



Jürgen Habermas

ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ



ΠΕΡΩΤΗΣΗ: «ΜΠΟΡΟΥΝ ΟΙ ΣΥΝΘΕΤΕΣ ΚΟΙΝΩΝΙΕΣ να σχηματίσουν μια ορθολογική ταυτότητα;» ἤδη σκιαγραφεί τόν τρόπο μέ τόν οποίο θα ἤθελα να χρησιμοποιήσω τόν ὄρο «ταυτότητα». Μια κοινωνία δεν μπορεί να έχει απλά μια ταυτότητα που της αποδίδεται με τον ἴδιο τρόπο που αποδίδεται σ' ἓνα αντικείμενο το οποίο μπορεί να αναγνωριστεί από διαφορετικούς παρατηρητές ὅτι εἶναι το ἴδιο «πράγμα» μολονότι αυτοί μπορεί να το συλλαμβάνουν και να το περιγράφουν με διαφορετικούς τρόπους. Για την ακρίβεια μια κοινωνία αποκτά ἡ, επιτρέψτε μου να πω, παράγει την ταυτότητά της· και λόγω των δικών της προσπαθειῶν δεν τη χάνει. Μιλώντας, ἐξάλλου, για την «ορθολογική» ταυτότητα μιας κοινωνίας αποκαλύπτεται ὅτι ἡ ἔννοια ἔχει ἓνα κανονιστικό περιεχόμενο. Ἡ χρήση του ὀρου θέτει ως προϋπόθεση ὅτι μια κοινωνία μπορεί ν' αποτύχει να βρει την «ιδιαιτέρη» ἢ «αληθινή» της ταυτότητα. Ὁ Hegel μιλά για «ψευδή ταυτότητα» ὅταν ἡ ἐνότητα ἐνός κοινωνικοῦ κόσμου που αποσυντίθεται στα ἐξ ὧν συνετέθη μπορεί να διατηρηθεῖ μόνο δια της βίας. Κατά πόσο θα μπορούσαμε να μιλάμε ἀκόμη και σήμερα με τον ἴδιο τρόπο εἶναι τουλάχιστον ἀμφίβολο.

Θα ἀναφερθῶ, μολαταῦτα, ἐπανειλημμένα στον Hegel ἐφόσον ἡ φιλοσοφία του ουσιαστικά σχεδιάστηκε για να λύσει το ζήτημα με το οποίο ἀσχολούμαι. Για να σκιαγραφήσω το πρόβλημα της συλλογικής ταυτότητας που προτίθεμαι να συζητήσω, επιτρέψτε μου να ξεκινήσω μ' ἓνα σύντομο ιστορικό ἀπολογισμό.

Μπορούμε ν' ἀνιχνεύσουμε τή σχέση της ταυτότητας του ἐγώ και της ομάδας μέσω τεσσάρων σταδίων της κοινωνικής ἐξέλιξης. Στις ἀρχαῖες κοινωνίες των ὀποιῶν ἡ δομή καθοριζόταν ἀπό συγγενικούς δεσμούς, ἐμφανίζονταν μυθικές κοσμοεἰκόνες. Ἐδῶ οἱ κοινωνικές ἐξ αίματος σχέσεις της οὐκογένειας και της φυλῆς μπορούν να χρησιμοποιηθοῦν ὡς το ἐρμηνευτικό σχῆμα σύμφωνα με το οποίο ἡ μυθική εἰκόνα σχηματίζει ἀναλογίες μεταξύ ὅλων των φυσικών και πολιτιστικών φαινομένων. Τίποτε δεν εἶναι τόσο διαφορετικό ὥστε να μὴ βρῖσκεται σε οὐκογενική ἀλληλεξάρτηση; το κάθε τι ἐξαρτάται ἀπό το κάθε τι ἄλλο κατά ἓναν προφανή τρόπο. «Με τή συστηματική διερεύνηση μέσα ἀπό ὅλες τες δυνατότητες ἀναλογικῶν συγρίσεων φύσης και κουλτούρας, ἡ (μυθική) σκέψη κατασκευάζει μια ἀχανή αἴθουσα καθρεφτῶν

στην οποία η εικόνα του ανθρώπου και του κόσμου αντανακλά ατελείτητα η μια την άλλη και στην οποία, μέσω του πρίσματος των σχέσεων μεταξύ φύσης και κουλτούρας, αναλύεται πάντοτε για να επανασυντεθεί. «Η μυθική κοσμο-εικόνα παραχωρεί ένα σημαντικό χώρο σε κάθε αισθητό στοιχείο· μ' αυτό τον τρόπο απορροφά τις ανασφάλειες που απειλούν μια κοινωνία η οποία, εξαιτίας της υπανάπτυξης των παραγωγικών της δυνάμεων, είναι ελάχιστα ικανή να θέσει υπό έλεγχο το περιβάλλον της. Σχεδόν κάθε ενδεχόμενο μπορεί ν' αντιμετωπιστεί με το μέσον της ερμηνείας: μπορεί να «ερμηνεύεται συνεχώς». Ο μυθικός κόσμος κατανοεί όλες τις οντότητές του ως ανάλογες, οι άνθρωποι είναι ουσίες κατά τον ίδιο τρόπο που είναι οι πέτρες, τα φυτά, τα ζώα και οι θεοί. Έτσι, η φυλή δεν είναι μια πραγματικότητα η οποία βρίσκεται σ' αντίθεση με τ' ατομικά μέλη της ή με τη φύση. Μπαίνει κανείς στον πειρασμό να συγκρίνει την ταυτότητα του ατόμου στην αρχαϊκή κοινωνία με τη φυσική ταυτότητα του παιδιού, που ο Hegel χαρακτήρισε ως «την άμεση κι ως εκ τούτου μη-πνευματική, την απλά φυσική ενότητα του ατόμου με το είδος του και με τον κόσμο ως τέτοιο». Σ' αυτό το στάδιο δεν μπορούν να ανακύψουν προβλήματα ταυτότητας. Προϋπόθεση για κάτι τέτοιο είναι η διαφοροποίηση μεταξύ ατομικότητας, μερικότητας και οικουμενικότητας η οποία μπορεί για πρώτη φορά να παρατηρηθεί στον κόσμο των πολυθεϊστικών θρησκειών των πρώιμων πολιτισμών.

Με το κράτος, το βασίλειο ή την πόλη-κράτος οι πρώιμοι πολιτισμοί διαθέτουν μια μορφή έσοκτρης πολιτικής οργάνωσης η οποία απαιτεί νομιμοποίηση και πρέπει έτσι ν' αφομοιωθεί μέσα από τις θρησκευτικές αφηγήσεις και να εξασφαλιστεί με το τυπικό.

Οι θεοί των πολυθεϊστικών θρησκειών παίρνουν ανθρώπινη μορφή· συλλαμβάνονται ως ελέγχοντες ενεργητικά και μερικές φορές αυθαίρετα συγκεκριμένους τομείς της ζωής και ως υποκείμενοι καθαυτοί στην αναγκαιότητα ενός αφηρημένου πεπρωμένου. Η αρχική απο-ιεροποίηση του φυσικού περιβάλλοντος και το γεγονός ότι οι πολιτικοί θεσμοί κατέκτησαν για πρώτη φορά μια αληθινή αυτονομία συναφή με την κοσμική τάξη μαρτυρά την ανάδυση μιας σφαίρας ενδεχομένων, στην οποία το άτομο δεν μπορεί πλέον να συμφωνεί με το τυχαίο ερμηνεύοντάς το συνεχώς αλλά στην οποία πρέπει να μάθει να θέτει την ενδεχομενικότητα υπό έλεγχο με τις δικές του πράξεις. Σχηματίζονται νέες μορφές θρησκευτικής δράσης κι ως εκ τούτου πρότυπα αλληλόδρασης μεταξύ θεών και ανθρώπων: προσευχή, θυσία και λατρεία. Αυτά υποδεικνύουν τη διαδικασία ανάδυσης του εαυτού από την οικουμενική σύνθεση της δεδομένης τάξης ουσιών και δυνάμεων και το σχηματισμό της ταυτότητας του εγώ. Εφόσον σ' αυτό το στάδιο η προσχώρηση στη θρησκεία και τη λατρεία συμφωνεί ακόμη κατά ένα μερικιστικό τρόπο με την αντίστοιχη κοινότητα γίνεται δυνατή μια καθαρά λατρευτική ομαδική ταυτότητα. Η συγκεκριμένη κοινότητα μπορεί να διακριθεί ως το επιμέρους από την οικουμενικότητα της κοσμικής τάξης από τη μια πλευρά και από τα μοναδικά άτομα από την άλλη, χωρίς να διακινδυνεύσει την ταυτότητα που διατηρεί τη συνοχή ενός κόσμου ο οποίος επικεντρώνεται στην πολιτική συγκρότηση. Γι' αυτό ο Hegel εξαιρεί την ώριμη μορφή του ελληνικού πολυθεϊσμού ως θρησκεία στην οποία μια ελεύθερη πολιτική ηθικότητα βρίσκει υποδειγματική έκφραση. Στην

