



Richard Rorty

HABERMAS ΚΑΙ LYOTARD ΓΙΑ ΤΗ ΜΕΤΑΜΟΝΤΕΡΝΙΚΟΤΗΤΑ

ΣΤΟ «ΓΝΩΣΗ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΕΝΔΙΑΦΕΡΟΝΤΑ» ο Habermas προσπάθησε να γενικεύσει αυτό που πραγματοποίησαν ο Μαρξ και ο Φρόντ, θεμελιώνοντας τα εγχειρήματά τους για το «ξεσκέπασμα» σε μια περιεκτικότερη θεωρία. Το πλέγμα της σύγχρονης γαλλικής σκέψης στο οποίο ο Habermas ασχέι κριτική ως «νεοσυντηρητικό» ξεκινά από υποψία για τον Μαρξ και τον Φρόντ, υποψία για τους μαστορες της υποψίας, υποψία για το «ξεμασκάρεμα». Ο Lyotard, για παράδειγμα, λέει ότι θα

χρησιμοποιώ τον όρο «μοντέρνο» για να προσδιορίσω κάθε επιστήμη που νομιμοποιείται μ' αναφορά σ' ένα μεταλόγο αυτού του είδους (π.χ. «ένα λόγο νομιμοποίησης εν αναφορά προς την ίδια του την κατάσταση, ένα λόγο που καλείται φιλοσοφία») κάνοντας μια ρητή έκκληση σε κάποια μεγάλη αφήγηση, όπως η διαλεκτική του πνεύματος, η ερμηνευτική του νοήματος, η χειραφέτηση του έλλογου ή εργαζόμενου υποκειμένου, ή η δημιουργία πλούτου¹.

Συνεχίζει ορίζοντας ως «μεταμοντέρνα» τη «δυσπιστία απέναντι στις μετααφηγήσεις» (PC, XXIV) και ρωτώντας «πού, ύστερα από τις μετααφηγήσεις, μπορεί να στηριχτεί η νομιμότητα;» (PC, XXIV-XXV). Κατά την άποψη του Lyotard, ο Habermas προσφέρει μια ακόμη μετααφήγηση, μια περισσότερο γενική κι αφηρημένη «αφήγηση της χειραφέτησης» (PC, σ. 60) από τη φροϋδική και μαρξική μετααφήγηση.

Για τον Habermas, το πρόβλημα που τίθεται από «τη δυσπιστία προς τις μετααφηγήσεις» είναι ότι το ξεμασκάρεμα έχει σημασία μόνο εάν «διασώσουμε τουλάχιστον ένα πρότυπο για την εξήγηση της διαφθοράς όλων των λογικών προτύπων»². Εάν δεν διαθέτουμε ένα τέτοιο πρότυπο, το οποίο διαφεύγει μιας «ολοποιούσας αυτοαναφορικής

1. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on knowledge*, μεταφ. Geoff Bennington και Brian Massumi (Minneapolis, 1984). Περαιτέρω αναφορές σ' αυτό το βιβλίο θα γίνονται ως «PC».

2. Jürgen Habermas, «The Entwinment of Myth and Enlightenment: Re-reading Dialectic of Enlightenment», *New German Critique*, 26 (1982), σ. 28. Περαιτέρω αναφορές σ' αυτό το δοκίμιο θα γίνονται ως «EME».

κριτικής», τότε οι διακρίσεις μεταξύ του γυμνού και του σκεπασμένου ή μεταξύ θεωρίας και ιδεολογίας, χάνουν την ισχύ τους. Εάν δεν διαθέτουμε αυτούς τους διαχωρισμούς τότε πρέπει να εγκαταλείψουμε την αίσθηση του Διαφωτισμού για «ορθολογική κριτική των υπαρχόντων θεσμών», επειδή το «ορθολογικό» εγκαταλείπεται. Μπορούμε ακόμα, βέβαια, να διαθέτουμε κριτική, αλλά θα ήταν εκείνου του είδους το οποίο ο Habermas αποδίδει στον Horkheimer και τον Adorno: «εγκατέλειψαν κάθε θεωρητική προσέγγιση και άσκησαν ad hoc την οριστική άρνηση... Η πράξη της άρνησης είναι εκείνο το οποίο παραμένει από το «πνεύμα της... ασυνθηκολόγητης θεωρίας» (EME σ. 29). Εκείνο το οποίο ο Habermas υπολογίζει ως διατηρόν μια «θεωρητική προσέγγιση» θα υπολογίζεται από ένα δύσπιστο Lyotard ως μια «μετααφήγηση». Εκείνο το οποίο εγκαταλείπει μια τέτοια προσέγγιση θα υπολογίζεται από τον Habermas ως «νεοσυντηρητικό», επειδή μειώνει την αίσθηση η οποία χρησιμοποιήθηκε για να δικαιώσει τις ποικίλες μεταρρυθμίσεις που σημάδεψαν την ιστορία των δυτικών δημοκρατιών από το Διαφωτισμό, και που χρησιμοποιείται ακόμη για να ασκήσει κριτική στους κοινωνικο-οικονομικούς θεσμούς τόσο του Ελεύθερου όσο και του Κομμουνιστικού κόσμου. Εγκαταλείποντας μια θέση που είναι, εάν όχι υπερβατική τουλάχιστον «καθολικιστική» φαίνεται στον Habermas ότι προδίδονται οι κοινωνικές ελπίδες που έγιναν κεντρικές στη φιλελεύθερη πολιτική.

Βρίσκουμε, έτσι, γάλλους κριτικούς του Habermas έτοιμους να εγκαταλείψουν τη φιλελεύθερη πολιτική με στόχο να αποφύγουν την καθολικιστική φιλοσοφία και το Habermas να προσπαθεί να στηριχτεί στην καθολικιστική φιλοσοφία, με όλα της τα προβλήματα, για να υποστηρίξει τη φιλελεύθερη πολιτική. Οι γάλλοι συγγραφείς, για να θέσουμε την αντίθεση διαφορετικά, στους οποίους ο Habermas ασκεί κριτική θέλουν να εγκαταλείψουν την αντίθεση μεταξύ «αληθούς συναίνεσης» και «ψευδούς συναίνεσης» ή μεταξύ «εγκυρότητας» και «ισχύος», με στόχο να μην πρέπει να πουν μια μετααφήγηση για να εξηγήσουν το «αληθές» ή το «έγκυρο». Ο Habermas όμως νομίζει ότι εόγκαταλείψουμε την ιδέα του «μείζονος επιχειρήματος» ως αντίθετης στο «επιχείρημα που πείθει ένα δεδομένο ακροατήριο σε ένα δεδομένο χρόνο», θα έχουμε μόνο ένα εξαιρούμενο από την περίπτωση είδος κοινωνικής κριτικής. Νομίζει ότι υποχωρώντας σε μια τέτοια κριτική θα προδώσουμε «τα στοιχεία του έργου της πολιτιστικής μοντερνικότητας που εμπεριέχονται στα... αστικά ιδανικά», δηλαδή, «την εσωτερική θεωρητική δυναμική η οποία σταθερά προωθεί τις επιστήμες — εξίσου με τον αυτοστοχασμό των επιστημών — πέραν της δημιουργίας μιας απλώς τεχνολογικά εκμεταλλεύσιμης γνώσης» (EME, σ. 18).

Ο Lyotard θ' απαντούσε σε αυτό λέγοντας ότι ο Habermas παρεξηγεί το χαρακτήρ της μοντέρνας επιστήμης. Η συζήτηση του «πραγματισμού της επιστήμης» στη «Μεταμοντέρνα Κοτάσταση» προτίθεται να καταστρέψει μια πίστη, που ακόμη υπόκειται στην έρευνα του Habermas, ότι η ανθρωπότητα ως ένα συλλογικό (καθολικό) υποκείμενο αναζητά την κοινή της χειραφέτηση μέσω της κανονικοποίησης των «κινήσεων που επιτρέπονται σε όλα τα γλωσσικά παιχνίδια και ότι η νομιμότητα κάθε δήλωσης εδρεύει στη συμβολή της σε αυτή τη χειραφέτηση» (PC, σ. 66).

Ο Lyotard ισχυρίζεται ότι έδειξε πως η «συναίνεση είναι μόνο μια ιδιαίτερη κατέ

σταση συζήτησης (στις επιστήμες) και όχι το τέλος της. Το τέλος της, αντιθέτως, είναι παράλογο» (PC, σ. 65-66). Μέρος του επιχειρήματός του γι' αυτή την παράξενη πρόταση είναι ότι «η μεταμοντέρνα επιστήμη — ασχολούμενη με τέτοια πράγματα όπως αναποφασιστικότητα, τα όρια του ακριβούς ελέγχου, συγκρούσεις που χαρακτηρίζονται από ανολοκληρώτη πληροφόρηση, *Fracta*, καταστροφές και πραγματιστικά παράδοξα — θεωρητικοποιεί την εξέλιξή της ως ασυνεχή, καταστροφική, μη-διορθώσιμη και παράδοξη» (PC, σ. 60).

