

## ΓΙΑ ΤΟΝ ΑΤΟΜΙΚΙΣΜΟ. ΝΕΟΤΕΡΑ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΑ ΜΟΡΦΩΜΑΤΑ

ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΣΕΒΑΣΤΑΚΗΣ

### ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Υπάρχουν, άραγε, προϋποθέσεις, για να διασωθεί μια φθαρμένη έννοια από την πτώση στον έσχατο βαθμό ανυποληψίας; Υπάρχουν κριτικά περιθώρια για ανασυγκρότηση εννοιών που, για πολλούς και διαφορετικούς λόγους, χρεώθηκαν σε αδύναμες στιγμές της κοινωνικής φιλοσοφίας; Στην περίπτωση του *ατομικισμού* η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα φαντάζει άβολη ως ευθέως απορριπτική. Εδώ και λίγα χρόνια, ο Ντομινίκ Λεκούρ (D. Lecourt) έκανε δικαίως λόγο για μια «παγίδα του ατομικισμού», επισημαίνοντας τις θεωρητικές και πολιτικές καταχρήσεις που συνοδεύουν τον όρο από την αρχή της εμφάνισής του στο λεξιλόγιο της φιλοσοφικής και κοινωνικής κριτικής μέχρι την πρόσφατη τετριμμένη συμβολή του στην περιγραφή του *Zeitgeist*. Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη κριτική, η έννοια ενέχει, εξ αρχής, μια ουσιοκρατική χροιά στην οποία το ατομικό υποκείμενο εμφανίζεται ως «σφαίρα του μπιλιάρδου»: Σφαίρα που συναλλάσσεται, έρχεται σε επαφές ή συγκρούεται με τους άλλους εκ των έξω, παρραμένοντας δηλαδή κατά βάση αναλλοίωτη και αρραγής παρά τις κινήσεις της στο χρόνο και στο χώρο. Ο Λεκούρ σημειώνει όμως ότι, στη δυτική φιλοσοφική παράδοση, μπορεί να εντοπιστεί και μια διαφορετική θεώρηση της ατομικότητας ως «εν τω γίνεσθαι» και δίχως τέλος διεργασίας. Σε αυτή την εναλλακτική παράδοση συγκατανεύουν όλες οι προτάσεις που αναγνωρίζουν στην ατομικότητα όχι μια πρώτη ή μια έσχατη πραγματικότητα αλλά την επινόηση του «γίνεσθαι πολίτη».<sup>1</sup>

Χωρίς αμφιβολία, υπάρχει ένα συγκεκριμένο ιστορικό, πολιτικό και πολιτισμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο ο ατομικισμός μπορεί να νοηθεί ως ένα είδος παγίδας.<sup>2</sup> Η παγίδα είναι κάτι πιο ισχυρό από τη γνώριμη έννοια της πλάνης και της φενάκης. Η κριτική στη μυθοπλασία του αφηρημένου ατόμου έχει εξάλλου πλούσια προϊστορία στην ηθική φιλοσοφία και στις κοινωνικές επιστήμες: από τον Χέγκελ και τον Μαρχέ ως τον Ντυρκέμ (Durkheim), τον Ντιούι (Dewey), την Κριτική Θεωρία, τον Ελίε

(N. Elias), τον Τσαρλς Ταίηλορ (Ch. Taylor) και πλείστους άλλους, η κριτική στον «ατομικισμό» εμφανίζεται ως έλεγχος της πλάνης, της αφέλειας, της ανιστορικότητας και της αφαίρεσης. Η απεικόνιση του υποκειμένου υπό το πρίσμα του ατομικισμού φέρεται να παραβλέπει τη σχεσιακή υφή κάθε διαδικασίας υποκειμενοποίησης. Αν δεν συνιστά παγίδα, όπως πιστεύει ο Λεκουέρ, ακολουθώντας ένα κλασικό νήμα της ριζοσπαστικής κριτικής, ο ατομικισμός φαίνεται μάλλον ατυχής ιδέα ή φιλοσοφική ανοησία, με την έννοια που θα έδινε στον όρο ο Βιττγκενστάιν (Wittgenstein). Ο Ντιούι μιλούσε κάποτε για έναν «παλαιό ατομικισμό» ο οποίος, όντας δέσμιος των θεωριών του φυσικού δικαίου και μιας μηχανιστικής αναπαράστασης των σχέσεων ανάμεσα στα ανθρώπινα υποκείμενα και στον φυσικό κόσμο, κατέληξε να γίνει μια σκληρή και υποχόνδρια «συνήθεια» (habit) της σκέψης και της κουλτούρας.<sup>3</sup> Πιο πρόσφατα, ο Τσαρλς Ταίηλορ, μεταξύ άλλων, αναπτύσσει έναν αντίστοιχο προβληματισμό υπενθυμίζοντας την «κοινωνιογενή ταυτότητα» του εαυτού. Το κοινωνιογενές εδώ σημαίνει ότι όλες οι επιλογές ζωής που κάνουμε, ακόμα και οι πιο απομονωτικές, ερμητικές και περιόχιστες έναντι των άλλων, «επιζητούν κάποια μορφή διαλόγου».<sup>4</sup> Σε μια πιο περίτεχνη διατύπωση του ίδιου επιχειρήματος, ο μοναδικός τρόπος να διασωθεί μια κριτική έννοια της ατομικότητας είναι, με την αποφασιστική εγγραφή του ζητήματος σε μια σκέψη της διυποκειμενικότητας, με την αξιοποίηση εργαλείων από την ψυχανάλυση, την κοινωνιολογία της δράσης και μια αναμορφωμένη κριτική θεωρία.<sup>5</sup>

Ένα κρίσιμο ερώτημα, ωστόσο, παραμένει: για ποιον λόγο αξίζει να διασωθεί ο όρος του ατομικισμού και, κατά συνέπεια, να διατηρηθεί στο προσκήνιο το αντίστοιχο κριτικό ενδιαφέρον; Στο μέτρο που η παραδοσιακή ατμόσφαιρα της έννοιας αλλά και η φιλελεύθερη ιδεολογική του χρήση μεταβάλλουν την πλάνη σε παγίδα και την ανοησία σε απειλή, ποιος ο λόγος να συντηρείται το σχόλιο; Διότι, από μια άποψη, το ζήτημα φαίνεται να έχει ρυθμιστεί από πολλές πλευρές: ανθρωπολογικές, κοινωνιολογικές, ψυχαναλυτικές. Τι ακριβώς έχει απαντηθεί όμως; Θα έλεγα πολύ σχηματικά ότι αυτό που δεν επιτρέπεται πλέον είναι μια αποπλαισιωμένη και ιστορικά μετέωρη χρήση του όρου. Η διατήρηση ή αναβίωση της μοναδολογικής αντίληψης για τη ατομικότητα ελάχιστα εισφέρει στη διερεύνηση των μετασχηματισμών των νοηματικών περιμέτρων του όρου. Για να δανειστώ μια ευτυχή έκφραση του Ντιούι, ίσως έχει περισσότερο νόημα να αναλογιστούμε τις «κοινωνικές χρήσεις» του ατομικισμού σε εντοπισμένες καταστάσεις ή ακόμα τις πολιτικές που αρθρώνονται με την επίκλησή του. Αυτό βεβαίως δεν σημαίνει ότι η αντικατάσταση του δυσφημισμένου όρου από τη θεωρητικά περισσότερο εκλεπτυσμένη έννοια της «εξατομίκευσης» διασφαλίζει την κριτική αξιοπρέπεια της όποιας συζήτησης.

Θέμα του παρόντος κειμένου είναι η έκθεση ορισμένων κεντρικών εκδοχών του ατομικισμού από τις πρώτες δεκαετίες του 19ου αιώνα έως σήμερα. Αυτή η διάσταση

αναδρομής και πυκνής ανασύνθεσης έχει τη σημασία της, για να συζητηθούν και πιο σύγχρονα θέματα, όπως το εάν σήμερα αναδεικνύονται νέα μορφώματα ατομισμού, περισσότερο αδέσμευτα από εθνικά πλαίσια, τοπικές παραδόσεις και άλλου τύπου πολιτισμικές και ηθολογικές ιδιομορφίες. Αν στις παλαιότερες περιόδους της ιστορίας «οι ατομικιστικές ιδέες και αξίες της κυρίαρχης κουλτούρας, στο μέτρο που εξαπλώνονται ανά τον κόσμο, υφίστανται τοπικά διαφοροποιήσεις ή γεννούν νέες μορφές»,<sup>6</sup> το γενικό πλαίσιο των καπιταλισμών της παγκοσμιοποίησης ανατρέπει πολλές από τις προκειμένες της παράδοσης των ατομικισμών. Και από την άλλη, είναι γεγονός ότι οι κλασικοί άξονες του νεότερου ατομισμού συνδέθηκαν με τοπικές στοχαστικές παραλλαγές<sup>7</sup>, όπως ο βρετανικός ωφελιμισμός, ο γαλλικός ορθολογισμός, ο γερμανικός ρομαντισμός ή αργότερα ο αμερικανικός πραγματισμός.<sup>8</sup>

Για λόγους μεθοδολογικούς και ουσιαστικούς, θέλουμε να εντάξουμε τις εντάσεις που συμπυκνώθηκαν στο ερώτημα για τον χαρακτήρα του ατομισμού σε δυο μεγάλα πεδία: ένα πεδίο υποσχέσεων και ένα πεδίο δυσφορίας και δυσανεξίας. Κάθε ένα από αυτά τα πεδία αντιστοιχεί, λίγο-πολύ, σε διαφορετικές αποκρυσταλλώσεις του Μοντέρνου, των ιδεολογικών και πολιτισμικών τοπίων της νεότερης εποχής. Το πεδίο των υποσχέσεων καλύπτει ένα μεγάλο μέρος της διαφωτιστικής κληρονομιάς, καθώς και των σχεδίων τα οποία χρωμάτισαν τις μεγάλες οικογένειες της νεότερης ιδεολογίας: φιλελεύθερες, ρεπουμπλικανικές, σοσιαλιστικές προβολές της ελεύθερης και φωτισμένης ορθολογικής κοινωνίας. Το πεδίο της δυσφορίας, από την άλλη, περιλαμβάνει διάφορες προσπάθειες χειρισμού της έγκλησης που αντιπροσωπεύει η συνάντηση ατομισμού και εξισωτισμού. Πολλά από τα συντηρητικά εγχειρήματα αποβλέπουν είτε στη διάσωση του ατομισμού, στο επίπεδο ενός αριστοκρατικού ηρωισμού, είτε στη δαιμονοποίησή του ως κύριου συντελεστή της πνευματικής αποσύνθεσης του ευρωπαϊκού κόσμου. Η οπτική της δυσφορίας βρίθκει ως επί το πλείστον από αφηγήσεις ματαίωσης και παρακμής, αφηγήσεις που αναζητούν μια ηθική και πολιτισμική ανασυγκρότηση των θεμελίων της ευρωπαϊκής ύπαρξης, πέρα από τον εξισωτικό μηδενισμό στον οποίο οδήγησε η περιπέτεια του Μοντέρνου.

#### ΟΙ ΠΟΛΟΙ ΤΟΥ ΑΤΟΜΙΚΙΣΜΟΥ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

Ο στοχασμός για την ουσία της νεωτεριότητας ήταν εξαρχής προσανατολισμένη στο πρόβλημα που αναδεικνύεται με την εξασθένιση των συνεκτικών πλαισίων της ηθικής πρακτικής ζωής αλλά και στο αίνιγμα της κίνησης των επιθυμούντων ατόμων προς μεγαλύτερους βαθμούς αυτονομίας και αυτοκατάφασης.<sup>9</sup> Η νεωτεριότητα αναδύεται με άνισους και ασύμμετρους τρόπους μιλώντας όμως παντού τη γλώσσα των δικαιω-

μάτων, της ατομικής αυτονομίας, της αυτεξουσιότητας και της προσωπικής ανεξαρτησίας. Στο ενδιαφέρον της σκέψης για την περιπετειώδη ενθρόνιση του Individuum αλλά και τις αντιφατικές πολιτικές και πνευματικές συνέπειές της, διαπιστώνουμε, σχεδόν εξ αρχής, μια συγκριτική οπτική, άλλοτε επενδυμένη με φιλοσοφικο-ανθρωπολογικούς όρους και άλλοτε πιο κοντά σε μια πρώτη κοινωνιολογική αίσθηση. Για παράδειγμα, οι δύσβατες σκέψεις του Χέγκελ για την αφηρημένη στιγμή της Έννοιας – στιγμή στην οποία αναλογεί το πνεύμα του ορθολογιστικού Διαφωτισμού και της ίδιας της Επανάστασης των Γάλλων – υπήρξαν αποκαλυπτικές για τη διαλεκτική σύλληψη των αντινομιών του πρώιμου αστικού υποκειμένου<sup>10</sup>. Για τον Χέγκελ, αυτό το οποίο αντιπροσωπεύει πνευματικά το κίνημα του γαλλικού Διαφωτισμού, είτε στην ορθολογιστική είτε στη νατουραλιστική και εμπειριστική του εκδοχή, είναι μια μονομερής στιγμή στη πορεία του Λόγου ο οποίος, όντας αποχωρισμένος από την πρακτική ζωή και τη συλλογική ηθικότητα, λαμβάνει τη μορφή του εξωτερικού πολιτικού νόμου και ενός άκαμπτου εσωτερικού ηθικού φρονήματος.<sup>11</sup> Από την πλευρά του, ο ρομαντικός υποκειμενισμός, ο οποίος αντιδρά στη νομική εξωτερικότητα του ορθολογισμού και καλλιεργεί τη θρησκεία του ιδιοφυούς δημιουργικού εγώ, προβάλλει ως άρνηση του νομοθετικού πλέγματος, διεκδικώντας την απαραιμείωτη ποικιλία των προσωπικών και εθνικών βίων εναντίον της τυπικής καθολικότητας των φιλελεύθερων αρχών όπως τα δικαιώματα του Ανθρώπου. Αυτός, ωστόσο, ο αρνητικός υποκειμενισμός και η ρομαντική περιφρόνηση στον ορθολογισμό, διατείνεται ο Χέγκελ, συνιστούν μια επιπρόσθετη φανατισμένη στιγμή και δογματική μονομέρεια, εφόσον δεν κατορθώνει να συλλάβει και να άρει πραγματικά την αφελή θεμελίωση του μηχανικού ορθολογικού ατομισμού. Ως εκ τούτου, η λύση στις αντινομίες και στις συγκρούσεις που υπονομεύουν, εκ των έδων, την αστική υποκειμενικότητα μπορεί να προσέλθει μόνο μέσα από αναγκαιές και επώδυνες ιστορικές διαμεσολαβήσεις μεταξύ των αντικειμενικών και των υποκειμενικών, των εξωτερικών και των εσωτερικών στιγμών του ιστορικού πνεύματος. Τούτο σημαίνει ότι η μοναδικότητα των προσωπικών εαυτών οφείλει να διέλθει από τις αρνητικότητες των ιστορικών τρόπων εκδήλωσης του «αντικειμενικού» πνεύματος. Στην εγελιανή προοπτική, η αυτοπραγμάτωση ενός εκάστου αλλά και η πολιτική χειραφέτηση της αστικής κοινωνίας διαμεσολαβείται από τις αντικειμενικές θεσμικές μορφές του Λόγου, όπως το έλλογο κράτος και οι δεσμοί που υφαινόνται στο επίπεδο της συλλογικής ηθικότητας. Καμιά διεργασία αυτοπραγμάτωσης δεν μπορεί να ευοδωθεί με την απλή ηθική αυτοεξύψωση του Εγώ ούτε με την τυχαία αισθητική «απελευθέρωση» του καταπιεσμένου περιεχομένου των ενδόμυχων εαυτών. Εδώ βρίσκεται το σημείο όπου η εγελιανή φιλοσοφία ελέγχει τις φαντασμαγορίες της ρομαντικής ωραίας ψυχής και την αισθητική απολυτοποίηση της Ιδιοφύιας (Genie) που αναζητεί την ολοκλήρωση των

δυνατοτήτων της με μια στροφή στην άβυσσο του υποκειμενικού,<sup>12</sup> στα ενδότερα του αισθήματος ή στην ποιητική και πλαστική ελευθεριότητα της ειρωνείας.