Αθήνα το άτομο φαίνεται ότι βρήκε μια ταυτότητα που του επιτρέπει να αισθάνεται ότι συμφωνεί με την ανέλιξη της ζωής της Πόλης ως ελεύθερο πρόσωπο: «Η Αθήνα είναι η Πόλις των Αθηνών και την ίδια στιγμή το πνεύμα των πολιτών της, που δεν είναι ένα εξωτερικό, προστατευτικό πνεύμα, αλλά ένα ζωτικό πνεύμα που είναι ζωντανό πραγματικά μέσα στον κόσμο, εμμενές στο άτομο, που αντιπροσωπεύεται από την Παλλάδα στα ουσιαστικά του χαρακτηριστικά»¹. Γι' αυτό το λόγο ο Hegel αποκαλεί το λαό της Ελλάδας ως τον ανθρωπινότερο λαό, αν και παρατηρεί ότι εδώ η άπειρη υποκειμενικότητα του ανθρώπου, το απόλυτο δικαίωμα του ατόμου καθ'αυτού δεν έχει έως τώρα πραγματοποιηθεί, «ώστε σ' αυτό το στάδιο λαμβάνει χώρα ότι είναι κατ' ουσίαν σλαβιά»².

Μόνον οι σπουδαιότερες οικουμενικές θρησκείες, εκ των οποίων ο Ιουδαϊσμός και ο Χριστιανισμός είναι ίσως οι ορθολογικότερα δομημένες εγείρουν μια καθολική ή οικουμενιστική αξίωση εγκυρότητας. Ο ένας, υπερβατικός, πάνσοφος, πλήρως δίκαιος και φιλεύσπλαγγος Θεός του Χριστιανισμού οδηγεί στο σχηματισμό μιας ταυτότητας του εγώ διαχωρισμένης από όλους τους συγκεκριμένους ρόλους και κανόνες. Αυτό το «Εγώ» μπορεί να γίνει γνωστό καθ'αυτό ως ένα πλήρως εξατομικευμένο είναι. Η ιδέα της αθάνατης ψυχής στο πρόσωπο του Θεού ανοίγει το μονοπάτι για την ιδέα της ελευθερίας σύμφωνα με την οποία «το άτομο έχει τεράστια αξία»³. Εδώ ο φορέας του θρησκευτικού συστήματος δεν είναι πλέον το κράτος ή η πόλις αλλά η κοινότητα των πιστών στην οποία ανήκουν δυναμικά όλοι οι άνθρωποι, επειδή οι επιταγές του Θεού είναι οικουμενικές. Οι υψηλά αναπτυγμένοι πολιτισμοί είναι, σίγουρα, ταξικές κοινωνίες-μ' ακραίες ανισότητες στην κατανομή της εξουσίας και του πλούτου. Από τη μια πλευρά, κατά συνέπεια, το πολιτικό σύστημα χρειάζεται σε υψηλό βαθμό νομιμοποίηση. Από την άλλη, η δυνατότητα των μονοθεϊστικών θρησκειών να προμηθεύουν οικουμενιστικές δικαιώσεις δεν σχεδιάστηκε για να ικανοποιήσει αυτή τη μερικιστική απαίτηση για νομιμοποίηση. Σ' αυτό το στάδιο τα συστήματα θρησκευτικής σημασίας και οι πολιτικές επιταγές της αυτοσυντήρησης γίνονται δομικά ασυμβίβαστες. Γι' αυτό πρέπει να σχηματιστεί ένας αντι-πραγματολογικός και διαυγής σύνδεσμος μεταξύ του νομιμοποιητικού δυναμικού των καθολικών θρησκειών και της υπάρχουσας πολιτικής τάξης. Αυτή είναι η λειτουργία της ιδεολογίας. Η ιδεολογία λειτουργεί σαν το αντίβαρο στη δομική ανομοιότητα μεταξύ συλλογικής ταυτότητας που είναι συνδεδεμένη με το συγκεκριμένο κράτος και των ταυτοτήτων του εγώ που σχηματίζονται εντός του πλαισίου των οικουμενιστικών ενώσεων. Αυτό το πρόβλημα της ταυτότητας αποτελεί αναπόσπαστο μέρος όλων των αναπτυγμένων πολιτισμών· κι όμως δεν συνειδητοποιείται οριστικά πριν από τη μοντέρνα εποχή επειδή έως τότε βρίσκονται εν ισχύ μια σειρά διαμεσολαβητικών μηχανισμών. Από αυτούς θα μινημονεύσω μόνο μερικούς:

Κατ' αρχήν, είναι αλήθεια, ότι εκείνες οι δομές που αναδύονται με τις μονοθεϊστικές θρησκείες καθιστούν δυνατό το σχηματισμό μιας όχι μόνον συμβατικής, αλλά

1. G. W. Hegel, *Forlesungen zur Philosophie der Religion*, II, p. 126.

2. Ibid, p. 128 f.

3. G. W. F. Hegel, *Encyclopedia*, pax. 482.

και υψηλά ατομιστικής ταυτότητας του εγώ· εξίσου όμως παρέμειναν ευρέως δια-
 δεδομένοι πρώιμοι σχηματισμοί ταυτότητας και συμβατικής συνείδησης, όπως μπο-
 ρεί να φανεί από το γεγονός ότι όλες οι μονοθεϊστικές θρησκείες ενσωμάτωσαν
 σύμβολα και πρακτικές του παγανισμού, δηλαδή μιας μυθικής ή μαγικής πρωταρχής.

Επιπλέον, στις οικουμενικές θρησκείες γίνεται μια διάκριση μεταξύ των μελών της
 κοινότητας των πιστών και των αποδεκτών της που βρίσκονται ακόμη υπό την
 επιρροή των παγανιστικών πίστεων. Προσωρινές οριοθετήσεις που εγκαθιδρύονται
 εναντίον εξωτερικών εχθρών μπορούν, επομένως, να δικαιωθούν από την αποστολική
 λειτουργία.

Τέλος και πάνω απ' όλα, ήταν δυνατό να χρησιμοποιηθεί ο δυαδισμός ενός υπερ-
 βατικά θείου κι ενός σχεδόν ολοκληρωτικά επίγειου κόσμου. Για να διασωθεί μια
 μυστηριακή διάσταση για το νομοθέτη και το λειτούργημά του ήταν αρκετό να
 νομιμοποιηθεί το εκκοσμικευμένο βασίλειο του αστικού δικαίου και της πολιτικής με
 τη βέβηλη άσκηση της εξουσίας του. Στους δυτικούς πολιτισμούς το δόγμα των δύο
 αυτοκρατοριών επρόκειτο να γίνει το θεμέλιο ενός συνασπισμού μεταξύ της Εκολη-
 σίας και του εγκόσμιου καθεστώτος που μολονότι ήταν τεταμένος διήρκεσε επί
 μακρόν.

