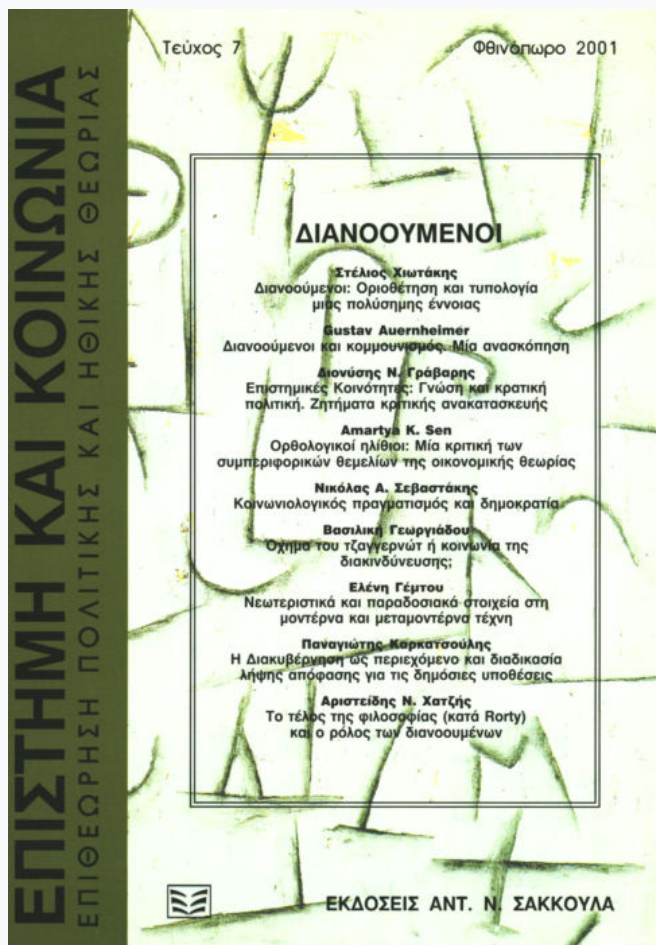


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 7 (2001)

Διανοούμενοι



Κοινωνιολογικός πραγματισμός και δημοκρατία

Νικόλαος Α. Σεβαστάκης

doi: [10.12681/sas.630](https://doi.org/10.12681/sas.630)

Copyright © 2015, Νικόλαος Α. Σεβαστάκης



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Σεβαστάκης Ν. Α. (2015). Κοινωνιολογικός πραγματισμός και δημοκρατία. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 7, 135–156. <https://doi.org/10.12681/sas.630>

Κοινωνιολογικός πραγματισμός και δημοκρατία

Νικόλας Α. Σεβαστάκης*

Στο άρθρο αυτό συζητούνται μια σειρά από προβλήματα που σχετίζονται με την πραγματιστική κριτική της φιλελεύθερης ιδεολογίας και πρακτικής. Αυτή η κριτική έλαβε αρχικά τη μορφή κοινωνιολογικών ενστάσεων τόσο για τις ωφελμιστικές/ατομιστικές όσο και για τις ορθολογιστικές/ κανονιστικές όψεις που έκαναν το τυπικό φιλελεύθερο «δόγμα» προβληματικό και εν τέλει αναχρονιστικό σε σχέση με τις δυναμικές της κοινωνικής οργάνωσης και τεχνολογικής εξέλιξης των προωθημένων βιομηχανικών χωρών. Παρακολουθώντας τις σκέψεις του John Dewey για την κρίση του φιλελευθερισμού, μπορούμε έτσι να ανασυγκροτήσουμε αυτή την κριτική και να δούμε ότι το σημείο αιχμής της υπήρξε μια συγκεκριμένη αντίληψη για την κοινωνική δράση. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, μεταφερόμαστε στο σήμερα και στον τρόπο με τον οποίο ο Hans Joas, αναπτύσσει παραπέρα τόσο τις γόνιμες όσο και τις προβληματικές θεωρητικά πλευρές του πραγματιστικού «δημιουργισμού» της δράσης. Στο άρθρο γίνεται προσπάθεια να αναδειχθούν συγκεκριμένες αντινομίες που παρουσιάζει η ανατίμηση των εκφραστικών και βολονταριστικών πλευρών της κοινωνικής δράσης και η αντίστοιχη υποτίμηση των θεσμοποιημένων κανόνων του παιχνιδιού στις υπαρκτές δημοκρατίες.

Εισαγωγή

Η διαπίστωση είναι πικρή και όχι ιδιαίτερα νέα, παρά το ότι οι αναλύσεις που την στηρίζουν έχουν τη δική τους επεισοδιακή τύχη: η ιστορία της σύγχρονης δημοκρατίας της αγοράς είναι επίσης η ιστορία των 'ανεκπλήρωτων

* Δρ. Πολιτικής Επιστήμης, Πανεπιστήμιο Αιγαίου

προβλέψεων' (Dewey 1991) των φιλελεύθερων πατέρων αλλά και των 'αθετημένων υποσχέσεων' (Bobbio 1987) που συνδέθηκαν με το ίδιο το δημοκρατικό ιδεώδες. Η αίσθηση μιας 'στρέβλωσης'¹ και η επισήμανση οδυνηρών αντιφάσεων και αντινομιών δεν μονοπωλείται πλέον μόνο από τους δηλωμένους επαγγελματίες της καχυποψίας και του αντιφιλελευθερισμού. Μεγάλο μέρος της σύγχρονης φιλολογίας για την δημοκρατία έχει αναλωθεί στην αναζήτηση των λόγων που οδήγησαν στην προβληματική συνθήκη την οποία γνωρίζουμε ως κυρίαρχο 'δυτικό' μοντέλο της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας, ως μαζική δημοκρατία της αγοράς ή καπιταλιστική πολιτεία. Οι περισσότερες αναλύσεις δεν αμφισβητούν τις προβληματικές και στρεβλές όψεις αυτής της μορφής δημοκρατίας. Αναπτύσσουν όμως διαφορετικές ερμηνευτικές υποθέσεις, διαγνώσεις αιτίων και θεραπευτικές προτάσεις. Για παράδειγμα, πολλοί εντοπίζουν τη ρίζα των δυσκολιών στον πρώιμο διχασμό του νοήματος της δημοκρατίας ανάμεσα στις παραδόσεις της διαδικαστικής αντιπροσωπευσης και στις παραδόσεις της λαϊκής κυριαρχίας (Williams 1983). Αυτός ο διχασμός ενίσχυσε την απόκλιση και τελική αντιπαράθεση των φιλελεύθερων και των ριζοσπαστικών ή σοσιαλιστικών εκδοχών δημοκρατίας. Για άλλους πάλι, ένας παρόμοιος διχασμός εδράζεται στην ιστορική πολιτική και πολιτισμική διαφορά των δυο ιδρυτικών εκδοχών δημοκρατικής επανάστασης, της γαλλικής και της αμερικανικής: η διαφορά ανάμεσα στο συνταγματικό φιλελεύθερο-ατομικιστικό παράδειγμα της Αμερικής και στη ρεπουμπλικανική-'κολεκτιβιστική' παράδοση που γονιμοποίησαν οι γαλλικές επαναστάσεις εξηγεί ένα μεγάλο μέρος των σύγχρονων διαφωνιών και συγκρούσεων γύρω από τη φύση της δημοκρατίας, το ρόλο του δημοκρατικού κράτους ή την έννοια των δικαιωμάτων και της λαϊκής κυριαρχίας. Ο Claus Offe (1991), για παράδειγμα, υιοθετεί αυτό το ερμηνευτικό πρίσμα των δυο παραδόσεων 'δημοκρατικής θεωρίας' (αμερικάνικη και γαλλική) για να θέσει καίρια ερωτήματα για το παρόν και το μέλλον των δημοκρατικών θεσμών. Φυσικά, η θέση για τις δυο παραδόσεις ή τις δυο επαναστάσεις και τη κληρονομιά τους στη μοντέρνα εποχή, έχει την ιστορία της στο χώρο της πολιτικής θεωρίας και φιλοσοφίας. Αρκεί μόνο να θυμηθούμε την κλασική ανάλυση της Hannah Arendt για την επανάσταση²(1963).

Ιδιαίτερα στο πεδίο της σύγχρονης πολιτικής φιλοσοφίας, η έριδα μεταξύ εκδοχών του πολιτικού φιλελευθερισμού και κοινοτισμού δεν είναι άσχετη με αυτή την ιστορία των δυο ψυχών της δημοκρατίας, όπου ο ένας πόλος καταλαμβάνεται από τους συνεχιστές της λοκιανής και καντιανής κληρονο-

μιάς και ο άλλος από εκείνους που αναβιώνουν την ρουσώϊκή, εγγελιανή και ρομαντική κριτική στον 'ορθολογιστικό' ατομικισμό των φιλελεύθερων.

Σε κάθε περίπτωση, η συζήτηση για τις δημοκρατικές αξίες είναι σημαντική, από τη στιγμή που κάποιος κρίνει ότι δεν μπορούμε να κατανοήσουμε την ιστορία της δημοκρατίας μόνο ως ιστορία ορισμένων αρχών διακυβέρνησης αλλά και ως κοινωνική και πολιτισμική ιστορία: μια σύνθετη δηλαδή δυναμική στην οποία συναντούμε 1) συγκρότηση νέων πολιτικών θεσμών, 2) ανάδυση νέων μορφών δράσης, 3) εξέλιξη νέων ηθών, τρόπων κοινωνικότητας και 'ρουτίνας'.

Στη συνέχεια, θα συζητήσω ορισμένα θέματα που προκύπτουν από την σύγκριση ως προς τις αξίες και τη σχέση τους με τις αντιφάσεις του συστήματος της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Επειδή, η συζήτηση περί των αξιών είναι από μόνη της αχανής και αβυθομέτρητη, θα περιοριστώ στην εξέταση ενός μοντέλου εξήγησης της σχέσης ανάμεσα σε αξίες, κοινωνική δράση και 'πολιτικό σύστημα'. Βρίσκω αυτό το μοντέλο σε μια κατεύθυνση κοινωνικής θεωρίας που ενώνει τον πραγματισμό του John Dewey με την πρόσφατη εκδοχή μιας κοινωνιολογίας της δράσης, όπως την διατυπώνει ο Γερμανός Hans Joas. Αυτό το πραγματιστικό νήμα δεν αφορά εκ πρώτης όψεως άμεσα τη θεωρία της δημοκρατίας ή την πολιτική θεωρία. Συνδέεται ωστόσο με το πρόβλημα της ανάδυσης και της αναπαραγωγής των αξιών στη δυναμική των σύνθετων καπιταλιστικών κοινωνιών και αφορά αυτό που μπορεί να αποκληθεί *πραγματιστική κριτική της ιδεολογίας*.

