43 1169

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

Θεωρία και πράξη: Θεμελίωση του Λόγου και της κριτικής κοινωνικής θεωρίας στο έργο του J. Habermas

ΑΘΗΝΑ 1995

ΝΔ-5048

11 ΑΥΓ. 1996

Κωνσταντίνος Καβουλάκος

ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ: ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ JUERGEN HABERMAS

ΑΘΗΝΑ 1995

;

στους φίλους

"λέγεται γάρ φιλότης ἡ ἰσότης. Μάλιστα δή τῇ τῶν ἀγαθῶν ταὐθ' ὑπάρχει... Αὔξεσθαι δέ πέφυκεν ἅμα τῇ φιλίᾳ καί τό δίκαιον, ὡς ἐν τοῖς αὐτοῖς ὄντα καί ἐπ' ἴσον διήκοντα... Τά φιλικά δέ τά πρός τούς φίλους, καί οἷς αἱ φιλίαι ὁρίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρός ἑαυτόν ἐληλυθέναι... ἔστιν γάρ ο φίλος ἄλλος αὐτός..."

Ἀριστοτέλης, Ἠθικά Νικομάχεια (Θ7, Θ11, 14)

(*) "Διότι η φιλία, ως λέγεται, είναι ισότης, τούτο δε ισχύει ως επί το πολύ δια τους φιλικούς δεσμούς μεταξύ εναρέτων ανθρώπων... Το ότι το δίκαιον αυξάνεται κατά τον ίδιο τρόπον με την φιλίαν, έγκειται εις την φύσιν των πραγμάτων, διότι δίκαιον και φιλία έχουν κοινά χαρακτηριστικά γνωρίσματα και εκτείνονται εξίσου... Ο τρόπος, καθ' όν διαδηλούται η αγάπη προς τους φίλους μας, και τα γνωρίσματα δια των οποίων ορίζεται η έννοια της φιλίας, προήλθον, ως φαίνεται, εκ της έναντι του ιδίου εαυτού μας συμπεριφοράς... διότι ο φίλος μας είναι άλλος εαυτός μας..."

(μτφ. Α. Δαλέζιου, Αθήνα 1975)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Ευχαριστίες ix

Πρόλογος 1

Κεφάλαιο πρώτο
Θεωρία και πράξη

Εισαγωγικά 17
1.1. *Το πρόβλημα της διαμεσολάβησης θεωρίας και πράξης στην ελληνοδυτική φιλοσοφική παράδοση* 24
1.2. Η διαμεσολάβηση θεωρίας και πράξης στον επιστημονικοποιημένο πολιτισμό 46
1.2.1. Κριτική των ερμηνειών της επιστημονικής-τεχνικής προόδου 51
1.2.2. Παρέκβαση: εργαλειακό και επικοινωνιακό πράττειν 70
1.2.3. Η διαλεκτική ενεργητικής και παθητικής προσαρμογής 78
1.2.4. Δημοσιότητα και πρακτική ορθολογικότητα 87

Κεφάλαιο δεύτερο
Γνωσιοθεωρία και μεθοδολογία

Εισαγωγικά 90
2.1. Γνώση και διαφέρον 97
2.1.1. Η κριτική στον Husserl 97
2.1.2. Η αναδρομή στα "εγκαταλελειμμένα επίπεδα του αναστοχασμού" 101
2.1.3. Η "γνωσιοανθρωπολογία" των τριών γνωστικών διαφερόντων 136
2.2. Η μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών 159

Κεφάλαιο τρίτο
Επικοινωνιακή δράση και ορθολογικότητα

Εισαγωγικά 197
3.1. Τελεολογική και επικοινωνιακή δράση 206
3.2. Η θεωρία της σημασίας 223
3.3. Η θεωρία της αλήθειας και του διαλόγου 240

Κεφάλαιο τέταρτο
Η διαδικασιακή μεταμόρφωση του πρακτικού Λόγου

Εισαγωγικά 287
4.1. Η ηθικοδιαλογική "ηθική σκοπιά" και η θεμελίωσή της 294
4.1.1. Η ηθική του διαλόγου πέρα από τον ηθικό αντικειμενισμό και υποκειμενισμό 295
4.1.2. Δεοντική ισχύς και αρχή της καθολίκευσης 301
4.1.3. Η θεμελίωση της τυπικής αρχής της καθολίκευσης 311
4.2. Η ενσωμάτωση της "ηθικής του διαλόγου" στην ψυχολογία 340
4.3. Η ιστορική εξέλιξη των κανονιστικών δομών 364
4.3.1. Εργασία και συμβολικά διαμεσολαβημένη αλληλόδραση 368
4.3.2. Η διάκριση μεταξύ εξελικτικής λογικής και εξελικτικής δυναμικής 374
4.3.3. Η λογική της εξέλιξης των κανονιστικών δομών 379

Κεφάλαιο πέμπτο

Η φύση του κοινωνικού-ιστορικού

Εισαγωγικά 392

5.1. Η κοινωνία ως "βιόκοσμος" και "σύστημα" 394

5.2. Οι εξελικτικές διαδικασίες της κοινωνικής διαφοροποίησης 419

5.2.1. Το γενικό σχήμα της ιστορικής εξέλιξης 419

5.2.2. Ο εξορθολογισμός των κοσμοεικόνων, ο εκγλωττισμός του ιερού και η διαμόρφωση των διευθυντικών μέσων 437

5.2.3. Η έννοια της "μορφής συνεννόησης" 478

5.3. Τα παράδοξα του κοινωνικού εξορθολογισμού και οι παθολογίες της νεωτερικότητας 485

Επίλογος 498

Συντομογραφίες 548

Βιβλιογραφία 550

Γλωσσάρι 563

Ευχαριστίες

Θα ήθελα κατ΄ αρχήν να ευχαριστήσω τον επιβλέποντα καθηγητή Αιμίλιο Μεταξόπουλο, για την πολύπλευρη – όχι μόνο επιστημονική – υποστήριξή του, για την κριτική ανεκτικότητά του απέναντι στην επιχειρηματολογημένη υποστήριξη διαφορετικών απόψεων, καθώς και για την εμπιστοσύνη που έδειξε στο πρόσωπό μου σε όλη τη διάρκεια της συνεργασίας μας. Το ίδιο ευχαριστώ και τα μέλη της τριμελούς επιτροπής Βασίλη Καραποστόλη και Θάνο Λίποβατς. Ευχαριστώ επίσης τον καθηγητή Ηλία Κατσούλη και τα μέλη του μεταπτυχιακού του σεμιναρίου για τις πολύ χρήσιμες συζητήσεις γύρω από τη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης. Ιδιαίτερα ευχαριστώ τον δρ. Gustav Auernheimer για την γόνιμη ανταλλαγή απόψεων πάνω στην πολιτική φιλοσοφία του Habermas. Ευχαριστώ επίσης τον Γιάγκο Ανδρεάδη, η συνεργασία μου με τον οποίο με βοήθησε να προσανατολιστώ προς το ερευνητικό πεδίο της φιλοσοφίας. Ευχαριστώ τον καθ. Κορνήλιο Καστοριάδη – τα κείμενα του οποίου με συντρόφεψαν στην ερευνητική μου προσπάθεια – για την προθυμία του να με συμβουλεύσει σε μια κρίσιμη καμπή της διαδικασίας εκπόνησης της διατριβής μου. Του οφείλω την τύχη που είχα να γνωρίσω και να συνεργαστώ με τον καθ. Albrecht Wellmer – ο οποίος με έφερε σε άμεση επαφή με την επικοινωνιακή θεωρία και τις πιο σύγχρονες εξελίξεις της. Τον ευχαριστώ κι αυτόν θερμά για το αυθεντικά επικοινωνιακό ήθος που επέδειξε απέναντί μου – καθώς και την γραμματέα του Ina-Maria Gumbel, η οποία έκανε το παν για να διευκολύνει την ερευνητική μου εργασία στο Ελεύθερο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου. Θα πρέπει τέλος να ευχαριστήσω τον Τάκη Φωτόπουλο, η σύντομη συνεργασία με τον οποίο υπήρξε άκρως διδακτική, χάρη στο θεωρητικό του πάθος και στο προσωπικό του ενδιαφέρον.

Ουσιαστικότατη για την ολοκλήρωση της εργασίας μου υπήρξε, ωστόσο, και η συμβολή ανθρώπων εκτός του χώρου των ακαδημαϊκών. Ευχαριστώ κατ΄ αρχήν τους γονείς μου Αλέκο και Κρίστα για την αμέριστη ηθική και υλική τους συμπαράσταση στη δουλειά μου. Ιδιαίτερα ευχαριστώ τον αδερφό μου Κάρολο, για την απεριόριστη ετοιμότητά του για δημιουργική και γόνιμη θεωρητική συζήτηση, χωρίς την οποία η

αποπεράτωση της παρούσας διατριβής θα ήταν αδύνατη. Σημαντικό αντίδοτο στη μοναξιά της θεωρητικής εργασίας υπήρξαν οι συζητήσεις με τους φίλους Θοδωρή Παπαδόπουλο και Μιχάλη Παπανικολάου. Θα ήταν λάθος να παρέλειπα από τον κατάλογο των συνομιλητών τον φίλο Eduardo Fernandois. Επίσης, σημαντική στήριξη μου πρόσφεραν – η καθεμία με τον τρόπο της – οι φίλες Δήμητρα Αναστασιάδου και Νάσια Παναγούλια. Σε όλους/ες αυτούς/ές, όπως και στον φίλο Στάθη Ιωάννου, ο οποίος με επανέφερε στη σωστή στιγμή σε μια πραγματικότητα που κινδύνευα να λησμονήσω, οφείλω ένα μεγάλο ευχαριστώ. Ευχαριστώ ακόμα τον εκδότη Γιώργο Μερτίκα, η συνεργασία με τον οποίο μπορεί με να μην απέδωσε – εξαιτίας ατυχών συγκυριών – κάποιους χειροπιαστούς καρπούς, έθεσε όμως τις βάσεις για μια φιλία. Ένα θερμό ευχαριστώ χρωστώ τέλος στην Δήμητρα Τουλιάτου, που ανέλαβε το άχαρο έργο της επιμέλειας του χειρογράφου, δείχνοντας – όπως το περίμενα – ένα ενδιαφέρον που ξεπέρασε αυτό του φιλόλογου–επιμελητή.

Πρόλογος

Στα 1931, ο Max Horkheimer γίνεται διευθυντής του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας (Institut fuer Sozialforschung) της Φρανκφούρτης. Το ινστιτούτο ιδρύθηκε στα 1924 και ήταν συνδεδεμένο με το πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης, διέθετε όμως οικονομική και οργανωτική ανεξαρτησία. Ο προσανατολισμός του ινστιτούτου ήταν εξαρχής μαρξιστικός-σοσιαλιστικός. Σε αντίθεση με τον προηγούμενο διευθυντή C. Gruenberg, που ενδιαφερόταν κυρίως για την κοινωνική ιστορία, ο Horkheimer ως νέος διευθυντής δεσμεύτηκε για την ανάπτυξη ενός προγράμματος διεπιστημονικής έρευνας με αντικείμενο τη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία. Στην εναρκτήρια ομιλία του διέγραψε τις κατευθυντήριες γραμμές μιας κοινωνικής έρευνας (Sozialforschung), που θα συνέθετε τη φιλοσοφική διερώτηση με την διεξαγωγή διεπιστημονικών εμπειρικών ερευνών. Με αυτήν την έννοια, η φιλοσοφία θα έδινε μεν δημιουργική ώθηση στην κοινωνική έρευνα, συγχρόνως όμως θα ήταν και ανοικτή στη δυνατότητα προσαρμογής της στα αποτελέσματα της τελευταίας.[1] Αυτό το ενεργό ενδιαφέρον για μια μη δογματική διεπιστημονική θεωρία, που θα τρεφόταν από τη σύγχρονη φιλοσοφική συζήτηση, αντικαθρεπτιζόταν και στη σύνθεση της ομάδας που σχηματίστηκε γύρω από τον Horkheimer και περιλάμβανε σημαντικές προσωπικότητες όπως τους: Th. Adorno (φιλόσοφος, κοινωνιολόγος, μουσικολόγος), F. Pollock (οικονομολόγος), E. Fromm (ψυχαναλυτής, κοινωνικός ψυχολόγος), F. Neumann (πολιτικός επιστήμονας) και H. Marcuse (φιλόσοφος, κοινωνιολόγος).[2]

Η ομάδα του Horkheimer αναγκάστηκε πολύ γρήγορα (στα 1934) να μεταφερθεί στη Νέα Υόρκη, εξαιτίας της ανόδου του εθνικοσοσιαλισμού

---

[1] Βλ. M. Horkheimer, "Die gegenwaertige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts fuer Sozialforschung" (1931), στο τ. ιδίου, *Gesammelte Schriften*, τόμ. 3, Frankfurt a.M. 1988, σελ. 20 - 35, ιδιαίτερα σελ. 28 κ.ε.

[2] Κλασικό για την ιστορία της σχολής της Φρανκφούρτης έχει γίνει πια το βιβλίο του M. Jay, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts fuer Sozialforschung 1923 - 1950*, Frankfurt a.M. 1976 (γερμανική μτφ. του *The Dialectical Imagination*, Boston-Toronto 1973). Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η εισαγωγή στην κριτική θεωρία του H. Dubiel, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einfuehrende Rekonstruktion von den Anfaengen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Weinheim-Muenchen 1988.

στην εξουσία. Το αρχικό πρόγραμμα μιας φιλοσοφικά ενήμερης κοινωνικής έρευνας θα εγκαταλειφθεί στη δεκαετία του '40, προς χάριν φιλοσοφικών-ανθρωπολογικών θεωρήσεων της ιστορίας. Στο αντιπροσωπευτικότερο κείμενο της περιόδου αυτής, στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού* (1947), οι Horkheimer και Adorno δεν έθεταν πια το στόχο της συγκρότησης μιας κριτικής, αναστοχαστικής *και* εμπειρικής έρευνας των καπιταλιστικών κοινωνιών, αλλά υπέβαλλαν σε ριζική αμφισβήτηση τη δυνατότητα της θεωρίας να ξεφύγει από την μέγκενη του εργαλειακού λόγου και της ταυτιστικής σκέψης. Η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* ανακαλύπτει τη ρίζα της παρακμής των διαφωτιστικών ιδεωδών της ελευθερίας και της αυτονομίας στον υπερκαθορισμό τους από την εργαλειακή-θεωρητική στάση του ελέγχου της φύσης και της κοινωνίας, η οποία όμως δεν θεωρείται χαρακτηριστικό μιας ορισμένης κοινωνίας, αλλά διαπερνά ολόκληρη την ιστορία της ανθρωπότητας. Στην προοπτική μιας τέτοιας ιστορικοφιλοσοφικής τοποθέτησης δεν τίθεται πλέον παρά μόνο το ζήτημα της ριζικής αμφισβήτησης της ειδικευμένης επιστημονικής έρευνας και της θεωρίας εν γένει. Η φιλοσοφία οφείλει να αναλάβει το έργο αυτής της αμφισβήτησης, διασώζοντας τα τελευταία υπολείμματα του κριτικού πνεύματος.[3] Ωστόσο, το παράδοξο που δημιουργείται είναι προφανές: Εάν η θεωρία ταυτίζεται εξαρχής με τον ταυτιστικό-εργαλειακό λόγο και άρα την *κυριαρχία* (Herrschaft), πώς είναι δυνατή μια κριτική *θεωρία,* που δεν θα εξυπηρετεί τον ορθολογικό έλεγχο, αλλά θα οδηγεί στη χειραφέτηση;[4] Το ύστερο έργο του Adorno (μετά την επιστροφή του στην μεταφασιστική Γερμανία, στα 1950) μπορεί να ιδωθεί ως προσπάθεια λύσης αυτής της κρίσιμης αντινομίας.[5]

Οι λίγες αυτές παρατηρήσεις αρκούν για μια πρώτη τοποθέτηση του Habermas στην παράδοση της κριτικής θεωρίας. Το έργο του Habermas μπορεί, από μια άποψη, να θεωρηθεί ως επιστροφή στην αρχική αντίληψη

---

[3] Βλ. M. Horkheimer, Th. Adorno, *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα 1986.

[4] Αυτό το δίλημμα της "δεύτερης γενιάς" της κριτικής θεωρίας παρουσιάζεται πολύ ωραία από τον H. Dubiel, "Herrschaft oder Emanzipation?", στο: A. Honneth, Th. McCarthy, κ.ά. (επιμ.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklaerung*, Frankfurt a.M. 1989.

[5] Βλ. Th. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1975.

του κύκλου του Horkheimer της δεκαετίας του ΄30.[6] ΄Οπως θα δούμε, ο Habermas θέτει εξαρχής ως στόχο μια κριτική θεωρία, που θα συνδυάζει τον πρακτικό-χειραφετητικό προσανατολισμό με μια δημιουργική σύνθεση φιλοσοφίας και εμπειρικής κοινωνικής επιστήμης. Από αυτήν την άποψη, είναι χαρακτηριστικό ότι η εναρκτήρια ομιλία του στο πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης, στα 1965, στηρίχθηκε σε μεγάλο βαθμό στο κείμενο "Παραδοσιακή και κριτική θεωρία" του 1937, όπου ο Horkheimer επιχειρούσε να οριοθετήσει μια ιστορική κριτική θεωρία με μαρξιστική έμπνευση και πρακτικό-επαναστατικό προσανατολισμό απέναντι στις διάφορες μορφές "καθαρής θεωρίας" και "αστικής επιστήμης". Αυτή η συγγένεια με την προπολεμική περίοδο της κριτικής θεωρίας φανερώνεται και στην άποψη του Habermas για τη σχέση αλληλεξάρτησης και αλληλοσυμπλήρωσης φιλοσοφίας και επιστήμης.[7] Το έργο του Habermas αναπτύσσεται σε αντιπαράθεση με κεντρικές ιδέες της ιστορικοφιλοσοφικής στροφής της κριτικής θεωρίας της δεκαετίας του ΄40, αντιπαράθεση που θα γίνει ρητή στις κριτικές του στην "παλαιά σχολή της Φρανκφούρτης", κατά τη δεκαετία του ΄80.[8]

Ο Habermas συνδέει την ιστορικοφιλοσοφική απαισιοδοξία, που καταλαμβάνει κυρίως τους Horkheimer και Adorno στη δεκαετία του ΄40, και καθορίζει την παραπέρα πορεία της κριτικής κοινωνικής θεωρίας, με συγκεκριμένες ιστορικές εμπειρίες: Με την απογοήτευση από την πορεία της μετεπαναστατικής σοβιετικής κοινωνίας προς τον αιμοσταγή σταλινικό ολοκληρωτισμό και την γραφειοκρατική κυριαρχία, με την διάψευση των επαναστατικών ελπίδων από την άνοδο του εθνικοσοσιαλισμού στην εξουσία, και την απόγνωση που προκάλεσε ο πόλεμος και οι ναζιστικές θηριωδίες, καθώς και με την εμπειρία της απεριόριστης ενσωματωτικής δύναμης του καπιταλισμού αμερικάνικου τύπου, που επιτρέπει την

---

[6] Βλ. P.U. Hohendahl, "The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas' Critique of the Frankfurt School", στο: *New German Critique*, τεύχ. 35, 1985, σελ. 3 - 26, ιδιαίτερα σελ. 13, όπου αναλύεται διεξοδικά η στάση του Habermas απέναντι στην παλαιά σχολή της Φρανκφούρτης.

[7] Βλ. τις σχετικές υποδείξεις στο: J. Habermas, "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", στο: τ. ιδίου, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, σελ. 9 - 28.

[8] Οι δύο σημαντικές κριτικές της δεκαετίας του ΄80 βρίσκονται στο: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, (στο εξής: *TkH*), τόμ. I, Frankfurt a.M. 1981, το κεφ. "Von Lukacs zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung", σελ. 455 - 534 και στο: τ. ιδίου, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Franfurt a.M. 1985, το κεφ. "Die Verschlingung von Mythos und Aufklaerung: Horkheimer und Adorno", σελ. 130 - 157.

αναπαραγωγή του status quo, χωρίς ανοικτή καταπίεση, αλλά μόνο με τα μέσα της μαζικής κουλτούρας.[9] Η ριζοσπαστική κριτική της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* έρχεται ως απάντηση στην οδύνη αυτών των εμπειριών, σύντομα όμως θα οδηγήσει την κριτική θεωρία στα αδιέξοδα μιας απολυτοποιημένης κριτικής της ιδεολογίας με ιστορικοφιλοσοφικό ένδυμα.[10] Η ριζική αμφισβήτηση της ικανότητας της εννοιακής σκέψης να υπηρετήσει ο,τιδήποτε άλλο εκτός από την κυριαρχία οδηγεί σε μια αυτοαχρήστευση της ίδιας της "κριτικής του εργαλειακού λόγου". Η κριτική θεωρία αυτοπαγιδεύεται έτσι σε μια θέση, απ' όπου είναι αδύνατη η ορθολογική θεμελίωση των κριτηρίων της κριτικής της και η συνεργασία με την εμπειρική έρευνα, αλλά ταυτοχρόνως και η θετική αναφορά της στην κοινωνική *πράξη,* η οποία θεωρείται εξαρχής ως εργαλειακή-χειραγωγική.[11] Η παλαιά σχολή της Φρανκφούρτης οδηγήθηκε έτσι σε μια διπλή απομόνωση "τόσο εντός του χώρου των επιστημών, όσο και εντός του χώρου της πολιτικής"[12].

Όταν, στις αρχές της δεκαετίας του '30, ο Horkheimer καθόριζε τις βασικές γραμμές του έργου της κριτικής θεωρίας, στην ατμόσφαιρα υπήρχε ακόμα η αύρα των εργατικών επαναστατικών κινημάτων. Η προσδοκία μιας θεαματικής "πρακτικής επαλήθευσης" της κριτικής θεωρίας

---

[9] Την επιχειρηματολογία αυτήν ανέπτυξε ο H. Dubiel στο *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur fruehen kritischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1978. Ο Habermas την υιοθετεί στο *TkH*, τόμ. I, σελ. 490, όπου μεταξύ άλλων σημειώνει: "Η ρωσσοσοβιετική διαστροφή του ανθρώπινου περιεχομένου του επαναστατικού σοσιαλισμού, η αποτυχία του κοινωνικοεπαναστατικού εργατικού κινήματος σε *όλες* τις βιομηχανικές κοινωνίες και οι κοινωνιοενσωματωτικές επιδόσεις ενός εξορθολογισμού που διεισδύει στην πολιτισμική αναπαραγωγή – αυτές ήταν οι βασικές εμπειρίες που οι Horkheimer και Adorno προσπάθησαν να επεξεργαστούν θεωρητικά στις αρχές της δεκαετίας του '40."

[10] Είναι χαρακτηριστικό ότι στη δεύτερη (μετά την κριτική του *TkH*), ριζοσπαστικότερη κριτική στην "παλαιά σχολή της Φρανκφούρτης", ο Habermas την παραλληλίζει με την αυτοεξουδετερωνόμενη, αντινομική κριτική του Nietzsche. Βλ. J. Habermas, "Die Verschlingung von Mythos und Aufklaerung", *ό.π.*, καθώς και όσα σημειώνει ο P.U. Hohendahl, "The Dialectic of Enlightenment...", *ό.π.*, σελ. 14 κ.ε.

[11] Η απομάκρυνση της κριτικής θεωρίας από την πολιτική πράξη καθρεπτίστηκε – μεταξύ άλλων – στη γνωστή σύγκρουση του Adorno με το φοιτητικό κίνημα, η οποία οδήγησε στην κατάληψη του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας, στα 1969. (Ο Adorno ήταν τότε διευθυντής του ινστιτούτου). Σε μια συνέντευξή του στο *Spiegel* (5 Μαΐου 1969, σελ. 204, αναφέρεται από τον G. Auernheimer, "Die kritische Theorie der 'Frankfurter Schule'", διακτυλογραφημένο), ο Adorno τασσόταν υπέρ του αυστηρού καταμερισμού των έργων μεταξύ θεωρίας (που θα όφειλε να διατηρεί την "αντικειμενικότητά" της έναντι της πράξης) και καθοδήγησης της πράξης.

[12] Βλ. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftshtheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M. 1969, σελ. 55.

μέσω της επαναστατικής αλλαγής της κοινωνίας, που θα έθετε έμπρακτα υπό αμφισβήτηση την "παραδοσιακή θεωρία", μπορούσε έτσι να εμφανίζεται ως εύλογη. Γι' αυτό και ο Horkheimer ήταν σε θέση να ασκεί την κοινωνική του κριτική από τη σκοπιά ενός Λόγου που δεν χρειαζόταν παραπέρα διευκρίνιση. Τα πράγματα είναι πολύ διαφορετικά για τον Habermas, ο οποίος επιχειρεί να κάνει κριτική θεωρία σε ανταγωνισμό με τις μεταφυσικές και θετικιστικές τοποθετήσεις, σε μια εποχή στην οποία φαίνεται να έχει εγκαταλειφθεί η ιδέα της επαναστατικής αλλαγής της κοινωνίας. Το πρόβλημα της θεμελίωσης μιας πλατιάς έννοιας του ορθού Λόγου, που δεν θα εξαντλείται στον εργαλειακό-τεχνικό λόγο των θετικιστών και των τεχνοκρατών, γίνεται έτσι κεντρικό για τη φιλοσοφική προσπάθεια του Habermas. Αυτήν την σύνθετη έννοια της ορθολογικότητας θα αναζητήσει από νωρίς[13] στον χώρο της γλώσσας και της επικοινωνίας. Το εγχείρημα της φιλοσοφικής θεμελίωσης του Λόγου βαίνει παράλληλα με την προσπάθεια συγκρότησης μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας, με διαπιστευμένα πλέον τα κριτήρια της κριτικής της.

Η παρούσα εργασία συνίσταται σε μια κριτική διαδρομή μέσα από το χαμπερμασιανό έργο, υπό το *πρίσμα του προβλήματος της θεμελίωσης της κριτικής θεωρίας*. Όπως φαίνεται από τις προηγηθείσες παρατηρήσεις, αυτό το πρόβλημα είναι καινούργιο για την κριτική θεωρία, γι' αυτό και δεν θα ρίξω βάρος στη σύγκριση του έργου του Habermas με τις θέσεις της παλαιάς σχολής της Φρανκφούρτης. Το ενδιαφέρον μου για τη χαμπερμασιανή θεωρία της ορθολογικότητας και της κοινωνίας δεν είναι ιστορικό, αλλά ουσιαστικό: οι κριτικές μου παρατηρήσεις στοχεύουν την ίδια την αξίωση αλήθειας των αναλύσεων του Habermas και με αυτήν την έννοια κινούνται από το ίδιο πάθος που εμπνέει και τις τελευταίες: το πάθος για μια *κριτική κοινωνική θεωρία*.

Τα κεφάλαια της παρούσας εργασίας αντιστοιχούν σε μια πολύ γενική περιοδολόγηση του χαμπερμασιανού έργου, αλλά και σε έναν χωρισμό ανά θεματικές ενότητες. Το έργο του Habermas είναι ιδιαίτερα πρόσφορο για έναν τέτοιον παράλληλο χωρισμό, αφού η μετάβαση από τη

---

[13] Πολύ καθαρά στην εναρκτήρια παράδοση στο πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης, στα 1965, βλ. J. Habermas, "Erkenntnis und Interesse", στο: τ. ιδίου, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt a.M. 1969, σελ. 163, όπου σημειώνεται: "Αυτό που μας αποσπά από τη φύση είναι η μοναδική πραγματικότητα, της οποίας μπορούμε να γνωρίζουμε τη φύση: η *γλώσσα*. Με τη δομή της, η ωριμότητα έχει τεθεί *για εμάς*. Με την πρώτη πρόταση έχει εκφραστεί απερίφραστα η πρόθεση μιας γενικής και αβίαστης συναίνεσης."

μία φάση στην άλλη γίνεται με παράλληλη αλλαγή του θεματικού προσανατολισμού. Έτσι, τα δύο πρώτα κεφάλαια πραγματεύονται το πρώιμο έργο της δεκαετίας του ΄6Ο, το οποίο καθορίστηκε από την αντιπαράθεση της κριτικής θεωρίας με τον θετικισμό και τις τεχνοκρατικές αντιλήψεις που κυριαρχούσαν εκείνην την εποχή στο χώρο των επιστημών του ανθρώπου, καθώς και από την προσπάθεια συγκρότησης μιας κριτικής "γνωσιοθεωρίας ως κοινωνικής θεωρίας". Τα τρία επόμενα κεφάλαια έχουν ως θέμα τους την μακρόχρονη προσπάθεια για τη διαύγαση των θεμελίων της κριτικής θεωρίας και για τη διατύπωση του προγράμματος μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας. Το εγχείρημα αυτό ξεκινά πάνω σε νέες βάσεις στις αρχές της δεκαετίας του ΄7Ο και κορυφώνεται στα 1981, με την έκδοση του opus magnum του Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns.*

Στο πρώτο κεφάλαιο θα παρακολουθήσουμε τους αφετηριακούς προβληματισμούς του Habermas, σχετικά με το πρόβλημα μιας "ορθής διαμεσολάβησης θεωρίας και πράξης", στις συνθήκες του "επιστημονικοποιημένου πολιτισμού". Η προσπάθεια θεωρητικής επανανακάλυψης ενός χώρου *κοινωνικής πράξης* συνδέεται με την εμπλοκή του Habermas στη "διαμάχη γύρω από τον θετικισμό" (Positivismusstreit) και με την αντιπαράθεση με τις τεχνοκρατικές θεωρίες της δεκαετίας του ΄6Ο. Η στρατηγική που ακολουθεί ο Habermas στις πρώιμες εργασίες περί "θεωρίας και πράξης" είναι διπλή, γεγονός που καθρεπτίζεται στη διάρθρωση του κεφαλαίου: Απ΄ τη μία, προχωρά σε μια αναδρομή στην στάση της ελληνοδυτικής φιλοσοφικής παράδοσης απέναντι στο πρόβλημα, ώστε να σχετικοποιηθεί η αξίωση αλήθειας των θετικιστικών και τεχνοκρατικών τοποθετήσεων, οι οποίες αποτελούν απολήξεις μίας μόνο από τις τάσεις της νεωτερικής φιλοσοφικής σκέψης, της τάσης που ταυτίζει την *πράξη* με την *τεχνική* (1.1.).

Απ΄ την άλλη, ο Habermas διερευνά τη σχέση θεωρίας και πράξης στις συνθήκες του ύστερου καπιταλισμού (1.2.). Ασκεί συστηματική κριτική στις διάφορες θεωρίες περί του νοήματος της σύγχρονης επιστημονικής-τεχνικής προόδου, δείχνοντας ότι αυτές στηρίζονται ακριβώς σε αυτήν την λανθασμένη ταύτιση *πράξης* και *τεχνικής*. Μια εναλλακτική ερμηνεία της επιστημονικής-τεχνικής προόδου θα πρέπει να στηρίζεται στη διάκριση αυτών των δύο ειδών της ανθρώπινης δραστηριότητας (1.2.1.). Τελικά η εναλλακτική ερμηνεία συνεπάγεται μια θεωρία της κοινωνίας και της ιστορίας, η οποία σέβεται τη διαφορά μεταξύ εργαλειακής (τεχνικής) και

επικοινωνιακής δράσης (πράξης) και αναλύει την κοινωνική εξέλιξη στα δύο αυτά επίπεδα χωρίς να ανάγει το δεύτερο στο πρώτο. (1.2.2.). Στον δυισμό της θεωρίας του πράττειν αντιστοιχεί ο κοινωνιολογικός δυισμός των χώρων εκδίπλωσης της εργαλειακής και της επικοινωνιακής δράσης: ο Habermas διακρίνει μεταξύ των υποσυστημάτων της εργαλειακής δράσης και του βιόκοσμου (1.2.3.). Μια τέτοια κοινωνική θεωρία μπορεί τελικά να ορίσει πιο σωστά τη σχέση θεωρίας και πράξης: Η συγκρότηση εντός του "βιόκοσμου" ενός δημόσιου χώρου ελεύθερης επικοινωνίας οδηγεί στην εκδίπλωση μιας πρακτικής ορθολογικότητας, που μπορεί να δώσει νόημα και να προσανατολίσει την κοινωνική πράξη (1.2.4.).

Οι πρώτοι αυτοί προβληματισμοί γύρω από την κριτική κοινωνική θεωρία είναι έντονα επηρεασμένοι από τη συζήτηση της δεκαετίας του '6Ο περί της αντικειμενικότητας της επιστημονικής γνώσης. Οι κυρίαρχες, κατά τη δεκαετία του '6Ο, θετικιστικές και τεχνοκρατικές αντιλήψεις στηρίζονταν σε έναν σαθρό γνωσιολογικό αντικειμενισμό. Τασσόμενες υπέρ μιας αξιολογικά ουδέτερης θεωρίας, συσκότιζαν την πρακτική διάσταση κάθε γνωστικού εγχειρήματος, αρνούμενες να αναστοχαστούν το προεπιστημονικό ρίζωμα της γνώσης στους φυσικούς και κοινωνικούς όρους της ανθρώπινης ζωής. Το πρώτο μέλημα της κριτικής γνωσιοθεωρίας, που ο Habermas παρουσιάζει στο πολυσυζητημένο *Erkenntnis und Interesse,* είναι η αναζωογόνηση της παράδοσης του γνωσιοθεωρητικού αναστοχασμού (Reflexion) με παράλληλη κριτική στον αντικειμενισμό των μεγάλων υπερβατολογικών εγχειρημάτων. Αυτή η δεύτερη κατεύθυνση της χαμπερμασιανής έρευνας παρουσιάζεται πολύ καλά στην κριτική του Habermas στη φιλοσοφία των απαρχών (Ursprungsphilosophie) του E. Husserl (2.1.1.). Παρ' όλο που η φιλοσοφία δεν μπορεί να είναι "καθαρή θεωρία", όπως την ήθελε ο Husserl, θα πρέπει να εργασθεί για την αναβίωση και ριζοσπαστικοποίηση της διάστασης του αναστοχασμού. Ο Habermas αναλαμβάνει μια αναδρομή στα "εγκαταλελειμμένα επίπεδα του αναστοχασμού", προκειμένου να φέρει στο φως το νήμα μιας γνωσιοθεωρητικής κριτικής, που εγκαταλείφθηκε από τον κυρίαρχο θετικισμό (2.1.2.).

Ο συνεπής γνωσιοθεωρητικός αυτοστοχασμός αποκαλύπτει το ρίζωμα κάθε γνώσης - ακόμα και αυτής που παράγει ο ίδιος ο αναστοχασμός - στις συγκεκριμένες συνθήκες ενός κοινωνικού βιόκοσμου και στα διαφέροντα που τον συνθέτουν. Στο συστηματικό μέρος των

στοχασμών του, ο Habermas επιχειρεί να συγκροτήσει μια "γνωσιοανθρωπολογία", η οποία θα διαυγάζει τα "γνωστικά διαφέροντα" που βρίσκονται στη βάση κάθε γνώσης. Η ενότητα γνώσης και διαφέροντος καθορίζεται εντέλει από τις ίδιες τις ανθρωπολογικά δοσμένες συνθήκες μιας "διαδικασίας διαμόρφωσης" (Bildungsprozess) του "ανθρώπινου είδους", η οποία επιτελείται μέσω της εργασίας, της γλώσσας και της κυριαρχίας. Σε αυτήν την πρώτη φάση του έργου του, ο Habermas προσπαθεί να φτάσει σε μια κριτική κοινωνική θεωρία μέσω της γνωσιοθεωρίας. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχουν οι δυσκολίες που συναντά αυτό το εγχείρημα, καθώς αυτές θα καθορίσουν την αλλαγή της κατεύθυνσης του χαμπερμασιανού έργου, στις αρχές της δεκαετίας του '70 (2.1.3.).

Τέλος, το δεύτερο κεφάλαιο κλείνει με την αναφορά στις εργασίες του Habermas σχετικά με τη μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών. Ενάντια στη θετικιστική προσπάθεια ευθυγράμμισης των κοινωνικών επιστημών με το πρότυπο των νομολογικών, φυσικών επιστημών, ο Habermas τονίζει τις σοβαρές μεθοδολογικές συνέπειες του προβλήματος της κατανόησης του νοήματος (Sinnverstehen) στο χώρο των κοινωνικών επιστημών. Ασκώντας ταυτοχρόνως κριτική στις απόλυτες αξιώσεις της ερμηνευτικής προσέγγισης, εργάζεται για τη διατύπωση της μεθοδολογίας ενός "ιστορικού λειτουργισμού", ο οποίος θα συνδυάζει την κατανόηση του νοήματος με την αιτιακή εξήγηση (2.2.).

Στις αρχές της δεκαετίας του '70, ο Habermas συνειδητοποιεί τα όρια του εγχειρήματος μιας γνωσιολογικής θεμελίωσης της κριτικής θεωρίας. Εγκαταλείπει έτσι την παρακαμπτήριο της κριτικής γνωσιοθεωρίας, για να επιδοθεί κατ' ευθείαν σε μια *γενική θεωρία της επικοινωνίας*. Μια τέτοια οιονεί υπερβατολογική ανάλυση της δυνατής συνεννόησης υπόσχεται περισσότερα τόσο προκειμένου για τη θεμελίωση των κριτηρίων της κριτικής θεωρίας, όσο και για την ακριβέστερη διατύπωση των βασικών εννοιών μιας κριτικής *κοινωνικής θεωρίας*. Στο τρίτο κεφάλαιο θα παρακολουθήσουμε από κοντά αυτήν την προσπάθεια διατύπωσης μιας *θεωρίας της επικοινωνίας, η οποία θα πάρει τη μορφή της* "καθολικής πραγματολογίας (Universalpragmatik) της δυνατής ομιλίας".

Η θεωρία της επικοινωνίας απαιτεί μια σταθερή βάση στη θεωρία του πράττειν. Ο Habermas εκλεπτύνει την έννοια της επικοινωνιακής δράσης, που χρησιμοποιούσε στο πρώιμο έργο του, και προσπαθεί να την οριοθετήσει απέναντι στα άλλα είδη του κοινωνικού πράττειν ως

ξεχωριστό, μη αναγώγιμο τύπο. Οδηγείται έτσι στην αντιπαράθεση μεταξύ προσανατολισμένης στην επιτυχία και προσανατολισμένης στη συνεννόηση δράσης, και εντοπίζει τη δεύτερη ως την πρωταρχική μορφή της επικοινωνίας. Στην επικοινωνιακή δράση, τα άτομα προσπαθούν να επιτύχουν έναν συντονισμό των επιμέρους υποκειμενικών τους προθέσεων, μέσω της επίτευξης μιας συμφωνίας η οποία έχει ορθολογικό κίνητρο (3.1).

Η καθολική πραγματολογία της επικοινωνίας είναι το ερευνητικό πρόγραμμα που επιχειρεί την ανακατασκευή (Rekonstruktion) της καθολικής βάσης ισχύος της δυνατής ομιλίας. Είναι μια ανακατασκευαστική επιστήμη, η οποία – σύμφωνα με το πρότυπο της γλωσσολογίας – ερευνά τους υπόρρητους κανόνες που βρίσκονται στη βάση της επικοινωνιακής *χρήσης* της γλώσσας. Αναλύοντας την καθαρή επικοινωνιακή δράση – την οποία έχει ορίσει με τους όρους της θεωρίας του πράττειν – ο Habermas καταλήγει στη διατύπωση της γενικής δομής της επικοινωνίας. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, σε κάθε επικοινωνιακή αλληλόδραση, οι συνομιλητές κάνουν χρήση ενός συστήματος κανόνων: εγείρουν τριών ειδών αξιώσεις ισχύος (Geltungsanspruche) αναφερόμενοι σε "κάτι μέσα στον κόσμο", αναλαμβάνουν να εγγυηθούν ότι είναι σε θέση να δικαιολογήσουν τις εγειρόμενες αξιώσεις ισχύος εάν τους ζητηθεί, αποδέχονται ή απορρίπτουν την εγκυρότητα των αξιώσεων ισχύος που εγείρουν άλλοι ομιλητές κ.ο.κ. (3.2).

Από την καθολική πραγματολογία, ο Habermas συνάγει τρία είδη αξιώσεων ισχύος (αλήθεια, ορθότητα, ειλικρίνεια). Το αποφασιστικό βήμα για τη θεμελίωση της έννοιας του επικοινωνιακού Λόγου γίνεται με τη διατύπωση της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας. Σύμφωνα με την τελευταία, η αλήθεια (ή η κανονιστική ορθότητα) είναι μια αξίωση ισχύος που εγείρει η ομιλία. Η αξίωση αυτή μπορεί να ικανοποιηθεί μόνο στα πλαίσια μιας ιδιαίτερης μορφής επικοινωνίας, του διαλόγου, όπου οι συνομιλητές προσανατολίζονται με βάση τον κοινό στόχο της αναζήτησης της αλήθειας με επιχειρηματολογικά μέσα. Στο διάλογο, η δύναμη του καλύτερου επιχειρήματος παράγει μια ορθολογική συναίνεση, που αξιώνει να είναι αληθής. Οι συνομιλητές είναι *αναγκασμένοι* να *υποθέσουν* την ύπαρξη μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης (μιας κατάστασης, απ' όπου λείπει κάθε είδους εξωτερικός ή εσωτερικός καταναγκασμός), που μόνο

αυτή είναι σε θέση να εξηγήσει το ιδιαίτερο νόημα της καθολικότητας, την οποία συνδέουμε με την έννοια της αλήθειας (3.3.).

Στο τέταρτο κεφάλαιο θα δούμε πώς ο Habermas εξειδικεύει τη θεωρία της αλήθειας στην περίπτωση των πρακτικών διαλόγων. Η ηθική-πρακτική επιχειρηματολογία στηρίζεται σε έναν επιχειρηματολογικό κανόνα, που επιτρέπει τον καθορισμό των *γενικών* κανόνων του πράττειν. Αυτή η ηθικοδιαλογική "αρχή της καθολίκευσης" αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο μιας γνωστικιστικής, οικουμενιστικής και φορμαλιστικής φιλοσοφικής ηθικής, που είναι πια ευρέως γνωστή ως ηθική του διαλόγου (Diskursethik). Η ηθική του διαλόγου δίνει το ζητούμενο κανονιστικό υπόβαθρο της κριτικής κοινωνικής θεωρίας. Σε ένα πρώτο βήμα, θα παρακολουθήσουμε το επιχείρημα θεμελίωσής της, που ο Habermas αναπτύσσει με βάση την υπερβατολογική-πραγματολογική φιλοσοφία του φίλου του K.O. Apel. Η θεμελίωση της αρχής της καθολίκευσης βασίζεται στην ανάλυση των προϋποθέσεων της επιχειρηματολογίας. Όπως θα δούμε αναλυτικά, η καθολικευτική αρχή συνάγεται από την "αναγκαία προϋπόθεση" της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης (4.1.).

Σύμφωνα με την αντιθεμελιωτική (antifundamentalistisch) τοποθέτηση του Habermas, η φιλοσοφία δεν μπορεί πια να αξιώνει τη θέση της πρώτης επιστήμης. Γι' αυτό και το φιλοσοφικό επιχείρημα θεμελίωσης της ηθικής του διαλόγου διατηρεί πάντα έναν υποθετικό χαρακτήρα. Η πειστικότητά του εξαρτάται από την επιτυχή συμπλήρωσή του από άλλες "ανακατασκευαστικές επιστήμες" με εμπειρική βάση. Ο Habermas αναζητά πρόσθετα στηρίγματα της ηθικοφιλοσοφικής του αντίληψης κατ' αρχήν στο χώρο της ψυχολογίας της ηθικής συνείδησης. Στηριζόμενος στην παράδοση του γενετικού στρουκτουραλισμού των Piaget και Kohlberg, ο Habermas αναδιατυπώνει τις βασικές γραμμές μιας εξελικτικής ψυχολογίας της ηθικής συνείδησης, με τους όρους της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης. Ερμηνεύει έτσι την "εξελικτική λογική" της γνωστικής ανάπτυξης των υποκειμένων από την άποψη της προϊούσας διαφοροποίησης των "μορφών αλληλόδρασης", για τις οποίες είναι ικανό το άτομο (4.2.).

Ένας δεύτερος χώρος, όπου ο Habermas αναζητά στηρίγματα για το "υποθετικό" ηθικοφιλοσοφικό του εγχείρημα, είναι αυτός της θεωρίας της κοινωνικής εξέλιξης και, συγκεκριμένα, της εξέλιξης των κανονιστικών δομών. Αυτή η προσπάθεια παίρνει τη μορφή μιας "ανακατασκευής του ιστορικού υλισμού", που εκκινεί από την αντικατάσταση της διαλεκτικής

βάσης-εποικοδομήματος με τη διαπλοκή μεταξύ "εξελικτικής λογικής" και "εξελικτικής δυναμικής". Ιδιαίτερη βαρύτητα για μια εξελικτική θεωρία της ιστορίας του είδους αποκτά η διερεύνηση της εξελικτικής λογικής, που διέπει τη διαδικασία διαμόρφωσης των κανονιστικών κοινωνικών δομών. Ο Habermas υποθέτει την ύπαρξη μιας "ομολογίας" μεταξύ των μορφών ανάπτυξης της υποκειμενικότητας και της "λογικής" της εξέλιξης των κοινωνιών. Σε αυτήν την υπόθεση στηρίζει τη μεταφορά του προτύπου σκέψης της εξελικτικής ψυχολογίας στο πεδίο της εξελικτικής θεώρησης της ιστορίας (4.3.).

Τέλος, στο πέμπτο κεφάλαιο θα παρακολουθήσουμε την κοινωνική θεωρία, που ο Habermas παρουσιάζει στο ώριμο έργο του *Theorie des kommunikativen Handelns*. Πάνω στη βάση των φιλοσοφικών, ψυχολογικών και εξελικτικοθεωρητικών εργασιών της δεκαετίας του '70, ο Habermas επεξεργάζεται το σχέδιο μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας, που δίνει λόγο για τα κανονιστικά της θεμέλια. Σε ένα πρώτο βήμα θα δούμε πώς ο Habermas αναπτύσσει μια κοινωνιολογική αντίληψη, η οποία συνδυάζει δύο παραδείγματα: αυτό του *βιόκοσμου* (Lebenswelt) και αυτό του *συστήματος* (System). Η θεμελίωση της αναγκαιότητας αυτής της διπλής προοπτικής δεν εξαρτάται – όπως στον πρώιμο Habermas – άμεσα από τον δυισμό της θεωρίας του πράττειν. Βασίζεται και σε σύνθετους μεθοδολογικούς προβληματισμούς και σε ανθρωπολογικά, αλλά και εμπειρικά επιχειρήματα (5.1).

Τώρα, αυτά τα εννοιολογικά μέσα επιστρατεύονται προκειμένου για την επεξεργασία μιας εκλεπτυσμένης και πολύπλευρης εξελικτικής θεωρίας της ιστορίας του ανθρώπινου είδους. Η ιστορική εξέλιξη περιγράφεται ως μια διαδικασία επικοινωνιακού εξορθολογισμού του βιόκοσμου και λειτουργικής διαφοροποίησης του συστήματος. Παράλληλα αναπτύσσεται μια κίνηση αποσύνδεσης – και έτσι αυτονόμησης – του συστήματος από τον βιόκοσμο, που γίνεται φανερή στις κοινωνίες της νεωτερικότητας. Εν πρώτοις, θα εξετάσουμε το γενικό σχήμα της ιστορικής εξέλιξης, με τα τρία στάδια που διακρίνει ο Habermas (5.2.1.). Κατά δεύτερον, θα δούμε τη συγκεκριμένη επιχειρηματολογία, με βάση την οποία ο Habermas δικαιολογεί την ιδέα του επικοινωνιακού εξορθολογισμού του βιόκοσμου και την ιδέα της λειτουργικής διαφοροποίησης του συστήματος, αναφερόμενος στην παράδοση της κοινωνιολογίας και της κοινωνικής ψυχολογίας (M. Weber, E. Durkheim, T. Parsons, G.H. Mead) (5.2.2.). Τέλος, θα

καταλήξουμε στην προσπάθεια εννοιολογικής σύνθεσης του κοινωνιολογικού δυισμού και της εξελικτικής θεωρίας, μέσω της συγκρότησης μιας θεωρίας των "μορφών συνεννόησης" (Verstaendigungsformen). Η μορφή συνεννόησης χαρακτηρίζει το συμβιβασμό μεταξύ των γενικών δομών της επικοινωνιακής δράσης, που αναπτύσσονται στο βιόκοσμο, και των αναγκαιοτήτων της υλικής αναπαραγωγής, στις οποίες ανταποκρίνεται το σύστημα (5.2.3.).

Στην τελευταία ενότητα αυτού του κεφαλαίου θα εξετάσουμε εν συντομία τη διάγνωση του Habermas για τη νεωτερική μορφή συνεννόησης. Η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης επιτρέπει την διατύπωση μιας εκδοχής της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*, χωρίς ιστορικοφιλοσοφική απαισιοδοξία. Οι "παθολογίες της νεωτερικότητας" (ανομία, απώλεια ελευθερίας και νοήματος κ.λπ.) δεν αποτελούν μοίρα, αλλά ανάγονται στην ανισορροπία μεταξύ της τεράστιας ανάπτυξης του συστήματος και ενός ορισμένου τρόπου εξορθολογισμού του βιόκοσμου. Αυτή η ανισορροπία έχει ως αποτέλεσμα την "εσωτερική αποικιοποίηση" του βιόκοσμου εκ μέρους του συστήματος, το οποίο τείνει να επιβάλλει τις λειτουργικές του επιταγές σε χώρους που μπορούν να αναπαραχθούν μόνο συμβολικά (5.3.).

Θα ήθελα τέλος να κάνω μια σύντομη μεθοδολογική παρατήρηση: Όπως έδειξε με μοναδική διαύγεια ο H.G. Gadamer, τουλάχιστον στους γνωστικούς τομείς όπου η κατανόηση του νοήματος κατέχει το πρωτείο, δεν υπάρχει μέθοδος που να εγγυάται την αλήθεια της αποκτημένης γνώσης. Η οικειοποίηση του νοήματος και της αλήθειας των κειμένων επιτελείται πάντα μέσα από τον ερμηνευτικό ορίζοντα του ερευνητή, συνεπάγεται δε την *εφαρμογή* (Anwendung) των νοημάτων εντός συγκεκριμένων ιστορικο-κοινωνικών περιστάσεων.[14] Εάν αληθεύει ότι στην κατανοούσα έρευνα δεν έχει θέση ο αντικειμενισμός, για λόγους που σχετίζονται με τις ίδιες τις συνθήκες της δυνατότητας της κατανοητικής προσέγγισης εν γένει – δηλαδή με την ριζική ιστορικότητα και περατότητα των ερμηνευτικών μας μέσων και της ίδιας μας της ύπαρξης – τότε είναι φανερό ότι η παρούσα εργασία – όπως και οποιαδήποτε παρόμοια – θα παρεξηγούσε τις ίδιες της τις προθέσεις εάν στόχευε στην "πιστή

[14] Βλ. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, τόμ. 1 των Απάντων, Tuebingen 1990, κυρίως το δεύτερο μέρος σελ. 177 – 384, ιδιαίτερα σελ. 270 – 345.

απόδοση" ή στην "ορθή ερμηνεία" του χαμπερμασιανού έργου. Και αυτό σημαίνει ότι και η κριτική που ασκεί δεν μπορεί να είναι προφυλαγμένη από πιθανές παρεξηγήσεις κάποιων χαμπερμασιανών θέσεων ή και από μια πιθανή απόλυτη έλλειψη κατανόησής τους.

Είναι εξαιτίας των ίδιων των όρων της δυνατής κατανόησης που κάθε κατανόηση είναι ταυτοχρόνως και μη κατανόηση. Η περιβόητη "συγχώνευση των οριζόντων" (Horizontverschmelzung) του Gadamer δεν είναι ποτέ εξαντλητική, αφήνει πάντα ένα υπόλοιπο. Σε κάθε επιτυχημένη κατανόηση (και επικοινωνία) φωλιάζει – ως όρος της επιτυχίας – το ακατανόητο, το ξένο, το ανοίκειο. Το ακατανόητο μπορεί να είναι δύο λογιών: μπορεί να συνδέεται με το είδος της κατανόησης, που εξαρτάται άμεσα από την ανασύνθεση εκ μέρους του ερμηνευτή μιας σύνθετης νοηματικής συνάφειας (ενός θεωρητικού ή λογοτεχνικού κειμένου, μιας επιχειρηματολογίας ή ενός ποιήματος κ.λπ.). Η παρεξήγηση αποκαλύπτει εδώ τα κενά της ανασύνθεσης: "Δεν κατανοώ" σημαίνει: δεν μου είναι καθαρή η "λογική" του κειμένου, δεν είμαι σε θέση να το αποδώσω με δικά μου λόγια, δεν έχω βρει το "κλειδί" του. Απ' την άλλη, υπάρχει μια άλλη, πιο ριζική έννοια του ακατανόητου, η οποία μας αποκαλύπτει τη βαθύτερη συνάφεια μεταξύ κατανόησης του νοήματος και οικειοποίησης της αλήθειας. "Δεν κατανοώ" σημαίνει εδώ "αμφιβάλλω αν είναι ορθό". Το πρόβλημα δεν είναι ότι δεν βλέπω τους σημασιολογικούς κανόνες που εφαρμόζει το κείμενο, αλλά ότι δεν μπορώ να καταλάβω πώς είναι δυνατό να λέει κανείς κάτι τέτοιο. Αυτά τα δύο είδη της μη κατανόησης υποβάλλουν τη διάκριση και μεταξύ δύο ειδών ή – πιο σωστά – δύο επόψεων της κατανόησης. Ως εκ τούτου, κάθε δημιουργική ανάγνωση ενός θεωρητικού έργου διαπερνάται από μια ένταση: Είναι η ένταση μεταξύ μιας ερμηνείας που δεν θα προδίδει τις προθέσεις του κειμένου, μιας προσπάθειας να αποφευχθούν οι παρανοήσεις, απ' τη μία, και μιας ερμηνείας που ζητά να ελέγξει την αξίωση εγκυρότητας που εγείρει το κείμενο, μιας ερμηνείας που θέτει ως προτεραιότητα την αναζήτηση της αλήθειας, έστω και εις βάρος της "ορθής κατανόησης" των προθέσεων και κατευθύνσεων του κειμένου, απ' την άλλη. Μπορεί κανείς να χαρακτηρίσει – μαζί με τον A. Wellmer[15] – τα δύο αυτά είδη κατανόησης ως *εσωτερική*

[15] Βλ. A. Wellmer, "Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft", (1993), αδημοσίευτο δακτυλογραφημένο. Οι σκέψεις που παρατίθενται εδώ χρωστούν πολλά σε αυτό το κείμενο του καθηγητή Wellmer.

και *εξωτερική* κατανόηση. Η πρώτη δεν γνωρίζει αιχμές, είναι δεκτική και υπομονετική με τις ρωγμές και αντινομίες που παρουσιάζει κάθε θεωρία, η δεύτερη είναι βίαιη και κριτική, ανυπόμονη όταν οσφραίνεται την ασυνέπεια ή την θεωρητική ανεπάρκεια.

Σημείωσα ήδη ότι σε καμία περίπτωση η ερμηνευτική προσέγγιση ενός θεωρητικού έργου δεν μπορεί να αξιώσει κάποια αφηρημένη "αντικειμενικότητα", γιατί δεν διαθέτουμε κάποιο υπεριστορικό κριτήριο ή μέθοδο – έναν βέβαιο "ορίζοντα των οριζόντων" – για να την κρίνουμε. Γι' αυτό δεν θα πρέπει να παρερμηνεύσουμε τη διάκριση μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής κατανόησης συνδέοντας την πρώτη με μια "αντικειμενική" και τη δεύτερη με μια "υποκειμενική" προσέγγιση. Η τελευταία αυτή διάζευξη είναι εξ' ορισμού λανθασμένη. Αυτό δεν σημαίνει ότι όλες οι ερμηνείες είναι ισότιμες – εφόσον όλες είναι σχετικές – και ότι δεν υπάρχουν "καλές" και "κακές" ερμηνείες – κοινότοπη διαπίστωση για όσους έχουν ασχοληθεί έστω και ερασιτεχνικά με τα γράμματα. Πράγματι, συνήθως δεν έχουμε μεγάλη δυσκολία να διακρίνουμε μια αδιάφορη από μια εδιαφέρουσα, μια ανιαρή από μια συναρπαστική εργασία, μια παραθετική πολυλογία από μια δημιουργική σύνθεση. Η δημιουργικότητα της ερμηνευτικής εργασίας εξαρτάται από την επίτευξη μιας σχετικής ισορροπίας μεταξύ των δύο τρόπων της κατανόησης: της εσωτερικής και της εξωτερικής, παρ' όλο που το βάρος μπορεί να μετατίθεται από τη μία στην άλλη, ανάλογα με την περίπτωση. Μια εσωτερική κατανόηση χωρίς αποστασιοποίηση γίνεται εύκολα μια ανιαρή επανάληψη του νοήματος, η οποία προδίδει με τον χειρότερο τρόπο την αξίωση εγκυρότητας του κειμένου, αρνούμενη να την θέσει υπό κριτικό έλεγχο. Αλλά και η κριτική χωρίς προηγούμενη προσπάθεια για "συγχώνευση των οριζόντων" καταλήγει να μην έχει πραγματικό αντικείμενο, με αποτέλεσμα τα πυρά της να είναι άσφαιρα. Καθένας που έχει σκύψει πάνω από ένα κείμενο γνωρίζει καλά ότι η κατανόηση του νοήματος είναι αδύνατη χωρίς ένα κριτικό πρίσμα, όπως και η δημιουργική κριτική είναι αδύνατη χωρίς τεράστιες προσπάθειες καλύτερης κατανόησης. Δεν ισχυρίζομαι βέβαια ότι υπάρχει κάποια ιδανική χρυσή τομή, μια "ορθή λύση". Η ένταση μεταξύ των δύο στιγμών της κατανόησης είναι ανεπίλυτη, ο συμβιβασμός τους είναι πάντα εύθραυστος και εφήμερος.

Η ένταση μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής ερμηνείας είναι έκδηλη – όπως πιστεύω – στην παρούσα εργασία. Στο κείμενο που ακολουθεί, τις

αναλυτικές παρουσιάσεις των εργασίων του Habermas διαδέχονται οι προσπάθειες κριτικής αποτίμησης, με βάση τις δυσκολίες που αποκαλύπτει η ερμηνεία. Η ένταση μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής κατανόησης δεν εκδηλώνεται μόνο στο τελικό αποτέλεσμα. Έχει βαθιές ρίζες στον ίδιο τον τρόπο δουλειάς που ακολούθησα. Η συγγραφή της διατριβής ξεκίνησε με εκτεταμένες παρουσιάσεις βασικών κειμένων του Habermas, χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι διάφοροι σχολιαστές του (με ελάχιστες ίσως εξαιρέσεις). Όσο περισσότερο προχωρούσε η *εσωτερική* αυτή προσέγγιση, τόσο άρχισε να διαγράφεται μια δική μου *εξωτερική* οπτική. Μέσα από την προσέγγιση του ξένου κειμένου άρχισε να διαρθρώνεται ένας ήδη υπαρκτός, αλλά συγκεχυμένος ως εκείνη τη στιγμή *ορίζοντάς μου*. Ως δια μαγείας, το φιλότιμο και η επιμέλεια δημιούργησαν τις συνθήκες για την άρθρωση μιας αμφισβήτησης, που παρέμενε βουβή μέχρι εκείνη τη στιγμή. Όπως συμβαίνει παντού στη ζωή, ο ζήλος της πίστης γέννησε τους όρους της προδοσίας. Μιας προδοσίας που, παραδόξως, παραμένει πιστή.

Η ενασχόληση με το έργο ενός σύγχρονου φιλόσοφου, ο οποίος βρίσκεται μάλιστα εν ζωή, είναι ταυτοχρόνως ευκολότερη και δυσκολότερη. Είναι σχετικά ευκολότερη, γιατί η ερμηνευτική εργασία της "σύντηξης των οριζόντων" απαιτεί σχετικά μικρότερη προσπάθεια, απ' ό,τι συμβαίνει στην περίπτωση της προσέγγισης ενός χρονικά απόμακρου διανοητή. Αυτό δεν σημαίνει φυσικά ότι δεν υπάρχουν και μεγάλα εμπόδια, που οφείλονται στο συγκεκριμένο χωροχρονικό περιβάλλον της ερμηνευτικής προσπάθειας, εμπόδια που μπορούν όμως – σε μια δεύτερη φάση – να μετατραπούν και σε πλεονεκτήματα, παρέχοντας τη βάση για μια σχετική αποστασιοποίηση από το κείμενο. Αναφέρω απλά την ιδιαιτερότητα της προσέγγισης ενός κειμένου σε ξένη γλώσσα, μέσα σε ένα ελληνικό περιβάλλον (και με δεδομένη την πανθομολογούμενη ένδεια της νεοελληνικής φιλοσοφικής ορολογίας), την ανάγκη ανασύστασης μιας ξένης κοινωνικής και διανοητικής ατμόσφαιρας δυτικοευρωπαϊκού τύπου, και μάλιστα σε μια ιστορική στιγμή που ξανατίθεται το πρόβλημα της νεοελληνικής ταυτότητας και της οριοθέτησής της απέναντι σε "ανατολή" και "δύση". Πάντως, παρ' όλο που κάποιες τοποθετήσεις του Habermas με ξάφνιαζαν, οι γλώσσες μας δεν ήταν ποτέ απολύτως ξένες.

Από την άλλη, η ιδιαίτερη δυσκολία της ερμηνευτικής προσέγγισης ενός σύγχρονου συγγραφέα πηγάζει από το γεγονός ότι η χωροχρονική εγγύτητα καθιστά σχεδόν αδύνατη την αποφυγή της εμπλοκής στο

στρόβιλο των συγκαιρινών πολιτικοκοινωνικών και θεωρητικών αντιπαραθέσεων. Ο σχολιαστής των φιλοσόφων του παρελθόντος μπορεί να στηριχθεί στην πλούσια παράδοση σχολίων και επεξηγήσεων που έχει συσσωρεύσει ο χρόνος της ακάματης ερμηνευτικής εργασίας, ενώ η χρονική απόσταση διευκολύνει μια πιο αποστασιοποιημένη στάση. Αντίθετα, στην περίπτωση της προσέγγισης ενός σύγχρονου στοχαστή, είναι αδύνατος ο περιορισμός σε μια "φιλολογική" προοπτική, χωρίς κάποια εμπλοκή στα πάθη της σύγχρονης συζήτησης – γεγονός που εκδηλώνεται και στον χαρακτήρα όλων των σημαντικών κειμένων της δευτερογενούς βιβλιογραφίας: τα τελευταία αποτελούν *συμβολές στη συζήτηση* και όχι φιλολογικές ερμηνείες ή πραγματείες περί της ιστορίας των θεωριών.[16]

Έτσι, η χρονική εγγύτητα του χαμπερμασιανού έργου διευκολύνει και ταυτοχρόνως δυσχεραίνει την *εσωτερική* του κατανόηση· μειώνει τα περιθώρια για μια σοβαρή αποστασιοποίηση, αλλά συγχρόνως καλεί για μια *εξωτερική* του κατανόηση. Μια μεγάλη, τέλος, διαφορά μεταξύ της προσέγγισης του έργου ενός σύγχρονου φιλοσόφου και ενός φιλοσόφου του παρελθόντος, είναι ότι στη δεύτερη περίπτωση η κριτική στα επιχειρήματα δεν θίγει πλέον ένα υπαρκτό πρόσωπο. Ελπίζω ότι η ερμηνευτική μου προσπάθεια κατάφερε να περάσει τις συμπληγάδες της κατανόησης, χωρίς να ενδώσει στον πειρασμό της άκριτης πίστης, που χαρακτηρίζει τους οπαδούς, αλλά ούτε και σ΄ αυτόν της εύκολης και επιδεικτικής αμφισβήτησης, που χαρακτηρίζει την προπέτεια των μωροφιλόδοξων.

---

[16] Φυσικά εδώ δεν αναφέρομαι σε απόλυτες διαφορές, αλλά σε διαφορές βαθμού. Όπως υποστήριξα παραπάνω, *κάθε* ερμηνεία είναι ταυτοχρόνως και *εφαρμογή* σε μια συγκεκριμένη ιστορικοκοινωνική περίσταση.

Κεφάλαιο 1

Θεωρία και πράξη

Το πρόβλημα της σχέσης θεωρίας και πράξης κατέχει κεντρική θέση στις εργασίες του Juergen Habermas κατά την πρώιμη περίοδο του έργου του, στη δεκαετία του '60. Η αναζήτηση ενός τρόπου "ορθής διαμεσολάβησης μεταξύ θεωρίας και πράξης" στις συνθήκες του ύστερου καπιταλισμού αποτελεί το σημείο εκκίνησης για όλες τις μετέπειτα έρευνές του.[1]

Μερικά στοιχεία σχετικά με τη ζωή του Habermas στα πρώτα χρόνια μετά το Β' Παγκόσμιο πόλεμο είναι ίσως σημαντικά για την κατανόηση της κατεύθυνσης που πήρε αργότερα η σκέψη του.[2] Πράγματι

---

[1] Ο Habermas τοποθετείται (κατά την πρώτη του περίοδο) στην παράδοση της "φιλοσοφίας της πράξης" (Praxisphilosophie), που ξεκινά με τον Marx, όταν αυτός κατηγορούσε τους νεαρούς εγελιανούς (Junghegelianer), επειδή νόμιζαν "ότι μπορούσαν να πραγματοποιήσουν τη φιλοσοφία, χωρίς να την άρουν." Βλ. την Εισαγωγή στο: K. Marx, *Κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, μτφ. Μπ. Λυκούδης, Αθήνα 1978, ιδιαίτερα σελ. 23, ή τις πασίγνωστες "Θέσεις για τον Feurerbach", στο: K. Marx, *Η γερμανική ιδεολογία*, μτφ. Κ. Φιλίνης, Αθήνα 1973, τόμ. Ι, σελ. 45 - 48. Ως εκ τούτου, ο Habermas τονίζει το πρωτείο της πράξης έναντι της καθαρής θεωρίας, ερμηνεύοντας - όπως θα δούμε - τον μαρξισμό ως μια φιλοσοφία της ιστορίας με πρακτικές βλέψεις. Είναι χαρακτηριστικό ότι επαινεί τον Merlau-Ponty, επειδή ανήκει στούς ερμηνευτές του Marx που κατανόησαν αυτήν τη διάσταση τού έργου του, του ασκεί όμως και κριτική για την ταυτόχρονη προσπάθειά του να ανανεώσει την υπερβατολογική φιλοσοφία. Βλ. TuP, σελ. 425 κ.ε. Αυτή η απόρριψη των διαφόρων εκδοχών της παραδοσιακής "θεωρίας", της φιλοσοφίας που αυτοθεμελιώνει την αξίωση εγκυρότητάς της, συνδέεται με την προσπάθεια "κάθαρσης" της κριτικής θεωρίας από κάθε οντολογία, η οποία - στη χαμπερμασιανή ορολογία - ταυτίζεται τελικά με την "καθαρή, α-διάφορη θέαση μιας αναλλοίωτης αλήθειας". Ο Th. Kisiel σημειώνει σχετικά με αυτήν την αντίληψη του Habermas: "Εάν η πράξη πρόκειται να διεκδικήσει το πρωτείο της έναντι της θεωρίας, η φιλοσοφία θα πρέπει κατ' αρχάς να εγκαταλείψει την παλιά της αξίωση για αυτοθεμελίωση, πρέπει να λάβει υπόψη της σε ποιό βαθμό ριζώνει στην πράξη της κοινωνίας της, και να μάθει να κατανοεί τον εαυτό της ως κριτικό διαμεσολαβητή που εμψυχώθηκε από ένα διαφέρον και θα βρει το τέλος του με τη χρησιμοποίησή του στην πολιτική ομιλία και δράση. Με λίγα λόγια, *η φιλοσοφία πρέπει να εγκαταλείψει την επίφαση της αυτονομίας της, την αξίωσή της να είναι prima philosophia, δηλαδή οντολογία*" Th. Kisiel, "Habermas' Reinigung von reiner Theorie: Kritische Theorie ohne Ontologie?", στο: W. Dallmayr (επιμ.), *Materialien zu Habermas' "Erkenntnis und Interesse"*, Frankfurt a.M. 1974, σελ. 295 - 317, απόσπασμα σελ. 297, υπογράμμιση δική μου. Βέβαια, όπως τονίζει και ο Kisiel, υπάρχουν βάσιμοι λόγοι να αμφιβάλλει κανείς για το αν το εγχείρημα του "καθαρισμού από την οντολογία" είναι πραγματοποιήσιμο ή/και επιθυμητό. Σε αυτό το ζήτημα θα αναφερθώ στο επόμενο κεφάλαιο.

[2] Ενδιαφέροντα στοιχεία σχετικά με τη βιογραφία του Habermas μας δίνει η συνέντευξη που παραχώρησε στους Detlef Horster και Willem van Reijen, στα 1979. Η συνέντευξη δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Intermediair*, 29.6.1979, και αναδημοσιεύεται στο: J. Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV*,

η ζωή και το έργο του Juergen Habermas σφραγίστηκαν από την πολιτική και πνευματική κατάσταση της μεταπολεμικής Γερμανίας. Ο Habermas μεγάλωσε στη μικρή κωμόπολη Gumersbach και ανήκε σε αστική οικογένεια, από αυτές που "δίχως να ταυτίζονται με τον πολιτικό περίγυρο, προσαρμόζονται σ' αυτόν χωρίς να ασκούν κάποια σοβαρή κριτική".[3] Όταν τελείωσε ο πόλεμος ήταν 16 χρονών. Τότε ήρθε για πρώτη φορά σε επαφή με την πραγματικότητα της ναζιστικής Γερμανίας και μάλιστα με πολύ βίαιο τρόπο. Η αίσθηση της "κανονικότητας", που είχε μέχρι τότε στη ζωή του, γκρεμίστηκε ολοκληρωτικά μπροστά στα όσα αποκάλυπταν οι δίκες της Νυρεμβέργης και τα κινηματογραφικά ντοκουμέντα για τα στρατόπεδα συγκέντρωσης του εθνικοσοσιαλιστικού κράτους. Ο Habermas ανήκει έτσι στην πρώτη μεταπολεμική γενιά, η οποία γνώρισε μια "βίαιη καταστροφή της ηθικής της συνείδησης" με τη συνακόλουθη τεράστια ανάγκη για προσανατολισμό στη βάση νέων αξιών – αφού αυτές που γνώρισαν στα χρόνια της εφηβείας τους αποδείχθηκαν εξωφρενικά λαθεμένες. Την απογοήτευση διαδέχθηκε η ελπίδα για μια νέα αρχή μέσω των πολιτικών αλλαγών που εφάρμοζαν οι σύμμαχοι στις υπό δυτικό έλεγχο περιοχές της Γερμανίας. Ωστόσο οι ελπίδες αυτές διαψεύστηκαν γρήγορα, όταν στη νέα κυβέρνηση του 1949 συμμετείχαν άτομα σαν τον Seebohm (πρώην στέλεχος του μοναρχικού κόμματος DVP), που ενσάρκωναν τη συνέχεια του νέου καθεστώτος με το παλιό.[4]

Frankfurt a.M. 1981, (στο εξής: *KpS*), σελ. 511 – 532.

Η αναφορά στα βιογραφικά στοιχεία δεν έχει βεβαίως το νόημα της αναγωγής των ιδεών στα προσωπικά βιώματα του στοχαστή. Μια (κριτική) στάση σαν κι αυτήν που εκφράζει ο G. Therborn στο κείμενό του "Juergen Habermas: Ein neuer Eklektiker" (Αρχικός τίτλος: "Juergen Habermas: A New Eclecticism", στο *New Left Review*, Μάιος/Ιούνιος 1971, χρησιμοποιώ τη γερμανική μετάφραση στο: W. Dallmayr (επιμ.), *Materialien zu Habermas' "Erkenntnis und Interesse"*, Frankfurt a.M. 1974, σελ. 244 – 267, στο εξής: *Materialien*), όπου συνδέει την τάση του Habermas προς τον εκλεκτισμό, τον ιδεαλισμό και τη σοσιαλδημοκρατία με την κοινωνική πραγματικότητα και τις διανοητικές μόδες της ΟΔΓ (βλ. *ό.π.*, ιδιαίτερα σελ. 258 – 261), είναι αναγκαστικά περιορισμένης εμβέλειας, εφόσον είναι αναγκασμένη να αποσιωπήσει τη δική της σχέση με την ίδια αυτή πραγματικότητα. Η κριτική μιας θεωρίας δεν έχει λοιπόν την πολυτέλεια να αδιαφορήσει μπροστά στην ανάγκη προβολής λογικών επιχειρημάτων. Παρ' όλα αυτά, η βιογραφία ενός θεωρητικού ρίχνει πάντα χρήσιμο φως στη γένεση των τοποθετήσεών του και, αν και δεν θίγει άμεσα την αξίωση καθολικότητας που εγείρει η θεωρία του, μπορεί να ερμηνεύσει τουλάχιστον την κοινωνική της απήχηση. Από εκεί και πέρα, η καθολική εγκυρότητα εννοιών, αναλύσεων και θεωριών μπορεί να αμφισβητηθεί μόνο εκ μέρους τοποθετήσεων, που με τη σειρά τους αξιώνουν κάποιο ανάλογο είδος γενικότητας.

[3] *KpS*, σελ. 511.

[4] Βλ. *ό.π.*, σελ. 513.

Το ίδιο απογοητευτική για τον ειρηνιστή Habermas ήταν και η έκβαση της συζήτησης για τον επανεξοπλισμό της Γερμανίας.[5] Η ανησυχία και οι φόβοι του ότι δεν συντελούνταν μια πραγματική ρήξη με την περίοδο του Ναζισμού εντάθηκαν όταν το 1953 ο Heidegger εξέδωσε την *Εισαγωγή στη μεταφυσική*. Σε αυτές τις παραδόσεις του έτους 1935 ο Heidegger υποστήριζε ανοιχτά τον εθνικοσοσιαλισμό.[6] Το γεγονός ότι ο Heidegger μπόρεσε να εκδώσει το κείμενο αυτό χωρίς να δώσει καν εξηγήσεις ή να κρατήσει αποστάσεις συντάραξε το νεαρό Habermas (που στο μεταξύ είχε προχωρήσει στις σπουδές του στη φιλοσοφία και ετοίμαζε τη διδακτορική του διατριβή). Η δυσάρεστη αυτή έκπληξη τον απομάκρυνε από τη χαϊντεγγεριανή φιλοσοφία, "μέσα στην οποία ζούσε μέχρι εκείνη τη στιγμή", και στερέωσε μέσα του την πεποίθηση ότι η φιλοσοφία και η πολιτική δεν είναι, όπως πίστευε μέχρι τότε, δύο απομονωμένες μεταξύ τους σφαίρες.[7] Παρ' όλα αυτά, ο Habermas ανήκει σαφώς στη

---

[5] Σχετικά με τον ιδεαλισμό των πρώτων μεταπολεμικών προσδοκιών του Habermas και τη σταδιακή διάψευσή τους πρβλ. και όσα αναφέρει ο ίδιος ο Habermas, στη συνέντευξή του στον Gad Freudenthal, "Interview mit Gad Freudental", αναδημοσιευμένη στο *KpS*, ιδιαίτερα σελ. 467 – 468.

[6] Η επίμαχη δήλωση του Heidegger βρίσκεται στο: M. Heidegger, *Einfuehrung in die Metaphysik*, Tuebingen 1953, σελ. 152, στο σύντομο κεφάλαιο περί "Είναι και δέον", όπου πραγματευόταν το πρόβλημα των αξιών και της ηθικής. Ο Heidegger γράφει: "Το έτος 1928 εμφανίστηκε μια συνολική βιβλιογραφία σχετικά με την έννοια της αξίας. Εδώ παρατίθενται 661 κείμενα για την έννοια της αξίας. Υποθέτω ότι στο μεταξύ έχουν γίνει χίλια. Όλα αυτά ονομάζονται φιλοσοφία. Αυτό που σήμερα προσφέρεται ως φιλοσοφία του Εθνικοσοσιαλισμού, χωρίς να έχει να κάνει τίποτε με την εσωτερική αλήθεια και με το μεγαλείο αυτού του κινήματος (δηλαδή με τη συνάντηση της πλανητικά καθορισμένης τεχνικής και του ανθρώπου των νεώτερων χρόνων), είναι αυτό που ψαρεύει σε αυτά τα θολά νερά των 'αξιών' και των 'ολοτήτων'."

Όμως ακόμα και αυτής της διατύπωσης η αυθεντικότητα βρίσκεται υπό αίρεση, καθώς υπάρχει η υπόνοια ότι ο Heidegger άλλαξε το πραγματικά εκφωνηθέν κείμενο για τις ανάγκες της μεταπολεμικής δημοσίευσής του, προσθέτοντας και την επεξηγηματική παρένθεση σχετικά με το "κίνημα του εθνικοσοσιαλισμού". Είτε έχει δίκιο ο O. Poeggeler – ο οποίος ερεύνησε και αποκατέστησε το κείμενο των παραδόσεων – είτε όχι, η δημοσίευση του παραπάνω αποσπάσματος, χωρίς παραπέρα εξηγήσεις, προκάλεσε δίκαια την αντίδραση και οξεία κριτική του νεαρού Habermas, ο οποίος έγραψε τότε το πρώτο του άρθρο στην εφημερίδα *FAZ*. Για τη στάση του Habermas, καθώς και για τη διαμάχη γύρω από το αυθεντικό κείμενο των παραδόσεων βλ. το: Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, νέα αναθεωρημένη έκδοση, Frankfurt a.M. 1992, σελ. 276 – 278.

[7] Βλ. *KpS*, σελ. 515. Για τη σημασία της αντιπαράθεσης με τη χαϊντεγγεριανή φιλοσοφία βλ. και όσα παρατηρεί ο O. Negt, "Autonomie und Eingriff", στο: O. Negt, D. Horster κ.ά., *Theorie und Praxis heute*, Frankfurt a.M. 1990, σελ. 7 – 21, ιδιαίτερα σελ. 13. Βλ. επίσης τις παρατηρήσεις *ό.π.*, σελ. 8 κ.ε., σχετικά με την νέα – για τα δεδομένα της γερμανικής διανόησης – παράδοση που εγκαινιάζει ο Habermas: Αυτήν του συνδυασμού φιλοσοφίας, επιστήμης και πολιτικής στράτευσης και παρέμβασης.

μεταπολεμική γενιά που διαπαιδαγωγήθηκε με βάση την πίστη ότι "το αστικό κράτος δικαίου, στη γαλλική ή αμερικάνικη ή αγγλική του εκδοχή, αποτελεί ιστορική κατάκτηση".[8] Αυτήν τη βασική ιδέα δεν την εγκατέλειψε, όπως θα δούμε, ποτέ.[9]

Την εποχή ήρθε σε επαφή με το έργο *Ιστορία και ταξική συνείδηση* του Lukács και λίγο αργότερα με τη *Διαλεκτική του διαφωτισμού* των Horkheimer – Adorno, από τους οποίους εντυπωσιάστηκε βαθιά για το ότι δεν ασχολούνταν με το σχολιασμό φιλοσοφικών κειμένων, αλλά προσπαθούσαν να κάνουν μια θεωρία του κοινωνικού εξορθολογισμού στις κοινωνίες του ύστερου καπιταλισμού, και μάλιστα "όχι επαναλαμβάνοντας ή ερμηνεύοντας τον Marx, αλλά χρησιμοποιώντας τον".[10]

Από τις εμπειρίες αυτές σφραγίστηκε και η βασική θεματική κατεύθυνση του έργου του Habermas. Η υποβάθμιση των ηθικών και πολιτικών ζητημάτων στο πλαίσιο του "στοχασμού του είναι", που πρότεινε ο Heidegger, δεν μπορούσε να αποτελέσει πια τη βάση για τον προσανατολισμό του Habermas στη σκέψη και στην πρακτική. Στη συνείδησή του, φιλοσοφία και πολιτική θα είναι στο εξής άρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους. Αλλά και η πολιτική σκέψη δεν μπορεί να περιορίζεται σε "αυτό που είναι" αλλά θα πρέπει να δείχνει και "τι μπορεί να υπάρξει". Η σκέψη είναι και πρέπει να είναι λοιπόν κριτική, όπως την ήθελαν οι Horkheimer και Adorno. Αυτή είναι άλλωστε η "γραμμή" της πραγματείας περί της "δημόσιας σφαίρας", η οποία έκανε γνωστό τον Habermas.[11] Το βιβλίο αυτό κινούνταν εντός του πλαισίου που έθετε η κατ' αρχήν θετική αξιολόγηση του κράτους δικαίου, αναζητώντας όμως ταυτοχρόνως τις "σκοτεινές πλευρές και τα λάθη" του μεταπολεμικού πολιτικού συστήματος.[12]

---

[8] Βλ. *KpS*, σελ. 513.

[9] Όπως σημειώνει ο O. Negt, "Autonomie und Eingriff", *ό.π.*, σελ. 18, η υπεράσπιση του "εύθραυστου και ευάλωτου δημοκρατικού σχεδίου 'Ομοσπονδιακή Δημοκρατία'" υπήρξε εξαρχής η αποφασισμένη θέση του Habermas.

[10] Βλ. *KpS*, σελ. 516.

[11] J. Habermas, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, (στο εξής: *SOe*) Darmstadt und Neuwied 1962.

[12] Βλ. *KpS*, σελ. 516.

Αναδύεται έτσι το κεντρικό για τη σκέψη του Habermas πρόβλημα: πώς είναι δυνατή, στις συνθήκες του ύστερου καπιταλισμού, μια (κοινωνική) θεωρία με πρακτικές βλέψεις;[13] Η πολύπλευρη προσέγγιση του ζητήματος αυτού θα τον απασχολήσει σε όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του '60. Αποφασιστικής σημασίας για την κατανόηση της αφετηρίας του χαμπερμασιανού στοχασμού είναι και η γνώση του διανοητικού περίγυρου αυτής της περιόδου. Από τη στιγμή που ο Habermas πλησίασε τη σχολή της Φρανκφούρτης[14] ήταν αναπόφευκτη η εμπλοκή του στη λεγόμενη "διαμάχη γύρω από το θετικισμό" (Positivismusstreit), που είχε ως κύριους πρωταγωνιστές τους Th. Adorno και K. Popper. Μετά το 2ο Παγκόσμιο Πόλεμο, η ηγεμονία του επιστημονισμού φάνηκε ότι είχε εδραιωθεί αμετάκλητα. Κι αυτό τόσο στο πεδίο των φυσικών επιστημών, όσο – και αυτό έχει ακόμα μεγαλύτερη σημασία για την κατανόηση του πρώιμου Habermas – και στον χώρο των επιστημών του ανθρώπου, ιδιαίτερα της κοινωνιολογίας και της πολιτικής επιστήμης.[15] Ο "Positivismusstreit" υπήρξε έτσι η πρώτη μεγάλη δημόσια αντεπίθεση των "διαλεκτικών θεωριών" ενάντια σε έναν κλάδο της αναλυτικής φιλοσοφίας, τον λεγόμενο "κριτικό ορθολογισμό" των K. Popper και H. Albert.[16] Αντεπίθεση που πραγματικά κατάφερε να σπάσει την απόλυτη κυριαρχία των επιστημονιστικών *επιστημολογικών αντιλήψεων και να ανοίξει το δρόμο για μια σειρά από* έρευνες με διαλεκτική–κριτική κατεύθυνση.[17]

---

[13] "'Εχω τη σταθερή πεποίθηση ότι η αριστερά εν γένει, και ιδιαίτερα η μαρξιστική, μπορεί να αξιώσει ένα μοναδικό πλεονέκτημα απέναντι στις άλλες πολιτικές δυνάμεις, κι αυτό γιατί πιστεύει πως μπορεί να συνδέσει την καθημερινή πολιτική με θεωρητικές αναλύσεις μεσο– ή μακροπρόθεσμης προοπτικής." *Ό.π.*, σελ. 518.

[14] Όπως είναι γνωστό, η σχέση του Habermas με τη σχολή της Φρανκφούρτης δεν περιορίζεται στο επίπεδο των ιδεών. Ο Habermas μαθήτευσε στην κοινωνιολογία ως βοηθός του Adorno και έγραψε την υφηγεσία του στην πολιτική επιστήμη κοντά στον Abendroth, για να καταλάβει στη συνέχεια την έδρα φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας του πανεπιστημίου της Φρανκφούρτης, που κατείχε ως τότε ο Horkheimer. Βλ. "Interview mit Gad Freudental", στο *KpS*, σελ. 487.

[15] Βλ. Th. McCarthy, *Kritik der Verstaendigungsverhaeltnisse*, Frankfurt a.M. 1989, σελ. 11.

[16] Βλ. μεταξύ πολλών: K. Popper, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, 2 τόμοι, μτφ. Ειρ. Παπαδάκη, Αθήνα 1980 και 1982, τ. ιδίου, *Das Elend des Historizismus*, Tuebingen 1971, τ. ιδίου, *Logik der Forschung*, Tuebingen 1966, Hans Albert, *Traktat ueber kritische Vernunft*, Tuebingen 1969.

[17] Τα βασικά κείμενα της αντιπαράθεσης του Positivismusstreit βρίσκονται συγκεντρωμένα στον τόμο: Th. W. Adorno, κ.ά., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin 1969, (στο εξής: *Positivismusstreit*), όπου και οι συμβολές του Habermas: "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik" (σελ. 155 – 191) και "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus", που

Το βασικό επιχείρημα που χρησιμοποιήθηκε ενάντια στον "κριτικό ορθολογισμό", στα πλαίσια του Positivismusstreit, αφορούσε στη μονομέρεια ενός θετικισμού, που στη βάση της αυστηρής διάκρισης μεταξύ "είναι και δέον", "γεγονότων και αξιών", περιόριζε το πεδίο της δυνατής ορθολογικής θεωρίας στο χώρο των αντικειμενικών ή αντικειμενοποιήσιμων διαδικασιών, αποκλείοντας το πεδίο των πρακτικών προσανατολισμών, αξιών και κανόνων. Η επιστήμη και ειδικότερα η *κοινωνική επιστήμη* – που μας ενδιαφέρει εδώ περισσότερο – οφείλει να απέχει από αξιολογικές κρίσεις (Werturteile) και μπορεί να αποφαίνεται μόνο για τις δυνατότητες τεχνικής ή στρατηγικής δράσης, που εξυπηρετεί αυθαίρετους και εντέλει ανορθολογικούς σκοπούς.[18] Το βασικό αντεπιχείρημα της "διαλεκτικής" ήταν ότι η μονομέρεια του θετικισμού οδηγεί στο αδιέξοδο να μην μπορεί να δικαιολογηθεί η ίδια η δραστηριότητά του. Η επιλογή υπέρ του "κριτικού Λόγου" αφορά προφανώς μια αξία, που στην προοπτική του "κριτικού ορθολογισμού" είναι καταδικασμένη να παραμείνει απολύτως υποκειμενική και αυθαίρετη. Αυτό δείχνει ότι μια ορθή θεωρία δεν μπορεί να αφορά μόνο στην τεχνική δραστηριότητα, αλλά θα πρέπει να επεκτείνεται και στο χώρο των ορθών αξιών, κανόνων και πρακτικών προσανατολισμών· με άλλα λόγια, σε αυτό

αναδημοσιεύτηκαν στο: J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, (νέα αναθεωρημένη έκδοση), Frankfurt a.M. 1982, σελ. 15 – 44 και 45 – 76 αντιστοίχως. Εκτός από τα κείμενα του Habermas που θα δούμε παρακάτω βλ. και τις ανάλογης κατεύθυνσης εργασίες των K.O. Apel (*Transformation der Philosophie*, 2 τόμοι, Frankfurt a.M. 1973), H.J. Giegel (*Logik der seelischen Ereignisse*, Frankfurt a.M. 1969), F. Kambartel (*Erfahrung und Struktur*, Frankfurt a.M. 1968), H. Schnaedelbach (*Erfahrung, Begruendung und Reflexion*, Frankfurt a.M. 1971), E. Tugendhat ("Phaenomenologie und Sprachanalyse", στο: *Festschrift fuer Gadamer*, Tuebingen 1970, τόμ. II), A. Wellmer (*Methodologie als Erkenntnistheorie*, Frankfurt a.M. 1967) και της σχολής του Erlangen (P. Lorenzen, *Methodisches Denken*, Frankfurt a.M. 1968, K. Lorenz, *Elemente der Sprachkritik*, Frankfurt a.M. 1970, J. Mittelstrass, *Das praktische Fundament der Wissenschaft*, Konstanz 1972). Παρ' όλο που η συζήτηση του "Positivismusstreit" αφορούσε αρχικά τις κοινωνικές επιστήμες, είναι φανερό ότι δεν μπορούσε παρά να έχει συνέπειες και για τη μεθοδολογία των φυσικών επιστημών, ένα χώρο στον οποίο γρήγορα επεκτάθηκε η αντιπαράθεση.

[18] Οι σκοποί ανάγονται σε μια απόφαση χωρίς έσχατη θεμελίωση. Από αυτό συνάγεται ότι "όποιος υιοθετεί την ορθολογιστική στάση, το κάνει επειδή έχει υιοθετήσει, συνειδητά ή ασυνείδητα, κάποια πρόταση ή απόφαση ή πίστη ή τρόπο συμπεριφοράς – υιοθέτηση που θα μπορούσε να ονομαστεί "ανορθόλογη". Και είτε είναι δοκιμαστική είτε οδηγεί σε ένα σταθερό ήθος, θα μπορούσαμε πάντως να τη χαρακτηρίσουμε ως μια ανορθόλογη *πίστη στο λόγο*." K. Popper, *Η ανοιχτή κοινωνία..., ό.π.*, τομ. II, σελ. 341. Έτσι "είναι ασφαλώς αδύνατο να αποδείξει κανείς την ορθότητα οποιασδήποτε ηθικής αρχής ή ακόμα να επιχειρηματολογήσει υπέρ μιας επιστημονικής πρότασης. *Η ηθική δεν είναι επιστήμη*." *Ό.π.*, σελ. 352, δική μου υπογράμμιση.

που ο Habermas ονομάζει χώρο της *πράξης*.[19]

Αφού έχουμε πια μια εικόνα των αρχικών κινήτρων που ώθησαν τον Habermas στη διερεύνηση του προβλήματος της "διαμεσολάβησης θεωρίας και πράξης", μπορούμε να προχωρήσουμε στην εξέταση των απόψεών του. Στην παρουσίαση των μελετών της περιόδου αυτής θα ακολουθήσω την εξής κατάταξή τους ανά θεματικές ενότητες:

(1.) Στο παρόν κεφάλαιο θα παρακολουθήσουμε τα εξής ζητήματα:
(1.1.) Ιστορική αναδρομή στον τρόπο που αντιμετωπίστηκε η σχέση θεωρίας και πράξης από την κλασική και σύγχρονη φιλοσοφική σκέψη.
(1.2.) Ανάλυση της σχέσης θεωρίας και πράξης στις σύγχρονες κοινωνίες και προσέγγιση του προβλήματος της διαπλοκής επιστήμης, πολιτικής και κοινής γνώμης στις μοντέρνες κοινωνίες.

(2.) Στο επόμενο κεφάλαιο θα ολοκληρώσουμε την εξέταση της πρώτης περιόδου του χαμπερμασιανού έργου, με την αναφορά στα εξής ζητήματα:
(2.1.) Γνωσιοθεωρητική προσέγγιση της σχέσης γνώσης και διαφέροντος και προετοιμασία της ιδέας μιας αυτοστοχαστικής κριτικής θεωρίας.
(2.2.) Μεθοδολογική προσέγγιση και επεξεργασία της ιδέας για μια κριτική

---

[19] Βλ. και την παρουσίαση του επιχειρήματος στο: Th. McCarthy, *Kritik der..., ό.π.*, σελ. 16 - 17 ή στο: D. Brinkmann, *Das Theorie-Praxis-Problem bei Marx und Habermas*, Hamburg 1976, σελ. 6. Αυτό το επιχείρημα, που αφορά στην αδυναμία του "κριτικού ορθολογισμού" να προχωρήσει σε μια ορθολογική δικαιολόγηση της ίδιας του της επιλογής υπέρ του "κριτικού Λόγου" συνδέεται - όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο L. Krueger - με τη στάση του απέναντι στο ζήτημα των διαφερόντων, που κινούν την επιστημονική έρευνα. Όπως σημειώνει ο Krueger: "Και οι δύο θέσεις (του "κριτικού ορθολογισμού" και της "διαλεκτικής" - Κ.Κ.) συμφωνούν κατ' αρχήν ότι στην εξωεπιστημονική ζωή η γνώση και τα διαφέροντα, τα γεγονότα και οι αξιολογήσεις είναι αξεδιάλυτα μπερδεμένα μεταξύ τους. Όταν όμως πρόκειται για τα σύμπεράσματα που προκύπτουν απ' αυτήν την κατάσταση σχετικά με την έννοια της επιστήμης, οι απόψεις αποκλίνουν: Οι κριτικοί ορθολογιστές θέλουν να βλέπουν την ιδιαιτερότητα της επιστήμης στο γεγονός ότι εντός της, γνώση και διαφέρον χωρίζονται ξεκάθαρα. Αντίθετα, ο Habermas προσπαθεί να αποδείξει ότι η αξεδιάλυτη ενότητά τους είναι συγκροτητικός (konstitutiv) όρος κάθε επιστήμης." L. Krueger, "Ueberlegungen zum Verhaeltnis wissenschaftlicher Erkenntnis und gesellschaftlicher Interessen", στο: *GEORGIA AUGUSTA. Nachrichten aus der Universitaet Goettingen*, Nr. 17, Mai 1972, σελ. 18 - 28, χρησιμοποιώ την αναδημοσίευση στο: *Materialien*, σελ. 200 - 219, απόσπασμα σελ. 202 - 203. Πράγματι, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, ο Habermas θα εκλεπτύνει την κριτική του στο θετικισμό, προτείνοντας μια θεωρία ανθρωπολογικά δοσμένων, οιονεί υπερβατολογικών "γνωστικών διαφερόντων". Πάντως, όσα ανέφερα ήδη αρκούν για να καταλάβει κανείς, γιατί το επιστημολογικό εγχείρημα του Habermas χαρακτηρίζεται από τον θετικιστή Krueger ως προσπάθεια συγκρότησης μιας νέας έννοιας της επιστήμης, που αποσκοπεί "σε μια εκσυγχρονισμένη ανανέωση εκείνης της έννοιας της επιστήμης που ανέπτυξε ο γερμανικός ιδεαλισμός, κυρίως ο Fichte, σε σύνδεση με τον ισχυρισμό περί του πρωτείου του πρακτικού Λόγου". (*ό.π.*, σελ. 206-207).

κοινωνική επιστήμη.

1.1. Το πρόβλημα της διαμεσολάβησης θεωρίας και πράξης στην ελληνοδυτική φιλοσοφική παράδοση.

Τα κείμενα που (ανα-) δημοσιεύονται στον τόμο *Theorie und Praxis* αποτελούν μια ιστορική προσέγγιση του προβλήματος της σχέσης θεωρίας και πράξης. Σχηματίζουν τη βάση για τη διατύπωση και την ανάπτυξη της ιδέας μιας κριτικής θεωρίας της κοινωνίας με πρακτικές βλέψεις.

Ο Habermas αναφέρεται ρητά[20] στην παράδοση της κοινωνικής θεωρίας που εγκαινίασε ο Marx και που συνεχιστές της στην εποχή μας υπήρξαν οι βασικοί εκπρόσωποι της σχολής της Φρανκφούρτης. Η κοινωνική αυτή θεωρία θέλει να είναι κριτική και αναστοχαστική (reflexiv). Θέλει να παράσχει μια ευρεία εξήγηση της κοινωνικής εξέλιξης, με τρόπο ώστε να δίδεται λόγος για τη θέση και την αξία της ίδιας της θεωρίας μέσα στην ιστορία. Αναγνωρίζοντας τον εξ' αρχής πρακτικό χαρακτήρα της, η κριτική θεωρία θα πρέπει να αναλύει τόσο το πλαίσιο συγκρότησής της, δηλαδή τον κοινωνικό της περίγυρο και την ιστορική διαδικασία διαμόρφωσής του, όσο και το πλαίσιο εφαρμογής της, δηλαδή εκείνο το πεδίο της κοινωνικής δράσης, εντός του οποίου μπορεί να χρησιμοποιηθεί άμεσα για τον προσανατολισμό στην πολιτική πρακτική. Αυτή ήταν η αξίωση που έθετε ο ιστορικός υλισμός στον εαυτό του: Να εξηγήσει τις συνθήκες υπό τις οποίες έγινε αντικειμενικά δυνατός ένας στοχασμός πάνω στην ιστορία του ανθρώπινου είδους και ταυτοχρόνως να ονομάσει το κοινωνικό υποκείμενο που θα μπορούσε – χρησιμοποιώντας τη θεωρία ως μέσο διαφωτισμού – να παίξει απελευθερωτικό ρόλο μέσα στην ιστορική διαδικασία.

Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη – που αποτελεί ουσιαστικά επανάληψη των ιδεών που ανέπτυξε ο Horkheimer στο κείμενό του

---

[20] Βλ. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M. 1978, σελ. 9. Η έκδοση αυτή του 1978 αποτελεί ακριβή ανατύπωση της αναθεωρημένης έκδοσης του 1971, στην οποία είχε προστεθεί μια νέα εισαγωγή και μερικά κείμενα, κατοπινά της πρώτης έκδοσης του 1963 (στο εξής: *TuP*).

"Παραδοσιακή και κριτική θεωρία"[21] – η κριτική ανήκει σε ένα επίπεδο στοχασμού, το οποίο τοποθετείται μεταξύ της παραδοσιακής φιλοσοφίας και της σύγχρονης επιστήμης. Από τη μια μεριά οι σύγχρονες επιστήμες συγκαλύπτουν το πλαίσιο συγκρότησής τους, αρνούνται το στοχασμό πάνω στα διαφέροντα που συνθέτουν το περιβάλλον τους και καθορίζουν αυτές τις ίδιες, θέτοντας ταυτοχρόνως μια αδικαιολόγητη αξίωση απόλυτης αντικειμενικότητας, βασισμένης μόνο στη χρήση της ορθής μεθόδου. Από την άλλη, η παραδοσιακή φιλοσοφία αναγνωρίζει μεν το χώρο της ανθρώπινης πράξης (που, όπως θα δούμε στη συνέχεια, αντιπαραβάλλεται στο χώρο της τεχνικής), έχει όμως υπερβολική αυτοπεποίθηση που φτάνει ως το δογματισμό σε ό,τι αφορά την απόλυτη αξίωσή της για μια (οντολογική) θεώρηση "του ορθού και του καλού". Αντίθετα, η κριτική κατανοεί ότι η αξίωση ισχύος που εγείρει μπορεί να ικανοποιηθεί μόνο στα πλαίσια μιας επιτυχημένης διαδικασίας διαφωτισμού: στο πλαίσιο δηλαδή της απελευθερωτικής πολιτικής πράξης των ανθρώπων. Αρνείται έτσι για τον εαυτό της την ιδιότητα της καθαρής θεωρίας και θέτει το ζήτημα μιας διαμεσολάβησης θεωρίας και πράξης.

Πώς πρέπει να σκεφτούμε τη διαμεσολάβηση αυτή; Ποιά ήταν η αντιμετώπισή της από μέρους της σκέψης μέχρι τώρα και τι είναι αυτό που χαρακτηρίζει τη σημερινή μας κατάσταση σε ό,τι αφορά αυτό το πρόβλημα; Ποιά είναι τα καθήκοντα που μας θέτει η εποχή μας; Προκειμένου να δώσει μια απάντηση στα ερωτήματα αυτά, ο Habermas προχωρά σε μια ιστορική έρευνα της σχέσης θεωρίας και πράξης, όπως αυτή αντανακλάται στο φιλοσοφικό στοχασμό από την αρχαιότητα μέχρι τις μέρες μας.[22] Η έρευνα αυτή δεν είναι φυσικά εξαντλητική. Άλλωστε

---

[21] Βλ. Horkheimer, M. "Παραδοσιακή και κριτική θεωρία", στο: τ. ιδίου, *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, μτφ. Α. Οικονόμου – Ζ. Σαρίκα, Αθήνα 1984, σελ. 9 – 61. "Είναι πολύ φυσικό η παραδοσιακή θεωρία ν' αποδέχεται σαν δεδομένα ορισμένα πράγματα: τον θετικό ρόλο της στη λειτουργικότητα της κοινωνίας, τη σχέση της – μεσολαβημένη βέβαια, κι αδιαφανή – με την ικανοποίηση των γενικών αναγκών, τη συμμετοχή της στην αυτοαναπαραγόμενη ζωτική διαδικασία. Όλες αυτές οι προϋποθέσεις, με τις οποίες η ίδια η επιστήμη δεν συνηθίζει ν' απασχολείται, αφού η εκπλήρωσή τους αναγνωρίζεται κι επικυρώνεται απ' την κοινωνική θέση του ερευνητή, αμφισβητούνται, λοιπόν, απ' την κριτική σκέψη. Ο δικός της στόχος, που είναι μια λογική κατάσταση της κοινωνίας, βασίζεται βέβαια στην ανάγκη (Not) του παρόντος· αυτή η ανάγκη δεν παρέχει όμως από μόνη της και το σχέδιο για τον παραμερισμό της. Η θεωρία, που το διαμορφώνει, δεν εξυπηρετεί την ήδη υπάρχουσα πραγματικότητα, αλλά αποκαλύπτει τα μυστικά της." *Ό.π.*, σελ. 37.

[22] Βλ. J. Habermas, "Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhaeltnis zur Sozialphilosophie", στο *TuP*, σελ. 48 – 88.

δεν είναι κάτι τέτοιο το ζητούμενο του Habermas. Θέλει πολύ περισσότερο να εξαγάγει τις βασικές έννοιες που θα του χρησιμεύσουν στην ανάπτυξη της ιδέας μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας, αναφέροντάς τις σε βασικές τάσεις της ελληνοδυτικής σκέψης. Αφετηρία και βάση της ιστορικής του παρουσίασης θα αποτελέσει η αριστοτελική διάκριση μεταξύ "τέχνης" και "πράξης".

"Στο αριστοτελικό έργο η 'πολιτική' είναι μέρος της πρακτικής φιλοσοφίας".[23] Με αυτήν τη διαπίστωση ξεκινά ο Habermas τις ιστορικές του μελέτες πάνω στις σχέσεις θεωρίας και πράξης στη φιλοσοφία. Η παράδοση αυτή, που θέλει την πολιτική και την ηθική στενά συνδεδεμένες, επιβιώνει μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα, στη συνέχεια όμως σχεδόν εξαφανίζεται. Η σύγχρονη αντίληψη περί πολιτικής έχει μακρά ιστορία. Οι πρόδρομοί της είναι – κατά τον Habermas – ο Machiavelli και ο Morus, ενώ στη σκέψη του Hobbes παίρνει την πρώτη συστηματική της μορφή. Στον 19ο όμως αιώνα ολοκληρώνεται ο αποχωρισμός της πολιτικής από τον κορμό της πρακτικής φιλοσοφίας με τη διαμόρφωση των κοινωνικών επιστημών και της επιστήμης του δικαίου, με την εμφάνιση τέλος μιας ειδικής πολιτικής επιστήμης με θετικιστικό χαρακτήρα.

Ποιά είναι, από την άποψη που μας ενδιαφέρει εδώ, τα βασικά στοιχεία της κλασικής αντίληψης περί πολιτικής; Ο Habermas αναφέρει τρία σημεία, η αλλοίωση των οποίων ανέτρεψε ολοκληρωτικά την κλασική ιδέα της πολιτικής και διαμόρφωσε τη σύγχρονη:[24]

α. Η πολιτική νοούνταν αρχικά ως διδασκαλία της καλής και δίκαιης ζωής, αποτελούσε συνέχιση της ηθικής. Στον Αριστοτέλη, ηθική και νόμοι δεν αποτελούν δύο ξεχωριστές σφαίρες. Στην πολιτεία, πολιτική πράξη και ατομικό ήθος συμπίπτουν, ο πολίτης βρίσκει την ολοκλήρωση και την καλή ζωή μόνο μέσα στην "πόλιν". Γι' αυτό είναι άλλωστε "ζώον πολιτικόν": η πραγμάτωση της φύσης του εξαρτάται από την πόλιν. Η ενότητα αυτή καταστρέφεται στη νεωτερικότητα με το χωρισμό ηθικής και νομιμοφροσύνης, ηθικού νόμου και δημόσιου δικαίου.

β. Η κλασική θεωρία της πολιτικής χρησιμοποιεί μια έννοια της "πράξης", που στον Αριστοτέλη αντιπαραβάλλεται με αυτήν της "τέχνης".

---

[23] *Ό.π.*, σελ. 48.

[24] Βλ. *ό.π.*, σελ. 48 – 49.

Η τέχνη αφορά τις δεξιότητες που απαιτούνται για την παραγωγή αντικειμένων ή τον επιτυχή χειρισμό προς επίτευξη κάποιων σκοπών. Η πολιτική πράξη, αντίθετα, δεν έχει τεχνικό αλλά παιδαγωγικό χαρακτήρα. Αποσκοπεί στην παιδεία και στη διαμόρφωση ακέραιων χαρακτήρων.[25] Η σύγχρονη πολιτική στηρίζεται, απ' τη μεριά της, σε μια μάλλον τεχνική γνώση, στη βάση της οποίας υποτίθεται ότι είναι δυνατή μια ορθή και αποτελεσματική διαμόρφωση του κράτους.

γ. Τέλος, υπό την αριστοτελική οπτική, η πρακτική φιλοσοφία δεν μπορεί να εγείρει την αξίωση της "επιστήμης" για μια ακριβή, αποδεικτική γνώση, καθότι το αντικείμενό της δεν γνωρίζει την οντολογική σταθερότητα ούτε τη λογική αναγκαιότητα. Έτσι η ικανότητα που θέλει να αναπτύξει δεν είναι η τεχνική χειραγώγησης αντικειμένων, αλλά η "φρόνησις", την οποία ο Habermas μεταφράζει ως "έξυπνη" ή "συνετή κατανόηση της κατάστασης".[26] Στον Hobbes, τον πρώτο καθαρά "μοντέρνο" πολιτικό στοχαστή, αντίθετα, η πολιτική σκέψη αποσκοπεί στη γνώση της ουσίας της δικαιοσύνης, προκειμένου να γίνει δυνατός ο σχεδιασμός και η εφαρμογή των ορθών πολιτικών θεσμών του κράτους.

Πότε αρχίζει λοιπόν να διαμορφώνεται αυτή η "τεχνική" αντίληψη για την πολιτική; Στον Θωμά Ακινάτη η αριστοτελική ιδέα της πολιτικής δέχεται αλλαγές, χωρίς όμως να θίγεται η ενότητα πολιτικής-ηθικής. Ο Θωμάς Ακινάτης εγκαταλείπει την άποψη ότι η τάξη της "πόλεως" συνίσταται στην ενεργό συμμετοχή των πολιτών στη διοίκηση, στο νομοθετικό και δικαστικό έργο, προς χάριν της ιδέας μιας ordo, που δεν ενσαρκώνει πλέον την ελευθερία των πολιτών, αλλά την ησυχία και την ειρήνη (pax). Η πολιτική μετατρέπεται εδώ στην ορθή κατασκευή μιας ιεραρχημένης κοινωνίας σύμφωνα με μια *κοινωνική τάξη*, που είναι

---

[25] Ο Habermas ακολουθεί την ανάγνωση της Hannah Arendt για τον Αριστοτέλη, βλ. H. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*, μτφ. Σ. Ροζάνη - Γ. Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα 1986, ιδιαίτερα σελ. 26 - 27, όπου η συγγραφέας αναφέρεται στους τρόπους ζωής που διέκρινε ο Αριστοτέλης και στα είδη δραστηριότητας που τους αντιστοιχούν. Ο ίδιος ο Habermas αναγνωρίζει τα δάνεια τόσο από την Arendt όσο και από το *Wahrheit und Methode* του H.G. Gadamer (Tuebingen 1960), σε μια σημείωση στο *TuP*, σελ. 84, σημ. 4.

[26] Ακολουθώντας τον "λατινικό" τρόπο σκέψης, που αποδίδει την φρόνηση ως prudentia. Το κατά πόσο κάτι τέτοιο είναι ορθό δέχεται αμφισβήτηση. Βλ. π.χ. τη σχετική παρατήρηση του Καστοριάδη στο: C. Castoriadis, "Vom Bend der Ethik", στο: *Lettre International* (γερμανική έκδοση), τεύχ. 22, III Vj./93, σελ. 24, όπου η φρόνηση αποδίδεται ως "κριτική ικανότητα με την εμφατική έννοια" (Urteilsvermoegen im emphatischen Sinn), δηλαδή η ικανότητα κρίσης εκεί όπου δεν μπορεί κανείς να κρίνει μηχανικά, με βάση δεδομένους κανόνες.

ταυτοχρόνως και *ενάρετη τάξη*. Μπορεί έτσι αυτή η "φιλοσοφία του κοινωνικού" να μετατρέπει το "ζώον πολιτικόν" του Αριστοτέλη σε "animal socialis",[27] δεν διαρρηγνύει όμως την ενότητα πολιτικής και ηθικής.

Η ρήξη με την κλασική παράδοση συντελείται για πρώτη φορά με τον Machiavelli και τον More. Η ενάρετη ζωή των πολιτών παύει να είναι το καθοδηγητικό νήμα της σκέψης τους. Δεν αναρωτιούνται πια ποιές είναι οι ηθικές συνθήκες της καλής και άξιας ζωής, αλλά ποιές είναι οι πραγματικές συνθήκες της επιβίωσης. Ο "ρεαλιστής πολιτικός" Machiavelli και ο "ουτοπιστής" More συναντούνται έτσι σε μια τουλάχιστον κοινή διαπίστωση: υπάρχει ένα απόλυτο "φυσικό" κακό, ο βίαιος θάνατος από το χέρι του πλησίον (που κατέχει κεντρική θέση στη σκέψη του Machiavelli) ή ο θάνατος από την πείνα (που είναι μεγάλης σημασίας για τη σκέψη του More).[28]

Η πολιτική θα συνίσταται στο εξής στην τεχνική της αποφυγής του "φυσικού κακού". Παρά τις μεταξύ τους διαφορές, τόσο ο Machiavelli όσο και ο More δίνουν μια πρώτη ώθηση σε αυτό που ο Max Weber ονόμασε "απομάγευση του κόσμου". Και οι δύο πιστεύουν ότι είναι σε θέση να αποκαλύψουν μια σταθερή ουσία των σχέσεων κυριαρχίας σε όλες τις κοινωνίες: είτε πρόκειται για την πολιτική εξουσία των λίγων πάνω στους πολλούς (Machiavelli), είτε πρόκειται για την οικονομική εξουσία, που καθορίζει η ατομική ιδιοκτησία των (λίγων) πλουσίων πάνω στους φτωχούς. Το κανονιστικό νόημα των νόμων και ρυθμίσεων που προτείνουν ανάγεται έτσι στις "βαθύτερες" δομές της πολιτικής κυριαρχίας ή της οικονομικής εκμετάλλευσης. Αποσυνδέεται από κάθε ηθική και υποτάσσεται σε καθαρά λειτουργικούς σκοπούς: στην αυτοσυντήρηση και στη βελτίωση των συνθηκών διαβίωσης.[29]

---

[27] Αναφερόμενη σε αυτήν την αλλαγή, η H. Arendt σημειώνει: "Περισσότερο από οποιαδήποτε πολύπλοκη θεωρία, αυτή η ανεπίγνωστη υποκατάσταση του κοινωνικού στη θέση του πολιτικού αποκαλύπτει σε πόσο μεγάλο βαθμό η αρχική ελληνική αντίληψη της πολιτικής είχε χαθεί. Ενδεικτικό, αλλά όχι αποφασιστικό, είναι σχετικά το γεγονός ότι η λέξη "κοινωνικός" (socialis) είναι ρωμαϊκής προελεύσεως και δεν έχει ισοδύναμο στην ελληνική γλώσσα ή σκέψη. Ωστόσο η λατινική χρήση της λέξης societas είχε κι αυτή αρχικά ένα σαφές, αν και περιορισμένο, πολιτικό νόημα: σήμαινε την συνένωση μεταξύ ατόμων για μια συγκεκριμένη υπόθεση [...]." H. Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση...*, *ό.π.*, σελ. 40 – 41.

[28] Βλ. J. Habermas, "Die klassische Lehre...", *ό.π.*, σελ. 57.

[29] Χαρακτηριστική για αυτήν τη στάση είναι η φράση από την *Ουτοπία*: "Στ' αλήθεια, όταν σκέφτομαι οποιοδήποτε κοινωνικό σύστημα που υπάρχει στην εποχή μας, δεν μπορώ, μα το Θεό, να το δω αλλιώς παρά σαν συνωμοσία των πλούσιων να εξυπηρετήσουν τα συμφέροντά τους με

Έτσι ο Machiavelli και ο More προτείνουν, ο καθένας με τον τρόπο του, τον αποχωρισμό της πολιτικής από την ηθική. Για τον Machiavelli η ανώτερη αρχή που θα πρέπει να διέπει τις πράξεις του ηγεμόνα είναι η χρησιμοποίηση οποιωνδήποτε μέσων προκειμένου να διατηρηθεί η ζωή και η εξουσία του. Ο ηγεμόνας δεν μπορεί να δρα με βάση τις ηθικές αξίες της κοινότητας. Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να τον καταστήσει αναποτελεσματικό ως προς αυτό που πρέπει να είναι ο μοναδικός του σκοπός.[30]

Απ' την άλλη ο More αποδέχεται την ανθρωπιστική παράδοση μιας φυσικοδικαιικά θεμελιωμένης ηθικής, επιμένοντας όμως στις κοινωνικοοικονομικές προϋποθέσεις μιας καλής ζωής των κοινωνών. Αυτό είναι ακριβώς το μοντέρνο στοιχείο της ουτοπίας του, όπου η εξαφάνιση της ατομικής ιδιοκτησίας θα σημάνει και την εξάλειψη των συγκρούσεων και του μίσους.[31] Είναι η ιδέα μιας τεχνικά ορθής οργάνωσης των αναγκαιοτήτων της ζωής, "μιας θεσμικά ορθής αναπαραγωγής της κοινωνίας, η οποία προηγείται της καλής ζωής, χωρίς η ίδια να αποτελεί περιεχόμενο και σκοπό της ηθικής πράξης".[32]

το πρόσχημα πως οργανώνουν την κοινωνία, ψάχνουν και βρίσκουν κάθε είδους τεχνάσματα και απατεωνιές, πρώτα για να διατηρήσουν τα άνομα κέρδη τους, και μετά για να εκμεταλλευτούν τους φτωχούς *αγοράζοντας τη δουλειά τους όσο πιο φτηνά γίνεται*." Thomas More, *Η Ουτοπία*, μτφ. Γ. Καραγιάννη, Αθήνα 1984, σελ. 141.

[30] Βλ., μεταξύ πολλών, το εδάφιο: "Πολλοί χτίσανε με το νου τους δημοκρατίες κι ηγεμονίες που *ποτέ κανένας δεν τις είδε ούτε κι έμαθε πως υπάρχουνε στ' αλήθεια· γιατί τόσο μακριά βρίσκεται* το πώς ζούμε απ' το πώς θάπρεπε να ζούμε, ώστε όποιος δεν κοιτάει το τι γίνεται για να κυνηγήσει το τι θάπρεπε να γίνεται, αυτός πιότερο την καταστροφή παρά την προφύλαξή του βλέπει· γιατί κάποιος που θέλει σ' όλα τα ζητήματα να φανερώσει καλοσύνη, φυσικό είναι να καταστρέφεται μέσα σε τόσους που δεν είναι καλοί. Γι' αυτό κι είναι απαραίτητο στον ηγεμόνα, που θέλει να βασταχτεί ορθός, να μαθαίνει πώς μπορεί να μην είναι καλός, και να χρησιμοποιεί ή όχι τούτη τη γνώση, κατά την ανάγκη." N. Machiavelli, Ο ηγεμόνας, στο: τ. ιδίου, *Έργα*, τόμ. Ι, μτφ. Τάκη Κονδύλη, Αθήνα 1984, σελ. 266 - 267.

[31] Αφού τελειώσει την περιγραφή της δημοκρατίας της Ουτοπίας, ο φιλόσοφος και ταξιδευτής Ραφαήλ καταλήγει στο συμπέρασμα: "Σε κάθε άλλη χώρα, πάντα οι άνθρωποι μιλάνε για το δημόσιο συμφέρον, μα στην πραγματικότητα τους κόφτει μόνο για την ατομική τους ιδιοκτησία. Ενώ στην Ουτοπία, που δεν υπάρχει ατομική ιδιοκτησία, παίρνουνε στα σοβαρά τα καθήκοντά τους προς το δημόσιο. Κι οι στάσεις είναι τελείως λογικές. Στις άλλες "δημοκρατίες" ουσιαστικά καθένας ξέρει πως αν δεν φροντίσει για τον εαυτό του θα πεθάνει της πείνας, όσο κι αν ευημερεί η χώρα του.[...] Μα στην Ουτοπία, που όλα ανήκουν στο δημόσιο, κανείς δεν φοβάται μην του λείψει τίποτα, όσο οι δημόσιες αποθήκες είναι γεμάτες.[...] Κανείς δεν έχει τίποτα δικό του, μα όλοι είναι *πλούσιοι - γιατί υπάρχει μεγαλύτερος πλούτος από τη χαρά, την ειρήνη του πνεύματος και την* απελευθέρωση απ' την ανησυχία;" Th. More, *Η Ουτοπία, ό.π.*, σελ. 139.

[32] *ΤυΡ*, σελ. 60.

Αυτή η αποθεικοποίηση της πολιτικής, την οποία μοιράζονται από κοινού ο Machiavelli και ο More, προοιονίζεται τη στροφή της νεωτερικής σκέψης, η οποία παίρνει πιο ολοκληρωμένη μορφή στον Hobbes, αφού σε αυτόν υπάρχει και η ταυτόχρονη αξίωση για μεθοδολογική αυστηρότητα. Τα εγχειρήματα των Machiavelli και Morus στερούνται αυτής της μεθοδολογικής αυστηρότητας. Ενώ δηλαδή ολοκληρώνουν τη στροφή της σκέψης από την επιδίωξη της πρακτικής γνώσης στην πραγματιστική στάση του "τεχνικού" της εξουσίας ή της κοινωνικής οργάνωσης, δεν μπορούν ακόμα να αξιώσουν μια μεθοδική, επιστημονική, ακριβή γνώση. Αυτήν την αξίωση μιας θεμελίωσης της πολιτικής σύμφωνα με τις αρχές της γαλιλαιικής επιστήμης θα αναλάβει για πρώτη φορά ο Hobbes, στα μέσα του 17ου αιώνα.[33]

Ο Hobbes επιχειρεί για πρώτη φορά μια επιστημονική θεμελίωση της κοινωνικής φιλοσοφίας, εμπνεόμενος από τη μηχανιστική εικόνα του κόσμου, την οποία αρχίζουν να σκιαγραφούν οι αναπτυσσόμενες φυσικές επιστήμες. Η νέα στάση του επιστήμονα συνδέει τη θεωρία με την τεχνική: γνωρίζουμε ένα αντικείμενο όταν μπορούμε να το κατασκευάσουμε. Η γνώση επαληθεύεται μέσω της επιτυχημένης της εφαρμογής. Μια τέτοια επιστημονική–αναγκαία γνώση επιδιώκει ο Hobbes, όχι όμως πια για τον κόσμο των φυσικών φαινομένων, αλλά για το χώρο των "φυσικών" νόμων της κοινωνίας.[34]

Υπάρχει έτσι στον Hobbes μια αιτιακή αλυσίδα, που συνδέει την ορθολογική πολιτική τάξη με την πραγματική φύση των ανθρώπων. Η κυριαρχία της κρατικής εξουσίας προκύπτει από την ανάγκη για επιβολή

---

[33] Για μια ευσύνοπτη όσο και πληροφορημένη παρουσίαση της λογικής συνέπειας του χομπεσιανού έργου, καθώς και της αδιάσπαστης συνοχής των οντολογικών, γνωσιοθεωρητικών, ανθρωπολογικών και πολιτικών απόψεων που αυτό φέρει, βλ. Αιμ. Μεταξόπουλος, "Εισαγωγικά στην ανάγνωση του Hobbes", στην ελληνική έκδοση του *Λεβιάθαν*, τόμ. Ι, Αθήνα 1989, σελ. 9 – 74.

[34] Η "τεχνική" προοπτική της χομπεσιανής θεωρίας δηλώνεται απερίφραστα σε αποσπάσματα σαν το ακόλουθο: "Η τέχνη της σωστής οικοδομικής συνάγεται από αρχές του Λόγου, διατυπωμένες από επιμελείς ανθρώπους που μελέτησαν επί μακρό τη φύση των υλικών και όλα τα σχετικά με τις μορφές και τις αναλογίες πολύ καιρό αφότου η ανθρωπότητα άρχισε (αν και ανεπαρκώς) να κτίζει. Κατά τον ίδιο τρόπο, πολύ καιρό αφότου οι άνθρωποι άρχισαν να ιδρύουν ατελείς πολιτικές κοινότητες, έτοιμες να ξαναπέσουν στην αταξία, μπορούν με φιλόπονο στοχασμό να βρεθούν αρχές του Λόγου που θα καταστήσουν την συγκρότησή τους άφθαρτη, αν βέβαια εξαιρεθεί το ενδεχόμενο εξωτερικής επίθεσης. Τούτες είναι όσες αρχές εξέθεσα σε αυτήν την πραγματεία [...]." Th. Hobbes, *Λεβιάθαν*, μτφ. Γ. Πασχαλίδης – Αιμ. Μεταξόπουλος, τόμ. Ι, Αθήνα 1989, σελ. 395.

της συμμόρφωσης στο κοινωνικό συμβόλαιο που συνάπτουν μεταξύ τους οι κοινωνοί. Το ίδιο το κοινωνικό συμβόλαιο προκύπτει από την ανάγκη να γίνει δυνατή η επιβίωση μέσω της ειρήνης και της τάξης. Το ενδιαφέρον, τέλος, των ανθρώπων για την εγκαθίδρυση της ειρήνης και της τάξης προκύπτει από την ανάγκη υπέρβασης της "φυσικής κατάστασης". Η "φυσική κατάσταση" νοείται έτσι ως η αιτία, που έχει ως αποτέλεσμα την εγκαθίδρυση μιας απόλυτης κεντρικής εξουσίας. Η "φυσική κατάσταση" μοιάζει με μια διαβολική αναστροφή της κοινωνίας των Αγίων. Οι άνθρωποι παρουσιάζονται ως εκ φύσεως "ελεύθεροι" και "ίσοι" λυκάνθρωποι. Ο πόλεμος όλων εναντίον όλων για την επικράτηση έναντι του Άλλου και την αυτοεπιβεβαίωση του Εαυτού δεν θα σταματούσε ποτέ, αν οι άνθρωποι δεν συμφωνούσαν σε έναν κοινό νόμο, ένα κοινωνικό συμβόλαιο, που επιβάλλει την υποταγή όλων σε μια κοινή αρχή. Η ορθολογικότητα της κυριαρχίας και των νόμων προκύπτει έτσι από τους ίδιους τους νόμους της φύσης.[35]

Πέρα από τα παράδοξα της εξαγωγής μια "φυσικής ορθολογικότητας" από τα ένστικτα και τις φυσικές επιθυμίες των ανθρώπων ή την αντινομία μεταξύ του φιλελεύθερου χαρακτήρα του κοινωνικού συμβολαίου, το οποίο πρέπει να εξασφαλίζει τις ελευθερίες του πολίτη, και του απόλυτου χαρακτήρα της εξουσίας του μονάρχη, που δεν μπορεί να γνωρίζει κριτή άλλον απ' τον εαυτό του, ο Habermas τονίζει την πλευρά της αυτοαχρήστευσης μιας πρακτικής γνώσης, που θέλει να είναι τεχνική της κοινωνίας· άποψη που είχε ήδη επισημανθεί, μισό αιώνα μετά τον Hobbes, από τον Vico.[36]

Ακολουθώντας το πρότυπο της μοντέρνας φυσικής, η "επιστημονική" θεωρία της κοινωνίας θέτει το αίτημα μιας αντικειμενικής, ακριβούς, θεμελιωμένης στη χρήση της ορθής μεθόδου γνώσης. Απομακρυνόμενη από τον κόσμο της ανθρώπινης επικοινωνίας και οχυρωνόμενη στις βεβαιότητες της ορθής μεθόδου, η κοινωνική φιλοσοφία χάνει την επαφή με το χώρο της "πράξης", στον οποίο είχε άμεση

[35] Βλ. *TuP*, σελ. 68 – 69.

[36] Βλ. *ό.π.*, σελ. 75. Για την υποδοχή που βρήκε η θεωρία του Hobbes, ο MacPherson σημειώνει: "[...] γνωρίζουμε ότι η θεωρία του Hobbes δεν έγινε αποδεκτή από καμία σημαντική ομάδα ή κίνηση στην Αγγλία κατά τον αιώνα που έζησε ο Hobbes. Βασιλικοί και κοινοβουλευτικοί, παραδοσιακοί και ριζοσπαστικοί δημοκρατικοί, Ουίγοι και Τόρηδες, δεν κατάφεραν να την χωνέψουν." Βλ. C.B. MacPherson, *Ατομικισμός και ιδιοκτησία*, μτφ. Ε. Κασίμη, Αθήνα 1986, σελ. 127.

πρόσβαση η κλασική θεωρία.[37] Ωστόσο, "η χειραγώγηση φυσικών διαδικασιών διαφέρει ουσιωδώς από τη χειραγώγηση κοινωνικών διαδικασιών· ακόμα κι αν η τελευταία *επιτελούνταν* τελικά με τον ίδιο τρόπο όπως η πρώτη (αυτό απαιτούν σήμερα οι κοινωνικοτεχνικοί *σχεδιασμοί στις προχωρημένες βιομηχανικές κοινωνίες*), και πάλι θα χρειαζόταν μια προηγούμενη διαμεσολάβηση στη συνείδηση των πολιτών που διαπραγματεύονται και δρούν".[38]

Η κοινωνία δεν είναι βουβή, όπως η φύση. Κάθε προσπάθεια πρακτικής κυριάρχησης των κοινωνικών σχέσεων λαμβάνει χώρα μέσα σε ένα πλέγμα επικοινωνίας και δράσης υποκειμένων. Καμία γνώση δεν μπορεί να θέτει μια απόλυτη αξίωση εγκυρότητας, άσχετα από την πρόσληψή της από, και τις συνέπειές της για αυτό το πλέγμα των διυποκειμενικών σχέσεων. Οι διαπιστώσεις αυτές καθιστούν φανερή την ανάγκη της διάκρισης μεταξύ τεχνικής χειραγώγησης και πράξης.

Ο Habermas συνοψίζει τα βασικά σημεία της νέας, αποθικοποιημένης, "τεχνικής" αντίληψης της πολιτικής, που αναπτύσσει ο Hobbes ως εξής:

> "Πρώτον, η αξίωση μιας επιστημονικά θεμελιωμένης κοινωνικής φιλοσοφίας θέτει ως στόχο τον καθορισμό μια για πάντα των συνθηκών της ορθής κρατικής και κοινωνικής τάξης. Οι προτάσεις της θα ισχύουν ανεξάρτητα από τόπο, χρόνο και περιστάσεις και θα επιτρέπουν μια διαρκή θεμελίωση της οργάνωσης της κοινότητας, χωρίς να λαμβάνεται υπ' όψη η ιστορική κατάσταση. Δεύτερον, η εφαρμογή ή χρησιμοποίηση των γνώσεων αποτελεί τεχνικό πρόβλημα. Υπό συνθήκες γνώσης των γενικών προϋποθέσεων μιας ορθής κρατικής και κοινωνικής τάξης δεν υφίσταται πλέον ανάγκη

---

[37] Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Hobbes τελειώνει το δεύτερο μέρος του *Λεβιάθαν* με την ακόλουθη διαπίστωση και ευχή: "[...] ούτε ο Πλάτων ούτε κανείς άλλος φιλόσοφος συστηματοποίησε ως τώρα ούτε απέδειξε με επάρκεια ή έστω με αληθοφάνεια όλα τα θεωρήματα της ηθικής διδασκαλίας, ώστε οι άνθρωποι να μπορούν να διδαχθούν από αυτά και πώς να κυβερνούν και πώς να υπακούουν – τότε ανακτώ κάποιαν ελπίδα ότι κάποια στιγμή το σύγγραμμά μου ενδέχεται να πέσει στα χέρια ενός κυρίαρχου, ο οποίος αφού το εξετάσει μόνος του (διότι είναι σύντομο και νομίζω ευκρινές), χωρίς τη βοήθεια κάποιου συμφεροντολόγου ή φθονερού ερμηνευτή, θα ασκήσει όλη του την εξουσία για να κατοχυρώσει τη δημόσια διδασκαλία του, μεταγγίζοντας αυτές τις θεωρητικές αλήθειες στη χρησιμότητα της πρακτικής." Th. Hobbes, *Λεβιάθαν*, *ό.π.*, σελ. 423.

[38] *TuP*, σελ. 79.

μιας πρακτικά συνετής αμοιβαίας δράσης των ανθρώπων, αλλά (η ανάγκη) μιας σωστά υπολογισμένης κατασκευής κανόνων, σχέσεων και θεσμών. Τρίτον, για το λόγο αυτό, η συμπεριφορά των ανθρώπων θεωρείται πλέον μόνο ως υλικό. Οι μηχανικοί της ορθής τάξης μπορούν να παραβλέψουν τις κατηγορίες της ηθικής πράξης και να περιοριστούν στην κατασκευή των συνθηκών, υπό τις οποίες οι άνθρωποι θα εξαναγκάζονται, σαν να ήταν φυσικά αντικείμενα, σε μια *υπολογίσιμη συμπεριφορά. Αυτός ο αποχωρισμός της πολιτικής* από την ηθική αντικαθιστά τη διδασκαλία της καλής και δίκαιης ζωής με τη δυνατότητα της ευζωίας σε μια ορθά κατασκευασμένη τάξη."[39]

Όσο έντονη κι αν είναι η κριτική του Habermas στην τεχνικοποίηση και αποηθικοποίηση της πολιτικής, που ξεκινά με τους Machiavelli, More και Hobbes, τους αναγνωρίζει ωστόσο ένα θετικό στοιχείο, το οποίο δεν θέλει άλλωστε να εγκαταλείψει. Είναι η απαίτηση για μια αυστηρή-αναγκαία γνώση. Το ερώτημα που θέτει είναι: πώς μπορεί να υλοποιηθεί η υπόσχεση της κλασικής πολιτικής για προσανατολισμό της ορθής και δίκαιης πράξης σε συγκεκριμένες συνθήκες, χωρίς να απαρνηθούμε την επιστημονική αυστηρότητα της γνώσης, την οποία αξιώνει η μοντέρνα κοινωνική φιλοσοφία, σε αντίθεση με την κλασική πρακτική φιλοσοφία; Και αντιστρόφως, πώς είναι δυνατή η πραγματοποίηση της υπόσχεσης της κοινωνικής φιλοσοφίας, για μια θεωρητική ανάλυση του κοινωνικού πλαισίου χωρίς, από την άλλη, να απαρνηθούμε την πρακτική βλέψη της κλασικής πολιτικής;[40] Αυτό είναι το ερώτημα, την απάντηση του οποίου θα αναζητήσει στο εξής ο Habermas.[41]

Το μοντέρνο φυσικό δίκαιο, που αναπτύχθηκε μέσω της μεταφοράς του προτύπου των φυσικών επιστημών στο χώρο του κοινωνικο-πολιτικού στοχασμού, αποτέλεσε τη βάση των αστικών επαναστάσεων του 17ου, 18ου και 19ου αιώνα.[42] Κατά το 18ο αιώνα ήταν διαδεδομένη η πίστη ότι η

---

[39] *Ό.π.*, σελ. 50.

[40] *Ό.π.*, σελ. 51.

[41] Αυτή η εμμονή του Habermas στο "επιστημικό ιδεώδες" της νεωτερικότητας θα του δημιουργήσει σοβαρές δυσκολίες, εφόσον θα τον αναγκάσει να προχωρήσει σε ένα εγχείρημα θεμελίωσης του Λόγου. Σε αυτό το ζήτημα θα αναφερθώ διεξοδικά παρακάτω (βλ. κεφ. 2).

[42] Βλ. J. Habermas, "Naturrecht und Revolution", στο: *TuP*, σελ. 89 - 127, και τ. ιδίου, *Technik und*

πρόοδος των επιστημών θα οδηγούσε και σε ηθικές προόδους. Ο καταλύτης μιας τέτοιας εξέλιξης θα ήταν η διαφώτιση ενός κοινού αστών ιδιωτών, οι οποίοι ενημερώνονται και δρουν σε ένα δημόσιο χώρο, που συγκροτείται εκείνη την εποχή. Το ξεπέρασμα των προκαταλήψεων μέσω της επιστημονικής γνώσης θα οδηγούσε σε μια απελευθέρωση των ανθρώπων και σε μια βελτίωση της κοινωνίας.

Κατά την εποχή αυτή, η θεωρία διατηρεί μια πρωτόγνωρη και ιδιότυπη σχέση με την πράξη. Το μοντέρνο φυσικό δίκαιο, είτε με την αγγλοσαξωνική-φιλελεύθερή του μορφή (που ενσαρκώθηκε στην αμερικανική επανάσταση), είτε με τη γαλλική δημοκρατική-πολιτική του μορφή (που εκφράστηκε στη γαλλική επανάσταση) υπονοεί πάντα ότι υπάρχουν φυσικοί νόμοι, στους οποίους έχει πρόσβαση ο ανθρώπινος λόγος. Κάθε εξουσία οφείλει λοιπόν να νομιμοποιείται στις συνειδήσεις ενός κοινού έλλογων, διαφωτισμένων πολιτών και να ελέγχεται από αυτούς, ώστε να μη θίγει τα "φυσικά" ανθρώπινα δικαιώματα. Το μοντέρνο φυσικό δίκαιο είναι έτσι – αντίθετα με το κλασικό – εξαρχής συνδεδεμένο με την προοπτική μιας πολιτικής πράξης θετικοποίησής του – πράξης που μπορεί να έχει λιγότερο ή περισσότερο επαναστατικές συνδηλώσεις, ανάλογα με την παράδοση, στην οποία αναφερόμαστε κάθε φορά (αγγλοσαξωνική, γαλλική).[43]

Σε αυτό το πλαίσιο, η πολιτική διατηρεί έναν αμφίσημο χαρακτήρα. Ιδιαίτερα στην αγγλοσαξωνική εκδοχή του φυσικού δικαίου, η πολιτική νοείται ως η εφάπαξ εφαρμογή της ορθής τάξης των φυσικών δικαιωμάτων, στη βάση μιας επιστημονικής-φιλοσοφικής γνώσης τους. Αυτή η εφαρμογή των δικαιωμάτων συνεπάγεται τη δημιουργία ενός χώρου ελεύθερης δράσης των ιδιωτών, όπου η εξασφάλιση από κάθε εξουσιαστική παρέμβαση εκ μέρους της πολιτικής σφαίρας θα οδηγήσει στην απρόσκοπτη "φυσική" λειτουργία της κοινωνίας και στην πραγματοποίηση του μέγιστου καλού για όλους.[44] Η πολιτική πράξη της διακήρυξης και

Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt a.M. 1969, (στο εξής *TWI*), σελ. 73.

[43] Για τη διάκριση μεταξύ κλασικού και μοντέρνου φυσικού δικαίου βλ. το κλασικό πια έργο του Leo Strauss, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφ. Σ. Ροζάνης – Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα 1988.

[44] Βλ. και τη συναρπαστική ανάλυση της πολιτικής θεωρίας του Locke στο: C.B. MacPherson, *Ατομικισμός και ιδιοκτησία*, *ό.π.*, σελ. 261 – 347, όπου παρουσίαζεται με ενάργεια η αναζήτηση ενός τρόπου διακυβέρνησης, που θα εξασφαλίζει τα "φυσικά δικαιώματα" των ατόμων (και ιδιαίτερα το δικαίωμα της ατομικής ιδιοκτησίας), στην κατάσταση της "πολιτικής κοινωνίας".

κατοχύρωσης των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων αποκτά έτσι τον "τεχνικό" χαρακτήρα της εφαρμογής μιας ορθής γνώσης.[45] Αντίθετα στη δημοκρατική-ρουσωϊκή εκδοχή του φυσικού δικαίου (ακόμα και σ' αυτήν των φυσιοκρατών, αν και με λιγότερο ριζοσπαστικό τρόπο[46]) η διακήρυξη των δικαιωμάτων δεν είναι παρά η πρώτη πράξη συγκρότησης ενός πολιτικού χώρου, στον οποίο θα πρέπει στο εξής να ορίζεται ο "ορθός νόμος". Στο Rouseau, η "γενική βούληση" δεν αναλαμβάνει να αποκαταστήσει μια "φυσική" προκοινωνική τάξη (σαν κι αυτήν που φαντάζεται ο Locke), αλλά να διορθώσει μια διεφθαρμένη και εκφυλισμένη κοινωνική τάξη, δημιουργώντας έναν πολιτικό χώρο, στον οποίο θα μπορεί στο εξής να εκφράζεται και να καθορίζει τον "φυσικό νόμο". Απαιτείται έτσι μια μόνιμη συμμετοχή των πολιτών στα κοινά.[47]

Κατά το 18ο αιώνα, οι προσπάθειες για μια νέα διαμεσολάβηση θεωρίας και πράξης, οι οποίες συμβαδίζουν από ορισμένες απόψεις με το πνεύμα της κλασικής πολιτικής θεωρίας, επεκτείνονται με τη φιλοσοφία της ιστορίας. Η θεωρία διατηρεί την αξίωση να προσανατολίσει ορθά την πράξη, η πραγμάτωση όμως μιας καλής, ευτυχισμένης και ορθολογικής ζωής μετατρέπεται σε μια προοδευτική διαδικασία που εκτείνεται μέσα στο χρόνο. Η θεωρία αναλαμβάνει τη σταδιακή διάλυση των προκαταλήψεων μέσω της κριτικής των σχέσεων εξουσίας, που συγκαλύπτονται απ' αυτήν ακριβώς την ανέλεγκτη γνώση. Αναλαμβάνει επίσης να προσανατολίσει μια ορθολογική πράξη απελευθέρωσης από υλικούς καταναγκασμούς. Ενώ διατηρείται λοιπόν η ενότητα πολιτικής-ηθικής, η θεωρία δεν ζητά να βρεί τις συνθήκες μιας καλής και δίκαιης ζωής για ένα απαράλλακτο και σταθερό ανθρώπινο είδος. Τοποθετεί την αναζήτηση αυτή και την ικανοποίησή της μέσα σε ένα διαρκώς

---

[45] Βλ. J. Habermas, "Naturrecht und Revolution", στο: *TuP*, σελ. 98 κ.ε.

[46] Για τους φυσιοκράτες βλ. *ό.π.*, σελ. 105.

[47] Βλ. *ό.π.*, σελ. 102 κ.ε. Ο ίδιος ο Rousseau σημειώνει στο 6ο κεφάλαιο του δεύτερου βιβλίου του *Κοινωνικού συμβολαίου* ("Περί του νόμου"): "Μέσω του κοινωνικού συμβολαίου δώσαμε ύπαρξη και ζωή στο πολιτικό σώμα· τώρα το ζήτημα είναι να του δώσουμε κίνηση και θέληση μέσω του νόμου. Γιατί η αρχική πράξη, μέσω της οποίας δημιουργείται και ενώνεται το σώμα, δεν καθορίζει ακόμα αυτό που πρέπει να κάνει για τη διατήρησή του." Και παρακάτω συνεχίζει: "Ο υποκείμενος στο νόμο λαός πρέπει να είναι και ο δημιουργός του· η ρύθμιση των συνθηκών της κοινωνίας εναπόκειται σε αυτούς που κοινωνικοποιούνται [...]." J.J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart 1977, σελ. 39 και 41 - 42.

μεταλλασσόμενο ιστορικό σκηνικό, ορίζοντας όμως εκ των προτέρων την κατεύθυνση αυτών των μεταλλαγών: υλική και ηθική πρόοδος προς έναν τελικό σκοπό απόλυτης αυτοσυνείδησης και συμφιλίωσης της ανθρωπότητας.[48]

Δύο είναι οι βασικές προϋποθέσεις αυτής της εξέλιξης: η δημιουργία της εικόνας ενός ενιαίου κόσμου και μιας ενιαίας ιστορίας του και η γέννηση της ιδέας ότι οι άνθρωποι είναι αυτοί που κάνουν την ιστορία τους αλλά όχι "με συνείδηση και θέληση".[49] Η φιλοσοφία της ιστορίας θέτει τη διπλή αξίωση, γνωρίζοντας τους νόμους της κίνησης της ιστορίας, να διατυπώσει το "νόημά" της και άρα να κάνει προβλέψεις για την έκβασή της, και ταυτοχρόνως να θεμελιώσει τις προτάσεις της αυτές σε μια βέβαιη γνωσιοθεωρητική βάση.[50]

Την ίδια εποχή λαμβάνει χώρα και μια δεύτερη κρίσιμη εξέλιξη: η ενότητα φιλοσοφίας και επιστήμης σπάει και η φιλοσοφία μετατρέπεται αρχικά σε γνωσιοθεωρία. Το καθήκον της είναι τώρα η έσχατη θεμελίωση της έγκυρης γνώσης, μέσω της έρευνας των αναγκαίων όρων της. Η υποχώρηση της φιλοσοφίας σε γνωσιοθεωρία αφήνει ένα κενό, που καταλαμβάνεται από επιμέρους θετικές επιστήμες, οι οποίες αποχωρίζονται από το σώμα της. Αργότερα η φιλοσοφία θα εγκαταλείψει *και αυτό το έργο για να μετατραπεί σε επιστημολογία* – σε εκ των υστέρων ανακατασκευή της επιστημονικής μεθόδου, που ήδη εφαρμόζεται. Όταν, μετά τα μέσα του 19ου αιώνα, οι θετικές επιστήμες μπαίνουν στην παραγωγή και μετατρέπονται σε βασική παραγωγική δύναμη, η διαμεσολάβηση θεωρίας και πράξης που ήθελε ο Διαφωτισμός θα ανατραπεί ολοκληρωτικά.[51] Ο βασικός ρόλος της επιστήμης δεν θα είναι

---

[48] Βλ. J. Habermas, "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation", στο: *TuP*, σελ. 307.

[49] Ιδέα που ανάγεται στον Vico, βλ. Habermas, J., "Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik", στο: *TuP*, σελ. 271.

[50] Βλ. *ό.π.*, σελ 273. "[...] ο όρος 'φιλοσοφία της ιστορίας' χρησιμοποιείται για να δηλώσει τη συστηματική ερμηνεία της παγκόσμιας ιστορίας σύμφωνα με μια γενική αρχή, με βάση την οποία τα ιστορικά γεγονότα και οι σειρές των γεγονότων ενοποιούνται και κατευθύνονται προς ένα έσχατο νόημα." K. Loewith, *Το νόημα της ιστορίας*, μτφ. Μ. Μαρκίδης, Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα 1985, σελ. 15.

[51] Βλ. J. Habermas, "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation", στο: *TuP*, σελ. 308.

στο εξής η διαφώτιση των πολιτών και η απελευθέρωση από προκαταλήψεις και δογματισμούς. Η σχέση θεωρίας και πράξης μετατρέπεται σε ορθολογική ως προς το σκοπό χρησιμοποίηση της γνώσης, που παράγουν οι εμπειρικές επιστήμες. Η "πράξη" γίνεται τελικά "τεχνική". Η νέα αντίληψη της πολιτικής, πρώιμος φορέας της οποίας ήταν ο Hobbes, κυριαρχεί.

Της κυριάρχησης του επιστημονισμού και θετικισμού, μετά τα μέσα του 19ου αιώνα, προηγείται το εγχείρημα του Marx να προτείνει μια φιλοσοφία της ιστορίας, που να έχει πρακτικές βλέψεις και να είναι ταυτοχρόνως γνωσιοθεωρητικά εδραιωμένη. Όπως ήδη σημείωσα, ο Habermas αναγνωρίζει στο έργο του Marx το αρχέτυπο της κριτικής θεωρίας, με το μέρος της οποίας τάσσεται. Ο μαρξισμός επιθυμεί να είναι υπέρβαση τόσο της φιλοσοφίας όσο και της επιστήμης, στο βαθμό που αναλαμβάνει να κάνει ό,τι αυτές αρνούνται: να συμπεριλάβει στην ανάλυση της κοινωνίας και της ιστορίας τον στοχασμό πάνω στη θέση της ίδιας της θεωρίας μέσα στον κοινωνικό-ιστορικό της περίγυρο. Ενώ δηλαδή η φιλοσοφία και η θετική επιστήμη (παρά τις διαφορές τους) εγείρουν μια απόλυτη αξίωση εγκυρότητας της γνώσης που παράγουν, αναλαμβάνοντας το ρόλο του αντικειμενικού κριτή που θεάται τα πράγματα "απ' τα έξω", από ένα απόλυτο σημείο, ο μαρξισμός συνδέει την αξίωση αλήθειας με τον αναστοχασμό πάνω στα διαφέροντα που κινούν τη θεωρία. Έτσι, για πρώτη φορά στο νεωτερικό κόσμο, εμφανίζεται μια θεωρία που θέλει να είναι διαλεκτική (να δίνει λόγο για τους ίδιους τους όρους της εμφάνισής της μέσα στην ιστορία) και κριτική (να προκαταλαμβάνει τη σχέση της με μια επαναστατική πράξη).[52]

Η αξίωση εγκυρότητας, που εγείρει μια τέτοια κριτική θεωρία, μπορεί να ικανοποιηθεί μόνο μέσω της εμψύχωσης από μέρους της μιας επιτυχημένης κοινωνικής πράξης απελευθέρωσης. Την ίδια εσωτερική σύνδεση θεωρητικής γνώσης και κοινωνικής πράξης προδίδει – κατά τον Habermas – και η μαρξική εκδοχή της φιλοσοφίας της ιστορίας. Το νόημα της ατελείωτης ακόμα ιστορίας μπορεί να γίνει αντικείμενο θεωρητικής

---

[52] Βλ. J. Habermas, "Zwischen Philosophie...", *TuP*, σελ. 242 – 243. Η πρόθεση αυτή γνωρίζει διάφορες μεταλλαγές από το πρώιμο μέχρι το ύστερο έργο του Marx – διαπερνά ωστόσο όλη τη μαρξιστική σκέψη. Για τις διαφοροποιήσεις της στάσης απέναντι στο ζήτημα της διαμεσολάβησης θεωρίας και πράξης στα *Φιλοσοφικά – Οικονομικά Χειρόγραφα* και στο *Κεφάλαιο* βλ. D. Brinkmann, *Das Theorie-Praxis-Problem...*, *ό.π.*, σελ. 44 – 90.

γνώσης μόνο στο βαθμό που οι άνθρωποι προετοιμάζονται να το υλοποιήσουν πρακτικά. Αυτή είναι και η θεμελίωση της ίδιας της μαρξικής θεωρίας: Ο Marx δεν την απηύθυνε απλώς στο προλεταριάτο (ορίζοντάς του το καθήκον να τη μετατρέψει σε πρακτική) αλλά πίστευε πως μπορούσε να τη θεμελιώσει στην "αντικειμενική κατάστασή" του. Με τα λόγια του ίδιου του Habermas:

> "Το 'νόημα' της ιστορίας ως όλου συνάγεται θεωρητικά, στο βαθμό που η ανθρωπότητα ετοιμάζεται να κάνει την ιστορία – την οποία παρήγαγε ανέκαθεν – (αυτήν τη φορά – Κ.Κ.) με ιδία βούληση και συνείδηση. Η κριτική θα πρέπει να κατανοεί τον ίδιο της τον εαυτό ως στιγμή της κατάστασης, την άρση της οποίας προετοιμάζει. Γιατί τελικά η φιλοσοφία της ιστορίας βρίσκει, με αυτήν την υλιστική αυτοσυνεπαγωγή στην ιστορία, εκ των υστέρων τη νομιμοποίηση της προϋπόθεσής της, συνεπεία της οποίας υποκαθιστά την αντίφαση του γνωστικού της εγχειρήματος ως προωθητική αντίφαση της ίδιας της ιστορίας."[53]

Βέβαια ο Habermas έχει συνείδηση αυτού που οι κριτικοί ονόμασαν μαρξικό επιστημονισμό. Κάτω από την επίδραση της παρερμηνείας της κριτικής ως επιστήμης έγινε δυνατή μια ολίσθηση της μαρξιστικής διαλεκτικής προς την επιστημονική γνώση των "νόμων της ιστορίας" και την αιτιοκρατική πρόσδεση της ανθρώπινης συνείδησης στους υλικούς όρους της αναπαραγωγής του είδους.[54] Αν και αυτή η εκδοχή του ιστορικού υλισμού ως γενικής θεωρίας της ιστορίας αποδίδεται από τον Habermas κυρίως στον Engels και στους επιγόνους, παρ' όλα αυτά τα σπέρματά της υπάρχουν ήδη στον Marx (π.χ. στην "Εισαγωγή" στην *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας* του 1859[55]), ο οποίος δεν απομακρύνθηκε ποτέ ρητά απ' αυτήν. Η "μαρξιστική ορθοδοξία" καθορίστηκε έτσι από μια επιστημονιστική στάση, που έβλεπε τη διαλεκτική όχι ως την τοποθέτηση

---

[53] Βλ. J. Habermas, "Zwischen Philosophie...", *TuP*, σελ. 276.

[54] Βλ. *ό.π.*, σελ. 266.

[55] Βλ. ιδιαίτερα το πασίγνωστο κομμάτι, όπου ο Marx παρουσιάζει το "μηχανισμό" της κοινωνικής εξέλιξης, K. Marx, *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφ. Φ. Φωτίου, Αθήνα 1978, σελ. 23 – 24.

της θεωρίας εντός της κοινωνικής κρίσης και τη συμμετοχή της στην ίδια την άρση της, αλλά ως τη μόνη ορθή "κοσμοθεώρηση", εφόσον "αντανακλά σωστά τους νόμους της κίνησης της ιστορίας". Αυτό που χαρακτηρίζει σε μεγάλο βαθμό τον ώριμο Marx, αλλά ιδιαίτερα την "ορθόδοξη παράδοση", είναι η αποτυχία "να στοχαστεί την ίδια την κριτική: δηλαδή να δικαιολογήσει όχι μόνο τα επιστημονικά στοιχεία ενάντια στη φιλοσοφία, αλλά και τα στοιχεία, τα οποία η κριτική οφείλει στη φιλοσοφική της προέλευση, ενάντια στα θετικιστικά όρια της επιστήμης".[56]

Το διαφέρον που κινούσε τον Διαφωτισμό κατά το 18ο αιώνα ήταν κριτικό, δηλαδή απελευθερωτικό. Η ορθολογική γνώση επιδιώκεται ως όπλο ενάντια στο δογματισμό, είναι γι' αυτό εξαρχής συνδεδεμένη με το ρητό διαφέρον της απελευθέρωσης μέσω του στοχασμού, μέσω του "ξεμασκαρέματος" των ιδεολογικά καλυμμένων σχέσεων εξουσίας. Η άγνοια παρουσιάζεται ως συνδεδεμένη με την καταπίεση, τη σκλαβιά και την ανθρώπινη αθλιότητα. Ο Διαφωτισμός δεν φοβήθηκε να διακηρύξει την αποφασιστικότητά του να διαλύσει την ομίχλη, που κάλυπτε την ανθρώπινη ύπαρξη, κόβοντας τα δεσμά που ο δογματισμός επέβαλε στους ανθρώπους. "Ο κριτικός λόγος θα περιορίσει τον άνθρωπο στο ρόλο του φυσικού· (ο άνθρωπος) εγκλωβίστηκε στις χίμαιρες των προκαταλήψεών του, γιατί ήθελε να είναι μεταφυσικός, ενώ ήταν φυσικός."[57]

Αυτή η αντίληψη, που σήμερα ηχεί σαν διακήρυξη αρχών κάποιας θετικιστικής σχολής, ο Διαφωτισμός δεν την εννοούσε θετικιστικά. Κι αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι δεν είχε επιτελεστεί ακόμα καμιά διαφοροποίηση στην έννοια της φύσης, την οποία χρησιμοποιούσε η πρώτη γενιά των διαφωτιστών. Η γνώση των νόμων της φύσης θα οδηγούσε ταυτοχρόνως και σε μια ορθή καθοδήγηση της ηθικής ζωής. Η κοινωνία θα έπρεπε απλώς να λειτουργήσει με "φυσικό τρόπο". Για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο, οι άνθρωποι θα έπρεπε να κινητοποιήσουν όλες τους τις αρετές και ιδιαίτερα την ανώτερη: το θάρρος για ορθολογικότητα, την απόφαση υπέρ του Λόγου. Αυτήν την απόφαση για χρησιμοποίηση του Λόγου, ο Fichte, ως εκπρόσωπος μιας δεύτερης γενιάς διαφωτιστών,

---

[56] J. Habermas, "Zwischen Philosophie...", *TuP*, σελ. 267.

[57] J. Habermas, "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung...", *TuP*, σελ. 310.

προσπάθησε να τη θεμελιώσει σε ένα απόλυτο εγώ, το οποίο θέτει τον εαυτό του ως έλλογο ον. Η απόφαση για ορθολογικότητα είναι τώρα η πράξη του υποκειμένου, που θέλει να απελευθερωθεί από τα αντικείμενα και να διακηρύξει την αυτονομία και ανεξαρτησία του απέναντι στον κόσμο.[58]

Αναλαμβάνοντας την κριτική του Hegel στις υποκειμενιστικές-υπερβατολογικές φιλοσοφίες (όπου τονίζεται ο αφηρημένος χαρακτήρας του αυθορμητισμού ενός απόλυτου εγώ, που θέτει τον εαυτό του και τον κόσμο), ο Marx ενσαρκώνει ένα τρίτο βήμα αυτής της παράδοσης των αποφασισμένων διαφωτιστών. Επιχειρεί να δικαιολογήσει την ίδια την ορθολογικότητα και την επίθεση ενάντια στο δογματισμό, ως αποτέλεσμα μιας προοδευτικής ιστορικής διαδικασίας. Η ιστορία του ανθρώπινου είδους ερμηνεύεται ως προοδευτική καταδάμαση της φύσης, η οποία θα οδηγήσει τελικά σε μια απελευθερωμένη από φυσικούς καταναγκασμούς και κυριαρχία μορφή της κοινωνικής συμβίωσης. Στην προοπτική αυτή ο δογματισμός εμφανίζεται με τη μορφή της ιδεολογίας, που συγκαλύπτει τις πραγματικές δυνατότητες της ελευθερίας. Ο Λόγος γίνεται έτσι κριτική της ιδεολογίας.

> "Οι στιγμές της γνώσης και της απόφασης λειτουργούν διαλεκτικά στην έννοια ενός Λόγου που ασκεί κριτική στην ιδεολογία: από τη μία ο δογματισμός της αποκρυσταλλωμένης κοινωνίας μπορεί να αποκαλυφθεί μόνο στο βαθμό που η γνώση αφήνεται αποφασιστικά να καθοδηγηθεί από την πρόληψη (Antizipation) μιας χειραφετημένης κοινωνίας και της πραγματοποιημένης ωριμότητας όλων των ανθρώπων· όμως ταυτοχρόνως το διαφέρον αυτό απαιτεί αντίστροφα την ήδη επιτυχημένη κατανόηση των διαδικασιών κοινωνικής εξέλιξης, γιατί μόνο σε αυτές συγκροτείται ως αντικειμενικό. Στο επίπεδο του ιστορικού αυτοστοχασμού μιας επιστήμης με κριτική βλέψη, ο Marx ταυτίζει για μια τελευταία φορά τον Λόγο με την απόφαση υπέρ του, στη μάχη ενάντια στο δογματισμό."[59]

---

[58] Βλ. *ό.π.*, σελ. 314.

[59] *Ό.π.*, σελ. 315.

Το ρεύμα της φιλοσοφικής παράδοσης, που ήθελε τη θεωρία να εμψυχώνει μια πράξη με ηθικές διαστάσεις, μια πράξη που να πραγματώνει ένα ιδεώδες ορθής και δίκαιης ζωής, δέχεται αποφασιστικά πλήγματα μετά τα μέσα του 19ου αιώνα. Η κοίτη του αποξηραίνεται με την κυριάρχηση, στο χώρο της φιλοσοφίας, του θετικισμού, του ιστορισμού και του πραγματισμού. Οι φιλοσοφικές αυτές σχολές εγκαταλείπουν την προσπάθεια να συλλάβουν την κοινωνία ως όλο και καταγγέλουν τη μεγάλη φιλοσοφική παράδοση ως δογματική.[60] Το διαφέρον της κριτικής και της απελευθέρωσης υποβιβάζεται σε υποκειμενική επιλογή ή και ιδιορρυθμία, από την οποία θα πρέπει να καθαρθεί η ορθολογικότητα. Ο χώρος της πράξης εγκαταλείπεται έτσι στην αυθαιρεσία, ο Λόγος αποξενώνεται ολοκληρωτικά από τον χώρο των "αξιών", που αποδίδεται στο εξής στην "απόφαση".

Η "ανακατασκευή" της σύγχρονης επιστήμης από τους θετικιστές και πραγματιστές[61] καταλήγει στον καθορισμό δύο κυρίων λειτουργιών της:

α. Η θετική λειτουργία της επιστήμης είναι να διατυπώνει υποθέσεις για φυσικούς νόμους, για σταθερά εμπειρικά φαινόμενα και στη συνέχεια να παράγει απ' αυτές προτάσεις που αφορούν σε εμπειρικά παρατηρήσιμα αντικείμενα και μπορούν να ελεγχθούν (προτάσεις βάσης). Στο βαθμό που οι υποθέσεις επιρρωνύονται, μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την εξήγηση των εμπειρικών φαινομένων. Αλλά στη βάση τέτοιων γενικών νομολογικών προτάσεων μπορούμε να κάνουμε και προβλέψεις για τα αποτελέσματα δεδομένων αιτίων. Αυτή η προβλεπτική λειτουργία των μοντέρνων επιστημών προδίδει το διαφέρον, που τις κινεί και που δεν είναι άλλο από αυτό του τεχνικού. Η γνώση που παράγουν οι σύγχρονες επιστήμες είναι, για το λόγο αυτό, τεχνικά αξιοποιήσιμη και θα πρέπει να κατανοηθεί σε σύνδεση με το σύστημα της κοινωνικής εργασίας: "επεκτείνουν και εξορθολογικεύουν τη δύναμη τεχνικού ελέγχου αντικειμενικών ή – πράγμα που είναι το ίδιο – αντικειμενικοποιημένων διαδικασιών της φύσης και της

---

[60] Βλ. π.χ. την οξύτατη επίθεση του Popper ενάντια στις "ιστορικιστικές" και "ολιστικές" απόψεις στο: K. Popper, *Η ανοιχτή κοινωνία..., ό.π.*, και τ. ιδίου, *Das Elend des Historizismus, ό.π.*

[61] Όπως σημειώθηκε ήδη, ο Habermas έχει κατά νου κυρίως τους εκπρόσωπους του "κριτικού ορθολογισμού".

κοινωνίας".[62]

β. Η κριτική λειτουργία της σύγχρονης επιστήμης έχει ως αντικείμενο μια ιδιότυπη θετικιστική κριτική της ιδεολογίας. Η κριτική αυτή απευθύνεται σε όλες τις θεωρίες (είτε οντολογικές, είτε διαλεκτικές, είτε κριτικές κ.λπ.) που αναφέρονται στην πράξη με τρόπο διαφορετικό απ' αυτόν των μοντέρνων επιστημών. Η κατηγορία του δογματισμού απευθύνεται τώρα σε όλους όσοι δεν ταυτίζουν την πράξη με την τεχνική. Η θετικιστική αποστείρωση της ορθολογικότητας από τη σκωρία της πράξης επιτυγχάνεται μέσω της μεθοδολογικής κατασκευής της "αξιολογικής ουδετερότητας". Μέσω αυτής της αρχής υποτίθεται ότι χωρίζεται μια για πάντα ο χώρος της (τεχνικής) ορθολογικότητας από το χώρο της ανορθολογικής επιλογής των αξιών και των ηθικών συστημάτων. Η θετική επιστήμη οφείλει να παραμένει αμόλυντη από ηθικά κίνητρα και πρακτικές βλέψεις· τα πρακτικά ερωτήματα δεν είναι επιδεκτικά αληθούς απάντησης. Η διαπίστωση αυτή αποτελεί τη βάση της θετικιστικής επίθεσης ενάντια στο δογματισμό.[63]

Ωστόσο, αυτός ο διαχωρισμός μεταξύ της επιστημονικής γνώσης και των αξιολογικών κρίσεων, ο οποίος αντανακλά το θετικιστικό δυϊσμό μεταξύ γεγονότων και αξιών, ευθύνεται – κατά τον Habermas – για την εγκατάλειψη του χώρου της πολιτικής και της πράξης σε έναν ανορθολογικό ντεσιζιονισμό. Ο τελευταίος, πάλι, δεν είναι στην πραγματικότητα παρά το ιδεολογικό κάλυμμα για μια προϊούσα αυτοματοποίηση των "αποφάσεων", στα πλαίσια ενός επιστημονικοποιημένου πολιτισμού. Γιατί, ακόμα κι αν καθορίσουμε αυστηρά όρια μεταξύ "επιστήμης" και "απόφασης", το κοινωνικό πράττειν συνεχίζει να χρειάζεται προσανατολισμό. Από τη στιγμή δε που ο τεχνικός λόγος γίνεται κοινωνικά ενεργός και εφαρμόζεται σε ευρείς τομείς της κοινωνικής ζωής, και εφόσον ο ίδιος σφετερίζεται την αποκλειστικότητα να παράγει δεσμευτικές, ορθολογικές προτάσεις (και άρα ανοσοποιείται απέναντι σε κάθε κριτική), τείνει σε μια αυτοματοποίηση των "ορθολογικών" επιλογών, στη βάση των αξιών, που ο ίδιος περιέχει ανομολόγητα. Οι αξίες αυτές δεν είναι άλλες από την "οικονομία", την

---

[62] J. Habermas, "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung...", *TuP*, σελ. 317.

[63] Βλ. *ό.π.*, σελ. 318.

"αποτελεσματικότητα", τον έλεγχο πάνω σε φυσικές ή κοινωνικές διαδικασίες κ.λπ. Τέτοιες αξίες πρέπει οι ίδιες να γίνουν αντικείμενο απόφασης. Ακόμα κι αυτές προϋποθέτουν ένα ανθρώπινο διαφέρον. Ο θετικισμός αρνείται να στοχαστεί το πρακτικό διαφέρον που τον κινεί, θεωρώντας το εκ των προτέρων ως ουδέτερο και θωρακίζοντάς το έτσι απέναντι σε οποιαδήποτε κριτική. "Η έννοια της ορθολογικότητας, την οποία επιβάλλει αποφασισμένα, εμπεριέχει τελικά μια ολόκληρη οργάνωση της κοινωνίας, στην οποία μια ανεξαρτητοποιημένη τεχνολογία θα υπαγορεύει στους σφετερισμένους τομείς της πράξης, εν ονόματι της αξιολογικής ουδετερότητας, και το σύστημα αξιών, και δή το δικό της."[64]

Η άνευ όρων πίστη στην αξία ενός εργαλειακού ορθολογισμού και η ιδέα μιας αυτορρύθμισης της κοινωνίας στη βάση των αρχών της κυβερνητικής υποκρύπτουν μια ιδιότυπη φιλοσοφία της ιστορίας. "Αυτή στηρίζεται στην αμφισβητήσιμη υπόθεση, ότι οι άνθρωποι καθοδηγούν ορθολογικά τις μοίρες τους στο μέτρο που χρησιμοποιούν τις κοινωνικές τεχνικές, και ακόμα ότι οι μοίρες τους μπορούν να καθοδηγηθούν ορθολογικά στο μέτρο της κυβερνητικής διεύθυνσης της ίδιας της εφαρμογής αυτών των τεχνικών."[65]

Αυτή η φαντασίωση μιας κυβερνητικά απόλυτα ελεγχόμενης κοινωνίας, οργανωμένης στη βάση μιας έγκυρης, επιστημονικής γνώσης των νόμων που (πρέπει να) τη διέπουν, αποτελεί το όνειρο του ακραίου θετικισμού που, στο βαθμό που εφαρμόζεται στην πραγματικότητα, "απειλεί να οδηγήσει στη διάσπαση της συνείδησης και στο διαχωρισμό των ανθρώπων σε δύο τάξεις – τους κοινωνικούς μηχανικούς και τους τρόφιμους κλειστών ιδρυμάτων."[66]

Άλλωστε, στο θετικιστικό εννοιολογικό πλαίσιο, το ίδιο το εγχείρημα μιας κριτικής της ιδεολογίας είναι καταδικασμένο να παραμείνει μετέωρο, από γνωσιοθεωρητική σκοπιά. Γιατί ποιό είναι το κίνητρο της κριτικής στο δογματισμό, όταν το μόνο νόμιμο διαφέρον της θεωρίας είναι το τεχνικό; Η κριτική, ακόμα και η θετικιστική, δεν παράγει νέες

---

64 *Ό.π.*, σελ. 322.

65 *Ό.π.*, σελ. 327. Εδώ δεν πρόκειται βέβαια για τις φιλελεύθερες απόψεις του Popper, αλλά για αυτό που ο Habermas ονομάζει "τεχνοκρατικό μοντέλο" της επιστημονικής-τεχνικής προόδου, βλ. J. Habermas, "Verwissenschaftlichte Politik und oeffentliche Meinung", στο *TWI*, σελ. 122.

66 J. Habermas, "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung...", *TuP*, σελ. 334.

τεχνικές ούτε τεχνικά αξιοποιήσιμη γνώση, αλλά θέλει να διαφωτίσει αμφισβητώντας το δογματισμό. "Όμως από πού αντλεί αυτή η κριτική τη δύναμή της, όταν ο αποχωρισμένος από την απόφαση λόγος πρέπει να στερηθεί ολοκληρωτικά το διαφέρον για μια απελευθέρωση της συνείδησης από τη δογματική μεροληψία;"[67]

Αν η ίδια η κριτική στερηθεί της δυνατότητας θεμελίωσής της, τότε η επιλογή μεταξύ Λόγου και δογματισμού - με όποιον τρόπο κι αν αντιμετωπίζεται αυτός ο "Λόγος" - μετατρέπεται απλώς σε επιλογή μεταξύ δύο ειδών δογματισμού. Το αδιέξοδο, στο οποίο οδηγείται η θετικιστική κριτική του δογματισμού, ερμηνεύεται από τον Habermas ως ανικανότητά της να αναγνωρίσει τις ίδιες της τις προϋποθέσεις, δηλαδή τη σύγκλιση εντός της του Λόγου και της απόφασης υπέρ του. Και είναι ανίκανη να αναγνωρίσει αυτήν τη σύγκλιση, γιατί κάτι τέτοιο θα την έφερνε αμέσως αντιμέτωπη με αυτό που πεισματικά αρνείται: μια ευρύτερη, ουσιαστική έννοια της ορθολογικότητας, που θα συμπεριλάμβανε και το χώρο της "πράξης".[68]

Σε τέτοιες δυσκολίες οδηγούνται και οι θετικιστές σαν τον Popper, που δεν θέλουν να εγκαταλείψουν το ιδεώδες του Διαφωτισμού για μια απελευθέρωση μέσω της ανάπτυξης του Λόγου και της επιστημονικής γνώσης. Σε αντίθεση με τους πρώτους διαφωτιστές και σε συμφωνία με τους σύγχρονους θετικιστές, ο Popper είναι αναγκασμένος να διαχωρίσει το χώρο των γεγονότων απ' αυτόν των αξιών, να ορίσει ένα απελευθερωμένο από την υποκειμενικότητα των αξιολογικών κρίσεων πεδίο των περιγραφικών-νομολογικών επιστημών, οι οποίες αναλαμβάνουν την παραγωγή μιας ουδέτερης τεχνικής γνώσης. Πιο συνεπής από άλλους θετικιστές, ο Popper παραδέχεται ότι η ίδια η

---

[67] *Ό.π.*, σελ. 320.

[68] Ο McCarthy συνοψίζει πολύ ωραία: "Ο περιορισμός, στο επίπεδο της θεωρίας, του Λόγου στην α-διάφορη (interessenlos) εφαρμογή της επιστημονικής μεθόδου και ο περιορισμός, στο επίπεδο της πράξης, στην προγνωστική και τεχνολογική χρήση της εμπειρικοεπιστημονικής γνώσης καθιστούν αδύνατη για τη θετικιστική φιλοσοφία τη δικαιολόγηση των διαφερόντων της. Αν όλες οι αξίες είναι υποκειμενικές και ο πρακτικός προσανατολισμός στη ζωή βρίσκεται τελικά πέρα από κάθε ορθολογική δικαιολόγηση, τότε η ίδια η θετικιστική δέσμευση στην επιστήμη και την τεχνική και η αντιπαράθεση με το δογματισμό και την ιδεολογία είναι υποκειμενική και αθεμελίωτη (δηλ. δογματική). Εάν, αντίθετα, το ίδιο το διαφέρον του διαφωτισμού είναι ορθολογικό, τότε ο Λόγος κρύβει ένα πρακτικό διαφέρον και δεν μπορεί να οριστεί εξαντλητικά στο πλαίσιο της επιστήμης και της τεχνικής." Th. McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 17.

προσχώρηση στην ορθολογικότητα αποτελεί αξία και είναι άρα αποτέλεσμα απόφασης ή πίστης. Ωστόσο, η απόφαση για ορθολογικότητα συνδέεται στον Popper όχι με ένα απλό τεχνικό διαφέρον, αλλά και με ένα κριτικό. Η ορθολογιστική στάση των υποκειμένων της ερευνητικής διαδικασίας επεκτείνεται από τον Popper σε όλα τα έλλογα υποκείμενα της κοινωνίας, που έχοντας διδαχθεί από το διαχωρισμό γεγονότων – αξιών, τεχνικών οδηγιών – ηθικών αποφάσεων, εφαρμόζουν τις αρχές της επιστημονικής μεθοδολογίας στο πεδίο της κοινωνικής πράξης. Η επίγνωση της ανυπαρξίας απόλυτων πρακτικών αληθειών οδηγεί στο σχηματισμό ενός κριτικού δημόσιου χώρου, όπου τα υποκείμενα συζητούν πάνω στην αξία των ηθικών τους επιλογών (όπως η κοινότητα των επιστημόνων συζητά για τις μεθόδους και τα εμπειρικά–αναλυτικά προβλήματα της επιστήμης) και επωφελούνται των γνώσεων που παρέχει η επιστήμη. Αυτή η σύνδεση του ορθολογισμού με το φιλελεύθερο ιδεώδες μιας "ανοικτής κοινωνίας", που αντιμάχεται το δογματισμό, μένει αναγκαστικά χωρίς θεμελίωση.[69] Οι θετικιστικοί περιορισμοί δεν αφήνουν τον Popper να αναγνωρίσει και να διακηρύξει την ενότητα της ορθολογικότητας και του διαφέροντος για απελευθέρωση μέσω του Λόγου. Η ίδια η επιλογή μιας "ανοικτής κοινωνίας", μιας "αβίαστης ορθολογικής συζήτησης", μιας "ελεύθερης επικοινωνίας των υποκειμένων" κ.λπ. πρέπει να παραμείνει ανορθολογική. Αυτή είναι, κατά τον Habermas, η συνέπεια μιας ορθολογικότητας που αρνείται τα κανονιστικά της στοιχεία και το στοχασμό πάνω στις ιστορικές συνθήκες της ανάδυσής της.[70]

Μια τέτοια ολοκληρωτική παραίτηση του Λόγου από τα πρακτικά προβλήματα δεν μπορεί παρά να έχει ολέθριες συνέπειες για τη σχέση

---

[69] Όπως σημειώνει ο Popper: "Η ορθολογιστική στάση χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι αποδίδει καίρια σημασία στο επιχείρημα και την εμπειρία. Ωστόσο, ούτε το επιχείρημα ούτε η εμπειρία δεν μπορούν να θεμελιώσουν την ορθολογιστική στάση· γιατί μόνο εκείνοι που είναι πρόθυμοι να λάβουν υπόψη τους το επιχείρημα ή την εμπειρία – και που, επομένως, έχουν ήδη υιοθετήσει αυτή τη στάση – θα εντυπωσιαστούν απ' αυτά. Δηλαδή αν *πρόκειται οποιοδήποτε επιχείρημα ή εμπειρία* να είναι αποτελεσματικά, θα πρέπει πρώτα να έχει υιοθετηθεί μια ορθολογιστική στάση· αυτή η τελευταία, επομένως, δεν μπορεί να βασίζεται στο επιχείρημα ή στην εμπειρία. (Και η παρατήρηση αυτή είναι εντελώς ανεξάρτητη από το ερώτημα αν υπάρχουν ή όχι καθόλου πειστικά επιχειρήματα υπέρ της υιοθέτησης της ορθολογιστικής στάσης). Απ' αυτό θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι κανένα ορθολογικό επιχείρημα δεν θα ασκήσει μια ορθολογική επίδραση σ' έναν άρθρωπο ο οποίος δεν θέλει να υιοθετήσει μια ορθολογική στάση. Επομένως, ένας περιεκτικός ορθολογισμός είναι αβάσιμος." K. Popper, *Η ανοιχτή κοινωνία..., ό.π.*, σελ. 341.

[70] J. Habermas, "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung...", *TuP*, σελ. 331.

θεωρίας και πράξης στο σύγχρονο επιστημονικοποιημένο πολιτισμό, στον οποίο αναδύεται μια τεχνοκρατική ιδεολογία με αξιώσεις απόλυτης εγκυρότητας.

1.2. Η διαμεσολάβηση θεωρίας και πράξης στον επιστημονικοποιημένο πολιτισμό

Όπως φαίνεται από την παραπάνω παρουσίαση της ιστορικής μελέτης του τρόπου με τον οποίο αντιμετωπίστηκε το πρόβλημα της σχέσης θεωρίας και πράξης στα πλαίσια της ελληνοδυτικής φιλοσοφικής παράδοσης, ο Habermas θέλει κατ' αρχήν να διατηρήσει και να αναδιατυπώσει την κλασική διάκριση μεταξύ τεχνικής και πράξης. Η διάκριση αυτή δεν αφορά μόνο δύο διαφορετικούς χώρους του πράττειν, αλλά και δύο διαφορετικά είδη γνώσης, που τους αντιστοιχούν. Η σύγχρονη εποχή απολυτοποίησε το τεχνικό πράττειν και την τεχνική γνώση, που του αντιστοιχεί. Θεώρησε την τελευταία ως τον μοναδικό χώρο εκδίπλωσης της ορθολογικότητας και απέκλεισε τη δυνατότητα ανεύρεσης ορθολογικών κριτηρίων για το πεδίο της πράξης. Ακόμα χειρότερα, θέλησε να επιβάλει τα κριτήρια του τεχνικού πράττειν στην "πράξη".[71] Υπέταξε έτσι μεγάλα τμήματα του χώρου της "πράξης" στην ιδέα ότι μπορεί να υπάρξει μια "τεχνική λύση", στη βάση μιας γνώσης, που θα παράγεται από "αξιολογικά ουδέτερες" κοινωνικές επιστήμες. Ένα από τα κύρια μελήματα μιας πρακτικά προσανατολισμένης κριτικής θεωρίας θα πρέπει να είναι λοιπόν η διάσωση της κλασικής διάκρισης τεχνικής και πράξης και, ενδεχομένως, η προσαρμογή της στις συνθήκες του σύγχρονου επιστημονικοποιημένου πολιτισμού.

Στα τέλη του 19ου αιώνα, οι θετικές επιστήμες μετατρέπονται στη σημαντικότερη παραγωγική δύναμη και καθορίζουν πλέον την κοινωνική εξέλιξη. Πράγματι, μέχρι την εποχή αυτή, οι καινοτομίες που έφεραν επανάσταση στον τρόπο παραγωγής ήταν ασχεδίαστες και σποραδικές, στηριγμένες στην ατομική πρωτοβουλία τολμηρών ιδιωτών.[72] Η

---

[71] Βλ. *TWI*, σελ. 112.

[72] Βλ. J. Habermas, "Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts", στο *TuP*, σελ. 342. Ο McCarthy σημειώνει σχετικά: "Ενάντια σε μια πλατιά διαδεδομένη πίστη, αυτό το

πραγματικότητα αυτή αλλάζει ριζικά με την επιστημονικοποίηση του πολιτισμού. Οι νόμοι της αναπαραγωγής της καπιταλιστικής κοινωνίας απαιτούν τη διαρκή επέκταση της τεχνικής κυριαρχίας πάνω στη φύση και μια όλο και πιο εκλεπτυσμένη διεύθυνση των ανθρώπων και των μεταξύ τους σχέσεών. Στον ύστερο καπιταλισμό δημιουργείται έτσι ένα σύστημα, στο οποίο διαπλέκονται στενά η επιστήμη, η τεχνική, η βιομηχανία και η διοίκηση (των επιχειρήσεων και του κράτους). Εντός του συστήματος αυτού η σχέση θεωρίας και πράξης αντιμετωπίζεται πλέον ως ορθολογική ως προς το σκοπό χρήση τεχνικών (παραγωγής και κοινωνικής οργάνωσης), οι οποίες παράγονται από τις εμπειρικές επιστήμες.

Η σημασία των φυσικών και κοινωνικών επιστημών εντοπίζεται στο εξής στην τεχνική κυριάρχηση της φύσης και των κοινωνικών διαδικασιών. Αυτός είναι ο λόγος που περιθωριοποιείται η αντίληψη του Διαφωτισμού, ο *οποίος ήθελε τις επιστήμες ως μέσο καταπολέμησης του δογματισμού και* άρα διαφώτισης ενός κριτικού αστικού δημόσιου χώρου, που θα προσανατολιζόταν έτσι ορθολογικά στα πρακτικά ζητήματα.[73] Η πρόοδος των εμπειρικών-αναλυτικών επιστημών αποσυνδέεται αποφασιστικά από την όποια ηθική πρόοδο. Οι εμπειρικές-αναλυτικές επιστήμες παράγουν τεχνικές συμβουλές και οδηγίες και όχι απαντήσεις σε πρακτικά ερωτήματα. Τούτα δεν μπορούν να τύχουν επιστημονικής-δεσμευτικής απάντησης, γι' αυτό και αποκλείονται από το χώρο της θεωρίας. Τον τελευταίο σφετερίζονται αποκλειστικά οι θετικές εμπειρικές-αναλυτικές επιστήμες. Με τον τρόπο αυτόν εξαλείφεται η παραδοσιακή αναφορά της θεωρίας στην πράξη, αναφορά που διατηρείται, με τον ένα ή άλλο τρόπο, μέχρι αυτήν την εποχή. Η νεωτερική ιδέα της απελευθέρωσης μέσω της επιστημονικά διαφωτισμένης πράξης αντικαθίσταται από αυτήν της ορθολογικής διεύθυνσης του ελέγχου αντικειμενικών (φυσικών) ή αντικειμενοποιημένων (κοινωνικών) διαδικασιών, στη βάση μιας

τεχνολογικό δυναμικό της νέας επιστήμης δεν έπαιξε μεγάλο ρόλο στη βιομηχανική επανάσταση. Η κοινωνικά σημαντική τεχνική γνώση προερχόταν κατά κύριο λόγο από την μακραίωνη παράδοση των τεχνών και επαγγελμάτων και όχι από την πρώτη επιστημονική επανάσταση· ήταν το αποτέλεσμα της *τέχνης* και όχι της τεχνολογίας. Η στενή σύνδεση μεταξύ καθαρής και εφαρμοσμένης έρευνας, όπως τη γνωρίζουμε σήμερα, δημιουργήθηκε σιγά-σιγά, στο 19ο αιώνα." McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 13 - 14.

[73] Πρβλ. την ανακατασκευή της κλασικής αστικής ιδέας της "κριτικής δημοσιότητας" στο *SOe*, ιδιαίτερα το κεφάλαιο Buergerliche Oeffentlichkeit - Idee und Ideologie, σελ. 112 - 171.

"ουδέτερης", "τεχνικής" γνώσης.

Κοινωνικά ενεργός δεν είναι πια εκείνη η θεωρία, που απευθύνεται στις συνειδήσεις αλληλεπιδρώντων και συνομιλούντων ατόμων, αλλά εκείνη που χρησιμεύει για την οργάνωση της συμπεριφοράς τους και τον έλεγχο της φύσης. Αυτός είναι ο λόγος που η θεωρία δεν εισέρχεται πια στο χώρο της επικοινωνιακής δράσης των ανθρώπων, που προσπαθούν να προσανατολιστούν σωστά στην (πολιτική) πράξη. Η θεωρία που παράγει μαζικά ο επιστημονικοποιημένος πολιτισμός δεν τίθεται υπό συζήτηση, γιατί στηριζόμενη στη χρήση της ορθής μεθόδου, αξιώνει ουδετερότητα και καθολική εγκυρότητα. Από την ίδια της τη μορφή (και όχι αναγκαστικά εξαιτίας της υποκειμενικής πρόθεσης των ειδημόνων-φορέων της) είναι τεχνική και "αντικειμενική". Τα κριτήρια επαλήθευσης ή ελέγχου της υποτίθεται ότι είναι αντικειμενικά, άσχετα από την κρίση ενός επικοινωνιακά δρώντος κοινού. Η γνώση αυτή ως βασική παραγωγική δύναμη της βιομηχανίας και ως μέτρο οργάνωσης της κοινωνίας μεταλλάσσει τη βάση της ανθρώπινης ζωής, χωρίς να μπορεί να θέσει υπό αμφισβήτηση αυτήν την ίδια τη βάση.[74]

Ποιά είναι λοιπόν η σχέση θεωρίας και πράξης στο σύγχρονο επιστημονικοποιημένο πολιτισμό; Κατά τον Habermas, απλά δεν υφίσταται πλέον τέτοια σχέση. Οι εμπειρικές-αναλυτικές επιστήμες διεκδικούν και καταφέρνουν να μονοπωλήσουν το χώρο της δεσμευτικής-αναγκαίας-ορθολογικής θεωρίας. Η ίδια τους η δομή, όμως, δεν τους επιτρέπει να καθοδηγήσουν άλλο είδος του πράττειν από τον τεχνικό έλεγχο φυσικών και κοινωνικών διαδικασιών. Έτσι, μόνο στον τομέα του ορθολογικού ως προς το σκοπό πράττειν μπορούν να εφαρμοστούν ορθολογικά κριτήρια προσανατολισμού και επιλογής. Ο χώρος που καταλάμβανε παραδοσιακά η πράξη, ο χώρος των αξιών και της συζήτησης για τα κριτήρια του "ευ ζην", της δικαιοσύνης, της ορθής πολιτικής δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο δεσμευτικών θεωρήσεων και εγκαταλείπεται στον ανορθολογισμό της "απόφασης".[75]

---

[74] Βλ. J. Habermas, "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung. Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation", στο *TuP*, σελ. 308.

[75] Χαρακτηριστική για έναν τέτοιο "ντεσιζιονισμό" (Dezisionismus) είναι η στάση του M. Weber, ο οποίος διέκρινε μεταξύ των διοικητικών υπαλλήλων ενός κράτους, που ασχολούνται με την αποτελεσματική "τεχνική" εκτέλεση ενός σχεδίου ή προγράμματος, και των πολιτικών με "κλήση" ("Beruf" - κατ' επάγγελμα πολιτικών, με τη βαθιά έννοια), οι οποίοι διατυπώνουν τα προγράμματα με βάση την προσωπική τους επιλογή αξιών. Ο Weber σημείωνε σχετικά: "Η δράση του πολιτικού

"Η πραγματική δυσκολία στη σχέση θεωρίας και πράξης δεν πηγάζει βέβαια απ' αυτήν τη νέα λειτουργία της επιστήμης, η οποία μετατρέπεται σε τεχνική δύναμη, αλλά από το γεγονός ότι δεν μπορούμε πια να διακρίνουμε την τεχνική από την πρακτική δύναμη."[76] Γιατί ο αποκλεισμός των πρακτικών προβλημάτων από τη θεωρία δεν σημαίνει και απαλλαγή από την ανάγκη να τους δοθεί μια απάντηση. Και μια θεωρία που δεν ξεπερνά το επίπεδο αναστοχασμού μιας μονόπλευρης εργαλειακής ορθολογικότητας θα δίνει αναγκαστικά τεχνικές απαντήσεις και για τα καθαρά πρακτικά ζητήματα, ερμηνεύοντας τα τελευταία ως τεχνικά προβλήματα.

> "Τότε δεν επιδιώκεται πια καν μια έλλογη συναίνεση των πολιτών γύρω από την πρακτική κυριάρχηση των πεπρωμένων τους. Τη θέση της παίρνει η προσπάθεια να επιτευχθεί η χειραγώγηση της ιστορίας τεχνικά, δηλαδή τόσο μη πρακτικά όσο και ανιστορικά, ως τελειοποιημένη διοίκηση της κοινωνίας. Η θεωρία, η οποία αναφερόταν στην πράξη με την αυθεντική της έννοια, κατανοούσε την κοινωνία ως μια συνάφεια του πράττειν ομιλούντων ανθρώπων, οι οποίοι πρέπει να φέρνουν τις κοινωνικές σχέσεις στο πλέγμα της συνειδητής επικοινωνίας και εκεί να αυτοδιαμορφώνονται σε ένα ικανό προς δράση συνολικό υποκείμενο – ειδάλλως θα έπρεπε το πεπρωμένο μιας στις λεπτομέρειές της όλο και αυστηρότερα εξορθολογισμένης κοινωνίας να ξεφεύγει συνολικά τής ορθολογικής καθοδήγησης, την οποία τόσο χρειάζεται. Αντίθετα μια θεωρία, η

πραγματικά υπόκειται σε μια εντελώς διαφορετική, ακριβώς την αντίθετη, αρχή *ευθύνης*, από εκείνη του υπαλλήλου. Η τιμή του υπαλλήλου εξαρτάται από την ικανότητά του να εκτελεί ευσυνείδητα τις διαταγές της προϊσταμένης του αρχής, σαν να συμφωνούσε η διαταγή με την πεποίθησή του. Το ίδιο ισχύει και εάν ακόμη θεωρεί ότι η διαταγή είναι σφαλερή και εάν, παρά τις διαμαρτυρίες του, η προϊσταμένη του αρχή επιμένει στη διαταγή. Χωρίς αυτήν την ηθική πειθαρχία και αυταπάρνηση, στην υψηλότερή της έννοια, όλο το οικοδόμημα θα γινόταν κομμάτια. Η τιμή του πολιτικού ηγέτη όμως έγκειται ακριβώς στην αποκλειστικά *προσωπική* ευθύνη για ό,τι κάνει, μια ευθύνη, που δεν μπορεί και δεν πρέπει ν' αρνηθεί και να τη ρίξει σε άλλον. Είναι στη φύση των υπαλλήλων, με υψηλή και ηθική αντίληψη του καθήκοντός των, να είναι κακοί πολιτικοί και, προπάντων, να είναι ανεύθυνοι, στην πολιτική έννοια της λέξης." M. Weber, *Η πολιτική ως επάγγελμα*, μτφ. Μ.Γ. Κυπραίου, Αθήνα 1987, σελ. 120 – 121. Έτσι, στη διάκριση γεγονότων-αξιών ή τεχνικής γνώσης-απόφασης αντιστοιχεί (στο πεδίο της κρατικής οργάνωσης) ο καταμερισμός των έργων μεταξύ υπαλλήλων και πολιτικών.

76 *ΤυΡ*, σελ. 308.

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

οποία συγχέει την πράξη με τον έλεγχο δεν είναι ικανή για μια τέτοια προοπτική. Κατανοεί την κοινωνία ως ένα σύμπλεγμα τρόπων συμπεριφοράς, όπου η ορθολογικότητα εξασφαλίζεται μόνο από τη διάνοια της κοινωνικοτεχνικής διεύθυνσης και όχι από μια συνεκτική συνολική συνείδηση, εκείνον δηλαδή τον αποφασισμένο Λόγο, ο οποίος μπορεί να αποκτήσει πρακτική ισχύ μόνο περνώντας μέσα από τα κεφάλια των διαφωτισμένων πολιτών."[77]

Στις βιομηχανικά ανεπτυγμένες κοινωνίες, η επιστημονική έρευνα και θεωρία, η τεχνική, η παραγωγή και η διοίκηση έχουν συγχωνευτεί σε ένα αυτονομημένο λειτουργικό σύστημα. Αυτονομημένο, γιατί συνθέτει τη βάση της ζωής, χωρίς να κυριαρχείται πλέον από τους ανθρώπους και έτσι χωρίς να εδραιώνεται στις συνειδήσεις τους. Η αυξανόμενη ορθολογικότητα των επιστημονικών τεχνικών δεν μπορεί να παραγάγει και μια πρακτική ορθολογικότητα. Για κάτι τέτοιο χρειάζεται η αλλαγή των συνειδήσεων μέσω μιας θεωρίας, "η οποία δεν θα χειραγωγεί καλύτερα τα πράγματα ή τις πραγμοποιημένες σχέσεις, αλλά μάλλον θα προωθεί, μέσω των διεισδυτικών ιδεών μιας επίμονης κριτικής, το διαφέρον του Λόγου για την ωριμότητα, την αυτονομία του πράττειν και την απελευθέρωση από το δογματισμό".[78]

Το πρόβλημα της σχέσης θεωρίας και πράξης στον επιστημονικοποιημένο πολιτισμό γίνεται λοιπόν πρόβλημα της σημασίας της επιστημονικής-τεχνικής προόδου για την πράξη. Πώς πρέπει να σκεφτούμε την πρόοδο της επιστήμης και τι δυνατότητες ανοίγονται για μια κριτική θεωρία, που θα επ-αναλαμβάνει το έργο της διαμεσολάβησης θεωρίας και πράξης; Ο Habermas προσεγγίζει το πρόβλημα αυτό από δύο κυρίως απόψεις: Η πρώτη αφορά την κριτική των μέχρι σήμερα ερμηνειών της επιστημονικής-τεχνικής προόδου και τη διατύπωση μιας εναλλακτικής θεωρητικής προοπτικής, στην οποία να διανοίγεται ο χώρος της κοινωνικής πράξης (1.2.1.) και η δεύτερη αφορά την εμπειρική και θεωρητική διερεύνηση της κατάστασης του δημόσιου χώρου (ο οποίος εντοπίζεται ως ο χώρος μιας δυνατής εκδίπλωσης του πρακτικού Λόγου και ως μέσο

---

[77] *Ό.π.*, σελ. 309.

[78] *Ό.π.*, σελ. 310.

ελέγχου της ανεξέλεγκτης εξάπλωσης της τεχνικής ορθολογικότητας) στις σύγχρονες ανεπτυγμένες κοινωνίες (1.2.4.).

1.2.1. Κριτική των ερμηνειών της επιστημονικής–τεχνικής προόδου

Ο 18ος αιώνας εξέθρεψε την ελπίδα – φορέας της οποίας υπήρξε ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός – ότι η πρόοδος των επιστημών θα οδηγούσε σε ανάλογες ηθικές προόδους, μέσω της οδού της διαφώτισης ενός κοινού αστών ιδιωτών. Αυτή υπήρξε η κλασική ανθρωπιστική ερμηνεία της επιστημονικής προόδου. Η φιλοσοφία της ιστορίας που συνεπάγεται συνέχισε να επηρεάζει τη σκέψη και για ένα μεγάλο μέρος του 19ου αιώνα. Ο ίδιος ο Marx αποτέλεσε τέκνο αυτής της παράδοσης, αν και επιχείρησε να της δώσει μια υλιστική τροπή. Η πρόοδος της επιστήμης και στη συνέχεια της τεχνικής υποτίθεται ότι θραύει τα δεσμά των παραγωγικών σχέσεων ή – όπως προτιμά ο Habermas – του θεσμικού πλαισίου, με το οποίο βρίσκονται σε αναντιστοιχία, και οδηγεί στη χειραφέτηση του ανθρώπινου είδους, μέσω της επαναστατικής δράσης του προλεταριάτου.

Η κλασική διαφωτιστική αντίληψη, που συνοψίζεται στο σύνθημα "Η επιστήμη διαπαιδαγωγεί",[79] διαψεύστηκε αργότερα με την μετατροπή της επιστήμης σε βασική παραγωγική δύναμη, προς το τέλος του 19ου αιώνα. Η πίστη ότι η μαθητεία στις επιστήμες μπορεί να διαμορφώσει ανθρώπους φρόνιμους και ηθικά διαπαιδαγωγημένους αποδείχτηκε φενάκη. Η γνώση που παρήγαγαν οι εμπειρικές–αναλυτικές επιστήμες αρχικά δεν συναρτώνταν άμεσα με το σύστημα της κοινωνικής εργασίας, δεν παραγόταν δηλαδή για να αξιοποιηθεί μέσω της ανάπτυξης νέων τεχνικών.[80] Για όσον καιρό η σύνδεση επιστημονικής γνώσης και τεχνικής δεν ήταν άμεση και η τεχνική γνώση παραγόταν με τον παραδοσιακό τρόπο, δηλαδή στα πλαίσια της επαγγελματικής πρακτικής και όχι στα επιστημονικά εργαστήρια, η επιστημονική παιδεία μπορούσε να διεκδικεί αυτήν την "ανώτερη" διαπαιδαγωγική και διαφωτιστική λειτουργία. Μπορούσε δηλαδή να διεκδικεί την μετατροπή της σε ηθική–πρακτική

[79] Βλ. J. Habermas, "Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt", στο *TWI*, σελ. 110.

[80] Βλ. παραπάνω την υποσημείωση 72.

δύναμη. Είδαμε όμως παραπάνω ότι η πραγματικότητα αυτή ανατρέπεται στο τέλος του 19ου αιώνα. Η τεχνική-επιστημονική γνώση παράγεται για να επεκτείνει τις παραγωγικές δυνάμεις και να οργανώσει την παραγωγή και μέρη της κοινωνικής ζωής. Η θεωρία μετατρέπεται τελικά σε *τεχνική* και όχι σε πρακτική δύναμη. Η επιστήμη δεν διαπαιδαγωγεί ανθρώπους ικανούς για πράξη, αλλά για τεχνικό έλεγχο φυσικών και κοινωνικών διεργασιών.[81]

Μετά τον 19ο αιώνα γίνεται πια φανερό ότι οι πληροφορίες που παράγουν οι εμπειρικές επιστήμες δεν μπορούν να ενσωματωθούν άμεσα στον κοινωνικό βιόκοσμο (Lebenswelt), δηλαδή στα κριτήρια προσανατολισμού της κοινωνικής πράξης, παρά μόνο μέσω της τεχνικής τους αξιοποίησης ως τεχνολογικής γνώσης. Μπορούν να εξυπηρετήσουν μόνο τη διεύρυνση των δυνατοτήτων ελέγχου της φύσης και της κοινωνίας και όχι την καθοδήγηση μιας ορθολογικής πράξης.[82] Υπό αυτές τις συνθήκες τίθεται λοιπόν το πρόβλημα, πώς θα πρέπει να ερμηνευθεί η σχέση μεταξύ της προόδου της τεχνικά αξιοποιήσιμης γνώσης και του αντίκτυπού της στην πρακτική συνείδηση του κοινωνικού βιόκοσμου.[83]

Ο Habermas διακρίνει δύο βασικές στάσεις απέναντι στο ερώτημα αυτό: μία αισιόδοξη και μια απαισιόδοξη. Σε καθεμιά από αυτές συμπεριλαμβάνονται πολύ διαφορετικής προέλευσης θεωρίες. Η παρουσίαση του Habermas και η άσκηση κριτικής αποβλέπει στην κατάδειξη αδυναμιών και στην ανάπτυξη ενοιολογικών εργαλείων, που να τις ξεπερνούν και να συνθέτουν μια εναλλακτική θεωρία της σχέσης μεταξύ της τεχνικής-επιστημονικής προόδου και του χώρου της κοινωνικής πράξης, στις κοινωνίες του ύστερου καπιταλισμού.

Βασικός εκπρόσωπος της αισιόδοξης στάσης απέναντι στην τεχνική πρόοδο υπήρξε – όπως σημειώθηκε ήδη – ο Marx. Ο Marx άσκησε κριτική στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής από την άποψη της αυτονόμησής του απέναντι στους άμεσους παραγωγούς, απέναντι στην αυτοπαραγόμενη ελευθερία των ανθρώπων. Η ατομική ιδιοποίηση του κοινωνικά παρηγμένου πλούτου οδηγεί στην υποταγή της τεχνικής διαδικασίας παραγωγής αξιών χρήσης στις νομοτέλειες μιας οικονομικής

---

[81] Βλ. J. Habermas, "Technischer Fortschritt...", *TWI*, σελ. 111.

[82] Βλ. *ό.π.*, σελ. 106.

[83] Βλ. *ό.π.*, σελ. 107.

διαδικασίας παραγωγής ανταλλακτικών αξιών. Η μαρξική κριτική ήθελε να αποκαλύψει τη στενή διασύνδεση μεταξύ της ατομικής ιδιοκτησίας των παραγωγικών μέσων και των νόμων της κεφαλαιακής συσσώρευσης, δίνοντας έτσι τη δυνατότητα στο ανθρώπινο είδος να διακρίνει τους λόγους της αλλοτρίωσής του και να οδηγηθεί σε μια απελευθερωτική πράξη.

Η τεχνική πρόοδος οδηγεί στην απελευθέρωση του ανθρώπινου είδους από τις φυσικές αναγκαιότητες της αναπαραγωγής της ζωής. Η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων τείνει να επαναστατικοποιήσει το δεδομένο πλέγμα παραγωγικών σχέσεων, καταδεικνύοντας τον ιστορικό και ξεπερασμένο τους χαρακτήρα. Η κριτική στην αστική ιδεολογία, η οποία αποκρύπτει την πραγματική εκμεταλλευτική ουσία των κοινωνικών σχέσεων της περιόδου του φιλελεύθερου καπιταλισμού, εμποδίζοντας την κοινωνική απελευθέρωση που η ίδια ευαγγελιζόταν, είχε έτσι τη μορφή της κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας. Η καπιταλιστική οργάνωση της παραγωγής αναγνωρίστηκε ως εμπόδιο στην εξαντλητική ανάπτυξη των δυνατοτήτων της τεχνικής προόδου. Έμενε μόνο να αναλάβει το προλεταριάτο το επαναστατικό του έργο, ανατρέποντας το "ξεπερασμένο θεσμικό πλαίσιο" του φιλελεύθερου καπιταλισμού και δημιουργώντας μια κομμουνιστική κοινωνία, όπου η ορθολογική οργάνωση της παραγωγής θα οδηγούσε, μέσω της εξάντλησης των τεχνικών δυνατοτήτων ελέγχου της φύσης, σε μια κοινωνική απελευθέρωση.[84]

Κατά τον Habermas, ο Marx δεν αντιλήφθηκε τη διαφορά μεταξύ της επέκτασης των τεχνικών ορθολογικού ελέγχου και της ενδεχόμενης αναδιαμόρφωσης των κοινωνικών σχέσεων προς μια απελευθερωτική κατεύθυνση. Δεν φαντάστηκε ότι "ο επιστημονικός έλεγχος των υλικών συνθηκών διαβίωσης θα μπορούσε να κρατηθεί σε απόσταση από τη δημοκρατική διαμόρφωση της βούλησης".[85] Στην πραγματικότητα οι παραγωγικές σχέσεις, τις οποίες ο Marx ταύτιζε με το θεσμικό πλαίσιο της κοινωνίας, υπήρξαν το κέντρο της κοινωνικής οργάνωσης μόνο στην *περίοδο του φιλελεύθερου καπιταλισμού – ούτε πριν, ούτε μετά.*[86]

---

[84] Για τη μαρξική ερμηνεία της επιστημονικής-τεχνικής προόδου βλ. *ό.π.*, σελ. 114 - 115.

[85] *Ό.π.*, σελ. 115.

[86] Βλ. J. Habermas, "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'", στο *TWI*, σελ. 92.

Ο μαρξικός οικονομισμός έκανε αδύνατη την πρόβλεψη ή/και την ερμηνεία αυτού που συνέβη τελικά: της διαμόρφωσης ενός αυταρχικού κράτους πρόνοιας που θα μπορούσε να επιβάλει την κρατική παρέμβαση στο χώρο της οικονομίας, με τρόπο ώστε να εξασφαλίζεται και να ενισχύεται η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και η αύξηση του κοινωνικού πλούτου, χωρίς να υπάρχει μια ταυτόχρονη κοινωνική και πολιτική απελευθέρωση.[87]

Στα ίδια πλαίσια μιας αισιόδοξης στάσης απέναντι στην επιστημονική–τεχνική πρόοδο κινείται και η φιλελεύθερη ερμηνεία, σαν αυτήν του Popper.[88] Οι τεχνικές πρόοδοι προς τον αυτοματισμό της παραγωγής ή την κυβερνητική διεύθυνση των επιχειρήσεων περιέχουν ένα δυναμικό απελευθέρωσης, γιατί απαλλάσσουν τους ανθρώπους από κοπιαστική εργασία, πόνο και κινδύνους, που είναι δυνατό να αποφευχθούν. Η επιστημονική–τεχνική πρόοδος παράγει λοιπόν τεχνικά μέσα και μεθόδους ορθολογικής επιλογής (τεχνολογίες, στρατηγικές), οι οποίες επεκτείνουν τις δυνατότητες επιλογής των μέσων για την πραγματοποίηση σκοπών, που οι άνθρωποι θέτουν στον εαυτό τους. Με την ανάπτυξη τεχνικών και στρατηγικών ορθολογικής επιλογής η ανθρωπότητα εφοδιάζεται με ένα όπλο, που μπορεί να την απαλλάξει από κινδύνους και άσκοπους κόπους.

Η επιστημονική–τεχνική πρόοδος επεκτείνει τους χώρους της

---

[87] Ο Habermas επαναλαμβάνει στη δική του γλώσσα τους κοινούς τόπους της μεταπολεμικής αριστερής-ριζοσπαστικής κριτικής στον μαρξικό οικονομισμό και ιστορικοφιλοσοφικό ντετερμινισμό. Στη σχετική συζήτηση, σπουδαία υπήρξε η συμβολή Ελλήνων διανοητών μαρξιστικής προέλευσης, οι οποίοι απομακρυνόμενοι από τις ψευδαισθησιακές βεβαιότητες της "ορθοδοξίας" αφοσιώθηκαν στην ερμηνεία των φαινομένων ενός "ύστερου καπιταλισμού", που φαίνεται να διαχειρίζεται αποτελεσματικά τις κρίσεις του. Βλ. ενδεικτικά: Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα 1981, ιδιαίτερα το πρώτο μέρος: "Μαρξισμός και επαναστατική θεωρία", Κ. Παπαϊωάννου, *Ο μαρξισμός ως ιδεολογία*, Αθήνα 1988, Ν. Πουλαντζάς, *Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*, 2 τόμοι, Αθήνα 1982, τ. ιδίου, *Το κράτος, η εξουσία, ο σοσιαλισμός*, Αθήνα 1984.

[88] Βλ. J. Habermas, "Praktische Folgen...", *ό.π.*, σελ. 339 - 341. Η άποψη του Popper συγκαταλέγεται επιπλέον σε ό,τι ο Habermas ονομάζει "ντεσιζιονιστικό μοντέλο" της επιστημονικής-τεχνικής προόδου. Για το νόημα του "ντεσιζιονιστικού μοντέλου" βλ. J. Habermas, "Verwissenschaftlichte Politik und oeffentliche Meinung", στο *TWI* σελ. 121 - 122. Στο ντεσιζιονιστικό μοντέλο συγκαταλέγονται επίσης οι θεωρίες των Weber, Schumpeter και οι μετέπειτα επεξεργασίες των θεωριών των ελίτ. Κατά τον Habermas, το ντεσιζιονιστικό μοντέλο στηρίζεται τελικά στην άποψη ότι η πολιτική κυριαρχία (και άρα και η πολιτική διεύθυνση της επιστημονικής-τεχνικής προόδου) "μπορεί να νομιμοποιηθεί, όχι όμως και να εξορθολογιστεί." *Ό.π.*, σελ. 128. Βλ. επίσης τις σχετικές παρατηρήσεις στο: J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spaetkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1976, (στο εξής: *LSK*), σελ. 169 κ.ε.

ορθολογικής συμπεριφοράς, μας εφοδιάζει με τις απαιτούμενες ικανότητες για να υλοποιήσουμε τους στόχους μας μέσα σε μια εχθρική φύση και τις ιδέες μας σε μια κοινωνία, που διαμορφώνεται εν πολλοίς χωρίς συνείδηση. Η επιστημονική-τεχνική πρόοδος είναι το όχημα για την πραγματοποίηση ενός νοήματος, που επιλέγουμε ελεύθερα, μέσα στην ιστορία. Η φιλελεύθερη ερμηνεία της επιστημονικής-τεχνικής προόδου αντιμετωπίζει λοιπόν την τελευταία ως μέσο υλοποίησης της αυτονομίας και ελευθερίας των ανθρώπων.[89]

Η κριτική που ο Habermas απευθύνει στην ερμηνεία αυτή συνοψίζεται ως εξής: Η φιλελεύθερη θεωρία της τεχνικής προόδου στηρίζεται σε λανθασμένες προϋποθέσεις, γιατί θεωρεί ως δεδομένες τις συνθήκες μιας ελεύθερης συλλογικής διαμόρφωσης της γενικής κοινωνικής βούλησης, σε συνθήκες που εγγυώνται ταυτοχρόνως την ατομική αυτονομία του καθενός. Όμως, σε μια κοινωνία, όπου τα συμφέροντα της αξιοποίησης του κεφαλαίου και της αποτελεσματικής χειραγώγησης των ανθρώπινων αναγκών καθορίζουν την κατεύθυνση της επιστημονικής-τεχνικής προόδου, είναι φανερό ότι τα υποκείμενα δεν ορίζουν αυτόνομα τους στόχους της τεχνολογικής ανάπτυξης. Για μια θεωρία της τεχνικής προόδου δεν επαρκεί λοιπόν η ανάλυση της εξέλιξης των τεχνικών μέσων. Χρειάζεται και η κατανόηση της ιδιόμορφης κατάστασης που δημιουργεί η αλληλοδιαπλοκή επιστήμης, τεχνικής, βιομηχανίας, στρατού και διοίκησης σε ένα διαρκώς επεκτεινόμενο σύστημα, το οποίο τείνει να εξαφανίσει την αυτονομία των υποκειμένων όσο και την οποιαδήποτε διαδικασία συλλογικής και δημόσιας διαμόρφωσης του "νοήματος της κοινωνικής δράσης".[90]

Ας δούμε τώρα ποιές είναι οι απαισιόδοξες ερμηνείες της επιστημονικής-τεχνικής προόδου, τις οποίες εξετάζει ο Habermas. Η πρώτη είναι η συντηρητική-τεχνοκρατική ερμηνεία. Οι H. Schelsky και H. Freyer, στηριζόμενοι στις ιδέες των A. Gehlen και J. Ellul, ανέπτυξαν μια αντίληψη, η

---

[89] Βλ. π.χ. K. Popper, "Selbstbefreiung durch Wissen", στο: L. Reinisch (επιμ.), *Der Sinn der Geschichte*, Muenchen 1961.

[90] Για την κριτική στη φιλελεύθερη ερμηνεία βλ. J. Habermas, "Praktische Folgen...", *ό.π.*, σελ. 341. Η θεωρητική τύφλωση, που ορθά επισημαίνει ο Habermas, είναι χαρακτηριστική για όλες τις φιλελεύθερες-ατομικιστικές θεωρίες, που περιορίζουν την αυτονομία στην *ατομική* ελευθερία, αγνοώντας έτσι το γεγονός ότι προϋπόθεση της ατομικής αυτονομίας είναι αναγκαστικά μια αυθεντική συλλογική-κοινοτική ελευθερία.

οποία αναγνωρίζει την αυτονόμηση της τεχνικής στις σύγχρονες κοινωνίες. Ήδη ο A. Gehlen είχε δει την τεχνική πρόοδο ως ένα μεταβιολογικό στάδιο της εξέλιξης του ανθρώπινου είδους. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, η τεχνική δεν κάνει άλλο από το να ενισχύει και να υποκαθιστά σταδιακά τις λειτουργίες των ανθρώπινων οργάνων. Η εξέλιξη αυτή φτάνει στο αποκορύφωμα και έσχατο όριό της με την υποκατάσταση του ίδιου του ανθρώπινου εγκεφάλου μέσω των ηλεκτρονικών υπολογιστών.[91] Μοιάζει λοιπόν να υπακούει σε μια εσωτερική λογική, η οποία της επιτάσσει τα βήματα που γίνονται κάθε φορά. Η επιστημονική-τεχνική πρόοδος ερμηνεύεται ως μια "δευτερογενής φυσική διαδικασία", που οδηγεί από τους προβιομηχανικούς ανώτερους πολιτισμούς στον βιομηχανικό παγκόσμιο πολιτισμό, ο οποίος αντιπροσωπεύει ένα ανώτερο ανθρωπολογικό στάδιο της εξέλιξης του είδους. Σε αυτήν την ιδέα μιας μεταβιολογικής διαδικασίας, η εξέλιξη του θεσμικού πλαισίου της κοινωνίας συγχωνεύεται με την τεχνική εξέλιξη που ακολουθεί έναν γενικό "νόμο της τεχνικής προόδου".[92]

Σύμφωνα τώρα με τον H. Freyer, η επιστημονική έρευνα και η τεχνική εφαρμογή των αποτελεσμάτων της συνθέτουν μια συνολική διαδικασία, που στον σύγχρονο επιστημονικοποιημένο πολιτισμό έχει αποκτήσει τους δικούς της νόμους κίνησης, ανεξάρτητα από την όποια βούληση των υποκειμένων. Οι νέες τεχνικές και μέθοδοι δεν παράγονται για την υλοποίηση προαποφασισμένων σκοπών, αλλά είναι μάλλον οι σκοποί, τους οποίους θα εξυπηρετήσουν, αυτοί που πρέπει να οριστούν εκ των υστέρων. Η τεχνική μας πρόοδος έχει γίνει αυτόματη, οι σκοποθεσίες μας είναι αναγκασμένες να την ακολουθούν εκ των υστέρων. Ο Schelsky προχωράει αυτήν τη θέση ακόμα παραπέρα: η τεχνική πρόοδος δεν παράγει μόνο μέσα (για τα οποία επινοούμε εκ των υστέρων σκοπούς), αλλά υπαγορεύει και τους ίδιους τους σκοπούς που θα επιδιώξουμε. Οι τεχνικές μας δυνατότητες καθορίζουν τους προς επίτευξη σκοπούς. Ακόμα και όταν πρόκειται για πολιτικές αποφάσεις, τα πάντα καθορίζονται από "αντικειμενικές αναγκαιότητες" της επιστημονικής-τεχνικής προόδου. Στη θέση των (ηθικών) κανόνων εμφανίζονται οι "αντικειμενικοί νόμοι" του

[91] Βλ. *ό.π.*, σελ. 337.

[92] Βλ. A. Gehlen, "Anthropologische Ansicht der Technik", στο: H. Freyer, κ.ά. (επιμ.), *Technik im Technischen Zeitalter*, Duesseldorf 1965.

επιστημονικοποιημένου πολιτισμού.[93]

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, κάθε ιδέα περί δημοκρατίας χάνει το νόημά της. Στην τεχνικοποιημένη κοινωνία αντιστοιχεί ένα τεχνικό κράτος, το οποίο εξαφανίζει τις παραδοσιακές μορφές πολιτικής κυριαρχίας προς χάριν μιας απόλυτης διοίκησης. Η αντίληψη αυτή απολυτοποιεί την κατεύθυνση, που έχει πάρει η επιστημονική–τεχνική πρόοδος στις κοινωνίες μας, ερμηνεύοντάς την κατά κάποιον τρόπο ως μονόδρομο.[94]

Η κλασική ανθρωπιστική αντίληψη ενός ελέγχου της επιστημονικής–τεχνικής εξέλιξης από μέρους της κοινωνίας εμφανίζεται ως παιδαριώδης και μάλιστα για λόγους αντικειμενικούς, που σχετίζονται με την ίδια την λογική της έρευνας και της τεχνικής προόδου. Η αντίληψη αυτή εμπνέει την τεχνοκρατική ιδεολογία μιας συνεχούς επέκτασης της τεχνολογικής ορθολογικότητας σε όλο και περισσότερους τομείς της κοινωνικής ζωής, προς την κατεύθυνση της διαμόρφωσης ενός κυβερνητικά αυτορρυθμιζόμενου κοινωνικού συστήματος.[95]

Δεν είναι δύσκολο να μαντέψει κανείς την κριτική, που απευθύνει ο Habermas στην τεχνοκρατική ερμηνεία της επιστημονικής–τεχνικής εξέλιξης. Μπορεί να είναι αλήθεια ότι στις σύγχρονες κοινωνίες η επιστημονική ορθολογικότητα αναλαμβάνει να επεκτείνει τις δυνατότητες τεχνικού ελέγχου των φυσικών αλλά και των κοινωνικών διαδικασιών, όμως η εκδίπλωσή της δεν ακολουθεί κάποιες εσωτερικές της "αντικειμενικές αναγκαιότητες". Η κατεύθυνση, ο ρυθμός και οι λειτουργίες της τεχνικής προόδου καθορίζονται πάντα από τα συμφέροντα συγκεκριμένων στρωμάτων του πληθυσμού, τα οποία άλλωστε ελέγχουν π.χ. τη χρηματοδότηση της επιστημονικής έρευνας. Η θεωρία των "αντικειμενικών νόμων του τεχνολογικού πολιτισμού" δεν κάνει άλλο από το να συγκαλύπτει τα συμφέροντα, τα οποία κρύβονται πίσω από την συγκεκριμένη τροπή που έχει πάρει η επιστημονική–τεχνική πρόοδος στον

---

[93] H. Freyer, J.C. Papalekas, G. Weippert, (επιμ.), *Technik im technischen Zeitalter*, Duesseldorf 1965, H. Schelsky, *Der Mensch in der technischen Zivilisation*, Koeln 1961.

[94] Βλ. J. Habermas, "Praktische Folgen...", *ό.π.*, σελ. 344 κ.ε.

[95] Αυτή η συντηρητική ερμηνεία της επιστημονικής τεχνικής προόδου συγκροτεί το λεγόμενο τεχνοκρατικό μοντέλο. Για το τελευταίο βλ. J. Habermas, "Verwissenschaftlichte Politik...", *ό.π.*, σελ. 122 – 123. Το μοντέλο αυτό μετεξελίσσεται αργότερα προς μια κάπως διαφορετική (κοινωνιολογική) κατεύθυνση, μέσω των εργασιών του N. Luhmann, εναντίον των οποίων στρέφεται πια η χαμπερμασιανή κριτική.

ύστερο καπιταλισμό, και να εμποδίζει μια δημόσια θεματοποίηση και κριτική τους. Η τεχνοκρατική αντίληψη ουσιαστικά εξαλείφει αυτό που θα έπρεπε να είναι ο χώρος της δημόσιας συζήτησης και πράξης, υποτάσσοντάς τον στην υποτιθέμενη αυτόνομη λογική της τεχνολογικής εξέλιξης. Έτσι, όσο αστήρικτη είναι η ιδέα ότι η πρόοδος της επιστήμης και της τεχνικής θα οδηγήσει αναπόδραστα σε μια απελευθέρωση και δημοκρατική διαχείριση, άλλο τόσο είναι και η αντίστροφη, ότι η πρόοδος της τεχνολογίας αποκλείει κατ' ανάγκην τη δημοκρατία.[96]

Σύμφωνα με τον Habermas, την ίδια απαισιόδοξη στάση απέναντι στην επιστημονική-τεχνική πρόοδο μοιράζεται με την παραπάνω τεχνοκρατική ερμηνεία και ο H. Marcuse. Φυσικά ο Marcuse προσβλέπει σε *μια κριτική θεωρία της τεχνικής προόδου, ωστόσο* το εγχείρημά του συναντάται παραδόξως, από μια ορισμένη άποψη, με αυτό των συντηρητικών τεχνοκρατών. Ενώ οι τεχνοκράτες ισχυρίζονται ότι η δεδομένη μορφή κοινωνικής και πολιτικής κυριαρχίας, που υπήρχε στον φιλελεύθερο καπιταλισμό, μετατρέπεται σε τεχνική ορθολογικότητα με τους "αντικειμενικούς νόμους" εκδίπλωσής της στον σύγχρονο επιστημονικοποιημένο πολιτισμό, ο Marcuse ισχυρίζεται (ιδιαίτερα στον *"Μονοδιάστατο άνθρωπο"*[97]) ότι η σύγχρονη τεχνική είναι αδιάρρηκτα συνδεδεμένη με τη θεσμισμένη μορφή καπιταλιστικής κυριαρχίας, την οποία υπηρετεί.[98]

---

[96] Για την κριτική αυτή βλ. J. Habermas, "Technischer Fortschritt...", *ό.π.*, σελ. 110, τ. ιδίου, "Verwissenschaftlichte Politik...", *ό.π.*, σελ. 123, τ. ιδίου, "Praktische Folgen...", *ό.π.*, σελ. 345. Ο Habermas έχει φυσικά απόλυτο δίκιο όταν τονίζει πως η αντικειμενιστική θεωρία της τεχνικής εξέλιξης *παρουσιάζει ως νομοτελειακά καθορισμένο ό,τι αποτελεί προϊόν πολιτικής επιλογής ή έστω διαπραγμάτευσης.*

[97] H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*, μτφ. Μπ. Λυκούδη, Αθήνα 1971.

[98] Βλ. J. Habermas, "Technik und Wissenschaft...", *ό.π.*, σελ. 50 - 51. Στον *"Μονοδιάστατο άνθρωπο"* διαβάζουμε: "Αναλύουμε μια προχωρημένη βιομηχανική κοινωνία, όπου ο τεχνικός μηχανισμός παραγωγής και διανομής (και ο αυτοματοποιημένος τομέας του) δεν είναι ένα αθροιστικό σύνολο εργαλείων που θα μπορούσαμε να τα απομονώσουμε απ' τις κοινωνικές και πολιτικές τους εφαρμογές. Λειτουργεί σαν σύστημα, καθορίζοντας a priori τι θα παράγει ο τεχνικός μηχανισμός καθώς και τα μέσα διατήρησης και επέκτασης της εξουσίας του. Σ' αυτή την κοινωνία ο παραγωγικός μηχανισμός τείνει να γίνει ολοκληρωτικός, με την έννοια ότι καθορίζει ταυτόχρονα τις δραστηριότητες, τις μορφές και τις ικανότητες που απαιτεί η κοινωνική ζωή και τις επιθυμίες και τις ανάγκες των ανθρώπων. [...] Η τεχνολογία επιτρέπει την εγκαθίδρυση καινούργιων, πιο αποτελεσματικών και πιο ευχάριστων μορφών κοινωνικού ελέγχου και κοινωνικής συνοχής. Υπάρχει και μια άλλη πλευρά αυτής της ολοκληρωτικής τάσης: ξαπλώνεται στις λιγότερο ανεπτυγμένες ή και προβιομηχανικές περιοχές του κόσμου και δημιουργεί ομοιότητες στην εξέλιξη του κομμουνισμού και του καπιταλισμού.

Έτσι, ενώ στον Schelsky η πολιτική κυριαρχία ενσωματώνεται σε, για να αρθεί τελικά από μια επιστημονικά καθοδηγούμενη τεχνοκρατική διοίκηση, ο Marcuse ανάγει την τεχνική σε πολιτική κυριαρχία. Για τον Habermas, οι αντιλήψεις αυτές είναι κατά παράδοξο τρόπο συμπληρωματικές: Ο Marcuse θέλει να δείξει ότι οι κοινωνικές σχέσεις εξουσίας (αυτό που ο Marx ονόμαζε παραγωγικές σχέσεις) ενσωματώνονται στις "αντικειμενικές αναγκαιότητες" του τεχνικού μηχανισμού, παίρνοντας τη μορφή της δύναμης τεχνικού ελέγχου. Η τεχνική του ύστερου καπιταλισμού είναι η ενσάρκωση της ίδιας της ταξικής κυριαρχίας.[99] Η επιστημονική-τεχνική ορθολογικότητα είναι a priori εμπνευσμένη από το διαφέρον του ελέγχου πάνω στη φύση και κατ' επέκταση και πάνω στους ανθρώπους. Παράλληλα λειτουργεί ως η νέα ιδεολογία τού καπιταλιστικού συστήματος, στο βαθμό που παρουσιάζει ως ενσάρκωση της ορθολογικότητας αυτό που στην πραγματικότητα δεν είναι παρά το αποκύημα των διαφερόντων για τη διατήρηση μιας συγκεκριμένης πολιτικοκοινωνικής μορφής κυριαρχίας.[100]

Η ιδέα αυτή οδηγεί στο παράδοξο - για τον Habermas - συμπέρασμα, ότι μια ριζική αλλαγή της κοινωνίας (και άρα της μορφής κυριαρχίας) θα σήμαινε αναγκαστικά τη δημιουργία μιας *νέας τεχνικής* και άρα και μιας *νέας επιστήμης*.[101] Απέναντι σε αυτήν την άποψη, ο

Βλέποντας τις ολοκληρωτικές πλευρές αυτής της κοινωνίας, δεν μπορούμε πια να μιλάμε για "ουδετερότητα" της τεχνολογίας. Δεν μπορούμε να αποχωρίσουμε την τεχνολογία από τη χρήση που γι' αυτήν είναι προορισμένη· η τεχνολογική κοινωνία είναι ένα σύστημα καταπίεσης που λειτουργεί ακόμη και στο επίπεδο των εννοιών και των τεχνικών πραγματοποιήσεων." H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος...*, *ό.π.*, σελ. 28 - 29.

[99] Βλ. J. Habermas, "Praktische Folgen...", *ό.π.*, σελ. 347.

[100] Βλ. J. Habermas, "Praktische Folgen...", *ό.π.*, σελ. 347, τ. ιδίου, "Technik und Wissenschaft...", *ό.π.*, σελ. 52. Ο Marcuse σημειώνει χαρακτηριστικά: "Στο βαθμό που το σχέδιο (της τεχνολογικής κοινωνίας - Κ.Κ.) αναπτύσσεται, διαμορφώνει το σύνολο του λόγου και της δράσης, το σύνολο της κουλτούρας στο υλικό και στο πνευματικό πεδίο. Μέσα απ' την τεχνολογία, η μόρφωση, η πολιτική και η οικονομία ανακατεύονται σ' ένα πανταχού παρόν σύστημα που καταβροχθίζει ή απωθεί κάθε αντίρροπη τάση. Αυτό το σύστημα διαθέτει μεγάλη παραγωγικότητα κι ένα διαρκώς αυξανόμενο δυναμικό που σταθεροποιούν την κοινωνία και περιορίζουν την τεχνική πρόοδο μέσα στο καταπιεστικό σχήμα. *Ο τεχνολογικός ορθολογισμός έγινε ορθολογισμός πολιτικός.*" H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος...*, *ό.π.*, σελ. 29, υπογράμμιση δική μου.

[101] Βλ. J. Habermas, "Praktische Folgen...", *ό.π.*, σελ. 348. "Μια τόσο καινούργια, ποιοτικά, μορφή ύπαρξης δεν μπορεί με κανένα τρόπο να έλθει σαν απλό υπο-προϊόν πολιτικών και οικονομικών αλλαγών, σαν το λίγο-πολύ αυθόρμητο αποτέλεσμα μιας αλλαγής θεσμών. Μια ποιοτική μεταβολή θα απαιτήσει ακόμα τη μεταβολή των τεχνικών βάσεων που στηρίζουν αυτή την κοινωνία - των τεχνικών βάσεων που επιτρέπουν στους οικονομικο-πολιτικούς θεσμούς να επιβάλλουν στον

Habermas επιχειρεί να διασώσει την ουδετερότητα της τεχνικής ορθολογικότητας, ανάγοντας το πρόγραμμα της τεχνικής κυριάρχησης της φύσης και της ανάπτυξης των μεθόδων της υλικής αναπαραγωγής του είδους σε ένα καθολικό πρόταγμα της ανθρωπότητας.[102]

Κατά τον Habermas, η συγχώνευση των συστημάτων τεχνικού ελέγχου με τη δεδομένη μορφή πολιτικής κυριαρχίας των βιομηχανικών κοινωνιών φέρνει τον Marcuse - έστω και από άλλη οδό - στο έδαφος της τεχνοκρατικής επιχειρηματολογίας και ιδεολογίας. Ο Marcuse χαρίζεται, κατά κάποιον τρόπο, στην τεχνοκρατική ιδεολογία, όταν υιοθετεί την άποψη ότι η σημερινή τεχνική είναι αδιάρρηκτα δεμένη με την υπάρχουσα μορφή πολιτικής κυριαρχίας - άποψη που υποτίθεται ότι μεταφράζεται εύκολα ως αδυναμία δημοκρατικής διαχείρισης της επιστημονικής-τεχνικής εξέλιξης.[103]

Ο Habermas δεν αρνείται βέβαια ότι η επιστήμη και η τεχνική εξυπηρετούν στις μέρες μας συγκεκριμένα συμφέροντα και επιπλέον παίζουν τον ρόλο της ιδεολογικής συγκάλυψης των τελευταίων. Όμως αυτό δεν συμβαίνει εξ' αιτίας της "φύσης" της τεχνολογικής ορθολογικότητας, η οποία δεν θα άλλαζε και σε ένα καθεστώς δημοκρατίας και ελευθερίας. Δεν υπάρχει μια τεχνική, που να είναι "ανθρωπινότερη" από την υπάρχουσα.[104] Υπεύθυνη για τη σημερινή

άνθρωπο μια "δεύτερη φύση". Η τεχνική της βιομηχανοποίησης είναι τεχνική πολιτική και, σαν τέτοια, έρχεται σε άμεση αντίθεση με τους στόχους του Λόγου και της Ελευθερίας." H. Marcuse, *ό.π.*, σελ. 47.

[102] Βλ. J. Habermas, "Praktische Folgen...", *ό.π.*, σελ. 348 και ιδιαίτερα τ. ιδίου, "Technik und Wissenschaft...", *TWI*, σελ. 55 - 60, όπου ο Habermas υιοθετεί το σχήμα της σταδιακής υποκατάστασης των οργάνων του ανθρώπινου σώματος, ως πρότυπο ερμηνείας της τεχνικής εξέλιξης. Φυσικά χρησιμοποιεί το σχήμα του Gehlen όχι για να δικαιολογήσει ως αναγκαία την τεχνοκρατική-γραφειοκρατική διοίκηση και τις σχέσεις εξουσίας που εξυπηρετεί, αλλά για να καταδείξει την έλλειψη εναλλακτικής λύσης απέναντι στη μια και μοναδική τεχνική ορθολογικότητα. Αν η τεχνική δεν μπορεί παρά να ενισχύει και να υποκαθιστά σταδιακά τις λειτουργίες του ανθρώπινου σώματος, τότε ο δρόμος που μπορεί να ακολουθήσει είναι πράγματι κατά κάποιον τρόπο προσδιορισμένος, αν και η πραγματική υλοποίηση αυτού που γίνεται κάθε φορά τεχνικά δυνατό δεν ακολουθεί κάποια "αναγκαιότητα", αλλά θα πρέπει να γίνει αντικείμενο πολιτικής συζήτησης και ορθολογικής στάθμισης. Πάντως ο Habermas θεωρεί ότι ο Gehlen έδειξε με τρόπο δεσμευτικό πως η τεχνική είναι ένα πρόταγμα του ανθρώπινου είδους συνολικά και όχι μιας συγκεκριμένης εποχής (της καπιταλιστικής, όπως υποτίθεται ότι υποστηρίζει ο Marcuse).

[103] Βλ. J. Habermas, "Praktische Folgen...", *ό.π.*, σελ. 349.

[104] Βλ. J. Habermas, "Technik und Wissenschaft...", *ό.π.*, σελ. 58.

κατεύθυνση της επιστημονικής-τεχνικής προόδου είναι μάλλον η συγκεκριμένη υστεροκαπιταλιστική μορφή κυριαρχίας, η οποία θα πρέπει να αποκαλυφθεί και να αντικατασταθεί από μια δημοκρατία, όπου οι άνθρωποι θα μπορούν επιτέλους να κάνουν την ιστορία τους "συνειδητά και σύμφωνα με τη θέλησή τους".[105]

Όσο δικαιολογημένη και διεισδυτική είναι η κριτική του Habermas στην μαρξιστική, στη φιλελεύθερη και στην τεχνοκρατική ερμηνεία, τόσο άδικη μου φαίνεται η στάση του απέναντι στις αναλύσεις του Marcuse, έστω κι αν παραδέχεται ότι στον *Μονοδιάστατο άνθρωπο* μπορεί κανείς να βρει και διαφορετικές διατυπώσεις του προβλήματος της σύνδεσης τεχνολογικού πολιτισμού και πολιτικής κυριαρχίας.[106] Πιστεύω ότι ο βασικός πυρήνας των διαπιστώσεων του Marcuse είναι - παρ' όλα όσα λέει ο Habermas - ορθός, η δε επίθεση εναντίον του δικαιολογείται τελικά μόνο ως προσπάθεια διάσωσης με κάθε μέσο της μοντέρνας επιστήμης και τεχνολογίας. Προσπάθεια που ενώ μας συμφιλιώνει με ό,τι ο Habermas ονομάζει "σύστημα" (έννοια που θα εξετάσουμε παρακάτω), είναι ιδιαζόντως αντιδιαλεκτική, ανιστορική και εντέλει αντικριτική.

Κατ' αρχήν το επιχείρημα, με το οποίο διασώζεται η "ανευθυνότητα" των τεχνικών μέσων, είναι ελάχιστα πειστικό, καθώς ο Habermas περιορίζεται στην αναφορά στον Gehlen και στην αφοριστική διαπίστωση ότι "η επιστήμη των νεώτερων χρόνων θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένα ιστορικά μοναδικό πρόταγμα μόνο εάν ήταν νοητό *ένα* τουλάχιστον εναλλακτικό σχέδιο. Και παραπέρα, μια εναλλακτική νέα επιστήμη θα έπρεπε να περιλαμβάνει τον ορισμό μιας νέας τεχνικής. Αυτή η σκέψη μας βγάζει απ' τη μέθη, γιατί η τεχνική, εάν ανάγεται έστω σε ένα σχέδιο, μπορεί να αποδοθεί προφανώς μόνο σε ένα 'πρόταγμα' του ανθρώπινου είδους *συνολικά* και όχι σε ένα ιστορικά πεπερασμένο".[107]

Παράδοξη, αλήθεια, σκέψη για κάποιον που θέλει να σκέφτεται **ιστορικά και διαλεκτικά**. Φυσικά κανένας δεν μπορεί να αρνηθεί ότι η τεχνική εν γένει είναι όρος αναγκαίος για την ύπαρξη οποιασδήποτε κοινωνίας. Όμως αυτό δεν σημαίνει ότι η επιστημονική-τεχνική εξέλιξη

---

[105] βλ. *TWI*, σελ. 118.

[106] βλ. τις παρατηρήσεις στο *TWI*, σελ. 58 - 59, που μετριάζουν την οξύτητα της κριτικής.

[107] *Ό.π.*, σελ. 55.

μπορεί να αναχθεί σε ένα αδιαφοροποίητο, καθολικό πρόταγμα του ανθρώπινου είδους. Παραπέρα, το παραπάνω απόσπασμα υποβάλλει την εικόνα μιας ενιαίας και χωρίς αντινομίες "επιστήμης των νεώτερων χρόνων", την ιδέα μιας "συμπαγούς εργαλειακής ορθολογικότητας", που δεν γνωρίζει άλλο "εναλλακτικό σχέδιο". Νομίζω πως σε ό,τι αφορά την επιστήμη τα πράγματα είναι πιο πολύπλοκα, και δεν είναι δυνατόν να παραγνωρίζεται η ιστορική διαδοχή, αλλά και συνύπαρξη αντιφατικών μεταξύ τους "επιστημονικών παραδειγμάτων".[108]

Όμως ακόμα κι αν μπορούσε κανείς να "βγάλει" την επιστημονική γνώση από την ιστορία και να υποθέσει – όπως οι θετικιστές[109] – ένα υπεριστορικό (ή ανιστορικό) "πλαίσιο θεμελίωσης", που υπερβαίνει τους περιορισμούς οποιουδήποτε τυχαίου "πλαισίου ανακάλυψης",[110] ακόμα δηλαδή κι αν μπορούσε να δει κανείς τη γνωστική δραστηριότητα ως ουδέτερη "θεωρία", σίγουρα δεν θα μπορούσε να κάνει το ίδιο με την

---

[108] Για την έννοια του "παραδείγματος" και για την ιστορική προσέγγιση της επιστημονικής εξέλιξης, που καθιστά δυσχερή τη νοηματοδότηση του όρου "πρόοδος" βλ. Th. Kuhn, *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, μτφ. Γ. Γεωργακόπουλος, Β. Κάλφας, Αθήνα 1981. Για την συνύπαρξη, π.χ. στη σύγχρονη φυσική, αλληλοαναιρούμενων παραδειγμάτων (κβαντομηχανική – θεωρία σχετικότητας) βλ. Κ. Καστοριάδης, "Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση", στο: τ. ιδίου, *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, Αθήνα 1991. Είναι παράξενο πάντως που ο Habermas αγνοεί αυτό που ο δάσκαλός του Horkheimer γνώριζε ήδη στα 1937: "Τόσο η χρησιμότητα που έχουν οι ανακαλύψεις νέων πραγματικών συναφειών για την αναμόρφωση της υπάρχουσας γνώσης, όσο και η εφαρμογή αυτών των συναφειών πάνω στην πραγματικότητα είναι προσδιορισμοί που δεν ανάγονται σε καθαρά λογικά ή μεθοδολογικά στοιχεία· πρέπει, αντίθετα, να κατανοούνται κάθε φορά σε συνάρτηση με πραγματικές κοινωνικές διαδικασίες. Το ότι μια ανακάλυψη προκαλεί την αναδόμηση καθιερωμένων απόψεων δεν μπορεί να είναι αποκλειστικά και μόνον αποτέλεσμα λογικών συλλογισμών, ούτε ειδικότερα της αντίφασης ανάμεσα στην ανακάλυψη και σ' ορισμένο μέρος των κυρίαρχων αντιλήψεων. Γιατί υπάρχει πάντοτε η δυνατότητα βοηθητικών υποθέσεων, με τις οποίες θα μπορούσε τελικά να αποφευχθεί μια συνολική αλλαγή της θεωρίας. Το γεγονός ότι, παρ' όλα αυτά, οι νέες απόψεις επιβάλλονται, οφείλεται στις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες – έστω κι αν για τους ίδιους τους επιστήμονες καθοριστικά είναι ίσως τα εγγενή αίτια." M. Horkheimer, "Παραδοσιακή και κριτική θεωρία", *ό.π.*, σελ. 15 – 16.

[109] Βλ. την εξαιρετική παρουσίαση των σχετικών απόψεων των νεοθετικιστών του "κύκλου της Βιέννης" στο: V. Kraft, *Ο κύκλος της Βιέννης*, μτφ. Γ. Μανάκου, Αθήνα 1986.

[110] Φυσικά το "ακόμα και αν" είναι εδώ ρητορικό. Επαναλαμβάνω ότι είναι αδύνατος ο αποχωρισμός της επιστήμης από την κοινωνία που την παράγει. Επίσης ούτε ο Habermas θα παραδεχόταν τους θετικιστικούς διαχωρισμούς. Η "ουδετερότητα" της επιστημονικής γνώσης που υπερασπίζεται συνδέεται όχι με μια έννοια ουδέτερης "θεωρίας", αλλά με μια γνωσιοεξελικτική άποψη περί τεχνολογικής προόδου. Παρ' όλο που συμμερίζομαι την προβληματική της συγκρότησης (Konstitution) των αντικειμένων της δυνατής εμπειρίας, νομίζω ότι ο Habermas πήγε πολύ μακριά την απόρριψη της οντολογίας, με αποτέλεσμα οι επιτυχίες ή οι ανυπέρβλητες δυσκολίες της επιστήμης να επιβληθεί με τις κατηγορίες της στο αντικείμενό της να μην τυγχάνουν σοβαρής φιλοσοφικής αντιμετώπισης.

τεχνική. Δεν υπάρχει ένα αδιαφοροποίητο πρόταγμα του "ανθρώπινου είδους", η ίδια η λέξη "πρόταγμα" (Projekt), που ο Marcuse παραλαμβάνει από τον φαινομενολόγο Sartre, είναι όρος που υποδηλώνει την ιστορικότητα των σχεδίων της ανθρώπινης δράσης.[111] Η τεχνική που χρησιμοποιεί μια κοινωνία αποτελεί αξεχώριστο μέρος του συνολικού της πολιτισμού, είναι εμποτισμένη από, και ταυτοχρόνως θρέφει τις πιο μύχιες στάσεις, ελπίδες και πίστεις της. Εάν τα πράγματα ήταν διαφορετικά, θα ήταν αδιανόητη η περίπτωση όπου η γνώση μιας "προχωρημένης" τεχνολογίας δεν οδήγησε στην αυτόματη κοινωνική αξιοποίησή της.[112] Το γεγονός ότι στην υπάρχουσα κοινωνία δεν είναι "νοητή άλλη εναλλακτική λύση", δεν θα έπρεπε να εκπλήσσει όποιον σκέφτεται ιστορικά, εφόσον τα πλαίσια του "νοητού" καθορίζονται ως ένα σημείο κοινωνικά χωρίς να

[111] Όταν μιλά κανείς για το "πρόταγμα της ορθολογικής κυριαρχίας επί της φύσης", που είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την ανάπτυξη της σύγχρονης επιστήμης και της τεχνολογικής πραγματικότητας, δεν σημαίνει ότι διολισθαίνει σε παρωχημένα (για τους θεωρητικούς της φιλοσοφίας της γλώσσας που ακολουθεί ο Habermas) φαινομενολογικά σχήματα σκέψης, τα οποία συνδέονται αυστηρά με τη φιλοσοφία της συνείδησης. Ένα τέτοιο "πρόταγμα" (Projekt) είναι κατ' εξοχήν διυποκειμενικά ή κοινωνικά συγκροτημένο, γι' αυτό και βρίσκει συμβολική έκφραση όχι μόνο σε δηλώσεις μεγάλων φιλοσόφων (π.χ. Descartes) ή επιστημόνων της νεωτερικής παράδοσης, αλλά γίνεται και αντικείμενο καλλιτεχνικών και άλλων αναπαραστάσεων. Έτσι, το πάθος που αμέσως μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο έδωσε τη δύναμη στα χέρια των επιστημόνων, για να δοκιμάσουν ενέσεις πλουτωνίου σε ανθρώπους-πειραματόζωα (βλ. τις σχετικές, όψιμες αποκαλύψεις στην εφημερίδα *Βήμα*, 22.5.1994, σελ. Α30 - 31) είναι το ίδιο με αυτό που έτυχε "δραματουργικής" αναπαράστασης, κατά την εναρκτήρια τελετή της Ολυμπιάδας του 1992, στη Βαρκελώνη. Θυμίζω ότι οι διοργανωτές έλαβαν την - καθ' όλα κατανοητή - απόφαση να συνδέσουν το σύγχρονο "ολυμπιακό πνεύμα" με δύο "σκέτες": την "Κατάκτηση της Αμερικής" (λόγω της επετείου της ανακάλυψης) και την "Καθυπόταξη της Φύσης". Ειδικά στο δεύτερο κακόγουστο και ανατριχιαστικό μέρος, η Φύση παρουσιαζόταν ως ένα πολύποδο, φουσκωτό τέρας, που κινείται απειλητικά εναντίον μαινόμενων ανθρώπων, οι οποίοι καταφέρνουν τελικά να το κατατρυπήσουν και να το σκοτώσουν! Αυτό το παραλήρημα του σύγχρονου συλλογικού φαντασιακού γαρνιρίστηκε - την ίδια χρονιά - από τις "οικολογικές ευαισθησίες" της φιέστας της παγκόσμιας συνάντησης για το περιβάλλον, στο Ρίο.

[112] Χαρακτηριστικό παράδειγμα, και βέβαια όχι το μόνο, είναι η περίπτωση των αρχαίων Ελλήνων. Ακόμα και ένας σπουδαίος αρχαιογνώστης σαν τον J.-P. Vernant δηλώνει την αμηχανία του μπροστά στην "εμπλοκή της τεχνικής σκέψης των Ελλήνων". "Αυτή η τεχνική στασιμότητα και αυτή η **διατήρηση** μιας προμηχανικής νοοτροπίας, τη στιγμή ακριβώς που φαίνεται να διαμορφώνεται η τεχνική σκέψη, προκαλούν ακόμη μεγαλύτερη έκπληξη, αν σκεφτεί κανείς πως οι Έλληνες είχαν, όπως φαίνεται, τον διανοητικό εξοπλισμό που θα τους έδινε τη δυνατότητα να κάνουν αποφασιστικές προόδους σε αυτόν τον τομέα, όπως και σε άλλους." J.-P. Vernant, *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα*, μέρος Β', μτφ. Στ. Γεωργούδη, Αθήνα 1989, σελ. 64 - 65. Παρ' όλο που μπορεί κανείς να διατηρήσει πολλές επιφυλάξεις για την επάρκεια της εξήγησης που προτείνει ο Vernant, δεν θα πρέπει να διαφύγει της προσοχής το γεγονός της επιμονής του στο ότι δεν είναι *δυνατή η κατανόηση της τεχνικής και επιστημονικής σκέψης άλλων εποχών με βάση την προβολή* επάνω της των χαρακτηριστικών της σκέψης του σύγχρονου βιομηχανικού πολιτισμού. Βλ. *ό.π.*, σελ. 69.

είναι μια για πάντα δεδομένα.

Αυτό ακριβώς το ιστορικό ρίζωμα της τεχνικής έχει κατά νου ο Marcuse, όταν σημειώνει πολύ ορθά: "Ο τρόπος που η κοινωνία οργανώνει τη ζωή των μελών της, επιβάλλει μια αρχική *εκλογή* ανάμεσα στις ιστορικές δυνατότητες, τις καθορισμένες απ' το κληρονομημένο μορφωτικό επίπεδο, τόσο στο υλικό όσο και στο πνευματικό πεδίο. Κι η ίδια η εκλογή εξαρτάται απ' το παιχνίδι των συμφερόντων που κυριαρχούν. Προδιαγράφει ειδικούς τρόπους μετασχηματισμού και χρησιμοποίησης του ανθρώπου και της φύσης και απορρίπτει τους άλλους. Είναι ένα "σχέδιο" (Projekt) πραγματοποίησης ανάμεσα σε άλλα. Μόλις όμως αρχίσει να λειτουργεί στο επίπεδο των θεσμών και των θεμελιακών σχέσεων, τείνει να γίνει αποκλειστικό και καθοριστικό για την εξέλιξη της κοινωνίας, στο σύνολό της. Με την ιδιότητά της του τεχνολογικού συνόλου, η προχωρημένη βιομηχανική κοινωνία είναι και *πολιτικό* σύνολο, είναι η τελευταία φάση ενός ειδικά ιστορικού *σχεδίου*."[113]

Είναι λοιπόν φανερό ότι ο Marcuse δεν αναφέρεται στην τεχνική εν γένει, αλλά στη συγκεκριμένη υστεροκαπιταλιστική τεχνολογική πραγματικότητα. Βέβαια, θα μπορούσε κανείς να δώσει κάποιο δίκιο στον Habermas, όταν ισχυρίζεται πως ο Marcuse έχει δεχθεί χαϊντεγγεριανές επιρροές[114] ή ότι κάποτε πλησιάζει επικίνδυνα τον ιουδαϊκό και προτεσταντικό μυστικισμό της "ανάστασης της φύσης" (Resurrektion der Natur).[115] Μια τέτοια ενδόμυχη διάθεση θα μπορούσε ίσως να ανιχνευθεί εκεί όπου ο Marcuse μιλά π.χ. για την "ειρηνευμένη ύπαρξη", την οποία όμως δεν συνδέει άμεσα με τεχνολογικές λύσεις.[116]

Αντίθετα, ο Marcuse εξαρτά τη δημιουργία μιας ελεύθερης κοινωνίας από μια πολιτική ανατροπή.[117] Σε ολόκληρο τον *Μονοδιάστατο*

---

[113] H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος...*, *ό.π.*, σελ. 29.

[114] Βλ. *TWI*, σελ. 53.

[115] Ιδέα που αποτελεί τόπο του πρώιμου Marx, της φιλοσοφίας του Bloch, αλλά κατά κάποιον τρόπο και των Benjamin, Horkheimer και Adorno. Βλ. *ό.π.*, σελ. 54.

[116] Βλ. H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος...*, *ό.π.*, σελ. 235 - 236.

[117] "Αλλά, στο βαθμό που η καταπίεση στάθηκε η αρχή της ανάπτυξης της τεχνολογίας, η ιστορική αυτή διόρθωση δεν μπορεί φυσικά να είναι το αποτέλεσμα μιας per se τεχνικής προόδου. *Για να γίνει η ιστορική αυτή διόρθωση, χρειάζεται μια πολιτική ανατροπή.*" H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος...*, *ό.π.*, σελ. 234, υπογράμμιση δική μου.

άνθρωπο δεν παύει ούτε στιγμή να επιμένει στο πολιτικό περιεχόμενο της επιστημονικής-τεχνικής ανάπτυξης των βιομηχανικών-καπιταλιστικών κοινωνιών. Αυτό αρκεί για να πειστεί κανείς ότι ο παραλληλισμός της σκέψης του με τις τεχνοκρατικές θεωρίες είναι εντελώς αστήρικτος. Η ουσιαστική διαφορά μεταξύ τους έγκειται στο γεγονός ότι η σκέψη του Marcuse είναι ιστορική, ενώ των τεχνοκρατών εξελικτικιστική. Ασυνεπής είναι στην πραγματικότητα ο Habermas, ο οποίος πρώτα ασκεί κριτική στο τεχνοκρατικό μοντέλο, κατηγορώντας το ότι καλύπτει πολιτικές επιλογές πίσω από υποτιθέμενες "αντικειμενικές αναγκαιότητες", ενώ στη συνέχεια, προκειμένου να διασώσει την ουδετερότητα της τεχνικής απέναντι στην κριτική του Marcuse, επικαλείται - όπως είδαμε - τα επιχειρήματα του Gehlen περί της τεχνικής προόδου ως "δευτερογενούς φυσικής εξέλιξης".[118] Η επιστημονική-τεχνική πρόοδος παρουσιάζεται - ανάλογα με τις εκάστοτε ανάγκες της επιχειρηματολογίας - πότε ως απόρροια πολιτικών (και άρα ταξικών) επιλογών και πότε ως εκδίπλωση κάποιων δοσμένων "ανθρώπινων" δυνατοτήτων.

Ο Marcuse έχει απόλυτο δίκιο να αντιμετωπίζει την τεχνολογική-βιομηχανική κοινωνία ως αδιάσπαστο όλον, όπου οι κυρίαρχες αξίες και προσανατολισμοί ενσαρκώνονται σε τεχνικές εφαρμογές, οι οποίες αποτελούν όλο και περισσότερο ένα αλλόκοτο είδος "πραγματοποιημένης ιδεολογίας".[119] Σε αυτήν ακριβώς την ιδεολογία της τεχνοκρατίας επιτίθεται αλλού και ο Habermas. Ο "Μονοδιάστατος άνθρωπος" αποτελεί μια προσπάθεια να αναλυθεί η κυριαρχία αυτής της ιδεολογίας στην πολιτική, στη σκέψη και γενικότερα στον πολιτισμό των *σύγχρονων κοινωνιών. Με αυτήν την έννοια, η σκέψη πως μια αναθέσμιση* των βασικών αξιών θα προκαλούσε την ανάδυση μιας νέας τεχνικής μου φαίνεται συνεκτική. Η διαύγεια των παρακάτω φράσεων είναι

---

[118] Βλ. παραπάνω, υποσημείωση 92. Ο Horkheimer σημειώνει εύστοχα: "[...] η πρόταση ότι τα εργαλεία είναι προεκτάσεις των ανθρώπινων οργάνων, μπορεί ν' αντιστραφεί: τα όργανα είναι κι αυτά επίσης προεκτάσεις των εργαλείων." M. Horkheimer, "Παραδοσιακή και κριτική θεωρία", *ό.π.*, σελ. 22. Πάντως αυτή η αντινομία δείχνει πόσο επηρεασμένος από την τεχνοκρατική αντίληψη είναι ο Habermas.

[119] "Το γεγονός οτι η ιδεολογία απορροφήθηκε από την πραγματικότητα δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει πια ιδεολογία. Με μια έννοια, μάλιστα, η προχωρημένη βιομηχανική κουλτούρα είναι *περισσότερο* ιδεολογική απ' αυτήν που προηγήθηκε, γιατί σήμερα η ιδεολογία τοποθετείται μέσα στην ίδια τη διαδικασία της παραγωγής. Αυτή η φράση δείχνει, με εκκωφαντικό τρόπο, τις πολιτικές πλευρές του σύγχρονου τεχνολογικού ορθολογισμού." H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος...*, *ό.π.*, σελ. 42.

αδιαμφισβήτητη:

> "[...] η επιστήμη και η τεχνολογία με την ιστορική τους πραγμάτωση επέτρεψαν *να μεταφραστούν οι αξίες σε τεχνικούς σκοπούς* – να υλοποιηθούν οι αξίες. Το πρόβλημα λοιπόν είναι να ξαναορίσουμε τις αξίες με *τεχνικούς όρους*, σαν στοιχεία της τεχνολογικής διαδικασίας. Οι καινούργιοι σκοποί, σαν σκοποί τεχνικοί, θα πρέπει να μπουν και στο σχέδιο και στην κατασκευή των μηχανών κι όχι μόνο στη χρησιμοποίησή τους. Οι καινούργιοι σκοποί θα μπορούσαν ακόμη να επιβληθούν και στην κατασκευή επιστημονικών υποθέσεων – στην καθαρή επιστημονική θεωρία."[120]

Αντί να κατηγορεί τον Marcuse για το γεγονός ότι συλλαμβάνει ορθά τη διαπλοκή αξιών και τεχνικών εφαρμογών, ο Habermas θα έπρεπε αντίθετα να ασκήσει κριτική στα σημεία όπου ο Marcuse φαίνεται να υπερεκτιμά τις απελευθερωτικές δυνατότητες του αυτοματισμού[121] ή να επαναλαμβάνει τον μαρξιστικό μηχανισμό της μετατροπής της ποσότητας σε ποιότητα.[122] Όμως ο Habermas είναι ως προς αυτό αμετανόητα μαρξιστής, γι' αυτό και προτιμά να επιμείνει στις "δυνατότητες" που ανοίγει η ανάπτυξη της "εργαλειακής ορθολογικότητας", η οποία θα πρέπει να ελεγχθεί "εκ των έξω" από τις ορθές αξίες. Πίσω απ' αυτήν την στάση κρύβεται μια άκριτη πίστη σε μια αφηρημένη εργαλειακή αποτελεσματικότητα, *σε έναν μοναδικό* τεχνικό λόγο, που διαθέτει κριτήρια άσχετα από το πολιτιστικό περιβάλλον, μέσα στο οποίο αναπτύσσεται. Μια τέτοια αφηρημένη αντίληψη δεν μπορεί – πιστεύω – να σταθεί μπροστά στις σημερινές συγκεκριμένες οικολογικές κριτικές στη

---

[120] H. Marcuse, *ό.π.*, σελ. 232.

[121] "Αν η αυτοματοποίηση γινόταν η διαδικασία της υλικής παραγωγής, τότε θα ανατρεπόταν ολόκληρο το κοινωνικό σύστημα. [...] Αν, στο χώρο της ανάγκης, επικρατούσε γενικός αυτοματισμός, ο άνθρωπος θα είχε στη διάθεσή του τόσον ελεύθερο χρόνο, που θα μπορούσε πια να διαμορφώσει την ιδιωτική και την κοινωνική του ζωή. Θα ήταν το ιστορικό άλμα προς έναν καινούργιο πολιτισμό." H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος...*, *ό.π.*, σελ. 63.

[122] "Στο εσωτερικό των κατεστημένων κοινωνιών, αν συνεχιστεί η συστηματική εφαρμογή της επιστημονικής ορθολογικότητας θα φτάσουμε στην μηχανοποίηση όλων των κοινωνικά αναγκαίων, αλλά ατομικά καταπιεστικών εργασιών. [...] Το στάδιο όμως αυτό θα σημαίνει το τέλος και το όριο της επιστημονικής ορθολογικότητας στην κατεστημένη δομή και κατεύθυνσή της. Μια πρόοδος πέρ' απ' αυτό το όριο θα σήμαινε *ρήξη* θα σήμαινε ότι η ποσότητα έγινε ποιότητα." H. Marcuse, *ό.π.*, σελ. 231.

λογική της καπιταλιστικής ανάπτυξης και της τεχνολογικής ορθολογικότητας. Οι έννοιες της ήπιας τεχνολογίας, των προσαρμοσμένων τεχνολογιών, της αυτοσυντηρούμενης ανάπτυξης (sustainable development), της συντήρησης των φυσικών κύκλων και της βιώσιμης κοινωνίας, που εισηγείται τις τελευταίες δεκαετίες το οικολογικό κίνημα, δεν αρνούνται τη σημασία της επιστημονικής γνώσης (μάλιστα με μια ορισμένη έννοια την επιβεβαιώνουν), αλλά σίγουρα συνεπάγονται έναν βαθύ αναπροσανατολισμό της.[123]

Στο φως των σύγχρονων οικολογικών κριτικών είναι πραγματικά δύσκολο να σκεφτεί κανείς τι σημαίνει "η τεχνική ως καθολικό πρόταγμα του ανθρώπινου είδους". Δεν είναι μόνο τα ανθρωπολογικά ευρήματα, που μας αποκαλύπτουν ότι αυτό που μέχρι σήμερα - τυφλωμένοι από τις κατακτήσεις του δυτικού ορθολογισμού - θεωρούσαμε ως "πρωτόγονη" ή "καθυστερημένη τεχνική", περιέχει συχνά μια διαφορετική, πιο ισορροπημένη και οπωσδήποτε πιο "οικολογική" οπτική, συνδυασμένη με ευφυέστατες τεχνικές λύσεις για τη διατήρηση της οικολογικής ισορροπίας. Επιπλέον υπάρχει και το πρόβλημα της πραγματικής δυνατότητας καθολίκευσης της "ανώτερης", δυτικής τεχνικής. Ή μήπως από το γεγονός ότι οι Κινέζοι θα πρέπει να στερηθούν για πάντα τις χαρές και τις ανέσεις του ιδιωτικού αυτοκινήτου - επί ποινή ολικής καταστροφής πρώτα της χώρας τους και μετά της γήινης ατμόσφαιρας - θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι δεν ανήκουν στο ανθρώπινο είδος; Από την άλλη, μήπως οι πυρηνικοί αντιδραστήρες - τεχνολογίες που ευνοούν την υπερσυγκέντρωση και την αστυνόμευση, ενώ παράγουν επικίνδυνα απόβλητα και αστάθμητους κινδύνους ατυχημάτων - θα μπορούσαν να "χρησιμοποιηθούν ορθά"; Την ώρα που ένας εν λειτουργία αντιδραστήρας υποθηκεύει το μέλλον του γήινου περιβάλλοντος παράγοντας τον βραχυπρόθεσμο (αν σκεφτεί κανείς την ιστορία της γης) κίνδυνο μιας μη

[123] Σε αυτό το πνεύμα κινείται η κριτική της "ανάπτυξης" και της νεωτερικής ιδέας της "ορθολογικής κυριαρχίας" του Κ. Καστοριάδη. Βλ. ιδιαίτερα τα κείμενά του: "Σκέψεις πάνω στην 'ανάπτυξη' και την 'ορθολογικότητα'", στον ομώνυμο τόμο, Αθήνα 1984, και "Οικολογία και πολιτική", στο: Κ. Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Αθήνα 1993, σελ. 73 - 90. Φυσικά, μπορεί να παρατηρήσει κανείς ότι η οικολογική κριτική (ιδιαίτερα εκείνη που προβάλλει και κάποιες σοβαρές φιλοσοφικές αξιώσεις) - παρ' όλο που σίγουρα δεν ήταν εντελώς άγνωστη στη δεκαετία του '60 - έρχεται χρόνια μετά τις πρώτες εργασίες του Habermas. Νομίζω, παρ' όλα αυτά, ότι η αναφορά σε αυτές είναι νόμιμη, εφόσον ο Habermas όχι μόνο δεν άλλαξε αργότερα απόψεις, αλλά αντίθετα επεξεργάσθηκε και εκλέπτυνε τον ίδιο βασικό πυρήνα της τοποθέτησης που παρουσίαζε στα υπό συζήτηση κείμενα, στη δεκαετία του '60.

αποκαταστάσιμης μόλυνσης, άλλες τεχνικές εξοικονόμησης και εκμετάλλευσης ανανεώσιμων πηγών ενέργειας στηρίζονται σε μια διαφορετική – όπως λέει ο Marcuse – "στάση έναντι της φύσης", σε αυτήν του σεβασμού της οικολογικής ισορροπίας και των βιολογικών κύκλων.[124] Είναι φανερό ότι δεν υπάρχει κάποια αφηρημένη "αποτελεσματικότητα", που να ανήκει στα χαρακτηριστικά των πυρηνικών αντιδραστήρων. Οι τελευταίοι θά ήταν άχρηστοι σε μια οικολογική κοινωνία, που θα έθετε ως στόχο της τη μακροχρόνια αυτοσυντήρησή της και όχι την βραχυπρόθεσμη ανάπτυξη και συσσώρευση με κάθε τίμημα.[125]

Εάν κατανοήσει κανείς ορθά την ιδέα του Marcuse για μια "άλλη τεχνική", η οποία θα ακολουθεί εκείνον τον τρόπο υπερνίκησης της αντίστασης της φύσης που αντί να καταπιέζει απελευθερώνει,[126] δεν μπορεί παρά να αρνηθεί την εγκυρότητα της διαπίστωσης ότι δεν υπάρχει κάποιο "ανθρωπινότερο" υποκατάστατο της επιστημονικής–τεχνικής προόδου. Μια τέτοια ρήση στηρίζεται τελικά σε μια ανομολόγητη απολυτοποίηση της βασικής κατεύθυνσης – και φυσικά των οντολογικών, γνωσιοθεωρητικών και μεθοδολογικών προϋποθέσεων – της κατεστημένης εργαλειακής ορθολογικότητας, που αποτελεί το αντικείμενο της κριτικής του Marcuse. Μπορεί κανείς να πει ότι πράγματι υπάρχει στον Habermas μια τέτοια στάση, η οποία συνδέεται – όπως θα δούμε παρακάτω – με τους δυϊσμούς και χωρισμούς που εγκαθιδρύει στη γνωσιοθεωρία, στη θεωρία του πράττειν, της κοινωνίας και ιστορίας, που προτείνει.[127]

---

[124] Ο κατάλογος των παραδειγμάτων θα μπορούσε να συνεχιστεί επ' άπειρον, με παραδείγματα από την ιατρική, τις συγκοινωνίες και μεταφορές, τη γεωργία, την πολεοδομία, την οργάνωση της εργασίας κ.τ.λ. Για μια οικολογική–απελευθερωτική οπτική σε τέτοια ζητήματα βλ. ενδεικτικά: M. Bosquet (A. Gorz), *Οικολογία και πολιτική*, Αθήνα 1984, Ivan Illich, *Περιορισμοί στην ιατρική: ιατρική νέμεση*, Θεσ/νίκη 1988, τ. ιδίου, *Στο σοσιαλισμό φτάνεις μόνο με ποδήλατο*, Θεσ/νίκη 1989, M. Bookchin, *Τα όρια της πόλης*, Αθήνα 1979, B. Coriat, *Ο εργάτης και το χρονόμετρο*, Αθήνα 1985, E. Morin κ.ά., *Η οικολογικοποίηση της σκέψης*, Αθήνα 1990. Για μια διαπραγμάτευση του ζητήματος της "οικολογικής τεχνολογίας": D. Dickson, *Εναλλακτική τεχνολογία και η πολιτική της τεχνολογικής αλλαγής*, Αθήνα 1985.

[125] Βλ. την περιγραφή μιας κοινωνίας, που δεν θα αντιμετωπίζει μια εχθρική φύση, αλλά θα συνδιαλέγεται με μια φύση–συνεργάτη στο: L. Brown κ.ά., *Οικολογική κρίση και βιώσιμη κοινωνία*, Αθήνα 1991.

[126] Βλ. H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος...*, *ό.π.*, σελ. 236.

