

Ορθολογικότητα, Υποκείμενο, Γνώση μεταξύ Μοντέρνου και Μεταμοντέρνου*

Περιοδικό *Filosofska Misal* (Φιλοσοφική Σκέψη), 6/1990,
σελ. 110-121, Σόφια: Bulgarian Philosophical Association.
Ελληνική μετάφραση του πρωτότυπου κειμένου.

Αρκεί να αναλογιστεί κανείς τις μεταβολές που επέφερε η επανάσταση του Κοπέρνικου, τις αλλαγές στην επιστήμη του 19^{ου} αιώνα, τις οποίες επεχείρησε να ερμηνεύσει ο μαρξισμός, καθώς και τις μεταβολές στην κοσμοθεώρηση που προκάλεσε η κβαντική θεωρία, για να διαπιστώσει ότι κάθε εξέλιξη σχετική με τη γνώση της αντικειμενικής πραγματικότητας από τον άνθρωπο προκαλεί μικρότερες ή μεγαλύτερες αλλαγές στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζονται τα προβλήματα που αφορούν την ίδια τη γνώση ως διαδικασία. Οι αλλαγές αυτές αργά ή γρήγορα ακολουθούνται από μεταβολές στα αξιολογικά συστήματα, τα οποία ρυθμίζουν την ανθρώπινη δραστηριότητα. Για την κατανόηση των διαδικασιών αυτών αποτελούν – κατά τη γνώμη μας – ασφαλείς μεθοδολογικές προϋποθέσεις η διαλεκτική προσέγγιση της θεωρητικής και πρακτικής σχέσης του ανθρώπου με την αντικειμενική πραγματικότητα και η διαλεκτική προσέγγιση της σχέσης ανάμεσα στον άνθρωπο και τη φύση αφενός και τις διυποκειμενικές σχέσεις αφετέρου. Βέβαια – ανάλογα με τη μεθοδολογία που εφαρμόζει κανείς – μπορούν να συναχθούν τα πιο διαφορετικά συμπεράσματα σχετικά με τα πραγματικά φαινόμενα και τις πραγματικές διαδικασίες που παρατηρούνται στη φυσική και κοινωνική πραγματικότητα. Πάντως, η προσέγγιση των φαινομένων «καθ'αυτών», όπως και η προσέγγιση των σχέσεων ανάμεσα σε διαφορετικά φαινόμενα, δυσχεραίνονται αν η μέθοδος που εφαρμόζεται στηρίζεται σε αφηρημένες, τυπικές δομές οι οποίες παρουσιάζονται ανεξάρτητες από οποιαδήποτε ιστορικά συμφραζόμενα. Αντίθετα, η προσέγγιση αυτή διευκολύνεται όταν ως κριτήριο της γνωστικής και πρακτικής αξίας των συμπερασμάτων χρησιμοποιείται η αντιστοιχία τους με την αντικειμενική πραγματικότητα – αντιστοιχία που μπορεί να αποδειχθεί και να διαπιστωθεί μέσω της πρακτικής σχέσης του ανθρώπου – ως υποκειμένου της γνώσης

* Θα πρέπει να ληφθεί υπόψη ότι όταν δημοσιεύτηκε το κείμενο αυτό στον βουλγαρικό επιστημονικό τύπο, πριν από δέκα και πλέον χρόνια, ο απώγος της συζήτησης για το μεταμοντερνισμό μόλις είχε αρχίσει να φθάνει στη Βουλγαρία και τα κείμενα που αναφέρονταν στο θέμα ήταν ελάχιστα. Θα πρέπει επίσης να ληφθεί υπόψη ότι το κείμενο αυτό γράφτηκε και δόθηκε για δημοσίευση λίγους μήνες πριν την ανατροπή του λεγόμενου σοσιαλιστικού συστήματος. Είναι λοιπόν εύλογο ότι αρκετά σημεία σήμερα δεν απηχούν πλέον με ακρίβεια τις απόψεις του συγγραφέα.

– με την αντικειμενική πραγματικότητα. Οι μεθοδολογικές αυτές προϋποθέσεις αν και είναι κοινά γνωστές δεν είναι ωστόσο κοινά αποδεκτές. Γι' αυτό και η συνοπτική τους διατύπωση θεωρήθηκε σκόπιμη πριν να παρουσιαστούν τα βασικά σημεία της συζήτησης γύρω από το μεταμοντερνισμό.

Η θεωρία του μεταμοντερνισμού αναπτύσσεται σε συνθήκες σημαντικών κοινωνικών και οικονομικών μεταβολών οι οποίες επέρχονται ως αποτέλεσμα των επιστημονικών και τεχνολογικών εξελίξεων. Πρόκειται για την πληροφορική επανάσταση, για τις μεταβολές στην κοινωνική κατάσταση της γνώσης, τις δομικές μεταβολές οικονομικού χαρακτήρα οι οποίες έχουν ως συνέπεια τον επαναπροσδιορισμό των στρατηγικών τομέων της παραγωγής και τέλος τις μεταβολές που παρατηρούνται στο πεδίο της πολιτικής. Στις συνθήκες αυτές παρατηρούνται και μεταβολές στα διάφορα αξιολογικά συστήματα, όπως η αισθητική και η ηθική. Ταυτόχρονα, παρατηρούνται και οι αρνητικές όψεις των μεταβολών αυτών, οι οποίες συνοψίζονται στα προβλήματα εκείνα που ονομάζονται «παγκόσμια»: το ενεργειακό πρόβλημα, ο κίνδυνος θερμοπυρηνικής και οικολογικής καταστροφής. Οι μη μαρξιστικές προσεγγίσεις σπάνια στρέφουν την προσοχή τους στο γεγονός ότι ο κυρίαρχος τύπος της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση πραγματοποιείται μέσα και προσδιορίζεται από το δοσμένο τύπο των κυρίαρχων διυποκειμενικών σχέσεων. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο φαίνεται ότι γενικά η σχέση του ανθρώπου με τη φύση οδηγεί την ανθρωπότητα στην αυτοκαταστροφή, χωρίς να διακρίνεται κάποια διέξοδος.

Στο πνεύμα αυτό τίθεται η αμφισβήτηση του *Λόγου* και της *ορθολογικότητας* από τη μη μαρξιστική φιλοσοφική σκέψη, καθώς και οι αμφισβητήσεις που αφορούν το πρόγραμμα του *Διαφωτισμού*. Έτσι, τίθενται ερωτήματα όπως τα ακόλουθα:

«Ζούμε ακόμη στον αστερισμό της σύγχρονης εποχής ή μήπως έχουμε διέλθει το κατώφλι μιας νέας εποχής, μιας νέας κατάστασης, της μεταμοντέρνας κατάστασης; Η σύγχρονη εποχή ως ιστορική φάση στην ανάπτυξη του πνεύματος, με την εγελιανή έννοια του όρου, έχει φθάσει στο τέλος της, δηλαδή έχει φθάσει μέχρι του σημείου πέρα από το οποίο δεν μπορεί να συνεχισθεί, ή παραμένει ημιτελής ως ιστορικό πρόγραμμα; Υπάρχουν δυνατότητες να ανατραπεί η αυτοκαταστροφική πορεία της σύγχρονης εποχής, και σε ποιον κοινωνικό χώρο μπορούν να αναζητηθούν; Αντιπροσωπεύει η τέχνη, και το αισθητικό φαινόμενο γενικότερα, έναν άλλο δρόμο του μοντέρνου; Μπορεί η αισθητική ορθολογικότητα να αντικαταστήσει ή τουλάχιστον να επιφέρει κάποιες βελτιώσεις στην εργαλειακή ορθολογικότητα της μοντέρνας κατάστασης;

Και αν γίνει δεκτό, ότι το μοντέρνο είναι μία τελειωμένη υπόθεση, τότε το μεταμοντέρνο είναι κάτι που έπεται του μοντέρνου ή μήπως η σχέση τους είναι διαφορετική από εκείνη της