Στο πρώτο μέρος του κειμένου θα αναφερθώ στον τρόπο με τον οποίο ο John Dewey ερμηνεύει την κρίση του ιστορικού φιλελευθερισμού προτείνοντας ουσιαστικά μια κοινωνιολογική διόρθωση του ωφελιμιστικού ορθολογισμού αλλά και του φιλελεύθερου πολιτικού ιδεαλισμού. Η κριτική του Dewey έχει ως στόχο τόσο την κλασική οικονομική λογική της δράσης όσο και την κλασική πολιτική λογική της διαβούλευσης έτσι όπως ενσαρκώνεται στο τυπικό κοινοβουλευτικό παιχνίδι.

Στο δεύτερο μέρος, εστιάζομαι στην προοπτική του Hans Joas για την γένεση των αξιών και τη συσχέτισή τους με τη δημοκρατία ως καθολική δομή της ανθρώπινης συνεργασίας. Εντοπίζοντας πολλά γόνιμα στοιχεία στην πραγματιστική αντίληψη της δημιουργικής δράσης, διατυπώνω ωστόσο μια σειρά από επιφυλάξεις για την αφελή ή απλουστευτική στάση του πραγματισμού ως προς τους περιορισμούς της στρατηγικής δράσης των ατόμων και των ομάδων μέσα σε εντοπισμένα θεσμικά σύνολα. Εκτιμώ, τέλος, ότι η προσέγγιση αξιακών ζητημάτων σε σχέση με τη δημοκρατία δεν μπορεί να

μένει στο επίπεδο μιας αναδυόμενης από την καθημερινή διάδραση αλληλεγγύης αλλά να στρέφεται, με τη δέουσα προσοχή, στις πολιτικές και θεσμικές προϋποθέσεις της αλληλέγγυας κοινωνίας. Θεωρώ, εν κατακλείδι, ότι η υποτίμηση της θεσμικής διάστασης και η υπερτίμηση του δημιουργικού/βουλευσιαρχικού χαρακτήρα της κοινωνικής δράσης, μπορεί να έχει χρήσιμη εφαρμογή μόνο σε μεμονωμένες πρακτικές όπως η καλλιτεχνική δημιουργία ή το παιχνίδι. Αντίθετα, όσο μεταβαίνουμε στο επίπεδο της δράσης των συλλογικών φορέων (δράση η οποία ενδιαφέρει κατεξοχήν τη δημοκρατική δυναμική) χρειαζόμαστε περισσότερο πολύπλοκα εργαλεία προσέγγισης από όσο υποθέτει ο πραγματισμός.

Δημοκρατία, συνεργασία και πλουραλισμός των αξιών

Ως προς την αντιμετώπιση διλημάτων και αποριών της πολιτικής και κοινωνικής ζωής, αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε *κληρονομιά του πραγματισμού*, δεν παρουσιάζει ούτε ομοιογένεια ούτε ενότητα. Μπορεί κανείς να ισχυριστεί βάσιμα ότι το ευρύ φιλοσοφικό πρόγραμμα που συνδέθηκε με αυτή την κληρονομιά ήταν υπερβολικά ανοιχτό σε πολλαπλές πρακτικές και στρατηγικές ερμηνείες στο βαθμό που ο επιστημολογικός σχετικισμός αποτέλεσε, λίγο ή πολύ, συστατικό του στοιχείο. Δεν πρόκειται φυσικά εδώ να υπεισέλθω σε σχολαστικά ζητήματα φιλολογικής αποκατάστασης των πραγματισμών. Ούτε επίσης να σταθώ σε αποχρώσεις και μετατοπίσεις που 'διαιρούν' τις πρώτες γενιές του πραγματισμού – τον James, τον Dewey ή τον Mead – από τους σύγχρονους νεοπραγματιστές.³

Με ενδιαφέρει, ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο μια ορισμένη κοινωνική θεωρία προσεγγίζει τη δημόσια δράση και τη δημοκρατική δέσμευση. Ή αλλιώς, μέσα από ποια εργαλεία μπορεί κάποιος από τη μια να αναγνωρίζει θετικά τον πλουραλισμό των αξιών στη σύγχρονη κοινωνία και από την άλλη να στηρίζει την ελπίδα του σε μια καθολική δομή της ανθρώπινης συνεργασίας, ταυτόσημη με τη δημοκρατία και τους κανόνες της. Με αυτούς τους όρους συζητά το πρόβλημα των αξιών, ο Γερμανός κοινωνιολόγος Hans Joas σε μια σειρά σημαντικών βιβλίων και δημόσιων παρεμβάσεων του.⁴

Πριν όμως φτάσουμε στην εκδοχή του Joas, καλό είναι να υπενθυμίσω τον προβληματισμό του πνευματικού του προγόνου, του John Dewey, για τη κρίση στις σχέσεις μεταξύ φιλελευθερισμού και δημοκρατίας. Η κρίση αυτή, έλεγε ο Dewey, έχει δυο όψεις: η πρώτη, συνδέεται με το γεγονός ότι ο κλασικός φιλελευθερισμός δεν είχε συνείδηση των ιστορικών ορίων του, αγνοούσε δηλαδή ότι ήταν και ο ίδιος ένα προϊόν μιας συγκεκριμένης κοι-

νωνικής και πολιτισμικής συγκυρίας. Η δεύτερη όψη της κρίσης -και η σημαντικότερη από έποψη συνεπειών- γίνεται εμφανής από τη στιγμή που αυτός ο κοινωνιολογικά ελλειμματικός φιλελευθερισμός επιμένει να αδιαφορεί ή και να αντιτίθεται ενεργά στις κοινωνικές προσπάθειες να πραγματοποιηθούν οι αρχές και οι ιδρυτικοί του σκοποί με συνέπεια να φαντάζει ανειλικρινής (Dewey 1991: 90). Η μη-εκπλήρωση των αρχικών φιλελεύθερων προβλέψεων είναι φυσικά κάτι για το οποίο οι φιλελεύθεροι έχουν μεγάλη ευθύνη. Το ότι απότυχαν να 'κάνουν διάκριση μεταξύ αμιγώς τυπικής-νομικής ελευθερίας και πραγματικής ελευθερίας στη σκέψη και στη δράση' (στο ίδιο: 43) είναι σημαντικός παράγοντας που συνδέεται με αυτή την διάφευση των αρχικών προσδοκιών. Η υπερεπένδυση του φιλελευθερισμού στην οικονομική σφαίρα, συνεχίζει ο Dewey, οδήγησε επίσης στην παρακμή και όχι στη διευκόλυνση του ατομικισμού. Έτσι, για παράδειγμα, η υπερβολική ενίσχυση των μηχανισμών της καπιταλιστικής αγοράς ενθάρρυνε τις σχέσεις 'παρασιτικής εξάρτησης σε ευρεία κλίμακα', όπως φαίνεται και από την επείγουσα ανάγκη για ιδιωτικές ή δημόσιες φιλανθρωπίες που παρατηρείται στις μαζικές δημοκρατίες της αγοράς. Ο περιορισμός του νοήματος της ελευθερίας στην οικονομική σφαίρα, στις συναλλαγές και στην δημιουργία πλούτου, εκτόπισε ουσιαστικά τη μέριμνα για τους 'πολιτισμικούς πόρους' και τις μη-οικονομικές διαστάσεις του πολιτισμού.

Το σημείο αυτό είναι σημαντικό, μιας και ο Dewey δεν ασκεί κριτική στον φιλελευθερισμό εκ των εξώ, λόγω χάρη κατακεραυνώνοντας τον ατομικισμό, αλλά με σημαία ακριβώς τον ατομικισμό, δηλαδή την αναγνώριση της μείζονος ηθικής και πολιτισμικής σημασίας που έχουν οι αρετές της 'πρωτοβουλίας, της ανεξαρτησίας, της επιλογής και της ευευθυνότητας' στην ιστορική πορεία της ανθρωπότητας.

Ένα άλλο σημείο, ωστόσο, παρουσιάζει ξεχωριστό ενδιαφέρον σε αυτές τις σκέψεις του Dewey από τις αρχές της δεκαετίας του 1930. Ορισμένες τοποθετήσεις του, όπως η ταυτόχρονη υπεράσπιση των αρνητικών και θετικών ελευθεριών και η κριτική στον καπιταλισμό του *laissez-faire* είναι γνωστές και αποτελούν, μπορεί να πει κανείς, κοινούς τόπους της επίκρισης στον άκαμπτο κοινωνικό δαρβινισμό της σχολής του Spencer ή στην κλασική ωφελμιστική οικονομική σκέψη.⁵

Ο Dewey εντοπίζει την κρίση του φιλελευθερισμού από τη στιγμή που η πρόωμη 'αρνητική'/κριτική του φάση ολοκληρώθηκε με επιτυχία. Η κρίση έγινε έκδηλη όταν η μοντέρνα κοινωνία αντιμετώπισε το πρόβλημα της οργάνωσής της. Ο φιλελευθερισμός βρέθηκε δηλαδή τραγικά απροετοίμαστος

να χειριστεί την κοινωνία της οποίας την έλευση είχε επιταχύνει με επιτυχία, καταδαφίζοντας ιδεολογικά τους παλαιούς απολυταρχισμούς και δεσποτισμούς. Αυτό σημαίνει ότι ο φιλελευθερισμός, αν θέλει να διασωθεί, πρέπει να επαναπροσδιορίσει τους σκοπούς στους οποίους είχε αφιερωθεί, τις ιδρυτικές του αξίες, 'με τους όρους των μέσων που ταιριάζουν στη σύγχρονη κατάσταση' (Dewey 1991: 59). Οι σκοποί είναι πολύτιμοι αλλά σε καμιά περίπτωση δεν πρέπει να αποσυνδέονται από τους συγκεκριμένους όρους, τα μέσα και τις κοινωνικές συγκυρίες που επιτρέπουν τη βιωσιμότητά τους. Το πρόβλημα είναι η βιωσιμότητα των αξιών και όχι απλώς η τελετουργική διατήρησή τους σε ένα μηχανιστικό, κοινωνικά ανεπαρκές ή αδρανές κανονιστικό πλαίσιο. Εν ολίγοις, η 'αχίλλειος πέτρα' του φιλελευθερισμού είναι η αδυναμία του να αντιληφθεί δημιουργικά το ζήτημα της κοινωνικής τάξης και της κοινωνικής οργάνωσης. Η αναγωγή επίσης της λύσης του προβλήματος της κοινωνικής ευταξίας στην ασχεδίαστη και εξωτερικά σωρευτική δράση μεμονωμένων ατόμων οξύνει ακόμα περισσότερο τα αδιέξοδα και τις αντινομίες.

