

ΤΟ ΑΝΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

Κοσμάς Ψυχοπαίδης, καθηγητής Παν/μίου Αθηνών,
Τμήμα Οικονομικών Επιστημών

I

Η πνευματική ζωή στην Ελλάδα χαρακτηρίζεται σε μεγάλο βαθμό από ανορθολογισμό όσον αφορά τις θεωρητικές κατασκευές, τα πολιτικά και φιλοσοφικά επιχειρήματα και τις θεμελιώσεις που αφορούν το πολιτικό σύστημα, τους κοινωνικούς θεσμούς και την «ταυτότητα» των μελών της κοινωνίας. Ιστορικά η ελληνική κοινωνική ταυτότητα στις επιμέρους εκφάνσεις της συγκροτείται μέσα από εγγενείς αντινομίες της ελληνικής πολιτικής ζωής που αφορούν την οριοθέτηση της εθνικής οντότητας, τη συμβίωση με όρους δικαιοσύνης μέσα σε αυτήν, τις ιστορικές δυνατότητες δράσης της κοινωνίας, την πολιτειακή μορφή, τη σχέση πολιτισμού, κοινωνίας και πολιτικής. Μέχρι σήμερα αντινομικά στοιχεία που αφορούν το τι είμαστε, τι θέλουμε, τι μπορούμε, τι μας ενώνει και τι μας χωρίζει, ποιοί είναι κάθε φορά για μας «οι άλλοι», τι μας χαρακτηρίζει, τι μας λείπει και ποιος φταίει για αυτό επιβιώνουν στο κοινωνικό συνειδησιακό και ασύνειδο υπόστρωμα και παράλληλα επικαλύπτονται πολλαπλά από νέες μορφές φόβων, αισθημάτων απειλής, νέες επιθετικότητες, ανασφάλειες, επικλήσεις ταυτότητας, μισαλλοδοξίες, εθνικισμούς και ρατσιστικές τάσεις και αντιδραστικές ιδεολογίες ενόψει της νέας φτώχειας, της αποδόμησης των όποιων εξασφαλίσεων του κοινωνικού κράτους, του νεοφιλελεύθερου μοντέλου ζωής και της απαξίωσης των στοιχείων αλληλεγγύης.

Στη σημερινή ελληνική κοινωνία οι δομές της ανορθολογικής σκέψης είναι ανιχνεύσιμες στα πεδία της πολιτικής επιχειρηματολογίας, της εκπαίδευσης, της σχέσης του κράτους με τους θεσμούς της κοινωνίας των πολιτών και την Εκκλησία, και στις εκδηλώσεις της τέχνης και της θεωρητικής σκέψης. Θα επιχειρήσουμε εισαγωγικά μία διευκρίνιση ορισμένων προβλημάτων που θέτει η έννοια του ορθολογισμού/ ανορθολογισμού που χρησιμοποιείται στην ανάλυσή μας και θα αναφερθούμε σύντομα στους ιστορικούς και κοινωνικούς όρους της αναπαραγωγής της ανορθολογικής σκέψης στην χώρα μας και στις μορφές που λαμβάνει η σκέψη αυτή σήμερα. Εν συνεχεία θα προβούμε σε μία τυποποίηση των τάσεων της ανορθολογικής θεωρητικής σκέψης στην Ελλάδα και στα πλαίσια αυτά θα επικεντρώσουμε την προσοχή μας σε τρεις τύπους ανορθολογικής σκέψης, τον

ντεσιζιονιστικό ανορθολογισμό με χαρακτηριστικό εκπρόσωπο τον Κονδύλη, τον ανορθολογισμό του φαντασιακού, με χαρακτηριστικό εκπρόσωπο τον Καστοριάδη και τον κοινοτιστικό ανορθολογισμό με χαρακτηριστικό εκπρόσωπο τον Γιανναρά. Θα θέσουμε το ερώτημα για τις μορφές κοινωνικής αποδοχής και υιοθέτησης των τρόπων αυτών σκέψης από μία ευρύτερη δημοσιότητα (λ.χ. ομάδες διανοουμένων, Μέσα Μαζικής Ενημέρωσης, εκδότες και αναγνωστικό κοινό) και για τις πολιτικές προεκτάσεις της αποδοχής θεωριών αυτού του τύπου.

II

Στην κοινή γλώσσα όταν λέμε για κάτι ότι είναι ορθολογικό εννοούμε ότι είναι έλλογο, σε αντίθεση με το ανορθολογικό που έρχεται σε αντίθεση προς τον λόγο. Με αυτή την έννοια μιλάμε για ορθολογική θεμελίωση πράξεων, γνωμών, επιθυμιών, αξιών και κανόνων. Αμφισβητούμενο από πολλούς είναι αν μπορούμε να μιλήσουμε για ορθολογικά ρυθμισμένες καταστάσεις ή για έλλογη πραγματικότητα. Μια τέτοια αντίληψη ουσιαστικής ορθολογικότητας που μπορεί να αποδοθεί ή όχι κατά περίπτωση στην πραγματικότητα απορρίπτεται ως γνωστόν από τον Μαξ Βέμπερ, ο οποίος αναγνωρίζει μόνον τύπους τυπικής ορθολογικότητας του πράττειν και σε αντιστοιχία προς αυτούς τυποποιεί από κοινωνιολογική σκοπιά και τη σύγχρονή του καπιταλιστική πραγματικότητα που συνδέεται με διαδικασίες εξορθολογισμού του πράττειν. Αλλά μπορούμε βέβαια να αποδώσουμε ανορθολογισμό σε ιστορικές καταστάσεις που είναι δομικά συγκροτημένες κατά τρόπο που να αναπαράγουν σχέσεις αναξιοπρέπειας, εξάρτησης και διακινδύνευσης για τα μέλη της κοινωνίας. Στην περίπτωση αυτή μεταβαίνουμε από τύπους ορθολογισμού κατά τον σκοπό σε κανονιστικά συγκροτημένους τύπους ορθολογισμού (λ.χ. καντιανού τύπου πράξεις από αξιοπρέπεια) ή σε τύπους ορθολογισμού της συνειδητής και αλληλέγγυας ρύθμισης των όρων κοινωνικής ζωής από τους δρώντες. Οι λεγόμενες «εξωτερναλιστικές» (Αριστοτέλης, Καντ, Μαρξ) προσεγγίσεις του ορθολογικού πράττειν συνδέουν την πράξη με δεσμευτικά αιτήματα της κοινωνίας που είναι ηθικά-πολιτικά θεμελιωμένα. Όμως μια τέτοια προοπτική ακυρώνεται στην περίπτωση υποκατάστασης της προβληματικής της πράξης από μια θεωρία της απόφασης, όπου ο κάθε δρων επιδιώκει αποκλειστικά το δικό του συμφέρον και δεν παρέχεται πλαίσιο έλλογης σύμπραξης μεταξύ των δρώντων και από κοινού αντιμετώπισης των προβλημάτων τους. Έκφραση του βαθμού πολιτισμικής ανάπτυξης μιας κοινωνίας είναι και το κατά πόσον έχει επιτευχθεί σε αυτήν ένας βαθμός κοινών περιγραφών των επιδιωκόμενων σκοπών (αξιών) και ικανότητας συλλογικής διαβούλευσης πάνω στους όρους κοινωνικής/ πολιτικής ζωής, κατά πόσον οι δρώντες έχουν επεξεργαστεί κοινές ιεραρχίες αξιών και κατά πόσον έχουν προσδώσει σε αυτά τα αξιακά πλαίσια δεσμευτικότητα που υπερβαίνει τον πολιτισμικό σχετικισμό και τον συλλογικό «δοξαστικό βολουνταρισμό».