Δεν νομίζω ότι τέτοια παραδείγματα ζητημάτων του τρέχοντος επιστημονικού ενδιαφέροντος βοηθούν στη στήριξη του ισχυρισμού ότι η «συναίνεση δεν είναι το τέλος της συζήτησης». Ο Lyotard επιχειρηματολογεί άκυρα από τα τρέχοντα ενδιαφέροντα των ποικίλων επιστημονικών κλάδων έως τον ισχυρισμό ότι η επιστήμη ανακαλύπτει κατά κάποιο τρόπο ότι θα έπρεπε να σκοπεύει σε διαρκή επανάσταση μάλλον παρά στην εναλλαγή μεταξύ κανονικότητας κι επανάστασης, που έγινε γνωστή από τον Kuhn. Να λες ότι ότι η «επιστήμη σκοπεύει» στο να στοιβάξει παράλογο επάνω στο παράλογο είναι σαν να λές ότι η «πολιτική σκοπεύει» στο να στοιβάξει επανάσταση επάνω στην επανάσταση. Καμμία επιθεώρηση των ενδιαφερόντων της σύγχρονης επιστήμης ή της σύγχρονης πολιτικής δεν θα μπορούσε να δείξει κάτι τέτοιο. Εκείνο το οποίο θα μπορούσε να καταδειχτεί είναι ότι η κουβέντα για τους σκοπούς και των δύο δεν είναι ιδιαίτερα χρήσιμη.

Ο Lyotard, από την άλλη πλευρά, έχει κάποιο πλεονέκτημα, το πλεονέκτημα που μοιράζεται με την κριτική της Mary Hesse για τη ντιλταϊκή εξήγηση της διάκρισης μεταξύ φυσικής επιστήμης κι ερμηνευτικής έρευνας. Η Hesse νομίζει πως «διακηρύχθηκε επαρκώς (απ' ό,τι αποκαλεί «μετα-εμπειριστική» αγγλο-αμερικανική φιλοσοφία της επιστήμης) ότι η γλώσσα της θεωρητικής επιστήμης είναι αμείωτα μεταφορική και μη-σχηματοποιήσιμη κι ότι η λογική της επιστήμης είναι κυκλική ερμηνεία, επανερμηνεία, κι αυτο-διόρθωση των δεδομένων μ' όρους θεωρίας, θεωρίας μ' όρους δεδομένων».³ Αυτό το είδος του ξεμπροστιάσματος της εμπειριστικής φιλοσοφίας της επιστήμης υιοθετείται μ' ευχαρίστηση από τον Lyotard. Δυστυχώς, δεν το θεωρεί όμως, ως μια αποκήρυξη της κακής εξήγησης της επιστήμης αλλ' ως ενδεικτικό μιας πρόσφατης αλλαγής στη φύση της επιστήμης. Νομίζει ότι η επιστήμη ήταν αυτό που ο εμπειρισμός διατεινόταν ότι είναι. Αυτό του επιτρέπει να κατηγορεί τον Habermas ως μη-σύγχρονο.

Εάν κάποιος αγνοήσει αυτή την αντίληψη της πρόσφατης αλλαγής στη φύση της επιστήμης (που ο Lyotard επιχειρεί να δικαιολογήσει μόνο περιπτωσιακά και ανεκδοτολογικά) κι αντ' αυτού εστιάσει την αντιπαράβολή του Lyotard μεταξύ «επιστημονικής γνώσης» και «αφήγησης» αυτή αποδεικνύεται ότι είναι σχεδόν η παραδοσιακή θετικιστική αντιπαράβολή μεταξύ «εφαρμογής της επιστημονικής μεθόδου» και «αντεπιστημονικού» πολιτικού ή θρησκευτικού ή κοινώς-νοητού λόγου. Ο Lyotard λέει, έτσι, πως μια «επιστημονική απόφαση υπόκειται στον κανόνα ότι μια απόφαση πρέπει

3. Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Bloomington,

1980), σ. 173.

να πληροί ένα δεδομένο σύνολο συνθηκών για να γίνει αποδεκτή ως επιστημονική» (PC, σ. 8). Αντιπαραβάλλει αυτό με την «αφηγηματική γνώση» ως το είδος το οποίο «δεν δίνει προτεραιότητα στο ζήτημα της νομιμοποίησής της και... πιστοποιεί τον εαυτό της στον πραγματισμό της δικής της μετάδοσης χωρίς να προσφύγει στην επιχειρηματολογία και την απόδειξη». Περιγράφει «τον επιστήμονα» υπό την ιδιότητα του ταξινομούνται αφηγηματική γνώση ως «μια διαφορετική νοοτροπία: άγρια, πρωτόγονη, υπανάπτυκτη, οπισθοδρομική, αποξενωμένη, συντεθειμένη από γνώμες, έθιμα, αυθεντία, προκατάληψη, άγνοια, ιδεολογία» (PC, σ. 27). Ο Lyotard, όπως η Hesse, θέλει ν' απαλύνει αυτή την αντιπαραβολή και να βεβαιώσει τα δικαιώματα της «αφηγηματικής γνώσης». Θέλει, ιδιαίτερα ν' απαντήσει στην αρχική του ερώτηση λέγοντας ότι άπαξ κι απαλλαγούμε από τις μετα-αφηγήσεις η νομιμότητα διαμένει εκεί όπου ήταν ανέκαθεν, στις πρώτης τάξεως αφηγήσεις:

Υπάρχει, τότε, μια ασυμμετρία μεταξύ λαϊκού αφηγηματικού πραγματισμού, ο οποίος προμηθεύει άμεση νομιμοποίηση και του γλωσσικού παιχνιδιού γνωστού ως το ζήτημα της νομιμότητας... Αφηγήσεις... καθορίζουν κριτήρια αποδοτικότητας και/ή περιγράφουν πώς πρέπει να εφαρμοστούν. Ορίζουν, έτσι, τι δικαιούται να λεχθεί και να γίνει στην υπό συζήτηση κουλτούρα κι αφού είναι αυτές καθεαυτές ένα μέρος αυτής της κουλτούρας, νομιμοποιούνται από το απλό γεγονός ότι κάνουν αυτό που κάνουν (PC, σ. 29).

Αυτό το τελευταίο απόσπασμα προτείνει να διαβάσουμε το Lyotard ως λέγοντα: το πρόβλημα με τον Habermas δεν είναι τόσο ότι προμηθεύει μια μετααφήγηση της χειραφέτησης όσο ότι αισθάνεται την ανάγκη να νομιμοποιήσει, επειδή δεν ικανοποιείται αφήνοντας τις αφηγήσεις οι οποίες συγκρατούν την κουλτούρα μας να κάνουν τη δουλειά τους. Ξύνει εκεί που δεν φαγουριάζει. Ο κριτικισμός του Lyotard, σύμφωνα μ' αυτή την ανάγνωση, θα εναρμονιζόταν με την κριτική γραμμή των Hesse-Feyerabend για την εμπειριστική φιλοσοφία της επιστήμης, και ιδιαίτερα με την απόπειρα του Feyerabend να δει τον επιστημονικό και τον πολιτικό λόγο ως συνέχεια. Θα εναρμονιζόταν επίσης με την κριτική που προσφέρεται από πολλούς Αμερικανούς κριτικούς συμπαθούντες του Habermas, όπως οι Bernstein, Geuss και McCarthy. Αυτοί οι κριτικοί αμφιβάλλουν ότι μελέτες της επικοινωνιακής αποδοτικότητας μπορούν να κάνουν αυτό που η υπερβατική φιλοσοφία απέτυχε να κάνει, προμηθεύοντας «καθολικιστικά» κριτήρια⁴. Αμφιβάλλουν, επίσης, ότι η καθολικότητα είναι τόσο ζωτική στις ανάγκες της φιλελεύθερης κοινωνικής σχέψης όσο πιστεύει ο Habermas ότι είναι. Ο Geuss, έτσι, επιχειρηματολογώντας ότι η αντίληψη μιας «ιδανικής κατάστασης ομιλίας» είναι ένας τροχός ο οποίος δεν παίζει κανένα ρόλο στο μηχανισμό της κοινωνικής κριτικής και υπονοώντας ότι επανεισάγουμε μια θέση «πλησιέστερη προς

4. Δες για παράδειγμα, Thomas McCarthy, «Rationality and Relativism: Habermas's 'overcoming' of Hermeneutics», στο *Habermas: Cri-*

tical Debates, John B. Thompson and David Held, eds. C Cambridge, Mass., 1982).