χρονικής αλληλουχίας; Εάν πάλι δεχθούμε, ότι ο “θάνατος του μοντέρνου” είναι μία αναμφισβήτητη πραγματικότητα, τότε αυτός ο θάνατος σημαίνει το τέλος μιας συλλογικής παράνοιας, την απελευθέρωση του ανθρώπου από το “τρομοκρατικό όλο” ή μήπως οδηγεί χωρίς παρεκκλίσεις στην απώλεια και του τελευταίου στηρίγματος πού διαθέτει ο άνθρωπος, στην εξαφάνιση του συρρικνωμένου εργαλειακού Λόγου;»¹

Η παράθεση αυτού το τόσο εκτενούς αποσπάσματος θεωρήθηκε σκόπιμη επειδή συνοψίζει τα σημαντικότερα ερωτήματα που θέτουν όσοι συμμετέχουν στη συζήτηση για το μεταμοντερνισμό. Οι κοινωνικές συνθήκες από τις οποίες προκύπτουν τα ερωτήματα αυτά δικαιώνουν τη συζήτησή τους, αν αφήσουμε προς το παρόν κατά μέρος τις μεθοδολογικές προϋποθέσεις στις οποίες στηρίζονται. Οι συνθήκες αυτές όμως – όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε – δεν δικαιολογούν τα συμπεράσματα ούτε των υποστηρικτών, αλλά ούτε και των αντιπάλων του προγράμματος του Διαφωτισμού, επειδή δεν λαμβάνονται υπόψη οι μεθοδολογικές προϋποθέσεις που αναφέρθηκαν εισαγωγικά.

Από τα παραπάνω ερωτήματα γίνεται σαφές ότι με τον όρο «μοντέρνα κατάσταση» νοείται η εποχή κατά την οποία ο Λόγος κυριαρχεί επί του Μύθου και η οποία αρχίζει με τους θεωρητικούς του Διαφωτισμού και φτάνει μέχρι τις μέρες μας. Ο Habermas διευκρινίζει ότι τον όρο «μοντέρνο» τον χρησιμοποιούσαν στην Ευρώπη κάθε φορά που συνειδητοποιούσαν μια νέα εποχή με τη βοήθεια μιας ανανεωμένης στάσης απέναντι στην αρχαιότητα και συνεπώς με τη βοήθεια κάποιας μίμησής της – όταν ακόμη τη θεωρούσαν πρότυπο. Κατά τη γνώμη του με τον όρο «μοντέρνο» δηλώνεται οτιδήποτε «βοηθά μια επίκαιρη, αυθόρμητα ανανεωμένη δραστηριότητα να εκφράσει αντικειμενικά το πνεύμα της εποχής»². Ο Jürgen Habermas θεωρεί – όπως και ο Walter Benjamin – ότι στο χώρο της τέχνης το μοντέρνο αρχίζει με τον Bodelaire³. Ο Lyotard θεωρεί ότι η μοντέρνα κατάσταση αρχίζει με το Διαφωτισμό. Κατά τη γνώμη του η κατάσταση αυτή χαρακτηρίζεται από τη νομιμοποίηση της επιστήμης μέσω των φιλοσοφικών συστημάτων, τα οποία θεωρεί «μεγάλες αφηγήσεις»⁴. Ο Revault d'Allonnes προσδιορίζει τα ως «μοντέρνο» στη φιλοσοφία εκείνο που αρχίζει με τις απόψεις

¹ Θεόδωρος Γεωργίου: «Η Συζήτηση για τη Μεταμοντέρνα Κατάσταση», στο: Jean-François Lyotard: *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση*, Αθήνα: Γνώση 1988, σελ. 10-11.

² Jürgen Habermas: «Το Μοντέρνο: Ένα Ημιτελές Έργο». Αθήνα: περιοδικό *Λεβιάθαν*, 1/1988, σελ. 84. Το άρθρο είναι αναδημοσίευση από το περιοδικό *New German Critique*, 22/1981.

³ Jürgen Habermas: *όπ. παρ.*, σελ. 85.

⁴ Jean-François Lyotard: *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση*. Αθήνα: Γνώση 1988γ., σελ. 25.

του Descartes και φτάνει μέχρι σήμερα, δηλαδή το Διαφωτισμό⁵. Ανεξάρτητα από τις μικροδιαφορές, φαίνεται ότι υπάρχει κάποια συμφωνία ως προς το ότι η μοντέρνα κατάσταση διαμορφώθηκε με βάση το πρόγραμμα του Διαφωτισμού: το χειραφετημένο από την κυριαρχία των φυσικών δυνάμεων ορθολογικό υποκείμενο, οικοδομεί μια πιο δίκαιη και ηθική κοινωνία. Πάντως, είναι γνωστό ότι οι αμφισβητήσεις σχετικά με την ιστορική πορεία του προγράμματος αυτού δεν είναι καινούργιες. Η προφανής αναντιστοιχία ανάμεσα σε όσα επαγγελλόταν και την κοινωνική πραγματικότητα, όπως αυτή διαμορφώθηκε τελικά, απασχολούσε ήδη τους θεωρητικούς από την εποχή του ουτοπικού σοσιαλισμού. Ακριβώς αυτή η αναντιστοιχία προκάλεσε ποικίλες αντιδράσεις απέναντι στο πρόγραμμα αυτό, το οποίο έθεσε σε πρώτο πλάνο τον ορθό Λόγο, τόσο στη σχέση των ανθρώπων με τη φύση, όσο και στις διυποκειμενικές σχέσεις και κατά συνέπεια και στην οργάνωση της κοινωνίας. Οι αντιδράσεις εκτείνονται από την απορριπτική στάση απέναντι στην ορθολογικότητα, η οποία εκφράστηκε – για παράδειγμα – στο ρομαντικό ανορθολογισμό του 19^{ου} αιώνα (κυρίως με τον Schopenhauer και το Nietzsche), μέχρι τον υπαρξισμό και αργότερα την κριτική θεωρία των Horkheimer και Adorno, για να καταλήξουν στη θεώρηση του προγράμματος αυτού ως «ημιτελούς έργου» ή στην απόρριψή του από τους θεωρητικούς του μεταμοντερνισμού, όπως ο Jean-François Lyotard.

Ο όρος «μεταμοντέρνο» («μετανεωτερικότητα»), ο οποίος προσδιορίζεται σε συνάρτηση με τον όρο «μοντέρνο» («νεωτερικότητα»), εμφανίστηκε το 1975 σε ορισμένα περιοδικά αρχιτεκτονικής στις Ενωμένες Πολιτείες. Ένα χρόνο αργότερα ο όρος αυτός άρχισε να χρησιμοποιείται για να σηματοδοτήσει όχι μόνο την αντίδραση απέναντι στην κυριαρχία του λειτουργισμού στην αρχιτεκτονική (ιδιαίτερα στην πολεοδομία), αλλά και διάφορες τάσεις στις εικαστικές τέχνες (κυρίως στη γλυπτική και τη ζωγραφική). Αργότερα, ο όρος διευρύνεται και περιλαμβάνει ένα σύνολο απόψεων και στο χώρο της φιλοσοφίας⁶. Η πρωτοβουλία για τη διευρυμένη χρήση του όρου στην Ευρώπη ανήκει στο Jean-François Lyotard, ο οποίος με το βιβλίο *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση* (*La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*) που εκδόθηκε το 1979, προκάλεσε τη συμμετοχή στη συζήτηση και άλλων θεωρητικών, όπως ο Jürgen Habermas, ο Richard Rorty, η Agnes Heller, ο Daniel Bell, ο Ricardo Quinones και άλλοι. Οι θεωρητικοί του μεταμοντερνισμού προσπαθούν να απαντήσουν στα ερωτήματα που προέκυψαν – και ορισμένα από τα οποία αναφέραμε – συνεχίζοντας με τον τρόπο αυτό τη συζήτηση σχετικά με το πρόγραμμα του Διαφωτισμού. Προσπαθούν επίσης να συνοψίσουν

⁵ Olivier Revault d' Allonnes: «Μικρή Ιστορία της Λέξης 'Μεταμοντέρνο'», στο: *Μοντέρνο – Μεταμοντέρνο*, υλικά του ομώνυμου συνεδρίου που πραγματοποιήθηκε στην Αθήνα, 26-28 Φεβρουαρίου 1988. Αθήνα: Σμίλη 1988, σελ. 13.