Κάπου εδώ συναντούμε εν τέλει μία από τις πιο διαυγείς φιλοσοφικές ενοράσεις αυτού που ο ανθρωπολόγος Λουί Ντυμόν (L. Dumont) θα αποκαλέσει ατομικιστικό μόρφωμα (configuration) της μοντέρνας ιδεολογίας<sup>13</sup>. Η σύγκριση βέβαια επιμέρους εθνικών και γλωσσικών «πνευμάτων» και ιδιαίτερα το παράλληλο γαλλικής και γερμανικής κουλτούρας είναι παλαιότερη εμμονή της σκέψης, μιας και εμφανίζεται ήδη στον Χέρντερ (Herder)<sup>14</sup> και στις πολεμικές ορισμένων Γερμανών λογίων του τέλους του 18ου αιώνα εναντίον του «παρισινού» Διαφωτισμού και των philosophes. Στον απόηχο της Γαλλικής Επανάστασης, πρωτοεμφανίζεται και μια άλλη συγκριτική τομή η οποία αναδείχτηκε κυρίως από επικριτές του επαναστατικού πνεύματος και θα διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στην κατοπινή ιστορία των ιδεών. Ο Αγγλοϊρλανδός Έντμουντ Μπερκ (E. Burke), για παράδειγμα, θα επικρίνει τον μεταφυσικό ουμανισμό των Γάλλων επαναστατών και διανοητών, επειδή, κατά τη γνώμη του, καθυποτάσσει τις πολιτικές πρακτικές σε αφηρημένα ζητήματα αρχών και ανάγει τη δημόσια ευτυχία στις χιμαιρικές φιλοδοξίες ενός ανελαστικού και ελάχιστα ευαίσθητου στις περιστάσεις ορθολογισμού.<sup>15</sup> Σε αυτή την ιδρυτική χειρονομία της συντηρητικής σκέψης, θα εγκαινιαστεί ένας λόγος ο οποίος γονιμοποιεί στο εξής την κριτική του πολιτικού ορθολογισμού μέχρι σήμερα. Ο λόγος αυτός αποδίδει εξέχουσα σημασία στην πρακτική αίσθηση και στις καθημερινές προπολιτικές εμπειρίες, ενώ, συγχρόνως, αναγνωρίζει τη ρυθμιστική αξία που διατηρούν οι εθνικές συνήθειες (ρουτίνες, έθιμα, εθνικά πάθη) για τη διασφάλιση μιας εύτακτης κοινωνίας και πολιτείας. Εφεξής, ένας ορισμένος πραγματιστικός εμπειρισμός ενεργοποιείται, για να απαξιώσει άλλες πολιτικές παραδόσεις, όπως ο λατινικός κοινωνικός ριζοσπαστισμός ή αργότερα ο ανατολικός και σλαβικός λαϊκισμός. Στα κείμενα του Μπερκ, ο ριζοσπαστικός ορθολογισμός και ο βολονταριστικός οικουμενισμός αντιμετωπίζονται ως αφελείς και επιζήμιοι πειραματισμοί που σιοπεύουν να εκβιάσουν, με διατάγματα του Λόγου και σοφιστείες, τη δημιουργία του νέου «δημοκρατικού ανθρώπου».

Αργότερα βεβαίως η ανάγνωση του ατομικισμού γνωρίζει σημαντική ανανέωση. Ενεργοποιείται, έτσι, μια άλλη εθνοπολιτισμική διάκριση, αισθητή ήδη στη λογοτεχνική και δοκιμιακή γραμματεία από τα μέσα του 19ου αιώνα. Αναφέρομαι στο γνωστό παράλληλο μεταξύ του «παλαιού» ευρωπαϊκού και του «σύγχρονου» αμερικανικού κόσμου, σε αυτή την αινιγματική σχέση η οποία εξακολουθεί, ακόμα και σήμερα, να παράγει πολιτικές παρενέργειες και ιδεολογικά πάθη. Αξιοποιώντας την ταξιδιωτική του εμπειρία, ο Τοκβίλ (A. de Tocqueville) είναι αυτός που δίνει πειστική ώθηση σε μια προσέγγιση, σύμφωνα με την οποία ατομικισμός πρέπει να εκτιμηθεί ως η πιο ισχυρή έγκληση για τον ανερχόμενο δημοκρατικό πολιτισμό της μαζικής ισότητας. Ο

ατομικισμός γίνεται αντιληπτός ως ένα ψυχρό αίσθημα (sentiment intellectuel το αποκαλεί ο συγγραφέας) με το οποίο τα δημοκρατικά άτομα αποδεσμεύονται ψυχολογικά από τις υλικές και πνευματικές δομές των καθεστώτων του δεσποτισμού. Η ανάπτυξη του όμως ως κυρίαρχου ήθους των δημοκρατικών εποχών προοιωνίζεται νέες μορφές συλλογικής εξάρτησης και καταπόνησης της αυθεντικής ατομικής ιδιαιτερότητας. Σύμφωνα με τον Γάλλο διανοητή και πολιτικό,<sup>16</sup> η εικόνα ενός ήπιου ή ανεπαίσθητου δεσποτισμού που έρχεται από το μέλλον περιλαμβάνει ιδιωτικά πρόσωπα και μικρές κοινότητες αισθημάτων που εκχωρούν τα συλλογικά τους δικαιώματα στις καλές υπηρεσίες και προαιρέσεις ενός φιλικού κράτους-κηδεμόνα, μιας ενισχυμένης «κοινωνικής εξουσίας».

Στο τοκβιλιανό ανήσυχο βλέμμα, ο σύγχρονος ατομικισμός – επενδυμένος περισσότερο στην καθημερινή τριβή των αμερικανικών ηθών παρά στο ευρωπαϊκό πεδίο των επαναστάσεων και των πολεμικών δραμάτων – συνδέεται με την ιστορική πορεία του δημοκρατικού ανθρώπου ως ανθρώπου της ισότητας. Όσο εκτείνεται το πνεύμα της δημοκρατίας, τόσο οι πολίτες εξοικειώνονται με την ιδέα της θεμελιώδους ομοιότητάς τους, η οποία, ωστόσο, εφόσον δεν πλαισιώνεται από ένα ακμαίο δημόσιο πνεύμα, θα έχει την τάση να μεταβληθεί σε κομπορμισμό και αποπνευμάτωση των κοινωνικών δεσμών. Η κουλτούρα της ισότητας στην «αναζήτηση της υλικής ευμάρειας», θα ισχυριστεί ο Τοκβίλ, έχει συγκεκριμένες ζοφερές όψεις και παρενέργειες. Ευνοεί, κυρίως, την παραγωγή μορφών κοινωνικής αδιαφορίας, πνευματικής κόπωσης και πολιτικής νωθρότητας. Αυτός ο κίνδυνος ελλοχεύει στην ίδια τη συλλογική ηθική κάθε υλιστικής κοινωνίας, πρότυπο της οποίας – αρνητικό και θετικό – αναγνωρίζονται οι Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής.

Αυτή η ανάγνωση του ατομικισμού ως αναπόδραστο πεπρωμένου των δημοκρατικών καιρών και συγχρόνως ως απειλής για την ευρωστία των θεσμών δημόσιας ελευθερίας φέρει στον νου τις κατοπινές βεμπεριανές αναλύσεις για την απομάγευση του κόσμου, στο πλαίσιο της γραφειοκρατικής συμπίεσης όλων των κοινωνικών και κοινωνικών δεσμών. Μια άλλη όμως σημαντική ιδέα που κομίζει ο Τοκβίλ στο θέμα, είναι ότι ο τρόπος με τον οποίον διαμορφώνεται κάθε εθνικά ριζωμένο ατομικιστικό μόρφωμα προσδιορίζει το ύφος της πολιτικής κουλτούρας του αντίστοιχου κράτους. Η φυσική και αδιατάρακτη προώθηση του ατομικισμού στις Ηνωμένες Πολιτείες αντιδιαστέλλεται, για παράδειγμα, στη συγκρουσιακή γαλλική εμπειρία όπου οι φιλελεύθερες δημοκρατικές τομές περνούν μέσα από επαναστατικές τρικυμίες, σκληρούς ιδεολογικούς και ταξικούς αγώνες.

Βρίσκουμε εδώ μια ενδιαφέρουσα έμφαση στην ιστορική και γενεαλογική συγκρότηση της κατάστασης των ηθών και της σημασίας τους για τη λειτουργία της διακυβέρνησης. Βαθμιαία γίνεται κατανοητό ότι ο ατομικισμός θίγει καιρικές πολιτισμικές

προϋποθέσεις κάθε οργανωμένης πολιτικής κοινότητας η οποία καλείται να στεριώσει, με αβέβαιη τύχη, εν μέσω αξιών που αποκλίνουν, διαφοροποιημένων θεσμικών παραδόσεων και μορφών ζωής.

Αργότερα εντούτοις οι πρώτες ανησυχητικές διαισθήσεις επανεμφανίζονται με περισσότερη ένταση και σε διαφορετικά πλαίσια, πλησιέστερα στις εμπειρίες κοινωτών οι οποίες έχουν λύσει το πρόβλημα του κρατικού δεσποτισμού και των ανελαστικών ιεραρχικών διαστρωματώσεων. Στον Ντυρκέιμ, χαρακτηριστικά, είναι εμφανής η προσπάθεια διάκρισης ανάμεσα σε έναν στρεβλό και έναν θετικό ή υγιή ατομικισμό. Ο πρώτος ανταποκρίνεται στην υπόθεση ενός α- ή προ-κοινωνικού ιδιωτικού υποκειμένου το οποίο, κατά τον Γάλλο κοινωνιολόγο, αποτελεί πλάσμα της φαντασίας της ωφελιμιστικής σκέψης και της παραδοσιακής πολιτικής οικονομίας. Μια δεύτερη εκδοχή αρνητικού και φαύλου ατομικισμού συνδέεται επίσης με τον ανορθολογικό εθνικισμό και τις βιταλιστικές ψυχολογίες της εποχής του, με εκείνες δηλαδή τις θεωρητικές τάσεις που απορρίπτουν την πρωταρχική ηθική και οντολογική ενότητα του ανθρώπου εγκωμιάζοντας τις διαφορές και τις ασυνέχειες μεταξύ πολιτισμικών μονάδων, φυλών, εθνικών «πνευμάτων» και γλωσσικών κοινοτήτων. Εδώ, ο υγιής ατομικισμός εδράζεται στην αναγνώριση της αξίας του ανθρώπινου προσώπου από το κοινωνικό περιβάλλον και τους θεσμούς. Η *humanité* του ανθρώπου δεν μπορεί να θεμελιωθεί στην «επίπλαστη απλουστευση»<sup>17</sup> του φυσικοδικαϊκού ανθρωπισμού ή στη φορμαλιστική αυτονομία της νομικής προσωπικότητας. Το κρίσιμο ζήτημα για τον Γάλλο κοινωνιολόγο δεν έγκειται στο τι είναι το άτομο αλλά στο τι «αξίζει και τι πρέπει να γίνει»<sup>18</sup> σε μια αδιάπτωτη ηθικοπρακτική δραστηριότητα δίχως καταληκτικό τέλος.

Ο Ντυρκέιμ παρουσιάζεται έτσι ως παραδειγματικός εκφραστής του γαλλικού κοινωνικοπολιτικού ατομικισμού ο οποίος εμφορείται από αισθήματα εμπιστοσύνης στη νοημοσύνη των θεσμών, στις ηθικές αρετές του πολίτη εντός της δημοκρατικής Πολιτείας (*République*) και στο έθνος ως ηθικοπολιτική κοινότητα. Σε αυτή την εκδοχή, ο ατομικισμός διατηρεί έναν ανθεκτικό ανθρωπιστικό πυρήνα: Αφετηρία του έχει το κοινωνικό πρόσωπο το οποίο συγκροτείται με τον τρόπο του ανήκειν και συνανήκειν, καταξιώνεται με άλλα λόγια στις συγκεκριμένες οφειλές του σε κοινωνικά περιβάλλοντα, πολιτισμικές και θεσμικές εγγραφές. Ταυτοχρόνως, αυτός ο ατομικισμός έχει μια πολιτική και πατριωτική πλαισίωση η οποία κατάγεται άμεσα από το πνεύμα του 1789, τον ριζοσπαστικό ρεπουμπλικανισμό και μετριοπαθή σοσιαλισμό του 19ου αιώνα.<sup>19</sup> Ως «κοινωνιολογικός» ατομικισμός, τέλος, προϋποθέτει την υπέρβαση της παραδοσιακής αντίθεσης ανάμεσα σε νομικοπολιτική και ηθική προσωπικότητα ή, με τους όρους που χρησιμοποιεί ο Ντυρκέιμ, διεκδικεί τη δημιουργική άρση του σχίσματος μεταξύ σοσιαλισμού και ατομικισμού. Σύμφωνα με αυτό το σχήμα, η γόνιμη ανάπτυξη της ατομικότητας χρειάζεται την ηθική και πολιτική ακμή ενός νέου κοινω-

νικού κράτους, σκοπός του οποίου πρέπει να είναι η διατήρηση της κοινωνικής αλληλεγγύης και ο μετριασμός των ανομικών τάσεων που είναι σύμφυτες με τον σύγχρονο καταμερισμό της εργασίας και τα ρήγματα που αυτός προκαλεί στις ανθρώπινες σχέσεις. Η ηθική ατομικότητα, καταλήγει ο Γάλλος κοινωνιολόγος, «μακράν του να είναι ανταγωνιστική του κράτους συνιστά αντίθετα ένα προϊόν του».<sup>20</sup>

#### Η ΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑ ΣΕ «ΜΕΤΑΒΑΣΗ»

Διαισθανόμαστε τώρα ότι η στοχαστική δεξίωση του ατομικισμού γίνεται περισσότερο περιπλοκή όσο προσανατολίζεται στις οργανωτικές και θεσμικές όψεις της ώριμης αστικής κοινωνίας. Ο ατομικισμός δεν αντιμετωπίζεται πλέον ως ψυχολογικό και ηθικό δεδομένο αλλά στο φως πολύ συγκεκριμένων συνεπειών από την επέκταση και εδραίωση των βιομηχανικών κοινωνικών σχηματισμών, την ανάπτυξη των σοσιαλιστικών και εθνικιστικών ιδεολογικών εγγλήσεων, την εμπέδωση μιας μαζικής δημοκρατίας και την εδραίωση γραφειοκρατικών πολιτικών συστημάτων.

