ.159.

Ξεκινά με ουσιοποιημένες ταυτότητες, ο οποίες παραμένουν ατούσιες, έτσι ώστε να εμφανίζονται ως αναγκαίες και να παρασιωπείται η ίδια η εμπέδωσή τους μέσω του αποκλεισμού άλλων εναλλακτικών ταυτοτήτων. Η κύρια δε αιτία της απήχησης ενός τέτοιου ουσιολογισμού είναι η ασφάλεια που προσφέρει με την απολυτότητά του.

Το αναπόδραστο της διαφοράς, το νόημα της οποίας είναι ότι το έτερον μίας ταυτότητας, ενώ την αποφάσκει, ταυτόχρονα αποτελεί συγκροτητικό όρο της, είναι ο λόγος για τον οποίο η κρίση καταλήγει σε απονομή ταυτότητας, δηλαδή σε οριοθέτηση, η οποία αυτοπροσδιορίζεται ως τέτοια: αναγνώριση της διαχάραξης των ορίων, του επέκεινα των ορίων, αναγνώριση του ζητήματος μέσα στην ίδια την ταυτότητα, όταν αυτή έχει ήδη εγκατασταθεί. Πέραν των δύο αντίθετων λογικών του δογματικού ουσιολογισμού και του σχετικισμού, στη θεωρία του κρινόμενου η διαφορά δεν συνεπάγεται ανεπικρισία, αλλά, απεναντίας, αποτελεί συνθήκη της κρίσης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Η ΑΞΙΩΣΗ ΤΗΣ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΚΑΙ Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ

1. Η ΧΡΗΣΗ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ

[Η ρητορική] είναι ουσιωδώς δημοκρατική τέχνη: πρέπει να εξοικειωθούμε με την ανοχή των πιο ασυνήθιστων δοξασιών και εσώψεων, ακόμα και να αντλούμε κάποια ευχαρίστηση στο μεταξύ τους παιχνίδι. Πρέπει να είμαστε πρόθυμοι να ακούσουμε όσο και να μιλήσουμε... [Friedrich Nietzsche, Διαλέξεις για τη Ρητορική, 1872-1873]¹⁵⁴

Η στοχοθεσία που εκτέθηκε στην εισαγωγή και θα μπορούσε να περιγραφεί συνοπτικά ως μία κριτική μελέτη της πολυπολιτισμικότητας με βασικό όργανο τη θεωρία του επιχειρήματος, εδράζεται σε δύο εγχειρήματα. Το πρώτο εγχείρημα είναι αυτό του Κοϊντιλιανού να διαφυλάξει τη ρητορική από την τύχη που της επεφύλασσε το τέλος της εποχής των μεγάλων ρητοροδιδασκάλων, παρακμή για την οποία συμμερίζονται την αγωνία και μεγάλοι σύγχρονοι θεωρητικοί, όπως ο Stephen Toulmin¹⁵⁵. Το δεύτερο εγχείρημα, θεμελιωμένο στο πρώτο, είναι η αποκατάσταση της ρητορικής στην εποχή μας ως σημαντικού εργαλείου έρευνας και φιλοσοφικής μελέτης. Η εισήγηση της παρούσας εργασίας είναι ότι η συνισταμένη των δύο εγχειρημάτων μπορεί να ρίξει φως σε μια έννοια της ρητορικής που, όπως και για τον Κοϊντιλιανό¹⁵⁶, είναι (πολύ κοντά στ)η διαλεκτική: η θεωρία των Στάσεων, η οποία θέτει ως υπόδειγμα

¹⁵⁴ Gilman, Sander L., Blair, Carole, Parent, David, J. (επιμ.): *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, Oxford 1989, Oxford University Press.

¹⁵⁵ Για τη δυσφήμιση της ρητορικής, βλ. Stephen Toulmin: 'Die Verleumdung der Rhetorik', *Neue Hefte für Philosophie* 26, 1986, σσ. 55-68. Σε αυτό το άρθρο του, ο Toulmin αναφέρεται ονομαστικά στην παραγνωρισμένη ερμηνεία διδασκαλία της ρητορικής.

¹⁵⁶ *Institutio Oratoria*, II cxi 13.

κρίσης τη δικανική, προβάλλει την καθολική αξίωση δυνατότητας της κρίσης και συνιστά μία 'διαλεκτική ρητορική' που προωθεί την προβληματικοποίηση αυτού που εκλαμβάνεται ως αυτονόητο, επιτρέποντας στο λόγο να παρουσιάζει για τον εαυτό του μια διαρκώς ανανεούμενη έγερση αξιώσεων.

Το ερμαγόρειο υπόδειγμα, που συνδέει αδιαμεσολάβητα τη ρητορική με την κρίση και αυτή με τη ζήτηση, εξετάζεται ως μία σημαντική συμβολή στη θεωρία του επιχειρήματος και, επομένως, της επικοινωνίας, της οποίας το αίτημα είναι το πέρασμα από τον αφηρημένο χαρακτήρα της θεωρίας στη σύνδεσή της με πρακτικούς προβληματισμούς, από μία τεχνητή γλώσσα στη χρήση του επιχειρήματος. Αυτή η προοπτική αντίκειται στη φορμαλιστική άποψη για το επιχείρημα ότι η ορθολογική του ισχύς έγκειται στη λογική του φόρμα, η οποία περιστέλλει την ορθολογικότητα στον έλεγχο της θεμελίωσης των συμπερασμάτων σε αληθείς προκειμένες.

Η τυπική λογική αφήνει ένα υπόλοιπο, καθώς, την ώρα που συνδέει τα στοιχεία του αντικειμένου της, αυτό το ίδιο διαμορφώνεται ερήμην της ως έκνομο. Η κλασική θεωρία του επιχειρήματος, που προϋποθέτει τη διασφάλιση της ταυτότητας ως όρο συγκρότησής της και επιτέλεσης της λειτουργίας της, κατανοεί την ετερότητα ως παρέκκλιση από το σύστημά της, στο οποίο η αμφισημία θεωρείται λογικό σφάλμα (fallacy). Η αντίδραση στην εφαρμογή της τυπικής λογικής στα 'ανθρώπινα πράγματα' αφορμάται από αυτό που ο Wittgenstein αποκάλυψε, περιγράφοντας έτσι την επιδίωξη της μονοσημαντότητας, 'εξιδανύκευση της λογικής', "την τάση να υποθέτουμε ένα καθαρά ενδιάμεσο ον ανάμεσα στο προτασιακό σημείο και στα γεγονότα. Ή, και ακόμα, να θέλουμε το ίδιο το προτασιακό σημείο να το

καθαρίσουμε, να το εξιδανικεύσουμε”¹⁵⁷, φιλοσοφική ‘νόσο’ που επιχείρησε να θεραπεύσει προτάσσοντας την έννοια του νοήματος ως χρήσης.

Η ορθολογικότητα στην επιχειρηματολογία δεν προκύπτει, προφανώς, από την αυστηρότητα της απόδειξης, εφόσον το μαθηματικό υπόδειγμα της τυπικής λογικής βρίσκεται στον αντίποδα της θεωρίας του επιχειρήματος, επειδή το πεδίο της τελευταίας οριοθετείται ακριβώς βάσει της αδυναμίας απόδειξης με την έννοια που ιδιάζει στην πρώτη. Αυτήν την αμφισημία ανιχνεύει ο Myles F. Burnyeat στο άρθρο του *Enthymeme: Aristotle on the Rationality of Rhetoric*¹⁵⁸. Ο συγγραφέας καταθέτει ένα απόσπασμα του Πλούταρχου για τον Ζήνωνα προκειμένου να εισαγάγει τον αναγνώστη του στην προβληματική της έννοιας της απόδειξης: “Πρὸς τὸν εἰπόντα ‘μηδὲ δίκην δικάσης, πρὶν ἄμφω μῦθον ἀκούσης’ ἀντέλεγεν ὁ Ζήνων τοιοῦτῳ τινὶ λόγῳ χρώμενος ‘εἴτ’ ἀπέδειξεν ὁ πρότερος εἰπὼν, οὐκ ἀκουστέον τοῦ δευτέρου λέγοντος (πέραις γάρ ἔχει τὸ ζητούμενον), εἴτ’ οὐκ ἀπέδειξεν (ὅμοιον γάρ ὡς εἰ μηδ’ ὑπήκουσε κληθεῖς ἢ ὑπακούσας ἐτερέτισεν), ἦτοι δ’ ἀπέδειξεν ἢ οὐκ ἀπέδειξεν· οὐκ ἀκουστέον ἄρα τοῦ δευτέρου λέγοντος.’ τοῦτον δὲ τὸν λόγον ἐρωτήσας αὐτὸς ἀντέγραφε μὲν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν, ἔλπε δὲ σοφίσματα, καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς. Καίτοι ἢ ἀπέδειξε Πλάτων ἢ οὐκ ἀπέδειξε τὰ ἐν τῇ Πολιτείᾳ, κατ’ οὐδέτερον δ’ ἦν ἀναγκαῖον ἀντιγράφειν ἀλλὰ πάντως περικτὸν καὶ μάταιον. τὸ δ’ αὐτὸ καὶ περὶ τῶν σοφισμάτων ἔστιν εἰπεῖν.”¹⁵⁹

¹⁵⁷ Wittgenstein, Ludwig: *Φιλοσοφικές Έρευνες*, μτφρ: Παύλου Χριστοδουλίδη, Αθήνα 1977, Παπαζήσης, §94. Βλ. επίσης §38, §89.

¹⁵⁸ Στο Oksenberg Rorty Amelie (επιμ.): *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley 1996, University of California Press, σσ. 88-115.

¹⁵⁹ Πλούταρχος *Περὶ Στωικῶν Εναντιωμάτων*, 1034 E.

Ο Burnyeat χρησιμοποιεί την αφοριστική στάση του Ζήνωνα έναντι του δικαστηρίου (το οποίο καταργείται στην *Πολιτεία* του) ως αφορμή για να καταδείξει ότι ο Αριστοτέλης με το ρητορικό ενθύμημα εισηγείται για τη ρητορική μία 'λιγότερο απαιτητική' έννοια της απόδειξης. Σύμφωνα με την ανάπτυξή του Burnyeat, αν δεχτούμε μία αυστηρή έννοια της απόδειξης, δεν είναι λογικά δυνατόν και οι δύο αντίδικοι να έχουν αποδείξει τις αποφάνσεις τους, εφόσον αυτές είναι αντιφατικές (η αρχή της μη αντίφασης). Επομένως, αν ο πρώτος έχει αποδείξει το δικό του ισχυρισμό πέραν οποιασδήποτε αμφιβολίας, δεν θα υπάρχει λόγος να ακουστεί ο δεύτερος αντίδικος. Μόνο που, όπως επισημαίνει ο Burnyeat, σε μια διαδικασία κρίσης σπανίως διενεργούνται αποδείξεις τέτοιες που να οδηγούν σε βέβαιους συμπερασμούς. Κατά συνέπεια, είναι απαραίτητο να ακουστούν και οι δύο πλευρές για να κριθεί ένα ζήτημα.

Σε ένα δικαστήριο, η απόφαση, ή η τελική κρίση, δεν θεωρείται απλό προϊόν εφαρμογής του νόμου, αλλά ούτε και αυθαίρετη πράξη. Είναι μία απόφαση που, πέραν οποιασδήποτε λογικής αναγκαιότητας, νομικού ντετερμινισμού ή δικαστικού ντεσιζιονισμού, μπορεί και οφείλει να στηριχτεί ορθολογικά. Όταν, όμως, το κρίσιμο στοιχείο είναι η ορθολογικότητα¹⁶⁰, η δεσμευτικότητα της κρίσης προκύπτει από την έρευνα και την επαρκή δικαιολόγησή της¹⁶¹.

¹⁶⁰ Γενικά για ζητήματα που ανακύπτουν από τη διαμάχη ορθολογικού και σχετικιστικού επιχειρήματος και την αναζήτηση των επιστημολογικών προϋποθέσεων που θα καθιστούσαν δυνατή την ανασκευή του τελευταίου, βλ. Dimitriou, Stephanos: *Le Conflit de la Modernité: Formes et Limites de la Critique Post-moderne de la Raison*, Paris 2001, Presses Universitaires du Septentrion.

¹⁶¹ Με τα λόγια του Γεράσιμου Κουζέλη: "[Η] έμφαση στην ανάπτυξη και στην επιστημονική επιχειρηματολογία δεν συνεπάγεται παραπομπή στην προτασιακή λογική, ούτε στην παραδοσιακότερη ούτε στη σύγχρονη εκδοχή της 'λογικής προπαιδευτικής' των κονστρουκτιβιστών. Όταν τίθεται -και τίθεται διαρκώς εκ νέου- ζήτημα εγκυρότητας επιστημονικών επιχειρημάτων, αυτό μόνο δευτερευόντως μπορεί να αφορά και τα τυπικά τους στοιχεία, αναλογεί μάλλον σε ένα ζήτημα *επάρκειας* των επιχειρημάτων ως προς τον στόχο της ανακατασκευής...". 'Λογική της ανάπτυξης περί ανακατασκευής'.

Η Nouvelle Rhétorique των Chaim Perelman και Lucie Olbrechts-Tyteca¹⁶², βασιζόμενη στο δικανικό μοντέλο, άσκησε μεγάλη επιρροή στη θεωρία του επιχειρήματος από το 1958. Το έργο των δύο Βέλγων συγγραφέων εντάσσεται στην παράδοση αυτού που ονομάστηκε 'μη-τυπική λογική' (informal logic), ένα πεδίο που χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια ανάπτυξης ενός οργάνου ανάλυσης και αξιολόγησης της μη-αναλυτικής λογικής σε περιστάσεις καθημερινής ομιλίας και φυσικής γλώσσας. Τα δύο έργα που θα μπορούσε να πει κανείς ότι σηματοδότησαν αυτή τη στροφή στη θεωρία του επιχειρήματος υπήρξαν το *The Uses of Argument* του Stephen Toulmin (1958) και το *Fallacies* του Charles Leonard Hamblin (1970). Η έρευνα σε αυτόν τον τομέα περιλαμβάνει ζητήματα ορθολογικότητας, κριτηρίων αποτίμησης των επιχειρημάτων, αλλά και 'εφαρμοσμένης επιχειρηματολογίας'.

Αφού αναγνωρίζεται το γεγονός ότι η μη αναγκαιότητα ενός συμπερασμού στην επιχειρηματολογία δεν συνεπάγεται τη μη δεσμευτικότητά του, για να αντισταθμιστεί η υστέρηση του μη αναλυτικού επιχειρήματος έναντι του λογικού συλλογισμού και προκειμένου, επιπλέον, να διακριθεί η επιχειρηματολογική διαδικασία από καταστάσεις ρητορικής βίας, οι συγγραφείς της Νέας Ρητορικής συνδέουν την επιχειρηματολογία με το εκάστοτε κοινό της, τις δεδομένες αντιλήψεις και τα συναισθήματά του. Είδαμε, όμως, στη συζήτηση για το πάθος στη ρητορική, με τι κόστος για την ορθολογικότητα της επιχειρηματολογίας αναδεικνύεται σε κεντρικό στοιχείο ο ακροατής, με τον οποίο ο ομιλητής εδραιώνει μία σχέση ταυτότητας ή κοινότητας. Το πρόβλημα παραμένει ακόμα και όταν, όπως στη Νέα Ρητορική και στον Habermas, η αποδοχή του κοινού απειριζέται με την

στο Πούλος, Παναγιώτης *Περί Κατασκευής (τοπικά β')*, Αθήνα 1996, Νήσος, σ. 227.

¹⁶² Perelman, Chaim & Olbrechts-Tyteca, Lucie: *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'Argumentation*, Bruxelles 1976 (1958), Université de Bruxelles.

επίκληση ενός φανταστικού 'καθολικού ακροατηρίου', ιδέα που παρέμεινε διαβόητα ασαφής στο έργο του Chaim Perelman, καθώς, κατά τον ίδιο, 'κάθε γλώσσα είναι η γλώσσα μίας κοινότητας'.

2. STEPHEN TOULMIN

Ο Stephen Toulmin ήδη το 1958, στο καινοτόμο έργο του *The Uses of Argument* [Οι Χρήσεις του Επιχειρήματος], πρότεινε την αντικατάσταση του φορμαλιστικού μαθηματικού σχήματος του επιχειρήματος με το δικανικό, αφού το πρώτο αποδεικνυόταν στην πράξη δύσκαμπτο και απρόσφορο. Αυτή η κίνηση υπήρξε αποτέλεσμα της άρνησης να αναχθεί η θεωρία του επιχειρήματος στην αποτίμηση μίας επιχειρηματολογίας μόνο βάσει της αποδειξιμότητας ή ψυχολογικών θεωρήσεων¹⁶³. Η θεωρία του Toulmin φιλοδοξεί να συμβάλει στην ανασκευή του καρτεσιανισμού, ο οποίος προτάσσει τη βεβαιότητα ως στόχο και το υποκείμενο ως προνομιακό μέσο επίτευξής της. "Το ερώτημα 'Πώς λειτουργεί το γνωστικό μας οπλοστάσιο (κατανόηση);' πρέπει να θεωρηθεί, για φιλοσοφικούς σκοπούς, ισοδύναμο με το ερώτημα 'Τι είδους επιχειρήματα θα μπορούσαν να παραχθούν για τα πράγματα που ισχυριζόμαστε ότι γνωρίζουμε;'... και αυτό είναι ένα ερώτημα της λογικής"¹⁶⁴.

Ο Toulmin διακρίνει τρεις δυσκολίες στη χρήση του υποδείγματος της τυπικής λογικής: α) η φύρμα των προκειμένων ενός συλλογισμού είναι ασύμβατη με ορισμένες λειτουργίες της γλώσσας, β) το συλλογιστικό μοντέλο δεν καλύπτει τους τρόπους

¹⁶³ Στο *Knowing and Acting. An Invitation to Philosophy*, New York 1976, Macmillan, ο Toulmin χαρακτηρίζει τη δική του προσέγγιση στην επιχειρηματολογία 'κριτική' διακρίνοντάς την από τη γεωμετρική, η οποία προσιδιάζει στην τυπική λογική, αλλά και από την ανθρωπολογική, η οποία αντλεί τα κριτήριά της από την ορθολογικότητα του εκάστοτε κοινού της επιχειρηματολογίας (σσ. vi-vii).

¹⁶⁴ Toulmin, Stephen: *The Uses of Argument*, Cambridge 1994 (1958), Cambridge University Press, σ. 254.

με τους οποίους μπορούμε να φτάσουμε σε έναν συμπερασμό και γ)ο κλασικός συλλογισμός καταλήγει σε ταυτολογία, δεν εμπεριέχει, συνεπώς, πληροφορία στο συμπέρασμά του. Κύριος στόχος ενός νέου επιχειρηματολογικού μοντέλου είναι η διαφοροποίηση του φορμαλιστικού-λογικού επιχειρήματος από το περιεχομενικό (*substantial*) επιχείρημα, ώστε να συνδυαστεί η επεξεργασία του προβλήματος της εγκυρότητας με την παραγωγικότητα των επιχειρημάτων.

Το έργο του Toulmin χαρακτηρίζεται από ένα έντονο ενδιαφέρον για τη σύνδεση της ουσίας των επιχειρημάτων με το περιεχόμενο της εμπειρίας των συνδιαλεγόμενων, επιρροή του δασκάλου του, Wittgenstein, και, με κριτήριο αυτό, κατασκευάζεται ένα εναλλακτικό υπόδειγμα, το οποίο θεωρείται ότι διερευνά την εγκυρότητα των επιχειρημάτων και προσφέρει μεγαλύτερες γνωσιοθεωρητικές δυνατότητες, χωρίς να απαιτείται η ένταξη κάθε είδους επιχειρήματος στο πρότυπο του αναλυτικού.

ΑΠΛΗ ΜΟΡΦΗ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ

Data-----Conclusion
(δεδομένα)----- (συμπέρασμα)

Τα δεδομένα στηρίζονται σε ένα warrant (εξουσιοδοτικό / συμπερασματικός κανόνας) και αυτά σε ένα backing (στήριξη). Σύμφωνα με τον Toulmin, ο συμπερασματικός κανόνας ή η στήριξη του αντικαθίστανται στο συλλογιστικό μοντέλο από τη (δεδομένη) μείζονα πρόταση των προκειμένων, με την οποία δεν εξουσιοδοτείται καμία ουσιαστική μετάβαση από το ζητούμενο στο συμπέρασμα. Επομένως, στο σχήμα του Toulmin ο κλασικός συλλογισμός ανακατασκευάζεται βάσει της διάκρισης ανάμεσα στο συμπέρασμα, το δεδομένο, τον κανόνα μετάβασης από το δεύτερο στο πρώτο, καθώς και της στήριξης του τελευταίου, η οποία αναφέρεται στην εμπειρία και είναι φορέας πληροφορίας,

με άλλα λόγια, προσδίδει το στοιχείο του περιεχομένου στο επιχειρηματολογικό σχήμα. Πιο αναλυτικά:

Ο κλασικός συλλογισμός

Όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί (μειζων προκειμένη)

Ο Σωκράτης είναι άνθρωπος (ελάσσων προκειμένη)

Ο Σωκράτης είναι θνητός (συμπέρασμα)

Το σχήμα του Toulmin:

Ο Σωκράτης είναι άνθρωπος (δεδομένο)

Ο Σωκράτης είναι θνητός (συμπέρασμα)

Όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί (εξουσιοδοτικό)

Σύμφωνα με την έως τώρα εμπειρία, όλοι οι άνθρωποι πεθαίνουν πριν από το Χ έτος ηλικίας (στήριξη)

Μέσω του παραπάνω σχήματος, γίνεται κριτική στον όρο 'προκειμένες', ο οποίος συνιστά την αιτία της αποσύνδεσης της λογικής από την πρακτική της εφαρμογή, και επιχειρείται η σύνδεση της ορθολογικότητας με πρακτικά προβλήματα, καθώς και η ανάδειξη ενός τύπου επιχειρηματολογίας συνδεδεμένου με τη χρήση¹⁶⁵, χωρίς την απώλεια του κύρους του κλασικού συλλογισμού, εφόσον το εξουσιοδοτικό είναι εκείνο το στοιχείο του επιχειρήματος που του προσδίδει την τυπική του εγκυρότητα. Όπως είδαμε, στον επιχειρηματολογικό κανόνα στήριξης βρίσκεται το στοιχείο του περιεχομένου και ακριβώς εκεί έγκειται η πιο σοβαρή διαφορά μεταξύ του αναλυτικού και του περιεχομενικού επιχειρήματος: το δεύτερο είδος είναι επισφαλές, διότι η πληροφορία που περιέχεται στον επιχειρηματολογικό κανόνα στήριξης δεν μεταφέρεται στο συμπέρασμα.

Ο Toulmin εισάγει την πληροφορία στην επιχειρηματολογία, αρνούμενος, ωστόσο, να πληρώσει το κόστος της έλλειψης

¹⁶⁵Toulmin, ό.π. Εισαγωγή.

θετικότητας, προβαίνει σε συστηματικές διακρίσεις, προκειμένου να εξασφαλίσει μια αντισχετικιστική δικλίδα. Η διάκριση που μας απασχολεί εδώ είναι αυτή μεταξύ ισχύος και κριτηρίων. Τα επιχειρήματα χαρακτηρίζονται αφενός από την ισχύ, αφετέρου από τα κριτήρια χρήσης τους. “Με τον όρο ‘ισχύς’... εννοώ τις πρακτικές συνέπειες της χρήσης... Αυτή η ισχύς μπορεί να διακριθεί από τα κριτήρια, τα μέτρα σύγκρισης, τους λόγους και τις αιτίες, με αναφορά στα οποία αποφασίζουμε, σε κάθε περίπτωση λόγου, ότι η χρήση... είναι η αρμόζουσα”¹⁶⁶. Η διαφορά ισχύος και κριτηρίων χρήσης συνίσταται στο ότι η πρώτη είναι ανεξάρτητη του πεδίου επιχειρημάτων, ενώ τα δεύτερα συναρτώνται από αυτό.

Τα κριτήρια, που θεωρείται ότι προσδιορίζονται από το ειδικό πεδίο στο οποίο εκφέρονται τα επιχειρήματα, έχουν ένα στοιχείο κανονιστικότητας. “Οι λόγοι που θα επικαλεστούμε, για να καταδείξουμε ότι κάτι είναι [λ.χ.] πιθανόν, εξαρτώνται απολύτως από το αν μας απασχολεί ένα πρόβλημα καθαρών μαθηματικών... ένα πρόβλημα αισθητικής κ.ο.κ.”¹⁶⁷. Αυτή, όμως, είναι μια τυπικότητα, η οποία περιστέλλει την επιχειρηματολογία σε ένα κλειστό σύστημα ταυτοτήτων, εξ ου και δεν προβλέπονται στο σύστημα του Toulmin οι, μοιραίες στη δια-τοπική επικοινωνία, σημασιολογικές και αξιολογικές αμφισβητήσεις. Απουσιάζει, λοιπόν, η λογική της εκατέρωθεν επιχειρηματολογίας, η οποία θα υπαγόρευε τη μελέτη της επικοινωνίας όχι εντός του αυτού συστήματος γλωσσικών παιγνίων, αλλά μεταξύ διαφορετικών συστημάτων, όπου τα αντεπιχειρήματα μπορεί να αφορούν ακόμα και διαφορετικούς προσδιορισμούς αντικειμένων.

¹⁶⁶ Toulmin, ό.π. σ. 30.

¹⁶⁷ Toulmin, ό.π. σ. 37.

3. Η (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ) ΓΟΗΤΕΙΑ ΤΗΣ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣΙΑΝΗΣ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗΣ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ

Το φιλοσοφικό σχέδιο του Jürgen Habermas προσανατολίστηκε ήδη από την πρώιμη συγγραφική του δραστηριότητα στην (επανα)σύνδεση της πολιτικής θεωρίας και πράξης, κατά τέτοιον τρόπο ώστε ό,τι αποκαλείται πολιτικό να περιλαμβάνει όλες τις μορφές ανθρώπινης συμβίωσης, με στόχο τη διαρκώς ανανεούμενη αρτίωση αυτού που ο ίδιος αποκαλεί 'ανολοκλήρωτο πρόγραμμα της νεωτερικότητας', το εν εξελίξει πρόγραμμα για την ανασκευή των απαισιόδοξων συμπερασμάτων της πρώτης γενιάς της Σχολής της Φρανκφούρτης σχετικά με τη νεωτερικότητα. Το ενδιαφέρον του συγγραφέα επικεντρώθηκε στο είδος του πρακτικού λόγου το οποίο, με την πρόταξη ενός διυποκειμενικού μοντέλου ορθολογικότητας, υπερβαίνει τη στενή έννοια της τελευταίας στη φιλοσοφία του υποκειμένου¹⁶⁸, όπως εμφανίζεται, χαρακτηριστικά, στη βεμπεριανή (του Max Weber), προεπικοινωνιακή θεωρία του νοήματος της πράξης, η οποία παραβλέπει το ζήτημα του συντονισμού της ανθρώπινης δράσης, ερμηνεύοντας την ορθολογικότητα με όρους σκοπών-μέσων (πράξεις ορθολογικές ως προς το σκοπό).