τον ιστορικισμό του Adorno», λέει:

Εάν η ορθολογική επιχειρηματολογία μπορεί να οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι μια κριτική θεωρία (προσδιορισμένη ως «η “αυτοσυνείδηση” μιας επιτυχούς διαδικασίας χειραφέτησης και διαφωτισμού») αντιπροσωπεύει την πλέον προωθημένη θέση συνείδησης που μας παρέχεται στη δεδομένη ιστορική κατάσταση μας, προς τι η ιδεοληψία για το αν πρέπει να την αποκαλέσουμε «αληθή»;⁵

Ο Geuss με «ορθολογική επιχειρηματολογία» δεν εννοεί πιθανά «ορθολογική όσον αφορά ένα εξω-ιστορικό, καθολικιστικό σύνολο κριτηρίων» αλλά κάτι όπως «μη καταναγκαστική πέραν των τρόπων με τους οποίους όλος ο λόγος οπουδήποτε είναι αναπόφευκτα καταναγκαστικός - μεταδιδόμενος με τους όρους και σύμφωνα με τις πρακτικές μιας δεδομένης κοινότητας σε μια δεδομένη στιγμή». Αμφιβάλλει ότι χρειαζόμαστε μια θεωρητική εξήγηση η οποία πηγαίνει πέρα απ' αυτό το λεξιλόγιο κι εκείνες τις συμβάσεις σε κάτι «φυσικό» με αναφορά προς το οποίο μπορούν αυτές να κριτικαστούν. Όπως λέει ο Geuss, ο «εφιάλτης που στοιχειώνει τη σχολή της φραγκφούρτης» είναι κάτι όπως ο *Γενναίος Νέος Κόσμος* του Huxley, όπου

οι παράγοντες πρακτικά ικανοποιούνται, αλλά μόνο επειδή εμποδίστηκαν ν' αναπτύξουν αναμφισβήτητες επιθυμίες που σε μια «κανονική» πορεία των πραγμάτων θα είχαν αναπτυχθεί και οι οποίες δεν μπορούν να ικανοποιηθούν εντός του πλαισίου της παρούσας κοινωνικής τάξης⁶.

Για να βγάλει κάποιος τα εισαγωγικά από την «κανονική» θα έπρεπε να έχει το είδος ακριβώς της μετα-αφήγησης το οποίο ο Lyotard νομίζει ότι δεν μπορούμε να έχουμε. Αλλά νομίζουμε ότι το έχουμε ανάγκη μόνο επειδή μια υπερενθουσιώδης φιλοσοφία της επιστήμης δημιούργησε ένα αδύνατο ιδανικό μιας ανιστορικής νομιμοποίησης.

Η εικόνα της κοινωνικής προόδου την οποία προσφέρει η ιστορικότερη γραμμή σκέψης του Geuss είναι μιας θεωρίας που αναδύεται στο ημίφως, η αργοπορημένη «αυτοσυνείδηση» της χειραφέτησης μάλλον παρά μια συνθήκη για την παραγωγή της.

Έχει έτσι δεσμούς με την αντιορθολογιστική παράδοση των Burke και Oakeshott, καθώς και με τον πραγματισμό του Dewey. Ξεκινά από την αντίληψη ότι οι διανοούμενοι μπορούν να σχηματίσουν μια επαναστατική πρωτοπορεία, μια αντίληψη τρεφόμενη ακόμη από γάλλους συγγραφείς οι οποίοι διατείνονταν ότι απηλλάγησαν από τη μετααφήγηση του Μαρξ. Χάριν αυτής της κοινωνικής αλλαγής, δεν υπάρχει τρόπος για τους πολίτες του *Γενναίου Νέου Κόσμου* να βρουν τη διέξοδό τους από την ευτυχισμένη σκλαβιά τους με θεωρία και, ιδιαίτερα, με μελέτες για την επικοινωνιακή αποδοτικότητα. Για τις αφηγήσεις που πηγαίνουν να συνθέσουν τη σημασία αυτού που υπολογίζουν ως «ορθολογικό» θα δούμε σ' αυτό ότι τέτοιες μελέτες παράγουν μια σύλληψη αδιαστρέ-

5. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*

(Cambridge, 1982), σ. 94.

6. Ό.π., σ. 83.

βλωτης επικοινωνίας η οποία συμφωνεί με τις επιθυμίες που έχουν τώρα. Δεν υπάρχει επιπρόσθετος τρόπος να αποδείξουμε στους εαυτούς μας ότι δεν είμαστε ευτυχημένοι σκλάβοι αυτού του είδους, από το ν' αποδείξουμε ότι η ζωή μας δεν είναι ένα όνειρο. Έτσι με δεδομένο ότι ο Habermas εκθειάζει τ' «αστικά ιδανικά» αναφερόμενος στα «στοιχεία του λόγου» που εμπεριέχουν, θα ήταν ορθότερο να εκθειάζει εκείνα τα μη-θεωρητικά είδη του αφηγηματικού λόγου που συνθέτουν την πολιτική ομιλία των δυτικών δημοκρατιών. Θα ήταν ορθότερο να είναι ειλικρινά εθνοκεντριστής.

Εάν κάποιος είναι εθνοκεντριστής μ' αυτή την έννοια, θα δει αυτό που ο Habermas αποκαλεί «εσώτερο θεωρητικό δυναμικό το οποίο σταθερά προωθεί τις επιστήμες... πέραν της δημιουργίας τεχνολογικά εκμεταλλεύσιμης γνώσης» όχι ως ένα θεωρητικό δυναμικό, αλλά ως κοινωνική πρακτική. Θα δει το λόγο που η μοντέρνα επιστήμη είναι κάτι περισσότερο από μηχανική όχι ως μια ανιστορική τελεολογία — δηλαδή, μια εξελικτική ορμή σ' αντιστοιχία προς την πραγματικότητα, ή τη φύση της γλώσσας — αλλ' ως ένα ιδιαίτερο καλό παράδειγμα των κοινωνικών αρετών της ευρωπαϊκής μπουρζουαζίας. Ο λόγος θα είναι απλά η προϊούσα αυτοπεποίθηση μιας κοινότητας αφοσιωμένης στη (σύμφωνα με τη φράση του Blumenberg) «θεωρητική περιέργεια». Η μοντέρνα επιστήμη θα φαίνεται ως κάτι το οποίο εφεύρε μια ορισμένη ομάδα ανθρώπων-όντων, με την ίδια έννοια σύμφωνα με την οποία αυτοί οι ίδιοι άνθρωποι μπορεί να λεχθεί ότι εφεύραν τον Προτεσταντισμό, την κοινοβουλευτική διακυβέρνηση, και τη ρομαντική ποίηση. Αυτό που ο Habermas αποκαλεί «αυτοστοχασμός των επιστημών» θα συνίσταται έτσι όχι στην προσπάθεια να «θεμελιωθούν» πρακτικές των επιστημών (δηλαδή, ελεύθερη ανταλλαγή πληροφοριών, κανονική επίλυση-προβλημάτων κι επαναστατική δημιουργία παραδειγμάτων) σε κάτι ευρύτερο ή μεγαλύτερο, αλλά μάλλον στις προσπάθειες να καταδειχτεί πως αυτές οι πρακτικές συνδέονται ή αντιδιαστέλλονται, με άλλες πρακτικές της ίδιας ομάδας ή άλλων ομάδων. Όταν τέτοιες προσπάθειες έχουν μια κριτική λειτουργία, θα πάρουν τη μορφή αυτού που ο Habermas αποκαλεί «ad hoc καθορισμένη άρνηση».

Ο Habermas νομίζει ότι δεν χρειάζεται να περιοριζόμαστε, όπως ο Horkheimer κι ο Adorno, σε τέτοιες απλά κοινωνικο-ιστορικές μορφές κοινωνικής κριτικής. Αντιλαμβάνεται τους Horkheimer, Adorno, Heidegger και Foucault ως εκπονούντες νέες εκδοχές του «τέλους της φιλοσοφίας»:

αδιάφορο με ποιο όνομα (η φιλοσοφία) εμφανίζεται στο παρόν — είτε ως θεμελιώδης οντολογία, ως κριτική, ως αρνητική διαλεκτική ή γενεαλογία — τα ψευδώνυμα αυτά είναι αναμφιβήτητα μεταμφιέσεις κάτω από τις οποίες κρύβεται η παραδοσιακή (π.χ. χεγκελιανή) μορφή φιλοσοφίας· οι πτυχώσεις των φιλοσοφικών εννοιών χρησιμεύουν πιθανότερα ως το πέπλο για ένα πενιχρά συγκαλυμμένο τέλος της φιλοσοφίας⁷.