Θα επιμείνουμε, ενδεικτικά, σε δυο ακόμα αναγνώσεις του προβλήματος, μια ευρωπαϊκή και μια αμερικανική. Πρόκειται για αναγνώσεις που διατηρούν τη σημασία τους μέσα στον χρόνο και, παρά την απόστασή τους από τη δική μας επικαιρότητα, προαναγγέλλουν ουσιώδεις μεταβολές σε αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε κλασικό ατομικιστικό μόρφωμα. Η πρώτη περίπτωση εκπροσωπείται από τον Γκέοργι Ζίμμελ (G. Simmel) ο οποίος στα γραπτά του επαναφέρει την ανάλυση σε ένα συγκριτικό πλαίσιο και προχωρεί σε μια πολύ ενδιαφέρουσα μορφική ανάλυση των ατομικιστικών παραδειγμάτων. Ο Ζίμμελ διακρίνει ουσιαστικά τρεις σημαντικές μορφές ευρωπαϊκού ατομικισμού που η καθεμιά τους αντιστοιχεί σε συγκεκριμένους χρονικούς και πολιτισμικούς ορίζοντες:<sup>21</sup> Η πρώτη μορφή αναδύεται κατά την εποχή της Αναγέννησης και του πρώιμου ευρωπαϊκού ουμανισμού. Είναι, λέγει ο Ζίμμελ, ένας ατομικισμός της διάκρισης και της τιμής, στενά συνυφασμένος με μια πρωτοφανή, σε σχέση με άλλες εποχές, διάθεση των ανθρώπων να αναγνωριστούν, να αποκτήσουν φήμη και «όνομα». Αυτή η τάση προβάλλει ως πυρετική μέθη και επιθυμία ανόδου η οποία όμως, εξαιτίας των ανεπαρκών υλικών και πνευματικών συνθηκών της εποχής, δεν μπόρεσε να διαρρήξει τους παρωχημένους κοινωνικούς δεσμούς και να διαποτίσει «τα συνηθισμένα γεγονότα και το βάθος της καθημερινής ύπαρξης». Με άλλα λόγια, η μετα-μεσαιωνική άνοδος της ατομικότητας προσκρούει σε συγκεκριμένα πολιτικά, οικονομικά και πολιτισμικά όρια, τα οποία φράζουν το δρόμο στην ιστορική επιβεβαίωση των δυνατοτήτων του αστικού ατόμου. Έτσι, σύμφωνα πάντα με τον Γερμανό κοινωνιολόγο, προκύπτει μια δεύτερη μορφή ή ένα δεύτερο κύμα ατομικι-



σμού συνδεδεμένο με τον αιώνα του Διαφωτισμού και τις αξίες της οικουμενικής ελευθερίας και της ισότητας στις οποίες επενδύονται οι διαφορετικές πνευματικές ενέργειες της εποχής. Αυτή η δεύτερη μορφή ατομικισμού έχει αφετηρία την ιδέα της φυσικής ισότητας των ανθρώπων, ισότητα η οποία διαφθείρεται από βλαβερούς και επαχθείς πολιτικούς θεσμούς ή άλλες καθόβουλες εξωτερικές δυνάμεις (θρησκεία, προλήψεις, αριστοκρατικά και φεουδαρχικά προνόμια). Το άτομο προβάλλει εδώ ως φορέας μιας κοινής ανθρώπινης υπόστασης της οποίας η ύπαρξη θέτει σε αμφισβήτηση τις τεχνητές διακρίσεις και τους παρωχημένους ιεραρχικούς προσδιορισμούς της φεουδαλικής θεώρησης. Αυτός ο ατομικισμός, τον οποίο ο συγγραφέας ονομάζει άλλοτε ποσοτικό και άλλοτε τυπικό, λανθάνει σε όλα τα μεγάλα πνευματικά εγχειρήματα του αιώνα των Φώτων, από τη σκέψη των Γάλλων Εγκυκλοπαιδιστών και την πολιτική οικονομία των Φυσιοκρατών ως τον ιδεαλισμό του Καντ και του Φίχτε (Fichte). Στο πλαίσιο αυτής της στιγμής, το ιδεώδες της αυτονομίας του ανθρώπου συγκροτείται κυρίως με την αναγνώριση της αξίας του ατομικού υποκειμένου ως φορέα έλλογων και καθολικών προσδιορισμών. Στην ερμηνεία του Ζίμμελ είναι φανερό ότι οι εσωτερικές διαφοροποιήσεις και αποκλίσεις των παραδειγμάτων του Διαφωτισμού, λ.χ. η αντίθεση μεταξύ νατουραλισμού και ιδεαλισμού, δεν έχουν σημαντική επίπτωση στο κυρίαρχο ατομικιστικό μόρφωμα της περιόδου αυτής.<sup>22</sup> Ειδοποιό γνώρισμα του συγκεκριμένου μορφώματος είναι ότι το άτομο κατανοείται περισσότερο ως επιμέρους και διακριτή ενσάρκωση μιας πανανθρώπινης ουσίας. Πρόκειται για την περίφημη «ανθρωπινότητα του ανθρώπου», στην οποία ο Διαφωτισμός θα αναγνωρίσει τις δυνατότητες εκάστου υποκειμένου να έχει λόγο στους όρους της ελευθερίας και της ευτυχίας του με απώτερο κανονιστικό στόχο μια ακηδεμόνευτη και αξιοπρεπή ζωή υπό το φως του Λόγου.

Στην παραπάνω εκδοχή, η ατομικότητα επιβεβαιώνεται στην ομοιότητα και ομοουσιότητα των επιμέρους ατομικών υπάρξεων. Η φυσική ισότητα και η πνευματική ελευθερία γνωρίζουν έναν προσωρινό συμβιβασμό στο ιδεώδες της ηθικής αυτονομίας, το οποίο αποτελεί την κεντρική υποθήκη της διαφωτιστικής νεωτερικότητας. Όμως ο εν λόγω συμβιβασμός θα υπονομευτεί στη συνέχεια, καθώς οξύνονται οι κοινωνικές συγκρούσεις και οι διαφοροποιήσεις στο εσωτερικό της αστικής κοινωνίας. Έτσι, στο επίπεδο της κουλτούρας και των ιδεών θα αναδυθεί μια εναλλακτική εκδοχή της ατομικότητας, ιστορικά πλέον εντοπισμένης στον 19ο αιώνα. Αυτός ο «ποιοτικός ατομικισμός» – όπως τον αποκαλεί ο Ζίμμελ – θα γίνει αισθητός με την απαίτηση του ατόμου να αναγνωρισθεί πλέον στη διαφορά του από τους ομοίους του. Στην περίπτωση αυτή, καθένas διεκδικεί πλέον τη διαφορά που τον εξατομικεύει, τη συγκεκριμένη μοναδικότητα η οποία παρουσιάζει ελλεικτικές συγγένειες με την ποιότητα του επίσης μοναδικού έργου τέχνης. Στη σιιά του ρομαντικού υποκειμενισμού και σε συν-

θήκες όπου ενεργοποιούνται ακόμα προνεωτερικά πολιτισμικά πρότυπα, για να μετριάσουν τη δυσφορία την οποία προικαλεί η ανατροπή των κοινωνικών σχέσεων, το άτομο καλείται να ενσαρκώσει με χαρισματικό και αυθεντικό τρόπο την όλη ανθρωπότητα, να συνθέσει τη δική του «μύχια μουσική». Σε αυτό το νέο ατομικιστικό μόρφωμα, το αίτημα της διαφοράς και της απαραμειώτης μοναδικότητας γίνεται κυρίαρχο και επηρεάζει τους τρόπους ζωής της αστικής κοινωνίας. Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο Ζίμμελ:

Η ζωή του ρομαντικού μεταβιβάζει στην πρωτεύειή διαδοχή των αντιφάσεων του μεταξύ χιούμορ και καθήκοντος, πεποιθήσης και συναισθήματος, την ακολουθία μιας εικόνας κοινωνίας στην οποία κάθε ιδιαίτερο ον δεν βρίσκει το νόημα της ύπαρξής του παρά χάριν της διαφοράς του με τα άλλα όντα, χάριν της προσωπικής μοναδικότητας της ουσίας και των δραστηριοτήτων του.<sup>23</sup>

Η επίδραση του Χέγκελ σε αυτή την ανάλυση, όπως επίσης και στη σύγκριση μεταξύ ποσοτικού και ποιοτικού ατομικισμού, είναι κάτι παραπάνω από εμφανής. Το μεγαλύτερο ενδιαφέρον όμως αυτών των σκέψεων βρίσκεται στον τρόπο με τον οποίο αξιοποιούν τη μορφική ανάλυση του ατομικισμού για μια διεισδυτική διερεύνηση των πολιτισμικών αντιφάσεων του ώριμου αστικού κόσμου. Βάσιμα μπορούμε να υποθέσουμε ότι η συγκεκριμένη ανάλυση προαναγγέλλει ουσιαστικά τις κριτικές θεωρίες σύγχρονων διανοητών όπως ο Ντάνιελ Μπελ (D. Bell) και ο Ρίτσαρντ Σέννεντ (R. Sennet), θεωρίες επικεντρωμένες ακριβώς στα φαινόμενα ασυμφωνίας και ρήξης μεταξύ των επιμέρους «σφαιρών» της νεωτερικότητας και ιδιαίτερα μεταξύ της κουλτούρας, της οικονομίας και της σφαίρας των πολιτικών θεσμών. Για θεωρητικούς όπως οι παραπάνω, η πολιτισμική σφαίρα των ύστερων καπιταλιστικών κοινωνιών έχει αποικιστεί, σε ανησυχητικό βαθμό, από τις ευαισθησίες ενός μεταρομαντικού υποκειμενισμού ο οποίος αναπτύχθηκε αρχικά ως αντικουλτούρα της συμβατικής αστικής νεωτερικότητας. Η σύγχρονη κουλτούρα της εντατικοποιημένης προσωποποίησης και του ηδονιστικού εφήμερου ανατρέπει τα θεμέλια της παραδοσιακής ασκητικής επιχειρηματικής ηθικής. Την ίδια στιγμή, οι θεωρητικοί αυτοί διαπιστώνουν την αποσύνθεση της πολιτικής σφαίρας των δημοκρατιών μετά τη δεκαετία του '60 με την σαρωτική εξάπλωση μιας υπερεθνικής καταναλωτικής «ποπ κουλτούρας» που εγκωμιάζει τον αδέσμευτο και νομαδικό εαυτό.

Επιστρέφοντας όμως στον Ζίμμελ, αξίζει να σημειώσουμε ότι εδώ αποτυπώνεται μια πρώτη σύλληψη των αποσυνθετικών διεργασιών τις οποίες θα συναντήσουμε στον ύστερο εικοστό αιώνα. Για παράδειγμα, ως προς τα δυο μεγάλα μορφώματα του νεωτερικού ατομικισμού και τη πιθανή τους μεταμόρφωση, παρατηρεί:

Σχηματικά, μπορούμε να πούμε ότι ο ατομικισμός στον οποίο κυριαρχούν προσωπικότες ελεύθερες και τυπικά ίσες προσδιορίζει τον ορθολογικό φιλελευθερισμό της Γαλλίας και της Αγγλίας, ενώ ο ατομικισμός ο οποίος προσανατολίζεται στην ποιοτική

και απαραμείωτη μοναδικότητα των ατόμων είναι περισσότερο μια υπόθεση του γερμανικού πνεύματος.<sup>24</sup>

Αμέσως μετά αυτή τη φράση ακολουθεί μια πυκνή επεξήγηση που έχει κρίσιμη σημασία για όσα μπορούμε να σκεφτούμε σήμερα για το ατομικιστικό μόρφωμα:

Ο 19ος αιώνας ώθησε βεβαίως την ανάπτυξη και των δυο συνόλων [εννοεί τις δυο μορφές ατομικισμού] κατά την επεξεργασία των οικονομικών αρχών, διότι προφανώς οι αρχές της ελευθερίας και της ισότητας αποτελούν τη θεμελιώδη βάση του ελεύθερου ανταγωνισμού, ενώ η αρχή των διαφοροποιημένων προσωπικοτήτων την θεμελιώδη βάση του καταμερισμού της εργασίας.

Ο φιλελευθερισμός του 18ου αιώνα έστησε τα μοναδικά ανθρώπινα όντα στα πόδια τους και κατά συνέπεια μπορούσε να φτάσει όσο μακριά θα τον οδηγούσαν αυτά. Η θεωρία έλεγε ότι η σύλληψη των πραγμάτων ως φύσει δεδομένων μεριμνά ώστε ο απεριόριστος ανταγωνισμός μεταξύ ιδιαίτερων όντων να απαλύνεται τελικά με την αρμονία όλων των συμφερόντων και ότι όλο αυτό βρίσκει το μεγαλύτερο πλεονέκτημά του στην έννοια της ατομικής προσπάθειας. Εδώ είναι όλη η μεταφυσική με την οποία η νατουραλιστική αισιοδοξία του αιώνα του Διαφωτισμού δικαιολογεί τον ελεύθερο ανταγωνισμό σε κοινωνικό επίπεδο.