Στο *Liberalism and Social Action*, το βασικό ερμηνευτικό σχήμα για την κατανόηση της ιστορίας και της εξέλιξης του φιλελευθερισμού είναι το εξής:

1. Ένα μηχανιστικό πρίσμα που στηρίζεται σε μονάδες που διαντιδρούν εκ των έξω, δομείται στη βάση της αντίθεσης άτομο – κοινωνία. Η ατομικότητα εδώ θεωρείται προκατασκευασμένη και 'κεκτημένη' με την έννοια ότι τα εμπόδια που συναντά στο δρόμο της προέρχονται απλώς από το βάρος άδικων και καταπιεστικών νομικών, πολιτικών και θρησκευτικών ρυθμίσεων.

2. Το πρίσμα αυτό γονιμοποιεί την πρώτη κριτική περίοδο του φιλελευθερισμού όπου αναδύονται ορισμένες αξίες (ελευθερία της σκέψης και της έκφρασης, δικαιώματα του ανθρώπου κλπ) οι οποίες υπονομεύουν την παλαιά τάξη πραγμάτων και διευκολύνουν την προοδευτική κοινωνική δυναμική.

3. Επειδή ωστόσο η ανάδυση των αξιών εγγράφεται στο χρόνο και στους ρυθμούς της κοινωνικής δράσης, το μηχανιστικό πρίσμα της κατασκευής μιας κοινωνικής τάξης από 'ατομικές μονάδες' αποτυγχάνει να αναγνωρίσει τον δυναμικό και πειραματικό χαρακτήρα της σχέσης ανάμεσα σε αρχές και κοινωνικές δράσεις, θεσμικές μορφές και ανθρώπινη δημιουργικότητα.

4. Οι φιλελεύθερες αξίες χάνουν έτσι την επαφή τους με τις πραγματικές κοινωνικές σχέσεις και τη συνεργατική τους εκτύλιξη. Το αποτέλεσμα είναι η εργαλειοκή ή προσανατολισμένη σε ίδια συμφέροντα χρήση αυτών των αξιών από τις προνομιούχες μειοψηφίες της καπιταλιστικής κοινωνίας.

Στην αντίληψη του Dewey λοιπόν η σύγχυση και η στρέβλωση απορρέουν από την μηχανιστική διαχείριση ιδρυτικών αξιών της νεωτερικότητας όπως η ελεύθερη ανάπτυξη της προσωπικότητας, η αυτοπραγμάτωση των ανθρώπων και η ακηδεμόνευτη χρήση του Λόγου. Αυτή η διαχείριση χαρακτηρίζεται από προϊούσα ιστορική ανελαστικότητα η οποία έχει τις ρίζες της στις πρώιμες πλάνες του ωφελιμιστικού οικονομισμού και του φορμαλιστικού ατομικισμού. Η πιθανή αναγέννηση των φιλελεύθερων αξιών πρέπει έτσι να ξεκινήσει από την υιοθέτηση ενός νέου δυναμικού/ πειραματικού πρίσματος για την ανθρώπινη δράση και την αλλαγή της κοινωνίας. Το πρίσμα αυτό πρέπει να είναι πολυδιάστατο και σύνθετο: να διευκολύνει τον έλεγχο των αξιών μέσα στις εκάστοτε συγκυρίες και συνθήκες αλλά και την αλλαγή των ερμηνειών που έχουν 'παλιώσει' ή έχουν γίνει εμπόδια στην ίδια την πραγμάτωση των αξιών. Ο Dewey, χαρακτηριστικά, δεν θεωρεί ότι μια κοινωνικά σχεδιασμένη οικονομία είναι θεμελιακά αντίθετη με τις ιδρυτικές φιλελεύθερες αξίες (1991: 59, 1954: 122). Στο βαθμό που άλλαξαν οι μηχανισμοί και οι όροι συγκρότησης της καπιταλιστικής οικονομίας, μια δογματική εμμονή στο *laissez-faire* αποδεικνύεται εξαιρετικά βλαπτική για την ατομικότητα και τις ελευθερίες των ανθρώπων.

Πώς όμως μπορεί να προωθηθεί αυτή η διορθωτική επανερμηνεία των φιλελεύθερων αξιών; Πώς, συγχρόνως, μπορούμε να επανερμηνεύουμε τις αξίες με βάση λ.χ. εξελίξεις στην κοινωνική οργάνωση, δίχως να καταφύγουμε σε έναν τρόπο σκέψης που θέλει τις αξίες να παρακολουθούν παθητικά τα 'γεγονότα';⁶ Η διάγνωση του Dewey είναι ότι ο φιλελευθερισμός έκανε το λάθος να ακινητοποιήσει και να περιορίσει τις ζωντανές αξίες σε κανόνες (νόρμες) οι οποίοι έκτοτε παρουσιάζονται ως σκοπιμότητες αδιάφορες για τα μέσα εκπλήρωσής τους ή ως θεσμοποιημένες πρακτικές (διαδικασίες) 'τυφλές' ως προς την *πειραματική τους επαλήθευση* μέσα στην δυναμική της κοινωνικής οργάνωσης. Αυτή η διάγνωση εμπνέει θα έλεγα μια κοινωνιολογική κριτική της αφηρημένης φιλελεύθερης φιλοσοφίας. Παρά το ότι ο Dewey δεν είναι κοινωνιολόγος, το βασικό ερμηνευτικό του σχήμα είναι στραμμένο στο πρόβλημα της κοινωνικής οργάνωσης και στον τρόπο με τον οποίο μια σειρά από αξίες (σύμφυτες με την ανάδυση του φιλελευθερισμού) 'ερμηνεύονται' μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές διεργασίες.

Ένα ερώτημα απομένει εδώ και μας συνδέει με τη σύγχρονη πραγματική απάντηση στο ερώτημα περί των αξιών και κανόνων μιας δημοκρατικής κοινωνίας. Το ερώτημα αφορά το πως μπορεί να αναγεννηθεί η σύγχρο-

νη δημοκρατία, από τη στιγμή που ο φιλελευθερισμός -δηλαδή ο κύριος διαχειριστής της νεώτερης αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας- γνωρίζει μια παρόμοια κρίση. Είναι σαφές ότι ο Dewey με το να διαχωρίζει τις αξίες από τους κανόνες (τις νόρμες), τις υποσχέσεις από τις εφαρμογές του φιλελευθερισμού, ακολουθεί μια σωστική στρατηγική. Αυτό φαίνεται ιδιαίτερα στον τρόπο με τον οποίο συζητά συγκεκριμένες συνέπειες της κρίσης του φιλελευθερισμού στην πολιτική (1991: 73-93). Οι στρεβλώσεις της δημοκρατικής πολιτικής ανάγονται, κατά τον Dewey, στην επιβίωση μοντέλων σκέψης και δράσης που αντιστοιχούν στην 'προ-επιστημονική και προτεχνολογική εποχή'. Τι συμβαίνει λοιπόν εδώ; Από τη μια οι φιλελεύθεροι τείνουν να εναποθέτουν τις ελπίδες τους σε μορφές 'δημόσιας συζήτησης και πειθούς', ενώ οι μαρξιστές με τη σειρά τους αγκαλιάζουν το δόγμα της 'αναπόφευκτης χρήσης της επαναστατικής βίας' για την επίλυση του κοινωνικού ζητήματος. Οι φιλελεύθεροι προϋποθέτουν ότι η 'διάνοια' (intelligence) είναι μια ατομικιστική ιδιότητα η οποία απλώς εμπλουτίζεται και διευρύνεται με τη δημόσια συζήτηση, με τη δημόσια χρήση του Λόγου. Οι μαρξιστές απ την πλευρά τους, ενώ αποδέχονται την «κοινωνική χρήση της διάνοιας», δηλαδή ότι τα επιμέρους προβλήματα μπορεί να λύνονται μέσα από τη δημιουργική σύμπραξη των ανθρώπων, εναποθέτουν τη λύση του κοινωνικού προβλήματος στην επανάσταση, η οποία έτσι εμφανίζεται ως μεσσιανικό δόγμα.

Απέναντι σε αυτές τις δυο προτάσεις για την λύση των αντινομιών της δημοκρατίας, την πρώτη που επιμένει στην ορθολογική συζήτηση ιδεών και προτάσεων -αγνοώντας ενίοτε το βάθος των συγκρούσεων ανάμεσα στα συμφέροντα- και την μαρξιστική καταφυγή στο δόγμα της βίαιης κατάλυσης της ατελούς φιλελεύθερης δημοκρατίας, ο Dewey υιοθετεί τη θέση του 'πειραματιστή'. Ο πειραματιστής βλέπει την ιστορία ως διαδικασία κοινωνικής αλλαγής και διαρκούς μετασχηματισμού που δεν ανάγεται σε έναν θεμελιωτικό παράγοντα (λ.χ την ταξική πάλη) ή στις αθροιζόμενες βουλήσεις και επιθυμίες των ατόμων για την μεγιστοποίηση των ωφελειών τους. Πιστεύει ότι η κοινωνική και πολιτική αλλαγή πραγματοποιείται κατ' αναλογία της τεχνολογικής και επιστημονικής επανάστασης: ως δημιουργικός πειραματισμός και πραγματική κοινωνική συνεργασία, δοκιμή νέων μεθόδων, *ευφάνταση και επινοητική κοινωνική 'κατασκευή'* η οποία σμιλεύεται από αναρίθμητες ατομικές και συλλογικές προσπάθειες. Η μοντέρνα κοινωνική διάνοια (social intelligence) δεν είναι έτσι ένα απόθεμα γνώσης, ένα σύνολο ιδεών με βάση τις οποίες γνωρίζουμε *εκ των προτέρων* τη λύση του ενός ή του άλλου προβλήματος, πόσο μάλλον τον κώδικα της ιστορίας και του μέλ-

λοντος. Είναι περισσότερο μια μέθοδος δημιουργίας για την διάνοιξη μονοπατιών κοινωνικού πειραματισμού. Αυτή η πειραματική λογική χρειάζεται ασφαλώς τη διεύρυνση της δημόσιας συζήτησης και το κανονιστικό ιδεώδες της αμερόληπτης και έντιμης χρήσης του Λόγου. Αλλά ένας παρόμοιος πολιτικός ορθολογισμός, λέγει ο Dewey, δεν είναι επαρκής για την αντιμετώπιση της κρίσης στη δημοκρατία.⁷

