

Dirk Baecker

ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ

ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ
ΛΕΥΤΕΡΗΣ ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΥ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΔΙΟΝΥΣΗΣ ΚΑΒΒΑΘΑΣ

ΣΜΙΛΗ

Η κρίση καλαισθησίας

Η αισθητική έχει μπροστά της το πρόβλημα ότι η αισθητήρια γνώση είναι αυστηρά και αποκλειστικά υπόθεση του υποκειμένου της γνώσης και παραταύτα εγείρει αξιώσεις γενικής ισχύος. Κανένας άλλος εκτός από το εκάστοτε άτομο δεν μπορεί να παρέμβει στην εκάστοτε δική του αισθητήρια γνώση, την αισθητήρια αντίληψη· και όμως αυτή η γνώση πρέπει να θεωρείται γνώση ή, όπως γράφει ο Kant στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* (πρώτο βιβλίο: Αναλυτική του ωραίου), «κοινοποιήσιμη». Ο Baumgarten είχε προκαθορίσει ήδη τον κρίσιμο εννοιολογικό ελιγμό, καθώς στο βιβλίο *Aesthetica* (1750/58) είχε εισαγάγει το ωραίο ως ένα είδος ρυθμιστικής ιδέας της αισθητήριας γνώσης: Μόνο στην ομορφιά επιτυγχάνει η αισθητήρια γνώση τελειότητα και μόνον ως τέτοια, πρέπει να συμπληρώσουμε, αξίζει να κοινοποιηθεί. Το άσχημο περιέχει πληροφορίες καθόσον εφιστά την προσοχή σε «λάθη, σε ενοχλητικές κηλίδες πάνω στην αισθητήρια γνώση». Το ωραίο δεν είναι στην πραγματικότητα προϊόν αλλά ρυθμιστικό στοιχείο μιας κριτικής ικανότητας που πρέπει να ελέγχει την αισθητήρια γνώση ως προς τη συμφωνία μεταξύ της σκέψης, των πραγμάτων και της τάξης. Μέσα σε αυτή την ελεγκτική διαδικασία ο περιορισμός της αισθητήριας γνώσης στο άτομο χάνει τον προβληματικό του χαρακτήρα. Μεταμορφώνεται στην προϋπόθεση μιας γνώσης του ωραίου – και σε αυτή τη γνώση καθορίζεται από τις απαιτήσεις της συμφωνίας, οι οποίες δεν είναι απαιτήσεις του ατόμου. Αν το άτομο θέλει να ξέρει τι του προσιδιάζει ατομικά, πρέπει να στηρίζεται στο άσχημο. Αλλά ακόμη και αυτό καθορίζεται ήδη ως κάτι που έχει γενική ισχύ από τον σφαλερό χαρακτήρα που έχει.

Ο Kant εκφράζει πιο καθαρά από τον Baumgarten τον εννοιολογικό ελιγμό της αισθητικής, ο οποίος πρέπει να θέσει τέρμα στο πρόβλημα της απλώς και μόνον ατομικής γνώσης. Για τον Kant το υποκείμενο αυτοκαθορίζεται στην αισθητική κρίση, και αυτό ισχύει επίσης, και μάλιστα, ακριβώς όταν αυτή η κρίση αναφέρεται σε ένα αντικείμενο.⁸ Ο Kant όμως δεν αποδίδει στην αισθητική κρίση τον χαρακτήρα της γνώσης, αλλά του αισθήματος. Έτσι πρόκειται για μια κρίση καλαισθησίας. Με την έννοια της καλαισθησίας ο Kant επιλέγει έναν όρο που το αργότερο από τον Baltasar Gracián (1601-1658) και εξής έχει τη διπλή λειτουργία αφενός να καταγράφει το μη αναγώγιμο του ατόμου σε κάτι άλλο, αφετέρου να περιγράφει τον αυτοκαθορισμό του ατόμου σε εξάρτηση από το περιβάλλον και σε σχέση με αυτό το περιβάλλον. Το γούστο ενός ατόμου, όπως γράφει ο Gracián στο *El Héroe* (1637) και το *Χρησμολόγιο και τέχνη της φρόνησης* (1647), αναδεικνύεται μόνο στην κοινωνία. Γεννιέται στην κοινωνία και δοκιμάζεται στην κοινωνία. Αυτό είναι και για τον Kant σημαντικό. Η κρίση καλαισθησίας διακρίνεται από το γεγονός ότι σε αυτή το άτομο αυτοκαθορίζεται, και μάλιστα χωρίς να επιτρέπει σε κανέναν να το «πείσει με φλυαρίες». Επίσης η κρίση καλαισθησίας είναι επιδεκτική κοινοποίησης και αυτή η ικανότητα αποτελεί το θεμέλιο σχηματισμού αυτής της κρίσης. Στην κρίση καλαισθησίας δεν κοινοποιούνται η ηδονή και η λύπη, αλλά η παράγωγη ψυχική κατάσταση, που μπορεί να νοηθεί ως «αίσθηση του ελεύθερου παιχνιδιού των παραστατικών δυνάμεων» και προφανώς δεν μπορεί να καταλογισθεί μόνο στο άτομο. «Συνεπώς, εκείνο που πρέπει να θεμελιώνει την καλαισθητική κρίση ως ο υποκειμενικός όρος της και να έχει ως επακόλουθο την ηδονή για το αντικείμενο είναι η ικανότητα της καθολικής κοινοποίησης της ψυχικής κατάστασης κατά τη δεδομένη παράσταση. Δεν μπορεί όμως να κοινοποιηθεί καθολικώς παρά μόνον η γνώση

8. Πρβλ. Immanuel Kant, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, εκδ. Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002, Εισαγωγή.

και η παράσταση, εφ' όσον [sic, Σ.τ.Σ.] ανήκει στη γνώση».* (Kant, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, A27). Η αισθητήρια γνώση, θα λέγαμε σήμερα, είναι κοινωνικά προοδεδικασμένη, και αυτό υπό την αυστηρή έννοια της λέξης στο επίπεδο της παρατήρησης δεύτερης τάξης: εκεί όπου δεν σχηματίζονται κρίσεις, αλλά κοινοποιούνται οι κρίσεις σε άλλους κρίνοντας.