Με τη μοντέρνα εποχή, δηλαδή, με το τέταρτο στάδιο (που ο Hegel βρέθηκε
 αντιμέτωπος) αυτοί και άλλοι διαμεσολαβητικοί μηχανισμοί είχαν γίνει φανερά ανα-
 ποτελεσματικοί:

Με τον Προτεσταντισμό απορρίπτονται πολλά από τα προχριστιανικά στοιχεία
 που είχαν προγενέστερα αφομοιωθεί· στη συνέχεια ενδυναμώνεται η απαίτηση για
 ισχυρές οικουμενιστικές δεσμεύσεις και τις αντίστοιχες δομές του ατομιστικού εγώ.

Καθώς η Καθολική Εκκλησία διασπάστηκε σε ξεχωριστές ομολογίες και μια
 πολλαπλότητα αιρέσεων, η ένταξη του ατόμου σε μια κοινότητα πιστών δεν έχασε
 μόνο την αποκλειστικότητά της αλλά επίσης τους άκαμπτους θεσμικούς δεσμούς της.
 Η αρχή της ανοχής και του εθελοντικού χαρακτήρα της θρησκευτικής ένωσης κέρδισε
 τελικά τη γενική αποδοχή.

Τέλος, πρέπει ν' αναγνωριστεί ότι πρόσφατα πραγματοποιήθηκε μια σημαντική
 μετατόπιση στην κατεύθυνση των θεολογικών τάσεων που έδωσε μια ριζοσπαστική
 ενδοκοσμική ερμηνεία του μηνύματος της σωτηρίας και που έτεινε να εξαλείψει τον
 παραδοσιακό δυαδισμό: ο Θεός ήλθε για να σημασιοδοτήσει κάτι περισσότερο από
 μια δομή επικοινωνίας που αναγκάζει τους συμμετέχοντες να εξεγερθούν στο ενδε-
 χόμενο μιας απλά εξωτερικής ύπαρξης στη βάση μιας αμοιβαίας αναγνώρισης της
 ταυτότητας του καθενός.

Αυτές οι τάσεις χαρακτηρίζουν μια εξέλιξη με την οποία ότι απέμεινε από τις
 οικουμενικές θρησκείες δεν είναι τίποτε άλλο από τον πυρήνα των οικουμενιστικών
 ηθικών συστημάτων κι αυτό σε τόσο μεγαλύτερη αναλογία, όσο περισσότερο διαυγής
 έγινε η υποδομή των συστημάτων θρησκευτικής πίστης. Ο Hegel είδε καθαρά την
 αρχική φάση αυτής της ανάπτυξης καθώς και τις συνέπειές της: την αναπόφευκτη
 ρωγή μεταξύ της ταυτότητας του εγώ που απορρέει από τις οικουμενιστικές δομές
 και της συλλογικής ταυτότητας που είναι συνδεδεμένη με μια ιδιαίτερη κοινότητα.

Γι' αυτό καμιά ιδιαίτερη οντότητα που κατέχει μια ταυτότητα που σχηματίζει εξουσία (όπως η οικογένεια, η φυλή, η πόλη, το κράτος ή το έθνος) δεν μπορεί στη βάση των οικουμενιστικών κανόνων, να υψώσει σύνορα για να οριοθετηθεί καθαυτή από ξένες ομάδες. Μάλλον, η «δική μου» ομάδα αντικαθίσταται εδώ από την κατηγορία του «άλλου», ο οποίος δεν γίνεται πλέον κατανοητός ως ένας παρείσακτος επειδή δεν κατέχει την ιδιότητα του μέλους, αλλά αποβαίνει για το εγώ δυο πράγματα σ' ένα: απόλυτα ταυτόσημο και απόλυτα διαφορετικό, το πλησιέστερο και το πλέον απομακρυσμένο, και τα δύο σ' ένα πρόσωπο. Ανάλογα, η πολιτική ή εθνική ταυτότητα θα έπρεπε να διευρυνθεί και να γίνει μια κοσμοπολιτική ή οικουμενική ταυτότητα. Μπορεί ωστόσο αυτό το σχέδιο μιας νέας ταυτότητα να συλληφθεί χωρίς αντίφαση; Η ολότητα του ανθρώπινου είδους είναι μια αφαίρεση, κι όχι απλά μια άλλη ομάδα η οποία σε μια παγκόσμια κλίμακα θα μπορούσε να σχηματίσει την ταυτότητά της, παρόμοια με τις φυλές ή τα κράτη, έως εκείνη τη στιγμή που το ανθρώπινο είδος θα επανενωνόταν σε μια ιδιαίτερη οντότητα, ας πούμε, για να αμυνθεί έναντι άλλων πληθυσμών στο διάστημα. Αλλά τι άλλο πέραν της ολότητας του ανθρώπινου είδους ή μιας παγκόσμιας κοινωνίας μπορεί να πάρει τη θέση μιας πλήρως αποδεκτής συλλογικής ταυτότητας από την οποία θα μπορούσαν να σχηματιστούν ατομιστικές ταυτότητες του εγώ; Εάν δεν πληρωθεί αυτός ο χώρος, η οικουμενιστική ηθικότητα, όπως και οι δομές του εγώ που συμφωνούν μαζί της, θα παρέμεναν ένα απλό αίτημα και τότε θα μπορούσαν να δραστηριοποιηθούν μόνο περιστασιακά κι αυτό στα πλαίσια της ιδιωτικής σφαίρας, χωρίς να θεμελιώνονται ουσιαστικά στην κοινωνική ζωή.

Θεωρώ ότι αυτό το πρόβλημα της ταυτότητας είναι η πραγματική κινητήρια δύναμη της χειρελιανής φιλοσοφίας. Ο Hegel παραμένει ένας σύγχρονος στοχαστής ακριβώς επειδή έδωσε την ώθηση για να στοχαστούμε αυτά τα ζητήματα.

Ο Hegel συνέλαβε προφανώς την αποξένωση του υποκειμένου από την κοινωνία σε συσχετισμό με την αποξένωση του υποκειμένου από τη φύση. Υπάρχει, για την ακρίβεια, μια τριπλή απόσχιση του μοντέρνου («Εγώ»): από την εξωτερική φύση, από την κοινωνία και από την εσωτερική φύση· οι αποσχίσεις αυτές επισημαίνουν το πλαίσιο που ο ίδιος ο Hegel είδε σαν την κινητήρια δύναμη της φιλοσοφίας: «Η ανάρξη, για φιλοσοφία εμφανίζεται όταν η ενοποιητική δύναμη εξαφανίζεται από τη ζωή του ανθρώπου, όταν οι αντιφάσεις έχουν χάσει το ζωντανό τους αλληλοσυσχετισμό και αλληλεξάρτηση και προσλαμβάνουν μια ανεξάρτητη μορφή». Ίσως η ακόλουθη εξέταση μπορεί να βοηθήσει στην προαγωγή της εκ μέρους μας κατανόησης του θεμελιακού προβλήματος που η φιλοσοφία του Hegel θέλησε να απαντήσει.

Ο Μονοθεϊσμός, ειδικά ο Χριστιανισμός ήταν το τελευταίο σύστημα ιδεών που προμήθευσε μια ενοποιημένη ερμηνεία που αναγνωριζόταν λίγο πολύ από όλα τα μέλη της κοινότητας. Ωστόσο όταν ο Χριστιανισμός ήρθε αντιμέτωπος με τις ανταγωνιστικές αξιώσεις της επιστήμης και μιας κοσμικής ηθικότητας, δεν μπορούσε πλέον να ικανοποιήσει αυτή την απαίτηση. Εδώ, τότε, η φιλοσοφία έπρεπε να μπει στη θέση του. Ωστόσο, ακόμη και αν η φιλοσοφία, με τα διαθέσιμα εννοιολογικά εργαλεία της, θα ήταν ικανή να υποκαταστήσει την ενοποιούσα εξουσία των οικουμενικών θρησκειών, το πρόβλημα καθαυτό παραμένει άλυτο.