Ποια είναι όμως η πολιτική μετάφραση αυτής της μεθόδου; Η μέθοδος η οποία στηρίζεται στην κοινωνική διάνοια, δανειζεται τη γλώσσα της τεχνολογικής και πειραματικής καινοτομίας, ενώ συγχρόνως επικεντρώνεται στην εμπειρία των κοινωνικών αλλαγών και στη συνεργατική καθημερινότητα των ανθρώπων. Το πρόβλημα με τη σύγχρονη δημοκρατία ανιχνεύεται λοιπόν στη 'διαίωση παλαιών θεσμών και μοντέλων', με άλλα λόγια, στην ύπαρξη ενός θεσμικού πλαισίου που αγνοεί σε μεγάλο βαθμό την επινοητική και εποικοδομητική διάνοια των συγχρόνων ανθρώπων. Η μείωση του δημοκρατικού ελλείμματος δεν ανάγεται εδώ στη λύση της αντίφασης μεταξύ δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής αλλά στην άρση της αντίφασης μεταξύ της προωθημένης τεχνολογικής κοινωνίας και των 'θεσμοποιήσεων' που αντιστοιχούν στον παλαιό φιλελευθερισμό και την παρωχημένη προβιομηχανική ή πρωτοβιομηχανική εποχή του. Η έξυπνη οργανωμένη δράση, η συνεργατική δυναμική που παρήγαγε τόσα τεχνολογικά αγαθά και επιστημονικές καινοτομίες, πρέπει έτσι να βρει τις πολιτικές της αντιστοιχίες σε έναν 'αναγεννημένο' και ριζοσπαστικά επινοητικό φιλελευθερισμό.

Δεν θα επιμείνω άλλο σε αυτό το σημείο που μαρτυρά τις αδυναμίες αλλά και την διεισδυτικότητα ενός ορισμένου πραγματισμού. Οι αδυναμίες, σε μεγάλο βαθμό, είναι και ζήτημα ιστορικού κλίματος και αυτής της ιδιαίτερης αισιόδοξης 'αμερικανικότητας' που διαπνέει τη σκέψη ενός Dewey ή ενός George Herbert Mead. Αναφέρω, για παράδειγμα, τον έντονο τεχνολογικό ντετερμινισμό που κάνει τον Dewey να αποσυνδέει σημαντικά κοινωνικά φαινόμενα – όπως την τεράστια συσσώρευση κεφαλαίου, την αύξηση της παραγωγικότητας ή την γέννηση των μητροπόλεων – από το ισχύον θεσμικό σύστημα και τις δομές του.⁸ Η έμφαση αυτή στην τεχνολογική/ επιστημονική παραγωγή των κοινωνικών σχέσεων συμπλέει εδώ με την υποτίμηση της σημασίας που έχουν οι πολιτικοοικονομικές θεσμοποιήσεις για την κοινωνική αλλαγή. Αυτή η στρατηγική, αρκετά παρούσα στον πρώτο πραγματισμό⁹ και πολύ λιγότερο στις σύγχρονες εκδοχές του, ανοίγει εδώ ένα μέτωπο με το μαρξιστικό παράδειγμα του 'καπιταλισμού' ως συστήματος που ενοποιεί και εγκλωβίζει επιμέρους κοινωνικά, πολιτισμικά και οικονομικά δεδομένα

στη λογική του. Η πραγματιστική εκδοχή του καπιταλισμού είναι πολύ διαφορετική, και αυτό άλλωστε επιτρέπει στον Dewey να είναι συγχρόνως *υπέρομαχος* της μοντέρνας βιομηχανικής κοινωνίας και *κριτικός* έναντι του καπιταλισμού ή της 'πλουτοκρατικής μειοψηφίας'.

Υπογραμμίζω εδώ την προσπάθεια του Dewey να συγκροτήσει μια ερμηνεία της κρίσης του φιλελευθερισμού και της δημοκρατίας στη βάση της διάκρισης ανάμεσα σε αξίες και κανόνες (νόρμες). Οι πρώτες, οι αξίες, εμφανίζονται να αναδύονται -με τρόπο που μένει σκοτεινός- από την συνεργατική εξέλιξη της οργανωμένης ανθρωπότητας. Η διαχείριση αυτών των αξιών από τον ιστορικό φιλελευθερισμό καταλήγει σε συγκεκριμένες θεσμοποιήσεις, μία εκ των οποίων -όχι ωστόσο η μοναδική- αποτυπώνεται στην λογική του καπιταλισμού. Ωστόσο, και έτσι κλείνει η υπόθεση του Dewey, τα επιτεύγματα της κοινωνικής συνεργασίας (τεχνολογικά, επιστημονικά και πολιτισμικά) **δεν** ανάγονται στις νόρμες και στους κανόνες ενός 'συνολικού' συστήματος το οποίο θα μπορούσαμε να ονομάσουμε καπιταλισμό. Οι αξίες λοιπόν που συνδέθηκαν ιστορικά με ορισμένες θεσμοποιήσεις και συμπεριφορές σαν αυτές που ενθαρρύνθηκαν από τον ωφελμιστικό καπιταλισμό, δεν είναι σε καμιά περίπτωση προϊόντα, αντανακλάσεις ή παράγωγα αυτών των συγκεκριμένων θεσμών και νοοτροπιών. Είναι αξίες ανοιχτές σε νέες, διαφορετικές και καλύτερες ερμηνείες, οι οποίες φυσικά χρειάζονται αντίστοιχες, συμβατές με την νέα 'κοινωνική διάνοια', θεσμοποιήσεις και νόρμες. Η προτεραιότητα του δημοκρατικού πειραματισμού της δράσης δεν σημαίνει έτσι ότι οι θεσμοί και οι κανόνες δεν έχουν καμιά σημασία: απλώς, για αυτόν τον πραγματισμό, είναι σαφές πως η δημοκρατία είναι κυρίως υπόθεση έξυπνων σχημάτων κοινωνικής συνεργασίας και σε πολύ μικρότερο βαθμό υπόθεση σχεδιασμού νέων θεσμών και ορθολογικής επιχειρηματολογίας μεταξύ τυπικών πολιτικών φορέων.¹⁰

Ατή η έμφαση στη δημοκρατία ως ανάπτυξη δημιουργικών μορφών ζωής και σχέσεων αλληλεγγύης, γνωρίζει καινούριες τροπές μετά τη δεκαετία του 1960 και τις αλλαγές στο πολιτισμικό σύστημα της ύστερης νεωτερικότητας. Βάσιμα μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι οι διαισθήσεις του Dewey και των άλλων ιδρυτικών μορφών του πραγματισμού εμπνέουν, άμεσα ή έμμεσα, πολλές σύγχρονες θεωρίες που επιχειρούν να υπερβούν τον διαδικαστικό φορμαλισμό αλλά και τον 'νεοφιλελεύθερο' ατομισμό. Η επιρροή αυτή δεν αφορά μόνο τον περισσότερο γνωστό 'νεοπραγματισμό' του R. Rorty και όσων ξαναδιαβάζουν την πρώιμη κοινωνική φιλοσοφία του πραγματισμού με τους όρους ενός ειρωνικού μεταμοντερνισμού. Ενδιαφέρουσες θεωρητικές

γέφυρες με την πολιτική φιλοσοφία του Dewey συναντούμε και σε εγχειρήματα που ριζώνουν βαθιά στην ευρωπαϊκή (ηπειρωτική) παράδοση της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας και της φαινομενολογίας. Η σκέψη του σύγχρονου Γερμανού κοινωνιολόγου Hans Joas, για παράδειγμα, αναθερμαίνει τη συζήτηση για τη δημιουργικότητα της δράσης και της δημοκρατίας, ανανεώνοντας τις υποθήκες του Dewey και του G.H. Mead. Με ποιο τρόπο όμως επικαιροποιούνται οι πολιτικές υποθήκες του πραγματισμού; Και σε ποιο βαθμό η κριτική του Dewey στις δογματικές εκδοχές του 'αυτικού φιλελευθερισμού' μπορεί να δεθεί με την σημερινή συζήτηση για τις αξίες και τη συλλογική δράση στις ώριμες φιλελεύθερες δημοκρατίες; Αυτά είναι τα ερωτήματα που θα συζητήσουμε στη συνέχεια με κύριο πλαίσιο αναφοράς τη σκέψη του Joas.

Η δημοκρατία ως κοσμική θρησκεία

Ο Joas ανοίγει τη συζήτηση για τις αξίες σύμφωνα με ένα διπτό πρίσμα. Αρχικά, με το ενδιαφέρον να δείξει ότι η ίδια η έννοια της αξίας μπορεί να είναι ένα χρήσιμο κοινωνιολογικό εργαλείο, παρά το ότι, όπως αναγνωρίζει, δεν προσφέρεται εύκολα για εμπειρική έρευνα. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, η συζήτηση των αξιών από τον Joas συνδέεται με ένα ευρύτερο εγχείρημα στο οποίο περιλαμβάνεται η κριτική αναθεώρηση πολλών από τα γνωστά θεωρητικά μοντέλα του ανθρώπινου πράττειν όπως, μεταξύ άλλων, η μαρξική θεωρία της εργασίας.¹¹ Ανεξάρτητα όμως από αυτές τις στοχεύσεις, γεγονός είναι ότι το πρόβλημα των αξιών παρεμβαίνει σε κρίσιμες διαμάχες στη σύγχρονη πολιτική και κοινωνική θεωρία αλλά και στη γενικότερη δημόσια συζήτηση στις σύγχρονες κοινωνίες: η κοινδοπη αναφορά στην κρίση ή στην έλλειψη, στην επιστροφή ή στην αναβίωση των αξιών μαρτυρά τη διεισδυτικότητα της συγκεκριμένης έννοιας στην τρέχουσα δημοσιογραφική και πολιτική ρητορική.¹² Ποιοι είναι όμως οι αποδέκτες του μηνύματος που αποστέλλει ο Joas, αποσκοπώντας να αποκαταστήσει την κοινωνιολογική τιμή της έννοιας 'αξία' και να την χρησιμοποιήσει ως εργαλείο πρόσφορο για μια θεωρία της κοινωνικής και πολιτικής δράσης στη δημοκρατία;

Ο πρώτος αποδέκτης φαίνεται να είναι το δίδυμο πολιτικός φιλελευθερισμός/κοινοτισμός, ένα δίδυμο που μονοπωλεί σε μεγάλο βαθμό τις συζητήσεις της σύγχρονης κανονιστικής πολιτικής και ηθικής θεωρίας. Κατά έναν τρόπο, ο Joas, συνεχίζοντας, όπως το λέγει ρητά, την παράδοση του Dewey και του Mead, θέλει να αποφορτίσει και να αποδραματοποιήσει τη θεωρητική αντιδικία μεταξύ του φιλελευθερισμού και του κοινοτισμού γύρω από

ένα λεπτό σημείο: την οχύρωση εκάστου 'στρατοπέδου' από τη μια στο πεδίο των αξιών και του πολιτισμικού πλουραλισμού (κοινοτισμός) και από την άλλη στο έδαφος των κανόνων-νορμών και της καθολικότητας των αρχών της δημοκρατίας (φιλελευθερισμός).