⁶ Olivier Revault d' Allonnes: όπ. παρ. σελ. 11-12.

την ιστορική εμπειρία, ιδιαίτερα εκείνη του 20^{ου} αιώνα και να διερευνήσουν τις μεταβολές οι οποίες επέρχονται στην κοινωνία στη διάρκεια των τελευταίων δύο δεκαετιών. Από την άποψη αυτή, ο μεταμοντερνισμός αποτελεί μορφή στοχασμού σχετικά με τη μέχρι τώρα ανάπτυξη και τη σύγχρονη κατάσταση της αστικής κοινωνικής πραγματικότητας. Τα μεθοδολογικά προβλήματα που παρουσιάζουν όμως οι προσπάθειες αυτές, εκφράζονται στα συμπεράσματά τους, τα οποία συνοψίζονται στην άρνηση της φιλοσοφίας, στην απόρριψη της ορθολογικής γνώσης και στη στροφή προς τον ανορθολογισμό. Σ' αυτό συνίσταται το πρόταγμα της «μεταμοντέρνας κατάστασης». Έτσι, ο μεταμοντερνισμός συνδέεται με την αναβίωση του «πνεύματος του Nietzsche» στη δεκαετία του '70⁷ και μάλλον δικαιώνεται η άποψη, σύμφωνα με την οποία το «νήμα» του νέου ανορθολογισμού συνδέει τον Georges Bataille, τον Michel Foucault, τον Jacques Derrida και τον Jean-François Lyotard⁸.

Στις Ενωμένες Πολιτείες ο όρος «μεταμοντέρνο» υπό την επίδραση του Frederick Jameson συνδέθηκε με ο,τιδήποτε αντιστρατεύεται τις κατεστημένες αξίες και υποδηλώνει τη μετάβαση της αστικής κοινωνίας σε μια νέα φάση, η οποία χαρακτηρίζεται από την αποκλειστική κυριαρχία όχι της παραγωγής και της συσσώρευσης υλικών και άυλων αξιών, αλλά της ανταλλαγής, «η οποία συμπύκνωση την “κατανάλωση” στην πιο σύντομη δυνατή διαδρομή της: από το εργοστάσιο στα σκουπίδια»⁹. Και εδώ ο όρος «μεταμοντέρνο» υποδηλώνει ο,τιδήποτε ανορθολογικό, όχι μόνο στο χώρο της φιλοσοφίας, αλλά και στο χώρο της τέχνης και της καθημερινότητας, ακόμη και σε εκείνη την κοινωνική δραστηριότητα η οποία θεωρείται κατ'εξοχής ορθολογική: την επιστήμη.

Μεταμοντέρνα θεωρείται η επιστροφή στη μυθολογία, στον κόσμο του παραμυθιού – αν και ο Lyotard επιδιώκει την απελευθέρωση από τη μυθολογία των «μεγάλων αφηγήσεων». Η μυθολογία στην προκειμένη περίπτωση δεν νοείται ως εκείνη η συγκριτική οικειοποίηση της αντικειμενικής πραγματικότητας, με τη βοήθεια της οποίας η κοινότητα διατηρούσε τη συνοχή της και προσδιόριζε την ταυτότητά της. Ούτε γίνεται λόγος για το παραμύθι, του οποίου οι αισθητικές, ηθικές και παιδαγωγικές λειτουργίες συμβάλλουν στην κοινωνικοποίηση του ακροατή του. Η φανταστική πραγματικότητα που ξεδιπλώνεται στο μύθο και στο παραμύθι, στο συγκεκριμένο της κοινωνικό και ιστορικό λειτουργικό πλαίσιο, δεν στερείται ούτε σκοπιμότητας, ούτε ορθολογικότητας. Η περίπτωση του μεταμοντερνισμού όμως, αφορά την άρνηση της ορθολογικότητας γενικά και μπορεί συνεπώς να χαρακτηριστεί ως εξέγερση κατά του ορθού Λόγου ή ακόμη ως ένα «συγκινησιακό ρεύμα, το οποίο εισχώρησε σ' όλους τους τομείς της πνευματικής ζωής κι έθεσε στο προσκήνιο θεωρίες του μεταδιαφωτισμού, της με-

⁷ J. Habermas: όπ. παρ., σελ. 97.

⁸ Όπ. παρ.

⁹ Olivier Revault d' Allonnes: όπ παρ., σελ. 12.

ταμοντερνικότητας, της μεταϊστορίας, με μια λέξη δηλαδή ένα νέο συντηρητισμό»¹⁰. Έτσι, μεταμοντέρνος θεωρείται κάθε θρησκευτικός φανατισμός και γενικά – όπως έχει διευκρινιστεί¹¹ – ο,τιδήποτε υπογραμμίζει την άρνηση από το σύστημα αξιών, σύμφωνα με το οποίο η πρόοδος της ανθρωπότητας πραγματοποιείται μέσω της επικράτησης του *Λόγου* επί του *Μύθου*, μέσω της εκπαίδευσης και της παιδείας, δηλαδή ο,τιδήποτε υπογραμμίζει την άρνηση από το πρόγραμμα του Διαφωτισμού.

Εάν η απόρριψη του προγράμματος αυτού συνδεόταν με το θετικό προσανατολισμό σε κάποιο άλλο τύπο ορθολογικότητας, τότε θα ήταν αβάσιμος ο χαρακτηρισμός των απόψεων του μεταμοντερνισμού ως «εξέγερσης κατά του ορθού Λόγου». Όμως, ο Lyotard δεν εναντιώνεται σε κάποιο συγκεκριμένο, κοινωνικά και ιστορικά προσδιορισμένο τύπο ορθολογικότητας, αλλά στην ορθολογικότητα γενικά, συνδέοντας τη νομιμοποίηση της επιστημονικής γνώσης με την ανορθολογικότητα¹². Αν αφήσουμε προς το παρόν κατά μέρος την άποψή του για τη γνώση και ειδικότερα την επιστημονική γνώση, η μηδενιστική στάση απέναντι στον ορθό Λόγο είναι το αναπόφευκτο προϊόν της διερεύνησής του σε τυπικό-αναλυτικό επίπεδο. Από την άλλη πλευρά, η διχοτομία ορθολογικότητας και ανορθολογικότητας μπορεί να αρθεί μόνο αν ληφθεί υπόψη η διαλεκτική τους: ο άνθρωπος στη διαδικασία της γνώσης παρουσιάζει τόσο ορθολογικές, όσο και ανορθολογικές τάσεις (π.χ. η διαίσθηση). Στην ουσία, ανάλογη διαπλοκή ορθολογικών και ανορθολογικών στοιχείων με διαφορετικό βαθμό επικράτησης του κάθε στοιχείου, μπορεί να διαπιστωθεί σε όλες τις δημιουργικές δραστηριότητες και ιδιαίτερα στο χώρο της τέχνης. Η ίδια παρατήρηση ισχύει και για τις απόψεις των Horkheimer και Adorno, σχετικά με τον ορθό Λόγο, τουλάχιστον όπως αυτές διαμορφώνονται σε ορισμένα έργα τους¹³.