Ο πρακτικός λόγος κατά τον Habermas, αντίθετα από ό,τι λ.χ. στον John Rawls, δεν προϋποθέτει την προβολή ενός κοινωνικού οράματος, αλλά εξηγεί τον γνωσιακό έλεγχο της εγκυρότητας κανόνων προκειμένου για τη δίκαιη επίλυση διαφορών. Μία από τις πρώτες εκφράσεις της θεωρητικής κατεύθυνσης του Habermas ήταν η μελέτη της δημόσιας σφαίρας, τις απαρχές της οποίας ο

¹⁶⁸ Για μια διεξοδική παρουσίαση του χαμπερμασιανού μοντέλου επικοινωνιακού πράττειν, βλ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος *Γιούργκεν Χάμπερμας: Τα θεμέλια του Λόγου και της κριτικής κοινωνικής θεωρίας*, Αθήνα 1996, Πόλις, ιδίως το τρίτο, αλλά και το τέταρτο κεφάλαιο. Η προσέγγιση του Καβουλάκου βασίζεται, σύμφωνα με τον Αιμίλιο Μεταξόπουλο στο *Επίμετρο*, στην ιδέα του κανονιστικού αποφατισμού, η οποία χρησιμοποιείται προκειμένου να μετριάσει η υπερβατολογική διάσταση του χαμπερμασιανού έργου.

συγγραφέας διακρίνει στην εκδοτική δραστηριότητα και στα καλλιτεχνικά σαλόνια που άνθισαν τον 18^ο αιώνα. Το περιβάλλον αυτό αποτέλεσε την ιδρυτική στιγμή μιας 'επιχειρηματολογικής περιοχής', η οποία δεν ανήκε ούτε στη σφαίρα του κράτους ούτε σε αυτή της ιδιωτικής ζωής και όπου, θεωρητικά τουλάχιστον, διαφυλάσσονταν οι αρχές του ελεύθερου και κριτικού (δια)λόγου¹⁶⁹. Η απογοήτευση που συνόδευε τις διαπιστώσεις σχετικά με τον εκφυλισμό αυτού του είδους δημοσιότητας οδήγησε τον συγγραφέα στην αναζήτηση των προϋποθέσεων μίας έννοιας της ορθολογικότητας εδραιωμένης στην επικοινωνία, σε αντιδιαστολή προς το πρότυπο του εργαλειακού ορθολογισμού.

Κεντρικό στην επικοινωνιακή διαδικασία είναι για τον Habermas το επιχείρημα. Επιχειρηματολογία ονομάζει "τον τύπο εκείνο της ομιλίας, στον οποίο οι συμμετέχοντες θεματοποιούν αμφισβητούμενες αξιώσεις εγκυρότητας και επιχειρούν να τις υποστηρίξουν ή να τις ανασκευάσουν μέσω επιχειρημάτων"¹⁷⁰. Η επιχειρηματολογία σε αυτήν τη νοηματική συνάφεια μπορεί να ονομαστεί δικαιολόγηση, υπό την έννοια ότι συνίσταται σε λόγους, οι οποίοι συνδέονται με τα προβληματικοποιημένα σημεία του διαλόγου. Από αυτή την άποψη, όταν κρίνεται ένα επιχείρημα ως επιτυχημένο, αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι ο ομιλητής είναι σε θέση να δικαιολογήσει τους ισχυρισμούς του. Ο μετέχων στο διάλογο θεωρείται ορθολογικός όταν μπορεί να στηρίξει με λόγους τη θέση του, αλλά και να τους υποβάλει στην κρίση των ετέρων της διαδικασίας. Η έννοια του διαλόγου προτάσσεται ως βάση νομιμοποίησης στη θέση οποιουδήποτε ύστατου θεμελίου, οι προϋποθέσεις, επομένως, που αναζητά ο

¹⁶⁹ Ο Habermas διαβλέπει την αποσάθρωση της δημόσιας σφαίρας στην εξάρτησή της από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης και τη διαπλοκή της με τη σφαίρα του κράτους. Βλ. Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main 1990 (1962), Suhrkamp.

¹⁷⁰ Habermas, Jürgen: *The Theory [U]of Communicative Action*, τ. 1, μτφρ. από τα γερμανικά Thomas McCarthy, London 1984, Beacon Press, σ. 18.

Habermas, δεν είναι αυτές της σύλληψης των αντικειμένων της εμπειρίας, αλλά της ανθρώπινης επικοινωνιακής δυνατότητας, των συνθηκών επιτέλεσης της συνεννόησης.

Ο συγγραφέας διακρίνει δύο είδη διαλόγου (discours), τον θεωρητικό, που αναφέρεται σε ζητήματα αλήθειας, και τον πρακτικό, που αναφέρεται σε ζητήματα ορθότητας, και δέχεται ότι, στα πλαίσια τόσο του ενός είδους όσο και του άλλου, “[α]ποκαλούμε ορθολογικό ένα άτομο που ερμηνεύει τη φύση των επιθυμιών και των αισθημάτων του υπό το φως πολιτισμικά καθιερωμένων κριτηρίων αξίας, αλλά ειδικά αν μπορεί να υιοθετήσει μια αναστοχαστική στάση σε αυτά ακριβώς τα κριτήρια αξιών, μέσω των οποίων οι επιθυμίες και τα αισθήματα ερμηνεύονται”¹⁷¹. Αυτή η αναστοχαστικότητα προϋποθέτει την προθυμία και την ικανότητα απαλλαγής από αυταπάτες και ψευδείς πεποιθήσεις, πράγμα που συμβαίνει, κατά τον συγγραφέα, με τη διαλογική διαδικασία επίλυσης αξιώσεων και όχι βάσει της μονολογικής θεμελίωσης κανόνων τύπου Rawls, ο οποίος υποθέτει μια ‘αρχική κατάσταση’ και θέτει εντός παρενθέσεως τις διαφορές κάτω από ένα ‘πέπλο αγνοίας’¹⁷².

Μία πρώτη διατύπωση του διαλογικού μοντέλου του Habermas βρίσκουμε ήδη στο άρθρο του *Θεωρίες της Αλήθειας*¹⁷³. Το άρθρο, γραμμένο το 1973, οκτώ χρόνια πριν από τη *Θεωρία του Επικοινωνιακού Πράττειν*, συνοψίζει τις γενικές γραμμές στις οποίες επρόκειτο να κινηθεί τα επόμενα χρόνια το συγγραφικό έργο και το επιστημονικό ενδιαφέρον του Habermas. Στο επιχειρηματολογικό μοντέλο του το συλλογιστικό πρότυπο της τυπικής λογικής αντικαθίσταται από ένα σχήμα πραγματολογικών όρων διεξαγωγής του διαλόγου. Όταν δεν

¹⁷¹ Habermas, ό.π. σ. 20.

¹⁷² Rawls, John: *A Theory of Justice*, Cambridge 1971, Harvard University Press

¹⁷³ Habermas, Jürgen: ‘Wahrheitstheorien’ στο Fahrenbach, H. (επιμ.): *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfulingen 1973, σσ. 211-266.

πληρούνται αυτοί οι όροι, η διαδικασία οδηγείται σε αυτό που ο Habermas, δανειζόμενος τον όρο του Karl-Otto Apel, ονομάζει 'επιτελεστική αντίφαση': με την απόρριψη της πραγματολογικής ισχύος της επιχειρηματολογικής διαδικασίας, ήδη αυτός που εκφέρει την κρίση προϋποθέτει ότι μπορεί να τη θεμελιώσει, συνεπώς η εκφορά του εμπεριέχει την αξίωση της καθολικότητας. II εισήγηση, επομένως, των καθολικών πραγματολογικών προϋποθέσεων της επικοινωνίας γίνεται με σκοπό τη συγκρότηση της καθολικής βάσης ομιλιακής ισχύος¹⁷⁴.

Ακολουθώντας τον J.L. Austin και τον P. Strawson, ο Habermas διατείνεται ότι τιμές αληθείας μπορούν να αποδοθούν όχι σε οποιαδήποτε πρόταση, αλλά στις αποφάνσεις, με αναφορά στο περιεχόμενο που εκφράζεται μέσω αυτών. Αληθής, λοιπόν, αποκαλείται μία απόφαση, όταν αποδίδει ένα πραγματικό νόημα ή ένα γεγονός. Η αποφαντική ισχύς μίας πρότασης συνδέεται με ένα ομιλιακό ενέργημα, το οποίο εμπεριέχει την αξίωση ότι το προτασιακό περιεχόμενο μπορεί να υποστηριχτεί από κάποιον, ότι, δηλαδή, μπορεί κάποιος να δώσει λόγους (*Gründe*) για αυτό. Σύμφωνα με αυτήν την ανάλυση, η αλήθεια είναι μια αξίωση εγκυρότητας μέσω αποφάνσεων, με τις οποίες προτάσσουμε έναν ισχυρισμό ('ισχυρίζομαι' σημαίνει: προβάλλω την αξίωση ότι η απόφασή μου είναι αληθής). Οι αξιώσεις αυτού του τύπου που γίνονται αποδεκτές είναι έγκυρες.

¹⁷⁴ Ο Habermas εμπνέεται από τη γλωσσολογία του Noam Chomsky και υποστηρίζει ότι, όπως η γλώσσα, έτσι και η ομιλία μπορεί να αναλυθεί με τυπικούς όρους. Βλ. Habermas, Jürgen: 'Was heißt Universalpragmatik' στο Habermas, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, Suhrkamp, σσ. 353-440.

Στη ροή του επικοινωνιακού πράττειν, οι αποφάνσεις αποτελούν απλώς ισχυρισμούς οι οποίοι δεν προβληματικοποιούνται. Η απόφαση προβάλλει την πρόταση απέναντι στην εξωτερική πραγματικότητα, την εσωτερική και την κοινωνική: τα γεγονότα είναι αυτά που οι αληθείς αποφάνσεις αποδίδουν. Όταν η απόφαση είναι μεταγλωσσικού τύπου, λ.χ. «η πρόταση p είναι αληθής», τότε λέμε ότι προβάλλεται μία αξίωση αληθείας, η οποία θεματοποιείται μόνο αφ' ης στιγμής η απόφαση τεθεί ως προβληματική. Ο διάλογος, λοιπόν, είναι η μορφή της επικοινωνίας που ξεκινά με μία ρήξη (*Entkoppelung*) του επικοινωνιακού πράττειν, κατά το οποίο ανταλλάσσονται πληροφορίες και οι αξιώσεις εγκυρότητας είναι μόνο λανθάνουσες. Στο διάλογο διακόπτεται η ροή της πληροφορίας και ξεκινά η επιχειρηματολογία σχετικά με την επαλήθευση ή τη διάψευση των ισχυρισμών, αλλά και αναστέλλονται τα οποιαδήποτε κίνητρα πέραν της αμοιβαίας συνεννόησης με σκοπό τη συμφωνία.

Ο Habermas, μάλιστα, προκειμένου να καταδείξει τη διαφορά μεταξύ επικοινωνιακής χρήσης της γλώσσας και στρατηγικής, αλλά και να υπογραμμίσει την εγγενώς επικοινωνιακή δομή της γλώσσας, χρησιμοποιεί τη διάκριση του Austin μεταξύ ελλεκτικών και προσεπιλεκτικών ομιλιών ενεργημάτων¹⁷⁵, προκειμένου να υποστηρίξει ότι, ακόμα και στην περίπτωση της στρατηγικά προσανατολισμένης ομιλίας, ενυπάρχει η επικοινωνιακή διάσταση, δεδομένου ότι η σκοπιμότητα δεν μπορεί να εξυπηρετηθεί, αν δεν υπάρξει προηγουμένως συνεννόηση.

Η ελλεκτική λειτουργία της ομιλίας συνίσταται στην ενέργεια του ομιλητή όταν λέει κάτι, π.χ. μία υπόσχεση, μία παράκληση, μία

¹⁷⁵ Δανείζομαι την απόδοση των όρων illocutionary και perlocutionary από το: Austin, J.L.: 'Αλήθεια', μτφρ. Παύλου Χριστοδουλίδη, *Δευκαλίων* 15, Σεπτέμβριος 1975, σσ. 286-304.

διαταγή κ.ο.κ. Η προσεπιλεκτική λειτουργία αναφέρεται στο αποτέλεσμα του ομιλιακού ενεργήματος στον ακροατή. Ο Habermas, αφού αντιστοιχεί αυτές τις δύο όψεις του ομιλιακού ενεργήματος στην προσανατολισμένη στη συνεννόηση ομιλία και στη στρατηγική λειτουργία της ομιλίας, τις συνδέει με τις 'συνθήκες αποδεξιμότητας' που, με τη σειρά τους, προϋποθέτουν την ύπαρξη λόγων τους οποίους θα μπορούσε να επικαλεστεί ο ομιλητής για να στηρίξει την απόφασή του, εφόσον, ακόμα και όταν έχει στρατηγικούς στόχους, η έκβασή τους εξαρτάται άμεσα από την συνεννόησή του με τον ακροατή. "Επομένως, ο ομιλητής οφείλει τη δεσμευτική ισχύ του ιδιολεκτικού ενεργήματός του, όχι στην εγκυρότητα αυτού που λέγεται, αλλά στο συντονιστικό αποτέλεσμα της στήριξης που προσφέρει: δηλαδή να ικανοποιήσει, αν καταστεί απαραίτητο, την αξίωση εγκυρότητας που εγείρεται με το ομιλιακό ενέργημα"¹⁷⁶. Αφού, ωστόσο, η αποδεξιμότητα θεμελιώνεται στη δυνητική ικανοποίηση των αξιώσεων εγκυρότητας, τότε θεμελιώνεται στην εγγενώς επικοινωνιακή λειτουργία της γλώσσας, η οποία περιλαμβάνει ακριβώς την έγερση και ικανοποίηση τέτοιου είδους αξιώσεων¹⁷⁷.

Ο Habermas διατυπώνει ακολούθως τη συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας: "Μπορώ να αποδώσω ένα κατηγορημα σε ένα υποκείμενο, τότε και μόνο τότε, όταν και οποιοσδήποτε άλλος, ο οποίος θα μετείχε σε διάλογο μαζί μου, θα απέδιδε στο ίδιο υποκείμενο το αυτό κατηγορημα. Προκειμένου να διακρίνω μεταξύ αληθών και ψευδών αποφάνσεων, αναφέρομαι στην κρίση των άλλων, και μάλιστα στην κρίση όλων των άλλων, με τους οποίους μπορώ να διεξαγάγω έναν διάλογο"¹⁷⁸. Ο ορισμός

¹⁷⁶ *The Theory of Communicative Action*, ό.π. σ. 302.

¹⁷⁷ Για μία πρόσφατη ανάπτυξη της έννοιας της επικοινωνιακής ορθολογικότητας, βλ. Habermas, Jürgen: 'Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität' στο Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1999, Suhrkamp. σσ. 102-137.

¹⁷⁸ *Wahrheitstheorien*, ό.π. σ. 219.

βασίζεται στην υπόθεση της γενίκευσης διαφερόντων, που είναι δυνατόν να συναχθεί από το γεγονός ότι υπάρχουν πράγματα, όπως η σωματική ακεραιότητα, τα οποία είναι κοινά σε όλους, στο γεγονός ότι το σύνολο της ανθρωπότητα είναι “ευάλωτο με ανάλογους τρόπους”¹⁷⁹.

Προκειμένου να συγκροτηθεί ένα πλαίσιο ορθολογικότητας ως βάση της συναίνεσης, τίθεται μία τετράδα αξιώσεων εγκυρότητας, οι οποίες προβάλλονται με κάθε ομιλακό ενέργημα. Η πρώτη είναι αυτή της κατανοησιμότητας και αποτελεί τη συνθήκη του διαλόγου. Οι δύο επόμενες αξιώσεις είναι αυτή της αλήθειας του προτασιακού περιεχομένου, η οποία εγείρεται με τα διαπιστωτικά ομιλιακά ενεργήματα, και της ορθότητας του κανονιστικού πλαισίου, η οποία εγείρεται με τα ρυθμιστικά ομιλιακά ενεργήματα· οι δύο αυτές αξιώσεις ικανοποιούνται μέσω του διαλόγου, ενώ η τέταρτη, η αξίωση της ειλικρίνειας, η οποία εγείρεται με τα εκφραστικά ομιλιακά ενεργήματα, ικανοποιείται μόνο πρακτικά. Συνεπώς, η διαλογική επικοινωνία, κατά τον Habermas, διεξάγεται ακώλυτα όταν: το πραγματολογικό νόημα της διαπροσωπικής σχέσης των συνδιαλεγομένων και το νόημα του προτασιακού περιεχομένου των αποφάνσεών τους γίνονται κατανοητά· αναγνωρίζεται το αληθές των αποφάνσεων (ισχυρισμοί σχετικοί με την εξωτερική πραγματικότητα)· γίνεται αποδεκτή η ορθότητα της νόρμας (κοινωνική πραγματικότητα) που διέπει τα ομιλιακά ενεργήματα· δεν αμφισβητείται η ειλικρίνεια των συνδιαλεγομένων (εσωτερική πραγματικότητα).

Ο Habermas προβάλλει το σχήμα των τεσσάρων αξιώσεων εγκυρότητας και του τρόπου ικανοποίησής τους για να ονομάσει την αλήθεια ‘εγγυημένη βεβαιωσιμότητα’, τονίζοντας το στοιχείο

¹⁷⁹ Moon, Donald J.: ‘Practical Discourse and Communicative Ethics’ στο White, Stephen, K. (επιμ.): *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge 1995, Cambridge University Press, σ. 152.

της ορθολογικής θεμελίωσης και αναδεικνύοντας ως θεματοφύλακα της τελευταίας τον μη εξαναγκαστικό εξαναγκασμό του βέλτιστου επιχειρήματος. Η λογική του διαλόγου γίνεται, τότε, η λογική της καθολικής πραγματολογίας, η οποία ερευνά τις ιδιότητες της επιχειρηματολογικής συνάφειας με βάση έναν τύπο επιχειρήματος που δεν θεμελιώνεται ούτε αποκλειστικά εμπειρικά, αλλά ούτε και με τη σύμπραξη της τυπικής λογικής είναι το περιεχομενικό επιχείρημα. Η συναινεσιακή ισχύς ενός επιχειρήματος έγκειται στην καταλληλότητα της 'γλώσσας', η οποία κρίνεται βάσει της δυνατότητας ικανοποίησης των αξιώσεων εγκυρότητας, και στη 'γλωσσική συνοχή' όλων των μερών του επιχειρήματος. Αυτό που στις φυσικές επιστήμες γίνεται με την επαγωγή, στο περιεχομενικό ή ουσιαστικό επιχείρημα, το οποίο ο Habermas παραλαμβάνει από τον Toulmin, το κάνει μία 'κατάλληλη' ή προσήκουσα γλώσσα. Είναι το εννοιολογικό σχήμα ή αλλιώς τα βασικά κατηγορήματα μιας 'γλώσσας' αυτά που προσδιορίζουν την ίδια τη θεμελίωση: "Μόνο ως στοιχεία του γλωσσικού τους συστήματος είναι επιδεκτικά θεμελίωσης οι ισχυρισμοί και οι συστάσεις... Η θεμελίωση έχει να κάνει πάνω από όλα με τη συνέχεια των προτάσεων μέσα σε ένα γλωσσικό σύστημα"¹⁸⁰, το οποίο προσδιορίζει το είδος των εμπειριών που γίνονται αποδεκτές ως στοιχεία θεμελίωσης και εκφράζει ένα τρέχον γνωστικό σχήμα.

Στη χαμπερμασιανή θεωρία του επιχειρήματος, επομένως, προκειμένου να ελεγχθεί κριτικά ένας προβληματικός ισχυρισμός 1) τίθεται στο εσωτερικό μιας γλώσσας, η οποία έχει επιλεγεί ως κατάλληλη για το συγκεκριμένο διάλογο, 2) θεμελιώνεται σε ένα γνωστικό σχήμα, όταν πρόκειται για αξιώσεις αλήθειας, ή σε ένα ηθικό σύστημα, το οποίο επιτρέπει στα άτομα την ερμηνεία των αναγκών τους, όταν πρόκειται για αξιώσεις ορθότητας.

¹⁸⁰ *Wahrheitstheorien*, ό.π. σ. 245.

Προκειμένου η κρίση να είναι ορθολογική, η μορφή του διαλόγου θα πρέπει να είναι τέτοια που να επιτρέπει τον κριτικό στοχασμό πάνω στα γλωσσικά συστήματα ή και την αναθεώρησή τους.

Βάσει των παραπάνω, ο Habermas σκιαγραφεί ένα δικό του υπόδειγμα διαλόγου:

-Προβληματικοποίηση ισχυρισμών / επιταγών που γίνονται αντικείμενο διαλόγου (μετάβαση από την περίσταση του πράττειν στο διάλογο).

-Διασαφήνιση / εξήγηση του ισχυρισμού ή δικαιολόγηση της επιταγής και προβολή επιχειρημάτων και αντεπιχειρημάτων στο επιλεγμένο γλωσσικό σύστημα (θεωρητικός - πρακτικός διάλογος).

-Στοχασμός και κριτικός έλεγχος του γλωσσικού συστήματος (μεταθεωρητικός ή μεταηθικός / μεταπολιτικός διάλογος).

-Κριτική της γνώσης (βάσει διαφερόντων) ή στοχασμός των αναγκών (γνωσιοπολιτική διαμόρφωση της βούλησης: τι γνώση θέλουμε, τι γνώση μπορούμε να έχουμε).

Η ορθολογική θεμελίωση της συναίνεσης, η οποία υπερβαίνει κάθε 'επαρχιακότητα'¹⁸¹, εξασφαλίζεται με τις τυπικές ιδιότητες του διαλόγου. Αυτές είναι οι ιδιότητες της ιδεώδους ομιλιακής κατάστασης. Η τελευταία είναι η κατάσταση κατά την οποία ο διάλογος διεξάγεται χωρίς εξωτερικούς εξαναγκασμούς, όπως και χωρίς εξαναγκασμούς της επικοινωνιακής δομής. Άρα:

-Οι πιθανοί συνδιαλεγόμενοι πρέπει να έχουν όλοι τις ίδιες ευκαιρίες να προτάξουν διαπιστωτικά ή κανονιστικά ομιλιακά ενεργήματα, αλλά και να τα προβληματικοποιήσουν ή να τα θεμελιώσουν.

-Οι πιθανοί συνδιαλεγόμενοι, παραιτούμενοι από άλλα κίνητρα πέραν αυτού της αμοιβαίας συνεννόησης, πρέπει να θεωρηθεί ότι

¹⁸¹ Habermas: *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, μτφρ. Λευτέρη Αναγνώστου και Αναστασίας Καραστάθη, Αθήνα 1993, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, σ. 397.

είναι ειλικρινείς ως προς τα κίνητρά τους με τους εαυτούς τους και με τους άλλους¹⁸².

Είναι φανερό ότι η παραπάνω περιγραφείσα ιδεώδης ομιλιακή κατάσταση εδράζεται σε μία υπαγωγή: ο διάλογος προϋποθέτει τη μετοχή μας σε αυτόν ως εάν να ήταν πραγματική η ιδεώδης ομιλιακή κατάσταση. Η καθολική πραγματολογία του Habermas, σε συνδυασμό με την παραγόμενη συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας, συνιστά, τρόπον τινά, διυποκειμενική ανασυγκρότηση της καντιανής κατηγορικής προστακτικής, όπου, αντί το υποκείμενο να απευθύνει στον έτερο ό,τι προβάλλει ως καθολικούς νόμους, το υποβάλλει σε διαλογικό έλεγχο, στον οποίο λανθάνει η αξίωση της καθολικής εγκυρότητας. Ο Habermas, όμως, παρόλο που αναγνωρίζει τη συμβολή του Kant στη νεωτερικότητα (και, κυρίως, στην κριτική θεώρησή της), διαβλέπει σε αυτόν μία επιμονή στην 'αρχή της υποκειμενικότητας'¹⁸³, η οποία εξαιρεί τον έτερο¹⁸⁴. Εκεί που ο Kant προτρέπει να βρούμε το 'αντίπαλο μέρος' μέσα μας, με τον όρο ότι 'η δυνατότητα να επικοινωνήσουμε [κάθε πεποίθηση] και να βρεθεί έγκυρη για ολόκληρο τον ανθρώπινο λόγο'¹⁸⁵, εκεί, δηλαδή, που συμπληρώνει την 'αρχή της υποκειμενικότητας' με την αρχή της επικοινωνισμότητας¹⁸⁶, ο Habermas επιμένει ότι "η θεμελίωση... απαιτεί να διεξαχθεί ένας πραγματικός διάλογος και επομένως δεν μπορεί να επισυμβεί με τη μορφή του αυστηρού μονολόγου, δηλαδή με τη μορφή μιας υποθετικής διαδικασίας

¹⁸² Για την ιδεώδη ομιλιακή κατάσταση, βλ. το ομότιτλο μέρος στο *Wahrheitstheorien*, ό.π.

¹⁸³ Habermas, Jürgen: 'Η συνείδηση του χρόνου στη νεωτερικότητα και η ανάγκη της για αυτοβεβαίωση' στο *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, ό.π., σσ. 15-39 Την ίδια κατηγορία απευθύνει ο Habermas και στον Hegel, όπως και στον Marx.

¹⁸⁴ Για μία ενδιαφέρουσα προσέγγιση σχετικά με τη διαχείριση του 'άλλου' του λόγου εκ μέρους του Kant, βλ. Strong, Tracy B. & Sposito, Frank Andreas: 'Habermas's significant other' στο White, Stephen, K. (επιμ.): *The Cambridge Companion to Habermas*, ό.π. σσ. 263-288.

¹⁸⁵ Kant: *Kritik der Reinen Vernunft*, A778/B806 και A820/B848.

¹⁸⁶ Βλ. και Kant: *Kritik der Urteilskraft*, §40-41.

επιχειρηματολογίας που λαμβάνει χώρα στο μυαλό του ατόμου¹⁸⁷.