7. Jürgen Habermas, *Paris Lectures*, III, σ. 3. Την άνοιξη του 1983, ο Habermas έδωσε τέσσερις διαλέξεις στο Παρίσι για το θέμα της μοντερνικότη-

τας. Αυτές οι διαλέξεις σχημάτισαν μέρος ενός βιβλίου για τη μοντερνικότητα που δημοσιεύτηκε το 1985. Οι αναφορές γίνονται στη δακτυλόγραφη με-

Η εκ μέρους του Habermas εκτίμηση τέτοιων κινήματων «τέλους της φιλοσοφίας» προσφέρεται ως μέρος περιεκτικότητας ιστοριών της φιλοσοφίας από τον Kant και μετά. Νομίζει ότι ο Kant έπραξε ορθά διασπώντας την υψηλή κουλτούρα σε επιστήμη, ηθική και τέχνη κι ότι ο Hegel έπραξε ορθά αποδεχόμενος αυτό ως «πρότυπη (massgebliche) ερμηνεία της μοντερνικότητας» (I-17). Νομίζει ότι «η ιδιάζουσα θέση του πολιτιστικού μοντερνισμού συνίσταται σ' ό,τι ο Max Weber αποκάλεσε επίμονη διαφοροποίηση των αξιακών σφαιρών» (ΕΜΕ, σ. 18). Νομίζει επίσης ότι ο Hegel έπραξε ορθά πιστεύοντας ότι «ο Kant δεν αντιλαμβάνεται τους... τυπικούς καταμερισμούς εντός της κουλτούρας... ως διαιρέσεις. Αγνοεί έτσι την ανάγκη ενοποίησης που αναδύεται με τους διαχωρισμούς που προκαλούνται από την αρχή της υποκειμενικότητας» (I-17). Παίρνει τόσο σοβαρά όσο κι ο Hegel την ερώτηση «πώς μπορεί μία ενυπάρχουσα ιδανική μορφή να δομηθεί από το πνεύμα του μοντερνισμού, το οποίο ούτε απλώς απομεινείται τις ιστορικές μορφές του μοντερνισμού ούτε επιτίθεται σ' αυτές απ' έξω;» (I-18).

Από την ιστορικοιστική άποψη που μοιράζομαι με τον Geuss, δεν υπάρχει λόγος να φάξουμε για ένα ενυπάρχον ιδανικό που αποφεύγει «απλά ν' απομεινθεί τις ιστορικές μορφές της μοντερνικότητας». Αυτό το οποίο η κοινωνική σκέψη μπορεί να ελπίζει να κάνει είναι να αντιπαραβάλλει τις ποικίλες ιστορικές μορφές της μοντερνικότητας μεταξύ τους κατά τον τρόπο με τον οποίο, π.χ. ο Blumenberg αντιπαραβάλλει την «αυτο-βεβαίωση» με την «αυτο-θεμελίωση»⁸. Αλλ' επειδή ο Habermas συμφωνεί με τον Hegel ότι υπάρχει μια «ανάγκη για ενοποίηση» με στόχο ν' αναγεννηθεί η κατεστραμμένη εξουσία της θρησκείας μέσω του λόγου» (I-18), θέλει να επιστρέψει στον Hegel και ν' αρχίσει ξανά. Νομίζει ότι για ν' αποφύγει την έλλειψη αυταπάτης με «τη φιλοσοφία της υποκειμενικότητας» που παρήγαγε ο Nietzsche και δύο πλέγματα μετα-νιτσεϊκής σκέψης τα οποία ξεχωρίζει και αντιπαθεί (το ένα οδηγεί στον Foucault και το άλλο στον Heidegger), χρειαζόμαστε να επιστρέψουμε στο σημείο που ο νεαρός Hegel πήρε λάθος στροφή (III-30). Αυτό ήταν το σημείο που ακόμη «κρατούσε ανοικτή τη δυνατότητα να χρησιμοποιηθεί η ιδέα του μη-καταναγκαστικού σχηματισμού της θέλησης σε μια επικοινωνιακή κοινότητα που υπάρχει κάτω από τους περιορισμούς της συνεργασίας ως ένα μοντέλο για τη συμφιλίωση μιας δισχιδούς πολιτικής κοινωνίας» (III-15). Υπαινίσσεται έτσι ότι ήταν η απουσία μιας έννοιας της ορθολογικότητας ως κοινωνικής η οποία διέφευγε από τη «φιλοσοφία του υποκειμένου» την οποία ο υστερότερος Hegel επεξήγησε (και πιστεύει ότι απ' αυτή οι διανοητές του «τέλους της φιλοσοφίας» στην πραγματικότητα δεν απέδρασαν ποτέ — βλ. III-30).

Αλλ' ενώ ο Habermas νομίζει ότι η πολιτιστική ανάγκη την οποία ικανοποιεί «η φιλοσοφία του υποκειμένου» ήταν και είναι πραγματική, και μπορεί ίσως να εκπληρωθεί από την εστίασή του σε μια «επικοινωνιακή κοινότητα», θα υποστήριζα ότι είναι ένα τεχνητό πρόβλημα που δημιουργήθηκε παίρνοντας τον Kant πολύ σοβαρά. Απ' αυτή

τάφραση των διαλέξεων από τον Thomas McCarthy και θ' αναφέρονται ως διαλέξεις I, II, III και IV.

8. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, μετ. Robert M. Wallace (Cambridge Mass, 1983), σ. 184.

την άποψη, η λανθασμένη στροφή έγινε όταν ο χωρισμός μεταξύ επιστήμης, ηθικής και τέχνης έγινε αποδεχτός ως ένα *donnée*, ως *die massgebliche Selbstauslegung der Moderne*. Άπαξ κι αυτός ο χωρισμός ληφθεί σοβαρά, τότε η *Selbstvergewisserung der Moderne*, την οποία τόσο ο Hegel όσο κι ο Habermas την εξέλαβαν ως το «θεμελιώδες φιλοσοφικό πρόβλημα» (βλέπε 1-12), θα φανεί πράγματι υφίστης σημασίας. Εάν οι φιλόσοφοι αποδεχτούν μια φορά την «επίμονη διαφοροποίηση» τότε καταδικάζονται σε μια ατέλειωτη σειρά αναγωγιστικών και αντι-αναγωγιστικών κινήσεων. Οι αναγωγιστές θα προσπαθήσουν να κάνουν τα πάντα επιστημονικά («θετικισμός»), ή πολιτικά (Λένιν), ή αισθητικά (Baudelaire, Nietzsche). Οι αντι-αναγωγιστές θα δείξουν τι παραλείπουν τέτοιες προσπάθειες. Να είσαι ένας φιλόσοφος του «μοντέρνου» είδους σημαίνει ακριβώς να είσαι απρόθυμος είτε ν' αφήσεις απλά αυτές τις σφαίρες να συν-υπάρχουν μη-ανταγωνιστικά, ή να ανάγεις τις άλλες δύο στη μία που απομένει. Η μοντέρνα φιλοσοφία συστάθηκε σε μια διηνεκή επανοργάνωσή τους, σε μια συμπίεση όλων μαζί κι ενδυναμώνοντας τον επαναδιαχωρισμό τους. Αλλά δεν είναι σαφές ότι αυτές οι απόπειρες έκαναν πολύ καλό στη μοντέρνα εποχή (ή εξαιτίας αυτού, την έβλαψαν).