Καθώς εδώ σκιαγραφούμε μια μετάβαση μεταξύ των ανορθολογικών βεμπεριανών πολώσεων μεταξύ αξιών και όρων ζωής (πρβλ. τις βεμπεριανές έννοιες «wertrational»,

«zweckrational») ζητώντας άρση των βεμπεριανών παραδοχών μεθοδολογικού ατομισμού και διαλεκτικές μεταβάσεις από τους όρους στις αξίες, λαμβάνουμε μια θέση εκτεθειμένη σε πολλά προβλήματα. «Τι είναι ορθολογικό σε εποχές που εσύ και οι δικοί σου απειλούνται με εξόντωση (πρβλ. Κατοχή, ΕΑΜ) ή όταν έχουν ληφθεί οι αποφάσεις, ίσως λάθος, από άλλους και τώρα τα πράγματα κυλάνε, και το τι είναι ορθολογικό μοιάζει να ταυτίζεται με το με ποιον θα πας; Θα ανέβεις με τους αντάρτες στο βουνό ή θα φροντίσεις την άρρωστη μητέρα σου; (Περίπτωση που αναφέρει ο Σαρτρ και που είναι γι' αυτόν χαρακτηριστική περίπτωση « υπαρξιστικής» απόφασης.) Τι είναι ορθολογικό επί δικτατορίας, να αντισταθείς ή να προσαρμοστείς; υπάρχει δεσμευτικότητα στην απάντηση κ.λπ.» Είναι φανερό σε όλες αυτές τις περιπτώσεις η σύνδεση της έννοιας του ορθολογισμού με την ιστορικότητα και με ζητήματα που αφορούν το πώς βλέπουμε τον εαυτό μας, την κοινωνία μας, την ιστορία μας και τι αξίες έχουμε. Το κάθε φορά ορθολογικό προϋποθέτει μία ιεράρχηση και προτεραιότητα αξιών. Ποια είναι η εγγύηση ότι αυτή η ιεράρχηση δεν θα οδηγηθεί σε σχετικισμό και αυθαιρεσία; Η απάντηση που μπορεί να δοθεί σε αυτό το ερώτημα παραπέμπει στη δεσμευτικότητα και το ιστορικά ανεπίστροπτο των σχέσεων που έχουν δημιουργηθεί στη συνολική ανθρωπότητα από το 16ο αιώνα μέχρι σήμερα. Αντίστοιχα προς τις σχέσεις αυτές υπάρχει ένας καμβάς πρωτοαξιών, που είναι οι αξίες της νεωτερικότητας που προκύπτουν ως αξιώσεις διαφύλαξης της ζωής και ως αξιώσεις ελευθερίας και ισότητας, δικαιοσύνης και αξιοπρέπειας σε κοινωνίες του εγωισμού και της ανταγωνιστικότητας. Επιτυγχάνεται άρα άρση της πολιτισμικής σχετικότητας στον ορίζοντα της ιστορικότητας του «τώρα», της παγκοσμιοποίησης, και ως σύνδεση των αντιτάσεων σε αυτού του τύπου την παγκοσμιοότητα. Εδώ η άρση του σχετικισμού θα τεθεί σε σχέση με τη δεσμευτικότητα να αντιμετωπίσουμε από κοινού τα διλήμματα της τωρινής ανθρωπότητας.

Στις αξίες της νεωτερικότητας συμπεριλαμβάνεται και η αξία που αντιπροσωπεύει η κριτική τους βάσει των ιστορικών εμπειριών που οδήγησαν στη συγκρότηση της μιας τωρινής ιστορικής ανθρωπότητας, λ.χ. η μη φορμαλιστική εκδοχή της ελευθερίας, ισότητας, αξιοπρέπειας και αυτοκυβέρνησης οδηγεί στην κριτική της ιδιοκτησίας, αλλά ο αναστοχασμός πάνω στη φύση της ιδιοκτησίας ως μορφής του νεωτερικού καταμερισμού της εργασίας οδηγεί στον αποκλεισμό του εμφύλιου πολέμου με στόχο την κατάργηση της ιδιοκτησίας (πρβλ. αντίστοιχα την αρνητική ιστορική εμπειρία των «σοσιαλιστικών» ανατολικών γραφειοκρατιών που συγκροτήθηκαν με το σύνθημα της κατάργησης της ατομικής ιδιοκτησίας), οπότε αναδεικνύεται ως πολιτική αξία ο περιορισμός της ιδιοκτησίας με αξιοποίηση της δημοκρατικής αυτοκυβέρνησης. Στα πλαίσια αυτά αναδύεται η αξία της εξασφάλισης της κοινωνικής ζωής (κοινωνικό κράτος) υπό καπιταλιστικές συνθήκες, που συνεπάγεται ωστόσο έναν αναστοχασμό πάνω στα εμπόδια ανάπτυξης και τις στρεβλώσεις του μηχανισμού κοινωνικού κράτους στο σύγχρονο καπιταλισμό. Αντί, λοιπόν, για αυθαιρεσία αξιών ο σύγχρονος άνθρωπος αντιμετωπίζει πραγματικά ιστορικά διλήμματα ενόψει των απειλών για τους όρους κοινωνικής ζωής που προέρχονται από τον ιστορικό τρόπο κοινωνικής οργάνωσης. Ορθολογική είναι η πράξη που θέλει να άρει τις απειλές αυτές. Η πράξη αυτή και η σκέψη που τη συνοδεύει μπορεί να κατανοηθεί και ως «ανάπτυ-

