



Jürgen Habermas

ΕΡΩΤΗΜΑΤΑ ΚΙ ΑΝΤΕΡΩΤΗΜΑΤΑ

I

ΜΕΥΧΑΡΙΣΤΗΣΗ ΑΠΟΔΕΧΟΜΑΙ ΤΗΝ ΠΡΟΣΚΛΗΣΗ ΤΟΥ ΕΚΔΟΤΗ ν' απαντήσω στ' άρθρα των Richard Rorty, Martin Jay, Thomas Mc Carthy και Joel Whitebook. Μολονότι χριτικό, το φιλικό τους πνεύμα αποκαλύπτει πως όλοι ενδιαφερόμαστε αν όχι για τα ίδια προβλήματα, τουλάχιστον για τα ίδια θέματα. Ταυτόχρονα είναι άμεσα φανερό ότι υπάρχει κάποια απόσταση μεταξύ μας όπως, για παράδειγμα, μεταξύ του Rorty κι εμένα. Τα χάσματα ανάμεσα στα διαφορετικά σύμπαντα λόγου γίνονται κατά διαστήματα τόσο εκτεταμένα ώστε η μίξη των αντίστοιχων ερμηνειών, υποθέσεων και παρανοήσεων εξυπηρετεί αιφνίδια επίσης στην αποκάλυψη κατάλοιπων ασυνειδήτων προϋποθέσεων, επιπτώσεων και υποκείμενων αξιωμάτων. Όλ' αυτά καταλήγουν σε μια πολύ φυσιολογική σύγχυση, σε μια συζήτηση μεταξύ φίλων που έχουν αρκετά διαφορετικές απόψεις.

Η σύγχυση των γραμμών της λογομαχίας είναι πολύ δραστικότερη σ' αντιμαχίες μεταξύ αντιπάλων οι οποίοι, αισθανόμενοι ότι η ταυτότητά τους απειλείται από τις θεμελιώδεις πεποιθήσεις των άλλων, μάχονται με ρητορικά όπλα. Σπανίως θα διαφωνήσει κανείς ότι τέτοιες αποστάσεις και αντιθέσεις αυξήθηκαν κι εντάθηκαν στη σύγχρονη εποχή, που η ίδια από το δέκατο-όγδοο αιώνα, έγινε ένα πρώτιστο φιλοσοφικό θέμα. Άτομα, ομάδες κι έθνη αποκόπηκαν κατά πολύ από την προϊστορία της βιογραφικής και κοινωνικο-πολιτιστικής εμπειρίας τους. Αυτή η πληθώρα αποκλινόντων συμπάντων λόγου ανήκει στην ειδικά μοντέρνα εμπειρία· ο κατακερματισμός της απλοϊκής ομοφωνίας είναι η κινητήρια δύναμη γι' αυτό που ο Χέγκελ αποκαλεί «εμπειρία του στοχασμού». Τώρα, δεν μπορούμε να ευχηθούμε απλώς την αποφυγή αυτής της εμπειρίας· μπορούμε μόνο να την αρνηθούμε. Στο πλαίσιο της κουλτούρας μας, επενδυμένο όπως είναι με στοχασμό, η ώθηση αυτής της εμπειρίας έπρεπε να τύχει επεξεργασίας όχι μόνο πολιτικά, αλλ' επίσης φιλοσοφικά. Σήμερα, μπορούμε να επιθεωρήσουμε το φάσμα των απαντήσεων που δόθηκαν από τους φιλοσόφους: μιλώντας κατά προσέγγιση, αυτό εκτείνεται καθ' ολοκληρία από τον ιστορισμό στον υπερβατισμό.