Ως εξαρτημένες από την κοινοποιησιμότητα, οι κρίσεις καλαισθησίας γίνονται ανεξάρτητες από το γεγονός ότι η αισθητήρια «γνώση» (Baumgarten) ή το «αίσθημα» (Kant) περιορίζεται στο άτομο και εκεί για όλους τους άλλους είναι απρόσιτη με έναν τρόπο που δίνει στο άτομο ένα απροσπέλαστο, αν και πολλαπλά νοηθείσιμο, περιθώριο αυτονομίας, το οποίο επίσης δεν μπορεί να περιορισθεί εγγενώς από τον Λόγο. Η κρίση καλαισθησίας λαμβάνει κυρίως τη λειτουργία της να κοινωνεί την ίδια την ικανότητα της επικοινωνίας, καθώς μας επιτρέπει να καταδείξουμε ότι και στην ατομική αίσθηση περιέχεται, θίγεται και εκφράζεται μια γενική αίσθηση. Η κατηγορία του αισθητικού καταγράφει το ατομικό και υποκειμενικό στοιχείο ανησυχίας της αισθητήριας-εμπειρικής γνώσης και τη μεταφέρει στο κοινωνικό επίπεδο της κοινοποιητικής συμπεριφοράς. Στη θέση της αισθητικότητας θέτει την ηθικότητα. Αλλά δεν μπορεί να θεμελιώσει την ηθικότητα υπερβατολογικά χωρίς να βρει πάλι μπροστά της την αισθητικότητα. Έτσι η κατηγορία του αισθητικού, για την οποία πρέπει να πούμε ότι αποτυγχάνει με εποικοδομητικό τρόπο,⁹ παραπέμπει σε μια έννοια της κοινοποίησης, της επικοινωνίας, η οποία μέχρι σήμερα δυσκολεύεται να συνυπολογίσει το στοιχείο της ανησυχίας παρά μόνο με τη συνέχιση, δηλαδή την επ-ανάληψη του προβλήματος.

Η έννοια της επικοινωνίας αποκτά σημασία στο πλαίσιο της αισθητικής εκεί όπου πρώτη φορά έχει κανείς συστηματικά λόγο να αμφιβάλλει για την επικοινωνία και ταυτόχρονα χρειάζεται όσο

* Σ.τ.Ε.: Αντιγράφουμε με αλλαγές από την ελληνική έκδοση, ό.π., σ. 128.

9. Πρβλ. Paul de Man, *Die Ideologie des Ästhetischen*, Φραγκφούρτη 1993.

σπάνια ως τότε την επικοινωνία, διότι, ακόμη και όταν φαντάζεται κανείς το ωραίο ως ρυθμιστή των κατώτερων γνώσεων και την κρίση καλαισθησίας ως προϋπόθεση της ίδιας του της κοινοποιησιμότητας, παραμένει βέβαιο ότι η αισθητήρια γνώση και το αίσθημα περιορίζονται στο άτομο, δηλαδή δεν είναι προσιτά (παρά μόνον επικοινωνιακά). Η αισθητική κατανόηση της επικοινωνίας έχει να κάνει στο εξής με το παράδοξο του μόνον επικοινωνιακά προσιτού χαρακτήρα του επικοινωνιακά μη προσιτού.

Αυτός ο αισθητικός τονισμός της έννοιας της επικοινωνίας ρίχνει ένα χαρακτηριστικό φως στην αισθητική. Ο Jean Paul (1763-1825) τη χαρακτήρισε εύστοχα γράφοντας μια *Vorschule der Ästhetik* [Αισθητική προπαίδευση] (1813), με την οποία υπαινισσόταν το μεσαιωνικό προσχόλιο [προθάλαμο σχολείου]. Αυτή η προπαίδευση ήταν χωρισμένη από την κύρια αίθουσα διδασκαλίας με μια αυλαία. Εκεί προπαρασκευάζονταν και προετοιμάζονταν «οι μαθητές ώστε να είναι ευπρεπείς, ευσταλείς και ευπαρουσίαστοι για τον δάσκαλο πίσω από την αυλαία». Η αισθητική τοποθετεί το άτομο για τους σκοπούς της επικοινωνίας. Η ίδια είναι στην υπηρεσία της επικοινωνίας και εκπληρώνει μια επικοινωνιακή λειτουργία, καθώς προβάλλει τον απρόσιτο χαρακτήρα της αισθητήριας γνώσης και του αισθήματος ως θέμα, απλώς για να δείξει πώς αυτά τα δύο με τους κανόνες γνώσης του ωραίου μπορούν να μεταφραστούν σε επιδεκτικές κοινοποίησης κρίσεις καλαισθησίας. Αλλά όπως μπορεί κανείς να δει στη διαφορά μεταξύ «σχολείου» και «προπαίδευσης», η αισθητική δεν προετοιμάζει μόνο την επικοινωνία, αλλά τη διακόπτει επίσης. Από αυτή τη διακοπή το άτομο μπορεί να μάθει κάτι ουσιώδες για τον εαυτό του, δηλαδή ότι δεν επικοινωνεί από μόνο του, αλλά πρέπει να οδηγηθεί στην επικοινωνία. Τότε βέβαια το άτομο πρέπει –και αυτό είναι το κρίσιμο σημείο– να αυτοκαθορισθεί με άλλον τρόπο, όχι μέσω επικοινωνίας.

Αυτή η αντίληψη περί αισθητικής δεν έμεινε ασφαλώς αναντίρρητη. Ο Johann Georg Hamann (1730-1788) διατύπωσε ήδη στο έργο του *Aesthetica in nuce* (1762) το δίλημμα ενός λόγου που δεν μιλάει,

χωρίς να δεχθεί μια λύση τύπου Baumgarten ή Kant. «Οι αισθήσεις και τα πάθη μιλούν και καταλαβαίνουν μόνον εικόνες», γράφει αφενός, ενώ από την άλλη μεριά ισχυρίζεται ότι η δημιουργία «είναι ένας λόγος του πλάσματος προς το πλάσμα, καθώς η μία μέρα το λέει στην άλλη, και η μία νύχτα το ανακοινώνει στην άλλη». Η ενότητα αυτού του διλήμματος είναι κάτι το μη ορατό, το οποίο ο άνθρωπος κατ' αρχάς απέδωσε στον θεό, ενώ εννοεί τον εαυτό του. Θα δούμε ότι η θεωρία της επικοινωνίας μέχρι σήμερα ασχολείται με την ερμηνεία αυτών των δύο πλευρών της επικοινωνίας ως μη ορατότητας, την οποία επιβεβαιώνουν και ταυτόχρονα κάνουν ορατή.