Για το μονοθεϊσμό, όπως είδαμε, ήδη υπήρξε μια έκφραση της αντίθεσης μεταξύ των δομών του οικουμενιστικού εγώ από τη μια πλευρά και της μερικιστικής ταυτότητας του κράτους από την άλλη. Αυτή η αντίθεση ενυπάρχει τόσο στο γεγονός ότι το κράτος είναι η οργανωτική μορφή μιας ταξικής κοινωνίας, που ο μη εξισωτικός χαρακτήρας της δεν μπορεί να βρει οικουμενιστική δικαίωση όσο και στο γεγονός ότι ακριβώς αυτή η οργανωτική μορφή αντιπαραθέτει μεταξύ τους τα κυρίαρχα κράτη στον αγώνα για ύπαρξη, που επίσης δεν είναι εναρμονίσιμα με οικουμενιστικές αρχές. Εάν, επομένως, η φιλοσοφία πρόκειται να επιτελέσει το έργο της ενοποίησης πρέπει να αποδειχθεί ικανή να υπερβεί ακόμη και τη θρησκευτική αξίωση για μια ενοποιητική ερμηνεία: αυτό σημειώνει ότι η φιλοσοφία, σύμφωνα με το σχέδιο του Hegel, πρέπει να ανασυγκροτήσει την ενότητα την οποία έως τώρα μόνον ο μύθος κατάφερε να προμηθεύσει. Αυτό εξηγεί γιατί ο Hegel επέστρεφε ξανά και ξανά στο παράδειγμα της ηθικότητας που ενσαρκωνόταν στην Πόλη: γιατί είναι εδώ, εντός του ελληνικού πολυθεϊσμού, που κατά τη γνώμη του Hegel το άτομο θα μπορούσε να βρει μια ταυτότητα του εαυτού σε αρμονία με την ταυτότητα της πόλης κράτους. Καθορισμένη μ' αυτούς τους όρους, η φιλοσοφία πρέπει να δημιουργήσει εκ νέου την ίδια ολοκλήρωση των ανθρωπίνων όντων με τη μερική πολιτική κοινότητά τους μέσα στον ορίζοντα μιας οικουμενικής κοσμικής τάξης, όπως αυτής που πραγματοποιήθηκε από το μύθο. (Τη συγκεκριμένη ενότητα του οικουμενικού, του μερικού και του ατόμου). Αυτή τη στιγμή, ωστόσο, πρέπει να επιτελεστεί τούτο το έργο στις ακραίες συνθήκες που θεωρούνται δεδομένες από τις μοντέρνες ιδέες της ελευθερίας και της πλήρους ατομικότητας του ανθρώπινου υποκειμένου.

Αυτό, ωστόσο, σημαίνει ότι το μοντέρνο πρόβλημα της ταυτότητας, δηλαδή το πρόβλημα της απόσχισης του «Εγώ» από την κοινωνία, δεν μπορεί να επιλυθεί εκτός αν αναπαρίσταται με ευκρίνεια η απόλυτη ταυτότητα του «Εγώ» ή της διάνοιας με την ολότητα της φύσης. Αυτό που πρέπει να γίνει κατανοητό είναι ότι ο κόσμος της φύσης και ο κόσμος της ιστορίας κρατούνται μαζί από μια ενοποιούσα δύναμη η οποία κατά την εκδίπλωσή της παράγει αυτές της αποσχίσεις που μπορεί επίσης να ξεπεράσει.

Πρέπει να περιοριστώ σ' αυτή τη χαλαρή αναφορά στη στρατηγική που ο Hegel επέλεξε για να επιλύσει το πρόβλημα της ταυτότητας. Ο Hegel ανέλαβε την προσπάθεια να παράξει για τη μοντέρνα συνείδηση ένα σύστημα γνώσης που να εγγυάται ταυτότητα κατά ένα παρόμοιο τρόπο που η «συγκεκριμένη επιστήμη» της μυθικής σκέψης πρέπει να δημιούργησε πολύ πριν για την αρχαϊκή συνείδηση. Κατ' αρχήν ο Hegel μπορεί να εντοπίζει όλα τα φαινόμενα εντός της διαδικασίας της αυτομεσολάβησης του απόλυτου πνεύματος ώστε το καθένα μπορεί να φωτίζει το σημείο στο οποίο το μοντέρνο «Εγώ» βρίσκει τη θέση του: η δομή που αποδίδει σαφώς τη φύση και την ιστορία στην ουσιαστική πολλαπλότητά τους είναι την ίδια στιγμή η δομή με την οποία το «Εγώ» μπορεί να βρει και να διατηρήσει την ταυτότητά του. Ν' αποδώσει σαφώς ή να καταλάβει σημαίνει: να ξεριζώνει όλα τα ενδεχόμενα που απειλούν την ταυτότητα του «Εγώ» γιατί είναι μέσα από τις ουσιαστικές ενέργειες της κατανόησης που το «Εγώ» ταυτίζεται με το πνεύμα το οποίο ο Hegel λέει ότι

δι' εαυτό παράγει («την εκμηδένιση αυτού που είναι σκοτάδι και τίποτε») και «αποδίδει ως μάταιο αυτό που είναι ματαιότης»⁴.

Αυτή η οικουμενική αυτο-κίνηση του απόλυτου πνεύματος γίνεται νοητή ακριβώς από το κράτος, παρά τη μερικότητά του, ούτως ώστε το κράτος είναι η ενσάρκωση και η πραγματοποίηση της ηθικής ιδέας. Η μοντέρνα κοινωνία βρήκε την ορθολογική ταυτότητά της στο κυρίαρχο συνταγματικό κράτος και το έργο της φιλοσοφίας είναι να δείξει ότι αυτή η ταυτότητα είναι ορθολογική.

Προσεγγίζοντας τον Hegel περισσότερο απ' έξω, θα καταδείξω μερικές από τις δυσκολίες που αντιμετωπίζει αυτή η θέση, στο φως της σύγχρονης εμπειρίας.

Εδώ δεν προτίθεται να περιγράψω λεπτομερειακά τις εμμενείς δυσκολίες της χεικελιανής κατασκευής ειδικά στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Επιτρέψτε μου αντ' αυτού να παρουσιάσω τέσσερα επιχειρήματα εναντίον του ισχυρισμού ότι το μοντέρνο κράτος συνεχίζει να είναι το επίπεδο στο οποίο οι κοινωνίες σχηματίζουν την ταυτότητά τους.

1) Εάν η προϋπόθεση, ότι το μοντέρνο κράτος αναπτύσσει μια ορθολογική ταυτότητα με τη μορφή του συνταγματικού κράτους ήταν σωστή, τα συμφέροντα του όλου θα έπρεπε να φανερωθούν καθαυτά στους θεσμούς του κράτους και να πραγματοποιηθούν σε επιμέρους σκοπούς. «Για όσο αυτή η ενότητα απουσιάζει, κανένα πράγμα δεν είναι πραγματικό, αν και μπορεί να υπάρχει. Ένα ελαττωματικό κράτος είναι κάτι που απλά υπάρχει. Ένα άρρωστο σώμα επίσης υπάρχει, αλλά δεν είναι πραγματικό». Ωστόσο, από την κριτική του Μαρξ στη χεικελιανή φιλοσοφία του κράτους και μετά, υποστηρίχθηκε επανειλημμένα ότι το αστικό συνταγματικό κράτος κι όχι μόνο στη χεικελιανή παραγωγή του, δηλαδή, στη μορφή του στρωματοποιημένου καθεστώτος της συνταγματικής μοναρχίας (*Ständestaat*), αλλά ακόμη και στη φιλελεύθερη μαζική δημοκρατική εκδοχή δεν είναι «πραγματικό» κράτος (με την εμφατική έννοια της χεικελιανής λογικής), αλλά κάποιο που «απλά υπάρχει». Για όσο χρονικό διάστημα η κοινωνία παρουσιάζει ταξικές δομές η οργάνωση του κράτους πρέπει να ικανοποιεί επιμέρους συμφέροντα, παρέχοντάς τους προνομιακή θέση απέναντι στα οικουμενικά συμφέροντα. Όμως αν και, ως επί το πλείστον το καπιταλιστικό οικονομικό σύστημα μπόρεσε να αναπτυχθεί και να υποβληθεί σε αλλαγή εντός του πλαισίου της ανταγωνιστικής δημοκρατίας, μια θεμελιώδη κατάσταση πραγμάτων παρέμεινε αναλλοίωτη. Οι κοινωνικές προτεραιότητες εκφράζουν αναμφισβήτητα τα γενικευμένα συμφέροντα του συνολικού πληθυσμού: είναι κυρίως το αποτέλεσμα των απρόβλεπτων συνεπειών των αποκεντρωμένων ιδιωτικών αποφάσεων. Μια παρόμοια κατάσταση επικρατεί στα κράτη του γραφειοκρατικού σοσιαλισμού όπου η εξουσία διακανονισμού των μέσων παραγωγής στηρίζεται σε μια πολιτική ελίτ.