Στη μία πλευρά, οι Dilthey, Weber, Jaspers και Kolakowski παίρνουν μια καταφατική θέση στον αυξανόμενο πλουραλισμό «θεών και δαιμόνων» (*Glaubensmächte*) υπαρξιακών τρόπων του είναι, των μύθων, των αξιακών στάσεων και των μεταφυσικών

ή θρησκευτικών κοσμοθεωρήσεων. Μια φιλοσοφία που μεταχειρίζεται πολλαπλές μορφές αλήθειας υποτίθεται ότι αφήνει στις επιστήμες τη δουλειά της προμήθειας ενός επαρκούς αποθέματος συναινετικής γνώσης. Στην άλλη πλευρά, φιλόσοφοι όπως ο Husserl, ο πρώιμος Wittgenstein, ο Popper και ο Apel επιχειρούν να διατηρήσουν, σ' ένα υψηλότερο επίπεδο αφαίρεσης, την ενότητα του λόγου, έστω και με μία διαδικαστική μόνο έννοια. Διυλίζουν τα κοινά χαρακτηριστικά της ορθολογικής δραστηριότητας που πρέπει ρητά να προϋποτεθούν στον πλουραλισμό «θεών και δαιμόνων» και στις επιχειρηματολογικές συγκρούσεις μεταξύ συμπάντων λόγου. Κατ' αυτό τον τρόπο, αναφάνεται αυτό που ο Rorty αποκαλεί «μετα-αφηγήσεις», δηλαδή, οι θεωρίες της ορθολογικότητας που υποτίθεται ότι δικαιολογούν το γιατί και με ποια έννοια μπορούμε ακόμη να συνδέουμε τις πεποιθήσεις μας και τις περιγραφικές, κανονιστικές κι αξιολογικές δηλώσεις μας με μία υπερβατική αξιακή διεκδίκηση που πηγαινει πέρα των απλώς τοπικών περιεχομένων.

Αυτές είναι φιλοσοφικές απαντήσεις στην αναπόφευκτη εμπειρία της μοντερνικότητας· όταν αυτές οξύνονται στην αντίθεση μεταξύ σχετικισμού κι απολυταρχίας αναδύεται μια αδιαμεσολάβητη αντίθεση μεταξύ καθαρού ιστορισμού και καθαρού υπερβατισμού. Σ' αυτό το σημείο, οι αποτυχίες και των δύο θέσεων γίνονται καθαρές: η μία πλευρά φέρει το βάρος αυτο-αναφορικών, πραγματιστικών αντιφάσεων και παραδόξων που παραβιάζουν την ανάγκη μας για σταθερότητα· η άλλη πλευρά βαρύνεται μ' ένα θεμελιωτισμό που συγκρούεται με τη συνειδήσή μας της σφαλερότητας της ανθρώπινης γνώσης. Κανείς απ' όσους απασχολούν τη σκέψη τους μ' αυτή την κατάσταση δεν θα επιθυμούσε ν' αφηθεί σ' αυτό το δεσμό.

Στο περιεχόμενο της εδώ συζήτησής μας αυτή η ανάγνωση της παρούσας κατάστασης δεν αμφισβητείται πραγματικά, αν και ο Rorty, ο Bernstein κι εγώ αντιδρούμε διαφορετικά. Ελευθερώνοντας αποφασιστικά τον εαυτό του από το ζουρλομανδύα της αναλυτικής φιλοσοφίας, ο Richard Rorty ανέλαβε το πλέον φιλόδοξο εγχείρημα: θέλει να καταστρέψει την παράδοση της φιλοσοφίας της συνειδησης, από τις καρτεσιανές απαρχές της, με στόχο να δείξει το ατελέσφορο της όλης συζήτησης, των θεμελίων και των ορίων της γνώσης. Συμπεραίνει ότι οι φιλόσοφοι χρειάζεται μόνο ν' αναγνωρίσουν τον υβριδικό χαρακτήρα των αντιμαχιών τους και να δώσουν το πεδίο στους επαγγελματίες της επιστήμης, της πολιτικής και της καθημερινής ζωής για ν' απαλλαγούν από το πρόβλημα. Όπως ο ύστερος Wittgenstein, ο Rorty βλέπει την ίδια τη φιλοσοφία ως την αρρώστεια, τα συμπτώματα της οποίας προσπάθησε αυτή κατά το παρελθόν και ανεπιτυχώς να θεραπεύσει. Αλλ' ο Rorty είναι ακόμη αρκετά φιλόσοφος ώστε να δώσει ένα λόγο για τη σύστασή του ότι πρέπει ν' αποφύγουμε το *Holzweg* της φιλοσοφικής δικαίωσης: δεν θα 'πρεπε κανείς να ξύνει εκεί που δεν φαγουριάζεται. Είναι ακριβώς αυτή η υπόθεση ότι «δεν φαγουριάζεται» που βρίσκω προβληματική.