ξη» αυτού του καμβά αξιών προς την κατεύθυνση της ελευθερίας (Χέγκελ). Προσέχοντας να αποφύγουμε τα ιδεαλιστικά συνδεδεμένα μιας τέτοιας θεώρησης κρατάμε την αλήθεια της, ότι γι' αυτό αγωνίζονται οι άνθρωποι, για ελευθερία και δικαιοσύνη. Το ποιες αξίες θα ενεργοποιηθούν και με τι σειρά, τούτο έχει να κάνει με τον τύπο νεωτερικών κοινωνιών, το είδος όρων ζωής που μέσα σε αυτές τίθενται υπό απειλήν. Εδώ τίθενται και ζητήματα λανθανόντων όρων (αντίστοιχα λανθανουσών αξιών) που οδηγούνται ιστορικά σε ενεργοποίηση, που έχουν αναλυθεί σε μεγάλο βαθμό σε έργα των Μαρξ, Polanyi, Parsons, Luhmann και που αφορούν την ιεράρχηση αξιών.

Βέβαια, υπάρχει η περαιτέρω μετατόπιση, αλλοίωση, αναπροσαρμογή όρων ζωής και αξιών στο κάθε σημείο ανάπτυξης αυτού του καμβά από λόγους ιστορικότητας, λ.χ. πρόταξη εκδημοκρατισμού, ανάπτυξης, εθνικής ολοκλήρωσης κ.λπ. σε κάθε χώρα. Αυτές οι ιεραρχήσεις έχουν βασανίσει πολλούς ανθρώπους στο παρελθόν (πρβλ. το σταλινικό: «πρώτα ανάπτυξη, μετά ελευθερία»). Σήμερα αυτά είναι ψευδοδιλήμματα, διότι αν δεν υπάρχει ελευθερία και δημοσιότητα και κριτική της τεχνολογίας, θα εκραγούν όλοι οι πυρηνικοί σταθμοί τύπου Τσερνόμπιλ και θα καταστραφεί όλη η ανθρωπότητα. Αν δεν υπάρχει ελευθερία, δεν μπορεί να συντονιστεί η οικονομική δράση κ.λπ. Άρα η ελευθερία είναι όρος της τεχνολογίας και της ανάπτυξης, αλλά η ελευθερία προϋποθέτει ισότητα, δικαιοσύνη κ.λπ. Στην πραγματικότητα προϋποθέτει όλα τα δικαιώματα και τους δεσμευτικούς κανόνες που, σίγουρα με στρεβλό τρόπο, εισέρχεται στους καταλόγους των δικαιωμάτων του ΟΗΕ. Έτσι θα τεθεί, με διαπλοκή του κανονιστικού, το ζήτημα των απειλούμενων όρων κοινωνικής ζωής, όχι ως αποκλειστικά λειτουργιστικό, αλλά και ως πρακτικό ζήτημα που αφορά την έννοια του τι είναι ορθολογικό σήμερα. Σε αυτήν τη βάση μπορεί να δοθεί μια απάντηση στο ερώτημα σχετικισμός/ δεσμευτικότητα και να ασκηθεί κριτική σε θέσεις τύπου Axel Honneth που αξιοποιεί τον σχετικισμό της αναγνώρισης (Taylor) και τον συνδυάζει με τον φορμαλισμό, συρρικνώνοντας έτσι το πλαίσιο ιστορικότητας εντός του οποίου θα γίνει η ανάλυση για το ποιες αξίες, ποιες πράξεις είναι δεσμευτικές και ποιες όχι. Η σημερινή σκέψη, προβαίνοντας σε μια κριτική/ αναστοχαστική έκθεση αξιών, καθίσταται με αυτήν την έννοια «ορθολογική». Αναστοχάζεται την κίνηση αυτού του καμβά και τις αναγκαίες μετατροπές. Αναστοχάζεται κάτι που είναι ζήτημα «πράξης», ναι, και απόφασης, αλλά σε αναστοχαστικό πλαίσιο για τα τωρινά προβλήματα της ανθρωπότητας που δεν είναι αποκομμένα από τα παλαιότερα, ούτε από τη μορφή της κοινωνίας, οπότε αυτός ο αναστοχασμός, που είναι το πλαίσιο και ο λόγος της απόφασης, δεν γίνεται να απεμποληθεί. Δεν παρουσιάζεται γυμνή η απόφαση. Συναφές είναι το ζήτημα της πράξης. Οι κοινωνικοί αγώνες στρέφονται σήμερα κατά κύριο λόγο ενάντια στα αποτελέσματα της καπιταλιστικής οργάνωσης της κοινωνίας, λ.χ. να σταματήσει η καταστροφή του περιβάλλοντος, δεν έχουν ευθέως ως στόχο τους να πάψει ο καπιταλισμός. Ο αγώνας λαμβάνει χώραν βάσει αυτών που είναι άμεσα αισθητά και όχι όσων προκύπτουν ως αποτέλεσμα υψηλών αφαιρέσεων.