Με τον ατομικισμό της διαφοράς και της εμβάθυνσης της ατομικότητας ως το βαθμό μιας απαραμείωτης ουσίας βρήκαμε τη μεταφυσική του καταμερισμού της εργασίας. Οι δυο μεγάλες αρχές οι οποίες ενεργοποιήθηκαν ιστορικά από κοινού και αλληλένδετα στην οικονομία του 19ου αιώνα (ανταγωνισμός και καταμερισμός της εργασίας) αποτελούν έτσι οικονομικές προβολές των μεταφυσικών όψεων του κοινωνικού ατόμου. Οι συνέπειες όμως που έχουν για την εσωτερική κουλτούρα των ατόμων ο απεριόριστος ανταγωνισμός και ο κατακερματισμός ο οφειλόμενος στον καταμερισμό της εργασίας μας κάνουν να αμφιβάλουμε για το εάν αυτές οι αρχές είναι οι πιο κατάλληλοι παράγοντες για τη βελτίωση αυτής της κουλτούρας.<sup>25</sup>

Η βασική διαίσθηση αφορά εδώ την αναλογία μεταξύ των δυο σημαντικών μεταφυσικών προτύπων ατομικότητας<sup>26</sup> και των σχηματισμών της κεφαλαιοκρατικής οικονομικής ζωής. Κατά τον Ζίμμελ, χαρακτηριστικό γνώρισμα της εποχής του – τέλη του 19ου και πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα – είναι το ότι οι ατομικισμοί και τα μεταφυσικά τους θεμέλια «πραγματώνονται» και γίνονται έτσι δραστηριοί σε έναν ιστορικά ανέκδοτο τόπο, την αστική μητρόπολη. Στους κόλπους αυτού του μητροπολιτικού πεδίου, η πρώιμη ένταση μεταξύ ορθολογικών και ανορθολογικών ατομικισμών, μεταξύ δηλαδή του ιδεώδους της ελευθερίας και αυτόνομης ατομικότητας και του ιδεώδους της ποιοτικής προσωπικής μοναδικότητας παραχωρεί τη θέση της σε τονικές παραλλαγές εντός της διευρυμένης τεχνικής και οικονομικής σφαίρας. Αυτή μάλιστα η σφαίρα επεκτείνεται για να συμπεριλάβει περισσότερες μορφές ζωής, ευαισθησίες και εικεντρικούς ή παράδοξους γλωσσικούς κώδικες. Στο υπόβαθρο της ζιμμελιανής θεώρησης βρίσκεται έτσι η κοινωνιολογική χαρτογράφηση των τραγικών όψεων του βίου των μοντέρνων στον οποίο, όπως λέγει, ανάμεσα στην «πιο κλασική και διασφαλισμένη αστική επιχείρηση και στην πλέον ανορθολογική περιπέτεια» δεν υπάρχει καμιά τομή

και κανένα χάσμα – όπως φαντάστηκε ο ρομαντικός δανδισμός και όλοι οι κατοπινοί ανατρεπτικοί μύθοι των καλλιτεχνικών πρωτοποριών – αλλά «μια συνεχής ακολουθία εκδηλώσεων της ζωής στην οποία αναμιγνύονται με άπειρη ποικιλία τρόπων το κατανοητό και το ακατανόητο, η οικονομική αξία και το δώρο, το προβλέψιμο και το ενδεχομενικό».<sup>27</sup> Η σύγχρονη μόδα, λ.χ., ενσωματώνει και τις δυο ποικιλίες ατομικισμού. Οι άνθρωποι ακολουθούν μια μόδα τόσο για να δείξουν ότι αποτελούν μέρος μιας ομάδας και για να επιβεβαιώσουν μια κοινή ταυτότητα όσο και για να ξεχωρίσουν από τον «υπόλοιπο κόσμο» καταγράφοντας τη διαφορετικότητά τους. Στο πλαίσιο λοιπόν της προηγμένης αστικής ζωής, ο κομπορμισμός και η εικεντρικότητα, η αυτεπιβεβαίωση μέσω της εξομοίωσης και εκείνη μέσω της διαφοροποίησης αποτελούν τους δυο παραπληρωματικούς πόλους της ατομικιστικής εμπειρίας.

Η θέση αυτή είναι έτσι εξόχως σημαντική για την κατανόηση της πορείας από τις κλασικές μορφές του αστικού ατομικισμού στην παράδοξη ρευστοποίηση των ιδρυτικών του γνωρισμάτων. Η «πραγματοποίηση» του ατομικισμού υπό την αιγίδα της ηγεμονικής οικονομικής μορφής περιγράφεται εδώ ακόμα με τους όρους του κλασικού φιλελεύθερου καπιταλισμού, έτσι όπως τον είδε άλλωστε και ο Μαρξ.<sup>28</sup> Αλλά εάν στον Μαρξ και στην σοσιαλιστική παράδοση το πρόβλημα της αυτοπραγμάτωσης των ιδιωτικών υποκειμένων αναγνωρίζεται σαφώς ως πρόβλημα ριζικής κοινωνικής χειραφέτησης από τις υλικές και μεταφυσικές δουλειές του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, της μισθωτής εργασίας και της πολιτικής αλλοτρίωσης, στον Ζίμμελ, η δυνατότητα για κάποιες εναλλακτικές μορφές ατομικισμού παραμένει πάντοτε ανοιχτή, ανεξάρτητα από το υπάρχον κοινωνικό καθεστώς. Με άλλα λόγια, ενώ στη μαρξική αντίληψη το ζήτημα της ελεύθερης ή της αυθεντικής ατομικότητας δεν μπορούσε να διαχωριστεί από το ζήτημα της συνολικής κοινωνικής οργάνωσης,<sup>29</sup> ο Ζίμμελ στρέφει το βλέμμα περισσότερο στις υφολογικές διαθλάσεις του βιώματος όπου καιροφυλακτεί η περιπέτεια και το ανεπάντεχο. Γι αυτόν ακριβώς το λόγο μπορούσε να γράψει:

Θα ήθελα να πιστεύω ότι η ιδέα της απόλυτα ελεύθερης προσωπικότητας και εκείνη της απόλυτως μοναδικής στο είδος της προσωπικότητας δεν είναι οι τελευταίες λέξεις του ατομικισμού. Θα ήθελα να πιστεύω ότι η τεράστια εργασία της ανθρωπότητας θα παράγει όλο και περισσότερες και πολυποίκιλες μορφές με τις οποίες θα επιβεβαιώνεται και θα δείχνει την αξία της η προσωπικότητα.<sup>30</sup>

Αυτή η βούληση πίστης στη μεταμορφωτική αξία του ατομικισμού φαινομενικά αντιφάσκει με την τραγική παραδοχή την οποία παραθέσαμε πιο πάνω για τη ρευστοποίηση του ατομικιστικού ιδεώδους στο πλαίσιο ενός μητροπολιτικού μεταφιλελεύθερου καπιταλισμού. Στη φαντασία του Ζίμμελ, η εξωτερική επικράτηση μιας κοινωνικής και οργανωτικής μορφής συντελείται πάντοτε μέσα από συγκρούσεις που επιτρέπουν την ανάπτυξη διαφορών και κενών στη λογική της κυριαρχίας. Η όποια ομοιο-

μορφία είναι πάντοτε προσωρινή και διάτρητη εφόσον μπορεί να δομείται μεν στο μακροσκοπικό επίπεδο αλλά όχι και στο επίπεδο των συγκεκριμένων αφυπνίσεων του βιώματος. Το οντολογικό γνώρισμα της σύγχρονης ατομικότητας είναι έτσι η διαρκής αιώρηση των μορφών μεταξύ του στατικού και του επεισοδιακού, της ρουτίνας και της περιπέτειας, της ασφάλειας και της ανασφάλειας, της τάξης και του χάους. Η ελπίδα για εμφάνιση νέων μορφών ατομικισμού – περισσότερο λυτρωτικών, ενδεχομένως – στηρίζεται σε μια κοινωνική οντολογία όπου ο πλουραλισμός, η αμφισημία και η περιπέτεια διατηρούν πάντοτε τον τελευταίο λόγο. Συνιστά δηλαδή μια έκφραση εμπιστοσύνης σε αυτή τη διάσταση την οποία ο Βέμπερ (M. Weber) θα ονομάσει *πολυθεϊσμό των αξιών*.

Θα ολοκληρώσουμε αυτή την περιήγηση στην κλασική κοινωνική θεωρία του ατομικισμού με μια ακόμα αναφορά, η οποία μας επαναφέρει, από άλλους δρόμους, στο συγκριτικό παράλληλο Ευρώπης και Αμερικής που πρωτοείδαμε στον Τοκβίλ. Θα αναφερθούμε εν συντομία στις ενδιαφέρουσες σκέψεις που διατύπωσε ο Αμερικανός φιλόσοφος Τζων Ντιούι στο αριστερό περιοδικό *New Republic* από τον Απρίλιο του 1929 έως τον Απρίλιο του 1930. Προκαλεί, φυσικά, εντύπωση η χρονική συγκυρία και το πολιτικό συμφραζόμενο της συγκεκριμένης παρέμβασης του πραγματιστή διανοητή. Εν μέσω λοιπόν της μεγάλης οικονομικής κρίσης και των κλονισμών που επέφερε αυτή στο αμερικανικό έθνος και ιδιαίτερα στα πιο αδύναμα κοινωνικά στρώματα, ο Ντιούι γράφει μια σειρά κειμένων που αναφέρονται στο «χαμένο άτομο», στη «νέα ατομικότητα» και στην κρίση της αμερικανικής κουλτούρας. Οι αναλυτικές αναφορές του Ντιούι στην «ανασφάλεια της παρούσας ζωής», στη μαζική ανεργία και στις κοινωνικές παθολογίες που εξαπλώνονται στην νέα εποχή της «εταιρικής Αμερικής» (corporate America) μαρτυρούν μια οξυμένη επίγνωση της ιστορικής συγκυρίας. Αλλού ωστόσο βρίσκονται οι αιχμές της κριτικής του παρέμβασης. Ο Ντιούι διερωτάται για τις συνθήκες της δυνατότητας ενός δημοκρατικού ατομικισμού σε μια εποχή που χαρακτηρίζεται από έντονη δυσαρμονία ανάμεσα στα περιεχόμενα της παραδοσιακής αμερικανικής ιδεολογίας και στην κοινωνική πραγματικότητα της μαζικής δημοκρατίας. Εντοπίζει λοιπόν το θεμελιώδες πολιτισμικό πρόβλημα της Αμερικής στην ατυχή προσαρμογή μεταξύ μιας ιδεαλιστικής δημόσιας φιλοσοφίας και της υλιστικής πρακτικής καθημερινότητας, μεταξύ της μυθολογίας και της βιωμένης πραγματικότητας του αμερικανισμού. Η πηγή της κακοδαιμονίας ανάγεται κυρίως στις αναχρονιστικές αφητηρίες της κυρίαρχης αυτοεικόνας του αμερικανικού τρόπου ζωής, αφητηρίες που κατά τον Ντιούι παρεμποδίζουν τη δημιουργία νέων θετικών αποκρίσεων στα σοκ μιας τεχνολογικά προηγμένης κοινωνίας. Ο «ατομικισμός του πιονέρου» και ο σωτηριολογικός ιδεαλισμός ο οποίος αποτελεί επίκεντρο της παραδοσιακής αμερικανικής μυθολογίας δεν μπορούν πλέον να αντιστοιχηθούν στους κοινωνι-

κούς όρους και στις πολιτισμικές απαιτήσεις μιας σύνθετης συνεργατικής κοινότητας. Εξίσου όμως προβληματικά, συνεχίζει ο Ντιούι, είναι και τα στερεότυπα στα οποία καταφεύγουν οι λόγιες ελίτ της ευρωπαϊκής κριτικής, για να στηλιτεύσουν και να αποποιηθούν την υλιστική, «πεζή» και πολιτισμικά πενιχρή Αμερική. Στην πρώτη περίπτωση, σε αυτήν δηλαδή του εναρτηρίου αμερικανικού ατομικισμού, ηγεμονεύει ένας προεπισημονικός ιδεαλισμός με κέντρο το ανταγωνιστικό άτομο και τις ορθολογικές συναλλαγές του με τον φυσικό κόσμο. Οι αντιλήψεις που θεμελιώθηκαν σε αυτό το πρότυπο έχουν απολέσει την προωθητική τους δύναμη παρά το ότι κυριαρχούν ακόμα με την κακέκτυπη μορφή μιας κερδοσκοπικής εθνικής φαντασμαγορίας. Ενώ από την άλλη πλευρά, ο γνωστός ευρωπαϊκός «αντιαμερικανισμός» εγκλωβίζεται σε φρουδες απόπειρες αποκατάστασης μιας μεταφυσικής ιεραρχίας των έσχατων αξιών και δείχνει, έτσι, τεράστια δυσκολία να αντιληφθεί ή να αφομοιώσει τις απελευθερωτικές υποσχέσεις της καθημερινής τεχνολογικής και επιστημονικής αλλαγής.

Πολλοί Ευρωπαίοι κριτικοί κρίνουν ανοιχτά την αμερικανική ζωή από την οπτική γωνία του δυϊσμού μεταξύ πνευματικού και υλικού, αναθεματίζοντας την προτεραιότητα του υλικού ως μοιραία για κάθε κουλτούρα. Αποτυγχάνουν έτσι να δουν το βάθος και την κλίμακα του προβλήματός μας που είναι το να κάνουμε τον υλικό πολιτισμό ένα δραστικό εργαλείο στη δημιουργία της ζωής των ιδεών και της τέχνης.<sup>31</sup>

Έχουμε εδώ δύο κριτικά θέματα που λειτουργούν συμπληρωματικά και με διαφορετικούς αποδέκτες: κριτική σε πτυχές της ιδρυτικής ιδεολογικής μυθολογίας και κριτική, παράλληλα, στις αντιδραστικές ψευδαισθήσεις του ευρωπαϊκού ανθρωπισμού. Η ελπίδα του ίδιου του Ντιούι κατατείνει ευθαρσώς προς ένα εγχείρημα αυτοβελτίωσης και πολιτισμικής ανανέωσης της αμερικανικής ιδεολογίας. Την ίδια στιγμή, ο πραγματιστής φιλόσοφος στηλιτεύει κάθε διάθεση απόδρασης (escapism) προς διάφορα σχήματα πολιτικού και πνευματικού εξωτισμού και εξτρεμιστικής απλούστευσης. Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι αυτή η προσήλωση σε έναν θετικό πατριωτισμό και η έκφραση εμπιστοσύνης στη δυναμική μιας «άλλης» Αμερικής επιβιώνει ακόμα στην παράδοση του προοδευτικού πραγματισμού. Σήμερα, για παράδειγμα, ο Ρίτσαρντ Ρόρτυ (R. Rorty)<sup>32</sup> επικρίνει τη «φυγή» της μεταμοντέρνας ακαδημαϊκής αριστεράς από τα λαϊκά προβλήματα χρησιμοποιώντας περίπου τις ίδιες αιτιάσεις με αυτές του Ντιούι για τον ευρωπαϊκό μεταφυσικό ελιτισμό του Μεσοπολέμου. Τη δεκαετία του '30 η φυγή και ο εξωτισμός έπαιρνε φυσικά άλλες μορφές: Ήταν, για παράδειγμα, η στράτευση των διανοομένων στον σταλινικό κομμουνισμό αλλά και η προσχώρηση άλλων πνευματικών ταγών είτε σε έναν αντιδραστικό νεορομαντισμό είτε στη μηδενιστική απαξίωση του αστικού δημοκρατικού πολιτισμού. Την ίδια εποχή, αυτή η φυγή μπορούσε να εκφραστεί, από πολλές πλευρές, με την επίκληση σε μια αντιυλιστική πνευματική επανάσταση.<sup>33</sup>

Το ζητούμενο για τον Ντιούι είναι η υπέρβαση της ιδέας του ει των προτέρων συγκροτημένου, κοινωνικά αδέσμευτου και πολιτισμικά ξεριζωμένου ατόμου έτσι όπως το είχε πλάσει η παραδοσιακή φιλελεύθερη φαντασία. Αυτή βεβαίως η υπέρβαση του προκάτ ατομικισμού δεν επιτυγχάνεται, πιστεύει ο Ντιούι, με την υιοθέτηση ενός νέου προτάγματος ή ενός άλλου συνεκτικού ανθρωπολογικού προτύπου, αλλά επαφίεται στις διαδράσεις των ατόμων και των συνόλων με τις «υπάρχουσες συνθήκες». Οι ίδιες οι συνθήκες και οι κοινωνικοί όροι δεν νοούνται ως στατικά και παγιωμένα δομικά φράγματα αλλά ως εύπλαστες μορφοποιήσεις που μεταβάλλονται ανά πάσα στιγμή από τις στοχαστικές και πρακτικές παρεμβάσεις των υποκειμένων.