Πώς είναι δυνατή μια κοινοποίηση;

Μόλις είχαν απαντήσει ο Baumgarten και ο Kant στο πρόβλημα της ατομικής γνώσης και του ατομικού αισθήματος με την αισθητική τους λύση, ο ρομαντισμός έσπευσε να ξαναθέσει το ίδιο πρόβλημα. Ο Friedrich Schlegel (1772-1829) έθεσε σε ένα προγραμματικό σημείο, δηλαδή στην κριτική του *Über die Unverständlichkeit* [Για το ακατανόητο] το ερώτημα: «Τι μπορεί άραγε από όλα όσα σχετίζονται με την κοινοποίηση των ιδεών να είναι πιο ελκυστικό από το ερώτημα αν αυτή είναι γενικά δυνατή [...]»;» Και ο Novalis (1772-1801) διατυπώνει σε ένα αποσπασματικό κείμενο από τις *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen* [Προεργασίες σε ανθολογίες αποσπασμάτων] (αριθμ. 316) την αντίθετη θέση, δηλαδή ότι «όλα όσα εμπειρώμεθα [...] [είναι] μια κοινοποίηση. Έτσι ο κόσμος είναι πραγματικά μια κοινοποίηση-αποκάλυψη του πνεύματος». Με αυτό το ερώτημα και αυτή τη δήλωση το δίλημμα είχε διατυπωθεί καθαρά. Η έννοια της επικοινωνίας κυμαίνεται ανάμεσα στο ερώτημα αν η επικοινωνία είναι γενικά δυνατή και τη θέση ότι όλα είναι επικοινωνία. Είναι εύκολο να δούμε ότι ενόψει αυτού του διλήμματος σχεδόν δεν έχει νόημα να θέλει κανείς να βρει τι «είναι» πραγματικά η επικοινωνία, καθώς εδώ η επικοινωνία είναι ένας τύπος παρατήρησης ανόμοιων φαινομένων, τα οποία όμως χρειάζονται το ένα το άλλο: της μη αναγώγιμης σε κάτι άλλο εμπειρίας της ανθρώπινης ατομικότητας και της επίσης μη αναγώγιμης σε κάτι άλλο εμπειρίας ενός «πνεύματος» που αυτοκοινοποιείται.

Έτσι λοιπόν είναι εύλογο ότι ο Hegel (1770-1831) στις *Vorlesungen über die Ästhetik* [Παραδόσεις για την αισθητική] περιστέλλει την αισθητική σε μια φιλοσοφία του ωραίου στην τέχνη, για να θέσει εκεί

ακόμη ακριβέστερα το ερώτημα σχετικά με την κοινοποίηση. Στα έργα τέχνης ο άνθρωπος «διπλασιάζεται» ως πνεύμα, δηλαδή μπορεί να έχει μια εποπτική εικόνα του εαυτού του, να φαντασθεί, να διανοηθεί τον εαυτό του και μέσω αυτού του ενεργού “είναι δι’ εαυτόν” γίνεται πρωτίστως πνεύμα. Όσο ακριβέστερη είναι η αυτοεποπτεία του, τόσο πιο αινιγματικό γίνεται πάντως πώς μπορεί να αυτοκοινοποιηθεί. Το έργο τέχνης ορίζεται ως «ένα ερώτημα, μια προσφώνηση του αντιλαλούντος στήθους, ένα κάλεσμα των ψυχών και των πνευμάτων» και κατά συνέπεια ως κάτι που όπως κάθε κοινοποίηση (αλλά πώς;) πρέπει πρωτίστως να μετατραπεί σε μια κοινοποίηση.

Ο κοινός τόπος της «κοινοποίησης των ιδεών», που αναφέρει ο Schlegel, θυμίζει τη διατύπωση του John Locke σύμφωνα με την οποία μόνο με την «communication of ideas» [κοινοποίηση των ιδεών] είναι δυνατόν να κάνουν οι άνθρωποι αμοιβαία προσιτές τις κλεισμένες στο στήθος τους και για όλους τους άλλους απρόσιτες ιδέες (παραστάσεις).¹⁰ Οι ιδέες είναι αόρατες, αλλά τα λόγια που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι αποτελούνται από ορατά σημεία τα οποία μπορούν να δηλώσουν τις ιδέες που έχει ένας άνθρωπος στο μυαλό του. Και εδώ λοιπόν, στο πλαίσιο μιας φιλοσοφίας της γλώσσας, ενδιαφέρουσα δεν είναι η λύση που εισάγεται με τη λέξη «επικοινωνία», αλλά το πρόβλημα που με τη λύση μάλλον συγκαλύπτεται παρά λύνεται πραγματικά.

Το κρίσιμο πρόβλημα είναι και για τον Locke η κλειστή ατομικότητα του ατόμου. Πώς καταφέρνει ένας άνθρωπος να μεταδώσει σε άλλους τις παραστάσεις του; Χρησιμοποιεί λόγια που δηλώνουν τις παραστάσεις του, ας το τονίσουμε: τις δικές του παραστάσεις, αλλά ούτε τις παραστάσεις άλλων ούτε την πραγματικότητα των πραγμάτων στην οποία αναφέρονται αυτές οι παραστάσεις. Έτσι όμως δεν αποκλείεται να χρησιμοποιούν οι άνθρωποι λόγια που

10. Πρβλ. John Locke, *Essay Concerning Human Understanding* [1690], τ. 2, βιβλίο III κεφ. 2.