III

Όπως επισημάνθηκε, οι έννοιες του ορθολογικού/ανορθολογικού θα πρέπει να συνδεθούν με τους τρόπους που το ζήτημα αυτό ετέθη ιστορικά στην ελληνική κοινωνία μέσα από μια σειρά αντιθέσεων που προέκυψαν ως διαδοχικά και εν πολλοίς επικαλυπτόμενα διλήμματα στη συλλογική συνείδηση, λ.χ. αντίθεση μεταξύ αιτήματος εθνικής ολοκλήρωσης αφ' ενός κα πολιτικής και κοινωνικής ανάπτυξης αφ' ετέρου κατά τον 19ο αιώνα και στις αρχές του 20ού, αντίθεση μεταξύ Μεγάλης Ιδέας και συρρίκνωσης του Ελληνισμού στη δεκαετία του '20, βενιζελικού εκσυγχρονισμού και αντίδρασης σε αυτόν, εμφυλιοπολεμική σύγκρουση στη δεκαετία του '40, αυταρχισμός εναντίον εκδημοκρατισμού (δεκαετίες '50 και '60), ομορτουριστική προσαρμογή εναντίον αντίστασης κατά την περίοδο 1967-1974, λαϊκιστικός αντι-δυτικισμός εναντίον θεσμικής και κοινωνικής ενσωμάτωσης στις δομές του δυτικού «ορθολογισμού» 1975-1990 κ.λπ. Μπορούμε να δούμε την ιστορία τέτοιων αντιθέσεων και συγκρούσεων και σαν ιστορία της άρνησης του κοινωνικού φαντασιακού να υποβληθεί σε αυτό που ονομάστηκε «γνωσιακή ψυχοθεραπεία» (R. Brandt), δηλ. ως άρνηση των δρώντων να υποβάλουν τις επιθυμίες και αξίες τους σε επανειλημμένη και ουσιαστική αντιπαράθεση με τις ιστορικές συνθήκες που κάθε φορά αλλάζουν, και ακόμα άρνησή τους να αντιπαραθέσουν τις ηθικές τους αρχές στις επιμέρους ηθικές τους κρίσεις (κάτι σαν το *reflective equilibrium* του Rawls), να ιεραρχήσουν τις αρχές αυτές κ.λπ. Όλες αυτές οι δομές της απώθησης, μη-εξέτασης, μη-ιεράρχησης, εμμονής στο αρχικά επιλεγέν ως «ουσιώδες» (λ.χ. εθνική ιδιαιτερότητα, ελληνικότητα, παράδοση κ.λπ.) αποτελούν ιστορικά προσδιορισμένες μορφές του ανορθολογικού και δεν είναι το ζήτημα να καταχωρηθούν εδώ ως λανθασμένες μορφές συνείδησης από εμάς, που επειδή ήρθαμε αργότερα, κάνουμε ότι «ξέρουμε καλύτερα». Τις εξετάζουμε από τη σκοπιά του «τώρα», ως εκδηλώσεις των ιστορικών ορίων της κοινωνίας που αφορούν τους στόχους που μπορεί να θέσει, της αδυναμίας της να επιτύχει τους στόχους, να βρει τα μέσα, σε ένα ευρύτερο πλαίσιο σχέσεων, του οποίου η δυναμική δεν συνειδητοποιείται, αλλά και στο βαθμό που συνειδητοποιείται, δεν μπορεί να ελεγχθεί. Οι άνθρωποι θα ήθελαν να μπορούσαν να δράσουν σε μια ιστορία που εκτυλίσσεται ως διαδοχή καταστροφών, ανέχειας, άγνοιας και φαντάζει στα μάτια τους σαν μια ιστορία αδικίας και προδοσίας. Αλλά δεν ξέρουν και δεν μπορούν και αυτό αναπληρώνεται με φαντασιώσεις για την ιδιαίτερη αυταξία τους, την अपαράμιλλη ελληνικότητά τους, την υιοθέτηση προτύπων υπερανθρώπων ή μοναδικών προσωπικοτήτων. Η ανάγκη για υπέρβαση των στενών ορίων (εθνικών, πολιτισμικών, γλωσσικών, κοινωνικών, πνευματικών) αναπαράγει την ανορθολογική κατασκευή του παντοδύναμου και ανυπέβλητου, του άνευ όρων ισχύοντος, είτε είναι το «ελληνικό φως» του Γιαννόπουλου, είτε είναι ο νιτσεικός υπεράνθρωπος του Καζαντζάκη, είτε είναι ο «Κωνσταντίνος Παλαιολόγος» του Καλομοίρη. Ο ανορθολογισμός αυτός θα στηριχθεί στα ιστορικά στοιχεία που παρέχει ο πολιτισμός αυτός (τις λεγόμενες «παραδόσεις»), την ανακάλυψη της αρχαιότητας ως «προγόνου μας», τη θρησκεία /ορθοδοξία (πρβλ. λ.χ. τη λειτουργία του «Τη Υπερμάχου Στρατηγώ» στο τέλος του «Κωνσταντίνου Παλαιολόγου»), θα συνδεθεί με το γλωσσικό ζήτημα, όπου ο δημοτικισμός ταυτοχρόνως αφ' ενός

μεν υιοθετεί απόψεις περί «λαϊκής ψυχής» ανορθολογικού/ ιστορικού τύπου και αφ' ετέρου εκδηλώνει το κοινωνικό αίτημα γλωσσικής μεταρρύθμισης, απόρριψης του καθαρουσιασμού, καθιέρωσης της νεοελληνικής γλώσσας.