[127] Το επιχείρημα του McCarthy (βλ. *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 441, σημ. 15) ότι ο χαμπερμασιανός ισχυρισμός περί "ουδετερότητας" αφορά στις θεμελιώδεις λογικές δομές της τεχνικής και όχι στις ιστορικές τους πραγματώσεις, περιπλέκει αντί να ξεδιαλύνει τα πράγματα. Από τη μία, από όσα εξέθεσα παραπάνω γίνεται φανερό ότι ο Marcuse αναφέρεται σε μια συγκεκριμένη ιστορική

Εάν όσα υποστηρίζω περιέχουν κάποια αλήθεια, δεν θα ήταν άστοχο να ισχυριστεί κανείς ότι ο Habermas πλησιάζει τελικά τις απόψεις στις οποίες ασκεί κριτική. Γιατί αν τα τεχνικά μέσα είναι ανεύθυνα, τότε τα όρια μεταξύ της φιλελεύθερης και της κριτικής άποψης γίνονται ως ένα σημείο συγκεχυμένα. Η τεχνική θα είναι και στις δύο περιπτώσεις το μέσο για την επίτευξη των ανθρώπινων στόχων και την απελευθέρωση από την υλική ανάγκη. Η μόνη διαφορά εντοπίζεται στη στάση απέναντι στους "στόχους", που θα είναι αυθαίρετοι ή (δυνάμει) ορθολογικοί αντίστοιχα. Δυστυχώς, η αντίληψη του Habermas πηγαίνει τη συζήτηση πίσω, σε ψευδοερωτήματα του είδους: "Για τη Χιροσίμα φταίει η ατομική ενέργεια ή η χρήση της;" ή "για το φαινόμενο του θερμοκηπίου φταίει η τεχνολογία που στηρίζεται στη χρήση ορυκτών καυσίμων ή η χρήση της;".[128]

πραγμάτωση της τεχνικής, και δεν αρνείται την τεχνική συλλήβδην. Απ' την άλλη, οι απόψεις του Habermas είναι εξαιρετικά αμφίσημες και αμφιταλαντεύονται - όπως προσπάθησα να δείξω - μεταξύ μιας ιστορικής και μιας εξελιξιοκρατικής προοπτικής, όπως φαίνεται στην ακόλουθη φράση: "Εάν σκεφτεί κανείς ότι η τεχνική εξέλιξη ακολουθεί μια λογική, η οποία αντιστοιχεί στη δομή της ορθολογικής ως προς το σκοπό και ελεγχόμενης με βάση την επιτυχία δράσης, και αυτό σημαίνει: στη δομή της *εργασίας*, τότε δεν βλέπει πια, πώς θα μπορούσαμε ποτέ, και εφόσον δεν αλλάζει *η οργάνωση της ανθρώπινης φύσης*, εφόσον πρέπει να συντηρήσουμε τη ζωή μας μέσω της *κοινωνικής εργασίας* και με τη βοήθεια μέσων που την υποκαθιστούν, να εγκαταλείψουμε την τεχνική, και μάλιστα τη *δική μας* τεχνική, προς χάριν μιας ποιοτικά διαφορετικής." *TWI*, σελ. 56 - 57, η δεύτερη και τρίτη υπογράμμιση δικές μου. Εύλογα γεννιέται το ερώτημα: σε ποιούς αναφέρεται αυτό το "δική μας", ποιό είναι αυτό το "εμείς" και πώς γίνεται να τσουβαλιάζεται στην ίδια πρόταση η (ιστορική) πραγμάτωση της "κοινωνικής εργασίας" με τις (υπεριστορικές) αναγκαιότητες της "οργάνωσης της ανθρώπινης φύσης";

[128] Θα ήθελα να σημειώσω - προτρέχοντας - ότι η θεμελιώδης αυτή στάση του Habermas εκφράζεται απερίφραστα σε κατοπινά του κείμενα, όπου υιοθετώντας την επιχειρηματολογία της συστημικής θεωρίας, θεωρεί ότι είναι αδύνατος π.χ. ο εκδημοκρατισμός της οικονομίας και η αλλαγή της γραφειοκρατικής οργάνωσης στην κατεύθυνση αυτοδιαχειριστικών οργανωτικών μορφών. Αυτό που υποτίθεται ότι πρέπει να διαφυλαχθεί είναι η "αποτελεσματικότητα" και "ορθολογικότητα" του "συστήματος". Ο Habermas βλέπει ως δυνατόν μόνο έναν "εξωτερικό" δημοκρατικό έλεγχο του συστήματος, δηλαδή έναν δημοκρατικό καθορισμό της χρήσης του. Βλ. "Interview von Angelo Bolaffi mit Juergen Habermas", συνέντευξη του 1978, στο ιταλικό περιοδικό Rinascita, στο *KpS*, σελ. 503 - 504. Με βάση τα όσα είπαμε παραπάνω, δεν πρέπει να μας εκπλήξει το γεγονός ότι ο Marcuse υποστηρίζει την ακριβώς αντίθετη άποψη, τασσόμενος υπέρ της αυτοδιεύθυνσης στην παραγωγή και διανομή των υλικών αγαθών και γενικότερα υπέρ της άμεσης δημοκρατίας (έστω και σε συνδυασμό με μορφές κεντρικού σχεδιασμού). Βλ. H. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος...*, *ό.π.*, σελ. 250.

1.2.2. Παρέκβαση: εργαλειακό και επικοινωνιακό πράττειν.

Στο σημείο αυτό είναι απαραίτητη μια παρέκβαση, καθώς αρχίζει να διαγράφεται η αιχμή των επιχειρημάτων του Habermas. Τόσο οι αισιόδοξες όσο και οι απαισιόδοξες, κριτικές ή συντηρητικές ερμηνείες της επιστημονικής-τεχνικής προόδου αποτυγχάνουν μπροστά σε αυτό που είναι "η πραγματική δυσκολία στη σχέση θεωρίας και πράξης" στον επιστημονικοποιημένο πολιτισμό. Αποτυγχάνουν δηλαδή να διακρίνουν το χώρο της "τεχνικής" από αυτόν της "πράξης".[129] Καμία από τις θεωρίες που παρουσιάστηκαν παραπάνω, - αυτή είναι η ουσία της κριτικής του Habermas - δεν είναι σε θέση να θεματοποιήσει αυτό που θα μπορούσε να είναι η "ορθολογική (πολιτική) πράξη", η πρόοδος της πρακτικής ορθολογικότητας ή ο εξορθολογισμός του "κοινωνικού βιόκοσμου". Το λάθος των παραπάνω ερμηνειών έγκειται ακριβώς σε αυτό: χρησιμοποιούν μια μονόπλευρη έννοια της ορθολογικότητας και του κοινωνικού πράττειν. Έτσι η αισιόδοξη στάση εναποθέτει τις ελπίδες για μια χειραφετημένη ανθρωπότητα σε λάθος σημείο: στην ανάπτυξη της εργαλειακής ορθολογικότητας και στην εξάπλωση του ορθολογικού ως προς το σκοπό πράττειν - θεωρώντας τα οφέλη για το ηθικό-κοινωνικό πεδίο ως δεδομένα. Όμως η επέκταση των ικανοτήτων τεχνικού ελέγχου δεν σημαίνει και κοινωνική απελευθέρωση, υπέρβαση των δεδομένων μορφών πολιτικής κυριαρχίας.[130] Από την άλλη, οι απαισιόδοξες ερμηνείες συνδέουν αξεδιάλυτα την τεχνική πρόοδο με την υπάρχουσα πολιτική κυριαρχία. Με τον τρόπο αυτόν εξαφανίζεται και πάλι η διαφορά μεταξύ τεχνικού πράττειν και (ηθικής-πολιτικής) πράξης, και ο κόσμος εμφανίζεται εγκλωβισμένος σε ένα σύστημα απόλυτης κυριαρχίας της εργαλειακής-τεχνικής ορθολογικότητας.[131]

Τώρα, πριν προχωρήσουμε στην άποψη του Habermas για μια ορθή

---

[129] Βλ. παραπάνω σελ. 49.

[130] "Η *απελευθέρωση από την πείνα και την καταπόνηση* δεν συγκλίνει αναγκαστικά με την *απελευθέρωση από την υποταγή και την ταπείνωση*, γιατί δεν υπάρχει κάποια αυτόματη εξελικτική σύνδεση μεταξύ εργασίας και αλληλόδρασης." J. Habermas, "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'", στο *TWI*, σελ. 46.

[131] Όπως υποστήριξα παραπάνω, αυτό ισχύει για την "τεχνοκρατική" ερμηνεία της επιστημονικής-τεχνικής προόδου, όχι όμως και για την "κριτική" ερμηνεία του Marcuse, όπως ισχυρίζεται ο Habermas.

ερμηνεία της επιστημονικής-τεχνικής προόδου, είναι αναγκαία η προηγούμενη αναφορά στο σύστημα εννοιών το οποίο εισάγει, προκειμένου να ξεπεράσει τη βασική δυσκολία των άλλων θεωριών, να διακρίνουν μεταξύ τεχνικής και πράξης. Βέβαια και προηγουμένως, κατά την παρουσίαση των εν λόγω θεωριών, στάθηκε αδύνατο να μην αναφερθώ έστω και υπαινικτικά σε αυτό το σύστημα εννοιών, γεγονός που μαρτυρά ακριβώς για το πώς ο Habermas εξάγει έννοιες και ιδέες μέσω της κριτικής και γι' αυτήν.

Στο πολύ σημαντικό για την πρώτη του περίοδο άρθρο "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'",[132] ο Habermas προτείνει ένα νέο αναλυτικό πλαίσιο για μια θεωρία της επιστημονικής-τεχνικής προόδου στις κοινωνίες του ύστερου καπιταλισμού. Το πλαίσιο αυτό περιλαμβάνει δύο κατηγορίες του κοινωνικού πράττειν: την εργασία ή ορθολογική ως προς το σκοπό δράση και την αλληλόδραση (Interaktion) ή επικοινωνιακή δράση.[133] Στα δύο αυτά είδη του πράττειν αντιστοιχούν δύο διαφορετικές σφαίρες της κοινωνικής δράσης. Είναι τα "τεχνικά προοδεύοντα υποσυστήματα ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης", τα οποία βρίσκονται "εγκατεστημένα" μέσα σε ένα "θεσμικό πλαίσιο" ή έναν "κοινωνικό βιόκοσμο". Οι δύο αυτές σφαίρες συνθέτουν την κοινωνία ως

---

[132] Δημοσιευμένο στον ομώνυμο τόμο, *TWI*, σελ. 48 - 103.

[133] Η φιλοσοφική δικαιολόγηση της διάκρισης εργαλειακού και επικοινωνιακού πράττειν ή "εργασίας" και "αλληλόδρασης" στηρίζεται στην ανάγνωση των παραδόσεων του Hegel, στα 1803/04 και 1805/06, στην Ιένα. Στο συναρπαστικό του δοκίμιο "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'", ο Habermas παρουσιάζει την κριτική που ο νεαρός Hegel άσκησε στον αφηρημένο χαρακτήρα της ταυτότητας του εγώ (Ich-Identitaet), που προϋπέθετε η *ιδεαλιστική φιλοσοφία του Kant και του Fichte. Ο Hegel κατάλαβε ότι το πρόβλημα της θεμελίωσης* της υποκειμενικότητας δεν μπορούσε να λυθεί παρά μόνο εάν αυτή γινόταν κατανοητή ως το προϊόν μιας διαδικασίας διαμόρφωσης (Bildungsprozess), που συνδέει μεταξύ τους το ιδιαίτερο με το γενικό. Ο Hegel προσπάθησε να συλλάβει αυτήν τη διαδικασία στα τρία επίπεδα-μέσα (Mitten) της γλώσσας, της εργασίας και της αλληλόδρασης (των εθικών [sittlich] σχέσεων αλληλοαναγνώρισης). Η γλώσσα αποτελεί - κατά τον Habermas - τη γενική προϋπόθεση των δύο άλλων μέσων, με βάση τα οποία θα πρέπει να σκεφτούμε την "αυτοσυγκρότηση του είδους". Πραγματικά, στην αρχική ριζοσπαστική σύλληψη του πρώιμου Hegel, τα μέσα αποτελούσαν κατασκευαστικά πρότυπα της συγκρότησης του πνεύματος κα της ταυτότητας του εγώ. Τη δύναμη αυτής της ιδέας υπέσκαψε, ωστόσο, η κατοπινή αποδοχή των προϋποθέσεων της φιλοσοφίας της ταυτότητας (Identitaetsphilosophie), όπου η διαδικασία διαμόρφωσης είναι προκαθορισμένη από το δόγμα της απόλυτης ταυτότητας πνεύματος και φύσης. Βλ. J. Habermas, "Arbeit und Interaktion...", στο *TWI*, σελ. 9 - 47. Όπως μας πληροφορεί ο A. Giddens, "Labour and Interaction", στο J.B. Thompson, D. Held, (επιμ.), *Habermas: Critical Debates*, London and Basingstoke 1982, σελ. 149, η ανάγνωση αυτή του Hegel είναι εμπνευσμένη από το έργο του K. Loewith. Βλ. K. Loewith, *Από τον Hegel στον Nietzsche*, μτφ. Γ. Αποστολοπούλου, ιδιαίτερα τόμ. Ι, Αθήνα 1987.

συνολικό πλέγμα δράσεων. Ας δούμε πώς ορίζει ο ίδιος ο Habermas τα δύο είδη κοινωνικού πράττειν:

> "Με τον όρο 'εργασία' ή *ορθολογική ως προς το σκοπό δράση* εννοώ είτε εργαλειακή δράση, είτε ορθολογική επιλογή, είτε ένα συνδυασμό αυτών των δύο. Η εργαλειακή δράση κατευθύνεται από "*τεχνικούς κανόνες*", οι οποίοι στηρίζονται σε εμπειρική γνώση. Σε κάθε περίπτωση εμπεριέχουν υποκείμενες σε όρους προγνώσεις για παρατηρήσιμα συμβάντα, φυσικά ή κοινωνικά· αυτές μπορούν να αποδειχθούν ως βάσιμες ή αναληθείς. Η συμπεριφορά της ορθολογικής επιλογής κατευθύνεται από *στρατηγικές*, οι οποίες στηρίζονται σε αναλυτική γνώση. Εμπεριέχουν παραγωγές από συστήματα προτίμησης (συστήματα αξιών) και γενικά αξιώματα· αυτές οι προτάσεις είναι είτε ορθά είτε λανθασμένα παρηγμένες. Η ορθολογική ως προς το σκοπό δράση πραγματοποιεί καθορισμένους σκοπούς υπό δεδομένες συνθήκες· όμως, ενώ η εργαλειακή δράση οργανώνει μέσα τα οποία είναι κατάλληλα ή ακατάλληλα με βάση τα κριτήρια ενός αποτελεσματικού ελέγχου της πραγματικότητας, η στρατηγική δράση εξαρτάται μόνο από μια ορθή αξιολόγηση δυνατών εναλλακτικών συμπεριφορών, η οποία προκύπτει μόνο μέσω μιας παραγωγής, με τη βοήθεια αξιών και αξιωμάτων".[134]

Η ορθολογική ως προς το σκοπό δράση καταλαμβάνει το χώρο αυτού, που μέχρι τώρα χαρακτηριζόταν ως "τεχνικό πράττειν". Η "τεχνική" θα πρέπει να εννοηθεί με μια πλατιά έννοια. Όταν ο Habermas μιλά για τεχνική δεν εννοεί μόνο το σύνολο των τεχνικών μέσων, εργαλείων, μηχανών κ.λπ., που διαθέτουν οι άνθρωποι προκειμένου να υλοποιήσουν στόχους, οι οποίοι σχετίζονται με την υλική αναπαραγωγή τους. Με τον όρο τεχνική εννοεί και το "σύστημα κανόνων, οι οποίοι ορίζουν την ορθολογική ως προς το σκοπό δράση – στρατηγικές και τεχνολογίες"[135]. Και όπως ορίζεται ξεκάθαρα στο παραπάνω απόσπασμα, οι τεχνολογίες είναι οι τεχνικοί κανόνες, που ρυθμίζουν τον εργαλειακό έλεγχο φυσικών αντικειμένων υπό δεδομένες (φυσικές) συνθήκες, ενώ οι στρατηγικές είναι

---

[134] J. Habermas, "Technik und Wissenschaft...", *ό.π.*, σελ. 62.

[135] J. Habermas, "Praktische Folgen des...", *ό.π.*, σελ. 337. Βλ. Th. McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 37.

οι κανόνες ορθολογικής επιλογής στα πλαίσια ενός δεδομένου συστήματος αξιών. Αυτά τα συστήματα κανόνων ενσαρκώνουν μια γνώση, η οποία χαρακτηρίζεται από το ότι αφορά στον έλεγχο αντικειμένων ή στις μεθόδους ορθολογικής επιλογής. Γι' αυτό "η ισχύς των τεχνικών κανόνων και των στρατηγικών εξαρτάται από την εγκυρότητα εμπειρικά αληθών ή αναλυτικά ορθών προτάσεων".[136] Η τεχνική γνώση μας εφοδιάζει με "ικανότητες ελέγχου", οι οποίες αξιολογούνται τελικά με βάση την αποτελεσματικότητά τους. Μια λανθασμένη εργαλειακή δράση είναι, με αυτήν την έννοια, καταδικασμένη σε αναποτελεσματικότητα, στο βαθμό που δεν θα ανταποκρίνεται στις δεδομένες συνθήκες. Ένας αμέτοχος παρατηρητής μιας ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης μπορεί λοιπόν να την ερμηνεύσει μόνο ως επιτυχημένη ή αποτυχημένη προσπάθεια *προσαρμογής* σε δεδομένες (φυσικές και κοινωνικές) συνθήκες. Τι διαφορές παρουσιάζει αυτό το είδος κοινωνικού πράττειν σε σχέση με την "επικοινωνιακή δράση"; Ο Habermas ορίζει την τελευταία ως εξής:

> "Με τον όρο *"επικοινωνιακή δράση"* εννοώ, από την άλλη, μια συμβολικά διαμεσολαβημένη αλληλόδραση. Αυτή κατευθύνεται από υποχρεωτικά *ισχύοντες κανόνες*, οι οποίοι ορίζουν αμοιβαία αναμενόμενες συμπεριφορές και πρέπει να γίνονται κατανοητοί και να αναγνωρίζονται το λιγότερο από δύο δρώντα υποκείμενα. Οι κοινωνικοί κανόνες ενισχύονται μέσω κυρώσεων. Το νόημά τους αντικειμενοποιείται στην καθημερινή επικοινωνία."[137]

Εδώ παρουσιάζεται ήδη η κεντρική για τις κατοπινές έρευνες του Habermas ιδέα ότι η καθομιλουμένη γλώσσα είναι η δεξαμενή των ισχυόντων κοινωνικών κανόνων, αξιών, πεποιθήσεων κ.λπ. Η επικοινωνιακή δράση χρησιμοποιεί ως μέσο της τη γλώσσα, άρα θεματοποιεί "το σύστημα των ισχυόντων κανόνων, αξιών, πεποιθήσεων κ.λπ.". Η γλωσσική αλληλεπίδραση των μελών της κοινωνίας ορίζει το χώρο της συμβολικής αναπαραγωγής της τελευταίας. Η παρέκκλιση από έναν κοινωνικό κανόνα δεν καταδικάζει τη συμπεριφορά (όπως στην περίπτωση της εργαλειακής δράσης) σε αναποτελεσματικότητα, αλλά επιφέρει κοινωνικές κυρώσεις.

---

[136] J. Habermas, "Technik und Wissenschaft...", *ό.π.*, σελ. 63.

[137] *Ό.π.*, σελ. 62 κ.επ.

Το κριτήριο της ορθότητας της επικοινωνιακής δράσης είναι λοιπόν συμβατικό: δεν στηρίζεται στην αντικειμενικότητα δεδομένων συνθηκών, αλλά στην κοινωνική ισχύ *προτύπων συμπεριφοράς*.[138]

Παρά τη φαινομενική τους σαφήνεια, οι διακρίσεις του Habermas παρουσιάζουν πολλά προβλήματα. Κατ' αρχήν, σε σχέση με την ορθολογική ως προς το σκοπό δράση, ο McCarthy διαπίστωσε τις συγχύσεις και αμφισημίες που δημιουργούνται από τη διάκριση μεταξύ τεχνικού και στρατηγικού πράττειν, την οποία υποβάλλει το απόσπασμα που παρέθεσα. Με την έννοια που δίνεται στους όρους αυτούς, δεν είναι δυνατό να θεωρηθούν ως διαφορετικοί *τύποι* του πράττειν, παρά μόνο ως διαφορετικές *στιγμές* της ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης. Όπως σημειώνει ο McCarthy: "Κατά την ορθολογική επιδίωξη καθορισμένων σκοπών, ο δράστης πρέπει να λάβει υπόψη του τόσο τις διαθέσιμες πληροφορίες (συμπεριλαμβανομένων των γενικών νόμων, των εμπειρικών κανονικοτήτων, των τεχνικών δυνατοτήτων, των ιδιαίτερων συνθηκών, των εναλλακτικών μέσων με τις διαφορετικές τους πιθανότητες επιτυχίας, των δευτερογενών συνεπειών και παρενεργειών από τη χρήση διαφορετικών μέσων κ.τ.λ.) όσο και τους κανόνες προτίμησης (Praeferenzregeln) και απόφασης, που έχει υιοθετήσει."[139] Με άλλα λόγια, στην ορθολογική ως προς το σκοπό δράση, το "τεχνικό" πρόβλημα της καταλληλότητας ενός μέσου είναι αδιάσπαστα συνδεδεμένο με το ζήτημα της "ορθολογικής επιλογής". Υπάρχει όμως και μια παραπέρα δυσκολία, που αφορά στις διαφορετικές χρήσεις του όρου "στρατηγική", τις οποίες επιτρέπει στον εαυτό του ο Habermas. Ενώ δηλαδή στον υπό συζήτηση ορισμό, ο Habermas ονομάζει "στρατηγική" την ορθολογική επιλογή, αλλού χρησιμοποιεί τον ίδιο όρο προκειμένου να δηλώσει μια ορθολογική ως προς το σκοπό δράση, που έχει ως αντικείμενό της αντικειμενοποιημένες κοινωνικές σχέσεις.[140]

---

[138] Όπως παρατηρεί ο Giddens, το κριτήριο της διάκρισης μεταξύ εργαλειακής και επικοινωνιακής δράσης είναι δανεισμένο από τον Durkheim, βλ. A. Giddens, "Labour and Interaction", *ό.π.*, σελ. 302, σημ. 12.

[139] Βλ. Th. McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 37.

[140] Αυτή η χρήση κυριαρχεί, για παράδειγμα, όπου ο Habermas αναφέρεται στο νόημα του ορθολογικού φυσικού δικαίου και στην ιστορική σημασία του τυπικού αστικού δικαίου, που οριοθετεί μια οικονομική σφαίρα εκδίπλωσης μιας καθαρά ορθολογικής ως προς το σκοπό επιδίωξης ιδιωτικών συμφερόντων. Βλ. π.χ. *TWI*, σελ. 70 ή στο κατοπινό: J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spaetkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1973, (στο εξής: *LSK*), σελ. 120 - 125. Εάν προσπαθούσε κανείς να

Παρ' όλα αυτά, οι δυσκολίες αυτές έχουν δευτερεύουσα σημασία μπροστά στα προβλήματα που δημιουργεί η διάκριση των τύπων του εργαλειακού και του επικοινωνιακού πράττειν. Ο τρόπος, με τον οποίο ο Habermas ορίζει τους τύπους του πράττειν, δημιουργεί κατ' αρχήν την εντύπωση ότι η ορθολογική ως προς το σκοπό δράση είναι άσχετη από τις κοινωνικές αξίες και σκοποθεσίες που την εμψυχώνουν. Θα έλεγε κανείς, με άλλα λόγια, ότι ο Habermas σκέφτεται με βάση την αφηρημένη κατασκευή μιας *μη κοινωνικής* εργαλειακής δράσης.[141] Αλλά και ο τύπος της επικοινωνιακής δράσης φαίνεται αποκαθαρμένος από κάθε εργαλειακότητα, γεγονός που τον καθιστά άχρηστο για την ανάλυση των πραγματικών κοινωνικών σχέσεων. Δεν είναι τυχαίο ότι η προσπάθεια του Habermas να χωρίσει και να ορίσει τους δύο τύπους του πράττειν συνάντησε έντονες κριτικές.[142] Υπό το φως των κριτικών, το εγχείρημα

μεταφράσει αυτήν την έννοια της "στρατηγικής" στην ορολογία του M. Weber – από τις αναλύσεις του οποίου εμπνέεται ο Habermas – θα έλεγε ότι πρόκειται για "κοινωνικό" ("Κοινωνικό [...] πράττειν σημαίνει ένα πράττειν, που κατά το νόημα που του δίνει εκείνος ή εκείνοι που πράττουν αναφέρεται στη συμπεριφορά *άλλων* και προσανατολίζεται προς αυτήν, κατά την πορεία του." M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tuebingen 1972, σελ. 1, το παράθεμα σε μτφ. Κορνήλιου Καστοριάδη) και "ορθολογικό ως προς το σκοπό" ("Ορθολογικά ως προς το σκοπό πράττει όποιος προσανατολίζει το πράττειν του ανάλογα με το σκοπό, τα μέσα και τις δευτερογενείς συνέπειες, *σταθμίζοντας* ορθολογικά τόσο τα μέσα ενόψει των σκοπών, τους σκοπούς ενόψει των δευτερογενών συνεπειών, όσο τελικά και τους διαφορετικούς δυνατούς σκοπούς μεταξύ τους [...]." M. Weber, *ό.π.*, σελ. 13) πράττειν ταυτοχρόνως.

[141] Στη βεμπεριανή ορολογία, ένα τέτοιο πράττειν θα είναι ορθολογικό ως προς το σκοπό και ταυτοχρόνως μη κοινωνικό ("Δεν είναι κάθε είδους δράση – ούτε κάθε είδους εξωτερική δράση – "κοινωνική" δράση [...]. Η εξωτερική δράση δεν είναι κοινωνική, όταν προσανατολίζεται μόνο στις προσδοκίες της συμπεριφοράς άψυχων αντικειμένων." M. Weber, *ό.π.*, σελ. 11).

[142] Βλ. π.χ. Erich Hahn, "Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von Juergen Habermas", στο: J.H.v. Heiseler κ.ά (επιμ.), *Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus*, Frankfurt a.M. 1970, (αναδημοσιευμένο στο: *Materialien*, σελ. 220 – 243), Goeran Therborn, "Juergen Habermas: Ein neuer Eklektiker", στο: *Materialien*, σελ. 244 – 267.

Βέβαια ο ορθόδοξος μαρξισμός του Hahn και ο στρουκτουραλιστικός μαρξισμός του Therborn δεν συμπίπτουν με τη δική μου τοποθέτηση. Για την τελευταία, το βάρος δεν πέφτει στην "παραποίηση του Marx από τον Habermas", όπως την περιγράφει εκτεταμένα ο Hahn, γι' αυτό και δεν επαναλαμβάνω εδώ τη σχετική επιχειρηματολογία. Μου φαίνεται, ωστόσο, κατ' αρχήν ορθή η κριτική στο δυϊσμό που εγκαθιδρύει η χαμπερμασιανή αντίληψη του κοινωνικού πράττειν, έστω κι αν αυτή ασκείται από μια πλευρά που κόπτεται για την επιστροφή στον "αυθεντικό ιστορικό υλισμό". Θεωρώντας δεδομένη την αποτυχία του τελευταίου να αποτελέσει μια συνεκτική, σφαιρική θεωρία της κοινωνίας και της ιστορίας, εκτός των άλλων και εξαιτίας της ακατανίκητης έλξης που ασκεί επάνω του ο αφελής οικονομισμός και ο ιστορικοφιλοσοφικός αντικειμενισμός, θεωρώ παρ' όλα αυτά ορθή τη βασική ενόραση του Hahn ότι ο Habermas έχει την τάση να "μην κατανοεί εξαρχής ως κοινωνική την παραγωγή", με αποτέλεσμα να "είναι αναγκασμένος να συγκροτήσει μια κοινωνική διαδικασία, που εκτυλίσσεται πλάι στην παραγωγή", και που η δυναμική της δεν συνδέεται άμεσα με αυτήν της τελευταίας. Βλ. E. Hahn, *ό.π.*, σελ. 231. Για μια κριτική του ιδίου

του Habermas φαίνεται να διολισθαίνει προς τον ιδεαλισμό, και πάντως εμφανίζεται ως υποχώρηση από το σημείο, όπου είχε φτάσει ο Marx. Πράγματι – ενάντια σε όσα καταλογίζει ο Habermas στον Marx[143] – η πρώιμη, φιλοσοφική μαρξική έννοια της κοινωνικής εργασίας εμπεριείχε τόσο την εργαλειακή–τεχνική, όσο και την επικοινωνιακή–πρακτική διάσταση. Η μαρξική "πράξις" ήταν ολιστική και προσπαθούσε να αποδώσει την αμοιβαία αλληλεξάρτηση αυτών που ο Marx ονόμασε αργότερα "βάση" και "εποικοδόμημα".[144] Εάν πάρει κανείς κατά γράμμα τους ορισμούς, που ο Habermas παρουσιάζει στο "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'", θα πρέπει να υποθέσει ότι δημιουργούν μια αφηρημένη αντίθεση, αγνοώντας *κατά τη συγκρότηση των βασικών κατηγοριών* τόσο τον κοινωνικό χαρακτήρα της εργασίας όσο και την επίδραση του τρόπου παραγωγής πάνω στις δομές της αλληλόδρασης.

Φυσικά, μια τέτοια κατηγορία φαίνεται υπερβολική, εφόσον – όπως θα δούμε – ο Habermas προσπαθεί να συνδυάσει το παράδειγμα του εργαλειακού πράττειν με αυτό του επικοινωνιακού, σε μια ενιαία θεωρία της κοινωνίας και της ιστορίας (βλ. την αμέσως επόμενη παράγραφο). Έχω, ωστόσο, την πεποίθηση ότι η προσπάθεια αυτή γίνεται *εκ των υστέρων*, αφού πρώτα έχουν εγκαθιδρυθεί αυστηροί διαχωρισμοί και αφού έχει δρομολογηθεί μια πορεία σκέψης, που ενώ κινείται σε δύο επίπεδα, δεν είναι σε θέση να αποδώσει τη διαλεκτική τους ενότητα.[145]

Έτσι, παρ' όλο που ο Habermas προχώρησε σε διευκρινίσεις σχετικά

θέματος, από ψυχαναλυτική πλευρά βλ. A. Lorenzer, *Ueber den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion*, Frankfurt a.M. 1973.

[143] Βλ. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, με νέο επίλογο, Frankfurt a.M. 1973, (στο εξής: *Eui*), σελ. 49 κ.ε.

[144] Στον Marx, η εργασία δεν είναι μόνο – όπως στον Habermas – διαμεσολάβηση μεταξύ ανθρώπου και φύσης, αλλά περιλαμβάνει και τον τομέα του είναι και της συνείδησης. Η μη αλλοτριωμένη εργασία είναι έτσι συνώνυμη με την επιτυχημένη σύνδεση θεωρίας και πράξης..." D. Brinkmann, *Das Theorie–Praxis–Problem...*, *ό.π.*, σελ. 91.

[145] Παρ' όλο που ορισμένες διατυπώσεις του Habermas δεν την αγνοούν. Βλ. π.χ. J. Habermas, "Arbeit und Interaktion...", *ό.π.*, σελ. 32, όπου σημειώνεται: "Τώρα όμως και η εργαλειακή δράση, εφόσον εμφανίζεται ως κοινωνική εργασία υπό την κατηγορία του πραγματικού πνεύματος, είναι εγκατεστημένη σε ένα δίκτυο αλληλοδράσεων, και είναι γι' αυτό, απ' τη μεριά της, εξαρτημένη από τις επικοινωνιακές συνθήκες κάθε δυνατής συνεργασίας. Πέρα από την κοινωνική εργασία, ακόμα και η μοναχική πράξη της χρήσης εργαλείων στηρίζεται στη χρήση συμβόλων, γιατί η αμεσότητα της ζωικής ικανοποίησης των ορμών δεν θραύεται χωρίς την αποστασιοποίηση της ονοματίζουσας συνείδησης από τα αναγνωρίσιμα αντικείμενα."

με την κατηγοριοποίησή του, όπου την παρουσιάζει ως *ανάλυση* των συστατικών στοιχείων ενός ενιαίου συμπλέγματος[146] δεν εγκατέλειψε, ωστόσο, τη συνήθεια να σκέφτεται π.χ. το εργαλειακό πράττειν ως εξαρτώμενο από ένα απόλυτο κριτήριο "αποτελεσματικότητας", άσχετο από τις κοινωνικά καθορισμένες σκοποθεσίες. Η διαπίστωση αυτή επιβεβαιώνεται, εάν βλέπω καθαρά, και από τη στάση του Habermas απέναντι στον Marcuse, καθώς και από την εξελιξιοκρατική προοπτική, υπό την οποία αντιμετωπίζει – όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω – την ιστορία.

Η διάκριση των δύο ειδών κοινωνικού πράττειν ανοίγει το δρόμο για την αναλυτική διχοτόμηση της κοινωνίας σε δύο σφαίρες που τους αντιστοιχούν. Η κοινωνία χωρίζεται έτσι σε τομείς, οι οποίοι χαρακτηρίζονται με βάση το ποιό είδος κοινωνικού πράττειν υπερισχύει εντός τους. Έτσι, το *θεσμικό πλαίσιο* μιας κοινωνίας ή ο κοινωνικοπολιτισμικός βιόκοσμος αποτελείται από κανόνες, οι οποίοι ρυθμίζουν τις γλωσσικά διαμεσολαβημένες αλληλοδράσεις (Interaktionen). Μέσα σε αυτό το θεσμικό πλαίσιο είναι "εγκατεστημένα" τα *υποσυστήματα ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης*, τα οποία αποτελούν κοινωνικούς χώρους, που διευθύνονται κυρίως στη βάση τεχνικών κανόνων και στρατηγικών.[147]

Τώρα, εάν κανείς παραιτηθεί – όπως νομίζω ότι είναι εύλογο να κάνει – από την προσπάθεια να χωρίσει την πράξη σε δύο ξεχωριστούς τύπους του πράττειν, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μπορεί να θεωρεί ορθή την *αναλυτική* διάκριση μεταξύ δύο *επόψεών* της. Όμως, μια τέτοια ανάλυση του κοινωνικού πράττειν δεν νομίζω ότι επιτρέπει και το διαχωρισμό *κοινωνικών σφαιρών δραστηριότητας*, που να αντιστοιχούν στις επόψεις της πράξης. Δεν υπάρχει δε κάποιο κριτήριο για την εκτίμηση των "χώρων όπου υπερισχύει η μία έποψη έναντι της άλλης". Η διάκριση μεταξύ κοινωνικού βιόκοσμου και τεχνικά προοδευόντων υπο-συστημάτων είναι εντελώς αφηρημένη και οδηγεί εντέλει εύκολα στην ιδέα μιας διαδικασίας εξορθολογισμού σε δύο επίπεδα, τα οποία εφάπτονται μεταξύ τους "εξωτερικά", χωρίς να αλληλοδιαπλέκονται.[148] Απέναντι σε μια τέτοια

[146] Βλ. τον επίλογο του 1973 στο *Eul*, σελ. 382, σημ. 27.

[147] Βλ. *TWI*, σελ. 65.

[148] Βλ. και την κριτική που ασκεί ο A. Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt a.M. 1989, σελ. 280 – 282 και

άποψη θα πρέπει να επιμείνει κανείς, μαζί με τον Marcuse, ότι η ανάπτυξη της τεχνικής "ορθολογικότητας" στη σύγχρονη εποχή έχει κάτι το βαθιά ανορθολογικό.[149]

Με βάση τώρα τη διάκριση μεταξύ θεσμικού πλαισίου και υποσυστημάτων εργαλειακής δράσης, ο Habermas επαναδιατυπώνει το πρόβλημα της ερμηνείας της επιστημονικής-τεχνικής προόδου ως εξής: Η επιστημονική-τεχνική πρόοδος παράγει μια όλο και πιο εξελιγμένη τεχνική γνώση, η οποία εισρέει στα υποσυστήματα ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης, τα επεκτείνει και τα ενισχύει. Ποιά είναι λοιπόν η επενέργεια αυτών των τεχνικά προοδευόντων υποσυστημάτων πάνω στον βιόκοσμο;

1.2.3. Η διαλεκτική ενεργητικής και παθητικής προσαρμογής

Με τη βοήθεια του νέου αυτού αναλυτικού πλαισίου, ο Habermas διατυπώνει μια θεωρία της επιστημονικής-τεχνικής προόδου τόσο ευρεία, που καταλήγει να είναι το σχεδίασμα μιας θεωρίας της εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών. Ουσιαστικά πρόκειται για το σχεδίασμα μιας ανακατασκευής του ιστορικού υλισμού.[150] Το σημείο εκκίνησης της ανακατασκευής αυτής είναι η αντικατάσταση των κεντρικών εννοιών της μαρξικής θεωρίας: των παραγωγικών δυνάμεων και των παραγωγικών σχέσεων από τις πιο αφηρημένες έννοιες "εργασία" και "αλληλόδραση". "Οι παραγωγικές σχέσεις χαρακτηρίζουν ένα επίπεδο, στο οποίο βασιζόταν το θεσμικό πλαίσιο μόνο κατά τη φάση της ανάπτυξης του φιλελεύθερου καπιταλισμού, αυτό δεν συνέβαινε ούτε πριν ούτε μετά. Από την άλλη μεριά, μπορεί μεν οι παραγωγικές δυνάμεις, στις οποίες συσσωρεύονται οι οργανωμένες σε υποσυστήματα ορθολογικής ως προς

---

289 - 290, στις πρώιμες διατυπώσεις της διάκρισης βιόκοσμου-υποσυστημάτων ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης.

149 "Βρισκόμαστε μπροστά σε μια απ' τις θλιβερότερες πλευρές της αναπτυγμένης βιομηχανικής κοινωνίας: τον ορθολογιστικό χαρακτήρα της ανορθολογικότητάς της." Η. Marcuse, *Ο μονοδιάστατος...*, *ό.π.*, σελ. 39.

150 Το σχεδίασμα αυτό παίρνει μια πιο επεξεργασμένη (αλλά και αναθεωρημένη) μορφή στο: J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976 (στο εξής: *RHM*). Βλ. και παρακάτω κεφ. 3.

το σκοπό δράσης διαδικασίες μάθησης, να υπήρξαν από την αρχή η κινητήριος δύναμη της κοινωνικής εξέλιξης, όμως δεν φαίνονται να αποτελούν - όπως υπέθεσε ο Marx - *κάτω από οποιεσδήποτε συνθήκες* ένα δυναμικό απελευθέρωσης και να προκαλούν χειραφετητικές κινήσεις - σε κάθε περίπτωση όχι πιά, από τη στιγμή που η συνεχής άνοδος των παραγωγικών δυνάμεων εξαρτήθηκε από μια επιστημονική-τεχνική πρόοδο, η οποία αναλαμβάνει *και λειτουργίες νομιμοποίησης της κυριαρχίας*."[151]

Έτσι η διαλεκτική παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων, την οποία προέβαλε ο Marx σε ολόκληρη την ανθρώπινη ιστορία, αντιστοιχεί στην πραγματικότητα σε μια συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία, αυτήν της φιλελεύθερης περιόδου του καπιταλισμού. Η φάση αυτή είναι η μόνη στην "ιστορία της εξέλιξης του είδους", στην οποία η κοινωνικοπολιτική κυριαρχία θεμελιώνεται και νομιμοποιείται άμεσα στη σφαίρα της υλικής αναπαραγωγής της κοινωνίας και άρα στα υποσυστήματα ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης. Όμως αυτή η πραγματικότητα, την οποία ο Marx περιέγραψε με το γνωστό σχήμα της οικονομικής βάσης και του εξαρτημένου πολιτικοπολιτισμικού εποικοδομήματος,[152] δεν συναντάται στις άλλες φάσεις της "εξέλιξης του είδους", όπου η σχέση μεταξύ των "τεχνικά προοδευόντων υποσυστημάτων" και του "θεσμικού πλαισίου" διαμορφώνεται στη βάση διαφορετικών ισορροπιών. Έτσι ο Habermas αντικαθιστά τη μαρξική διαλεκτική παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων με μια ευρύτερη και πιο αφηρημένη διαλεκτική μεταξύ "ενεργητικής" και "παθητικής προσαρμογής". Ας δούμε τι σημαίνει αυτό.[153]

Το πρότυπο της εργαλειακής και στρατηγικής δράσης αντιστοιχεί σε μια *ενεργητική προσαρμογή* του ανθρώπινου είδους στο περιβάλλον. Αυτή η ενεργητική προσαρμογή είναι που κάνει την κοινωνική αναπαραγωγή της ζωής να διαφέρει απ' αυτήν των ζώων (είναι βέβαια φανερό ότι εδώ υπονοείται ένας ορισμός του ανθρώπου ως homo faber). Τα

---

[151] *TWI*, σελ. 92.

[152] Στη γνωστή Εισαγωγή στην *Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, *ό.π.*, βλ. παραπάνω, ενότητα 1.1., υποσημ. 55.

[153] *Η διαλεκτική ενεργητικής - παθητικής προσαρμογής παρουσιάζεται ιδιαίτερα στο*: J. Habermas, "Praktische Folgen des...", *ό.π.*, σελ. 350 - 352 αλλά και στο: τ. ιδίου, "Technik und Wissenschaft...", *ό.π.*, σελ. 94 - 95.

κοινωνικοποιημένα υποκείμενα ασκούν αρχικά έλεγχο πάνω στις φυσικές διαδικασίες μέσω των τεχνικών παραγωγής. Επιπλέον η οργάνωση αυτής της δραστηριότητας απαιτεί τεχνικές της ανταλλαγής και της επικοινωνίας. Αυτή η οργάνωση τεχνικών μέσων συνθέτει συστήματα δράσης, τα οποία υπακούουν σε μια ορθολογικότητα ως προς το σκοπό. Το ερώτημα είναι λοιπόν: πώς επιδρούν αυτά τα "τεχνικά προοδεύοντα συστήματα" στο θεσμικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο βρίσκονται εγκατεστημένα σε κάθε φάση της εξέλιξης του ανθρώπινου είδους;

Η απάντηση που δίνει ο Habermas είναι ότι οι μακροπρόθεσμες δομικές αλλαγές του θεσμικού πλαισίου ακολουθούσαν πάντα τις πιέσεις της προόδου στο επίπεδο των υποσυστημάτων ορθολογικής ως προς τον σκοπό δράσης με έναν παθητικό τρόπο. *Παθητική προσαρμογή* του θεσμικού πλαίσιου σημαίνει ότι η μεταλλαγή του δεν συντελέστηκε μέχρι τώρα ποτέ ως αποτέλεσμα μιας συνειδητής και ελεγχόμενης δράσης των ανθρώπων, αλλά ήταν πάντα αποτέλεσμα μιας αυτοφυούς εξέλιξης.

Έτσι στην *ενεργητική προσαρμογή* του ανθρώπινου είδους στις συνθήκες του περιβάλλοντος αντιστοιχούσε πάντα μια *παθητική προσαρμογή* του θεσμικού πλαισίου στα τεχνικά προοδεύοντα συστήματα. Αυτήν τη σχέση κατάφερε να διακρίνει ο Marx, όταν η κοινωνία στην οποία ζούσε επιτάχυνε την τεχνική πρόοδο και την έκανε διαρκή, θεσμοποιώντας την. Έγινε έτσι φανερή η απόσταση μεταξύ της "ενεργητικής καταδάμασης της φύσης" και της παθητικής προσαρμογής του κοινωνικού βιόκοσμου στην εξέλιξη αυτή, με όλες τις παθογενείς της συνέπειες. Η μαρξική κριτική ήθελε να αποτελέσει το μέσο μετατροπής αυτής της παθητικής προσαρμογής σε ενεργητική: "να κάνουν οι άνθρωποι την ιστορία τους, αλλά με θέληση και συνείδηση".

Από εξελικτική άποψη, η διαμόρφωση κοινωνικοπολιτισμικών περιβαλλόντων από μέρους των ανθρώπων μπορεί – κατά τον Habermas – να θεωρηθεί ως αντίβαρο στην ανεπάρκεια του φυσικού εξοπλισμού του ανθρώπινου είδους. Μέσω της κοινωνικής οργάνωσης, οι άνθρωποι εξασφαλίζουν τη συλλογική τους αυτοσυντήρηση, που δεν θα ήταν διαφορετικά δυνατή. Το θεσμικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο εγκαθίστανται τα τεχνικά προοδεύοντα συστήματα, έχει τη λειτουργία της καθυπόταξης και μετουσίωσης των φυσικών ορμών.[154]

---

[154] Αυτή η εικόνα δίνεται στο: J. Habermas, "Arbeit und Interaktion...", *ό.π.*, σελ. 26, όπου σημειώνεται: "Η εργασία απαιτεί την αναβολή της άμεσης ικανοποίησης των ορμών· μεταβιβάζει ενέργειες στο

Όμως το θεσμικό πλαίσιο δεν είναι μόνο η εξουσία της κοινωνίας, που μπορεί να επιβάλει την καταπίεση των ορμών. Ουσιώδες μέρος του αποτελεί η πολιτισμική παράδοση, το σύνολο δηλαδή των κοινωνικών ερμηνειών των ανθρώπινων αναγκών και των τρόπων (κοινωνικής) ικανοποίησής τους. Το θεσμικό πλαίσιο δεν έχει μόνο τη λειτουργία να εξασφαλίζει τη διαδικασία προσαρμογής στο φυσικό περιβάλλον και άρα τη συλλογική αυτοσυντήρηση. Οι αξίες-ερμηνείες αναγκών, που το συνθέτουν, υπερβαίνουν το σύστημα της αυτοσυντήρησης, συνίστανται σε "μυθικά, θρησκευτικά, ουτοπικά περιεχόμενα, δηλαδή σε συλλογικές παραμυθίες όσο και στις πηγές της φιλοσοφίας και της κριτικής".[155] Από την άλλη, ένα μέρος της πολιτισμικής παράδοσης χρησιμοποιείται προκειμένου για τη νομιμοποίηση του συστήματος κυριαρχίας. Έτσι σε ένα ορισμένο θεσμικό πλαίσιο αποκρυσταλλώνεται η δομή της κυριαρχίας και ο βαθμός της καταπίεσης. Το θεσμικό πλαίσιο καθορίζει δηλαδή τον τρόπο κατανομής των ευκαιριών ικανοποίησης αναγκών στις διάφορες κατηγορίες του πληθυσμού. "Μια δράση, που ακολουθεί τεχνικούς κανόνες, αποτιμάται μόνο σύμφωνα με κριτήρια της αποτελεσματικότητάς της· αντίθετα μια δράση, που ακολουθεί κοινωνικούς κανόνες, αντικατοπτρίζει πάντα και έναν ιστορικά μεταβαλλόμενο βαθμό κυριαρχίας, δηλαδή ένα ορισμένο επίπεδο της χειραφέτησης και της εξατομίκευσης."[156]

Ο βασικός προσανατολισμός μιας *εξελικτικής* θεωρίας της ιστορίας θα διατηρηθεί και στις κατοπινές εργασίες του Habermas, παρ' όλο που η αρχική ιδέα που παρακολουθήσαμε εδώ θα υποστεί αναθεωρήσεις και εμπλουτισμούς.[157] Εάν θέλαμε να προχωρήσουμε σε έναν πρώτο χαρακτηρισμό αυτής της τοποθέτησης, θα λέγαμε ότι η ιδέα της

υπό επεξεργασία αντικείμενο, σύμφωνα με νόμους, τους οποίους η φύση επιβάλλει στο εγώ."

155 J. Habermas, "Praktische Folgen...", *ό.π.*, σελ. 353.

156 *Ό.π.*, σελ. 355.

157 Βλ. τις επεξεργασίες στο *RHM*, και στο κατοπινό opus magnum: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1981, (στο εξής: *TkH*), τόμ. II, σελ. 229 - 293. Όπως θα δούμε, ο Habermas θα εγκαταλείψει την ιδέα της διαλεκτικής μεταξύ ενεργητικής και παθητικής προσαρμογής, υιοθετώντας ένα πρότυπο γνωστικής εξέλιξης των κοινωνιών, σύμφωνα με το οποίο η πρόοδος στο επίπεδο του θεσμικού πλαισίου είναι κάθε άλλο παρά "παθητική". Βλ. την παρακάτω την αναφορά μου στο *RHM*, ενότητα 4.3 ("Η ιστορική εξέλιξη των κανονιστικών δομών").

διαλεκτικής της ενεργητικής και παθητικής προσαρμογής κινείται σαφώς στα πλαίσια ενός μαρξιστικής έμπνευσης εξελικτικισμού, που ενώ δεν είναι αυστηρά ντετερμινιστικός προσπαθεί να διαγνώσει μια λογική εξελικτικών σταδίων, η οποία υποτίθεται ότι διέπει την ιστορία. Ένα δεύτερο σημαντικό στοιχείο είναι ότι η εξήγηση του *μηχανισμού* της κοινωνικής εξέλιξης γίνεται δυνατή χάρη στους κοινωνιολογικούς διαχωρισμούς και στις κατηγοριοποίησεις, στον αφηρημένο χαρακτήρα των οποίων προσπάθησα να ασκήσω κριτική παραπάνω.

Σημειώθηκε ήδη ότι στη σχέση μεταξύ τεχνικά προοδευόντων συστημάτων και θεσμικού πλαισίου δεν υπήρχε πάντα ένα σταθερό κέντρο βάρους. Έτσι στο "αρχικό στάδιο μέχρι το τέλος της μεσολιθικής περιόδου, οι ορθολογικές ως προς το σκοπό δράσεις μπορούσαν να κινητοποιηθούν μόνο μέσω μιας τελετουργικής πρόσδεσής τους σε αλληλοδράσεις".[158] Υπήρχε δηλαδή ένα απόλυτο "πρωτείο" του θεσμικού πλαισίου απέναντι στα τεχνικά προοδεύοντα υποσυστήματα.

Με την εμφάνιση των ανώτερων πολιτισμών τα τεχνικά προοδεύοντα υποσυστήματα διαφοροποιούνται από το θεσμικό πλαίσιο. Οι *παραδοσιακές*, κρατικά οργανωμένες, ταξικές κοινωνίες "οφείλουν την ύπαρξή τους στη λύση του προβλήματος, που τίθεται με την παραγωγή ενός υπερπροϊόντος, δηλαδή του προβλήματος: πώς να διανεμηθεί ο πλούτος και να καταμεριστεί η εργασία, σύμφωνα με κριτήρια άλλα από αυτά που προσφέρει το σύστημα της συγγένειας, με τρόπο άνισο και παρ' όλα αυτά νόμιμο".[159] Το θεσμικό πλαίσιο διατηρεί και εδώ το "πρωτείο" του, με την έννοια ότι συγκρατεί την ανάπτυξη των υποσυστημάτων ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης σε ένα επίπεδο, το οποίο δεν θέτει σε αμφισβήτηση τις μυθικές-θρησκευτικές-κοσμολογικές νομιμοποιήσεις της πολιτικής κυριαρχίας, τις οποίες αρθρώνει το ίδιο.

Αυτό το πρωτείο του θεσμικού πλαισίου ανατρέπεται στον μοντέρνο κόσμο, όπου η ανάπτυξη των υποσυστημάτων ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης θέτει υπό αμφισβήτηση και τελικά διαλύει τις παραδοσιακές νομιμοποιήσεις της κυριαρχίας. "Η μετάβαση από την παραδοσιακή κοινωνία στην κοινωνία που εισέρχεται στη διαδικασία

---

158 J. Habermas, "Technik und Wissenschaft...", *ό.π.*, σελ. 92 κ.επ.

159 *Ό.π.*, σελ. 66.

εκσυγχρονισμού *δεν χαρακτηρίζεται* από το γεγονός ότι υπό την πίεση σχετικά ανεπτυγμένων παραγωγικών δυνάμεων εκβιάζεται μια δομική αλλαγή του θεσμικού πλαισίου – *αυτός ήταν από εξαρχής ο μηχανισμός της ιστορικής εξέλιξης του είδους.*"[160] Το καινούργιο στοιχείο του φιλελεύθερου καπιταλισμού έγκειται στο ότι θεσμοποιεί την τεχνική πρόοδο, διαλύει τις παραδοσιακές νομιμοποιήσεις και θεμελιώνει το νέο θεσμικό πλαίσιο απευθείας στο σύστημα της κοινωνικής εργασίας. Οι πολιτικές σχέσεις εξουσίας μετατρέπονται έτσι σε παραγωγικές σχέσεις, η δεδομένη μορφή κυριαρχίας βρίσκει τη νομιμοποίησή της στην ιδεολογία των δίκαιων ανταλλαγών. Αυτό είναι άλλωστε το νόημα της διαδικασίας "εκκοσμίκευσης", που διέγνωσε ο Max Weber. Οι ιδεολογίες της αστικής περιόδου τρέφονται από την κριτική του δογματισμού των παραδοσιακών νομιμοποιήσεων και την αξίωση για μια "επιστημονική" θεμελίωση της κοινωνικής τάξης.

Ο Marx μπορούσε να κάνει την "κριτική της ιδεολογίας" με τη μορφή της κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας ακριβώς γι' αυτό: επειδή η ιδεολογία του φιλελεύθερου καπιταλισμού θεμελιωνόταν στην ιδέα των δίκαιων ανταλλαγών. Όμως οι διαρκείς κρίσεις και η οξεία ταξική αντιπαράθεση, που παρήγαγε η καπιταλιστική οικονομία, οδήγησαν στην κατάρρευση της αστικής ιδεολογίας περί κοινωνικής απελευθέρωσης μέσω της ελεύθερης οικονομίας.

Στα τέλη του 19ου αιώνα, η φιλελεύθερη καπιταλιστική κοινωνία, που είχε αποτελέσει το αντικείμενο της ανάλυσης και κριτικής του Marx, μεταλλάσσεται ριζικά κάτω από την πίεση των οξυνόμενων ταξικών αντιπαραθέσεων, αλλά και των ίδιων των λειτουργικών αναγκών του οικονομικού συστήματος. Δύο είναι οι βασικές εξελίξεις, που σηματοδοτούν την νέα πορεία του καπιταλισμού: (α) η αύξηση της κρατικής παρέμβασης στη σφαίρα της οικονομίας, με σκοπό την εξασφάλιση της σταθερότητας και της ανάπτυξης του οικονομικού συστήματος και (β) η αύξηση της αλληλεξάρτησης μεταξύ επιστημονικής έρευνας, τεχνικής και κρατικής διοίκησης, η οποία μετατρέπει την επιστήμη στη σημαντικότερη παραγωγική δύναμη.[161]

---

[160] *Ό.π.*, σελ. 68.

[161] Βλ. *ό.π.*, σελ. 74.

Με την εξέλιξη αυτή, το θεσμικό πλαίσιο της κοινωνίας επαναπολιτικοποιείται, επανακτά τη βαρύτητά του, αλλά με έναν ιδιάζοντα τρόπο. Στο νέο θεσμικό πλαίσιο του ύστερου καπιταλισμού, τη θέση της ιδεολογίας των ελεύθερων ανταλλαγών παίρνει ένας *προγραμματισμός της αναδιανομής πόρων*, με τρόπο ώστε να αποφεύγονται οι δυσλειτουργίες της ελεύθερης αγοράς, μέσω μιας συνεχούς κρατικής παρέμβασης. Αυτή η κρατική πολιτική έχει έναν *αρνητικό* χαρακτήρα: δεν υλοποιεί πρακτικούς στόχους, αλλά φροντίζει για την τεχνική αποφυγή και διόρθωση των δυσλειτουργιών, ώστε να εξασφαλίζεται η νομιμοφροσύνη των μαζών.[162]

Η πολιτική στον ύστερο καπιταλισμό συνίσταται ουσιαστικά στην εξαφάνιση των πολιτικών-πρακτικών προβλημάτων και στη μετατροπή τους σε τεχνικά ζητήματα μιας ορθής, επιστημονικής διοίκησης. Η τεχνική δεν είναι μόνο παραγωγική δύναμη, αλλά μετατρέπεται και σε ιδιόμορφη ιδεολογία, η οποία καλύπτει την πολιτική κυριαρχία κάτω από το πέπλο των "επιστημονικών αναγκαιοτήτων". Και είναι "ιδιόμορφη ιδεολογία", γιατί δεν έχει το χαρακτήρα της "καθαρής φενάκης", της "φαντασίωσης"[163], αλλά στηρίζεται σε μια συγκάλυψη των ταξικών αντιθέσεων μέσω της διορθωτικής παρέμβασης στις συνθήκες της οικονομικής εκμετάλλευσης, με τρόπο ώστε να διατηρείται επιπλέον η βασική δομή τους συστήματος: ο ιδιοκτητικός ατομικισμός.

Η τεχνοκρατική ιδεολογία συνίσταται στη συγχώνευση του θεσμικού πλαισίου με τα τεχνικά προοδεύοντα συστήματα[164] και στην εξάλειψη της διαφοράς μεταξύ τεχνικής και πράξης. Το τεχνοκρατικό όραμα μιας απόλυτα διευθυνόμενης και αυτορρυθμιζόμενης κοινωνίας, όπου τη θέση των κοινωνικών κανόνων θα έχουν πάρει κατευθυνόμενα ερεθίσματα, που θα προκαλούν συγκεκριμένες συμπεριφορές, σημαίνει ότι η ανθρωπότητα "θα έκαψε την ιστορία της με θέληση, αλλά όχι με συνείδηση".[165] Χρέος του στοχασμού και της κοινωνικής κριτικής είναι να θεματοποιήσει το θεσμικό πλαίσιο του ύστερου καπιταλισμού και τα ταξικά συμφέροντα που

---

[162] Βλ. *ό.π.*, σελ. 77.

[163] Βλ. *ό.π.*, σελ. 89.

[164] Βλ. παραπάνω σελ. 55 κ.ε.

[165] Βλ. J. Habermas, "Praktische Folgen...", *ό.π.*, σελ. 356.

το καθορίζουν, και να αναβιώσει το διαφέρον της ανθρωπότητας για χειραφέτηση. Οι πιθανότητες επιτυχίας ενός τέτοιου εγχειρήματος εξαρτώνται από την διατήρηση της διάκρισης μεταξύ δύο εννοιών του εξορθολογισμού:

> "Στο επίπεδο των υπο-συστημάτων ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης, η επιστημονική-τεχνική πρόοδος έχει ήδη επιβάλει την αναδιοργάνωση κοινωνικών θεσμών και τομέων, και την καθιστά αναγκαία σε ακόμα μεγαλύτερο βαθμό. Όμως, αυτή η διαδικασία της εκδίπλωσης των παραγωγικών δυνάμεων μπορεί να αποτελέσει ένα δυναμικό απελευθέρωσης αν και μόνο αν δεν αντικαθιστά τον εξορθολογισμό σε ένα άλλο πεδίο. *Ο εξορθολογισμός στο επίπεδο του θεσμικού πλαισίου* μπορεί να συντελεστεί μόνο στο μέσο της ίδιας της γλωσσικά διαμεσολαβημένης αλληλόδρασης, δηλαδή μέσω της *άρσης των περιορισμών της επικοινωνίας*. Η δημόσια, απεριόριστη και ελεύθερη από κυριαρχία συζήτηση γύρω από το αν οι αρχές και οι κανόνες, που προσανατολίζουν το πράττειν, είναι κατάλληλοι και επιθυμητοί, λαμβανομένης υπόψην της κοινωνικοπολιτισμικής ανάδρασης των προοδευόντων υπο-συστημάτων ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης - μια επικοινωνία αυτού του είδους σε όλα τα επίπεδα των πολιτικών και των επαναπολιτικοποιημένων διαδικασιών διαμόρφωσης της βούλησης είναι το μόνο μέσο που κάνει δυνατό κάτι σαν τον 'εξορθολογισμό'."[166]

Το συμπέρασμα του Habermas δεν χρειάζεται παραπέρα σχολιασμό. Ο εξορθολογισμός του κοινωνικού βιόκοσμου, του χώρου της πράξης είναι δυνατός μέσω της αναζωογόνησης της δημόσιας συζήτησης γύρω από τον τρόπο που προσανατολιζόμαστε στο πράττειν. Σε αντίθεση με το ντεσιζιονιστικό και το τεχνοκρατικό μοντέλο, ο Habermas προτείνει τη *δημοκρατική* διαχείριση της επιστημονικής-τεχνικής προόδου, στη βάση μιας διαρκούς επικοινωνιακής διαδικασίας, η οποία θα στοχεύει σε μια αναστοχασμένη "διαλεκτική του εφικτού και του επιθυμητού". Η επικοινωνιακή αυτή διαδικασία είναι το ζητούμενο της αστικής "δημοσιότητας" (Oeffentlichkeit), του δημόσιου χώρου συζήτησης μεταξύ

---

[166] J. Habermas, "Technik und Wissenschaft...", *ό.π.*, σελ. 98.

των διαφωτισμένων *πολιτών* (και όχι των ειδικευμένων ειδημόνων), που προσπαθούν να ορίσουν τις κοινωνικές ανάγκες υπό το φώς πάντα του τεχνικά εφικτού.[167]

Εάν η θεωρία καταδεικνύει τη σημασία της δημοσιότητας για τον εξορθολογισμό των κοινωνικών σχέσεων και τον καθορισμό της πορείας της επιστημονικής-τεχνικής προόδου, τίθεται αυτομάτως το εμπειρικό ερώτημα γύρω από το ποιά είναι η κατάσταση του δημόσιου χώρου στον ύστερο καπιταλισμό και τι δυνατότητες ανοίγονται για μια "απεριόριστη, ελεύθερη από κυριαρχία, δημόσια συζήτηση".

Δεν θα επιμείνω εδώ στην κριτική αυτής της πρώιμης διατύπωσης της εξελικτικής θεωρίας του Habermas. Θα περιοριστώ σε ένα σύντομο σχόλιο. Η εξελικτική θεωρία, που μόλις παρακολουθήσαμε, θα γνωρίσει σοβαρές αλλαγές στη διάρκεια της δεκαετίας του '70. Παρ' όλα αυτά, ορισμένα βασικά σχήματα σκέψης μένουν σταθερά: η διχοτόμηση της κοινωνίας σε δύο διακριτά πεδία του πράττειν και η ιδέα δύο παράλληλων εξελίξεων στο επίπεδο των υποσυστημάτων και του βιόκοσμου θα διατηρηθούν, παρά τις όποιες μεταρρυθμίσεις, και θα καθορίσουν και την ώριμη θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης. Όπως έδειξε ο A. Honneth, σε μια εξαιρετική του μελέτη – και όπως είδαμε μέχρι τώρα –, αυτό το δυαδικό σχήμα της κοινωνικής εξέλιξης έχει τη ρίζα του στην κριτική των τεχνοκρατικών τοποθετήσεων. Όμως, σε αυτήν την κριτική, ο Habermas υιοθετεί τελικά μια βασική τεχνοκρατική ιδέα, αυτήν της αναγκαιότητας της "λογικής" της τεχνικής εξέλιξης. Γι' αυτό και περιορίζεται στο να θέσει το αίτημα μιας παράλληλης ηθικής-πρακτικής εξέλιξης, που θα αποκαταστασούσε μια "εξωτερική" ισορροπία.[168]

Ο Honneth διακρίνει στην ανάγνωση του έργου του Marx, που ο Habermas κάνει στο *Erkenntnis und Interesse,* το υβρίδιο μιας εναλλακτικής τοποθέτησης για την ιστορία, σύμφωνα με την οποία οι κοινωνικοί θεσμοί στο σύνολό τους (είτε ανήκουν στο βιόκοσμο, είτε στα υποσυστήματα) θα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως το πάντα εφήμερο προϊόν μιας επικοινωνιακής διαδικασίας διαπραγμάτευσης, που επιτελείται υπό *συνθήκες ασύμμετρα κατανεμημένης κοινωνικής εξουσίας,* και γι' αυτό έχει

---

[167] Βλ. J. Habermas, "Verwissenschaftlichte Politik...", *ό.π.*, σελ. 138.

[168] Βλ. A. Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt a.M. 1989, ιδιαίτερα σελ. 293 κ.ε.

πότε τη μορφή της συνεννόησης και πότε τη μορφή της ταξικής αντιπαράθεσης ή του αγώνα μεταξύ κοινωνικών ομάδων. Αυτή η εναλλακτική προοπτική έμεινε ανεκμετάλλευτη από τον Habermas, ο οποίος προτίμησε έναν ανιστορικό εξελικτικισμό με συστημικοθεωρητικές βάσεις, που δεν ξεκινά από τις πραγματικές ηθικές-πρακτικές συγκρούσεις και τους κοινωνικούς αγώνες.[169]

1.2.4. Ο δημόσιος χώρος στον ύστερο καπιταλισμό

Ο Habermas ενδιαφέρθηκε από πολύ νωρίς για τις δυνατότητες δημόσιας χρήσης του λόγου και για τις συνθήκες συμμετοχής των πολιτών στην πολιτική, στις κοινωνίες του ύστερου καπιταλισμού. Η υφηγεσία του *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, που εκδόθηκε στα 1962 συναντώντας το έντονο ενδιαφέρον όχι μόνο των ακαδημαϊκών κύκλων, αλλά και της πολιτικοποιημένης νεολαίας, εμπνέεται ακριβώς από την ιδέα ότι είναι δυνατός ένας εξορθολογισμός του θεσμικού πλαισίου, της πολιτικής κυριαρχίας, μέσω μιας δημόσιας, έλλογης συζήτησης, η οποία θα καθόριζε κριτήρια για την πράξη.

Η ιστορική αναδρομή οδηγεί τον Habermas στο συμπέρασμα ότι η "δημοσιότητα" (Oeffentlichkeit) υπήρξε θεσμός, τον οποίο αντιπαρέταξε η αστική τάξη στην μυστική πολιτική των μοναρχών, κατά τη φάση της ανόδου της. Η κεντρική ιδέα αυτού του θεσμού ήταν ο εξορθολογισμός της κυριαρχίας μέσω της δημόσιας συζήτησης. Οι όροι "δημοσιότητα" και "κοινή γνώμη" εμφανίζονται κατά τον 18ο αιώνα, όταν εδραιώνονται τα αστικά κράτη δικαίου.[170] Στον Μεσαίωνα, αντίθετα, η δημοσιότητα δεν ήταν μια σφαίρα πολιτικής επικοινωνίας, αλλά συνδεόταν μάλλον με την δημόσια εικόνα των πολιτικά σημαινόντων προσώπων.[171]

Η αποφασιστική για τη διαμόρφωση της αστικής δημοσιότητας

---

[169] Βλ. A. Honneth, *Kritik der Macht, ό.π.*, ιδιαίτερα σελ. 296 κ.ε.

[170] Για τη γένεση της αστικής δημοσιότητας βλ. *SOe*,σελ. 28 κ.ε.

[171] Για τη μεσαιωνική "Oeffentlichkeit",βλ. *SOe*, σελ. 17 κ.ε.

ιστορική εξέλιξη υπήρξε ο διαχωρισμός κράτους και κοινωνίας, που σήμανε και το διαχωρισμό δημόσιου και ιδιωτικού χώρου. Όμως, στη φάση της αστικής ανόδου ο "ιδιωτικός χώρος" έχει την ανάγκη μιας αντι-δημοσιότητας, όπου η ανερχόμενη αστική τάξη θα μπορούσε να προβάλλει και να συζητά τα συμφέροντά της, αξιώνοντας από τη δημόσια εξουσία να τα λάβει υπόψη της. Η αστική δημοσιότητα διαμορφώνεται λοιπόν ως αντίπαλος πόλος εξουσίας απέναντι στις μοναρχίες. Δεν ζητά ν' αλλάξει την μορφή πολιτικής κυριαρχίας, αλλά να την εξορθολογικεύσει ασκώντας της έλεγχο και υποβάλλοντάς της πρακτικούς προσανατολισμούς.[172] Η δημοσιότητα γίνεται τελικά η βασική οργανωτική αρχή του αστικού κράτους δικαίου με κοινοβουλευτική μορφή διακυβέρνησης. Η κριτική δημοσιότητα δεν ελέγχει μόνο το κυβερνητικό έργο αλλά και τη νομοθετική λειτουργία του κοινοβουλίου και αργότερα συζητά και τη δικαστική λειτουργία.

Αυτή η κριτική λειτουργία της αστικής δημοσιότητας μεταβάλλεται με την "αλλαγή της δομής" της στον ύστερο καπιταλισμό. Η σχετικοποίηση του διαχωρισμού μεταξύ κράτους και κοινωνίας (η οποία περιγράφτηκε ήδη παραπάνω ως παρέμβαση του κράτους στην "ελεύθερη οικονομία" και στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων[173]) "καταστρέφει τη βάση της αστικής δημοσιότητας [...]. Μεταξύ των δύο και σχεδόν 'μέσα από' τις δύο αυτές σφαίρες δημιουργείται μια επαναπολιτικοποιημένη κοινωνική σφαίρα, η οποία ξεφεύγει από τα όρια της διάκρισης μεταξύ 'δημόσιου' και 'ιδιωτικού'."[174] Σε αυτήν την ιδιόμορφη "επαναπολιτικοποιημένη κοινωνική σφαίρα"[175] δρουν μια σειρά από νέες οργανώσεις εκπροσώπησης κοινωνικών συμφερόντων, που λειτουργούν ως ομάδες πίεσης για την κάρπωση υλικών οφελών από την αναδιανομή πόρων, στην οποία προβαίνει το κοινωνικό κράτος, προκειμένου να ρυθμίσει τις δυσλειτουργίες της "ελεύθερης αγοράς" και να αμβλύνει τις κοινωνικές αντιθέσεις. Η διαπλοκή δημόσιου και ιδιωτικού χώρου, όπου η πολιτική εξουσία παρεμβαίνει στο χώρο της κυκλοφορίας των οικονομικών αγαθών

---

[172] Βλ. *ό.π.*, το κεφ. "Politische Funktionen der Oeffentlichkeit", σελ. 76 κ.ε..

[173] Βλ. και την περιγραφή, *ό.π.*, σελ. 173.

[174] *Ό.π.*, σελ. 173.

[175] Βλ. *ό.π.*, σελ. 211 κ.ε.

ενώ, ταυτοχρόνως, κοινωνικές δυνάμεις αποκτούν πολιτικές λειτουργίες, οδηγεί σε μια παραμόρφωση και διαστρέβλωση της δημοσιότητας. Η δημοσιότητα δεν "υπάρχει" πια, αλλά πρέπει "να γίνεται".[176] Οι διάφορες κοινωνικές οργανώσεις διαπραγματεύονται και κλείνουν συμφωνίες με το κοινωνικό κράτος, χωρίς να παίρνουν υπόψη τους τους πολίτες ή να διεξάγουν δημόσιες συζητήσεις. "Η διαδικασία της πολιτικά σημαντικής άσκησης της εξουσίας συντελείται κατ' ευθείαν μεταξύ των ιδιωτικών διοικήσεων, των ενώσεων, των κομμάτων και της δημόσιας διοίκησης· το κοινό συμμετέχει ως τέτοιο σε αυτό το κύκλωμα της εξουσίας σποραδικά και ακόμα και τότε μόνο προκειμένου για την επικρότηση μιας πολιτικής."[177] Πραγματικά, οι κοινωνικές οργανώσεις είναι συχνά αναγκασμένες να παραγάγουν εκ των υστέρων μια δημοσιότητα, προκειμένου να εξασφαλίσουν μια "μαζική δημοψηφισματική συναίνεση".

Έτσι η πολιτική δημοσιότητα του κοινωνικού κράτους χάνει κάθε κριτικό χαρακτήρα και από μέσο ελέγχου και καθοδήγησης της κεντρικής εξουσίας γίνεται μέσο προπαγάνδισης μιας πολιτικής διαπραγμάτευσης, η οποία γίνεται εν πολλοίς πίσω από τις πλάτες των άμεσα ενδιαφερόμενων. Η δημοσιότητα μετατρέπεται σε publicity, όπου κατασκευάζεται η δημόσια εικόνα προσώπων και καταστάσεων, προκειμένου να τα κάνει αρεστά ή δυσάρεστα στις μάζες.

Ένας εξορθολογισμός της πολιτικής κυριαρχίας και του κοινωνικού βιόκοσμου στις συνθήκες του σημερινού κοινωνικού κράτους δεν θα μπορούσε να σημαίνει την επιστροφή στην αστική ιδέα της δημοσιότητας. Παρ' όλα αυτά μπορούμε να εξάγουμε χρήσιμα συμπεράσματα από την ιστορική πείρα. Σήμερα περισσότερο από ποτέ έχουμε ανάγκη από μια κριτική δημοσιότητα, όπου μια σειρά από ανταγωνιζόμενες μεταξύ τους και με το κράτος οργανώσεις θα διεξάγουν μια ζωντανή δημόσια συζήτηση πάνω στον πρακτικό προσανατολισμό των επιστημονικά-τεχνικά υπερανεπτυγμένων μας κοινωνιών.

---

[176] *Ό.π.*, σελ. 220.

[177] Βλ. *ό.π.*, σελ. 250 κ.ε.

Κεφάλαιο 2

Γνωσιοθεωρία και μεθοδολογία

Πώς πρέπει να νοείται η "αντικειμενικότητα" της γνώσης; Γύρω από αυτό το ερώτημα περιστρέφονται οι μελέτες του Habermas στο πολυσυζητημένο του γνωσιοθεωρητικό βιβλίο *Erkenntnis und Interesse* του 1968. Όπως σημειώνει ο W. Dallmayr, "μιλώντας γενικά, το έργο του Habermas εντάσσεται ολοφάνερα στην κίνηση εναντίον του θετικισμού και του επιστημονισμού. Αυτή η αντεπίθεση μπορεί να εντοπιστεί ως μια μακροπρόθεσμη, υπόγεια κίνηση κατά τη διάρκεια του αιώνα μας".[1] Αυτή η κίνηση κορυφώνεται στη δεκαετία του '60, όταν μετά τον πρόσκαιρο μεταπολεμικό θρίαμβο της θρησκείας του επιστημονισμού οξύνεται η κοινωνική και ιδεολογική αντιπαράθεση με τη "μονοδιάστατη" υστεροκαπιταλιστική κοινωνική τάξη, ιδιαίτερα μέσα από τη φοιτητική διαμαρτυρία του τέλους της δεκαετίας.[2]

Πραγματικά - όπως γνωρίζουμε - η "αντεπίθεση ενάντια στον θετικισμό" ξεκινά, τουλάχιστον στην Ευρώπη, με το έργο του E. Husserl, ο οποίος προσπάθησε εξαρχής να πετύχει μια αναβίωση της αναστοχαστικής, υπερβατολογικής φιλοσοφίας, που θα υπερέβαινε τον

---

[1] W. Dallmayr, "Einleitung", στο: τ. ιδίου (επιμ.), *Materialien zu Habermas' "Erkenntnis und Interesse"*, Frankfurt a.M. 1974, (στο εξής: *Materialien*), σελ. 10.

[2] Στην τέταρτη έκδοση του βιβλίου του *Die skeptische Generation*, Duesseldorf - Koeln 1963, ο συντηρητικός κοινωνιολόγος H. Schelsky έγραφε χαρακτηριστικά: "Όμως ό,τι κι αν συμβεί, αυτή η γενιά δεν θα γίνει ποτέ επαναστατική, δεν θα αντιδράσει στα πράγματα με φλογερό συλλογικό πάθος, [...]. Δεν θα παραδοθεί κανείς σε περιπέτειες, αλλά θα ποντάρει πάντα στο χαρτί της ασφάλειας, του ελάχιστου ρίσκου, ώστε το επίπονα αλλά και χαρούμενα επανεπιτευγμένο, η ευημερία και η ήσυχη συνείδηση, η επιδοκιμαζόμενη δημοκρατία και η ιδιώτευση να μην ξαναεκτεθούν σε κίνδυνο. Σε όλα, όσα ονομάζει κανείς κοσμοϊστορικό γίγνεσθαι, αυτή η νεολαία θα είναι *μια σωπηλή γενιά*" Απόσπασμα που παρατίθεται από τον K.O. Apel, "Wissenschaft als Emanzipation?", (αρχικά στο: *Zeitschrift fuer allgemeine Wissenschaftstheorie*, τομ. 1, 1970, σελ. 173 - 195), στο: *Materialien*, σελ. 318 - 348, απόσπασμα: σελ. 343 - 344, σημ. 4.

Έξι μόλις χρόνια αργότερα, ο K.O. Apel είχε κάθε δικαίωμα να τον ειρωνεύεται. Σχετικά με την επιρροή των απόψεων περί επιστήμης του Marcuse και του Habermas στους κόλπους της "Νέας Αριστεράς", βλ. K.O. Apel, *ό.π.*, ιδιαίτερα σελ. 320 κ.ε., όπου και αναφορές στην ανάληψη από μέρους της τελευταίας της "κριτικής του εργαλειακού λόγου" και της αντίστασης στην "τεχνοκρατική ιδεολογία".

παραδοσιακό διαχωρισμό σώματος-πνεύματος, υποκειμένου-αντικειμένου. Η φαινομενολογική αφαίρεση (Reduktion) υποτίθεται ότι θα επέτρεπε το πέρασμα από την ανάλυση των συνειδησιακών μηχανισμών στη γνώση των αντικειμένων ή των "ουσιών" τους. Στο ύστερο έργο του, ο Husserl προσπάθησε να εντάξει την φαινομενολογική έρευνα της συνείδησης σε ένα ευρύτερο πλαίσιο προσυνειδητών, μη αρθρωμένων βιωμάτων και "γνώσεων". Στο έργο του *Erfahrung und Urteil*, συνέδεε τις κατηγορικές (λογικές) κρίσεις με έναν προκατηγορικό και προεπιστημονικό "ορίζοντα εμπειριών" (Erfahrungshorizont), που συγκροτεί ο "βιόκοσμος" (Lebenswelt).[3] Έτσι, η συνέχιση του έργου της χουσσερλιανής φαινομενολογίας θα απαιτούσε την "επιστροφή στο βιόκοσμο", την επιστροφή στο προεπιστημονικό έδαφος, όπου ριζώνει κάθε γνωστική ενέργειά μας και άρα και η επιστήμη.

Αυτή η βασική κατεύθυνση της σκέψης επαναδιατυπώνεται και επαναθεμελιώνεται στο έργο του M. Heidegger. Στο *Sein und Zeit*,[4] η ανθρώπινη εμπειρία συνδέεται με βαθιές βιωματικές δομές, που προηγούνται της γνωστικής δραστηριότητας και συγκροτούν τον ανθρώπινο "κόσμο". Μέσω του τονισμού της σημασίας του βιόκοσμου, ο Heidegger αποδομεί την ελληνοδυτική μεταφυσική, υποβαθμίζοντας τα παραδοσιακά δίπολα υποκειμένου-αντικειμένου ή σώματος-πνεύματος, που βρίσκονται στη βάση της.[5] Έτσι, στην Ευρώπη, η προβληματική που εισήγαγε η φαινομενολογία υπέδειξε την ανάγκη κριτικής και υπέρβασης της ψευδαίσθησης του λογικού θετικισμού και της κατεστημένης

---

[3] Βλ. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1972, σελ. 40.

[4] Βλ. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 16η έκδοση, Tuebingen 1986.

[5] Σχετικά με την επιρροή των απόψεων του Heidegger στη γνωσιοθεωρία του Habermas, ο Th. Kisiel σημειώνει ότι στη θεωρία των τριών γνωστικών διαφερόντων "κάθε γνώστης του *Sein und Zeit* του Heidegger θα ανακαλύψει τις βασικές γραμμές μιας "θεμελιακής οντολογίας". Η τριάδα των διαφερόντων που κατευθύνουν τη γνώση θυμίζει πράγματι εντυπωσιακά την χαϊντεγγεριανή τριάδα της φροντίδας για τα καθημερινά πράγματα και τις υποθέσεις, της φροντίδας για τους άλλους και της φροντίδας για τον εαυτό, στην αναζήτηση της ελευθερίας του. Άλλες δονήσεις συμπάθειας με ίδια προέλευση προδίδει και η διατύπωση, που ο Habermas αρέσκεται να χρησιμοποιεί για την περιγραφή της σχέσης μεταξύ των επιστημών και των καθέκαστων διαφερόντων τους, δηλαδή ότι οι επιστήμες "συνάγουν την πραγματικότητα" (ή 'αποκαλύπτουν', 'εκ-καλύπτουν') μέσω της διαμεσολάβησης των διαφερόντων, που τις κατευθύνουν, τα οποία δεν προσδίδουν μόνο νόημα και κατεύθυνση στα ερωτήματά τους, αλλά παρέχουν σημασία και στις προτάσεις τους." Th. Kisiel, "Habermas' Reinigung von reiner Theorie: Kritische Theorie ohne Ontologie?", στο: *Materialien*, σελ. 295 - 317, απόσπασμα σελ. 310 - 311.

αναλυτικής φιλοσοφίας, ότι η επιστημονική γνώση θα μπορούσε να θεμελιωθεί στο "άμεσα δεδομένο", στο "αισθητηριακά διαπιστώσιμο", κ.λπ., κ.λπ.

Ωστόσο, ούτε η ίδια η αναλυτική φιλοσοφία - στις πιό ριζοσπαστικές, ίσως, κατευθύνσεις της - μπόρεσε να μείνει εντελώς πιστή στα ιδεώδη του λογικού θετικισμού και στη μανία του να εξαφανίζει τη διάσταση του αναστοχασμού κάτω από το σωρό των μετα-γλωσσών, μετα-θεωριών κ.λπ.[6] Πράγματι, στον κριτικό ορθολογισμό του Popper εμφανίζεται - για να εγκαταλειφθεί στη συνέχεια - το πρόβλημα του "ορίζοντα της δυνατής εμπειρίας", με τη μορφή της "εμβάπτισης των παρατηρησιακών προτάσεων στη θεωρία". Στο κείμενό του "Kuebelmodell und Scheinwerfermodell: zwei Theorien der Erkenntnis",[7] ο Popper ξεκινούσε με τη διαπίστωση ότι τα δεδομένα της παρατήρησης - τα οποία παίζουν τόσο σπουδαίο ρόλο για τον έλεγχο και την ενδεχόμενη διάψευση μιας επιστημονικής θεωρίας - είναι το προϊόν μιας δραστηριότητας, που λαμβάνει χώρα στα πλαίσια ενός ορισμένου "ορίζοντα προσδοκιών". "[...] ο ορίζοντας προσδοκιών παίζει το ρόλο ενός συστήματος αναφοράς ή ενός πλαισίου, που δίνει νόημα στα βιώματα, στις πράξεις, στις παρατηρήσεις κ.λπ."[8]

Ο Popper έκανε ένα μεγάλο βήμα προς την κατεύθυνση της υπέρβασης του θετικιστικού αντικειμενισμού, διακηρύσσοντας ότι οι "προτάσεις βάσης" είναι αποτέλεσμα συμβατικού καθορισμού. Ωστόσο, δεν μπόρεσε να εξαγάγει όλες τις ριζοσπαστικές συνέπειες αυτής της διαπίστωσης, διατηρώντας μια θεωρία της αλήθειας ως αντιστοιχίας

---

[6] Συνήθεια που απέκτησε τουλάχιστον μετά τη σχετική πρόταση του Tarski. Βλ. A. Tarski, "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", στο: *Studia Philosophica* I., Lwow 1936, σελ. 261 - 405. Ο "σημασιολογικός" ορισμός της αλήθειας εκ μέρους του Tarski είχε το πλεονέκτημα ότι δεν συνέδεε την τελευταία με την επαλήθευση, γεγονός που δημιούργησε την ελπίδα ότι θα μπορούσε να δώσει τη λύση στα αδιέξοδα του λογικού εμπειρισμού του Κύκλου της Βιέννης - παρακάμπτοντας το πρόβλημα της σχέσης ενός υποκειμένου με το "πραγματικό". Η αντίληψη του Tarski άσκησε μεγάλη επίδραση στις απόψεις του R. Carnap και του Ch.W. Morris, και στην μετέπειτα εξέλιξη των θετικιστικών θέσεων. Για μια κριτική στην ουσιαστική εξάλειψη του προβλήματος της αλήθειας στη θεωρία των τυπικών γλωσσών του Tarski, βλ. E. Tugendhat, "Tarskis semantische Definition der Wahrheit", στο: *Philosophische Rundschau*, 8 (1960), σελ. 131 - 159.

[7] K.R. Popper, "Kuebelmodell und Scheinwerfermodell: zwei Theorien der Erkenntnis", στο: τ. ιδίου, *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionaerer Entwurf*, Hamburg 1994 (1973), σελ. 354 - 375.

[8] *Ό.π.*, σελ. 373.

(Korrespondenztheorie der Wahrheit) στο "ανώτερο επίπεδο" των θεωριών. Ενώ δηλαδή εμφανίζεται ως συμβατιστής στο επίπεδο των προτάσεων βάσης, συνεχίζει να επιμένει στην ιδέα ότι οι θεωρίες που αντέχουν στους ελέγχους πλησιάζουν (όλο και πιο πολύ) στα πράγματα.[9] Σε μια τέτοια προοπτική, η γνωστική εξέλιξη της ανθρωπότητας παρουσιάζεται ως μια σταδιακή εξάλειψη του λάθους και μια ορθολογική βελτίωση των θεωριών, με βάση την κριτική μέθοδο της δοκιμής και διάψευσης.

Πώς εξηγείται αυτή η αντίφαση; Ο Popper, ενώ γνώριζε ότι τα αισθητηριακά-εμπειρικά δεδομένα *συγκροτούνται* υπό το φως ενός "ορίζοντα προσδοκιών", βιολογικά και κοινωνικοπολιτισμικά καθορισμένου, επέμεινε σε μια αντικειμενιστική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία οι θεωρίες πλησιάζουν σταδιακά στην ορθή αναπαράσταση μιας ανεξάρτητης πραγματικότητας. Η αντίφαση αυτή μπορεί - υπό μια χαμπερμασιανή προοπτική - να αποδοθεί στην άρνηση του Popper να αναλάβει έναν *γνωσιοθεωρητικό αυτοστοχασμό* γύρω από τις συνθήκες συγκρότησης του "ορίζοντα προσδοκιών" μιας κοινότητας επιστημόνων. Κι αυτό, γιατί θεωρούσε μια τέτοια προβληματική είτε ως επιστροφή στη μεταφυσική της έρευνας των γνωστικών ικανοτήτων του υποκειμένου, είτε ως αντικείμενο ψυχολογικών και κοινωνιολογικών (και όχι λογικών) ερευνών της γνωστικής διαδικασίας.[10] Αυτός ο αποκλεισμός του γνωσιοθεωρητικού προβληματισμού τον οδήγησε σε μια "γνωστική διαδικασία χωρίς γνωστικό υποκείμενο" και στην πλατωνικής έμπνευσης ιδέα ενός "τρίτου κόσμου" των πνευματικών, πολιτιστικών και επιστημονικών επιτευγμάτων της ανθρωπότητας, που συσσωρευόμενα

[9] Αυτή η αντίφαση που δημιουργείται εξαιτίας του μείγματος συμβατισμού και μεταφυσικής θεωρίας της αλήθειας παρουσιάζεται πολύ καλά από τον Αιμίλιο Μεταξόπουλο, στο βιβλίο του *Σύμβαση και αλήθεια*, Αθήνα 1988, βλ. το κεφάλαιο για τον Popper, σελ. 115 - 171.

[10] Δεν είναι βέβαια τυχαίο το γεγονός ότι ο Habermas χρησιμοποιεί ακριβώς αυτήν την ασυνέπεια της ποππεριανής επιστημολογίας προκειμένου να αναδείξει τις απερίσταλτες "πρακτικές στιγμές" εντός της θετικιστικής ουδετερότητας της θεωρίας, προβάλλοντας τον ισχυρισμό ότι "η μορφή των προτασιακών συστημάτων και ο τύπος των συνθηκών ελέγχου που κρίνουν την ισχύ τους, οδηγούν στην πραγματιστική ερμηνεία: ότι οι εμπειρικοεπιστημονικές θεωρίες προσεγγίζουν την πραγματικότητα υπό την καθοδήγηση του διαφέροντος για την δυνατή πληροφοριακή εξασφάλιση και επέκταση της ελεγχόμενης με βάση την επιτυχία (erfolgskontrolliert) δράσης. Στοιχεία στήριξης αυτής της ερμηνείας βρίσκουμε στον ίδιο τον Popper." J. Habermas, "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. Erwiderung eines Pamphleten", στο: *Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie*, 16 (1964), σελ. 225 - 256, χρησιμοποιώ την αναδημοσίευση στο: *Positivismusstreit*, σελ. 235 - 266. Βλ. ιδιαίτερα την υποενότητα 2. με τίτλο: "Die pragmatische Deutung empirisch-analytischer Forschung" (σελ. 242 - 248), το απόσπασμα είναι στη σελ. 244.

συνθέτουν την "αντικειμενική γνώση", ανεξάρτητα από τα υποκείμενα-φορείς της.[11]

Σε αυτό το ρεύμα της αναλυτικής σκέψης, ο Th.S. Kuhn προχώρησε ένα ακόμα βήμα, με τη γνωστή "ιστορική προοπτική" που εισήγαγε στην επιστημολογία.[12] Στον Kuhn θεματοποιείται ακριβώς η επιστημονική κοινότητα και οι ιστορικά μεταβαλλόμενες συμβάσεις της - που κρυσταλλώνονται στα λεγόμενα "παραδείγματα", τα οποία συγγενεύουν φανερά με τους "ορίζοντες προσδοκιών". Βέβαια, η "θεωρία των επιστημονικών επαναστάσεων" είχε φανερές σχετικιστικές συνδηλώσεις,[13] παρ' όλο που ο ίδιος ο Kuhn προσπάθησε αργότερα να αμβλύνει αυτή τη διάσταση της αντίληψής του, υποστηρίζοντας ρητά την έννοια της επιστημονικής προόδου στην κατεύθυνση της αύξησης της ακρίβειας των ποσοτικών προβλέψεων, της ποσότητας των λυμένων προβλημάτων κ.λπ., που επιτρέπουν οι διάφορες επιστημονικές θεωρίες.[14]

Έχοντας αυτά κατά νου, κατανοούμε ίσως καλύτερα γιατί το βιβλίο του Habermas συνάντησε τέτοια υποδοχή και πυροδότησε μια τόσο ζωηρή συζήτηση. Κατά κάποιον τρόπο, αποτέλεσε μια προσπάθεια σύνθεσης της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας με την αγγλοσαξωνική επιστημολογική σκέψη. Αυτό που επιδίωκε ο Habermas ήταν μια *εσωτερική* κριτική στην αναλυτική παράδοση, η οποία θα ήταν σε θέση να χρησιμοποιήσει τις πιο

---

[11] Βλ. K.R. Popper, "Erkenntnistheorie ohne erkennendes Subjekt", στο: τ. ιδίου, *Objektive Erkenntnis...*, *ό.π.*, σελ. 109 - 154.

[12] Βλ. Th.S. Kuhn, *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, μτφ. Γ. Γεωργακόπουλος, Β. Κάλφας, Θεσσαλονίκη 1981.

[13] Αυτός είναι ίσως ο λόγος που ο Habermas αναφέρεται ελάχιστες φορές στο έργο του Kuhn, παρ' όλο που η αντίληψη του τελευταίου δεν απέχει τελικά τόσο πολύ απ' αυτήν του πρώτου. Για έναν ορθολογιστή σαν τον Habermas, η έννοια της "ασυμμετρίας" των επιστημονικών παραδειγμάτων είναι προφανώς ανυπόφορη.

[14] Βλ. Th.S. Kuhn, "Postskriptum" (1969), στο: τ. ιδίου, *Die Struktur der wissenschaftlicher Revolutionen*, 2η αναθεωρημένη έκδοση, Frankfurt a.M. 1978 (αναφέρεται από τον Th. McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 66 - 67). Είναι χαρακτηριστικό ότι ο δρόμος που άνοιξε ο Kuhn για την υπέρβαση της ποππεριανής επιστημολογίας σχίστηκε τουλάχιστον στα δύο: Απ' τη μια, έκανε δυνατή την ανορθολογική-αναρχική επιστημολογία του P. Feyerabend (βλ. P. Feyerabend, *Ενάντια στη μέθοδο*, μτφ. Γρ. Καυκαλάς, Γ. Κουνταρούλης, Θεσσαλονίκη 1983), απ' την άλλη οδήγησε σε μια προσπάθεια ορθολογικής ανακατασκευής των "προγραμμάτων επιστημονικής έρευνας" που να λαμβάνει υπ' όψη της την "ιστορία της επιστήμης", εκ μέρους του I. Lakatos (βλ. I. Lakatos, *Μεθοδολογία των προγραμμάτων επιστημονικής έρευνας*, μτφ. Αιμ. Μεταξόπουλος, Θεσσαλονίκη 1986).

ριζοσπαστικές εκδοχές της τελευταίας προς μια νέα κατεύθυνση.[15] Όπως μας πληροφορεί ο ίδιος ο Habermas στον επίλογο του 1973,[16] το *Erkenntnis und Interesse* αποτελούσε το πρώτο, εισαγωγικό μέρος ενός τρίτομου έργου, οι άλλοι δύο τόμοι του οποίου θα "περιείχαν μια κριτική ανακατασκευή της ανάπτυξης της αναλυτικής φιλοσοφίας".[17] Τα βιβλία αυτά δεν γράφτηκαν ποτέ, και αυτό εξηγεί τον εισαγωγικό-αποσπασματικό-πειραματικό χαρακτήρα των πραγματεύσεων του *Erkenntnis und Interesse*, καθώς και την εμμονή σε μια προοπτική ιστοριογραφίας της μοντέρνας γνωσιοθεωρίας και επιστημολογίας.[18]

Ήδη στην εναρκτήρια ομιλία του στο Πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης, στα 1965[19], ο Habermas υποσχόταν την διαύγαση της

---

[15] Σχολιάζοντας τις προθέσεις του *Erkenntnis und Interesse* (βλ. επόμενη υποσημ.), ο A. Wellmer σημείωνε ότι αποτελεί μια προσπάθεια υπέρβασης της διπλής απομόνωσης της "κριτικής θεωρίας" - απομόνωσης από τις επιστήμες και από το χώρο της πολιτικής. Βλ. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M. 1969, σελ. 54 - 55.

[16] Βλ. J. Habermas, "Nachwort" (1973), στο: τ. ιδίου, *Erkenntnis und Interesse*, αναθεωρημένη έκδοση, Frankfurt a.M. 1973, (στο εξής: *Eul*), σελ. 367 - 417.

[17] *Ό.π.*, σελ. 370.

[18] Σε αυτήν την ιστοριογραφική προοπτική ασκήθηκε κριτική από τον N. Lobkowicz, "Interesse und Objektivitaet", στο: *Philosophische Rundschau*, τομ. 16 (1969), σελ. 249 - 273, χρησιμοποιώ την αναδημοσίευση στο: *Materialen*, σελ. 169 - 199. Όπως παρατηρεί ο H. Ottmann, αυτή η εμμονή στην "ιστορία της φιλοσοφίας" φαντάζει ιδιαίτερα παράδοξη στα μάτια του αγγλοσαξωνικού κόσμου. Βλ. Henning Ottmann, "Cognitive Interests and Self-Reflection", στο: J.B. Thompson, D. Held (επιμ.), *Habermas: Critical Debates*, London and Basingstoke 1982, (στο εξής: *Critical Debates*), σελ. 79. Ο ίδιος ο Habermas συμφωνεί ότι μια γνωσιοθεωρητική πρόταση δεν μπορεί να στηρίζεται απλά και μόνο σε μια ερμηνεία της ιστορίας του φιλοσοφικού αναστοχασμού, αλλά χρειάζεται και ισχυρά συστηματικά επιχειρήματα. Βλ. J. Habermas, "Nachwort", *Eul*, σελ. 369 - 370. Το συστηματικό μέρος του *Erkenntnis und Interesse* παρουσιάζει, ωστόσο, μεγάλες ανεπάρκειες. Αλλά και η προσέγγιση της αγγλοσαξωνικής με την ευρωπαϊκή γνωσιοθεωρία συντελείται ακόμα με δειλά βήματα, γεγονός που φαίνεται από την επιλογή των συγγραφέων, τις αντιλήψεις των οποίων πραγματεύεται το *Erkenntnis und Interesse*. Έτσι, η φαινομενολογική προοπτική εισάγεται έμμεσα μέσα από την αναφορά στην ερμηνευτική θεωρία του Dilthey (και όχι μέσω του Husserl ή/και του Heidegger), ενώ η προβληματική του "ορίζοντα προσδοκιών" της έρευνας των φυσικών επιστημών αναπτύσσεται με βάση το παράδειγμα της θεματοποίησης των συμβάσεων της "κοινότητας των ερευνητών" εκ μέρους του Peirce (και όχι με αναφορά στον Wittgenstein ή στους θεωρητικούς των "ομιλιακών ενεργημάτων" - όπως θα γίνει αργότερα). Παρ' όλα αυτά είναι φανερή η προσπάθεια ενός "παντρέματος" της εμπειριστικής με την ερμηνευτική παράδοση. Τον συνδυασμό αγγλοσαξωνικής και ευρωπαϊκής παράδοσης στη σκέψη του Habermas επισημαίνει και ο G. Fløistad, παραλληλίζοντας την τελευταία με το θεωρητικό εγχείρημα του C.W. Mills. Βλ. G. Fløistad, "Soziale Handlungsbegriffe: Bemerkungen zu Habermas' Vorschlag einer sozialen Erkenntnistheorie", (αρχικός τίτλος: "Social Concepts of Action", στο: *Inquiry*, τόμ. 13 (1970), σελ. 175 - 198, χρησιμοποιώ τη γερμανική μετάφραση), στο: *Materialen*, σελ. 71 - 106, βλ. ιδιαίτερα σελ. 71 - 73.

[19] Βλ. J. Habermas, "Erkenntnis und Interesse", εναρκτήρια ομιλία στο Πανεπιστήμιο της

σχέσης γνώσης και διαφερόντων, αναφερόμενος ρητά σε δύο σημαντικά φιλοσοφικά κείμενα του εικοστού αιώνα: Το "Traditionelle und Kritische Theorie" του Max Horkheimer[20] και το *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie* του Edmund Husserl[21]. Από το πρώτο κείμενο αντλούσε - όπως σημείωσα και παραπάνω - την ιδέα μιας κριτικής θεωρίας, η οποία δεν θα αποσπά τον εαυτό της από την πραγματικότητα που θέλει να εξηγήσει, αλλά θα εντάσσεται οργανικά σε αυτήν, ως μέσο προσανατολισμού μιας απελευθερωτικής κοινωνικής πράξης. Από το δεύτερο κείμενο, ο Habermas αντλεί μια κριτική στον θετικισμό, που σε συνδυασμό με την χαμπερμασιανή κριτική στον ίδιο τον Husserl συνθέτει μια αναστοχαστική-κριτική οπτική για τη σχέση γνώσης και διαφέροντος.[22] Παρακάτω θα παρακολουθήσουμε την κριτική γνωσιοθεωρία του Habermas (2.1.), καθώς και τις εργασίες του στο χώρο της μεθοδολογίας των κοινωνικών επιστημών (2.2.), που τη συμπληρώνουν και κλείνουν - κατά κάποιον τρόπο - την πρώτη περίοδο του έργου του.

Φρανκφούρτης, αναδημοσιεύτηκε στο: τ. ιδίου, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt a.M. 1969, σελ. 146 - 168.

[20] Βλ. M. Horkheimer, "Παραδοσιακή και κριτική θεωρία", στο: τ. ιδίου, *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, Αθήνα 1984, σελ. 9 - 61.

[21] Βλ. E. Husserl, *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie*, Studienausgabe, Hamburg 1982.

[22] Δεν αποτελεί απλή σύμπτωση το γεγονός ότι ο ίδιος ο Husserl μιλούσε στο *Erfahrung und Urteil*, *ό.π.*, σελ. 232, για ένα "γνωστικό διαφέρον" (Erkenntnisinteresse), που κινεί τη γνωστική δραστηριότητα. Βέβαια, στον Husserl η γνώση είναι δραστηριότητα ενός μεμονωμένου εγώ, που προσεγγίζει τα όντα (άρα περιορίζεται στο πεδίο του θεωρητικού λόγου) γι' αυτό και το γνωστικό διαφέρον ερμηνεύεται ως ενεργητική θέληση του υποκειμένου. Βλ. σχετικά: W. Dallmayr, "Einleitung", *Materialien*, σελ. 20, σημ. 2. Αντίθετα, όπως εξηγεί ο H. Ottmann ("Cognitive Interests...", *ό.π.*, σελ. 82), στον Habermas το διαφέρον (Inter-esse) είναι το "ενδιάμεσο", αυτό που μεσολαβεί τον (απρόσωπο) κόσμο της ζωής με τη γνώση.

2.1. Γνώση και Διαφέρον

2.1.1. Η κριτική στον Husserl

Στο προαναφερθέν κείμενο του 1936, ο Husserl διαπίστωνε τον κίνδυνο, που δημιουργείται για τις σύγχρονες επιστήμες, να περάσουν σε μια οριστική κατάσταση απομόνωσης από την ανθρώπινη πράξη και ζωή.[23] Ο Husserl συνέδεε το γεγονός αυτό με την απομάκρυνση των σύγχρονων επιστημών και ιδιαίτερα της φυσικής από το κλασικό ιδεώδες της "θεωρίας", της α-διάφορης, ουδέτερης θέασης της αλήθειας. Αυτή η απομάκρυνση ευθύνεται και για την εγκατάλειψη της ιδέας ότι η θεωρία θα είχε ως συνέπειά της έναν θεωρητικό βίο, μια ζωή σύμφωνη με την τάξη και αρμονία του κόσμου, μια ζωή μιμητική του "κόσμου".[24] Αυτήν την κλασική αναφορά της θεωρίας στην πράξη οι σύγχρονες επιστήμες την αντικατέστησαν με τον ολοκληρωτικό αποχωρισμό θεωρίας και πράξης, προς χάριν της "αντικειμενικότητας" και της "ουδετερότητας".

Ο Habermas συνοψίζει την επιχειρηματολογία του Husserl ως εξής:[25] Ο Husserl ασκεί κατ' αρχήν κριτική στον αντικειμενισμό των επιστημών. Οι σύγχρονες επιστήμες αντιμετωπίζουν τον κόσμο ως ένα δομημένο σύνολο γεγονότων και πραγμάτων, που μπορεί να απεικονισθεί επαρκώς στη συνείδησή μας. Το αποφασιστικό επιχείρημα είναι ότι στην πραγματικότητα η γνώση μας για τον κόσμο είναι προκαθορισμένη ως προς ουσιαστικές της διαστάσεις από τον προεπιστημονικό κόσμο της ζωής. Τα αυτονόητα και οι πεποιθήσεις του βιόκοσμου παίζουν καθοριστικό

---

[23] Ο ίδιος ο Husserl έγραφε σχετικά: "Παίρνουμε ως αφετηρία μας μια μεταστροφή της γενικής αξιολόγησης των επιστημών, η οποία εμφανίστηκε στην καμπή του τελευταίου αιώνα. Δεν αφορά στην επιστημονικότητά τους, αλλά στη σημασία που έχουν και μπορούν να έχουν, που έχει και μπορεί να έχει η επιστήμη εν γένει για την ανθρώπινη ύπαρξη. [...] Η αντιστροφή της δημόσιας αξιολόγησης ήταν, ιδιαίτερα μετά τον πόλεμο, αναπόφευκτη, και εν συνεχεία μετατράπηκε στη νέα γενιά, όπως γνωρίζουμε, σε εχθρική στάση. Για τις ανάγκες της ζωής μας - τέτοια ακούμε - αυτή η επιστήμη δεν έχει τίποτα να πει. Αποκλείει εξ αρχής (prinzipiell) εκείνα ακριβώς τα ερωτήματα, τα οποία είναι τα πιο καυτά για τον άνθρωπο, που στους δυστυχισμένους μας καιρούς είναι έρμαιο των πιο μοιραίων αλλαγών: τα ερωτήματα περί του νοήματος ή μη νοήματος αυτής της ανθρώπινης ύπαρξης." E. Husserl, *Die Krisis..., ό.π.*, σελ. 4.

[24] Βλ. J. Habermas, "Erkenntnis und Interesse", *ό.π.*, σελ. 150.

[25] Βλ. *ό.π.*, σελ. 151.

ρόλο στη συγκρότηση των δυνατών αντικειμένων της εμπειρίας.[26] Η φαινομενολογία έχει ως στόχο της την αποκάλυψη του μηχανισμού, με βάση τον οποίο η υποκειμενικότητα δημιουργεί νόημα για τον εαυτό της.

Αυτή είναι, κατά τον Husserl, η μεγάλη διαφορά μεταξύ της φαινομενολογίας και της αυτοσυνείδησης των επιστημών: η δεύτερη συνίσταται σε μια συγκάλυψη του ρόλου της υποκειμενικότητας (που συγκροτεί νόημα στη βάση ενός προθεσιακού μηχανισμού) κάτω από το πέπλο ενός αφελούς αντικειμενισμού, ο οποίος επιμένει να αναφέρει τις γνώσεις μας άμεσα στα πράγματα.[27] Η φαινομενολογία, αντίθετα, υποτίθεται ότι πραγματοποιεί αυτό που η θετική επιστήμη υπόσχεται χωρίς να μπορεί να κάνει: τον τελειωτικό αποχωρισμό της γνώσης από τα διαφέροντα του βιόκοσμου. Ο υπερβατολογικός αυτοστοχασμός ή, αλλιώς, η φαινομενολογική περιγραφή ξεπερνά τα επιμέρους διαφέροντα ακριβώς με το να αποκαλύπτει την ύπαρξή τους και τη λειτουργία τους, με το να αποκαλύπτει την προθεσιακότητα (Intentionalitaet), η οποία βρίσκεται στη βάση της υποκειμενικότητας που συγκροτεί τον κόσμο. Η φαινομενολογία είναι αναγκαστικά μη πρακτική, εφόσον ταυτίζεται με την κλασική θεωρία, την χωρίς διαφέροντα θέαση της αλήθειας. Στην πραγματικότητα όμως επιδρά έμμεσα πάνω στην πράξη, στο βαθμό που η θέαση των ουσιών καθορίζει μια ανώτερη παιδεία και έναν "βίον θεωρητικόν".

Απ' αυτήν την κριτική του Husserl στον αντικειμενισμό των σύγχρονων επιστημών, ο Habermas κρατά μόνο το πρώτο σκέλος: τη σύνδεση της γνώσης με διαφέροντα που προϋπάρχουν στον κοινωνικό βιόκοσμο. Όμως η λύση που προσφέρει ο Husserl, αυτή του "υπερβατολογικού αυτοστοχασμού" είναι επίσης ανεπαρκής. "Με το να

---

[26] Βλ. χαρακτηριστικά τον τρόπο, με τον οποίο ο Husserl συνδέει την νεωτερική "μαθηματικοποίηση της φύσης", με δεδομένα του προεπιστημονικού βιόκοσμου. E. Husserl, *Die Krisis...*, *ό.π.*, ιδιαίτερα την παράγραφο "Die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft", σελ. 52 - 58. Ωστόσο, στο κείμενο του *Die Krisis*, που ο Husserl δημοσίευσε όσο ακόμα ζούσε, το πρόβλημα του βιόκοσμου τοποθετείται μόνο εισαγωγικά. Η παραπέρα ανάλυσή του - σκοτεινή και με ελλείψεις - βρίσκεται στο τρίτο μέρος της εργασίας του, που δημοσιεύτηκε μετά το θάνατό του. Βλ. *Husserliana*, τομ. VI, μέρος III, A και B.

[27] Αυτή η προσφιλής στον Husserl κριτική στον θετικιστικό αντικειμενισμό βρίσκεται στη βάση της διάγνωσής του για την "κρίση της φιλοσοφίας και των επιστημών" και διατρέχει ολόκληρο το έργο του, τουλάχιστον μετά το 1910. Βλ. χαρακτηριστικά την κριτική του στον θετικιστικό νατουραλισμό, (στον ιστορισμό και στην κοσμοθεωρησιακή φιλοσοφία) στο μεταφρασμένο στα ελληνικά κείμενο του 1911: E. Husserl, *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλου, Αθήνα 1988.

ασκεί κριτική στην αντικειμενιστική αυτοκατανόηση των επιστημών, ο Husserl πέφτει σε έναν άλλον αντικειμενισμό, αυτόν που συνόδευε πάντα την παραδοσιακή έννοια της θεωρίας."[28] Αυτός ο "κλασικός αντικειμενισμός" εκφράζεται ακριβώς μέσω της ιδέας μιας καθαρής, *απαλλαγμένης από διαφέροντα θεωρίας*. Το γεγονός ότι ο Husserl βλέπει ως αντικείμενο της θεωρίας τους υπερβατολογικούς κανόνες, σύμφωνα με τους οποίους λειτουργεί η συνείδηση, και όχι μια κοσμική τάξη, την οποία συλλαμβάνει ο νους ως αμετάβλητο είναι – όπως συνήθιζε η κλασική φιλοσοφική παράδοση[29] – δεν τον σώζει. Ο Habermas επιχειρεί με αυτόν τον τρόπο να αντιστρέψει το χουσσερλιανό επιχείρημα εναντίον του αντικειμενισμού των θετικών επιστημών, στρέφοντάς το ενάντια στον ίδιο τον Husserl. "Δεν υποθέτουμε μια ανομολόγητη σύνδεση γνώσης και διαφέροντος, επειδή οι επιστήμες αποσπάστηκαν από την κλασική έννοια της θεωρίας, αλλά επειδή δεν απελευθερώθηκαν ολοκληρωτικά απ' αυτήν. Η υπόνοια του αντικειμενισμού δημιουργείται εξαιτίας της οντολογικής επίφασης της καθαρής θεωρίας, την οποία οι επιστήμες συνεχίζουν λαθεμένα να μοιράζονται με τη φιλοσοφική παράδοση, μετά από αφαίρεση των στοιχείων της (διαδικασίας – Κ.Κ.) διαμόρφωσης."[30]

---

[28] J. Habermas, "Erkenntnis und Interesse", *ό.π.*, σελ. 153.

[29] Βλ. *ό.π.*, σελ. 154.

[30] *Ό.π.*, σελ. 154. Σε ένα ενδιαφέρον άρθρο του, ο J. Claude Evans προσπάθησε να υπερασπιστεί τις θεωρητικές αξιώσεις της χουσσερλιανής φαινομενολογίας απέναντι στην κριτική του Habermas. Βλ. J.C. Evans, "Husserl und Habermas", στο: W. Dallmayr, *Materialien*, σελ. 268 – 294. Ο Evans τονίζει ότι, από την άποψη της φαινομενολογίας, η προσπάθεια του Habermas να εξαφανίσει την α-διάφορη στάση της "εποχής" προς χάριν μιας ανάλυσης των "εγκόσμιων γνωστικών διαφερόντων" αντιστοιχεί με εγκατάλειψη του εγχειρήματος ενός "αναστοχασμού του αναστοχασμού", που μόνο αυτός είναι σε θέση να σπάσει το φαύλο κύκλο των εις άπειρον αναγωγών (*ό.π.*, σελ. 281). Αυτή δε η επιλογή του Habermas αφήνει κατ' ανάγκην φιλοσοφικά έκθετο το γνωσιοθεωρητικό του οικοδόμημα, εφόσον το "χειραφετητικό διαφέρον", που βρίσκεται στη βάση κάθε αναστοχασμού, εμφανίζεται ως συνδεδεμένο με την (ιστορική) "διαδικασία διαμόρφωσης του είδους", εμφανίζεται δηλαδή ως τυχαίο-συμπτωματικό (kontingent) (*ό.π.*, σελ. 289 – 290). Κατά δεύτερον, ο Evans υπερασπίζεται την πρακτική αξία που μπορεί να έχει η καθαρή φαινομενολογική γνώση, κυρίως με τη μορφή της διάπλασης "ριζικά υπεύθυνων" ανθρώπων (*ό.π.*, σελ. 282 και 288). Ο ίδιος ο Evans διαισθάνεται, πάντως, ότι η στάση του Habermas απέναντι στη φαινομενολογία καθορίζεται από την αντίληψή του για την υπερβατολογική ανάλυση, και ότι "υπό μια χουσσερλιανή προοπτική μπορούμε [...] να πούμε ότι η σκέψη του Habermas δεν παίρνει ποτέ μια υπερβατολογική τροπή. Ελλείψει της χουσσερλιανής "εποχής", ο Habermas πρέπει να δώσει μια υπερβατολογική απαγωγή των γνωστικών διαφερόντων. Καθώς όμως το θεμέλιο των γνωστικών διαφερόντων βρίσκεται στην οργανική συγκρότηση του ανθρώπινου είδους, δεν μπορεί να πάει πέρα από τη γνώση, όπως αυτή είναι ανθρωπίνως δυνατή. Ο Habermas επιστρέφει έτσι, ενάντια στη θέλησή του, σε μια ανθρωπολογική εκδοχή του καντιανισμού." (*ό.π.*, σελ. 285)

Ενδιαφέρον παρουσιάζει, τέλος, η παρατήρηση – που δεν μπορεί να μας απασχολήσει εδώ

Έτσι, ο Habermas συνάγει τα εξής συμπεράσματα από την ανάγνωση του Husserl: Η θεωρητική στάση που συνδέει τις προτάσεις μας άμεσα με τα πράγματα είναι αφελής και αντικειμενιστική. Στηρίζεται δε σε δύο βασικές θέσεις: από τη μία, οι θεωρητικές προτάσεις απεικονίζουν σχέσεις μεταξύ εμπειρικών μεγεθών, που αντιστοιχούν σε έναν κόσμο καθ' εαυτόν. Το δεύτερο στοιχείο δεν είναι τόσο μια θέση όσο μια αποσιώπηση του υπερβατολογικού πλαισίου, μέσα στο οποίο συγκροτούνται οι θεωρητικές προτάσεις. Μόλις όμως διαπιστωθεί αυτός ο προκαθορισμός του νοήματος των θεωρητικών προτάσεων από ένα υπερβατολογικό σύστημα αναφοράς διαλύεται η αντικειμενιστική επίφαση και αποκαλύπτεται η σχέση γνώσης και διαφέροντος. Αντίθετα πάντως με όσα πίστευε ο Husserl, δεν υπάρχει δυνατότητα θεωρητικής δραστηριότητας αποσπασμένης από αυτήν την αλληλοδιαπλοκή γνώσης και διαφέροντος.[31]

Στο απόσπασμα που παρατέθηκε παραπάνω γίνεται ήδη φανερή η θέση του Habermas. Η "καθαρή θεωρία" πέφτει στον ίδιο αντικειμενισμό με

περισσότερο - ότι η μονόπλευρα "νοητική" (noetisch), εργαλειακή ερμηνεία των θετικών επιστημών με την έμφαση στη διυποκειμενική-επικοινωνιακή συγκρότηση των αντικειμένων της δυνατής εμπειρίας εξαφανίζει εντελώς τη διάσταση της εμφάνισης (Erscheinen) του φαινομενολογικού "νοήματος" (Noema) των αντικειμένων στη συνείδηση - παρατήρηση που οδηγεί ενδεχομένως σε μια διερώτηση γύρω από το κατά πόσο είναι δυνατή ή/και ευκταία η ολική εγκατάλειψη της φιλοσοφίας της συνείδησης (*ό.π.*, σελ. 285 - 286).

[31] Παρά την κριτική απέναντι στον Husserl, απαραγνώριστη παραμένει η επίδραση του θρυλικού *Die Krisis* στη σκέψη του Habermas. Δεν είναι μόνο το βασικό μοτίβο της κριτικής στο θετικισμό (με αιχμή την αποσιώπηση του προβλήματος της υποκειμενικότητας που δημιουργεί το νόημα) και η διαπίστωση της ανάγκης "επιστροφής στο βιόκοσμο" που φανερώνουν αυτήν την επίδραση, αλλά και η ιστοριογραφική της φιλοσοφίας οπτική του *Erkenntnis und Interesse*, στην οποία αναφέρθηκα παραπάνω (βλ. υποσημ. 14). Πράγματι, το *Die Krisis* χαρακτηρίζεται κατ' εξοχήν από την ανακάλυψη της ιστορίας (της φιλοσοφίας), όπως εξηγεί πολύ ωραία η Elisabeth Stroeker. Βλ. E. Stroeker, "Einleitung", στο: E. Husserl, *Die Krisis...*, *ό.π.*, σελ. XI. Σχετικά με την "ιστορία", ο ίδιος ο Husserl σημειώνει: "Είναι καθαρό [...] ότι χρειάζονται εμπεριστατωμένες *ιστορικές και κριτικές αναδρομές*, προκειμένου για μια ριζική αυτοκατανόηση *πριν από κάθε απόφαση*: μέσω αναδιερώτησης γύρω από αυτό που ήταν αρχικά και πάντα επιθυμητό ως φιλοσοφία και συνέχισε να είναι επιθυμητό μέσω όλων των φιλοσόφων και φιλοσοφιών που επικοινωνούσαν ιστορικά μεταξύ τους. Αυτό, όμως, μέσω *κριτικής* στάθμισης εκείνου που ως προς τη σκοποθεσία και τη μέθοδο παρουσιάζει την *έσχατη αυθεντικότητα της πρωταρχής*, η οποία, εφόσον διαπιστωθεί, *ασκεί αποδεικτικό εξαναγκασμό* πάνω στη θέληση." E. Husserl, *ό.π.*, σελ. 18. Η "κριτική στάθμιση" του Husserl οδηγεί στην ανακάλυψη της "εντελέχειας της ανθρωπότητας", στα πλαίσια της οποίας η "φιλοσοφία, η επιστήμη θα ήταν [...] *η ιστορική κίνηση της αποκάλυψης του καθολικού, έμφυτου στην ανθρωπότητα Λόγου*." *Ό.π.*, σελ. 15. Παρ' όλο που αυτός ο στοχασμός αναλαμβάνεται από τη σκοπιά της υπερβατολογικής ανάλυσης και της "εποχής" (βλ. E. Stroeker, *ό.π.*, σελ. XXIX - XXXI) είναι φανερή η συγγένεια με το ανάλογο (φυσικά πιο "ασθενές") εγχείρημα του Habermas, που θα παρακολουθήσουμε αμέσως παρακάτω.

αυτόν του επιστημονισμού. Τελικά και οι δύο γνωσιοθεωρητικές στάσεις στηρίζονται σε μια αφαίρεση της "διαδικασίας (γνωστικής) διαμόρφωσης" των ανθρώπων, έστω κι αν επιτελούν την αφαίρεση αυτή σε διαφορετικά επίπεδα. Η κριτική γνωσιοθεωρία του Habermas αντιλαμβάνεται αντίθετα το γεγονός ότι είναι αδύνατη η έξοδος από τον κοινωνικό βιόκοσμο και τα διαφέροντα που τον συνθέτουν. Με τέτοια διαφέροντα θα πρέπει να συναρτάται τόσο η γνώση που παράγουν οι επιστήμες, όσο και αυτή που παράγει ο αναστοχασμός (Reflexion). Πώς είναι όμως τότε δυνατή η διαφυγή από έναν γνωσιοθεωρητικό περσπεκτιβισμό; Η απάντηση είναι ότι η ριζοσπαστικοποιημένη κριτική της γνώσης θα πρέπει ουσιαστικά να ερείδεται σε μια ανθρωπολογική αντίληψη της "διαμόρφωσης του είδους", του τρόπου της "γνωστικής εξέλιξης" των ανθρώπων. Γίνεται ήδη φανερό ότι η αντίληψη αυτή θα πρέπει να νοηθεί ως το προϊόν ενός αναστοχασμού, που θα είναι αρκετά ευρύς για να περιέχει και τον αυτοστοχασμό, τη δικαιολόγησή της ίδιας του της δραστηριότητας - δικαιολόγηση που όμως δεν θα θέτει τις απόλυτες αξιώσεις του υπερβατολογικού αναστοχασμού σε συνθήκες φαινομενολογικής "εποχής".

2.1.2. Η αναδρομή στα "εγκαταλελειμμένα επίπεδα του αναστοχασμού"

Στο πρώτο μέρος του βιβλίου του *Erkenntnis und Interesse* ο Habermas επιστρέφει στον Kant, για να παρακολουθήσει την εξέλιξη της γνωσιοθεωρίας, δηλαδή αυτού που συνιστά "το αντικείμενο της νεώτερης φιλοσοφίας εν γένει, τουλάχιστον μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα".[32] Με αυτήν την ευκαιρία ο Habermas παρακολουθεί τη σταδιακή εγκατάλειψη του προβλήματος του γνωσιοθεωρητικού αναστοχασμού, εγκατάλειψη που περνά μέσα από το έργο του Hegel, μετά του Marx (αν και με άλλον τρόπο), για να κορυφωθεί τέλος με τη μετατροπή της γνωσιοθεωρητικής κριτικής σε απλή επιστημολογία, δηλαδή ανάλυση της μεθόδου της ισχύουσας επιστήμης, στα πλαίσια του θετικισμού.[33] Έτσι, η αναδρομή

[32] Βλ. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, αναθεωρημένη έκδοση, Frankfurt a.M. 1973, (στο εξής *Eul*), σελ. 11.

[33] Το πρώτο μέρος του *Eul* με τον γενικό τίτλο "Η κρίση της γνωσιοθεωρίας" έχει, νομίζω, μεγάλη σημασία, καθώς ο Habermas διατυπώνει, με βάση την ανάγνωση των τριών μεγάλων φιλοσόφων -

αυτή αποκτά το νόημα της επανάληψης των "εγκαταλελειμμένων επιπέδων του αναστοχασμού"[34] και της ριζοσπαστικοποίησής τους προς την κατεύθυνση της εξακρίβωσης της σχέσης γνώσης και διαφέροντος.[35]

Το καθοδηγητικό νήμα των αναλύσεων συνιστά η ιδέα "ότι η ριζική γνωσιοθεωρητική κριτική είναι δυνατή μόνο ως κοινωνική θεωρία".[36] Ιδέα, την οποία ο Habermas πιστεύει ότι μπορεί να τη διακρίνει ως ενυπάρχουσα στο μαρξικό έργο, όπου όμως δεν έγινε δυνατή η ρητή διατύπωσή της, λόγω των περιορισμών που έθετε το ίδιο το μαρξικό σύστημα κατηγοριών.[37] Ας πάρουμε όμως από την αρχή το δρόμο που ακολουθεί ο

Kant, Hegel, Marx - τις βασικές γνωσιοθεωρητικές έννοιες, που προτίθεται να χρησιμοποιήσει, προκειμένου για την "κριτική" του θεωρία - "υπερβατολογικές συνθήκες της δυνατής γνώσης", "διαδικασία διαμόρφωσης", "ιστορία του ανθρώπινου είδους", αντίστοιχα. Αυτός είναι ο λόγος, για τον οποίο επιμένω στην παρουσίαση της γλαφυρής χαμπερμασιανής αναδρομής στο γνωσιοθεωρητικό στοχασμό. Την ίδια άποψη εκφράζει και την ίδια επιλογή κάνει και ο G.E. Rusconi, στο κείμενο "Erkenntnis und Interesse bei Habermas", (αρχικός τίτλος: "Conoscenza e interesse in Habermas", στο: *Quaderni di Sociologia*, τομ. 19 (1970), σελ. 436 - 452, χρησιμοποιώ τη γερμανική μετάφραση), στο: *Materialien*, σελ. 107 - 134, βλ. ιδιαίτερα σελ. 109 - 110.

[34] *Eul*, σελ. 9.

[35] Παραπάνω (υποσημ. 18 του παρόντος κεφ.) επισήμανα ήδη την ανεπάρκεια αυτού του τύπου επιχειρηματολογίας, την οποία αναγνωρίζει άλλωστε και ο Habermas. Στο άρθρο του που ανάφερα, ο N. Lobkowicz επισήμαινε ότι χωρίς την υποστήριξη συστηματικών επιχειρημάτων, οι "διαλεκτικές" αναλύσεις της ιστορίας της φιλοσοφίας, στις οποίες επιδίδεται ο Habermas - όπου οι διάφοροι φιλόσοφοι παρουσιάζονται ως έμπρακτοι ασκητές του γνωσιοθεωρητικού αυτοστοχασμού; χωρίς όμως (δυστυχώς) να καταφέρνουν να ξεφύγουν τελικά από τον περασμό κάποιου είδους αντικειμενισμού, παρεξηγώντας έτσι το ίδιο τους το εγχείρημα - αποτελούν είτε μια εκδοχή της ιστορίας της φιλοσοφίας μεταξύ άλλων, είτε ανούσιο θεωρητικό ακροβατισμό, που ανακαλύπτει στους διάφορους φιλοσόφους του παρελθόντος αυτό που ο ίδιος έχει ήδη θέσει ως προϋπόθεση της "ερμηνευτικής" του δραστηριότητας. Στο βαθμό που το οικοδόμημα του *Eul* στηρίζεται τελικά σε αφηρημένες θεωρήσεις περί του "διαφέροντος του είδους για ωριμότητα", των οποίων η ανάλυση δεν προχωρά παραπέρα απ' το σημείο, όπου την είχε αφήσει η "εναρκτήρια ομιλία" (βλ. J. Habermas, "Erkenntnis und Interesse", *TWI*, σελ. 159 και 163), ο Habermas μένει έκθετος στην κατηγορία ότι φτιάχνει μια - γνήσια εγελιανού στιλ - θεωρία που "αυτοεπαληθεύεται". Βλ. N. Lobkowicz, "Interesse und Objektivitaet", *ό.π.*, ιδιαίτερα σελ. 174 - 175.

[36] *Eul*, σελ. 9.

[37] Αξίζει να αναρωτηθούμε μαζί με τον E. Hahn, (βλ. E. Hahn, "Die theoretischen Grundlagen...", *ό.π.* ιδιαίτερα σελ. 234 - 235) μήπως ο Habermas μετατρέπει τελικά την κοινωνική θεωρία σε γνωσιοθεωρία. Πράγματι, όπως είδαμε ήδη (βλ. παραπάνω, Κεφ. 1, την ενότητα 1.2.3.: "Η διαλεκτική ενεργητικής και παθητικής προσαρμογής") και θα δούμε αναλυτικότερα και παρακάτω, η χαμπερμασιανή αντίληψη περί ιστορίας στηρίζεται σε μια έννοια "γνωστικής εξέλιξης" των κοινωνιών σε δύο επίπεδα: αυτό των μέσων και μεθόδων της υλικής αναπαραγωγής και αυτό των δομών της συμβολικής αναπαραγωγής. Επαναλαμβάνω ότι αυτό που μου φαίνεται ανησυχητικό δεν είναι τόσο η απεμπόληση του "καθαρού" μαρξιστικού υλισμού, όσο η χρήση αφηρημένων εννοιών, όπως "ανθρώπινο είδος", "γνωστική εξέλιξη" κ.λπ., στη θέση συγκεκριμένων-ιστορικών, όπως "κοινωνικές τάξεις", "ταξική πάλη", κ.λπ.

Habermas.

Η κεντρική θέση του Habermas είναι "ότι μετά τον Kant η επιστήμη δεν κατανοήθηκε πια σοβαρά από φιλοσοφική άποψη".[38] Το πρώτο βήμα προς αυτήν την κατεύθυνση το έκανε ο Hegel, με την κριτική που άσκησε στην υπερβατολογική ανάλυση των γνωστικών δυνατοτήτων του ανθρώπινου υποκειμένου του Kant. Η κριτική του Hegel επικεντρώθηκε – ως γνωστόν – στο γεγονός ότι η υπερβατολογική ανάλυση των συνθηκών της δυνατής γνώσης δεν μπορεί να είναι απροϋπόθετη, όπως αξιώνει, στο βαθμό που θέλει να είναι κι αυτή η ίδια έγκυρη γνώση. Ακόμα και η πιο βαθιά γνωσιοθεωρητική κριτική είναι αναγκασμένη να στηριχθεί στην προηγούμενη υιοθέτηση ενός συστήματος αναφοράς: "πρέπει κανείς να έχει γνωρίσει, για να μπορεί να γνωρίσει ρητά".[39] Ο Hegel ήθελε να βγει από αυτόν το φαύλο κύκλο, στον οποίο παραδίδεται η υποκειμενιστική υπερβατολογική φιλοσοφία, με τη βοήθεια της έννοιας της "φαινομενολογικής εμπειρίας του αναστοχασμού". Αυτή η "εμπειρία του αναστοχασμού" συνίσταται στην αναγνώριση των προϋποθέσεων του ίδιου του αναστοχασμού, στην αναγνώριση δηλαδή αυτού που η υπερβατολογική φιλοσοφία προϋποθέτει χωρίς να το ομολογεί.[40]

---

[38] *Eul*, σελ. 12.

[39] *Ό.π.*, σελ. 17.

[40] Το ίδιο το *Eul* μπορεί να θεωρηθεί ως αυτοστοχασμός πάνω στη "εμπειρία του αναστοχασμού", γεγονός που μαρτυρά για το μέγεθος της μεθοδολογικής κληρονομιάς, που ο Habermas παραλαμβάνει από τον Hegel. Πράγματι, όπως μας διαφωτίζει ο Anacker, ο Habermas ακολουθεί τη μέθοδο της καθορισμένης άρνησης (bestimmte Negation), που στηρίζεται στην αντίληψη ότι το επιχείρημα και το αντεπιχείρημα παραπέμπουν στον αναστοχασμό, ο οποίος υπερβαίνει τη θετικότητα (Positivitaet) των δεδομένων επιχειρημάτων σε ένα ανώτερο επίπεδο. Η αντιπαράθεση με τον θετικισμό δεν θα μπορούσε, έτσι, να περιοριστεί στην εμμονή σε ένα αντεπιχείρημα, αλλά θα πρέπει να προχωρήσει στον αναστοχασμό. Η υπέρβαση του θετικιστικού αντικειμενισμού συντελείται μέσω της άρνησης της μορφής, "με την οποία τίθενται και αρθρώνονται άμεσα τα επιχειρήματα. Ο αναστοχασμός αποκωδικοποιεί αυτήν την μορφή ως τη λησμονημένη δραστηριότητα του υποκειμένου και καταδεικνύει το αντικειμενικό (Gegenstaendliches), που είναι φαινομενικά αποχωρισμένο από το υποκείμενο, ως μεσολαβημένο από το τελευταίο". Βλ. U. Anacker, "Erkenntnis und Interesse", στο: *Philosophisches Jahrbuch*, Vol. 78 (1971), σελ. 394 – 401. Βλ. ιδιαίτερα σελ. 394 – 395, απόσπασμα σελ. 394.

Αυτή η παρατήρηση ρίχνει ένα άλλο φως στην επιλογή του Habermas να ξαναδιαβεί τα "εγκαταλελειμμένα επίπεδα του αναστοχασμού", καθώς και στις εξηγήσεις που δίνει στην αρχή του *Eul*: "Αναλαμβάνω την ιστορικής κατεύθυνσης προσπάθεια μιας ανακατασκευής της προϊστορίας του νεώτερου θετικισμού, με τη συστηματική πρόθεση της ανάλυσης της σχέσης γνώσης και διαφέροντος. Όποιος παρακολουθεί τη διαδικασία διάλυσης της γνωσιοθεωρίας, η οποία αφήνει στη θέση της τη θεωρία της επιστήμης, περνά από εγκαταλελειμμένα επίπεδα του αναστοχασμού. Το να διαβούμε ξανά αυτόν το δρόμο υπό μια στραμμένη στο αφετηριακό του

Ο Hegel ριζοσπαστικοποιεί το εγχείρημα της γνωσιοθεωρητικής κριτικής υποβάλλοντας τις ίδιες της τις προϋποθέσεις σε αυτοκριτική. Καταστρέφει έτσι την ασφάλεια που πρόσφερε η υπερβατολογική συνείδηση με τους a priori καθορισμούς της. Η φαινομενολογική εμπειρία αφορά αντίθετα εκείνη τη διάσταση, όπου διαμορφώνονται οι ίδιοι οι υπερβατολογικοί καθορισμοί ως εμφανιζόμενο πνεύμα. Τοποθετεί την υπερβατολογική ανάλυση στη θέση που της αρμόζει: σε ένα ορισμένο επίπεδο αναστοχασμού ή ανέλιξης του πνεύματος προς την αυτογνωσία.[41]

Η κριτική συνείδηση αποκαλύπτεται έτσι από τον Hegel ως το αποτέλεσμα της φαινομενολογικής έρευνας, η οποία ανακαλύπτει και δικαιολογεί την ίδια της τη θέση μέσω της αναγνώρισης της διαδικασίας διαμόρφωσης του ανθρώπινου είδους. Όμως ο Hegel άσκησε τη δικαιολογημένη του κριτική στον Kant από την άποψη μιας απόλυτης γνώσης, την οποία υπέθεσε ως δεδομένη.[42] Και, από την άποψη μιας απόλυτης γνώσης είναι φυσικά αναπόφευκτο η γνωσιοθεωρητική κριτική να φαίνεται στενοκέφαλη. Ο Hegel πίστευε ότι η "εμπειρία του αναστοχασμού" παρήγαγε αυτήν την απόλυτη γνώση, χωρίς όμως να δικαιολογεί αυτήν του την πίστη – πράγμα που θα ήταν το ζητούμενο. Η φαινομενολογική έρευνα δεν οδηγεί έτσι σε μια ριζοσπαστικοποίηση, αλλά σε μια αχρήστευση της γνωσιοθεωρητικής κριτικής. Αν η φαινομενολογική εμπειρία επιτελείται μέσα σε μια απόλυτη κίνηση του πνεύματος, θα πρέπει αναγκαστικά να καταλήγει σε μια απόλυτη γνώση-αυτοαναγνώρισή της.[43]

σημείο προοπτική, μπορεί να μας βοηθήσει να αναβιώσουμε τη λησμονημένη εμπειρία του αναστοχασμού." (*Εισ*, σελ. 9). Και λίγο παρακάτω: "Κάθε συζήτηση γύρω από τις συνθήκες της δυνατής γνώσης πρέπει [...] *σήμερα* να στηριχθεί στο επίπεδο που επεξεργάστηκε η αναλυτική θεωρία της επιστήμης. Δεν μπορούμε να επιστρέψουμε άμεσα στη διάσταση της γνωσιοθεωρητικής έρευνας [...]" (*ό.π.*, σελ. 13). Με άλλα (εγελιανά) λόγια, μόνο ο ίδιος ο αναστοχασμός πάνω στην ξεχασμένη εμπειρία του αναστοχασμού μπορεί να υπερβεί τη θετικότητα των επιχειρημάτων και αντεπιχειρημάτων της αντιπαράθεσης με τον θετικισμό.

[41] Βλ. *Εισ*, σελ. 29. Μπορεί κανείς να συνοψίσει τις προϋποθέσεις της καντιανής κριτικής, που αποκαλύπτει η εγελιανή "εμπειρία του αναστοχασμού", ως εξής: Η υπερβατολογική φιλοσοφία εκκινούσε με α) μια κανονιστική έννοια της επιστήμης, β) μια κανονιστική έννοια του εγώ και γ) τη διάκριση θεωρητικού και πρακτικού Λόγου. Κανένα από αυτά τα τρία στοιχεία δεν υποβλήθηκε σε ριζικό αναστοχασμό.

[42] Βλ. *ό.π.*, σελ. 18.

[43] Βλ. *ό.π.*, σελ. 30.

Όμως αυτή η ολοκληρωτική αχρήστευση της γνωσιοθεωρητικής κριτικής είναι δυνατή μόνο αν σκέφτεται κανείς με βάση τις προϋποθέσεις της φιλοσοφίας της ταυτότητας (Identitaetsphilosophie). Για όποιον αντίθετα δεν το κάνει, η αποκάλυψη της ιστορίας του πνεύματος δεν αποτελεί εγγύηση για την προσέγγιση μιας απόλυτης γνώσης.[44]

Το επιχείρημα του Habermas ενάντια στην ακύρωση της γνωσιοθεωρίας από τον Hegel είναι ότι η φαινομενολογία του πνεύματος, που αποκαλύπτει τα επίπεδα της αυτοανέλιξης του τελευταίου συμπεριλαμβάνοντας τον εαυτό της ως έσχατο στάδιο αυτής της ανάπτυξης, δεν μπορεί να αξιώνει τη θέση της απόλυτης γνώσης, αλλά μόνο αυτήν μιας ριζοσπαστικοποιημένης γνωσιοθεωρητικής κριτικής. Η ίδια η φαινομενολογία είναι μια γνωσιοθεωρητική κριτική, που αποκαλύπτει την αντίφαση της αξίωσης της υπερβατολογικής ανάλυσης και άρα μπορεί να θεωρηθεί το πολύ ως ένα προ-στάδιο της απόλυτης γνώσης. "Χρειαζόμαστε μια φαινομενολογική επιβεβαίωση της έννοιας της επιστήμης μόνο στο βαθμό που δεν είμαστε βέβαιοι για τις συνθήκες της δυνατής, πιθανόν απόλυτης γνώσης."[45] Η φαινομενολογία του πνεύματος, που αναλαμβάνει την αχρήστευση της υπερβατολογικής γνωσιοθεωρίας, παγιδεύεται έτσι σε μια αμφισημία. "Έπρεπε να υποθέσει ως αβέβαιη την άποψη της απόλυτης γνώσης, την οποία ήθελε να παραγάγει η ίδια και μπορούσε να το κάνει μόνο μέσω της οδού μιας ριζοσπαστικοποίησης της γνωσιοθεωρητικής κριτικής – κι όμως στην πραγματικότητα την προϋπέθετε ως τόσο βέβαιη, ώστε θεωρούσε τον εαυτό της ήδη από το πρώτο βήμα ως ανώτερο του εγχειρήματος της γνωσιοθεωρητικής κριτικής."[46] Έτσι, η αποδοχή των προϋποθέσεων της φιλοσοφίας της ταυτότητας οδήγησε τον Hegel σε μια παρεξήγηση αυτού που όφειλε να είναι η "εμπειρία του αναστοχασμού". Ταυτίζοντας την τελευταία με την απόλυτη γνώση και την αληθινή επιστήμη, οδηγήθηκε σε μια εξάλειψη του προβλήματος της σχέσης φιλοσοφίας και επιστήμης, με την άνευ όρων

---

[44] Βλ. *ό.π.*, σελ. 31. Είδαμε παραπάνω (Κεφ. 1, υποσημ. 133) ότι ο Habermas βρίσκει έναν ακόμα ανόθευτο από τη φιλοσοφία της ταυτότητας Hegel στα πρώιμα γραπτά της ιένας, οι βασικές ενοράσεις των οποίων αναιρέθηκαν στα κατοπινά έργα του μεγάλου φιλοσόφου.

[45] Βλ. *Εισ*, σελ. 33.

[46] *Ό.π.*, σελ. 35.

υποταγή της δεύτερης στην πρώτη.[47]

Ο Marx κατάφερε αντίθετα να απαγκιστρωθεί από τις προϋποθέσεις της φιλοσοφίας της ταυτότητας και να επιστρέψει, με μια έννοια, στον Kant. Στον Marx, το πνεύμα παύει να έχει το απόλυτο πρωτείο έναντι της φύσης.[48] Αντίθετα η φύση είναι το απόλυτα πρώτο, το οποίο εξαναγκάζει τον άνθρωπο σε μια διαδικασία μεταβολισμού, που μεσολαβείται από μορφές κοινωνικής εργασίας. Ο άνθρωπος συλλαμβάνεται από τον Marx ως κατασκευαστής εργαλείων για την επεξεργασία της φύσης. Η φύση συγκροτείται ως *αντικειμενική φύση για τον άνθρωπο* μέσω αυτής της διαδικασίας οικειοποίησής της από την υποκειμενική του φύση. Η *εργασία* δεν είναι λοιπόν μόνο μια βασική ανθρωπολογική, αλλά και μια γνωσιοθεωρητική κατηγορία. "Το σύστημα των εμπράγματων δραστηριοτήτων δημιουργεί τις πραγματικές συνθήκες της δυνατής αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής *και ταυτοχρόνως* της δυνατής αντικειμενικότητας των αντικειμένων της εμπειρίας."[49] Έτσι – σύμφωνα με τον Habermas – η εργασία κατέχει στον Marx τη θέση της καντιανής σύνθεσης υποκειμένου-αντικειμένου.

Η υλιστική έννοια της σύνθεσης μέσω κοινωνικής εργασίας διαφέρει

---

[47] Από την άποψη της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, ο U. Anacker ανέλαβε να υπερασπιστεί την επιλογή της φιλοσοφίας της ταυτότητας εκ μέρους του Hegel. Κατά τον Anacker, η προσπάθεια του Habermas να χρησιμοποιήσει την εγελιανή "εμπειρία του αναστοχασμού" εγκαταλείποντας ταυτοχρόνως την άποψη της απόλυτης γνώσης είναι κατ' ανάγκην ασυνεπής. Βλ. U. Anacker, "Erkenntnis und Interesse", *ό.π.*, σελ. 395. Ο εγελιανός αναστοχασμός είναι η κίνηση της απελευθέρωσης του πνεύματος από το αντικειμενικό (Gegestaendliches) και την αντικειμενική επίφαση (objektiver Schein), που γίνονται έτσι στιγμές της έννοιας (Begriff), του ελεύθερου εαυτού (Selbst). Ο Hegel ήταν συνεπής όταν σκεφτόταν με βάση την απόλυτη γνώση, γιατί διαφορετικά θα ήταν αδύνατη η εξασφάλιση της ποιοτικής διαφοράς μεταξύ φαινομενικής γνώσης και αναστοχασμού. Η εγκατάλειψη εκ μέρους του Habermas αυτής της προοπτικής οδηγεί σε αντινομίες. Ο Anacker εξηγεί ότι η σύνδεση της δυνατής αντικειμενικότητας των φυσικών επιστημών με την "ταυτότητα ενός φυσικού υποστρώματος (μιας ορισμένης σωματικής οργάνωσης) του ανθρώπινου είδους" (Βλ. *Eul*, σελ. 49) οδηγεί κατ' ανάγκην σε έναν νατουραλισμό ή μια "οντολογοποίηση της εργασίας" (Ontologisierung der Arbeit). (Βλ. U. Anacker, *ό.π.*, σελ. 398 – 399). Το ίδιο προβληματική εμφανίζεται, υπό μια τέτοια προοπτική, και η σύνδεση του διαφέροντος για ωριμότητα με μια τυχαία (kontingent) διαδικασία διαμόρφωσης, η οποία πρέπει να μπορεί να ελεγχθεί και εμπειρικά-επιστημονικά. Εάν το χειραφετητικό διαφέρον κινεί έναν αυθεντικό αναστοχασμό, τότε θα πρέπει να είναι ανεξάρτητο από κάθε θετικότητα (Positivitaet), αντικειμενικότητα (Gegenstaendlichkeit) κ.λπ. (Βλ. U. Anacker, *ό.π.*, σελ. 400 – 401). Με άλλα λόγια, για τον Anacker ο Habermas ερωτοτροπεί υπερβολικά με το θετικισμό και τον πραγματισμό.

[48] Βλ. *Eul*, σελ. 36.

[49] *Ό.π.*, σελ. 39.

όμως ως προς τις ουσιώδεις της διαστάσεις από την έννοια που ανέπτυξε η ιδεαλιστική φιλοσοφία, καθότι δεν θέτει μια λογική σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου (είτε στη βάση της τυπικής [Kant] είτε στη βάση της υπερβατολογικής λογικής [Fichte, Hegel]). Η υλιστική σύνθεση δεν είναι έργο της υπερβατολογικής συνείδησης, ούτε θέση ενός απόλυτου εγώ ή κίνηση ενός απόλυτου πνεύματος, αλλά *τόσο εμπειρικό όσο και υπερβατολογικό έργο* ενός ιστορικά αναπαραγόμενου είδους.[50] Η αντικειμενικότητα της φύσης συγκροτείται έτσι πάντα μέσα σε διαδικασίες *κοινωνικής* εργασίας. Αυτή η σύλληψη αποκαλύπτει τον αφηρημένο χαρακτήρα του καντιανού "πράγματος καθ' εαυτού", διατηρώντας ταυτοχρόνως την ανεξαρτησία της φύσης απέναντι στην ανθρώπινη δραστηριότητα και γνώση. Ο Marx δεν αιτείται δηλαδή μια απόλυτη ενότητα ανθρώπου και φύσης, όπως κάνει ο Hegel, αλλά διατηρεί την καντιανή διάκριση μορφής και ύλης. Φυσικά οι μορφές παύουν να είναι κατηγορίες της διάνοιας και γίνονται κατηγορίες της εμπράγματης δραστηριότητας των ανθρώπων. Το ίδιο και η ενότητα της αντικειμενικότητας της δυνατής γνώσης δεν δημιουργείται σε μια υπερβατολογική συνείδηση, αλλά στον "λειτουργικό κύκλο της εργαλειακής δράσης", η δε ύλη μορφοποιείται μέσω της πραγματικής εργασίας.[51] Η αντικειμενικότητα της εμπειρίας στηρίζεται έτσι κατ' αρχήν σε μια δεδομένη σωματική οργάνωση του ανθρώπου και όχι σε μια πρωταρχική ενότητα της κατανόησης (Apperzeption), την οποία ο Kant έθεσε ως εγγύηση της ενότητας της ανιστορικής υπερβατολογικής συνείδησης. Αντίθετα, η συγκεκριμένη μορφή αυτής της ενότητας τίθεται, ανανεώνεται σε κάθε επίπεδο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνατοτήτων του ανθρώπου. Είναι *επιτευγμένη ενότητα*. Η διεύρυνση των παραγωγικών δυνάμεων συνεπάγεται έτσι και μια διαρκή γνωστική διαμόρφωση των υποκειμένων, μια διαρκή δημιουργία νέων καθορισμών της δυνατής γνώσης. Αυτή η σύνδεση του υπερβατολογικού πλαισίου με την ιστορία του είδους είναι – κατά τον Habermas – η μεγάλη διαφορά του Marx από τον Kant. Υπερβατολογικό είναι έτσι το διαφέρον του τεχνικού ελέγχου της εξωτερικής φύσης, το οποίο στηρίζεται σε ένα "φυσικό υπόστρωμα", σε μια

---

[50] Βλ. *ό.π.*, σελ. 43.

[51] Βλ. *ό.π.*, σελ. 48.

δεδομένη σωματική οργάνωση του ανθρώπου που εργάζεται. Οι κατηγορίες που χρησιμοποιεί ο δρών άνθρωπος μπορούν να εξελίσσονται ιστορικά.

Ο Marx καταφέρνει να ξεφύγει από τα δόκανα της φιλοσοφίας της ταυτότητας και να ριζοσπαστικοποιήσει την καντιανή γνωσιοθεωρητική κριτική, δίνοντάς της μια ιδιάζουσα φιχτεανή τροπή, σύμφωνα με την οποία η ταυτότητα της συνείδησης αποτελεί *έργο* της ίδιας, αποτέλεσμα της εργασιακής δραστηριότητας.[52] Παρ' όλα αυτά ο Marx δεν μπόρεσε να αξιοποιήσει τους καρπούς της κριτικής του προκειμένου για τη διαμόρφωση μιας ριζοσπαστικοποιημένης γνωσιοθεωρίας. Κι αυτό γιατί περιόρισε την αυτοπαραγωγή του ανθρώπινου είδους στο χώρο της εργασίας.[53] Ο υλισμός του Marx δεν ήταν πρόσφορος για την κατανόηση

---

[52] Βλ. *ό.π.*, σελ. 54 - 56.

[53] Βλ. *ό.π.*, σελ. 58. Έχω ήδη επισημάνει τις αντιρρήσεις που έχουν διατυπωθεί απέναντι σε αυτήν την ανάγνωση του Marx, με την προβολή του επιχειρήματος ότι η μαρξική "εργασία" δεν είναι απλά "εργαλειακή δράση", αλλά "κοινωνικά οργανωμένη εργασία". Χαρακτηριστική για αυτήν την κριτική είναι η διαπίστωση του E. Hahn: "Ο Habermas χρειάζεται έναν Marx, ο οποίος περιορίζει την κοινωνική παραγωγή στην αντιπαράθεση ενός θεωρητικά απομονωμένου ανθρώπου ως φυσικού όντος με την εξωτερική φύση, προκειμένου να βάλει τον δυϊστικό μηχανισμό της χειραφέτησης, που κατασκευάζει ως εναλλακτική λύση, στη θέση της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας. Στον αναγνώστη παρουσιάζεται ένας Marx, ο οποίος εμπλέκεται σε ανυπέρβλητες δυσκολίες στην προσπάθειά του να εξηγήσει την κοινωνία και την ιστορία με βάση την υλική παραγωγή. *Γι' αυτό πρέπει η μαρξική αντίληψη της παραγωγής να στερηθεί τον κοινωνικό της χαρακτήρα*" E. Hahn, "Die theoretischen Grundlagen...", *ό.π.*, σελ. 228 - 229, υπογράμμιση δική μου.

Παρόμοια κριτική - αλλά πιο συγκεκριμένη σε ό,τι αφορά στο γνωσιοθεωρητικό πρόβλημα - ασκεί και ο G.E. Rusconi στο "Erkenntnis und Interesse bei Habermas", *ό.π.* Δεν είναι μάλιστα τυχαίο το γεγονός ότι ο Rusconi, αφού επισημάνει το γεγονός ότι ο Habermas ταυτίζει την μαρξική "εργασία" με τη μονολογική "εργαλειακή δράση", εκθέτοντας τον εαυτό του στην κατηγορία για "ρεβιζιονισμό" (*ό.π.*, σελ. 114), συνεχίζει σημειώνοντας ότι "στον Habermas, η ενότητα της κοινωνικής δράσης διασπάται, με τρόπο ώστε να βρίσκει την αρνητική της ταυτότητα μόνο στην εσωτερική και εξωτερική καταπίεση". (Εννοεί τον καταναγκασμό που ασκεί η κοινωνία και η φύση αντιστοίχως, ό.π., σελ. 116). Αυτός ο χωρισμός, που αποτελεί βασικό αντικείμενο και της δικής μου κριτικής, επιτρέπει τελικά στον Habermas - όπως επισημαίνει εύστοχα και ο Rusconi (*ό.π.*, σελ. 117 κ.ε.) - να μεταφέρει το ζήτημα της κοινωνικής απελευθέρωσης αποκλειστικά στο πεδίο της επικοινωνιακής δράσης και της (εγελιανής) "διαλεκτικής της εθικότητας" (Dialektik der Sittlichkeit). Όπως θα δούμε και παρακάτω, αυτό έχει ως συνέπεια την διαρκώς επαναλαμβανόμενη "αθώωση" της ορθολογικότητας των "συστημάτων" (αγορά, καπιταλιστική επιχείρηση, γραφειοκρατική διοίκηση) - που κατ' αρχήν δίνουν τα μέσα για τον έλεγχο της φύσης και την "υλική απελεύθερωση" - και την "ηθικοποίηση" του προβλήματος της απελευθέρωσης της κοινωνίας.

Σε μια τέτοια προοπτική, οι ταξικοί αγώνες εμφανίζονται ως "μορφές αναστοχασμού", που θέτουν σε κίνηση το εγελιανό μοντέλο της "διαλεκτικής της εθικότητας". Με αυτήν την έννοια, η αντίσταση του προλεταριάτου (με κορυφαία τη στιγμή της επανάστασης) δεν είναι παρά η τιμωρούσα "αιτιότητα του πεπρωμένου" (Kausalitaet des Schicksals), η οποία έρχεται να αποκαταστήσει την εθικότητα (Sittlichkeit), που έθιξε η δυσανάλογη διανομή του κοινωνικού προϊόντος. (Βλ. *Eul*, σελ. 78 κ.ε.). Κατά τον Rusconi, "ο Marx προτιμούσε, αντίθετα, να βρει τη ρίζα της εκμετάλλευσης στη λογική του ίδιου του παραγωγικού συστήματος, και την υπέρβαση της

του ίδιου τού αναστοχασμού, της "φαινομενολογικής εμπειρίας", η οποία δεν μπορεί να αναχθεί σε κατηγορίες της εργαλειακής δράσης. Έτσι, ενώ στις ιστορικοκοινωνικές του αναλύσεις ο Marx συνδυάζει τα δύο πρότυπα δράσης: την εργαλειακή δράση και την συμβολικά διαμεσολαβημένη αλληλόδραση - γεγονός που του επιτρέπει να αναλύει τις παραγωγικές δυνάμεις *και* τις ανάλογες παραγωγικές σχέσεις, την υλική δραστηριότητα του είδους *και* την ιδεολογική νομιμοποίηση της κοινωνικοπολιτικής κυριαρχίας - ο περιορισμός, κατά τις φιλοσοφικές του έρευνες, στην ιδέα της αυτοπαραγωγής του είδους μέσω μόνο της εργασίας τού στερεί ουσιαστικά κάθε δυνατότητα αυτοστοχασμού.[54]

Το κεντρικό επιχείρημα του Habermas ενάντια στον Marx είναι ότι ο τελευταίος σκέφτηκε τον αναστοχασμό (Reflexion) σύμφωνα με το πρότυπο της παραγωγής (Produktion). Αυτή η εργαλειακή ερμηνεία του αναστοχασμού είναι η ρίζα του μαρξικού επιστημονισμού, της υποταγής της κριτικής στο πρότυπο των φυσικών επιστημών.[55] Όπως σημειώθηκε παραπάνω, ο Marx χρησιμοποίησε στις κοινωνικές του αναλύσεις ένα ευρύτερο σύστημα κατηγοριών, που περιελάμβανε τόσο την υλική βάση

εκμετάλλευσης σε μια συνειδητή, πολιτική ενέργεια, η οποία θα έπρεπε να αφορά άμεσα την εργασιακή διαδικασία, γιατί μόνο έτσι είναι εφικτή η απελευθέρωση της κοινωνίας στο σύνολό της. Τα ειδικά προβλήματα αυτού του εγχειρήματος - προβλήματα της θεωρίας, της επιστημολογίας και της ιστορικής καταλληλότητας - παραγκωνίζονται από τον Habermas, ο οποίος μένει εγκλωβισμένος στις απαγωγές της ηθικής του θεμελίωσης". (*ό.π.*, σελ. 117). Χρειάζεται μια ικανή δόση θεωρητικής τύφλωσης - ή υπερβολικής εγγύτητας προς το Zeitgeist, πράγμα που είναι συνήθως το ίδιο - για να μη βλέπει κανείς ότι ο Marx είχε δίκιο, αν και ίσως για λάθος λόγους. Η αλλαγή στην "οικονομική" ή "συστημική" βάση είναι αναγκαίος όρος, αν όχι για την άρση της ανθρώπινης αλλοτρίωσης (όπως νόμιζε ο Marx), πάντως σίγουρα για τη διευκόλυνση μιας δημοκρατίας, όπου θα υπήρχε μια πραγματικά πιο ελεύθερη επικοινωνία (όπως την ονειρεύεται ο Habermas). Πάντως η στάση του Habermas έχει - όπως θα δούμε παρακάτω - να κάνει και με την φροϋδικής έμπνευσης αντίληψή του για τους κοινωνικούς θεσμούς, που έρχεται σε αντίθεση με αυτήν του Marx.

Παρ' όλα αυτά, η κριτική του Habermas στον μαρξικό αντικειμενισμό, την οποία θα δούμε αμέσως παρακάτω, μου φαίνεται ορθή και δικαιολογημένη. Ο ίδιος ο Marx δεν αναθεώρησε ποτέ προτάσεις όπως: "Η επιστήμη του ανθρώπου θα υπαχθεί αργότερα στη φυσική επιστήμη, όσο και η φυσική επιστήμη θα υπαχθεί στην επιστήμη του ανθρώπου: θα είναι *μια* επιστήμη." K. Marx, *Fruehe Schriften*, τομ. I., επιμ. H.-J. Lieber και P. Furth, Darmstadt 1962, σελ. 604. Είναι άλλωστε χαρακτηριστική η στάση του Marx, στην οποία αναφέρεται και ο Habermas, απέναντι στο έργο των θεωρητικών, οι οποίοι εμφανίζονται ως "παραγωγοί ιδεών". Βλ. την παρουσίαση του Στ. Ροζάνη, "Ο διανοούμενος παραγωγός ιδεών", στο: *Λεβιάθαν* τεύχ. 12, Β' Περίοδος 1992, σελ. 111 - 120.

54 Βλ. *Eul*, σελ. 59.

55 Βλ. *ό.π.*, σελ. 60. Σε αυτήν του τη διαπίστωση, ο Habermas έχει "σε τελική ανάλυση" δίκιο, βλ. παραπάνω, υποσημ. 53. Βλ. και τις σχετικές - επαινετικές για τον Habermas - παρατηρήσεις του A. Giddens, "Labour and Interaction", στο: *Critical Debates*, σελ. 149 - 161, ιδιαίτερα σελ. 155.

όσο και το πολιτιστικό εποικοδόμημα. Αν είχε στοχαστεί πάνω σε αυτές τις προϋποθέσεις της κοινωνικής του θεωρίας, δεν θα της επέβαλλε ένα περιορισμένο στην έννοια της παραγωγής κατηγοριακό πλαίσιο , δεν θα περιόριζε τελικά την "αυτοσυγκρότηση του είδους" στο χώρο της εργαλειακής δράσης. Θα απέφευγε έτσι και την ταύτιση εμπειρικής επιστήμης και κριτικής, η οποία τον οδήγησε σε μια υποταγή στο επιστημονιστικό ιδεώδες της "αντικειμενικότητας", σε μια ταύτιση της επιστήμης του ανθρώπου με το πρότυπο της φυσικής επιστήμης.[56]

Με άλλα λόγια, αν ο Marx είχε καταφέρει να διακρίνει μεταξύ εργασίας και αλληλόδρασης ως διαφορετικών τρόπων της αυτοπαραγωγής του ανθρώπινου είδους, θα είχε οδηγηθεί και σε μια διάκριση μεταξύ των δύο ειδών γνωστικής ανάπτυξης, που τους αντιστοιχούν: την ανάπτυξη στον τομέα της εργαλειακής - τεχνικής γνώσης και την ανάπτυξη στον τομέα της πρακτικής γνώσης, δηλαδή εκείνης της αναστοχαστικής γνώσης που οδηγεί στην απελευθέρωση από υποστασιοποιημένους καταναγκασμούς, ιδεολογικούς φενακισμούς κ.λπ. Αν λοιπόν ο Marx είχε διευρύνει την έννοια της υλιστικής σύνθεσης, ώστε να περιλαμβάνει τόσο την εργασία όσο και το πλέγμα της επικοινωνιακής δραστηριότητας, τότε θα είχε δώσει μια νέα τροπή στη γνωσιοθεωρία, αναπτύσσοντας με ουσιαστικό τρόπο την ιδέα ότι η ριζοσπαστικοποιημένη γνωσιοθεωρία μπορεί να συγκροτηθεί τελικά μόνο ως ανακατασκευή της "ιστορίας του είδους" - ιδέα που συνδέεται στενά με την αντίστροφή της, ότι μια θεωρία της κοινωνίας είναι δυνατή μόνο ως αναστοχασμός πάνω στην αυτοσυγκρότηση και (γνωστική) εξέλιξη του είδους με τα μέσα της κοινωνικής εργασίας και των αγώνων κοινωνικής απελευθέρωσης.[57]

Στα πλαίσια μιας τέτοιας αναδιατύπωσης της γνωσιοθεωρητικής κριτικής θα είχε καθοριστεί ορθά και η σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης. Η φιλοσοφία θα αναλάμβανε το έργο του αυτοστοχασμού, μετατρεπόμενη σε κριτική. Ο Marx έκανε αντίθετα αδύνατο έναν τέτοιο διαχωρισμό κριτικής και επιστήμης. Οδηγήθηκε έτσι στην ολοκλήρωση της αναίρεσης της γνωσιοθεωρητικής κριτικής προς όφελος όχι πια της απόλυτης εγελιανής γνώσης, αλλά του "επιστημονικού" του υλισμού. Αυτή η ταύτιση

---

[56] Βλ. *Eul*, σελ. 85. Ως "κριτική", ο μαρξισμός αφορά στο χώρο της "πράξης" και όχι της τεχνικής, Βλ. J. Habermas, "Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik", *TuP*, σελ. 228 - 289.

[57] Βλ. *Eul*, σελ. 86.

της κριτικής με τη θετική επιστήμη και την αξίωση για "αντικειμενικότητα", η οποία βρίσκεται στη βάση του μαρξικού επιστημονισμού, θα μπορούσε να υιοθετηθεί κατά γράμμα και από τον ανερχόμενο θετικισμό.[58]

Πραγματικά, η κατάργηση της φιλοσοφίας προς χάριν της εμπειρικής επιστήμης είναι το νόημα του θετικισμού, που κάνει την εμφάνισή του κατά τον 19ο αιώνα. Η πορεία από τον Kant μέχρι το θετικισμό του Comte και του Mach είναι μια πορεία εγκατάλειψης της γνωσιοθεωρητικής κριτικής. Ο θετικισμός αποτελεί το τέλος της γνωσιοθεωρίας. "Το ότι αρνούμαστε τον αναστοχασμό, αυτό είναι ο θετικισμός."[59] Τη θέση της γνωσιοθεωρίας παίρνει τώρα η θεωρία των επιστημών, καθώς το υπερβατολογικό ερώτημα περί των συνθηκών της δυνατής γνώσης καταργείται. Η πραγματικότητα των σύγχρονων επιστημών υποτίθεται ότι καθιστά ανόητο και περιττό το ερώτημα αυτό. *Έγκυρη γνώση είναι η γνώση που παράγει η σύγχρονη επιστήμη.* Γι' αυτό και στη θέση του ζητήματος των υπερβατολογικών όρων της δυνατής γνώσης μπαίνει τώρα το ερώτημα περί των κανόνων της επιστημονικής μεθόδου: της συγκρότησης και του ελέγχου των επιστημονικών θεωριών. Οι κανόνες αυτοί δεν αναζητούνται μέσω μιας υπερβατολογικής ανάλυσης, αλλά μέσω μιας ανακατασκευής της μεθόδου της πραγματικής επιστήμης.

Τελικά ο θετικισμός εκφράζει απλά την επιστημονιστική συνείδηση των σύγχρονων επιστημών, την απόλυτή τους πίστη στον εαυτό τους.[60] Με αυτήν την έννοια, συνεχίζει να αποτελεί μια φιλοσοφική στάση απέναντι στην επιστήμη. Μια στάση "μαγεμένη" από τη γοητεία του δυναμισμού της τελευταίας, που δεν έχει άλλη λειτουργία από το να νομιμοποιεί και να ενισχύει τον αντικειμενισμό και τον επιστημονισμό. Για να το πετύχει αυτό, ο θετικισμός χρησιμοποιεί στοιχεία τόσο της εμπειριστικής όσο και της ορθολογιστικής παράδοσης και εμφανίζεται ως ο νόμιμος διάδοχος της γνωσιοθεωρίας. Παρ' όλα αυτά ο θετικισμός μπορεί να συνοψιστεί στο δόγμα: "Έγκυρη είναι η γνώση που παράγουν οι επιστήμες". Με βάση αυτό το δόγμα καταγγέλλεται και κριτικάρεται οποιαδήποτε γνωσιοθεωρία ξεπερνά τα όρια της απλής μεθοδολογίας της

---

[58] Βλ. *ό.π.*, σελ. 86 – 87.

[59] *Ό.π.*, σελ. 9.

[60] Βλ. *ό.π.*, σελ. 13.

επιστήμης.[61]

Ο Habermas συνοψίζει τις δύο βασικές συνέπειες του θετικισμού ως εξής:[62]

α. Από τη μία, η αντικατάσταση της γνωσιοθεωρίας από τη θεωρία της επιστήμης καταργεί το γνωστικό υποκείμενο ως βασικό σημείο αναφοράς. Οι μέχρι τότε προσπάθειες ενός καθορισμού των συνθηκών της έγκυρης γνώσης αναφέρονταν πάντα στις ικανότητες ή στη διαδικασία διαμόρφωσης, στη γένεση ενός γνωστικού υποκειμένου· έθεταν το ζήτημα μιας σύνθεσης υποκειμένου - αντικειμένου. Ο θετικισμός καταργεί μοιραία το ζήτημα του γνωστικού υποκειμένου και στρέφεται στο έργο της απρόσωπης επιστήμης. Από την άποψη μιας μεθοδολογίας της επιστήμης είναι αδιάφορο το τυχαίο υποκείμενό της. Αυτό που ενδιαφέρει είναι το πλέγμα των κανόνων, σύμφωνα με το οποίο συγκροτούνται και ελέγχονται οι επιστημονικές θεωρίες.

β. Στο βαθμό που η γνωσιοθεωρία περιορίζεται σε απλή μεθοδολογία, συγκαλύπτεται το πρόβλημα της *συγκρότησης* των αντικειμένων της δυνατής εμπειρίας. Η συγκάλυψη όμως αυτή οδηγεί κατ' ευθείαν σε μια αφελή απεικονιστική θεωρία της αλήθειας, που συνοψίζεται στη θέση ότι η γνώση περιγράφει την πραγματικότητα. Στις εμπράγματες καταστάσεις (Sachverhalte) αντιστοιχούν αποφάνσεις. Έτσι ο Comte νιώθει να έχει το δικαίωμα να αντικαταστήσει το υπερβατολογικό ερώτημα περί του νοήματος της γνώσης με το θετικιστικό ερώτημα περί του νοήματος των "γεγονότων", που περιγράφονται από τις θεωρητικές προτάσεις.[63] Το ίδιο ερώτημα προσπάθησε να απαντήσει, με ριζοσπαστικότερο τρόπο, ο Mach, κατασκευάζοντας μια στοιχειολογία (Elementenlehre), η οποία ήθελε να εξηγήσει την πραγματικότητα των γεγονότων.[64]

---

[61] Βλ. *ό.π.*, σελ. 89.

[62] Βλ. ό.π., σελ. 89 - 91.

[63] Για τον Comte βλ. αναλυτικότερα *ό.π.*, σελ. 93 - 104.

[64] Αναλυτικότερα για τον Mach βλ. *ό.π.*, σελ. 104 - 115. Ο Habermas ασκεί κριτική και στη χρήση της θετικιστικής έννοιας του "γεγονότος" (Tatsache), που αποτελεί ένα "φετίχ, το οποίο απλά δανείζει στο διαμεσολαβημένο την επίφαση της αμεσότητας", εκ μέρους των σύγχρονων θετικιστών και κριτικών ορθολογιστών. J. Habermas, "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus", στο: *Positivismusstreit*, βλ. ιδιαίτερα σελ. 241 - 242.

Η παρατήρηση του N. Lobkowicz ότι "ο Habermas παραβιάζει ανοιχτές θύρες, αφού ο

Ο θετικισμός υπερίσχυσε της προηγούμενης παράδοσης και απώθησε για μια μεγάλη περίοδο το πρόβλημα του γνωσιοθεωρητικού αυτοστοχασμού. Η αντικειμενιστική επίφαση που προσέδωσε στις σύγχρονες επιστήμες δεν έγινε έτσι δυνατό να αποτιναχθεί μέσω μιας αναγέννησης της γνωσιοθεωρητικής κριτικής, παρά μόνο μέσω μιας μεθοδολογίας που ξεπερνούσε τα στενά της όρια, αντιμετωπίζοντας τις απορίες της και θέτοντας γνωσιοθεωρητικά ερωτήματα – έστω και χωρίς να καταφέρει να ξεφύγει ολοκληρωτικά από τη θετικιστική φενάκη και να ανοίξει το δρόμο για έναν νέο γνωσιοθεωρητικό αυτοστοχασμό. Σε αυτήν την κατεύθυνση κινήθηκαν, κατά τον Habermas, ο πραγματισμός του Ch. S. Peirce και ο ιστορισμός του W. Dilthey.[65]

> "Η αναγωγή της γνωσιοθεωρίας σε επιστημολογία, την οποία ξεκίνησε κατ' αρχήν ο θετικισμός, διακόπηκε από μια αντίθετη κίνηση, που επιτελέστηκε παραδειγματικά από τους Peirce και Dilthey. Φυσικά ο αυτοστοχασμός των φυσικών επιστημών και των επιστημών του πνεύματος απλώς διέκοψε τη νικηφόρα πορεία του θετικισμού, δεν τη σταμάτησε. Έτσι στάθηκε δυνατή η ψυχολογιστική παρερμηνεία των αποκαλυμμένων γνωστικών διαφερόντων και η υποβολή τους σε εκείνη την κριτική του ψυχολογισμού, στη βάση της οποίας οικοδομήθηκε ο νεώτερος θετικισμός με τη μορφή του λογικού εμπειρισμού, και που καθορίζει ως σήμερα την επιστημονιστική αυτοκατανόηση των επιστημών."[66]

Στις σελίδες που αφιερώνει στις επιστημολογικές έρευνες των Peirce και Dilthey, ο Habermas παρακολουθεί το πώς η συνεπής μεθοδολογία της επιστήμης επιστρέφει στο πρόβλημα της συγκρότησης των αντικειμένων της εμπειρίας. Οι δύο θεωρητικοί οδηγήθηκαν – σύμφωνα

θετικισμός που αντιμάχεται δεν εκπροσωπείται σοβαρά ούτε από τα (εκείνη την εποχή) εν ζωή μέλη του Κύκλου της Βιέννης", είναι ίσως ορθή, αλλά και κάπως κακεντρεχής, εφόσον ο Habermas έχει ήδη από τον πρόλογο του *Eul* δηλώσει ότι αυτό που τον απασχολεί είναι η *προϊστορία* του νεώτερου θετικισμού. (Βλ. *Eul*, σελ. 9).

[65] Βλ. *Eul*, σελ. 235. Ο Habermas αφιερώνει ένα μεγάλο μέρος του *Erkenntnis und Interesse* (σελ. 116 – 233) στην κριτική παρουσίαση των λεπτομερειών των θεωριών του Peirce και του Dilthey. Δεν θα αναφερθώ εδώ αναλυτικά στην παρουσίαση αυτή παρά μόνο στα συμπεράσματά της, που αφορούν στην ανακάλυψη των γνωστικών διαφερόντων από μέρους των δύο συγγραφέων.

[66] *Ό.π.*, σελ. 234.

με τον Habermas – σε έναν αυτοστοχασμό των φυσικών επιστημών και των επιστημών του πνεύματος αντίστοιχα, ο οποίος αποκάλυψε τη σχέση της επιστημονικής γνώσης με a priori συνθήκες της δυνατότητάς της. Αυτές οι a priori συνθήκες της δυνατής αντικειμενικής γνώσης, που εντόπισαν στις μεθοδολογικές τους εργασίες οι Peirce και Dilthey, συνοψίζονται από τον Habermas μέσω των δύο εννοιών των γνωστικών διαφερόντων: του τεχνικού και του πρακτικού γνωστικού διαφέροντος.[67] Ας δούμε όμως πώς πρέπει να κατανοήσουμε τη σχέση των αναλύσεων των δύο θεωρητικών με τις δύο έννοιες των γνωστικών διαφερόντων, που ο Habermas εισάγει προκειμένου να αποκαταστήσει το πραγματικό νόημα των ανακαλύψεών τους απέναντι στην "ψυχολογιστική τους παρερμηνεία" από τους θετικιστές.

Οι Peirce και Dilthey ανέπτυξαν τη μεθοδολογία των φυσικών επιστημών και των επιστημών του πνεύματος ως λογική της επιστημονικής έρευνας. Ξεκινώντας από τη διαπίστωση ότι η ερευνητική διαδικασία θα πρέπει να θεωρείται ως μέρος της πραγματικής κοινωνικής ζωής, οδηγήθηκαν στη σύνδεση της έρευνας με τους (κοινωνικούς) χώρους της εφαρμογής της παραγόμενης γνώσης: τους χώρους της τεχνικής και της πρακτικής της ζωής αντίστοιχα. Μέσω αυτής της επανατοποθέτησης της ερευνητικής διαδικασίας στο πλέγμα των πραγματικών σχέσεων της ζωής ή – όπως θα έλεγε ο Habermas – της αναπαραγωγής του είδους, η λογική της επιστήμης επιστρέφει, κατά παράδοξο τρόπο, στη διάσταση που είχε εγκαταλείψει η θετικιστική επιστημολογία: στη γνωσιοθεωρία, με την έννοια της διερεύνησης των a priori συνθηκών της δυνατής γνώσης. Μόνο που οι a priori καθορισμοί, που ανακαλύπτει η λογική της έρευνας, δεν είναι αυτοί μιας υπερβατολογικής λογικής, δεν είναι a priori καθ' εαυτοί, αλλά για την ερευνητική διαδικασία.[68]

Οι έρευνες των Peirce και Dilthey για τη λογική των εμπειρικών-αναλυτικών και των ερμηνευτικών επιστημών αντίστοιχα οδηγούνται, μέσω των εσωτερικών τους δυσκολιών, στη γνωσιοθεωρία. Ούτε το νόημα της επαγωγής, ούτε αυτό του ερμηνευτικού κύκλου μπορούν να εξηγηθούν στη βάση της τυπικής λογικής και μόνο. Προκειμένου να εξηγηθεί η ισχύς των

---

[67] Βλ. *ό.π.*, σελ. 241.

[68] Βλ. *ό.π.*, σελ. 239.

προτάσεων, που παράγει η έρευνα, είναι αναγκαία η προσφυγή σε ένα "υπερβατολογικό" πλαίσιο, εντός του οποίου συγκροτούνται τα αντικείμενα της εμπειρίας, στη βάση a priori κατηγοριών. Αυτό το "υπερβατολογικό" πλαίσιο είναι η εργαλειακή δράση, στην περίπτωση των εμπειρικών-αναλυτικών επιστημών, και μια συγκεκριμένη, γλωσσικά συγκροτημένη μορφή ζωής, στην περίπτωση των ερμηνευτικών επιστημών. Ο "λειτουργικός κύκλος της εργαλειακής δράσης" και το "πλέγμα της επικοινωνιακής δράσης" καθορίζουν έτσι a priori τους μεθοδολογικούς κανόνες της οργάνωσης των ερευνητικών διαδικασιών. Αποτελούν υπερβατολογικά πλαίσια, αν και όχι με την έννοια ενός καθαρού θεωρητικού Λόγου, όπως τον σκεφτόταν ο Kant:

> "Κατέχουν μια υπερβατολογική θέση, αλλά προκύπτουν από πραγματικές σχέσεις ζωής: από τις δομές ενός είδους, το οποίο αναπαράγει τη ζωή του τόσο μέσω των διαδικασιών μάθησης της κοινωνικά οργανωμένης εργασίας, όσο και μέσω διαδικασιών συνεννόησης σε γλωσσικά διαμεσολαβημένες αλληλοδράσεις."[69]

Οι Peirce και Dilthey, συνδέοντας τη λογική της έρευνας των νομολογικών και ερμηνευτικών επιστημών με πλέγματα σχέσεων της πραγματικής ζωής, κατάφεραν ουσιαστικά τα πρώτα πλήγματα στον αντικειμενισμό των επιστημών, όπως αυτός εκφράστηκε από το θετικισμό. Ο συνεπής αναστοχασμός αποκάλυψε ότι το νόημα της ισχύος των επιστημονικών προτάσεων παραμένει ανεξήγητο χωρίς τη σύνδεσή του με χώρους της πραγματικής ζωής. Η εμπειρική-αναλυτική έρευνα αποτελεί, με αυτήν την έννοια, τη συνέχιση μιας σωρευτικής διαδικασίας μάθησης, η οποία συντελείται προεπιστημονικά στα πλαίσια του "λειτουργικού κύκλου της εργαλειακής δράσης". Η ερμηνευτική έρευνα, από την άλλη πλευρά, συστηματοποιεί και μεθοδεύει μια διαδικασία αλληλο- και αυτοκατανόησης, η οποία συντελείται προεπιστημονικά στα πλαίσια μιας παράδοσης συμβολικά διαμεσολαβημένων αλληλοδράσεων, μιας κοινωνικοπολιτισμικής μορφής ζωής. Το νόημα της ισχύος των παραγόμενων επιστημονικών προτάσεων καθορίζεται από τη βλέψη για *τεχνικά αξιοποιήσιμη και για πρακτικά αποτελεσματική* γνώση.[70]

---

[69] *Ό.π.*, σελ. 240.

[70] Βλ. *ό.π.*, σελ. 235.

Με άλλα λόγια, η εμπειρική έρευνα διερευνά την πραγματικότητα υπό το πρίσμα της δυνατότητας του τεχνικού ελέγχου αντικειμενικοποιημένων φυσικών διαδικασιών, ενώ η ερμηνευτική αφορά στην καλλιέργεια και διασφάλιση της διυποκειμενικότητας της δυνατής συνεννόησης, που προσανατολίζει το κοινωνικό πράττειν. Έτσι, οι εμπειρικές επιστήμες καθορίζονται από τις οιονεί υπερβατολογικές συνθήκες της εργαλειακής δράσης, δηλαδή – όπως θα έλεγε ο Habermas μαζί με τον Marx – της υλικής αναπαραγωγής του είδους, ενώ οι ερμηνευτικές επιστήμες τελούν υπό τις οιονεί υπερβατολογικές συνθήκες της επικοινωνιακής δράσης ή – όπως λέει ο Habermas – του πλέγματος των συμβολικά διαμεσολαβημένων αλληλοδράσεων.[71]

Φυσικά, οι Peirce και Dilthey προώθησαν τον αυτοστοχασμό της επιστήμης μόνο "ως ένα σημείο". Αποκάλυψαν μεν τα διαφέροντα, που βρίσκονται στη βάση της επιστημονικής γνώσης, αλλά χωρίς να τα ονομάσουν και να τα αναστοχαστούν. Αυτός ήταν και ο λόγος που στάθηκε εύκολη η ψυχολογιστική παρερμηνεία των ανακαλύψεών τους: το γεγονός ότι δεν είχαν κατά νου μια ευρύτερη έννοια του αναστοχασμού, που θα συνελάμβανε την επιστημονική έρευνα ως μέρος της αυτοπαραγωγής και αυτοδιαμόρφωσης του ανθρώπινου είδους. Αυτήν την οπτική αναλαμβάνει ο Habermas, προκειμένου να εντάξει τα δύο διαφέροντα, που λαμβάνει από την ερμηνεία των Peirce και Dilthey, σε μια ευρύτερη ανθρωπολογική αντίληψη περί των ανθρώπινων γνωστικών διαφερόντων. Έτσι ο στοχασμός πάνω στη θεμελίωση της λογικής της έρευνας στις σχέσεις της πραγματικής ζωής οδηγεί κατ' ανάγκην στην έννοια της *διαδικασίας διαμόρφωσης* του είδους ή – όπως θα έλεγε ο Marx – της ιστορίας του είδους.[72] Όμως αυτή η οπτική ήταν αδύνατη για τους

---

[71] Βλ. *ό.π.*, σελ. 236.

[72] Βλ. *ό.π.*, σελ. 243. Στον επίλογο του 1973, ο Habermas δίνει μια εξήγηση που βοηθά στην κατανόηση της γνωσιοθεωρητικής του προσπάθειας: "Η ομιλία περί 'γνωσιοανθρωπολογίας' (Apel) κάνει μεν φανερή την απάρνηση του υπερβατολογικού φιλοσοφικού απολυταρχισμού (Absolutismus) και αυτό σημαίνει: των ιδεαλιστικών προϋποθέσεων, αλλά δεν επιτρέπει την κατανόηση του ότι οι προτάσεις γύρω από ένα τυχαία (kontingent) δημιουργημένο ανθρώπινο είδος (το οποίο οφείλει να πάρει τη λογική θέση της υπερβατολογικής συνείδησης εν γένει) *μπορούν να θεμελιωθούν τελικά μόνο στο πλαίσιο μιας θεωρίας της ιστορίας του είδους*. Γιατί οι ανθρωπολογίες αντιμετωπίζουν πάντα τη δυσκολία ότι οι εμπειρικές γενικεύσεις χαρακτηριστικών της συμπεριφοράς είναι πολύ ασθενείς, οι δε οντολογικές προτάσεις περί της ουσίας του ανθρώπου πολύ ισχυρές." *Ευί*, σελ. 373, υπογράμμιση δική μου. Θα πρέπει λοιπόν να υποθέσουμε ότι η χαμπερμασιανή ανθρωπολογία κινείται κάπου μεταξύ αυτών των δύο.

Peirce και Dilthey, καθώς προϋπέθετε τη διάρρηξη των στενών ορίων της μεθοδολογίας με τον επαπειλούμενο κίνδυνο μιας "επιστροφής στη μεταφυσική", τον οποίο αντιμάχεται η επιστημολογία του 19ου αιώνα.

Η ιδέα της διαδικασίας διαμόρφωσης αναπτύχθηκε – όπως είδαμε – από τον Hegel της *Φαινομενολογίας* και μετά (με υλιστικούς όρους) από τον Marx. Η ιδέα αυτή συνδέεται στενά με την εγελιανή "εμπειρία του αναστοχασμού", δηλαδή την εμπειρία της απελευθερωτικής δύναμης του αναστοχασμού, ο οποίος οδηγεί το υποκείμενο στη γνώση της ιστορίας της ίδιας του της ανάπτυξης, της γένεσής του. Έτσι, η "εμπειρία του αναστοχασμού" συνεπάγεται την ιδέα της διαδικασίας διαμόρφωσης, ενώ ταυτοχρόνως συνίσταται στην ανάληψη μιας στάσης, στην οποία ο Λόγος και το διαφέρον για απελευθέρωση συμπίπτουν. Η επιτέλεση του αναστοχασμού συνεπάγεται την κίνηση προς την απελευθέρωση: η γνώση και το διαφέρον για ωριμότητα και χειραφέτηση συμπίπτουν. Αυτή η "εμπειρία του αναστοχασμού" είναι ουσιαστικά η αναγνώριση της διαδικασίας (γνωστικής) διαμόρφωσης του είδους και άρα και των γνωστικών διαφερόντων που την κινούν, συμπεριλαμβανομένου του γνωστικού διαφέροντος που κινεί τον ίδιο τον αναστοχασμό. Αυτό δεν είναι άλλο από το χειραφετητικό γνωστικό διαφέρον (emanzipatorisches Erkenntnisinteresse):

> "Φυσικά, συμβαίνει μάλλον η κατηγορία του γνωστικού διαφέροντος να πιστοποιείται μέσω του διαφέροντος που είναι έμφυτο στο Λόγο. Το τεχνικό και το πρακτικό διαφέρον μπορούν να γίνουν κατανοητά χωρίς τον κίνδυνο παρερμηνειών, δηλαδή χωρίς την πιθανότητα να ξεπέσουν στην ψυχολογικοποίηση ή σε ένα νέο αντικειμενισμό, μόνο μέσα από τη σχέση τους με το χειραφετητικό γνωστικό διαφέρον του ορθολογικού αναστοχασμού. Επειδή ο Peirce και ο Dilthey δεν κατανόησαν τη μεθοδολογία τους ως αυτοστοχασμό της επιστήμης, δηλαδή ως αυτό που ήταν πραγματικά, δεν είδαν το σημείο ενοποίησης της γνώσης και του διαφέροντος."[73]

---

[73] *Ό.π.*, σελ. 244. Το πρωτείο του χειραφετητικού διαφέροντος, που επιτρέπει την ανίχνευση και των άλλων δύο διαφερόντων αναγνωρίζεται απ' όλους τους σχολιαστές του Habermas. Ο T. Schroyer εξηγεί χαρακτηριστικά: "Όμως το τεχνικό και το πρακτικό γνωστικό διαφέρον μπορούν απ' τη μεριά τους να γίνουν κατανοητά μόνο μέσω του φαινομενολογικού αναστοχασμού· *είναι στιγμές του ευρύτερου χειραφετητικού διαφέροντος του ανθρώπινου είδους*. Με άλλα λόγια, μια

Αυτή η άποψη του γνωσιοθεωρητικού αναστοχασμού, την οποία άλλωστε ο Habermas προσπαθεί να υποστηρίξει σε ολόκληρο το βιβλίο του, συνδέεται λοιπόν με ένα χειραφετητικό διαφέρον.[74] Στον αναστοχασμό, γνώση και διαφέρον συμπίπτουν, Λόγος και διαφέρον για το Λόγο ταυτίζονται. Αυτήν την έννοια ενός χειραφετητικού διαφέροντος, που κινεί τον αυτοστοχασμό, ο Habermas θέλει να τη στηρίξει με δύο τρόπους: κατ' αρχήν μέσω της αναδρομής στην αναστοχαστική φιλοσοφία του Kant και του Fichte. Στην καντιανή έννοια ενός καθαρού πρακτικού διαφέροντος του Λόγου, αλλά ιδιαίτερα στη φιχτεανή έννοια του διαφέροντος του Λόγου, ο Habermas βλέπει τον προδρομικό αναστοχασμό αυτού που ο ίδιος ονομάζει "χειραφετητικό διαφέρον".[75]

υλιστική ερμηνεία του χειραφετητικού διαφέροντος για τον Λόγο δείχνει ότι το υποκείμενο που θέτει τον εαυτό του (δηλαδή το ανθρώπινο είδος) αναπτύσσεται αυτόνομα, μέσω της αναπαραγωγής των θεμελιακών γνωστικών διαφερόντων και στο μέτρο της κριτικής υπέρβασης κοσμοθεωρήσεων και μορφών ζωής." T. Schroyer, "Die dialektischen Grundlagen der kritischen Theorie", (αρχικός τίτλος: "The Dialecitical Foundations of Critical Theory", στο: τ. ιδίου, *The Critique of Domination*, κεφ. 4, New York 1973, χρησιμοποιώ την γερμανική μετάφραση), στο: *Materialien*, σελ. 41 - 70, απόσπασμα σελ. 50.

[74] Αυτή ήταν, όπως είδαμε, η βάση της "κριτικής θεωρίας" ήδη στα πρώιμα κείμενα του Habermas, όπου ασκούνταν κριτική στο θετικισμό του Popper. Βλ. J. Habermas, "Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung. Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation, στο: *TuP*, σελ.307 - 335, βλ. και παραπάνω Κεφ. 1, ενότητα 1.2.

[75] Βλ. *Erk*, για τον Kant ιδιαίτερα σελ. 250 - 252, και για τον Fichte ιδιαίτερα σελ. 257. Αυτή η προσφυγή στην φιχτεανή αντίληψη μιας πρωταρχικής πράξης της ελευθερίας, κατά την οποία το υποκείμενο θέτει τον εαυτό του συγκροτώντας το ως αυτόνομο εγώ, θεωρήθηκε από πολλούς σχολιαστές ως τουλάχιστον αμφιλεγόμενη. Βλ. π.χ. N. Lobkowicz, "Erkenntnis und Objektivitaet", *ό.π.*, σελ. 194 - 195 και D. Boehler, "Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses", στο: *Materialien*, σελ. 349 - 368. Ο Boehler παρατηρεί ότι ο Fichte φιλοσοφούσε με βάση τις προσημειωτικές (forsemiotisch) προϋποθέσεις του γερμανικού ιδεαλισμού (*ό.π.*, σελ. 355), και δίκαια ο Habermas επεκτείνει τον φιχτεανό αναστοχασμό στο πεδίο της *γλωσσικής* συγκρότησης του υποκειμένου, ακολουθώντας έτσι την κατεύθυνση μιας ανάλυσης των υπερβατολογικών κανόνων της επικοινωνίας εν γένει, που μόνο αυτή είναι σε θέση να θεμελιώσει ένα καθαρά *τυπικό* χειραφετητικό διαφέρον (*ό.π.*, σελ. 357). Το ερώτημα για τον Boehler είναι εάν ο Habermas το κάνει αυτό με τρόπο συνεπή. Κατά τη γνώμη του, ο Habermas δεν διακρίνει επαρκώς τον *τυπικό αναστοχασμό* πάνω στο "υπερβατολογικό γλωσσικό παίγνιο", που αποκαλύπτει την "ελάχιστη ηθική" (Minimalethik) της γενικής, a priori αξίας της επικοινωνίας, από τον ιστορικοκοινωνικό *αυτοστοχασμό* πάνω σε συγκεκριμένα ηθικά και γνωστικά περιεχόμενα και στην ανάλογη πρακτική στράτευση των υποκειμένων. Ο Habermas ταυτίζει έτσι αυτό που (πρέπει να) είναι ο υπερβατολογικός στοχασμός (απερίσταλτο αντικείμενο της φιλοσοφίας) με την κριτική της ιδεολογίας (αντικείμενο της κριτικής επιστήμης). Μια συνεπής θεμελίωση του (τυπικού) χειραφετητικού διαφέροντος, που βρίσκεται στο υψηλότερο σημείο του αναστοχασμού, πρέπει κατά τον Boehler να διατηρεί αυτήν τη διάκριση, γιατί αλλιώς το θεμέλιο σχετικοποιείται μέσα στη ροή της ιστορίας και των εκάστοτε πρακτικών διαφερόντων των ανθρώπων (*ό.π.*, σελ. 359 - 360).

Πέρα απ' αυτό, ο τρόπος που ο Habermas σκέφτεται την κοινωνική απελευθέρωση πλησιάζει παραδόξως και πάλι τον Fichte και τα βασικά μοτίβα του γερμανικού ιδεαλισμού. Βλ. και παρακάτω

Από την άλλη, και επειδή η αναδρομή στη αναστοχαστική φιλοσοφία δεν επαρκεί για να αναζωογονήσει τον αυτοστοχασμό, ο Habermas κάνει μια εκτεταμένη αναφορά στην ψυχαναλυτική θεωρία του Freud, προκειμένου να δείξει το πώς η διάσταση του αυτοστοχασμού αναδύεται στο εσωτερικό της ίδιας της επιστήμης.[76]

> "Στο τέλος του 19ου αιώνα, δημιουργήθηκε, αρχικά ως έργο ενός και μόνο άντρα, ένας επιστημονικός κλάδος, ο οποίος κινούνταν εξαρχής στο στοιχείο του αυτοστοχασμού και παρ' όλα αυτά αξίωνε με αξιοπιστία τη νομιμοποίησή του ως επιστήμη, με την αυστηρή έννοια."[77]

Η πρόταση αυτή συμπυκνώνει τον τρόπο, με τον οποίο ο Habermas αντιμετωπίζει την ψυχανάλυση, στα πλαίσια του βιβλίου του. Η ψυχανάλυση εκκινεί από τις αξιώσεις για αυστηρότητα της γνώσης, εξαναγκάζεται, ωστόσο, από τα ίδια τα προβλήματα που θέλει να αντιμετωπίσει, να ανοίξει τα μάτια της μπροστά στη διάσταση του αυτοστοχασμού, της αυτοανάκλασης. Η ψυχανάλυση *είναι* η αυτοανάκλαση ως επιστήμη. "Η ψυχανάλυση είναι σημαντική για μας, ως το μοναδικό χειροπιαστό παράδειγμα μιας επιστήμης, που χρησιμοποιεί μεθοδικά τον αυτοστοχασμό."[78]

τις δικές μου παρατηρήσεις σχετικά με την φροϋδικής έμπνευσης θεωρία των κοινωνικών θεσμών του Habermas.

[76] Βλ. *Ενθ.*, σελ. 234.

[77] *Ό.π.*, σελ. 262.

[78] *Ό.π.*, σελ. 262. Ωστόσο, η σημασία της αναφοράς στην ψυχανάλυση υπερβαίνει τελικά τις ομολογημένες της προθέσεις. Ο Rusconi σημειώνει σχετικά: "Η μακρά ανάλυση του Freud (όπως και οι οξείες παρατηρήσεις για τον Nietzsche, στο τέλος) όφειλε να είναι μόνο το 'παράδειγμα μιας επιστήμης που αναλαμβάνει μεθοδικά τον αυτοστοχασμό' (όπως, αντιστρόφως, ο Nietzsche [θα ήταν - Κ.Κ] το παράδειγμα μιας αυτοκαταστροφής του αναστοχασμού). Στην πραγματικότητα, όμως, όλες οι θεωρητικές φιγούρες, που αναφέρθηκαν ως τώρα, βρίσκουν στην ψυχαναλυτική ανάλυση μια συγκεκριμενοποίηση, η οποία ενεργεί επεξηγηματικά. Η φιγούρα του αναστοχασμού προσλαμβάνει τα κύρια γνωρίσματα της ενδοσκοπικής αναλυτικής λειτουργίας (Operation), και η χειραφέτηση συμπίπτει με την επιτυχημένη θεραπεία ενδο- και διεπικοινωνιακών διαταραχών." G. E. Rusconi, "Erkenntnis und Interesse bei Habermas", *ό.π.*, σελ. 125.

Επίσης ο T. Schroyer σημειώνει: "Η ψυχανάλυση γίνεται το πρότυπο του χειραφετητικού αναστοχασμού, επειδή το θεωρητικό της πλαίσιο προλαμβάνει (antizipiert) διαταραγμένες διαδικασίες διαμόρφωσης, που αντιστοιχούν στους καταναγκασμούς των διαδικασιών διαμόρφωσης της ιστορίας του είδους." T. Schroyer, "Die dialektischen Grundlagen der kritischen Theorie", *ό.π.*, σελ. 41 - 70, απόσπασμα σελ. 57.

Η ψυχανάλυση ξεκίνησε ως ένα είδος ερμηνευτικής. Όμως η ερμηνευτική του βάθους του Freud αντίκειται στην απλή φιλολογική ερμηνευτική του Dilthey, καθώς αφορά σε κείμενα που προδίδουν την αυτοεξαπάτηση του συντάκτη τους, παραπέμποντας στην αντίσταση που προβάλλει η ψυχή στη ρητή έκφραση μύχιων καταστάσεών της στη δημόσια, κοινή γλώσσα.[79] Η αντίσταση της ψυχής εκδηλώνεται μέσω των συμπτωμάτων διαταραχής της συμπεριφοράς, μέσω π.χ. των παραπραξιών, των παραλείψεων, της πεισματικής άρνησης να θυμηθεί κανείς τα όνειρά του, των παραδρομών της ομιλίας, των ψυχοσωματικών συμπτωμάτων κ.λπ. Η ερμηνευτική του βάθους ξεκινά από την ιδέα ότι η αντίσταση της ψυχής αφορά σε μια δύναμη, που πιέζει για να βγει στην επιφάνεια. Έτσι, εκτός από το έκδηλο περιεχόμενο, το κείμενο δηλώσεων, ονείρων κ.τ.λ. του ατόμου εκφράζει ένα άλλο λανθάνον περιεχόμενο, το οποίο παραμένει άγνωστο, απρόσβατο και "ξένο" στο συντάκτη του κειμένου. Είναι ένα μέρος της προσωπικής του ιστορίας, το οποίο απωθείται. Η προσπάθεια αυτού του μέρους να βγει στην επιφάνεια ασκεί την πίεση που παραμορφώνει, παραποιεί το νόημα των κειμένων. Η σύγκρουση μεταξύ του απωθημένου περιεχομένου και του εγώ, που επιμένει στην απώθησή του, συντελείται ασυνείδητα: είναι η σύγκρουση μεταξύ της άμυνας, που εκπροσωπεί την κοινωνική καταπίεση των ορμών και των μη πραγματοποιημένων ψυχικών κινήτρων. "Ο ψυχικά αποτελεσματικότερος τρόπος, για να γίνουν αβλαβείς οι ανεπιθύμητες διευθετήσεις αναγκών, είναι *ο αποκλεισμός τους από τη δημόσια επικοινωνία* – δηλαδή *η απώθησή τους*."[80]

Η απώθηση αποκαλύπτεται έτσι ως ο ψυχικός μηχανισμός, που αναλαμβάνει να μειώσει την πίεση της κοινωνίας πάνω στην ψυχή. Μετατρέπει τα κοινωνικά ανεπιθύμητα κίνητρα σε υποσυνείδητα και έτσι τα αχρηστεύει, τα "θέτει εκτός λειτουργίας". Ωστόσο, τα κίνητρα αυτά τείνουν να εκφράζονται με παραμορφωμένο τρόπο π.χ. στα όνειρα, όταν η αντίσταση του εγώ είναι μειωμένη. Ακριβώς επειδή η γλώσσα του ονείρου είναι παραμορφωμένη, είναι και ιδιωτική. Δεν σέβεται τις κοινωνικές γλωσσικές συμβάσεις, αλλά λειτουργεί στη βάση της

---

[79] Βλ. *Ευ/*, σελ. 267.

[80] *Ό.π.*, σελ. 274.

"συμπύκνωσης" και της "μετατόπισης".[81] Με άλλα λόγια:

> "Η ιδιωτικοποιημένη γλώσσα των ασυνείδητων κινήτρων διαφεύγει του εγώ, έστω κι αν αναδρά εσωτερικά στη χρήση της γλώσσας και στα κίνητρα των πράξεών του - με αποτέλεσμα το εγώ να αυτοεξαπατάται αναγκαστικά, μέσω των συμβολικών συνόλων που το ίδιο παράγει."[82]

Έτσι, το έργο του αναλυτή-ερμηνευτή αυτών των παραμορφωμένων από τα ασυνείδητα κίνητρα του συντάκτη τους κειμένων είναι να βοηθήσει τον αναλυόμενο να άρει τους περιορισμούς στη γλωσσική έκφραση των ασυνείδητων περιεχομένων στην κοινή καθομιλουμένη, να τον βοηθήσει δηλαδή να επικοινωνήσει με το απωθημένο κομμάτι της προσωπικής του ιστορίας:

> "Ο αναλυτής καθοδηγεί τον ασθενή, προκειμένου να μάθει να διαβάζει τα ίδια του τα κείμενα, που ο ίδιος ακρωτηριάζει και παραποιεί, και να μεταφράζει τα σύμβολα της ιδιωτικής γλώσσας ενός παραμορφωμένου τρόπου έκφρασης, στα μέσα της δημόσιας επικοινωνίας. Αυτή η μετάφραση αποκαλύπτει σε μια μέχρι τότε μπλοκαρισμένη ανάμνηση τις γενετικά σημαντικές φάσεις της προσωπικής ιστορίας και κάνει συνειδητή την προσωπική διαδικασία διαμόρφωσης: με αυτήν την έννοια, η ψυχαναλυτική ερμηνευτική δεν αποσκοπεί, όπως η ερμηνευτική των επιστημών του πνεύματος, στην κατανόηση των συμβολικών πλεγμάτων εν γένει, αλλά *η πράξη της κατανόησης*, στην οποία οδηγεί, *είναι αυτοστοχασμός*."[83]

---

[81] Βλ. *ό.π.*, σελ. 275.

[82] *Ό.π.*, σελ. 279.

[83] *Ό.π.*, σελ. 280. Στην ερμηνεία της αναλυτικής διαδικασίας ως διαδικασίας γλωσσικής ανάλυσης, ο Habermas ακολουθεί τον A. Lorenzer. Βλ. A. Lorenzer, Sprachzerstoerung und Rekonstruktion, Frankfurt a.M. 1970. Η σύνδεση της θεραπείας με μια διαδικασία αναστοχαστικής απελευθέρωσης του ασθενή έχει δεχθεί εύλογη κριτική. Ο H. Ottmann συνδέει αυτή τη στάση με τη γενικότερη υπερεκτίμηση του αυτοστοχασμού εκ μέρους του Habermas και παρατηρεί ότι "στην ψυχοθεραπεία η απελευθέρωση είναι μάλλον αποτέλεσμα μιας 'συναισθηματικής εκφόρτωσης της σύγκρουσης', της επανάληψης, της αντίστασης και της συναισθηματικής αναστάτωσης. Αντί να είναι η κυριώτερη αιτία της απελευθέρωσης, ο αναστοχασμός επιβεβαιώνει αναδρομικά την επιτυχημένη χαραφέτηση από την καταπίεση. Στη διανοητική ερμηνεία του Habermas, ο αναστοχασμός συνδέεται με αυτό που στην πραγματικότητα επιτυγχάνεται μέσω της

Διαβάζοντας το έργο του Freud, ο Habermas υποστηρίζει την άποψη, ότι παρ' όλο που ο ίδιος ο Freud έτεινε στη θετικιστική παρερμηνεία του εγχειρήματός του, οικοδομώντας ένα αντικειμενιστικό τριμερές σχήμα του ψυχικού οργάνου, στην πραγματικότητα όλη η φροϋδική θεωρία θα ήταν αδιανόητη χωρίς την "εμπειρία του αυτοστοχασμού", η οποία αποτελεί την πεμπτουσία της αναλυτικής διαδικασίας και ταυτίζεται τελικά με την ίδια την ψυχαναλυτική *θεραπεία*. Η θεραπεία είναι η ίδια η *επιτέλεση του αυτοστοχασμού*, που σηματοδοτεί μια *απελευθέρωση* από την εξουσία των ασυνείδητων κινήτρων, απελευθέρωση που ο Habermas θεωρεί ως ρητή επικοινωνία του εγώ με το χώρο των ασυνείδητων κινήτρων του. Οι περιγραφές της αναλυτικής διαδικασίας από τον Freud επιβεβαιώνουν αυτήν τη θέση. Το έργο του αναλυτή είναι, όπως είπαμε, να βοηθήσει τον αναλυόμενο να "εργασθεί" ενάντια στην αντίσταση του εγώ του, να υπερβεί κριτικά τα εμπόδια που θέτει η συνείδηση στην οικειοποίηση των απωθημένων κομματιών της προσωπικής του ιστορίας.[84] Υπάρχει όμως και άλλη ένδειξη υπέρ αυτής της άποψης: ο ίδιος ο Freud σημείωνε ότι η έκβαση της αναλυτικής διαδικασίας εξαρτάται από τη *βούληση του ίδιου του αναλυόμενου*. Προϋπόθεση της θεραπείας είναι έτσι το *διαφέρον του αναλυόμενου για την αυτογνωσία*, ένα διαφέρον που είναι τελικά *χειραφετητικό*:

> "Η κριτική δεν θα είχε καμία δύναμη για να σπάσει την ψευδή συνείδηση, αν δεν υποκινούνταν από το *πάθος για την κριτική*."[85]

εκφόρτωσης (working out) της σύγκρουσης. Αυτό μπορεί ίσως να εξηγηθεί από το γεγονός ότι ο Habermas προσανατολίζει την ερμηνεία του σύμφωνα με τη γλωσσολογική προσέγγιση της ψυχανάλυσης εκ μέρους του Lorenzer." H. Ottmann, "Cognitive Interests and Self-Reflection", *ό.π.*, σελ. 86.

Πράγματι, κατά τη γνώμη μου, η προσέγγιση της ψυχαναλυτικής θεραπείας εκ μέρους του Habermas χαρακτηρίζεται από μια υπερβολική εμμονή στις γνωστικές της επόψεις (κατανόηση, ενόραση) - η οποία συνδέεται προφανώς με γενικότερες ανάγκες της επιχειρηματολογίας - και από μια έντονη υποβάθμιση της συναισθηματικής - αισθηματικής της πλευράς. Βλ. και την ανάλογη παρατήρηση του McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 451, σημ. 26.

[84] Βλ. και *Eul*, σελ. 281 - 285. "Ξεκινήσαμε από τη θέση ότι η γνωστική διαδικασία του ασθενή, την οποία προκαλεί ο γιατρός, θα πρέπει να κατανοηθεί ως αυτοστοχασμός. Η λογική της μεταβίβασης και του καταμερισμού των έργων κατά την επικοινωνία μεταξύ του ερμηνευτή-γιατρού και του ασθενή, που μετατρέπει την αντίδραση σε ανάμνηση, στηρίζουν αυτήν τη θέση." *Ό.π.*, σελ. 284 - 285. Ο αυτοστοχασμός του αναλυόμενου νοείται έτσι ως η αντίστροφη κίνηση από τη διαδικασία άμυνας, δηλαδή από την απώθηση.

[85] *Ό.π.*, σελ. 286.

Η αυτογνωσία, στην οποία φτάνει ο αναλυόμενος, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη *θέληση για αυτογνωσία*, όπως ακριβώς ο αυτοστοχασμός συνδέεται με τη θέληση για χειραφέτηση. Στην αναλυτική γνωστική διαδικασία δεν υπάρχει διάκριση γνώσης και διαφέροντος: "Η αναλυτική γνώση είναι ταυτοχρόνως και ηθική γνώση, γιατί στην κίνηση του αυτοστοχασμού δεν έχει ακόμα αρθεί η ενότητα του θεωρητικού και του πρακτικού Λόγου."[86]

Ο Habermas επιστρέφει εδώ στη διάκριση πράξης και τεχνικής. Η ψυχαναλυτική αυτοανάκλαση εμπίπτει καθαρά στο χώρο της "πράξης":

> "Όσο το νόημα της θεωρίας συνεχίζει να αναφέρεται στην ανακατασκευή ενός χαμένου κομματιού προσωπικής ιστορίας και έτσι στον αυτοστοχασμό, η χρήση της είναι αναγκαστικά *πρακτική*. Διενεργεί την αναδιοργάνωση της γλωσσικά δομημένης αυτοκατανόησης των εκκοινωνισμένων ατόμων, που προσανατολίζει το πράττειν τους. Σε αυτόν της το ρόλο, όμως, η ψυχανάλυση δεν μπορεί να αντικατασταθεί ποτέ από τεχνολογίες, οι οποίες εξάγονται από άλλες, εμπειρικοεπιστημονικές θεωρίες με την αυστηρή έννοια."[87]

Και η θεραπεία μέσω του αυτοστοχασμού δεν μπορεί να ανατεθεί τελικά σε κάποιον άλλον, εκτός από το ίδιο το αναλυόμενο υποκείμενο. Όμως αυτή η διάσταση εγκαταλείφθηκε στη μεταψυχολογία, που διαμόρφωσε ο ίδιος ο Freud, μέσω της κατασκευής του τριμερούς σχήματος του ψυχικού οργάνου (Seelapparat). Η αντικειμενοποίηση του ψυχικού οργάνου είναι – σύμφωνα με τον Habermas – αναγκασμένη να αποσιωπήσει το γεγονός ότι το σχήμα της ερμηνείας του ψυχικού οργάνου (αυτό – εγώ – υπερεγώ) προέκυψε από την ίδια την εμπειρία της ανάλυσης, που ήταν "εμπειρία του αυτοστοχασμού". Όμως, "οι κατηγορίες και συνάφειες", που χρησιμοποιεί, "δεν *ανακαλύφθηκαν* μόνο υπό τις συγκεκριμένες συνθήκες μιας ειδικά προστατευμένης επικοινωνίας, αλλά δεν μπορούν καν να *εξηγηθούν* ανεξάρτητα απ' αυτήν."[88] Η ίδια η

---

[86] *Ό.π.*, σελ. 288.

[87] *Ό.π.*, σελ. 302.

[88] *Ό.π.*, σελ. 307.

διαμόρφωση της θεωρίας είναι αξεχώριστη από την "εμπειρία του αυτοστοχασμού". Η λησμονιά αυτής της αλήθειας είναι που έκανε δυνατή την επιστημονιστική παρερμηνεία της ψυχανάλυσης ως "αντικειμενικής", θετικής επιστήμης.[89]

Όμως η φροϋδική θεωρία δεν ενδιαφέρει τον Habermas μόνο ως επιστήμη που χρησιμοποιεί μεθοδικά τον αυτοστοχασμό, ή – πιο σωστά – οικοδομείται πάνω στην "εμπειρία του αυτοστοχασμού". Η χρησιμότητα της ψυχανάλυσης αφορά και στη συγκρότηση μιας κριτικής θεωρίας της κοινωνίας, καθώς ο Freud μπόρεσε να της δώσει μια τέτοια τροπή, την οποία αναλαμβάνει τώρα ο Habermas.

Μεταφερόμενη στο κοινωνικό πεδίο, η ψυχανάλυση παρέχει τα μέσα για μια εξήγηση της διαμόρφωσης των κοινωνικών θεσμών ή – με τα λόγια του Habermas – του θεσμικού πλαισίου μιας κοινωνίας, και μάλιστα με τρόπο συμπληρωματικό της μαρξικής εξήγησης, η οποία παρέμεινε ελλιπής. Η κοινωνία αντιμετωπίστηκε από τον Freud (όπως και από τον Marx) ως ένα σύστημα της αυτοσυντήρησης του είδους.[90] Ενός είδους που, εξαιτίας της συγκεκριμένης του σωματικής και ψυχικής οργάνωσης, δε θα επιβίωνε διαφορετικά. Το θεσμικό πλαίσιο μιας κοινωνίας συνίσταται σε ένα σύνολο δεσμευτικών και υποχρεωτικών κανόνων, που ρυθμίζουν μια συγκεκριμένη μορφή απώθησης των ορμών, ώστε να αμβλύνονται οι κίνδυνοι από την *εσωτερική φύση* (κίνδυνοι της έκφρασης των λιβιδικών και επιθετικών αναγκών) και, από την άλλη, να διοχετεύονται οι ορμές σε παραγωγική-οφέλιμη δραστηριότητα, που εξασφαλίζει το σύνολο των εκκοινωνισμένων ατόμων από τον καταναγκασμό της *εξωτερικής*

---

[89] Την διάκριση· μεταξύ της "εμπειρίας του αυτοστοχασμού", η οποία αποτέλεσε – κατά τον Habermas – την πεμπτουσία των κλινικών ερευνών του Freud και της κατοπινής "θετικιστικής παρερμηνείας" της ίδιας του της μεταψυχολογίας, προσπάθησε να σχετικοποιήσει ο Ch. Nichols, στο: "Wissenschaft oder Reflexion: Habermas ueber Freud", (αρχικός τίτλος: "Science or Reflection: Habermas on Freud", στο: *Philosophy of the Social Sciences*, τόμ. 2, (1972), σελ. 261 – 270, χρησιμοποιώ τη γερμανική μετάφραση), στο: Materialien, σελ. 401 – 417. Ο Nichols τονίζει ότι δεν θα πρέπει να θεωρηθεί εκ των προτέρων αδύνατη η συγκρότηση της ψυχανάλυσης σε γενική θεωρία, και ότι η "θετικιστική τάση" του Freud δεν ήταν ενδεχομένως τυχαία, αλλά είχε να κάνει με τις "διαπιστώσεις σχετικά με την ανθρώπινη ψυχή, τις οποίες έκανε ο Freud κατά την κλινική του εργασία." (Βλ. ό.π., σελ. 415). Έτσι, "αυτοστοχασμός" και "επιστήμη" δεν θα πρέπει – κατά τον Nichols – να αντιπαρατίθενται άκαμπτα.

[90] Βλ. *Eul*, σελ. 336.

φύσης.[91] Με άλλα λόγια, οι θεσμοί έχουν τη λειτουργία της καταστολής των ορμών και της οργάνωσης ενός ορισμένου τρόπου μετουσίωσής τους σε ένα σύστημα κοινωνικής εργασίας και διανομής ικανοποιήσεων γλωσσικά ερμηνευμένων αναγκών.

> "Το θεσμικό πλαίσιο του συστήματος της κοινωνικής εργασίας υπηρετεί την οργάνωση της εργασίας, στο βαθμό που αφορά στη συνεργασία, στον καταμερισμό της εργασίας και στη διανομή των αγαθών, δηλαδή στην *εγκατάσταση της ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης σε ένα πλέγμα αλληλοδράσεων*. Αυτό το πλέγμα της επικοινωνιακής δράσης υπηρετεί βέβαια και τις λειτουργικές ανάγκες του συστήματος της κοινωνικής εργασίας, αλλά ταυτοχρόνως πρέπει να σταθεροποιηθεί θεσμικά, γιατί υπό την πίεση της πραγματικότητας δεν βρίσκουν όλες οι ερμηνευμένες ανάγκες ικανοποίηση, και γιατί δεν μπορούν όλα τα κοινωνικά πλεονάζοντα κίνητρα του πράττειν να ανασταλούν συνειδητά, αλλά μόνο με τη βοήθεια αισθηματικών (affektiver) δυνάμεων. Το θεσμικό πλαίσιο αποτελείται έτσι από υποχρεωτικούς κανόνες, οι οποίοι όχι μόνο επιτρέπουν τις γλωσσικά ερμηνευμένες ανάγκες, αλλά και τις παροχετεύουν, τις μετατρέπουν και τις καταπιέζουν."[92]

Τα περιεχόμενα της πολιτισμικής παράδοσης αποτελούν "γλωσσικές ερμηνείες αναγκών". Οι κοινωνικά αποδεκτές ικανοποιήσεις υποκαθιστούν την άμεση έκφραση των ορμών και συγκροτούν τις μεγάλες κοινωνικές "αυταπάτες" (Illusionen): τις θρησκευτικές κοσμοεικόνες, τα ιδανικά, τα συστήματα αξιών, τα καλλιτεχνικά προϊόντα κ.λπ. Οι "αυταπάτες" δεν είναι απλές "έμμονες ιδέες", γιατί μπορεί να είναι υλοποιήσιμες. Εκφράζουν μόνο έναν ορισμένο βαθμό κοινωνικού καταναγκασμού και καταπίεσης των ορμών. Αυτός ο βαθμός μπορεί τώρα να συγκριθεί με τον αντικειμενικά αναγκαίο βαθμό καταπίεσης, ο οποίος σχετίζεται πάλι με τις δυνατότητες τεχνικού ελέγχου της φύσης, που διαθέτει το ανθρώπινο είδος.[93] Η διεύρυνση των δυνατοτήτων αυτών μπορεί να επιφέρει μια

---

[91] Βλ. *ό.π.*, σελ. 334.

[92] *Ό.π.*, σελ. 338.

[93] Βλ. *ό.π.*, σελ. 339 - 340. Ο Habermas επανερμηνεύει τη γνωστή θέση του Marcuse στο: *Έρως και πολιτισμός*, μτφ. Ιορ. Αρζόγλου, Αθήνα 1981. Ο Marcuse έγραφε: "Οι διάφοροι τρόποι κυριαρχίας

χαλάρωση της πίεσης που ασκεί το θεσμικό πλαίσιο – το οποίο έχει, κατά τον Habermas, τη λειτουργία της παρεμπόδισης μιας απεριόριστης, ελεύθερης από κυριαρχία επικοινωνίας.

Έτσι η φροϋδική θεωρία του πολιτισμού μπορεί να καλύψει τα κενά που άφησε η εργαλειακή ερμηνεία της γνωστικής αυτοδιαμόρφωσης του είδους από μέρους του Marx – όπως αυτή περιγράφτηκε παραπάνω. Στη μεταψυχολογία του, ο Freud ανακάλυψε το πεδίο μιας διαστρεβλωμένης επικοινωνίας, το οποίο "επιτρέπει την κατανόηση της διαμόρφωσης των θεσμών και της θέσης των αυταπατών, δηλαδή της κυριαρχίας και της

(πάνω στον άνθρωπο, και τη φύση) έχουν σαν αποτέλεσμα μιαν ιστορική μορφή της αρχής της πραγματικότητας. Για παράδειγμα, μια κοινωνία, που όλα της τα μέλη κατά κανόνα δουλεύουνε για να ζήσουν, απαιτεί διαφορετικούς τρόπους απώθησης απ' ό,τι μια κοινωνία όπου η εργασία αποτελεί αποκλειστικά καθήκον μιας ορισμένης κατηγορίας ανθρώπων. Όμοια, η απώθηση διαφέρει σε έκταση και βαθμό ανάλογα με το αν η παραγωγή της κοινωνίας προσανατολίζεται προς την ατομική κατανάλωση ή το κέρδος· με το αν επικρατεί αγοραστική ή προγραμματισμένη οικονομία· τέλος, με το αν η ιδιοκτησία είναι ιδιωτική ή κοινή. *Οι διαφορές αυτές επιδρούν πάνω στο ίδιο το περιεχόμενο της αρχής της πραγματικότητας, γιατί κάθε μορφή της αρχής αυτής πρέπει να ενσωματωθεί από κάποιο σύστημα κοινωνικών θεσμών και σχέσεων, από νόμους κι αξίες που μεταδίδουν και επιβάλλουν την απαιτούμενη "τροποποίηση" των ενστίκτων.* Αυτό το "σώμα" της αρχής της πραγματικότητας διαφέρει από στάδιο σε στάδιο του πολιτισμού. Επιπλέον, ενώ κάθε μορφή της αρχής της πραγματικότητας, απαιτεί απωθητικό έλεγχο των ενστίκτων σε αρκετά μεγάλο βαθμό και έκταση, οι ειδικοί ιστορικοί θεσμοί της αρχής της πραγματικότητας και τα ειδικά συμφέροντα της κυριαρχίας εισάγουν *επιπρόσθετους ελέγχους πέρα* και πάνω από εκείνους που είναι απαραίτητοι για τις πολιτισμένες ανθρώπινες σχέσεις. Τους επιπρόσθετους αυτούς ελέγχους που προέρχονται από τους ειδικούς θεσμούς της κυριαρχίας τους ονομάζουμε *πλεονάζουσα απώθηση*." (ό.π., σελ. 45 – 46, η πρώτη υπογράμμιση δική μου).

Η αντίληψη περί "πλεονάζουσας απώθησης" στηρίζεται πάλι σε διατυπώσεις σαν κι αυτήν, με την οποία ο Freud έκλεινε τη *Δυσφορία στον πολιτισμό*: "Αν η πολιτιστική εξέλιξη έχει τόση μεγάλη ομοιότητα με αυτήν του ξεχωριστού ατόμου και εργάζεται με τα ίδια μέσα, δεν έχουμε το δικαίωμα να κάνουμε τη διάγνωση ότι ορισμένοι πολιτισμοί – ή εποχές του πολιτισμού –, πιθανόν ολόκληρη η ανθρωπότητα, έγιναν κάτω από την επίδραση των πολιτιστικών τάσεων "νευρωτικοί"; Στην αναλυτική ανατομή αυτών των νευρώσεων θα μπορούσαν να στηριχτούν θεραπευτικές προτάσεις που θα είχαν μεγάλο πρακτικό ενδιαφέρον. Δε θα μπορούσα να πω ότι μια τέτοια δοκιμή για χρησιμοποίηση της ψυχανάλυσης στην πολιτιστική κοινότητα θα ήταν άσκοπη ή άκαρπη. Η διάγνωση των νευρώσεων της κοινότητας προσκρούει και σε μια ιδιαίτερη δυσκολία. Στην ξεχωριστή νεύρωση χρησιμοποιούμε σαν πρώτο στήριγμα την αντίθεση, με την οποία ξεχωρίζει ο άρρωστος από το υποτιθέμενο σα "φυσιολογικό" περιβάλλον του. *Ένα τέτοιο φόντο λείπει στην προσβλημένη από την ίδια ασθένεια μάζα*, θα έπρεπε να το φέρουμε από αλλού. Και όσον αφορά τη θεραπευτική χρησιμοποίηση της γνώσης, σε τι θα ωφελούσε η ακριβέστερη διάγνωση της κοινωνικής νεύρωσης, αφού κανένας δε διαθέτει τη δύναμη να επιβάλλει στη μάζα τη θεραπεία. Παρ' όλες αυτές τις δυσκολίες, μπορούμε να ελπίζουμε πως κάποιος θα αναλάβει μια μέρα το τόλμημα μιας τέτοιας παθολογίας της πολιτιστικής κοινότητας." S. Freud, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, μτφ. Γ. Βαμβαλή, Αθήνα 1974, σελ. 67 – 68, υπογράμμιση δική μου.

Είναι φανερό ότι ο Habermas ανήκει σε αυτούς που ανέλαβαν να εκπληρώσουν τις ελπίδες του Freud, ανακαλύπτοντας το αναγκαίο για τη διάγνωση των "πολιτιστικών νευρώσεων" "φόντο" στην ιδέα της "ελεύθερης από κυριαρχία επικοινωνίας".

ιδεολογίας"[94]. Με άλλα λόγια, εκείνων των φαινομένων, που ο Marx δεν μπόρεσε να κατανοήσει την ιδιαιτερότητά τους.

Ο Marx δεν ήταν σε θέση να κατανοήσει την κυριαρχία και την ιδεολογία ως διαστρεβλωμένη επικοινωνία, γιατί θεωρούσε τον άνθρωπο ως *ένα ζώο που κατασκευάζει εργαλεία*. Ο Freud επικέντρωσε αντίθετα την προσοχή του στο πρόβλημα του εκκοινωνισμού της ψυχής, στο πρόβλημα της μετατροπής της ενστικτώδους συμπεριφοράς σε επικοινωνιακή δράση. Ο άνθρωπος είναι, γι' αυτόν, ένα ζώο *που αναστέλει τις ορμές του και φαντάζεται*.

Προϊόντα αυτής της καταστολής και φαντασίας είναι η κυριαρχία και η ιδεολογία, που ορίζουν έναν ολόκληρο τομέα της εξέλιξης του ανθρώπινου είδους:

> "Ο Freud αναφέρθηκε ξεκάθαρα στην κατεύθυνση της ιστορίας του είδους, η οποία καθορίζεται ταυτοχρόνως από τη διαδικασία της αυτοπαραγωγής υπό κατηγορίες της εργασίας και από τη διαδικασία διαμόρφωσης υπό συνθήκες στρεβλής επικοινωνίας: η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων παράγει, σε κάθε επίπεδο, εκ νέου την αντικειμενική δυνατότητα της άμβλυνσης της εξουσίας του θεσμικού *πλαισίου και της αντικατάστασης των 'αισθηματικών θεμελίων της* υπακοής στον πολιτισμό από ορθολογικά τέτοια'. [...] Σκοπός είναι 'η ορθολογική θεμελίωση των πολιτισμικών προδιαγραφών', δηλαδή η οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων σύμφωνα με την αρχή ότι η ισχύς κάθε πολιτικά σημαντικού κανόνα θα πρέπει να εξαρτηθεί από μια συναίνεση, που επιτυγχάνεται μέσα σε μια ελεύθερη από κυριαρχία επικοινωνία."[95]

Φυσικά, για τον Freud, ακόμα και αυτή η ιδέα μιας διαφωτισμένης απελευθερωτικής πράξης έχει την προέλευσή της στις αυταπάτες του φαντασιωνόμενου είδους. Η διαφορά αυτής της αυταπάτης βρίσκεται, ωστόσο, στο γεγονός ότι την υποτάσσουμε σε μια λογική της δοκιμής και της πλάνης, έχουμε δηλαδή συνείδηση του γεγονότος ότι είναι ένα πείραμα, που μπορεί και να αποτύχει. Η διαφορά της "αυταπάτης του

---

[94] *Ευ!*, σελ. 341.

[95] *Ό.π.*, σελ. 344.

διαφωτισμού" από τις "δογματικές αυταπάτες του παρελθόντος" έγκειται στο ότι η πρώτη είναι κριτική, δηλαδή δεν παρέχει τελικές *βεβαιότητες*.[96]

Η ιστορία του είδους εμφανίζεται έτσι ως η διαδοχή προσωρινών λύσεων μιας θεμελιακής σύγκρουσης μεταξύ των πλεοναζόντων ορμών και των συνθηκών της συλλογικής αυτοσυντήρησης. Αυτή η θεμελιακή σύγκρουση συντελείται πάντα σε ένα πολιτισμικό πλαίσιο, δεν νοείται δηλαδή ως άμεση αντιπαράθεση εσωτερικής και εξωτερικής φύσης, είναι πάντα κοινωνικά διαμεσολαβημένη. Οι πολιτισμικές συνθήκες της ανθρώπινης ύπαρξης αφορούν στα τρία μέσα αναπαραγωγής της: εργασία, γλώσσα και κυριαρχία.[97] Στα τρία αυτά μέσα αναπαραγωγής του είδους αντιστοιχούν τα τρία γνωστικά διαφέροντα. Είναι αυτονόητο ότι αυτή η βασική ανθρωπολογική δομή αποκαλύπτεται και εδραιώνεται μόνο από την άποψη της αυτοανάκλασης της ιστορίας του είδους, δηλαδή μιας κριτικής δραστηριότητας, που πηγάζει από το διαφέρον του διαφωτισμού για απελευθέρωση από τις πολιτισμικές αντικειμενοποιήσεις μιας δομικά παραμορφωμένης επικοινωνίας. Και αυτό δεν είναι άλλο από το διαφέρον για τον Λόγο.

Μέχρι τώρα παρεμβλήθηκαν στο κείμενο διάφορες κριτικές παρατηρήσεις σχολιαστών του Habermas με τη μορφή υποσημειώσεων, ώστε να μην ανακόπτεται η ροή της ανακατασκευής των "εγκαταλελειμμένων επιπέδων του αναστοχασμού". Τα στοιχεία που παρατίθενται στις υποσημειώσεις στοιχειοθετούν το φόντο της κριτικής της επόμενης ενότητας (2.1.3.). Εδώ, όμως, ας μου επιτραπεί να κλείσω με μια κριτική παρατήρηση, που αφορά στις δυσκολίες της φροϋδικής έμπνευσης θεωρίας των κοινωνικών θεσμών.

Είδαμε ότι ο Habermas χρησιμοποιεί τη φροϋδική θεωρία, για να εξηγήσει την ισχύ του "θεσμικού πλαισίου" της κοινωνίας, αλλά ενδεχομένως και την ιστορική του εξέλιξη, με βάση τη διάκριση του "αντικειμενικά αναγκαίου" και του "πραγματικού βαθμού καταπίεσης των ορμών".[98]

---

[96] Βλ. *ό.π.*, σελ. 345.

[97] Βλ. *ό.π.*, σελ. 347.

[98] Βλ. *Εύλ*, σελ. 339 - 340, όπου σημειώνεται: "Ο βαθμός της κοινωνικά αναγκαίας καταπίεσης καθορίζεται από το μεταβλητό μέγεθος της τεχνικής δύναμης ελέγχου των φυσικών διαδικασιών. Έτσι, το θεσμικό πλαίσιο, το οποίο ρυθμίζει τον επιμερισμό των βαρών και αποζημιώσεων και σταθεροποιεί μια κυριαρχική τάξη που εξασφαλίζει την πολιτισμική στέρηση, μπορεί να γίνει

Με την εφαρμογή των ανθρωπολογικών απόψεων του Freud στο πεδίο της κοινωνικής θεωρίας, η ισχύς των κοινωνικών θεσμών ερμηνεύεται· με βάση την αναγκαιότητα της καταπίεσης των "πλεοναζόντων ορμών", ώστε να καταστεί δυνατή η αυτοσυντήρηση του είδους. "Έτσι, αρμόζει να συγκρίνουμε την κοσμοϊστορική διαδικασία του εκκοινωνισμού με τη διαδικασία κοινωνικοποίησης του μεμονωμένου ατόμου. Όσο η πίεση της πραγματικότητας είναι πανίσχυρη και η οργάνωση του εγώ ασθενής, έτσι ώστε η καταπίεση των ορμών να μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω αισθηματικών δυνάμεων, το είδος βρίσκει στο πρόβλημα της άμυνας συλλογικές λύσεις, οι οποίες μοιάζουν με τις νευρωτικές λύσεις στο ατομικό επίπεδο. Οι ίδιες δομές, οι οποίες εξωθούν το άτομο στη νεύρωση, κινούν την κοινωνία στην εγκαθίδρυση θεσμών. Αυτό που χαρακτηρίζει τους θεσμούς καθορίζει και την ομοιότητά τους με παθολογικές μορφές."[99] Είναι, ωστόσο, αμφίβολο το αν είναι δυνατή μια τέτοια *άμεση* μετάβαση από το πεδίο της ατομικής ψυχολογίας στο χώρο της θεωρίας των κοινωνικών θεσμών, χωρίς υποκειμενιστικά και ιδεαλιστικά ολισθήματα. Ο παραλληλισμός των κοινωνικών θεσμών με τις νευρώσεις είναι από πολλές απόψεις παραπλανητικός. Και εξηγούμαι:

Η μεταφορά του "γενικού ερμηνευτικού σχήματος" της ψυχανάλυσης *στο πεδίο της κοινωνικής θεωρίας στηρίζεται υπόρρητα σε μια* αναπαραγωγή του προτύπου της υποκειμενιστικής φιλοσοφίας. Όπως φαίνεται εύκολα τόσο από τις διατυπώσεις που παρέθεσα παραπάνω, όσο

χαλαρότερο, μέσω της προοδεύουσας τεχνικής, και να μετατρέψει σε πραγματικότητα όλο και περισσότερα κομμάτια της πολιτισμικής παράδοσης, τα οποία έχουν κατ' αρχήν προβολικό (projektiv) περιεχόμενο, δηλαδή να μετατρέψει τις δυνατές σε θεσμικά αναγνωρισμένες ικανοποιήσεις."

[99] Ο K.J. Huch εξηγεί: "Χρειάζεται ο εξωτερικός καταναγκασμός, προκειμένου τα υποκείμενα να παραμείνουν σε συμφωνία με τον πολιτισμό. Γι' αυτό φροντίζουν οι *θεσμοί*. Διενεργούν – και σε αυτό συνίσταται η ομοιότητά τους με τις παθολογικές μορφές – μια σχετικά άκαμπτη αναπαραγωγή ομοιόμορφης συμπεριφοράς, που δεν υπόκειται σε κριτική." K.J. Huch, "Interesse an Emanzipation. Juergen Habermas und das Problem einer materialistischen Erkenntnistheorie", (αρχικά στο: *Neue Rundschau*, τομ. 80, τευχ. 3 (1969), σελ. 534 – 548), στο: *Materialien*, σελ. 22 – 40, απόσπασμα σελ. 36.

Αυτή η θεώρηση των θεσμών ως "κοινωνικών νευρώσεων" προκάλεσε έως και οργισμένα ειρωνικά σχόλια: Βλ. N. Lobkowicz, "Erkenntnis und Objektivitaet", *ό.π.*, σελ. 197, όπου ο Habermas συγκαταλέγεται σε εκείνους τους "εκκεντρικούς" διανοούμενους, οι οποίοι "πάσχουν από μια 'αντιθεσμίτιδα' και γι' αυτό βρίσκουν την υψηλότερη αυτοϊκανοποίηση στη 'διαπίστωση' ότι οι κοινωνικοί θεσμοί *είναι παθολογικά φαινόμενα*". Βλ. *επίσης την κριτική στην αντιθεσμική αντίληψη* του Habermas από τον H. Ottmann, "Cognitive Interests...", *ό.π.*, σελ. 93 κ.ε.

και από την προτίμηση του Habermas για τη φροϋδική θεωρία (έναντι της μαρξικής θεωρίας των θεσμών), εφόσον αυτή κατανοεί "το θεσμικό πλαίσιο σε συσχέτιση με την καταπίεση των ορμών, η οποία πρέπει να επιβληθεί εντός του συστήματος της αυτοσυντήρησης *γενικά*, ακόμα και ανεξάρτητα από έναν *ταξικό* επιμερισμό των αγαθών και του πόνου [...]"[100], ο φορέας της δημιουργίας των κοινωνικών θεσμών είναι η "κοινωνία" ή το "ανθρώπινο είδος" ως *συλλογικό υποκείμενο*.[101] Αυτό το συλλογικό υποκείμενο θέτει τον εαυτό του και αυτοσυντηρείται, υπό τις συνθήκες διαστρεβλωμένης επικοινωνίας (verzerrte Kommunikation) και υλικής σπάνης. Είναι φανερό ότι αυτός ο τρόπος σκέψης είναι εγκλωβισμένος στην ιδεαλιστική-υποκειμενιστική κληρονομιά της γερμανικής φιλοσοφίας.

Μόνο στα πλαίσια αυτής της παράδοσης είναι δυνατή η συζήτηση με βάση αφηρημένες κατηγορίες, όπως "ανθρώπινο είδος ως υποκείμενο", "ιστορία του είδους", "διαφέρον του είδους για τον Λόγο" κ.λπ.[102] Τέκνο αυτής της παράδοσης υπήρξε ως ένα σημείο ο ίδιος ο Marx, όταν μιλούσε για την φυσικοϊστορική διαδικασία διαμόρφωσης του ανθρώπινου είδους. Όμως, στις κοινωνικοϊστορικές του έρευνες, ο Marx σκεφτόταν συγκεκριμένα-ιστορικά, με βάση δηλαδή την πάλη των τάξεων (έστω κι αν ενέτασσε την πάλη αυτή σε ένα καθολικό τελεολογικό σχήμα ερμηνείας της ιστορίας). Αυτό κάνει τον E. Hahn να νιώθει ότι έχει το δικαίωμα να ασκήσει κριτική στον Habermas, επειδή αυτός "αντικαθιστά την ταξική πάλη με συγκρούσεις που αφορούν τον άνθρωπο εν γένει ή το ανθρώπινο είδος. [...] ο Habermas χάνει έτσι [...] ένα παραπέρα αποφασιστικό αφετηριακό σημείο του ιστορικού υλισμού. Οι νομοτέλειες της ιστορικής εξέλιξης δεν

---

[100] *Ενθ.*, σελ. 337.

[101] Το παρακάτω απόσπασμα δεν μπορεί να παρερμηνευθεί: "Σε κάθε περίπτωση, η ανακατασκευή της ιστορίας του είδους, που δεν εγκαταλείπει το έδαφος της κριτικής, πρέπει να κρατά την ανάμνηση της βάσης της εμπειρίας της και να κατανοεί το είδος, από τη "στιγμή" που μπορεί να αναπαράγει τη ζωή του μόνο υπό πολιτισμικές συνθήκες, ως ένα *υποκείμενο*, όπως κι αν αυτό παράγει τον εαυτό του *ως* υποκείμενο." *Ενθ.*, σελ. 347.

[102] Ακόμα και συντηρητικοί σαν τον Rohrmoser γνωρίζουν αυτό το πρόβλημα: "Όμως τι σημαίνει ανθρώπινο είδος; Το ανθρώπινο είδος είναι κατ' αρχάς μια αφηρημένη έννοια, αυτό σημαίνει ότι το είδος, το οποίο εγκαθίσταται εδώ ως το υποκείμενο της ιστορικής διαδικασίας, είναι το ίδιο προϊόν ενός αναστοχασμού." G. Rohrmoser, "Das Elend der kritischen Theorie: Juergen Habermas", (αρχικά στο: τ. ιδίου, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg 1973, σελ. 89 - 105), στο: *Materialien*, σελ. 135 - 153, απόσπασμα σελ. 148.

μπορούν με κανέναν τρόπο να αναχθούν σε νομοτέλειες την ατομικής ανάπτυξης. Απέναντί τους αποτελούν φαινόμενα διαφορετικής ποιότητας."[103]

Τώρα, η φροϋδική-υποκειμενιστική αντίληψη περί του είδους ως "υποκειμένου της ιστορίας" συνδέεται με μια θεωρία των κοινωνικών θεσμών, σύμφωνα με την οποία τα φαινόμενα της κυριαρχίας και της ιδεολογίας θα πρέπει να ερμηνευθούν ως προϊόντα μιας "διαστρεβλωμένης επικοινωνιακής δράσης"[104], που είναι κατ' αρχήν αναγκαία για την εξασφάλιση της υλικής αυτοσυντήρησης του "κοινωνικού υποκειμένου". Επιπλέον, εάν "η δημιουργία των θεσμών μπορεί να γίνει κατανοητή με βάση τις συνάφειες της στρεβλής επικοινωνίας, τότε η κυριαρχία και η ιδεολογία αποκτούν μια άλλη, μια *ουσιαστικότερη* αξία απ' ό,τι στον Marx."[105]

Αξίζει τον κόπο να αναρωτηθεί κανείς μαζί με τον D. Boehler, εάν η χαμπερμασιανή θεωρία των θεσμών καταφέρνει πραγματικά να ξεπεράσει τον Marx. Σύμφωνα με τον Boehler, η απάντηση στο ερώτημα αυτό θα πρέπει να είναι αρνητική, καθώς ο Habermas συνδέει τους θεσμούς *άμεσα* με τις ανάγκες της υλικής αναπαραγωγής, που επιβάλλουν μια καταπίεση των ορμών. "Σε αναλογία με τον Marx, ο Habermas υποβάλλει μια τελεολογική εξίσωση της συντήρησης της ζωής (στον Marx, η εκδίπλωση των παραγωγικών δυνάμεων) και της χειραφέτησης (στον Marx, η "ανατίναξη" των κυρίαρχων παραγωγικών σχέσεων). [...]. Αντί να αναγνωρίσει μια ουσιαστικότερη αξία στην θεσμοποίηση, ο Habermas την ερμηνεύει υποκειμενικά-ιδεαλιστικά. [...]. Το *Γνώση και διαφέρον* προϋποθέτει ως τέλος της ιστορίας μια κατάσταση, όπου - με την έννοια της εγελιανής Aufhebung - δεν θα ενυπάρχει πια στο υποκείμενο *τίποτα* το ξένο, το απλά θετικό και έτσι καταπιεστικό: στην "ελεύθερη από κυριαρχία επικοινωνία", η διαλογικά επιτευγμένη συναίνεση των εμπειρικών υποκειμένων θα άρει τελικά κάθε ξένη υποστασιακότητα και θα

---

[103] E. Hahn, "Die theoretischen Grundlagen...", *ό.π.*, σελ. 236. Βέβαια και ο Hahn - όπως και ο Habermas - εκκινεί από μια εξελικτική αντίληψη για την ιστορία (γι' αυτό μιλά για "νομοτέλειες"), γεγονός που δεν μειώνει όμως την εγκυρότητα της παρατήρησής του σχετικά με το "πέρασμα" από το άτομο στην κοινωνία.

[104] Βλ. *EuI*, σελ. 341 και *TWI*, σελ. 162 - 163.

[105] *EuI*, σελ. 343.

εγκαθιδρύσει τη διαφάνεια του είναι-εντός-του-κόσμου των υποκειμένων. Τότε θα είχε αρθεί η διαφορά του χειραφετητικού από το "πρακτικό" διαφέρον [...], σε ένα αυτοσυνείδητο συλλογικό υποκείμενο μιας καθαρά ορθολογικής κοινωνίας. Αυτή η ιδεαλιστική προοπτική επιτρέπει την πρόβλεψη μιας απόλυτης ταυτότητας του υποκειμένου. Και αυτή η πρόβλεψη επιτρέπει στον Habermas την λανθασμένη σύγκριση των θεσμών με τις νευρώσεις, απ' τις οποίες το συλλογικό υποκείμενο 'ανθρώπινο είδος' *οφείλει* και *πρόκειται* να απελευθερωθεί όλο και πιο πολύ."[106]

Από τη σκοπιά μιας ερμηνευτικής και πραγματιστικής διαλεκτικής - για την οποία μπορεί φυσικά κανείς να έχει επιφυλάξεις, χωρίς όμως αυτό να επηρεάζει την οξύνοια της κριτικής στον Habermas - ο D. Boehler ασκεί κριτική στα υποκειμενικά-ιδεαλιστικά σχήματα σκέψης, μιλώντας για ένα "έλλειμμα διαλεκτικής" τόσο στον Marx, όσο και στον Habermas.[107] Το "έλλειμμα" αυτό, που εμποδίζει την ουσιαστική αντιμετώπιση των κοινωνικών θεσμών ως του ενδιάμεσου κρίκου μεταξύ αυτοσυντήρησης και χειραφέτησης, οδηγεί σε μια ιδεαλιστική ερμηνεία των θεσμών, η οποία - όπως εύστοχα παρατηρεί ο Boehler στο απόσπασμα που παρέθεσα παραπάνω - έχει νόημα μόνο εντός μιας τελεολογικής προοπτικής, που ορίζει την "ελεύθερη από κυριαρχία επικοινωνία" ως το τέλος της ιστορίας.[108]

---

[106] D. Boehler, "Ueber das Defizit an Dialektik bei Habermas und Marx", στο: *Materialien*, σελ. 369 - 385, απόσπασμα σελ. 376 - 377. Σχετικά με τον τρόπο, με τον οποίο ο Habermas σκέφτεται τη χειραφέτηση, ο B. Badura ενισχύει τις παρατηρήσεις του D. Boehler διαπιστώνοντας ότι στο *Erkenntnis und Interesse* μπορεί κανείς να διαγνώσει έναν "γλωσσοαναλυτικά μεταμφιεσμένο προσανατολισμό του συγγραφέα προς τη φιλοσοφία της ταυτότητας." Βλ. B. Badura, "Ein neuer Primat der Interpretation? Zum Problem der Emanzipation bei Juergen Habermas", (αρχικά στο: Soziale Welt, τομ. 21, 1970/1971, σελ. 321 - 329), στο: *Materialien*, σελ. 386 - 400, απόσπασμα σελ. 389.

[107] Βλ. D. Boehler, "Ueber das Defizit...", *ό.π.*, σελ. 379 - 380.

[108] Αυτή η θέση ενός "ελεύθερου από κυριαρχία" διαλόγου ως του (έστω και ανέφικτου) τέλους της ιστορίας προκύπτει αναγκαστικά από την εξελιξιοκρατική οπτική του Habermas. Εδώ βρίσκουμε πάλι τις εγελιανές επιρροές, που οδηγούν σε μια εναγώνια προσπάθεια να τοποθετηθεί ο αυτοεκδιπλωνόμενος Λόγος εντός της ιστορίας. Βεβαίως, για μια πολιτική αντίληψη, που επιμένει στη ριζική εμμένεια της ανθρώπινης δράσης και στην αναφορά της πάντα σε συγκεκριμένες (αδιαφανείς) περιστάσεις, το ιδεώδες ενός "αβίαστου, οικουμενικού διαλόγου" είναι απλά ασυνάρτητο. Επίσης, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Badura, σε συνθήκες εμμένειας "δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι το αντίθετο ενός διαλόγου που καθορίζεται από σχέσεις κυριαρχίας δεν είναι κατ' ανάγκην ο ελεύθερος από κυριαρχία διάλογος, αλλά μπορεί να είναι μια ανομική κατάσταση επικοινωνίας." Και συνεχίζει παρατηρώντας ότι οι τοποθετήσεις του *Erkenntnis und Interesse*

Μια τέτοια αντίληψη στερεί εκ νέου τους θεσμούς από κάθε "ουσιαστική αξία" και κάθε "υλικότητα", ανάγοντάς τους σε υποπερίπτωση της κοινωνικής αλληλόδρασης. Όπως εξηγεί ο Boehler, για τον Habermas η "θεσμοποίηση θα πρέπει, σε κατηγοριακό (kategorial) επίπεδο, να κατανοηθεί ως δευτερογενής τρόπος της αλληλόδρασης, και ως τέτοια αποτελεί *μόνο* μια μερική, ιστορική, αφαιρετική μορφή της *πραγματικά* ελεύθερης από κυριαρχία ή *αβίαστης αλληλόδρασης*."[109]

Η ανεπάρκεια της χαμπερμασιανής αντίληψης περί θεσμών έχει συνέπειες και για την αντιμετώπιση του ζητήματος της απελευθερωτικής *πράξης*. Πράγματι, η τελευταία ερμηνεύεται ιδεαλιστικά ως αναστοχασμός ή αυτοστοχασμός, που οδηγεί σε μια κοινωνική "θεραπεία", με την άρση των ιδεολογικών εμποδίων για μια ελεύθερη από κυριαρχία επικοινωνία. Εδώ βρίσκεται η ρίζα του περιορισμού της αυτόνομης πολιτικής πρακτικής στο χώρο της επικοινωνίας και της κριτικής της ιδεολογίας.[110] Η (πολιτική) πράξη εμφανίζεται εξαϋλωμένη, να προσεγγίζει μάλλον το πρότυπο της επιστημονικής συζήτησης, στα πλαίσια μιας κοινότητας ορθολογικά επιχειρηματολογούντων υποκειμένων. Δεν χρειάζεται βέβαια να εξηγήσει

"θρέφουν την ψευδαίσθηση ότι το πρόβλημα της θέσπισης δεσμευτικών κανόνων και των ανάλογων μηχανισμών επικύρωσής τους θα εξαλειφόταν μέσω της εγκαθίδρυσης ελεύθερων από κυριαρχία διαλόγων." Βλ. B. Badura, "Ein neuer Primat der Interpretation? Zum Problem der Emanzipation bei Juergen Habermas", *ό.π.*, απόσπασμα σελ. 395. Ανάλογες είναι και οι παρατηρήσεις του H. Ottmann, "Cognitive Interests...", *ό.π.*, σελ. 94 κ.ε.

[109] D. Boehler, "Ueber das Defizit...", *ό.π.*, σελ. 381.

[110] Στην ταύτιση κυριαρχίας και ιδεολογίας (που τη νομιμοποιεί) και στην αναγωγή της πολιτικής σε επικοινωνία που αποσκοπεί σε μια αναστοχαστική κριτική της ιδεολογίας άσκησε κριτική ο G. Therborn, στο: "Juergen Habermas: Ein neuer Eklektiker", *ό.π.*, βλ. ιδιαίτερα την ενότητα "Politik als Kommunikationsproblem", σελ. 261 - 263. Μεταξύ των άλλων, ο Therborn παρατηρεί ότι ο Habermas στερείται μιας *πολιτικής* αντίληψης του υστεροκαπιταλιστικού κράτους, και αδυνατεί έτσι να δει την υλική-κατασταλτική πλευρά της κρατικής ισχύος.

Βέβαια, το αργότερο κατά τις κινητοποιήσεις της άνοιξης του '68, ο Habermas αναγκάστηκε να αναγνωρίσει την ύπαρξη της κρατικής βίας. Δεν πρέπει όμως να μας εκπλήξει το γεγονός ότι στην ομιλία του της 1ης Ιουνίου 1968, μετά τη δυναμική διαδήλωση κατά του Springer και την κατάληψη του πανεπιστημίου της Φρανκφούρτης κατήγγειλε τη βία των φοιτητών, μιλώντας για "ψευδοεπανάσταση", γεγονός που τερμάτισε φυσικά το ειδύλλιό του με τη "Νέα Αριστερά". Βλ. την ομιλία του: J. Habermas, "Die Scheinrevolution und ihre Kinder", στο: *Die Linke antwortet Juergen Habermas*, Frankfurt a.M. 1968, σελ. 5 - 15, όπου και οι απαντήσεις διανουμένων της αριστεράς και της ριζοσπαστικής αμφισβήτησης. Πάντως ο επιμελητής αυτού του τόμου και συγγραφέας της εισαγωγής της O. Negt αναγνώρισε εκ των υστέρων ως ορθή την κριτική του Habermas στην "ρητορική υπέρ της βίας" του φοιτητικού κινήματος και ζήτησε δημόσια συγγνώμη για την πρωτοβουλία του για την εν λόγω έκδοση. Βλ. O. Negt, "Autonomie und Eingriff", στο O. Negt, D. Horster, κ.ά., *Theorie und Praxis heute*, Frankfurt a.M., 1990, σελ. 14 - 15.

κανείς αναλυτικά, γιατί η (πολιτική) πράξη δεν μπορεί να είναι μόνο επικοινωνιακή.[111]

---

[111] Η κριτική σε αυτήν την περιστολή της "πράξης" σε "αναστοχασμό", βρίσκεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος του Badura. Υπό μια συγκεκριμένη-πολιτική προοπτική, η οποία πλησιάζει αρκετά και τη δική μου οπτική, ο Badura παρατηρεί ότι η εξομοίωση της χειραφέτησης με μια "ψυχανάλυση της κοινωνίας" στηρίζεται σε μια ατομικοψυχολογική αντιμετώπιση της κυριαρχίας και των θεσμών, μεταφερμένη στο κοινωνικό επίπεδο. Η στάση αυτή αποτελεί σαφή οπισθοχώρηση από το επίπεδο της πολιτικής ανάλυσης του *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, όπου ο Habermas συνέδεε την κλασική αστική έννοια της αυτονομίας με την διαφωτισμένη πολιτική δράση, που σκόπευε τους θεσμούς: τον έλεγχο της απόλυτης μοναρχίας και τη δημόσια διαβούλευση πάνω στους δεσμευτικούς-απρόσωπους νόμους. Βλ. B. Badura, "Ein neuer Primat...", *ό.π.*, σελ. 393. Αντίθετα, η σύγχυση μεταξύ "πολιτικής πράξης" και "αναστοχασμού" δημιουργεί την ψευδαίσθηση ότι ζούμε σε μια κοινωνία, "όπου τα όρια της χειραφέτησης εξαντλούνται στους συλλογικά εσωτερικευμένους καταναγκασμούς των πολιτών. Ωστόσο, μπορεί κανείς να είναι βέβαιος ότι αυτό δεν ισχύει ούτε για την Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Γερμανίας του 1968, ούτε για την κατάσταση του ανθρώπινου είδους συνολικά. Για να το διαπιστώσει κανείς αυτό, αρκεί μια ματιά στην πρωινή εφημερίδα." *Ό.π.*, σελ. 391.

Βλ. επίσης τις κριτικές παρατηρήσεις του H.J. Giegel, γύρω από τις τεράστιες διαφορές μεταξύ των συνθηκών διεξαγωγής του ταξικού αγώνα (ο οποίος αφορά πάντα στη σύγκρουση της καταπιεσμένης τάξης με την κυρίαρχη) και του ψυχαναλυτικού αναστοχασμού (που αφορά στην άρση *εσωτερικών* εμποδίων, τα οποία ο αναλυόμενος *έχει θέσει ο ίδιος στον εαυτό του*). H.J. Giegel, "Reflexion und Emanzipation", στο: K.O. Apel κ.ά., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M. 1971, σελ. 244 - 282, ιδιαίτερα σελ. 278 - 279. Πάντως - όπως έδειξε ο A. Giddens ("Labour and Interaction", *ό.π.*) - η ιδεαλιστική στάση του Habermas απέναντι στους κοινωνικούς θεσμούς σχετίζεται με τις βασικές του επιλογές στη θεωρία του πράττειν. Ο Giddens άσκησε ορθή - κατά τη γνώμη μου κριτική - τόσο στην αφηρημένη αντιπαράθεση εργασίας - αλληλόδρασης (*ό.π.*, σελ. 156), όσο και στην λανθασμένη ταύτιση της *πράξης εν γένει* με την αλληλόδραση και της αλληλόδρασης με την επικοινωνιακή δράση. Αυτή η αλυσίδα ταυτίσεων επιτρέπει τελικά στον Habermas να περιορίζει την ανάλυση της κοινωνικής πράξης σε μια ερμηνευτική των κανόνων και αξιών, κλείνοντας τα μάτια του μπροστά στα φαινόμενα εξουσίας και αυθεντίας. Απέναντι σε αυτήν τη στάση, ο Giddens μας θυμίζει ότι "η εξουσία είναι στον ίδιο βαθμό συστατικό στοιχείο κάθε κοινωνικής αλληλόδρασης, όσο και οι κανόνες" (*ό.π.*, σελ. 159). Συνδέει δε άμεσα τις λανθασμένες αναγωγές της θεωρίας του πράττειν με μια ψευδαισθησιακή εικόνα για την κοινωνία, όπου η κοινωνική αλλαγή εμφανίζεται ως *γνωστικό* ζήτημα, ενώ δεν λαμβάνονται υπόψη οι κοινωνικές συγκρούσεις και τα φαινόμενα εξουσίας και ανταγωνισμού (*ό.π.*, σελ. 160). Για την απάντηση του Habermas στην κριτική του Giddens, βλ. J. Habermas, "Replik auf Einwaende", στο τ. ιδίου, *Vorstudien und Ergaenzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1984, (στο εξής: *VE*), σελ. 475 - 570, ιδιαίτερα σελ. 541 - 548.

Ο Habermas προσπάθησε να λάβει υπόψη του τέτοιες κριτικές, δίνοντας μια πιο σύνθετη εικόνα της οργανωτικής διαμεσολάβησης θεωρίας και (πολιτικής) πράξης, στην "Εισαγωγή" της νέας έκδοσης του *TuP*, σελ. 33 - 45. Σύμφωνα με τη θέση που αναπτύσσεται εδώ, η διαφωτιστική πολιτική θα πρέπει να χωριστεί σε τρεις βασικές, μη αναγώγιμες λειτουργίες: α) Η *συγκρότηση μιας κριτικής θεωρίας* με πρακτικές προθέσεις οφείλει να ανταποκρίνεται στα επιστημονικά κριτήρια του θεωρητικού διαλόγου. β) Η *οργάνωση διαδικασιών διαφώτισης*, όπου η κριτική θεωρία χρησιμοποιείται για τη διαμόρφωση της συνείδησης συγκεκριμένων στοχευόμενων ομάδων (Zielgruppen) του πληθυσμού. Η συμφωνία τέτοιων ομάδων πάνω στη θεωρητική ερμηνεία της θέσης τους αποτελεί εδώ το κριτήριο σχετικής επαλήθευσης της κριτικής θεωρίας. Το έργο του διαφωτισμού πρέπει να επιτελείται σύμφωνα με το πρότυπο του "θεραπευτικού διαλόγου". γ) Ο *πολιτικός αγώνας*, όπου το πρόβλημα που τίθεται είναι η ορθή επιλογή στρατηγικών και τακτικών στόχων. Η επιλογή αυτή πρέπει να γίνεται με βάση τις διαλογικά παρηγμένες αποφάσεις των συμμετεχόντων. Η στρατηγική δράση μιας πολιτικής οργάνωσης δεν μπορεί να νομιμοποιηθεί άμεσα από την κριτική θεωρία, η οποία λειτουργεί απλά ως προοπτική για την κατανόηση και τον

Παραδόξως, ακόμα και ο θεμελιωτιστής, υποστηρικτής μιας υπερβατολογικής-πραγματιστικής ερμηνευτικής K.O. Apel καταλογίζει στον Habermas ιδεαλισμό, όταν ο τελευταίος αιτείται την ενότητα γνώσης και διαφέροντος στο υψηλότερο επίπεδο του αναστοχασμού.[112] "Το 'χειραφετητικό διαφέρον', το οποίο αιτείται ο Habermas προκειμένου για τις κριτικές κοινωνικές επιστήμες και για τη φιλοσοφία, δεν οδηγεί – παρ' όλα όσα λέει ο Fichte –, στην υψηλότερη κορυφή του στοχασμού, όπως θέλει ο Habermas, στην απόλυτη ταυτότητα γνώσης και διαφέροντος, αναστοχασμού και πρακτικής στράτευσης. Τουλάχιστον κάτι τέτοιο δεν μπορεί να ισχύει για εμάς τους πεπερασμένους ανθρώπους, *εάν κατανοεί κανείς τη στράτευση ως ριψοκίνδυνη, πολιτικά αποτελεσματική λήψη θέσης* (μια στράτευση, κατά την οποία πρέπει να εγκαταλειφθεί η "εκ-κεντρική θέση" του αναστοχαζόμενου, ο οποίος ταυτίζεται εκ των προτέρων με την απεριόριστη κοινότητα όσων ασκούν κριτική, προς χάριν της σωματοκεντρικής θέσης της αλληλεγγύης στο εδώ και τώρα)."[113] Όπως εξηγεί ο Apel, το αίτημα της ενότητας γνώσης και διαφέροντος συνδέεται με την μαρξική "άρση της φιλοσοφίας" μέσω της "πραγμάτωσής" της.[114] Αντίθετα όμως απ' ό,τι πιστεύει ο Habermas, η

καθορισμό στόχων. Αυτή η κατανόηση πρέπει να λαμβάνει υπόψη της τις συγκεκριμένες περιστάσεις, αλλά και την έλλειψη οποιασδήποτε προνομιακής πρόσβασης στην αλήθεια: "η υποτιθέμενη ανωτερότητα των διαφωτιστών έναντι αυτών που πρέπει να διαφωτιστούν είναι θεωρητικά αναπόφευκτη, αλλά συγχρόνως πλασματική, και χρειάζεται την αυτοδιόρθωση: σε μια διαδικασία διαφωτισμού υπάρχουν μόνο συμμετέχοντες." *Ό.π.*, σελ. 45. Για μια κριτική αυτής της λύσης του "οργανωτικού ζητήματος", βλ. A. Heller, "Habermas and Marxism", στο: *Critical Debates*, σελ. 21 – 41, ιδιαίτερα σελ. 25 – 32.

[112] Βλ. K.O. Apel, "Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Wuerdigung der Wissenschaftskonzeption der 'Kritischen Theorie'", (αρχικά στο: *Zeitschrift fuer allgemeine Wissenschaftstheorie*, τόμ. 1, (1970), σελ. 173 – 195), στο: *Materialien*, σελ. 318 – 348, βλ. ιδιαίτερα σελ. 341 – 342. Βεβαίως, αυτό που σε μια πρώτη ματιά φαίνεται παράδοξο έχει την εξήγησή του. Ο Apel, έχοντας χωρίσει την ανάλυσή του στα δύο: στο τυπικό-υπερβατολογικό και στο συγκεκριμένο-πρακτικό επίπεδο, δεν είναι αναγκασμένος να ενδώσει σε κανενός είδους περασμούς της φιλοσοφίας της ταυτότητας ή της συμφιλίωσης (Versoehnungsphilosophie). Έτσι, έστω κι αν έχει κανείς κάθε λόγο να διατηρεί επιφυλάξεις για τον υπερβατολογικό του θεμελιωτισμό, θα πρέπει ωστόσο να ομολογήσει την ανώτερη – σε σχέση με τη στάση του Habermas – εμβρύθεια της επίγνωσης της εγκόσμιας περατότητας της ανθρώπινης γνώσης και δράσης, που όντας αναγκασμένες να εκδιπλωθούν εντός ριζικά αδιαφανών περιστάσεων είναι πάντα επισφαλείς και δυνάμει λανθασμένες.

[113] K.O. Apel, "Wissenschaft als Emanzipation?...", *ό.π.*, σελ. 341.

[114] Βλ. *ό.π.*, σελ. 347, σημ. 41.

πρακτική δεν μπορεί να εξαφανισθεί συγχωνευόμενη με τον αναστοχασμό, αλλά θα αποτελεί πάντα τον έναν από τους δύο αντιτιθέμενους μεταξύ τους πόλους του χειραφετητικού διαφέροντος. Αυτό συντίθεται από το διαφέρον για την καταπολέμηση του δογματισμού και για την άσκηση της κριτικής, απ΄ τη μία, και απ΄ το διαφέρον για χειραφετητική πράξη (το οποίο δεν μπορεί να στερηθεί το στοιχείο του δογματισμού της στράτευσης, γι΄ αυτό και συνεπάγεται την ανάληψη της ευθύνης εκ μέρους του δράστη), απ΄ την άλλη.

Με άλλα λόγια, δεν είναι δυνατή ούτε και επιθυμητή η κατάργηση της διαφοράς μεταξύ επιστήμης (και φιλοσοφίας) και πολιτικής, πράγμα που δε σημαίνει ότι δεν πρέπει να διαμεσολαβείται η θεωρία με την πράξη, χωρίς όμως ταυτοχρόνως να δημιουργείται και η ψευδαίσθηση ότι μια πολιτική μπορεί να είναι επιστημονική, με τη στενή έννοια.[115]

2.1.3. Η "γνωσιοανθρωπολογία" των τριών γνωστικών διαφερόντων

Το *Erkenntnis und Interesse* αποτελεί - όπως είδαμε - μια επίθεση εναντίον του αντικειμενισμού των σύγχρονων επιστημών και της φιλοσοφικής έκφρασης του επιστημονισμού: του θετικισμού, στις διάφορες μορφές του. Η διαύγαση της στενής αλληλοδιαπλοκής γνώσης και διαφέροντος είναι ένα ξεκαθάρισμα λογαριασμών, πριν ξεκινήσει οποιαδήποτε άλλη συζήτηση: ο αντικειμενισμός της σύγχρονης επιστήμης, και άρα και οποιαδήποτε φιλοσοφική στάση τον εκφράζει, απορρίπτεται, γιατί αρνείται το γνωσιοθεωρητικό αυτοστοχασμό, αρνείται την προβληματική της συγκρότησης των δυνατών αντικειμένων της εμπειρίας. Από την άλλη, και εφόσον έχουμε απομακρυνθεί αποφασιστικά από τη

---

[115] Βλ. *ό.π.*, σελ. 242. Προς μια ανάλογη κατεύθυνση παραπέμπει και η τελική παρατήρηση του G.E. Rusconi: "Απ΄ την άλλη μεριά, η εκδίπλωση της θεματικής της "συγκρότησης" ή της "διαμόρφωσης" στις επιστήμες του πνεύματος διατρέχει τον κίνδυνο να οικοδομήσει μια οχι λιγότερο αμφίσημη συνέχεια μεταξύ ατομικού αυτοστοχασμού και συλλογικής συνείδησης. Έτσι, η συνδυασμένη δράση του εγελιανισμού και του φροϋδισμού απειλεί, δεδομένου ότι δεν λαμβάνεται αρκετά υπόψη το αυτοφυές του κοινωνικού sui generis, να διαλύσει την ιδιαίτερη πραγματικότητα και δυναμική της θεσμοποίησης - εκείνου του πραγματικού στοιχείου, που συνδέει την εργαλειακή με την επικοινωνιακή δράση - σε μια παθολογία της κοινωνικής επικοινωνίας, *με κίνδυνο μιας αντικατάστασης της κοινωνικής 'πράξης' από την 'ομαδική θεραπεία'.*" G.D. Rusconi, "Erkenntnis und Interesse bei Habermas", *ό.π.*, σελ. 131. υπογράμμιση δική μου.

θετικιστική συσκότιση των πραγματικών προβλημάτων της γνώσης, είμαστε αναγκασμένοι να περάσουμε από τη γνωσιοθεωρία στην κοινωνική θεωρία, ή "να κάνουμε γνωσιοθεωρία με τη μορφή της κοινωνικής θεωρίας". Ο αυτοστοχασμός των προϋποθέσεων της έγκυρης γνώσης ριζοσπαστικοποιείται μέσω της ιδέας της αυτοσυγκρότησης του ανθρώπινου είδους, της ιστορικής διαδικασίας διαμόρφωσής του. Με αυτήν την ιδέα κορυφώνεται η προσπάθεια, που αναλαμβάνει ο Habermas στο βιβλίο του: Η προσπάθεια διατύπωσης μιας συνεκτικής ανθρωπολογικής άποψης, η οποία να δίνει τελικά λόγο για την ίδια της τη θέση στη "διαδικασία αυτοδιαμόρφωσης του είδους". Αυτός είναι ο λόγος, για τον οποίο ο Habermas είναι αναγκασμένος να υποθέσει πλάι στο τεχνικό και το πρακτικό διαφέρον και ένα τρίτο: το χειραφετητικό, αυτό που κινεί την αυτοστοχαστική-κριτική-απελευθερωτική γνωστική δραστηριότητα. Αυτή η "γνωσιοανθρωπολογία"[116], την οποία συγκροτεί η θεωρία των τριών γνωστικών διαφερόντων, αποτελεί τον προπομπό των μετέπειτα εργασιών του Habermas. Κατά τη γνώμη μου, η προσπάθεια υπέρβασης των δυσκολιών, που δημιουργήθηκαν κυρίως γύρω από το ζήτημα της θεμελίωσής της, καθόρισε την κατεύθυνση των εργασιών της δεκαετίας του '70, οι οποίες κατέληξαν στο opus magnum *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης*, του 1981. Στην παρούσα ενότητα θα προσπαθήσω να δώσω μια γεύση αυτών των δυσκολιών και να υποδείξω τα σημεία συναρμογής του *Erkenntnis und Interesse* με την κατοπινή "θεωρία της επικοινωνίας". Ανακεφαλαιώνω κατ' αρχήν τα βασικά σημεία της γνωσιοθεωρητικής άποψης του Habermas, όπως αυτά προκύπτουν από τη θεωρία των τριών διαφερόντων:

α. Ο αυτοστοχασμός των εμπειρικών-αναλυτικών επιστημών αποκαλύπτει το γεγονός ότι το νόημα των δυνατών προτάσεών τους καθορίζεται από τους κανόνες της κατασκευής και του ελέγχου των επιστημονικών θεωριών. Οι θεωρίες αποτελούνται από σύνολα

---

[116] Η έννοια της "γνωσιοανθρωπολογίας" εισήχθη από τον K.O. Apel, βλ. K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, τόμ. I (Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik), Frankfurt a.M. 1976, ιδιαίτερα σελ. 68 κ.ε.. Στη σελ. 74 διαβάζουμε σχετικά: "Ανοίγεται εδώ το πρόγραμμα μιας ανθρωπολογικά και κοινωνικοφιλοσοφικά θεμελιωμένης γνωσιοθεωρίας και επιστημολογίας, η οποία με βάση τον αναστοχασμό των δυνατών νοηματικών οριζόντων της διαμεσολάβησης γνώσης και βιωτικής πρακτικής θέτει *ρυθμιστικές αρχές* για την *μεθοδική* πρόοδο του ανθρώπινου προσανατολισμού στον κόσμο συνολικά και επιβεβαιώνει διαρκώς αυτές τις αρχές στην ανακατασκευή της ιστορίας - και αυτό σημαίνει επίσης: τις διορθώνει στον ερμηνευτικό κύκλο της κατανόησης."

υποθετικών-παραγωγικών προτάσεων, οι οποίες επιτρέπουν την παραγωγή εμπειρικά ελέγξιμων *προγνώσεων*. "Και οι δύο στιγμές μαζί, η λογική δομή των επιτρεπτών προτασιακών συστημάτων και ο τύπος των συνθηκών ελέγχου, υποβάλλουν την ερμηνεία: ότι οι εμπειρικοεπιστημονικές θεωρίες συλλαμβάνουν την πραγματικότητα υπό την καθοδήγηση του διαφέροντος για τη δυνατή πληροφοριακή εξασφάλιση και επέκταση της δράσης, που ελέγχεται με βάση την αποτελεσματικότητα. Αυτό είναι το γνωστικό διαφέρον του τεχνικού ελέγχου αντικειμενοποιημένων διαδικασιών."[117]

β. Από την άλλη, οι ιστορικές-ερμηνευτικές επιστήμες συγκροτούν το αντικείμενό τους σε ένα διαφορετικό "οιονεί υπερβατολογικό" πλαίσιο. Οι ιστορικές-ερμηνευτικές επιστήμες δεν αφορούν στην παραγωγή μιας τεχνικής γνώσης, αλλά στην ερμηνεία κειμένων, στην προσέγγιση γεγονότων του πνεύματος. Όμως, αντίθετα απ' ό,τι ισχυρίζονται οι αντικειμενιστικές τάσεις της ερμηνευτικής, η "αντικειμενική ερμηνεία" ενός κειμένου είναι αδύνατη, γιατί είναι αδύνατη η εξάλειψη των προκαταλήψεων, πεποιθήσεων κ.λπ. του ερμηνευτή. Κάθε ερμηνευτική γνώση διαμεσολαβείται από αυτόν τον ορίζοντα του υποκειμένου της. "Ο κόσμος του παραδεδομένου νοήματος διανοίγεται στον ερμηνευτή μόνο στο βαθμό που τον διαφωτίζει ταυτοχρόνως γύρω από το δικό του κόσμο. Ο κατανοών δημιουργεί μια επικοινωνία μεταξύ των δύο κόσμων· συλλαμβάνει το περιεχόμενο του παραδεδομένου, εφόσον εφαρμόζει την παράδοση στον εαυτό του και στην κατάστασή του."[118] Αυτή η στενή σύνδεση ερμηνείας και εφαρμογής αποκαλύπτει το γεγονός ότι η "ερμηνευτική έρευνα συνάγει την πραγματικότητα, υπό την καθοδήγηση του διαφέροντος για τη συντήρηση και επέκταση της διυποκειμενικότητας της δυνατής αλληλοκατανόησης, που προσανατολίζει το πράττειν".[119]

---

[117] *ΤΨΙ*, σελ. 156 - 157.