Η απόρριψη του προγράμματος του Διαφωτισμού και η μηδενιστική στάση απέναντι στην ορθολογικότητα (η οποία νοείται τυπικά και αναλυτικά) συνδέονται και με την απόρριψη κάθε προγράμματος που θα μπορούσε να συνενώσει τους ανθρώπους και να συντονίσει τη δραστηριότητά τους για την επίτευξη κοινών στόχων. Το συμπέρασμα αυτό στηρίζεται στην ανακήρυξη των φιλοσοφικών συστημάτων της διαλεκτικής του Πνεύματος, της ερμηνευτικής του νοήματος και της χειραφέτησης του έλλογου ή εργαζόμενου υποκειμένου σε «μεγάλες αφηγήσεις»¹⁴ και σε μυθολογική γνώση. Έτσι, σύμφωνα με τον Lyotard, το πρόγραμμα του Διαφωτισμού και ο μαρξισμός αποτελούν μύθους υπό το πρίσμα της κρίσης που διέρχεται η

¹⁰ Jürgen Habermas: *όπ. παρ.*, σελ. 83.

¹¹ Olivier Revault d' Allonnes: *όπ. παρ.*, σελ. 14

¹² Jean-François Lyotard: *όπ. παρ.*, σελ. 143-156.

¹³ M. Horkheimer: *Το Τέλος του Λόγου*, Αθήνα: Έρασμος 1984, T. W. Adorno, Max Horkheimer: *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα: Ύψιλον 1986.

¹⁴ J.-F. Lyotard: *όπ. παρ.*, σελ. 25

σύγχρονη μορφή ορθολογικότητας, η οποία όμως νοείται τυπικά-αναλυτικά. Από την άποψη αυτή είναι εύστοχα τα σχόλια της Agnes Heller, σύμφωνα με την οποία «ο μεταμοντερνισμός ως πολιτισμικό κίνημα (όχι ως ιδεολογία, θεωρία ή πρόγραμμα) συνοψίζεται σε ένα πολύ απλό σύνθημα: όλα επιτρέπονται»¹⁵. Το σύνθημα αυτό νοείται με την έννοια ότι ο μεταμοντερνισμός χωρίς να «αναγνωρίζει έναν κεντρικό μείζονα στόχο για μια συλλογική και συγκροτημένη δράση»¹⁶, θεωρεί ότι ο καθένας είναι ελεύθερος να επιλέξει αν θα αντιταχθεί ή όχι στη δοσμένη πραγματικότητα, χωρίς όμως να εμποδίζει τους άλλους να επιλέξουν τη στάση τους. Πέρα από το γεγονός ότι η απόρριψη οποιουδήποτε «μείζονα στόχου» προτείνεται ως πρόγραμμα συλλογικής δράσης και ως μείζον στόχος, η κριτική (και ενδεχομένως μαρξιστική) ανάγνωση των απόψεων αυτών αποκαλύπτει το κεντρικό τους μήνυμα: ο καθένας μπορεί να κάνει ό,τι θέλει, αλλά οι άνθρωποι δεν θα πρέπει να αντιστέκονται συλλογικά στο δοσμένο status quo. Έτσι, όμως υπονομεύεται η προσπάθεια να βρεθεί διέξοδος για την κοινωνία η οποία οδηγήθηκε σε αδιέξοδο με την κυριαρχία τόσο της αστικής, όσο και της ολοκληρωτικής θεσμικής ορθολογικότητας. Η προσπάθεια αυτή δεν μπορεί να ευοδωθεί, όσο η ορθολογικότητα προσεγγίζεται τυπικά και αναλυτικά. Αυτό το είδος προσέγγισης συνδέεται με την απατηλή διχοτομία και την αντιπαράθεση ανάμεσα στο ορθολογικό και το ανορθολογικό στοιχείο και – όπως φαίνεται – με την τελική άρνηση της υπέρβασης των ορίων που θέτει η λογική της δοσμένης κατάστασης πραγμάτων.

Η βάση στην οποία στηρίζονται οι απόψεις του Horkheimer, του Adorno, του Habermas και του Lyotard είναι τελικά κοινή και συνίσταται στην απολυτοποίηση των αρνητικών ιστορικών εμπειριών του 20ού αιώνα. Πρόκειται για τις τραγικές ακρότητες του φασισμού σε όλες του τις εκδοχές, του σταλινισμού, του αυξανόμενου κινδύνου για παγκόσμια οικολογική καταστροφή. Πρόκειται ακόμη για τη χειραγώγηση των ανθρώπων με τη χρήση των νέων μέσων επικοινωνίας και με την εμπορευματοποίηση του πολιτισμού και της γνώσης – δύο μορφές ολοκληρωτικού θεσμικού Λόγου. Όλα αυτά δείχνουν – κατά την άποψη του Adorno και του Horkheimer – πρώτο, ότι η ορθολογικότητα νοείται και εφαρμόζεται αποκλειστικά με την εργαλειακή της έννοια. Αυτό οφείλεται στον κυρίαρχο θετικισμό: «Ο διαφωτισμός ταυτίζει εκ των προτέρων την αλήθεια με το μαθηματικοποιημένο και απόλυτα οργανωμένο από τη σκέψη κόσμο· έτσι νομίζει πως γλιτώνει από το μύθο. Εξομοιώνει τη σκέψη με τα μαθηματικά»¹⁷. «Η υποταγή ολόκληρης της πραγματικότητας στο λογικό φορμαλισμό επιτεύχθηκε χά-

¹⁵ Agnes Heller: «Υπαρξισμός, Αλλοτρίωση, Μεταμοντερνισμός: Τρία Κινήματα που άλλαξαν την Καθημερινή Ζωή», Αθήνα: περιοδικό *Λεβιάθαν*, 3/1989, σελ. 114. Το άρθρο αναδημοσιεύτηκε από το: *Postmodern Conditions*, Australia: Monash University 1988.

¹⁶ Agnes Heller: *όπ. παρ.*

¹⁷ M. Horkheimer, T. W. Adorno: *όπ. παρ.*, σελ. 42.

ρη στη δουλική υποταγή του Λόγου στο άμεσα δεδομένο»¹⁸. Δεύτερο, δείχνουν ότι ο Διαφωτισμός, αντί να οδηγήσει σε μια καλύτερη κοινωνία, αποξενώνει τον άνθρωπο από τη φύση – με την αυστηρή εργαλειακή ορθολογικότητα, η οποία τον χαρακτηρίζει – και τελικά οδηγεί στην επέκταση της κυριαρχίας, που αρχικά επιτυγχάνει πάνω στη φύση, και στη σφαίρα των διυποκειμενικών σχέσεων. Με τον τρόπο αυτό μετατρέπεται σε μηχανισμό χειραγώγησης και εξαπάτησης των μαζών. Τρίτο, αποδεικνύεται ότι ο Διαφωτισμός μετατρέπει το υποκείμενο σε μια ύπαρξη εντελώς υποταγμένη στον ολοκληρωτικό θεσμό της μαζικής κουλτούρας. Το υποκείμενο είναι – για τον Horkheimer και τον Adorno – χειραγωγούμενο. Τα μοναδικά του ηθικά κριτήρια είναι η αυτοσυντήρηση¹⁹ και η επιτυχής ή ανεπιτυχής προσαρμογή του στο καθήκον και τα πρότυπα που του επιβάλλονται. Αργότερα, ο Habermas θα διακρίνει τον *εργαλειακό* από τον *επικοινωνιακό* Λόγο και θα υπογραμμίσει ότι ενώ ο πρώτος εφαρμόζεται στη σφαίρα της σχέσης του ανθρώπου με τη φύση, ο δεύτερος εφαρμόζεται στις διυποκειμενικές σχέσεις. Έτσι, για τον Horkheimer και τον Adorno ο αυτοκαταστροφικός Λόγος, του οποίου η πρόοδος έχει φτάσει στο τέλος της²⁰, μπορεί να σωθεί με την αυτοσυνείδηση του Διαφωτισμού, η οποία θα ανακόψει την «παρακμή της θεωρητικής συνείδησης». Για τον Habermas το πρόβλημα συνοψίζεται στην ανανέωση της επικοινωνιακής ουσίας του Λόγου, με σκοπό την «υλοποίηση των ελπίδων του παρελθόντος»²¹. Κατά το Habermas, οι διαφωνίες σχετικά με τις αξίες μπορούν να επιλυθούν μέσω του διαλόγου, ο οποίος στοχεύει στην επίτευξη *συναίνεσης*. Θεωρεί ότι «αντί ν' αρνηθούμε το μοντερνισμό και το πρόγραμμά του, θα έπρεπε να πάρουμε μαθήματα από τις αποκλίσεις, οι οποίες σημάδεψαν αυτή την πορεία και από τα λάθη τα οποία οφείλονται στην κατάχρηση των προγραμμάτων υπέρβασης»²². Ο Habermas έχει επίσης υπόψη του ότι παρά τις καλές προθέσεις, η το πρόγραμμα του Διαφωτισμού οδήγησε στην αυτονόμηση της επιστήμης, της ηθικής και της τέχνης, οι οποίες πλέον «θεσμοθετούνται ως υπόθεση των ειδικών»²³ και επομένως διαμορφώνεται η *κουλτούρα των ειδικών*, η οποία διακρίνεται και απομακρύνεται από την *κουλτούρα της καθημερινότητας*. Το χάσμα αυτό ελάχιστα έχει συμβάλει στη διαμόρφωση μιας καλύτερης κοινωνίας. Το αντίθετο μάλιστα.