Είνα αξιοσημείωτο ότι στο μεσοπόλεμο ο ιδιάζων νεοελληνικός ανορθολογισμός συναντιέται με τις ανορθολογικές φιλοσοφικές τάσεις στη Δυτική Ευρώπη, με τους τρόπους που εκεί αφομοιώθηκε και αξιοποιήθηκε για το θεωρητικό και πολιτικό επιχείρημα ο Νίτσε, ο Σπένγκλερ κ.λπ. Αν στην Ευρώπη οι λόγοι άνησης αυτών των ρευμάτων είχαν να κάνουν με το ότι η οποιαδήποτε ενσωμάτωση της πολιτικής και του πολιτισμού στις συνθήκες καπιταλιστικής ολοκλήρωσης λαμβάνει χώρα υπό συνθήκες κρίσης και διακινδύνευσης της κοινωνίας, πράγμα που οδηγεί στην ανορθολογική, ηρωική, πεσιμιστική κ.λπ. προβολή της σχέσης ατόμου και όλου στις συνειδήσεις των μελών της κοινωνίας και ιδίως της διανόησης, στην Ελλάδα είναι η αίσθηση της αδυναμίας των μελών της κοινωνίας να αναγνωρίσουν την κοινωνική πραγματικότητα ως δική τους, ως κάτι στο οποίο συμμετέχουν και το οποίο συγκαθορίζουν, καθώς βιώνουν τη διαρκή εναλλαγή καταστροφών, πολιτειακών εκτροπών, τη φτώχεια, την πολιτική και ιδεολογική καταδυνάστευση. Και η αντίσταση στις αντίξοες συνθήκες συχνά είναι παγιδευμένη σε απλουστευτικά και δογματικά σχήματα και σε ψευδείς ιδεολογικές κατασκευές. Η αντινομική αυτή δομή του πραγματικού για την κοινωνική συνείδηση αναπαράγεται με διάφορα σχήματα και στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα, με τον Εμφύλιο, τη δικτατορία, το λαϊκισμό ως τρόπο κοινωνικής και πολιτικής επικοινωνίας. Η αποτυχία της κάθε στιγμής μετατρέπεται σε ιδεολόγημα για την επόμενη σε επίπεδο κοινωνικής συνείδησης. Σε επίπεδο ατομικής συνείδησης αναπαράγει την ανάγκη του ατόμου για τονισμό της διαφοράς του, της ατομικότητάς του, μιας ιδιαίτερης ταυτότητάς του που έχει όχι τυχαία, αλλά «έγκυρα» και «γνήσια» ως Έλληνας, ο οποίος βιώνει διαφορετικά, άμεσα και ανεπανάληπτα τις στιγμές του, όσο ανάξιές του και αν είναι οι συνθήκες. Εν τω μεταξύ, μετά τη μεταπολίτευση του 1975 και οι συνθήκες αρχίζουν να «εξορθολογίζονται» (μέσω τεχνασμάτων πανούργου ορθολογισμού του τύπου «έξω από την ΕΟΚ για να μπούμε μέσα στην ΕΟΚ»). Η εντασιακή σχέση διατηρείται μεταξύ αφ' ενός διαλεκτικής κοινωνικού εξορθολογισμού δυτικο-ευρωπαϊκού τύπου και αφ' ετέρου αντι-ορθολογισμού της σφαίρας της ατομικότητας και του «βίου». Τα μυθολογήματα περί ταυτότητας, ιδιαιτερότητας του Έλληνα, ανάδελφου κ.λπ. συνυπάρχουν με τον καταναλωτισμό, την τηλεοπτική επίδειξη, τον κυνισμό και τη στρατηγική της ανευθυνότητας και της μη-δέσμευσης.

IV

Μια συζήτηση για τον ανορθολογισμό στη σημερινή Ελλάδα δεν μπορεί να απομονώσει θέματα θεωρίας από θέματα κοινωνικών πρακτικών και από ερωτήματα που αφορούν τους κοινωνικούς μηχανισμούς αφομοίωσης της ανορθολογικής σκέψης από την κοινωνία. Με τον όρο κοινωνία αναφερόμαστε σε ένα ευρύτατο φάσμα της δημοσιότητας και της διανόησης, που εκτείνεται κατά μήκος των γραμμών εκείνων των τάσεων που είχαν

παραδοσιακά πολιτογραφηθεί ως εκδοχές του δεξιά και του αριστερά. Υπό ποικίλες μορφές στο φάσμα αυτό αξιοποιούνται ερμηνευτικά σχήματα για την κοινωνία και τον πολιτισμό βάσει όρων απόφασης, παράδοσης και αυθορμησίας. Ο κόσμος αλλάζει, αλλά πολλοί Έλληνες εξακολουθούν να αισθάνονται ότι το πρόβλημά τους είναι ότι δεν έχουν δύναμη (δεν είναι τυχαίο ότι κάθε δεύτερη κουβέντα του κ. Σημίτη είναι ότι η Ελλάδα τώρα έχει δύναμη, θα αποκτήσει δύναμη κ.λπ.). Πολλοί Έλληνες διεκδικούν μια ιδιαίτερη ταυτότητα που ν' αποδεικνύει ότι είναι καλύτεροι από τους άλλους και κατηγορούν όλους τους άλλους ότι δεν τους το αναγνωρίζουν. Πολλοί Έλληνες έχουν εγκαταλείψει κάθε προσπάθεια ορθολογικής προσέγγισης της πράξης και της πολιτικής προσεγγίζοντας τα ζητήματα αυτά με όρους «απόφασης». Και ακόμα ένα μεγάλο μέρος της νεολαίας και της διανόησης υιοθετεί θέσεις αυθορμησίας, απελευθέρωσης του φαντασιακού και πρόταξης της αυτονομίας για να αντιπαρατεθεί στις εργαλειακές λογικές της αποτελεσματικότητας, του εγωισμού και του κέρδους. Τα αιτήματα αυτά «αναγνωρίζονται» σε διάφορες θεωρίες που έχουν διάδοση στην Ελλάδα, όπως του Γιανναρά, του Κονδύλη και του Καστοριάδη (και που σε άλλα συμφραζόμενα θα είχαν διαφορετική ερμηνεία, λ.χ. ο Γιανναράς στη Σκανδιναβία εισπράττεται ως θρησκειολόγος, ο Καστοριάδης στην Αμερική ως μεταμοντέρνος, ο Κονδύλης στη Γερμανία από τους δεξιούς ως κάποιος που τους αποενοχοποιεί και από τους ανανήψαντες πρώην σταλινικούς ως πλουραλιστής).