[118] *Ό.π.*, σελ. 158.

[119] *Ό.π.*, σελ. 158. Είναι προφανές ότι η διάκριση μεταξύ τεχνικού και πρακτικού γνωστικού διαφέροντος εμπνέεται άμεσα από τη διάκριση μεταξύ εργαλειακού και επικοινωνιακού πράττειν. Το βασικό επιχείρημα, που στηρίζει τη διάκριση αυτή αναφέρεται στον μη αναγώγιμο χαρακτήρα των δύο ειδών του πράττειν και περιγράφεται πολύ ωραία από τον T. Schroyer: "Όλοι οι συμβολικά διαμεσολαβημένοι προσανατολισμοί, που διευθύνονται από το πρακτικό γνωστικό διαφέρον, συμπεριλαμβάνουν πρότυπα αλληλόδρασης, τα οποία εξασφαλίζουν μια αξιόπιστη βάση για διυποκειμενική επικοινωνία και συνεργασία. Τέτοια συστήματα χαρακτηρίζονται ως *συστήματα συμβολικής αλληλόδρασης* και αναφέρονται σε όλες τις ανθρώπινες δράσεις, οι οποίες διευθύνονται μέσω κοινωνικών κανόνων [...]. Αυτοί οι κανόνες δεν μπορούν να αναχθούν σε τεχνικούς κανόνες· δεν είναι αληθείς ή λανθασμένοι, δεν υπόκεινται σε ελέγχους τεχνικής

αποτελεσματικότητας, αλλά επιβάλλονται μέσω κυρώσεων, που εξαρτώνται από αμοιβαίες προσδοκίες και από κοινά αναγνωρισμένες υποχρεώσεις. [...] η αδυναμία αναγωγής τους σε τεχνικούς κανόνες αποτελεί το λογικό κριτήριο, με βάση το οποίο τα συστήματα συμβολικής αλληλόδρασης πρέπει να διακρίνονται από τα συστήματα ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης." T. Schroyer, "Die dialektischen Grundlagen der kritischen Theorie", *ό.π.*, σελ. 54. Βλ. και τις ανάλογες παρατηρήσεις του G. Fløistad, "Soziale Handlungsbegriffe...", *ό.π.*, σελ. 97.

Παραπάνω άσκησα κριτική στο γεγονός ότι η αναλυτική αυτή διάκριση καταλήγει τελικά σε έναν δυϊσμό. Τον αφηρημένο χαρακτήρα της αντιπαράθεσης εργαλειακού και επικοινωνιακού πράττειν επισημαίνει και ο Boehler στο: D. Boehler, "Ueber das Defizit...", *ό.π.*, σελ. 370. Κατ' αρχήν, η αντιπαράθεση εργαλειακού-επικοινωνιακού στηρίζεται σε έναν αδύνατο απόλυτο διαχωρισμό μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής φύσης, που όπως παρατηρεί ο W. Dallmayr, δημιουργεί την εσφαλμένη εντύπωση ότι "η φυσικοεπιστημονική ή εμπειρική έρευνα ασχολείται μόνο με την εξωτερική φύση (ή με γεγονότα που έρχονται στον άνθρωπο εκ των έξω), ενώ η ερμηνευτική σκοπεύει στη σύλληψη του υποκειμενικά αποδωμένου νοήματος· αντιστοίχως η εξήγηση και η κατανόηση εμφανίζονται ως διαμετρικά αντίθετες μέθοδοι." Όμως αυτός ο κάθετος διαχωρισμός των μεθόδων είναι αστήρικτος, όπως φαίνεται ήδη από τη διαπραγμάτευση της επικοινωνιακής κοινότητας των ερευνητών εκ μέρους του Habermas, καθώς και από τη σημασία που αποδίδεται στην εξήγηση από οπαδούς της ερμηνευτικής, όπως ο P. Ricoeur. Βλ. W. Dallmayr, "Epilog", στο: *Materialien*, σελ. 418 - 432, ιδιαίτερα σελ. 424.

Επιπλέον αυτή η αφηρημένη διάκριση έχει πράγματι ως συνέπεια τη διατύπωση απόψεων, οι οποίες αποκαθιστούν την αξιολογική ουδετερότητα τουλάχιστον εκείνης της επιστήμης, που παράγει τεχνολογικά σημαντική γνώση. Ο K.O. Apel, ο οποίος ακολουθεί τις χαμπερμασιανές αναλύσεις, υποστηρίζει ότι αυτή η science "μπορεί και πρέπει να συλληφθεί και να ασκηθεί αξιολογικά ουδέτερα", από τη στιγμή που γνωρίζουμε ότι είναι "μια για πάντα καθορισμένη" από μια "θετική αξιολόγηση του διαφέροντος του είδους για επέκταση του ελέγχου πάνω στη φύση". K.O. Apel, "Wissenschaft als Emanzipation?...", *ό.π.*, σελ. 334 - 335. Για άλλη μια φορά, το πρόβλημα δεν εντοπίζεται σε αυτό το αίτημα της "επέκτασης του τεχνικού ελέγχου πάνω στη φύση", η οποία (επέκταση) είναι δυνάμει απελευθερωτική, αλλά στη χρήση των παραγόμενων τεχνολογιών, που καθορίζεται από τις δεδομένες κοινωνικές σχέσεις. Εάν η στάση του "είδους" έναντι της φύσης είναι μια για πάντα καθορισμένη, τότε δεν πρέπει να μας παραξενεύει το γεγονός ότι ο Habermas και οι οπαδοί του παρουσιάζουν σοβαρά προβλήματα ακοής, όταν πρόκειται για τις οικολογικές καταγγελίες και ευαισθησίες. Βλ. και τις παρατηρήσεις του Habermas σχετικά με την οικολογική κρίση, στο *Legitimationsprobleme im Spaetkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1973, σελ. 61 - 63., όπου η κρίση του οικοσυστήματος παρουσιάζεται ως "άσχετη με την ορθολογικότητα του συστήματος", που παραμένει προφανώς αλώβητη ακόμα κι αν καεί ο μισός πλανήτης.

Φωτεινή εξαίρεση μεταξύ των οπαδών του Habermas αποτελεί ο McCarthy, ο οποίος αναρωτιέται: "Τελικά δεν μας μένει παρά μια μοναδική νόμιμη στάση έναντι της φύσης: η τεχνική χειραγώγηση;" Και αφού επισημάνει ότι η θεωρία του Habermas δεν αποκλείει τη δυνατότητα διαφορετικών στάσεων, αλλά πάντως σίγουρα τη δυνατότητα άλλων τύπων γνώσης της φύσης, συνεχίζει: "Αντιρρήσεις ενάντια σε αυτόν τον αποκλεισμό θα μπορούσαν να έρθουν από διάφορες πλευρές. Για ποιούς λόγους θα πρέπει να αρνηθούμε στους τρόπους της συνείδησης, που παραπάνω περιέγραψα ως στάσεις, κάθε γνωστικό περιεχόμενο; Η ιστορία της ανθρωπότητας, όπως και η εμπειρία μας στον καθημερινό βιόκοσμο είναι γεμάτες από εναλλακτικες αντιλήψεις της φύσης. Μπορούν όλες αυτές να χαρακτηριστούν με εύλογο τρόπο ως προεπιστημονικές ή μη γνωστικές (για παράδειγμα, ως συναισθηματικές, ενορμητικές ή εκφραστικές); Εάν επέμενε κανείς (σε αυτήν την άποψη του Habermas - K.K.), αυτό θα συνεπαγόταν προφανώς μια προκατειλημμένη αντίληψη περί γνώσης, τουλάχιστον περί γνώσης της φύσης, η οποία θα ήταν εξαιρετικά περιοριστική και θα έπρεπε τουλάχιστον να εξηγηθεί ή να τύχει υπεράσπισης." Th. McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 84 - 85.

Ανάλογη κριτική στον αντίληψη του Habermas ότι η "κυριαρχία πάνω στη φύση" ανταποκρίνεται σε ένα αυτονόητο, "φυσικό" διαφέρον του ανθρώπινου είδους, άσκησε και ο H. Ottmann, "Cognitive Interests...", *ό.π.*, σελ. 87 κ.ε. Ο Ottmann τονίζει ότι ιστορικά υπήρξαν και άλλες εκτός από τη μοντέρνα στάση έναντι της φύσης και ότι η κρίση του περιβάλλοντος δεν μας

γ. Υπάρχει τέλος ένας τρίτος χώρος, ο χώρος της κριτικής γνώσης, χαρακτηριστικό παράδειγμα της οποίας είναι η ψυχανάλυση, όπου η παραγόμενη γνώση στοχεύει στη διάλυση των ιδεολογικά συγκαλυμμένων σχέσεων εξουσίας και εξάρτησης. Το νόημα της ισχύος των κριτικών προτάσεων συγκροτείται με βάση την έννοια του αυτοστοχασμού, που απελευθερώνει το υποκείμενο από την υποταγή του σε υποστασιοποιημένες εξουσίες. Ο αυτοστοχασμός καθορίζεται έτσι από ένα χειραφετητικό γνωστικό διαφέρον, το οποίο κινεί τόσο τη μεγάλη φιλοσοφία όσο και την "κριτική επιστήμη". Επιπλέον, το χειραφετητικό είναι το κορυφαίο γνωστικό διαφέρον, που επιτρέπει τη διαύγαση και των άλλων δύο διαφερόντων. "Ο Habermas θέλει να θεμελιώσει την κοινή στα δύο 'διαφέροντα' χειραφετητική στιγμή, μέσω της υπόθεσης ενός ανώτερου *'χειραφετητικού γνωστικού διαφέροντος'*, που βρίσκεται εκ των προτέρων στη βάση *κάθε* γνώσης. Αυτό το διαφέρον θα ήταν όμως εκείνο, το οποίο καθιστά δυνατή την ερωτηματοθεσία της *κριτικής θεωρίας* και της "κριτικής κοινωνικής έρευνας" εν γένει, της κριτικής της ιδεολογίας και της ψυχανάλυσης, όσο και τη φιλοσοφία ως διαφωτισμό. Αυτό θα σήμαινε: το χειραφετητικό διαφέρον της στράτευσης που αιτούνται αυτές οι επιστημονικοποιημένες μορφές τού κατά περίσταση στρατευμένου διαφωτισμού (μέσω αυτοστοχασμού μη αναστοχασμένων διαφερόντων ή απωθημένων κινήτρων) έχει απολύτως γενική ισχύ: είναι ένα με το διαφέρον για ελευθερία, ωριμότητα και υποκειμενικότητα, που προϋποτίθεται *κάθε* γνώσης."[120]

Έρχομαι τώρα στις τρεις βασικές δυσκολίες που αντιμετωπίζει – κατά την άποψή μου – η γνωσιοθεωρητική αυτή αντίληψη του Habermas.[121]

επιτρέπει σήμερα να μιλάμε για τον "έλεγχο της φύσης" σαν να επρόκειτο για αυτονόητο ζητούμενο. Παρατηρεί επίσης ότι η χαμπερμασιανή ερμηνεία του τεχνικού διαφέροντος δεν αφήνει αρκετό χώρο για μια αναγκαία σήμερα διάκριση μεταξύ της φύσης ως "μέσου" και της φύσης ως "αυτοσκοπού" (*ό.π.*, σελ. 91).

[120] D. Boehler, "Zur Geltung des...", *ό.π.*, σελ. 351.

[121] Προσπερνάω τις αντιρρήσεις του R. Bubner σχετικά με το αν η έννοια του διαφέροντος μπορεί να θεμελιώσει μια γνωσιοθεωρία, εφόσον υποτίθεται ότι το διαφέρον είναι πάντα κάτι που χαρακτηρίζεται από "μερικότητα και ως ένα σημείο ανορθολογικότητα". R. Bubner, "Was ist kritische Theorie", στο: *Philosophische Rundschau*, No 16, 1969, σελ. 213 κ.ε. Το ζήτημα δεν είναι βέβαια να ορίσουμε το "διαφέρον" με τρόπο ώστε να μη συμβαδίζει με τη θεωρία του Habermas, αλλά να δούμε αν η τελευταία έχει κάποιο νόημα. Πιό ενδιαφέρουσα θα ήταν η κριτική στον αφηρημένο χαρακτήρα του υποκειμένου των διαφερόντων, του "ανθρώπινου είδους", όπως τη βρίσκουμε σε διάφορους σχολιαστές. Βλ. π.χ. E. Hahn, "Die theoretischen Grundlagen...", *ό.π.*, σελ. 235, G. Rohrmoser,

1. Την πρώτη δυσκολία μπορούμε να την παρακολουθήσουμε παραδειγματικά στην κριτική που ασκήθηκε στην εργαλειοποίηση της γνώσης των εμπειρικών-αναλυτικών επιστημών και στις αντιρεαλιστικές και αντιοντολογικές συνδηλώσεις της. Ο N. Lobkowicz άσκησε μια από τις δριμύτερες κριτικές στην ιδέα ότι η θεωρητική γνώση είναι στενά συνδεδεμένη με το διαφέρον για τη δυνατή τεχνική αξιοποίησή της – ιδέα που εξουδετερώνει, κατά την άποψή του, κάθε έννοια επιστημολογικού ρεαλισμού.

Οι αντιρρήσεις του Lobkowicz στρέφονται εναντίον τριών επιχειρημάτων του Habermas: α) "ότι η φυσικοεπιστημονική γνώση είναι πάντα τεχνικά αξιοποιήσιμη," β) "ότι οι προτάσεις βάσης των φυσικών επιστημών εκφράζουν μόνο τις επιτυχίες ή αποτυχίες των χειρισμών μας και" γ) "ότι η πειραματική επιβεβαίωση των φυσικοεπιστημονικών θεωριών είναι βασικά τελεστική (operativ)."[122]

Ως προς το (α), ο Lobkowicz παρατηρεί ότι υπάρχουν μεγάλοι τομείς της φυσικής επιστήμης (π.χ. τομείς της γεωλογίας, της αστρονομίας, της θεωρίας της εξέλιξης) που δεν έχουν καμία τεχνική χρησιμότητα, ότι η πρόοδος της μοντέρνας φυσικής δε σχετίζεται άμεσα με την τεχνική αξιοποίησή της (εφόσον σε ό,τι αφορά τις περισσότερες τεχνολογικές εφαρμογές συνεχίζεται η επιτυχημένη χρήση της νευτώνειας μηχανικής) και ότι εντέλει η πρακτική χρησιμότητα της επιστημονικής γνώσης μπορεί να οφείλεται απλά στο γεγονός ότι περιγράφει πιστά την πραγματικότητα.[123]

Σχετικά με το (β), ο Lobkowicz σημειώνει ότι η σύνδεση των παρατηρησιακών προτάσεων με την έκβαση των χειρισμών (Operationen) μας είναι λανθασμένη, γιατί "το ουσιώδες δεν συνίσταται στο ότι *εγώ* ή *κάποιος* επιτυγχάνει y, αλλά μάλλον στο ότι εξαιτίας των αρχικών συνθηκών Cx *συμβαίνει* ή μπορεί να διαπιστωθεί y. Με άλλη διατύπωση: το ότι π.χ. μια υπόθεση είναι αστήρικτη δεν μπορεί να αποδειχθεί απλώς από το ότι κανένας δεν κατάφερε να πραγματοποιήσει τις προϋποθέσεις στις

"Das Elend der...", *ό.π.*, σελ. 148, G. Therborn, "J. Habermas: Ein neuer Eklektiker", *ό.π.*, σελ. 254, G.E. Rusconi, "Erkenntnis und Interesse bei Habermas", *ό.π.*, σελ. 130 – 131.

[122] N. Lobkowicz, "Interesse und Objektivitaet", *ό.π.*, σελ. 186 – 187.

[123] Βλ. *ό.π.*, σελ. 187.

οποίες βασίζεται αυτό μπορεί να οφείλεται και στο ότι δεν μπορέσαμε να κάνουμε το πείραμα ή το εκτελέσαμε λανθασμένα."[124] Πρέπει λοιπόν να αναρωτηθεί κανείς, γιατί θα έπρεπε να υποθέσει μαζί με τον Habermas ότι κάτι είναι πραγματικό μόνο σε σχέση με *δυνατούς χειρισμούς* μας.[125]

Τέλος, σχετικά με το (γ), ο Lobkowicz υπερασπίζεται τις μη-τελεστικές (nicht-operativ) στιγμές της επιστημονικής θεωρίας, που δίνουν στη θεωρία μια ανεξάρτητη από τις προβλέψεις που αυτή επιτρέπει ιδεατότητα (Intelligibilitaet), η οποία εδραιώνει την πραγματική εξηγητική της αξία. Την αξία αυτή δεν είναι σε θέση να εκτιμήσει ορθά ο Habermas, γιατί εκκινεί από μια εικόνα της φυσικής επιστήμης, για την οποία δεν γνωρίζει κανείς "εάν θα πρέπει να την χαρακτηρίσει ως ακραία θετικιστική ή ως ακραία πραγματιστική".[126]

---

[124] *Ό.π.*, σελ. 187 - 188.

[125] Το παράδοξο αυτό δημιουργείται - εάν βλέπω καθαρά - εξαιτίας της ριζικά αντιοντολογικής προοπτικής, εντός της οποίας τοποθετείται ο Habermas. Απέναντι σε αυτήν θα πρέπει κανείς να διαπιστώσει δύο πράγματα: 1) Όπως παρατηρεί ο Th. Kisiel, ("Habermas' Reinigung...", *ό.π.*,) ούτε ο ίδιος ο Habermas είναι σε θέση να τηρήσει με αυστηρότητα την αντιοντολογική του στάση, καθώς: α) δεν είναι δυνατή η εξαφάνιση της έννοιας της "φύσης καθ' εαυτής" (*ό.π.*, σελ. 308), β) υπάρχει μια τάση "οντολογοποίησης των πρακτικών δομών", στις οποίες ριζώνουν τα γνωστικά διαφέροντα (*ό.π.*, σελ. 309 - 310) και γ) η θεωρία των γνωστικών διαφερόντων συνδυάστηκε από τον Habermas με μια "συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας", οι εξιδανικεύσεις της οποίας μπορεί να υποστηριχθεί ότι περιέχουν οντολογικές παραδοχές (*ό.π.*, σελ. 312 - 313).

Πιστεύω ότι ιδιαίτερα η τελευταία παρατήρηση είναι πολύ σημαντική - σε αυτό το ζήτημα θα επανέλθω παρακάτω. Προς το παρόν θα ήθελα απλώς να σημειώσω 2) ότι η εξαφάνιση του οντολογικού προβληματισμού στη χοάνη της θεωρίας των γνωστικών διαφερόντων και (αργότερα) της "επικοινωνιακής ικανότητας" και της "συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας" είναι εκτός των άλλων εξαιρετικά μυωπική. Η φιλοσοφία δεν έχει την πολυτέλεια της υποτιθέμενης αντιοντολογικής μετριοφροσύνης, γιατί με αυτόν τον τρόπο απλά εγκαταλείπει το πεδίο αυτό στην αυθαιρεσία των εμπειρικών επιστημών, που επιβάλλουν εντέλει τη δική τους μη αναστοχασμένη οντολογία. Κατά τη γνώμη μου, η ανάγκη για μια φιλοσοφική διερώτηση πάνω στο είναι των όντων οξύνεται, ιδιαίτερα εν όψει της οικολογικής κρίσης και του αδιέξοδου της μοντέρνας "εργαλειακής ορθολογικότητας". Προς την κατεύθυνση μιας νέας οντολογίας, που δεν θα σκέφτεται το είναι ως "είναι καθορισμένο" κινείται το έργο δύο ελλήνων στοχαστών, του Κ. Καστοριάδη και του Χ. Γιανναρά. Βλ. χαρακτηριστικά Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα 1985, ιδιαίτερα το μέρος Β', κεφ. V. (Η κοινωνικο-ιστορική θέσμιση: λέγειν και τεύχειν) και VI. (Η κοινωνικο-ιστορική θέσμιση: άτομο και πράγμα), σελ. 319 - 474 και τ. ιδίου, "Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση" στο: τ. ιδίου, *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, Αθήνα 1991, σελ. 181 - 265. Βλ. επίσης Χ. Γιανναράς, *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική*, Αθήνα 1984, και τ. ιδίου, *Μετα-νεωτερική μετα-φυσική*, Αθήνα 1993.

[126] N. Lobkowicz, "Interesse und Objektivitaet", *ό.π.*, σελ. 189. Τέτοιου είδους εκτιμήσεις στηρίζονται σε διατυπώσεις του Habermas, όπως η εξής: "Η υπερβατολογική θέση της εργαλειακής δράσης επιβεβαιώνεται από τη διαδικασία της σύνδεσης θεωρίας και εμπειρίας: η συστηματική παρατήρηση έχει τη μορφή μιας πειραματικής (ή οιονεί-πειραματικής) διοργάνωσης, η οποία επιτρέπει την καταγραφή των επιτυχιών των χειρισμών μέτρησης (Messoperationen). Οι χειρισμοί μέτρησης επιτρέπουν την αντιστρεπτά μονοσήμαντη καταχώρηση τελεστικά (operativ) διαπιστωμένων

Στον "Επίλογο" του 1973, ο Habermas προσπάθησε να αποδυναμώσει τέτοιου είδους αντιρρήσεις[127] διαπιστώνοντας ότι η παρανόηση των θέσεών του διευκολύνθηκε από την ανεπαρκή διάκριση μεταξύ της προβληματικής της *συγκρότησης* της δυνατής *εμπειρίας* και του ζητήματος της μέσω επιχειρημάτων *δικαιολόγησης* της επιστημονικής *γνώσης*.[128] Σύμφωνα με τις νέες διατυπώσεις του Habermas, θα πρέπει – ενάντια στην αρχιτεκτονική του καντιανού συστήματος – να διαχωρίζει κανείς το πραγματιστικό apriori, που ορίζει διαφορετικούς τομείς αντικειμένων της εμπειρίας, από το επικοινωνιακό apriori, που καθορίζει έναν διαλογικό τρόπο ικανοποίησης των γνωστικών αξιώσεων ισχύος (Geltungsansprueche).[129] Εάν τώρα ξεκινήσει κανείς από τη διάκριση μεταξύ του προβλήματος της *συγκρότησης των αντικειμένων* (Gegenstandskonstitution) και του ζητήματος *της ισχύος* (Geltung) *των προτάσεων*, είναι φανερό ότι απαιτείται ένας ξεχωριστός αναστοχασμός

συμβάντων και συστηματικά διαπλεγμένων σημείων. Εάν στο πλαίσιο της εμπειρικής-αναλυτικής έρευνας αντιστοιχούσε ένα υπερβατολογικό υποκείμενο, η *μέτρηση* θα ήταν το συνθετικό έργο που θα το χαρακτήριζε ως τέτοιο. Μόνο μια θεωρία της μέτρησης μπορεί λοιπόν να διαυγάσει τις συνθήκες της αντικειμενικότητας της δυνατής γνώσης με την έννοια των νομολογικών επιστημών." *Eul*, σελ. 237.

Ο H. Schnaedelbach άσκησε πειστική κριτική στην άποψη ότι η παραματική δραστηριότητα των επιστημόνων μπορεί να ερμηνευτεί ως υποπερίπτωση της τεχνικής επεξεργασίας της φύσης, διαπιστώνοντας την άβυσσο που χωρίζει τις "βεβαιότητες" (Ueberzeugungen) και "συνήθειες" (Verhaltensgewohnheiten) που κατευθύνουν το τεχνικό πράττειν από την κατάσταση αμφισβήτησής τους, που χαρακτηρίζει την παραματική έρευνα. Βλ. H. Schnaedelbach, "Ueber den Realismus", στο: *Zeitschrift fuer allgemeine Wissenschaftstheorie* 3, 1972, σελ. 88 κ.ε.

[127] Αντιρρήσεις, ανάλογες με αυτές του Lobkowicz, ενάντια σε μια εργαλειακή παρερμηνεία της θεωρητικής γνώσης (κυρίως) των φυσικών επιστημών διατύπωσαν πολλοί κριτικοί σχολιαστές του Habermas. Βλ. π.χ. D. Boehler, "Zur Geltung...", *ό.π.*, σελ. 365, σημ. 5, G. Fløistad, "Soziale Handlungsbegriffe...", *ό.π.*, σελ. 84, όπου συμπεραίνει: "Παρ' όλο που ο άνθρωπος εξαρτάται αναγκαστικά από τη φύση και τη γνώση της ως εργαλείο για την εξασφάλιση της βιολογικής του επιβίωσης, απ' αυτό δεν μπορούμε να συμπεράνουμε ότι αυτή η σχέση είναι από κάθε άποψη εργαλειακή", L. Krueger, "Ueberlegungen zum Verhaeltnis...", *ό.π.*, σελ. 209 κ.ε., όπου υπερασπίζεται την αξίωση καθολικότητας μιας επιστημονικής γνώσης, που υπερβαίνει κάθε πρακτική περίσταση. Βλ. επίσης H. Albert, "Der Mythos der totalen Vernunft", στο: *Positivismusstreit*, σελ. 193 – 234, όπου ασκείται κριτική στη μη ρεαλιστική γνωσιοθεωρία.

[128] Βλ. *Eul*, "Nachwort (1973)", σελ. 381. Ο Habermas τονίζει ότι η γνωσιοθεωρία του είναι ένα είδος υπερβατολογικού πραγματισμού, όπου οι πραγματιστική σύλληψη του *νοήματος* της δυνατής εμπειρίας δεν μεταφέρεται άμεσα σε μια εργαλειακή, αλλά – όπως και στον μέσο Peirce – σε μια συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας. Βλ. *ό.π.*, σελ. 406 κ.ε. Βλ. επίσης την απάντηση στον Lobkowicz, *ό.π.*, σελ. 408 κ.ε.

[129] Βλ. *Eul*, σελ. 381.

τους. Οι αναλύσεις του *Erkenntnis und Interesse* αφορούσαν κυρίως στο ζήτημα του κατηγοριακού (kategorial) νοήματος των προτάσεων βάσης, δηλαδή στη συγκρότηση της δυνατής αντικειμενικότητας (Objektivitaet). Οι προτάσεις βάσης καθρεπτίζουν την αντικειμενικότητα εμπειριών, που *συγκροτούνται* υπό την καθοδήγηση των οιονεί υπερβατολογικών γνωστικών διαφερόντων του είδους. Όμως αυτή η *αντικειμενικότητα* της εμπειρίας, που συνδέεται με τις δομές του ανθρώπινου πράττειν, δεν μεταφράζεται αυτομάτως σε *αλήθεια* των ανάλογων γνωστικών προτάσεων.[130]

Ο ίδιος αντικειμενικός ισχυρισμός που περιγράφει μια εμπειρία εγείρει μια αξίωση αλήθειας, μόλις τεθεί υπό συζήτηση στα πλαίσια ενός διαλόγου. Εδώ δεν τίθεται υπό συζήτηση ένα εμπειρικό γεγονός, αλλά ελέγχεται η αλήθεια μιας εμπράγματης κατάστασης (Sachverhalt). "Ισχυριζόμενος μια *εμπράγματη κατάσταση* δεν ισχυρίζομαι μια εμπειρία (που είναι αντικειμενική)· μπορώ το πολύ να επικαλεστώ εμπειρίες ανάλογης δομής ως δεδομένα, προκειμένου να θεμελιώσω την αξίωση αλήθειας που εγείρει η απόφανσή μου. Η αλήθεια ως η νομιμοποίηση της αξίωσης ισχύος που ενυπάρχει στον ισχυρισμό, δεν καταδεικνύεται, όπως η αντικειμενικότητα της εμπειρίας, στην ελεγχόμενη με βάση την επιτυχία δράση, αλλά μόνο στην επιτυχημένη επιχειρηματολογία, μέσω της οποίας ικανοποιείται η προβληματοποιημένη αξίωση ισχύος."[131]

Πράγματι, η επιχειρηματολογία του Habermas αποδυναμώνει εν μέρει τις αντιρρήσεις του Lobkowicz, οι οποίες στηρίζονται σε μια ταύτιση "αντικειμενικότητας" και "αλήθειας", μετατοπίζοντας όμως ουσιαστικά το πρόβλημα στη διαύγαση του τι είναι η "διαλογικά ελεγμένη αλήθεια". "Οι συνθήκες της αντικειμενικότητας της εμπειρίας, που μπορούν να εξηγηθούν σε μια θεωρία της *συγκρότησης των αντικειμένων*, δεν ταυτίζονται με τις συνθήκες της επιχειρηματολογίας, που μπορούν να εξηγηθούν σε μια θεωρία της αλήθειας, η οποία εκδιπλώνει τη λογική του διαλόγου· είναι όμως συνδεδεμένες μεταξύ τους, μέσω των δομών της

---

[130] "*Όταν* αντιλαμβάνομαι κάτι, τότε αυτή η εμπειρία διαθέτει αντικειμενικότητα και μάλιστα με βάση το κατηγοριακό πλαίσιο, μέσα στο οποίο ερμηνεύω την εμπειρία μου a priori, ως εμπειρία με αντικείμενα εντός του κόσμου. Αυτή η αντικειμενικότητα της εμπειρίας, την οποία ισχυρίζομαι εντός συναφειών επικοινωνιακής δράσης, καταδεικνύεται, εφόσον δρω με βάση την ανακοινωμένη εμπειρία, στην ελέγξιμη επιτυχία της δράσης." *Eul*, σελ. 387.

[131] *Eul*, σελ. 387 - 388.

γλωσσικής διυποκειμενικότητας."[132]

Έτσι, τα γνωστικά διαφέροντα συνδέονται με προεπιστημονικούς χώρους του ανθρώπινου πράττειν, όπου συγκροτείται κατ' αρχήν η αντικειμενικότητα της δυνατής εμπειρίας. Όμως, η επιστημονική γνώση ανήκει σε ένα ανώτερο επίπεδο, όπου αυτή η αντικειμενικότητα της εμπειρίας τίθεται υπό συζήτηση και ζητά την επιχειρηματολογημένη θεμελίωσή της. Σε κάθε περίπτωση, η σύνταξη της γλώσσας, στην οποία διατυπώνεται η θεωρητική γνώση, παραμένει συνδεδεμένη με τη λογική της προεπιστημονικής συνάφειας εμπειριών και δράσης. "Τα γνωστικά διαφέροντα εξασφαλίζουν την ενότητα του εκάστοτε συστήματος δράσης και εμπειρίας έναντι του διαλόγου· διατηρούν μια *λανθάνουσα αναφορά της θεωρητικής γνώσης στο πράττειν,* μέσω της μετατροπής των δοξών σε θεωρητικές προτάσεις και μέσω της επαναμετατροπής τους σε γνώση που προσανατολίζει το πράττειν – αλλά, από την άλλη, σε καμία περίπτωση δεν καταργούν τη διαφορά μεταξύ των εμπειριών, που ισχυρίζεται κανείς εντός των πρακτικών περιστάσεων, και των προτάσεων γύρω από γεγονότα, που δικαιολογούνται στο διάλογο. Το ίδιο λίγο θίγουν τη διαφορά μεταξύ πραγματικά αναγνωρισμένων και θεμελιωμένων αξιώσεων ισχύος."[133]

Πάντως η διάκριση μεταξύ "αντικειμένων της εμπειρίας" και "εμπράγματων καταστάσεων" (που αποτελούν το θέμα της συζήτησης στους επιστημονικούς διαλόγους) δεν λύνει μόνο παλιά προβλήματα, αλλά δημιουργεί και νέα. Όπως παρατηρεί ο W. Dallmayr, ο αποχωρισμός του (επιστημονικού) διαλόγου από την προ-κατηγορική, βιοκοσμική βάση των εμπειριών έχει επιστημολογικές και γλωσσοθεωρητικές συνέπειες, που δεν διαυγάζονται αρκετά από τον ίδιο τον Habermas. "Ως αντικείμενα δυνατής κατηγόρησης, οι βιοκοσμικές εμπειρίες μετατρέπονται σε αντικείμενα μιας αναστοχαζόμενης (και καθορίζουσας) συνείδησης. Σε αυτήν την προοπτική, η βιωτική πρακτική χάνει την καταστατική θέση του προκατηγορικού προσανατολισμού της γνώσης· η θεματική των βιοκοσμικών διαφερόντων και τρόπων της εμπειρίας, που πραγματεύεται το *Erkenntnis und Interesse,* κινδυνεύει έτσι να γίνει απόκρυφη ή ασήμαντη.

---

[132] *Ό.π.*, σελ. 389.

[133] *Ευ.*, σελ. 400.

Από γλωσσοθεωρητική άποψη, η αντιπαράθεση συνεπάγεται το αίτημα μιας ιδανικής ή ουδέτερης γλώσσας προτάσεων αποχωρισμένης από την καθημερινή ή καθομιλουμένη γλώσσα, που είναι εμποτισμένη με εμπειρίες."[134]

Σε κάθε περίπτωση, στις τοποθετήσεις του Habermas του 1973 διαγράφεται ήδη η ανάγκη μιας στροφής προς τη διερεύνηση του "επικοινωνιακού apriori" και της "λογικής του διαλόγου", στροφή που θα συντελεστεί πραγματικά στη δεκαετία του '70. Αμέσως παρακάτω θα δούμε, γιατί το πρόβλημα των θεμελίων της γνωσιοθεωρίας του Habermas τον ωθεί προς την ίδια αυτήν κατεύθυνση.

2. Η δεύτερη δυσκολία έγκειται στον καθορισμό του νοήματος μιας "μεταρρυθμισμένης υπερβατολογικής φιλοσοφίας"[135]. Σχετικά με αυτό το ζήτημα δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι, όπως φαίνεται και από τις υποσημειώσεις της προηγούμενης υποενότητας, οι επιθέσεις εναντίον της χαμπερμασιανής γνωσιοθεωρίας προέρχονται τόσο από τη μεριά των υπερβατολογικών και ιδεαλιστικών τοποθετήσεων (που κατηγορούν τον Habermas για υπερβολικές παραχωρήσεις στο θετικισμό και στον πραγματισμό), όσο και από την πλευρά θετικιστικών και ρεαλιστικών επιστημολογιών (που κατηγορούν τον Habermas για υποκειμενισμό και ιδεαλισμό). Η κατάσταση αυτή έχει - όπως πιστεύω - να κάνει με το ιδιότυπο κράμα καντιανισμού και (ασθενούς) εγελιανισμού, που προσπαθεί να πετύχει η θεωρία ορθολογικότητας του Habermas. Όπως σημειώνει ο Boehler, τα γνωστικά διαφέροντα είναι "τυπικά και με βάση την καταστατική τους θέση (ως συνθήκες της δυνατότητας της επιστήμης) *υπερβατολογικά*", αλλά "κατά το περιεχόμενο και ως προς τη γένεσή τους (ως στιγμές και προϊόντα της εξελικτικής διαδικασίας του ανθρώπινου είδους) *ιστορικά*."[136] Επιπλέον, η "ιστορία" συλλαμβάνεται ως "διαδικασία αυτοδιαμόρφωσης του είδους" και όχι του (απόλυτου) πνεύματος - όπως στον Hegel. Η δε ανακατασκευή αυτής της διαδικασίας έχει το πραγματιστικά χρωματισμένο νόημα μιας "εμπειρικά διαψεύσιμης

---

[134] W. Dallmayr, "Epilog", *ό.π.*, σελ. 428.

[135] Βλ. *Ενθ.*, σελ. 380.

[136] D. Boehler, "Zur Geltung...", *ό.π.*, σελ. 349.

φιλοσοφίας της ιστορίας"[137] Με άλλα λόγια, η γνώση που συσσωρεύει το ανθρώπινο είδος ριζώνει πραγματιστικά στην ανθρώπινη δραστηριότητα της αυτοσυντήρησης του είδους, η οποία είναι ιστορική, αλλά ταυτοχρόνως στηρίζεται πάντα σε προϋποθέσεις που υπερβαίνουν την εκάστοτε συγκυρία, είναι δηλαδή "οιονεί υπερβατολογικές". Δεν είναι λοιπόν παράξενο το γεγονός ότι δεν στάθηκε πάντα εύκολη η κατανόηση των προθέσεων του Habermas εκ μέρους των διαφόρων γνωσιοθεωρητικών και επιστημολογικών τάσεων.

Αυτό ακριβώς είναι άλλωστε και το νόημα της κριτικής που άσκησε ο M. Theunissen.[138] Κατά τον Theunissen, η κριτική γνωσιοθεωρία του Habermas κινδυνεύει από μια ταυτόχρονη βύθιση στο νατουραλισμό και στον υποκειμενισμό, εξαιτίας της θεμελιακής θεωρητικής κατεύθυνσης που παραλαμβάνει από τους αριστερούς εγελιανούς, και η οποία συνίσταται σε μια "επανάληψη του Kant υπό μια διευρυμένη ιστορική-εγελιανή προοπτική". Αυτή η στάση οδηγεί κατ' ανάγκην σε μια "υπερφόρτωση" του εμπειρικού υποκειμένου, εξαιτίας του ότι οι ικανότητες, που ο Kant απέδιδε στη "συνείδηση εν γένει", μεταφέρονται στο ιστορικά αυτοδιαμορφούμενο ανθρώπινο είδος.

Ορίστε όμως πώς εννοεί τα γνωστικά διαφέροντα ο Habermas:

> "*Διαφέροντα* ονομάζω τους βασικούς προσανατολισμούς, που συνοδεύουν ορισμένες θεμελιακές συνθήκες της δυνατής αναπαραγωγής και αυτοσυγκρότησης του ανθρώπινου είδους, δηλαδή την *εργασία* και την *αλληλόδραση*."[139]

Καταλαβαίνουμε αμέσως ότι τα γνωστικά διαφέροντα είναι οι

---

[137] Βλ. *TuP*, σελ. 244 κ.ε. Το πώς μια φιλοσοφία της ιστορίας μπορεί να τύχει εμπειρικού ελέγχου είναι ένα εξαιρετικά αμφιλεγόμενο πρόβλημα, που θα μας απασχολήσει παρακάτω. Πάντως η θεωρία του Habermas στηρίζεται κατ' ανάγκην πρώτα σε ένα (έστω και) οιονεί υπερβατολογικό θεμέλιο και μετά σε εμπειρικά δεδομένα. Τα τελευταία θα πρέπει προφανώς να παράσχουν οι εμπειρικές επιστήμες, το status των οποίων επικυρώνεται πάλι από την "εμπειρική φιλοσοφία της ιστορίας" και έτσι, εάν δεν "υπήρχε" το υπερβατολογικό θεμέλιο, θα οδηγούμασταν σε φαύλο κύκλο.

[138] M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*, Berlin 1969, ιδιαίτερα σελ. 13 κ.ε. Το συνδυασμένο κίνδυνο της εκτροπής ταυτοχρόνως στον νατουραλισμό και στον ιδεαλισμό επισημαίνει και ο H. Ottmann, "Cognitive Interests...", *ό.π.*, σελ. 91 κ. επ.

[139] *Eul*, σελ. 242.

κεντρικές κατηγορίες μιας αντίληψης, που βλέπει τον άνθρωπο ως ζώο που κατασκευάζει εργαλεία και που ομιλεί. Έτσι, τα γνωστικά διαφέροντα έχουν κατ' αρχήν την προέλευσή τους στη "φυσική ιστορία του είδους", δηλαδή εκφράζουν την ανάγκη της αυτοσυντήρησης του είδους, αλλά – σύμφωνα με τον Habermas – όχι με μια νατουραλιστική έννοια. Γιατί ταυτοχρόνως εκφράζουν το γεγονός της απόσπασης του ανθρώπου από τη φύση, της "μετατροπής των κινήτρων των ορμών σε προσανατολισμό μέσω της επικοινωνιακής δράσης".[140] Με άλλα λόγια, ο ανθρώπινος λόγος και τα διαφέροντα που τον κινούν έχουν το θεμέλιό τους στις συγκεκριμένες ανάγκες της αυτοσυντήρησης του είδους, αλλά απ' την άλλη τις υπερβαίνουν. Γιατί η αναπαραγωγή του είδους είναι πάντα κοινωνική αναπαραγωγή, επιτελείται πάντα μέσα σε έναν κόσμο, που το νόημά του συγκροτείται μέσα στο πλέγμα των αλληλοδράσεων της συγκεκριμένης κοινωνίας.

Αυτή η διπλή σχέση με τη "φυσική ιστορία του είδους", η σχέση προέλευσης και ταυτόχρονης υπέρβασης αυτής της προέλευσης καθορίζει την ιδιαιτερότητα των γνωστικών διαφερόντων. "Το *γνωστικό διαφέρον* είναι έτσι μια ιδιόμορφη κατηγορία, η οποία δεν υποτάσσεται ούτε στη διάκριση μεταξύ εμπειρικών και υπερβατολογικών ή πραγματικών και συμβολικών καθορισμών, ούτε σε αυτήν μεταξύ αποβλεπτικών και γνωστικών."[141] Τα γνωστικά διαφέροντα καθορίζουν τις ίδιες τις συνθήκες της δυνατής αντικειμενικότητας της γνώσης, προδίδουν εκείνες τις επόψεις, υπό τις οποίες το είδος αντιμετωπίζει την πραγματικότητα. Αν έτσι έχουν τα πράγματα, δεν πρέπει να ξαφνιάζει το γεγονός, ότι ο Habermas αντιστοιχεί σε κάθε γνωστικό διαφέρον και μια σφαίρα "αναπαραγωγής της ζωής" και "διαμόρφωσης της ιστορίας του είδους".

Είδαμε και παραπάνω πώς, αναφερόμενος στη φιλοσοφική παράδοση και ιδιαίτερα στην ψυχανάλυση, ο Habermas ανακατασκευάζει τις τρεις σφαίρες, στις οποίες επιτελείται η "αναπαραγωγή του είδους", με βάση τα μέσα που τους αντιστοιχούν: εργασία, γλώσσα και κυριαρχία.[142] Η κυριαρχία ως σφαίρα αναπαραγωγής του είδους κατέχει φυσικά κεντρική

---

[140] Βλ. *TWI*, σελ. 161.

[141] *EuI*, σελ. 243.

[142] Βλ. *TWI*, σελ. 163, και *EuI*, σελ. 347.

θέση στη χαμπερμασιανή "γνωσιοανθρωπολογία". Γιατί – όπως σημειώθηκε ήδη – συνδέεται με την κριτική-αυτοστοχαστική γνώση, που αποσκοπεί σε έναν "εξορθολογισμό των πολιτισμικών προδιαγραφών" της κοινωνικής αναπαραγωγής, εξορθολογισμό που υποκινείται από το χειραφετητικό διαφέρον. Αυτή η ενότητα χειραφετητικού διαφέροντος και ορθολογικής γνώσης φανερώνεται στην "εμπειρία του αυτοστοχασμού".

> "Το διαφέρον για ωριμότητα δεν είναι κάτι που απλώς φανταζόμαστε, αλλά μπορεί να διαπιστωθεί a priori. Αυτό που μας αποσπά από τη φύση είναι η μοναδική πραγματικότητα, της οποίας μπορούμε να γνωρίζουμε τη φύση: η *γλώσσα*. Με τη δομή της, η ωριμότητα έχει τεθεί *για εμάς*. Με την πρώτη πρόταση έχει εκφραστεί απερίφραστα η πρόθεση μιας γενικής και αβίαστης συναίνεσης. Η ωριμότητα είναι η μοναδική ιδέα, της οποίας είμαστε κύριοι, με την έννοια της φιλοσοφικής παράδοσης."[143]

Κι αυτό γιατί – όπως δεν κουράζεται να επαναλαμβάνει ο Habermas – στον αυτοστοχασμό Λόγος και διαφέρον για τον Λόγο ταυτίζονται. Το χειραφετητικό διαφέρον σκοπεύει τον αυτοστοχασμό ως τέτοιον. Εφόσον τώρα ο αυτοστοχασμός ερμηνευτεί – όπως το κάνει ο Habermas – ως η άρση των δομικών εμποδίων για μια ελεύθερη από κυριαρχία επικοινωνία – άρση που έχει ως εκ τούτου τη μορφή της κριτικής της ιδεολογίας και του δογματισμού – γίνεται φανερό και το ποιό μπορεί να είναι το έργο της κριτικής (επιστήμης). Η κριτική, που έχει αναγνωρίσει τη δύναμη του αυτοστοχασμού και σκέφτεται την ιστορία του είδους ως τη γνωστική πρόοδο στις τρείς σφαίρες της αναπαραγωγής του, δεν μπορεί παρά να δει τον εαυτό της ως μοχλό για την προώθηση της ωριμότητας του ανθρώπινου είδους. Η κριτική επιστήμη οφείλει να αναγνωρίσει τα σημάδια της καταπίεσης της αβίαστης επικοινωνίας, που "πάντα επεδίωκε το είδος", αποκαλύπτοντας την πρώτη και προωθώντας την υλοποίηση της δεύτερης.

Πάντως οι εξηγήσεις του Habermas δεν είναι ικανοποιητικές. Με την εμμονή σε μια οιονεί υπερβατολογική έννοια των διαφερόντων που ριζώνουν στη "φυσική ιστορία του είδους" και συνδέονται με μια "τυχαία

---

[143] *TWI*, σελ. 163.

οργάνωση του ανθρώπινου σώματος"[144], δημιουργείται το παράδοξο, η φύση να είναι συγκροτημένη ως "αντικειμενική φύση για τον άνθρωπο" και ταυτοχρόνως να αποτελεί το θεμέλιο αυτής της ίδιας της οιονεί υπερβατολογικής της συγκρότησης. Όπως σημειώνει ο McCarthy,[145] ο Habermas προσπαθεί να ξεφύγει από το φαύλο κύκλο διακρίνοντας - όπως ο Marx - μεταξύ της "αντικειμενικής", της "υποκειμενικής" και της "φύσης καθ' εαυτής". Προκειμένου να παρακάμψει την κατηγορία για νατουραλισμό, υποστηρίζει έναν διαφορετικό αυτοστοχαστικό τρόπο προσέγγισης της υποκειμενικής φύσης, επιμένοντας όμως ότι αυτή η τελευταία ανάγεται σε μια "φυσική ιστορία της εμφάνισής της". Σε κάθε περίπτωση, η αμφισημία των διατυπώσεων διατηρείται, όπως και η αμφιβολία για το τι κερδίζουμε τελικά απ' όλην αυτήν την επιχειρηματολογία. Το αδιέξοδο μιας σκέψης που τείνει διαρκώς προς τη στενή σύνδεση των συνθηκών της δυνατής γνώσης με τη "φυσική ιστορία" του ανθρώπινου είδους φαίνεται, πιστεύω, στην απάντηση του Habermas στον M. Theunissen:

> "Το γεγονός ότι το ανθρώπινο είδος, στην κοινωνικοπολιστισμική μορφή ζωής του, μπορεί να αναπαραχθεί μόνο μέσω της εξαιρετικά αφύσικης ιδέας της αλήθειας, με την έννοια της πάντα αντιπραγματικά προϋποτιθέμενης *δυνατότητας* οικουμενικής συνεννόησης, είναι προφανώς ένα γεγονός της φύσης - το οποίο θα έπρεπε να προσπαθήσουμε να καταλάβουμε. Επειδή η εμπειρική ομιλία είναι *δυνατή* μόνο μέσω των βασικών κανόνων της έλλογης ομιλίας, η απόκλιση μεταξύ μιας πραγματικής και μιας αναπόφευκτα εξιδανικευμένης (έστω και μόνο υποτιθέμενης ως ιδανικής) επικοινωνιακής κοινότητας δεν είναι ενσωματωμένη μόνο στην επιχειρηματολογία, αλλά και στην βιωτική πρακτική κοινωνικών συστημάτων - ίσως να είναι δυνατή με αυτόν τον τρόπο η ανανέωση της καντιανής θεωρίας περί του γεγονότος (Faktum) του Λόγου."[146]

---

[144] *Eul*, σελ. 49.

[145] Th. McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 134.

[146] Eul, "Nachwort", σελ. 416 - 417.

Στο απόσπασμα είναι φανερή η τάση σύγκλισης μεταξύ του "γεγονότος της φύσης" και του "γεγονότος του Λόγου". Αυτή ακριβώς είναι η αντινομία, που προσπαθώ να περιγράψω. Ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι το ερώτημα που θέτει ο Habermas είναι ορθό, θα πρέπει να αναρωτηθούμε αν οι απαντήσεις του συνεισφέρουν τελικά στην προσπάθεια "να καταλάβουμε το γεγονός της φύσης". Φοβάμαι ότι θα πρέπει κανείς να συμφωνήσει με τον McCarthy, όταν διαπιστώνει ότι η σύλληψη των οιονεί υπερβατολογικών συνθηκών της γνώσης οδηγεί αναγκαστικά στην ιδέα μιας "μη αντικειμενιστικής, αναστοχαστικά δομημένης θεωρίας της ανθρώπινης εξέλιξης", η οποία δημιουργεί πάλι νέα γνωσιοθεωρητικά προβλήματα (του συνδυασμού ασύμβατων μεταξύ τους γνωστικών στρατηγικών) και ίσως να συνδέεται με κάποια κρυφή ιδέα περί μιας εννιαίας επιστήμης της φύσης και της κοινωνίας.[147] "Σε κάθε περίπτωση, το δίλημμα [...] φαίνεται να μην έχει λυθεί. Ασχέτως της μορφής που λαμβάνει, η φύση καθ' εαυτήν παραμένει εντός του υπερβατολογικού πλαισίου 'μια αφαίρεση, που είμαστε αναγκασμένοι να σκεφτούμε'. Η ιδέα ότι μια τέτοια αφαίρεση θα μπορούσε να είναι ταυτοχρόνως και θεμέλιο του σκέφτεσθαι είναι ανεπαρκής."[148]

3. Έρχομαι τέλος στην τρίτη και μεγαλύτερη δυσκολία της χαμπερμασιανής γνωσιοθεωρίας, που αφορά στο ζήτημα του θεμελίου της. Όπως είδαμε παραπάνω, το "τεχνικό" και το "πρακτικό" διαφέρον θεμελιώνονται με βάση την ύπαρξη του "χειραφετητικού διαφέροντος", το οποίο όμως - όπως σημειώνει και ο Badura[149] - είναι και το πιό

[147] Βλ. Th. McCarthy, *Kritik der..., ό.π.*, σελ. 455, υποσημ. 117. Ο McCarthy αναφέρεται σε μια παράγραφο του "Die Rolle der Philosophie im Marxismus", στο: J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, (στο εξής: *RHM*), σελ. 57. Στο σημείο αυτό ο Habermas σημειώνει: "Η ενότητα της φύσης και της ιστορίας δεν μπορούν να κατανοηθούν φιλοσοφικά, για όσο καιρό οι πρόοδοι στη φυσική και στην κοινωνική θεωρία δεν θα οδηγούν σε μια γενική θεωρία της φύσης ή μια γενική θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης. [...] Η φιλοσοφία είναι ο μέχρι τώρα αναντικατάστατος τοποτηρητής μιας αξίωσης για ενότητα και γενίκευση, η οποία βεβαίως ικανοποιείται είτε επιστημονικά είτε καθόλου." Το απόσπασμα υπονοεί φανερά τη δυνατότητα μιας άλλης - από τη φιλοσοφική - ενότητας της γνώσης.

[148] McCarthy, *Kritik der..., ό.π.*, σελ. 147. Η επιχειρηματολογία αυτή στοχεύει στην κατάδειξη του ότι η συνεπής ανάπτυξη της κεντρικής χαμπερμασιανής ιδέας απαιτεί μια μη αντικειμενοποιητική έννοια της φύσης ως natura naturans, ως φύση-δημιουργό - μεταξύ των άλλων και - του ανθρώπινου είδους.

[149] Βλ. B. Badura, "Ein neur Primat...", *ό.π.*, σελ. 388.

αμφιλεγόμενο. Πράγματι, η ιδέα ότι υπάρχουν κάποια ανθρωπολογικά δοσμένα διαφέροντα, τα οποία συνδέονται με βαθιές δομές της αναπαραγωγής της ζωής του ανθρώπινου είδους, παρά τα προβλήματα που παρουσιάζει, διαθέτει κάποιο βαθμό προφάνειας, προκειμένου για το "τεχνικό" και για το "πρακτικό" διαφέρον, δεν ισχύει όμως το ίδιο και για το "χειραφετητικό". Κι αυτό για τον απλό λόγο ότι η ιδέα της χειραφέτησης, του διαφωτισμού και του "λόγον διδόναι" αποτελεί ιστορικά οτιδήποτε άλλο από καθολικό φαινόμενο. Επιπλέον όμως, το πρόταγμα της ελευθερίας δεν είναι αυτονόητο όχι μόνο στη διαχρονία, αλλά και στη συγχρονία των συγκεκριμένων *κοινωνιών*, γιατί οι κοινωνίες δεν είναι εννιαία υποκείμενα, που θα μπορούσαν να έχουν ένα αδιαμεσολάβητο διαφέρον, το οποίο να προκύπτει απ΄ τις συνθήκες της αναπαραγωγής τους. Στις κοινωνίες, τα προτάγματα και τα σχέδια μεσολαβούνται πάντα από τις ιστορικά θεσμισμένες σημασίες, οι οποίες πάλι συνδέονται με τις εσωτερικές αντιπαραθέσεις και διαμάχες γύρω από το ορθό και άξιο νόημα. Η φράση του Habermas ηχεί παράδοξα: "Όμως, όπως στην κλινική περίσταση, έτσι και στην κοινωνία, μαζί με τον παθολογικό καταναγκασμό τίθεται και το διαφέρον για την άρση του. Επειδή η παθολογία των κοινωνικών θεσμών, όπως και αυτή της ατομικής συνείδησης, εγκαθίσταται στο μέσο της γλώσσας και της επικοινωνιακής δράσης και παίρνει τη μορφή μιας δομικής διαστρέβλωσης (Verzerrung) της επικοινωνίας, εκείνο το διαφέρον που τίθεται με την πίεση του πόνου είναι και στην περίπτωση του κοινωνικού συστήματος άμεσα ένα διαφέρον για τον διαφωτισμό – και ο αναστοχασμός είναι η μοναδική δυνατή κίνηση για την επιβολή του."[150]

Είναι προφανές ότι η διατύπωση αυτή είναι απατηλή. Ο ατομικός πόνος δεν μπορεί να παραλληλιστεί άμεσα με την κοινωνική δυσφορία, ούτε και το διαφέρον για ατομική θεραπεία με το διαφέρον για την κριτική-επαναστατική αλλαγή της κοινωνίας, παρ΄ όλο που μπορούν πραγματικά να έχουν κάποια κοινή ρίζα. Ωστόσο, στην κοινωνία δεν υπάρχει κάποιο δεδομένο και προφανές "φόντο φυσιολογικότητας", με βάση το οποίο μπορεί ανά πάσα στιγμή να κριθεί η κοινωνική κατάσταση ως απαράδεκτη και η κοινωνική αλλαγή ως αναγκαία. Το "φόντο φυσιολογικότητας" μπορεί να έχει να κάνει μόνο με τα πρακτικά προτάγματα μιας κοινωνίας και άρα με τα θεσμισμένα απ΄ αυτήν νοήματα.

---

[150] *Eul*, σελ. 349 – 350.

Η μεταφορά του προτύπου της ψυχαναλυτικής θεραπείας στην κοινωνία είναι αδύνατη. Είναι λάθος να σκέφτεται κανείς την κοινωνική αλλαγή με βάση το μοντέλο της "θεραπείας". Στην αναλυτική διαδικασία, η αυτοστοχαστική δραστηριότητα του υποκειμένου στοχεύει στην αποκάλυψη μιας παραμορφωμένης διαδικασίας διαμόρφωσης. "Στο τέλος πρέπει εμείς οι ίδιοι, που είμαστε εμπλεγμένοι στο δράμα της ιστορίας της ζώης μας, να μπορούμε να συνειδητοποιήσουμε κριτικά το νόημα της ίδιας της διαδικασίας· το υποκείμενο πρέπει να μπορεί να αφηγηθεί την ίδια του την ιστορία και να έχει κατανοήσει τις αναστολές, που εμπόδιζαν τον αυτοστοχασμό. Η τελική κατάσταση μιας διαδικασίας διαμόρφωσης έχει δηλαδή επιτευχθεί, όταν το υποκείμενο θυμάται τις ταυτίσεις και αποξενώσεις, τις εξαναγκασμένες αντικειμενοποιήσεις και τους κατακτημένους αναστοχασμούς του ως την οδό, δια μέσου της οποίας συγκροτήθηκε."[151] Παραπάνω επιχειρηματολόγησα γύρω από το γιατί είναι αδύνατος ο περιορισμός της κοινωνικής πράξης στον "αναστοχασμό". Επιπλέον, όμως, δημιουργούνται και παραπέρα προβλήματα: α) Όπως αναρωτιέται και ο Badura, εάν πάρουμε στα σοβαρά την ιδέα μιας "ψυχανάλυσης της κοινωνίας", "ποιός θα αναλάβει απέναντι στο είδος συνολικά το ρόλο, που έχει ο αναλυτής έναντι του ασθενή του – ποιός θα διευθύνει τη θεραπεία του είδους;"[152] β) Από την άλλη, είναι αδύνατη η "πρακτική επιβεβαίωση" της ορθότητας της "γενικής ερμηνείας της διαδικασίας διαμόρφωσης του ανθρώπινου είδους"[153]. Κι αυτό, γιατί ενώ στην κλινική περίσταση μπορεί κανείς να δει ως "πρακτική επικύρωση" της "γενικής ερμηνείας" την ίδια τη θεραπεία του ασθενούς, μέσω της "ανάμνησης των απωθημένων κομματιών της προσωπικής του ιστορίας",

---

[151] *Eul*, σελ. 317.

[152] B. Badura, "Ein neuer Primat...", *ό.π.*, σελ. 391. Το ίδιο πρόβλημα έκανε τον H.G. Gadamer να ανησυχεί ότι η λανθασμένη μεταφορά του ψυχαναλυτικού μοντέλου στην πολιτική μπορεί να οδηγήσει αυτόκλητες πρωτοπορείες, οι οποίες πιστεύουν ότι κατέχουν μια αλήθεια πέρα από τους τόπους του "κοινού νου", που αποτελούν τη βάση της νομιμότητας, ακόμα και στην άσκηση βίας. H.G. Gadamer, "Replik", στο: K.O. Apel κ.ά., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M. 1971, σελ. 283 – 317

[153] Η έννοια της "γενικής ερμηνείας" (allgemeine Interpretation) χρησιμοποιείται από τον Habermas για τον χαρακτηρισμό τόσο της φροϋδικής μεταψυχολογίας, όσο και της δικής τους θεώρησης της "διαδικασίας διαμόρφωσης του είδους". Βλ. *Eul*, σελ. 300 κ.ε. Την ίδια παρατήρηση με την (β) κάνει – με πολύ ειρωνικό τρόπο – και ο N. Lobkowicz, "Erkenntnis und Objektivitaet", *ό.π.*, σελ. 196 – 197.

στην περίπτωση της κοινωνίας δεν υπάρχει προφανώς ούτε *ένα* υποκείμενο, ούτε *μια* ανάμνηση της (ιστορικής) διαδικασίας διαμόρφωσής του. Η ίδια η πρόταση της ανακατασκευής της ιστορίας του είδους και των γνωστικών διαφερόντων εκ μέρους του Habermas είναι απλά μία από τις πολλές δυνατές, και στο βαθμό που έχει κάποια πολιτική αξία οφείλει να κατατεθεί και να πάρει μέρος στον (πολιτικό) ανταγωνισμό μεταξύ των υπαρκτών ερμηνειών.[154]

Με αυτές τις παρατηρήσεις θέλω να επισημάνω το γεγονός ότι τελικά η κριτική γνωσιοθεωρία του Habermas – όπως παρουσιάζεται στο *Erkenntnis und Interesse* – στηρίζεται απλά σε μια αμφιλεγόμενη "εμπειρικά διεψεύσιμη φιλοσοφία της ιστορίας", *που είναι αναγκαστικά ανεπαρκής για τις ανάγκες μιας "επιστημονικής", δηλαδή αυστηρά θεμελιωμένης επιχειρηματολογίας*. Γι' αυτήν την τελευταία χρειάζεται ένα θεμέλιο πιο καθολικό και λιγότερο συμπτωματικό από μια – έτσι κι αλλιώς συγκεχυμένη – επιτυχία της "θεραπευτικής-κριτικής-αυτοστοχαστικής" δραστηριότητας. Μια "μεταρρυθμισμένη υπερβατολογική φιλοσοφία" ή "γνωσιοανθρωπολογία" δεν μπορεί να στηρίζεται στην τυχαία ιστορική εμφάνιση του προτάγματος της αυτονομίας ή μόνο στην ενότητα θεωρίας και πράξης, που αποκαθιστά μια επιτυχημένη διαδικασία διαφωτισμού. Τα ίδια τα κριτήρια της "επιστημονικότητας", που έχει θέσει στον εαυτό του ο Habermas, τον ωθούν στην αναζήτηση ενός καθολικού θεμελίου του τυπικού-αφηρημένου χειραφετητικού διαφέροντος του ανθρώπινου είδους.

Πράγματι, το θεμέλιο αυτό θα το αναζητήσει στο εξής όχι στο χώρο της "συγκρότησης των αντικειμένων της εμπειρίας" – όπως προσπάθησε στο *Erkenntnis und Interesse* –, αλλά σε αυτόν της διαλογικής ικανοποίησης προβληματοποιημένων αξιώσεων ισχύος (Geltungsansprueche), όπου, μαζί με τους οπαδούς της υπερβατολογικής πραγματολογίας (Apel, Boehler), θα το ανακαλύψει στους όρους της ισχύος (Geltung), δηλαδή της αλήθειας

---

[154] Οι δυσκολίες μιας φιλοσοφίας της ιστορίας, η οποία σκέφτεται με βάση ένα "συλλογικό υποκείμενο", αλλά και η σοβαρότερη ενασχόληση με την φιλοσοφία της γλώσσας στις αρχές της δεκαετίας του '70 οδήγησαν τον Habermas στην εγκατάλειψη της έννοιας του είδους-υποκειμένου. Βλ. την "Εισαγωγή στη νέα έκδοση" του *TuP*. Βλ. επίσης *TuP*, σελ. 289, σημείωση 67, όπου ο Habermas εξηγεί ακριβώς τους λόγους της εγκατάλειψης του Gattungssubjekt, καθώς και τις ώριμες διατυπώσεις στο *RHM*, σελ. 154, όπου εξηγούνται οι λόγοι, για τους οποίους ο ιστορικός υλισμός δεν χρειάζεται την έννοια αυτή.

εν γένει.[155] Αυτός είναι ο λόγος, για τον οποίο υπογράμμισα προηγουμένως τη σημασία της διάκρισης μεταξύ της προβληματικής της "συγκρότησης" και αυτής της "ισχύος", ως εκείνου του ενδιάμεσου κρίκου, που συνδέει το *Erkenntnis und Interesse* με τις εργασίες γύρω από την "επικοινωνιακή ικανότητα" και τη "θεωρία της αλήθειας", της δεκαετίας του '70. Με τον τρόπο αυτόν, ο Habermas θα αναλάβει εκ νέου το πρόβλημα, που άφησαν μετέωρο οι αναλύσεις του *Erkenntnis und Interesse*. Πρόκειται για το πρόβλημα της θεμελίωσης του "Λόγου", που από την εποχή του Horkheimer αποτελούσε το αντίβαρο στην επιστημονιστική-τεχνική εργαλειακή ορθολογικότητα.[156] Ενός Λόγου, που θα αγκάλιαζε το χώρο της πράξης, αποσπώντας το χειραφετητικό διαφέρον από την απλή αυθαιρεσία της "απόφασης", στα χέρια της οποίας το είχαν παραδώσει οι θετικιστές και οι υπαρξιστές, και τοποθετώντας το εντός της ορθολογικής αναγκαιότητας και οικουμενικότητας. Ενός Λόγου, τέλος, που θα παρείχε τα κριτήρια της κριτικής θεωρίας, τα οποία είχαν μετατραπεί σε πρόβλημα, από τη στιγμή που έγινε αδύνατη η απλή αναφορά στην "επιστημονικότητα" του ιστορικού υλισμού (όπως την αξίωνε ο Marx) ή στη "διαλεκτική της ταξικής συνείδησης" (όπως την περιέγραφε ο Lukács[157]).

Πράγματι, στον "Επίλογο" του 1973, ο Habermas προσπαθεί να λάβει υπόψη του την κριτική του D. Boehler σχετικά με την ελλιπή διάκριση μεταξύ "υπερβατολογικού αναστοχασμού" και ιστορικού-κριτικού "αυτοστοχασμού".[158] Ο Habermas παραδέχεται το λάθος του σημειώνοντας:

"Οι έρευνές μου στο *"Γνώση και διαφέρον"* πάσχουν όχι μόνο από

---

[155] Δεν είναι τυχαίο ότι ο Boehler ασκούσε κριτική στο έλλειμμα θεμελίωσης, που παρουσιάζει το *Erkenntnis und Interesse*, τονίζοντας τη διαφορά μεταξύ του τυπικού χειραφετητικού γνωστικού διαφέροντος, που αποκαλύπτει ο υπερβατολογικός αναστοχασμός, και του συγκεκριμένου-ιστορικού χειραφετητικού διαφέροντος, που θεμελιώνεται στο πρώτο και εμψυχώνει τις πραγματικές διαδικασίες διαφωτισμού. Βλ. D. Boehler, "Zur Geltung...", *ό.π.*, σελ. 360. Την ίδια στιγμή ο Apel τόνιζε τη σημασία μιας ανάλυσης των υπερβατολογικών προϋποθέσεων του διαλόγου εν γένει, για τη διατύπωση μιας "ελάχιστης ηθικής" (Minimalethik) ως του θεμελίου του (επικοινωνιακού) Λόγου. Βλ. K.O. Apel, "Wissenschaft als...", *ό.π.*, σελ 338 κ.επ.

[156] Βλ. M. Horkheimer, *Η έκλειψη του Λόγου*, μτφ. Θ. Μίνογλου, Αθήνα 1987.

[157] G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Sonderaausgabe, Darmstadt und Neuwied 1970, ιδιαίτερα το κεφ. "Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats", σελ. 170 - 355.

[158] Βλ. παραπάνω, υποσημ. 75 του παρόντος κεφ.

την έλλειψη μιας ακριβούς διάκρισης μεταξύ αντικειμενικότητας και αλήθειας, αλλά επίσης από την ελλιπή διαφοροποίηση μεταξύ μετακατασκευής (Nachkonstruktion) και αυτοστοχασμού, με την έννοια της κριτικής. Μου έγινε εκ των υστέρων καθαρό ότι η παραδοσιακή γλωσσική χρήση του "αναστοχασμού", που ανάγεται στον γερμανικό ιδεαλισμό, καλύπτει (και συγχέει) και τα δύο: απ' τη μία, τον αναστοχασμό πάνω στις συνθήκες της δυνατότητας ικανοτήτων του γνωρίζοντος, ομιλούντος και δρώντος υποκειμένου εν γένει, και απ' την άλλη στον αναστοχασμό πάνω στους ασυνείδητα παρηγμένους περιορισμούς, τους οποίους ένα υποκείμενο (ή μια ορισμένη ομάδα υποκειμένων ή ένα ορισμένο είδος-υποκείμενο [Gattungssubjekt]) θέτει στον εαυτό του, σε μια διαδικασία διαμόρφωσης. Ο πρώτος τύπος αναστοχασμού πήρε στον Kant και στους συνεχιστές του τη μορφή μιας *υπερβατολογικής θεμελίωσης* της δυνατής θεωρητικής γνώσης (και ηθικής πράξης). [...]. Στο μεταξύ, ο αναστοχασμός πήρε και τη μορφή μιας ορθολογικής μετακατασκευής των κανόνων παραγωγής ή των γνωστικών σχημάτων. Ιδιαίτερα το παράδειγμα της γλώσσας οδήγησε σε μια αναδιαμόρφωση του υπερβατολογικού τρόπου σκέψης (που καθόριζε ακόμα την φιλοσοφία της γλώσσας του Humboldt), με τρόπο ώστε να μη χρειάζεται μαζί με το σύστημα των συνθηκών, κατηγοριών ή κανόνων να σκεφτόμαστε και ένα υπερβατολογικό υποκείμενο. [...]. Ιδιαίτερα η ανάλυση της έννοιας της 'εφαρμογής ενός κανόνα' εκ μέρους του Wittgenstein και οι βασικές έννοιες του 'γενετικού (generativ) κανόνα' και της 'γλωσσικής ικανότητας' του Chomsky, οι οποίες στηρίζονται στον Humboldt, συνέβαλαν σε αυτήν την ειδική σύλληψη της ορθολογικής μετακατασκευής συνθηκών της δυνατότητας της γλώσσας, της γνώσης και της δράσης."[159]

Το απόσπασμα μιλά από μόνο του: εκφράζεται απερίφραστα η τάση επιστροφής του Habermas σε έναν καντιανό "υπερβατολογικό τρόπο σκέψης", ο οποίος όμως θα στηρίζεται σε μια ορθολογική μετα-(ή ανα-) κατασκευή των "συνθηκών της δυνατότητας της γλώσσας, της γνώσης και της δράσης". Αυτό το είδος αναστοχασμού συγγενεύει με τις

---

[159] *Eul*, σελ. 411 - 412.

"ανακατασκευαστικές επιστήμες", εφόσον επιδίδεται στην "μετακατασκευή ανώνυμων συστημάτων κανόνων, τα οποία μπορούν να εφαρμοστούν από οποιαδήποτε υποκείμενα με τις αντίστοιχες ικανότητες".[160] Σε αντίθεση με τον αυτοστοχασμό της ψυχανάλυσης και της κριτικής της ιδεολογίας, που είναι συνδεδεμένος με συγκεκριμένα υποκείμενα και διαφέροντα, οι ορθολογικές μετακατασκευές αφορούν στην αποκάλυψη μιας διαισθητικής γνώσης, η οποία "δεν έχει πρακτικές συνέπειες".[161] Με αυτήν την έννοια, "αυτός ο τύπος γνώσης αξίωνε πάντα την καταστατική θέση μιας ιδιαίτερης, μιας 'καθαρής' γνώσης"[162].

Η πίεση της ανάγκης θεμελίωσης των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής θεωρίας αλλάζει τη σύσταση του γνωσιοθεωρητικού "κράματος" του Habermas: αυξάνει η δόση του καντιανισμού, εις βάρος της εγελιανής-ιστορικής προοπτικής. Είναι χαρακτηριστικό ότι στη δεκαετία του '70 το βάρος θα πέσει στην ορθολογική ανακατασκευή των συνθηκών της δυνατής επικοινωνίας, ενώ η ιστορική-εξελικτική έρευνα από αυτοστοχασμός πάνω στη διαδικασία διαμόρφωσης του είδους θα μετατραπεί σε "ανακατασκευή του ιστορικού υλισμού", χωρίς ανεξάρτητη θέση, αλλά πάντα ως εξειδικευμένη εφαρμογή της θεωρίας της επικοινωνίας. Σε αυτό το θέμα θα επανέρθουμε στο κεφάλαιο 4. Προς το παρόν περιορίζομαι σε μια υπόδειξη:

Η μεταστροφή του Habermas από τις θέσεις του *Erkenntnis und Interesse* είναι - δεδομένων των κριτικών που του ασκήθηκαν - δικαιολογημένη. Είναι όμως επίσης φανερό ότι συνεπάγεται και μια εγκατάλειψη ριζοσπαστικών τοποθετήσεων της πρώτης περιόδου και ίσως μάλιστα - με μια έννοια - και του βασικού προσανατολισμού του *Erkenntnis und Interesse*. Το μεγάλο προτέρημα και ταυτοχρόνως μειονέκτημα του τελευταίου ήταν ακριβώς το γεγονός ότι επιδίωκε μια ριζοσπαστική κριτική της ιδεολογίας που θα στρεφόταν ενάντια στον αντικειμενισμό των επιστημών, της οντολογίας ή της υπερβατολογικής φιλοσοφίας με τις αξιώσεις "έσχατης θεμελίωσής" της. Είδαμε όμως ότι η πίεση της κριτικής οδήγησε τον Habermas σε μια υποχώρηση στις γραμμές μιας

---

[160] *Ενθ.*, σελ. 412 - 413.

[161] *Ό.π.*, σελ. 413.

[162] *Ό.π.*, σελ. 414, για τη φύση των ορθολογικών ανακατασκευών βλ. και *TuP*, σελ. 29 κ.ε.

"μεταρρυθμισμένης υπερβατολογικής φιλοσοφίας". Το γεγονός ότι αυτή η υπερβατολογική φιλοσοφία δεν είναι αυτή του Kant, αλλά στηρίζεται στην ανάλυση "ανώνυμων δομών και ικανοτήτων" δεν αλλάζει πολλά σε σχέση με την ιδέα περί φιλοσοφίας και θεωρίας που συνεπάγεται. Και αυτή είναι τελικά αντίθετη με αυτήν που υπονοούσαν οι αρχικές διατυπώσεις του *Erkenntnis und Interesse*.

Το εγχείρημα του βιβλίου αυτού συνίστατο ακριβώς στην κατάδειξη της σύνδεσης της δυνατής γνώσης με τις δομές του βιόκοσμου του ανθρώπινου είδους. Αυτή η ενότητα γνώσης και διαφέροντος, η οποία αντικαθρεπτίζεται με τη σειρά της στην αιτούμενη ενότητα (κριτικής) θεωρίας και (χειραφετητικής) πράξης, που συνδέεται με την πραξεολογική αυτοσυνείδηση της φιλοσοφίας του πρώιμου Marx (βλ. κεφ. I., υποσημ. 1), παύει να υφίσταται στην περίπτωση του αναστοχασμού της "ορθολογικής ανακατασκευής". Ο McCarthy είναι πολύ διαφωτιστικός: "[...] εάν μόνο ο αναστοχασμός με την έννοια της κριτικής επιδιώκει ένα άμεσο διαφέρον για την απελευθέρωση από αυταπάτες, οι οποίες είναι εγκατεστημένες στη συστηματικά διαστρεβλωμένη επικοινωνία και εάν η ταύτιση του Λόγου (στην πιο καθαρή του μορφή) με τον αναστοχασμό έχει νόημα μόνο όταν ο αναστοχασμός γίνεται κατανοητός ως ανακατασκευή των γενικών προϋποθέσεων της γλώσσας και του πράττειν, τότε φαίνεται να προκύπτει το συμπέρασμα ότι το διαφέρον για χειραφέτηση δεν εμπεριέχεται στον Λόγο ως τέτοιον, αλλά μόνο στη μερική χρήση του Λόγου: στον κριτικό αυτοστοχασμό. Ο 'υπερβατολογικός' αναστοχασμός φαίνεται να είναι μία εξαίρεση από τη 'φόρτιση' της γνώσης 'με διαφέροντα': δεν ακολουθεί ούτε ένα τεχνικό, ούτε ένα πρακτικό ή ένα χειραφετητικό διαφέρον. Με αυτήν την έννοια είναι 'αδιάφορος' και έτσι επιστρέφουμε πάλι στην παραδοσιακή έννοια ενός αδιάφορου Λόγου. Ή ακολουθεί το πολύ ένα διαφέρον για την ολοκλήρωση του υπερβατολογικού αναστοχασμού εν γένει – και βρισκόμαστε πάλι μπροστά στο 'καθαρό' διαφέρον, προκειμένου να εξηγήσουμε τις προϋποθέσεις που ενυπάρχουν στο Λόγο. Και στις δύο περιπτώσεις θα έπρεπε να περιορίσουμε σημαντικά τις ριζοσπαστικές αξιώσεις της θεωρίας των γνωστικών διαφερόντων."[163]

Πράγματι, όπως είδαμε, ο Habermas φαίνεται να ερωτοτροπεί με μια έννοια "καθαρής θεωρίας", προκειμένου για τον οιονεί υπερβατολογικό

[163] McCarthy, *Kritik der...*, ό.π., σελ. 121 – 122.

αναστοχασμό του, υποδεικνύοντας ταυτοχρόνως το γεγονός ότι οι ορθολογικές ανακατασκευές διαθέτουν "μια *έμμεση* σχέση με το χειραφετητικό διαφέρον, το οποίο υπεισέρχεται άμεσα μόνο στη δύναμη του αυτοστοχασμού", ενώ δεν έχει "πρακτικές συνέπειες" άλλες από το να θέτει το θεμέλιο "για τη θεωρητική διαμόρφωση του αυτοστοχασμού".[164] Δεν μένει έτσι παρά μόνο η προσφυγή σε ένα "καθαρό διαφέρον για την ωριμότητα", το οποίο ο Kant έθετε στη βάση της κριτικής του πρακτικού Λόγου, ομολογώντας ταυτοχρόνως την αδυναμία του να διαυγάσει τη φύση του.[165]

2.2. Η μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών

Αφού παρακολουθήσαμε στενά τις γνωσιοθεωρητικές απόψεις του Habermas, μένει να εξετάσουμε σύντομα τις μεθοδολογικές εργασίες της ίδιας περιόδου. Οι απόψεις που θα δούμε παρακάτω αποτέλεσαν το πρόπλασμα για την παραπέρα επεξεργασία της κριτικής κοινωνικής θεωρίας, κατά τη δεκαετία του '70.[166] Με αυτήν την έννοια

[164] *TuP*, σελ. 31, υπογράμμιση δική μου.

[165] Βλ. τα αποσπάσματα που αναφέρει ο Habermas από το *Grundlagen zur Metaphysik der Sitten* του Kant, στο *Eul*, σελ. 246 κ.ε.

[166] Ο McCarthy διακρίνει τις εξής φάσεις του μεθοδολογικού έργου του Habermas: α) Η πρώτη φάση περιλαμβάνει τις πρώιμες διατυπώσεις του "Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus" (1957) [αναδημοσιευμένο στο: *TuP*, σελ. 387 - 463] μέχρι και τις συμβολές στο *Positivismusstreit*, βλ. παραπάνω κεφ. 1, υποσημ. 17, όπου ο Habermas επεξεργάζεται μια πρώτη "χοντρική" αντίληψη περί κριτικής θεωρίας ως "εμπειρικής φιλοσοφίας της ιστορίας με πρακτικές βλέψεις". β) Η δεύτερη φάση περιλαμβάνει τις συστηματοποιήσεις του "Literaturbericht zur Logik der Sozialwissenschaften" (πρώτη δημοσίευση στο: Beiheft 5, *Philosophische Rundschau*, Tuebingen 1967) και τις έρευνες περί γνώσης και διαφέροντος. γ) Η τρίτη φάση ξεκινά μετά το 1970 και χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια συγκρότησης μιας θεωρίας της κοινωνικής εξέλιξης, πάνω στη βάση της θεωρίας της επικοινωνίας. Βλ. Th. MacCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 456 - 457, σημ. 3.

Απλοποιώντας κάπως τα πράγματα, δεν επιμένω στην - καθ' όλα εύλογη - διάκριση μεταξύ πρώτης και δεύτερης περιόδου, αντιμετωπίζοντάς τις ως όλο. Η δική μου παρουσίαση στηρίζεται κυρίως στις εργασίες που ο McCarthy τοποθετεί στη δεύτερη περίοδο, καθώς και σε όποια κείμενα της δεκαετίας του '70 τις συμπληρώνουν. Πάντως ο βασικός προσανατολισμός του Habermas υφίσταται και διατηρείται σε όλες του τις περιόδους - παρ' όλο που μπορεί να

συμπληρώνουν τα όσα ανέφερα παραπάνω σχετικά με την κριτική γνωσιοθεωρία και ολοκληρώνουν την εικόνα της πρώτης περιόδου του χαμπερμασιανού έργου, πριν προχωρήσουμε στις εργασίες του πάνω στην επικοινωνιακή θεωρία και στη θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης.

Στον τόμο *Zur Logik der Sozialwissenschaften* ο Habermas ακολουθεί την πάγια στρατηγική της "καθορισμένης άρνησης", αναλαμβάνοντας μια κριτική διαδρομή μέσα από τις σχολές και τάσεις των κοινωνικών επιστημών, από τον 19ο αιώνα μέχρι σήμερα. Σκοπός του είναι η μεθοδολογική διαύγαση της κριτικής κοινωνικής επιστήμης, μέσω της αντιπαράθεσης με τη θετικιστική κοινωνική επιστήμη, τις γενικές θεωρίες του πράττειν, την ερμηνευτική και τη συστημική θεωρία.

Η κεντρική μελέτη του τόμου, που φέρει άλλωστε και τον τίτλο του, αποτελεί μια κριτική του θετικισμού στις κοινωνικές επιστήμες και μια πρώτη προσπάθεια προσέγγισης αυτού που μπορεί να είναι η κριτική κοινωνική επιστήμη. Μαζί με τον McCarthy,[167] μπορεί κανείς να διακρίνει τα εξής τέσσερα κυριώτερα χαρακτηριστικά του θετικισμού στις κοινωνικές επιστήμες: 1) Υποστήριξη της ενότητας της επιστημονικής μεθόδου, που ταυτίζεται με τη μέθοδο των φυσικών επιστημών. 2) Ειδικότερα, οι στόχοι της έρευνας είναι ίδιοι στις φυσικές και στις κοινωνικές επιστήμες: εξήγηση και πρόβλεψη, με βάση γενικούς νόμους. 3) Η σχέση μεταξύ θεωρίας και πράξης είναι καθαρά τεχνική. Δεν είναι δυνατή η επιστημονική θεμελίωση πρακτικών προσανατολισμών, οι οποίοι εγκαταλείπονται στην "απόφαση". 4) Βασικό στοιχείο της επιστημονικής γνώσης είναι η εμπειρική ελεγξιμότητά της.

Αν τώρα – όπως είναι φανερό – ο θετικισμός συνίσταται ακριβώς στην ταύτιση της μεθόδου των επιστημών του πνεύματος με αυτήν των φυσικών επιστημών, δεν είναι παράξενο που οι πολέμιοί του αντιμάχονται με κάθε μέσο την ιδέα της ενιαίας επιστήμης, τονίζοντας τις τεράστιες

μετατοπίζεται κάθε φορά το κέντρο βάρους: Η κριτική θεωρία της κοινωνίας είναι εμπειρική, αλλά δεν μπορεί να αναχθεί σε εμπειρική-αναλυτική επιστήμη. Είναι επίσης φιλοσοφική, αλλά με την έννοια της κριτικής και όχι της φιλοσοφίας των απαρχών· είναι ιστορική, αλλά όχι ιστοριστική· σχετικιστική είναι τέλος πρακτική, όχι με την τεχνική έννοια, αλλά με αυτήν του διαφωτισμού και της προώθησης της χαραφέτησης. Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε ότι το βάρος μετακινείται σταδιακά από την "πράξη" στη "θεωρία". Προς το παρόν ας ολοκληρώσουμε την εικόνα μας της πρώτης περιόδου του χαμπερμασιανού έργου.

[167] Βλ. Th. MacCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 162.

μεθοδολογικές συνέπειες που έχει η *κατανόηση του νοήματος* στις κοινωνικές επιστήμες. Ανήκοντας κι ο ιδίος σε αυτό το ρεύμα, ο Habermas παίρνει ως αφετηρία της διαδρομής μέσα από τις παλαιότερες και νεώτερες αντιλήψεις για τις κοινωνικές επιστήμες το πρόβλημα της διάκρισης των φυσικών επιστημών από τις επιστήμες του πνεύματος:

> "Η ζωντανή συζήτηση που άνοιξε κάποτε ο νεοκαντιανισμός πάνω στις μεθοδολογικές διαφορές μεταξύ της έρευνας στις φυσικές επιστήμες και στις επιστήμες του πολιτισμού, έχει ξεχαστεί σήμερα· η προβληματική, που την πυροδότησε, φαίνεται να μην είναι πια επίκαιρη. Μια επιστημονιστική συνείδηση συγκαλύπτει τις βαθιές διαφορές, οι οποίες, ωστόσο, συνεχίζουν να υφίστανται στα μεθοδολογικά τους εγχειρήματα."[168]

Την ώρα, δηλαδή, που οι θετικιστές αιτούνται τη διαμόρφωση των κοινωνικών επιστημών σύμφωνα με το πρότυπο των νομολογικών επιστημών, οι οποίες διατυπώνουν και ελέγχουν νομολογικές υποθέσεις πάνω σε εμπειρικά επαναλαμβανόμενα φαινόμενα, στο χώρο των επιστημών του πνεύματος διατηρείται μια εντελώς διαφορετική αντίληψη, αυτή των ιστορικών-ερμηνευτικών επιστημών, οι οποίες ασχολούνται με την οικειοποίηση και αναλυτική επεξεργασία των παραδεδομένων νοημάτων. Αυτός ο δυϊσμός μεταξύ φυσικών επιστημών και επιστημών του πνεύματος, ενώ στην πράξη συντηρείται ή και οξύνεται, ωστόσο στη μεθοδολογική θεωρία τείνει να συγκαλύπτεται από τις θετικιστικές διακηρύξεις υπέρ της ενοποίησης της επιστήμης στη βάση της ενιαίας μεθόδου.[169]

Παρ' όλο που ο Habermas είχε από νωρίς δηλώσει ότι δεν έχει την πρόθεση να χτίσει τείχη μεταξύ των επιστημών, αλλά να προχωρήσει σε μια ανώτερη σύνθεση των μεθοδολογικών αρχών των φυσικών και των κοινωνικών επιστημών,[170] το πρώτο μέλημά του είναι η διάσωση του

---

168 Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, (πρώτη έκδοση 1970), νέα αναθεωρημένη έκδοση, Frankfurt a.M. 1982, (στο εξής: *LSW*), σελ. 89.

169 Βλ. *ό.π.* σελ. 90 - 91. Βλ. επίσης χαρακτηριστικά τα κείμενα της συλλογής: E. Topitsch (επιμ.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Koeln und Berlin 1965.

170 Βλ. τις σχετικές παρατηρήσεις στην απάντηση του Habermas στον H. Albert, στο: "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus", αναδημοσιευμένο στο *LSW*, σελ. 45 - 76, βλ. ιδιαίτερα σελ. 70 κ.επ.

δυϊσμού φυσικών επιστημών – επιστημών του πνεύματος, ως βάσης για κάθε σοβαρή μεθοδολογική προσπάθεια στο χώρο των κοινωνικών επιστημών. Φυσικό είναι λοιπόν να ανατρέξει στον νεοκαντιανισμό του Rickert και του Cassirer, οι οποίοι έθεσαν το πρόβλημα αυτό, στηριζόμενοι – ο καθένας με τον τρόπο του – στην καντιανή διάκριση θεωρητικού και πρακτικού Λόγου.[171] Όμως οι προσπάθειες του νεοκαντιανισμού να εδραιώσει το δυϊσμό των επιστημών έπεσαν στο κενό, με αποτέλεσμα το πρόβλημα αυτό σχεδόν να εξαφανιστεί. Ο Max Weber υπήρξε ο μόνος θεωρητικός, ο οποίος όχι μόνο ανέλαβε να συνεχίσει αυτό που ξεκίνησαν ο Rickert και ο Cassirer, αλλά το έκανε με τρόπο που ακόμα και σήμερα αποτελεί αντικείμενο συζήτησης.

Ο Max Weber θέλησε να διατηρήσει για την κοινωνιολογία το status της νομολογικής επιστήμης, έχοντας όμως συγχρόνως επίγνωση του γεγονότος ότι το αντικείμενο της κοινωνικής επιστήμης είναι ιδιόμορφο, γιατί *φέρει νοήματα*. Έτσι μια γενική θεωρία του κοινωνικού πράττειν πρέπει να είναι σε θέση να παρέχει τα μέσα για μια *εξήγηση* των κοινωνικών διαδικασιών.[172] Από την άλλη, οι κανονικότητες του κοινωνικού πράττειν παρουσιάζουν – σε αντίθεση με τις κανονικότητες των φυσικών διεργασιών – την ιδιομορφία ότι είναι *κατανοητές*. Το κοινωνικό πράττειν είναι μια *αποβλεπτική δράση*, μπορούμε να κατανοήσουμε το νόημα που του προσδίδει ο πράττων, δηλαδή να γνωρίσουμε τα κίνητρά του.[173]

Ο Max Weber, έχοντας επίγνωση αυτής της θεμελιακής σημασίας αλήθειας, διατήρησε στο έργο του την ένταση μεταξύ της κοινωνιολογικής *εξήγησης* και της *κατανόησης* του νοήματος, χωρίς όμως να καταφέρει να τις συνδέσει μεταξύ τους με ικανοποιητικό τρόπο.[174] Ο δυϊσμός μεταξύ φυσικών επιστημών και επιστημών του πνεύματος, τον οποίο διατήρησε ο

---

[171] Για τον Rickert βλ. *LSW*, σελ. 92 – 96, για τον Cassirer σελ. 96 – 101, φυσικά δεν επιμένω εδώ περισσότερο.

[172] Βλ. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, ό.π.*, σελ. 1, όπου και ο πασίγνωστος ορισμός της κοινωνιολογίας ως της επιστήμης "που επιδιώκει να κατανοήσει ερμηνευτικά το κοινωνικό πράττειν και να το εξηγήσει μ' αυτόν τον τρόπο αιτιακά στην πορεία και στις επιδράσεις του". (μτφ. Κ. Καστοριάδη).

[173] Βλ. *LSW*, σελ. 102.

[174] Βλ. *ό.π.*, σελ. 104.

Max Weber, εξαφανίζεται στη συνέχεια κάτω από τη θετικιστική αχλή των γενικών θεωριών του κοινωνικού πράττειν. Ο Habermas παρακολουθεί την εξάλειψη ή διαστρέβλωση της διάστασης της ιστορίας από την κοινωνιολογία του 2Ου αιώνα, η οποία έκανε δυνατή τη διαμόρφωση μιας κοινωνικής επιστήμης μεθοδολογικά σύμφωνης με το πρότυπο των νομολογικών, εμπειρικών-αναλυτικών επιστημών.[175]

Όμως αυτή η λογική ενότητα των θεωρητικών και των ιστορικών επιστημών, που προβάλλει ο θετικισμός, δεν αντέχει στο βάρος των αντεπιχειρημάτων που είχαν ήδη διατυπωθεί στα πλαίσια του νεοκαντιανισμού. Οι κοινωνικές επιστήμες είναι αναγκασμένες να συγκροτηθούν τουλάχιστον ως "κανονιστικές επιστήμες του πνεύματος". Μένει ωστόσο ανοιχτό το ερώτημα, εάν οι γενικές θεωρίες του κοινωνικού πράττειν μπορούν να καθαρθούν από τη σκωρία της ιστορίας, εάν μπορούν να είναι ανεξάρτητες από την ιστορική γνώση.[176] Ο Habermas εξετάζει πιο συγκεκριμένα τις θεωρίες της ορθολογικής επιλογής, την επιστήμη της συμπεριφοράς και τις γενικές θεωρίες του κοινωνικού πράττειν.

Οι θεωρίες της ορθολογικής επιλογής στηρίζονται στην ιδέα ότι όλες οι κοινωνικές επιστήμες μπορούν να οικοδομηθούν σύμφωνα με το πρότυπο της μαθηματικής οικονομικής θεωρίας, ως θεωρίες της στρατηγικής δράσης. Σε αντίθεση με τις θεωρίες της φυσικής επιστήμης δεν στηρίζουν τις προγνώσεις τους στη διάγνωση εμπειρικών σταθεροτήτων, αλλά στην παραγωγή υποθετικών κανόνων της ορθολογικής δράσης. Με αυτήν την έννοια, συντείνουν στην οικοδόμηση νομολογικών επιστημών του πνεύματος ή κανονιστικών-αναλυτικών επιστημών.[177] Όμως η κανονιστική-αναλυτική μέθοδος έχει τελικά ως συνέπεια οι γενικές θεωρίες της ορθολογικής δράσης να στερούνται εμπειρικά ελέγξιμου περιγραφικού περιεχομένου.[178]

---

[175] Βλ. *ό.π.*, σελ. 109 κ.ε. Σε σχέση με το πρόβλημα της εξάλειψης η παραμόρφωσης της ιστορικής διάστασης στις κοινωνικές επιστήμες ο Habermas εξετάζει τις θεωρίες των Schelsky, Topitsch, Popper, Hempel, Nagel, Dray, κ.λπ. Βλ. και τη σχετική συζήτηση στο *Positivismusstreit*.

[176] Βλ. *LSW*, σελ. 144.

[177] Βλ. *ό.π.*, σελ. 148. Ο Habermas αναφέρεται στις αναλύσεις του J.v. Kempski, βλ. χαρακτηριστικά: J.v. Kempski, "Der Aufbau der Erfahrung und das Handeln", στο: *Brechungen*, Hamburg 1964, σελ. 295 κ.ε.

[178] Βλ. *LSW*, σελ. 151. Αυτό είναι και το ανεπιχείρημα που ανέπτυξε ο H. Albert στην κριτική του στις

Έτσι η θεωρία της ορθολογικής απόφασης είναι μια γενική θεωρία του κοινωνικού πράττειν, η οποία όμως αναφέρεται μόνο σε μια ακραία του μορφή: στη δράση και αλληλόδραση ορθολογικά ως προς το σκοπό (zweckrational) δρώντων υποκειμένων. Αυτός είναι ο λόγος που οι θεωρίες αυτές, ενώ λαμβάνουν υπόψη τους το στοιχείο της αποβλεπτικότητας της κοινωνικής δράσης, δεν ενδείκνυνται για την εμπειρική ανάλυσή της. Αν όμως αυτές οι κανονιστικές επιστήμες του πνεύματος δεν είναι σε θέση να δώσουν μια θεωρία του κοινωνικού πράττειν, εύκολα γεννιέται ο πειρασμός να απαλειφθεί η διάσταση της αποβλεπτικότητας, η διάσταση της υποκειμενικής απόδοσης ενός νοήματος στο πράττειν, προς όφελος της θετικιστικής αναγωγής της δράσης στο σχήμα ερέθισμα-αντίδραση.[179] Προς αυτήν την κατεύθυνση κινούνται πράγματι οι γενικές επιστήμες της συμπεριφοράς, οι οποίες αντικαθιστούν την αποβλεπτική δράση με τη συμπεριφορά που προκαλείται από ερεθίσματα.

Ο θετικισμός, θέλοντας να παρακάμψει το πρόβλημα της κατανόησης του υποκειμενικά αποδιδόμενου νοήματος, "μεταφράζει" τους κανόνες, που καθορίζουν την ανθρώπινη δράση, σε όρους μεταβλητών της παρατηρήσιμης συμπεριφοράς. Αν κάτι τέτοιο είναι δυνατό, τότε η κατανόηση του νοήματος (Sinnverstehen) γίνεται άχρηστη, και από μεθοδολογική άποψη αρκεί η παρατήρηση συμπεριφορών. Υπό αυτήν την προοπτική η κοινωνική δράση γίνεται συμπεριφορά και η κατανόηση του νοήματος γίνεται κατανόηση των κινήτρων (Motivationsverstehen), με την έννοια των ερεθισμάτων, που προκαλούν μια ορισμένη συμπεριφορά.[180]

Όμως η αναγωγή του κοινωνικού πράττειν σε συμπεριφορά που

θεωρίες της ορθολογικής επιλογής, βλ. H. Albert, "Modellplatonismus. Der neoklassische Stil des oekonomischen Denkens", στο: E. Topitsch (επιμ.), *Logik der Sozialwissenschaften*, ό.π., σελ. 406 κ.ε.

[179] Βλ. *LSW*, σελ. 156.

[180] Βλ. *ό.π.*, σελ. 161. Αυτή η αναγωγή της κατανόησης του νοήματος στην κατανόηση των κινήτρων είναι η βασική κατεύθυνση του φημισμένου κειμένου του T. Abel "The Operation called Verstehen", στο: *American Journal of Sociology* 54 (1948), ανατύπωση στο: H. Feigl και M. Brodbeck (επιμ.), *Readings in the Philosophy of Science*, New York 1953. Ο McCarthy συνοψίζει τα συμπεράσματα του κειμένου ως εξής: 1) Η κατανόηση σχετίζεται με την απόδοση από μέρους του επιστήμονα συγκεκριμένων "ψυχολογικών καταστάσεων" στον δρώντα. 2) Αυτή η λειτουργία (Operation) στηρίζεται στην ικανότητα ενδοσκόπησης και εφαρμογής της αποκτηθείσας γνώσης στην υπό παρατήρηση συμπεριφορά. 3) Η κατανόηση δεν αποτελεί "μέθοδο επαλήθευσης", αλλά το πολύ "ευρετικό μέσο" για μια προκαταρκτική έρευνα του αντικειμένου. Με αυτήν την έννοια, δεν επηρεάζει το κύριο σώμα της μεθόδου των κοινωνικών επιστημών, που στηρίζεται πάντα στο πείραμα και στη στατιστική ανάλυση. Βλ. Th. McCarthy, *Kritik der...*, ό.π., σελ. 170.

προκαλείται από ερεθίσματα δημιουργεί πολλά κενά και προβλήματα. Συνεπάγεται την ταύτιση της κοινωνικής δράσης με μια συμπεριφορά προσαρμογής σε μεταβαλλόμενες συνθήκες. Κάτι τέτοιο είναι δυνατό μόνο στις πιο τετριμμένες περιπτώσεις, όπου η παρατήρηση φαίνεται να αρκεί για την "ερμηνεία" των κινήτρων (δηλαδή ερεθισμάτων) μιας ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης. Όμως, στα πιο πολύπλοκα κοινωνικά γεγονότα τα "κίνητρα" δεν είναι προφανή, ούτε και έχουμε τρόπο να επαληθεύσουμε μια υπόθεσή μας μέσω της απλής παρατήρησης. Για τη γνώση των κινήτρων μιας συγκεκριμένης συμπεριφοράς γίνεται τότε αναγκαία η "ερμηνεία των αξιών", δηλαδή η οικειοποίηση του συμβολικού περιεχομένου των ισχυόντων σε μια κοινότητα κανόνων μέσω της κατανόησης του νοήματος, όπως πρότεινε ο M. Weber.[181]

Από την άλλη μεριά, η μπηχαβιοριστική προσπάθεια να ξεπεραστούν αυτά τα προβλήματα μέσω της αναγωγής των υποκειμενικά αποδωμένων νοημάτων σε όρους παρατηρήσιμης συμπεριφοράς προσκρούει σε νέα εμπόδια. Γιατί οι εντασιακές (intentional) προτάσεις δεν μπορούν να μεταφραστούν άμεσα σε μια εμπειριστική γλώσσα. Οι προτάσεις γύρω από συμβάντα δεν μπορούν, από λογική άποψη, να τεθούν στο ίδιο επίπεδο με τις προτάσεις γύρω από απόψεις, αποβλέψεις, ελπίδες, αμφισβητήσεις κ.τ.λ. Η εμπειριστική γλώσσα είναι εκτασιακή (extensional), γεγονός που αποκαλύπτει για άλλη μια φορά τη λογική διαφορά μεταξύ κατανόησης και εξήγησης.[182]

Αυτή η δυσκολία οδήγησε τέλος σε μια μπηχαβιοριστική θεωρία της ίδιας της επικοινωνίας ως λεκτικής συμπεριφοράς. Η επικοινωνιακή δράση αντιμετωπίστηκε ως διευθυνόμενη από σύμβολα συμπεριφορά, κατά το πρότυπο της "επικοινωνίας" των ζώων μέσω σημείων-ερεθισμάτων, που εξυπηρετεί την καλύτερη προσαρμογή σε μεταβαλλόμενες συνθήκες.[183] Η αναγωγή της γλώσσας σε συμπεριφορά που προκαλείται από ερεθίσματα είναι όμως αδύνατη, έστω κι αν η θεωρία (όπως αυτή του Skinner[184]) θέλει

---

[181] Βλ. *LSW*, σελ. 162.

[182] Βλ. *ό.π.*, σελ. 167 - 168.

[183] Ο Habermas αναφέρεται στο εγχείρημα του Ch. Morris να συγκροτήσει μια μπηχαβιοριστική θεωρία της γλώσσας, Βλ. Ch. Morris, *Signs, Language and Behaviour*, New York 1955.

[184] Βλ. B.F. Skinner, *Verbal Behaviour*, New York 1957.

να εξηγήσει αιτιακά ακόμα και τη γλώσσα, στην οποία διατυπώνεται η ίδια. Η ταυτότητα της σημασίας των γλωσσικών συμβόλων δε στηρίζεται στη σταθερή επανάληψη τρόπων αντίδρασης σε αυτά, αλλά στην επιβεβαίωση διυποκειμενικά προσδοκώμενων τρόπων συμπεριφοράς, όπως το είδε πολύ καλά ο G.H. Mead.[185] "Η κοινότητα των αποβλέψεων ή καταναγκασμών είναι το έδαφος πάνω στο οποίο επικοινωνούμε· η ταυτότητα μιας σημασίας προσμετράται κατ' αρχήν σύμφωνα με τη διυποκειμενική συμφωνία σε μια συμβολικά εκφρασμένη προσδοκία συμπεριφορών αντίδρασης."[186] Έτσι έρχεται στην επιφάνεια αυτό που η επιστήμη της συμπεριφοράς προσπαθεί με κάθε τρόπο να εξαφανίσει: το σύστημα των γραμματικών κανόνων, που βρίσκεται στη βάση της γλώσσας και της επικοινωνιακής δράσης:

> "Η γλωσσική επικοινωνία δεν μπορεί να συλληφθεί ικανοποιητικά μόνο στο επίπεδο της συμπεριφοράς που προκαλείται από ερεθίσματα. Το γραμματικό πρότυπο καθορίζει το πλαίσιο για τις διαδικασίες μάθησης, από τις οποίες ο γλωσσικός μπηχαβιορισμός θέλει να το εξαγάγει. Από την άλλη μεριά, το σύστημα των κανόνων, το οποίο παίζει έναν οιονεί υπερβατολογικό ρόλο, δεν είναι μια φυσική σταθερά. Κατά τις διαδικασίες, στις οποίες προκαλεί την εσωτερίκευση κανόνων και έτσι τον εκκοινωνισμό των ατόμων, υπόκειται το ίδιο σε κοινωνική μεταβολή."[187]

Μια κοινωνιολογία, που αντιλαμβάνεται τα αδιέξοδα των μπηχαβιοριστικών αναγωγών, πρέπει λοιπόν να στραφεί προς μια θεωρία της αποβλεπτικής δράσης, η οποία θα αποκτά πρόσβαση στα κοινωνικά γεγονότα μέσω της κατανόησης του νοήματος, όπως αυτό αντικειμενοποιείται στη γλώσσα. Τέτοιο υπήρξε το εγχείρημα του Max

---

[185] Βλ. *LSW*, σελ. 171. Ο Habermas επέδειξε από πολύ νωρίς το έντονο ενδιαφέρον του για τη θεωρία της συμβολικής αλληλόδρασης του G.H. Mead, η οποία κινείται προς την κατεύθυνση της υπέρβασης της φιλοσοφίας της συνείδησης, προβάλλοντας τη σημασία των γλωσσικών δομών για την ανάλυση της κοινωνικής συμπεριφοράς. Στα επόμενα κεφάλαια (ιδιαίτερα στο κεφ. IV.) θα δούμε το μέγεθος των δανείων από το *Mind, Self, Society* (γερμανική έκδοση: G.H. Mead, *Geist, Identitaet und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1969).

[186] Βλ. *LSW*, σελ. 173.

[187] *Ό.π.*, σελ. 178.

Weber, ο οποίος όριζε την κοινωνική δράση ως υποκειμενικά νοηματωμένη, δηλαδή προσανατολισμένη σύμφωνα με ένα υποκειμενικά αποδωμένο νόημα συμπεριφορά. Έτσι, τη θέση της μεθοδικής παρατήρησης πήρε η κατανόηση συμβόλων. Γιατί το υποκειμενικά αποδωμένο νόημα δίδεται μόνο μέσω συμβολικών μορφωμάτων με διϋποκειμενική ισχύ. "Εάν στις κοινωνικές επιστήμες δε θέλουμε να παραλείψουμε τις αποβλεπτικές πράξεις ως δεδομένα, τότε το σύστημα της εμπειρίας που έχει πρόσβαση σε αυτά τα δεδομένα θα είναι η γλωσσική επικοινωνία και όχι η άνευ επικοινωνίας παρατήρηση."[188]

Η μεθοδολογία των επιστημών του κοινωνικού πράττειν δεν μπορεί, λοιπόν, να παρακάμψει την προβληματική της κατανόησης του νοήματος (*Sinnverstehen*). Η γλώσσα είναι εκείνο το πλαίσιο που καθορίζει τις δυνατότητες διατύπωσης-συγκρότησης των προθέσεων της κοινωνικής δράσης. Ο Habermas μαθαίνει από τον A. McIntyre[189] ότι ναι μεν το αποβλεπτικό περιεχόμενο είναι δυνατόν να εξεταστεί ξέχωρα από τις δράσεις, στις οποίες δίδει κίνητρο, γιατί αντικειμενοποιείται σε συμβολικά μορφώματα, όμως οι δράσεις δε νοούνται χωρίς την αναφορά σε κατευθυντήριες προθέσεις. Έτσι η δράση μπορεί να "συναχθεί" από προτάσεις που εκφράζουν την πρόθεσή της, αλλά και αντίστροφα: ένα υποκείμενο μπορεί να επιτελέσει μόνο εκείνες τις πράξεις, την πρόθεση των οποίων μπορεί να περιγράψει. "Τα όρια της δράσης καθορίζονται από τα *περιθώρια των δυνατών αυτοκαταλογισμών*. Κι *αυτά ορίζονται από* τις δομές της γλώσσας, στην οποία αρθρώνεται η αυτοκατανόηση και η κοσμοαντίληψη μιας κοινωνικής ομάδας. Άρα τα όρια της δράσης καθορίζονται από τα όρια της γλώσσας."[190]

Επειδή η κοινωνική δράση είναι αποβλεπτική δράση και επειδή οι αποβλέψεις αυτές φέρνουν στο φως κομμάτια της πολιτισμικής παράδοσης, αποτελούν πολιτισμικά ερμηνευμένες ανάγκες και άρα αξίες, η ανάλυση της δράσης δεν μπορεί παρά να στηριχθεί σε μια κατανοητική προσέγγισή τους. Η πολιτισμική παράδοση δεν είναι παρά ένα πλέγμα

---

[188] *Ό.π.*, σελ. 159.

[189] A. McIntyre, "A Mistake About Causality in Social Science", στο: Laslett - Runciman (επιμ.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1964, σελ. 48 κ.ε.

[190] *LSW*, σελ. 180.

συμβόλων, που καθορίζει την κοσμοεικόνα μιας κοινωνικής ομάδας και το πλαίσιο της δυνατής της επικοινωνίας. Γι' αυτό το λόγο, η κοινωνική δράση μπορεί να προσεγγιστεί μόνο μέσω του συστήματος των παραδεδομένων, γλωσσικά περιγράψιμων προτύπων συμπεριφοράς.[191]

Βέβαια η κοινωνιολογία δεν μπορεί να ορίσει ως αντικείμενό της τη γλώσσα και την πολιτισμική παράδοση εν γένει, αναλαμβάνοντας έτσι το έργο της γλωσσολογίας και της ερμηνευτικής. Η κοινωνιολογία πρέπει να επικεντρώσει το ενδιαφέρον της στα *θεσμοποιημένα πρότυπα συμπεριφοράς*, στους ισχύοντες κοινωνικούς κανόνες και ρόλους, που ορίζουν την κοινωνική δράση. Μόνο ένα μέρος της πολιτισμικής παράδοσης αφορά λοιπόν την κοινωνιολογία, γεγονός που γνώριζε ήδη ο Max Weber: η κοινωνιολογία προϋποθέτει την "ερμηνεία των αξιών", αλλά ασχολείται μαζί της μόνο στο βαθμό που οι παραδεδομένες αξίες αποκτούν κανονιστική δύναμη για τον προσανατολισμό της κοινωνικής δράσης. Έτσι φτάνουμε στο συμπέρασμα:

> "Εάν κατανοούμε την κοινωνική δράση ως δράση σύμφωνα με ισχύοντες κανόνες, οι θεωρίες της δράσης θα πρέπει να αναφέρονται σε πλέγματα κανόνων, τα οποία επιτρέπουν την πρόβλεψη της έκβασης των αλληλοδράσεων. Καθώς οι κανόνες *δίδονται κατ' αρχήν με τη μορφή συμβόλων, θα πρέπει* να συναγάγουμε τα συστήματα της δράσης από τις συνθήκες της γλωσσικής επικοινωνίας. Όπου τα όρια της γλώσσας ορίζουν τα όρια της δράσης, οι δομές της γλώσσας θέτουν τα κανάλια των δυνατών αλληλοδράσεων. Για την ανάλυση των πλεγμάτων της επικοινωνιακής δράσης επαρκεί τότε μια συστηματική διεύρυνση εκείνης της κατανόησης του νοήματος, που ούτως ή άλλως ανοίγει το δρόμο προς τα κοινωνικά γεγονότα. Γι' αυτόν το σκοπό μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τις μεθόδους της ανάλυσης και της ερμηνευτικής της γλώσσας. Η γλωσσολογία στρέφεται προς τους γραμματικούς κανόνες της επικοινωνίας σε μια δεδομένη κοινωνία, η ερμηνευτική ασχολείται παραπέρα με τις παραδόσεις, οι οποίες μπορούν να

---

[191] *Ό.π.*, σελ. 160. Για μια πολύ καλή παρουσίαση της διαμάχης γύρω από την καταστατική θέση της "κατανόησης" στα πλαίσια της μεθόδου των κοινωνικών επιστημών βλ. το βιβλίο του R. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, New York 1976, (γερμανική μετάφραση: R. Bernstein, *Restrukturierung der Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1978).

γίνουν αντικείμενο πολιτισμικής οικειοποίησης, εντός του γλωσσικού πλαισίου της κοινωνίας."[192]

Όμως – όπως σημείωσα ήδη – αντικείμενο της κοινωνιολογίας δεν είναι η πολιτισμική παράδοση εν γένει. Στόχος της είναι η διατύπωση μιας γενικής θεωρίας της δράσης, σύμφωνα με θεσμοποιημένες αξίες ή ισχύοντες κανόνες. Γι' αυτόν το λόγο:

> "Οι ζητούμενες θεωρίες πρέπει να επιτρέπουν τη διατύπωση υποθέσεων γύρω από το εμπειρικό πλέγμα των ισχυόντων κανόνων. Αυτό το πλέγμα ξεπερνά, από τη μια πλευρά, το υποκειμενικά αποδωμένο νόημα εκείνου που δρα σύμφωνα με κανόνες· όμως ως πραγματικός συνδυασμός κανόνων μοιράζεται μαζί του το χαρακτήρα του φορέα-νοήματος. Το πλέγμα δεν έχει επιδιωχθεί από τα υποκείμενα, κι όμως είναι αποβλεπτικό. Μπορούμε επίσης να πούμε ότι το νόημα που θεσμοποιείται σε κανόνες και ρόλους είναι έκδηλο, ενώ το νόημα του αντικειμενικού πλέγματος αυτών των ρόλων παραμένει λανθάνον. Κατά συνέπεια, οι νομολογικές υποθέσεις, οι οποίες ενδείκνυνται για την εξήγηση της επικοινωνιακής δράσης, αναφέρονται στις σχέσεις μεταξύ γραμματικών κανόνων, κοινωνικών ρόλων και εμπειρικών συνθηκών, οι οποίες έχουν, απ' τη μεριά τους, ένα λανθάνον νόημα."[193]

Αυτήν την αξίωση της κατανόησης των κοινωνικών γεγονότων από την άποψη ενός "αντικειμενικού νοήματος", που ξεπερνά τα επιμέρους υποκειμενικά αποδωμένα νοήματα, προσπαθεί να ικανοποιήσει ο λειτουργισμός. Η λειτουργιστική γενική θεωρία της κοινωνικής δράσης μεταφέρει το βιολογικό πρότυπο του οργανισμού στο επίπεδο των κοινωνικών οργανώσεων, θεωρώντας τελικά ολόκληρη την κοινωνία ως ένα πλέγμα θεσμών, που τείνει στην αναπαραγωγή του και στη διατήρηση μιας συγκεκριμένης κατάστασης στο εσωτερικό του, ενάντια στις πιέσεις που δέχεται από το περιβάλλον του. Η κοινωνία είναι έτσι ένα σύστημα, τα διάφορα στοιχεία του οποίου αναλαμβάνουν λειτουργίες που

---

[192] *LSW*, σελ. 184.

[193] *Ό.π.*, σελ. 185.

αλληλοσυμπληρώνονται προκειμένου για την αυτοσυντήρησή του. Αυτό το λειτουργιστικό πλαίσιο αποδέχεται την ύπαρξη και τη σημασία των πολιτισμικών αξιών, προτύπων, κανόνων κ.λπ., αλλά τα εντάσσει, ως λειτουργικά στοιχεία, στη λογική της αναπαραγωγής μιας σταθερής κοινωνικής κατάστασης.[194]

Η βασική αντίρρηση του Habermas απέναντι στο λειτουργισμό του Parsons είναι ότι, στην προσπάθειά του να διατυπώσει μια εμπειρική-αναλυτική επιστήμη της κοινωνίας, ανακαλύπτει ένα αφηρημένο νόημα ή σκοπό, που υποτίθεται ότι δίδεται "αντικειμενικά". Όμως η επιθυμητή κατάσταση, προς την οποία τείνει ή την αναπαραγωγή της οποίας επιδιώκει μια κοινωνία, είναι πάντα πολιτισμικά ερμηνευμένη, δεν δίδεται από κάποια "φυσική τιμή". Αυτός είναι ο λόγος, που είναι αδύνατη η άμεση μεταφορά του οργανισμικού προτύπου στη μελέτη της κοινωνικής οργάνωσης. Έτσι, η θεωρία των συστημάτων είναι αναγκασμένη να ακολουθεί την κανονιστική-αναλυτική μέθοδο, ακόμα και χωρίς να το γνωρίζει. Είναι δηλαδή αναγκασμένη να διατυπώσει "καθαρά" αξιώματα στρατηγικής δράσης, προκειμένου να τα χρησιμοποιήσει ως μέτρα για τη λειτουργική ολοκλήρωση ενός συστήματος.[195] Ο Habermas έχει κατά νου

---

[194] Βλ. *ό.π.*, σελ. 187 - 191. Όπως σημειώνει ο N. Luhmann, μπορεί κανείς να διακρίνει τέσσερα επίπεδα εξέλιξης των λειτουργιστικών θεωριών (τα οποία οδηγούν, κατά την άποψή του, στη σύγχρονη συστημική θεωρία). Τα τέσσερα αυτά επίπεδα χαρακτηρίζονται με βάση την έννοια του συστήματος που χρησιμοποιούν:

1. Η παλιά έννοια του συτήματος στηριζόταν στις κατηγορίες του όλου και των μερών του, που βρίσκονται σε ορισμένη μεταξύ τους σχέση, ανεξάρτητα από το όποιο περιβάλλον.

2. Οι θεωρίες της ισορροπίας, ενώ και πάλι επικέντρωναν την προσοχή τους στο σύστημα, προσπαθούσαν να λάβουν υπόψη τους το περιβάλλον ως πηγή διαταραχών της κατάστασης του συστήματος.

3. Η θεωρία των ανοιχτών στον κόσμο συστημάτων, στηρίζεται στην ιδέα ότι τα συστήματα συντηρούνται μέσω των ανταλλαγών τους με το περιβάλλον. Η αλληλεξάρτηση συστήματος-περιβάλλοντος θεωρείται πλέον ως φυσιολογική και όχι ως διαταραγμένη κατάσταση.

4. Οι κυβερνητικές συστημικές θεωρίες, που κατανοούν τη σχέση μεταξύ συστήματος και περιβάλλοντος ως διαφορά στο βαθμό πολυπλοκότητας. Το σύστημα μειώνει - προκειμένου να συντηρηθεί - την πολυπλοκότητά του, σε σχέση με αυτήν του περιβάλλοντός του, παρουσιάζοντας έναν υψηλότερο δείκτη επιλεκτικότητας (Selektivitaet).

Βλ. N. Luhmann, "Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse", στο: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, (στο εξής: *Sozialtechnologie*) Frankfurt a.M. 1971, σελ. 10.

[195] Αυτή είναι η βασική δυσκολία του κοινωνιολογικού λειτουργισμού, που επιμένει να θεωρεί τον εαυτό του ως μια εμπειρική-αναλυτική επιστήμη. Στο βαθμό δηλαδή που επιμένει σε μια περιγραφική-αναλυτική προοπτική δεν είναι σε θέση να δώσει κριτήρια για την *επιθυμητή κατάσταση* ή τα προς διατήρηση *όρια* ενός κοινωνικού συστήματος, χωρίς να καταφύγει σε ιστορικές ερμηνείες και κοινωνικά συγκροτημένα νοήματα. Αυτό είναι το νόημα των κριτικών παρατηρήσεων του Habermas ενάντια στην προσπάθεια του Parsons να αναγάγει την πολυειδία

τη δυνατότητα της εγκατάλειψης της αξίωσης για μια *γενική* θεωρία της κοινωνικής δράσης προς όφελος ενός ιστορικού λειτουργισμού, εμπλουτισμένου από την προβληματική της ανάλυσης της γλώσσας και της ερμηνείας της παράδοσης.[196]

Αποκαλύπτεται έτσι η ουσιαστική πρόθεση του Habermas: *να κατανοήσει την κοινωνική δράση ως διαλεκτική σύνθεση τόσο των λειτουργικών αναγκαιοτήτων όσο και του προσανατολισμού ως προς*

των κοινωνικών κανόνων σε τέσσερα ζεύγη στοιχειωδών αξιακών προσανατολισμών ("pattern variables"). Όπως σημειώνει ο Habermas, απαραγνώριστο παραμένει το γεγονός της αντιστοιχίας των αξιακών αυτών προσανατολισμών με μια συγκεκριμένη ιστορική εμπειρία, αυτήν του περάσματος από τις παραδοσιακές στις μοντέρνες κοινωνίες. Βλ. *TWI*, σελ. 61. Το πότε μια κοινωνία παύει να είναι αυτή που είναι δεν μπορεί να καθοριστεί μια για πάντα "αντικειμενικά".

Τη δυσκολία αυτή προσπαθεί να υπερβεί η συστημική θεωρία του N. Luhmann, ερμηνεύοντας την ιδέα της αυτοσυντήρησης του συστήματος μέσω της διατήρησης μιας επιθυμητής κατάστασης - η οποία δεν μπορεί να καθοριστεί αντικειμενικά - με τους λειτουργιστικούς όρους της μείωσης της πολυπλοκότητας του κόσμου (Weltkomplexitaet) και της αύξησης της επιλεκτικότητας (Selektivitaet). Εάν η πολυπλοκότητα του κόσμου νοηθεί ως το πλήθος των δυνατών καταστάσεών του, ένα σύστημα αυτοσυντηρείται επιλέγοντας ορισμένες από αυτές και μειώνοντας έτσι την πολυπλοκότητα στο εσωτερικό του. Ξεκινώντας από αυτήν τη βασική ιδέα, ο Luhmann αναπτύσσει μια αξιοπρόσεκτα συνεκτική συστημική θεωρία, η οποία προσπαθεί να καλύψει ορισμένες απ' τις βασικές ανεπάρκειες του παρσονικού λειτουργισμού. Η θεωρία του Luhmann ερμηνεύει έτσι την ίδια την κατηγορία του κοινωνικά συγκροτημένου νοήματος με λειτουργικούς όρους, ως μείωση της πολυπλοκότητας του κόσμου. Βλ. N. Luhmann, "Sinn als Grundbegriff der Soziologie", στο: *Sozialtechnologie*, σελ. 26 - 100. Επίσης προσφέρει μια λειτουργιστική ερμηνεία του ίδιου της του εαυτού ως υποσυστήματος του κοινωνικού συστήματος, καθώς και μια λειτουργιστική άποψη περί "αλήθειας" και "αξίας", ως βασικών μέσων μείωσης της (δευτερογενούς) κοινωνικής πολυπλοκότητας (η οποία προκύπτει ως αντήχηση της μείωσης της πολυπλοκότητας του κόσμου μέσω της συγκρότησης νοημάτων, καθώς τα τελευταία δημιουργούν ένα νέο δευτερογενές πλήθος δυνατών καταστάσεων). Εκτός από τα προαναφερθέντα κείμενα βλ. και το N. Luhmann, "Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf J. Habermas", στο: *Sozialtechnologie*, σελ. 291 - 405.

Δεν μπορώ εδώ να μπω στις λεπτομέρειες της γνωστής αντιπαράθεσης Luhmann - Habermas, τα κείμενα της οποίας περιλαμβάνονται στον προαναφερθέντα τόμο. Περιορίζομαι στην υπόδειξη του βασικού αντεπιχειρήματος απέναντι στην ιδέα της μείωσης της πολυπλοκότητας του κόσμου. Σύμφωνα με τον Habermas, εάν η μείωση της πολυπλοκότητας του κόσμου τεθεί ως η αφετηρία της κοινωνιολογικής θεωρίας, τότε η ίδια η πολυπλοκότητα του κόσμου θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένα πρόβλημα "καθ' εαυτό", ένα πρόβλημα αντικειμενικά δοσμένο, πριν από κάθε δημιουργία δομών και συστημάτων. Όμως μια τέτοια ιδέα δεν έχει κανένα εύλογο νόημα. Βλ. το κείμενο του Habermas "Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann", στο: *Sozialtechnologie*, σελ. 142 - 290. Βλ. ιδιαίτερα τις παρατηρήσεις στη σελ. 153 κ.ε. Οι απαντήσεις του Habermas σε άλλα κομβικά σημεία της συστημικής θεωρίας, όπως το πρόβλημα του νοήματος, η σχέση θεωρίας και πράξης, η θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης και η θεωρία της αλήθειας προδιαγράφουν την τροπή των κατοπινών του ερευνών. Στον ίδιο τόμο βρίσκουμε άλλωστε το κείμενο-προπομπό της "καθολικής πραγματολογίας της επικοινωνίας", "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", στο: *Sozialtechnologie*, σελ. 101 - 141.

[196] Βλ. *LSW*, σελ. 198.

επικοινωνιακά διατυπώσιμους κανόνες, που εκφράζουν πολιτισμικά ερμηνευμένες ανάγκες: "Έτσι, η κοινωνική δράση είναι η συνισταμένη και των δύο: των αναγκαιοτήτων απάντησης σε ερεθίσματα και των νοηματωμένων αλληλοδράσεων."[197] Η εμπειρική συνάφεια των κοινωνικών πράξεων που κατευθύνονται από κοινωνικούς κανόνες ξεπερνά τις δηλωμένες προθέσεις και απαιτεί ένα αντικειμενικό πλαίσιο αναφοράς, στο οποίο μπορεί να διαπιστωθεί το λανθάνον "αντικειμενικό νόημα" των θεσμοποιημένων κανόνων και ρόλων. Στο βαθμό που οι λειτουργικές πιέσεις αμβλύνονται και ο προσανατολισμός του πράττειν ανατίθεται στην επικοινωνιακή παραγωγή νοήματος, γίνεται νοητή μια αύξηση της ελευθερίας της κοινωνικής δράσης – μια χαλάρωση της δύναμης εξαναγκασμού των θεσμών και μια αύξηση της εξατομίκευσης των υποκειμένων. Ο νεομαρξιστής Habermas εννοεί φυσικά τη χαλάρωση των "λειτουργικών πιέσεων για αναπαραγωγή" μέσω της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνατοτήτων του ανθρώπινου είδους, η οποία όμως θα πρέπει να συνοδεύεται από μια απελευθέρωση στο επίπεδο των θεσμών και κανόνων, μέσω της υποταγής τους στη δημόσια επικοινωνία.

Η διαπίστωση του Dilthey ότι στις επιστήμες του πνεύματος το υποκείμενο αντιμετωπίζει ένα αντικείμενο με το οποίο μοιράζεται τις ίδιες δομές, οδήγησε σε μια ανάπτυξη της προβληματικής της κατανόησης του νοήματος, στα πλαίσια διαφόρων σχολών: φαινομενολογία, ανάλυση της γλώσσας και ερμηνευτική. Οι συζητήσεις γύρω από την κατανόηση δεν είχαν, ωστόσο, επιπτώσεις για τις κοινωνικές επιστήμες, που παρέμειναν στον αστερισμό της αναλυτικής επιστημολογίας.[198] Μετά τη διαπίστωση ότι η εμπειρική–αναλυτική κοινωνική επιστήμη χρειάζεται το λιγότερο έναν εμπλουτισμό μέσω της προβληματικής της κατανόησης του νοήματος, ο Habermas αναλαμβάνει την αναδρομή στη συζήτηση περί "κατανόησης", αναζητώντας τρόπους σύνθεσης των δύο βασικών τάσεων της κοινωνικής θεωρίας, που παραμένουν ως σήμερα χωρισμένες και μεταξύ τους απομονωμένες.

Οι επιστήμες του κοινωνικού πράττειν αντιμετωπίζουν ένα αντικείμενο, το οποίο συντίθεται από σύμβολα και τρόπους

[197] *Ό.π.*, σελ. 202.

[198] Βλ. *ό.π.*, σελ. 205.

συμπεριφοράς, που και πάλι είναι συμβολικά διαμεσολαβημένα. Η πρόσβαση στα στοιχεία αυτά δεν επιτυγχάνεται (όπως στις φυσικές επιστήμες) μέσω της απλής παρατήρησης συμβάντων, αλλά μέσω της κατανόησης νοηματικών πλεγμάτων. Βέβαια και στις φυσικές επιστήμες, η αισθητηριακή πρόσληψη των συμβάντων είναι συμβολικά διαμεσολαβημένη, συγκροτείται σε ένα υπερβατολογικό πλαίσιο, που ο P. Lorenzen ονόμασε "πρωτοφυσική". Η "πρωτοφυσική" είναι μια μη υποθετική γνώση περί χώρου, χρόνου και μάζας, που περιλαμβάνει τις βασικές αρχές της γεωμετρίας, της κινητικής και της μηχανικής, με τρόπο ώστε να θέτει το πλαίσιο των δυνατών μετρήσεων των φυσικών φαινομένων. Η "πρωτοφυσική" εξηγεί λοιπόν την υπερβατολογική προκατανόηση του χώρου των δυνατών φυσικών αντικειμένων, είναι η επεξεργασία ενός γλωσσικού παιγνίου, που ονομάζεται "φυσική μέτρηση".[199]

Αυτό ακριβώς το υπερβατολογικό πλαίσιο συγκρότησης των δυνατών μετρήσεων δεν υπάρχει στην περίπτωση των κοινωνικών επιστημών. Δεν υπάρχει μια "πρωτοκοινωνιολογία", που θα έδινε τη λύση στο πρόβλημα της μέτρησης και άρα του μονοσήμαντου καθορισμού του αντικειμένου των κοινωνικών επιστημών. Οι επιστήμες του κοινωνικού πράττειν δε στηρίζονται στην παρατήρηση "γυμνών" συμβάντων, η οποία καθορίζεται από κάποια υπερβατολογική "πρωτο-γνώση", αλλά στην κατανόηση κοινωνικών γεγονότων, που είναι ήδη φορείς νοήματος. Γι' αυτό αποκτούν πρόσβαση στο αντικείμενό τους μέσω μιας ιδιαίτερης μορφής εμπειρίας, της επικοινωνιακής εμπειρίας. Η επικοινωνιακή εμπειρία δεν είναι δυνατή μονολογικά, όπως η παρατήρηση των φυσικών φαινομένων που στηρίζεται στο τυποποιημένο γλωσσικό παίγνιο της "φυσικής μέτρησης". Η επικοινωνιακή εμπειρία στηρίζεται σε μια κατάσταση αλληλόδρασης, όπου τουλάχιστον δύο υποκείμενα συνδέονται μεταξύ τους μέσω της ταυτότητας της σημασίας, στα πλαίσια μιας γλωσσικά παρηγμένης διυποκειμενικότητας της αλληλοκατανόησης. Αυτός είναι ο λόγος που ο "παρατηρών" είναι το ίδιο "συμμετέχων" όσο και ο "παρατηρούμενος".[200] Αυτό το θεμελιακό γεγονός έχει ως συνέπεια στις

---

[199] Βλ. *ό.π.*, σελ. 213 – 214. Η έννοια της "πρωτοφυσικής" προέρχεται από τις εργασίες της σχολής του Erlangen. Συνίσταται στην ιδέα ότι η γεωμετρία και η φυσική στηρίζονται τελικά στην εξιδανίκευση χειρισμών μέτρησης (του χώρου, του χρόνου και της μάζας), που επιτελούνται ήδη στην καθημερινή ζωή. Βλ. χαρακτηριστικά: G. Boehme (επιμ.), *Protophysik*, Frankfurt a.M. 1976.

[200] Βλ. *LSW*, σελ. 208.

κοινωνικές επιστήμες η αναγκαία συμβατότητα μεταξύ εμπειρικής βάσης και αναλυτικού πλαισίου να συγκροτείται μέσω ερμηνειών της καθημερινής πρακτικής της ζωής, τις οποίες ο ερευνητής παίρνει από την προκατανόηση του κοινωνικού κόσμου που ήδη διαθέτει. Οι κοινωνιολογικές έννοιες συνδέονται δηλαδή άμεσα με τις προεπιστημονικές επικοινωνιακές εμπειρίες.[201] Μπροστά στην έλλειψη μιας "πρωτοκοινωνιολογίας", στην οποία θα μπορούσαν να στηριχθούν οι μεθοδολογικές αναζητήσεις των κοινωνικών επιστημών, τίθεται αναπόδραστα το γνωσιοθεωρητικό ερώτημα: το ερώτημα γύρω από τους υπερβατολογικούς κανόνες, στη βάση των οποίων συγκροτείται υπερβατολογικά η επικοινωνιακή εμπειρία:[202]

> "Πρόκειται για τις υπερβατολογικές συνθήκες της διυποκειμενικότητας των γλωσσικά διαμεσολαβημένων συστημάτων του πράττειν εν γένει, δηλαδή για τη λογική κατασκευή του κοινωνικού βιόκοσμου, ο οποίος έχει μια διπλή σημασία για την έρευνα.
>
> Από τη μία, αποτελεί το αντικείμενο της έρευνας· από αυτήν την άποψη, μια υπερβατολογική ανάλυση παρέχει πληροφορίες, πριν από κάθε εμπειρική ανάλυση. Από την άλλη, όμως, ο κοινωνικός βιόκοσμος είναι και η βάση της ίδιας της έρευνας· από αυτήν την άποψη, η υπερβατολογική ανάλυση επιτρέπει τον αυτοστοχασμό των χρησιμοποιούμενων μεθόδων. Στην παράδοση βρίσκουμε τρία εγχειρήματα ανάλυσης αυτού του είδους. Το *φαινομενολογικό εγχείρημα* οδηγεί σε μια έρευνα της συγκρότησης της καθημερινής πρακτικής της ζωής. Το *γλωσσολογικό εγχείρημα* επικεντρώνεται στα γλωσσικά παίγνια, τα οποία καθορίζουν ταυτοχρόνως υπερβατολογικά τις μορφές ζωής. Τέλος το *ερμηνευτικό εγχείρημα* επιτρέπει την κατανόηση των υπερβατολογικών γλωσσικών κανόνων

---

[201] Βλ. *ό.π.*, σελ. 216.

[202] Στον "Επίλογο" του 1973, στο *Eul*, ο Habermas σημείωνε ότι κάτι σαν μια "πρωτοκοινωνιολογία" θα έπρεπε αναγκαστικά να πάρει τη μορφή " μιας γενικής θεωρίας της γλωσσικής επικοινωνίας". *Eul*, σελ. 399, σημ. 46. Βλ. επίσης τις ανάλογες παρατηρήσεις στην "Εισαγωγή" του *TuP*, σελ. 17 κ.ε. Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε πώς ο Habermas προχώρησε στην υλοποίηση αυτών του των εξαγγελιών, συγκροτώντας μια "καθολική πραγματολογία" της επικοινωνίας.

της επικοινωνιακής δράσης μέσα από την αντικειμενική συνάφεια ενεργών παραδόσεων – με αυτόν τον τρόπο διαρρηγνύεται ήδη το πλαίσιο της υπερβατολογικής λογικής."[203]

Η φαινομενολογική προσέγγιση της μεθόδου των κοινωνικών επιστημών εκκινεί απ' την ιδέα ότι η αυθαιρεσία των κριτηρίων και ερμηνειών, στις οποίες στηρίζεται η έρευνα, θα μπορούσε να περιοριστεί μέσω της διαύγασης του τρόπου συγκρότησης των προεπιστημονικών εκείνων στοιχείων, που προκαθορίζουν την επικοινωνιακή εμπειρία. Ο Habermas αναφέρεται στο εγχείρημα του A.V. Cicourel και του A. Schuetz, που και οι δύο στηρίχθηκαν στην ανάλυση του βιόκοσμου εκ μέρους του E. Husserl. Είναι ακριβώς το πρόβλημα της μέτρησης, στο χώρο των κοινωνικών επιστημών, που οδήγησε τον Cicourel στη διερεύνηση της επικοινωνιακής εμπειρίας, υπό το φως μιας θεωρίας, η οποία επεξηγεί τις δομές του γλωσσικά αρθρωμένου βιόκοσμου, δηλαδή του ορίζοντα της προκατανόησης, που ορίζει το (οιονεί) υπερβατολογικό πλαίσιο της δυνατής επικοινωνιακής εμπειρίας. Αυτήν την υπερβατολογική ανάλυση του πλαισίου, εντός του οποίου τα στοιχεία των μετρήσεων συνδέονται με τις θεωρητικές έννοιες, ο Cicourel την καθορίζει ως "θεωρία της κουλτούρας".[204] Ο Cicourel ήθελε να αξιοποιήσει αυτή τη σύλληψη των δομών του κόσμου της καθημερινότητας ως σύστημα αναφοράς για τη μετατροπή των επικοινωνιακών εμπειριών σε στοιχεία μετρήσεων.[205]

Το πρόγραμμα του Cicourel βασίζεται στο έργο του A. Schuetz. Ο Schuetz, εκκινώντας από τα προβλήματα που έθεσε ο Max Weber, θέλησε να αποσπάσει την κατανοούσα κοινωνιολογία από το ρικερτιανό νεοκαντιανό πλαίσιο και να τη θεμελιώσει στις χουσερλιανές αναλύσεις του βιόκοσμου.[206] Έτσι ξεκίνησε τις έρευνές του από τη διερεύνηση της διυποκειμενικότητας του κόσμου των καθημερινών αλληλοδράσεων. Αυτή η διυποκειμενικότητα βασίζεται στο πλέγμα των κοινωνικοπολιτισμικών

---

[203] *LSW*, σελ. 211.

[204] Βλ. *ό.π.*, σελ. 222. Ο Habermas αναφέρεται στο βιβλίο του A.V. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, Glencoe 1964.

[205] Βλ. *LSW*, σελ. 225.

[206] Βλ. χαρακτηριστικά το έργο του A. Schuetz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt a.M. 1974.

αξιών, σύμφωνα με το οποίο τα υποκείμενα ερμηνεύουν τη δράση τους. Οι επιστημονικές έννοιες θα πρέπει να στηρίζονται στα ερμηνευτικά σχήματα των δρώντων υποκειμένων, δηλαδή να ανταποκρίνονται στη γνώση, η οποία κατευθύνει και ερμηνεύει την καθημερινή τους πρακτική.

Αυτή η γνώση, την οποία πρέπει να ανακατασκευάσει ο ερευνητής, δεν είναι παρά ο κοινωνικός βιόκοσμος:

> "Η γλωσσικά παραδεδομένη γνώση είναι διυποκειμενική: εντός της συγκροτείται ο κόσμος, μέσα στον οποίο μπορώ να αναλάβω την προοπτική του άλλου. Συνίσταται σε οδηγίες γύρω απ' αυτό που μπορώ κανονικά να αναμένω στη συναναστροφή με άλλους και στην αντιμετώπιση του φυσικού περιβάλλοντος. Με προσανατολίζει και γύρω από τη βαρύτητα των τρόπων συμπεριφοράς και των συμβάντων. Έτσι, ο βιόκοσμος αρθρώνεται σε πολιτισμικά καθορισμένα και διαφορικά κατανεμημένα πλέγματα σημασιών. Αυτά περιγράφουν τα περιθώρια της αποβλεπτικότητας, εντός των οποίων μπορεί να κινηθεί η κοινωνική δράση. Καθορίζουν τα περιθώρια των δυνατών προταγμάτων της δράσης και των ερμηνευτικών σχημάτων που δίδουν πραγματικά κίνητρα. Οι έννοιες της κατανοούσας κοινωνιολογίας θα πρέπει να ξεκινήσουν από αυτό το βασικό απόθεμα τυποποιήσεων."[207]

Η ανάλυση του βιόκοσμου ως της γνώσης, με βάση την οποία τα υποκείμενα προσανατολίζονται στο κοινωνικό πράττειν και αλληλοδρούν, καθορίζει κατ' αρχάς το αντικείμενο της κατανόητικής κοινωνικής επιστήμης και την οριοθετεί ως προς τις εμπειρικές-αναλυτικές επιστήμες, που τείνουν να συγκαλύπτουν το πλαίσιο συγκρότησης της επικοινωνιακής εμπειρίας. Από την άλλη, η κοινωνική επιστήμη δεν μπορεί να εξαντληθεί στον αναστοχασμό της υπερβατολογικής κατασκευής του κοινωνικού κόσμου, αλλά θα πρέπει να προχωρήσει σε μια "εμπειρική ανάλυση υπό μια υπερβατολογική οπτική". Κάτι τέτοιο προσπάθησαν να κάνουν ερευνητές όπως ο Cicourel ή ο H. Garfinkel. Όμως η ανάλυση της συγκρότησης του βιόκοσμου δεν μπορεί να γίνει μονολογικά ή μέσω φαινομενολογικά εμπνευσμένων πειραμάτων (όπως επιχείρησε ο Garfinkel), αλλά μόνο

---

[207] *LSW*, σελ. 228 - 229.

μέσω της συμμετοχής στην κοινωνική επικοινωνία.[208] Αυτή η δυσκολία της φαινομενολογίας έχει τις ρίζες της στη μέθοδο του ίδιου του Husserl, που αντιμετώπιζε το βιόκοσμο ως δομή της υποκειμενικότητας:

> "Το φαινομενολογικό εγχείρημα παραμένει εντός των ορίων της ανάλυσης της συνείδησης. Γι' αυτό και οι Cicourel και Garfinkel δεν μπορούν να κάνουν το προσήκον βήμα από την ανάλυση του βιόκοσμου, του οποίου η λογική θέση στα πλαίσια μιας εμπειρικής επιστήμης παραμένει επισφαλής, στην ανάλυση της γλώσσας. Δεν μπορούν να αναγνωρίσουν στις δομές της συνείδησης τους απτούς κανόνες της γραμματικής των γλωσσικών παιγνίων. Ο συστηματικός λόγος αυτής της επίσχεσης μπορεί εύκολα να διαπιστωθεί στον Schuetz· τα ίχνη οδηγούν άμεσα στον Husserl."[209]

Τόσο ο Husserl όσο και ο Schuetz θεώρησαν τη γλώσσα ως ένα μόνο από τα διαφορετικά συστήματα σημείων, που διαθέτει η υπερβατολογική συνείδηση, στα πλαίσια της ευρύτερης αναπαραστατικής της ικανότητας. Με βάση αυτήν, τα υποκείμενα παράγουν τη γλωσσική διυποκειμενικότητα. Η οπτική αυτή ανατρέπεται ριζικά με τη στροφή της φιλοσοφίας στην ανάλυση της γλώσσας ως "του υφαδιού, απ' τις κλωστές του οποίου τα υποκείμενα κρέμονται και όπου διαμορφώνονται εν γένει ως υποκείμενα."[210]

Τη θέση της παραδοσιακής φιλοσοφίας της συνείδησης παίρνει, στον 20ο αιώνα, ο προβληματισμός γύρω από τη γλώσσα. Η φιλοσοφία της γλώσσας δεν προσπαθεί πλέον να κατανοήσει τη σχέση μεταξύ απόβλεψης και δράσης με βάση τη συγκρότηση νοήματος από μέρους μιας αποβλεπτικής συνείδησης, όπως έκανε η φαινομενολογία. Τη θέση της προβληματικής της υπερβατολογικής γένεσης του "νοήματος" μέσω

---

[208] Βλ. *ό.π.*, σελ. 235. Όπως σημειώνει ο McCarthy, η ανάλυση της εθνομεθοδολογίας εκ μέρους του Habermas είναι ελλιπής και τείνει στον υπερτονισμό των ομοιοτήτων με την φαινομενολογία του Schuetz. Ο McCarthy συνδέει αυτήν την αδυναμία με το γεγονός ότι ο Garfinkel και οι συνεργάτες του δεν είχαν ακόμα στα 1967 δημοσιεύσει παρά ελάχιστα κείμενα, ενώ η εργασία του Cicourel δεν οριοθετεί παρά μόνο μία - μάλιστα όχι τη σπουδαιότερη - κατεύθυνση αυτής της τάσης. Βλ. Th. McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 462 - 463, σημ. 45.

[209] *LSW*, σελ. 239.

[210] *Ό.π.*, σελ. 240.

συνειδησιακών ενεργημάτων παίρνει τώρα η ανάλυση των κανόνων της γραμματικής των γλωσσικών παιγνίων. Αυτοί οι κανόνες είναι που διασφαλίζουν την διυποκειμενικότητα του νοήματος, κατά τις γλωσσικά διευθυνόμενες αλληλοδράσεις, και όχι οι καθαρές δομές της συνείδησης εν γένει. Οι όροι συγκρότησης του βιόκοσμου ή - όπως θα έλεγε ο Wittgenstein - των μορφών ζωής μεταφέρονται από τη συνείδηση στις επικοινωνιακές διαδικασίες.[211] Η γλωσσολογική ανάλυση δίνει, επιπλέον, μια ικανοποιητικότερη λύση στο παράδοξο μιας "εμπειρικής έρευνας υπό υπερβατολογική οπτική". Οι γλωσσολογικές έρευνες ήταν πάντοτε τέτοιες: εμπειρικές αναλύσεις λογικών κανόνων. Οι κανόνες δηλαδή που ανακατασκευάζει η ανάλυση της γλώσσας διαπιστώνονται κατ' αρχήν μέσω μιας περιγραφικής προσέγγισης της εμπειρικά δοσμένης χρήσης της γλώσσας, αλλά ταυτοχρόνως την υπερβαίνουν, στο βαθμό που διατυπώνουν *λογικές* σχέσεις, εσωτερικές της δομής της γλώσσας.[212] Με αυτήν την έννοια, η ανάλυση της γλώσσας αφορά σε λογικές σχέσεις μεταξύ εννοιών και όχι στην περιγραφή σχέσεων μεταξύ συμβάντων· αυτός είναι άλλωστε ο λόγος της ακραίας της αντίθεσης προς τον μπηχαβιορισμό.

Κατά τον Habermas, η ανάλυση της γλώσσας σφραγίστηκε και στις δύο σημαντικότερες φάσεις της από τη μορφή του L. Wittgenstein. Ο Wittgenstein πραγματοποίησε, στις δύο περιόδους της σκέψης του, αυτά που ο Habermas ονομάζει "τα δύο επίπεδα του γλωσσολογικού στοχασμού":

> "Το *Tractatus* φέρνει στη συνείδηση την υπερβατολογική θέση της επιδιωκόμενης επιστημονικής οικουμενικής γλώσσας. Οι *Φιλοσοφικές έρευνες* παρουσιάζουν την υπερβατολογική 'γλώσσα εν γένει' ως πλάσμα της φαντασίας και ανακαλύπτουν στις γραμματικές της επικοινωνίας, που εξασκείται στην καθομιλουμένη, τους κανόνες σύμφωνα με τους οποίους συγκροτούνται οι μορφές ζωής. Μπορούμε να χωρίσουμε το υπερβατολογικό επίπεδο

---

[211] Η στροφή αυτή δίδεται ανάγλυφα στο δίτομο έργο του K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976. Βλ. ιδιαίτερα τον τόμο I: *Sprachanalyse, Semiotik, Hermeneutik*.

[212] Βλ. *LSW*, σελ. 241.

αναστοχασμού από το κοινωνιογλωσσολογικό."[213]

Η υπερβατολογική ανάλυση της γλώσσας, στον πρώιμο Wittgenstein, παρουσιάζει αναλογίες προς την υπερβατολογική φιλοσοφία της συνείδησης του Kant: ουσιαστικά αντικαθιστά την υπερβατολογική συνείδηση με την οικουμενική γλώσσα που απεικονίζει τον κόσμο. Εάν δεν είναι οι a priori κατηγορίες της σύνθεσης που καθορίζουν τα δυνατά αντικείμενα της εμπειρίας, αλλά η λογική της γλώσσας που ορίζει τη λογική μορφή των νοητών προτάσεων γύρω από την πραγματικότητα, τότε η λογική σύνταξη της γλώσσας αποτελεί την υπερβατολογική λογική, με την αυστηρή έννοια.[214] Όμως όχι οποιασδήποτε γλώσσας, αλλά της "ιδανικής γλώσσας", που έχει καθαρθεί από τις "ανοησίες" της απλής καθομιλουμένης και έχει αρθεί στο επίπεδο της επιστημονικής οικουμενικής γλώσσας, η οποία έχει τη δυνατότητα να απεικονίζει τα γεγονότα που λαμβάνουν χώρα στον κόσμο. Η "ιδανική γλώσσα" περιλαμβάνει λοιπόν το σύνολο των δυνατών προτάσεων με εμπειρικό νόημα.[215] Ωστόσο, το πρόγραμμα μιας οικουμενικής "καθαρής" γλώσσας -

---

213 *Ό.π.*, σελ. 241.

214 Βλ. *ό.π.*, σελ. 244. Ο παραλληλισμός της λογικής ανάλυσης της γλώσσας εκ μέρους του Wittgenstein με την υπερβατολογική κριτική του Λόγου εκ μέρους του Kant έχει γίνει από διάφορους σχολιαστές. Βλ. χαρακτηριστικά E. Stenius, *Wittgensteins Traktat. Eine kritische Darlegung seiner Hauptgedanken*, Frankfurt a.M. 1969. Στην ερμηνεία του Wittgenstein, ο Habermas ακολουθεί τις ανάλογες αναλύσεις του K.O. Apel, Βλ. K.O. Apel, "Die Entfaltung der 'sprachanalytischen' Philosophie", στο: τ. ιδίου, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1973, τόμ. II, σελ. 28 - 95.

215 Θυμίζω μερικές από τις βασικές διαπιστώσεις του *Tractatus* (χρησιμοποιώ την ελληνική έκδοση: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, μτφ. Θ. Κιτσόπουλος, Αθήνα 1978, οι αριθμοί αντιστοιχούν σε παραγράφους): "Η γλώσσα είναι η ολότητα των προτάσεων." (4.001) "Η πρόταση είναι μια εικόνα της πραγματικότητας: Γιατί αν καταλαβαίνω την πρόταση, γνωρίζω την κατάσταση που παριστάνει. [...]." (4.021) "Η πρόταση παριστάνει την ύπαρξη και τη μη ύπαρξη των καταστάσεων πραγμάτων." (4.1) "Η ολότητα των αληθών προτάσεων είναι όλη η φυσική επιστήμη (ή η ολότητα των φυσικών επιστημών)." (4.11) "Η φιλοσοφία δεν είναι μια από τις φυσικές επιστήμες." (4.111) "Η φιλοσοφία βάζει όρια στη διαφιλονικούμενη περιοχή της φυσικής επιστήμης." (4.113) "Πρέπει να οροθετεί το νοητό και συνακόλουθα το μη νοητό. Πρέπει από μέσα να βάζει όρια στο μη νοητό διαμέσου του νοητού." (4.114) "Θα σημαίνει αυτό που δεν μπορούμε να πούμε, παριστάνοντας καθαρά αυτό που μπορούμε να πούμε." (4.115) "Όλα όσα μπορούμε γενικά να σκεφτούμε, μπορούμε να τα σκεφτούμε καθαρά. Όλα όσα μπορούν να ειπωθούν, μπορούν να ειπωθούν καθαρά." (4.116) "Η πρόταση μπορεί να παριστάνει όλη την πραγματικότητα, αλλά δεν μπορεί να παριστάνει αυτό που πρέπει να έχει κοινό με την πραγματικότητα, για να μπορεί να την παριστάνει - τη λογική μορφή. Για να μπορούμε να παριστάνουμε τη λογική μορφή, θα έπρεπε να μπορούμε να σταθούμε μαζί με την πρόταση έξω από τη λογική, δηλαδή έξω από τον κόσμο." (4.12) "Η πρόταση δεν μπορεί να παριστάνει τη λογική μορφή, τούτη καθρεφτίζεται μέσα της. Αυτό που καθρεφτίζεται στη γλώσσα, η γλώσσα δεν μπορεί να το παριστάνει. *Αυτό* που εκφράζεται από μόνο του μέσα στη γλώσσα, δεν μπορούμε *εμείς* να το εκφράσουμε με τη γλώσσα. Η πρόταση *δείχνει* τη λογική

που στο μεθοδολογικό πεδίο πήρε τη μορφή του προγράμματος μιας εννιαίας επιστήμης –, το οποίο ο Wittgenstein διατύπωσε στο *Tractatus,* αποδείχθηκε μη πραγματοποιήσιμο. Η "οικουμενική γλώσσα" δεν μπόρεσε να υπερβεί το ρίζωμά της στην καθομιλουμένη και η απεικονιστική της λειτουργία αποκαλύφθηκε σύντομα ως μεταφυσική υπόθεση.[216] Τα ίδια τα προβλήματα, που η υπερβατολογική ανάλυση της γλώσσας έθεσε χωρίς να μπορεί να απαντήσει, οδήγησαν τον Wittgenstein στην ανάλυση της απλής καθομιλουμένης.

Με την εγκατάλειψη της ιδέας μιας "ιδανικής γλώσσας", ο Wittgenstein απομακρύνεται και από την άποψη ότι η σχέση γλώσσας και πραγματικότητας είναι *θεωρητική.* Στις *Φιλοσοφικές έρευνες,* η σχέση μεταξύ της λογικής της γλώσσας και της πραγματικότητας γίνεται *πρακτική:*

> "Ο γραμματικά καθορισμένος κόσμος είναι μόνο ο ορίζοντας, εντός του οποίου ερμηνεύεται η πραγματικότητα. Να ερμηνεύεις διαφορετικά την πραγματικότητα δεν σημαίνει: να δίνεις στα πλαίσια του ίδιου συστήματος αναφοράς, διαφορετικές επιλεκτικές ερμηνείες σε περιγράψιμα γεγονότα· σημαίνει μάλλον: να προτείνεις διαφορετικά συστήματα αναφοράς. [...] Στην ύστερη φιλοσοφία του Wittgenstein, το αποδυναμωμένο μονοπώλιο της γλώσσας των φυσικών επιστημών αφήνει ελεύθερο το χώρο για έναν πλουραλισμό των φυσικών γλωσσών, οι οποίες δεν προσδένουν πια την πραγματικότητα θεωρητικά σε ένα μόνο πλαίσιο της αντίληψης του κόσμου, αλλά πρακτικά σε διάφορους βιόκοσμους. Οι κανόνες αυτών των γλωσσικών παιγνίων είναι οι γραμματικές τόσο των γλωσσών, όσο και των μορφών ζωής. Σε κάθε ηθική ή μορφή ζωής αναλογεί μια ιδιαίτερη λογική, δηλαδή η *γραμματική* ενός ορισμένου και μη αναγώγιμου *γλωσσικού παιγνίου.*"[217]

Το γλωσσολογικό εγχείρημα του Wittgenstein είναι ιδιαίτερα

μορφή της πραγματικότητας. Την παρουσιάζει." (4.121) "*Τα όρια της γλώσσας μου* σημαίνουν τα όρια του κόσμου μου." (5.6)

[216] Βλ. *LSW,* σελ. 247.

[217] *Ό.π.,* σελ. 250 – 251.

πρόσφορο – κατά τον Habermas – για μια κατανοούσα (verstehende) θεωρία της κοινωνικής δράσης, ακριβώς γιατί συνεπάγεται μια στενή διαπλοκή μεταξύ της γραμματικής της γλώσσας και μιας συγκεκριμένης (κοινωνικής) μορφής ζωής. Γλώσσα και πράττειν συνθέτουν μαζί αυτό που ο Wittgenstein ονόμασε *γλωσσικό παίγνιο*. Υπό την οπτική του Wittgenstein, η κατανόηση της γλώσσας περιέχει μια απερίσταλτη πρακτική στιγμή. Η κατανόηση της γλώσσας παραπέμπει σε μια ικανότητα να "ακολουθεί κανείς συγκεκριμένους κανόνες", σε μια δράση που συνδέεται με συμβολικά διαμεσολαβημένες, συλλογικές προσδοκίες συμπεριφοράς.[218] Αυτή η πρακτική διάσταση της κατανόησης της γλώσσας και άρα και της ομιλίας (της επικοινωνιακής δράσης) αποκαλύπτεται και στον τρόπο που μαθαίνει κανείς ως παιδί να μιλά. Ο Wittgenstein μιλά χαρακτηριστικά για "εκγύμναση", θέλοντας να περιγράψει το στοιχείο του καταναγκασμού στις διαδικασίες της εκμάθησης της ομιλίας. Αυτό που συμβαίνει, όταν ένα παιδί μαθαίνει να ομιλεί, αποτελεί μια διάσταση – ενδεχομένως την πιο σημαντική – του εκκοινωνισμού του στα πλαίσια μιας συγκεκριμένης μορφής ζωής, ενός γλωσσικού παιγνίου. Μαθαίνοντας το παιδί να χρησιμοποιεί σωστά – δηλαδή σύμφωνα με τον διυποκειμενικά ισχύοντα τρόπο – τα γλωσσικά σημεία, ουσιαστικά μαθαίνει ένα σύνολο κανόνων ενός γλωσσικού παιγνίου. Αυτή η γραμματική, στην οποία "εκγυμναζόμαστε" κατά τον εκκοινωνισμό μας, μας επιτρέπει την κατανόηση της γλώσσας που χρησιμοποιούν άλλα υποκείμενα, στα πλαίσια του ίδιου γλωσσικού παιγνίου.[219]

Αυτή η σύνδεση της γλώσσας με μια ορισμένη κοινωνική πρακτική

---

[218] Βλ. *ό.π.*, σελ. 257. Βλ. και L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, στον τόμο Ι της έκδοσης των απάντων, Frankfurt a.M. 1984, όπου διαβάζουμε (οι αριθμοί στις παρενθέσεις αντιστοιχούν σε παραγράφους): "Η λέξη 'γλωσσικό παίγνιο' θέλει [...] να τονίσει ότι η ομιλία της γλώσσας είναι μέρος μιας δραστηριότητας ή μιας μορφής ζωής." (παρ. 23) "'Ωστε λοιπόν λες ότι η συμφωνία των ανθρώπων αποφασίζει τί είναι ορθό και τί λάθος;' – Ορθό και λάθος είναι ό,τι οι άνθρωποι *λένε* και εντός της *γλώσσας* οι άνθρωποι συμφωνούν. Αυτή δεν είναι μια συμφωνία των απόψεων, αλλά της μορφής ζωής." (παρ. 241)

[219] Βλ. *LSW*, σελ. 258 – 259. Στις *Φιλοσοφικές έρευνες*, *ό.π.*, διαβάζουμε σχετικά: "Η ομίχλη διαλύεται, όταν τα φαινόμενα της γλώσσας εξετάζονται σε πρωτογενή είδη της χρήσης της, στα οποία μπορεί κανείς να δει ξεκάθαρα το σκοπό και τη λειτουργία των λέξεων. Τέτοιες πρωτογενείς μορφές της γλώσσας χρησιμοποιεί το παιδί, όταν μαθαίνει να ομιλεί. Η διδασκαλία της γλώσσας δεν είναι εδώ μια εξήγηση, αλλά μια εκγύμναση." (παρ. 5) "Τα παιδιά εκπαιδεύονται να εκτελούν *αυτές* τις δραστηριότητες, να χρησιμοποιούν *αυτές* τις λέξεις, και να αντιδρούν *έτσι* στα λόγια του άλλου." (παρ. 6)

και με την "ολοκληρωμένη τάξη" μιας παραδεδομένης μορφής ζωής έχει βέβαια βαθιές συνέπειες για την αυτοκατανόηση του εγχειρήματος της ανάλυσης της γλώσσας. Στον Wittgenstein, η ανάλυση της γλώσσας έχει κι αυτή το χαρακτήρα ενός ιδιόρρυθμου γλωσσικού παιγνίου. Είναι λοιπόν μια *πρακτική δραστηριότητα* χωρίς θεωρητικές αξιώσεις. Εάν η κατανόηση της γλώσσας είναι κατ' ανάγκην παγιδευμένη σε έναν κύκλο, που η περίμετρός του καθορίζεται από μια συγκεκριμένη μορφή ζωής, τότε η ανάλυση της γλώσσας, ως ιδιαίτερη μορφή κατανόησής της, είναι αναγκασμένη να λειτουργεί πάντα *"εκ των έσω"*, να στηρίζεται πάντα σε μια ήδη συντελεσμένη κατανόηση του συγκείμενου (Kontext). Η ανάλυση της γραμματικής ενός γλωσσικού παιγνίου έχει τη μορφή της "επανάληψης της διαδικασίας εκκοινωνισμού", του τρόπου με τον οποίο συντελέστηκε η "εκγύμναση" σε μια συγκεκριμένη μορφή του πράττειν, και όχι της σύλληψης και διατύπωσης μεταγλωσσικών κανόνων, σύμφωνα με τους οποίους συνδυάζουμε μεταξύ τους τα γλωσσικά σύμβολα.[220] Η ανάλυση της γλώσσας είναι αναγκασμένη να πατά στο έδαφος μιας φυσικής γλώσσας και μιας συγκεκριμένης μορφής ζωής. Μαζί με την ιδέα μιας "οικουμενικής γλώσσας", ο Wittgenstein εγκατέλειψε και τη θεωρητική αξίωση. Γι' αυτό και δεν αναγκάστηκε να απαντήσει στο πρόβλημα ενός μετα-γλωσσικού παιγνίου της γλωσσολογικής ανάλυσης. "Σύμφωνα με τον Wittgenstein, αυτή έχει μόνο μια θεραπευτική αξία: δεν είναι μια θεωρία, αλλά μια *δραστηριότητα*."[221]

Αυτός ο δρόμος, όμως, αποκλείεται για ερευνητές σαν τον Winch, ο οποίος προσπάθησε να θεμελιώσει την κατανοούσα κοινωνιολογία στην ανάλυση της γλώσσας.[222] Η ανάλυση των κανόνων των γλωσσικών παιγνίων συναρτάται στενά με την ανάλυση των κοινωνικών βιόκοσμων, στην οποία επιδίδεται η κατανοούσα κοινωνιολογία. Οι κοινωνικές δράσεις μπορεί να θεωρηθεί ότι συγκροτούνται στο πλαίσιο των γλωσσικά διαμεσολαβημένων αλληλοδράσεων, στο βαθμό που οι παρατηρήσιμες

---

[220] Βλ. *LSW*, σελ. 261.

[221] Ό.π., σελ. 263. "Ο φιλόσοφος χειρίζεται ένα ερώτημα όπως μια αρρώστια." L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, ό.π., παρ. 255.

[222] Βλ. P. Winch, *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhaeltnis zur Philosophie*, Frankfurt a.M. 1966, (γερμανική μετάφραση του *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, London 1958).

συμπεριφορές "ενσαρκώνουν" ένα διυποκειμενικά ισχύον νόημα. Έτσι η κατανοούσα κοινωνιολογία πρέπει να στηριχθεί στην ανάλυση της γλώσσας, να εξηγήσει τους κοινωνικούς κανόνες του πράττειν με βάση τους κανόνες της καθημερινής επικοινωνίας. Αυτό σημαίνει ότι η θεωρία πρέπει να αναφερθεί στην αυτοκατανόηση των δρώντων υποκειμένων.[223] Εφόσον η αξίωση του προγράμματος μιας γλωσσολογικά θεμελιωμένης κατανοούσας κοινωνιολογίας παραμένει θεωρητική, δημιουργείται η ανάγκη να δοθεί μια απάντηση στο ερώτημα περί της θέσης του ίδιου του γλωσσικού παιγνίου της ανάλυσης της γλώσσας. Η αδυναμία να οριοθετηθεί μια μεταγλώσσα της κοινωνικής επιστήμης είναι η βασική ανεπάρκεια που διαπιστώνει ο Habermas στις προσπάθειες του Winch και άλλων ερευνητών, οι οποίοι στηρίχθηκαν στην ιδέα της ανάλυσης της γλώσσας.[224]

Για την ανάλυση της γλώσσας υπάρχει μόνο ένας τρόπος, για να ξεπεραστεί ο εγκλεισμός σε μια φυσική γλώσσα: η ανεύρεση μιας μεταγλώσσας της γλωσσικής ανάλυσης, για την οποία όμως δεν φαίνεται να μπορεί να δοθεί λόγος. Η ερμηνευτική, ως η τρίτη σχολή που αναλαμβάνει την προβληματική της κατανόησης του νοήματος, θέλει να προσφέρει μια λύση γι' αυτό το αδιέξοδο, στο οποίο οδηγούν ορισμένες υποθέσεις της φιλοσοφίας της γλώσσας.

Στην προοπτική της φιλοσοφικής ερμηνευτικής του Gadamer, η γλώσσα έχει την ενδιάθετη τάση της αυθυπέρβασης. Οι γλώσσες περιέχουν ένα δυναμικό Λόγου, που τείνει να ανακλά και να αρνείται τα ιδιαίτερα όρια μιας συγκεκριμένης γραμματικής, χρησιμοποιώντας ταυτοχρόνως

---

223 Βλ. *LSW*, σελ. 254.

224 Βλ. *ό.π.*, σελ. 265 κ.ε. Το παράδοξο στον Winch δημιουργείται από το γεγονός ότι ενώ θέτει τη θεωρητική αξίωση προκειμένου για την κοινωνιολογία του, επιμένει στη θέση του Wittgenstein σχετικά με την αδυναμία απεγκλωβισμού μας από τα πλαίσια που χαράζει μια συγκεκριμένη μορφή ζωής, στην οποία ο ερευνητής πρέπει να "συμμετάσχει", ώστε να μπορέσει να την κατανοήσει. Όπως θα δούμε παρακάτω, απέναντι σε αυτήν τη "μοναδολογική αντίληψη περί γλωσσικών παιγνίων", ο Habermas προβάλλει τα επιχειρήματα του Gadamer, που αφορούν στην απεριόριστη δυνατότητα μετάφρασης μεταξύ των γλωσσών και στον τονισμό της σημασίας της χρονικής-ιστορικής διάστασης της αλλοίωσης των γλωσσικών παιγνίων. Πάντως, όπως σημειώνει ο McCarthy (*Kritik der..., ό.π.*, σελ. 466, σημ. 17), η κριτική του Habermas στην παραπάνω αντινομία ευσταθεί μόνο για τις πρώιμες θέσεις περί κατανοούσας κοινωνιολογίας του Winch. Οι απόψεις που ο τελευταίος διατύπωσε σε ένα κατοπινό άρθρο του ("Understanding a Primitive Society", στο: *American Philosophical Quarterly* 1, No 4, 1964) πλησιάζουν πολύ στις θέσεις περί κατανόησης του Gadamer. Σχετικά με τον Winch βλ. επίσης την πολύ ωραία παρουσίαση του A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt* a.M. 1969, σελ. 28 – 29.

τους κανόνες της. Αυτή η ιδιότητα των φυσικών γλωσσών, να υπερβαίνουν τον εαυτό τους με βάση τα μέσα που ήδη διαθέτουν, φανερώνεται στο γεγονός της μετάφρασης. Στο γεγονός δηλαδή ότι σε μια γλώσσα μπορούν κατ' αρχήν να μεταφραστούν τα πάντα. Αυτή η λειτουργία της μετάφρασης δεν είναι παρά μια ακραία περίπτωση της ερμηνείας, εκείνης δηλαδή της δραστηριότητας στην οποία καταφεύγουμε πολύ συχνά, όταν δημιουργούνται προβλήματα στην (αλληλο-)κατανόηση.[225] Αυτό που κάνουμε, όταν αντιμετωπίζουμε μια παρανόηση, είναι να αναστοχαζόμαστε και να ερμηνεύουμε τους κανόνες που χρησιμοποιούμε, να δίνουμε μια ερμηνεία της εφαρμογής τους, η οποία ρίχνει ένα νέο φως στο κείμενο. Για τον Gadamer η "κατανόηση της γλώσσας" όπως την αντιλαμβάνεται ο Wittgenstein δεν αποτελεί "αληθινή κατανόηση", γιατί της λείπει ο στοχασμός πάνω στην εφαρμογή των γλωσσικών κανόνων.[226] Όμως ένας τέτοιος αναστοχασμός παρουσιάζει ομοιότητες με τη διαδικασία της μετάφρασης, αφού αποτελεί μια ερμηνεία με χαρακτήρα παραγωγικό, και μπορεί γι' αυτό να είναι ανανεωτικός.[227]

---

225 Βλ. *LSW*, σελ. 274 κ.ε. Για τον παραλληλισμό μεταξύ μετάφρασης και ερμηνείας βλ. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, τόμ. I της Gesamtausgabe, 6η έκδοση, Tuebingen 1990, σελ. 387 κ.ε. Ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα: "Είναι οι καταστάσεις διαταραγμένης ή δυσχερούς συνεννόησης, στις οποίες συνειδητοποιούμε καλύτερα τις συνθήκες, στις οποίες υπόκειται κάθε κατανόηση. Έτσι, ιδιαίτερα διδακτική γίνεται η γλωσσική διαδικασία, κατά την οποία καθίστατα δυνατή η συνομιλία σε δύο ξένες μεταξύ τους γλώσσες, μέσω μετάφρασης και μεταγλώττισης. Ο μεταφραστής πρέπει εδώ να μεταφέρει το προς κατανόηση νόημα στη συνάφεια, εντός της οποίας ζει ο συνομιλητής. Αυτό ως γνωστόν δε σημαίνει ότι μπορεί να παραποιήσει το νόημα, που εννοεί ο άλλος. Το νόημα πρέπει μάλλον να διατηρηθεί, αλλά καθώς πρέπει να γίνει κατανοητό σε έναν νέο γλωσσικό κόσμο, θα πρέπει να εμφανισθεί εντός του με νέο τρόπο. Κάθε μετάφραση είναι γι' αυτό και ερμηνεία, μπορεί μάλιστα να πει κανείς ότι είναι πάντα η ολοκλήρωση της ερμηνείας, την οποία ο μεταφραστής απέδωσε στα δοσμένα σ' αυτόν λόγια." *Ό.π.*, σελ. 387 – 388.

226 Βλ. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, *ό.π.* "Να κατανοείς μια γλώσσα δεν είναι ακόμα πραγματική κατανόηση και δεν περιλαμβάνει μια διαδικασία ερμηνείας, αλλά την επιτέλεση της ζώης. Κατανοεί κανείς μια γλώσσα όταν ζει εντός της – μια πρόταση που ως γνωστόν ισχύει όχι μόνο για τις ζωντανές, αλλά και για τις νεκρές γλώσσες. Το ερμηνευτικό πρόβλημα δεν είναι λοιπόν ένα πρόβλημα της ορθής γνώσης της γλώσσας, αλλά της ορθής συνεννόησης γύρω από ένα πράγμα, το οποίο συμβαίνει στο μέσο της γλώσσας. [...] Κάθε συνομιλία έχει την αυτονόητη προϋπόθεση ότι οι συνομιλητές ομιλούν την ίδια γλώσσα. Μόνο εκεί, όπου μπορεί κανείς να συνεννοηθεί γλωσσικά μέσω της συνομιλίας, μπορεί η κατανόηση και η συνεννόηση να μετατραπούν σε πρόβλημα." (*Οπ.*, σελ. 388). "[...] η γλώσσα είναι το καθολικό μέσο, εντός του οποίου επιτελείται η κατανόηση. Ο τρόπος επιτέλεσης της κατανόησης είναι η ερμηνεία." (*Οπ.*, σελ. 292)

227 Για τον παραγωγικό χαρακτήρα της επικοινωνίας βλ. και την εξαιρετική παρουσίαση στο: J. Habermas, "Der Universalitaetsanspruch der Hermeneutik", αναδημοσιευμένο στο: *LSW*, σελ. 331 – 366, βλ. ιδιαίτερα σελ. 334.

Ξεκινώντας από την κατ' αρχήν απεριόριστη δυνατότητα μετάφρασης από γλώσσα σε γλώσσα και ερμηνείας εντός μιας συγκεκριμένης γλωσσικής παράδοσης, ο Gadamer ασκεί κριτική στη μοναδολογική αντίληψη των γλωσσικών παιγνίων του Wittgenstein.[228] Ο Habermas συμπεραίνει:

> "Ο *ερμηνευτικός αυτοστοχασμός* υπερβαίνει το κοινωνιογλωσσολογικό επίπεδο της ανάλυσης της γλώσσας, που καθόρισε ο Wittgenstein. Όταν κατακερματίστηκε η υπερβατολογική κατασκευή της γλώσσας εν γένει, η γλώσσα απέκτησε μια πρόσθετη διάσταση, μέσω του πλουραλισμού των γλωσσικών παιγνίων. Μια γραμματική των γλωσσικών παιγνίων δε ρυθμίζει πλέον μόνο το συνδυασμό συμβόλων, αλλά ταυτοχρόνως και τη θεσμική τους χρησιμοποίηση σε αλληλοδράσεις. Όμως ο Wittgenstein αντιλαμβάνεται τη διάσταση της χρήσης με πολύ στενό τρόπο. Βλέπει μόνο αμετάβλητες συνάφειες συμβόλων και δραστηριοτήτων και παραβλέπει το γεγονός ότι *η εφαρμογή των κανόνων περιλαμβάνει και την ερμηνεία και εξέλιξή τους*: [...].
>
> Στην πραγματικότητα οι κύκλοι των γλωσσών δεν είναι κλειστοί σαν μονάδες, αλλά πορώδεις: τόσο προς τα έξω, όσο και προς τα μέσα. Η γραμματική μιας γλώσσας δεν μπορεί να περιέχει ένα άκαμπτο πρότυπο της εφαρμογής. Αυτός που έμαθε να εφαρμόζει τους κανόνες της, δεν έμαθε απλώς να εκφράζεται σε μια γλώσσα, αλλά και να ερμηνεύει εκφράσεις αυτής της γλώσσας. Προς τα έξω θα πρέπει κατ' αρχήν να είναι δυνατή η μετάφραση, προς τα μέσα η παράδοση."[229]

Ο Habermas αποφαίνεται λοιπόν μαζί με τον Gadamer ότι η γραμματική της γλώσσας ρυθμίζει μια *εφαρμογή* (Applikation) των κανόνων, η οποία αλλοιώνει διαρκώς το σύστημα των κανόνων μέσα στην ιστορία. Η ενότητα της γλώσσας, η οποία είχε χαθεί προσωρινά μέσα στον πλουραλισμό των γλωσσικών παιγνίων, ξαναπαράγεται διαλεκτικά μέσα στην ενότητα μιας παράδοσης. Οι καθομιλούμενες γλώσσες έχουν

---

[228] Βλ. *LSW*, σελ. 277.

[229] *Ό.π.*, σελ. 278, η δεύτερη υπογράμμιση δική μου.

έναν ριζικά ανοικτό χαρακτήρα. Η ερμηνεία και η μετάφραση επιτελούν τη λειτουργία της συμφιλίωσης μέσα στον κατακερματισμό των διαφορετικών γλωσσικών παιγνίων.[230]

Ο Gadamer σκέφτεται τη μείωση των πολιτισμικών ή ιστορικών αποστάσεων μέσω της ερμηνείας ή μετάφρασης ως συγχώνευση διαφορετικών οριζόντων. Όταν προσεγγίζουμε έναν ξένο πολιτισμό ή μια παλαιότερη εποχή, προσπαθούμε να περιλάβουμε τον ορίζοντά τους στο δικό μας. Στην περίπτωση της οικειοποίησης των περιεχομένων της δικής μας παράδοσης, αυτή η λειτουργία παίρνει μια ιδιαίτερη μορφή. Γιατί ο ορίζοντας, μέσα στον οποίο αντιμετωπίζουμε το ιστορικό παρελθόν, είναι ο ίδιος προϊόν αυτού του παρελθόντος. Αυτός είναι ο λόγος που, κατά κάποιον τρόπο, τα περιεχόμενα της παράδοσης έχουν ήδη γίνει κατανοητά, πριν από την προσπάθεια ερμηνείας τους.[231] Έτσι η οικειοποίηση, η μετάφραση των περιεχομένων της παράδοσης γίνεται πάντα πάνω στο έδαφός της. Υπάρχει δηλαδή μια συνέχεια της παράδοσης και η σημερινή ερμηνεία του παρελθόντος τής δίνει μια νέα ώθηση, την εξελίσσει παραπέρα. Αυτό το ρίζωμα της ιστορικής ερμηνείας στο παρελθόν και ο προσανατολισμός της προς ένα μέλλον αποκαλύπτει από τη μία το παραγωγικό στοιχείο της ιστορικής-ερμηνευτικής έρευνας και, από την άλλη, το αβάσιμο των αντικειμενιστικών αντιλήψεων στο

---

[230] Βλ. *ό.π.*, σελ. 281. Στο κείμενό του "Der Universalitaetsanspruch der Hermeneutik", *ό.π.*, ο Habermas μας δίνει ορισμένες καταπληκτικής διαύγειας διατυπώσεις, οι οποίες περιγράφουν την ένταση που διατηρείται πάντα εντός της γλώσσας: "Μπορούμε να μεταφράσουμε από κάθε γλώσσα σε κάθε γλώσσα. Μπορούμε να συσχετίσουμε με τρόπο κατανοητό τις αντικειμενοποιήσεις της πιο απόμακρης εποχής και του πιο μακρινού πολιτισμού με το οικείο, δηλαδή προκατανοημένο συγκείμενο του ιδίου περιβάλλοντος. Ταυτοχρόνως, στον ορίζοντα κάθε φυσικής γλώσσας ανήκει βεβαίως και η πραγματική απόσταση από τις ξένες παραδόσεις. Ακόμα και το πάντα ήδη κατανοημένο συγκείμενο του οικείου περιβάλλοντος μπορεί κάθε στιγμή να αποκαλυφθεί ως αμφισβητήσιμο· είναι το δυνάμει ακατανόητο. Μόνο και οι δύο στιγμές μαζί περιγράφουν την ερμηνευτική εμπειρία: η διυποκειμενικότητα της συνεννόησης μέσω της καθομιλουμένης είναι κατ' αρχήν (prinzipiell) τόσο απεριόριστη όσο και ελλιπής (gebrochen - θρυμματισμένη). Απεριόριστη: γιατί μπορεί να διευρυνθεί όσο θέλουμε, και ελλιπής: γιατί δεν μπορεί ποτέ να παραχθεί ολοκληρωμένη." *LSW*, σελ. 332.

[231] Βλ. ιδιαίτερα την πραγμάτευση της έννοιας του "κλασικού" στο *Wahrheit und Methode, ό.π.*, σελ. 290 κ.ε. Οι κλασικοί πολιτισμοί είναι ακριβώς εκείνοι που παρουσιάζουν μια ισχυρή επιρροή ή μια "ιστορία της επίδρασης" (Wirkungsgeschichte) πάνω στην πραγματικότητα του ερμηνευτή. Με αυτήν την έννοια ανήκουν ήδη στην ίδια ευρύτερη παράδοση με αυτήν του ερμηνευτή, ο οποίος επανοικειοποιούμενος το "κλασικό", προωθεί παραπέρα την παράδοσή του. Για την έννοια της "ιστορίας της επίδρασης" βλ. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, ό.π.*, την ενότητα "Das Prinzip der Wirkungsgeschichte", σελ. 305 κ.ε.

γνωστικό αυτό χώρο.[232]

Σε αυτήν τη ριζική κριτική του αντικειμενισμού στις ιστορικές-ερμηνευτικές επιστήμες, ο Habermas εντοπίζει μια από τις βασικές προσφορές του Gadamer.[233] Ο Habermas θεωρεί ότι ο "ερμηνευτικός αυτοστοχασμός" καταδεικνύει με ικανοποιητικό τρόπο την αναγκαιότητα του ριζώματος της ερμηνείας σε μια πρακτική-αποβλεπτική, κατά κάποιον τρόπο ήδη γλωσσικά ερμηνευμένη επικαιρότητα, η οποία συνθέτει τον ορίζοντα για την οικειοποίηση του παρελθόντος. Το γεγονός ότι είμαστε πάντα αναγκασμένοι να προεξοφλούμε μια έκβαση των πραγμάτων και μέσα από αυτόν τον "προκατειλημμένο" ορίζοντα να ερμηνεύουμε το παρελθόν ως την προϊστορία της διαμόρφωσης αυτού του ορίζοντα, δεν αποτελεί εμπόδιο ή σκωρία για μια υποτιθέμενα "καθαρή" ιστορική-ερμηνευτική γνώση, αλλά *συνθήκη της δυνατής αντικειμενικότητάς της*. Οι ιστορικές αφηγήσεις μένουν έτσι πάντα ημιτελείς και ανοικτές για μελλοντικές ερμηνείες. Αυτό μπορεί να φανεί ως ανεπάρκεια μόνο στο βαθμό που αξιολογούμε τις ιστορικές-ερμηνευτικές επιστήμες με τα κριτήρια της εμπειρικής επιστήμης, στα οποία όμως δεν υπόκειται η ιστορική-ερμηνευτική γνώση.[234] Ο ίδιος ο Gadamer παραλλήλιζε τη γνώση

---

[232] Βλ. *LSW*, σελ. 285 κ.ε.

[233] Η κριτική του αντικειμενισμού στις ιστορικές-ερμηνευτικές επιστήμες είναι βασικό ζητούμενο σε ολόκληρο το *Wahrheit und Methode*. Ο Habermas συνοψίζει τη θετική συνεισφορά της "ερμηνευτικής εμπειρίας" στα εξής σημεία:

1. Όπως σημείωσα ήδη, βασική προσφορά της ερμηνευτικής είναι ότι αμφισβητεί ριζικά την αντικειμενιστική αυτοκατανόηση των επιστημών του πνεύματος. Η αποκάλυψη της "δομής των προκαταλήψεων" (Vorurteilsstruktur) του ερευνητή δεν αφήνει περιθώρια επιστροφής σε έναν τέτοιον αντικειμενισμό.

2. Η ερμηνευτική συνείδηση μας θυμίζει επίσης τα προβλήματα που δημιουργούνται στις κοινωνικές επιστήμες, εξαιτίας της συμβολικής δόμησης του αντικειμένου τους. Η διαπίστωση αυτή συνδέεται με την αναγκαία αναγνώριση της μεθοδολογικής σημασίας της κατανόησης στις κοινωνικές επιστήμες.

3. Επιπλέον, η ερμηνευτική συνείδηση θίγει και τον επιστημονισμό των φυσικών επιστημών – αν και όχι τη μεθοδολογία τους –, στο βαθμό που αποκαλύπτει το ρίζωμα κάθε τυπικής-καθαρής επιστημονικής γλώσσας στην "έσχατη μεταγλώσσα", που είναι η καθομιλουμένη.

4. Τέλος, ένα σημαντικότατο πεδίο δράσης της ερμηνευτικής είναι αυτό της μετάφρασης των επιστημονικών πληροφοριών στη γλώσσα του κοινωνικού βιόκοσμου, που μόνο αυτή είναι σε θέση να καλύψει την διαρκώς διευρυνόμενη απόσταση μεταξύ επιστήμης και κοινωνίας.

Βλ. J. Habermas, "Der Universalitaetsanspruch der Hermeneutik", *ό.π.*, σελ. 337 – 338.

[234] Βλ. *LSW*, σελ. 294 – 295. Αυτό είναι το βασικό επιχείρημα του Habermas ενάντια στις ιστοριστικής χροιάς θέσεις του A.C. Danto. Ο Danto ξεκινά από την ερμηνευτική-ιστορική διαπίστωση ότι κάθε ιστορική αφήγηση συνδέεται με έναν συγκεκριμένο και άρα μερικό νοηματικό ορίζοντα του ιστορικού και της εποχής του, προκειμένου να συμπεράνει την αδυναμία συγκρότησης μιας φιλοσοφίας της ιστορίας με καθολική ισχύ. Αυτό σημαίνει τελικά ότι οι ιστορικές

που παράγει η ερμηνευτική, με την αριστοτελική πρακτική γνώση.[235] Ο Habermas μεταφράζει στη δική του ορολογία ως εξής:

> "Η ερμηνευτική κατανόηση είναι, από την ίδια της τη δομή, ταγμένη να διαυγάζει, μέσα από παραδόσεις, μια δυνατή αυτοκατανόηση κοινωνικών ομάδων, η οποία προσανατολίζει τη δράση τους. Καθιστά δυνατή τη μορφή μιας συναίνεσης, από την οποία εξαρτάται η επικοινωνιακή δράση. Περιορίζει τους κινδύνους της διακοπής της επικοινωνίας και προς τις δύο κατευθύνσεις: καθέτως, εντός της ιδίας παράδοσης, και οριζοντίως, στη διαμεσολάβηση μεταξύ παραδόσεων διαφορετικών πολιτισμών και ομάδων. Αν αυτές οι επικοινωνιακές ροές εξαντληθούν και η διυποκειμενικότητα της αλληλοκατανόησης είτε σκληρυνθεί, είτε διαλυθεί, τότε καταστρέφεται μια στοιχειώδης συνθήκη της επιβίωσης: η δυνατότητα αβίαστης συμφωνίας και αναγνώρισης χωρίς τη χρήση βίας."[236]

περιγραφές είναι ριζικά ανολοκλήρωτες και σε τελική ανάλυση αυθαίρετες. A.C. Danto, *Analytical Philosophy of History,* Cambridge 1968, (γερμανική μτφ: *Analytische Philosophie der Geschichte,* Frankfurt a.M. 1974). Υπερασπιζόμενος την επιλογή της φιλοσοφίας της ιστορίας, ο Habermas αποδέχεται κατ' αρχήν τη βασική θέση του Danto για τη σύνδεση της ιστορικής προοπτικής με ένα πρακτικό παρόν, για να διαπιστώσει: "Αυτά τα συμπεράσματα (του Danto, Κ.Κ.) είναι ωστόσο ορθά, μόνο αν υποθέσουμε ως εύλογο προκειμένου για την ιστορία το ιδεώδες μιας ολοκληρωμένης περιγραφής. Ο Danto αναπτύσσει αυτήν την *ιδέα όλων των δυνατών ιστοριών* με βάση τον υποθετικό ρόλο ενός τελευταίου ιστορικού." (Ο οποίος έχει το προνόμιο να θεάται όλη την ιστορία από το "τέλος" της). *LSW,* σελ. 292. Και παρακάτω συνεχίζει: "Κάθε ιστορικός βρίσκεται στο ρόλο του τελευταίου ιστορικού. [...] Υπάρχητα κάθε ιστορικός εργάζεται με τον τρόπο που ο Danto θέλει να απαγορεύσει στον φιλόσοφο της ιστορίας. Προεξοφλεί, υπό την προοπτική της πράξης, τελικές καταστάσεις, από την άποψη των οποίων η πολλαπλότητα των γεγονότων δομείται αβίαστα σε ιστορίες που προσανατολίζουν το πράττειν. Είναι ακριβώς το ανολοκλήρωτο της ιστορίας, δηλαδή η κατάσταση του δρώντα, που επιτρέπει την υποθετική πρόβλεψη της ιστορίας στο σύνολό της, χωρίς την οποία δεν θα παραγόταν η αναδρομική σημασία των μερών." *LSW,* σελ. 293.

Δεν είναι πάντως και τόσο βέβαιο ότι κάθε ιστορικός χρειάζεται μια "υποθετική πρόβλεψη της ιστορίας στο σύνολό της", αλλά ούτε και αν παραδεχθούμε κάτι τέτοιο είμαστε αναγκασμένοι να συμπεράνουμε ότι καλώς οι ιστορικοί παίζουν (έστω και) ασυνείδητα τους "φιλόσοφους της ιστορίας". Γιατί ενώ είναι βεβαίως φανερό ότι η ιστορική αφήγηση συνδέεται με μια πρακτικά προσανατολισμένη "οπτική γωνία", αυτή η τελευταία δεν πρέπει κατ' ανάγκην να συνδέεται με μια καθολική φιλοσοφία της ιστορίας, η οποία τείνει πάντα να επιβάλει μια συνολική τάξη σε ένα ιστορικό υλικό, που ενδεχομένως τη στερείται.

[235] Βλ. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, ό.π.,* την ενότητα "Die hermeneutische Aktualitaet des Aristoteles", σελ. 317 κ.ε.

[236] *LSW,* σελ. 298.

Η ερμηνευτική κατανόηση ανήκει λοιπόν στην ιδιάζουσα εκείνη "πρακτική γνώση", που ο Habermas δεν κουράζεται να αντιπαραβάλλει στην τεχνική. Η ερμηνευτική γνώση ξεφεύγει από τις κατηγορίες της εμπειρικής-αναλυτικής επιστημονικής γνώσης, ανήκει στο χώρο του αναστοχασμού. Ωστόσο, ο Habermas έχει δύο βασικές ενστάσεις στο εγχείρημα του Gadamer.[237] Η πρώτη αφορά στην αντιπαράθεση μεταξύ "αλήθειας" και "μεθόδου", δηλαδή στην κριτική που ασκεί ο Gadamer στον αντικειμενισμό των ιστορικών επιστημών. Το λάθος του εντοπίζεται από τον Habermas στο ότι από τη δίκαιη κριτική στον αντικειμενισμό οδηγήθηκε στην εγκατάλειψη κάθε αξίωσης για μια μεθοδική γνώση, αποκλείοντας εκ των προτέρων κάθε δυνατότητα συνδυασμού των εμπειρικών-αναλυτικών με τις ερμηνευτικές επιστήμες.[238] Το δεύτερο σημείο της κριτικής του αφορά στον "υποβιβασμό της δύναμης του αναστοχασμού", μέσω της αντίληψης ότι η ιστορική συνείδηση δεν έχει

---

237 Τα κείμενα της φημισμένης διαμάχης μεταξύ Habermas και Gadamer βρίσκονται συγκεντρωμένα στον τόμο: K.O. Apel κ.ά., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M. 1971, (στο εξής: *Hermeneutik*) όπου και το κείμενο-απάντηση του Gadamer στην κριτική του "Literaturbericht", "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Eroerterungen zu 'Wahrheit und Methode'", (σελ. 57 - 82), η απάντηση του Habermas "Der Universalitaetsanspruch der Hermeneutik", (αναδημοσιευμένο στο *LSW, ό.π.*) και η ανταπάντηση του Gadamer "Replik" (σελ. 283 - 317). Για μια εμπεριστατωμένη παρουσίαση της συζήτησης μεταξύ Habermas και Gadamer βλ. Γ. Αποστολοπούλου, "Κριτική της ιδεολογίας και ερμηνευτική", στο: συλλογικό, *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*, Αθήνα 1986, σελ. 84 - 99. Επίσης, σχετικά με τη θέση της ερμηνευτικής στο έργο του Habermas βλ. Γ. Πλαγγέσης, "Κριτική θεωρία και ερμηνευτική: Dilthey, Gadamer και Juergen Habermas", *ό.π.*, σελ. 100 - 109.

238 Βλ. *LSW*, σελ. 301. Το αρχέτυπο της επιστήμης που συνδυάζει την κατανόηση του νοήματος με την εξήγηση είναι πάντα η ψυχανάλυση. Ο Habermas στηρίζει το επιχείρημά του για την ανεπάρκεια της απλής ερμηνείας, σε μια εκτεταμένη αναφορά στην ερμηνευτική του βάθους (Tiefenhermeneutik). Το βασικό χαρακτηριστικό της ψυχανάλυσης είναι ότι η μεταψυχολογία της και το πρότυπο ερμηνείας της ψυχοδυναμικής ανάπτυξης έχουν *εξηγητική* λειτουργία και συγκροτούν ένα θεωρητικό πλαίσιο, που ενώ πηγάζει από την κλινική εμπειρία, υπερβαίνει την εκάστοτε "σκηνική *κατανόηση*" (Szenisches Verstehen - η κατανόηση στα πλαίσια της αλληλόδρασης αναλυτή-αναλυόμενου) και αξιώνει μια ορισμένη γενικότητα. Βλ. J. Habermas, "Der Universalitaetsanspruch der Hermeneutik", *ό.π.*, σελ. 344 κ.ε., καθώς και την παρουσίαση, στην προηγούμενη παράγραφο, των ανάλογων μεθοδολογικών απόψεων που διατυπώνονται στο *Eul*. Στο "Der Universalitaetsanspruch der Hermeneutik" διαβάζουμε χαρακτηριστικά: "Τώρα, η μεταψυχολογία συνίσταται κυρίως σε υποθέσεις γύρω από τη δημιουργία των δομών της προσωπικότητας. Και αυτό εξηγείται με βάση τον μεταερμηνευτικό ρόλο της ψυχανάλυσης. Άλλωστε, η *κατανόηση* του αναλυτή ωφείλει, όπως είδαμε, την εξηγητική της δύναμη στο γεγονός ότι η διάγνωση ενός συστηματικά απρόσβατου νοήματος επιτυγχάνεται μόνο στο μέτρο που *εξηγείται* η δημιουργία του μη νοήματος. Η ανακατασκευή της πρωταρχικής σκηνής επιτρέπει και τα δύο μαζί: διανοίγει μια κατανόηση του νοήματος του παραμορφωμένου γλωσσικού παιγνίου και συγχρόνως εξηγεί τη δημιουργία της ίδιας της παραμόρφωσης." *LSW*, σελ. 357 - 358.

καμία επίπτωση πάνω στην ισχύ των πολιτισμικών παραδόσεων. Σε αυτήν τη θέση ο Habermas αντιπαραβάλλει τον ισχυρισμό ότι η ερμηνευτική γνώση σχετικοποιεί την απόλυτη ισχύ της παράδοσης, κλονίζει το δογματισμό της δεδομένης κοινωνικής πρακτικής. Η αποκάλυψη του μηχανισμού των προκαταλήψεων και πεποιθήσεων, που σχηματίζουν τον ορίζοντα των ερμηνειών μας, δεν μπορεί να μείνει χωρίς συνέπειες για αυτές τις προκαταλήψεις, πεποιθήσεις κ.λπ. Ο Habermas είναι κατηγορηματικός: η ερμηνευτική γνώση μεταθέτει το βάρος από την αυθεντία της παράδοσης στο Λόγο.[239] Αυτή η λειτουργία του στοχασμού είναι το κληροδότημα του Διαφωτισμού του 18ου αιώνα, είναι το αποκύημα της δικής μας παράδοσης και άρα ο πιθανός μας ορίζοντας για την ερμηνεία του παρελθόντος και του παρόντος.[240]

Ο Gadamer πρόσθεσε στα δύο βιτγκενσταϊνικά επίπεδα αυτοστοχασμού της γλώσσας και ένα τρίτο: το ιστορικό επίπεδο. Η παράδοση, ως η συνεχής διαδικασία αποκατάστασης της ενότητας παρελθόντος και παρόντος, μέσω της μετάφρασης και ερμηνείας πολιτισμικών περιεχομένων, είναι το μη αναγκαίο απόλυτο, που αγκαλιάζει όλες τις επιμέρους γραμματικές και τις αφομοιώνει. Αυτή η ιδέα ενός "γίγνεσθαι", μιας διαδικασίας της παράδοσης, η οποία ορίζει τον τρόπο του είναι μας μέσα στην ιστορία, παραμένει ωστόσο υπερβολικά σχετικιστική για τα γούστα του Habermas. Εάν η ερμηνεία της παράδοσης δεν ακολουθεί κάποια λογική, δεν γνωρίζει ορόσημα που να της υποδεικνύουν κατευθύνσεις, τότε ο ερμηνευτικός αναστοχασμός εξαντλείται στη διαπίστωση, ότι "είμαστε εκτεθειμένοι σε ένα συμβάν,

---

239 Βλ. *LSW*, σελ. 303.

240 Στο "Der Universalitaetsanspruch der Hermeneutik", ο Habermas συνδέει τις δύο αυτές αντιρρήσεις σε μία κοινή κριτική αιχμή: Το πρόβλημα της φιλοσοφικής ερμηνευτικής του Gadamer είναι ότι απολυτοποιεί την ισχύ της γλωσσικά διαρθρωμένης παράδοσης, τονίζοντας - σε ρητή αντίθεση με την εγελιανή φιλοσοφία - τον ριζικά ιστορικό χαρακτήρα κάθε αναστοχασμού. Αυτός είναι ο λόγος που αγνοεί το πρόβλημα της συγκρότησης ενός προτύπου *εξήγησης* της "δομικά διαστρεβλωμένης επικοινωνίας". Βλ. *LSW*, σελ. 359 κ.ε. Ο Habermas επικαλείται τα λόγια του A. Wellmer (*Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M. 1969, σελ. 48): "Ο διαφωτισμός γνώριζε αυτό που η ερμηνευτική ξεχνά: 'Ότι η 'συνομιλία', που σύμφωνα με τον Gadamer 'είμαστε', είναι και μια συνάφεια βίας και ακριβώς ως προς αυτό δεν είναι συνομιλία." Μια "κριτική ερμηνευτική" χρειάζεται έτσι ένα πρότυπο "αβίαστης επικοινωνίας", ως κριτήριο της κριτικής της (το οποίο θα δοθεί από την καθολική πραγματολογία της επικοινωνίας), καθώς και ένα σχήμα εξήγησης των παραμορφώσεων της (ιδανικής) επικοινωνίας (το οποίο θα δοθεί από την "ανακατασκευή του ιστορικού υλισμού").

κατά το οποίο αλλάζουν, ακόμα και ανορθολογικά, οι συνθήκες της ορθολογικότητας, ανάλογα με το χρόνο, το χώρο, την εποχή και την κουλτούρα."[241] Το επιχείρημα του Habermas, που υποτίθεται ότι συνεπάγεται την έξοδο απ' τον "ανορθολογικό σχετικισμό" της ερμηνευτικής, είναι ότι τα συμπεράσματά της ισχύουν μόνο εάν θέσουμε την παράδοση ως την απόλυτη αρχή, που καθορίζει την κοινωνική ζωή. Ο Habermas πιστεύει αντίθετα ότι η γλώσσα ως παράδοση εξαρτάται από κοινωνικές διαδικασίες που δεν έχουν κανονιστική δύναμη, αλλά εκφράζουν "φυσικούς" καταναγκασμούς.

"Η αντικειμενική συνάφεια, μέσω της οποίας μπορεί να συλληφθεί το κοινωνικό πράττειν, συγκροτείται από τη γλώσσα, την εργασία και την κυριαρχία ταυτοχρόνως."[242] Η ερμηνευτική εμπειρία που αναγνωρίζει την εξάρτηση των συμβολικών μορφωμάτων από πραγματικές σχέσεις καταναγκασμού περνά στο πεδίο της *κριτικής της ιδεολογίας*. Αντίθετα, η κατανοούσα κοινωνιολογία που υποστασιοποιεί τη γλώσσα σε υποκείμενο της μορφής ζωής και της παράδοσης αποδέχεται την υπόθεση ότι η γλωσσικά αρθρωμένη συνείδηση καθορίζει την υλική ύπαρξη του κοινωνικού κόσμου. Όμως η κοινωνική ζωή δεν εξαντλείται στη διάσταση του συμβολικά παραδεδομένου νοήματος. Το παραδεδομένο νόημα καθορίζεται απ' τη μεριά του από τους καταναγκασμούς που ασκεί η εξωτερική και η εσωτερική φύση, δηλαδή από την αναγκαιότητα υλικής αναπαραγωγής της ζωής, μέσω της κοινωνικά οργανωμένης εργασίας, και την αναγκαιότητα καταπίεσης των ορμών, μέσω της επιβολής ορισμένων κοινωνικών σχέσεων εξουσίας.

Η ανεπάρκεια μιας κατανοούσας κοινωνιολογίας, που απολυτοποιεί τη σημασία του γλωσσικά παραδεδομένου νοήματος, οδηγεί τον Habermas πίσω στον λειτουργισμό. Ο λειτουργισμός έχει το πλεονέκτημα ότι μπορεί να συλλαμβάνει και να αναλύει τα πλέγματα του κοινωνικού πράττειν, υπό τη διπλή προοπτική του υποκειμενικά αποδωμένου και του *αντικειμενικού τους νοήματος*. Ο προσανατολισμός του λειτουργισμού τον καθιστά ικανό να κατανόησει τα μη κανονιστικά στοιχεία, τα οποία υπεισέρχονται στην κοινωνική δράση, χωρίς να θεματοποιούνται ως τέτοια

---

241 *LSW*, σελ. 307.

242 *Ό.π.*, σελ. 309.

που είναι από την πολιτισμική παράδοση. Τον καθιστά δηλαδή ικανό για κριτική της ιδεολογίας, στα πλαίσια μιας παράδοσης.[243] Φυσικά, ένας τέτοιος λειτουργισμός πρέπει να είναι ιστορικά προσανατολισμένος και να μην υποβιβάζει τη διάσταση της κατανόησης του υποκειμενικά αποδωμένου νοήματος σε απλή λειτουργική συνιστώσα του κοινωνικού συστήματος, όπως ήθελε να κάνει ο Parsons.[244] Ένας τέτοιος ιστορικά προσανατολισμένος λειτουργισμός θα συνδυάζεται λοιπόν με μια ερμηνευτική, η οποία θα ξεκινά από την αυτοκατανόηση των υποκειμένων στα πλαίσια της δεδομένης πολιτισμικής παράδοσης, για να την υπερβεί μέσα από την εμπειρία του αναστοχασμού, που ανακατασκευάζει ένα κοινωνικά συγκροτημένο νόημα της ιστορίας και τείνει στην άρση των λειτουργικών εμποδίων για την υλοποίησή του, μέσω μιας κριτικής της ιδεολογίας. Αυτή η κοινωνική επιστήμη, που θα αποτελεί έναν συνδυασμό ερμηνευτικής και λειτουργισμού, δεν θέτει τη θεωρητική αξίωση των εμπειρικών-αναλυτικών επιστημών, δεν αποσκοπεί σε μια γενική θεωρία του κοινωνικού πράττειν, αλλά θέλει να διατυπώσει ένα "γενικό ερμηνευτικό πλαίσιο" – ανάλογο με αυτό που διατύπωσε ο Freud στη μεταψυχολογία του –, το οποίο προεξοφλεί μια έκβαση της κοινωνικής-ιστορικής δράσης, προκειμένου να την προσανατολίσει. Φυσικά μια τέτοια κοινωνική θεωρία δε μπορεί να επαληθευτεί τεχνικά, μέσω της επιτυχημένης της εφαρμογής στα πλαίσια μιας ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης, αλλά *πρακτικά*, μέσω της προσφοράς της στην προώθηση της διαδικασίας διαμόρφωσης του είδους, προς μια απελευθερωτική κατεύθυνση.[245]

Η αποτίμηση της διαμάχης μεταξύ Gadamer και Habermas δεν είναι

---

[243] Βλ. *ό.π.*, σελ. 325.

[244] Βλ. *ό.π.*, σελ. 326. Τοποθετούμενες κάπου μεταξύ της ευρωπαϊκής παράδοσης της ερμηνευτικής και του (κυρίως) αγγλοσαξωνικού δομολειτουργισμού, οι μεθολογικές έρευνες του Habermas φυσικό είναι να έχουν αρκετή επιρροή και σε επιστήμονες του αγγλοσαξωνικού χώρου. Βλ. χαρακτηριστικά: R.W. Miller, "Fact and Method in the Social Science", στο: D.R. Sabia Jr, J. Wallulis, (επιμ.), *Changing Social Science*, New York 1983, σελ. 73 – 101, όπου ο συγγραφέας παραθέτει κυρίως εμπειρικά επιχειρήματα εναντίον της αξιολογικής ουδετερότητας και του μεθοδολογικού ατομικισμού, υποστηρίζοντας την εγκατάλειψη του μοντέλου των γενικών νόμων στην κοινωνιολογική εξήγηση. Βλ. επίσης: B. Fay, "General Laws and Explaining Human Behavior", στον ίδιο τόμο, σελ. 103 – 128, όπου ο συγγραφέας τάσσεται με το μέρος μιας κριτικής θεωρίας, που θα συνδυάζει την αιτιακή εξήγηση με τη συνείδηση της ιστορικότητας της ανθρώπινης ύπαρξης.

[245] Βλ. *LSW*, σελ. 329.

εύκολη. Κατά τη γνώμη μου, ο Gadamer έχει δίκιο όταν προβάλλει το πρωτείο του γλωσσικά παραδεδομένου νοήματος απέναντι στις άλλες "στιγμές" της κοινωνικής ζωής, όπως η κοινωνικά οργανωμένη εργασία και η πολιτική κυριαρχία. Η διαπίστωση αυτή στηρίζεται στην ορθή - όπως πιστεύω - άποψη ότι η ιστορικά καθορισμένη κατανόηση και συνεννόηση συνθέτουν τον ίδιο τον τρόπο της ύπαρξης της ανθρώπινης κοινωνίας. Δεν υπάρχει τρόπος να "βγεί" κανείς από τον κύκλο του κοινωνικά συγκροτημένου νοήματος, εντός του οποίου όλα εμφανίζονται ως ήδη "νοηματωμένα". Δεν υπάρχουν λοιπόν στοιχεία της κοινωνικής ζωής με κάποιο "αντικειμενικό" νόημα. Όπως σημειώνει ο Gadamer: "Από αυτήν την κοινότητα της συνομιλίας δεν εξαιρείται τίποτα, καμία εμπειρία του κόσμου εν γένει. Ούτε η ειδίκευση των σύγχρονων επιστημών και η εντεινόμενη επαγγελματική τους ενδοστρέφεια, ούτε οι θεσμοί πολιτικής κυριαρχίας και διοίκησης, που διατηρούν την κοινωνία συντεταγμένη, βρίσκονται εκτός αυτού του οικουμενικού μέσου του πρακτικού Λόγου (και παρα-λόγου)."[246]

Με αυτήν την έννοια και οι οικονομικοί και πολιτικοί παράγοντες της κοινωνικής ζωής είναι κατ' ανάγκην γλωσσικά διαμεσολαβημένοι. Εάν δεχθούμε αυτές τις διαπιστώσεις ως ορθές, τότε θα πρέπει να ομολογήσουμε και το μεθοδολογικό πρωτείο της κατανόησης στο χώρο των κοινωνικών επιστημών. Μιας κατανόησης, που εφόσον είναι πάντα συνδεδεμένη με ένα πρακτικό πρόταγμα είναι και ιστορικά τοποθετημένη με μια ριζική έννοια: με την έννοια ότι επιτελείται πάντα εντός αδιαφανών περιστάσεων και χωρίς να μπορεί να δώσει λόγο για όλες της τις προϋποθέσεις. Ο Gadamer έχει και πάλι δίκιο όταν τονίζει ότι η ιστορικότητα της κατανόησης και του αναστοχασμού συνεπάγεται ότι δεν είναι ποτέ δυνατό να τεθούν *τα πάντα* υπό διερώτηση και να τύχουν *ορθολογικής θεμελίωσης*.[247] Με αυτήν την έννοια, κάθε αναστοχασμός και θεωρητική διαύγαση στηρίζεται στα ήδη υπαρκτά υλικά μιας συγκεκριμένης παράδοσης, την οποία φυσικά υπερβαίνει.

Τώρα, και ο Habermas έχει δίκιο όταν εκφράζει την ανησυχία του για

---

246 H.G. Gadamer, "Replik", στο: *Hermeneutik*, σελ. 289, βλ. και τ. ιδίου, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", στο: *Hermeneutik*, ιδιαίτερα σελ. 70 - 71.

247 Βλ. H.G. Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", στο: *Hermeneutik*, ιδιαίτερα σελ. 74 κ.ε.

τις συντηρητικές συνέπειες που θα μπορούσε να έχει για την κοινωνική σκέψη η εμμονή στη δύναμη της παράδοσης.[248] Όμως δίκαια ο Gadamer ανταπαντά ότι αναστοχασμός και ερμηνεία δεν βρίσκονται σε αντίθεση μεταξύ τους, αλλά μάλλον αλληλοσυμπληρώνονται. Η ερμηνευτική δεν σημαίνει την τυφλή υποταγή σε μια καταπιεστική παράδοση, αλλά ενδεχομένως την αναστοχαστική αποκάλυψη των προκαταλήψεων που συνθέτουν τα αυτονόητά μας.[249]

Παίρνοντας το μέρος του Habermas σε αυτήν τη συζήτηση, ο A. Wellmer εντόπισε τα σημεία, όπου ο Gadamer προχωρεί σε μια "αποκατάσταση της παράδοσης, της προκατάληψης και της αυθεντίας", στην κατεύθυνση μιας "ερμηνευτικής οντολογίας" με ρομαντική-συντηρητική χροιά.[250] Για τον Wellmer, η ενόραση της δομής των προκαταλήψεων, η οποία βρίσκεται στη βάση του ερμηνευτικού αναστοχασμού, δεν αρκεί από μόνη της. Ο διαφωτισμός ξεκίνησε ακριβώς από την εμπειρία της αμφισβήτησης των περιεχομένων της παράδοσης, που στηρίζονταν στη γυμνή βία και επιβολή και όχι στην ορθολογική

---

[248] Σχετικά με τον συντηρητισμό της ερμηνευτικής, ο J.D. Moon, "Political Ethics and Critical Theory", στο: D.R. Sabia, J. Wallulis, (επιμ.), *Changing Social Science*, Albany N.Y. 1983, σελ. 171 - 188, απόσπασμα σελ. 174, σημειώνει: "[...] μια καθαρά ερμηνευτική ή *κατανοούσα* κοινωνική επιστήμη είναι αναγκαστικά συντηρητική, γιατί οδηγεί σε μια μορφή πολιτικής πρακτικής που είναι στενά προσκολλημένη στις υπάρχουσες παραδόσεις της κοινωνίας και απεκδύεται κάθε επόψεως, από την οποία αυτές οι παραδόσεις θα μπορούσαν να τεθούν υπό αμφισβήτηση. Με τα λόγια του Oakeshott, η πολιτική γίνεται 'η δραστηριότητα της διερεύνησης και συνέχισης των εκδηλώσεων μιας παραδοσιακής συμπεριφοράς'."

Σε ένα αδημοσίευτο κείμενο περί ερμηνευτικής ("Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft", 1993, δακτυλογραφημένο), ο A. Wellmer εξηγεί τις συντηρητικές τάσεις του Gadamer με αναφορά στην ιδέα, που συναντάμε στο *Wahrheit und Methode*, ότι η αλήθεια βρίσκεται ήδη αποτυπωμένη στα κλασικά κείμενα της παράδοσης και ότι αυτό που μένει είναι να τα προσεγγίσουμε ερμηνευτικά, μέσω της "εφαρμογής" τους στη δική μας κατάσταση. Στον Gadamer υπερισχύει έτσι η *εφαρμογή* έναντι της *κριτικής*, η "εσωτερική" κατανόηση του δεδομένου έναντι του "εξωτερικού" ελέγχου της αξίωσης ισχύος του. Αυτός είναι ο λόγος που ο Gadamer, ενώ δέχεται τη διαφορά μιας καλής από μια κακή ερμηνεία, προτιμά παρ' όλα αυτά να μιλά για "κάθε φορά διαφορετικές" ερμηνείες της παράδοσης. Πάντως ο Wellmer δεν βρίσκει "στο έργο του Gadamer αντεπιχειρήματα απέναντι σε μια κριτική αντίληψη περί ερμηνευτικής", η οποία προβάλλει την αναφορά του νοήματος σε μια αλήθεια, που δεν βρίσκεται κατ' ανάγκην ήδη εντός των κειμένων.

[249] Βλ. *ό.π.*, σελ. 72 κ.ε. Ένα μέρος της ευκολίας, με την οποία ο Habermas τείνει στην παραγνώριση της δυνατότητας μιας κριτικής ερμηνευτικής οφείλεται στην αφηρημένη-ιδεαλιστική έννοια του αναστοχασμού, που - όπως προσπάθησα να δείξω στην προηγούμενη ενότητα - χρησιμοποιεί στην πρώτη του περίοδο.

[250] Βλ. A. Wellmer, "Empirisch-analytische und kritische Sozialwissenschaft", στο: τ. ιδίου, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M. 1969, σελ. 7 - 68, ιδιαίτερα σελ. 45 - 53.

συμφωνία όλων των κοινωνών. Αυτή η *κριτική* έννοια του διαφωτισμού υπερβαίνει πάντα τον δογματισμό οποιασδήποτε παράδοσης - ακόμα και της διαφωτιστικής "πίστης στο Λόγο" - και στοχεύει στην κριτική αποκάλυψη των ιδεολογικών επιφάσεων και στην πραγματοποίηση της ιδέας της ελευθερίας. Έτσι, "[...] η καθολική αξίωση του ερμηνευτικού εγχειρήματος μπορεί να διατηρηθεί, εάν ξεκινήσει κανείς από το γεγονός ότι η συνάφεια της παράδοσης ως ο τόπος της δυνατής αλήθειας και της πραγματικά επιτευγμένης συνεννόησης είναι συγχρόνως και ο τόπος της πραγματικής αναλήθειας και της συνεχιζόμενης βίας· αυτή είναι η ενόραση του διαφωτισμού [...], η οποία μπορεί το ίδιο λίγο να *εξαλειφθεί* μέσω της ερμηνευτικής, όσο και να *ικανοποιηθεί* ολοκληρωτικά μέσω μιας κριτικής θεωρίας [...]."[251] Η κοινωνική θεωρία θα πρέπει έτσι να προωθεί τη *διαδικασία του διαφωτισμού*, επιδιδόμενη σε μια "κατανόηση ως κριτική της παράδοσης, στο βαθμό που δεν ξαναβρίσκουμε σε αυτήν τον εαυτό μας ως 'συνομιλία'."[252] Παρ' όλο που ο Wellmer τάσσεται με το μέρος μιας κριτικής ανακατασκευής της ιστορίας του ανθρώπινου είδους δεν σταματά ούτε στιγμή να τονίζει τη στενή σύνδεση μιας τέτοιας θεωρίας με ένα χειραφετητικό-πρακτικό διαφέρον. Αυτός είναι ίσως ένας απ' τους λόγους, για τους οποίους δεν χωρίζει την κατανόηση από την εξήγηση, αλλά μιλά για "κατανόηση μέσω εξήγησης".[253]

Όπως ορθά σημειώνει ο McCarthy, επικαλούμενος διατυπώσεις του P. Ricoeur, "η ερμηνευτική κατανόηση μπορεί να είναι κριτική, να επιτελείται με το διαφέρον για διαφωτισμό και χειραφέτηση. Και η κριτική θα έμενε κενή χωρίς τη συγκεκριμένη εισροή περιεχομένων από την πολιτισμική μας παράδοση".[254] Ο ίδιος ο P. Ricoeur υποστηρίζει ότι η ερμηνεία στηρίζεται πάντα τόσο στην κατανόηση όσο και στην εξήγηση.[255] Όμως το εγχείρημα του Habermas να συνδυάσει την κατανόηση με την εξήγηση σε

---

[251] *Ό.π.*, σελ. 49.

[252] *Ό.π.*, σελ. 52.

[253] Βλ. *ό.π.*, σελ. 40.

[254] Th. McCarthy, *Kritik der..., ό.π.*, σελ. 220. Το κείμενο του P. Ricoeur, που επικαλείται, είναι το: "Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue", στο: *Philosophy Today* 17 (1973), σελ. 153 - 165.

[255] Βλ. P. Ricoeur, "Ethics and Culture", *ό.π.*, σελ. 163.

ένα "γενικό σχήμα ερμηνείας της ιστορίας" εισάγει ισχυρές θεωρητικές παραδοχές στο χώρο της "πράξης", που έχουν ως σκοπό την αποδυνάμωση της ιστορικής-συμπτωματικής (kontingent) διάστασης της κριτικής. Πιστεύω ότι αυτή η προσπάθεια, που κορυφώνεται με την "ανακατασκευή του ιστορικού υλισμού", βρίσκεται σε αντίθεση με την αρχική συνείδηση της ριζικά ιστορικής διάστασης της κριτικής, γι' αυτό και καταλήγει στη διατύπωση μιας εξελιξιοκρατικής αντίληψης περί ιστορίας, η οποία ουσιαστικά αξιώνει μια θεωρητική αλήθεια, άσχετα από την πρακτική της εφαρμογή στα πλαίσια μιας διαδικασίας διαφωτισμού.

Παραμένει μυστήριο το γιατί θα πρέπει μια ιστορικά προσανατολισμένη πολιτική φιλοσοφία με πρακτικές βλέψεις να στηριχθεί σε μια ολιστική αντίληψη περί "εξέλιξης του ανθρώπινου είδους", η οποία περιγράφει την εξελικτική λογική και δυναμική της ιστορίας, θέτοντας μάλιστα τη θεωρητική αξίωση της εξήγησης της ιστορικής αιτιότητας.[256] Κατά τη γνώμη μου, η επίγνωση του ριζώματος κάθε ιστορικής γνώσης σε κάποια σύγχρονα πρακτικά προτάγματα θα πρέπει να μας διδάσκει τη φρόνηση, η οποία επιβάλλει την εγκατάλειψη των γενικών σχημάτων ερμηνείας της ιστορίας, που και μεθοδολογικά αμφιλεγόμενα είναι και θεωρητική αλαζονεία προδίδουν και μας κάνουν να κωφεύουμε απέναντι σε διδάγματα που θα μπορούσαμε να πάρουμε από άλλους πολιτισμούς.[257]

---

[256] Βλ. την επεξήγηση των προϋποθέσεων, τις οποίες θα έπρεπε να πληροί μια αιτιακή εξήγηση της ιστορίας στο J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1981, (στο εξής: *TkH*), τόμ. II, σελ. 465 κ.ε.

[257] Ο Ch. Taylor, "Inwardness and the Culture of Modernity", στο: *Zwischenbetrachtungen*, σελ. 601 - 623, κάνει τη διάκριση μεταξύ πολιτισμικών (cultural) και μη πολιτισμικών (acultural) θεωριών της νεωτερικότητας (*ό.π.*, σελ. 601), κατατάσσοντας τη θεωρία του Habermas στις δεύτερες. Οι πολιτισμικές θεωρίες τονίζουν πάντα την ιστορικότητα και τυχαιότητα ενός συγκεκριμένου ιστορικοκαιγωνικού μορφώματος, ενώ οι μη πολιτισμικές θεωρίες προσπαθούν να αναγάγουν την κοινωνία και την ιστορία σε οικουμενικές "ικανότητες", "δομές" κ.λπ. Ο Taylor αιτείται μιας οπτικής, που δεν θα ενδίδει ούτε στον σχετικισμό μιας απολυτοποιημένης "πολιτισμικής" θεώρησης, ούτε και στον εθνοκεντρισμό μιας "μη πολιτισμικής" προοπτικής (*ό.π.*, σελ. 605). Η κριτική του στρέφεται πάντως κυρίως εναντίον των κυρίαρχων μη πολιτισμικών τοποθετήσεων περί νεωτερικότητας, οι *οποίες τείνουν να προβάλλουν στο παρελθόν ή στο μη δυτικό παρόν τις "δικές μας" έννοιες και* κατηγορίες. Παρακολουθεί δε αυτήν την τάση στο εύγλωττο παράδειγμα της "εσωτερικότητας" (Inwardness), κατηγορίας που αποτέλεσε μία από τις βάσεις της δυτικής φιλοσοφικής και επιστημονικής σκέψης και που έχει συγκεκριμένες κοινωνικές και ιστορικές ρίζες (*ό.π.*, σελ. 67 κ.ε.). Τελικά "μια καλύτερη κατανόηση της δυτικής μας νεωτερικότητας θα μας επέτρεπε να αναγνωρίσουμε καλύτερα τις εναλλακτικές νεωτερικότητες, που αναπτύσσονται σε άλλα μέρη του κόσμου, ν.α απελευθερώσουμε αυτές από το παραμορφωτικό δίκτυ μιας ψεύτικης οικουμενικότητας, και εμάς από την εθνοκεντρική μας φυλακή." *Ό.π.*, σελ. 623.

Κεφάλαιο 3

Επικοινωνιακή δράση και ορθολογικότητα

Στο προηγούμενο κεφάλαιο μου δόθηκε η ευκαιρία να παρουσιάσω την κριτική που δέχθηκαν οι πρώιμες διατυπώσεις της κριτικής θεωρίας του Habermas. Ιδιαίτερα στα πλαίσια της συζήτησης γύρω από το *Erkenntnis und Interesse* παρακολουθήσαμε τους λόγους για τους οποίους ο Habermas εξωθείται σε μια πιο αυστηρή διάκριση μεταξύ "κριτικού αυτοστοχασμού" και "υπερβατολογικού αναστοχασμού", εντοπίζοντας ταυτοχρόνως τον δεύτερο στο χώρο της επικοινωνιακής πρακτικής (μιας ιδεατής κοινότητας ορθολογικά επιχειρηματολογούντων υποκειμένων). Η ιδέα μιας ορθολογικότητας που ενυπάρχει στη γλώσσα "ως το υφάδι, απ' τις κλωστές του οποίου τα υποκείμενα κρέμονται και όπου διαμορφώνονται εν γένει ως υποκείμενα"[1], διατρέχει - όπως είδαμε - το πρώιμο έργο του Juergen Habermas. Στη δεκαετία του '70 θα πάρει, όμως, μια πιο συστηματική μορφή, εμψυχώνοντας το μεγαλεπήβολο σχέδιο μιας "καθολικής πραγματολογίας" (Universalpragmatik) της επικοινωνίας.

Πραγματικά, σε μια σειρά εργασιών του,[2] ο Habermas επιχειρεί να

---

[1] *LSW*, σελ. 240.

[2] Μερικά από τα κείμενα της περιόδου, στα οποία στηρίζεται το παρόν κεφάλαιο:
1)"Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie", Christian Gauss Lectures, Princeton University 1970/71, στο: J. Habermas, *Vorstudien und Ergaenzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1984, (στο εξής: *VE*), σελ. 11 - 126.
2) "Wahrheitstheorien", στο: H. Fahrenbach (επιμ.) *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973, σελ. 211 - 266. (αναδημοσίευση: *VE*, σελ. 127 - 183).
3) "Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz", στο *VE*, σελ. 187 - 225.
4) "Handlungen, Operationen, koerperliche Bewegungen", στο *VE*, σελ. 273 - 306.
5) "Intention, Konvention und sprachliche Interaktion", στο *VE*, σελ. 307 - 331.
6) "Intentionalistische Semantik", στο *VE*, σελ. 332 - 350.
7) "Was heisst Universalpragmatik?", στο: K.O. Apel (επιμ.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976, σελ. 174 - 272, (αναδημοσίευση στο *VE*, σελ. 353 - 440)
8) "Erlaeuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns", στο *VE*, σελ. 571 - 606.
9) "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", στο: J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, (στο εξής: *MkH*), σελ. 9 - 28.
10) "Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften", στο *MkH*, σελ. 29 - 52.
11) "Diskursethik - Notizen zu einem Begruendungsprogramm", στο *MkH*, σελ. 53 - 126.

υλοποίησει το πρόγραμμα μιας "μεταρρυθμισμένης υπερβατολογικής φιλοσοφίας", που είχε εξαγγείλει στο *Erkenntnis und Interesse*. Η "καθολική πραγματολογία" προσπαθεί - σε αναλογία με την καντιανή υπερβατολογική φιλοσοφία - να διατυπώσει τις "συνθήκες της δυνατότητας" - όχι όμως των αντικειμένων της εμπειρίας, αλλά - της καθημερινής επικοινωνίας και συνεννόησης μεταξύ ικανών προς ομιλία και δράση υποκειμένων, η οποία θεωρείται πια ως το κλειδί τόσο των πιο στενά φιλοσοφικών γνωσιολογικών και μεθοδολογικών προβλημάτων, όσο και των βασικών κατευθύνσεων μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας. Σχετικά με το γνωσιοθεωρητικό ζήτημα, είδαμε ήδη στη συζήτηση περί του *Erkenntnis und Interesse* τους λόγους για τους οποίους έγινε αναγκαία η διερεύνηση των "οιονεί υπερβατολογικών κανόνων της επικοινωνίας" (της κοινότητας των επιστημόνων). Είδαμε επίσης τη σημασία που μπορεί να έχει μια γενική θεωρία της επικοινωνίας για μια κριτική κατανοούσα κοινωνιολογία, η οποία θέλει να αποφύγει τις σχετικιστικές και ιστοριστικές συνέπειες μιας ριζοσπαστικής φιλοσοφικής ερμηνευτικής. Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε τέλος το πώς ο Habermas, στηριζόμενος στα πορίσματα της καθολικής πραγματολογίας, θα προχωρήσει σε ένα θεωρητικό εγχείρημα που δεν θα είναι πια απλά και μόνο μια "γλωσσολογική θεμελίωση των κοινωνικών επιστημών", αλλά το ξεκίνημα μιας κριτικής κοινωνικής θεωρίας, "η οποία προσπαθεί να δώσει λόγο για τα κριτήριά της".[3]

Πριν προχωρήσω στην παρουσίαση των βασικών θέσεων της καθολικής πραγματολογίας της επικοινωνίας, της σύνδεσής της με μια ορισμένη θεωρία της αλήθειας και της συμβολής της στη θεμελίωση του πρακτικού Λόγου είναι αναγκαία μια επεξήγηση της γενικής της κατεύθυνσης. Η καθολική πραγματολογία σημαδεύει κατ' αρχήν τη στροφή από τη φιλοσοφία της συνείδησης στη φιλοσοφία της γλώσσας. Αυτός είναι ο λόγος που ο Habermas εγκαταλείπει το λεξιλόγιο της υπερβατολογικής ανάλυσης προς χάριν της ορολογίας της "ορθολογικής ανακατασκεύής". Πράγματι, ο παραλληλισμός που έκανα παραπάνω με την υπερβατολογική φιλοσοφία του Kant είναι από μια άποψη παραπλανητικός, καθώς το apriori που αποκαλύπτει η καθολική

[3] Βλ. *TkH*, τομ I, σελ. 7.

πραγματολογία είναι "σχετικοποιημένο".[4] Η καθολική πραγματολογία δεν ακολουθεί την αυστηρή καντιανή διάκριση μεταξύ υπερβατολογικής και εμπειρικής ανάλυσης, αλλά προσπαθεί να συνδυάσει τη διαύγαση των τυπικών συνθηκών της επικοινωνίας με τα εμπειρικά δεδομένα της πραγματικής της επιτέλεσης, καθώς και με μια θεωρία της φυλο- και οντογενετικής εξέλιξης της "επικοινωνιακής ικανότητας". Η ανακατασκευαστική μέθοδος στηρίζεται στο εμπειρικά δοσμένο, αλλά δεν ανάγεται σε μια απλή εμπειρική-αναλυτική επιστήμη, γιατί προσπαθεί να διαυγάσει τις "βαθιές δομές" των γνωστικών και άλλων ικανοτήτων των υποκειμένων.[5] Όπως σημειώνει ο Habermas:

> "Ο Kant έπρεπε να διακρίνει αυστηρά μεταξύ εμπειρικής και υπερβατολογικής ανάλυσης. Εάν τώρα αντιλαμβανόμαστε την υπερβατολογική έρευνα με την έννοια μιας ανακατασκευής γενικών και αναπόφευκτων προϋποθέσεων των εμπειριών, οι οποίες μπορούν

---

[4] Σχολιάζοντας την έννοια του "υπερβατολογικού" της αναλυτικής φιλοσοφίας, ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της οποίας δίδει ο Strawson, ο Habermas σημείωνε: "Ο ισχυρός απριορισμός της καντιανής φιλοσοφίας υποχωρεί προς μια ασθενέστερη εκδοχή. Μια υπερβατολογική έρευνα θα πρέπει στο εξής να στηριχθεί στην ικανότητα των γνωστικών υποκειμένων να κρίνουν ποιές εμπειρίες θα μπορούν να ονομαστούν "συνεκτικές" εμπειρίες, προκειμένου να αναλύσει στη συνέχεια αυτό το υλικό ως προς τις γενικές και αναγκαίες κατηγοριακές προϋποθέσεις του. Κάθε ανακατασκευή ενός συστήματος βασικών εννοιών της δυνατής εμπειρίας πρέπει να θεωρείται ως υποθετική πρόταση, η οποία μπορεί να ελεγχθεί με βάση νέες εμπειρίες. 'Υπερβατολογική' ονομάζουμε την εννοιολογική δομή που επαναλαμβάνεται σε όλες τις συνεκτικές εμπειρίες, όσο δεν αναιρείται ο ισχυρισμός σχετικά με τήν «αναγκαιότητα και καθολικότητά της. Σε αυτήν την ασθενέστερη εκδοχή εγκαταλείπεται η αξίωση να δοθεί γι' αυτήν μια απόδειξη a priori." J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik?", (στο εξής: Up), στο *VE*, σελ. 380.

[5] Η διάκριση μεταξύ ορθολογικής ανακατασκευής και εμπειρικής-αναλυτικής επιστήμης είναι ζωτικής σημασίας, καθώς η πρώτη ακολουθεί εν μέρει το μεθοδολογικό πρότυπο της δεύτερης, χωρίς όμως να ταυτίζεται μαζί της. Ο Habermas περιγράφει τη διαφορά τους, με βάση τον τύπο της γνώσης που παράγουν, ως εξής: "Οι ανακατασκευές θέτουν κατά κάποιον τρόπο μια *ουσιολογική* (essentialistisch) *αξίωση*. Μπορεί μεν να πει κανείς ότι οι θεωρητικές περιγραφές, εάν είναι αληθείς, "αντιστοιχούν" σε ορισμένες δομές της πραγματικότητας, όπως οι ανακατασκευές "μοιάζουν", όταν είναι εύστοχες, με τις βαθιές δομές (Tiefenstrukturen) που επεξηγούν. Από την άλλη, *ο ισχυρισμός περί της αντιστοιχίας μεταξύ της περιγραφικής θεωρίας και του αντικειμένου* της επιτρέπει πολλές επιστημολογικές ερμηνείες, εκτός από ρεαλιστικές ερμηνείες, π.χ. εργαλειακές ή συμβατιστικές. Αντίθετα, οι ορθολογικές ανακατασκευές μπορούν να αποδώσουν την προθεωρητική γνώση που επεξηγούν μόνο με μια ουσιολογική έννοια πρέπει, εάν είναι αληθείς, να αντιστοιχούν σε εκείνους ακριβώς του κανόνες, οι οποίοι είναι λειτουργικά ενεργοί στο συγκεκριμένο πεδίο, δηλαδή καθορίζουν πραγματικά την παραγωγή επιφανειακών δομών (Oberflaechenstrukturen)." Up, σελ. 373. Οι "επιφανειακές δομές" στηρίζονται στις "βαθιές δομές", που επεξηγεί η ορθολογική ανακατασκευή.

να αξιώσουν αντικειμενικότητα, διατηρείται βέβαια η διαφορά μεταξύ ανακατασκευαστικών και εμπειρικών-αναλυτικών μεθόδων. Ασαφής γίνεται αντίθετα η διαφορά μεταξύ της αξίωσης μιας απριορικής και μιας αποστεριορικής γνώσης. Από τη μία πλευρά, η συνείδηση κανόνων (Regelbewusstsein) των ικανών ομιλητών είναι γι' αυτούς τους ίδιους μια γνώση a priori απ' την άλλη, η ανακατασκευή αυτής της γνώσης απαιτεί έρευνες, που διεξάγονται πάνω σε εμπειρικούς ομιλητές - ο γλωσσολόγος αποκτά μια γνώση a posteriori. Γιατί η υπόρρητη γνώση των ικανών ομιλητών διαφέρει τόσο πολύ απ' τη ρητή μορφή της γλωσσολογικής περιγραφής, που ο μεμονωμένος γλωσσολόγος δεν μπορεί να στηριχθεί στον αναστοχασμό των δικών του γλωσσικών διαισθήσεων. [...] Τα παραδείγματα, που εισήγαγαν ο Chomsky και ο Piaget, αποτέλεσαν το εφαλτήριο για έναν τύπο ερευνών, που καθορίζονται από έναν ιδιόμορφο συνδυασμό τυπικών και εμπειρικών αναλύσεων μάλλον, παρά από τον κλασικό τους διαχωρισμό. Γι' αυτό η έκφραση "υπερβατολογικός", με την οποία συνδέουμε μια αντίθεση προς την εμπειρική επιστήμη, δεν ενδείκνυται για τον ακριβή χαρακτηρισμό μιας ερευνητικής κατεύθυνσης σαν κι αυτήν της καθολικής πραγματολογίας."[6]

Ώστε λοιπόν η καθολική πραγματολογία ανήκει σε εκείνον το χώρο των ανακατασκευαστικών επιστημών, που ασχολούνται με την ορθολογική ανάλυση καθολικών, ανώνυμων γνωστικών, γλωσσικών, επικοινωνιακών κ.λπ. δομών. Εμπνέεται δε άμεσα τόσο από την αναλυτική παράδοση της φιλοσοφίας της γλώσσας, όσο και από τη γλωσσολογία, κυρίως του N. Chomsky.[7] Οι ανακατασκευαστικές επιστήμες επιδίδονται στη συστηματική

---

[6] Up, σελ. 384 - 385. Η έκφραση "συνείδηση κανόνων" (Regelbewusstsein) είναι κάπως ατυχής, εφόσον οι κανόνες είναι στην πραγματικότητα προσυνειδητοί, γι' αυτό και έχει νόημα το εγχείρημα της θεωρητικής ανακατασκευής τους.

Πάντως, ο McCarthy έχει δίκιο όταν σημειώνει (Th. MacCarthy, "Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics", στο: *Critical Debates*, σελ. 57 - 78, βλ. ιδιαίτερα σελ. 62) ότι παρ' όλο που ο Habermas διακηρύττει την εγκατάλειψη της υπερβατολογικής φιλοσοφίας προς χάριν της ορθολογικής ανακατασκευής, η οποία βρίσκεται μεταξύ της πρώτης και της νομολογικής επιστήμης, επειδή ελέγχει την "ανακατασκευαστική γνώση" με βάση εμπειρικά στοιχεία, στην πραγματικότητα στηρίζει την καθολική πραγματολογία του μάλλον στις δικές του διαισθήσεις παρά σε εμπειρικά στοιχεία, γεγονός που δημιουργεί σοβαρές επιφυλάξεις σχετικά με την αξιούμενη καθολικότητα της πραγματολογίας.

[7] Η βιβλιογραφία που έχει κάποια ιδιαίτερη σημασία για το χαμπερμασιανό εγχείρημα παρατίθεται στις υποσημειώσεις 4 - 23 του Up, σελ. 358 - 362.

ανακατασκευή μιας "προθεωρητικής", "διαισθητικής" γνώσης, η οποία βρίσκεται στη βάση της δράσης των πραγματικών υποκειμένων.[8] Η ιδέα της ανακατασκευής στηρίζεται στην υπόθεση ότι τα υποκείμενα γνωρίζουν πώς να επιτελούν διάφορες γνωστικές, πρακτικές κ.ά. λειτουργίες (κατέχουν ένα know how), χωρίς να αναστοχάζονται όμως αυτήν τη γνώση (χωρίς να κατέχουν το know that), η οποία παραμένει έτσι στο μεγαλύτερό της μέρος υπόρρητη.[9] Τον αναστοχασμό αυτόν αναλαμβάνει, υπό μια συστηματική προοπτική, ο επιστήμονας-ανακατασκευαστής. "Έλλογες προτάσεις, ορθολογικά επιχειρήματα, ορθές θεωρίες και γραμματικές προτάσεις μπορούν να παραχθούν απλά και μόνο με το να στηριχθεί κανείς στις υπόρρητες γνώσεις και ικανότητες - δηλαδή χωρίς να γνωρίζει ότι χρησιμοποιεί ορισμένες λειτουργίες, ότι εφαρμόζει ορισμένα κριτήρια ή ακολουθεί ορισμένους κανόνες. Στόχος της ορθολογικής ανακατασκευής είναι ακριβώς να καταστήσει ρητή τη δομή και τα στοιχεία αυτής της 'πρακτικά εφαρμοζόμενης, προθεωρητικής γνώσης' (know how) *σε 'κατηγοριακούς' (kategorial) όρους.*"[10]

Αντικείμενο της ανακατασκευαστικής έρευνας του Habermas είναι

---

[8] Κατά τον Habermas, οι ανακατασκευαστικές επιστήμες "είναι οι κλάδοι, όπως η λογική και τα μεταμαθηματικά, η γνωσιοθεωρία και η επιστημολογία, η γλωσσολογία και η φιλοσοφία της γλώσσας, η ηθική και η θεωρία του πράττειν, η αισθητική, η θεωρία της επιχειρηματολογίας κ.τ.λ. Όλοι αυτοί οι κλάδοι έχουν τον κοινό στόχο να δώσουν λόγο για την προθεωρητική γνώση και τη διαισθητική εφαρμογή συστημάτων κανόνων, τα οποία βρίσκονται στη βάση της παραγωγής και αξιολόγησης συμβολικών εκφράσεων και δράσεων - είτε πρόκειται για συγκεκριμένους συμπερασμούς, είτε για καλά επιχειρήματα, εύστοχες περιγραφές, εξηγήσεις ή προβλέψεις, γραμματικές προτάσεις, πετυχημένα ομιλιακά ενεργήματα, αποτελεσματικές εργαλειακές ενέργειες, κατάλληλες αξιολογήσεις, αυθεντικές αυτοπεριγραφές κ.λπ. Στο βαθμό που οι ορθολογικές ανακατασκευές επεξηγούν τις συνθήκες ισχύος των δηλώσεων, μπορούν να εξηγήσουν και παρεκκλίνουσες περιπτώσεις και, μέσω αυτής της έμμεσα νομοθετικής αυθεντίας, να αποκτήσουν και μια *κριτική* λειτουργία. Στο μέτρο που οι ορθολογικές ανακατασκευές εξωθούν στην υπέρβαση των παραδοσιακά επιβεβλημένων ορίων, μπορούν μάλιστα να καθορίσουν νέα αναλυτικά πρότυπα και να αναλάβουν έτσι έναν *δημιουργικό* (konstruktiv) ρόλο. Και στο βαθμό που θα έχουμε επιτυχία στην ανάλυση πολύ γενικών συνθηκών ισχύος, οι ορθολογικές ανακατασκευές μπορούν να προβάλουν την αξίωση να περιγράψουν τα καθολικά (Universalien) και να αποτελέσουν έτσι μια ανταγωνιστική *θεωρητική* γνώση. Σε αυτό το επίπεδο εμφανίζονται στο προσκήνιο ασθενή *υπερβατολογικά* επιχειρήματα, τα οποία θέλουν να αποδείξουν το αναπόφευκτο, δηλαδή την αδυναμία εξοβελισμού των προϋποθέσεων σημαντικών πρακτικών." J. Habermas, "Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften", στο *MkH*, σελ. 40 - 41.

[9] Ο Habermas παραλαμβάνει αυτήν τη διάκριση μεταξύ knowing how και knowing that από τον G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949. Βλ. την ερμηνεία του Habermas στο Up, σελ. 384.

[10] Th. McCarthy, *Kritik der..., ό.π.*, σελ. 314.

– όπως είδαμε – η γλώσσα. Η καθολογική πραγματολογία θέλει να δώσει "μια περιγραφή της επικοινωνίας, η οποία είναι ταυτοχρόνως θεωρητική και κανονιστική και υπερβαίνει την καθαρή ερμηνευτική, χωρίς όμως να μπορεί να αναχθεί σε μια αυστηρά εμπειρική–αναλυτική επιστήμη".[11] Ως κατ' αρχήν πρότυπο μιας γενικής θεωρίας της γλώσσας, ο Habermas θέτει τη στρουκτουραλιστική γλωσσολογία του Chomsky:

> "Η μεγάλη προσφορά του Chomsky είναι η ανάπτυξη αυτής της ιδέας (μιας γενικής θεωρίας καθολικών ικανοτήτων – Κ.Κ.) με βάση το παράδειγμα της θεωρίας της γραμματικής (Grammatiktheorie) (για πρώτη φορά τον Μάη του 1957, στο *Syntactic Structures*). Η θεωρία της γραμματικής έχει, σε γενικές γραμμές, ως έργο της την ανακατασκευή της διαισθητικής συνείδησης κανόνων (Regelbewusstsein), που είναι κοινή σε όλους τους ικανούς ομιλητές, με τρόπο ώστε οι ανακατασκευαστικές προτάσεις να περιγράφουν εκείνο το σύστημα κανόνων, το οποίο επιτρέπει σε δυνάμει ομιλητές να αποκτήσουν τουλάχιστον σε μια μοναδική γλώσσα L την ικανότητα να παράγουν και να κατανοούν οποιεσδήποτε προτάσεις, που μπορούν να ισχύουν ως γραμματικά ορθές εντός της L, καθώς και να διακρίνουν αυτές τις σύμφωνα με την L ορθά σχηματισμένες προτάσεις από τις γραμματικά λανθασμένες."[12]

Η γλωσσολογία του Chomsky στηρίζεται στην ιδέα της ανάλυσης της οικουμενικής "ικανότητας" (competence) ενός ιδεατού υποκειμένου να κατασκευάζει και να κατανοεί γραμματικά ορθές προτάσεις. Η "ικανότητα" αυτή υποτίθεται ότι στηρίζεται σε ένα σύνολο οικουμενικών φωνολογικών, συντακτικών και σημασιακών κανόνων, που βρίσκονται πάντα στη βάση της πραγματικής επιτέλεσης (performance) της χρήσης της γλώσσας.[13] Όμως, σύμφωνα με τον Habermas, η διάκριση μεταξύ ικανότητας και επιτέλεσης στον Chomsky είναι κατασκευασμένη με τρόπο

---

[11] *Ό.π.*, σελ. 309.

[12] Up, σελ. 370. Η χρησιμοποίηση της γλωσσολογίας του Chomsky ως προτύπου γενικής θεωρίας της γλώσσας φαίνεται πολύ καθαρά και στις σχετικές παρατηρήσεις του Habermas στο "Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie", στο *VE*, σελ. 11 – 126, βλ. την 4η παράδοση, ιδιαίτερα σελ. 84 κ.ε.

[13] Βλ. N. Chomsky, *Aspekte der Syntax-Theorie*, (γερμανική μετάφραση), Frankfurt a.M. 1969.

ώστε να αποκλείεται από την λογική ανάλυση ο χώρος της πραγματολογίας της χρήσης της γλώσσας, που θεωρείται ότι ανήκει στο πεδίο της επιτέλεσης (performance) και άρα εμπίπτει στην αρμοδιότητα της ψυχο- ή κοινωνιογλωσσολογίας. Ο Habermas επαναλαμβάνει την κριτική του K.O. Apel στην "λανθασμένη αφαίρεση", στην οποία προβαίνει η αναλυτική φιλοσοφία της γλώσσας:[14]

> *"Η ανάλυση της γλώσσας, που ανάγεται στον Carnap, στρέφεται* κυρίως προς τις συντακτικές και σημασιολογικές ιδιότητες των γλωσσικών μορφωμάτων. Παρόμοια με τη στρουκτουραλιστική γλωσσολογία ορίζει το αντικείμενό της, κάνοντας κατ' αρχήν αφαίρεση των πραγματολογικών ιδιοτήτων της γλώσσας και εισάγοντας την πραγματολογική διάσταση εκ των υστέρων, με τρόπο ώστε να μην μπορεί να γίνει ορατή η συγκροτησιακή (konstitutiv) σχέση μεταξύ των γενετικών (generativ) λειτουργιών του ικανού προς ομιλία και δράση υποκειμένου, απ' τη μία, και των γενικών δομών της ομιλίας, απ' την άλλη. Φυσικά είναι νόμιμη η θέση μιας αφαιρετικής τομής μεταξύ της γλώσσας ως δομής και της ομιλίας ως διαδικασίας. Μία γλώσσα θεωρείται τότε ως ένα σύστημα κανόνων για την παραγωγή εκφράσεων, με τρόπο ώστε όλες οι ορθά σχηματισμένες εκφράσεις (π.χ. προτάσεις) να μπορούν να ισχύουν ως στοιχεία αυτής της γλώσσας. Απ' την άλλη, τα υποκείμενα με γλωσσική ικανότητα μπορούν να χρησιμοποιήσουν τέτοιες εκφράσεις ως συμμετέχοντες σε μια επικοινωνιακή διαδικασία, π.χ. να εκφωνήσουν, να κατανοήσουν και να απαντήσουν προτάσεις. Αυτή η αφαιρετική διάκριση μεταξύ της "γλώσσας" και της χρήσης της γλώσσας κατά την "ομιλία" (langue vs. parole, language vs. speech), την οποία κάνει τόσο η φιλοσοφική όσο και η στρουκτουραλιστική γλωσσική ανάλυση, είναι εύλογη. Με αυτήν την αναλυτική τομή δεν μπορούμε όμως να οδηγηθούμε στην αντίληψη ότι η πραγματολογική

---

[14] Βλ. K.O. Apel, *Transformation der Philosophie, ά.π.*, τόμ. II, σελ. 406 κ.ε., όπου ο συγγραφέας συνδέει την αφαίρεση της πραγματολογικής διάστασης της επικοινωνίας με την αδυναμία της αναλυτικής φιλοσοφίας να ανακαλύψει ένα έσχατο θεμέλιο του Λόγου, στο βαθμό που εγκλωβίζεται σε μια καθαρά *λογική* (συντακτική - σημασιολογική) ανάλυση των προϋποθέσεων των *προτάσεων*. Εφόσον η ανάλυση της γλώσσας περιορίζεται σ' αυτό το πεδίο, πέφτει κατ' ανάγκην στη μέγκενη της εις άπειρον αναγωγής, η οποία συνιστά τη μοίρα κάθε θεμελιωτισμού που θέλει να στηρίζεται μόνο στην τυπική λογική.

διάσταση της γλώσσας, η οποία αφαιρείται, διαφεύγει μιας τυπικής (ή γλωσσολογικής) ανάλυσης. [...] Η διάκριση μεταξύ των δύο αναλυτικών επιπέδων της "γλώσσας" και της "ομιλίας" δεν επιτρέπεται να γίνει με τρόπο, ώστε η πραγματολογική διάσταση της γλώσσας να ανατίθεται σε μια αποκλειστικά εμπειρική ανάλυση, δηλαδή σε εμπειρικές επιστήμες, όπως, για παράδειγμα, στην ψυχο- ή κοινωνιογλωσσολογία."[15]

Με τον τρόπο, με τον οποίο γίνεται η διάκριση μεταξύ competence και performance, ανακόπτεται λοιπόν η θεωρητική πρόσβαση στον τομέα της εφαρμογής της γλώσσας, δηλαδή της ομιλίας, όπου όμως συνδυάζεται η καθαρή "γλωσσική ικανότητα" με την πρακτική-πραγματολογική διάσταση της εφαρμογής της. Παρακάτω θα δούμε, γιατί η ορθολογική ανακατασκευή της πραγματολογικής αυτής διάστασης έχει μεγάλη σημασία για τη θεμελίωση του (επικοινωνιακού) Λόγου. Προς το παρόν αρκεί η επισήμανση ότι η καθολική πραγματολογία στηρίζεται στην ιδέα πως τα πραγματολογικά στοιχεία της δυνατής *ομιλίας* δεν θα πρέπει να εγκαταλειφθούν σε μια αποκλειστικά εμπειρική έρευνα, αλλά μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο μιας τυπικής-συστηματικής ανακατασκευής:

"Θέλω να υποστηρίξω τη θέση ότι όχι μόνο η γλώσσα, αλλά και η ομιλία, δηλαδή η χρήση προτάσεων σε δηλώσεις, μπορεί να υποβληθεί σε μια τυπική ανάλυση. Όπως οι στοιχειώδεις ενότητες της γλώσσας (προτάσεις) έτσι και οι στοιχειώδεις ενότητες της ομιλίας (δηλώσεις) μπορούν να αναλυθούν από τη μεθοδική άποψη μιας ανακατασκευαστικής επιστήμης."[16]

---

[15] Up, σελ. 358 - 359. Ο Habermas αναλύει λεπτομερέστερα την ανάγκη αναθεώρησης της διάκρισης του Chomsky στο ίδιο κείμενο σελ. 387 κ.ε. Για την συμπλήρωση της σημασιολογικής-συντακτικής θεωρίας του Chomsky με μια καθολική έρευνα της πραγματολογικής διάστασης της επικοινωνίας βλ. και τις πρώιμες διατυπώσεις του "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", στο *Sozialtechnologie*, ιδιαίτερα σελ. 101 - 108. Άλλη ουσιώδης κριτική, που ο Habermas ασκεί στον Chomsky, αφορά στην υπόθεση ότι η γλωσσική ικανότητα είναι γενετικά καθορισμένη. Για τον Habermas μια τέτοια θέση είναι υπερβολικά ισχυρή και θετικιστική - για τη δική του "επικοινωνιακή ικανότητα" προτιμά ένα σχήμα ανάπτυξής της εντός κοινωνικοποιητικών αλληλοδράσεων - κατά το πρότυπο της θεωρίας της συμβολικής αλληλόδρασης του G.H. Mead.

[16] Up, σελ. 359. Σε σχέση με τη διαφορά μεταξύ εμπειρικής έρευνας και καθολικής πραγματολογίας, ο Habermas σημειώνει ότι "το έργο της εμπειρικής πραγματολογίας είναι κατ' αρχήν η περιγραφική σύλληψη χαρακτηριστικών για μια περίσταση ομιλιακών πράξεων ενός ορισμένου επιπέδου, το

Η καθολική πραγματολογία αναλαμβάνει ακριβώς αυτήν την τυπική ανάλυση της ομιλίας, αναζητώντας την κοινή δομή των "επιτυχημένων", κοινά αναγνωρισμένων ως "καλών" εφαρμογών της γλώσσας.[17] Αυτή η δομή θεωρείται ότι είναι οικουμενική, αντιστοιχεί δηλαδή σε μια "ικανότητα" του ανθρώπινου είδους. Ο Habermas συνοψίζει την κατεύθυνση του θεωρητικού του εγχειρήματος ως εξής:

> "Η καθολική πραγματολογία έχει ως έργο την αναγνώριση και μετακατασκευή των καθολικών συνθηκών της δυνατής συνεννόησης. Σε άλλες συνάφειες μιλά κανείς και για "γενικές προϋποθέσεις της επικοινωνίας"· εγώ προτιμώ να μιλώ για γενικές προϋποθέσεις της επικοινωνιακής δράσης, γιατί θεωρώ τον τύπο της δράσης που στοχεύει στη συνεννόηση ως θεμελιώδη. Ξεκινώ λοιπόν [...] από το ότι άλλες μορφές της κοινωνικής δράσης, π.χ. ο αγώνας, ο ανταγωνισμός, η στρατηγική συμπεριφορά εν γένει, αποτελούν παράγωγα της προσανατολισμένης στη συνεννόηση δράσης."[18]

Στην παρουσίασή μου θα ακολουθήσω τα εξής βήματα. Κατ' αρχήν θα δώσω τις βασικές γραμμές της αντίληψης του Habermas περί επικοινωνιακής δράσης "ως του θεμελιώδους τύπου κοινωνικής δράσης" (3.1.). Στη συνέχεια θα δούμε τις κυριώτερες θέσεις της καθολικής πραγματολογίας, που στηρίζεται στην ανάλυση μιας ιδιαίτερης μορφής της προσανατολισμένης στη συνεννόηση δράσης, δηλαδή στην ανάλυση της συναινετικής (konsensuell) ομιλίας (3.2.).[19] Σε ένα τρίτο βήμα θα

οποίο μπορεί απ' τη μεριά του να αναλυθεί από κοινωνιολογική, εθνολογική και ψυχολογική άποψη. Η γενική πραγματολογική θεωρία έχει αντίθετα να κάνει με την ανακατασκευή του συστήματος κανόνων, που βρίσκεται στη βάση της ικανότητας του υποκειμένου, να χρησιμοποιεί προτάσεις σε *οποιαδήποτε* περίσταση." Up, σελ. 394.

[17] "Οι **ανακατασκευαστικές** προτάσεις στρέφονται προς τομείς της προθεωρητικής *γνώσης*, δηλαδή **όχι προς** *οποιαδήποτε* υπόρρητη άποψη, αλλά προς μια *επιβεβαιωμένη* διαισθητική γνώση." Up, σελ. 369.

[18] Up, σελ. 353.

[19] Η επιλογή να αναλυθεί η συναινετική ομιλία στηρίζεται στην πεποίθηση ότι στόχος της επικοινωνίας είναι η συναίνεση. Συναινετική είναι η επικοινωνία, όπου η συναίνεση προϋπάρχει και δεν είναι ανάγκη να *παραχθεί*. Φυσικά, "εάν η συμφωνία [...] ήταν η κανονική κατάσταση της γλωσσικής επικοινωνίας, δεν θα ήταν αναγκαία η ανάλυση της διαδικασίας της συνεννόησης από τη δυναμική έποψη της *επίτευξης* μιας συμφωνίας." Up, σελ. 355 - 356. Παρ' όλο που μια τέτοια έρευνα είναι αναγκαία προκειμένου για τις ευρύτερες ανάγκες μιας κοινωνικής θεωρίας, η αναγνώριση των "γενικών συνθηκών της επικοινωνιακής δράσης" μπορεί - κατά τον Habermas -

παρακολουθήσουμε τη σύνδεση της καθολικής πραγματολογίας με μια θεωρία της αλήθειας και του διαλόγου (Diskurstheorie) (3.3.). Τέλος, στο επόμενο κεφάλαιο και πάνω στη βάση αυτών των αναλύσεων θα αναπτυχθούν οι προβληματισμοί γύρω από την "ηθική του διαλόγου", οι οποίοι οδηγούν στην καρδιά του ζητήματος της θεμελίωσης του πρακτικού Λόγου.

3.1. Τελεολογική και επικοινωνιακή δράση

Η κοινωνιολογική θεωρία του πράττειν, που ο Habermas παρουσιάζει στη *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης*,[20] ξεκινά ως κριτική της θεωρίας του πράττειν του M. Weber. Η αιχμή της κριτικής αυτής αφορά στην περιορισμένη έννοια της ορθολογικότητας, την οποία χρησιμοποίησε ο M. Weber στις αναλύσεις του τού κοινωνικού πράττειν, και στην αποδοχή από μέρους του των προϋποθέσεων της φιλοσοφίας της συνείδησης. Ο πρώτος περιορισμός έρχεται - σύμφωνα με τον Habermas - σε οξεία αντίθεση με την ευρύτητα της έννοιας της ορθολογικότητας, στην οποία στηρίχθηκαν οι αναλύσεις του Weber για τον εξορθολογισμό των κοσμοεικόνων,[21] ενώ η δεύτερη αποδοχή τού δημιουργεί αξεπέραστες

να στηριχθεί κατ' αρχήν στη συναινετική ομιλία.

[20] Την ίδια επιχειρηματολογία βρίσκουμε σε μια πρώτη, ανολοκλήρωτη μορφή στο J. Habermas, "Aspekte der Handlungsrationalitaet", στο: *VE*, σελ. 441 - 472, ιδιαίτερα σελ. 456 - 472. (Το κείμενο αυτό έχει γραφτεί το 1976).

[21] Στην μακροσκελή αναφορά του στο έργο του M. Weber (*TkH*, τόμ. I, σελ. 225 - 366), ο Habermas επιχειρεί να ανακατασκευάσει την αντίληψη του τελευταίου για την ιστορία. Συμπεραίνει ότι ο Weber αντιλαμβανόταν την ιστορία ως διαδικασία σταδιακού εξορθολογισμού. Στην ανάλυσή του τού εξορθολογισμού των κοσμοεικόνων, ο Weber υποτίθεται ότι χρησιμοποίησε μια ευρύτερη έννοια ορθολογικότητας, εφόσον συνέδεε τον εξορθολογισμό με την πολιτισμική διαφοροποίηση και συστηματική διαμόρφωση των τριών "αξιακών σφαιρών": της επιστήμης (θεωρητική-εργαλειακή γνώση), της ηθικής και του δικαίου (ηθική-πρακτική γνώση) και της τέχνης (έκφραση υποκειμενικότητας - κριτική). Ωστόσο - αυτό είναι το βασικό επιχείρημα του Habermas - ο Weber δεν υπήρξε αρκετά συνεπής, για να εφαρμόσει την ίδια πολύπλευρη έννοια της ορθολογικότητας, την οποία χρησιμοποίησε ως κριτήριο για την ανάλυση της διαδικασίας απομάγευσης, και στην θεωρία του κοινωνικού πράττειν και του *κοινωνικού* εξορθολογισμού (τον οποίο ανέλυσε μόνο από την άποψη της διαφοροποίησης μεταξύ οικονομίας και κράτους και της συνακόλουθης

δυσκολίες όταν προσπαθεί να εξηγήσει το μηχανισμό συντονισμού (Koordination) της δράσης των *κοινωνικών* ατόμων ή αυτό που ο Habermas αποκαλεί την "αμοιβαία ανακλαστική σχέση των προσανατολισμών του πράττειν των συμμετεχόντων σε μια αλληλόδραση".[22]

Ας δούμε όμως εν συντομία την κριτική του Habermas σε αυτό που αποκαλεί την "επίσημη εκδοχή της βεμπεριανής θεωρίας του πράττειν"[23] και τη σημασία της για τη δική του τυπολογία της κοινωνικής δράσης. Ξεκινώντας από την τυπολογία του κοινωνικού πράττειν του M. Weber, ο Habermas καταλήγει σε έναν ορισμό της επικοινωνιακής δράσης, η οποία υποτίθεται ότι αποτελεί μη αναγώγιμο, ξεχωριστό *τύπο* του κοινωνικού πράττειν. Θα ανακατασκευάσω εδώ την επιχειρηματολογία του Habermas σε πέντε βήματα που μου φαίνονται τα πιο σημαντικά.

i) Είναι γνωστό ότι ο M. Weber ορίζει στην εισαγωγή του *Οικονομία και Κοινωνία* το ανθρώπινο πράττειν σε αντίθεση με την παρατηρήσιμη συμπεριφορά, με βάση το *υποκειμενικό νόημα*, το οποίο συνδέει μαζί του ο πράττων. Αυτή η αποφασιστικής σημασίας επιλογή καθορίζει και το νόημα της τυπολογίας του τού *κοινωνικού* πράττειν. Γιατί ο Weber δε συνδέει το αποδιδόμενο στη δράση υποκειμενικό νόημα ούτε με τη γλώσσα, ούτε με την επικοινωνία. Για τον Weber το υποκειμενικό νόημα είναι οι ιδέες και οι προθέσεις ενός κατ' αρχήν *απομονωμένου* υποκειμένου της δράσης. Στα πλαίσια μιας τέτοιας αντίληψης η ίδια η επικοινωνία ερμηνεύεται σύμφωνα με το πρότυπο της προθεσιακής σημασιολογίας,[24] ως προσπάθεια αλληλοεπηρεασμού μεταξύ υποκειμένων που δρουν τελεολογικά. Γι' αυτό και η γλωσσική επικοινωνία δεν μπορεί να κατέχει κάποια ξεχωριστή θέση

θεσμοποίησης δομών ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης). Σε αυτές τις τελευταίες περιπτώσεις, "ορθολογική" είναι πλέον μόνο η "ορθολογικότητα ως προς το σκοπό". Βλ. και τις ανάλογες παρατηρήσεις στο κείμενο "Aspekte der Handlungsrationalitaet", *ό.π.*, ιδιαίτερα 444 - 459. Βλ. επίσης την πολύ καλή παρουσίαση της χαμπερμασιανής κριτικής στον Weber στο: J. Alexander, "Habermas' neue kritische Theorie: Anspruch und Probleme", στο: A. Honneth, H. Joas, (επιμ.), *Kommunikatives Handeln. Beitraege zu Juergen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt a.M. 1986, (στο εξής: *Kommunikatives Handeln*), σελ. 73 - 109, ιδιαίτερα 82 - 88.

22 *TkH*, τόμ. I, σελ. 378.

23 Ό.π., σελ. 379.

24 Η προθεσιακή σημασιολογία (intentionale Semantik) είναι τάση της φιλοσοφίας της γλώσσας, που συνδέει το νόημα των προτάσεων με την πρόθεση του ομιλητή. Για μια λεπτομερή ανάλυση βλ. J. Habermas, "Intentionalistische Semantik", στο *VE*, σελ. 332 - 350.

στη θεωρία του πράττειν, καθώς είναι *παράγωγο* φαινόμενο, είναι υποπερίπτωση της τελεολογικής δράσης. Ο Habermas συμπεραίνει:

> "Ο Weber ξεκινά από ένα τελεολογικό μοντέλο του πράττειν και ορίζει το 'υποκειμενικό νόημα' ως μια (προεπικοινωνιακή) πρακτική πρόθεση. Ο δρων μπορεί είτε να επιδιώκει ίδια συμφέροντα, όπως την απόκτηση ισχύος ή πλούτου· είτε να θέλει να ανταποκριθεί σε αξίες όπως η ευσέβεια ή η ανθρώπινη αξιοπρέπεια· είτε να αναζητά την ικανοποίηση συναισθημάτων και επιθυμιών."[25]

Ωστόσο μια τέτοια έννοια του πράττειν αποδεικνύεται προβληματική για την εξήγηση του τί είναι το "κοινωνικό πράττειν" και οι κοινωνικές αλληλοδράσεις. Γιατί εφόσον το νόημα συλλαμβάνεται μονολογικά, δεν είναι καθόλου φανερό το πώς μπορεί να υπάρχει ένας συντονισμός, μια συναρμογή μεταξύ των επιμέρους υποκειμενικών προθέσεων στα πλαίσια μιας ομαλής αλληλόδρασης μεταξύ διαφορετικών υποκειμένων. Σε μια συλλογική δραστηριότητα, η οποία απαιτεί τη *συνεργασία μεταξύ περισσότερων ατόμων, πώς προκύπτει μια σύμπτωση* ή, πιο σωστά, μια συναρμογή των επιμέρους υποκειμενικών προσανατολισμών του πράττειν, εάν αυτές οφείλουν να νοούνται πάντα ως *υποκειμενικά συγκροτημένες;*

Αυτή η δυσκολία παίρνει διαφορετική μορφή, όταν το ερώτημα που τίθεται αφορά στο κριτήριο της ορθολογικότητας του κοινωνικού πράττειν. Η "επίσημη τυπολογία του πράττειν" στηρίζεται στην ουσιαστικά μη κοινωνική έννοια του πράττειν, που παρουσιάστηκε παραπάνω. Όταν ο Weber διακρίνει μεταξύ ορθολογικού ως προς το σκοπό, ορθολογικού ως προς την αξία, θυμικού και παραδοσιακού πράττειν, χρησιμοποιεί ως κριτήριο το σκοπό της δράσης, που μπορεί να είναι ωφελιμιστικός, αξιολογικός, συναισθηματικός ή αδιάφορος (στην περίπτωση του παραδοσιακού πράττειν). Η τυπολογία αυτή επιλέγει ως βασική κατηγορία αναφοράς το ορθολογικό ως προς το σκοπό πράττειν, το οποίο παρουσιάζεται να διαθέτει τον υψηλότερο δείκτη ορθολογικότητας. Με άλλα λόγια, η "επίσημη τυπολογία του πράττειν" του M. Weber υπαινίσσεται ότι η μόνη εξορθολογικεύσιμη διάσταση του πράττειν είναι η

---

[25] *TkH*, τόμ. I, σελ. 378.

σχέση μεταξύ μέσων και σκοπών, στα πλαίσια μιας τελεολογικής, μονολογικά συγκροτημένης δράσης. Εάν η ένσκοπη δραστηριότητα αποτελεί το πρότυπο-κριτήριο για την εκτίμηση του βαθμού ορθολογικότητας του πράττειν, τότε ο τελευταίος μπορεί να κριθεί μόνο με βάση την αποτελεσματικότητα της αιτιακής παρέμβασης του υποκειμένου σε μια δεδομένη κατάσταση ή/και την αλήθεια των εμπειρικών προτάσεων, οι οποίες βρίσκονται στη βάση του αξιώματος ή του σχεδίου δράσης του δρώντος υποκειμένου.[26]

ii) Η μονομέρεια των κριτηρίων της "επίσημης εκδοχής" της τυπολογίας του πράττειν γίνεται – σύμφωνα με τον Habermas – φανερή ακόμα και σε ορισμένα σημεία του *Οικονομία και Κοινωνία*. Πρόκειται για τα σημεία, όπου ο Weber φαίνεται να προτείνει μια παραπέρα κατηγοριοποίηση της *κοινωνικής*, αυτήν τη φορά, δράσης. Οι κοινωνικές δράσεις μπορούν να διακριθούν ανάλογα με τον τρόπο του *συντονισμού των επιμέρους υποκειμενικών ενεργειών*. Ο τελευταίος μπορεί να επιτυγχάνεται είτε μέσω της *διαπλοκής* συμπληρωματικών μεταξύ τους συμφερόντων, είτε μέσω μιας ήδη υφιστάμενης *κανονιστικής συμφωνίας*. Έτσι, από τη στιγμή που τίθεται το ζήτημα του συντονισμού της κοινωνικής δράσης, γίνεται αναγκαία και η υπέρβαση της μονομέρειας της "επίσημης εκδοχής". Το ελάχιστο που θα πρέπει κανείς να παραδεχτεί τότε είναι ότι υπάρχει μια ριζική διαφορά μεταξύ της *έργω διαπλοκής* των επιμέρους συμφερόντων, π.χ. στα πλαίσια ενός οικονομικού συστήματος, και μεταξύ της *κοινωνικής ισχύος* των κανόνων, π.χ. μιας δικαιικής τάξης, που τους καθιστά *δεσμευτικούς* για όλους. Το παράδειγμα που φέρνει ο Weber είναι αυτό της διαφοράς μεταξύ του "εθιμικού" πράττειν, που στηρίζεται στη συνήθεια, και του πράττειν που ακολουθεί μια σύμβαση, δηλαδή κάποιον κοινωνικό κανόνα, ο οποίος επιβάλλεται ως δεσμευτικός για το επιμέρους άτομο.[27]

Ωστόσο αυτό που ενδιαφέρει τον Habermas δεν είναι μόνο το να δείξει έναν άλλο τρόπο ανάγνωσης του M. Weber, αντίθετο με την "επίσημη εκδοχή" της θεωρίας του. Γιατί τα στοιχεία μιας διαφορετικής τυπολογίας του κοινωνικού πράττειν, ακόμα κι αν υπάρχουν, είναι αποσπασματικά και ανολοκλήρωτα, όπως παραδέχεται και ο ίδιος ο

---

[26] *Ό.π.*, σελ. 380.