Ένας άλλος αποδέκτης της κριτικής του Joas είναι οι οικονομικές και μηχανοκρατικές προσεγγίσεις της πολιτικής. Για παράδειγμα, ορισμένες θεωρίες 'ορθολογικής επιλογής' οι οποίες, παρά τις προσπάθειές τους να αποφύγουν τις απλουστευτικές αναγωγές στην προσφιλή ωφελμιστική/ατομικιστική τους μονάδα ανάλυσης, δεν επιτυγχάνουν μια επαρκή εξήγηση ούτε για τη γένεση ούτε για την αναπαραγωγή και την μεταβολή των αξιών στον κοινωνικό κόσμο.

Τέλος, ένας τελευταίος αποδέκτης του μηνύματος είναι ο ακραίος μετα-νεωτερικός σχετικισμός σύμφωνα με τον οποίο βιώνουμε σήμερα -εδώ και καιρό μάλιστα- την αμοιβαία χρεοκοπία τόσο της αξίας όσο και της νόρμας, τόσο των ηθικο-πολιτισμικών όσο και των νομικο-πολιτικών συστημάτων και δεσμεύσεων.

Δεν υπάρχει λόγος ούτε και δυνατότητα να επεκταθώ εδώ σε όλο αυτό το ευρύτατο φάσμα προβλημάτων. Κρίνω πιο σκόπιμο να μείνω στα νήματα που συνδέουν τις απαντήσεις του Joas με το πειραματικό πρίσμα του Dewey, ώστε να αποσαφηνιστεί η πραγματιστική θέση για τη σχέση αξιών, κανόνων και δράσης στη σύγχρονη δημοκρατία.

Το ερώτημα που απασχολεί περισσότερο τον Joas αφορά την ανάδυση ή την γένεση των αξιών. Σε κάθε περίπτωση, φροντίζει να διαχωρίζει αυτό το ερώτημα από το ζήτημα της παραγωγής ή της λειτουργίας των κανόνων συμπεριφοράς, των ηθικών προτύπων και 'νορμών' που υποτίθεται ότι κυβερνούν την οργανωμένη κοινωνική ζωή. Το κλειδί για την κατανόηση της έννοιας 'αξία' βρίσκεται εδώ στη βούληση (will) η οποία πρέπει να διαχωρίζεται αναλυτικά και ουσιαστικά από την επιθυμία και τις προτιμήσεις. Με τη βούληση, λέγει ο Joas αντλώντας εδώ από την γερμανική παράδοση της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, οι άνθρωποι επεξεργάζονται και μετασχηματίζουν τις επιθυμίες τους. Με άλλα λόγια, αξιολογούν και αποτιμούν τις επιθυμίες τους. Αν οι επιθυμίες ενέχουν κριτήρια και κανόνες αποτίμησης 'πρώτου βαθμού' (δηλαδή έχουν ασθενή αναστοχαστικό χαρακτήρα), οι αξίες αποτελούν 'δευτέρου βαθμού' αποτιμήσεις: είναι κανόνες για την αποτίμηση άλλων κανόνων, ποιότητες που εκτιμούν και κρίνουν άλλες ποιότητες. Αυτή η ανθρωπολογική προσέγγιση των αξιών έχει ως συνέπεια να τις απομακρύνει από το χώρο της βιολογικής και επιθυμητικής αμεσότητας (από τις

ανάγκες ή τις προτιμήσεις των φυσικών ανθρώπων), πράγμα που κατά τον Joas σημαίνει ότι πολλές προσεγγίσεις των αξιών από μηχανιστική-ορθολογική ή ψυχολογική-συμπεριφορική σκοπιά είναι άγονες και παραπλανητικές.¹³

Αν όντως το κέντρο βάρους των αξιών είναι η ανθρώπινη βούληση και οι αναδραστικές της ποιότητες, αυτό σημαίνει ότι η σύγκυση μεταξύ κανόνων/νορμών και αξιών είναι θεωρητικά ανεπίτρεπτη. Στο ίδιο μήκος κύματος με την παράδοση της κοινωνιολογίας του Σικάγο (από τον Mead έως τον Blumer και τους άλλους θεωρητικούς της 'συμβολικής διάδρασης'), ο Joas αρνείται την ιδέα ότι οι συγκεκριμένες καταστάσεις και οι προσανατολισμοί της δράσης μπορεί να εξηγηθούν με όρους εσωτερικευσης αξιών και κανόνων. Βεβαίως και η δράση έχει περιβάλλοντα και συνθήκες μέσα στις οποίες αναπτύσσεται: σε καμιά περίπτωση όμως δεν καθορίζεται από αυτές τις εξωτερικές συνθήκες και τα περιβάλλοντα. Οι αξίες και οι κανόνες -παρά τη διαφορά τους- δεν επιδρούν εκ των έξω στα άτομα, γιατί η δυναμική της ανθρώπινης δράσης μετασηματίζει δημιουργικά τις αξίες, τους σκοπούς ή τα συμφέροντα σε προσωρινούς και αποσπασματικούς προσανατολισμούς οι οποίοι υπόκεινται σε διαρκή έλεγχο και αναθεώρηση.

Από μια άποψη λοιπόν η ανθρώπινη δράση δεν έχει προϋποθέσεις. Ούτε 'έσχατες αξίες', ούτε εξωτερικοί δομικοί κανόνες είναι σε θέση να προδιαγράψουν ή να υπαγορεύσουν τις αποφάσεις των δρώντων. Η δημιουργικότητα της δράσης πρέπει έτσι να προσεγγιστεί με βάση εναλλακτικές αντιλήψεις για μια σειρά από καίρια θέματα: για παράδειγμα, μια εναλλακτική θεωρία για την εμπρόθετη και ένσκηπη δράση όπως για τον κοινωνικό και βαθύτατα ενσώματο χαρακτήρα της δράσης (1996: 25, 46, 145).

Στην ουσία, ο Joas, χρησιμοποιώντας εννοιολογικά εργαλεία από διαφορετικές παραδόσεις, όπως ο πραγματισμός των Dewey και Mead, η γερμανική ερμηνευτική φιλοσοφία αλλά και τάσεις όπως η εθνομεθοδολογία και η πολιτισμική ανθρωπολογία, επιδιώκει να δείξει την ανεπάρκεια και τα ελλείμματα τόσο των ορθολογικών όσο και των κανονιστικών μοντέλων εξήγησης της δράσης. Το θέμα είναι όμως αν με την ανατίμηση των εκφραστικών και βουλευσιαρχικών διαστάσεων της δράσης μπορεί να υπάρξει μια ικανοποιητική απάντηση στο αίνιγμα των αξιών και της κρίσης της δημοκρατίας, έτσι όπως το προσδιόρισαμε παρακολουθώντας τις σκέψεις του Dewey. Σε αυτό το θέμα θα σταθούμε στη συνέχεια εξετάζοντας τρεις πλευρές της τοποθέτησης του Joas:

1. Την θέση ότι ο τόπος γένεσης των αξιών είναι η 'αυτοδιαμόρφωση' και η 'αυθυπέμβαση' του εαυτού, δηλαδή μια οιωνεί θρησκευτική εμπειρία.

2. Την θέση ότι αξίες και κανόνες ανήκουν σε δυο διαφορετικές διαστάσεις της εμπειρίας. Οι αξίες αναφέρονται στις τυχαίες πολιτισμικές δεσμεύσεις των δρώντων υποκειμένων ενώ οι κανόνες/ νόρμες στον καθολικό και οικουμενικό χαρακτήρα βασικών ηθικών διαισθήσεων που δικαιολογούν τη δημοκρατία ως γενική δομή της ανθρώπινης συνεργασίας.

3. Την θέση ότι μια από τις βασικές όψεις της δυσφορίας στις σύγχρονες δημοκρατίες προκύπτει από εντάσεις μεταξύ της αφηρημένης συνεργατικής ηθικής (έτσι όπως αποτυπώνεται, για παράδειγμα, στους θεσμικούς διακανονισμούς των δημοκρατικών κρατών και ενώσεων) και των επιμέρους πολιτισμικών συστημάτων και ερμηνειών. Αυτά τα επιμέρους πολιτισμικά συστήματα φαίνεται ότι προσδιορίζουν σε μεγάλο βαθμό τον τρόπο με τον οποίο οι συγκεκριμένοι άνθρωποι αφομοιώνουν σε εντοπισμένες καταστάσεις τους κανόνες/νόρμες της δημοκρατίας.

Μέχρις εδώ έχει γίνει πλέον ευδιάκριτο το πρίσμα μέσα από το οποίο ο Joas ανιχνεύει τη σχέση μεταξύ ανθρώπινης δράσης, αξιών και κανόνων. Είναι ουσιαστικά ένα πρίσμα διάδρασης (interaction) σύμφωνα με το οποίο η βούληση, μέσα σε συγκεκριμένες καταστάσεις και περιβάλλοντα, επεξεργάζεται διαρκώς τα 'δεδομένα' του κόσμου, ερμηνεύει και αλλάζει τα συμφέροντα, τις αξίες και τους πραγματικούς κανόνες που δεν έχουν έτσι έναν σταθερό και αναλλοίωτο χαρακτήρα. Η βούληση αυτή δεν είναι κάτι αντίστοιχο με την έλλογη πρόθεση ενός δρώντος ο οποίος γνωρίζει εκ των προτέρων το τι θα πράξει, τα μέσα που διαθέτει και τους τρόπους με τους οποίους θα επιτύχει το στόχο του. Δεν είναι ωστόσο ούτε και μια 'τυφή', ανεύθυνη ατομική ενέργεια, η οποία κατευθύνεται μονόπλευρα από το εγώ προς τον κόσμο σε συνθήκες άγνοιας. Ριζώνει, αντιθετα, στην διυποκειμενική σχέση, στο άνοιγμα του ανθρώπου προς το άλλο: τους άλλους ανθρώπους, τα πράγματα της φύσης, το Θεό κ.λπ. Αυτό το άνοιγμα πραγματώνεται καθημερινά με διαφορετικούς τρόπους κινητοποιώντας συναισθήματα, πάθη, συγκινησιακές ποιότητες, σωματικές διαθέσεις ή αισθητικές δεξιότητες.