Στην Ελλάδα μια από τις κύριες μορφές του ανορθολογικού επιχειρήματος είναι της νεο-ορθόδοξιας που βρίσκει ιδιαίτερα γόνιμο έδαφος κυρίως σε εκκλησιαστικούς και συντηρητικούς κύκλους που ταυτίζουν την ιδιαίτερη νομιμοποίησή τους να συνυπαγορεύουν την πολιτική με τη σχέση τους με την κατασκευασμένη κατάλληλα παράδοση. Μαζί με αυτούς είναι κύκλοι αντιδραστικού εκσυγχρονισμού μέσα στην Εκκλησία που λένε ότι πρέπει να ανοιχτούμε στους νέους, να τους αφήσουμε να ντύνονται όπως θέλουν, να ερωτεύονται κ.λπ. και έχουν απήχηση σε φοιτητές και νέους που απορρίπτουν την υποκρισία και το μοραλισμό των κατηχητικών και των θρησκευτικών οργανώσεων. Κοντά πάνε προερχόμενοι από την Αριστερά νεο-ορθόδοξοι που συμπράττουν με το ΚΚΕ, βάσει του σκεπτικού ότι εκεί διατυπώνεται ένα αντικαπιταλιστικό πρόγραμμα για την κοινωνία, του οποίου την προέλευση μπορούμε να ανιχνεύσουμε σε ένα μέρος της ορθόδοξης χριστιανικής παράδοσης. Ένας χαρακτηριστικός εκφραστής της τάσης αυτής που επηρεάζει σημαντικό κομμάτι όχι μόνο του «καλού κόσμου», κάποιων «προοδευτικών» παπάδων, αλλά και μεγάλο κομμάτι των νέων είναι ο Χρήστος Γιανναράς. Ο Γιανναράς τονίζει το στοιχείο της ελληνικής αυτοσυνειδησίας, την έννοια του προσώπου όπως υπάρχει στην ορθόδοξη παράδοση και τη σημασία που έχει να είναι κανείς Έλληνας καθώς αυτό αποτελεί έναν ιδιαίτερο πλούτο ποιότητας ζωής. Σε αντίθεση με τους Δυτικούς που δίνουν προτεραιότητα στην ουσία, λέει ο Γιανναράς, η ελληνική έκφραση της εκκλησιαστικής εμπειρίας εισάγει την κατηγορία των «ενεργειών» στην οντολογική ερμηνεία του υπαρκτού που κάνει δυνατή μία αποϊολόγηση της πρότασης για την προτεραιότητα το προσώπου. Πρόκειται για τη δυνατότητα που έχει η προσωπική ύπαρξη να «εξ-ίσταται», να ίσταται εκτός της ομοειδούς ουσίας και να φανερώνει υπαρκτική ετερότητα. Η εκκλησιαστική αυτή πρόταση νοηματοδοτεί, κατά τον Γιανναρά, την κοινωνική ύπαρξη συλλογικών πεδίων δράσης, όπως

είναι το Δίκαιο και η Πολιτική Οικονομία. Για τον Γιανναρά το πρόβλημα των Κοινωνικών Επιστημών είναι σήμερα ότι δεν έχουν ακόμη επιτύχει να υπερβούν την καρτεσιανή και νευτώνεια επιστημολογία που ακολουθούν ένα μηχανιστικό πρότυπο και δεν έχουν ακόμα φτάσει στο επίπεδο της σύγχρονης Φυσικής που υιοθετεί, ακριβώς όπως και η εκκλησιαστική πρόταση της Ορθοδοξίας, «αποφατικές» έννοιες, που καθιερώνουν την ετερότητα, απροσδιοριστία και μοναδικότητα των σημαινόντων. Συνέπεια της επιστημολογικής αυτής καθυστέρησης και της απεμπόλησης του στοιχείου της απροσδιοριστίας είναι, ιδιαίτερα στο πεδίο θεμελίωσης του Δικαίου, η σημερινή θεωρία των δικαιωμάτων, σύμφωνα με την οποία τα δικαιώματα στηρίζονται σε ένα σύστημα εξω-υποκειμενικά καθορισμένων κανόνων, θίγοντας έτσι την υπαρκτική ετερότητα των όρων που συγκροτούν κοινωνία, καταργώντας την απροσδιοριστία της σχέσης και αγνοώντας την προσωπική ετερότητα. Πολιτικά μπορεί βέβαια να οδηγήσει αυτή η προσέγγιση μέχρι και τη συνηγορία για την απίσχναση τωρινών δικαιωμάτων (που χαρακτηρίζονται συλλήβδην ως «απάνθρωπα») από τη σκοπιά μιας μελλοντικής εκκλησιαστικής κοινότητας που, αν συγκροτηθεί, θα είναι τόσο αγαπητική ώστε να μην τα έχει ανάγκη. Αντίστοιχα ο Γιανναράς προσάπτει στην Πολιτική Οικονομία ότι δεν αξιοποιεί το στοιχείο της απροσδιοριστίας και υιοθετεί το παλιομοδίτικο μηχανιστικό ορθολογικό πρότυπο, αγνοώντας ωστόσο ίσως με τη σειρά του ότι η αποφατική επιστημολογία χριστιανο-ορθόδοξης έμπνευσης και η ιδέα της απροσδιοριστίας που ο ίδιος επαγγέλλεται έχει βρει ήδη την εγγυρότερη και γνησιότερη έκφρασή της στο μοντέλο της *spontaneous order* του νεοφιλελευθερισμού τύπου Hayek, που παρουσιάζει κάθε δράση που αποσκοπεί σε αναδιανομή, κοινωνική δικαιοσύνη κ.λπ. ως θεωρητικά απροσδιόριστη και πολιτικά αυταρχική και επικίνδυνη.

V

Μια μορφή ανορθολογικού επιχειρήματος που έτυχε μεγάλης αποδοχής στην ελληνική διάνοηση και ιδίως σε νέους σπουδαστές και διανοούμενους με σχέσεις προς την Αριστερά είναι ο νεοαριστεριστικός ανορθολογισμός, μια εκδοχή του οποίου παρουσιάστηκε στην Ελλάδα μέσα από τις εργασίες του Π. Κονδύλη. Ο Κονδύλης προέρχεται από το νεολαιίστικο και σπουδαστικό κίνημα της δεκαετίας του '60. Οι εμπειρίες του εργατικού κινήματος από τον σταλινισμό, η πικρία από τις χωρίς προοπτικές πρακτικές της Αριστεράς τον ωθούν από τα τέλη της δεκαετίας αυτής σε θέσεις φιλοσοφικού σχετικισμού και πολιτικού κυνισμού. Οι απόψεις του βρίσκουν στην Ελλάδα συμπάθεια στους πλέον διαφορετικούς κύκλους της διάνοησης – Αριστερούς απογοητευμένους από την αδυναμία της Αριστεράς να ηγεμονεύσει πολιτικά και να δώσει νόημα στην πολιτική δράση, ανθρώπους που αποστασιοποιούνται από το δογματικό παρελθόν της Αριστεράς με το να προβάλλουν τη διάνοηση τύπου Κονδύλη ως παράδειγμα καλλιεργημένου ανθρώπου, αξιόλογου στοχαστή, ποιοτικής σκέψης κ.λπ., καθώς και τμημάτων της μικροαστικής διάνοησης που εξυπηρετούνται από τον προπαγανδισμό μιας θεωρίας που νομιμοποιεί φιλοσοφικά τη μη-δέσμευση. Ακόμα πολλοί αριστεριστές διαβλέπουν εκεί μια δικαιολόγηση της απόφασης για ακτι-