Η συνοπτική παρουσίαση των απόψεων που εξέφρασαν οι εκπρόσωποι της Σχολής της Φραγκφούρτης δίνει το περίγραμμα της αφετηρίας από την οποία ξεκινά η κριτική του Lyotard σχετικά με την ορθολογικότητα και το πρόγραμμα του Διαφωτισμού, από την άποψη της

¹⁸ M. Horkheimer, T. W. Adorno: *όπ. παρ.*, σελ. 44.

¹⁹ Πρβλ. με την άποψη που αναπτύσσει για το ζήτημα αυτό ο Horkheimer *όπ. παρ.*

²⁰ M. Horkheimer: *όπ. παρ.*, σελ. 47.

²¹ M. Horkheimer, T. W. Adorno: *όπ. παρ.*, σελ. 15

²² Jürgen Habermas: *όπ. παρ.*, σελ. 95.

²³ *Όπ. παρ.*, σελ. 89.

εσωτερικής εξέλιξης που παρουσιάζει η φιλοσοφική σκέψη. Δεν θα σταθούμε αναλυτικά στις καντιανές και ντσεϊκές καταβολές που μπορεί να δει κανείς στις απόψεις του Horkheimer, του Adorno, του Habermas και του Lyotard. Όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε υπάρχει μια κοινή μεθοδολογική προϋπόθεση στην οποία στηρίζονται ο αρνητισμός των Horkheimer και Adorno, η προσπάθεια που καταβάλλει ο Horkheimer να «διασώσει» το πρόγραμμα του Διαφωτισμού και η άποψη για τον «παρωχημένο» χαρακτήρα του που εκφράζει ο Lyotard. Η κοινή αυτή μεθοδολογική προϋπόθεση συνίσταται στο γεγονός ότι η ορθολογικότητα νοείται τυπικά και αναλυτικά. Όπως είχε ήδη δείξει ο Marx, η αυτοκαταστροφική τάση της αστικής ορθολογικότητας είναι εγγενής. Από την άποψη αυτή, αλλά και από την άποψη ότι η κρίση της ορθολογικότητας αφορά ορισμένους, ιστορικά συγκεκριμένους και κοινωνικά προσδιορισμένους τύπους ορθολογικότητας, το πρόβλημα δεν συνίσταται στην αποδοχή ή την απόρριψη, ούτε στην προσπάθεια να «διασωθεί» η ορθολογικότητα γενικά. Το πρόβλημα συνίσταται στη διαμόρφωση εκείνου του τύπου ορθολογικότητας (όχι πλέον με την *τυπική-αναλυτική* και *αφηρημένη-θεωρητική* έννοια, αλλά με τη *διαλεκτική* και *ιστορικά συγκεκριμένη*), η οποία θα μπορούσε ενδεχομένως να οδηγήσει σε διέξοδο. Ίσως αυτή να είναι η πρόκληση της εποχής μας, όχι μόνο για το μαρξισμό, αλλά για κάθε κριτική θεωρία. Από την άλλη πλευρά, αν αφήσουμε κατά μέρος το σύνολο των προβλημάτων που θέτουν οι θεωρητικοί του μοντέρνου και του μεταμοντέρνου, αίρεται το δίλημμα «υπέρ» ή «κατά» του προγράμματος του Διαφωτισμού και στη θέση «κατά και μετά» του Lyotard μπορεί κανείς να συζητήσει στο πνεύμα μιας *διαλεκτικής* άρνησης τόσο της αστικής, όσο και της ολοκληρωτικής θεσμικής ορθολογικότητας, στη βάση της διαλεκτικής ορθολογικού και ανορθολογικού στοιχείου. Το πρόβλημα για την υπέρβαση αυτών των τύπων ορθολογικότητας δεν είναι τόσο πρόβλημα ηθικής αξιολόγησής τους, όσο διερεύνησης των εσωτερικών τους αντιφάσεων που δημιουργούν την τάση τους για αυτοαναίρεση.

Πάντως, η δυσχέρεια να απαντηθούν τα σημαντικά ερωτήματα που θέτει η συζήτηση μοντέρνου-μεταμοντέρνου, δεν οφείλεται μόνο στην τυπική-αναλυτική έννοια της ορθολογικότητας. Θα πρέπει – μεταξύ άλλων – να σημειωθεί ότι η χρήση του επιθέτου «*εργαλειακός*» δεν ευνοεί την κατανόηση εκείνου που είναι ουσιώδες, δηλαδή δεν ευνοεί την κατανόηση των ποιοτικών χαρακτηριστικών που διακρίνουν τις διυποκειμενικές σχέσεις, πρώτα και κύρια στη σφαίρα της παραγωγής, της διανομής, της ανταλλαγής και της κατανάλωσης υλικών και άυλων αγαθών. Η κατανόηση αυτών των ποιοτικών χαρακτηριστικών θα επέτρεπε την προσέγγιση της ορθολογικότητας από διαλεκτική άποψη και σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό επίπεδο, δηλαδή όχι τυπικά, αλλά ουσιαστικά. Ανατρέχοντας στο πρόγραμμα του Διαφωτισμού για τη διαμόρφωση μιας πιο δίκαιης και ηθικής κοινωνίας από το υποκείμενο το οποίο έχει