2) Ακόμη κι αν η κυριαρχία του κράτους δεν περιοριζόταν εσωτερικά από την ταξική δομή και δεν υπονομευόταν από οικονομικά επιβεβλημένους περιορισμούς των

4. *Encyclopedia*, op. cit., par. 396.

ικανοτήτων σχεδιασμού, η κυριαρχία του εθνικού κράτους έχει γίνει ούτως ή άλλως ένας αναχρονισμός.

Ο Hegel μπορούσε ακόμη να ξεκινά από το σύγχρονο σύστημα των ευρωπαϊκών δυνάμεων και ως αντιτιθέμενη σ' αυτή την πραγματικότητα ν' αντιμετωπίζει την προτασόμενη ενότητα του διεθνούς νόμου σαν μια απλά αφηρημένη ιδέα της ηθικότητας. Μόνο το κράτος που είναι κυρίαρχο στις σχέσεις του μ' άλλα κράτη, και ο Hegel το ονομάζει αυτό «η απόλυτη εξουσία στη γη»⁵, μπορεί να επιτύχει το βαθμό της αυτονομίας που καθιστά ικανή την κοινωνία να σχηματίσει την ταυτότητά της εντός του πλαισίου της.

Ακόμη και σήμερα, μέσα στο νέο ορίζοντα που δημιουργήθηκε για μια σφαιρική κοινωνία από το διεθνές πλέγμα των επικοινωνιών, δεν παρουσιάστηκε καμιά υπερκρατική μορφή οργάνωσης που να είναι ικανή να ασκήσει μια εξουσία παρόμοια με το κράτος. Αυτό θα μπορούσε, σε μια πρώτη ματιά, να συλληφθεί ως επιβεβαίωση της άποψης του Hegel. Ωστόσο, η ανυπαρξία ενός μοναδικού παγκόσμιου κράτους δεν επιτρέπει το συμπέρασμα ότι συνεχίζεται η κυριαρχία των εθνικών κρατών. Το φάσμα της κυριαρχίας των εθνικών κρατών περιορίζεται από τρεις τουλάχιστον παράγοντες: Πρώτον, από την ανάπτυξη της μοντέρνας, οπλικής τεχνολογίας που έκανε την αποφυγή ενός μεγάλου πολέμου επιταγή για την επιβίωση τουλάχιστον των υπερδυνάμεων· δεύτερον, από την υπερκρατική οργάνωση των πολυεθνικών εταιρειών με τον έλεγχό τους στο διεθνοποιημένο κεφάλαιο και την εργασία (μόνον δεκαεφτά χώρες έχουν έναν προϋπολογισμό που να υπερβαίνει τον ετήσιο κύκλο εργασιών της General Motors)· και τρίτον από την ηθική πίεση μιας παγκόσμιας κοινής γνώμης τα σύνορα της οποίας διασχίζουν τα όρια των κρατών.

3) Μολονότι το δεύτερο επιχείρημα θέτει το ζήτημα του εάν η πραγματικότητα μιας εν τω γίνεσθαι παγκόσμιας κοινωνίας συμφωνεί με μια ταυτότητα που συνδέεται με εθνικές επικράτειες, το τρίτο επιχείρημα οδηγεί στο ζήτημα του αν είναι καθόλου δυνατόν υπό τις παρούσες συνθήκες να σχηματιστεί μια παγκόσμια ταυτότητα. Τα προβλήματα ταυτότητας μπορούν να παρουσιαστούν καθαυτά φορτισμένα με σημασία μόνον εφόσον οι κοινωνίες είναι ως ολόκληρες ολοκληρωμένες σε ένα συμβολικό βιωμένο κόσμο.

Στην πορεία της ανάπτυξης του καπιταλισμού η οικονομία ξέφυγε από τους περιορισμούς που ετίθοντο από την οικιακή παραγωγή, και γενικά, από τα όρια μιας κανονιστικής ρύθμισης. Η ιδιωτική σφαίρα μιας «αστικής κοινωνίας» που είναι διαχωρισμένη από το κράτος, όπως και η οικογένεια, βρίσκεται πρώτα και κύρια υπό τον έλεγχο των επιταγών της αγοράς, δηλαδή, των συστημικών μηχανισμών κι όχι των κανόνων δράσης και των αξιακών προσανατολισμών των υποκειμένων· αυτό εξηγεί γιατί για τον Hegel η σφαίρα αυτή αναπαριστά την «απώλεια της ηθικότητας».

Ο Hegel, φυσικά, ήταν πεισμένος ότι το οικονομικό σύστημα —«το σύστημα των αναγκών»— παρά τις εσωτερικές του συγκρούσεις, θα διατηρούσε τη σύνδεσή του με την ηθική ζωή με τη διαμεσολάβηση του νομικού συστήματος. Εν τω μεταξύ,

5. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, par. 351.

όμως, καθώς η κοινωνία πέτυχε μια αυξημένη συνθετότητα, τα προβλήματα του συντονισμού και της διακυβέρνησης, κέρδισαν τέτοια υπεροχή ώστε το κράτος δεν είναι πλέον ικανό να εγγυηθεί συστήματα ολοκλήρωσης μόνο με κανόνες. Η διοικητική δράση καθαυτή εξαρτήθηκε μάλλον από τα προβλήματα διακυβέρνησης που γεννήθηκαν και καθορίστηκαν αρχικά από τα υποσυστήματα της οικονομίας, της τεχνολογίας, και της επιστήμης, που κυριάρχησαν το σύστημα καθαυτό. Η κοινωνική ολοκλήρωση φαίνεται να υποκαθίσταται όλο και περισσότερο από την ολοκλήρωση του συστήματος. Κι όσο περισσότερο συμβαίνει κάτι τέτοιο, τόσο τα προβλήματα ταυτότητας ξεθωριάζουν.

4) Το τελευταίο επιχείρημα τεκμηριώνεται από μια ιστορική ανάπτυξη που δεν εναρμονίζεται με το χεγκελιανό εννοιολογικό σχήμα. Τα τελευταία εκατόν πενήντα χρόνια παρουσιάστηκαν δυο σχηματισμοί συλλογικής ταυτότητας — η εθνική και η κομματική. Τα εθνικιστικά κινήματα του δέκατου ένατου αιώνα μπορούν πιθανά να συσχετιστούν ακόμη με τον πατριωτισμό που και για τον Hegel επίσης ήταν μια συστατική στιγμή της ορθολογικής ταυτότητας του συνταγματικού κράτους. Αλλά το έθνος ήταν μόνο το θεμέλιο για μια σταθερή ταυτότητα και δεν ήταν από την αρχή ασυμβίβαστο με ορθολογικούς στόχους στο βαθμό που εξυπηρετούσε την πραγματοποίηση του δημοκρατικού κράτους, δηλαδή, την πραγματοποίηση ενός θεμελιακά οικουμενιστικού προγράμματος. Παρόμοια, ο εθνικισμός στις αναπτυσσόμενες χώρες απέκτησε υπόσταση μόνο μέσα από τη σχέση του με τους στόχους της κοινωνικής επανάστασης. Με την απουσία τέτοιων οικουμενιστικών υποδομών η εθνική συνείδηση αδιάλειπτα οπισθοχωρεί σε ένα ανανεωμένο μερικισμό· τότε σημασιοδοτεί είτε ένα επικίνδυνο φαινόμενο οπισθοδρόμησης από την πλευρά των υψηλά ανεπτυγμένων κοινωνιών, όπως στο φασισμό, ή, όπως στην περίπτωση του ντεγκωλλισμού, ένα κατ' ουσίαν αναποτελεσματικό πρόγραμμα.