Ο Habermas αντιπροτείνει την ισχύ του μη εξαναγκαστικού εξαναγκασμού του βέλτιστου επιχειρήματος, την οποία ονομάζει ορθολογικό κίνητρο. Αυτή η ισχύς βασίζεται στην παραδοχή ότι ο χαρακτηρισμός μίας απόφασης ως αληθούς σημαίνει πως αυτή είναι θεμελιωμένη. Η παραδοχή, όμως, αυτή είναι προβληματική, επειδή υπάρχουν περιπτώσεις ψευδών αποφάνσεων, οι οποίες είναι θεμελιωμένες (το πιο προφανές, αλλά όχι μοναδικό, παράδειγμα είναι οι προβλέψεις). Η δυσκολία αυτή οφείλεται στη χρήση δηλώσεων ως στοιχειωδών ενοτήτων της ομιλίας, στις οποίες αποδίδονται απλώς τιμές αληθείας¹⁸⁸. Από αυτή την άποψη, ο Habermas δεν υπερβαίνει από την κλασική εκδοχή του επιχειρήματος, αλλά, επενδύοντας σε αυτή, κατασκευάζει τη συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας στη βάση του απειρισμού της αποδοχής. Η κίνηση αυτή γίνεται αντιληπτή ως διορθωτική της συμφυούς στο επιχείρημα σχετικότητας και κατοχυρώνεται από την υποθετική υπαγωγή στην ιδεώδη ομιλιακή κατάσταση, η οποία υπολαμβάνεται ως δυνατότητα εδραζόμενη στις εγγενώς υπάρχουσες επικοινωνιακές δομές. Συνιστά, λοιπόν, αυτό το πλαίσιο ένα αντίστοιχο της ρωσιανής 'αρχικής κατάστασης', απέναντι στην οποία τόσο κριτικός είναι ο Habermas.

Έχοντας άμεσο αντίπαλο το σχετικισμό, ο Habermas θέτει ως ζητούμενο τη βεβαιότητα και, προκειμένου να τη διασφαλίσει, θεωρεί δεδομένο αυτό που, αποτελεί το αντικείμενο της διαλεκτικής, τη σαφήνεια ή κατανοησιμότητα, αποκλείοντας έτσι να τεθεί προς κρίση ένα ζήτημα στο οποίο η ετερότητα μπορεί να θεματοποιηθεί. Η ταυτότητα είναι εξ αρχής εξακριβωμένη σε ένα

¹⁸⁷ Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, μτφρ. από τα γερμανικά Christian Lenhardt & Shierry Weber Nicholsen, Cambridge 1990, Polity Press, σ. 68.

¹⁸⁸ Βλ. σχετικά Habermas, Jürgen: 'Was heißt Universalpragmatik?' ό.π., σσ. 353-440.

σχήμα στο οποίο καταργείται η αμφισημία, καθότι η καταννοησιμότητα τίθεται ως προϋπόθεση της διαλογικής διαδικασίας: “Οι διαφορετικοί ομιλητές δεν επιτρέπεται να χρησιμοποιούν στην ίδια έκφραση με διαφορετικά νοήματα”¹⁸⁹. Για τον Habermas, οι ταυτότητες παραμένουν σταθερές και αυτό που διακυβεύεται είναι μόνο οι τιμές αληθείας, η καταληπτικότητα θεωρείται δε προϋπόθεση της διαλογικής διαδικασίας και εγγενές χαρακτηριστικό της γλώσσας¹⁹⁰.

Αφού οι ταυτότητες διατηρούνται σταθερές και τα πάντα ανάγονται σε κλειστά γλωσσικά συστήματα, όπως φανερώνει η απαίτηση της γλωσσικής συνοχής, το τρίτο επίπεδο του διαλογικού σχήματος του Habermas, το οποίο αναφέρεται στην κριτική της εκάστοτε χρησιμοποιούμενης γλώσσας, ακυρώνεται και το τέταρτο επίπεδο βραχυκυκλώνει το διάλογο. Έτσι εγείρεται το σοβαρό, υπονομευτικό για το διάλογο ερώτημα: αν μπορούμε να διαλεχθούμε περί της βούλησης και της δυνατότητας για τη γνώση και την ηθικής, δεν μπορούμε άραγε να διαλεχθούμε και για τον τρόπο θεμελίωσής τους; Η ελεύθερη συμμετοχή στο διάλογο σημαίνει αυτομάτως την αδυναμία αποκλεισμού στρατηγικών κινήτρων, όπως και του ψεύδους (σε πείσμα της συνθήκης ειλικρινείας), διότι, στην αντίθετη περίπτωση, θα μатаιωνόταν η αρχή της μη άσκησης πιέσεων. Η κρίσιμη απόφαση να οριστεί η επικοινωνία ως απαλλαγμένη από κάθε σκοπιμότητα οδηγεί σε λήψη του ζητουμένου, εφόσον, κατ’ αυτόν τον τρόπο, οι στρατηγικές κινήσεις επιμετρούνται ως επικοινωνιακά ελλειμματικές. Η κανονιστική δεομευτικότητα της διαλογικής ηθικής εκπίπτει αφ’ ης στιγμής δεν θεωρηθεί, όπως προϋποτίθεται στο χαμπερμασιανό σχήμα, ότι αυτή είναι μια

¹⁸⁹ *Moral Consciousness and Communicative Action*, ό.π. σ. 87.

¹⁹⁰ Βλ. Wellmer, Albrecht: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt 1993, Suhrkamp, σ. 221, όπου γίνεται κριτική στην ιδέα μίας ‘έσχατης γλώσσας’.

στιγμή που προηγείται του ίδιου του διαλόγου και προβληματικοποιηθεί εντός του.

Ο Habermas λύνει τα συγκροτητικά προβλήματα της θεωρητικοποίησης της αλήθειας συναρτώντας τη με την εγκυρότητα της διυποκειμενικότητας, χωρίς να διαβλέπει την άλλη πλευρά του νομίσματος στην πρόταξη αξιώσεων εγκυρότητας: την αυτόματη εισαγωγή μιας ετερότητας (του 'άλλου' της απόφασης) η οποία δεν εγκλείεται σε προσυμφωνημένα απεικάσματα. Αυτό το ξαστόχημα οφείλεται στην αυθαίρετη ταύτιση, από τη μια πλευρά, της δικαιολόγησης και της αποδοχής, με άλλα λόγια, στην αποτίμηση της επιχειρηματολογίας με όρους συναίνεσης, και του αληθούς και του ελλόγου¹⁹¹, από την άλλη πλευρά. Αν το αληθές ορίζεται ως έλλογο και το τελευταίο εδράζεται στην 'καταλληλότητα' του γλωσσικού συστήματος, τότε οι όροι που τίθενται ως προϋποθέσεις του διαλόγου (η ιδεώδης ομιλιακή κατάσταση) προδιαγράφουν την εξεύρεση του προσήκοντος πλαισίου και η έννοια της διυποκειμενικότητας στηρίζεται στην ιδέα του άλλου ως διαλογικού ετέρου και όχι ως άλλου που συγκροτείται ως άλλο εγώ εκτός και πέραν της διαλογικής διαδικασίας. Εξ ου και, όταν ο Habermas τίθεται θεωρητικά ενώπιον πραγματικών προβλημάτων, καταφεύγει σε γενικολογίες: "[Ορισμένα ζητήματα]... δεν μπορούν να διευθετηθούν από την ηθική σκοπιά... [επειδή] είναι αδιάρρηκτα συνυφασμένα με τις προσωπικές αυτό-περιγραφές των ατόμων και των ομάδων και επομένως με τις ταυτότητές τους και τα σχέδια ζωής τους". Συνεπώς, αυτό που απομένει να γίνει είναι να διασφαλιστούν "η

¹⁹¹ Για μία κριτική της σύνδεσης αλήθειας και συναίνεσης, καθώς και της καθολικής δομής της επικοινωνίας, βλ. Δημητρίου, Στέφανος 'Η Συγκρότηση και η Στρατηγική Ανάπτυξη των Εννοιών στο Επιχείρημα του Φιλοσοφικού Σχετικισμού', κείμενο προς δημοσίευση στο *Αξιολογικά* 2002.

ακεραιότητα και η συνύπαρξη τρόπων ζωής και
κοσμοεικόνων”¹⁹².

¹⁹² Habermas, Jürgen: *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, μτφρ. από τα γερμανικά Ciaran P. Cronin, Cambridge 1993, MIT Press, σ. 59.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ, ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ

1. ΕΚΔΟΧΕΣ ΤΗΣ ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑΣ

Θεωρούμενη από την άποψη της διαπολιτισμικότητας, στη θεωρία της κρίσης θα μπορούσαν να διακριθούν τρεις βασικές προσεγγίσεις. Η πρώτη είναι αυτή που θεμελιώνεται στην ιδέα του πολιτισμού ως πρώτιστου αγαθού (π.χ. ο κοινοτισμός, για τον οποίο θα γίνει λόγος παρακάτω). Η δεύτερη, διαδικασιακή προσέγγιση, βασίζεται σε μία αξίωση οικουμενικότητας, όπως στις θεωρίες τύπου Rawls και Habermas. Η τρίτη, τέλος, εκλαμβάνει την αλήθεια ως μία αφήγηση μεταξύ άλλων, επομένως όχι πιο έγκυρη από τις υπόλοιπες, και συνάγει ότι δεν είναι δυνατόν να επιβάλλονται κανόνες από το ένα αφηγηματικό παιχνίδι στο άλλο, είτε αυτό το αφηγηματικό παιχνίδι είναι ο πολιτισμός είτε οτιδήποτε άλλο.

Στον Jean-François Lyotard, η μη παραβίαση ασύμμετρων μεταξύ τους γλωσσικών παγνίων τίθεται ως ύστατη αρχή. Η εκδοχή αυτή της θεωρίας της κρίσης είναι συναφής με την πρώτη ως προς τούτο: και στις δύο, το πρόταγμα της καθολικά έγκυρης κρίσης θεωρείται διαλογική βία. Από την άλλη πλευρά, η κατηγορία που τους αποδίδεται είναι ότι υποπίπτουν σε αντίφαση με την άρνηση αυτής ακριβώς της δυνατότητας, διότι και οι ίδιες εγείρουν μία αξίωση εγκυρότητας όταν αποφαινόμενες ότι δεν υπάρχει καθολικά εφαρμόσιμος κανόνας της κρίσης¹⁹³. Κοινό στοιχείο και των τριών θεωρήσεων είναι ότι ανήκουν στο μοντέλο της κρίσης

¹⁹³ Για αυτήν την επιτελεστική αντίφαση στον Lyotard, βλ. Frank, Manfred: 'Διαφωνία και Συναίνεση κατά τον Jean-François Lyotard και τον Jürgen Habermas', στο: Βέλτοος, Γιώργος (επιμ.): *Η Διαμάχη. Κείμενα για τη Νεωτερικότητα*, Αθήνα 1990, Πλέθρον, σσ. 171-195.

που στη σχετική ενότητα (*II Κρίση ως Ζήτησις*) χαρακτηρίσαμε συνεπυγμένη, πράγμα που σημαίνει ότι ματαιώνουν τη δυνατότητα για διατοπική ή διαπολιτισμική κρίση.

Η θεματοποίηση της διαφοράς από τον Lyotard¹⁹⁴ ως εκείνης της κατάστασης κατά την οποία ο ενάγων καθίσταται θύμα επειδή στερείται των μέσων επιχειρηματολογίας και, επομένως, η ρύθμιση της αντιδικίας γίνεται στο ιδίωμα του ενός μέρους, αποτέλεσε μείζον θέμα και επωδό όσων διατείνονται ότι υφίσταται μία θεμελιώδης ασυμμετρία των διαφορετικών πολιτισμικών οντοτήτων και καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι η διαπολιτισμική κρίση είναι αδύνατη. Ασυμμετρία¹⁹⁵ παρουσιάζεται, σύμφωνα με αυτή την άποψη, όταν στο διάλογο “οι συνομιλητές επικοινωνούν με τόσο διαφορετικούς τρόπους μεταξύ τους, που είναι δύσκολο να βρουν ένα κοινό έδαφος για να συσχετίσουν τις θέσεις τους, και, συνεπώς, η επικοινωνία καθίσταται σχεδόν αδύνατη. Εφόσον η βάση της επικοινωνίας και οποιασδήποτε επιχειρηματολογίας είναι η ύπαρξη κοινού εδάφους, η απουσία του μπορεί να θεωρηθεί μία αδιέξοδη κατάσταση”¹⁹⁶.

Το ζήτημα που εγείρεται όταν γίνεται επίκληση της ‘γλωσσικής’ (εννοιολογικής) ασυμμετρίας είναι ‘σε ποια γλώσσα θα αρθρωθεί το πρόβλημα’. Μία απάντηση που αξίζει τον κόπο να παρακολουθηθεί εν συντομία είναι αυτή του Donald Davidson, όπως εκτίθεται στο άρθρο του *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*¹⁹⁷. Η γραμμή επιχειρηματολογίας του συγγραφέα μπορεί

¹⁹⁴ *Le Différend*, Paris 1983, Les Éditions de Minuit.

¹⁹⁵ Για τη θέση της ασυμμετρίας στην επιστημολογία, βλ. Κάλφας, Βασίλης: *Επιστημονική Πρόοδος και Ορθολογικότητα*, Αθήνα 1997, Νήσος.

¹⁹⁶ Dolinina, Inga B. & Cecchetto, Vittorina: ‘Facework and Rhetorical Strategies in Intercultural Argumentative Discourse’, *Argumentation* 12, 1998, σ. 167.

¹⁹⁷ Davidson, Donald: ‘On the Very Idea of a Conceptual Scheme’, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 1973-4, σσ. 5-20. Ελληνική μετάφραση: ‘Η Ίδια η Ίδέα ενός Εννοιολογικού Σχήματος’, μτφρ. Νικόλαου Γρηγοριάδη, *Δευκαλίων* 11/1, Οκτώβριος 1992, σσ. 13-29.

να συνοψιστεί στην προσπάθεια ανάδειξης της ασυνέχειας στην ιδέα ενός εννοιολογικού συστήματος το οποίο είναι ριζικά ασύμμετρο (μη μεταφράσιμο): κανένα σύστημα δεν είναι τόσο κλειστό που δεν επιδέχεται 'μετάφραση', ερμηνεία και διάλογο με άλλα συστήματα, ούτε είναι τα διάφορα εννοιολογικά συστήματα μερικές (και αμοιβαία αποκλειόμενες) παραστάσεις μίας κοινής πραγματικότητας που απομένει να ερμηνευτεί.

Ο Davidson αντικρούει την άποψη περί ριζικής ασυμμετρίας με μία αναλυτική προσέγγιση της ίδιας της απόφασης ότι, εφόσον καθένας κινείται εντός ενός γλωσσικού παιγνίου που υποθετικά είναι ασύμμετρο με τα άλλα, η διαφορά του με φορείς άλλων γλωσσικών παιγνίων είναι τόσο ριζική ώστε δεν επιδέχεται κρίση. Τα εννοιολογικά πλαίσια (γλωσσικά παίγνια) ερμηνεύονται ως σχήματα τα οποία επιτρέπουν τη σκέψη και την ομιλία που έχει νόημα. Η έννοια της μεστής νοήματος ομιλίας, ωστόσο, δεν είναι απροϋπόθετη, φέρει ήδη μέσα της τα βασικά χαρακτηριστικά της επικοινωνίας. Όταν λέμε πως ο φορέας ενός εννοιολογικού συστήματος *αντιλαμβάνεται* ότι ο φορέας ενός άλλου εννοιολογικού συστήματος *λέει κάτι*, αυτό σημαίνει ότι ο πρώτος αποδίδει στον δεύτερο ένα πλέγμα πεποιθήσεων και στάσεων (οι οποίες αποτελούν το αναγκαίο υπόβαθρο των εκφορών) και, επομένως, μπορεί να μεταφράσει στη γλώσσα του τις εκφορές-αντικείμενο. Η υποθετική (έστω) απόδοση, όμως, ενός τέτοιου πλέγματος στον έτερο, σημαίνει ότι προϋπάρχει ένα κοινό πεδίο τέτοιων πεποιθήσεων και στάσεων, ότι οι δύο φορείς *ζουν στον ίδιο κόσμο*. Συνεπώς, για να συλληφθεί η ιδέα ενός (ξένου και προς μετάφραση) εννοιολογικού σχήματος, *προϋποτίθεται* ένα κοινό πεδίο.

Οι θιασώτες του πολιτισμικού σχετικισμού, από την άλλη πλευρά, επιμένουν ότι, δεδομένης της απουσίας μίας 'θεώρησης από το πουθενά', η καθολικότητα των αξιών δεν είναι τίποτα παραπάνω

από μία επιβολή εκκαθολικευμένων τοπικών αξιών. Από τη διαφορά με το ρεύμα εκείνο των κοινωνικών επιστημών το οποίο διαβλέπει τη δυνατότητα υπέρβασης των επιμέρους πολιτισμικών προοπτικών, προκύπτουν ενδιαφέροντα προβλήματα, όπως, μεταξύ άλλων, της ορθολογικότητας, της ασυμμετρίας και της κριτικής αποτίμησης επιχειρημάτων· εδώ προβάλλει δε η μεταθεωρητική λειτουργία της θεωρίας του επιχειρήματος στην κριτική εξέταση και ανάπτυξη των εν χρήσει κατηγοριών¹⁹⁸.

¹⁹⁸ Βλ. ενδεικτικά Siegel Harvey: 'Argument Quality and Cultural Difference', *Argumentation* 13, 1999, σσ. 183-201 και Liu, Yameng: 'From Arguing Within to Arguing across Boundaries: Globalization as a Challenge to Argumentation Studies', στο van Eemeren, Frans, H. κ.ά.: *Proceedings of the Fourth International Conference of the International Society for the Study of Argumentation*, Amsterdam 1999, SIC SAT, σσ. 519-523.

“Η επιβολή του γάμου σε παιδιά είναι λάθος... Δεν είναι νόμιμη πολιτισμική παράδοση: δεν έχει καμιά σχέση με την αγάπη και δεν έχει καμιά σχέση με θρησκευτική πρακτική... Δεν υπάρχει μεγάλη θρησκεία στον κόσμο που να τον κηρύσσει...”

Δήλωση 3^{ης} Μαρτίου 2000 της Υφυπουργού Εξωτερικών της Μ. Βρετανίας, βαρόνης Scotland of Asthal, ‘The Times’, 4 Μαρτίου 2000

Χίλιες περίπου Ασιάτισσες, βρετανίδες υπήκοοι, παντρεύονται κάθε χρόνο παρά τη θέλησή τους. Η πρακτική που ακολουθούν οι οικογένειές τους είναι η εξής: αφού τις βγάλουν με δόλο από τη Μεγάλη Βρετανία, τις οδηγούν στον δικό τους τόπο καταγωγής και τις παντρεύουν με άντρες αγνώστους σε αυτές, συνήθως για λόγους οικογενειακής παράδοσης. Οι αρμόδιες κρατικές υπηρεσίες για καιρό δεν επενέβαιναν, από φόβο ότι θα κατηγορούνταν για ρατσισμό ή απόπειρα επιβολής της βρετανικής κουλτούρας σε μια μειονότητα. Οι αντιδράσεις, όμως, της νέας γενιάς αλλοεθνών βρετανίδων υπηκόων άνοιξαν το δρόμο για την έκδοση σημαντικών σχετικών δικαστικών αποφάσεων, όπως εκείνη του Ανωτάτου Δικαστηρίου, το 1999, η οποία προστάτευσε νεαρή Ινδή από έναν τέτοιο γάμο θέτοντάς την υπό την κηδεμονία του δικαστηρίου. Στην παραπάνω δήλωσή της, η υφυπουργός εξωτερικών τονίζει ότι η γραμμή μεταξύ της γονικής πίεσης και του εξαναγκασμού είναι λεπτή και ότι η νομοθεσία αφορά το δεύτερο, αλλά ο καλύτερος τρόπος αντιμετώπισης του προβλήματος θα ήταν να πειστούν οι επικεφαλής των μειονοτικών πολιτισμών της Αγγλίας να καταδικάσουν τη συγκεκριμένη πρακτική και να συνεργαστούν με τις κοινωνικές υπηρεσίες. Περιστατικά, όπως αυτά που περιγράψαμε πιο πάνω, χαρακτηρίζονται από την ίδια δήλωση απαράδεκτα, επειδή δεν θεμελιώνονται στην ‘πολιτισμική

παράδοση, την αγάπη και τη 'θρησκευτική πρακτική' (ιδίως των μεγάλων θρησκειών)¹⁹⁹.

Αυτής της μορφής συγκρουσιακές καταστάσεις που αφορούν επίμαχα πολιτισμικά ζητήματα καλείται να επεξεργαστεί θεωρητικά το μοντέλο πολυπολιτισμικότητας του καναδού φιλοσόφου Charles Taylor, ο οποίος εκφράζει την κοινοτιστική της εκδοχή. Η τελευταία συνοψίζεται στην παραδοχή ότι, αντίθετα από τη φιλελεύθερη πεποίθηση, η διασφάλιση των ατομικών δικαιωμάτων δεν συνιστά ικανοποιητική απάντηση στη νεωτερική αναζήτηση μίας ενοποιητικής δύναμης σε αντικατάσταση αυτής της θρησκείας. Αντίθετα, ο τιθέμενος υπεράνω των ατομικών δικαιωμάτων κοινός ορισμός του αγαθού αποκαθιστά τους ταυτοτικούς δεσμούς στη βάση δεσμευτικών αξιών και παρέχει στα μεμονωμένα άτομα τη δυνατότητα του κοινοτικού αυτοπροσδιορισμού.

Στο δοκίμιό του *Η Πολιτική της Αναγνώρισης*²⁰⁰, στο οποίο σκιαγραφείται το κοινοτιστικό σχέδιο της πολυπολιτισμικότητας, ο συγγραφέας αποδύεται στην προσπάθεια να καταδείξει την ανάγκη αναγνώρισης της πολιτισμικής ταυτότητας, αν και, όπως παραδέχεται, η αξίωση είναι επιδεκτική εθνικιστικών παραχρήσεων, καθώς και σύνδεσης με διαφορετικές πολιτικές. Στο επίκεντρο της ανάλυσής του βρίσκεται η ταυτότητα, έννοια η οποία τον έχει απασχολήσει και στο προηγούμενο θεωρητικό έργο του²⁰¹. Η απουσία αναγνώρισης της ταυτότητας συνιστά βλάβη για το άτομο και, ως εκ τούτου, "η ορθή αναγνώριση δεν αποτελεί μόνο ζήτημα τήρησης ενός τυπικού ευγενείας, αλλά

¹⁹⁹ Για την ανάλυση ανάλογων παραδειγμάτων, όπως 'ο πόλεμος του τσαντόρ', βλ. Κατσούλης, Ηλίας 'Αντιστάσεις στην Πολυπολιτισμικότητα', *Επιστήμη και Κοινωνία* 2-3, Άνοιξη-Φθινόπωρο 1999, σσ. 53-104.

²⁰⁰ Taylor, Charles: *Η Πολιτική της Αναγνώρισης* στο Gutman, Amy (επιμ.): *Πολυπολιτισμικότητα*, Αθήνα 1997, Πόλις.

²⁰¹ Βλ. μεταξύ άλλων Taylor, Charles: *Sources of the Self*, Cambridge 1989, Cambridge University Press.

είναι μια ουσιαστική ανθρώπινη ανάγκη.²⁰² Αφού, όμως, η ταυτότητα του υποκειμένου σχηματίζεται εντός της πολιτισμικής κοινότητας στην οποία αυτό γεννιέται και ζει, δεν προβάλλει απλώς η αξίωση αναγνώρισης της ατομικής ταυτότητας, σύμφωνα με τον Taylor, αλλά και της ίδιας της κοινότητας.

Ιστορικά, η σημασία της ταυτότητας αναδεικνύεται με την κατάρρευση των ιεραρχιών του *Παλαιού Καθεστώτος*, οι οποίες βασιζόνταν στην εκ γενετής εγγυημένη 'τιμή'. Τη θέση αυτού του ιεραρχικά δομημένου κοινωνικού σχήματος παίρνει ένα θεμελιωμένο στην ίση αξιοπρέπεια. Πρόκειται για μία εξέλιξη η οποία συνδέεται με την πολιτική της καθολικότητας. Η τελευταία, εκφρασμένη ως αξία στο έργο του Kant, υπολαμβάνει το άτομο (το *κάθε* άτομο) ως 'ορθολογικό και ταυτόχρονα υπεύθυνο [accountable] ον' το οποίο υπόκειται μόνο στους νόμους 'που το ίδιο θέτει στον εαυτό του'. Η διαφωτιστική, όμως, αυτή αντίληψη της ταυτότητας νοσηματοδοτείται εκ νέου με το ρομαντικό ιδανικό της (μη στοχαστικής) αυθεντικότητας, "την ανάκτηση μιας αυθεντικής αίσθησης του εγώ, δηλαδή την επανεύρεση της φυσικότητας και του αυθορμητισμού"²⁰³, η οποία συνδέεται από τον Taylor με την πολιτική της διαφοράς.

Ο Taylor επεξεργάζεται την έννοια μίας 'διαλογικά διαμορφούμενης' ταυτότητας, της ταυτότητας που συγκροτείται βάσει της διάδρασης του ατόμου με άλλα άτομα του περιβάλλοντός του, και συγκεντρώνει την προσοχή του στην αναγνώρισή της στη δημόσια σφαίρα. Αρνητικός έναντι του διαδικασιακού (procedural) φιλελευθερισμού, στον οποίο ασκεί κριτική αφενός για την πρόταξη του ιδανικού της αυτονομίας έναντι της αυθεντικότητας²⁰⁴, αφετέρου για την υιοθέτηση της

²⁰² Taylor, Charles: *Η Πολιτική της Αναγνώρισης*, ό.π. σ. 71.

²⁰³ Larmore, Charles: *Η Ρομαντική Κληρονομιά*, Αθήνα 1998, Πόλις, σ. 126.