χειραφετηθεί από την κυριαρχία των φυσικών δυνάμεων, μπορεί να διαπιστώσει κανείς ότι ο διαφωτισμός δεν θεωρούσε το υποκείμενο ως πρακτικό και ιστορικά συγκεκριμένο. Οι θεωρητικοί του Διαφωτισμού δεν έβλεπαν τους ανθρώπους ως «πραγματικά άτομα»²⁴. Η δραστηριότητα των ανθρώπων και οι «υλικόι όροι της ζωής τους»²⁵, όπως και οι διυποκειμενικές σχέσεις που δημιουργούνται με αφορμή του όρους αυτού παρέμειναν στο επέκεινα της θεωρητικής σκέψης όχι μόνο των Διαφωτιστών, αλλά και πολλών από τους σύγχρονους υποστηρικτές ή αντιπάλους του προγράμματός τους. Με αυτή την έννοια, η θεώρηση του υποκειμένου ανεξάρτητα από τις διαλεκτικές του σχέσεις με τη φύση και τα άλλα υποκείμενα – σχέσεις που είναι αντικειμενικές – οδηγεί στις γνωστές απολυτοποιήσεις οι οποίες παρατηρούνται τόσο στον υπαρξισμό, όσο και στη Σχολή της Φραγκφούρτης. Στην πρώτη περίπτωση, υπογραμμίζεται η «εξέγερση της υποκειμενικότητας»²⁶ και το υποκείμενο εκλαμβάνεται με την αφηρημένη έννοια, ελεύθερο από τις δεσμεύσεις που θέτουν τα κοινωνικά συμφραζόμενα, στο πνεύμα του ιντελεκτουαλισμού και της ανεξαρτησίας από νομοτέλεια και αιτιώδεις συναρτήσεις²⁷. Στη δεύτερη περίπτωση αντίθετα, το υποκείμενο εκλαμβάνεται ως πλήρως εξαρτημένο, πάντοτε χειραγωγούμενο από τους μηχανισμούς της μαζικής κουλτούρας η οποία είναι κυρίαρχη²⁸. Για τον Lyotard, ο ντετερμινισμός του υποκειμένου νοείται ως γλωσσικός προσδιορισμός και η ελευθερία του εκφράζεται στις δυνατότητες επιλογών που υπάρχουν στο πλαίσιο των δοσμένων γλωσσικών παιχνιδιών, στα οποία συμμετέχει. Ο κοινωνικός και ιστορικός προσδιορισμός του υποκειμένου ανάγεται στο επίπεδο του υλικού φορέα της σκέψης. Το ίδιο ισχύει και για τις κοινωνικές σχέσεις. Έτσι, ακολουθώντας τη μεθοδολογική κληρονομιά του L. Wittgenstein, ο Lyotard εκλαμβάνει – παρά τη δήλωσή του περί του αντιθέτου – τον κοινωνικό δεσμό ως γλωσσικό παιχνίδι²⁹ και θεωρεί το υποκείμενο τοποθετημένο «σε θέσεις απ' όπου περνούν μηνύματα ποικίλης φύσεως»³⁰. Η δράση του υποκειμένου (ή – όπως το ονομάζει ο Lyotard – του *εαυτού*³¹) καθορίζεται από τη δυνατότητά του να μετατοπιστεί σε σχέση με τη θέση στην οποία βρέθηκε («σε σχέση με αυτά τα αποτελέσματα των γλωσσικών παιχνιδιών»³²). Από την άλλη πλευρά, η μετατόπιση αυτή «είναι ανεκτή, τουλάχιστον μέχρι ενός ορίου (έστω και αν αυτό είναι ρευστό), και μάλιστα έχει προκύψει από τις ρυθμίσεις και προπαντός από τις αναπροσαρμογές που προκαλεί το σύστημα για να βελτιώσει την απόδοσή

²⁴ K. Marx, F. Engels: *Η Γερμανική Ιδεολογία*, τόμος I, σελ. 60-61, Αθήνα: Gutenberg 1979.

²⁵ Όπ. παρ.

²⁶ Agnes Heller: όπ. παρ., σελ. 112.

²⁷ *Sovremenna burzhoazna filofofiya (Σύγχρονη αστική φιλοσοφία)*, σελ. 645, Sofia: Nauka i Izkustvo 1977.

²⁸ Αυτή είναι η θέση του M. Horkheimer και του T. W. Adorno η οποία εκφράζεται σαφώς στο τμήμα εκείνο της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, το οποίο φέρει το χαρακτηριστικό τίτλο: *Η Βιομηχανία της Κουλτούρας: Ο Διαφωτισμός ως Εξαπάτηση των Μαζών*, όπ. παρ., σελ. 141-193.

²⁹ Jean-François Lyotard: όπ. παρ., σελ. 56-59.

³⁰ Όπ. παρ., σελ. 56.

³¹ Όπ. παρ., σελ. 56-59.

του»³³. Δεν θα ήταν επομένως άστοχος ο ισχυρισμός ότι, σύμφωνα με την άποψη του Lyotard, το υποκείμενο είναι τελικά η «συνισταμένη» όλων των γλωσσικών παιχνιδιών στα οποία έτυχε να βρεθεί και στα οποία συμμετέχει, ενώ το πλαίσιο της δράσης του είναι προκαθορισμένο από τα όρια που θέτει το σύστημα. Με τον τρόπο που πραγματεύεται το υποκείμενο και τις κοινωνικές σχέσεις, ο Lyotard επιδιώκει να υπερβεί την επιμεριστική λύση, την οποία – κατά τη γνώμη του – προτείνουν τόσο η λειτουργιστική όσο και η «κριτικιστική» προσέγγιση της γνώσης³⁴. Πάντως, η ανάλυσή του έχει ένα στοιχείο πραγματισμού και διακρίνεται για την απολυτοποίηση των λειτουργιών της γλώσσας (εφόσον ο κοινωνικός δεσμός ταυτίζεται με τα γλωσσικά παιχνίδια). Παράλληλα, το κοινωνικό σύστημα, στο σύνολό του, εκλαμβάνεται στο πνεύμα της παλαιότερης θεωρίας του Spenser για την αρμονία των λειτουργιών του και της νεότερης θεωρίας του Parsons για την πάση θυσία διατήρηση της απόλυτης ισορροπίας. Είναι επομένως δικαιολογημένη η παρατήρηση ότι ο μεταμοντερνισμός συνδέεται με την άρνηση να διερευνηθούν στην ιστορία (και όχι μόνο της τέχνης) οι βαθιές ιδεολογικές και κοινωνικές διακυβεύσεις³⁵. Σχετικά με τις λειτουργίες της γλώσσας, είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς τη μεθοδολογική διαφορά ανάμεσα στις απόψεις του Lyotard και εκείνες του Habermas, αφού ο τελευταίος θεωρεί ότι η ανανέωση της *επικοινωνιακής* ουσίας του Λόγου μπορεί να αποτελέσει πανάκεια για τις εγγενείς δομικές αδυναμίες του προγράμματος του Διαφωτισμού.

Δεν υπάρχει αμφιβολία σχετικά με τη σημασία της γλώσσας και σε καμία περίπτωση δεν είναι σωστό να υποτιμούνται οι κοινωνικές της λειτουργίες. Είναι γνωστό ότι υπάρχουν δομές της γλωσσικής έκφρασης, οι οποίες στο μεγαλύτερο μέρος του λόγου της καθημερινότητας δεν αποτελούν συνειδητές και συγκροτημένες πεποιθήσεις, αλλά υποσυνείδητα διαμορφωμένες αντιλήψεις, με βάση τις οποίες δομείται ένα μέρος από της σχέσης του ανθρώπου με την κοινωνική και φυσική πραγματικότητα, καθώς και με τον ίδιο του τον εαυτό. Αυτές οι δομές γλωσσικής έκφρασης που έχουν διαμορφωθεί στη μακρά διάρκεια της συλλογικής διαβίωσης, αποκρυσταλλώνουν κοινωνικά και ιστορικά προσδιορισμένες σχέσεις. Έτσι, η κοινωνικοποίηση του υποκειμένου πραγματοποιείται εν μέρει με την εκμάθηση της γλώσσας, μέσω της οποίας επιτυγχάνεται η απόκτηση της ικανότητας να σκέπτεται κανείς με συγκεκριμένους τρόπους. Το συνειδητό επίπεδο οικειοποίησης και χρησιμοποίησης του υλικού φορέα της σκέψης δεν είναι βέβαια λιγότερο σημαντικό. Είναι πάντως δύσκολο να συμφωνήσει κανείς με μια άποψη – όπως αυτή του Lyotard – η οποία οδηγεί στα άκρα τη βαρύτητα που έχουν οι

³² Όπ. παρ.

³³ Όπ. παρ., σελ. 56-57.

³⁴ Όπ. παρ., σελ. 53-54.

³⁵ Olivier Revault d' Allonnes: όπ. παρ., σελ. 23.