νομίζουν πως γνωρίζουν τη σημασία τους απλώς και μόνον επειδή τα χρησιμοποιούν και άλλοι άνθρωποι, χωρίς να δηλώνουν οπωσδήποτε μια προσωπική παράσταση. Όταν όμως το κάνουν, υπόκεινται στην ετυμηγορία ότι μιλούν σαν παπαγάλοι. Αυτό μπορούμε βέβαια να το συνηθίσουμε, αλλά δεν θα έπρεπε να το συνηθίσουμε τόσο πολύ ώστε να ξεχάσουμε ότι κάθε λέξη αρχικά δεν μπορεί να δηλώσει τίποτε άλλο, «and that by a perfectly arbitrary imposition» [και αυτό μέσω μιας εντελώς αυθαίρετης επιβολής], από μια παράσταση στο μυαλό ενός ανθρώπου.¹¹

Η κοινοποίηση των ιδεών δεν μας φέρνει λοιπόν ένα βήμα πιο κοντά στη λύση του προβλήματος, αλλά μάλλον οξύνει το πρόβλημα, καθώς η αναφορά των λόγων είναι η και πάλι απρόσιτη παράσταση στο μυαλό ενός ανθρώπου. Ο Locke δεν μπορεί να λύσει το πρόβλημα, αλλά μόνο να το κατονομάσει. Καθώς όμως σε αυτό το σημείο διακόπτει και αρχίζει ένα νέο κεφάλαιο και το αποκαλεί «Of general terms» [Για τους γενικούς όρους], παραπέμπει στο επίπεδο στο οποίο το πρόβλημα μπορεί και πρέπει να θεωρείται ήδη λυμένο, δηλαδή στο επίπεδο των εννοιών. Οι έννοιες έχουν ήδη μια γενική σημασία, η οποία μπορεί να αποκαλείται «γενική» καθόσον διατηρείται σε χρήση πέρα από διάφορα άτομα και πλαίσια.

Εδώ συναντούμε πάλι το βασικό πρόβλημα. Με τη βοήθεια της έννοιας της επικοινωνίας ρωτούμε για τη δυνατότητα της επικοινωνίας, την οποία από τη μια μεριά πρέπει να αμφισβητούμε, όταν ξεκινούμε από την ατομικότητα των ατόμων, ενώ από την άλλη μεριά πρέπει να την προϋποθέτουμε, διότι διαφορετικά δεν θα μπορούσαμε να θέσουμε το ερώτημα. Το ερώτημα το θέτουμε όταν μιλούμε, διαβάζουμε και γράφουμε, οπότε ολοφάνερα επικοινωνούμε, δηλαδή προφανώς ξέρουμε πώς το κάνουμε. Αυτό κάνει το ερώτημα του Schlegel τόσο επιτακτικό και την παρατήρηση του Novalis τόσο πειστική.

11. Προβλ. ό.π.

Η γλώσσα

Κανένας πια δεν μπορεί να πάει πίσω από το πρόβλημα που θέτει ο Locke. Ακόμη και ο Johann Gottfried Herder (1744-1803) ορίζει στην *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [Πραγματεία για την προέλευση της γλώσσας] την ψυχή του ανθρώπου ως ανέκφραστη. Δίνει όμως μια νέα και για τη γερμανική παράδοση καθοριστική τροπή στο πρόβλημα, καθώς δεν περιγράφει τον άνθρωπο μόνον ως «στρείδι που αισθάνεται σκοτεινά», αλλά τον εφοδιάζει και με αυτιά για να ακούει. Δεν πρόκειται για μια τετριμμένη παρατήρηση, αφού έτσι το άτομο από μια απλώς παραγωγική θέση μεταφέρεται σε μια επίσης προσλαμβάνουσα. Το αυτί είναι ο πρώτος δάσκαλος της γλώσσας· ο άνθρωπος, ως πλάσμα που ακούει και προσέχει, είναι πλασμένος για τη γλώσσα. Και όχι μόνον αυτό. Καθώς με τη βοήθεια της ακοής διαπαιδαγωγείται για τη χρήση της γλώσσας, ο άνθρωπος μαθαίνει να αντιλαμβάνεται την παραγωγή ήχων ως δράση. Καθώς η φύση παράγει ήχους, είναι ζωντανή και δρα. Καθώς ο άνθρωπος παράγει ήχους, μπορεί να δείξει ότι ζει και να αρχίσει να δρα.

Αλλά και αναφορικά με τη δράση ο άνθρωπος παραμένει ένα ον που ακούει, και αυτό σημαίνει συνετός: «Ο άνθρωπος έχει περιέλθει στην κατάσταση της σύνεσης, που του προσιδιάζει, και αυτή η σύνεση (αναστοχασμός), πρώτη φορά ελεύθερη στη δράση της, εφηύρε τη γλώσσα».¹² Ακούω σημαίνει προσέχω, και προσέχω

12. Johann Gottfried Herder, «Abhandlung über den Ursprung der Sprache» [1772] στο: του ίδιου, *Sämmtliche Werke*, τ. 5, Βερολίνο 1891, σ. 34. [Σ.τ.Ε.: Γιόχαν Γκόντφριντ Χέρντερ, *Πραγματεία περί της καταγωγής της γλώσσας*, μτφρ. Γ. Καραπαπάς, εκδ. Τροπή, Αθήνα 2007.]

σημαίνει ότι μπορώ να παραγάγω προσοχή και περιμένω να δω τι θα εγγραφεί σε αυτή την προσοχή. Αυτή η προσοχή προσέχει ότι προσέχει κάτι ξεχωριστό, και αυτή η απομόνωση είναι η συνετή, η αναστοχαστική της συνιστώσα. Οι συνέπειες είναι σημαντικές, διότι, αν ένας σκύλος, που δεν είναι ικανός να ακούει με αυτόν τον τρόπο, καταλάβαινε ποτέ μια λέξη, θα έπαυε πια απλώς να υπηρετεί και θα δημιουργούσε για τον εαυτό του «τέχνη και δημοκρατία και γλώσσα».

Έτσι ο κλειστός χαρακτήρας του ατόμου παίρνει ένα άλλο, νέο χρώμα από μια ουσιαστική άποψη, διότι τώρα το άτομο δεν «ανοίγεται» πια μόνο για να εκμυστηρευθεί τις ιδέες του, αλλά ανοίγεται ήδη και για να ακούσει τον κόσμο. Μετατρέπει τον κόσμο σε κοινοποίηση υπό την έννοια του Novalis, αλλά δεν μπορεί να αμφισβητήσει τη δική του προσοχή, που εξακολουθεί να λειτουργεί ως κάτι ανέκφραστο. Έτσι λοιπόν ακόμη και ειδικά στο άνοιγμα του ατόμου προς τον κόσμο, ακόμη και ειδικά στην προθυμία του να επικοινωνήσει, συμβαίνει κάτι ελάχιστα επικοινωνήσιμο.