Ο Habermas νομίζει ότι ο υστερότερος Hegel «λύνει το πρόβλημα της αυτο-επιβεβαίωσης της μοντερνικότητας αρκετά καλά», επειδή η Φιλοσοφία του Απόλυτου Πνεύματος «απομακρύνει ο,τιδήποτε σημαντικό από τη δική της εποχή... και την αποστερεί από το κάλεσμά της για αυτοκριτική ανανέωση» (II-28). Αντιλαμβάνεται τη δημοτικότητα του «τέλους της φιλοσοφικής» σχέψης ως μια υπερ-αντίδραση σ' αυτή την υπερ-επιτυχία. Αλλά σίγουρα μέρος του κινήτρου γι' αυτό τον τρόπο σχέψης είναι η πίστη ότι κι ο Hegel επίσης ξυνόταν εκεί όπου στην πραγματικότητα δεν είχε φαγούρα. Ενώ ο Habermas νομίζει ότι είναι υπερεπιτυχία του Hegel ότι η φιλοσοφία γίνεται αυτό που ο ίδιος ο Hegel αποκαλούσε «ένα απομονωμένο ιερό» του οποίου οι θεράποντες «σχηματίζουν μια απομονωμένη τάξη ιερέων... αδιατάρακτο από το πώς ταιριάζει με τον κόσμο», είναι σίγουρα δυνατό να δει αυτή την εξέλιξη ως λάθος του Kant, αν είναι κάποιου, κι ακριβώς το λάθος της εικόνας του των «τριών σφαιρών κουλουράς». Από την τελευταία αυτή άποψη, η προσπάθεια του Kant ν' απαγορεύσει στη γνώση να κάνει χώρο για την πίστη (εφευρίσκοντας την «υπερβατική υποκειμενικότητα» για να χρησιμεύσει ως υποστήριγμα της κοπερνίκειας επανάστασης) προκλήθηκε από μια άσκοπη ανησυχία για την πνευματική σημασία, ή ασημαντότητα της μοντέρνας επιστήμης. Όπως ο Kant, ο Habermas νομίζει ότι η μοντέρνα επιστήμη είναι ένα «θεωρητικό δυναμικό», το οποίο μπορεί να ταυτιστεί (τουλάχιστον ένα μέρος του) με τη «φύση της ορθολογικότητας». Και οι δύο νομίζουν ότι απομονώνοντας και εκθέτοντας αυτό το δυναμικό, αλλά διακρίνοντάς το από άλλα δυναμικά (όπως τον «πρακτικό λόγο» ή «το χειραφετησιακό ενδιαφέρον») μπορεί κάποιος να κρατήσει τ' αποτελέσματα της επιστήμης χωρίς εξαιτίας αυτού να απο-γοητεύσει τον κόσμο. Ο Kant υπέδειξε ότι δεν χρειαζόμαστε ν' αφήσουμε τη γνώση μας για τον κόσμο qua ζητήματος εν κινήσει να παρεμβληθεί στην ηθική μας συναίσθηση. Η ίδια υπόδειξη έγινε επίσης από τους Hume και Reid, αλλ' αντίθετα απ' αυτούς τους σκώτους πραγματιστές, ο Kant πίστευε ότι έπρεπε να στηρίξει αυτή την υπόδειξη με μια ιστορία η οποία θα διαφοροποιούσε και θα «τοποθε-

τούσε» τις τρεις μέγιστες σφαίρες εντός των οποίων η κουλτούρα πρέπει να διαιρεθεί. Από την κοινή τους στους Hume και Reid άποψη (οι οποίοι διαφωνούσαν σε τόσα άλλα) δεν χρειάζεται μια τέτοια μετα-αφήγηση. Αυτό που χρειάζεται είναι ένα είδος διανοητικής αναλογίας της πολιτικής αρετής — ανοχή, ειρωνία και μια προθυμία ν' αφήσουμε ν' ακμάσουν οι σφαίρες της κουλτούρας, χωρίς μεγάλη ανησυχία για το «κοινό έδαφος» τους, την ενοποίησή τους, τα «ενυπάρχοντα ιδανικά» που υποδεικνύουν ή τι εικόνα του ανθρώπου «προϋποθέτουν».

Εν συντομία, λέγοντας κάποιος μια ιστορία για τον Kant ως την αρχή της μοντέρνας φιλοσοφίας (και δίνοντας έμφαση στη διαφορά μεταξύ μοντέρνας και προ-μοντέρνας φιλοσοφίας) έπρεπε να κάνει το είδος της φλογερής γραφής για το τέλος της φιλοσοφίας που ο Habermas αποδοκιμάζει να μοιάζει ευλογοφανέστερο και λιγότερο ενδιαφέρον. Αυτό που συνδέει τον Habermas με τους γάλλους στόχαστές τους οποίους επικρίνει είναι η πεποίθηση ότι η αφήγηση της μοντέρνας φιλοσοφίας (ως διαδοχικές αντιδράσεις στις καντιανές διαιρέσεις) είναι ένα σημαντικό μέρος της αφήγησης των προσπαθειών των δημοκρατικών κοινωνιών για αυτο-επιβεβαίωση. Αλλ' αυτό ίσως περισσότερο κι από την τελευταία αφήγηση να μπορούσε να λεχθεί ως η ιστορία της ρεφορμιστικής πολιτικής, χωρίς ιδιαίτερη αναφορά στα είδη της θεωρητικής υποστήριξης που φιλόσοφοι προμήθευσαν για μια τέτοια πολιτική. Είναι, τέλος πάντων, πράγματα όπως ο σχηματισμός των συνδικάτων, η αξιοκρατικοποίηση της εκπαίδευσης, η επέκταση των πολιτικών δικαιωμάτων και οι φθηνές εφημερίδες που απεικονίστηκαν ευρέως στη θέληση των πολιτών των δημοκρατιών να δουν τους εαυτούς τους ως μέρος μιας «επικοινωνιακής κοινότητας» — η συνεχιζόμενη θέλησή τους να πουν «εμάς» μάλλον παρά «αυτούς» όταν μιλούν για τις αντίστοιχες χώρες τους. Αυτό το είδος θέλησης έκανε προοδευτικά τη θρησκεία λιγότερο σημαντική στην αυτο-απεικόνιση αυτών των πολιτών. Η αντίληψη κάποιου για τη σχέση με μια εξουσία πέραν της κοινότητας γίνεται λιγότερο σημαντική καθώς κάποιος γίνεται ικανός να νομίζει τον εαυτό του ως μέρος ενός σώματος κοινής γνώμης, ικανού να διαφοροποιήσει την κοινή μοίρα. Αυτή η ικανότητα αυξήθηκε ουσιαστικά από τις ποικίλες «προοδευτικές» αλλαγές που απαρίθμησα.

Ο Weber είχε φυσικά δίκιο λέγοντας ότι μερικές απ' αυτές τις αλλαγές λειτουργήσαν κατ' αντίθετο τρόπο (ν' αυξήσουν την αίσθησή μας του ελέγχου απ' «αυτούς»). Αλλ' ο Habermas είναι τόσο απορροφημένος με τα «αποξενωτικά» αποτελέσματα τέτοιων αλλαγών ώστε επιτρέπει στον εαυτό του ν' αποσπαστεί από τη συνακόλουθη αύξηση της αντίληψης των ανθρώπων για τον εαυτό τους ως ελεύθερων πολιτών ελεύθερων χωρών. Η τυπική γερμανική αφήγηση της αυτοσυνείδησης της μοντέρνας εποχής (που διαπερνά τον Hegel έως τον Μαρξ, τον Weber και τον Nietzsche) εστιάζεται σε χαρακτηριστικά που απορροφήθηκαν από τον κόσμο που χάσαμε όταν χάσαμε τη θρησκεία των προγόνων μας. Αλλ' αυτή η αφήγηση μπορεί νά 'ναι και πολύ πεσιμιστική και αποκλειστικά γερμανική. Εάν είναι έτσι, τότε η αφήγηση για την ιστορία της μοντέρνας σχέφης που πήρε τον Kant και τον Hegel λιγότερο σοβαρά και, για παράδειγμα, τους σχετικά μη-θεωρητικούς σοσιαλιστές σοβαρότερα, θα μπορούσε να μας οδηγήσει σ' ένα είδος «τέλους της φιλοσοφικής σχέφης» η οποία θα διέφευγε από τις μομφές του Habermas στους Deleuze και Foucault. Αυτοί οι γάλλοι συγγραφείς παρασύρονται

από τη συνηθισμένη γερμανική αφήγηση, κι έτσι τείνουν να μοιραστούν την υπόθεση του Habermas ότι η αφήγηση της επανευθυγράμμισης, της αφομοίωσης κι επέκτασης των τριών «αξιακών σφαιρών» είναι ουσιαστική στην αφήγηση της *Selbstvergewisserung* της μοντέρνας κοινωνίας, κι όχι μόνο γι' αυτή των μοντέρνων διανοούμενων.