Στην πραγματιστική κοινωνική φιλοσοφία, η ατομικότητα είναι μια δυνητικότητα ή, όπως λέγει ο Ντιούι, «μια ικανότητα ανάπτυξης».<sup>34</sup> Δεν πρέπει δηλαδή να θεωρείται κάτι περιίλειστο και έτοιμο να εκπληρωθεί στον κόσμο αλλά ως μια αναπτυξιακή, μαθησιακή και αισθητική διεργασία, «κάτι το οποίο σχηματίζεται στην ίδια τη διαδικασία δημιουργίας άλλων πραγμάτων». Το στοίχημα με αυτή την πειραματική και εύπλαστη ατομικότητα εδράζεται έτσι στην ικανότητά της να προσαρμόζεται στις εκάστοτε συνθήκες διατηρώντας και ανανεώνοντας συνεχώς τις ικανότητες της διάκρισης και της δημιουργικής προσπάθειας (effort). Σε αυτή τη φιλοσοφία της δράσης δεν υπάρχουν πλέον «έσχατοι σκοποί», στέρεα πλαίσια και άκαμπτες δομές παρά μόνον η συνεχής μετατροπή των συνθηκών του ηθικού και πρακτικού βίου. Ο Ντιούι έχει επίγνωση του γεγονότος ότι μια τέτοια εμπειρία έλλειψης στέρεων οντολογικών και ηθικών ερεισμάτων προξενεί δυσφορία και ενδέχεται να οδηγήσει σε ένα είδος νοσταλγίας της μεταφυσικής, δηλαδή «στην επανάληψη των αιώνιων αληθειών και των έσχατων πνευματικότητων». Γι' αυτό και, με τον δικό του τρόπο, ανταποκρίνεται στην ελπίδα την οποία είχε εκφράσει και ο Ζίμμελ για την ανάπτυξη νέων και καλύτερων ποικιλιών ατομικιστικής ευαισθησίας.

Η απόκριση του Ντιούι είναι εντέλει απλή: Δεν υπάρχει οριστική λύση στο δράμα της ατομικότητας, διότι δεν υφίσταται ένα τέτοιο δράμα με την βαθιά και αξιοσέβαστη «ευρωπαϊκή» σημασία του όρου. Απάντηση άρα δεν μπορεί να δοθεί με τη στροφή προς κάποια μορφή πνευματικότητας που ανήκει σε άλλες εποχές, λ.χ. με τη νεορομαντική μυθοποίηση ενός αντι-δημοκρατικού ελιτισμού, με την ανακίνωση των ιδεαλιστικών αντιμοντερνισμών ή με οποιαδήποτε άλλη ειδοχή του αιώνιου πολέμου μεταξύ της κουλτούρας και του πολιτισμού, του κόσμου των ιδεών και της υλικότητας. Αυτό που χρειάζεται να χειριστούμε στις συνθήκες της μαζικής δημοκρατίας και του εταιρικού καπιταλισμού είναι η εξάντληση των μεταφυσικών μορφών της χαρισματικής ατομικότητας και η ανάδυση πληθυντικών μορφών και σχεδίων ζωής όπου ο καθένας καλείται να αδράξει τη μέρα αναπλάθοντας την εμπειρία του παρόντος και «ξαναφτιάχνοντας» τους χάρτες της καθημερινότητάς του.

Αυτή η πραγματιστική ελπίδα μετέχει ασφαλώς σε ένα παράδοξο, για την εποχή και τη συγκυρία, κλίμα πνευματικής αισιοδοξίας, το οποίο χρωστά πολλά στην λεγόμενη «προοδευτική εποχή» (progressive Era) και το ρουζβελτιανό New Deal. Ανεξάρτητα όμως από τις οφειλές της σκέψης του Ντιούι σε μια ιδιαίτερη πτύχωση της αμερικανικής ιστορίας και στις μεταρρυθμιστικές βλέψεις της, διαπιστώνουμε εδώ μια πραγματικά «μεταξύ-δυο-στιγμών» προβληματοποίηση της ατομικότητας. Από μια άποψη, η προσέγγιση του Ντιούι φαίνεται να ανταποκρίνεται σε ένα αίτημα προσαρμογής στον «διοικούμενο κόσμο» ο οποίος, όπως έγραφε ο Μαρκιούζε (H. Marcuse) «υποβιβάζει τις έννοιες που δεν προσανατολίζονται στη συμπεριφορά στο επίπεδο μεταφυσικών συγχύσεων»<sup>35</sup>. Η συνθήκη αυτή είναι αποτέλεσμα μιας πυκνής ιστορικής διαδικασίας την οποία περιγράφει ως εξής ο έτερος της κριτικής θεωρίας, ο Μαξ Χορκχάιμερ (M. Horkheimer):

Η ρήξη ανάμεσα στην ιδιωτική και την κοινωνική ύπαρξη πήρε καταστροφικές διαστάσεις προς το τέλος της φιλελευθεριστικής περιόδου. Τότε εμφανίστηκαν καινούριες μορφές κοινωνικής ζωής που ανάγκαζαν το άτομο να αλλάξει εντελώς, αν δεν ήθελε να καταστραφεί. Αλλά οι μορφωμένοι εξακολουθούσαν να φαντάζονται το άτομο όπως ήταν στο παρελθόν. Συνέχισαν να έχουν στο μυαλό τους την αρμονία και την καλλιέργεια του ατόμου, σε μια εποχή όπου αυτό που έπρεπε να γίνει δεν ήταν ο εξανθρωπισμός του μεμονωμένου ατόμου (πράγμα αδύνατο άλλωστε) αλλά η πραγμάτωση της ανθρωπιάς. Ακόμη και ο Γκαίτε αναγκάστηκε να παραδεχθεί ότι το ιδανικό του της αρμονικής προσωπικότητας είχε καταποντιστεί. Στη δική μας εποχή, η αναζήτηση αυτού του ιδανικού προϋποθέτει όχι μόνο την αδιαφορία απέναντι στο γενικό μαρτύριο, αλλά και το ίδιο το αντίθετο του ιδανικού, δηλαδή την παραμορφωμένη πραγματικότητα.<sup>36</sup>

Ξεινώνοντας εδώ από πολύ διαφορετικές περιγραφές και ερμηνευτικούς χειρισμούς, ανακαλύπτουμε εντέλει μια κοινή διαπίστωση: Ότι η συνέχιση, παράταση ή τεχνητή αναβίωση των παλαιών ιδεωδών της ατομικότητας είναι αδύνατη, αν όχι επικίνδυνη, στις συνθήκες των προηγμένων διοικούμενων κοινωνιών. Η όποια επίταση των αφηγήσεων για τη καλλιεργημένη, ηρωική ή αυθεντική ατομικότητα ενδέχεται να μετάσχει στην πανουργία του «πραγματικού κόσμου», στους σχεδιασμούς του γραφειοκρατικού κόσμου της μεγάλης εταιρείας και του αυταρχικού κράτους. Είναι βέβαια προφανές ότι για τη ριζοσπαστική ευρωπαϊκή θεωρία, ο ορίζοντας «πραγμάτωσης της ανθρωπιάς» δεν έχει το ίδιο νόημα με την επίκληση του πραγματιστή σε έναν επιστημονικά ευαίσθητο και αντιμεταφυσικό ηθικό φιλελευθερισμό ο οποίος θα μπορούσε να διαχειριστεί καλύτερα τις πολιτισμικές εντάσεις των καιρών και τα τραγικά διλήμματα των ατόμων.

Το κοινό στοιχείο που μπορεί να εντοπιστεί είναι ότι τόσο για τον Ντιούι όσο και για τους στοχαστές της Κριτικής θεωρίας ο κόσμος της εφαρμοσμένης τεχνολογίας δεν αφήνει χώρο για έναν ατομικισμό αποστασιοποιημένο από τη μοίρα της συλλογικότητας και τα «κοινωνικά προβλήματα». Από εκεί και πέρα βεβαίως, και μόλις



δρασκελίσουμε το κατώφλι της περιγραφικής σύγκλισης, ανοίγονται δυο πολύ διαφορετικές προοπτικές για το άτομο, προοπτικές οι οποίες θα αναδείξουν δραματικότερα διλήμματα κατά το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα.

Η πρώτη προοπτική επικυρώνει την ανάγκη προσαρμογής (adaptation) του ατόμου στον εργαλειώδη κόσμο, μια προσαρμογή ωστόσο ευαίσθητη σε κοινωνικούς και αισθητικούς πειραματισμούς, στην ανάγκη επινοητικών διασκευών του πρωτογενούς υλικού της νέας κοινωνικής εμπειρίας. Αυτή την προοπτική μοιράζεται ο Ντιούι με φιλελεύθερους διανοητές όπως ο Καρλ Μαννχάϊμ (K. Mannheim). Ο εισηγητής της κοινωνιολογίας της γνώσης, μέσα στο μοιραίο για τη Γερμανία και την ανθρωπότητα έτος 1933, δεν θα διστάσει να γράψει ένα υπερβολικά αισιόδοξο δοκίμιο για τον «εκδημοκρατισμό του πνεύματος». Πρόκειται για κείμενο πραγματικά ενάντια στο ρεύμα και στην πνιγηρή αίσθηση του ανερχόμενου ολοκληρωτισμού. Εδώ, ως βασικό καθήκον της «εποχής του εκδημοκρατισμού» προσδιορίζεται η εξισορρόπηση ανάμεσα στον σύγχρονο επιχειρησιακό νου και στις βαθύτερες αλήθειες του υπαρξιακού και ποιητικού εαυτού. Σε τούτο το πνεύμα ενός μεταρρυθμιστικού μοντερνισμού, τα σύγχρονα άτομα, αν και απειλούνται ανά πάσα στιγμή από τη μονοτονία, την αλλοτρίωση και τον κομπορμισμό της μαζικής κοινωνίας, διαθέτουν, παρόλα αυτά, περισσότερες δεξιότητες, πλουσιότερα και λεπτότερα γνωστικά και συναισθηματικά εφόδια για τη βελτίωση της ζωής τους. Κατά συνέπεια, το ξεθύμασμα των αριστοκρατικών και παλαισομανιστικών ιδεωδών του ακέραιου εαυτού, αντί να γίνεται αισθητό ως παρακμή της κουλτούρας και ανθρωπολογική κρίση, καλωσορίζεται ως «μια λεωφόρος για την πραγματική ηθική και πολιτισμική ανάπτυξη».<sup>37</sup>

Αυτός ο φωτεινός μοντερνισμός την ίδια στιγμή που αναγνωρίζει, με ψυχραιμία, τον τραγικό χαρακτήρα της σύγχρονης υπαρξιακής αβεβαιότητας, βεβαιώνει την εμπιστοσύνη του στη δυνατότητα νέων μορφών αξιολόγησης, ακόμα και «επιστατικής»,<sup>38</sup> εμπειρίας. Για τον Ντιούι, εξάλλου, η δημοκρατική εικοσμίκευση της κουλτούρας επιφυλάσσει πιο αυθεντικές εμπειρίες θρησκευτικού βιώματος και καλλιτεχνικής συγκίνησης.

Όπως γνωρίζουμε, στους αντίποδες παρόμοιων θετικών προφητειών, η κριτική και ριζοσπαστική σκέψη θα εξάγει πολύ διαφορετικά συμπεράσματα και πολύ πιο δυσσιώπες προβλέψεις. Στο πλαίσιο της αρνητικής σκέψης, ο μαζικο-δημοκρατικός ατομικισμός ανάγεται σε διαφορετικές μεν αλλά εξίσου ζοφερές προοπτικές:

- Ως ολοσχερής πραγματοποίηση της ατομικής υποκειμενικότητας σε ένα κοινωνικό σύμπαν στο οποίο ο εργαλειώδης ορθολογισμός εκτρέπεται σε φαντασμαγορικό ανορθολογισμό και «διαστροφική» μεταλλαγή των ιδρυτικών μύθων του Διαφωτισμού.

- Ως υπερεπένδυση στο ιδιωτικό το οποίο κενώνει τη δημόσια σφαίρα από κάθε αντικειμενική και δεσμευτική ηθική ουσία, με αποτέλεσμα την κατασκευή, από τους

ίδιους τους άτυπους και τυπικούς μηχανισμούς της καταναλωτικής κοινωνίας, ενός κορεσμένου εαυτού, μιας κουλτούρας γενικευμένης ακηδίας και ψυχικής κόπωσης.

- Ως πτώση του ατόμου στην ασημαντότητα ακριβώς τη στιγμή κατά την οποία η ατομικιστική ιδεολογία θριαμβεύει επαναπροτείνοντας το κλασικό ρεπερτόριο των φιλελεύθερων αξιών.

Ας δούμε τώρα ορισμένα από αυτά τα μοτίβα μεταμόρφωσης και παράλλαξης, πλησιάζοντας στη δική μας συνθήκη.

### ΕΠΙΒΕΒΑΙΩΣΗ ΚΑΙ ΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΑΤΟΜΙΚΙΣΜΟΥ

Οι τρεις προοπτικές που προαναφέραμε στεγάζονται σε διακριτές εκδοχές κοινωνικοθεωρητικής κριτικής στον σύγχρονο κόσμο, στις κυρίαρχες ιδέες-αξίες του και στις μορφές δημόσιας εμπειρίας που τους αντιστοιχούν. Η προοπτική της πραγματοποίησης/ αλλοτρίωσης στέκεται κυρίως στις συνέπειες που έχει η επέκταση και ενίσχυση της εργαλειακής ορθολογικότητας στις κοινωνικές σχέσεις και στην προσωπικότητα ή τον χαρακτήρα των υποκειμένων. Για τις αναλύσεις που αφιερώθηκαν σε αυτή την προοπτική, η φθορά του ατομικιστικού μορφώματος κατά το 20ό αιώνα πρέπει να αναλυθεί με τους όρους ενός φαύλου κύκλου ή μιας κακής διαλεκτικής ανάμεσα σε εργαλειακό ορθολογισμό, αφενός, και ιδεοκρατικούς ή σπιριτουαλιστικούς ανορθολογισμούς αφετέρου. Στην κλασική θεώρηση των Αντόρνο (Adorno) και Χορκχάιμερ, είναι οι μηχανιστικές και θετικιστικές καθηλώσεις του αστικού Διαφωτισμού οι οποίες εμφανίζονται, ως κακές μεταλλάξεις, στον κίτς μυστικισμό των φασιστικών κινήματων ή στον ευτελή συναισθηματισμό της μοντέρνας πολιτιστικής βιομηχανίας. Η κριτική των δυο στοχαστών θέτει σε αμφισβήτηση κάθε απολογητική χρήση της παραδοσιακής θεωρίας, απολογητική η οποία ευνοεί την παραγωγή μορφών φανατισμένης άρνησης του φιλελευθερισμού, για παράδειγμα την αυταρχική προσωπικότητα, τους αντισημιτισμούς ή τις φασιστικές ηθικές του Ήρωα. Η στρεβλή και αλλοτριωμένη κοινωνική πράξη, όπως πιστεύει η πρώτη γενιά της κριτικής θεωρίας, συμβάλλει στην καλλιέργεια όλων εκείνων των ατομικών και συλλογικών παθολογιών που οδηγούν στην ανθρώπινη εξαχρείωση.