Με άλλα λόγια, ενώ η αφετηρία είναι εδώ οι διαδράσεις των ατόμων και των κοινοτήτων, ο Joas διατείνεται ότι το μοντέλο της δράσης που επεξεργάζεται δεν είναι ούτε ατομικιστικό ούτε κολεκτιβιστικό, αλλά σχεσιακό.¹⁴ Σε ποιο επίπεδο όμως πρέπει να τοποθετηθούν αυτές οι σχέσεις και τα ανοίγματα στα οποία εμπλέκεται εξ αρχής το υποκείμενο; Στο συγκινησιακό-αισθηματικό ή στο διαλογικό-ορθολογικό επίπεδο; Ως προς τούτο, ο Joas

επαναλαμβάνει ουσιαστικά τη στρατηγική του Dewey έναντι όσων πιστεύουν ότι η αναξωγογόνηση της δημοκρατίας περνά από την ενθάρρυνση του δημόσιου διαλόγου και την αποκατάσταση μιας ιδεώδους ορθολογικής κατάστασης στο επίπεδο της επιχειρηματολογίας. Αν ερμηνεύω καλά τις θέσεις του, αυτό που θέλει να πει είναι ότι: Ασφαλώς και έχει σημασία η δέσμευση όλο και περισσότερων ανθρώπων σε βασικούς κανόνες δικαιοσύνης, πολιτικής συνεργασίας και ηθικής συμπεριφοράς, δέσμευση η οποία χρειάζεται την διεύρυνση των διαλογικών διαδικασιών, την βελτίωση των επιχειρημάτων και τη καλύτερη θεσμοποίηση της επικοινωνιακής διαδικασίας. Αλλά, μια πολιτική ηθική που κινείται σε αυτό το γενικό επίπεδο των βασικών κανόνων ή της 'βασικής δομής της ανθρώπινης συνεργασίας' δεν επιτρέπει μεγάλο αριθμό λύσεων σε συγκεκριμένες και εντοπισμένες καταστάσεις της δράσης. Κατά συνέπεια, η ανάλυση που μένει στο επίπεδο της δέσμευσης σε γενικούς κανόνες/νόμους δεν έχει να πει πολλά για τον τρόπο με τον οποίο αναδύονται και λειτουργούν οι αξίες μέσα στη δημιουργικότητα της ανθρώπινης δράσης. Έτσι, το πρωταρχικό άνοιγμα του εαυτού στο άλλο (στους άλλους ανθρώπους, στον κόσμο κ.λπ.) αφορά κυρίως προσανατολισμούς της δράσης, του αισθήματος ή της συγκίνησης και όχι έλλογα διαλογικά πλαίσια. Αυτό σημαίνει ότι σύμφωνα με τον Joas και τις παραδόσεις τις οποίες συνεχίζει και εμπλουτίζει, προέχει να αναδειχθούν οι *εκφραστικές και μεταμορφωτικές* διαστάσεις της ανθρώπινης δράσης, οι οποίες 'περιθωριοποιήθηκαν' ή αλλοιώθηκαν συστηματικά στις εργαλειακές αλλά και στις κανονιστικές θεωρίες του πράττειν.¹⁵

Δεν είναι λοιπόν τυχαίο που ξεκινώντας να μιλήσει για τη γένεση των αξιών, ο Joas χρησιμοποιεί τους όρους 'αυτο-διαμόρφωση' και «αυθυπέρβαση». Οι ίδιοι οι όροι παραπέμπουν στην αισθητική και τη θρησκεία, με την ευρύτερη έννοια που τους απέδιδε η γερμανική ρομαντική και ερμηνευτική παράδοση. Οι αξίες, λέγει, αναδύονται σε εμπειρίες αυτο-διαμόρφωσης και αυθυπέρβασης. Βλέπουμε έτσι ότι εδώ το υποκείμενο υφίσταται ως ενσώματη πηγή των δράσεων και φορέας συναισθημάτων και συγκίνησης (ο εαυτός). Αλλά δεν πρόκειται για έναν πλήρη και όλο-εαυτό, ένα συμπαγές και προκατασκευασμένο εγώ: ο εαυτός είναι σε συνεχή διαδικασία διαμόρφωσης και συγχρόνως ανοίγεται στον άλλον, υπερβαίνει εαυτόν. Δεν θα σταθώ εδώ στις λεπτομέρειες αυτής της θεωρίας του εαυτού, παρά το ότι μέσα από αυτήν μπορούμε να καταλάβουμε καλύτερα τη βασική θέση του Joas για την σαφή διάκριση μεταξύ αξιών και κανόνων/νορμών. Βιάζοντας κάπως την τάξη της συζήτησης, μπορούμε ήδη να πούμε ότι ο Joas θεωρεί ότι οι εμπειρίες αυτο-

διαμόρφωσης και αυθυπέμβασης, που ενδέχεται να έχουν έναν μη- τυπικό θρησκευτικό χαρακτήρα, διευκολύνουν τα άτομα να συγκροτήσουν ιδεώδη, δηλαδή έσχατους ηθικούς και πολιτικούς σκοπούς. Αυτές οι εμπειρίες αναδύονται βεβαίως και ριζώνουν σε επιμέρους και ιδιαίτερα πολιτισμικά και ερμηνευτικά πλαίσια, αλλά αυτό δεν τις περιορίζει σε έναν ακραίο υποκειμενικό 'βιοκοσμικό' σχετικισμό. Αντίθετα, ως εμπειρίες πίστης, αφοσίωσης, συγκινησιακής άφησης στον συνάνθρωπο κ.λπ. τροποποιούν και υποβάλλουν σε διαρκή δοκιμασία την ταυτότητα των ανθρώπων.

Αν μέσα από μια παρόμοια συλλογιστική μπορούμε να εξηγήσουμε την ανάδυση ή τη γένεση των αξιών, η ανάλυση του Joas δεν καλύπτει ουσιαστικά το θέμα με ποιον τρόπο μπορεί να θεσμοποιηθούν οι αξίες που αναδύονται σε συγκεκριμένες δομές της εμπειρίας. Το κρίσιμο όμως ζήτημα στη σχέση αξιών και δημοκρατίας είναι ακριβώς αυτό: όχι δηλαδή το πού και πώς λαμβάνουν χώρα ορισμένες εμπειρίες που διαμορφώνουν αξίες, αλλά με ποιο τρόπο και σε ποιο βαθμό οι εμπειρίες αυτές επιδρούν ή όχι στις θεσμοποιημένες κανονικότητες συγκεκριμένων κοινωνιών.

Ίσως λοιπόν να μην αρκεί το να ισχυρίζεται κάποιος «ότι μπορούμε να τα έχουμε και τα δυο»¹⁶, και τις μερικευτικές/τυχαία αναδυόμενες αξίες και τους καθολικούς κανόνες της ανθρώπινης συνεργασίας. Το πρόβλημα είναι, λ.χ. να δείξει κανείς με ποιο τρόπο και γιατί οι συλλογικές δράσεις προσανατολίζονται σε αξίες και όχι, ας πούμε, σε διεκδικήσεις σχετικά με τον επιμερισμό των πόρων και των υλικών αγαθών. Ως προς τούτο, μια παράδοση σκέψης υπερβολικά προσανατολισμένη στην αυτονομία της δράσης από δομικούς περιορισμούς, αδυνατεί να απαντήσει ή απαντά με τεχνάσματα συμπερίληψης. Με αυτόν τον όρο εννοώ εκείνη τη τακτική των θεωρητικών να επιδεικνύουν μεγαλοθυμία και διάθεση συμφιλίωσης προς κάθε κατεύθυνση, χωρίς ωστόσο να εξηγούν πειστικά τους λόγους αυτής της στάσης. Για παράδειγμα, ο Joas δεν διστάζει να πει ότι συμφωνεί με τον Habermas για τον οικουμενικό/καθολικό χαρακτήρα των δομών της ανθρώπινης συνεργασίας και άρα για την απαίτηση ανάλογων κανονιστικών ρυθμίσεων (Joas 1998: 15). Αν όμως κανείς παραδέχεται ότι οι κανόνες προκύπτουν από μια κοινή ορθολογική δομή της ανθρωπότητας, είναι αδύνατο να λέγει την ίδια στιγμή ότι δεν χρειάζεται να αναφερόμαστε σε προτεραιότητα είτε των αξιών είτε των κανόνων/νορμών (Στο ίδιο, σ.15). Κι αυτό διότι σε ένα πλήθος σημαντικών πρακτικών προβλημάτων της πολιτικής, παρατηρούνται οξύτερες συγκρούσεις και όχι μόνο κάποιες 'εντάσεις' μεταξύ αυτών που επικα-

λούνται τις ιδιαίτερες ευαισθησίες τους (τις αξίες τους) και των θεσμοποιημένων κανόνων της δημοκρατίας.¹⁷