²⁰⁴ Για μία κριτική της σύνδεσης αυτών των δύο αρχών με τις πολιτικές της καθολικότητας και της διαφοράς, βλ. Cooke, Maeve: 'Authenticity and

ουδετερότητας στον προσδιορισμό των 'ουσιωδών' (substantive) αγαθών χωρίς την παράλληλη επίδειξη ανοχής στις περιπτώσεις που αμφισβητούνται οι βασικές ηθικές του αρχές²⁰⁵, ο συγγραφέας επιλέγει έναν τύπο πολιτικής η οποία προτάσσει τους συλλογικούς στόχους και την ανάγκη επιβίωσης των κοινοτήτων με το επιχείρημα ότι "... το ζητούμενο είναι να αναγνωρίσουμε όλοι την αξία διαφορετικών πολιτισμικών ενοτήτων... [και] τη σπουδαιότητά τους"²⁰⁶. Με άλλα λόγια, προκρίνεται μία ισχυρή εκδοχή της πολιτικής της διαφοράς, η οποία δεν περιλαμβάνει μόνο το αίτημα της αναγνώρισης ενός καθολικού ανθρωπίνου δυναμικού, αλλά και, στη συνάφεια της πολυπολιτισμικότητας, της εκτίμησης της αξίας κάθε συγκεκριμένου πολιτισμικού μορφώματος βάσει των επιτευγμάτων του.

Προκειμένου να επιτευχθεί αυτή η πολιτισμική αξιολόγηση, συνιστάται η 'συγχώνευση οριζόντων', όπως την εισηγάει ο Hans-Georg Gadamer. Σύμφωνα με τον γερμανό θεωρητικό της ερμηνευτικής, η ανθρωπίνη ικανότητα της κατανόησης συνίσταται στη διεύρυνση των οριζόντων του υποκειμένου προκειμένου να συμπεριληφθεί ο έτερος. Μέσω αυτής της επικοινωνιακής, διαλογικής διαδικασίας, καθίσταται κατανοητό, και επομένως αποκτά νόημα, κάτι που προηγουμένως υπήρξε αδιαφανές και απρόσιτο. Σύμφωνα με τον Taylor, αυτό το εγχείρημα είναι ουσιώδες για την προαγωγή της συμμετοχής στην ιδιαίτερη συλλογική ταυτότητα (αίσθηση του ανήκειν) και για την εξεύρεση εκείνων των κριτηρίων τα οποία θα χρησιμοποιούνταν για την αποτίμηση των επιτευγμάτων κάθε

Autonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition', *Political Theory*, vol. 25 No 2, 1997, σσ. 258-288.

²⁰⁵ Για μία παρουσίαση της κριτικής του κοινοτισμού στο φιλελευθερισμό, βλ. Σιούφα, Βασιλική: *Η Κριτική του Κοινοτισμού στο Φιλελευθερισμό: Alasdair MacIntyre και Charles Taylor*, ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα 2002.

²⁰⁶ Taylor, ό.π. σ. 119.

πολιτισμού²⁰⁷ που 'έχει κάτι σημαντικό να πει' και, ως εκ τούτου, αξίζει να αναγνωριστεί και να επιβιώσει.

Η παραπάνω θεώρηση προϋποθέτει μία έννοια της ταυτότητας η οποία είναι εδραιωμένη στις πολιτισμικές πρακτικές και θεμελιώνεται στην αυτοκατανόηση. Η κοινωνική αναγνώριση αυτής της ταυτότητας είναι, όπως υπογραμμίζει ο Taylor, ζωτικής σημασίας: "[II] ιδέα του (υποκειμένου) προσώπου που θέτει ως βάση εκκίνησης ο καντιανός φιλελευθερισμός είναι εξ αρχής εσφαλμένη, διότι στερείται από ένα αναγκαίο συστατικό: το κοινοτικό πλαίσιο στήριξής της, την ιστορικά και συλλογικά εμπεδωμένη πολιτισμική της υποδομή.²⁰⁸" Η ιδέα της κοινοτικά προσδιορισμένης ταυτότητας και του ιδανικού του ανήκειν παραπέμπει σε ρομαντικές πηγές και ιδιαιτέρως στη θέση του Herder²⁰⁹ ότι κάθε πολιτισμός αποτελεί μία κλειστή, αυτόρρηκη μονάδα και γλωσσική κοινότητα με ξεχωριστό τέλος. Η δέσμευση του μέλους μίας κοινότητας σε αυτή οφείλεται στην 'προκατάληψη', την άνευ όρων αποδοχή της πολιτισμικής κληρονομιάς του, ο σεβασμός δε στους άλλους πολιτισμούς υπαγορεύεται όχι από την 'αδύναμη' καντιανή κατηγορική προσταγή, αλλά από την ενσυναίσθηση και την αισθητική προτίμηση της ποικιλότητας.

Ο Charles Larmore περιγράφει πώς οι αποτυχημένες διακοπές του φιλοσόφου στην Ιταλία το 1788 υπήρξαν η αφορμή για να αντιληφθεί ότι δεν του πήγαινε ο ρόλος του κοσμοπολίτη, καθώς η ζωή του ήταν αργαργώς συνδεδεμένη με τα ήθη της πατρίδας του, εντός των ορίων της οποίας θα έπρεπε στο εξής να

²⁰⁷ Η άποψη του Taylor για το ζήτημα της ορθολογικότητας των πολιτισμών αναλύεται στο άρθρο του 'Rationality' στο Hollis, Martin & Lukes, Steven (επιμ.): *Rationality and Relativism*, London 1990 (1982), Blackwell, σσ. 87-105.

²⁰⁸ Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος: Πρόλογος στο Larmore, Charles ό.π. σ. 18

²⁰⁹ Εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Herder αποτελεί μια από τις βασικές πηγές έμπνευσης για τη θεωρία του Taylor περί ταυτότητας. Βλ. ενδεικτικά Taylor, Charles: 'The Importance of Herder' στο Taylor, Charles: *Philosophical Papers*, Cambridge 1995, Harvard University Press, σσ. 79-99.

αναζητήσει τον πραγματικό του εαυτό²¹⁰: στα όρια ενός έθνους το οποίο όφειλε να είναι 'πιστό στον εαυτό του'. Ο Taylor, επικαλούμενος τις απόψεις του Herder²¹¹, πρεσβεύει ένα είδος πολιτισμικής ομοιοστάσης, ισχυριζόμενος ότι "[α]ν προσπαθήσει κάποιος να αποκοπεί από τη βιωμένη εμπειρία προκειμένου να στοχαστεί επί αυτής, η σκέψη του αναπόφευκτα θα γίνει παράλυτη, χωρίς βάθος ή ενδιαφέρον²¹²". συνεπώς η πολιτισμική αυθεντικότητα οφείλει να διατηρηθεί.

Στο καντιανό ιδεώδες του Λόγου, το οποίο υπαγορεύει το σεβασμό της ατομικής ελευθερίας και πρεσβεύει τη δυνατότητα του κριτικού αναστοχασμού, ο ρομαντισμός και ο εμπνευσμένος από αυτόν κοινοτισμός αντιτάσσουν την προτεραιότητα του 'κοινού καλού', του καλού της κοινότητας και των συλλογικών στόχων, οι οποίοι αναγκαία είναι εν μέρει μη αναστοχαστικοί: "Το πού μπορούμε να τοποθετηθούμε εξαρτάται από τις πηγές που μας παρέχει ο τρόπος ζωής μας."²¹³ Ως εκ τούτου, το αίτημα εξόδου από την τοπικότητα καταργείται, δεδομένου ότι η κριτική ικανότητα περιορίζεται από έναν τρόπο ζωής και στα πλαίσια αυτού²¹⁴.

²¹⁰ Larmore, Charles ό.π. σσ. 75-76. Φαίνεται ότι η εκδοχή κάποιου ταξιδιού στο εξωτερικό, που προκάλεσε δυσφορία στον Herder, είναι ιδιαιτέρως δημοφιλής, διότι μια ανάλογη ιστορία διηγείται και ο Isaiah Berlin: *Οι Ρίζες του Ρομαντισμού*, μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, Αθήνα 1999, Scripta, σσ. 80-81.

²¹¹ Για την ιδέα της αληθινής φύσης στον Herder, βλ. Berlin, I., ό.π. σσ. 105-118.

²¹² Το χωρίς προέρχεται από διάλεξη του Taylor στο Μόντρεαλ και αναφέρεται στο Birnbaum, Pierre: 'From Multiculturalism to Nationalism', *Political Theory* 24 no 1, 1996, σσ. 33-45.

²¹³ Larmore, Charles ό.π. σ. 87

²¹⁴ Αντίθετη είναι η άποψη του, επίσης κοινοτιστή, Michael Walzer, ο οποίος εξηγεί τον φιλελεύθερο εαυτό όχι ως 'προ-κοινωνικό', αλλά ως 'μετα-κοινωνικό', δεδομένου ότι διαθέτει την ικανότητα της αναστοχαστικής αποδέσμευσης και της κριτικής θεώρησης του κοινωνικού υποβάθρου. 'The Communitarian Critique of Liberalism', *Political Theory*, τ.18 no 1, Φεβρουάριος 1990, σσ. 11-21.

Ο Taylor ειδικά, αλλά και μία μεγάλη μερίδα των κοινοτιστών, μεταξύ αυτών και ο Michael Sandel²¹⁵, σχηματίζουν μία εικόνα του εαυτού σε αντιπαράθεση με αυτή που σκιαγραφείται στον φιλελευθερισμό. Στον κατεξοχήν εκπρόσωπο του τελευταίου, John Rawls, το άτομο διακρίνεται από τους σκοπούς του, εφόσον οι τελευταίοι θεωρείται ότι είναι ζήτημα επιλογής. Προκειμένου να καθιερωθούν αρχές δικαιοσύνης με καθολική ισχύ, υποτίθεται μία 'αρχική θέση', στην οποία γίνεται αφαίρεση από τα ειδικά χαρακτηριστικά. Το εγχείρημα του Rawls²¹⁶ μπορεί να συνοψιστεί στην κατασκευή μίας καντιανής, κανονιστικής θεωρίας της δικαιοσύνης υπό το πρίσμα του πρακτικού λόγου, στην οποία ο αναστοχασμός των όρων σταθερότητας και η συμπεριλήψη κάποιων κοινωνικών δεδομένων συνιστούν ενισχυτικούς παράγοντες της ορθολογικότητας. Ο κοινοτισμός, ωστόσο, βλέπει στην 'αρχική θέση' του Rawls μία εσφαλμένη αντίληψη του εαυτού ή ανθρωπολογία, η οποία προ(υποθέτει) ένα υποκείμενο αποσιλωμένο από κάθε περιεχόμενο και σκοπό.

Κατά τον Taylor, "ο εαυτός που έχει φτάσει στην ελευθερία παραμερίζοντας όλα τα εξωτερικά εμπόδια και τα κωλύματα είναι άνευ χαρακτήρα [characterless]²¹⁷", άρα η ελευθερία του αυτοπροσδιορισμού αποτελεί μία κενή φόρμα, αν ο κοινοτικός ορίζοντας δεν λειτουργήσει ως 'επιτακτικός' (authoritative). Από αυτή την άποψη, η αυτοκατανόηση του υποκειμένου είναι τόσο βαθιά ριζωμένη στον κοινοτικό τρόπο ζωής, ώστε η κρίση ορίζεται ως ένα είδος επανεύρεσης του βαθύτερου εαυτού, του

²¹⁵ Βλ. ενδεικτικά Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982, Cambridge University Press.

²¹⁶ Για μία εμπεριστατωμένη παρουσίαση, βλ. Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος, Α.: *Η Πολιτική Δυνατότητα της Δικαιοσύνης*, Αθήνα 1994, Νήσος. Για την κοινοτιστική κριτική των φιλελεύθερων θεωριών δικαιοσύνης, βλ. Αγγελίδης, Μανόλης: 'Κοινότητα, Ελευθερία, Ισότητα. Προβλήματα αναθεμελίωσης της κοινωνικής δικαιοσύνης στις κοινοτιστικές θεωρίες', *Αξιολογικά* 11-12, Ιούνιος 1998, σσ. 413-454.

²¹⁷ Taylor, Charles: *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1980, Cambridge University Press, σ. 157.

οποίου το κυρίαρχο υλικό είναι οι παραδεδομένες αξίες και πρακτικές. Η ταυτότητα, τότε, καθίσταται αυτόματο, 'φυσικό' και ανεπίδεκτο κρίσης προϊόν αυτής της ενδοσκοπήσης. Ακολούθως, η αίσθηση του ανήκειν εκλαμβάνεται εξ ορισμού ως αγαθό, εφόσον η κοινότητα είναι το αναπόδραστο πλαίσιο στο οποίο διαμορφώνεται η ταυτότητα.

Το είδος της νομιμοποίησης που απορρέει από αυτή τη θεωρία είναι "μία εξιδανικευμένη [romanticized] θεώρηση πρώιμων κοινοτήτων, στις οποίες η νομιμότητα δινόταν και κερδιζόταν ελεύθερα βάσει μιας αποτελεσματικής επιδίωξης κοινών σκοπών."²¹⁸ Η εμπέδωση της κοινής ταυτότητας θεωρείται η ενδεδειγμένη λύση στο πρόβλημα της διασποράς, ενώ η ίδια καθίσταται αυτοαναφορική και ανεπίδεκτη υπαγωγής σε διαλεκτική σχέση με το έτερόν της.

Ο Taylor προβάλλει την έννοια της ταυτότητας ως ρόλου (αφού ανήκω στην τάδε εθνοτική ομάδα, οφείλω να ενεργώ ως μέλος της) και συνάγει έναν 'καλό τρόπο ζωής', ο οποίος αρμόζει στους φορείς αυτών των ρόλων. Αυτή η θεωρητικοποίηση της ταυτότητας συνεπάγεται δύο κρίσιμες παραδοχές. Πρώτον, η αναγνώριση της ταυτότητας, η οποία τόσο κεντρικό ρόλο κατέχει στη θεωρία του Taylor, έγκειται στην εκ των προτέρων θετική νοηματοδότηση κάποιων κρίσεων εκ μέρους της κοινότητας. Δεύτερον, μεταξύ κοινότητας και ατόμου δεν μπορεί να υπάρξει οποιοδήποτε κρινόμενο, καθότι δεν μπορεί να υπάρξει *εξωθεν ή και έσωθεν αμφισβήτηση και, επομένως, διαφορά*. Ωστε, τόσο τα κοινοτικά αξιώματα όσο και η ταύτιση του ατόμου καθίστανται ανεπίκριτα. Όταν, όμως, το νόημα προκύπτει θεωρείται θεμελιωμένο σε μια ερμηνευτική κοινότητα, η κρίση αποτελεί ταυτολογία, επειδή η επιχειρηματολογία (οι λόγοι [reasons]) είναι

²¹⁸ Kymlicka, Will: *Liberalism, Community and Culture*, Cambridge 1991, Clarendon Press, σσ. 85-86.

αυτοαναφορική, καθώς η διατήρηση του νοήματος και των συμβολικών λειτουργιών του επιβάλλει την εκ των προτέρων αυτοκατάφασή του. Έτσι, όμως, προκύπτει το εξής πρόβλημα: η αναγνώριση της κοινότητας προς χάριν του ατόμου-μέλους της σημαίνει ότι η άξια περιφρούρησης ταυτότητα μπορεί να προστατευτεί μόνο εντός της πρώτης.

Από αυτήν την άποψη, εφόσον οι ταυτότητες είναι ήδη κατασφαλισμένες στο θεωρητικό σχήμα του Taylor, προβληματική είναι, όσον αφορά την επιχειρηματολογική ισχύ, η έμφαση στο πολιτισμικό στοιχείο σε βάρος πληθώρας άλλων: “Επειδή [ο Taylor] επικεντρώνεται στους πολιτισμούς, ως τα άμεσα και προσήκοντα αντικείμενα της ‘πολιτικής της αναγνώρισης’, χρειάζεται για τη διάκρισή τους κριτήρια τα οποία θα είναι στενότερα από την οροθεσία των φυσικών γλωσσών και πιο ακριβή από τη διαφοροποίηση των ‘τρόπων ζωής’²¹⁹.”

Η απόδοση θεμελιώδους σημασίας στην πολιτισμική ταυτότητα παραβλέπει τα ίδια τα προβλήματα της συγκρότησής της ως πλέγματος στοιχείων που διαποικίλλουν και μεταβάλλονται, καθώς και τις διαφοροποιήσεις εντός του πεδίου της, ενώ φυσικοποιεί αυτό το είδος της συλλογικής ταυτότητας ως εάν να μην ήταν δημιουργήμα παραγωγής “ορίων που διαχαράσσουν τη συλλογική ενότητα και προσδιορίζουν ποιος και τι ανήκει μέσα και ποιος και τι ανήκει έξω.²²⁰” Η επίκληση της πολιτισμικής κοινότητας, της οποίας τα μέλη συνδέονται με ‘φυσικούς’ δεσμούς, αποτελεί άνευ όρων νομιμοποιητικό παράγοντα, η δε έννοια της αυθεντικότητας, του βαθύτερου εαυτού, υπολαμβάνει μία παραδοχή περί ουσίας, την κατάφαση της γνώσης της και της

²¹⁹ Oksenberg-Rorty, Amelie: ‘The Hidden Politics of Cultural Identification’, *Political Theory* 22 no 1, 1994, σσ. 152-166.

²²⁰ Tempelman, Sasja: ‘Constructions of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion’, *Political Studies* xlvii, 1999, σσ. 17-31

πραγμάτωσής της μέσω της αίσθησης του ανήκειν σε μία κοινότητα.

Η πρόταση του Taylor για ένα πρόγραμμα πολιτισμικής αξιολόγησης, από την άλλη πλευρά, οδηγεί σε μια ανάγνωση αυτής της τελευταίας με όρους επιτευγμάτων αντικειμενικής σημασίας, εγείροντας επιπλέον το πρόβλημα των κριτηρίων αυτής της αποτίμησης, καθώς η θέση του συγγραφέα περί του ανήκειν καθιστά όλες τις κοινότητες ισότιμες. Ένα τέτοιο πρόγραμμα θα προϋπέθετε οικουμενικά, δεσμευτικά, με ενισχυμένη κανονιστική δικαιοδοσία κριτήρια, ικανά να πιστοποιήσουν την αξία των κοινοτήτων αυτών. Τα όρια αυτής της λύσης γίνονται εμφανή στη θέση του συγγραφέα για την επαρχία του Κεμπέκ, όπου ψηφίστηκε νόμος ο οποίος ορίζει ότι οι γαλλόφωνοι κάτοικοι *απαγορεύεται να στέλνουν τα παιδιά τους σε αγγλόφωνα σχολεία: "[Ε]πιβλήθηκαν ορισμένοι περιορισμοί στους κατοίκους του Κεμπέκ, στο όνομα του συλλογικού στόχου της επιβίωσής τους...* Οι πολιτικές που αποβλέπουν στην επιβίωση αποσκοπούν ενεργά στη δημιουργία των μελών αυτής της κοινότητας, λ.χ. με το να διασφαλίσουν ότι οι μελλοντικές γενεές θα συνεχίσουν να έχουν τη γαλλική ως μητρική τους γλώσσα..."²²¹ Εγείρεται, όμως, το ερώτημα τι προσδίδει στον γαλλόφωνο πολιτισμό τη νομιμότητα αυτού του είδους κυριαρχίας επί όλων αυτών που θα βρεθούν εντός των ορίων της συγκεκριμένης, ηγεμονεύουσας πλέον, κοινότητας, αλλά δεν ταυτίζονται με αυτήν, ανησυχία υπαρκτή στο Κεμπέκ για όλους τους αγγλόφωνους και αυτόχθονες. Ο Habermas σχολιάζει σχετικά: "[H] δύναμη [αυτομετασχηματισμού] αυξάνεται όχι μέσω του αποχωρισμού, αλλά, αντιθέτως, μέσω της ανταλλαγής και της επαφής με τους

²²¹ Taylor, Charles: *Η Πολιτική της Αναγνώρισης*, ό.π. σ. 104, σ. 107 (η υπογράμμιση δική μου).

ξένους και τον ξένο.”²²², μια σχέση πολύ πιο κρίσιμη από αυτή που βλέπει ο Taylor να ‘εμπλουτίζει τη ζωή μας’.

Η θεματοποίηση της αναγνώρισης λαμβάνει χώρα στη βάση ενός ζητήματος τιθέμενου προς κρίση, στα πλαίσια του οποίου οι ταυτότητες κρίνονται, δεν συνιστούν δεδομένο. Η ισοκυρία των ταυτοτήτων, την οποία εισηγείται μία αντίληψη αξιολογικής ισοδυναμίας όλων των πολιτισμικών κοινοτήτων, ισοδυναμεί με πρόταγμα άκριτης ανοχής κάθε πρακτικής που, αποβλέπονσα στη δικαιολόγησή της, ανατρέχει στις συμβάσεις των τοπικών αξιών, καθιστώντας έτσι ανεπίτευκτη την εκτίμηση τους. Αυτή δε η επιβεβλημένη αποχή από την κρίση συνεπάγεται και ένα εξίσου δυσεπίλυτο πρόβλημα που πολύ νωρίς στο καίμενό του επισημαίνει ο Taylor, την εθνικιστική κατάχρηση, δηλαδή, του αιτήματος της πολυπολιτισμικότητας. Αν όλες οι επιμέρους ταυτότητες είναι ομότιμες, τότε δεν αποτελούν αντικείμενο κρίσης και, επομένως, η τελευταία καθίσταται αδύνατη στο μοντέλο του Taylor, αν δεν συμμορφώνεται με προεγκριμένες αντιλήψεις της κοινότητας.

Σε μία από τις πιο περίφημες απαντήσεις στον κοινοτισμό, και με μία αντιστροφή του ταιηλορικού επιχειρήματος, η Martha Nussbaum²²³ προβάλλει ένα πολιτικό ιδεώδες στο οποίο οι (τοπικές) ταυτότητες, αντικαθιστούμενες από μία αόριστη οικουμενική ταυτότητα επί τη βάση της ‘γνήσιας αγαπητικής αντίληψης’ για την ανθρωπότητα, εξοβελίζονται πριν καν τεθούν ως ζήτημα. Ωστόσο, αυτή η αισθηματοποίηση του δικαίου και της δημόσιας ζωής, καθώς και η σύγχυση των ορίων της τελευταίας με την ιδιωτική, τελικά παραπέμπουν σε ένα *modus*

²²²Habermas, Jürgen: *Αγώνες Αναγνώρισης στο Δημοκρατικό Κράτος Δικαίου*, μτφρ. Θεόδωρου Γεωργίου, Αθήνα 1994, Νέα Σύνορα, σ. 83.

²²³Υπέρ Πατρίδος: Πατριωτισμός ή Κοσμοπολιτισμός; μτφρ. Αλίκης Τσοτσόρου & Ελευθέριου Μύστακα, Αθήνα 1999, Scripta. Βλ. επίσης Nussbaum, Martha: ‘Kant and Stoic Cosmopolitanism’, *The Journal of Political Philosophy* 5/1, 1997, σσ. 1-25.

vivendi ιδιότυπης βιωματικής σύλληψης, όχι σε ένα πολιτικό πρόγραμμα.

Ενώ ο Taylor βλέπει το υποκαείμενο συγκροτούμενο ηθικά μόνο μέσω ισχυρών αξιολογήσεων (strong evaluations), η Nussbaum κατασκευάζει τον κοσμοπολίτη της εντελώς ελεύθερο από προκαταλήψεις και ταυτίσεις με το στενότερο κοινωνικό του περιβάλλον. Αν, όμως, ο πολίτης του κόσμου είναι πράγματι απαλλαγμένος από κάθε προϋδεασμό, τότε τίθεται το ερώτημα πώς θα αποδυθεί στο έργο της ανακατασκευής όλων των καθολικών προενομήσεων προκειμένου να προβεί στην αφαίρεση από τις τοπικές συμβάσεις.

Επιπλέον, ο κοσμοπολιτισμός της Nussbaum (όπως, σε πολλά άλλα συμφοραζόμενα, και η οικουμενικότητα) έρχεται αντιμέτωπος με το κλασικό παράδοξο της θεωρίας της πολυπολιτισμικότητας ως υπέρμαχος της οικουμενικότητας, πόσο μπορώ να επιδείξω ανεκτικότητα λ.χ. προς τον εθνικιστή; Εφόσον ο εθνικιστής είναι ο έτερος αυτής της οικουμενικότητας, τότε αυτή δεν είναι τόσο 'οικουμενική'. Στο βιβλίο του Mathieu Lindon, *Η Δίκη του Ζαν-Μαρί Λεπέν*, ο νεαρός λεπενικός κατηγορούμενος για το φόνο ενός γάλλου αραβικής καταγωγής αποφαινεται: "Αφού όλοι κοκορεύονται που είναι αντιρατσιστές, τότε αυτή η δίκη είναι παράνομη [η Στάσις της μετάληψης], είναι άδικη, αφού εγώ είμαι ρατσιστής, τι χρειάζεται να θέλουν να είναι όλοι αμερόληπτοι αν όλοι είναι ήδη εναντίον μου; Κι εγώ, αν δικάζα έναν αντιρατσιστή, θα τον καταδίκαια χωρίς δεύτερη κουβέντα"²²⁴.

²²⁴ Λεντόν, Ματιέ: *Η Δίκη του Ζαν-Μαρί Λεπέν*, μτφρ. Φίλιππου Μίτλεττον, Αθήνα 1999, Πόλις, σ. 67.

Όταν τελειωνε η εκστρατεία της Γαλλίας, το 1814, ο Πρώσος στρατηγός κόμης ντε Βανγκέλ εγκατέλειψε χωρίς καμιά προειδοποίηση την αυλή και τον στρατό. Ένα βράδυ που βρισκόταν στην Κραν της Καμπανίας και μετά από μια φονική μάχη όπου τα υπό τις διαταγές του στρατεύματα είχαν νικήσει, άρχισαν να τον κατατρώγουν αμφιβολίες: ένας λαός έχει το δικαίωμα ν' αλλάξει τον λογικό και οικείο τρόπο με τον οποίο ένας άλλος λαός ρυθμίζει την υλική και ηθική ύπαρξή του; Επειδή τον βασάνιζε αυτό το μεγάλο ερώτημα, ο στρατηγός αποφάσισε να μην ξανατραβήξει το ξίφος πριν δώσει μια απάντηση και αποσύρθηκε στα κτήματά του στο Κένισμπεργκ²²⁵.

²²⁵ Σταντάλ: Μίνα ντε Βανγκέλ.

2. Η ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ ΩΣ ΑΙΤΗΜΑ, Ο ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΩΣ ΝΟΜΙΜΟΠΟΙΗΤΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ

ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ

Όπως υποδεικνύει (ακόμα και) η τιτλοφόρηση της πιο πρόσφατης βιβλιογραφίας (περίπου 1998-2001· ενδεικτικά: *Rethinking Multiculturalism, Theorizing Multiculturalism*), η πολύχρονη εντατική ενασχόληση με την πολυπολιτισμικότητα, την περιοχή εκείνη, δηλαδή, στην οποία εκδηλώνεται η αμφισβήτηση ενός επικρατούντος πολιτισμού, η θεματοποίηση της ετερότητας και το αίτημα της αναγνώρισης, επιτρέπει πλέον να αποτιμηθεί ως επιστημονικό πεδίο και να εξεταστεί κριτικά. Ταυτόχρονα, αυτό ακριβώς το ζητηρό ενδιαφέρον των ανθρωπιστικών σπουδών για την πολυπολιτισμικότητα θέτει στη θεωρία του επιχειρήματος μία πρόκληση στο επίπεδο της εφαρμογής και του εκ νέου στοχασμού επί των κατηγοριών της.