Η άλλη προοπτική που ανοίγεται ως προς τον μετασχηματισμό των ατομικιστικών μοντέλων, αποδίδει έμφαση, όπως είπαμε, στην εμφάνιση του ψυχολογικού Εγώ και στους τρόπους με τους οποίους μια ολόκληρη κουλτούρα του feeling, της αυθορμησίας και της εκφραστικής εκτόνωσης καταλήγει να διαβρώσει κοινωνικούς δεσμούς, πολιτικές εμπειρίες και μορφές πνευματικότητας. Πρόκειται για εκδοχή η οποία έγινε πεδίο έρευνας σε σημαντικά κείμενα των τελευταίων τριάντα χρόνων, όπως τα βιβλία

του Κρίστοφερ Λας (Chr. Lash), *Η Κουλτούρα του Ναρκισσισμού και Ο ελάχιστος εαυτός*.<sup>39</sup> Το αξιοσημείωτο –σε αυτού του τύπου την κοινωνική ψυχολογία του βιωμένου κόσμου– είναι ότι επισημαίνει ως πυρήνα των σύγχρονων ατομικισμών το σικοτείνισμα του ιστορικού χρόνου, με άλλα λόγια, μια διαδικασία αποϊστορικοποίησης των ψυχικών συστημάτων. Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Λας, ανατέμνοντας τα αμερικανικά ήθη της δεκαετίας του '70:

Μετά την πολιτική αναταραχή της δεκαετίας του '60, οι Αμερικανοί αποσύρθηκαν σε καθαρά προσωπικές ασχολίες. Έχοντας χάσει κάθε ελπίδα βελτίωσης της ζωής με όρους δημόσιας δράσης, ο κόσμος έπεισε τον εαυτό του ότι αυτό που προέχει είναι η ψυχική αυτοβελτίωση: Το να έρθεις σε επαφή με τα αισθήματά σου, το να τρως υγιεινό φαγητό, να κάνεις μαθήματα μπαλέτου ή χορού της κοιλιάς, να βυθίζεσαι στη σοφία της Ανατολής, να μαθαίνεις πώς να κάνεις «σχέσεις», να υπερβαινείς το «φόβο της ηδονής». Αυτοί οι στόχοι, καθυατοί ανώδυνοι, ανάγονται ωστόσο σε ένα ολόκληρο πρόγραμμα και διανομισμένοι με τη ρητορική της αυθεντικότητας, σημαίνουν απόσυρση από την πολιτική και αποκήρυξη του πρόσφατου παρελθόντος.<sup>40</sup>

Απώλεια κάθε ιστορικής αίσθησης, αποθέωση της παρούσας στιγμής («να ζεις για τον εαυτό σου όχι για τους προγόνους ή την υστεροφημία σου»), κυριαρχία μιας «θεραπευτικής ευαισθησίας», άγχος για την ανία και την έλλειψη αναφορών, η οποία ωστόσο είναι πανταχού παρούσα: Όλα αυτά διέπουν το ναρκισσιστικό πρόσωπο των τελευταίων δεκαετιών του 20ού αιώνα. Σημαντικό είναι εδώ να κατανοήσει κανείς την απόσταση που χωρίζει τον σύγχρονο νάρκισσο από το τραχύ και ορμητικό εγώ της παραδοσιακής καπιταλιστικής φαντασίας. Σύμφωνα με τον Λας, η παρακμή των παραδοσιακών δεσμών αλληλεγγύης (οικογένεια, ταξική κοινότητα, συνδικάτο, γειτονιά) είχε ως συνέπεια ένα άτομο περισσότερο ευάλωτο στην εξάρτηση από το γραφειοκρατικό κράτος, τις ιδιωτικές επιχειρήσεις ή τις κυρίαρχες ιδέες-αξίες της πολιτισμικής σφαίρας. Με άλλα λόγια, και σε αντίθεση με τον σκαπανέα της πρωταρχικής συσσώρευσης, ο μεταηρωικός νάρκισσος δεν μπορεί να χαρεί και να απολαύσει πραγματικά την ψυχολογική του απαγκίστρωση από τις ιεραρχικές και πειθαρχικές διατάξεις. Η φαινομενική του αποδέσμευση αυξάνει απλώς την αγχώδη ανασφάλεια της κάθε στιγμής η οποία βρίσκει διέξοδο στην πρόσδεση σε εκείνες τις ξεχωριστές προσωπικότητες που ακτινοβολούν διασημότητα, ισχύ και υγεία.

Για τον νάρκισσο, ο κόσμος είναι ένας καθρέφτης, ενώ για τον «άγριο» ατομικιστή του παρελθόντος ο κόσμος ήταν μια παρθένα απεραντοσύνη την οποία έπρεπε να πλάσει σύμφωνα με το δικό του σχέδιο.<sup>41</sup>

Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, η όψιμη μεταμόρφωση του ατομικιστικού ύφους εκφράζει τη μετάβαση από τον «νευρωτικό» εαυτό (υποκείμενο της κλασικής βιομηχανικής κοινωνίας και των ιδεολογικών συνόρων της) στον «νάρκισσο» ο οποίος αντιστοιχεί στις συνθήκες μιας μετανεωτερικής κοινωνίας.<sup>42</sup> Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι,

από τη δεκαετία του '80 και εφεξής, η συζήτηση για τον ατομικισμό εμπλέκεται κυρίως στην πληθωρική φιλολογία για τον μεταμοντερνισμό και την εξάντληση των μακροαφηγήσεων της νεωτερικότητας. Μια τέτοια περιπλοκή στη θεωρία επέτεινε φυσικά τις συγχύσεις και τις παρανοήσεις, εφόσον ο «μεταμοντερνισμός», τόσο ως υψηλό αντικείμενο της θεωρίας όσο και στην ανώδυνη δημοσιολογική του περιφορά, υιοθέτησε, με τη μεγαλύτερη ευκολία, γλωσσικά παιχνίδια από όλα τα είδη της κοινωνικής και πολιτισμικής κριτικής των προηγούμενων εποχών.<sup>43</sup> Ας πάρουμε, για παράδειγμα, τη φιγούρα του ψυχολογικού εγώ, φιγούρα η οποία, στην κριτική ερμηνευτική του Λας, επιστρατεύεται ως ανθρωπολογικός ιδεότυπος του μεταφιλελεύθερου αστικού ατόμου. Σημαντικά στοιχεία που αναδείχτηκαν από παρόμοιες κριτικές ανακατασκευές, στοιχεία, όπως η απώλεια της ιστορικής ιθαγένειας, η ανάδειξη των τεχνολογιών ψυχικής αυτοβελτίωσης, η τάση απόδρασης από κάθε περιεκτική δημόσια δέσμευση και η αποθέωση της εκφραστικής απελευθέρωσης, επανέρχονται στη συνηματολογία ενός μεταμοντερνισμού ενδοτικού στην «μοιραία» επικράτηση του νεοφιλελευθερισμού. Η ίδια οικογένεια περιγραφών και λεξιλογίων εγκαθίσταται σε θεωρητικές αποφάσεις που ζητούν να θέσουν οριστικό τέλος στη μεμφμοιραία της «άρνησης»: Αποφάσεις οι οποίες αντιμετωπίζουν τις κριτικές φιλοσοφίες ως θεολογικο-πολιτικά απολιθώματα που παρεμποδίζουν τη σκέψη να απαλλαγεί από το βάρος της προταγματικής και αξιολογικής αγωνίας. Ένας παρόμοιος ανάλαφρος μεταμοντερνισμός έκανε καλή καριέρα στα επαγγελματικά περιβάλλοντα των νέων μεσαίων στρωμάτων, στο χώρο των ελίτ της επικοινωνίας και της νέας μεταϋλιστικής επιχειρηματικότητας. Αναλώθηκε κυρίως στην ανακίνηση παλαιότερων αφηγήσεων του ατομικισμού αφαιρώντας ωστόσο από αυτές κάθε κριτικό χαρακτήρα.<sup>44</sup> Οι αφηγήσεις του εαυτού έγιναν έτσι αναπόσπαστο τμήμα ενός διαδεδομένου «κοινωνιολογικού» ιμπρεσιονισμού που αυτοπροβάλλεται ως ερμηνευτική της κοινωνικής εμπειρίας. Έτσι, ο Ζιλ Λιποβετσκι (G. Lipovetsky) θα διαγνώσει την έλευση ενός νέου δημοκρατικού ατομικισμού που σηματοδοτεί το «λυκόφως του καθήκοντος», την κατάρρευση, δηλαδή, κάθε ηθικής της προσταγής. Η διάγνωση συμπληρώνεται από δύο ακόμα ισχυρισμούς: τη χειραφέτηση της κοινωνίας των ατόμων από την κρατικά προγραμματισμένη ευημερία και το άνοιγμα της καθημερινότητας στην αβεβαιότητα, στη σαγήνη και στην ομορφιά της ψευδαισθήσης.<sup>45</sup> Η λογική της αιώρησης και της ανυπότακτης πολυσημίας, η υπαρκτική αστάθεια και αποσταθεροποίηση, η αλλεργία στη σοβαρότητα της «έννοιας» και σε κάθε ιδεολογικό ασκητισμό επισημαίνονται ως θετικοί οιωνοί μιας διαδικασίας στην οποία οι μεταπειθαρχικές μας κοινότητες ωθούνται να αποδεσμευτούν από τη μεταφυσική βία και την πολιτική σκληρότητα του παρελθόντος.

Παράλληλα ωστόσο με αυτό τον υμνητικό μεταμοντερνισμό, αναπτύσσεται τα τελευταία χρόνια και ένας μεταμοντέρνος κοινοτισμός, σύμφωνα με τον οποίον δεν

είναι τόσο η αποθεωτική επιβράβευση όσο η παρακμή κάθε μοναδολογικού ατομικισμού που συντελείται γύρω μας: Η ανθοφορία του ύφους μιας νέας κοινωνικότητας, με αισθητικό, συγκινησιακό και «φυλετικό» (tribale) χαρακτήρα.<sup>46</sup> Για κάποιους κοινωνικούς κριτικούς, οι μεταπαραδοσιακοί κοινωνικοί δεσμοί υφαινούνται κατά κύριο λόγο σε εμπειρίες δικτύωσης και επικοινωνιακής όσμωσης των ατόμων (διαδίκτυο, κυβερνοχώρος) όπου υλοποιούνται αμφίδρομες κοινότητες και πλέγματα μεταξύ ανθρώπων, μηχανών και δικτύων.<sup>47</sup> Ένας μαγικός αισθητισμός της διάδρασης μεταξύ flâneurs της τεχνολογίας αντιλαμβάνεται ως σημείο της εποχής τη δημιουργία ενός πλήθους από πειραματικές κοινότητες σε εκφραστική και συναισθηματική βάση. Γίνεται έτσι λόγος για τη σημασία των νέων σχημάτων κοινοτικής εμπειρίας (κοινότητες διαφερόντων, κοινότητες πρόσδεσης κ.λπ.) μέσα από τα σπορ, τις γιορτές, τα σόου, τους μουσικούς υποπολιτισμούς, τα τυχερά παιχνίδια ή τις ερωτικές προτιμήσεις. Ο Μισέλ Μαφφεσολί (M. Maffesoli), ιμπρεσάριος ενός διονυσιακού κοινοτισμού, θα φτάσει να γράψει έκθαμβος για την εμπειρία των rave party:

Η μοντέρνα κοινωνία της κατανάλωσης παραχωρεί όλο και περισσότερο τη θέση της σε μια μεταμοντέρνα ανάλωση (...). Υπάρχει σε αυτές τις ρέηβ γιορτές κάτι από μια κοσμική έκσταση. Ένας μεταμοντέρνος τρόπος να επαναδιοποιείται κανείς τη ζωή του. Επαναπατριζείται η τέχνη και γίνεται το κομβικό σημείο της ύπαρξης. Να ζεις με ένταση, την αιώνια στιγμή. Την ήρεμη λύσσα του παρόντος. Ας είμαστε επιφυλακτικοί: Το ξόδεμα και το όργιο δεν είναι πλέον κτήμα κάποιων πρωτοποριών. Το ξόδεμα διαχύθηκε στο σύνολο του κοινωνικού σώματος. Η φωτιά καίει αλλά είναι παντού, ανάβοντας συχνά εδώ κι εκεί, καίγοντας τη ζωή και τις δικές μας ζωές. Αν υπάρχει εδώ μια Αποκάλυψη, είναι ωστόσο χαρούμενη καθόσον δηλώνει και ξαναλέγει τη νεότητα ενός κόσμου. Εύθυμη ανάλωση.<sup>48</sup>

Στη σιά μιας παρόμοιας λογοτεχνίζουσας γραφής, αυτό που στον φωτεινό μοντερνισμό ενός Ντιούι υποβάλλει την προσδοκία μιας αντιμεταφυσικής διόρθωσης των αφηρημένων ατομικισμών μετατρέπεται σε εγκώμιο της αιώνιας νεανικότητας, του διαφημιστικού βιταλισμού και του λαϊκίστικου αντι-ιντελεκτουαλισμού των τηλεοπτικών μικρόκοσμων. Ο εκδημοκρατισμός της ζωής του πνεύματος, στον οποίο στοιχημάτιζε ο Μαννχάιμ, δίνει τη θέση του σε ρητορικούς ευφημισμούς με τους οποίους εξυμνείται η δημιουργικότητα των κοινοτήτων της κατανάλωσης, η ποπ φιλοσοφία και η επικοινωνιακή ηθική των ιντερνετικών chat rooms.<sup>49</sup> Σε αυτή τη συγκυρία, η ηδονιστική μεταμοντέρνα persona φαίνεται να ολοκληρώνει το πεπρωμένο του «ψυχολογικού εγώ», εκείνης—με άλλα λόγια—της φιγούρας που κληρονομεί τη δύσθυμη υποκειμενικότητα των ρομαντικών μικροαστών του προηγούμενου αιώνα. Πρόκειται ωστόσο για μια persona πλήρως συμφιλιωμένη με τα τεχνικά και λειτουργικά δεδομένα της σύγχρονης αγοράς πολιτισμικών ερεθισμάτων και συγκίνησης. Δεν ενσαρκώνει πλέον καμιά ένταση ετεροδοξίας και κανένα αίτημα απόστασης από τις περιοριστικές δομές

του εργαλειολογικού πράττειν. Η «νεοφιλελεύθερη» αισθητικοποίηση παρουσιάζεται περισσότερο ως υπόθεση στρατηγικού μάνατζμεντ του εαυτού σε καταστάσεις ακραίου ανταγωνισμού και αδυσώπητου casting για την έξοδο του οποιουδήποτε από την ανωνυμία- ειρωνική μετάφραση της διαφωτιστικής υπόσχησης για την έξοδο των υποκειμένων από την υπό κηδεμονία ανωριμότητα και εξάρτηση.