Ο Wilhelm von Humboldt (1767-1835) τόνισε ρητά, στο βιβλίο του *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* [Για τη διαφορετικότητα της δομής της ανθρώπινης γλώσσας και την επιρροή της στην πνευματική εξέλιξη του ανθρώπινου γένους], αυτή την ιδέα μιας αυτενεργού δεκτικότητας του ανθρώπου που μέσω της γλώσσας του συνδέεται με τον κόσμο. Εμμένει και αυτός στην ιδέα ότι η γλώσσα σε τελική ανάλυση καθορίζεται στο άτομο: «Κανένας δεν σκέφτεται επακριβώς το ίδιο όπως ένας άλλος στην περίπτωση μιας λέξης, ακόμη και η παραμικρή διαφορετικότητα τρέμει, όπως ένας κύκλος στο νερό, διαμέσου ολόκληρης της γλώσσας. Έτσι όλη η κατανόηση είναι και μια μη κατανόηση, όλη η συμφωνία των σκέψεων και των συναισθημάτων είναι και μια διαφωνία».¹³ Γι' αυτόν

13. Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Βερολίνο 1836, σ. 64.

υπάρχει όμως μια ανάγκη για ελεύθερη κοινωνική συναναστροφή από την οποία πηγάζει η γλώσσα. Έτσι η γλώσσα δεν είναι μόνο τι ήδη λεχθέντα, αλλά και όσα πρέπει κάθε φορά να λεχθούν· η γλώσσα δεν εξουσιάζει μόνο τον άνθρωπο, αλλά και ο άνθρωπος εξουσιάζει τη γλώσσα· και είναι εν μέρει στερεή, εν μέρει ρευστή, διότι μόνον έτσι αρμόζει στο «ομιλούν γένος».

Το πρόβλημα της αποκλειστικής αναφοράς της γλώσσας στον μυαλό του ομιλούντος, όπως το έθεσε ο Locke, διαλύεται διότι πρώτον, δεν υπάρχει καμιά αντικειμενική παράσταση εντελώς έξω από την περιοχή της υποκειμενικότητας και, δεύτερον, δεν υπάρχει καμιά γλώσσα στην οποία δεν συμμετέχει και ένας άλλος. Αυτή είναι τότε η γλώσσα που με τη βοήθειά της το άτομο διατυπώνει τις σκέψεις του και κάθε φορά μπορεί να τις διατυπώνει εκ νέου. Ο άνθρωπος είναι ήδη διαπλεγμένος μέσα στην ομιλία. Και έτσι το ζητούμενο δεν είναι να ανακαλύψουμε πώς ένα κλειστό άτομο μπορεί να γίνει ικανό για επικοινωνία. Μάλλον πρέπει να ανακαλύψουμε πώς συμβάλλει ο κλειστός χαρακτήρας του ατόμου στην ολοφάνερη ικανότητά του για επικοινωνία.

Το άτομο

Το πρόβλημα στο οποίο στοχεύει ο αισθητικός προβληματισμός της έννοιας της επικοινωνίας δεν γίνεται ίσως πουθενά αλλού τόσο σαφές όσο στα *Δοκίμια* του Michel de Montaigne (1533-1592), τα οποία προπάντων με την *Απολογία του Ραιμόν Σεμπόν* θεωρούνται ως μανιφέστο της ατομοκρατίας των νεώτερων χρόνων. Σε αυτή την απολογία τίθεται το ερώτημα πώς γίνεται και ένα άτομο ξέρει κάτι: «Εάν ένας ωστόσο δεν έχει ανακαλύψει ως σήμερα πόσο καθάρια πνευματικές εντυπώσεις σαν αυτές είναι σε θέση να έχουν ως αποτέλεσμα τόσο βαθιά διεισδυση σε πράγματα τόσο ογκώδη και σταθερά όπως είναι τα σώματα μας, ούτε ποια η φύση της συνάφειας διά της οποίας μεταφέρονται αυτά τα εκπληκτικά ερεθίσματα». ¹⁵ Εδώ ο Montaigne παραφράζει τον Αυγουστίνο (354-430), τον οποίο παραθέτει λίγες γραμμές πιο κάτω: «Ο τρόπος που οι ψυχές ενωνονται με τα σώματα είναι ολότελα θαυμαστός και ο άνθρωπος δεν μπορεί να τον εννοήσει. Ωστόσο, αυτή ακριβώς η ένωση είναι ο άνθρωπος». ¹⁶ Εδώ βρίσκει και ο Montaigne σε αδιέξοδο. Διαπιστώνει όμως ότι υπάρχουν δυο τύποι ατομικής γνώσης, που τρέφονται και οι δυο από μία και την αυτή εμπειρία. Ο ένας τύπος είναι προσανατολισμένος προς αυθεντίες και υπερασπίζεται τις διδασκαλίες τους, και μαλιστα όχι λόγω του συχνά προβληματικού περιεχομένου αυτών των διδασκαλιών, αλλά για να διατηρήσει την

15. Michel de Montaigne, «Apologie für Raymond Sebond», στο *Essays*, μτφρ. Hans Stillel, Φραγκφούρτη 1998, σ. 269. [Σ.τ.Ε.: Αντιγράφουμε από την ελληνική έκδοση, Μισέλ ντε Μονταίν' *Δοκίμια*, βιβλίο δεύτερο, μτφρ. Φ. Δρακονταειδής, 4η έκδ., εκδ. Εστία, Αθήνα 2005, σ. 268.]