[27] Βλ. *ό.π.*, σελ. 382.

Habermas. Η "ανεπίσημη" τυπολογία αποκαλύπτει μάλλον την αδυναμία αποσιώπησης των προβλημάτων που αφήνει αναπάντητα η "επίσημη" τυπολογία και που δεν είναι άλλα από τα ζητήματα της συναρμογής των επιμέρους υποκειμενικών δράσεων και των ειδών ορθολογικότητας που τους αντιστοιχούν. Επιπλέον, εάν ο Weber είχε προχωρήσει περισσότερο την ιδέα της διάκρισης μεταξύ συντονισμού της κοινωνικής δράσης μέσω της διαπλοκής των επιμέρους συμφερόντων και συντονισμού μέσω της κανονιστικής συμφωνίας-σύμβασης, θα αναγκαζόταν να φτάσει σε διαφορετικά συμπεράσματα και στο πεδίο της ερμηνείας του κοινωνικού εξορθολογισμού. Γιατί τότε θα έπρεπε να παραδεχτεί ότι σε μια εξορθολογικευμένη κοινωνία, εκτός από την ορθολογική ως προς το σκοπό δράση, που αντικαθιστά το εθιμικό πράττειν (στο επίπεδο του συντονισμού μέσω συμφερόντων), υπάρχει και η μετασυμβατική δράση, η οποία αντικαθιστά τη συμβατική δράση (στο επίπεδο του συντονισμού μέσω κανονιστικής συμφωνίας). Θα μπορούσε έτσι να εντοπίσει τον εξορθολογισμό, που είχε ήδη διαγνώσει στο επίπεδο της εξέλιξης των κοσμοεικόνων, και στο επίπεδο των συστημάτων της κοινωνικής δράσης. Το δεύτερο βήμα της επιχειρηματολογίας καταλήγει λοιπόν στο συμπέρασμα:

> "Ο Weber δε μπόρεσε να κάνει την ανεπίσημη τυπολογία του πράττειν γόνιμη για την προβληματική του κοινωνικού εξορθολογισμού. Αντίθετα η επίσημη εκδοχή είναι εννοιολογικά τόσο περιορισμένη, ώστε σε αυτό το πλαίσιο οι κοινωνικές δράσεις μπορούν να κριθούν μόνο από την άποψη της ορθολογικότητας ως προς το σκοπό. Υπό αυτήν την εννοιολογική προοπτική, ο εξορθολογισμός των συστημάτων του πράττειν πρέπει να περιοριστεί στην επιβολή και εξάπλωση τύπων ορθολογικής δράσης, που χαρακτηρίζουν ειδικά υποσυστήματα. Προκειμένου να είναι δυνατή η εξέταση των διαδικασιών του κοινωνικού εξορθολογισμού *σε όλο τους το εύρος*, χρειάζονται *διαφορετικές* βάσεις στη θεωρία του πράττειν."[28]

iii) Αυτές τις διαφορετικές βάσεις προσφέρει η εισαγωγή της έννοιας της

---

[28] *Ό.π.*, σελ. 383 - 384.

επικοινωνιακής δράσης *ως ξεχωριστού τύπου*, που δεν μπορεί να αναχθεί σε άλλο είδος του ανθρώπινου πράττειν. Με αυτήν την κατηγορία της επικοινωνιακής δράσης ο Habermas θέλει να συμπληρώσει τη θεωρία του πράττειν του M. Weber, ώστε να αξιοποιηθεί και σ΄ αυτόν τον τομέα η σύνθετη έννοια της ορθολογικότητας που υπάρχει στις αναλύσεις του για την εξέλιξη των κοσμοεικόνων. Η τυπολογία του Habermas στηρίζεται στην "ανεπίσημη εκδοχή" του M. Weber, αντιστοιχώντας στους τρόπους συντονισμού του πράττειν δύο διαφορετικά είδη προσανατολισμού του. Τα δύο αυτά είδη είναι ο προσανατολισμός προς την επιτυχία και ο προσανατολισμός προς τη συνεννόηση. Ο Habermas τα ορίζει ως εξής:

> "Το μοντέλο της *ορθολογικής ως προς το σκοπό* δράσης εκκινεί από το ότι ο δράστης προσανατολίζεται κατά κύριο λόγο προς την επίτευξη ενός στόχου, που έχει οριστεί με αρκετή ακρίβεια σύμφωνα με σκοπούς, επιλέγει μέσα, τα οποία του φαίνονται κατάλληλα στη δεδομένη περίσταση, και υπολογίζει άλλα προβλέψιμα επακόλουθα του πράττειν ως δευτερογενείς συνθήκες της επιτυχίας του. Η επιτυχία ορίζεται ως η εμφάνιση στον κόσμο μιας επιθυμούμενης κατάστασης, η οποία μπορεί, σε μια δεδομένη περίσταση, να επιτευχθεί αιτιακά μέσω της σκόπιμης πράξης ή παράληψης (μιας πράξης). Τα εμφανιζόμενα επακόλουθα του πράττειν αποτελούνται από τα αποτελέσματά του (στο βαθμό που πραγματοποιήθηκε ο τεθειμένος σκοπός), τις συνέπειές του (τις οποίες προέβλεψε και συνεπιδίωξε ή αποδέχτηκε ως αναπόφευκτες ο πράττων) και τις δευτερογενείς συνέπειες (τις οποίες δεν προέβλεψε ο πράττων). Ένα προσανατολισμένο προς την επιτυχία πράττειν ονομάζεται *εργαλειακό*, όταν το θεωρούμε από την άποψη της εφαρμογής τεχνικών κανόνων του πράττειν και αξιολογούμε το βαθμό επίδρασης μιας παρέμβασης σε μια συνάφεια καταστάσεων και συμβάντων· ένα προσανατολισμένο προς την επιτυχία πράττειν ονομάζεται *στρατηγικό*, όταν το θεωρούμε από την άποψη της εφαρμογής κανόνων ορθολογικής επιλογής και αξιολογούμε το βαθμό αποτελεσματικότητας του επηρεασμού των αποφάσεων ενός ορθολογικού αντίπαλου συμπαίκτη. Οι εργαλειακές ενέργειες μπορούν να συνδέονται με κοινωνικές αλληλοδράσεις, οι στρατηγικές ενέργειες αποτελούν οι ίδιες κοινωνικές πράξεις. Μιλώ

αντίθετα για *επικοινωνιακές* πράξεις, όταν τα σχέδια του πράττειν των συμμετεχόντων δραστών δεν συντονίζονται μέσω εγωκεντρικών υπολογισμών του αποτελέσματος, αλλά μέσω ενεργημάτων συνεννόησης. Στην επικοινωνιακή δράση, οι συμμετέχοντες δεν προσανατολίζονται πρωταρχικά προς την ιδία επιτυχία· επιδιώκουν τους ατομικούς τους στόχους υπό την προϋπόθεση ότι είναι σε θέση να συνταιριάξουν τα πρακτικά τους σχέδια στη βάση κοινών ορισμών της περίστασης. Με αυτήν την έννοια, η διαπραγμάτευση των ορισμών της περίστασης είναι ένα ουσιώδες μέρος της αναγκαίας για την επικοινωνιακή δράση ερμηνευτικής δραστηριότητας."[29]

iv) Όπως σημειώθηκε παραπάνω, η επικοινωνιακή δράση που προσανατολίζεται προς τη συνεννόηση αποτελεί, για τον Habermas, ξεχωριστό τύπο του πράττειν. Είναι δηλαδή μια κατηγορία της κοινωνικής θεωρίας, στην οποία υπάγονται – και μάλιστα με τρόπο μονοσήμαντο – ορισμένες συγκεκριμένες εμπειρικές δράσεις. Αν έτσι έχουν τα πράγματα θα πρέπει να βρεθούν εκείνα τα κριτήρια, σύμφωνα με τα οποία μια κοινωνική πράξη θα συγκαταλέγεται στις προσανατολισμένες στη συνεννόηση και όχι στις εργαλειακές ή στρατηγικές δράσεις. Αυτά δε τα κριτήρια δεν θα πρέπει να είναι ψυχολογικά, αλλά θα πρέπει να αντικαθρεπτίζουν τις "γενικές δομές των διαδικασιών συνεννόησης, από τις οποίες μπορούν να εξαχθούν τυπικά χαρακτηρίσιμες προϋποθέσεις συμμετοχής (στις διαδικασίες – Κ.Κ.)"[30]. Ο τύπος του προσανατολισμένου στη συνεννόηση πράττειν συντίθεται έτσι με βάση την προθεωρητική γνώση ενός ικανού προς ομιλία υποκειμένου, το οποίο είναι σε θέση να διακρίνει διαισθητικά μεταξύ στρατηγικής και επικοινωνιακής δράσης, και όχι με βάση τα κριτήρια ενός ουδέτερου παρατηρητή.

Η συνεννόηση είναι μια διαδικασία παραγωγής συμφωνίας μεταξύ ικανών προς ομιλία και δράση υποκειμένων. Η συμφωνία (Einverstaendnis) αυτή δεν είναι μια απλή σύμπτωση των τοποθετήσεων των υποκειμένων. Το περιεχόμενό της είναι προτασιακά διαφοροποιημένο, δηλαδή γλωσσικά

---

[29] *Ό.π.*, σελ. 384 – 385.

[30] *Ό.π.*, σελ. 386.

διαρθρωμένο. Μια διαδικασία συνεννόησης καταλήγει λοιπόν σε μια συμφωνία, η οποία διαφέρει από την απλή έργω (faktisch) σύμπτωση, γιατί διαθέτει μια ορθολογική βάση, "καθότι δεν μπορεί να *επιβληθεί* από καμία πλευρά, είτε εργαλειακά, μέσω της άμεσης παρέμβασης στην περίσταση του πράττειν, είτε στρατηγικά, μέσω της υπολογισμένης επίδρασης πάνω στις αποφάσεις ενός αντίπαλου συμπαίκτη. Βεβαίως μια συμφωνία μπορεί αντικειμενικά να έχει επιβληθεί, όμως ό,τι επιτυγχάνεται *φανερά* μέσω εξωτερικής επίδρασης ή μέσω της χρήσης βίας υποκειμενικά δεν μπορεί να *λογίζεται* ως συμφωνία. Η συμφωνία στηρίζεται σε κοινές *πεποιθήσεις*."[31] Μια τέτοια συμφωνία επιτυγχάνεται μόνο μέσω της ομιλίας που προσανατολίζεται ως προς αξιώσεις ισχύος που μπορούν να αμφισβητηθούν. Αυτή η δυνατότητα της λήψης μιας καταφατικής ή αποφατικής θέσης απέναντι σε κάθε αξίωση ισχύος που εγείρει (και άρα αναλαμβάνει να δικαιολογήσει) με τα ομιλιακά του ενεργήματα ένας συνομιλητής, αποτελεί τον ορθολογικό μηχανισμό που παρέχει η ομιλία, προκειμένου για την παραγωγή *συμφωνίας* μεταξύ των (συν-)ομιλούντων υποκειμένων. Αυτό είναι το νόημα της πολυσυζητημένης φράσης του Habermas: "Η συνεννόηση ενυπάρχει ως τέλος στην ανθρώπινη γλώσσα."[32]

Η συνεννόηση πρέπει λοιπόν να νοείται ως η παραγωγή συμφωνίας μεταξύ ικανών προς ομιλία και δράση υποκειμένων, ενώ η ουσία της συμφωνίας είναι το γεγονός ότι είναι *γλωσσικά διαρθρωμένη* και *εκλαμβάνεται ως ισχύουσα* από τους συμμετέχοντες σε μια αλληλόδραση. Αυτή η σύμφυση γλωσσικής δόμησης και ορθολογικής ισχύος της συμφωνίας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η εξήγηση του τί είναι συνεννόηση μας παραπέμπει αναγκαστικά στη χρήση της γλώσσας. Έτσι, η αναζήτηση κριτηρίων διάκρισης μεταξύ προσανατολισμένων στην επιτυχία και προσανατολισμένων στη συνεννόηση πράξεων περνά αναγκαστικά μέσα από την ανάλυση ομιλιακών πράξεων.

Ωστόσο το πρόβλημα που αναφύεται εδώ είναι ότι ενώ μπορούμε πραγματικά να αντιμετωπίσουμε ορισμένες χρήσεις της γλώσσας ως τον μηχανισμό της παραγωγής συμφωνίας και άρα του συντονισμού των επιμέρους υποκειμενικών σχεδίων του πράττειν, είναι φανερό ότι κάτι

---

[31] *Ό.π.*, σελ. 387.

[32] *Ό.π.*, σελ. 387.

τέτοιο δεν ισχύει για *κάθε γλωσσικά διαμεσολαβημένη αλληλόδραση*. Κι αυτό γιατί στην καθημερινή πρακτική υπάρχουν άπειροι τρόποι έμμεσης συνεννόησης (όταν ο ομιλών δίνει στον ακροατή να καταλάβει κάτι, χωρίς να το εκφράζει ρητά) ή ακόμα και εργαλειακής χρήσης της γλώσσας (όταν ο ομιλών χρησιμοποιεί τα γλωσσικά μέσα για τη χειραγώγηση του ακροατή και την υπολογισμένη πρόσδεσή του στα υποκειμενικά του πρακτικά σχέδια). Οπότε τι μας επιτρέπει να λέμε ότι το πρότυπο της γλωσσικής πράξης είναι το προσανατολισμένο στη συνεννόηση πράττειν; Σ' αυτό το κρίσιμο σημείο της επιχειρηματολογίας, ο Habermas επικαλείται τη διάκριση του Austin μεταξύ ιδιολεκτικών και μεσωλεκτικών[33] (perlokutionaer) ενεργημάτων, προκειμένου να δείξει ότι *η προσανατολισμένη στη συνεννόηση χρήση της γλώσσας αποτελεί τον πρωταρχικό τρόπο χρήσης της*, με την έννοια ότι κάθε άλλη χρήση της γλώσσας την προϋποθέτει αναγκαστικά.[34]

Ο A.W. Wood[35] ονομάζει αυτήν την τοποθέτηση "θέση περί της συνεννόησης" (Verstaendigungsthesis) και επισημαίνει την εξέχουσα θέση που κατέχει στο χαμπερμασιανό εγχείρημα υπεράσπισης του ορθολογισμού. Πράγματι, το "να υποθέτεις την θέση περί συνεννόησης αντιστοιχεί στην πράξη με το να υποθέτεις ότι η δυνατότητα μιας ορθολογικής συναίνεσης είναι μια προϋπόθεση της ομιλίας, πράγμα που αποτελεί ακριβώς το ζητούμενο του χαμπερμασιανού υπερβατολογικού επιχειρήματος υπέρ του ορθολογισμού."[36] Ο A.W. Wood τονίζει ότι εάν ο Habermas δεν είναι σε θέση να στηρίξει την "θέση περί συνεννόησης" με ένα ανεξάρτητο επιχείρημα, η όλη του επιχειρηματολογία εκφυλίζεται σε έναν απλό ορισμό της επικοινωνιακής δράσης ως προσανατολισμένου στη συνεννόηση πράττειν, δηλαδή (σύμφωνα με όσα είπαμε παραπάνω) ως προσανατολισμένη προς ορθολογικά ελέγξιμες αξιώσεις ισχύος

---

[33] Αποδίδω το "perlokutionaer" (perlocutionary) με τον μάλλον άκομψο νεολογισμό "μεσωλεκτικός", ελλείψει καλύτερου όρου. Η λέξη θέλει να δηλώσει το γεγονός ότι ο ομιλητής προσπαθεί να πετύχει κάτι *μέσω* του ομιλιακού ενεργήματος και όχι με βάση αυτό που κάνει το *ίδιο* το ενέργημα (δηλαδή να εδραιώνει την διυποκειμενική σχέση).

[34] Βλ. *TkH*, τόμ. Ι, σελ. 388.

[35] Βλ. A.W. Wood, "Habermas' Defence of Rationalism", στο *New German Critique*, No 35, 1985, σελ. 145 - 164.

[36] *Ό.π.*, σελ. 154.

ομιλιακή πρακτική. Ακριβώς αυτήν τη δικαιολόγηση του περιορισμού της ανάλυσης στην υπό τη στενή έννοια επικοινωνιακή δράση εξυπηρετεί η επίκληση των αναλύσεων του Austin.[37]

Κατά τον Habermas, η διάκριση του Austin μεταξύ ιδιολεκτικών και μεσωλεκτικών ενεργημάτων[38] αντιστοιχεί στη διάκριση μεταξύ προσανατολισμένης στη συνεννόηση ή επικοινωνιακής χρήσης της γλώσσας και προσανατολισμένης στην επιτυχία ή στρατηγικής χρήση της γλώσσας. Στην περίπτωση του ιδιολεκτικού ενεργήματος, ο δρων κάνει κάτι *με το* να λέει κάτι. Στην περίπτωση του μεσωλεκτικού ενεργήματος, ο δρων *πετυχαίνει* κάτι *μέσω* της πράξης τού να λέει κάτι. Ο ίδιος ο Austin θεωρούσε τα ιδιολεκτικά ενεργήματα ως αυτάρκη, με την έννοια ότι ο ιδιολεκτικός τους στόχος (η κατανόησή τους από τον ακροατή) προκύπτει άμεσα από την έκδηλη σημασία του λεκτικού τους μέρους. Αντίθετα το νόημα των μεσωλεκτικών ενεργημάτων μπορεί να διαπιστωθεί μόνο με βάση τη γνώση των υποκειμενικών προθέσεων του

---

[37] Όπως ορθά σημειώνει ο A.W. Wood, "μέχρι να εδραιωθεί η θέση περί συνεννόησης, θα μένει ανοικτή η δυνατότητα της ανακατασκευής των ομιλιακών ενεργημάτων με βάση το μοντέλο της στρατηγικής δράσης, όσο και με βάση το μοντέλο της προσανατολισμένης στη συνεννόηση δράσης." *Ό.π.*, σελ. 155. Πράγματι, χαρακτηριστική είναι - από αυτήν την άποψη - η κριτική της καθολικής πραγματολογίας εκ μέρους του J. Culler, "Communicative Competence and Normative Force", στο *New German Critique*, No 35, 1985, σελ. 133 - 144, η οποία στηρίζεται ακριβώς στην αμφισβήτηση της ορθότητας της επιλογής της προσανατολισμένης στη συνεννόηση δράσης ως του προτύπου των ομιλιακών ενεργημάτων εν γένει. Ο J. Culler σημειώνει ότι η καθολική πραγματολογία του Habermas στηρίζεται ουσιαστικά στον (αυθαίρετο) αποκλεισμό από την ανάλυση των ειδών χρήσεως της γλώσσας που αντίκεινται στη θεωρία της επικοινωνιακής ορθολογικότητας. "Ο επανειλημμένος αποκλεισμός ενδιαφερόντων παραδειγμάτων ενισχύει την πεποίθηση ότι ενώ ο Habermas αξιώνει να μην επιλέγει αξίες, αλλά να τις βρίσκει ως αναπόφευκτα ενυπάρχουσες στην επικοινωνιακή δράση, στην πραγματικότητα επιλέγει αυτές τις αξίες παραμερίζοντας ως παράγωγα και ασήμαντα εκείνα τα είδη της γλώσσας που θα μπορούσε κανείς να πει ότι δεν τις συνεπάγονται." *Ό.π.*, σελ. 140. Ο J. Culler δεν ακολουθεί πάντως τον συνηθισμένο δρόμο της αντιπαράθεσης της "συνεννόησης" με την "στρατηγική χρήση" της ομιλίας, αλλά αναφέρεται εκτενώς στο παράδειγμα της λογοτεχνίας και της ποιητικής γλώσσας, για την οποία είναι δύσκολο να ισχυριστεί κανείς ότι δεν στοχεύει στην κατανόηση (understanding), ενώ είναι προφανές ότι σίγουρα δεν οδηγεί σε κάποια "ορθολογική συμφωνία" γύρω από τις καθολικές αξιώσεις ισχύος, αλλά υπόκειται σε άλλες προϋποθέσεις (προϋποθέσεις σπουδαιότητας και ενότητας του νοήματος) (*ό.π.*, σελ. 138 - 139). Ο J. Culler οδηγείται στο συμπέρασμα ότι ο Habermas "δεν αναλύει τόσο τη γλώσσα όσο περιορισμένες ιδεολογικές έννοιες της κατανόησης, της επικοινωνίας, της ορθολογικότητας ή, πιο γενικά, μια φιλοσοφική αντίληψη περί επικοινωνίας που συνδέεται με τις αξιολογικές επιλογές που επιθυμεί να καταστήσει κανονιστικές."

[38] Βλ. J. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, (γερμανική μτφ. του *How to do Things with Words*), Stuttgart 1989, ιδιαίτερα σελ. 116 - 125, όπου ο Austin ορίζει τα λεκτικά, τα ιδιολεκτικά και τα μεσωλεκτικά ενεργήματα.

ομιλητή.

Προκύπτει έτσι μια βασική ασυμμετρία μεταξύ της επικοινωνιακής και της τελεολογικής χρήσης της γλώσσας, ασυμμετρία που αποτελεί τον πυρήνα του χαμπερμασιανού επιχειρήματος υπέρ του πρωταρχικού χαρακτήρα της πρώτης και της δευτερογενούς θέσης της δεύτερης. Στα ιδιολεκτικά ενεργήματα, η *σημασία των λεγομένων* παίζει καθοριστικό ρόλο, ενώ τα μεσωλεκτικά ενεργήματα συγκροτούνται με βάση τις *προθέσεις* του δράστη.[39] Αυτός είναι ο λόγος που τα πρώτα απολαμβάνουν μια αυτάρκεια, την οποία τα δεύτερα δεν διαθέτουν.

Τα μεσωλεκτικά ενεργήματα μπορούν να θεωρηθούν ως ένα ιδιαίτερο είδος τελεολογικής δράσης, το οποίο στηρίζεται στη χρήση ομιλιακών ενεργημάτων για την επίτευξη ενός υποκειμενικού στόχου, που οφείλει όμως να παραμείνει κρυφός και άρα άρρητος. Έτσι η επιτυχία του ενεργήματος συνδέεται πάντα με την ιδιολεκτική δέσμευση που μπορεί να παραγάγει ένα ομιλιακό ενέργημα, η οποία όμως εργαλειοποιείται από τον δράστη και υποτάσσεται σε έναν υποκειμενικό του στόχο, που παραμένει απρόσιτος στους συνομιλητές του. Στην περίπτωση των μεσωλεκτικών ενεργημάτων έχουμε την ενσωμάτωση των ομιλιακών ενεργημάτων σε ένα ιδιότυπο είδος *συγκαλυμμένης στρατηγικής δράσης*. Ο ομιλών προσπαθεί να επηρεάσει τον ακροατή του μέσα από την εργαλειακή χρήση ιδιολεκτικών ενεργημάτων. Φτάνουμε έτσι στον πυρήνα του επιχειρήματος του Habermas:

> "Οι ομιλιακές πράξεις μπορούν βέβαια να εξυπηρετήσουν αυτόν τον *μη ιδιολεκτικό στόχο του επηρεασμού του ακροατή* μόνο εάν είναι κατάλληλες για την επίτευξη ιδιολεκτικών στόχων. Εάν ο ακροατής δεν κατανοούσε τί λέει ο ομιλών, τότε και ένας τελεολογικά δρων ομιλητής δεν θα μπορούσε να προκαλέσει, με τη βοήθεια επικοινωνιακών ενεργημάτων, την επιθυμητή συμπεριφορά του ακροατή."[40]

Η στρατηγική χρήση της γλώσσας δεν αποτελεί λοιπόν πρωτογενή τρόπο της χρήσης της, αλλά υπαγωγή των ομιλιακών ενεργημάτων που

---

[39] Βλ. *ΤκΗ*, τόμ. Ι, σελ. 389.

[40] *Ό.π.*, σελ. 394.

εξυπηρετούν ιδιολεκτικούς στόχους στο πλαίσιο και στους όρους της τελεολογικής δράσης. Με άλλα λόγια, εάν δεν υπήρχε η προσανατολισμένη στη συνεννόηση χρήση της γλώσσας, η οποία είναι - όπως θα δούμε αναλυτικότερα παρακάτω - αυτή που συγκροτεί το νόημα των γλωσσικών εκφράσεων, δεν θα ήταν δυνατή η εργαλειακή της χρήση, με την ένταξη των ομιλιακών ενεργημάτων στα πλαίσια μιας συγκαλυμμένα στρατηγικής αλληλόδρασης. Εφόσον η μεσωλεκτική επιτυχία εξαρτάται από την εξαπάτηση του/των ακροατή/τών, ο/οι οποίος/οι (πρέπει να) πιστεύει/ουν ότι ο ομιλών επιδιώκει ιδιολεκτικούς στόχους, δηλαδή τη συνεννόηση μαζί του/τους, γίνεται φανερό ότι η τελεολογική χρήση της γλώσσας παραμένει πάντοτε εξαρτημένη από την επικοινωνιακή της χρήση. Ακόμα κι αν στην περίπτωση τέτοιων συγκαλυμμένων στρατηγικών αλληλοδράσεων δεν υπάρχει παρά μόνο η επίφαση μιας επικοινωνιακής χρήσης της γλώσσας, η τελευταία συνεχίζει πάντα να αποτελεί την έστω μη ρεαλιστική προϋπόθεση της αλληλόδρασης και του πιθανού συντονισμού των δράσεων, που μπορεί να προκύψει απ' αυτήν. Με αυτό το επιχείρημα ο Habermas αντιστρέφει τη βεμπεριανή άποψη περί επικοινωνίας ως υποπερίπτωσης του ένσκοπου πράττειν. Η επικοινωνία δεν ανάγεται σε κάποιο άλλο είδος του πράττειν, αλλά διαθέτει δική της θέση, αποτελεί ξεχωριστό *τύπο* της κοινωνικής δράσης.[41]

ν) Εάν λοιπόν τα μεσωλεκτικά ενεργήματα δεν είναι άλλο από μια υποπερίπτωση της τελεολογικής δράσης, στην οποία μάλιστα δημιουργούνται ιδιόμορφες ανισορροπίες, καθώς η ιδιαιτερότητά της

[41] Το επιχείρημα αυτό έχει μεγάλη βαρύτητα, γιατί υποτίθεται ότι δικαιώνει τον Habermas να στηρίξει την καθολική του πραγματολογία στην ανακατασκευή των γενικών και αναγκαίων προϋποθέσεων της *καθαρής επικοινωνιακής δράσης*. Ωστόσο, εφόσον η ανακατασκευαστική επιστήμη έχει έναν υποθετικό-εμπειρικό χαρακτήρα, οι βασικές επιλογές της θα πρέπει να είναι αναθεωρήσιμες. Ο McCarthy έχει λοιπόν δίκιο να αναρωτιέται: Τι είδους εμπειρικοί λόγοι θα μπορούσαν να μας αναγκάσουν να αναθεωρήσουμε την επιλογή υπέρ του ιδανικού τύπου της προσανατολισμένης στη συνεννόηση δράσης; Αρκεί απλά και μόνο η εννοιολογική ταύτιση της επικοινωνίας με την επιδίωξη της συναίνεσης, σε συνδυασμό με το εμπειρικό επιχείρημα ότι δεν είναι δυνατό να δρα κανείς διαρκώς μόνο εργαλειακά, προκειμένου να δικαιολογηθεί μια θεωρία που θέτει την ισχυρή αξίωση της ανακατασκευής *καθολικών* συνθηκών της επικοινωνίας *εν γένει*; Βλ. Th. MacCarthy, "Rationality and Relativism...", *ό.π.*, σελ. 63 - 64. Κατά τη γνώμη μου, οι αντιρρήσεις αυτές έχουν μεγάλη βαρύτητα και οπωσδήποτε περιορίζουν την αιτούμενη καθολικότητα της θεωρίας, στο βαθμό φυσικά που αυτή δεν θέλει να μας προμηθεύσει μια απριορική, αλλά μια αποστεριορική (εμπειρικά ελέγξιμη - υποθετική) γνώση.

έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι οι συμμετέχοντες (πρέπει να) συνεχίζουν να πιστεύουν πως στόχος της αλληλόδρασης είναι η συνεννόηση (πράγμα που δεν ισχύει για τον τελεολογικά δρώντα ομιλητή), τότε είναι φανερό ότι τέτοιου είδους αλληλοδράσεις δεν ενδείκνυνται για την ανάλυση του γλωσσικού μηχανισμού συντονισμού του πράττειν, ο οποίος ερείδεται στην ιδιολεκτική δέσμευση που παράγουν οι ομιλιακές πράξεις:

> "Για αυτόν το σκοπό ενδείκνυται ένας τύπος της αλληλόδρασης, ο οποίος δεν επιβαρύνεται από τις ασυμμετρίες και τις επιφυλάξεις των μεσωλεξιών. Αυτό το είδος των αλληλοδράσεων, όπου *όλοι* οι συμμετέχοντες συνταιριάζουν τα ατομικά τους πρακτικά σχέδια και επιδιώκουν έτσι *ανεπιφύλακτα* τους ιδιολεκτικούς τους στόχους, ονόμασα επικοινωνιακή δράση."[42]

Φτάνουμε έτσι σε μια δικαιολόγηση της "θέσης περί συνεννόησης" και σε έναν ορισμό του τύπου της επικοινωνιακής δράσης ως της γλωσσικά διαμεσολαβημένης αλληλόδρασης, στην οποία όλοι οι συμμετέχοντες επιδιώκουν, μέσω των ομιλιακών τους ενεργημάτων, ιδιολεκτικούς και μόνο ιδιολεκτικούς σκοπούς.

Είναι, ωστόσο, αμφίβολο κατά πόσο η επίκληση της διάκρισης μεταξύ ιδιολεκτικών και μεσωλεκτικών ενεργημάτων παρέχει την ποθητή στήριξη της "θέσης περί συνεννόησης". Γιατί είναι μεν ορθό ότι τα μεσωλεκτικά ενεργήματα είναι εξαρτημένα από ένα ιδιολεκτικό ενέργημα, εφόσον ο επηρεασμός της συμπεριφοράς ενός άλλου στηρίζεται στην ιδιολεκτική επιτυχία του ομιλιακού μου ενεργήματος. Όμως, όπως σημειώνει ο A.W. Wood, "το επιχείρημα του Habermas δεν είναι επιτυχές, γιατί η διάκριση μεταξύ ιδιολεκτικών και μεσωλεκτικών ενεργημάτων απλά δεν αντιστοιχεί στη διάκριση μεταξύ προσανατολισμένου στην επιτυχία και προσανατολισμένου στη συνεννόηση πράττειν με τον τρόπο που απαιτεί το επιχείρημα."[43] Το ίδιο σημειώνει και ο J. Culler, ο οποίος μας εξηγεί ότι ο παραλληλισμός του Habermas είναι λανθασμένος για δύο λόγους:[44] α) Πολλά ιδιολεκτικά ενεργήματα (π.χ. "σε διατάζω να βγεις έξω", "σε

---

[42] *TkH*, τόμ. Ι, σελ. 395.

[43] A.W. Wood, "Habermas' Defence...", *ό.π.*, σελ. 161.

[44] Βλ. J. Culler, "Communicative Competence...", *ό.π.*, σελ. 136 – 137.

προειδοποιώ να προσέχεις", "σας ονομάζω συζύγους") δεν σκοπεύουν τόσο στη συνεννόηση, αλλά μάλλον υπηρετούν μεσωλεκτικούς σκοπούς. β) Ο κάθετος διαχωρισμός μεταξύ ιδιολεξίας και μεσωλεξίας (που αποτελεί αναγκαία συνέπεια της χαμπερμασιανής διάκρισης των δύο ξεχωριστών *τύπων* της δράσης) έρχεται σε σύγκρουση με τον βασικό προσανατολισμό της θεωρίας των ομιλιακών ενεργημάτων, η οποία στηρίζεται ακριβώς στην ιδέα ότι η κατανόηση των δηλώσεων είναι αξεχώριστη από την κατανόηση της ένσκοπης δραστηριότητας που τις συνοδεύει. Το ότι η διάκριση του Habermas δεν μπορεί να παραλληλιστεί με τη διάκριση του Austin φαίνεται και από μια τρίτη αντίρρηση του A.W. Wood: γ) είναι λάθος ότι η μεσωλεκτική επιτυχία ενός ομιλιακού ενεργήματος εξαρτάται από την *απόκρυψη των πραγματικών προθέσεων του ομιλητή. Το παράδειγμα* μιας προσταγής, όπως "φύγε!" είναι αποκαλυπτικό. Η φράση: "Με αυτό το ομιλιακό ενέργημα σε προστάζω να φύγεις, και ο στόχος μου είναι να σε πείσω να φύγεις", μπορεί να φαίνεται ανόητη, όμως δεν υπάρχει λόγος να πιστέψουμε ότι δεν θα πετύχαινε τον μεσωλεκτικό της στόχο, επειδή τον εκφράζει ρητά.[45]

Η διάκριση μεταξύ ιδιολεκτικών και μεσωλεκτικών ενεργημάτων δεν μπορεί να στηρίξει το επιχείρημα υπέρ της "θέσης περί συνεννόησης" του Habermas, γιατί δεν οδηγεί στον καθορισμό δύο ασύμβατων μεταξύ τους τύπων ομιλιακής δράσης. Ο A.W. Wood σημειώνει μάλιστα ότι ούτε και η ταύτιση ιδιολεξίας και συνεννόησης είναι εύλογη, γιατί η συνεννόηση μπορεί να θεωρηθεί και ως ένας μεσωλεκτικός στόχος, που πρέπει να επιτευχθεί *μέσω* της κατάλληλης χρήσης ιδιολεκτικών ενεργημάτων. Η συνεννόηση στηρίζεται στην "πειθώ", την οποία ο Austin αναφέρει ως παράδειγμα μεσωλεκτικού στόχου της ομιλιακής πρακτικής.[46] Αυτό σημαίνει ότι οι απαιτήσεις της "συνεννόησης" υπερβαίνουν κατά πολύ αυτές της ιδιολεκτικής επιτυχίας των ομιλιακών ενεργημάτων. Ο Wood συμπεραίνει ότι εάν ο Habermas χρησιμοποιεί την ορολογία του Austin με την έννοια που της έδινε ο ίδιος, το επιχείρημά του υπέρ της "θέσης περί

---

[45] Βλ. A.W. Wood, "Habermas' Defence...", *ό.π.*, σελ. 158.

[46] Επιπλέον, ο ίδιος ο Austin σημειώνει ότι κατά κάποιον τρόπο και το ιδιολεκτικό ενέργημα συνδέεται με ορισμένες "συνέπειές" του, δηλαδή με την επίτευξη ενός στόχου, ο οποίος είναι η "κατανόηση της σημασίας και του ρόλου της δήλωσης". Βλ. J.L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, *ό.π.*, σελ. 132 – 133.

συνεννόησης" είναι ανεπαρκές. Η ίδια η θέση ότι η στρατηγική χρήση της γλώσσας είναι εξαρτημένη από την καθαρή επικοινωνιακή χρήση της συνεχίζει να έχει ανάγκη δικαιολόγησης.[47]

Ωστόσο, προβληματική δεν είναι μόνο η "θέση περί συνεννόησης", αλλά και ο κάθετος διαχωρισμός μεταξύ των δύο διαφορετικών *τύπων* της γλωσσικά διαμεσολαβημένης δράσης, διαχωρισμός που καταλήγει και πάλι στον δυισμό της θεωρίας του πράττειν, που γνωρίζουμε ήδη από το πρώιμο έργο του Habermas. Η αντιστοίχιση της διάκρισης μεταξύ επικοινωνιακής και στρατηγικής δράσης με την διάκριση μεταξύ ιδιολεξίας και μεσωλεξίας είναι λανθασμένη για τον πρόσθετο λόγο ότι η δεύτερη είναι αναλυτική και όχι κατηγοριακή, όπως θέλει να είναι πρώτη.[48] Άσχετα

---

[47] Βλ. A.W. Wood, "Habermas' Defence...", *ό.π.*, σελ. 162 κ.ε. Υπό την πίεση της ορθής κριτικής, ο Habermas αναγκάστηκε να παραδεχτεί ότι η αντιστοίχιση της αντίθεσης επικοινωνιακής-στρατηγικής δράσης και ιδιολεξίας-μεσωλεξίας είναι λαθεμένη. Βλ. J. Habermas, "Entgegnung", στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 327 – 405, ιδιαίτερα σελ. 363. όπου ο Habermas παραδέχεται ότι "δεν μπορούν όλες οι μεσωλεξίες να καταταχθούν στην κατηγορία των κρυπτοστρατηγικών δράσεων". Στο ίδιο κείμενο κάνει τη διάκριση μεταξύ ενός *άμεσου* και ενός *περαιτέρω* ιδιολεκτικού στόχου. "Η ιδιολεκτική επιτυχία *με τη στενή έννοια* συνίσταται στην κατανόηση, η ιδιολεκτική επιτυχία *με την πλατιά έννοια* συνίσταται στη συμφωνία που συντονίζει τη δράση – δηλαδή στην *επιτυχία της αλληλόδρασης*." *Ό.π.*, σελ. 362. Η ανάγκη αυτής της διάκρισης δημιουργείται εξαιτίας της θέσης του Habermas ότι η "συνεννόηση ενυπάρχει ως τέλος στην ανθρώπινη γλώσσα" (*TkH*, τόμ. I, σελ. 387). Η πολύ ισχυρή αυτή υπόθεση ταυτίζει την κατανόηση του νοήματος με την επίτευξη μιας (ορθολογικής) συναίνεσης. Γι' αυτό και ιδιολεκτικός δεν είναι μόνο ο στόχος της κατανόησης, αλλά και αυτός της επίτευξης συμφωνίας. Πάντως οι διευκρινίσεις του Habermas δεν αφήνουν ανέπαφη την ισχύ της επιχειρηματολογίας που παρακολουθήσαμε προηγουμένως. Τουναντίον, επιβεβαιώνουν ότι η "θέση περί συνεννόησης" δεν μπορεί να στηριχθεί άμεσα στις απόψεις του Austin. Για τη δικαιολόγησή της χρειάζονται, άλλα εννοιολογικά ή εμπειρικά επιχειρήματα.

Ο A. Smith, "Ethics and Politics in the Work of Juergen Habermas", στο *Interpretation*, τεύχ. 3, 1983, σελ. 333 – 351, ασκεί μια ενδιαφέρουσα κριτική σε μια άλλη πτυχή της επιχειρηματολογίας περί του πρωτείου της επικοινωνιακής έναντι της στρατηγικής δράσης. Ο Smith διακρίνει δύο "κοινωνιολογικά" επιχειρήματα υπέρ αυτής της θέσης: ένα μικροκοινωνιολογικό, που προβάλλει την αδυναμία κυριάρχησης των στρατηγικών προσανατολισμών σε ανθρώπινες ομαδοποιήσεις, όπως η οικογένεια, και ένα μακροκοινωνιολογικό, που αναφέρεται στις συνθήκες νομιμοποίησης της πολιτικής και συμβολικής παραγωγής κινήτρων της ανθρώπινης δράσης στις κοινωνίες του ύστερου καπιταλισμού. Βλ. *ό.π.*, σελ. 340 κ.ε. Ο συγγραφέας επιμένει στην κριτική της θέσης, που ο Habermas αναπτύσσει στο *LSK*, ότι η εξέλιξη των κανονιστικών δομών στην ύστερη νεωτερικότητα καθιστά αδύνατη την μακροχρόνια επικράτηση της "δομικής βίας" της ιδεολογίας, τη θέση της οποίας τείνει να πάρει μια αυθεντική, επικοινωνιακά παρηγμένη συναίνεση. Ο Smith αναλύει προσεκτικά τα επιχειρήματα του Habermas, για να φτάσει στο συμπέρασμα ότι αυτά δεν καταφέρνουν να αποδείξουν την ύπαρξη μιας *δομικής* τάσης εμφάνισης μιας κρίσης νομιμοποίησης (που θα προέκυπτε ακριβώς εξαιτίας του χάσματος μεταξύ της στρατηγικά νοθευμένης, ιδεολογικής νομιμοποίησης του συστήματος και της επικοινωνιακά παρηγμένης αξίωσης αλλαγής του), αποτυγχάνοντας έτσι να καταδείξουν και το πρωτείο της επικοινωνιακής έναντι της στρατηγικής δράσης (*ό.π.*, σελ. 349).

[48] Ο J. Alexander, "Habermas' neue kritische Theorie...", *ό.π.*, σελ. 98 κ.ε., μας εξηγεί μέσω πειστικών αποσπασμάτων του *How to do Things with Words* ότι η πολυσυζητημένη διάκριση του Austin είναι

πάντως από το αν η θεωρία του Austin είναι η ενδεδειγμένη, για να στηρίξει την χαμπερμασιανή τυπολογία του κοινωνικού πράττειν, θα πρέπει να αναρωτηθούμε σοβαρά εάν αυτή είναι ορθή και γόνιμη για τη συγκρότηση μιας κοινωνικής θεωρίας. Πιστεύω ότι η απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα πρέπει να είναι αρνητική.

Η εισαγωγή της επικοινωνιακής δράσης είναι πράγματι ικανή να διορθώσει τον τελεολογικό αναγωγισμό της θεωρίας του πράττειν του M. Weber, στο βαθμό που αποκαθιστά την διυποκειμενική υφή της επικοινωνίας ενάντια στην βεμπεριανή προθεσιακή παραποίησή της. Το ερώτημα είναι αν ο συγκεκριμένος τρόπος επιτέλεσής της εκ μέρους του Habermas είναι ο ορθός. Προβληματική μου φαίνεται ακριβώς η προσπάθεια εδραίωσης μιας αντίθεσης μεταξύ *τύπων* του κοινωνικού πράττειν:

> "Όταν ορίζω το στρατηγικό και επικοινωνιακό πράττειν ως τύπους, ξεκινώ από την ιδέα ότι συγκεκριμένες πράξεις μπορούν να ταξινομηθούν υπό αυτές τις κατηγορίες. Με το "στρατηγικός" και "επικοινωνιακός" δεν θέλω να χαρακτηρίσω δύο αναλυτικές επόψεις, υπό τις οποίες μπορεί να περιγραφεί *η ίδια* δράση, την μία ως αλληλοεπηρεασμός μεταξύ ορθολογικά ως προς τον σκοπό δρώντων αντίπαλων συμπαικτών και την άλλη ως διαδικασία συνεννόησης μεταξύ μελών ενός βιόκοσμου."[49]

Όμως αυτή η προσπάθεια "απολύμανσης" ενός τύπου του προσανατολισμένου στη συνεννόηση πράττειν από κάθε τελεολογική μόλυνση μπορεί να ερμηνευθεί μόνο υπό το φως των ιδεολογικών προτιμήσεων του Habermas. Η καθαρή επικοινωνιακή δράση αντιστοιχεί στην ιδέα της επίτευξης μιας αβίαστης συναίνεσης στα πλαίσια ενός ελεύθερου από κυριαρχία διαλόγου. Αδικαιολόγητη δεν είναι η προβολή ενός τέτοιου κανονιστικού ιδεώδους, αλλά η θεμελίωσή του σε μια κοινωνιολογική θεωρία του πράττειν. Παραπέρα είναι αμφίβολο εάν η

αναλυτική και αφορά τον χαρακτηρισμό του τρόπου με τον οποίο μια λεκτική ενέργεια εντάσσεται εντός μιας ομιλιακής δράσης. Στον Austin δεν υπάρχει ομιλιακό ενέργημα που να μην επιδρά πάνω στην γενικότερη αλληλόδραση μεταξύ συνομιλούντων υποκειμένων, γι' αυτό και οι ιδιολεξίες και οι μεσωλεξίες δεν αλληλοαποκλείονται, αλλά μάλλον αλληλοσυμπληρώνονται.

[49] *ΤκΗ*, τόμ. Ι, σελ. 385 – 386.

χρήση τέτοιων "καθαρών" κατηγοριών μπορεί να είναι χρήσιμη στα πλαίσια μιας εμπειρικής κοινωνικής έρευνας. Όπως σημειώνει ο J. Alexander, κάθε κοινωνική δράση διαθέτει τη νοηματική της συνιστώσα, γι' αυτό και η επικοινωνία δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην τη συνεργασία. Οι στρατηγικές μορφές δράσης προϋποθέτουν συνήθως - με τον έναν ή τον άλλον τρόπο - την επικοινωνία ή την επικοινωνιακή νοηματοδότησή τους. Έλλειψη επικοινωνίας σε στρατηγικές συμπεριφορές, όπως η εξαπάτηση, μπορεί να διαπιστώσει μόνο όποιος ορίζει την επικοινωνία εξαρχής ως αμοιβαία συνεννόηση και αλληλοαναγνώριση. Ωστόσο, η επικοινωνιακή επίτευξη αλληλοκατανόησης, δηλαδή ταυτότητας των γλωσσικών σημασιών δεν σημαίνει κατ' ανάγκην και επίτευξη ισότιμων και δίκαιων κοινωνικών σχέσεων.[50] Από κοινωνιολογική άποψη θα ήταν λοιπόν φρονιμότερο να υποθέσουμε ότι "οι πράξεις σχηματίζουν ένα εμπειρικά μεταβαλλόμενο συνεχές, στο οποίο σταθερές αναλυτικές διαστάσεις αποκτούν διαφορετικό βάρος κάθε φορά. Το αν η δράση θα είναι συνεργατική ή συγκρουσιακή εξαρτάται από το πώς εμφανίζονται αυτές οι διαστάσεις, από το ποιά συγκεκριμένη εμπειρική μορφή παίρνουν σε καθορισμένες ιστορικές περιστάσεις".[51]

---

[50] "Το νόημα είναι πολιτισμικό, οι σχέσεις είναι κοινωνικές. Δεν είναι αναγκαίο να ταυτίζονται." J. Alexander, "Habermas' neue kritische Theorie...", *ό.π.*, σελ. 97.

[51] J. Alexander, "Habermas' neue kritische Theorie...", *ό.π.*, σελ. 96. Αυτήν την εμπειρική διαπλοκή των διαφορετικών επόψεων του πράττειν έχει κατά νου και ο J. Berger, "Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Oekonomie", στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 255 - 277, απόσπασμα σελ. 265 - 266, όταν σημειώνει: "[...] όπως η επικοινωνιακή δράση περιέχει τελεολογικές συνιστώσες, έτσι και η τελεολογική περιέχει επικοινωνιακές. Μπορεί κανείς να συνεννοείται επιτυχημένα και να έχει επιτυχία με συνεννόηση. Οι δύο μορφές του πράττειν δεν μπορούν να ξεχωριστούν με τον τρόπο που φαντάζεται ο Habermas". Βλ. επίσης τις παρατηρήσεις του H. Joas, "Die ungluecklche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus", στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 144 - 176, ιδιαίτερα σελ. 146 - 147.

Στην απάντηση στους κριτικούς του (J. Habermas, "Entgegnung", *ό.π.*, σελ. 366), ο Habermas επιμένει ότι η διάκρισή του δεν είναι αναλυτική, αλλά αφορά σε *τύπους*, τους οποίους διακρίνουν διαισθητικά και οι συμμετέχοντες στις κοινωνικές αλληλοδράσεις. Όμως το πρόβλημα αυτής της διάκρισης δεν είναι τόσο ότι είναι αδύνατο να φανταστούμε μια καθαρά επικοινωνιακή δράση, αλλά ότι η κοινωνική δράση είναι σπάνια καθαρά επικοινωνιακή. Ο Habermas ορίζει την επικοινωνιακή δράση "μέσω του ότι ο συντονισμός του πράττειν πρέπει να ικανοποιεί τη συνθήκη μιας ανεπιφύλακτης, επικοινωνιακά επιτευγμένης συμφωνίας" (*ό.π.*, σελ. 363). Αυτός ο ορισμός περιέχει ήδη μια αξιολογική προτίμηση που δεν μπορεί να στηριχθεί απλά στην *περιγραφή* της επικοινωνίας. Η επικοινωνία μπορεί πράγματι να στοχεύει στην ορθολογική συμφωνία, πάντα όμως εντός ορισμένων κοινωνικοπολιτικών, πολιτισμικών και υποκειμενικών συνθηκών. Η αγεφύρωτη διαφωνία μεταξύ του Habermas και των κριτικών του οφείλεται στην απροθυμία των δεύτερων να ταυτίσουν εξαρχής την επικοινωνία με την επίτευξη ορθολογικής συμφωνίας, δηλαδή να δεχτούν τη "θέση περί συνεννόησης". Ο πρωτογενής χαρακτήρας της συνεννόησης ισχύει εφόσον *θέσουμε* την τελευταία ως αξία και αρχίσουμε να συγκρίνουμε τις επικοινωνιακές μας αλληλοδράσεις με το

Η ιδεολογική σημασία του δυισμού επικοινωνιακής - εργαλειακής δράσης θα γίνει φανερή στις επόμενες παραγράφους, όπου θα παρακολουθήσουμε τη σημασία της οριοθέτησης μιας καθαρής επικοινωνιακής δράσης για τη θεμελίωση του επικοινωνιακού Λόγου. Η κριτική στους κάθετους χωρισμούς θα αποκτήσει νέα σημασία στο κεφάλαιο 5, όπου θα δούμε την κοινωνική θεωρία του Habermas. Εκεί θα γίνει φανερό ότι ο δυισμός στη θεωρία του πράττειν αποτελεί μία από τις προϋποθέσεις της διχοτόμησης της κοινωνίας σε δύο διαφορετικούς - και εν τέλει ανταγωνιστικούς - τομείς: στο σύστημα και στον βιόκοσμο.

3.2. Η Θεωρία της σημασίας

Αφού διαθέτουμε πλέον μια ιδέα γύρω από το τι είναι η επικοινωνιακή δράση και πώς οριοθετείται απέναντι στα άλλα είδη του κοινωνικού πράττειν, μένει να δούμε το πώς είναι δυνατή μια ανάλυσή της. Στον ορισμό που δίνει ο Habermas, κεντρικές είναι οι έννοιες των ομιλιακών ενεργημάτων (που διαμεσολαβούν την επικοινωνιακή αλληλόδραση) και της (ανεπιφύλακτης) επιδίωξης ιδιολεκτικών στόχων (δηλαδή της επιδίωξης παραγωγής συμφωνίας ή - αλλιώς - της συγκρότησης της ταυτότητας των σημασιών). Η φιλοσοφία της γλώσσας του Habermas παίρνει έτσι τη μορφή μιας τυπικής-πραγματολογικής (στηριγμένης στην τυπική δομή της επικοινωνίας) θεωρίας της σημασίας. Σε αυτήν δε τη θεωρία, η ταυτότητα των σημασιών συγκροτείται μέσω και εντός των ομιλιακών ενεργημάτων των ικανών προς ομιλία και δράση υποκειμένων.

Ο Habermas διατυπώνει μια θεωρία της σημασίας, σύμφωνα με την οποία υφίσταται μια στενή σχέση μεταξύ της σημασίας των γλωσσικών εκφράσεων και του προβλήματος της (διυποκειμενικής) ισχύος τους. Η "καθολική πραγματολογία" (Universalpragmatik) νοείται ως το ερευνητικό

ιδεώδες μιας αβίαστης συναίνεσης. Από την απλή αναγκαιότητα της κατανόησης του γλωσσικού νοήματος δεν προκύπτει και η αναγκαιότητα της "συνεννόησης".

πρόγραμμα "το οποίο αποσκοπεί στην ανακατασκευή της καθολικής βάσης ισχύος της ομιλίας"[52]. Αυτή η "καθολική πραγματολογία" ή "γενική θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων" θα πρέπει "να περιγράψει εκείνο ακριβώς το θεμελιακό σύστημα κανόνων, το οποίο κατέχουν οι ενήλικοι ομιλητές, εφόσον μπορούν να εκπληρώσουν τις συνθήκες για μια επιτυχή χρησιμοποίηση των προτάσεων σε γλωσσικές δηλώσεις - άσχετα από το σε ποιά επιμέρους γλώσσα ανήκουν οι προτάσεις και με ποιές τυχαίες συγκυρίες είναι κάθε φορά συνδεδεμένες οι δηλώσεις"[53].

Προκειμένου για την πραγματοποίηση αυτής της "καθολικής πραγματολογίας", ο Habermas ασχολήθηκε σε ολόκληρη τη διάρκεια της δεκαετίας του '70 με την επισταμένη μελέτη των διαφόρων τάσεων της φιλοσοφίας της γλώσσας, έχοντας πάντα κατά νου το εγχείρημα μιας σύνθεσής τους. Είναι ακριβώς αυτή η μελέτη, για την οποία ο Habermas σημειώνει, στην εισαγωγή της *Θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης*: "'Οσο πιο βαθιά εισχωρούσα στη θεωρία του πράττειν, στη θεωρία της σημασίας, στη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων και σε άλλους παρόμοιους χώρους της αναλυτικής φιλοσοφίας, τόσο περισσότερο έχανα, μέσα από τις λεπτομέρειες, το στόχο του συνολικού εγχειρήματος από τα μάτια μου. 'Οσο περισσότερο ζητούσα να ανταποκριθώ στις εξηγητικές αξιώσεις του φιλοσόφου, τόσο απομακρυνόμουν από τα ενδιαφέροντα του κοινωνιολόγου, ο οποίος έπρεπε να αναρωτηθεί σε τι μπορούν να χρησιμεύσουν οι αναλύσεις των εννοιών."[54]

Ωστόσο αυτή η μακρά περιήγηση στους χώρους της αναλυτικής φιλοσοφίας έφερε τους ποθητούς καρπούς, οι οποίοι εκτίθενται σε μια πλειάδα κειμένων αυτής της περιόδου, αλλά πιο ολοκληρωμένα κυρίως στα κείμενα: "Was heisst Universalpragmatik?" του 1976, στον πρώτο τόμο της *Θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης* του 1981 και ιδιαίτερα στην πρώτη "Ενδιάμεση Θεώρηση", και επίσης, με έναν ευσύνοπτο τρόπο, στο μεταγενέστερο κείμενο "Zur Kritik der Bedeutungstheorie".[55]

---

[52] Up, σελ. 357.

[53] *Ό.π.*, σελ. 387.

[54] *TkH*, τόμ. I, σελ. 7.

[55] Βλ. J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik?", *ά.π.*, σελ. 353 - 440· τ. ιδίου, "Erste Zwischenbetrachtung", στο *TkH*, τόμ. I, σελ. 369 - 452· τ. ιδίου, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", στο: τ. ιδίου, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988, (στο εξής: *ND*), σελ. 105 - 135.

Στο τελευταίο αυτό κείμενο,[56] ο Habermas αναλύει τα τρία κύρια ρεύματα της θεωρίας της σημασίας του εικοστού αιώνα (προθεσιακή σημασιολογία, τυπική σημασιολογία και χρηστική θεωρία της σημασίας) προκειμένου να αναπτύξει, σε μια δεύτερη φάση και στηριζόμενος στις αναλύσεις του Austin και του Searle, τη δική του τυπική-πραγματολογική θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων. Ως κατευθυντήριο νήμα αυτής της προσέγγισης χρησιμοποιεί την θεωρία του γλωσσικού οργάνου (Organontheorie) του K. Buehler, προσπαθώντας να διατηρήσει την ορθή - κατά την άποψή του - γενική κατεύθυνσή της, απαλλάσσοντάς την ταυτοχρόνως από τα λειτουργιστικά της στοιχεία.[57]

Συνοψίζω κατ' αρχήν την κριτική, την οποία απευθύνει ο Habermas στις τρεις βασικές θεωρίες της σημασίας, γιατί είναι σημαντική για την κατανόηση .των προθέσεών του. Ο Habermas ασκεί κριτική στην προθεσιακή θεωρία, γιατί αυτή εξακολουθεί να θεωρεί τις προϋποθέσεις της φιλοσοφίας της συνείδησης ως έγκυρες. Τα ομιλιακά ενεργήματα εξηγούνται με βάση το σχήμα της ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης. Η προθεσιακή σημασιολογία στηρίζεται στην ιδέα ότι η κατανόηση της σημασίας μιας συμβολικής έκφρασης x μπορεί να αναχθεί στην κατανόηση της πρόθεσης του ομιλητή, ο οποίος προσπαθεί μέσω ενός σήματος να δώσει σε έναν ακροατή να καταλάβει κάτι. Η γλώσσα εμφανίζεται μόνο ως μέσο ή "εργαλείο" για την πραγμάτωση της πρόθεσης του ομιλητή, η οποία νοείται ως ένας σκοπός. Αυτός ο τρόπος σκέψης οδηγεί όμως σε ανυπέρβλητες δυσκολίες, καθώς δεν είναι σε θέση να θεματοποιήσει τη γλώσσα ως ανεξάρτητη δομή και να εξηγήσει την

---

[56] Το κείμενο αυτό ενδείκνυται για την κατανόηση και παρουσίαση των απόψεων του Habermas, γι' αυτό και το χρησιμοποιώ ως οδηγό. Στη συνέχεια παραπέμπω σε άλλα κείμενα, όπου είναι αναγκαία κάποια συμπλήρωση.

[57] Η θεωρία του K. Buehler αφορά στις λειτουργίες της χρήσης γλωσσικών σημείων. Ο Buehler διακρίνει τριών ειδών λειτουργίες: το γλωσσικό σημείο είναι ταυτοχρόνως σύμβολο, σύμπτωμα και σήμα. Είναι σύμβολο στο βαθμό που εξυπηρετεί τη γνωστική λειτουργία της αναπαράστασης κάποιας πραγματικότητας, σύμπτωμα εφόσον εκφράζει βιώματα του ομιλητή και σήμα στο βαθμό που απευθύνεται σε κάποιον παραλήπτη (ακροατή) του μηνύματος. Ο Habermas θεωρεί αυτήν τη βασική δομή ως ορθή. Για τον Buehler βλ. και *TkH*, τόμ. I, σελ. 372. Στην προοπτική του Habermas η θεωρία του Buehler μπορεί να απαλλαγεί από την παγίδευσή της σε μια αντικειμενιστική αντίληψη της επικοινωνίας ως ροής πληροφοριών από έναν πομπό προς έναν δέκτη, και να αναδιαμορφωθεί με βάση την τυπική-πραγματολογική έννοια της επίτευξης μιας συνεννόησης μέσω των ομιλιακών ενεργημάτων των ικανών προς ομιλία και δράση υποκειμένων.

διυποκειμενική ισχύ των γλωσσικών εκφράσεων. Γιατί, όπως σημειώνει ο ίδιος ο Habermas, "για έναν ακροατή το να κατανοεί το τι *εννοεί* ο ομιλητής σημαίνει δύο διαφορετικά πράγματα, δηλαδή να *κατανοεί* τη *σημασία* της x και να *γνωρίζει* την πρόθεση που κινεί τον ομιλητή στη χρήση της x, δηλαδή τον *σκοπό*, τον οποίο *θέλει* να πετύχει ο ομιλητής με την πράξη του".[58] Όπως και στην περίπτωση της βεμπεριανής αντίληψης περί επικοινωνίας, έτσι κι εδώ ο δευτερογενής τρόπος της έμμεσης συνεννόησης ανάγεται σε πρωταρχικό τρόπο της γλωσσικής επικοινωνίας.[59]

Από την άλλη έχουμε τις θεωρίες της τυπικής σημασιολογίας, που ξεκινούν με την προσπάθεια του Carnap για μια συντακτική και σημασιολογική ανάλυση της γλώσσας. Σε αυτήν την προοπτική τα στοιχεία της γλώσσας, δηλαδή οι προτάσεις, καθορίζονται ως προς τη μορφή από συντακτικούς κανόνες και ως προς το περιεχόμενο από την αναφορά τους σε αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου. Με αυτήν τη σύνδεση της λογικής σύνταξης και της σημασιολογίας της αναφοράς (Referenzsemantik) ξεκινά η τυπική ανάλυση της αναπαραστατικής (γνωστικής) λειτουργίας της γλώσσας.[60]

Προς μια τέτοια κατεύθυνση κινήθηκαν και οι σημασιολογικές θεωρίες του Frege, του πρώιμου Wittgenstein και αργότερα του Davidson και του Dummett. Σε αυτήν τη γραμμή της σκέψης, η σημασιολογία της αναφοράς αντικαθίσταται σταδιακά από τη σημασιολογία της αλήθειας (Wahrheitssemantik), όπου εγκαταλείπεται πια η ιδέα ότι η σημασία των λέξεων είναι τα αντικείμενα, τα οποία ονοματίζουν. Η σημασιολογία της αλήθειας επικεντρώνει την προσοχή της στη σημασία των *προτάσεων* και συνδέει την τελευταία με το πρόβλημα της *ισχύος* τους. Οι λέξεις απλώς συμμετέχουν στο σχηματισμό προτάσεων, τις οποίες κατανοεί κανείς μόνο εφόσον γνωρίζει τις προϋποθέσεις υπό τις οποίες είναι αληθείς. Έτσι η σημασιολογία της αλήθειας αποκαλύπτει τη στενή σχέση μεταξύ

---

[58] *TkH*, τόμ. I, σελ. 371.

[59] Μια αναλυτική κριτική αντιπαράθεση με τις θεωρίες της προθεσιακής σημασιολογίας (H.P. Grice, D. Lewis, St.R. Schiffer, J. Bennett) παρουσιάζεται στο κείμενο "Intentionalistische Semantik" του 1975/76, στο *VE*, σελ. 332 κ.ε.

[60] Βλ. R. Carnap, *Mein Weg in die Philosophie*, Stuttgart 1993, ιδιαίτερα σελ. 78 – 87.

σημασίας και ισχύος.[61]

Ώστε η τυπική σημασιολογία, σε αντίθεση με την προθεσιακή, αναγνωρίζει το χαρακτήρα της γλώσσας ως ανεξάρτητης πραγματικότητας "ιδίου είδους και αξίας". Η κριτική του Habermas αναφέρεται στις δύο βασικές αδυναμίες της τυπικής σημασιολογίας: Πρώτον, χρησιμοποιεί μια τυπικοσημασιολογική (formalsemantisch) έννοια της "γραμματικής της γλώσσας". Αυτό έχει ως συνέπεια η σημασία να θεωρείται ως το σημασιολογικό (semantisch) περιεχόμενο *προτάσεων* (δηλαδή άσχετα από την επικοινωνιακή τους χρήση) και όχι ως η συμφωνία μεταξύ πραγματικών υποκειμένων, την οποία μπορούν να παραγάγουν οι εκφράσεις. Δεύτερον, η τυπική σημασιολογία της αλήθειας είναι μονόπλευρη, γιατί αναγνωρίζει την αξίωση αλήθειας μόνο για τις αποφαντικές προτάσεις, δηλαδή την περιορίζει στην αναπαραστατική-περιγραφική λειτουργία της γλώσσας, αδιαφορώντας για τις διαστάσεις της έκφρασης ή της απεύθυνσης.[62]

Η χρηστική θεωρία της σημασίας (Gebrauchstheorie der Bedeutung), την οποία πρότεινε ο Wittgenstein στα κείμενα της ύστερης περιόδου του, μας εφιστά τέλος την προσοχή στο γεγονός ότι η κατανόηση (Verstehen) καθώς και η εννόηση (Meinen) βασίζονται αναγκαστικά σε μια υπόρρητη, διυποκειμενικά ισχύουσα γνώση. Το να κάνεις μια δήλωση σημαίνει να δρας σύμφωνα με έναν διυποκειμενικό κανόνα. Η ταυτότητα της σημασίας στηρίζεται στην ισχύ ενός κανόνα:

> "Γιατί η ταυτότητα ενός κανόνα στην πολλαπλότητα των πραγματώσεών του δε βασίζεται σε παρατηρήσιμες σταθερότητες, αλλά στην εγκυρότητα ενός κριτηρίου, σύμφωνα με το οποίο

---

[61] Βλ. *TkH*, τόμ. I, σελ. 374.

[62] Στις οποίες αναφέρεται το μοντέλο του Buehler, βλ. παραπάνω, υποσημ. 57 του παρόντος κεφ. Όπως η γλωσσολογία του Chomsky, έτσι και η τυπική σημασιολογία δεν θεματοποιεί την επιτελεστική στιγμή της χρήσης της γλώσσας. Αυτός είναι ο λόγος που είναι τυφλή απέναντι στα ηθικά-πρακτικά φαινόμενα ή που τείνει να τα υπαγάγει στην περιγραφική-αναπαραστατική λειτουργία της γλώσσας. Βλ. την κριτική του K.O. Apel, "Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie", στο: H.G. Bosshardt (επιμ.), *Perspektiven der Sprache*, Berlin/New York 1986, σελ. 45 - 87. Πολύ διαφωτιστικά για την κριτική του Habermas στην τυπική σημασιολογία και στη σημασιολογία της αλήθειας είναι τα σχόλια στο: J. Habermas, "Entgegnung", *ό.π.*, σελ. 353 - 358, όπου ο Habermas μας δίνει τον τρόπο που βλέπει την πορεία και τα αδιέξοδα της φιλοσοφίας της γλώσσας του 20ου αιώνα.

μπορεί να κριθεί μια σύμφωνη με κανόνες συμπεριφορά."[63]

Ο Wittgenstein εντόπισε ορθά τη σημασία στα ομιλιακά ενεργήματα (ομιλιακά παίγνια), επεκτείνοντας έτσι την τυπική ανάλυση στο χώρο της πραγματικής επικοινωνιακής πρακτικής.[64] Αυτό στο οποίο συνίσταται η κατανόηση είναι η συμφωνία (Konsens) πάνω στο νόημα των δηλώσεων, η οποία επιτυγχάνεται σε συγκεκριμένες περιστάσεις. Αυτή η συμφωνία μπορεί φυσικά να ελεγχθεί μόνο στην πραγματική σχέση μεταξύ δύο τουλάχιστον υποκειμένων (ομιλών - ακροατής). Αν έχει λοιπόν επιτευχθεί μια σύμπτωση, μια συμφωνία μεταξύ των επικοινωνούντων υποκειμένων, τότε είναι βέβαια προφανές ότι θα "ισχύει" γι' αυτά. Ο Habermas ερμηνεύει τη χρηστική θεωρία με τέτοιον τρόπο, ώστε η σημασία να συναρθρώνεται με το πρόβλημα της (διυποκειμενικής) ισχύος. "Η γλώσσα εμπεριέχει λοιπόν τη διάσταση της ισχύος."[65]

Ωστόσο ο Wittgenstein δεν κατάφερε - σύμφωνα με τον Habermas - να εξηγήσει την *αναφορά της γλώσσας στον κόσμο*, παρ' όλο που αναγνώρισε την εσωτερική σχέση της σημασίας με την ισχύ. Στον Wittgenstein η εγκυρότητα των σημασιακών συμβάσεων νοείται σύμφωνα με το μοντέλο της κοινωνικής ισχύος των εθίμων και των θεσμών. Οι γραμματικοί κανόνες των ομιλιακών παιγνίων είναι οιονεί κανόνες κοινωνικής συμπεριφοράς. Όμως έτσι δεν αποδίδεται κάποια ουσιώδης σημασία στο γεγονός ότι αυτό που λέγεται σε μια γλώσσα *υπερβαίνει* πάντα τα όριά της και παραπέμπει σε κάτι μέσα στον κόσμο.

Καθώς ο Habermas επιθυμεί να στηριχθεί στη χρηστική θεωρία της σημασίας, και ιδιαίτερα στην επεξεργασία της από τους Austin και Searle, και ταυτοχρόνως να διατηρήσει στη θεωρία του το αληθές περιεχόμενο της προθεσιακής και της τυπικής σημασιολογίας,[66] γίνεται φανερό σε τι αποσκοπεί η κριτική του. Προβάλλει την μονομέρεια της προθεσιακής και της τυπικής σημασιολογίας, θέλει όμως ταυτοχρόνως να δώσει στην

---

[63] J. Habermas, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", *ό.π.*, σελ. 117.

[64] Βλ. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, στον 1ο τόμο της *Werkausgabe*, Frankfurt a.M. 1984, σελ. 225 - 580.

[65] J. Habermas, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", *ό.π.*, σελ. 128.

[66] Βλ. *ό.π.*, σελ. 123.

χρηστική θεωρία μια τροπή, η οποία δε θα εγκαταλείπει την οντολογική προϋπόθεση της "αναφοράς της ομιλίας στον κόσμο", επαναφέροντας έτσι στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος την *αξίωση για αλήθεια*, την οποία εγείρει πάντα η ομιλία.[67]

Σε αυτό αποσκοπούσαν - κατά τον Habermas - οι θεωρητικές προσπάθειες του Austin και του Searle. Ο Austin και ο Searle προσπάθησαν να μετατρέψουν τη χρηστική θεωρία της σημασίας σε μια θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων, χωρίς να εγκαταλείψουν τις ορθές διαπιστώσεις της σημασιολογίας της αλήθειας (η οποία είχε συνδέσει τις αξιώσεις ισχύος των αποφαντικών προτάσεων με το πρόβλημα της αλήθειας).

Ο Austin ανέπτυξε αρχικά τη διάκριση μεταξύ λεκτικών και ιδιολεκτικών ενεργημάτων,[68] για να διαπιστώσει στη συνέχεια ότι στην πραγματικότητα *όλα* τα ομιλιακά ενεργήματα περιέχουν αυτά τα δύο στοιχεία ως συστατικά τους μέρη.[69] Το ιδιολεκτικό μέρος της έκφρασης ορίζει τον τρόπο (Modus) της (το τι κάνει κανείς μέσω της έκφρασης) και το λεκτικό μέρος ορίζει το προτασιακό της περιεχόμενο (το τι λέει κανείς μέσω της δήλωσης). Αν τώρα όλα τα ομιλιακά ενεργήματα είναι δομημένα με αυτόν τον τρόπο και η αξίωση αλήθειας ανήκει ειδικά σε ένα ορισμένο είδος ομιλιακών ενεργημάτων ("Konstativa" - διαπιστωτικά ομιλιακά ενεργήματα), τότε εύκολα μπορούμε να υποθέσουμε ότι μπορούν να εγερθούν και άλλες, παρόμοιες αξιώσεις ισχύος μέσω άλλων (εκτός των διαπιστωτικών) ειδών ομιλιακών ενεργημάτων.

---

[67] Κάθε μια από τις τρεις βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας της γλώσσας αποδίδει μια από τις λειτουργίες της γλώσσας. Στο Up, ο Habermas σημειώνει χαρακτηριστικά: "Οι τρεις γενικές πραγματολογικές λειτουργίες της περιγραφής ενός αντικειμένου με τη βοήθεια μιας πρότασης, της έκφρασης μιας πρόθεσης του ομιλητή και της παραγωγής μιας διαπροσωπικής σχέσης μεταξύ ομιλητή και ακροατή βρίσκονται στη βάση όλων των λειτουργιών, τις οποίες μια έκφραση μπορεί να αναλάβει σε ιδιαίτερες συγκυρίες. Το μέτρο εκπλήρωσης αυτών των λειτουργιών δίδεται από τις καθολικές συνθήκες ισχύος της αλήθειας, της ειλικρίνειας και της ορθότητας. Έτσι, κάθε ομιλιακή πράξη μπορεί να θεωρηθεί από την αντίστοιχη αναλυτική άποψη. Η θεωρία της στοιχειώδους πρότασης διερευνά το προτασιακό περιεχόμενο από την άποψη μιας τυπικοσημασιολογικής ανάλυσης της πρότασης· μια προς το παρόν ελάχιστα ανεπτυγμένη θεωρία της προθεσιακής έκφρασης διερευνά το προθεσιακό περιεχόμενο, που αναφέρεται στον ομιλητή, από την άποψη της σχέσης μεταξύ υποκειμενικότητας και γλωσσικής διυποκειμενικότητας και, τέλος, η θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων διερευνά την ιδιολεκτική δύναμη από την άποψη μιας ανάλυσης της παραγωγής διυποκειμενικών σχέσεων." Up, σελ. 395.

[68] Βλ. J.L. Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, *ό.π.*, σελ. 116 - 125.

[69] Βλ. Up, σελ. 417.

Η ανάλυση των διαφόρων αξιώσεων ισχύος, οι οποίες εγείρονται μέσω της ομιλίας, απορροφά τώρα το ενδιαφέρον του Habermas. Ο Austin δεν κατάφερε να ορίσει επακριβώς τα είδη των αξιώσεων ισχύος στην έννοια της "ορθότητας" συγκατέλεγε ένα ολόκληρο φάσμα επόψεων της ισχύος.[70] Από την άλλη μεριά, ο Searle κατάφερε να κάνει μια ακριβή ανάλυση των ομιλιακών ενεργημάτων και να διακρίνει (με βάση πραγματολογικά κριτήρια) τρεις βασικούς τρόπους τους.[71] Παρ' όλα αυτά ο Searle έκανε ένα βήμα προς τα πίσω, αναγνωρίζοντας μόνο τη διάσταση της αλήθειας ως σαφώς οριοθετημένης, καθολικής αξίωσης ισχύος, συνεχίζοντας έτσι τη μονόπλευρη παράδοση της τυπικής σημασιολογίας με την προνομιακή μεταχείριση της αναπαραστατικής διάστασης της γλώσσας.[72] Αυτό όμως οδηγεί σε τεράστιες δυσκολίες. *Γιατί ούτε η προστακτική δύναμη των προτροπών, ούτε η ιδιολεκτική* δύναμη των εκφραστικών ομιλιακών ενεργημάτων μπορούν να εξηγηθούν επαρκώς με βάση τη σημασιολογία της αλήθειας. Για παράδειγμα, το νόημα των ρυθμιστικών (regulativ) ομιλιακών ενεργημάτων δεν εξαντλείται στη δυνατή ικανοποίηση των συνθηκών για μια επιτυχή παρέμβαση του υποκειμένου στον αντικειμενικό κόσμο. Τα ρυθμιστικά ομιλιακά ενεργήματα αναφέρονται σε μια κανονιστική τάξη και εγείρουν, για το λόγο αυτόν, αξιώσεις ισχύος ιδιαίτερου είδους.

Ο Habermas θέλει να αποφύγει τις δυσκολίες που συνάντησαν ο Austin και ιδιαίτερα ο Searle, καθορίζοντας δύο πρόσθετα είδη αξιώσεων ισχύος, ως προς τις διαφορετικές αναφορές σε κόσμο, τις οποίες μπορεί να αναλάβει ένας ομιλητής. Αυτές οι αναφορές σε κόσμο αναγνωρίστηκαν από τα τρία βασικά ρεύματα της θεωρίας της σημασίας, προτάχθηκαν όμως με μονομερή τρόπο από το καθένα απ' αυτά. Προκειμένου να διατηρήσει τα αληθή περιεχόμενα και των τριών ρευμάτων και να τα συνδυάσει στη θεωρία του, ο Habermas εισάγει τρεις αξιώσεις

---

[70] Ο Habermas ασκεί κριτική στο εγχείρημα του Austin στο Up, σελ. 417 κ.ε.

[71] Βλ. J.R. Searle, *Sprechakte*, (γερμανική μετάφραση του *Speech Acts*), Frankfurt a.M. 1983. Ο Habermas αναφέρεται αρκετά αναλυτικά στις προσπάθειες του Searle για μια κατηγοριοποίηση των ομιλιακών ενεργημάτων στο *TkH*, τόμ. I, σελ. 427 κ.ε. Εδώ δεν μας ενδιαφέρουν οι λεπτομέρειες αυτής της παρουσίασης και κριτικής.

[72] Στάση στην οποία ο Habermas ασκεί κριτική, ακολουθώντας τον K.O. Apel, βλ. *TkH*, τόμ. I, σελ. 375.

ισχύος.[73] Οι ομιλιακές ενέργειες εγείρουν πάντα συγχρόνως τρία είδη αξιώσεων ισχύος: Μια αξίωση *αλήθειας* για το προτασιακό περιεχόμενο, μια αξίωση *εγκυρότητας* για τους κανόνες και τις αξίες, που σχηματίζουν τον κανονιστικό ορίζοντα μιας δήλωσης, μια αξίωση *ειλικρίνειας* για την υποκειμενική πρόθεση, η οποία εξωτερικεύεται μέσω της έκφρασης.[74] Πάντως μόνο μια από τις τρεις αξιώσεις ισχύος μπορεί κάθε φορά να *θεματοποιείται*.[75]

Στα τρία είδη αξιώσεων ισχύος αντιστοιχούν οι τρεις βασικοί τρόποι (Modi) των ομιλιακών ενεργημάτων: διαπιστωτικά (konstativ), εκφραστικά (expressiv) και ρυθμιστικά (regulativ), ανάλογα με την αξίωση ισχύος που θεματοποιείται κάθε φορά.[76] Μέσω αυτών των ομιλιακών ενεργημάτων ο

---

[73] Στο Up, ο Habermas αναπτύσσει τις καθολικές αξιώσεις ισχύος στις σελ. 422 - 428.

[74] Στις παλαιότερες διατυπώσεις της καθολικής πραγματολογίας, οι αξιώσεις ισχύος ήταν τέσσερις, καθώς θεωρούνταν ως διακριτή αξίωση ισχύος η "κατανοησιμότητα" (Verstaendlichkeit), δηλαδή η γραμματικά ορθή διαμόρφωση μιας γλωσσικής έκφρασης. Βλ. Up, σελ. 354 - 355. Ο Habermas σημειώνει σχετικά: "Η γραμματική ορθότητα μιας πρότασης σημαίνει (από πραγματολογική-άποψη) ότι η πρόταση, όταν την χρησιμοποιεί ένας ομιλητής, θα είναι *κατανοητή* για όλους τους ακροατές, που κατέχουν το GL (το σύστημα γραμματικών κανόνων μιας γλώσσας L - K.K.). Η κατανοησιμότητα είναι η μόνη καθολική αξίωση που μπορεί να ικανοποιηθεί στο εσωτερικό της γλώσσας και που μπορεί να τεθεί από τους συμμετέχοντες σε μια επικοινωνία προκειμένου για μια πρόταση." Up, σελ. 389. Στα κατοπινά κείμενα - που ακολουθώ εδώ - η "κατανοησιμότητα" θεωρείται πλέον ως απλή γενική προϋπόθεση της συνεννόησης..

[75] Βλ. Up, σελ. 423. Ο J.B. Thompson, "Universal Pragmatics", στο *Critical Debates*, σελ. 116 - 133, ασκεί κριτική στη βασική αυτή θέση της καθολικής πραγματολογίας, τονίζοντας ότι στηρίζεται στον περιορισμό της ανάλυσης στα ομιλιακά ενεργήματα της υποδειγματικής μορφής (standard Form), δηλαδή σε ενεργήματα της μορφής: "Εγώ... (ρήμα) εσένα ότι... (πρόταση)." Δεν είναι όμως καθόλου βέβαιο ότι η μορφή αυτή είναι η πλέον κατάλληλη για τη συγκρότηση μιας γενικής θεωρίας της επικοινωνίας. Με αυτόν τον τρόπο υποβαθμίζεται εξαρχής η σημασία άλλων ειδών γλωσσικής έκφρασης, όπως η ποίηση, το χιούμορ, η μεταφορά κ.λπ., που προφανώς δεν κατατάσσονται εύκολα στο σύστημα των αξιώσεων ισχύος. (Βλ. *ό.π.*, σελ. 126). Επιπλέον, κατά τον Thompson, δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι τα καθολικά (universals) που ανακαλύπτει ο Habermas έχουν πραγματικά οικουμενικό χαρακτήρα και δεν αντανακλούν απλά την προβληματική της δυτικής φιλοσοφίας. (*Ό.π.*, σελ. 127 - 128). Τέλος, ενδιαφέρον έχει και η παρατήρηση σχετικά με την υποβάθμιση του δημιουργικού στοιχείου της γλώσσας στη θεωρία του Habermas. (*Ό.π.*, σελ. 128). Σε κάθε περίπτωση, οι θέσεις της καθολικής πραγματολογίας χρήζουν περαιτέρω επεξεργασίας και στήριξης. Για την απάντηση του Habermas στην κριτική του Thompson, βλ. J. Habermas, "Replik auf Einwaende", στο *VE*, σελ. 549 - 555.

[76] Βλ. Up, σελ. 427 και *TkH*, τόμ. I, σελ. 439. Ο Habermas μας εξηγεί βέβαια ότι "οι τρόποι της χρήσης της γλώσσας μπορούν να οριοθετηθούν μόνο παραδειγματικά. Δεν ισχυρίζομαι ότι οι οποιεσδήποτε αλληλουχίες ομιλιακών πράξεων μπορούν να ταξινομηθούν *μονοσήμαντα* από αυτές τις απόψεις· ισχυρίζομαι απλά και μόνο ότι κάθε ικανός ομιλητής έχει κατά βάση τη δυνατότητα να επιλέξει μονοσήμαντα έναν τρόπο, γιατί με κάθε ομιλακό ενέργημα *πρέπει* να εγείρει τέσσερις καθολικές αξιώσεις ισχύος, έτσι ώστε να *μπορεί* να διακρίνει μία από τις τρεις καθολικές αξιώσεις ισχύος ως τη θεματοποίηση μιας ομιλιακής συνιστώσας." Up, σελ. 427 - 428.

ομιλητής αναφέρεται πάντα σε έναν από τους τρεις "κόσμους", τους οποίους διακρίνει ο Habermas: Τον αντικειμενικό κόσμο των υπαρκτών καταστάσεων, τον υποκειμενικό κόσμο του ομιλητή, ως το σύνολο των βιωμάτων, στα οποία έχει προνομιακή πρόσβαση, και τον κοινωνικό κόσμο, ως το σύνολο των νόμιμα ισχυόντων διυποκειμενικών σχέσεων.[77] Ο Habermas προσθέτει φυσικά ότι οι δύο τελευταίες έννοιες του κόσμου δε θα πρέπει να νοούνται σε αναλογία με αυτήν του αντικειμενικού κόσμου, καθώς τα βιώματα ή οι κανόνες δεν μπορούν να αναγνωριστούν με τον ίδιο τρόπο που αναγνωρίζονται τα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου.[78] Ο ακόλουθος πίνακας παρουσιάζει σχηματικά τα βασικά σημεία της πραγματολογίας της επικοινωνίας του Habermas.

---

[77] Βλ. Up, σελ. 437.

[78] Βλ. J. Habermas, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", *ό.π.*, σελ. 128. Κατανοούμε πλέον ξεκάθαρα το νόημα της ανάλυσης των *πραγματολογικών* συνθηκών της επικοινωνίας - σε αντίθεση με την τυπικοσημασιολογική ή γλωσσολογική ανάλυση. Ο McCarthy μας εξηγεί ότι "σύμφωνα με τον Habermas, η ικανότητα του ιδεατού ομιλητή δεν πρέπει να περιλαμβάνει μόνο την παραγωγή και κατανόηση γραμματικών προτάσεων, αλλά και την παραγωγή και κατανόηση των επικοινωνιακών τρόπων και των συνδέσεων με τον εξωτερικό κόσμο, μέσω των οποίων καθίσταται δυνατή η ομιλία στην καθημερινή γλώσσα. Σε αντίθεση με την εμπειρική πραγματολογία (π.χ. ψυχογλωσσολογία και κοινωνιογλωσσολογία), η οποία διερευνά το εμπειρικό και τυχαίο πλαίσιο της πραγματικής επικοινωνίας, η καθολική πραγματολογία αναλαμβάνει τη συστηματική ανακατασκευή εκείνων των γενικών δομών, οι οποίες εμφανίζονται σε κάθε δυνατή ομιλιακή περίσταση, παράγονται κατά την επιτέλεση ειδικών τύπων γλωσσικών εκφράσεων και εξυπηρετούν την πραγματολογική τοποθέτηση των δηλώσεων που παρήγαγε ο γλωσσικά ικανός ομιλητής." Th. McCarthy, *Kritik der...*, ό.π., σελ. 313

Ο ίδιος ο Habermas περιγράφει την πραγματολογική συνάφεια γλώσσας και "πραγματικότητας" ως εξής: "Προκειμένου να παραγάγει μια γραμματική πρόταση, όπως μια παραδειγματική πρόταση για γλωσσολόγους, ο ικανός ομιλητής χρειάζεται να ικανοποιήσει μόνο την αξίωση της κατανοησιμότητας. Πρέπει να κατέχει το αντίστοιχο σύστημα γραμματικών κανόνων - και αυτό ονομάζουμε την γλωσσολογικά αναλύσιμη γλωσσική ικανότητα. Άλλο πράγμα είναι η επικοινωνιακή ικανότητα, στην οποία έχει πρόσβαση μόνο μια πραγματολογική ανάλυση. Ως τέτοια αντιλαμβάνομαι την ικανότητα ενός συνεννοήσιμου ομιλητή να θέσει μια ορθά σχηματισμένη πρόταση σε συσχέτιση με την πραγματικότητα, αυτό σημαίνει:

- να επιλέξει το προτασιακό περιεχόμενο με τρόπο ώστε να αποδίδει ή (ικανοποιώντας ορισμένες προϋποθέσεις αλήθειας) να αναφέρει (έτσι ώστε ο ακροατής να μπορεί να συμμεριστεί τη γνώση του ομιλητή) μια εμπειρία ή ένα γεγονός·
- να εκφράσει τις προθέσεις του με τρόπο ώστε η γλωσσική έκφραση να αποδίδει το εννοούμενο (έτσι ώστε ο ακροατής να μπορεί να εμπιστευθεί τον ομιλητή)·
- να επιτελέσει την ομιλιακή πράξη με τρόπο ώστε αυτή να σέβεται τους αναγνωρισμένους κανόνες ή να αντιστοιχεί σε αποδεκτές εικόνες του εαυτού του (έτσι ώστε ο ακροατής να μπορεί να συμφωνήσει με αυτές τις αξίες)." Up, σελ. 390.

Βασικές κατηγορίες της καθολικής πραγματολογίας

Επικοινωνιακός τρόπος	Τύποι ομιλιακών ενεργημάτων	Θέμα	Αξίωση ισχύος	Αναφορά σε κόσμο
γνωστικός	διαπιστωτικά	προτασιακό περιεχόμενο	αλήθεια	αντικειμενικός κόσμος
αλληλοδραστικός	ρυθμιστικά	διαπροσωπική σχέση	ορθότητα	κοινωνικός κόσμος
εκφραστικός	εκφραστικά	πρόθεση ομιλητή	ειλικρίνεια	υποκειμενικός κόσμος

Διαθέτουμε πια τις οιονεί οντολογικές προϋποθέσεις της θεωρίας των ομιλιακών ενεργημάτων του Habermas (δηλαδή τις έννοιες του "αντικειμενικού", του "υποκειμενικού" και του "κοινωνικού κόσμου"),[79] τις τυπικές-πραγματολογικές κατηγορίες ενεργημάτων, καθώς και τα είδη αξιώσεων ισχύος που τους αντιστοιχούν. Έχουμε ακόμα διαπιστώσει τη σύνδεση μεταξύ σημασίας και διυποκειμενικής ισχύος. Μένει να δούμε σε τι συνίσταται η "καθολική βάση ισχύος της δυνατής ομιλίας" και ποιά σημασία έχει για το ζήτημα του επικοινωνιακού συντονισμού των δράσεων των ικανών προς ομιλία και δράση υποκειμένων. Η απάντηση που δίνει ο Habermas στο πρόβλημα της διυποκειμενικής ισχύος ή της συγκρότησης της ταυτότητας των σημασιών στηρίζεται σε μια γενίκευση της αρχής της σημασίας των αποφαντικών προτάσεων του M. Dummett για όλα τα είδη ομιλιακών ενεργημάτων. Ο Dummett είχε συνδέσει την κατανόηση της

[79] Αποκαλώ τις προϋποθέσεις αυτές οιονεί οντολογικές, επειδή δεν αποτελούν τις βασικές έννοιες μιας οντολογικής θεώρησης, αλλά εργαλεία της πραγματολογίας της γλώσσας. Με άλλα λόγια, οι τρεις κόσμοι *εμφανίζονται* πάντα εντός της γλώσσας και είναι αναπόσπαστοι απ' αυτήν. Ο Habermas σημειώνει χαρακτηριστικά: "*Εξωτερική φύση* είναι όλα όσα μπορεί κανείς να ισχυριστεί ρητά ως περιεχόμενο προτάσεων. Εδώ θα μπορούσε η "αντικειμενικότητα" να χαρακτηρίσει τον τρόπο με τον οποίο η αντικειμενοποιημένη πραγματικότητα εμφανίζεται εντός της ομιλίας. Και "αλήθεια" είναι η αξίωση, την οποία θέτουμε με μια αντίστοιχη πρόταση. Η *κοινωνική πραγματικότητα* των κανόνων του πράττειν και των αξιών εισέρχεται στην ομιλία ως ένα κομμάτι μη αντικειμενοποιημένης πραγματικότητας, μέσω των ιδιολεκτικών συστατικών μερών των ομιλιακών ενεργημάτων (κατά κάποιον τρόπο, μέσα από την επιτελεστική στάση του ομιλητή και του ακροατή). Με τον ίδιο τρόπο, η *εσωτερική φύση* των συμμετεχόντων υποκειμένων εκδηλώνεται εντός της ομιλίας, μέσω των προθέσεων του ομιλητή ως ένα άλλο κομμάτι μη αντικειμενοποιημένης πραγματικότητας." Up, σελ. 438.

σημασίας μιας αποφαντικής πρότασης με μια γνώση του ακροατή.[80] Η αρχή του είναι η εξής: "Κατανοεί κανείς μια αποφαντική πρόταση, όταν γνωρίζει ποιό είδος λόγων θα έπρεπε να προβάλει ένας ομιλητής, προκειμένου να πείσει τον ακροατή ότι έχει το δικαίωμα να εγείρει μια αξίωση αλήθειας για την πρότασή του."[81]

Ο Habermas θέλει να γενικεύσει αυτήν την "αρχή της αποδεξιμότητας" για όλα τα ομιλιακά ενεργήματα. Η "αρχή της αποδεξιμότητας" του Habermas διαμορφώνεται ως εξής: "Κατανοούμε ένα ομιλιακό ενέργημα, όταν γνωρίζουμε τι το κάνει αποδεκτό".[82] Ή: "Κατανοούμε ένα ομιλιακό ενέργημα, όταν γνωρίζουμε το είδος των λόγων, τους οποίους θα μπορούσε να προβάλει ένας ομιλητής, προκειμένου να πείσει έναν ακροατή ότι έχει, υπό τις δεδομένες συνθήκες, το δικαίωμα να αξιώσει εγκυρότητα για τη δήλωσή του."[83]

Η θεωρητική ανάλυση της ισχύος της ομιλίας δείχνει – κατά τον

---

[80] Βλ. M. Dummet, *Wahrheit*, Stuttgart 1982, ιδιαίτερα τα κείμενα: "Wahrheit", *ό.π.*, σελ. 7 – 37 και "Was ist eine Bedeutungstheorie?", *ό.π.*, σελ. 94 – 133.

[81] Για την υιοθέτηση της "αρχής της αποδεξιμότητας" του Dummet, βλ. J. Habermas, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", *ό.π.*, σελ. 117 και *TkH*, τόμ. I, σελ. 424.

[82] J. Habermas, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", *ό.π.*, σελ. 127 και *TkH*, τόμ. I, σελ. 400. Στο *TkH*, τόμ. I, σελ. 152 – 196, ο Habermas επιχείρησε να στηρίξει αυτήν τη θέση μέσω της διερεύνησης του προβλήματος της κατανόησης στις κοινωνικές επιστήμες. Η βασική του υπόθεση είναι ότι η διαδικασία της κατανόησης του νοήματος (Sinnverstehen) εμπλέκει αναγκαστικά τον ερευνητή-ερμηνευτή στην αξιολόγηση των αξιώσεων ισχύος, την οποία περιέχουν τα σημασιακά μορφώματα που προσεγγίζει. Κατά τον Habermas, είναι αδύνατη η αποφυγή μιας έστω και υπόρρητης λήψης θέσης, χωρίς την οποία *δεν υπάρχει κατανόηση*. Αυτό σημαίνει ότι "υπάρχει *μια θεμελιακή συνάφεια μεταξύ της κατανόησης επικοινωνιακών πράξεων και των εξαρχής ορθολογικών ερμηνειών*." *Ό.π.*, σελ. 170. Αυτή η θέση προετοιμάζει προφανώς τη μετάβαση από τη θεωρία της σημασίας στη θεωρία της αλήθειας, εφόσον συνδέει στενά την κατανόηση με την αξιολόγηση των εγειρόμενων εξιώσεων ισχύος. Οι κριτικοί του Habermas έχουν πάντως επισημάνει επανειλημμένα ότι η θέση αυτή είναι υπερβολικά ισχυρή και ότι στην πραγματικότητα η δυνατότητα μιας αποστασιοποιημένης στάσης είναι πάντα ανοικτή, χωρίς αυτό να σημαίνει έλλειψη κατανόησης του νοήματος. Βλ. τις κριτικές παρατηρήσεις των: H. Schnaedelbach, "Transformation der kritischen Theorie", στο Kommunikatives Handeln, σελ. 24 – 25, και Th. McCarthy, "Reflexions on Rationalization in the Theory of Communicative Action", στο: R.J. Bernstein, *Habermas and Modernity*, Cambridge/Massachusetts 1985, σελ. 176 –191, ιδιαίτερα σελ. 183 κ.ε.

[83] J. Habermas, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", *ό.π.*, σελ. 128. Οι δύο αυτές διατυπώσεις, αν και δεν παρουσιάζονται από τον Habermas ως διαφορετικές, δεν φαίνονται να είναι παρ' όλα αυτά ταυτόσημες. Η πρώτη, διατύπωση στην οριστική υποβάλλει άμεσα τη σύνδεση με το πρόβλημα της αλήθειας, ενώ η δεύτερη, υποθετική (δυνητική οριστική) διατύπωση τείνει μάλλον στη σύνδεση της κατανόησης με μια ευρύτερη "σημασιολογική γνώση" (Bedeutungswissen), που δεν συνεπάγεται την άμεση μετάβαση στην προβληματική της αλήθειας. Την υπόδειξη οφείλω σε μια ιδιωτική συζήτηση με τον καθηγητή A. Wellmer, την άνοιξη του 1993.

Habermas – ότι με τις εγειρόμενες αξιώσεις ισχύος ένας ομιλητής επικαλείται πάντα ένα *δυναμικό λόγων (Gruende)*, οι οποίοι είναι κατά κάποιον τρόπο διαθέσιμοι, αν και λανθάνοντες, και μπορούν οποιαδήποτε στιγμή να παρουσιαστούν στο προσκήνιο, για να ικανοποιήσουν την αξίωση ισχύος.[84]

Αυτή η σύνδεση της κατανόησης της σημασίας μιας γλωσσικής δήλωσης με τη γνώση των λόγων που μπορούν να τη δικαιολογήσουν μπορεί να μας βοηθήσει να καταλάβουμε τι είναι αυτό που ορίζει την παραγωγή του ιδιολεκτικού δεσμού μεταξύ των επικοινωνιακά δρώντων υποκειμένων. Ας θυμηθούμε γι' αυτό την αρχική προβληματική του Habermas. Όπως σημειώθηκε παραπάνω, η "καθολική πραγματολογία της δυνατής ομιλίας" είναι το πρόγραμμα της ανάλυσης της επικοινωνιακής δράσης. Είδαμε ότι οι ομιλιακές ενέργειες μπορούν να εξυπηρετήσουν και στρατηγικούς σκοπούς, όμως η επικοινωνιακή τους χρήση είναι ο πρωτογενής τους τρόπος. Η επικοινωνιακή χρήση των ομιλιακών ενεργημάτων συνιστά ένα είδος αλληλόδρασης, όπου οι συμμετέχοντες επιδιώκουν ανεπιφύλακτα ιδιολεκτικούς (και μόνο τέτοιους) στόχους, επιτυγχάνοντας έτσι ένα συναινετικό συντονισμό των επιμέρους υποκειμενικών τους σχεδίων δράσης. Εάν πάρουμε ως δεδομένα τα αποτελέσματα της τυπικής-πραγματολογικής ανάλυσης των ομιλιακών ενεργημάτων, που παρατέθηκαν ως τώρα, πώς μπορούμε να περιγράψουμε το μηχανισμό επίτευξης του συντονισμού των δράσεων ή της παραγωγής του επικοινωνιακού δεσμού μεταξύ των υποκειμένων; Με άλλα λόγια, ποιό είναι αυτό το στοιχείο που ενυπάρχει στα ομιλιακά ενεργήματα και καθιστά δυνατή την αμοιβαία δέσμευση μεταξύ δύο τουλάχιστον ικανών προς ομιλία και δράση υποκειμένων;

Ο Habermas αναλύει απλές αλληλοδράσεις που τελούνται υπό υποδειγματικές συνθήκες: Αποτελούνται από ένα ομιλιακό ενέργημα ενός ομιλητή και την καταφατική απάντηση (που δε χρειάζεται να είναι ρητή) ενός ακροατή, υπό την προϋπόθεση ότι δεν υπάρχει χάσμα μεταξύ της *σημασίας* της γλωσσικής δήλωσης και της *πρόθεσης* του ομιλητή. Με άλλα λόγια ο ομιλητής πρέπει να *κυριολεκτεί*.[85] Τι γίνεται λοιπόν όταν ένας

[84] Βλ. *ό.π.*, σελ. 127.

[85] Παραπάνω (υποσημ. 19 του παρόντος κεφ.) είδαμε ήδη ότι η ιδιαίτερη θέση των συναινετικών ομιλιακών ενεργημάτων δικαιολογείται με βάση την ιδέα ότι αυτά αποτελούν τον πρωτογενή τρόπο της επικοινωνίας, τον ορίζοντα που προϋποτίθεται πάντα ακόμα και της εργαλειακής

ομιλητής απευθύνει σε έναν ακροατή την πρόταση: "Σας παρακαλώ να σταματήσετε το κάπνισμα" (ψ); Ο ακροατής αποδέχεται την προσφορά του ομιλιακού ενεργήματος και θεμελιώνει μια συμφωνία γύρω από το περιεχόμενο της δήλωσης, από τη μία, και γύρω από ορισμένες εγγυήσεις και δεσμεύσεις, που είναι σημαντικές για τις πρακτικές συνέπειες της αλληλόδρασης, απ΄ την άλλη. Ο ομιλητής εγείρει μέσω του ομιλιακού του ενεργήματος μια αξίωση, την οποία ο ακροατής αποδέχεται ως δικαιολογημένη. "Αυτή η ιδιολεκτική επιτυχία είναι σημαντική για το πράττειν, στο βαθμό που δημιουργεί μια αποτελεσματική για το συντονισμό διυποκειμενική σχέση μεταξύ ομιλητή και ακροατή, η οποία ρυθμίζει τα περιθώρια ελευθερίας του πράττειν και τα επακόλουθα της αλληλόδρασης και ανοίγει για τον ακροατή δυνατότητες συναρμογής, μέσω γενικών εναλλακτικών μορφών του πράττειν."[86] Με άλλα λόγια, όταν ο ομιλητής εκφέρει την πρόταση (ψ), ο ακροατής *κατανοεί* το νόημα της πρότασης, *παίρνει θετική ή αρνητική θέση* απέναντι στην προσφορά του ομιλιακού ενεργήματος, με αποτέλεσμα να ρυθμίσει τελικά τη συμπεριφορά του σύμφωνα με τις υποχρεώσεις που καθορίστηκαν συμβατικά. Η πραγματολογική θεωρία της σημασίας του Habermas θέλει να δείξει ακριβώς το πώς συνδέονται μεταξύ τους αυτά τα επίπεδα. Την εξήγηση αυτή προσφέρει η "αρχή της αποδεξιμότητας", στην οποία αναφερθήκαμε παραπάνω.

Η ιδιολεκτική επιτυχία ενός ομιλιακού ενεργήματος εξαρτάται λοιπόν από τη γνώση των συνθηκών αποδεξιμότητας, την οποία πρέπει να διαθέτει τόσο ο ομιλητής, όσο και ο ακροατής. Αυτές οι "συνθήκες αποδεξιμότητας" αναφέρονται στη διαισθητική γνώση των οιωνδήποτε επικοινωνιακά δρώντων και όχι στην οπτική ενός ουδέτερου παρατηρητή. Ένα ομιλιακό ενέργημα μπορεί να θεωρηθεί αποδεκτό, όταν πληροί τις συνθήκες που είναι αναγκαίες για να δώσει ο ακροατής καταφατική απάντηση. Οι προϋποθέσεις αποδεξιμότητας είναι δύο ειδών: οι *τυπικές* της ορθής γραμματικής διατύπωσης των προτάσεων ανάλογα με τη συγκυρία, όπου χρησιμοποιούνται και οι *ουσιαστικές*, που αναφέρονται στον ιδιολεκτικό ρόλο του ομιλητή, δηλαδή στο νόημα που δίδεται σε αυτό που

χρήσης της γλώσσας.

[86] Βλ. *TkH*, τόμ. I, σελ. 398.

κάνει μέσω του ομιλιακού του ενεργήματος.[87] Όταν πληρούνται και οι δεύτερες προϋποθέσεις, η ιδιολεκτική επιτυχία οδηγεί στη δημιουργία ενός ιδιολεκτικού δεσμού μεταξύ ομιλητή και ακροατή, ο οποίος μπορεί να στηρίξει έναν αποτελεσματικό συντονισμό των επιμέρους υποκειμενικών τους δράσεων.

Αυτή η διάκριση μεταξύ τυπικών και ουσιαστικών προϋποθέσεων αποδεξιμότητας είναι πολύ σημαντική, αν λάβουμε υπόψη μας ότι οι διάφορες θεωρίες των ομιλιακών ενεργημάτων αναφέρονται μόνο στις πρώτες.[88] Ένας καλός τρόπος για να καταλάβουμε το νόημά της είναι να παρακολουθήσουμε τη διάκριση μεταξύ προσταγών (Imperative) και εντολών-υποδείξεων (Anweisungen).[89] Μπορούμε να αναδιατυπώσουμε την (ψ) με τρόπο ώστε να αποκτήσει τη χροιά προσταγής (δηλαδή απαίτησης χωρίς κανονιστική-θεσμική κάλυψη): "Ζητώ (απαιτώ) να διακόψεις το κάπνισμα" (ψ΄). Ο ακροατής κατανοεί την (ψ΄) εάν αυτή είναι διατυπωμένη σωστά (και άρα πληροί τις τυπικές προϋποθέσεις) και εάν γνωρίζει κατ΄ αρχήν τις συνθήκες εκπλήρωσης της προσταγής ή – με άλλα λόγια – τί πρέπει να κάνει για να πραγματοποιηθεί αυτό που του ζητά η προσταγή.[90] (Π.χ. να πατήσει την κάφτρα του τσιγάρου του).

Αυτές οι "συνθήκες εκπλήρωσης" ανήκουν στο σημασιακό περιεχόμενο της *πρότασης*. Όμως, όταν η πρόταση *χρησιμοποιείται ως*

---

[87] Βλ. *ό.π.*, σελ. 401.

[88] Βλ. *ό.π.*, σελ. 401, υποσημείωση 44.

[89] Στον "Πρόλογο" της 3ης έκδοσης του *TkH* (τόμ. I, σελ. 4), ο Habermas αναθεώρησε την αυστηρή διάκριση μεταξύ προσταγής χωρίς, και εντολής με κανονιστική κάλυψη, την οποία θεωρούσε αρχικά ως διάκριση μεταξύ διαφορετικών *κατηγοριών* ομιλιακών ενεργημάτων. "Είναι μεν ορθό ότι με τις απλές προσταγές επιδιώκεται μια δέσμευση, που συντονίζει το πράττειν μέσω μιας αξίωσης εξουσίας και όχι μέσω μιας αξίωσης ισχύος (Geltungsanspruch)· είναι όμως λανθασμένη η ανάλυση της λειτουργίας αυτής της αξίωσης εξουσίας σύμφωνα με το πρότυπο του στρατηγικού επηρεασμού του συνομιλητή. Μόνο σε *ορισμένες περιπτώσεις* συμμορφώνεται κανείς με μια προστακτική έκφραση θέλησης εξαιτίας της γυμνής υποταγής στη βία των επαπειλούμενων κυρώσεων και μόνο. Στην κανονική περίπτωση, οι απλές προσταγές λειτουργούν απολύτως *εντός του πλαισίου* της επικοινωνιακής δράσης, γιατί η θέση εξουσίας, στην οποία ο ομιλητής στηρίζει την αξίωση της προσταγής του, αναγνωρίζεται από τον παραλήπτη – αναγνωρίζεται ακόμα και όταν αυτή η θέση στηρίζεται σε έργω επιβεβλημένη εξουσία και, εν πάση περιπτώσει, όχι σε ρητά κανονιστική αυθεντία." *TkH*, τόμ. I, Πρόλογος της 3ης έκδοσης, σελ. 6, σημ. 12. Παρ΄ όλα αυτά, η αξία του παραδείγματος που παρουσιάζω εδώ δεν αλλάζει προκειμένου για την κατανόηση της ανάλυσης των προϋποθέσεων αποδεξιμότητας εκ μέρους του Habermas.

[90] Βλ. *TkH*, τόμ. I, σελ. 402 κ.ε.

εντολή (ή προσταγή) έρχονται στο προσκήνιο οι ουσιαστικές προϋποθέσεις αποδεξιμότητας, οι οποίες μας οδηγούν στην καρδιά της χαμπερμασιανής επικοινωνιακής θεωρίας. Έχουμε εδώ ένα παράδειγμα για το πώς η πραγματολογική οπτική συνδυάζει το σημασιακό περιεχόμενο μιας πρότασης με το εμπειρικό επίπεδο των πρακτικών συνεπειών της αλληλόδρασης. Για την επίτευξη μιας συμφωνίας γύρω από την (ψ΄) δεν αρκεί μόνο η γνώση των συνθηκών εκπλήρωσής της, αλλά απαιτείται και η γνώση των προϋποθέσεων συναίνεσης, οι οποίες εφόσον πληρούνται θεμελιώνουν την τήρηση των πρακτικών δεσμεύσεων. Εδώ γίνεται φανερή η διαφορά μεταξύ προσταγών και εντολών-υποδείξεων, δηλαδή εκείνων των προτροπών που διαθέτουν κανονιστικό υπόβαθρο. Η (ψ΄) δεν ικανοποιεί από μόνη της τις προϋποθέσεις συναίνεσης, γι΄ αυτό είναι αναγκασμένη να στηριχθεί σε κάποιες εξωτερικές κυρώσεις, που θα παίξουν το ρόλο ενός εμπειρικού κινήτρου συμμόρφωσης του ακροατή. Αντίθετα μια προτροπή (ψ), που χρησιμοποιείται από την αεροσυνοδό στο αεροπλάνο (όπου υπάρχει ένα κανονιστικό-θεσμικό πλαίσιο που ρυθμίζει το ζήτημα του καπνίσματος), μπορεί από μόνη της να οδηγήσει σε μια συμφωνία, χωρίς την προσφυγή σε άλλα από τα επικοινωνιακά μέσα. Αυτό συμβαίνει επειδή πληροί και τα δύο είδη των ουσιαστικών προϋποθέσεων αποδεξιμότητας. Στην περίπτωση των προσταγών έχουμε την έγερση μιας *αξίωσης εξουσίας*, ενώ στις νόμιμες προτροπές-εντολές έχουμε την έγερση μιας *αξίωσης ισχύος* (στην περίπτωση ενός ρυθμιστικού ομιλιακού ενεργήματος, όπως το (ψ), έχουμε μια αξίωση ορθότητας).

Ώστε τα ομιλιακά ενεργήματα που εγείρουν αξιώσεις ισχύος διαθέτουν μια αυτονομία, με την έννοια ότι μπορούν από μόνα τους να παραγάγουν μια συμφωνία. Ο μηχανισμός παραγωγής συμφωνίας οφείλεται στην "καθολική βάση ισχύος της ομιλίας", που συνίσταται στη συνάρθρωση μεταξύ ισχύος, αξίωσης ισχύος και *πιθανής ικανοποίησης της αξίωσης ισχύος*. Ο ιδιολεκτικός δεσμός που παράγουν τα ομιλιακά ενεργήματα οφείλεται ακριβώς στην *εγγύηση* που δίνει ο ομιλητής ότι μπορεί – αν του ζητηθεί – να *ικανοποιήσει την εγειρόμενη αξίωση ισχύος*, δηλαδή να τη δικαιολογήσει.[91] Γι΄ αυτό και η καταφατική ή αποφατική απάντηση του ακροατή μπορούμε να πούμε ότι έχει *ορθολογικό*

[91] Βλ. *ό.π.*, σελ. 406.

κίνητρο.[92]

> "Ένας ομιλητής μπορεί να δώσει, όπως μπορούμε λοιπόν να πούμε, *ορθολογικό κίνητρο* για την αποδοχή της προσφοράς του ομιλιακού ενεργήματος, γιατί μπορεί χάρη στην εσωτερική συνάφεια μεταξύ εγκυρότητας, αξίωσης ισχύος και ικανοποίησης της αξίωσης ισχύος να εγγυηθεί ότι σε περίπτωση που χρειαστεί θα δώσει πειστικούς λόγους, οι οποίοι θα αντέξουν σε μια κριτική της αξίωσης ισχύος από μέρους του ακροατή."[93]

Με τη ανακατασκευή της "καθολικής βάσης ισχύος της ομιλίας" ανοίγει ο δρόμος για τη θεωρία της αλήθειας και τη θεωρία της επιχειρηματολογίας, που θα αποτελέσουν το αντικείμενο της επόμενης ενότητας. Προς το παρόν ας μείνουμε στην έννοια της επικοινωνιακής ορθολογικότητας, που ενυπάρχει στη "βάση ισχύος της ομιλίας" και στον δεύτερο ορισμό της επικοινωνιακής δράσης που δίνει ο Habermas,[94] ο οποίος επεξηγεί τι σημαίνει η "ανεπιφύλακτη επιδίωξη ιδιολεκτικών στόχων". Η "επιδίωξη ιδιολεκτικών στόχων" είναι "ανεπιφύλακτη", γιατί στην καθαρή επικοινωνιακή δράση οι συμμετέχοντες προσανατολίζονται ως προς αξιώσεις ισχύος, στις οποίες μπορεί να ασκηθεί κριτική. Σε αυτήν την περίπτωση, η ορθολογικότητα που συνδέεται με τον προσανατολισμό ως προς αξιώσεις ισχύος εξασφαλίζει την παραγωγή και διατήρηση των ιδιολεκτικών δεσμών μεταξύ των υποκειμένων και διευκολύνει τον ανεμπόδιστο συντονισμό των σχεδίων δράσης τους. Ανακεφαλαιώνω με τα λόγια του ίδιου του Habermas:

> "Να κατανοεί κανείς μια δήλωση σημαίνει να γνωρίζει πώς μπορεί να τη χρησιμοποιήσει, προκειμένου να συνεννοηθεί με κάποιον άλλον. Γι' αυτό μπορεί κανείς να διαγνώσει, με βάση τις συνθήκες της κατανόησης των γλωσσικών εκφράσεων, το γεγονός ότι τα ομιλιακά ενεργήματα, τα οποία μπορούν να επιτελεστούν με τη βοήθειά τους,

---

[92] Η ορθολογική βάση των επικοινωνιακών δεσμών αναλύεται μεταξύ των άλλων στο Up, παράγραφος: "Die rationale Grundlage illokutiver Kraefte", σελ. 428 - 436.

[93] J. Habermas, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", *ό.π.*, σελ. 124.

[94] Βλ. *TkH*, τόμ. I, σελ. 410.

στοχεύουν στη συνεννόηση, δηλαδή σε μια συμφωνία πάνω σε αυτό που ειπώθηκε, η οποία έχει ορθολογικό κίνητρο. Δε θα γνώριζε καν κανείς τι σημαίνει να κατανοείς μια έκφραση, αν δε γνώριζε ότι η τελευταία μπορεί και πρέπει να εξυπηρετεί την επίτευξη μιας συμφωνίας· και στην έννοια της συμφωνίας ανήκει το γεγονός ότι *ίσχύει* για τους συμμετέχοντες σε αυτήν. Η γλώσσα εμπεριέχει λοιπόν τη διάσταση της ισχύος. Ο προσανατολισμός ως προς αξιώσεις ισχύος ανήκει στις πραγματολογικές συνθήκες της δυνατής συνεννόησης – και της ίδιας της κατανόησης της γλώσσας."[95]

3.3. Η συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας και η λογική του διαλόγου

Ο Habermas συνάγει από την καθολική πραγματολογία της δυνατής ομιλίας τη διάκριση μεταξύ των τριών ειδών ομιλιακών ενεργημάτων, καθώς και τις καθολικές αξιώσεις ισχύος (αλήθεια, ορθότητα, ειλικρίνεια). Η γλωσσική επικοινωνία έχει πάντα ως στόχο της τη συνεννόηση, δηλαδή την επίτευξη μιας συμφωνίας. Επιπλέον, το γεγονός ότι με κάθε ομιλιακό ενέργημα εγείρουμε μια αξίωση ισχύος μας παραπέμπει σε μια ιδέα της αλήθειας, την οποία προϋποθέτουμε πάντα όταν μιλούμε. Η αλήθεια είναι λοιπόν μια αξίωση ισχύος, την οποία εγείρουμε με τα διαπιστωτικά (konstativ) ομιλιακά ενεργήματα (ορθότητα [Richtigkeit] είναι η αξίωση ισχύος που εγείρουμε με τα ρυθμιστικά ομιλιακά ενεργήματα, ειλικρίνεια [Wahrhaftigkeit] είναι η αξίωση ισχύος που εγείρουμε με τα εκφραστικά αντίστοιχα).[96] Ο Habermas καθορίζει το ζήτημα της αλήθειας ως εξής:

---

[95] J. Habermas, "Zur Kritik der Bedeutungstheorie", *ό.π.*, σελ. 128.

[96] Η θεωρία της αλήθειας του Habermas είναι βέβαια έντονα ορθολογιστική. Όπως σημειώνει ο O. Hoeffe, ο Habermas προσανατολίζεται εξαρχής – και χωρίς να δικαιολογεί επαρκώς αυτήν του την επιλογή – αποκλειστικά προς την *αλήθεια των δηλώσεων* ως τη μόνη δυνατή αλήθεια. Βλ. O. Hoeffe, "Kritische Ueberlegungen zur Konsenstheorie der Wahrheit (Habermas)", στο *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 83 (1976), τεύχ. 2, σελ. 314 – 332, ιδιαίτερα σελ. 316. Με αυτόν τον τρόπο εξαλείφει όμως ουσιώδεις διαστάσεις της αλήθειας, όπως αυτήν της αλήθειας *ως εμφάνισης του όντος* (οντολογική έννοια της αλήθειας) και της αυθεντικής *αποκάλυψης του προσώπου* (υποκειμενική έννοια της αλήθειας), προσδένοντας την δυνατή αλήθεια στη διαλογική ομιλία και μόνο. Κατά τον

"1η θέση: Αλήθεια ονομάζουμε την αξίωση ισχύος, την οποία συνδέουμε με τα διαπιστωτικά ομιλιακά ενεργήματα. Μια δήλωση είναι αληθής όταν η αξίωση ισχύος των ομιλιακών ενεργημάτων, με τα οποία εκφέρουμε αυτήν τη δήλωση χρησιμοποιώντας προτάσεις, είναι δικαιολογημένη.

2η θέση: Ζητήματα αλήθειας προκύπτουν όταν προβληματοποιούνται οι αξιώσεις ισχύος, οι οποίες υποτίθενται αφελώς στις πρακτικές περιστάσεις. Για τον λόγο αυτό, στους διαλόγους, όπου ελέγχονται οι υποθετικές αξιώσεις ισχύος, δεν είναι περιττές οι δηλώσεις γύρω από την αλήθεια προτάσεων.

3η θέση: Στις πρακτικές περιστάσεις οι ισχυρισμοί πληροφορούν για τα αντικείμενα της εμπειρίας, στους διαλόγους οι δηλώσεις γύρω από γεγονότα τίθενται υπό συζήτηση. Τα ζητήματα αλήθειας τίθενται λοιπόν όχι τόσο ως προς τα ενδοκόσμια σύστοιχα της αναφερόμενης στο πράττειν γνώσης, αλλά μάλλον ως προς γεγονότα, τα οποία συναρτώνται με απομακρυσμένους από την εμπειρία και το πράττειν διαλόγους. Για το αν συμβαίνει ή όχι να έχουμε μια εμπράγματη κατάσταση δεν αποφασίζει η προφάνεια των εμπειριών, αλλά η πορεία της επιχειρηματολογίας. Η ιδέα της αλήθειας εκδιπλώνεται μόνο με αναφορά στη διαλογική ικανοποίηση αξιώσεων ισχύος."[97]

Hoeffe, αυτός ο περιορισμός της προοπτικής στην ορθολογική-διαλογική αλήθεια δεν επιτρέπει τη διερεύνηση της ιδιαίτερης αλήθειας των καλλιτεχνικών έργων, των μορφών ζωής κ.λπ. Η μεγάλη προσφορά του Gadamer βρίσκεται σε αυτό ακριβώς το επίπεδο. Το *Wahrheit und Methode* μας ανοίγει τα μάτια μπροστά στην αδικαιολόγητη κυριαρχία της έννοιας της αλήθειας των φυσικών επιστημών, αλλά και στην ύπαρξη μιας αλήθειας της *τέχνης* και της *παράδοσης*. (*Ό.π.*, σελ. 317). Το ίδιο σημαντική είναι, κατά τον Hoeffe, και η υποκειμενική-υπαρξιακή διάσταση της αλήθειας ως ετοιμότητας του υποκειμένου να την αναλάβει (Kierkegaard). (*Ό.π.*, σελ. 318). Εδώ δεν μπορώ φυσικά να εξετάσω περισσότερο τέτοιες - καθ' όλα δικαιολογημένες και εξαιρετικά ενδιαφέρουσες - αντιρρήσεις. Περιορίζομαι αναγκαστικά στις εσωτερικές δυσκολίες της χαμπερμασιανής θεωρίας της αλήθειας.

97 J. Habermas, "Wahrheitstheorien", στο: H. Fahrenbach (επιμ.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973, σελ. 211 - 266. Αναδημοσιευμένο στο *VE*, σελ. 127 - 183, (στο εξής: Wth), απόσπασμα: σελ. 135 κ.επ. Βασική θέση της χαμπερμασιανής θεωρίας της αλήθειας είναι ότι οι αξιώσεις αλήθειας και οι αξιώσεις ορθότητας είναι διαλογικά ελέγξιμες. Αυτό σημαίνει ότι εκτός από μια "θεωρητική" υπάρχει και μια "ηθική αλήθεια". Σχετικά με τη "δυνατότητα αλήθειας των πρακτικών ερωτημάτων" βλ. τις σχετικές προεισαγωγικές παρατηρήσεις στο Wth, σελ. 172 - 173, καθώς και την παράγραφο "Die Wahrheitsfaehigkeit praktischer Fragen", στο: *LSK*, σελ. 140 - 152. Στο ζήτημα της πρακτικής ορθότητας θα αναφερθώ αμέσως παρακάτω, εδώ αρκεί η σημείωση ότι η λογική της επιχειρηματολογίας των πρακτικών διαλόγων δεν είναι ίδια με αυτήν των θεωρητικών διαλόγων. Βλ. σχετικά Wth, σελ. 145. Δεν ισχύει, όμως, το ίδιο και για τις τυπικές συνθήκες του διαλόγου, που

Το παραπάνω απόσπασμα περιέχει τις βασικές γραμμές της χαμπερμασιανής θεωρίας της αλήθειας. Το πρώτο σημαντικό στοιχείο είναι η διάκριση μεταξύ *πρακτικής περίστασης* και *διαλόγου*. Στην πρακτική περίσταση, οι αξιώσεις ισχύος, που εμπεριέχονται στην "καθολική βάση ισχύος της δυνατής ομιλίας" υποτίθενται αφελώς, χωρίς δηλαδή να προβληματοποιούνται και να συνειδητοποιούνται ως τέτοιες.[98] Υπό αυτές τις συνθήκες, η συμφωνία που αποτελεί το "τέλος" της επικοινωνίας είναι ένα γεγονός, γι' αυτό και δεν είναι αναγκαία η ρητή έγερση μιας αξίωσης ισχύος, π.χ. μέσω της φράσης "είναι αληθές ότι...". Τέτοιου είδους δηλώσεις αποκτούν αντίθετα σημασία, όταν οι υπόρρητες αξιώσεις ισχύος τίθενται υπό αμφισβήτηση.[99] Σε αυτήν την περίπτωση, η μόνη εναλλακτική λύση (απέναντι στην προσφυγή σε κάποιο είδος καταναγκασμού) είναι το πέρασμα σε έναν διάλογο, όπου η προβληματοποιημένη αξίωση ισχύος ελέγχεται με βάση ορθολογικά επιχειρήματα:

διερευνά η θεωρία της αλήθειας. Τέλος, θα πρέπει εδώ να προσθέσω ότι η αξίωση ειλικρίνειας δεν είναι διαλογικά ελέγξιμη: "Οι αξιώσεις ειλικρίνειας μπορούν να ικανοποιηθούν μόνο εντός συναφειών του πράττειν. [...] Το αν κάποιος εκφράζει τις προθέσεις του με ειλικρίνεια ή αν απλά υποκρίνεται ότι έχει τις προθέσεις που εκφράζουν οι ρητές δηλώσεις του (και στην πραγματικότητα συμπεριφέρεται στρατηγικά) πρέπει να δειχθεί στις πράξεις του, εφόσον συνεχίσουμε τις αλληλοδράσεις μαζί του για αρκετό χρονικό διάστημα. Γι' αυτό θέλω να διακρίνω την 'ειλικρίνεια' ως μια μη διαλογική αξίωση ισχύος από τις διαλογικές αξιώσεις ισχύος 'αλήθεια' και 'ορθότητα'." Wth, σελ. 139. Στην παρούσα ενότητα θα αναφέρομαι κυρίως στο πρόβλημα της "θεωρητικής αλήθειας" και όχι σε αυτό της "πρακτικής ορθότητας", το οποίο θα εξεταστεί λεπτομερειακά στο επόμενο κεφάλαιο.

[98] Βλ. Wth, σελ. 130

[99] Ο Habermas ακολουθεί τη διάκριση του P. Strawson μεταξύ χωροχρονικά τοποθετημένων *αντικειμένων ή συμβάντων* του εξωτερικού κόσμου και *εμπράγματων καταστάσεων* (Sachverhalte) ή *γεγονότων* (Tatsachen) ως ουδέτερων οντοτήτων του λογικού χώρου. Η αναλυτική αυτή διάκριση εμπνέεται και από τη θέση του F.P. Ramsey περί του "περιττού χαρακτήρα" (Redundanz) του κατηγορήματος "είναι αληθές", και θέλει να καταδείξει ότι η σχέση αντιστοιχίας μεταξύ γεγονότων και προτάσεων είναι ένα ψευδοπρόβλημα, αφού τα γεγονότα είναι ό,τι περιγράφουν οι αληθείς προτάσεις και όχι *αντικείμενα εντός του κόσμου*. Κατά τον Habermas, το κατηγόρημα "είναι αληθές" αφορά σε προτάσεις και είναι πράγματι περιττό στην καθημερινή επικοινωνία. Όταν όμως η υπόρρητη αξίωση αλήθειας ενός ισχυρισμού προβληματοποιείται και οι συνομιλητές καταφεύγουν σε έναν διάλογο, η αξίωση αλήθειας γίνεται ρητή και το κατηγόρημα αποκτά τη σημασία του, ενώ γίνεται φανερό ότι αυτό που τίθεται υπό συζήτηση δεν είναι ένα αντικείμενο, αλλά μια αφηρημένη εμπράγματη κατάσταση, η ύπαρξη της οποίας κρίνεται με βάση τα καλύτερα επιχειρήματα. Βλ. Wth, σελ. 129 - 135. Βλ. και τις σχετικές επεξηγήσεις του K.O. Apel, "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegruendung", στο Forum fuer Philosophie Bad Homburg (επιμ), *Philosophie und Begruendung*, Frankfurt a.M. 1987, ιδιαίτερα σελ. 153 κ.ε.

"Με τον όρο "διάλογος" εισήγαγα εκείνη τη μορφή επικοινωνίας, που χαρακτηρίζεται από την επιχειρηματολογία, στην οποία οι προβληματοποιημένες αξιώσεις ισχύος γίνονται θέμα συζήτησης και εξετάζονται ως προς τη δικαιολόγησή τους. Προκειμένου να διεξάγουμε διαλόγους πρέπει να βγούμε, κατά κάποιον τρόπο, από τις συνάφειες του πράττειν και της εμπειρίας· εδώ δεν ανταλλάσσουμε πληροφορίες αλλά επιχειρήματα, τα οποία εξυπηρετούν τη θεμελίωση (ή απόρριψη) προβληματοποιημένων αξιώσεων ισχύος. Οι διάλογοι απαιτούν, πρώτον, μια αναστολή των πρακτικών καταναγκασμών, που πρέπει να οδηγήσει στο να είναι δυνατή η αποενεργοποίηση όλων των κινήτρων εκτός της συλλογικής ετοιμότητας για συνεννόηση (και ο χωρισμός των ερωτημάτων περί της ισχύος από αυτά περί της γενέσεως). Δεύτερον, απαιτούν τη διαθεσιμότητα των αξιώσεων ισχύος, η οποία πρέπει να οδηγεί στο να είναι δυνατό να επιφυλαχθούμε για την ύπαρξη των αντικειμένων της εμπειρίας (πραγμάτων, συμβάντων, προσώπων, εκφράσεων) και να θεωρήσουμε τα γεγονότα όσο και τους κανόνες από την άποψη της *δυνατής* ύπαρξης ή νομιμότητας (δηλαδή να τα αντιμετωπίσουμε υποθετικά)."[100]

Σε αυτόν τον χωρισμό μεταξύ πρακτικών περιστάσεων και διαλόγων αντιστοιχεί – όπως είδαμε ήδη στη συζήτηση περί του *Erkenntnis und Interesse*[101] – η διάκριση μεταξύ *"συγκρότησης της εμπειρίας"* και *"επιχειρηματολογίας"*. Η αισθητηριακή μας εμπειρία θέτει πάντα μια αξίωση "αντικειμενικότητας", η οποία συνδέεται με υποκειμενικά βιώματα βεβαιότητας (Gewissheitserlebnisse). Αυτή η αξίωση αντικειμενικότητας της εμπειρίας δεν μπορεί να είναι αληθής ή λανθασμένη, γιατί μια αισθητηριακή πρόσληψη μπορεί μόνο να απατάται (ή να μην απατάται), δηλαδή να μην είναι αυτή που νομίζουμε ότι είναι (ή να είναι πραγματικά αυτή που νομίζουμε ότι είναι). Αντίθετα, η δήλωση, το προτασιακό περιεχόμενο της οποίας περιγράφει μια αισθητηριακή εμπειρία, εγείρει μια αξίωση αλήθειας, η

[100] Wth, σελ. 130 – 131.

[101] Βλ. παραπάνω σελ. 125 κ.ε. Για μια κριτική του διαχωρισμού του "διαλόγου" από την πρακτική καθημερινότητα βλ. D. Barley, *Wissenschaft und Lebenswahrheit. Zwei Bereiche der Wirklichkeitserfahrung*, Stuttgart 1980, στο κεφ. V: "Kritische Betrachtung von zwei gegenwaertigen Erkenntnispositionen", ιδιαίτερα σελ. 123 κ.ε.

οποία *δεν στηρίζεται άμεσα* στην υποτιθέμενη αντικειμενικότητα της εμπειρίας:

> "Η θέση μου είναι: οι εμπειρίες εμφανίζονται με την αξίωση της *αντικειμενικότητας*" αλλά αυτή δεν ταυτίζεται με την *αλήθεια* της αντίστοιχης δήλωσης. Η αντικειμενικότητα της εμπειρίας μπορεί να γίνει κατανοητή στο πνεύμα ενός πραγματισμού με υπερβατολογική κατεύθυνση. Η κατηγοριακή δομή των αντικειμένων της δυνατής εμπειρίας καθιστά δυνατή την αντικειμενικότητα της εμπειρίας· η αντικειμενικότητα μιας ορισμένης εμπειρίας επιβεβαιώνεται από την ελεγχόμενη επιτυχία των πράξεων που στηρίζονται σε αυτήν την εμπειρία. Αντίθετα, η αλήθεια, δηλαδή η δικαιολόγηση της αξίωσης ισχύος που εγείρουν υπόρρητα οι ισχυρισμοί, δεν καταδεικνύεται στις ελεγχόμενες με βάση την επιτυχία πράξεις, αλλά στις επιτυχημένες επιχειρηματολογίες, μέσω των οποίων *ικανοποιείται* διαλογικά αυτή η αξίωση ισχύος.[...]
>
> Αυτή η σκέψη δικαιολογεί την παραπέρα διάκριση μεταξύ του κατηγοριακού (kategorial) νοήματος της ισχύος μιας δήλωσης και του νοήματος της διαλογικής αξίωσης ισχύος ενός αντίστοιχου ισχυρισμού. Το μέτρο του κατηγοριακού νοήματος της ισχύος μιας δήλωσης δίδεται από τη δομή του τομέα αντικειμένων (Gegenstandsbereich), που διανοίγεται μέσω ενός πραγματιστικού (πράγματα και συμβάντα) ή ενός επικοινωνιακού (πρόσωπα και οι εκφράσεις τους) apriori της εμπειρίας (Erfahrungsapriori). Το μέτρο του νοήματος της διαλογικής αξίωσης ισχύος δίδεται αντίθετα από τις συνθήκες της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, οι οποίες απαιτούνται από το apriori της επιχειρηματολογίας και υποτίθενται προς χάριν της θεμελίωσης, και υπό τις οποίες (η αξίωση ισχύος – Κ.Κ.) μπορεί να ικανοποιηθεί. Τα γνωσιοθεωρητικά προβλήματα της συγκρότησης του αντικειμένου δεν επιτρέπεται να συγχέονται, στο πνεύμα των υπερβατολογικών θεωριών της αλήθειας, με τα προβλήματα της ικανοποίησης των αξιώσεων ισχύος."[102]

---

[102] Wth, σελ. 143 – 154. Ο Habermas εμπνέεται άμεσα από τη στηριγμένη στον Peirce συναινετιακή θεωρία της αλήθειας του K.O. Apel. Ο Apel κάνει επίσης τη διάκριση μεταξύ της *προφάνειας των φαινομένων*, που αποτελεί αναγκαία αλλά όχι ικανή προϋπόθεση της γνώσης, και της διυποκειμενικής ικανοποίησης των αξιώσεων ισχύος που εγείρουν οι δηλώσεις. Οι διατυπώσεις του

Οι διακρίσεις μεταξύ "αντικειμενικότητας" και "αλήθειας", "εμπειρίας" και "επιχειρηματολογίας", "πρακτικών περιστάσεων" και "διαλόγου" επιτρέπουν στον Habermas να ασκήσει κριτική σε άλλες φιλοσοφικές θεωρίες της αλήθειας. Έτσι, οι υπερβατολογικές τοποθετήσεις δεν κάνουν διάκριση μεταξύ "αντικειμενικότητας της εμπειρίας" και "αλήθειας",[103] αδιαφορώντας έτσι για την διυποκειμενική υφή της δεύτερης. Οι διάφορες εκδοχές της απεικονιστικής θεωρίας ή της θεωρίας της αντιστοιχίας (Korrespondenztheorie) είναι επίσης ανεπαρκείς, καθώς προσπαθούν να στηρίξουν την (αληθή) γνώση άμεσα στην αισθητηριακή εμπειρία. Οι θεωρίες της αντιστοιχίας δεν είναι σε θέση να δώσουν ένα κριτήριο αλήθειας, άσχετο από τη διαδικασία διυποκειμενικής δικαιολόγησης των θεωρητικών προτάσεων (ποιές προτάσεις ή δηλώσεις "αντιστοιχούν" στην πραγματικότητα;), δεν μπορούν να εξηγήσουν τί σημαίνει η πραγματικότητα καθ' εαυτήν (τι είναι τα γεγονότα, στα οποία αντιστοιχούν οι δηλώσεις;) και σε τι συνίσταται η ίδια η σχέση "αντιστοίχισης" (η οποία πρέπει να περιγραφεί με δηλώσεις, που με τη σειρά τους θα πρέπει να "αντιστοιχούν" σε γεγονότα – όμως σε ποιά;).[104] Το ίδιο αδύνατες είναι οι θεωρίες αλήθειας που στηρίζονται στην προφάνεια (Evidenz) είτε αυτή είναι αισθητηριακή, είτε μη αισθητηριακή.[105]

Apel είναι πολύ πιο αυστηρές και ξεκάθαρες απ' αυτές του Habermas. Βλ. K.O. Apel, "Fallibilismus, Konsenstheorie...", *ό.π.*, ιδιαίτερα μέρος IV, παρ. 1, σελ. 138 – 150.

[103] Κάτι που ισχύει χαρακτηριστικά για τον Kant. Στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* διαβάζουμε: "οι όροι της δυνατότητας της εμπερίας εν γένει είναι συγχρόνως όροι της δυνατότητας των αντικειμένων της εμπειρίας και γι' αυτό το λόγο έχουν αντικειμενικό κύρος σε μια συνθετική κρίση a priori." Βλ. E. Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, μτφ. Α. Γιανναρά, Αθήνα 1979, A 158, B 197.

[104] Για την κριτική στις θεωρίες της αντιστοιχίας βλ. Wth, σελ. 132 – 133 και σελ. 155.

[105] Η αδυναμία π.χ. της χουσσερλιανής θεωρίας της αλήθειας αποδεικνύεται – κατά τον Habermas – από το γεγονός ότι η ιδέα της "εκπλήρωσης των συνειδησιακών αποβλέψεων" δημιουργεί ανυπέρβλητες δυσκολίες, όταν πρόκειται να εφαρμοστεί σε καθολικές προτάσεις, που δεν μπορούν να στηριχθούν στην προφάνεια ενός περιορισμένου αριθμού παρατηρήσεων. Βλ. Wth, σελ. 155 – 156.

Σε αυτήν την προσπάθεια του Habermas να *αντικαταστήσει* τις παραδεδομένες θεωρίες της αλήθειας με τη δικιά του, εμπνευσμένη από τον πραγματισμό του Peirce (βλ. Ch.S. Peirce, *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, συλλογή κειμένων, επιμελημένη από τον K.O. Apel, Frankfurt a.M. 1991, επίσης: K.O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einfuehrung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a.M. 1975), συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας έχει δεχθεί κριτική από διάφορους σχολιαστές, οι οποίοι θεωρούν μια σύνθεση των θεωριών της αλήθειας ως πιο εύλογη από το εγχείρημα της διατύπωσης μιας γενικής και ομοιογενούς θεωρίας αλήθειας. Βλ. μεταξύ άλλων: E. Martens, "Der Zwang der Wahrheit. Zum Dezisionismusproblem bei Juergen Habermas", στο: *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 83, (1976), τεύχ. 2, σελ. 392 – 401, ιδιαίτερα σελ. 397.

Δεν μπορώ εδώ να υπεισέλθω στις έτσι κι αλλιώς περιορισμένες αναφορές του Habermas στη θεωρία της συγκρότησης του "κατηγοριακού νοήματος των δηλώσεων".[106] Ο Habermas έριξε το κύριο βάρος στη διερεύνηση του "apriori της επιχειρηματολογίας", καθώς αυτό παρουσίαζε μεγαλύτερο ενδιαφέρον, προκειμένου για τη θεμελίωση του (επικοινωνιακού) Λόγου. Επιστρέφω λοιπόν στο πρόβλημα της αλήθειας (ή της κανονιστικής ορθότητας), το οποίο τίθεται μόνο εντός της ομιλιακής μας πρακτικής.[107] Επιπλέον θεματοποιείται ρητά σε ένα συγκεκριμένο

Ο. Hoeffe, "Kritische Ueberlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)", στο: *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 83 (1976), τεύχ. 2, σελ. 314 - 332, ιδιαίτερα σελ. 321 κ.ε., όπου ο συγγραφέας ισχυρίζεται ότι και ο ίδιος ο Habermas δεν κατάφερε να εξαλείψει από τη θεωρία του κάθε στοιχείο αλήθειας ως αντιστοιχίας και ως συνοχής. Βλ. επίσης τις κριτικές παρατηρήσεις του R. Zimmermann, *Utopie, Rationalitaet, Politik*, Freiburg/Muenchen 1985, σελ. 315 κ.επ., ότι η συναινετική θεωρία της αλήθειας στηρίζεται στον λανθασμένο προσανατολισμό προς ένα μόνο παράδειγμα της γνώσης. Όμως "το πρόβλημα είναι ακριβώς η εκδίπλωση του νοήματος της αλήθειας με τρόπο ώστε να διατηρηθεί η πολυμορφία των προτάσεων και παρ' όλα αυτά να γίνει δυνατή μια γενική θεωρία της αλήθειας."

[106] Παραπάνω (σελ. 155 κ.ε.) αναφέρθηκα ήδη στις ελπίδες που ο Habermas εναποθέτει στο εγχείρημα της "πρωτοφυσικής" της σχολής του Erlangen, καθώς και στο αίτημα που θέτει για τη συγκρότηση μιας "πρωτοκοινωνιολογίας". Αναφορές στο ζήτημα της συγκρότησης των αντικειμένων της εμπειρίας βρίσκουμε στα κείμενα του Habermas: "Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?", στο: *Sozialtechnologie*, (σελ. 142 - 290), στην παράγραφο "Konstitution der Erfahrungswelt und sprachliche Kommunikation", ιδιαίτερα σελ. 206 κ.ε.. Βλ. επίσης *Eul*, σελ. 382 κ.ε. και "Vorlesungen zu einer sprachanalytischen Grundlegung der Soziologie", στο *VE*, (σελ 11 - 126), ιδιαίτερα στην 4η παράδοση, σελ. 97 κ.ε.

[107] Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει εμπειρική βάση της αλήθειας. Ο Habermas εξηγεί: "Βεβαίως, στη συνάφεια μιας επιχειρηματολογίας μπορεί να χρησιμοποιηθεί και η εμπειρία. Αλλά η μεθοδική επίκληση της εμπειρίας, π.χ. μέσω πειράματος, παραμένει απ' τη μεριά της εξαρτημένη από ερμηνείες, οι οποίες μπορούν να επικυρώσουν την ισχύ τους μόνο στο διάλογο. Οι εμπειρίες *στηρίζουν* την αξίωση αλήθειας των ισχυρισμών [...]. Αλλά μια αξίωση αλήθειας μπορεί να *ικανοποιηθεί* μόνο μέσω επιχειρημάτων. Μια *βασισμένη* στην εμπειρία αξίωση δεν είναι ακόμα με κανέναν τρόπο μια *θεμελιωμένη* αξίωση." Wth, σελ. 135.

Η M. Hesse, "Science and Objectivity", στο *Critical Debates*, σελ. 98 - 115, ιδιαίτερα σελ. 100 κ.ε., σημειώνει ότι ο Habermas οδηγείται σε υπερβολές, στην προσπάθειά του να εξαλείψει κάθε στοιχείο αντιστοιχίας από τη θεωρία της αλήθειας. Για την Hesse είναι προφανές ότι υπάρχει πάντα μια περιγραφική χρήση της γλώσσας, που προϋποθέτει κάποιο είδος αντιστοιχίας, ενώ απ' την άλλη δεν είναι καθαρός ο ρόλος της εμπειρίας εντός του ορθολογικού διαλόγου (όπως τον περιγράφει ο Habermas). Την ίδια παρατήρηση κάνει και ο R. Zimmermann, *Utopie, Rationalitaet, Politik, ό.π.*, σελ. 314, όπου σημειώνει ότι είναι λανθασμένη η στέρηση της αξίωσης αλήθειας από τις αντιληπτικές κρίσεις. Πάντως αρκετοί σχολιαστές έχουν επισημάνει ότι η σχέση μεταξύ εμπειρικής βάσης της γνώσης και διαλόγου παραμένει αινιγματική. Ο υπερβολικός τονισμός της διαφοράς μεταξύ "αντικειμενικότητας" (που αποτελεί χαρακτηριστικό της αισθητηριακής εμπειρίας) και "αλήθειας" (που αποτελεί χαρακτηριστικό της "σημασιακά μεταφρασμένης" εμπειρίας) οδηγεί στην υπερβολή ότι η αλήθεια επεξηγείται μόνο με βάση τη θεωρία της επικοινωνίας.

Στην κριτική του στη συναινετική θεωρία του Habermas, ο K.O. Apel επισημαίνει ότι είναι λάθος η απόρριψη της σημασίας της προφάνειας των φαινομένων για μια θεωρία της αλήθειας. Κατά τον K.O. Apel, ο Peirce είχε πετύχει τον ορθό συνδυασμό της (φαινομενολογικής) θεωρίας της

είδος ομιλιακής δραστηριότητας. Αυτή είναι η ομιλιακή πράξη μιας διαλογικής ικανοποίησης αξιώσεων ισχύος, οι οποίες εγείρονται κατ' αρχήν αφελώς, μέσω κάθε ομιλιακού ενεργήματος. Η *συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας* (Konsesustheorie der Wahrheit) έχει ως στόχο να εξηγήσει "το νόημα της αλήθειας, το οποίο υπονοείται στην πραγματολογία των ισχυρισμών"[108]. Αναγνωρίζει κανείς αμέσως τη συγγένεια ή καλύτερα τη συμπληρωματικότητα της θεωρίας της αλήθειας και της θεωρίας της σημασίας. Η υπόρρητη γνώση, στην οποία στηρίζεται η συμφωνία μας γύρω από τη χρήση γλωσσικών δηλώσεων, δηλαδή οι λόγοι οι οποίοι δίδουν σε κάποιον το δικαίωμα να κάνει μια δήλωση, είναι αυτό που προβληματοποιείται και θεματοποιείται στη διαλογική ομιλία. Αν μια δήλωση είναι ακατανόητη – αυτό σημαίνει: αν οι λόγοι που τη στηρίζουν δεν είναι πια προφανείς – τότε μπορεί να λάβει χώρα ένας διάλογος, στον οποίο επιδιώκεται μια (νέα) συμφωνία στη βάση έλλογων επιχειρημάτων. Γι' αυτό – κατά τον Habermas – το "νόημα της αλήθειας" μπορεί να επεξηγηθεί μόνο με το να δείξει κανείς τι σημαίνει "διαλογική ικανοποιήση" αξιώσεων ισχύος, που στηρίζονται στην εμπειρία:

> "Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, μπορώ (με τη βοήθεια κατηγορικών προτάσεων) να αποδώσω ένα κατηγορούμενο σε ένα αντικείμενο, μόνο εάν και κάθε άλλος, που θα *μπορούσε* να αρχίσει μια συνομιλία μαζί μου, *θα απέδιδε* το ίδιο κατηγορούμενο στο ίδιο αντικείμενο. Προκειμένου να διακρίνω τις αληθείς από τις λανθασμένες δηλώσεις, αναφέρομαι στην κρίση άλλων – και μάλιστα στην κρίση όλων των άλλων, με τους οποίους θα μπορούσα ποτέ να συνομιλήσω (στους οποίους συμπεριλαμβάνονται, αντιπραγματικά [kontrafaktisch], όλοι οι συνομιλητές που θα μπορούσα να βρω εάν η ιστορία της ζωής μου

προφάνειας (Evidenz) (που συνδέει τη γνώση με τα φαινόμενα) και της (σημειωτικής – semiotisch) συναινεσιακής θεωρίας (που λαμβάνει υπ' όψη της τη διυποκειμενική-σημασιακή δόμηση της γνώσης). Η θεωρία του Habermas είναι υπερβολικά προσανατολισμένη προς τη δεύτερη, γι' αυτό χρειάζεται μια σημειωτική-φαινομενολογική συμπλήρωση, η οποία θα προσπαθεί να δώσει λόγο για τη θέση των αντιληπτικών κρίσεων (Wahrnehmungsurteile) και της "προφάνειας για αντιστοιχία" (Evidenz fuer Korrespondenz) εντός της διαλογικής ικανοποίησης αξιώσεων αλήθειας. Χωρίς τα στοιχεία αυτά, ο διάλογος θα ήταν κενός ή θα περιοριζόταν στην προσπάθεια δημιουργίας συνεκτικών (kohaerent) προτασιακών συστημάτων. Βλ. K.O. Apel, "Fallibilismus, Konsenstheorie...", *ό.π.*, σελ. 156 – 163.

[108] Wth, σελ. 136

ήταν συνεκτατή (koextensiv) με την ιστορία της ανθρωπότητας). Η συνθήκη της αλήθειας των δηλώσεων είναι η δυνάμει συμφωνία όλων των άλλων. Κάθε άλλος θα έπρεπε να μπορεί να πειστεί ότι έχω δίκιο να αποδίδω το εν λόγω κατηγορούμενο στο αντικείμενο, και θα έπρεπε τότε να μπορεί να συμφωνήσει μαζί μου. Η αλήθεια μιας πρότασης σημαίνει την υπόσχεση της επίτευξης μιας έλλογης συναίνεσης γύρω από αυτό που ειπώθηκε."[109]

Η συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας πρέπει να ορίσει ακριβώς τις συνθήκες, υπό τις οποίες μια συμφωνία θα μπορεί να ονομαστεί "έλλογη" (vernuenftig) και άρα "αληθής" ή "ορθή". Γιατί *κριτήριο* της αλήθειας δεν μπορεί να είναι απλά και μόνο η οποιαδήποτε έργω συναίνεση, αλλά μόνο μια συναίνεση που έχει παραχθεί μέσω επιχειρημάτων. "Η συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας αξιώνει την εξήγηση του ιδιάζοντος αβίαστου καταναγκασμού του καλύτερου επιχειρήματος, μέσω τυπικών ιδιοτήτων του διαλόγου [...]. Η έκβαση ενός διαλόγου δεν μπορεί να κριθεί ούτε μέσω λογικής, ούτε μέσω εμπειρικής αναγκαιότητας, αλλά μέσω της ΄δύναμης του καλύτερου επιχειρήματος΄. Αυτή η δύναμη ονομάζεται *ορθολογικό κίνητρο*. Πρέπει να διαυγασθεί στα πλαίσια μιας λογικής του διαλόγου."[110]

Προκειμένου για μια τέτοια λογική του διαλόγου, ο Habermas στηρίζεται στις αναλύσεις της επιχειρηματολογίας του Toulmin.[111] Σύμφωνα με αυτήν την ανάλυση, το επιχείρημα στηρίζεται σε μια δομή, η οποία αποτελείται: α) από το συμπέρασμα (C, conclusion) που πρέπει να θεμελιωθεί, β) από τα στοιχεία (D, data), τα οποία εξηγούν το C ως αίτια, γ) από τον κανόνα συμπερασμού (W, warrant) που ορίζει τη συσχέτιση μεταξύ C και D (π.χ. ένας γενικός νόμος ή μια γενική αρχή) και δ) τη στήριξη (B, Backing) του γενικού κανόνα W (π.χ. τα αποτελέσματα παρατηρήσεων και πειραμάτων, που στηρίζουν μια υπόθεση). Ουσιαστικά (substantiell) είναι τα επιχειρήματα που, ενώ από αναλυτική άποψη είναι συνεκτικά (δηλαδή ο W μπορεί να ερμηνευτεί πραγματικά ως γενικός κανόνας για τη σύνδεση μεταξύ D και C) παρουσιάζουν ένα λογικό άλμα

---

[109] Wth σελ. 136 - 137.

[110] Wth, σελ. 161.

[111] Βλ. St. Toulmin, *Der Gebrauch von Argumenten*, Kronberg 1975, (γερμανική μετάφραση του: *The Uses of Argument*, Cambridge 1964), ιδιαίτερα κεφ. III - V.

από την Β στο W, και παρ' όλα αυτά εμφανίζονται ως πειστικά (triftig).[112] Το λογικό άλμα δημιουργείται εξαιτίας της χρήσης μιας γεφυρωτικής αρχής (Brueckenprinzip) μεταξύ των κατ' ανάγκην περιορισμένων στοιχείων της Β και του γενικού χαρακτήρα του W. Η γεφυρωτική αρχή δεν είναι άλλη από την επαγωγή στις φυσικές επιστήμες και την αρχή της καθολίκευσης (Universalisierungsgrundsatz) στο πεδίο της ηθικής. Τι είναι όμως αυτό που εξασφαλίζει την ευλογοφάνεια ή πειστικότητα του ουσιαστικού επιχειρήματος;

> "Μου φαίνεται ότι η δύναμη του επιχειρήματος να επιτυγχάνει τη συναίνεση συνδέεται με την καταλληλότητα (Angemessenheit) της χρησιμοποιούμενης για επιχειρηματολογικούς σκοπούς γλώσσας και του αντίστοιχου εννοιολογικού συστήματος. Διαθέτουμε ένα ικανοποιητικό επιχείρημα, μόνο όταν όλα τα μέρη ενός επιχειρήματος ανήκουν στην ίδια γλώσσα. Γιατί το γλωσσικό σύστημα καθορίζει τις βασικές έννοιες, με τις οποίες το προς εξήγηση ή δικαιολόγηση φαινόμενο (C) περιγράφεται με τρόπο ώστε, απ' τη μια, η ενική υπαρκτική δήλωση που βρίσκουμε σε αυτήν την περιγραφή να μπορεί να συναχθεί από τις δηλώσεις που βρίσκουμε στα D και W και, απ' την άλλη, η Β να είναι ένα επαρκές κίνητρο για τον καθένα, που μπορεί να συμμετάσχει στο διάλογο, για να αποδεχθεί τον W. Ο ρόλος της επιλεγμένης γλώσσας δικαιολόγησης μπορεί να επεξηγηθεί και από τις δύο απόψεις της περιγραφής των φαινομένων και της επιλογής των δεδομένων (Daten).
>
> Με την επιλογή ενός γλωσσικού συστήματος κατατάσσουμε το προς εξήγηση ή δικαιολόγηση φαινόμενο σε έναν ορισμένο τομέα αντικειμένων. Τα βασικά κατηγορήματα του γλωσσικού συστήματος ορίζουν το είδος των αιτίων, κινήτρων και λόγων και τις τάξεις των υποθετικών νόμων ή κανόνων, με τις οποίες μπορεί να συνδεθεί το περιγραφόμενο φαινόμενο. Η επιχειρηματολογία εξυπηρετεί την εκδίπλωση συνεπαγωγών, οι οποίες περιέχονται στην περιγραφή του φαινομένου χάρη στο αντίστοιχο γλωσσικό και εννοιολογικό σύστημα. Οι ισχυρισμοί και οι παραινέσεις (Empfehlungen) μπορούν να θεμελιωθούν μόνο ως στοιχεία του γλωσσικού τους συστήματος. Οι

[112] Βλ. Wth, σελ. 164.

θεμελιώσεις δεν έχουν να κάνουν με τη σχέση μεταξύ μεμονωμένων προτάσεων και πραγματικότητας, αλλά κατ' αρχήν με τη συνοχή μεταξύ προτάσεων εντός ενός γλωσσικού συστήματος."[113]

Εφόσον λοιπόν η επιλογή του γλωσσικού συστήματος έχει τόση σημασία για την ορθολογική θεμελίωση της αλήθειας (ή της κανονιστικής ορθότητας) των διαπιστώσεων (ή των παραινέσεων), η δομή του διαλόγου θα πρέπει να είναι τέτοια που να εξασφαλίζει την υιοθέτηση ενός "κατάλληλου" (προκειμένου για το υπό συζήτηση αντικείμενο) γλωσσικού και εννοιολογικού συστήματος. Η "καταλληλότητα" (Angemessenheit) είναι η ιδιότητα ενός τέτοιου συστήματος να "ταιριάζει" με τα αντικείμενα της εμπειρίας, και θα πρέπει – για άλλη μια φορά – να διακριθεί από την αλήθεια των δηλώσεων, που διαμορφώνονται με βάση το γλωσσικό αυτό σύστημα.[114] Είδαμε ότι το κατηγοριακό νόημα των δηλώσεων γύρω από αντικείμενα της εμπειρίας συγκροτείται στις πρακτικές περιστάσεις. Για παράδειγμα, οι βασικές έννοιες της φυσικής επιστήμης ανάγονται στην εμπειρία του λειτουργικού χειρισμού αντικειμένων του εξωτερικού κόσμου. Με άλλα λόγια, τα βασικά κατηγορήματα των επιρρωμένων γλωσσών θεμελίωσης εκφράζουν γνωστικά σχήματα (kognitive Schemata), τα οποία είναι αποτέλεσμα της αντιπαράθεσης του ανθρώπινου είδους με την εξωτερική φύση. Αυτή η σχέση "καταλληλότητας" μεταξύ γλωσσικού συστήματος και πραγματικότητας θα πρέπει και η ίδια να είναι δυνατό να γίνει αντικείμενο συζήτησης εντός του διαλόγου. "Το αν μια γλώσσα είναι κατάλληλη για έναν τομέα αντικειμένων και αν το προς εξήγηση φαινόμενο θα πρέπει να καταταχθεί σε αυτόν ακριβώς τον τομέα αντικειμένων, στον οποίο ταιριάζει η επιλεγμένη γλώσσα – αυτό το ερώτημα θα πρέπει το ίδιο να μπορεί να είναι αντικείμενο της επιχειρηματολογίας. Εδώ πρόκειται για ένα ερώτημα, που θα μπορούσε να απαντηθεί άμεσα μόνο μέσω ενός πήγαιν'-έλα μεταξύ έννοιας και πράγματος. Μόνο για ένα μεταφυσικό πνεύμα, που δεν είναι πνεύμα εκ του πνεύματός μας, θα ήταν δυνατή αυτή η άμεση σύλληψη. Εμείς στηριζόμαστε σε μια πορεία της επιχειρηματολογίας, που ευτυχώς επιτρέπει μια αλλαγή των επιπέδων της επιχειρηματολογίας. Γι' αυτό οι

[113] Wth, σελ. 165 - 166.

[114] Βλ. *ό.π.*, σελ. 169.

τυπικές ιδιότητες του διαλόγου θα πρέπει να είναι κατασκευασμένες με τρόπο ώστε να μπορεί ανά πάσα στιγμή να αλλαχθεί το επίπεδο του διαλόγου (Diskursebene), και το κατ΄ αρχήν επιλεγμένο γλωσσικό και εννοιολογικό σύστημα να αναγνωρισθεί ενδεχομένως ως ακατάλληλο και να αναθεωρηθεί: *Η γνωστική πρόοδος επιτελείται με τη μορφή μιας ουσιαστικής κριτικής της γλώσσας.* Μια μέσω επιχειρημάτων επιτευγμένη συναίνεση μπορεί να θεωρηθεί ως κριτήριο αλήθειας όταν και μόνο όταν υφίσταται δομικά η δυνατότητα να τεθεί υπό διερώτηση, να μετατραπεί και να αντικατασταθεί η εκάστοτε γλώσσα δικαιολόγησης, με βάση την οποία ερμηνεύονται οι εμπειρίες."[115]

Η ορθολογικότητα της επιτευγμένης συναίνεσης απαιτεί λοιπόν την ελευθερία μετάβασης από το ένα επίπεδο διαλόγου στο άλλο. Ο Habermas διακρίνει μεταξύ τεσσάρων επιπέδων διαλόγου. Το πρώτο είναι η *είσοδος* από την πρακτική περίσταση *σε έναν διάλογο*, το δεύτερο, η μέσω επιχειρημάτων *στήριξη ή αμφισβήτηση της* προβληματοποιημένης *αξίωσης ισχύος*, το τρίτο αφορά στην *κριτική της καταλληλότητας* του χρησιμοποιούμενου γλωσσικού συστήματος, ενώ το τέταρτο και ανώτερο είναι το επίπεδο του *αυτοστοχασμού*, π.χ. της γνωσιοθεωρητικής κριτικής ή του διαλόγου γύρω από το τί θέλουμε να γνωρίσουμε, όπου τίθενται τα ερωτήματα περί του ίδιου του νοήματος της γνώσης (στο επίπεδο αυτό χάνονται τα καθαρά όρια μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού διαλόγου).[116] Ποιές είναι λοιπόν οι τυπικές συνθήκες, που εξασφαλίζουν την ελευθερία κίνησης μεταξύ αυτών των επιπέδων της διαλογικής συζήτησης; Σύμφωνα με τον Habermas, αυτές είναι οι ιδιότητες μιας *ιδανικής ομιλιακής κατάστασης* (idealle Sprechsituation).

Η μέσω επιχειρημάτων παρηγμένη συμφωνία μπορεί να λειτουργήσει ως κριτήριο αλήθειας, αν και μόνο αν ο διάλογος έχει συντελεστεί υπό τις τυπικές συνθήκες μιας "ιδανικής ομιλιακής κατάστασης". Αυτή η "ιδανική ομιλιακή κατάσταση" είναι μια δομή, η οποία υποτίθεται (wird unterstellt) σε κάθε σοβαρή επιχειρηματολογία. Η έννοια της "ιδανικής ομιλιακής κατάστασης" περιλαμβάνει τις συνθήκες οι οποίες πρέπει να τηρηθούν, για να μπορεί να θεωρηθεί ότι μια συμφωνία είχε ορθολογικό

---

[115] *Ό.π.*, σελ. 171 - 172, υπογράμμιση δική μου.

[116] Βλ. *ό.π.*, σελ. 174 - 175.

κίνητρο. Αυτές οι συνθήκες θα πρέπει να μπορούν να χαρακτηριστούν με τυπικό τρόπο, προκειμένου να είναι καθολικές, δηλαδή να μπορούν να χρησιμοποιηθούν σε κάθε δυνατή, έλλογη επιχειρηματολογία.

> "Ιδανική ονομάζω μια ομιλιακή κατάσταση, στην οποία οι επικοινωνίες δεν εμποδίζονται όχι μόνο από εξωτερικές τυχαίες επιδράσεις, αλλά και από καταναγκασμούς, οι οποίοι προέρχονται από την ίδια τη δομή της επικοινωνίας. Η ιδανική ομιλιακή κατάσταση αποκλείει τις συστηματικές διαστρεβλώσεις της επικοινωνίας. Η δε επικοινωνιακή δομή δεν παράγει καταναγκασμούς, όταν για όλους τους συμμετέχοντες στο διάλογο είναι δεδομένη μια συμμετρική κατανομή των ευκαιριών να επιλέξουν και να επιτελέσουν ομιλιακά ενεργήματα."[117]

Στην ιδανική ομιλιακή κατάσταση αποκλείονται οι διαστρεβλώσεις της επικοινωνίας και εξασφαλίζεται η ελεύθερη κίνηση μεταξύ των επιπέδων του διαλόγου, δηλαδή είναι δυνατή ανά πάσα στιγμή μια κριτική της γλώσσας, αλλά και ένας αυτοστοχασμός πάνω στην ίδια τη γνώση εν γένει και στις πρακτικές της συνέπειες.[118] Ποιά είναι όμως η καταστατική θέση της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης; Κατά τον Habermas, η ιδανική *ομιλιακή κατάσταση είναι ένα ιδεώδες, του οποίου* τη δυνατότητα υλοποίησης σε εμπειρικές συνθήκες δεν θέλει να αποκλείσει a priori. Επιπλέον, πρόκειται για μια γενική και αναγκαία εξιδανίκευση, την οποία πρέπει να προϋποθέσει καθένας που συμμετέχει στο διάλογο, εφόσον παίρνει στα σοβαρά αυτό που κάνει. "Η ιδανική ομιλιακή κατάσταση δεν είναι ούτε ένα εμπειρικό φαινόμενο ούτε μια απλή κατασκευή, αλλά μια

---

[117] *Ό.π.*, σελ. 177.

[118] Όπως εξηγεί ο K.H. Ilting, "Geltung als Konsens", στο *Neue Hefte fuer Philosophie*, τεύχ. 10, (1976), σελ. 20 - 50, η ιδανική ομιλιακή κατάσταση συγκροτείται με βάση τους κανόνες ελεύθερης χρήσης επικοινωνιακών, διαπιστωτικών και ρυθμιστικών ομιλιακών ενεργημάτων και τον κανόνα απαγόρευσης της στρατηγικής συμπεριφοράς, δηλαδή της εξαπάτησης των συνομιλητών, κατά τη χρήση εκφραστικών ομιλιακών ενεργημάτων. Αυτή η απαγόρευση έχει το νόημα της αποενεργοποίησης όλων των άλλων κινήτρων εκτός από αυτό της συλλογικής αναζήτησης της αλήθειας, δηλαδή της δημιουργίας συνθηκών *καθαρά επικοινωνιακής δράσης*. Βλ. και Wth, σελ.178. Ωστόσο, είναι φανερό ότι για την επιτυχία ενός διαλόγου δεν αρκεί να είναι ανοικτή η δυνατότητα του καθενός να αρχίζει έναν διάλογο, να αμφισβητεί μια αξίωση ισχύος και να ζητά (ή να αποδίδει) λόγο γι' αυτήν. Σε μια ιδανική ομιλιακή κατάσταση θα πρέπει να είναι δεδομένη και η *υποκειμενική* ικανότητα όλων των συνομιλητών να λάβουν ενεργά μέρος στη συζήτηση. Βλ. K.H. Ilting, *ό.π.*, σελ. 28 - 29. Σε αυτό θα επανέρθω παρακάτω.

αναγκαία υπόθεση (Unterstellung). Αυτή η υπόθεση μπορεί, δεν πρέπει να είναι αντιπραγματική (kontrafaktisch), αλλά ακόμα κι αν είναι αντιπραγματική, εντός της επικοινωνιακής διαδικασίας είναι ένα λειτουργικά ενεργό πλασματικό επινόημα."[119]

Το επιχείρημα του Habermas είναι λοιπόν ότι ενώ η εμπειρική συζήτηση μπορεί να απέχει πολύ από την ιδανική ομιλιακή κατάσταση, παρ' όλα αυτά η τελευταία είναι ενεργός σε κάθε διάλογο, εφόσον αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση της έλλογης συζήτησης εν γένει. Επιπλέον, σύμφωνα με μια άλλη διατύπωση, η ιδανική ομιλιακή κατάσταση είναι η πρόληψη (Antizipation) μιας μελλοντικής μορφής ζωής. "Η πρόληψη μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης έχει για κάθε δυνατή επικοινωνία το νόημα μιας συγκροτητικής (konstitutiv) επίφασης, η οποία είναι ταυτοχρόνως και εμφάνιση μιας μορφής ζωής. Δεν μπορούμε να γνωρίζουμε a priori, αν αυτή η εμφάνιση είναι μια ψευδής αντανάκλαση που προέρχεται από τις αναπόφευκτες υποθέσεις – ή αν μπορούν να παραχθούν πρακτικά οι εμπειρικές συνθήκες για την έστω κατά προσέγγιση πραγματοποίηση της υποτιθέμενης (supponierte) μορφής ζωής."[120]

Τώρα είναι ίσως σαφής η σχέση μεταξύ της χαμπερμασιανής θεωρίας της σημασίας και της θεωρίας της αλήθειας. Η πρώτη είναι εννοιολογικά δομημένη με τρόπο ώστε να καθίσταται δυνατή μια μετάβαση στη δεύτερη. Η θεωρία της αλήθειας εμφανίζεται έτσι ως μια ειδική επεξήγηση αυτού που "υποτίθεται πάντα" με κάθε ομιλιακό ενέργημα. Η μέσω επιχειρημάτων ικανοποίηση των αξιώσεων ισχύος, στα πλαίσια ενός διαλόγου υπό συνθήκες ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, αποτελεί την "εσώτερη ορθολογική δομή" της επικοινωνιακής πρακτικής της ανθρωπότητας. Οι αποφασιστικές θέσεις είναι – όπως φαίνεται – οι εξής: α) Οι αξιώσεις ισχύος, οι οποίες εγείρονται μέσω της ομιλίας, είναι καθολικές και *υπερβαίνουν την καθέκαστη συγκυρία* της ομιλιακής πράξης, καθώς "αναφέρονται σε κάτι μέσα στον κόσμο". β) Στόχος της ομιλιακής πρακτικής είναι η συνεννόηση· αυτό σημαίνει: η επίτευξη μιας συμφωνίας. Αυτή μπορεί να λάβει χώρα μόνο με τα μέσα της επιχειρηματολογίας. γ) Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε μένει μόνο να δειχθεί το τι σημαίνει

[119] Wth, σελ. 179.

[120] *Ό.π.*, σελ. 181 – 182. Βλ. και J. Habermas, "Vorlesungen zu einer sprachanalytischen...", *ό.π.*, σελ. 125 – 126.

"ικανοποίηση μιας αξίωσης ισχύος". Αυτήν την εξήγηση εξυπηρετεί η ιδέα της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, η οποία πρέπει να υποτίθεται σε κάθε πραγματική επιχειρηματολογία. Η *ιδέα της αλήθειας συνάγεται, με αυτήν την έννοια, από τη δομή της συνεννόησης*. Ακόμα και τα μέσα που πρέπει κανείς να χρησιμοποιήσει για να φτάσει στην αλήθεια εμπεριέχονται στη δομή της συνεννόησης. Είναι όμως πράγματι αυτή η ιδέα μιας *έσχατης συμφωνίας* υπό τις *τυπικές* συνθήκες μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης το αρχιμήδειο σημείο, το οποίο αναζητά η ελληνοδυτική φιλοσοφία εδώ και 2.500 χρόνια – όπως υπονοούν ορισμένες διατυπώσεις του Habermas; Πριν περάσω σε μια λεπτομερειακή κριτική παρουσίαση της θεμελίωσης του πρακτικού Λόγου θα εξετάσω εδώ δύο βασικές εσωτερικές δυσκολίες της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας. Η πρώτη σχετίζεται με το πρόβλημα της θεμελίωσής της (α), ενώ η δεύτερη έχει να κάνει με το κατά πόσο είναι συμβατή με μια αυθεντική πραγματολογική θεωρία της σημασίας (β).

(α) Η συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας θέλει να είναι καθολική.[121] Τίθεται αυτομάτως το ερώτημα, πού στηρίζεται αυτή η αξίωση οικουμενικότητας. Η απάντηση του Habermas είναι ότι η συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας επεξηγεί το "νόημα της αλήθειας, το οποίο ενυπάρχει στην πραγματολογία των ισχυρισμών"[122]. Με αυτήν την έννοια, δεν κάνει άλλο από το να αναπτύσσει την ιδέα, που ο Habermas διατύπωνε ήδη στην εναρκτήρια παράδοσή του στο πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης, στα 1965: "Με τη δομή της (της γλώσσας – Κ.Κ.) η ωριμότητα έχει τεθεί *για εμάς*. Με την πρώτη πρόταση εκφράζεται απερίφραστα η πρόθεση μιας γενικής και

[121] Η θεωρία της αλήθειας κατέχει κεντρική θέση στο έργο του Habermas, γι' αυτό και αποτελεί μια από τις πολυσυζητημένες πτυχές του τελευταίου. Ο R. Zimmermann, *Utopie, Rationalitaet, Politik, ό.π.*, σελ. 303 – 304, σημειώνει: "[...] το συστηματικό βάρος που αναλαμβάνει η συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας είναι τεράστιο. Η θεωρία της αλήθειας αποκτά στον Habermas μια θεμελιακή θέση, ανάλογη με αυτήν της θεωρίας της αξίας στον Marx. Όπως για τον Marx η θεωρία της αξίας δίδει την (αβάσιμη) κανονιστική έννοια της κοινωνικής ορθολογικότητας [...], το ίδιο βασική γίνεται για τον Habermas η θέση της θεωρίας της αλήθειας για τον κανονιστικό καθορισμό της κοινωνικής ορθολογικότητας με την έννοια του ελεύθερου από κυριαρχία διαλόγου." Επίσης ο G. Schaefer, "Der 'Stachel' Juergen Habermas", στο: O. Negt, D. Horster κ.ά., *Theorie und Praxis heute*, Frankfurt a.M. 1990, σελ. 64 – 73, παρατηρεί χαρακτηριστικά ότι η επικοινωνιακή θεμελίωση του Λόγου αποτελεί το κέντρο της θεωρίας του Habermas (*ό.π.*, σελ. 66), γι' αυτό και καμία προσπάθεια αναίρεσης της τελευταίας δεν μπορεί να σταθεί αν δεν θέσει υπό πειστική αμφισβήτηση τη θεωρία της σημασίας και τη θεωρία της αλήθειας (*ό.π.*, σελ. 69).

[122] Wth, σελ. 136.

αβίαστης συναίνεσης."[123]

Ο Habermas υπερασπίζεται ένα "ισχυρό" οιονεί υπερβατολογικό επιχείρημα, σύμφωνα με το οποίο οι "γενικές και αναγκαίες εξιδανικεύσεις" εμπεριέχονται ήδη στις συνθήκες της *γλωσσικής διυποκειμενικότητας εν γένει* και δεν στοιχειοθετούν απλά και μόνο τις προϋποθέσεις μιας ειδικής μορφής επικοινωνίας, δηλαδή του "διαλόγου". Στο *Legitimationsprobleme im Spaetkapitalismus*, έγραφε χαρακτηριστικά:

> "[...] οι διάλογοι δεν υφίστανται απλώς συμπτωματικά, αλλά συστηματικά εντός μιας συνάφειας ζωής, της οποίας η ιδιαζόντως εύθραυστη *γεγονότητα συνίσταται* στην αναγνώριση διαλογικών αξιώσεων ισχύος. Όποιος δεν συμμετέχει ή δεν διατίθεται να συμμετάσχει σε επιχειρηματολογίες βρίσκεται, ωστόσο, "ανέκαθεν ήδη" εντός συναφειών *επικοινωνιακής δράσης*. Με αυτόν τον τρόπο έχει ήδη αναγνωρίσει αφελώς τις έστω και αντιπραγματικά εγειρόμενες αξιώσεις ισχύος, τις οποίες περιέχουν τα ομιλιακά ενεργήματα και οι οποίες μπορούν να ικανοποιηθούν μόνο διαλογικά, ειδάλλως θα έπρεπε να αποχωρήσει από το επικοινωνιακά οικειοποιημένο ομιλιακό παίγνιο της καθημερινής πρακτικής. [...] η ιδέα ότι ένα ικανό προς ομιλία και πράττειν υποκείμενο θα μπορούσε να καταστήσει μόνιμη την οριακή περίπτωση της επικοινωνιακής δράσης, δηλαδή τον μονολογικό ρόλο του εργαλειακά και στρατηγικά δρώντα, χωρίς να χάσει την ταυτότητά του είναι ασυνάρτητη. Η κοινωνικοπολιτισμική μορφή ζωής των επικοινωνιακά εκκοινωνισμένων υποκειμένων παράγει *σε κάθε* συνάφεια αλληλοδράσεων την "υπερβατολογική επίφαση" (transzendentaler Schein) της καθαρής επικοινωνιακής δράσης και συγχρόνως *σε κάθε* συνάφεια αλληλοδράσεων παραπέμπει δομικά στη δυνατότητα μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, στην οποία μπορούν να ελεγχθούν διαλογικά οι αξιώσεις ισχύος που αναγνωρίζονται στην πράξη."[124]

Ο Habermas έχει βέβαια δίκιο όταν λέει ότι κανένας άνθρωπος δεν

---

[123] J. Habermas, "Erkenntnis und Interesse", στο *TWI*, σελ. 163.

[124] *LSK*, σελ. 152 - 153, υποσημ. 160. Βλ. επίσης τις ανάλογες παρατηρήσεις στο J. Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", στο *Sozialtechnologie*, σελ. 136 κ.ε.

μπορεί να δρα μόνο εργαλειακά, χωρίς να κινδυνεύει να χάσει την επικοινωνιακά και σημασιακά δομημένη ταυτότητά του. Παρ' όλα αυτά, στο παραπάνω απόσπασμα είναι φανερή η λαθροχειρία: η ταύτιση της αναγκαιότητας της συμβολικής αναπαραγωγής με μια υποτιθέμενη αναγκαιότητα της διαλογικής ικανοποίησης αξιώσεων ισχύος. Η επιχειρηματολογία είναι φανερά κυκλική:[125] 1. Δεν είναι δυνατή η αποχώρηση από τις συνάφειες της επικοινωνιακής δράσης. 2. Εντός της επικοινωνίας εγείρονται πάντα καθολικές αξιώσεις ισχύος. 3. Οι τελευταίες μπορούν να ικανοποιηθούν μόνο διαλογικά, γι' αυτό και η επικοινωνία συνεπάγεται ήδη την αποδοχή των προϋποθέσεων του διαλόγου. Όμως αυτό το τελευταίο, που θεωρείται ως αυτονόητο, είναι αυτό που θα έπρεπε να αποδειχθεί, γιατί εκτός από τη διαλογική ικανοποίηση των "ανέκαθεν ήδη" εγειρόμενων αξιώσεων ισχύος υπάρχει και η δυνατότητα της απλής αναγνώρισής τους με βάση την παράδοση ή (σε οριακή περίπτωση) εξαιτίας εξωτερικού καταναγκασμού.

Έτσι, το επιχείρημα ότι η συμμετοχή στις γλωσσικές αλληλοδράσεις συνεπάγεται κατ' ανάγκην την αναγνώριση των προϋποθέσεων του διαλόγου είναι φανερά λανθασμένο. Οι προϋποθέσεις του διαλόγου μπορούν να είναι αναγκαίες μόνο για όσους έχουν ήδη εισέλθει στην έλλογη συζήτηση.[126] Το λάθος του Habermas θα πρέπει να αποδοθεί στην

---

[125] Βλ. E. Martens, "Der Zwang der Wahrheit...", *ό.π.*, σελ. 396.

[126] Βλ. τη νηφάλια διατύπωση του προβλήματος από τον F. Kambartel, "Wie ist praktische Philosophie konstruktiv moeglich? Ueber einige Missverstaendnisse eines methodischen Verstaendnisses praktischer Diskurse", στο: τ. ιδίου (επιμ.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1974, σελ. 9 – 33. Ο Kambartel γράφει χαρακτηριστικά: "[...] ο Habermas επιχειρεί να αποφύγει την *απόφαση* υπέρ του Λόγου· αυτό θα πρέπει δε να επιτευχθεί μέσω της κατάδειξης του γεγονότος ότι κατά τη γλωσσική συνεννόηση καταφεύγουμε πάντα στις αξιώσεις συμμετρίας που συγκροτούν τον Λόγο. Σύμφωνα με τον Habermas, χρειάζεται γι' αυτό μια ανάλυση, η οποία θα φέρνει στο φως τις καθολικές συνθήκες της δυνατότητας του επικοινωνιακού νοήματος ορισμένων αναπόφευκτων ομιλιακών πράξεων. Όμως, προφανώς ούτε αυτή η λεγόμενη "καθολική πραγματολογία" μπορεί να θεμελιώσει οιονεί υπερβατολογικά τον Λόγο, *μέσω των θεμελιωδών προϋποθέσεων που είναι κοινές στις φυσικές ομιλιακές πράξεις*. Γιατί αυτές μπορούν, στο βαθμό που δεν αποτελούν ήδη μια ομιλιακή πρακτική που συγκροτεί τον Λόγο (και η είσοδος σε αυτήν δεν είναι μεθοδικά αναγκαία), να τεθούν και σε μια συνάφεια του πράττειν, που μπορεί να ονομαστεί επικοινωνιακή χωρίς ηθική έμφαση. Εάν όμως διακρίνει κανείς μια ιδεατή *επικοινωνιακή* χρήση της γλώσσας από μια με τη στενότερη έννοια *τεχνική* ή *χειραγωγική* χρήση, τότε τίθεται εκ νέου το πρόβλημα που έπρεπε να λυθεί, με άλλη λεκτική μορφή: Αυτό που στον Lorenzen ονομαζόταν απόφαση για την αναγνώριση μιας αρχής του Λόγου παρουσιάζεται τώρα ως απόφαση για την επικοινωνιακή σκοποθεσία της γλώσσας. Και όποιος αποφεύγει αυτήν τη σκοποθεσία μέσω μιας καθαρά ορθολογικής ως προς το σκοπό και προσανατολισμένης προς το ίδιο συμφέρον ομιλιακής και "επικοινωνιακής" πρακτικής, αυτός δεν υπόκειται σε *επιχειρηματολογικό* καταναγκασμό για την αναγνώριση της έλλογης επικοινωνίας. Έχει

παθιασμένη αντίθεσή του προς κάθε "ντεσιζιονιστικό υπόλοιπο", που θα μπορούσε να μολύνει την επιχειρηματολογημένη θεμελίωση του επικοινωνιακού Λόγου.

Επιπλέον, η αναζήτηση ενός "νοήματος της αλήθειας" έρχεται σε φανερή αντίθεση με την πραγματολογική θεωρία της σημασίας που εισηγείται ο Habermas. Είναι γνωστό ότι στην προοπτική της χρηστικής θεωρίας της σημασίας του ύστερου Wittgenstein, στην οποία στηρίζεται – όπως είδαμε ήδη – ο Habermas, "η σημασία μιας λέξης είναι η χρήση της εντός της γλώσσας"[127]. Η σημασία της "αλήθειας" δεν μπορεί να αποτελεί εξαίρεση· ο μόνος τρόπος να την εντοπίσουμε είναι να εξετάσουμε πώς τη χρησιμοποιούμε εντός ενός γλωσσικού παιγνίου (ή μιας μορφής ζωής). Τώρα ένα απ' αυτά τα γλωσσικά παίγνια είναι και η "διαλογική αναζήτηση της αλήθειας", αλλά είναι βέβαια φανερό ότι δεν είναι με κανέναν τρόπο το μόνο δυνατό.[128] Δεν υπάρχει λοιπόν μια αναγκαιότητα αυτού του παιγνίου, η οποία να προκύπτει απ' το απλό γεγονός ότι (ως ανθρώπινο είδος) επικοινωνούμε (και πρέπει κατ' ανάγκην να επικοινωνούμε) γλωσσικά. Η μετάβαση από την πραγματολογία της γλώσσας σε μια θεωρία της επιχειρηματολογίας και της αλήθειας αποτελεί λογικό άλμα.[129]

Συνεννόηση και επικοινωνία υπήρχε φυσικά σε όλους τους πολιτισμούς και τις κοινωνίες, σε όλες τις εποχές. Και μπορεί να δεχτεί κανείς την αναδιατύπωση από μέρους του Habermas της έννοιας της

αποφασίσει ήδη διαφορετικά· και ίσως οι συνθήκες (της εξάρτησής του από τους άλλους) να του ανοίξουν κάποτε τα μάτια, παρ' όλο που ούτε κι αυτό είναι αναγκαίο." Ό.π., σελ. 10 – 11.

[127] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen, ά.π.*, παρ. 43.

[128] Ο ίδιος ο Habermas σημειώνει ότι "ιστορικά, οι διάλογοι άργησαν να χάσουν τον χαρακτήρα του σποραδικού φαινομένου". Η έστω και ελλιπής *θεσμοποίηση* διαδικασιών διαλογικής επίλυσης των συγκρούσεων και αναζήτησης της αλήθειας είναι όψιμο φαινόμενο: Ο Habermas αναφέρει ως παραδείγματα τη γένεση της φιλοσοφίας στην κλασική Αθήνα, την εμφάνιση της σύγχρονης επιστήμης και την συγκρότηση από τον 17ο αιώνα και μετά μορφών αστικής δημοσιότητας και αργότερα αστικής δημοκρατίας (στην Ευρώπη και στην Αμερική). Σήμερα η θεσμοποίηση διαλόγων απλώνεται και σε άλλους τομείς της κοινωνικής ζωής: στην εκπαίδευση, στην καλλιτεχνική παραγωγή κ.λπ. Ο Habermas παραδέχεται δε τον αμφίσημο χαρακτήρα της θεσμοποίησης των διαλογικών διαδικασιών, με αναφορά στην κριτική του Marx στην αστική δημοκρατία. Βλ. την εισαγωγή του *TuP*, σελ. 31 – 33.

[129] Ο S.K. White, "Habermas on the Foundations of Ethics and Political Theory", στο: D.R. Sabia, J. Wallulis (επιμ.), *Changing Social Science, ά.π.*, σελ. 157 – 170, ιδιαίτερα σελ. 170, σημειώνει την αδυναμία μιας εννοιολογικής ή σημασιακής ανάλυσης να υπερβεί τον ορίζοντα ενός ορισμένου πολιτισμού – στην περίπτωση του Habermas του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού.

"εφαρμογής ενός κανόνα" του Wittgenstein ως αρχής της αποδεξιμότητας. Μπορεί επίσης να παραδεχτεί κανείς ότι η επιχειρηματολογούσα-επεξηγηματική ομιλία υπήρξε παντού και πάντα, αλλιώς δε θα μπορούσαν *καν να ξεπεραστούν οι παρανοήσεις ή οι διαφωνίες κ.λπ.* Όμως από τη γενική δομή της συνεννόησης δε μπορεί να εξαχθεί μια κανονιστική έννοια του διαλόγου, χωρίς λήψη του ζητουμένου. Και είναι βέβαια φανερό ότι κάθε φορά που ο Habermas μιλάει για "διαλογική ικανοποίηση αξιώσεων ισχύος" έχει κατά νου την ελληνοδυτική ιδέα ενός ελεύθερου (επιστημονικού ή πρακτικού-πολιτικού) διαλόγου. Όμως άβυσσος χωρίζει την ιδέα αυτήν από τη συνηθισμένη επεξηγηματική πρακτική.

Ιδέες, όπως αυτή του "αβίαστου καταναγκασμού του καλύτερου επιχειρήματος", του ελεύθερου διαλόγου μεταξύ ίσων ατόμων, του δημοκρατικού διαλόγου γύρω από τον δίκαιο νόμο ή της δημόσιας συζήτησης για την ορθότητα των ηθικών μας κανόνων, της αναζήτησης της αλήθειας με επιχειρήματα κ.λπ., αποτελούν ιστορικοκοινωνικά δημιουργημένες σημασίες, οι οποίες δεν μπορούν να "συναχθούν" από ένα γεγονός, αλλά μόνο να το "επενδύσουν" ή να προσανατολίσουν την κοινωνική πρακτική. Οι "κεντρικές αξίες" μιας δημοκρατικής-ελευθεριακής, ανοικτής κοινωνίας με κανέναν τρόπο δεν "υπονοούνται" στην πραγματολογική δομή της δυνατής ομιλίας, το πολύ που μπορεί να συμβαίνει είναι να καθίστανται δυνατές ή αδύνατες με βάση αυτήν.

Συνεννόηση υπήρχε τόσο μεταξύ των παρευρισκομένων στην Παρισινή Εθνοσυνέλευση ή των ελεύθερων πολιτών της Αθήνας του 5ου π.Χ. αιώνα, όσο και ανάμεσα στους αξιωματικούς της αμερικάνικης (ή σοβιετικής) μυστικής υπηρεσίας ή στα μέλη μιας ομάδας φανατικών μουσουλμάνων, οι οποίοι καταφέρνουν - χωρίς κανέναν εξωτερικό καταναγκασμό - να συμφωνήσουν ότι όλοι οι άπιστοι θα πρέπει να σφαχτούν... Αυτά τα παραδείγματα είναι φυσικά υπερβολικά, σκοπός τους είναι να επιστήσουν την προσοχή στο γεγονός ότι το νόημα της "επιχειρηματολογίας" ή του "διαλόγου" μπορεί να διαφέρει έντονα, τη στιγμή που η δομή της αλληλοκατανόησης παραμένει η ίδια. Δεν έχει δε νόημα να υποθέσουμε ότι η επιχειρηματολογούσα ομιλία θα μπορούσε ποτέ να εξυπηρετήσει την ελεύθερη αναζήτηση της αλήθειας στα πλαίσια μιας ομάδας φουνταμενταλιστών μουσουλμάνων, ή ότι κάτι τέτοιο είναι ήδη λαθραίως υπαρκτό ως αναγκαία υπόθεση ή καταπιεσμένη δυνατότητα. Για έναν φανατικό μουσουλμάνο όλη η αλήθεια είναι δοσμένη στο ιερό

βιβλίο. Η ιδέα ότι θα μπορούσε κανείς να επιχειρηματολογήσει γύρω απ' αυτήν αποκλείεται εκ των προτέρων και για πάντα, γιατί απλούστατα θα κατάστρεφε την κλειστή του κοσμοεικόνα.

Το νόημα που (μπορούμε και) θέλουμε να δώσουμε στην ομιλία μας αποτελεί πάντα τον ορίζοντα της πραγματικής μας συνεννόησης, δεν μπορεί όμως να εξαχθεί απ' αυτήν. Το ελληνοδυτικό πάθος της (μέσω επιχειρημάτων) δικαιολόγησης δεν είναι ένα εσωτερικό της γλωσσικής ικανότητας των ανθρώπων τέλος, το οποίο θα μπορούσαμε να "θεωρήσουμε", όπως ο φιλόσοφος του Πλάτωνα θεωρούσε τις "ιδέες". Το πρόταγμα: "να δικαιολογήσουμε τα πάντα", "να δώσουμε λόγο για τα πάντα", "λόγον διδόναι" είναι μια από τις κεντρικές φαντασιακές σημασίες – για να μιλήσουμε με τα λόγια του Κορνήλιου Καστοριάδη[130] – του ελληνοδυτικού πολιτισμού και είναι έτσι (από ιστορικοκοινωνική άποψη) μερικό, δεν κατέχει κάποια θέση στις, ή προέλευση από τις καθολικές συνθήκες της (συμβολικής) αναπαραγωγής του είδους. Η καθολικότητά του είναι δυνάμει και όχι έργω καθολικότητα. Βασίζεται στην κριτική κάθε μερικότητας συμπεριλαμβανομένης της ιδίας.[131] Αυτή η επ' άπειρον συνεχιζόμενη κριτική, αυτή η αυτοανακλαστική αντιμετώπιση όλων των πεποιθήσεων, θεσμών, ηθών κ.λπ. είναι το πρόταγμα της (ατομικής και συλλογικής) ελευθερίας και όχι το σημείο φυγής της ιστορικής εξέλιξης προς την κατεύθυνση μιας έσχατης συναίνεσης σε συνθήκες ιδανικής ομιλιακής κατάστασης. Προκειμένου να μπορεί να τεθεί ένα τέτοιο πρόταγμα, είναι αναγκαία η διαμόρφωση ενός "ανοικτού πολιτισμού" με μια "ανοικτή κοσμοεικόνα", απαιτείται λοιπόν μια ρήξη με την "παράδοση του εγκλεισμού". Με αυτήν την έννοια, μπορούμε να στηριχθούμε σε μια ήδη υπαρκτή "παράδοση" του Λόγου και της αυτοανακλαστικότητας (την οποία δεν θα πρέπει να συγχέουμε με την ελληνοδυτική παράδοση *στο σύνολό της*). Από εκεί και πέρα, το να αναλαμβάνει κανείς το πρόταγμα

---

[130] Βλ. Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα 1985, ιδιαίτερα το Β΄ μέρος: "Το κοινωνικό φαντασιακό και η θέσμιση", σελ. 245 κ.ε.

[131] Αυτό είναι το νόημα που θα πρέπει να δώσουμε στη σωκρατική "γνώση αγνωσίας", που βέβαια προϋποθέτει ότι το ερώτημα περί της αληθούς γνώσης έχει νόημα. Αυτή η αλήθεια που γνώριζε ο Σωκράτης εμψύχωνε και την ίδια την άσκηση της κριτικής. Η δυνατότητα άσκησης κριτικής συμβαδίζει έτσι με τη γνώση αγνωσίας. Η ίδια η κριτική είναι ο τόπος της αλήθειας και όχι ένα μια για πάντα καθορισμένο νόημα, όπως φαίνεται και από τον απορητικό χαρακτήρα του σωκρατικού διαλόγου. Βλ. την ερμηνεία της σωκρατικής φιλοσοφίας στο: Γ. Βλαστός, *Σωκράτης: ειρωνευτής και ηθικός φιλόσοφος*, μτφ. Π. Καλλιγά, Αθήνα 1993.

της ελευθερίας σημαίνει να εκτίθεται στον μεγαλύτερο κίνδυνο και στη μεγαλύτερη αβεβαιότητα, να αναλαμβάνει την μεγαλύτερη ευθύνη και όχι να πραγματοποιεί αυτό που ήταν πάντα εγγεγραμμένο στις δομές της δυνατής επικοινωνίας.

Ακριβώς αυτό φαίνεται όμως να εννοεί ο Habermas όταν ισχυρίζεται ότι "η ουτοπική προοπτική της συμφιλίωσης και της ελευθερίας στηρίζεται στις συνθήκες ενός επικοινωνιακού εκκοινωνισμού των ατόμων, είναι ήδη εγγεγραμμένη στους γλωσσικούς μηχανισμούς αναπαραγωγής του είδους".[132] Πιστεύω[133] ότι τέτοιες διατυπώσεις δίνουν μια λανθασμένη εικόνα αυτού που είναι το ιδιαίτερο νόημα και το πείσμα (ενός μέρους) του (δυνάμει καθολικού) ελληνοδυτικού πολιτισμού. Μπορούν να οδηγήσουν μόνο σε παράδοξα: Η ελευθερία ήταν πάντα "εγγεγραμμένη στον γλωσσικό μηχανισμό της αναπαραγωγής του είδους", αλλά μόνο ως "ουτοπική προοπτική", δηλαδή ως "υπόσχεση συμφιλίωσης". Όμως η ελευθερία δεν είναι ούτε μοίρα ούτε ουτοπία, ούτε έχει τίποτα κοινό με την ιδέα μιας έσχατης έλλογης συμφιλίωσης. Είναι ένα ιστορικό πρόταγμα, που είναι ήδη ενεργό και θα παραμείνει ζωντανό για όσο καιρό θα είμαστε ακόμα έτοιμοι να το αξιολογούμε θετικά, να το υπερασπιζόμαστε και να το αναπτύσσουμε.[134]

Ελπίζω, παρ' όλα αυτά, να είναι φανερό ότι δεν επιχειρηματολογώ εδώ ενάντια στην δυνατότητα εν γένει να προβάλει κανείς λόγους *υπέρ* του προτάγματος της ελευθερίας. Απλά θέλω να επιστήσω την προσοχή στο γεγονός ότι μια πραγματολογική θεωρία της σημασίας δεν μπορεί να δώσει επιχειρήματα για μια έσχατη θεμελίωση του Λόγου.[135] Από εκεί και

---

[132] *TkH*, τόμ. I, σελ. 533.

[133] Μαζί με τον Κορνήλιο Καστοριάδη, "Άτομο, Κοινωνία, Ορθολογικότητα, Ιστορία", στο: *Λεβιάθαν*, τεύχ. 7, 1990, σελ. 39.

[134] Στην πραγματικότητα δεν κάνω εδώ άλλο από το να επαναλαμβάνω τη διαπίστωση του Wittgenstein ότι το έσχατο θεμέλιο του νοήματος βρίσκεται στην ίδια μας την πρακτική. Ο Habermas έχει φυσικά δίκιο να εξαίρει την αξία της διαλογικής αναζήτησης της αλήθειας, έχει όμως άδικο όταν θεωρεί ότι η καθολικότητά της μπορεί να θεμελιωθεί καθαρά θεωρητικά.

[135] Αρκεί να θυμηθούμε μαζί με τον Thomas McCarthy ("Rationality and Relativism...", *ό.π.*, σελ. 65) τη θεωρητική αξίωση που εγείρει η ορθολογική ανακατασκευή της επικοινωνίας: "Εάν η τυπική πραγματολογία είναι μια εμπειρική-ανακατασκευαστική επιστήμη, η οποία επιζητά μια γνώση *a posteriori* εάν οι ανακατασκευές μπορούν να συλλάβουν μόνο τις δομές και τους κανόνες που είναι πραγματικά ενεργοί στον διερευνούμενο τομέα· και αν τελικά οι δομές της επικοινωνιακής δράσης και του διαλόγου που επιλέγει ο Habermas μπορούν να ανευρεθούν με κάποια συχνότητα μόνο σε ορισμένες σφαίρες ορισμένων (δυτικών) πολιτισμών σε ορισμένη (σύγχρονη) εποχή, τότε

πέρα, το επιχείρημα του Habermas θα μπορούσε να πάρει μια άλλη, "ασθενή" τροπή, που βρίσκεται πιο κοντά στη δική μου τοποθέτηση. Αυτήν την ασθενή εκδοχή της θεμελίωσης (ή "δικαιολόγησης", εάν θέλουμε να διακρίνουμε λεκτικά τις δύο εκδοχές) επιλέγουν κυρίως οι κονστρουκτιβιστές της σχολής του Erlangen, αλλά παραδόξως (από την άποψη που συζητώ εδώ) και ο K.O. Apel. Ο Paul Lorenzen συνδέει τη δυνατότητα της (ηθικής) αλήθειας με την διεξαγωγή διαβουλεύσεων, όπου γίνεται δυνατή η υπέρβαση κάθε υποκειμενικής μερικότητας προς χάριν της αρχής της "υπερυποκειμενικότητας" (Transsubjektivitaet).[136] Ωστόσο, για τον Lorenzen απαιτείται πάντα μια πρώτη θεμελιακή απόφαση υπέρ του Λόγου, μία "act of faith", που καθιστά δυνατό τον διάλογο εν γένει, και άρα και τον διάλογο γύρω από την δυνατότητα μιας γενικής ηθικής αρχής.[137] Η αναγκαιότητα της αποδοχής της τελευταίας δεν μπορεί να καταδειχθεί έλλογα χωρίς την προηγούμενη προσχώρηση στο διάλογο και την συνακόλουθη de facto αναγνώριση των αρχών του. Παρόμοια ισχύουν και για τον άλλον σημαντικό εκπρόσωπο της σχολής του Erlangen, τον Oswald Schwemmer, που διατείνεται ότι η κατάδειξη της αναγκαιότητας μιας ηθικής αρχής του Λόγου προϋποθέτει πάντα το έδαφος μιας κοινής διαλογικής πρακτικής – και άρα μια "απόφαση" υπέρ αυτής, που δεν μπορεί να δικαιολογηθεί παραπέρα μέσω επιχειρημάτων.[138]

Το ίδιο και ο K.O. Apel, ενώ τάσσεται υπέρ ενός επιχειρήματος έσχατης θεμελίωσης (Letztbegruendung) του Λόγου, περιορίζει την ισχύ της "ανάλυσης προϋποθέσεων" στο πεδίο του διαλόγου και άρα και στον κύκλο αυτών που τον αναλαμβάνουν πραγματικά. Ο ίδιος σημειώνει ότι "[...] όποιος θέτει την, κατά τη γνώμη μου, απολύτως εύλογη ερώτηση περί της δικαιολόγησης της ηθικής αρχής *συμμετέχει* ήδη στη συζήτηση και μπορεί κανείς – με τον τρόπο της ανακατασκευής του Λόγου που εισήγαγαν οι Lorenzen και Schwemmer – να τον "κάνει να δει" αυτό που έχει "ανέκαθεν

πώς είναι δυνατό να υπερασπιστεί κανείς την άποψη ότι αυτές οι δομές είναι καθολικά-πραγματολογικά γνωρίσματα της επικοινωνίας ως τέτοιας;"

[136] Βλ. σχετικά P. Lorenzen, "Szientismus vs. Dialektik", στο: F. Kambartel, *Praktische Philosophie...*, *ό.π.*, σελ. 34 – 53, ιδιαίτερα σελ. 50.

[137] Βλ. P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim 1969, σελ. 74.

[138] Βλ. O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt a.M. 1971, σελ. 194.

ήδη" αποδεχθεί ως βασική αρχή, και ότι πρέπει να αποδεχθεί αυτήν την αρχή *ως συνθήκη της δυνατότητας και εγκυρότητας της επιχειρηματολογίας*, μέσω ηθελημένης ενδυνάμωσής της. Όποιος δεν το βλέπει ή δεν το αποδέχεται αυτό αποχωρεί από τη συζήτηση. Όποιος όμως δεν συμμετέχει στη συζήτηση δεν μπορεί καν να θέσει το ερώτημα περί της δικαιολόγησης των βασικών ηθικών αρχών και γι' αυτό δεν έχει νόημα να μιλά κανείς για την έλλειψη νοήματος του ερωτήματός του και να του προτείνει μια γενναιόψυχη απόφαση πίστης."[139]

---

[139] K.O. Apel, *Transformation der Philosophie, ό.π.*, τόμ. II, στο κεφ. "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", απόσπασμα: σελ. 420 – 421. Κατά τη γνώμη μου, μια τέτοια "μαιευτική" δικαιολόγηση του Λόγου στηρίζεται σε ισχυρά επιχειρήματα, δεν μπορεί όμως να αξιώνει τη θέση μιας έσχατης θεμελίωσης – όπως την αιτείται ο K.O. Apel. Πράγματι, το γεγονός ότι επικαλούμαι εδώ τον K.O. Apel, ως υποστηρικτή μιας ασθενέστερης εκδοχής του οιονεί υπερβατολογικού επιχειρήματος, είναι από μια άποψη παραπλανητικό. Ασθενέστερο – και κατά τον ίδιο τον Apel συνεπέστερο – είναι το επιχείρημα μόνο ως προς τον περιορισμό των "αναγκαίων εξιδανικεύσεων" στο πεδίο του διαλόγου. Γι' αυτό και ο Apel δηλώνει ρητά ότι η θεμελίωση του Λόγου δεν αφορά όσους δεν εισέρχονται καν στο διάλογο (είτε σκεπτικιστές, είτε μέλη άλλων πολιτιστικών κοινοτήτων, με μυθική ή μεταφυσική κοσμοεικόνα). Βλ. K.O. Apel, "Fallibilismus, Konsenstheorie...", *ό.π.*, σελ. 183.

Κατά τα λοιπά, ο K.O. Apel εμφανίζεται – όπως ήδη σημείωσα – ως υποστηρικτής μιας *έσχατης υπερβατολογικής θεμελίωσης του Λόγου*. Η έσχατη θεμελίωση αφορά στην αναστοχαστική οικειοποίηση των αναγκαίων προϋποθέσεων του φιλοσοφικού διαλόγου γύρω από τον Λόγο. Με αυτήν την έννοια αφορά σε προϋποθέσεις, η αποδοχή των οποίων καθιστά δυνατή την έλλογη αμφισβήτηση ή υποστήριξη αξιώσεων ισχύος. Ο Apel έχει δίκιο όταν λέει ότι τέτοιες προϋποθέσεις δεν μπορούν να διαψευσθούν εμπειρικά, γιατί απλούστατα *συγκροτούν την έννοια της εμπειρικής διάψευσης*. Κατά τον Apel, αυτό δείχνει ότι υφίσταται μια (υπερβατολογική) διαφορά μεταξύ των εμπειρικών προτάσεων και των προτάσεων που περιγράφουν τις προϋποθέσεις του διαλόγου και του δυνατού εμπειρικού ελέγχου (*ό.π.*, σελ. 180). Οι δεύτερες χαρακτηρίζονται από το ότι "δεν μπορούμε να τις καταλάβουμε, χωρίς να γνωρίζουμε ότι είναι αληθείς" (*ό.π.*, σελ. 189), γιατί δεν μπορούμε να τις θέσουμε έλλογα υπό αμφισβήτηση χωρίς να υποπέσουμε σε μια *επιτελεστική αντίφαση*. Η έννοια της επιτελεστικής αντίφασης στηρίζεται στη διεύρυνση της θεωρίας της γλώσσας, μέσω της πραγματολογίας του διαλόγου. Η τελευταία λαμβάνει υπ' όψη της και την *επιτέλεση* της επικοινωνίας, γι' αυτό αποκαλύπτει και ένα άλλο είδος ασυνέπειας, πέρα από την καθαρά τυπικά λογική ασυνέπεια (μεταξύ προτάσεων). Είναι η επιτελεστική ασυνέπεια, που προκύπτει όταν το προτασιακό περιεχόμενο των δηλώσεών μας αντιφάσκει με το περιεχόμενο των προτάσεων που περιγράφουν τις επιτελεστικές προϋποθέσεις της ομιλιακής μας δράσης. Με βάση τα κριτήρια της υπερβατολογικής διαφοράς (transzendentale Differenz) και της επιτελεστικής αντίφασης (performativer Widerspruch), ο Apel αναπτύσσει ένα επιχείρημα έσχατης θεμελίωσης του Λόγου, το οποίο αποσκοπεί στο να δείξει ότι όποιος θέτει το ερώτημα "Γιατί να είναι κανείς ορθολογικός;" έχει ήδη εισέλθει στο έδαφος της επιχειρηματολογίας και άρα έχει "αποφασίσει" υπέρ της ορθολογικότητας. (Βλ. *ό.π.*, σελ. 187 – 188). Κεντρική είναι έτσι η έννοια του *απαράβατου* (Unhintergehbarkeit) των προϋπαθέσεων του διαλόγου, εάν πρόκειται να αποφευχθεί η επιτελεστική αντίφαση.

Κατά τη γνώμη μου, ο Apel προσφέρει ισχυρά επιχειρήματα ενάντια στον φιλοσοφικό σκεπτικισμό. Όμως η έννοια του έσχατου θεμελίου που χρησιμοποιεί διαφέρει έντονα από την ανάλογη έννοια της φιλοσοφικής παράδοσης, όπως παραδέχεται και ο ίδιος (*ό.π.*, σελ. 186). Η φιλοσοφική παράδοση αντιλαμβανόταν τη θεμελίωση ως *συναγωγή από κάτι άλλο* με βάση τους κανόνες της τυπικής λογικής και του συλλογισμού. Είναι φανερό ότι ο Apel δεν ακολουθεί αυτό το παράδειγμα, αλλά στηρίζεται σε έναν "υπερβατολογικό–πραγματολογικό αναστοχασμό της

Άσχετα από τις επιφυλάξεις που μπορεί να έχει κανείς για άλλες διαστάσεις των εν λόγω θεωριών (είτε πρόκειται για την μεθοδική κατασκευή μιας γλώσσας της επιχειρηματολογίας [σχολή του Erlangen], είτε για τον χαρακτήρα των εξιδανικεύσεων της "ιδανικής επικοινωνιακής κοινότητας" [K.O. Apel]) είναι ορθή – κατά τη γνώμη μου – η κοινή ενόραση ότι η δικαιολόγηση του Λόγου δεν μπορεί να είναι εξαντλητική και ότι αφήνει πάντα ένα ντεσιζιονιστικό υπόλοιπο με μια υπαρξιακή στιγμή "ενδυνάμωσης της βούλησης".[140] Το γεγονός ότι ο Habermas προσπαθεί να εξαλείψει κάθε ίχνος αυτού του στοιχείου συνδέεται ενδεχομένως και με το προβάδισμα που αποκτά σιγά-σιγά η θεωρία έναντι της πράξης, στις εργασίες του της δεκαετίας του '70. Η επιχειρηματολογία του προσπαθεί να εξαφανίσει τον πρακτικό χαρακτήρα της επιλογής υπέρ του Λόγου στο χωνευτήρι μιας καθαρά γνωστικής προσέγγισης, που τα βγάζει πέρα μόνο με τα μέσα του θεωρητικού συστήματος.[141]

κατάστασης του επιχειρηματολογούντος υποκειμένου" (*ό.π.*, σελ. 187). Ο Apel δείχνει έτσι ότι το "έσχατο θεμέλιο" του Λόγου είναι η έλλογη πρακτική μας, για την οποία δεν υπάρχει άλλωστε επιχειρηματολογικός καταναγκασμός (όπως παραδέχεται, *ό.π.*, σελ. 190). Υπό αυτές τις συνθήκες, και εφόσον μένει πάντα ανοικτή η επιλογή υπέρ του κυνικού λόγου, δεν μου είναι καθαρό σε τι ωφελεί να μιλάμε για "έσχατη θεμελίωση".

Η επίγνωση της τυχαιότητας του "θεμελίου" του Λόγου θα πρέπει να μας ωθήσει στην εγκατάλειψη του "θεμελιωτικού" λεξιλογίου. Το ίδιο καθοριστική είναι απ' αυτήν την άποψη και η αναγνώριση του γεγονότος του πολιτισμικού πλουραλισμού. Μια "ιστορική", ασθενής υπεράσπιση των αρχών του Λόγου δεν μπορεί να στηρίζεται στην αναγωγή της πολιτισμικής πολυμορφίας σε μια ενιαία δομή καθολικών (Universalien), στα πλαίσια μιας ανακατασκευαστικής θεωρίας της πολιτισμικής εξέλιξης – όπως θέλει ο Apel, επικροτώντας τις ανάλογες εργασίες του Habermas (*ό.π.*, σελ. 183 – 184).

[140] Δεν είναι τυχαίο ότι ακριβώς αυτό το "ντεσιζιονιστικό υπόλοιπο", όπως κι αν ερμηνεύσει κανείς τη φύση του ("act of faith", "ηθελημένη ενδυνάμωση" κ.ο.κ.) βρίσκεται στο στόχαστρο της κριτικής του Habermas, βλ. *LSK*, σελ. 150 – 153, όπου ασκείται ακριβώς αυτή η κριτική στους Lorenzen, Schwemmer και Apel. Στην πραγματικότητα, η έκφραση "ντεσιζιονιστικό υπόλοιπο" είναι παραπλανητική, εφόσον η *απόφαση* υπέρ του Λόγου θα χαρακτηριζόταν από τους παραπάνω συγγραφείς ως *έλλογη*. Η γνώμη μου είναι ότι η συζήτηση περί *έλλογης απόφασης* είναι απολύτως συνεπής, εάν έχει πάψει πλέον κανείς να συνδέει με την έννοια του Λόγου την ιδέα μιας απόλυτης αλήθειας και μιας τελεολογικής πορείας της ιστορίας (πράγμα που φυσικά δεν ισχύει π.χ. στην περίπτωση του Apel). Επίσης, αν και η ομιλία περί "υπαρξιακής στιγμής" μπορεί να θυμίζει υπαρξισμό, στην πραγματικότητα θέλει απλά να δηλώσει την ανεξάλειπτη τυχαιότητα (Kontingenz) ενός ιστορικού Λόγου, που δεν διαθέτει άλλο θεμέλιο από την πρακτική των ανθρώπων, οι οποίοι έχουν ήδη "αποφασίσει" υπέρ του.

[141] Σύμφωνα με τον E. Martens, "Der Zwang der Wahrheit...", *ό.π.*, σελ. 401, ο Habermas αγνοεί το επίπεδο της υποκειμενικής στράτευσης, η οποία δεν μπορεί να εκβιαστεί με τα μέσα της επιχειρηματολογίας, αλλά συντελείται πάντα μέσω ενός ελεύθερου "υπαρξιακού ενεργήματος". Με αυτήν την έννοια, η διαμαρτυρία του Kierkegaard απέναντι στην υπαγωγή του υποκειμένου σε μορφές του απόλυτου και του αντικειμενικού πνεύματος είναι πάντα επίκαιρη. Πάντως ούτε ο ίδιος ο Habermas απέφυγε κάποιες διατυπώσεις που υπαινίσσονται σαφώς τη σημασία της *Βούλησης*. Η

Η αδυναμία εξάλειψης κάθε υπόλοιπου απόφασης στην επιλογή μας υπέρ του Λόγου δεν θα πρέπει, ωστόσο, να δραματοποιείται, όπως συμβαίνει στα πλαίσια της λεγόμενης "περιγραφικής θεωρίας της απόφασης", η οποία οδηγείται στο σκεπτικιστικό συμπέρασμα ότι όλες οι *αποφάσεις είναι κατ' αρχήν ισότιμες, εφόσον συνδέονται με την υπαρξιακή* ανάγκη των υποκειμένων να διαμορφώσουν μια ταυτότητα, στη βάση της οποίας θα αξιώνουν ισχύ (Macht, δύναμη).[142] Μια τέτοια στάση είναι κατ' αρχήν αναγκασμένη να καταφύγει σε διάφορους ακροβατισμούς (σε κάποια εκδοχή της αξιολογικής ουδετερότητας) προκειμένου να εξηγήσει την απόφαση που βρίσκεται στη βάση του ίδιου του εγχειρήματος μιας "περιγραφικής θεωρίας" (ή πιο σωστά: το πώς είναι δυνατόν ο "περιγράφων θεωρητικός" να μένει ανεπηρέαστος από οποιαδήποτε απόφαση). Παραπέρα στηρίζεται σε μια μονόπλευρη ατομικιστική ανθρωπολογία, η οποία θεωρεί ότι οι άνθρωποι φυτρώνουν πάνω στη γη και συγκροτούνται ως μονάδες που βρίσκονται δυνάμει σε εχθρική μεταξύ τους σχέση, εξαιτίας κάποιων ακαταμάχητων επιθετικών "ορμέμφυτων". Απέναντι σε μια τέτοιου είδους "αδιάφορη απαισιοδοξία" θα πρέπει κανείς να θυμηθεί το επιχείρημα του Habermas σχετικά με τη διυποκειμενική συγκρότηση των ατομικών ταυτοτήτων. Παρ' όλο που - όπως επιχειρηματολόγησα παραπάνω - ένα τέτοιο επιχείρημα δεν μπορεί να εξαλείψει (και πώς θα μπορούσε άλλωστε ένα επιχείρημα να εξαλείψει ένα γεγονός;) τη δυνατότητα μιας καθαρά ατομιστικής-εγωιστικής συμπεριφοράς (και άρα και των φαινομένων εχθρότητας) είναι σε θέση να δώσει μια πιο εύλογη εξήγηση των φαινομένων της φιλίας, της συνεργασίας και γενικά όλων των μη εργαλειακών μορφών συμβίωσης και πράξης (τέχνη, παιδεία, αυτόνομη πολιτική, εύστοχη ηθική πράξη, αυθεντική επικοινωνία, φαινόμενα αυτοθυσίας κ.λπ.).

Φυσικά, το ζήτημα δεν είναι να φτιάξουμε μια ψευδαισθησιακή εικόνα για τέτοιου είδους πεδία της ζωής, καθώς και για υποκείμενα-αγγέλους, χωρίς ίχνος ιδιοτέλειας, αλλά να κατανοήσουμε ότι η καθημερινότητα αποτελεί πάντα ένα μείγμα εγωκεντρισμού και μεγαλοσύνης, αξίωσης

τελευταία ενότητα του *LSK* επιγράφεται χαρακτηριστικά "Parteilichkeit fuer Vernunft" (μεροληψία υπέρ του Λόγου).

[142] Βλ. Π. Κονδύλης, *Ισχύς και απόφαση*, Αθήνα 1991. Στις σελ. 136 κ.ε. υπάρχει μια σύντομη κριτική στις θεωρίες χαμπερμασιανής κατεύθυνσης.

ισχύος (Macht) και υπέρβασης του στενού ατομισμού σε έναν χώρο κοινής ανθρωπιάς. Ο Habermas έχει δίκιο όταν ισχυρίζεται ότι η κοινωνική συνεργασία (ακόμα κι αν δεν είναι τόσο συνηθισμένη ούτε τόσο "καθαρή" όσο ίσως φαντάζεται) δεν μπορεί να εξηγηθεί απλά και μόνο ως υποπερίπτωση του εργαλειακού και στρατηγικού προσανατολισμού εξ ορισμού ανταγωνιστικών μεταξύ τους υποκειμένων.[143] Με άλλα λόγια, μια φιλοσοφική ανθρωπολογία που θέλει να προσεγγίσει την αλήθεια δεν είναι αναγκασμένη να επιλέξει μονοσήμαντα μεταξύ "καλού" και "κακού", μεταξύ μιας υποτιθέμενης απόλυτα "ανταγωνιστικής" και μιας το ίδιο μονόπλευρης καθαρά "επικοινωνιακής ανθρώπινης φύσης". Για τον νηφάλιο ερευνητή, που δεν παγιδεύει τη σκέψη του σε κλειστά συστήματα, όπως ενίοτε και για τον "κοινό νου" (που είναι συχνά πολύ πιο ανοικτός από τη σκέψη των φιλοσόφων), οι εκδηλώσεις και των δύο αυτών "ανθρώπινων φύσεων" συνυπάρχουν αξεδιάλυτα στην καθημερινή ζωή.

Ας επιστρέψουμε όμως στην κριτική στο θεωρητικό εγχείρημα του Habermas. Υποστήριξα παραπάνω ότι η ανωτερότητα του διαλογικού προσανατολισμού στον κόσμο και της αναζήτησης της αλήθειας στη βάση επιχειρημάτων δεν μπορεί να προκύψει από την "εξαγωγή" της μορφής του ελεύθερου διαλόγου από μια "καθολική επικοινωνιακή ικανότητα". Άλλωστε, και μόνο μια απλή ματιά στη διάρθρωση της καθολικής πραγματολογίας της επικοινωνίας και στις βασικές θέσεις της θεωρίας της αλήθειας αρκεί για να πεισθεί κανείς ότι παραπέμπουν έντονα στη γνωσιοθεωρητική και οντολογική προβληματική της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης. Μήπως λοιπόν η αξίωση καθολικότητας που θέτει η θεωρία του Habermas δεν είναι τίποτε άλλο παρά το λεπτοδουλεμένο ένδυμα ενός εθνοκεντρισμού και ευρωποκεντρισμού; Η απάντηση του Habermas σε αυτό το ερώτημα είναι, κατά τη γνώμη μου, ανεπαρκής:

> "Εάν δεν επιδίδεται πια κανείς στην υπερβατολογική φιλοσοφία, με την έννοια μιας φιλοσοφίας της συνείδησης που στηρίζεται στον αυτοστοχασμό, αλλά σε μια καθολική έρευνα, με μια έννοια που σίγουρα χρειάζεται ακόμα επεξήγηση, τότε πρέπει να δει τον κίνδυνο,

[143] Βλ. και την ανακατασκευή του επιχειρήματος του Habermas, σύμφωνα με το οποίο είναι αδύνατη η κοινωνική ενσωμάτωση ανθρώπινων κοινοτήτων που αποτελούνται από αποκλειστικώς στρατηγικά δρώντα υποκείμενα, γι' αυτό και η στρατηγική δράση πρέπει να θεωρηθεί ως παράγωγη μορφή του πράττειν, στο: S.K. White, "Habermas on the Foundations...", *ό.π.*, σελ. 163.

που συνίσταται στη σύλληψη ιστορικά περιορισμένων και μάλλον μεταβλητών γνωστικών, επικοινωνιακών και πρακτικών ικανοτήτων και στην εξύψωσή τους σε καθολικές ικανότητες ή στην ανακατασκευή μιας καθολικής προθεωρητικής γνώσης, που θα μπορούσε ίσως να επιτελεστεί, υπό μια πολιτισμικά και ιστορικά διαστρεβλωμένη προοπτική, έτσι ώστε οι ανακατασκευαστικές προτάσεις να μένουν εγκλωβισμένες σε έναν επαρχιωτισμό. Είναι αυτονόητο ότι θα πρέπει κανείς να παραδεχθεί αυτές τις δυνατότητες πλάνης."[144]

Όμως αυτή η ομολογία δεν αρκεί για να εξαλειφθεί το πρόβλημα του εθνοκεντρισμού. Στην πραγματικότητα, ο Habermas ακολουθεί και μια "εγελιανού τύπου" στρατηγική ενίσχυσης των θέσεων της καθολικής πραγματολογίας, συγκροτώντας μια εξελικτική θεωρία της σταδιακής εκδίπλωσης του επικοινωνιακού Λόγου μέσα στον ιστορικό χρόνο. Στο εγχείρημα αυτό θα αναφερθώ παρακάτω. Εδώ περιορίζομαι να υπογραμμίσω ότι απ' τη στιγμή που εγκαταλείπονται τα μέσα του γερμανικού ιδεαλισμού, είτε πρόκειται για μια καντιανού τύπου υπερβατολογική φιλοσοφία, είτε για μια εγελιανή ιστορικά επιτευγμένη απόλυτη γνώση, είναι αδύνατη η θεμελίωση υπεριστορικών, καθολικών κριτηρίων του Λόγου.[145] Όπως σημείωσα και παραπάνω, σχολιάζοντας τη διαμάχη Habermas - Gadamer, είναι αδύνατη η έξοδος από τον ερμηνευτικό κύκλο, προκειμένου για τη συγκρότηση μιας "καθαρής",

---

144 J. Habermas στο W. Oelmueller (επιμ.), *Transzendentalphilosophische Normenbegruendung*, Paderborn 1978, σελ. 128, αναφέρεται από τον McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 547.

145 "Δεν μπορούμε, κατά τη γνώμη μου, να έχουμε αυθεντικά καθολικά (Universalien) χωρίς *υπερβατολογική* θεμελίωση." K.O. Apel, "Fallibilismus, Konsenstheorie...", *ό.π.*, σελ. 211, σημ. 98. Την αδυναμία της καθολικής πραγματολογίας να βγει εκτός του ερμηνευτικού κύκλου χωρίς να περιπέσει στη μεταφυσική επισημαίνει και ο D.R. Dickens, "The Critical Project of Juergen Habermas", στο D.R. Sabia, J. Wallulis, (επιμ.), *Changing Social Science*, *ό.π.*, σελ. 131 - 155, ιδιαίτερα σελ. 152. Το ίδιο δίλημμα της αδυναμίας αποφυγής του θεμελιωτισμού, εάν επιθυμεί κανείς να διατηρήσει την κριτική αναγκαιότητα (Unbedingtheit) της θεωρίας, διατυπώνει και ο H. Schnaedelbach, "Transformation der kritischen Theorie", *ό.π.*, σελ. 34. Στην απάντησή του, ο Habermas αντιπαρατίθεται για άλλη μια φορά με τον θεμελιωτισμό του K.O. Apel και του W. Kuhlmann, με το επιχείρημα ότι "δεν υπάρχουν μεταδιάλογοι, με την έννοια ότι ένας ανώτερος διάλογος θα μπορούσε να υπαγορεύσει τους κανόνες σε έναν κατώτερο διάλογο. Τα επιχειρηματολογικά παίγνια δεν δημιουργούν ιεραρχία. Οι διάλογοι αυτορρυθμίζονται." Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει ένας διάλογος καθορισμού των "έσχατων λόγων", γιατί η "γραμματική" της λέξης "θεμελιώνω" (δικαιολογώ) περιέχει την κατ' αρχήν ανοικτότητα κάθε διαλόγου. Βλ. J. Habermas, "Entgegnung", *ό.π.*, σελ. 351 - 352.

"οικουμενικής" θεωρίας.[146] Αυτή η τάση, στην οποία ο Habermas παραδίδεται έχοντας ταυτοχρόνως εγκαταλείψει το αναγκαίο για ένα τέτοιο εγχείρημα φιλοσοφικό οπλοστάσιο, έρχεται σε αντίθεση με τις πιο "ιστορικές" και "προσανατολισμένες στην πράξη" τοποθετήσεις της πρώτης του περίοδου.[147]

Κατά τη γνώμη μου, η ριζικά ιστορική κατάσταση του ανθρώπινου είδους δεν αφήνει περιθώρια για τη διατύπωση μιας *θεωρίας* της αλήθειας, η οποία θα αξιώνει να είναι απολύτως αληθής, χωρίς ταυτοχρόνως να είναι και μεταφυσική. Η θέση αυτή ενισχύεται και από την προφανή αδυναμία εφαρμογής της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας στον ίδιο της τον εαυτό. Είναι προφανές ότι τα κριτήρια αλήθειας, που στην προοπτική του Habermas πρέπει να είναι καθολικά, δεν μπορούν να εξαρτηθούν τα ίδια από μια συναίνεση στο διάλογο περί του "νοήματος της αλήθειας", εφόσον μπορούμε εύλογα να αναμένουμε ότι αυτός δεν θα οδηγήσει ποτέ σε μια έσχατη καθολική συμφωνία.[148] Η δυνάμει καθολικότητα της

---

[146] Η M. Hesse, "Science and Objectivity", *ό.π.*, σελ. 112 - 113, επιχειρηματολογεί ενάντια στην υποτιθέμενη ουδετερότητα των ανακατασκευαστικών επιστημών. Κατά την άποψή της, οι τελευταίες δεν διαφέρουν ουσιωδώς από την εμπειρική επιστήμη ως προς την εξάρτησή τους από μεταβαλλόμενα παραδείγματα και αξιακούς προσανατολισμούς. Για την απάντηση του Habermas στην κριτική της Hesse, βλ. J. Habermas, "Replik auf Einwaende", *ό.π.*, σελ. 555 - 561.

[147] Ο McCarthy, "Rationality and Relativism...", *ό.π.*, παρουσιάζει πολύ καλά το δίλημμα που αντιμετώπισε ο Habermas, όταν, υιοθετώντας τα μεθοδολογικά επιχειρήματα της ερμηνευτικής σε ό,τι αφορά τη σημασία της κατανόησης του νοήματος για την κοινωνική επιστήμη, βρέθηκε μπροστά στον κίνδυνο του σχετικισμού. Η αντιπαράθεση με τον Gadamer άνοιξε ένα νέο μέτωπο για την κριτική θεωρία, στις αρχές της δεκαετίας του '70. Η σταδιακή εδραίωση των φαινομενολογικών και ερμηνευτικών κατευθύνσεων ιδιαίτερα στην κοινωνική επιστήμη (διαδικασία στην οποία η κριτική θεωρία έπαιξε σημαντικό ρόλο) άλλαξε το διανοητικό τοπίο. Ο Habermas και οι υποστηρικτές του δεν είχαν πια να αντιμετωπίσουν μόνο τον θετικισμό, αλλά και τον διευρυνόμενο μεταχαϊντεγγεριανό και μεταβιτγκενσταϊνικό σχετικισμό και ιστορισμό (βλ. *ό.π.*, σελ. 58). Η κατάσταση αυτή είχε ως συνέπεια τη μετατόπιση του Habermas από τις "ιστορικές" και "πολιτικά στρατευμένες" τοποθετήσεις της δεκαετίας του '60, προς πιο *εμφατικά θεωρητικές κατευθύνσεις*.

[148] Αυτή η δυσκολία κάνει αναγκαία - σύμφωνα με τον O. Hoeffe, "Kritische Ueberlegungen...", *ό.π.*, σελ. 330 - την προσφυγή σε μια υπερβατολογική-αναστοχαστική στρατηγική. Εδώ πρόκειται ουσιαστικά για το πρόβλημα της "υπερβατολογικής διαφοράς", δηλαδή της διαφοράς μεταξύ των εμπειρικά διαψεύσιμων προτάσεων και των προτάσεων που περιγράφουν τις προϋποθέσεις κάθε εμπειρικής διάψευσης. Όπως ο Hoeffe, έτσι και ο K.O. Apel ασκεί κριτική στην έλλειψη της "υπερβατολογικής διαφοράς" στην πραγματολογία του Habermas. Στα μάτια του θεμελιωτιστή Apel πρόκειται για ένα σοβαρό ολίσθημα, καθώς είναι προφανώς αδύνατη η εμπειρική (επαγωγική) θεμελίωση καθολικών προϋποθέσεων του Λόγου. Η φιλοσοφία οφείλει να αναστοχαστεί τις "γενικές και αναγκαίες προϋποθέσεις" και στη συνέχεια, διαθέτοντας αυτές ως κριτήριο, να *προσεγγίσει* το βιόκοσμο. Βλ. K.O. Apel, "Fallibilismus, Konsenstheorie...", *ό.π.*, σελ. 211, σημ. 98.

διαλογικής αναζήτησης της αλήθειας δεν είναι λοιπόν καθαρά θεωρητικό πρόβλημα, αφού προϋποθέτει πάντα την πρακτική υιοθέτησή της από πραγματικά ανθρώπινα υποκείμενα. Αυτή η ενότητα θεωρίας και πράξης συσκοτίζεται από την ιδέα μιας *καθολικής θεωρίας της αλήθειας*, που προσπαθεί να βγει από τον ερμηνευτικό κύκλο και να ορίσει έσχατα, υπεριστορικά κριτήρια αλήθειας επικαλούμενη την καθολικότητα της "επικοινωνιακής ικανότητας".

Εάν – όπως πιστεύω – είναι αδύνατη η έξοδος από τον ερμηνευτικό κύκλο, τα επιχειρήματα έσχατης θεμελίωσης δεν έχουν νόημα και η δικαιολόγηση του Λόγου θα είναι πάντα "εθνοκεντρική", εφόσον θα συνδέεται με τα κριτήρια μιας ιστορικής μορφής ζωής.[149] Όπως σημειώνει ο A. Wellmer, σχολιάζοντας την "εθνοκεντρική δικαιολόγηση" των αρχών ενός ελευθεριακού[150] πολιτισμού εκ μέρους του R. Rorty:

> "Κατ' αρχήν είναι φανερό ότι η κριτική του θεμελιωτισμού και της μεταφυσικής, η οποία οδηγεί στην "αναγνώριση της τυχαιότητας" (Kontingenz), θα πρέπει να έχει συνέπειες για τον τρόπο με τον οποίο κατανοούμε τις δημοκρατικές και φιλελεύθερες αρχές της νεωτερικότητας. Γιατί δεν μπορούμε πλέον να ξεκινάμε από την ιδέα ότι υπάρχει ένα αρχιμήδειο σημείο – για παράδειγμα η ιδέα του Λόγου – στο οποίο θα στηρίζονταν αυτές οι αρχές. Με αυτήν την έννοια θα μπορούσαμε να συμφωνήσουμε με τον Rorty ότι η μοναδική δυνατότητα "δικαιολόγησης" των αρχών, των πρακτικών και των θεσμών μιας ελευθεριακής κοινωνίας έγκειται στην κατά το δυνατόν συνεκτικότερη ανακατασκευή των βαθύτερων μας πεποιθήσεων, των ηθικών προσανατολισμών και των εννοιολογικών διακρίσεων. Αυτού του είδους η ανακατασκευή θα είναι πάντα κατά κάποιον τρόπο κυκλική, καθώς δεν μπορεί να επιτελεστεί από ένα σημείο, το οποίο θα βρισκόταν εκτός της πολιτικής και ηθικής "γραμματικής" του δικού μας πολιτισμού· έτσι, η δικαιολόγηση θα παραμείνει "εθνοκεντρική".

---

[149] Βλ. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidaritaet*, Frankfurt a.M. 1992, ιδιαίτερα το πρώτο μέρος "Kontingenz", σελ. 21 – 123.

[150] Προτιμώ να αποδώσω το "liberal" ως "ελευθεριακός", ώστε να γίνουν φανερές οι ριζοσπαστικές συνδηλώσεις που έχει ο όρος στο έργο του Rorty, αλλά ενδεχομένως και η κατεύθυνση της δικής μου ερμηνείας.

> Αυτό σημαίνει – και αυτό είναι που θέλει να τονίσει ο Rorty – ότι η γλώσσα, η πολιτική και η ηθική γραμματική, οι πρακτικές και οι θεσμοί του πολιτισμού δεν μπορούν να δικαιολογηθούν ως όλο (και υποτίθεται "από τα έξω"), γιατί το "παίγνιο της δικαιολόγησης" έχει ένα καθαρό νόημα μόνο *εντός* ενός συγκεκριμένου γλωσσικού παιγνίου και όχι ως προς ένα γλωσσικό παίγνιο ως όλον."[151]

Ωστόσο, αυτού του είδους ο "εθνοκεντρισμός" δεν πρέπει να δραματοποιείται. Η αντιπαράθεση μεταξύ των "δικών μας" και των "δικών τους" γλωσσικών παιγνίων είναι ως ένα βαθμό απατηλή. Στηρίζεται στην εικόνα μιας ακραίας περίπτωσης επικοινωνίας, κατά την οποία κάποιος προσπαθεί να πείσει κάποιον άλλον, που είναι φορέας μιας εντελώς διαφορετικής γλώσσας,για την ανωτερότητα του ιδίου γλωσσικού παιγνίου. Πιο συνηθισμένη είναι, όμως, η περίπτωση, κατά την οποία οι γλώσσες εν μέρει συμπίπτουν και εν μέρει αποκλίνουν μεταξύ τους, και όπου η συνεννόηση μπορεί να οδηγήσει στη διαμόρφωση νέων κοινών λεξιλογίων και ορισμών. Αυτή είναι άλλωστε και η πιο συνηθισμένη (και η πιο ενδιαφέρουσα) κατάσταση της επικοινωνίας *ακόμα και μεταξύ υποκειμένων της ίδιας γλωσσικής κοινότητας*. Με άλλα λόγια, η "διαφορά" είναι χαρακτηριστικό της ανθρώπινης επικοινωνίας εν γένει και όχι μόνο της διαπολιτισμικής επικοινωνίας (ή μη επικοινωνίας). Όσο μένουμε εντός του χώρου της επικοινωνίας είναι πάντα δυνατή η "συγχώνευση των οριζόντων", έστω και των πιο "ξένων" και απόμακρων, γιατί είναι πάντα ανοικτή η δυνατότητα αυτοαλλοίωσης, ανανέωσης, εμπλουτισμού της επιχειρηματολογίας και των γλωσσικών παιγνίων, προς χάριν της συνεννόησης.[152]

Η κριτική αυτοκατανόηση των θεσμών, ηθικών προσανατολισμών και προταγμάτων της νεωτερικότητας ως ριζικής ρήξης με κάθε δογματισμό, θεμελιωτισμό και απολυταρχισμό διαθέτει έναν εσωτερικό δεσμό με την "αναγνώριση της τυχαιότητας" και την αδυναμία έσχατης θεμελίωσης. Ο A.Wellmer έδειξε με απαράμιλλη σαφήνεια ότι η "αναγνώριση της τυχαιότητας ενός ελευθεριακού πολιτισμού" όχι μόνο δεν αποτελεί

---

[151] A. Wellmer, "Wahrheit, Kontingenz, Moderne", στο τ. ιδίου, *Endspiele: Die unversoehnliche Moderne*, Frankfurt a.M. 1993, σελ. 157 – 177, απόσπασμα σελ. 168.

[152] βλ. *ό.π.*, σελ. 171 – 172.

επιχείρημα εναντίον του, αλλά οδηγεί αντίθετα σε ένα είδος *αρνητικής δικαιολόγησής* του. Γιατί η "αναγνώριση της τυχαιότητας" θα πρέπει να αφορά σε *όλους τους πολιτισμούς*, και ο ελευθεριακός πολιτισμός είναι ο μόνος που δεν αποτελεί ένα κλειστό σύστημα κανόνων, αλλά ενσωματώνει την αλήθεια της "τυχαιότητας". Ή πιο σωστά: η αναγνώριση της τυχαιότητας είναι ο ίδιος ο τρόπος ύπαρξής του. Ένας ελευθεριακός πολιτισμός εξαρτάται με αυτήν την έννοια από την αναπαραγωγή και διεύρυνση των δυνατοτήτων διαρκούς κριτικής και μετεξέλιξής του, είναι δε ο μόνος που επιτρέπει μια στάση ανοχής και διαλόγου με την ετερότητα:

> "[...] προφανώς η θέση περί τυχαιότητας *δεν* μπορεί να ισχύει μόνο προκειμένου για έναν σύγχρονο ελευθεριακό πολιτισμό. Πρόκειται μάλλον για μια φιλοσοφική θέση, η οποία αφορά στις συνθήκες της δυνατότητας μιας θεμελίωσης των αξιώσεων ισχύος *εν γένει*. Την ώρα, όμως, που η αναγνώριση της τυχαιότητας θα είχε βαθιά ανατρεπτικές συνέπειες για κάθε πολιτισμό που είναι θρησκευτικά θεμελιωμένος ή που επικεντρώνεται σε μια μυθολογική ή ακόμα και "επιστημονιστική" κοσμοαντίληψη, οι ανατρεπτικές της συνέπειες μετατρέπονται, ενόψει όλων των προσπαθειών για μια έσχατη θεμελίωση, σε *πρόσθετα* επιχειρήματα υπέρ των δημοκρατικών και φιλελεύθερων αρχών της νεωτερικότητας. Θα μπορούσε ίσως κανείς να μιλήσει για μια *αρνητική* δικαιολόγηση αυτών των αρχών. Αυτή η αρνητική δικαιολόγηση δεν θα είναι φυσικά μια *έσχατη* θεμελίωση. Θα είναι μάλλον μια *αρνητική* δικαιολόγηση, με την έννοια ότι αφενός καταστρέφει τις διανοητικές βάσεις του δογματισμού, του θεμελιωτισμού και του αυταρχισμού καθώς και της ηθικής και δικαιικής ανισότητας και αφετέρου ότι εξαίρει τους δημοκρατικούς και φιλελεύθερους θεσμούς ως τους μόνους εντός των οποίων η αναγνώριση της τυχαιότητας είναι συμβιβάσιμη με μια αβίαστη δημόσια αναπαραγωγή της νομιμότητας."[153]

---

153 *Ό.π.*, σελ. 174 - 175.

(β) Πριν προχωρήσω σε μια αξιολόγηση της θέσης της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης στη θεωρία της αλήθειας του Habermas, θα ήθελα να προκρίνω μια παρατήρηση. Όπως έχουν επισημάνει πολλοί σχολιαστές, η περιγραφή των συνθηκών της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης εκ μέρους του Habermas είναι ανεπαρκής. Η εμμονή του Habermas στη διάγνωση *τυπικών* χαρακτηριστικών του διαλόγου, εξαφανίζει από το οπτικό πεδίο μια σειρά άλλων, ουσιαστικών προϋποθέσεων της ιδανικής επικοινωνίας. Αυτές οι προϋποθέσεις θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως "υποκειμενικές", γι' αυτό και ο Habermas θεωρεί ότι δεν είναι αναγκασμένος να τις λάβει υπόψη του, γιατί – κατά την άποψή του – θα πρέπει να συνδεθούν με "εμπειρικές" και όχι με "λογικές" συνθήκες του διαλόγου.[154] Τέτοιες "υποκειμενικές προϋποθέσεις" είναι η καλή θέληση και η υπομονή, η επαρκής κριτική ικανότητα και το διαφέρον για τη χρησιμοποίησή της για έναν κοινό (και όχι για έναν ιδιοτελή) σκοπό.[155] Επίσης μεγάλη βαρύτητα έχει η προϋπόθεση της απεμπλοκής του διαλόγου από την πίεση των πρακτικών περιστάσεων και του κατ' αρχήν ανοικτού

[154] Βλ. τη σχετική παρατήρηση στο J. Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", στο *Sozialtechnologie*, σελ. 139.

[155] Τη σημασία αυτών των ουσιαστικών προϋποθέσεων – οι οποίες είναι πολύ σημαντικές για την εξασφάλιση της ορθολογικότητας της διαλογικής συναίνεσης – επισημαίνουν, μεταξύ άλλων οι E. Martens, "Der Zwang der Wahrheit...", *ό.π.*, σελ. 398, K.H. Iiting, "Geltung als Konsens", *ό.π.*, σελ. 28 – 29, O. Hoeffe, "Kritische Ueberlegungen...", *ό.π.*, σελ. 330, A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt a.M. 1986, σελ. 72. Επίσης ο Β. Καραποστόλης μας θυμίζει ότι η ετοιμότητα των ανθρώπων για επικοινωνία δεν μπορεί να θεωρείται δεδομένη: *"Για να διατηρηθεί η επικοινωνία, απαιτείται να είναι απ' όλους δεκτό ότι καθένας επωμίζεται μια ευθύνη απέναντι στα λεγόμενα. Η αρχή αυτή μπορεί να ισχύει ενόσω οι συζητητές μετέχουν στη συζήτηση. Πώς όμως βρέθηκαν εκεί, τι τους παρακίνησε, πώς άτομα και ομάδες από διαφορετικές κατευθύνσεις και με διαφορετικές προσδοκίες δέχονται να συναντηθούν σ' έναν τόπο συζήτησης και πιθανής συμφωνίας; Ολόκληρο το οικοδόμημα του Habermas στηρίζεται στην παραδοχή ενός προσυμφώνου για επικοινωνία (που το σφραγίζει μια διαμοιρασμένη σ' όλους επικοινωνιακή ορθολογικότητα). [...] Παραμένει επομένως ανοικτό το ζήτημα της συμμετοχής στη συζήτηση. Το αν δεσμευτεί κανείς ή όχι σ' αυτήν, εξαρτάται από την όλη εξέλιξή της, την ποιότητα, τους λογικούς και ηθικούς ελέγχους που είναι ή δεν είναι ικανή να θεσπίσει. Το αν δεχθεί όμως ή όχι να βρεθεί στη θέση του συζητητή, αυτό είναι ένα ερώτημα που προηγείται. Είναι συνεπώς αναγκαίο να εξετασθούν οι συνθήκες υπό τις οποίες παραμερίζονται οι αναστολές και οι δυνάμει ομιλητές εγκαθιδρύουν μια κοινότητα λόγου."* Β. Καραποστόλης, *Ήπιος Λόγος*, Αθήνα 1989, σελ. 16 – 17. Αντιρρήσεις σχετικά με την επάρκεια των τυπικών συνθηκών μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, προκειμένου για την επίτευξη μιας "αβίαστης συναίνεσης" προβάλλει και ο J.B. Thompson, "Universal Pragmatics", *ό.π.*, σελ. 129. Δεν είναι τυχαίο ότι ο K.O. Apel, που ακολουθεί επίσης τη γραμμή μιας συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας, προτιμά να ερμηνεύει το νόημα της αλήθειας με βάση την ρυθμιστική ιδέα μιας "ιδανικής επικοινωνιακής κοινότητας" και όχι μόνο με βάση τα τυπικά χαρακτηριστικά της επικοινωνιακής δομής του διαλόγου. Βλ. K.O. Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", στο: τ. ιδίου, *Transformation der Philosophie, ό.π.*, τόμ. II, σελ. 359 – 435.

χρονικού ορίζοντα της διεξαγωγής του.[156] Έτσι, στην πραγματικότητα η έννοια της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης πρέπει να συμπεριλαμβάνει και την ύπαρξη μιας κοινότητας ιδανικών ομιλητών, καθώς και τη δυνατότητα μιας διαρκούς απομάκρυνσης από τις συνάφειες του πράττειν. Όλα αυτά προσδίδουν στην ιδέα μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης έναν εξωπραγματικό ή τουλάχιστον αντιρεαλιστικό χαρακτήρα.

Με βάση αυτήν τη διαπίστωση, θα προσπαθήσω τώρα να ελέγξω το αν η κατασκευή της "ιδανικής ομιλιακής κατάστασης" έχει κάποιο εύλογο νόημα. Προηγουμένως σχολίασα την ευκολία με την οποία ο Habermas εξισώνει τις προϋποθέσεις του διαλόγου με τις προϋποθέσεις της επικοινωνίας εν γένει, στα πλαίσια της προβληματικής περί του θεμελίου της αλήθειας και του Λόγου. Την ίδια θεμελιώδη στάση προδίδουν, κατά τη γνώμη μου, και οι διατυπώσεις που χαρακτηρίζουν την υπόθεση της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης ως "πρόληψη μιας μορφής ζωής", η οποία μπορεί και να είναι υλοποιήσιμη σε εμπειρικές συνθήκες.[157] Όπως μας εξηγεί ο ίδιος ο Habermas, πρόκειται για μια (ενδεχομένως και μη πραγματοποιήσιμη, αυτό δεν μπορεί να κριθεί a priori) επικοινωνιακή μορφή ζωής, όπου "η ισχύς όλων των πολιτικά σημαντικών κανόνων του πράττειν μπορεί να εξαρτηθεί από διαλογικές διαδικασίες διαμόρφωσης της βούλησης".[158] Όμως αυτή η έστω δυνητική εγκατάσταση του ιδεώδους εντός της πραγματικότητας μπορεί μεν να φανερώνει μια αντίσταση σε έναν καντιανής έμπνευσης υπερβατολογικό ιδεαλισμό (που θα αντιμετώπιζε την ιδανική ομιλιακή κατάσταση ως *ρυθμιστική ιδέα*), δημιουργεί όμως ταυτοχρόνως και σοβαρές επιφυλάξεις γύρω απ' το αν η

---

[156] Βλ. παραπάνω τις διατυπώσεις στο απόσπασμα που παραθέτω στη σελ. 243. Η άποψη του Habermas είναι ότι η επίτευξη ορθολογικής συναίνεσης είναι κατ' αρχήν πάντα δυνατή, "εφόσον η επικοινωνία συνεχιστεί για αρκετό χρονικό διάστημα." *Sozialtechnologie*, σελ. 139. Σε αυτήν την υπό εμπειρικές συνθήκες απραγματοποίητη προϋπόθεση θα μπορούσε κανείς να προσθέσει και τον ιδεατά απεριόριστο αριθμό των συνομιλητών, στους οποίους θα έπρεπε να συμπεριλαμβάνονται κανονικά και οι νεκροί και οι μέλλουσες γενιές. Βλ. σχετικά το απόσπασμα που παραθέτω στη σελ. 247 - 248. Ευτυχώς πάντως που όλα αυτά αφορούν φανερά μια φιλοσοφική κατασκευή, αδάλλως τα ζόμπι θα ήταν πραγματικότητα. Βλ. και τον παραλληλισμό της έσχατης ορθολογικής συναίνεσης με την εικόνα της Δευτέρας Παρουσίας, στο A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, *ό.π.*, σελ. 94 - 95.

[157] Βλ. τις σχετικές διατυπώσεις στο Wth, σελ. 181 - 182, "Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen...", στο *VE*, σελ. 125 - 126, και "Vorbereitende Bemerkungen...", στο *Sozialtechnologie* σελ. 139 κ.ε. Βλ. επίσης το απόσπασμα που παραθέτω παραπάνω στη σελ. 253.

[158] Wth, σελ. 181, υποσημ. 46.

απλή μεταφορά των ιδεωδών του γερμανικού ιδεαλισμού στη γήινη πραγματικότητα είναι ο πιο ενδεδειγμένος τρόπος για να πάψει κανείς να κάνει μεταφυσική.

Ακόμα κι αν παραδεχθούμε ότι η ιδανική ομιλιακή κατάσταση έχει κάποιο νόημα, δεν μπορεί – όπως επιχειρηματολόγησα παραπάνω – να είναι κάτι περισσότερο από μια ιδέα που συγκροτεί τους διαλόγους και όχι την επικοινωνία εν γένει, πολύ λιγότερο δε την κοινωνική ζωή στο σύνολό της. Η δυνητική "εμφάνιση της επικοινωνιακής μορφής ζωής" αντιστοιχεί με τη μεταφυσική φαντασίωση της πραγμάτωσης μιας απόλυτα συμφιλιωμένης και διαφανούς κοινωνίας. Μια τέτοια κατάσταση θα σήμαινε την εξαφάνιση κάθε άνισης κατανομής της εξουσίας, κάθε αποξένωσης και πραγμοποίησης, κάθε επικοινωνιακής διαστρέβλωσης στα πλαίσια μιας ομοιογενούς κοινότητας καθαρά έλλογων και αυτοσυνείδητων υποκειμένων. Φυσικά είναι μάλλον προτιμότερο να αποκλείσουμε εξαρχής τη δυνατότητα υλοποίησης μιας τέτοιας μορφής ζωής σε εμπειρικές συνθήκες, παρά να την αφήσουμε ανοικτή – όπως επέλεξε αρχικά να κάνει ο Habermas, αφήνοντας έτσι ανοικτή και μια ισχυρή (μεταφυσική) ελπίδα.[159]

Ας δούμε όμως αν η ιδανική ομιλιακή κατάσταση μπορεί να είναι τουλάχιστον μια εύλογη προϋπόθεση της διαλογικής αναζήτησης της αλήθειας και αν μπορεί να δώσει ένα κριτήριο της τελευταίας. Με βάση τις παλαιότερες διατυπώσεις του Habermas θα πρέπει κανείς να θεωρήσει τη συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας ως κριτήριο αλήθειας. Η θεμελιωμένη συναίνεση "ισχύει ως κριτήριο αλήθειας, όμως το νόημα της αλήθειας δεν είναι το γεγονός ότι επιτεύχθηκε μια συμφωνία αλλά ότι κάθε στιγμή και παντού, εφόσον εισέλθουμε σε ένα διάλογο, μπορεί να επιτευχθεί μια

[159] Στο κείμενό του "Ueber Vernunft, Emanzipation und Utopie", (1979), που δημοσιεύτηκε στο: A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt a.M. 1986, σελ. 175 – 221, ο Wellmer άσκησε κριτική στις εν λόγω διατυπώσεις του Habermas, που εκτός των άλλων υπονοούν τη δυνατότητα άμεσης εξαγωγής ενός προτύπου του ευ ζην από τις τυπικές συνθήκες της ιδανικής επικοινωνίας. Η κοινωνία ως όλον δεν μπορεί να αξιολογηθεί με βάση το κριτήριο της καθαρής επικοινωνιακής δράσης, γι' αυτό και δεν έχει νόημα η ιδέα ενός "ιδανικού βιόκοσμου". Η *τυπική* έννοια του διαδικασιακού (prozedural) Λόγου δεν συνεπάγεται αυτομάτως και μια *ουσιαστική* (substantiell) έννοια της ιδανικής επικοινωνίας. (Βλ. *ό.π.*, σελ. 199 – 221). Ο Habermas παραδέχτηκε τελικά ότι κάποιες πρώιμες διατυπώσεις της θεωρίας της αλήθειας (στις οποίες αναφέρθηκα εδώ) ήταν απ' αυτήν την άποψη ατυχείς. Βλ. J. Habermas, "Replik auf Einwaende", στο *VE*, σελ. 475 – 570, ιδιαίτερα σελ. 538 – 540. Η υπόθεση μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης δεν μπορεί να νοηθεί ως πρόληψη ενός ιδανικού βιόκοσμου. Για την ουτοπία του ιδανικού βιόκοσμου βλ. και A. Wellmer, *Λόγος, Ουτοπία και διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφ. Γ. Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα 1989, σελ. 36 κ.ε.

συμφωνία υπό συνθήκες οι οποίες θα τη χαρακτηρίζουν ως θεμελιωμένη".[160] Και, όπως είδαμε, αυτές οι συνθήκες είναι οι τυπικές ιδιότητες της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, οι οποίες επεξηγούν τον "ιδιάζοντα αβίαστο καταναγκασμό του καλύτερου επιχειρήματος". Όμως η ορθολογική συναίνεση δεν μπορεί να αποτελέσει κριτήριο της αλήθειας. Παρακάτω αναφέρομαι στα βασικά επιχειρήματα, που ο Albrecht Wellmer χρησιμοποίησε ενάντια στην κριτηριολογική εκδοχή της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας.[161]

Το *πρώτο* επιχείρημα αναφέρεται στην τυπικότητα των συνθηκών της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης. Ενάντια στη θέση του Habermas, ο Wellmer προβάλλει το γεγονός ότι η ορθολογικότητα της συναίνεσης δεν μπορεί να χαρακτηριστεί τυπικά. Η ορθολογικότητα μιας συμφωνίας *εκτιμάται με βάση την πειστικότητα των χρησιμοποιούμενων* επιχειρημάτων, η οποία όμως δεν είναι τυπικά διαπιστώσιμη, αλλά απαιτεί την κριτική μας αξιολόγηση. Το *δεύτερο* επιχείρημα αφορά το γεγονός ότι η ορθολογικότητα μιας συμφωνίας δεν πρέπει αναγκαστικά να συμπίπτει με την αλήθειά της. Μόνο υπό την εσωτερική προοπτική των συμμετεχόντων στο διάλογο μπορεί η ορθολογικότητα της συναίνεσης *να θεωρηθεί* ως ταυτόσημη με την αλήθειά της. "Θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε την αλήθεια μιας συμφωνίας από την ορθολογικότητά της μόνο αν παραδεχόμασταν μια επαρκή κριτική ικανότητα (Urteilskraft) όλων των συμμετεχόντων, υπό συνθήκες μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης. Τότε όμως δεν θα μπορούσαν, κατά πρώτον, να καθοριστούν τυπικά οι συνθήκες της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης και, δεύτερον, η συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας θα περιοριζόταν ουσιαστικά στη θέση ότι αληθείς είναι ακριβώς εκείνες οι αξιώσεις ισχύος, για τις οποίες μπορεί να επιτευχθεί μια αβίαστη συναίνεση μεταξύ όσων διαθέτουν επαρκή ικανότητα κρίσης. Αυτή η θέση θα στερούνταν όμως κάθε ουσιαστικού περιεχομένου."[162]

---

[160] Wth, σελ. 160. Άλλη διατύπωση, όπου η συμφωνία σε συνθήκες ιδανικής ομιλιακής κατάστασης παρουσιάζεται ως κριτήριο αλήθειας, *ό.π.*, σελ. 179.

[161] Βλ. A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt a.M. 1986, σελ. 69 – 81.

[162] *Ό.π.*, σελ. 72. Την ανάγκη αποσύνδεσης της "ορθολογικότητας" από την "αλήθεια" επισημαίνει και ο H. Schnaedelbach, "Transformation der kritischen Theorie", *ό.π.*, σελ. 23, ο οποίος τάσσεται υπέρ μιας "περιγραφικής" και όχι "κανονιστικής" θεωρίας της ορθολογικότητας.

Πράγματι, πολλοί σχολιαστές έχουν επισημάνει από πολύ νωρίς ότι η ομιλία περί "κριτηρίου της αλήθειας" είναι απατηλή. Η εμπειρική ύπαρξη μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης στα πλαίσια ενός πραγματικού διαλόγου δεν είναι ελέγξιμη. Όπως παραδέχεται ο ίδιος ο Habermas, "λείπει ένα *εξωτερικό* κριτήριο για την αξιολόγηση, με αποτέλεσμα σε δεδομένες περιστάσεις να μην μπορούμε να είμαστε σίγουροι εάν διεξάγουμε έναν διάλογο ή δρούμε μάλλον κάτω από πρακτικούς καταναγκασμούς, διεξάγοντας ψευδοδιαλόγους".[163] Όμως αυτή η παραδοχή δεν συμβιβάζεται με τον ισχυρισμό ότι η υπόθεση μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης εκ μέρους των συμμετεχόντων σε έναν διάλογο είναι "η εγγύηση για το ότι μπορούμε να συνδέσουμε την αξίωση μιας έλλογης συναίνεσης με μια πραγματικά επιτευγμένη συναίνεση".[164] Γιατί πώς μπορεί η πρόληψη (Antizipation) της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης να εγγυηθεί οτιδήποτε, όταν δεν είμαστε σε θέση να κρίνουμε την ύπαρξη ή τη μη ύπαρξή της στη δεδομένη περίσταση;

Ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι η ιδανική ομιλιακή κατάσταση είναι μια "υπερβατολογική επίφαση" (transzendentaler Schein), που συγκροτεί τους διαλόγους, είναι φανερό ότι έχουμε και πάλι μια θεωρία που επεξηγεί τους όρους υπό τους οποίους *θεωρούμε* (ή μπορούμε να θεωρούμε) μια δήλωση *ως αληθή*, και όχι το πότε μια δήλωση *είναι αληθής*. Αυτή η παρατήρηση (που αντιστοιχεί στο δεύτερο επιχείρημα του Wellmer) οδήγησε τον H. Keuth στον χαρακτηρισμό της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας ως επιστημικής θεωρίας.[165] Την ίδια έλλειψη μιας ξεκάθαρης διάκρισης μεταξύ "είναι-αληθές" και "θεωρείται-ως-αληθές" επισημαίνει και ο K.H. Ilting.[166]

---

[163] Wth, σελ. 179 - 180.

[164] *Ό.π.*, σελ. 180.

[165] "Οι συμμετέχοντες στο διάλογο θεωρούν το (συμπέρασμα - K.K.) C ως αληθές, αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ότι το C δεν μπορεί να είναι λανθασμένο. Όπως φαίνεται, δεν έχουμε να κάνουμε με μια *θεωρία της αλήθειας*, η οποία μας λέει πότε είναι αληθείς οι δηλώσεις, αλλά με μια *επιστημική* (epistemische) *θεωρία*, η οποία μας λέει πότε (μπορούμε να) *θεωρούμε* τις δηλώσεις *ως αληθείς*, και η οποία παρεξηγείται εύκολα επειδή εμφανίζεται με τη μορφή ενός κριτηρίου της αλήθειας." H. Keuth, "Erkenntnis oder Entscheidung? Die Konsenstheorie der Wahrheit und der Richtigkeit von J. Habermas", στο *Zeitschrift fuer allgemeine Wissenschaftstheorie*, Jg. 10 (1979), τεύχ. 2, σελ. 375 - 393, ιδιαίτερα σελ. 384.

[166] Βλ. K.H. Ilting, "Geltung als Konsens", *ό.π.*, σελ. 36 κ.ε. Ο συγγραφέας οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η συναινεσιακή θεωρία "δεν καταφέρνει να λάβει σε ικανοποιητικό βαθμό υπόψη της την κατηγοριακή διαφορά μεταξύ μιας κατά το δυνατόν έλλογης συναίνεσης γύρω από αξιώσεις ισχύος και του νοήματος της ισχύος που προϋποτίθεται κάθε τέτοιας συναίνεσης." *Ό.π.*, σελ. 38. Το

Ο Habermas εγκατέλειψε – κάτω από την πίεση της κριτικής – την κριτηριολογική ερμηνεία της συναινεσιακής θεωρίας[167] προς χάριν μιας έννοιας της αλήθειας ως ιδιότητας μιας άπειρης συναίνεσης (infiniter Konsens). Το 1986 έγραφε: "Εννοώ τη διαλογική θεωρία της αλήθειας με τέτοιον τρόπο, ώστε να μην χαρακτηρίζει τη διαλογική συναίνεση ως κριτήριο της αλήθειας (όπως ισχυριζόμουν σε μερικές από τις παλαιότερες διατυπώσεις μου)· [η διαλογική θεωρία της αλήθειας – Κ.Κ.] θέλει μάλλον να εξηγήσει, με τη βοήθεια της διαλογικής ικανοποίησης αξιώσεων ισχύος, το νόημα εκείνης της στιγμής της αναγκαιότητας, την οποία συνδέουμε με την έννοια της αλήθειας."[168] Αυτή η "στιγμή της αναγκαιότητας" εκδηλώνεται στο γεγονός ότι σε κάθε επιχειρηματολογία, στην οποία εγείρεται η αξίωση της αλήθειας, ξεκινούμε πάντα – δικαιολογημένα ή όχι, αυτό μπορεί να διαπιστωθεί αργότερα – από την παραδοχή πως και μελλοντικά δε θα υπάρξουν πειστικά αντεπιχειρήματα στη δική μας επιχειρηματολογία. Μια "άπειρη συναίνεση" υποτίθεται σε κάθε περίπτωση διαλογικά παρηγμένης πραγματικής συναίνεσης.

γεγονός ότι δεν είναι δυνατή η ταύτιση της "ορθολογικότητας της επιχειρηματολογίας" με την "αλήθεια των δηλώσεων", που ελέγχονται στον εν λόγω διάλογο, φαίνεται από τα παράδοξα που δημιουργούνται, εάν προσπαθήσει κανείς να συνδέσει αντίστροφα την αλήθεια με την ορθολογικότητα της συζήτησης. Από το γεγονός ότι η νευτώνεια φυσική θεωρείται σήμερα ως λανθασμένη δεν μπορεί κανείς να συμπεράνει τον ανορθολογικό χαρακτήρα της επί σειρά δεκαετιών διατηρούμενης συναίνεσης των επιστημόνων σε ό,τι αφορά την εγκυρότητά της. Τη διαφορά μεταξύ ορθολογικής συναίνεσης και αλήθειας τονίζει και ο J.B. Thompson, "Universal Pragmatics", *ό.π.*, σελ. 130 – 131, προβάλλοντας το παράδειγμα των προβλεπτικών προτάσεων, που μπορεί να είναι δικαιολογημένες, αλλά όχι (ακόμα) αληθείς. Ο Thompson έχει δίκιο να τονίζει την ασάφεια του ρόλου της εμπειρικής προφάνειας στα πλαίσια της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας. Κριτική στην κριτηριολογική εκδοχή της συναινεσιακής θεωρίας του Habermas ασκεί και ο R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt a.M. 1980, σελ. 44 και σημ. 19, σελ. 363. Επίσης ο R. Zimmermann, *Utopie, Rationalitaet, Politik, ό.π.*, εξηγεί πολύ καθαρά ότι στην περίπτωση της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας "έχουμε να κάνουμε με την πρόταση μιας διαδικασίας για την κριτική αναζήτηση της αλήθειας και όχι με μια θεωρία της αλήθειας." *Ό.π.*, σελ. 322, βλ. και σελ. 324 – 325, όπου σημειώνεται: "Η έννοια της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης διατυπώνει έναν κανόνα της οργάνωσης της αναζήτησης της αλήθειας και όχι ένα κριτήριο της αλήθειας. Οι πιθανότητες της ανεύρεσης της αλήθειας ενδέχεται να αυξάνονται όταν αποδεχόμαστε τον κανόνα μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, αλλά αυτός δεν εγγυάται την αλήθεια. Και αντιστρόφως, η συναίνεση που μπορούμε να πετύχουμε *όταν* μια υπό συζήτηση πρόταση είναι αληθής, δεν είναι το κριτήριο, αλλά το απλό επακόλουθο της αλήθειας, γιατί όλα συνηγορούν υπέρ της διαύγασης της τελευταίας μέσω προσφυγής στις έννοιες της θεμελίωσης ή επαλήθευσης."

[167] Βλ. Wth, υποσημ. 32, την συμπλήρωση που ο Habermas έκανε στα 1983.

[168] J. Habermas, "Entgegnung", στο: A. Honneth, H. Joas. (επιμ.), *Kommunikatives Handeln. Beitraege zu Juergen Habermas' "Theorie des Kommunikativen Handelns"*, Frankfurt a.M. 1986. σελ. 352.

Αν και ο Habermas δεν ερμηνεύει πια την ορθολογικότητα μιας συμφωνίας ως κριτήριο της αλήθειάς της, δεν θέλει να άρει την καθολική αναγκαιότητα της θεωρίας της αλήθειας. Φοβάται πως αν εγκαταλείψει κανείς αυτήν την "αναγκαιότητα" της υπονοούμενης σε κάθε ομιλιακό ενέργημα που επιτελέστηκε ποτέ αξίωσης ισχύος, η οποία παραπέμπει πάλι στην ιδέα μιας (απόλυτης, αφού δεν θα μπορούσε ποτέ να αμφισβητηθεί δικαιολογημένα) αλήθειας (η διαλογική ικανοποίηση της οποίας προϋποθέτει πάντα την *αναγκαία υπόθεση* μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης), τότε αφήνει ανοικτό το πεδίο στο σχετικισμό. Γι' αυτό και πρέπει να επιμείνει ότι "οι εξαρτημένες από παραδείγματα ερμηνείες της ιδέας της αλήθειας και της ορθότητας παραπέμπουν παρ' όλα αυτά σε έναν καθολικό σημασιακό πυρήνα".[169]

Ο Habermas είναι έτοιμος να παραδεχτεί ότι αυτό που μπορεί να λειτουργήσει ως επαρκής λόγος, εύστοχη ερμηνεία, απόδειξη, καλή εξήγηση κ.λπ. εξαρτάται από μεταλλασσόμενους ορίζοντες πεποιθήσεων, από μεταλλασσόμενα "παραδείγματα".[170] "Αυτό δεν στερεί από την αξίωση ισχύος, η οποία ικανοποιείται με τη βοήθεια αυτών των λόγων, ούτε το ελάχιστο από την αναγκαιότητά της. Το φαλλιμπιλιστικό[171] νόημα του επιχειρηματολογικού παιγνίου αναφέρεται απλώς στο γεγονός ότι οι καθολικές αξιώσεις ισχύος πρέπει να εγερθούν στην πραγματικότητα, δηλαδή στην καθέκαστη συγκυρία, η οποία δεν μένει ακίνητη, αλλά θα αλλάξει."[172]

Αν όμως αυτή η "αναγκαιότητα" χαρακτηρίζει μόνο την αξίωση αλήθειας υπό την εσωτερική προοπτική των συμμετεχόντων σε έναν πραγματικό διάλογο· αν εκφράζει το γεγονός ότι μια συμφωνία που επετεύχθη με επιχειρήματα θεωρείται-ως-αληθής, τότε η συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας δεν λέει κάτι το ουσιώδες. Γιατί αυτό το "θεωρείται-ως-αληθής" είναι αυτονόητο και τετριμμένο, εφόσον παίρνει κανείς στα

---

169 J. Habermas, "Ein Interview mit dem New Left Review", στο: τ. ιδίου, *Die Neue Unuebersichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1985, σελ. 229.

170 *Ό.π.*, σελ. 229.

171 Fallibilismus: Θεωρία της επισφάλειας της γνώσης. Δυστυχώς η περιφραστική απόδοση που προτείνει ο Αιμ. Μεταξόπουλος δεν ενδείκνυται για τον επιθετικό προσδιορισμό "fallibilistisch". Γι' αυτό τον *αφήνω αμετάφραστο, ελλείψει καλύτερου όρου.*

172 J. Habermas, "Entegnung", *ό.π.*, σελ. 351.

σοβαρά το επιχειρηματολογικό παιχνίδι και την συμφωνία που επιτυγχάνεται. Είναι αλήθεια ότι η νεώτερη εκδοχή της χαμπερμασιανής θεωρίας της αλήθειας θα μπορούσε να ερμηνευθεί με αυτόν τον "ασθενή" τρόπο.[173] Εδώ επιλέγω μια "ισχυρή" ανάγνωσή της, όχι από κακοπιστία απέναντι στον αντιμεταφυσικό προσανατολισμό του Habermas, αλλά για να εμφανιστεί ανάγλυφα τόσο η αμφισημία των τοποθετήσεών του, όσο και η φύση των συμπληγάδων, από τις οποίες πρέπει να περάσει η πραγματολογική θεωρία της επικοινωνίας.

Εάν, σύμφωνα με τη νεώτερη εκδοχή, η ιδανική ομιλιακή κατάσταση δεν είναι πια παρά μια "υπόθεση" των συμμετεχόντων στο διάλογο, η οποία εξηγεί το νόημα της αναγκαιότητας που συνδέουμε με την έννοια της αλήθειας, δεν είναι πια καθαρό γιατί ο Habermas εμμένει στη σημασία των "αναγκαίων εξιδανικεύσεων". Μια δυνατή απάντηση είναι – πιστεύω – ότι νιώθει την ανάγκη να ορθώσει απέναντι στον σκεπτικισμό την εμφατική έννοια μιας *καθορισμένης* ή *καθορίσιμης αλήθειας*: Αυτή η στάση μιας "αισιοδοξίας του Λόγου" (Vernunftoptimismus)[174] συνοψίζεται στην απόφανση ότι "κάθε φορά που θα αναλαμβάναμε μια επικοινωνία, με την πρόθεση να διεξάγουμε έναν διάλογο, και θα τη συνεχίζαμε για αρκετό χρονικό διάστημα, θα έπρεπε να προκύψει μια συναίνεση, η οποία θα ήταν per se μια αληθής συναίνεση".[175] Η "αισιοδοξία του Λόγου" είναι μια συναισθηματική στάση (και ενδεχομένως και ανάγκη), η οποία δεν μπορεί – κατά τη γνώμη μου – να αποδειχθεί ή να αναιρεθεί λογικά. Φοβάμαι όμως

---

[173] Βλ. την ανάλογη παρατήρηση του A. Wellmer, "Wahrheit, Kontingenz, Moderne", *ό.π.*, σελ. 159, ότι – κατά τη γνώμη του – ο Habermas ακολουθεί πλέον την "ασθενή" εκδοχή της συναινεσιακής "θεωρίας" της αλήθειας, την οποία υπερασπίζομαι κι εγώ εδώ.