Εύλογα λοιπόν η σύγκλιση του νέου ατομικισμού με τον οικονομικό φιλελευθερισμό, προκάλεσε με τη σειρά της «ντυρκεϊμιανά» αντανάκλαστικά ηθικής αποδοκιμασίας. Με τους όρους της κίνησης του ειδικευμένου βλέπουμε να προβάλλουν ως εναλλακτικές λύσεις στον φιλελευθερισμό του κενού διάφορα ηθικά μοντέλα προσανατολισμένα στο ιδεώδες ενός εαυτού δεσμευμένου στις αξίες της εμπιστοσύνης, της αλληλεγγύης και της δημόσιας αρετής. Εξάλλου στους καθιερωμένους πολιτικούς κώδικες, ο ατομικισμός – ακόμα και ως απλή λέξη – δεν κατόρθωσε ποτέ να αποκτήσει την νομιμοποίηση που έχει κατακτήσει στη βάση των κοινωνικών και πολιτισμικών μας εμπειριών. Στα θεσμικά λεξιλόγια κυριαρχεί πάντοτε η έγκληση της υπεύθυνης και ετεροαναφορικής προσωπικότητας, ένας μετριοπαθής «ολισμός» (τελετουργική επίκληση στην κοινωνική συνοχή, στην καταπολέμηση του πολιτικού μηδενισμού, στην κοινοτική αλληλεγγύη) και η καντιανών αποχρώσεων προσφυγή σε μια οικουμενική νομικοπολιτική ταυτότητα. Ο ατομικισμός της κλασικής αστικής εποχής, αυτός ο οποίος συγκροτήθηκε με πλούσιες κανονιστικές αξιώσεις από τον φιλελεύθερο και δημοκρατικό διαφωτισμό, ενεργοποιούνται ακόμα στα πρωτόκολλα και στα δημόσια τελετουργικά της Ευρωπαϊκής Ένωσης, των διεθνών οργανισμών, των κομμάτων ή των εκπαιδευτικών και προνοιακών θεσμών.

Η απόκριση και ενοχική απώθηση της επιρροής του μεταμοντέρνου ατομικισμού στο εσωτερικό των θεσμικών συστημάτων δεν πρέπει ωστόσο να οδηγεί στην υποτίμηση των αντίστοιχων φαινομένων. Κάτω από την ανώδυνη νεοαριστοκρατική ή νεοκαντιανή γλώσσα των φιλελεύθερων θεσμών μας, διαμορφώνεται πλέον ένα νέο ατομικιστικό μόρφωμα, συγκολλημένο με τους κυρίαρχους πολιτισμικούς τροπισμούς της παγκοσμιοποίησης. Σε αυτό το μόρφωμα και τις ποιότητές του θα μεταφερθώ στη συνέχεια, ολοκληρώνοντας αυτό το σύντομο οδοιπορικό.

## ΕΝΑ ΝΕΟ ΑΤΟΜΙΚΙΣΤΙΚΟ ΜΟΡΦΩΜΑ

Αξίζει τώρα να περιγράψουμε τις αιχμές και τους αρμούς αυτού του νέου ατομικιστικού μορφώματος. Μια πρώτη υπόθεση είναι ότι, σε σχέση με τους ατομικισμούς της πρώιμης και μέσης νεωτερικότητας, το σημερινό μόρφωμα φαίνεται να έχει αποδεσμευτεί απολύτως από κάθε έννοια κριτικής ορθολογικότητας και πολιτικής αυθυπέρ-

βασης. Η αναφορά στην αξία της ατομικής αυτονομίας η οποία συνέπλευσε με το πάθος της ισότητας, της καθολίκευσης του Λόγου και της πολιτικής αυτοκυριαρχίας δεν επιβιώνει παρά ως κατάλοιπο μιας κριτικής κουλτούρας ιστορικά προσδεμένης στα κλασικά συστήματα αντιπροσώπευσης και παιδαγωγικής-μορφωτικής μεσίτευσης. Ενώ από μια άλλη πλευρά, ίχνη ενός αντισυμβατικού ηρωικού ατομικισμού συντηρούνται στο πολιτικό και πολιτισμικό περιθώριο, σε νεοαναρχικά και ελευθεριακά εγχειρήματα που διατηρούν πλέον ελάχιστη σημασία για τη δημόσια ζωή και τα πολιτισμικά μας συστήματα.

Δεν ισχύει ωστόσο το ίδιο για εκείνο το ατομικιστικό μόρφωμα που ο Ζίμμελ το προσδιόρισε ως ποιοτικό ατομικισμό, μόρφωμα στο οποίο αποτυπώνεται η έγνοια για διαμόρφωση μιας αυθεντικά μοναδικής εκφραστικής εμπειρίας. Η ανάδυση του «ψυχολογικού εγώ» και η φιλοξενία του στις κουλτούρες του 20ού αιώνα, από την ψυχανάλυση μέχρι τις καλλιτεχνικές πρωτοπορίες, είχε το εξής αποτέλεσμα: Αυτός ο ατομικισμός της αυτοέκφρασης ριζώσε πολύ πιο μόνιμα στο σύστημα της προσωπικότητας και στις ρουτίνες των φιλελεύθερων κοινωνιών. Η ιστορία αυτού του μορφώματος είναι μια ιστορία διαδοχικών προσαρμογών στα λειτουργικά προαπαιτούμενα των σύνθετων κοινωνιών της αγοράς και του γενικευμένου εικρηματισμού των βιόκοσμων. Ενώ επίσης στην παλαιά ρομαντική σύλληψη του άπειρου Εγώ κυριαρχούσε ακόμη η ιδεαλιστική παραγνώριση του σώματος, της τεχνολογίας και του εμπορίου, η σύγχρονη αισθητική της μέριμνας του εαυτού ιδιοποιείται το σωματικό, τη μαγεία της σάρκας και την απεριόριστη αισθησιακότητα. Η δραστηριότητα αυτού του αντισκητικού ατομικισμού εκδηλώνεται με περισσή άνεση στα τηλεοπτικά τοπία, στα έντυπα του life-style, στα τμήματα δημοσίων σχέσεων ή στα δημιουργικά γραφεία των μεγάλων οικονομικών οργανισμών. Με άλλα λόγια, ένας «αντιπλάτωνικός», τεχνολογικά ενημερωμένος, εξωστρεφής και επιφανειακός αισθητισμός συνιστά πλέον έγκυρο και καταξιωμένο πολιτισμικό κώδικα. Το ατομικιστικό μόρφωμα πέριξ της ιδέας του νομαδικού εαυτού θα έπρεπε να προσεγγιστεί ως ένας αστερισμός από ετερογενή υλικά, φαντασιακές προβολές και αντιφατικά ιδεολογικά στρώματα. Αυτή η αντιφατικότητα ανακλάται και στο επίπεδο των ερμηνευτικών διαγνωστικών της κατάστασης: Για κάποιους θεωρητικούς ζούμε πλέον την ωρίμαση και δημοκρατική διάχυση μιας ανακλαστικής νεωτερικότητας με αιχμή την εξατομίκευση, όταν για άλλους παρατηρητές ισχύει το αντίστροφο, η επάνοδος δηλαδή σε έντονες κοινοτικές εμπειρίες που υποβάλλουν μια νέα εποχή των αρετών. Ως προς αυτή την αμφισημία και τις εσωτερικές του ασυνέπειες, το παρόν ατομικιστικό μόρφωμα είναι παραδειγματικά μετανεωτερικό: Καταπονεί κάθε ασφαλή ταξινομητική οριοθέτηση και αναλυτική εποπτεία. Η αβεβαιότητα και η ρευστότητα έχουν ωστόσο τα όριά τους. Και αυτό διότι σε κάθε περίπτωση ο σύγχρονος ατομικισμός μεταφράζει τάσεις ευρείας διάχυσης φιλελεύθε-

ρων ηθοπολιτισμικών προτύπων, αποφορτισμένων ωστόσο από τις πολωτικές εντάσεις και τις τραγικές αντινομίες που διασχίζουν τους παραδοσιακούς χώρους της ιδεολογίας. Αυτή η αποφόρτιση συντελείται τόσο σε σχέση με την ένταση της προσωποποίησης (νέοατομικιστικά σενάρια) όσο και σε σχέση με αυτό που μπορεί να χαρακτηριστεί επιστροφή σε κοινοτικές εμπειρίες δέσμευσης (νεοκοινοτιστικά σενάρια). Ασφαλώς και τα αντιθετικά ζεύγη τα οποία εμψυχώνουν τις αναπαραστές του μοντέρνου εαυτού<sup>50</sup> διατηρούνται εν ζωή ως κατάλοιπα σημασιών και σύμβολα διακριτικής αναγνώρισης της θέσης των ταυτοτήτων. Υπόκεινται ωστόσο σε μια καταλυτική αποδραματοποίηση και νοηματική αραιώση έτσι ώστε η τωρινή τους περιπλάνηση στη αγορά των ιδεών να παραπέμπει σε αμήχανες, αν όχι φαιδρές και αστείες, «ετικέτες». Από αυτή την άποψη της νοηματικής εξασθένησης, γίνεται κατανοητό ότι το σύγχρονο ατομικιστικό μόρφωμα δεν μπορεί να αναχθεί σε μια ιδεοτυπική ανθρωπολογική κατηγορία του τύπου *homo economicus*, *homo aestheticus*, *homo consumens* κ.λπ. Θα ήταν σιλόπιμο, αντίθετα, να υποθέσουμε ότι ο ατομικισμός καθίσταται πλέον ένα ολικό κοινωνικό γεγονός (*fait social total*) του οποίου η παγίωση αποδυναμώνει ακόμα περισσότερο τα ηθολογικά και πολιτισμικά διλήμματα που εγγράφηκαν στα παλαιότερες ιστορικές του εκφάνσεις.

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Dominique Lecourt, «Le piège de l'individualisme», στο *Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique ?*, *Actuel Marx* 28, PUF, Παρίσι 2000, σ. 73-75.

2 Το πλαίσιο αυτό είναι η κατိσχυση των φιλελεύθερων πολιτικών ή, με τη γαλλική περιφραση, το πλαίσιο της «ενιαίας σκέψης» (*pensée unique*).

3 John Dewey, *Individualism, Old and New*, Prometheus books, Νέα Υόρκη 1999.

4 Charles Taylor, *Πολυπολιτισμικότητα*, μτφ. Φιλήμων Παιονίδης, Πόλις, Αθήνα 1997, σ. 82-83.

5 Βλ. Άξελ Χόνετ, *Από την επικοινωνία στην αναγνώριση*, μτφ, εισ. Κ. Καβουλάκος, Αθήνα, Πόλις, Αθήνα 2000, σ. 163 κ.ε.

6 Louis Dumont, *Δοξίμα για τον ατομικισμό*, Ευρύαλος, Αθήνα 1988, σ. 34.

7 Louis Dumont, *German ideology. From France to Germany and Back*, Chicago UP, Σικάγο 1994.

8 Για αρκετούς σύγχρονους μελετητές της κοινωνικής ιστορίας, οι ιστορικές διαφορές ανάμεσα στις εθνικές κουλτούρες των μεγάλων ευρωπαϊκών χωρών έχουν μεγαλοποιηθεί. Για παράδειγμα, οι Blackbourn και Eley (*The peculiarities of German History: Bourgeois Society and Politics in the Nineteenth Century*, Οξφόρδη 1984) μελετώντας τους αστικούς μετασχηματισμούς στη γερμανική κοινωνία από τα μέσα του 19ου αιώνα και έπειτα, φτάνουν στο συμπέρασμα ότι υπάρχει αρκετή δόση υπερβολής στη γνωστή και αρκετά διαδεδομένη ιδέα περί σημαντικής απόκλισης της γερμανικής περίπτωσης από το δυτικοευρωπαϊκό μοντέλο και δη και τον γαλλικό δρόμο. Σύμφωνα με τους συγκεκριμένους μελετητές, η κοινωνική και πολιτισμική ιστορία μπορεί να επιβεβαιώσει μια εξέλιξη σύγκλισης η οποία «έφερε κοντά» τη Γαλλική, την Βρετανική και τη Γερμανική κοινωνία γύρω στις αρχές του 20ού αιώνα, μια εξέλιξη η οποία



συνδέεται με την επιβολή των φιλελεύθερων κοινωνικών προτύπων στην Ευρώπη. Την ίδια άποψη συμπεριλαμβάνει επίσης και ένας άλλος σημαντικός ερευνητής της συγκριτικής ευρωπαϊκής ιστορίας, ο Ρέντου ο οποίος τονίζει χαρακτηριστικά ότι η εδραίωση των φιλελεύθερων κοινωνικών δομών στις περισσότερες ευρωπαϊκές χώρες συντελέστηκε συχνά με δραματικές συγκρούσεις και βίαιες αναστατώσεις επειδή «για τα χαμηλά κοινωνικά στρώματα ή τους μορφωμένους φτωχούς και τους μη προνομιούχους επαγγελματίες δεν υπήρχαν σοβαροί λόγοι ενθουσιασμού για μια φιλελεύθερη επανάσταση, αν εξαιρέσουμε τις περιπτώσεις όπου άσκησαν γοητεία οι φιλελεύθερες ψευδαισθήσεις. Όσο πειστικές κι αν ήταν όμως αυτές οι ψευδαισθήσεις, εκατομμύρια ανθρώπους δεν τους έπεισαν» (W.M. Reddy, *Money and Liberty in Modern Europe*, Cambridge UP, Κέμπριτζ 1987, σ. 217).

9 Η κινητικότητα των επιθυμιών αποτελεί ουσιαστικά τη βάση της μοντέρνας πολιτικής ανθρωπολογίας έτσι όπως την επεξεργάζονται διαφορετικοί στοχαστές από τον Χομπς μέχρι τους Γάλλους ηθολόγους του δεκάτου εβδόμου αιώνα και τους διανοητές του Διαφωτισμού. Η αποκατάσταση των παθών διαδραματίζει έναν ρόλο κλειδί στη συγκρότηση όλων των επιχειρημάτων που στηρίζουν τους «Μοντέρνους» εναντίον των «Αρχαίων» μέχρι την οριστική ήττα των τελευταίων.