βισμό (πρβλ. αντιστοιχία με το ενδιαφέρον για τον Carl Schmitt στην Δυτική Ευρώπη). Το έργο του Κονδύλη εκδίδεται στην Ελλάδα από εκδοτικό οίκο της Αριστεράς, πράγμα που μεγαλώνει τη σύγχυση, ενώ από τις δεκαετίες του '80 και του '90 αποκτά δεσμά και με κύκλους της παραδοσιακής συντήρησης και του εθνικισμού που έλκονται από τη θεωρητικοποίηση του στοιχείου της αυθαιρεσίας και της απόφασης που αναδεικνύεται μέσα από το έργο του. Το έργο αυτό συνίσταται πράγματι σε μια θεωρία της απόφασης, σύμφωνα με την οποία δεν υπάρχουν κριτήρια αποτίμησης μεταξύ επιχειρήματος και αντεπιχειρήματος στο φιλοσοφικό και πολιτικό διάλογο. Οι στάσεις των πλευρών συνιστούν τελική, μη περαιτέρω αναγώγιμη πραγματικότητα. Η κάθε πλευρά μάχεται για αυτοσυντήρηση και αύξηση της δύναμής της χρησιμοποιώντας αξίες, κανόνες και κατ'επίφασην ορθολογικούς λόγους ως όπλα. Η αγωνιστική της αδυνατότητας του διαλόγου που εκτίθεται εδώ στρέφεται κατά των διαφωτιστικών και κανονιστικών θεωριών, στις οποίες προσάπτει ότι χρησιμοποιούν την αξίωσή τους έλλογης θεμελίωσης ακριβώς για να καπιχύσουν. Όμως η θεωρία δεν μπορεί να θεμελιώσει τίποτε, μπορεί μόνο να οριοθετήσει τη σχέση του φίλου προς τον εχθρό στην κάθε συγκυρία (μοτίβο εδώ του Carl Schmitt) και να αποκαταστήσει την ιστορία ως άπειρη επανάληψη αποφάσεων, αδιαμεσολάβητων αντιπαραθέσεων και συγκρούσεων μεταξύ φίλων και εχθρών. Καθώς η απόφαση για αντιπαραθεση είναι εγκατεστημένη μέσα στη σκέψη, δεν υπάρχει τόπος για κριτική σκέψη. Καθώς διαβρώνει κάθε αξιακό, απαξιώνει και το κύρος των δικαιωμάτων που εμφανίζονται ως μέσα επιβολής εξουσιαστικών αξιώσεων και τίποτε άλλο. Απαξιώνει την ανοχή της ετερότητας στη δημοκρατία παρουσιάζοντάς την σαν τρόπο επιβολής του κυρίαρχου δυτικού πολιτισμικού προτύπου σε όλους τους άλλους, υποστηρίζοντας ότι η δημοκρατία δεν έχει κανενός είδους κανονιστική αξία κ.λπ. Ο τρόπος αυτός σκέψης ανοίγει το δρόμο σε πρωτοβουλίες κάποιων που προκρίνουν τη σύρραξη, θα ήθελαν να έδιναν «το πρώτο χτύπημα» στον εχθρό και παίζουν πολεμικά παιχνίδια από τις εφημερίδες έτοιμοι να πουν, όταν τα πράγματα σκουραίνουν, ότι οι ίδιοι είναι ανεύθυνοι και δεν τα εννοούσαν όλα αυτά στα σοβαρά.

VI

Τελειώνω τη σύντομη αυτή και αναγκαστικά σχηματική διαπραγμάτευση της μορφολογίας του ανθρωπολογικού θεωρητικού επιχειρήματος στην Ελλάδα με ορισμένες εκτιμήσεις πάνω στον τρόπο πρόσληψης της σκέψης του Κορνήλιου Καστοριάδη από την ελληνική διανοήση. Ο Καστοριάδης προέρχεται από την ελληνική αντισταλινική Αριστερά και έφυγε σε νεαρή ηλικία για το Παρίσι όπου αγωνίστηκε στα πλαίσια πολιτικών ομάδων που τόνισαν το στοιχείο της αυτονομίας στην πολιτική δράση. Αντιπαραέθεσε την έννοια της επανάστασης στο μαρξισμό, που τον θεωρούσε μη-επαναστατική θεωρία και του απέδιδε ντετερμινισμό, και προέβη σε μια κριτική της γραφειοκρατικής κοινωνίας σοβιετικού τύπου και του υπαρκτού σοσιαλισμού ως κοινωνίας της ετερονομίας. Οι ιδέες του επηρέασαν στην Ελλάδα μεγάλο μέρος της κομματικά αδέσμευτης διανοήσης που προέρχεται απ' την Αρι-