16. Ό.π.π., σ. 269. [Σ.τ.Ε.: ό.π., σ. 268]

την αυθεντία ως αυθεντία. Η αυθεντία είναι γι' αυτή τη γνώση ο τελικός σκοπός. Το άτομο παραδίδεται σε μια αυθεντία και το αντάλλαγμα του είναι η δυνατότητα να επικαλείται μια αυθεντία. Στον άλλο τύπο ατομικής γνώσης το άτομο πείθεται από τις απόψεις στις οποίες εκτίθεται εκείνη τη στιγμή, είτε τυχαία είτε για να ασκηθεί, και μάλιστα οπωσδήποτε κριτικά. «Τα κείμενα των αρχαίων –τα καλά κείμενα, εννοώ– πλήρη και στέρεα, με δελεάζουν και με εξάπτουν, όπου σχεδόν θέλουν· αυτό που διαβάζω, πάντα μου φαίνεται το στερεότερο. Όλα τα βρίσκω να έχουν δίκιο το ένα μετά το άλλο, ακόμα και αν μεταξύ τους αντικράσκουν.»¹⁷

Αν αυτοί είναι οι δύο τύποι ατομικής γνώσης, ο ένας εξαρτημένος από μια αυθεντία, αν και επιδέξιος και πλούσιος σε ιδέες στην υπεράσπιση, ο άλλος ταλαντευόμενος και άστατος, όσο ενήμερος και πλούσιος σε γνώσεις και αν είναι, τι μπορεί κανείς να πει για το είδος αυτής της ατομικής γνώσης; «Εγώ που επιτηρώ τον εαυτό μου από πιο κοντά, που έχω τα μάτια μου αδιάκοπα στημένα πάνω μου, όπως εκείνος που δεν έχει πολλά να κάμει αλλού, [...] δύσκολα θα τολμούσα να κάνω λόγο για τη ματαιοδοξία και την αδυναμία που βρίσκω μέσα μου. Έχω πόδι τόσο ασταθές και τόσο κακοστημένο, το βρίσκω πολύ εύκολο να ταλαντευθεί και τόσο έτοιμο να γλιστρήσει και η ματιά μου είναι τόσο άτακτη, ώστε νησιτικός νιώθω τον εαυτό μου άλλον άνθρωπο παρά όταν το στομάχι μου είναι γεμάτο».¹⁸ Και: «Δεν είναι μόνο οι πυρετοί, τα καταπότια και τα μεγάλα γεγονότα που ανατρέπουν την κρίση μας· τα ελαχιστότερα πράγματα του κόσμου τη βάζουν να περιδινίζεται».¹⁹ Η εκρηκτική δύναμη αυτής της ανακάλυψης συνίσταται στο γεγονός ότι δεν κάνει το άτομο των νεώτερων χρόνων να παραβλέπει πάλι τον εαυτό του, αλλά δείχνει ότι αυτό το άτομο αποδέχεται τα ασταθή και κακοστημένα πόδια ως δικά του.

17. Ό.π., σ. 284. [Σ.τ.Ε.: Ό.π., σ. 309.]

18. Ό.π., σ. 282. [Σ.τ.Ε.: Ό.π., σ. 303.]

19. Ό.π., σ. 281 κ.ε. [Σ.τ.Ε.: Ό.π., σ. 302.]

Πρόκειται για το άτομο στο οποίο στοχεύει η αισθητικοποίηση της έννοιας της επικοινωνίας: ένα άτομο που στη σχέση με τον εαυτό του δημιουργεί τον εαυτό του κάθε φορά εκ νέου και κάθε φορά επισφαλώς, όπως το έδειξε ο Karl Philipp Moritz (1756-1793) στο μυθιστόρημά του *Anton Reiser*, το οποίο άσκησε μεγάλη επιρροή, ένα άτομο που διαβάζει και ίσως γι' αυτόν τον λόγο δεν μπορεί πια να συλληφθεί «φιλοσοφικά» αλλά μόνο «ψυχολογικά». Είναι το άτομο που μπορεί να εξυμνηθεί ως «διακριτικό» (Gracián)*, ως «ιδιοφυές» και «πνευματώδες» (Jean Paul). «Διακριτικός» πρέπει να είναι κανείς αν σε όλες τις προσπάθειες να καθορισθεί από άλλους θέλει να ανακαλύψει τη δυνατότητα να αυτοκαθορισθεί και –αποκορύφωμα της διακριτικότητας– να φροντίσει ώστε αυτή η δυνατότητα να μην καταλογίζεται στο άτομο αλλά στις συνθήκες (διαφορετικά οι άλλοι δεν έχουν λόγο να ακολουθήσουν). «Ιδιοφυές» είναι το άτομο όταν μπορεί να θέτει τον εαυτό του ως «δημιουργό», δηλαδή, σύμφωνα με τον Jean Paul, όταν «κάνει την πραγματικότητα αντικείμενό του και ταυτόχρονα την περιγράφει». ²⁰ Γι' αυτόν τον σκοπό χρειάζεται δύο πράγματα. «σύνεση», δηλαδή την ικανότητα να ξεχωρίζει τον εξωτερικό από τον εσωτερικό κόσμο, και «ένστικτο», κατά συνέπεια μια αίσθηση του μέλλοντος, η οποία απαιτεί το αντικείμενό της όπως το αποτέλεσμα την αιτία του. Στο «ένστικτο» το άτομο νοεί τον εαυτό του ως ανεξάρτητο από τη σκέψη του, δηλαδή ως εφοδιασμένο με μια συνείδηση της πραγματικότητας η οποία δεν ανάγεται ούτε στο στιγμιαία προφανές ούτε σε έναν εξωτερικό εγγυητή ούτε σε μια τελεστική αμφιβολία, αλλά στην εμπειρία μιας μη καταλογίσιμης κατ' αίσθηση αντίστασης, δηλαδή μόνο στην πραγματικότητα. «Πνευματώδες», τέλος, είναι το άτομο όταν μπορεί να μεταφερθεί σε μια θέση από

* Σ.τ.Ε.: El discreto, όρος και τίτλος έργου (1646) του Gracián. Ο όρος σημαίνει τον σοφό, τον φρόνιμο, τον πολυμήχανο. Η απόδοσή μας παραπέμπει στο αισθητικά καίριο ζήτημα της ικανότητας διακρίσεων.

20. Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik* [1804/13], Αμβούργο 1990, σ. 55 κ.ε.

την οποία είναι δυνατές οι συγκρίσεις διαφόρων φαινομένων που ανακαλύπτουν ομοιότητες και ανομοιότητες, τις οποίες στη συνέχεια μπορεί να καταλογίσει κανείς αδιακρίτως [unentscheidbar] τόσο στα φαινόμενα όσο και στο συγκρίνον άτομο. «Πνευματώδης» είναι κατ' αυτά όποιος μπορεί να κάνει αιφνίδιες συγκρίσεις μεταξύ διαφορετικών φαινομένων.