λειτουργίες της γλώσσας και η οποία εκλαμβάνει το υποκείμενο ως παθητικό αντικείμενο, ολοκληρωτικά ενσωματωμένο στα πλαίσια που θέτει το σύστημα. Το ίδιο προβληματική φαίνεται και η άποψη του Habermas για την επίτευξη συναίνεσης μέσω του διαλόγου – άποψη που επικρίθηκε άλλωστε τόσο από τον Michael Landmann³⁶, όσο και από τον Jean-François Lyotard³⁷. Αφενός, ο M. Landmann δίνει έμφαση στο γεγονός ότι ενδέχεται, σε πείσμα κάθε συζήτησης, να μην επιτευχθεί συναίνεση, τόσο επειδή η συζήτηση μπορεί να διεξάγεται μεταξύ διαφορετικών – ασυμφιλίωτων – μορφών λόγου, όσο και επειδή οι στόχοι του διαλόγου μπορούν να υπαγορεύονται από τους διαχειριστές της εξουσίας. Αφετέρου, ο Lyotard θεωρεί ότι θα πρέπει να αναγνωριστεί και να γίνει δεκτή η ετερομορφία των γλωσσικών παιχνιδιών και να εγκαταλειφθεί κάθε προσπάθεια για την επίτευξη της όποιας «καθολικής μετα-γλώσσας», αφού άλλωστε η συναίνεση δεν είναι παρά μια κατάσταση συζητήσεων και όχι ο σκοπός τους, ο οποίος συνίσταται στην «παραλογία»³⁸. Οι αντιρρήσεις του M. Landmann και του J.-F. Lyotard πάντως, δεν φαίνεται να δείχνουν με ποιο τρόπο μπορεί να αποφευχθεί η αναγωγή στα γλωσσικά παιχνίδια του υποκειμένου και σχέσεών του με την πραγματικότητα. Αυτό είναι ίσως ένα κεντρικό μεθοδολογικό πρόβλημα που παρουσιάζουν οι απόψεις του Lyotard, το οποίο γίνεται εμφανές όταν πραγματεύεται εκείνη τη σχέση του υποκειμένου με την πραγματικότητα η οποία ονομάζεται «γνώση», καθώς και το πρόβλημα για τη νομιμοποίησή της.

Με την *πραγματολογία*³⁹ της *επιστημονικής* και της *αφηγηματικής* γνώσης ο Lyotard ανάγει τη γνώση και τη νομιμοποίησή της στο επίπεδο της γλώσσας. Όπως έδειξε ο Richard Rorty⁴⁰, αν αγνοήσουμε την αντίληψη του Lyotard για την πρόσφατη αλλαγή στη φύση της επιστήμης, αποδεικνύεται ότι η αντιπαραβολή που κάνει μεταξύ επιστημονικής και αφηγηματικής γνώσης είναι «η παραδοσιακή θετικιστική αντιπαραβολή μεταξύ “εφαρμογής της επιστημονικής μεθόδου” και “αντεπιστημονικού” πολιτικού ή θρησκευτικού ή κοινώς-νοητού λόγου». Μπορεί εδώ να συμπληρωθεί ότι με τις ίδιες προϋποθέσεις αποδεικνύεται ότι πρόκειται για την παραδοσιακή αντιπαράθεση ορθολογισμού και ανορθολογισμού, καθώς και για την παραδοσιακή απόρριψη της φιλοσοφίας, η οποία προτάχθηκε από το θετικισμό. Έτσι, ο Lyotard συμφωνεί με την άποψη ότι η γνώση (με τη γνωσιολογική έννοια, ως *connaissance*) είναι το

³⁶ Michael Landmann: «Κριτικές του Λόγου από το Μαξ Βέμπερ ως τον Ερνστ Μπλοχ», Αθήνα: περιοδικό *Λεβιάθαν*, 1/1988γ., σελ., 22. Το άρθρο είναι κεφάλαιο από το βιβλίο: *Entfreundende Vernunft*, Stuttgart 1975. Μεταφράστηκε από το περιοδικό *TELOS*, 29/1976.

³⁷ J.-F. Lyotard: *όπ. παρ.*, σελ. 153-154.

³⁸ *Όπ. παρ.*

³⁹ Ο όρος χρησιμοποιείται από τον Lyotard με την έννοια που δίνει ο Charles Morris στην πραγματιστική: Charles Morris, *Writings on the General Theory of Signs*, The Hague, Paris: Mouton 1971, «Με την ‘πραγματιστική’ ορίζεται η επιστήμη για τις σχέσεις των σημείων με τους ανθρώπους που τα χρησιμοποιούν».

⁴⁰ Richard Rorty: «Habermas και Lyotard για τη Μεταμοντερνικότητα», Αθήνα: περιοδικό *Λεβιάθαν*, 3/1989γ., σελ. 61.

σύνολο των αποφάνσεων που δηλώνουν ή περιγράφουν αντικείμενα και επιδέχονται επαλήθευση ή διάψευση⁴¹. Θεωρεί επίσης, ότι η γνώση «είναι εκείνο που καθιστά κάποιον ικανό να εκφέρει “καλές” δηλωτικές αποφάνσεις, αλλά επίσης και “καλές” επιτακτικές αποφάνσεις, “καλές” αξιολογικές αποφάνσεις...»⁴². Παράλληλα, εκείνο που διακρίνει την αφηγηματική από την επιστημονική γνώση είναι ο τρόπος με τον οποίο νομιμοποιούνται και κάθε απόφαση εκλαμβάνεται ως συγκεκριμένη κίνηση στο πλαίσιο του δοσμένου γλωσσικού παιχνιδιού (της επιστημονικής ή της αφηγηματικής γνώσης). Κατά την άποψη του Lyotard, με την κρίση των «μεγάλων αφηγήσεων» επέρχεται και η σύγχρονη κρίση που διέρχεται η νομιμοποίηση της γνώσης. Η κρίση αυτή θέτει το ζήτημα για τη νομιμοποίηση της επιστημονικής γνώσης μέσω του παραλόγου, μέσω του ανορθολογικού στοιχείου και ταυτόχρονα θέτει υπό αμφισβήτηση τη συναίνεση, μέσω της οποίας νομιμοποιείται η μοντέρνα γνώση. Η συναίνεση – κατά τη γνώμη του – «κατάντησε αξία άχρηστη και ύποπτη»⁴³. Όπως ήδη αναφέρθηκε, εκείνο που θα πρέπει να αναγνωριστεί είναι η ετερομορφία των γλωσσικών παιχνιδιών. Από τη άποψη αυτή, η μεταμοντέρνα επιστήμη «...μεταβάλλει το νόημα της λέξης γνώση και λέει πως μπορεί να συμβεί αυτή η αλλαγή. Γεννά όχι το γνωστό, αλλά το άγνωστο. Και προτείνει ένα μοντέλο νομιμοποίησης που δεν είναι το μοντέλο της καλύτερης αποδοτικότητας, αλλά της διαφοράς εννοημένης ως παραλογίας»⁴⁴.

Στις απόψεις του Lyotard για την γνώση που εκτέθηκαν συνοπτικά, γίνεται αισθητό το πνεύμα του K. Popper, αλλά και των πραγματιστών – παρόλο που στην προκειμένη περίπτωση αποτελούν αντικείμενο κριτικής. Η μομφή που απευθύνεται προς τη μοντέρνα κατάσταση της γνώσης είναι ότι η νεωτερικότητα αξιολογεί και η νομιμοποιεί τη γνώση με βάση την αποδοτικότητα. Αν και η μομφή είναι σωστή, παραβλέπεται εμφανώς το γεγονός ότι η γνώση αξιολογείται με κριτήριο την αντιστοιχία της με την αντικειμενική πραγματικότητα – μια αντιστοιχία που είναι ελέγξιμη και διαπιστώσιμη μέσω της κοινωνικής πρακτικής. Επιπλέον, πράγματι πολύ συχνά προκύπτει μια εξίσωση που συνδέει την εξουσία, την αλήθεια και τη γνώση με την αποδοτικότητα, ωστόσο δεν είναι βέβαιο ότι αυτή η «φόρμουλα» έχει καθολική ισχύ. Όπως λέει ο Revault d' Allonnes⁴⁵, εκείνο που ενοχλεί στο εγχείρημα του μεταμοντέρνου, όπως και άλλων ιδεολογικών ρευμάτων, «...δεν είναι τόσο τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγουν, όσο οι διανοητικές μέθοδοι που εφαρμόζουν. Καταλήγουν υπερβολικά συχνά να περικλείουν ένα σύνολο από πραγματικότητες σε μία και μοναδική φόρμουλα, να θεωρούν ότι *ολόκληρη* η πραγματικότητα είναι σύμφωνη με ένα πρότυπο». Με τον τρόπο αυτό όμως –

⁴¹ J.-F. Lyotard: όπ. παρ., σελ. 62.