[174] Δανείζομαι τον όρο από τον K.H. Iiting, "Geltung als Konsens", *ό.π.*, σελ. 29. Επίσης η M. Gerber συνδέει το γεγονός ότι η Habermas ξεκινά με δεδομένη τη δυνατότητα διαλογικής επίτευξης μιας έσχατης συναίνεσης και δεν θέτει καν το ερώτημα περί της δυνατότητας μιας τελειωτικής διαφωνίας με την τάση του να σκέφτεται αρμονιστικά (harmonistisch). Βλ. M. Gerber, "Zur Korrespondenz- und Konsenstheorie der Wahrheit", στο *Zeitschrift fuer allgemeine Wissenschaftstheorie*, Jg. 7 (1976), τεύχ. 1, σελ. 39 – 57, ιδιαίτερα σελ. 53. Ο J.D. Moon, "Political Ethics and Critical Theory", στο D.R. Sabia, J. Wallulis, (επιμ.), *Changing Social Science*, *ό.π.*, σελ. 171 – 188, σελ. 182 – 183, υποστηρίζει μάλιστα ότι σε συνθήκες ιδανικής ομιλιακής κατάστασης είναι εύλογο να αναμένουμε την *αδυναμία παραγωγής συναίνεσης*, εφόσον η απόλυτη ελευθερία αμφισβήτησης θα οδηγούσε μάλλον σε μια διαιώνιση των διαφωνιών. Ο Moon υποστηρίζει ότι οι τυπικές συνθήκες της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης είναι ανεπαρκείς και θυμίζει ότι ενώ και ο Rousseau απέβλεπε σε μια διαλογική διαμόρφωση της "γενικής βούλησης", συνέδεε τη δυνατότητα της τελευταίας με την ύπαρξη ενός κοινού πολιτισμικού ορίζοντα βασικών πεποιθήσεων της κοινότητας.

[175] J. Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen...", *ό.π.*, σελ. 139.

ότι από εκεί και πέρα υπάρχουν σοβαροί γλωσσοθεωρητικοί λόγοι, για να απορρίψει κανείς την ιδέα μιας άπειρης συναίνεσης και άρα και μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης.

Στην κριτική μου προϋποθέτω ως ορθά τα επιχειρήματα που ο ύστερος Wittgenstein αντέταξε στις αντικειμενιστικές θεωρίες του γλωσσικού νοήματος. Η θεωρία των "ομιλιακών παιγνίων" μάς άνοιξε τα μάτια μπροστά στα φαινόμενα της "οικογενειακής ομοιότητας" (Familienaehnlichkeit) και της παραγωγικής εξέλιξης της γλώσσας (μέσω της επινόησης νέων χρήσεών της). Η ασάφεια και η ανοικτότητα της καθομιλουμένης δεν είναι ένα τυχαίο χαρακτηριστικό που θα μπορούσαμε να εξαλείψουμε μέσω της κατασκευής μιας "επιστημονικής γλώσσας",[176] αλλά είναι ο ίδιος ο τρόπος της ύπαρξής της.[177]

---

[176] "Είναι λάθος να λέμε ότι στη φιλοσοφία θεωρούμε μια ιδανική γλώσσα σε αντίθεση με τη συνηθισμένη μας γλώσσα. Γιατί αυτό δημιουργεί την εντύπωση ότι κάνουμε τη σκέψη πως θα μπορούσαμε να βελτιώσουμε τη συνηθισμένη γλώσσα. Αλλά η συνηθισμένη γλώσσα είναι απολύτως εντάξει. Όταν κατασκευάζουμε 'ιδανικές γλώσσες', δεν το κάνουμε για να αντικαταστήσουμε τη συνηθισμένη γλώσσα μ' αυτές· ο σκοπός μας είναι μάλλον να εξαλείψουμε την αμηχανία κάποιου, η οποία δημιουργήθηκε από το ότι πίστεψε ότι είχε καταλάβει την ακριβή χρήση μιας συνηθισμένης λέξης." L. Wittgenstein, *Das Blaue Buch*, στον 5ο τόμο της *Werkausgabe*, Frankfurt a.M. 1984, σελ. 15 – 116, απόσπασμα σελ. 52.

[177] Βλ. σχετικά L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, *ό.π.*, τ. ιδίου, *Das Blaue Buch*, *ό.π.*, τ. ιδίου, *Das braune Buch*, στον 5ο τόμο της *Werkausgabe*, *ό.π.*, σελ. 117 – 282. Εδώ έχω, επίσης, υπόψη μου τη διαυγή όσο και ευσύνοπτη ανακατασκευή των απόψεων του ύστερου Wittgenstein εκ μέρους του F. Kambartel, "Versuch ueber das Verstehen", στο: συλλογικό, *"Der Loewe spricht... und wir koennen ihn nicht verstehen"*, Frankfurt a.M. 1991. Στο εν λόγω κείμενο, ο Kambartel αναπτύσσει την έννοια της διαλογικής-πρακτικής κατανόησης, συνδέοντας την τελευταία με μια συγκεκριμένη περίσταση δράσης και συνεννόησης. Αυτή η διαλογική-πρακτική θεωρία της σημασίας βρίσκεται σε ακραία αντίθεση τόσο με τις σημασιολογικές θεωρίες, που αναζητούν καθολικούς και σταθερούς σημασιακούς κανόνες, όσο και με τις προθεσιακές θεωρίες, που προσπαθούν να καθορίσουν το νόημα μέσω της υποστασιοποίησης της πρόθεσης του ομιλητή. Η ενόραση ότι η κατανόηση είναι η διαλογικά-πρακτικά επιτευγμένη συναίνεση μεταξύ των συνομιλητών δεν αφήνει περιθώρια για τέτοιες αντικειμενιστικές θεωρίες της σημασίας. Βλ. ό.π., σελ. 125 – 127.

Η διαλογική-πρακτική φύση της κατανόησης έχει βέβαια συνέπειες, ιδιαίτερα για τις αφηρημένες και γενικές σημασίες, όπως οι αξιακοί προσανατολισμοί, οι ορθολογικές αποδείξεις κ.λπ. Γιατί σε τέτοιες περιπτώσεις βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την ασάφεια και αδιαφάνεια της γλώσσας. Ο Kambartel περιγράφει την "οικογενειακή ομοιότητα" ως "σημασιακή διακλάδωση", δηλαδή γλωσσική πολυσημία, ένα μεγάλο μέρος της οποίας οφείλεται και στον ανοικτό χαρακτήρα της γλώσσας, που επιτρέπει την "σημασιακή καινοτομία". *Ό.π.*, σελ. 130 – 131. Σε αυτήν την περίπτωση της σημασιακής διακλάδωσης γίνεται αναγκαία η διαλογική-πρακτική παραγωγή συμφωνίας. Το πρόβλημα αυτό αποκτά ακόμα μεγαλύτερες διαστάσεις προκειμένου για τις γενικές προτάσεις, όπως αυτές που περιγράφουν επιστημονικές αλήθειες ή πρακτικούς προσανατολισμούς. Εδώ δημιουργείται κατ' ανάγκην ένα χάσμα μεταξύ του γενικού χαρακτήρα της προς κατανόηση σημασίας και του συγκεκριμένου, "τοπικού" (lokal) χαρακτήρα του επεξηγηματικού διαλόγου. Ο Kambartel ονομάζει αυτό το χάσμα "ερμηνευτική διαφορά". Η μόνη δυνατότητα άρσης αυτής της "διαφοράς" είναι η διαμόρφωση ενός "ερμηνευτικού πολιτισμού", όπου η διαπλοκή ενός μεγάλου

Εφόσον ο Habermas συνεχίζει να συνδέει την εμφατική έννοια της αλήθειας με τις "γενικές και αναγκαίες εξιδανικεύσεις" και εφόσον δεν μπορεί κανείς να θεωρήσει ότι οι τελευταίες εκφράζουν απλά και μόνο την εσωτερική προοπτική των συμμετεχόντων σε έναν διάλογο, χωρίς να τους στερήσει οποιαδήποτε ουσιαστική σημασία για μια θεωρία της αλήθειας, η γνώμη μου είναι ότι η ιδανική ομιλιακή κατάσταση είναι ανάγκη – ενάντια σε ό,τι λέει ο Habermas[178] – να θεωρηθεί ως μια *ρυθμιστική ιδέα,* με την καντιανή έννοια. Η αδυναμία υλοποίησης των προϋποθέσεων της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης σε εμπειρικές συνθήκες, για την οποία επιχειρηματολόγησα επανειλημμένα παραπάνω, υποβάλλει αναγκαστικά αυτήν την ερμηνεία. Όπως και στην περίπτωση του Peirce (και της ιδέας του περί της "απεριόριστης κοινότητας των ερευνητών"), έτσι κι εδώ, η ιδανική ομιλιακή κατάσταση παραπέμπει εντέλει σε μια ιδεώδη έσχατη συμφωνία των έλλογων υποκειμένων, που θα έπρεπε κατ' ανάγκην να θεωρηθεί ως αληθής.[179]

Τόσο η ιδέα μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, όσο και αυτή μιας άπειρης συναίνεσης εφόσον αντιμετωπιστούν ως ρυθμιστικές ιδέες, συνεπάγονται κατ' ανάγκην μια αντικειμενιστική θεωρία της σημασίας. Μπορεί να συνοψίσει κανείς τις νεώτερες διατυπώσεις του Habermas ως εξής: 1) Βεβαίως δεν μπορούμε να ορίσουμε ένα έσχατο κριτήριο για την αλήθεια των διαλογικά παρηγμένων συμφωνιών. 2) Γι' αυτό θα πρέπει να σκεφτόμαστε πάντα φαλλιμπιλιστικά. 3) Παρ' όλα αυτά, υπάρχει μια ιδέα, που υποθέτουμε σε κάθε διάλογο. Είναι το ιδεώδες μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, όπου οι γνώσεις, στις οποίες θα συμφωνούσαμε, θα ήταν αληθείς. 4) Η δυνατότητα οι πραγματικοί διάλογοι να πλησιάζουν σε επαρκή βαθμό στην ιδέα της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης μένει ανοικτή.

αριθμού "τοπικών" διαλόγων θα δημιουργεί τις ποθητές συνθήκες "ερμηνευτικής γενικότητας" (hermeneutische Allgemeinheit). *Ό.π.*, σελ. 132 – 133.

[178] Ο οποίος αρνείται ρητά την ταύτισή της με μια ρυθμιστική ιδέα, βλ. Wth, σελ. 181.

[179] Στον ίδιο χαρακτηρισμό της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης ως ρυθμιστικής ιδέας καταλήγουν και άλλοι σχολιαστές του Habermas, ακριβώς εξαιτίας της εκτιμούμενης αδυναμίας υλοποίησης των (τυπικών και ουσιαστικών) προϋποθέσεών της σε εμπειρικές συνθήκες. Βλ. O. Hoeffe, "Kritische Ueberlegungen...", *ό.π.*, σελ. 331 – 332, όπου γίνεται και ο παραλληλισμός με τον Peirce, επίσης K.H. Iting, "Geltung als Konsens", *όπ.*, σελ. 32. Ο K.O. Apel, που ακολουθεί στενά τον Peirce, μιλά κατ' ευθείαν για τη "ρυθμιστική ιδέα" της απεριόριστης κοινότητας των επιχειρηματολογούντων υποκειμένων. Βλ. K.O. Apel, "Fallibilismus, Konsenstheorie...", *ό.π.*, σελ. 144.

Έτσι μένει ανοικτή και η δυνατότητα μιας άπειρης συναίνεσης.

Τώρα είναι φανερό ότι ενώ εγκαταλείπεται η κριτηριολογική εκδοχή της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας, αυτό που *αφήνεται ανοικτό* είναι η δυνατότητα ενός *έσχατου εγκλεισμού* (ολοκλήρωσης, συμφιλίωσης κ.λπ.). Αυτό το ιδανικό μιας έσχατης συμφωνίας ή μιας-πάντα-επαναλαμβανόμενης συναίνεσης είναι, στο επίπεδο της θεωρίας της σημασίας, συνώνυμο με τη φαντασίωση ενός έσχατου καθορισμού του γλωσσικού νοήματος. Για το λόγο αυτόν θα έπρεπε και η γλώσσα, που θα χρησιμοποιούνταν σε έναν ιδανικό διάλογο (ο οποίος θα μπορούσε στην πραγματικότητα να λάβει χώρα μόνο στο πλαίσιο μιας "ιδανικής επικοινωνιακής κοινότητας", όπως την θέλει ο φίλος του Habermas K.O. Apel) *να είναι μια ιδανική – ή, με τα λόγια του Habermas, μια "κατάλληλη"* (angemessen) γλώσσα.

Είδαμε παραπάνω ότι οι αιτιολογήσεις που προβάλλονται στο διάλογο δεν έχουν να κάνουν με τη σχέση μεταξύ επιμέρους προτάσεων και πραγματικότητας, αλλά κατ' αρχήν μόνο με τη συνοχή μεταξύ προτάσεων, εντός ενός γλωσσικού συστήματος. Ο Habermas αποφαίνεται "ότι η δύναμη του επιχειρήματος να παράγει συναίνεση συναρτάται με την καταλληλότητα της γλώσσας, που χρησιμοποιείται για σκοπούς της επιχειρηματολογίας, και του αντίστοιχου εννοιολογικού συστήματος".[180] Το γλωσσικό σύστημα, που χρησιμοποιείται στο διάλογο, πρέπει να είναι "κατάλληλο", να "ταιριάζει" στο αντικείμενο και να αντιστοιχεί στο "επίπεδο ανάπτυξης των γνωστικών μας σχημάτων".[181] Εάν τώρα τοποθετήσουμε την ιδέα της "κατάλληλης γλώσσας" στον ορίζοντα της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης και της έσχατης, άρα αληθούς συναίνεσης, γίνεται φανερό ότι ο Habermas διατυπώνει την ιδέα μιας διόρθωσης της φυσικής γλώσσας. Ο ίδιος τονίζει ότι: η "πρόοδος της γνώσης διεξάγεται με τη μορφή μιας ουσιαστικής κριτικής της γλώσσας".[182] Είναι φανερό ότι η εμμονή του στην ιδέα της *γνωστικής* (επιστημονικής και ηθικής) *προόδου* συνεπάγεται αναγκαστικά τη σταδιακή βελτίωση της γλώσσας, μέσω της οποίας επιχειρηματολογούμε. Η πορεία της κριτικής της γλώσσας πρέπει

---

[180] Wth, σελ. 165.

[181] Βλ. *ό.π.*, σελ. 167 κ.ε.

[182] Wth, σελ. 171.

να έχει κάποιο στόχο, κι αυτός δεν μπορεί να είναι άλλος από μια "ιδανική γλώσσα", που θα "ταιριάζει" απόλυτα στο αντικείμενο.[183]

Τι θα σήμαιναν όμως όλα αυτά στην περίπτωση μιας άπειρης συναίνεσης (που υπάρχει πραγματικά ή πρόκειται να επιτευχθεί κάποτε στο μέλλον); Τίποτα λιγότερο από την ολοκλήρωση της κριτικής της γλώσσας, την προσέγγιση ενός απώτατου ιδανικού ορίου. Και αυτό πάλι μπορεί να εννοηθεί μόνο ως μια έξοδος από τη φυσική γλώσσα με την αδιαφάνεια και ακαθοριστία της. Αν το "κατάλληλο" για το συγκεκριμένο αντικείμενο γλωσσικό σύστημα δεν μπορεί πλέον να αναθεωρηθεί, τότε θα πρέπει όλοι οι λόγοι, που μπορούν να αρθρωθούν εντός του προκειμένου για την ικανοποίηση μιας αξίωσης ισχύος, *να έχουν ήδη προ-ληφθεί*.[184] Μια συμφωνία δεν θα μπορούσε να αμφισβητηθεί πια, παρά μόνο εφόσον η γλώσσα δικαιολόγησής της θα πληρούσε τις συνθήκες καταλληλότητας, δηλαδή ουσιαστικά τις συνθήκες "αντιστοιχίας" προς το αντικείμενο και εσωτερικής "συνοχής".[185]

---

[183] Αυτή η ανάγνωση υποβάλλεται και από το απόσπασμα που παραθέτω παραπάνω στη σελ. 250 - 251 (Wth, σελ. 171 - 172), όπου ο Habermas ισχυρίζεται ότι επειδή μια άμεση πρόσβαση στο αντικείμενο θα ήταν δυνατή μόνο για ένα μεταφυσικό πνεύμα, εμείς (ως πεπερασμένα πνεύματα) εξαρτώμαστε από την κριτική της γλώσσας. Είναι φανερό ότι στόχος της τελευταίας είναι να πετύχει (ακολουθώντας έναν πιο επίπονο δρόμο) αυτό που (εύκολα) μπορεί να κάνει ένα μεταφυσικό πνεύμα.

[184] Όπως σημειώνει ο F. Kambartel, "Versuch ueber das Verstehen", *ό.π.*, σελ. 127, ένας έσχατος καθορισμός του γλωσσικού νοήματος μιας έκφρασης θα σήμαινε την πρόβλεψη όλων των δυνατών ερμηνευτικών ερωτήσεων, σχολίων, συμπληρώσεων ή παρεξηγήσεων που θα μπορούσαν να προκύψουν ποτέ. Αυτή η ιδέα είναι όμως παράλογη, γι' αυτό άλλωστε ούτε καν η σημασία της ίδιας μας της εκφραστικής πρόθεσης δεν είναι επαρκώς καθορισμένη πριν από την επίτευξη μιας συμφωνίας εντός μιας πρακτικής-διαλογικής περίστασης (στην οποία μπορούν πάντα να προκύψουν ζητήματα που ούτε καν τα έχουμε φανταστεί).

[185] Ο O. Hoeffe, "Kritische Ueberlegungen...", *ό.π.*, σελ. 325 και 327, σημειώνει πολύ σωστά ότι η συναινετική θεωρία της αλήθειας δεν μπορεί να σταθεί χωρίς μια θεωρία της αλήθειας ως αντιστοιχίας και ως συνοχής, γεγονός που φαίνεται από τα αποσπάσματα που παραθέτω σχετικά με την έννοια της "καταλληλότητας" του γλωσσικού συστήματος. Από τη στιγμή που η ιδανική ομιλιακή κατάσταση δεν μπορεί να αποτελέσει κριτήριο αλήθειας γίνεται ακόμα πιο φανερή η ανάγκη προσφυγής σε κάποια έννοια αντιστοιχίας ή συνοχής. Επίσης ο R. Zimmermann, *Utopie, Rationalitaet, Politik, ό.π.*, σελ. 322 κ.επ., σημειώνει ότι η έννοια της "καταλληλότητας" της γλώσσας παραμένει γενική και ασαφής, γιατί ο Habermas αποφεύγει να εξηγήσει πώς μπορούμε να ελέγξουμε την "καταλληλότητα ενός γλωσσικού συστήματος". Η τελευταία μπορεί τελικά να κριθεί μόνο με βάση την "αλήθεια των προτάσεων", που διατυπώνονται σε ένα γλωσσικό σύστημα. Οπότε οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι η "καταλληλότητα της γλώσσας", δηλαδή η "αλήθεια των προτάσεων" καθιστά δυνατή τη συναίνεση, και άρα δεν είναι η συναίνεση αυτή που ορίζει την αλήθεια. Ο J. Whitebook, "Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconcious", στο *Praxis International*, Ιανουάριος 1990, σελ. 348, μας εξηγεί ότι η μετακίνηση από την φιλοσοφία του υποκειμένου στη φιλοσοφία της γλώσσας δεν αποτελεί

Δεν θέλω φυσικά να ισχυριστώ ότι είναι αδύνατη μια κριτική της γλώσσας, μέσω της οποίας επιχειρηματολογούμε. Μόνο μια *έσχατη* κριτική είναι αδύνατη (ή πιο σωστά: α-νόητη) και γι' αυτό πρέπει οι διάλογοι να παραμείνουν για πάντα ανοικτοί και οι συμφωνίες, όπου και όσο επιτυγχάνονται, προσωρινές. Μια *έσχατη κριτική* και αλλαγή της γλώσσας μπορεί να έχει μόνο το νόημα της κατασκευής μιας "καθαρής", "μονοσήμαντης", "επιστημονικής" γλώσσας - και δε βλέπω πια πού θα βρισκόταν τότε η διαφορά μεταξύ της "κριτικής" και της "θετικιστικής" αντιμετώπισης της γλώσσας (ουσιαστικά θα εξαφανίζονταν οι διαφορές μεταξύ μιας συναινεσιακής θεωρίας και μιας θεωρίας της αλήθειας ως αντιστοιχίας ή ως συνοχής). Στις συνθήκες ιδανικής επικοινωνίας, η κοινότητα των επικοινωνούντων υποκειμένων θα μεταβαλόταν ουσιαστικά σε ένα ενιαίο υπερβατολογικό υποκείμενο. Η πολυφωνία θα εξαλειφόταν, γεγονός που θα σήμαινε και την αχρήστευση (ή εξαφάνιση) της επικοινωνίας.[186] Γιατί είναι το γεγονός της διαφωνίας και άρα της

πανάκεια, γιατί αναπαράγει το κλασικό καντιανό πρόβλημα του αποκλεισμού της πρόσβασης στο "πράγμα καθ' εαυτό" με γλωσσολογικούς όρους. Βλ. επίσης D. Barley, *Wissenschaft und Lebenswahrheit. Zwei Bereiche der Wirklichkeitserfahrung*, Stuttgart 1980, σελ. 115, όπου ο συγγραφέας καταλογίζει στη συναινεσιακή θεωρία ό,τι ο Habermas στη θεωρία της αντιστοιχίας: "ότι προσπαθεί μάταια να εξέλθει από το γλωσσολογικό πεδίο", και να συναντήσει το αντικείμενο.

[186] Όπως ορθά σημειώνει η M. Gerber, "Zur Korrespondenz-...", *ό.π.*, σελ. 53 - 54, η ιδανική ομιλιακή κατάσταση θα πρέπει αναγκαστικά να συνεπάγεται την αναστολή της ισχύος όλων μας των γνώσεων και τον κριτικό έλεγχο της αξίωσης ισχύος τους. Η ιδέα μιας τέτοιας απόλυτης διαφάνειας είναι φυσικά παράλογη και στο επίπεδο της θεωρίας της γλώσσας συνδέεται - όπως επιχειρηματολόγησα κι εγώ παραπάνω - με την ιδέα μιας "ιδανικής γλώσσας του διαλόγου", η οποία είναι τελικά *κρυπτομονολογική*. Το ίδιο διαφωτιστικό είναι το σχόλιο του A. Wellmer: "Εάν όμως πρέπει να σκεφτούμε την ιδέα μιας "έσχατης" γλώσσας μαζί με αυτήν μιας ιδανικής επικοινωνιακής δομής, έπεται ότι αυτή η έννοια δεν ορίζει απλώς τις ιδανικές *συνθήκες* της συνεννόησης, αλλά ταυτοχρόνως μια κατάσταση *επιτελεσμένης* ιδανικής *συνεννόησης*. Αυτό που *νοείται* ως κατάσταση ιδανικής συνεννόησης αποκαλύπτεται ως κατάσταση πέρα από την αναγκαιότητα της γλωσσικής συνεννόησης. Στην οριακή περίπτωση της ιδανικής επικοινωνιακής κοινότητας έχει έτσι αρθεί ο συγκροτησιακός (konstitutiv) πλουραλισμός αυτών που χρησιμοποιούν σημεία, προς χάριν της ενικότητας ενός (συλλογικού) υπερβατολογικού υποκειμένου, το οποίο έχει συνεννοηθεί προς όλες τις κατευθύνσεις με τον εαυτό του και, ως δημιουργημένο, βρίσκεται κατά κάποιον τρόπο *εντός της αλήθειας*. Η έσχατη, η ιδανική γλώσσα θα ήταν μια γλώσσα πέρα από τη γλώσσα, μια γλώσσα 'πέρα από το παιχνίδι και την τάξη του σημείου'. Εντός της γλωσσοπραγματολογικά αναδιατυπωμένης υπερβατολογικής φιλοσοφίας αναπαράγεται έτσι για άλλη μια φορά το πρόβλημα των καντιανών οριακών εννοιών του πρακτικού Λόγου: στην οριακή περίπτωση της πραγματοποίησής της, η ιδανική επικοινωνιακή κοινότητα σημαίνει την άρνηση ενός γλωσσικά ενσαρκωμένου Λόγου· το τέλος (Telos) της γλωσσικής επικοινωνίας θα ήταν το τέλος (Ende) της." A. Wellmer, "Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes", στο: τ. ιδίου, *Endspiele: Die unversoehnliche Moderne*, *ό.π.*, σελ. 204 - 223, απόσπασμα σελ. 221, βλ. επίσης τις παρατηρήσεις στο: τ. ιδίου, *Ethik und Dialog*, *ό.π.*, σελ. 81 κ.ε.

πολυφωνίας που ορίζει την ανάγκη της επικοινωνίας και δίνει νόημα στην προσπάθεια επίτευξης μιας (πάντα μερικής και εφήμερης) συμφωνίας.

Ο K.O. Apel, επεξηγώντας το νόημα της "ιδανικής επικοινωνίας", ισχυρίζεται ότι η "έσχατη συναίνεση" θα "*πρέπει να είναι για μας ταυτόσημη με την αλήθεια*, αυτό σημαίνει ότι ως *απολύτως διυποκειμενικά έγκυρη άποψη* (Meinung) θα πρέπει συγχρόνως να είναι η – ως οντολογική σχέση αναπόδεικτη – *ορθή* (adaequat) *αναπαράσταση του πραγματικού* (και το *για μας καθοριστικό* ισοδύναμο της απρόσιτης σε μας θεϊκής ματιάς). Η συνήθης (αφηρημένη–μεταφυσική) αντί–θεση των *ανθρώπινων απόψεων* και των *καθ΄ αυτών υφιστάμενων εμπράγματων καταστάσεων (γεγονότων)* αίρεται εδώ, και μάλιστα με την έννοια ενός στόχου, που εμείς οι άνθρωποι μπορούμε να επιδιώξουμε μεθοδικά: αυτού της σταδιακής προσέγγισης σε μη αμφισβητήσιμες πλέον απόψεις."[187] Ένας τέτοιος ισχυρισμός, που διασώζει την ιδέα μιας γνωστικής προόδου προς το ιδανικό όριο της έσχατης συμφωνίας, δεν χάνει τίποτα από τον μεταφυσικό του χαρακτήρα, ακόμα και μετά τη διευκρίνιση ότι η "ιδανική συναίνεση" είναι ένα αναγκαίο – προκειμένου για τη διατήρηση μιας εμφατικής έννοιας της αλήθειας – ρυθμιστικό ιδεώδες[188] και ότι η επίκλησή της δεν έχει το νόημα της εγκατάστασης του "βασίλειου του Θεού" εντός της ιστορίας.[189]

Αυτή η ομολογία της αδυναμίας υλοποίησης του "θεϊκού βασιλείου" εντός της ιστορίας κάνει την "μεθοδική προσέγγιση" της έσχατης συναίνεσης ακόμα πιο παράδοξη. Το παράδοξο είναι ότι αν ο Apel έχει δίκιο, η ιδέα της αλήθειας μας αναγκάζει να επιδιώκουμε την ιστορική πραγματοποίηση μιας κατάστασης, η οποία θα σήμαινε την απόλυτη άρνηση της ιστορικής μας ύπαρξης (δηλαδή την εμφάνιση της θεϊκής αλήθειας και την πραγματοποίηση μιας απόλυτης συμφιλίωσης). Πώς είναι όμως δυνατό να πιστεύει κανείς – όπως ο K.O. Apel – ότι έλλογα είναι τα υποκείμενα που επιδιώκουν έναν αδύνατο και εντέλει ασυνάρτητο στόχο; Επιπλέον, εάν ο στόχος είναι απραγματοποίητος, πώς γνωρίζουμε ότι τον προσεγγίζουμε σταδιακά;

---

[187] K.O. Apel, "Fallibilismus, Konsenstheorie...", *ό.π.*, σελ 142 – 143.

[188] Βλ. *ό.π.*, σημ 40, σελ. 200 – 201.

[189] Βλ. *ό.π.*, σημ 69, σελ. 206.

Επαναλαμβάνω τα συμπεράσματά μου: Αν οι εξιδανικεύσεις, στις οποίες προχωρά ο Habermas, είναι απλές "υποθέσεις", "πραγματολογικές συνθήκες" κάθε σοβαρής επιχειρηματολογίας, τότε απλώς αρθρώνουν την εσωτερική προοπτική των άμεσα συμμετεχόντων σε έναν διάλογο. Θα μπορούσε κανείς το πολύ-πολύ – και από τη στιγμή που προσπαθεί να στοχαστεί τέτοιες "υποθέσεις" – να πεί ότι *μπορούν να είναι κακές υποθέσεις*, στο βαθμό που εγείρουν μια αξίωση απολυτότητας.[190]

Από την άλλη μεριά, αν αντιλαμβανόμαστε την ιδανική ομιλιακή κατάσταση ή την "άπειρη συναίνεση" ως ρυθμιστική ιδέα, αν τους προσδώσουμε δηλαδή μια ουσιαστική λειτουργία, τότε αρχίζουν να ξεθωριάζουν οι διαφορές μεταξύ της κριτικής θεωρίας της σημασίας και της επιστημονιστικής παράδοσης ή των φιλοσοφιών της συμφιλίωσης. Αυτό που μοιράζονται οι δύο τελευταίες από κοινού είναι το αίτημα ενός καθορισμού του (γλωσσικού) νοήματος, ο οποίος (καθορισμός) νοείται ως ολοκλήρωση, εγκλεισμός, συμφιλίωση, απόλυτη αλήθεια. Και μόνο για αυτόν τον λόγο, μια κριτική θεωρία (η οποία παίρνει στα σοβαρά τα συμπεράσματα του Wittgenstein για τον ανοικτό χαρακτήρα των σημασιών) θα πρέπει να προστατεύεται από άχρηστες και επικίνδυνες εξιδανικεύσεις και απόλυτες έννοιες.

Μια μη μεταφυσική τοποθέτηση, που στηρίζεται σε μια πραγματολογική θεωρία της σημασίας, δεν χρειάζεται "αναγκαίες εξιδανικεύσεις" για να εξηγήσει το νόημα της αλήθειας. Από την ώρα που αποφασίζουμε υπέρ του Λόγου και άρα υπέρ της έλλογης συζήτησης προϋποθέτουμε κατ' ανάγκην και μια έννοια της αλήθειας, χωρίς την οποία καμία κριτική δεν έχει νόημα. Την ίδια στιγμή, όμως, δεν μπορούμε να καθορίσουμε την αλήθεια χωρίς να προδώσουμε τις προθέσεις της ίδιας της διερώτησης και κριτικής.[191] Η αλήθεια είναι πράγματι μια αξίωση την

---

[190] Ο αναστοχασμός πάνω στις συνθήκες συγκρότησης της ταυτότητας των σημασιών μάς αναγκάζει να εγκαταλείψουμε την ιδέα μιας "ιδανικής γλώσσας" και άρα και μιας απόλυτης αλήθειας. Αυτό σημαίνει ότι τα αναστοχασμένα, έλλογα υποκείμενα που συμμετέχουν σε ένα διάλογο δεν μπορούν να υποθέτουν (έστω και αντιπραγματικά) την ύπαρξη μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, περισσότερο απ' όσο υποθέτουν (φυσικά αντιπραγματικά) την ύπαρξη των νεράιδων του δάσους. Το κοινό και των δύο υποθέσεων είναι ο παραμυθικός τους χαρακτήρας. Ευτυχώς μπορούμε να υποθέσουμε ότι κανένας εχέφρων άνθρωπος δεν κάνει τόσο εξωπραγματικές υποθέσεις στην καθημερινή ζωή ή και στη θεωρητική συζήτηση.

[191] Στο εξαιρετικό του κείμενο "Wahrheit, Kontingenz, Moderne", *ό.π.*, ιδιαίτερα σελ. 157 – 166, σχετικά με τη θεωρία της αλήθειας, ο A. Wellmer χαρακτήρισε το δίλημμα αυτό ως "αντινομία της αλήθειας". Στο ίδιο κείμενο παρουσιάζει τη δική του πρόταση για τη "λύση" αυτής της αντινομίας. Η

οποία εγείρουμε με τις δηλώσεις μας. Και μπορούμε πάντα να προσπαθούμε με τα μέσα, τα οποία διαθέτουμε σε μια συγκεκριμένη συγκυρία, να ικανοποιούμε αυτήν την αξίωση στη βάση του "καλύτερου επιχειρήματος". Μια πραγματολογική θεωρία της σημασίας θα πρέπει να τα βγάζει πέρα χωρίς "αναγκαίες εξιδανικεύσεις". Πρέπει να χρησιμοποιεί μια φαλλιμπιλιστική έννοια της αλήθειας και να προστατεύεται από κάθε έννοια απόλυτης γνώσης. Αυτή φαίνεται να είναι η μοναδική παρακαμπτήρος από τα αδιέξοδα, στα οποία οδηγούν τόσο ο γνωσιοθεωρητικός απολυταρχισμός όσο και ο σχετικισμός. Ο αυθεντικός οικουμενισμός μπορεί να είναι μόνο φαλλιμπιλιστικός, να βασίζεται σε μια "αναγνώριση της τυχαιότητας",[192] η οποία θα πρέπει να θεωρηθεί ως μια "πρώτη αλήθεια". Προϋποθέτει την εξάλειψη κάθε ιδέας για "έσχατη θεμελίωση" και την απάρνηση των απόλυτων εξιδανικεύσεων. Ο οικουμενισμός είναι κατ' αρχήν μια ριζική ρήξη με κάθε "εγκλεισμό", "ολοκλήρωση" κ.λπ. Αυτή η ριζική ρήξη θα μπορούσε να είναι το σύγχρονο περιεχόμενο της αρχαίας "φρονήσεως" ή αυτό ενός "δεύτερου Διαφωτισμού".

στρατηγική που ακολουθεί είναι η αντιπαράθεση της ιδέας των "αναγκαίων εξιδανικεύσεων" (H. Putnam, K.O. Apel, J. Habermas) με μια πιο σχετικιστική-αντιμεταφυσική τοποθέτηση (R. Rorty) και η αναζήτηση μιας ενδιάμεσης οδού, μεταξύ απολυταρχισμού και σχετικισμού. Το βασικό επιχείρημά του είναι ότι υπάρχει πραγματικά ένα είδος *επιτελεστικής* "αναγκαίας εξιδανίκευσης", με την ασθενή έννοια ότι όταν επιχειρηματολογούμε θεωρούμε πάντα πως τα επιχειρήματά μας είναι όντως καλά και πως θα αντέξουν οποιονδήποτε έλεγχο. Αυτή η επιτελεστική και άρα *χωροχρονικά τοποθετημένη* υπόθεση είναι μεν αναγκαία (εφόσον διατηρούμε τη σοβαρότητά μας σε αυτό που κάνουμε, δηλαδή συζητάμε έλλογα), αλλά ουσιαστικά *δεν είναι εξιδανίκευση* με την ισχυρή-μεταφυσική έννοια της πρόληψης μιας έσχατης συναίνεσης, μιας απόλυτης αλήθειας. Ο Wellmer μας διδάσκει ότι η σύνδεση της αλήθειας με την επιτυχημένη επιχειρηματολογία προϋποθέτει και συνεπάγεται την αντιμεταφυσική τοποθέτηση της αδυναμίας τελειωτικού καθορισμού της αλήθειας. Όσο οι άνθρωποι θα είναι τα πεπερασμένα, ιστορικά όντα που γνωρίζουμε, θα πρέπει να δέχονται αυτό το πεπρωμένο, αναλαμβάνοντάς το.

[192] Η ιδέα της "αναγνώρισης της τυχαιότητας" προέρχεται από τον R. Rorty. Βλ. το πρώτο μέρος του R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidaritaet*, Frankfurt a.M. 1992, σελ. 21 – 123. Βλ. ιδιαίτερα την ενότητα "Die Kontingenz des Gemeinwesens", σελ. 84 – 123.

Κεφάλαιο 4

Η διαδικασιακή μεταμόρφωση του πρακτικού Λόγου

Αφού παρακολουθήσαμε τον τρόπο με τον οποίο ο Habermas διαπραγματεύεται το πρόβλημα της αλήθειας, στηριζόμενος στις "γενικές προϋποθέσεις" της επικοινωνίας, δεν είναι δύσκολο να φανταστούμε την τροπή που δίνει στην ηθική του θεωρία. Πράγματι, το εγχείρημά του μπορεί να οριστεί ως προσπάθεια ανεύρεσης ενός θεμελίου της ηθικής στις προϋποθέσεις της επικοινωνίας και στις διαδικασίες δικαιολόγησης των κανόνων και των αξιών στα πλαίσια ενός "αβίαστου διαλόγου". Ακολουθώντας το παράδειγμα του Kant, ο Habermas αναζητά μια ηθική "αρχή της γενίκευσης", η οποία θα εγγυάται τη δυνατότητα των ηθικών κρίσεων να αντιπροσωπεύουν τα διαφέροντα όλων των εκάστοτε θιγόμενων. Για τον Habermas, που έχει εγκαταλείψει τη φιλοσοφία της συνείδησης και επιδίδεται στη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης προς χάριν της ανάπτυξης του νέου παραδείγματος της φιλοσοφίας της διυποκειμενικότητας, το θεμέλιο της ηθικής δεν μπορεί πια να αναζητηθεί στις a priori δομές της έλλογης υποκειμενικότητας, αλλά στη διερεύνηση των συνθηκών της διυποκειμενικής ισχύος της επικοινωνίας και τελικά στην ίδια την ορθολογική δομή της επικοινωνίας και στις "αναγκαίες προϋποθέσεις" της.[1]

---

[1] Στο σημείο αυτό θα πρέπει να (ξανα-)θυμηθούμε, μαζί με τον St. Lukes, "Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason", στο *Critical Debates*, σελ. 134 - 148, ιδιαίτερα σελ. 135, ότι η ηθική θεωρία δίδει το ποθητό θεμέλιο της κριτικής κοινωνικής θεωρίας, το οποίο έγινε αναγκαίο μετά την εγκατάλειψη των κλασικών μαρξιστικών ιστορικοφιλοσοφικών θεωρήσεων. Είναι χαρακτηριστικό ότι, όπως σημειώνει ο Lukes, η ηθική υπήρξε αντικείμενο περιφρόνησης για τους περισσότερους μεγάλους μαρξιστές (όπως τους Engels, Kautsky και Trotsky) με εξαίρεση τους Αυστρο- και τους νεοκαντιανούς μαρξιστές. Όπως γνώριζε πολύ καλά ο Lukács, από την προνομιακή σκοπιά του κοσμοϊστορικού ρόλου του προλεταριάτου δεν υπήρχε ανάγκη περαιτέρω δικαιολόγησης των πρακτικών προσανατολισμών, αφού η ηθική κρίση θα συνέπεφτε με την αυτοκατανόηση της οικουμενικής εργατικής τάξης, κατά τον αγώνα της για την ανατροπή του αστικού καθεστώτος. Από την ώρα, όμως, που εγκαταλείπεται η "αντικειμενικότητα" της χειραφετητικής πορείας της ιστορίας γεννιέται το πρόβλημα της θεμελίωσης της ηθικής και της ίδιας της έννοιας της χειραφέτησης. Πάντως, όπως μας εξηγεί ο G. Schweppenhaeuser, "Die 'kommunikativ verfluessigte Moral'. Zur Diskursethik bei Habermas", στο: G. Bolte, *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lueneburg 1989, σελ. 122 - 145, η παλαιά σχολή της Φρανκφούρτης κρατούσε επίσης επιφυλακτική στάση απέναντι στην ηθική φιλοσοφία, η οποία παρέμενε ύποπτη για ιδεαλιστικό εξωραϊσμό της

Είδαμε παραπάνω ότι, στην προοπτική της καθολικής πραγματολογίας, η "κανονιστική ορθότητα" είναι - μαζί με την "αλήθεια" - μια διαλογικά ικανοποιήσιμη αξίωση ισχύος, που εγείρει η ομιλία. Για τον Habermas, "οι κανόνες ρυθμίζουν τις νόμιμες ευκαιρίες ικανοποίησης αναγκών· και οι ερμηνευμένες ανάγκες είναι ένα κομμάτι της εσωτερικής φύσης, στο οποίο κάθε υποκείμενο διαθέτει προνομιακή πρόσβαση, στο βαθμό που είναι ειλικρινές με τον εαυτό του. Μια συναινεσιακή θεωρία της ορθότητας εκτίθεται μάλλον στην αμφιβολία, εάν τα πρακτικά ερωτήματα είναι εν γένει ικανά προς αλήθεια (wahrheitsfaehig), εάν η ορθότητα των εντολών ή απαγορεύσεων είναι εν γένει μια διαλογικά ικανοποιήσιμη αξίωση ισχύος και όχι κάτι το απλά υποκειμενικό."[2] Τα ρυθμιστικά ομιλιακά ενεργήματα εκφράζουν λοιπόν κοινωνικά (γλωσσικά) ερμηνευμένες ανάγκες, δηλαδή διαφέροντα. Η νομιμότητα ενός κανόνα συνδέεται με την επίτευξη μιας συναίνεσης όλων των θιγόμενων, γι' αυτό και ένας ορθός κανόνας πρέπει να εκφράζει γενικά ή γενικεύσιμα (verallgemeinerungsfaehig) διαφέροντα.

Όπως η "αλήθεια", έτσι και η "κανονιστική ορθότητα" θα πρέπει να ελεγχθεί σε έναν διάλογο, οι τυπικές προϋποθέσεις του οποίου ταυτίζονται με την ιδανική ομιλιακή κατάσταση. Στον πρακτικό διάλογο ελέγχεται η δυνατότητα γενίκευσης των διαφερόντων, που ερμηνεύονται από έναν πρακτικό κανόνα, αποκλειστικά στη βάση του "αβίαστου καταναγκασμού του καλύτερου επιχειρήματος". Και είδαμε ήδη ότι αυτός ο ιδιάζων "καταναγκασμός" συνδέεται με την "καταλληλότητα" της γλώσσας, στην οποία επιχειρηματολογούμε. Στην περίπτωση του πρακτικού διαλόγου, η "καταλληλότητα της γλώσσας" χαρακτηρίζει την ιδιότητά της να ερμηνεύει επιτυχώς τις αυθεντικές ανάγκες των υποκειμένων. "Κατάλληλη ονομάζουμε την ηθική γλώσσα, που επιτρέπει σε συγκεκριμένα πρόσωπα και ομάδες, υπό δεδομένες συνθήκες, μια ειλικρινή ερμηνεία των ιδίων μερικών, καθώς και κυρίως των κοινών και συναινετικών αναγκών. Το επιλεγμένο γλωσσικό σύστημα πρέπει να επιτρέπει εκείνες και μόνο τις ερμηνείες αναγκών, με βάση τις οποίες οι συμμετέχοντες στο διάλογο μπορούν να κάνουν διάφανη των εσωτερική τους φύση και να γνωρίσουν

υπάρχουσας κοινωνικής τάξης.

[2] Wth, σελ. 172.

αυτό που θέλουν πραγματικά."[3]

Η "ηθική γλώσσα" είναι κι αυτή προϊόν μιας "ηθικής εξέλιξης", τόσο στο φυλο- όσο και στο οντογενετικό επίπεδο (όπως θα δούμε αναλυτικά στις ενότητες 4.2. και 4.3.). Επίσης, η δομή του διαλόγου θα πρέπει να επιτρέπει την κριτική και την αναθεώρηση της "ηθικής γλώσσας" και άρα των ερμηνευόμενων αναγκών και διαφερόντων. Πριν εξετάσουμε το επιχείρημα θεμελίωσης της ανώτατης ηθικής αρχής, που επιτρέπει τον έλεγχο της γενικότητας των ηθικών-πρακτικών κανόνων, είναι ίσως χρήσιμος ένας γενικός χαρακτηρισμός της "ηθικής του διαλόγου" (Diskursethik).

Η "ηθική του διαλόγου", που υποστηρίζει ο Habermas μαζί με τον K.O. Apel, εντάσσεται στην ευρύτερη παράδοση των γνωστικιστικών ηθικών, που από τον Kant και μετά επιμένουν να προβάλλουν τη "δυνατότητα αλήθειας" των ηθικών διλημμάτων. Οι ηθικές αυτές θεωρίες χαρακτηρίζονται πάντα από τρία βασικά στοιχεία: το γνωστικισμό (Kognitivismus), την καθολικότητα – οικουμενικότητα (Universalismus) και το φορμαλισμό τους (Formalismus). Η ηθική του διαλόγου χαρακτηρίζεται κι αυτή από αυτά τα στοιχεία, τα οποία συνδυάζει και ερμηνεύει φυσικά με το δικό της τρόπο. Ας δούμε λοιπόν τι σημαίνουν για την ηθική του διαλόγου των Habermas – Apel οι βασικές αυτές θεωρητικές επιλογές.

Η ηθική του διαλόγου είναι *γνωστικιστική*, γιατί υποστηρίζει σθεναρά τη θέση ότι τα ηθικά προβλήματα μπορούν να κριθούν στη βάση λόγων (Gruende), και άρα ότι το ηθικό πράττειν δεν είναι αναγκασμένο να στηριχθεί σε μια ανεπίδεκτη δικαιολόγησης, δηλαδή εντέλει ανορθολογική απόφαση, η οποία δεν ριζώνει παρά μόνο στις τυχαίες "πεποιθήσεις" και "ανάγκες" του δρώντος υποκειμένου.

Οι ανταγωνίστριες του γνωστικισμού, οι ντεσιζιονιστικές[4] θεωρίες, δεν αρνούνται κατ' ανάγκην τη δυνατότητα μιας λογικής παραγωγής των κανόνων, ως μέσων για την επίτευξη ενός στόχου, για την εξυπηρέτηση ενός διαφέροντος. Όμως αμφισβητούν ριζικά τη δυνατότητα δικαιολόγησης ή κριτικής των έσχατων αυτών στόχων ή διαφερόντων, που παραμένουν έτσι αυστηρά υποκειμενικά, ανοσοποιημένα απέναντι στην

[3] Wth, 173.

[4] Απ' όσο γνωρίζω, ο όρος Dezisionismus δεν έχει αποδοθεί ικανοποιητικά στα ελληνικά, γι' αυτό τον αφήνω αμετάφραστο, αποφεύγοντας παραφράσεις, όπως "θεωρία της απόφασης" κ.λπ.

αντικειμενική αξιολόγησή τους.[5] Ενάντια σε αυτόν τον ηθικό ανορθολογισμό, ο Habermas ισχυρίζεται ότι "οι ηθικές κρίσεις έχουν ένα γνωστικό περιεχόμενο· δεν εκφράζουν μόνο τυχαίες συναισθηματικές διαθέσεις, προτιμήσεις ή αποφάσεις του εκάστοτε ομιλούντος ή δράστη. Η ηθική του διαλόγου αντικρούει τον *ηθικό σκεπτικισμό* εξηγώντας το πώς μπορούν να δικαιολογηθούν οι ηθικές κρίσεις."[6]

Την επεξήγηση αυτή εξυπηρετεί η θεμελίωση μιας ηθικής αρχής, που ο Habermas ονομάζει – όπως θα δούμε αναλυτικότερα παρακάτω – "αρχή της καθολίκευσης" (Universalisierungsgrundsatz). Η βασική αυτή αρχή της χαμπερμασιανής ηθικής θεωρίας αποτελεί το υπόβαθρο ολόκληρου του γνωστικιστικού του οικοδομήματος, ενώ συνεπάγεται αυτομάτως και τα δύο άλλα βασικά χαρακτηριστικά της καθολικότητας και του φορμαλισμού.[7]

Σύμφωνα με τη βασική γνωστικιστική της τοποθέτηση, η ηθική του διαλόγου αξιώνει την *καθολικότητα*. Το στοιχείο της καθολικότητας παρουσιάζει δύο όψεις. Από τη μία εμφανίζεται ως *πρόβλημα της γενίκευσης των ηθικών κανόνων*, κατ' αναλογία με τη διατύπωση γενικών νόμων, που αποτελεί την επιδίωξη των φυσικών επιστημών. Στις φυσικές επιστήμες, η γενίκευση των επιμέρους παρατηρησιακών δεδομένων με τρόπο ώστε να διατυπώνονται νομολογικές προτάσεις συνιστά το πρόβλημα της επαγωγής. Φυσικά η γενίκευση των προτάσεων ή κρίσεων στο χώρο της ηθικής έχει πολύ διαφορετικό χαρακτήρα, αφού δεν αφορά

---

[5] Βλ. R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt a.M. 1980, σελ. 21.

[6] J. Habermas, "Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln", στο *MkH*, (στο εξής: Moralbewusstsein), σελ. 127 – 206, απόσπασμα σελ. 131.

[7] Η λεπτομερέστερη επεξήγηση αυτών των θεμάτων ακολουθεί παρακάτω. Εδώ είναι, ωστόσο, αναπόφευκτη τουλάχιστον η παράθεση της "αρχής της καθολίκευσης", η οποία αρκεί κατ' αρχήν για να γίνει κατανοητό το νόημα της "καθολικότητας" και του "φορμαλισμού". Η αρχή της καθολίκευσης ("U") έχει ως εξής: "Κάθε έγκυρος κανόνας θα πρέπει να πληροί την προϋπόθεση, οι συνέπειες και οι παρενέργειες, οι οποίες εμφανίζονται (ή προβλέπονται) κάθε φορά, εξαιτίας της *γενικής* του τήρησης, για την ικανοποίηση των διαφερόντων ενός *οποιουδήποτε* μεμονωμένου ατόμου, να μπορούν να γίνουν αποδεκτές από όλους τους θιγόμενους (και να προτιμηθούν έναντι των αποτελεσμάτων των γνωστών εναλλακτικών δυνατοτήτων ρύθμισης της περίστασης)." Βλ. J. Habermas, "Diskursethik – Notizen zu einem Begruendungsprogramm", στο MkH, σελ. 53 – 125, απόσπασμα σελ. 75 κ.ε. Το πολύ σημαντικό αυτό κείμενο έχει δημοσιευθεί σε δική μου μετάφραση με τον τίτλο: J. Habermas, "Ηθική του διαλόγου: σημειώσεις για ένα πρόγραμμα θεμελίωσης", στο: *Θεωρία και Κοινωνία*, τευχ. 4ο, Μάρτιος 1991, σελ. 161 κ.ε. Παρακάτω θα παραπέμπω στις σελίδες του γερμανικού κειμένου, χρησιμοποιώντας τη συντομογραφία "Diskursethik".

στη συσχέτιση μεταξύ δεδομένων στοιχείων της παρατήρησης. Για μια γνωστικιστική ηθική τοποθέτηση τίθεται το πρόβλημα της γενίκευσης, με τη μορφή της δυνατότητας διατύπωσης κανόνων, οι οποίοι θα εκφράζουν γενικά ή γενικεύσιμα διαφέροντα. Έτσι οι φιλοσοφικές ηθικές την καντιανής παράδοσης, που αναφέρονται στη "δυνατότητα αλήθειας" των πρακτικών προβλημάτων, είναι υποχρεωμένες να δώσουν μια "γεφυρωτική αρχή" (Brueckenprinzip), η οποία – κατ' αναλογία με την επαγωγική αρχή, στον τομέα των φυσικών επιστημών[8] – θα καθιστά δυνατή τη διατύπωση γενικών ή καθολικών ηθικών κρίσεων.[9] Στην προοπτική του Habermas, η "γεφυρωτική αρχή" δεν είναι άλλη από την αρχή της καθολίκευσης.

Εάν τώρα κατανοήσουμε πόσο ριζική (πρέπει να) είναι η ιδέα της καθολικότητας των ηθικών κρίσεων, αντιλαμβανόμαστε αυτόματα μια δεύτερη, βαθύτερη πλευρά της. Η γεφυρωτική αρχή πρέπει να εξηγεί τη δυνατότητα γενίκευσης των ηθικών κανόνων. Η αρχή της καθολίκευσης ("U") ορίζει έναν επιχειρηματολογικό κανόνα, η τήρηση του οποίου επιτρέπει τη διαμόρφωση γενικών ηθικών κρίσεων στα πλαίσια μιας ηθικής επιχειρηματολογίας ή – με άλλα λόγια – την επίτευξη μιας συμφωνίας μεταξύ των συμμετεχόντων στον ηθικό διάλογο. Όμως η γεφυρωτική αρχή δεν αρκεί να συμφιλιώνει τα επιμέρους υποκειμενικά διαφέροντα και διαθέσεις, αλλά θα πρέπει να καθιστά δυνατή την *υπέρβαση κάθε μερικότητας*. Την ικανοποίηση αυτής της αξίωσης εξυπηρετεί η "εξαγωγή" της αρχής της καθολίκευσης από τις "αναγκαίες προϋποθέσεις" του διαλόγου και της επικοινωνίας γενικότερα. "Με τη θεμελίωση της 'U' η ηθική του διαλόγου αμφισβητεί τη βασική υπόθεση του *ηθικού σχετικισμού* ότι η ισχύς των ηθικών κρίσεων εξαρτάται μόνο από τα κριτήρια ορθολογικότητας ή αξίας του πολιτισμού ή της μορφής ζωής, στην οποία ανήκει κάθε φορά το κρίνον υποκείμενο."[10]

Μετά απ' όλα αυτά αντιλαμβανόμαστε εύκολα το τι σημαίνει ο

---

[8] Ο ίδιος ο Habermas τονίζει ότι πρόκειται για απλή *αναλογία*, καθώς οι διαφορές μεταξύ της διατύπωσης φυσικών αιτιακών συναφειών και της αξιολόγησης της γενικευσιμότητας των ηθικών κανόνων είναι τεράστιες. Για τις διαφορές αυτές βλ. Diskursethik, σελ. 71 – 72, ενώ για τον *ισοδύναμο* (aequivalent) ρόλο που παίζει η ηθική αρχή σε σχέση με την επαγωγική αρχή βλ. τις παρατηρήσεις *ό.π.*, σελ. 73. Τον παραλληλισμό της καθολικευτικής αρχής με την αρχή της επαγωγής βρίσκουμε, σε μια πρώτη μορφή, στο Wth, σελ. 166 – 167.

[9] Βλ. R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik, ό.π.*, σελ. 9.

[10] Moralbewusstsein, σελ. 132.

φορμαλισμός της ηθικής του διαλόγου. Όπως και η καντιανή ηθική, έτσι και η ηθική του διαλόγου δεν επιθυμεί να ορίσει οντολογικά, μια για πάντα, τους ορθούς ηθικούς κανόνες. Με αυτήν την έννοια οριοθετείται σαφώς σε σχέση με τις *υλικές ηθικές* (materiale Ethiken) ή τις διάφορες εκδοχές του "φυσικού δικαίου" και περιορίζεται στο να δώσει ένα *τυπικό κριτήριο* αξιολόγησης της *ορθότητας* των εκάστοτε *κανονιστικών περιεχομένων*, που μπορούν να συνδέονται με κάποια συγκεκριμένη "μορφή ζωής". Έτσι η "αρχή της καθολίκευσης" αποτελεί έναν επιχειρηματολογικό κανόνα, ο οποίος επιτρέπει την αφαίρεση των ζητημάτων του "ευ ζήν", που βρίσκουν πάντα απάντηση στα πλαίσια μια συγκεκριμένης εθικής (sittlich) ολότητας, και την αυστηρή επικέντρωση στα κανονιστικά ζητήματα της δικαιοσύνης (Gerechtigkeit). Έτσι, το *θεμελιωμένο τυπικό κριτήριο* της "U" διαχωρίζει τον τομέα του ηθικά έγκυρου από τον τομέα των πολιτισμικών αξιακών περιεχομένων. Αυτός ο διαχωρισμός καθιστά δυνατή τη διαμόρφωση της αυστηρά δεοντολογικής οπτικής της κανονιστικής ορθότητας, που αφορά εκείνα τα πρακτικά προβλήματα, τα οποία μπορούν να λυθούν ορθολογικά (δηλαδή με βάση την αρχή της δικαιοσύνης και ανεξάρτητα από επιμέρους αξιακά πρότυπα, που συνδέονται με μια συγκεκριμένη μορφή ζωής).[11]

Με άλλα λόγια η ηθική του διαλόγου δεν μας δίνει κανονιστικά περιεχόμενα, αλλά ορίζει μια *διαδικασία*, η οποία πρέπει να εξασφαλίζει την αμεροληψία της διαμόρφωσης των ηθικών κρίσεων. Ο πρακτικός Λόγος του Habermas δεν είναι υποστασιακός, αλλά διαδικασιακός. "Η ηθικοδιαλογική αρχή αναφέρεται σε μια διεργασία (Prozedur), δηλαδή στη διαλογική ικανοποίηση κανονιστικών αξιώσεων ισχύος. Με αυτήν την έννοια η ηθική του διαλόγου μπορεί δίκαια να χαρακτηριστεί ως *τυπική* (formal). Δεν προσανατολίζει ως προς το περιεχόμενο, αλλά προτείνει μια διαδικασία: τον πρακτικό διάλογο. Αυτός είναι βέβαια μια διαδικασία όχι για την παραγωγή δικαιολογημένων κανόνων, αλλά για τον έλεγχο της εγκυρότητας προτεινόμενων και υποθετικά σταθμιζόμενων κανόνων."[12]

Παρακάτω θα παρακολουθήσουμε τη φιλοσοφική επιχειρηματολογία με την οποία ο Habermas υπερασπίζεται τη γνωστικιστική ηθική απέναντι

---

[11] Βλ. Diskursethik, σελ. 113 – 119, και ιδιαίτερα τις σελ. 118 κ.επ.. Πάντως η απόλυτη διάκριση μεταξύ ηθικού (moralisch) και εθικού (sittlich) θα πρέπει να σχετικοποιηθεί, όπως θα δούμε παρακάτω.

[12] Diskursethik, σελ. 113.

στις εμπειριστικές και σκεπτικιστικές θέσεις, για να θεμελιώσει εντέλει μια ηθική αρχή της γενίκευσης στις δομές του διαλόγου (4.1.). Στη συνέχεια θα δούμε την εφαρμογή των καρπών της "υπερβατολογικής - πραγματολογικής" του ανάλυσης στο χώρο της ψυχολογίας. Το επίπεδο της οντογένεσης, της συγκρότησης δηλαδή της υποκειμενικότητας μέσα από μια διαδικασία κοινωνικοποίησης, ενδιέφερε πάντα τον Habermas. Επιπλέον η ίδια η ηθική του διαλόγου δεν μπορεί να στηριχθεί απλά και μόνο στις υποθετικές ανακατασκευές του φιλοσόφου, αλλά χρειάζεται - όπως υποστηρίζει ο ίδιος ο Habermas - "την *έμμεση* επιβεβαίωση μέσω *άλλων* σύνηχων θεωριών"[13] που διαθέτουν εμπειρική βάση. Τέτοια είναι η ψυχολογική θεωρία της ανάπτυξης της ηθικής συνείδησης του L. Kohlberg, την οποία ο Habermas αναδιατυπώνει με τους όρους της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης (4.2.). Τέλος, ο Habermas συμπληρώνει την ηθική του θεωρία και με τη διερεύνηση του φυλογενετικού επιπέδου, δηλαδή της εξελικτικής πορείας των ηθικών αντιλήψεων και κανόνων. Ήδη στον τόμο *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* έγραφε: "Ενώ ο Marx εντόπιζε τις εξελικτικά σημαντικές διαδικασίες μάθησης, οι οποίες προκαλούν τις μεγάλες εξελικτικές ωθήσεις προς νέες εποχές, στο επίπεδο της αντικειμενοποιούσας σκέψης, της τεχνικής και οργανωτικής γνώσης, με λίγα λόγια των *παραγωγικών δυνάμεων*, υπάρχουν στο μεταξύ επαρκείς λόγοι για την υπόθεση ότι μαθησιακές διαδικασίες λαμβάνουν χώρα και στο επίπεδο της ηθικής πεποίθησης, της πρακτικής γνώσης, της επικοινωνιακής δράσης και της συναινετικής ρύθμισης των συγκρούσεων του πράττειν, οι οποίες αποκρυσταλλώνονται σε ωριμότερες μορφές της κοινωνικής ενσωμάτωσης, σε νέες *παραγωγικές σχέσεις*, καθιστώντας απ' τη μεριά τους δυνατή την εισαγωγή νέων παραγωγικών δυνάμεων. [...] Ιδιαίτερα μας ενδιαφέρουν λοιπόν τα συστηματικά ανακατασκευασμένα πρότυπα της εξέλιξης των κανονιστικών δομών. Αυτά τα δομικά πρότυπα περιγράφουν μια *εξελικτική λογική*, που ενυπάρχει στις πολιτισμικές παραδόσεις και στην αλλαγή των θεσμών."[14] Η διερεύνηση αυτής της "εξελικτικής λογικής", που διαγράφεται στο φυλογενετικό επίπεδο, είναι ένα από τα καθήκοντα που θέτει ο Habermas προκειμένου για τη συγκρότηση

[13] Moralbewusstsein, σελ. 127.

[14] Habermas, J., *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M., (στο εξής: *RHM*), σελ. 11 - 12.

μιας ολοκληρωμένης ηθικοδιαλογικής θεωρίας (4.3.).

4.1. Η ηθικοδιαλογική "ηθική σκοπιά"[15] και η θεμελίωσή της

Ο Habermas παρουσιάζει το ηθικοφιλοσοφικό του επιχείρημα στο πολύ σημαντικό του κείμενο "Diskursethik - Notizen zu einem Begruendungsprogramm", το οποίο θα μας απασχολήσει αναλυτικά. Η εμμονή εδώ στη φιλοσοφική επιχειρηματολογία δικαιολογείται από το γεγονός ότι αυτή αποτελεί την προϋπόθεση των όποιων ψυχολογικών ή ιστορικοφιλοσοφικών πραγματεύσεων του ζητήματος της ηθικής. Θα παρακολουθήσω την επιχειρηματολογία του Habermas σε τρία βήματα (τα οποία διακρίνει σε γενικές γραμμές και ο ίδιος). Η πορεία των επιχειρημάτων του αναπαριστά έναν ιδεατό διάλογο με έναν ηθικό σκεπτικιστή, που αρνείται τη βασική γνωστικιστική θέση της "δυνατότητας αλήθειας" των πρακτικών ζητημάτων. Διάλογο, που εφόσον αφορά εντέλει στις ίδιες τις κανονιστικού περιεχομένου προϋποθέσεις *οποιουδήποτε* διαλόγου (άρα και του ιδίου), οδηγεί σε μια αυτοθεμελίωση του επικοινωνιακού πρακτικού Λόγου.[16]

Η φιλοσοφική ηθική που θεμελιώνεται με αυτόν τον τρόπο θέλει ἳνα παίξει το θεραπευτικό ρόλο της κριτικής. Ο φιλοσοφικός αναστοχασμός

---

[15] Αποδίδω έτσι τον όρο "moral point of view" ή "moralischer Gesichtspunkt".

[16] "Η προσπάθεια του Habermas να ανακατασκευαστεί καθολικοπραγματολογικά η αρχή της καθολίκευσης ως αρχή της επικοινωνίας και ειδικότερα της επιχειρηματολογίας [...] πρέπει πάντα να στηρίζεται ήδη σε αυτήν την αρχή, γιατί μια τέτοια μετακατασκευή πρέπει να επιτελεστεί *με επιχειρήματα*. Ένας διάλογος, ο οποίος αναστοχάζεται και τις συνθήκες της δικής του ισχύος, μπορεί να χαρακτηριστεί, κατά την έκφραση του Apel, ως 'υπερβατολογικός-ερμηνευτικός' ή 'υπερβατολογικός-πραγματολογικός διάλογος'. Έργο του δεν μπορεί να είναι ο καθορισμός ενός κριτηρίου για το αν ένας συγκεκριμένος διάλογος ή μια συγκεκριμένη συναίνεση ικανοποιεί πραγματικά την αρχή της καθολίκευσης, αλλά απλώς να καταδείξει - στηριζόμενος στην προκατανόηση του Λόγου, όπως αυτή εκδηλώνεται για κάθε συμμετέχοντα στην επιχειρηματολογία, στις υποθέσεις που πρέπει αυτός να κάνει - την αρχή της καθολίκευσης ως έγκυρη και απαράβατη αρχή του Λόγου, με έναν τρόπο που να μπορεί να ελεγχθεί μεθοδικά απ' τον καθέναν. Το ζήτημα είναι ο μέσω επιχειρημάτων αναστοχασμός των απαράβατων συνθηκών τόσο της δυνατότητας όσο και της εγκυρότητας των επιχειρηματολογιών." R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, *ό.π.*, σελ. 48.

επιστρατεύεται, για να αποκαταστήσει το νόημα των βασικών ηθικών φαινομένων, απέναντι στην παραποίησή του από μια νεωτερική συνείδηση, που παρουσιάζεται ως μονομερώς εξορθολογισμένη. Το φαινόμενο του περιορισμού των ερωτημάτων, που μπορούν να τύχουν ορθολογικής απάντησης, στον τομέα του γνωστικού - εργαλειακού, καθώς και της συνακόλουθης απάρνησης της δυνατότητας ορθολογικής δικαιολόγησης των πρακτικών ζητημάτων[17], αποτελεί την ιδιαίτερη παθολογία της νεωτερικής συνείδησης, την κοινωνιολογική εξήγηση της οποίας βρίσκουμε στη *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης*.[18]

Ο Habermas ξεκινά το κείμενό του με μια προσπάθεια διαύγασης του γνωστικού νοήματος των ηθικών κρίσεων και υπεράσπισης της γνωστικιστικής θέσης απέναντι στους εμπειριστικούς ελιγμούς των σκεπτικιστών (4.1.1.). Μετά από αυτήν την εισαγωγική υποστήριξη της θέσης του ηθικού γνωστικισμού, ο Habermas περνά στην επεξήγηση του στοιχείου της καθολικότητας. Εισάγει, σε ένα δεύτερο βήμα, την αρχή της καθολίκευσης, η οποία εξυπηρετεί την επεξήγηση του ιδιαίτερου νοήματος της δεοντικής ισχύος των ηθικών κρίσεων και ταυτοχρόνως καθιστά κατ' αρχήν (grundsaetzlich) δυνατή την επίτευξη μιας συμφωνίας σε έναν ηθικό διάλογο (4.1.2.). Η εδραίωση της καθολικότητας της ηθικής του διαλόγου απαιτεί τη θεμελίωση της αρχής της καθολίκευσης, καθώς και μια ερμηνεία του νοήματος του ηθικού φορμαλισμού - ζητήματα που ο Habermas διαπραγματεύεται σε ένα τρίτο, τελευταίο βήμα (4.1.3.).

4.1.1. Η ηθική του διαλόγου πέρα από τον ηθικό αντικειμενισμό και υποκειμενισμό

Όπως σημείωσα, η επιχειρηματολογία του Habermas αναπτύσσεται ως απάντηση στα αντεπιχειρήματα ενός σκεπτικιστή, στα πλαίσια ενός ιδεατού διαλόγου.[19] Ο βασικός αντίπαλος δεν είναι λοιπόν οι άλλες

[17] Φαινόμενο, το οποίο αποτέλεσε, όπως είδαμε, το κεντρικό θέμα των πρώϊμων ερευνών του J. Habermas, και - κατά κάποιον τρόπο - το καθοδηγητικό νήμα όλου του μετέπειτα έργου του. Βλ. παραπάνω κεφ. I.

[18] Βλ. Diskursethik, σελ. 55. Για την κοινωνιολογική εξήγηση της παθολογίας της νεωτερικής συνείδησης βλ. κυρίως το 2ο τόμο του *TkH* και παρακάτω κεφ. 5.

[19] Η βασική αυτή επιλογή υποδεικνύει ότι ο κυριώτερος αντίπαλος της ηθικής του διαλόγου στις

γνωστικιστικές ηθικές θεωρίες, αλλά οι μη γνωστικιστικές απόψεις περί ηθικής. Καθώς αυτές οι τελευταίες ακολουθούν την τακτική της υποβάθμισης της σημασίας των καθημερινών μας ηθικών διαισθήσεων και της μεθερμηνείας τους υπό το φως κάποιων μεταηθικών συλλογισμών, ο Habermas εκκινεί με μια προσπάθεια να ανοίξει τα μάτια του ηθικού σκεπτικιστή μπροστά στα ίδια του τα ηθικά συναισθήματα. Για το σκοπό αυτόν επικαλείται την εργασία του P.F. Strawson *Freedom and Resentment*[20], όπου επιχειρείται μια φαινομενολογία των ηθικών συναισθημάτων από την επιτελεστική (performativ) σκοπιά των συμμετεχόντων στις ηθικές διαμάχες. Ο Strawson μπόρεσε - κατά τον Habermas - να καταδείξει με τον πιο αναμφίλογο τρόπο την πραγματικότητα των ηθικών φαινομένων και τα όρια των εμπειριστικών ερμηνειών της ηθικής. Η αγανάκτηση απέναντι στις προσβολές μπορεί να μετατραπεί σε διαρκή μνησικακία εφόσον δεν υπάρξει "επανόρθωση", γεγονός που προδίδει την ηθική διάσταση των προσβολών. Γιατί η μνησικακία "δεν έρχεται ως άμεση αντίδραση σε μια προσβλητική ενέργεια, όπως συμβαίνει με τον τρόμο ή την οργή, αλλά στην εξοργιστική αδικία που μου κάνει ένας άλλος. Η μνησικακία είναι η έκφραση μιας (μάλλον ανήμπορης) ηθικής καταδίκης".[21]

Η μνησικακία ή τα συναισθήματα ενοχής αποκαλύπτουν το γεγονός ότι στις ηθικές διαμάχες, προσβολές κ.λπ., πέρα από τη σύγκρουση μεταξύ προσώπων, αυτό που διακυβεύεται είναι ο σεβασμός ή η προσβολή *υπερπροσωπικών* προσδοκιών, δηλαδή ηθικών κανόνων συμπεριφοράς. "Τα συναισθήματα της ενοχής και του χρέους μας παραπέμπουν πέρα από τη μερικότητα αυτού που αφορά ένα μεμονωμένο άτομο σε μια συγκεκριμένη περίπτωση. Αν οι συναισθηματικές αντιδράσεις, οι οποίες στρέφονται σε συγκεκριμένες περιστάσεις ενάντια σε μεμονωμένα άτομα,

---

αρχές της δεκαετίας του '80 ήταν ο σκεπτικισμός. Η συζήτηση που ακολούθησε μετέθεσε το κέντρο βάρους του ηθικοφιλοσοφικού προβληματισμού στην αντιπαράθεση με τις τοποθετήσεις νεοεγελιανών ή νεοαριστοτελικών, που προβάλλουν το πρωτείο της εθικότητας (Sittlichkeit), δηλαδή της κοινωνικά ισχύουσας ηθικότητας, έναντι της αφηρημένης, φορμαλιστικής ηθικότητας (Moralitaet) των ορθολογιστών. Για τον Habermas, μια τέτοια κριτική μπορεί να απολήξει σε έναν αντιορθολογιστικό δογματισμό ή στον σχετικισμό. Βλ. τα κείμενα στο: J. Habermas, *Erlaeuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991.

[20] P.F. Strawson, *Freedom and Resentment*, London 1974.

[21] Diskursethik, σελ. 55

δεν ήταν συνδεδεμένες με εκείνο το *απρόσωπο* είδος της αγανάκτησης, που στρέφεται ενάντια στην προσβολή των γενικευμένων προσδοκιών συμπεριφοράς ή των κανόνων, θα στερούνταν ηθικού χαρακτήρα. Μόνο η απαίτηση για *γενική* ισχύ αποδίδει σε ένα διαφέρον, μια θέληση ή έναν κανόνα την αξία της ηθικής αυθεντίας."[22]

Ωστόσο αυτή η διάσταση της "ηθικής αυθεντίας" αποκαλύπτεται μόνο αν αναλάβει κανείς την επιτελεστική στάση του συμμετέχοντος στην ηθική έριδα. Η αντικειμενοποιητική στάση του εμπειριστή ουδετεροποιεί, αντίθετα, τον τομέα των ηθικών φαινομένων και εξαφανίζει έτσι το αντικείμενο της φαινομενολογίας των ηθικών συναισθημάτων, τα οποία πρέπει να μεθερμηνεύσει ως ψευδαισθήσεις. Το ίδιο ισχύει και για τις ηθικές επιχειρηματολογίες που μπορεί να προβάλει τόσο ο θιγμένος όσο και ο υπαίτιος. Ο εμπειριστής πρέπει να αρνηθεί το γνωστικό περιεχόμενο που έχουν οι ηθικές κρίσεις για τους συμμετέχοντες στην ηθική διαμάχη. Η δικαιολόγηση των ηθικών κανόνων και κρίσεων θα πρέπει να ερμηνευθεί έτσι από την άποψη της ορθολογικής ως προς το σκοπό παραγωγής (αυθαίρετων) κοινωνικά επιθυμητών αποτελεσμάτων. Σε αυτήν την περίπτωση οι κανόνες αντιμετωπίζονται απλά ως *όργανα* για την επίτευξη τέτοιων αποτελεσμάτων.

Απέναντι σε αυτήν την παραποίηση των ηθικών φαινομένων από τον εμπειριστικά ενδεδυμένο σκεπτικιστή, ο Strawson φτάνει στο συμπέρασμα ότι "ο κόσμος των ηθικών φαινομένων συνάγεται μόνο από την επιτελεστική στάση των αλληλοδρώντων ατόμων· ότι η μνησικακία, γενικότερα οι προσωπικές συναισθηματικές αντιδράσεις παραπέμπουν σε υπερπροσωπικά κριτήρια εκτίμησης των κανόνων και εντολών· και ότι η ηθική–πρακτική δικαιολόγηση ενός τρόπου του πράττειν σκοπεύει μιαν άλλη άποψη απ΄ αυτήν της συναισθηματικά ουδέτερης εκτίμησης των σχέσεων σκοπών και μέσων, ακόμα κι αν αυτή μπορεί να συναχθεί μέσω του κριτηρίου της κοινωνικής ευημερίας. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Strawson αναλύει συναισθήματα. Προφανώς τα συναισθήματα έχουν μια παρόμοια σημασία για την ηθική δικαιολόγηση των τρόπων του πράττειν με αυτήν που έχει η αίσθηση για τη θεωρητική εξήγηση της πραγματικότητας."[23]

---

[22] *Ό.π.*, σελ. 58 κ.επ.

[23] *Ό.π.*, σελ. 60.

Εάν μπορούμε να πάρουμε στα σοβαρά τον παραλληλισμό μεταξύ των αισθητηριακών δεδομένων και των συναισθημάτων, τότε θα πρέπει να δεχτούμε ότι η δυνατότητα δικαιολόγησης ενός ισχυρισμού που αφορά στην παρατηρήσιμη πραγματικότητα θα υφίσταται και για τις δηλώσεις συναισθημάτων. Έτσι, όπως μπορούμε να δώσουμε μια φυσική εξήγηση για τα γεγονότα του αντικειμενικού κόσμου, θα πρέπει να μπορούμε να δώσουμε και μια ηθική δικαιολόγηση των συναισθημάτων μνησικακίας, ενοχής, αυτοκατηγορίας κ.λπ. Αυτός ο παραλληλισμός μεταξύ αισθητηριακών δεδομένων και ηθικών συναισθημάτων[24] υπονοεί τη δυνατότητα αλήθειας των ηθικών κρίσεων, το γεγονός δηλαδή ότι αυτές έχουν γνωστικό περιεχόμενο μια και μπορούν να δικαιολογηθούν με τρόπο ανάλογο με αυτόν των αποφαντικών προτάσεων. Ωστόσο είναι αναγκαία η επεξήγηση του ιδιαίτερου νοήματος των ηθικών αξιώσεων ισχύος, καθώς το βαθύτερο λάθος τόσο των αντικειμενιστικών όσο και των υποκειμενιστικών ηθικών θεωριών μπορεί να εντοπιστεί στη σύγχιση μεταξύ της "περιγραφικής αλήθειας" των αποφαντικών δηλώσεων και της "κανονιστικής αλήθειας" (ή "ορθότητας") των ηθικών κρίσεων.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα της αντικειμενιστικής εξομοίωσης της προτασιακής αλήθειας με την κανονιστική ορθότητα αποτελεί ο ηθικός ενορατισμός (Intuitionismus) του G.E. Moore[25], ο οποίος ταύτιζε τα αξιολογικά κατηγορήματα (όπως "καλός", "ορθός" κ.τ.λ.) με τις μη φυσικές ιδιότητες ιδεατών αντικειμένων, των οποίων μπορούμε να έχουμε ιδεατή εποπτεία, κατ' αναλογία με την αισθητηριακή αντίληψη των πραγματικών αντικειμένων. Ένας τέτοιος ηθικός αντικειμενισμός έχει βεβαίως προφανείς μεταφυσικές βάσεις. Στον ίδιο λανθασμένο δρόμο, αλλά από την αντίστροφη πλευρά, οδηγείται όμως και ο ηθικός υποκειμενισμός.

Ο ηθικός υποκειμενισμός αποδέχεται κι αυτός την προϋπόθεση του πρωτείου της προτασιακής αλήθειας και οδηγείται στην απάρνηση κάθε αντικειμενικότητας των ηθικών κρίσεων, εφόσον αυτές δεν μπορούν να επαληθευτούν ή να διαψευστούν όπως οι περιγραφικές προτάσεις. Γίνεται έτσι φανερό "ότι η υποκειμενιστική απάντηση στην αποτυχία του ηθικού αντικειμενισμού του Moore και άλλων δεν είναι παρά η άλλη όψη του ίδιου

---

[24] Στον οποίο προέβη, μεταξύ άλλων, ο S. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge 1970, βλ. Diskursethik, σελ. 61.

[25] G.E. Moore, *Principia Ethica*, Stuttgart 1970, και Diskursethik, σελ. 62 κ.ε.

νομίσματος. Και οι δύο πλευρές ξεκινούν από τη λανθασμένη προϋπόθεση ότι η ισχύς της αλήθειας των περιγραφικών προτάσεων, και μόνο αυτή, θέτει το νόημα, με το οποίο μπορούν οι προτάσεις να γίνουν αποδεκτές ως θεμελιωμένες."[26] Η άρνηση της δυνατότητας ορθολογικής δικαιολόγησης των ηθικών κρίσεων οδηγεί κατ' ευθείαν στον αξιολογικό ντεσιζιονισμό. Οι υποκειμενιστικές θεωρίες είναι αναγκασμένες να δώσουν μια αντιδιαισθητική εξήγηση της λειτουργίας των ηθικών συναισθημάτων και των προσπαθειών δικαιολόγησης των ηθικών κανόνων και κρίσεων. Έτσι οι ηθικές κρίσεις μεθερμηνεύονται είτε ως προτάσεις έκφρασης συναισθημάτων (εμοτιβιστικές θεωρίες [Emotivismus]), είτε ως προστακτικές προτάσεις (ιμπερατιβιστικές θεωρίες [Imperativismus]), είτε - πιο εκλεπτυσμένα - ως προθεσιακές προτάσεις υπαγόρευσης μιας συμπεριφοράς (πρεσκριπτιβισμός [Praeskriptivismus] του R.M. Hare[27]).

> "Οι μη γνωστικιστικές αντιλήψεις υποβαθμίζουν με μιας τον κόσμο των ηθικών διαισθήσεων της καθημερινότητας. Από επιστημονικής απόψεως μόνο εμπειρικά μπορούμε, σύμφωνα με αυτές τις θεωρίες, να μιλάμε για την ηθική. Σ' αυτήν την περίπτωση υιοθετούμε μια αντικειμενοποιητική στάση και περιοριζόμαστε στο να περιγράφουμε ποιές λειτουργίες εκπληρώνουν οι προτάσεις και τα συναισθήματα, που καθίστανται ηθικά από την εσωτερική άποψη των συμμετεχόντων. Αυτές οι θεωρίες *δεν θέλουν και δεν μπορούν* να ανταγωνιστούν τις φιλοσοφικές ηθικές· εξομαλύνουν το πολύ-πολύ τον δρόμο για εμπειρικές έρευνες, εφόσον φαίνεται να είναι καθαρό ότι τα πρακτικά ερωτήματα δεν είναι ικανά προς αλήθεια, και ότι οι ηθικές έρευνες, με την έννοια μιας κανονιστικής θεωρίας, στερούνται αντικειμένου."[28]

Ο Habermas επιθυμεί να υπερβεί τόσο τον αντικειμενισμό όσο και τον υποκειμενισμό απαντώντας, σε ένα δεύτερο επιχειρηματολογικό βήμα, στα δύο βασικά επιχειρήματα των μη γνωστικιστικών θεωριών, τα οποία

---

[26] Diskursethik, σελ. 64.

[27] Βλ. R.M. Hare, *Die Sprache der Moral*, Frankfurt a.M. 1983.

[28] Diskursethik, σελ. 65 κ.επ., η υπογράμμιση δική μου.

συνίστανται: "α) στην εμπειρική υπόδειξη ότι η διαμάχη γύρω από τα θεμελιακά ηθικά ερωτήματα δεν μπορεί, κανονικά, να διευθετηθεί και β) στην ήδη σημειωμένη αποτυχία της προσπάθειας να εξηγηθεί η ισχύς των κανονιστικών προτάσεων είτε υπό την οπτική του ενορατισμού, είτε [...] υπό την οπτική του κλασικού φυσικού δικαίου, είτε μιας υλικής ηθικής των αξιών (Scheler, Hartmann)".[29]

Σε αυτό το πρώτο εισαγωγικό βήμα του Habermas δεν μπορεί κανείς να προσθέσει πολλά. Πιστεύω ότι θα πρέπει να του δώσει κανείς δίκιο όταν τοποθετείται σε μια προοπτική πέραν του διλήμματος μεταξύ ηθικού αντικειμενισμού και υποκειμενισμού. Εύλογη είναι επίσης η απόδοση των θέσεων τόσο του πρώτου όσο και του δεύτερου στη λανθασμένη εξομοίωση της κανονιστικής ορθότητας με την προτασιακή αλήθεια. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα, ο μεν ηθικός αντικειμενισμός να αντιμετωπίζει τους ηθικούς κανόνες ως (ιδεατά) αντικείμενα, ο δε ηθικός υποκειμενισμός να συνάγει από τη δίκαιη κριτική της οντολογικής μεταφυσικής το συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει καμία έννοια πρακτικής αλήθειας. Το κοινό σημείο αναφοράς και των δύο ειδών ηθικής θεωρίας είναι μια νοούμενη ως απόλυτη αλήθεια.[30] Στα πλαίσια της συναινεσιακής θεωρίας, η ίδια η "θεωρητική αλήθεια" είναι επισφαλής και εξαρτάται πάντα από γλωσσικά ερμηνευμένα εμπειρικά δεδομένα. Εάν ο αντικειμενισμός αποτελεί πλάνη προκειμένου για τις φυσικές επιστήμες, πόσο μάλλον για τον χώρο της ηθικής-πρακτικής γνώσης, το αντικείμενο της οποίας είναι πάντα ήδη συμβολικά δομημένο. Στο προηγούμενο κεφάλαιο υποστήριξα μια ασθενή εκδοχή της συναινεσιακής "θεωρίας" της αλήθειας, σύμφωνα με την οποία η επιχειρηματολογούσα ομιλία οφείλει να διατηρεί το αίτημα μιας πέρα από κάθε συγκείμενο (kontextfrei) αλήθειας, έχοντας ταυτοχρόνως επίγνωση του γεγονότος ότι διαθέτει πάντα περιορισμένα (εξαρτημένα από τις περιστάσεις) μέσα για την "ικανοποίησή" του. Αυτή η λύση της "αντινομίας της αλήθειας" είναι - πιστεύω - η μόνη διέξοδος από το δίλημμα: "υποκειμενισμός ή αντικειμενισμός". Στη συνέχεια θα δούμε γιατί - όπως φάνηκε ήδη στην ανάλυση της θεωρίας της αλήθειας - ο Habermas δεν καταφέρνει εντέλει να απομακρυνθεί με τρόπο αποφασιστικό από τον

---

[29] *Ό.π.*, σελ. 66.

[30] Βλ. την εξαιρετική εργασία του R.J. Bernstein, *Beyond Objektivism and Relativism*, Philadelphia 1991.

ηθικό αντικειμενισμό, γεγονός που σχετίζεται - όπως υποστηρίζω - με τη δομή του θεμελιωτικού του επιχειρήματος και με τις άδηλες γλωσσοθεωρητικές του προϋποθέσεις.

Αυτό πάντως δεν μειώνει την αξία της κεντρικής διαίσθησης του Habermas ότι μια αυτόνομη ηθική θα πρέπει να υπερβαίνει κάθε μεταφυσικό δογματισμό, διατηρώντας ωστόσο μέσα της την ένταση της υπευθυνότητας. Με άλλα λόγια, εάν αναλαμβάνουμε το πρόταγμα της αυτονομίας μαζί με το βάρος της ευθύνης που αυτό συνεπάγεται, τότε δεν μπορούμε παρά να προσβλέπουμε σε ένα δίκαιο, δηλαδή ηθικό *πράττειν. Κι αυτό πάλι θα πρέπει να ακολουθεί αξιώματα δράσης, που* να μπορούν να χαρακτηριστούν "ορθά". Έτσι κάθε ηθική της αυτονομίας είναι κατ' ανάγκην "γνωστικιστική", αν και ίσως με μια ασθενέστερη - όπως θα δούμε - έννοια απ' αυτήν που δίνει στον όρο ο Habermas.[31] Εδώ ας κρατήσουμε την ορθή διαπίστωση ότι η *απόφαση* υπέρ της ελευθερίας και του Λόγου συμβαδίζει με το *αίτημα* για μια πρακτική αλήθεια.

4.1.2. Το ιδιαίτερο νόημα της δεοντικής ισχύος των ηθικών κρίσεων και η αρχή της καθολίκευσης ως "γεφυρωτική αρχή" των πρακτικών διαλόγων.

Προκειμένου να απαντήσει στη δεύτερη από τις προαναφερθείσες αντιρρήσεις του ηθικού σκεπτικιστή, ο Habermas επανέρχεται στην ανάλυση των ειδών των αξιώσεων ισχύος που εγείρει η ομιλία, για να υποδείξει ότι η απόρριψη των αντικειμενιστικών θεωριών δεν πλήττει αποφασιστικά τις γνωστικιστικές θέσεις, αφού το νόημα της κανονιστικής ορθότητας είναι διαφορετικό απ' αυτό της προτασιακής αλήθειας. Δεν είναι ανάγκη να επανέλθω εδώ στην ανάλυση της καθολικής "βάσης ισχύος" της δυνατής ομιλίας, την οποία παρουσίασα παραπάνω.[32] Απλά υπενθυμίζω ότι ο Habermas διακρίνει τρία είδη αξιώσεων ισχύος, που

---

[31] Όπως θα δούμε παρακάτω, η "ασθενής εκδοχή του ηθικού γνωστικισμού" που προτείνω εδώ, συνδέεται με ό,τι ο R. Zimmermann, *Utopie-Rationalitaet-Politik*, Freiburg/Muenchen 1985, αποκαλεί "ελάχιστη-γνωστικιστική προϋπόθεση". Η τελευταία συνίσταται στο γεγονός ότι "η αναγνώριση των κανόνων παραπέμπει στην προβολή λόγων (Gruende)" (*ό.π.*, σελ. 334), δηλαδή στην επιχειρηματολογημένη δικαιολόγησή τους. Όμως "αυτή η προϋπόθεση δεν έχει ακόμα τίποτα να κάνει με μια συναινεσιακή θεωρία της θεμελίωσης" (*ό.π.*, σελ. 334 - 335).

[32] Βλ. παραπάνω, ενότητα 3.2.

εγείρει η καθημερινή επικοινωνία: την αξίωση αλήθειας, ορθότητας και ειλικρίνειας. Μέσω αυτών των αξιώσεων ισχύος, που εγείρουν οι δηλώσεις των επικοινωνιακά δρώντων, γίνεται αναφορά σε κάτι μέσα στον αντικειμενικό κόσμο (το σύνολο των υπαρκτών εμπράγματων καταστάσεων[33]), σε κάτι στον κοινωνικό κόσμο (το σύνολο των νόμιμα ρυθμισμένων διυποκειμενικών σχέσεων μιας κοινωνικής ομάδας) ή σε κάτι που ανήκει στον υποκειμενικό κόσμο του ομιλούντος (στο σύνολο των βιωμάτων, στα οποία διαθέτει προνομιακή πρόσβαση). Σύμφωνα με την ανάλυση της "βάσης ισχύος" της ομιλίας, η κανονιστική αξίωση ισχύος διακρίνεται ξεκάθαρα από την αποφαντική. Σε τι συνίσταται, ωστόσο, η ασυμμετρία μεταξύ των δύο αυτών τρόπων της ισχύος; Αρκεί να αναλογιστούμε τη διαφορά μεταξύ των αναφόρων στην κάθε μια από τις δύο περιπτώσεις. Στη μια περίπτωση έχουμε αναφορά στον αντικειμενικό κόσμο, ενώ στην άλλη στον κοινωνικό. Όμως "η κοινωνική πραγματικότητα, στην οποία αναφερόμαστε με τα ρυθμιστικά ομιλιακά ενεργήματα, βρίσκεται ήδη *εκ των προτέρων* σε εσωτερική σχέση με τις κανονιστικές αξιώσεις εγκυρότητας. Αντίθετα οι αξιώσεις αλήθειας με κανέναν τρόπο δεν ενυπάρχουν στις ίδιες τις οντότητες, παρά μόνο στα διαπιστωτικά ομιλιακά ενεργήματα, μέσω των οποίων αναφερόμαστε, κατά την ομιλία που διαπιστώνει γεγονότα, σε οντότητες, προκειμένου να αποδώσουμε εμπράγματες καταστάσεις."[34]

Με άλλα λόγια, η κοινωνική πραγματικότητα εμπεριέχει, πριν από κάθε ομιλία που αναφέρεται σ' αυτήν, μια "πρωτογενή" αξίωση κανονιστικής ισχύος, εφόσον συνίσταται σε ένα σύνολο ρυθμίσεων που αξιώνουν *εγκυρότητα*. Αυτός είναι ο λόγος που ο κόσμος των κανόνων διατηρεί μια αξιοπρόσεκτη αντικειμενικότητα απέναντι στα ρυθμιστικά ενεργήματα που τον θεματοποιούν· αντικειμενικότητα, την οποία δεν διαθέτει ο κόσμος των εμπράγματων καταστάσεων απέναντι στα διαπιστωτικά ομιλιακά ενεργήματα. Βεβαίως ο αντικειμενικός κόσμος διαθέτει μια άλλου είδους αυτονομία, καθώς είμαστε αναγκασμένοι να υποθέσουμε ότι υπάρχει ανεξάρτητα από την διαπιστωτική ομιλία. Όμως εδώ δεν υπάρχει η διπλή όψη της ισχύος, που υπάρχει στην περίπτωση του

---

[33] Μεταφράζω ως "εμπράγματη κατάσταση" το Sachverhalt, που στα αγγλικά έχει αποδοθεί ως "state of things".

[34] Diskursethik, σελ. 71.

κοινωνικού κόσμου.[35]

Αυτή η διφυής σημασία της κανονιστικής ισχύος σημαίνει εντέλει ότι, απ' τη μία, πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ της απλής κοινωνικής ισχύος ενός κανόνα και της συμμόρφωσης σ' αυτόν και, απ' την άλλη, της αξίας του για αναγνώριση. Το γεγονός ότι ένας κανόνας βρίσκει έργω αναγνώριση δεν *σημαίνει ότι είναι και έγκυρος*. Η εγκυρότητα *είναι* μια αξίωση που θέτει ο κανόνας και η οποία μπορεί ανά πάσα στιγμή να αμφισβητηθεί δικαιολογημένα. Γι' αυτό και η μακροχρόνια επιβολή του εξαρτάται από το εάν στα πλαίσια μιας παράδοσης υπάρχουν επαρκείς λόγοι, ώστε η αξίωση εγκυρότητάς του να θεωρείται δικαιολογημένη.

> "Αν όμως η μακροχρόνια ισχύς ενός κανόνα εξαρτάται και από το αν αυτός γίνεται αποδεκτός ως έγκυρος στον κύκλο των αποδεκτών του και αν εξάλλου η αναγνώριση αυτή στηρίζεται στην προσδοκία ότι η αντίστοιχη αξίωση εγκυρότητας μπορεί να ικανοποιηθεί μέσω λόγων, τότε υφίσταται μια σύνδεση μεταξύ της "ύπαρξης" κανόνων του πράττειν, από τη μια, και της προσδοκώμενης δυνατότητας θεμελίωσης των αντίστοιχων δεοντολογικών προτάσεων, για την οποία (σύνδεση) δεν υπάρχει κάτι ανάλογο στην οντική πλευρά. Υφίσταται σίγουρα μια εσωτερική σχέση ανάμεσα στην ύπαρξη των εμπράγματων καταστάσεων και στην αλήθεια των αντίστοιχων αποφαντικών προτάσεων, όμως όχι και *ανάμεσα στην ύπαρξη των εμπράγματων καταστάσεων και της* προσδοκίας ενός κύκλου προσώπων ότι οι προτάσεις μπορούν να θεμελιώθούν. Αυτή η περίσταση εξηγεί γιατί το ερώτημα σχετικά με τις προϋποθέσεις της εγκυρότητας των ηθικών κρίσεων υποβάλλει *άμεσα* τη μετάβαση σε μια λογική των πρακτικών διαλόγων, ενώ το ερώτημα σχετικά με τις προϋποθέσεις της εγκυρότητας των εμπειρικών κρίσεων απαιτεί γνωσιοθεωρητικούς και επιστημολογικούς στοχασμούς, οι οποίοι είναι κατ' αρχήν ανεξάρτητοι από μια λογική των θεωρητικών διαλόγων."[36]

---

[35] Στο Diskursethik συναντάμε μια πιο καθαρή πραγμάτευση του θέματος της "διπλής όψης της ισχύος" της ρυθμιστικής ομιλίας. Μια πρώτη αναφορά σε αυτό το πρόβλημα βρίσκουμε στο Wth, σελ. 146 - 149.

[36] Diskursethik, σελ. 72. Ο McCarthy σημειώνει σχετικά: "Καθώς οι πραγματικά υπάρχοντες κανόνες μπορούν να αποδειχθούν ως αδικαιολόγητοι και οι δικαιολογήσιμοι κανόνες δεν είναι ανάγκη να

Εάν τώρα έχει ξεκαθαριστεί η ιδιαιτερότητα της κανονιστικής αξίωσης ισχύος και η διττή σημασία των εντάσεων που περιέχει, μένει να απαντηθεί η πρώτη αντίρρηση του σκεπτικιστή, που αφορά στην αδυναμία συναινετικής επίλυσης των ηθικών έριδων. Ο Habermas έχει ήδη υποδείξει[37] ότι το νόημα της αλήθειας μπορεί να επεξηγηθεί μόνο στα πλαίσια μιας θεωρίας της επιχειρηματολογίας, η οποία θα προσλάβει τη μορφή μιας "άτυπης λογικής" του θεωρητικού ή του πρακτικού διαλόγου. Στον θεωρητικό διάλογο, η επαγωγική αρχή αποτελεί το μέσο γεφύρωσης του χάσματος μεταξύ των ενικών παρατηρησιακών δεδομένων και των γενικών υποθέσεων. Μια ανάλογη γεφυρωτική αρχή είναι αναγκαία για την επίτευξη συναίνεσης στις πρακτικές επιχειρηματολογίες.[38]

Στην αναζήτηση μιας ηθικής αρχής που να καθιστά δυνατή τη συμφιλίωση όλων των επιμέρους ατομικών διαφερόντων, οι γνωστικιστικές ηθικές συναντιώνται στην κεντρική διαίσθηση ότι έγκυροι θα πρέπει να είναι

υπάρχουν (ή να εφαρμόζονται πραγματικά), η σχέση μεταξύ πρακτικού διαλόγου και κοινωνικής παραγματικότητας μπορεί να έχει αποφασιστική σημασία, με έναν τρόπο που δεν ισχύει στην περίπτωση της σχέσης μεταξύ του θεωρητικού διαλόγου και της φυσικής πραγματικότητας. Από αυτήν την άποψη, το διαλογικό μοντέλο της ορθότητας μπορεί να καθοριστεί πιο εύκολα απ' ό,τι αυτό της αλήθειας. Καθώς εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με μια αντικειμενικά υπάρχουσα εξωτερική φύση, αλλά με έναν τρόπο ύπαρξης (κανονιστική ισχύς) που εξαρτάται από την διυποκειμενική αναγνώριση, η σύνδεση μεταξύ συναίνεσης και ορθότητας είναι κατ' αρχήν πιο εύλογη απ' αυτήν μεταξύ συναίνεσης και αλήθειας. Η αρχή της καθολίκευσης εκφράζει ακριβώς αυτήν την σύνδεση: εάν πρόκειται να υπάρξει μια συμφωνία με ορθολογικό κίνητρο σχετικά με την αξία ενός κανόνα ή ενός κριτηρίου, το πρότυπο των νόμιμων ευκαιριών της ικανοποίησης αναγκών, που αυτά αντιπροσωπεύουν, πρέπει να είναι τέτοιο ώστε να μπορούν να το θέλουν όλοι οι δυνάμει θιγόμενοι. Πράγματι, μια επιχειρηματολογικά επιτευγμένη συναίνεση δεν είναι τίποτε άλλο από μια διαδικασιακή πραγματοποίηση της καθολίκευσης." Th. McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 356 - 357.

[37] Βλ. παραπάνω, ενότητα 3.3.

[38] Ο R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, *ό.π.*, σελ. 23 κ.ε., έχει επισημάνει τον κίνδυνο της μεθερμηνείας της αρχής της καθολίκευσης σε μια τελεολογική, ωφελιμιστική αρχή. Ο κίνδυνος αυτός δημιουργείται από την πιθανότητα παρεξήγησης της *αναλογίας* μεταξύ της *επαγωγής* και της *ηθικής γενίκευσης*, και είναι ορατός ακόμα και σε ορισμένες από τις πρώιμες διατυπώσεις του Habermas. Ένα τέτοιο παράδειγμα βρίσκουμε στο Wth, σελ. 167: "Η καθολίκευση λειτουργεί ως γεφυρωτική αρχή, προκειμένου να δικαιολογηθεί η μετάβαση από τις περιγραφικές υποδείξεις (των επακόλουθων και δευτερογενών συνεπειών της εφαρμογής του κανόνα προκειμένου για την ικανοποίηση γενικά αποδεκτών αναγκών) στον κανόνα". Στο απόσπασμα είναι φανερή η ερμηνεία της "U" ως μιας τελεολογικής αρχής "η οποία πρέπει να δικαιολογήσει την αποδοχή ή την απόρριψη του πρακτικού κανόνα [...] με βάση τις θετικές ή αρνητικές συνέπειες της εφαρμογής ή της μη εφαρμογής του". R. Wimmer, *ό.π.*, σελ. 24. Όπως ορθά διαπιστώνει ο Wimmer, η ερμηνεία *αυτή είναι συνδεδεμένη με τη "λογική της επιχαρηματολογίας", που - όπως είδαμε - ο Habermas* αναπτύσσει με βάση τις εργασίες του Toulmin. Σε κατοπινά κείμενα, ο Habermas έλαβε υπόψη του τις αντιρρήσεις απέναντι σε μια τέτοια ωφελιμιστική ερμηνεία των ηθικών κανόνων, καθορίζοντας την αρχή της καθολίκευσης ρητά ως επιχειρηματολογικό κανόνα, όπως θα δούμε παρακάτω.

μόνο οι κανόνες που εκφράζουν μια *γενική θέληση*. Η ίδια η καντιανή κατηγορική προσταγή αποτελεί μια ηθική αρχή, που μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως κριτήριο για τον αποκλεισμό όλων των μη γενικεύσιμων αξιωμάτων του πράττειν ή διαφερόντων. Η ίδια κεντρική διαίσθηση ενυπάρχει σε άλλες αναδιατυπώσεις της κατηγορικής προσταγής, στους χρυσούς κανόνες κ.λπ. Αναζητάται πάντα ένα κριτήριο για τη δυνατότητα διαμόρφωσης μιας *αμερόληπτης ηθικής κρίσης*.

Στην προοπτική της διαλογικής θεωρίας της κανονιστικής ορθότητας, η *σκοπιά της αμεροληψίας* σημαίνει την εξασφάλιση της δυνατότητας όλων των θιγομένων να συμμετάσχουν με επιχειρήματα στη διαμόρφωση της ηθικής κρίσης, ώστε αυτή να ενσαρκώνει ένα κοινό σε όλους διαφέρον. "Η αμερόληπτη διαμόρφωση της κρίσης εκφράζεται συνεπώς σε μια αρχή, η οποία αναγκάζει *καθέναν* που ανήκει στον κύκλο των θιγόμενων να μπεί, κατά τη στάθμιση των διαφερόντων, στη θέση *όλων των άλλων*. Η αρχή της καθολίκευσης πρέπει να προκαλέσει εκείνη την *καθολική ανταλλαγή ρόλων* που ο G.H. Mead περιέγραψε ως 'ideal role taking' ή 'universal discourse'.[39]

Αυτήν την ανάληψη της σκοπιάς οποιουδήποτε άλλου επεξηγεί η αρχή της καθολίκευσης ("U"), η οποία ορίζει ότι:

> "[...]κάθε έγκυρος κανόνας θα πρέπει να πληροί την προϋπόθεση, οι συνέπειες και οι παρενέργειες, οι οποίες εμφανίζονται (ή προβλέπονται) κάθε φορά, εξαιτίας της *γενικής* του τήρησης, για την ικανοποίηση των διαφερόντων ενός *οποιουδήποτε* μεμονωμένου ατόμου, να μπορούν να γίνουν αποδεκτές από όλους τους θιγόμενους (και να προτιμηθούν από τα αποτελέσματα των γνωστών εναλλακτικών δυνατοτήτων ρύθμισης)."[40]

Η αρχή της καθολίκευσης πρέπει να λογίζεται ως ο επιχειρηματολογικός κανόνας που διέπει την "άτυπη λογική" του πρακτικού διαλόγου. Συγκροτεί την "ηθική σκοπιά", που ζητούσε να διατυπώσει ο J. Rawls με την κατασκευή της "αρχικής θέσης"[41], στα πλαίσια μιας

---

[39] Diskursethik, σελ. 75, βλ. επίσης και *TkH*, τομ. II, σελ. 141 κ.ε.

[40] Diskursethik., σελ. 75 κ.επ.

[41] Βλ. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1979, σελ. 140 - 220. Για μια ευσύνοπτη και διαυγή παρουσίαση των βασικών γραμμών της "θεωρίας της δικαιοσύνης" του Rawls, βλ. Ξ.Ι.

συναινεσιακής θεωρίας της κανονιστικής ορθότητας. Η μεγάλη διαφορά της αρχής της καθολίκευσης από τις ηθικές αρχές άλλων γνωστικιστικών ηθικών είναι το γεγονός ότι αποτελεί κριτήριο για τη συλλογική (διυποκειμενική) και όχι τη μονολογική διαμόρφωση της ηθικής κρίσης.

Με την εισαγωγή της αρχής της καθολίκευσης, ο Habermas *υποτίθεται ότι απαντά στο επιχείρημα των σκεπτικιστών, που συνίσταται* "στην εμπειρική υπόδειξη ότι η διαμάχη γύρω από τα θεμελιακά ηθικά ερωτήματα δεν μπορεί, κανονικά, να διευθετηθεί".[42] Δεν βλέπω, ωστόσο, γιατί η εισαγωγή της καθολικευτικής αρχής και η ερμηνεία της ως επιχειρηματολογικού κανόνα θα πρέπει να κάμψει την αντίσταση του αποφασισμένου σκεπτικιστή. Στην πραγματικότητα το επιχείρημα του τελευταίου κινείται σε ένα διαφορετικό επίπεδο απ' αυτό του Habermas: το μεν είναι εμπειρικό, το δε υπερβατολογικό (ή έστω "υπερβατολογικό–πραγματολογικό" ή "οιονεί υπερβατολογικό") γεγονός που ομολογεί ο ίδιος ο Habermas, όταν σημειώνει ότι "αυτές οι θεωρίες *δεν θέλουν και δεν μπορούν* να ανταγωνιστούν τις φιλοσοφικές ηθικές"[43]. Παραδόξως, αν και όχι τυχαία, το ίδιο ισχύει απ' την αντίστροφη και για τη σχέση της ηθικής θεωρίας του Habermas με τις υποδείξεις των εμπειριστών. Ο Habermas παραμένει με συνέπεια στο (οιονεί) υπερβατολογικό πεδίο, προσπαθώντας να δώσει μια γεφυρωτική αρχή, που (πρέπει να) διέπει τη λογική των πρακτικών διαλόγων. Αποσκοπεί στο να δείξει την *κατ' αρχήν δυνατότητα* μιας συναίνεσης γύρω από τα πρακτικά ζητήματα. Ο θρίαμβός του περιορίζεται έτσι στο υπερβατολογικό επίπεδο, στο οποίο όμως ο σκεπτικιστής αρνείται εκ των προτέρων να αναμειχθεί. Έτσι, παρά τις προσπάθειες του Habermas, η ύπαρξη μιας αρχής της καθολίκευσης δεν απαντά στην *εμπειρική* υπόδειξη του ανεπίλυτου των ηθικών έριδων. Εάν ο Habermas ήθελε να απαντήσει στο ίδιο επίπεδο, δηλαδή αυτό της εμπειρικής πραγματικότητας, θα έπρεπε μάλλον να τον απασχολήσει το

Παπαρρηγόπουλος, "Η θεωρία της δικαιοσύνης στη φιλελεύθερη θεωρία του John Rawls", στο: R. Meinardus κ.ά., *Συντηρητισμός, φιλελευθερισμός, σοσιαλισμός*, Αθήνα 1992, σελ. 65 – 76. Επίσης για μια σύγκριση των οικουμενιστικών εγχειρημάτων του Habermas και του Rawls, βλ. S. Benhabib, "The Utopian Dimension in Communicative Ethics", στο *New German Critique*, τεύχ. 35 (1985), σελ. 83 – 96, ιδιαίτερα σελ. 88.

[42] Diskursethik, σελ. 66.

[43] *Ό.π.*, σελ. 66, υπογράμμιση δική μου.

γιατί, παρά τα όποια επιτεύγματα της "συναίνεσης", διατηρούνται πάντα αβυσσαλέες διαφωνίες, και μάλιστα συχνά σε βασικά ηθικά προβλήματα.[44] Κάτι τέτοιο θα τον ανάγκαζε βεβαίως να εγκαταλείψει - έστω και πρόσκαιρα - το βασίλειο των εξιδανικεύσεων, να προσγειωθεί από τον υπερβατολογικό ουρανό στον πραγματικό κόσμο και να ξανασκεφτεί τις ανθρωπολογικές και ιστορικοεξελικτικές παραδοχές που υποβαστάζουν τις (οιονεί) υπερβατολογικές του αναλύσεις. Θα έπρεπε ίσως τότε να παραδεχθεί ότι τα υποκείμενα που (θα) συμμετέχουν στους πρακτικούς διαλόγους δεν ανήκουν στον πλέον αυτονόητο και καθολικό τύπο ανθρώπου. Κι αυτό γιατί (θα) πρέπει να είναι *αποφασισμένα* υπέρ της ελευθερίας και όσων αυτή συνεπάγεται: Λόγος, ανασκοπικότητα, διαβούλευση κ.λπ., να διαθέτουν αρκετή ωριμότητα και κριτική ικανότητα, καθώς και ένα διαυγές πάθος για συλλογική δράση και επικοινωνία, κ.λπ. Και όλα αυτά δεν μπορούν να συμβαίνουν σε έναν κενό "φιλοσοφικό" χώρο, αλλά μόνο εντός ορισμένων, κατάλληλων κοινωνικών συνθηκών. Όμως, στην προοπτική του υπερβατολογικού αναστοχασμού όλα αυτά δεν είναι παρά "εμπειρικές συνθήκες", γι' αυτό και ο Habermas αρκείται στην ταυτολογική εξήγηση: "Εισήγαγα την "U" ως έναν επιχειρηματολογικό κανόνα, ο οποίος καθιστά δυνατή τη συμφωνία κατά τους πρακτικούς διαλόγους *κάθε φορά που τα πράγματα μπορούν να ρυθμιστούν ομοιόμορφα για το συμφέρον όλων των θιγόμενων.*"[45]

---

[44] Δεν πρέπει λοιπόν να μας εντυπωσιάσει το γεγονός ότι οι διάφοροι εμπειριστές δεν εντυπωσιάζονται από τα επιτεύγματα της "ορθολογικής ανακατασκευής" και συνεχίζουν να προβάλλουν "εμπειρικά" επιχειρήματα. Βλ. π.χ. J.D. Moon, "Political Ethics and Critical Theory", στο D.R. Sabia, J. Wallulis (επιμ.), *Changing Social Science, ό.π.*, σελ. 157 - 170, ιδιαίτερα σελ. 183, όπου προβάλλεται το επιχείρημα ότι, σε εμπειρικές συνθήκες, η απόλυτη ελευθερία του διαλόγου υπονομεύει αντί να καθιστά δυνατή τη συναίνεση. Βλ. επίσης St. Lukes, "Of Gods and Demons...", *ό.π.*, σελ. 139 - 140, όπου ο συγγραφέας επισημαίνει ότι εάν οι συμμετέχοντες στο διάλογο είναι τα εμπειρικά υποκείμενα, τότε όλοι οι υπάρχοντες περιορισμοί (ψευδής συνείδηση, αυτοεξαπάτηση, ανισότητα δύναμης κ.λπ.) καθιστούν αδύνατη την ορθολογική συναίνεση γύρω από τα γενικά διαφέροντα, ενώ αν οι ομιλητές είναι ιδανικά υποκείμενα, η θεωρία δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια διανοητική κατασκευή. Για την απάντηση του Habermas στην κριτική του Lukes, βλ. J. Habermas, "Replik auf Einwaende", *ό.π.*, σελ. 527 - 536, και τ. ιδίου, *Erlaeuterungen zur Diskursethik, ό.π.*, σελ. 162 - 164.

[45] Diskursethik, σελ. 76, υπογράμμιση δική μου. Εξαιτίας αυτής της διαφοράς, "η δυνατότητα διακοπής της συζήτησης", που ο Habermas τοποθετεί σε ένα κατοπινό στάδιο του διαλόγου με το σκεπτικιστή, υφίσταται - κατά τη γνώμη μου - ουσιαστικά από την πρώτη στιγμή, και ο σκεπτικιστής δεν είναι καθόλου αναγκασμένος να φτάσει μέχρι την απομόνωση της "επιτελεστικής αντίφασης" (βλ. παρακάτω σελ. 312 κ.ε.). Κι αυτό γιατί η άρνηση του Λόγου (και άρα και της ελευθερίας) αποτελεί πρωταρχική απόφαση, ανεπίδεκτη επιχειρηματολογικής διαπραγμάτευσης, ακριβώς όπως και η κατάφασή του. Το πάθος για το λόγο και την αυτονομία δεν

Όπως σημείωσα ήδη, στην προοπτική του Habermas, η δικαιολόγηση ή κριτική των ηθικών κανόνων δεν είναι κάτι που μπορεί να κάνει ο καθένας για τον εαυτό του (όπως πίστευε π.χ. ο Kant ή ο Rawls).[46] Η "σκοπιά της αμεροληψίας" απαιτεί τη διεξαγωγή πραγματικών διαλόγων, στους οποίους θα δοκιμαστεί, με βάση επιχειρήματα, η εγκυρότητα των όποιων αμφισβητούμενων κανόνων. Κι αυτό επειδή "απ' τη μία, μόνο η αυτοπρόσωπη συμμετοχή ενός οποιουδήποτε θιγόμενου μπορεί να αποτρέψει μια πιθανή αλλοίωση της σημασίας των διαφερόντων του από τους άλλους. Με αυτήν την πραγματολογική έννοια, καθένας είναι ο πλέον αρμόδιος για να κρίνει για τον εαυτό του ποιό είναι πραγματικά το διαφέρον του. Απ' την άλλη όμως, η περιγραφή, μέσω της οποίας αντιλαμβάνεται καθένας τα διαφέροντά του, θα πρέπει να παραμείνει ανοιχτή στην κριτική των άλλων. Οι ανάγκες αναπαρίστανται υπό το φως των πολιτισμικών αξιών· και επειδή αυτές αποτελούν πάντα στοιχείο μιας κοινής διυποκειμενικής παράδοσης, η αναθεώρηση των αξιών, που αναπαριστούν ανάγκες, δεν μπορεί να είναι κάτι το οποίο διαχειρίζονται μονολογικά τα μεμονωμένα άτομα."[47]

Αυτή η τελευταία παρατήρηση περί της συλλογικής *κριτικής* των *ατομικών* διαφερόντων εμβαθύνει στη σημασία της "U" ως *επιχειρηματολογικού κανόνα*. Το ίδιο νόημα έχει και η κριτική στην ερμηνεία της "U" εκ μέρους του E. Tugendhat,[48] ο οποίος επειδή στηρίζεται σε μια μονόπλευρη σημασιολογική έννοια της προτασιακής αλήθειας στερεί το πρακτικό πεδίο από τη "δυνατότητα ορθότητας" και ερμηνεύει την σκοπιά

εμφυτεύεται με επιχειρηματολογικά μέσα σε όσους έχουν ήδη αποφασίσει διαφορετικά, είναι μάλλον τα μέσα αυτά που υπηρετούν το πάθος. Η εισαγωγή μιας γεφυρωτικής αρχής των πρακτικών διαλόγων δεν μπορεί να αλλάξει σε τίποτα τα παραμορφωτικά δίοπτρα του ηθικού εμπειριστή-σκεπτικιστή, παρά μόνο να προκαλέσει τα ειρωνικά του μειδιάματα. Αντίθετα, μπορεί να σταθεί γόνιμη στο εσωτερικό του γνωστικιστικού στρατοπέδου.

[46] Βλ. Diskursethik, σελ. 76 - 77, όπου και η σχετική κριτική στον Rawls. Για μια ευρύτερη και εκλεπτυσμένη κριτική του Habermas στο έργο του Rawls, βλ. το J. Habermas, "Περί της δημόσιας χρήσης του ορθού λόγου. Παρατηρήσεις στον πολιτικό φιλελευθερισμός του John Rawls", φωτοτυπημένη ομιλία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, 19.10.93, μτφ. Κ.Π. Σούρλα. Ο Habermas ασκεί κριτική στον Rawls και στο: J. Habermas, *Erläeuterungen zur Diskursethik, ό.π.*, σελ. 125 - 131, όπου βρίσκουμε αναφορές και στο ύστερο έργο του Rawls, στο οποίο ο Habermas βρίσκει μια αδικαιολόγητη υποχώρηση από τον οικουμενισμό προς όφελος αριστοτελικών θέσεων.

[47] Diskursethik, σελ. 78.

[48] Βλ. *ό.π.*, σελ. 79 - 86.

της αμεροληψίας ως εξισορρόπηση μεταξύ ατομικών βουλήσεων, στα πλαίσια ενός "τίμιου συμβιβασμού". Η "U" μεθερμηνεύεται από τον Tugendhat ως αρχή των ίσων ευκαιριών για τη συμμετοχή σε έναν συμβιβασμό μεταξύ των επιμέρους ατομικών προθέσεων (οι προθεσιακές προτάσεις μπορούν να θεμελιωθούν μονολογικά, σύμφωνα με σημασιολογικούς κανόνες). Έτσι ο Tugendhat εξηγεί την ανάγκη της συζήτησης των κανόνων, στα πλαίσια μιας επικοινωνίας των ενδιαφερομένων, με βάση το γεγονός ότι είναι αναγκαίος ο συντονισμός μεταξύ των υποκειμενικών προθέσεων.

> "Αυτή η σύλληψη της ηθικής θα παρέμενε μη ικανοποιητική, ακόμα κι αν δεχόταν κανείς τη σημασιολογιστική (semantizistisch) προϋπόθεση στην οποία στηρίζεται. Γιατί δεν μπορεί να δώσει λόγο για εκείνη τη διαίσθηση, την οποία δύσκολα μπορεί κανείς να αρνηθεί: την ιδέα της *αμεροληψίας*, η οποία αναπτύσσεται από τις γνωστικιστικές ηθικές με τη μορφή της αρχής της καθολίκευσης και δεν μπορεί να περιοριστεί στην ιδέα μιας *ισορροπίας των εξουσιών*. Ο έλεγχος του αν μπορεί να αποδοθεί σε έναν κανόνα το κατηγορούμενο 'το ίδιο καλός για τον καθένα', το οποίο σημειώνει ο Tugendhat, απαιτεί την αμερόληπτη *εκτίμηση* των διαφερόντων όλων των θιγόμενων. Αυτή η απαίτηση δεν ικανοποιείται από την ίση κατανομή ευκαιριών για την *επιβολή* των διαφερόντων του καθενός ξεχωριστά. Η αμεροληψία της διαμόρφωσης της κρίσης δεν μπορεί να αντικατασταθεί απ' την αυτονομία της διαμόρφωσης της βούλησης. Ο Tugendhat συγχέει τις προϋποθέσεις για τη διαλογική επιδίωξη μιας ορθολογικής συμφωνίας με τις συνθήκες της διαπραγμάτευσης ενός τίμιου συμβιβασμού.
>
> Στη μια περίπτωση υποτίθεται ότι οι θιγόμενοι *αναγνωρίζουν* αυτό που αποτελεί το κοινό τους διαφέρον· στην άλλη ξεκινάμε απ' την παραδοχή ότι δεν υπάρχουν γενικεύσιμα διαφέροντα στο παιχνίδι. Στον πρακτικό διάλογο οι συμμετέχοντες προσπαθούν να διαυγάσουν ένα κοινό τους διαφέρον· κατά τις διαπραγματεύσεις για έναν συμβιβασμό προσπαθούν να βρούν μια ισορροπία μεταξύ μερικών, αλληλοσυγκρουόμενων διαφερόντων."[49]

---

[49] *Ό.π.*, σελ. 82 κ.επ.

Με τέτοια επιχειρήματα ο Habermas προσπαθεί να διασώσει τη "λογική θέση" της "U" από κάθε εργαλειακή της μεθερμηνεία ως μέσο για την επίτευξη ενός συντονισμού αντιτιθέμενων υποκειμενικών διαφερόντων. Η ιδέα της αμεροληψίας είναι δεμένη με τις προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας και όχι με μια απλή εξισορρόπηση των εξουσιών.[50] Στον Tugendhat, η ιδιόμορφη αντίφαση μεταξύ της διατήρησης του αιτήματος της δικαιολόγησης των κανόνων και της ταυτόχρονης εξάλειψης του γνωστικού νοήματος της κανονιστικής ισχύος οδηγεί – κατά τον Habermas – σε αδυναμία θεμελίωσης τού γιατί θα έπρεπε να προτιμούμε να αποδεχόμαστε τους κανόνες που αξίζουν το κατηγόρημα "το ίδιο καλός για όλους".[51] Αυτό το ζήτημα της θεμελίωσης της αρχής της καθολίκευσης βρίσκεται στο επίκεντρο του τρίτου βήματος του Habermas, το οποίο θα παρακολουθήσουμε αμέσως παρακάτω.

Κάνοντας τον απολογισμό του δεύτερου επιχειρηματολογικού βήματος του Habermas, θα έκρινα ως επιτυχημένη τη διαύγαση του ιδιαίτερου νοήματος της κανονιστικής ισχύος, η οποία δίνει επιχειρήματα για την έξοδο από το δίλημμα μεταξύ ηθικού αντικειμενισμού και ηθικού υποκειμενισμού. Παρατήρησα όμως ήδη ότι η εισαγωγή της αρχής της καθολίκευσης δεν μπορεί να πείσει τον *αποφασισμένο* σκεπτικιστή. Ο ισχυρισμός ότι η αρχή της καθολίκευσης επιτρέπει "κατ' αρχήν"[52] την

---

[50] Σημείωσα ήδη ότι παλιότερες διατυπώσεις του Habermas θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε τέτοιο λάθος. Βλ. παραπάνω υποσημ. 38 του παρόντος κεφαλαίου, και R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik, ό.π.*, σελ. 23 κ.ε.

[51] Βλ. Diskursethik, σελ. 85. Ο Tugendhat εξηγεί ότι σε μια εποχή κατάρρευσης της αξιοπιστίας των μεταφυσικών κοσμοεικόνων, μια τυπική σκοπιά, ουδέτερη απέναντι σε συγκεκριμένα περιεχόμενα των παραδόσεων, ενδείκνυται για την επίτευξη μιας συναίνεσης πάνω σε καινούς τρόπους συμπεριφοράς.

[52] Η "κατ' αρχήν" (grundsaetzlich) δυνατότητα της συναίνεσης "σημαίνει την εξιδανικευτική επιφύλαξη: μόνο αν η επιχειρηματολογία μπορούσε να διεξαχθεί αρκετά ανοιχτά και να συνεχιστεί για αρκετό χρόνο". Diskursethik, σελ. 115. Έχουμε εδώ ένα ξεκάθαρο σημάδι της εμμονής του Habermas στο οιονεί υπερβατολογικό επίπεδο. Όμως η "κατ' αρχήν" δυνατότητα, για την απόδειξη της οποίας τόσο κόπο καταβάλει ο Habermas, δεν μας λέει τίποτα για την έργω πραγματοποίησή της. Και βέβαια επειδή ο Habermas δεν μπορεί να δείξει άμεσα τη συνάρτηση της δεύτερης με την πρώτη, έτσι ώστε να "δούμε" γιατί "θα πρέπει να προτιμούμε να αποδεχόμαστε τους κανόνες που αξίζουν το κατηγόρημα 'το ίδιο καλός για όλους'", είναι αναγκασμένος να θεμελιώσει την αρχή της καθολίκευσης υπερβατολογικά (–πραγματολογικά). Αμέσως παρακάτω θα δούμε ότι ενώ η επιχειρηματολογία του παίρνει πραγματικά μια υπερβατολογική τροπή, δεν οδηγεί τη λογική της στις έσχατες συνέπειές της, νοθεύοντας τον καθαρά υπερβατολογικό της χαρακτήρα με "υποθετικά" στοιχεία.

επίτευξη μιας συμφωνίας στους πρακτικούς διαλόγους παραμένει ανίσχυρος μπροστά σε μια πολυσήμαντη και αδιαφανή κοινωνική πραγματικότητα, στην οποία δεν είναι το ίδιο εύκολο να διακρίνουμε τα ίχνη του επικοινωνιακού Λόγου, όπως μπορούμε να ξεχωρίσουμε τα βουνά απ' τα λαγκάδια.

Ωστόσο ο Habermas δεν μπαίνει καθόλου σ' αυτήν τη συζήτηση. Δεν είναι τυχαίο για τον τρόπο σκέψης του το γεγονός ότι επιμένει στην κριτική στο "έλλειμα θεμελίωσης" του Tugendhat. Όπως θα δούμε αμέσως παρακάτω, η προσπάθεια εδραίωσης του γνωστικού νοήματος των κανονιστικών αξιώσεων ισχύος τον παρασύρει σε ένα θεμελιωτικό (έστω και οιονεί-) υπερβατολογικό επιχείρημα, που στις έσχατες συνέπειές του ερωτοτροπεί σφοδρά με τον ηθικό αντικειμενισμό.

4.1.3. Η θεμελίωση της αρχής της καθολίκευσης και η απάντηση στην κατηγορία του φορμαλισμού

Στο τρίτο βήμα της ηθικοφιλοσοφικής του επιχειρηματολογίας ο Habermas αναλαμβάνει να εξασφαλίσει την ηθική του αρχή από τις κατηγορίες του εθνοκεντρισμού και του φορμαλισμού (ολοκληρώνοντας έτσι τη δικαιολόγηση του στοιχείου της καθολικότητας και επεξηγώντας το νόημα του στοιχείου του φορμαλισμού). Αυτό το επιτυγχάνει μέσω του υπερβατολογικού – πραγματολογικού επιχειρήματος, απ' τη μία, και της επεξήγησης της σχέσης μεταξύ ηθικότητας (Moralitaet) και εθικότητας (Sittlichkeit), απ' την άλλη.

Το *θεμελιωτικό επιχείρημα* του Habermas θέλει να αποτελέσει επαρκή απάντηση στην κατηγορία του σκεπτικιστή, ο οποίος εμφανίζεται τώρα με το ένδυμα του πολιτισμικού σχετικιστή, υποστηρίζοντας ότι η "ηθική σκοπιά" της ηθικής του διαλόγου δεν είναι παρά μια αυθαίρετη γενίκευση των ηθικών διαισθήσεων του "δικού μας" δυτικού πολιτισμού. Απέναντι σε αυτόν τον ισχυρισμό, μια γνωστικιστική ηθική είναι αναγκασμένη να δώσει ένα θεμέλιο με καθολική ισχύ. Αυτό το θεμέλιο παρέχει – κατά τον Habermas – η ανακάλυψη του "γεγονότος του Λόγου" στις προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας, από μέρους του K.O. Apel. Στον Habermas, όμως, το υπερβατολογικό–πραγματολογικό επιχείρημα παίρνει μια τροπή, που υποτίθεται ότι το ανοσοποιεί απέναντι στην

κατηγορία του θεμελιωτισμού (Fundamentalismus), αφού εγκαταλείπεται η αξίωση για μια "έσχατη θεμελίωση" (Letztbegruendung) της ηθικής αρχής.

Ο Kant, όταν δεν θεμελίωνε την ηθική του αρχή στην κανονιστική ιδέα της αυτονομίας (γεγονός που επισύρει την κατηγορία της petitio principii), επικαλούνταν ένα "γεγονός του (πρακτικού) Λόγου", για το οποίο *η συνείδηση βεβαιώνεται μέσω του αυτοστοχασμού. Ένα ανάλογο είδος* μη απαγωγικής θεμελίωσης ενός "γεγονότος του Λόγου" (που αποτελεί την ουσία της υπερβατολογικής στρατηγικής) ανανεώνει ο K.O. Apel, με τα μέσα της φιλοσοφίας της γλώσσας, προκειμένου να αποφύγει το σκόπελο του τριλήμματος του Muenchhausen. Πραγματικά, ο σκεπτικιστής έχει πάντα τη δυνατότητα να ορθώσει απέναντι σε κάθε απαγωγική θεμελίωση το βράχο του τριλήμματος: ο ορθολογιστής μπορεί να επιλέξει μόνο μεταξύ της εις άπειρον αναγωγής, της αυθαίρετης διακοπής της αλυσίδας των αναγωγών ή του φαύλου κύκλου.[53] Απέναντι σ' αυτό, ο Apel επιχειρεί μια μη απαγωγική, υπερβατολογική-πραγματολογική θεμελίωση της ηθικής του διαλόγου, στηριζόμενος στην έννοια της *επιτελεστικής αντίφασης*.[54] Η "επιτελεστική αντίφαση" αποτελεί αναδιατύπωση της κλασικής αναίρεσης του σκεπτικισμού ("Εάν δεχτούμε ότι δεν υπάρχει έγκυρη γνώση, τότε αυτό πρέπει να ισχύει και γι' αυτήν μας την παραδοχή") με τους όρους της πραγματολογίας της επικοινωνίας.[55] Η στρατηγική της κατάδειξης

---

[53] Ο Apel παραδέχεται πρόθυμα ότι εάν σκέφτεται κανείς τη θεμελίωση με τον κλασικό τρόπο ως τυπικολογική "συναγωγή από κάτι άλλο", δεν υπάρχει τρόπος αποφυγής του τριλήμματος. Βλ. μεταξύ πολλών, K.O. Apel, "Fallibilismus, Konsenstheorie...", *ό.π.*, σελ. 186 κ.επ.

[54] Βλ. Diskursethik, σελ. 90. Βλ. επίσης παραπάνω, κεφ. 3, υποσημ. 139.

[55] Ο M. Jay, "Performative Contradiction: Habermas vs. the Post-structuralists", στο A. Honneth κ.ά. (επιμ.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklaerung*, Frankfurt a.M. 1989, (στο εξής: *Zwischenbetracthungen*), σελ. 171 - 189, πριν υπεραστιστεί τις θέσεις του Habermas απέναντι στις μεταστρουκτουραλιστικές κριτικές, μας εξηγεί το πώς η έννοια της επιτελεστικής αντίφασης συνεχίζει την εγελομαρξιστική παράδοση του εντοπισμού των διαλεκτικών (κοινωνικών) αντιφάσεων με τα μέσα της θεωρίας της επικοινωνίας (όπ., σελ. 175). Ο Jay επισημαίνει πολύ σωστά ότι η επιτελεστική αντίφαση δεν δίνει απλά και μόνο ένα επιχείρημα εναντίον των σχετικιστικών, σκεπτικιστικών και μεταστρουκτουραλιστικών τοποθετήσεων στη φιλοσοφία (ό.π., σελ. 177), αλλά αποτελεί και κριτήριο εντοπισμού των φαινομένων κοινωνικής κρίσης. Ως προς αυτό το ζήτημα, ο Habermas ακολουθεί το μονοπάτι που άνοιξε η *Αρνητική διαλεκτική* του Adorno, σύμφωνα με την οποία η απόλυτη συμφιλίωση των αντιθέσεων είναι αδύνατη και ανεπιθύμητη (ό.π., σελ. 174). Βέβαια, για τον Habermas οι αντιφάσεις δεν τοποθετούνται στο πεδίο της (κοινωνικής) οντολογίας, αλλά σε αυτό των διυποκειμενικών σχέσεων. Ο Jay αναφέρεται σε μια παράγραφο του *LSK* σχετικά με την έννοια της αντίφασης, η οποία αξίζει να παρατεθεί εδώ:

"Η κατηγορία της αντίφασης είναι τόσο φθαρμένη ώστε χρησιμοποιείται συχνά ως συνώνυμη του "ανταγωνισμού", της "αντίθεσης", της "σύγκρουσης". Όμως, για τον Hegel και τον Marx οι συγκρούσεις δεν είναι παρά οι μορφές εμφάνισης, η εμπειρική πλευρά μιας υποκείμενης λογικής

επιτελεστικών αντιφάσεων στηρίζεται στην ιδέα ότι κάθε ομιλιακό ενέργημα (Ε) με προτασιακό περιεχόμενο (p) βασίζεται σε "αναγκαίες προϋποθέσεις", το προτασιακό περιεχόμενο των οποίων δεν μπορεί να αντιφάσκει με το (p).[56] Επιχειρείται έτσι να διατυπωθεί μια "ελάχιστη λογική", που δεν αφορά μόνο στα μεμονωμένα ομιλιακά ενεργήματα, αλλά στις *επιχειρηματολογίες εν γένει*, και η οποία συνίσταται σε εκείνες τις προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας, τις οποίες δεν μπορεί κανείς να αμφισβητήσει χωρίς να έρθει σε αντίφαση με τον εαυτό του (εφόσον, για να τις αμφισβητήσει *έλλογα*, θα πρέπει να τις έχει ήδη αποδεχτεί) και ταυτοχρόνως δεν μπορεί να τις απαγάγει χωρίς petitio principii.[57]

Έτσι αντί για "έσχατες αρχές", αναζητούνται οι "αναπόφευκτες", δηλαδή οι *γενικές και αναγκαίες προϋποθέσεις* της επιχειρηματολογίας εν γένει, προκειμένου να διαπιστωθεί αν το προτασιακό περιεχόμενό τους έρχεται σε αντίθεση με μια αμφισβήτηση της αρχής της καθολίκευσης,

---

αντίφασης. Οι συγκρούσεις μπορούν να γίνουν κατανοητές μόνο με αναφορά στους λειτουργικά ενεργούς κανόνες, σύμφωνα με τους οποίους παράγονται ασύμβατες αξιώσεις και αποβλέψεις εντός ενός συστήματος του πράττειν. Τώρα, μεταξύ αξιώσεων και αποβλέψεων δεν μπορούν να υφίστανται "αντιφάσεις" με τον ίδιο τρόπο όπως μεταξύ προτάσεων· και το σύστημα κανόνων, σύμφωνα με το οποίο παράγονται δηλώσεις (δηλαδή απόψεις και πράξεις, που ενσαρκώνουν αποβλέψεις) είναι προφανώς διαφορετικού είδους απ' το σύστημα κανόνων, σύμφωνα με το οποίο σχηματίζουμε προτάσεις και τις μετασχηματίζουμε διατηρώντας την αλήθειά τους. Με άλλα λόγια: Οι βαθιές δομές μιας κοινωνίας δεν είναι λογικές δομές με τη στενή έννοια. Απ' την άλλη μεριά, στις δηλώσεις χρησιμοποιούνται πάντα προτασιακά περιεχόμενα· η λογική, η οποία θα μπορούσε να δικαιολογήσει την αναφορά σε "κοινωνικές αντιφάσεις", θα έπρεπε επομένως να είναι η λογική της χρησιμοποίησης προτασιακών περιεχομένων σε ομιλιακά ενεργήματα και πράξεις. Θα έπρεπε να συμπεριλάβει τις επικοινωνιακές σχέσεις μεταξύ ικανών προς ομιλία και δράση υποκειμένων – θα ήταν μάλλον μια καθολική πραγματολογία παρά μια λογική." *LSK*, σελ. 43 – 44.

Εάν τώρα γίνεται φανερή η συνάφεια μεταξύ της "διαλεκτικής λογικής" και της "λογικής του διαλόγου", δεν θα πρέπει να μας παραξενεύει πια το γεγονός ότι η στάση του σκεπτικιστή απέναντι στην επιτελεστική αντίφαση μοιάζει με αυτήν του Popper απέναντι στον διαλεκτικό Λόγο. Ο σκεπτικιστής που αποδέχεται μόνο μια τυπική ορθολογικότητα θα σπεύσει εξαρχής να καταργήσει δια διατάγματος οποιαδήποτε άλλη έννοια λογικής. Βλ. χαρακτηριστικά: Αιμ. Μεταξόπουλος, *Πολιτικός σκεπτικισμός*, Αθήνα 1991, σελ. 200 κ.ε.

[56] Βλ. Diskursethik, σελ. 91, όπου παρουσιάζεται η ανακατασκευή του καρτεσιανού "σκέφτομαι άρα υπάρχω" με βάση την ιδέα της επιτελεστικής αντίφασης. Ένας ομιλητής που εκφωνεί την πρόταση: "Εγώ δεν υπάρχω (εδώ και τώρα)", εγείρει μια αξίωση αλήθειας, τη στιγμή που η ίδια η πράξη της δήλωσης στηρίζεται σε μια προϋπόθεση, το προτασιακό περιεχόμενο της οποίας μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: "Εγώ υπάρχω (εδώ και τώρα)". Το νόημα της (επιτελεστικής) αντίφασης είναι φανερό.

[57] Βλ. Diskursethik, σελ. 92. Επίσης: K.O. Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grunglagen der Ethik", στο τ. ιδίου, *Transformation der Philosophie*, *ό.π.*, τόμ. II, σελ. 358 – 435, και τ. ιδίου, "Fallibilismus, Konsenstheorie...", *ό.π.*, Βλ. και παραπάνω, τη δική μου παρουσίαση στο κεφ. 3, υποσημ. 139.

εμπλέκοντας έτσι τον σκεπτικιστή σε μια "επιτελεστική αντίφαση". Ή - με άλλα λόγια - αν είναι δυνατή μια εξαγωγή της αρχής της καθολίκευσης από τις "γενικές προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας".[58]

Το είδος της έρευνας που διεξάγει ο K.O. Apel μπορεί να χαρακτηριστεί ως "ανάλυση προϋποθέσεων". Η ανάλυση αυτή - εάν πρόκειται να οδηγήσει σε συμπεράσματα με υπερβατολογική ισχύ - θα πρέπει να αφορά ένα αντικείμενο τόσο γενικό, που να μην μπορεί να υπαχθεί σε ευρύτερη κατηγορία. Γι' αυτό ο Apel επιλέγει ως αντικείμενο της ανάλυσης προϋποθέσεων την "επιχειρηματολογία εν γένει". Επιχειρεί να δείξει ότι κάθε ικανό προς ομιλία και δράση υποκείμενο που εισέρχεται σε μια επιχειρηματολογία, προκειμένου να ελέγξει την εγκυρότητα μιας προβληματοποιημένης αξίωσης ισχύος, είναι *αναγκασμένο* να αναγνωρίσει κάποιες *προϋποθέσεις με κανονιστικό περιεχόμενο*.[59] Αυτές οι προϋποθέσεις ορίζουν - κατά τον Habermas - μια διαδικασία για τον κριτικό έλεγχο των ηθικών κανόνων· δεν αποτελούν τις πρώτες αρχές, απ' όπου μπορούν να απαχθούν οι βασικοί ηθικοί κανόνες.[60]

Ποιές είναι όμως αυτές οι προϋποθέσεις; Ο Habermas επικαλείται τον κατάλογο που συνέταξε ο R. Alexy.[61] Από τις προϋποθέσεις αυτές,

---

[58] Βλ. Diskursethik, σελ. 97.

[59] Βλ. *ό.π.*, σελ. 95.

[60] Με αυτή τη διαπίστωση, ο Habermas αναθεωρεί παλιότερες διατυπώσεις του. Βλ. J. Habermas, "Vorbereitende Bemerkungen...", στο *Sozialtechnologie*, σελ. 136 κ.ε., και Wth, σελ. 181 κ.ε. Ο Habermas είναι πλέον της άποψης ότι η ηθική θεωρία δεν είναι αρμόδια για να δώσει αυτή τους βασικούς κανόνες της ηθικής. Θα πρέπει να περιορίζεται σε μια ανακατασκευή των όρων της δυνατότητας για μια αμερόληπτη διαμόρφωση της ηθικής κρίσης. Πέρα από το στέρεο έδαφος των γενικών προϋποθέσεων του διαλόγου (στις οποίες αφορά η υπερβατολογική-πραγματολογία) απλώνεται το πέλαγος των πραγματικών διαλόγων, που (πρέπει να) διεξάγονται στην κοινωνία. Μόνο οι τελευταίοι μπορούν να αποφαίνονται ορθολογικά για την αξία των όποιων ηθικών κανόνων. Βλ. και την κριτική στη "θεωρία της δικαιοσύνης" του Rawls, η οποία δεν είναι αρκετά τυπική για τα γούστα του Habermas, αλλά εμπλέκεται και σε ζητήματα περιεχομένου, στο Diskursethik, σελ. 76 κ.ε. και σελ. 133, και στην προσπάθεια του Apel να εξάγει από τις προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας τους βασικούς ηθικούς κανόνες, *ό.π.*, σελ. 96 (πράγματι, ο K.O. Apel, "Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", στο τ. ιδίου (επιμ.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a.M. 1976, σελ. 10 - 173, δικαιολογεί υπερβατολογικά τον κανόνα να μην ψεύδεται κανείς [ό.π., σελ. 113 κ.ε.] και να κρατά τις υποσχέσεις του [*ό.π.*, σελ. 79 κ.επ.]). Βλ. επίσης τη γενική παρατήρηση του Habermas για τις αρμοδιότητες της φιλοσοφικής ηθικής, Diskursethik, σελ. 104.

[61] Βλ. Diskursethik, σελ. 97 κ.επ. και R. Alexy,, "Eine Theorie des praktischen Diskurses", στο: W. Oelmueller, (επιμ.), *Normenbegruendung, Normendurchsetzung*, Paderborn 1978.

ενδιαφέρον για τους σκοπούς του Habermas παρουσιάζουν όσες αφορούν στη διαδικασιακή πλευρά των διαλόγων. Αυτές αναφέρονται ως εξής:[62]

(1) Κάθε ικανό προς ομιλία και δράση υποκείμενο μπορεί να πάρει μέρος σε διαλόγους.

(2) α. Καθένας μπορεί να αμφισβητήσει οποιονδήποτε ισχυρισμό.
β. Καθένας μπορεί να εισαγάγει στο διάλογο οποιονδήποτε ισχυρισμό.
γ. Καθένας μπορεί να εκφράσει τις στάσεις, επιθυμίες και ανάγκες του.

(3) Κανένας ομιλητής δεν πρέπει να εμποδιστεί, εξαιτίας καταναγκασμού που κυριαρχεί στο εξωτερικό ή στο εσωτερικό του διαλόγου, να επωφεληθεί των δικαιωμάτων που καθορίζουν οι (1) και (2).

Οι κανόνες 1 – 3 περιγράφουν εκείνα τα γενικά προαπαιτούμενα συμμετρίας, που πρέπει να προϋποθέσει κάθε ικανός ομιλητής, εάν πρόκειται να εισέλθει σε μια επιχειρηματολογία.[63] Από αυτήν την άποψη

---

[62] Βλ. Diskursethik, σελ. 99.

[63] Σημαντική είναι ακόμα η παρατήρηση ότι οι "κανόνες του διαλόγου" (1 – 3) δεν είναι *συστατικοί* των διαλόγων, όπως π.χ. οι κανόνες του σκακιού για το σκάκι. Απλά περιγράφουν τις υποθέσεις που κάνει κανείς αν πρόκειται να εισέλθει σε μια έλλογη επιχειρηματολογία, έστω κι αν αυτές έχουν αντιπραγματικό (kontrafaktisch) χαρακτήρα, αν δηλαδή δεν ικανοποιούνται στην πραγματικότητα. Βλ. Diskursethik, σελ. 101 – 102. Επίσης, οι προϋποθέσεις της επιχειρηματολογούσας ομιλίας θα πρέπει να διακρίνονται από εκείνα τα *θεσμικά μέτρα προφύλαξης*, τα οποία αποσκοπούν ακριβώς στο να εξασφαλίσουν τις ιδανικές συνθήκες που προσπαθούν να περιγράψουν οι διαλογικοί κανόνες, μέσα σε μια κοινωνική πραγματικότητα, όπου "οι διάλογοι υπόκεινται στους περιορισμούς του χώρου και του χρόνου και λαμβάνουν χώρα σε δεδομένες κοινωνικές συγκυρίες· [...] οι συμμετέχοντες στην επιχειρηματολογία δεν είναι καθαροί έλλογοι χαρακτήρες, αλλά κινούνται και από άλλα κίνητρα εκτός του μόνου επιτρεπτού της συλλογικής αναζήτησης της αλήθειας· [...] πρέπει να καταταχθούν τα θέματα και οι παρεμβάσεις, να ρυθμιστεί η αρχή, το τέλος και η επανάληψη των συζητήσεων, να διασφαλιστεί η σημαντικότητα των αντικειμένων, να αξιολογηθούν οι αρμοδιότητες, [...]. Αυτές οι τετριμμένες αναγκαιότητες της *θεσμοποίησης των διαλόγων* με κανέναν τρόπο δεν αντιφάσκουν προς το αντιπραγματικό περιεχόμενο των διαλογικών προϋποθέσεων. Είναι μάλλον οι προσπάθειες θεσμοποίησης που υπακούουν σε κανονιστικές αντιλήψεις των σκοπών, τις οποίες εξάγουμε *ακούσια* από τη διαισθητική προαντίληψη της επιχειρηματολογίας. Αυτός ο ισχυρισμός μπορεί να ελεγχθεί εμπειρικά μέσω εκείνων των δικαιολογήσεων, ανοσοποιήσεων, εσωτερικών κανονισμών κ.λπ., με τη βοήθεια των οποίων οι θεωρητικοί διάλογοι θεσμοποιήθηκαν στις επιστημονικές, ή οι πρακτικοί διάλογοι, για παράδειγμα, στις κοινοβουλευτικές διαδικασίες." Diskursethik, σελ. 102. Η τελευταία υπόδειξη αποτελεί αψευδές πειστήριο της ενότητας ηθικής και πολιτικής στη σκέψη του Habermas. Στην πραγματικότητα αυτό που ονομάζει "πρακτικό διάλογο" δεν είναι καθόλου εύκολο να διακριθεί απ' αυτό που θα ονομάζαμε "πολιτικό διάλογο".

των συμμετεχόντων, ο διάλογος εμφανίζεται ως μια ειδική μορφή επικοινωνίας, η οποία πρέπει να πληροί εξαιρετικές προϋποθέσεις, προκειμένου για την επίτευξη μιας ορθολογικής συμφωνίας. Οι παραπάνω κανόνες του διαλόγου ανακατασκευάζουν τους όρους μιας ομιλιακής κατάστασης που είναι ανοσοποιημένη απέναντι στην ανισότητα και στην εξουσιαστική επιβολή. Πρόκειται φυσικά για την "ιδανική ομιλιακή κατάσταση", που ο Habermas έχει διαπραγματευτεί αλλού.[64] Οι προϋποθέσεις του διαλόγου, που ανακατασκευάζονται υποθετικά από τους κανόνες 1 – 3, αφορούν λοιπόν στη διαισθητική γνώση κάθε ικανού προς ομιλία και δράση υποκειμένου. Η εγκυρότητά τους μπορεί έτσι να καταδειχτεί μόνο με βάση την επίκληση αυτής της διαισθητικής γνώσης και την υπόδειξη των επιτελεστικών αντιφάσεων, στις οποίες παγιδεύεται όποιος αμφισβητεί *ρητά και έλλογα* τους κανόνες αυτούς. Και μόνο μια απλή ματιά αρκεί, για να κατανοήσει κανείς τη συγγένεια μεταξύ των κανόνων του διαλόγου και της "U". "Γιατί από τους διαλογικούς κανόνες που αναφέραμε προκύπτει ότι ένας αμφισβητούμενος κανόνας μπορεί να γίνει αποδεκτός από τους συμμετέχοντες σε έναν πρακτικό διάλογο, αν ισχύει η 'U' [...]".[65] Αν έτσι έχουν τα πράγματα, ο σκεπτικιστής που αμφισβητεί την εγκυρότητα της "U" πέφτει σε επιτελεστική αντίφαση, καθώς, συμμετέχοντας στο διάλογο με τον ορθολογιστή, την έχει ήδη αναγνωρίσει ως έγκυρη.

Φυσικά και πάλι ο σκεπτικιστής μπορεί να αρνηθεί ότι η διαισθητική του γνώση επιβάλλει την αναγνώριση των κανόνων 1 – 3.[66] Ο ίδιος μπορεί να ειρωνεύεται απεριόριστα τον ορθολογιστή, καταφεύγοντας στο (κατά τη γνώμη μου ρητορικό) επιχείρημα ότι αυτός δε ζητά να βρει την αλήθεια και άρα δεν προϋποθέτει τίποτα στο διάλογο, ο οποίος δεν είναι γι' αυτόν παρά ένα (διασκεδαστικό) παιχνίδι αποκάλυψης της ορθολογιστικής

---

[64] Βλ. παραπάνω, ενότητα 3.3. Αυτή η σχέση υλικής συνεπαγωγής μεταξύ των συνθηκών της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης και της αρχής της καθολίκευσης των πρακτικών κανόνων προδίδει το πρωτείο του πρακτικού Λόγου στα πλαίσια μιας θεωρίας ορθολογικότητας σαν κι αυτήν του Habermas. Πρβλ. τις παρατηρήσεις του R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, *ό.π.*, σελ. 41.

[65] Diskursethik, σελ. 103.

[66] Τη δυνατότητα αυτήν επισημαίνει και ο Αιμ. Μεταξόπουλος, *Πολιτικός σκεπτικισμός*, Αθήνα 1991, σελ. 220.

γύμνιας.[67] Έχω τη γνώμη ότι το επιχείρημα του σκεπτικιστή δεν απαντά στην ουσία των ισχυρισμών του Habermas, είναι ωστόσο ενδιαφέρον γιατί μας θυμίζει για άλλη μια φορά ότι η απόφαση υπέρ του Λόγου προηγείται κάθε πραγματοποίησής του. Απ' αυτήν την άποψη πρέπει να κατανοήσουμε τη στάση του σκεπτικιστή, ο οποίος έχει το (κατά κάποιον τρόπο θλιβερό) προνόμιο να επιφυλάσσει μια ιδιάζουσα θέση για τον εαυτό του. Να κάνει δηλαδή (μερική) χρήση του Λόγου έχοντας εκ των προτέρων αποφασίσει εναντίον του – και απ' αυτήν την άποψη πρέπει να δώσουμε δίκιο στον Habermas.

Το ζήτημα είναι να κατανοήσουμε τί σημαίνει η "ελευθερία" του σκεπτικιστή να είναι κυνικός. Το επιχείρημα της επιτελεστικής αντίφασης προσπαθεί να δείξει τις ηθικές συνεπαγωγές μιας ήδη επιτελεσμένης επιλογής υπέρ της επιχειρηματολογίας και του διαλόγου. Όμως, ο *αποφασισμένος* σκεπτικιστής έχει εκ των προτέρων απορρίψει τη δεσμευτικότητα κάθε ηθικής επιλογής, γι' αυτό και νιώθει απόλυτα ελεύθερος να αυθαιρετεί, τονίζοντας ότι δεν έχει την υποχρέωση να είναι συνεπής στην πράξη (αλλά μόνο τυπικά λογικός στη σκέψη).[68] Στην πραγματικότητα το επιχείρημα της επιτελεστικής αντίφασης δεν μπορεί να θεμελιώσει τίποτα, για όσους δεν έχουν αποφασίσει ότι θέλουν να είναι ελεύθεροι. Ισχύει όμως για όσους θέτουν τον εαυτό τους εντός του προτάγματος της αυτονομίας και άρα και του "λόγον διδόναι". Ο σκεπτικιστής είναι μια ιδιόμορφη περίπτωση, καθώς μετέχει του προτάγματος του έλλογου κριτικού ελέγχου, έχοντας όμως εκ των προτέρων αποφασίσει εναντίον της δυνατότητας δικαιολόγησης της γνώσης και της δράσης. Η μεγάλη διαφορά μεταξύ αυτού που έχει αποφασίσει υπέρ και αυτού που έχει αποφασίσει κατά του Λόγου βρίσκεται στο ότι ο πρώτος μπορεί να δικαιολογήσει έλλογα την απόφασή του, ενώ ο δεύτερος ουσιαστικά αυτοαποκλείεται από την έλλογη συζήτηση –

[67] "Ο σκεπτικιστής αντιλαμβάνεται ενδεχομένως το διάλογο ως στρατηγική, δηλαδή, υπό μια *έννοια, "ρητορική" δραστηριότητα. Ο σκεπτικιστής δεν δέχεται κανόνες. Αποδέχεται προσωρινώς* να παίζει με τους κανόνες του αντιπάλου για να τους διασύρει αποκαλύπτοντας ότι οι ένθερμοι θιασώτες τους είναι οι πρώτοι που τους καταστρατηγούν." *Ό.π.*, σελ. 230.

[68] "Δεν υπάρχει *λογική* αντίφαση [...] μεταξύ αποφάνσεων και ενεργημάτων. Και εφόσον δεν υποπίπτει σε αντίφαση – μοναδική του, συμβατικά κατοχυρωμένη, αυτοδέσμευση – ο σκεπτικιστής δικαιούται, λογικά, άλλα να λέει και άλλα να κάνει. *Η ανάγκη εναρμόνισης πράξης και ισχυρισμών είναι ηθική – ουδέποτε λογική.* Αλλά την καντιανή οικουμενικότητα της ηθικής της "συνέπειας" αρνείται, ακριβώς, ο σκεπτικιστής." Αιμ. Μεταξόπουλος, *Πολιτικός σκεπτικισμός*, *ό.π.*, σελ. 242 – 243.

περιγελώντας τις αρχές της.[69] Η "ελευθερία" που ο σκεπτικιστής διατηρεί τελικά μπροστά στην *ηθική* επιλογή υπέρ του Λόγου δείχνει πώς πρέπει να κατανοούμε τη θεμελίωση του τελευταίου.

Κατά τη γνώμη μου είναι προτιμότερο να μιλάμε για *δικαιολόγηση* μιας ηθικής της αυτονομίας (όπως θα μπορούσε να θεωρηθεί η ηθική του διαλόγου), παρά για θεμελίωση. Η δικαιολόγηση, παρ' όλο που *αξιώνει καθολική ισχύ*, δεν μπορεί να βρεί καθολική αναγνώριση, γιατί η επιλογή της αυτονομίας δεν είναι κάτι το αυτονόητο για το ανθρώπινο είδος.[70] Όπως σημειώνει και ο R. Wimmer,[71] το επιχείρημα της επιτελεστικής αντίφασης μπορεί να έχει τη λειτουργία της "θεραπείας" του "καλοπροαίρετου σκεπτικιστή". Η ανάλυση προϋποθέσεων μοιάζει με μια μαιευτική μέθοδο, η οποία μπορεί ίσως να μεταπείσει τον σκεπτικιστή που παίρνει μέρος στην επιχειρηματολογία και δεν αποφασίζει να γίνει κυνικός, αλλά αντίθετα να εμπιστευθεί τον αναστοχασμό πάνω στις ίδιες του τις διαισθήσεις.

Ο Habermas αντιμετωπίζει, τέλος, την κατηγορία του θεμελιωτισμού,

---

[69] Βλ. R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, *ό.π.*, σελ. 56 κ.επ.

[70] Το στοιχείο της βούλησης αναγνωρίζει παρακάτω και ο ίδιος ο Habermas, Diskursethik, σελ. 109, αναζητώντας όμως τρόπους να το εξαλείψει. Το επιχείρημα των Apel - Habermas στηρίζεται στην *επεξήγηση του νοήματος της επιχειρηματολογικής πρακτικής*. Στη βάση δε αυτού του νοήματος συγκροτείται και η έννοια της επιτελεστικής αντίφασης. Ωστόσο, δεν υπάρχει εξασφαλισμένο νόημα του πράττειν, άσχετα από την πρακτική συγκεκριμένων υποκειμένων, γι' αυτό και το επιχείρημα της επιτελεστικής αντίφασης δεν μπορεί να ασκήσει επιχειρηματολογικό καταναγκασμό στον σκεπτικιστή, ο οποίος είναι διατεθειμένος να αναγνωρίσει μόνο την τυπικολογική έννοια της αντίφασης. Για την έλλειψη λογικού επιχειρηματολογικού καταναγκασμού του σκεπτικιστή και για τη διατήρηση ενός "υπολοίπου απόφασης" βλ. S.K. White, "Habermas on the Foundations...", *ό.π.*, σελ. 169.

[71] Βλ. R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, *ό.π.*, σελ. 53 - 54. Ο Wimmer εξηγεί ότι μπροστά στο επιχείρημα της επιτελεστικής αντίφασης ανοίγονται δύο δρόμοι άρνησης της αρχής του Λόγου (της αρχής της καθολίκευσης): Είτε η διακοπή της συζήτησης, είτε η στρατηγική συμπεριφορά (με την έννοια της εργαλειοποίησης της συζήτησης για την εξυπηρέτηση ιδίων στόχων). Ο Wimmer σημειώνει ότι η αποχώρηση από τον διάλογο δεν αποτελεί επιχείρημα, γι' αυτό και δεν μπορεί να "απαντηθεί". Αντίθετα, στην περίπτωση του στρατηγικά δρώντος συνομιλητή, μπορεί κανείς να επιχειρήσει να ακολουθήσει μια άλλη μαιευτική οδό, επισημαίνοντάς του το γεγονός ότι η στρατηγική δράση στηρίζεται σε μια θεωρητική γνώση, η συγκρότηση της οποίας προϋποθέτει και πάλι μια διαλογική διυποκειμενικότητα, που στηρίζεται στην "αρχή του Λόγου" (Vernunftprinzip). Αυτού του είδους ο σκεπτικιστής είναι κυνικός, ακριβώς επειδή αναγνωρίζει την αρχή του Λόγου μόνο στο μέτρο που κάτι τέτοιο εξυπηρετεί τα συμφέροντά του. Κατά τον Wimmer, ακόμα και αν η "μαιευτική μέθοδος" καταφέρει μετά από "μακρά και κοπιαστική" προσπάθεια να πείσει τον σκεπτικιστή σχετικά με την ανάγκη αναγνώρισης της αρχής του Λόγου, και πάλι θα χρειάζεται μια "πρόσθετη απόφαση και δέσμευση" από μέρους του, προκειμένου η ενόραση να μετατραπεί σε πράξη.

απορρίπτοντας την αξίωση για μια "έσχατη θεμελίωση", την οποία διατηρεί με πείσμα ο K.O. Apel.[72] Η εμμονή στην αξίωση για ένα "έσχατο θεμέλιο" αποδίδεται από τον Habermas σε μια επιστροφή σε παρωχημένους τρόπους σκέψης, που ο ίδιος ο Apel υποβάθμισε, μέσω της αλλαγής παραδείγματος, από τη φιλοσοφία της συνείδησης στη φιλοσοφία της γλώσσας. Πρόκειται για εκείνη την πνευματική στάση που επιτάσσει την "ταύτιση της αλήθειας των δηλώσεων και της εμπειρίας της βεβαιότητας, η οποία μπορεί να συντελεστεί μόνο μέσω της αναστοχαστικής επανάληψης μιας προηγουμένως διαισθητικά επιτελεσμένης λειτουργίας, δηλαδή μόνο υπό τις συνθήκες της φιλοσοφίας της συνείδησης".[73] Το πρόβλημα που θίγει εδώ ο Habermas σχετίζεται με το γεγονός ότι, μετά τη στροφή στη φιλοσοφία της γλώσσας, είναι αδιανόητη η άμεση στήριξη της αλήθειας των οποιωνδήποτε προτάσεων σε "υποκειμενικά συναισθήματα βεβαιότητας" ή "προφάνειας".[74]

Στην προοπτική της συναινεσιακής θεωρίας, αληθής είναι μόνο η διυποκειμενικά αναγνωρισμένη (και άρα διαλογικά ελεγμένη) γνώση, γι' αυτό και η τελευταία δεν πρέπει να συγχέεται με την "εμπειρία της βεβαιότητας". Αυτή η διαπίστωση δημιούργησε εντάσεις στη σχέση μεταξύ της χαμπερμασιανής θεμελίωσης και της απελιανής υπερβατολογικής "έσχατης θεμελίωσης". Κατά τον Habermas, η υπερβατολογική-πραγματολογική θεμελίωση της αρχής της καθολίκευσης εμπεριέχει απαραγνώριστα υποθετικά στοιχεία, που απαιτούν να ελεγχθούν σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, όπως και η υπόθεση για έναν φυσικό νόμο.

> "Σίγουρα η διαισθητική γνώση των κανόνων, την οποία πρέπει να χρησιμοποιήσουν τα ικανά προς γλωσσική έκφραση και δράση υποκείμενα, για να μπορούν εν γένει να συμμετάσχουν σε επιχειρηματολογίες, δεν είναι απατηλή - όχι όμως και η ανακατασκευή μας αυτής της προθεωρητικής γνώσης και η αξίωση

---

[72] "Βεβαίως δεν προξενείται ζημιά εάν στερήσουμε από την υπερβατολογική-πραγματολογική θεμελίωση τον χαρακτήρα της έσχατης θεμελίωσης. Η ηθική του διαλόγου εντάσσεται τότε μάλλον στον κύκλο εκείνων των ανακατασκευαστικών επιστημών, οι οποίες έχουν να κάνουν με τις ορθολογικές βάσεις του γνωρίζειν, του ομιλείν και του δραν." Diskursethik, σελ. 107.

[73] Diskursethik, σελ. 106.

[74] Βλ. K.O. Apel, "Fallibilismus, Konsenstheorie...", *ό.π.*, σελ. 172.

καθολικότητας, την οποία συνδέουμε μαζί της. Η *βεβαιότητα*, με την οποία εφαρμόζουμε τη γνώση μας των κανόνων, δεν μεταφέρεται στην *αλήθεια* των προτάσεων ανακατασκευής των υποθετικά γενικών προϋποθέσεων· γιατί αυτές δεν μπορούμε με κανέναν άλλο τρόπο να τις θέσουμε υπό συζήτηση, παρά μόνο όπως ένας γλωσσολόγος ή ένας ερευνητής της λογικής θέτουν τις θεωρητικές τους κατασκευές."[75]

Ο R. Wimmer έχει πάντως δίκιο να αναρωτιέται πόσο μεγάλη είναι τελικά η διαφορά μεταξύ Habermas και Apel. Τοποθετεί την προσφορά του πρώτου στο πεδίο της διερεύνησης της *συγκρότησης* της εμπειρίας και της επικοινωνίας (καθολική πραγματολογία) και την προσφορά του δεύτερου στο χώρο της υπερβατολογικής θεμελίωσης της έγκυρης γνώσης εν γένει. "Η καθολική πραγματολογία ως μια εμπειρική-ανακατασκευαστική επιστήμη μπορεί να δικαιολογηθεί ως προς την αξίωση ισχύος της μόνο υπερβατολογικά-πραγματολογικά· η υπερβατολογική πραγματολογία στηρίζεται, αντίθετα, στο υλικό που της προσφέρει η καθολική πραγματολογία – ακόμα και σχετικά με τον εαυτό της – εάν πρόκειται ο αναστοχασμός να μην είναι κενός."[76] Με αυτήν την έννοια, οι εργασίες των Habermas και Apel αλληλοσυμπληρώνονται μάλλον, παρά έρχονται σε αντίθεση μεταξύ τους.[77]

Πράγματι, στο απόσπασμα που παρέθεσα προηγουμένως, ο Habermas παραδέχεται τη σημασία της βεβαιότητας της διαισθητικής γνώσης, την οποία όμως θέλει να διαχωρίσει από την αλήθεια των προτάσεων ανακατασκευής της. Παρά τις λεκτικές αντιπαραθέσεις μεταξύ Habermas[78] και Apel[79], το πόσο κοντά βρίσκονται οι θέσεις τους φαίνεται και από την παραδοχή του Apel ότι, ενώ η υπερβατολογική-

---

[75] Diskursethik, σελ. 107.

[76] R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, *ό.π.*, σελ. 50.

[77] *Ό.π.*, σελ. 51.

[78] Βλ. μεταξύ πολλών Diskursethik, σελ. 106.

[79] Βλ. μεταξύ πολλών K.O. Apel, "Fallibilismus, Konsenstheorie...", *ό.π.*, σελ. 180. Βλ. επίσης και την εμπεριστατωμένη κριτική στον Habermas στο: τ. ιδίου, "Normative Begruendung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", στο *Zwischenbetrachtungen*, σελ. 15 – 65.

πραγματολογική ανάλυση αποκαλύπτει τις αναπόφευκτες συνθήκες της εγκυρότητας της γνώσης εν γένει (εντοπίζοντας εκείνες τις προτάσεις που "δεν μπορούμε να κατανοήσουμε χωρίς να γνωρίζουμε ότι είναι αληθείς"), συνεχίζει να υφίσταται το πρόβλημα της *ικανοποιητικής γλωσσικής τους διατύπωσης*, η οποία εξαρτάται από τη διυποκειμενική συναίνεση πάνω στο νόημα των προτάσεων ανακατασκευής. Ωστόσο, αυτό το πρόβλημα της ορθής επεξήγησης του νοήματος δεν θίγει – κατά τον Apel – την διαισθητική *βεβαιότητα* των προϋποθέσεων.[80]

Τώρα, ο Habermas συνδέει την εγκατάλειψη της αξίωσης για έσχατη θεμελίωση με μια θεραπευτική αυτοκατανόηση της φιλοσοφίας. Η κριτική δεν θέλει να αποφανθεί για το ηθικά ορθό, αλλά να θεραπεύσει τη σύγχιση που έχουν προκαλέσει ο αξιολογικός σκεπτικισμός και ο θετικισμός της επιστήμης τού δικαίου στη νεωτερική συνείδηση.[81] Ωστόσο, όπως φαίνεται, η εγκατάλειψη της αξίωσης για "έσχατη θεμελίωση" είναι κατά κάποιον τρόπο ρητορική. Η κριτική στο θεμελιωτισμό του Apel δεν φτάνει αρκετά βαθιά και η προβολή της διαφοράς μεταξύ μιας "εσχάτως" θεμελιωμένης και μιας σχεδόν-θεμελιωμένης ηθικής αρχής φαίνεται σαν τακτική υποχώρηση, για να αποφευχθεί το πραγματικό πρόβλημα. Από τη στιγμή που ο Habermas αναλαμβάνει να απαντήσει στην κατηγορία του εθνοκεντρισμού ανακαλύπτοντας το θεμέλιο της ηθικής αρχής του στις οικουμενικές δομές του διαλόγου (και εντέλει – όπως θα δούμε παρακάτω – της επικοινωνίας) δεν χωρούν μισόλογα: είτε η ηθική αρχή θα εξάγεται από τέτοιες δομές, είτε δεν θα εξάγεται.[82] Η παραπομπή τών "υποθετικών

---

[80] Βλ. K.O. Apel, "Fallibilismus, Konsenstheorie...", *ό.π.*, σελ. 193 – 194. Ο Apel καταθέτει και τη δική του εμπειρία σχετικά με τις επί δεκαετίες προσπάθειές του για την ορθή *διατύπωση* των *διαισθητικά βέβαιων* προϋποθέσεων της έγκυρης γνώσης. Η ίδια παραχώρηση σχετικά με τον υποθετικό χαρακτήρα της ερμηνείας των προϋποθέσεων του διαλόγου γίνεται και στο: τ. ιδίου, "Normative Begruendung der 'Kritischen Theorie'...", *ό.π.*, σελ. 38.

[81] Diskursethik, σελ. 108, καθώς και Moralbewusstsein, σελ. 127 και 130.

[82] Το δίλημμα αυτό διατυπώνει – από σκεπτικιστική μεριά – ο Αιμ. Μεταξόπουλος, επαινώντας ταυτοχρόνως τον Apel για την επιλογή μιας μαξιμαλιστικής θεμελιωτικής στρατηγικής. "[...] δεν *υπάρχει, στη σφαίρα της φιλοσοφικής απόδειξης ένας 'ολίγον' ορθολογικός διάλογος.* Είτε η *έννοια* του διαλόγου ταυτίζεται αυτή καθεαυτή με τα universalia της ορθολογικότητας, είτε η επικοινωνιακή θεωρία είναι λανθασμένη". Αιμ. Μεταξόπουλος, *Πολιτικός σκεπτικισμός, ό.π.*, σελ. 196. Πρόκειται για μια απόφανση που ο K.O. Apel θα προσυπέγραφε πρόθυμα, εφόσον ο ίδιος δηλώνει ότι "για τους φιλοσόφους η θεμελίωση πρέπει να είναι έσχατη θεμελίωση, οτιδήποτε άλλο αποτελεί μισή λύση. Θα μπορούσα να δείξω ότι κάθε φορά που η θεμελίωση δεν είναι έσχατη θεμελίωση, κάποια διαφέροντα ή δογματισμοί διαφεύγουν της νομιμοποίησης, του αναστοχασμού εν γένει." K.O. Apel στο W. Oelmueller, *Transzendentalphilosophische Normenbegruendung*, Paderborn 1978,

ανακατασκευών" στο φιλοσοφικό ανταγωνισμό με άλλες ηθικές θεωρίες είναι στάχτη στα μάτια. Γιατί πώς θα μπορούσε ποτέ να διαψευστεί τελεσίδικα η "υποθετική ανακατασκευή της προθεωρητικής γνώσης" των συμμετεχόντων στις επιχειρηματολογίες, με καθαρά εμπειρικά-επιχειρηματολογικά μέσα, όταν γνωρίζουμε ότι αυτά εξαρτώνται πάντα από συγκεκριμένους, ενίοτε ασύμβατους μεταξύ τους φιλοσοφικούς ορίζοντες; Υπό ποιές συνθήκες ο Habermas θα δεχόταν να θεωρήσει την "ορθολογική ανακατασκευή" της καθολικευτικής αρχής ως (εμπειρικά;) διαψευσμένη;

Στην πραγματικότητα, το πρόβλημα της "έσχατης θεμελίωσης" του Apel δεν είναι τόσο ότι στηρίζεται στην ταύτιση μεταξύ "αλήθειας" και "βιώματος της βεβαιότητας". Είναι μάλλον - όπως φαίνεται και από την κριτική που άσκησα στο προηγούμενο κεφάλαιο - ότι δεν είναι και δεν μπορεί να είναι αυστηρά υπερβατολογική, δηλαδή καθαρή θεωρία, γιατί δεν υπάρχει δυνατότητα εξόδου από τον ερμηνευτικό κύκλο. Το "θεμέλιο" δεν είναι "υποθετικό" (μόνο) επειδή δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για τη ορθή ανακατασκευή (διατύπωση) των κανόνων του διαλόγου (και της επικοινωνίας), αλλά επειδή αυτή η ανακατασκευή είναι αναγκασμένη να χρησιμοποιεί μια - κατά την ομολογία του Habermas - αποστεριορική γνώση, δηλαδή να παίρνει το υλικό της από μια συγκεκριμένη κοινωνικοϊστορική πραγματικότητα, που η μοίρα της είναι να είναι εφήμερη και συμπτωματική. Ο Αιμ. Μεταξόπουλος παρατηρεί ορθά ότι ακόμα και το "καθαρό" θεμελιωτικό επιχείρημα του Apel στηρίζεται στην αυθαίρετη εισαγωγή εμπειρικών κατηγοριών στην υπερβατολογική επιχειρηματολογία, η οποία όμως όφειλε (σύμφωνα με την παραδοσιακή της αξίωση) να παραμείνει αμόλυντη από εμπειρικές προσμίξεις.[83] Το ίδιο ισχύει φυσικά και

σελ. 119, αναφέρεται από τον B. Nacke, *Normenbegruendung und politische Praxis*, Essen 1986, σελ. 49. Φυσικά, αυτά ισχύουν εφόσον μας απασχολεί "η σφαίρα της φιλοσοφικής απόδειξης", όπως την αντιλαμβάνονται από κοινού τόσο ο παραδοσιακός ορθολογιστής όσο και ο σκεπτικιστής.

[83] Οι εμπειρικές κατηγορίες που παρεισφρύουν στο υπερβατολογικό βασίλειο είναι - κατά τη γνώμη μου- δύο ειδών. Κατά πρώτον, πρόκειται για ιστορικοκοινωνικές σημασίες. Ο Αιμ. Μεταξόπουλος, *Πολιτικός σκεπτικισμός*. *ό.π.*, σελ. 193, αναφέρει το παράδειγμα της έννοιας του "προσώπου" ή της ερμηνείας της επικοινωνίας ως "κατανόησης" και "συναίνεσης" (*ό.π.*, σελ. 199, όπου και η γενική παρατήρηση: "[...]η συστηματική σύγχυση του a priori και του εμπειρικού στην οποία υπόκειται η θεώρηση του Apel είναι η άλλη όψη του νομίσματος της κατά σύστημα ή καθ' έξιν ολίσθησης από το πραγματολογικό στο αξιολογικό που φαλκιδεύει κάθε απόπειρα ορθολογικής "θεμελίωσης".) Θα μπορούσε κανείς να προσθέσει τις έννοιες της "αλληλοαναγνώρισης μεταξύ ελεύθερων και ίσων", του "ελεύθερου από κυριαρχία διαλόγου", της "διαλογικής αναζήτησης της αλήθειας" κ.λπ.

για την μόνο κατ' επίφαση "φιλελευθεροποιημένη" εκδοχή της θεμελίωσης του Habermas,[84] ο οποίος χειροτερεύει - όπως θα δούμε - τα πράγματα, προσφεύγοντας σε γενετικές-εξελικτικές επιστήμες της ψυχολογίας και της ιστορίας, για να βρει πρόσθετα στηρίγματα του οιονεί υπερβατολογικού επιχειρήματος.

Ο Αιμ. Μεταξόπουλος έχει δίκιο ότι, στο βαθμό που ο Habermas προσπαθεί να αποδείξει την καθολικότητα του επικοινωνιακού Λόγου, η φιλελευθεροποίηση του υπερβατολογικού επιχειρήματος του Apel όχι μόνο δεν του προσθέτει τίποτα το ουσιώδες,[85] αλλά οδηγεί ουσιαστικά σε μια αυτοεξουδετέρωσή του, εφόσον ακυρώνει την απελιανή αντίληψη περί "υπερβατολογικής διαφοράς".[86] Ένα επιχείρημα θεμελίωσης του (φυσικά καθολικού) Λόγου, το οποίο στηρίζεται σε μια ανακατασκευαστική επιστήμη χωρίς υπερβατολογική κάλυψη της εγκυρότητάς της, είναι φυσικό να δημιουργήσει αυτομάτως υποψίες για βύθιση στην "νατουραλιστική πλάνη".[87]

Το δεύτερο είδος "εμπειρικής μόλυνσης" του υπερβατολογικού επιχειρήματος σχετίζεται με τις "θεωρητικές" προϋποθέσεις του. Όπως ορθά παρατηρεί ο Μεταξόπουλος, η υπερβατολογική θεμελίωση του Apel εξαρτάται από την αποδοχή μιας εμπειρικής-ανακατασκευαστικής θεωρίας των ομιλιακών ενεργημάτων, η οποία έχει βέβαια υποθετικό χαρακτήρα (*ό.π.*, σελ. 204). Πράγματι, η κεντρική έννοια της επιτελεστικής αντίφασης έχει νόημα μόνο εάν δεχθούμε την ανάγκη της συμπλήρωσης της σημασιολογίας της γλώσσας με μια ανάλογη πραγματολογική έρευνα. Όμως μια τέτοια ανάγκη δεν είναι προφανής και πάντως οπωσδήποτε όχι υπερβατολογική. Αυτός είναι ένας από τους λόγους που η εγκυρότητα της έννοιας της επιτελεστικής αντίφασης αμφισβητείται εύκολα από τον σκεπτικιστή, ο οποίος δηλώνει ότι υποχρεούται (κι αυτό λόγω συμβάσεως) να αναγνωρίσει μόνο τις αποκλειστικά τυπικολογικές αντιφάσεις, Βλ. *ό.π.*, σελ. 202 - 203.

84 "[...] ο Habermas υποστασιοποιεί τις πραγματολογικές περιγραφές ορισμένων επιστημονικών κλάδων και δη της κοινωνιολογίας της επιστημονικής κοινότητας στην περίοδο της ώριμης επιστήμης, ανάγοντάς τις σε υπερβατολογικώς θεμελιωμένες αξιολογικές και κανονιστικές δεσμεύσεις. Η ανθρωπολογική του προκατάληψη είναι έκδηλη και στη χρήση όρων όπως "ελεύθεροι", "ίσοι" και άλλων συναφών, οι οποίοι παραμένουν εντελώς ασαφείς ως προς το συγκεκριμένο περιεχόμενό τους και καταγράφουν απλώς φιλοσοφικές και πολιτικές προτιμήσεις." Αιμ. Μεταξόπουλος, *Πολιτικός σκεπτικισμός*, *ό.π.*, σελ. 221 - 222.

85 Βλ. Αιμ. Μεταξόπουλος, *Πολιτικός σκεπτικισμός*, *ό.π.*, σελ. 220 - 221.

86 Βλ. Αιμ. Μεταξόπουλος, *Πολιτικός σκεπτικισμός*, *ό.π.*, σελ. 225 κ.ε., όπου επισημαίνεται εύστοχα η τακτική του Habermas, η οποία συνίσταται στο ότι "όποτε χρειάζεται να θεμελιωθεί η 'επιστήμη' προσφεύγει στο υπερβατολογικό επιχείρημα για να εξοντώσει το σκεπτικιστή. Και όποτε χρειάζεται το μεταμορφωθέν σε 'οιονεί' υπερβατολογικό επιχείρημα της επιτελεστικής αντίφασης να λάβει έξωθεν ενίσχυση, προσφεύγει στις υπηρεσίες των 'ανασυγκροτητικών επιστημών'". *Ό.π.*, σελ. 226. Βλ. επίσης ό.π., σελ. 243, την παρατήρηση ότι αυτό που απασχολεί τον σκεπτικιστή "είναι να δείξει ότι η απόλυτη θεμελίωση είναι αδύνατη. Και τούτο ο Habermas το εκχωρεί αδιαμαρτυρήτως."

87 Ο ίδιος ο Habermas παραδέχεται τις νατουραλιστικές αποχρώσεις της θεωρίας του

Η δεύτερη παρατήρηση που θα ήθελα να κάνω σε αυτό το σημείο σχετίζεται με τις αντικειμενιστικές-απολυταρχικές συνέπειες του θεμελιωτικού επιχειρήματος του Habermas. Όπως είδαμε παραπάνω, η επιχειρηματολογική στρατηγική του Habermas αποσκοπεί σε μια θετική υπεράσπιση του ηθικού γνωστικισμού, μέσω της προσπάθειας να καταδειχθεί με τα υπερβατολογικά-πραγματολογικά μέσα η κατ' αρχήν *δυνατότητα* μιας συναίνεσης πάνω στους έγκυρους ηθικούς κανόνες, στη βάση μιας καθολικευτικής αρχής, η οποία επιπλέον *ριζώνει* στις προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας εν γένει. Όπως είδαμε παραπάνω, οι προϋποθέσεις αυτές δεν είναι παρά οι συνθήκες της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης. Στο προηγούμενο κεφάλαιο άσκησα εξαντλητική κριτική στην ιδέα ότι η ιδανική ομιλιακή κατάσταση είναι μια "αναγκαία εξιδανίκευση", που πρέπει να υποθέσουμε (αντιπραγματικά) σε κάθε πραγματική επιχειρηματολογία. Υποστήριξα ότι εάν μια τέτοια θεωρητική τοποθέτηση θέλει να αποφύγει τα λάθη της παλιάς μεταφυσικής, θα πρέπει να στερήσει από τέτοιες ιδέες κάθε απόλυτο χαρακτήρα. Το ίδιο ισχύει, κατ' αναλογία, προκειμένου και για την "αρχή της καθολίκευσης", η οποία δεν μπορεί να θεωρηθεί ως "εγγύηση" μιας καθολικής ηθικής, χωρίς κάποια επιστροφή στον μεταφυσικό απολυταρχισμό. Όπως στη θεωρία της αλήθειας, έτσι και στην ηθική του διαλόγου, ο Habermas προσπαθεί να καταδείξει τη λογική δυνατότητα μιας ηθικής αλήθειας (ή ορθότητας), την οποία όμως δεν

(Moralbewusstsein, σελ. 141), προσπαθώντας ταυτοχρόνως να διασκεδάσει τις εντυπώσεις θυμίζοντας ότι η δική του στάση είναι φιλοσοφική-αναστοχαστική και όχι η αντικειμενοποιούσα στάση του φυσικού επιστήμονα. Ο Habermas υπερεκτιμά προφανώς τη διαφορά μεταξύ ανακατασκευαστικών και εμπειρικών-αναλυτικών επιστημών. Δεν είναι τυχαίο το ότι ο κίνδυνος της "νατουραλιστικής πλάνης" επισημαίνεται από αρκετούς σχολιαστές διαφορετικών κατευθύνσεων. Βλ. R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, *ό.π.*, σελ. 49. Επίσης για "naturalistic fallacy" μιλά ο S.K. White, "Habermas on the Foundations...", *ό.π.*, σελ. 168. Πολύ καθαρά διατυπώνει τον κίνδυνο ο K.O. Apel: "Απ' τη μια, ο Habermas ανακάλυψε, κατά την άποψή μου, στη διαλογική αρχή (Diskursprinzip) [...] το 'αρχιμήδειο σημείο' (φυσικά δεν θα ήθελε ούτε να ακούσει κάτι τέτοιο!) μιας όχι πια *οντολογικής* και όχι πια *συνειδησιοθεωρητικής*, αλλά *υπερβατολογικής-πραγματολογικής* έσχατης θεμελίωσης της φιλοσοφίας (της οποίας την ευθύνη θα πρέπει βέβαια να αναλάβω εγώ). Απ' την άλλη, όμως, δεν κάνει μια αρχιτεκτονικά ορθή χρήση αυτής της ανακάλυψης· γιατί - προφανώς από φόβο μήπως χαθεί η επαφή με την βιοκοσμική πράξη ως την υλική βάση της φιλοσοφίας - προσπαθεί να στηρίξει όχι μόνο την μεταξύ άλλων καθορισμένη από διαφέροντα *συγκρότηση του νοήματος* (σ' αυτό θα συμμετείχα κι εγώ), αλλά και την *δικαιολόγηση της ισχύος* (Geltungsrechtfertigung) - όπως π.χ. την θεμελίωση της εγκυρότητας της ηθικής - σε τελική ανάλυση στους υποκείμενους πόρους (Hintergrundressoursen) της βιοκοσμικής επικοινωνίας. Θα μπορούσε κανείς να μιλήσει εδώ γιά έναν ανακατασκευαστικό νατουραλισμό της δικαιολόγησης της ισχύος." K.O. Apel, "Normative Begruendung der 'Kritischen Theorie'...", *ό.π.*, σελ. 51 - 52.

μπορούμε να εντοπίσουμε με βεβαιότητα στην εμπειρική πραγματικότητα. Πώς θα μπορούσαμε λοιπόν να *γνωρίζουμε την ύπαρξη* ενός μεγέθους, για το οποίο δεν γνωρίζουμε τίποτα; Κάθε προσπάθεια θετικού ορισμού της αλήθειας είτε εκφυλίζεται σε μεταφυσική, είτε λέει με δύσκολα λόγια τα αυτονόητα. Στην πραγματικότητα η ύπαρξη μιας αλήθειας είναι *αίτημα* του αποφασισμένου, ιστορικά εντοπισμένου Λόγου και τέτοιο θα μείνει για πάντα. Δεν υπάρχει καμία υπερβατολογική-πραγματολογική εγγύηση ότι η συμφωνία στα ηθικά-πρακτικά (αλλά και στα θεωρητικά) ζητήματα είναι δυνατή. Η μόνη φανερά εύθραυστη "εγγύηση" είναι η συνειδητή, διαυγασμένη και υπεύθυνη διαβούλευση και πράξη, η οποία θα πρέπει να νοείται ως ριζικά τραγική, εφόσον δεν διαθέτει κανένα "υπερβατολογικό", "γνωστικό-εξελικτικό", "κοινωνικοεξελικτικό" ή άλλο κριτήριο έξω από τον εαυτό της.[88]

Αυτή η διάσταση της τραγικότητας μιας δράσης, που μπορεί να αστοχήσει ακόμα και όντας εξαντλητικά "δικαιολογημένη" και που είναι αναγκασμένη να εκτυλίσσεται μέσα σε ριζικά αδιαφανείς περιστάσεις, συσκοτίζεται από τις εξιδανικεύσεις της ηθικής του διαλόγου. Συζητώντας τη συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας παρατήρησα ότι η κατασκευή της "ιδανικής ομιλιακής κατάστασης" (που ουσιαστικά απλώς αναδιατυπώνεται από τις "προϋποθέσεις του ηθικού διαλόγου") οδηγεί μόνο σε παράδοξα. Εάν εκληφθεί ως ρυθμιστική ιδέα δημιουργεί το παράδοξο της συνειδητής επιδίωξης ενός αδύνατου και ασυνάρτητου ιδεώδους, εάν εκληφθεί ως απλή πραγματολογική προϋπόθεση χάνει κάθε ουσιαστικό περιεχόμενο και περιορίζεται να περιγράφει την εσωτερική προοπτική των συμμετεχόντων σε ένα διάλογο. Πάντως, όπως και να 'χει, η ιδέα ότι προϋποθέτουμε ή επιδιώκουμε μια "ιδανική ομιλιακή κατάσταση", στην οποία θα επιτυγχάναμε

---

88 Στην κριτική του στη χαμπερμασιανή θεωρία της πρακτικής ορθότητας, ο R. Zimmermann, *Utopie, Rationalitaet, Politik, ό.π.*, φτάνει σε ανάλογα συμπεράσματα. Εφόσον στο χώρο της πράξης δεν είναι δυνατές οι ισχυρές θεμελιώσεις, μένει κατ' ανάγκην ένα "ντεσιζιονιστικό υπόλοιπο", το οποίο φανερώνει και το πρωτείο της ελευθερίας έναντι της ορθολογικότητας, σε έναν ελευθεριακό πολιτισμό. "'Οχι η αλήθεια, αλλά η ελευθερία είναι το βασικό κατηγορούμενο, ως προς το οποίο πρέπει να προσανατολίσουμε την πολιτική μας δράση και την αναγνώριση των κανόνων." (*Ό.π.*, σελ. 343). Όπως φαίνεται και από τις μέχρι τώρα τοποθετήσεις μου, θα προσυπέγραφα ευχαρίστως διατυπώσεις σαν κι αυτήν: "Δεν είναι η συναινετική ηθική αρχή που θεμελιώνει την κοινωνική χειραφέτηση, αλλά το πολιτικό πρόταγμα της απελευθέρωσης που συνεπάγεται μια ελάχιστη-γνωστικιστική επικοινωνιακή ηθική. Αν όμως το βασικό μας πολιτικό κατηγορούμενο είναι η 'ελευθερία', τότε οι κανονιστικές αξιολογήσεις 'κοινωνικά καλό/δίκαιο" σημαίνουν το ίδιο με 'αληθές στο πνεύμα της ελευθερίας'." (*Ό.π.*, σελ. 345).

μια συναίνεση, το περιεχόμενο της οποίας δεν θα μπορούσε παρά να χαρακτηριστεί ως "αληθές" ή "ορθό" πέρα από τόπο και χρόνο *παραπέμπει αναγκαστικά σε μια έσχατη* "τάξη των λόγων", σε μια έσχατη "ολοκλήρωση του νοήματος", που στο πεδίο της ηθικής θυμίζει έντονα το καντιανό "βασίλειο των καθεαυτών σκοπών". Βεβαίως η ηθική του διαλόγου δεν είναι αναγκασμένη να φτάσει σε αυτήν την έσχατη συνέπεια, πιστεύω όμως ότι η διάρθρωση του θεμελιωτικού της επιχειρήματος την οδηγεί αναγκαστικά προς αυτήν, κάθε φορά που θα πρέπει να δοθεί ουσιαστικό νόημα στις εξιδανικεύσεις, αντί να ερμηνευτούν ως (επικίνδυνες) ψευδαισθήσεις. Πρόκειται τελικά για τις δυσκολίες που έχει να αντιμετωπίσει κάθε ορθολογιστική θεωρία, η οποία αναλαμβάνει να θεμελιώσει τον ηθικό γνωστικισμό στη *θετική γνώση της δυνατότητάς του* και όχι σε ένα ανάλογο *αίτημα*, όπως πιστεύω πως είναι ανάγκη να γίνεται.[89] Στην πραγματικότητα η απόδειξη της ύπαρξης της "τάξης των λόγων" είναι το ίδιο δύσκολη με την απόδειξη της ύπαρξης του θεού. Γι' αυτό και το αίτημα μιας πρακτικής αλήθειας, που είναι αλληλένδετο με το πρόταγμα της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας, μοιράζεται τη φύση του τελευταίου: δεν μπορεί να κάνει διαφορετικά από το να πηγάζει από μια (αν και όχι [απόλυτα] αυθαίρετη) απόφαση, η οποία δεν μπορεί να

---

[89] Πράγματι, το υπερβατολογικό (ή οιονεί υπερβατολογικό) επιχείρημα των Habermas - Apel είναι ανάλογο με μια εις άτοπον απαγωγή. Με μία έννοια, πρόκειται για μια αναδιατύπωση της κλασσικής αναίρεσης του σκεπτικισμού-σχετικισμού. "Αν όλα είναι αβέβαια (σχετικά), τότε αυτό ισχύει και γι' αυτήν την αβεβαιότητα (σχετικότητα)". Η κλασική αναίρεση του σκεπτικισμού δεν έχει βέβαια υπερβατολογική αξία. Ούτε όμως και η σύγχρονη αναδιατύπωσή της είναι σε θέση να συμπεράνει από την αδυναμία έλλογης υποστήριξης του σκεπτικισμού την αναγκαιότητα υποστήριξης ενός (απόλυτου) ορθολογισμού. Κι αυτό γιατί στον χώρο της πρακτικής δεν υπάρχει reductio ad absurdum. Ακόμα κι αν το επιχείρημα της επιτελεστικής αντίφασης καταδεικνύει - όπως υποστηρίζω ότι κάνει - την αδυναμία έλλογης υποστήριξης του απόλυτου σκεπτικισμού, δεν *αποδεικνύει* ταυτοχρόνως και ότι ο ορθολογισμός είναι μονόδρομος, γιατί στο πεδίο της ηθικής επιλογής δεν ισχύει η τυπικολογική αρχή του "αποκλειόμενου τρίτου". Βλ. τις ανάλογες παρατηρήσεις του Αιμ. Μεταξόπουλου, *Πολιτικός σκεπτικισμός*, *ό.π.*, σελ. 238. Όπως σημειώνει και ο A.W. Wood, "Habermas' Defence of Rationalism, *ό.π.*, ιδιαίτερα σελ. 150, ακόμα και αν το οιονεί υπερβατολογικό επιχείρημα και η επίκληση των γενετικών-εξελικτικών επιστημών αποτελούσαν επαρκή απάντηση απέναντι στο σχετικισμό, δεν θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε απ' αυτό την ορθότητα του ορθολογισμού. Τέτοιου είδους επιχειρηματολογικές στρατηγικές είναι βέβαια χαρακτηριστικές για τις καντιανής έμπνευσης υπερβατολογικές φιλοσοφίες που επικεντρώνουν το ενδιαφέρον του στο "κατ' αρχήν" (prinzipiell), στη "λογική δυνατότητα". Βλ. επίσης τις παρατηρήσεις του R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik*, *ό.π.*, σελ. 56 - 58, σχετικά με τον έλλογο χαρακτήρα της απόφασης υπέρ της αρχής του Λόγου, εφόσον "αυτή η απόφαση [...] ως έλλογη απόφαση είναι δυνατή μόνο στο έδαφός της [...]. Όμως, μια 'απόφαση' υπέρ του Λόγου είναι eo ipso ορθολογική, μια 'απόφαση' εναντίον του ανορθολογική, και απ' τη στιγμή που θα επιτελεστεί δεν μπορεί να θιγεί από έλλογες αιτιολογήσεις." Απόσπασμα: *ό.π.*, σελ. 57 - 58.

θεμελιωθεί εξαντλητικά, αλλά οφείλει να δοκιμαστεί στις σκληρές συνθήκες της κοινωνικής-πολιτικής πράξης.[90]

Ας επανέλθουμε όμως στην επιχειρηματολογία του Habermas. Μπορεί τώρα να υπάρξει και η περίπτωση του σκεπτικιστή που θα "διαβλέψει τη δυνατότητα εμπλοκής του σε επιτελεστικές αντιφάσεις"[91] και

---

[90] Ο R. Zimmermann, *Utopie, Rationalitaet, Politik, ό.π.*, επισημαίνει πολύ ορθά ότι η "θεωρία της αλήθειας" του Habermas συγχέει συστηματικά μια οικουμενιστική οργανωτική αρχή (Organisationsprinzip) της διαδικασίας αναζήτησης της αλήθειας με ένα κριτήριο της αλήθειας. Όμως, όπως επιχειρηματολόγησα στο προηγούμενο κεφάλαιο, η συναίνεση (οσοδήποτε "ορθολογική" κι αν είναι) δεν αποτελεί επαρκές κριτήριο της αλήθειας (είτε θεωρητικής, είτε πρακτικής). Σύμφωνα με τον Zimmermann, "η διάκριση μεταξύ της οικουμενιστικής οργανωτικής αρχής της πρακτικής θεμελίωσης και ενός δυνατού κριτηρίου της πρακτικής αλήθειας δεν γίνεται *θολή επειδή ο Habermas κατάφερε να αναπτύξει ένα κριτήριο της αλήθειας, αλλά επειδή* δεν υπάρχει πια ισχυρό κριτήριο αλήθειας και *γι' αυτόν τον λόγο* πολλά συνηγορούν υπέρ της όσο το δυνατόν καλύτερης αναζήτησης δικαιολογήσεων, μέσω μιας διαλογικής διαδικασίας. Όμως, εάν έτσι έχουν τα πράγματα, ο προσανατολισμός προς τη συναίνεση των θιγόμενων μπορεί στην καλύτερη περίπτωση να είναι μια ρυθμιστική ιδέα, η έργω επίτευξη της οποίας δεν αποκλείεται, αλλά η οποία δεν μπορεί να έχει το συγκροτησιακό νόημα της διαδικασιακής αναζήτησης της δυνατότητας αναγνώρισης των κοινωνικών κανόνων. Γιατί μπορούμε να συμμετέχουμε σ' αυτήν τη διαδικασία το ίδιο στρατευμένα, ακόμα κι αν θεωρούμε μια δυνατή συναίνεση ως μια έργω ευτυχή συγκυρία. Με άλλα λόγια, αυτό σημαίνει ότι από την πολιτική-οικουμενιστική οργανωτική αρχή της δημοκρατίας δεν έπεται ένας θεμελιοθεωρητικός συναινεσιακός οικουμενισμός. [...] Η 'οικουμενιστική επικοινωνιακή ηθική' δεν δημιουργεί προβλήματα ως πολιτική ηθική της ετοιμότητας για διαλογική συνεννόηση, αλλά όχι και ως θεμελιοθεωρητική συναινεσιακή ηθική." *Ό.π.*, σελ. 337 - 339.

Όπως επιχειρηματολόγησα ήδη (κεφ. 3, σελ. 272 κ.ε.) η ρυθμιστική ιδέα μιας έσχατης και άρα αληθούς συναίνεσης των έλλογων υποκειμένων είναι παράλογη. Πέρα απ' αυτό, ο Zimmermann έχει δίκιο όταν λέει ότι η δικαιολόγηση του *ήθους* μιας διαβουλευτικής πολιτικής δεν έχει ανάγκη τη θεμελίωση μιας *θεωρίας της πρακτικής ορθότητας*. Μια τέτοια επιχειρηματολογία δημιουργεί μάλλον συγχύσεις εφόσον συνδέει το δημοκρατικό ήθος υπερβολικά στενά με την επιδίωξη μιας ομόφωνης συναίνεσης στα πρακτικά ζητήματα. Αντίθετα, η διαλογική επιδίωξη της συναίνεσης έχει νόημα ακριβώς εξαιτίας της υπαρκτής πολυφωνίας. Ουσιώδες μέρος του προτάγματος της αυτονομίας συνίσταται ακριβώς στο να μάθουμε να ζούμε με την διαφωνία και την ετερότητα. Βλ. και τις παρατηρήσεις, *ό.π.*, σελ. 288 - 289.

Εάν αποσυνδέσουμε το πρόταγμα της αυτονομίας από τις ισχυρές παραδοχές μιας συναινεσιακής θεωρίας της ορθότητας, δεν μπορούμε παρά να συμφωνήσουμε με τον Zimmermann: "Καθώς η διαλογικότητα δεν είναι συγκροτητική για την αλήθεια, σίγουρα όμως για ένα σχήμα πολιτικής διαμεσολάβησης της κοινωνίας, το τέλος (Telos) της πολιτικής διαμεσολάβησης δεν μπορεί να είναι η αλήθεια. Το τέλος δεν είναι η μετατροπή της 'voluntas' σε 'ratio', αλλά η πρόσδεση της 'ratio' στην 'voluntas'. Καθώς μπορούμε να σκεφτούμε αυτήν την πρόσδεση στο πλαίσιο ενός ριζικά δημοκρατικού (radikaldemokratisch) μοντέλου, δεν υπάρχει αφορμή για να παραιτηθούμε από τις αντίστοιχες προσπάθειες." *Ό.π.*, σελ. 332.

[91] Diskursethik, σελ. 109. Αναρωτιέται βεβαίως κανείς, γιατί θα πρέπει να επιχειρηματολογήσει έλλογα απέναντι σε κάποιον που αρνείται να μιλήσει, εκφράζοντας έτσι, ανάμεσα στ' άλλα, την περιφρόνησή του για τα έλλογα επιχειρήματα. Στο κάτω - κάτω η πράξη της σιωπής δεν αποτελεί επιχείρημα, και όταν δεν υπάρχει επιχείρημα δεν υπάρχει προφανώς ούτε και αντίπαλος. Ο K.O. Apel έχει επαναλημμένα υποδείξει το γεγονός αυτό. Βλ. μεταξύ πολλών: K.O. Apel, "Normative Begruendung der 'Kritischen Theorie'...", *ό.π.*, σελ. 57 και υποσημ. 57.

θα αποποιηθεί από την αρχή κάθε επιχειρηματολογία, παίρνοντας έτσι το έδαφος κάτω απ' τα πόδια του υποστηρικτή της ηθικής του διαλόγου. Γιατί ο τελευταίος στηρίζεται ακριβώς στο γεγονός ότι ο αντίπαλός του συμμετέχει σε αυτό το παιχνίδι. Απέναντι στη στάση της σιωπής και της αποχώρησης από τον διάλογο, ο Habermas υποδεικνύει ότι κι αν ακόμα κάτι τέτοιο είναι δυνατό, δεν είναι ωστόσο δυνατή η αποχώρηση από το πεδίο της εθικότητας και του βιόκοσμου, όπου συμμετέχουμε όσο ζούμε, δρώντας επικοινωνιακά – δηλαδή παίρνοντας καταφατική ή αποφατική θέση απέναντι σε αξιώσεις ισχύος. Ο Habermas γενικεύει – κατά τον Apel, νοθεύει – το επιχείρημά του, προκειμένου να "απαντήσει" στη σιωπή του σκεπτικιστή:

> "[...] δεν υπάρχει κάποια κοινωνικοπολιτισμική μορφή ζωής, η οποία να μη βασίζεται έστω και υπόρρητα στη διεξαγωγή της επικοινωνιακής δράσης με τα επιχειρηματολογικά μέσα – όσο στοιχειώδεις κι αν είναι οι μορφές της επιχειρηματολογίας, όσο λίγο θεσμοποιημένες κι αν είναι οι διαλογικές διαδικασίες συνεννόησης. Οι επιχειρηματολογίες, εφόσον τις θεωρήσουμε ως ειδικά ρυθμισμένες αλληλοδράσεις, μπορούν να αναγνωριστούν ως η στοχαστική μορφή της προσανατολισμένης στη συνεννόηση δράσης. *Δανείζονται* εκείνες τις πραγματολογικές προϋποθέσεις, τις οποίες ανακαλύπτουμε στο διαδικασιακό επίπεδο, από τα προαπαιτούμενα της προσανατολισμένης στη συνεννόηση δράσης. Οι αμοιβαιότητες, οι οποίες φέρουν την αλληλοαναγνώριση υπεύθυνων υποκειμένων, είναι ήδη ενσωματωμένες σε εκείνη τη δράση, στην οποία *ριζώνουν* οι επιχειρηματολογίες. Γι' αυτό και η άρνηση της επιχειρηματολογίας από μεριάς του ριζοσπάστη σκεπτικιστή αποδεικνύεται ως κενή επίδειξη. Ακόμα και ο συνεπής αποχωρών δεν μπορεί να αποχωρήσει από την καθημερινή επικοινωνιακή πρακτική· παραμένει δέσμιος των προϋποθέσεών της· *κι αυτές πάλι ταυτίζονται – τουλάχιστον εν μέρει – με τις προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας εν γένει*"[92]

---

[92] Diskursethik, σελ. 110 (Τελευταία υπογράμμιση δική μου). Φυσικά η σύνδεση της επιχειρηματολογίας με την επικοινωνία εν γένει, ανάμεσα στις άλλες τις αδυναμίες, δεν μπορεί να πείσει τον εμπειριστή-σκεπτικιστή, και μόνο για το λόγο ότι αυτός ερμηνεύει εξαρχής την επικοινωνιακή δράση με εργαλειακούς όρους (ως μέσο για την επίτευξη αυθαίρετων σκοπών).

Ο Habermas συνεχίζει με την αυτονόητη παρατήρηση ότι η εναλλακτική λύση της ολοκληρωτικής αποχώρησης από την επικοινωνιακή δράση, που μένει ακόμα στον σκεπτικιστή θα ήταν μακροχρόνια αυτοκαταστροφική. Γιατί ούτε οι πολιτισμικές παραδόσεις, ούτε οι κοινωνικοί κόσμοι των βιωμάτων, αλλά ούτε και οι ταυτότητες των υποκειμένων μπορούν να παραχθούν και να αναπαραχθούν χωρίς την επικοινωνιακή δράση των τελευταίων.[93]

Στο σημείο αυτό ο Habermas ριζοσπαστικοποιεί την επιχειρηματολογία του προβάλλοντας αδικαιολόγητα ισχυρές θέσεις. Μπορεί μεν να απευθύνεται στον "σιωπηλό σκεπτικιστή", όμως το επιχείρημά του αξιώνει προφανώς γενική ισχύ. Η υπόθεση που προβάλλει το παραπάνω απόσπασμα είναι ότι οι προϋποθέσεις αυτής της "απαιτητικής" μορφής αλληλόδρασης, που είναι ο διάλογος, *ριζώνουν* στις προϋποθέσεις της καθημερινής επικοινωνίας. Ή, με άλλη διατύπωση, οι προϋποθέσεις της καθημερινής επικοινωνιακής πρακτικής "ταυτίζονται – τουλάχιστον εν μέρει – με τις προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας εν γένει". Ακόμα κι αν μπορούσε κανείς να διαβάσει το "ριζώνουν" ως "ερείδονται", δεν μπορεί ωστόσο να παρανοήσει το "ταυτίζονται" της τελευταίας διατύπωσης, έστω κι αν αυτό αποδυναμώνεται (μάλλον ρητορικά) από το "τουλάχιστον εν μέρει".

Μια τέτοια σύνδεση του διαλόγου με την καθημερινή επικοινωνία είναι παράλογη. Άβυσσος χωρίζει τις αμοιβαιότητες (έστω και ιδεατές ή "αντιπραγματικές") του διαλόγου απ' αυτές της καθημερινής επικοινωνιακής πρακτικής. Οι ορθολογικοί διάλογοι και οι διαβουλεύσεις είναι προτάγματα και όχι πέτρες ή δέντρα, γι' αυτό και η άρνηση της αναγνώρισής τους δεν συνεπάγεται την τρέλα. Το δίλημμα: αποδοχή του διαλόγου και δέσμευση στο κανονιστικό του περιεχόμενο ή άρνησή του και αυτοκαταστροφή είναι ψευδές και η προσφυγή στη ριζοσπαστικοποίηση του επιχειρήματος των επιτελεστικών αντιφάσεων δημιουργεί περισσότερα προβλήματα απ' όσα λύνει. Γιατί η αναγκαιότητα να συμμετέχουμε σε έλλογες επιχειρηματολογίες δεν μπορεί να συγκριθεί με την ανάγκη να επικοινωνούμε με άλλους ανθρώπους – όπως δεν μπορεί να συγκριθεί με

---

[93] *Ό.π.*, σελ. 112. Έχουμε εδώ να κάνουμε με ένα ασθενές (εμπειρικό) επιχείρημα υπέρ της "θέσης περί συνεννόησης", δηλαδή υπέρ του πρωταρχικού χαρακτήρα της επικοινωνιακής έναντι της στρατηγικής δράσης.

την ανάγκη να αναπνέουμε! Δεν κατανοεί λοιπόν κανείς, γιατί ο σκεπτικιστής που αρνείται τη συμμετοχή στο διάλογο θα ήταν αναγκασμένος να πάψει να ομιλεί γενικώς.[94]

Πάντως δεν είναι τυχαίο το ότι ο Habermas εισάγει την ιδέα αυτή βεβιασμένα και πρόχειρα. Ουσιαστικά πρόκειται για ισχυρισμό χωρίς παραπέρα δικαιολόγηση, καθώς δεν γίνεται κάποια σύγκριση των προϋποθέσεών του διαλόγου με αυτές της καθημερινής επικοινωνίας. Στα λίγα σημεία, όπου αναφέρεται στο θέμα, ο Habermas περιορίζεται στο να επαναλαμβάνει μονότονα ότι "οι επιχειρηματολογίες αποτελούν μια αναστοχαστική μορφή της επικοινωνιακής δράσης και [...] στις δομές της προσανατολισμένης στη συνεννόηση δράσης προϋποτίθενται πάντα εκείνες οι αμοιβαιότητες και σχέσεις αναγνώρισης, γύρω απ' τις οποίες περιστρέφονται όλες μας οι ηθικές ιδέες – στην καθημερινότητα όσο και στις φιλοσοφικές ηθικές".[95]

Ακριβώς, όμως, επειδή ο διάλογος είναι η "αναστοχαστική μορφή" της επικοινωνίας, προϋποθέτει μια ρήξη με τον κόσμο των θεσμισμένων σημασιών, τον οποίο η καθημερινή επικοινωνία περιορίζεται να αναπαράγει, μαζί με τις ασυμμετρίες των θεσμισμένων σχέσεων κυριαρχίας, τις οποίες νομιμοποιεί. Η επιχειρηματολογία ερείδεται βέβαια στην επικοινωνιακή ικανότητα των ανθρώπων, αλλά την υπερβαίνει απ' όλες τις σημαντικές απόψεις.

Αυτή η προσπάθεια εγκατάστασης του διαλόγου στο ευρύτερο πλαίσιο της επικοινωνιακής δράσης και η σχετική υπόδειξη περί της αλληλεξάρτησης των προϋποθέσεών τους προδίδει, στην πραγματικότητα, τη δυσκολία της ηθικής του διαλόγου, που ήδη υπαινίχθηκαν οι μέχρι τώρα παρατηρήσεις μου. Η δυσκολία αυτή έγκειται στο ότι ο πρακτικός διάλογος δεν είναι ούτε η πλέον οικουμενική, ούτε η *μόνη εναλλακτική* δυνατότητα (σχετικά) συναινετικής επίλυσης των ηθικών-πρακτικών έριδων.[96] Καθώς

---

[94] "Κάθε άλλο, εντούτοις, παρά βρίσκεται στην αφωνία η μοναδική διέξοδος του σκεπτικιστή. Το εφεύρημα της επιτελεστικής αντίφασης δεν έχει [...] καμία εφαρμογή. Γιατί θα όφειλε ο σκεπτικιστής να πολυσκοτίζεται για αντιφάσεις που δεν είναι καν αντιφάσεις; Τι σημαίνει "συνεπής σκεπτικιστής"; Ποιός και πόθεν ορμώμενος επιβάλλει στον σκεπτικιστή το καταναγκαστικό φράκο της "συνέπειας", όταν αυτός αποσκοπεί ακριβώς στην αποτίναξή του και εν πάση περιπτώσει καμιά ιδιαίτερη αξία δεν του αποδίδει;" Αιμ. Μεταξόπουλος, *Πολιτικός σκεπτικισμός*, *ό.π.*, σελ. 230.

[95] Moralbewusstsein, σελ. 140.

[96] Όπως ισχυρίζεται ο Habermas. Για αυτόν τον προφανώς εμπειρικό και όχι υπερβατολογικό ισχυρισμό περί "ανυπαρξίας εναλλακτικής λύσης" βλ. Moralbewusstsein, σελ. 140.

το ήθος και το πάθος να δίνουμε λόγο για τις πράξεις μας και να αναζητούμε την αλήθεια σε μια ελεύθερη συζήτηση δεν είναι παρά χαρακτηριστικό ή ζητούμενο μιας συγκεκριμένης παράδοσης, της ελληνοδυτικής, και μάλιστα ενός μόνο μικρού, αν και ενίοτε καθοριστικού, μέρους της (αυτού που θέτει και αναλαμβάνει το πρόταγμα της αυτονομίας), η "οιονεί υπερβατολογική ανάλυση προϋποθέσεων" του Habermas κινδυνεύει ανά πάσα στιγμή να κατηγορηθεί ότι βρίσκει στους διαλόγους τις προϋποθέσεις που έχει ήδη βάλει μέσα (είτε αυτή η ίδια, είτε – πιο σωστά – μια ορισμένη "μορφή ζωής"), βγάζοντας έτσι τον λαγό απ' το καπέλο σαν τον θαυματοποιό. Ο διάλογος και οι όποιες "προϋποθέσεις" του είναι κι αυτός μια ιστορικά θεσμισμένη αξία και δεν μπορεί να "εξαχθεί" από μια πολυσήμαντη και πολυειδή πραγματικότητα – θα ήταν άλλωστε αστεία ακόμα και η προσπάθεια να συγκρίνουμε το ιδεώδες της αβίαστης συζήτησης, της αξίωσης της συμμετρικής διευθέτησης των ομιλιακών ευκαιριών και του μη αποκλεισμού κανενός ενδιαφερόμενου με την πραγματικότητα των συζητήσεων των δυτικών μας "δημοκρατιών".

Είναι πάντως χαρακτηριστικό ότι η "ριζοσπαστικοποίηση" του επιχειρήματος περί των αναγκαίων προϋποθέσεων της επικοινωνίας φαντάζει στα μάτια του θεμελιωτιστή K.O. Apel ως παραπέρα αποδυνάμωση του θεμελίου του Λόγου, εφόσον εξαρτά το τελευταίο από προϋποθέσεις που είναι μόνο "έργω αναπόφευκτες", και που πάντως εξαρτώνται από συγκεκριμένους (και άρα εφήμερους) ιστορικοκοινωνικούς ορίζοντες.[97] Για τον Apel, αυτός ο νόθος και αλυσιτελής τρόπος σκέψης έχει τη ρίζα του στην άρνηση της φιλοσοφικής έσχατης θεμελίωσης εκ μέρους του Habermas. Έτσι, "τη θέση της (κατά τον Habermas αδύνατης) *έσχατης θεμελίωσης της ηθικότητας* θα πρέπει να πάρει η προσφυγή στην βιοκοσμική *εθικότητα,* που εκδηλώνεται πάντα στην δομή της επικοινωνιακής δράσης, χωρίς την οποία η κοινωνική ζωή θα κατέρρεε και

---

[97] Βλ. K.O. Apel, "Normative Begruendung der 'Kritischen Theorie'...", *ό.π.* "Αυτή η πρόσδεση όλων των πόρων (Ressourcen) της συνεννόησης στον ορίζοντα ενός πάντα ήδη συγκεκριμένου (για να μιλήσουμε με τον Heidegger: "πάντα δικού μας") βιόκοσμου καθορίζει – όσο μπορώ να δω – και στον Habermas την κατ' αρχήν *συγκειμενικότητα* (Kontextualitaet), *ιστορικότητα και τυχαιότητα των αναγκαίων συνθηκών της επικοινωνίας* (και έτσι και των επιχειρηματολογικών διαλόγων). Αυτές είναι προφανώς *αναγκαίες* και *καθολικά ισχύουσες*, μόνο στο βαθμό που μέχρι τώρα αποδείχτηκαν 'αναντικατάστατες'." *Ό.π.*, σελ. 21.

το μεμονωμένο άτομο θα αυτοκαταστρεφόταν."[98] Ωστόσο, η διατήρηση της αξίωσης καθολικότητας της "ηθικής του διαλόγου" και η ταυτόχρονη θεμελίωση των βασικών αρχών της ηθικότητας (Moralitaet) στις αναγκαίες προϋποθέσεις της εθικότητας[99] αποτελεί ασυνέπεια που θίγει τη συνοχή ολόκληρου του γνωστικιστικού οικοδομήματος του Habermas.[100]

Όπως επιχειρηματολόγησα παραπάνω, η "αντιθεμελιωτική" τοποθέτηση του Habermas αποτελεί απλή υπεκφυγή, στο βαθμό που συνεχίζει την επίκληση του (οιονεί) υπερβατολογικού επιχειρήματος, αποδυναμώνοντάς το εκ των υστέρων, προκειμένου να αποφύγει τις κατηγορίες για θεμελιωτισμό. Αυτήν ακριβώς την ασυνέπεια επισημαίνει ο Apel, με την ελπίδα ότι ο Habermas θα αναγκαστεί τελικά να αναγνωρίσει αυτό που έχει ήδη αναγνωρίσει.[101]

> "Το ισχυρότερο επιχείρημα για το ότι ο Habermas ακολουθεί de facto μια άλλη – και ισχυρότερη – στρατηγική θεμελίωσης απ' αυτήν που θα ήθελε ο ίδιος να παραδεχθεί, φαίνεται στο γεγονός ότι σε αποφασιστικά σημεία των πρόσφατών του έργων [...] δεν προσφεύγει σε εμπειρικά ή οιονεί εμπειρικά επιχειρήματα, αλλά στη μέθοδο της δοκιμαστικής ανάδειξης μιας *επιτελεστικής αντίφασης*. Βέβαια, κατά τη γνώμη μου, εδώ όλα εξαρτώνται από την ενόραση ότι μπορεί

---

98 *Ό.π.*, σελ. 25.

99 Βλ. *ό.π.*, σελ. 24.

100 Βλ. *ό.π.*, σελ. 15 – 16. Στην πιο πρόσφατή του απάντηση στην κριτική του K.O. Apel, ο Habermas, *Erlaeuterungen zur Diskursethik*, *ό.π.*, προβάλλει δύο βασικά επιχειρήματα: α) η γνωστικιστική τοποθέτηση επιτρέπει και επιβάλλει έναν διαχωρισμό του *επιστημικού* προβλήματος της ορθής ηθικής κρίσης από το *υπαρξιακό* ζήτημα της εφαρμογής της ορθής γνώσης (*ό.π.*, σελ. 189 – 190). β) Επιπλέον, η θεμελίωση ενός "υπερκανόνα", που θα επέτασσε το να είναι κανείς ηθικός εν γένει, είναι ανούσια και άχρηστη, εφόσον *κάθε* δικαιολογημένος ηθικός κανόνας έχει κατηγορικό χαρακτήρα, χωρίς αυτό να εξασφαλίζει την πραγματική εφαρμογή του (*ό.π.*, σελ. 187). Αυτό σημαίνει ότι η έσχατη θεμελίωση είναι εντέλει άχρηστη.

101 Αυτό είναι το νόημα της παρατήρησης ότι η άρνηση της δυνατότητας ενός "ανώτερου διαλόγου", που θα καθόριζε τους κανόνες των "κατώτερων διαλόγων", δυνατότητα που ο Habermas έχει αρνηθεί ρητά (βλ. J. Habermas, "Entgegnung", *ό.π.*, σελ. 350), στην πραγματικότητα προϋποθέτει αυτό που απαρνείται. Κατά τον Apel, ο Habermas δεν κατανοεί ότι "με αυτόν τον τρόπο εκφράζει μια *επιτελεστική αντίφαση*. Γιατί δεν είναι τόσο εύκολο (κατά την άποψή μου είναι αδύνατο!) για τους φιλόσοφους να αποφύγουν, στο υψηλότερο νοητό επίπεδο αναστοχασμού και γενικότητας, τη διατύπωση προτάσεων που μας λένε *πώς έχουν τα πράγματα εν γένει*" K.O. Apel, "Normative Begruendung der 'Kritischen Theorie'...", *ό.π.*, σελ. 20 – 21, υποσημ. 7.

κανείς να χρησιμοποιήσει την εν λόγω μέθοδο - ως μέθοδο μιας υπερβατολογικής-αναστοχαστικής έχατης θεμελίωσης μέσω reductio ad absurdum της αμφισβήτησης των προτάσεων αρχών (Prinzipienaussagen) - εν γένει μόνο στο υψηλότερο επιστημολογικό και επιχειρηματολογοθεωρητικό επίπεδο αναστοχασμού - δηλαδή στο επίπεδο του *αυτοστοχασμού του επιχειρηματολογικού διαλόγου* - και όχι στο επίπεδο των *θεωρητικών προτάσεων περί της βιοκοσμικής επικοινωνίας*. Μόνο για τον φιλόσοφο, ο οποίος αναστοχάζεται τις αναμφισβήτητες προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας ως τέτοιας και κατανοεί, για να το πούμε έτσι, σ' αυτό την πρώτη κίνηση στο υπερβατολογικό-πραγματολογικό γλωσσικό παίγνιο, οι αναγκαίες προϋποθέσεις της επικοινωνίας ως επιχειρηματολογίας είναι *μεθοδικά απαράβατες* αντίθετα, δεν είναι τέτοιες οι - για το υποκείμενο της βιοκοσμικής επικοινωνίας ενδεχομένως *πρακτικά απαράβατες* - κανονιστικές προϋποθέσεις, οι οποίες συνδέονται, με την έννοια μιας συμβατικής ηθικής (μιας 'αμερόληπτης ουσιαστικής εθικότητας'), με τον ρόλο του και τη θέση του στα πλαίσια μιας 'μορφής ζωής'."[102]

Οι παρατηρήσεις του Apel δείχνουν - κατά τη γνώμη μου - με ακαταμάχητο τρόπο αυτό που ισχυρίστηκα επανειλημμένα παραπάνω: ότι η απομάκρυνση του Habermas από τον ορθολογιστικό θεμελιωτισμό δεν είναι τόσο αποφασιστική όσο θα έπρεπε. Η ασυνέπεια που περιγράφει ο Apel προδίδει την αμηχανία του Habermas μπροστά στις μεταφυσικές συνέπειες που θα μπορούσε να έχει (και πραγματικά έχει) η θεωρία του, αλλά και την ταυτόχρονη απροθυμία του να εγκαταλείψει ή να τροποποιήσει ορισμένες βασικές προϋποθέσεις της. Μια ουσιαστική εγκατάλειψη του θεμελιωτισμού στην κατεύθυνση μιας εναλλακτικής λύσης πέραν του αντικειμενισμού και του σχετικισμού[103] θα απαιτούσε ίσως βαθύτερες τομές με την φιλοσοφική παράδοση που δημιούργησε τέτοιου είδους διλήμματα.

Ο Habermas ολοκληρώνει την πορεία της επιχειρηματολογίας του

---

[102] *Ό.π.*, σελ. 49 - 50.

[103] Λύση, την δυνατότητα της οποίας ο K.O. Apel αρνείται ρητά, λοιδωρώντας όσους θέλουν να κάνουν κριτική θεωρία χωρίς θεμελιωτισμό. Βλ. ό.π., σελ. 51.

εξηγώντας το νόημα του φορμαλισμού της ηθικής του διαλόγου, ώστε να απαντήσει στις νεοαριστοτελικές και νεοεγελιανές υποδείξεις του πρωτείου της εθικότητας. Η τελευταία αυτή αντίρρηση απέναντι στην ηθική του διαλόγου προβάλλει τον αφηρημένο χαρακτήρα μιας φιλοσοφικής ηθικής, η οποία υποτίθεται ότι δίνει ένα κριτήριο για τον αντικειμενικό έλεγχο των ηθικών μας πεποιθήσεων, από κάποιο μυθολογικό αρχιμήδειο σημείο.[104] Επικαλούμενος τα αντεπιχειρήματα του A. Wellmer[105], ο Habermas εξηγεί ότι:[106]

> α. Πραγματικά η ηθική του διαλόγου είναι τυπική, με την έννοια ότι δεν καθορίζει συγκεκριμένα περιεχόμενα, αλλά μια διαδικασία υψηλών απαιτήσεων, για τον έλεγχο της εγκυρότητας των ηθικών κανόνων.[107] Οι κανόνες αυτοί αποτελούν πάντα μέρος του βιόκοσμου, ο δε διαλογικός τους έλεγχος εμψυχώνεται από πραγματικές ηθικές έριδες και πρακτικές συγκρούσεις, κάθε φορά που τα υποκείμενα επιθυμούν τη συναινετική επίλυση των όποιων διαφορών τους.
>
> β. Η εφαρμογή της αρχής της καθολίκευσης έχει ως συνέπεια τον διαχωρισμό των αξιολογικών ζητημάτων, που αφορούν στις ιδέες μιας κοινότητας περί του "ευ ζην", από τα αυστηρά κανονιστικά

---

[104] Χαρακτηριστική είναι η κριτική του νεοαριστοτελικού Ch. Taylor, "Sprache und Gesellschaft", στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 35 - 52, στον φορμαλισμό της χαμπερμασιανής θεωρίας της ορθολογικότητας και της ηθικής ορθότητας ειδικότερα. Κατά τον Ch. Taylor, μια καθαρά διαδικασιακή ηθική παρουσιάζει πάντα ένα έλλειμμα θεμελίωσης, γιατί δεν μπορεί να δικαιολογήσει το γιατί θα πρέπει κανείς να την υιοθετήσει χωρίς αναφορά σε κάποια ουσιαστική (substantiell) αξία (*ό.π.*, σελ. 46). Επιπλέον, η εμμονή του Habermas στην καθαρά τυπική άποψη της ηθικής οδηγεί στον μοιραίο διαχωρισμό μεταξύ κανονιστικών και αξιολογικών ζητημάτων, εγκαταλείποντας έτσι σπουδαίους τομείς της ανθρώπινης δράσης στη σχετική αυθαιρεσία των αξιολογικών προτιμήσεων (*ό.π.*, σελ. 48). Ο Taylor τάσσεται έτσι υπέρ της αναγκαιότητας ενός εμπλουτισμένου, ουσιαστικού Λόγου, που θα συνδυάζει την ορθολογικότητα με κριτήρια του ευ ζην (*ό.π.*, σελ. 50). Ο Habermas απαντά αναλυτικά στην κριτική του Taylor, στο: J. Habermas, "Entgegnung", *ό.π.*, σελ. 333 - 337. Βλ. επίσης την κριτική στο εγχείρημα του Ch. Taylor για τη συγκρότησης μιας "ηθικής του αγαθού", στο: J. Habermas, *Erlaeuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991, σελ. 176 - 185.

[105] Βλ. A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Konstanz 1979.

[106] Βλ. Diskursethik, σελ. 113 κ.ε.

[107] Γι' αυτό και η αντίληψη αυτή είναι "διαδικασιακή" (prozeduralistisch). Βλ. και Moralbewusstsein, σελ. 132.

προβλήματα της δικαιοσύνης. Μόνο τα προβλήματα που αφορούν στη δικαιοσύνη των ηθικών κανόνων μπορούν να συζητηθούν ορθολογικά και να επιλυθούν συναινετικά σε ένα διάλογο. Ο τελευταίος δεν σχετίζεται με την προτίμηση αξιών (οι οποίες είναι στενά δεμένες με μια συγκεκριμένη "μορφή ζωής"), αλλά με τη δεοντική ισχύ των κανόνων του πράττειν.

γ. Το πρόβλημα της "έξυπνης εφαρμογής" των διαλογικά ελεγμένων ηθικών κανόνων επαναφέρει την ηθική του διαλόγου στον επαρχιωτισμό μιας ορισμένης κοινωνικής περίστασης. Ωστόσο ο Habermas υπογραμμίζει ότι το ερμηνευτικό πρόβλημα της "έξυπνης εφαρμογής" δεν θίγει τη δύναμη της ηθικοδιαλογικής αρχής *να αξιώνει* την υπέρβαση κάθε μερικότητας.[108]

δ. Οι πρακτικοί διάλογοι υπόκεινται πραγματικά σε διάφορους περιορισμούς. Κατ' αρχήν υπάρχουν περιπτώσεις, όπου θα πρέπει να επιτευχθεί μια συναίνεση πάνω στις ερμηνείες των αναγκών – οι οποίες θα χρησιμοποιηθούν στους πρακτικούς διαλόγους. Ένας διάλογός πάνω στις αξίες (υπό το φως των οποίων ερμηνεύονται πολιτισμικά οι ανάγκες) συγγενεύει με την αισθητική ή την θεραπευτική κριτική, και έτσι δεν εξασφαλίζει κατά κανένα τρόπο τη συναίνεση. Από την άλλη, οι πρακτικοί διάλογοι διεξάγονται συνήθως υπό την πίεση πραγματικών πρακτικών συγκρούσεων, κι έτσι είναι λιγότερο

---

[108] Το πρόβλημα της εφαρμογής των γενικών κανόνων είναι εξαιρετικά ακανθώδες, καθώς οι κριτικοί του ηθικού φορμαλισμού προβάλλουν το επιχείρημα ότι η ανάγκη ερμηνείας των κανόνων σε συγκεκριμένες περιστάσεις επιτρέπει την αλλοίωση του νοήματός τους, με τρόπο ώστε η μετουσίωσή τους σε πράξη να καταστρέφει την υποτιθέμενη καθολικότητά τους. Ο Wellmer άσκησε αργότερα κριτική στην ηθική του διαλόγου, η οποία (κριτική) κινείται προς αυτήν την κατεύθυνση. Χωρίς να θέτει ριζικά σε αμφισβήτηση τη δυνατότητα μιας ορθής πράξης, ο Wellmer, *Ethik und Dialog, ό.π.*, σελ. 64, επισημαίνει τις υπερβολικές απαιτήσεις που θέτει η αρχή της καθολίκευσης, εάν πρόκειται κανείς να τη χρησιμοποιήσει για τον προσανατολισμό του στην πράξη, σε συγκεκριμένες συνθήκες. Είναι δυνατόν κάθε φορά που αντιμετωπίζει κανείς ένα πρακτικό δίλημμα σε συγκεκριμένες συνθήκες να προσφεύγει στην διαλογική αναζήτηση της κανονιστικής ορθότητας; Στην προσπάθειά του να απαντήσει σε τέτοιες αντιρρήσεις και να δώσει μια πιο εκλεπτυσμένη λύση στο ζήτημα της "εφαρμογής", ο Habermas υιοθέτησε την πρόταση του K. Guenter για μια παραπέρα διάκριση μεταξύ "διαλόγων θεμελίωσης" (Begruendungsdiskurse) (που ασχολούνται με τον έλεγχο των καθολικών κανόνων) και "διαλόγων εφαρμογής" (που ελέγχουν την καταλληλότητα μιας εφαρμογής των γενικών κανόνων, σε συγκεκριμένες συνθήκες). Βλ. J. Habermas, *Erlaeuterungen zur Diskursethik, ό.π.*, σελ. 138 κ.ε. Φυσικά, αυτός ο νέος καταμερισμός του διαλογικού έργου απλά μεταθέτει το πρόβλημα στον εντοπισμό της "λογικής των διαλόγων εφαρμογής" και των κριτηρίων "καταλληλότητας" (Angemessenheit) που πρέπει να χρησιμοποιούν.

ανεπηρέαστοι από τον κοινωνικό "αγώνα για αναγνώριση". Τέλος οι πρακτικές επιχειρηματολογίες κινδυνεύουν πάντα να σκεπαστούν από τη κλαγγή μιας πραγματικότητας, όπου δεν κυριαρχεί η συναινετική επίλυση των διαφορών. Αναδύεται εδώ η αναγκαιότητα μιας ηθικής της ευθύνης και μιας πολιτικής ηθικής, που θα διαμεσολαβούν την ηθικότητα με το πραγματικό.

Υφίσταται έτσι πραγματικά το πρόβλημα μιας ορθής διαμεσολάβησης μεταξύ της ηθικότητας των διαλόγων και της γεγονότητας (Faktizitaet) της ιστορίας ή της συγκεκριμένης εθικότητας. Ο συμμετέχων σε μια πρακτική επιχειρηματολογία κατακτά μια ηθική σκοπιά που του επιτρέπει την αποστασιοποίηση από τα αυτονόητα του κοινωνικού βιόκοσμου, στον οποίο ανήκει. Αυτά τα αυτονόητα δεν είναι άλλα από τις ιδέες του "ευ ζην", που καθοδηγούν και δίνουν κίνητρο στο κοινωνικό πράττειν των υποκειμένων. Η απομάκρυνση του επιχειρηματολογούντος ατόμου από τις βεβαιότητες του κόσμου των βιωμάτων επιτρέπει τη διάκριση μεταξύ "δικαιοσύνης" ή ηθικότητας και "ιδεών του ευ ζην" ή εθικότητας, αλλά ταυτοχρόνως δημιουργούν ένα πρόβλημα επανασύνδεσης του δέοντος με το πραγματικό.

> "Κάθε καθολική ηθική πρέπει να εξισορροπήσει αυτές τις απώλειες σε συγκεκριμένη εθικότητα, τις οποίες αποδέχεται κατ' αρχήν προς χάριν του γνωστικού πλεονεκτήματος, προκειμένου να γίνει πρακτικά αποτελεσματική. Οι καθολικές ηθικές *στηρίζονται σε μορφές ζωής, οι οποίες είναι σε τέτοιο βαθμό 'εξορθολογισμένες'*, ώστε να καθιστούν δυνατή την έξυπνη εφαρμογή των καθολικών ηθικών παραδοχών και να προωθούν κίνητρα για τη μετατροπή των παραδοχών σε ηθική δράση. Μόνο οι μορφές ζωής, οι οποίες 'διευκολύνουν' με αυτήν την έννοια τις καθολικές ηθικές, πληρούν τις αναγκαίες προϋποθέσεις, ώστε οι αφαιρέσεις της αποστασιοποίησης από τη συγκυρία και της ουδετεροποίησης των κινήτρων να μπορούν να αντιστραφούν."[109]

Η τελευταία αυτή παρατήρηση συνδέει την ηθική του διαλόγου με μια ορισμένη "μορφή ζωής". Από τη στιγμή που έχει αναληφθεί η προσπάθεια θεμελίωσης της ηθικής του διαλόγου, γίνεται αναγκαία και η διερεύνηση της

[109] Diskursethik, σελ. 119.

"εξελικτικής λογικής", που οδηγεί την ιστορική εξέλιξη προς αυτές τις "εξορθολογισμένες μορφές ζωής", δικαιολογώντας τις έτσι ως "ανώτερες". Το θέμα αυτό θα μας απασχολήσει στην ενότητα 4.3. Πριν δούμε την εφαρμογή της ηθικής του διαλόγου στην ψυχολογία (4.2.), θα ήθελα να κάνω τρεις παρατηρήσεις για τη σχέση ηθικότητας και εθικότητας, τις οποίες ο Habermas δεν φαίνεται να παίρνει αρκετά υπόψη του.

Μπορεί κανείς να παραδεχθεί ότι η υποθετική στάση του ελέγχου της εγκυρότητας των αξιώσεων ισχύος εντός του διαλόγου έχει ως αποτέλεσμα την ηθικοποίηση των αντιλήψεων του "ευ ζην" της συγκεκριμένης εθικής ολότητας. Με αυτήν την έννοια διαχωρίζεται ο χώρος του ηθικού από τον χώρο του κοινωνικά ισχύοντος. Ωστόσο, αυτός ο διαχωρισμός είναι πολύ σχετικός, γιατί τα επιχειρηματολογικά μέσα που θα επιστρατευθούν για τον έλεγχο των προβληματοποιημένων αξιώσεων ισχύος δεν μπορούν παρά να προέλθουν από τα αποθέματα του δεδομένου βιόκοσμου των συμμετεχόντων, επανασυνδέοντας έτσι το "ηθικό" μέσω άπειρων νημάτων με τις αξίες και αντιλήψεις μιας συγκεκριμένης κοινότητας. Εντύπωση προκαλεί το γεγονός ότι ο Habermas δεν αναφέρει αυτόν τον περιορισμό της "ηθικοποιητικής σκοπιάς", τη στιγμή που δεν κουράζεται αλλού να επαναλαμβάνει ότι ο βιόκοσμος συγκροτεί το συγκείμενο (Kontext) των περιστάσεων του πράττειν και ταυτοχρόνως αποτελεί την *πηγή* ερμηνευτικών μέσων, υπό το φώς των οποίων ερμηνεύονται οι συγκεκριμένες καταστάσεις, ανάγκες, προθέσεις κ.λπ.[110] Αυτά τα ερμηνευτικά μέσα περιγράφονται ως "αξίες με βάση τις οποίες ερμηνεύονται οι ανάγκες". Η ανάγκη της επιχειρηματολογούσας ομιλίας να προσφύγει σε αυτά τα μέσα επαναφέρει την "ηθική σκοπιά" στον "επαρχιωτισμό ενός ορισμένου ιστορικοκοινωνικού ορίζοντα", όχι λιγότερο απ' ό,τι το ερμηνευτικό πρόβλημα της εφαρμογής των "ηθικών κανόνων".[111]

Από την άλλη, στις αναλύσεις του ο Habermas φαίνεται να υποβαθμίζει τη σημασία των "διαλόγων σχετικά με αξίες" και να σκέφτεται κυρίως με βάση τους αυστηρά κανονιστικούς διαλόγους. Η προηγούμενη

---

[110] Βλ. μεταξύ άλλων Moralbewusstsein, σελ. 146 και *TkH*, τομ. I, σελ. 385 κ.επ.

[111] Μια ανάλογη παρατήρηση - φυσικά με ασύγκριτα εντονότερη σκεπτικιστική χροιά - σχετικά με τη σημασία του βιοκοσμικού ορίζοντα της συνεννόησης κάνει και ο Αιμ. Μεταξόπουλος, *Πολιτικός σκεπτικισμός*, *ό.π.*, σελ. 222.

παρατήρηση εκφράζει ήδη μια επιφύλαξη για το εάν μπορούμε να έχουμε σημαντικούς αυστηρά κανονιστικούς διαλόγους, όπου μια προϋπάρχουσα συμφωνία πάνω σε βασικές αξιακές κατευθύνσεις θα δημιουργεί ένα στέρεο έδαφος κριτηρίων για τον ορθολογικό αποκλεισμό των μη γενικεύσιμων διαφερόντων. Στην πραγματικότητα θα πρέπει να αναμένουμε ότι κάθε μη τετριμμένος διάλογος πάνω σε πρακτικά ζητήματα θα πρέπει αναγκαστικά να επεκταθεί και στα αξιολογικά ζητήματα της ερμηνείας των αναγκών. Γιατί σε αυτό το επίπεδο, στα κρίσιμα τουλάχιστον προβλήματα, θα εμφανίζονται και οι μεγαλύτερες διαφορές απόψεων, εξαναγκάζοντας έτσι τους συμμετέχοντες να εισέλθουν σε ένα διάλογο "που συγγενεύει με την αισθητική ή τη θεραπευτική κριτική, και έτσι δεν εξασφαλίζει κατά κανένα τρόπο τη συναίνεση".[112] Για άλλη μια φορά διαγράφεται η τάση του Habermas να στηρίζει τις αναλύσεις του σε "καθαρές", "ιδανικές" μορφές, αποστασιοποιημένες από το θόρυβο της πραγματικότητας.

Αυτή η εμμονή στον υποτιθέμενα "καθαρό" κανονιστικό διάλογο προδίδει, τέλος, και μια κάποια αμηχανία μπροστά στις ριζοσπαστικές συνεπαγωγές της ιδέας της "κριτικής των αναγκών". Πραγματικά, η τελευταία έχει προφανώς πολύ μεγαλύτερη σημασία για μια χειραφετητική θεωρία απ' ό,τι η επιχειρηματολογική δικαιολόγηση των αυστηρά δεοντικών κανόνων του πράττειν. Όπως ορθά παρατηρεί ο McCarthy, η υπεροχή της ηθικής του διαλόγου έναντι των καντιανής κατεύθυνσης φιλοσοφικών ηθικών έγκειται ακριβώς στον μη αποκλεισμό των "διαφερόντων" και "αναγκών" από τη διαδικασία σχηματισμού της ηθικής κρίσης. "Τα διαφέροντα δεν μας δίδονται εμπειρικά, ούτε απλά τίθενται: ανακαλύπτονται και συγχρόνως διαμορφώνονται σε επικοινωνιακές διαδικασίες. Προκειμένου για την αυτονομία δεν απαιτείται η καταπίεση των τάσεων (Neigungen), αλλά η 'ένταξή' τους στην μη διαστρεβλωμένη επικοινωνία και η μέσω αυτής 'διαμόρφωσή' τους."[113]

---

[112] Βλ. Diskursethik, σελ. 115, όπου η συναίνεση σε τέτοιους διαλόγους συναρτάται με την "ιστορική κατάσταση του λόγου". Η βαρύτητα αυτής της παρατήρησης γίνεται φανερή αν σκεφτούμε παραδείγματα σημαντικών πρακτικών-πολιτικών επιλογών όπως: πυρηνική ενέργεια, γενετική τεχνολογία, προώθηση του ιδιωτικού αυτοκινήτου κ.λπ.

[113] Th. McCarthy, *Kritik der...*, ό.π., σελ. 372. Ο ίδιος ο Habermas τονίζει αλλού ότι "τα όρια της φορμαλιστικής ηθικής φαίνονται, βέβαια, στο γεγονός ότι οι τάσεις (Neigungen), που δεν συμβιβάζονται με τα καθήκοντα, πρέπει να αποκλειστούν από το ηθικά σημαντικό πεδίο και να καταπιεστούν· ταυτοχρόνως, οι ερμηνείες των αναγκών, που ισχύουν κάθε φορά σε ένα τυχαίο

Δεν είναι φυσικά τυχαίο ότι αυτή η πτυχή της χαμπερμασιανής ηθικής θεωρίας προβλήθηκε από μια φεμινίστρια συγγραφέα, τη Seyla Benhabib, η οποία τονίζει τη ριζοσπαστικότητα της ιδέας της υποβολής των αναγκών στη βάσανο της δημόσιας συζήτησης και κριτικής. Κατά την Benhabib, η ιδέα αυτή δεν ξεπερνά απλά και μόνο την πνευματοκρατική μονομέρεια του καντιανού αποκλεισμού των "αναγκών" και της "αισθηματικής φύσης" του υποκειμένου από το χώρο του καθήκοντος[114], αλλά περιέχει παραπέρα ένα ουτοπικό δυναμικό απελευθέρωσης της "εσωτερικής φύσης" από τους υπερβάλλοντες καταναγκασμούς και έστω και μερικής-πρόσκαιρης συμφιλίωσης της "αυτονομίας" με την "ευτυχία".[115] Ωστόσο, όπως φαίνεται και από τη δική μου παρουσίαση, η σχετική υποβάθμιση της "θεραπευτικής" κριτικής των αναγκών αφήνει αυτό το δυναμικό ανεκμετάλλευτο. Με το αίτημα της "καθαρότητας" του κανονιστικού πεδίου, ο Habermas "δεν θεματοποιεί επαρκώς αυτήν την ουτοπική διάσταση, γιατί, ακολουθώντας τον G.H. Mead, υποθέτει ότι η άποψη του 'γενικευμένου άλλου', των δικαιωμάτων και εξουσιοδοτήσεων *αντιπροσωπεύει την ηθική σκοπιά par excellence.*"[116]

Όμως, η σκοπιά του "γενικευμένου άλλου", που στηρίζεται στη συμμετρική αμοιβαιότητα μεταξύ έλλογων και ίσων υποκειμένων (και αφορά σε ηθικές κατηγορίες όπως: δικαίωμα, υποχρέωση, ρόλος) είναι ανάγκη να συμπληρωθεί από τη σκοπιά του "συγκριμένου άλλου", που

επίπεδο του εκκοινωνισμού, πρέπει να ληφθούν ως δεδομένες. Δεν μπορούν απ' τη μεριά τους να γίνουν αντικείμενο της διαλογικής διαδικασίας σχηματισμού της βούλησης. Πρώτη η επικοινωνιακή ηθική εξασφαλίζει τη γενικότητα των επιτρεπτών κανόνων και την αυτονομία των δρώντων υποκειμένων μέσω μόνο της δυνατότητας διαλογικής ικανοποίησης των αξιώσεων ισχύος, με τις οποίες εμφανίζονται οι κανόνες [...]. Πρώτη η επικοινωνιακή ηθική είναι καθολική (και όχι όπως η φορμαλιστική περιορισμένη σ' εναν διαχωρισμένο από τους δικαικούς κανόνες τομέα της ιδιωτικής ηθικής)· πρώτη αυτή εξασφαλίζει την αυτονομία (συνεχίζοντας "με θέληση και συνείδηση" τη διαδικασία της ένταξης των ενορμητικών δυναμικών (Antriebspotentiale) σε μια επικοινωνιακή δομή δράσης, δηλαδή στη διαδικασία εκκοινωνισμού)." *LSK*, σελ. 124 - 125.

Το παραπάνω απόσπασμα υποβάλλει και τη στενή σύνδεση της ηθικής του διαλόγου με τη θεωρία της δημοκρατίας, εφόσον - όπως σημειώνει και ο McCarthy, *ό.π.*, σελ. 375 κ.ε. - η επικοινωνιακή ηθική επιτρέπει τη γεφύρωση του καντιανού χάσματος μεταξύ νομιμότητας και ηθικότητας, υπάγοντας και τις δύο στην ίδια ανώτερη αρχή του πρακτικού διαλόγου και των προϋποθέσεών του.

[114] Βλ. S. Benhabib, "The Utopian Dimension of Communicative Ethics", *ό.π.*, σελ. 94.

[115] Βλ. *ό.π.*, σελ. 83.

[116] *Ό.π.*, σελ. 92

στηρίζεται στην αντιμετώπιση του άλλου ως συγκεκριμένου ατόμου, με προσωπική ιστορία και αισθηματική συγκρότηση. Εδώ, η γενική ηθική αρχή είναι η "συμπληρωματική αμοιβαιότητα" (και οι βασικές ηθικές κατηγορίες: φιλία, αγάπη και φροντίδα). Κατά την Benhabib, η ηθική και πολιτική σκέψη μετά τον Hobbes περιορίστηκε αυστηρά στην σκοπιά του "γενικευμένου άλλου", αποσιωπώντας ή και καταπιέζοντας τη σκοπιά του "συγκεκριμένου άλλου".

"Επιτρέποντας στις ερμηνείες των αναγκών να μπούν στο κέντρο του ηθικού διαλόγου και επιμένοντας ότι 'η εσωτερική φύση πρέπει να τοποθετηθεί σε μια ουτοπική προοπτική', ο Habermas πλησιάζει στην ανατροπή αυτής της προκατάληψης της παραδοσιακής κανονιστικής φιλοσοφίας· όμως η εμμονή του στο ότι η άποψη του 'γενικευμένου άλλου' και μόνο αντιπροσωπεύει την ηθική σκοπιά εμποδίζει αυτήν την κίνηση. Είναι επίσης ανεπαρκής ο ισχυρισμός ότι ο αισθητικός–εκφραστικός διάλογος μπορεί να φιλοξενήσει την προοπτική του 'συγκεκριμένου άλλου', γιατί οι σχέσεις αλληλεγγύης, φιλίας και αγάπης δεν είναι αισθητικές, αλλά βαθιά ηθικές. Η αναγνώριση της *ανθρώπινης* αξιοπρέπειας του γενικευμένου άλλου είναι το ίδιο ουσιώδης με την αναγνώριση της *ιδιαιτερότητας* του συγκεκριμένου άλλου. Δεδομένου ότι η προοπτική του γενικευμένου άλλου υπόσχεται δικαιοσύνη, είναι στη σχέση με τον συγκεκριμένο άλλο που ξαναβρίσκουμε αυτές τις εφήμερες στιγμές της ευτυχίας και αλληλεγγύης."[117] Δίκαια η Benhabib συνδέει την πρακτική επιτυχία της επικοινωνιακής έννοιας της αυτονομίας (όχι βέβαια με τη συγχώνευση, αλλά) με την αλληλεπίδραση και αντιπαράθεση μεταξύ αυτών των δύο αρχών, που μόνο αυτή μπορεί να οδηγήσει σε μια (πλήρη εντάσεων) συνύπαρξη της δικαιοσύνης με την αλληλεγγύη.

4.2. Η ενσωμάτωση της "ηθικής του διαλόγου" στην ψυχολογία

Η ηθική του διαλόγου υποστηρίζει ισχυρές οικουμενιστικές και

[117] *Ό.π.*, σελ. 94 - 95.

γνωστικιστικές θέσεις. Ωστόσο, όπως σημειώθηκε ήδη παραπάνω, στη χαμπερμασιανή εκδοχή του, το θεμελιωτικό της επιχείρημα διατηρεί πάντα έναν υποθετικό χαρακτήρα. Για τον Habermas, αυτό σημαίνει ότι η ηθική του διαλόγου πρέπει να ανταγωνιστεί αποτελεσματικά τις άλλες φιλοσοφικές ηθικές θεωρίες, απ' τη μία, αλλά και να αποζητήσει την *έμμεση* επιβεβαίωση από άλλες, συμβατές με αυτήν θεωρίες, που διαθέτουν εμπειρική βάση. Αυτή η αναγκαιότητα προκύπτει από τη μη θεμελιωτική αυτοσυνείδηση, την οποία αποκτά η ερμηνευτική φιλοσοφία που ασχολείται με την ανακατασκευή καθολικών ανθρώπινων ικανοτήτων και επικοινωνιακών δομών, σε άμεση αντίθεση με το θεμελιωτισμό της αναστοχαστικής φιλοσοφίας της συνείδησης.[118] Η εγκατάλειψη του θεμελιωτισμού επιτρέπει τη συνεργασία της φιλοσοφίας με τις ανακατασκευαστικές επιστήμες και δημιουργεί μεταξύ τους μια σχέση αμοιβαίας εξάρτησης. Δεν είναι μόνο η ηθική φιλοσοφία που χρειάζεται την έμμεση επιβεβαίωση μέσω π.χ. μιας ψυχολογίας της ηθικής συνείδησης, αλλά και αντίστροφα η τελευταία χρειάζεται τα εννοιολογικά εργαλεία της πρώτης.[119]

Μια τέτοια περίπτωση, η οποία αφορά στη διερεύνηση του επιπέδου της οντογένεσης, είναι η θεωρία του L. Kohlberg για την ανάπτυξη της ηθικής συνείδησης. Σύμφωνα με τη θεωρία του Kohlberg, η ανάπτυξη της ικανότητας για ηθικές κρίσεις ακολουθεί ένα σταθερό πρότυπο, από την παιδική ηλικία μέχρι την ενηλικίωση.[120] Το κανονιστικό σημείο αναφοράς της θεωρίας αυτής αποτελεί μια καντιανής έμπνευσης ηθική αρχών, η οποία ακολουθεί τα βασικά στοιχεία που χαρακτηρίζουν και την ηθική του διαλόγου (γνωστικισμός, καθολικότητα, φορμαλισμός).

Όμως γιατί το πρόβλημα της οντογένεσης έχει τόσο μεγάλη σημασία για την επιβεβαίωση της ηθικής του διαλόγου, ώστε ο Habermas να νιώθει υποχρεωμένος να του αφιερώσει μια ολόκληρη σειρά

---

[118] Βλ. J. Habermas, "Philosophie als Platzhalter und Interpret", στο *MkH*, σελ. 9 - 27, καθώς και Diskursethik, σελ. 108.

[119] Η παρατήρηση αυτή αποτελεί το αφετηριακό σημείο των στοχασμών και στο παλαιότερο κείμενο του Habermas "Moralentwicklung und Ich-Identitaet", στον τόμο *RHM*, σελ. 63 - 91. Βλ. ιδιαίτερα σελ. 64, όπου ο συγγραφέας αναλύει με βάση το παράδειγμα της ψυχανάλυσης την ανάγκη μιας διαύγασης του κανονιστικού πλαισίου, το οποίο στηρίζει κάθε ψυχολογική θεωρία.

[120] Βλ. L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Vol. I, San Francisco 1981, καθώς και τ. ιδίου, *Zur kognitiven Struktur des Kindes*, Frankfurt a.M. 1974.

εργασιών;[121] Κατ' αρχήν είναι προφανές ότι η σημασία μιας φιλοσοφικής ηθικής ενισχύεται, αν μπορεί να δειχτεί το πώς είναι δυνατή η διαμόρφωση ανθρώπινων υποκειμενικοτήτων, που να προσανατολίζουν τη δράση τους *ηθικά* (και μάλιστα με τον τρόπο που εννοεί η φιλοσοφική ηθική τον όρο). Γι' αυτό και η διαπραγμάτευση του ψυχολογικού προβλήματος της οντογένεσης της ηθικής συνείδησης μας παραπέμπει στο βαθύτατο πεδίο των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων και παραδοχών, που υποβαστάζουν και το ηθικοφιλοσοφικό επιχείρημα. Το τελευταίο θα έμενε μετέωρο χωρίς το ρίζωμά του σε μια ορισμένη αντίληψη για το τι είναι ο άνθρωπος, ή – ακριβέστερα – για το πώς *γίνεται* ο άνθρωπος, αντίληψη η οποία θα πρέπει να βρίσκει και εμπειρική επίρρωση.

Πέρα από αυτήν τη γενική σημασία των ψυχολογικών ερευνών του Habermas, υπάρχουν και συγκεκριμένα προβλήματα, την απάντηση των οποίων επιτρέπει η θεωρία του Kohlberg. Πρόκειται για την αναίρεση των σχετικιστικών υποδείξεων περί του υπαρκτού πλουραλισμού των ηθικών αντιλήψεων, οι οποίες μπορούν να διαφέρουν έντονα από πολιτισμό σε

---

[121] Το πιο σημαντικό κείμενο, που αποτελεί και τη βασική αναφορά της εδώ παρουσίασης, είναι το άρθρο: "Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln", στον ομώνυμο τόμο, σελ. 127 – 206. (Παραπάνω αναφέρεται ως "Moralbewusstsein") Άλλες εργασίες που αφορούν στα ίδια θέματα: "Koennen komplexe Gesellschaften eine vernuenftige Identitaet bilden?" και "Moralentwicklung und Ich-Identitaet", στον τόμο *RHM*, σελ. 92 – 126 και 63 – 91 αντίστοιχα. Σε αυτά τα παλαιότερα κείμενα, ο Habermas ξεκινάει από έναν ευρύτερο προβληματισμό γύρω από τη διαμόρφωση μιας "ταυτότητας του εγώ" (Ich-Identitaet). Η "ταυτότητα του εγώ" είναι έννοια με κανονιστικό περιεχόμενο και συναντάται σε τρεις από τις πιο σημαντικές θεωρητικές παραδόσεις: στην ψυχαναλυτική παράδοση (Sullivan, Erikson), στην εξελικτική ψυχολογία (Piaget, Kohlberg) και στις θεωρίες της συμβολικής αλληλόδρασης (Mead, Blumer, Goffman). Η διαμόρφωση της "ταυτότητας του εγώ" αντιμετωπίζεται ως μια διαδικασία ωρίμανσης, που οδηγεί στη "συσσωρευμένη εμπιστοσύνη ότι στην ενότητα και στη συνέχεια, που έχει κανείς στα μάτια των άλλων, αντιστοιχεί μια ικανότητα διατήρησης της εσωτερικής ενότητας και συνέχειας" (σύμφωνα με τη διατύπωση του Erikson, που αναφέρει ο Habermas, *RHM*, σελ. 68). Η "ταυτότητα του εγώ" δεν αφορά βέβαια μόνο την ικανότητα ηθικών κρίσεων, αλλά και την οριοθέτηση του εγώ σε σχέση με το περιβάλλον, καθώς και με τις ασυνείδητες ορμές και ανάγκες. Ωστόσο, η ηθική εξέλιξη αποτελεί κεντρική στιγμή της διαμόρφωσης της "ταυτότητας του εγώ" και επιπλέον έχει ερευνηθεί ήδη ικανοποιητικά, γι' αυτό και τίθεται στο επίκεντρο της έρευνας. Βλ. *ό.π.*, σελ. 74. Σημαντικά είναι και τα κοινωνικοψυχολογικής κατεύθυνσης κείμενα, όπου ο Habermas αναπτύσσει μια θεωρία της κοινωνικοποίησης, που προσπαθεί να υπερβεί την κοινωνιολογιστική μονομέρεια της λειτουργιστικής θεωρίας των ρόλων, εμπλουτίζοντάς την με την διάσταση της εκδίπλωσης ικανοτήτων αλληλόδρασης (Interaktionskompetenzen) του ιδίου του κοινωνικοποιούμενου υποκειμένου. Βλ. J. Habermas, "Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz" (1974) και "Ueberlegungen zur Kommunikationspathologie" (1974), στο *VE*, σελ. 187 – 225 και 226 – 270 αντίστοιχα. Για μια παρουσίαση των βασικών κατευθύνσεων της χαμπερμασιανής θεωρίας της κοινωνικοποίησης βλ. Th. McCarthy, *Kritik der..., ό.π.*, σελ. 380 κ.ε. Στην παρουσίασή μου αναφέρομαι κυρίως στη διάσταση της εξέλιξης της ικανότητας για αλληλόδραση και ηθική κρίση. Η διάσταση αυτή απασχολεί και το μεγαλύτερο μέρος των σχετικών εργασιών του Habermas.

πολιτισμό. Μια τέτοια εμπειρική διαπίστωση απειλεί τη συνοχή της επιχειρηματολογίας μιας καθολικής ηθικής με κατάρρευση.

Η ψυχολογική θεωρία της εξέλιξης της ηθικής συνείδησης επιτρέπει την αναγωγή της εμπειρικής πολλαπλότητας των ηθικών αντιλήψεων στη διαφορά μεταξύ *περιεχομένων*, τη στιγμή που οι *μορφές* της ηθικής κρίσης παραμένουν *καθολικές*. Οι δομικές διαφορές, που συνεχίζουν πάντα να υφίστανται, μπορούν να αποδοθούν σε διαφορετικά επίπεδα ανάπτυξης της ηθικής συνείδησης.[122] Αυτό το δεύτερο θέμα μάς μεταφέρει βεβαίως στο επίπεδο της φυλογένεσης, που θα αποτελέσει το θέμα της επόμενης παραγράφου. Προς το παρόν, αυτό που ενδιαφέρει είναι η προσπάθεια του Habermas να ορίσει μια καθολική "εξελικτική λογική", που υποτίθεται ότι *διέπει την ανάπτυξη της ηθικής συνείδησης κάθε τυχαίου ανθρώπινου* υποκειμένου.[123] Την προσπάθεια – με άλλα λόγια – να διατυπωθεί η "καθολική δομή της συγκρότησης της ηθικής συνείδησης" των υποκειμένων, με τους όρους της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης.

Το γεγονός ότι η θεωρία του Kohlberg, η οποία χρησιμεύει ως οδηγός για τις ψυχολογικές έρευνες του Habermas, έχει μια διακηρυγμένη κανονιστική βάση – που δεν είναι άλλη από τη γνωστικιστική, οικουμενική "θεωρία της δικαιοσύνης" του Rawls[124] –, δεν αποτελεί, για τον Habermas, επιχείρημα ενάντια στην επίκλησή της, γιατί η αξίωση διατύπωσης μιας

---

[122] Τα πλεονεκτήματα αυτά της θεωρίας του Kohlberg επισημαίνει ο ίδιος ο Habermas. Βλ. Moralbewusstsein, σελ. 128. Ωστόσο, από την άποψη της κριτικής της ιδεολογίας, αυτά τα πλεονεκτήματα εμφανίζονται ως ιδεολογικές μεταμφιέσεις ενός ορισμένου συστήματος αξιακών προσανατολισμών. Συγκεκριμένα, οι H.G. Reid και E.J. Yanarella, "Critical Political Theory and Moral Development", στο *Theory and Society*, τεύχ. 4 (1977), σελ. 505 – 541, τοποθετούν τη σημαντική απήχηση των απόψεων του Kohlberg στο ευρύτερο πολιτικοκοινωνικό πλαίσιο των Η.Π.Α. Οι δύο συγγραφείς τονίζουν την πολιτική-ιδεολογική σημασία της "ηθικοποίησης" των βασικών προσανατολισμών του παρακμάζοντος πια λοκεανού φιλελευθερισμού – ο οποίος αποτέλεσε τον ακρογωνιαίο λίθο της αμερικάνικης κοινωνίας – μέσω μιας εκλεπτυσμένης, καντιανής προέλευσης ψυχολογικής θεωρίας. *Ό.π.*, σελ. 510 κ.ε. Οι κύριες κατευθύνσεις του λοκεανού φιλελευθερισμού παραμένουν αλώβητες, παρά την "ηθική επένδυσή" τους. Κατά τους Reid και Yanarella, αυτό γίνεται φανερό τόσο στην εμμονή σε έναν ηθικό φορμαλισμό (τον οποίο συνδέουν με το "καπιταλιστικό πνεύμα" της αντικειμενοποίησης των κοινωνικών σχέσεων, *ό.π.*, σελ. 513 κ.ε.), όσο και στον λανθάνοντα ατομικισμό της ηθικής αντίληψης, που ο Kohlberg χρησιμοποιεί ως κανονιστικό πρότυπο της ψυχολογίας τους (βλ. *ό.π.*, ιδιαίτερα σελ. 518 κ.επ.).

[123] Βλ. Moralbewusstsein, σελ. 138.

[124] Βλ. τον παραλληλισμό μεταξύ Kohlberg και Rawls, που κάνει ο St. Lukes, "Of Gods and Demons...", *ό.π.*, σελ. 147 και σημ. 61. Βλ. επίσης H.G. Reid, E. Yanarella, "Critical Political Theory...", *ό.π.*, σελ. 519.

εμπειρικής θεωρίας, ανεξάρτητα από έννοιες και κατηγορίες κάποιας κανονιστικής θεωρίας, είναι ανεδαφική. Καμιά θεωρία δεν μπορεί να έχει την αξίωση της ανεξαρτησίας από κάποιο *παράδειγμα*, γι' αυτό "στο μετα-ή δια-θεωρητικό επίπεδο κυριαρχεί μόνο η *αρχή της συνοχής* [...]".[125]

Ποιές είναι όμως οι βασικές υποθέσεις της θεωρίας του Kohlberg, που ο Habermas αναλαμβάνει να "μεταφράσει" στη δική του ορολογία της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης; Όπως σημειώθηκε ήδη, η κεντρική ιδέα των αναλύσεων του Kohlberg είναι ότι η ανάπτυξη της ικανότητας των ανθρώπινων υποκειμένων να διατυπώνουν έγκυρες ηθικές κρίσεις ακολουθεί ένα ορισμένο εξελικτικό νήμα, από την παιδική ηλικία ως την ενηλικίωση.[126] Ο Kohlberg διακρίνει έξι επίπεδα, από τα οποία περνά η ηθική συνείδηση ως την ωρίμανσή της. Το πέρασμα από το ένα επίπεδο στο άλλο θεωρείται ως το αποτέλεσμα μιας *διαδικασίας μάθησης*. Ακολουθώντας την παράδοση του γενετικού στρουκτουραλισμού του Piaget[127], ο Kohlberg ερμηνεύει την ηθική εξέλιξη ως μια διαδικασία κατά την οποία το υποκείμενο ανασυνθέτει και διαφοροποιεί δημιουργικά (konstruktiv) τις γνωστικές δομές που ήδη διαθέτει, ανεβαίνοντας έτσι, μέσω αυτής της μαθησιακής δραστηριότητας, κάθε φορά σε ένα ανώτερο επίπεδο. Αυτό σημαίνει ότι το υποκείμενο γίνεται σταδιακά όλο και πιο ικανό να λύνει συναινετικά τις βασικές ηθικές συγκρούσεις, στις οποίες εμπλέκεται.[128]

Ο Kohlberg διακρίνει τρία βασικά στάδια της εξέλιξης της ικανότητας των ηθικών κρίσεων: είναι το προσυμβατικό, το συμβατικό και το μετασυμβατικό στάδιο, τα οποία υποδιαιρούνται το καθένα σε δύο

---

[125] Moralbewusstsein, σελ. 129, υπογράμμιση δική μου. Με το επιχείρημα αυτό ο Habermas προσπαθεί να προλάβει αντιρρήσεις σχετικά με τον αυθαίρετο χαρακτήρα της επιλογής ορισμένων κανονιστικών προϋποθέσεων - αντιρρήσεις που έχουν φυσικά ντεσιζιονιστικές-σκεπτικιστικές καταβολές. Βλ. τη σχετική υπόδειξη περί της "καντιανής προκατάληψης" του Kohlberg, την οποία κάνει ο St. Lukes, "Of Gods and Demons...", *ό.π.*, σελ. 146 - 147.

[126] Βλ. L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, *ό.π.*, ιδιαίτερα τις σελίδες 409 κ.ε., όπου παρουσιάζονται τα στάδια της εξέλιξης της ηθικής συνείδησης.

[127] Βλ. J. Piaget, *Προβλήματα εξελικτικής ψυχολογίας*, μτφ. Φ. Ψελλός, Αθήνα 1979, ιδιαίτερα τα κείμενα "Τα στάδια της διανοητικής ανάπτυξης στο παιδί και στον έφηβο", *ό.π.*, σελ. 13 - 24 και "Χρόνος και διανοητική ανάπτυξη του παιδιού", *ό.π.*, σελ. 25 - 53, όπου παρουσιάζονται τα τρία στάδια της γνωστικής εξέλιξης του ανθρώπινου υποκειμένου.

[128] Βλ. Moralbewusstsein, σελ. 135 κ.ε.

υποεπίπεδα.[129] Στο πρώτο επίπεδο του προσυμβατικού σταδίου κυριαρχεί η αρχή της ποινής και της υπακοής, ενώ στο δεύτερο η αρχή της ατομικής ωφέλειας και της συμμετρίας των ανταλλαγών. Στο τρίτο επίπεδο, βρισκόμαστε πια στο συμβατικό στάδιο, όπου κυριαρχούν οι διαπροσωπικές προσδοκίες συμπεριφοράς και η συμμόρφωση με τους ρόλους, οι οποίοι είναι όμως ακόμα στενά δεμένοι με συγκεκριμένες διϋποκειμενικές σχέσεις. Στο τέταρτο επίπεδο (του ίδιου ακόμα σταδίου) έχουμε αντίθετα τη διαμόρφωση των *κοινωνικών* ρόλων και τη συμμόρφωση με *υπερπροσωπικές* κοινωνικές επιταγές (συμβάσεις). Τέλος, με το πέρασμα στο μετασυμβατικό στάδιο, έχουμε ένα πέμπτο επίπεδο, στο οποίο οι ηθικές κρίσεις διαμορφώνονται σύμφωνα με ηθικές αρχές, που αξιώνουν καθολικότητα και ενδεχομένως μπορούν να έρχονται σε σύγκρουση με τις συμβάσεις της συγκεκριμένης κοινωνίας (στάδιο του κοινωνικού συμβολαίου), ενώ στο έκτο επίπεδο έχουμε τον προσανατολισμό της συμπεριφοράς ως προς καθολικές αρχές, που θα έπρεπε να ακολουθεί ολόκληρη η ανθρωπότητα.

Υπάρχει δηλαδή, σύμφωνα με την εξελικτική αυτή αντίληψη, μια πορεία της ηθικής συνείδησης προς όλο και πιο αφηρημένα και γενικά κριτήρια προσανατολισμού στα ηθικά προβλήματα. Η αιχμή του σχήματος του Kohlberg είναι ότι τα διαδοχικά εξελικτικά στάδια αποτελούν μια ιεραρχημένη ακολουθία γνωστικών δομών, όπου οι "κατώτερες" αίρονται κάθε φορά από τις αμέσως "ανώτερες", με την έννοια ότι οι δεύτερες αναδιοργανώνουν και διαφοροποιούν τα δομικά στοιχεία των πρώτων.[130]

Με αυτήν την έννοια, η σταδιακή ανέλιξη προς τα ανώτερα επίπεδα πρέπει να ακολουθεί μια "εξελικτική λογική", η ανακατασκευή της οποίας, με τα εννοιολογικά μέσα της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης, βρίσκεται στο επίκεντρο των προσπαθειών του Habermas. Στον Kohlberg, η εξελικτική λογική συνδέεται με τη σταδιακή διαμόρφωση ορισμένων "κοινωνικών προοπτικών". Στα έξι εξελικτικά επίπεδα αντιστοιχούν οι εξής προοπτικές: 1. Η εγωκεντρική, 2. Η ατομικιστική, 3. η προοπτική της σχέσης

---

[129] Βλ. παραπάνω υποσημ. 126. Ο Habermas παρουσιάζει τα στάδια στο Moralbewusstsein, σελ. 134 κ.επ., καθώς και στο *RHM*, σελ. 71 – 73 και 74 κ.ε.

[130] Βλ. Moralbewusstsein, σελ. 138. Αυτός είναι ο λόγος που η "εξελικτική λογική", την οποία διαγιγνώσκει η γενετική ψυχολογία, έχει παραλληλισθεί με την εγελιανή λογική, Βλ. Th. McCarthy, *Kritik der..., ό.π.*, σελ. 380.