Στο πιο πρόσφατο βιβλίο του για την πολυπολιτισμικότητα, ο Bhikhu Parekh²²⁶, διακεκριμένος θεωρητικός και αντιπρόεδρος της Βρετανικής Επιτροπής για τη Φυλετική Ισότητα, αφιερώνει στη θεωρία του επιχειρήματος το κεφάλαιο με τον τίτλο *Πολιτική, Θρησκεία και Ελεύθερος Λόγος*, λαμβάνοντας αφορμή από τη διένεξη που προκάλεσε η έκδοση του μυθιστορήματος *Σατανικοί Στίχοι*. Δεν είναι τυχαίο, ασφαλώς, ότι αυτό το κεφάλαιο έπεται του τιτλοφορούμενου *Η Λογική της Διαπολιτισμικής Αξιολόγησης*, για τη συγκρότηση μίας γραμματικής της διαπολιτισμικής κρίσης, η θεωρία της επιχειρηματολογίας αποτελεί βασικό όργανο. Όσον αφορά την υπόθεση Rushdie²²⁷, η άποψη του συγγραφέα είναι σαφής: θεωρεί

²²⁶ Parekh, Bhikhu: *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, London 2000, Macmillan, σ. 295 κ.έ..

²²⁷ Ειδικά για αυτό το θέμα, βλ. O'Neill, Daniel I: 'Multicultural Liberals and the Rushdie Affair: A Critique of Kymlicka, Taylor and Walzer', *The Review of Politics* 61(2), Άνοιξη 1999, σσ. 219-250.

ότι αυτό το μετα-μυθιστόρημα, το οποίο διερευνά τη φύση του εαυτού, χρησιμοποιώντας τη μετανάστευση ως μία μεταφορά για το θάνατο και την ανάσταση, είναι 'ασεβές', καθότι εκχυδαίζει τη μουσουλμανική θρησκεία, παρουσιάζοντας λ.χ. τον Μωάμεθ ως επιχειρηματία που συναλλάσσεται με τους αρχάγγελους και τον Θεό²²⁸. Ο Parekh διατείνεται σχετικά με τις αντιδράσεις που προξένησε στη μουσουλμανική κοινότητα της Αγγλίας το βιβλίο ότι κανένας δεν επεσήμανε πως κάτι ανάλογο είχε συμβεί στη χριστιανική κοινότητα με ταινίες θρησκευτικού περιεχομένου, όπως *Ο Τελευταίος Πειρασμός* του Scorsese: "Φαίνεται ότι οι Μουσουλμάνοι έπονται κατά μερικά χρόνια των Χριστιανών σε αυτά τα ζητήματα"²²⁹.

Το κεντρικό ζήτημα του έργου του Parekh είναι η αναγνώριση της νομιμότητας των διαφορών που σχετίζονται με την ταυτότητα (πολιτικές της αναγνώρισης) έναντι των αυταρχικών πρακτικών που διεκδικούν καθολική εγκυρότητα. (Εδώ να τονίσουμε ότι ο όρος πολυπολιτισμικότητα χρησιμοποιείται, πλέον, σχεδόν αποκλειστικά για να καταδηλώσει μία πολιτική της ταυτότητας, όπου ο όρος 'ταυτότητα' αναφέρεται αποκλειστικά στην πολιτισμική, συνήθως εθνική / εθνοτική ή και θρησκευτική ταυτότητα). Η λύση την οποία εισηγείται ο Parekh²³⁰ για ηθικής φύσης διαμάχες, ιδίως αυτές που αφορούν πρακτικές αντιτιθέμενες στις αξίες της συνολικής κοινωνίας, είναι ένας διάλογος δια του οποίου η εγκαλούμενη πλευρά θα έχει τη δυνατότητα να υπερασπιστεί τις πρακτικές της, καταρχάς επικαλούμενη το 'πολιτισμικό κύρος' των εν λόγω πρακτικών. Αν, μετά τη διαδικασία που προτείνει ο συγγραφέας, δεν έχει κριθεί το επίμαχο ζήτημα, τότε "είναι καλύτερα να αναβληθεί η απόφαση... με την ελπίδα ότι το πέρασμα του χρόνου και η

²²⁸ Για το ζήτημα της βλασφημίας, βλ. Ντάρτφελ, Π., Ντενί, Φ., Ρόμπιν, Γ. & Δημούλης, Δ. (επιμ.): *Δικαίωμα στη Βλασφημία*, μτφρ. Βίκυς Παπαοικονόμου, Αθήνα 2000, Μαύρη Λίστα.

²²⁹ Parekh, ό.π. σ. 302.

²³⁰ ό.π. σ. 271-273.

συγχώνευση ιδεών που θα έχει προκύψει από την επίσημη και ανεπίσημη δημόσια συζήτηση θα δημιουργήσουν ένα επαρκές κοινό έδαφος και προθυμία, προκειμένου να υπάρξει, στο μέλλον, συναίνεση ή τουλάχιστον ένας συμβιβασμός κατόπιν διαπραγματεύσεων²³¹.

Η θεωρία του επιχειρήματος στον Parckh ξεκινά με τον ορισμό του δημόσιου ή πολιτικού διαλόγου: είναι η ανταλλαγή επιχειρημάτων που καταλήγει στη νίκη της πλευράς με τα πιο ατράνταχτα επιχειρήματα βάσει της ισχύος της ορθολογικής πειθούς. Η δημόσια πειθώ έχει τα εξής χαρακτηριστικά: απευθύνεται σε ένα συγκεκριμένο κοινό το οποίο πρέπει να πειστεί, διατυπώνεται με όρους τέτοιους ώστε το κοινό να συμμεριστεί τα θεμέλιά του, έχει στόχο τις συγκεκριμένες ενστάσεις και όχι υποθετικές καταστάσεις, επικαλείται τις αξίες του κοινού, το οποίο θεωρείται ελεύθερο να αποφασίσει, και δεν είναι αγωνιστική, αλλά σκοπεύουσα στη δημιουργία ενός δεσμού με το κοινό.

Επομένως, η κατά τον Parckh θεωρία του διαλόγου εστιάζει στην έννοια του κοινού, εκλαμβάνοντας εξίσου σοβαρά με τα επιχειρήματα επίσης την αυθεντία του ομιλητή, καθώς και τις επικλήσεις στο συναίσθημα και στην αίσθηση ταυτότητας που έχει το κοινό. Αντιτιθέμενος στις σχετικές απόψεις του John Rawls, ο Parckh θεωρεί ότι η (πολιτική) επιχειρηματολογία δεν βασίζεται αποκλειστικά στη 'στάθμιση' επιχειρημάτων (μία παρομοίωση διαβόητη για τις δυσκολίες της στη θεωρία του επιχειρήματος), επειδή, αφού οι λόγοι δεν μπορούν πάντα να αποσυνδεθούν από ηθικές αξίες, μερικές από τις οποίες είναι ασύμμετρες, τα επιχειρήματα συχνά είναι ανεπίδεκτα αποτίμησης με κοινά κριτήρια ή δεν είναι δυνατόν "να ζυγιαστούν με τα ίδια μέτρα και σταθμά" [of being weighed on a single scale]: όταν

²³¹ ό.π. σ. 273.

μιλάει κανείς για 'ζύγιασμα' επιχειρημάτων και πρόκριση εκείνων που 'βαρύνουν' περισσότερο ή είναι πιο 'ισχυρά', σημαίνει ότι τα εκλαμβάνει, αφελώς, ως ομοιογενή. Επανερχόμενος στην υπόθεση Rushdie και συνοψίζοντας τα συμπεράσματά του για τον ορθό πολιτικό διάλογο, ο Parekh καταλήγει ότι αυτός είναι πάντα πολιτισμικά συναφής²³².

Με αφορμή αυτήν την προσέγγιση και θεωρώντας ότι, αφού είναι αδύνατον να αγνοηθούν οι κατηγορίες της τρέχουσας θεωρίας, υπάρχει η ανάγκη να μελετηθούν κριτικά οι προϋποθέσεις τους και τα προβλήματα που θέτουν, στην παρούσα ενότητα θα μας απασχολήσει το περιεχόμενο τόσο της έννοιας της πολυπολιτισμικότητας όσο και του πολιτισμού, τι σημαίνει η ιδιότητα του ανήκειν στον τελευταίο και πώς ο πολιτισμός συνδέεται με την ατομική ταυτότητα, δεδομένου ότι το κατ'εξοχήν επίχειρμα της πολιτικής της πολιτισμικής αναγνώρισης είναι πως ο πολιτισμός στον οποίο ανήκει ένα υποκείμενο είναι όχι μόνο θεμελιώδες στοιχείο αλλά και ο βασικός όρος σχηματισμού της ταυτότητάς του.

Ωστόσο, ξεκινώντας ήδη από τον ορισμό της πολυπολιτισμικότητας, στη σχετική βιβλιογραφία ελλοχεύει μία θεμελιώδης αμφισημία: η πολυπολιτισμικότητα ως μία έννοια εμπειρικά διαπιστούμενη παραπέμπει στην κατάσταση εκείνη της συνύπαρξης φορέων διαφορετικών πολιτισμών, συνιστά, λοιπόν, μια έννοια περιγραφική και αξιολογικά ουδέτερη. Ο λόγος περί πολυπολιτισμικότητας ως προτάγματος, από την άλλη πλευρά, αρθρώνεται με τη μορφή της αξίωσης επικοινωνίας ετερογενών πολιτισμών. Ο Parekh²³³ περιγράφει ως εξής τη διαφορά: υπό την περιγραφική έννοια, μία κοινωνία είναι πολυπολιτισμική όταν

²³² Ένα άλλο σχετικό ζήτημα που απασχόλησε έντονα την κοινή γνώμη ήταν η 'υπόθεση του τσαντόρ' στη Γαλλία. Για αυτό βλ. Galeotti, Anna Elisabetta: 'Citizenship and Equality: The Place for Toleration', *Political Theory* 21 (4), November 1993 σσ. 585-605.

²³³ *Rethinking Multiculturalism*, ό.π. σ. 6.

περιλαμβάνει δύο ή περισσότερες πολιτισμικές κοινότητες. Αν σε αυτή την κοινωνία έχει καταστεί εφικτή η επικοινωνία των διαφορετικών πολιτισμών χωρίς την καταπίεση κάποιων από αυτούς, τότε η κοινωνία είναι πολυπολιτισμική υπό την κανονιστική έννοια, ενώ στην αντίθετη περίπτωση, όταν ο επικρατών πολιτισμός επιχειρεί να αφομοιώσει τους υπόλοιπους, πρόκειται περί μονοπολιτισμικής κοινωνίας. Η πολιτισμική διαφορά, η οποία τίθεται στο επίκεντρο της προβληματικής περί πολυπολιτισμικότητας, προκύπτει από τη σύγκρουση ανάμεσα σε δύο περιβάλλοντα (φορείς, ατομικούς ή συλλογικούς) που παρουσιάζουν ασυμμετρικές νοηματοδότησης και κοινωνικής δράσης. Τηρουμένων των αναλογιών, η παρομοίωση του Zygmunt Bauman είναι χρήσιμη: το σύνολο των πολιτισμών παραλληλίζεται με το σύνολο των περιβαλλόντων τα οποία απειλεί πάντα ο κίνδυνος του 'θερμικού θανάτου', της μεγιστοποίησης, με άλλα λόγια, της εντροπίας, η οποία αντιμετωπίζεται μόνο με τη "διάνοιξη των ορίων του [μεμονωμένου] συστήματος στο μέχρι τότε εξωτερικό και μη συσχετιζόμενο με αυτό περιβάλλον του"²³⁴.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΤΗΣ ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ Η ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Η πολυπολιτισμικότητα κατ' αρχήν έχει ιδωθεί ως απάντηση στο δόγμα της μονοπολιτισμικότητας. Η τελευταία ορίζεται ως η αρχή που αποβλέπει στην εκκαθολίκευση ενός μοναδικού πολιτισμού, ο οποίος, επιπλέον, εκπροσωπεί το κριτήριο ορθότητας στο πολιτισμικό πεδίο, προσδίδοντας στο τελευταίο τις ιδιότητες της μονιμότητας και της σταθερότητας, με την παράλληλη άρνηση διαπραγματεύσής του.

²³⁴ Ο Πολιτισμός ως Πράξη, μτφρ. Γιάννη Σκαρπέλου, Αθήνα 1992, Πατάκης.

Η μονοπολιτισμικότητα, όταν δεν καταργεί τελείως το διαπολιτισμικό διάλογο (με τη μορφή του πολιτικού), αξιώνει οι εκ νέου νοηματοδοτήσεις να γίνονται εντός του αυτού εννοιολογικού συστήματος, με άλλα λόγια, παραμένοντας στα πλαίσια της καθιερωμένης 'γλώσσας': "Ο ανιστορικός περιορισμός των πολυπολιτισμικών συνθηκών στους όρους όσων απορρίπτουν, περιστέλλει τις δυνατότητές τους στη νομιμότητα των δεδομένων όρων. Για να μιλήσει μια καινούργια γλώσσα κάποιος, διατείνεται αυτή η άποψη, πρέπει να την καταστήσει κατανοητή σε αυτούς των οποίων οι όροι αναφοράς δεν είναι άλλοι από τους καθιερωμένους"²³⁵. Η μονοπολιτισμικότητα, επομένως, υποθέτει ένα ιδεώδες καθολικό υποκείμενο, ένα 'εμείς' ενιαίο και ταυτοτικό, παγιωμένο και διεπόμενο από εκκαθολικεύσιμες αξίες. Η λογική της ταυτότητας εδώ εκφράζεται με όρους ενσωμάτωσης, αφομοίωσης, ομοιογένειας, κοινής γλώσσας και, από αυτή την άποψη, η μονοπολιτισμικότητα είναι η μη-αναγνώριση του άλλου, η μη-σχέση μαζί του, η μη-επικοινωνία.

Στο εσωτερικό της έννοιας της πολυπολιτισμικότητας ως προτάγματος, όμως, λανθάνει μία άλλη θεμελιώδης αμφισημία από αυτή που προαναφέρθηκε: η πολυπολιτισμικότητα, από τη μια πλευρά, ως πολιτισμικός σχετικισμός, είτε ακραίας είτε μετριοπαθούς μορφής, και, από την άλλη πλευρά, ως αξίωση διαπολιτισμικής κρίσης. Ο πολιτισμικός σχετικισμός²³⁶ υπερχαλεί ενός δικτύου κοινοτήτων, η καθεμιά από τις οποίες είναι

²³⁵ Goldberg, D.T.: 'Introduction: Multicultural Conditions' στο Goldberg, ό.π. σ. 11.

²³⁶ Μία ακραία μορφή του πολιτισμικού σχετικισμού είναι και ο νεορατσισμός, ο οποίος, κατά τρόπο παράδοξο, υπερασπίζεται τη διαφορά του, απορρίπτει τη διαφορά του άλλου.

παραγωγός των δικών της, αυτονόητα νόμιμων, κανόνων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, θέτει εκτός του πεδίου της θεωρίας του τις περιπτώσεις εκείνες στις οποίες οι πολιτισμικές συγκρούσεις καθιστούν αυτού του είδους την κρίση αναπόδραστη, αρνείται, δηλαδή, τη δυνατότητα διαπολιτισμικής κρίσης. Η άρση δυνατότητας της εξωκοινοτικής κρίσης συνήθως στηρίζεται στο επιχείρημα ότι 'η θεώρηση από το πουθενά' ή 'η δια-τοπική οπτική' γίνεται κατανοητή μόνο αν επικαλεστεί κανείς "μία φυσική επιστημονική μεθοδολογία ή, στις ανθρωπιστικές επιστήμες... τον 'κανόνα'..."²³⁷

Η σύγχρονη συζήτηση περί πολυπολιτισμικότητας εκκινεί, σε πολύ μεγάλο βαθμό, από τις διαδικασίες παγκοσμιοποίησης, που προκάλεσαν μία αυξημένη νευρικήτητα σχετικά με τις ταυτότητες και έγειραν το πολιτικό ζήτημα προστασίας της πολιτισμικής πολυειδίας, γίνεται δε πιο σύνθετη με τις θεωρίες για τη σύγκρουση των πολιτισμών²³⁸, για να μην αναφέρουμε τις απλοϊκές πλευρές του κοσμοπολιτισμού, που συγχέουν την πολυπολιτισμικότητα με τον αισθητικό εξωτισμό²³⁹. Φαινόμενα όπως ο θρησκευτικός φονταμενταλισμός ή η καταπίεση των γυναικών ερμηνεύονται ως κατ' εξοχήν πολιτισμικά, κυριότερη δε έκφραση της πολιτισμικής διαμάχης συνιστούν πλέον οι εθνικιστικές συγκρούσεις.

Όπως παρατηρεί ο Craig Calhoun²⁴⁰, ακολουθώντας τον Benedict Anderson²⁴¹ και τον Eric Hobsbawm²⁴² στις εργασίες τους για τη

²³⁷ Chicago Cultural Studies Group: 'Critical Multiculturalism' στο Goldberg, ό.π. σ. 132.

²³⁸ Πρβλ. Χάντιγκτον, Σάμιουελ Π.: *Η Σύγκρουση των Πολιτισμών και ο Ανασχηματισμός της Παγκόσμιας Τάξης*, μτφρ. Σήλιας Ριζοθανάση, Αθήνα 1998, Terzo Books.

²³⁹ Βλ. για αυτό το θέμα Bruckner, Pascal: 'Πρέπει να Είμαστε Κοσμοπολίτες', μτφρ. Μιχάλη Καραχάλιου, *Λεβιάθαν* 14, 1993-4, σσ. 45-71.

²⁴⁰ *Critical Social Theory*, Oxford 1998 (1995) Blackwell, σ. 53 κ.έ.

²⁴¹ *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.

φαντασιακή θέσμιση των εθνικών κοινοτήτων, η κατασκευή των εννοιών που εκφράζουν τη συλλογική ταυτότητα, κυρίως του πολιτισμού και του έθνους²⁴³, είναι εξαιρετικά προβληματική, καθώς προβάλλει αυτές τις ενότητες ως διακριτές και αυτόνομες, τις ουσιοποιεί και, επομένως, αποκρύπτει το γεγονός ότι αυτές ούτε φυσικές είναι αλλά ούτε και αναντικατάστατες για τη θεωρία, πράγμα που αποδεικνύεται και από τους διαφορετικούς ορισμούς του πολιτισμού, τους οποίους προβάλλουν τα δύο μέρη της διαμάχης φιλελευθερισμός / κοινοτισμός²⁴⁴. Οι δύο τελευταίες θεωρίες συγκροτούνται επί τη βάση των αντιθέσεων ιδιαίτερο-καθολικό, συγκεκριμένο-αφηρημένο, ιστορικό-υπεριστορικό, αγαθό-ορθό, κοινότητα-ατομικότητα. Ανάλογα με τον τρόπο που γίνονται αντικείμενο διαχείρισης αυτές οι πολικότητες, τεκμαίρονται και διαφορετικές διαδικασίες παραγωγής ηθικών δεσμεύσεων.

Οι A.L. Kroeber και Clyde Kluckhohn²⁴⁵ ήδη από το 1952 επιχείρησαν μία συλλογή και ταξινόμηση των ως τότε επισήμως διατυπωμένων ορισμών του πολιτισμού, των οποίων ο αριθμός, όπως δείχνεται στο έργο τους, είναι τεράστιος (164 ορισμοί). Παρά ταύτα, ο πολιτισμός στην πολιτισμική ανθρωπολογία, η οποία σε γενικές γραμμές απέφυγε να υποβάλει τις διάφορες πολιτισμικές ομάδες σε κριτική, χρησιμοποιήθηκε ως η κατ'εξοχήν αναλυτική κατηγορία και "εργαλείο για την κατασκευή

²⁴² Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (επιμ.): *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, Cambridge University Press.

²⁴³ Ο Anthony D. Smith στο άρθρο του 'The Formation of National Identity' στο Harris, Henry (επιμ.): *Identity*, Oxford 1995, Clarendon Press, σσ. 129-153, δείχνει ότι άλλα είδη συλλογικής ταυτότητας, όπως είναι οι τάξεις, πιθανόν έχουν μία πολιτισμική διάσταση, αλλά λειτουργούν κυρίως ως ομάδες συμπεριφορών.

²⁴⁴ Για μία κριτική αυτής της αντιπαράθεσης από την πλευρά της πολιτικής ψυχανάλυσης, βλ. Λίποβατς, Θάνος 'Ούτε Ατομικιστικός Φιλελευθερισμός, ούτε Κοινοτιστικός Συντηρητισμός Φιλελεύθερος Ρεπουμπλικανισμός στη Δυτική Νεωτερικότητα', *Επιστήμη και Κοινωνία* 4, Άνοιξη 2000, σσ. 19-52.

²⁴⁵ *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*, New York 1952, Vintage Books.

του 'άλλου'²⁴⁶, καθώς θεωρήθηκε ότι εκφράζει το ιδιαίτερο πνεύμα μίας κοινότητας που αναπαράγεται χάρη στο σύνολο των πρακτικών της.

Ο Peter Caws²⁴⁷ εντοπίζει τις απαρχές του πολιτισμού στην ανάπτυξη πρακτικών για τον εξευμενισμό και της απόκτηση εύνοιας των θεών, όπως οι θυσίες, οι τελετές και οι καλλιέργειες. Από τις ιχθυοκαλλιέργειες, τις δεντροκαλλιέργειες κ.ο.κ. γίνεται το πέρασμα στην καλλιέργεια του πνεύματος, των τεχνικών υπό την ευρεία έννοια, των τρόπων ζωής και της τέχνης. Οι όροι που χρησιμοποιήθηκαν για να εκφράσουν αυτήν την ιδέα είναι *civilization* και *culture* (στα ελληνικά η διάκριση γίνεται είτε με τη χρήση των όρων Υλικός Πολιτισμός και Πνευματικός Πολιτισμός είτε με την απλούστερη λύση Πολιτισμός και πολιτισμός, ώστε να γίνει η αντιδιαστολή μεταξύ Πολιτισμού με κανονιστικό περιεχόμενο και του πολιτισμού ως πιο περιγραφικής έννοιας). Ο πρώτος όρος εμφανίζεται το δέκατο όγδοο αιώνα και προέρχεται από το γαλλικό επίθετο *civil*, το οποίο αναφέρεται στον πολίτη (το ίδιο πράγμα συμβαίνει δε με τη λέξη πολιτισμός στα ελληνικά: προέρχεται από τη λέξη πολίτης και στην αρχαία ελληνική γραμματεία χρησιμοποιείται σε αναφορά με τα πολιτικά πράγματα). Η χρήση του προέρχεται από το ρήμα *civiliser*, όμως, που σημαίνει 'εκπολιτίζω'. Όταν εμφανίζεται ο δεύτερος όρος, *culture*, χρησιμοποιείται ως συνώνυμο του πρώτου. Η λέξη με τη σημερινή έννοιά της εμφανίζεται στις αρχές του 19^{ου} αιώνα για να δηλώσει τον τρόπο ζωής μίας ομάδας, τις πεποιθήσεις, τις συνήθειες και τη 'μέθοδο' παραγωγής²⁴⁸.

²⁴⁶ Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα: *Πολιτισμός και Εθνογραφία: Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*, Αθήνα 1999, Ελληνικά Γράμματα, σ. 187.

²⁴⁷ 'Identity: Cultural, Transcultural, and Multicultural' στο Goldberg, David Theo (επιμ.): *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford 1997, Blackwell σ. 372.

²⁴⁸ Για λεξιλογικά ζητήματα, βλ. Braudel, Fernand: *Η Γραμματική των Πολιτισμών*, μτφρ. Άρη Αλεξάκη, Αθήνα 2001 ΜΙΕΤ, σσ. 51-59.

Οι διάφορες προσεγγίσεις περί πολιτισμού, κυρίως, όπως είναι προφανές, στην ανθρωπολογία, μεταξύ τους συχνά ριζικά διαφορετικές ή και συγκρουόμενες, μπορούν να ταξινομηθούν σε δύο μεγάλες κατηγορίες: α) Ο πολιτισμός ως ιδεώδες θεωρείται έννοια αξιολογική και κανονιστική. Εδώ προϋποτίθεται μία ιδεώδης ανθρώπινη κατάσταση, αυτή του πολιτισμού (civilization), η οποία θεωρείται κριτήριο αυθεντικότητας και ορθότητας. Σε αυτή την κατηγορία διακρίνουμε δύο υποπεριπτώσεις: κατά την πρώτη άποψη, ο πολιτισμός ως ιδεώδες παραπέμπει άμεσα σε αναφορές στη φύση (ο λευκός, λ.χ. λογίζεται ως πιο πολιτισμένος απ' τον μαύρο κ.ο.κ.). Όταν δεν υπάρχουν, από την άλλη πλευρά, τέτοιου είδους βιολογικές αναφορές, ο πολιτισμός αποτελεί το πέρας μίας εξελικτικής διαδικασίας. β) Ο πολιτισμός ως διακριτικό γνώρισμα είναι μια έννοια, η οποία χρησιμοποιείται προκειμένου να καταδείξει τις διαφορές που παρουσιάζουν οι ποικίλες ανθρώπινες κοινότητες. Αναφορά δεν γίνεται, πάντως, σε βιολογικά κριτήρια, τα οποία στο σύνολό τους θεωρούνται αδιάφορα από τη σύγχρονη ανθρωπολογία, αλλά κυρίως στις επιλογές οι οποίες λειτουργούν ως κριτήρια εισδοχής μελών, ιδίως, όμως, αποκλεισμού των μη-μελών, προσπορίζοντας ταυτόχρονα νόημα στα πρώτα μέσω ακριβών διχοτομήσεων²⁴⁹. Σε αυτό το είδος ορισμού του πολιτισμού μπορεί να περιληφθεί και η πιο διαδεδομένη άποψη του πολιτισμού ως 'τρόπου ζωής': "Σε κάθε περίπτωση, ο πολιτισμός... επωμίζεται την κύρια ευθύνη για τις διαφορετικές τύχες ανθρώπων εξίσου προικισμένων γενετικά..."²⁵⁰

²⁴⁹ Βλ. Barthes, Roland: 'Στοιχεία Σημειολογίας' στο Μπενβενίστ, Μπαρτ, Ντεριντά, Πιερ, Φουκώ: *Κείμενα Σημειολογίας*, μτφρ. Κωστή Παπαγιώργη, Αθήνα 1981, Νεφέλη, σ. 97. "Το νόημα πριν απ' όλα είναι τεμαχισμός".