Αυτό βέβαια στη συγκεκριμένη περίπτωση μπορεί να είναι και αναμενόμενο: ο πραγματισμός δεν θεωρεί ότι υπάρχει ανάγκη θεωρητικής και ορθολογικής θεμελίωσης ενός ιδεώδους ή ενός έσχατου σκοπού, αν υποτεθεί ότι κάτι τέτοιο είναι και η δημοκρατία. Αρκείται να περιγράψει εμπειρίες ανάδυσης φαινομένων και πολύ λίγο μένει στο επίπεδο των κανονικοτήτων, δηλαδή των πιο 'σταθερών' και λιγότερο εύπλαστων διαστάσεων της κοινωνίας ή της πολιτικής. Στο βαθμό που εδώ αποδίδεται πρωταρχική σημασία στην κοινωνική δημιουργικότητα, το πρόβλημα των κανόνων/νορμών, *άρα και της νομιμοποιημένης πολιτικής εξουσίας* δεν φαίνεται να έχει προτεραιότητα. Γι αυτό και δεν είναι τυχαίο ότι ο Joas, δανείζεται από τον Dewey, την περιγραφή της δημοκρατίας ως, κυρίως, ηθικού ιδεώδους,¹⁸ εμπειρίας του συμμερίζεσθαι (shared experience) και 'κοσμικής θρησκείας'. Πίσω από ανάλογες εκφράσεις υπάρχει η αντίληψη ότι η δημοκρατία είναι ένα είδος ιδεατής μετάφρασης της θεμελιώδους ανθρώπινης εμπειρίας, η οποία στην πραγματιστική παράδοση άλλοτε ονομάζεται αλληλεγγύη και άλλοτε κοινότητα (community). Είδαμε πως στον Dewey το πρόβλημα της κρίσης του φιλελευθερισμού εντοπιζόταν στην παραγνώριση αυτής της εμπειρίας – από τις ορθολογιστικές/ωφελιμιστικές αναπαραστάσεις της ένσοκτης δράσης του ατόμου – αλλά και στην αδυναμία των ελίτ του καπιταλισμού να αναγνωρίσουν τη σύγχρονη, 'βιομηχανική' εκδοχή αυτής της αλληλεγγύης *ως ανάγκη κοινωνικού σχεδιασμού και οργανωμένης συνεργασίας των ανθρώπων για την επίλυση των προβλημάτων τους*. Μια παρόμοια ανάγνωση των αντινομιών της σύγχρονης δημοκρατίας, υπονοεί ότι η ρίζα του κακού ανάγεται στον στρεβλό τρόπο με τον οποίο ορισμένες ηγεσίες του πολιτικού και οικονομικού συστήματος μεταφράζουν τα μηνύματα που προέρχονται από τους κόλπους της δημιουργικής κοινότητας. Η θεραπεία της κρίσης υποτίθεται ότι είναι έτσι υπόθεση μιας επικοινωνιακής διεργασίας, μόνο που σε αυτή την επικοινωνία (μεταξύ ας πούμε ηγεσιών και λαού) τη μεγαλύτερη βαρύτητα δεν έχει η βελτίωση των ορθολογικών-διαλογικών βάσεων της πολιτικής νομιμοποίησης αλλά η υιοθέτηση από όλους τους φορείς δράσης μιας πειραματικής και μη-δογματικής μεθοδολογίας για την διευθέτηση προβλημάτων, την επίλυση συγκρούσεων και την αποφυγή της στασιμότητας.

Στη σύγχρονη εκδοχή της, έτσι όπως την διακρίνουμε στις αναλύσεις του Joas, αυτή η θεραπεία των αντινομιών της σύγχρονης δημοκρατίας παίρνει τη μορφή μιας διπλής κατάφασης: λέγει *ναι* στην αναγνώριση των τυχαίων

αξιακών δεσμεύσεων στις οποίες ευαισθητοποιούνται ποικίλες κοινότητες, και συγχρόνως διατείνεται ότι συμφωνεί και με έναν βασικό κώδικα, μια βασική γλώσσα κανόνων/νορμών, όπως αυτή αποτυπώνεται στις αρχές και τους θεσμούς του συνταγματικού κράτους Δικαίου.

Ωστόσο, είναι προφανές, όπως ήδη σημειώσαμε πιο πάνω, ότι αυτή η διπλή κατάφαση που συνοδεύεται συνήθως με την υπενθύμιση ότι δεν γίνονται αποδεκτές οι ακραίες εκδοχές των δυο προτάσεων,¹⁹ δεν διευκολύνει ουσιαστικά μια πολυδιάστατη κατανόηση της πολιτικής σημασίας που έχει το ζήτημα των αξιών μέσα σε συγκεκριμένες θεσμοποιημένες πραγματικότητες. Για να επανέλθω στο τρίπτυχο το οποίο απεικονίζει σχηματικά τη δημοκρατική δυναμική, ο πραγματισμός του Joas, παρά την ελλέπτησή που τον διακρίνει, δεν αποφεύγει τις απλουστεύσεις στην θεωρητική αντιμετώπιση των προβλημάτων της στρατηγικής δράσης, ενώ παραγνωρίζει έντονα τη δομική διάσταση των θεσμοποιημένων κανονικοτήτων και τις εργαλειακές και τυποποιημένες σχέσεις που αναπαράγονται στη ρουτίνα των σύγχρονων κοινωνιών. Εφόσον μάλιστα ανάγει τη γένεση των αξιών σε μια οιωινή θρησκευτική και αισθητική εμπειρία, δεν υπολογίζει τις πραγματικές δυσκολίες που έχει το εγχείρημα μετάφρασης ανάλογων εμπειριών σε πολιτικά ιδεώδη συμβατά με τη δημοκρατία και τους κανόνες της.

Συμπέρασμα

Η ιδέα μιας διαρκώς δημιουργικής και επινοητικής κοινωνικής δράσης, η οποία υπερβαίνει ή 'ξεγελά' σχετικά εύκολα τους εξωτερικούς της περιορισμούς (λ.χ. την πίεση από την έλλειψη ικανών πόρων ή τις επιδράσεις από παραδεδομένες συνήθειες και πρότυπα) είναι ίσως πολύ ωραία, αν θέλουμε να σκεφτούμε την 'επιστροφή του υποκειμένου' σε μια εποχή όπου πολλές θεωρίες στοιχημάτιζαν στο θάνατό του. Αλλά ως ιδέα δεν βοηθά και τόσο τον συνεπή εντοπισμό του τρόπου με τον οποίο οι αξίες και οι δεσμεύσεις των υποκειμένων σε αυτές εμπλέκονται στη δημοκρατική δυναμική, άλλοτε μέσα από τις στρατηγικές δράσεις συλλογικών φορέων, και άλλοτε ως κανόνες/νόρμες που επιβάλλονται εκ των άνω, από τους λήπτες των αποφάσεων στο πολιτικό σύστημα. Η δημιουργικότητα της δράσης, δίχως υπολογισμό των διαφορετικών επιπέδων συγκρότησης του πράττειν, κινδυνεύει να υποπέσει σε έναν ιδεαλισμό-υποκειμενισμό: ενδέχεται να είναι χρήσιμη ως ρυθμιστική ιδέα ορισμένων πλευρών του ατομικού πράττειν και της κοινωνικής δράσης αλλά αφήνει 'απέξω' τεράστιες ζώνες διαδράσεων. Για παράδειγμα, μπορού-

με να μιλάμε για δημιουργικότητα σε σχέση με τις καλλιτεχνικές δράσεις, τη συγγραφή, το παιχνίδι ή ορισμένες απασχολήσεις με έντονα τα στοιχεία του αυτοσχεδιασμού και της πρωτοβουλιακής ευλυγισίας. Αλλά από εκεί και πέρα, ένα πλήθος δράσεων που επιτελούνται με ιεραρχικούς όρους ή στη βάση μιας άχαρης υπηρεσιακής ρουτίνας,²⁰ δεν έχουν θέση σε ένα τέτοιο πειραματικό και 'εύπλαστο' πλαίσιο. Το θρησκευτικό/αισθητικό πλαίσιο της γένεσης των αξιών στη βάση της ιδέας ενός δραστήριου και πειραματικού βίοκοσμου δεν έχει έτσι να πει πολλά για τους όρους ύπαρξης μιας δίκαιης δημοκρατικής κοινωνίας και ειδικότερα για τις προϋποθέσεις της πολιτικής δράσης. Έχει νόημα, ενδεχομένως, για το πως οι άνθρωποι μοιράζονται γενναιόδωρες και αλτρουιστικές εμπειρίες αλλά όχι για τις προσδοκίες που μπορεί να έχουν σήμερα για τους τρόπους με τους οποίους θα κυβερνηθούν καλύτερα οι κοινωνίες τους.

Σημειώσεις

1. Η αναφορά σε ένα 'στρεβλωμένο φιλελεύθερο κράτος' γίνεται όχι από μαρξιστές ή αντιφιλελεύθερους στοχαστές αλλά από τους ίδιους τους θεωρητικούς του φιλελεύθερου πλουραλισμού στην ωριμότητά τους. Αυτό που έχουν κατά νου είναι η δομική -και όχι πλέον τυχαία και συγκυριακή- προνομία που απολαμβάνουν στα πλαίσια της φιλελεύθερης πολιτείας τα επιχειρηματικά συμφέροντα και οι γραφειοκρατίες με αποτέλεσμα τη στρέβλωση της πολιτικής διαδικασίας. Βλ. σχετικά Dahl και Linblom (1976), καθώς και Nordlinger (1981).

2. Για μια διαγωγή αποτίμησης της συνεισφοράς του πραγματισμού στην κοινωνική θεωρία βλ. Hans Joas, (1993). Διαφωτιστικό για την πολιτική ηθική του πραγματισμού είναι το πρόσφατο βιβλίο της Cheryl Misac (2000).

3. Εκτός από το προαναφερθέν κείμενο (βλ. προηγούμενη σημείωση) έχω υπόψη μου δυο άλλες συμβολές του Joas (1996, 1997). Η δική μου συζήτηση λαμβάνει υπόψη και μια διάλεξη που έδωσε ο Joas ως προσκεκλημένος του Πανεπιστημίου του Όσλο τον Μάιο του 1998. Η διάλεξη βρίσκεται και στο Διαδίκτυο στη διεύθυνση: <http://www.tf.uio.no/etik/artikler/enstehungderwerte.htm>

4. Δεν είναι τυχαίο, ότι ανάλογες επικριτικές τοποθετήσεις συναντούμε παλαιότερα στον Durkheim -ο οποίος ενώ κατακεραυνώνει τον ωφελμιστικό ατομικισμό φροντίζει να υπερασπιστεί τον ηθικό ατομικισμό και το ρόλο του στην ανάδυση της νεότερης δημοκρατίας- αλλά και την ίδια πάνω κάτω εποχή στο έργο του Parsons 'Η δομή της κοινωνικής δράσης'. Για τη πολιτική σκέψη του Durkheim και την άρση της παρεξήγησης περί συντηρητισμού και αντιδημοκρατισμού, βλ. τη συλλογή κειμένων του μεγάλου Γάλλου στοχαστή υπό την επιμέλεια του Anthony Giddens (1996).

5. Αυτή η υπαγωγή των αξιών στα 'γεγονότα' ενδεχομένως απειλεί κάθε πραγματιστικό επιχειρήματα εφόσον οι επιστημολογικές (αντι-θεμελιωτικές, σχετικιστικές) του προϋποθέσεις συγκρούονται συχνά με τις ηθικοπολιτικές απαντήσεις του.