στερά, αλλά το στοιχείο του αντισοβιετισμού έφερε κοντά στον Καστοριάδη και συντηρητικούς κύκλους. Κοντά στον Καστοριάδη βρέθηκαν και ισχυρές δυνάμεις των δημοσιογραφικών κυκλωμάτων (ακόμα και σήμερα σε πλατιάς κυκλοφορίας εφημερίδα της Κεντροαριστεράς «κόβονται» κείμενα που περιέχουν οιαδήποτε κριτική αξιολόγηση για το έργο Καστοριάδη, δηλ. εγκρίνουν μόνο υμνολόγια). Πολιτικά έχει βέβαια ιδιαίτερη σημασία η υιοθέτηση των ιδεών του Καστοριάδη από νέους διανοούμενους που ενεργοποιούνται και εργάζονται στον ακαδημαϊκό χώρο και οι οποίοι βλέπουν στο έργο του ένα παράδειγμα αντιδογματικής και επαναστατικής σκέψης που ανταποκρίνεται στις ανάγκες της εποχής μας για κριτική κοινωνική θεωρία και σε χειραφετητικές κοινωνικές πρακτικές που στηρίζονται στην απελευθέρωση της φαντασίας και την υπέρβαση του αποπνικτικού ρασιοναλισμού. Από την άποψη αυτή ορθώς επισημαίνεται ότι το κύριο μέλημα του Καστοριάδη υπήρξε η κριτική θεμελίωση μιας οντολογίας στη βάση της ενεργοποίησης του φαντασιακού που συγκροτεί τα κάθε λογής νοήματα στην κοινωνία και την ιστορία. Για το ίδιο το φαντασιακό, ωστόσο, δεν υπάρχει ορθολογική εξήγηση. Το φαντασιακό προτάσσεται όλων των θεσμίσεων, αποτελεί το στοιχείο της απροσδιοριστίας που εγγυάται τη δυνατότητα της αυτονομίας και την αμφισβήτηση κάθε ετερονομίας. Δηλ. το φαντασιακό δεν διαμεσολαβείται με όρους δικαιοσύνης, αξιοπρέπειας κ.λπ. που μπορούν να διέπουν την πολιτική πράξη, αλλά τα στοιχεία αυτά εμφανίζονται ως μία εκ των πολλών εκδοχή αποκρυστάλλωσης του φαντασιακού σε μια κουλτούρα, παράδοση κ.λπ. Η κριτική του Καστοριάδη στην τεχνοκρατική, συνολο-ταυτιστική, όπως λέει, συριστώσα του ορθολογισμού ασκείται ακριβώς από αυτήν την ανορθολογική αφετηρία, ενώ για την εξήγηση της πολιτισμικής πολυμορφίας των ιστορικών μορφωμάτων υιοθετεί θέσεις του παλαιότερου ιστορισμού περί ανεπανάληπτης μοναδικότητας της κάθε ιστορικής κοινωνίας κ.λπ. Αντίστοιχα υιοθετεί θέσεις περί πολυθεϊσμού των αξιών και ριζικής ετερότητας των ιστορικο-κοινωνικών κόσμων. Κοινό τους στοιχείο είναι μόνο το εργαλειακό, συνολο-ταυτιστικό στοιχείο, το οποίο βυθίζεται στα διάφορα μάγματα και στις φαντασιακές σημασίες που αντιστοιχούν στις ιστορικές δημιουργίες. Δεν υπάρχει έλλογος και δεσμευτικός τρόπος προκειμένου να προβούμε σε μια αξιολόγηση μεταξύ πολιτισμών, δεν υπάρχει ορθολογικά δεσμευτικός τρόπος για τη μη-επιλογή του Άουσβιτς ή για τη μη-επιλογή πολιτισμικών πρακτικών που θεομίζουν τα βασανιστήρια, τους ακρωτηριασμούς κ.λπ.

Η αντίληψη αυτή περί απροσδιοριστίας της νοηματικής σχέσης σε ένα όλο και περί του μη ορθολογικά προσπελάσιμου του τρόπου ιστορικής δημιουργίας, περί ελλείμματος εξήγησης, περί μη αξιακής επιλεξιμότητας κ.λπ. οδηγεί έτσι το μοντέλο του Καστοριάδη σε σχετικισμό που αποστερεί από την ορθολογική θεμελίωση ακόμα και τη δυνατότητα να αποκλείσει ως ανορθολογικές εκείνες τις πρακτικές που ματαιώνουν και εξαφανίζουν κάθε εκδήλωση ελευθερίας και αυτονομίας. Και ακόμα το φέρνει κοντά και σε θέσεις περί απροσδιοριστίας και περί μη ορθολογικής ανακατασκευασιμότητας της κοινωνικής ολότητας των αυθορμησιακών δυνάμεων, όπως προπαγανδίζονται από τους θεωρητικούς του νεοφιλελευθερισμού.

Αντίστοιχα στον τρόπο που εξετάζει ο Καστοριάδης το πρόβλημα της ορθολογικότητας του καπιταλισμού (βεμπεριανού τύπου ορθολογισμός κατά τον σκοπό) υποστηρίζο-

νται θέσεις τύπου Hayek για την αδυναμία προσδιορισμού και συνεκτικότητας των μακροοικονομικών μεγεθών. Η ιδέα της τεχνικής, όπως και η ορθολογικότητα στον καπιταλισμό ανάγονται στην τάση για κυριάρχηση ως βαθύτερο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ψυχικής μονάδας (συγγένεια εδώ προς το επιχείρημα του Κονδύλη). Τέλος, η δυνατότητα υπέρβασης ενός κοινωνικού σχηματισμού αυτού του τύπου εντοπίζεται είτε στην αναδρομή στο παραδοσιακό δυναμικό κοινωνιών (κοινοτισμός), είτε η υπέρβαση παρασταίνεται ως η αυθαίρετη επιλογή μιας παράδοσης ή η επινόηση μιας νέας ως άσκηση μιας αυτονομίας που δεν υπακούει σε κανένα δεσμευτικό, διυποκειμενικό ή αξιακό κριτήριο.

VI

Η προσπάθεια που έκανα της σκιαγράφησης ορισμένων μορφών της ανορθολογικής σκέψης στη χώρα μας είχε, όπως ελπίζω έγινε φανερό, ένα διπλό στόχο: Πρώτα πρώτα να δείξει μερικές από τις εσωτερικές αντινομίες που περιέχουν οι κατασκευές της ανορθολογικής σκέψης και τις θεωρητικές δογματοποιήσεις, απλουστεύσεις και αυθαίρετες υποθέσεις που περιέχουν. Αλλά πέρα από αυτό, σκοπός μου ήταν να κάνω ένα βήμα προς την κατεύθυνση να δειχθούν οι τρόποι που οι κατασκευές αυτές του θεωρητικού ανορθολογισμού συναρθρώνονται με πολιτικές ιδεολογίες που προωθούν αντιδημοκρατικές πρακτικές, σκοταδισμό και μισαλλοδοξία, ή με οικονομικές πολιτικές εχθρικές στην κοινωνία, εν μέρει και αντίθετα προς την εκπεφρασμένη πρόθεση των εκπροσώπων των θεωριών αυτών. Στόχος της εισήγησης ήταν, μέσα από την κριτική των ανορθολογικών τάσεων, να γίνει ένα βήμα για να τεθεί σε συζήτηση ως πολιτικό ζήτημα για την κοινωνία μας το τι σημαίνει μη-ανορθολογική, έλλογη σκέψη και πολιτική.