Βλέπουμε σε ποια απαιτητική θέση φέρνει η αισθητική το άτομο. Βλέπουμε όμως επίσης ότι το ίδιο δεν μπορούμε προφανώς να το νοήσουμε ως μη επικοινωνιακό. «Διακριτικό», «ιδιοφυές» και «πνευματώδες» είναι το άτομο όταν μπορεί επικοινωνιακά να παρακινηθεί στον καθορισμό της επικοινωνίας. Πορεύεται ακόμη και όταν αδυνατεί να εκφέρει κρίση μεταξύ του εσωτερικού ή του εξωτερικού καθορισμού. Το ίδιο κάνει ο Montaigne. Στα *Δοκίμιά* του ανακοινώνει στους αναγνώστες του ότι δεν εξαρτάται από αυτούς, αναιρεί όμως αυτόν τον ισχυρισμό με φανερό για όλους τρόπο καθώς, πρώτον, θεωρεί απαραίτητο να κοινοποιήσει αυτόν τον ισχυρισμό και, δεύτερον, καθώς εκδίδει τα *Δοκίμιά* του.

Το παράδοξο της μη κοινωνησιμότητας

Έγινε σαφές ποιες αντιστάσεις συναντά ο αισθητικός τονισμός της έννοιας της επικοινωνίας: το πρόβλημά του βρίσκεται στην απρόσιτη ατομικότητα του ατόμου. Στους καιρούς της τυπογραφίας η κοινωνία αποτελεί την περιοχή που αναπαράγεται και πέρα από την εναλλαγή των ατόμων και έτσι πρέπει πρωτίστως να προσπελασθεί μέσω κοινοποιήσεων του ατόμου και να γίνει προσιτή στο άτομο. Η κοινωνία ενεργεί αφενός εξ επαφής, δηλαδή μέσα από τα ανοιχτά βιβλία, όπου το άτομο βιώνει τον εαυτό του ως άστατο, κενό και κλονιζόμενο, αφετέρου απέναντι σε κάτι απρόσιτο, καθώς άλλοι κάνουν ταυτόχρονα κάτι άλλο.

Σε αυτή την ανακάλυψη της κοινωνίας στοχεύει η έννοια της επικοινωνίας. Η αισθητική είναι αναγκασμένη να περιορισθεί στη διατήρηση της ανακάλυψης της κοινωνίας μαζί με την ανακάλυψη του ατόμου. Δεν έχει μια δική της έννοια της επικοινωνίας που θα μπορούσε να ανταποκριθεί στις διαστάσεις αυτών των ανακαλύψεων και στον χαρακτήρα της διαφοράς μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, την οποία αυτές περιλαμβάνουν. Μπορεί μόνο να διατηρήσει την ιδέα του υποκειμένου που καθορίζεται στην αισθητική κρίση και να εξετάσει το ερώτημα ποια χαρακτηριστικά που δεν εκπορεύονται από το υποκείμενο αλλά από τις επικοινωνίες στις οποίες έχει εμπλακεί, έχουν τη θέση τους σε αυτόν τον αυτοκαθορισμό. Το πρωτεύον πεδίο γι' αυτή την εξερεύνηση του ατόμου, που αυτοκαθορίζεται μέσω του ετεροκαθορισμού, είναι η τέχνη. Ως καλλιτέχνης το άτομο διατηρείται εξίσου κυρίαρχο όσο και αυτόνομο, από την άλλη μεριά, εμπλέκεται στη «μη αρνήσιμη κοινωνικότη-

τα»,²² ώστε να προετοιμάζει τις δικές του αισθητήριες εντυπώσεις για την αισθητήρια αντίληψη των άλλων, δηλαδή για την επικοινωνία, διότι διαφορετικά δεν μπορεί να γίνει λόγος για τέχνη. Ακόμη και για την καλλιτεχνική ελευθερία του ατόμου, ή καλύτερα: της τέχνης του, ισχύει ότι μπορεί να ξεπεράσει τον καθορισμό του μέσω της επικοινωνίας μόνον εφόσον καταφέρει να επιδείξει και αυτόν τον καθορισμό. Από αυτά η καλλιτεχνική πράξη του ατόμου αποκτά εκείνη την αμφισημία η οποία, μόλις γίνει αποδεκτή, δεν μπορεί πλέον να καταργηθεί, παρά μόνον να καθορισθεί ως αδυναμία να αποφανθεί κανείς αν η πράξη πρέπει να καταλογισθεί στις δυνατότητες του κόσμου ή στις δυνατότητες του ατόμου.

Ακόμη και αν η τέχνη γίνεται το πραγματικό πεδίο στο οποίο ο αισθητικός τονισμός της επικοινωνίας μπορεί να δοκιμασθεί και πρέπει να αναπτυχθεί λεπτομερώς, η αισθητική παρατήρηση της επικοινωνίας δεν μπορεί εντούτοις να περιορισθεί στην τέχνη. Αφενός η αισθητική δεν θέλει πια να είναι μόνο θεωρία της τέχνης. Δεν εγκαταλείπει την ιδέα ότι το αργότερο πάνω στο αντικείμενο του καλλιτεχνικού έργου το άτομο μαθαίνει να αυτοκαθορίζεται διαφορετικά από το πώς βρίσκει τον εαυτό του να έχει ήδη καθορισθεί από τον «διοικούμενο κόσμο».²³ Αφετέρου όμως πρέπει να σημειώσουμε ότι και σε όλα τα κοινωνικά πεδία έξω από την τέχνη η επικοινωνία εξαρτάται από το παράδοξο της προσπελασιμότητας ενός απρόσιτου ατόμου. Η κοινωνία εγκαθιστά τον εαυτό της σε αυτό το παράδοξο.

Αυτό μπορούν βέβαια να το κρύψουν για λίγο τόσο μια αισιοδοξία του Διαφωτισμού –η οποία περιμένει από την «κυκλοφορία» των ιδεών, την «αλληλογραφία» των λογίων και τις «συζητήσεις»

22. Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Φραγκφούρτη 1995· βλέπε επίσης Harrison C. White, *Careers and Creativity: Social Forces in the Arts*, Μπόλντερ 1993.

23. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Φραγκφούρτη 1970, απανταχού. [Σ.τ.Ε.: Theodor W. Adorno, *Αισθητική θεωρία*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, εκδ. Αλεξάνδρεια. Αθήνα 2003.]