Για να ερμηνεύσουμε αυτό το πρόβλημα των τριών σφαιρών ως ένα πρόβλημα μόνο για μια αυξανόμενα «απομονωμένη τάξη ιερέων», πρέπει κανείς να δει την «αρχή του μοντέρνου» ως κάτι άλλο από την περίφημη «υποκειμενικότητα» την οποία οι μετακαντιανοί ιστορικοί της φιλοσοφίας, ανυπόμονοι να συνδέσουν τον Kant με τον Descartes, πήραν ως καθοδηγητικό νήμα. Αντίθετα, μπορεί κάποιος ν' αποδώσει το ρόλο του Descartes ως «θεμελιωτή της μοντέρνας φιλοσοφίας» στην εξέλιξή του απ' αυτό που προηγουμένως απεκάλεσα «μια υπερενθουσιώδης φιλοσοφία της επιστήμης» — το είδος της φιλοσοφίας της επιστήμης που είδε τη γαλιλαιική μηχανική, την αναλυτική γεωμετρία, τη μαθηματική οπτική και τα παρόμοια ως έχοντα μεγαλύτερη πνευματική σημασία απ' ό,τι έχουν στην πραγματικότητα. Λαμβάνοντας την ικανότητα να κάνουμε τέτοια επιστήμη ως ένα σημάδι βαθύ και ουσιαστικό στην ανθρώπινη φύση, ως τον τόπο όπου πλησιάζουμε τους αληθείς εαυτούς μας, ο Descartes διέσωσε εκείνα τα θέματα της αρχαίας σχέψης τα οποία ο Bacon προσπάθησε να εξαλείψει. Η διάσωση της πλατωνικής ιδέας ότι η πλέον διακεκριμένη ανθρώπινη δύναμη ήταν μάλλον η ικανότητά μας να χειριζόμαστε «καθαρές και διακριτές ιδέες» παρά να επιτελούμε άθλους κοινωνικής μηχανικής, ήταν η σημαντικότερη κι ατυχέστερη συμβολή του Descartes σ' ό,τι τώρα σκεπτόμαστε ως «μοντέρνα φιλοσοφία». Εάν ο Bacon — ο προφήτης της αυτο-βεβαίωσης ως αντιτιθέμενης στην αυτο-θεμελίωση — λαμβανόταν σοβαρότερα υπόψη, δεν θα έπρεπε να εντυπωσιαστούμε μ' ένα κανόνα των «μεγίστων μοντέρνων φιλοσόφων» που πήραν την «υποκειμενικότητα» ως θέμα τους. Θα μπορούσαμε, όπως το θέτει ο J.B. Schneewind, να τείνουμε λιγότερο να υποθέσουμε ότι η επιστημολογία (δηλαδή, στοχασμός στη φύση και το καθεστώς της φυσικής επιστήμης) ήταν η «ανεξάρτητη μεταβλητή» στη φιλοσοφική σκέψη και η ηθική και κοινωνική φιλοσοφία η «εξαρτημένη μεταβλητή». Θα μπορούσαμε έτσι να δούμε ό,τι ο Blumenberg αποκαλεί «αυτο-βεβαίωση» — τη θέληση να επικεντρώσουμε τις ελπίδες μας στο μέλλον της φυλής, στις απρόβλεπτες επιτυχίες των απογόνων μας — ως την «αρχή του μοντέρνου». Μια τέτοια αρχή θα μας άφηνε να σκεπτόμαστε τη μοντέρνα εποχή ως καθορισμένη από επιτυχίες προσπάθειες να αποτινάξουμε το είδος της ανιστορικής δομής που εξηγείται από την καντιανή διαίρεση της κουλτούρας σε τρεις «αξιακές σφαίρες».

Μ' αυτή την εξήγηση, η άποψη που ισχυρίστηκα ότι ο Lyotard μοιράστηκε με τους Feysabend και Hesse — η άποψη ότι δεν υπάρχουν ενδιαφέρουσες επιστημολογικές διαφορές μεταξύ των σκοπών και των μεθόδων των επιστημόνων κι εκείνων των πολιτικών — είναι απόλυτα θεμελιακή. Η αποκατάσταση μιας βακωνιανής μη καρτεσιανής στάσης προς την επιστήμη θα μας επέτρεπε να αφήσουμε κατά μέρος την ιδέα ενός «εσώτερου θεωρητικού δυναμικού» στην επιστήμη, ένα δυναμικό που είναι κάτι περισσότερο από το πνεύμα του «ο,τιδήποτε λειτουργεί είναι επιθυμητό» το οποίο ενώνει τον Bacon και τον Feysabend. Αυτό θα συνέτρυβε την αντίθεση μεταξύ αυτού που ο Habermas αποκαλεί «απλώς τεχνολογικά εκμεταλλεύσιμη γνώση» και «χειρα-

φέτηση», βλέποντας και τα δύο ως διακηρύξεις αυτού που ο Blumenberg αποκαλεί «θεωρητική περιέργεια». Θα μας απελευθέρωνε από τη μέριμνα για τις υπονοούμενες εντάσεις μεταξύ των τριών «αξιακών σφαιρών» που διέκριναν οι Kant και Weber, και μεταξύ των τριών ειδών «ενδιαφερόντων» που διακρίνονται από τον Habermas.

Στον παρόντα χώρο, δεν μπορώ να κάνω τίποτε περισσότερο από το να συγκατανεύσω προς τις ποικίλες ευνοϊκές προοπτικές οι οποίες εμφανίζονται μόλις κάποιος προτείνει ότι η εργασία μέσω «της αρχής της υποκειμενικότητας» (κι εκτός της άλλης πλευράς) ήταν απλά μια επίδειξη, κάτι στο οποίο μια απομονωμένη τάξη ιερέων αφιερώθηκε για μερικές εκατοντάδες χρόνια, κάτι που δεν δημιούργησε μεγάλη διαφορά στις επιτυχίες και τις αποτυχίες των ευρωπαϊκών χωρών για την πραγματοποίηση των ελπίδων που διατυπώθηκαν από το Διαφωτισμό. Θα ήθελα να καταλήξω, λοιπόν, στρεφόμενος από το ένα ζήτημα για το οποίο νομίζω ότι ο Lyotard έχει ένα πλεονέκτημα επί του Habermas στα πολλά ζητήματα για τα οποία μου φαίνεται ότι ο Habermas έχει δίκιο.

Ο πειστικός ισχυρισμός του Habermas ότι διανοητές όπως οι Foucault, Deleuze και Lyotard είναι «νεοσυντηρητικοί» οφείλεται στο ότι μας προσφέρουν μη «θεωρητικό» λόγο για να κινηθούμε μάλλον προς μία κοινωνική κατεύθυνση παρά προς μία άλλη. Αφαιρούν το δυναμικό το οποίο η φιλελεύθερη κοινωνική σκέψη (αυτού του είδους που αντιπροσωπεύεται από τον Rawls στην Αμερική και τον ίδιο τον Habermas στη Γερμανία) στηρίχτηκε παραδοσιακά, συγκεκριμένα, στην ανάγκη να βρίσκεται σ' επαφή με μια πραγματικότητα σκιασμένη από «ιδεολογία» και φανερωμένη από «θεωρία». Ο Habermas λέει για το ύστερο έργο του Foucault ότι

αντικατέστησε το μοντέλο της καταπίεσης και της χειραφέτησης που αναπτύχθηκε από τον Μαρξ και τον Φρόυντ μ' έναν πλουραλισμό των σχηματισμών εξουσίας/λόγου. Αυτοί οι σχηματισμοί διατέμνουν και διαδέχονται ο ένας τον άλλο και μπορούν να διαφοροποιηθούν σύμφωνα με το στυλ και την έντασή τους. Δεν μπορούν, εντούτοις, να κριθούν με όρους εγκυρότητας, που ήταν ενδεχόμενο στην περίπτωση της καταπίεσης και της χειραφέτησης του συνειδητού ως αντιτιθέμενο στις ασύνειδες επιλύσεις συγκρούσεων (ΕΜΕ, σ. 29).

Αυτή η περιγραφή είναι, νομίζω, αρκετά ακριβής, όπως είναι και η παρατήρησή του ότι το «σοκ» το οποίο παράγουν τα βιβλία του Foucault «δεν προκαλείται από τη λάμψη της ενόρασης μέσα σε μια σύγχυση η οποία απειλεί την ταυτότητα» αλλ' αντίθετα από «τη βεβαιωμένη απο-διαφοροποίηση και από τη βεβαιωμένη κατάρρευση εκείνων των κατηγοριών που μόνες μπορούν να ερμηνεύσουν κατηγοριακά λάθη υπαρξιακής συνάφειας». Ο Foucault συνηθίζει να γράφει από μια άποψη που απέχει έτη φωτός από τα προβλήματα της σύγχρονης κοινωνίας. Οι δικές του προσπάθειες κοινωνικής μεταρρύθμισης (π.χ. των φυλακών) δεν φαίνεται να συνδέονται με την έκθεσή του για τον τρόπο με τον οποίο η «ανθρωπιστική» προσέγγιση στην ποινική μεταρρύθμιση συνδέεται με τις ανάγκες του μοντέρνου κράτους. Δεν θέλει περισσότερο από έναν αλληθωρισμό του εσωτερικού ματιού για να διαβαστεί ο Foucault ως ένας στωικός, ένας γαλήνιος παρατηρητής της παρούσας κοινωνικής τάξης, παρά ως ένας ενδεχόμενος κρι-

τικός της. Επειδή η ρητορική της χειραφέτησης — η αντίληψη ενός είδους αλήθειας το οποίο δεν είναι για μια ακόμη φορά παραγωγή της εξουσίας — απουσιάζει από το έργο του, μπορεί εύκολα να θεωρηθεί ως επανεφευρίσκων την αμερικάνικη «λειτουργιστική» κοινωνιολογία. Η ασυνήθιστη στεγνότητα του έργου του Foucault είναι το αντίστοιχο της στεγνότητας την οποία η Iris Murdoch παρατήρησε κάποτε στη γραφή των βρεταννών αναλυτικών φιλοσόφων⁹. Είναι μια στεγνότητα που παράγεται από την έλλειψη ταύτισης με κάθε κοινωνικό περιεχόμενο, κάθε επικοινωνία. Ο Foucault κάποτε είπε ότι θα ήθελε να γράφει «σαν να μην έχει πρόσωπο». Απαγορεύει στον εαυτό του τον τόνο του φιλελεύθερου είδους διανοητή ο οποίος λέει στους συμπολίτες του: «Εμείς ξέρουμε ότι πρέπει να υπάρχει ένας καλύτερος τρόπος για να κάνουμε πράγματα απ' αυτόν· ας φάξουμε γι' αυτόν μαζί». Δεν μπορεί να βρεθεί το «εμείς» στα γραπτά του Foucault, ούτε σε πολλούς σύγχρονους του Γάλλους.