μεταξύ συγκεκριμένων υποκειμένων, 4. η προοπτική των κοινωνικών ρόλων, 5. η "πριν-την-κοινωνία" προοπτική (αμφισβήτησης και ελέγχου των κοινωνικών συμβάσεων) και 6. η προοπτική της "ηθικής σκοπιάς".[131]

Πριν προχωρήσουμε στην χαμπερμασιανή ανακατασκευή της ψυχολογικής θεωρίας του Kohlberg είναι αναγκαία μια γενική παρατήρηση. Η επίκληση των ανακατασκευαστικών επιστημών έχει, όπως είδαμε, το νόημα της ενίσχυσης της αξιοπιστίας του ηθικοφιλοσοφικού επιχειρήματος. Ωστόσο είναι αμφίβολο αν η "έσχατη θεμελίωση" της ηθικής του διαλόγου μπορεί να υποκατασταθεί από την εμπειρικοεπιστημονική αυθεντία μιας συγκεκριμένης ψυχολογικής θεωρίας. Εάν το "θεμέλιο" που ανακαλύπτει η καθολική πραγματολογία είναι "υποθετικό", τι πρέπει να πει κανείς για την προφανώς το ίδιο "υποθετική" γνώση της εξελικτικής ψυχολογίας; Επίσης, *όπως σημειώνει ο McCarthy, "η οικειοποίηση εκ μέρους του Habermas των* εννοιών, παραδοχών και αποτελεσμάτων των εξελικτικοψυχολογικών μελετών είναι φανερά λιγότερο κριτική απ' όσο θα περίμενε κανείς με βάση την πραγμάτευση άλλων ερευνητικών παραδόσεων. Τα θετικιστικά, μπηχαβιοριστικά, φαινομενολογικά, ερμηνευτικά, λειτουργιστικά, συστημικά κ.λπ. θεωρητικά προγράμματα αντιμετώπισαν, για να το πούμε έτσι, την "καθορισμένη άρνηση", δηλαδή την αμφισβήτηση των εκάστοτε αξιώσεών τους για θεωρητική επάρκεια και την κριτική οικειοποίηση των θετικών τους συμβολών σε ένα ευρύτερο πλαίσιο. Μια από τις κεντρικές στρατηγικές αυτής της πρόσβασης ήταν η αποκάλυψη του ιστορικού, δεμένου με συγκεκριμένες περιστάσεις χαρακτήρα των υποτιθέμενων καθολικών εννοιών."[132]

Πώς όμως μπορεί να αποφευχθεί η "καθορισμένη άρνηση" των ίδιων των καθολικών εννοιών, που στοιχειοθετούν το κανονιστικό πρότυπο αναφοράς των θεωριών του Piaget (τυπικοδιεργασιακή [formaloperational] σκέψη), του Kohlberg (μετασυμβατική ηθική συνείδηση) ή και του ίδιου του Habermas (επικοινωνιακή ηθική). "Αναρωτιέται [...] κανείς εάν οι θέσεις του Kohlberg θα μπορούσαν να αντιμετωπίσουν εκείνον τον τύπο ιστορικής-

[131] Βλ. Moralbewusstsein, σελ. 139.

[132] Th. MacCarthy, *"Rationalitaet und Relativismus. Habermas' 'Ueberwindung' der Hermeneutik"*, στο τ. ιδίου, *Kritik der..., ό.π.*, σελ. 547 - 565, απόσπασμα σελ. 552. Την ίδια παρατήρηση περί της σχετικά αβασάνιστης υιοθέτησης του γενετικού στρουκτουραλισμού εκ μέρους του Habermas κάνει και ο A. Giddens, "Reason without Revolution? Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns", στο: R.J. Bernstein, *Habermas and Modernity, ό.π.*, σελ. 95 - 121, ιδιαίτερα σελ. 117.

ερμηνευτικής κριτικής, την οποία ο Habermas έστρεψε παλαιότερα ενάντια σε άλλα συστήματα ερμηνείας, τα οποία εγείραν αξίωση καθολικότητας. Τα εγχειρήματα για μια θεωρία των ικανοτήτων (Kompetenztheorie) επιτρέπουν πραγματικά την 'οπισθοχώρηση' πίσω από την βαθιά ιστορικότητα της ανθρώπινης σκέψης και δράσης; Ή έχουμε να κάνουμε με την νεώτερη 'αντικειμενιστική πλάνη', που θα μπορούσε να αποκαλυφθεί εάν διαπίστωνε κανείς την εξάρτηση των βασικών κατηγοριών και παραδοχών από ένα ορισμένο συγκείμενο; Η σκιά του ερμηνευτικού κύκλου (στις μορφές του που μας θυμίζουν τους Gadamer, Wittgenstein και Kuhn) δεν έχει ακόμα με κανέναν τρόπο εξοβελιστεί."[133]

Ο Habermas αναλαμβάνει λοιπόν την εννοιολογική αποσαφήνιση των "κοινωνικών προοπτικών" του Kohlberg, με τους όρους της ηθικής του διαλόγου και της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης. Εφόσον η ίδια η ηθική του διαλόγου ριζώνει στις αμοιβαιότητες, που υποτίθεται ότι ενυπάρχουν ήδη στην προσανατολισμένη στη συνεννόηση δράση, στην εξέλιξη των μορφών αλληλόδρασης θα πρέπει να αναζητήσουμε τις δομικές συνάφειες μιας "εξελικτικής λογικής". Πόσο μάλλον αφού η διαμόρφωση των δομών της προσωπικότητας είναι – κατά τον Habermas – αποτέλεσμα της εμπλοκής του υποκειμένου στο πλέγμα της επικοινωνιακής αλληλόδρασης με άλλα υποκείμενα.[134] Έτσι:

---

[133] Th. MacCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 401. Στο κείμενό του "Rationalitaet und Relativismus...", *ό.π.*, ο McCarthy ασκεί κριτική στον γενετικό στρουκτουραλισμό του Piaget και του Kohlberg, επισημαίνοντας ότι οι βασικές έννοιες των εν λόγω θεωριών έχουν αναπτυχθεί με βάση την εμπειρία με παιδιά μεσοαστών των αναπτυγμένων δυτικών κοινωνιών, ενώ η διαπολιτισμική έρευνα είναι ακόμα πρωτόλεια, *ό.π.*, σελ. 553 – 554. Επιπλέον, το εξελικτικό σχήμα του Piaget επιβάλλει φανερά το πρότυπο του "δυτικού επιστήμονα" ως αυτό που χαρακτηρίζει το υψηλότερο επίπεδο της γνωστικής εξέλιξης, παρουσιάζοντας έτσι μια αναισθησία απέναντι σε άλλα είδη γνωστικής ανάπτυξης, που ενδέχεται να χαρακτηρίζουν άλλους πολιτισμούς, αλλά ακόμα και άλλες κοινωνικές κατηγορίες (απ' αυτήν των μεσοστρωμάτων) εντός του "δικού μας" πολιτισμού (*ό.π.*, σελ. 555 – 556). Οι ανεπάρκειες αυτές μεγεθύνονται – όπως είναι ίσως αναμενόμενο – στην περίπτωση του Kohlberg. "Τα ερωτήματα που θέσαμε παραπάνω εν όψει της διαπολιτισμικής έρευνας του Piaget [...] γίνονται εδώ ακόμα πιο πιεστικά. Σε αυτά προστίθεται το πρόβλημα της μετα-ηθικής ασυμφωνίας μεταξύ των 'θεωρητικών της ηθικής αρχών' της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης, γύρω από το ποιός είναι ο ορθός τρόπος της ηθικής κρίσης. Γιατί η αξιολόγηση της μετάβασης από συμβολαιακές και ωφελιμιστικές θέσεις στην 'δικαιοσύνη της αμεροληψίας' ως 'προόδου' προς ένα ανώτερο επίπεδο δεν θα τύγχανε γενικής αποδοχής (για να μην αναφερθούμε καν στην αντίληψη ότι αυτές [οι θέσεις] αποτελούν τις εξελικτικολογικές προϋποθέσεις αυτής της δεύτερης θέσης)." *Ό.π.*, σελ. 557.

[134] Μεταξύ πολλών βλ. *TkH*, τομ. II, σελ. 47 – 68, όπου ο Habermas αναφέρεται στο θέμα της συμπληρωματικής δόμησης του κοινωνικού και υποκειμενικού κόσμου, όπως αυτή περιγράφεται από τη θεωρία της συμβολικής αλληλόδρασης του Mead.

"Στο βαθμό που αυτές οι προοπτικές, οι οποίες ενσαρκώνονται και ενσωματώνονται σε αλληλοδράσεις, συναρμόζονται αβίαστα σε μια εξελικτικολογική διάταξη, τα επίπεδα της ηθικής κρίσης μπορούν εντέλει να θεμελιωθούν με το να αναγάγουμε τις ηθικές βαθμίδες του Kohlberg, μέσω των κοινωνικών προοπτικών, σε βαθμίδες της αλληλόδρασης."[135]

Κατά τον Habermas, στη γλωσσικά διαμεσολαβημένη, κατευθυνόμενη από κανόνες αλληλόδραση βρίσκουμε συναρμοσμένα όλα τα στοιχεία της ηθικοκοινωνικής προοπτικής, της ηθικής κρίσης και του πράττειν, τα οποία εξετάζει η ψυχολογία. Μπορούμε έτσι να αναμένουμε ότι η εξέλιξη της ηθικής συνείδησης θα βαίνει παράλληλα με αυτήν των μορφών αλληλόδρασης, στα πλαίσια της οποίας το υποκείμενο συγκροτεί το οπλοστάσιο των βασικών κοινωνικοηθικών γνωστικών του μέσων.[136]

Ας δούμε όμως σύντομα τα κύρια σημεία της χαμπερμασιανής ανακατασκευής της θεωρίας του Kohlberg. Δεν είναι ανάγκη να επανέλθω εδώ στην "πραγματολογία της επικοινωνίας" του Habermas. Αρκεί να θυμηθούμε το γεγονός ότι η επικοινωνιακή δράση στηρίζεται στη διαμόρφωση των επικοινωνιακών ρόλων του πρώτου, δεύτερου και τρίτου προσώπου (ομιλητής, ακροατής, παρατηρητής) και στη διαφοροποίηση του ανάφορου της ομιλίας, με τη δημιουργία των τυπικών εννοιών του αντικειμενικού, του κοινωνικού και του υποκειμενικού κόσμου. Αυτό το σύνθετο σύστημα των "προοπτικών του ομιλητή" (Sprecherperspektiven) και των "απόψεων του κόσμου" (Weltperspektiven) συγκροτεί μια "δομή προοπτικών" (Perspektivenstruktur), η οποία χαρακτηρίζει την λεγόμενη "αποκεντρωμένη κοσμοαντίληψη".[137] "Αποφασιστικό για την ερωτηματοθεσία μας είναι τώρα το γεγονός ότι με την *ανάπτυξη* αυτής

---

[135] Moralbewusstsein, σελ. 143.

[136] Βλ. Moralbewusstsein, σελ. 141. Στα παλαιότερα κείμενα γίνεται λόγος για εξέλιξη της "ικανότητας αλληλόδρασης" (interaktive Kompetenz), παρ' όλα αυτά η κεντρική ιδέα είναι η ίδια, καθώς η ανάπτυξη αυτής της ικανότητας συνδέεται με μορφές της "δράσης σύμφωνα με ρόλους" (Rollenhandeln) και την πορεία μέχρι την "αυτόνομη δράση", όταν έχει πια διαμορφωθεί η "ταυτότητα του εγώ". Βλ. *RHM*, σελ. 76 κ.ε.

[137] Βλ. Moralbewusstsein, σελ. 148 κ.ε., και αναλυτικά για την έννοια της "αποκεντρωμένης κοσμοαντίληψης", *TkH*, τομ. I, σελ. 102 – 113.

της πολύπλοκης δομής προοπτικών αποκτούμε και το κλειδί για την επιδιωκόμενη θεμελίωση των ηθικών επιπέδων."[138] Χρησιμοποιώντας λοιπόν ως σημείο αναφοράς την έννοια της αποκεντρωμένης κοσμοαντίληψης, ο Habermas ανακατασκευάζει τα επίπεδα της ηθικής εξέλιξης ως στάδια της συγκρότησης της "δομής προοπτικών", που συνδέεται με μια ανάλογη εξέλιξη των μορφών αλληλόδρασης, στις οποίες εμπλέκεται το υποκείμενο.

Έτσι, στο προσυμβατικό στάδιο, το παιδί διαθέτει απ' τη μια την προοπτική του παρατηρητή απέναντι στον αδιαφοροποίητο ακόμα εξωτερικό κόσμο και, απ' την άλλη, γνωρίζει την αμοιβαιότητα της σχέσης εγώ–εσύ, στην οποία ασκείται κατά τη συμβολικά διαμεσολαβημένη συναναστροφή του με πρόσωπα αναφοράς. Στο πρώιμο αυτό στάδιο της ηθικής εξέλιξης, το παιδί της ηλικίας των πέντε ετών έχει ολοκληρώσει την εκμάθηση της γλώσσας, όμως δεν έχει μάθει ακόμα να εφαρμόζει και στον τομέα του πράττειν την "ανάληψη της σκοπιάς του άλλου", στη βάση της οποίας έχει ήδη συγκροτήσει την ικανότητά του να ομιλεί.[139] "Έτσι η αφετηριακή κατάσταση, από την οποία ξεκινούμε τις σκέψεις μας, χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι η αμοιβαία σχέση ομιλητή – ακροατή έχει εδραιωθεί στο επίπεδο της *επικοινωνίας, όχι όμως ακόμα στο επίπεδο του πράττειν.* [...] Ο *συντονισμός των σχεδίων του πράττειν* απαιτεί, πέρα από την αμοιβαιότητα των προοπτικών του ομιλητή, μια διαπλοκή των *προοπτικών του πράττειν.*"[140]

Ακριβώς αυτή η *διαπλοκή των προοπτικών του πράττειν* είναι το προϊόν μιας νέας διαδικασίας ανάληψης της προοπτικής του άλλου *ως δράστη.* Ο Habermas αναλύει τη διαδικασία αυτή με βάση τις έρευνες του R.L. Selman για την "ανάληψη προοπτικών" (Perspektivenuebernahme).[141] Δεν μπορώ να μπω στις λεπτομέρειες της ανάλυσης αυτής παρά μόνο να

---

[138] Moralbewusstsein, σελ. 149 κ.ε.

[139] Η άποψη αυτή του G.H. Mead ότι η διαμόρφωση της ταυτότητας των σημασιών, δηλαδή των διυποκειμενικών γλωσσικών συμβάσεων, πρέπει να αποδοθεί σε μια διαδικασία ανάληψης της σκοπιάς και της στάσης του άλλου αποτελεί το αντικείμενο λεπτομερειακών αναλύσεων και στοχασμών (τόσο σε ό,τι αφορά στην οντογένεση όσο και στη φυλογένεση) στο *TkH*, τομ. ΙΙ, σελ. 15 – 38.

[140] Moralbewusstsein, σελ. 155.

[141] Βλ. R.L. Selman, *The Growth of Interpersonal Understanding*, New York 1981.

διαγράψω την κεντρική της ιδέα. Η βασική υπόθεση του Habermas είναι ότι η μετάβαση από το προσυμβατικό στο συμβατικό στάδιο μπορεί να περιγραφεί ως μια διαδικασία κατά την οποία το παιδί ασκείται πρώτα στην ανάληψη της προοπτικής του πράττειν των άλλων και στη συνέχεια μαθαίνει να αντιλαμβάνεται τις σχέσεις του από την αντικειμενοποιούσα σκοπιά του παρατηρητή. Η διαδικασία αυτή οδηγεί σε μια διαπλοκή της "προοπτικής του παρατηρητή" (Beobachterperspektive) με τις προοπτικές του εγώ-εσύ. "Μόλις η αλληλόδραση αναδομηθεί με αυτήν την έννοια, οι συμμετέχοντες δεν μπορούν μόνο να *αναλάβουν* ο ένας την προοπτική του πράττειν του άλλου, αλλά και να *αντικαταστήσουν* τις προοπτικές των συμμετεχόντων με την προοπτική του παρατηρητή και να τις μεταπλάσουν εντός της."[142]

Η εισαγωγή της προοπτικής του παρατηρητή στην αλληλόδραση επιφέρει ριζικές μεταβολές. Το παιδί μαθαίνει να αντιλαμβάνεται τις αλληλοδράσεις ως γεγονότα του αντικειμενικού κόσμου, πράγμα που επιτρέπει, από τη μια, τη διαμόρφωση ενός νέου είδους του προσανατολισμένου στην επιτυχία πράττειν, δηλαδή της στρατηγικής δράσης. Πλάι στη στρατηγική δράση, που αντικαθιστά την προσυμβατική ανταγωνιστική συμπεριφορά (Wettbewerbsverhalten) συγκροτείται, απ' την άλλη, ένας νέος τρόπος συντονισμού του πράττειν. Η αυθεντία των προσδοκιών των προσώπων αναφοράς (γονείς) μετατρέπεται, υπό την αντικειμενοποιούσα προοπτική του παρατηρητή, σταδιακά σε *υπερπροσωπική*, ανεξάρτητη από τα πρόσωπα αυτά *αυθεντία*: "Οι αντιλήψεις περί κοινωνικής δέσμευσης, αυθεντίας, νομιμοφροσύνης αποσπούνται από συγκεκριμένες συγκυρίες και πρόσωπα αναφοράς και μετατρέπονται στις κανονιστικές έννοιες της ηθικής υποχρέωσης, της νομιμότητας των κανόνων, της δεοντικής ισχύος των νόμιμων εντολών κ.λπ."[143] Η διαδικασία αυτή μπορεί να θεωρηθεί και από την άποψη των διαδοχικών *εσωτερικεύσεων* και μετατροπών της αυθεντίας. Η εσωτερίκευση της αυθεντίας των προσώπων αναφοράς διαμορφώνει την αυθεντία των γενικών κοινωνικών προσδοκιών (ρόλων). Η εσωτερίκευση του κοινωνικού ελέγχου οδηγεί στην ταύτιση με τη θεσμική τάξη της

---

[142] Moralbewusstsein, σελ. 157.

[143] *Ό.π.*, σελ. 164 κ.επ.

κοινωνίας και στον αυτοέλεγχο σύμφωνα με τις επιταγές της. "Έτσι συγκροτείται ένας κόσμος νόμιμα ρυθμισμένων διυποκειμενικών σχέσεων, και η έννοια της δράσης σύμφωνα με ρόλους μεταπλάθεται σε καθοριζόμενη από κανόνες αλληλόδραση."[144]

Με αυτήν την εξέλιξη συγκροτείται η τυπική έννοια του "κοινωνικού κόσμου", που διαφοροποιείται πλέον από τον "αντικειμενικό" και τον "υποκειμενικό κόσμο" και ολοκληρώνεται η "δομή προοπτικών" και στο επίπεδο του πράττειν.

> "Για τους συμμετέχοντες, ο κοινωνικός κόσμος συνίσταται σε εκείνους ακριβώς τους κανόνες, που καθορίζουν ποιές αλληλοδράσεις ανήκουν κάθε φορά στο σύνολο των νόμιμων διυποκειμενικών σχέσεων· όλοι οι δράστες, για τους οποίους ισχύει μια τέτοια σειρά κανόνων, ανήκουν στον ίδιο κοινωνικό κόσμο. Και με την έννοια του κοινωνικού κόσμου συνδέεται και η στάση της συμμόρφωσης με τους κανόνες, δηλαδή η *προοπτική* υπό την οποία *ένας ομιλών αναφέρεται σε αναγνωρισμένους κανόνες*."[145]

Το πέρασμα στο μετασυμβατικό στάδιο συνδέεται αντίθετα με μια *αλλαγή της στάσης απέναντι στον κοινωνικό κόσμο*. Στο συμβατικό στάδιο έχει ήδη ολοκληρωθεί - όπως είδαμε - η διαμόρφωση του συστήματος προοπτικών, που αντιστοιχεί σε μια "αποκεντρωμένη κοσμοαντίληψη". Τώρα, στο μετασυμβατικό στάδιο, η εμφάνιση της *υποθετικής στάσης* απέναντι στα αυτονόητα του βιόκοσμου πιέζει για μια αναδιοργάνωση του βασικού κοινωνιογνωστικού εξοπλισμού των υποκειμένων. Το σύστημα των προοπτικών ενοποιείται και οι "προοπτικές του ομιλητή" συναρθρώνονται εκ νέου με τις "απόψεις του κόσμου".[146] Στο μετασυμβατικό στάδιο αποκτά κεντρική σημασία η "αναστοχαστική μορφή" της επικοινωνιακής δράσης, δηλαδή ο διάλογος. Έτσι οι αξιώσεις ισχύος, που εγείρονται κατά τη συμβατική επικοινωνιακή δράση χωρίς να συνειδητοποιούνται, γίνονται θέμα ορθολογικής συζήτησης στο διάλογο. Η προβληματοποίηση των τριών "απόψεων του κόσμου" συγκροτεί το

---

[144] *Ό.π.*, σελ. 167.

[145] *Ό.π.*, σελ. 151.

[146] Βλ. *ό.π.*, σελ. 170.

σύστημα τών αξιώσεων ισχύος, που αποτελούν το αντικείμενο των επιχειρηματολογιών. Από την άλλη, η πλήρης αντιστρεψιμότητα των "προοπτικών του ομιλητή" αποτελεί τον αναγκαίο όρο για τη συγκρότηση του πλαισίου, εντός του οποίου καθίσταται δυνατή η συμφωνία των επιχειρηματολογούντων υποκειμένων.[147]

Ώστε το μετασυμβατικό στάδιο συνδέεται - σύμφωνα με τον Habermas - με ένα τρίτο είδος αλληλόδρασης, με τον γνωστό μας από τη φιλοσοφική επιχειρηματολογία *διάλογο*. Ο ενήλικος άνθρωπος εγκαταλείπει τη βεβαιότητα του κοινωνικού κόσμου, για να αναλάβει μια *υποθετική στάση* ελέγχου των αξιώσεων ισχύος, που εγείρει πάντα η ομιλία, στα πλαίσια ενός αβίαστου διαλόγου, ο οποίος μπορεί να θεωρηθεί και ως *ανταγωνισμός μέσω επιχειρημάτων*.[148] Για το υποκείμενο που αναλαμβάνει την υποθετική στάση, τα αυτονόητα του κοινωνικού βιόκοσμου τίθενται σε μια απόσταση, τα γεγονότα μετατρέπονται σε εμπράγματες καταστάσεις και οι κοινωνικά αναγνωρισμένοι κανόνες σε συμβάσεις, που μπορούν να είναι ή να μην είναι έγκυρες. Από την άποψη της ηθικής, που μας ενδιαφέρει εδώ, έχουμε την εμφάνισης μιας έντασης εντός της έννοιας της νομιμότητας μεταξύ της *πραγματικής αναγνώρισης* ενός κανόνα και της *αξίας του για αναγνώριση*. Αυτή η διχοτόμηση μεταξύ εθικού (sittlich) και ηθικού (moralisch) αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο της *αυτονομίας*, η οποία γίνεται η αρχή του μετασυμβατικού προσανατολισμού του πράττειν.[149] Από τη στιγμή που αμφισβητείται η ετερονομία της συμμόρφωσης στους κοινωνικά θεσμισμένους κανόνες, διανοίγεται το πεδίο της αυτονομίας και της υπεύθυνης ηθικής δράσης, η οποία προσανατολίζεται σύμφωνα με κανόνες που (μπορούν να) είναι το αποτέλεσμα μιας καθολικής, ορθολογικής συναίνεσης. Έτσι, στο μετασυμβατικό στάδιο, "το ηθικό πράττειν υπόκειται στην αξίωση η εξομάλυνση των συγκρούσεων να στηρίζεται μόνο σε δικαιολογημένες κρίσεις - πρόκειται για ένα πράττειν που κατευθύνεται από την ηθική γνώση".[150]

Τώρα για τον τρόπο συγκρότησης αυτής της "ηθικής γνώσης"

---

[147] Βλ. *ό.π.*, σελ. 171.

[148] Βλ. *ό.π.*, σελ. 172.

[149] Βλ. *ό.π.*, σελ. 174.

[150] *Ό.π.*, σελ. 174.

ισχύουν όσα έχουν ήδη αναφερθεί σχετικά με τους διαλόγους, κατά την ηθικοφιλοσοφική επιχειρηματολογία. Ότι δηλαδή στηρίζεται σε ένα κριτήριο καθολίκευσης, το οποίο επιτρέπει τον αποκλεισμό των μη γενικεύσιμων κανόνων του πράττειν, και έχει τη ρίζα του στις "αντιπραγματικές", γενικές προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας εν γένει και στις αμοιβαιότητες που ενυπάρχουν, κατά κάποιον τρόπο, ήδη στην επικοινωνιακή δράση.[151]

Έτσι, στο πέμπτο επίπεδο (του μετασυμβατικού πλέον σταδίου), το υποκείμενο έχει αναλάβει την *υποθετική στάση* απέναντι στον κοινωνικό κόσμο και έχει προχωρήσει στη διάκριση μεταξύ εθικού και ηθικού. Οι κανόνες, που έχουν χάσει πια την κάλυψη των αυτονόητων του βιόκοσμου, υπόκεινται τώρα στον κριτικό έλεγχο με βάση κάποιες *αρχές της δικαιοσύνης*. Αυτές οι ίδιες οι αρχές γίνονται το αντικείμενο της ορθολογικής συζήτησης στο έκτο και τελευταίο επίπεδο, όπου το πράττειν δεν διαθέτει πλέον άλλο μέσο προσανατολισμού εκτός από μια διαδικασία *δικαιολόγησης των κανόνων*, η οποία στηρίζεται σε ιδανικές (και άρα απίθανες) προϋποθέσεις.[152]

Πάντως, ακόμα κι αν μπορεί κανείς να δεχτεί μια εξελικτικολογική θεμελίωση του προσυμβατικού και του συμβατικού σταδίου της ηθικής συνείδησης, δεν ισχύει το ίδιο και για το τρίτο, μετασυμβατικό στάδιο, το οποίο ενδιαφέρει και περισσότερο τον Habermas, εφόσον σ' αυτό βρίσκει εφαρμογή η ηθική του διαλόγου. Γιατί όλες οι κοινότητες στηρίζονται σε μια κοινωνική ρύθμιση της συμπεριφοράς των μελών τους, τα οποία είναι

---

[151] Βλ. Moralbewusstsein, σελ. 140 κ.ε., όπου ο Habermas συνδέει το διάλογο με την επικοινωνία και τις προϋποθέσεις της.

[152] Βλ. *ό.π.*, σελ. 179. Στο "Moralentwicklung und Ich-Identitaet", ο Habermas εισήγαγε ένα έβδομο επίπεδο, μένοντας έτσι πιο πιστός στο περιεχόμενο των βαθμίδων του Kohlberg. Στην πραγματικότητα η πέμπτη βαθμίδα του Kohlberg, αυτή του "κοινωνικού συμβολαίου", δεν αντιστοιχεί σε μια ηθική αρχών (σαν αυτήν που της αποδίδει ο Habermas στο "Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln"). Η ηθική αρχών ταιριάζει καλύτερα στην έκτη βαθμίδα του Kohlberg, οπότε γίνεται αναγκαία η εισαγωγή της έβδομης βαθμίδας της διαλογικής ηθικής. Βέβαια κάτι τέτοιο θα χαλούσε τη συμμετρία και θα εξέθετε τον Habermas στην κριτική ότι το έβδομο επίπεδο δεν είναι παρά το ηθικοδιαλογικό καπέλο, που φοράει στον Kohlberg. Η κατάργηση της έβδομης βαθμίδας και η αναπροσαρμογή του περιεχομένου της πέμπτης και της έκτης κάνουν την ανακατασκευή του Habermas να φαίνεται πιο "σύνηχη" με τη θεωρία του Kohlberg. Πράγματι, κριτικοί σχολιαστές του Habermas έσπευσαν να επισημάνουν την αναγκαιότητα επιλογής των κανονιστικών προτύπων της θεωρίας της ηθικής εξέλιξης, η οποία επιβεβαιώνεται από τη διαφορά μεταξύ Kohlberg και Habermas. Γιατί με βάση ποιό κριτήριο θα έπρεπε να προτιμήσουμε τα επτά επίπεδα του Habermas από τα έξι του Kohlberg; Βλ. St. Lukes, "On Gods and Demons..", *ό.π.*, σελ. 147. Για την έβδομη βαθμίδα βλ. *RHM*, σελ. 75 και σελ. 84 - 85.

αναγκασμένα να διαμορφώσουν, μέσα από τη διαδικασία κοινωνικοποίησής τους, μια ταυτότητα, επενδύοντας τους κοινωνικά θεσμισμένους κανόνες, ρόλους και αξίες. Έτσι φαίνεται να υπάρχει μια ορισμένη *αναγκαιότητα* του περάσματος από το προσυμβατικό στο συμβατικό στάδιο, η οποία όμως δεν υφίσταται στην πορεία προς το μετασυμβατικό στάδιο. Για την επιβίωση του ανθρώπινου υποκειμένου είναι αρκετή η επένδυση των παραδεδομένων σημασιών. Η *υποθετική στάση* ελέγχου της αξίωσης ισχύος τους δεν είναι κατά κανένα τρόπο αναγκαία, καθώς η κοινωνικοποίηση δεν αποσκοπεί (συνήθως) παρά μόνο στη δημιουργία υποκειμένων που θα συμμορφώνονται με τις επιταγές της συγκεκριμένης κοινωνίας.

Με άλλα λόγια, το πέρασμα στο μετασυμβατικό στάδιο δεν θα μπορούσε ποτέ να προκύψει από μια απλή αναδιοργάνωση του κοινωνιογνωστικού εξοπλισμού του υποκειμένου - όπως φαίνεται πως υπαινίσσονται πολλές διατυπώσεις του Habermas.[153] Αντίθετα μια τέτοια αναδιοργάνωση θα μπορούσε να ακολουθήσει μόνο μετά από μια *ρήξη* με τα αυτονόητα του βιόκοσμου, μετά από μια αλλαγή στάσης απέναντι στο θεσμισμένο κόσμο των κοινωνικών σημασιών. Αυτή η στάση της αμφιβολίας απέναντι στην εγκυρότητα των παραδεδομένων σημασιών δεν είναι αποτέλεσμα *γνωστικής εξέλιξης*, γι' αυτό και δεν μπορεί να εξηγηθεί με τα μέσα της γνωστικής ψυχολογίας. Δεν είναι παράξενο, λοιπόν, που με τα μέτρα του Kohlberg πάνω από το μισό του πληθυσμού των Η.Π.Α. θα πρέπει να τοποθετηθεί κάτω από το μετασυμβατικό στάδιο.[154] Το μετασυμβατικό στάδιο δεν είναι "φυσικό", δεν υπάρχει μια εξελικτική αναγκαιότητα, που να οδηγεί τα υποκείμενα ως αυτό. Αλλά ούτε και η στάση της αμφιβολίας οδηγεί αναπόδραστα σε εκείνη την "αναδιοργάνωση του κοινωνιογνωστικού εξοπλισμού", την οποία αναλύει ο Habermas. Γιατί διαφορετικά θα ήταν αδύνατη η ύπαρξη ηθικών σκεπτικιστών, οι οποίοι αμφιβάλλουν για την εγκυρότητα των κατεστημένων εθικών κανόνων, χωρίς όμως να προχωρούν στην ηθικοποίηση και στην αποδοχή της αρχής του διαλογικού ελέγχου τους..

Έχω τη γνώμη ότι τέτοιες δυσκολίες δεν μπορούν να

---

[153] Βλ. Moralbewusstsein, σελ. 171.

[154] Σύμφωνα με τους C. Gilligan και J.M. Murphy, αναφέρεται από τον Habermas, *ό.π.*, σελ. 187.

αντιμετωπιστούν από μια θεωρία που επιμένει στην περιγραφή εξελικτικών-γνωστικών σταδίων. Κάτι τέτοιο δεν προκαλεί έκπληξη σε όποιον έχει συνειδητοποιήσει ότι η ιδέα της αυτονομίας και της ελευθερίας, που εμψυχώνουν τη μετασυμβατική ηθική συνείδηση, δεν είναι αποτέλεσμα "ωρίμανσης" ή "γνωστικής εξέλιξης". Ο ίδιος ο Habermas αναγκάστηκε σε υποχώρηση, παραδεχόμενος απ' τη μία τη μη φυσικότητα του μετασυμβατικού σταδίου[155] και αποδεχόμενος, απ' την άλλη, την ύπαρξη του επιπέδου 4 1/2, στο οποίο τοποθετούνται στο εξής οι ηθικοί σκεπτικιστές (μεταξύ συμβατικού και μετασυμβατικού σταδίου).[156] Η παραδοχή ότι το μετασυμβατικό στάδιο σηματοδοτεί το πέρασμα στο επίπεδο του αναστοχασμού και ότι οι ηθικές κρίσεις των υποκειμένων αυτής της κατηγορίας κινούνται στο ίδιο επίπεδο, στο οποίο διεξάγεται η ηθικοφιλοσοφική διαμάχη, αποδυναμώνουν (αν δεν διαψεύδουν) την υπόθεση της εξελικτικής λογικής. Για όσο καιρό διαρκεί η ηθικοφιλοσοφική διαμάχη, θα ήταν λαθροχειρία να επιχειρήσει κανείς να δικαιολογήσει το μετασυμβατικό στάδιο ως "φυσική" κατάληξη της ψυχικής εξέλιξης.[157] Επειδή όμως δεν προβλέπεται να τελειώσει η ηθικοφιλοσοφική διαμάχη – τουλάχιστον όχι με επιχειρηματολογικά μέσα – θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ποτέ δεν θα νομιμοποιηθούμε να ενσωματώσουμε το μετασυμβατικό στάδιο στην εξελικτική λογική της ηθικής συνείδησης.[158]

---

[155] Βλ. *ό.π.*, σελ. 184.

[156] Βλ. *ό.π.*, σελ. 196 – 198.

[157] Βλ. *ό.π.*, σελ. 186 κ.ε.

[158] Ο McCarthy, "Rationalitaet und Relativismus...", *ό.π.*, σελ. 557 κ.ε. διατυπώνει την ίδια αντίρρηση, επισημαίνοντας το γεγονός ότι η είσοδος στο μετασυμβατικό στάδιο της ηθικής συνείδησης σημαίνει ότι τα υπό παρατήρηση υποκείμενα βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο αναστοχασμού με τον φιλόσοφο-ερευνητή. Η διαφορά μεταξύ του know how των πρώτων και του know how του δεύτερου, η οποία δικαιολογεί την ανακατασκευή των πρώιμων σταδίων της γνωστικής εξέλιξης, εξαφανίζεται, οπότε ο καθορισμός του περιεχομένου του "τελικού σταδίου" καταντά προβληματικός. Ο McCarthy σημειώνει: "Η αμφιβολία που θέλω να διατυπώσω είναι ότι η συμβολή του Kohlberg εγκαθιστά το υποκείμενο των υψηλότερων ηθικών επιπέδων, τουλάχιστον ως προς το σημείο της ικανότητας, στο ίδιο αναστοχαστικό ή διαλογικό επίπεδο με αυτό του ηθικού ψυχολόγου. Η σκέψη του υποκειμένου χαρακτηρίζεται τώρα από την αποκέντρωση, την διαφοροποίηση και την ανακλαστικότητα, που όλες μαζί ορίζουν τις συνθήκες της εισόδου στη σφαίρα της ηθικοφιλοσοφικής επιχειρηματολογίας. Έτσι αρχίζει να καταρρέει η ασυμμετρία μεταξύ του προαναστοχαστικού και του αναστοχαστικού, μεταξύ των εφαρμοσμένων θεωριών και εξηγήσεων, η οποία βρίσκεται στη βάση του μοντέλου των ανακατασκευών. Το υποκείμενο είναι τώρα σε θέση να συζητήσει με τον θεωρητικό γύρω από προβλήματα ηθικής. Αυτή η διαλογική συμμετρία μπορεί να εξηγήσει γιατί η προσπάθεια του Kohlberg να φτάσει από το "είναι" στο "δέον" μέσω του ισχυρισμού περί της "φυσικότητας" των υψηλότερων επιπέδων φαίνεται τόσο

Ανάλογα προβλήματα δημιουργεί και η γνωστικοψυχολογική αντιμετώπιση του επιπέδου 4 1/2. Γιατί το ζήτημα δεν είναι να τοποθετήσουμε την κατηγορία των ηθικών σκεπτικιστών στο σχήμα μας, αλλά να στοχαστούμε τα αίτια που καθιστούν δυνατό τον ηθικό σκεπτικισμό. Το πραγματικό ερώτημα είναι: Γιατί άνθρωποι που αναλαμβάνουν την υποθετική στάση δεν οδηγούνται και στην ανάληψη της ευθύνης που αυτή συνεπάγεται; Μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα έθραυε τα στενά πλαίσια της ανάλυσης του κοινωνιογνωστικού εξοπλισμού και θα έπρεπε να αναδείξει στοιχεία, που σχετίζονται με την ψυχοδυναμική πλευρά της κοινωνικοποίησης σε κοινωνίες με ανοικτές (αποκεντρωμένες) κοσμοεικόνες. Δυστυχώς η ψυχοδυναμική πλευρά θεωρείται δευτερεύουσα από τον Habermas, ο οποίος προτιμά να επενδύσει τις δυνάμεις του στην υπεράσπιση της συνοχής του εξελικτικού του σχήματος.[159]

Με την αναγωγή των κοινωνικοηθικών προοπτικών του Kohlberg σε επίπεδα της κοινωνικής αλληλόδρασης, ο Habermas επιχειρεί να θεμελιώσει την "εξελικτική λογική" της ανάπτυξης της ηθικής συνείδησης με τους όρους της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης. Έτσι τα στάδια ανάπτυξης της ικανότητας των ηθικών κρίσεων ερμηνεύονται υπό το φως της υπόθεσης μιας προοδευτικής "αποκέντρωσης της κοσμοαντίληψης". Η διαμόρφωση μιας όλο και πιο σύνθετης "δομής προοπτικών" ακολουθεί έτσι μια συγκεκριμένη λογική και διαθέτει μια ορισμένη διεύθυνση

προβληματική στα μάτια των ηθικών φιλοσόφων. Πρέπει να αναλάβει και να υπερασπιστεί μια συγκεκριμένη θέση σχετικά με τα μεταηθικά προβλήματα, με τη συζήτηση των οποίων αυτοί οι φιλόσοφοι περνούν ολόκληρη τη ζωή τους· η επίκληση των εμπειρικών-ψυχολογικών σκέψεων δεν απαλλάσσει από τη συμμετοχή σε αυτήν τη συζήτηση." *Ό.π.*, σελ. 559 – 560.

159 Βλ. *ό.π.*, σελ. 196 κ.ε. Ο McCarthy παρατηρεί ότι παρ' όλο που ο Habermas δεν έχει κάποια ουσιαστική συμβολή στη διερεύνηση της ψυχοδυναμικής ανάπτυξης, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν τη θεωρεί σημαντική, γεγονός που φαίνεται από την επαναλαμβανόμενη σε διάφορα κείμενα υπόδειξη ότι οι ανάγκες του υποκειμένου πρέπει να βρίσκουν επαρκή γλωσσική ερμηνεία και ικανοποίηση, εάν πρόκειται να αποφευχθούν παθολογικές μορφές ψυχικής ανάπτυξης. Βλ. Th. McCarthy, *Kritik der..., ό.π.*, σελ. 400. Αμφιβάλλω πάντως αν αυτή η γενικόλογη παρατήρηση προδίδει πραγματικό ενδιαφέρον γι' αυτά τα ζητήματα.

Την ίδια άποψη έχει και ο J. Whitebook, "Reason and Happiness: Some Psychoanalytic Themes in Critical Theory", στο R.J. Bernstein (επιμ.), Habermas and Modernity, Cambridge Massachusetts 1985, σελ. 140 – 160. Στο πολύ ενδιαφέρον αυτό κείμενο, ο J. Whitebook αναλύει τους λόγους για τους οποίους ο Habermas ωθείται στην εξαφάνιση της δυναμική πλευράς του ασυνειδήτου. Η προτίμησή του για τις θεωρίες του Piaget και του Kohlberg συνδέεται με την προσπάθειά του να διαγνώσει κάποια ηθική πρόοδο, εκεί όπου η παλαιά κριτική θεωρία έβλεπε μόνο την παγίδευση στη *"διαλεκτική του διαφωτισμού"* και το *"τέλος του υποκειμένου"*, *ό.π.*, ιδιαίτερα σελ 154 κ.ε. και 157.

(σταδιακής αύξησης της πολυπλοκότητας). Αυτό σημαίνει ότι οι βασικές δομές και ο κοινωνιογνωστικός εξοπλισμός ενός κατώτερου επιπέδου "αίρεται και ταυτοχρόνως διατηρείται με νέα μορφή, μετά το πέρασμα σε ένα ανώτερο επίπεδο".[160]

Είδαμε ήδη τι σημαίνει αυτή η ιεράρχηση στο επίπεδο του "συστήματος προοπτικών". Η σταδιακή αναδόμηση των στοιχειωδών προοπτικών του προσυμβατικού σταδίου οδηγεί στην πολύπλοκη "δομή προοπτικών" του συμβατικού σταδίου, ενώ η εκ νέου ανασύνθεση της δομικής θέσης των στοιχείων του συστήματος ερμηνεύεται ως το αποφασιστικό βήμα για το πέρασμα στο μετασυμβατικό στάδιο. Ανάλογα ισχύουν και για τους *τύπους της δράσης* που αντιστοιχούν σε κάθε στάδιο. Έτσι, η συμπληρωματικότητα εντολής και υπακοής καθώς και η συμμετρία των σχέσεων ανταλλαγής που κυριαρχούν στο προσυμβατικό επίπεδο αίρονται στο συμβατικό στάδιο, συνθέτοντας την δεοντική ισχύ των απρόσωπων προσδοκιών συμπεριφοράς (που εμπεριέχουν τόσο το στοιχείο της αυθεντίας, όσο και αυτό της αμοιβαιότητας). Ωστόσο, όπως είδαμε, η νέα "δομή προοπτικών" του συμβατικού σταδίου επιτρέπει τη διαμόρφωση ενός χώρου στρατηγικής δράσης, πλάι σ' αυτόν της κατευθυνόμενης από κανόνες αλληλόδρασης. Στο μετασυμβατικό επίπεδο, αυτά τα δύο είδη δράσης αίρονται στα πλαίσια μιας ιδιαίτερης μορφής επικοινωνίας. Στον "ελεύθερο από κυριαρχία" διάλογο, η προσανατολισμένη προς την επιτυχία δράση ενσωματώνεται σε μια μορφή εριστικής συλλογικής αναζήτησης της αλήθειας, μετατρεπόμενη από στρατηγική επηρεασμού των άλλων σε ανταγωνισμό στη βάση του καλύτερου επιχειρήματος.[161]

Ανάλογα ισχύουν τέλος για τις *ιδέες περί αμοιβαιότητας και δικαιοσύνης*, που κυριαρχούν στο κάθε στάδιο. Στο προσυμβατικό στάδιο ουσιαστικά δεν μπορούμε να μιλήσουμε για ιδέες περί δικαιοσύνης, καθώς οι κοινωνιογνωστικές έννοιες που διαθέτει το παιδί στερούνται της δεοντολογικής διάστασης. Οι προσυμβατικές δεσμεύσεις και αμοιβαιότητες στηρίζονται είτε στη συμπληρωματικότητα της εντολής και υπακοής, είτε στη συμμετρία των αποζημιώσεων. Αυτές οι αμοιβαιότητες αποτελούν το

---

[160] Βλ. Moralbewusstsein, σελ. 180.

[161] Βλ. *ό.π.*, σελ. 172.

"νατουραλιστικό πυρήνα" των ιδεών περί δικαιοσύνης, που συγκροτούνται για πρώτη φορά στο συμβατικό στάδιο, σε στενή σύνδεση με ένα συγκεκριμένο βιόκοσμο και με τις αντίστοιχες αντιλήψεις του "ευ ζην". Αυτή η μερικότητα της αμοιβαιότητας των κοινωνικά καθορισμένων προσδοκιών· συμπεριφοράς και των κοινωνικών κανόνων αίρεται με την ανέλιξη σε ένα ανώτερο επίπεδο γενίκευσης και εξιδανικευτικής αφαίρεσης (που διατηρεί ωστόσο την αλήθεια των προσυμβατικών παραστάσεων), όπου η ιδέα της δικαιοσύνης στηρίζεται πλέον μόνο σε μια ιδανική μορφή αμοιβαιότητας, που πρέπει να υποτίθεται σε κάθε διάλογο.[162] Ο Habermas συμπεραίνει:

> "Οι κοινωνικές προοπτικές του Kohlberg [...] μπορούν [...] να συναρτηθούν με βαθμίδες αλληλόδρασης, οι οποίες είναι διατεταγμένες ιεραρχικά, ανάλογα με τις δομές προοπτικών και τις βασικές τους έννοιες. Έτσι γίνεται πάνω απ' όλα φανερό, το πώς οι αντιλήψεις περί δικαιοσύνης εξαρτώνται από την καθέκαστη βαθμίδα αλληλόδρασης. Με τη μετάβαση από τη ρυθμισμένη από κανόνες δράση στον πρακτικό διάλογο προκύπτουν οι βασικές έννοιες μιας κατευθυνόμενης από κανόνες ηθικής, *άμεσα από την εξελικτικολογικά αναγκαία αναδιοργάνωση του διαθέσιμου κοινωνιογνωστικού εξοπλισμού.* Με αυτό το βήμα, ο κοινωνικός κόσμος ηθικοποιείται, ενώ οι ενσωματωμένες στις κοινωνικές αλληλοδράσεις και όλο και πιο αφηρημένες μορφές της αμοιβαιότητας αποτελούν τον οιονεί νατουραλιστικό πυρήνα της ηθικής συνείδησης."[163]

Θα ήθελα να τελειώσω με δύο παρατηρήσεις. Η *πρώτη* έχει να κάνει με τον φορμαλισμό της ψυχολογικής θεωρίας που παρουσίασα παραπάνω. Στο βαθμό που ο Habermas ακολουθεί τους Piaget και Kohlberg εκτίθεται κι αυτός στην κριτική που έχει ασκηθεί στον φορμαλισμό των θεωριών τους. Συγκεκριμένα για την θεωρία της ηθικής εξέλιξης του Kohlberg, έχει επισημανθεί η μονομέρεια της εμμονής στο πρότυπο της τυπικής ηθικής κρίσης και η ανάγκη για μια πιο ολιστική προσέγγιση της ηθικής ανάπτυξης

---

[162] Βλ. *ό.π.*, σελ. 179. Για την εξέλιξη των αμοιβαιοτήτων βλ. και *RHM*, σελ. 84.

[163] Moralbewusstsein, σελ. 182, υπογράμμιση δική μου.

των παιδιών. Συγκεκριμένα, η έρευνα έχει δείξει μια στενή συσχέτιση μεταξύ της ανεπτυγμένης ικανότητας για τυπική ηθική δικαιολόγηση και της ικανότητας για αποτελεσματική στρατηγική δράση.[164]

Αυτό σημαίνει ότι η ηθική εξέλιξη που περιγράφει ο Kohlberg είναι τουλάχιστον αμφίσημη και πάντως ανεπαρκής προκειμένου για την θεωρητική προσέγγιση του προβλήματος της συνολικής ανάπτυξης μιας *ηθικής* και ταυτοχρόνως *αυτόνομης* υποκειμενικότητας.[165] Τώρα η ίδια κατηγορία για φορμαλισμό μπορεί να στραφεί και ενάντια στην χαμπερμασιανή ανακατασκευή της θεωρίας του Kohlberg. Όπως και ο Kohlberg, ο Habermas μένει στην περιγραφή των δομικών συναφειών της εξέλιξης του "κοινωνιογνωστικού εξοπλισμού", χωρίζοντας αυστηρά τα ζητήματα της "μορφής" απ' αυτά του "περιεχομένου".[166] Όπως σημείωσα

---

[164] Βλ. H.G. Reid, E. Yanarella, "Critical Political Theory...", *ό.π.*, σελ. 515 κ.ε. Την διαπίστωση αυτή έχει κάνει η ίδια η σχολή του Kohlberg. Οι Reid και Yanarella αδράχνουν την ευκαιρία για να ασκήσουν κριτική στο φορμαλιστικό ιδεώδες του επιπέδου 6. Αναφερόμενοι στις έρευνες του K. Keniston σχετικά με τη σχέση μεταξύ ηθικής ανάπτυξης και κοινωνικοπολιτικού ακτιβισμού σημειώνουν: "Ο Keniston παρατηρεί την παράδοξη φύση της αναφοράς των υποκειμένων (ιδιαίτερα των πολιτικά δρώντων) σε αφηρημένες προσωπικές αρχές. Μερικοί απ' αυτούς που ταυτίζονται με τέτοιες ηθικές αιτιολογήσεις εντάσσονται καθαρά στην κατηγορία των μεγάλων πολιτικών φιλοσόφων και αυτών που συνθέτουν τους πολιτισμούς, όπως ο Σωκράτης, ο Gandhi και ο Martin Luther King (τα *παραδείγματα του Keniston*), *ενώ άλλοι, οι οποίοι υιοθετούσαν έναν παρόμοιο τύπο τυπικής ηθικής* αιτιολόγησης υπάγονται φανερά στην κατηγορία των ηθικών ζηλωτών, των μισαλλόδοξων ή δογματικών, όπως τα "καλύτερα και λαμπρότερα" μέλη του Κινήματος Ναζιστικής Νεολαίας και της φράξιας των Weatherman της Νέας Αριστεράς (τα δικά μας παραδείγματα)." *Ό.π.*, σελ. 517..

[165] Βλ. H.G. Reid, E. Yanarella, "Critical Political Theory...", *ό.π.*, σελ. 517.

[166] Οι H.G. Reid, E. Yanarella, *ό.π.*, ασκούν κριτική στην αφηρημένη-τυπική έννοια της ωριμότητας (Muendigkeit) που χρησιμοποιεί ο Habermas (ό.π., σελ. 528). Επίσης ο McCarthy έχει επισημάνει ότι ιδιαίτερα οι παλαιότερες περιγραφές του "τέλους" (σκοπού) της οντογένεσης ως "αυτονομίας του εγώ" προδίδουν μια προσκόλληση σε τυπικές μορφές του Λόγου. Τέτοια είναι η περιγραφή που βρίσκουμε στο *RHM*, σελ. 68, όπου ο Habermas εξηγεί ότι η "αυτονομία του εγώ" είναι η ικανότητά του να επιλύει τα προβλήματα που προκύπτουν από την εργαλειακή αντιπαράθεση α) με την εξωτερική φύση και την αντικειμενοποιημένη κοινωνία, β) με την αντικειμενοποιημένη συμβολική δομή ενός εν μέρει εσωτερικευμένου πολιτισμού και γ) με την εσωτερική φύση των πολιτισμικά ερμηνευμένων αναγκών. Ο McCarthy σημειώνει ότι "αυτός ο τονισμός της διαφοροποίησης του εαυτού σε σχέση με την εξωτερική φύση, την εσωτερική φύση και την κοινωνία περιγράφει μια έννοια του Λόγου, που θυμίζει έντονα τον Kant: όπως θα έλεγε ο Hegel, είναι μάλλον μια έννοια της *διάνοιας* (Verstand) παρά του *Λόγου* (Vernunft)." Th. McCarthy, "Rationalitaet und Relativismus...", *ό.π.*, σελ. 561.

Ο McCarthy συμπεραίνει ότι το σχήμα της διαφοροποίησης της διάνοιας δεν περιγράφει επαρκώς την ανάπτυξη του Λόγου - που αποτελεί τον θεωρητικό στόχο του Habermas. "Η αδιαφοροποίητη ενότητα των πρώιμων επιπέδων της σκέψης πρέπει να ξαναπαραχθεί στο υψηλότερο επίπεδο" (*ό.π.*, σελ. 564) και ο Habermas αποτυγχάνει να σκεφτεί αυτήν ακριβώς την "σύνθετη ενότητα των διαφορών".

ήδη στην προηγούμενη ενότητα, ο Habermas διαθέτει ένα ισχυρό αντίδοτο στον φορμαλισμό της ηθικής των δικαιωμάτων και των γενικών αρχών. Αυτό δεν είναι άλλο από την "κριτική των πολιτισμικά ερμηνευμένων αναγκών", που ο Habermas θεωρεί δυνατή στο ανώτερο επίπεδο της ηθικής ανάπτυξης. Ωστόσο, το ριζοσπαστικό αυτό δυναμικό μένει εν πολλοίς ανεκμετάλλευτο και χάνεται τελικά μέσα στην φορμαλιστική επιχειρηματολογία περί των "δομών" και των "καθαρών μορφών", που μόνο αυτές υποτίθεται ότι μπορούν να είναι οικουμενικές.[167]

Η *δεύτερη* παρατήρηση συνδέεται στενά με την πρώτη. Η εμμονή του Habermas σε μια έννοια γνωστικής εξέλιξης εξυπηρετεί την κατάδειξη μιας "εξελικτικής λογικής",[168] η οποία δεν θα μπορούσε να αφορά σε τίποτα

---

[167] Σε συμφωνία με τις απόψεις της Benhabib, που είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, οι Reid και Yanarella, "Critical Political Theory...", *ό.π.*, διαπιστώνουν τον πολιτικοκοινωνικό ριζοσπαστισμό της ιδέας της "κριτικής των αναγκών" και της "τοποθέτησης της εσωτερικής φύσης σε μια ουτοπική προοπτική" (*ό.π.*, σελ. 530). Κατά αυτούς τους συγγραφείς τούτη η θέση του Habermas μπορεί να οδηγήσει σε μια κριτική πολιτική ερμηνευτική με τον όρο ότι θα ξεπεραστούν οι χαμπερμασιανοί δυισμοί (*ό.π.*, σελ. 532) και η θεωρία της επικοινωνιακής ικανότητας θα επανασυγκεμενοποιηθεί (recontextualized) εντός της ευρύτερης διαλεκτικής θεώρησης της ιστορίας και της κοινωνίας, που μόνο αυτή θα μπορούσε να διαυγάσει το νόημα των μορφών δημοκρατικής πάλης εναντίον της κυριαρχίας των θεσμών της αποξένωσης και της ετερονομίας (*ό.π.*, σελ. 535).

Από μια άλλη, ψυχαναλυτική πλευρά, ο J. Whitebook, "Reason and Happiness...", *ό.π.*, αναφέρεται στην ένταση μεταξύ "δικαιοσύνης" και "ευτυχίας" στο έργο του Habermas. Ο Whitebook επισημαίνει ότι, ενάντια στην κατεύθυνση της παλαιάς κριτικής θεωρίας, το πάθος του Habermas αφορά τη δικαιοσύνη και όχι την ευτυχία (*ό.π.*, σελ. 152). Ωστόσο, η προοπτική της "κριτικής των αναγκών" αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο μιας έστω μερικής ή εφήμερης συμφιλίωσής τους (*ό.π.*, σελ. 154). Παρ' όλα αυτά, σε πολλά σημεία του έργου του, ο Habermas φαίνεται να επιλέγει με αποφασιστικότητα την τυπική προοπτική της δικαιοσύνης, ακόμα και εις βάρος της "ουτοπίας της ευτυχίας". Βλ. ιδιαίτερα τις παρατηρήσεις του Whitebook, *ό.π.*, σελ. 157 - 158 σχετικά με το φημισμένο κείμενο κριτικής στον ουτοπισμό του Benjamin, όπου ο Habermas συνδέει την *απαισιοδοξία* του *αριστερού* αντιδιαφωτισμού με την εμμονή του στο κριτήριο μιας εμφατικής έννοιας της ευτυχίας (η οποία θα πραγματωνόταν μόνο στα πλαίσια μιας εσχατολογικής ουτοπίας). Βλ. J. Habermas, "Bewusstmachende oder rettende Kritik", στο τ. ιδίου, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M. 1991, σελ. 336 - 376.

[168] Στο **εξαιρετικά ενδιαφέρον** κείμενό του "Reason and Happiness...", *ό.π.*, ο J. Whitebook μας εξηγεί τους **απώτερους** στόχους της εμμονής του Habermas στη γνωστική εξέλιξη. Η τελευταία θα πρέπει να **κατανοηθεί στα πλαίσια** μιας ευρύτερης επιχειρηματολογίας, που θέλει να δείξει ότι η νεωτερικότητα **δεν** είναι κατ' ανάγκην παιγιδευμένη σε μια "διαλεκτική του διαφωτισμού". Η παλαιά σχολή της Φρανκφούρτης αξιοποίησε την "ψυχολογία του αυτό" (id-psychology) προκειμένου για μια ριζοσπαστική κριτική στην (υπερβάλλουσα) κοινωνική καταπίεση των φυσικών ενορμήσεων (*ό.π.*, σελ. 141 κ.ε.). Η κριτική της **αποκάλυψε** τη σχέση μεταξύ της *αυτόνομης υποκειμενικότητας* του Διαφωτισμού και της καταπίεσης της εσωτερικής φύσης. Αυτή η μονόπλευρη προσέγγιση οδήγησε ωστόσο στην υπόθεση ότι η υποκειμενικότητα είναι σύμφυτη με τον αυταρχισμό και άρα ότι η διαμόρφωση, στην μεταπολεμική κυρίως περίοδο, μιας μαζικής "κοινωνίας χωρίς πατέρα" σημαίνει αναγκαστικά το "τέλος του υποκειμένου" (*ό.π.*, σελ. 149). Σε αντίθεση με αυτόν τον βασικό προσανατολισμό, ο Habermas επιχειρεί να διασώσει το "πρόταγμα της νεωτερικότητας", αποκαλύπτοντας τον (γνωστικό) μηχανισμό που εξασφαλίζει μια ορισμένη ηθική πρόοδο. Εάν ο

άλλο παρά στο σκληρό υλικό του "κοινωνιογνωστικού εξοπλισμού". Όμως αυτή η θεωρητική κατεύθυνση δεν βοηθάει στη διαμόρφωση μιας ρεαλιστικής εικόνας για τη συγκρότηση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας.[169] Η ανάγκη να διατυπωθούν διακριτά και ιεραρχημένα στάδια της ανάπτυξης της ηθικής συνείδησης δημιουργεί μια εντελώς παραμορφωμένη εικόνα για τον άνθρωπο, ο οποίος παρουσιάζεται σχεδόν ως αυτορρυθμιζόμενη γνωστική μηχανή, που αναπτύσσει τις ικανότητές της με βάση ένα συγκεκριμένο πρόγραμμα (ή μια ορισμένη "λογική"). Έτσι η έρευνα της εξελικτικής λογικής αφαιρεί από τον άνθρωπο όλα τα άλλα στοιχεία πλην της ορθολογικής μαθησιακής του ικανότητας, με βάση την οποία ανεβαίνει τα διαδοχικά εξελικτικά επίπεδα προς την κατεύθυνση της καθολικής διαλογικής ηθικής συνείδησης. Κάθε ψυχοδυναμικό στοιχείο της ψυχικής ανάπτυξης αφαιρείται προσεκτικά εξαρχής.[170] Αυτός είναι ο λόγος που ο ώριμος Habermas έχει πάψει να αναφέρεται στον Freud και προτιμά τη γνωστική ψυχολογία του Piaget και του Kohlberg ή το πολύ τη θεωρία της συμβολικής αλληλόδρασης του Mead. Η θεωρία του Habermas δεν αφουγκράζεται το θόρυβο των αισθημάτων και παθών, των ασυνείδητων ορμών και αναγκών που συνοδεύουν τις έμμονες ιδέες, τις συχνά θεαμάτικές παλινδρομήσεις, τις κρίσεις ενηλικίωσης, τις ματαιώσεις, τα συμπλέγματα, τις προβολές και ταυτίσεις κ.λπ., κ.λπ. Όλο αυτό το συμπίλημα ήχων, που είναι οι ζωντανοί άνθρωποι, συναντά τις εξελικτικές ωτοασπίδες της γνωστικής ψυχολογίας, που προσπαθεί να μας πείσει ότι οι άνθρωποι μπορούν να δρουν ηθικά, επειδή είναι σε θέση να μαθαίνουν να λύνουν "αποτελεσματικότερα" ή "ορθότερα" τα πρακτικά τους ζητήματα.[171]

Habermas έχει δίκιο, τότε η 'fatherless society" δεν συνεπάγεται το τέλος του υποκειμένου, αλλά την εμφάνιση νέων, μετασυμβατικών δομών της ηθικής συνείδησης, οι οποίες δημιουργούν τις προϋποθέσεις της αυτονομίας και όχι της βύθισης σε μια ισοπεδωμένη, μαζική κοινωνική πραγματικότητα.

169 Στις αρνητικές συνέπειες του χαμπερμασιανού γνωστικισμού, προκειμένου για μια ψυχαναλυτική σύλληψη των μη γνωστικών ανθρώπινων ενορμήσεων, αναφέρεται και ο K. Christoph, "Habermas' Psychoanalyse-Rezeption", στο: O. Negt, D. Horster κ.ά., *Theorie und Praxis heute, ό.π.*, σελ. 42 – 54.

170 "[...] περιορίζομαι πάλι στα δομικά χαρακτηριστικά και αφήνω ανεξέταστο το πώς μπορεί να εξηγηθεί η δυναμική της αναδόμησης των προοπτικών του πράττειν", στο Moralbewusstsein, σελ. 163, βλ. και τις παρατηρήσεις στη σελ. 165.

171 "Ηθική εξέλιξη σημαίνει ότι ένας αναπτυσσόμενος άνθρωπος αναδομεί και διαφοροποιεί τις

Παρ' όλες αυτές τις αφαιρέσεις, τα ζητήματα της ψυχοδυναμικής ανάπτυξης δεν μπορούν να αποσιωπηθούν πλήρως και επανέρχονται διαρκώς, απειλώντας να πλημμυρίσουν το κύριο σώμα της εξελικτικολογικής επιχειρηματολογίας. Το πρώτο σημείο, όπου αναδύεται αναγκαστικά η ψυχοδυναμική προβληματική, αφορά το πρόβλημα της ουδετεροποίησης των κινήτρων του πράττειν στα πλαίσια μιας μετασυμβατικής ηθικής. Η απομάκρυνση από τον κόσμο της συγκεκριμένης εθικότητας και η κριτική, ηθικοποιητική ματιά έχουν σαν αποτέλεσμα την αποδυνάμωση των "φυσικών" κινήτρων του ηθικού πράττειν, που όφειλαν τη δύναμή τους στην ανεπιφύλακτη επένδυση των παραδεδομένων αξιών και θεσμών.[172] Αυτό το κενό κινήτρων, που αφήνει

γνωστικές δομές, που διαθέτει ήδη, με τρόπο ώστε να μπορεί να λύνει καλύτερα από πριν το ίδιο *είδος προβλημάτων, δηλαδή την συναινετική διευθέτηση ηθικά σημαντικών συγκρούσεων* του πράττειν." *Ό.π.*, σελ. 136. Πάντως δεν είναι καθόλου σίγουρο ότι το πρόβλημα θα λυνόταν με την "συμπλήρωση" της γνωσιοεξελικτικής από μια ψυχοδυναμική, φροϋδική προοπτική. Όπως μας εξηγεί πολύ ωραία ο J. Whitebook, "Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconcious", στο *Praxis International*, January 1990, σελ. 347 - 364, ιδιαίτερα σελ. 355 κ.ε., η εκτεταμένη αναφορά του Habermas στον Freud (στο *Ευή*) εμπνέεται κυρίως από το πάθος του μεθοδολόγου και όχι απ' αυτό του ερευνητή της ανθρώπινης ψυχής. Με αφορμή την - κατά τη γνώμη του - λανθασμένη κριτική του Habermas στις ψυχαναλυτικές τοποθετήσεις του Καστοριάδη, ο J. Whitebook τονίζει ότι η γλωσσολογική ερμηνεία της ψυχαναλυτικής θεωρίας (με την ταύτιση των φαντασιώσεων με τη "γλωσσική ερμηνεία των αναγκών", *ό.π.*, σελ. 356) οδηγεί στην εξάλειψη οποιουδήποτε μη γλωσσικού στοιχείου του ανθρώπινου υποκειμένου και στον "εκγλωττισμό" του ασυνειδήτου. Με αυτήν του την επιχειρηματολογική τακτική, ο Habermas φαίνεται να λύνει το πρόβλημα του τρόπου ενσωμάτωσης της ψυχής σε ένα γλωσσικά δομημένο πολιτισμικό περιβάλλον, ενώ στην ουσία το εξαφανίζει. Κατά τον Whitebook, η ψυχαναλυτική τοποθέτηση του Habermas αφαιρεί κάθε ριζοσπαστικότητα από τη βασική ανακάλυψη του Freud, δηλαδή αυτήν του ασυνείδητου, της "ξένης περιοχής εντός του υποκειμένου", θεωρώντας ότι αυτό είναι εκ των προτέρων γλωσσικά ή (παλαιο-) συμβολικά δομημένο. Με αυτόν τον τρόπο ισοπεδώνεται και η πάντα διατηρούμενη ετερογένεια μεταξύ ψυχικού και κοινωνικού, η ερμηνεία της οποίας αποτελεί το πραγματικό θεωρητικό πρόβλημα της ψυχανάλυσης (*ό.π.*, σελ. 357).

Το ίδιο ο K. Christoph, "Habermas' Psychoanalyse-Rezeption", *ό.π.*, σελ. 47 - 48, σημειώνει ότι στον Habermas έχουμε μια μετατόπιση του ενδιαφέροντος από την έρευνα του es (που φαίνεται πως ήταν το βασικό ζητούμενο του Freud) σε αυτήν της δραστηριότητας του ich, ως βάση της οποίας θεωρείται η γλώσσα. Το ασυνείδητο παύει έτσι να αποτελεί την πηγή της ενορμητικής ενέργειας και καθορίζεται μόνο αρνητικά, ως προϊόν της απώθησης, δηλαδή της αποσυμβολοποίησης των αναγκών. Αυτός είναι, κατά τον Christoph, ο βαθύτερος λόγος του παραμερισμού του προβλήματος των κινήτρων της ανθρώπινης δράσης, καθώς ο μονόπλευρος γνωστικισμός του Habermas δεν επιτρέπει την κατανόηση του *θετικού* ρόλου των σωματικών-ψυχικών ενορμήσεων. Ο Christoph συνδέει μάλιστα αυτήν την θεωρητική επιλογή με την επικέντρωση σε *ιδανικές*, απομακρυσμένες από τη δράση και την εμπειρία καταστάσεις ομιλίας, η οποία οδηγεί τελικά σε μια άψυχη, τυπική θεωρία της επικοινωνίας.

[172] Βλ. Moralbewusstsein, σελ. 189 κ.ε. Η ηθικοποίηση της παραδεδομένης εθικότητας έχει ως αποτέλεσμα οι απομακρυσμένες από τη συγκεκριμένη συγκυρία απαντήσεις στα ηθικά διλήμματα να έχουν ανάγκη διαμεσολάβησης με την πραγματικότητα, προκειμένου να γίνουν πρακτικά αποτελεσματικές. Η διαμεσολάβηση αυτή είναι διπλή: αφορά το ερμηνευτικό ζήτημα της "έξυπνης

πίσω της η αμφισβήτηση της κοινωνικής γεγονότητας (Faktizitaet), θα πρέπει να καλυφθεί από νέες δομές του υπερεγώ, οι οποίες θα στηρίζονται σε μια εσωτερίκευση της αυθεντίας των ηθικών κανόνων, ώστε να ενεργοποιηθεί ένας εσωτερικός αυτοέλεγχος της συμπεριφοράς του ενήλικου υποκειμένου. Δυστυχώς ο Habermas δεν δίνει σε αυτό το πολύ ενδιαφέρον ζήτημα της ψυχοδυναμικής ανάπτυξης την έκταση που θα του ταίριαζε.[173]

Το δεύτερο σημείο αφορά το πρόβλημα της πιθανότητας εμφάνισης αποκλίσεων μεταξύ ηθικών κρίσεων και πράξης, οι οποίες μπορούν να αποδοθούν στην επενέργεια διάφορων ενδοψυχικών εμποδίων. Αυτά τα εμπόδια σχετίζονται με τους μηχανισμούς άμυνας. Οι μηχανισμοί άμυνας επιτελούν μια λειτουργία αυτοεξαπάτησης, καθώς διαχωρίζουν το πραγματικό στρατηγικό νόημα μιας πράξης (που αποσκοπεί στην ικανοποίηση μιας ασυνείδητης επιθυμίας) από το έκδηλο, προσανατολισμένο στη συνεννόηση νόημά της. Τέτοιες αυτοεξαπατήσεις ερμηνεύονται από τον Habermas ως ενδοψυχική επικοινωνιακή διαταραχή. Πρόκειται για το φαινόμενο της "θεωρητικοποίησης" ή του "εξορθολογισμού". Ούτε και αυτό το πολύ ενδιαφέρον θέμα τυγχάνει αναλυτικής διαπραγμάτευσης από μέρους του Habermas.[174] Έτσι μένει

εφαρμογής" των ηθικών κανόνων - το οποίο ερμηνεύεται από τον Habermas (κατά τη γνώμη μου λανθασμένα) ως αποκλειστικά "γνωστικό" - και το πρόβλημα της δημιουργίας νέων κινήτρων για ηθική δράση. Εδώ μας ενδιαφέρει το δεύτερο πρόβλημα. Ωστόσο ούτε και η "έξυπνη εφαρμογή" μπορεί να θεωρηθεί ως απλά γνωστικό ζήτημα, καθώς στηρίζεται σε μια "ερμηνευτική ικανότητα", που αναγκαστικά αναλύεται (και) σε στοιχεία χωρίς ορθολογικό υπόβαθρο: την ικανότητα να μπαίνει κανείς στη θέση των άλλων, να αυτοπεριορίζεται; να συναισθάνεται κ.λπ.

[173] Ουσιαστικά του αφιερώνει δύο σελίδες, Moralbewusstsein, σελ. 194 κ.ε. Αυτός είναι ίσως ένας από τους λόγους για τους οποίους μένει κατ' ανάγκην τυφλός μπροστά στο φαινόμενο του "νέου ναρκισσισμού", το οποίο φαίνεται να επιβεβαιώνει - τουλάχιστον εν μέρει - τη θέση της παλαιάς σχολής της Φρανκφούρτης περί του "τέλους του υποκειμένου". Όπως σημειώνει ο J. Whitebook, "Reason and Happiness...", *ό.π.*, σελ. 150, η πρόσφατη κλινική εμπειρία έχει δείξει την εμφάνιση ενός "νέου ασθενούς", που σε αντίθεση με τον "κλασικό νευρωτικό" της φρουδικής ψυχανάλυσης πάσχει από διαταραχές της αίσθησης του εαυτού, δηλαδή από διαταραχές της προ-οιδιπόδειας συγκρότησής του. Ο νέος ασθενής παρουσιάζει αίσθηση κενού, απομόνωσης και ματαιότητας, άγχος κατακερματισμού και εκμηδένισης του εαυτού κ.λπ. Τα νέα αυτά κλινικά δεδομένα *συνδυάζονται με μια κοινωνική κατάσταση που ευνοεί τις ναρκισσιστικές στάσεις ζωής*, γεγονός που δημιουργεί σοβαρές αμφιβολίες για το κατά πόσο η πρόοδος προς τη μετασυμβατική ηθική συνείδηση είναι υπαρκτή.

[174] Βλ. Moralbewusstsein, σελ. 199 - 200. Για την ερμηνεία της ψυχανάλυσης με όρους επικοινωνίας θα πρέπει να ανατρέξουμε στο *Erkenntnis und Interesse*, βλ. και παραπάνω σελ. 119 κ.ε. Από τότε ο Habermas δεν έχει επανέλθει εκτενώς σε ψυχαναλυτικά ζητήματα.

όμως άδηλο το αν και πώς θα μπορούσαν τουλάχιστον να συνδυαστούν τα πορίσματα της χαμπερμασιανής έρευνας με θεωρίες της ψυχοδυναμικής ανάπτυξης του εγώ, μεταβάλλοντας έτσι κάπως τον απόκοσμο και μονόπλευρο χαρακτήρα της γνωστικής ψυχολογίας.[175]

4.3. Η ιστορική εξέλιξη των κανονιστικών δομών

Είδαμε παραπάνω ότι ο Habermas συνδέει την κοινωνική αποτελεσματικότητα μιας καθολικής ηθικής του διαλόγου με τη διαμόρφωση ενός ορισμένου είδους "μορφών ζωής". Οι μορφές ζωής που "διευκολύνουν την εφαρμογή καθολικών ηθικών" είναι "εξορθολογισμένες", όχι όμως με την έννοια της ανάπτυξης του εργαλειακού ορθολογισμού και της προϊούσας ενσάρκωσής του σε συστήματα εργαλειακής και στρατηγικής δράσης, αλλά με αυτήν ενός επικοινωνιακού εξορθολογισμού, δηλαδή ενός προσανατολισμού ως προς εκείνες τις αξιώσεις ισχύος που ενυπάρχουν "πάντα" στην καθημερινή ομιλία. Έχω ήδη αναφερθεί διεξοδικά στο τι σημαίνει η ανακλαστική θεματοποίηση των αξιώσεων ισχύος που εγείρει η ομιλία, καθώς και ποιό είναι το νόημα της διαλογικής ικανοποίησής τους. Το θέμα που θα μας απασχολήσει εδώ είναι το πώς αυτό το "τέλος της επικοινωνίας",[176] που δεν είναι άλλο από τη

---

[175] Στα παλαιότερα κείμενα του Habermas, η ψυχανάλυση παίρνει πιο συχνά το λόγο. Βλ. τις παρατηρήσεις για τη σημασία της ψυχαναλυτικής διερεύνησης της κρίσης ενηλικίωσης και των παλινδρομήσεων στο *RHM*, σελ. 67. Φαίνεται ότι ο πρώιμος Habermas είχε μεγαλύτερη συνείδηση του προβλήματος που περιγράφω. Στο τέταρτο μέρος του "Moralentwicklung und Ich-Identitaet", στο *RHM*, σελ. 85 – 88, παραθέτει ορισμένες σύντομες σκέψεις, οι οποίες θέλουν να "αντιστρέψουν τον περιορισμό στη γνωστική πλευρά της επικοινωνιακής δράσης" και να δείξουν "ότι η ταυτότητα του εγώ δεν απαιτεί μόνο το γνωστικό έλεγχο γενικών επικοινωνιακών επιπέδων, αλλά και την ικανότητα να προβάλλει κανείς τις ανάγκες του σε αυτές τις επικοινωνιακές δομές: όσο το εγώ θα αποκόβεται από την εσωτερική του φύση και θα αρνείται την εξάρτηση από ανάγκες, οι οποίες περιμένουν ακόμα τις κατάλληλες ερμηνείες, η ελευθερία απέναντι στα υφιστάμενα συστήματα κανόνων, όσο κι αν κατευθύνεται από αρχές, θα παραμένει στην πραγματικότητα ανελεύθερη." *Ό.π.*, σελ. 74. Τέτοια σημαντικά θέματα δεν αναφέρονται πια στις ύστερες εργασίες, καθώς φαίνεται ότι δεν εντάσσονται εύκολα στην εικόνα της γνωστικής εξέλιξης και στα στάδιά της. Γιατί πώς μπορεί να εξασφαλιστεί η ειλικρινής αντιμετώπιση εκ μέρους των υποκειμένων των πιο μύχιων αναγκών τους, εφόσον αυτή δεν μπορεί προφανώς να αναλυθεί με αυστηρά γνωστικούς όρους;

[176] "Η συνεννόηση ενυπάρχει ως τέλος στην ανθρώπινη γλώσσα." Βλ. *TkH*, τομ. I, σελ. 387.

δικαιολόγηση των αξιώσεων ισχύος και την επίτευξη μιας συναίνεσης, και το οποίο ενυπάρχει στις δομές της προσανατολισμένης στη συνεννόηση δράσης, συνειδητοποιείται και γίνεται σταδιακά *ενεργό μέσα στην ιστορία*. Με άλλα λόγια, θα μας απασχολήσει το θέμα ενός σταδιακού επικοινωνιακού εξορθολογισμού, ο οποίος οδηγεί σε όλο και πιο "εξορθολογισμένες μορφές ζωής", τέτοιες που να αποτελούν το κατάλληλο ιστορικό-κοινωνικό υπόστρωμα της ηθικής του διαλόγου.

Ο ιστορικός εξελικτικισμός του Habermas έχει προφανείς σκοπιμότητες. Κατ' αρχήν συμπληρώνει τη φιλοσοφική και ψυχολογική επιχειρηματολογία, δημιουργώντας έτσι ένα αδιάσπαστο όλο, όπου το κάθε επιμέρους επιχείρημα στηρίζει τα άλλα, επωμιζόμενο κάθε φορά ένα *μέρος του βαρύτατου οικουμενιστικού φορτίου του συνολικού* εγχειρήματος. Μια καθολική ηθική οφείλει - όπως είδαμε - να δείξει ότι είναι δυνατή η συγκρότηση των αντίστοιχων υποκειμενικοτήτων, που θα την εφαρμόσουν στην πράξη. Αλλά εφόσον η συγκρότηση των υποκειμένων είναι ως προς τις σημαντικές της πλευρές κοινωνική, θα πρέπει να μπορεί να δώσει λόγο και για μια ορισμένη οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων, η οποία θα αντιστοιχεί σε τέτοια υποκείμενα. Πρέπει δηλαδή να μπορεί να δείξει το πώς φτάνουμε, μέσα από την ιστορική εξέλιξη, σε κοινωνικές μορφές οι οποίες πραγματώνουν - έστω και μερικά - τον κανονιστικό προσανατολισμό, που αποκαλύπτει η ηθικοφιλοσοφική επιχειρηματολογία. Η διάγνωση μιας "εξελικτικής λογικής" των ηθικών αξιών και αντιλήψεων εξυπηρετεί εντέλει τη δικαιολόγηση της ανωτερότητας ορισμένων "μορφών ζωής" και την τοποθέτηση των υπολοίπων στην προοπτική της σταδιακής προσέγγισης προς το "ανώτερο", "προοδευμένο" πρότυπο κοινωνικής οργάνωσης. Η διαπίστωση μιας συγκεκριμένης εξελικτικής, δηλαδή ιεραρχημένης λογικής, που διέπει την ιστορική πορεία των τρόπων κοινωνικής ρύθμισης της συμπεριφοράς, αντιστοιχεί με τη διάγνωση ενός τέλους της ιστορίας. Το έργο αυτό αναλάμβανε παραδοσιακά η φιλοσοφία της ιστορίας.[177] Αυτή ήταν άλλωστε και η πρόθεση του μαρξιστικού διαλεκτικού υλισμού: να δείξει την ύπαρξη μιας "λογικής εκδίπλωσης της ιστορίας" και την αναγκαιότητα της έλευσης ενός ανώτερου, τελικού κομμουνιστικού σταδίου. Το ίδιο έργο θέλει να αναλάβει και ο Habermas,

---

[177] Βλ. την κλασική πραγματεία του K. Loewith, *Το νόημα της ιστορίας*, Αθήνα 1985.

όχι όμως με τα μεταφυσικά μέσα μιας φιλοσοφίας της ιστορίας, αλλά με τα επιστημονικά μέσα μιας θεωρίας της κοινωνικής εξέλιξης. Αυτή η πρόθεση παίρνει τη μορφή μιας "ανακατασκευής του διαλεκτικού υλισμού", η οποία θα αντιπαραβάλλει στο "μοντέλο της ιστορίας του είδους μια ασθενέστερη σύλληψη, η οποία δεν θα εκτίθεται στις γνωστές αντιρρήσεις απέναντι στον αντικειμενισμό της ιστορικοφιλοσοφικής σκέψης".[178]

Οι κυριότερες ιστορικοεξελικτικές πραγματείες του Habermas βρίσκονται στον τόμο *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*[179], και στους δύο τόμους του *Theorie des kommunikativen Handelns*[180]. Εδώ θα περιοριστώ κυρίως στα κείμενα του πρώτου, γιατί αυτά αναφέρονται πιο στενά στα ζητήματα της ιστορικής εξέλιξης των κανονιστικών δομών. Στο επόμενο κεφάλαιο θα δώσω μια συνοπτική παρουσίαση των ιδεών που διατυπώνονται σχετικά με την ιστορία στο *Theorie des kommunikativen Handelns*. Ας δούμε λοιπόν ποιές είναι οι κεντρικές ιδέες που κατευθύνουν τη χαμπερμασιανή "ανακατασκευή του διαλεκτικού υλισμού":

(α) Ο διαλεκτικός υλισμός περιόριζε την κοινωνική εξέλιξη στον τομέα της συσσώρευσης της εργαλειακής και στρατηγικής γνώσης και της συνακόλουθης ανάπτυξης των "παραγωγικών δυνάμεων", η οποία συνοδεύεται από μια αυτόματη αναπροσαρμογή των "παραγωγικών σχέσεων". Ωστόσο αυτός ο χώρος των "παραγωγικών σχέσεων", δηλαδή των νόμιμα ρυθμισμένων κοινωνικών σχέσεων, θα πρέπει να διακριθεί και ως προς την εξελικτική λογική που τον διέπει, η οποία θα πρέπει να υποθέσουμε ότι αντιστοιχεί στην ιδιαίτερη φύση του "κοινωνικού κόσμου".[181]

---

[178] *RHM*, σελ. 154.

[179] *Ό.π.*, βλ. τα κείμενα: "Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen", σελ. 9 - 48, "Koennen komplexe Gesellschaften eine vernuenftige Identitaet ausbilden?", σελ. 92 - 126, "Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus", σελ. 144 - 199, "Geschichte und Evolution", σελ. 200 - 259, "Ueberlegungen zum evolutionaeren Stellenwert des Rechts", σελ. 260 - 267. Παλαιότερες διατυπώσεις πάνω στο πρόβλημα της κοινωνικής εξέλιξης βρίσκουμε στα εξής κείμενα του Habermas: "Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?", στο *Sozialtechnologie*, σελ. 142 - 290, ιδιαίτερα στην ενότητα VI, σελ. 270 - 290, και στο *LSK*, μέρος I, σελ. 9 - 49.

[180] Βλ. τα κεφ. του τόμου I του *TkH*: "Max Webers Theorie der Rationalisierung", σελ. 225 - 366, "Von Lukács zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung", σελ. 455 - 534, και στον τόμο II: "Die rationale Struktur der Versprachlichung des Sakralen", σελ. 118 - 169.

[181] Βλ. *RHM*, σελ. 11.

(β) Αφού συνειδητοποιήσουμε ότι η "αναπαραγωγή του είδους" δεν επιτελείται μόνο μέσω της εργασίας, αλλά και μέσω της συμβολικά διαμεσολαβημένης αλληλόδρασης,[182] η οποία ορίζει έναν κοινωνικό κόσμο και έναν τρόπο "κοινωνικής ενσωμάτωσης", μη αναγώγιμο στον τρόπο της "συστημικής ενσωμάτωσης" και στα εργαλειακά του μέσα,[183] θα πρέπει να προχωρήσουμε σε μια παραπέρα διάκριση μεταξύ "εξελικτικής λογικής" και "εξελικτικής δυναμικής".[184]

(γ) Με βάση τις διακρίσεις αυτές μπορούμε να επιτύχουμε μια συμπλήρωση-αναδιατύπωση του ιστορικού υλισμού ως μιας θεωρίας της ιστορικής εξέλιξης των ορθολογικών διυποκειμενικών δομών και ιδιαίτερα του πυρήνα τους που σχετίζεται με τις μορφές της κοινωνικής ενσωμάτωσης (δηλαδή με τις μορφές της συναινετικής διευθέτησης των πρακτικών-ηθικών έριδων).[185] Μια τέτοια ανάλυση μπορεί να στηριχθεί στην "ομολογία" (Homologie), που μπορεί να υποθέσει κανείς μεταξύ της ανάπτυξης των υποκειμένων και της κοινωνικής εξέλιξης. Η ομολογία των δομών της υποκειμενικότητας και των κοινωνικών δομών δεν θα πρέπει να εκπλήσσει όποιον συνειδητοποιεί το γεγονός ότι, στο επίπεδο της κοινωνικοπολιτισμικής μαθησιακής διαδικασίας, η αναπαραγωγή της κοινωνίας και η κοινωνικοποίηση των μελών της είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος.[186] Γι' το λόγο αυτόν, τα εννοιολογικά εργαλεία της εξελικτικής ψυχολογίας της ηθικής συνείδησης του Kohlberg μπορούν να φανούν χρήσιμα και για την ανακατασκευή του διαλεκτικού υλισμού. Ας δούμε όμως αναλυτικότερα τα αποτελέσματα των ερευνών του Habermas, παρακολουθώντας αυτά τα τρία κομβικά σημεία της επιχειρηματολογίας του.

---

[182] Για την εργασία ως μορφή αναπαραγωγής της ανθρώπινης ζωής βλ. *RHM*, σελ. 146. Για τη συμβολικά διαμεσολαβημένη αλληλόδραση ως το δεύτερο τρόπο της αναπαραγωγής της ζωής βλ. *ό.π.*, σελ. 150.

[183] Για την κοινωνική ενσωμάτωση, που χαρακτηρίζεται από α) τις γενικές δομές του πράττειν, β) τις δομές της κοσμοεικόνας, που καθορίζουν την ηθική και το δίκαιο, και γ) τις δομές του θεσμοποιημένου δικαίου και των δεσμευτικών ηθικών αντιλήψεων, βλ. *ό.π.*, σελ. 172.

[184] Για τη διάκριση αυτή βλ. μεταξύ πολλών: *ό.π.*, σελ. 12.

[185] Για την ιδέα ότι οι κανονιστικές δομές αποτελούν τον πυρήνα του χώρου της διυποκειμενικότητας βλ. *ό.π.*, σελ. 171.

[186] Βλ. *RHM*, σελ. 13.

4.3.1. Οι δύο τρόποι αναπαραγωγής της ανθρώπινης ζωής: εργασία και συμβολικά διαμεσολαβημένη αλληλόδραση.

Όπως είναι γνωστό, ο Marx συνέδεε την ανθρωποποίηση με την εργασία και την *παραγωγή* των υλικών όρων της ζωής. Βεβαίως η παραγωγή αυτή νοείται εξαρχής ως *κοινωνικά οργανωμένη*. Η εργασία, που χαρακτηρίζει το ον άνθρωπος, είναι κοινωνικά οργανωμένη *συνεργασία*. Αυτή ρυθμίζεται με βάση κάποιους κανόνες της εργαλειακής και στρατηγικής δράσης, που μαζί με τους κοινωνικούς κανόνες της διανομής των παραγόμενων αγαθών ορίζουν ένα συγκεκριμένο *τρόπο παραγωγής*, ένα συγκεκριμένο τύπο οικονομίας.

Το σύστημα της κοινωνικής εργασίας αναγνωρίζεται έτσι από τον Marx ως ο χαρακτηριστικός για το ανθρώπινο είδος *τρόπος αναπαραγωγής της ζωής του*. Οι αναγκαιότητες και οι περιορισμοί της *αναπαραγωγής του είδους* καθορίζουν και την πορεία της *κοινωνικής εξέλιξης*, από τη στιγμή που σταματά η φυσική εξέλιξη του ανθρώπου.[187] Τα διάφορα εξελικτικά στάδια ορίζονται έτσι ως διαφορετικά συστήματα κοινωνικής οργάνωσης της εργασίας ή ως διαφορετικοί τρόποι παραγωγής. Στα πλαίσια αυτής της οργάνωσης μπορούμε να διακρίνουμε την "οικονομική βάση" των παραγωγικών δυνάμεων και το "εποικοδόμημα" των παραγωγικών σχέσεων, μεταξύ των οποίων υποτίθεται ότι υφίσταται μια σχέση αναγκαίου καθορισμού.[188]

Ωστόσο, σύμφωνα με τον Habermas, αυτή η σύλληψη της κοινωνικής εξέλιξης ως διαδοχής όλο και πιο προοδευμένων τρόπων παραγωγής έχει χάσει πια την πειστικότητά της. Οι εμπειρικές δυσκολίες της χρησιμοποίησης των έξι βασικών "τρόπων παραγωγής" για την ταξινόμηση των ιστορικών και σύγχρονων κοινωνιών[189] δημιουργούν

---

[187] Βλ. *ό.π.*, σελ. 146 κ.ε.

[188] Βλ. *ό.π.*, σελ. 163 κ.ε.

[189] Βλ. *ό.π.*, σελ. 165 κ.ε. Οι υποσημειώσεις των σελίδων αυτών περιέχουν παραπομπές στη σχετική βιβλιογραφία περί των δυσκολιών του "ορθόδοξου μαρξιστικού" εξελικτικού σχήματος. Οι πέντε βασικοί τρόποι παραγωγής του ορθόδοξου μαρξιστικού εξελικτικού σχήματος είναι ο πρωτόγονος κοινοτιστικός, ο αρχαίος, ο φεουδαρχικός, ο καπιταλιστικός και ο σοσιαλιστικός τρόπος παραγωγής. Σε αυτούς προστέθηκε αργότερα ο ασιατικός τρόπος παραγωγής.

αμφιβολίες για την αξία της έννοιας των "γενικών σταδίων της ιστορίας του είδους". Η προσφυγή στη λύση των "ενδιάμεσων" και "μεικτών μορφών" οδηγεί σε μια απεριόριστη διεύρυνση των βασικών κατηγοριών των "τρόπων παραγωγής" και εντέλει σε μια εμπειριστική αχρήστευση της ιδέας της "ιστορίας του είδους" και άρα και των βασικών υποθέσεων του διαλεκτικού υλισμού. Όμως ο Habermas πιστεύει ότι, ακόμα κι αν δεν μπορούμε να αποκλείσουμε εκ των προτέρων τον παροπλισμό της ιδέας της κοινωνικής εξέλιξης, είναι αναγκαία μια επαναδιατύπωση των κεντρικών ενοράσεων του διαλεκτικού υλισμού, μέσω ενός θεωρητικού εμπλουτισμού του με τα πορίσματα της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης.[190]

Στη βάση αυτής της θεωρητικής προσπάθειας βρίσκεται η διαπίστωση ότι το κριτήριο της ανάπτυξης της τεχνικής-στρατηγικής γνώσης, που υποτίθεται ότι καθορίζει μονοσήμαντα και τις κοινωνικές σχέσεις, στην πραγματικότητα δεν επαρκεί για τον χαρακτηρισμό των εξελικτικών σταδίων της ιστορίας του είδους. Έτσι, όταν χρησιμοποιούμε την έννοια του τρόπου παραγωγής πρέπει να παίρνουμε υπόψη μας "το γεγονός ότι *η εκδίπλωση των παραγωγικών δυνάμεων* είναι μεν μια σημαντική, αλλά *όχι καθοριστική* για την περιοδολόγηση *διάσταση* της κοινωνικής εξέλιξης".[191] Η έννοια του τρόπου παραγωγής δεν είναι αρκετά αφηρημένη προκειμένου να χαρακτηρίσει τα γενικά εξελικτικά επίπεδα της ανθρωπότητας· αυτό είναι το βασικό επιχείρημα του Habermas. Στη θέση του τρόπου παραγωγής θα πρέπει να μπουν ακόμα πιο αφηρημένες "κοινωνικές οργανωτικές αρχές".

> "Ως οργανωτικές αρχές αντιλαμβάνομαι εκείνες τις καινοτομίες, οι οποίες γίνονται δυνατές μέσω εξελικτικολογικά ανακατασκευάσιμων μαθησιακών βημάτων και οι οποίες θεσμοποιούν κάθε φορά ένα νέο μαθησιακό επίπεδο της κοινωνίας. Η οργανωτική αρχή μιας κοινωνίας περιγράφει περιθώρια δυνατοτήτων· καθορίζει ιδιαίτερα εντός ποιών δομών είναι δυνατές οι αλλαγές του θεσμικού συστήματος· σε ποιά κλίμακα μπορεί να αξιοποιηθεί κοινωνικά το υπάρχον δυναμικό σε

---

[190] Βλ. *ό.π.*, σελ. 168.

[191] *Ό.π.*, σελ. 164.

παραγωγικές δυνάμεις ή να προκληθεί η εκδίπλωση νέων παραγωγικών δυνάμεων· και έτσι και: σε ποιό βαθμό μπορεί να αυξηθεί η συστημική πολυπλοκότητα και η διευθυντική απόδοση. Μια οργανωτική αρχή αποτελείται από τόσο αφηρημένες ρυθμίσεις, ώστε στον κοινωνικό σχηματισμό που ορίζει να επιτρέπονται περισσότεροι λειτουργικά ισοδύναμοι τρόποι παραγωγής. [...] Οι κοινωνικές οργανωτικές αρχές μπορούν, σε μια πρώτη εξέταση, να χαρακτηριστούν μέσω του θεσμικού πυρήνα, ο οποίος ορίζει την καθέκαστη κυρίαρχη μορφή της κοινωνικής ενσωμάτωσης."[192]

Η στενή σύνδεση μεταξύ της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων (η οποία σχετίζεται φυσικά με μια διαδικασία μάθησης στο επίπεδο της τεχνικής γνώσης) και της διαμόρφωσης ανάλογων παραγωγικών σχέσεων ισχύει για τη δυναμική της καπιταλιστικής περιόδου, δεν δικαιολογεί όμως την προβολή της σε ολόκληρη την ιστορία του είδους.[193] Το θεωρητικό λάθος που κρύβεται πίσω απ' αυτήν την αδικαιολόγητη γενίκευση αναζητάται από τον Habermas στη μαρξική σύλληψη της "αναπαραγωγής της ανθρώπινης ζωής". Ο Marx δεν είδε ότι η εργασία δεν αρκεί από μόνη της για το διαχωρισμό του βιολογικά διαμορφωμένου πια ανθρώπου (του homo sapiens) από τους εξελικτικούς του προγόνους. Μεταξύ των πιθηκανθρώπων και του ανθρώπου πρέπει να μεσολάβησε μια φάση σταδιακής ανθρωποποίησης, κατά την οποία υπήρξε μια "αλληλοδιαπλοκή οργανικών και πολιτισμικών εξελικτικών μηχανισμών".[194] Πρόκειται δηλαδή για μια περίοδο όπου, ενώ δεν είχε σταματήσει η βιολογική εξέλιξη του είδους, είχε. ξεκινήσει μια σταδιακή διαμόρφωση μορφών κοινωνικής εργασίας και οικονομίας (του κυνηγιού). Σ' αυτήν τη φάση, που καλύπτει την περίοδο των ανθρωπίδων (Hominiden), δεν υπάρχει ακόμα ένα

[192] *Ό.π.*, σελ. 168 κ.ε. Η έννοια της οργανωτικής αρχής (Organisationsprinzip) είναι κεντρική για την εξελικτική θεωρία του Habermas. Όπως σημειώνει ο M. Schmid, "Habermas' Theory of Social Evolution", στο *Critical Debates*, σελ. 162 – 180, η έννοια αυτή έχει τη λειτουργία της σύνδεσης των μορφών κοινωνικής ενσωμάτωσης με το μαθησιακό επίπεδο που αντιπροσωπεύουν συγκεκριμένες κοσμοεικόνες. Με άλλα λόγια, η οργανωτική αρχή και η κοσμοεικόνα μιας κοινωνίας καθορίζουν τα περιθώρια, μέσα στα οποία μπορούν να κινηθούν οι δυνατές λύσεις στα "διευθυντικά προβλήματα" (*ό.π.*, σελ. 168). Επιπλέον, οι οργανωτικές αρχές αποτελούν κριτήριο διάκρισης των διαφόρων κοινωνικών σχηματισμών (*ό.π.*, σελ. 169).

[193] Βλ. *RHM*, σελ. 164.

[194] Βλ. *ό.π.*, σελ. 147.

σύστημα κοινωνικών ρόλων και προσδοκιών συμπεριφοράς, αλλά το κάθε μέλος της ορδής διαθέτει μία και μοναδική θέση στα πλαίσια μιας μονοδιάστατης ιεραρχίας.[195]

Το επίπεδο της αναπαραγωγής της *ανθρώπινης*, πλέον, ζωής κατακτάται τη στιγμή που η οικονομία του κυνηγιού συμπληρώνεται από μια οικογενειακή κοινωνική δομή, δηλαδή τη στιγμή που πρωτοδιαμορφώνονται κοινωνικοί ρόλοι και ξεκάθαρες προσδοκίες συμπεριφοράς, ανεξάρτητα από τις τυχαίες περιστάσεις ή ικανότητες των ατόμων. Αυτή η εμφάνιση μιας κοινωνικής ρύθμισης της συμπεριφοράς και μιας ηθικοποίησης των κινήτρων του πράττειν σημαίνει τη συγκρότηση ενός πεδίου της διυποκειμενικότητας, που ενσαρκώνεται παραδειγματικά στη δημιουργία της *γλώσσας*. Γι' αυτό "μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι εξελίξεις, οι οποίες οδήγησαν στην ειδικά ανθρώπινη μορφή αναπαραγωγής της ζωής και έτσι στην αφετηρία της κοινωνικής εξέλιξης, επιτελέστηκαν πρώτα στις δομές της εργασίας και της γλώσσας. *Η εργασία και η γλώσσα είναι παλαιότερες από τον άνθρωπο και την κοινωνία.*"[196]

Αυτήν την κριτική στον Marx τη γνωρίζουμε ήδη από τα πρώιμα έργα του Habermas.[197] Η αναπαραγωγή της ανθρώπινης ζωής δεν συντελείται μόνο μέσω της εργασίας και του ελέγχου της εξωτερικής φύσης, αλλά και μέσω των συμβολικά διαμεσολαβημένων αλληλοδράσεων, που συγκροτούν έναν κοινωνικό κόσμο και καθορίζουν τον έλεγχο της εσωτερικής φύσης του ανθρώπου. Έχω ήδη αναφερθεί στο δυϊσμό της χαμπερμασιανής θεωρίας του πράττειν και στη διάκριση μεταξύ

---

[195] Βλ. *ό.π.*, σελ. 149.

[196] *Ό.π.*, σελ. 151. Όπως σημειώνει ο A. Honneth, "Vorbemerkungen", στο: U. Jaeggi, A. Honneth (επιμ.), *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1977, σελ. 453 – 461, αυτή η τροπή που ο Habermas δίνει στον διαλεκτικό υλισμό έχει κριτικαριστεί ως "ανθρωπολογοποίηση" του μαρξισμού (*ό.π.*, σελ. 456). Πράγματι, η "ανακατασκευή του διαλεκτικού υλισμού" του Habermas βάζει στη θέση της ανάλυσης μιας συγκεκριμένης συγχαρινής κοινωνικής πραγματικότητας τον αναστοχασμό πάνω στην διαδικασία αναπαραγωγής του ανθρώπινου είδους. Στο βαθμό που ο Marx υπερέβη το επίπεδο της ανάλυσης του καπιταλισμού, προχώρησε σε μια αδικαιολόγητη προβολή των βασικών κατηγοριών αυτής της ανάλυσης σε ολόκληρη την "ιστορία του είδους". Το ίδιο κάνει και ο Habermas. Βλ. την κριτική της χρήσης εννοιών, που προκύπτουν από την ανάλυση του ύστερου καπιταλισμού, προκειμένου για την ανάλυση των φυλετικά ή κρατικά οργανωμένων κοινωνιών, στο D. Groh, "Spuren der Vernunft in der Geschichte. Der Weg von J. Habermas zur 'Theorie des kommunikativen Handelns' im Schatten Max Webers", στο *Geschichte und Gesellschaft*, Jg. 12 (1986), τεύχ. 4, σελ. 443 – 476, ιδιαίτερα σελ. 474.

[197] Βλ. *TWI*, ιδιαίτερα στη σελ. 92, βλ. και τη δική μου παρουσίαση παραπάνω σελ.52 κ.ε.

προσανατολισμένου στην επιτυχία και προσανατολισμένου στη συνεννόηση πράττειν.[198] Μια θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης, η οποία έχει αναγνωρίσει αυτά τα δεδομένα, θα πρέπει να υποθέσει ότι οι μαθησιακές διαδικασίες δεν επιτελούνται μόνο στο επίπεδο της εργαλειακής-στρατηγικής γνώσης, που καθορίζει την ανάπτυξη των *παραγωγικών δυνάμεων*. "[...] Το είδος δεν μαθαίνει μόνο στην αποφασιστική για την εκδίπλωση των παραγωγικών δυνάμεων διάσταση της τεχνικά αξιοποιήσιμης γνώσης, αλλά και στην καθοριστική για τις δομές αλληλόδρασης διάσταση της ηθικής-πρακτικής συνείδησης. Οι κανόνες της επικοινωνιακής δράσης εξελίσσονται βέβαια ως αντίδραση σε αλλαγές στον τομέα της εργαλειακής και στρατηγικής δράσης, ακολουθώντας

---

198 Βλ. παραπάνω σελ. 70 κ.ε και 206 κ.ε. Έχω ήδη επισημάνει ότι η χαμπερμασιανή κριτική στην μαρξική θεωρία του πράττειν είναι ορθή και γόνιμη. Όπως σημειώνει και ο A. Wellmer, "Kommunikation und Emanzipation. Ueberlegungen zur 'sprachanalytischen Wende' der kritischen Theorie", στο U. Jaeggi, A. Honneth (επιμ.), *Theorien des historischen..., ό.π.*, σελ. 465 - 500, ακόμη κι αν η έννοια της εργασίας του Marx είναι σύνθετη και περιέχει και επικοινωνιακές στιγμές (σελ. 466), η χρήση της κατέστησε δυνατή την απολυτοποίηση της "παραγωγικής δραστηριότητας" ως κεντρικής κατηγορίας της θεωρίας του πράττειν και της γνωσιοθεωρίας (σελ. 468). Ο Wellmer συμπεραίνει ότι στη θεωρία του διαλεκτικού υλισμού έχουμε μια ανεπίλυτη ένταση μεταξύ "του διαλεκτικού χαρακτήρα της κριτικής της πολιτικής οικονομίας απ' τη μία, και του οιονεί αναγωγικού χαρακτήρα των ανθρωπολογικών και γνωσιοθεωρητικών βασικών υποθέσεων απ' την άλλη" (σελ. 469), η οποία (ένταση) θα πρέπει να ξεπεραστεί από μια ανακατασκευή του διαλεκτικού υλισμού που θα στηρίζεται σε μια πλουσιότερη θεωρία του πράττειν. Ωστόσο, όπως έχω ήδη σημειώσει η μαρξική μονομέρεια της ταύτισης εργασίας και πράξης δίνει τη θέση της στον χαμπερμασιανό δυισμό μεταξύ εργαλειακής και επικοινωνιακής δράσης. Η βασική συνέπεια αυτής της θεωρητικής επιλογής είναι η στέρηση της εργασίας από τις επικοινωνιακές-πρακτικές και τις ποιητικές-δημιουργικές της στιγμές. Μια από τις καλύτερες κριτικές του χαμπερμασιανού δυισμού μας δίνει ο R. Zimmermann, *Utopie-Rationalitaet-Politik, ό.π.*, σελ. 255 κ.ε. Ο Zimmermann υπογραμμίζει ότι η ταύτιση της εργασίας με την εργαλειακή δράση στερεί την πρώτη από τις σημαντικότατες αλληλοδραστικές (σελ. 258 κ.ε.), αλλά και τις δημιουργικές της όψεις (σελ. 266). Αυτό έχει τελικά ως αποτέλεσμα η προοπτική της κοινωνικής χειραφέτησης να θεωρείται ως άσχετη με τον χώρο της εργασίας (σελ. 260). Αυτός είναι ο εννοιολογικός λόγος, για τον οποίο ο Habermas εγκαταλείπει την ιδέα της δημοκρατίας στην οικονομία, ιδέα που - κατά τον Zimmermann (σελ. 287) - πρέπει να αναλάβει μια απαλλαγμένη από δυισμούς κριτική θεωρία. Ανάλογη κριτική στους δυισμούς της θεωρίας του πράττειν, που καθρεπτίζονται και στους χωρισμούς της θεωρίας της κοινωνικής εξέλιξης, ασκεί και ο D. Groh, "Spuren der Vernunft...", *ό.π.*, σελ. 471 - 476.

Ο δυισμός επαναλαμβάνεται και στην πολύ προσεκτική υπεράσπιση των χαμπερμασιανών θέσεων εκ μέρους του A. Wellmer, "Kommunikation und...", *ό.π.*, σελ. 483. "[...] σύμφωνα με τη διάκριση μεταξύ 'εργαλειακής' και 'επικοινωνιακής' δράσης θα έπρεπε να ξεχωρίσουμε δύο ιστορικά όχι μεν μεταξύ τους ανεξάρτητες, αλλά κατηγοριακά διακριτές διαδικασίες δυνατού εξορθολογισμού. Στη διάσταση της εργαλειακής δράσης, ο 'εξορθολογισμός' θα σήμαινε τη διεύρυνση των περιθωρίων τεχνικού ελέγχου και την αύξηση της δυνατότητας διεύθυνσης και υπολογισμού των κοινωνικών διαδικασιών· στη διάσταση της επικοινωνιακής δράσης ο 'εξορθολογισμός' θα χαρακτήριζε τις διαδικασίες της χειραφέτησης και εξατομίκευσης και έτσι την ταυτόχρονη διεύρυνση της ελεύθερης από κυριαρχία επικοινωνίας [...]." *Ό.π.*, σελ. 483.

όμως *μια ιδία λογική*."[199]

Στην πραγματικότητα, τόσο η εργαλειακή-στρατηγική, όσο και η ηθική-πρακτική γνώση αποτελούν στοιχεία μιας και της αυτής κοσμοεικόνας.[200] Μια θεωρία της εξέλιξης των διυποκειμενικών ορθολογικών δομών θα έπρεπε να αφορά και στα τρία επίπεδα: α) της εξέλιξης των κοσμοεικόνων, β) της εξέλιξης των συλλογικών ταυτοτήτων και γ) της εξέλιξης των ηθικών-πρακτικών δομών των κοινωνιών.[201] Ωστόσο η εξέλιξη των κοσμοεικόνων και των συλλογικών ταυτοτήτων δεν έχει ακόμα διερευνηθεί ικανοποιητικά,[202] σε αντίθεση με τον τομέα των κανονιστικών κοινωνικών δομών.[203] Αυτές οι κανονιστικές δομές αποτελούν - όπως είδαμε - τον θεσμικό πυρήνα, που χαρακτηρίζει τις αφηρημένες *"οργανωτικές αρχές"*, τις οποίες ο Habermas ζητά να χρησιμοποιήσει ως κριτήριο για τη διατύπωση γενικών κοινωνιοεξελικτικών σταδίων. Πραγματικά:

> "Στο βαθμό που οι πρακτικές συγκρούσεις δεν ρυθμίζονται με τη βία ή με στρατηγικά μέσα, αλλά σε μια συναινετική βάση, μπαίνουν στο παιχνίδι δομές, οι οποίες καθορίζουν στο άτομο την ηθική του συνείδηση, στις κοινωνίες το ηθικό και δικαιικό σύστημα. Ορίζουν τον *πυρήνα* των [...] γενικών δομών του πράττειν, ενώ οι αντιλήψεις περί δικαιοσύνης αποκρυσταλλώνονται γύρω από τη σχέση

---

[199] *RHM*, σελ. 163.

[200] "[...] η ιστορική ακολουθία των τρόπων παραγωγής θα μπορέσει να αναλυθεί με τους όρους των αφηρημένων αρχών της κοινωνικής οργάνωσης, όταν θα μπορούμε να πούμε ποιές δομές κοσμοεικόνων αντιστοιχούν σε μεμονωμένες μορφές της κοινωνικής ενσωμάτωσης και πώς αυτές οι δομές περιορίζουν την ανάπτυξη της θύραθεν γνώσης. Με άλλα λόγια: ειδικά το ιστορικό-υλιστικό εγχείρημα εξαρτάται από μια δομική ανάλυση της εξέλιξης των κοσμοεικόνων. Η εξέλιξη των κοσμοεικόνων μεσολαβεί μεταξύ των εξελικτικών βαθμίδων των δομών αλληλόδρασης και της προόδου της τεχνικά αξιοποιήσιμης γνώσης. Με τους όρους του διαλεκτικού υλισμού αυτό σημαίνει: η διαλεκτική των παραγωγικών δυνάμεων και των παραγωγικών σχέσεων συντελείται μέσα από τις ιδεολογίες." *Ό.π.*, σελ. 186.

[201] Βλ. *ό.π.* σελ. 13.

[202] Για την ομολογία της γνωστικής εξέλιξης του παιδιού και της εξέλιξης των κοσμοεικόνων βλ. τις πρόχειρες παρατηρήσεις *ό.π.*, σελ. 17 - 20. Στο πρόβλημα της συγκρότησης των συλλογικών ταυτοτήτων ο Habermas έχει αφιερώσει μια εκτεταμένη μελέτη "Koennen moderne Gesellschaften eine vernuenftige identitaet bilden?", στο *RHM*, σελ. 92 - 126. Βλ. και τις σύντομες παρατηρήσεις *ό.π.*, σελ. 20 - 30.

[203] Βλ. *RHM*, σελ. 30.

αμοιβαιότητας, που βρίσκεται στη βάση όλων των αλληλοδράσεων."[204]

Οι κανονιστικές δομές και οι ηθικές και δικαιικές αντιλήψεις αποτελούν λοιπόν τον πυρήνα της κοινωνίας και της αναπαραγωγής της ανθρώπινης ζωής μέσω των αλληλοδράσεων. "Αυτός ο θεσμικός πυρήνας, γύρω από τον οποίο αποκρυσταλλώνονται οι παραγωγικές σχέσεις, ορίζει μια ορισμένη *μορφή της κοινωνικής ενσωμάτωσης*· ως κοινωνική ενσωμάτωση εννοώ, μαζί με τον Durkheim, την εξασφάλιση της ενότητας ενός κοινωνικού βιόκοσμου, μέσω αξιών και κανόνων. Εάν τώρα τα συστημικά προβλήματα δεν μπορούν να λυθούν σύμφωνα με την κυρίαρχη μορφή της κοινωνικής ενσωμάτωσης, εάν αυτή η ίδια πρέπει να επαναστατικοποιηθεί, προκειμένου να δημιουργήσει περιθώρια για νέες λύσεις στα προβλήματα, η ταυτότητα της κοινωνίας μπαίνει σε κίνδυνο."[205]

Αυτή η τελευταία παρατήρηση υποδεικνύει ήδη τη θέση του Habermas για την ανεξαρτησία της *εξελικτικής λογικής* των κανονιστικών δομών από τις αλλαγές στο επίπεδο της υλικής αναπαραγωγής. Θέση, η οποία εκφράζεται ξεκάθαρα αλλού: "[...] είμαι πεπεισμένος, ότι οι κανονιστικές δομές δεν ακολουθούν απλά την εξελικτική πορεία της αναπαραγωγικής διαδικασίας και δεν υπακούουν απλώς στο πρότυπο των συστημικών προβλημάτων, αλλά ότι έχουν μάλλον μια *εσωτερική* ιστορία."[206]

4.3.2. Η διάκριση μεταξύ εξελικτικής λογικής και εξελικτικής δυναμικής.

Αυτήν την αποκάλυψη μιας *εσωτερικής ιστορίας* των κανονιστικών κοινωνικών δομών, ανεξάρτητης από το χώρο των συστημάτων της εργαλειακής δράσης, εξυπηρετεί η διάκριση μεταξύ *εξελικτικής λογικής* και *εξελικτικής δυναμικής*.[207] Από τη στιγμή που η ιστορία του είδους

[204] *Ό.π.*, σελ. 170, δική μου υπογράμμιση.

[205] *Ό.π.*, σελ. 159.

[206] *Ό.π.*, σελ. 31.

[207] Ο Habermas δανείζεται την έννοια της εξελικτικής λογικής από τον γενετικό

αντιμετωπίζεται ως μια μαθησιακή διαδικασία που εκτυλίσσεται συγχρόνως σε δύο επίπεδα, σε αυτό της τεχνικής-στρατηγικής και σε αυτό της ηθικής-πρακτικής γνώσης, το πρόβλημα της κοινωνικής εξέλιξης χωρίζεται στα δύο. Απ' τη μία πρέπει να αναλυθεί δομικά η "λογική" που διέπει την εξέλιξη των κοσμοεικόνων και ειδικά του μέρους τους που αφορά στα κανονιστικά προβλήματα. Απ' την άλλη, πρέπει να δοθεί μια απάντηση στο πώς γίνονται κοινωνικά ενεργές (πώς εξαπλώνονται και θεσμοποιούνται) οι νέες γνώσεις που *συσσωρεύονται* διαρκώς στις κοσμοεικόνες· με άλλα λόγια: ποιός είναι ο *μηχανισμός* της κοινωνικής εξέλιξης. Αυτή η διάκριση

στρουκτουραλισμό των Piaget, Kohlberg κ.λπ. Η εξελικτική λογική αφορά σε μια ιεραρχημένη αλληλουχία μαθησιακών επιπέδων (που περιέχουν και τις εκάστοτε δυνατότητες για παραπέρα μαθησιακή εξέλιξη) γι' αυτό και συνεπάγεται την ταύτιση της "ιστορίας του είδους" με μια *διαδικασία μάθησης*. Όπως σημειώνει ο Th. McCarthy, *Kritik der..., ό.π.*, σελ. 266, η επιλογή αυτή του Habermas σχετίζεται και με το γεγονός ότι ο γενετικός στρουκτουραλισμός - σε αντίθεση με άλλες στρουκτουραλιστικές κατευθύνσεις - λαμβάνει υπόψη του το ανθρώπινο πράττειν. Σε αντίθεση π.χ. με τον γαλλικό μαρξιστικό στρουκτουραλισμό, "ο γενετικός στρουκτουραλισμός της σχολής του Piaget προσφέρει έναν ενδιαφέροντα συνδυασμό στρουκτουραλιστικών, πρακτικοθεωρητικών και εξελικτικών προοπτικών." *Ό.π.*, σελ. 266. Ο K. Eder, "Zum Problem der logischen Periodisierung von Produktionsweisen", στο U. Jaeggi, A. Honneth (επιμ.), *Theorien des historischen..., ό.π.*, σελ. 501 - 523, μας εξηγεί ότι το πρόγραμμα της ανακατασκευής του διαλεκτικού υλισμού προσπαθεί να υπερβεί τις δυσκολίες του μαρξιστικού στρουκτουραλισμού των Althusser, Godelier κ.λπ. Αυτή η τελευταία θεωρητική κατεύθυνση στηρίζεται στο μοντέλο της ιεραρχίας κοινωνικών δομών, που βρίσκονται σε μια συγκεκριμένη λειτουργική ισορροπία. Ο "δομολειτουργιστικός" μαρξισμός (σελ. 504 κ.ε.) μπορεί άνετα να μεταφραστεί σε συστημικούς όρους και είναι το ίδιο (με τη συστημική θεωρία) ανίκανος να ξεπεράσει την περιγραφή της αναπαραγωγής της κοινωνίας ως μιας ορισμένης δομής, και να περάσει στο πεδίο της *εξήγησης* της κοινωνικής αλλαγής. Ακριβώς σ' αυτό το πρόβλημα της *γένεσης* των δομών προσπαθεί να απαντήσει η εξελικτική θεώρηση των Habermas, Eder, Doebert, κ.λπ. Για να το πετύχει παίρνει υπόψη της τη γνωστική και πρακτική *ικανότητα* των ίδιων των ανθρώπινων υποκειμένων, που είναι σε θέση *να αλλάξουν την αναπαραγωγή της κοινωνίας τους*. Το ερώτημα που θέτει ο ιστορικός υλισμός είναι: "πώς παράγουν οι άνθρωποι, όταν ζουν μαζί σε μια κοινωνία, την αιτιοκρατική συνάφεια που καθιστά δυνατή την κοινωνική αναπαραγωγή; Πώς παράγονται στη συγκεκριμένη δράση, σε αλληλοδράσεις οι κανονιστικές δομές προσανατολισμού, οι οποίες καθιστούν δυνατή την κοινωνία κι έτσι και την ιστορία; Αυτό σημαίνει ότι δεν βλέπουμε την εξελικτική λειτουργία της κοινωνικής πράξης ως το *αποτέλεσμα* δομών, το οποίο καθορίζει την προσαρμοστική αξία της δράσης, αλλά ως *την κατασκευή* των δομών, η οποία καθορίζει την προοδευτική λειτουργία της δράσης." *Ό.π.*, σελ. 509. Κατά τον K. Eder, αυτή η προσέγγιση είναι σε θέση να μας δώσει όχι μόνο μια εξήγηση της αναπαραγωγής της κοινωνίας, αλλά και της κοινωνικής αλλαγής, ορίζοντας τη γενική κατεύθυνση της ιστορικής εξέλιξης. "Μια θεωρία, η οποία μπορεί να εξηγήσει και την ιστορία, δεν ξεκινά από τις *οργανωτικές δομές* που καθορίζουν τη διαδικασία αναπαραγωγής, αλλά από τις *οργανωτικές αρχές* που ορίζουν το πεδίο των δυνατών οργανωτικών δομών και έτσι μια δυνατή ιστορία. Η ανάλυση των κοινωνικών οργανωτικών αρχών δεν μπορεί να αναχθεί σε περιγραφή ιστορικά συγκεκριμένων τρόπων παραγωγής. Οι οργανωτικές αρχές περιγράφουν μάλλον τα περιθώρια για ιστορικούς τρόπους παραγωγής, τα οποία καθορίζουν τέτοιες κανονιστικές αρχές. Εάν καταφέρουμε να βρούμε μια λογική ακολουθία τέτοιων οργανωτικών αρχών, τότε θα έχουμε κατασκευάσει θεωρητικά το αντικείμενο 'ιστορία' και θα μπορεί να θεωρητικοποιηθεί το ιστοριστικό υπόλοιπο του ιστορικού υλισμού." *Ό.π.*, σελ. 510.

μεταξύ εξελικτικής λογικής και εξελικτικής δυναμικής αποτελεί τη χαμπερμασιανή απάντηση στο μυστήριο της διαλεκτικής των παραγωγικών δυνάμεων και των παραγωγικών σχέσεων. Η εξελικτική λογική θέλει να περιγράψει τα περιθώρια, μέσα στα οποία μπορούν σε κάθε στάδιο να κινηθούν οι πολιτισμικές αξίες, οι ηθικές αντιλήψεις, οι κανόνες, αλλά ακόμα και οι τεχνικές γνώσεις μιας κοινωνίας. Συνιστά έτσι ένα γενικό πλαίσιο, μια γενική λογική, σύμφωνα με την οποία διαμορφώνονται και αλλάζουν κάθε φορά οι ιστορικές κοινωνίες. Όμως "ως προς την *εξελικτική της δυναμική* αυτή η αλλαγή των κανονιστικών δομών παραμένει εξαρτημένη από την εξελικτική πρόκληση άλυτων, οικονομικά καθορισμένων συστημικών προβλημάτων και από μαθησιακές διαδικασίες, που απαντούν σε αυτά".[208]

Ώστε η εξάρτηση του κοινωνικοπολιτισμικού *"εποικοδομήματος"* από τη λεγόμενη "βάση" δεν αφορά στα *περιεχόμενά του*, αλλά στην εξελικτική δυναμική. Σύμφωνα με αυτήν την άποψη του Habermas, οι προκλήσεις που οδηγούν σε κινητοποίηση των εξελικτικών μηχανισμών προέρχονται από κρίσεις οι οποίες σχετίζονται με συστημικά προβλήματα της παραγωγής και αναπαραγωγής. Αυτός είναι ο λόγος που ο Habermas επιμένει ότι η αντίληψή του είναι υλιστική.[209] Οι κοινωνίες "απαντάνε" σε αυτές τις συστημικές προκλήσεις με την αλλαγή τους στη βάση γνώσεων, που έχουν ήδη κατακτηθεί μέσα από τη σταδιακή εξέλιξη των κοσμοεικόνων. Έτσι, οι τυχαίοι συστημικοί παράγοντες προκαλούν την αρχικά δοκιμαστική θεσμοποίηση νέων κανονιστικών δομών, στα πλαίσια των οποίων καθίσταται δυνατή η ευρύτερη κινητοποίηση πόρων για την επίλυση των συστημικών προβλημάτων. Αυτή η πρόοδος προς μια ανώτερη μορφή της κοινωνικής ενσωμάτωσης στηρίζεται – όπως είπαμε –

---

[208] *RHM*, σελ. 12. Ο A. Wellmer, "Kommunikation und...", *ό.π.*, σελ. 493 κ.ε., παραλληλίζει την προσπάθεια του Marx να συνθέσει την ιδεαλιστική φιλοσοφία με τον φυσικαλιστικό υλισμό του 18ου αιώνα σε έναν "νατουραλισμό" ή "ανθρωπισμό" της ιστορίας του είδους. Πράγματι, στην ενότητα σχετικά με τη μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών (βλ. παραπάνω, ενότητα 2.2.) παρακολουθήσαμε την προσπάθεια του Habermas να συνθέσει την ερμηνευτική με τον συστημικό λειτουργισμό, ασκώντας ταυτόχρονη κριτική τόσο στον ιδεαλισμό της πρώτης όσο και στον εμπειριστικό υλισμό του δεύτερου. Η σύνθεση αυτή θα πρέπει να οδηγήσει σε έναν "ιστορικό λειτουργισμό" ή σε μια "κριτική ερμηνευτική", ικανή να διεισδύσει κάτω από την επιφάνεια του κοινωνικά συγκροτημένου νοήματος, αποκαλύπτοντας τους οιονεί αιτιακούς μηχανισμούς που διαστρεβλώνουν την αυθεντική επικοινωνία.

[209] Βλ. *RHM*, σελ. 37.

σε ένα ήδη συσσωρευμένο γνωστικό δυναμικό, το οποίο απελευθερώνεται προκειμένου να ξεπεραστεί η κρίση.[210] Βέβαια αυτή η διατύπωση δεν θα πρέπει να οδηγήσει στο λανθασμένο συμπέρασμα ότι οι κοινωνίες αποτελούν ένα μακροϋποκείμενο.[211] Οι κοινωνίες "μαθαίνουν" μόνο με μια μεταφορική έννοια. Στην πραγματικότητα αυτά που μαθαίνουν είναι τα μέλη των κοινωνιών. Όμως οι τεχνικές και ηθικές γνώσεις μπορούν να μένουν για μεγάλα διαστήματα ανενεργές, μέχρις ότου κάποιος τυχαίος συστημικός παράγοντας θέσει σε κίνηση την "εξελικτική δυναμική" της κοινωνίας.

> "Για τις εξελικτικές μαθησιακές διαδικασίες των κοινωνιών θα ήθελα να υποθέσω δύο σειρές αφετηριακών συνθηκών: απ' τη μία πλευρά, ανεπίλυτα συστημικά προβλήματα, τα οποία αποτελούν προκλήσεις, και απ' την άλλη πλευρά, νέες μαθησιακές βαθμίδες, οι οποίες έχουν επιτευχθεί ήδη στο επίπεδο των κοσμοεικόνων και είναι διαθέσιμες, χωρίς να έχουν ακόμα ενσωματωθεί σε συστήματα του πράττειν, παραμένοντας έτσι θεσμικά ανενεργές."[212]

Βέβαια αυτή η "ανακατασκευή του ιστορικού υλισμού" είναι φανερά ασθενέστερη στις αποφάνσεις της από τον "ορθόδοξο" ιστορικό

---

[210] Βλ. *RHM*, σελ. 162. Το πρόβλημα ότι μια θεωρία της γνωστικής εξέλιξης προϋποθέτει την ύπαρξη ενός (συλλογικού) υποκειμένου είναι από τα πιο ενοχλητικά για τον χαμπερμασιανό εξελικτικισμό. Όπως μας εξηγεί ο A. Honneth, "Vorbemerkungen", *ό.π.*, σελ. 457 κ.επ., ο Habermas προσπαθεί να διορθώσει ένα τέτοιο ιδεαλιστικό σφάλμα υιοθετώντας συστημικά σχήματα σκέψης, που κινούνται στο επίπεδο των απρόσωπων δομών. Φυσικά, όπως έχουμε επανειλημμένα δει, στην προοπτική του Habermas, οι απρόσωπες δομές είναι προϊόν της ανθρώπινης δράσης, οπότε η επίκληση της συστημικής θεωρίας απλά εξορκίζει το πρόβλημα.

Είναι χαρακτηριστικό ότι για μια ευαίσθητη σε ζητήματα διαφορετικότητας φεμινίστρια, όπως η S. Benhabib, "The Utopian Dimension...", *ό.π.*, σελ. 95 κ.επ., η ιδέα της κοινωνικής εξέλιξης είναι ασυνάρτητη, γιατί το ενιαίο υποκείμενο της ιστορίας που συνεπάγεται απλούστατα δεν υπάρχει. Με τα λόγια της Benhabib: "[...] ποιοί είναι αυτοί οι "εμείς" του παρόντος, ώστε οι ανακατασκευές να αναπαριστούν μια διαδικασία εξέλιξης, με την οποία μπορούν να ταυτιστούν όλοι; Γιατί θα πρέπει να υποθέσουμε ότι συναντά κανείς ήδη μια συλλογική ενότητα – το ανθρώπινο είδος ως τέτοιο; Αυτή η μετακίνηση του ενδιαφέροντος προς τη γλώσσα ενός ανώνυμου είδους-υποκείμενου προκαταλαμβάνει την εμπειρία της ηθικής και πολιτικής δραστηριότητας, που μόνο ως συνέπειά της μπορεί να αναδυθεί ένα αυθεντικό "εμείς". *Η συλλογικότητα δεν συγκροτείται θεωρητικά, αλλά διαμορφώνεται από την ηθική και πολιτική πάλη αγωνιζόμενων δραστών."* (*Ό.π.*, σελ. 96, υπογράμμιση δική μου).

[211] Βλ. *RHM*, σελ. 154.

[212] *Ό.π.*, σελ. 36.

υλισμό.[213] Γιατί εάν διαχωρίσουμε την εξελικτικολογική ιεραρχία των κοινωνικών μορφών από τις διαδικασίες μέσα από τις οποίες επιτελείται η κοινωνική εξέλιξη, εγκαταλείπονται όλες οι ισχυρές υποθέσεις του ιστορικού υλισμού περί καθολικής γραμμικότητας (δηλαδή της υπόθεσης ότι όλες οι κοινωνίες περνούν αναγκαστικά από τα ίδια στάδια), απόλυτης αναγκαιότητας και μη αντιστρεψιμότητας της ιστορίας.

> "Η γενετική εξήγηση του γιατί μια ορισμένη κοινωνία έχει φτάσει σε ένα ορισμένο εξελικτικό επίπεδο είναι ανεξάρτητη από τη δομική εξήγηση τού πώς συμπεριφέρεται ένα σύστημα, το οποίο ρυθμίζεται σε κάθε δεδομένη βαθμίδα σύμφωνα με τη λογική των δομών που έχει κατακτήσει κάθε φορά. Πολλοί δρόμοι μπορούν να οδηγήσουν στο ίδιο εξελικτικό επίπεδο· οι *καθολικά γραμμικές* εξελίξεις είναι τόσο περισσότερο απίθανες όσο πολυπληθέστερες είναι οι εξελικτικές ενότητες. Επίσης δεν υφίσταται καμία εγγύηση για *αδιάλειπτες* εξελίξεις· το αν μια κοινωνία θα εμμείνει αντιπαραγωγικά σε ένα εξελικτικό κατώφλι ή αν θα λύσει τα συστημικά της προβλήματα μέσω της ανάπτυξης νέων δομών εξαρτάται μάλλον από τυχαίες περιστάσεις. Τέλος, στην εξέλιξη είναι δυνατές και εμπειρικά πολλαπλώς αποδεδειγμένες οι *οπισθοδρομήσεις*· πάντως μια κοινωνία δεν μπορεί να ξαναπέσει κάτω από ένα ήδη εγκαθιδρυμένο εξελικτικό επίπεδο, χωρίς την εμφάνιση των φαινομένων που συνοδεύουν μια εξαναγκαστική παλινδρόμηση – όπως μπορεί να δεί κανείς στο παράδειγμα της φασιστικής Γερμανίας. *Αναντίστρεπτες* δεν είναι οι εξελικτικές διαδικασίες, αλλά οι ακολουθίες δομών τις οποίες πρέπει να διατρέξει μια κοινωνία *εάν*

---

[213] Ιδιαίτερα από την εκδοχή του ιστορικού υλισμού του Engels, όπου έχουμε να κάνουμε με μια "φυσικοποίηση της ιστορίας" που βρίσκεται στη βάση της κατοπινής επιστημονικής διατύπωσης των "καθολικών νόμων της ανθρώπινης ιστορίας", στα πλαίσια του ορθόδοξου μαρξισμού. Σχετικά με την "οντολογική διαλεκτική" του Engels, ο A. Wellmer, "Kommunikation und Emanzipation...", *ό.π.*, σελ. 471, σημειώνει "Η υλιστική μεταφυσική του Engels θεμελιώνεται σε μια υποσταστιοποίηση των φυσικοεπιστημονικών μεθόδων· η θεωρία του εκφράζει με τη μορφή μιας υλιστικής οντολογίας τις συνέπειες που προκύπτουν από την κατά λέξη υιοθέτηση του ανθρωπολογικού-γνωσιοθεωρητικού πρωτείου της έννοιας της εργασίας στο ίδιο το έργο του Marx. Με άλλα λόγια, υπάρχει μια λανθάνουσα σχέση μεταξύ του γνωσιοθεωρητικού αναγωγισμού που περιέχει η μαρξική έννοια της εργασίας και της υλιστικής οντολογίας του Engels. Τα προφανή σύστοιχα μιας τέτοιας υλιστικής οντολογίας είναι, ωστόσο, οι "αντικειμενιστικές" και "αιτιοκρατικές" ερμηνείες του ιστορικού υλισμού και της κριτικής της πολτικής οικονομίας – ερμηνείες που κυριάρχησαν μεταξύ των σοσιαλιστών της ΙΙ. Διεθνούς."

και *στο βαθμό* που έχει εμπλακεί στην εξέλιξη."[214]

4.3.3. Η λογική της εξέλιξης των κανονιστικών κοινωνικών δομών.

Για τον χαρακτηρισμό των ιστορικοκοινωνικών εξελικτικών σταδίων, ο Habermas χρησιμοποιεί το εννοιολογικό οπλοστάσιο της γνωστικής ψυχολογίας.[215] Η επιλογή του αυτή δικαιολογείται με βάση τη σκέψη ότι εφόσον η γνωστική εξέλιξη του μεμονωμένου ατόμου λαμβάνει χώρα εντός του κοινωνικού πλαισίου, θα πρέπει να υπάρχει μια στενή συνάφεια μεταξύ των κοινωνικών και ατομικών μαθησιακών διαδικασιών.[216] Εάν λοιπόν η αναπαραγωγή της κοινωνίας και η κοινωνικοποίηση των μελών της αποτελούν τις δύο όψεις της ίδιας διαδικασίας, θα πρέπει να αναμένουμε μια ομολογία των βασικών συνειδησιακών δομών, που τις καθορίζουν. Αυτή η υπόθεση της "ομολογίας" των δομών[217] ενθαρρύνει τον Habermas να χρησιμοποιήσει τις βασικές κατηγορίες της προσυμβατικής, της συμβατικής και της μετασυμβατικής ηθικής συνείδησης και στο επίπεδο της φυλογένεσης, αφού πάρει πρώτα τα μέτρα του, τονίζοντας και τις υπαρκτές διαφορές μεταξύ του οντογενετικού και του

---

[214] *RHM*, σελ. 155. Πάντως είναι αμφίβολο αν η ιδέα της εξελικτικής λογικής μπορεί να δώσει μια ικανοποιητική απάντηση στο πρόβλημα της *ιστορικής εξήγησης*. Σύμφωνα με τον M. Schmid, "Habermas' Theory of social...", *ό.π.*, σελ. 174, η συσχέτιση της εξελικτικής λογικής με τα εμπειρικά δεδομένα της ιστορίας είναι τουλάχιστον προβληματική. Κατά την άποψή του οι "ανακατασκευές δεν είναι εμπειρικές θεωρίες, αλλά αναδρομικές ερμηνείες, οι οποίες μεταχειρίζονται την πραγματική διαδικασία της εξέλιξης *σαν να* αποτελούσε την βέλτιστη εκπλήρωση ενός ορισμένου κριτηρίου." Αντίθετα με όσα ευαγγελίζεται, η εξελικτική θεωρία του Habermas μπορεί μόνο εκ των υστέρων να ερμηνεύει την ιστορία σαν αυτή να ακολουθεί ένα γενικό εξελικτικό σχήμα. "Μια εξελικτική λογική των κοσμοεικόνων δεν εξηγεί πώς εμφανίζονται οι ηθικές και γνωστικές καινοτομίες· περιγράφει την εμφάνισή τους, *εάν* εμφανιστούν. Η αναφορά στις κοσμοεικόνες και στο περιεχόμενό τους μπορεί έτσι να γίνει κατανοητή, με όρους της λογικής της εξήγησης, απλά ως διατύπωση οριακών συνθηκών. Μια τέτοια αναφορά δεν έχει απολύτως καμία θεωρητική σημασία στα πλαίσια μιας εξελικτικής θεωρίας." *Ό.π.*, σελ. 175.

[215] Στο *LSK* (βλ. μέρος I, σελ. 9 - 49), ο Habermas προσπάθησε να συναγάγει τις οργανωτικές αρχές επαγωγικά, ενόψει της έλλειψης μιας κατάλληλης θεωρητικής βάσης (*LSK*, σελ. 31 - 32), και να τις επεξεργαστεί με αναφορά στον "θεσμικό πυρήνα", που καθορίζει την κοινωνική ενσωμάτωση μιας ορισμένης κοινωνίας. Στο *RHM*, η ανεπαρκής επαγωγική μέθοδος αντικαθίσταται από την ιδέα της ανακατασκευής της εξελικτικής λογικής.

[216] Βλ. *ό.π.*, σελ. 36.

[217] Βλ. *ό.π.*, σελ. 13.

φυλογενετικού επιπέδου, που πρέπει να λαμβάνονται πάντα υπόψη.[218] Έτσι:

> "[...] δεν θα πρέπει από την οντογένεση να βγάλουμε βιαστικά συμπεράσματα για τα εξελικτικά επίπεδα των κοινωνιών. Οι κοινωνιοεξελικτικές μαθησιακές διαδικασίες δεν μπορούν να καταλογιστούν ούτε μόνο στην κοινωνία, ούτε μόνο στα άτομα. Βεβαίως, το σύστημα της προσωπικότητας φέρει τη μαθησιακή διαδικασία της οντογένεσης· και κατά κάποιον τρόπο είναι ακριβώς τα κοινωνικοποιημένα υποκείμενα αυτά που μαθαίνουν. Όμως τα κοινωνικά συστήματα μπορούν, μέσω της εξάντλησης του μαθησιακού δυναμικού των κοινωνικοποιημένων υποκειμένων, να δημιουργήσουν νέες δομές, προκειμένου να λύσουν προβλήματα διεύθυνσης, που θέτουν σε κίνδυνο την ύπαρξή τους. Με αυτήν την έννοια, η εξελικτική διαδικασία των κοινωνιών εξαρτάται από τις ικανότητες των υποκειμένων που τους ανήκουν. Αυτά πάλι αποκτούν τις ικανότητές τους όχι ως μεμονωμένες μονάδες, αλλά με το να μεγαλώνουν εντός των συμβολικών δομών του βιόκοσμού τους".[219]

Ο χώρος της επικοινωνιακής δράσης και της κοινωνικής ενσωμάτωσης έχει λοιπόν αποφασιστική σημασία τόσο για την οντογένεση – όπως είδαμε παραπάνω – όσο και για τη φυλογένεση. Το ηθικό και δικαιικό σύστημα είναι ο πυρήνας της κοινωνικής ενσωμάτωσης, γι' αυτό και η θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης μπορεί να ξεκινήσει με μια

---

[218] Ο Habermas αναφέρεται σε αυτές τις διαφορές στο *RHM*, σελ. 16 κ.ε. Μεταξύ άλλων αναφέρεται στο ζήτημα ότι δεν μπορούν όλα τα κοινωνικοποιημένα υποκείμενα να είναι αντιπροσωπευτικά του εξελικτικού επιπέδου, όπου έχει φτάσει μια κοινωνία ή στο ότι οι κατώτερες οντογενετικές βαθμίδες δεν συναντούνται ούτε καν στις παλαιότερες κοινωνίες, εφόσον ακόμα και σε αυτές έχουμε να κάνουμε με δομές δράσης και σκέψης *ενήλικων* ατόμων. Με τέτοιες παρατηρήσεις ο Habermas προσπαθεί να προλάβει αντιρρήσεις που διατυπώνονται σχετικά με την υπόθεση της "ομολογίας". Ο M. Schmid, "Habermas' Theory of social...", *ό.π.*, σελ. 173, επισημαίνει τον ασαφή χαρακτήρα αυτής της ιδέας, καθώς και τα παράδοξα που γεννά: Θα μπορούσε άραγε κανείς να συνδέσει την θεσμοποίηση διαφορετικών δυναμικών συστημικής διεύθυνσης με το ότι τα υποκείμενα παλαιότερων κοινωνικών σχηματισμών δεν πέρασαν απ' όλα τα δυνατά επίπεδα της οντογενετικής τους εξέλιξης; Και αν ναι, τότε ποιοί θα μπορούσαν να είναι οι εμπειρικοί λόγοι για έναν τέτοιον περιορισμό; Κριτική στον παραλληλισμό μεταξύ των δομών της οντογένεσης και αυτών της φυλογένεσης ασκεί και η A. Heller, "Habermas and Marxism", στο *Critical Debates*, σελ. 38. Η Heller σημειώνει ότι η οντογένεση θα έπρεπε να προηγείται της φυλογένεσης, να αποτελεί μια ανεξάρτητη μεταβλητή της ιστορίας (όπως οι "παραγωγικές δυνάμεις" του ορθόδοξου μαρξισμού) – ιδέα που στερείται νοήματος.

[219] *RHM*, σελ. 169.– 170.

προσπάθεια διάκρισης των επιπέδων της ηθικής και δικαιικής συνείδησης. Εάν προσπαθήσει κανείς να διακρίνει τα επίπεδα της κοινωνικής ενσωμάτωσης με βάση: α) τις γενικές δομές του πράττειν, β) τις δομές των κοσμοεικόνων, που συνδέονται με την ηθική και το δίκαιο και γ) τις δομές του θεσμοποιημένου δικαίου και των δεσμευτικών ηθικών αντιλήψεων,[220] προκύπτει το εξής σχήμα:

> "Νεολιθικές κοινωνίες: α) *συμβατικά* δομημένο σύστημα του πράττειν (η συμβολική πραγματικότητα διαβαθμίζεται στο επίπεδο του πράττειν και σε αυτό των κανόνων), β) μυθικές κοσμοεικόνες, που είναι ακόμα άμεσα συνδεδεμένες με το σύστημα του πράττειν (με *συμβατικά* πρότυπα επίλυσης των ηθικών πρακτικών συγκρούσεων), γ) δικαιική ρύθμιση των συγκρούσεων με βάση *προσυμβατικές* απόψεις (αξιολόγηση των συνεπειών του πράττειν, αντιστάθμιση της προξενημένης ζημίας, αποκατάσταση του status quo ante).
>
> Πρώιμοι ανώτεροι πολιτισμοί: α) *συμβατικά* δομημένο σύστημα του πράττειν, β) διαχωρισμένη από το σύστημα του πράττειν κοσμοεικόνα, η οποία αναλαμβάνει τη λειτουργία της νομιμοποίησης των κατόχων των θέσεων εξουσίας, γ) Ρύθμιση των συγκρούσεων με βάση τις απόψεις μιας *συμβατικής* ηθικής, η οποία συνδέεται με τη φιγούρα του κυρίαρχου που απονέμει το δίκαιο ή αντιπροσωπεύει τη δικαιοσύνη (αξιολόγηση σύμφωνα με τις πρακτικές προθέσεις, μετάβαση από την ανταπόδοση στην ποινή, από την αλληλέγγυα στην ατομική ευθύνη).
>
> Ανεπτυγμένοι ανώτεροι πολιτισμοί: α) *συμβατικά* δομημένο σύστημα του πράττειν, β) ρήξη με τη μυθική σκέψη, διαμόρφωση εξορθολογισμένων κοσμοεικόνων (με *μετασυμβατικές* δικαιικές ηθικές αντιλήψεις), γ) ρύθμιση των συγκρούσεων από την άποψη μιας συμβατικής ηθικής, που έχει διαχωριστεί από το πρόσωπο του κυρίαρχου (διαμορφωμένο σύστημα της απονομής της δικαιοσύνης, εξαρτημένο από την παράδοση αλλά συστηματοποιημένο δίκαιο).
>
> Νεωτερικότητα: *μετασυμβατικά* δομημένοι τομείς του πράττειν: διαφοροποίηση ενός οικουμενιστικά ρυθμισμένου τομέα της στρατηγικής δράσης (καπιταλιστική επιχείρηση, αστικό ιδιωτικό

[220] Βλ. *ό.π.*, σελ. 172.

δίκαιο). Προσπάθειες για μια θεμελιωμένη σε αρχές πολιτική διαμόρφωση της βούλησης (τυπική δημοκρατία), β) *οικουμενιστικά* διαμορφωμένα δόγματα νομιμοποίησης (ορθολογικό φυσικό δίκαιο), γ) ρύθμιση των συγκρούσεων από την άποψη μιας αυστηρής *διάκρισης μεταξύ νομιμότητας και ηθικότητας*, τυπικό και εξορθολογισμένο δίκαιο, κατευθυνόμενη από αρχές ιδιωτική ηθική."[221]

Το παραπάνω σχήμα χαρακτηρίζει τα γενικά εξελικτικά επίπεδα της κοινωνικής ενσωμάτωσης. Οι καινοτομίες που επιτυγχάνονται με τη μετάβαση σε ένα ανώτερο εξελικτικό στάδιο δεν καθορίζουν μόνο ένα νέο γνωστικό επίπεδο, αλλά συνεπάγονται και νέα προβλήματα. Με άλλα λόγια, η απόκτηση νέων ικανοτήτων για την επίλυση των πρακτικών προβλημάτων οδηγεί στη συνειδητοποίηση νέων δυσχερειών, ελλείψεων κ.λπ., δηλαδή στη δημιουργία νέων κοινωνικών αναγκών. Αυτή η διαλεκτική του εξορθολογισμού μπορεί να εξηγήσει το γιατί με την μετάβαση προς τα ανώτερα εξελικτικά στάδια έχουμε κατά κανόνα φαινόμενα δυσφορίας ή και δυστυχίας: "[...] η ίδια η κοινωνιοεξελικτική διαδικασία ενεργοποιεί σε κάθε εξελικτική βαθμίδα νέους πόρους, οι οποίοι σημαίνουν νέες διαστάσεις της σπάνεως και έτσι νέες ιστορικές ανάγκες".[222]

Η εμφάνιση της οικογενειακής δομής συνδέεται με το πρόβλημα ενός αποτελεσματικού κοινωνικού ελέγχου της εξωτερικής φύσης· η εισαγωγή της πολιτικής τάξης απαντά στο πρόβλημα της αυτοδιεύθυνσης του κοινωνικού συστήματος. Με τη νεωτερικότητα και την αυτονόμηση της οικονομίας τίθεται το πρόβλημα μιας αυτοδιευθυνόμενης ανταλλαγής μεταξύ κοινωνίας και εξωτερικής φύσεως, ενώ στις "μεταμοντέρνες" μαζικές δημοκρατίες δημιουργείται το ζήτημα μιας αυτοδιευθυνόμενης ανταλλαγής μεταξύ του κοινωνικού συστήματος και της εσωτερικής φύσης. Οι δυσκολίες στην επίλυση αυτών των προβλημάτων οδηγούν στη συνειδητοποίηση της σπάνεως του εκάστοτε σημαντικού πόρου:

---

221 *Ό.π.*, σελ. 172 - 173.

222 *Ό.π.*, σελ. 181. Εδώ έχουμε να κάνουμε και πάλι με μια από τις βασικές αμφιταλαντεύσεις που διατρέχουν το έργο του Habermas. Έχω ήδη επισημάνει ότι ενώ η ιδέα του έβδομου επιπέδου της ηθικής εξέλιξης, με την "κριτική των αναγκών" που επιτρέπει, μπορεί να θεωρηθεί ως προσπάθεια επανασύνδεσης της αυτονομίας με την ευτυχία, ταυτοχρόνως ο Habermas επανέρχεται κάθε τόσο στην κριτική του ουτοπισμού της παλαιάς σχολής της Φρανκφούρτης και της σύνδεσης του Λόγου με μια εσχατολογική "υπόσχεση ευτυχίας". Για την ένταση αυτή βλ. και παραπάνω υποσημ. 167 του παρόντος κεφαλαίου.

"Με κάθε εξελικτικά νέα προβληματοθεσία δημιουργείται νέα σπάνη, δηλαδή ανεπάρκεια της τεχνικά εφικτής ισχύος, της πολιτικά δημιουργημένης ασφάλειας, της οικονομικά παρηγμένης αξίας και του πολιτισμικά κατασκευασμένου νοήματος· και έτσι εμφανίζονται νέες ιστορικές ανάγκες στο προσκήνιο. Εάν θεωρεί κανείς αυτό το παράτολμο σχήμα ως εύλογο, προκύπτει ότι με τη στοχαστική ανάκλαση της διαμόρφωσης των κινήτρων και τη δομική σπάνη του νοήματος εξαντλούνται τα λογικά περιθώρια για εξελικτικά νέους τομείς προβλημάτων. Το τέλος του *πρώτου περάσματος* θα μπορούσε να σημαίνει μια επιστροφή στα προβλήματα οριοθέτησης σε ένα νέο επίπεδο, δηλαδή την ανακάλυψη εσωτερικών ορίων, στα οποία προσκρούουν οι διαδικασίες της κοινωνικοποίησης, και την *εμφάνιση νέων τυχαιοτήτων (Kontingenzen), στα όρια της κοινωνικής εξατομίκευσης*."[223]

Η "ουδετεροποίηση των κινήτρων" και η "απώλεια του νοήματος" μπορεί έτσι να είναι το κόστος της ελευθερίας στα πλαίσια των μεταμοντέρνων κοινωνιών. Η "αρρώστεια" του μηδενισμού είναι η άλλη όψη του τέλους του "πρώτου περάσματος" των σταδίων της κοινωνικής εξέλιξης, πέρα από το οποίο δεν ανοίγονται άλλα "εξελικτικολογικά περιθώρια". Δεν θα ήθελα να εμπλακώ εδώ σε μια λεπτομερειακή κριτική των επιμέρους χαμπερμασιανών υποθέσεων για την ιστορική εξέλιξη, ούτε και μπορώ να αναφερθώ στη συζήτηση του Habermas με άλλους θεωρητικούς, που υποστηρίζουν ιστορικοεξελικτικές θέσεις.[224] Θα αρκεστώ αντίθετα σε μερικές γενικές σκέψεις.

Παρά τις φιλότιμες προσπάθειες του Habermas για τον ορισμό των "γενικών συνθηκών της αναπαραγωγής του είδους" και της λογικής συναγωγής, με βάση την ανάλυση αυτή, εκείνων των "γενικών δομών" ή "εξελικτικών σταδίων" που ορίζουν τα περιθώρια μέσα στα οποία θα

---

[223] *RHM*, σελ. 183.

[224] Το μεγαλύτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αντιπαράθεση του Habermas με τον νεοεξελικτικισμό του Luhmann, που αναφέρεται στην παράδοση του κοινωνιολογικού λειτουργισμού (Parsons). Για την κριτική στο κριτήριο της πολυπλοκότητας, που χρησιμοποιεί ο Luhmann, προκειμένου για την ταξινόμηση των κοινωνιών σε εξελικτικές βαθμίδες, καθώς και στις δυσκολίες μιας οργανισμικής αντίληψης για την κοινωνία, βλ. *RHM*, σελ. 184 - 194 και ιδιαίτερα το κείμενο-απάντηση στον Luhmann "Geschichte und Evolution", στο: *ό.π.*, σελ. 200 - 259.

κινείται το θεσμικό πλαίσιο μιας κοινωνίας σε ένα δεδομένο επίπεδο εξέλιξής της, θα πρέπει να αναμένουμε ότι η θεωρία του θα συναντήσει αξεπέραστες δυσκολίες. Το εγχείρημά του εμψυχώνεται ακριβώς από την ιδέα ότι είναι δυνατός ο εντοπισμός των βασικών αρχών συγκρότησης του κοινωνικού-ιστορικού πεδίου, αρχές που - όπως και στον Marx - σχετίζονται με την "αναπαραγωγή της ανθρώπινης ζωής". Αν - όπως μου φαίνεται φρόνιμο να υποστηρίζει κανείς - είναι αδύνατος ένας τέτοιος εντοπισμός, και το κοινωνικό-ιστορικό πεδίο είναι μη αναγώγιμο σε "μηχανισμούς", "όρους υλικής και συμβολικής αναπαραγωγής" και "εξελικτικές λογικές", η πιο πιθανή μοίρα του εξελικτικού μοντέλου του Habermas θα μοιάζει με αυτήν της μαρξιστικής θεωρίας των σταδίων. Με άλλα λόγια - εάν βεβαίως έχει αρκετή τύχη - θα καθοδηγήσει εκατοντάδες εμπειρικών ιστορικών ερευνών,[225] εκ των οποίων άλλες θα το διαψεύδουν και άλλες θα το επιρρωνύουν, άλλες θα το ακολουθούν κατά γράμμα και άλλες θα το βιάζουν ασύστολα. Και είναι πιθανό η τεράστια πολυειδία των ιστορικών και σύγχρονων κοινωνιών να αναγκάσει τους θιασώτες του χαμπερμασιανού σχήματος να το "ξεχειλώσουν", ώστε να μπορέσει να "χωρέσει" τις πιο πολυσήμαντες και αντιφατικές πραγματικότητες.[226]

Αυτό που θέλω να πω είναι ότι η εμπειρική έρευνα δεν θα είναι

---

[225] Οι έρευνες προς αυτήν την κατεύθυνση δεν είναι βέβαια ακόμα εκατοντάδες, πάντως είναι υπαρκτές. Ο ίδιος ο Habermas συγκρότησε μια ομάδα εργασίας γύρω από ζητήματα της θεωρίας της εξέλιξης, όταν ήταν διευθυντής στο ινστιτούτο Max Planck, στο Starnberg. Παραδείγματα εργασιών που κινούνται στα πλαίσια του χαμπερμασιανού εξελικτικισμού είναι οι εργασίες των R. Doebert, Systemtheorie und die Entstehung religioeser Deutungssysteme; Frankfurt a.M. 1973, και K. Eder, Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1976. Βασικό στοιχείο του χαμπερμασιανού εξελικτικισμού είναι η υιοθέτηση συστημικών κατηγοριών και τρόπων σκέψης. Έτσι, είναι φυσικό, αντιλήψεις που αρνούνται την αξία της συστημικής θεωρίας να οδηγούνται σε διαφορετικές προσεγγίσεις της ιστορίας. Παράδειγμα μιας προσέγγισης, που παίρνει υπ' όψιν της το στοιχείο της συμβολικά διαμεσολαβημένης αλληλόδρασης, αλλά ερμηνεύει και αξιολογεί εντελώς διαφορετικά την ιστορία, είναι η αντίληψη του G. Dux, "Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitaer und herrschaftlich organisierten Gesellschaften", στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 110 - 143, όπου ασκείται κριτική στον εξελικτικισμό του Habermas.

[226] Στην πραγματικότητα το εξελικτικό σχήμα του Habermas είναι ήδη αρκετά "ξεχειλωμένο". Όπως παρατηρεί ο M. Schmid, "Habermas' Theory of...", *ό.π.*, σελ. 171 κ.επ., οι "οργανωτικές αρχές" του Habermas είναι εξαιρετικά γενικές και αφηρημένες, γεγονός που τις καθιστά άχρηστες για την εμπειρική ιστορική έρευνα. Στην τελευταία θα ήταν αναγκαία μια κατάλληλη "εμπειρική ερμηνεία" τους, που θα καλύπτει ολόκληρο το θεσμικό πλέγμα ενός ιστορικού κοινωνικού σχηματισμού. Χωρίς αυτήν την ερμηνεία, οι γενικές οργανωτικές αρχές δεν μπορούν να δώσουν καμία *εξήγηση* συγκεκριμένων ιστορικών φαινομένων και της μεταξύ τους αλληλοδιαπλοκής.

ενδεχομένως σε θέση να δώσει αποφασιστικές επιβεβαιώσεις ή διαψεύσεις της εξελικτικής θεωρίας του Habermas. Ωστόσο, δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι η διευκόλυνση της εμπειρικής έρευνας είναι το βασικό ζητούμενο του Habermas. Η δική μου γνώμη είναι ότι τον ενδιαφέρουν περισσότερο οι φιλοσοφικές διαστάσεις του θέματος. Με άλλα λόγια, η θεωρία της ιστορικής εξέλιξης δίνει πρόσθετα θεωρητικά επιχειρήματα υπέρ της ηθικοφιλοσοφικής τοποθέτησης. Όπως γνωρίζουμε ήδη, "ο 'ορθολογικός διάλογος' θα πρέπει, υπό συγκεκριμένες συνθήκες, να δίνει τη δυνατότητα στους συμμετέχοντες να φτάσουν σε μια συναινετική συμφωνία σχετικά με την ορθολογική λύση των προβλημάτων τους. Η 'ορθολογικότητα' ορίζεται έτσι (μεταξύ των άλλων) από το βαθμό γενικευσιμότητας των προτεινόμενων λύσεων. Εάν ήταν δυνατό να αποδειχθεί η ύπαρξη 'αμετάβλητων δομών' της ηθικής και γνωστικής εξέλιξης, αυτό θα αύξανε τις ευκαιρίες ορθολογικής κριτικής π.χ. των ηθικών, οι οποίες δεν εκπληρώνουν τις δυνατότητες που δίδονται σε ένα ορισμένο επίπεδο μάθησης. Οι δυνατότητες για μια αναστοχαστική αυτο-χειραφέτηση της ανθρωπότητας θα μπορούσαν τότε να βρούν υποστήριξη από την πραγματική διαδικασία της ιστορίας και η αιτούμενη στράτευση υπέρ του Λόγου θα πρόσφερε την ελπίδα ενός μονοσήμαντου εντοπισμού των ηθικών οπισθοδρομήσεων."[227] Με λίγα λόγια, η θεωρία της ιστορικής εξέλιξης υποτίθεται ότι δίνει πρόσθετα θεωρητικά επιχειρήματα για τη θεμελίωση του Λόγου.

Επεσήμανα ήδη το γεγονός ότι η διατύπωση μιας θεωρίας της κοινωνικής εξέλιξης ως διαδικασίας διπλού (εργαλειακού-στρατηγικού και επικοινωνιακού) εξορθολογισμού μπορεί να επιτευχθεί μόνο από όποιον γνωρίζει ήδη τις γενικές αρχές της "αναπαραγωγής του είδους". Έτσι η ιστορικοεξελικτική επιχειρηματολογία βασίζεται στα πορίσματα των φιλοσοφικών και ψυχολογικών ερευνών και φυσικά τα επιβεβαιώνει.[228] Η κυκλικότητα αυτή συγκαλύπτεται μέσω της επανάληψης του κεντρικού εγελιανού μοτίβου της "αυτοσυνειδητοποίησης του πνεύματος":

---

[227] M. Schmid, "Habermas' Theory of social...", *ό.π.*, σελ. 180.

[228] Αυτός είναι ίσως ο λόγος που η ανάλυση της ορθολογικής δομής της επικοινωνιακής δράσης, η θεμελίωση της επικοινωνιακής ορθολογικότητας και η διερεύνηση της συγκρότησης της υποκειμενικότητας προηγείται λογικά και γι' αυτό και χρονικά των ερευνών πάνω στην "λογική" της κοινωνικής εξέλιξης. Βλ. και τη σχετική παρατήρηση του Th. McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 266.

"Μόνο όταν έχουν διεξαχθεί ιστορικά οι διαδικασίες εξορθολογισμού, οι οποίες απαιτούν μια συγχρόνως ιστορική και υλιστική εξήγηση, μπορούν να καθοριστούν εξελικτικά πρότυπα για τις κανονιστικές διαδικασίες. Αυτές οι εξελικτικές λογικές αποδεικνύουν την ιδιαίτερη φύση και έτσι και την εσωτερική ιστορία του πνεύματος. Εδώ βρίσκουν τη θέση τους οι μέθοδοι της ορθολογικής ανακατασκευής. Πιθανόν η γνωστική και αλληλοδραστική εξέλιξη να εξαντλεί απλώς τα λογικά περιθώρια για πιθανές διαμορφώσεις δομών, τα οποία δημιουργήθηκαν ήδη με την φυσικοϊστορική καινοτομία της γλωσσικά παρηγμένης διυποκειμενικότητας, στο κατώφλι της κοινωνικοπολιτισμικής μορφής ζωής."[229]

Η ίδια η χαμπερμασιανή "ανακατασκευή του διαλεκτικού υλισμού" βρίσκει αναστοχαστικά τη θέση της στην ακολουθία των εξελικτικών δομών, που ενυπήρχε ήδη στους όρους της αναπαραγωγής του είδους, "στο κατώφλι της κοινωνικοπολιτισμικής μορφής ζωής". Με άλλα λόγια, ο φιλόσοφος έχει το προνόμιο να θεάται την ιστορία από τα ύψη των ανώτερων εξελικτικών επιπέδων, απ' όπου ο ανακλαστικός στοχασμός του επιτρέπει όχι μόνο να διακρίνει την "εσωτερική ιστορία του πνεύματος", αλλά και τη θέση του μέσα σ' αυτήν. Πρόκειται φυσικά για την ίδια παράδοξη συνέπεια που υπάρχει στον Hegel και ενδεχομένως για τους ίδιους βαθείς λόγους.[230]

Η ιστορική πρόοδος στην ορθολογικότητα αυτοεπιβεβαιώνεται, αφού η ίδια η ιστορική ανάπτυξη του πνεύματος (έστω κι αν αυτή εξαρτάται και από "τυχαίους" υλικούς παράγοντες) επιτρέπει τη στοχαστική

---

[229] Βλ. *RHM*, σελ. 38. Με τον αδόκιμο όρο "αλληλοδραστικός" μεταφράζω το γερμανικό "interaktiv", προκειμένου να αποφύγω παραφράσεις. Αυτή η ιδέα των θεωρητικά καθορίσιμων "περιθωρίων για πιθανές διαμορφώσεις δομών" βρίσκεται στη βάση της εξελικτικής θεώρησης. Σε έναν διαφορετικό χώρο, αυτόν της βιολογίας, οι H. Maturana και F. Varela, *Το δέντρο της γνώσης*, μτφ. Σ. Μανουσέλης, Αθήνα 1992, σελ. 116, σημειώνουν: "[...] σαν επιστήμονες μπορούμε να μελετήσουμε μόνο όσες μονάδες είναι *δομικά καθορισμένες*. Μπορούμε δηλαδή να μελετήσουμε μόνο τα συστήματα, στα οποία όλες οι μεταβολές που συμβαίνουν καθορίζονται από την ίδια τη δομή τους, οποιαδήποτε και αν είναι αυτή, και στα οποία οι δομικές μεταβολές είτε είναι το αποτέλεσμα της δικής τους δυναμικής είτε έχουν πυροδοτηθεί από τις αλληλεπιδράσεις τους με το περιβάλλον."

[230] Η διαφορά είναι φυσικά ότι ο Habermas δεν μπορεί πλέον να επικαλεστεί μια απόλυτη γνώση, γι' αυτό και είναι αναγκασμένος να παραδέχεται τον "υποθετικό" χαρακτήρα των ορθολογικών ανακατασκευών, την ίδια ώρα που αξιώνει την καθολική ισχύ τους.

αυτοσυνειδητοποίησή τους.[231] Η θεωρία της εξέλιξης του Habermas φαντάζει έτσι ως μια ασθενής φιλοσοφία της ιστορίας που - προσαρμοζόμενη στο αντιμεταφυσικό κλίμα της εποχής - απεμπολεί τις "ακρότητες" της αναγκαιότητας, της απόλυτης αιτιότητας, της καθολικής γραμμικότητας και της μη αντιστρεψιμότητας της ροής της ιστορίας. Περιορίζεται έτσι στην ρητορικά "υποθετική" ανακατασκευή των γενικών δομών της αναπαραγωγής του είδους, η αποκάλυψη των οποίων θα πρέπει να θεωρηθεί ως θείο δώρο της ίδιας της "λογικής" της ιστορικής εξέλιξης, η οποία έχει "προβλέψει" προφανώς ένα ορισμένο εξελικτικό επίπεδο και για τους ανακατασκευαστές της. Η μεταφυσική "λήψη του ζητουμένου" είναι προφανής. Η ιστορία έχει μια συγκεκριμένη "λογική", χάρη στην οποία δημιουργείται εκείνο το αρχιμήδειο σημείο απ' όπου είμαστε σε θέση να την θεαθούμε ως όλο.[232]

Αυτές οι γνωσιολογικές δυσκολίες μιας διάγνωσης *μέσα από την ιστορία* ενός *τέλους*, προς το οποίο κινείται η ιστορία, εφιστούν την προσοχή όποιου κατανοεί την αυθεντική φύση της ιστορικότητας της ύπαρξής μας και σε ένα άλλο ζήτημα: Σε ποιό βαθμό μια εξελικτική θεώρηση δεν προβάλλει αδικαιολόγητα στο παρελθόν (αλλά και στα "ανεξέλικτα" μέρη του παρόντος) τις σημασίες ενός ορισμένου παρόντος, αναζητώντας έτσι για τις τελευταίες κάποιες εξελικτικολογικές

---

[231] Χαρακτηριστική είναι η διατύπωση του K. Eder, "Zum Problem der logischen...", *ό.π.*, σελ. 514 - 515: "Μια τέτοια εξελικτική θεωρία συνδέεται με ένα γνωστικό μαθησιακό επίπεδο, το οποίο καθιστά δυνατές τις ανακατασκευές. Ως ανακατασκευή ορίζω μια μέθοδο, που εγκαταλείπει τα απόλυτα και αρκείται στην αναστοχαστική επιβεβαίωση μιας γένεσης. Αυτή η μορφή της ανακατασκευής προσπαθεί να αναλύσει την εξέλιξη υπό την προοπτική ενός παρατηρητή και να τοποθετήσει την ίδια την προοπτική του παρατηρητή σε αυτήν την εξελικτική διαδικασία."

[232] Όπως σημειώνει ο Th. McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 273, παρόλο που ο Habermas εγκαταλείπει τα ισχυρά αιτήματα της φιλοσοφίας της ιστορίας, "υπάρχει ένα χαρακτηριστικό των παραδοσιακών φιλοσοφικών συλλήψεων της ιστορίας, το οποίο συμμεριζόταν αναμφίβολα και ο Marx, και το οποίο διατηρείται και στη θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης του Habermas: η τελεολογία Ήδη ο όρος *εξέλιξη* συνεπάγεται την αντίληψη μιας σωρευτικής διαδικασίας με αναγνωρίσιμη κατεύθυνση. Ακόμα κι αν δεν αποδίδει κανείς στις εξελικτικές διαδικασίες αναγκαιότητα και μη αντιστρεψιμότητα, η ιδέα της κατεύθυνσης ή της ιεραρχικής τάξης φαίνεται, ωστόσο, να συνεπάγεται τα κριτήρια μιας ιστορικής προόδου."

Όπως ορθά παρατηρεί ο M. Schmid, "Habermas' Theory of social...", *ό.π.*, η προοπτική της προόδου δεν ταιριάζει σε μια *εμπειρική* θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης, εφόσον εισάγει κανονιστικά κριτήρια σε μια περιγραφική θεώρηση (σελ. 175). Υπό μια αυστηρά εμπειρική προοπτική δεν μπορεί να θεωρείται εξασφαλισμένο το ότι η εξελικτικολογικά δυνατή γνώση θα είναι και ιδανική για τη βελτίωση της προσαρμογής μιας κοινωνίας σε νέες απαιτήσεις και προβλήματα (σελ. 178).

εγγυήσεις;[233] Μια τέτοια κριτική, που ο Habermas απευθύνει στον Marx[234], μπορεί να απευθυνθεί σε κάθε θεωρία που ζητά να δώσει μια λογική εξήγηση ολόκληρης της ιστορίας και άρα και στην ίδια τη χαμπερμασιανή "ανακατασκευή του ιστορικού υλισμού". Θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο ποιοί λόγοι στηρίζουν μια τέτοια υπόθεση. Εδώ θα προσθέσω ακόμα ότι η πίστη στη γνώση του "νοήματος της ιστορίας" μπορεί να έχει (και πράγματι έχει) σοβαρές επιπτώσεις στο πόσο κριτική παραμένει μια τέτοια θεωρία.[235]

Στη ενότητα 2.2., στα πλαίσια της συζήτησης περί της μεθόδου των κοινωνικών επιστημών, επισήμανα την διαφαινόμενη τάση του Habermas να ξεπεράσει την ιστορικότητα της ερμηνευτικής γνώσης εισάγοντας ισχυρά θεωρητικά στοιχεία σε μια "θεωρία της διαδικασίας διαμόρφωσης του είδους". Νομίζω ότι το νόημα αυτών των παρατηρήσεων γίνεται τώρα πιο καθαρό. Με την "ανακατασκευή του ιστορικού υλισμού" ολοκληρώνεται η στροφή του Habermas προς μια πιο θεωρητική φιλοσοφία και κοινωνική θεωρία. Οι μεθοδολογικοί στοχασμοί προετοίμασαν την εγκατάλειψη της αρχικής, πρώιμης ερμηνείας του Marx, η οποία στόχευε στη συγκρότηση μιας "εμπειρικής φιλοσοφίας της ιστορίας με πρακτικές βλέψεις".[236] Το

---

233 Ο A. Giddens, "Reason without Revolution?...", ό.π., αντιτίθεται στον χαμπερμασιανό εξελικτικισμό, θεωρώντας τον (όπως κάθε εξελικτική θεωρία) ως συγκαλυμμένο εθνοκεντρισμό.

234 Βλ. *RHM*, σελ. 164, και τ. ιδίου, Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt a.M. 1968, σελ. 65 κ.ε.

235 Είναι χαρακτηριστικό ότι στην κριτική της στον χαμπερμασιανό εξελικτικισμό, η A. Heller, "Habermas and Marxism", *ό.π.*, σελ. 36, μιλά για "φιλοσοφία της ιστορίας", που διατηρεί εντέλει την έννοια της προόδου, κάνοντάς την μάλιστα "απόλυτη"! (*Ό.π.*, σελ. 37). Η Heller επισημαίνει ότι ενώ στον Marx η πρόοδος είναι εξαρτημένη από τη μελλοντική απελευθέρωση (και μόνο υπό την προοπτική της τελευταίας μπορεί να θεωρηθεί ως τέτοια), στον Habermas η πρόοδος γίνεται απόλυτη: "Στο έργο του Habermas, η έννοια της προόδου δεν είναι τραγική: δεν τελεί υπό αίρεση, είναι απόλυτη. Για αυτόν, η πρόοδος είναι ένα γεγονός - τουλάχιστον θέλει να μας πείσει ότι είναι. Εξελισσόμαστε θαυμάσια. Το ερώτημα είναι ήδη στα χείλη μας: Προς το Άουσβιτς; Προς το γκουλάγκ; Προς τη Χιροσίμα; Προς την αυτοκαταστροφή;"

236 Ο McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 299 - 300, σημειώνει σχετικά: "Παρ' όλο λοιπόν που ο Habermas επέμεινε στα κείμενα του τέλους της δεκαετίας του εξήντα στις βασικές γραμμές της αρχικής σύλληψης μιας φιλοσοφίας της ιστορίας με πρακτικές βλέψεις, κινούνταν προς ένα πρόγραμμα με πιο έντονο θεωρητικό προσανατολισμό. Η κριτική του θεωρία ήταν βασικά ακόμα ιστορικά προσανατολισμένη, αλλά επέτρεπε, μέσω της κατασκευής ενός γενικού ερμηνευτικού πλαισίου έναν θεωρητικά στηριγμένο και μεθοδολογικά εξασφαλισμένο τρόπο ερμηνείας. Συνέχιζε να είναι πρακτική και κριτική, όμως οι επόψεις της πράξης, η προεξοφλούμενη τελική κατάσταση της ιστορίας μπορούσαν τουλάχιστον να περιγραφούν τυπικά σε μια θεωρία της μη διαστρεβλωμένης επικοινωνίας."

πρόγραμμα της τελευταίας συνίστατο στην στήριξη μιας χειραφετητικής πολιτικής πρακτικής στη βάση της ανάλυσης των αντιθέσεων του παρόντος και υπό την προοπτική ενός νοήματος της ιστορίας που θέλουμε να πραγματοποιήσουμε μελλοντικά. Γί αυτό και στην πρώτη περίοδο του Habermas κυριαρχεί η θεματική της κοινωνικής *πράξης*, ενώ η "θεωρία" με την εμφατική έννοια συνδέεται συνήθως με την τεχνοκρατία και τον επιστημονισμό.[237] Ωστόσο, μια τέτοια ιστορική τοποθέτηση στηρίζεται προφανώς περισσότερο στην voluntas παρά στη ratio.

Στα προηγούμενα κεφάλαια παρακολουθήσαμε την επίπονη προσπάθεια του Habermas για μια θεωρητική θεμελίωση του Λόγου. Η ανακατασκευή του διαλεκτικού υλισμού κλείνει αυτόν τον κύκλο, προσφέροντας μια εξελικτικολογική δικαιολόγηση της χειραφετητικής αξίωσης της κριτικής θεωρίας, καθώς και τα αναλυτικά μέσα για μια "υλιστική εξήγηση της ιστορίας".[238] "Για τον Habermas, ο ιστορικός υλισμός δεν μπορεί πια, όπως συνέβαινε στην πρώιμη ερμηνεία του τού μαρξισμού, να θεμελιωθεί σε μια κοινωνική συνάφεια διαφερόντων, η οποία καθορίζεται μόνο από σύγχρονες ιστορικές δομές, αλλά πρέπει να κατανοήσει τον εαυτό του ως αποτέλεσμα μιας διαδικασίας αναπαραγωγής του είδους. [...] Ο Habermas δεν αντιλαμβάνεται πια την μαρξιστική θεωρία της ιστορίας ως φιλοσοφία της ιστορίας που θεμελιώνεται στην εμπειρία του παρόντος, αλλά ως κριτική θεωρία της ιστορίας του είδους."[239]

Κατά τη γνώμη μου, η "στροφή" που περιγράφω συνίσταται σε μια σοβαρή απομάκρυνση από τον χώρο της πράξης και στην εγκατάσταση στο χώρο της ακαδημαϊκής θεωρίας, μετακίνηση που επιστεγάζεται με την έκδοση της *Θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης*, στα 1981. Είναι βέβαια φανερό ότι τα σπέρματα της "στροφής" υπάρχουν ήδη στον πρώιμο Habermas: η αυστηρή θεωρητική αξίωση, η πρόθεση της θεμελίωσης των κανονιστικών κριτηρίων της κριτικής θεωρίας, ο προσανατολισμός προς μια οικουμενική θεωρία της χειραφέτησης που να ξεπερνά τον ερμηνευτικό ιστορισμό κ.λπ. Παραπάνω ανέλυσα διεξοδικά τις αντινομίες που

---

[237] Βλ. παραπάνω κεφ. I, υποσημ. 1.

[238] Βλ. A. Honneth, "Vorbemerkungen", *ό.π.*, σελ. 454 - 455.

[239] *Ό.π.*, σελ. 456.

δημιουργεί ιδιαίτερα το ζήτημα μιας "μη θεμελιωτικής" θεμελίωσης του Λόγου. Εδώ είδαμε πιο συγκεκριμένα πού οδηγεί η πρόθεση συγκρότησης μιας μη ιστοριστικής θεωρίας της ιστορίας. Στο τέλος ο Λόγος κυριαρχεί πάνω στην ελευθερία και ο θεωρητικός προσανατολισμός αντικαθιστά τον πρακτικό.[240] Δεν είναι τυχαίο ότι όλα αυτά συμβαίνουν την ώρα που η χαμπερμασιανή σκέψη τείνει να συγκροτήσει ένα (έστω και γεμάτο ρήγματα) *σύστημα*.[241]

---

[240] Η S. Benhabib σημειώνει χαρακτηριστικά ότι η εξελικτική θεωρία του Habermas φυσικοποιεί την ιστορία. "Η ιστορική διαδικασία αρχίζει να παρουσιάζεται ως η σημασιακή επίστρωση μιας δομικής διαδικασίας, που προχωρά σταθερά και με αναγκαιότητα από τη μία αλληλουχία στην επόμενη. Όμως, δεν μπορούμε να φυσικοποιήσουμε την ιστορία του είδους, γιατί δεν διαθέτουμε μοντέλα ανάπτυξης για να τη συγκρίνουμε. Σε αυτό το σημείο καθίσταται αναγκαία μια ορισμένη προεξοφλούμενη ουτοπία, μια προβολή του μέλλοντος όπως θα μπορούσε να είναι. Εφόσον οι γραμμές της ανάπτυξης που οδηγούν από το παρόν στο μέλλον είναι θεμελιακώς ακαθόριστες, η θεωρητικός δεν μπορεί πια να μιλά τη γλώσσα της εξέλιξης και της αναγκαιότητας, αλλά πρέπει να αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως συμμετέχοντα στη διαμόρφωση του μέλλοντος." S. Benhabib, "The Utopian Dimension...", *ό.π.*, σελ. 96.

[241] Εδώ θα πρέπει να ομολογήσω ότι οι παρατηρήσεις μου αντιστοιχούν σε μια αυστηρή ανάγνωση του Habermas, και ότι μια πιο "χαλαρή" θα έβρισκε σίγουρα αρκετά στηρίγματα για υπεκφυγές. Για παράδειγμα, ο McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, ενώ αναγνωρίζει τη "στροφή" του Habermas από τον πρώιμο "πολιτικό-πρακτικό" στον ώριμο "θεωρητικό" προσανατολισμό (σελ. 297 κ.ε.), υπερασπίζεται τελικά την επιλογή υπέρ μιας πιο αυστηρά θεωρητικής θεωρίας της εξέλιξης (σελ. 302 κ.επ.). Ο McCarthy παραδέχεται ότι "στο *RHM* είναι προφανές ότι ο Habermas κατανοεί τις προτεινόμενες υποθέσεις ως θεωρητικές προτάσεις με την αυστηρή έννοια" (σελ. 300). Κατά τη γνώμη του, όμως, αυτό δεν σημαίνει την εγκατάλειψη του αιτήματος περί της ενότητας θεωρίας και πράξης, που βρίσκουμε στο πρώιμο έργο του (σελ. 302). Γιατί μπορεί η κατασκευή μιας ικανοποιητικής εξελικτικής εξήγησης να είναι μια θεωρητική-εμπειρική υπόθεση. Όμως η ανάλυση της σύγχρονης κοινωνίας περιέχει πάντα μια πρακτική διάσταση, προϋποθέτει τον πρακτικό σχεδιασμό του μέλλοντος, με βάση ένα ορισμένο πρόταγμα (σελ. 303), γεγονός που ο Habermas συνεχίζει να αναγνωρίζει (βλ. π.χ. τις παρατηρήσεις στο κείμενό του "Geschichte und Evolution", στο *RHM*, σελ. 250, όπου η αξία της εξελικτικής θεωρίας για την ανάλυση του παρόντος συνδέεται με τις διαλογικές διαδικασίες πρακτικού προσανατολισμού των κοινωνών). Αναρωτιέται κανείς αν αυτός ο χωρισμός είναι δυνατός. Γιατί πώς είναι δυνατό μια θεωρητική (με την εμφατική έννοια) γνώση να εξυπηρετήσει έναν άλλον από τον τεχνικό προσανατολισμό; Πώς είναι δυνατό να κρατήσουμε τη θεωρία καθαρή από την πράξη και να τη χρησιμοποιήσουμε *εκ των υστέρων* προκειμένου για τον πρακτικό μας προσανατολισμό, χωρίς να κάνουμε παραχωρήσεις στο "μοντέλο του τεχνικού πράττειν"; Κατά τη γνώμη μου, κάτι τέτοιο είναι αδύνατο και απλά δείχνει σε τι αντινομίες οδηγείται ο χαμπερμασιανός εκλεκτικισμός. Επιπλέον υπάρχει ένας πρόσθετος λόγος, για να αναρωτηθεί κανείς σχετικά με την πρακτική σημασία που θα μπορούσε να έχει η θεωρία του Habermas, ενόψει της σταδιακής σκλήρυνσης της θεωρητικής του γλώσσας (η οποία ήταν έτσι κι αλλιώς ήδη αρκετά δύσκολη και ελιτίστικη). Ποιοί είναι αυτοί που θα μπορούσαν να χρησιμοποιήσουν τη θεωρία του Habermas ως μέσο προσανατολισμού εντός πρακτικών-πολιτικών διαβουλεύσεων;

Δεν είναι παράξενο το γεγονός ότι καθώς η θεωρία απλώνεται και τείνει να ανεξαρτητοποιηθεί από την πράξη, ο λόγος που αρθρώνει γίνεται όλο και πιο ιδεολογικός. Η σκέψη του ύστερου Habermas εξυπηρετεί όλο και περισσότερο τη νομιμοποίηση του υπαρκτού και όλο και λιγότερο τη ριζοσπαστική κριτική του. Είναι χαρακτηριστικό ότι στο τελευταίο του βιβλίο *Faktizitaet und Geltung*, Frankfurt a.M. 1992, ο Habermas ρίχνει το βάρος κυρίως στην υποστήριξη των υπαρκτών θεσμών και

Η αναγωγή της νεωτερικότητας (ή της μετα-νεωτερικότητας) στο ανώτερο και τελευταίο στάδιο της "εξέλιξης του ανθρώπινου είδους" δεν μπορεί παρά να έχει ολέθριες συνέπειες, ιδιαίτερα στο επίπεδο της πολιτικής φιλοσοφίας και της θεωρίας του δικαίου. Η αντίληψη περί της συσσώρευσης των εργαλειακών-στρατηγικών και των ηθικών-πρακτικών γνώσεων στα πλαίσια μιας μαθησιακής διαδικασίας οδηγεί κατ' ανάγκην στο συμπέρασμα ότι τα βασικά προβλήματα της "αναπαραγωγής του είδους" θα έχουν βρει ικανοποιητική απάντηση στην ανώτερη βαθμίδα της εξέλιξης. Αυτός είναι ο λόγος που ο Habermas αντιμετωπίζει συνήθως την καπιταλιστική επιχείρηση ή τη γραφειοκρατία μόνο από την άποψη της "κάλυψης αναγκών" ή της "λύσης συστημικών προβλημάτων". Για τον ίδιο λόγο είναι αναγκασμένος να κλείνει τα μάτια του μπροστά στην πραγματικότητα των σύγχρονων κοινοβουλίων ή στο γεγονός της γενικευμένης παράλυσης της "κοινωνίας των πολιτών".[242] Αυτό είναι φυσικό, αφού εάν "εξαντλούνται τα λογικά περιθώρια για εξελικτικά νέους τομείς προβλημάτων"[243] και βρισκόμαστε στο τελικό στάδιο της εξέλιξης, δεν θα πρέπει να αναμένουμε πια κάποιες ριζικές αλλαγές στο υπάρχον θεσμικό σύστημα. Σε μια "εξελικτικά ολοκληρωμένη" πραγματικότητα μόνο μικρές βελτιώσεις μπορούν να γίνουν.

δικαιικών συστημάτων, παρά τις εναγώνιες προσπάθειες μιας δημοκρατικής συμπλήρωσης της προτεινόμενης θεωρίας του δικαίου. Βλ. και την παρουσίαση και κριτική μου στο: Κ. Καβουλάκος, "Η σχέση ουτοπισμού-ρεαλισμού στις θεωρίες περί δημοκρατίας του Κ. Καστοριάδη και J. Habermas", στο *Κοινωνία και Φύση*, τεύχ. 6, 1994, σελ. 73 - 97.

[242] Βλ. Κ. Καβουλάκος, "Η σχέση ουτοπισμού-ρεαλισμού...", *ό.π.*

[243] *RHM*, σελ. 183 (υπογράμμιση δική μου).

Κεφάλαιο 5

Η φύση του κοινωνικού-ιστορικού

"Ο Juergen Habermas παρουσίασε το 1981 το δίτομο έργο του *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης*. Έφερε έτσι σε προσωρινό πέρας τις προσπάθειες μιας εικοσαετούς αναστοχαστικής και ερευνητικής εργασίας. Η βασική καθοδηγητική του σκέψη ότι σε κάθε κοινωνική μορφή ζωής των ανθρώπων βρίσκεται εγκατεστημένη μία ακατάλυτη στιγμή επικοινωνιακής ορθολογικότητας, τυγχάνει υπεράσπισης σε αυτό το βιβλίο, με τα μέσα της σύγχρονης θεωρίας της γλώσσας και της επιστήμης, και μετατρέπεται σε θεμέλιο μιας ευρείας κοινωνικής θεωρίας. Όπως συμβαίνει συχνά στα γραπτά του Habermas, η συστηματική επιχειρηματολογία και η επιβεβαίωση μέσω των θεωρητικών παραδόσεων είναι στενά συνδεδεμένες μεταξύ τους και σε αυτό το έργο. Οι θεωρίες των Weber, Durkheim και Parsons, καθώς και – πάντως μάλλον σε δεύτερο πλάνο – ο μαρξισμός θέτουν το σύστημα αναφοράς, εντός του οποίου οι βασικές κοινωνιοθεωρητικές σκέψεις δικαιολογούνται ιστορικά και συγχρόνως τίθενται σε επιχειρηματολογικό έλεγχο. [...]. Μπορεί κανείς να ισχυριστεί χωρίς να είναι υπερβολικός ότι τα κείμενα του Habermas στο σύνολό τους και ειδικότερα αυτό το βιβλίο έγιναν το κέντρο της διεθνούς θεωρητικής συζήτησης στις κοινωνικές επιστήμες – και γι' αυτό υπάρχουν επαρκείς λόγοι. Σίγουρα λίγοι συγγραφείς έχουν την ικανότητα να συνδέσουν μεταξύ τους τους πιο διαφορετικούς κύκλους και κίνητρα συζήτησης, μέσω συστηματικής επιχειρηματολογίας, ενημερότητας σε ζητήματα ιστορίας των θεωριών, θεματικής ευρύτητας και ορμητικού ενδιαφέροντος για την ανάλυση του παρόντος. Όποιος δεν έχει συστηματικά να πει κάτι για αυτόν τον κολοσσό του θεωρητικού τοπίου αυτοαποκλείεται σήμερα από τον κύκλο των σοβαρών θεωρητικών."[1]

Με αυτά τα λόγια οι A. Honneth και H. Joas προλόγιζαν στα 1986 έναν συλλογικό τόμο, αφιερωμένο στην κριτική της *Θεωρίας της*

[1] A. Honneth, H. Joas, "Einleitung", στο: τ. ιδίων, (επιμ.), *Kommunikatives Handeln. Beitraege zu Juergen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt a.M. 1986, (στο εξής: *Kommunikatives Handeln*), σελ. 7 – 14, απόσπασμα σελ. 7 – 8.

επικοινωνιακής δράσης. Δύσκολα μπορεί κανείς να προσθέσει κάτι σε αυτήν την περιγραφή για την απήχηση ενός βιβλίου που, παρά τον όγκο και τον βαθμό δυσκολίας του εξάντλησε την πρώτη γερμανική έκδοσή του μέσα σε μια εβδομάδα! Για την θεωρητική σημασία του έργου θα προσπαθήσω να δώσω μια γεύση μέσω της κριτικής παρουσίασης κεντρικών επιχειρηματολογικών ενοτήτων του, με την ελπίδα ότι θα αδικήσω όσο γίνεται λιγότερο τις βασικές προθέσεις του και τον τεράστιο πλούτο των μέσων που επιστρατεύτηκαν για την υλοποίησή τους.

Στα προηγούμενα κεφάλαια είχα την ευκαιρία να κάνω εκτεταμένη αναφορά στην χαμπερμασιανή διαύγαση των παραμελημένων από την παλαιά σχολή της Φρανκφούρτης κανονιστικών θεμελίων της κριτικής κοινωνικής θεωρίας. Σε αυτό το τελευταίο κεφάλαιο θα μας απασχολήσει η *συγκρότηση* της *ίδιας της κοινωνικής θεωρίας*. Όπως μπορεί να αναμένει κανείς, η κοινωνιολογική θεωρία του Habermas είναι αδιάσπαστα συνδεδεμένη με τη θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης. Για τις ανάγκες της παρουσίασης μπορούμε, ωστόσο, να διαχωρίσουμε τη θεωρία της κοινωνίας από τη θεωρία για την ιστορική εξέλιξη, έστω κι αν δεν θα μπορέσουμε να ξεφύγουμε από την αλληλοδιείσδυση των εννοιολογικών εργαλείων που χρησιμοποιεί η καθεμιά τους. Εφόσον στην προοπτική του Habermas υπάρχει μια "εξελικτική λογική" της ιστορίας, η οποία καθορίζει συγκεκριμένα, ιεραρχικά διατεταγμένα εξελικτικά στάδια,[2] είναι βεβαίως προφανές ότι οι κοινωνικές δομές, που διαγιγνώσκει συγχρονικά η κοινωνιολογία, δεν μπορούν παρά να ριζώνουν ή να "ανάγονται" (σύμφωνα με την "εξελικτική λογική") στη "διαδικασία διαμόρφωσης του ανθρώπινου είδους", από τις απαρχές της κοινωνικοπολιτισμικής μορφής ζωής έως σήμερα. Με άλλα λόγια, μετά από μια σαφώς διαγεγραμμένη ιστορική εξελικτική πορεία της ανθρωπότητας, η κοινωνική θεωρία είναι σε θέση και οφείλει να περιγράψει τις βασικές κοινωνικές δομές που, ενώ ενυπήρχαν ήδη στο κατώφλι της κοινωνικοπολιτισμικής εξέλιξης, η διαδικασία εκδίπλωσης και διαφοροποίησής τους τις καθιστά σήμερα πιο ευδιάκριτες.[3]

Παρακάτω θα εξετάσουμε, σε ένα πρώτο βήμα, την κοινωνική

---

[2] Βλ. παραπάνω, ενότητα 4.3.

[3] Βλ. *TkH*, τόμ. II, σελ. 447.

θεωρία του Habermas, η οποία αρθρώνεται γύρω από τις δύο βασικές έννοιες του *κοινωνικού βιόκοσμου* και του *συστήματος* (5.1.) και, σε ένα δεύτερο βήμα, τη γενική θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης (5.2.) (ένα μέρος της οποίας εξετάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, υπό τον τίτλο της "εξέλιξης των κανονιστικών δομών"). Τέλος, ένα τρίτο βήμα θα αποτελέσει η σκιαγράφηση της θεωρητικής εξήγησης των παθολογιών της νεωτερικότητας, με βάση τη θεωρία του κοινωνικού-ιστορικού (5.3.).

5.1. Η κοινωνία ως "βιόκοσμος" και "σύστημα"

Στη "Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης", ο Habermas αναλαμβάνει ξανά το κοινωνιοθεωρητικό νήμα που ξεκινά από τις επεξεργασίες του *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* και περνά από το *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, στο *Legitimationsprobleme im Spaetkapitalismus* και στο *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Μία από τις αρχικές προθέσεις, που ο Habermas επιχειρεί να πραγματώσει σε αυτό το opus magnum, είναι η εισαγωγή μιας δισδιάστατης έννοιας της κοινωνίας, η οποία συνδυάζει τα παραδείγματα του "βιόκοσμου" και του "συστήματος".[4] Είδαμε ήδη τις πρωτόλειες αναλύσεις αυτών των εννοιών στο *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*,[5] αλλά και τους μεθοδολογικούς προβληματισμούς πάνω στην κατανοούσα κοινωνιολογία, την ερμηνευτική και τη συστημική θεωρία.[6] Προβληματισμοί, οι οποίοι επίσης υπέβαλαν την ανάγκη της ανάληψης μιας διπλής οπτικής από μέρους του επιστήμονα: α) μιας "εσωτερικής", ανακατασκευαστικής των κοινωνικών σημασιών οπτικής, η οποία θα καθιστά δυνατή την περιγραφή των βασικών δομών της συμβολικής αναπαραγωγής της κοινωνίας, και β)

---

[4] Βλ. *TkH*, τόμ. I, σελ. 8.

[5] Για τις έννοιες του "κοινωνικού βιόκοσμου" και των "τεχνικά προοδευόντων υποσυστημάτων", βλ. παραπάνω σελ. 77 κ.ε.

[6] Βλ. παραπάνω, ενότητα 2.2.

μιας "εξωτερικής", αντικειμενοποιητικής σκοπιάς, η οποία θα αντιμετωπίζει την κοινωνία ως αυτοσυντηρούμενο σύστημα και θα στρέφει έτσι την προσοχή στο ζήτημα της εξασφάλισης των υλικών όρων της ύπαρξής της, πρόβλημα που – στην οπτική του Habermas – θέτει περιορισμούς στον τρόπο της συμβολικής αναπαραγωγής του είδους.

Από την άλλη, η διχοτόμηση της κοινωνίας σε "βιόκοσμο" και "σύστημα" συνδέεται φυσικά με τις βασικές επιλογές του Habermas στη θεωρία του πράττειν. Αναφέρθηκα ήδη εκτενώς στις βασικές διακρίσεις μεταξύ εργαλειακής-στρατηγικής και επικοινωνιακής δράσης ή μεταξύ προσανατολισμένου στην επιτυχία και προσανατολισμένου στη συνεννόηση πράττειν.[7] Αυτή η κατηγοριοποίηση δύο μη αναγώγιμων τύπων του κοινωνικού πράττειν υποτίθεται ότι επιτρέπει, αλλά και επιβάλλει το χωρισμό της κοινωνίας σε δύο σφαίρες, όπου κυριαρχεί κάθε φορά ο ένας από τους δύο αυτούς τύπους. Στην προοπτική του Habermas, αυτός ο διαχωρισμός γίνεται πιο ευδιάκριτος όσο προχωρά η κοινωνική εξέλιξη, για λόγους που θα παρακολουθήσουμε διεξοδικότερα στην επόμενη παράγραφο. Προς το παρόν ας δούμε την επιχειρηματολογία, με βάση την οποία ο Habermas διαμορφώνει την *κοινωνιολογική* έννοια του "βιόκοσμου" και υποστηρίζει την αναγκαιότητα της συμπλήρωσης της κοινωνικής θεωρίας μέσω της έννοιας του "συστήματος".

Όπως έχουμε ήδη δει, η επικοινωνιακή δράση προϋποθέτει πάντα την ύπαρξη ενός "βιόκοσμου", ο οποίος αποτελεί τον ορίζοντα των κοινωνικοπολιτισμικών αυτονόητων γνώσεων (με την ορολογία του Gadamer: των προκαταλήψεων). Μέσα σε αυτόν τον ορίζοντα λαμβάνουν χώρα τα ομιλιακά ενεργήματα και οι κοινωνικές αλληλοδράσεις. Ο "βιόκοσμος" αποτελεί λοιπόν την *πηγή* ή τα *αποθέματα* των ερμηνευτικών μέσων και ταυτοχρόνως δημιουργεί πάντα το φόντο ή τα συμφραζόμενα (Kontext) των πραγματοποιούμενων επικοινωνιών και αλληλοδράσεων. Αυτή είναι η επικοινωνιολογική έννοια του βιόκοσμου, η οποία είναι *συμπληρωματική* του τύπου της επικοινωνιακής δράσης και εισάγεται υπό την προοπτική της ανακατασκευαστικής έρευνας της πραγματολογίας της γλώσσας.[8]

---

[7] Βλ. παραπάνω σελ. 70 κ.ε. και σελ. 206 κ.ε.

[8] Βλ. *TkH*, τομ. II, σελ. 182.

Πώς μπορούμε να ορίσουμε τον "βιόκοσμο" στα πλαίσια της θεωρίας της επικοινωνίας; Ο βιόκοσμος δεν είναι μια καθορισμένη οντότητα, που μπορεί να τοποθετηθεί κάπου μέσα στον αντικειμενικό κόσμο. Έρχεται στο προσκήνιο στις κοινωνικές αλληλοδράσεις, γι' αυτό εκεί θα πρέπει να αναζητήσουμε τα ίχνη του. Στην ενότητα περί της θεωρίας των ομιλιακών ενεργημάτων και περί της θεωρίας της σημασίας αναφέρθηκα στη βασική δομή ισχύος της ομιλίας, στο σύστημα των αξιώσεων ισχύος και στα είδη των ομιλιακών ενεργημάτων.[9] Στην καθημερινή επικοινωνιακή πρακτική, αυτοί οι καθαροί τύποι ομιλιακών ενεργημάτων εμφανίζονται αξεδιάλυτα συνδεδεμένοι μεταξύ τους, σε μια δραστηριότητα που σκοπεύει στο συντονισμό του πράττειν των συμμετεχόντων στην αλληλόδραση. "Η επικοινωνιακή δράση στηρίζεται σε μια συλλογική ερμηνευτική διαδικασία, κατά την οποία οι συμμετέχοντες αναφέρονται *ταυτοχρόνως* σε κάτι στον αντικειμενικό, στον κοινωνικό και στον υποκειμενικό κόσμο, ακόμα κι αν στις δηλώσεις τους *προβάλλουν* θεματικά *μία μόνο* από τις τρεις συνιστώσες."[10] Η ερμηνευτική αυτή δραστηριότητα αποσκοπεί στον από κοινού ορισμό της συγκεκριμένης πρακτικής *περίστασης* και στο συντονισμό των επιμέρους πρακτικών προθέσεων, μέσω της κατάστρωσης ενός συλλογικού *σχεδίου* δράσης. Ο στόχος είναι λοιπόν η συνεννόηση, δηλαδή η συμφωνία γύρω από μια ορισμένη περιγραφή της κατάστασης και από έναν τρόπο της παραπέρα δράσης των συμμετεχόντων.

Έτσι, στο πλαίσιο της επικοινωνιακής πρακτικής ανακύπτουν διαρκώς κάποια *θέματα*, που απαιτούν την διυποκειμενική τους ρύθμιση, δηλαδή την επίλυσή τους με βάση ένα διυποκειμενικά ισχύον *σχέδιο*. Από τη στιγμή που θα τεθεί ένα θέμα, προκύπτει αυτομάτως η ανάγκη ενός κοινού ερμηνευτικού πλαισίου, που θα καθιστά δυνατή τη συμφωνία των συμμετεχόντων. Αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο προσφέρει ο "βιόκοσμος" ή – πιο σωστά – ένα μικρό του μέρος, που οριοθετεί την πρακτική περίσταση και ορίζεται από το επίμαχο κάθε φορά θέμα. Με βάση αυτό το σύστημα αναφοράς, οι συμμετέχοντες μπορούν να υπολογίζουν ότι οι ορισμοί της περίστασης, οι οποίοι αποτελούν το φόντο κάθε δήλωσης,

---

[9] Βλ. παραπάνω, ενότητα 3.2.

[10] *ΤκΗ*, τομ. Ι, σελ. 184.

ισχύουν διυποκειμενικά. Έτσι "μια *περίσταση* είναι ένα μέσω θεμάτων προβλημένο, μέσω πρακτικών στόχων και σχεδίων αρθρωμένο τμήμα των παραπεμπτικών συναφειών (Verweisungszusammenhaenge) του βιόκοσμου, οι οποίες είναι διατεταγμένες ομόκεντρα και γίνονται συγχρόνως πιο ανώνυμες και ασαφείς όσο αυξάνεται η χωροχρονική και κοινωνική απόσταση."[11]

Βεβαίως αυτός ο "ορισμός" της *πρακτικής περίστασης* δεν είναι απόλυτα καθορισμένος. Κι αυτό γιατί ο βιόκοσμος αποτελεί "συνάφεια παραπομπών". Με άλλα λόγια, οποιοδήποτε θεματοποιημένο τμήμα του μπορεί να παραπέμψει σε οποιοδήποτε άλλο. Η πρακτική περίσταση αποτελεί σε κάθε δεδομένη στιγμή το κέντρο του βιόκοσμου των συμμετεχόντων σ' αυτήν. Ωστόσο ο ορίζοντάς της είναι κινητός. Η παραμικρή μετακίνηση του θέματος, η εισαγωγή νέων ή η αλλαγή της σημαντικότητας των δεδομένων στοιχείων μπορεί να οδηγήσει και σε μετατόπιση του φόντου και άρα και σε νέο "ορισμό" της κατάστασης. "Κατά κάποιον τρόπο, ο βιόκοσμος, στον οποίο ανήκουν οι συμμετέχοντες στην επικοινωνία, είναι πάντα παρών· αλλά μόνο με το να αποτελεί το *φόντο* μιας παρούσας σκηνής. Μόλις μια τέτοια *συνάφεια παραπομπών* συμπεριληφθεί στην περίσταση, γίνει συστατικό τμήμα μιας κατάστασης, χάνει τον τετριμμένο της χαρακτήρα και τη σταθερότητά της."[12] Αυτό σημαίνει ότι η εμπλοκή ενός τμήματος του βιόκοσμου σε μια αλληλόδραση καθιστά δυνατή την προβληματοποίησή του, δηλαδή την απώλεια του αυτονόητου χαρακτήρα των πεποιθήσεων που τον συνθέτουν.

Ώστε από την επικοινωνιολογική σκοπιά, ο βιόκοσμος μπορεί να ερμηνευθεί ως ένα πολιτισμικά παραδεδομένο και γλωσσικά αρθρωμένο απόθεμα ερμηνευτικών προτύπων, τα οποία χρησιμοποιούνται από τα επικοινωνούντα υποκείμενα για τις ανάγκες ενός διυποκειμενικού ορισμού των καθέκαστων σημαντικών πρακτικών περιστάσεων. Ο βιόκοσμος είναι ένα σύνολο αυτονόητων και ακλόνητων πεποιθήσεων, που συνθέτουν την αναγκαία στέρεη βάση της καθημερινής μας επικοινωνίας. Αυτή η ιδέα ενός κοινωνικοπολιτισμικού ορίζοντα, που αναπτύχθηκε από τον ύστερο

---

[11] *Ό.π.*, σελ. 187.

[12] *Ό.π.*, σελ. 188.

Husserl,[13] ερμηνεύεται από τη θεωρία της επικοινωνίας ως "συνάφεια παραπομπών", η οποία στηρίζεται στις γραμματικά ρυθμισμένες σχέσεις μεταξύ των στοιχείων μιας γλωσσικά οργανωμένης κοσμοεικόνας. Αυτή η επικοινωνιολογική αντιμετώπιση της έννοιας του βιόκοσμου είναι σε θέση να την απομακρύνει από το πλαίσιο της φιλοσοφίας της συνείδησης και να την αναδιατυπώσει με όρους διυποκειμενικότητας.

Σε αυτήν την προοπτική, τα ερμηνευτικά πρότυπα και οι πεποιθήσεις του βιόκοσμου εμφανίζονται ως "αποθηκευμένα" στις φυσικές γλώσσες.[14] Η πολιτισμική παράδοση και η φυσική γλώσσα που την αρθρώνει αποκτούν έτσι μια ημιυπερβατολογική θέση απέναντι σε κάθε δυνατή επικοινωνία, με την έννοια ότι τα υποκείμενα δεν μπορούν να αναλάβουν μια υποθετική στάση αμφισβήτησης απέναντι στον βιόκοσμο in toto.[15] Ακόμα κι αν τα επικοινωνούντα υποκείμενα χρησιμοποιήσουν το πλαίσιο των τυπικών εννοιών του κόσμου, προκειμένου να αμφισβητήσουν κάποια συγκεκριμένη αξίωση ισχύος της ομιλίας, είναι αδύνατο να βρεθούν στο κενό. Μπορούν να θέσουν σε αμφισβήτηση μόνο συγκεκριμένα στοιχεία των αυτονόητων του βιόκοσμου, συνεννοούμενα πάντα για κάτι στον αντικειμενικό, τον κοινωνικό ή τον υποκειμενικό κόσμο.[16]

---

[13] Βλ. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1972.

[14] "Οι φυσικές γλώσσες διατηρούν τα περιεχόμενα των παραδόσεων, τα οποία έχουν υπόσταση μόνο σε συμβολική μορφή και, τις περισσότερες φορές, σε γλωσσικές ενσαρκώσεις. Αλλά και ο πολιτισμός καθορίζει τη γλώσσα, γιατί η σημασιολογική χωρητικότητα μιας γλώσσας πρέπει να ανταποκρίνεται στην πολυπλοκότητα των αποθηκευμένων πολιτισμικών περιεχομένων, των προτύπων ερμηνείας, αξίας και έκφρασης." *TkH*, τόμ. II, σελ. 191.

[15] Βλ. *ό.π.*, σελ. 192

[16] Αυτή η παραδοχή έρχεται, κατά τη γνώμη μου, σε αντίθεση με την αυστηρή διάκριση μεταξύ κανονιστικών και εθικών διαλόγων, στην οποία άσκησα κριτική παραπάνω, κεφ. 4, σελ. 337 κ.επ. Πράγματι, ο Habermas παραδέχεται εδώ τη σχετικότητα της ηθικοποιητικής σκοπιάς, την οποία αρνιόταν στην ηθικοφιλοσοφική επιχειρηματολογία. Ο J. Alexander, "Habermas' neue kritische Theorie: Anspruch und Probleme", στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 73 - 109, (γερμανική μτφ. του "Habermas's New Critical Theory: Its Promise and Problems", στο *American Journal of Sociology*, τεύχ. 91, 1985/86, σελ. 400 - 424), ιδιαίτερα σελ. 105 - 106, επισημαίνει ότι η πίστη του Habermas σε μια "καθαρή" ορθολογικότητα είναι υπερβολική, εφόσον κάθε αμφισβήτηση και ορθολογική δικαιολόγηση στηρίζεται πάντα σε έναν ορίζοντα μη προβληματοποιημένων αυτονόητων, αφηγήσεων, ακόμα και μύθων. Γι' αυτό και ο Alexander προτείνει να μάθουμε να σκεφτόμαστε την "ορθολογικότητα" στη στενή της διαπλοκή με τις εκάστοτε πολιτισμικές παραδόσεις, οι οποίες είναι αυτές που της δίνουν υλικό και την κάνουν κοινωνικά ενεργό. "Δεν βρισκόμαστε μπροστά σε μια αντίθεση, όπου απ' τη μία πλευρά θα είχαμε τον καταναγκασμό μέσω θεσμικής βίας (με μέσα όπως το χρήμα ή η εξουσία) και απ' την άλλη μεριά την εθελούσια, ελεύθερη από κάθε καταναγκασμό συνεργασία. Στο μέτρο που επιτυγχάνεται η συνεργασία, είναι μόνο υπό μια περιορισμένη έννοια ελεύθερη. Διαμεσολαβείται πάντα από πολιτισμικούς καταναγκασμούς, οι

Αυτή η επικοινωνιακή έννοια του βιόκοσμου ως της "συνάφειας παραπομπών", που σχηματίζει τον ορίζοντα της επικοινωνιακής δράσης, μπορεί - σύμφωνα με τον Habermas - να αντικαταστήσει άνετα τη φαινομενολογική Lebenswelt, *αποφεύγοντας έτσι τις δυσκολίες της φιλοσοφίας της συνείδησης*. Πραγματικά, στις εργασίες τους οι A. Schuetz και Th. Luckmann αναλαμβάνουν την έννοια του βιόκοσμου, την οποία ανέπτυξε ο Husserl στα πλαίσια μιας γνωσιοθεωρητικής προβληματικής, και την μεταφέρουν στο επίπεδο της θεωρίας του κοινωνικού πράττειν.[17] Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την παγίδευσή τους σε μια εγωλογική οπτική, που ανάμεσα στα άλλα αδυνατεί να εξηγήσει τη διυποκειμενική ισχύ του βιόκοσμου.[18] Ο επικοινωνιακός βιόκοσμος, όντας γλωσσικά αρθρωμένος, δεν αντιμετωπίζει αυτό το πρόβλημα, γιατί νοείται εξαρχής ως διυποκειμενικά συγκροτημένος. Απ' την άλλη - και όπως είναι φανερό από την παρουσίαση που προηγήθηκε, στην οποία δεν θα επανέλθω - μπορεί πολύ εύκολα να εξηγήσει όσα θέλει να εξηγεί και η φαινομενολογική προσέγγιση: α) την αφελή οικειότητα των ατόμων με τον ορίζοντα των βεβαιοτήτων και πεποιθήσεών τους, β) την κοινωνική ισχύ του διυποκειμενικού κόσμου και γ) τον ταυτοχρόνως απόλυτο και ακαθόριστο, πορώδη αλλά και οριοθετικό χαρακτήρα του βιόκοσμου.[19]

Όμως, παρ' όλο που η επικοινωνιακή έννοια του βιόκοσμου υπερβαίνει τις δυσκολίες της φιλοσοφίας της συνείδησης, συνεχίζει να κινείται στο ίδιο επίπεδο με τη φαινομενολογική, δηλαδή στο χώρο της κοινωνικοπολιτισμικής παράδοσης. Υπό αυτήν την οπτική, ο βιόκοσμος εμφανίζεται ως η συνθήκη της δυνατότητας κάθε επικοινωνίας, εφόσον αποτελεί την *πηγή* ή το *απόθεμα* των ερμηνευτικών μέσων. Μια τέτοια έννοια του βιόκοσμου δεν επαρκεί για τις ανάγκες μιας κοινωνιολογικής

οποίοι βρίσκονται εκτός του συνειδητού ελέγχου κάθε μεμονωμένου δράστη και γι' αυτό (διαμεσολαβούνται) από θεσμικές διαδικασίες καταναγκασμού, οι οποίες δεν μπορούν ποτέ να ξεπεραστούν. Είμαστε ευτυχείς που η ορθολογικότητα είναι τελευταία όλο και περισσότερο στη διάθεσή μας ως μέσο για την επίλυση των συγκρούσεων· όμως δεν είναι θεωρητικά δικαιολογημένο ούτε και πολιτικά αναγκαίο να σκεφτόμαστε αυτήν την ορθολογικότητα με έναν πολιτισμικά και θεσμικά αιωρούμενο τρόπο." *Ό.π.*, σελ. 106 - 107.

[17] Βλ. *TkH*, τόμ. II, σελ. 196.

[18] Βλ. *ό.π.*, σελ. 198.

[19] Βλ. *ό.π.*, σελ. 198 κ.επ.

θεωρίας, γιατί περιορίζεται στο επίπεδο της γλωσσικά αρθρωμένης κοσμοεικόνας. Το ίδιο σημαντικά, όμως, για τη διεξαγωγή της επικοινωνιακής δράσης είναι και τα στοιχεία της θεσμικής τάξης και των δομών της προσωπικότητας, που συναντάμε σε μια ορισμένη κοινωνία. "Αν [...] η αλληλεγγύη των μέσω αξιών και κανόνων ενσωματωμένων ομάδων και οι ικανότητες των κοινωνικοποιημένων ατόμων εισρέουν με ανάλογο τρόπο με αυτόν των πολιτισμικών παραδόσεων a tergo στην επικοινωνιακή δράση, ενδείκνυται η διόρθωση της κουλτουραλιστικής σύντμησης της έννοιας του βιόκοσμου."[20]

Μια τέτοια συντετμημένη έννοια του βιόκοσμου χρησιμοποιεί – όπως είδαμε – η φαινομενολογική κατανοούσα κοινωνιολογία. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο το ότι αυτή η θεωρητική τάση καταλήγει σε μια κοινωνιολογία της γνώσης.[21] Το ίδιο προβληματική είναι όμως και η *θεσμική* έννοια του βιόκοσμου, που ο Habermas βρίσκει στον Durkheim και στον Parsons. Τέτοιες θεωρίες επιμένουν στο στοιχείο της κοινωνικής ενσωμάτωσης και ταυτίζουν την κοινωνία με τη θεσμική τάξη. Σε ανάλογη μονομέρεια οδηγούνται τέλος οι θεωρίες που ακολουθούν τον G.H. Mead και επικεντρώνουν την προσοχή τους μόνο στο πρόβλημα της κοινωνικοποίησης των υποκειμένων. Τέτοιες κοινωνιολογικές θεωρίες δεν μπορούν παρά να μετατραπούν σε κοινωνική ψυχολογία.[22]

Ο Habermas θέλει να υπερβεί αυτές τις μονομέρειες εισάγοντας μια *κοινωνιολογική έννοια του βιόκοσμου* με *τρεις δομικές συνιστώσες*. Η επικοινωνιακή δράση αναπαράγει τις δομές του κοινωνικού βιόκοσμου σε τρια επίπεδα ταυτοχρόνως. Από την άποψη της συνεννόησης, αναπαράγει και ανανεώνει την πολιτισμική γνώση· από την άποψη του συντονισμού του πράττειν, εξυπηρετεί την κοινωνική ενσωμάτωση και τη δημιουργία της αλληλεγγύης, και από την άποψη της κοινωνικοποίησης, συντείνει στη διαμόρφωση ατομικών ταυτοτήτων. Σε αυτές τις διαδικασίες της πολιτισμικής αναπαραγωγής, της κοινωνικής ενσωμάτωσης και της κοινωνικοποίησης αντιστοιχούν οι *δομικές συνιστώσες* του βιόκοσμου:

---

[20] *Ό.π.*, σελ. 205.

[21] Βλ. *ό.π.*, σελ. 210.

[22] Βλ. *ό.π.*, σελ. 212.

πολιτισμός, κοινωνία και άτομο.[23]

> "*Πολιτισμό* ονομάζω το απόθεμα γνώσεων, από το οποίο οι συμμετέχοντες στην επικοινωνία προμηθεύονται ερμηνείες, όταν συνεννούνται για κάτι μέσα σε έναν κόσμο. *Κοινωνία* ονομάζω τις νόμιμες τάξεις, μέσω των οποίων οι συμμετέχοντες στην επικοινωνία ρυθμίζουν τη συμμετοχή τους σε κοινωνικές ομάδες και εξασφαλίζουν έτσι την αλληλεγγύη. Ως *προσωπικότητα* αντιλαμβάνομαι τις ικανότητες, οι οποίες κάνουν ένα υποκείμενο ικανό προς ομιλία και δράση, δηλαδή το καθιστούν ικανό να συμμετέχει σε διαδικασίες συνεννόησης και να προβάλλει την ταυτότητά του. Το σημασιολογικό πεδίο των συμβολικών περιεχομένων, ο κοινωνικός χώρος και ο ιστορικός χρόνος αποτελούν τις *διαστάσεις*, μέσα στις οποίες απλώνονται οι επικοινωνιακές πράξεις. Οι αλληλοδράσεις, που συνθέτουν το πλέγμα της καθημερινής επικοινωνιακής πρακτικής, αποτελούν το μέσο δια του οποίου αναπαράγεται η κουλτούρα, η κοινωνία, το πρόσωπο. Αυτές οι διαδικασίες αναπαραγωγής αφορούν στις συμβολικές δομές του βιόκοσμου. Απ' αυτές θα πρέπει να διαχωριστεί η διατήρηση του υλικού υποστρώματος του βιόκοσμου."[24]

Αυτή ακριβώς η "υλική αναπαραγωγή" της κοινωνίας και οι ιδιαιτερότητές της μας αναγκάζουν σε μια συμπλήρωση της κατανοούσας κοινωνιολογίας, μέσω μιας θεωρίας των συστημάτων της εργαλειακής και στρατηγικής δράσης. Η "υλική αναπαραγωγή" της κοινωνίας καθιστά δυνατή, αλλά και περιορίζει ή επηρεάζει τη συμβολική αναπαραγωγή. Στο

---

[23] Ο προσεκτικός αναγνώστης αντιλαμβάνεται αμέσως την αντιστοιχία μεταξύ των τριών εδών της γλωσσικής "αναφοράς σε κόσμο", των τριών αξιώσεων ισχύος της δυνατής ομιλίας, των τριών τυπικών εννοιών του κόσμου, των τριών συμπλεγμάτων ορθολογικότητας και, τέλος, των "δομικών συνιστωσών" του βιόκοσμου, που αποτελούν την "υλική" (materiell) ενσάρκωση των τελευταίων. Πράγματι, ο J.P. Arnason, *Praxis und Interpretation*, Frankfurt a.M. 1988, σελ. 263, μας εξηγεί ότι η έννοια του βιόκοσμου, ως "συμπληρωματική της επικοινωνιακής δράσης", αποτελεί τον ενδιάμεσο κρίκο μεταξύ της καθολικοπραγματολογικής ανάλυσης της επικοινωνίας και της θεωρίας της εξέλιξης, γι' αυτό και αναπαράγει στο εσωτερικό του τις χαμπερμασιανές τριχοτομήσεις. "Η διάκριση μεταξύ ενός αντικειμενικού, ενός κοινωνικού και ενός υποκειμενικού κόσμου είναι ο σημαντικότερος συνδετικός κρίκος μεταξύ της φιλοσοφίας της γλώσσας, της εξελικτικής θεωρίας και της θεωρίας της νεωτερικότητας." *Ό.π.*, σελ. 270.

[24] *TkH*, τόμ. II, σελ. 209.

προηγούμενο κεφάλαιο παρακολουθήσαμε τον τρόπο, με τον οποίο ο Habermas συνδέει την υλική αναπαραγωγή με τις κανονιστικές δομές της κοινωνίας. Το ίδιο μοτίβο επαναλαμβάνεται και στη *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης*:

> "[...] αφήνω να με καθοδηγήσει η ιδέα ότι, από τη μια, η δυναμική της εξέλιξης κατευθύνεται από επιταγές, που προκύπτουν από προβλήματα της αυτοσυντήρησης, δηλαδή της υλικής αναπαραγωγής του βιόκοσμου, από την άλλη όμως ότι αυτή η κοινωνική εξέλιξη επωφελείται δομικών *δυνατοτήτων* και υπόκειται απ' τη μεριά της σε δομικούς *περιορισμούς*, οι οποίοι αλλάζουν συστηματικά με τον εξορθολογισμό του βιόκοσμου και μάλιστα σε εξάρτηση από αντίστοιχες διαδικασίες μάθησης. Η προοπτική της συστημικής θεωρίας σχετικοποιείται λοιπόν μέσω της υπόθεσης ότι ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου οδηγεί σε μια καθορισμένης κατεύθυνσης αλλαγή των δομικών προτύπων, που ορίζουν την υπόσταση του συστήματος."[25]

Η "κατανοούσα κοινωνιολογία", που ταυτίζει την κοινωνία με τον βιόκοσμο, όντας απορροφημένη από την "εσωτερική" ανακατασκευή του κοινωνικού κόσμου, δεν μπορεί παρά να συσκοτίζει οτιδήποτε επενεργεί "εκ των έξω" στη συμβολική αναπαραγωγή. Αυτός ο "ερμηνευτικός ιδεαλισμός", που χαρακτηρίζει ιδιαίτερα τις φαινομενολογικές κοινωνιολογικές θεωρίες, οδηγείται αναπόφευκτα σε τρία κεντρικά λάθη: υποθέτει ως αυτονόητη την αυτονομία των δρώντων υποκειμένων, την ανεξαρτησία του πολιτισμού από άλλες δομές της πραγματικότητας και την πλήρη διαφάνεια της επικοινωνίας. Η κριτική του Habermas συνοψίζεται ως εξής:[26] Η εικόνα των αυτόνομων και υπεύθυνων υποκειμένων, που πλάθουν με βούληση και συνείδηση την ιστορία τους, είναι πλασματική, γιατί τα υποκείμενα ποτέ δεν ελέγχουν πλήρως τις καταστάσεις στις οποίες *εμπλέκονται*. Το μόνο που μπορούν να κάνουν είναι να προσπαθούν να τις κυριαρχήσουν με τα μέσα που τους παρέχει η εποχή, η συγκεκριμένη περίσταση, οι ατομικές τους ικανότητες κ.λπ. Το ίδιο

---

[25] *Ό.π.*, σελ. 223.

[26] Βλ. *ό.π.*, σελ. 224 κ.ε.

λανθασμένη είναι και η εικόνα της ανεξαρτησίας του πολιτισμού από κάθε "εξωτερική" επίδραση. Τα περιεχόμενα της παράδοσης μπορεί να είναι ιδεολογικά, δηλαδή να συγκαλύπτουν περιορισμούς και διαταραχές της επικοινωνίας.[27] Τέλος, το ίδιο πρόβλημα αντιμετωπίζει η εικόνα μιας διαφανούς επικοινωνίας. Η επικοινωνία μπορεί να είναι συστηματικά παραποιημένη, εξαιτίας εξωτερικών εμποδίων και αντιστάσεων που την παρενοχλούν και την αλλοιώνουν.[28]

Η κοινωνιολογία δεν είναι, ωστόσο, αναγκασμένη να οδηγηθεί σε αυτά τα λάθη, παρά μόνο εάν ταυτίζει την ενσωμάτωση της κοινωνίας εν γένει με την κοινωνική ενσωμάτωση μέσω της συμβολικής αναπαραγωγής. Στην πραγματικότητα το κοινωνικό πράττειν δεν συντονίζεται μόνο μέσω των διαδικασιών συνεννόησης, αλλά και μέσω "λειτουργικών συναφειών", οι οποίες υπάρχουν άσχετα από την επικοινωνιακά διαμορφούμενη βούληση των επιμέρους ατόμων και μάλιστα συχνά χωρίς να συνειδητοποιούνται καν απ' αυτά. Αυτές οι "λειτουργικές συνάφειες" αφορούν χώρους του κοινωνικού πράττειν, που δεν συγκροτούνται με βάση τις προθέσεις των κοινωνών και γι' αυτό παραμένουν λανθάνουσες (latent). Είναι συστήματα που σχετίζονται με τις αναγκαιότητες της υλικής

---

[27] Το επιχείρημα είναι το ίδιο που στρέφεται ενάντια στην ερμηνευτική του Gadamer, βλ. Habermas, J., "Der Universalitaetsanspruch der Hermeneutik", στο *LSW*, σελ. 331 – 366, ιδιαίτερα σελ. 358 – 366.

[28] Στο κεφ. 2, υπέδειξα ότι η κριτική του Habermas στην ερμηνευτική φιλοσοφία είναι λανθασμένη, στο βαθμό που η τελευταία αντιλαμβάνεται τον εαυτό της κριτικά. Το πρωτείο της κατανόησης έναντι της εξήγησης δεν σημαίνει κατ' ανάγκην υποχώρηση σε έναν σχετικισμό και συντηρητισμό, γιατί δεν αποκλείει eo ipso την κριτική στις κατεστημένες κοινωνικές σχέσεις. Αντίθετα, το πρωτείο της κατανόησης είναι απαράβατος όρος κάθε μη αντικειμενιστικής, μη επιστημονιστικής κοινωνικής θεωρίας, σαν κι αυτήν στην οποία προσέβλεπε ο Habermas στα γραπτά της πρώτης του περιόδου. Παραπέρα, ο υποτιθέμενος ιδεαλισμός της κατανοούσας κοινωνιολογίας είναι – κατά τη γνώμη μου – κατασκευή του Habermas, που εξυπηρετεί την επιχειρηματολογία υπέρ της αναγκαιότητας της συστημικής θεωρίας. Ωστόσο, η τελευταία θα παραμένει πάντα ξένο σώμα εντός μιας κοινωνικής θεωρίας με ερμηνευτική βάση. Αυτό ακριβώς δηλώνει το πρωτείο της κατανόησης του νοήματος: όχι τον αποκλεισμό της εξήγησης των σχέσεων εξουσίας και των άλλων μηχανισμών καταναγκασμού, αλλά την άρνηση της δυνατότητας συγκρότησης μιας "αντικειμενικής", "καθολικής" θεωρίας τους, άσχετα από έναν συγκεκριμένο ορίζοντα νοημάτων. Ο Habermas διαπράττει λαθροχειρία όταν ταυτίζει αυτήν τη στάση με τον ιδεαλισμό, ο οποίος χρειάζεται τον εμβολιασμό με μια γερή δόση συστημικού "υλισμού". Δεν είναι τυχαίο ότι αυτή η "διόρθωση" του αντι-αντικειμενιστικού "ιδεαλισμού" θα γίνει μέσω της κατ' εξοχήν επιστημονιστικής κοινωνικής θεωρίας των καιρών μας, της "ύψιστης μορφής μιας τεχνοκρατικής συνείδησης, η οποία επιτρέπει σήμερα τον εξαρχής ορισμό των πρακτικών ζητημάτων ως τεχνικών και τον αποκλεισμό τους από τη δημόσια και αβίαστη συζήτηση." J. Habermas, "Theorie der Gesellschaft oder...", στο *Sozialtechnologie*, σελ. 145.

αναπαραγωγής της κοινωνίας, και ρυθμίζονται λειτουργικά και όχι επικοινωνιακά. Στην πορεία της κοινωνικής εξέλιξης, τα συστήματα της εργαλειακής και στρατηγικής δράσης τείνουν να αποσυνδέονται από τον βιόκοσμο και να μετατρέπονται σε ένα είδος "δεύτερης φύσης" για τους κοινωνούς.[29] Έτσι πλάι στην κοινωνική ενσωμάτωση, η οποία επιτελείται μέσω του συντονισμού και της συναρμογής των *προσανατολισμών του πράττειν*, θα πρέπει να θέσουμε τη συστημική ενσωμάτωση, η οποία λειτουργεί μέσω της σταθεροποίησης συστημάτων, με βάση τη λειτουργική διαπλοκή των *αποτελεσμάτων του πράττειν*.

> "Γι' αυτό έχω προτείνει τη διάκριση μεταξύ *κοινωνικής* και *συστημικής ενσωμάτωσης*: η μία εκκινεί από τους προσανατολισμούς του πράττειν, τους οποίους η άλλη διαπερνά. Στη μία περίπτωση το σύστημα του πράττειν ενσωματώνεται μέσω μιας είτε κανονιστικά εξασφαλισμένης, είτε επικοινωνιακά επιτευγμένης συναίνεσης, στην άλλη περίπτωση μέσω της μη κανονιστικής διεύθυνσης υποκειμενικά ασυντόνιστων μεμονωμένων αποφάσεων."[30]

Ο Habermas επιχειρεί να υπερβεί τον "ερμηνευτικό ιδεαλισμό" που ταυτίζει την κοινωνία με τον βιόκοσμο και αντιμετωπίζει τα ζητήματα της υλικής αναπαραγωγής μόνο απ' την πλευρά της διαισθητικής γνώσης των κοινωνών. Γιατί από αυτήν τη σκοπιά δεν μπορεί να αναγνωριστεί ο όποιος επικαθορισμός του βιόκοσμου από τις επιταγές της συστημικής ενσωμάτωσης και της υλικής αναπαραγωγής. Ανάλογη είναι όμως και η μονομέρεια της συστημικής θεωρίας, που υποβαθμίζει τον βιόκοσμο σε ένα υποσύστημα του κοινωνικού συστήματος, που στο σύνολό του αντιμετωπίζεται ως αυτοσυντηρούμενος οργανισμός. Αυτή η αντικειμενοποιητική θεωρητική προοπτική συσκοτίζει με τη σειρά της τη σημασία των συμβολικών δομών του βιόκοσμου ακόμα και για την ίδια την

---

[29] Βλ. *TkH*, τόμ. **II**, σελ. 231.

[30] *Ό.π.*, σελ. 226. Παραδόξως, ο Habermas υιοθετεί τη διάκριση που εισήγαγε ο D. Lockwood χωρίς να τον αναφέρει. Με αυτήν την διάκριση, ο Lockwood επιχείρησε να εκλεπτύνει την κλασική αριστερή κριτική στον Parsons, ότι δεν λάμβανε υπόψη του τις κοινωνικές συγκρούσεις. Στον Lockwood, η κοινωνική και η συστημική ενσωμάτωση είναι πάντα δύο συνυπάρχουσες διαστάσεις της ενσωμάτωσης και δεν χαρακτηρίζουν ξεχωριστούς τομείς της κοινωνίας. Βλ. D. Lockwood, "Soziale Integration und Systemintegration" (1964), στο W. Zapf (επιμ.), *Theorien des sozialen Wandelns*, Koeln 1970, σελ. 124 - 137.

αυτοσυντήρηση του κοινωνικού συστήματος. Οι συμβολικές δομές του βιόκοσμου συγκροτούνται και αναπαράγονται, μέσω της επικοινωνιακής δράσης, ως πολιτισμός, κοινωνία και δομές προσωπικότητας. Αυτή η συγκρότηση ακολουθεί μια ιδία λογική και θέτει *εσωτερικά όρια* στην αναπαραγωγή της κοινωνίας, η οποία από την οπτική γωνία του παρατηρητή παρουσιάζεται ως αυτοδιευθυνόμενο σύστημα. Έτσι μια ορθή συστημική προοπτική πρέπει να στηρίζεται και σε μια ανακατασκευαστική έρευνα των συνθηκών της συμβολικής αναπαραγωγής της κοινωνίας.[31]

Σύμφωνα με τον Habermas, οι κοινωνίες θα πρέπει να αντιμετωπίζονται ως "συστημικά σταθεροποιημένες συνάφειες του πράττειν κοινωνικά ενσωματωμένων ομάδων"[32]. Μια τέτοια έννοια της κοινωνίας μπορεί να ενσωματωθεί σε μια θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης, που θα στηρίζεται στην υπόθεση ότι η εξέλιξη οδηγεί σε μια *σταδιακή αποσύνδεση* του συστήματος από τον βιόκοσμο. Ταυτοχρόνως υπάρχει μια *κίνηση διαφοροποίησης* και αύξησης της πολυπλοκότητας στο εσωτερικό του συστήματος, η οποία συντείνει στην αύξηση των δυνατοτήτων διεύθυνσης (Steuerungskapazitaet) της κοινωνίας, καθώς και μια *κίνηση εξορθολογισμού* του βιόκοσμου, η οποία συνίσταται στη διαφοροποίηση των δομικών της συνιστωσών: πολιτισμός, κοινωνία, προσωπικότητα.

Πριν προχωρήσουμε στην εξέταση της θεωρίας της κοινωνικής εξέλιξης θα πρέπει να προηγηθεί μια κριτική αποτίμηση της δισδιάστατης έννοιας της κοινωνίας, που εισηγείται ο Habermas. Κατά τη γνώμη μου, οι πιο εύστοχες και ενδιαφέρουσες αντιρρήσεις που έχουν διατυπωθεί αφορούν στο δυισμό που εγκαθιδρύει η διάκριση μεταξύ βιόκοσμου και συστήματος και στις παραχωρήσεις που γίνονται έτσι στη συστημική θεωρία. Παραπάνω[33], όταν συζητούσα τις πρώιμες διατυπώσεις της χαμπερμασιανής κοινωνικής θεωρίας, έκανα την παρατήρηση ότι η αποδοχή μιας *αναλυτικής* διάκρισης μεταξύ της επικοινωνιακής και της εργαλειακής διάστασης της κοινωνικής πράξης *δεν* ανοίγει τον δρόμο για τον χωρισμό μεταξύ *κοινωνικών σφαιρών δραστηριότητας*. Το ίδιο θα

---

31 *TkH*, τόμ. II, σελ. 227.

32 *TkH*, τόμ. II, σελ. 228.

33 Κεφ. I, σελ. 77 κ.ε.

πρέπει να ισχύει και για την κοινωνιολογική τοποθέτηση του ύστερου Habermas, παρ' όλο που εδώ έχουν αλλάξει κάπως οι θεωρητικές της προκείμενες. Κατ' αρχήν, όπως σημείωσα ήδη[34], ο ώριμος Habermas έχει ταχθεί ρητά υπέρ του απόλυτου διαχωρισμού μεταξύ των διαφορετικών *τύπων* του κοινωνικού πράττειν. Αυτή η θεωρητική επιλογή προετοιμάζει τη διχοτόμηση της κοινωνίας σε χώρους όπου ο ένας τύπος δράσης υπερισχύει σε σημασία του άλλου.[35] Είδαμε, όμως, ότι η πειστικότητα της χαμπερμασιανής τυπολογίας του πράττειν δεν θα πρέπει να θεωρείται ως δεδομένη και ότι η επικοινωνιακή συμπλήρωση των βεμπεριανών αναγωγισμών δεν θα πρέπει να φτάσει στο άλλο άκρο μιας πολωτικής αντιπαράθεσης μεταξύ δύο αντίθετων τύπων δράσης. Αντίθετα, θα ήταν γόνιμη η ανάλυση της επικοινωνιακής διάστασης του εργαλειακού πράττειν, όσο και της εργαλειακής διάστασης της επικοινωνιακής δράσης, αλλά και η διερεύνηση άλλων μη εργαλειακών μορφών του πράττειν, που δεν εξαντλούνται στην επικοινωνιακή τους πλευρά.[36]

---

[34] Βλ. παραπάνω, ενότητα 3.1.

[35] Την "προετοιμάζει", γιατί ο ώριμος Habermas αναθεώρησε την άμεση αντιστοίχιση μεταξύ τύπων του πράττειν και κοινωνικών χώρων εφαρμογής τους, την οποία υπέβαλλαν οι διατυπώσεις στο *TWI*. Πράγματι, σύμφωνα με τις πρόσθετες εξηγήσεις που δίνει ο Habermas, "Entgegnung", *ό.π.*, σελ. 383, η διάζευξη επικοινωνιακής-εργαλειακής/στρατηγικής δράσης *δεν αντιστοιχεί άμεσα* στη διάζευξη βιόκοσμου-συστήματος, εφόσον στρατηγική δράση βρίσκουμε και στο βιόκοσμο, ενώ το σύστημα περιέχει και επικοινωνιακές αλληλοδράσεις. Παρ' όλο που η προσπάθεια του Habermas είναι ακριβώς να διακρίνει τον "εργαλειακό λόγο" απ' τον "λειτουργικό λόγο" των συστημάτων, ο ίδιος παραδέχεται τη συγγένεια μεταξύ του "συστημοενσωματωτικού μηχανισμού του διευθυντικού μέσου και των ορθολογικών ως προς το σκοπό προσανατολισμών του πράττειν" (*ό.π.*, σελ. 388). Το σύστημα - όπως το σκέφτεται ο Habermas - είναι ένας χώρος ελεύθερης εκδίπλωσης της *ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης*, γεγονός που υπογραμμίζεται και από τον λόγο περί "ελεύθερης από αξίες", δηλαδή από επικοινωνιακά συγκροτημένους προσανατολισμούς της δράσης.

[36] Ο H. Joas, "Die ungluecklliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus", στο *Kommunikatives Handeln, σελ. 144 - 176*, αναρωτιέται δίκαια αν η έννοια της επικοινωνίας είναι σε θέση να καλύψει όλες τις διαστάσεις που περιείχε η παλιά, εμφατική έννοια της *πράξης*. Απέναντι στο παράδειγμα του τεχνικού ή εργαλειακού πράττειν έχει αναπτυχθεί μια ολόκληρη σειρά από ανταγωνιστικά μοντέλα, τα οποία δεν λαμβάνει υπόψη της η χαμπερμασιανή τυπολογία. Ο Joas μας εξηγεί ότι ο Habermas "διακρίνει [...] το τελολογικό ή στρατηγικό μοντέλο του πράττειν από τη ρυθμισμένη από κανόνες, τη δραματουργική και την επικοινωνιακή δράση. Και μόνο μια αντιπαράθεση αυτής της τυπολογίας με τις έννοιες του πράττειν που είναι διαδεδομένες στις κοινωνικές επιστήμες ή στη φιλοσοφία μάς υποδεικνύει τις σοβαρές ελλείψεις αυτής της τυπολογίας. Στην τελολογική δράση λείπει η διάκριση μεταξύ μιας δράσης που πραγματοποιεί σκοπούς και του τύπου δράσης που βρίσκει τους σκοπούς του εντός των περιστάσεων, τον οποίο (τύπο) έχουν τονίσει ο πραγματισμός και η φαινομενολογία. Ο τύπος της παιγνιώδους αντιμετώπισης αντικειμένων και καταστάσεων λείπει εντελώς. Η περιγραφή της ρυθμισμένης από κανόνες δράσης στηρίζεται στο μοντέλο της συμμόρφωσης με κανόνες, την ώρα που η θεωρία της συμβολικής αλληλόδρασης

Τώρα, η επιχειρηματολογικός κρίκος που συνδέει τον δυισμό της θεωρίας του πράττειν με τον αντίστοιχο δυισμό της κοινωνικής θεωρίας είναι η διάκριση μεταξύ των δύο τύπων του συντονισμού του πράττειν ή μεταξύ της κοινωνικής και της συστημικής ενσωμάτωσης.[37] Φυσικά, εάν η κριτική στον δυισμό της θεωρίας του πράττειν είναι ορθή, τότε θα πρέπει να μεταφερθεί και στο πεδίο της θεωρίας της ενσωμάτωσης. Η κοινωνική και η συστημική ενσωμάτωση παύουν έτσι να αποτελούν δύο αντιπαρατιθέμενους μεταξύ τους *τύπους*, αλλά θα πρέπει να γίνουν κατανοητές στην αλληλοσυμπλήρωσή τους. Όμως, μια τέτοια αντίληψη αποκλείει τον χωρισμό της κοινωνίας σε τομείς, ανάλογα με τη μορφή ενσωμάτωσης. Ο ίδιος ο Lockwood, που εισήγαγε τη διάκριση κοινωνικής-συστημικής ενσωμάτωσης, την αντιλαμβανόταν ως *αναλυτική*, πράγμα που σημαίνει ότι όλοι οι τομείς της κοινωνικής ζωής μπορούν να νοηθούν

και η εθνομεθοδολογία τονίζουν την ασαφή οριοθέτηση της εντός μιας συγκεκριμένης περίστασης νοηματωμένης συμπεριφοράς. Έτσι λείπει η κανονιστικά ελάχιστα ή καθόλου ρυθμισμένη αλληλόδραση. Η δραματουργική δράση αναφέρεται στη στρατηγική αυτοπαρουσίαση μπροστά σε ένα κοινό. Έτσι λείπει από την τυπολογία το αυθεντικά εκφραστικό μοντέλο της αυτοέκφρασης σε πράξεις χωρίς στρατηγική πρόθεση. Η επικοινωνιακή δράση φαίνεται κατ' αρχήν (*TkH*, τόμ. I, σελ. 128) να αναφέρεται στον τύπο της κανονιστικά αρύθμιστης αλληλόδρασης ή της αλληλόδρασης που πρέπει να ρυθμιστεί κανονιστικά μέσω μιας άμεσης διαδικασίας διαπραγμάτευσης, αλλά παρακάτω (*TkH*, τόμ. I, σελ. 148) ορίζεται ως εκείνη η δράση, στην οποία όλες οι "αναφορές σε κόσμο" γίνονται αντικείμενο αναστοχασμού. Αυτή η εξέταση δημιουργεί αναγκαστικά την εντύπωση ότι εδώ δεν έχουμε ούτε μια ορθή σύνοψη των διαδεδομένων εννοιών του πράττειν, ούτε βέβαια μια περιεκτική τυπολογία της γενικής θεωρίας του πράττειν. [...]. Ως ενδιάμεσο συμπέρασμα θα πρέπει να συγκρατήσουμε ότι σε ό,τι αφορά στη θεωρία του πράττειν ο Habermas δεν προσπάθησε πραγματικά να λάβει υπόψη του την πολυειδία των φαινομένων και έτσι λύτρωσε μόνο την επικοινωνία ως τέτοια από τον εξοβελισμό της στη μεστή, αλλά υπολειπόμενη κατηγορία της μη εργαλειακής δράσης." *Ό.π.*, σελ. 148 - 149.

Η τυπολογία, στην οποία αναφέρεται ο Joas βρίσκεται στο *TkH*, τόμ. I, σελ. 126 κ.ε. Πρόκειται για ανάπτυξη των βασικών κατηγοριών, στις οποίες αναφέρθηκα στο κεφάλαιο 3. Το επιχείρημα του Joas αποσκοπεί στην υπόδειξη ότι ο Habermas κάνει λάθος να ταυτίζει την υπέρβαση της φιλοσοφίας της συνείδησης με την αλλαγή του παραδείγματος από την ένσκοπη στην επικοινωνιακή δράση, γιατί υπάρχουν και άλλα είδη μη εργαλειακής δράσης, τα οποία δεν περιέχονται στην κατηγορία της επικοινωνίας. Βλ. H. Joas, *ά.π.*, σελ. 149. Στην απάντησή του, ο Habermas, "Entgegnung", *ά.π.*, σελ. 376, αντιπαραβάλλει ότι αυτό που τον ενδιαφέρει είναι μια κοινωνιολογική θεωρία του πράττειν και όχι μια ανθρωπολογία της ανθρώπινης πράξης. Φυσικά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν έχει ξεχάσει πολύ σημαντικές για τη συγκρότηση της κοινωνίας διαστάσεις της κοινωνικής δράσης.

[37] Όπως μας υπενθυμίζει ο A. Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt a.M. 1989, σελ. 331, στο *TkH* - αντίθετα απ' ό,τι στο πρώιμο έργο του - ο Habermas δεν συνδέει τους τύπους του πράττειν *άμεσα* με τους διακριτούς κοινωνικούς χώρους εκδίπλωσής τους. Στο σύστημα και στο βιόκοσμο δεν αντιστοιχούν η ορθολογική ως προς το σκοπό και η επικοινωνιακή δράση, αλλά η συστημική και η κοινωνική ενσωμάτωση.

ως ταυτοχρόνως κοινωνικά και συστημικά ενσωματωμένοι.[38]

Παρακάτω θα δούμε πώς η επιλογή της διχοτόμησης της κοινωνίας συνδέεται με την ανάγκη δικαιολόγησης συγκεκριμένων ιδεολογικών προτιμήσεων του Habermas. Από την άποψη που μας ενδιαφέρει εδώ, της αδυναμίας χωρισμού των τομέων της κοινωνικής ζωής ανάλογα με τον τύπο του συντονισμού του πράττειν, είναι χρήσιμη η αναφορά σε μια κριτική που άσκησε ο McCarthy. Η ιδέα των συστημάτων της εργαλειακής δράσης εκκινεί από το μοντέλο των τυπικά οργανωμένων οργανισμών, όπως η καπιταλιστική επιχείρηση ή η γραφειοκρατική υπηρεσία. Σε τέτοιες οργανώσεις, ο τυπικός κανονισμός λειτουργίας καθορίζει έναν συντονισμό της δράσης των μεμονωμένων μελών (εργαζόμενων, στελεχών, εκτελεστικών οργάνων), ο οποίος είναι άσχετος από τις επιμέρους υποκειμενικές τους προθέσεις. Σε αυτόν τον τύπο συντονισμού υποτίθεται ότι η επικοινωνία δεν παίζει κανένα ρόλο (ή παίζει απολύτως δευτερεύοντα ρόλο), είναι ένας ακούσιος (nicht itendiert), λειτουργικός συντονισμός με βάση τα αποτελέσματα του πράττειν. Αυτήν την ιδέα της συστημικής ενσωμάτωσης θέτει υπό αμφισβήτηση ο McCarthy διερευνώντας το παράδειγμα του γραφειοκρατικού μηχανισμού. Ο MacCarthy επισημαίνει ότι α) το διευθυντικό μέσο της εξουσίας, που εξυπηρετεί τη συστημική ενσωμάτωση εντός του γραφειοκρατικού οργανισμού συνδέεται κατ' ανάγκην με επικοινωνιακές διαδικασίες νομιμοποίησής του[39], και β) ο Habermas τείνει να υποβαθμίζει το γνωστό

---

[38] Βλ. J. Berger, "Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Oekonomie", (αρχικά στο *Zeitschrift fuer Soziologie*, τεύχ. 4, 1982, σελ. 353 - 365), στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 255 - 277, ιδιαίτερα σελ. 268 - 269. Τον μεθοδολογικό χαρακτήρα της διάκρισης του Lockwood επισημαίνει και ο Ν. Μουζέλης, "Κοινωνική και συστημική ενσωμάτωση: η άποψη του Habermas", στο *Θεωρία και Κοινωνία*, τεύχ. 4, 1991, σελ. 7 - 35, ιδιαίτερα σελ. 32. Ο Μουζέλης ασκεί κριτική στο εγχείρημα του Habermas να μετατρέψει τη μεθοδολογική σε ουσιαστική (substantiell) διάκριση μεταξύ δύο τομέων της κοινωνίας, συνδυάζοντας την πρώτη με το σχήμα ΠΕΕΛ (AGIL) του Parsons. Για την κριτική, βλ. *ό.π.*, σελ. 15 κ.ε.

Ο Habermas απαντάει στους επικριτές του ότι κι αυτός εισάγει την διάκριση κοινωνικής-συστημικής ενσωμάτωσης ως αναλυτική, (βλ. J. Habermas, "Entgegnung", *ό.π.*, σελ. 379), και ότι αυτή γίνεται ουσιαστική (μεταξύ δύο *τομέων* της κοινωνίας) μόνο στη νεωτερικότητα (*ό.π.*, σελ. 384 κ.ε.). Η τεράστια αύξηση της πολυπλοκότητας του συστήματος στη νεωτερικότητα είναι ο βασικός λόγος που καθίσταται αδύνατη η ανάλυσή του με όρους της θεωρίας του πράττειν (*ό.π.*, σελ. 392). Σε κάθε περίπτωση πάντως, η αρχικά αναλυτική διάκριση γίνεται ουσιαστική, με αποτέλεσμα να γίνεται αυτομάτως δεκτός (προκειμένου για το χώρο της "υλικής αναπαραγωγής") ο λουμανικός μύθος περί "συστημικής πολυπλοκότητας", που περιχαρακώνει το σύστημα απέναντι στις επιταγές του βιόκοσμου.

[39] Βλ. Th. MacCarthy, "Komplexitaet und Demokratie - die Versuchungen der Systemtheorie", (γερμανική μτφ. του "Complexity and Democracy, or the Seducements of Systems Theory", στο

ζήτημα της σχέσης μεταξύ τυπικής και άτυπης οργάνωσης των οργανισμών. "Σήμερα είναι γενικά αποδεκτό το γεγονός ότι οι τυπικές επόψεις των κοινωνικών οργανώσεων, τα ορθολογικά οργανωμένα συστήματα κανόνων και ρόλων, κανονισμών και ρυθμίσεων είναι η μία μόνο πλευρά του νομίσματος. Η άλλη είναι οι άτυπες επόψεις, οι συγκεκριμένοι κανόνες και οι αξίες, οι τελετουργίες και οι παραδόσεις, τα συναισθήματα και οι πρακτικές, που καθορίζουν τις διανθρώπινες σχέσεις εντός των οργανώσεων. Ο Habermas καταγράφει αυτήν την πραγματικότητα, αλλά δεν την αφήνει να επηρεάσει την κρίση του."[40] Και σύμφωνα με την τελευταία η άτυπη, επικοινωνιακή πλευρά των οργανώσεων είναι δευτερεύουσα και αποτελεί αντικείμενο το πολύ εμπειρικής έρευνας.[41] Στην πραγματικότητα, με αυτές τις θεωρητικές του επιλογές, ο Habermas παραχωρεί άνευ όρων την κοινωνιολογία των τυπικών οργανώσεων στη συστημική θεωρία, δηλαδή σε μια θεωρητική προσέγγιση που δεν είναι τελικά σε θέση να θεματοποιήσει ούτε τον ορθολογικό σχεδιασμό και την τυπική οργάνωση, ούτε τις διυποκειμενικές σχέσεις εντός των οργανώσεων, την τεράστια σημασία των οποίων έχουν καταδείξει – κατά τον MacCarthy – πλήθος εμπειρικών μελετών.[42] "Αν οι

New German Critique, τεύχ. 35, 1985, σελ. 27 – 53), στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 177 – 215, εδώ σελ. 191 – 192.

[40] *Ό.π.*, σελ. 192 – 193.

[41] Βλ. *TkH*, τόμ. II, σελ. 457 κ.ε.

[42] Βλ. Th. MacCarthy, "Komplexitaet und Demokratie...", *ό.π.*, σελ. 201. Παρόμοια ισχύουν φυσικά και για τον τομέα της οικονομίας. Η φιλελεύθερη ιδέα της αυτορρυθμιζόμενης αγοράς φαίνεται εδώ να ανταποκρίνεται καλύτερα στις συστημικές περιγραφές. Πράγματι, αυτός μπορεί να είναι ένας από τους λόγους της επιτυχίας της στο χώρο του management, όπου τίθενται ακριβώς ζητήματα επιβίωσης ενός "συστήματος" στο περιβάλλον μιας εξαιρετικά σύνθετης και αδιαφανούς οικονομικής και τεχνολογικής πραγματικότητας. Ωστόσο, αυτή η προσέγγιση δεν μπορεί να απεκδυθεί του "κανονιστικού-αναλυτικού" της χαρακτήρα, δηλαδή της εξάρτησής της εντέλει από κοινωνικά συγκροτημένα κριτήρια για την επιθυμητή κατάσταση, την "αποτελεσματικότητα", "παραγωγικότητα" κ.λπ. του συστήματος, όπως γνώριζε πολύ καλά ο Habermas, όταν ασκούσε κριτική στη συστημική θεωρία, στις αρχές της δεκαετίας του '70. Βλ. J. Habermas, "Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?", στο *Sozialtechnologie*, σελ. 142 – 290. Επιπλέον, όπως σημειώνει ο Ν. Μουζέλης, "Κοινωνική και συστημική...", *ό.π.*, σελ. 20: "Ο Habermas μπορεί να ισχυριστεί ότι στον ύστερο καπιταλισμό, λόγω της 'αποικιοποίησης' του βιόκοσμου, οι ταξικοί αγώνες δεν παίζουν πια έναν τόσο σημαντικό ρόλο στην πολιτισμική αναπαραγωγή. Όμως, ακόμα κι αν αυτό ισχύει, μέσα στον καπιταλισμό εξακολουθούν να υπάρχουν, για να το θέσουμε ήπια, ζητήματα κατανομής, τα οποία αντιμετωπίζονται είτε με συγκρουσιακά μέσα είτε με συντεχνιακές μορφές συνεργασίας ανάμεσα στην εργατική τάξη, το κεφάλαιο και το κράτος. Και στις δύο περιπτώσεις, η ενσωμάτωση του συνόλου της οικονομίας δεν επιτυγχάνεται αυτόματα, μέσω του κατευθυντήριου μέσου του χρήματος, αλλά μέσω της σύγκρουσης ή της συνεργασίας.

Αν πάρουμε καπιταλιστικές κοινωνίες με σχετικά ειρηνικές πρακτικές βιομηχανικών σχέσεων (όπως η Ελβετία ή οι σκανδιναβικές χώρες) θα δούμε ότι η σχετική βιομηχανική ηρεμία δεν επιτεύχθηκε αυτόματα μέσα από την αγορά εργασίας. Ήταν αποτέλεσμα κουραστικών και συνεχών διαπραγματεύσεων ανάμεσα στους εκπροσώπους του κεφαλαίου, της εργατικής τάξης και του κράτους σε εθνικό, περιφερειακό και τοπικό επίπεδο. Άραγε, αυτοί οι μηχανισμοί κοινωνικού συντονισμού δεν ανήκουν στο πεδίο της κοινωνικής ενσωμάτωσης και της επικοινωνιακά επιτυγχανόμενης συμφωνίας; Οπωσδήποτε ανήκουν, κι αυτό σημαίνει πως αποτελεί μεγάλη υπεραπλούστευση η θεωρία πως οι καπιταλιστικές οικονομίες ενσωματώνονται αποκλειστικά ή κυρίως μέσω των κατευθυντήριων μέσων."

Με αυτήν την έννοια, η "οικονομία" δεν είναι ένας χώρος "ελεύθερος από αξίες και κανόνες" – όπως ισχυρίζεται προκειμένου για το "σύστημα" και άρα και για το χώρο της οικονομίας ο Habermas, *TkH*, τόμ. II, σελ. 234 – ούτε στο σύνολό της, και ακόμα λιγότερο στα μέρη της. Όπως στην περίπτωση της γραφειοκρατίας, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η εξέταση των επικοινωνιακών σχέσεων στο εσωτερικό της καπιταλιστικής επιχείρησης. Με ποιά έννοια, αλήθεια, η λειτουργία της επιχείρησης στερείται κανονιστικών περιεχομένων;

Ο J. Berger, "Die Versprachlichung des Sakralen...", *ό.π.*, σελ. 269, σημειώνει σχετικά: "Η εργασία δεν είναι μια απλή ανάλωση εργατικής δύναμης κατά το πρότυπο της μηχανικής ενέργειας· διαρρηγνύει το πλαίσιο της εργαλειακής δράσης ως τεχνικά καθοδηγούμενης οικειοποίησης φυσικών αντικειμένων. Είναι μάλλον ένα σύνολο οικονομικών, πολιτικών και πολιτισμικών πρακτικών, δομημένων μέσω των καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων. Μόνο με τη βοήθεια μιας τέτοιας έννοιας και όχι με την έννοια της εργαλειακής δράσης μπορούν να αναλυθούν π.χ. οι διαδικασίες της ενδοεπιχειρησιακής εξουσίας."

Δεν είναι βέβαια παράξενο το γεγονός ότι ο δυισμός συστήματος-βιόκοσμου βρέθηκε στο στόχαστρο της κριτικής των μαρξιστών, που παραμένουν πιστοί στην παλαιά κριτική θεωρία. Ο Ch. Tuercke, "Habermas oder Wie kritische Theorie gesellschaftsfaehig wurde", στο: G. Bolte, (επιμ.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lueneburg 1989, σελ. 30 κ.ε., εξηγεί ότι ο κοινωνιολογικός δυισμός συγκαλύπτει το ουσιώδες γεγονός ότι η καπιταλιστική παραγωγική σχέση είναι "μια *αφηρημένη, διαμεσολαβημένη κοινωνική σχέση*", με *αποτέλεσμα "η σφαίρα* της εργαλειακής δράσης να παρουσιάζεται με κάθε σοβαρότητα ως κάτι πέρα από το καλό και το κακό: ως ένα κομμάτι ελεύθερης από κανόνες κοινωνικότητας'." *Ό.π.*, σελ. 31. Ο R. Johannes, "Ueber die Welt, die Habermas von der Einsicht ins System trennt", στο: G. Bolte (επιμ.), *ό.π.*, σελ. 39 – 68, ιδιαίτερα σελ. 50 κ.ε., επιτίθεται με σφοδρότητα στην ιδέα του "ελεύθερου από κανόνες" κοινωνικού τομέα, επισημαίνοντας ότι η ίδια η εμπορευματική σχέση υποκρύπτει μια κανονιστική τοποθέτηση, ενώ το ίδιο ισχύει για την "παραγωγική συνεργασία". "Κάθε εργάτης διδάσκεται καθημερινά με το ζόρι *οφείλεις* να υποταχθείς στον "κοινό ορισμό της περίστασης" των συνεργατικών διαδικασιών εκμετάλλευσης, στο "κανονιστικό πλαίσιο" της τυπικής εργασιακής ιεραρχίας, οφείλεις να *παραδοθείς στην εκμετάλλευση.*" *Ό.π.*, σελ. 53. Ανάλογη κριτική στον *δυισμό συστήματος*-βιόκοσμου ασκούν και οι H.-E. Schiller, "Habermas und die kritische Theorie", στο: G. Bolte (επιμ.), *ό.π.*, σελ. 101 – 121, ιδιαίτερα σελ. 113 κ.ε., και G. Schweppenhaeuser, "Die 'kommunikativ verfluessigte Moral'", στο: G. Bolte (επιμ.), *ό.π.*, σελ. 122 – 145, ιδιαίτερα σελ. 136 κ.ε.

Τέλος, μια ενδιαφέρουσα κριτική στον κοινωνιολογικό δυισμό του Habermas ασκείται από μια φεμινίστρια συγγραφέα, την N. Fraser, "What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", στο *New German Critique*, τεύχ. 35, 1985, σελ. 97 – 131. Η Fraser επιχειρηματολογεί ότι, όπως και η εργασία δεν μπορεί να απογυμνωθεί από τα συμβολικά της στοιχεία (*ό.π.*, σελ. 101 και σημ. 7), το ίδιο η τοποθέτηση της πυρηνικής, μοντέρνας οικογένειας στο χώρο της βιοκοσμικής, συμβολικής αναπαραγωγής εξαφανίζει την "υλική" της διάσταση, αυτήν της ανατροφής των παιδιών, της οικιακής εργασίας και των ενδοοικογενειακών σχέσεων εκμετάλλευσης και εξουσίας (*ό.π.*, σελ. 107). Κατά την Fraser, ο δυισμός συστήματος-βιόκοσμου έχει ακόμα ως αποτέλεσμα την εξαφάνιση του προβλήματος της ιδιαίτερης σχέσης των γυναικών τόσο με το χώρο της εργασίας, όσο και με αυτόν της πολιτικής. Οι διακρίσεις ως προς το φύλο διαπερνούν το χωρισμό βιόκοσμου-συστήματος (*ό.π.*, σελ. 117). Με άλλα λόγια, η καταπίεση των γυναικών δεν μπορεί να αναχθεί στην "αποικιοποίηση του βιόκοσμου εκ μέρους του συστήματος". Η γυναικεία ταυτότητα είναι ένα συμβολικό μόρφωμα που καθορίζει τη θέση της γυναίκας τόσο εντός του βιόκοσμου,

οργανώσεις είναι συστήματα, τότε είναι, διαφορετικά από τους οργανισμούς, συστήματα με πορώδη και κινητά όρια και αν συγκροτούνται μέσω του θετικού δικαίου, τότε οι υπό συζήτηση νομικές ρυθμίσεις δεν είναι απλώς ιδεατές προϋποθέσεις, αλλά συστατικά στοιχεία - σίγουρα πολύ σημαντικά συστατικά στοιχεία - των αντιλήψεων και ερμηνειών, τις οποίες αναπτύσσουν τα μέλη τους, κάποτε με στρατηγική πρόθεση, άλλοτε κατά την αναζήτηση μιας συναίνεσης."[43] Αυτό σημαίνει ότι η "αδιαφορία" του συστήματος απέναντι στα "υποσυστήματα" της προσωπικότητας, της παράδοσης και εθικότητας, του πολιτισμού κ.λπ. είναι πολύ πιό σχετική απ' όσο υποβάλλουν οι συστημικές αναλύσεις. Και έτσι ερχόμαστε στη δεύτερη βασική αντίρρηση απέναντι στην κοινωνιολογική θεωρία του Habermas.

Η *δεύτερη αντίρρηση* αντιστοιχεί με μια ριζοσπαστικοποίηση της κριτικής στον δυισμό βιόκοσμου-συστήματος. Η τελευταία θα μπορούσε να παραμένει πιστή στην ιδέα ότι η έννοια του συστήματος έχει να προσφέρει στην κοινωνική θεωρία και μόνο η χρήση που της κάνει ο Habermas είναι λανθασμένη. Αυτήν ακριβώς την ιδέα αντιμάχονται όσοι ασκούν κριτική στην υποχώρηση του Habermas μπροστά στις θεωρητικές αξιώσεις της συστημικής προσέγγισης. Η άποψή μου είναι ότι αυτές οι κριτικές έχουν δίκιο και ότι η κριτική θεωρία της κοινωνίας όχι μόνο δεν έχει ανάγκη τη "βοήθεια" της συστημικής θεωρίας, αλλά έρχεται και σε ολομέτωπη σύγκρουση μαζί της.

Όπως έχω επανειλημμένα σημειώσει, ο δυισμός βιόκοσμου-συστήματος υποστηρίζεται κατ' αρχήν από τη μεθοδολογική διάκριση μεταξύ μιας "εκ των έσω" και μιας "εκ των έξω" προσέγγισης της κοινωνίας, μιας ανακατασκευαστικής-ερμηνευτικής και μιας

όσο και εντός του συστήματος, γι' αυτό και ο χαμπερμασιανός δυισμός ουσιαστικά εμποδίζει την κατανόηση της ιδιαίτερης φύσης και σημασίας του γυναικείου κινήματος, το οποίο προσπαθεί να επιτύχει το αδύνατο: να αμφισβητήσει συγχρόνως τους κυρίαρχους ρόλους της εργαζόμενης, της πελάτισσας του κοινωνικού κράτους, της πολίτισσας και της ανατροφέως των παιδιών (*ό.π.*, σελ. 126). Για τον λόγο αυτόν, η Fraser προτείνει όχι μόνο την εγκατάλειψη του δυισμού, αλλά και των τοποθετήσεων που στηρίζονται στην έννοια της πραγμοποίησης, προς χάριν μιας ευρύτερης ανάλυσης των σχέσεων εξουσίας και υποταγής (*ό.π.*, σελ. 131).

[43] Th. MacCarthy, "Komplexitaet und Demokratie...", *ό.π.*, σελ. 185. Παρόμοιες διαπιστώσεις σχετικά με τα πορίσματα της κοινωνιολογίας των οργανώσεων κάνει και ο Ν. Μουζέλης, "Κοινωνική και συστημική...", *ό.π.*, σελ. 17 κ.ε.

λειτουργιστικής-εξηγητικής οπτικής.[44] Ωστόσο, είναι φανερό ότι ο διαχωρισμός μεταξύ τομέων της κοινωνίας δεν μπορεί να προκύψει από μεθοδολογικές επιλογές.[45] Στην πραγματικότητα *κάθε* επιτυχημένη κοινωνική θεωρία στηρίζεται και στις δύο μεθοδολογικές προοπτικές: αυτής των συμμετεχόντων και αυτής του παρατηρητή των κοινωνικών διεργασιών.[46] Παραπέρα, δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι η ανάληψη της προοπτικής του παρατηρητή οδηγεί κατ' ανάγκην σε μια συστημική προσέγγιση των κοινωνικών φαινομένων. Όπως σημείωσα ήδη παραπάνω, η ερμηνευτική κοινωνική επιστήμη έχει συνείδηση του γεγονότος ότι κάθε επιστημονική αντικειμενοποίηση έχει πάντα ως φόντο της έναν νοηματικό ορίζοντα, τον οποίο δεν είναι σε θέση να αντικειμενοποιήσει ολοκληρωτικά. Αυτή η αδυναμία εξόδου από τον ερμηνευτικό κύκλο, η οποία ισχύει κατ' ανάγκην και για τον άνθρωπο Juergen Habermas, αμβλύνει τον εμφατικά θεωρητικό χαρακτήρα κάθε λειτουργιστικής εξήγησης, αλλά και κάθε ανακατασκευής *του* βιόκοσμου. Για εμάς τους ανθρώπους δεν υπάρχει σκοπιά παρατηρητή, που να μην είναι συγχρόνως η σκοπιά ενός συμμετέχοντα.[47]

---

[44] Βλ. μεταξύ πολλών: *TkH*, τόμ. II, σελ. 229 κ.επ.

[45] Σε μια παράγραφο με τον εύγλωττο τίτλο "Κοινωνιοντολογική υπερτροφία των μεθόδων", ο H.-P. Krueger, "Kommunikatives Handeln oder gesamtgesellschaftliche Kommunikationsweise", στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 234, σημειώνει ότι ο κοινωνιοθεωρητικός δυισμός του Habermas δεν συνίσταται απλά "σε μια μεθοδική αφαίρεση ή στην θεωρητική θεμελίωση μιας διπλής στρατηγικής για την εννοιολογική σύλληψη του κοινωνικού, αλλά σε έναν υποστασιακά στερεοποιούμενο δυισμό. Ο Habermas επεκτείνει το αρχικό μεθοδολογικό πρόβλημα της πρόσβασης στα φαινόμενα του κοινωνικού από την άποψη του συμμετέχοντος ή του παρατηρητή σε έναν δυισμό των θεωριών (*TkH*, τόμ. II, σελ. 179), στον οποίο αποδίδεται τελικά μια οιονεί ανθρωπολογική αναφορά, η αντίθεση μεταξύ συμβολικής και υλικής αναπαραγωγής εν γένει. Το 'σύστημα' και ο 'βιόκοσμος' δεν λειτουργούν ως μεθοδολογικές και θεωρητικές κατασκευές για τη διερεύνηση των κοινωνικών φαινομένων *ως* συστήματος *και ως* βιόκοσμου, αλλά μετατρέπονται σε κοινωνιολογικά διαχωρισμένα πρόσωπα της νεωτερικότητας, στα οποία αντιστοιχούν μονοσήμαντα κοινωνικοί τομείς του πράττειν".

[46] Βλ. Th. McCarthy, "Komplexitaet und Demokratie...", *ό.π.*, σελ. 209.

[47] Αυτήν την κριτική ασκεί και ο H. Joas, "Die unglueckliche Ehe...", *ό.π.*, σελ. 168 κ.ε., στην τάση του ώριμου Habermas προς τον συστημικό αντικειμενισμό, όπως αυτή εκδηλώνεται μεταξύ των άλλων στην "ανακατασκευή" των δομικών συνιστωσών του βιόκοσμου. Ακόμα και αυτή η ανακατασκευή γίνεται μέσα από ένα συγκεκριμένο βιοκοσμικό πλαίσιο, γι' αυτό και δεν μπορεί να θέτει μια εμφατικά θεωρητική αξίωση. Επίσης ο H. Schnaedelbach, "Transformation der kritischen Theorie", (αρχικά στο *Philosophische Rundschau*, τεύχ. 29, 1982, σελ. 161 - 178), στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 15 - 34, ιδιαίτερα σελ. 28 - 29, επισημαίνει την αντιφαντικότητα του εγχειρήματος μιας θεωρητικής περιγραφής *του* βιόκοσμου, περιγραφή που πρέπει πάντα να γίνει *μέσα από* έναν ορισμένο βιόκοσμο.

Τώρα, το πρόβλημα που τίθεται για τον παρατηρητή ενός κοινωνικού σχηματισμού είναι το πώς γίνεται δυνατή και πώς αναπαράγεται η κοινωνική τάξη, άσχετα από τις επιμέρους υποκειμενικές προθέσεις και συνειδήσεις των συμμετεχόντων. Όπως είδαμε παραπάνω, η υπόδειξη ότι η δράση των υποκειμένων έχει ακούσιες συνέπειες, που συγκροτούν ένα λειτουργικό σύνολο, άσχετα από τις προθέσεις τους, κατέχει κεντρική θέση στην επιχειρηματολογία του Habermas υπέρ της "αντικειμενοποιητικής" σκοπιάς της συστημικής θεωρίας ως της μόνης δυνατής λύσης του προβλήματος της κοινωνικής τάξης και έτσι ως της αναγκαίας συμπλήρωσης της - υποτίθεται - περιορισμένων δυνατοτήτων θεωρίας του πράττειν (Handlungstheorie).

Κατ' αρχήν, όπως σημειώνει ο H. Joas, το επιχείρημα περί των "ακούσιων (unitendiert) συνεπειών" της κοινωνικής δράσης δεν είναι πειστικό.[48] Η δυνατότητα εμφάνισης ακούσιων συνεπειών της δράσης μπορεί να χρησιμοποιηθεί το ίδιο καλά ως επιχείρημα *ενάντια* στον λειτουργισμό, εφόσον αυτές δεν είναι κατ' ανάγκην *λειτουργικές*. Το γεγονός αυτό ρίχνει ένα άλλο φως στη διχοτόμηση μεταξύ των τρόπων συντονισμού του πράττειν. Γιατί "κάθε συντονισμός μέσω προθέσεων παραμένει εξαιρετικά μεταβλητός, εάν εμφανίζονται διαρκώς αναδράσεις ακούσιων ή και απρόβλεπτων συνεπειών του πράττειν, οι οποίες δεν μπορούν να ερμηνευτούν συναινετικά στο πλαίσιο των σημασιακών συστημάτων των δραστών. Αντίστροφα, η ενσωμάτωση μέσω συνεπειών του πράττειν δεν μπορεί να σημαίνει την δικτύωση μέσω *όλων* των συνεπειών του πράττειν, αλλά απλά και μόνο τον αποκλεισμό συγκεκριμένου είδους συνεπειών, οι οποίες ορίζονται ως μη νόμιμες."[49]

Ο Habermas χρησιμοποιεί το επιχείρημα των ακούσιων συνεπειών,

---

[48] Βλ. H. Joas, "Die ungluecklliche Ehe...", *ό.π.*, σελ. 156.

[49] *Ό.π.*, σελ. 156 - 157. Την ίδια παρατήρηση κάνει και ο McCarthy, "Komplexitaet und Demokratie...", *ό.π.*, ο οποίος σημειώνει επιπλέον ότι η *λειτουργική* συνεισφορά της επικοινωνιακής δράσης στην αναπαραγωγή των δομών του βιόκοσμου συνήθως δεν συνειδητοποιείται από τους δράστες, ενώ η λειτουργική σημασία της διοικητικής ή οικονομικής δράσης είναι συχνά γνωστή στα υποκείμενα. Βλ. *ό.π.*, σελ. 210. Ο McCarthy καταλήγει ότι η διχοτόμηση της κοινωνίας σε βιόκοσμο και σύστημα είναι αδικαιολόγητη, γιατί *κάθε* τομέας της κοινωνικής ζωής μπορεί να θεωρηθεί και από τις δύο αυτές απόψεις (*ό.π.*, σελ. 211). Επίσης, ο A. Honneth παρατηρεί ότι η συμβολική αναπαραγωγή της κοινωνίας δεν είναι τελικά λιγότερο ακούσια απ' ό,τι η υλική αναπαραγωγή, οπότε γιατί θα πρέπει να υποβάλουμε μόνο την δεύτερη σε συστημική ανάλυση και όχι και την πρώτη; Βλ. A. Honneth, *Kritik der Macht*, *ό.π.*, σελ. 321.