²⁵⁰ Bauman, ό.π. σσ 62-63.

Ο Bauman²⁵¹ διατυπώνει με εύστοχο τρόπο ένα παράδοξο του πολιτισμού: η αυτοαναφορικότητα των πολιτισμικών συστημάτων, τα οποία εκλαμβάνονται ως δεδομένα και δεν υποβάλλονται συνήθως σε κριτικό έλεγχο, όπως γίνεται στις κοινωνικές επιστήμες με άλλες εκφάνσεις της κοινωνικής ζωής, λ.χ. τα πολιτικά συστήματα, προκαλεί δυσχέρειες στη διαχείριση της ετερογένειας: ο πολιτισμός, χάρη στην 'αρμοδιότητά' του να κατασκευάζει νόημα, θεωρείται ότι υπερβαίνει τα όρια υποκειμενικού και αντικειμενικού. Στο έγκυρο λεξικό των κοινωνικών επιστημών των William Outhwaite κ.ά.²⁵² ο πολιτισμός ορίζεται ως αυτό το είδος κοινωνικής οργάνωσης που: 1) προσπορίζει νόημα (κυρίως μέσω της απόδοσης ταυτότητας) και 2) κατασκευάζει κανόνες. Η αλληλεπίδραση αυτών των δύο στοιχείων είναι αυτονόητη: η κοινότητα που δημιουργείται λόγω της αίσθησης ταυτοτικών δεσμών υπακούει στους ίδιους κανόνες και οι τελευταίοι, με τη σειρά τους, καθίστανται στοιχείο της ίδιας της ταυτότητας. Ο όρος 'κοινότητα' υποδηλώνει ένα οργάνικο σύνολο, μία φυσική ολότητα που προκύπτει από την κοινή ιστορία, τις κοινές παραδόσεις και αξίες, έτσι ώστε οι ατομικές (προσωπικές) ταυτότητες να αναδύονται με ντετερμινιστικό τρόπο από τις συλλογικές και η ηθικοπολιτική δεοντολογία από την κοινότητα ως γνωμονική αρχή.

“Ο κόσμος της πολιτισμικής ποικιλότητας, των πολυάριθμων 'εκλεκτών πολιτισμών' είναι παράλληλα κι ένας κόσμος εθνοτικού ιστορισμού”, συγκεφαλαιώνει ο Anthony D. Smith²⁵³, ο οποίος επιχειρεί να ερευνήσει την πολιτισμική βάση του εθνικισμού, συνεχίζοντας έτσι και συμπληρώνοντας το πρωτοπόρο έργο του Benedict Anderson. Η εθνική ταυτότητα είναι ένα ιδιαίτερο είδος πολιτισμικής ταυτότητας, από τις πιο

²⁵¹ ό.π. σσ 57-63.

²⁵² Outhwaite, William, Bottomore, Tom κ.ά. (επιμ.): *The Blackwell Dictionary of 20th Century Social Thought*, London 1995 (1993), Blackwell.

²⁵³ *Εθνική Ταυτότητα*, μτφρ. Εύας Πέπτα, Αθήνα 2000, Οδυσσέας, σ. 126.

οικείες στα άτομα, η οποία βασιίζεται σε θεωρητικά ανασκευάσιμες και τροποποιήσιμες, κατασκευασμένες κατηγοριοποιήσεις, όπως είναι αυτές του φύλου και της κοινωνικής τάξης. Κατά μία αντίληψη, το υποκείμενο ανήκει υποχρεωτικά σε ένα έθνος, το οποίο, ωστόσο, επιλέγεται από το ίδιο.

Κατά την εθνολογική αντίληψη, το έθνος αποτελεί μία “φαντασιακή ‘υπεροικογένεια’”²⁵⁴, δηλαδή μία κοινότητα ανθρώπων με κοινή καταγωγή, κοινή γλώσσα και έδαφος, που υποδηλώνουν και την ενότητά τους μέσω δεσμών αίματος και συγγένειας. Η εθνική κοινότητα χαρακτηρίζεται από μία εδαφική επικράτεια, κοινή πολιτική οργάνωση και κοινότητα, στην οποία περιλαμβάνονται η ιστορία και οι μύθοι, η θρησκεία (“μία αρχαία και καλοδοκίμασμένη μέθοδος για την καθιέρωση της επικοινωνίας μέσω της κοινής λατρείας και ενός είδους αδελφότητας μεταξύ ανθρώπων που διαφορετικά δεν έχουν πολλά κοινά”²⁵⁵), αλλά και η γλώσσα, χωρίς, όμως, να συνυπάρχουν απαραίτητα σε μία ολότητα. Η ιδιαίτερη γοητεία την οποία ασκεί στα άτομα η εθνική κοινότητα απορρέει από “την υπόσχεση για σωτηρία που εμπεριέχει η εθνικιστική αφήγηση”²⁵⁶, όπως και από τη μυθική διάσταση του έθνους ως αρχέγονης, φυσικής κατηγορίας²⁵⁷. Ειδικότερα, η κοινή καταγωγή είναι αναπόσπαστο μέρος αυτής της ταυτότητας και, μάλιστα, το πιο επιδεκτικό σε παραχαράξεις και φαντασιακές ενυσχύσεις, δεδομένου ότι είναι και το λιγότερο επαληθεύσιμο. Εξίσου μυθική είναι η σύνδεση με μία ‘γη των

²⁵⁴ Ο Donald Horowitz: *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley 1985, University of California Press, ο οποίος εισάγει αυτό τον όρο, παρατηρεί ότι μία εθνότητα αυτοπροσδιορίζεται ως μεγάλη οικογένεια αποτελούμενη από μικρότερες.

²⁵⁵ Hobsbawm, Eric J.: *Έθνη και Εθνικισμός από το 1789 μέχρι σήμερα: Πρόγραμμα, μύθος πραγματικότητα*, μτφρ. Χρυσ. Ναντρίς, Αθήνα 1994, Καρδαμίτσας, σ. 100.

²⁵⁶ Smith, ό.π. σ. 38.

²⁵⁷ Ο Slavoj Zizek παρατηρεί ότι όταν κάποιος που δεν ανήκει στην ‘κοινότητά μας’ μαθαίνει τη γλώσσα μας και τη μιλάει, “η αυτόματη αντίδραση κάθε ρατσιστή είναι πως ο ξένος, κάνοντας αυτό, μας ληστεύει από την ουσία της ταυτότητάς μας”. *The Plague of Fantasies*, London 1998 (1997), Verso, σ. 70.

πατέρων', όπως και η οικειοποίηση του ρόλου, ο οποίος επιφυλάσσεται σε έναν 'περιούσιό'.

Επομένως, όπως δείχνει με πολύ πειστικό τρόπο ο Hobsbawm, οι πολιτισμικές παραδόσεις που αυτοχαρακτηρίζονται ως πανάρχαιες, ενίοτε είναι επινοημένες. "Επινοημένη" παράδοση θεωρείται μία σειρά πρακτικών, οι οποίες συνήθως διέπονται από ρητά ή άρρητα αποδεκτούς κανόνες, χαρακτηρίζονται από ένα τελετουργικό ή συμβολισμό και έχουν ως σκοπό να ενσταλάξουν συγκεκριμένες αξίες και νόρμες συμπεριφοράς μέσω της επανάληψης, πράγμα που αυτομάτως υπονοεί τη συνέχεια με το παρελθόν"²⁵⁸. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει, επιπλέον, η χρήση παλιότερων υλικών, τα οποία στην αυτούσια μορφή τους δεν αποτελούν λειτουργική λύση για καινούργιους (πολιτισμικούς, εθνικούς, εθνικιστικούς) σκοπούς. Συνεπώς, αυτά τυποποιούνται και αναδεικνύονται με τελετουργικό τρόπο για την κατασκευή και διάδοση παραδόσεων, συνήθως κοινοτιστικού τύπου, οι οποίες αποβλέπουν στο αίσθημα του ανήκειν σε μία πολιτισμική ομάδα, στη θεσμοποίηση της εξουσίας και στην εμφύσηση κοινών αξιών²⁵⁹.

Ο Slavoj Zizek παρατηρεί σχετικά ότι ο φόβος που κατατράχει την πολυπολιτισμική οπτική είναι μήπως 'μαζί με τα απόνερα πετάξει και το μωρό', ωστόσο η επιθυμία να διατηρηθεί μία 'υγιής' εθνική ταυτότητα και να αποβληθεί ο εθνικιστικός φανατισμός "αναπαράγει την εθνικιστική συλλογιστική που στόχο έχει την απόρριψη του 'ρυπαρού' πλεονάσματος". Αντίθετα, το ζήτημα είναι να αποβληθεί η ιδέα της πνευματικής καθαρότητας της εθνικής ταυτότητας προκειμένου να αποκαλυφθεί το φανταστικό θεμέλιο που δομεί τη *jouissance* στο

²⁵⁸ Hobsbawm, Eric: 'Introduction: Inventing Traditions' στο Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence: *The Invention of Tradition*, Cambridge 1989 (1983), Cambridge University Press σ. 1.

²⁵⁹ Hobsbawm, ό.π. σ. 9.

εθνικό Πρόγραμμα²⁶⁰. Ο Žizek υπενθυμίζει, με αφορμή την ταινία του Claude Lanzmann *Shoah*, ότι η λογική που παρήγαγε λ.χ. το Ολοκαύτωμα δεν έχει εξαλειφθεί: στην ταινία δίνουν συνέντευξη δύο Πολωνοί χωρικοί, οι οποίοι κατοικούν κοντά σε στρατόπεδο συγκέντρωσης και καταθέτουν ότι βρίσκουν 'παράξενους' τους Εβραίους²⁶¹. Αντίθετα, ο Charles Taylor βλέπει σε αυτή τη λογική του πατριωτικού δεσμού ένα αίσθημα αλτρουιστικής, οικογενειακής αφοσίωσης: "Δεν είμαι αφοσιωμένος στην υπεράσπιση της ελευθερίας οποιουδήποτε, αλλά νιώθω [να με ενώνει] ένας δεσμός αλληλεγγύης με τους συμπατριώτες μου στο κοινό μας εγχείρημα, την κοινή έκφραση της αξιοπρέπειάς του καθενός μας"²⁶².

ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΚΟΙΝΟΤΗΤΑ

Ο Smith²⁶³ διακρίνει δύο έννοιες της πολιτισμικής ταυτότητας: Η πρώτη είναι συνώνυμη της ομοιότητας και παραπέμπει στα ιδιαίτερα εκείνα χαρακτηριστικά τα οποία είναι κοινά στα μέλη μίας κοινότητας εν αντιθέσει προς τους μη ανήκοντες σε αυτή. Η δεύτερη έννοια εμφανίστηκε τον 18^ο αιώνα και αναφέρεται απευθείας σε ένα 'εθνικό πνεύμα'. Για την κατασκευή και την εμφύσηση αυτής της ταυτότητας, ασφαλώς, δεν υπάρχει αποτελεσματικότερος τρόπος από την αντιπαράθεση με το αλλότριο, όπως δείχνει ο Hobsbawm σε σχέση ειδικά με το θέμα της 'εθνικής γλώσσας': "Όπου δεν υπάρχουν άλλες γλώσσες σε απόσταση ακοής, το ιδιαίτερο ιδίωμα κάποιου δεν αποτελεί σε τέτοιο βαθμό κριτήριο ομαδικότητας, αφού είναι κάτι που έχουν

²⁶⁰ Žizek, ό.π. σσ 62-63.

²⁶¹ ό.π. σ. 215.

²⁶² 'Cross Purposes: 'The Liberal-Communitarian Debate' στο Taylor, Charles: *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995, Harvard University Press, σ. 188.

²⁶³ *Εθνική Ταυτότητα*, ό.π.

όλοι οι άνθρωποι, όπως τα πόδια²⁶⁴. Οι 'άλλοι' είναι αυτοί που δεν είναι 'εμείς', ξένοι και, επομένως, εχθροί.

Από τις μελέτες της ψυχανάλυσης για την ταυτότητα γνωρίζουμε ότι το υποκείμενο συγκροτείται μέσω ταυτίσεων και, ως εκ τούτου, είναι πάντα ελλειμματικό, διότι η σύλληψη της πραγματικότητας είναι διαμεσολαβημένη από σύμβολα και σημεία. Αυτή η ελλειμματικότητα ορίζεται πάντα σε σχέση με μία φαντασιακή αρτιότητα, η οποία ακριβώς επιζητείται μέσω της ταύτισης (ή, καλύτερα, μέσω των πολλαπλών ταυτίσεων). Το ανέφικτο αυτής της επιδίωξης, της πλήρους ταυτότητας είναι, τελικά, για τον Jacques Lacan, το πραγματικό. Η φύση του πραγματικού αποτελεί το αντικείμενο των διαφύρων (πολιτικών) επιδιώξεων για τη δημιουργία μίας κλειστής κοινότητας, ακριβώς επειδή εμποιεί αισθήματα ανασφάλειας, τα οποία διασκεδάζονται με μία πλασματική αίσθηση πληρότητας. Προκειμένου να διασφαλιστεί η αληθοφάνεια αυτής της ενότητας, είναι αναγκαίο να καταδειχτούν οι παράγοντες που την απειλούν, οι οποίοι δεν είναι άλλοι από τα όριά της, την εξωτερικότητά της. Η άλλη πλευρά του νομίσματος, βέβαια, είναι ότι το υποκείμενο, όντας ανίκανο να ολοκληρωθεί, τίθεται πάντα από κοινού με το Άλλο: "Αν ήμασταν ολοκληρωμένοι, ο καθένας θα ήταν από μόνος του πολύ καλά στη γωνιά του. Δε θα είχαμε φτάσει στο σημείο να προσπαθούμε να οργανωθούμε όλοι μαζί²⁶⁵.

Όπως γίνεται φανερό, οργανωτικός άξονας της περί πολυπολιτισμικότητας συζήτησης αναδεικνύεται, σταθερά πλέον στη σχετική βιβλιογραφία, το δίπολο ταυτότητα / ετερότητα και συχνά η προσπάθεια να αντικατασταθεί αντί να ελεγχθεί

²⁶⁴ Hobsbawm, ό.π. σ. 84.

²⁶⁵ Lacan, Jacques: 'Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse', στο Miller, J.A. (επιμ.): *Le Séminaire, Livre II (1954-1955)* Paris 1978 Seuil, σ. 285.

περιεχομενικά δεν ξεφεύγει από τη λογική αυτού του διπόλου²⁶⁶, το οποίο προσδιορίζει και τα ερωτήματα που τίθενται στη θεωρία με ποικίλους τρόπους και διατυπώσεις. Πάντως, η ταυτότητα στις θεωρίες περί πολιτισμού παίζει το διπλό ρόλο του δεσμού με μία κοινότητα, αλλά και της δέσμευσης· μπορεί να λειτουργήσει με αποκλειστικό τρόπο προς δύο κατευθύνσεις, καθιστώντας αδύνατη την έξοδο ενός μέλους από την κοινότητα, αλλά και την εισδοχή (ή την απόρριψη) των 'ξένων' προς αυτή. "Η πολιτισμική ταυτότητα εμφανίζεται ως μια ομάδα χαρακτηριστικών, αντικειμενικών δομών... και ως μία αρχή ή μία διαδικασία υποκειμενοποίησης... Η πολιτισμική ταυτότητα συχνά περιγράφεται ως εκείνη που εκφράζει τη μοναδικότητα 'ομάδων', ατόμων ή κοινωνιών"²⁶⁷.

Το βασικό επιχείρημα μίας θώρησης της πολιτισμικής ταυτότητας ως νομιμοποιητικής είναι, όπως είδαμε, ότι η πολιτισμική μετοχή αποτελεί θεμελιώδη προϋπόθεση της ατομικής ευημερίας, επειδή προσπορίζει στους ανθρώπους νοηματικούς ορίζοντες, καθώς και επειδή ο αυτοσεβασμός των προσώπων συνδέεται άμεσα αφενός με το σεβασμό (την αναγνώριση) του οποίου απολαύει το πολιτισμικό περιβάλλον τους, αφετέρου με την αναγνώριση της οποίας απολαμβάνουν τα ίδια εντός του πολιτισμικού περιβάλλοντός του. Ο πολιτισμός θεωρείται 'εξέχουσας κοινωνικής σημασίας (high social profile)' παράγοντας²⁶⁸, ο οποίος συνιστά ερμηνευτική βάση των συμπεριφορών και έρεισμα προσδοκιών.

²⁶⁶ Για μια τέτοια προσπάθεια, βλ. Goldberg, ό.π. σσ. 20-33.

²⁶⁷ Balibar, Etienne: 'Culture and Identity (Working Notes)' στο John Rajchman (επιμ.): *The Identity in Question*, New York 1995, Routledge σ. 174 (η υπογράμμιση δική μου).

²⁶⁸ Margalit, Avishai & Raz, Joseph: 'National Self-Determination' στο Kymlicka, Will (επιμ.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1997 Oxford University Press, σ. 84.

Επιπλέον, όπως υποστηρίζουν οι Avishai Margalit και Joseph Raz, ο πολιτισμός έχει το πλεονέκτημα να εξασφαλίζει την ταυτότητα με τρόπο ασφαλή και 'παθητικό' (effortless)²⁶⁹, με τρόπο, δηλαδή, που δεν βασίζεται σε προσωπικά επιτεύγματα και "προσδιορίζεται από 'μη αυτόβουλα κριτήρια... Δεν μπορούμε να επιλέξουμε να ανήκουμε. Ανήκουμε [σε μία ομάδα] επειδή είμαστε αυτοί που είμαστε... Η εξοικείωση με έναν πολιτισμό προσδιορίζει τα μέτρα του διανοητού [imaginable]. Η συμμετοχή και μετοχή σε έναν πολιτισμό προσδιορίζει τα όρια του εφικτού"²⁷⁰.

Ακόμα και φιλελεύθεροι θεωρητικοί, όπως ο Will Kymlicka, έστω και αν δεν ασπάζονται μία κοινοτιστική ιδέα τύπου Herder, υποστηρίζουν την 'αξία του πολιτισμικού ανήκειν'. Ο Kymlicka²⁷¹ εκκινεί από τον ορισμό του John Rawls για τον αυτοσεβασμό ως προϋπόθεση επιδίωξης των προσωπικών στόχων οι οποίοι έχουν νόημα για το άτομο, προσθέτει, ωστόσο, ότι, παρόλο που οι στόχοι αυτοί υιοθετούνται (όπως και κρίνονται και απορρίπτονται) ελεύθερα, ανάγονται σε σύνολα επιλογών που δεν αποφασίζονται σε ατομικό επίπεδο, αλλά "προσδιορίζονται από την πολιτισμική μας κληρονομιά"²⁷². Η ατομική ελευθερία, προκειμένου να πραγματοποιεί, απαιτεί, λοιπόν, τη διασφάλιση ενός καθολικού πλαισίου ελευθεριών των οποίων όλοι απολαύουν. Για τον Rawls, το πρόβλημα του υποκειμένου τίθεται ως εξής: προκειμένου να συγκροτηθούν σχέσεις δικαιοσύνης, απαιτείται μία έννοιά του υποκειμένου η οποία προκύπτει από

²⁶⁹ Βλ. και Anderson, Benedict: *Φαντασιακές Κοινότητες, Στοχασμοί για τις Απαρχές και τη Διάδοση του Εθνικισμού*, μτφρ. Πιοθητής Χαντζαρούλα, Αθήνα 1997, Νεφέλη, σ. 215 "Και σ' αυτούς τους 'φυσικούς δεσμούς' αισθάνεται κανείς αυτό που θα μπορούσαμε ν' αποκαλέσουμε 'ομορφιά του gemeinschaft'. Για να το θέσω διαφορετικά, επειδή ακριβώς αυτοί οι δεσμοί δεν είναι αντικείμενο επιλογής, περιβάλλονται από ένα φωτισμένο ανιδιοτέλειες".

²⁷⁰ ό.π. σσ. 84-86.

²⁷¹ *Liberalism, Community and Culture*, London 1991, Clarendon Press, σσ. 162-181.

²⁷² ό.π. σ. 165.

αφαίρεση των περιεχομενικών στοιχείων που αναφέρονται στις διάφορες εκδοχές του αγαθού.

Αντιθέτως, για τον Kymlicka, η αναγκαστική συμμετοχή του υποκειμένου σε έναν πολιτισμό υπαγορεύει την περιγραφισμότητά του ως συλλογικό προκαθορισμό της έννοιας του εαυτού. Ο Rawls επικρίνεται για την παράλειψη της πολιτισμικής ταυτότητας ως ένα από τα βασικά αγαθά που πρέπει να προστατευτούν, καθώς στο μοντέλο του θεωρεί το άτομο αυτόνομο, συνειδητό δρώντα, ο οποίος αναπτύσσει ανεξάρτητα τους στόχους του, με πλήρη ελευθερία αναθεώρησής τους. Οι κοινωνικές συνθήκες πρέπει να κατοχυρώνουν αυτή ακριβώς την αυτοτέλεια, αλλά, σύμφωνα με τον Kymlicka, αυτό δεν είναι αρκετό, γιατί ο Rawls, μη περιλαμβάνοντας, όπως είπαμε, τον πολιτισμό στα βασικά αγαθά, δεν λαμβάνει υπόψη του ότι οι επιλογές έχουν νόημα μόνο εντός ενός πολιτισμικού περιβάλλοντος. Έτσι δικαιολογείται και η λήψη 'ανελεύθερων μέτρων', γιατί, όταν εκλείπουν οι δομές 'κοινωνικής κατανόησης', η άρνηση ειδικών περιορισμών δεν είναι 'νίκη του φιλελευθερισμού, αλλά μία εσκεμμένη γενοκτονία', αφού αφήνει τα μέλη μίας πολιτισμικής ομάδας εκτεθειμένα στους κινδύνους πιθανών νεωτερισμών.

Ωστόσο, η κατοχύρωση της διαφοράς ως νομιμοποιητικού παράγοντα δεν λαμβάνει υπόψη ότι "[τ]ο δικαίωμα στη διαφορά, όταν δεν περιλαμβάνει το δικαίωμα του ατόμου να είναι διαφορετικό από τη διαφορά του, δηλαδή να βιώνει την ένταξή του αποστασιοποιημένα, οδηγεί σε... παρενέργειες"²⁷³. Αυτή ακριβώς η παρατήρηση, όμως, μας εισάγει στην προβληματική ενός καίριου ζητήματος για τη θεωρία της πολυπολιτισμικότητας, στο οποίο έγκειται και μια σοβαρή παρανόηση εκ μέρους των

²⁷³ Pena-Ruiz, Henri: 'Η Ευρώπη Χρειάζεται Ανεξιθρησκία', *Πολίτης* 77, Ιούνιος 2000, μτφρ. Γιώργου Φαράκλα, σσ. 23-27.

κοινοτιστών: τη μονολιθική θεώρηση των αρχών που μελετητές όπως ο Taylor και ο Amitai Etzioni²⁷⁴ προσπαθούν να συμβιβάσουν: από τη μια πλευρά, την αρχή της καθολικής ισότητας, από την άλλη πλευρά, την αρχή της αυθεντικότητας. Το κοινοτιστικό εγχείρημα ξαστοχάει ακριβώς στην απόπειρα να υπερκεράσει τη μομφή του αυταρχισμού η οποία αποδίδεται στη θεωρία του, εκλαμβάνοντας απλουστευτικά την πρώτη από τις αναφερθείσες αρχές ως εκείνη που αποτελεί το επιτακτικό καθολικό και τη δεύτερη ως εκείνη που καθιστά νόμιμη την οποιαδήποτε διαφορά, αλλά και ανεπίδεκτη κρίσης, παραβλέποντας τη διαλεκτική συγκρότηση των δύο εννοιών ως συνθήκη σύνταξής τους. Η καθολική ισότητα είναι εξειδικεύσιμη και όχι ένα αφηρημένο ιδεώδες· το δικαίωμα στη διαφορά δεν καθιστά νόμιμη οποιαδήποτε πρακτική μέσω της επίκλησης μίας εξ' ορισμού θετικά φορτισμένης αυθεντικότητας. Στο σχετικιστικό (κοινοτιστικό) πρότυπο, υποκαθίσταται η κρίση από μία τελεολογία των κοινοτικών δεσμών, χαρακτηριστικό της οποίας είναι η ουσιοποίηση της ταυτότητας που εκλαμβάνεται ως παγιωμένη και εκ των προτέρων δεδομένη, επομένως ανεπίκριτη.

Ο Charles Taylor επικαλείται τον Rousseau προκειμένου να υποστηρίξει ότι υπάρχει μία 'αυθεντική ηθική επαφή με τους (εσώτερους) εαυτούς μας' (*le sentiment de l'existence*), η οποία συνδέεται αδιάρρηκτα με το πολιτισμικό ανήκειν. Από την εδραίωση του όρου 'πολιτισμός', τη διάδοση του οποίου ο Raymond Williams²⁷⁵ απέδωσε στην αντίδραση της Ευρώπης στη Βιομηχανική και στη Γαλλική Επανάσταση, καθώς και στις δημοκρατικές ζυμώσεις της ίδιας περιόδου, δεν απείχε πολύ η σύνδεση των πολιτισμικών παραδόσεων με την κοινότητα και την ταυτότητα.

²⁷⁴ Βλ. κριτική Νίκου Μουζέλη του βιβλίου του 'The New Golden Rule', New York 1996 Basic Books στο 'Κοινοτισμός: το Ζήτημα του Σχετικισμού', *Κοινωνία Πολιτών* 2, Άνοιξη 1999, σσ. 90-96.