⁴² Όπ. παρ., σελ. 63.

⁴³ Όπ. παρ., σελ. 154.

⁴⁴ Όπ. παρ., σελ. 142.

⁴⁵ Olivier Revault d' Allonnes: όπ. παρ., σελ. 24.

όπως υποδεικνύει ο Revault d' Allonnes – οι θεωρητικοί των κατευθύνσεων αυτών παγιδεύονται οι ίδιοι σε εκείνο που δίκαια θέλουν να αρνηθούν, δηλαδή στις ολοκληρωτικές ιδεολογίες. Από τη μια πλευρά, δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς το γεγονός ότι στην κοινωνία στην οποία οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων εμφανίζονται ως σχέσεις ανάμεσα στα πράγματα, υπάρχει μια τάση για επικράτηση της εξίσωσης που αναφέρθηκε. Από την άλλη πλευρά όμως δύσκολα μπορεί να δεχθεί κανείς ότι αυτή είναι η μοναδική τάση, η οποία και κατορθώνει να επιβληθεί. Διαφορετικά, δεν μπορεί να εξηγηθεί το γεγονός ότι αρκετές επιστήμες (μεταξύ των οποίων και κοινωνικές) καταλήγουν σε συμπεράσματα – τα οποία και διαδίδουν στη συνέχεια – που δεν διαχωρίζονται απλώς, αλλά στέκονται κριτικά απέναντι στην εξουσία και ακόμη μπορούν να αποτελέσουν «εργαλείο» αντίστασης. Την εξίσωση, στην οποία αναφερθήκαμε, ο Lyotard τη διατυπώνει ως εξίσωση ανάμεσα στον πλούτο, την αποτελεσματικότητα και την αλήθεια⁴⁶. Οι επιφυλάξεις που έχουν διατυπωθεί μέχρι εδώ, δείχνουν πάντως ότι δεν μπορεί να δεχθεί κανείς αβασάνιστα τη μεταμοντέρνα ερμηνεία της μοντέρνας κατάστασης της γνώσης. Θα πρέπει ίσως να συμπληρωθεί ότι δεν εξισώνεται πάντοτε η εξουσία με τον πλούτο και ότι η νομιμοποίηση της γνώσης *άλλοτε* εξαρτάται από την εξουσία, ενώ *άλλοτε* από τις οικονομικές σχέσεις. Εξάλλου, η έννοια «πλούτος» μάλλον προδίδει μια κάπως απλουστευμένη αντίληψη για τις σχέσεις ανάμεσα στην οικονομία και τις διαδικασίες «παραγωγής» και διάδοσης της γνώσης.

Οι απολυτοποιήσεις που παρατηρούνται στις μεταμοντέρνες απόψεις για τη γνώση είναι συνέπεια των μεθοδολογικών προϋποθέσεων που ακολουθούνται. Πρώτο, οφείλονται στην αναγωγή της γνώσης σε γλωσσικό παιχνίδι, η οποία έχει ως επακόλουθο να εκλαμβάνεται η γνώση ως αυτόνομη από την πρακτική σχέση του υποκειμένου με την αντικειμενική πραγματικότητα. Δεύτερο, η αναγωγή αυτή έχει ως επακόλουθο να αγνοείται η σχέση της γνώσης με την αντικειμενική πραγματικότητα και να εκλαμβάνεται ως ζήτημα σύμβασης μεταξύ των ειδικών. Τρίτο, δεν τίθεται καν πρόβλημα για την αλήθεια, αφού η γνώση προσεγγίζεται στο πλαίσιο της συμβατικότητας και θεωρείται «καλή» απόφαση ή *ικανότητα* για «καλές» αποφάνσεις. Το επίθετο «καλός» έχει μάλλον μια *ηθική* χροιά, παρά *γνωσεολογική*, αλλά μπορεί να εκληφθεί και από την άποψη του *σκοπού*. Με αυτή την έννοια, μπορεί να συνδεθεί με την *«αποτελεσματικότητα»*. Αυτή είναι άλλωστε η τακτική που εφαρμόζει Lyotard προκειμένου να περιγράψει τη μοντέρνα κατάσταση. Τελικά όμως, καταλήγει σε ένα συμπέρασμα το οποίο – αν και εν μέρει σωστό – είναι δύσκολο να γίνει αποδεκτό: η γνώση είναι ολοκληρωτικά υποταγμένη στον πραγματισμό της εξουσίας και του πλούτου.

⁴⁶ Jean-François Lyotard: *όπ. παρ.*, σελ. 113.

Όπως σημειώθηκε στην αρχή, τα προβλήματα που θέτουν τόσο οι θεωρητικοί του μεταμοντερνισμού, όσο και οι αντίπαλοί τους εκφράζουν τις βαθύτερες κοινωνικές μεταβολές οι οποίες παρατηρούνται τα τελευταία χρόνια. Από την άποψη αυτή, φαίνεται εύλογος ο ισχυρισμός ότι «η λέξη “μεταμοντερνισμός” ανήκει στο πλέγμα των “μετα” εννοιών και σκέψεων... ..στο οποίο, όπως φαίνεται, η συνείδηση της αφετηρίας μιας εποχής ζητά ν’ αρθρώσει τον εαυτό της», αλλά το περίγραμμα της εποχής αυτής είναι ακόμη ακαθόριστο⁴⁷. Έτσι, ένα μέρος από τα προβλήματα που τίθενται διερευνήθηκε με σκοπό να αναδειχθούν τα εκατέρωθεν αδιέξοδα και να αναδυθεί η ανάγκη για την αναζήτηση ενός νέου τύπου ορθολογικότητας που θα μπορούσε να αποτελεί *διαλεκτική άρνηση* της αστικής, αλλά και της ολοκληρωτικής θεσμικής ορθολογικότητας. Όπως επιχειρήσαμε να δείξουμε, οι απόψεις των θεωρητικών του μεταμοντερνισμού και των αντιπάλων τους – με επικεφαλής τον Jürgen Habermas – δεν φαίνεται να καταλήγουν σε απαντήσεις και αυτό σχετίζεται με τις μεθοδολογικές προϋποθέσεις από τις οποίες ξεκινούν. Το τελικό αποτέλεσμα – οι απολυτοποιήσεις και ο αναγωγισμός – συμπίπτει με τα χαρακτηριστικά των απόψεων στις οποίες ασκούν κριτική. Ίσως να απομένει τελικά μόνο η υλιστική διαλεκτική ως μέθοδος που θα μπορούσε να προσφέρει τις ζητούμενες απαντήσεις. Η δοκιμασία της στο πεδίο αυτό είναι ιδιαίτερα επίκαιρη σήμερα, διακόσια χρόνια μετά την επανάσταση του 1789 και εβδομήντα δύο χρόνια μετά το 1917.

Σόφια, 5/6/1989

⁴⁷ Albrecht Wellmer: «Για τη Διαλεκτική Μοντερνισμού και Μεταμοντερνισμού», Αθήνα: περιοδικό *Λεβιάθαν*, 2/1988γ., σελ. 31.