Είναι αυτή η απομάκρυνση η οποία θυμίζει το νεοσυντηρητικό ο οποίος χύνει κρύο νερό στις ελπίδες για μεταρρύθμιση, ο οποίος προτιμά να κοιτά τα προβλήματα των συμπολιτών του με το μάτι του μελλοντικού ιστορικού. Γράφοντας «την ιστορία του παρόντος», παρά προτάσεις για το πώς τα παιδιά μας θα μπορούσαν να κατοικήσουν σ' έναν καλύτερο κόσμο στο μέλλον εγκαταλείπει όχι μόνο την αντίληψη μιας κοινής ανθρωπίνης φύσης κι αυτή του «υποκειμένου», αλλά τη θεωρητική μας έννοια της κοινωνικής αλληλεγγύης. Είναι ως εάν στοχαστές όπως ο Foucault κι ο Lyotard να ήταν τόσο τρομαγμένοι μήπως πιαστούν σε μια ακόμη μετα-αφήγηση για την τύχη του «υποκειμένου» ώστε να μη μπορούν να πείσουν τους εαυτούς τους να πουν «εμείς» για να ταυτιστούν με την κουλτούρα της γενιάς στην οποία ανήκουν. Η περιφρόνηση του Lyotard για τη «φιλοσοφία της υποκειμενικότητας» είναι τέτοια ώστε να τον κάνει ν' απέχει απ' ο,τιδήποτε μυρίζει τη «μετα-αφήγηση της χειραφέτησης» την οποία ο Habermas μοιράζεται με τον Blumenberg και τον Bacon. Η κοινωνικοποίηση της υποκειμενικότητας από τον Habermas, η φιλοσοφία του της συναίνεσης, φαίνεται στον Lyotard μία ακόμη άσκοπη παραλλαγή σ' ένα θέμα που ακούστηκε πολύ συχνά.

Αλλά μολονότι η αποσύνδεση της «φιλοσοφίας» από την κοινωνική μεταρρύθμιση — μια αποσύνδεση που επιτελέστηκε κατά το παρελθόν από αναλυτικούς φιλοσόφους που ήταν «ευαίσθητοι» στη μετα-ηθική ενώ ήταν αντάρτες στην πολιτική — είναι ένας τρόπος έκφρασης απόγνωσης με τη φιλοσοφική παράδοση, δεν είναι κι ο μόνος τρόπος. Ένας άλλος θα ήταν να ελαχιστοποιήσουμε τη σπουδαιότητα αυτής της παράδοσης παρά να τη δούμε ως κάτι το οποίο χρειάζεται επειγόντως να ξεπεραστεί, να ξεμασκαρευτεί ή να γενεαλογηθεί. Ας υποθέσουμε, όπως πρότεινα παραπάνω, ότι κάποιος βλέπει τη λάθος στροφή να έχει γίνει με τον Kant (ή ακόμη καλύτερα με τον Descartes) παρά (όπως ο Habermas) με το νεαρό Hegel ή το νεαρό Μαρξ. Τότε κάποιος θα μπορούσε να δει την ορθόδοξη ακολουθία φιλοσόφων από τον Descartes έως τον Nietzsche ως ένα περισπασμό από την ιστορία της συγκεκριμένης κοινωνικής μηχανικής η οποία έχανε τη σύγχρονη βορειο-αμερικανική κουλτούρα αυτό που είναι τώρα, με

9. Βλέπε Murdoch, «Against Dryness», αναδημοσιευμένο (από το *Encounter*, 1961) στο

Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre, eds. *Revisions* (Notre Dame, Indiana, 1983).

όλες τις δόξες και τους κινδύνους της. Θα μπορούσε κάποιος να προσπαθήσει να δημιουργήσει ένα νέο κανόνα — κάποιο στον οποίο το σημάδι του «μεγάλου φιλοσόφου» θα ήταν ενήμερο των νέων κοινωνικών, θρησκευτικών και θεσμικών δυνατοτήτων, σε αντίθεση με την ανάπτυξη μιας νέας διαλεκτικής στροφής στη μεταφυσική ή την επιστημολογία. Αυτός θα μπορούσε να είναι ένας τρόπος που να μοιράζει τη διαφορά μεταξύ Habermas και Lyotard, των πραγμάτων που έχουν δύο τρόπους. Θα μπορούσαμε να συμφωνήσουμε με τον Lyotard ότι δεν χρειαζόμαστε πλέον μετα-αφηγήσεις, αλλά και με τον Habermas ότι χρειαζόμαστε λιγότερη στεγνότητα. Θα μπορούσαμε να συμφωνήσουμε με τον Lyotard ότι οι μελέτες της επικοινωνιακής αποδοτικότητας ή ενός ιστορικού υποκειμένου μας βοηθούν πολύ λίγο στην επανένιχυση της αίσθησης ταύτισης με την κοινότητά μας, ενώ ακόμη επιμένουμε στη σπουδαιότητα αυτής της αντίληψης.

Εάν κάποιος είχε μια τέτοια απο-θεωρητικοποιημένη αντίληψη της κοινότητας θα αποδεχόταν τον ισχυρισμό ότι η αξιολόγηση της «αδιατάρακτης επικοινωνίας» ήταν ουσιαστική στη φιλελεύθερη πολιτική δίχως να χρειάζεται μια θεωρία της επικοινωνιακής αποδοτικότητας ως στήριγμα. Η προσοχή θα στρεφόταν αντίθετα σε μερικά συγκεκριμένα παραδείγματα για το τι διατάραζε την επικοινωνία μας στο παρόν — δηλαδή, το είδος του σοκ που έχουμε όταν, διαβάζοντας τον Foucault, αναγνωρίζουμε ότι η διάλεκτος που εμείς οι φιλελεύθεροι διανοούμενοι αναπτύξαμε έπαιξε το παιχνίδι των γραφειοκρατών. Λεπτομερείς ιστορικές αφηγήσεις του είδους που μας δίνει ο Foucault θα έπαιρναν τη θέση των φιλοσοφικών μετα-αφηγήσεων. Τέτοιες αφηγήσεις δεν θα ξεμασκάρευαν κάτι που δημιουργήθηκε από την εξουσία και που ονομάζεται «ιδεολογία», στο όνομα κάποιου πράγματος που δεν δημιουργήθηκε από την εξουσία και που ονομάζεται «εγκυρότητα» ή «χειραφέτηση». Θα εξηγούσαν απλά ποιος κατελάμβανε και χρησιμοποιούσε την εξουσία στις παρούσες συνθήκες και για ποιους σκοπούς και ύστερα (αντίθετα με τον Foucault) θα πρότειναν πώς μερικοί άλλοι άνθρωποι θα μπορούσαν να την καταλάβουν και να τη χρησιμοποιήσουν γι' άλλους σκοπούς. Η προκύπτουσα στάση δεν θα ήταν ούτε καχύποπτη και τρομοκρατημένη αναγνώριση ότι αλήθεια και εξουσία είναι αδιαχώριστες ούτε η νιτσεική *Schadenfreude*, αλλά μάλλον μια αναγνώριση ότι αυτό ήταν μόνο η ψευδής καθοδήγηση την οποία μας έδωσε ο Descartes (και η προκύπτουσα υπερεκτίμηση της επιστημονικής θεωρίας που, στον Kant, παράγει «τη φιλοσοφία της υποκειμενικότητας») και που μας έκανε να νομίζουμε ότι αλήθεια και εξουσία ήταν διαχωρισμένες. Μπορούσαμε, έτσι, να πάρουμε το αξίωμα του Bacon ότι «η γνώση είναι εξουσία» με αναδιπλασιασμένη σοβαρότητα. Θα μπορούσαμε, επίσης, να πάρουμε σοβαρά την πρόταση του Dewey ότι ο τρόπος να ξαναγοητεύσουμε τον κόσμο, να επαναφέρουμε ό,τι η θρησκεία έδωσε στους προπάτορές μας, είναι να προσκολληθούμε στο συγκεκριμένο. Πολλά απ' όσα είπα είναι μια προσπάθεια να συνεχίσω το ακόλουθο κομμάτι από τον Dewey:

Είμαστε αδύναμοι σήμερα στα ιδεώδη ζητήματα επειδή η ευφυΐα είναι διαζευγμένη από την επιθυμία... Όταν η φιλοσοφία θα συμπράξει με τη δύναμη των συμβάντων και θα κάνει σαφές και συνεπές το νόημα της καθημερινής λεπτομέρειας, επιστήμη και συναίσθημα θα ερμηνευτούν, πρακτική και φαντασία θα περιπτύ-

χθούν. Ποίηση και θρησκευτικό αίσθημα θα είναι τα αβίαστα λουλούδια της ζωής¹⁰.