²⁷⁵ *Culture and Society*, London 1961, Penguin.[9]

Προς αυτή την κατεύθυνση οδήγησε κυρίως το έργο του Herder²⁷⁶, μίας από τις πιο σημαντικές προσωπικότητες του ρομαντισμού. Για τον Γερμανό ιδεαλιστή, η βασικότερη ενότητα της κοινωνικής ζωής είναι η κοινότητα με τα ιδιαίτερα, αναλλοίωτα χαρακτηριστικά της (νατιβισμός) και ένα ξεχωριστό τέλος, κάθε πολιτισμός συνδεόταν δε με τις εμπειρίες ενός *volk*, ιστορικού εκφραστή και φορέα αυτού του πολιτισμού. Λόγω της ετερογένειας των πολιτισμικών μονάδων που ο Herder, επηρεασμένος από τη μεταφυσική του Leibnitz, αντιλαμβανόταν ως κλειστές, αυτάρχεις συλλογικές οντότητες, των οποίων η δύναμη, αντλημένη από μία ενοποιητική αρχή, το πνεύμα ή τον ιδιαίτερο δρόμο κάθε λαού, αρκούσε για να αντισταθούν σε εξωτερικές επιρροές, η ανεύρεση αντικειμενικών κριτηρίων για την αποτίμηση των πολιτισμών είναι ανέφικτη. Η ορθολογικότητα μπορεί να κατανοηθεί πλήρως μόνο στις συγκεκριμένες εκφράσεις της, αντίθετα από ό,τι πρεσβεύει η, κατά τον Herder, αφρημένη και 'αδύναμη', καντιανή κατηγορική προστακτική, απαλλαγμένη από προκαταλήψεις. "Η προκατάληψη είναι καλή στο χρόνο και στο χώρο της, διότι κάνει ευτυχισμένους τους ανθρώπους... Το πιο αδαές έθνος, αυτό με τις περισσότερες προκαταλήψεις, είναι συχνά ανώτερο από αυτήν την άποψη"²⁷⁷.

Κάθε κοινότητα αντλεί την αξία της από το ρόλο της σε μία ανώτερη ιστορική τελεολογία και θα έπρεπε κυριότερο μέλημά της να είναι η διατήρηση των αξιών της και η συμμόρφωση με αυτές ή, όταν αυτό το ξεχωριστό πνεύμα έχει χαθεί, η επανεύρεση

²⁷⁶ Marvel, F. (επιμ.): *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, Chicago 1968, Chicago University Press και Bernard, F.M (επιμ.): *Herder on Social and Political Culture*, Cambridge 1969, Cambridge University Press.

²⁷⁷ Herder, J.G.: 'Yet Another Philosophy of History concerning the Development of Mankind'. Παρατίθεται από τον Anthony O' Hear: ' "Two Cultures" Revisited' στον ίδιον: *Verstehen and Humane Understanding*, Cambridge 1996, Cambridge University Press, σ. 10.

του αυθεντικού συλλογικού εαυτού, ο οποίος αποτελεί την αγνή, αρχέγονη κατάσταση της. Αυτή η πολιτισμική ουσιοκρατία σχετίζεται, όμως, και με τον ολισμό του νόηματος που πρεσβεύει ο Herder: μία λέξη μπορεί να έχει νόημα μόνο στη συνάφεια μίας γλωσσικής πρακτικής, η οποία με τη σειρά της πραγματώνεται σε μία μορφή ζωής με τα γλωσσικά της παίγνια: “Μιλάμε μαζί, ο ένας στον άλλο. Η γλώσσα διαπλάθεται και αναπτύσσεται όχι κυρίως στο μονόλογο, αλλά στο διάλογο ή, καλύτερα, στη ζωή της ομιλιακής κοινότητας, εξ ου και η ιδέα του Herder ότι ο κύριος τόπος [locus] μίας γλώσσας ήταν ο *Volk*, ο οποίος την έφερε [carried it]”²⁷⁸. Έτσι, όμως, η ένταση μεταξύ καθολικότητας και σεβασμού στο επιμέρους παραμένει άλυτη και η αποτίμηση των πολιτισμών βάσει της μοναδικότητάς τους καθίσταται προβληματική, γιατί έχει ως ύστατη συνέπεια το διαρκή αγώνα διατήρησης αυτής της ιδιαιτερότητας για να επιβιώσουν και να γίνουν σεβαστοί εκ μέρους των άλλων κοινοτήτων.

Παρά την αισθητική εκτίμηση της πολιτισμικής ετερογένειας, ο Herder υπήρξε αρνητικά διακείμενος προς τον ενδοπολιτισμικό πλουραλισμό, γεγονός που, συνδυασμένο με την αξίωσή του να κρίνεται κάθε πολιτισμός με εσωτερικά κριτήρια, συνεπάγεται την κατάλυση της ενδο-πολιτισμικής και δια-πολιτισμικής κρίσης. Η παρομοίωση των ετερογενών πολιτισμών, εκφράσεων του ανθρωπίνου πνεύματος, με τα λουλούδια ενός κήπου είναι διαβόητη και χαρακτηριστική της αισθητικοποίησης αυτού του πλουραλισμού, ο οποίος συνίσταται στην παθητική συνύπαρξη πολιτισμών που όχι μόνο δεν επικοινωνούν, αλλά και δεν θα έπρεπε να καθίστανται αντικείμενο επιμειξιών (γενετικών, γλωσσικών κ.ο.κ.). Ωστόσο, “[α]ντίθετα από τα λουλούδια στον κήπο ή τους πίνακες σε μία αίθουσα τέχνης, οι πολιτισμοί ποτέ

²⁷⁸ Taylor, Charles: ‘The Importance of Herder’ στο Taylor, Charles: *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995, Harvard University Press, σσ. 98-99.

δεν μένουν στις προκαθορισμένες θέσεις τους²⁷⁹. Εξάλλου, η ρομαντική ιδέα της 'αυθεντικής φωνής του ιθαγενούς' είναι μία εξαιρετικά αμφιλεγόμενη κατηγορία, καθότι η τελευταία υπολαμβάνεται αδιαμεσολάβητη από εξωθεν ιδεολογικοποιήσεις και θεωρητικοποιήσεις, ακόμα πιο περίπλοκη γίνεται δε η κατάσταση όταν ληφθεί υπ' όψιν η ρητορική της φυλετικής ενότητας, αφοσίωσης και αυθεντικότητας.

Οι ρομαντικές ιδέες είχαν ιδιαίτερη επιρροή στην ανθρωπολογία, εκ μέρους της οποίας προβλήθηκε ένα μοντέλο του κόσμου ως συνόλου διακριτών πολιτισμικών συστημάτων που διατηρούν τη μοναδικότητα και την αυτοτέλειά τους²⁸⁰. Η φιλοσοφική θεμελίωση αυτής της προσπάθειας κατανόησης του πολιτισμικά ετέρου με δικούς του όρους βρέθηκε στις 'μορφές ζωής' του Ludwig Wittgenstein. Η κοινωνική θεωρία χρησιμοποίησε το έργο του προκειμένου να αποφανθεί ότι ο εμπειρικά διαπιστούμενος πλουραλισμός των κριτηρίων ορθολογικότητας καθιστά την κρίση αδύνατη, εφόσον, αν τα ασύμμετρα αυτά κριτήρια συγκριθούν, ζημιώνεται η εσωτερική λογική του πλαισίου που τα ασπάζεται²⁸¹. επομένως, κάθε κρίση είναι αυθαίρετη. Θεωρητικοί αυτής της άποψης θεωρούν αξεπέραστο το πρόβλημα της μεταφρασσιμότητας εφόσον απορρίπτουν τη δυνατότητα ύπαρξης μίας γλώσσας στην οποία θα μπορούσε να αρωρευθεί η διαφορά. Επιστήμονες σαν τον Clifford Geertz, μολονότι αργήθηκαν κατηγορηματικά την ολιστική θεώρηση των πολιτισμών, επέμειναν πάντως στην αποκλειστική σχέση των μελών μίας κοινότητας με τον πολιτισμό τους, ο οποίος λειτουργεί σαν αναπόδραστος 'ιστός νοηματοδότησης'²⁸².

²⁷⁹ Parekh, ό.π. σ. 74.

²⁸⁰ Βλ. Sapir, E.: 'Culture, Genuine and Spurious' στο Mandelbaum, W. (επιμ.) *Culture, Language and Personality*, Berkeley 1949, California University Press.

²⁸¹ Winch, Peter: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London 1958, Routledge.

²⁸² Geertz, Clifford: *The Interpretation of Culture*, London 1993 (1973), Fontana Press.

Όπως γίνεται σαφές από τα παραπάνω, η υπεράσπιση ενός είδους πολυπολιτισμικότητας η οποία αποστέρει τη δυνατότητα κρίσης δεν είναι σε θέση να διαχειριστεί το ζήτημα του παγιωμένου κέντρου κριτικά, εφόσον αρνείται το σχεσιακό χαρακτήρα της ταυτότητας. Έχοντας κατά νου αυτή την προοπτική, ο Henry Giroux μιλά για μία πολυπολιτισμική παιδεία και πολιτική που υπερβαίνει “την ενθουσιώδη ενασχόληση με την κατασκευή ταυτοτήτων, την επικοινωνιακή επάρκεια και τους πανηγυρισμούς για την [κατακτημένη] ανεκτικότητα”²⁸³ και στρέφει την προσοχή της στο κριτικό πεδίο δυνατοτήτων, όπου η διαφορά δεν αφομοιώνεται από την ταυτότητα, αλλά ούτε και ανάγεται σε νομιμοποιητική αυθεντικότητα. Από αυτή τη γόνιμη άποψη του παιδαγωγού²⁸⁴, μπορούμε να διακρίνουμε τη διαφορά της προσέγγισης η οποία λογίζεται την πολυπολιτισμικότητα ως πολλαπλασιασμό των ταυτοτήτων και εκείνης της προσέγγισης που επιτρέπει την υπέρβαση μίας λογικής της ταυτότητας διακρίνοντας τη διαλεκτική της σχέση με τη διαφορά, ακριβώς επειδή διαβλέπει στην κατάρριψη του ουσιολογικού δογματισμού την αναγκαιότητα κατάδειξης της ενδεχομενικότητας των θεμελίων του και της εγγενούς αμφισημίας των υποτιθέμενα μονοσήμαντων θεωρητικών κατηγοριών.

Όταν ο πολιτισμός ως ταυτότητα συγκροτεί επιχείρημα, προϋποτίθεται η εδραίωσή του σε μία σχετική μεταγλώσσα, η οποία θέτει ένα κανονιστικό πλαίσιο διεξαγωγής του διαλόγου. Σε αυτό, ο πολιτισμός αποτελεί νομιμοποιητικό παράγοντα υπεράνω κρίσης και, επομένως, η συζήτηση μετατίθεται στο μετα-

²⁸³ Giroux, Henry A.: ‘Insurgent Multiculturalism and the Promise of Pedagogy’ στο Goldberg, ό.π. σ. 327.

²⁸⁴ Για την ενδιαφέρουσα συζήτηση περί πολυπολιτισμικότητας σε σχέση με θέματα παιδαγωγικής και εκπαίδευσης, βλ. Retschitzki, J., Bossel-Lagos, M. & Bosen, P.: *La Recherche Inter Culturelle* (δύο τόμοι) Paris 1989, Editions L’Harmattan.

επίπεδο των τυπικών συνθηκών, πράγμα, ωστόσο, που αποτελεί επιτελεστική αντίφαση, διότι η υπαγωγή στην κρίση σημαίνει ήδη ότι οι ταυτότητες αποτελούν ζητούμενο και όχι δεδομένο: όταν εισέρχομαι στη ζητητική διαδικασία της κρίσης, αυτομάτως αποδέχομαι ότι μπορεί να μου αποδοθεί μία ταυτότητα διαφορετική από αυτή που φέρω αρχικώς ως μέρος της διαφοράς.

Σε πιο προφανές επίπεδο, η θεμελίωση της επιχειρηματολογίας στον πολιτισμό παρουσιάζει δύο προβλήματα: Πρώτον, τον κίνδυνο υπονόμησης της ατομικής αυτονομίας εν ονόματι κοινώς αποδεκτών κοινοτικών αξιών, ζήτημα το οποίο συνδέεται και με την κοινοτιστική κριτική της κατασκευής του υποκειμένου εκ μέρους της φιλελεύθερης θεωρίας, στην οποία δεν λαμβάνονται υπόψη οι κοινοτικές καταβολές· δεύτερον, η κατάργηση της δυνατότητας διαπολιτισμικής κρίσης.

Η επιχειρηματολογία του Kymlicka, η οποία, όπως είδαμε, αφήνει χώρο για περιορισμό της ατομικής αυτονομίας χάριν της συλλογικής, πολιτισμικής επιβίωσης, και προβάλλεται προκειμένου να εξασφαλιστούν τα δικαιώματα των μειονοτήτων σε ένα φιλελεύθερο θεωρητικό-πολιτικό πλαίσιο, δεν πείθει για: α) την προτεραιότητα της πολιτισμικής ταυτότητας έναντι οποιασδήποτε άλλης (και το λόγο για τον οποίο αυτή εξαιρείται της αρχικής θέσης του Rawls), β) την ανάγκη διαμόρφωσης επιλογών σε ένα πολιτισμικό πλαίσιο, σύμφωνα με μία μορφή ζωής, έτσι ώστε να διαπλάθεται μία συνεπής ταυτότητα, της οποίας ο χαρακτήρας είναι μάλλον απροσδιόριστος, δεδομένου ότι δεν υπάρχει μία θεωρητική ανάπτυξη της 'συνεπούς' ταυτότητας, γ) την ανάγκη διατήρησης κάθε πολιτισμικού περιβάλλοντος, ακόμα και στις περιπτώσεις που "η ίδια η επιβίωση της κοινωνίας απαιτεί κάποιους περιορισμούς της (κατά

τα άλλα νόμιμη) ελευθερίας επιλογής των μελών της²⁸⁵ και δ) τον τρόπο με τον οποίο θα αποφευχθούν οι (φονταμενταλιστικές) καταχρήσεις αυτού του σκεπτικού, απέναντι στις οποίες ο Kymlicka είναι ιδιαίτερα επιφυλακτικός.

Πρόκειται για μία θεώρηση που, ενώ επιχειρεί την κατάδειξη του τρόπου κατά τον οποίο σχηματίζεται η ταυτότητα, αδυνατεί να θεωρητικοποιήσει τις διαμεσολαβήσεις που λαμβάνουν χώρα όταν τα άτομα οικειώνονται τα στοιχεία του πολιτισμού τους, καθώς και τις αντιφάσεις εντός ενός πολιτισμικού περιβάλλοντος. Από αυτή την προεinnύηση της ταυτότητας, της *ορισμένης* από τον οικείο πολιτισμό, προκύπτουν δύο μη επιλύσιμες διαφορές, οι οποίες αναφέρονται αφενός στη σχέση μεταξύ πολιτισμών, αφετέρου στη σχέση μεταξύ ατόμου και πολιτισμού. Δηλαδή, όχι μόνο ο πολιτισμός δεν μπορεί να αποτελέσει ζήτημα τιθέμενο προς κρίση, αλλά ούτε και η συμμετοχή του ατόμου σε αυτόν. Ο πολιτισμός είναι σαφές ότι, ως ταυτότητα, δεν 'ανήκει' στο άτομο, αλλά μάλλον το άτομο ανήκει σε αυτόν, ως μη επιλεγμένο, επιβεβλημένο υπόβαθρο. Συνεπώς, αν η ταυτότητα σχηματίζεται με ελεύθερες ταυτίσεις, τότε θα έπρεπε να είναι εξίσου πιθανές τόσο η επιλογή όσο και η απόρριψη του πολιτισμού στον οποίο κάποιος *τυχαίνει* να έχει γεννηθεί.

Επιπλέον, για να αναφερθεί ένα μέρος της φιλελεύθερης απάντησης στην κοινοτική κριτική, όπως συνοψίζεται στον Κωνσταντίνο Α. Παπαγεωργίου²⁸⁶, η 'αρχική θέση' δεν τίθεται από το φιλελευθερισμό ως οντολογικό δεδομένο, ούτε υπάρχει λόγος να θεωρηθεί ότι εξυπονοείται σε αυτό μία θεωρία περί ταυτότητας, αλλά η ιδεώδης δυνατότητα προσωπικής ανάπτυξης όχι ως ζήτημα ενδοσκοπησης, αλλά κριτικής επιλογής.

²⁸⁵ Kymlicka, ό.π. σ. 170.

²⁸⁶ Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος, Α.: *Η Πολιτική Δυνατότητα της Δικαιοσύνης*, ό.π. σσ. 82-90.

Όταν οι Margalit και Raz διατείνονται ότι “[η] ατομική ευημερία εξαρτάται από την επιτυχή επιδίωξη ουσιωδών [worthwhile] στόχων... πολιτισμικά προσδιορισμένων”, υποπίπτουν σε ένα παράδοξο: η μη αυτόβουλη συμμετοχή σε μία πολιτισμική ομάδα εδράζεται στην ταυτότητά μας, η οποία, όμως, έχει ήδη διαμορφωθεί από αυτή την ίδια ομάδα. Ο πολιτισμικός επικαθορισμός σημαίνει ότι το πολιτισμικό περιβάλλον επιβάλλει στα υποκείμενα κάποιες τυποποιημένες ιδιότητες, οι οποίες βιώνονται ως πάγιες και αμετάβλητες. Αυτά τα χαρακτηριστικά απορρέουν από αντιθέσεις όπως αρσενικό-θηλυκό, ξενικότητα-εντοπιότητα κ.ο.κ., αλλά ο χαρακτήρας του διπόλου αποκρύπτει το γεγονός ότι η ίδια η διαφορά προηγείται των δύο διακεκριμένων, εναντίων ταυτοτήτων.

Η διαφορά που λαμβάνει τη μορφή της θεματοποιημένης αμφισβήτησης συνδέεται αναγκαία με την κρίση, διότι το αίτημα της πολιτισμικής αναγνώρισης θέτει αυτομάτως σε κίνηση τη διαδικασία της ζήτησης, δηλαδή προσανατολίζεται μέσω της επιχειρηματολογίας προς την κρίση. Όταν αυτή η ίδια η πολιτισμική ταυτότητα προβληθεί ως αυθεντία, επικαλούμενη μία ριζική ασυμμετρία, η οποία αντιπαρέρχεται τη μη αποδομησιμότητα της αξίωσης για αλήθεια²⁸⁷, καταλύει την θεμελιώδη σειρά αμφισβήτηση-επιχείρημα (λόγοι)-κρίση, που βασίζεται στην αναγκαιότητα της σύνδεσης θεματοποίησης και ζήτησης. Η κρίση χαρακτηρίζεται ζητητική υπό την έννοια ότι στο σχηματισμό του τιθέμενου προς κρίση εγγράφονται τόσο η ίδια η αμφισβήτηση όσο και η διαλεκτική δομή του κρινομένου ενώ η κατάληξή της αποφάσκει τη συλλογιστική αναγκαιότητα και, από την άλλη πλευρά, την αδυνατότητα της κρίσης και την αυθαιρεσία. Όσον αφορά δε το κομμάτι της πολιτικής

²⁸⁷ Όπως χαρακτηριστικά τη δείχνει ο Jacques Derrida: ‘Remarks on Deconstruction and Pragmatism, στο Mouffe, Chantal (επιμ): *Deconstruction and Pragmatism*, London 1996, Routledge, σσ. 77-88.

επικοινωνίας, εκείνο που διακυβεύεται στην πολυπολιτισμικότητα δεν είναι ο σχηματισμός της ταυτότητας, αλλά η δυνατότητα αφαίρεσης από τις ουσιοποιημένες ταυτότητες, προκειμένου να επιτευχθεί αυτή η διπλή στόχευση της θεματοποίησης της διαφοράς και της πραγμάτωσης της αναγνώρισης η αμφισβήτηση προηγείται της απόδοσης ταυτότητας, η οποία τελείται παραλλήλως με την κρίση.

Προκειμένου να ανασκευαστεί η ουσιοποίηση της ταυτότητας, πρέπει να ελεγχθεί το περιεχόμενο της έννοιας 'αναγνώριση', η οποία στη νοηματική συνάφεια της πολυπολιτισμικότητας υποδηλώνει την αξίωση αποδοχής μίας ιδιαίτερης ταυτότητας ως νόμιμης, όπως φαίνεται χαρακτηριστικά στο έργο του Axel Honneth. Ο συγγραφέας, που ανήκει στην αποκαλούμενη 'τρίτη γενιά της Κριτικής Θεωρίας' και είναι κριτικός συνεχιστής του επικοινωνιακού 'παραδείγματος'²⁸⁸, εγκαλεί τον Habermas για ένα έλλειμμα διυποκειμενικότητας, το οποίο συνιστά αποτέλεσμα παραγνώρισης 'της δυναμικής της κοινωνικής διάδρασης'. Όπως και ο Charles Taylor, βασίζεται στην εγγεληνή έννοια της αναγνώρισης από την ανθρωπολογική άποψη της κοινωνικής αναπαραγωγής. Βασιζόμενος στις αναλύσεις του Hegel και του George Herbert Mead, ο Honneth καταφύσκει την ιστορική ενδεχομενικότητα της ανθρωπίνης υποκειμενικότητας, εντούτοις τονίζει παράλληλα την καθολικότητα της έννοιας της σωματικής ακεραιότητας, καθώς και της ανάγκης για αγάπη, τη σημασία, δηλαδή, των κοινωνικών σχέσεων για την ατομική αυτοπραγμάτωση.

Αυτό που δεν έχει προβλέψει ο Habermas στη θεωρία του για την ιδεώδη επικοινωνιακή κατάσταση είναι, σύμφωνα με τον Honneth, του οποίου το ενδιαφέρον εστιάζεται στους

²⁸⁸ Βλ. Honneth, Axel: *Από την Επικοινωνία στην Αναγνώριση*, μτφρ. Κωνσταντίνου Καβουλάκου, Αθήνα 2000, Πόλις.

χειραφετητικούς αγώνες εντός του πεδίου της καθημερινής ανθρωπίνης εμπειρίας, ότι τα κανονιστικά κριτήρια ορθότητας δεν συμπίπτουν με τα υποκειμενικά ηθικά αισθήματα. Αυτό σημαίνει ότι η χαμπερμασιανή ηθική του διαλόγου υποτιμά τη ζημία που υφίσταται ο φορέας μίας ταυτότητας εξαιτίας της μη αναγνώρισής του, δηλαδή λόγω της ματαίωσης των ηθικών προσδοκιών του και όχι επειδή οι τυπικοί κανόνες επιχειρηματολογίας δεν τηρούνται. Ενώ για τον Habermas το ζητούμενο είναι η κριτική συναίνεση, διαδικαστικά παραγόμενη υπό το καθεστώς ομιλιακής ισότητας, για τον Honneth είναι η κοινωνική αποδοχή των ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων, σε μία προσπάθεια διόρθωσης του χαμπερμασιανού φορμαλισμού με την εισήγηση ενός αξιακού περιεχομένου, το οποίο δεν περιλαμβάνει μόνο το δικαιοκώ σεβασμό του ατόμου, αλλά και τον κοινωνικό, προκειμένου να επιτευχθεί η προσωπική ολοκλήρωση.

Όπως δείχνει ο Honneth²⁸⁹, το πρόβλημα με την έννοια της αναγνώρισης είναι ότι δεν έχει σαφές σημασιακό περιεχόμενο. Μπορεί είτε να βασίζεται σε μια σχέση αγάπης, όπως αυτή μεταξύ μητέρας και παιδιού, είτε να αναφέρεται στην καντιανή έννοια του ηθικού σεβασμού, είτε, τέλος, να περιέχει την αξίωση αποδοχής διαφορετικών μορφών ζωής. Ο συγγραφέας ταυτίζεται περισσότερο με μία πιο ισχυρή μορφή, 'αγαπητική' μορφή κοινωνικής αναγνώρισης που αναφέρεται σε διαισθητικά δεδομένα και προκρίνει μία έννοια της ταυτότητας της οποίας, μέτρο είναι πάντα οι κοινωνικές αξίες και ένα ρομαντικό, τρόπον τινά, ιδεώδες αυθεντικότητας ή αυτοπραγμάτωσης. Σε αυτό, όμως, το εγχείρημα διόρθωσης του χαμπερμασιανού φορμαλισμού, ο οποίος καθιστά απαγορευτική την κριτική σε συγκεκριμένα κοινωνικά περιεχόμενα, μπορεί να ασκηθεί η κριτική που παραπάνω εκτέθηκε εν σχέσει προς τον κοινοτισμό.

²⁸⁹ ό.π. σ. 129.

Ενώ ο Habermas αποκλείει εκ των προτέρων τον έτερο, ο Honneth εκ των προτέρων τον νομιμοποιεί, προβάλλοντας μία αξίωση αναγνώρισης, μία κρίση, δηλαδή, χωρίς αντικείμενο, χωρίς την πρότερη θέση ενός ζητήματος. Η ταυτότητα η οποία προβάλλει την (αυτονομιμοποιούμενη) διαφορά της, ως τοπικότητα θέτει το θέμα της καθολικότητας, δηλαδή της υπέρβασής της, αφενός επειδή αυτοπροσδιορίζεται ως τοπικότητα, η οποία ενυπάρχει σε έναν κόσμο στοιχειοθετημένο από τέτοιες τοπικότητες, όρος ύπαρξης των οποίων είναι μια καθολική αξία²⁹⁰, και αφετέρου, ως συνέπεια αυτού του ορισμού της, επειδή προβάλλει επιτακτική η ανάγκη της επικοινωνίας. Τότε, όμως, ταυτότητα και ετερότητα ευρίσκονται πάντα σε κατάσταση αλληλεξάρτησης, οι όροι της μίας περιχωρούνται στην άλλη, καθώς το καθολικό παίρνει μορφή με το περιεχόμενο του τοπικού, αλλά χωρίς ποτέ αυτά τα δύο να ταυτίζονται, διότι, αν αυτό συνέβαινε, τότε η καθολικότητα θα είχε βρει το αναγκαίο της περιεχόμενο, πράγμα ούτως ή άλλως λογικά αδύνατο. Το πεδίο της διαφοράς, στο οποίο συντελείται η κρίση, είναι ο χώρος του επιχειρείν, δηλαδή της διαλεκτικής, δηλαδή της πολιτικής.

²⁹⁰ Μία προφανής ανεπάρκεια της παρούσας εργασίας συνίσταται στην παράλειψη της συζήτησης περί αξιολογίας, η οποία διαπλέκεται κατά τρόπο ουσιαστικό με τη θεωρία του επιχειρήματος. Οι πιο ενδιαφέρουσες ελληνικές πραγματεύσεις, κατά την άποψή μου, είναι (ενδεικτικά): Μαρκής, Δημήτρης *Η Πάλη των Αξιών στον Αιώνα της Παγκοσμιοποίησης*, Αθήνα 2002, Κριτική-Ψυχοπαίδης, Κοσμάς *Πολιτική Μέσα στις Έννοιες*, Αθήνα 1997, Νήσος (ιδίως το κεφάλαιο 'Αξίες και Δημόσιος Χώρος').