για να δείξει την ανεπάρκεια της θεωρίας του πράττειν. Όμως η θεωρία του πράττειν δεν πρέπει κατ' ανάγκην να προϋποθέτει την ανυπαρξία ακούσιων συνεπειών της δράσης, ούτε στηρίζεται στην ιδέα ότι οι δράστες γνωρίζουν κάθε στιγμή επακριβώς τι κάνουν. Η ύπαρξη ακούσιων συνεπειών δεν μας αναγκάζει στην υιοθέτηση της συστημικής θεωρίας, αλλά στη συγκρότηση μιας θεωρίας της κοινωνικής τάξης, η οποία (κοινωνική τάξη) προϋποτίθεται των υποκειμενικών προϋποθέσεων και τις υπερβαίνει. Όπως μας εξηγεί ο H. Joas, η θεωρία του πράττειν δεν έρχεται σε σύγκρουση με τη θεωρία της κοινωνικής τάξης (Ordnungstheorie), αλλά με τη λειτουργιστική κοινωνική θεωρία. Η παρουσίαση του Habermas δημιουργεί την εντύπωση ότι η συστημική θεωρία είναι *η μόνη* δυνατή εκδοχή της θεωρίας της κοινωνικής τάξης, ενώ στην πραγματικότητα είναι *απλά μία από τις πολλές* – που ενδεχομένως μπορούν να διατυπωθούν και πάνω στη βάση μιας θεωρίας του πράττειν.[50]

Η ανεπάρκεια του επιχειρήματος περί των "ακούσιων συνεπειών" της δράσης αποκαλύπτεται και εφόσον αναλάβουμε μια προοπτική διερεύνησης της επικοινωνιακής-νοηματικής διάστασης των "υποσυστημάτων της εργαλειακής δράσης". Όπως σημειώνει ο McCarthy, ο Habermas κάνει το λάθος να ταυτίζει την τυπική οργάνωση με τη συστημική ενσωμάτωση. Αυτό έχει – όπως είδαμε – ως αποτέλεσμα τη συσκότιση των ενδοοργανωτικών επικοινωνιακών και εξουσιαστικών σχέσεων. Ο συντονισμός του πράττειν μέσω διαταγών και άσκησης διευθυντικής εξουσίας διαφέρει βέβαια απ' τον τύπο του συναινετικού, "διαλογικού" συντονισμού. Όμως αυτό δεν σημαίνει πως δεν είναι επικοινωνιακός, πώς έχει πάψει να *φέρει νοήματα*, έστω κι αν αυτό δεν συνειδητοποιείται πάντα από τους συμμετέχοντες. Αυτή η εντύπωση

---

[50] Βλ. H. Joas, "Die unglueckliche Ehe...", *ό.π.*, σελ. 155 κ.επ. και 160. Μια τέτοια θεωρία, η οποία θα εξηγεί τον συντονισμό του πράττειν με βάση τον μηχανισμό της *θεσμοποίησης* έχει κατά νου ο A. Honneth, *Kritik der Macht*, *ό.π.*, σελ. 323. Αυτή η θεωρητική κατεύθυνση θα αχρήστευε τις διακρίσεις του Habermas, γιατί "τότε, τόσο στην περίπτωση της συμβολικής, όσο και στην περίπτωση της υλικής αναπαραγωγής, η ενσωμάτωση του πράττειν επιτελείται δια της διαμόρφωσης κανονιστικά συντεταγμένων θεσμών, οι οποίοι είναι το αποτέλεσμα μιας επικοινωνιακής διαδικασίας μεταξύ κοινωνικών ομάδων, η οποία συντελείται με τη μορφή της συνεννόησης ή του αγώνα." *Ό.π.*, σελ. 323. Σε αυτήν την περίπτωση, η κοινωνική τάξη θα γινόταν κατανοητή "ως μια θεσμικά διαμεσολαβημένη, επικοινωνιακή σχέση πολιτισμικά ενσωματωμένων ομάδων, η οποία επιτελείται δια μέσου του κοινωνικού αγώνα όσο η κοινωνική εξουσία είναι ασύμμετρα κατανεμημένη." *Ό.π.*, σελ. 334. Παράδειγμα μιας τέτοιας θεωρίας – φυσικά, με τις όποιες της αδυναμίες – αποτελεί η "θεωρία της δομοποίησης" του A. Giddens. Βλ. A. Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt a.M./New York 1992.

δημιουργείται μόνο εάν ορίζει κανείς εξαρχής την επικοινωνία ως ισότιμη και αμοιβαία συνεννόηση. "Ο Habermas ταυτίζει συχνά το γεγονός ότι το αντικειμενικό νόημα του πράττειν δεν είναι διαισθητικά γνωστό στους δράστες με την ιδιότητα της λανθάνουσας λειτουργικότητας. Ωστόσο, αυτό το νόημα θα μπορούσε εξίσου καλά να είναι γνωστό σε άλλους δράστες, οι οποίοι διαθέτουν την αυθεντία ή εξουσία, για να διευθύνουν τη δράση των πρώτων. Όλα αυτά μας δείχνουν ότι η συστημική ενσωμάτωση και η κοινωνική ενσωμάτωση, όπως ορίζονται από τον Habermas, είναι μάλλον οριακές περιπτώσεις παρά αλληλοαποκλειόμενες λύσεις, οι οποίες εξαντλούν το πεδίο των δυνατοτήτων: η άρνηση της μίας δεν συνεπάγεται την αποδοχή της άλλης. Εάν η υπόθεση περί του αλληλοαποκλεισμού αμβλυνθεί σε βαθμό ώστε να αντιστοιχεί στη μεθοδολογική διαφοροποίηση μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής προοπτικής, τότε φαίνεται να είναι παραπέρα καθαρό ότι οι περισσότεροι, άν όχι όλοι οι τομείς του πράττειν μπορούν να θεωρηθούν και με τους δύο τρόπους. Οι οργανώσεις, είτε οι κρατικές γραφειοκρατίες, είτε οι βιομηχανικές επιχειρήσεις, μπορούν να θεωρηθούν με βάση τις έννοιες *τόσο της θεωρίας του πράττειν, όσο και της συστημικής θεωρίας* [...]."[51]

Εάν λοιπόν το μεθοδολογικό επιχείρημα περί των δύο οπτικών και το επιχείρημα περί των "ακούσιων συνεπειών" και της "λανθάνουσας λειτουργικότητάς" τους δεν είναι σε θέση να στηρίξουν την αναγκαιότητα της υιοθέτησης της συστημικής θεωρίας, και δεδομένων των σοβαρών δυσκολιών της - που ο Habermas είχε επισημάνει στις αρχές της δεκαετίας του '70 - τι ώθησε τον Habermas στο συμβιβασμό με την "τεχνοκρατική ιδεολογία"; Όπως μας εξηγεί ο H. Joas,[52] μεγάλη θεωρητική

---

[51] Th. McCarthy, "Komplexitaet und Demokratie...", *ό.π.*, σελ. 195. Το κείμενο του McCarthy αναφέρεται στη συστημική ανάλυση της γραφειοκρατίας. Ανάλογα μπορεί να πει κανείς και για την συστημική ανάλυση της καπιταλιστικής επιχείρησης. Όπως τονίζει στην κριτική του ο H.-E. Schiller, "Habermas und die kritische Theorie", *ό.π.*, σελ. 114: "Σίγουρα δεν μπορεί να χαρακτηρίσει κανείς τον συντονισμό της εργασίας ως διαπλοκή ακούσιων συνεπειών του πράττειν με την έννοια του μηχανισμού της αγοράς: Η οργάνωση της εργασίας είναι απολύτως εσκεμμένη, ακόμα κι αν οι δραστηριότητες των παραγωγών είναι εξατομικευμένες και οι διανοητικές δυνάμεις της σύγχρονης βιομηχανίας έχουν ανεξαρτητοποιηθεί απ' αυτούς." Στην απάντησή του στις κριτικές, ο Habermas, "Entgegnung", *ό.π.*, σελ. 382, σχετικοποίησε τη σημασία των ακούσιων συνεπειών, παραδεχόμενος ότι αυτές μπορούν να αντιμετωπιστούν από την άποψη του βιόκοσμου, πράγμα όμως που υποτίθεται ότι έχει τα όριά του στις πιο σύνθετες περιπτώσεις κοινωνικής ενσωμάτωσης. Σε αυτές τις περιπτώσεις, "το μοντέλο σύστημα-περιβάλλον φαίνεται να έχει την μεγαλύτερη εξηγητική δύναμη".

[52] Βλ. H. Joas, "Die unglueckliche Ehe...", *ό.π.*, σελ. 166.

βαρύτητα για την ατυχή σύνδεση ερμηνευτικής και λειτουργισμού έχει η άρνηση του Habermas να σκεφτεί τη διαμόρφωση συλλογικοτήτων με ικανότητα κοινής δράσης, από φόβο μήπως υποχωρήσει προς την υποστασιοποίηση κοινωνικών οργανώσεων σε συλλογικά υποκείμενα, επιστρέφοντας έτσι σε παρωχημένους τρόπους σκέψης μιας φιλοσοφίας του υποκειμένου.[53] Επιπλέον, στην προοπτική του Habermas, οι επιμέρους συλλογικές ταυτότητες τέτοιων συλλογικοτήτων μπορούν να θέσουν σε κίνδυνο την ηθική πρόοδο προς τον οικουμενισμό της επικοινωνιακής ηθικής, γι' αυτό και η διαμόρφωση της ταυτότητας και της δράσης δεν πρέπει να αφορά ανθρώπινες *ομάδες*, παρά μόνο *άτομα-μέλη της "ανθρωπότητας"*. Για τον Habermas, η θεωρία του πράττειν φτάνει μέχρι εκεί, τα υπόλοιπα πρέπει να τα εξηγήσει η συστημική θεωρία, χωρίς αναφορά σε υποκείμενα.[54] Οι μέχρι τώρα κριτικές παρατηρήσεις αμφισβητούν ακριβώς αυτήν την αναγκαιότητα της προσφυγής στη συστημική θεωρία, μετά τη στροφή προς τη φιλοσοφία της γλώσσας.

Παραπέρα μπορεί κανείς να δώσει μια "ψυχολογική" εξήγηση για την υποχώρηση του Habermas μπροστά στις αξιώσεις της συστημικής θεωρίας, καθώς και μια εξήγηση με αναφορά στη γενικότερη διανοητική στάση που προδίδει η συμπάθειά του για την τελευταία. Τέλος, στην επόμενη ενότητα θα αναφερθώ στην λειτουργικότητα της συστημικής θεωρίας προκειμένου για τη δικαιολόγηση συγκεκριμένων ιδεολογικών επιλογών του Habermas. Όπως είναι γνωστό, η συστημική θεωρία είχε και έχει μεγάλη απήχηση στους κύκλους των ακαδημαϊκών και τεχνοκρατών, γιατί – μεταξύ των άλλων – υπόσχεται τη διάσωση της "επιστημονικότητας" των κοινωνικών επιστημών. Για τον Habermas, για τον οποίο η "γονιμότητα" της κοινωνικής θεωρίας "μπορεί να επιβεβαιωθεί μόνο σε πολυσχιδείς

---

[53] Είδαμε ήδη παραπάνω ότι στο *RHM*, ο Habermas εγκατέλειψε την ιδέα ενός είδους-υποκειμένου της ιστορίας, στην προσπάθειά του να απαντήσει σε όσους τον κατηγορούσαν για ιδεαλισμό. Μαζί με αυτήν την ιδέα απεμπόλησε όμως και κάθε αντίληψη περί "συλλογικών δραστών", δηλαδή κοινωνικών ομάδων με συλλογική δράση. Ο A. Honneth αναφέρει αυτήν την θεωρητική επιλογή ως μια απ' τις πλέον καθοριστικές για το ώριμο έργο του Habermas και για την υιοθέτηση συστημικοθεωρητικών τρόπων σκέψης εκ μέρους του. Βλ. A. Honneth, *Kritik der Macht, ό.π.*, σελ. 312 κ.ε.

[54] Βλ. τις αναλύσεις στο J. Habermas, "Koennen komplexe Gesellschaften eine vernuenftige Identitaet bilden?", στο *RHM*, σελ. 92 – 125. Οι μεγάλες συλλογικότητες του 20ου αιώνα, το "έθνος" και το "κόμμα", παρά την γενικότητα που αξιώνουν, δεν μπορούν να αποτελέσουν τον πυρήνα μιας μετασυμβατικής, αφηρημένης, οικουμενιστικής και άρα ορθολογικής ταυτότητας.

κοινωνικοεπιστημονικές και φιλοσοφικές έρευνες"[55] είναι αναγκαία μια στρατηγική προσεταιρισμού των αντίπαλων θεωρητικών σχολών. Αυτή η προσπάθεια οικειοποίησης των πιο διαφορετικών θεωρητικών παραδόσεων ερμηνεύεται συχνά ως ανοικτότητα στο διάλογο και στην επικοινωνία,[56] ενώ υπό το φως της κριτικής στον συστημικό αντικειμενισμό φαίνεται μάλλον ως συμβιβασμός μεταξύ αντιτιθέμενων τοποθετήσεων.[57] Μια άλλη "ψυχολογική" αιτία της ερωτοτροπίας του Habermas με την συστημική θεωρία μπορεί να είναι η γοητεία που ασκούν στους θεωρητικούς τα πολυσύνθετα και καθολικά εννοιολογικά συστήματα.[58]

Όμως, πέρα από τις - πάντα αμφιλεγόμενες - ψυχολογικές ερμηνείες, μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τη στάση του Habermas έναντι του συστημικού λειτουργισμού, εάν θυμηθούμε όσα ανέφερα ήδη σχετικά με την αυξανόμενη τάση του προς την καθαρή - αμόλυντη από την πράξη και την ιστορία - θεωρία. Παρακολουθήσαμε αυτήν την πορεία του Habermas στο πεδίο της "ανακατασκευαστικής" πραγματολογίας της επικοινωνίας, καθώς και - ως ένα σημείο - σε αυτό της θεωρίας της κοινωνικής εξέλιξης. Στον χώρο της κοινωνικής θεωρίας, η υιοθέτηση της συστημικής οπτικής εξυπηρετεί τον ίδιο αυτό στόχο της εισαγωγής εμφατικά θεωρητικών στοιχείων στην κριτική θεωρία.

Από αυτήν την άποψη, η επιλογή υπέρ της συστημικής θεωρίας υπήρξε επιτυχημένη. Ήδη στο *Legitimationsprobleme im Spaetkapitalismus*, ο Habermas έκανε ευρύτατη - αν και επιπόλαιη[59] - χρήση του συστημικού εννοιολογικού πλαισίου. Την παραδοξότητα του αποτελέσματος έχει

---

[55] *TkH*, τόμ. II, σελ. 562.

[56] Βλ. χαρακτηριστικά: O. Negt, "Autonomie und Eingriff...", *ό.π.*, σελ. 10 - 11.

[57] Ο McCarthy μιλά για ένα είδος "συμμαχίας" με τη συστημική θεωρία. Ο Habermas την αποδέχεται, για να την περιορίσει στη συνέχεια σε έναν συγκεκριμένο χώρο, σε αυτόν της υλικής αναπαραγωγής. Βλ. Th. MacCarthy, "Komplexitaet und Demokratie...", *ό.π.*, σελ. 178. Αξίζει παρ' όλα αυτά να αναρωτηθεί κανείς ποιός χάνει τελικά περισσότερο απ' αυτόν τον "συμβιβασμό".

[58] Σε αυτήν την ερμηνεία αναφέρεται ο McCarthy, *ό.π.*, σελ. 202, παραθέτοντας μάλιστα ένα απόσπασμα του *TkH*, όπου ο Habermas εκφράζει το θαυμασμό του για το "επίπεδο αφαίρεσης", τη "συνθετότητα" και "συστηματικότητα" του έργου του Parsons. Βλ. *TkH*, τόμ. II, σελ. 297.

[59] Στο *LSK*, ο Habermas δεν δείχνει αρκετή φροντίδα στη χρήση της ορολογίας, με αποτέλεσμα να δημιουργείται εύκολα φοβερή σύγχυση στον αναγνώστη. Ενώ εισάγει τη διάκριση μεταξύ βιόκοσμου και συστήματος (*LSK*, σελ. 9 κ.ε.), χρησιμοποιεί συχνά τη συστημική ορολογία, για να αναφερθεί σε δομές του βιόκοσμου (π.χ. *ό.π.*, σελ. 19 κ.ε. και 50 κ.ε.).

επισημάνει ήδη ο McCarthy.[60] Παρά το γεγονός ότι ο Habermas δεν έχει - τουλάχιστον φραστικά - εγκαταλείψει τον "πρακτικό" χαρακτήρα της κριτικής θεωρίας και στην αρχή του *Legitimationsprobleme im Spaetkapitalismus* ομολογεί ότι το βιβλίο του προσφέρει μόνο ένα "επιχειρηματολογικό σχέδιο" με "προγραμματικό χαρακτήρα"[61], η τροπή που παίρνει η επιχειρηματολογία ταιριάζει περισσότερο σε ένα "θεωρητικό-προγνωστικό" εγχείρημα. Έτσι, ενώ οι τάσεις εμφάνισης της κρίσης στον ύστερο καπιταλισμό εντοπίζονται στο χώρο της συμβολικής αναπαραγωγής, "το επιχείρημα είναι [...] δομημένο με τρόπο ώστε δεν δημιουργείται καμία σύνδεση με την πρακτική συνείδηση οποιασδήποτε αναγνωρίσιμης κοινωνικής ομάδας ή - όπως φαίνεται - δεν χρειάζεται να δημιουργηθεί. Οι υπό συζήτηση ανισορροπίες φαίνεται να προέρχονται ακριβώς από τη δομή και τον τρόπο λειτουργίας του 'κοινωνικοπολιτισμικού υποσυστήματος' εντός της συνολικής συνάφειας της υστεροκαπιταλιστικής κοινωνίας. Παρ' όλο που με μια ορισμένη έννοια είναι 'υποκειμενικές', φαίνεται ότι εμφανίζονται με 'αντικειμενική αναγκαιότητα'."[62] Αυτό που στο *Legitimationsproblemme* ήταν διαφαινόμενη τάση, στο *Theorie des kommunikativen Handelns* είναι πλέον δεύτερη φύση.[63] Παρακάτω θα δούμε ότι η συστημικοθεωρητική διάβρωση

---

[60] Βλ. Th. McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 429 κ.επ.

[61] Βλ. *LSK*, σελ. 7.

[62] Th. McCarthy, *Kritik der...*, *ό.π.*, σελ. 429 - 430. Αυτό κάνει τον B. Nacke, *Normenbegruendung und politische...*, *ό.π.*, σελ. 55, να παραπονιέται ότι η θεωρία του Habermas είναι άχρηστη για τον πρακτικό-πολιτικό προσανατολισμό των συνειδητών δραστών. Ο McCarthy, *ό.π.*, συνδέει κι αυτός την αδυναμία σύνδεσης θεωρίας και πράξης τόσο με την άκριτη υιοθέτηση συστημικοθεωρητικών τρόπων σκέψης (*ό.π.*, σελ. 430), όσο και με τη συνολικότερη στροφή του Habermas προς την "καθαρή" θεωρία (*ό.π.*, σελ. 430 κ.ε.), αλλά και με τη γενικότητα των κατηγοριών ("δημόσιος χώρος", "ανθρώπινο είδος", "ορθός Λόγος", "διαφέρον του είδους" κ.λπ.), που χρησιμοποιούσε ήδη στο πρώιμο έργο του (*ό.π.*, σελ. 433 κ.ε.).

[63] Ένα ενδιαφέρον θέμα για τους ερευνητές του έργου του Habermas είναι το πώς αυτή η "δεύτερη φύση" αντικαθρεπτίζεται στη γλώσσα που χρησιμοποιεί. Η H. Berndt, "Revolution und Scheinrevolution", στο: G. Bolte (επιμ.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas...*, *ό.π.*, σελ. 80 - 98, κάνει την πολύ ορθή παρατήρηση ότι η γλώσσα του Habermas χρησιμοποιεί διαρκώς εικόνες "μιας πρωτόγονης μηχανικής" - ρήματα: entkoppeln, rueckkoppeln, umstellen, umpolen, zusammenprallen, κ.λπ., και ουσιαστικά: Steuerungsmechanismen, -kapazitaeten, -medien, -krisen, -schaltstelle (ό.π., σελ. 97 - 98). Δύσκολα μπορεί κανείς να αρνηθεί τη σχέση μεταξύ αυτού του λεξιλογίου και της συστημικής ορολογίας, που - όπως σημειώνει η Berndt - αντιστοιχεί σε πραγμοποιημένες μορφές συνείδησης, "χωρίς αναφορά στο προσωπικό βίωμα" (*ό.π.*, σελ. 98). Το θέμα αυτό αποκτά πρόσθετο ενδιαφέρον, εάν αναλογιστεί κανείς τη στενή διασύνδεση σκέψης και γλώσσας, αλλά και την τεράστια επιρροή που είχε ο χαμπερμασιανός τρόπος έκφρασης στις γενιές γερμανών

της κριτικής θεωρίας έχει βαρύτατες πρακτικές-πολιτικές συνέπειες. Εδώ ας κρατήσουμε τη διατύπωση του McCarthy: "Από τη δεκαετία του '70, η σκέψη του Habermas κινήθηκε έντονα προς μια πιο θεωρητική κατεύθυνση. Επειδή αναζητά μια *θεωρία* της σύγχρονης κοινωνίας, γι' αυτό το συστημικοθεωρητικό εγχείρημα του φαίνεται τόσο ελκυστικό. Ο Habermas είχε ασκήσει κάποτε κριτική στον Marx, επειδή είχε υποκύψει στην αυταπάτη της αυστηρής επιστήμης και είχε αποδώσει σε αυτό μια σειρά από ιστορικές δυσκολίες του μαρξισμού στον τομέα της πολιτικής ανάλυσης και της πολιτικής πράξης. Το ερώτημα, [...], είναι αν σε αυτό το φλερτ με τη συστημική θεωρία δεν διατρέχει τον κίνδυνο να παρασυρθεί απ' την ίδια, εμφανιζόμενη με πιο σύγχρονα ενδύματα αυταπάτη."[64]

5.2. Οι εξελικτικές διαδικασίες της κοινωνικής διαφοροποίησης

5.2.1. Το γενικό σχήμα της ιστορικής εξέλιξης

Ας δούμε τώρα, πώς μπορούμε - κατά τον Habermas - να σκεφτούμε την κοινωνικοϊστορική εξέλιξη, με βάση τις έννοιες του συστήματος και του βιόκοσμου. Στη *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης*, ο Habermas παρουσιάζει μια πιο ολοκληρωμένη αντίληψη για την κοινωνική

φοιτητών και διανοουμένων από τη δεκαετία του '60 και μετά. Μια ιδέα για αυτήν την επιρροή του Habermas στη γλώσσα των πανεπιστημίων και των φοιτητικών κινημάτων μας δίνουν οι παρατηρήσεις του Ch. Tuercke, "Habermas oder Wie die kritische...", *ό.π.*, σελ. 26.

[64] Th. McCarthy, "Komplexitaet und Demokratie...", *ό.π.*, σελ. 209. Ο D. Misgeld, "Critical Hermeneutics versus Neoparsonianism?, στο *New German Critique*, τεύχ. 35, 1985, σελ. 55 - 82, συνδέει ρητά την ερωτοτροπία του Habermas με τη συστημική θεωρία με την εμφατικά θεωρητική τροπή που έχει πάρει η σκέψη του (*ό.π.*, σελ. 63). Αυτή η τάση δίνει τελικά το πάνω χέρι σε μια λειτουργιστική προσέγγιση του βιόκοσμου (*ό.π.*, σελ. 68), και οδηγεί στην αχρήστευση της χαμπερμασιανής θεωρίας, προκειμένου για τον πολιτικό-πρακτικό προσανατολισμό συνειδητών δραστών (*ό.π.*, σελ. 80). Ο Misgeld προτείνει την υιοθέτηση μιας κριτικής ερμηνευτικής, που έχει συνείδηση του βιοκοσμικού καθορισμού της προοπτικής της, και που εγκαταλείπει το κακό ιδεώδες μιας αφηρημένης γενικής θεωρίας, προς όφελος μιας συγκεκριμένης κριτικής ανάλυσης των κοινωνικών σχέσεων (*ό.π.*, σελ. 82). Τη σημασία της εμφατικά θεωρητικής στροφής του Habermas τονίζει και ο A. Honneth, *Kritik der Macht*, *ό.π.*, σελ. 309 κ.ε.

εξέλιξη, απ' αυτήν του τόμου *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Η ιστορία είναι μια διαδικασία κοινωνικής διαφοροποίησης, που αφορά δύο βασικές εξελικτικές κινήσεις. Απ' τη μία, υπάρχει μια σταδιακή διαφοροποίηση του συστήματος και του βιόκοσμου, η οποία σημαίνει *αύξηση της πολυπλοκότητας* του πρώτου και *εξορθολογισμό* του δεύτερου. Απ' την άλλη, υπάρχει μια παράλληλη διαφοροποίηση *μεταξύ* του συστήματος και του βιόκοσμου, με την έννοια μιας σταδιακής *αποσύνδεσης* του πρώτου από τον δεύτερο. Έτσι, στις απαρχές της κοινωνικής εξέλιξης θα πρέπει να υποθέσουμε την ύπαρξη κοινωνιών με καθόλου εξορθολογισμένο βιόκοσμο, με απλά οργανωμένο σύστημα, το οποίο θα βρίσκεται αξεδιάλυτα ενσωματωμένο στις δομές της επικοινωνιακής καθημερινότητας. Στη συνέχεια, η εξέλιξη δημιουργεί διαφορετικά επίπεδα πολυπλοκότητας του συστήματος, το οποίο συγκροτείται με βάση διαφορετικές οργανωτικές αρχές στις φυλετικές, στις παραδοσιακές-κρατικές και στις μοντέρνες κοινωνίες (με διαφοροποιημένο οικονομικό σύστημα). Αυτή η αύξηση της πολυπλοκότητας του συστήματος σημαίνει και μια αποσύνδεσή του από τον βιόκοσμο, όπου συντελείται η κοινωνική ενσωμάτωση. Αυτή η διαδικασία οδηγεί, στη νεωτερικότητα, στο φαινόμενο της διαμόρφωσης ενός χώρου οικονομικής και διοικητικής δραστηριότητας, ο οποίος είναι πλήρως αυτονομημένος από το κανονιστικό πλαίσιο της κοινωνικής ζωής.[65]

Ωστόσο ο βιόκοσμος, ενώ τείνει με την κοινωνική εξέλιξη να μετατραπεί σε ένα επιπλέον υποσύστημα της κοινωνίας μεταξύ πολλών, παραμένει ο χώρος που ορίζει την υπόσταση της κοινωνίας ως όλου. Αυτός είναι ο λόγος που οι συστημικοί μηχανισμοί χρειάζονται μια "αγκυροβόληση" (Verankerung) στον βιόκοσμο. Με άλλα λόγια, ο βιόκοσμος πρέπει να διαθέτει το κατάλληλο θεσμικό υπόστρωμα, ώστε να καθίσταται δυνατό ένα ορισμένο επίπεδο συστημικής διαφοροποίησης. Ο βιόκοσμος οδεύει έτσι, κάτω από την πίεση των συστημικών μηχανισμών, προς έναν προοδευτικό εξορθολογισμό. Το σύστημα συγγένειας των φυλετικών κοινωνιών διαδέχεται το κράτος και στη συνέχεια οι αυτοδιευθυνόμενες οικονομικές και γραφειοκρατικές οργανώσεις. Είδαμε ήδη ότι αυτή η πορεία σημαίνει και ανάδυση νέων, ορθολογικότερων

[65] Βλ. *TkH*, τομ. ΙΙ, σελ. 230.

κανονιστικών δομών, αξιακών αντιλήψεων και θεσμικών πλαισίων.[66]

Τώρα αυτές οι διαδικασίες δεν μπορούν να συλληφθούν μόνο από την εσωτερική σκοπιά των συμμετεχόντων σ' έναν βιόκοσμο. Η θεσμική "αγκυροβόληση" του συστήματος κάνει τους μηχανισμούς του αόρατους για τους κοινωνούς, για τους οποίους αποτελεί μια "δεύτερη φύση". Όμως ούτε και μια συστημική οπτική, σαν αυτήν του Luhmann επαρκεί από μόνη της για την διερεύνηση των μηχανισμών της κοινωνικής διαφοροποίησης, γιατί – όπως είδαμε ήδη – οι δομές του βιόκοσμου δημιουργούν εσωτερικά όρια, στα οποία προσκρούει η διαδικασία της αύξησης της πολυπλοκότητας του συστήματος, γι' αυτό και παραμένει αναγκαία η επικοινωνιακή θεωρητική προσέγγιση. Επιπλέον "[...] οι ίδιες οι αντικειμενικές συνθήκες, υπό τις οποίες γίνεται αναγκαία η συστημικοθεωρητική αντικειμενοποίηση του βιόκοσμου, δημιουργήθηκαν κατά τη διάρκεια της κοινωνικής εξέλιξης. Αυτή η διαδικασία απαιτεί έναν τύπο εξήγησης, ο οποίος δεν θα κινείται πιά εντός της συστημικής προοπτικής."[67] Για τους λόγους αυτούς, προκειμένου για τη σύλληψη των δύο παράλληλων διαδικασιών κοινωνικής διαφοροποίησης, χρειαζόμαστε μια θεωρία που να συνδυάζει τη συστημική με την επικοινωνιακή θεωρητική σκοπιά. Στην "Δεύτερη ενδιάμεση θεώρηση" της *Θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης*, ο Habermas επιχειρεί να υλοποιήσει αυτόν τον συνδυασμό, περιγράφοντας σε γενικές γραμμές τα στάδια και τους μηχανισμούς της κοινωνικής εξέλιξης, με βάση την κατευθυντήρια ιδέα της κοινωνικής διαφοροποίησης σε δύο παράλληλα επίπεδα. Πριν παρακολουθήσουμε την ανάπτυξη ενός γενικού σχήματος της κοινωνικής εξέλιξης θα ήταν χρήσιμο να αναφερθούμε στα εννοιολογικά εργαλεία και στο θεωρητικό πλαίσιο που χρησιμοποιεί ο Habermas.

Προκειμένου για την ανάλυση της λεγόμενης "συστημικής διαφοροποίησης", ο Habermas κάνει χρήση των μαρξικών κατηγοριών της "βάσης" και του "εποικοδομήματος", ερμηνεύοντάς τις με το δικό του τρόπο. Στη *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης* επαναλαμβάνει τις βασικές θέσεις, που είχε διατυπώσει στον τόμο *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Σύμφωνα με αυτές, οι βασικές εξελικτικές ωθήσεις

---

[66] βλ. παραπάνω, ενότητα 4.3.

[67] *TkH*, τόμ. II, σελ. 229 – 230.

παράγονται στο χώρο του συστήματος, στο χώρο της υλικής αναπαραγωγής της κοινωνίας. Η πίεση για διαφοροποίηση, για "αύξηση της πολυπλοκότητας" του συστήματος συμβαδίζει αναγκαστικά με την αλλαγή της θεσμικής του "αγκυροβόλησης" στον βιόκοσμο. Αυτός είναι ο λόγος που ως "βάση" της κοινωνίας θα πρέπει να θεωρούμε τον κεντρικό θεσμό ή το θεσμικό πλέγμα που επιτελεί ακριβώς αυτήν την "αγκυροβόληση". Η βάση δεν είναι λοιπόν η "οικονομική δομή" (ούτε καν στον καπιταλισμό), αλλά η θεσμοποίηση ενός ορισμένου τρόπου παραγωγής, ο οποίος συντίθεται τόσο από τις παραγωγικές δυνάμεις (εργατική δύναμη, τεχνική και οργανωτική γνώση) όσο και από τις παραγωγικές σχέσεις, οι οποίες καθορίζουν έναν ορισμένο συνδυασμό των επιμέρους στοιχείων των παραγωγικών δυνάμεων, καθώς και μια ορισμένη κατανομή της κοινωνικής ισχύος.[68] Στο χώρο της βάσης προκύπτουν λοιπόν συστημικά προβλήματα, τα οποία μπορούν να λυθούν μόνο με τη θεσμοποίηση ενός ανώτερου επιπέδου συστημικής διαφοροποίησης.

Η αύξηση της πολυπλοκότητας του συστήματος εξαρτάται λοιπόν από τη δομική διαφοροποίηση του βιόκοσμου. Ακόμα κι αν η δυναμική της κοινωνικής εξέλιξης εξηγείται με βάση τις συστημικές προκλήσεις, η "λογική" της δομικής διαφοροποίησης του κόσμου των βιωμάτων συνδέεται με μια διαδικασία επικοινωνιακού εξορθολογισμού.

Η είσοδος σε ένα ανώτερο επίπεδο συστημικής πολυπλοκότητας απαιτεί την κυριάρχηση ενός νέου μηχανισμού συστημικής ενσωμάτωσης (π.χ. την αντικατάσταση του συστήματος συγγένειας από την κρατική οργάνωση). Αυτός ο μηχανισμός χρειάζεται, ωστόσο, την "αγκυροβόληση" στον βιόκοσμο, μέσω της θεσμοποίησής του. Ο θεσμός που ενσαρκώνει αυτόν τον μηχανισμό συστημικής ενσωμάτωσης αποτελεί τη "βάση" της κοινωνίας. "Αυτοί οι θεσμοί της βάσης δημιουργούν λοιπόν μια σειρά εξελικτικών καινοτομιών, οι οποίες μπορούν να εμφανιστούν μόνο υπό την προϋπόθεση ότι ο βιόκοσμος θα έχει εξορθολογιστεί αρκετά, ότι πάνω απ' όλα το δίκαιο και η ηθική θα έχουν φτάσει στην αντίστοιχη εξελικτική βαθμίδα. Η θεσμοποίηση ενός νέου επιπέδου της συστημικής διαφοροποίησης απαιτεί αναδομήσεις στον θεσμικό πυρήνα της ηθικής-δικαιικής, δηλαδή συναινετικής ρύθμισης των πρακτικών συγκρούσεων."[69]

---

[68] Βλ. *ό.π.*, σελ. 251 - 252.

[69] *Ό.π.*, σελ. 259.

Στην παράγραφο αυτή έχουμε την επανάληψη των καθοδηγητικών ενοράσεων του *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus:* τη διάκριση μεταξύ εξελικτικής δυναμικής και εξελικτικής λογικής, τη σύνδεση της δεύτερης με τον εξορθολογισμό του βιόκοσμου και τον εντοπισμό του πυρήνα του τελευταίου στο χώρο της "ηθικής-δικαιικής, δηλαδή συναινετικής ρύθμισης των πρακτικών συγκρούσεων". Πράγματι, κατά τον Habermas, ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου μπορεί να μελετηθεί ιδιαίτερα καλά στις δομές των ηθικών και δικαιικών κανόνων. Κι αυτό επειδή οι ηθικοί και δικαιικοί κανόνες αποτελούν το δίκτυ που συγκρατεί την καθημερινή, προσανατολισμένη στη συνεννόηση δράση. Έχουν δηλαδή τη λειτουργία της διατήρησης της κοινωνικής συνοχής, όταν αποτυγχάνει ο επικοινωνιακός συντονισμός των επιμέρους υποκειμενικών πρακτικών προσανατολισμών. Σε αυτές τις περιπτώσεις, η προσφυγή στην αυθεντία των ηθικών και δικαιικών κανόνων μπορεί να διασώσει την κοινωνική ενσωμάτωση. Εφόσον οι κανονιστικές δομές αποτελούν τον πυρήνα του βιόκοσμου, η εξέλιξή τους θα πρέπει να αντικαθρεπτίζει τις εξελίξεις στα πλαίσια του τελευταίου. Επικαλούμενος τις εργασίες του Durkheim για την αλλαγή της μορφής της κοινωνικής ενσωμάτωσης,[70] τις ψυχολογικές μελέτες του Kohlberg για την ανάπτυξη της ηθικής συνείδησης,[71] καθώς και τις ιστορικές εργασίες των K. Eder[72] και W. Schluchter,[73] ο Habermas οδηγείται στο γνωστό μας σχήμα της εξέλιξης των κανονιστικών δομών. Σύμφωνα με αυτό, υπάρχει ένας σταδιακός εξορθολογισμός των ηθικών και δικαιικών συστημάτων, μια εξέλιξη των κανονιστικών δομών από το προσυμβατικό, στο συμβατικό και τέλος στο μετασυμβατικό στάδιο.[74] Δεν θα αναφερθώ σε αυτό το θέμα, που ήδη μας απασχόλησε στο προηγούμενο κεφάλαιο, στα πλαίσια της ηθικοθεωρητικής επιχειρηματολογίας, παρά μόνο στο βαθμό που κάτι τέτοιο είναι αναγκαίο

---

[70] Βλ. *ό.π.*, σελ. 119 - 126.

[71] Βλ. L. Kohlberg, *Zur kognitiven Struktur des Kindes*, Frankfurt a.M. 1974. Βλ. επίσης παραπάνω, ενότητα 4.2., και στο *MkH*, το ομώνυμο κείμενο, σελ. 127 - 206.

[72] Βλ. K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1976.

[73] Βλ. W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tuebingen 1979.

[74] Βλ. *TkH*, τόμ. II, σελ. 261.

για την ορθή κατανόηση της προβληματικής της κοινωνικής εξέλιξης σε δύο παράλληλες κινήσεις (αποσύνδεση βιόκοσμου - συστήματος και δομική διαφοροποίηση του καθενός τους ξεχωριστά).[75]

Ας δούμε, κατ' αρχήν, την περιγραφή του αρχικού σταδίου της κοινωνικής εξέλιξης, όπου βρίσκουμε τις φυλετικές κοινωνίες με μυθικές κοσμοεικόνες. "Η βιοκοσμική έννοια της κοινωνίας βρίσκει εμπειρικό στήριγμα περισσότερο στις αρχαϊκές κοινωνίες, όπου οι δομές των γλωσσικά διαμεσολαβημένων, κατευθυνόμενων από κανόνες αλληλοδράσεων αποτελούν ταυτοχρόνως και τις φέρουσες κοινωνικές δομές."[76]

---

[75] Όπως είναι φανερό, ο εξελικτικισμός του Habermas είναι αδιάσπαστα συνδεδεμένος με ένα είδος στρουκτουραλιστικής προσέγγισης του "βιόκοσμου". Ακριβώς αυτή η αλληλοδιαπλοκή βρίσκεται στο στόχαστρο της κριτικής του ανατολικογερμανού H.-P. Krueger, "Kommunikatives Handeln oder gesammtgesellschaftliche Kommunikation", στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 216 - 254, ο οποίος αναπτύσσει μια πολύ ενδιαφέρουσα κριτική στον χαμπερμασιανό δυισμό συστήματος-βιόκοσμου. Ο δυισμός αυτός αποκλείει, κατά την άποψη του Krueger, μια θεωρία εξήγησης των επικοινωνιακών διαδικασιών στο επίπεδο της συνολικής κοινωνίας (*ό.π.*, σελ. 228). Αντί μιας τέτοιας γενετικής εξήγησης της εμφάνισης επικοινωνιακών διαδικασιών σε συγκεκριμένα συγκείμενα (Kontexte), ο Habermas πέζεται - εξαιτίας των παραχωρήσεών του στη συστημική θεωρία (*ό.π.*, σελ. 223) - σε μια μεταφορά του δυισμού στο πεδίο των επικοινωνιακών μέσων και σε μια προσπάθεια στρουκτουραλιστικής γεφύρωσής του (*ό.π.*, σελ. 229). Η θεωρία της εξέλιξης των γνωστικών διυποκειμενικών δομών παίζει λοιπόν το ρόλο της άρσης του κοινωνιοθεωρητικού δυισμού, προβάλλοντας το πρωτείο της θεωρίας του επικοινωνιακού πράττειν, με βάση το οποίο διερευνάται η "εξελικτική λογική" της ιστορίας (*ό.π.*, σελ. 218). Όμως, αυτή η στρουκτουραλιστική προσέγγιση παραμένει αναγκαστικά αφηρημένη και απο-συγκειμενοποιημένη (dekontextualisiert) ανάλυση διυποκειμενικών δομών, οι οποίες απλά θεματοποιούνται από τη συγκεκριμένη, χωροχρονικά εντοπισμένη επικοινωνία. "Η γένεση των γενικών, συγκειμενικών, τυπικών και διανοητικών δομικών συνθηκών της δυνατότητας της γλωσσικής δράσης δεν μπορεί να εξηγηθεί στη βάση της *θεωρίας του πράττειν*." (*ό.π.*, σελ. 233). Το πρόβλημα είναι, δηλαδή, ότι ενώ το κριτήριο της ορθολογικότητας αναπτύσσεται στη βάση της θεωρίας της επικοινωνιακής *δράσης*, *στη συνέχεια η στροφή προς συστημικοθεωρητικά σχήματα σκέψης αποκλείει την ανάλυση* συγκεκριμένων, αναστοχαστικών επικοινωνιακών διαδικασιών και περιορίζει τη θεωρητική οπτική στο επίπεδο των αποσυγκειμενοποιημένων επικοινωνιακών δομών, οι οποίες επιτρέπουν την ανάδυση εκείνων ακριβώς των συστημικών συναφειών, που υποτίθεται ότι χαρακτηρίζουν τη νεωτερικότητα (*ό.π.*, σελ. 223 - 225). Μια τόσο αφηρημένη αντίληψη περί επικοινωνίας δεν μπορεί παρά να συναντήσει δυσκολίες στην εφαρμογή της στο ιστορικό υλικό, ενώ συνεπάγεται τελικά μια κλειστή αντίληψη για την ιστορία. Η αποσυγκειμενοποιημένη επικοινωνία της ύστερης νεωτερικότητας δεν αφήνει περιθώρια για παραπέρα εξέλιξη, η γνωστική πρόοδος μπορεί στο εξής να έχει "το πολύ τον [...] *απλά αρνητικό* καθορισμό, να καθιστά δυνατή μια *'από*-αποικιοποίηση' στη θέση της 'αποικιοποίησης' του βιόκοσμου." (*Ό.π.*, σελ. 225). Γι' αυτό και θα πρέπει να εγκαταλειφθεί η χαμπερμασιανή διχοτόμηση της κοινωνίας προς χάριν της ανάπτυξης μιας θεωρίας της επικοινωνιακής διαδικασίας της συνολικής κοινωνίας (gesammtgesellschaftliche Kommunikationsweise), η οποία θα λαμβάνει υπόψη της τα διάφορα επίπεδα των επικοινωνιακών διαδικασιών, από την άποψη της θεωρίας του πράττειν (*ό.π.*, σελ. 245 κ.ε.).

[76] *ΤκΗ*, τόμ. ΙΙ, σελ. 233.

Αυτό σημαίνει ότι στις αρχαϊκές φυλετικές κοινωνίες υπάρχει μια σύμπτωση μεταξύ της έκτασης του βιόκοσμου και του κοινωνικού συστήματος. Ο βιόκοσμος των φυλετικών κοινωνιών συγκροτείται γύρω από τον πυρήνα ενός απόλυτου θεσμού: του συστήματος συγγένειας. Το σύστημα συγγένειας καθορίζει απόλυτα όλες τις βασικές εκφάνσεις της κοινωνικής ζωής. Οι σχέσεις συγγένειας ορίζονται πάντα σύμφωνα με ένα σύστημα καθορισμού της καταγωγής και μια απαγόρευση της αιμομιξίας, η οποία (απαγόρευση) οδηγεί σε κανόνες εξωγαμίας. Οι σχέσεις συγγένειας καθορίζουν τις συλλογικές ταυτότητες, καθώς και τις διαφοροποιήσεις των ρόλων των κοινωνών. Ορίζουν έτσι τόσο έναν στοιχειώδη καταμερισμό των έργων, όσο και ένα σύνολο σχέσεων αλληλεγγύης μεταξύ διαφόρων συγγενικών ομάδων.[77]

Οι φυλετικές κοινωνίες χαρακτηρίζονται επίσης από τις μυθικές τους κοσμοεικόνες. Στα μυθικά συστήματα ερμηνείας του κόσμου υπάρχει μία συγχώνευση των τριών τυπικών εννοιών του κόσμου, που συναντήσαμε ήδη στα πλαίσια της πραγματολογίας της επικοινωνίας. Με άλλα λόγια, η κοσμοαντίληψη δεν είναι ακόμα αποκεντρωμένη και δεν έχουν διαφοροποιηθεί οι τρεις σφαίρες ισχύος της ομιλίας. Αυτό σημαίνει ότι ο αντικειμενικός κόσμος συγχέεται με τον κοινωνικό και με τον υποκειμενικό κόσμο, συνθέτοντας ένα αξεδιάλυτο όλο, με μια καθορισμένη κοσμική τάξη. Μια τέτοια μυθική κοσμοεικόνα επιτρέπει την κοινωνική ενσωμάτωση, χωρίς να είναι αναγκαία η επικύρωση της κοινωνικής τάξης από κάποια (κεντρική κρατική) εξουσία. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η συγχώνευση των διαφόρων διαστάσεων ισχύος της ομιλίας σε ένα μυθικά και ενδεχομένως και τελετουργικά επικυρωμένο όλο προφυλάσσει από την πιθανότητα της αμφισβήτησης της κατεστημένης τάξης – πιθανότητα εγκατεστημένη στις ενδεχομενικότητες (Kontingenzen) της επικοινωνιακής δράσης. Η σημασία της θρησκευτικής επικύρωσης της κοσμοεικόνας είναι τόσο μεγάλη, που η φυλετική κοινωνία συγκροτείται ως *λατρευτική κοινότητα*, στα πλαίσια της οποίας κάθε παράβαση των κανόνων θεωρείται ιεροσυλία (Sakrileg).[78] Έτσι, ο μύθος περιορίζει δραστικά τις δυνατότητες καινοτόμων παρεμβάσεων στην πολιτισμική

[77] βλ. *ό.π.*, σελ. 235.

[78] βλ. *ό.π.*, σελ. 237.

παράδοση και εξασφαλίζει την κοινωνική συνοχή καθορίζοντας σχεδόν απόλυτα τόσο τις συλλογικές όσο και τις ατομικές ταυτότητες.

Αυτό δεν σημαίνει, ωστόσο, ότι δεν υπάρχει κάποιο ίχνος κοινωνικής διαφοροποίησης και καταμερισμού των έργων. Το φύλο, η ηλικία και η καταγωγή είναι τα κυριώτερα κριτήρια για τη διαφοροποίηση των ρόλων των μελών μιας κοινότητας. Επιπλέον η κοινωνική εργασία απαιτεί τη συνεργασία περισσότερων ατόμων, την κινητοποίηση πόρων από το εξωτερικό της ομάδας και τη διαχείριση τεχνικών γνώσεων. Έτσι, στο χώρο της παραγωγής των υλικών όρων ύπαρξης της κοινωνίας προκύπτουν πιέσεις για την εξοικονόμηση πόρων και δυνάμεων και την αποτελεσματική τους κινητοποίηση. Δημιουργούνται δηλαδή κίνητρα για έναν καταμερισμό των έργων, στα πλαίσια του οποίου οι εξειδικευμένες εργασίες θα συναρμόζονται με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, ενώ τα διαφορετικά προϊόντα ή παραγωγικά αποτελέσματα θα μπορούν να ανταλλάσσονται. Ωστόσο μια τέτοια διαφοροποίηση απαιτεί την ύπαρξη *θέσεων οργανωτικής εξουσίας*, δηλαδή θέσεων διεύθυνσης του καταμερισμού των έργων, καθώς και τη διαμόρφωση *σχέσεων ανταλλαγής* των προϊόντων. Κάτι τέτοιο απαιτεί τη *θεσμοποίηση* της οργανωτικής εξουσίας και των σχέσεων ανταλλαγής. Ας δούμε λοιπόν πώς αυτές οι συστημικές συνιστώσες ενσωματώνονται στον βιόκοσμο των φυλετικών κοινωνιών.

Καθώς οι οικογενειακές ομάδες των φυλετικών κοινωνιών παρουσιάζουν μια παρόμοια μεταξύ τους δομή και παράγουν παρόμοια προϊόντα, η ανταλλαγή δεν μπορεί κατ' αρχήν να έχει οικονομικό κίνητρο. Χρειάζεται γι' αυτό ένας θεσμικός καταναγκασμός, ένα "θεσμικό κίνητρο", το οποίο παρέχουν οι κανόνες της εξωγαμίας. Η ανταλλαγή γυναικών στη βάση κανόνων γάμου ορίζει σχέσεις αμοιβαιότητας και αλληλεγγύης μεταξύ οικογενειακών ομάδων. Οι σχέσεις αυτές απλώνονται στη συνέχεια σε ένα δίκτυο (τελετουργικών) ανταλλαγών αντικειμένων, υπηρεσιών, δηλώσεων αλληλοϋποστήριξης κ.λπ. Ο Habermas αναφέρεται ρητά στις εργασίες του Malinowski για το έθιμο "κούλα" (ανταλλαγή πολύτιμων, αλλά άχρηστων αντικειμένων μεταξύ φυλών) στα νησιά της ανατολικής Νέας Γουϊνέας και του Boas για το ινδιάνικο έθιμο του πότλατς (εορταστική καταστροφή αγαθών).[79] Αυτή η ρύθμιση των ανταλλαγών, που ξεκινά από την

[79] Βλ. *ό.π.*, σελ. 241. Για πληροφορίες σχετικά με τους θεσμούς "πότλατς" και "κούλα" βλ. στο: Γκ. Λίενχαρντ, *Κοινωνική ανθρωπολογία*, μτφ. Μ. Πετρονώτη, Αθήνα 1985, σελ. 129 - 134.

ανταλλαγή γυναικών, ορίζει μια *τμηματική* (segmentaer) *διαφοροποίηση* της κοινωνίας. Η κοινωνία αποτελείται δηλαδή από μια *σειρά* παρόμοιων μεταξύ τους τμημάτων, τα οποία διατηρούν σχέσεις ανταλλαγής. Η κοινωνική οργάνωση δεν ωθεί προς την εξειδίκευση και τον καταμερισμό των έργων μεταξύ των κοινωνικών αυτών τμημάτων. Μια τέτοια λειτουργική διαφοροποίηση ξεκινά μόνο με τη στρωματοποίηση της κοινωνίας, δηλαδή με την ιεραρχική ταξινόμηση των επιμέρους υποομάδων, η οποία δημιουργεί τις διαφορές εξουσίας και επιρροής, που είναι αναγκαίες για την οργάνωση του κοινωνικού καταμερισμού των έργων. Στις φυλετικές κοινωνίες, αυτή η οργανωτική εξουσία δεν αποδίδεται ακόμα σε μια κρατική μηχανή, αλλά σε κάποια ηγετική *οικογενειακή ομάδα, η οποία απολαμβάνει την κοινωνική αναγνώριση.* Το κύρος και το γόητρο, που κατά κανόνα προέρχεται από την εξαιρετική καταγωγή της ομάδας, της παρέχει τη δυνατότητα να αναλάβει οργανωτικές, πολιτικές, πολεμικές, δικαστικές και άλλες αρμοδιότητες.[80]

Σύμφωνα με τον Habermas, οι σχέσεις ανταλλαγής και η διαμόρφωση μιας οργανωτικής εξουσίας στις φυλετικές κοινωνίες οδηγούν σε μια περιορισμένη κοινωνική διαφοροποίηση, χωρίς να αποκλείονται μάλιστα παλινδρομήσεις σε πρότερα εξελικτικά στάδια.[81] Αυτό συμβαίνει εξαιτίας της *συγχώνευσης του συστήματος με τον βιόκοσμο.* Ούτε οι ανταλλαγές ούτε η οργάνωση του καταμερισμού των έργων μπορούν να εκδιπλώσουν τη δυναμική τους όσο εξαρτώνται στενά από το θεσμικό πλαίσιο της κοινωνίας. "Στην ρυθμισμένη μέσω κανόνων γάμου ανταλλαγή γυναικών, η κοινωνική ενσωμάτωση συμπίπτει με τη συστημική. Το ίδιο ισχύει για το μηχανισμό της διαμόρφωσης της εξουσίας. Αυτός λειτουργεί στα πλαίσια των προκαθορισμένων από το σύστημα συγγένειας διαστάσεων του φύλου, της γενιάς και της καταγωγής, και επιτρέπει μόνο τη διαφοροποίηση καταστατικών θέσεων (Status), οι οποίες βασίζονται στο γόητρο, αλλά όχι στην κατοχή πολιτικής εξουσίας."[82]

Στα πλαίσια των φυλετικών κοινωνιών μπορούμε να διακρίνουμε

---

[80] Βλ. *TkH*, τόμ. II, σελ. 243.

[81] Βλ. *ό.π.*, σελ. 241.

[82] *Ό.π.*, σελ. 244 - 245.

δύο επίπεδα συστημικής διαφοροποίησης. Το πρώτο, εντελώς στοιχειώδες, αφορά τις κοινωνίες, όπου οι περιορισμένες ανταλλαγές μεταξύ παρόμοιων μεταξύ τους κοινωνικών ενοτήτων ορίζουν μια τμηματική διαφοροποίηση. Πρόκειται για φυλετικές κοινωνίες, οι οποίες στηρίζονται στην ισότητα των υποομάδων που τις συνθέτουν. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, έχουμε τις ιεραρχικές φυλετικές κοινωνίες, όπου το καθορισμένο από το σύστημα συγγένειας γόητρο και η κοινωνική επιρροή κάποιων υποομάδων δημιουργεί μια στοιχειώδη διαφοροποίηση των αρμοδιοτήτων. Διαμορφώνεται δηλαδή μια στρωμάτωση και μια ανάλογη κατανομή αρμοδιοτήτων: καθοδήγησης στις πολεμικές επιχειρήσεις ή και σε καιρό ειρήνης, τελετουργικών και θεραπευτικών δραστηριοτήτων, απονομής της δικαιοσύνης κ.λπ. Όμως αυτή η εξειδίκευση ανάλογα με την καταστατική θέση της ομάδας παραμένει πάντα στα πλαίσια που ορίζει το σύστημα συγγένειας, το οποίο μπορεί να θεωρηθεί ως *βάση και εποικοδόμημα μαζί*.[83]

Το επίπεδο του εξορθολογισμού του βιόκοσμου των αρχαϊκών κοινωνιών φαίνεται ανάγλυφα στις κανονιστικές του δομές. Αυτές ανήκουν σε ένα προσυμβατικό στάδιο εξέλιξης, όπου μια ηθική με μαγικό υπόβαθρο συγχέεται αξεδιάλυτα με ένα αποκεκαλυμμένο δίκαιο. Στις κοινωνίες αυτές, η ενσωμάτωση όλων των κοινωνικών αλληλοδράσεων στον απόλυτο θεσμό του συστήματος συγγένειας δεν επιτρέπει τη διαμόρφωση ενός μετα-θεσμού για την απονομή της δικαιοσύνης. Εφόσον δεν υπάρχει θεσμός που να εξειδικεύεται σε αυτό το έργο, δεν υπάρχει και *δίκαιο* με την πλήρη έννοια του όρου. Υπάρχουν βεβαίως κανόνες, δεν υπάρχει όμως *το* δίκαιο, το οποίο να λειτουργεί ως ένα γενικό πλαίσιο ρύθμισης των κεντρικών ζητημάτων της κοινωνικής αλληλόδρασης και που να διαθέτει και κρατική ή άλλη επικύρωση. Στις φυλετικές κοινωνίες δεν υπάρχει δικαστική αρχή, παρά μόνο ίσως διαιτησία, η οποία όμως δεν μπορεί να εκδώσει κάποια αναγκαστική απόφαση, παρά το πολύ να προτρέψει προς τη λύση κάποιας διαμάχης μεταξύ αντίπαλων μερίδων. Κατά τα άλλα ισχύει η αυτοδικία της αδικημένης πλευράς.[84]

---

[83] "Η κοινωνία αποτελείται από βάση και εποικοδόμημα σε ένα: ούτε καν η θρησκεία δεν είναι αρκετά διαφοροποιημένη από το σύστημα συγγένειας, ώστε να μπορεί να χαρακτηριστεί ως εποικοδόμημα." *Ό.π.*, σελ. 252.

[84] Βλ. *ό.π.*, σελ. 261 κ.επ.

Το ίδιο προσυμβατικό επίπεδο της ηθικής-δικαιικής συνείδησης καθρεπτίζει και η λογική της αντιμετώπισης των αποκλίσεων από τους κοινωνικούς κανόνες. Στις περιπτώσεις που έχουμε ό,τι σήμερα αποκαλούμε ποινικά αδικήματα, η κοινωνική αντίδραση αποσκοπεί στην αποκατάσταση του status quo ante. Αυτό που βαρύνει ηθικά δεν είναι οι προθέσεις του δράστη, αλλά τα αποτελέσματα της δράσης του. Η ισχύς των ηθικών κανόνων στηρίζεται στη μαγικοθρησκευτική τους προέλευση και όχι στην επικύρωσή τους από την αυθεντία μιας πολιτικά κυρίαρχης αρχής. Γι' αυτό και η προσβολή ενός κανόνα αντιμετωπίζεται ως βεβήλωση της ιερής τάξης, η οποία μπορεί να αντιμετωπιστεί μόνο μέσω της αποκατάστασής της. Η τιμωρία δεν έχει έτσι τον χαρακτήρα της ποινής για μια παράβαση που μπορεί και πρέπει να καταλογιστεί σε ένα συγκεκριμένο άτομο, αλλά αυτόν του εξιλασμού από την πνευματική μόλυνση που προκαλεί η βεβήλωση του ιερού σε ολόκληρη την κοινότητα. Από την άλλη, στην περίπτωση των "αστικών" παραπτωμάτων δεν υπάρχει, όπως σημείωσα ήδη, παρά μόνο η αυτοδικία ή το πολύ η διαιτησία μεταξύ των αντιμαχόμενων μερίδων, χωρίς δύναμη εξαναγκασμού.[85] Τέλος οι ηθικές-αξιακές αντιλήψεις των φυλετικών κοινωνιών χαρακτηρίζονται από τη μερικότητά τους. Η πρόσδεση της άσκησης της ηθικής και αξιολογικής αυθεντίας στο σύστημα συγγένειας οδηγεί αναγκαστικά σε έναν χαμηλό βαθμό γενίκευσης των αξιολογικών και κανονιστικών συστημάτων. Το γόητρο και η κοινωνική αναγνώριση συγγενικών ομάδων, που έχουν τη δυνατότητα να παίξουν το ρόλο της ηθικής αυθεντίας, δεν επαρκούν για την γενίκευση των κανόνων και αξιών.[86]

Τώρα, εφόσον στις φυλετικές κοινωνίες οι δυνατότητες συστημικής διαφοροποίησης συναρτώνται με τη στενή διαπλοκή της υλικής με τη συμβολική αναπαραγωγή, θα πρέπει να αναμένουμε ότι η άνοδος σε ένα επόμενο επίπεδο θα απαιτεί και μια σχετική άρση αυτής της διαπλοκής. Πραγματικά, αυτό συμβαίνει, σύμφωνα με τον Habermas, με τη συγκρότηση μιας κεντρικής κρατικής εξουσίας, η οποία είναι ασύμβατη με τη διατήρηση των τμηματικών ή ιεραρχημένων φυλετικών κοινωνιών. Η πολιτική εξουσία, που δεν στηρίζεται πια στο κύρος των ηγετικών

---

[85] Βλ. *ό.π.*, σελ. 263.

[86] Βλ. *ό.π.*, σελ. 267 κ.ε.

(συγγενικών) ομάδων, αλλά στον έλεγχο των μέσων επιβολής μιας έννομης τάξης, αντικαθιστά το σύστημα συγγένειας στον κεντρικό του ρόλο, αναλαμβάνοντας την οργάνωση του καταμερισμού των έργων και των αρμοδιοτήτων.[87] Έτσι, σύμφωνα με τον Habermas, από τις φυλετικές κοινωνίες, είτε εξισωτικές είτε ιεραρχημένες, περνάμε σε πολιτικά στρωματοποιημένες ταξικές κοινωνίες, οι οποίες δεν οργανώνονται με βάση τις σχέσεις συγγένειας, αλλά με βάση την κατανομή πολιτικών προνομίων (στις κατηγορίες των κυρίαρχων τάξεων) και επαγγελματικών ρόλων (στις κατηγορίες των κυριαρχούμενων τάξεων). Δημιουργούνται δηλαδή κοινωνικοοικονομικές τάξεις, που ιεραρχούνται με βάση τον τρόπο απόκτησης του εισοδήματος, τη συμμετοχή στην πολιτική εξουσία και τον τρόπο ζωής. Σε τέτοιες πολιτικά ιεραρχημένες κοινωνίες, ο πολιτισμός διχοτομείται σε ανώτερο και λαϊκό-κατώτερο. Έτσι, αντί για τη στρωμάτωση παρόμοιων κοινωνικών ενοτήτων έχουμε την *κρατική οργάνωση ανόμοιων κοινωνικών ομάδων*.[88]

Ο θεσμός του κράτους σηματοδοτεί λοιπόν ένα ανώτερο επίπεδο συστημικής διαφοροποίησης. Στις παραδοσιακές κοινωνίες οι παραγωγικές σχέσεις ενσωματώνονται στην κρατική τάξη, η οποία συγκροτεί μια συνολική οργάνωση της υλικής αναπαραγωγής. Σε αυτήν τη συνολική οργάνωση υπάγεται ολόκληρη η κοινωνία. "Ο *έλεγχος των μέσων επιβολής των δεσμευτικών αποφάσεων* είναι η βάση της αυθεντίας της αρχής, με την οποία θεσμοποιείται για πρώτη φορά η οργανωτική εξουσία *ως τέτοια* [...]. Στο κράτος αποκτά άμεσα θεσμική μορφή μια οργάνωση, η οποία εξασφαλίζει συνολικά την ικανότητα της συλλογικότητας να δρα. Το κοινωνικό ανήκειν στη συλλογικότητα ερμηνεύεται με τη βοήθεια της πλασματικής κατασκευής μιας κατ' αρχήν τυχαίας ιδιότητας του μέλους, που νοείται μάλιστα ως υπηκοότητα. Στις οικογένειες γεννιέται κανείς, ενώ η υπηκοότητα στηρίζεται σε μια *δικαιική πράξη*."[89] Αυτή η δικαιική πράξη συνίσταται στην υποτιθέμενη εθελούσια συμμετοχή και υπαγωγή στο κράτος και στην πολιτική τάξη που ορίζει.

Η κρατική οργάνωση της κοινωνίας σημαίνει λοιπόν την

---

[87] Βλ. *ό.π.*, σελ. 247.

[88] Βλ. *ό.π.*, σελ. 253.

[89] *Ό.π.*, σελ. 255.

παραχώρηση της εξουσίας σε έναν κυρίαρχο και στις κατηγορίες των πολιτικά προνομιούχων που τον περιστοιχίζουν. Αυτή η θεσμοποίηση της οργανωτικής εξουσίας επιτρέπει την αύξηση της πολυπλοκότητας του συστήματος και επιβάλλει το χωρισμό βάσης και εποικοδομήματος. Η βάση, που συγκροτείται γύρω από την αυθεντία της πολιτικής αρχής, διακρίνεται πλέον από το εποικοδόμημα των θρησκευτικών κοσμοεικόνων, οι οποίες αναλαμβάνουν την ιδεολογική νομιμοποίηση της πολιτικής κυριαρχίας.[90] Αυτή η ανάγκη της νομιμοποίησης της κεντρικής πολιτικής εξουσίας προδίδει την αποσύνδεση του συστήματος από τον βιόκοσμο, σε αυτό το επίπεδο λειτουργικής διαφοροποίησης. Πραγματικά, στις φυλετικές κοινωνίες δεν υφίσταται τέτοιο "έλλειμμα νομιμοποίησης", εφόσον το σύστημα και ο βιόκοσμος ταυτίζονται. Αντίθετα στις κρατικά οργανωμένες κοινωνίες, η διαφοροποίηση μιας ξεχωριστής οργανωτικής εξουσίας απαιτεί την κινητοποίηση της ιδεολογικής ισχύος των θρησκευτικών κοσμοεικόνων για τη δικαιολόγηση και τον καθαγιασμό της. Είναι ακριβώς αυτή η νομιμοποιητική λειτουργία που επανασυνδέει την κρατική εξουσία με τον βιόκοσμο και τις συμβολικές του δομές.[91] Οι παραδοσιακές κοινωνίες επιτυγχάνουν λοιπόν ένα ανώτερο επίπεδο συστημικής διαφοροποίησης, όταν η κρατική αρχή αναλαμβάνει τη *συνολική* οργανωτική εξουσία της κοινωνίας. Αυτή η πραγματικότητα αλλάζει στις νεωτερικές κοινωνίες, όπου έχουμε τη θεσμοποίηση και γενικευμένη χρήση ενός γενικού ισοδυνάμου των ανταλλαγών, δηλαδή του χρήματος.

Πριν δούμε όμως το επίπεδο της κοινωνικής διαφοροποίησης, στο οποίο φτάνουν οι νεωτερικές κοινωνίες, θα αναφερθούμε στον τρόπο που ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου των κρατικά οργανωμένων κοινωνιών καθρεπτίζεται στις δομές της ηθικής και ιδιαίτερα στους δικαιικούς θεσμούς, που επιτρέπουν την "αγκυροβόληση" της κρατικής εξουσίας. Σε αυτό το εξελικτικό επίπεδο δεν υπάρχει ακόμα μια έντονη διαφοροποίηση μεταξύ της ατομικής ηθικής και του δημόσιου δικαίου. Το δεύτερο αντλεί τη νομιμοποίησή του από τη συμμόρφωσή του με μια συμβατική-παραδοσιακή ηθική. Σε αντίθεση όμως με την ευρύτερη ηθική, διαθέτει και

---

[90] Βλ. *ό.π.*, σελ. 252.

[91] Βλ. *ό.π.*, σελ. 258.

την επικύρωση της κεντρικής εξουσίας, η οποία ελέγχει τα μέσα για την επιβολή των ισχυόντων δικαιικών κανόνων. Διαμορφώνεται δηλαδή ένας κρατικός θεσμός απονομής της δικαιοσύνης, εξέλιξη που συμβαδίζει με το πέρασμα σε μια συμβατική μορφή ηθικής-δικαιικής συνείδησης. Στο εξής η τιμωρία αφορά την παράβαση που καταλογίζεται σε ένα συγκεκριμένο άτομο, *το οποίο προσέβαλε έναν διυποκειμενικά αναγνωρισμένο κανόνα.* Δεν επιδιώκεται πλέον η αποκατάσταση της προϋπάρχουσας *κατάστασης*, αλλά η αποκατάσταση της *δικαιικής τάξης*. Με άλλα λόγια, το άτομο φέρει την ευθύνη των πράξεών του, γι' αυτό και το ηθικό βάρος πέφτει στις προθέσεις και όχι στα αποτελέσματα μιας δράσης. Το έργο της απονομής της δικαιοσύνης αναλαμβάνει μια εξειδικευμένη δικαστική αρχή, γύρω από την οποία συγκροτείται η νόμιμη πολιτική εξουσία. Αυτή η δικαστική αρχή δεν στηρίζεται πλέον στο γόητρο ή στην καταστατική θέση (όπως η διαιτητική αρχή των φυλετικών κοινωνιών), αλλά στον έλεγχο των νόμιμων μέσων καταναγκασμού. Η ίδια η δικαστική αρχή νομιμοποιείται με βάση το σεβασμό από μέρους της τής ισχύουσας δικαιικής τάξης. Η δικαιική τάξη αποτελεί ένα είδος διχτυού, που διατηρεί την ενότητα του συνόλου των κοινωνικών αλληλοδράσεων. Η κοινωνική ζωή δεν είναι δομημένη στη βάση των δικαιικών κανόνων, αλλά σε αυτήν της παραδοσιακής εθικότητας. Το δίκαιο είναι κάτι σαν τον έσχατο εγγυητή της κοινωνικής συνοχής.[92]

Στο συμβατικό, κρατικά επικυρωμένο δίκαιο, η βασική διάκριση μεταξύ ποινικού και αστικού δικαίου γίνεται πλέον ρητά. Επιπλέον η μεταφορά της ηθικής και δικαιικής αυθεντίας από τη μερικότητα των συγγενικών σχέσεων στην κεντρική πολιτική αρχή επιτρέπει την επίτευξη ενός ανώτερου επιπέδου γενίκευσης των ηθικών και αξιακών προσανατολισμών. Η πολιτική κυριαρχία συνίσταται ακριβώς στην ικανότητα της αρχής να επιβάλλει την υπακοή των υπηκόων στη δικαιική κρατική τάξη. Αυτό το καθήκον της υπακοής στην κεντρική εξουσία είναι πολύ πιο γενικό από την υποχρέωση απέναντι στις ηγετικές συγγενικές ομάδες των φυλετικών κοινωνιών.[93]

Με το πέρασμα από τις παραδοσιακές στις νεωτερικές κοινωνίες έχουμε μια παραπέρα λειτουργική διαφοροποίηση του συστήματος. Ενώ

---

[92] Για το συμβατικό δίκαιο, βλ. *ό.π.*, σελ. 264 - 265.

[93] Βλ. *ό.π.*, σελ. 268. Αυτή η γενίκευση των πρακτικών κανόνων παρουσιάζεται από τον Habermas ως ηθική-πρακτική πρόοδος.

στις παραδοσιακές κοινωνίες η κρατική αρχή οργανώνει τη δράση της κοινότητας ως όλου, οι νεωτερικές κοινωνίες αποφεύγουν μια τέτοια συγκέντρωση των διευθυντικών λειτουργιών σε μία και μόνη οργάνωση. Αντιθέτως, οι σημαντικές για την αυτοσυντήρηση της κοινωνίας λειτουργίες κατανέμονται σε διαφορετικά οργανωτικά υποσυστήματα. Στα πλαίσια του κράτους υπάρχει μια διαφοροποίηση των λειτουργιών της διοίκησης, του στρατού, της απονομής της δικαιοσύνης κ.λπ. Αλλά το πιο σημαντικό είναι η διαμόρφωση ενός πλέγματος μη κρατικών υποσυστημάτων, που αναλαμβάνουν συστημικές λειτουργίες. Πρόκειται φυσικά για την καπιταλιστική επιχείρηση και την αγορά, που συνθέτουν το καπιταλιστικό οικονομικό σύστημα.[94] Αυτό το οικονομικό σύστημα δεν αποτελεί πλέον μέρος της θεσμικής τάξης, με την έννοια ότι διαμορφώνει έναν χώρο ελεύθερο από κανονιστικές δεσμεύσεις, όπου η δράση των υποκειμένων κατευθύνεται με βάση τους μηχανισμούς της αγοράς και μέσω του διευθυντικού μέσου "χρήμα". Με την αγορά έχουμε, για πρώτη φορά στην ιστορία, τη διαμόρφωση ενός χώρου κοινωνικής δράσης, όπου η ενσωμάτωση των επιμέρους υποκειμενικών δράσεων είναι καθαρά συστημική, δηλαδή επιτελείται μέσω της λειτουργικής διαπλοκής των *αποτελεσμάτων* και όχι μέσω του συντονισμού των προθέσεων και *προσανατολισμών του πράττειν*. Η ιδιαιτερότητα της λειτουργικής ενσωμάτωσης έγκειται ακριβώς σ' αυτήν την μη κανονιστική *διεύθυνση* των υποκειμενικά ασυντόνιστων μεμονωμένων αποφάσεων, μέσω του αυτοματισμού της αγοράς.[95]

Μπροστά σε αυτήν την πραγματικότητα, η αυθεντία της κρατικής αρχής σχετικοποιείται μέσω της διαμόρφωσης ενός *ιδιωτικού δικαίου*, που αναλαμβάνει τη θεσμική "αγκυροβόληση" του αποπολιτικοποιημένου οικονομικού υποσυστήματος στο νεωτερικό βιόκοσμο. Το τυπικό αστικό δίκαιο γίνεται ο εγγυητής της ομαλής και εύρυθμης λειτουργίας των αυτοματισμών της αγοράς.[96]

Φυσικά, χρήμα και αγορά υπήρχε και στις παραδοσιακές κοινωνίες. Όμως μόνο ο καπιταλισμός δημιούργησε ένα οικονομικό σύστημα, όπου

---

[94] Βλ. *ό.π.*, σελ. 255.

[95] Βλ. *ό.π.*, σελ. 226.

[96] Βλ. *ό.π.* σελ. 250.

όλες οι βασικές κοινωνικές ανταλλαγές διαμεσολαβούνται από το χρήμα. Όχι μόνο οι ανταλλαγές μεταξύ των επιχειρήσεων, αλλά και με τα ιδιωτικά νοικοκυριά και το κράτος. Αποφασιστικής σημασίας δεν είναι μόνο η δημιουργία της καπιταλιστικής επιχείρησης, αλλά και η ταυτόχρονη θεσμοποίηση της μισθωτής εργασίας και του κράτους-φοροεισπράκτορα και η συνακόλουθη εμπορευματοποίηση των κοινωνικών σχέσεων. Ο Habermas σημειώνει χαρακτηριστικά:

> "Μόνο όταν το χρήμα γίνει ένα *διασυστημικό μέσο ανταλλαγής* αποκτά τη λειτουργία του καθορισμού των δομών. Η οικονομία μπορεί να συγκροτηθεί ως χρηματικά διευθυνόμενο υποσύστημα, μόνο στο βαθμό που ρυθμίζει την ανταλλαγή με τα κοινωνικά της περιβάλλοντα μέσω του μέσου χρήμα. Τα συμπληρωματικά περιβάλλοντα διαμορφώνονται μέσω της μετατροπής της παραγωγικής διαδικασίας στη βάση της μισθωτής εργασίας και της επανασύνδεσης του κρατικού μηχανισμού με την παραγωγή, μέσω των φορολογικών εισφορών των απασχολούμενων. Η κρατική μηχανή εξαρτάται από το "διευθυνόμενο από μέσο" (mediengesteuert) υποσύστημα οικονομία· αυτό την αναγκάζει σε αναδιοργάνωση, η οποία οδηγεί μεταξύ των άλλων στην εξομοίωση της πολιτικής εξουσίας με τη δομή ενός διευθυντικού μέσου, στην εξομοίωση της εξουσίας με το χρήμα."[97]

Με την ερμηνεία της εξουσίας ως διευθυντικού μέσου διευρύνεται ο χώρος του συστήματος και των οργανωτικών λειτουργιών. Στη νεωτερικότητα έχουμε ένα πλατύ δίκτυο αυτόνομων οργανώσεων, δηλαδή επιχειρήσεων και ιδρυμάτων ή οργανισμών. Η καπιταλιστική επιχείρηση και η μοντέρνα γραφειοκρατική διοίκηση αποτελούν λοιπόν αυτονομημένες από τον βιόκοσμο και το κανονιστικό του πλαίσιο οργανωτικές ενότητες, στα πλαίσια ελεύθερων από αξίες υποσυστημάτων. Οι οργανώσεις αυτές στηρίζονται πραγματικά – και όχι μόνο πλασματικά, όπως οι κρατικά οργανωμένες κοινωνίες – στην εθελοντική συμμετοχή των μελών τους, που πρέπει να συμμορφώνονται με τους τυπικούς τους κανόνες λειτουργίας.[98]

---

[97] Βλ. *ό.π.*, σελ. 256.

[98] Βλ. *ό.π.*, σελ. 257.

Από τα παραπάνω γίνεται φανερή η ένταση της αποσύνδεσης του συστήματος από τον βιόκοσμο στη νεωτερικότητα. Η αυτονόμηση των υποσυστημάτων των λειτουργικών συναφειών έχει ως αποτέλεσμα την μετατροπή του συστήματος σε "δεύτερη φύση", σε *πράγμα* που συναντά κανείς στον εξωτερικό κόσμο. Κατά τον Habermas, αυτός είναι ο λόγος που η αποσύνδεση συστήματος - βιόκοσμου βιώνεται ως πραγμοποίηση, ως επιβολή της δύναμης του πραγμοποιημένου συστήματος πάνω στις επικοινωνιακές δομές του βιόκοσμου. Η τεράστια αύξηση της συστημικής πολυπλοκότητας μετατρέπει τον βιόκοσμο σε ένα ανίσχυρο υποσύστημα μεταξύ άλλων.[99] Παρ' όλα αυτά συνεχίζει να υφίσταται η ανάγκη της "αγκυροβόλησης" του συστήματος, ανάγκη που για την κάλυψή της απαιτείται μια μορφή ηθικών-δικαιικών δομών, τις οποίες πράγματι συναντάμε στη νεωτερικότητα.

Στη νεωτερικότητα κορυφώνεται η διαδικασία, που διέγνωσε ο Durkheim, κατά την οποία το δίκαιο γίνεται όλο και πιο αφηρημένο και γενικό. Στις κανονιστικές δομές της νεωτερικότητας βρίσκουμε μια αυστηρή διάκριση μεταξύ υποκειμενικής ηθικής (είτε των πεποιθήσεων, είτε της ευθύνης) και νομιμοφροσύνης (συμμόρφωσης με τους νόμους). Ηθική και δίκαιο διαφοροποιούνται. Η ηθική στηρίζεται πλέον αποκλειστικά στην υποκειμενική συνείδηση και στον αυτοέλεγχο, ενώ το δίκαιο επιβάλλεται εξωτερικά, μέσω της δυνατότητας επιβολής κυρώσεων στους παραβάτες. Μ' άλλα λόγια, το σύγχρονο κρατικά επικυρωμένο εξαναγκαστό δίκαιο (Zwangsrecht) απαιτεί μια αφηρημένη, άσχετη με τα ηθικά κίνητρα συμμόρφωση στη δικαιική τάξη.[100] Αυτή η εξέλιξη συνδέεται με τον

---

[99] Βλ. *ό.π.*, σελ. 258.

[100] Αυτός είναι ο λόγος που στη νεωτερικότητα έχουμε τη διάζευξη ηθικότητας (Moralitaet) και νομιμότητας (Legalitaet). Όπως είδαμε, η ηθικότητα συνδέεται με τον εσωτερικό αυτοέλεγχο στη βάση **διαλογικά** ελεγμένων πρακτικών κανόνων. Είναι φανερό ότι μια τέτοια επικοινωνιακή ηθική είναι **αρκετά** εύθραυστη. Στο πρόσφατο βιβλίο του περί δικαίου, ο Habermas μας εξηγεί ότι εφόσον η αποκλειστικά επικοινωνιακή λύση όλων των πιθανών πρακτικών συγκρούσεων είναι αδιανόητη, η κοινωνική ενσωμάτωση απαιτεί την ύπαρξη ενός γενικού πλαισίου, απαιτεί τη ρύθμιση των κρισιμότερων από τα πρακτικά ζητήματα σε μια πιο στέρεη βάση. Αυτή τη βάση προσφέρει το θετικό δίκαιο. Το θετικό δίκαιο είναι ο θεσμός που ανακουφίζει την επικοινωνιακή δράση των κοινωνών από το βαρύ φορτίο της ρύθμισης όλων των ζητημάτων της κοινωνικής ζωής. Απ' την άλλη, αποσυνδέει το πρόβλημα της διατήρησης της κοινωνικής τάξης από τις προθέσεις και τα κίνητρα των επιμέρους υποκειμένων. Τα υποκείμενα μπορούν να αντιμετωπίζουν το δίκαιο όπως θέλουν: είτε ως εξωτερικό εμπόδιο στην αυθαιρεσία τους, είτε ως γενικό κανόνα που καθιστά δυνατή την ατομική και συλλογική ελευθερία. Το δίκαιο δεν είναι λοιπόν υποταγμένο στην ηθική, αλλά θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένα χρήσιμο λειτουργικό της συμπλήρωμα. Το δίκαιο δεν μας λέει

εξορθολογισμό του βιόκοσμου και τη συνακόλουθη διαφοροποίηση των δομικών συνιστωσών του: κοινωνία, κοσμοεικόνα, προσωπικότητα.

Ποιές είναι όμως οι νέες δικαιικές δομές και πώς ανταποκρίνονται στις νέες ανάγκες της αγκυροβόλησης του συστήματος στον βιόκοσμο; Το εθικά ουδετεροποιημένο πεδίο δράσης, που οριοθετούν τα λειτουργικά υποσυστήματα, οργανώνεται *κατ΄ ευθείαν* μέσω των κανόνων του αστικού δικαίου. Το δίκαιο δεν αποτελεί πια το κέλυφος της παραδοσιακής εθικότητας, αλλά μετατρέπεται σε οργανωτικό μέσο σταθεροποίησης των συστημάτων· που διευθύνονται με βάση τα μέσα "χρήμα" και "εξουσία". Το θετό ιδιωτικό δίκαιο, που αναλαμβάνει να δομήσει τον τομέα της οικονομικής δράσης, απαιτεί έτσι μια διαρκή νομοθετική δραστηριότητα, μια επαγγελματική απονομή της δικαιοσύνης και τη λειτουργία μιας έννομα οργανωμένης διοίκησης.

Πέρα από τη διάκριση ποινικού και αστικού δικαίου αναφύεται και αυτή μεταξύ του ιδιωτικού και του δημόσιου δικαίου. Αυτή η εξέλιξη σχετίζεται με το χωρισμό της κοινωνίας στη σφαίρα των στρατηγικά δρώντων και ανταγωνιζόμενων ιδιωτών και στη σφαίρα των κρατικών οργάνων, που υπακούουν στο δημόσιο δίκαιο και εξασφαλίζουν τη συνολική συνοχή της κοινωνίας. Εδώ συναντάμε μια ακόμα ενσάρκωση της μετασυμβατικής ηθικής συνείδησης, η οποία σχετίζεται με την μορφή νομιμοποίησης της δράσης του κράτους. Αυτή πρέπει να βρίσκεται σε τυπική συμφωνία με το θετό δίκαιο, το οποίο απαιτεί ωστόσο τη νομιμοποίησή του ως όλον. Στο αστικό συνταγματικό κράτος,* η νομιμοποίηση του θετικού δικαίου στηρίζεται στην κατοχύρωση των βασικών δικαιωμάτων και στην αρχή της λαϊκής κυριαρχίας. Οι αρχές αυτές μαζί με τις ηθικές-πρακτικές βάσεις του ποινικού και αστικού δικαίου γεφυρώνουν την αποηθικοποιημένη και αντικειμενοποιημένη σφαίρα του δικαίου με την αποθεσμοποιημένη και εσωτερικευμένη ηθική.[101]

τι να κάνουμε μπροστά στα ηθικά διλήμματα, αλλά ορίζει ένα γενικό πλαίσιο, μέσα στο οποίο κατ΄ αρχήν επιτρέπεται ό,τι δεν απαγορεύεται ρητά. Βλ. J. Habermas, *Faktizitaet und Geltung. Beitraege zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M. 1992, σελ. 57 κ.ε. και 135 κ.ε.

[101] Για το μετασυμβατικό δίκαιο βλ. *ό.π.*, σελ. 265 - 266. Βλ. τον χαρακτηρισμό του ρόλου του δικαίου στις μοντέρνες εκκοσμικευμένες κοινωνίες, όπου η κοινωνική ενσωμάτωση πρέπει να επιτευχθεί μέσω κανόνων χωρίς θρησκευτική-μεταφυσική επικύρωση, στο: J. Habermas, *Faktizitaet und Geltung*, *ό.π.*, σελ. 41 - 45. Το δίκαιο οφείλει έτσι να επιβάλει έργω την εφαρμογή του, αλλά ταυτοχρόνως να αξιώνει την ορθολογική νομιμοποίησή του.

Τέλος, η νεωτερική αστική κοινωνία φτάνει σε ένα ανώτερο επίπεδο γενίκευσης των αξιών και των κανόνων. Το πεδίο των κανονιστικών δομών διχοτομείται σε ηθικότητα και νομιμότητα. Έτσι, στο επίπεδο της ατομικής ηθικότητας έχουμε τον προσανατολισμό ως προς γενικές αρχές της ηθικής, ενώ στη σφαίρα της επαγγελματικής ζωής αρκεί η υπακοή απέναντι στο αφηρημένο και θετικό δίκαιο. Με αυτόν τον τρόπο ολοκληρώνεται η πορεία από τους συγκεκριμένους και μερικούς αξιακούς προσανατολισμούς του συστήματος συγγένειας (των φυλετικών κοινωνιών) στους οικουμενικούς προσανατολισμούς και την αφηρημένη υπακοή στους κανόνες δικαίου, η οποία αποτελεί τη μοναδική προϋπόθεση συμμετοχής των ατόμων στα τυπικά οργανωμένα υποσυστήματα κοινωνικής δράσης.[102]

5.2.2. Ο εξορθολογισμός των κοσμοεικόνων, ο εκγλωττισμός του ιερού και η διαμόρφωση των διευθυντικών μέσων

Στην ενότητα αυτή θα προσπαθήσω κατ΄ αρχήν να παρουσιάσω με συνοπτικό τρόπο τα βασικά σημεία της αντίληψης του Habermas για τον εξορθολογισμό του βιόκοσμου. Θα αναφερθώ κατά πρώτον στην ερμηνεία του M. Weber και της αντίληψής του για την ιστορία ˙ως διαδικασία εξορθολογισμού, καθώς και στις βασικές απορίες, στις οποίες οδηγείται, κατά τον Habermas, το εγχείρημα αυτό. Οι δυσκολίες του M. Weber εφιστούν την προσοχή στην ανάγκη αλλαγής του παραδείγματος τόσο στο επίπεδο της θεωρίας του πράττειν, όσο και στο επίπεδο της θεωρίας της κοινωνίας. Η στροφή αυτή επιτελείται με την επίκληση των θεωριών του Mead και του Durkheim.

Στο επίκεντρο του πρώτου τόμου της *Θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης* βρίσκεται η θεωρία του κοινωνικού εξορθολογισμού του M. Weber. Η θεωρία του M. Weber παρουσιάζει τόσο έντονο ενδιαφέρον για τον Habermas, επειδή "ο Max Weber είναι ο μόνος από τους κλασικούς της κοινωνιολογίας, ο οποίος παρ΄ όλο που ήρθε σε ρήξη με τις προϋποθέσεις

[102] Βλ. *ό.π.*, σελ. 268.

της ιστορικοφιλοσοφικής σκέψης, καθώς και με τις βασικές υποθέσεις του εξελικτικισμού, εντούτοις ήθελε να κατανοήσει τον εκσυγχρονισμό της παλαιοευρωπαϊκής κοινωνίας ως το αποτέλεσμα μιας καθολικής ιστορικής διαδικασίας εξορθολογισμού."[103] Αυτός ο βασικός προσανατολισμός του M. Weber συμπίπτει με τις θεωρητικές προτιμήσεις του Habermas, γι' αυτό και ο τελευταίος αναλαμβάνει μια ευρεία ανακατασκευή των αναλύσεων του πρώτου για τη διαδικασία απομάγευσης των κοσμοεικόνων και εξορθολογισμού της κοινωνίας. Στην ανακατασκευή αυτή ο Habermas δεν προσπαθεί απλά να αποκαταστήσει τα κενά που άφησε η αποσπασματικότητα του βεμπεριανού έργου, αλλά και να καταδείξει τις βασικές του απορίες και αντιφάσεις, προκειμένου να εξαγάγει χρήσιμα συμπεράσματα για τη διαμόρφωση της κοινωνικής θεωρίας. Ο Habermas εντοπίζει τη βασική ασυνέπεια του Weber στο γεγονός ότι, ενώ στις αναλύσεις του για *τη διαδικασία απομάγευσης των θρησκευτικών κοσμοεικόνων* χρησιμοποιεί μια σύνθετη, αν και αδιευκρίνιστη, έννοια της ορθολογικότητας, όταν περνά στο επίπεδο της διερεύνησης του *κοινωνικού εξορθολογισμού,* περιορίζεται στη χρήση της έννοιας της ορθολογικότητας ως προς το σκοπό (Zweckrationalitaet). Όμως αυτή η περιορισμένη έννοια της ορθολογικότητας, η οποία αντιστοιχεί – όπως είδαμε[104] – στην ανεπάρκεια της βεμπεριανής θεωρίας του πράττειν, δεν επαρκεί για την κατανόηση όλων των όψεων του κοινωνικού εξορθολογισμού.[105] Αυτή η περιστολή της έννοιας της ορθολογικότητας δημιουργεί εσωτερικές αντιφάσεις στο έργο του Weber. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της διάγνωσής του για τη σύγχρονη κοινωνία, όπου οι κριτικές παρατηρήσεις για την "απώλεια νοήματος" και την "απώλεια ελευθερίας" στο "ατσαλένιο περίβλημα" της οικονομίας και της γραφειοκρατίας είναι αναγκασμένες να στηριχθούν σε κριτήρια, τα οποία η κοινωνιολογική τοποθέτησή του δεν παρέχει.[106]

---

[103] *TkH,* τομ. I, σελ. 207.

[104] βλ. παραπάνω, σελ. 206 κ.ε.

[105] *TkH,* τομ. I, σελ. 306. Σημειώνεται χαρακτηριστικά: "Κατά τη μετάβαση από τον πολιτισμικό στον κοινωνικό εξορθολογισμό παρατηρείται μια πλούσια σε συνέπειες περιστολή της έννοιας της ορθολογικότητας, την οποία ο Weber επιτελεί [...] με την θεωρία του πράττειν που είναι προσαρμοσμένη στον τύπο της ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης."

[106] Σχετικά με τη διάγνωση του Weber για τη σύγχρονη κοινωνία και την κριτική του Habermas, βλ. ιδιαίτερα *ό.π.,* σελ. 333 κ.ε.

Το θεωρητικό εγχείρημα του M. Weber μπορεί να θεωρηθεί ως προσπάθεια διερεύνησης του εξορθολογισμού των συνειδησιακών δομών, δηλαδή των θρησκευτικών κοσμοεικόνων, αλλά και των αντίστοιχων δομών της προσωπικότητας, που αποτελούν την προϋπόθεση του περάσματος στις κοινωνίες της νεωτερικότητας. Σύμφωνα με αυτήν την αντίληψη, η διαμόρφωση ενός ελεύθερου από αξίες χώρου οικονομικής και διοικητικής δραστηριότητας (που χαρακτηρίζει τον κοινωνικό εξορθολογισμό της νεωτερικότητας) ξεκινά από τη θεσμοποίηση ηθικών-πρακτικών συνειδησιακών δομών, οι οποίες είναι το προϊόν μιας διαδικασίας απομάγευσης των θρησκευτικών κοσμοεικόνων. Με άλλα λόγια, η εξάπλωση και κατοπινή κυριαρχία του τύπου της ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης απαιτεί την ύπαρξη, στην αφετηρία του εκσυγχρονισμού, ορισμένων πρόσφορων συνειδησιακών δομών (πρόκειται για την περιβόητη "εκλεκτική συγγένεια" μεταξύ π.χ. της προτεσταντικής ηθικής και της νεωτερικής "επαγγελματικής κουλτούρας", που ενσαρκώνει το λεγόμενο "πνεύμα του καπιταλισμού"[107]).[108]

Αυτές οι μετασυμβατικές ηθικές-πρακτικές συνειδησιακές δομές καθρεπτίζονται τόσο στην επικεντρωμένη σε μια επαγγελματική ηθική, μεθοδική διαβίωση των επιχειρηματιών και κρατικών υπαλλήλων, όσο και στη θεσμοποίηση του σύγχρονου θετικού δικαίου.[109] Ωστόσο αυτές οι αλλαγές στον ηθικό-πρακτικό προσανατολισμό του πράττειν ανάγονται σε ευρύτερες αλλαγές στην κοσμοαντίληψη, γι' αυτό και στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος του M. Weber τίθεται η κοινωνιολογία των θρησκειών και η διερεύνηση της οικονομικής τους ηθικής, καθώς και η θεωρία της απομάγευσης των θρησκευτικών κοσμοεικόνων. Έτσι, μέσω της δομικής ανάλυσης της "απομάγευσης των κοσμοεικόνων", ο Weber οδηγείται στην εξήγηση των σύγχρονων συνειδησιακών δομών, οι οποίες χαρακτηρίζονται από μια διαφοροποίηση των γνωστικών, κανονιστικών και εκφραστικών ζητημάτων καθώς και από την ξεχωριστή ανάπτυξη της εσωτερικής λογικής της καθεμιάς απ' αυτές τις "σφαίρες ισχύος" (Geltungssphaeren). Ο

---

[107] Βλ. M. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφ. Μ.Γ. Κυπραίος , Αθήνα 1984.

[108] Βλ. *TkH*, τόμ. I, σελ. 307.

[109] Βλ. *ό.π.*, σελ. 238.

Weber χρησιμοποιεί αυτήν την ανάλυση των νεωτερικών συνειδησιακών δομών για την εξήγηση της διαδικασίας του κοινωνικού εξορθολογισμού, τον οποίο εντοπίζει – όπως είπαμε – στην ανάπτυξη της καπιταλιστικής οικονομίας και της γραφειοκρατικής διοίκησης.[110]

Φυσικά δεν μπορώ εδώ να αναφερθώ εκτενώς στο έργο του Weber και στην ανακατασκευή του Habermas, γι' αυτό θα περιοριστώ στα βασικά σημεία της τελευταίας, που υποδεικνύουν τις αιχμές και την κατεύθυνση της χαμπερμασιανής κοινωνιολογίας και θεωρίας της ιστορίας. Στις εργασίες του για τις θρησκείες του κόσμου, ο Weber καθοδηγήθηκε απ' την ιδέα ενός σταδιακού εξορθολογισμού των θρησκευτικών κοσμοεικόνων. Αυτός ο εξορθολογισμός έχει τη μορφή μιας διαδικασίας απομάγευσης και συστηματικής διάρθρωσης των κοσμοεικόνων.[111] Οι αναλύσεις του Weber υποδεικνύουν ότι η εβραϊκή/χριστιανική παράδοση εμπεριέχει το υψηλότερο δυναμικό ορθολογικότητας, σε ό,τι αφορά στο *πεδίο του πράττειν*, που είναι ιδιαίτερα σημαντικό για την μετάβαση στις συνειδησιακές δομές της νεωτερικότητας. Αντίστοιχα, η κοσμολογική–μεταφυσική κοσμοεικόνα των αρχαίων Ελλήνων περιέχει το μεγαλύτερο ορθολογικό δυναμικό στο *γνωστικό επίπεδο*. Αυτό σημαίνει ότι στην περίπτωση της εβραϊκής/χριστιανικής σωτηριολογικής θρησκείας και στην αρχαιοελληνική κοσμολογική/μεταφυσική κοσμοεικόνα συναντάμε συγκεκριμένες αντιλήψεις για, και στάσεις απέναντι στον κόσμο, οι οποίες είναι πρόσφορες για τον εξορθολογισμό στο πεδίο των πρακτικών και των γνωστικών προβλημάτων αντίστοιχα.[112]

Δεν είναι λοιπόν τυχαίο το γεγονός ότι αυτές οι δύο παραδόσεις συναντιούνται στα πλαίσια του ευρωπαϊκού πολιτισμού, δημιουργώντας ένα πεδίο γόνιμων εντάσεων. Η πόλωση μεταξύ των δύο παραδόσεων οδηγεί στην παραπέρα επεξεργασία των κεντρικών στοιχείων της θρησκευτικής ηθικής και της θεωρητικά θεμελιωμένης κοσμολογίας, αλλά

---

[110] Βλ. *ό.π.*, σελ. 239.

[111] Βλ. *ό.π.*, σελ. 285, όπου σημειώνεται η παρατήρηση του Weber: "Για τη βαθμίδα εξορθολογισμού, την οποία αντιπροσωπεύει μια θρησκεία, υπάρχουν κυρίως δύο κριτήρια, που πάντως σχετίζονται μεταξύ τους εσωτερικά με πολλαπλούς τρόπους. Πρώτα ο βαθμός, στον οποίο έχουν εξαλείψει τη μαγεία. Μετά ο βαθμός της συστηματικής ενότητας, στην οποία έχει φέρει τη σχέση Θεού και κόσμου και αναλόγως την ιδία ηθική σχέση με τον κόσμο."

[112] Βλ. *ό.π.*, σελ. 295.

και σε προσπάθειες σύνθεσης των δύο διαφοροποιημένων σφαιρών της ισχύος (πρακτική – θεωρητική σφαίρα). Αυτή η σύνθεση της χριστιανικής με την ελληνική παράδοση περιέχει όμως ακόμα ένα "μαγικό υπόλοιπο". Οι εξορθολογισμένες θεολογικές ή κοσμολογικές κοσμοεικόνες στηρίζονται ακόμα σε "έσχατες αρχές", όπως ο Θεός, το Είναι ή η Φύση. Αυτές οι "έσχατες αρχές" διατηρούν τη συνοχή της κοσμοεικόνας, και συγχρόνως δεν επιτρέπουν ακόμα την πλήρη διαφοροποίηση των τριών επόψεων της ισχύουσας γνώσης (περιγραφική, κανονιστική και εκφραστική), που χαρακτηρίζει την κοσμοαντίληψη της ύστερης νεωτερικότητας. Στην τελευταία δεν υπάρχει καμία "έσχατη αρχή", στην οποία να ανάγεται κάθε επιχειρηματολογία.[113] Αυτό το επίπεδο του κριτικού ελέγχου της πρακτικής και θεωρητικής γνώσης μπορεί να επιτευχθεί μόνο με την ενεργοποίηση της γνώσης, που έχει ήδη κατακτηθεί στο επίπεδο των εξορθολογισμένων κοσμοεικόνων, στην καθημερινή ζωή. Μια τέτοια εξάπλωση της πρακτικής και θεωρητικής γνώσης σημαίνει ωστόσο τη σταδιακή εξάλειψη της διαφοράς μεταξύ ιερού και θύραθεν, σημαίνει τη διαδικασία εκκοσμίκευσης της θρησκευτικής γνώσης.

Στον ευρωπαϊκό πολιτισμό, τα γεγονότα που ευνόησαν αυτήν την εξέλιξη ήταν, κατ' αρχήν, η μεταφορά της ασκητικής μορφής διαβίωσης των μοναχών σε εξωθρησκευτικούς χώρους της ζωής. Πρόκειται για τη διαδικασία που ο Weber ανέλυσε στην περίπτωση της προτεσταντικής επαγγελματικής ηθικής ως εξάπλωσης του "εγκόσμιου ασκητισμού". Από την άλλη, υπήρξε η ανάπτυξη της νεωτερικής επιστήμης και η σύνδεσή της με τομείς της κοινωνικής ζωής, ιδιαίτερα με την εργασία. Ο Weber δεν ασχολήθηκε ιδιαίτερα με αυτό το ζήτημα της απόσπασης της θεωρίας από τον κρυστάλλινο πύργο της κοσμοθέασης και της υιοθέτησης από μέρους της τής στάσης του τεχνίτη, εξελίξεις που οδήγησαν στη διαμόρφωση της πειραματικής φυσικής επιστήμης. Όμως, για τον Habermas, και οι δύο αυτές εξελίξεις υπήρξαν αποφασιστικές για την απελευθέρωση του ήδη ενυπάρχοντος στις θρησκείες ορθολογικού δυναμικού και για τη διαμόρφωση της μοντέρνας "αποκεντρωμένης" (dezentralisiert) κοσμοαντίληψης.[114]

---

[113] Βλ. *ό.π.*, σελ. 296.

[114] Βλ. *ό.π.*, σελ. 297 κ.ε. "Οι κοινωνικοί φορείς των παραδόσεων, οι οποίες συνδέονται στη νεωτερική επιστήμη με τρόπο που προκαλεί έκπληξη: μορφωμένοι σχολαστικοί, ανθρωπιστές και κυρίως οι μηχανικοί και καλλιτέχνες της Αναγέννησης παίζουν για την ερευνητικοπρακτική

Ώστε η απομάγευση των θρησκευτικών κοσμοεικόνων πρέπει να νοείται ως μια καθολική διαδικασία, που κορυφώνεται με τη διαμόρφωση της νεωτερικής κοσμοαντίληψης. Στο έργο του Weber, η νεωτερική κοσμοαντίληψη χαρακτηρίζεται από τη διαφοροποίηση των τριών "αξιακών σφαιρών" (Wertsphaeren) και την ξεχωριστή ανάπτυξή τους. Στη νεωτερικότητα έχουμε το διαχωρισμό των γνωστικών, των ηθικών-πρακτικών και των αισθητικών-εκφραστικών στοιχείων της θρησκευτικής παράδοσης και τη σταδιακή απελευθέρωσή τους από "έσχατες αρχές".[115] Με τη διαφοροποίηση των αξιακών σφαιρών και την κριτική αναμόρφωση της παραδοσιακής γνώσης συμβαδίζει και η θεσμοποίηση των ανάλογων γνωστικών συστημάτων και διαδικασιών. Έχουμε έτσι: α) τη θεσμοποίηση της επιστημονικής έρευνας, η οποία αναζητά απαντήσεις στα θεωρητικά ζητήματα, ανεξάρτητα από ηθικές-πρακτικές και θεολογικές αντιλήψεις, β) τη διαμόρφωση ενός αυτόνομου χώρου της τέχνης, που αποσπάται από την εκκλησία ή τις αυλές των ευγενών και παράγει έργα τέχνης, που απευθύνονται σε ένα (αστικό) κοινό αναγνωστών, θεατών και ακροατών, και γ) την εξειδικευμένη - επαγγελματική επεξεργασία των ηθικών-πρακτικών και ιδιαίτερα των δικαιικών ζητημάτων σε πανεπιστημιακά ιδρύματα και δικαιικούς θεσμούς.[116]

Ο Weber εντόπισε την διαδικασία του πολιτισμικού εξορθολογισμού ακριβώς στη διαμόρφωση της μοντέρνας επιστήμης και τεχνικής, της αυτόνομης τέχνης, της (κατ' αρχήν θρησκευτικά θεμελιωμένης) καθοριζόμενης από γενικές αρχές ηθικής και του σύγχρονου θετικού δικαίου.[117] Ιδιαίτερα για τον ηθικό-πρακτικό εξορθολογισμό τόνιζε τη σημασία της σταδιακής γνωστικής αυτονόμησης του δικαίου και της ηθικής από τις θρησκευτικές και μεταφυσικές κοσμοεικόνες, η οποία οδηγεί στη θεσμοποίηση του νεωτερικού θετικού δικαίου και στη συγκρότηση μιας καθοριζόμενης από αρχές, οικουμενικής ηθικής των πεποιθήσεων ή της

αποδέσμευση του συσσωρευμένου στις γνωστικά εξορθολογισμένες κοσμοεικόνες δυναμικού έναν ανάλογο ρόλο με αυτόν των προτεσταντικών σεκτών για την μεταφορά των ηθικά εξορθολογισμένων κοσμοεικόνων στην καθημερινή πρακτική."

[115] Βλ. *ό.π.*, σελ. 234.

[116] Βλ. *ό.π.*, σελ. 456.

[117] Βλ. *ό.π.*, σελ. 228.

ευθύνης.[118] Σε αυτόν τον πολιτισμικό εξορθολογισμό αντιστοιχεί, στο επίπεδο του συστήματος της προσωπικότητας, η διαμόρφωση ενός *μεθοδικού τρόπου ζωής*. Οι αξιακοί προσανατολισμοί και οι πρακτικές στάσεις αυτού του στιλ ζωής αντιστοιχούν ακριβώς σε μια αρχικά θρησκευτικής προέλευσης οικουμενιστική ηθική πεποιθήσεων (Gesinnungsethik), την οποία ενστερνίστηκαν οι αρχικοί φορείς του "καπιταλιστικού πνεύματος". Αυτή η "ορθολογική ηθική", που συνδύαζε την ορθολογικότητα ως προς το σκοπό (Zweckrationalitaet) με την ορθολογικότητα ως προς την αξία (Wertrationalitaet) σε μια ευρύτερη "πρακτική ορθολογικότητα" (praktische Rationalitaet)[119], αποδείχτηκε ιδιαίτερα πρόσφορη για την καλλιέργεια και την κοινωνική εξάπλωση μιας γνωστικής-εργαλειακής στάσης απέναντι σε εγκόσμιες διαδικασίες και κοινωνικές αλληλοδράσεις, στον τομέα της κοινωνικής εργασίας. Έτσι, πλάι στις πολιτισμικές δημιουργούνται και οι ανθρώπινες, σχετικές με τις δομές της προσωπικότητας προϋποθέσεις της ανάπτυξης των μοντέρνων κοινωνιών.[120]

Ο Weber επιδίδεται λοιπόν στην έρευνα του εξορθολογισμού των κοσμοεικόνων, δηλαδή των προοπτικών του κόσμου και των αξιακών σφαιρών, απ' τη μία, και στην έρευνα της διαμόρφωσης μιας "πρακτικής ορθολογικότητας", με τη μορφή της προτεσταντικής ηθικής της εργασίας. Με αυτόν τον τρόπο φωτίζει τις συνθήκες που θεωρεί ως αναγκαίες για την ανάδυση των νεωτερικών κοινωνιών. Το ζητούμενό του είναι να εξηγήσει τον *κοινωνικό εξορθολογισμό*, δηλαδή την εμφάνιση της καπιταλιστικής οικονομίας και του σύγχρονου γραφειοκρατικού κράτους.[121]

Όμως, όπως ήδη σημείωσα, κατά τη μετάβαση σε αυτήν την προβληματική του κοινωνικού εξορθολογισμού περιορίζεται ακριβώς στα φαινόμενα της καπιταλιστικής επιχείρησης και της γραφειοκρατίας, για λόγους που σχετίζονται, κατά τον Habermas, με την περιστολή της

---

[118] Βλ. *ό.π.*, σελ. 232.

[119] Ο Habermas αναφέρεται στην βεμπεριανή έννοια της "πρακτικής ορθολογικότητας" και στον ιδεότυπο του μεθοδικού-ορθολογικού τρόπου διαβίωσης ιδιαίτερα *ό.π.*, σελ. 245 κ.ε. Δεν μπορώ να επεκταθώ εδώ περισσότερο.

[120] Βλ. *ό.π.*, σελ. 235 - 236.

[121] Βλ. *ό.π.*, σελ. 252.

σύνθετης έννοιας της ορθολογικότητας, που χρησιμοποιεί στην ανάλυση των κοσμοεικόνων. Ενώ λοιπόν ο εξορθολογισμός των κοσμοεικόνων αφορά και στις τρεις "αξιακές σφαίρες", η έννοια του κοινωνικού εξορθολογισμού περιορίζεται στη διαφοροποίηση των συστημάτων της εργαλειακής και στρατηγικής δράσης, στη διαφοροποίηση της καπιταλιστικής οικονομίας και του σύγχρονου κράτους.[122]

Αυτή η εμμονή του Weber να βλέπει τον κοινωνικό εξορθολογισμό μόνο υπό το πρίσμα της εξάπλωσης της ορθολογικότητας ως προς το σκοπό τον κάνει τυφλό μπροστά στην πιθανή *μονομέρεια* της διαδικασίας εξορθολογισμού, που επιτελέστηκε στη Δύση, και στις *δομικές δυνατότητες* που ανοίγει η νεωτερική κοσμοαντίληψη.[123] Αυτή ακριβώς η τύφλωση έχει ως αποτέλεσμα την απαισιόδοξη διάγνωσή του για τις σύγχρονες κοινωνίες, όπου η παντοδυναμία της εργαλειακής ορθολογικότητας καταστρέφει το νόημα και βυθίζει τον κόσμο στην ανελευθερία του γραφειοκρατικού και οικονομικού ελέγχου της κοινωνικής ζωής.[124]

Στην προοπτική του M. Weber, η διαδικασία του κοινωνικού εξορθολογισμού και της εκκοσμίκευσης έχει καταστροφικές συνέπειες για τους ηθικούς-πρακτικούς προσανατολισμούς των ανθρώπων. Δεν είναι μόνο οι "ηθικές της αδελφοσύνης" (Bruederlichkeitsethiken) που είναι ασυμβίβαστες με την απελευθέρωση της εργαλειακής και στρατηγικής δράσης. Οι διαδικασίες εκσυγχρονισμού αποδιαρθρώνουν και τα ίδια τα ηθικά θεμέλια (την προτεσταντική ηθική) της κοινωνικής εξάπλωσης του ορθολογικού ως προς το σκοπό πράττειν. Τη θέση της ηθικής των πεποιθήσεων, που έδινε το κίνητρο για την επιδίωξη της επαγγελματικής επιτυχίας, παίρνει μια ωφελιμιστική-εργαλειακή στάση απέναντι στην εργασία. Η αποδυνάμωση της θρησκείας, που επιτείνεται από την διαφοροποίηση των σφαιρών της γνωστικής-εργαλειακής και της αισθητικής ορθολογικότητας, οδηγεί σε μια παρακμή των δεσμευτικών πρακτικών προσανατολισμών.[125] Απέναντι στην μονόπλευρη εργαλειακή

[122] Βλ. *ό.π.*, σελ. 226.

[123] Βλ. *ό.π.*, σελ. 320.

[124] Βλ. *ό.π.*, σελ. 333.

[125] Βλ. *ό.π.*, σελ. 329 - 330.

ορθολογικότητα της επιστήμης και της παραγωγής δεν υπάρχει παρά μόνο ο χώρος της αισθητικής απόλαυσης των έργων τέχνης. Πλάι στους "ειδήμονες δίχως πνεύμα" συνωστίζονται μόνο οι "ηδονιστές δίχως καρδιά".[126]

Ωστόσο, αυτή η απαισιοδοξία, που ανάγεται τελικά στις επιλογές του Weber σχετικά με τη θεωρία του πράττειν, αλλά και στον αξιολογικό σκεπτικισμό του, δεν είναι – κατά τον Habermas – δικαιολογημένη. Κι αυτό γιατί η παρακμή των θρησκευτικών κανονιστικών αντιλήψεων δεν οδηγεί απλά σε έναν "νέο πολυθεϊσμό"[127], αλλά και στη διαμόρφωση μιας διαδικασιακής μετασυμβατικής ηθικής, η οποία δεν στηρίζεται μεν σε συγκεκριμένα περιεχόμενα, αλλά δίνει – όπως είδαμε[128] – ένα κριτήριο διαλογικού ελέγχου της εγκυρότητας των όποιων ηθικών–πρακτικών περιεχομένων. Με αυτήν την έννοια η υπόθεση της "απώλειας νοήματος" είναι λανθασμένη· αυτό που έχει πραγματικά απωλεσθεί είναι το προδεδομένο νόημα.[129] Ούτε όμως και η ιδέα της "απώλειας της ελευθερίας" θα πρέπει να απολυτοποιηθεί. Ο Max Weber αντιμετώπισε το δίκαιο μονόπλευρα, εξαλείφοντας κάθε ηθική–πρακτική του διάσταση και προβάλλοντας μόνο τη γνωστική–εργαλειακή του πλευρά.[130] Όμως το δίκαιο δεν είναι – κατά τον Habermas – μόνο ένα οργανωτικό μέσο για τη ρύθμιση των αυτονομημένων συστημάτων της εργαλειακής και στρατηγικής δράσης, αλλά ενσαρκώνει και τις μετασυμβατικές δομές της ηθικής συνείδησης. Αυτή η σύνδεσή του με τη μετασυμβατική ηθική καθρεπτίζεται, μεταξύ των άλλων, και στον τρόπο της ισχύος του, δηλαδή στην ανάγκη ορθολογικής δικαιολόγησης και νομιμοποίησής του, που συνδέεται με την ιδέα της θεσμοθέτησης διαλογικών μορφών δημοκρατικής διαμόρφωσης της γνώμης και λήψης των αποφάσεων.[131] Το

---

[126] Κατά τη γνωστή έκφραση του M. Weber, βλ. M. Weber, *Η προτεσταντική ηθική...*, *ό.π.*, σελ. 159.

[127] Βλ. *TkH*, τόμ. I, σελ. 336.

[128] Βλ. παραπάνω, ενότητα 4.3.

[129] Βλ. *ό.π.*, σελ. 332.

[130] Για την εργαλειακή μεθερμηνεία του δικαίου και τη σχέση της με την πολιτική θεωρία του Weber, βλ. *ό.π.*, σελ. 356 κ.ε.

[131] Βλ. *ό.π.*, σελ. 353. Στο *Faktizitaet und Geltung*, *ό.π.*, ο Habermas αναλύει την εσωτερική ένταση μεταξύ γεγονότητας (Faktizitaet, η κοινωνική ισχύς) και ισχύος (Geltung, η αξίωση ορθολογικής δικαιολόγησης), που διαπερνά το σύγχρονο δίκαιο. Αυτή η ένταση εμφανίζεται περίτρανα στην

δίκαιο μπορεί έτσι να αντιμετωπιστεί με δύο διαφορετικούς τρόπους: ως μέσο για την αυτονόμηση των υποσυστημάτων της εργαλειακής και στρατηγικής δράσης ή ως διαμεσολάβηση μεταξύ των υποσυστημάτων και του βιόκοσμου, δηλαδή ως μέσο ελέγχου των πρώτων εκ μέρους του δεύτερου.[132] Ο Weber περιορίστηκε δυστυχώς μόνο στην πρώτη οπτική, γι' αυτό και δεν μπόρεσε να δεί το δίκαιο ως όργανο της ελευθερίας.

Γίνεται ίσως φανερός ο στόχος της επιχειρηματολογίας του Habermas. Η τάση για εξορθολογισμό του δικαίου και δικαιοποίηση ευρύτατων τομέων της κοινωνικής ζωής επιτρέπει πραγματικά την αυτονόμηση των υποσυστημάτων της οικονομίας και της διοίκησης. Όμως αυτή η αυτονόμηση δεν μπορεί να αναλυθεί με τους όρους της θεωρίας του κοινωνικού πράττειν. Το δίκαιο δεν αφορά πρώτα και κύρια τους προσανατολισμούς του πράττειν, αλλά την οργάνωση ενός ανώτερου, πρωτόγνωρου στην ιστορία επιπέδου συστημικής ενσωμάτωσης. Με άλλα λόγια, άλλο πράγμα είναι ο εξορθολογισμός του πράττειν και των βιοκοσμικών δομών και άλλο η αύξηση της πολυπλοκότητας των συστημάτων του πράττειν. Αυτός είναι ο λόγος που η θεωρία του κοινωνικού εξορθολογισμού του M. Weber χρειάζεται μια συμπλήρωση τόσο στο επίπεδο της θεωρίας του πράττειν, όσο και στο επίπεδο της θεωρίας της κοινωνίας (με τη διάκριση βιόκοσμου - συστήματος, στην οποία αναφέρθηκα ήδη εκτενώς[133]).[134]

εσωτερική συνάφεια του τρόπου ισχύος του δικαίου με τη θεσμοποίηση δημοκρατικών διαδικασιών θεσμοθέτησής του. Βλ. ιδιαίτερα την ενότητα "Dimensionen der Rechtsgeltung", *ό.π.*, σελ. 45 - 60, όπου ο Habermas περιγράφει την εσωτερική σύνδεση δικαίου και δημοκρατίας, προκειμένου να προχωρήσει παρακάτω στην διαλογικοθεωρητική δικαιολόγηση των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων. Σχετικά με αυτό το τελευταίο πρόβλημα βλ. το κεφ. III, "Zur Rekonstruktion des Rechts (I): Das System der Rechte", *ό.π.*, σελ. 109 κ.ε. Για μια κριτική παρουσίαση της χαμπερμασιανής δικαιολόγησης του "συστήματος των δικαιωμάτων" και των βασικών αρχών του κράτους δικαίου, όπως τη βρίσκουμε στο *Faktizitaet und Geltung*, βλ. Κ. Καβουλάκος, "Η σχέση ρεαλισμού-ουτοπισμού...", *ό.π.*

[132] Βλ. *TkH*, τόμ. I, σελ. 332. Ο Habermas αναλύει τον διαμεσολαβητικό ρόλο που παίζει το δίκαιο μεταξύ του συστήματος και του βιόκοσμου στο *Faktizitaet und Geltung*, *ό.π.*, σελ. 57 - 60, 77 - 78 και 108. Αυτός ο διαμεσολαβητικός ρόλος του δικαίου αποκαλύπτει μια *εξωτερική* ένταση μεταξύ γεγονότητας και ισχύος, την ένταση που δημιουργεί η αντιπαράθεση των συστημικών επιταγών με τους δικαϊκούς κανονιστικούς προσανατολισμούς, που επιχειρούν να τις τιθασεύσουν (*ό.π.*, σελ. 58).

[133] Βλ. παραπάνω, ενότητα 5.1.

[134] Βλ. *TkH*, τόμ. I, σελ. 366.

Οι δύο βασικές απορίες της θεωρίας του κοινωνικού εξορθολογισμού του M. Weber εντοπίζονται λοιπόν στον περιορισμό της έννοιας της ορθολογικότητας κατά την ανάλυση του κοινωνικού εξορθολογισμού, που ανάγεται στις βασικές επιλογές της θεωρίας του πράττειν, απ' τη μία, και, κατά δεύτερον, στην ανάμειξη της ανάλυσης του βιόκοσμου με την ανάλυση του συστήματος.[135] Τα ίδια βασικά λάθη έκανε τόσο ο Marx, όσο και όσοι προσπάθησαν να συνδυάσουν τον μαρξισμό με τις βεμπεριανές αναλύσεις, όπως ο Lukács και οι Horkheimer και Adorno.

Συγκεκριμένα, ο Marx περιόρισε εξαρχής τη διαδικασία κοινωνικού εξορθολογισμού στο χώρο της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, δηλαδή στη διεύρυνση της εμπειρικής γνώσης, της βελτίωσης των παραγωγικών τεχνικών και της αποτελεσματικής κινητοποίησης και οργάνωσης της εργατικής δύναμης. Οι παραγωγικές σχέσεις θα άλλαζαν μόνο κάτω από την πίεση του εξορθολογισμού των παραγωγικών δυνάμεων.[136] Η αισιοδοξία του Marx για τις απελευθερωτικές δυνατότητες, που ανοίγει ο εξορθολογισμός της παραγωγής, αντιστρέφεται στις εργασίες των Horkheimer και Adorno, οι οποίες στηρίχθηκαν στις αναλύσεις του M. Weber για την γραφειοκρατικοποίηση και του Lukács για την πραγμοποίηση.[137] Οι Horkheimer και Adorno προχωρούν σε μια βεμπεριανή ερμηνεία του Marx, για να συνδέσουν τον ορθολογικό έλεγχο της φύσης με την κυριαρχία του εργαλειακού λόγου και τον ανορθολογισμό της ταξικής καταπίεσης, που ο τελευταίος συνεπάγεται. Η "διαλεκτική του διαφωτισμού" δεν οδηγεί στην απελευθέρωση, όπως πίστευε ο Marx, αλλά στον ολοκληρωτικό έλεγχο της κοινωνίας από τον μυθοποιημένο "εργαλειακό λόγο". Η επιστήμη και η τεχνική δεν παρουσιάζονται πλέον ως όργανα της χειραφέτησης, αλλά ως μέσα της καταπίεσης και της επιβολής της ταξικής κυριαρχίας.[138]

---

[135] Βλ. *ά.π.*, σελ. 209.

[136] Βλ. *ά.π.*, σελ. 208. Πάντως ο H.-P. Krueger, "Kommunikatives Handeln oder...", *ά.π.*, σελ. 239, παραπονείται δίκαια για την πολύ μικρή έκταση της αναφοράς του *TkH* στον Marx και στον μαρξισμό, δηλαδή "σε εκείνη την ερευνητική παράδοση, στην οποία θεματικά θα έπρεπε να δοθεί προτεραιότητα".

[137] Ο Habermas κάνει εκτεταμένη αναφορά στις αναλύσεις του Lukács και στη σημασία τους για τη Σχολή της Φρανκφούρτης, *TkH*, τόμ. Ι, σελ. 474 κ.ε.

[138] Βλ. ιδιαίτερα τις παρατηρήσεις για την διαλεκτική του διαφωτισμού, *ά.π.*, σελ. 505 κ.ε.

Κατά τον Habermas, το θεωρητικό εγχείρημα των Horkheimer – Adorno πάσχει από τις ίδιες ανεπάρκειες, που ταλανίζουν και τη βεμπεριανή θεωρία. Εντέλει, η κριτική στον εξορθολογισμό ως πραγμοποίηση και κυριαρχία του εργαλειακού λόγου μένει μετέωρη, όσο δεν δίνονται τα κριτήριά της. Με άλλα λόγια, η κριτική στην ανάπτυξη της εργαλειακής και στρατηγικής ορθολογικότητας προϋποθέτει πάντα μια ευρύτερη έννοια της κοινωνικής ορθολογικότητας, που θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως μέτρο σύγκρισης για την εκτίμηση της *πραγματοποιημένης ορθολογικότητας*. Όπως και στην περίπτωση του Weber έτσι κι εδώ, οι περιορισμοί της θεωρίας του πράττειν και οι εννοιολογικές συγχύσεις της θεωρίας της κοινωνίας δημιουργούν αξεπέραστα εμπόδια για μια θεμελίωση κριτηρίων ορθολογικότητας, διαφορετικών απ' αυτά του εργαλειακού λόγου.[139] Αυτή η έλλειψη κανονιστικών θεμελίων της κριτικής είναι που οδήγησε τελικά τον Horkheimer στο μυστικισμό και τον Adorno στην αναζήτηση του προτύπου της κοινωνικής συμφιλίωσης στην τέχνη και στην αισθητική εμπειρία.[140] Το αδιέξοδο της κριτικής θεωρίας καταδεικνύει τελικά την εξάντληση ενός ολόκληρου παραδείγματος, αυτού της φιλοσοφίας της συνείδησης, και την ανάγκη αναζήτησης των κανονιστικών θεμελίων της κριτικής κοινωνικής θεωρίας σε μια θεωρία της επικοινωνίας. Η ανάλυση αυτού που ο Adorno ονόμαζε "μίμησις", απαιτεί

---

[139] Για την έλλειψη των κανονιστικών θεμελίων της κριτικής των Horkheimer – Adorno, βλ. ιδιαίτερα τις παρατηρήσεις *ό.π.*, σελ. 500 κ.ε. Για μια ενδιαφέρουσα και λεπτομερή ανακατασκευή της κριτικής του Habermas στην παλαιά σχολή της Φρανκφούρτης, βλ. P.U. Hohendahl, "The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas' Critique of the Frankfurt School", στο *New German Critique*, τεύχ. 35, 1985, σελ. 3 – 26. Ο συγγραφέας τονίζει ότι ενώ η διαφοροποίηση του Habermas από τις θέσεις της παλαιάς σχολής της Φρανκφούρτης είναι φανερή ήδη στα πρώιμα κείμενά του, προβάλλεται πολύ εντονότερα στο τέλος της δεκαετίας του '70 και στις αρχές του '80, όταν ο Habermas υπερασπίζεται τη δική του, ολοκληρωμένη πια θεωρητική προσέγγιση απέναντι στις νεοσυντηρητικές και μεταστρουκτουραλιστικές επιθέσεις (*ό.π.*, σελ. 4). Ο Hohendahl παρακολουθεί προσεκτικά το επιχείρημα ότι η ριζοσπαστική κριτική του εργαλειακού λόγου υποσκάπτει τα ίδια της τα κανονιστικά θεμέλια, και εντοπίζει δύο εκδοχές της χαμπερμασιανής κριτικής: α) Την κριτική που παρακολουθούμε εδώ, η οποία στηρίζεται στη σύνδεση των Horkheimer και Adorno με την παράδοση του Lukács και του Weber, δηλαδή με την μονομερή προβληματική της πραγμοποίησης (*ό.π.*, σελ. 8 κ.ε.). β) Την πολύ οξύτερη κριτική, που παρουσιάζεται στο κεφάλαιο "Die Verschlingung von Mythos und Aufklaerung: Horkheimer und Adorno", στο: J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1989, σελ. 130 – 157. Σε αυτό το κείμενο, ο Habermas παραλληλίζει τη ριζοσπαστική κριτική της ιδεολογίας του εργαλειακού λόγου με την αυτοκαταστροφική απόλυτη κριτική της ιδεολογίας του Nietzsche. Ο Hohendahl συνδέει την επίθεση αυτή με την σύγχρονη αναβίωση της σκέψης του Nietzsche, στα πλαίσια της μεταστρουκτουραλιστικής κριτικής του Λόγου (ιδιαίτερα εκ μέρους του Foucault). Βλ. P.U. Hohendahl, *ό.π.*, σελ. 16.

[140] Για την αισθητική θεωρία του Adorno βλ. *ό.π.*, σελ. 516 κ.ε.

την εγκατάλειψη της φιλοσοφίας της συνείδησης, όπου κυριαρχεί η ιδέα ενός υποκειμένου το οποίο αναπαριστά ή χειρίζεται τα αντικείμενα, και την υιοθέτηση του παραδείγματος της φιλοσοφίας της γλώσσας, όπου η γνωστική-εργαλειακή έποψη εντάσσεται σε μια ευρύτερη επικοινωνιακή ορθολογικότητα.[141] Παραπάνω είδαμε ήδη[142] τον τρόπο με τον οποίο ο Habermas θεμελιώνει τον Λόγο στην επικοινωνιακή δράση και τις προϋποθέσεις της. Τη θέση των κυρίαρχων στη φιλοσοφία της συνείδησης εννοιών της "παράστασης" ή "γνώσης" παίρνει τώρα η κατηγορία της "αβίαστης συνεννόησης", που έχει εξαρχής κανονιστικό περιεχόμενο.[143]

Αυτή η στροφή προς την επικοινωνία έχει σημαντικές συνέπειες για την ιδέα της αυτοσυντήρησης. Η αυτοσυντήρηση ενός απομονωμένου υποκειμένου μέσω της ορθολογικής ως προς το σκοπό παρέμβασής του στον αντικειμενικό ή στον κοινωνικό κόσμο δεν ανταποκρίνεται στα νέα δεδομένα της φιλοσοφίας της γλώσσας. Η ιδέα της αναπαραγωγής της κοινωνικής ζωής δεν μπορεί πλέον να περιοριστεί στη γνωστική-εργαλειακή αντιπαράθεση των υποκειμένων με τη φύση ή στη γνωστική-στρατηγική αντιπαράθεση μεταξύ υποκειμένων και ομάδων, αλλά θα πρέπει να συμπεριλάβει και τις συνθήκες της κοινωνικοποίησης των μελών μιας κοινωνίας και της επικοινωνιακής αναπαραγωγής των συμβολικών της δομών. Εάν λοιπόν το ανθρώπινο είδος αναπαράγει την ύπαρξή του μέσω της κοινωνικής συνεργασίας, η εδραίωση της οποίας απαιτεί έναν συντονισμό των δράσεων μέσω της επικοινωνίας, τότε η αυτοσυντήρηση των ανθρώπων απαιτεί την ικανοποίηση όχι μόνο των όρων της εργαλειακής, αλλά και των κριτηρίων της επικοινωνιακής ορθολογικότητας. Με άλλα λόγια, είναι αναγκαία η συμπλήρωση της νατουραλιστικής-πραγματιστικής έννοιας της υλικής αναπαραγωγής, την οποία χρησιμοποιούσε άλλωστε και ο Marx,[144] με μια ανάλογη έννοια της συμβολικής αναπαραγωγής του είδους. "Μια διαδικασία αυτοσυντήρησης, η οποία πρέπει να ικανοποιεί τις συνθήκες ορθολογικότητας της

[141] Βλ. *ό.π.*, σελ. 523.

[142] Βλ. παραπάνω κεφ. 3.

[143] Βλ. *ό.π.*, σελ. 525.

[144] Για την πραγματιστική, ως προς τις γνωσιοθεωρητικές της συνέπειες, χροιά της έννοιας της "υλικής αναπαραγωγής" βλ. *RHM*, σελ. 146.

επικοινωνιακής δράσης, εξαρτάται από τις ερμηνευτικές επιδόσεις των υποκειμένων, τα οποία συντονίζουν τη δράση τους μέσω αξιώσεων ισχύος, στις οποίες μπορεί να ασκηθεί κριτική."[145] Τέλος, η επικοινωνιακή ορθολογικότητα δεν εντοπίζεται σε ένα αυτοσυντηρούμενο υποκείμενο ή σύστημα, αλλά στις συμβολικές δομές του κοινωνικού βιόκοσμου, ο οποίος συγκροτείται και αναπαράγεται μέσω ακριβώς αυτών των "ερμηνευτικών επιδόσεων" των μελών μιας κοινότητας.[146]

Η αλλαγή του παραδείγματος της φιλοσοφίας της συνείδησης δεν *είναι κάποια καινούργια ανακάλυψη*. Ο *Habermas ανευρίσκει τις απαρχές* της στην επικοινωνιακή θεμελίωση της κοινωνικής επιστήμης από μέρους του G.H. Mead και στη θεωρία της κοινωνικής αλληλεγγύης του E. Durkheim. Οι δύο κορυφαίοι αυτοί θεωρητικοί ανήκουν, όπως και ο M. Weber, στους κλασικούς της κοινωνιολογίας. Σε αντίθεση όμως με τον Weber, που ανήκει μάλλον στην καντιανή-εγελιανή, "γερμανική" παράδοση της κοινωνικής θεωρίας, η οποία περνά από τον Marx και τον Lukács μέχρι την κριτική θεωρία, οι Mead και Durkheim κινούνται σε ένα εννοιολογικό-θεωρητικό χώρο, που υπερβαίνει τις προϋποθέσεις της φιλοσοφίας της συνείδησης και της προβληματικής του εξορθολογισμού ως πραγμοποίησης. Με τον Mead και τον Durkheim έχουμε ήδη το πέρασμα από τη διερεύνηση της ένσκοπης δραστηριότητας σε αυτήν της επικοινωνιακής δράσης.[147] Δεν μπορώ εδώ να αναφερθώ αναλυτικά στην εξαιρετική παρουσίαση και ανακατασκευή των έργων του Mead και του Durkheim, που ο Habermas παραθέτει στην αρχή του β΄ τόμου της *Θεωρίας*

---

[145] *TkH*, τόμ. I, σελ. 532.

[146] Βλ. *ό.π.*, σελ. 533.

[147] Βλ. *TkH*, τομ. **II**, σελ. 9. Αντιρρήσεις σχετικά με την υποτιθέμενη υπέρβαση του παραδείγματος της φιλοσοφίας της συνείδησης από μέρους του Durkheim προβάλλει ο H. Joas, "Die ungluecklliche Ehe...", *ό.π.*, σελ. 152. Σύμφωνα με τον Joas, η κατάταξη του Durkheim στον κύκλο των θεωρητικών που προσπαθούν να υπερβούν τη φιλοσοφία της συνείδησης είναι λανθασμένη, γιατί ο Durkheim αρνείται την αξία της προσπάθειας του πραγματισμού να εξηγήσει τη συγκρότηση γνωστικών και κοινωνικών δομών στη βάση της καθημερινής αλληλοδραστικής πρακτικής των υποκειμένων. Αντίθετα, χωρίζει το χώρο του ιερού από τον κόσμο της καθημερινότητας και αναλύει τις τελετουργικές πρακτικές ως το υπόβαθρο ενός είδους κοινής, ομαδικής εμπειρίας που δημιουργεί τη βάση της συλλογικής συνείδησης και της κοινωνικής τάξης. Κατά τον Joas, η προσπάθεια να ερμηνευτεί η συλλογική συνείδηση ως βιοκοσμικός ορίζοντας είναι καταδικασμένη, επειδή ο Durkheim κινείται στα πλαίσια της φιλοσοφίας της συνείδησης, οπότε η λύση του προβλήματος της κοινωνικής τάξης που προτείνει "γίνεται αστήρικτη με τη μετάβαση σε μια μη τελεολογική και μη μονολογική θεωρία του πράττειν" (*ό.π.*, σελ. 153).

της επικοινωνιακής δράσης. Θα περιοριστώ στις βασικές ιδέες, που υποστηρίζουν την υπόθεση του *"εκγλωττισμού του ιερού"*, με βάση την οποία ο Habermas θέλει να εξηγήσει τη λογική του εξορθολογισμού του βιόκοσμου.

Ο G.H. Mead κατέχει - κατά τον Habermas - μια εξέχουσα θέση στην ιστορία της κοινωνιολογίας και της κοινωνικής ψυχολογίας. "Το μοντέλο υποκείμενο-αντικείμενο της φιλοσοφίας της συνείδησης βάλλεται, στις αρχές του 20ου αιώνα, από δύο μέτωπα: από μέρους της αναλυτικής φιλοσοφίας της γλώσσας και της ψυχολογικής θεωρίας της συμπεριφοράς."[148] Αυτά τα δύο μέτωπα συνδυάζονται επιτυχημένα στη θεωρία της κοινωνικής αλληλόδρασης του G.H. Mead. Ο Mead μπόρεσε να συνθέσει τις βασικές αρχές του μπηχαβιορισμού με την ανάλυση των συμβολικών δομών. Κατανόησε δηλαδή τη σημασία των τελευταίων για την ανθρώπινη συμπεριφορά, κατανόησε ότι το νόημα, που ενσαρκώνουν οι κοινωνικές πράξεις, δεν είναι κάτι το εξωτερικό για τη συμπεριφορά. Ο Mead έστρεψε εξαρχής την προσοχή του στις συμβολικά διαμεσολαβημένες αλληλοδράσεις, χρησιμοποιώντας μια μη αναγώγιμη έννοια της γλώσσας ως δομής καθοριστικής για την κοινωνική δράση.[149]

Ο Habermas παρακολουθεί τις αναλύσεις του Mead για τη *λογική γένεση* της γλωσσικά διαμεσολαβημένης, ρυθμισμένης από κανόνες αλληλόδρασης. Η τελευταία παρουσιάζεται ως το προϊόν μιας διαδικασίας, που ξεκινά από την ενστικτώδη, διαμεσολαβημένη από νεύματα αλληλόδραση και περνά από το ενδιάμεσο στάδιο μιας διαμεσολαβημένης από μια "γλώσσα σημάτων" αλληλόδρασης.[150] Η ανάδυση του συμβολικού στοιχείου, που κορυφώνεται με τη διαμόρφωση της προτασιακά διαφοροποιημένης ομιλίας, εξηγείται από τον Mead με βάση μια σειρά από "λήψεις της στάσης του άλλου" (Einstellungsuebernahmen).[151] Αυτή η σειρά των εσωτερικεύσεων της στάσης ή της προοπτικής των άλλων οδηγεί στη συγκρότηση τόσο της λεγόμενης "ταυτότητας των γλωσσικών σημασιών" (στο επίπεδο της επικοινωνίας), όσο και αυτού που ο Mead ονόμαζε "ο

[148] *TkH*, τόμ. **II**, σελ. 11.

[149] Βλ. *ό.π.*, σελ. 13 - 14.

[150] Βλ. *ό.π.*, σελ. 15 κ.ε.

[151] Βλ. *ό.π.*, σελ. 23 κ.ε.

γενικευμένος άλλος" (στο επίπεδο της συμπεριφοράς). Ο "γενικευμένος άλλος" δεν είναι παρά η κοινωνικά προσδωκόμενη συμπεριφορά, οι κοινωνικοί κανόνες, οι ρόλοι και οι κανονιστικές δομές (είδαμε άλλωστε προηγουμένως[152] τη σημασία της διαμόρφωσης της "δομής προοπτικών" για την ηθική-πρακτική ωρίμανση του υποκειμένου).[153] Ωστόσο, επειδή ο Mead ενδιαφέρεται κυρίως για τη διαδικασία της κοινωνικοποίησης, η φυλογενετική σκοπιά, την οποία αναλαμβάνει κατά τη διερεύνηση της ανάδυσης του συμβολικού στη μετάβαση από την προανθρώπινη στην ανθρώπινη κατάσταση, μένει στη συνέχεια μετέωρη. Ενώ δηλαδή ξεκινά με μια ανακατασκευή της λογικής της διαμόρφωσης μιας συμβολικά διαμεσολαβημένης δράσης, δεν συνεχίζει τη διερεύνηση της *επικοινωνίας* και της σημασίας της για το *συντονισμό της κοινωνικής δράσης*, αλλά περνά κατ' ευθείαν στο "κανονιστικά ρυθμισμένο πράττειν". Με αυτόν τον τρόπο όμως δεν δίνεται αρκετή σημασία στο γεγονός ότι η γλώσσα αποτελεί τον καθοριστικό παράγοντα της διαμόρφωσης των υποκειμενικών ταυτοτήτων και της συγκρότησης των θεσμών. Με άλλα λόγια, η γλώσσα δεν είναι μόνο ένα μέσο συνεννόησης, αλλά και ένα μέσο του συντονισμού του πράττειν.[154] Γι' αυτό και παίζει καθοριστικό ρόλο τόσο στη διαδικασία κοινωνικοποίησης, όσο και στην κοινωνική ενσωμάτωση. "'Self' και 'society' είναι οι όροι, με τους οποίους ο Mead πραγματεύεται τη συμπληρωματική δόμηση του υποκειμενικού και του κοινωνικού κόσμου. Δίκαια ξεκινά απ' το δεδομένο ότι αυτές οι διαδικασίες μπορούν να αρχίσουν, όταν θα έχει κατακτηθεί το επίπεδο της συμβολικά διαμεσολαβημένης αλληλόδρασης και θα έχει γίνει δυνατή η ταυτόσημη χρήση των συμβόλων. Δεν λαμβάνει υπόψη του, όμως, ότι τα μέσα της συνεννόησης δεν μπορούν να μείνουν ανέπαφα απ' αυτήν τη διαδικασία. Η γλώσσα σημάτων εξελίσσεται σε *γραμματική ομιλία*, καθώς το μέσο της συνεννόησης αποσυνδέεται ταυτοχρόνως τόσο από το συμβολικά δομημένο εμέ (Selbst, me) των συμμετεχόντων στην αλληλόδραση, όσο και από την αποκρυσταλλωμένη σε κανονιστική πραγματικότητα

---

[152] βλ. παραπάνω, ενότητα 4.2.

[153] Για την "ταυτότητα των σημασιών" βλ. *ό.π.*, σελ. 32 κ.ε., για τον "γενικευμένο άλλο" βλ. ιδιαίτερα *ό.π.*, σελ. 60 κ.ε.

[154] βλ. *ό.π.*, σελ. 41.

κοινωνία."[155]

Υπάρχει λοιπόν μια φυλογενετική οπτική στον Mead, όταν αυτός εξετάζει την ανάδυση του συμβολικού στοιχείου. Όμως αυτή η οπτική εγκαταλείπεται στη συνέχεια προς χάριν της οντογενετικής έρευνας των διαδικασιών κοινωνικοποίησης. Σε αυτές τις τελευταίες αναλύσεις προϋποτίθεται πάντα ως δεδομένη η ύπαρξη των συμβολικά δομημένων θεσμών και των κανόνων της κοινωνίας.[156] Ξεκινώντας με δεδομένο το πρωτείο της κοινωνίας έναντι του κοινωνικοποιούμενου ατόμου, ο Mead δεν κάνει καμία προσπάθεια να εξηγήσει την ανάδυση του κανονιστικά ενσωματωμένου "κοινωνικού οργανισμού". Για την φυλογενετική εξήγηση του κανονιστικού υπόβαθρου των αλληλοδράσεων παραπέμπει – προφανώς κυκλικά – στην έννοια του "γενικευμένου άλλου", η οποία μπορεί να έχει εξηγητική αξία μόνο στο επίπεδο της οντογένεσης.[157]

Προκειμένου να καλύψει αυτό το κενό στη φυλογενετική εξήγηση, ο Habermas ανατρέχει στις αναλύσεις του Durkheim για τη "συλλογική συνείδηση". Η συνεισφορά του Durkheim έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι προσπάθησε να φωτίσει τις ρίζες της "συλλογικής συνείδησης", που μπορεί να θεωρηθεί ως έννοια ανάλογη με αυτήν του "γενικευμένου άλλου". Ο Durkheim συνέδεσε τη συλλογική ταυτότητα με τη θρησκευτική συνείδηση και ερεύνησε τη σχέση της τελευταίας με τις πρώτες μορφές θρησκευτικού συμβολισμού. Η οπτική αυτή καθιστά δυνατή τη σύνδεση της συμβολικής αλληλόδρασης με τα πρώτα ιερά παλαιοσύμβολα, που ενσαρκώνουν ακριβώς το υπόβαθρο της συλλογικής συνείδησης.[158] Στις εργασίες του Durkheim για τη θρησκεία και τις ιερές ρίζες της ηθικής, ο Habermas βρίσκει το αναγκαίο συμπλήρωμα για τη φυλογενετική θεωρία του Mead.

Η συλλογική συνείδηση ενσαρκώνεται, σε ένα πρωτογενές στάδιο, σε συμβολικές μορφές και τελετουργικές πρακτικές μιας κοινότητας. "Τον πυρήνα της συλλογικής συνείδησης αποτελεί μια κανονιστική συμφωνία, η οποία παράγεται και αναπαράγεται στην τελετουργική πρακτική μιας

---

[155] *Ό.π.*, σελ. 43.

[156] Βλ. *ά.π.*, σελ. 69.

[157] Βλ. *ά.π.*, σελ. 72.

[158] Βλ. *ά.π.*, σελ. 74.

κοινότητας πίστης. Τα μέλη προσανατολίζονται εδώ ως προς θρησκευτικά σύμβολα· η διυποκειμενική ενότητα της συλλογικότητας τούς παρουσιάζεται υπό την έννοια του θείου."[159] Αυτή η αρχαϊκή συλλογική συνείδηση μπορεί να θεωρηθεί ως η προγλωσσική ρίζα τόσο της επικοινωνιακής δράσης, όσο και της ηθικής, των θεσμών και των ατομικών ταυτοτήτων.[160] Η διαφοροποίηση αυτών των τελευταίων στοιχείων και η μετάβαση στη διευθυνόμενη από κανόνες αλληλόδραση προϋποθέτει τη γλωσσική επικοινωνία. Μόνο μέσω της επικοινωνιακής δράσης είναι δυνατή η διαφοροποίηση της κοινωνικής αλληλεγγύης, που ενσαρκώνει ο θρησκευτικός συμβολισμός, και η συγκρότησή της σε ηθική αυθεντία, η οποία καθορίζει τους θεσμούς και τα επιμέρους άτομα. Αυτή η ανάδυση της γραμματικής ομιλίας μπορεί να περιγραφεί ως διαφοροποίηση των αποφαντικών, εκφραστικών και ρυθμιστικών συνιστωσών, που σχηματίζουν μια συγκεχυμένη ενότητα εντός της "γλώσσας σημάτων".[161] Βεβαίως ο Habermas δεν θέλει να προτείνει μια θεωρία αιτιακής εξήγησης της εμφάνισης της γλώσσας, αλλά απλά να δείξει το πώς μπορούμε να σκεφτούμε τη δομή της ομιλίας ως αποτέλεσμα μιας διαδικασίας διαφοροποίησης μιας αρχικά ενιαίας συμβολικής ρίζας.[162] Με αυτές τις υποθέσεις της ιερής προέλευσης της "συλλογικής συνείδησης" και των γενικευμένων κανονιστικών προσδοκιών, καθώς και της παλαιοσυμβολικής ρίζας της γραμματικής ομιλίας, ο Habermas καλύπτει το κενό που άφησαν οι εργασίες του Mead. Κερδίζει έτσι την έννοια της "γλωσσικά διαμεσολαβημένης, διευθυνόμενης από κανόνες αλληλόδρασης, η οποία περιγράφει την αφετηριακή κατάσταση της κοινωνικοπολιτισμικής εξέλιξης".[163]

---

[159] *Ό.π.*, σελ. 95.

[160] Βλ. *ό.π.*, σελ. 96.

[161] Βλ. *ό.π.*, σελ. 97.

[162] Βλ. *ό.π.*, σελ. 97 κ.επ.

[163] *Ό.π.*, σελ. 74. Αυτό το υποτιθέμενο "κενό" της σκέψης του Mead ίσως να μην είναι τελικά τόσο παράξενο όσο το παρουσιάζει ο Habermas. Πραγματικά, ο G. Dux, "Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitaer und herrschaftlich organisierten Gesellschaften", στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 110 – 143, άσκησε πειστική κριτική στην προσπάθεια του Habermas να αναγάγει την δημιουργία της ανθρώπινης κοινότητας σε μια "πρωταρχική συναίνεση", η οποία κρυσταλλώνεται γύρω από τα παλαιοσύμβολα μιας "γλώσσας σημάτων". Ο Dux εξηγεί αυτό το εγχείρημα υπό το φως της υπόθεσης του εκγλωττισμού του ιερού.

Στηριζόμενος σε αυτά τα εννοιολογικά εργαλεία, ο Habermas αναπτύσσει την κεντρική κοινωνικοεξελικτική του θέση: η λογική της εξέλιξης των κοινωνιών μπορεί να κατανοηθεί ως ένας "εκγλωττισμός του ιερού" (Versprachlichung des Sakralen). Ο "εκλωττισμός του ιερού" δεν είναι παρά η "μετακίνηση της πολιτισμικής αναπαραγωγής, της κοινωνικής ενσωμάτωσης και της κοινωνικοποίησης από τη βάση του ιερού στη γλωσσική επικοινωνία και στην προσανατολισμένη στη συνεννόηση δράση. Στο μέτρο που η επικοινωνιακή δράση αναλαμβάνει κεντρικές κοινωνικές λειτουργίες, το μέσο της γλώσσας επωμίζεται καθήκοντα ουσιαστικής

Εάν το κανονιστικό στοιχείο (Normative) εξορθολογικεύεται σταδιακά μέσω του εκγλωττισμού του, θα πρέπει να είναι εξαρχής στενά συνδεδεμένο με τη γλώσσα (*ό.π.*, σελ. 110 κ.ε.). Ο Dux κριτικάρει αυτήν την άποψη ως αποτέλεσμα θεωρητικής προκατάληψης (υπέρ της επικοινωνιακής ρύθμισης της κοινωνικής συμπεριφοράς, *ό.π.*, σελ. 112) και εξηγεί ότι η γένεση της δεοντικής ισχύος (Sollen) δεν μπορεί να αναχθεί σε μια "πρωταρχική συναίνεση", γιατί α) η γλώσσα σημάτων - όπως την παρουσιάζει ο Habermas - στηρίζεται ακόμα σε ένα υπόστρωμα ενστίκτων, γι' αυτό και η συναίνεση, που υποτίθεται ότι παράγει, δεν έχει ακόμα κανονιστικό χαρακτήρα (*ό.π.*, σελ. 117), και β) ο Habermas επιχειρεί να εξηγήσει την κανονιστική συναίνεση ως *εσωτερίκευση* της έργω (faktisch) βίας (*ό.π.*, σελ. 119). Όμως η εσωτερίκευση δεν μπορεί να εξηγήσει αυτήν την μετάβαση, γιατί στην πραγματικότητα αποτελεί προϊόν της. Εσωτερίκευση σημαίνει εσωτερίκευση μιας ήδη υπάρχουσας κανονιστικής τάξης (*ό.π.*, σελ. 120), ενώ υπάρχει πάντα μια ασκούμενη βία που δεν εσωτερικεύεται, αλλά το πολύ "εξορθολογικεύεται" (δηλαδή δικαιολογείται), χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αποτελεί αντικείμενο συναίνεσης (*ό.π.*, σελ. 121). Αυτοί οι συλλογισμοί οδηγούν τον Dux στο συμπέρασμα ότι η δημιουργία της κοινότητας δεν μπορεί να ερμηνευθεί με βάση μια πρωταρχική συναίνεση (η *οποία εξορθολογικεύεται στη συνέχεια*), *αλλά ότι πρέπει να αναζητήσουμε μια εξήγηση με βάση μια* διαδικασία που θα λαμβάνει υπόψη της τόσο τα ατομικά, όσο και τα συλλογικά διαφέροντα. Μια τέτοια προσέγγιση πρέπει να ξεκινήσει από τη στοιχειώδη αλληλόδραση μεταξύ των υποκειμένων και να εξηγήσει την κανονιστικότητα με βάση το γεγονός ότι τα υποκείμενα είναι πάντα συναισθηματικά και υλικά εξαρτημένα από την ομάδα και τείνουν σε έναν συμβιβασμό μεταξύ των διαφορετικών δυνάμεων αλληλόδρασης (Interaktionskraefte) που διαθέτουν (*ό.π.*, σελ. 122 κ.ε.). Αυτό που συνιστά την κανονιστικότητα είναι μια ορισμένη προσδοκία συμπεριφοράς, δηλαδή η *αναγνώρισή* της, ως ορθής, αναγνώριση που πρέπει να υποθέσουμε ότι ριζώνει στην ανάγκη συμβίωσης και άρα και στα ίδια διαφέροντα (με την ευρεία έννοια) του καθενός (*ό.π.*, σελ. 128).

Μια τέτοια προσέγγιση είναι τελικά σε θέση να δώσει μια πιο εύλογη εξήγηση των γεγονότων: οι αρχαϊκές κοινωνίες υπήρξαν εξισωτικές, γιατί μπορούμε να υποθέσουμε ότι σε ένα αρχικό τροφοσυλλεκτικό ή κυνηγετικό στάδιο δεν υφίσταντο μεγάλες διαφορές μεταξύ των δυνάμεων αλληλόδρασης των μελών της κοινότητας (*ό.π.*, σελ. 131). Η σημασία αυτού του συσχετισμού δυνάμεων γίνεται φανερή στο πέρασμα στις κρατικά οργανωμένες κοινωνίες: Η εμφάνιση του κράτους μπορεί να ερμηνευτεί μόνο ως διαφοροποίηση μιας ομάδας ισχύος και επιβολή της ταξικής της κυριαρχίας (*ό.π.*, σελ. 135). Αυτή η ερμηνεία - που προφανώς εγκαταλείπει το χαμπερμασιανό σχήμα της προόδου - δίνει μια πιο εύλογη εξήγηση της δυστυχίας και καταπίεσης που προκάλεσε ιστορικά η εμφάνιση της κεντρικής εξουσίας. Ο Dux ασκεί οξύτατη κριτική στην ιδέα ότι η εμφάνιση της κεντρικής εξουσίας συνδέεται με μια ηθική πρόοδο, που ανάγεται σε μια γνωστική εξέλιξη (*ό.π.*, σελ. 135 κ.ε.). Η κυριαρχία συνδέεται με το *πρόσωπο* του κυρίαρχου, που μπορούσε να αυθαιρετεί ελεύθερα· στην ηθική έμενε απλά ο ρόλος της εκ των υστέρων νομιμοποίησης της κυριαρχίας. Η ιδέα ότι το δίκαιο των κρατικά οργανωμένων κοινωνιών είναι προϊόν μιας γνωστικής εξέλιξης των ηθικών συνειδήσεων είναι λανθασμένη, γιατί η εγκαθίδρυση της κυριαρχίας υπήρξε και βιώθηκε ως βίαιη επιβολή.

συνεννόησης. Η γλώσσα δεν εξυπηρετεί, με άλλα λόγια, πλέον μόνο τη μεταβίβαση και *παροντοποίηση* προγλωσσικά εγγυημένων, αλλά όλο και περισσότερο και την *δημιουργία* συμφωνιών με ορθολογικό κίνητρο – και αυτό όχι λιγότερο στους ηθικούς–πρακτικούς και στους εκφραστικούς τομείς της εμπειρίας απ΄ ό,τι στον αληθινά γνωστικό τομέα της αντιμετώπισης μιας αντικειμενοποιημένης πραγματικότητας."[164]

Ο Habermas ξεκινά από τις διαπιστώσεις του Durkheim για την κοινωνική εξέλιξη. Στις εργασίες του για το δίκαιο και τη θρησκεία, ο Durkheim στηρίζεται – όπως και ο Weber – στην υπόθεση μιας απομάγευσης και αποδυνάμωσης του ιερού χαρακτήρα των δικαιικών ρυθμίσεων και μιας μετακίνησης της κοινωνικής ενσωμάτωσης προς την κατεύθυνση των συμβολαιακής μορφής συμβάσεων. Ο Durkheim παρακολούθησε αυτήν τη διαδικασία στη σταδιακή μετάβαση από το ιερό αρχαϊκό δίκαιο του εξιλασμού στο μοντέρνο αστικό δίκαιο των επανορθώσεων. Πρόκειται για μια διαδικασία εκκοσμίκευσης, κατά την οποία το δίκαιο μετατρέπεται από ιερό σε εξαναγκαστό, δηλαδή επικυρωμένο από μια κεντρική κρατική εξουσία.[165] Κατά αυτήν τη διαδικασία εκκοσμίκευσης έχουμε – σύμφωνα με τον Durkheim – το πέρασμα από μια θρησκευτικά εξασφαλισμένη ηθική συμφωνία σε μια ηθική συναίνεση, "η οποία εκφράζει με ορθολογική μορφή αυτό που πάντα επιδίωκε ο συμβολισμός του θείου: τη γενικότητα του διαφέροντος, στο οποίο βασίζεται."[166] Αυτήν την *αμερόληπτη γενικότητα* πρέπει να διαφυλάσσει το σύγχρονο κράτος, και απ΄ αυτήν αντλεί τη νομιμοποίησή του, γεγονός που εκδηλώνεται περίτρανα στη θεσμοποίηση των δημοκρατικών αρχών και στην οργάνωση μιας διαλογικής διαμόρφωσης της βούλησης.[167] Ο Durkheim περιγράφει παραπέρα την απομάκρυνση από τις ιερές βάσεις της κοινωνικής ενσωμάτωσης ως μια πορεία εξορθολογισμού των κοσμοεικόνων, γενίκευσης των αξιών και αυξανόμενης εξατομίκευσης. Η αλλαγή της μορφής κοινωνικής ενσωμάτωσης από τη μηχανική (που στηρίζεται στην κοινή πίστη) στην

---

[164] *TkH*, τόμ. II, σελ. 147.

[165] Βλ. *ό.π.*, σελ. 122 κ.ε.

[166] *Ό.π.*, σελ. 124.

[167] Βλ. *ό.π.*, σελ. 125.

οργανική (που στηρίζεται στη συνεργασία) αλληλεγγύη και η συνακόλουθη τάση προς την καθολίκευση του δικαίου και της ηθικής παρουσιάζονται μάλιστα ως "πορεία προς το ορθολογικό".[168]

Ο Habermas θέτει λοιπόν το ερώτημα: πώς μπορεί να γίνει κατανοητή η λογική της εξέλιξης *που περιγράφει ο Durkheim, άσχετα από* τη δυναμική της;[169] Η απάντηση δίνεται ακριβώς μέσω της υπόθεσης του "εκλωττισμού του ιερού", σύμφωνα με την οποία:

> "[...] οι κοινωνιοενσωματωτικές και εκφραστικές λειτουργίες, οι οποίες αρχικά επιτελούνται από την τελετουργική πρακτική, μεταφέρονται στην επικοινωνιακή δράση, ενώ η αυθεντία του θείου αντικαθίσταται σταδιακά από την αυθεντία μιας συναίνεσης, που θεωρείται κάθε φορά ως δικαιολογημένη. Αυτό σημαίνει μια απελευθέρωση της επικοινωνιακής δράσης από τα ιερά προστατευμένα κανονιστικά συμφραζόμενα (Kontexten). Η απομάγευση και αποδυνάμωση του ιερού τομέα διεξάγεται μέσω της οδού ενός *εκγλωττισμού* της τελετουργικά εξασφαλισμένης βασικής κανονιστικής συμφωνίας· και με αυτόν προχωρά η αποδέσμευση του δυναμικού ορθολογικότητας, που ενυπάρχει στην επικοινωνιακή δράση. Η αύρα της γοητείας και του τρόμου, την οποία εκπέμπει το ιερό, η *μαγευτική* δύναμη του θείου εξιδανικεύεται και ταυτοχρόνως καθημερινοποιείται στη *δεσμευτική* δύναμη των αξιώσεων ισχύος, στις οποίες μπορεί να ασκηθεί κριτική."[170]

Η γλωσσική διατύπωση των κανονιστικών και εκφραστικών στοιχείων, τα οποία είναι αξεδιάλυτα ενσωματωμένα σε μια υποθετική προγλωσσική, τελετουργικά εξασφαλισμένη κοινωνική συνείδηση, οδηγεί στη μετατροπή τους σε *παραδεδομένη πολιτισμική γνώση*. Η γνώση αυτή πρέπει επιπλέον να συνδυαστεί με τις εμπειρίες του αντικειμενικού κόσμου, που συνθέτουν μια θύραθεν γνώση στο χώρο της εργαλειακής

---

[168] Βλ. *ό.π.*, σελ. 130.

[169] Ο Habermas τονίζει για άλλη μια φορά ότι η υπόθεση του "εκγλωττισμού του ιερού" αφορά στις δομικές επόψεις της κοινωνικής εξέλιξης και όχι στην αιτιακή εξήγηση της δυναμικής της, βλ. *ό.π.*, σελ. 139.

[170] *Ό.π.*, σελ. 119.

δράσης και της κοινωνικής συνεργασίας, για να σχηματίσουν μια συνεκτική *κοσμοεικόνα*. Η εξέλιξη των κοσμοεικόνων μπορεί να γίνει κατανοητή ως μετατόπιση της βάσης ισχύος της πολιτισμικής παράδοσης από την "αύρα του ιερού" στην επικοινωνιακά επιτευγμένη συναίνεση.[171] Ανάλογα ισχύουν για την τάση προς την γενίκευση των αξιών και των κανόνων που διαπιστώνει ο Durkheim. Αυτή γίνεται τόσο πιο έντονη όσο περισσότερο η κοινωνική ενσωμάτωση αποδεσμεύεται από την αυθεντία του θείου και τα προβλήματα της δικαιοσύνης και της εφαρμογής των κανόνων αντιμετωπίζονται μέσω διαδικασιών συνεννόησης.[172] Τέλος, αυτή η *"επικοινωνιακή ρευστοποίηση"* των θρησκευτικά εξασφαλισμένων κανονιστικών δομών επιτρέπει την εξατομίκευση των υποκειμένων, που δρουν *αυτόνομα* και συγχρόνως *υπεύθυνα*, καθοδηγούμενα μόνο από *γενικούς κανόνες* του πράττειν.[173]

Αυτή η ιδέα του "εκγλωττισμού του ιερού" υποβάλλεται από το έργο του Durkheim. Όμως μόνο ο Mead συνέδεσε ρητά την "τάση προς το ορθολογικό" με την επικοινωνιακή δράση. Στις εργασίες του για την ηθική, ο Mead παρουσιάζει μια διαλογική θεωρία, η οποία είναι τόσο *συστηματική*, όσο και *εξελικτικοθεωρητική*. Η επικοινωνιακή ηθική του Mead συμφωνεί στα βασικά της σημεία με αυτήν του Habermas. Η ιδέα μιας "ιδανικής διαδικασίας συνεννόησης" είναι ο καλύτερος τρόπος για τη θεμελίωση μιας οικουμενικής ηθικής, γιατί δεν είναι ένα απλό αίτημα του πρακτικού Λόγου, αλλά ενυπάρχει στις δομές της συμβολικής αναπαραγωγής του είδους. Αυτός είναι ο λόγος που η ιδέα αυτή μας βοηθά να κατανοήσουμε και την κοινωνική εξέλιξη. Καθώς η επικοινωνιακή δράση αναλαμβάνει όλο και περισσότερο το βάρος της κοινωνικής ενσωμάτωσης, παραμερίζοντας έτσι την θρησκεία, το ιδανικό μιας απεριόριστης και ακέραιης επικοινωνιακής κοινότητας γίνεται κοινωνικά ενεργό. Όπως ο Durkheim, έτσι και ο Mead αναγνωρίζει αυτήν την εξέλιξη στην εξάπλωση των δημοκρατικών ιδεών και στην αλλαγή του τρόπου νομιμοποίησης των σύγχρονων κρατών. Με την εκκοσμίκευση του τρόπου ισχύος της ηθικής και του δικαίου συμβαδίζει η εφαρμογή των αρχών της δημοκρατικής

---

[171] Βλ. *ό.π.*, σελ. 136.

[172] Βλ. *ό.π.*, σελ. 137.

[173] Βλ. *ό.π.*, σελ. 138 - 139.

διαμόρφωσης της βούλησης και η εξάπλωση οικουμενικών δικαιικών αρχών.[174] Τέλος – και αυτή είναι μια πλευρά που ενδιαφέρει ιδιαίτερα έναν θεωρητικό της κοινωνικοποίησης – ο Mead συνδέει την επικοινωνιακή ηθική με μια τάση προς την επέκταση της ατομικής αυτονομίας και άρα προς την *εξατομίκευση*. Από τη στιγμή που η ταυτότητα ενός υποκειμένου παύει να εξαρτάται από τη συμμόρφωση με τα περιεχόμενα της παράδοσης, δημιουργούνται περιθώρια ελευθερίας και αναστοχασμένης διαμόρφωσης μιας ατομικής πορείας στη ζωή. Στην επικοινωνιακή ηθική αντιστοιχεί η ιδέα μιας "ταυτότητας του εγώ" (Ich-Identitaet), η οποία καθιστά δυνατή την αυτοπραγμάτωση μέσω της αυτόνομης δράσης του υποκειμένου. Καθιστά δηλαδή δυνατή τη δημιουργική "συνεργασία" μεταξύ του "I" (ως της αρχής των βαθύτερων υποκειμενικών αναγκών) και του "Me" (ως του κοινωνικά διαμορφωμένου χαρακτήρα).[175]

Έτσι, μετά την αλλαγή του παραδείγματος που παρακολουθήσαμε στο έργο του Mead και του Durkheim, διαθέτουμε τα μέσα για τη διόρθωση της θεωρίας του κοινωνικού εξορθολογισμού του M. Weber. Ο κοινωνικός εξορθολογισμός δεν περιορίζεται στην αυτονόμηση των υποσυστημάτων της εργαλειακής και στρατηγικής δράσης, αλλά επιτελείται ταυτοχρόνως και ως "εκγλωττισμός του ιερού", μέσα στις επικοινωνιακές διαδικασίες αναπαραγωγής του βιόκοσμου. Σε αυτές τις διαδικασίες απελευθερώνεται σταδιακά το ορθολογικό δυναμικό, που αποκαλύπτει η τυπική πραγματολογία της επικοινωνίας[176], και σε αυτές θα πρέπει να αναζητήσουμε τα ίχνη της εκδίπλωσης της επικοινωνιακής ορθολογικότητας. Η σταδιακή ανάληψη του βάρους της κοινωνικής ενσωμάτωσης από μέρους της επικοινωνιακής δράσης έχει ως αποτέλεσμα τον εξορθολογισμό του βιόκοσμου, που χαρακτηρίζεται από τα εξής στοιχεία:[177]

α) *Δομική διαφοροποίηση του βιόκοσμου.* Διαφοροποιούνται σταδιακά οι "δομικές συνιστώσες" του βιόκοσμου: πολιτισμός, κοινωνία και δομές

---

[174] Βλ. *ά.π.*, σελ. 147.

[175] Βλ. ιδιαίτερα, *ά.π.*, σελ. 150 – 153. – Βλ. επίσης: J. Habermas, "Moralentwicklung und Ich-Identitaet", στο *RHM*, σελ. 63 – 91.

[176] Βλ. παραπάνω, κεφ. 3.

[177] Βλ. *TkH*, τόμ. II, σελ. 218 – 221.

προσωπικότητας. Το θεσμικό σύστημα αποσυνδέεται από τις δομές της κοσμοεικόνας, ενώ αυξάνουν τα περιθώρια δημιουργίας νέων κοινωνικών σχέσεων και έκφρασης των ατομικών ιδιαιτεροτήτων. "Σημείο φυγής αυτών των εξελικτικών τάσεων αποτελεί, για την κουλτούρα, μια κατάσταση διαρκούς αναθεώρησης ρευστοποιημένων, ανακλασμένων παραδόσεων· για την κοινωνία, μια κατάσταση της εξάρτησης των νόμιμων τάξεων από τυπικές διαδικασίες της διατύπωσης και της δικαιολόγησης των κανόνων· και για την προσωπικότητα, μια κατάσταση συνεχούς αυτοδιευθυνόμενης σταθεροποίησης μιας υπεραφηρημένης ταυτότητας του εγώ."[178] Πρόκειται λοιπόν για εξελίξεις, που παρακολουθούν την απελευθέρωση του ορθολογικού δυναμικού της ομιλίας.

β) *Διαχωρισμός μεταξύ μορφής και περιεχομένου.* Πρόκειται για την τάση προς την τυποποίηση. Αυτή η τυποποίηση παρατηρείται στο επίπεδο και των τριών δομικών συνιστωσών του βιόκοσμου. Στο πολιτισμικό επίπεδο εξασθενεί η δύναμη των συγκεκριμένων περιεχομένων και αυξάνει η σημασία των τυπικών μεθόδων ελέγχου της ισχύος τους. Στο κοινωνικό πεδίο αυξάνει η σημασία των αφηρημένων ηθικών και δικαιικών αρχών, που θέλουν να υπερβαίνουν τις συγκεκριμένες εθικότητες. Τέλος, στο επίπεδο της προσωπικότητας υπάρχει μια αυτονόμηση από τα συγκεκριμένα περιεχόμενα της πολιτισμικής γνώσης.

γ) *Ανακλαστικότητα της συμβολικής αναπαραγωγής.* Πρόκειται για τη λειτουργική διαφοροποίηση εξειδικευμένων διαδικασιών της αναπαραγωγής του βιόκοσμου. Με τον εξορθολογισμό του τελευταίου έχουμε τη διαμόρφωση· της φυσικής επιστήμης, του δικαίου και της αντίστοιχης νομικής επιστήμης, και της αυτόνομης τέχνης. Σε αυτά θα πρέπει να προσθέσουμε τους δημοκρατικούς θεσμούς, που καθορίζουν μορφές της διαλογικής διαμόρφωσης της βούλησης, καθώς και τις αλλαγές στις διαδικασίες κοινωνικοποίησης, με τη δημιουργία μιας τυποποιημένης, απομακρυσμένης από την εκκλησία και την οικογένεια εκπαίδευσης. Τόσο η θεσμοποίηση των δημοκρατικών πολιτικών διαδικασιών, όσο και η διαμόρφωση του εκπαιδευτικού συστήματος μαρτυρούν μια αυτοστοχαστική τομή στη συμβολική αναπαραγωγή του βιόκοσμου.[179]

---

[178] *Ό.π.*, σελ. 219 – 220.

[179] Βλ. *ό.π.*, σελ. 221.

Είδαμε, ωστόσο, ότι – κατά τον Habermas – η κοινωνία δεν μπορεί να συλληφθεί μόνο ως βιόκοσμος. Είναι αναγκαία και μια συστημική οπτική, που θα επικεντρώνει την προσοχή της στην "υλική αναπαραγωγή". Ο κοινωνικός εξορθολογισμός σημαίνει και την αποσύνδεση του συστήματος από το βιόκόσμο. Είδαμε ότι αυτή η αποσύνδεση γίνεται πλέον εξόφθαλμη στη νεωτερικότητα με τη διαμόρφωση των διευθυντικών μέσων "χρήμα" και "εξουσία", που αναλαμβάνουν την οργάνωση ευρύτατων τομέων του κοινωνικού πράττειν. Παρακάτω θα δούμε ότι ο Habermas θέλει να εξηγήσει τις παθολογίες της νεωτερικότητας με βάση τις βλάβες που μπορεί να προκαλεί το σύστημα στην ομαλή συμβολική αναπαραγωγή του βιόκοσμου. Προς το παρόν ας εν συντομία πώς συνδέεται ο "εκγλωττισμός του ιερού" με τη διαμόρφωση των διευθυντικών μέσων.

Όπως είδαμε, ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου σημαίνει την αναδόμησή του, μέσω μιας διαδικασίας διαφοροποίησης των δομικών συνιστωσών του και λειτουργικής εξειδίκευσης θεσμών, που αναλαμβάνουν την αναπαραγωγή τους (επιστήμη, δίκαιο, τέχνη).[180] Η διαδικασία αυτή συμβαδίζει με την αποδιάρθρωση των θρησκευτικών θεμελίων της κοινωνικής ενσωμάτωσης και τη μεταφορά των σχετικών αρμοδιοτήτων στις επικοινωνιακές διαδικασίες συνεννόησης των μελών μιας κοινότητας. Το βάρος που αναλαμβάνει όμως η προσανατολισμένη στη συνεννόηση δράση είναι υπερβολικά μεγάλο. Δημιουργούνται έντονες προσδοκίες για συναίνεση και ανάλογα μεγάλοι κίνδυνοι διαφωνίας.[181] Οι κίνδυνοι αυτοί, που δείχνουν την υπερφόρτωση των δραστηριοτήτων συνεννόησης, γίνονται αντιληπτοί με τη μορφή του αυξανόμενου υποκειμενισμού σε ό,τι

[180] Ο M. Seel, "Die zwei Bedeutungen 'kommunikativer' Rationalitaet", στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 53 – 72, επισημαίνει την ένταση μεταξύ της κοινωνιολογικής θεωρίας περί επικοινωνιακού εξορθολογισμού, η οποία στηριζόμενη στον Weber τονίζει τη *διαφοροποίηση* των τριών στιγμών του Λόγου, και της φιλοσοφικής στάσης του Habermas, η οποία οφείλει να θέσει το αίτημα της ενότητας του Λόγου (*ό.π.*, σελ. 54 κ.επ.). Ο Seel εντοπίζει, στη συνέχεια, την προσπάθεια του Habermas να αποκαταστήσει την ενότητα αυτήν, στη βάση της θεωρίας της επιχειρηματολογίας. Καθώς κάθε επιχειρηματολογία αναφέρεται υπόρρητα σε αξιώσεις ισχύος, που δεν θεματοποιούνται άμεσα, η ενότητα του Λόγου αποκαλύπτεται στην, και εξασφαλίζεται – όπως είδαμε στο κεφ. 3 – από την απεριόριστη ελευθερία αλλαγής των επιπέδων του διαλόγου (*ό.π.*, σελ. 56 κ.ε.). Ωστόσο, για τον Seel, η δυνατότητα αυτής της μετάβασης είναι πολύ σχετική και περιορισμένη (*ό.π.*, σελ. 60 κ.ε.), γι' αυτό και προτείνει να σκεφτούμε τον Λόγο ως την κριτική ικανότητα (Urteilskraft) που επιτρέπει την έλλογη επιλογή αυτών των μεταβάσεων, σύμφωνα με τις ανάγκες των εκάστοτε περιστάσεων (*ό.π.*, σελ. 67 κ.ε.). Για την απάντηση του Habermas στην κριτική του Seel, βλ. J. Habermas, "Entgegnung", *ό.π.*, σελ. 338 – 345.

[181] Βλ. *TkH*, τόμ. I, σελ. 456 – 457.

αφορά τις πεποιθήσεις, τις ανάγκες και τα καθήκοντα, της παρακμής και ιδιωτικοποίησης της θρησκευτικής πίστης κ.λπ. Οι νέες δομές της οικογένειας και της συμμετοχής στις θρησκευτικές κοινότητες αλλάζουν τον τρόπο κοινωνικοποίησης, ενώ η διαμόρφωση μιας σφαίρας πολιτικής δημοσιότητας δημιουργεί νέες συνθήκες για τη νομιμοποίηση της πολιτικής κυριαρχίας. Ταυτόχρονα με την απελευθέρωση του ορθολογικού δυναμικού της επικοινωνίας και τον εκγλωττισμό του ιερού, που συνοδεύεται από την εκδήλωση της τάσης για γενίκευση των αξιών, έχουμε το διαχωρισμό μεταξύ προσανατολισμένου στην συνεννόηση και προσανατολισμένου στην επιτυχία πράττειν. Η εξασθένιση της δύναμης του ιερού δημιουργεί τα περιθώρια για την ανάπτυξη μιας καθαρά ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης. Αυτή η δράση συγκροτεί τα υποσυστήματα, όταν η θεσμοποίηση των "αποεκγλωττισμένων επικοινωνιακών μέσων" δημιουργήσει τις προϋποθέσεις για ένα μη γλωσσικό, ορθολογικό ως προς το σκοπό συντονισμό της κοινωνικής συνεργασίας. Έτσι, τη στιγμή που η αποθεσμοποιημένη, εσωτερικευμένη ηθική περιορίζεται πλέον στην ιδέα ενός διαλογικού ελέγχου κανονιστικών αξιώσεων ισχύος, το αποηθικοποιημένο εξαναγκαστό δίκαιο δημιουργεί τις συνθήκες για την αυτονόμηση ενός χώρου εργαλειακής και στρατηγικής δράσης, που θα διευθύνεται μόνο από "αποεκγλωττισμένα μέσα".[182]

Η διαμόρφωση των "διευθυντικών μέσων" και των υποσυστημάτων μπορεί να νοηθεί ως διαδικασία *συμπληρωματική*, αλλά και *αντίθετη* προς τον εξορθολογισμό του βιόκοσμου. Η καπιταλιστική επιχείρηση καί η γραφειοκρατική διοίκηση αποτελούν θεσμούς, όπου ο συντονισμός του πράττειν δεν επιτελείται πλέον μέσω της γλωσσικής επικοινωνίας, αλλά στη βάση των γενικευμένων εργαλειακών αξιών, τις οποίες κωδικοποιούν το χρήμα και η εξουσία. Αυτά τα "διευθυντικά μέσα" αντικαθιστούν τη γλώσσα ως μέσο επικοινωνίας, ανακουφίζοντας έτσι τις υπερφορτωμένες διαδικασίες συνεννόησης από το βάρος των τεράστιων αναγκών συντονισμού της κοινωνικής συνεργασίας. Προκειμένου για την τελευταία δεν είναι πλέον αναγκαία η επικοινωνιακή επίτευξη μιας συναίνεσης γύρω από αξίες και κανόνες, παρά μόνο η ορθολογική ως προς το σκοπό διεύθυνση των υποσυστημάτων. Η διαμόρφωση διευθυντικών μέσων συγκροτεί μια μορφή καθαρά συστημικής ενσωμάτωσης. Οι αυξανόμενες

[182] Βλ. *TkH*, τόμ. II, σελ. 269.

ανάγκες συντονισμού των νεωτερικών κοινωνιών μπορούν λοιπόν να καλυφθούν είτε μέσω της γλωσσικής συνεννόησης, είτε μέσω των αποεκγλωττισμένων μηχανισμών ανακούφισης της γλωσσικής επικοινωνίας, οι οποίοι μειώνουν την πίεση και το κόστος της τελευταίας, καθώς και τους κινδύνους διαφωνίας.[183]

Όμως, η συστημική ενσωμάτωση δεν έχει μόνο την όψη της ανακούφισης της κοινωνικής ενσωμάτωσης. Από την άποψη του βιόκοσμου, η αντικατάσταση των διαδικασιών συνεννόησης από την ορθολογική ως προς το σκοπό οργάνωση με βάση τα "διευθυντικά μέσα", ερμηνεύεται ως "τεχνικοποίηση του βιόκοσμου".[184] Πραγματικά τα υποσυστήματα που διευθύνονται στη βάση "διευθυντικών μέσων" αυτονομούνται απέναντι στις δομές του βιόκοσμου, στους κανονιστικούς και αξιακούς προσανατολισμούς. Η διαδικασία εξορθολογισμού εμφανίζεται έτσι ως αντιφατική: ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου επιτρέπει την αποσύνδεση του συστήματος, το οποίο πάλι αναλαμβάνει έναν αμφίσημο ρόλο: Ενσαρκώνει έναν τύπο συστημικής ενσωμάτωσης, που ενώ ανακουφίζει τις διαδικασίες συνεννόησης από το υπερβολικό βάρος της κοινωνικής ενσωμάτωσης, από την άλλη μπαίνει σε ανταγωνισμό με την τελευταία, με αποτέλεσμα να δρα κάποτε αποδιαρθρωτικά πάνω στις δομές του βιόκοσμου.[185]

Αυτή είναι τελικά και η απάντηση του Habermas στην κριτική του διαφωτισμού, που περνώντας από τους θεωρητικούς του μεσοπολέμου και της πρώτης μεταπολεμικής περιόδου – όπως οι A. Gehlen, M. Heidegger, K. Lorenz και C. Schmitt – φτάνει ως το γαλλικό μεταστρουκτουραλισμό. Οι παθολογίες της νεωτερικότητας, η απώλεια νοήματος, η ανομία και η αποξένωση δεν πρέπει να αποδοθούν στον ίδιο τον εξορθολογισμό του βιόκοσμου. Δεν είναι τα είδη του προσανατολισμού του πράττειν (στη συνεννόηση ή στην επιτυχία) που έρχονται σε σύγκρουση, αλλά οι δύο μορφές της ενσωμάτωσης (κοινωνική – συστημική), που βρίσκονται σε ανταγωνισμό μεταξύ τους. Με αυτήν την έννοια, ο Marx είχε δίκιο όταν τοποθετούσε τα αίτια της παραμόρφωσης του βιόκοσμου στις συνθήκες

---

[183] Βλ. *ό.π.*, σελ. 272.

[184] Σύμφωνα με την έκφραση του Luhmann, βλ. N. Luhmann, *Macht*, Stuttgart 1975, σελ. 71.

[185] Βλ. *TkH*, τόμ. I, σελ. 458 – 459.

της υλικής αναπαραγωγής του.[186] Στο θέμα αυτό θα επανέλθουμε παρακάτω.

Στις προνεωτερικές κοινωνίες υφίστανται επίσης μηχανισμοί ανακούφισης της γλωσσικής επικοινωνίας. Οι μηχανισμοί αυτοί δεν είναι άλλοι από τα λεγόμενα "γενικευμένα επικοινωνιακά μέσα", δηλαδή το κύρος που έχουν και η επιρροή που ασκούν διάφορα πρόσωπα, προκαλώντας έτσι μια γενικευμένη ετοιμότητα αποδοχής της αυθεντίας τους. Το κύρος και η επιρροή μπορούν να επενεργούν είτε εμπειρικά, μέσω επαπειλούμενων κυρώσεων ή υποσχόμενων ανταμοιβών, είτε ορθολογικά, μέ βάση την ηθική ακεραιότητα και την κατοχή γνώσης, πάνω στα κίνητρα των συμμετεχόντων σε μια αλληλόδραση.[187] Αυτή η πρώτη μορφή της

---

186 Βλ. *TkH*, τόμ. II, σελ. 222. Σε αυτήν την ερμηνεία του Marx, με όρους της αντίθεσης συστήματος-βιόκοσμου ασκούν κριτική οι H.-P. Krueger, "Kommunikatives Handeln oder...", *ό.π.*, σελ. 237 κ.επ., και H. Joas, "Die ungluecklиche Ehe...", *ό.π.*, σελ. 157.

187 Ο Habermas διατυπώνει τη δική του θεωρία περί "γενικευμένων επικοινωνιακών μέσων", στηριζόμενος στην κριτική που ασκεί στη συστημική θεωρία του Parsons. Η κριτική αυτή αποσκοπεί στην κατάδειξη μιας εσωτερικής αντινομίας ή και αμφιταλάντευσης, που διαπερνά το έργο του Parsons, κάνοντας αδύνατη τη συμφιλίωση μεταξύ της θεωρίας του πράττειν και αυτής των συστημάτων. Ο Habermas θέλει να στηρίξει έτσι τη διχοτόμηση της κοινωνίας σε βιόκοσμο και σύστημα: ή, αλλιώς, τον ισχυρισμό ότι υπάρχουν κοινωνικοί χώροι που δεν μπορούν να κατανοηθούν με βάση τις συστημικές έννοιες. Βλ. την λεπτομερειακή κριτική στο έργο του Parsons στο *TkH*, σελ. 297 - 444. Κριτική στην ανάγνωση της αντίθεσης μεταξύ θεωρίας του πράττειν και συστημικής προσέγγισης στο έργο του Parsons ασκεί ο H. Joas, "Die ungluecklиche Ehe...", *ό.π.*, σελ. 160 - 161, όπου παρατηρεί ότι ο Habermas κατασκευάζει εν πολλοίς αυτήν την αντίθεση, ώστε να μπορεί στη συνέχεια να δικαιολογήσει την αναγκαιότητα της θεωρίας των συστημάτων.

Τους ίδιους στόχους έχει και η κριτική στη θεωρία των "επικοινωνιακών μέσων", που για τον Parsons ήταν κατ' αρχήν το χρήμα, η εξουσία, η επιρροή και η αξιακή δέσμευση. Βλ. *ό.π.*, σελ. 385. Ο Habermas προσπαθεί να δείξει ότι η ασάφεια των αναλύσεων του Parsons θα πρέπει να αποδοθεί στο γεγονός ότι τα κριτήρια ανάλυσης των επικοινωνιακών μέσων "χρήμα" και "εξουσία" δεν είναι κατάλληλα για την εξήγηση της φύσης της "επιρροής" και της "αξιακής δέσμευσης", και ότι η προσπάθεια του Parsons να ερμηνεύσει όλα τα επικοινωνιακά μέσα με τον ίδιο τρόπο ανάγεται τελικά στην αδυναμία μιας μονόπλευρης συστημικής οπτικής να διακρίνει μεταξύ κοινωνικής και συστημικής ενσωμάτωσης. Βλ. *ό.π.*, σελ. 388. Μέσα όπως το χρήμα και η εξουσία επενεργούν εμπειρικά πάνω στα κίνητρα των δραστών και επιτυγχάνουν έναν λειτουργικό συντονισμό των δράσεων, ενώ αντίθετα μέσα σαν την επιρροή και την αξιακή δέσμευση στηρίζονται τελικά σε μια επικοινωνιακού τύπου συμφωνία. Για τη σύγκριση των λεγόμενων "διευθυντικών" και των "γενικευμένων επικοινωνιακών μέσων" και την αδυναμία αναγωγής των δε στα μεν, βλ. *ό.π.*, σελ. 414 - 418. Αυτή η διαπίστωση οδηγεί στην ανάγκη της υιοθέτησης ενός θεωρητικού δυϊσμού σε ό,τι αφορά τα μέσα: "[..] ο δρόμος της εσωτερικής κριτικής μας οδήγησε τελικά σε δύο αντίθετους τύπους επικοινωνιακών μέσων, σε έναν *δυϊσμό των μέσων*, μέσω του οποίου μπορεί να εξηγηθεί η αντίσταση που προβάλλουν οι δομές του βιόκοσμου σε ορισμένους τομείς του πράττειν απέναντι στην μεταλλαγή της κοινωνικής σε συστημική ενσωμάτωση." *Ό.π.*, σελ. 419. Σε αυτόν τον δυισμό των μέσων, που αποτελεί "αναδιπλασιασμό του κοινωνιοθεωρητικού δυισμού" (και άρα αποτέλεσμα μιας πλάνης) ασκεί κριτική ο H.-P. Krueger, "Kommunikatives Handeln oder...", *ό.π.*, σελ. 228 - 229.

εμπειρικής επιρροής πάνω στα κίνητρα των υποκειμένων είναι εκείνη που τυποποιείται και γενικεύεται παραπέρα, συγκροτώντας τα "διευθυντικά μέσα". Η λειτουργία των διευθυντικών μέσων προϋποθέτει τη διαφοροποίηση των εμπειρικού τύπου δεσμεύσεων από τα είδη της ορθολογικής εμπιστοσύνης. Τα μέσα "χρήμα" και "εξουσία" επενεργούν εμπειρικά πάνω στα κίνητρα των υποκειμένων και μπορούν να αντικαταστήσουν τόσο τις "γενικευμένες μορφές επικοινωνίας", όπως η φήμη του ειδήμονα και η ηθική-πρακτική αυθεντία, όσο και την άμεσα επικοινωνιακή μορφή συντονισμού και δέσμευσης.[188]

> "Η μετατόπιση του συντονισμού του πράττειν από τη γλώσσα στα διευθυντικά μέσα σημαίνει μια αποσύνδεση της αλληλόδρασης από τα βιοκοσμικά συγκείμενα. Μέσα, όπως το χρήμα και η εξουσία, στηρίζονται σε δεσμεύσεις με εμπειρικό κίνητρο· κωδικοποιούν μια ορθολογική ως προς το σκοπό διευθέτηση υπολογίσιμων ποσοτήτων αξίας και καθιστούν δυνατή μια γενικευμένη επιρροή πάνω στις αποφάσεις άλλων συμμετεχόντων στην αλληλόδραση, *παρακάμπτοντας* τις διαδικασίες γλωσσικής διαμόρφωσης συναίνεσης. Καθώς δεν απλοποιούν απλώς τη γλωσσική επικοινωνία, αλλά την *αντικαθιστούν* μέσω μιας συμβολικής γενίκευσης των ζημιών και αποζημιώσεων, το βιοκοσμικό συγκείμενο, στο οποίο οι διαδικασίες συνεννόησης βρίσκονται πάντα εγκατεστημένες, χάνει τη σημασία του για τις διευθυνόμενες από μέσα (mediengesteuert) αλληλοδράσεις: ο βιόκοσμος δεν είναι πια αναγκαίος για το συντονισμό των δράσεων."[189]

---

[188] Βλ. *TkH*, τόμ. ΙΙ, σελ. 271 - 272.

[189] *Ό.π.*, σελ. 273. Σχετικά με τη θεωρία των "διευθυντικών μέσων" βλ. και *ό.π.*, σελ. 393 - 407, όπου ο Habermas αναφέρεται στις ανάλογες έννοιες του Parsons. Το χρήμα και η εξουσία αποτελούν αποεκγλωττισμένα επικοινωνιακά μέσα, τα οποία κωδικοποιούν γενικευμένες εργαλειακές αξίες: το όφελος (κέρδος- απόδοση) και την αποτελεσματικότητα στην πραγμάτωση στόχων αντίστοιχα. Τα διευθυντικά μέσα παρουσιάζουν μεταξύ τους ομοιότητες αλλά και διαφορές. Ο Habermas συνοψίζει τα συμπεράσματα της σύγκρισής τους ως εξής:

"i. Οι συμβολικά ενσαρκωμένες ποσότητες αξίας, οι οποίες καταβάλλονται σε ανταλλακτικές αξίες ή δεσμευτικές αποφάσεις, καλύπτονται από αποθέματα χρυσού ή μέσων καταναγκασμού και μπορούν να εξαργυρωθούν με τη μορφή είτε αξιών χρήσης, είτε αποτελεσματικής πραγμάτωσης συλλογικών στόχων. Τόσο τα αποθέματα κάλυψης όσο και οι πραγματικές αξίες είναι έτσι κατασκευασμένα, ώστε να έχουν τη δύναμη εμπειρικών κινήτρων και να μπορούν να *αντικαταστήσουν* τα ορθολογικά κίνητρα των λόγων (Gruende).

ii. Το χρήμα και η εξουσία είναι χειραγωγήσιμα μεγέθη, απέναντι στα οποία οι δρώντες μπορούν να

Από την άλλη μεριά, στις νεωτερικές κοινωνίες διατηρείται η σημασία των "γενικευμένων μέσων επικοινωνίας", όπως η φήμη του ειδήμονα και η ηθική αυθεντία, που αντί να *αντικαθιστούν* την επικοινωνία (όπως κάνουν τα διευθυντικά μέσα) την *συμπυκνώνουν*. Στους χώρους της κοινωνικής ενσωμάτωσης, όπου το κύρος και η ορθολογική επιρροή διατηρούν τη σημασία τους, είναι αδύνατος ο αποεκγλωττισμός των επικοινωνιακών μέσων.[190] Στη νεωτερικότητα, η διαφοροποίηση των αξιακών σφαιρών οδηγεί στη διαμόρφωση ειδικών θεσμών καλλιέργειας και αναπαραγωγής τους, οι οποίοι ασκούν ανάλογη επιρροή (γνωστική και ηθική-πρακτική). Αυτό το είδος επιρροής διαμεσολαβείται στο εξής από επικοινωνιακές τεχνολογίες, οι οποίες έχουν την τάση να δημιουργούν ευρύτατους χώρους δημόσιας επικοινωνίας. Στις μοντέρνες κοινωνίες, το πολιτισμικό και πολιτικό αυτό έργο επιτελείται αρχικά από την τυπογραφία. Τα ηλεκτρονικά μέσα του 20ου αιώνα πολλαπλασιάζουν απεριόριστα τις δυνατότητες συγκρότησης τέτοιων χώρων δημοσιότητας.[191] Έτσι, τα επικοινωνιακά μέσα της νεώτερης εποχής ανακουφίζουν την επικοινωνιακή δράση από το βάρος του συντονισμού των δράσεων, χωρίς όμως να την αντικαθιστούν πλήρως, καθώς οι δημόσιοι χώροι που συγκροτούν παραμένουν εξαρτημένοι από τη λήψη μιας ορθολογικής στάσης εκ μέρους του "κοινού". Η ανάπτυξη τέτοιων χώρων δημοσιότητας (Oeffentlichkeit) αποτελεί λοιπόν ένα αντιστάθμισμα της αύξησης της

υιοθετήσουν μια αντικειμενοποιούσα και προσανατολισμένη άμεσα στην ιδία επιτυχία στάση. Το χρήμα και η εξουσία μπορούν να υπολογιστούν και είναι κομμένα στα μέτρα της ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης. Γι' αυτό πρέπει να υφίσταται η δυνατότητα της κινητοποίησης, της συγκέντρωσης και της εξασφάλισης των αποθεμάτων κάλυψης (χρυσός ή όπλα). Αναγκαίες προϋποθέσεις είναι, παραπέρα, η μετρησιμότητα, η ικανότητα κυκλοφορίας και η δυνατότητα αποταμίευσης των αξιών που ενσαρκώνουν τα μέσα. Απ' αυτήν την άποψη υφίστανται πάντα κλιμακωνόμενες διαφορές: Η εξουσία δεν μπορεί να μετρηθεί τόσο καλά, να απαλλοτριωθεί με τόση ευελιξία και να αποταμευτεί με τόση ασφάλεια όσο το χρήμα.

iii. Εξήγησα αυτές τις διαφορές με βάση το γεγονός ότι το μέσο του χρήματος επανασυνδέεται μεν με τον επικοινωνιακά δομημένο βιόκοσμο μέσω της δικαιικής θεσμοποίησης, αλλά δεν *εξαρτάται* από γλωσσικές διαδικασίες διαμόρφωσης συναίνεσης, όπως το μέσο της εξουσίας, που χρειάζεται νομιμοποίηση." (*ό.π.*, σελ. 406 - 407)

Αυτή είναι η ουσιώδης διαφορά μεταξύ χρήματος και εξουσίας: η τελευταία πρέπει να είναι *νομιμοποιημένη*, εάν πρόκειται να είναι αποτελεσματική. Οι συλλογικοί στόχοι, για την επίτευξη των οποίων επιστρατεύεται, πρέπει να είναι *αναγνωρισμένοι* ως κοινωνικά επιθυμητοί και άξιοι. Αυτό το γεγονός προφανώς περιορίζει την ανεξαρτησία της "εξουσίας" από τις διαδικασίες συνεννόησης.

[190] Βλ. παραπάνω σημείωση 187.

[191] Βλ. *TkH*, τόμ. II, σελ. 274.

πολυπλοκότητας και της έκτασης των μη προθεσιακών, διευθυνόμενων από αποεκγλωττισμένα μέσα συστημικών συναφειών – μέσα στις οποίες εξαφανίζεται η ευθύνη των ικανών προς ομιλία και δράση υποκειμένων.

Αφού διαθέτουμε μια ολοκληρωμένη εικόνα της εξελικτικής θεωρίας του Habermas μπορούμε να προχωρήσουμε σε έναν κριτικό απολογισμό της. Παραπάνω μου δόθηκε η ευκαιρία να δείξω τις *ρίζες* του κοινωνιοθεωρητικού δυισμού του Habermas, καθώς και τον βασικό του στόχο: την υπεράσπιση του "ημιτελούς προτάγματος της νεωτερικότητας"[192] απέναντι στους συντηρητικούς και μεταμοντέρνους κριτικούς του.[193] Χωρίζοντας την κοινωνία στα δύο, ο Habermas είναι σε θέση να διατυπώσει την υπόθεση ότι η νεωτερικότητα δεν πάσχει τόσο από υπερβολική δόση εργαλειακού ορθολογισμού, όσο από έλλειψη επικοινωνιακής ορθολογικότητας. Με άλλα λόγια, η διχοτόμηση της κοινωνίας επιτρέπει τη δικαιολόγηση των ενσαρκώσεων του εργαλειακού λόγου, δηλαδή της καπιταλιστικής οικονομίας και της γραφειοκρατίας και την διατύπωση του αιτήματος μιας "εκ των έξω" επικοινωνιακής διεύθυνσής τους. Το σύστημα είναι μια αποτελεσματική παραγωγική "μηχανή", η λειτουργική ορθολογικότητα της οποίας θα διαταρασσόταν εάν επιχειρούσαμε να της εισάγουμε επικοινωνιακά στοιχεία. Το ζήτημα είναι λοιπόν να διευκολύνουμε εκείνες τις επικοινωνιακές διαδικασίες, που θα επιτρέψουν τον ορθολογικό προσανατολισμό της χρήσης αυτής της "μηχανής".[194] Αυτός ο τρόπος σκέψης έχει – κατά τη γνώμη μου – μοιραίες συνέπειες για την κριτική θεωρία. Επιχειρηματολόγησα παραπάνω, γιατί η διχοτόμηση της κοινωνίας σε βιόκοσμο και σύστημα είναι αδύνατη. Εκτός από αδύνατη είναι όμως και *απαράδεκτη*. Ο χαμπερμασιανός δυισμός και εξελικτικισμός οδηγείται σε μια κλειστή αντίληψη περί νεωτερικότητας, η οποία δεν αφήνει και πολλά περιθώρια κοινωνικών αλλαγών. Η κοινωνική αλλαγή, στην οποία αποσκοπούσε ανέκαθεν η

[192] Βλ. J. Habermas, "Die Moderne – ein unvollendetes Projekt", (1980), στο *KpS*, σελ. 444 – 464.

[193] Αυτό το πρακτικό-πολιτικό κίνητρο της *Θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης* διατυπώνει με σαφήνεια ο A. Giddens, "Reason without Revolution? Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns", στο: R.J. Bernstein, *Habermas and Modernity*, *ό.π.*, σελ. 95 – 121, ιδιαίτερα σελ. 98.

[194] Μεταξύ επικοινωνιακών διαδικασιών και συστήματος μεσολαβεί ο θεσμός του δικαίου. Το δίκαιο είναι το μέσο "μετάφρασης" των επικοινωνιακών ωθήσεων του βιόκοσμου σε γλώσσα κατανοητή στο εσωτερικό του συστήματος. Αυτή είναι μια από τις βασικές τοποθετήσεις της χαμπερμασιανής φιλοσοφίας του δικαίου. Βλ. J. Habermas, *Faktizitaet und Geltung*, *ό.π.*, σελ. 77 – 78.

κριτική θεωρία, εμφανίζεται στην προοπτική του Habermas ως ουτοπία. Δύο είναι, κατά τη γνώμη μου, τα κύρια σημεία της θεωρίας του Habermas, τα οποία την φέρνουν πολύ κοντά στον συμβιβασμό με το υπαρκτό: α) Η έμμεση δικαιολόγηση του συστήματος, η ορθολογικότητα του οποίου δεν τίθεται πλέον υπό ερώτηση, και β) η υιοθέτηση ενός κλειστού σχήματος περί επικοινωνιακού εξορθολογισμού, η "εξελικτική λογική" του οποίου οδηγεί στις συνειδησιακές και κοινωνικές δομές της ύστερης νεωτερικότητας. Μερικές παρατηρήσεις σχετικά με τα δύο αυτά σημεία:

α) *Σχετικά με τον συστημικό εξορθολογισμό:* Η περιγραφή της "υλικής αναπαραγωγής" με τους όρους της συστημικής θεωρίας έχει ως αναπόφευκτη συνέπεια την ηθική-πρακτική ουδετεροποίηση τόσο της καπιταλιστικής επιχείρησης και της αγοράς, όσο και της γραφειοκρατίας. Η συστημική σύλληψη αυτών των πεδίων του πράττειν οδηγεί έμμεσα σε μια τεχνοκρατική δικαιολόγηση, ανάλογη με αυτήν που ο Habermas κατάγγελνε άλλοτε στην περίπτωση της συστημικής θεωρίας του Luhmann.[195] Παρ' όλο που οι "τυπικές οργανώσεις" τείνουν πραγματικά να *διαφοροποιηθούν από τους υπόλοιπους χώρους ζωής στις κοινωνίες του* ύστερου καπιταλισμού, αυτό δεν σημαίνει ότι η ζωή των ανθρώπων μπορεί να χωριστεί επιμελώς σε κουτάκια. Όπως επιχειρηματολόγησα παραπάνω, οι τυπικές οργανώσεις δεν είναι χώροι "ελεύθεροι από αξίες" – όπως τις περιγράφει συστημικά ο Habermas –, αλλά στηρίζονται επίσης σε (έστω και ασύμμετρες) επικοινωνιακές σχέσεις. Η ιεραρχία, οι εργαλειακοί προσανατολισμοί, τα πρότυπα της επαγγελματικής επιτυχίας κ.λπ. είναι νοηματοδοτημένα στοιχεία, χωρίς τα οποία οποιαδήποτε τυπική

---

[195] Ο Th. McCarthy, "Komplexitaet und Demokratie...", *ό.π.*, σελ. 195 κ.ε., χρησιμοποιεί ακριβώς αυτόν τον παλαιό Habermas, προκειμένου να ασκήσει κριτική στις πολιτικές συνέπειες της συνθηκολόγησής του με τη συστημική θεωρία. Ο McCarthy δείχνει ότι η συστημική αντίληψη περί γραφειοκρατίας, διοίκησης και πολιτικής είναι ακατάλληλη για τη συγκρότηση μιας θεωρίας της δημοκρατίας. Τονίζει ότι η συστημική περιγραφή της πολιτικής συνεπάγεται την άρνηση της συμμετοχής των πολιτών, η οποία θα είχε ως αποτέλεσμα μια "αποδιαφοροποίηση του πολιτικού συστήματος" (*ό.π.*, σελ. 198). Η αντίληψη αυτή είναι απαράδεκτη για μια κριτική θεωρία, και δεν μπορεί να δικαιολογηθεί ούτε με βάση την "ρεαλιστική" υπόδειξη της υπάρχουσας πολυπλοκότητας των σύγχρονων κοινωνιών, ούτε μέσω της επίκλησης της ανώτερης "αποτελεσματικότητας" ενός διαφοροποιημένου, αυτονομημένου συστήματος. Ο McCarthy σημειώνει ορθότατα ότι – όπως γνώριζε ο παλαιός Habermas – η "πολυπλοκότητα" και η "αποτελεσματικότητα" δεν αποτελούν απόλυτα κριτήρια αξιολόγησης της εξέλιξης. Με αυτήν την έννοια, μια δημοκρατική κοινωνία μπορεί να προτιμήσει την μείωση της παραγωγικότητας προς χάριν π.χ. της ενδυνάμωσης της συμμετοχικής δημοκρατίας (*ό.π.*, σελ. 199 – 200). Ανάλογα μπορεί να πει κανείς και για τις μορφές οικονομικής οργάνωσης.

οργάνωση θα κατέρρεε σε ελάχιστο χρόνο. Και φυσικά το ίδιο σημαντικά για την λειτουργία των τυπικών οργανώσεων είναι και τα "αυθεντικά επικοινωνιακά" στοιχεία της συνεργασίας, της αλληλεγγύης, της συνεννόησης.[196]

Ο χώρος του συστήματος περιέχει λοιπόν μια σειρά από κοινωνικές σχέσεις, νοηματοδοτήσεις του βίου, πρακτικούς προσανατολισμούς κ.λπ., που εξαφανίζονται κάτω από το χαμπερμασιανό συστημικό πέπλο. Εκεί όπου ο Marx εντόπιζε την καρδιά του συστήματος της ανθρώπινης αλλοτρίωσης, την υπαγωγή των πάντων στο νόμο της καπιταλιστικής αξιοποίησης, υποδεικνύοντας ότι αυτός εκφράζει μια *ιστορική* (και άρα

---

[196] Κανονιστική τροπή παίρνει και η φεμινιστική κριτική της N. Fraser, "What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", στο *New German Critique*, τεύχ. 35, 1985, σελ. 97 - 131, η οποία επιτίθεται στον δυισμό βιόκοσμου-συστήματος (βλ. παραπάνω, υποσημ. 42 του παρόντος κεφ.). Η Fraser επισημαίνει ότι η εξαφάνιση του προβλήματος της καταπίεσης των γυναικών *σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής*, κάτω από το πέπλο της - υποτίθεται πρωταρχικής - αντιπαράθεσης βιόκοσμου-συστήματος, μπορεί να έχει αρνητικές ιδεολογικές συνέπειες: Μπορεί να οδηγήσει στη δικαίωση της απλήρωτης γυναικείας οικιακής εργασίας, καθώς και του κατεστημένου χωρισμού δημόσιου-ιδιωτικού, που βρίσκεται στο στόχαστρο της ριζοσπαστικής φεμινιστικής κριτικής (*ό.π.*, σελ. 110). Μπορεί επίσης να εξαφανίσει το πρόβλημα των ιδιαίτερων διακρίσεων που γίνονται παντού (εργασία, κοινωνική πολιτική, δημόσιος χώρος κ.λπ.) εις βάρος των γυναικών (*ό.π.*, σελ. 114 κ.ε.).

Στην απάντησή του σε όσους ασκούν αριστερή, κανονιστική κριτική στην επιλογή του υπέρ της συστημικής θεωρίας, ο Habermas ("Entgegnung", *ό.π.*) προσφεύγει σε ένα εμπειρικό επιχείρημα, σύμφωνα με το οποίο είναι αδύνατη η θεσμοποίηση συμμετοχικών μορφών οικονομικής και διοικητικής οργάνωσης σε συνθήκες αυξημένης πολυπλοκότητας του συστήματος. Κατά τον Habermas, η απόρριψη της εργατικής αυτοδιαχείρισης δεν σημαίνει την υπεράσπιση της καπιταλιστικής αγοράς εργασίας (*ό.π.*, σελ. 392). Οι εργασίες του αναζητούν τρόπους, με τους οποίους οι αυτόνομες δημοσιότητες θα μπορούσαν να ασκήσουν την επιρροή τους πάνω στους μηχανισμούς των διευθυνόμενων από μέσα (mediengesteuert) υποσυστημάτων. "Το ζήτημα είναι να κρατηθούν υπό έλεγχο οι συστημικές επιταγές ενός παρεμβατικού κρατικού μηχανισμού, καθώς και του οικονομικού συστήματος. Πρόκειται για ένα αμυντικά διατυπωμένο εγχείρημα, αλλά αυτή η αμυντική αλλαγή πορείας δεν θα επιτύχει χωρίς έναν ριζικό εκδημοκρατισμό με πλατιά επίδραση." *Ό.π.*, σελ. 393.

Βέβαια, εάν ο αιτούμενος εκδημοκρατισμός πρέπει να είναι "ριζικός" και με "πλατιά επίδραση", αναρωτιέται κανείς γιατί θα έπρεπε να σταματήσει στην "πύλη του εργοστασίου" και να αρνηθεί να συμπεριλάβει το σύνολο της κοινωνικής ζωής, δεδομένου μάλιστα του ότι δεν είναι εύλογο να περιμένουμε μια "πλατιά επίδραση του" στις συνθήκες της σημερινής τεράστιας ανισοκατανομής της κοινωνικής εξουσίας και των οικονομικών πόρων. Μια απάντηση μας δίνει ο Habermas αμέσως παρακάτω, εξηγώντας ότι οι αριστεροί κριτικοί του εκκινούν από το μοντέλο της φιλοσοφίας της πράξης (Praxisphilosophie), το οποίο "δεν τα βγάζει πέρα, είτε το θέλουμε είτε όχι, χωρίς την αστήρικτη προκείμενη ότι η αυτόνομη αυτοδιεύθυνση μιας πολύπλοκης κοινωνίας μπορεί να νοηθεί ως μια μεγάλη αυτοσυνείδηση. Όμως ένας τέτοιος τρόπος σκέψης δεν λαμβάνει υπόψη του τις πλουραλιστικές τάσεις μιας αποκεντρωμένης κοινωνίας." *Ό.π.*, σελ. 393. Ίσως πάντως το "τρύπιο πλοίο" (*ό.π.*, σελ. 377) της φιλοσοφίας της πράξης να μην βρίσκεται σε τόσο απελπιστική κατάσταση, όσο μας την παρουσιάζει ο Habermas. Οι εργασίες της A. Heller και του K. Καστοριάδη, στο φιλοσοφικό πεδίο, ή του A. Giddens, στο κοινωνιολογικό, ανοίγουν δρόμους, με τους οποίους ο Habermas δεν αντιπαρατίθεται ικανοποιητικά.

μεταβλητή) *κοινωνική σχέση*, ο Habermas τοποθετεί ένα ουδέτερο, εξελιξιοκρατικά στεφανωμένο, λειτουργικά ορθολογικό "σύστημα", που - όπως θα δούμε - δεν μολύνει τους ανθρώπινους προσανατολισμούς, αλλά τους αντικαθιστά ανεπιτυχώς, όταν παθαίνει υπερτροφία.[197] Φυσικά, εάν η κοινωνική ζωή αποτελεί ένα συνεχές, είναι φανερό ότι τα όρια μεταξύ του συμβολικά δομημένου βιόκοσμου και του λειτουργικά ενσωματωμένου συστήματος θα είναι πολύ πιο πορώδη.[198] Ο Habermas προσπαθεί με κάθε τρόπο να αποφύγει έναν ολιστικό τρόπο σκέψης, γιατί φαντάζεται ότι έτσι θα κερδίσει επιχειρηματολογικά πλεονεκτήματα απέναντι στους συντηρητικούς και μεταμοντέρνους κριτικούς του "προτάγματος του διαφωτισμού". Κατά παράδοξο τρόπο, η άρνηση του ολισμού οδηγείται από άλλο δρόμο σε μια εναρμονιστική εικόνα μιας εννιαίας νεωτερικότητας, όπου καπιταλισμός και δημοκρατία τελικά αλληλοσυμπληρώνονται - παρά την άνιση ανάπτυξή τους. Αυτήν την

---

[197] Αυτήν την κριτική στη στάση του Habermas ασκούν φυσικά και όσοι μένουν πιστοί στην παλαιά κριτική θεωρία. Βλ. Ch. Tuercke, "Habermas oder wie dei kritische...", *ό.π.*, σελ. 29 - 30. Επίσης R. Jochannes, "Ueber die Welt, die Habermas...", *ό.π.*, σελ. 47 - 48, όπου ο συγγραφέας σημειώνει: "Εκεί όπου ο Marx κατάγγελνε την αυτοφυή, βίαιη υπαγωγή των υποκειμένων στον παραγωγικό μηχανισμό, που κατασκεύασαν μεν τα ίδια, χωρίς όμως να ελέγχουν, τονίζοντας τον, παρά την όποια ορθολογικότητα της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, ανορθολογισμό, την έλλειψη νοήματος και τη βία της κοινωνικής ολότητας, ο Habermas μπορεί με το διχοτομικό σχήμα σύστημα-βιόκοσμος να θεσμοποιήσει το νόημα σε έναν κοινωνικό τομέα και να πανηγυρίσει με αισιοδοξία για την 'σταδιακή απελευθέρωση του δυναμικού ορθολογικότητας, που ενυπάρχει στην επικοινωνιακή δράση'." Επίσης, ο J.P. Arnason, *Praxis und Interpretation*, *ό.π.*, σελ. 247, αναφέρει: "[...] εγκαταλείπονται σημαντικά ερωτήματα και διαφοροποιήσεις, που περιέχονται στο μαρξικό θεωρητικό πρόγραμμα. Η σχέση του καπιταλισμού με τον κοινωνικοπολιτισμικό εξορθολογισμό δεν συλλαμβάνεται ως *υπαγωγή*, αλλά ως *επιλογή*· η καπιταλιστική εξέλιξη εμφανίζεται ως μια μονόπλευρη εκλογή από ένα φάσμα πραγματικών και δυνατών διαδικασιών εκσυγχρονισμού. Έτσι μένει ανεκμετάλλευτο το αναλυτικό και κριτικό δυναμικό της μαρξικής θεωρίας της υπαγωγής." Λίγο παρακάτω, στη σελ. 249, σημειώνει: "Η εμφάνιση του καπιταλισμού ως μονόπλευρης υπεραπτυξης της γνωστικής-εργαλειακής ορθολογικότητας, σε συνδυασμό με τη συστημική ερμηνεία του χρήματος ως 'διευθυντικού μέσου' κάνει αδύνατη τη θεματοποίηση τόσο των σχέσεων εξουσίας, που ορίζει ο καπιταλισμός, όσο και του πολιτισμικού τους υπόβαθρου - των πολιτισμικών προσανατολισμών - της συσσώρευσης του αφηρημένου πλούτου και της μετατροπής της φύσης σε αντικείμενο κυριαρχίας και επεξεργασίας."

[198] Αυτήν την *αλληλοδιείσδυση* "συστήματος" και "βιόκοσμου" τονίζει ο H.-E. Schiller, "Habermas und die kritische Theorie...", *ό.π.*, σελ. 116 κ.ε., ασκώντας κριτική στην αυστηρή διάκριση μεταξύ εργαλειακής και λειτουργικής ορθολογικότητας (των "συστημάτων"). Ο Schiller επισημαίνει ορθά ότι σε μια εμπορευματική κοινωνία, όπου κυριαρχεί η επιταγή της καπιταλιστικής ανάπτυξης, οι προσανατολισμοί των υποκειμένων δεν μπορούν να είναι άσχετοι με την "λειτουργικότητα του συστήματος", έστω κι αν η τελευταία δεν μπορεί να εξηγηθεί αποκλειστικά με όρους εργαλειακής ορθολογικότητας. Την αλληλοδιείσδυση "βιόκοσμου" και "συστήματος" στο παράδειγμα της οικονομίας και του "διευθυντικού μέσου χρήμα", τονίζει και ο D. Misgeld, "Critical Hermeneutics versus Neoparsonianism?...", *ό.π.*, σελ. 72 - 75.

εικόνα αντιστρατεύονται οι προσεγγίσεις, που δεν προβαίνουν στους χαμπερμασιανούς χωρισμούς, αντιμετωπίζοντας την παραγωγική υποδομή ως αυτό που είναι: ένα αδιάσπαστο σύνολο από τεχνικές, εργαλειακούς προσανατολισμούς, κοινωνικά θεσμισμένες σχέσεις και σημασίες. Τέτοια είναι, για παράδειγμα, η θεωρία του Κ. Καστοριάδη, για τον οποίο η νεώτερη εποχή χαρακτηρίζεται από την ένταση και τη σύγκρουση μεταξύ δύο προταγμάτων: αυτού της ορθολογικής κυριαρχίας επί της φύσης και της κοινωνίας και αυτού της αυτονομίας. Φυσικά τα "προτάγματα" αυτά δεν συναντούνται πουθενά στην καθαρή τους μορφή, αλλά αλληλοδιαπλέκονται με εξαιρετικά σύνθετους και αδιαφανείς τρόπους. Ο Καστοριάδης δεν κάνει το λάθος να τα δει ως "λογικά" αλληλοσυμπληρούμενα, αλλά ούτε και χωρίζει τους κοινωνικούς χώρους, όπου έχουν εφαρμογή, αποφεύγοντας έτσι να πέσει κάτω από το επίπεδο της μαρξικής κριτικής του εμπορεύματος.[199]

β. *Σχετικά με τον εξορθολογισμό του βιόκοσμου:* Όπως είδαμε, ο Habermas αναλύει τον επικοινωνιακό εξορθολογισμό με βάση την ιδέα του σταδιακού εκγλωττισμού του ιερού και της διαφοροποίησης των δομικών συνιστωσών του βιόκοσμου. Επικοινωνιακός εξορθολογισμός σημαίνει διαμόρφωση μιας *αποκεντρωμένης κοσμοεικόνας* και διαφοροποίηση των τριών βασικών "αξιακών σφαιρών" (επιστήμη, δίκαιο, τέχνη) με ταυτόχρονη

---

[199] Ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στον Habermas, ακριβώς απ' αυτήν την άποψη, στο: Κ. Καστοριάδης, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Αθήνα 1992, σελ. 25. Στον Καστοριάδη, η καπιταλιστική κοινωνία δεν εμφανίζεται ως "μονόπλευρα ανεπτυγμένη". Είναι μάλλον ένα νέο πολιτισμικό μόρφωμα, που στηρίζεται σε ένα κεντρικό πρόταγμα: αυτό της απεριόριστης επέκτασης της ορθολογικής κυριαρχίας επί της φύσης και της κοινωνίας. Συγκρίνοντας τις θέσεις του Καστοριάδη με αυτές του Habermas, ο J.P. Arnason, *Praxis und Interpretation*, *ό.π.*, σελ. 251 - 252, βρίσκει την ευκαιρία να σημειώσει: "Ο Habermas μιλά για μια 'ανεξάληπτη σχέση έντασης' μεταξύ καπιταλισμού και δημοκρατίας, την οποία όμως ανάγει στις ανταγωνιστικές αρχές της συστημικής και της κοινωνικής ενσωμάτωσης και τελικά στη σύγκρουση μεταξύ μιας αποδεσμευμένης συστημικής λογικής και μιας ακατάλυτης ιδιαιτερότητας του βιόκοσμου. Καθώς οι δύο τελευταίες διαφοροποιήσεις αναφέρονται σε καθολικές επόψεις της κοινωνικής ζωής και η αυξανόμενη πόλωση θεωρείται ως αναγκαίο αποτέλεσμα της κοινωνικής εξέλιξης, η ένταση μεταξύ καπιταλισμού και δημοκρατίας μετατρέπεται, σε τελική ανάλυση, σε μια διαταραχή της ισορροπίας μεταξύ διαφορετικών διαστάσεων της διαδικασίας εξορθολογισμού. Όταν, αντίθετα, ο Καστοριάδης μιλά για την 'institution duale" της νεωτερικότητας, εννοώντας την συνύπαρξη του καπιταλιστικού προτάγματος με το πρόταγμα της αυτονομίας, γι' αυτόν πρόκειται για δύο ριζικά νέες, μη αναγώγιμες και αντίθετες τάσεις. Η αντίθεση παρουσιάζεται οξύτερη απ' ό,τι στον Habermas, και η κυριαρχία του καπιταλιστικού προτάγματος μπορεί αντιστοίχως να έχει πιο βαριές συνέπειες απ' ό,τι η αποικιοποίηση του βιόκοσμου από το σύστημα· η μεθερμηνεία του επαναστατικού προγράμματος στο πνεύμα της τεχνικής γνώσης, [...] μπορεί να φτάσει μέχρι την απόλυτη διαστρέβλωση του αντικαπιταλιστικού προτάγματος."

θεσμοποίηση και εξειδίκευση της πολιτισμικής παραγωγής σε κάθε μία απ' αυτές. Αυτό το μοντέλο της τριχοτομημένης, αποκεντρωμένης κοσμοαντίληψης δίνει το πρότυπο ενός μη εκλεκτικού, δηλαδή ολοκληρωμένου εξορθολογισμού του βιόκοσμου, και μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως κριτήριο για την αξιολόγηση του πραγματικά επιτελεσμένου εξορθολογισμού. Πράγματι, στην κριτική του στον M. Weber[200], ο Habermas επιχειρεί να θεμελιώσει τυπικοπραγματολογικά το πρότυπο του κοινωνικού εξορθολογισμού "που θα ήταν δομικά δυνατός"[201].

Για τις ανάγκες αυτής της θεμελίωσης διερευνά τους δυνατούς συνδυασμούς μεταξύ των βασικών στάσεων των υποκειμένων (αντικειμενοποιητική στάση, στάση συμμόρφωσης με κανόνες, εκφραστική στάση) και των τυπικών εννοιών του κόσμου (αντικειμενικός, κοινωνικός, υποκειμενικός κόσμος), ξεκινώντας απ' τη διαπίστωση ότι "το δρων και γνωρίζον υποκείμενο μπορεί να αναλάβει *διαφορετικές* βασικές στάσεις *απέναντι σε στοιχεία του ίδιου* κόσμου."[202] Από αυτόν τον συνδυασμό προκύπτουν εννιά βασικές "τυπικοπραγματολογικές σχέσεις" μεταξύ των δραστών και των "τυπικών κόσμων" τους.[203] Ο Habermas θέτει τώρα το ερώτημα, ποιές από αυτές τις σχέσεις είναι πρόσφορες για τον εξορθολογισμό τους, *που κατά την άποψή του ταυτίζεται* με την "συσσώρευση γνώσης". Το ερώτημα είναι, λοιπόν, ποιές από τις εννιά σχέσεις "είναι αρκετά παραγωγικές από την άποψη της απόκτησης γνώσης, ώστε να επιτρέπουν την *ανεξάρτητη* – με την έννοια του Weber – ανάπτυξη πολιτισμικών αξιακών σφαιρών;"[204]

Ακολουθώντας τον Weber, ο Habermas αποφαίνεται ότι από τις εννιά σχέσεις μόνο οι έξι είναι γνωστικά γόνιμες. Αυτές δε οι έξι σχέσεις αποκρυσταλλώνονται ανά δύο στα τρία "συμπλέγματα ορθολογικότητας", η ανεξάρτητη ανάπτυξη των οποίων υποτίθεται ότι χαρακτηρίζει τον

---

[200] Βλ. *ΤκΗ*, τόμ. Ι, ιδιαίτερα σελ. 320 κ.ε.

[201] *Ό.π.*, σελ. 320.

[202] *Ό.π.*, σελ. 324.

[203] Βλ. *ό.π.*, σελ. 324 – 325.

[204] *Ό.π.*, σελ. 325 – 326.

πολιτισμικό εξορθολογισμό της νεώτερης εποχής.

Τυπικοπραγματολογικές σχέσεις και συμπλέγματα ορθολογικότητας[205]

Κόσμοι / Βασικές Στάσεις	Αντικειμενικός 1.	Κοινωνικός 2.	Υποκειμενικός 3.	1.
I. Αντικειμενοποιούσα	Γνωστική-εργαλειακή στάση	γνωστική-στρατηγική σχέση	αντικειμενιστική σχέση με τον εαυτό	
Σύμπλεγμα ορθολογικότητας	Επιστήμη-τεχνική	Κοινωνικές τεχνολογίες		
	ΓΝΩΣΤΙΚΗ-ΕΡΓΑΛΕΙΑΚΗ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ			
II. Συμμόρφωση με κανόνες	Ηθική σχέση με το αντικειμενοποιημένο περιβάλλον	σχέση δεοντικού καταναγκασμού	αξιολογική σχέση με τον εαυτό	
Σύμπλεγμα ορθολογικότητας		Δίκαιο	Ηθική	
	ΗΘΙΚΗ-ΠΡΑΚΤΙΚΗ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ			
III. Εκφραστική	Αισθητική σχέση με αντικειμενοποιημένο περιβάλλον	αυτοσκηνοθεσία	αισθητική-αυθόρμητη σχέση με τον εαυτό	
Σύμπλεγμα ορθολογικότητας			Ερωτισμός	Τέχνη
	ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ-ΠΡΑΚΤΙΚΗ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ			

Ο Habermas παραδέχεται ότι το σχήμα αυτό είναι προσωρινό, και ότι μια συστηματική υπεράσπισή του θα μπορούσε να στηριχθεί στην ιδέα ότι εφόσον η "διαρκής" και "σωρευτική" παραγωγή γνώσης συνδέεται με τη θεσμοποίηση εξειδικευμένων αναστοχαστικών διαδικασιών διαλόγου, θα

[205] Ο πίνακας συνδυάζει τους πίνακες 10 και 11, *TkH*, τόμ. I, σελ. 324 και 326 αντιστοίχως.

"πρέπει να είναι δυνατή η πειστική κατάδειξη μιας σχέσης των *ιστορικά διαμορφωμένων* αξιακών σφαιρών [...] με μια εκάστοτε τυπική, *ειδικευμένη σε μια καθολική αξίωση ισχύος* μορφή επιχειρηματολογίας."[206] Κατά τον Habermas, το σχήμα διαψεύδεται, εάν κάτι τέτοιο δεν είναι δυνατό ή εάν καταδειχθούν μορφές επιχειρηματολογίας που να αντιστοιχούν στα τετράγωνα I.3, II.1 και III.3, που θεωρούνται από τον Habermas ως "γνωστικώς άγονα". Τώρα, σε αυτό το προφανώς ασφυκτικό πρότυπο του επικοινωνιακού εξορθολογισμού έχει ασκηθεί εύλογη κριτική. Ο McCarthy τονίζει τις εξής αδυναμίες του σχήματος του δυνατού εξορθολογισμού:

Α. Δεν είναι καθόλου φανερό τι σημαίνει η "συσσώρευση γνώσης" και η "πρόοδος" στο χώρο της τέχνης και της ηθικής. Αλλά και στο χώρο της επιστήμης και της τεχνικής, η μεταεμπειριστική επιστημολογία έχει θέσει σε αμφισβήτηση την ιδέα μιας συνεχούς γνωστικής προόδου. Ακόμα κι αν υιοθετήσουμε το στρουκτουραλιστικής έμπνευσης εξελικτικό σχήμα του Habermas, χωρίζοντας τη μορφή από τα (γνωστικά) περιεχόμενα, είμαστε και πάλι υποχρεωμένοι να δεχτούμε ότι "οι πρόοδοι στο επίπεδο των δομών δεν συνεπάγονται αναγκαστικά μια συσσώρευση της γνώσης στο επίπεδο των περιεχομένων. Αυτό μας δείχνει ότι δεν θα πρέπει να ρίχνουμε υπερβολικό βάρος στον "διαρκή" και "σωρευτικό" χαρακτήρα της παραγωγής γνώσης του χαμπερμασιανού σχήματος των εξορθολογικεύσιμων σχέσεων δράστη-κόσμου"[207]

Β. Ούτε και η ιδέα της "θεσμοποίησης εξειδικευμένων μορφών επιχειρηματολογίας" βοηθάει στη δικαιολόγηση του σχήματος. Γιατί που μπορούμε να εντοπίσουμε τους θεσμοποιημένους χώρους ανάπτυξης της *ηθικής* επιχειρηματολογίας; Η επικοινωνιακή ηθική δεν έχει μέχρι τώρα βρει μια ικανοποιητική θεσμική ενσάρκωση. Παρ' όλα αυτά ο Habermas θεωρεί την ηθική ως "εξορθολογικεύσιμο" πεδίο της κοινωνικής ζωής.[208] Αν έτσι έχουν τα πράγματα, μήπως ισχύει το ίδιο και για άλλες "σχέσεις δράστη-κόσμου", τις οποίες ο Habermas θεωρεί ως "γνωστικώς άγονες";

Γ. Το σχήμα των δυνατών σχέσεων δράστη - κόσμου δημιουργεί

---

[206] *TkH*, τόμ. I, σελ. 328.

[207] Th. McCarthy, "Reflexions on Rationalization in the Theory of Communicative Action", στο: R.J. Bernstein (επιμ.), *Habermas and Modernity*, Cambridge/Massachusetts 1985, σελ. 176 - 191, απόσπασμα σελ. 179.

[208] Βλ. *ό.π.*, σελ. 180.

συγχύσεις, εξαιτίας του ότι οι "κόσμοι" είναι "τυπικοί", δηλαδή συγκροτούνται ήδη με βάση τη "στάση" ενός επικοινωνούντος υποκειμένου. Έτσι, θα ανέμενε κανείς ότι, εφόσον π.χ. ο "κοινωνικός κόσμος" συγκροτείται στη βάση της "επιτελεστικής στάσης" του συμμετέχοντος στις διυποκειμενικές σχέσεις, θα ήταν αδύνατη η ανάληψη μιας αντικειμενοποιητικής στάσης απέναντί του.[209] Παρ' όλα αυτά, ο McCarthy δείχνει ότι πράγματι μπορεί κανείς να έχει π.χ. μια αντικειμενοποιητική (ουδέτερη) στάση έναντι *επιμέρους στοιχείων* της κοινωνικής ζωής, όπως συμβαίνει π.χ. στην περίπτωση των ανθρωπολόγων, ή όσων είναι διαπαιδαγωγημένοι με τρόπο ώστε να δείχνουν κατανόηση στην πολιτισμική πολυμορφία και διαφορετικότητα.[210]

Δ. Η απόφαση του Habermas να κηρύξει ορισμένες τυπικοπραγματολογικές σχέσεις ως "γνωστικά άγονες" είναι αυθαίρετη και αστήρικτη:

Σχετικά με την αντικειμενιστική σχέση με τον εαυτό (I.3): Ο Habermas τη θεωρεί ως γνωστικά απρόσφορη, επειδή η πρόσβαση στον εσωτερικό κόσμο εξαρτάται πάντα από την ειλικρίνεια και την εκφραστική ικανότητα του υποκειμένου. Κατά τον McCarthy, αυτό δεν σημαίνει ότι είναι αδύνατη η αντικειμενοποιητική στάση του παρατηρητή της εκφραστικής δραστηριότητας του υποκειμένου. Σε αυτήν τη στάση στηρίζονται μια σειρά από θεωρίες της ψυχικής ζωής, τεχνικές και θεραπείες, γι' αυτό "αυτή η αναφορά σε κόσμο δεν εμφανίζεται ως λιγότερο εξορθολογικεύσιμη απ' ό,τι π.χ. η τέχνη ή η ηθική"[211].

Σχετικά με την εκφραστική σχέση με τον κοινωνικό κόσμο (III.2): Εφόσον ο Habermas δέχεται την εκφραστική στάση έναντι του αντικειμενικού κόσμου ως γόνιμη για την ανάπτυξη της τέχνης, είναι περίεργο γιατί να μην ισχύει το ίδιο και για την εκφραστική σχέση με τον κοινωνικό κόσμο. Ακόμα περισσότερο, μια "εκφραστική διαμόρφωση των κοινωνικών αλληλοδράσεων" είναι η μόνη που μπορεί να συνδέσει το "ορθό" με το "αγαθό", τη δικαιοσύνη με την ευτυχία, τους γενικούς κανόνες με τις αυθεντικές ανάγκες. "Είναι όμως αυτή η εκφραστική σχέση με την κοινωνία

---

[209] Βλ. *ό.π.*, σελ. 182. Την ίδια δυσκολία στη συσχέτιση μεταξύ τυπικοπραγματολογικών και υποστασιακών εννοιών του κόσμου αναλύει κριτικά και ο J.P. Arnason, *Praxis und Interpretation*, *ό.π.*, σελ. 272 κ.ε.

[210] Βλ. *ό.π.*, σελ. 186.

[211] *Ό.π.*, σελ. 187.

'χρήσιμη για την παραγωγή γνώσης'; Ούτε περισσότερο, ούτε λιγότερο [...] απ' ό,τι είναι η εκφραστική σχέση με την εσωτερική φύση, δηλαδή η αυθεντική ερμηνεία των αναγκών μας εν γένει."[212]

Σχετικά, τέλος, με την ηθική σχέση με τον αντικειμενικό κόσμο (II.1): Ο Habermas θεωρεί ως "θεωρητικά άγονη" την ηθική σχέση του ανθρώπου με την εξωτερική φύση: μόνο μια αντικειμενοποιητική στάση έχει γνωστικό ενδιαφέρον. Κάθε προσπάθεια ηθικοποίησης της σχέσης μας με τη φύση είναι γι' αυτόν καταδικασμένη να καταλήξει σε μια "επαναμάγευση του κόσμου". Η γνωσιοθεωρία οφείλει εδώ να προσανατολιστεί προς τα "*επιτυχημένα* παραδείγματα επιστημονικών θεωριών"[213]. Ο McCarthy απαντάει ότι δεν υπάρχει κάποια λογική αναγκαιότητα, με βάση την οποία η προσπάθεια μιας επανασύνδεσης του θεωρητικού με τον πρακτικό Λόγο θα πρέπει να καταλήξει σε μια μεταφυσική της φύσης. Μπορεί κανείς να σκεφτεί μια φυσική φιλοσοφία, η οποία συλλαμβάνει την φύση φαλλιμπιλιστικά ως natura naturans, η οποία παρήγαγε μεταξύ άλλων και το ανθρώπινο είδος. Μιά τέτοια φυσική φιλοσοφία θα παρέμενε μεν ανθρωποκεντρική, θα επέτρεπε όμως την καλλιέργεια μιας διαφορετικής από την αντικειμενοποιητική στάσης έναντι της φύσης. Είναι δε προφανώς λάθος να συγκρίνει κανείς την ορθολογικότητα μιας τέτοιας γνώσης με την ορθολογικότητα π.χ. της νευτώνειας θεωρίας.[214] Γιατί "η εικόνα του ανθρώπινου είδους που ζει τόσο εντός, όσο και από τη φύση, την οποία (εικόνα) θα κερδίζαμε μέσω μιας μη αντικειμενοποιητικής προοπτικής, διαφέρει ριζικά από την εικόνα του ανθρώπινου είδους, που τοποθετείται υπεράνω και ενάντια στη φύση, η οποία (εικόνα) βρίσκεται στη βάση των αντικειμενοποιητικών επιστημών, που – σύμφωνα με την πεποίθηση του ίδιου του Habermas – κατευθύνονται από το διαφέρον για διατύπωση προβλέψεων και για έλεγχο. Και αυτή η αλλαγή της προοπτικής θα μπορούσε κάλλιστα να έχει συνέπειες στα αισθήματα υποχρέωσής μας έναντι της φύσης και στους κανόνες που θέτουμε ως δικαιολογημένες

---

[212] *Ό.π.*, σελ. 189.

[213] Βλ. J. Habermas, "Replik auf Einwaende", στο *VE*, σελ. 514.

[214] Όπως κάνει ο Habermas, *ό.π.*, σελ. 520. Ο J.P. Arnason, *Praxis und Interpretation*, *ό.π.*, σελ. 336 – 337, σημ. 115, επισημαίνει την αυθαιρεσία της ταύτισης της νομολογικής επιστήμης με την επιστήμη εν γένει.

πεποιθήσεις κατά την αλληλόδρασή μας με τη φύση."[215]

Η κριτική του McCarthy δείχνει με εύγλωττο τρόπο ότι το χαμπερμασιανό σχήμα του δυνατού εξορθολογισμού είναι εθνοκεντρικό. Το πρόβλημα όμως δεν είναι μόνο ότι δικαιολογεί τη συγκεκριμένη διαδικασία εξορθολογισμού, που έλαβε χώρα στα πλαίσια του "δυτικού πολιτισμού", αλλά ότι επιπλέον τείνει να θεωρεί μια ριζική αλλαγή της πορείας της ως ουτοπική, με την αρνητική έννοια.[216]

---

[215] Th. McCarthy, "Reflexions on Rationalization...", *ό.π.*, σελ. 190. Η άρνηση του Habermas να δεχτεί τη δυνατότητα μιας διαφορετικής (γνωστικής) σχέσης με τη φύση μάς θυμίζει το βασικό μοτίβο της κριτικής του στον Marcuse (που εξετάσαμε στο κεφ. 1). Το κλειστό σχήμα του κοινωνικού εξορθολογισμού, που χρησιμοποιεί ο Habermas, δεν επιτρέπει τη θεματοποίηση και κριτική συνολικών σημασιακών συμπλεγμάτων, όπως η "ορθολογική κυριαρχία επί της φύσης", η οποία μετατρέπεται μάλλον σε "φυσική στάση", που εμψυχώνει τη γνωστική-εργαλειακή διάσταση της ορθολογικότητας. Δυστυχώς για τον Habermas (και ίσως ευτυχώς για μας), σε αυτό το εξαιρετικά κρίσιμο και επίκαιρο - εξαιτίας της όξυνσης της οικολογικής κρίσης - πεδίο (όπως άλλωστε και στα υπόλοιπα πεδία), η "νεωτερική κοσμοαντίληψη" δεν είναι τόσο ομοιογενής όσο φαντάζεται. Ο J.P. Arnason σημειώνει σχετικά: "Η εξομοίωση της έννοιας της φύσης με το μοντέλο μιας νομολογικής και μέσω ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης ελέγξιμης τάξης αμφισβητήθηκε στην ιστορία της νεώτερης σκέψης επανειλημμένα από μια άλλη έννοια της φύσης, η βασική σκέψη της οποίας - αφήνοντας κατά μέρος τις παραλλαγές της - συνίσταται στην επανάληψη της natura naturans. Η ιδέα μιας δημιουργικότητας, η οποία βρίσκεται στη βάση των επιφανειακά σταθερών τάξεων και συγχρόνως τις σχετικοποιεί, δεν εξυπηρέτησε λοιπόν μόνο τη θεμελίωση μιας αυτονομίας του κοινωνικού απέναντι στην τάξη της φύσης, αλλά και την προβληματοποίηση της νομολογικής έννοιας της φύσης πάνω στο ίδιο της το έδαφος [...]. Οι πιο αντιπροσωπευτικοί από τους σημερινούς εκπροσώπους αυτής της τάσης προσανατολίζονται με βάση το παράδειγμα της αυτοοργάνωσης, το οποίο θέλει να υπερβεί τη σύγχυση μεταξύ της εσωτερικής στη φύση τάξης με τη νομολογική σύνδεση πραγμάτων και γεγονότων. Δεν μπορεί κανείς να παραπετάξει τα επιχειρήματά τους ούτε ως απλή επανέκδοση της ρομαντικής φιλοσοφίας της φύσης, ούτε ως έκφραση της αναζήτησης μιας κοσμικής 'κατοικίας'. Υπάρχουν μεν ιδεολογικές παραφυάδες, στις οποίες βρίσκει εφαρμογή αυτή η τελευταία διάγνωση, αλλά το εναλλακτικό παράδειγμα δεν εξαντλείται σ' αυτές, όπως και η νομολογική έννοια της φύσης δεν εξαντλείται στην ντετερμινιστική ιδεολογία της προόδου, για τις ανάγκες της οποίας χρησιμοποιήθηκε, όχι χωρίς επιτυχία." J.P. Arnason, *Praxis und Interpretation*, *ό.π.*, σελ. 274.

[216] Τον κλειστό χαρακτήρα της χαμπερμασιανής περιγραφής της εξέλιξης των κοσμοεικόνων επισημαίνει και κριτικάρει ο J.P. Arnason, "Die Moderne als Projekt und Spannungsfeld", στο *Kommunikatives Handeln*, σελ. 278 - 326, ιδιαίτερα σελ. 280. Ο Arnason συνδέει την υποβάθμιση των στοιχείων της δημιουργικότητας και της ανοικτότητας με μια εννοιολογική στρατηγική, που αποσκοπεί στην αποκάλυψη "μιας καθολικής και κλειστής ορθολογικότητας". Η ορθολογικότητα της επικοινωνίας, όπως την σκέφτεται ο Habermas, στηρίζεται σε έναν προ-προγραμματισμό της γλώσσας, η καθολική δομή της οποίας εκδιπλώνεται σταδιακά, για να αποκαλυφθεί ολόκληρη (αν και όχι ισόρροπα ανεπτυγμένη) στη φάση της νεωτερικότητας. Βλ. και J.P. Arnason, *Praxis und Interpretation*, *ό.π.*, σελ. 280 - 281.

Στο *TkH*, σε ένα σημείο όπου ο Habermas δικαιολογεί την απεμπόληση του φιλοσοφικού θεμελιωτισμού, σημειώνεται: "Ο πραγματικός έλεγχος μιας θεωρίας της ορθολογικότητας, με την οποία η σύγχρονη κοσμοαντίληψη ζητά να επιβεβαιώσει την οικουμενικότητά της, θα επιτελούνταν εάν ήταν δυνατό το ξεκαθάρισμα των αδιαφανών μορφών της μυθικής σκέψης, η διαύγαση των παράξενων εκφράσεων ξένων πολιτισμών, και μάλιστα με *τέτοιον* τρόπο, ώστε να μην κατανοούσαμε μόνο τις μαθησιακές διαδικασίες που 'μας' χωρίζουν απ' 'αυτούς', αλλά να

5.2.3. Η έννοια της μορφής συνεννόησης

Έχοντας κατά νου τις αναλύσεις του Habermas για τη διαφοροποίηση του βιόκοσμου και του συστήματος, μπορούμε να καταλάβουμε ευκολότερα την έννοια της "μορφής συνεννόησης" (Verstaendigungsform), την οποία εισάγει στη "Δεύτερη ενδιάμεση θεώρηση" της *Θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης*.[217] Η "μορφή συνεννόησης" θέλει να περιγράψει ακριβώς το φαινόμενο της συμπληρωματικότητας της συστημικής και της κοινωνικής ενσωμάτωσης. Το σύστημα "υποτάσσει"[218] (mediatisiert) το βιόκοσμο, καθώς οι λειτουργικές του επιταγές ενσωματώνονται ανεπαίσθητα στους αξιακούς και κανονιστικούς προσανατολισμούς των κοινωνών. Κάτι τέτοιο συμβαίνει στην περίπτωση των φυλετικών κοινωνιών. Στις κρατικά οργανωμένες κοινωνίες, η συστημική ενσωμάτωση συμβαδίζει με μια αλλαγή της κοινωνικής ενσωμάτωσης· ωστόσο αυτή η εργαλειοποίηση των επικοινωνιακών δομών του βιόκοσμου παραμένει άδηλη για τους κοινωνούς. Η συγκάλυψη της επέμβασης των αναγκαιοτήτων της υλικής αναπαραγωγής επιτυγχάνεται μέσω της εγκατάστασής τους "στους πόρους της επικοινωνιακής δράσης". Μ' αυτόν τον τρόπο συγκροτείται μια

αναγνωρίζαμε και αυτό που ξεχάσαμε στην πορεία των μαθησιακών μας διαδικασιών. Μια κοινωνική θεωρία, που δεν επιτρέπεται να αποκλείσει a priori αυτήν τη δυνατότητα της λήθης, πρέπει να διάκειται κριτικά και έναντι της προκατανόησής της, που πηγάζει από το κοινωνικό της περιβάλλον, *δηλαδή να είναι ανοικτή στην αυτοκριτική*. Οι διαδικασίες λήθης αποκαλύπτονται μόνο από την κριτική σε διαστρεβλώσεις, οι οποίες εδράζονται στην επιλεκτική εξάντληση ενός κάποτε προσβάσιμου, αλλά τώρα θαμμένου δυναμικού ορθολογικότητας και συνεννόησης." *TkH*, τόμ. II, σελ. 588 – 589. Εάν η κριτική μου είναι ορθή, τότε γεννιούνται εύλογες αμφιβολίες, κατά πόσο η κριτική θεωρία του Habermas θα άντεχε στον έλεγχο της "ανοικτότητας για αυτοκριτική της προκατανόησης".

[217] Βλ. *TkH*, τόμ. II, σελ. 275 – 293.

[218] Ο γερμανικός όρος, που χρησιμοποιεί ο Habermas, είναι "mediatisiert", του ρήματος "mediatisieren" (ουσ.: Mediatisierung). Η λέξη αποδίδει την εκχώρηση της άμεσης κυριαρχίας μιας κοσμικής εξουσίας (ενός ηγεμόνα, δούκα, κόμη κ.λπ.) σε μια ισχυρότερη εξουσία, με ταυτόχρονη προσάρτηση της εδαφικής της περιοχής. Η πρακτική αυτή εφαρμόστηκε στο γερμανικό χώρο, από την εποχή της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας. Ο Habermas χρησιμοποιεί τη λέξη μεταφορικά, για να αποδώσει το γεγονός ότι (κατά την άποψή του), στις παραδοσιακές κοινωνίες, το "σύστημα" υποτάσσει τον "βιόκοσμο", του στερεί την άμεση κυριαρχία του, του επιβάλλει τις επιταγές του, αλλά δεν τον αντικαθιστά. Αντίθετα, στις νεωτερικές κοινωνίες, το σύστημα τείνει στην "αποικιοποίηση" του βιόκοσμου: η μεταφορά υποβάλλει την εικόνα της εισβολής και υποκατάστασης των βιοκοσμικών δομών από συστημικές συνάφειες.

"δομική βία", δηλαδή ένας περιορισμός της δυνατής επικοινωνίας, μέσω του προκαθορισμού των περιεχομένων της.[219]

Ο Habermas συλλαμβάνει αυτό το *σχετικό apriori της δυνατής επικοινωνίας* σε αναλογία προς το γνωσιοθεωρητικό apriori της "μορφής αντικειμενικότητας" (Gegenstaendlichkeitsform) του Lukács. Φυσικά, σε αντίθεση με τον Lukács, το apriori της "μορφής συνεννόησης" είναι διυποκειμενικά συγκροτημένο και αφορά στις τυπικές ιδιότητες της διυποκειμενικότητας της δυνατής συνεννόησης. "Οι μορφές συνεννόησης αποτελούν κάθε φορά έναν συμβιβασμό μεταξύ των γενικών δομών της προσανατολισμένης στη συνεννόηση δράσης και των αναπαραγωγικών αναγκαιοτήτων, που δεν μπορούν να θεματοποιηθούν εντός ενός δεδομένου βιόκοσμου. Οι ιστορικές παραλλαγές των μορφών συνεννόησης δημιουργούν, κατά κάποιον τρόπο, τα σημεία τομής, που προκύπτουν εκεί όπου οι συστημικές αναγκαιότητες της υλικής αναπαραγωγής παρεμβαίνουν ανεπαίσθητα στις μορφές της ίδιας της κοινωνικής ενσωμάτωσης, υποτάσσοντας έτσι τον βιόκοσμο."[220]

Στις προμοντέρνες κοινωνίες, ο δομικός περιορισμός της δυνατής επικοινωνίας επιτυγχάνεται με βάση τη διχοτόμηση των πεδίων του πράττειν σε ένα χώρο του ιερού (που ο Habermas χωρίζει στη λατρευτική πρακτική και στις δομές της κοσμοεικόνας) και σε ένα θύραθεν χώρο (που ο Habermas χωρίζει στην επικοινωνιακή και στην ένσκοπη δραστηριότητα).[221]

Στην περίπτωση των κρατικά οργανωμένων κοινωνιών, για παράδειγμα, έχουμε την εγκαθίδρυση ενός ανώτερου επιπέδου συστημικής ενσωμάτωσης. Όμως η πρόοδος αυτή συνοδεύεται από μια αύξηση της κοινωνικής ανισότητας και του βαθμού εκμετάλλευσης, καθώς και από μια διαφοροποίηση του βιόκοσμου. Η κρατική εξουσία, που αγκυροβολεί το σύστημα στο βιόκοσμο, έχει στο εξής την ανάγκη της νομιμοποίησής της. Την ικανοποίηση αυτής της ανάγκης αναλαμβάνουν οι θρησκευτικές κοσμοεικόνες, που δικαιολογούν – όπως ισχυριζόταν ο Weber – την άνιση κατανομή των αγαθών και των δεινών μεταξύ των ανθρώπων

---

[219] Βλ. *ό.π.*, σελ. 278.

[220] *Ό.π.*, σελ. 279.

[221] Βλ. τον πίνακα, *ό.π.*, σελ. 286.

(θεοδικία).[222]

Αυτή η δικαιολόγηση επιτελείται μέσω της θρησκευτικής εξασφάλισης της πειστικότητας της κοσμοεικόνας. Η πολιτισμική παράδοση και η λατρευτική πρακτική ανοσοποιούνται απέναντι σε πιθανές αμφισβητήσεις, χάρη στον ιερό τους χαρακτήρα. Ο Habermas εξηγεί αυτήν τη θωράκιση με βάση τον δομικό περιορισμό της δυνατής επικοινωνίας. Οι βασικές θεολογικές και μεταφυσικές έννοιες τοποθετούνται σε ένα χαμηλό επίπεδο διαφοροποίησης των αξιώσεων ισχύος που εγείρει η ομιλία. Με άλλα λόγια, το ορθολογικό δυναμικό της επικοινωνίας παραμένει δεσμευμένο σε αδιαφοροποίητες ακόμα μορφές συνεννόησης. Παρατηρείται έτσι το φαινόμενο, η επικοινωνία να είναι πιο εξορθολογισμένη στον θύραθεν τομέα απ΄ ό,τι στο χώρο του ιερού. Η κοσμική επικοινωνία μπορεί να έχει προχωρήσει στη διαφοροποίηση της προσέγγισης των οντικών, κανονιστικών και εκφραστικών αξιώσεων ισχύος. Αντίθετα, στον τομέα του ιερού, η ελλιπής διάκριση των "σφαιρών ισχύος" περιορίζει δομικά την επικοινωνία. "Ο τρόπος νομιμοποίησης των κοινωνιών των ανώτερων πολιτισμών στηρίζεται λοιπόν σε μια μορφή συνεννόησης, η οποία περιορίζει συστηματικά τις δυνατότητες επικοινωνίας, μέσω της ελλιπούς διαφοροποίησης των αξιώσεων ισχύος."[223] Αυτό το "έλλειμμα διαφοροποίησης" αφορά κυρίως το χώρο του ιερού, ο οποίος όμως διαθέτει μια ισχυρότερη ικανότητα καθορισμού των πρακτικών προσανατολισμών απ΄ ό,τι ο θύραθεν χώρος.

Τώρα, με βάση αυτόν τον χωρισμό των τομέων [illegible] πράττειν σε έναν χώρο του ιερού και έναν χώρο του θύραθεν, ο Haber[illegible] επιχειρεί να κατασκευάσει ένα σχήμα εξελικτικής διαδοχής των βασικών μορφών συνεννόησης. Με βάση την ιδέα μιας σταδιακής εκκοσμίκευσης, δηλαδή απώλειας της δύναμης του χώρου του ιερού[224] και μεταφοράς του κέντρου βάρους στον θύραθεν χώρο της επικοινωνίας και της ένσκοπης δραστηριότητας με παράλληλη απελευθέρωση του ορθολογικού δυναμικού της επικοινωνιακής δράσης, η ιστορική εξέλιξη των μορφών συνεννόησης

222 Βλ. *ό.π.*, σελ. 281.

223 *Ό.π.*, σελ. 282.

224 Εντός του χώρου του ιερού, αυτή η πορεία σηματοδοτείται από το πέρασμα από τις αρχαϊκές τελετουργίες στα κατοπινά μυστήρια/προσευχές και, στη συνέχεια, στην ενατενιστική απόλαυση έργων τέχνης, κατά την πρώιμη νεωτερικότητα. Βλ. *ό.π.*, σελ. 284.

οδηγεί από τις αρχαϊκές κοινωνίες στους υψηλούς πολιτισμούς και στην πρώιμη νεωτερικότητα, με τάση για την πλήρη εξασθένιση του "ιερού" στην ύστερη νεωτερικότητα. Παραπάνω αναφέρθηκα ήδη αρκετά στη θεωρία περί κοινωνικού εξορθολογισμού, εδώ αρκούν λίγες παρατηρήσεις σχετικά με τη νεωτερική μορφή συνεννόησης.[225] Στην πρώιμη νεωτερικότητα, οι αξιακές σφαίρες της θεωρητικής γνώσης, της τέχνης, της ηθικής και του δικαίου έχουν μεν διαφοροποιηθεί, όμως μόνο η επιστήμη έχει αποχωριστεί επαρκώς από το χώρο του ιερού. Αντίθετα η τέχνη και το φυσικό δίκαιο διατηρούν κάτι από την "αύρα" της θρησκείας. Η τελευταία μετατρέπεται βέβαια όλο και περισσότερο σε ιδιωτική υπόθεση, γεγονός που εντείνει την εκκοσμίκευση και τη σταδιακή εγκατάλειψη του δυϊσμού μεταξύ υπερβατικού και εγκόσμιου, προς χάριν του δεύτερου. Από την άλλη, σε αυτόν τον εγκόσμιο χώρο αναπτύσσεται απεριόριστα το ορθολογικό δυναμικό της επικοινωνιακής δράσης. Οι κανονιστικές δομές δεν εξαρτώνται πλέον από τη θρησκευτική-μεταφυσική τους νομιμοποίηση, αλλά από τη διαλογική-επιχειρηματολογική τους επικύρωση. Παράλληλα απελευθερώνεται η ένσκοπη δραστηριότητα, μέσω της δικαιικής θεσμοποίησης του χρήματος και της δημιουργίας χώρων αποκλειστικά εργαλειακής και στρατηγικής δράσης.

Η παραπέρα εκκοσμίκευση του αστικού πολιτισμού οδηγεί στην εξάλειψη κάθε θρησκευτικού στοιχείου της τέχνης, της ηθικής και του δικαίου. Οι "αξιακές σφαίρες" διαφοροποιούνται αυστηρά και εξορθολογικεύονται, με αποτέλεσμα η αποκεντρωμένη κοσμοεικόνα να χάσει την ιδεολογική της λειτουργία νομιμοποίησης και συγκάλυψης της δομικής βίας, που το σύστημα ασκεί στο βιόκοσμο. "Υπό αυτές τις συνθήκες θα πρέπει να αναμένουμε ότι ο ανταγωνισμός μεταξύ μορφών της συστημικής και της κοινωνικής ενσωμάτωσης θα γίνει πιο *ευδιάκριτος*. Στο τέλος, οι συστημικοί μηχανισμοί εκτοπίζουν τις μορφές κοινωνικής ενσωμάτωσης ακόμη και σε εκείνους τους τομείς όπου ο συναινετικός συντονισμός του πράττειν δεν μπορεί να υποκατασταθεί: δηλαδή εκεί όπου διακυβεύεται η συμβολική αναπαραγωγή του βιόκοσμου. Τότε η *υποταγή* του βιόκοσμου παίρνει τη μορφή μιας *αποικιοποίησης*."[226]

---

[225] Βλ. *ό.π.*, σελ. 291 - 293.

[226] *Ό.π.*, σελ. 293.

Με την έννοια της μορφής συνεννόησης επιχειρείται η γεφύρωση του δυισμού βιόκοσμου-συστήματος, με βάση το πρωτείο της επικοινωνιακής δράσης (και του βιόκοσμου). Ωστόσο, αυτή η προσπάθεια να σκεφτούμε την ιστορία ως διαδοχή συμβιβασμών μεταξύ μορφών της κοινωνικής και συστημικής ενσωμάτωσης πάσχει από αδυναμίες, τις οποίες πολύ εύστοχα έχει επισημάνει ο J.P. Arnason. *Κατά πρώτον,* ο δυισμός βιόκοσμου-συστήματος εκδικείται με έναν παράδοξο τρόπο: οδηγεί σε μια κουλτουραλιστική αναγωγή της κοινωνικής ζωής, σαν κι αυτήν που ο Habermas κατάγγελνε στην περίπτωση της ερμηνευτικής και της εθνομεθοδολογίας. Η συστημική περιγραφή της οικονομίας και της παραγωγής δεν επιτρέπει την κατανόηση της διαμόρφωσης δομών εξουσίας, οι οποίες δεν καθορίζουν απλά μια "μορφή συντονισμού του πράττειν", αλλά αφορούν και στον προσανατολισμό της δράσης. Η έννοια της μορφής συνεννόησης τείνει αναγκαστικά στη μεταφορά της "υλικής" πλευράς των κοινωνικών σχέσεων στο πεδίο της επικοινωνίας και του πολιτισμού και δεν μας βοηθάει να σκεφτούμε το κοινωνικό ως ένα ενιαίο πεδίο οικονομικής, πολιτικής και πολιτιστικής δράσης, το οποίο συνταράζεται από διαρκείς εντάσεις και συγκρούσεις.[227]

---

[227] Βλ. J.P. Arnason, "Die Moderne als Projekt und als Spannungsfeld", *ό.π.*, σελ. 296 - 315, όπου ο συγγραφέας αναπτύσσει διεξοδικά τη θέση περί "κουλτουραλιστικής αναγωγής" του κοινωνικού. Στο επίκεντρο της κριτικής βρίσκεται η ουδετεροποίηση του πεδίου της υλικής αναπαραγωγής, μέσω της συστημικής θεωρίας των διευθυντικών μέσων, και η υποβάθμιση έτσι των φαινομένων σύγκρουσης και άσκησης εξουσίας. "Η υλική αναπαραγωγή του βιόκοσμου επιτελείται μεν, όπως παρατηρεί ο Habermas, στο μέσο της ένσκοπης δραστηριότητας, αλλά αυτή η στιγμή λαμβάνεται υπόψη μόνο ως μετάβαση στις συστημικές συνάφειες και δεν οδηγεί σε περαιτέρω διαφοροποιήσεις στο επίπεδο του βιόκοσμου. Η 'οικειοποίηση της φύσης εκ μέρους του ατόμου εντός και μέσω μιας ορισμένης κοινωνικής μορφής' (Marx) βρίσκει το ίδιο λίγο πρόσβαση στις 'ιδιόμορφες δομές του βιόκοσμου', όσο και η ιδιαίτερη δυναμική του πολιτικού, που ταλαντεύεται μεταξύ του αυτοκαθορισμού της κοινωνίας και της αυτονόμησης της εξουσίας." *Ό.π.*, σελ. 300. Με αυτόν τον τρόπο όμως συσκοτίζεται το γεγονός ότι η συγκέντρωση εξουσίας και τα φαινόμενα κοινωνικού ανταγωνισμού παίζουν παραγωγικό ρόλο κατά τη διαμόρφωση κοινωνικών δομών, καθώς μπορούν να καθορίσουν *πρακτικούς προσανατολισμούς*. "[...] η σύγκρουση μπορεί να αναγνωριστεί ως ανεξάρτητη δομική αρχή, στο μέτρο που καθορίζει συγκεκριμένες σκοποθεσίες της κοινωνικής δράσης." *Ό.π.*, σελ. 307.

Η έννοια της μορφής συνεννόησης εξαλείφει αναγκαστικά αυτόν τον συστατικό για τους πρακτικούς προσανατολισμούς μιας κοινωνίας ρόλο των συγκρούσεων, εφόσον τοποθετεί τη *συγκρότηση των συνειδησιακών δομών στο επίπεδο της συμβολικής αναπαραγωγής και μόνο.* Δεν είναι τυχαίο το ότι οι κοινωνικές συγκρούσεις παρουσιάζονται, από την άποψη των μορφών συνεννόησης, εν μέρει ως εξωτερικά εμπόδια και εν μέρει ως προκλήσεις για παραπέρα κοινωνική εξέλιξη. "Τίθεται όμως το ερώτημα εάν αυτό το σχήμα αποδίδει τη σύνθετη αλληλοδιαπλοκή μεταξύ των δύο πλευρών της κοινωνικής ζωής. Θα έπρεπε ιδιαίτερα να διαυγασθεί κατά πόσο οι κοινωνικές συγκρούσεις μπορούν όχι απλά να διαταράσσουν ή να προκαλούν τις διαδικασίες συνεννόησης, αλλά να τις συγκαθορίζουν κατά κάποιον τρόπο 'εκ των έσω' - μέσω επίδρασης πάνω στις ερμηνευτικές μορφές στις οποίες στηρίζονται." *Ό.π.*, σελ. 314.

Κατά δεύτερον, η έννοια της νεωτερικής μορφής συνεννόησης είναι εξαιρετικά περιοριστική και αρμονιστική ταυτοχρόνως. Είδαμε παραπάνω ότι το πρόγραμμα του κοινωνικού εξορθολογισμού βρίσκεται κατά κάποιον τρόπο εγγεγραμμένο στις τυπικοπραγματολογικές δομές της επικοινωνίας. Η νεωτερική μορφή συνεννόησης εξαντλεί τα εξελικτικά περιθώρια για περαιτέρω εξορθολογισμό, η μόνη διόρθωση που μπορεί να της γίνει αφορά στη συμμετρικότητα της ανάπτυξης των επιμέρους "συμπλεγμάτων ορθολογικότητας". Παραπέρα, η έννοια της μορφής συνεννόησης υποβάλλει την εικόνα ενός ενιαίου και ομοιόμορφου προσανατολισμού των κοινωνιών του ύστερου καπιταλισμού, οι βασικές δομικές συνιστώσες των οποίων θα πρέπει να θεωρούνται δεδομένες.[228] Σε αυτήν την *ομογενοποιητική και ισοπεδωτική εικόνα αντιστέκονται οι θεωρίες που* παρουσιάζουν τη νεωτερική κοινωνία ως πεδίο εντάσεων όχι μεταξύ δύο ειδών κοινωνικής ενσωμάτωσης εντός ενός και μοναδικού έγκυρου νοηματικού ορίζοντα, αλλά μεταξύ αλληλοσυγκρουόμενων και αλληλοαποκλειόμενων νοηματοδοτήσεων της ζωής και του κόσμου. Ο J.P.

Μια τέτοια σύλληψη της κοινωνίας απαιτεί μια θεωρία που αντιλαμβάνεται την ενότητα μεταξύ οικονομίας, πολιτικής και πολιτισμού και είναι γι' αυτό σε θέση να θεματοποιήσει τόσο τα φαινόμενα της κοινωνικής εξουσίας, όσο και τη σημασιακή-πολιτισμική διάσταση των οικονομικών και πολιτικών πεδίων της δράσης (*ό.π.*, σελ. 310 – 311).

228 Ο J.P. Arnason έχει δείξει τον περιοριστικό χαρακτήρα του μοντέλου της "νεωτερικής μορφής συνεννόησης" σε συγκεκριμένα παραδείγματα. Η προσπάθεια του Habermas να ερμηνεύσει τα καθεστώτα του υπαρκτού σοσιαλισμού ως παραλλαγή της νεωτερικής μορφής ζωής, στην οποία το σύστημα της γραφειοκρατίας έχει το πρωτείο έναντι αυτού της αγοράς (όπως συμβαίνει στην "δυτική εκδοχή" της νεωτερικότητας) κρίνεται ως αποτυχημένη, καθώς η ιδιαιτερότητα των μετεπαναστατικών κοινωνιών θα πρέπει να αναζητηθεί σε μια πολύ πιο σύνθετη ενοποίηση οικονομίας-πολιτικής-πολιτισμού. Βλ. J.P. Arnason, "Die Moderne als Projekt...", *ό.π.*, σελ. 288 – 289. Γενικότερα θα μπορούσε κανείς να πει ότι η παντελής απουσία από το έργο του Habermas μιας θεωρίας του ολοκληρωτισμού δεν θα πρέπει να ξαφνιάζει, εφόσον το σχήμα του κοινωνικού εξορθολογισμού και της κοινωνικής διαφοροποίησης δεν θα μπορούσε να συνεισφέρει το ελάχιστο στην κατανόηση της ιδιάζουσας διάταξης των δομικών στοιχείων τέτοιων κοινωνιών. Βλ. J.P. Arnason, "Die Moderne als Projekt...", *ό.π.*, σελ. 323, σημ. 12, και τ. ιδίου, *Praxis und Interpretation, ό.π.*, σελ. 258.

Επίσης, ένα άλλο ζήτημα που αγνοείται, επειδή δεν μπορεί να συλληφθεί με τα υπάρχοντα εννοιολογικά μέσα, είναι αυτό της δημιουργίας μιας "παγκόσμιας κοινωνίας". Αιχμή αυτής της τάσης είναι η παγκοσμιοποίηση της οικονομίας, οι επιταγές της οποίας υπερβαίνουν το σχήμα του συστήματος που "αγκυροβολεί" στις κανονιστικές δομές ενός βιόκοσμου. Βλ. J.P. Arnason, "Die Moderne als Projekt...", *ό.π.*, σελ. 291. Εάν ισχύει ότι ο λειτουργισμός οδηγείται σε μια εξιδανικευτική περιγραφή του εθνικού κράτους (βλ. J.P. Arnason, *Praxis und..., ό.π.*, σελ. 253), τότε δεν θα πρέπει να ξαφνιάζει η αδυναμία θεματοποίησης της δυναμικής της παγκοσμιοποίησης και των ανισορροπιών μεταξύ "κέντρου" και "περιφέρειας", που έχει ως συνέπεια την ισοπέδωση των διαφορών κάτω από μια ενιαία θεωρία της συσσώρευσης και της κρίσης (βλ. J.P. Arnason, "Die Moderne als Projekt...", *ό.π.*, σελ. 290).

Arnason τονίζει ότι η νεωτερικότητα θα πρέπει να γίνει αντιληπτή ως ένα "πεδίο εντάσεων" (Spannungsfeld) μεταξύ διαφορετικών "ερμηνειών", που ενώ είναι ασύμβατες μεταξύ τους διατηρούν ίσα δικαιώματα. Αναπτύσσει δε αυτήν τη θέση με βάση το παράδειγμα της αντίθεσης μεταξύ του διαφωτιστικού ορθολογισμού, που τείνει προς την απολυτοποίηση της "ορθολογικής κυριαρχίας επί της φύσης και της κοινωνίας", και της ρομαντικής αντίστασης, που προβάλλει πάντα "την ικανότητα και την ανάγκη της σύνδεσης κόσμου και ανθρώπινου κόσμου μέσω μιας νοηματικής συνάφειας".[229]

Το ζήτημα δεν είναι να αντιπαραθέσουμε τον ρομαντισμό ως ένα εναλλακτικό πρόταγμα στον διαφωτισμό· σημαντική είναι μάλλον η συγκροτητική πόλωση των μοντέρνων συνειδησιακών δομών, η οποία μπορεί να εκφραστεί με πολύ διαφορετικές μορφές. Υπό αυτήν την προϋπόθεση, η σύνδεση με την αυτοκατανόηση της νεωτερικότητας θα πρέπει να συλληφθεί διαφορετικά απ΄ ό,τι στον Habermas· ένας κριτικός, αλλά όχι απορητικός, ούτε μεθοδικά προ-προγραμματισμένος αυτοστοχασμός του διαφωτισμού δεν θα εξαντλούνταν στη διόρθωση των τωρινών ανισορροπιών, αλλά θα περιλάμβανε, απ΄ τη μία, την αποστασιοποίηση από τις οποιεσδ[illegible]τοτε εξιδανικευμένες επιταγές του ελέγχου, και απ΄ την άλλη, τον κ[illegible]ρχήν ανοικτό διάλογο με τη "νόμιμη αντίθεση" (ενν. τις διάφορες [illegible]αντικές τοποθετήσεις, όπως τις έχει αποκαλέσει ο Marx – Κ.Κ.). Μια συγκεκριμένη ανάλυση της μοντέρνας κοσμοαντίληψης και των ιδεολογικών της παραγώγων θα έπρεπε να λάβει παραπέρα υπόψη της τις πολώσεις, τις προσεγγίσεις και τις μικτές μορφές των δύο βασικών τάσεων. Οι ιδεολογίες που προσανατολίζουν τη δράση των κοινωνικών κινημάτων [...] περιέχουν σε ποικίλλες αναλογίες και μια ρομαντική συνιστώσα. [...] Υπό το φως των αλληλεξαρτήσεων μεταξύ διαφωτισμού και ρομαντισμού, οι οριοθετήσεις και οι εννοιολογικοί καθορισμοί, που κατά τον Habermas αποτελούν τις έσχατες προκείμενες της μοντέρνας κοσμοεικόνας, μπορούν να σχετικοποιηθούν. Μια κριτική που θα είχε αυτόν τον στόχο θα έπρεπε να ανακατασκευάσει ένα 'Λόγο της νεωτερικότητας', στον οποίο οι κεντρικές κατηγορίες – φύση, κοινωνία και υποκείμενο – δεν θα γίνονταν υπόρρητα αποδεκτές, αλλά θα

---

229 J.P. Arnason, "Die Moderne als Projekt...", *ό.π.*, σελ. 319.

προβληματοποιούνταν ή θα ερμηνεύονταν αντιθετικά."[230]

5.3. *Τα παράδοξα του κοινωνικού εξορθολογισμού και οι παθολογίες της* νεωτερικότητας

Η αντίληψη για τον κοινωνικό εξορθολογισμό, που παρακολουθήσαμε, επιτρέπει στον Habermas την επαναδιατύπωση των προβλημάτων που απασχολούσαν τον M. Weber. Πώς μπορεί να ερμηνευτεί η "παραδοξότητα" της διαδικασίας εξορθολογισμού, που οδηγεί στη νεωτερικότητα; Ποιές είναι οι αιτίες των "παθολογιών"[231] ενός εξορθολογισμένου βιόκοσμου και ποιά είναι η μοίρα του; Η θεωρία της αποσύνδεσης του συστήματος από το βιόκοσμο ανοίγει νέες δυνατότητες προσέγγισης αυτών των ζητημάτων. Υπό το φώς αυτής της θεωρίας, ο Habermas επιστρέφει σε μια μαρξιστική ανάγνωση των

---

[230] *Ό.π.*, σελ. 320 - 321. Ο Arnason παρατηρεί πολύ ορθά ότι η εναρμονιστική εικόνα της νεωτερικής "μορφής συνεννόησης" σχετικοποιείται κάπως από κατοπινές εργασίες του Habermas. Για παράδειγμα, στο *Der philosophische Diskurs der Moderne, ά.π.*, ο Habermas παρουσιάζει τον φιλοσοφικό διάλογο της νεώτερης εποχής ως μια διαρκή αντιπαράθεση γύρω από την έννοια του Λόγου. Κι εδώ όμως - όπως σημειώνει και ο Arnason, *ά.π.*, σελ. 316 - 317 - το πρόβλημα του Λόγου αποτελεί τον εννιαίο νοηματικό ορίζοντα, εντός του οποίου κινούνται τόσο οι διαφωτιστές υπερασπιστές του, όσο και οι αντιδιαφωτιστές πολέμοί του. Το βασικό μοντέλο είναι ο διαφωτισμός, η άνιση ανάπτυξη του οποίου προκαλεί είτε συντηρητικής χροιάς τεχνητές αναβιώσεις παρωχημένων τρόπων σκέψης, είτε συνολικές και αδιαφοροποίητες αρνήσεις του.