10 Βλ. G.W.F. Hegel, *Cours d'Esthétique*, Aubier-Montaigne, Παρίσι 2001.

11 Ένα ηθικό φρόνημα το οποίο, στην ιστορική του δραστηριότητα, γίνεται ιδεώδες της ρεπουμπλικανικής «αρετής» και τέλος εμφανίζεται ως επαναστατική Τρομοκρατία.

12 Η αναδίπλωση στην άβυσσο του υποκειμενισμού λαμβάνει στον ρομαντισμό διάφορες μορφές: Αφορά, για παράδειγμα, τον εκθειασμό της ειρωνείας και του παραδοξολογήματος αλλά και μια ηθική του «χιούμορ» και του πνευματώδους ως αντίδοτου στο γκριζο χρώμα του Λόγου και της εννοιολογικής τυποκρατίας. Τέλος, στις θεωρίες των ρομαντικών λογίων αυτή η τάση συνδέθηκε με την ανακάλυψη, την ποιητική και φιλοσοφική εξερεύνηση του θυμικού-ψυχολογικού βάθους ή της «νύχτας» των υποκειμένων.

13 Σύμφωνα με τον Ντυμόν (Dumont, *German Ideology*, ό.π., σ. 6-7), το ειδοποιό γνώρισμα των μοντέρνων καιρών είναι ένας συγκεκριμένος σχηματισμός ιδεών και αξιών, τον οποίο και αποκαλεί ατομικιστικό μόρφωμα (configuration individualiste). Τα επιμέρους γνωρίσματα του μορφώματος είναι συνοπτικά τα εξής: ο ατομικισμός ως αντίθετος του «ολισμού», η προτεραιότητα της σχέσης ανθρώπων και πραγμάτων σε αντιδιαστολή με τους δεσμούς ανθρώπου προς άνθρωπο, η απόλυτη διάκριση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ο χωρισμός των αξιών από τα γεγονότα και ο επιμερισμός της γνώσης σε ανεξάρτητες γνωστικές περιοχές ή μαθήσεις. Όπως θα φανεί στη συνέχεια, χρησιμοποιούμε τον όρο ατομικιστικό μόρφωμα χωρίς να μένουμε πιστοί στην διασάφισή του από τον Ντυμόν.

14 J. G. Herder, *Idees pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Aubier, Παρίσι 2001.

15 Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution en France*, Hachette, Παρίσι 1989.

16 Βλ. Alexis de Tocqueville, *Η δημοκρατία στην Αμερική*, μτφ. Μπάμπης Λυκούδης, Στοχαστής, Αθήνα 2001 καθώς και τ. ιδ., *Egalité sociale et liberté politique*, Aubier-Montaigne, Παρίσι 1977.

17 Emile Durkheim, *Lecons de sociologie*, PUF (Quadrige), Παρίσι 1997, σ. 101-2.

18 Durkheim, *avt.*

19 Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Weber*, 1971, σ.199.

20 Durkheim, ό.π., σ.103.

21 Georg Simmel, *Philosophie de la Modernité*, I, Payot, Παρίσι 1989, σ. 289 κ.ε.

22 Αυτό σημαίνει πολύ απλά ότι το διακριτικό γνώρισμα του ποσοτικού-τυπικού ατομικισμού είναι η αναγνώριση της θεμελιώδους ομοιότητας των ανθρώπινων όντων καθώς και η απόδοση αξίας σε αυτή ακριβώς την «ανθρωπινότητα του ανθρώπου». Αν τώρα η εν λόγω ταυτότητα εδράζεται στην δύναμη της έλλογης διάνοιας (ορθολογιστική και πνευματοκρατική παράδοση) ή σε αισθητηριακά και φυσικοβιολογικά δεδομένα (εμπειριστική και υλιστική παράδοση) αυτό δεν διαψεύδει την ύπαρξη μιας κοινής συνισταμένης του διαφωτιστικού ατομικισμού.

23 Simmel, ό.π., σ. 302.

24 Ό.π., σ. 302-303.

25 Ό.π., σ. 309.

26 Αυτά τα μοντέλα αφενός έχουν διακριτά οντολογικά χαρακτηριστικά (ποσοτικός / ποιοτικός ατομικισμός, ατομικισμός της τυπικής ελευθερίας και ατομικισμός της ποιοτικής διαφοράς) και αφετέρου συνδέονται προνομιακά με συγκεκριμένες εθνικές κουλτούρες ισχυρών ευρωπαϊκών χωρών.

27 Simmel, *ό.π.*, σ. 323-324.

28 Βλ. Καρλ Μαρξ-Φρήντριχ Ένγκελς, *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, Παπακώστας, Αθήνα 1965, σ. 41-43.

29 Τις τελευταίες δυο δεκαετίες έχει συζητηθεί άλλωστε αρκετά η σχέση της μαρξιστικής σκέψης με την προβληματική του ατόμου και του ατομικισμού. Βλ. ενδεικτικά τα βιβλία του M. Berman, *Adventures in Marxism*, Verso, Λονδίνο 1999· D.H. Tucker, *Marxism and Individualism*, Blackwell, Οξφόρδη 1980 και Ian Forbes, *Marx and the New Individual*, Unwin Hyman, Λονδίνο 1990.

30 Simmel, *ό.π.*, σ. 304.

31 John Dewey, *Individualism*, *ό.π.*, σ. 61.

32 Βλ. Richard Rorty, *Η αριστερή σκέψη στην Αμερική του εικοστού αιώνα*, Πόλις, Αθήνα 2000.

33 Αν υιοθετούσαμε τα κριτήρια του Ντιούι, μεγάλο μέρος της ευρωπαϊκής κριτικής του Μεσοπολέμου θα έπρεπε να θεωρηθεί υπαίτιο ενός καλυμμένου ή απροκάλυπτου αντιμοντερνισμού. Και δεν αναφερόμαστε εδώ αναγκαστικά σε ακραίες περιπτώσεις όπως του Σπένγκλερ (O. Spengler) αλλά και σε συγγραφείς όπως ο Τόμας Μαν (T. Mann) και ο Στέφαν Γκεόργκε (St. George) ή ακόμα και σε – κάθε άλλο παρά ουμανιστές – φιλοσόφους όπως ο Χάϊντεγκερ. Θα πρέπει να υπογραμμίσουμε εδώ ότι, ανάμεσα στην ευρωπαϊκή διάνοηση του μεσοπολέμου, δεν λείπουν οι περιπτώσεις εκείνες που, μέσα από διαφορετικά μονοπάτια, αναπτύσσουν μια ριζική κριτική στις φιλοσοφίες της παρακμής και στους νοσταλγικούς αντιμοντερνισμούς. Η πιο χαρακτηριστική περίπτωση, εκτός του Καρλ Μαννάχιμ στον οποίο θα αναφερθούμε αργότερα παρακάτω, είναι αυτή του Πωλ Βαλερύ (P. Valéry).

34 Dewey, *ό.π.*, σ. 81.

35 Herbert Marcuse, στον τόμο *Τέχνη και Μαζική Κουλτούρα*, Ύψιλον, Αθήνα 1984, σ. 35.

36 Max Horkheimer, στον ίδιο τόμο, *ό.π.*, σ. 66-67.

37 Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, Routledge & Kegan, Λονδίνο 1956, σ. 246.

38 Γράφει ο Μαννάχιμ: «Είναι δυνατό μάλιστα να υποθέσουμε ότι η έκσταση μπορεί να είναι γενική και οικουμενικά συμμεριστέα μορφή εμπειρίας μόνο στα πλαίσια μιας εκδημοκρατισμένης κουλτούρας. Αλλά αυτός ο εκδημοκρατισμός του πνεύματος δεν κατακάτα το ανώτερό του στάδιο με την πρώτη. Στην αρχή, ριζικός εκδημοκρατισμός σημαίνει από-αποστασιοποίηση [απομάγευση]. Πρέπει να διατρέξουμε αυτή τη φάση μέχρι να μπορέσουν να αναδυθούν νέες μορφές έκστασης. Το εκδημοκρατισμένο πνεύμα πρέπει να περάσει μέσα από μια διαλεκτική διαδικασία προτού μπορέσει να πραγματώσει όλες του τις δυνατότητες», *ό.π.*, σ.240.

39 Christopher Lash, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, 1979· και τ. ιδ., *The minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, Norton, 1984 (και τα δύο δοκίμια μεταφράστηκαν πρόσφατα στις εκδόσεις Νησίδες).

40 Lash, *Culture of Narcissism*, *ό.π.*, σ. 7.

41 Ό.π., σ. 8.

42 Κατά τον Αλαίν Ερνεμπέργκ, υπάρχει μια ουσιαστική συσχέτιση ανάμεσα στο τέλος των κοινωνικών συγκρούσεων και στην παρακμή της «νευρωτικής» σύγκρουσης στο επίπεδο των ατομικών ψυχικών κόσμων. Ανεξάρτητα από τον αν στέκει μια παρόμοια κοινωνική / ψυχολογική τοποθέτηση, η οποία ενδέχεται να ευνοήσει προβληματικά επιχειρήματα όπως το «τέλος της ιδεολογίας», μπορούμε να προσυπογράψουμε την γενική υπόθεση του Ερνεμπέργκ (η οποία απηχεί φυσικά μια ισχυρή κοινωνιολογική παράδοση), σύμφωνα με την οποία «δίχως θεσμούς της εσωτερικότητας, δεν υφίσταται, από κοινωνική

σιοπιά, εσωτερικότητα. Η εσωτερικότητα παράγεται σε μια συλλογική κατασκευή η οποία και της παράσχει ένα κοινωνικό πλαίσιο» (βλ. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Παρίσι 1998, σ. 143).

43 Με αυτή την έννοια στα περιβάλλοντα του μεταμοντέρνου επανακινολοφορούν με άνεση λεξιλόγια που κάποτε αποτελούσαν μέρος της ριζοσπαστικής «δεξιάς» κριτικής στον φιλελευθερισμό: νεορομαντικά ή ντισείνά μοτίβα και ποικίλες παραλλαγές από την αντιδραστική αντι-νεωτερική γραμματεία του δέκατου ένατου αιώνα.

44 Χαρακτηριστική είναι η ανακίνωση των ιδεών του Τοκβίλ στην Γαλλία της δεκαετίας του '80, τάση η οποία συνδέθηκε με τη φιλελεύθερη στροφή στην πολιτική και οικονομική σκέψη και προσέδωσε στη συζήτηση για τον δημοκρατικό ατομικισμό την απαραίτητη δημόσια επιτυχία στα πλαίσια της ευρείας φημολογίας για το «τέλος του μαρξισμού» και εν γένει το τέλος κάθε πολιτικοφιλοσοφικού ριζοσπαστισμού..

45 Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Παρίσι 2000· μτφ. *Το λυκόφως του καθήκοντος. Η ανώδυνη ηθική των δημοκρατικών καιρών*, Καστανιώτης, Αθήνα 2001.

46 Βλ. Michel Maffesoli, *Les temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Méridiens Klincksieck, Παρίσι 1988.

47 Βλ. F. Casalegno-A. Kavanaugh, «Autour des communautés et des réseaux de télécommunications», *Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales* 59/1, De Boeck Université.

48 Michel Maffesoli, «Consumation», *Technikart, Culture et sociétés* 19, σ. 14.

49 Για μια συνολική κριτική αποτίμηση του νέου πολιτισμικού λαϊκισμού στον οποίο έχουν οδηγηθεί πολλές από τις αναλύσεις του σύγχρονου πολιτισμού των μαζών βλ. το βιβλίο του J. Mc Guigan, *Cultural populism*, Routledge, Λονδίνο 1992.



ΙΔΡΥΜΑ ΣΑΚΗ ΚΑΡΑΓΙΩΡΓΑ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ

### Α. ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

- Σταύρος Ιωαννίδης, *Ανταγωνισμός, αγορά και δημοκρατία. Μια κριτική της νεο-αυστριακής οικονομικής θεωρίας*
- Μανόλης Αγγελίδης, *Φιλελευθερισμός: κλασικός και νέος. Ζητήματα συνέχειας και ασυνέχειας στο φιλελεύθερο επιχείρημα*
- Διονύσης Γράβαρης, *Εκπαίδευση και πολιτική οικονομία. Αρχές εκπαιδευτικής πολιτικής στους A.Smith, J.S.Mill και A.Marshall*
- Διονύσης Δρόσος, *Αγορά και κράτος στον A.Smith. Κριτική στην αναδρομική θεμελίωση του νεοφιλελευθερισμού*
- Μανόλης Αγγελίδης, *Η γένεση του φιλελευθερισμού. Προβλήματα σύστασης του πολιτικού σε θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου: Thomas Hobbes-John Locke*
- Ιόλη Πατέλλη, *Η φιλοσοφία του Hobbes. Λόγος και αιτιότητα στη νέα φυσική και πολιτική επιστήμη*
- Κώστας Σταμάτης, *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*
- Διονύσης Γράβαρης, *Κρίση του κοινωνικού κράτους και νεωτεριότητα*
- Δημήτρης Χαρολάμπης, *Δημοκρατία και παγκοσμιοποίηση*
- Θανάσης Μανιάτης/Περσεφόνη Τσαλίκη/Λευτέρης Τσουλφίδης, *Ζητήματα πολιτικής οικονομίας. Η περίπτωση της Ελλάδας*
- Θανάσης Γκιούρας, *Φορολογία και πολιτική. Πολιτικο-οικονομική προβληματική και δημοσιονομική σκέψη*
- Ηλίας Γεωργαντάς, *Τοπικό κράτος και τοπικότητα. Στα ίχνη δύο συζητήσεων*
- Απόστολος Πανατζής, *Η γένεση του μεθοδολογικού ατομισμού στις κοινωνικές επιστήμες. Προβλήματα κατασκευής κοινωνιολογικών και οικονομικών εννοιών*
- Θωμάς Νουτσόπουλος, *Διαλεκτική και αξίες. Προβλήματα ανάλυσης διαλεκτικών εννοιών στο έργο των Hegel και Marx*
- Λία Μελά, *John Rawls. Η προβληματική του συμβολαίου* (υπό έκδοση)

### Β. ΑΝΘΟΛΟΓΗΣΕΙΣ

(σε συνεργασία με τις εκδόσεις Σαββάλα)

- Μανόλης Αγγελίδης/Θανάσης Γκιούρας (επ.), *Θεωρίες της πολιτικής και του κράτους: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel* (2005)
- Διονύσης Δρόσος (επ.), *Αρετές και συμφέροντα. Η ηθική φιλοσοφία της πρώιμης νεωτεριότητας* (υπό έκδοση)
- Ηλίας Γεωργαντάς/Θανάσης Γκιούρας (επ.), *Αστικός χώρος και εξουσία στη νεωτεριότητα* (υπό έκδοση)