των μορφωμένων μια σταδιακή τελειοποίηση της ανθρωπότητας που διαθέτει την ικανότητα του λόγου²⁴— όσο και μια «αστική» έννοια της επικοινωνίας που, αποβλέποντας στην πρακτική δράση, στηρίζεται στην κυκλοφορία, τη σύνδεση, τη μεσολάβηση και τη συνεννόηση. Αλλά πλάι σε αυτή την αισιοδοξία και αυτή την αστική έννοια εμφανίζονται τον 18^ο αιώνα το μυθιστόρημα και τον 19^ο αιώνα η ποίηση, που σαν μια θεωρία της κοινωνίας πριν από τη θεωρία της κοινωνίας επιμένουν στη μη κοινωνησιμότητα αυτού που το άτομο θεωρεί ως το πιο σημαντικό από όσα διαθέτει, δηλαδή της ταυτότητας, της αυθεντικότητας και της ειλικρίνειας. Στην αστική και διαφωτιστική αισιοδοξία της επικοινωνίας η ποίηση αντιπαραθέτει την επίσης αστική αλλά ρομαντική απαισιοδοξία ότι η ατομικότητα δεν είναι μόνον «άφατη», αλλά και, όταν εκφράζεται, προκαλεί αμφιβολίες για την ίδια. Όποιος λέει «εγώ», όποιος περιγράφει τον εαυτό του ως «αυθεντικό» και όποιος επιπλέον διαβεβαιώνει ότι είναι «ειλικρινής» συμμετέχει σε μια επικοινωνία που ελέγχει και προβάλλει αμφιβολίες, ακριβώς επειδή έμαθε να ερμηνεύει κάθε επικοινωνία ως προς τη διαφορά μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Όποιος λέει ότι είναι ειλικρινής προκαλεί δυσπιστία, ακριβώς επειδή θεωρεί αναγκαίο να το πει. Στο παράδοξο της μη κοινωνησιμότητας, για το οποίο η ποίηση εκφράζει τη λύπη της και ταυτόχρονα το εκμεταλλεύεται, δηλαδή στην αντίκρουση της επικοινωνίας από την επικοινωνία, κρύβεται επί δεκαετίες κάθε θεωρία της επικοινωνίας, η οποία μπορεί να εξηγηθεί ρητά μόνον όταν έχει γίνει και θεωρία της κοινωνίας.

Και στις δύο εκδοχές μιας αστικής αντίληψης για την επικοινωνία—σε μια αντίληψη που στοιχηματίζει στις νέες μορφές συγκοινωνίας (σιδηρόδρομος), τα νέα μέσα (Τύπος) και τις νέες τεχνολογίες της επικοινωνίας (τηλέγραφος), και σε μια αντίληψη που βρίσκει το δικό της πεδίο άσκησης στην ποίηση, αργότερα στην κριτική της ιδεολογίας και την ψυχανάλυση—προετοιμάζεται μια έννοια

24. Πρβλ. Josias Ludewig Gosch, *Fragmente über den Ideenumlauf*, Κοπεγχάγη 1789.

της επικοινωνίας που το πιο σημαντικό της έρεισμα είναι η εμπειρία μιας ιδίας δυναμικής της επικοινωνίας, η οποία δεν μπορεί να ελεγχθεί ούτε από τον ομιλητή ούτε από τον ακροατή και παρατάυτα χρειάζεται την προσοχή και των δύο. Γι' αυτή την ιδία δυναμική πολιτογραφείται το αργότερο με την εμπειρία της Ιαλλικής επανάστασης, που δεν μπορεί πια να καθοδηγηθεί μέσω της διάδρασης των ανώτερων στρωμάτων (δηλαδή μέσω της όχι μόνο «έλλογης» αλλά «συντροφικής συνομιλίας», που περιστέλλει τον Λόγο σε έλλογες διαστάσεις), ο όρος «κοινωνία».

Όταν μιλάει κανείς, όπως ο Hegel στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* (1819/20), για την «αστική κοινωνία», με αυτή συνδέεται κατ' αρχάς η υιοθετημένη από τη σκωτική ηθική φιλοσοφία ελπίδα ότι θα μπορεί κανείς να ανάγει αυτή την ιδία δυναμική σε τελική ανάλυση στα «συμφέροντα» των ατόμων, και να εκμεταλλεύεται αυτά τα «συμφέροντα» για τον έλεγχο ή για την παροχέτευση της απειλητικής για τον αστό ιδίας δυναμικής των «παθών» των ευγενών. Το αργότερο όμως τον 20ό αιώνα αυτή η ελπίδα για μια «αστική» κοινωνία πρέπει να εγκαταλειφθεί, διότι τώρα βρίσκεται κανείς αντιμέτωπος με φαινόμενα που δεν έχουν τη ρίζα τους ούτε σε συμφέροντα ούτε σε πάθη, αλλά μάλλον μαρτυρούν για μια ιδία δυναμική που δίνει στον εαυτό της τη δυνατότητα ύπαρξης και δημιουργεί το δικό της παρελθόν και το δικό της μέλλον.

Ο αισθητικός τονισμός επιζητεί και μετά την εγκατάλειψη των δύο εκδοχών της αστικής έμφασης, τόσο της κατάκτησης του κόσμου από την επικοινωνία όσο και της οικουμενικής εξάπλωσης της υποψίας βάσει της εμπειρίας της επικοινωνίας. Διατηρεί την ιδία δυναμική της επικοινωνίας και παρακολουθεί τη μοίρα της ατομικότητας. Τον 19ο αιώνα ασχολιόταν κανείς με το ερώτημα κατά πόσον για την επικοινωνία ήταν δυνατή ακόμη μια προσέγγιση του ατόμου, π.χ. από τη σκοπιά της «αγωγής». Λόγου χάρη ο Henry Adams (1838-1918) δείχνει στο *The Education of Henry Adams* ότι δεν ήταν γνωστό αν από τη δυναμική εξέλιξης της κοινωνίας έπρεπε να συμπεράνουν τη μειωνόμενη σημασία των ατόμων ή της επικοι-

νωνίας. Έβλεπαν όμως ότι η επικοινωνιακή συνεννόηση των ατόμων δεν είναι κάτι σημαντικό ή ότι αυτά που συμβαίνουν είναι ενταγμένα σ' αυτή τη συνεννόηση με έναν τρόπο που δεν είναι ευαίσθητος απέναντι στη συνεννόηση και εξαρτάται από τυχαίους παράγοντες.