[231] Χαρακτηριστική της ώριμης περιόδου του Habermas είναι η εγκατάλειψη της κλασικής μαρξιστικής έννοιας της "κρίσης", την οποία χρησιμοποιούσε ακόμα στο *LSK*, και η υιοθέτηση της ντυρκαϊμανής έννοιας της "παθολογίας". Όπως παρατηρεί και ο J. Berger, "Die Versprachlichung des Sakralen...", *ά.π.*, σελ. 262, "οι κρίσεις οδηγούν είτε στην κάθαρση, είτε στην καταστροφή: η κάθαρση είναι 'αυτοκάθαρση' και η καταστροφή είναι 'αυτοκαταστροφή'. Οι παθολογίες συνεχίζονται ή σταματούν εκ των έξω. Ως λανθασμένη εξέλιξη, οι παθολογίες μπορούν να *διορθωθούν.*" Βλ. επίσης την επεξήγηση του "ιατρικού" και του "δραματουργικού" μοντέλου της κρίσης, στο *LSK*, σελ. 9 - 10, όπου φαίνεται ακριβώς αυτή η διαφορά. Στην πρώτη περίπτωση, η ασθένεια είναι μια αντικειμενική δύναμη που επιβάλλεται στον άρρωστο, στη δεύτερη, η σύγκρουση με το πεπρωμένο δεν είναι εξωτερική ως προς το πράττειν και την ταυτότητα του υποκειμένου, γι' αυτό και η λύση της κρίσης εξαρτάται από την ικανότητα του τελευταίου να διαμορφώσει *μια νέα ταυτότητα*. Κατανοούμε τι σημαίνει αυτό για τη διάγνωση του Habermas: Η νεωτερικότητα δεν γνωρίζει πλέον κρίσεις, δηλαδή δεν πιέζεται για μια *ριζική αλλαγή*. Γνωρίζει μόνο "παθολογίες", αρρώστιες που μπορούν να γιατρευτούν στα πλαίσια του υπαρκτού, χωρίς μεγάλες αναστατώσεις.

διαγνώσεων του M. Weber.[232]

Είδαμε ότι η νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από έναν εξορθολογισμένο βιόκοσμο, με διαφοροποιημένες "αξιακές σφαίρες" και εξειδικευμένους θεσμούς αναπαραγωγής τους. Η νεωτερική μορφή συνεννόησης επιτρέπει μια απεριόριστη εκδίπλωση του ορθολογικού δυναμικού της επικοινωνίας, καθώς εξαλείφει τα εμπόδια που έθετε η περιχαράκωση ενός χώρου του ιερού. Όμως, παράλληλα με αυτό το άνοιγμα των δυνατοτήτων ελευθερίας βαίνει η διαφοροποίηση ενός ελεύθερου από αξίες χώρου των υποσυστημάτων εργαλειακής και στρατηγικής δράσης. Αυτά "αγκυροβολούν" κατ' αρχήν στον βιόκοσμο, μέσω της οργάνωσής τους στη βάση δικαιικών κανόνων και της θεσμοποίησης των διευθυντικών τους μέσων. Απ' την άλλη, όμως, *αυτονομούνται από το βιόκοσμο και αναπτύσσουν μια ιδία δυναμική, που* τείνει προς τη διαρκή επέκτασή τους. Η αυτοδιεύθυνση των υποσυστημάτων με βάση τα διευθυντικά μέσα "χρήμα" και "εξουσία" καθορίζει ένα ανώτερο επίπεδο συστημικής ενσωμάτωσης, κατά πολύ αποτελεσματικότερο από το προηγούμενο επίπεδο των κρατικά οργανωμένων κοινωνιών.[233] Τα αυτοδιευθυνόμενα συστήματα ανακουφίζουν επιπλέον την επικοινωνιακή δράση των κοινωνών από το υπερβολικό βάρος του συντονισμού της κοινωνικής συνεργασίας, αντικαθιστώντας τη γλώσσα ή τα γενικευμένα μέσα επικοινωνίας (γόητρο, επιρροή). Όμως η διαρκής ανάπτυξη και αύξηση της πολυπλοκότητας του συστήματος έχει και αρνητικές συνέπειες. Σε αυτό έγκειται τελικά η παραδοξότητα της διαδικασίας εξορθολογισμού. Η "υποταγή" του βιόκοσμου από το σύστημα, η οποία χαρακτηρίζει όλες τις μορφές συνεννόησης του παρελθόντος, παίρνει τη μορφή μιας *εσωτερικής αποικιοποίησής* του, όταν η υλική αναπαραγωγή σταθεροποιείται (ξεπερνά δηλαδή· αυτό που η συστημική θεωρία ονομάζει "κρίση διεύθυνσης") επιβάλλοντας τις επιταγές της και καταστρέφοντας τις δομές του

---

232 Βλ. *TkH*, τόμ.II, το κεφάλαιο "Schlussbetrachtung: Von Parsons ueber Weber zu Marx", σελ. 447 – 593.

233 "Ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής και η γραφειοκρατική-νόμιμη κυριαρχία μπορούν να επιτελέσουν καλύτερα το έργο της υλικής αναπαραγωγής του βιόκοσμου, στη γλώσσα του Parsons: τις λειτουργίες της προσαρμογής και της επίτευξης στόχων, απ' ό,τι οι προηγούμενοι φεουδαρχικοί ή κρατικοί θεσμοί. Αυτή είναι η 'ορθολογικότητα' των οργανώσεων επιχειρηματικού ή ιδρυματικού τύπου, την οποία δεν κουράζεται να επισημαίνει ο Max Weber." *Ό.π.*, σελ. 474.

βιόκοσμου, οι οποίες μπορούν να αναπαραχθούν μόνο συμβολικά.[234] Αυτή η βλάβη στη συμβολική αναπαραγωγή του βιόκοσμου προκαλεί τις υποκειμενικά βιούμενες "κρίσεις ταυτότητας", την αποξένωση, την ανομία και τις άλλες παθολογίες.

Κατά τον Habermas, ούτε οι απαισιόδοξοι κριτικοί της αστικής κοινωνίας, ούτε οι αισιόδοξοι υπερασπιστές της είχαν δίκιο: οι πρώτοι όταν συνέδεαν τις παθολογίες της νεωτερικότητας με την εκκοσμίκευση των κοσμοεικόνων και τη συνακόλουθη απώλεια της ενσωματωτικής τους δύναμης ή με την τεράστια αύξηση της πολυπλοκότητας της κοινωνίας, η οποία καθίσταται πλέον αδιαφανής για τα μέλη της· οι δεύτεροι όταν ανταπαντούσαν ότι η απομάγευση και η αποξένωση είναι το αναγκαίο αντίτιμο για την ελευθερία. Αλλά και ο Weber επανέλαβε το ίδιο βασικό λάθος στην προσπάθεια να συνδυάσει τη διάγνωση της απώλειας νοήματος και ελευθερίας με την αναγκαιότητα της έλευσης και κυριαρχίας του "δυτικού ορθολογισμού".[235] Όλες αυτές οι απόψεις τοποθετούσαν τον εργαλειακό λόγο στους πρακτικούς προσανατολισμούς των υποκειμένων και συνέδεαν την κυριαρχία του με την αποδέσμευσή του από την "ορθολογικότητα της αξίας" (Wertrationalitaet). Μετά όμως τη στροφή προς τη συστημική θεωρία είμαστε πλέον αναγκασμένοι να συνδέουμε την εργαλειακή ορθολογικότητα με τη "λειτουργική ορθολογικότητα" των αυτοδιευθυνόμενων συστημάτων. Γιατί αυτό που χαρακτηρίζει τη νεωτερικότητα δεν είναι απλώς η αποδέσμευση του ορθολογικού ως προς το σκοπό πράττειν από τα κανονιστικά πλαίσια, στα οποία ήταν προηγουμένως εγκατεστημένο, αλλά η ένταξη της ορθολογικότητας ως προς το σκοπό στα πλαίσια τυπικών οργανώσεων, που έχουν την ικανότητα να αυτοδιευθύνονται.[236]

Αυτός είναι άλλωστε ο λόγος που ο κοινωνιολογικός λειτουργισμός δεν αποδίδει την ορθολογικότητα σε υποκείμενα και στις γνώσεις τους, αλλά τη συνδέει με την ικανότητα αυτοδιεύθυνσης των κοινωνικών συστημάτων, τα οποία ανεξαρτητοποιούνται και ουδετεροποιούν το βιοκοσμικό τους περιβάλλον. Αυτήν την ουδετεροποίηση του βιόκοσμου

---

[234] Βλ. *ό.π.*, σελ. 452.

[235] Βλ. *ό.π.*, σελ. 487 - 488.

[236] Βλ. *ό.π.*, σελ. 453.

και των δομικών συνιστωσών του απέναντι στη λειτουργική ορθολογικότητα περιγράφει ο Luhmann ως "απανθρωποποίηση της κοινωνίας" (Dehumanisierung der Gesellschaft).[237] Υπό αυτό το συστημικό πρίσμα θα πρέπει να εξετάζει κανείς τόσο την καπιταλιστική οικονομία, όσο και τη διαδικασία της γραφειοκρατικοποίησης.[238] Σε αυτήν την περίπτωση γίνεται φανερό ότι δεν είναι πλέον οι ορθολογικοί ως προς το σκοπό προσανατολισμοί του πράττειν που αντικαθιστούν την "ορθολογικότητα της αξίας" στο βιόκοσμο, αλλά η μορφή της συστημικής ενσωμάτωσης, η οποία έρχεται ενίοτε σε σύγκρουση με τους μηχανισμούς της κοινωνικής, επικοινωνιακής ενσωμάτωσης και ενδεχομένως τους εκτοπίζει.

> "Δεν μπορούμε πλέον να εξηγήσουμε την απώλεια της ελευθερίας, την οποία ο Weber καταλόγιζε στη γραφειοκρατικοποίηση, μέσω της μετατροπής της ορθολογικότητας ως προς την αξία σε μια ηθικά εκριζωμένη ορθολογικότητα ως προς το σκοπό. Τα σχετικά φαινόμενα δεν μπορούν πια καν να εμφανιστούν στο μοντέλο μας εν είδει υψηλά εξορθολογισμένων προσανατολισμών του πράττειν. Τώρα αποτελούν *αποτελέσματα μιας αποσύνδεσης του συστήματος από το βιόκοσμο*. Η παράδοξη σχέση δεν υφίσταται πλέον μεταξύ διαφορετικών τύπων του προσανατολισμού του πράττειν, αλλά μεταξύ διαφορετικών αρχών του εκκοινωνισμού (Vergesellschaftung). Ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου καθιστά δυνατή την αλλαγή της κοινωνικής ενσωμάτωσης σε ανεξάρτητα από τη γλώσσα μέσα διεύθυνσης, και έτσι τον αποχωρισμό τυπικά οργανωμένων τομέων του πράττειν, οι οποίοι απ΄ τη μεριά τους επιδρούν ως αντικειμενοποιημένη πραγματικότητα πάνω στις συνάφειες της επικοινωνιακής δράσης, αντιπαραθέτουν τις επιταγές τους στον περιθωριοποιημένο βιόκοσμο."[239]

Το λάθος που κάνει ο συστημικός λειτουργισμός είναι ότι θεωρεί όχι απλώς ως *δυνατόν* τον απόλυτο εκτοπισμό του βιόκοσμου από τα

---

[237] Βλ. *ό.π.*, σελ. 455.

[238] Για την ερμηνεία της γραφειοκρατίας ως αυτοδιευθυνόμενης οργάνωσης βλ. *ό.π.*, σελ. 453 κ.ε.

[239] *Ό.π.*, σελ. 470.

αυτοδιευθυνόμενα συστήματα και τον υποβιβασμό του σε ένα υποσύστημα μεταξύ πολλών, αλλά και ως ήδη *επιτελεσμένο*. Μια τέτοια διάγνωση κρίνεται από τον Habermas ως λανθασμένη, η δε απόλυτη γραφειοκρατικοποίηση και "απανθρωποποίηση της κοινωνίας" ως αδύνατη χωρίς την αλλαγή βαθύτατων ανθρωπολογικών δεδομένων.[240] Ωστόσο η συστημική οπτική επιτρέπει την περιγραφή του τρόπου με τον οποίο το σύστημα επενεργεί "εκ των έξω" στο βιόκοσμο. Ο Habermas επεξηγεί την εμφάνιση των παθολογιών της νεωτερικότητας ως εξής:

> "Οι παραμορφώσεις, για τις οποίες ενδιαφέρονταν, ο καθένας με το δικό του τρόπο, οι Marx, Durkheim και Weber, δεν πρέπει να αποδοθούν ούτε στον εξορθολογισμό του βιόκοσμου εν γένει, ούτε στην αναπτυσσόμενη συστημική πολυπλοκότητα ως τέτοια. Ούτε η εκκοσμίκευση των κοσμοεικόνων, ούτε η δομική διαφοροποίηση της κοινωνίας έχουν per se αναπόφευκτες παθολογικές παρενέργειες. Δεν είναι η διαφοροποίηση και ιδιαίτερη εκδίπλωση των πολιτισμικών αξιακών σφαιρών που οδηγεί στην πολιτισμική ένδεια της καθημερινής επικοινωνιακής πρακτικής, αλλά ο ελιτίστικος αποχωρισμός της κουλτούρας των ειδικών από τις συνάφειες της καθημερινής επικοινωνιακής δράσης. Δεν είναι η αποσύνδεση των διευθυνόμενων με μέσα υποσυστημάτων και των μορφών οργάνωσής τους από το βιόκοσμο που οδηγεί στον μονόπλευρο εξορθολογισμό ή στην πραγμοποίηση της καθημερινής επικοινωνιακής πρακτικής, αλλά η παρείσφρηση μορφών οικονομικής και διοικητικής ορθολογικότητας σε τομείς του πράττειν, οι οποίοι ανθίστανται στη μετακίνησή τους προς τα μέσα χρήμα και εξουσία, γιατί είναι ειδικευμένοι στην πολιτιστική παράδοση, στην κοινωνική ενσωμάτωση και στην διαπαιδαγώγηση, και παραμένουν εξαρτημένοι από τη συνεννόηση ως μηχανισμό του συντονισμού του πράττειν. Εάν δεχτούμε παραπέρα ότι αυτά τα δύο φαινόμενα της απώλειας νοήματος και ελευθερίας δεν εμφανίζονται τυχαία, αλλά παράγονται δομικά,. πρέπει να προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε γιατί τα διευθυνόμενα με μέσα υποσυστήματα αναπτύσσουν μια *ακατάσχετη ιδία δυναμική*, η οποία

---

[240] Βλ. *ό.π.*, σελ. 462. Τα ανθρωπολογικά δεδομένα αφορούν φυσικά στην αναγκαιότητα της συμβολικής αναπαραγωγής της ανθρώπινης ζωής.

προκαλεί ταυτοχρόνως την αποικιοποίηση του βιόκοσμου και τον τεμαχισμό του σε επιστήμη, ηθική και τέχνη."[241]

Η νεωτερικότητα εμφανίζεται λοιπόν κατ' αρχήν ως πρόοδος του εξορθολογισμού του βιόκοσμου, εξορθολογισμού που καθρεπτίζεται στις αστικές ιδεολογίες, οι οποίες εμφανίζονται από τον 18ο αιώνα. Οι ιδεολογίες αυτές προτάσσουν μια ουτοπία, όπου η ελεύθερη, τυπικά οργανωμένη οικονομία και το κράτος των αστών (bourgois) θα δημιουργούσε το υπόβαθρο του μεταπαραδοσιακού βιόκοσμου των ανθρώπων-ιδιωτών (homme) και των πολιτών (citoyen). Αυτή η ουτοπία του διαφωτισμού θεωρήθηκε από τον Marx ως το ιδεολογικό κάλυμμα της αστικής ταξικής κυριαρχίας. Η ανάπτυξη της δυναμικής της καπιταλιστικής οικονομίας κάνει αδύνατη την πραγμάτωση των υποσχέσεων της αστικής κοινωνίας. Αυτήν ακριβώς τη λογική της ανάπτυξης του συστήματος, που περιέγραψε ο Marx, θέλει να [illegible]οιήσει ο Habermas, για να ερμηνεύσει το "γιατί ο εκσυγχρονισμός ακολουθεί ένα έντονα επιλεκτικό πρότυπο, το οποίο φαίνεται να αποκλείει ταυτοχρόνως και τα δύο: απ' τη μία την οικοδόμηση θεσμών της ελευθερίας, οι οποίοι θα προστατεύουν τους επικοινωνιακά δομημένους τομείς του πράττειν της ιδιωτικής σφαίρας και του δημόσιου χώρου από την πραγμοποιητική ιδία δυναμική του οικονομικού και διοικητικού συστήματος του πράττειν, και απ' την άλλη την επανασύνδεση της μοντέρνας κουλτούρας με μια εξαρτημένη από νοηματοδοτούσες παραδόσεις, αλλά παραδοσιοκρατικά φτωχευμένη καθημερινή πρακτική."[242]

Η οικονομική ταξική κυριαρχία, την οποία ανέλυσε ο Marx με τους όρους της θεωρίας της αξίας, θα πρέπει να συνδεθεί με τη διαφοροποίηση του οικονομικού συστήματος από το βιόκοσμο.[243] Η διαδικασία της

---

241 *Ό.π.*, σελ. 488. Πάντως θα πρέπει κανείς να παρατηρήσει ότι η θεωρία του Habermas (όπως άλλωστε και κάθε συστημική προσέγγιση) δεν συνεισφέρει στην κατανόηση της "ακατάσχετης ιδίας δυναμικής των συστημάτων", η οποία τίθεται μάλλον αξιωματικά. Επιπλέον, εάν ο βασικός λόγος της αδυναμίας του βιόκοσμου να αντισταθεί στις συστημικές επιταγές είναι η πολιτισμική ένδεια εξαιτίας του "ελιτίστικου αποχωρισμού της κουλτούρας των ειδικών από τις συνάφειες της καθημερινής επικοινωνιακής δράσης", είναι αδύνατο να αποφύγει κανείς το κάπως κακεντρεχές ερώτημα: "Και τι κάνει η χαμπερμασιανή κριτική θεωρία, για να προωθήσει τη σύζευξη της 'κουλτούρας των ειδικών' με την 'καθημερινή επικοινωνία';" Όποιος έχει δοκιμαστεί στην ανάγνωση χαμπερμασιανών κειμένων δεν θα αποφύγει το μειδίαμα.

242 *Ό.π.*, σελ. 484.

243 Βλ. *ό.π.*, σελ. 489.

συσσώρευσης και αξιοποίησης του κεφαλαίου γίνεται ανώνυμη και εκδιπλώνει μια άτεγκτη, ιδία δυναμική διαρκούς ανάπτυξης. Ωστόσο, κατά τον Habermas, ο Marx κατανοούσε την καπιταλιστική κοινωνία με εγελιανό τρόπο, δηλαδή ως όλον. Γι' αυτόν το λόγο δεν μπόρεσε να δει την *αξία* της αυτονόμησης της οικονομίας και της διοίκησης από την άποψη της διαμόρφωσης ενός ανώτερου είδους συστημικής διαφοροποίησης. Με άλλα λόγια, συνέδεσε τη συστημική ενσωμάτωση υπερβολικά στενά με την κυριαρχία μιας ορισμένης τάξης. Ο Habermas θέλει να κρατήσει την ανάλυση της ταξικής κυριαρχίας μόνο για την εξήγηση της *δυναμικής* της ανάπτυξης των αυτοδιευθυνόμενων συστημάτων και *όχι για την ερμηνεία της διαφοροποίησης βιόκοσμου - συστήματος εν γένει.* Η τελευταία παρουσιάζεται ως πρόοδος, που οφείλεται σε μια συσσώρευση γνώσεων τόσο στο εργαλειακό-στρατηγικό, όσο και στο ηθικό-πρακτικό επίπεδο, που καθορίζει το βιοκοσμικό πλαίσιο της ανάδυσης των αυτοδιευθυνόμενων οργανώσεων.[244] Έτσι, θα πρέπει να διακρίνουμε με σαφήνεια μεταξύ του επιπέδου συστημικής διαφοροποίησης και των ταξικών μορφών της θεσμοποίησής του.[245]

Αυτή η διάκριση μεταθέτει την προσοχή από τις ταξικές σχέσεις στη σχέση μεταξύ συστήματος και βιόκοσμου. Η διαδικασία της κεφαλαιακής συσσώρευσης μετατρέπεται στον ύστερο καπιταλισμό σε αυτοσκοπό. Η ένταση της καπιταλιστικής ανάπτυξης σε συνθήκες παράλληλης άμβλυνσης των ταξικών ανταγωνισμών είναι ακατανόητες στο πλαίσιο της μαρξικής θεωρίας της αξίας. Ο μαρξιστικός οικονομισμός αποτυγχάνει απέναντι στην πραγματικότητα των κοινωνιών του ύστερου καπιταλισμού. Η ερμηνεία των τελευταίων απαιτεί τη χρήση του μοντέλου των σχέσεων μεταξύ της οικονομίας και του κράτους, απ' τη μία, της ιδιωτικής και της δημόσιας σφαίρας, απ' την άλλη.[246] Η οπτική αυτή, που αφορά στις ανταλλαγές μεταξύ συστήματος και βιόκοσμου, επικεντρώνει την προσοχή της στις σχέσεις κράτους και οικονομίας (κρατικός παρεμβατισμός), και στο χαρακτήρα της πολιτικής πραγματικότητας των ανεπτυγμένων

---

[244] Βλ. *ό.π.*, σελ. 463 - 464, *όπου παρουσιάζεται για άλλη μια φορά το γενικό θεωρητικό σχήμα της κοινωνικής εξέλιξης ως διαδικασίας γνωστικής προόδου σε δύο επίπεδα (σύστημα - βιόκοσμος).*

[245] Βλ. *ό.π.*, σελ. 501.

[246] Βλ. το σχήμα, *ό.π.*, σελ. 473.

καπιταλιστικών κοινωνιών (μαζική δημοκρατία, κράτος ευημερίας).[247] Η οικονομία και το κράτος δημιουργούν ένα αξεδιάλυτο συστημικό σύμπλεγμα που αυτοσταθεροποιείται.[248] Ταυτοχρόνως, οι δομές της μαζικής δημοκρατίας ευνοούν την αυτονόμηση του συστήματος, ενώ το κοινωνικό κράτος παρεμβαίνει διορθωτικά, με το μέσο της εξουσίας και του χρήματος, πάνω στις φθορές που επιφέρει το σύστημα στο βιόκοσμο.[249] Αυτός ο "συμβιβασμός του κοινωνικού κράτους" έχει σαν αποτέλεσμα τη συγκάλυψη του ταξικού ανταγωνισμού και την ειρήνευση της ταξικής σύγκρουσης.[250]

Όμως, η επιστράτευση των διευθυντικών μέσων "χρήμα" και "εξουσία" για τη διόρθωση των βλαβών που επιφέρει το σύστημα στον βιόκοσμο, και η συνακόλουθη τάση δικαιοποίησης μεγάλων τομέων της κοινωνικής ζωής[251] έχουν τα αντίθετα απ' τα αναμενόμενα αποτελέσματα. Δεν είναι μόνο το γεγονός ότι η δικαιοποίηση εδραιώνει και συγκαλύπτει μια ταξική σχέση βίας,[252] αλλά επιπλέον "*η διλημματική δομή αυτού του· τύπου δικαιοποίησης* συνίσταται στο γεγονός ότι οι κοινωνικοκρατικές εξασφαλίσεις θέλουν να εξυπηρετήσουν το στόχο της κοινωνικής ενσωμάτωσης και εντούτοις προωθούν την αποδιάρθρωση εκείνων των συναφειών της ζωής, που αποσπώνται από τον συντονιστικό του πράττειν μηχανισμό της συνεννόησης και μετατοπίζονται προς τα μέσα, όπως η εξουσία και το χρήμα."[253]

Έτσι η εξέταση της δικαιοποίησης στους τομείς της οικογένειας, του σχολείου και της κοινωνικής πολιτικής μας πείθει ότι τέτοιοι χώροι εξαρτώνται απόλυτα από την *κοινωνική ενσωμάτωση* μέσω αξιών, κανόνων και διαδικασιών συνεννόησης. Αυτός είναι ο λόγος που η υποταγή τους στις συστημικές επιταγές των υποσυστημάτων της

---

[247] Βλ. *ό.π.*, σελ. 505 κ.ε.

[248] Βλ. *ό.π.*, σελ. 506.

[249] Βλ. *ό.π.*, σελ. 510.

[250] Βλ. *ό.π.*, σελ. 513.

[251] Βλ. *ό.π.*, σελ. 522.

[252] Βλ. *ό.π.*, σελ. 530.

[253] *Ό.π.*, σελ. 534.

οικονομίας ή της διοίκησης καταστρέφει τις συμβολικές δομές και παράγει παθολογικά φαινόμενα. Η συστημική ενσωμάτωση τέτοιων χώρων της κοινωνικής ζωής είναι αδύνατη και καταστροφική, οδηγεί στην "αποικιοποίησή" τους και στην τεχνικοποίηση των κοινωνικών σχέσεων που τους συγκροτούν.[254]

Ο κοινωνιολογικός δυισμός και η εξελικτική θεωρία της ιστορίας επιτρέπουν στον Habermas τη διατύπωση μιας επικοινωνιολογικής εκδοχής της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*.[255] Αυτή η νέα "διαλεκτική του διαφωτισμού" μετατρέπει τον "εργαλειακό" σε "λειτουργικό λόγο" και τον "βάζει στη θέση του", αποκαλύπτοντας ταυτοχρόνως τον επικοινωνιακό ανταγωνιστή του: την επικοινωνιακή ορθολογικότητα. Η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης έχει πάρει διαζύγιο από τα μεγάλα πάθη που ταλαιπωρούσαν την παλαιά κριτική θεωρία: αντί για απαισιόδοξη είναι πραγματιστικά αισιόδοξη, αντί για επαναστατική (θέλει να) είναι ριζοσπαστική, αντί για ουτοπιστική είναι ρεαλιστική, γι' αυτό και τείνει προς έναν "ριζοσπαστικό ρεφορμισμό".

Ωστόσο, όπως προσπάθησα να δείξω παραπάνω, ο Habermas βρίσκεται τελικά πιο κοντά στην υπεράσπιση του υπαρκτού παρά στην κριτική του, κι αυτό επειδή η θεωρία του είναι προσαρμοσμένη στις ανάγκες της αντιπαράθεσης τόσο με την πολιτισμική κριτική των νεοσυντηρητικών, όσο και με τις διαφόρων αποχρώσεων αριστερές, αντιμοντερνιστικές κριτικές, αλλά και με τις τεχνοκρατικές τοποθετήσεις. Εξαιτίας αυτής της πολυμέτωπης αντιπαράθεσης, ο Habermas είναι αναγκασμένος να εξάρει τα καλά του πολιτισμικού εξορθολογισμού, μειώνοντας ταυτοχρόνως τη σημασία των φαινομένων οικονομικής εκμετάλλευσης και πολιτικής κυριαρχίας στην ύστερη νεωτερικότητα, και να ασκήσει μια κριτική στην υπέρμετρη ανάπτυξη των "διευθυνόμενων από μέσα" (mediengesteuert) "συστημάτων". Το ιδιότυπο μείγμα στρουκτουραλισμού, συστημισμού και εξελικτικισμού οδηγεί – όπως προσπάθησα να δείξω παραπάνω – σε μια κλειστή αντίληψη περί νεωτερικότητας, όπου το κίνητρο της υπεράσπισής της υπερέχει αυτού της κριτικής.

---

[254] Βλ. *ό.π.*, σελ. 541 – 547.

[255] Βλ. A. Honneth, *Kritik der Macht*, *ό.π.*, κεφ. 9, "Habermas' Theorie der Gesellschaft: Eine kommunikationstheoretische Transformation der Dialektik der Aufkaerung", σελ. 307 κ.ε.

Ο ριζοσπαστικός ρεφορμισμός του Habermas υπερβάλλει με τη διάγνωση περί του "τέλους της ταξικής πάλης" στις ανεπτυγμένες κοινωνίες της Δύσης[256], κάνοντας ταυτοχρόνως υπερβολικές υποχωρήσεις στην "τεχνοκρατική συνείδηση". Η νεωτερικότητα έχει επιτύχει ένα ανώτερο επίπεδο συστημικής ενσωμάτωσης, τα προβλήματα που συνεχίζουν να δημιουργούνται δεν βρίσκονται στις ίδιες τις κοινωνικές σχέσεις, αλλά στη δυσανάλογη ανάπτυξη των δύο τύπων ενσωμάτωσης. Η ίαση των νεωτερικών παθολογιών δεν απαιτεί κάποια κοινωνική ανατροπή και αναθέσμιση της κοινωνίας, αλλά το πολύ μια μεταρρύθμιση των σχέσεων μεταξύ συστήματος και βιόκοσμου: μια και το κοινωνικό κράτος εμφανίζει μια ιδιόμορφη διαλεκτική παραχώρησης-στέρησης της ελευθερίας και του αυτοκαθορισμού, καθώς παρεμβαίνει με διοικητικά-χρηματικά μέσα σε δομές της συμβολικής αναπαραγωγής, το πρόβλημα βρίσκεται σε μια ορθότερη διαμεσολάβησή του με το βιόκοσμο. Στο *Faktizitaet und Geltung*, ο Habermas προτείνει την αντικατάσταση του κυρίαρχου δικαιικού παραδείγματος με ένα νέο, *διαδικασιακό* πρότυπο δικαιοποίησης, το οποίο τρέφεται από την ενεργητική παρέμβαση μιας ζωντανής κοινωνίας των πολιτών στα κοινά.[257]

Εάν η κριτική που άσκησα έως τώρα στον κοινωνιολογικό δυισμό και στην εξελικτική θεωρία του Habermas είναι ορθή, θα πρέπει να υποθέσουμε ότι και η Zeitdiagnose θα αναπαράγει μια σειρά από σοβαρές πλάνες. Στην κριτική του, ο J. Berger τονίζει ότι η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης είναι κατασκευασμένη με τέτοιο τρόπο ώστε είναι σε θέση να συλλάβει *μόνο* την αντίθεση μεταξύ της αυξανόμενης πολυπλοκότητας των υποσυστημάτων της ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης και των γλωσσικά αναπαραγώμενων βιοκοσμικών δομών. Δεν είναι όμως σε θέση να θεματοποιήσει ούτε τις ενδοσυστημικές αντιφάσεις, ούτε την παρείσφρηση βιοκοσμικών στοιχείων στα "υποσυστήματα". Έτσι, ο Habermas τονίζει μονόπλευρα τη λειτουργική πλευρά των τυπικών οργανώσεων, συγκαλύπτοντας την άποψη της άσκησης εξουσίας και των συγκρούσεων που αυτή πα[illegible] Οι ανισορροπίες της οικονομικής ανάπτυξης θεωρούνται ανάξ[illegible]ου, όπως και η επίδραση της επιβολής

256 Βλ. π.χ. την απάντηση το Habermas στην αριστερή κριτική της A. Heller, στο "Replik auf Einwaende", *ό.π.*, σελ. 479.

257 Βλ. J. Habermas, *Faktizitaet und Geltung*, *ό.π.*, το κεφ. "Paradigmen des Rechts", σελ. 468 – 537.

συγκεκριμένων μορφών εργασίας στη βιομηχανία και στη διοίκηση πάνω στη συμβολική αναπαραγωγή. Τέλος, η διάγνωση του Habermas τείνει στην παραγνώριση των διαφορών και αντιθέσεων μεταξύ οικονομίας και κράτους, κατασκευάζοντας τη λανθασμένη εικόνα ενός "μπλοκ" του "χρηματιστικού-διοικητικού συμπλέγματος".[258]

Απ' την άλλη, ο Berger επισημαίνει ότι η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης προβάλλει μονόπλευρα την επίδραση των υποσυστημάτων πάνω στο βιόκοσμο και δεν βλέπει τη δυνατότητα μιας αντίστροφης εισαγωγής κανονιστικών βιοκοσμικών στοιχείων στη λειτουργία των συστημάτων. Ο Habermas απολυτοποιεί την ιδέα της λειτουργικής ορθολογικότητας και της "αχαλίνωτης ιδίας δυναμικής" των συστημάτων, με αποτέλεσμα να εξαφανίζει τις διαμάχες γύρω από τις αρχές που πρέπει να καθορίζουν τη διαδικασία της ανάπτυξης.[259]

Αυτή η παρατήρηση μας θυμίζει για άλλη μια φορά αυτό που έχω επισημάνει επανειλημμένα: ο Habermas έχει δίκιο να εγκαταλείπει την ιδέα ότι η εργατική τάξη είναι ο σωτήρας-απελευθερωτής του ανθρώπινου είδους, όμως αυτό δεν σημαίνει ότι ο χώρος της εργασίας δεν παραμένει ένας χώρος σύγκρουσης και διαπραγμάτευσης, η οποία δεν αφορά απλά και μόνο το μερίδιο της "πίτας" που αναλογεί στον καθένα, αλλά και στις ποιοτικές συνθήκες και στους όρους οργάνωσης της παραγωγής. Η μονόπλευρη προβολή της λειτουργικής ορθολογικότητας και της συστημικής διαφοροποίησης συγκαλύπτει το γεγονός ότι η οργάνωση της εργασίας *είναι και πρέπει να είναι* αντικείμενο διαπραγμάτευσης. Κανένα εμπειρικό επιχείρημα περί "άμβλυνσης της ταξικής σύγκρουσης" και κανένα εξελικτικό επιχείρημα περί του "επιπέδου συστημικής πολυπλοκότητας" δεν δικαιολογεί την απεμπόληση της ιδέας της αυτοδιαχείρισης και της δημοκρατικής οργάνωσης της οικονομίας, που αποτελεί σημαντικότατη κληρονομιά του ελευθεριακού σοσιαλιστικού εργατικού κινήματος.[260]

---

[258] Βλ. J. Berger, "Die Versprachlichung des Sakralen...", *ό.π.*, σελ. 273 - 274.

[259] Βλ. *ό.π.*, σελ. 275 - 276.

[260] Ο Habermas έχει δηλώσει ρητά την αντίθεσή του στην ιδέα της αυτοδιαχείρισης και των εργατικών συμβουλίων. Βλ. J. Habermas, "Entgegnung", *ό.π.*, σελ. 392, και "Interview mit Gad Freudenthal (1977)", στο *KpS*, σελ. 503 - 504. Φυσικά, ο μόνος λόγος που ο Habermas νιώθει να μην παραβαίνει την πάγια τακτική του να επιχειρηματολογεί στο τυπικό επίπεδο και να μην προκαθορίζει τα ζητήματα *περιεχομένου*, είναι το ότι προφανώς σκέφτεται με βάση μια αφηρημένη λειτουργική ορθολογικότητα, την οποία ενσαρκώνει η καπιταλιστική οικονομία και η γραφειοκρατική διοίκηση. Ιδού οι συνέπειες του "συμβιβασμού" με τη συστημική θεωρία! Για κριτική στη στάση του

Η μονόπλευρη εμμονή στο "μέτωπο μεταξύ βιόκοσμου και συστήματος"[261] αμβλύνει επιπλέον τη σημασία άλλων αντιφάσεων και συγκρούσεων, που δεν μπορούν να αναχθούν στην αντίθεση μεταξύ υλικής και συμβολικής αναπαραγωγής, με αποτέλεσμα τα κινήματα που γεννιούνται στη βάση αυτών των αντιθέσεων να εμφανίζονται πολύ λιγότερο ριζοσπαστικά απ' όσο (μπορούν να) είναι. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του οικολογικού κινήματος, το οποίο εμφανίζεται απλά ως ένα από τα "νέα κοινωνικά κινήματα", χωρίς να αναλύεται παραπέρα ο ριζοσπαστισμός των πιο προωθημένων κριτικών της οικονομίας της ανάπτυξης και της φαντασιακής σημασίας της ορθολογικής κυριαρχίας επί της φύσης και της κοινωνίας.[262] Εννοείται ότι αυτό συμβαίνει για εύλογους λόγους: η ριζοσπαστική κριτική της ανάπτυξης θέτει υπό αμφισβήτηση την ουδετερότητα της λειτουργικής ορθολογικότητας. Παρόμοια ισχύουν - όπως μας εξηγεί η N. Fraser - για τη στάση του Habermas έναντι του γυναικείου κινήματος. Το γυναικείο ζήτημα δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να αναχθεί στη σύγκρουση μεταξύ συστήματος και βιόκοσμου. Οι διακρίσεις ανάλογα με το φύλο και οι "φυλετικοί" ρόλοι διαπερνούν τους χαμπερμασιανούς χωρισμούς και ορίζουν σχέσεις εξουσίας τόσο εντός του "συστήματος", όσο και εντός του "βιόκοσμου". Αυτός είναι ο λόγος, που κατά τη Fraser, ο Habermas δεν είναι σε θέση να κατανοήσει και να αποδώσει τον πραγματικό ριζοσπαστισμό του γυναικείου κινήματος. Αυτό δεν περιορίζεται στη διεκδίκηση μιας ορθότερης διαμεσολάβησης μεταξύ συστήματος και βιόκοσμου, ζητώντας π.χ. την ορθή ρύθμιση των επιδομάτων σε μητέρες χωρίς σύζυγο ή της ασφαλιστικής κάλυψης σε περίπτωση εγκυμοσύνης κ.λπ., αλλά θέτει σε αμφισβήτηση την ανδρική κυριαρχία *σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής ζωής*.[263]

Habermas σχετικά με τη δυνατότητα και ανάγκη δημοκρατικής οργάνωσης των "συστημάτων", βλ. Th. McCarthy, "Komplexitaet und Demokratie...", *ό.π.*, σελ. 196 κ.ε., R. Zimmermann, *Utopie-Rationalitaet-Politik*, *ό.π.*, σελ. 260 κ.ε. και 296, A. Honneth, *Kritik der Macht*, *ό.π.*, σελ. 333 - 334.

[261] Βλ. *TkH*, τόμ. II, σελ. 516.

[262] Για την κριτική στην ανάπτυξη, από την άποψη-ταμπού για τον Habermas της ανισότητας μεταξύ Πρώτου και Τρίτου Κόσμου, βλ. το αφιέρωμα του *Κοινωνία και Φύση*, τεύχ. 7, 1995. Βλ. επίσης: Κ. Καστοριάδης, *Σκέψεις πάνω στην ανάπτυξη και στην ορθολογικότητα*, Αθήνα 1984, και τ. ιδίου, "Οικολογία και πολιτική", στο: τ. ιδίου, *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Αθήνα 1993, σελ. 73 - 90.

[263] Βλ. N. Fraser, "What's Critical About...", *ό.π.*, ιδιαίτερα την ενότητα "The Dynamics of Welfare Capitalism: A Feminist Critique", σελ. 119 - 131.

Γι' αυτό και η Fraser συμπεραίνει: "Πρώτον, η τοποθέτηση του Habermas αποτυγχάνει στο να θεωρήσει τον πατριαρχικό, διαμεσολαβημένο από κανόνες χαρακτήρα των συστημάτων της επίσημης οικονομίας και της διοίκησης στον ύστερο καπιταλισμό. Παρομοίως αποτυγχάνει να θεωρήσει τον συστημικό, διαμεσολαβημένο από χρήμα και εξουσία χαρακτήρα της ανδρικής κυριαρχίας στην οικογενειακή σφαίρα του υστεροκαπιταλιστικού βιόκοσμου. Συνεπώς η υπόθεση περί αποικιοποίησης αποτυγχάνει να συλλάβει το γεγονός ότι τα κανάλια επιρροής μεταξύ των θεσμών του συστήματος και του βιόκοσμου έχουν πολλές κατευθύνσεις. Και τείνει στην αναπαραγωγή, παρά στην προβληματοποίηση ενός μεγάλου θεσμικού υποστηρίγματος της υποταγής των γυναικών στον ύστερο καπιταλισμό, δηλαδή τον βασισμένο στο φύλο (gender-based) διαχωρισμό της κρατικά ρυθμισμένης οικονομίας, της χωρισμένης ανάλογα με το φύλο μισθωτής εργασίας και κοινωνικής πρόνοιας και της ανδρικής δημόσιας σφαίρας (απ' τη μια) από την ιδιωτική ανατροφή των παιδιών εκ μέρους των γυναικών (απ' την άλλη). Έτσι, ενώ ο Habermas θέλει να ασκεί κριτική στην ανδρική κυριαρχία, οι διαγνωστικές του κατηγορίες εκτρέπουν την προσοχή αλλού, στο υποτιθέμενα προέχον ζήτημα της ουδέτερης απέναντι στο φύλο (gender-neutral) πραγμοποίησης. Συνεπώς, το πρόγραμμα της αποαποικιοποίησης προσπερνά βασικά φεμινιστικά προβλήματα· αποτυγχάνει να θέσει το ζήτημα της αναδόμησης της σχέσης μεταξύ της ανατροφής των παιδιών, της μισθωτής εργασίας και της ιδιότητας του πολίτη. Τέλος, οι κατηγορίες του Habermas τείνουν να αναπαριστούν λανθασμένα τις αιτίες και να υποβιβάζουν τη σημασία της σκοπιάς της φεμινιστικής πρόκλησης στον καπιταλισμό, του κράτους πρόνοιας. Εν συντομία, οι αγώνες και οι επιθυμίες των σύγχρονων γυναικών δεν μπορούν να διαυγασθούν επαρκώς από μια θεωρία που ορίζει τη βασική γραμμή μάχης μεταξύ των θεσμών του συστήματος και του βιόκοσμου. Υπό μια φεμινιστική προοπτική, υπάρχει μια πιο βασική γραμμή μάχης μεταξύ των μορφών της *ανδρικής κυριαρχίας που συνδέουν το 'σύστημα' με το 'βιόκοσμο' και ημών.*"[264]

---

[264] *Ό.π.*, σελ. 129 - 130.

Επίλογος

Ως επίδοξος συνεχιστής της θεωρητικής εργασίας της σχολής της Φρανκφούρτης, ο Habermas ήρθε, κατά τη δεκαετία του '60, αντιμέτωπος με το δίλημμα να παραμείνει πιστός στη βασική ιστορικοφιλοσοφική κατεύθυνση της μεταπολεμικής κριτικής θεωρίας ή να την ανανεώσει ριζικά, ώστε να αποκατασταθεί τόσο η επιστημονική της αξιοπιστία απέναντι στις διάφορες θετικιστικές τοποθετήσεις, όσο και η χαμένη εκείνη την εποχή σύνδεσή της με το πεδίο της (πολιτικής) πράξης. Αυτός ο διπλός στόχος, που ο Habermas έθεσε στον εαυτό του, συνεπάγεται αναγκαστικά μεγαλύτερη δεκτικότητα απέναντι στις αντίπαλες θεωρητικές αντιλήψεις και μια πιο προσγειωμένη στάση απέναντι στα σύγχρονα πρακτικά ζητήματα. Πράγματι, όπως είδαμε, το έργο του Habermas αναπτύσσεται από πολύ νωρίς σε διάλογο με θετικιστικές και τεχνοκρατικές θεωρίες, διάλογο που συχνά σημαίνει και μια ορισμένη συνθηκολόγηση – έστω κι αν οι υποχωρήσεις ενσωματώνονται στη συνέχεια σε μια πλατύτερη, κριτική θεώρηση. Αυτός είναι ο λόγος που το έργο του Habermas θεωρείται εκλεκτικιστικό – ή "πλουραλιστικό", ανάλογα με τη γενικότερη αξιολόγησή του. Ο Habermas δεν έκρυψε ποτέ την απροθυμία του να δεχτεί τον απόλυτο διαχωρισμό μεταξύ "αστικής επιστήμης" και "κριτικής σκέψης", που είχε σταθεί καθοριστικός για την παλαιά σχολή της Φρανκφούρτης. Από νωρίς έδειξε το ενδιαφέρον του να μην περιοριστεί στην κλασική φιλοσοφική παράδοση των νεώτερων χρόνων και στον μαρξισμό, αλλά να ενσωματώσει στη θεωρία του θέσεις και απόψεις του κριτικού ορθολογισμού, του πραγματισμού, της αναλυτικής φιλοσοφίας, της φιλοσοφικής ερμηνευτικής, της συστημικής θεωρίας κ.λπ. Αντίστοιχα, στο πρακτικό πεδίο, η χαμπερμασιανή τοποθέτηση γίνεται αστικοδημοκρατική και ρεφορμιστική, αναζητά μάλλον τις δυνατότητες βελτίωσης του υπαρκτού, παρά ριζικής αλλαγής του.

Εάν το πάθος της παλαιάς σχολής της Φρανκφούρτης ήταν η "μεγάλη άρνηση", το ζητούμενο της "δεύτερης γενιάς" θα είναι η "κριτική κατάφαση". Εφόσον η ιστορικοφιλοσοφική απαισιοδοξία του "Grand Hotel Abgrund" οδηγεί στην αυτοπαγίδευση της κριτικής και στην πρακτική

αυτοαχρήστευσή της, τότε μια θεωρητικά αξιόπιστη τοποθέτηση με πρακτικές βλέψεις θα πρέπει να αρνηθεί την αρνητική φιλοσοφία της ιστορίας και την απολυτοποιημένη κριτική που αυτή συνεπάγεται. Μια τέτοια θεωρία θα πρέπει να γίνει πραγματιστική, να συμφιλιωθεί εν μέρει με το υπαρκτό, ώστε να καταστήσει δυνατή τη διερεύνηση των "δυνατοτήτων" που αυτό περιέχει, στρέφοντας έτσι τα βέλη της κριτικής όχι ενάντια στο όλον, αλλά ενάντια σε συγκεκριμένα μέρη του. Όμως, μια τέτοια κριτικά αισιόδοξη θεωρία, που αναλαμβάνει να προωθήσει τη διαδικασία του διαφωτισμού με έναν θετικό-δημιουργικό τρόπο, έχει την ανάγκη διαπιστευμένων κριτηρίων. Εφόσον δεν είναι απλά αρνητική, δεν μπορεί να αρκεστεί στα μέσα μιας απολυτοποιημένης κριτικής της ιδεολογίας (όπως αυτής που παρουσιάζεται στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*). Εφόσον δεν είναι απλά θετική, δεν μπορεί να αρκεστεί στη δικαιολόγηση και στον εξωραϊσμό του υπαρκτού (όπως συμβαίνει στην περίπτωση των θετικιστικών, τεχνοκρατικών κ.λπ. θεωριών), η "πειστικότητα" του οποίου οφείλεται στη δύναμη της "γεγονότητάς" του. Η κριτική θεωρία της "δεύτερης γενιάς" χρειάζεται ένα μη μεταφυσικό, εμμενές κριτήριο της κριτικής της, το οποίο θα πρέπει να είναι επιχειρηματολογικά θεμελιωμένο, δηλαδή να παρέχει ένα είδος γνωστικής βεβαιότητας, που θα το προφυλάσσει από την κατηγορία της αυθαίρετης (εντέλει μεταφυσικής) λήψης του.

Η θεμελίωση αυτού του κριτηρίου - που δεν είναι άλλο από τον επικοινωνιακά μεταμορφωμένο Λόγο - αποκτά λοιπόν αποφασιστική σημασία και έτσι εξηγείται και η τεράστια διανοητική προσπάθεια που καταβάλλεται για την εξασφάλισή της από τις διαφόρων αποχρώσεων σκεπτικιστικές και σχετικιστικές επιθέσεις. Το πρόβλημα της θεμελίωσης του επικοινωνιακού Λόγου βρίσκεται στο κέντρο της σύγχρονης κριτικής θεωρίας, περιέχει ήδη τις βασικές εντάσεις και αντινομίες που την διαπερνούν, ορίζει την κατεύθυνση που αυτή παίρνει στα πιο ειδικά πεδία της έρευνας. Αυτός είναι ο λόγος που επέλεξα ακριβώς αυτό το πρόβλημα ως σημείο αναφοράς, ως μίτο της διαδρομής μας μέσα από το τόσο πλατιά απλωμένο έργο του J. Habermas. Ας θυμηθούμε λοιπόν μερικούς από τους σταθμούς αυτής της διαδρομής.

Στο πρώτο κεφάλαιο παρακολουθήσαμε τις πρωτόλειες διατυπώσεις της χαμπερμασιανής κοινωνικής θεωρίας της δεκαετίας του '60. Λαβή αυτών των επεξεργασιών υπήρξε η "διαμάχη γύρω από τον

θετικισμό" και η αντιπαράθεση με τις τεχνοκρατικές απόψεις για την κοινωνία και την πολιτική. Στο στόχαστρο της χαμπερμασιανής κριτικής βρέθηκε το ζήτημα της ορθής διαμεσολάβησης μεταξύ θεωρίας και πράξης – πρόβλημα που παρουσιάζεται ως η κατ' εξοχήν αδυναμία των θετικιστικών, τεχνοκρατικών κ.λπ. τοποθετήσεων. Η στρατηγική του Habermas στα πλαίσια του Positivismusstreit, που διεξήγαγαν οι οπαδοί της "διαλεκτικής", ενάντια στους υποστηρικτές του "κριτικού ορθολογισμού", ήταν η αναβίωση και η υποστήριξη της θέσης ότι τα πρακτικά ζητήματα – όπως και τα τεχνικά – επιδέχονται ορθολογική αντιμετώπιση και λύση. Η κριτική της θετικιστικής ιδεολογίας αποκαλύπτει το γεγονός ότι ο θετικισμός χρησιμοποιεί μια μονόπλευρη και άρα ανεπαρκή έννοια του λόγου.

Είδαμε ότι ο Habermas ανιχνεύει τις απαρχές της σύγχρονης θετικιστικής στάσης απέναντι στο ζήτημα της διαμεσολάβησης θεωρίας και πράξης σε στοχαστές της πρώιμης νεωτερικότητας, όπως ο Machiavelli, ο More και αργότερα ο Hobbes, οι οποίοι συνέβαλαν σημαντικά στην καταστροφή της ενότητας θεωρίας και πράξης, ηθικής και πολιτικής, που διατηρούσε η κλασική φιλοσοφική παράδοση. Η ορθολογική θεωρία στηρίζεται τώρα στη χρήση της ορθής μεθόδου, που μόνο αυτή εγγυάται τη γνωστική βεβαιότητα. Το ιδεώδες της ουδέτερης θέασης των νόμων της φύσης ή της κοινωνίας και της γνώσης των ορθών τεχνικών αποτελεσματικού ελέγχου τους μπαίνει έτσι σε ανταγωνισμό με τις ανθρωπιστικές και διαφωτιστικές θεωρίες, που προσπαθούν να διασώσουν – όχι χωρίς αμφισημίες και αμφιταλαντεύσεις – μια πλατιά έννοια του Λόγου, που εκτός από εργαλειακός-θεωρητικός θα ήταν και πρακτικός.

Η έκβαση αυτού του ανταγωνισμού κρίνεται στα μέσα του 19ου αιώνα υπέρ του μονόπλευρου θετικιστικού, τεχνικού λόγου. Σε αυτό συντείνει, απ' τη μία, η αποτυχία των μεγάλων μεταφυσικών συστημάτων να θεμελιώσουν μια μη δογματική έννοια του Λόγου, που να αντέχει στην θετικιστική κριτική της ιδεολογίας, η οποία στηρίζεται στην αυστηρή διάκριση είναι και δέοντος, γενονότων και αξιών, γνώσης και απόφασης, θεωρίας και πράξης. Απ' την άλλη, ο θρίαμβος του θετικισμού είναι και κοινωνικός, απ' τη στιγμή που στα τέλη του 19ου αιώνα οι θετικές επιστήμες μπαίνουν στην παραγωγή και μετατρέπονται σε βασική παραγωγική δύναμη, δείχνοντας έτσι έμπρακτα την αποτελεσματικότητά τους στην καθοδήγηση του τεχνικού πράττειν.

Ο θετικισμός στις διάφορες εκφάνσεις του είναι ένα ιδιάζον είδος πραγματοποιημένης ιδεολογίας, που καθορίζει την "πραγματική δυσκολία στη σχέση θεωρίας και πράξης" στον σύγχρονο επιστημονικοποιημένο πολιτισμό, δηλαδή το ότι "δεν μπορούμε πια να διακρίνουμε την τεχνική από την πρακτική δύναμη". Το αντιδογματικό πάθος του θετικισμού στρέφεται ενάντια σε οποιονδήποτε επιμένει να μην ταυτίζει την πράξη με την τεχνική και την ορθολογική θεωρία με την νομολογική γνώση. Η επιστήμη που παράγει αυτήν την τελευταία μπορεί να καθοδηγήσει ορθολογικά την τεχνική· ο χώρος που καταλάμβανε παραδοσιακά ο χώρος της "πράξης" εγκαταλείπεται στην αυθαιρεσία της "απόφασης", μια και οι "αξίες" και οι "κανόνες" δεν επιδέχονται ορθολογική θεμελίωση.

Κατά τη συζήτηση της δεκαετίας του '60, εκπρόσωπος αυτών των αντιλήψεων και αντίπαλος του Habermas υπήρξε ο K. Popper (και ο γερμανός οπαδός του H. Albert). Ο Popper υιοθετεί τον θετικιστικό διαχωρισμό γεγονότων και αξιών και περιορίζει την ορθολογική θεωρία στο χώρο των περιγραφικών-νομολογικών επιστημών, που επιδίδονται στην παραγωγή μιας αξιολογικά ουδέτερης τεχνικής γνώσης. Σε μια τέτοια προοπτική, η επιστημονική-τεχνική πρόοδος είναι σε θέση να παράσχει τα τεχνικά μέσα και τις μεθόδους ορθολογικής επιλογής, για την αποτελεσματικότερη πραγματοποίηση των σκοπών που οι άνθρωποι θα θέσουν ελεύθερα στον εαυτό τους. Επιπλέον, η ποππεριανή επιστημολογία έχει μια κριτική λειτουργία, στο βαθμό που μας διδάσκει ότι αυτοί οι "σκοποί", οι "αξίες", τις οποίες οι άνθρωποι αναλαμβάνουν να υπηρετήσουν, δεν μπορούν να αξιώσουν καθολική δεσμευτικότητα, αφού δεν επιδέχονται ορθολογική θεμελίωση. Ο Popper στηρίζει τον φιλελευθερισμό του σε αυτήν την επίγνωση της ανυπαρξίας μιας πρακτικής αλήθειας. Εφόσον στο πεδίο της πράξης δεν υπάρχει δεσμευτική, επιστημονική θεωρία, οι διαφωτισμένοι πολίτες οφείλουν να συγκροτήσουν έναν δημόσιο χώρο συζήτησης και διαπραγμάτευσης των πρακτικών τους επιλογών και να υπερασπιστούν την "ανοικτή κοινωνία" ενάντια σε κάθε δογματισμό.

Από την άποψη της παρούσας εργασίας είναι χαρακτηριστικό ότι η κριτική του Habermas αναδεικνύει το "έλλειμμα θεμελίωσης" της ποππεριανής "κριτικής στάσης" (βλ. κεφ. 1, σελ. 44 – 45). Το ιδεώδες της "αβίαστης συζήτησης" και της "ελεύθερης επικοινωνίας" στα πλαίσια της ανοικτής κοινωνίας μένει αναγκαστικά χωρίς δικαιολόγηση, εφόσον

αποτελεί μια "αξία" μεταξύ πολλών, η οποία μόνο αυθαίρετα μπορεί να επιλεγεί. Εάν όμως η προσχώρηση στην ορθολογικότητα μπορεί να είναι μόνο αποτέλεσμα απόφασης ή πίστης, τότε ξεθωριάζει η διαφορά μεταξύ διαφωτισμού και δογματισμού, την οποία όμως ο Popper θέλει να διατηρήσει. Η συνεπής κριτική στάση απαιτεί την ορθολογική της δικαιολόγηση. Εάν ο Λόγος είναι κάτι άλλο από ένα νέο δόγμα, τότε η απόφαση υπέρ του πρέπει να είναι η ίδια έλλογη. Ο θετικισμός, ακόμα και ο κριτικός ορθολογισμός του Popper, αρνούνται την ενότητα μεταξύ του λόγου και της υπέρ του απόφασης, γιατί η αναγνώρισή της θα τους ανάγκαζε να παραδεχτούν την ύπαρξη ενός Λόγου, που εκτός από το χώρο της τεχνικής θα αγκαλιάζει και το χώρο της πράξης. Εάν ο Λόγος αποτελεί "έλλογη αξία", εάν δηλαδή εμπεριέχει ένα ορθολογικό *πρακτικό* διαφέρον, τότε είναι φανερό ότι πρέπει να υφίσταται η δυνατότητα ορθολογικής θεμελίωσης της πράξης, η οποία (δυνατότητα) υπερβαίνει τα όρια της επιστήμης και της τεχνικής.

Έτσι, το κεντρικό πρόβλημα της κριτικής θεωρίας στις συνθήκες του επιστημονικοποιημένου πολιτισμού είναι το εξής: Πώς μπορεί να διατηρηθεί η αξίωση της μεγάλης φιλοσοφικής παράδοσης για μια διαμεσολάβηση θεωρίας και πράξης, για έναν έλλογο προσανατολισμό μας στα πρακτικά ζητήματα, διατηρώντας συγχρόνως την αξίωση για αυστηρότητα και μεθοδικότητα που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη επιστήμη; Και αντιστρόφως, πώς μπορεί να καλλιεργηθεί η επιστημονική γνώση, χωρίς η πράξη να εγκαταλειφθεί στην αυθαιρεσία της ανορθολογικής απόφασης; Είναι φανερό ότι αυτή η προβληματοθεσία απαιτεί μια τρίτη λύση, πέρα από τον δογματισμό των οντολογικών ή μεταφυσικών θεμελιώσεων ενός καθολικού Λόγου, αλλά και πέρα από αυτόν του μονόπλευρου, θετικιστικού τεχνικού λόγου. Τη λύση αυτή δίνει η κριτική θεωρία, που αποκαλύπτει την ενότητα του Λόγου και του πρακτικού διαφέροντος για χειραφέτηση από κάθε δογματισμό.

Αρχέτυπο μιας τέτοιας κριτικής θεωρίας αποτελεί το έργο του Marx, ιδιαίτερα στην πρώιμη εκδοχή του της φιλοσοφίας της πράξης. Το μαρξικό έργο επιχειρεί ακριβώς μια υπέρβαση τόσο της παραδοσιακής φιλοσοφίας όσο και της θετικιστικής επιστήμης: αντιτίθεται στις οντολογικές και μεταφυσικές, θεωρησιακές φιλοσοφίες, ταυτοχρόνως προκαταλαμβάνει τη σχέση του με την (επαναστατική) κοινωνική πράξη, διατηρώντας την αξίωση της γνωσιοθεωρητικής του θεμελίωσης. Ο Marx

προσπάθησε να συγκροτήσει μια κοινωνική θεωρία, που θα έδινε λόγο τόσο για το πλαίσιο συγκρότησής της, όσο και για το πλαίσιο εφαρμογής της. Με αυτήν την έννοια, ο μαρξισμός που υπερασπίζεται ο Habermas θέτει τον εαυτό του εντός της κοινωνικής κρίσης, εγκαταλείποντας τον κρυστάλλινο πύργο της καθαρής θεωρίας ή της ουδέτερης επιστήμης προς χάριν του αναστοχασμού πάνω στο ίδιο το απελευθερωτικό διαφέρον που τον κινεί. Η μαρξική θεωρία προβάλλει την ενότητα θεωρίας και πράξης, γι΄ αυτό και ο έλεγχος της εγκυρότητάς της δεν είναι θεωρησιακός, αλλά πρακτικός: η επαλήθευση του μαρξισμού εξαρτάται από την ικανότητά του να συμβάλει στην προώθηση της κοινωνικής απελευθέρωσης, εμψυχώνοντας μια επιτυχημένη επαναστατική δράση.

Με βάση μια τέτοια ανάγνωση του μαρξικού έργου, ο νεαρός Habermas υπερασπίζεται μια ριζοσπαστική "φιλοσοφία της ιστορίας με πρακτικές βλέψεις". Προσβλέπει δηλαδή σε μια κοινωνική θεωρία, που θα έχει συνείδηση των πρακτικών της προθέσεων, χωρίς να παραιτείται από το αίτημα της έλλογης και μεθοδικής θεμελίωσης των αναλύσεών της τής κοινωνίας και της ιστορίας. Μια τέτοια "φιλοσοφία της ιστορίας" προεξοφλεί την έκβαση της τελευταίας, όχι όμως δογματικά-θεωρησιακά, αλλά προσβλέποντας στην *πρακτική της επαλήθευση*, οι όροι της οποίας υποτίθεται ότι ενυπάρχουν στην πραγματικότητα. Είναι ακριβώς αυτή η υπεράσπιση της ενότητας θεωρίας και πράξης, που επιτρέπει στον Habermas να χρησιμοποιεί ακόμα τον όρο "φιλοσοφία της ιστορίας", παρά τη συχνά διακηρυγμένη του αντίθεση με οποιαδήποτε οντολογική ή μεταφυσική σύλληψη της φύσης, του Λόγου ή της ιστορίας. Και είναι ακριβώς το έλλειμμα της ορθής διαμεσολάβησης θεωρίας και πράξης, που ο Habermas διαβλέπει και κριτικάρει στο ώριμο έργο του Marx, ως τάση προς τον ιστορικό αντικειμενισμό και τον οικονομιστικό επιστημονισμό.

Το πρόγραμμα μιας φιλοσοφίας της ιστορίας με πρακτικές βλέψεις παίρνει μορφή μέσα από το σχήμα της "διαλεκτικής ενεργητικής και παθητικής προσαρμογής" και τη δυϊστική κοινωνιοθεωρητική εννοιολογία που του αντιστοιχεί. Στην ενότητα σχετικά με την χαμπερμασιανή κριτική των ερμηνειών της επιστημονικής-τεχνικής προόδου είδαμε πόσο η χαμπερμασιανή "φιλοσοφία της ιστορίας" είναι επηρεασμένη από την αντιπαράθεση της δεκαετίας του ΄6Ο με τις τεχνοκρατικές θεωρίες για την μοντέρνα κοινωνία. Οι τελευταίες καταγγέλλονται ως ιδεολογία που εξυπηρετεί την πολιτική ουδετεροποίηση σημαντικότατων ηθικών-

πρακτικών επιλογών, μέσω της παρουσίασής τους ως "αντικειμενικά αναγκαίων" σύμφωνα με τους "νόμους της επιστημονικής-τεχνικής προόδου". Όμως, όταν ο Habermas στρέφει την κριτική του ενάντια στις απόψεις του Marcuse περί του "πολιτικού χαρακτήρα" του σύγχρονου τεχνικού λόγου, χρησιμοποιεί επιχειρήματα από το οπλοστάσιο των τεχνοκρατών.

Η χαμπερμασιανή κριτική των τεχνοκρατικών θέσεων αφορά στη συγχώνευση του χώρου της πράξης με τις αναγκαιότητες της τεχνικής εξέλιξης. Στην περίπτωση του Marcuse, ο Habermas διαγιγνώσκει την αντίστροφη (και υποτίθεται συμπληρωματική) τάση της αναγωγής της τεχνικής σε πολιτική κυριαρχία. Έτσι, απέναντι στην μαρκουζιανή ιδέα μιας νέας επιστήμης και μιας νέας τεχνικής, που θα αντιστοιχούσαν σε μια απελευθερωμένη κοινωνία, ο Habermas υπερασπίζεται την "δική μας" επιστημονική-τεχνική πρόοδο, ως το μόνο νοητό πρόγραμμα αντιπαράθεσης με την εξωτερική φύση. Η θέση αυτή δικαιολογείται με βάση το επιχείρημα του Gehlen, περί της ύπαρξης μιας σταθερής "λογικής" της τεχνικής εξέλιξης, η οποία συνδέεται με τη σταδιακή υποκατάσταση των εργαλειακών λειτουργιών του ανθρώπινου σώματος. Ο Habermas συνθηκολογεί με τους αντίπαλους τεχνοκράτες, αποδεχόμενος την ύπαρξη ενός είδους αναγκαιότητας της επιστημονικής-τεχνικής εξέλιξης, την οποία σχετικοποιεί εκ των υστέρων, προβάλλοντας την ανάγκη μιας "εξωτερικής", ηθικής-πρακτικής καθοδήγησής της. Με άλλα λόγια, ο Habermas δέχεται ότι τα προϊόντα της επιστημονικής-τεχνικής προόδου παράγονται σύμφωνα με μια λογική (και άρα είναι οικουμενικά), αλλά ότι αυτό δεν προδιαγράφει τη χρήση τους, η οποία θα πρέπει να αποτελέσει αντικείμενο προβληματισμού και δημόσιας συζήτησης, σε έναν δημόσιο χώρο που συγκροτούν οι ελεύθεροι και ίσοι πολίτες (βλ. κεφ. 1, σελ. 55 - 69).

Αυτή η πολυμέτωπη και αντινομική επιχειρηματολογική στρατηγική στηρίζεται στον κοινωνιοθεωρητικό δυϊσμό μεταξύ εργαλειακής/στραγητικής και επικοινωνιακής δράσης, μεταξύ θεσμικού πλαισίου/βιόκοσμου και υποσυστημάτων ορθολογικού ως προς το σκοπό πράττειν. Δεν θα αναφερθώ εδώ ξανά στην κριτική που μπορεί να ασκηθεί στις πρώιμες διατυπώσεις του κοινωνιοθεωρητικού δυϊσμού (βλ. κεφ. 1, σελ. 74 - 78), *ο οποίος σφραγίζει την κριτική κοινωνική θεωρία του Habermas στο* σύνολό της - όπως είδαμε αναλυτικά στο πέμπτο κεφάλαιο. Αρκεί να

κατανοήσουμε το πώς αυτός καθορίζεται από τις ανάγκες της διπλής αντιπαράθεσης με τους τεχνοκράτες και την παλαιά σχολή της Φρανκφούρτης. Πράγματι, η διάκριση μεταξύ εργαλειακού και επικοινωνιακού πράττειν (εργασίας και αλληλόδρασης) και μεταξύ των κοινωνικών χώρων του "βιόκοσμου" και των "υποσυστημάτων", που τους αντιστοιχούν, προσφέρει στον Habermas την ευελιξία να χρησιμοποιεί αντίθετα μεταξύ τους επιχειρήματα, ανάλογα με τις ανάγκες της εκάστοτε συζήτησης. Εφόσον οι χώροι της τεχνικής και της πράξης είναι διαχωρισμένοι και διαπλέκονται μόνο "εξωτερικά", οι τεχνοκράτες μπορούν να έχουν ένα περιορισμένο δίκιο σε ό,τι αφορά τα "υποσυστήματα της ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης", ενώ η παλαιά σχολή της Φρανκφούρτης (εν προκειμένω, ο Marcuse) έχει ένα μερικό δίκιο σε ό,τι αφορά τον "βιόκοσμο" ή το "θεσμικό πλαίσιο". Το κλειδί της ορθής – κατά Habermas – αντίληψης είναι να μάθουμε να κάνουμε αυτές τις διακρίσεις. Η κοινωνιοθεωρητική αυτή άποψη ολοκληρώνεται δε από μια εξελικτική αντίληψη περί ιστορίας. Σύμφωνα με την τελευταία, η κοινωνική εξέλιξη διαδραματίζεται σε δύο παράλληλα επίπεδα: Σε αυτό της ενεργητικής προσαρμογής (των υποσυστημάτων) και σε αυτό της παθητικής προσαρμογής (του θεσμικού πλαισίου). Το υποθετικό νόημα της ιστορίας – που μένει πάντα να επαληθευτεί πρακτικά – είναι η μετατροπή της παθητικής προσαρμογής σε ενεργητική, όταν οι άνθρωποι θα "κάνουν την ιστορία τους με θέληση και συνείδηση". Η κριτική θεωρία οφείλει να συμβάλει στην ολοκλήρωση αυτής της διαδικασίας, αποκαλύπτοντας και αναζωογονώντας το οικουμενικό πρακτικό διαφέρον του ανθρώπινου είδους για χειραφέτηση, που βρίσκεται στη βάση της επιλογής υπέρ του Λόγου.

Έχοντας κάνει μια πρώτη επιλογή υπέρ της τεχνοκρατικής ρητορικής περί του καθολικού τεχνικού λόγου, ο Habermas αναγκάζεται να θέσει πλάι στον εργαλειακό λόγο μια επικοινωνιακή–πρακτική ορθολογικότητα και να την αναλύσει με τους ίδιους οικουμενιστικούς–αφηρημένους όρους. Αυτός είναι ο λόγος που στη θέση της ταξικής πάλης και των ταξικών συμφερόντων μπαίνουν αφηρημένες έννοιες, όπως η "διαδικασία διαμόρφωσης του είδους", η "γνωστική εξέλιξη της ανθρωπότητας", το "διαφέρον του είδους για χειραφέτηση" κ.λπ. Οι αρχικές επιλογές του Habermas καθιστούν αδύνατη μια συγκεκριμένη–ιστορική ανάλυση των ηθικών πρακτικών αγώνων και αντιπαραθέσεων που

γεννιούνται συχνά στην καρδιά του προβλήματος της συγκεκριμένης κοινωνικής ερμηνείας και υιοθέτησης του τεχνικού λόγου (π.χ. της "τεχνικής" οργάνωσης της παραγωγής, της στάσης μας έναντι της φύσης, κ.λπ.) και δρομολογούν μια εξελικτική-αφηρημένη αντίληψη περί της "γνωστικής διαδικασίας διαμόρφωσης του είδους" (βλ. κεφ. 1, σελ. 86 - 87).

Στο πολυσυζητημένο *Erkenntnis und Interesse*, ο Habermas επιχείρησε να δώσει μια πιο εκλεπτυσμένη θεμελίωση της κριτικής κοινωνικής θεωρίας του, μέσω της διατύπωσης μιας κριτικής γνωσιοθεωρίας. Στη βάση αυτού του εγχειρήματος βρίσκεται η ιδέα ότι η ριζοσπαστικοποιημένη γνωσιοθεωρία μπορεί να συγκροτηθεί μόνο ως ανακατασκευή της "ιστορίας του είδους" και ότι άρα η κριτική "φιλοσοφία της ιστορίας" μπορεί, αντιστρόφως, να στηριχθεί στον αναστοχασμό πάνω στις συνθήκες της γνωστικής εξέλιξης της ανθρωπότητας. Πράγματι, στο *Erkenntnis und Interesse*, ο Habermas χαράζει τις βασικές γραμμές μιας "γνωσιοθεωρίας ως κριτικής κοινωνικής θεωρίας", ασκώντας ριζική κριτική στον αντικειμενισμό που χαρακτηρίζει τόσο την παράδοση της υπερβατολογικής φιλοσοφίας όσο και τον θετικισμό.

Η κριτική του Habermas στον Husserl μάς αποκάλυψε τους βασικούς τόπους της επιχειρηματολογίας του. Για τον Habermas, ο Husserl έδειξε ότι ο θετικισμός ταυτίζεται με έναν αφελή αντικειμενισμό, ο οποίος, αρνούμενος τον αναστοχασμό πάνω στις υποκειμενικές συνθήκες συγκρότησης της γνώσης, είναι ανίκανος να πάει πέρα από την επιφάνεια των γεγονότων, ώστε να αναγνωρίσει τον προθεσιακό μηχανισμό της αντικειμενοποιούσας συνείδησης. Ο Habermas παραλαμβάνει αυτήν την ριζοσπαστική κριτική στον αντικειμενισμό της θετικιστικής και επιστημονιστικής συνείδησης: η γνώση συνδέεται πάντα με διαφέροντα, τα οποία οφείλει να αποκαλύψει ο αναστοχασμός. Αντίθετα όμως με ό,τι πίστευε ο Husserl, ούτε ο ίδιος ο αναστοχασμός μπορεί να αξιώσει "ουδετερότητα" και "καθαρότητα" από διαφέροντα. Ακόμα κι αυτή η αναστοχαστική δραστηριότητα, που αποκαλύπτει τη σχέση γνώσης και διαφέροντος, δεν μπορεί να αποσπαστεί από τον κοινωνικό βιόκοσμο και τα διαφέροντα που τον συνθέτουν. Γι' αυτό και ο γνωσιοθεωρητικός αναστοχασμός έχει το θεμέλιό του σε μια αντίληψη περί της "διαμόρφωσης του είδους", περί του τρόπου της "γνωστικής εξέλιξής" του.

Ένα μεγάλο μέρος του *Erkenntnis und Interesse* εκκινεί ακριβώς από την ιδέα του αναστοχασμού πάνω στη "διαδικασία διαμόρφωσης" του

σύγχρονου θετικισμού. Το *Erkenntnis und Interesse* θέλει να αποτελέσει μια "ανακατασκευή της προϊστορίας του νεώτερου θετικισμού, με τη συστηματική πρόθεση της ανάλυσης της σχέσης γνώσης και διαφέροντος". Η ανακατασκευή αυτή παίρνει τη μορφή της "αναδρομής στα εγκαταλελειμμένα επίπεδα του αναστοχασμού", της αναθύμησης των βασικών σταθμών μιας πορείας σταδιακής απομάκρυνσης από τη γνωσιοθεωρητική κριτική. Σε ένα συναρπαστικό κείμενο, ο Habermas παρουσιάζει το πώς η καντιανή ιδέα μιας έρευνας των υπερβατολογικών συνθηκών της δυνατής γνώσης ριζοσπαστικοποιείται, όταν ο Hegel προβάλλει το πρόβλημα της ιστορίας και της "διαδικασίας διαμόρφωσης" του πνεύματος, και πώς η μαρξική ιδέα της "σύνθεσης μέσω κοινωνικής εργασίας" απαλλάσσει την ιδέα της διαδικασίας διαμόρφωσης από τις εγελιανές προϋποθέσεις της φιλοσοφίας της ταυτότητας, προσδίδοντας επίσης μια πραγματιστική χροιά στους a priori όρους της δυνατής γνώσης, που συνδέονται πλέον με την (κοινωνικά οργανωμένη) δραστηριότητα της υλικής αναπαραγωγής του ανθρώπινου είδους. Ωστόσο, ο περιορισμός του Marx στο παράδειγμα της εργασίας και της υλικής αναπαραγωγής του ανθρώπινου είδους δημιούργησε τις προϋποθέσεις για την κατοπινή επιστημονιστική παρεξήγηση του θεωρητικού του εγχειρήματος. Εντός αυτού του περιορισμένου εννοιολογικού πλαισίου, η θεωρία μπορούσε να νοηθεί μόνο σύμφωνα με το πρότυπο της *παραγωγής*. Αυτή η εργαλειακή ερμηνεία του αναστοχασμού είναι η ρίζα του μαρξικού επιστημονισμού, της υποταγής της κριτικής στο πρότυπο των φυσικών επιστημών.

Η διάσταση του αναστοχασμού εγκαταλείπεται ολοκληρωτικά από τον ανερχόμενο θετικισμό του 19ου αιώνα. Για τους θετικιστές "έγκυρη είναι η γνώση που παράγουν οι επιστήμες". Ο έλεγχος αυτής της εγκυρότητας δεν απαιτεί γνωσιολογικούς στοχασμούς, η γνωσιοθεωρία μετατρέπεται σταδιακά σε επιστημολογία, δηλαδή εκ των υστέρων ανακατασκευή και νομιμοποίηση της μεθόδου, που χρησιμοποιούν ήδη οι επιστήμες. "Το ότι αρνούμαστε τον αναστοχασμό, αυτό είναι ο θετικισμός." Συνεπεία αυτού του βασικού προσανατολισμού, η θετικιστική θεωρία της επιστήμης καταργεί το γνωστικό υποκείμενο ως βασικό σημείο αναφοράς και στρέφεται στο έργο της απρόσωπης επιστήμης. Με αυτόν τον τρόπο, η γνωσιοθεωρία περιορίζεται στην απλή μεθοδολογία, χωρίς να λαμβάνει υπόψη της την προβληματική *της συγκρότησης των αντικειμένων της*

δυνατής εμπειρίας, υποχωρώντας προς μια αφελή απεικονιστική θεωρία της αλήθειας.

Παρά το θρίαμβο του θετικισμού μετά τα μέσα του 19ου αιώνα, ο Habermas ανακαλύπτει τα ίχνη του γνωσιοθεωρητικού αναστοχασμού στο κορμί της "συνεπούς μεθοδολογίας της επιστήμης" των Ch.S. Peirce και W. Dilthey. Ο αυτοστοχασμός των φυσικών επιστημών εκ μέρους του Peirce και των επιστημών του πνεύματος εκ μέρους του Dilthey αποκάλυψε τη σχέση της επιστημονικής έρευνας με τους (κοινωνικούς) χώρους εφαρμογής της παραγόμενης γνώσης: τους χώρους της τεχνικής και της πρακτικής ζωής αντίστοιχα. Η "λογική της επιστημονικής έρευνας" συνδέεται έτσι με ένα οιονεί υπερβατολογικό πλαίσιο, που καθορίζει τις συνθήκες της δυνατής εγκυρότητας της επιστημονικής γνώσης. Το νόημα της ισχύος των επιστημονικών προτάσεων παραμένει ανεξήγητο χωρίς τη σύνδεσή του με χώρους της πραγματικής ζωής: με τον "λειτουργικό κύκλο της εργαλειακής δράσης" και με το "πλέγμα της επικοινωνιακής δράσης" στα πλαίσια μιας γλωσσικά συγκροτημένης μορφής ζωής. Με άλλα λόγια, το νόημα της ισχύος των παραγόμενων επιστημονικών προτάσεων καθορίζεται από τη βλέψη (ή το *διαφέρον*) για τεχνικά αξιοποιήσιμη και για πρακτικά αποτελεσματική γνώση.

Ωστόσο, ο αποκλεισμός της ψυχολογιστικής παρερμηνείας των γνωστικών διαφερόντων, που κινούν την έρευνα στα πλαίσια των φυσικών επιστημών και των επιστημών του ανθρώπου, απαιτεί την ένταξή τους σε έναν ευρύτερο αναστοχασμό πάνω στη *διαδικασία γνωστικής διαμόρφωσης* του είδους. Αυτός ο αναστοχασμός μπορεί να αναληφθεί μόνο από τη σκοπιά μιας κριτικής γνωσιοθεωρίας, που θα αποφύγει τον αντικειμενισμό τόσο του θετικισμού, όσο και της υπερβατολογικής φιλοσοφίας, αποκαλύπτοντας όχι μόνο τα διαφέροντα που βρίσκονται στη βάση της εμπειρικής επιστήμης, αλλά και αυτό που κινεί τον ίδιο τον αναστοχασμό.

Ο Habermas αναζητά τα ίχνη ενός "χειραφετητικού διαφέροντος" που κινεί τον αναστοχασμό στην καντιανή έννοια του καθαρού πρακτικού διαφέροντος του Λόγου και ιδιαίτερα στη φιχτεανή έννοια του διαφέροντος του Λόγου. Είναι όμως η ψυχανάλυση αυτή που θα δώσει το "μοναδικό χειροπιαστό παράδειγμα μιας επιστήμης, που χρησιμοποιεί μεθοδικά τον αυτοστοχασμό". Στην μοναδική του αυτή εκτεταμένη αναφορά στην ψυχανάλυση, ο Habermas αναλύει εκείνον τον τύπο

θεωρίας, που συνδυάζει τη μεθοδική θεωρητική αξίωση με την πρακτική βλέψη μιας *απελεύθερωσης* του ασθενή από τα ενδοψυχικά εμπόδια της αυτοκατανόησης και έκφρασης των αυθεντικών του αναγκών, μέσω του *αυτοστοχασμού* πάνω σε μια διαταραγμένη διαδικασία διαμόρφωσής του. Κατά τον Habermas, η ψυχαναλυτική θεραπεία είναι η ίδια η *επιτέλεση του αυτοστοχασμού,* που σηματοδοτεί την *απελευθέρωση* από την εξουσία των ασυνείδητων κινήτρων. Έτσι, η αυτογνωσία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη θέληση για απελευθέρωση· γνώση και διαφέρον συνθέτουν εδώ μια αδιάσπαστη ενότητα.

Η αναδρομή στα εγκαταλελειμμένα επίπεδα του αναστοχασμού αποκαλύπτει λοιπόν τη βασική δομή μιας "γνωσιοανθρωπολογίας των τριών γνωστικών διαφερόντων". Ο αυτοστοχασμός των εμπειρικών-αναλυτικών επιστημών, που αφορά στη λογική δομή των δυνατών επιστημονικών προτάσεων και στις συνθήκες ελέγχου τους, υποδεικνύει ότι συλλαμβάνουν την πραγματικότητα υπό την καθοδήγηση του διαφέροντος για τεχνικό έλεγχο της εξωτερικής πραγματικότητας. Οι εμπειρικές-αναλυτικές επιστήμες κινούνται λοιπόν από ένα *τεχνικό διαφέρον.* Απ' την άλλη, οι ιστορικές-ερμηνευτικές επιστήμες προσεγγίζουν το αντικείμενό τους υπό τους όρους ενός διαφορετικού οιονεί υπερβατολογικού πλαισίου. Η ερμηνεία των "γεγονότων του πνεύματος" διαμεσολαβείται πάντα από τον ερμηνευτικό-πρακτικό ορίζοντα του ερμηνευτή και της εποχής του. Η ερμηνεία της πολιτισμικής παράδοσης σημαίνει πάντα την εφαρμογή της στη σύγχρονη κατάσταση. Αυτή η ενότητα ερμηνείας και εφαρμογής αποκαλύπτει το γεγονός ότι η ερμηνευτική έρευνα προσεγγίζει το αντικείμενό της υπό την καθοδήγηση του *πρακτικού διαφέροντος* για συντήρηση και επέκταση της δυνατής συνεννόησης, που προσανατολίζει την κοινωνική δράση.

Τέλος, η κριτική θεωρία, που στοχεύει στη διάλυση των ιδεολογικά συγκαλυμμένων σχέσεων εξουσίας και εξάρτησης, κινείται από ένα *χειραφετητικό διαφέρον.* Το χειραφετητικό διαφέρον είναι αυτό που συγκροτεί τη σκοπιά του αυτοστοχασμού, γι' αυτό και είναι αυτό που εγγυάται την εγκυρότητα της "γνωσιοανθρωπολογίας" στο σύνολό της. Σε αυτό το ανώτερο επίπεδο του αναστοχασμού, γνώση και διαφέρον, Λόγος και απόφαση υπέρ του συμπίπτουν. Το χειραφετητικό διαφέρον εμψυχώνει τον αυτοστοχασμό πάνω στην διαδικασία διαμόρφωσης του ανθρώπινου είδους. Αυτός ο αναστοχασμός αποκαλύπτει εντέλει το γεγονός ότι το

είδος αυτοσυγκροτείται με τα μέσα της εργασίας, της γλώσσας και της κυριαρχίας. Τα μέσα αυτά ορίζουν τις οιονεί υπερβατολογικές συνθήκες της θεωρητικής, της πρακτικής και της κριτικής γνώσης αντίστοιχα. Ο Habermas προσπαθεί λοιπόν να συγκροτήσει μια γνωσιοθεωρία που θα αποφεύγει τον ιδεαλισμό της υπερβατολογικής φιλοσοφίας και θα στηρίζεται σε μια *θεωρία της ιστορίας του είδους*.

Η κριτική που δέχτηκε το γνωσιοανθρωπολογικό οικοδόμημα του *Erkenntnis und Interesse* ανάγκασε τον Habermas να αλλάξει ριζικά την κατεύθυνση της προσπάθειας για θεμελίωση της κριτικής θεωρίας. Στις αρχές της δεκαετίας του '70, ο Habermas θα εγκαταλείψει αυτό το εγχείρημα και θα στραφεί προς μια "κατ' ευθείαν θεμελίωση της κοινωνικής θεωρίας", μέσω μιας γενικής θεωρίας της επικοινωνίας. Όπως έδειξε η παρούσα έρευνα, η νέα γραμμή της δεκαετίας του '70 είναι από σημαντικές απόψεις αντίθετη αυτής του *Erkenntnis und Interesse*. Ας θυμηθούμε λοιπόν τις κύριες δυσκολίες που ώθησαν τον Habermas σε αυτήν τη στροφή.

Το πρώτο σημείο της γνωσιοανθρωπολογίας, στο οποίο ασκήθηκε κριτική, αφορά στη διαφαινόμενη τάση της για μια εργαλειακή ερμηνεία της γνώσης που παράγουν οι εμπειρικές-αναλυτικές επιστήμες, καθώς και στις αντιρεαλιστικές συνέπειές της (βλ. κεφ. 2, σελ. 141 - 146). Η κριτική αυτή υπερασπίζεται την αξίωση της επιστημονικής γνώσης να προσεγγίζει μια θεωρητική αλήθεια, η οποία υπερβαίνει το στενό ορίζοντα της τεχνικής αξιοποίησής της. Πράγματι, ο Habermas αναγκάστηκε να παραδεχτεί ότι οι αρχικές διατυπώσεις του *Erkenntnis und Interesse* τείνουν να συγχέουν την προβληματική της *συγκρότησης των αντικειμένων της δυνατής εμπειρίας* με αυτήν της *ισχύος των προτάσεων*. Όμως - ενάντια στην αρχιτεκτονική του καντιανού συστήματος - θα πρέπει να διακρίνουμε το apriori της συγκρότησης της δυνατής εμπειρίας από το apriori της δικαιολόγησης της επιστημονικής γνώσης.

Οι πραγματεύσεις του *Erkenntnis und Interesse* αφορούσαν το πρώτο, ενώ η διαύγαση του δεύτερου απαιτεί μια θεωρία της επικοινωνίας, μια θεωρία του επιστημονικού διαλόγου, στον οποίο ελέγχεται η εγκυρότητα των θεωρητικών προτάσεων. Έτσι, τα οιονεί υπερβατολογικά γνωστικά διαφέροντα αφορούν στη συγκρότηση της δυνατής *αντικειμενικότητας* της εμπειρίας, ενώ το πρόβλημα της *αλήθειας* τίθεται μόνο εντός της απομακρυσμένης από την κοινωνική δράση, έλλογης επικοινωνίας της

κοινότητας των επιστημόνων. Είναι βέβαια φανερό ότι η διάκριση αυτή αμβλύνει τη ριζοσπαστικότητα της αρχικής σύλληψης της γνωσιοανθρωπολογίας, επανασυνδέοντας την εγκυρότητα της επιστημονικής γνώσης με κάποιο είδος αποστασιοποίησης από τα διαφέροντα που συνθέτουν τον κόσμο της ζωής.

Η δεύτερη δυσκολία που επισήμανα αφορά στον καθορισμό του νοήματος της "μεταρρυθμισμένης υπερβατολογικής φιλοσοφίας", που θέλει να είναι η γνωσιοανθρωπολογία (βλ. κεφ. 2, σελ. 146 - 151). Πρόκειται για την αντινομία που προκύπτει από το γεγονός ότι ο Habermas προσπαθεί να σκεφτεί τα γνωστικά διαφέροντα ως τυπικά και (οιονεί) υπερβατολογικά, αλλά συγχρόνως κατά το περιεχόμενο και ως προς τη γένεσή τους ως ιστορικά. Αυτή η αντινομική σύνθεση (ασθενούς) καντιανισμού και (ασθενούς) εγελιανισμού επιτρέπει τη διατύπωση εύλογων κριτικών από διαφορετικές πλευρές. Τα γνωστικά διαφέροντα δεν αποτελούν υπερβατολογικούς καθορισμούς της συνείδησης εν γένει, αλλά ριζώνουν πραγματιστικά στις συνθήκες της αναπαραγωγής του ανθρώπινου είδους. Με αυτήν την έννοια έχουν την προέλευσή τους στη "φυσική ιστορία του είδους", διαθέτουν ένα είδος φυσικού υποστρώματος. Η αποφυγή του νατουραλισμού γίνεται πολύ δύσκολη, δεδομένου ότι βρισκόμαστε μπροστά στο παράδοξο η φύση να αποτελεί το θεμέλιο της οιονεί υπερβατολογικής της συγκρότησης ως "φύσης για τον άνθρωπο". Από την άλλη, η τοποθέτηση των γνωστικών διαφερόντων - και ιδιαίτερα του ανώτερου, χειραφετητικού διαφέροντος - εντός της ιστορίας (η οποία μάλιστα δεν είναι η κλειστή ιστορία του πνεύματος - δεν θεωρείται από τη σκοπιά του τέλους της) δημιουργεί την υπόνοια της υποχώρησης προς έναν ιδεαλισμό που αποδίδει τις ικανότητες του καντιανού υπερβατολογικού υποκειμένου στο εμπειρικό είδος-υποκείμενο (Gattungssubjekt).

Με αυτό το πρόβλημα συνδέεται στενά η τρίτη δυσκολία, αυτή της θεμελίωσης της γνωσιοανθρωπολογίας (βλ. κεφ. 2, σελ. 151 - 159). Πράγματι, ο ιστορικός χαρακτήρας του χειραφετητικού διαφέροντος, που κινεί τον ίδιο τον αναστοχασμό πάνω στη διαδικασία διαμόρφωσης του είδους, αφήνει τη γνωσιοανθρωπολογία αθεμελίωτη, έρμαιο στις επιθέσεις ενός ιστοριστικού σχετικισμού. Γιατί τι μπορεί να εγγυηθεί την εγκυρότητα του γνωσιοανθρωπολογικού αναστοχασμού, από τη στιγμή που το χειραφετητικό διαφέρον που τον εμψυχώνει δεν διαθέτει άλλο θεμέλιο από

μια θεωρησιακή σύλληψη της διαδικασίας διαμόρφωσης ενός είδους-υποκειμένου, που μπορεί να νοηθεί μόνο με ιδεαλιστικούς-υποκειμενιστικούς όρους (ως συνείδηση που αυτοσυνειδητοποιείται). Είδαμε ότι αυτός ο τρόπος σκέψης συνδέεται με την λανθασμένη μεταφορά του προτύπου της ψυχαναλυτικής θεωρίας και πρακτικής στο πεδίο της κοινωνίας και ιστορίας. Όμως η θέληση του υποκειμένου για απελευθέρωση από τους ενδοψυχικούς καταναγκασμούς δεν έχει ανάλογό της στο κοινωνικό πεδίο, όπου δεν υφίσταται *ένα* (συλλογικό) υποκείμενο, αλλά πολλά. Είδαμε επίσης ότι η άμεση χρήση της ψυχαναλυτικής θεωρίας για την κατανόηση της θεσμοποίησης οδηγεί σε μια ανάλογη ιδεαλιστική εικόνα της κοινωνίας, στην οποία οι θεσμοί εμφανίζονται ως εμπόδια στην αβίαστη επικοινωνία των κοινωνών. Σε κάθε περίπτωση, το χειραφετητικό διαφέρον που προσεγγίζεται με αυτόν τον τρόπο παραμένει σκοτεινό και αμφιλεγόμενο για μια θεωρία που θέτει στον εαυτό της την αξίωση της μεθοδικής εξασφάλισης της γνωστικής βεβαιότητας.

Είναι ακριβώς η ανάγκη της διατήρησης αυτής της αξίωσης που πιέζει τον Habermas στην αναζήτηση ενός καθολικού, τυπικού χειραφετητικού διαφέροντος ή ενός θεμελίου του Λόγου. Υπό την πίεση της κριτικής, ο Habermas παραδέχτηκε ότι στο *Erkenntnis und Interesse* συνέχεε τον αναστοχασμό με τον αυτοστοχασμό. Στο εξής θα διακρίνει τον αναστοχασμό πάνω στις συνθήκες της έγκυρης γνώσης εν γένει από τον συγκεκριμένο-ιστορικό αυτοστοχασμό πάνω σε καταναγκασμούς ή διαστρεβλώσεις που γεννήθηκαν κατά τη διαδικασία διαμόρφωσης ενός υποκειμένου (ή μιας ομάδας ή ενός είδους-υποκειμένου). Ο υπερβατολογικός αναστοχασμός θα πάρει, στη δεκαετία του '70, τη μορφή μιας ορθολογικής μετακατασκευής των "συνθηκών της δυνατότητας της γλώσσας και της ομιλίας". Σε αντίθεση με τον αυτοστοχασμό της ψυχανάλυσης και της κριτικής της ιδεολογίας, οι ορθολογικές μετακατασκευές δεν έχουν πρακτικές βλέψεις και αξιώνουν την καταστατική θέση της "καθαρής θεωρίας".

Έτσι ο Habermas περιορίζει την ιστορική διάσταση της θεωρίας ορθολογικότητάς του, ενισχύοντας την καντιανή πλευρά του (οιονεί) υπερβατολογικού αναστοχασμού. Ο αναστοχασμός αυτός δεν θα αφορά πια στο πρόβλημα της συγκρότησης των αντικειμένων της εμπειρίας, αλλά σε αυτό της ισχύος των δυνατών (γνωστικών) προτάσεων. Η εγκυρότητα

θα ερμηνευθεί με βάση την ορθολογική ανακατασκευή των συνθηκών της έλλογης επικοινωνίας εν γένει. Ο Habermas θα εγκαταλείψει, λοιπόν, την προσπάθεια της θεμελίωσης μιας κριτικής γνωσιοθεωρίας και θα στραφεί στη συγκρότηση μιας γενικής θεωρίας της επικοινωνίας, από την οποία προσδοκά τη θεμελίωση του Λόγου. Η νέα αυτή πορεία αντίκειται στη βασική γραμμή του *Erkenntnis und Interesse*, δηλαδή στη ριζοσπαστική κριτική κάθε αντικειμενισμού, μέσω της σύνδεσης της γνώσης με διαφέροντα· που την κατευθύνουν. Η ορθολογική ανακατασκευή τοποθετείται πέρα από το χειραφετητικό διαφέρον, που πραγματευόταν το *Erkenntnis und Interesse*, δηλαδή το ιστορικό-συγκεκριμένο (και φυσικά, από κοινωνιολογική άποψη, πάντα μερικό) διαφέρον των αγωνιζόμενων για την ελευθερία δραστών. Η ορθολογική ανακατασκευή πρέπει να είναι "αδιάφορη" και "καθαρή" από "πρακτικές προσμείξεις". Πρέπει να είναι *θεωρία με την εμφατική έννοια.*

Προς την ίδια κατεύθυνση μιας πιο έντονα θεωρητικής φιλοσοφίας και κοινωνικής επιστήμης κινούνται άλλωστε και τα συμπεράσματα των μεθοδολογικών ερευνών του Habermas. Είδαμε ότι οι τελευταίες αναπτύχθηκαν ως καθορισμένη άρνηση των θετικιστικών, μπηχαβιοριστικών και λειτουργιστικών θεωριών, προκειμένου να αναδειχθεί η ιδιαίτερη μεθοδολογική σημασία που έχει η κατανόηση του νοήματος για τις κοινωνικές επιστήμες. Στη συνέχεια, η καθορισμένη άρνηση των "κατανοητικών" προσεγγίσεων, δηλαδή των κοινωνιολογικών θεωριών που εμπνέονται από τη φαινομενολογία, την ανάλυση της γλώσσας και την ερμηνευτική, οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η κριτική κοινωνική θεωρία θα πρέπει να αποτελέσει ένα είδος "ιστορικού λειτουργισμού", ο οποίος θα συνδυάζει ερμηνεία και εξήγηση, κατανόηση του "υποκειμενικά αποδομένου" και επεξήγηση του "αντικειμενικού νοήματος". Δεν θα επαναλάβω εδώ τη σύνθετη επιχειρηματολογική πορεία του Habermas, απλά θα υπενθυμίσω ότι η τελική επιλογή υπέρ ενός "ιστορικού λειτουργισμού" καθορίστηκε από τη γνωστή αντιπαράθεση με τη φιλοσοφική ερμηνευτική του H.G. Gadamer, που κατά καθόλου παράδοξο τρόπο είχε ως αιχμή της το πρόβλημα της *θεμελίωσης της κριτικής.*

Ο Habermas εκκινεί με την πρόθεση να εφαρμόσει τον ερμηνευτικό αναστοχασμό στο χώρο της κοινωνικής επιστήμης. Πράγματι, χρησιμοποιεί την ιδέα της "συγχώνευσης των οριζόντων" μέσω της ερμηνευτικής προσέγγισης διαφορετικών γλωσσικών παιγνίων (και άρα διαφορετικών

"μορφών ζωής") ως μέσο για την υπέρβαση της μοναδολογικής τους σύλληψης εκ μέρους του Wittgenstein. Η συγχώνευση των οριζόντων μέσω της ερμηνευτικής προσπάθειας είναι ο ίδιος ο τρόπος ύπαρξής μας εντός της πολιτισμικής παράδοσης. Ο ερμηνευτικός αναστοχασμός καταδεικνύει το αβάσιμο των αντικειμενιστικών αντιλήψεων στο χώρο των επιστημών του πνεύματος και της κοινωνίας, και συγχρόνως ανοίγει τη δυνατότητα απεριόριστης επικοινωνίας μεταξύ των διαφορετικών παραδόσεων, αποκαλύπτοντας τον εντέλει πρακτικό χαρακτήρα *κάθε* ερμηνευτικής έρευνας. Ωστόσο, αυτή η ιδέα ενός διαρκούς γίγνεσθαι της οικειοποίησης, εφαρμογής και ανανέωσης της παράδοσης σχετικοποιεί – στα μάτια του Habermas – την αξία της επιλογής υπέρ της κριτικής, του Λόγου, του διαφωτισμού. Ο ερμηνευτικός αναστοχασμός δεν δίνει ένα κριτήριο, με βάση το οποίο θα πρέπει να προτιμήσουμε την έλλογη αμφισβήτηση από την αναπαραγωγή της αυθεντίας της παράδοσης. Η κριτική του Habermas επικεντρώνεται σε αυτό ακριβώς το σημείο.

Απ΄ τη μία, είναι λανθασμένη η αντιπαραβολή αλήθειας και μεθόδου εκ μέρους του Gadamer. Η κριτική οφείλει να διατηρήσει την αξίωση μιας μεθοδικής γνώσης, που μόνο αυτή εγγυάται τη θεμελίωση των κριτηρίων της. Αυτό σημαίνει ότι παρά την απόρριψη του αντικειμενισμού στο χώρο της επιστήμης, δεν θα πρέπει να αποκλείσουμε τη δυνατότητα μιας κοινωνικής *θεωρίας* με *εξηγητικές* προθέσεις. Αυτό συνεπάγεται, απ΄ την άλλη, ότι αποδίδουμε στον αναστοχασμό τη σημασία που του αναλογεί. Ο αναστοχασμός μπορεί να κλονίσει την αυθεντία της παράδοσης και να αποκαλύψει τον ιδεολογικό χαρακτήρα των "προκαταλήψεων" που τη συνθέτουν. Μια τέτοια κριτική της ιδεολογίας προϋποθέτει, ωστόσο, τη θεμελίωση καθολικών κριτηρίων – την οποία αποκλείει ο ερμηνευτικός αναστοχασμός – και την εισαγωγή σχημάτων αιτιοκρατικής *εξήγησης* των "συστηματικά παραμορφωμένων διαδικασιών διαμόρφωσης" του ανθρώπινου είδους.

Η χαμπερμασιανή κριτική στον Gadamer υποδεικνύει έτσι τις δύο βασικές κατευθύνσεις που θα πάρει το έργο του από τις αρχές της δεκαετίας του ΄70. Η πρώτη αφορά στη συγκρότηση μιας γενικής θεωρίας της επικοινωνίας, σε μια ανακατασκευή των γενικών κανόνων της δυνατής ομιλίας, η οποία θα επιτρέπει τη θεμελίωση της έννοιας του επικοινωνιακού Λόγου, ενώ συγχρόνως θα διατηρεί την αξίωση να είναι καθολική. Η δεύτερη αφορά στην εισαγωγή στρουκτουραλιστικών,

λειτουργιστικών και συστημικών τρόπων σκέψης στην κοινωνική θεωρία, με σκοπό να ξεπεραστεί ο κίνδυνος ενός ιστοριστικού σχετικισμού μιας "μονόπλευρης" ερμηνευτικής προσέγγισης, στην κατεύθυνση της συγκρότησης μιας *θεωρίας* της κοινωνικής εξέλιξης.

Πάντως, όπως προσπάθησα να δείξω, η χαμπερμασιανή κριτική στην ερμηνευτική του Gadamer είναι άδικη (βλ. κεφ. 2, σελ. 189 – 196). Ο ίδιος ο Gadamer, στις απαντήσεις του, υπέδειξε ότι ποτέ δεν προέβαλε μια *απόλυτη* αντίθεση μεταξύ αλήθειας και μεθόδου και ότι φυσικά η ερμηνευτική προσέγγιση δεν αποκλείει την χρήση εξηγητικών προτύπων. Απ΄ την άλλη, η διαύγαση της εξάρτησης της γνώσης – ακόμα και της κριτικής γνώσης – από έναν ορίζοντα προκαταλήψεων που θεωρείται κάθε φορά ως αναμφισβήτητος και δεδομένος *μπορεί* βέβαια, αλλά *δεν πρέπει αναγκαστικά να οδηγήσει σε μια στάση τυφλής υπακοής στην παράδοση.* Τέλος, η κατηγορία ότι η ερμηνευτική απολυτοποιεί τη σημασία της πολιτισμικής παράδοσης για την κοινωνική ζωή, η οποία δεν αποτελείται μόνο από "πνεύμα", αλλά και από "ύλη" (εργασία και κυριαρχία) στηρίζεται σε μια παρανόηση. Το πρωτείο της κατανόησης του νοήματος δεν συνεπάγεται την απολυτοποίηση του "υποκειμενικά αποδομένου νοήματος" – όπως επιχειρηματολογεί ο Habermas –, αλλά την επίγνωση του ότι ακόμα και η διάγνωση ενός μη αποβλεπτικού "αντικειμενικού νοήματος" των κοινωνικών διεργασιών στηρίζεται σε μια προηγούμενη κατανόηση, σε μια νοηματοδότηση. Η αξίωση της ερμηνευτικής είναι να κατανοήσει *όλα όσα μπορούν να κατανοηθούν.* "Το είναι, που μπορεί να κατανοηθεί, είναι γλώσσα." Αυτό δεν σημαίνει ότι η ερμηνευτική περιορίζει την κοινωνική ζωή στο επίπεδο της πολιτισμικής παράδοσης, αγνοώντας τους "υλικούς" της όρους. Ο ερμηνευτικός αναστοχασμός αφορά αντίθετα στο πρωταρχικό γεγονός ότι τα πάντα, "ύλη" και "πνεύμα", εμφανίζονται αναγκαστικά ως στοιχεία ενός νοηματικού ορίζοντα, τον οποίο ορίζει η γλώσσα.

Ο τρόπος, με τον οποίο ο Habermas ερμηνεύει το έργο του Gadamer, καταδεικνύει – κατά τη γνώμη μου – την ορθότητα της κεντρικής θέσης της παρούσας εργασίας: ότι μετά τη στροφή των αρχών της δεκαετίας του ΄70, *ο Habermas εξωθείται προς μια θεμελιωτική φιλοσοφία και μια εμφατικά θεωρητική κοινωνική θεωρία,* τη στιγμή που δεν εγκαταλείπει – τουλάχιστον όχι ρητά – το αίτημα της ενότητας θεωρίας και πράξης. Αυτή η διγλωσσία δημιουργεί ανεπίλυτες εντάσεις, τις οποίες

παρακολουθήσαμε από κοντά. Ωστόσο, η εμφατικά θεωρητική στάση κατέχει σαφώς το πρωτείο στο ώριμο έργο του Habermas. Η κριτική στο έργο του Gadamer υποβάλλει ακριβώς αυτήν την τάση προς μια έννοια "καθαρής θεωρίας". Ο Habermas ουσιαστικά τοποθετεί την ερμηνευτική μπροστά στο δίλημμα "αντικειμενισμός ή σχετικισμός", όταν την υποπτεύεται ως κρυπτοσχετικιστική. Όμως η φιλοσοφική ερμηνευτική προσπαθεί ακριβώς να υπερβεί αυτό το δίλημμα. Για τον ερμηνευτικό αναστοχασμό, ο σχετικισμός δεν είναι παρά ένας αντεστραμμένος αντικειμενισμός, και γι' αυτό είναι το ίδιο απορριπτέος.

Παραπλανημένος από την απεριόριστη εμπιστοσύνη του διαφωτισμού στη δυνατότητα μιας μεθοδικά θεμελιωμένης κριτικής με βάση υπεριστορικά, οικουμενικά κριτήρια, ο Habermas παραγνωρίζει αυτήν την ιδιάζουσα δύναμη του ερμηνευτικού αναστοχασμού και πληρώνει το τίμημα: Η κριτική στον υποτιθέμενο "σχετικισμό" της ερμηνευτικής μπορεί να επιτελεστεί μόνο από τις γραμμές μιας τοποθέτησης, που – το λιγότερο – ερωτοτροπεί με τον αντικειμενισμό. Αυτή ακριβώς η διστακτικότητα του Habermas να τοποθετηθεί αποφασιστικά σε μια προοπτική πέραν του αντικειμενισμού και του σχετικισμού αποτέλεσε το κεντρικό θέμα της παρούσας εργασίας.

Από τις αρχές της δεκαετίας του '70, ο Habermas καταπιάνεται με την προσπάθεια διατύπωσης μιας "καθολικής πραγματολογίας της δυνατής ομιλίας". Η καθολική πραγματολογία είναι μια ανακατασκευαστική έρευνα που προσπαθεί να συνδυάσει τη διαύγαση των τυπικών συνθηκών της επικοινωνίας με τα εμπειρικά δεδομένα της πραγματικής της επιτέλεσης. Αυτή η θεωρία εμπνέεται από το πρότυπο της γλωσσολογίας του N. Chomsky και εκκινεί από την ιδέα ότι οι επιφανειακές δομές της επικοινωνίας στηρίζονται σε κάποιες άλλες, βαθιές δομές, τις οποίες πρέπει να ανακατασκευάσει ορθολογικά ο ερευνητής. Η αιχμή της πραγματολογίας είναι, ωστόσο, ότι δεν περιορίζει την ανακατασκευαστική της προσέγγιση στο πεδίο των συντακτικών ή σημασιολογικών κανόνων, αλλά την επεκτείνει και σε αυτό της *χρήσης* της γλώσσας στην καθημερινή επικοινωνία. Αντικείμενο της καθολικής πραγματολογίας είναι λοιπόν η διερεύνηση των βαθιών δομών που υποστηρίζουν τη χρήση των γλωσσικών προτάσεων σε πραγματικές *δηλώσεις*, κατά την επικοινωνιακή αλληλόδραση μεταξύ των υποκειμένων. Η επιλογή αυτή παίζει – όπως

είδαμε – αποφασιστικό ρόλο στην προσπάθεια ανεύρεσης ενός θεμελίου του επικοινωνιακού Λόγου.

Η καθολική πραγματολογία ανακατασκευάζει λοιπόν την υπόρρητη, διαισθητική γνώση που βρίσκεται στη βάση της επικοινωνιακής ικανότητας των ανθρώπων. Στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος βρίσκεται η αναγνώριση και περιγραφή των "γενικών προϋποθέσεων της επικοινωνιακής δράσης", δηλαδή εκείνου του τύπου δράσης που στοχεύει στη συνεννόηση. Έτσι, βασικό προαπαιτούμενο της καθολικής πραγματολογίας είναι μια θεωρία του πράττειν, η οποία θα επιφυλάσσει στον παραμελημένο έως τώρα τύπο της επικοινωνιακής δράσης τη θέση που του ανήκει.

Ο Habermas εκλεπτύνει τη διάκριση μεταξύ εργαλειακής/ στρατηγικής και επικοινωνιακής δράσης, την οποία είχε κάνει στο *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Παρακολουθήσαμε λεπτομερώς πώς εκδιπλώνεται αυτή η προσπάθεια της συγκρότησης μιας κοινωνιολογικής θεωρίας του πράττειν, στο *Theorie des kommunikativen Handelns*, με τη μορφή της κριτικής στους αναγωγισμούς της θεωρίας του πράττειν του M. Weber. Ο Habermas αναδεικνύει δύο θεμελιώδεις δυσκολίες της τελευταίας: α) Την περιορισμένη έννοια της ορθολογικότητας, που τίθεται στη βάση της βεμπεριανής θεωρίας του πράττειν, και η οποία έρχεται σε αντίθεση με την ευρεία έννοια της ορθολογικότητας, που χρησιμοποιήθηκε στις αναλύσεις του Weber για τον εξορθολογισμό των κοσμοεικόνων, και β) την αποδοχή εκ μέρους του Weber των προϋποθέσεων της φιλοσοφίας της συνείδησης, γεγονός που δημιουργεί αξεπέραστες δυσκολίες, προκειμένου για την εξήγηση του μηχανισμού συντονισμού της *κοινωνικής* δράσης. Οι δυσκολίες της "επίσημης εκδοχής" της βεμπεριανής θεωρίας καθορίστηκαν από την αναγωγή της επικοινωνίας στην ορθολογική ως προς το σκοπό δράση. Μια εναλλακτική θεωρία του πράττειν θα πρέπει λοιπόν να είναι σε θέση να διακρίνει την προσανατολισμένη στην επιτυχία από την προσανατολισμένη στη συνεννόηση δράση.

Αυτό εξηγεί κατ' αρχήν γιατί ο Habermas επιμένει στον καθορισμό διακριτών *τύπων* του κοινωνικού πράττειν και δεν αρκείται στην επισήμανση των *αναλυτικών του επόψεων*. Ο στόχος που έχει θέσει στον εαυτό του είναι η υπέρβαση της βεμπεριανής (ή όποιας άλλης) αναγωγής της επικοινωνίας σε υποπερίπτωση του εργαλειακού πράττειν. Πίσω από την εμμονή στον καθορισμό ξεχωριστών τύπων βρίσκεται προφανώς ο

φόβος ότι η αποδοχή της "μείξης" των πλευρών του πράττειν θα άνοιγε το δρόμο για επιστροφή σε τέτοιους αναγωγισμούς. Είδαμε, πάντως, ότι εν προκειμένω το ενδιαφέρον του φιλόσοφου νίκησε αυτό του κοινωνιολόγου. Στην επιχειρηματολογία του υπέρ του καθορισμού ενός μη αναγώγιμου τύπου της επικοινωνιακής δράσης είναι αδύνατο να κρυφτεί το κίνητρο του φιλόσοφου, ο οποίος θέλει να εντοπίσει εντός της πραγματικότητας εκείνον τον τύπο δράσης, που θα του δώσει αργότερα τα επιθυμητά κριτήρια (επικοινωνιακής) ορθολογικότητας.

Στην κριτική μου, εντόπισα αυτήν τη χρήση της κοινωνιολογικής θεωρίας ως σοβαρό λάθος (βλ. κεφ. 3, σελ. 218 – 223). Από κοινωνιολογική άποψη, η διάκριση μεταξύ *τύπων* του κοινωνικού πράττειν και όχι μεταξύ *αναλυτικών πλευρών* είναι θεωρητικά άγονη για την προσέγγιση της εμπειρικής πραγματικότητας. Από την άποψη του κοινωνιολόγου-*παρατηρητή* των κοινωνικών φαινομένων είναι αδύνατος ο καθορισμός του "τύπου του προσανατολισμού" της κοινωνικής δράσης, με βάση κριτήρια που δεν θα είναι ψυχολογικά, αλλά θα αντικαθρεπτίζουν "τις γενικές δομές των διαδικασιών συνεννόησης, από τις οποίες μπορούν να εξαχθούν τυπικά χαρακτηρίσιμες προϋποθέσεις συμμετοχής (στις διαδικασίες)". Η επίκληση της διαισθητικής γνώσης των συμμετεχόντων στην κοινωνική ζωή, οι οποίοι "είναι σε θέση να γνωρίζουν πότε δρουν στρατηγικά και πότε επικοινωνιακά", αρκεί μόνο για να αποκαλυφθεί η εξέχουσα σημασία της επικοινωνιακής διάστασης των κοινωνικών διεργασιών, όχι όμως και για τον κοινωνιολογικό καθορισμό *τύπων* του κοινωνικού πράττειν. Ο κοινωνιολόγος, ως *παρατηρητής* των κοινωνικών πραγμάτων, δεν θα μπορούσε ποτέ να ταξινομήσει μονοσήμαντα τις *εμπειρικές δράσεις* υπό μία απ' αυτές τις κατηγορίες, γιατί ο "προσανατολισμός" των δραστών δεν μπορεί να χαρακτηριστεί με βάση "τυπικά κριτήρια".

Από κοινωνιολογική άποψη θα ήταν πιο φρόνιμο να ξεκινήσουμε από τη σκέψη ότι κάθε κοινωνική δράση διαθέτει μια νοηματική και μια εργαλειακή-λειτουργική πλευρά, χωρίς να είναι δυνατή η αναγωγή της μίας στην άλλη. Έτσι, θα ήταν προτιμότερο να υποθέσουμε ότι "οι πράξεις σχηματίζουν ένα εμπειρικά μεταβαλλόμενο συνεχές, στο οποίο σταθερές αναλυτικές διαστάσεις αποκτούν διαφορετικό κάθε φορά βάρος". Μια κοινωνιολογική θεωρία του πράττειν δεν μπορεί να στηριχθεί στους εξιδανικευμένους τύπους του φιλόσοφου-"ανακατασκευαστή", αλλά θα

πρέπει να έχει επίγνωση του γεγονότος ότι στην εμπειρική πραγματικότητα συναντούμε μόνο "μεικτές μορφές". Από αυτήν την άποψη είναι χαρακτηριστικό ότι ο Habermas τείνει διαρκώς να σκέφτεται την εργαλειακή/στρατηγική δράση ως "μονολογικά συγκροτημένη", γεγονός που εξαφανίζει τελικά τη νοηματική της διάσταση, δημιουργώντας έναν αφηρημένο τύπο του τεχνικού πράττειν. Αυτός ο τρόπος σκέψης φανερώνεται πολύ καθαρά - όπως επανειλημμένα σημείωσα στην παρούσα εργασία - στην ευκολία με την οποία ο Habermas ταυτίζει την *εργασία* με την *εργαλειακή δράση*. Ο δυισμός της θεωρίας του πράττειν συνεπάγεται τελικά την απομόνωση αφηρημένων κριτηρίων της ορθολογικότητας ως προς το σκοπό, η οποία δεν κατανοείται έτσι στην αλληλοδιαπλοκή της με την επικοινωνιακή συνιστώσα της εργαλειακής/στρατηγικής δράσης, δηλαδή με τις κοινωνικά θεσμισμένες σημασίες που την κατευθύνουν και τη νοηματοδοτούν.

Το πόσο η χαμπερμασιανή θεωρία του πράττειν είναι καθορισμένη από τις αναγκαιότητες της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας φαίνεται και από τη διαπραγμάτευση της λεγόμενης "θέσης περί της συνεννόησης". Καθώς στην εμπειρική πραγματικότητα συναντούμε διάφορα είδη της γλωσσικά διαμεσολαβημένης αλληλόδρασης, ο Habermas χρειάζεται ένα επιχείρημα, για να στηρίξει την επιλογή του να περιορίσει την ανάλυση της επικοινωνίας στο πεδίο της *καθαρής επικοινωνιακής δράσης* ή του "προσανατολισμένου στη συνεννόηση πράττειν". Αυτό δε το επιχείρημα θα πρέπει να είναι ανεξάρτητο, δηλαδή να μην εκτίθεται στην κατηγορία της λήψης του ζητουμένου. Είδαμε ότι ο Habermas προσπάθησε να στηρίξει τη "θέση περί συνεννόησης", δηλαδή την ιδέα ότι η προσανατολισμένη στη συνεννόηση χρήση της γλώσσας αποτελεί τον πρωταρχικό τρόπο της χρήσης της, με την έννοια ότι κάθε (στρατηγική ή) άλλη χρήση της γλώσσας την προϋποθέτει αναγκαστικά, επικαλούμενος τις αναλύσεις των ομιλιακών ενεργημάτων του Austin. Όμως αυτή η επιχειρηματολογική επιλογή αποτυγχάνει, γιατί - όπως έδειξα - η διάκριση του Austin μεταξύ ιδιολεκτικών και μεσωλεκτικών ενεργημάτων *δεν* αντιστοιχεί στη διάκριση του Habermas μεταξύ επικοινωνιακής και στρατηγικής χρήσης της γλώσσας. Έτσι δεν μένει παρά μόνο το εμπειρικό επιχείρημα ότι η κοινωνική ζωή, ο συντονισμός της κοινωνικής συνεργασίας θα ήταν μακροχρόνια αδύνατος, εάν οι κοινωνοί αποφάσιζαν να δρουν μόνο εργαλειακά/στρατηγικά. Όμως αυτό το επιχείρημα είναι πολύ ασθενές και

αμφιλεγόμενο, για να δικαιολογήσει την εννοιολογική ταύτιση της επικοινωνίας με τη συνεννόηση, η οποία ορίζεται ως εκείνου του είδους η αλληλόδραση "όπου *όλοι* οι συμμετέχοντες συνταιριάζουν τα ατομικά τους πρακτικά σχέδια και επιδιώκουν έτσι *ανεπιφύλακτα* τους ιδιολεκτικούς τους στόχους". Η "επιδίωξη ιδιολεκτικών στόχων" είναι δε "ανεπιφύλακτη", επειδή στην καθαρή επικοινωνιακή δράση οι συμμετέχοντες προσανατολίζονται ως προς αξιώσεις ισχύος, στις οποίες μπορεί να ασκηθεί κριτική. Προσανατολίζονται δηλαδή *ορθολογικά*. Η συνεννόηση εμφανίζεται, λοιπόν, ως *ορθολογική επικοινωνία*. Όμως χωρίς ένα ισχυρό, ανεξάρτητο επιχείρημα, που να στηρίζει αυτή τη θέση, η ταύτιση επικοινωνιακής δράσης, συνεννόησης και ορθολογικής επικοινωνίας αποτελεί αυθαίρετη επιλογή. Πράγματι, ο περιορισμός της *γενικής* θεωρίας της επικοινωνίας στην ανάλυση της καθαρής επικοινωνιακής δράσης είναι αδικαιολόγητος. Δεν είναι τυχαίο το ότι εκτός από τη στρατηγική χρήση της γλώσσας υποβαθμίζονται έτσι και όσες χρήσεις έχουν ένα δημιουργικό (και άρα ορθολογικά δυσεξήγητο) χαρακτήρα: η ποίηση, το χιούμορ, η μεταφορά κ.λπ. Τελικά ο Habermas αποτυγχάνει να μας πείσει ότι ο τρόπος, με τον οποίο αναλύει την επικοινωνία, δεν είναι – σε κάποιο βαθμό – προκαθορισμένος από τις αξιολογικές (δηλαδή *πρακτικές*) του επιλογές.

Η καθολική πραγματολογία έχει λοιπόν ως αντικείμενό της την καθαρή επικοινωνιακή δράση και "αποσκοπεί στην ανακατασκευή της καθολικής βάση ισχύος της *ομιλίας*". Ο Habermas συνθέτει τα τρία βασικά ρεύματα της θεωρίας της σημασίας του 20ου αιώνα (προθεσιακή σημασιολογία, τυπική σημασιολογία και χρηστική θεωρία της σημασίας) σε μια εννοιαία αντίληψη, που στηρίζεται στη θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων των Austin και Searle. Η χαμπερμασιανή επεξεργασία της θεωρίας των ομιλιακών ενεργημάτων στοχεύει σε μια θεωρία της σημασίας, η οποία θα λαμβάνει υπόψη της όλο το φάσμα των όψεων της ισχύος που περιέχει η ομιλία, θεματοποιώντας ταυτοχρόνως την "αναφορά της ομιλίας στον κόσμο". Η έρευνα του Habermas καταλήγει στο συμπέρασμα ότι κάθε ομιλιακό ενέργημα (δηλαδή κάθε δήλωση) εγείρει ταυτοχρόνως τριών ειδών αξιώσεις ισχύος: Μία αξίωση *αλήθειας* για το προτασιακό περιεχόμενο, μία αξίωση *ορθότητας* για τους κανόνες και τις αξίες που σχηματίζουν τον κανονιστικό ορίζοντα της δήλωσης, μία αξίωση *ειλικρίνειας* για την υποκειμενική πρόθεση, η οποία εξωτερικεύεται μέσω της

έκφρασης. Επιπλέον, το ομιλιακό ενέργημα *θεματοποιεί* μία μόνο από αυτές τις αξιώσεις ισχύος κάθε φορά. Στα τρία είδη αξιώσεων ισχύος αντιστοιχούν οι τρεις βασικοί τρόποι των ομιλιακών ενεργημάτων: διαπιστωτικά, ρυθμιστικά και εκφραστικά, ανάλογα με την αξίωση ισχύος που θεματοποιείται κάθε φορά. Μέσω αυτών των ομιλιακών ενεργημάτων, ο ομιλητής αναφέρεται πάντα σε έναν από τους τρεις "τυπικούς κόσμους" που διακρίνει ο Habermas: στον *αντικειμενικό κόσμο* των υπαρκτών καταστάσεων, στον *κοινωνικό κόσμο,* ως το σύνολο των νόμιμα ισχυόντων διυποκειμενικών σχέσεων, και στον *υποκειμενικό κόσμο,* ως το σύνολο των βιωμάτων στα οποία έχει προνομιακή πρόσβαση. Αυτό το σύστημα των αξιώσεων ισχύος, των ειδών ομιλιακών ενεργημάτων και των *"αναφορών σε κόσμο"* συνθέτει τη γενική δομή της επικοινωνίας, η οποία μπορεί να εξηγήσει την "καθολική βάση ισχύος της δυνατής ομιλίας".

Η τελευταία περιγράφεται από την "αρχή της αποδεξιμότητας" του Habermas: "Κατανοούμε ένα ομιλιακό ενέργημα, όταν γνωρίζουμε το είδος των λόγων, τους οποίους θα μπορούσε να προβάλει ένας ομιλητής, προκειμένου να πείσει έναν ακροατή ότι έχει, υπό τις δεδομένες συνθήκες, το δικαίωμα να αξιώσει εγκυρότητα για τη δήλωσή του." Με άλλα λόγια, με κάθε ομιλιακό ενέργημα ο ομιλητής επικαλείται ένα *δυναμικό επιχειρημάτων* που θα μπορούσαν να προβληθούν, προκειμένου να ικανοποιηθεί η εγειρόμενη αξίωση ισχύος. Η κατανόηση του *νοήματος* ενός ομιλιακού ενεργήματος συνδέεται με τη γνώση αυτών των επιχειρημάτων. Αυτός είναι ο λόγος που η επικοινωνία είναι σε θέση να δημιουργήσει έναν *ορθολογικό δεσμό* μεταξύ δύο υποκειμένων. Τούτος ο ιδιάζων γλωσσικός δεσμός, που παράγουν τα ομιλιακά ενεργήματα, οφείλεται ακριβώς στην *εγγύηση* που δίνει ο ομιλητής ότι μπορεί – αν του ζητηθεί – να ικανοποιήσει την εγειρόμενη αξίωση ισχύος, δηλαδή να τη δικαιολογήσει. Η ανάλυση αποκαλύπτει λοιπόν το γεγονός ότι η συναίνεση που παράγει η επικοινωνιακή δράση έχει *ορθολογικό κίνητρο.*

Η χαμπερμασιανή θεωρία της σημασίας είναι δομημένη με τρόπο ώστε να καθιστά δυνατή τη μετάβαση σε μια "συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας". Η θεωρία της αλήθειας εμφανίζεται ως επεξήγηση αυτού που "υποτίθεται πάντα" με κάθε ομιλιακό ενέργημα. Όντας συνεπής με τα συμπεράσματα του "Επίλογου" του *Erkenntnis und Interesse,* ο Habermas διατυπώνει μια θεωρία της αλήθειας, η οποία εκκινεί από τη διάκριση μεταξύ αντικειμενικότητας και αλήθειας. Η πρώτη αφορά στη συγκρότηση

της εμπειρίας, ενώ η δεύτερη στα αποτελέσματα μιας διαδικασίας διυποκειμενικού ελέγχου υποθετικών αξιώσεων ισχύος. Έτσι, στις *πρακτικές περιστάσεις*, οι ισχυρισμοί μάς πληροφορούν για αντικείμενα της εμπειρίας, ενώ στο *διάλογο* ελέγχεται μια προβληματοποιημένη αξίωση ισχύος με βάση ορθολογικά επιχειρήματα. Το πρόβλημα της αλήθειας τίθεται, λοιπόν, ως τέτοιο μόνο εντός αυτής της ιδιαίτερης, διαλογικής ομιλιακής πρακτικής, που είναι – κατά το δυνατόν – απελευθερωμένη από την πίεση της εμπειρίας και της δράσης.

Η καθολική πραγματολογία υπέδειξε το σύστημα των αξιώσεων ισχύος της *καθημερινής επικοινωνίας* και αποκάλυψε το *ορθολογικό δυναμικό της*. Όταν αυτές οι αξιώσεις ισχύος προβληματοποιούνται, οι συνομιλητές μπορούν (και πρέπει) να περάσουν σε ένα ανώτερο είδος συνομιλίας, στο διάλογο, που αποτελεί την αναστοχαστική μορφή της καθημερινής επικοινωνίας και όπου επιδιώκεται η επίτευξη μιας ορθολογικής συναίνεσης, το περιεχόμενο της οποίας θα έπρεπε να θεωρηθεί αληθές. Στον διάλογο εκδιπλώνεται το λανθάνον ορθολογικό δυναμικό της επικοινωνίας. Έτσι – κατά τον Habermas – το "νόημα της αλήθειας" μπορεί να επεξηγηθεί μόνο με το να δείξει κανείς τι σημαίνει "διαλογική ικανοποίηση των αξιώσεων ισχύος" που εγείρει η ομιλία. Ο Habermas αναφέρεται στις αναλύσεις της επιχειρηματολογίας του St. Toulmin, προκειμένου για τη διαύγαση της "λογικής του διαλόγου". Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η "δύναμη του επιχειρήματος να επιτυγχάνει τη συναίνεση συνδέεται με την καταλληλότητα της χρησιμοποιούμενης για επιχειρηματολογικούς σκοπούς γλώσσας και του αντίστοιχου εννοιολογικού συστήματος". Τώρα, η "καταλληλότητα του γλωσσικού συστήματος" εξαρτάται από την δυνατότητα μιας "κριτικής της γλώσσας", στην οποία επιχειρηματολογούμε. Αυτή η δυνατότητα διασφαλίζεται, με τη σειρά της, μόνο εφόσον υφίσταται ελευθερία μετάβασης από το ένα επίπεδο διαλόγου στο άλλο (από τον έλεγχο των αξιώσεων ισχύος, στην κριτική της γλώσσας και στον αυτοστοχασμό). Αυτή η ελευθερία είναι η μόνη που εγγυάται την ορθολογικότητα της επιτευγμένης συναίνεσης και υφίσταται μόνο υπό τις συνθήκες μιας "ιδανικής ομιλιακής κατάστασης".

Ο Habermas ονομάζει ιδανική "μια ομιλιακή κατάσταση, στην οποία οι επικοινωνίες δεν εμποδίζονται όχι μόνο από ενδεχόμενες εξωτερικές επιδράσεις, αλλά και από καταναγκασμούς, οι οποίοι προέρχονται από την ίδια τη δομή της επικοινωνίας. Η ιδανική ομιλιακή κατάσταση αποκλείει τις

συστηματικές διαστρεβλώσεις της επικοινωνίας. Η επικοινωνιακή δομή δεν παράγει δε καταναγκασμούς, όταν για όλους τους συμμετέχοντες στο διάλογο είναι δεδομένη μια συμμετρική κατανομή των ευκαιριών να επιλέξουν και να επιτελέσουν ομιλιακά ενεργήματα". Σύμφωνα με την τελική διατύπωση της ιδέας, η "ιδανική ομιλιακή κατάσταση" δεν είναι το ιδεώδες μιας μελλοντικής κοινωνίας, ούτε μπορεί να δώσει ένα ανεξάρτητο κριτήριο αλήθειας, αλλά αποτελεί μια *"γενική και αναγκαία εξιδανίκευση"*, την οποία πρέπει κανείς να προϋποθέσει ως ισχύουσα (έστω κι αν μια τέτοια υπόθεση είναι αντιπραγματική, δηλαδή δεν ανταποκρίνεται στην υπάρχουσα κατάσταση), εφόσον εισέρχεται σε έναν διάλογο, τον οποίο παίρνει στα σοβαρά. Με τη θεωρία της αλήθειας, ο Habermas ανακαλύπτει το θεμέλιο του επικοινωνιακού Λόγου στην "καθολική δομή της επικοινωνίας" και στην έννοια της αλήθειας που αυτή συνεπάγεται. Η κριτική μου στη χαμπερμασιανή θεωρία της αλήθειας αφορά δύο βασικά σημεία, τα οποία συνδέονται άμεσα με το πρόβλημα της θεμελίωσης του Λόγου.

Το *πρώτο σημείο* αφορά στον τρόπο με τον οποίο ο Habermas υπερασπίζεται την καθολικότητα του επικοινωνιακού Λόγου (βλ. κεφ. 3, σελ. 254 – 270). Είδαμε ότι ο Habermas δίνει στο οιονεί υπερβατολογικό επιχείρημα του Apel μια μορφή, σύμφωνα με την οποία οι "γενικές και αναγκαίες εξιδανικεύσεις" εμπεριέχονται ήδη στις συνθήκες της γλωσσικής διυποκειμενικότητας εν γένει και δεν στοιχειοθετούν απλά και μόνο τις προϋποθέσεις μιας ειδικής μορφής επικοινωνίας, δηλαδή του "διαλόγου". Με αυτόν τον τρόπο, ο Habermas θέλει να εξαλείψει κάθε "υπόλοιπο απόφασης" από την επιλογή υπέρ του επικοινωνιακού Λόγου, παρουσιάζοντας την τελευταία ως το ίδιο αναγκαία με την ομιλία και την επικοινωνία εν γένει. Αυτό το επιχείρημα είναι απλά λανθασμένο. Η "συνεννόηση", η "ορθολογική επικοινωνία" ή ο "διάλογος" δεν προκύπτουν από την καθολική δομή της επικοινωνίας εν γένει (εάν υφίσταται καν τέτοια δομή). Γι' αυτό και οι προϋποθέσεις του διαλόγου μπορούν να είναι αναγκαίες μόνο για όσους έχουν ήδη εισέλθει στην έλλογη συζήτηση. Ακόμα κι αυτοί, όμως, διατηρούν πάντα την ιδιάζουσα ελευθερία να είναι ασυνεπείς – ελευθερία που δεν υφίσταται στο χώρο της λογικής, αλλά που είναι ανεξάληπτη στο χώρο της πράξης, όπου το βουλητικό στοιχείο πρέπει να βρίσκεται σε (επισφαλή) ισορροπία με το γνωστικό.

Οι ιδέες της αβίαστης επικοινωνίας, του ελεύθερου διαλόγου κ.λπ. είναι κάτι που "αν δεν υπήρχε θα έπρεπε να επινοήσουμε". Αυτό το ρίζωμα σε μια κοινωνικοϊστορική πραγματικότητα, σε μια εθικότητα αλληλέγγυων δραστών είναι που δημιουργεί de facto την απαιτούμενη ισορροπία μεταξύ του βουλητικού και του γνωστικού στοιχείου. Δεν είναι τυχαίο ότι άλλοι θεωρητικοί, που χρησιμοποιούν το επιχείρημα των "αναγκαίων προϋποθέσεων" της επιχειρηματολογίας, περιορίζουν την ισχύ του στον κύκλο όσων επιχειρηματολογούν, υπογραμμίζοντας το γεγονός ότι η συμμετοχή στο διάλογο είναι (έλλογη) *επιλογή*. Φυσικά, η "επιλογή" αυτή φορτίζεται "υπαρξιακά" μόνο από την άποψη του απομονωμένου υποκειμένου, ενώ από την πλευρά ενός ιστορικού Λόγου εμφανίζεται ως ανεξάλειπτη τυχαιότητα του "θεμελίου" του, που δεν είναι άλλο από την πρακτική μιας συλλογικότητας, που έχει ήδη "αποφασίσει" υπέρ του.

Αυτή η κριτική μάς υποδεικνύει έναν άλλον – τον μόνο δυνατό, κατά τη γνώμη μου – τρόπο υπεράσπισης της αξίωσης καθολικότητας ενός ιστορικού επικοινωνιακού Λόγου. Εάν η προσπάθεια δικαιολόγησης του τελευταίου αποκαλύπτει την αναγκαία ενότητα θεωρίας και πράξης για τα πεπερασμένα όντα που είμαστε, τότε το εγχείρημα της συγκρότησης μιας *καθολικής θεωρίας* της επικοινωνίας και της αλήθειας είναι μάταιο. Εφόσον η έξοδος από τον "ερμηνευτικό κύκλο" είναι αδύνατη, κάθε *"θεμελίωση" του Λόγου θα παραμένει πάντα "εθνοκεντρική", εφόσον θα* συνδέεται με τα κριτήρια και τις έννοιες μιάς ιστορικής μορφής ζωής. Για όποιον κατανοεί το ρίζωμα του Λόγου σε μια ελευθεριακή–δημοκρατική κουλτούρα, η μόνη δικαιολόγηση της επιλογής υπέρ του Λόγου, που είναι ακόμα δυνατή, είναι "αρνητική". Η ενότητα Λόγου και ελευθεριακής κουλτούρας αξιολογείται τότε θετικά, ως η μόνη μορφή εθικότητας που είναι ικανή να "αναγνωρίσει την τυχαιότητά" της και να ενσωματώσει αυτήν την αλήθεια (που καθορίζει και οποιαδήποτε άλλη μορφή ζωής) σε ένα πρόταγμα διαρκούς αυτοαλλοίωσης, κριτικής και αυτοβελτίωσής της. Φυσικά, αυτού του είδους η "αρνητική δικαιολόγηση", που στηρίζεται στην κριτική αυτοκατανόηση των θεσμών, ηθικών προσανατολισμών και πρακτικών προγραμμάτων μιας ελευθεριακής–δημοκρατικής κοινωνίας, δεν αξιώνει τη θέση της "ουδέτερης θεωρίας" ή της "έσχατης θεμελίωσης", τις οποίες αντιμάχεται, από την ίδια της τη φύση, ως δογματικές και απολυταρχικές.

Ένας τέτοιος αποφατισμός προσπαθεί να ανοίξει το δρόμο μιας κριτικής προσέγγισης του Λόγου και της κοινωνίας, αποφεύγοντας το δίλημμα "αντικειμενισμός ή σχετικισμός". Προκειμένου να πετύχει αυτόν το στόχο συνδυάζει το μοτίβο μιας ιστοριστικής ή και αποδομιστικής κριτικής του Λόγου με την "ορθολογιστική" διαπίστωση ότι ο ριζικός σχετικισμός είναι αυτοαντιφατικός και ότι η έλλογη κριτική και η αυθεντική επικοινωνία μπορούν να αποτελέσουν το μέσο συγκρότησης ενός κοινού, ιστορικού Λόγου. Μοίρα της ανθρώπινης ύπαρξης δεν είναι μόνο η "διαφορά", αλλά και η διαρκής προσπάθεια συγκρότησης ενός κοινού χώρου συνεννόησης και έλλογης συμφωνίας, η οποία έχει νόημα μόνο εντός του ορίζοντα της υπαρκτής και διαρκώς ανανεωνόμενης ασυνεννοησίας και διαφωνίας. Η ιδέα μιας αρνητικής δικαιολόγησης, η οποία θέτει στη θέση μιας ισχυρής θεμελίωσης την κατάδειξη της εσωτερικής σχέσης που υφίσταται μεταξύ της επιλογής υπέρ του Λόγου και της αναγνώρισης της ριζικής ιστορικότητας των ατομικών και συλλογικών μορφών ζωής, συνθέτει εντέλει το ιδιαίτερο πρίσμα της ερμηνευτικής μου προσέγγισης του χαμπερμασιανού έργου. Μολονότι επιμέρους στοιχεία μιας παρόμοιας κριτικής ερμηνείας μπορούν να ανευρεθούν σε διάφορους σχολιαστές του τελευταίου, η παρούσα εργασία διεκδικεί την ιδιαίτερή της αξία ως κατά το δυνατό συνεκτική και συστηματική κριτική τόσο της θεωρίας της ορθολογικότητας, όσο και της κοινωνικής θεωρίας του Habermas από τη σκοπιά αυτού του ιδιάζοντος αποφατισμού.

Το δεύτερο σημείο της κριτικής μου έγκειται στην κατάδειξη των απολυταρχικών συνεπειών, που πρέπει να έχει η συνεπής εκδίπλωση του χαμπερμασιανού εγχειρήματος – τις οποίες ο Habermas προσπαθεί ανεπιτυχώς να εξορκίσει (βλ. κεφ. 3, σελ. 271 – 286). Σε αυτό το επιχειρηματολογικό βήμα προέβαλα κατ' αρχήν το γεγονός ότι η ορθολογική συναίνεση στα πλαίσια μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης θα εξασφαλιζόταν μόνο εφόσον θα πληρούνταν μια σειρά από *ουσιαστικές προϋποθέσεις*, στις οποίες δεν αναφέρεται ο Habermas, θεωρώντας τις ως "εμπειρικές" και όχι "λογικές" συνθήκες. Η έννοια της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης θα έπρεπε – για παράδειγμα – να συμπεριλαμβάνει και την ύπαρξη μιας κοινότητας ιδανικών ομιλητών, με ικανότητες που *δεν είναι τυπικά χαρακτηρίσιμες και διαπιστώσιμες*. Με δεδομένο τον εξωπραγματικό χαρακτήρα της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, άσκησα κριτική στις αρχικές διατυπώσεις, που υπέβαλλαν την ιδέα ότι η τελευταία

θα μπορούσε να αποτελεί "πρόληψη μιας μορφής ζωής" – εφόσον θα ήταν φρόνιμο να αποκλείσουμε την πραγμάτωση ενός τέτοιου "βασίλειου του θεού" επί γης –, καθώς και σε αυτές που υπέβαλλαν την "κριτηριολογική εκδοχή" της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας – η οποία είναι λανθασμένη *εφόσον η ορθολογικότητα της διαλογικά επιτευγμένης* συναίνεσης δεν είναι τυπικά χαρακτηρίσιμη, αλλά ούτε και πρέπει κατ' ανάγκην να συμπίπτει με την αλήθεια. Ιδιαίτερα η κριτική στην "κριτηριολογική εκδοχή" μας αποκάλυψε το γεγονός ότι η ορθολογικότητα μιας συναίνεσης μπορεί να *θεωρηθεί* ως ταυτόσημη με την αλήθεια μόνο *από την εσωτερική άποψη των συμμετεχόντων στο διάλογο.* Αυτή η διαπίστωση μας χρησίμευσε στην κριτική της τελικής ερμηνείας της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης, σύμφωνα με την οποία η τελευταία είναι μια "γενική και αναγκαία εξιδανίκευση", μια αναγκαία υπόθεση που πρέπει να κάνουν (ενδεχομένως αντιπραγματικά) οι συμμετέχοντες σε ένα διάλογο. Η κριτική έδειξε ότι οι "γενικές και αναγκαίες εξιδανικεύσεις" αποκτούν ένα τετριμμένο νόημα, μόλις συνειδητοποιήσουμε ότι είναι "επιτελεστικές", δηλαδή εκφράζουν απλά την εσωτερική προοπτική των συμμετεχόντων στο διάλογο. Εάν, αντίθετα, πρόκειται να έχουν κάποια ουσιαστική αξία ως "επεξήγηση του νοήματος της αλήθειας", θα πρέπει να θεωρηθούν ως στοιχεία μιας καθολικής ρυθμιστικής ιδέας – με όλες τις συνέπειες που έχει κάτι τέτοιο.

Σε αυτό ακριβώς το σημείο φανερώνεται, για άλλη μια φορά, η σημασία του διλήμματος "αντικειμενισμός ή σχετικισμός" για τις επιλογές του Habermas. Ακριβώς επειδή παρασύρεται στα πάθη αυτής της αντιπαράθεσης, ο Habermas δεν μπορεί να προσδώσει στις "εξιδανικεύσεις" το επιτελεστικό νόημα, που έχουν στη διαλογική μας πρακτική, αλλά πρέπει να τις ερμηνεύσει ως το αρχιμήδειο σημείο μιας καθολικής θεωρίας του επικοινωνιακού Λόγου – η οποία θα είναι σε θέση να αντιπαρατεθεί αποτελεσματικά στο σχετικισμό και στο σκεπτικισμό. Το ότι μια τέτοια αντιπαράθεση απαιτεί μια αντικειμενιστική τοποθέτηση επιβεβαιώθηκε για άλλη μια φορά από τη διερεύνηση των συνεπειών, που θα είχε η *ρυθμιστική ιδέα* της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης. Εάν η ιδανική ομιλιακή κατάσταση ερμηνεύει "το νόημα εκείνης της στιγμής της αναγκαιότητας, την οποία συνδέουμε με την έννοια της αλήθειας" και αν η αλήθεια ερμηνεύεται ως η ορθολογική συναίνεση, η επίτευξη της οποίας εξαρτάται από την "καταλληλότητα" του χρησιμοποιούμενου γλωσσικού

συστήματος, έπεται ότι η πραγματοποίηση του ιδεώδους θα συνεπαγόνταν την ολοκλήρωση της "κριτικής της γλώσσας", την υλοποίηση του θετικιστικού ονείρου μιας "ιδανικής, επιστημονικής γλώσσας". Εάν οι "αναγκαίες εξιδανικεύσεις" πρόκειται να έχουν ένα ουσιαστικό ρόλο στη θεωρία της αλήθειας, είναι αναπόφευκτη η παράδοξη συνέπεια: Σε αυτήν την περίπτωση, θα σήμαιναν τη συνειδητή επιδίωξη ενός – όπως έδειξε ο ερμηνευτικός αναστοχασμός – ασυνάρτητου ιδεώδους. Η επίτευξη της ιδανικής επικοινωνίας μέσω μιας ιδανικής γλώσσας θα σήμαινε την άρνηση των συνθηκών της δυνατότητας της επικοινωνίας (που δεν είναι άλλες από την ύπαρξη της "διαφοράς"), οι οποίες είναι τελικά οι ίδιες οι συνθήκες της ιστορικής μας ύπαρξης. Η "ιδανική επικοινωνία" θα σήμαινε το τέλος της επικοινωνίας. Γιατί βέβαια η ανάγκη της επικοινωνίας παύει να υφίσταται όταν δεν υπάρχει διαφωνία, διαφορά, πολυφωνία, ενώ τα υποκείμενα που θα απάρτιζαν την ιδανική επικοινωνιακή κοινότητα (η οποία θα ήταν σε θέση να επιτύχει μια έσχατη συναίνεση) ουσιαστικά θα συγχωνεύονταν σε ένα ενιαίο (υπερβατολογικό) υποκείμενο, το οποίο θα είχε ήδη επιτελέσει την τέλεια συνεννόηση με τον εαυτό του φτάνοντας έτσι σε μια κατάσταση απόλυτης διαφάνειας.

Στο τέταρτο κεφάλαιο είδαμε πώς ο Habermas εξειδικεύει τη θεωρία της αλήθειας στο πεδίο των πρακτικών προβλημάτων, προτείνοντας μια γνωστικιστική φιλοσοφική ηθική. Η χαμπερμασιανή "ηθική του διαλόγου" αποκαλύπτει το θεμέλιο του πρακτικού επικοινωνιακού Λόγου, που θα αποτελέσει το κριτήριο της κριτικής κοινωνικής θεωρίας. Το εγχείρημα αυτό μπορεί να οριστεί ως προσπάθεια ανεύρεσης ενός θεμελίου της ηθικής στις προϋποθέσεις της επικοινωνίας και στις διαδικασίες δικαιολόγησης των κανόνων και των αξιών στα πλαίσια ενός "αβίαστου διαλόγου". Ακολουθώντας το παράδειγμα του Kant, ο Habermas αναζητά μια ηθική "αρχή της γενίκευσης", η οποία θα εγγυάται τη δυνατότητα των ηθικών κρίσεων να αντιπροσωπεύουν τα διαφέροντα όλων των εκάστοτε θιγόμενων. Η "ηθική του διαλόγου" που υποστηρίζει ο Habermas μαζί με τον K.O. Apel εντάσσεται στην ευρύτερη παράδοση των γνωστικιστικών ηθικών, που από τον Kant και μετά επιμένουν να προβάλλουν τη "δυνατότητα αλήθειας" των ηθικών διλημμάτων. Οι ηθικές αυτές θεωρίες χαρακτηρίζονται πάντα από τρία βασικά στοιχεία: το γνωστικισμό, την καθολικότητα–οικουμενικότητα και το φορμαλισμό τους

Παρακολουθήσαμε λεπτομερώς, πώς ο Habermas διαυγάζει το νόημα των τριών αυτών χαρακτηριστικών, στο κείμενό του "Diskursethik – Notizen zu einem Begruendungsprogramm". Το κείμενο αναπαριστά έναν ιδεατό διάλογο με έναν ηθικό σκεπτικιστή, ο οποίος αρνείται τη γνωστικιστική θέση περί της "δυνατότητας αλήθειας" των πρακτικών προβλημάτων. Ο διάλογος αυτός αφορά εντέλει στις ίδιες τις κανονιστικές προϋποθέσεις οποιουδήποτε διαλόγου (και άρα και του ιδίου) και γι' αυτό οδηγεί σε μια αυτοθεμελίωση του επικοινωνιακού πρακτικού Λόγου. Ας θυμηθούμε τα βασικά σημεία της χαμπερμασιανής επιχειρηματολογίας, καθώς και την κριτική που της άσκησα.

Ο Habermas ξεκινά με μια προσπάθεια διαύγασης του γνωστικού νοήματος των ηθικών κρίσεων και υπεράσπισης της γνωστικιστικής θέσης απέναντι στα "μεταηθικά" επιχειρήματα των σκεπτικιστών. Τα τελευταία συνίστανται στην αναγωγή των ηθικών κανόνων σε μέσα για την επίτευξη ενός (αυθαίρετα καθοριζόμενου) υποκειμενικού ή κοινωνικού αποτελέσματος. Επικαλούμενος τη φαινομενολογία των ηθικών συναισθημάτων του P.F. Strawson, ο Habermas επιχειρεί να αποτακαταστήσει την ιδιαίτερη φύση των ηθικών φαινομένων. Η ιδιαίτερη ποιότητα των συναισθημάτων της μνησικακίας ή της ενοχής μας φανερώνει το ότι στις ηθικές συγκρούσεις, προσβολές κ.λπ., πέρα από τη σύγκρουση μεταξύ προσώπων, διακυβεύεται ο σεβασμός ή η προσβολή *υπερπροσωπικών* προσδοκιών, δηλαδή *γενικών κανόνων* συμπεριφοράς. Αυτό δείχνει ότι οι κανόνες δεν είναι απλά μέσα για την ευκαιριακή ή διαρκή επίτευξη ενός σκοπού, αλλά παραπέμπουν σε μια πραγματικότητα με ιδιάζουσα φύση. Φυσικά, αυτό το πεδίο της ηθικής διανοίγεται μόνο σε όποιον αναλαμβάνει την επιτελεστική στάση του συμμετέχοντος σε μια ηθική διαμάχη. Αντίθετα, ο σκεπτικιστής αναλαμβάνει τη στάση του αμέτοχου παρατηρητή και στηρίζεται σε μια ουδετεροποίηση των ηθικών συναισθημάτων, τα οποία ερμηνεύει ως αυταπάτες.

Αν η υπόδειξη της φαινομενολογίας των ηθικών συναισθημάτων αρκεί για να επισημανθεί η ιδιαιτερότητα του ηθικού πεδίου, αναγκαία είναι επίσης η διευκρίνιση αυτής της ιδιαίτερης φύσης του αντικειμένου των ηθικών κρίσεων. Το ερώτημα που τίθεται είναι "*τι* γνωρίζουμε μέσω των ηθικών κρίσεων;" Ο Habermas εντοπίζει το βαθύτερο λάθος τόσο των "αντικειμενιστικών" όσο και των "υποκειμενιστικών" ηθικών θεωριών στη σύγχυση μεταξύ της "περιγραφικής αλήθειας" των αποφαντικών δηλώσεων

(των διαπιστωτικών ομιλιακών ενεργημάτων) και της "κανονιστικής αλήθειας" (ή "ορθότητας") των ηθικών κρίσεων (των ρυθμιστικών ομιλιακών ενεργημάτων), που όπως αποκάλυψε η καθολική πραγματολογία αποτελούν ξεχωριστές αξιώσεις ισχύος.

Σύμφωνα με τα πορίσματα της καθολικής πραγματολογίας, τα ρυθμιστικά ομιλιακά ενεργήματα αναφέρονται στον "κοινωνικό κόσμο" ως το σύνολο των νόμιμα ρυθμισμένων διυποκειμενικών σχέσεων. Η ιδιομορφία του "κοινωνικού κόσμου" καθορίζει τη λεγόμενη "διπλή όψη της ισχύος" της ρυθμιστικής ομιλίας, την οποία δεν διαθέτει η διαπιστωτική χρήση της γλώσσας. Ο κοινωνικός κόσμος, στον οποίο αναφέρεται η ομιλία, είναι ήδη γλωσσικά διαρθρωμένος και γι' αυτό εγείρει μια "πρωτογενή" αξίωση ορθότητας. Με άλλα λόγια, στην περίπτωση της ρυθμιστικής ομιλίας έχουμε την *αξίωση της ορθής αναφοράς σε έναν κοινωνικά ισχύοντα κανόνα,* απ' τη μία, και την "πρωτογενή" *αξίωση ότι ο υπό συζήτηση κανόνας είναι πραγματικά (άσχετα από την κοινωνική του ισχύ) ορθός.* Είναι προφανές ότι δεν υπάρχει κάτι ανάλογο στην περίπτωση των αποφαντικών προτάσεων, εφόσον τα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου δεν "ισχύουν", αλλά απλώς *υπάρχουν.* Η επιχειρηματολογία του Habermas διαυγάζει επιτυχημένα τις λανθασμένες προϋποθέσεις τόσο του ηθικού αντικειμενισμού, όσο και του υποκειμενισμού. Είναι επαρκής για την κατάδειξη της ιδιαίτερης φύσης της κανονιστικής αξίωσης ισχύος και μας υποδεικνύει ότι η απόφαση υπέρ του Λόγου συνεπάγεται μια ασθενή εκδοχή του ηθικού γνωστικισμού, η οποία προβάλλει το ότι η αναγνώριση των έγκυρων κανόνων συνδέεται με την προβολή επιχειρημάτων. Ο ασθενής γνωστικισμός αντιμάχεται κάθε ηθικοφιλοσοφικό θεμελιωτισμό, διατηρώντας συγχρόνως την ένταση της ηθικής ευθύνης (βλ. κεφ. 4, σελ. 300 – 301).

Τώρα, η ηθική του διαλόγου αξιώνει καθολικότητα με δύο έννοιες. *Κατά πρώτον,* όπως κάθε γνωστικιστική ηθική, οφείλει να δώσει ένα κριτήριο για την *καθολίκευση* των ηθικών κανόνων, με τρόπο ώστε να εκφράζουν μια *γενική θέληση,* δηλαδή μια *αμερόληπτη ηθική κρίση.* Στην προοπτική της διαλογικής θεωρίας της κανονιστικής ορθότητας, η *σκοπιά της αμεροληψίας* σημαίνει την εξασφάλιση της δυνατότητας όλων των θιγόμενων να συμμετάσχουν με επιχειρήματα στη διαμόρφωση της ηθικής κρίσης, έτσι ώστε αυτή να ενσαρκώνει ένα κοινό σε όλους διαφέρον. Ανώτατο κριτήριο του πρακτικού διαλόγου είναι η αρχή της καθολίκευσης,

η οποία ορίζει ότι "κάθε έγκυρος κανόνας θα πρέπει να πληροί την προϋπόθεση, οι συνέπειες και οι παρενέργειες, οι οποίες εμφανίζονται (ή προβλέπονται) κάθε φορά, εξαιτίας της *γενικής* του τήρησης, για την ικανοποίηση των διαφερόντων ενός *οποιουδήποτε* μεμονωμένου ατόμου, να μπορούν να γίνουν αποδεκτές από όλους τους θιγόμενους (και να προτιμηθούν από τα αποτελέσματα των γνωστών εναλλακτικών δυνατοτήτων ρύθμισης)." Όπως είναι φανερό, η μεγάλη διαφορά της αρχής της καθολίκευσης από τις ηθικές αρχές άλλων γνωστικιστικών ηθικών είναι ότι αποτελεί κριτήριο για τη συλλογική και όχι για τη μονολογική διαμόρφωση της ηθικής κρίσης. Η αρχή της καθολίκευσης είναι ένας επιχειρηματολογικός κανόνας, που πρέπει να διέπει την πορεία του πρακτικού διαλόγου, ώστε αυτός να φτάσει στη διατύπωση *ορθών κανόνων.* Η θέση αυτή είναι συνεπής με την στροφή στη φιλοσοφία της γλώσσας και με τη συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας. Το αυθεντικό νόημα της καθολικευτικής αρχής είναι *γνωστικό,* συνδέεται με τις *αναγκαίες προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας.*

Πάντως, όπως επεσήμανα, η διατύπωση της αρχής της καθολίκευσης δεν είναι αρκετή, για να πείσει τον αποφασισμένο σκεπτικιστή σχετικά με τη "δυνατότητα αλήθειας" των πρακτικών ερωτημάτων (βλ. κεφ. 4, σελ. 306 - 307). Η αρχή της καθολίκευσης υποβάλλει τη *λογική δυνατότητα* μιας συναινετικής ρύθμισης της ανθρώπινης δράσης, ενώ τα επιχειρήματα των σκεπτικιστών προβάλλουν απλά το *εμπειρικό γεγονός* του ανεπίλυτου πολλών ηθικών-πρακτικών έριδων.

Το αποφασιστικό βήμα για την εδραίωση της καθολικευτικής αρχής γίνεται, λοιπόν, με το επιχείρημα θεμελίωσής της, το οποίο θέλει να εξασφαλίσει και τη *δεύτερη όψη* της καθολικότητας: ότι το ίδιο το κριτήριο της καθολίκευσης βρίσκεται πέρα από κάθε μερικότητα. Η θεμελίωση της ηθικής αρχής απαντά στα σκεπτικιστικά επιχειρήματα περί της *πολιτισμικής σχετικότητας* κάθε ηθικής σκοπιάς. Ο Habermas χρησιμοποιεί το υπερβατολογικό-πραγματολογικό επιχείρημα του K.O. Apel, που στηρίζεται στην έννοια της *επιτελεστικής αντίφασης,* δηλαδή της αντίφασης μεταξύ του προτασιακού περιεχομένου ενός ομιλιακού ενεργήματος και του περιεχομένου των προτάσεων, που περιγράφουν τις αναγκαίες πραγματολογικές προϋποθέσεις του ομιλιακού ενεργήματος. Εάν τώρα ευσταθεί η ιδέα των *αναγκαίων και γενικών προϋποθέσεων* της ομιλίας εν

γένει και του διαλόγου ειδικότερα, ένας ομιλητής δεν μπορεί να αμφισβητήσει το περιεχόμενό τους χωρίς να περιπέσει σε επιτελεστική αντίφαση, εφόσον για να τις αμφισβητήσει *έλλογα* (δηλαδή μέσω επιχειρημάτων που προβάλλει σε έναν διάλογο), θα πρέπει να τις έχει ήδη αποδεχτεί.

Είδαμε παραπάνω ότι η διαλογική αναζήτηση της αλήθειας έχει ως αναγκαία πραγματολογική προϋπόθεση την "ιδανική ομιλιακή κατάσταση", η οποία επιτάσσει την ελεύθερη πρόσβαση όλων στην επιχειρηματολογία και την συμμετρική κατανομή των ευκαιριών για συμμετοχή στο διάλογο. Και μόνο μια απλή ματιά αρκεί, για να διαπιστώσει κανείς τη σχέση συνεπαγωγής που υφίσταται μεταξύ των συνθηκών της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης (στο "Notizen" αναφέρονται ως "προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας εν γένει"), και της αρχής της καθολίκευσης. Έτσι, ο σκεπτικιστής που αμφισβητεί την εγκυρότητα της αρχής της καθολίκευσης πέφτει σε επιτελεστική αντίφαση, καθώς συμμετέχοντας στο διάλογο με τον ορθολογιστή, την έχει ήδη αναγνωρίσει ως έγκυρη. Τελικά η αρχή της καθολίκευσης είναι καθολική γιατί ριζώνει στις *καθολικές και αναγκαίες προϋποθέσεις* του διαλόγου.

Το επιχείρημα της επιτελεστικής αντίφασης δεν μπορεί πάντως να κάμψει το αντιγνωστικιστικό πάθος του αποφασισμένου σκεπτικιστή (βλ. κεφ. 4, σελ. 316 – 318). Ο τελευταίος θα αμφισβητήσει εξαρχής την αξία του, προβάλλοντας το γεγονός ότι δεν αναγνωρίζει την υποχρέωσή του να είναι πρακτικά συνεπής, παρά μόνο αυτήν του να είναι τυπικά λογικός. Και η επιτελεστική αντίφαση δεν αποτελεί παράβαση των κανόνων της τυπικής λογικής. Το επιχείρημα των γενικών και αναγκαίων προϋποθέσεων δεν μπορεί να δώσει ένα *θεμέλιο* του πρακτικού Λόγου. Αποτελεί μια δικαιολόγησή του, μια μαιευτική κατάδειξή του, που πατά ήδη στο έδαφός του. Ο πρακτικός επικοινωνιακός Λόγος δεν αποτελεί ρυθμιστική ιδέα, αλλά βιωμένη πρακτική. Η αναστοχαστική του διαύγαση είναι δυνατή μόνο εφόσον έχει ήδη συντελεστεί η επιλογή υπέρ του. Όπως σημείωσα ήδη, η μόνη ασθενής δικαιολόγηση του Λόγου, που είναι δυνατή, είναι "αρνητική". Η αρνητική δικαιολόγηση προβάλλει την εσωτερική σύνδεση που υφίσταται μεταξύ της διαλογικής αναζήτησης μιας πρακτικής ορθότητας και του προτάγματος της ελευθερίας από κάθε δογματισμό. Αυτού του είδους η δικαιολόγηση απομακρύνεται αποφασιστικά από κάθε θεμελιωτισμό, ο οποίος προσπαθεί να εξαφανίσει την επιλογή υπέρ της ελευθερίας, μέσω

μιας ισχυρής θεμελίωσης του Λόγου – που είναι τελικά αδύνατο να αποφύγει την υποχώρηση στον αντικειμενισμό. Η αρνητική δικαιολόγηση της επιλογής υπέρ του επικοινωνιακού Λόγου δεν προσπαθεί να αναγάγει την πολυειδία των μορφών ζωής σε μια "καθολική δομή", αλλά προβάλλει το γεγονός ότι η "συγχώνευση των διαφορετικών οριζόντων" και η επικοινωνία με την "ετερότητα" είναι δυνατή, εφόσον αναλάβουμε την έλλογη, κριτική και αυτοκριτική προοπτική, που συνεπάγεται η εν λόγω επιλογή. Είναι φανερό ότι πρέπει *να θέλουμε* την αυτονομία, πρέπει *να θέλουμε* την υπέρβαση κάθε δογματικού εγκλεισμού, για να θεωρήσουμε άξια τη διαλογική αναζήτηση της πρακτικής ορθότητας (και της αλήθειας εν γένει). Για μια τέτοια αντίληψη, *το πρώτο πρόβλημα είναι η ελευθερία και όχι η θεμελίωση της αλήθειας.*

Είδαμε ότι οι επιλογές του Habermas δεν κινούνται προς αυτήν την κατεύθυνση. Βέβαια, σε σύμπνοια με το αντιμεταφυσικό πνεύμα της εποχής, ο Habermas δεν θέλει να δώσει στο επιχείρημά του τη χροιά της "έσχατης θεμελίωσης", προσπαθώντας έτσι να αποφύγει τον θεμελιωτισμό (Fundamentalismus), που χαρακτηρίζει τον φίλο του K.O. Apel. Κατά την άποψη του Habermas, μετά τη στροφή στη φιλοσοφία της γλώσσας, κάθε γνώση παραμένει "υποθετική", εφόσον εξαρτάται πάντα από την διυποκειμενική επιβεβαίωσή της, και δεν μπορεί να στηριχθεί σε κάποια υποτιθέμενη "έσχατη υποκειμενική βεβαιότητα". Ωστόσο, το "υποθετικό θεμέλιο" του Habermas δεν είναι παρά μια απλή υπεκφυγή (βλ. κεφ. 4, σελ. 320 – 326). Γιατί τελικά υποθετικό δεν είναι το θεμέλιο, αλλά η θεωρητική ανακατασκευή των προϋποθέσεων της επιχειρηματολογίας. Η κριτική του Habermas στον θεμελιωτισμό του Apel δεν φτάνει αρκετά βαθιά, καθώς αποδέχεται την ιδέα των "γενικών και αναγκαίων προϋποθέσεων της επιχειρηματολογίας εν γένει" και την *θεμελιωτική* στρατηγική της κατάδειξης των επιτελεστικών αντιφάσεων. Είδαμε όμως ότι αν προσδώσουμε στις εξιδανικευτικές προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας ένα ουσιαστικό νόημα – σαν κι αυτό που κατέχουν στην υπερβατολογική–πραγματολογική θεμελίωση του Apel – καταλήγουμε αναγκαστικά σε μια αντικειμενιστική θεωρία της αλήθειας ως της έσχατης συναίνεσης στα πλαίσια μιας ιδανικής επικοινωνιακής κοινότητας. Για άλλη μια φορά, αντιμετωπίζοντας το δίλημμα "αντικειμενισμός ή σχετικισμός", ο Habermas αμφιταλαντεύεται χωρίς να κάνει μια αποφασιστική κίνηση υπέρβασής του: Απέναντι στον σκεπτικισμό προβάλλει μια ισχυρή έννοια

της πρακτικής ορθότητας, η συνεπής εκδίπλωση της οποίας παραπέμπει αναγκαστικά σε μια έσχατη "τάξη των λόγων", σε ένα καντιανό "βασίλειο των καθεαυτών σκοπών". Απέναντι στον πολιτισμικό σχετικισμό προβάλλει την καθολικότητα των "γενικών και αναγκαίων προϋποθέσεων της επιχειρηματολογίας εν γένει". Στο τέλος αυτής της επιχειρηματολογικής πορείας, πατώντας πάνω στα πτώματα των σκεπτικιστών, παραδέχεται ότι τα πυρά της θεμελίωσής του ήταν "υποθετικά".

Αυτός είναι ο λόγος που νιώθει αναγκασμένος να "απαντήσει" στην πιθανή άρνηση του έξυπνου σκεπτικιστή, που θα "διαβλέψει την πιθανότητα εμπλοκής του σε επιτελεστικές αντιφάσεις", να μπει σε διάλογο με τον ορθολογιστή. Απέναντι στο "επιχείρημα" της σιωπής, ο Habermas επισημαίνει ότι οι αμοιβαιότητες του διαλόγου ριζώνουν στη δομή της καθημερινής επικοινωνίας, η αποχώρηση από την οποία θα ήταν μακροχρόνια καταστροφική. Γί αυτό και η σιωπή του σκεπτικιστή είναι μια "κενή επίδειξη". Το επιχείρημα αυτό είναι προφανώς λανθασμένο, καθώς άβυσσος χωρίζει τις αμοιβαιότητες του διαλόγου απ΄ αυτές της καθημερινής επικοινωνιακής πρακτικής (βλ. κεφ. 4, σελ. 329 – 333). Όπως έχει ορθά επισημάνει ο Apel, ο Habermas παρασύρεται σε αυτό το λάθος, εξαιτίας του ότι ενώ αξιώνει de facto την έσχατη θεμελίωση ενάντια στον σκεπτικισμό, αναγκάζεται – εξαιτίας της απεμπόλησης της "υπερβατολογικής διαφοράς" – να τοποθετήσει το επιχείρημα της επιτελεστικής αντίφασης στο επίπεδο της βιοκοσμικής επικοινωνίας – όπου όμως οι προϋποθέσεις της επικοινωνίας συνδέονται με μια πεπερασμένη, ιστορική μορφή ζωής.

Ο Habermas ολοκληρώνει την πορεία της επιχειρηματολογίας του εξηγώντας το νόημα του *φορμαλισμού* της ηθικής του διαλόγου, ώστε να απαντήσει στις νεοαριστοτελικές και νεοεγελιανές υποδείξεις του πρωτείου της εθικότητας. Η τελευταία αυτή αντίρρηση απέναντι στην ηθική του διαλόγου προβάλλει τον αφηρημένο χαρακτήρα μιας φιλοσοφικής ηθικής, η οποία υποτίθεται ότι δίνει ένα κριτήριο για τον αντικειμενικό έλεγχο των ηθικών μας πεποιθήσεων, από κάποιο μυθολογικό αρχιμήδειο σημείο. Ο Habermas επισημαίνει ότι ο επικοινωνιακός Λόγος είναι πράγματι τυπικός. Δεν δίνει συγκεκριμένους κανόνες, αλλά λειτουργεί ως κριτής, ορίζει μια διαδικασία για τον έλεγχο της ορθότητας των εθικών κανόνων. Επιμένει λοιπόν στο διαχωρισμό του ηθικά ορθού (που έχει υποστεί με

επιτυχία τη βάσανο του διαλογικού ελέγχου) από το εθικό, δηλαδή από τις αξίες και αντιλήψεις περί του "ευ ζην" μιας συγκεκριμένης κοινωνίας. Ο Habermas τάσσεται έτσι υπέρ της διάκρισης μεταξύ των αυστηρά κανονιστικών διαλόγων, όπου δεν τίθενται ζητήματα αξιακών προτιμήσεων ή κατάλληλης ερμηνείας των αναγκών των συμμετεχόντων (αυτά προϋποτίθενται ως δεδομένα), και των διαλόγων γύρω από αξίες, όπου η συναίνεση και η καθολίκευση δεν είναι εξασφαλισμένες. Τέλος, οι ηθικά ορθοί κανόνες χρειάζονται ερμηνεία και "έξυπνη εφαρμογή" σε συγκεκριμένες συνθήκες, γεγονός που, κατά τον Habermas, δεν θίγει τον πυρήνα της αξίωσης καθολικότητάς τους.

Όπως γίνεται φανερό από την κριτική στο χαμπερμασιανό θεμελιωτικό επιχείρημα, η διαλογική αναζήτηση της κανονιστικής ορθότητας έχει η ίδια *κανονιστικό περιεχόμενο*, που δεν μπορεί να εξαχθεί από την "καθολική δομή της επικοινωνίας". Παραπέρα, η διάκριση μορφής και περιεχομένου θα πρέπει να σχετικοποιηθεί και από μια άλλη άποψη: καμία έλλογη κριτική, κανένας πρακτικός διάλογος δεν μπορεί να θεμελιώσει εξαρχής τα πάντα. Η έλλογη επιχειρηματολογία εξαρτάται πάντα από δεδομένα, από "προκαταλήψεις" που δεν μπορούν να τεθούν υπό αμφισβήτηση. Με αυτήν την έννοια, ο διαχωρισμός μεταξύ ηθικού και εθικού δεν μπορεί να είναι τόσο αυστηρός, όσο θα ήθελε ο Habermas. Από αυτήν τη διαπίστωση έπεται ότι η διάκριση μεταξύ των "αυστηρά κανονιστικών διαλόγων" και των "διαλόγων σχετικά με αξίες" θα πρέπει να σχετικοποιηθεί. Στην κριτική μου προσπάθησα μάλιστα να δείξω ότι η εμμονή στο πρωτείο των πρώτων προδίδει μια αμηχανία μπροστά στις ριζοσπαστικές συνέπειες της ιδέας της "κριτικής των αναγκών", την οποία ο Habermas δεν αποκλείει, αλλά υποβαθμίζει την αξία της. Ωστόσο, θα πρέπει να αναμένουμε ότι η ριζοσπαστική κοινωνική κριτική θα αφορά ακριβώς σε αυτόν το χώρο του "διαλόγου γύρω από τις ανάγκες", ο οποίος θέτει την "εσωτερική φύση σε μια ουτοπική προοπτική", συμπληρώνοντας την αρχή της δικαιοσύνης με τις στιγμές της ευτυχίας και της αλληλεγγύης (βλ. κεφ. 4, σελ. 337 – 340).

Η εγκατάλειψη του θεμελιωτισμού συνδέεται από τον Habermas με μια νέα σχέση μεταξύ (ανακατασκευαστικής) φιλοσοφίας και (ανακατασκευαστικής) επιστήμης. Εφόσον η θεμελίωση της ηθικής του διαλόγου παραμένει πάντα υποθετική, η τελευταία θα πρέπει να είναι σε θέση να ανταγωνιστεί αποτελεσματικά τις άλλες φιλοσοφικές ηθικές

θεωρίες, αλλά και να βρει "έμμεση επιβεβαίωση μέσω άλλων, σύνηχων θεωριών", οι οποίες διαθέτουν εμπειρική βάση. Εξετάσαμε λεπτομερειακά πώς ο Habermas ενισχύει την ηθικοφιλοσοφική του επιχειρηματολογία, επικαλούμενος δύο ειδών ανακατασκευαστικές θεωρίες: την εξελικτική ψυχολογία του Kohlberg, απ΄ τη μία, και τη θεωρία της κοινωνικής εξέλιξης, απ΄ την άλλη.

Η ηθική του διαλόγου θα πρέπει κατ΄ αρχήν να βρίσκει έμμεση επιβεβαίωση μέσω μιας ψυχολογικής θεωρίας, η οποία θα δείχνει πώς η ανθρώπινη οντογένεση οδηγεί στη διαμόρφωση μιας ηθικής συνείδησης ηθικοδιαλογικού τύπου. Αυτήν την έμμεση επιβεβαίωση παρέχει – κατά τον Habermas – η ψυχολογία της ανάπτυξης της ηθικής συνείδησης του L. Kohlberg. Η θεωρία του Kohlberg ακολουθεί την παράδοση της εξελικτικής ψυχολογίας του J. Piaget. Σύμφωνα με την τελευταία, η διανοητική ανάπτυξη του παιδιού ερμηνεύεται ως μια *διαδικασία μάθησης* με συγκεκριμένη κατεύθυνση και διακριτά, ιεραρχικά διατεταγμένα στάδια. Κατά τη διαδικασία αυτή, το υποκείμενο ανασυνθέτει και διαφοροποιεί τις γνωστικές δομές που διαθέτει ήδη, ανεβαίνοντας έτσι, μέσω αυτής της μαθησιακής δραστηριότητας, σε ένα ανώτερο επίπεδο κάθε φορά.

Ο Kohlberg μεταφέρει αυτό το σχήμα της γνωστικής ανάπτυξης από το πεδίο της νόησης σε αυτό της ικανότητας για ηθική κρίση, διακρίνοντας τρία βασικά στάδια της εξέλιξης της ηθικής συνείδησης: το *προσυμβατικό*, όπου το παιδί προσανατολίζει τη δράση του με βάση την απειλή κυρώσεων ή την υπόσχεση ανταμοιβών, που προέρχονται από το άμεσο περιβάλλον του, το *συμβατικό*, όπου προσανατολίζεται με βάση τις κοινωνικές επιταγές (συμβάσεις) και τους κοινωνικούς ρόλους, και το *μετασυμβατικό στάδιο, όπου οι ηθικές κρίσεις στηρίζονται σε αρχές που* αξιώνουν καθολικότητα και μπορούν έτσι να έρχονται σε σύγκρουση με τις αξίες ενός συγκεκριμένου κοινωνικού περιβάλλοντος. Το σχήμα αυτό ασκεί μεγάλη γοητεία στον Habermas, όχι μόνο επειδή το ανώτερο στάδιο της ηθικής ανάπτυξης μπορεί να ερμηνευτεί με βάση την αρχή της ηθικής του διαλόγου, αλλά επειδή μπορεί επιπλέον να αξιώνει καθολικότητα: Η ψυχολογική αυτή θεωρία επιτρέπει την αναγωγή της εμπειρικά διαπιστώμενης *πολλαπλότητας* των ηθικών αντιλήψεων στη διαφορά μεταξύ *περιεχομένων*, τη στιγμή που οι *μορφές* της ηθικής κρίσης παραμένουν *καθολικές*.

Η ιδέα μιας ιεραρχικής διάταξης αυτών των μορφών (ή δομών) στηρίζεται στην έννοια της "εξελικτικής λογικής", σύμφωνα με την οποία τα εξελικτικά στάδια αποτελούν μια ιεραρχημένη ακολουθία γνωστικών δομών, όπου οι "κατώτερες" αίρονται κάθε φορά από τις αμέσως "ανώτερες", με την έννοια ότι οι δεύτερες αναδιοργανώνουν και διαφοροποιούν τα δομικά στοιχεία των πρώτων. Ο Habermas επιχειρεί να εξηγήσει την "εξελικτική λογική" της γνωστικής ανάπτυξης με βάση τη διαφοροποίηση των "μορφών αλληλόδρασης", δηλαδή με τους όρους της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης.

Οι κριτικές μου παρατηρήσεις σχετικά με την ψυχολογία της ανάπτυξης της ηθικής συνείδησης που προτείνει ο Habermas έχουν τρεις βασικές αιχμές (βλ. κεφ. 4, σελ. 346 – 347 και σελ. 353 – 364). *Κατά πρώτον,* ο Habermas παραβαίνει στην περίπτωση της εξελικτικής ψυχολογίας των Piaget–Kohlberg την πάγια τακτική της καθορισμένης άρνησης, δηλαδή της κατ' αρχήν αμφισβήτησης της αξίωσης καθολικότητας μιας θεωρίας και της οικειοποίησης της θετικής της συμβολής, σε ένα ευρύτερο πλαίσιο. Ο Habermas ενσωματώνει τη γνωστική ψυχολογία άμεσα, χωρίς καν να αναφέρει την πλούσια προβληματική που έχει αναπτυχθεί σχετικά με την εξάρτηση των υποτιθέμενα καθολικών της εννοιών από εμπειρίες με άτομα συγκεκριμένων κοινωνικών κατηγοριών, συγκεκριμένων κοινωνιών. Αυτή η έλλειψη κριτικής αποστασιοποίησης απέναντι στον γενετικό στρουκτουραλισμό έχει, μεταξύ των άλλων, ως αποτέλεσμα την τάση για βύθιση σε έναν νατουραλισμό της ανάπτυξης της ηθικής συνείδησης. Ωστόσο, η κριτική έδειξε ότι το μετασυμβατικό στάδιο, και ιδιαίτερα το έκτο επίπεδο της ηθικογνωστικής εξέλιξης δεν είναι με κανένα τρόπο "φυσικό". Με άλλα λόγια, η μετάβαση στο μετασυμβατικό στάδιο δεν μπορεί να προκύψει από μια απλή "αναδιοργάνωση του κοινωνιογνωστικού εξοπλισμού" του υποκειμένου, εφόσον προϋποθέτει τη *ρήξη* με τα αυτονόητα της συμβατικά ρυθμισμένης εθικότητας. Η μετασυμβατική ηθική συνείδηση δεν μπορεί να εξηγηθεί ως αποτέλεσμα *γνωστικής εξέλιξης*. Αλλά και η ανάληψη της υποθετικής στάσης απέναντι στην παραδεδομένη εθικότητα δεν οδηγεί αναπόδραστα στην ηθικοποίησή της – όπως δείχνει η ύπαρξη των ηθικών σκεπτικιστών –, ούτε οδηγεί αναγκαστικά σε μια *συγκεκριμένη* ηθικοποίησή της – όπως φαίνεται από την ύπαρξη διαφορετικών φιλοσοφικών ηθικών.

Το *δεύτερο* σημείο κριτικής αφορά στον φορμαλισμό μιας εξελικτικής θεώρησης της ψυχικής ανάπτυξης. Ακολουθώντας τον Kohlberg, ο Habermas εμμένει σε μια έννοια της "αυτονομίας του εγώ", που στηρίζεται μάλλον στις τυπικές κατηγορίες της διάνοιας παρά στον Λόγο. Όπως στην περίπτωση της ηθικοφιλοσοφικής επιχειρηματολογίας, έτσι κι εδώ ο Habermas υποβαθμίζει τη σημασία της "κριτικής των πολιτισμικά ερμηνευμένων αναγκών", που θα μπορούσε να λειτουργήσει ως αντίδοτο στο φορμαλισμό των "οικουμενικών δομών" και των "καθολικών ικανοτήτων". Το *τρίτο*, τέλος, σημείο αφορά στο διαχωρισμό της "εξελικτικής λογικής" από την "εξελικτική δυναμική" και στον υποσκελισμό των προβλημάτων που θέτει η δεύτερη. Η υποβάθμιση της προβληματικής της "εξελικτικής δυναμικής" συνδέεται και με την γλωσσοαναλυτική ανάγνωση του φροϋδικού έργου, που τείνει στην αποριζοσπαστικοποίηση της ιδέας του ασυνειδήτου, το οποίο παύει να αποτελεί την άλογη πηγή της ενορμητικής ενέργειας και καθορίζεται μόνο αρνητικά, ως προϊόν της *αποσυμβολοποίησης των αναγκών*. Οι *επιλογές αυτές δημιουργούν μια* μονόπλευρη εικόνα του ανθρώπινου υποκειμένου, που τείνει να εμφανίζεται ως γνωστική μηχανή. Αξίζει, έτσι, να αναρωτηθεί κανείς αν θα αρκούσε μια "συμπλήρωση" της εξελικτικής θεώρησης του Habermas με τη διερεύνηση της "εξελικτικής δυναμικής", ή μήπως η θεωρία της γνωστικής εξέλιξης είναι ήδη εννοιολογικά δομημένη με τρόπο, ώστε να αποκλείεται εκ των προτέρων μια ουσιαστική θεματοποίηση της ψυχοδυναμικής άποψης.

Τώρα, για τη συγκρότηση της θεματικής της *κοινωνικής εξέλιξης* αποφασιστική σημασία έχει η μεταφορά της έννοιας της εξελικτικής λογικής *στο πεδίο της φυλογένεσης. Ο Habermas προχωρά στη διατύπωση* μιας εξελικτικής θεωρίας της ιστορίας με τη μορφή μιας "ανακατασκευής του ιστορικού υλισμού". Η ανακατασκευή αυτή συνίσταται σε μια επικοινωνιολογική συμπλήρωση και αναδιατύπωση του μαρξιστικού υλισμού. Η κοινωνική εξέλιξη δεν ανάγεται στο επίπεδο της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, όπως πίστεψε ο Marx. Η υλική. αναπαραγωγή καθορίζει μόνο την "εξελικτική δυναμική", δίνει δηλαδή τις αναγκαίες "εξελικτικές ωθήσεις" σε μια διαδικασία που διέπεται από μια ιδιαίτερη "εξελικτική λογική". Αυτή η τελευταία αφορά στην εξέλιξη των διυποκειμενικών δομών, κέντρο των οποίων αποτελούν οι μορφές της ηθικής ρύθμισης της κοινωνικής ζωής. Η ανάλυση του Habermas στηρίζεται

στην υπόθεση περί της "ομολογίας" μεταξύ των δομών της ανάπτυξης των υποκειμένων και των σταδίων της κοινωνικής εξέλιξης. Παρά τις διαφορές μεταξύ αυτών των δύο πεδίων, στο επίπεδο της κοινωνικοπολιτισμικής μαθησιακής διαδικασίας, η αναπαραγωγή της κοινωνίας και η κοινωνικοποίηση των μελών της είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος.

Αυτή η σκέψη οδηγεί στη μεταφορά του εξελικτικού σχήματος του Kohlberg στο επίπεδο της φυλογένεσης. Η κοινωνική εξέλιξη περνά από ιεραρχικά διατεταγμένα στάδια: α) το *προσυμβατικό* στάδιο των αρχαϊκών, φυλετικών, εξισωτικών κοινωνιών, χωρίς αναγνωρισμένη δικαστική αυθεντία και *γενικά* ισχύον δίκαιο, β) το *συμβατικό* στάδιο των "ανώτερων πολιτισμών", με ταξική διαστρωμάτωση, κρατική οργάνωση και απονομή δικαιοσύνης με βάση γενικά ισχύοντες κανόνες, και γ) το *μετασυμβατικό* στάδιο, των νεωτερικών κοινωνιών, με οικουμενιστικές ηθικές και δικαιικές δομές.

Η εξελικτική θεωρία του Habermas συντελεί σε μια "εγελιανού τύπου" υπεράσπιση του ηθικοφιλοσοφικού του επιχειρήματος, εφόσον η ιστορία εμφανίζεται ως μια διαδικασία με συγκεκριμένη κατεύθυνση (παρ' όλο που η πορεία προς τα ανώτερα στάδια *δεν είναι αναγκαία*), στο τέλος της οποίας βρίσκουμε την "ανώτερη" ηθική συνείδηση της νεωτερικότητας, που συμπίπτει με τις τυπικές αρχές της ηθικής του διαλόγου. Έτσι το "Notizen" αποτελεί την "οιονεί υπερβατολογική", καντιανής χροιάς φιλοσοφική συνιστώσα, που μαζί με την πιο "εγελιανή" εξελικτική θεωρία διαυγάζουν το "κανονιστικό υπόβαθρο" της κριτικής θεωρίας: την έννοια του επικοινωνιακού πρακτικού Λόγου.

Η "ανακατασκευή του ιστορικού υλισμού" ολοκληρώνει τη στροφή του Habermas προς μια εμφατικά θεωρητική φιλοσοφία και κοινωνική θεωρία. Η ανακατασκευή των γενικών δομών της αναπαραγωγής του είδους θέτει μια θεωρητική αξίωση – η οποία μπορεί και πρέπει να ελεγχθεί στον θεωρητικό διάλογο περί της αλήθειας, δηλαδή άσχετα από τα πρακτικά προτάγματα και τη δράση των ανθρώπων. Ένας τέτοιος εξελικτικισμός συνεπάγεται έτσι τα παράδοξα μιας διάγνωσης *μέσα από την* ιστορία ενός *νοήματός* της. Η θεωρητική αξίωση μιας τέτοιας θεωρίας συγκαλύπτει απλά τον εθνοκεντρισμό της, ενώ η απεμπόληση της αυστηρής αιτιοκρατίας δεν θίγει την αντίληψη περί τελεολογίας και γνωστικής *προόδου* (βλ. κεφ. 4, σελ. 385 – 391).

Την εξελικτική θεώρηση της ιστορίας εξυπηρετεί η ευρεία χρήση της συστημικής θεωρίας εκ μέρους του Habermas, η οποία βρέθηκε στο στόχαστρο της κριτικής, στο πέμπτο κεφάλαιο της παρούσας έρευνας. Στο τελευταίο αυτό κεφάλαιο σκιαγραφήθηκε η ώριμη κριτική κοινωνική θεωρία, που ο Habermas παρουσίασε στο συνθετικό του έργο *Theorie des kommunikativen Handelns*. Συζητώντας την εισαγωγή του κοινωνιολογικού δυισμού από μέρους του Habermas, διέκρινα δύο κύριους λόγους για την υποχώρησή του μπροστά στην "τεχνοκρατική ιδεολογία". Ο *πρώτος* συνδέεται με τη δυνατότητα, που παρέχει ο συστημικοθεωρητικός τρόπος σκέψης, να σκεφτούμε την κοινωνία και την ιστορία, χωρίς να υποθέσουμε ένα συλλογικό είδος-υποκείμενο, η ιδεαλιστική-υποκειμενιστική φύση του οποίου είχε επισημανθεί ήδη από τους κριτικούς του *Erkenntnis und Interesse*. Όμως αυτή η απεμπόληση των μεταφυσικών-ιδεαλιστικών σχημάτων σκέψης προσπέρασε τη δυνατότητα να σκεφτούμε την κοινωνία ως πεδίο δράσης ανταγωνιζόμενων και συνεργαζόμενων κοινωνικών ομάδων, δηλαδή "συλλογικών δραστών". Αντί μιας τέτοιας εννοιολογικής στρατηγικής, η οποία θα επικέντρωνε το θεωρητικό της ενδιαφέρον στη διαδικασία θεσμοποίησης, που επιτελείται στη βάση επικοινωνιακών διαδικασιών και κοινωνικών αγώνων μεταξύ ομάδων σε συνθήκες ασύμμετρα κατανεμημένης κοινωνικής εξουσίας, ο Habermas προτίμησε το συμβιβασμό με τη συστημική εννοιολογία.

Ο *δεύτερος λόγος*, για τον οποίο ο Habermas αναλαμβάνει τον συστημικοθεωρητικό τρόπο σκέψης, αφορά ακριβώς στο ενδιαφέρον του για μια "καθαρή" – αμόλυντη από την πράξη και την ιστορία – θεωρία. Έτσι, όπως στο πεδίο της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας έχουμε την προσπάθεια συγκρότησης μιας *γενικής θεωρίας* της επικοινωνίας, στο χώρο της κοινωνικής θεωρίας έχουμε την υιοθέτηση της συστημικής οπτικής, που εισάγει εμφατικά θεωρητικά στοιχεία στην κριτική θεωρία. Πράγματι, μια ανάλυση των συλλογικών δραστών και των διαδικασιών θεσμοποίησης θα γινόταν προφανώς από τη σκοπιά ενός ορισμένου πρακτικού προτάγματος, ενώ δεν ενδείκνυται για τη θεμελίωση μιας εξελικτικής αντίληψης της ιστορίας – εφόσον αφήνει μεγάλα περιθώρια "τυχαιότητας" των κοινωνικών αγώνων και συλλογικών διαπραγματεύσεων. Αντίθετα, η συστημική θεωρία διαθέτει την "αντικειμενική" σκοπιά, που απαιτεί η *θεωρία* της κοινωνικής εξέλιξης – ακόμα κι αν συμπληρώνεται

από μια ερμηνευτική οπτική, η οποία όμως επίσης αξώνει - όπως είδαμε - ένα είδος αντικειμενικότητας.

Αρχικά προσπάθησα να ελέγξω την επιχειρηματολογία, με την οποία ο Habermas στηρίζει τον κοινωνιολογικό δυισμό βιόκοσμου-συστήματος. Παρακολουθήσαμε την διαπραγμάτευση της επικοινωνιολογικής έννοιας του βιόκοσμου, η οποία είναι συμπληρωματική της έννοιας της επικοινωνιακής δράσης, και πώς ο Habermas ζητά να την διευρύνει, καταλήγοντας σε μια κοινωνιολογική έννοια του βιόκοσμου με τρεις "δομικές συνιστώσες": πολιτισμός, κοινωνία, άτομο. Σε αυτό το σημείο, ο Habermas αναπτύσσει την επιχειρηματολογία του - την οποία γνωρίζουμε ήδη από την αντιπαράθεσή του με τον Gadamer - ενάντια στον "ερμηνευτικό ιδεαλισμό", ο οποίος περιορίζεται σε μια "εκ των έσω" ανακατασκευή του κοινωνικού κόσμου, που συσκοτίζει την "εκ των έξω" επίδραση των μηχανισμών της υλικής αναπαραγωγής πάνω στη συμβολική αναπαραγωγή του βιόκοσμου. Η υπέρβαση των περιορισμών που θέτει η κατανοούσα κοινωνιολογία απαιτεί την ανάληψη μιας λειτουργιστικής οπτικής, που θα είναι σε θέση να θεματοποιήσει το "αντικειμενικό" και όχι μόνο το "υποκειμενικά αποδομένο" νόημα των κοινωνικών διεργασιών. Κι αυτό γιατί η κοινωνική δράση δεν συντονίζεται μόνο μέσω διαδικασιών συνεννόησης, αλλά σταθεροποιείται και στη βάση "λειτουργικών συναφειών". Οι "λειτουργικές συνάφειες" ή υποσυστήματα αφορούν στο χώρο της υλικής αναπαραγωγής και καθορίζουν ένα είδος συντονισμού, που δεν περνά μέσα από τους προσανατολισμούς του πράττειν, αλλά μέσα από τη λειτουργική διαπλοκή των αποτελεσμάτων του. Η συστημική ενσωμάτωση - σε αντίθεση με την κοινωνική - παραμένει έτσι λανθάνουσα, ανεπίγνωστη για τους κοινωνούς, για τους οποίους αποτελεί ένα είδος "δεύτερης φύσης".

Στην κριτική μου προσπάθησα να ελέγξω την ορθότητα αυτών των επιχειρημάτων, που υποτίθεται ότι καταδεικνύουν την αναγκαιότητα της συστημικής προσέγγισης. Η κριτική αυτή αναπτύχθηκε σε δύο βήματα: *Κατά πρώτον*, υπέδειξα το γεγονός ότι ο δυισμός της θεωρίας του πράττειν - στον οποίο άσκησα κριτική στο τρίτο κεφάλαιο - μεταφέρεται στο επίπεδο της θεωρίας της κοινωνίας μέσω της διάκρισης μεταξύ κοινωνικής και συστημικής ενσωμάτωσης (βλ. κεφ. 5, σελ. 405 - 411). Εάν όμως ο πρώτος αφορά σε αναλυτικές επόψεις και όχι σε τύπους του πράττειν, τότε και η δεύτερη θα αφορά σε πλευρές της ενσωμάτωσης. Μια τέτοια

μεθοδολογική–αναλυτική διάκριση των τύπων ενσωμάτωσης αποκλείει τον χωρισμό της κοινωνίας σε διακριτούς τομείς, αν και υποβάλλει την ιδέα ότι κάθε χώρος κοινωνικής δράσης μπορεί να θεωρηθεί ως ταυτοχρόνως κοινωνικά και συστημικά ενσωματωμένος. Στο παράδειγμα της μελέτης των γραφειοκρατικών οργανώσεων μπορέσαμε να δούμε ότι η άνευ όρων παράδοσή της στη συστημική και μόνο προσέγγιση συσκοτίζει την πολύ ενδιαφέρουσα προβληματική των ενδοοργανωτικών σχέσεων επικοινωνίας και εξουσίας και της σχέσης μεταξύ τυπικής και άτυπης οργάνωσης.

Το δεύτερο βήμα της κριτικής αποτελεί ριζοσπαστικοποίηση του πρώτου, εφόσον θέτει υπό ριζική αμφισβήτηση την αναγκαιότητα της συστημικής οπτικής (βλ. κεφ. 5, σελ. 411 – 419). Πράγματι, η μεθοδολογική διάκριση μιας "εκ των έσω" και μιας "εκ των έξω" προσέγγισης της κοινωνίας χαρακτηρίζει *κάθε* αξιόλογη κοινωνιολογική προσέγγιση. Μια ορισμένη αποστασιοποίηση, μια αντικειμενοποιητική στάση παρατηρητή των κοινωνικών φαινομένων είναι όρος εκ των ων ουκ άνευ της κοινωνικής θεωρίας. Ωστόσο, ο ερμηνευτικός αναστοχασμός έδειξε ότι δεν υπάρχει σκοπιά παρατηρητή, που να μην είναι συγχρόνως η σκοπιά ενός συμμετέχοντα. Η κοινωνιολογική "αποστασιοποίηση" δεν συνεπάγεται αναγκαστικά την ανάληψη της συστημικής εννοιολογίας. Η κριτική έδειξε ότι : *α)* το επιχείρημα περί των ακούσιων συνεπειών της κοινωνικής δράσης – το οποίο έχει μεγάλη βαρύτητα για τις επιλογές του Habermas – δεν καταφέρνει να δείξει την ανεπάρκεια της θεωρίας του πράττειν, γιατί η τελευταία δεν στηρίζεται αναγκαστικά στην υπόθεση ότι οι δράστες γνωρίζουν κάθε στιγμή επακριβώς τι κάνουν. Οι ακούσιες συνέπειες δεν αποτελούν κάποιο μυστήριο για την θεωρία του πράττειν, αλλά ούτε και είναι εύλογος ο εντοπισμός τους μόνο στο χώρο της υλικής αναπαραγωγής (όπου – κατά τον Habermas – έχει εφαρμογή η συστημική θεωρία) και όχι σε αυτόν της συμβολικής αναπαραγωγής. Επιπλέον, *β)* ο Habermas επινοεί μια τεχνητή αντίθεση μεταξύ θεωρίας του πράττειν και συστημικής θεωρίας, παρουσιάζοντας την τελευταία ως τη μόνη λύση του προβλήματος της κοινωνικής τάξης, για το οποίο υποτίθεται ότι δεν έχει τίποτα να πει η θεωρία του πράττειν. Το επιχείρημα αυτό είναι σαθρό, καθώς υπάρχει η δυνατότητα συγκρότησης π.χ. μιας θεωρίας της θεσμοποίησης, που θα αντιλαμβάνεται τη θεσμική τάξη ως προϊόν της ανθρώπινης δραστηριότητας. Η κριτική κοινωνική θεωρία δεν έχει ανάγκη το συστημικό αντικειμενισμό!

Εν πάση περιπτώσει, στηριζόμενος στη δισδιάστατη έννοια της κοινωνίας, ο Habermas αναδιατυπώνει και εμπλουτίζει τα βασικά ιστορικοεξελικτικά πορίσματα του *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Η ιστορία πρέπει να νοείται ως διαδικασία διπλού εξορθολογισμού: απ΄ τη μία, *εξορθολογισμού του βιόκοσμου* και, απ΄ την άλλη, *λειτουργικής διαφοροποίησης και αύξησης της πολυπλοκότητας του συστήματος*. Ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου μπορεί να περιγραφεί ως σταδιακή διαφοροποίηση των δομικών του συνιστωσών (πολιτισμός, κοινωνία, προσωπικότητα) και εξηγεί την *εξελικτική λογική* της φυλογένεσης, ενώ η διαφοροποίηση του συστήματος συντείνει στην αύξηση των δυνατοτήτων διεύθυνσής του και εξηγεί την *εξελικτική δυναμική* της. Συγχρόνως υπάρχει μια δεύτερη εξελικτική κίνηση σταδιακής *αποσύνδεσης* του συτήματος από τον βιόκοσμο. Είδαμε ότι με βάση αυτές τις κεντρικές ιδέες, ο Habermas εκλεπτύνει την ανάλυση του εξελικτικού σχήματος των τριών σταδίων, που είχε ήδη εφαρμόσει στο επίπεδο των κανονιστικών δομών. Η ιστορία εμφανίζεται, έτσι, ως μια διαδικασία μετάβασης από τις αρχαϊκές, φυλετικές κοινωνίες με μυθική κοσμοεικόνα, προσυμβατικές κανονιστικές δομές και χαμηλό επίπεδο συστημικής διαφοροποίησης, στις παραδοσιακές, πολιτικά στρωματοποιημένες ταξικές κοινωνίες, με κρατική οργάνωση, συμβατικές κανονιστικές δομές και καταμερισμό των έργων με βάση πολιτικά προνόμια, και τέλος στις νεωτερικές κοινωνίες με οικουμενιστικές κανονιστικές δομές και λειτουργικά διαφοροποιημένα υποσυστήματα ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης.

Η χαμπερμασιανή έννοια του εξορθολογισμού του βιόκοσμου στηρίζεται στην κριτική ανάγνωση του έργου των Weber, Mead και Durkheim. Στον M. Weber, ο Habermas βρίσκει έναν θεωρητικό που ενώ "ήρθε σε ρήξη με τις προϋποθέσεις της ιστορικοφιλοσοφικής σκέψης, καθώς και με τις βασικές υποθέσεις του εξελικτικισμού", παρ΄ όλα αυτά "ήθελε να κατανοήσει τον εκσυγχρονισμό της παλαιοευρωπαϊκής κοινωνίας ως αποτέλεσμα μιας καθολικής ιστορικής διαδικασίας εκσυγχρονισμού". Ο Habermas προσπαθεί να δείξει ότι οι βεμπεριανές αναλύσεις της διαδικασίας απομάγευσης των θρησκευτικών κοσμοεικόνων συνεπάγονται μια σύνθετη έννοια της ορθολογικότητας, η οποία εγκαταλείπεται κατά την ανάλυση του κοινωνικού εξορθολογισμού, προς χάριν μιας μονόπλευρης έννοιας της ορθολογικότητας ως προς το σκοπό.

Αυτή η περιστολή της έννοιας της ορθολογικότητας έκανε τον Weber τυφλό μπροστά στις δομικές δυνατότητες που ανοίγει η νεωτερική κοσμοαντίληψη και είχε ως αποτέλεσμα την απαισιόδοξη διάγνωσή του για τις σύγχρονες κοινωνίες, όπου η κυριαρχία του εργαλειακού λόγου υποτίθεται ότι οδηγεί στην απώλεια νοήματος και ελευθερίας, μέσα στο "ατσαλένιο περίβλημα" της οικονομίας και της γραφειοκρατίας. Το δεύτερο λάθος του Weber ήταν ότι, καθώς δεν διέκρινε μεταξύ νεωτερικού βιόκοσμου και υποσυστημάτων ορθολογικής ως προς το σκοπό δράσης, έτεινε να αναλύει την αυτονόμηση των δεύτερων με τους όρους της θεωρίας του πράττειν. Όμως, η διαφοροποίηση του συστήματος στη νεωτερικότητα δεν αφορά στους προσανατολισμούς του πράττειν εν γένει, αλλά στη διαμόρφωση χώρων ελεύθερης από αξίες εκδίπλωσης της εργαλειακής δράσης. Το σύστημα δεν διευθύνεται άμεσα από την εργαλειακή ορθολογικότητα, αλλά διέπεται από τον *λειτουργικό λόγο*. Τα ίδια βασικά λάθη επανέλαβαν και όσοι προσπάθησαν να συνδυάσουν τις βεμπεριανές αναλύσεις με τον μαρξισμό, όπως ο Lukacs και οι Horkheimer και Adorno.

Ο Habermas συμπεραίνει την ανάγκη της αλλαγής παραδείγματος από τη φιλοσοφία της συνείδησης (στην οποία θα πρέπει να αποδώσουμε τα λάθη του Weber) στη φιλοσοφία της γλώσσας. Παρακολουθεί τη στροφή αυτή στα έργα των Mead και Durkheim. Από τον πρώτο παραλαμβάνει την ανάλυση της λογικής γένεσης της γλωσσικά διαμεσολαβημένης, ρυθμισμένης από κανόνες αλληλόδρασης. Καθώς όμως η ανάλυση της φυλογένεσης έμεινε ημιτελής στο έργο του Mead, ο Habermas προσφεύγει στην έννοια της συλλογικής συνείδησης του Durkheim. Στους Mead και Durkheim, η διαμόρφωση των κανονιστικών δομών έχει μια συμβολική ρίζα. Η συλλογική συνείδηση είναι η θρησκευτικά και τελετουργικά εξασφαλισμένη, βασική κανονιστική συμφωνία των μελών μιας κοινότητας. Ο εξορθολογισμός αυτής της συλλογικής συνείδησης σημαίνει σταδιακή διαφοροποίηση των συνιστωσών της, μέσω ενός "εκγλωττισμού του ιερού", μέσω δηλαδή της "επικοινωνιακής ρευστοποίησης" των αρχικά εννιαίων ιερών παλαιοσυμβόλων. Ο σταδιακός εκγλωττισμός του ιερού σημαίνει την απελευθέρωση του "ορθολογικού δυναμικού" της ομιλίας και τη διαφοροποίηση των "αξιακών σφαιρών", που διαπλέκονται αξεδιάλυτα μεταξύ τους στην αρχαϊκή συλλογική συνείδηση.

Μετά την αλλαγή του παραδείγματος, ο Habermas διαθέτει τα μέσα για τη διόρθωση της θεωρίας του κοινωνικού εξορθολογισμού του Weber. Ο κοινωνικός εξορθολογισμός δεν περιορίζεται στην αυτονόμηση των υποσυστημάτων της οικονομίας και της γραφειοκρατίας, αλλά επιτελείται και ως "εκγλωττισμός του ιερού", μέσα στις επικοινωνιακές διαδικασίες της συμβολικής αναπαραγωγής της κοινωνίας. Σε αυτές τις διαδικασίες απελευθερώνεται σταδιακά το ορθολογικό δυναμικό της επικοινωνίας. Ο εξορθολογισμός του βιόκοσμου έχει ως συνέπεια τη δομική του διαφοροποίηση (σε πολιτισμό, κοινωνία και δομές προσωπικότητας), το διαχωρισμό μεταξύ μορφής και περιεχομένου (την τάση προς τον φορμαλισμό) και την ανακλαστικότητα της συμβολικής αναπαραγωγής (με τη διαμόρφωση ειδικών θεσμών καλλιέργειας των τριών "αξιακών σφαιρών"). Όμως η αναπαραγωγή της κοινωνίας δεν είναι μόνο συμβολική, αλλά και υλική. Στη νεωτερικότητα γίνεται πλέον φανερή η τάση της αποσύνδεσης του συστήματος από τον εξορθολογισμένο βιόκοσμο. Ο Habermas εξηγεί την αυτονόμηση του συστήματος με βάση τη διαμόρφωση των "διευθυντικών μέσων" του χρήματος και της εξουσίας, αναφερόμενος στον λειτουργισμό του Parsons. Στηριζόμενος στη θεωρία των "γενικών επικοινωνιακών μέσων" του τελευταίου, αναλύει τη διαμόρφωση των "αποεκγλωττισμένων μέσων" "χρήμα" και "εξουσία", τα οποία αναλαμβάνουν ένα μέρος του βαρύτατου έργου του συντονισμού του πράττειν στις νεωτερικές κοινωνίες. Αυτά τα "διευθυντικά μέσα" καθορίζουν μια μορφή καθαρά συστημικής ενσωμάτωσης, που μπορεί να ανακουφίσει την επικοινωνιακή, συμβολικά διαμεσολαβημένη κοινωνική ενσωμάτωση. Όμως η φύση αυτών των συστημικών μηχανισμών είναι αμφίσημη. Η υπερβολική ανάπτυξή τους μπορεί να έχει ως αποτέλεσμα την βίαιη αντικατάσταση δομών κοινωνικής ενσωμάτωσης, που δεν μπορούν να υποκατασταθούν χωρίς την εμφάνιση κοινωνικών παθολογιών. Αυτό συμβαίνει πραγματικα, όταν το σύστημα "αποικιοποιεί" τον νεωτερικό βιόκοσμο.

Αυτή η θεώρηση δίνει επιχειρήματα για την αντιμετώπιση των συντηρητικών και μεταμοντέρνων κριτικών της νεωτερικότητας. Η απώλεια νοήματος, η ανομία και η αποξένωση δεν πρέπει να αποδίδονται στη διαδικασία εξορθολογισμού του βιόκοσμου, γιατί το πρόβλημα δεν εντοπίζεται στην κυριαρχία των εργαλειακών προσανατολισμών του πράττειν (εφόσον ο εξορθολογισμός παράγει *και* νέες κανονιστικές

δομές), αλλά στην τάση αντικατάστασης των μηχανισμών κοινωνικής ενσωμάτωσης από αυτούς της συστημικής ενσωμάτωσης. Ωστόσο, η κριτική στην χαμπερμασιανή θεωρία του κοινωνικού εξορθολογισμού κατέδειξε τον κλειστό της χαρακτήρα - γεγονός που οπωσδήποτε συνδέεται με τη συνολική θεωρητική στροφή, που αποτέλεσε το κεντρικό θέμα της έρευνάς μου.

Σε αυτό το σημείο η κριτική πήρε μια κανονιστική τροπή, αποκαλύπτοντας το γεγονός ότι οι κοινωνιολογικές και εξελικτικοθεωρητικές επιλογές του Habermas οδηγούν σε μια κλειστή αντίληψη περί νεωτερικότητας, η οποία τείνει περισσότερο στον καθαγιασμό του υπαρκτού, παρά στη ριζοσπαστική κριτική του (βλ. κεφ. 5, σελ. 467 - 477). Προσπάθησα να στηρίξω αυτήν τη θέση εξετάζοντας *α)* τις συνέπειες της αντίληψης περί *συστημικού εξορθολογισμού*. Εδώ μπορέσαμε να διαπιστώσουμε ότι η περιγραφή της "υλικής αναπαραγωγής" με τους όρους της συστημικής θεωρίας έχει ως συνέπεια την ηθική-πρακτική ουδετεροποίηση της καπιταλιστικής οικονομίας και της γραφειοκρατίας. Οι χώροι αυτοί εμφανίζονται ως ενσαρκώσεις ενός ουδέτερου, "λειτουργικού λόγου". Το σύστημα είναι ένα είδος αποτελεσματικής μηχανής, η χρήση της οποίας θα πρέπει να ελεγχθεί "εξωτερικά" από τις "επικοινωνιακές ωθήσεις" ενός εξορθολογισμένου βιόκοσμου. Από αυτήν την άποψη δεν είναι τυχαίο ότι ο Habermas έχει ρητά απορρίψει κάθε ιδέα εργατικής αυτοδιαχείρισης των επιχειρήσεων, εφόσον κάτι τέτοιο θα κατέστρεφε την "λειτουργική ορθολογικότητά" τους. Φυσικά, εάν η κριτική μου στον κοινωνιολογικό δυισμό είναι ορθή, τότε γίνεται αναγκαία η συγκρότηση μιας ιστορικής οπτικής, που αντιλαμβάνεται *όλους τους κοινωνικούς θεσμούς* ως το αποτέλεσμα των διαδικασιών συνεννόησης και των κοινωνικών συγκρούσεων μεταξύ κοινωνικών ομάδων με διαφορετικά συμφέροντα. Μια τέτοια αντίληψη αφήνει αναγκαστικά ανοικτό το ενδεχόμενο της ενίσχυσης (των ήδη υπαρκτών) επικοινωνιακών στιγμών και διαδικασιών *και* στο εσωτερικό του υποτιθέμενου "συστήματος".

Απ' την άλλη, υπέδειξα *β)* ότι η χαμπερμασιανή αντίληψη περί του εξορθολογισμού του βιόκοσμου είναι επίσης περιοριστική - καθώς στηρίζεται στην ιδέα ενός προ-προγραμματισμού της γλώσσας - και εθνοκεντρική - καθώς τείνει να ταυτίζει τον βιοκοσμικό εξορθολογισμό με ό,τι συντελέστηκε ή συντελείται στις "ανεπτυγμένες δυτικές κοινωνίες".

Κάτι τέτοιο είναι αναμενόμενο για όποιον θυμάται την κριτική στην καθολική πραγματολογία και στη θεωρία της αλήθειας. Πράγματι, μου δόθηκε η ευκαιρία να διαπιστώσω την υποβάθμιση των στοιχείων της δημιουργικότητας και της ανοικτότητας των επικοινωνιακών διαδικασιών, προς χάριν μιας "καθολικής και κλειστής έννοιας της ορθολογικότητας". Εάν η ιστορία έχει ορισμένα "εξελικτικά περιθώρια", και αν η νεωτερικότητα τα "εξαντλεί", τότε είναι φανερό ότι μόνο μικρές βελτιώσεις του υπαρκτού είναι δυνατές. Η λεπτομερειακή κριτική έδειξε, ωστόσο, ότι ακόμα κι αν θεωρήσει κανείς ορθές τις χαμπερμασιανές πραγματολογικές αναλύσεις της επικοινωνίας, δεν υπάρχουν αναγκαίοι λόγοι για να υποθέσει ότι ο πραγματικά επιτελεσμένος "δυτικός" εξορθολογισμός είναι (ούτε καν ως προς τις βασικές του γραμμές) ο μόνος δυνατός.

Το ίδιο έδειξε και η κριτική στη χαμπερμασιανή έννοια της "μορφής συνεννόησης" (βλ. κεφ. 5, σελ. 482 – 485). Είδαμε ότι ο Habermas εισάγει την έννοια της μορφής συνεννόησης, προκειμένου να γεφυρώσει κάπως τον δυισμό βιόκοσμου–συστήματος. Η μορφή συνεννόησης ορίζει έτσι έναν συμβιβασμό μεταξύ των μορφών της κοινωνικής και της συστημικής ενσωμάτωσης. Η μορφή συνεννόησης περιγράφει τον συγκεκριμένο τρόπο, με τον οποίο οι συστημικές αναγκαιότητες της υλικής αναπαραγωγής "υποτάσσουν" τον βιόκοσμο. Η ιστορία θα μπορούσε έτσι να θεωρηθεί ως αλληλουχία διαδοχικών μορφών συνεννόησης. Η νεωτερική μορφή συνεννόησης χαρακτηρίζεται τότε από τη διαφαινόμενη σε αυτήν εμμενή τάση της "αποικιοποίησης του βιόκοσμου από το σύστημα". Επισήμανα ότι αυτός ο τρόπος σκέψης οδηγεί σε μια κουλτουραλιστική αναγωγή της κοινωνικής ζωής, καθώς ο περιορισμός των φαινομένων εξουσίας στο χώρο της "συστημικής ενσωμάτωσης" καθιστά αδύνατη την αντιμετώπιση της κοινωνίας ως ενιαίου πεδίου *οικονομικής, πολιτικής και πολιτιστικής δράσης*. Παραπέρα, η έννοια της νεωτερικής μορφής συνεννόησης είναι περιοριστική και αρμονιστική ταυτοχρόνως. Είναι περιοριστική, στο βαθμό που συνδέεται με την ιδέα της "εξάντλησης των εξελικτικών περιθωρίων" του επικοινωνιακού εξορθολογισμού, και αρμονιστική, εφόσον υποβάλλει την λανθασμένη εικόνα ενός ενιαίου και ομοιόμορφου νοηματικού ορίζοντα των "ανεπτυγμένων κοινωνιών". Απέναντι σε μια τέτοια αντίληψη υπάρχει πάντα η δυνατότητα να σκεφτούμε *τις νεωτερικότητες*, που αναπτύσσονται σε διάφορα μήκη και πλάτη του πλανήτη, ως πεδία εντάσεων μεταξύ αντιτιθέμενων "ερμηνειών" και νοηματοδοτήσεων.

Τέλος, με βάση αυτές τις αντιρρήσεις, άσκησα κριτική στη χαμπερμασιανή εξήγηση των "παθολογιών της νεωτερικότητας" (βλ. κεφ. 5, σελ. 493 - 497). Η εξήγηση αυτή εξαρτάται άμεσα από την ιδέα της "εξάντλησης των εξελικτικολογικών περιθωρίων" και από τον κοινωνιολογικό δυισμό συστήματος-βιόκοσμου. Η υπόθεση της "αποικιοποίησης του βιόκοσμου εκ μέρους του συστήματος" στις νεωτερικές κοινωνίες αποκλείει τη δυνατότητα μιας ριζικής κοινωνικής αλλαγής και περιορίζεται στο αίτημα χλιαρών μεταρρυθμίσεων, που θα στηρίζονται στην απο-αποικιοποίηση της συμβολικής αναπαραγωγής. Η αντίληψη αυτή είναι τελικά υπερβολικά στενά δεμένη με την κλασική προβληματική της πραγμοποίησης και περιορίζει το μέτωπο των δυνατών πολιτικών ανταγωνισμών στη διαχωριστική γραμμή μεταξύ του συστήματος και του βιόκοσμου. Όμως, εφόσον η κριτική που ασκήθηκε σε αυτόν τον χωρισμό της κοινωνίας σε διακριτούς τομείς είναι ορθή, θα πρέπει να υποθέσουμε ότι υπάρχουν κοινωνικές αντιθέσεις και ανταγωνισμοί που διαπερνούν αυτές τις διακρίσεις. Η αντιπαράθεση μεταξύ των συστημικών επιταγών και των βιοκοσμικών επικοινωνιακών ωθήσεων μπορεί να είναι καθοριστική μόνο για μια σοσιαλδημοκρατική πολιτική, που προσπαθεί να πετύχει βελτιώσεις του υπαρκτού. Αντίθετα, μια ριζοσπαστική, αριστερή πολιτική δεν γνωρίζει τέτοιους διαχωρισμούς, αλλά αντιλαμβάνεται το κοινωνικό ως ενιαίο πεδίο άσκησης της πολιτικής, οικονομικής και ιδεολογικής εξουσίας. Προσπάθησα να υποδείξω αυτήν την κατεύθυνση μιας τέτοιας πολιτικής αντίληψης στο παράδειγμα των αντιπαραθέσεων γύρω από την *οργάνωση* της εργασίας, καθώς και στα παραδείγματα της ριζοσπαστικής οικολογικής κριτικής της ανάπτυξης και της φεμινιστικής κριτικής της ανδροκρατίας.

Critical Debates – J.B. Thompson, D. Held (επιμ.), *Habermas: Critical Debates*, London and Basingstoke 1982.

Diskursethik – J. Habermas, "Diskursethik – Notizen zu einem Begruendungsprogramm", στο: τ. ιδίου, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, σελ. 53 – 125.

Eul – J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, νέα συμπληρωμένη έκδοση, Frankfurt a.M. 1973.

Hermeneutik – K.O. Apel, κ.ά., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M. 1971.

Kommunikatives Handeln – A. Honneth, H. Joas (επιμ.), *Kommunikatives Handeln. Beitraege zu J. Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt a.M. 1986.

KpS – J. Habermas, *Kleine politische Schriften I – IV*, Frankfurt a.M. 1981.

LSK – J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spaetkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1973.

LSW – J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, νέα αναθεωρημένη έκδοση, Frankfurt a.M. 1982.

Materialien – W. Dallmayr (επιμ.), *Materialien zu Habermas' "Erkenntnis und Interesse"*, Frankfurt a.M. 1974.

MkH – J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983.

Moralbewusstsein – "Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln", στο *MkH*, σελ.127 – 206.

ND – J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988.

Positivismusstreit – Th. W. Adorno, κ.ά., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin 1969.

RHM – J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976.

SOe – J. Habermas, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Darmstadt und Neuwied 1962.

Sozialtechnologie – J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a.M. 1971.

TkH – J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 τόμ., Frankfurt a.M. 1981.

TuP – J. Habermas, *Theorie und Praxis*, νέα αναθεωρημένη έκδοση, Frankfurt a.M. 1973.

TWI – J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt a.M. 1969.

Up – J. Habermas, "Was heisst Universalpragmatik?", στο *VE*, σελ. 353 – 440.

VE – J. Habermas, *Vorstudien und Ergaenzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1984.

Wth – J. Habermas, "Wahrheitstheorien", στο *VE*, σελ. 127 – 183.

Zwischenbetrachtungen – A. Honneth, κ.ά (επιμ.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklaerung*, Frankfurt a.M. 1989.

Adorno, Th.W., *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1975.

Adorno, Th.W., κ.ά., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin 1969.

Agnioli, J., *Die Transformation der Demokratie*, Freiburg 1990.

Albert, H., "Der Mythos der totalen Vernunft", στο *Positivismusstreit* (1969), σελ. 193 – 234.

Alexander, J., "Habermas' neue kritische Theorie: Anspruch und Probleme", (γερμανική μτφ. του: "Habermas' New Critical Theory: Its Promise and Problems", στο *American Journal of Sociology* 91, 1985/86, σελ. 400 – 424), στο *Kommunikatives Handeln* (1986), σελ. 73 – 109.

Alexy, R., "Eine Theorie des praktischen Diskurses", στο: W. Oelmueller (επιμ.), *Normenbegruendung, Normendurchsetzung*, Paderborn 1978.

Anacker, U., "Erkenntnis und Interesse", στο *Philosophisches Jahrbuch*, τόμ. 78 (1971), σελ. 394 – 401.

Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, 2 τόμ., Frankfurt a.M. 1973.

–, "Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Wuerdigung der Wissenschaftskonzeption der 'kritischen Theorie'", (αρχικά στο *Zeitschrift fuer allgemeine Wissenschaftstheorie*, τόμ. 1, 1970, σελ. 173 – 195), στο *Materialien* (1974), σελ. 318 – 348.

–, "Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", στο: τ. ιδίου (επιμ.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976, σελ. 10 – 173.

–, "Die Logos–Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie", στο: H.G. Bosshardt (επιμ.), *Perpektiven der Sprache*, Berlin/New York 1986, σελ. 45 – 87.

–, "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegruendung", στο: Forum fuer Philosophie Bad Homburg (επιμ.), *Philosophie und Begruendung*, Frankfurt a.M. 1987.

–, "Normative Begruendung der 'kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", στο *Zwischenbetrachtungen* (1989), σελ. 15 – 65.

Apel, K.O., κ.ά., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a.M. 1971.

Αποστολοπούλου, Γ., "Κριτική της ιδεολογίας και ερμηνευτική", στο: συλλογικό, *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*, Αθήνα 1986, σελ. 84 – 99.

Arendt, H., *Macht und Gewalt*, Muenchen 1970.

–, *Η ανθρώπινη κατάσταση (vita activa)*, μτφ. Σ. Ροζάνη – Γ. Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα 1986.

–, "Philosophie und Politik", στο *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie*, τεύχ. 41, 1993, σελ. 391 – 400.

Arnason, J.P., "Die Moderne als Projekt und Spannungsfeld", στο *Kommunikatives Handeln*, (1986), σελ. 278 – 326.

–, *Praxis und Interpretation*, Frankfurt a.M. 1988.

Auernheimer, G., "Die kritische Theorie der 'Frankfurter Schule'", δακτυλογραφημένο.

Austin, J., *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1989.

Ayer, A.J., *Philosophy in the Twentieth Century*, New York 1982.

Badura, B., "Ein neuer Primat der Interpretation? Zum Problem der Emanzipation bei Juergen Habermas", (αρχικά στο *Soziale Welt*, τόμ. 21, 1970/71, σελ. 321 – 329), στο *Materialien* (1974), σελ. 386 – 400.

Barley, D., . *Wissenschaft und Lebenswahrheit. Zwei Bereiche der Wirklichkeitserfahrung*, Stuttgart 1980.

Βέικος, Θ., *Αναλυτική φιλοσοφία*, Αθήνα 1990.

Benhabib, S., "The Utopian Dimension in Communicative Ethics", στο *New German Critique*, τεύχ. 35, (1985), σελ. 83 – 96.

Benjamin, W., "Geschichtsphilosophische Thesen", στο: τ. ιδίου, *Illuminationen*, Frankfurt a.M. 1961, σελ. 268 – 279.

Berger, J., "Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Oekonomie", (αρχικά στο *Zeitschrift fuer Soziologie*, τεύχ. 4, 1982, σελ. 353 – 365), στο *Kommunikatives Handeln* (1986), σελ. 255 – 277.

Berndt, H., "Revolution und Scheinrevolution", στο: G. Bolte (επιμ.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lueneburg 1989, σελ. 80 – 100.

Bernstein, R.J. (επιμ.), *Habermas and Modernity*, Cambridge/Massachusetts 1985.

Bernstein, R.J., *Beyond Objektivism and Relativism*, Philadelphia 1991.

Boehler, D., "Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses", στο *Materialien* (1974), σελ. 349 – 368.

–, "Ueber das Defizit an Dialektik bei Habermas und Marx", στο *Materialien* (1974), σελ. 369 – 385.

Bookchin, M., *Τα όρια της πόλης*, μτφ. Γ. Νταλιάνης, Αθήνα 1979.

Bosquet, M., (A. Gorz), *Οικολογία και πολιτική*, μτφ. Α. Ξανθάκη, Αθήνα 1984.

Brinkmann, D., *Das Theorie–Praxis–Problem bei Marx und Habermas*, Hamburg 1976.

Brown, L. κ.ά., *Οικολογική κρίση και βιώσιμη κοινωνία*, μτφ. Λ. Βλάχου, Μ. Μπολώτα, Αθήνα 1991.

Bubner, M., "Was ist kritische Theorie?", στο *Philosophische Rundschau*, τεύχ. 16, 1969, σελ. 213 κ.ε.

Carnap, R., *Mein Weg in die Philosophie*, Stuttgart 1993.

Γιανναράς, Χ., *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική*, Αθήνα 1984.

–, *Μετα–νεωτερική μετα–φυσική*, Αθήνα 1993.

Chomsky, N., *Aspekte der Syntax–Theorie*, Frankfurt a.M. 1969.

Christoph, K., "Habermas' Psychoanalyse–Rezeption", στο: O. Negt, D. Horster, κ.ά., *Theorie und Praxis heute*, Frankfurt a.M. 1990.

Coriat, B., *Ο εργάτης και το χρονόμετρο*, μτφ. Γ. Δαγιάντης, Αθήνα 1985.

Culler, J., "Communicative Competence and Normative Force", στο *New German Critique*, τεύχ. 35, 1985, σελ. 133 – 144.

Δεληγιώργη, Α., *Ο διαμελισμός του λόγου και η νεωτερική σκέψη*, Θεσ/νίκη 1991.

Descombes, V., *Το ίδιο και το άλλο*, μτφ. Λ. Κασίμη, Αθήνα 1984.

Dickens, D.R., "The Critical Project of Juergen Habermas", στο: D.R. Sabia, J. Wallulis (επιμ.), *Changing Social Science*, New York 1983, σελ. 131 – 155.

Dickson, D., *Εναλλακτική τεχνολογία και η πολιτική της τεχνολογικής αλλαγής*, μτφ. Δ. Παντελίδης, Αθήνα 1985.

Dubiel, H., *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur fruehen kritischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1978.

–, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einfuehrende Rekonstruktion von den Anfaengen im Horkheimer–Kreis bis Habermas*, Weinheim/Muenchen 1988.

–, "Herrschaft oder Emanzipation?", στο *Zwischenbetrachtungen* (1989), σελ. 504 – 518.

Dummet, M., *Wahrheit*, Stuttgart 1982.

Dux, G., "Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitaer und herrschaftlich organisierten Gesellschaften", στο *Kommunikatives Handeln* (1986), σελ. 110 – 143.

Eder, K., *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1976.

–, "Zum Problem der logischen Periodisierung von Produktionsweisen", στο: U. Jaeggi, A. Honneth (επιμ.), *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1977, σελ. 501 – 523.

Ely, J., "The Politics of 'Civil Society'", στο *Telos*, τεύχ. 93, 1992, σελ. 173 – 191.

–, "Ελευθεριακή οικολογία και η κοινωνία των πολιτών", στο *Κοινωνία και Φύση*, τεύχ. 6, 1994, σελ. 99 – 141.

Evans, J.C., "Husserl und Habermas", στο *Materialien* (1974), σελ. 268 – 294.

Fay, B., "General Laws and Explaining Human Behaviour", στο: D.R. Sabia, J. Wallulis (επιμ.), *Changing Social Science*, New York 1983, σελ. 103 – 128.

Ferrajoli, L., *Αυταρχική δημοκρατία και κριτική της πολιτικής*, Αθήνα 1985.

Feyerabend, P., *Ενάντια στη μέθοδο*, μτφ. Γρ. Καυκαλάς – Γ. Κουνταρούλης, Θεσ/νίκη 1983.

Holstad, G., "Soziale Handlungsbegriffe: Bemerkungen zu Habermas' Vorschlag einer sozialen Erkenntnistheorie", (γερμανική μτφ. του "Social Concepts of Actions", στο *Inquiry*, τόμ. 13, 1970, σελ. 175 – 198), στο *Materialien* (1974), σελ. 71 – 106.

Frank, A.G., "Ανάπτυξη, δημοκρατία και αγορά", στο *Κοινωνία και Φύση*, τεύχ. 7, 1994 – 95, σελ. 11 – 34.

Fraser, N., "What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender", στο *New German Critique*, τεύχ. 35, 1985, σελ. 97 – 131.

Freud, S., *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, μτφ. Γ. Βαμβαλή, Αθήνα 1974.

–, *Μελέτες για την ψυχανάλυση*, μτφ. Γ. Τσαμπουράκης, Αθήνα 1979.

Freyer, H., Papalekas, J.C., Weippert, G. (επιμ.), *Technik im technischen Zeitalter*, Duesseldorf 1965.

Φωτόπουλος, Τ., "Άμεση και οικονομική δημοκρατία", στο *Κοινωνία και Φύση*, τεύχ. 1, 1992, σελ. 21 – 35.

–, "Ανάπτυξη ή δημοκρατία;", στο *Κοινωνία και Φύση*, τεύχ. 7, 1994 – 95, σελ. 67 – 98.

–, "Η αντικειμενικότητα του απελευθερωτικού προτάγματος", στο *Κοινωνία και Φύση*, τεύχ. 2, 1992, σελ. 15 – 43.

Gadamer, H.G., "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Eroerterungen zu 'Wahrheit und Methode'", στο *Hermeneutik* (1971), σελ. 57 – 82.

–, "Replik", στο *Hermeneutik* (1971), σελ. 283 – 317.

–, *Wahrheit und Methode*, τόμ. Ι, των Απάντων, Tuebingen 1990.

–, *Das Erbe Europas*, Frankfurt a.M. 1989.

Gehlen, A., "Anthropologische Ansicht der Technik", στο: H. Freyer, κ.ά. (επιμ.), *Technik im technischen Zeitalter*, Duesseldorf 1965.

Gerber, M., "Zur Korrespondenz- und Konsenstheorie der Wahrheit", στο *Zeitschrift fuer allgemeine Wissenschaftstheorie*, Jg. 7 (1976), τεύχ. 1, σελ. 39 – 57.

Giddens, A., "Labour and Interaction", στο *Critical Debates* (1982), σελ. 149 – 161.

–, "Reason without Revolution? Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns", στο: R.J. Bernstein, *Habermas and Modernity*, Cambridge/Massachusetts 1985, σελ. 95 – 121.

–, *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt a.M./New York 1992.

Giegel, H.J., "Reflexion und Emanzipation", στο *Hermeneutik* (1971), σελ. 244 – 282.

Gorz, A., *Οι δρόμοι του παραδείσου*, μτφ. Χ. Σταματοπούλου, Αθήνα 1986.

–, *Αντίο προλεταριάτο*, μτφ. Στ. Μπαμπά, Αθήνα 1986.

Gripp, H., *Juergen Habermas*, Paderborn/Muenchen 1986.

Groh, D., "Spuren der Vernunft in der Geschichte. Der Weg von J. Habermas zur 'Theorie des kommunikativen Handelns' im Schatten Max Webers", στο *Geschichte und Gesellschaft*, Jg. 12 (1986), τεύχ. 4, σελ. 443 – 476.

Habermas, J., *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Darmstadt und Neuwied 1962.

–, "Die Scheinrevolution und ihre Kinder", στο: *Die Linke antwortet Juergen Habermas*, Frankfurt a.M. 1968.

–, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt a.M. 1969.

–, *Theorie und Praxis*, νέα αναθεωρημένη έκδοση, Frankfurt a.M. 1971.

–, *Erkenntnis und Interesse*, νέα συμπληρωμένη έκδοση, Frankfurt a.M. 1973.

–, *Legitimationsprobleme im Spaetkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1973.

–, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976.

–, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 τόμ., Frankfurt a.M. 1981.

–, *Kleine politische Schriften I – IV*, Frankfurt a.M. 1981.

–, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, νέα αναθεωρημένη έκδοση, Frankfurt a.M. 1982.

–, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983.

–, *Vorstudien und Ergaenzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1984.

–, "Replik auf Einwaende", στο *VE* (1984), σελ. 475 – 570.

–, *Die Neue Unuebersichtlichkeit*, Frankfurt a.m. 1985.

–, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985.

–, "Entgegnung", στο *Kommunikatives Handeln* (1986), σελ. 327 – 405.

–, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt a.M. 1987.

–, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988.

–, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt a.M. 1990.

–, *Philosophisch–politische Profile*, Frankfurt a.M. 1990.

–, *Texte und Kontexte*, Frankfurt a.M. 1991.

–, *Erlaeuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991.

–, *Faktizitaet und Geltung. Beitraege zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M. 1992.

–, "Περί της δημόσιας χρήσης του ορθού λόγου. Παρατηρήσεις στον πολιτικό φιλελευθερισμό του John Rawls", φωτοτυπημένη ομιλία στο πανεπιστήμιο Αθηνών, μτφ. Κ.Π. Σούρλα, 19.10.93.

Habermas, J., Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a.M. 1971.

Hahn, E, "Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von Juergen Habermas", (αρχικά στο: J.V.v. Heiseler (επιμ.), *Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus*, Frankfurt a.M. 1970), στο *Materialien* (1974), σελ. 220 – 243.

Heidegger, M., *Einfuehrung in die Metaphysik*, Tuebingen 1953.

Heller, A. "Habermas and Marxism", στο *Critical Debates* (1982), σελ. 21 – 41.

Hesse, M., "Science and Objectivity", στο *Critical Debates* (1982), σελ. 98 – 115.

Hobbes, Th., *Λεβιάθαν*, 2 τόμ., μτφ. Γ. Πασχαλίδης – Αιμ. Μεταξόπουλος, Αθήνα 1989.

Hoeffe, O., "Kritische Ueberlegungen zur Konsenstheorie der Wahrheit (Habermas)", στο *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 83 (1976), τεύχ. 2, σελ. 314 – 332.

Hohendahl, P.U., "The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas' Critique of the Frankfurt School", στο *New German Critique*, τεύχ. 35, 1985, σελ. 3 – 26.

Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M. 1992.

Honneth, A., Joas, H. (επιμ.), *Kommunikatives Handeln. Beitraege zu Juergen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt a.M. 1986.

Honneth, A., McCarthy Th., κ.ά. (επιμ.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklaerung*, Frankfurt a.M. 1989.

Horkheimer, M., "Die gegenwaertige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts fuer Sozialforschung" (1931), στο: τ. ιδίου, *Gesammelte Schriften*, τόμ. 3, Frankfurt a.M. 1988, σελ. 20 – 35.

–, "Παραδοσιακή και κριτική θεωρία", στο: τ. ιδίου, *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, μτφ. Α. Οικονόμου – Ζ. Σαρίκας, Αθήνα 1984 , σελ. 9 – 61.

–, *Η έκλειψη του Λόγου*, μτφ. Θ. Μίνογλου, Αθήνα 1987.

Horkheimer, M., Adorno, Th.W., *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα 1986.

Horster, D., *Juergen Habermas*, Stuttgart 1991.

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1972.

–, *Logische Untersuchungen*, τόμ. 2, μέρος Ι., 6η έκδοση, Tuebingen 1980.

-, *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie*, Studienausgabe, Hamburg 1982.

-, *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, μτφ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλου, Αθήνα 1988.

Huch, K.J., "Interesse an Emanzipation. Juergen Habermas und das Problem einer materialistischen Erkenntnistheorie", (αρχικά στο *Neue Rundschau*, τόμ. 80, τεύχ. 3, 1969, σελ. 534 – 548), στο *Materialien* (1974), σελ. 22 – 40.

Illich, I., *Περιορισμοί στην ιατρική: ιατρική νέμεση*, μτφ. Β. Τομανάς, Θεσ/νίκη 1988.

-, *Στο σοσιαλισμό φτάνεις μόνο με ποδήλατο*, μτφ. Β. Τομανάς, Θεσ/νίκη 1989.

Iiting, K.H., "Geltung als Konsens", στο *Neue Hefte fuer Philosophie*, τεύχ. 10, 1976, σελ. 20 – 50.

Jaeggi, U., Honneth, A. (επιμ.), *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1977.

Jay, M., *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts fuer Sozialforschung 1923 – 1950*, Frankfurt a.M. 1976.

-, "Habermas and Modernism", στο: R.J. Bernstein (επιμ.), *Habermas and Modernity*, Cambridge/Massachusetts 1985.

-, "Performative Contradiction: Habermas vs. the Post-structuralists", στο *Zwischenbetrachtungen* (1989), σελ. 171 – 189.

Joas, H., "Die ungluecklicne Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus", στο *Kommunikatives Handeln* (1986), σελ. 144 – 176.

-, *Kreativitaet des Handelns*, Frankfurt a.M. 1992.

Johannes, R., "Ueber die Welt, die Habermas von der Einsicht ins System trennt", στο: G. Bolte (επιμ.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lueneburg 1989, σελ. 39 – 68.

Καβουλάκος, Κ., "Η σχέση ουτοπισμού-ρεαλισμού στις θεωρίες περί δημοκρατίας του Κ. Καστοριάδη και J. Habermas", στο *Κοινωνία και Φύση*, τεύχ. 6, 1994, σελ. 73 – 97.

Kambartel, F., "Wie ist praktische Philosophie konstruktiv moeglich? Ueber einige Missverstaendnisse eines methodischen Verstaendnisses praktischer Diskurse", στο: τ. ιδίου (επιμ.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1974, σελ. 9 – 33.

-, "Versuch ueber das Verstehen", στο: συλλογικό, *"Der Loewe spricht... und wir koennen ihn nicht verstehen"*, Frankfurt a.M. 1991.

Kant, E., *Κριτική του καθαρού Λόγου*, 2 τόμοι, μτφ. Α. Γιανναρά, Αθήνα 1979.

Καστοριάδης, Κ., *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα 1981.

-, *Σκέψεις πάνω στην ανάπτυξη και στην ορθολογικότητα*, Αθήνα 1984.

–, "Άτομο, Κοινωνία, Ορθολογικότητα, Ιστορία", στο *Λεβιάθαν*, τεύχ. 7, 1990, σελ. 9 – 40.

–, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα 1990.

–, *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, Αθήνα 1991.

–, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Αθήνα 1992.

–, "Η κρίση του μαρξισμού και της πολιτικής", στο *Κοινωνία και Φύση*, τεύχ. 2, 1992, σελ. 230 – 237.

–, *Ανθρωπολογία, πολιτική φιλοσοφία*, Αθήνα 1993.

–, "Vom Elend der Ethik", στο *Lettre International*, (γερμανική έκδοση), τεύχ. 22, III VJ/93, σελ. 24.

Καραποστόλης, Β., *Ήπιος Λόγος*, Αθήνα 1989

Keuth, H., "Erkenntnis oder Entscheidung? Die Konsensustheorie der Wahrheit und der Richtigkeit von Juergen Habermas", στο *Zeitschrift fuer allgemeine Wissenschaftstheorie*, Jg. 10, (1979), τεύχ. 2, σελ. 375 – 393.

Kisiel, Th., "Habermas' Reinigung von reiner Theorie: Kritische Theorie ohne Ontologie?", στο *Materialien* (1974), σελ. 295 – 317.

Kohlberg. L., *Zur kognitiven Struktur des Kindes*, Frankfurt a.M. 1974.

Κονδύλης, Π., *Ισχύς και απόφαση*, Αθήνα 1991.

–, Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία, αθήνα 1992.

Kraft, V., *Ο κύκλος της Βιέννης*, μτφ. Γ. Μανάκου, Αθήνα 1986.

Krueger, K., "Kommunikatives Handeln oder gesamtgesellschaftliche Kommunikationsweise", στο *Kommunikatives Handeln* (1986), σελ. 216 – 254.

Krueger, L., "Ueberlegungen zum Verhaeltnis wissenschaftlicher Erkenntnis und gesellschaftlicher Interessen", (αρχικά στο *GEORGIA AUGUSTA. Nachrichten aus der Universitaet Goettingen*, No 17, Μάιος 1972, σελ. 18 – 28), στο *Materialien* (1974), σελ. 200 – 219.

Kuhn, Th.S., *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, μτφ. Γ. Γεωργακόπουλος, Β. Κάλφας, Θεσ/νίκη 1981.

Lakatos, I., *Μεθοδολογία των προγραμμάτων επιστημονικής έρευνας*, μτφ. Αιμ. Μεταξόπουλος, Θεσ/νίκη 1986.

Λίποβατς, Θ., *Η ψυχοπαθολογία του πολιτικού*, Αθήνα 1990.

Lobkowicz, N., "Interesse und Objektivitaet", (αρχικά στο *Philosophische Rundschau*, τόμ. 16 (1969), σελ. 249 – 273), στο Materialien (1974), σελ. 169 – 199.

Lockwood, D., "Soziale Integration und Systemintergration" (1964), στο: W. Zapf (επιμ.), *Theorien des sozialen Wandelns*, Koeln 1970, σελ. 124 – 137.

Loevith, K., *Το νόημα της ιστορίας*, μτφ. Μ. Μαρκίδης – Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα 1985.

–, *Από τον Hegel στον Nietzsche*, μτφ. Γ. Αποστολοπούλου, 2 τόμοι, Αθήνα 1987.

Lorenzer, A., *Sprachzerstoerung und Rekonstruktion*, Frankfurt a.M. 1970.

Lorenzen, P., *Normative Logic and Ethics*, Mannheim 1969.

–, "Szientismus vs. Dialektik", στο: F. Kambartel (επιμ.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1974, σελ. 34 – 53.

Luhmann, N., "Moderne Systemtheorie als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse", στο *Sozialtechnologie* (1971), σελ. 7 – 24.

–, "Sinn als Grundbegriff der Soziologie", στο *Sozialtechnologie* (1971), σελ. 26 – 100.

–, *Soziologische Aufklaerung 4*, Opladen 1987.

Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Sonderausgabe, Darmstadt und Neuwied 1970.

Lukes, St. "Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason", στο *Critical Debates*, σελ. 134 – 148.

Lyotard, J.–F., *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα 1988.

Machiavelli, N., *Ο ηγεμόνας*, στο: τ. ιδίου, *Έργα*, τόμ. Ι, μτφ. Τ. Κονδύλη, Αθήνα 1984.

Madurana, H., Varela, F., *Το δέντρο της γνώσης*, μτφ. Σ. Μανουσέλης, Αθήνα 1992.

Marcuse, H., *Ο μονοδιάστατος άνθρωπος*, μτφ. Μπ. Λυκούδη, Αθήνα 1971.

–, *Έρως και πολιτισμός*, μτφ. Ιορ. Αρζόγλου, Αθήνα 1981.

Μαρκής, Δ., *Έλλογος κατακραυγή*, Αθήνα 1990.

Martens, E, "Der Zwang der Wahrheit. Zum Dezisionismusproblem bei Juergen Habermas", στο *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 83, (1976), τεύχ. 2, σελ. 392 – 401.

Marx. K., *Η γερμανική ιδεολογία*, 2 τόμ., μτφ. Κ. Φιλίνης, Αθήνα 1973.

–, *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, μτφ. Φ. Φωτίου, Αθήνα 1978.

–, *Κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, μτφ. Μπ. Λυκούδης, Αθήνα 1978.

McCarthy, Th., "Rationality and Relativism: Habermas's Overcoming of Hermeneutics", στο *Critical Debates* (1982), σελ. 57 – 78.

–, "Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action", στο R.J. Bernstein (επιμ.), *Habermas and Modernity*, Cambridge/Massachusetts 1985, σελ. 176 – 191.

–, "Komplexitaet und Demokratie – die Versuchungen der Systemtheorie", (γερμανική μτφ. του "Complexity and Democracy, or the Seducements of Systems Theory", στο *New German Critique*, τεύχ. 35, 1985, σελ. 27 – 53), στο *Kommunikatives Handeln* (1986), σελ. 177 – 215.

–, *Kritik der Verstaendigungsverhaeltnisse*, Frankfurt a.M. 1989 (γερμανική μτφ. του *The Critical Theory of Juergen Habermas*, MIT 1978, εμπλουτισμένο με νέα κείμενα), Frankfurt a.M. 1989.

McPherson, C.B., *Ατομικισμός και ιδιοκτησία*, μτφ. Ε. Κασίμη, Αθήνα 1986.

Μεταξόπουλος, Αιμ., *Σύμβαση και αλήθεια*, 1988.

–, "Εισαγωγικά· στην ανάγνωση του Hobbes", στην ελληνική έκδοση του: Th. Hobbes, *Λεβιάθαν*, τόμ. Ι, Αθήνα 1989, σελ. 9 – 74.

–, *Πολιτικός σκεπτικισμός*, Αθήνα 1991.

Miller, R.W., "Fact and Method in the Social Science", στο D.R. Sabia, J. Wallulis (επιμ.), *Changing Social Science*, New York 1983, σελ. 73 – 101.

Misgeld, D., "Critical Hermeneutics versus Neoparsonianism?", στο *New German Critique*, τεύχ. 35, 1985, σελ. 55 – 82.

Moon, J.D., "Political Ethics and Critical Theory", στο: D.R. Sabia, J. Wallulis (επιμ.), *Changing Social Science*, New York 1983, σελ. 171 – 188

More, Th., *Η Ουτοπία*, μτφ. Γ. Καραγιάννη, Αθήνα 1984.

Moren, E, κ.ά., *Η οικολογικοποίηση της σκέψης*, επιμ. Γ. Καραμπελιάς, Αθήνα 1990.

Μουζέλης, Ν., "Κοινωνική και συστημική ενσωμάτωση: η άποψη του Habermas", στο *Θεωρία και Κοινωνία*, τεύχ. 4, 1991, σελ. 7 – 35.

Nacke, B., *Normenbegruendung und politische Praxis*, Essen 1986.

Negt, O., "Autonomie und Eingriff", στο: O. Negt, D. Horster, κ.ά., *Theorie und Praxis heute*, Frankfurt a.M. 1990, σελ. 7 – 21.

Nichols, Ch., "Wissenschaft oder Reflexion: Habermas ueber Freud", (γερμανική μτφ. του "Science or Reflection: Habermas and Freud", στο *Philosophy of the Social Sciences*, τόμ. 2, (1972), σελ. 261 – 270), στο *Materialien* (1974), σελ. 401 – 417.

Ottmann, H., "Cognitive Interests and Self-Reflexion", στο *Critical Debates* (1982), σελ. 79 – 97.

Παπαϊωάννου, Κ., *Ο μαρξισμός ως ιδεολογία*, Αθήνα 1988.

–, *Φιλοσοφία και τεχνική*, Αθήνα 1994.

Παπαρρηγόπουλος, Ξ.Ι., "Η θεωρία της δικαιοσύνης στη φιλελεύθερη θεωρία του John Rawls", στο: R. Meinardus, κ.ά., *Συντηρητισμός, φιλελευθερισμός, σοσιαλισμός*, Αθήνα 1992, σελ. 65 – 76.

Piaget, J., *Προβλήματα εξελικτικής ψυχολογίας*, μτφ. Φ. Ψελλός, Αθήνα 1979.

Πλαγγέσης, Γ., "Κριτική θεωρία και ερμηνευτική: Dilthey, Gadamer και Juergen Habermas", στο: συλλογικό, *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*, Αθήνα 1986, σελ. 100 – 109.

Popper, K., *Logik der Forschung*, Tuebingen 1966.

–, *Das Elend des Historizismus*, Tuebingen 1971.

–, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, 2 τόμοι, μτφ. Ελ. Παπαδάκη, Αθήνα 1980 και 1982.

–, "Kuebelmodell und Scheinwerfermodell: zwei Theorien der Erkenntnis", στο: τ. ιδίου, *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionaerer Entwurf*, Hamburg 1994, (α΄ έκδοση 1973), σελ. 354 – 375.

–, "Erkenntnistheorie ohne erkennendes Subjekt", στο: τ. ιδίου, *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionaerer Entwurf*, Hamburg 1994, σελ. 109 – 157.

Πουλαντζάς, Ν.Α., *Το κράτος, η εξουσία, ο σοσιαλισμός*, Αθήνα 1984.

Rawls, J., *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1979

Reid, H.G., Yanarella, E.J., "Critical Political Theory and Moral Development", στο *Theory and Society*, τεύχ. 4, (1977), σελ. 505 – 541.

Ricoeur, P., "Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue", στο *Philosophy Today* 17, 1973, σελ. 153 – 165.

–, *Περί ερμηνείας*, μτφ. Στ. Ροζάνης, Αθήνα 1988.

Ροζάνης, Στ., "Ο διανοούμενος παραγωγός ιδεών", στο *Λεβιάθαν*, τεύχ. 12, 1992, σελ. 111 – 120.

Rohrmoser, G., "Das Elend der kritischen Theorie: Juergen Habermas", (αρχικά στο: τ. ιδίου, *Das Elend der kritischen Theorie*, Freiburg 1973, σελ. 89 – 105), στο *Materialien* (1974), σελ. 135 – 153.

Rorty, R., *Kontingenz, Ironie und Solidaritaet*, Frankfurt a.M. 1992.

Rousseau, J.J., *Vom Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart 1977.

Rusconi, G.E., "Erkenntnis und Interesse bei Habermas", (γερμανική μτφ. του "Conoscenza e interesse in Habermas", στο *Quaderni di Sociologia*, τόμ. 19, (1970), σελ. 436 – 452), στο *Materialien* (1974), σελ. 107 – 134.

Sabia, D.R., Wallulis, J. (επιμ.), *Changing Social Science*, New York 1983.

Schaefer, G., "Der 'Stachel' Juergen Habermas", στο: O. Negt, D. Horster, κ.ά., *Theorie und Praxis heute*, Frankfurt a.M. 1990.

Schelt, H., *Wahrheit, Diskurs, Demokratie*, Muenchen 1987.

Schiller, H.–E., "Habermas und die kritische Theorie", στο: G. Bolte (επιμ.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lueneburg 1989, σελ. 101 – 121.

Schmid, M., "Habermas' Theory of Social Evolution", στο *Critical Debates*, σελ. 162 – 180.

Schnaedelbach, H., "Transformation der kritischen Theorie", στο *Kommunikatives Handeln* (1986), σελ. 15 – 34.

Schroyer, T., "Die dialektischen Grundlagen der kritischen Theorie" (γερμανική μτφ. του "The Dialectical Foundations of Critical Theory", στο: τ. ιδίου, *The Critique of Domination*, κεφ. 4, New York 1973), στο *Materialien* (1974), σελ. 41 – 70.

Schwemmer, O., *Philosophie der Praxis*, Frankfurt a.M. 1971.

Schweppenhaeuser, G., "Die 'kommunikativ verfluessigte Moral'. Zur Diskursethik bei Habermas", στο: G. Bolte (επιμ.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*. Lueneburg 1989, σελ. 122 – 145.

Searle, J.R., *Sprechakte*, Frankfurt a.M. 1983.

Seel, M., "Die zwei Bedeutungen 'kommunikativer Rationalitaet", στο *Kommunikatives Handeln* (1986), σελ. 53 – 72.

Smith, A., "Ethics and Politics in the Work of Juergen Habermas", στο *Interpretation*, τεύχ. 3, 1983, σελ.333 – 351.

Strauss, L., *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφ. Σ. Ροζάνης – Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα 1988.

Taylor, "Inwardness and the Culture of Modernity", στο *Zwischenbetrachtungen* (1989), σελ. 601 – 623.

–, "Sprache und Gesellschaft", στο *Kommunikatives Handeln* (1986), σελ. 35 – 52.

Therborn, G., "Juergen Habermas: Ein neuer Eklektiker", (γερμανική μτφ. του "Juergen Habermas: A New Eclecticism", στο *New Left Review*, Μάιος/Ιούνιος 1971), στο *Materialien* (1974), σελ. 244 – 267.

Theunissen, M., *Gesellschaft und Geschichte*, Berlin 1969.

Thompson, J.B., "Universal Pragmatics", στο *Critical Debates* (1982), σελ. 116 – 133.

Topitsch, E. (επιμ.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Koeln und Berlin 1965.

Tugendhat, E., "Tarskis semantische Definition der Wahrheit", στο *Philosophische Rundschau* 8, (1960), σελ. 131 – 159.

Tuercke, Ch., "Habermas oder Wie kritische Theorie gesellschaftsfaehig wurde", στο: G. Bolte (επιμ.), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Luenebuerg 1989, σελ. 21 – 38.

Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tuebingen 1972.

–, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφ. Μ.Γ. Κυπραίος, Αθήνα 1984.

–, *Η πολιτική ως επάγγελμα*, μτφ. Μ.Γ. Κυπραίος, Αθήνα 1987.

–, *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, μτφ. Μ.Γ. Κυπραίος, Αθήνα.

Wellmer, A., *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Poppers*, Frankfurt a.M. 1967

–, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a.M. 1969.

–, "Kommunikation und Emanzipation. Ueberlegungen zur 'sprachanalytischen Wende' der kritischen Theorie', στο U. Jaeggi, A. Honneth (επιμ.), *Theorien des historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1977, σελ. 465 – 500.

–, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Konstanz 1979.

–, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a.M. 1985.

–, *Ethik und Dialog*, Frankfurt a.M. 1986.

–, *Λόγος, Ουτοπία και διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα 1989.

–, "Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft", (1993), δακτυλογραφημένο.

–, *Endspiele: Die unversoehnliche Moderne*, Frankfurt a.M. 1993.

White, S.K., "Habermas on the Foundations of Ethics and Political Theory", στο D.R. Sabia, J. Wallulis (επιμ.), *Changing Social Science*, New York 1983, σελ. 157 – 170.

Whitebook, "Reason and Happiness: Some Psychoanalytic Themes in Critical Theory", στο: R.J. Bernstein (επιμ.), *Habermas and Modernity*, Cambridge/Massachusetts 1985, σελ. 140 – 160.

–, "Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconcious", στο *Praxis International*, Ιανουάριος 1990), σελ. 347 – 364.

Wimmer, R., Universalisierung in der Ethik, Frankfurt a.M. 1980.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, μτφ. Θ. Κιτσόπουλος, Αθήνα 1978.

–, *Philosophische Untersuchungen*, στον τόμο 1 της έκδοσης των Απάντων, Frankfurt a.m. 1984.

–, *Das blaue Buch*, στον τόμο 5 των Απάντων, Frankfurt a.M. 1984.

Wood, A.W., "Habermas' Defence of Rationalism", στο *New German Critique*, τεύχ. 35, 1985, σελ. 145 – 164.

Zimmermann, R., *Utopie–Rationalitaet–Politik*, Freiburg/Muenchen 1985.

ΓΛΩΣΣΑΡΙ

Ableitung – εξαγωγή, συναγωγή

Absichtsatz – προθεσιακή πρόταση

Aeusserung – δήλωση, έκφραση

affektiv – αισθηματικός

Akzeptabilitaetsprinzip – αρχή της αποδεξιμότητας

Angemessenheit – καταλληλότητα

Ansehen – κύρος

Antizipation – πρόληψη, προεξόφληση

Appell – απεύθυνση

Aufforderungssatz – προτρεπτική πρόταση

assertorisch – αποφαντικός

Aussage – δήλωση

Autoritaet – αυθεντία

Begruendung – θεμελίωση, δικαιολόγηση

Behauptung – ισχυρισμός

Beobachterperspektive – προοπτική του παρατηρητή

bestimmte Negation – καθορισμένη άρνηση

Bewusstseinsphilosophie – φιλοσοφία της συνείδησης

Bildunsprozess – διαδικασία διαμόρφωσης

Brueckenprinzip – γεφυρωτική αρχή

Bruederlichkeitsethik – ηθική της αδελφοσύνης

Deduktion – απαγωγή

deskriptiv – περιγραφικός

dezentriertes Weltverstaendnis – αποκεντρωμένη κοσμοαντίληψη

Dezisionismus – ντεσιζιονισμός

Differenzierung – διαφοροποίηση

Diskursebene – επίπεδο διαλόγου

Diskursethik – ηθική του διαλόγου

Diskurstheorie – θεωρία του διαλόγου

Einfluss – επιρροή

Einloesung von Geltungsanspruechen – ικανοποίηση αξιώσεων ισχύος

Einstellung – στάση

Einstellungsuebernahme – (ανά)λήψη της στάσης

Einverstaendnis – συμφωνία

Empfehlung – παραίνεση

Entkoppelung – αποσύνδεση

Entwicklungsdynamik – εξελικτική δυναμική

Entwicklungslogik – εξελικτική λογική

Entzauberung – απομάγευση

erfolgsorientiert – προσανατολισμένος στην επιτυχία

Erlebnissatz – βιωματική πρόταση

Evidenz – προφάνεια

Existenzsatz – υπαρκτική πρόταση

explikativ – επεξηγηματικός

Expression – έκφραση

expressiv – εκφραστικός

faktisch – έργω, πραγματικός

Faktizitaet – γεγονότητα

Faktum – γεγονός

Fallibilismus – φαλλιμπλισμός

formale Semantik – τυπική πραγματολογία

formallogisch – τυπικολογικός

formalpragmatisch – τυπικοπραγματολογικός

Fundamentalismus – θεμελιωτισμός

Gattung – είδος

Gattungssubjekt – είδος–υποκείμενο

Gebrauchstheorie der Bedeutung – χρηστική θεωρία της σημασίας

Gegenstaendlichkeitsform – μορφή αντικειμενικότητας

Gegenstandsbereich – τομέας αντικειμένων

Geltung – ισχύς

Geltungsanspruch – αξίωση ισχύος

Geltungsbasis – βάση ισχύος

Geltungssphaeren – σφαίρες ισχύος

generativ – γενετικός

Gerechtigkeit – δικαιοσύνη

Gesinnungsethik – ηθική πεποιθήσεων

Geste – νεύμα

Grundsatz – αρχή, θεμελιώδης αρχή

Gueltigkeit – εγκυρότητα

guter Grund – επαρκής λόγος

gutes Leben – ευ ζην

Handeln – δράση

handlungsfaehig – ικανός προς δράση

Handlungstheorie – θεωρία του πράττειν

Herrschaft – κυριαρχία

Hochkulturen – ανώτεροι πολιτισμοί

Horizontverschmelzung – σύντηξη/συγχώνευση των οριζόντων

Idealisierung – εξιδανίκευση

ideale Sprechsituation – ιδανική ομιλιακή κατάσταση

Identitaetsphilosophie – φιλοσοφία της ταυτότητας

illokutionaer – ιδιολεκτικός

immer schon – ανέκαθεν ήδη

Imperativ – προσταγή

Implikation – συνεπαγωγή

instrumentell – εργαλειακός

Integration – ενσωμάτωση

Intelligibilitaet – ιδεατότητα

Intention – πρόθεση, απόβλεψη

intentional – προθεσιακός, αποβλεπτικός

intentionale Semantik – προθεσιακή σημασιολογία

Intentionalitaet – προθεσιακότητα, αποβλεπτικότητα

Interaktion – αλληλόδραση

Interaktionsstufe – επίπεδο αλληλόδρασης

interaktiv – αλληλοδραστικός

Interesse – διαφέρον

Intuitionismus – ενορατισμός

intuitiv – διαισθητικός, ενορατικός

instrumentell – εργαλειακός

Kapazitaet – δυνατότητα, χωρητικότητα

kategorial – κατηγοριακός

kategorisch – κατηγορικός

kognitives Schema – γνωστικό σχήμα

Kognitivismus – γνωστικισμός

kohaerent – συνεκτικός

Kohaerenz – συνοχή

kommunikative Verfluessigung – επικοινωνιακή ρευστοποίηση

kommunikatives Handeln – επικοινωνιακή δράση

Kompetenz – ικανότητα

Konsensus – συναίνεση

Konsenstheorie der Wahrheit – συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας

Konsistenz – συνέπεια

konstativ – διαπιστωτικός

Konstitution – συγκρότηση

konstitutiv – συγκροτησιακός, συντακτικός

konstruktiv – δημιουργικός, κατασκευαστικός

Kontext – συγκείμενο, συμφραζόμενα, συγκυρία

kontingent – τυχαίος, ενδεχομενικός

kontrafaktisch – αντιπραγματικός

Koordination – συντονισμός, συναρμογή

Korrelat – σύστοιχο

Korrespondenz – αντιστοιχία

Lebensform – μορφή ζωής

Lebenswelt – βιόκοσμος

lebensweltlich – βιοκοσμικός

Legalitaet – νομιμότητα

Legitimitaet – νομιμότητα

Legitimation – νομιμοποίηση

Letztbegruendung – έσχατη θεμελίωση

Loyalitaet – νομιμοφροσύνη

Macht – εξουσία

Meinen – εννόηση

Muendigkeit – ωριμότητα

Moderne – νεωτερικότητα

Modus – τρόπος

moralischer Gesichtspunkt – ηθική σκοπιά

Moralitaet – ηθικότητα

Nachkonstruktion – μετακατασκευή

naturwuechsig – αυτοφυής

Norm – κανόνας

normativ – κανονιστικός

normativ gehaltvoll – κανονιστικά ουσιώδης

normengeleitet – κατευθυνόμενος από κανόνες

normenreguliert – ρυθμισμένος από κανόνες

notwendig – αναγκαίος

objektivierend – αντικειμενοποιών

Objektivismus – αντικειμενισμός

Objektivitaet – αντικειμενικότητα

Oeffentlichkeit – δημοσιότητα

Paradoxie – παραδοξότητα

partikular – μερικός

Partikularitaet – μερικότητα

Performanz – επιτέλεση

performativ – επιτελεστικός

perlokutionaer – μεσωλεκτικός

Perlokution – μεσωλεξία

Perspektivenstruktur – δομή προοπτικών

Perspektivenuebernahme – ανάληψη προοπτικής

postkonventionell – μετασυμβατικός

Praemisse – προϋπόθεση

Praesupposition – προϋπόθεση

Pragmatik – πραγματολογία

pragmatisch – πραγματολογικός

Problemstellung – προβληματοθεσία

Projekt – πρόταγμα

profan – θύραθεν, κοσμικός

propositional – προτασιακός

Prozedur – πρόβαση, διαδικασία

prozedural – διαδικασιακός

Rationalisierung – εξορθολογισμός

Rationalitaet – ορθολογικότητα

Reduktion – αφαίρεση, αναγωγή

Referenzperson – πρόσωπο αναφοράς

Referenzsemantik – σημασιολογία της αναφοράς

Reflexion – αναστοχασμός, ανάκλαση

Regelbewusstsein – συνείδηση κανόνων

Regelfolgen – εφαρμογή κανόνα

regulativ – ρυθμιστικός

Rekonstruktion – ανακατασκευή

rekonstruktiv – ανακατασκευαστικός

Reversibilitaet – αντιστρεψιμότητα

Rezeption – πρόσληψη

Rezeptivitaet – δεκτικότητα

Reziprozitaet – αμοιβαιότητα

Richtigkeit – ορθότητα

Sachverhalt – εμπράγματη κατάσταση

Saekularisierung – εκκοσμίκευση

sakral – ιερός

Sakrale – ιερό

Sakrileg – ιεροσυλία

Schein – επίφαση

Seelapparat – ψυχικό όργανο

segmentaer – τμηματικός

Selbstbezueglichkeit – αυτοαναφορικότητα

Selbstreflexion – αυτοστοχασμός, αυτοανάκλαση

selektiv – επιλεκτικός

Selektivitaet – επιλεκτικότητα

Semantik – σημασιολογία

semantisch – σημασιολογικός, σημασιακός

semantizistisch – σημασιολογιστικός

Signalsprache – γλώσσα σημάτων

singulaer – ενικός

Sinnverstehen – κατανόηση του νοήματος

sittlich – εθικός

Sittlichkeit – εθικότητα

Situation – κατάσταση, περίσταση

Sollgeltung – δεοντική ισχύς

soziale Integration – κοινωνική ενσωμάτωση

sozialevolutionaer – κοινωνιοεξελικτικός

sozialintegrativ – κοινωνιοενσωματωτικός

Sozialisation – κοινωνικοποίηση

sozialkognitive Ausstattung – κοινωνιογνωστικός εξοπλισμός

soziomoralisch – κοινωνιοηθικός

Spannungsfeld – πεδίο εντάσεων

Sprachfaehig – ικανός προς ομιλία

Sprechakt – ομιλιακό ενέργημα

Sprecherperspektive – προοπτική του ομιλητή

Sprechhandlung – ομιλιακή ενέργεια

Status – καταστατική θέση

Steuerungskapazitaet – δυνατότητα διεύθυνσης

Steuerungskrise – κρίση διεύθυνσης

Steurungsmedien – διευθυντικά μέσα

strategisches Handeln – στρατηγική δράση

Stufe – στάδιο, βαθμίδα

Subjektivismus – υποκειμενισμός

substantiell – ουσιαστικός, υποστασιακός

Substrat – υπόστρωμα

Subsumtion – υπαγωγή

Systemintegration – συστημική ενσωμάτωση

systemintegrativ – συστημοενσωματωτικός

Tatsache – γεγονός

Szientismus – επιστημονισμός

Technisierung – τεχνικοποίηση

Teilnehmerperspektive – προοπτική του συμμετέχοντος

teleologisch – τελεολογικός

transzendental – υπερβατολογικός

transzendentalpragmatisch – υπερβατολογικός–πραγματολογικός

triftig – πειστικός

unhintergehbar – απαράβατος

unilinear – καθολικά γραμμικός

unintendiert – ακούσιος

universal – καθολικός, οικουμενικός

Universalien – καθολικά

Universalisierung – καθολίκευση

Universalisierungsgrundsatz – αρχή της καθολίκευσης

Universalismus – οικουμενισμός

universalistisch – οικουμενιστικός

Universalpragmatik – καθολική πραγματολογία

Unparteilichkeit – αμεροληψία

Unterstellung – υπόθεση

Ursprungsphilosophie – φιλοσοφία των απαρχών

Urteilskraft – κριτική ικανότητα

Veralllgemeinerungsfaehigkeit – γενικευσιμότητα

Verankerung – αγκυροβόληση

Verantwortungsethik – ηθική της ευθύνης

Vergegenstaendlichung – αντικειμενοποίηση

Vergesellschaftung – εκκοινωνισμός

Verinnerlichung – εσωτερίκευση

Vermittlung – διαμεσολάβηση

vernuenftig – έλλογος

Vernunft – Λόγος

Versprachlichung des Sakralen – εκγλωττισμός του ιερού

Verstaendigung – συνεννόηση

Verstaendigungsform – μορφή συνεννόησης

verstaendigungsorientiert – προσανατολισμένος στη συνεννόηση

Verstaendlichkeit – κατανοησιμότητα

Verstehen – κατανόηση

verstehende Soziologie – κατανοούσα κοινωνιολογία

Verweisungszusammenhang – συνάφεια παραπομπών

verwissenschaftlichte Zivilisation – επιστημονικοποιημένος πολιτισμός

verzerrte Kommunikation – στρεβλή (διαστρεβλωμένη) επικοινωνία

Voraussetzung – προϋπόθεση

Wahrhaftigkeit – ειλικρίνεια

wahrheitsfaehig – ικανός προς αλήθεια

Wahrheitsfaehigkeit – δυνατότητα αλήθειας

Wahrheitssemantik – σημασιολογία της αλήθειας

Wahrnehmung – αισθητηριακή αντίληψη/εντύπωση

Wahrnehmungsurteil – αντιληπτική κρίση

Weltbild – κοσμοεικόνα

Weltperspektive – άποψη του κόσμου

Weltbezug – αναφορά σε κόσμο

Wertbindung – αξιακή δέσμευση

Wertrationalitaet – ορθολογικότητα ως προς την αξία

Wertsphaeren – αξιακές σφαίρες

Werturteil – αξιολογική κρίση

Wettbewerbsverhalten – ανταγωνιστική συμπεριφορά

Zielsetzung – σκοποθεσία

Zweckrationalitaet – ορθολογικότητα ως προς το σκοπό