6. Είναι σαφές πως στην ανάλυσή του, ο Dewey, ανοίγει ένα τριπλό μέτωπο: 1) εναντίον

της ωφελμιστικής-ατομικιστικής αντίληψης του laissez-faire (καπιταλισμού 2) εναντίον της μαρξιστικής καταφυγής στη βία που αρνείται την δυνατότητα σημαντικών αλλαγών στην καπιταλιστική κοινωνία 3) εναντίον εκδοχών κανονιστικού ιδεαλισμού οι οποίες αναγνωρίζουν την κρίση της μαζικής δημοκρατίας αλλά μεταθέτουν την λύση των προβλημάτων στο επίπεδο των κανόνων (νορμών) και των διαδικαστικών διευθετήσεων με στόχο την αναξιογόηση της δημόσιας συζήτησης.

7. Γράφει χαρακτηριστικά: 'Η κολοσσιαία αύξηση της παραγωγικότητας, η συγκέντρωση των ανθρώπων στις πόλεις και στα μεγάλα εργοστάσια, η κατάργηση των αποστάσεων, η συσσώρευση του κεφαλαίου, ακίνητου και κινητού- όλα αυτά θα υπήρχαν σε κάποιο στάδιο, ανεξαρτήτως από το κατεστημένο θεσμικό σύστημα. Είναι συνέπεια των νέων μέσων τεχνολογικής παραγωγής' (1991: 83)

8. Μην ξεχνάμε ότι η αισιοδοξία αυτή είναι τυπικό προϊόν της λεγόμενης 'προοδευτικής εποχής', progressive era, με κατάληξη την ρουοβελτική πολιτική του New Deal, στην οποία θα επενδύσουν πολλές από τις ελπίδες τους οι αριστεροί φιλελεύθεροι διανοούμενοι και κοινωνικοί επιστήμονες. Βλ. εδώ Rorty (2000).

9. Έχει ενδιαφέρον ότι την ίδια αντίληψη συναντούμε δυο δεκαετίες πριν την έκδοση του κειμένου του Dewey, σε ένα άρθρο του George Herbert Mead (1915: 141-55). Γράφει χαρακτηριστικά ο Mead: 'Με άλλα λόγια, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι η πλέον συγκεκριμένη και περισσότερο εκπληρωμένη κοινωνία δεν είναι αυτή η οποία παρουσιάζεται στους θεσμούς αλλά αυτή που βρίσκεται στη διαντίδραση "interplay" κοινωνικών ηθών και εθίμων, στις αναδιευθετήσεις των συγκρουόμενων συμφερόντων οι οποίες λαμβάνουν χώρα έξω από τα δικαστήρια, στην αλλαγή των κοινωνικών στάσεων που δεν εξαρτώνται από νομοθετικές πράξεις'. Στο ίδιο κείμενο, ο Mead, ασκεί δριμύεια κριτική στις 'συμβολαιοκρατικές' θεωρήσεις της κοινωνίας που, όπως γράφει, αντιλαμβάνονται 'το άτομο να υπάρχει πριν την κοινότητα, κατέχοντας δικαιώματα που εκ των υστέρων η κοινωνία πρέπει να προστατεύει. Αντιθέτως "όπως έδειξα" κάθε δικαίωμα συνεπάγεται μια αναγνώριση "recognition" και αυτή η αναγνώριση δεν μπορεί να υπάρξει έξω από μια οργανωμένη κοινωνική ομάδα'.

10. Αυτή η θεωρία της δράσης αναπτύσσεται κυρίως στο *Creativity of Action*, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι τα πορίσματά της δεν συναντώνται σε άλλα έργα του Joas.

11. Όπως γράφει: '...το πρόβλημα της γένεσης των αξιών είναι το πρόβλημα της γένεσης αυτών των κριτηρίων δευτέρας τάξεως ή δευτέρου βαθμού και η παράληψη της διάκρισης μεταξύ των δυο επιπέδων καθιστά άστοχες σημαντικές προσεγγίσεις τύπου 'ορθολογικής επιλογής' στο ζήτημα των αξιών'. Αυτό το επιχείρημα του Joas θα ίσχυε ακόμα περισσότερο για θεωρίες που, με αφετηρία την παρατηρήσιμη συμπεριφορά των ατόμων, εντοπίζουν την πηγή της ανθρώπινης δράσης στην ανταλλαγή ανταμοιβών και τιμωριών.

12. Γι αυτό το λόγο, ο Joas συζητώντας την έννοια της θρησκευτικής εμπειρίας στον Durkheim και στον William James θεωρεί ότι εκπροσωπούν δυο αντιτιθέμενους πόλους (τον κολεκτιβιστικό ο πρώτος και τον ατομικιστικό ο δεύτερος) οι οποίοι παραγνωρίζουν την διυποκειμενική 'γένεση' των αξιών. 'τσι, επιστρατεύει τον Dewey και τον Mead ως επαρκέστερους προπομπούς μας πιο σύνθετης (μη-ατομικιστικής, μη-κολεκτιβιστικής) θεώρησης της δράσης.

13. Δεν είναι χωρίς σημασία το ότι ο Joas δίδει μεγάλη έμφαση στην τέχνη και γενικότερα στις εκφραστικές διαστάσεις της δράσης. Στην ερμηνευτική και ρομαντική παράδοση αλλά και στον πραγματισμό του Dewey, η καλλιτεχνική και αισθητική δράση είχαν πάντοτε έναν

παραδειγματικό χαρακτήρα για την ιδέα του τι είναι ένα δημιουργικό, μη-εργαλειώδες και επινοητικό πράττειν.

14. Εύλογα ο Joas διατείνεται ότι αυτή η πόλωση μεταξύ μερικευτικών/αξιακών δεσμεύσεων και καθολικών κανόνων/νορμών παρερμηνεύεται και συχνά στρεβλώνεται στο πλαίσιο της έριδας φιλελεύθερων και κοινοτιστών. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι σε πολλά κείρια ζητήματα που αντιμετωπίζουν οι δημοκρατίες αυτή η πόλωση και τα αντίστοιχα διλήμματα είναι απλώς παρεξηγήσεις που θα μπορούσαν να λυθούν αν ομολογούσαμε όλοι ότι είναι διαφορετικό πράγμα οι ιδιαίτερες αξίες μας και οι δημόσιες υποχρεώσεις μας ως πολιτών. Αυτή η λύση μπορεί να είναι δυνατή και χρήσιμη για διλήμματα που αντιμετωπίζουμε ως άτομα στην καθημερινότητά μας αλλά είναι απλώς υπεκφυγή όταν μια πολιτεία ή ένας συλλογικός φορέας πρέπει να πάρει αποφάσεις θεσμικού χαρακτήρα. Σε αυτή την περίπτωση, όπου η απόφαση δεν αφορά ηθικά διλήμματα αλλά ένα πολιτικό πρόβλημα, ο συλλογικός λήπτης απόφασης δεν μπορεί να αποδίδει ίση σημασία στην αξιακή δέσμευση των μεν και στην κανονιστική επιταγή που συγκρούεται με την εν λόγω δέσμευση. Θα δώσει, άρα, κάποια προτεραιότητα στο ένα ή στο άλλο κι αυτό επειδή πρέπει να πάρει αποφάσεις. Για μια αναφορά στο θέμα αυτό με βάση την πρόσφατη ελληνική εμπειρία και το πρόβλημα της αναγραφής του θρησκευόμενου στις αστυνομικές ταυτότητες βλ. Σεβαστάκης και Ψημίτης (2001).

15. Το ηθικό ιδεώδες στην περίπτωση αυτή δεν αφορά την ηθική των θεομοποιημένων κανόνων αλλά τα ήθη και τους τρόπους (habits) της κοινότητας και των εξελεκτικών βιόκοσμων που την συγκροτούν.

16. Ο Joas, κατ' επανάληψη, ασκεί κριτική στον ακραίο πολιτισμικό σχετικισμό αλλά και στον ορθολογιστικό φορμαλισμό. Αυτό στο πεδίο των πολιτικών ιδεών σημαίνει ότι ενώ καταράσκει τόσο στον μετριοπαθή κοινοτισμό (λόγου χάρη στη θεωρία του Charles Taylor) όσο και στις εύλογες ανησυχίες του διαλογικού φιλελευθερισμού (του Habermas, για παράδειγμα) αντιτίθεται στις δογματικές εκδοχές της κοινοτικής αναγνώρισης - δηλαδή σε έναν ριζοσπαστικό κοινοτισμό- όσο και στην φορμαλιστικές εκτροπές του πολιτικού φιλελευθερισμού.

17. Θεωρώ ότι, παρά μια κάποια φιλολογία για την 'επανάσταση στην εργασία' και την οικονομία της γνώσης η οποία τάχα απελευθερώνει τον εργαζόμενο από τους τυποποιημένους ρόλους και τις ιεραρχικές δουλείες του παρελθόντος, το μεγαλύτερο κομμάτι της κοινωνικής εργασίας (με την ευρύτερη έννοια του όρου) διεξάγεται πάντοτε σε συνθήκες στενότητας και ισχυρών εξωτερικών καταναγκασμών.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Arendt, H. (1963). *On Revolution*. New York: Viking Press.
- Bobbio, N. (1987). *The Future of Democracy: A Defense of the Rules of the Game*. University of Minnesota Press.
- Dahl, R./Lindblom, C. (1976). *Politics, Economics and Welfare*. Chicago: Chicago University Press.

- Dewey, J. (1991). *Liberalism and Social Action*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (1954). *Public and Its Problems*. Ohio University Press.
- Giddens, A. (1996). *Durkheim on Politics and the State*. Cambridge: Polity Press.
- Joas, H. (1993). *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Joas, H. (1996). *The Creativity of Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joas, H. (1997). *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mead, G.H. (1915). 'Natural Rights and the Theory of Political Institutions'. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 12.
- Misac, C. (2000). *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*. London: Routledge.
- Nordlinger, E. (1981). *On the Autonomy of the Democratic State*. Harvard, MA: Harvard University Press.
- Offe, C./Preuss, U. (1991). Democratic Institutions and Moral Resources. Σε *Political Theory Today*. David Held, επιμ., Cambridge: Polity Press, 143-171.
- Rorty, R. (2000). *Η Αριστερή Σκέψη στην Αμερική του Εικοστού Αιώνα*. Αθήνα: Πόλις.
- Σεβαστάκης, Ν./Ψημίτης, Μ. (2001). 'Ο Ισχνός Εκσυγχρονισμός στην Ελλάδα. Όψεις της πολιτικοθεσμικής πραγματικότητας και συγκρότηση της συλλογικής δράσης'. Εισήγηση στο Συνέδριο *Ιδεολογικά Ρεύματα και Τάσεις της Διανόησης στη Σημερινή Ελλάδα*. Αθήνα, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα.
- Williams, R. (1983). *Writing in Society*. London: Verso Books.