Μπορώ ν' ανακεφαλαιώσω την προσπάθειά μου να μοιράσω τη διαφορά μεταξύ Lyotard και Habermas λέγοντας ότι αυτή η προσπάθεια του Dewey να κάνει συγκεκριμένες ασχολίες με τα καθημερινά προβλήματα κάποιας κοινότητας — κοινωνική μηχανική — το υποκατάστατο της παραδοσιακής θρησκείας μου φαίνεται να ενσωματώνει τη μεταμοντερνιστική «δυσπιστία προς τις μετα-αφηγήσεις» ενώ καθιστά περιττή την υπόθεση ότι ο διανοούμενος έχει μια αποστολή να 'ναι πρωτοπορεία, να διαφεύγει των κανόνων, των πρακτικών και των θεσμών που μεταδόθηκαν σ' αυτόν υπέρ κάποιου πράγματος το οποίο θα κάνει δυνατή την «αυθεντική κριτική». Ο Lyotard, δυστυχώς, διατηρεί μια από τις πλέον ανόητες ιδέες της αριστεράς — πως η διαφυγή από τέτοιους θεσμούς είναι αυτόματα ένα καλό πράγμα, επειδή εξασφαλίζει ότι δεν θα «χρησιμοποιηθεί» κάποιος από τις κακές δυνάμεις που προσδέχτηκαν αυτούς τους θεσμούς. Ο αριστορισμός αυτού του είδους υποτιμά αναγκαία τη συναίνεση και την επικοινωνία, γιατί όσο ο διανοούμενος παραμένει ικανός να μιλά στους εκτός πρωτοπορείας ανθρώπους «συμβιβάζεται». Ο Lyotard εξαίρει το «υψηλό» και υποστηρίζει ότι η ελπίδα του Habermas πως η τέχνη θα μπορούσε να εξυπηρετεί «τη διερεύνηση μιας ζώσας ιστορικής κατάστασης» και «τη γεφύρωση του χάσματος μεταξύ γνωστικού, ηθικού και πολιτικού λόγου» (PC, σ. 72) δείχνει ότι ο Habermas έχει μόνο «μια αισθητική του ωραίου» (PC, σ. 79). Σύμφωνα με την άποψη που προτείνω, θα έπρεπε κάποιος να δει την αναζήτηση για το υψηλό, την προσπάθεια (σύμφωνα με τα λόγια του Lyotard) «να παρουσιαστεί το γεγονός ότι το μη-αναπαραστάσιμο υπάρχει» (PC, σ. 82), ως ένα από τα πιο χαριτωμένα αβίαστα μπλε λουλούδια της αστικής κουλτούρας. Αλλ' αυτή η αναζήτηση είναι εντελώς άσχετη με την προσπάθεια για επικοινωνιακή συναίνεση, η οποία είναι η ζωτική δύναμη που οδηγεί αυτή την κουλτούρα.

Θα έπρεπε, γενικότερα, να δει κάποιος τον διανοούμενο *qua* διανοούμενο ως έχοντα μια ειδική, ιδιосуγκρασιακή ανάγκη — μια ανάγκη για το ανέκφραστο, το υψηλό, μια ανάγκη να πάει πέραν των ορίων, μια ανάγκη να χρησιμοποιήσει λέξεις που δεν είναι μέρος κανενός γλωσσικού παιχνιδιού, κανενός κοινωνικού θεσμού. Αλλά δεν θα έπρεπε κάποιος να βλέπει το διανοούμενο ως υπηρετούντα ένα κοινωνικό σκοπό όταν ικανοποιεί αυτή την ανάγκη. Οι κοινωνικοί σκοποί εξυπηρετούνται, όπως ακριβώς λέει ο Habermas, εφευρίσκοντας ωραίους τρόπους εναρμόνισης ενδιαφερόντων, παρά υψηλούς τρόπους απόσπασης του ενός από τα ενδιαφέροντα των άλλων. Η απόπειρα των αριστερών διανοουμένων να υποκριθούν ότι η πρωτοπορεία υπηρετεί της γης τους κολασμένους παλεύοντας ελεύθερη από το απλά και μόνο ωραίο είναι μια ανέλπιδη απόπειρα να κάνουν τις ειδικές ανάγκες του διανοούμενου και τις κοινωνικές ανάγκες της κοινότητάς του να συμπίσουν. Μια τέτοια απόπειρα επιστρέφει στη ρομαντική περίοδο, όταν η πίεση να διανοηθείς το αδιανόητο, να συλλάβεις το απόλυτο, ν' αρμενίσεις μόνος σε παράξενες θάλασσες της σκέψης, αναμιγνυόταν με τον ενθουσιασμό για τη γαλλική

10. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston, 1975), σ. 164.

επανάσταση. Αυτά τα δύο, εξίσου αξιέπαινα κίνητρα θα έπρεπε να διακρίνονται.

Εάν πράγματι τα διακρίνουμε, τότε μπορούμε να δούμε το καθένα ως ένα ξεχωριστό κίνητρο για το είδος του «τέλους της φιλοσοφικής» σχέψης που αποδοκιμάζει ο Habermas. Η επιθυμία για το υψηλό κάνει κάποιον να θέλει να φέρει τη φιλοσοφική παράδοση σ' ένα τέλος επειδή τον κάνει να θέλει ν' αποκοπεί από τις λέξεις της φυλής. Το να δοθεί μια καθαρότερη σημασία σ' αυτές τις λέξεις δεν είναι αρκετό· πρέπει ν' αποκηρυχτούν από κοινού, γιατί μολύνθηκαν με τις ανάγκες μιας αποκηρυγμένης κοινότητας. Μια τέτοια νιτσεική γραμμή σχέψης οδηγεί στο είδος της πρωτοποριακής φιλοσοφίας που ο Lyotard θαυμάζει στον Deleuze. Η επιθυμία για επικοινωνία, αρμονία, ανταλλαγή, συζήτηση, κοινωνική αλληλεγγύη και το «απλά και μόνο» ωραίο θέλουν να φέρουν τη φιλοσοφική παράδοση σ' ένα τέλος επειδή βλέπουν την απόπειρα να παρασχεθούν μετα-αφηγήσεις, ακόμη και μετα-αφηγήσεις της χειραφέτησης ως ένα άχρηστο περισπασμό απ' αυτό που ο Dewey αποκαλεί «το νόημα της καθημερινής λεπτομέρειας». Ενώ το πρώτο είδος τέλους της φιλοσοφικής σχέψης βλέπει τη φιλοσοφική παράδοση ως μια άχρωσ σημαντική αποτυχία, το δεύτερο είδος τη βλέπει ως μια μάλλον ασήμαντη παρέκβαση¹¹. Αυτοί που θέλουν μεγαλοπρέπεια σκοπεύουν σε μια μεταμοντερνιστική μορφή της διανοητικής ζωής. Αυτοί που θέλουν ωραίες κοινωνικές αρμονίες θέλουν μια μεταμοντερνιστική μορφή κοινωνικής ζωής, στην οποία η κοινωνία ως όλο επιβιβαιώνεται δίχως να ενοχλείται για την αυτοθεμελίωσή της¹².

11. Αναζητώ αυτή την αντίθεση σε μια συζήτηση του Derrida ονομαζόμενη «Deconstruction and Circumvention», που θα εκδοθεί στο *Critical Inquiry*.

12. Έγραφα αυτό το δοκίμιο απολαμβάνοντας τη φιλοξενία του Center For Advanced Study in the Behavioral Sciences κι ενώ είχα τη μερική υποστή-

ριξη του National Sciences Foundation Grand No. BNS 820-6304. Είμαι ευγνώμων και στα δύο ιδρύματα, όπως επίσης και στον καθ. Martin Jay του University of California στο Berkley που έκανε αρκετές πολύτιμες παρατηρήσεις στην πρώτη εκδοχή του δοκιμίου.

Απόδοση στην ελληνική: Θανάσης Μαντζάρας