Ωστόσο, μια άλλη ιστορικά σημαντική μορφή συλλογικής ταυτότητας πήρε μορφή, σε μεγάλο βαθμό υπό τη μαρξιστική επιρροή, εντός του κινήματος της ευρωπαϊκής εργατικής τάξης του δέκατου ένατου και πρώιμου εικοστού αιώνα. Το όχημά της είναι το επαναστατικό κόμμα, ο ρόλος του οποίου προσδιορίζεται από την ταξική πάλη και τον καθολικό εμφύλιο πόλεμο. Το κομμουνιστικό κόμμα προοριζόταν ν' αντιπροσωπεύει τη στράτευση στο λόγο, δηλαδή, σε μια οικουμενική ορθολογικότητα της κοινωνικής ζωής που έως τώρα δεν έχει πραγματοποιηθεί. Για να το θέσω διαφορετικά: Το κόμμα μπορεί να θέτει αξιώσεις ορθολογικότητας στην έκταση που η πραγματική πρακτική του είναι ικανή να προκαλέσει τις συνθήκες στις οποίες το κόμμα καθαυτό γίνεται περιττό. Ωστόσο, το μάθημα της ιστορίας είναι ότι από την οκτωβριανή επανάσταση και μετά τα κομμουνιστικά κόμματα που κατέλαβαν την εξουσία εγκαθιδρύθηκαν μόνιμα ως εξαιρετικά γραφειοκρατικοποιημένα κρατιστικά κόμματα, ώστε σ' εκείνες τις περιπτώσεις που δεν ήλθαν στην εξουσία εγκατέλειψαν την επαναστατική αποστολή τους για να ολοκληρωθούν μέσα από πολυκομματικά συστήματα. Τα παραδείγματα αυτά ενισχύουν μάλλον την υπόθεση ότι σήμερα η ταυτότητα μιας κοινωνίας δεν προσαρμόζεται σ' ένα οργανωτικό πλαίσιο — που είναι το εθνικό κράτος ή το παρα-κρατικό κόμμα.

Οι δυσκολίες που καταδείχτηκαν υποδηλώνουν άραγε ότι το ζήτημα του αν και πώς οι σύνθετες κοινωνίες μπορούν να σχηματίσουν μια ορθολογική ταυτότητα είναι άνευ σημασίας; Θα έλεγα ότι δεν θα έπρεπε να μας κάνουν να απορρίπτουμε τις έννοιες της ταυτότητας της ομάδας ή του εγώ καθαυτές. Αληθεύει σε μεγάλο βαθμό ότι αυτές οι δυσκολίες είναι ένας επαρκής λόγος για να αναγκωριστεί ότι μια έννοια ταυτότητας που παράγεται από το πολιτιστικό πλαίσιο επικεντρώνεται γύρω από το κράτος και αφθρώνεται αλλά και σταθεροποιείται σε επιμέρους παραδόσεις και κοσμοεικόνες ξεπεράστηκε, και κατά συνέπεια δεν απασχολεί. Τελειώνοντας, θα σκιαγραφήσω τα χαρακτηριστικά μιας νέας ταυτότητας που είναι δυνατή τουλάχιστον στις σύνθετες κοινωνίες και την ίδια στιγμή συμβιβάσιμη με οικουμενικές δομές του εγώ. Θα τη διαπραγματευτώ από δύο απόψεις:

1) Η νέα ταυτότητα μιας κοινωνίας που εκτείνεται πέραν των κρατικών ορίων δεν μπορεί να συσχετισθεί με μια ειδική περιοχή αλλά ούτε να στηριχτεί πάνω σε μια ειδική οργάνωση. Τα διακριτικά χαρακτηριστικά αυτής της νέας ταυτότητας δεν μπορεί να είναι πλέον αυτά της συνεργασίας ή του μέλους. Η συλλογική ταυτότητα, και αυτή είναι η θέση που προτιθέμαι να υποστηρίξω, μπορεί σήμερα να θεμελιωθεί μόνο στη συνείδηση οικουμενικών και ίσων ευκαιριών συμμετοχής σ' εκείνο το είδος επικοινωνιακών διαδικασιών με τις οποίες ο σχηματισμός ταυτότητας γίνεται μια συνεχής μαθησιακή διαδικασία. Το άτομο εδώ δεν βρίσκεται πλέον αντιμέτωπο με μια συλλογική ταυτότητα όπως μια παραδοσιακή εξουσία ή όπως μια σταθεροποιημένη υποκειμενικότητα στη βάση της οποίας μπορεί να οικοδομηθεί μια ταυτότητα του εαυτού. Τα άτομα είναι μάλλον οι συμμετέχοντες στο σχηματισμό μιας συλλογικής θέλησης που στηρίζει το σχεδιασμό μιας κοινής ταυτότητας.

Ομολογουμένως, οι επικοινωνίες που σχηματίζουν κανόνες και αξίες δεν προσλαμβάνουν πάντοτε τη σαφή μορφή του λόγου: δεν είναι θεσμοποιημένες σ' όλες τις περιπτώσεις, αλλά μάλλον συχνά διαχέονται κι εμφανίζονται μέσα από μια ποικιλία προσδιορισμών. Εκπηγάζουσες από τη «βάση», διεισδύουν σ' όλους τους πόρους των σφαιρών της ζωής που οργανώθηκαν τυπικά. Μ' αυτή την έννοια, είναι υπο-πολιτικές διαδικασίες που λειτουργούν ως υπόβαθρο για την έναρξη της διαδικασίας πολιτικής λήψης αποφάσεων: επηρεάζουν, όμως, εξίσου το πολιτικό σύστημα, μολοντί πλαγίως, μέσω της σύγκρουσης με το κανονιστικό πλαίσιο των πολιτικών αποφάσεων. Η τρέχουσα διαμάχη που αφορά την «ποιότητα της ζωής» είναι μια ένδειξη των μετασχηματισμών στα δημόσια θέματα που προκλήθηκε υποδορία.

Τέτοιες διαδικασίες παρατηρούνται επίσης στην απο-διαφοροποίηση των προγενέστερα αυτόνομων σφαιρών της ζωής. Η μοντέρνα τέχνη προμηθεύει ένα χτυπητό παράδειγμα. Από τη μια πλευρά, η μοντέρνα τέχνη έγινε σε μεγάλο βαθμό ερμητική και προτείνεται ως μια μη-επιστημονική εναλλακτική λύση για τη γνώση από την άλλη, τείνει να εγκαταλείψει τα μουσεία, τα θέατρα, τις αίθουσες κονσέρτων και τα βιβλιοπωλεία λες και χάνει την αυτονομία της και με στόχο να εισέλθει στην πρακτική ζωή, δηλαδή, με στόχο να εξυψώσει την αισθαντικότητα, ν' αλλάξει τη ρουτίνα της γλώσσας, να διεγείρει την αντίληψη και, και, να ενσωματωθεί σε παραδειγματικές μορφές ζωής. Ένα άλλο παράδειγμα είναι οι πνευματικές ασθένειες και το έγκλημα.