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Η διδασκαλία περί του κρινομένου, θέτοντας στο επίκεντρο της επιχειρηματολογίας την έννοια της κρίσης ως ζήτησης, συνιστά μία καινοτόμο εισήγηση που διαμορφώνεται κατ' απόκλινιν από την κλασική διάκριση ρητορικής και διαλεκτικής, είναι, λοιπόν, όπως έχει αποκληθεί, μία 'διαλεκτική ρητορική', η οποία μπορεί να αποτελέσει για τον θεωρητικό του επιχειρήματος ένα όργανο επεξεργασίας των εννοιών του.

Προκειμένου να αξιοποιηθεί το εννοιολογικό οπλοστάσιο της ερμαγόρειας θεωρίας, καίρια υπήρξε η θεώρηση της κρίσης όχι ως μίας διαδικασίας που θέτει πρώτα το συμπέρασμά της προκειμένου να το βεβαιώσει, αλλά μίας ζητητικής κίνησης προς το συμπέρασμα, υπό την έννοια της 'εν ταυτώ απόδοσης αλήθειας και ταυτότητας'²⁹¹. Αν, όμως, δεχτούμε ότι ζητούμενο είναι αυτό το τελευταίο, εκείνο που διακυβεύεται στην κρίση δεν είναι η διασφάλιση της ταυτότητας, αλλά η αποκατάσταση της λογικής της ετερότητας και η κατάδειξη της ως αρχής της κρίσης.

Η κρίση στο ερμαγόρειο πρότυπο συνιστά ερευνητικό εγχείρημα που αναπτύσσεται βάσει ενός αυθεντικού ερωτήματος. Η θεωρητική επεξεργασία της διδασκαλίας περί του κρινομένου παράγεται στα πλαίσια της αντιπαραβολής της με επιχειρηματολογικά υποδείγματα που εξισώνουν την κρίση με την προτασιακή εκδοχή της, η οποία αντίκειται στον θεμελιώδη όρο της κρίσης, τη διαφορά που παράγει μία απορία, το ζήτημα που προκύπτει λόγω της αδυνατότητας της τοπικής κλειστότητας.

Στη θεωρία του κρινομένου, εν αντιθέσει, η σχετικότητα του επιχειρήματος δεν συνεπάγεται την αδυνατότητα της κρίσης, αλλά αναγνωρίζεται ως σημάδι της αναπόδραστης

²⁹¹ Μπασάκος, Παντελής: *Επιχείρημα και Κρίση*, Αθήνα 1999, Νήσος.

απροσδιοριστίας: η κοινή ζήτηση επιτελείται από ορθολογικούς μετέχοντες με αναφορά στην ίδια την κρίση και όχι σε έναν απλοϊκό, στερούμενο ορθολογικότητας ακροατή. Η αμφισβήτηση, που νοηματοδοτεί μία απόφαση και το αντίθετό της, εγγράφεται στο ζήτημα υπερβαίνοντας τις δύο αντιφατικές θέσεις και αναδεικνύεται προεξάρχουσα αυτών, καθώς ανασυγκροτεί την πρωταρχική ετερότητα για να αποδεσμεύσει την κρίση από το επίπλαστο συγκαίμενο μίας εξαρχής εγνωσμένης ευθυμιορίας η οποία επιζητεί μόνο τη βεβαίωσή της.

Ο σχετικισμός, *prima facie* στον αντίποδα του δογματισμού, συνιστά μία πολεμική ενάντια στην καντιανή θεώρηση του υποκειμένου ως δυνητικά αποδεσμευμένου και δυνάμενου να κρίνει απαλλαγμένο από προκαταλήψεις. Μολονότι αυτοπροσδιορίζεται ως υπέρμαχος μίας πολιτικής της διαφοράς, στην πραγματικότητα δεν κατορθώνει να υπερβεί τη λογική της ταυτότητας, καθότι θεωρεί αδύνατη την άρση της θετικότητας των ταυτοτήτων και τη διατοπική κρίση. Η τελευταία πραγματώνεται με τη δίκη του κρινομένου και αυτό σημαίνει ότι πρόκειται περί ενός υπεύθυνου, μοναδικού ενεργήματος. Ασφαλώς, αποδίδει μοιραία μία ταυτότητα, καθορίζει ένα αντικείμενο, αλλά αυτό σημαίνει ότι το εν λόγω αντικείμενο δεν είναι εκ των προτέρων καθορισμένο ή ταυτοποιημένο. Η αποδιδόμενη ταυτότητα αναφέρεται πάντα στο έτερόν της, εκείνο που η κρίση έχει εξαιρέσει, και η διαφορά δεν εδραιώνει την ανεπικρισία, αλλά, απεναντίας, αποτελεί συνθήκη της κρίσης.

Αυτοί οι προβληματισμοί, μεταφερόμενοι στο πεδίο της πολυπολιτισμικότητας από τη σκοπιά μίας θεωρίας του επιχειρήματος η οποία προβάλλει την αξίωση της χρήσης, μεταφράζονται σε ριζική αντίθεση αφενός προς μία υποτιθέμενα ανυπέρβλητη ασυμμετρία γλωσσών και, από την άλλη, προς την πρόταξη ενός δογματικού δικτύου αναμφισβήτητων αρχών. Η

θεματοποίηση της αναγνώρισης, που αποτελεί το κατεξοχήν αίτημα των πολιτικών της διαφοράς, λαμβάνει χώρα στη βάση ενός κρινομένου, η κρίση του οποίου αποδίδει μία ταυτότητα που δεν μπορεί να θεωρείται δεδομένη. Η θεώρηση των πολιτισμικών κοινοτήτων ως ισοδύναμων συνιστά πρόταγμα ανοχής οποιασδήποτε και κάθε πρακτικής, οι οποίες για την υπεράσπισή τους ανατρέχουν στις τοπικές συμβάσεις, ματαιώνοντας έτσι τη δυνατότητα αποτίμησής τους. Αν όλες οι ταυτότητες είναι ισότιμες, καθώς αναφέρονται σε συλλογικές ταυτότητες που τίθενται στο απυρόβλητο της κρίσης, τότε, αντιστρόφως, το αίτημα της άκριτης αποδοχής και του σεβασμού για κάθε ατομική ταυτότητα επιβάλλει τα αυτά και για τον πολιτισμό ο οποίος αποτελεί τον ορίζοντα διαμόρφωσής της.

Όταν η αξίωση της πολυπολιτισμικότητας προϋποθέτει την αδυνατότητα της κρίσης, τότε καταφάσκεται η παγίωση ενός κέντρου ουσιολογικά θεωρημένου. Οι θεωρίες περί πολυπολιτισμικότητας στο σύνολό τους διατρέβουν στην κατασκευή των ταυτοτήτων και την απαιτούμενη για τη συνύπαρξή τους ανεκτικότητα χωρίς να θέτουν το πρόβλημα της μεταξύ τους κρίσης, με τρόπο ώστε η ταυτότητα να μην αφομοιώνει τη διαφορά, αλλά ούτε και να θεωρείται αυτονόητα νομιμοποιητική: ο κριτικός έλεγχος του ουσιολογισμού οφείλει να καταδείξει την απροσδιοριστία των υποτιθέμενα μονοσήμαντων κατηγοριών.

Η ίδια η τοπικότητα θέτει το θέμα της καθολικότητας, δηλαδή της υπέρβασής της, επειδή ακριβώς όρος της είναι άλλες τοπικότητες. Το καθολικό παίρνει μορφή μέσω του τοπικού, χωρίς ποτέ το πρώτο να βρίσκει το αναγκαίο περιεχόμενό του στο δεύτερο. Όταν ο λόγος περί πολιτισμού εκπίπτει σε ταυτο-λογία, η πολιτισμο-λογία θεραπεύεται με τον αποδομητικό λόγο περί

τόπων, την ανασκευή της φυσικοποίησης τους, δηλαδή την αποκατάστασή τους ως τόπων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αγγελίδης, Μανόλης: Κοινότητα, Ελευθερία, Ισότητα. Προβλήματα αναθεμελίωσης της κοινωνικής δικαιοσύνης στις κοινοτιστικές θεωρίες, *Αξιολογικά* 11-12, Ιούνιος 1998, σσ. 413-454.
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983. Στα ελληνικά: *Φαντασιακές Κοινότητες, Στοχασμοί για τις Απαρχές και τη Διάδοση του Εθνικισμού*, μτφρ. Ποθητής Χαντζαρούλα, Αθήνα 1997, Νεφέλη.
- Αριστοτέλης: *Ρητορική*.
- Αριστοτέλης: *Σοφιστικοί Έλεγχοι*.
- Αριστοτέλης: *Τοπικά*.
- Austin, J.L.: 'Αλήθεια', μτφρ. Παύλου Χριστοδουλίδη, *Δευκαλίων* 15, Σεπτέμβριος 1975, σσ. 286-304.
- Barthes, Roland: 'Στοιχεία Σημειολογίας' στο Μπενβενίστ, Μπαρτ, Ντεριντά, Πιρς, Φουκό: *Κείμενα Σημειολογίας*, μτφρ. Κωστή Παπαγιώργη, Αθήνα 1981, Νεφέλη.
- Bauman: *Ο Πολιτισμός ως Πράξη*, μτφρ. Γιάννη Σκαρπέλου, Αθήνα 1992, Πατάκης.
- Βέλτσος, Γιώργος (επιμ.): *Η Διαμάχη. Κείμενα για τη Νεωτερικότητα*, Αθήνα 1990, Πλέθρον.
- Berlin, Isaiah: *Οι Ρίζες του Ρομαντισμού*, μτφρ. Γ. Παπαδημητρίου, Αθήνα 1999, Scripta.
- Bernard, F.M (επιμ.): *Herder on Social and Political Culture*, Cambridge 1969, Cambridge University Press.
- Birnbbaum, Pierre: 'From Multiculturalism to Nationalism', *Political Theory* 24/1, 1996, σσ. 33-45.
- Braudel, Fernand: *Η Γραμματική των Πολιτισμών*, μτφρ. Άρη Αλεξάκη, Αθήνα 2001, ΜΙΕΤ.
- Bruckner, Pascal: 'Πρέπει να Είμαστε Κοσμοπολίτες,' μτφρ. Μιχάλη Καραχάλιου, *Λεβιάθαν* 14, 1993-4, σσ. 45-71.

- Γκέφου-Μαδιανού, Δήμητρα: *Πολιτισμός και Εθνογραφία: Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*, Αθήνα 1999, Ελληνικά Γράμματα.
- Calhoun, Craig: *Critical Social Theory*, London 1998, Blackwell.
- Clarke, M. L.: 'The Thesis in the Roman Rhetorical Schools of the Republic', *Classical Quarterly* 1, 1951, σσ. 159-166.
- Cooke, Maeva: 'Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition', *Political Theory* 25/2, 1997, σσ. 258-288.
- Davidson, Donald: 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 1973-4, σσ. 5-20.
- Δεμερτζής, Νίκος: *Κουλτούρα, Νεωτερικότητα, Πολιτική Κουλτούρα*, Αθήνα 1989, Εκδόσεις Παπαζήση.
- Derrida, Jacques: *Μαρτυρία και Μετάφραση: Επιβιώνοντας Ποιητικά*, μτφρ. Β. Μπιτσώρη, Αθήνα 1996, Γαλλικό Ινστιτούτο.
- Dieter, Otto: 'Stasis', *Speech Monographs* 17, 1950, σσ. 345-369.
- Dimitriou, Stephanos: *Le Conflit de la Modernité: Formes et Limites de la Critique Post-moderne de la Raison*, Paris 2001, Presses Universitaires du Septentrion.
- Dolinina, Inga B. & Cecchetto, Vittorina: 'Facework and Rhetorical Strategies in Intercultural Argumentative Discourse', *Argumentation* 12, 1998, σσ. 167-181.
- Düring, Ingemar: *Ο Αριστοτέλης: Παρουσίαση και Ερμηνεία της Σκέψης του*, μτφρ. Π. Κοτζιά-Παντελή, Αθήνα 1991, ΜΙΕΤ.
- Galeotti, Anna Elisabetta: 'Citizenship and Equality: The Place for Toleration', *Political Theory* 21/4, Νοέμβριος 1993, σσ. 585-605.
- Garver, Ernest: *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character*, Chicago 1994, Chicago University Press.
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures*, London 1993 (1973), Fontana Press.
- Gilman, S.L., Blair, C. & Parent, D.J. (επιμ.): *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, Oxford 1989, Oxford University Press.

- Goldberg, David Theo (επιμ.): *Multiculturalism: A Critical Reader*, Oxford 1997, Blackwell.
- Gourinat, Jean-Baptiste: *Οι Στωικοί για την Ψυχή*, μτφρ. Κωνσταντίνου Ν. Πετρόπουλου, Αθήνα 1990, Καρδαμίτσας.
- Habermas, Jürgen: *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, μτφρ. από τα γερμανικά Ciaran P. Cronin, Cambridge 1993, MIT Press.
- Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, μτφρ. από τα γερμανικά Christian Lenhardt & Shierry Weber Nicholsen, Cambridge 1990, Polity Press.
- Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main 1990 (1962), Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen: *The Theory of [0]Communicative Action*, τ. 1 μτφρ. Thomas McCarthy, London 1984, Beacon Press.
- Habermas, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1999, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen: *Wahrheitstheorien* στο Fahrenbach, H.(επιμ.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfulingen 1973, σσ. 211-266.
- Habermas, Jürgen: *Αγώνες Αναγνώρισης στο Δημοκρατικό Κράτος Δικαίου*, μτφρ. Θεόδωρου Γεωργίου, Αθήνα 1994, Νέα Σύνορα.
- Habermas: *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, μτφρ. Λευτέρη Αναγνώστου και Αναστασίας Καραστάθη, Αθήνα 1993, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια.
- Hobsbawm, Eric J.: *Έθνη και Εθνικισμός από το 1789 μέχρι σήμερα: Πρόγραμμα, μύθος πραγματικότητα*, μτφρ. Χρυσ. Ναντρίς, Αθήνα 1994, Καρδαμίτσας.
- Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (επιμ.): *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, Cambridge University Press.
- Honneth, Axel: *Από την Επικοινωνία στην Αναγνώριση*, μτφρ. Κωνσταντίνου Καβουλάκου, Αθήνα 2000, Πόλις.

- Horowitz, Donald: *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley 1985, University of California Press.
- Kant, Immanuel: *Απόκριση στο Ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός*, μτφρ. Ε.Π. Παπανούτσου, Αθήνα 1971, Δωδώνη.
- Kant, Immanuel: *Critique of Judgment*, μτφρ. στα αγγλικά Werner S. Pluhar, Indianapolis 1987, Hackett Publishing Company.
- Kant, Immanuel: *Lectures on Logic*, μτφρ. και επιμ. J. Michael Young, Cambridge 1992, Cambridge University Press.
- Καβουλάκος, Κωνσταντίνος: *Γιούργκεν Χάμπερμας: Τα θεμέλια του Λόγου και της κριτικής κοινωνικής θεωρίας*, Αθήνα 1996, Πόλις.
- Κάλφας, Βασίλης: *Επιστημονική Πρόοδος και Ορθολογικότητα*, Αθήνα 1997, Νήσος.
- Κατσούλης, Ηλίας: 'Αντιστάσεις στην Πολυπολιτισμικότητα', *Επιστήμη και Κοινωνία* 2-3, Άνοιξη-Φθινόπωρο 1999, σσ. 53-104.
- Kennedy, George A.: *A New History of Classical Rhetoric*, New York 1994, Princeton University Press.
- Κικέρωνας: *De Inventione*.
- Κικέρωνας: *De Oratore*.
- Κικέρωνας: *Topica*.
- Kneale W. & Kneale, M.: *The Development of Logic*, Cambridge 1984, Clarendon Press.
- Κοϊντιλιανός: *Institutio Oratoria*.
- Κουζέλης, Γεράσιμος: 'Λογική της ανάπτυξης περί ανακατασκευής' στο: Πούλος, Παναγιώτης: *Περί Κατασκευής (τοπικά β')*, Αθήνα 1996, Νήσος.
- Kymlicka, Will: *Liberalism, Community and Culture*, Cambridge 1991, Clarendon Press.
- Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (επιμ.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1997, Oxford University Press.

- Lacan, Jacques: 'Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse', στο Miller, J.A. (επιμ.): *Le Séminaire, Livre II (1954-1955)* Paris 1978, Seuil.
- Larmore, Charles: *Η Ρομαντική Κληρονομιά*, μτφρ. Στέφανου Ροζάνη, Αθήνα 1998, Πόλις.
- Λεντόν, Ματιέ: *Η Δίκη του Ζαν-Μαρί Λεπέν*, μτφρ. Φίλιππου Μίτλεττον, Αθήνα 1999, Πόλις.
- Λίποβατς, Θάνος: 'Ούτε Ατομικιστικός Φιλελευθερισμός, ούτε Κοινοτιστικός Συντηρητισμός Φιλελεύθερος Ρεπουμπλικανισμός στη Δυτική Νεωτερικότητα', *Επιστήμη και Κοινωνία* 4, Άνοιξη 2000, σσ. 19-52.
- Λίποβατς, Θάνος: *Ψυχανάλυση, Φιλοσοφία, Πολιτική Κουλτούρα*, Αθήνα 1996, Πλέθρον.
- Lyotard, Jean-François: *Le Différend*, Paris 1983, Les Éditions de Minuit.
- Μαρκής, Δημήτρης: *Η Πάλη των Αξιών στον Αιώνα της Παγκοσμιοποίησης*, Αθήνα 2002, Εκδόσεις Κριτική.
- Marrou, H.I.: *A History of Education in Antiquity*, μτφρ. Από τα γαλλικά George Lamb, Wisconsin 1956, University of Wisconsin Press.
- Matthes, Dieter: 'Hermagoras von Temnos', *Lustrum* 3, 1958, σσ. 58-214.
- Matthes, Dieter: *Hermagorae Temninae Testimonia et Fragmenta*, Λιψία 1962.
- Meycr, Michel: *Histoire de la Rhétorique des Grecs à nos Jours*, Paris 1999, Le Livre de Poche.
- Meyer, Michel: *Of Problematology*, μτφρ. από τα γαλλικά David Jamison & Alan Hart, Chicago 1995, Chicago University Press.
- Mouffe, Chantal: *Deconstruction and Pragmatism*, London 1996, Routledge.
- Μουζέλης: 'Κοινοτισμός: το Ζήτημα του Σχετικισμού', *Κοινωνία Πολιτών* 2, Άνοιξη 1999, σσ. 90-96.

- Μπασάκος, Παντελής: *Επιχείρημα και Κρίση*, Αθήνα 1999, Νήσος.
- Μπαχτίν, Μιχαήλ: *Προβλήματα Λογοτεχνίας και Αισθητικής*, μτφρ. Γιώργου Σπανού, Αθήνα 1980, Πλέθρον.
- Nadeau, Ray: 'Classical Systems of Stases in Greek: Hermagoras to Hermogenes', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 2, 1959, σσ. 53-71.
- Nagel, Thomas: *Η Θέα από το Πουθενά*, μτφρ. Χρήστου Σταματέλου, Αθήνα 2000, Κριτική.
- Neumann, Ulfrid: *Θεωρία Νομικής Επιχειρηματολογίας*, μτφρ. Κιούπη, Δ. & Τριανταφύλλου, Τ., Αθήνα 1996, Π. Ν. Σάκκουλας.
- Ντάρτβελ, Π., Ντενί, Φ., Ρόμπιν, Γ. & Δημούλης, Δ. (επιμ.): *Δικαίωμα στη Βλασφημία*, μτφρ. Βίκυς Παπαοικονόμου, Αθήνα 2000, Μαύρη Λίστα.
- Nussbaum, Martha: Kant and Stoic Cosmopolitanism, *The Journal of Political Philosophy* 5/1, 1997, σσ. 1-25.
- Nussbaum, Martha: *Υπέρ Πατρίδος: Πατριωτισμός ή Κοσμοπολιτισμός;* μτφρ. Αλίκης Τσοτσόρου & Ελευθέριου Μυστάκα, Αθήνα 1999, Scripta.
- Ο' Hear, Anthony (επιμ.): *Verstehen and Humane Understanding*, Cambridge 1996, Cambridge University Press.
- Ο' Neill, Daniel I: 'Multicultural Liberals and the Rushdie Affair: A Critique of Kymlicka, Taylor and Walzer', *The Review of Politics* 61/2, Άνοιξη 1999, σσ. 219-250.
- Oksenberg Rorty Amelie (επιμ.): *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley 1996, University of California Press.
- Oksenberg-Rorty, Amelie: 'The Hidden Politics of Cultural Identification', *Political Theory* 22 no 1, 1994, σσ. 152-166.
- Ουόλζερ, Μάικλς: *Περί Ανεκτικότητας. Για τον Εκπολιτισμό της Διαφοράς*, μτφρ. Κατερίνας Μανδελάκη, Αθήνα 1998, Εκδόσεις Καστανιώτη.

- Outhwaite, William, Bottomore, Tom κ.ά. (επιμ.): *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*, Oxford 1995 (1993), Blackwell.
- Παγκόσμια Ακαδημία Πολιτισμών: *Η Μισαλλοδοξία*, μτφρ. Ζήση Σαρίκα, Αθήνα 1999, Εξάντας.
- Παπαγεωργίου, Κωνσταντίνος, Α.: *Η Πολιτική Δυνατότητα της Δικαιοσύνης*, Αθήνα 1994, Νήσος.
- Parekh, Bhikhu: *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, London 2000, Macmillan.
- Pelling, C.: *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford 1989, Clarendon Press.
- Pena-Ruiz, Henri: 'Η Ευρώπη Χρειάζεται Ανεξιθρησκία', *Πολίτης* 77, Ιούνιος 2000, μτφρ. Γιώργου Φαράκλα, σσ. 23-27.
- Perelman, Chaim & Olbrechts-Tyteca, Lucie: *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'Argumentation*, Bruxelles 1976 (1958), Université de Bruxelles.
- Πλούταρχος: *Βίοι Παράλληλοι: Πομπήιος*.
- Πλούταρχος: *Περί Στωικών Εναντιωμάτων*.
- Quine W.V.: *Word and Object*, Cambridge 1960, MIT Press.
- Rajchman, John (επιμ.): *The Identity in Question*, New York 1995, Routledge.
- Rawls, John: *A Theory of Justice*, Cambridge 1971, Harvard University Press.
- Ρωλς, Τζων: *Το Δίκαιο των Λαών και "η Ιδέα της Δημόσιας Λογικής Αναθεωρημένη"*, μτφρ. Άννας Παπασταύρου, Αθήνα 2002, Εκδόσεις Ποιότητα.
- Retschitzki, J., Bossel-Lagos, M. & Bosen, P.: *La Recherche Interculturelle* (δύο τόμοι), Paris 1989, Éditions L' Harmattan.
- Rhetorica ad Herrenium*.
- Ricœur, Paul: *Η Ζωντανή Μεταφορά*, Αθήνα 1998, Κριτική.
- Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980, Blackwell.

- Sapir, E.: 'Culture, Genuine and Spurious' στο Mandelbaum, W. (επιμ.) *Culture, Language and Personality*, Berkeley 1949, California University Press.
- Sarup, Madan: *Identity, Culture and the Postmodern World*, Athens (Georgia) 1996, The University of Georgia Press.
- Siegel, Harvey: 'Argument Quality and Cultural Difference', *Argumentation* 13, 1999, σσ. 183-201.
- Smith, Anthony D.: *Εθνική Ταυτότητα*, μτφρ. Εύας Πέππα, Αθήνα 2000, Οδυσσέας.
- Smith, Anthony D.: 'The Formation of National Identity' στο Harris, Henry (επιμ.): *Identity*, Oxford 1995, Clarendon Press, σσ. 129-153.
- Σταμάτης, Κώστας, Μ.: *Εισαγωγή στη Μεθοδολογία του Δικαίου*, Ιστορικές καταβολές, ρεύματα και συστηματικά ζητήματα, Θεσσαλονίκη 1991, Εκδόσεις Σάκκουλα.
- Taylor, Charles: 'Η Πολιτική της Αναγνώρισης' στο Gutman, Amy (επιμ.): *Πολυπολιτισμικότητα*, Αθήνα 1997, Πόλις.
- Taylor, Charles: *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1980, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles: *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995, Harvard University Press.
- Taylor, Charles: 'Rationality' στο: Hollis, Martin & Lukes, Steven (επιμ.): *Rationality and Relativism*, London 1990 (1982), Blackwell, σσ. 87-105.
- Taylor, Charles: *Sources of the Self*, Cambridge 1989, Cambridge University Press.
- Tempelman, Sasja: 'Constructions of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion', *Political Studies* xlvii, 1999, σσ. 17-31.
- Thiele, Georg.: *Hermagoras: Ein Beitrag zur Geschichte der Rhetorik*, Strassburg 1893, Trübner.
- Thromm, Hermann: *Die Thesis: Ein Beitrag zur ihrer Entstehung und Geschichte*, Paderborn 1932, Ferdinand Schöningh.

- Toulmin, Stephen: *Knowing and Acting. An Invitation to Philosophy*, New York 1976, Macmillan.
- Toulmin, Stephen: *The Uses of Argument*, Cambridge 1994 (1958), Cambridge University Press.
- Φαράκλας, Γιώργος: *Θέση και Αλήθεια*, Αθήνα 1997, Κριτική.
- Χάντιγκτον, Σάμιουελ Π.: *Η Σύγκρουση των Πολιτισμών και ο Ανασχηματισμός της Παγκόσμιας Τάξης*, μτφρ. Σήλιας Ριζοθανάση, Αθήνα 1998, Terzo Books.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς: 'Αξία, Επικοινωνία, Ρητορική', *Σύγχρονη Εκπαίδευση* 114, 2000, 22-32.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς: 'Το πρόβλημα της ορθολογικής κατασκευής εννοιών για μια θεωρία του σύγχρονου κόσμου' στο Πούλος, Παναγιώτης (επιμ.): *Περί Κατασκευής* (τοπικά β'), Αθήνα 1996, Νήσος.
- van Eemeren, Frans H. κ.ά.: *Proceedings of the Fourth International Conference of the International Society for the Study of Argumentation*, Amsterdam 1999, SIC SAT.
- Walzer, Michael: 'The Communitarian Critique of Liberalism', *Political Theory* 18/1, Φεβρουάριος 1990, σσ. 11-21.
- White, Stephen, K. (επιμ.): *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge 1995, Cambridge University Press.
- Winch, Peter: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London 1958, Routledge.
- Wisse, Jacob: *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations*, Oxford 1953, Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*, Anscombe, G.E.M. & von Wright, G.H. (επιμ.), Oxford 1977, Blackwell.
- Zizek, Slavoj: *The Plague of Fantasies*, London 1998 (1997), Verso.