Οι πρώτες όλο και λιγότερο συλλαμβάνονται από την προοπτική της παθολογίας, το δεύτερο από αυτή των παραδοσιακών κανόνων ηθικότητας. Άλλα φαινόμενα αυτού του τύπου δείχνουν την αδυναμία του κρατικού ελέγχου επάνω στην πολιτική, η οποία γίνεται φανερή από την αδυναμία της διοίκησης του σχεδιασμού να επικοινωνήσει μ' αυτά που άδηλα υιοθετήθηκαν ή αντίστροφα, από πρωτοβουλίες πολιτών και τις δραστηριότητες των πολιτικών και κοινοτικών ομάδων που φορτώνουν αυτή τη διαχείριση πάνω στις γραφειοκρατίες. Αυτή είναι τουλάχιστον μια τάση που οδηγεί προς την αποσύνθεση της αυτονομίας που διεκδικούσε η γραφειοκρατία για την πολιτική. Η έννοια του «εκδημοκρατισμού» δεν είναι επαρκής για ότι είναι εδώ υπό αμφισβήτηση επειδή, μ' εξαίρεση σπάνιες περιπτώσεις, οι πρωτοβουλίες και τα κινήματα που αναφέρονται δεν είναι πιθανό να διευρύνουν το περιθώριο αποτελεσματικής συμμετοχής στις πολιτικές αποφάσεις: πράγματι, παρουσιάζουν τη λιγότερο εμφανή αλλά περισσότερο μακροχρόνια επίδραση στη μεταβολή των ερμηνειών που δίνονται για δημόσια αναγνωρισμένες ανάγκες κι επιθυμίες. Όταν ένας δημοτικός θεατρικός θίασος, τα μέλη ενός πανεπιστημίου ή τα μέλη μιας εθελουσιαστικής οργάνωσης πραγματοποιούν την απαίτησή τους να συναποφασίζουν αυτό έχει επίσης μια πολιτική συνέπεια. Εκείνο που ωστόσο ενδιαφέρει εδώ, δεν είναι η μετατόπιση της εξουσίας, αλλά μια κατάσταση που μάλλον τείνει να συσκοτιστεί από τις συνεδωχές μιας συμμετοχικής δημοκρατίας: Για να αναφερθώ στα παραδείγματά μας, αυτό που έχω κατά νου είναι ότι οι συνήθειες των υποκριτών, της ακαδημαϊκής εκπαίδευσης και της θρησκευτικής παρηγοριάς, δηλαδή, των κανονιστικών περιεχομένων και αξιών που ενσαρκώνονται από τους κανόνες των θεσμών της καθημερινής ζωής, γίνονται θέματα προς συζήτηση και καθίστανται προσιτά στην επικοινωνία. Αυτό, ωστόσο, σχετίζεται με μια άλλη όψη του προβλήματος.

2) Η νέα ταυτότητα μιας ακόμη αναδυόμενης παγκόσμιας κοινωνίας δεν μπορεί να αρθρωθεί με κοσμο-εικόνες, μολονότι πρέπει, φυσικά, να προϋποθέτει, την εγκυρότητα οικουμενιστικών ηθικών συστημάτων. Τα τελευταία, ωστόσο, μπορούν να συνδεθούν με τους βασικούς κανόνες ενός ορθολογικού διαλόγου (discourse). Αυτό είναι καθαυτό ένα βήμα προς την κατεύθυνση μιας ταυτότητας συλλογικού τύπου, όπως έδειξα, θεμελιώνεται στη συνείδηση μιας οικουμενικής και ισότιμης ευκαιρίας για συμμετοχή στο σχηματισμό αξιακών και κανονιστικών μαθησιακών διαδικασιών. Μια τέτοια ταυτότητα δεν απαιτεί πλέον παγιωμένα περιεχόμενα. Αυτές οι ερμηνείες που καθιστούν την ανθρώπινη κατάσταση στο σημερινό κόσμο κατανοητή διακρίνονται από τις παραδοσιακές κοσμοεικόνες όχι τόσο πολύ στο ότι η ευρύτητά τους είναι πιο περιορισμένη όσο στο ότι η εγκυρότητά τους είναι ανά πάσα στιγμή ανοιχτή σ' αντεπιχειρήματα κι αναθεωρήσεις.

Τέτοιες ερμηνείες, εμποτίζονται εν μέρει, από την κριτική οικειοποίηση της παράδοσης. Μπορούν, εν μέρει, να αναχθούν επίσης σε βασικές επιστημονικές ιδέες που προσέφεραν καθαυτές στην εκλαΐκευση και που αφορούν την αυτοκατανόηση του ανθρώπου. Η ταξική πάλη, η πηγή του είδους και το υπο-συνείδητο είναι τρεις τέτοιες βασικές ιδέες, που προέρχονται από θεωρίες οι οποίες έχουν από τό δέκατο ένατο αιώνα απομωιωθεί από το λεξιλόγιο της λαϊκής γνώσης. Σήμερα, αυτό οφεί-

λεται επίσης στη δημοφιλή ανασύνθεση των διαθέσιμων επιστημονικών δεδομένων που αναλύονται σκόπιμα για να εξυπηρετήσουν τους στόχους παγκόσμιων ερμηνειών: έχω κατά νου, για παράδειγμα, την εικόνα του ανθρώπου όπως παρουσιάζεται από τους εθνολόγους: π.χ., ο Konrad Lorenz.

Εάν κάποιος επρόκειτο να αναζητήσει προβολές ταυτοτήτων επιστημονικής προέλευσης, θα μπορούσε σήμερα να ανακαλύψει τουλάχιστον τρεις, που μπορούμε να τις αποκαλέσουμε στρατηγικές ερμηνείας. Παγκόσμιες ερμηνείες που εμπνέονται από την προσέγγιση της θεωρίας των συστημάτων αμφισβητούν τη δυνατότητα και την ουσία του σχηματισμού ταυτότητας, στο μακρο-κοινωνικό επίπεδο: Ως ένα αποτέλεσμα της αυξημένης συνθετότητας των αναπτυγμένων κοινωνικών συστημάτων τα προβλήματα ταυτότητας, εκλείπουν από κυβερνητικά προβλήματα και διατηρούν στην καλύτερη περίπτωση μια περιορισμένη σημασία. Άλλες ερμηνείες που προέρχονται από την εθνολογία μας φέρνουν πίσω σε μια σταθεροποιημένη και λεπτομερειακά περιγραφόμενη ταυτότητα που διατυπώνεται ως ένα φυσικό υπόστρωμα: Προβλήματα ταυτότητας μ' αυτούς τους όρους, πηγάζουν από δυσάρεστες εξελίξεις στο πλαίσιο της πολιτιστικής διαδικασίας που υπεραπαιτούν τις ενδογενείς ικανότητες των συστημάτων προσωπικότητας. Τέλος, αυτές οι ερμηνείες που οδηγούν πίσω στον Μαρξ και τον Χέγκελ, των οποίων η εργασία μου είναι μια εκδοχή, δεν βασίζονται κατά κανένα άμεσο τρόπο στην οικουμενική δύναμη του λόγου, αλλά παρ' όλα αυτά προσκολλώνται σ' αυτές τις οικουμενικές και αναπόφευκτες προϋποθέσεις που, μολονότι αντιπραγματιστικά, είναι τόσο πολύ ένα ενύπαρκτο μέρος της γλώσσας, και κατά συνέπεια των κοινωνιο-πολιτιστικών μορφών ζωής, ώστε εγκαθιδρύουν ένα δεσμό μεταξύ της διαδικασίας κοινωνιοποίησης και των επιταγών για το σχηματισμό ταυτοτήτων του εγώ και της ομάδας.

Τέτοιες προβολές ταυτότητας δεν έχουν το κύρος μιας επιστημονικής θεωρίας, αλλά έχουν μάλλον το χαρακτήρα πρακτικών υποθέσεων οι οποίες μπορεί ν' αποδειχτούν επιτυχείς ή ανεπιτυχείς μόνον όταν κερδίσουν σημαντική επιρροή στον τρόπο που τα μέλη μιας κοινωνίας αυτοκατανοούνται ή τον τρόπο που συλλαμβάνουν τον κόσμο μέσα στον οποίο ζουν. Υπόκεινται σε αμφισβήτηση κατά έναν οδυνηρότατο τρόπο, εάν υποστηρίζουν μια ψευδή ταυτότητα, βλάπτουν κατά τον ίδιο τρόπο που βλάπτει η πορεία μιας νόσου.

3) Είδαμε ότι μια νέα ταυτότητα δεν μπορεί να σταθεροποιηθεί αναδρομικά σε παραδοσιακές αξίες, αλλά ούτε μπορεί να σημαίνει μόνο έναν προσανατολισμό προς τους στόχους του σχεδιασμού. Ο ριζοσπαστικός χαρακτήρας μιας μελλοντικής προοπτικής, η οποία επίσης εισέρχεται στη διαδικασία του σχηματισμού ταυτότητας, συναντά τα όρια του στα συστατικά στοιχεία της νέας ταυτότητας καθαυτής. Γιατί εάν θα έπρεπε να κοιτάζουμε στο παρόν μας μόνον ενόψει κάποιας μελλοντικής αναλλακτικής λύσης, που κάθε τι είναι στη διάθεσή μας, τίποτε ανάλογο με την ταυτότητα δεν μπορεί να σχηματιστεί. Είπαμε ότι βλέπουμε το θεμέλιο για μια νέα ταυτότητα στη συνείδηση μιας οικουμενικής και ίσης ευκαιρίας για συμμετοχή στο σχηματισμό αξιακών και κανονιστικών μαθησιακών διαδικασιών. Η συνείδηση καθαυτή δεν μπορεί να είναι μια απλή προβολή του μέλλοντος. Το ζήτημα λοιπόν που

τίθεται αφορά την αξιοπιστία της υπόθεσής μας ότι οι οικουμενικές επικοινωνιακές δομές μπορούν να αποκτήσουν τη σημασία και την αποτελεσματικότητα μιας βάσης για ταυτότητα. Προφανώς κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει σήμερα.

Δεν υπάρχει απλή απάντηση σ' αυτό το ζήτημα, όμως θα ήθελα να καταλήξω με τις ακόλουθες σκέψεις. Θα πάρω το παράδειγμα του προγράμματος σχεδιασμού. Υποθετικά, θα μπορούσαν να σχεδιαστούν νέα προγράμματα χωρίς να προκαλέσουν κάποια διαταραχή. Έδωσαν ευκαιρία για συζητήσεις μεταξύ των ειδικών, αλλά για όσο ενέχονταν φοιτητές, γονείς και η πολιτική δημόσια σφαίρα, οι πρωτοβουλίες πέρασαν σχεδόν απαρατήρητες. Η νηφάλια επίδραση των φυσικών επιστημών πάνω στον εκπαιδευτικό ανθρωπισμό, ακολουθήθηκε σήμερα από μια άλλη μετατόπιση, πέραν του ανθρωπιστικού πιστεύω, που προωδήθηκε από τις κοινωνικές επιστήμες. Ωστόσο, αυτή η μετατόπιση δεν πραγματοποιείται πλέον με τη διαμεσολάβηση της παράδοσης. Η πολιτιστική παράδοση είναι εξαιρετικά εκλεκτική και μέσα σ' αυτή την εκλεκτικότητα θεωρείται την ίδια στιγμή ως δεδομένη. Σε χώρες με ένα συγκροτημένο σύστημα δημόσιας εκπαίδευσης, όπως η Δυτική Γερμανία, παρατηρούμε εξαιτίας αυτού ένα ενδιαφέρον πεδίο πειραματισμού. Χονδρικά, οι διοικήσεις πρέπει να σχεδιάσουν το πρόγραμμα χωρίς την υποστήριξη της παράδοσης. Εν μέρει, πράγματα που συλλαμβάνονταν πολιτιστικά ως δεδομένα φθάνηκαν και οι παραδοσιακές αξιώσεις για εγυρότητα υπονομεύτηκαν, εν μέρει, οι διοικήσεις δεν μπορούν να βρουν στους παραδοσιακούς κανόνες τις απαιτούμενες θέσεις εντός των οποίων θα τοποθετήσουν αλλαγμένες ή νέες λειτουργίες στις οποίες το σχολικό σύστημα πρέπει να προσαρμοστεί. Έτσι ο σχεδιασμός του προγράμματος βασίζεται κυρίως στην προϋπόθεση ότι οι προσανατολισμοί στο πλαίσιο μιας πλούσιας σειράς επιλογών, μπορεί να είναι εντελώς διαφορετικοί. Η εκπαιδευτική διοίκηση υποκαθιστά έτσι μια από τις ουσιαστικές λειτουργίες της παράδοσης, δηλαδή, τη διαμόρφωση μιας δικαιωμένης επιλογής από τη μάζα των παραδοσιακών περιεχομένων.

Επιπλέον (κι εδώ προσεγγίζω μια πρόσφατη εμπειρία στη Γερμανία), σ' αυτή την προσπάθεια παρουσιάζεται μια τυπική κατάσταση: η διοικητική νομιμότητα είναι ανεπαρκής για το νέο έργο της διαμόρφωσης μιας επιχειρηματολογικά δικαιωμένης εκλογής μεταξύ των πολιτιστικών δυνατοτήτων. Οι εκτεταμένες κι ανήσυχες αντιδράσεις στα νέα δεδομένα φανερώνουν ότι δεν υπάρχει διοικητική δημιουργία πολιτιστικής νομιμότητας. Η πολιτιστική νομιμότητα μάλλον προϋποθέτει τον επικοινωνιακό σχηματισμό αξιών και κανόνων του τύπου που ξεκίνησε μεταξύ γονέων, καθηγητών και φοιτητών και ο οποίος αποτελεί τη βάση των διαδηλώσεων, των πρωτοβουλιών των πολιτών, και ούτω καθεξής, που έφεραν αυτά τα θέματα στο κέντρο του ενδιαφέροντος της κοινής γνώμης. Εδώ επικρατούν οι επικοινωνιακές δομές του οικουμενικού πρακτικού λόγου επειδή ο σχηματισμός της παράδοσης προσπάστηκε από τις φυσικές συνθήκες του κι επειδή μια ουσιαστική συναίνεση, στο σύστημα αξιών μπορεί να επιτευχθεί μόνο με τη διαμεσολάβηση των καθολικών λόγων. Με την απουσία μιας αδιαμφισβήτητης παράδοσης έχετε σ' αυτά τα ζητήματα, να διαλέξετε μεταξύ βίαιης και τοπικά θεμελιωμένης επικοινωνίας.

Θα ήθελα να βγάλω ένα μάθημα από αυτό το παράδειγμα για το σκοπό μας. Τα

περιθώρια μιας διοικητικής παρέμβασης στην παράδοση κι ο εξαναγκασμός για επικοινωνιακή επιστράτευση της παράδοσης αποκαλύπτει εκείνη τη βασική δομή γύρω από την οποία μόνο θα μπορούσε ν' αποκρυσταλλωθεί μια νέα συλλογική ταυτότητα, εάν ποτέ αυτή θα εμφανιζόταν. Όσον αφορά τη μορφή της θα ήταν μια ταυτότητα, μη-προκατειλημμένη στο περιεχόμενό της και ανεξάρτητη από επιμέρους οργανωτικούς τύπους, της κοινότητας εκείνων οι οποίοι μετέχουν στον αμετροεπή και πειραματικό σχηματισμό μιας ταυτότητας που σχετίζεται με τη γνώση στη βάση μιας κριτικής αφομοίωσης της παράδοσης, καθώς και των εισροών από την επιστήμη τη φιλοσοφία και τις τέχνες.

Η εγκόσμια δομή μιας στο μέλλον προσανατολισμένης μνήμης θα επέτρεπε το σχηματισμό οικουμενιστικών δομών του εγώ στη βάση της στράτευσης για επιμέρους προβολές ταυτότητας· επειδή κάθε θέση μπορεί να έλθει σε συμφωνία με τις άλλες θέσεις βρίσκεται αντιμέτωπη μ' αυτές στο παρόν ακριβώς εξαιτίας της στράτευσής της για μια οικουμενικότητα που πρόκειται να πραγματοποιηθεί στο μέλλον.

Απόδοση στην ελληνική: Γ. Ν. Μερτίκας