Οι μορφές της ζωής είναι ολότητες που πάντοτε αναδύονται στον πληθυντικό. Η συνύπαρξή τους μπορεί να προκαλεί τριβή, αλλ' αυτή η διαφορά δεν καταλήγει απότομα στο ασυμβίβαστό τους. Ανάλογη είναι η περίπτωση για τον πλουραλισμό των αξιών και των συστημάτων πίστης. Όσο μεγαλύτερη είναι η εγγύτητα στην οποία πρέπει να συζούν ανταγωνιστές «θεοί και δαίμονες» στις πολιτικές κοινότητες, τόσο περισσότε-

ρη ανοχή απαιτούν· αλλά δεν είναι ασυμβίβαστοι. Οι πεπειθησείς μπορούν να διαφεύδουν η μία την άλλη μόνο όταν εκείνοι που ασχολούνται με προβλήματα τα ορίζουν κατά παρόμοιο τρόπο, πιστεύουν ότι αυτά χρειάζονται επίλυση και θέλουν ν' αποφασίσουν επί των θεμάτων στη βάση της επαρκούς αιτίας.

Σίγουρα, είναι επίσης ένα χαρακτηριστικό της μοντερνικότητας ότι μεγάλωσαμε εθισμένοι να ζούμε με τη διαφωνία στο βασίλειο των ερωτήσεων που επιτρέπουν την «αλήθεια»· θέτουμε απλά τις διαφισβητούμενες αξιώσεις εγχυρότητας στη μία πλευρά «για την ώρα». Όχι λιγότερο, αντιλαμβανόμαστε αυτό τον πλουραλισμό αντιφατικών πεποιθήσεων ως έναυσμα για μαθησιακές διαδικασίες· ζούμε με την προσδοκία μελλοντικών λύσεων. Για όσο λαμβάνουμε μέρος και δεν κοιτάζουμε απλά πάνω απ' τους ώμους μας ως ιστορικοί κι εθνογράφοι, διατηρούμε εκείνες ακριβώς τις διαφορές που ο Rorty θέλει να περιστείλει: μεταξύ έγκυρων και κοινωνικά αποδεκτών απόψεων, μεταξύ επαρκών επιχειρημάτων κι εκείνων που είναι απλώς επιτυχή σ' ένα συγκεκριμένο κοινό, σ' ένα συγκεκριμένο χρόνο.

Ο Rorty, πιστεύοντας ότι μπορεί ν' αντικαταστήσει με συνέπεια την υπονοούμενη κανονιστική αντίληψη των «έγκυρων επιχειρημάτων» με την περιγραφική έννοια των «επιχειρημάτων που θεωρούνται για μας, τώρα», υποκύπτει σε μια αντικειμενιστική πλάνη. Δεν θα μπορούσαμε ακόμη και να καταλάβουμε τη σημασία αυτού που περιγράφουμε από την προοπτική ενός τρίτου προσώπου ως επιχειρηματολογική διαγωγή εάν δεν είχαμε ήδη μάθει την τελεστική στάση του συμμετέχοντος στην επιχειρηματολογία, δηλαδή, τι σημαίνει από την προοπτική του πρώτου προσώπου να εγείρει μια αξίωση εγχυρότητας που δείχνει πέραν των κατάλληλων συμφωνιών του ιδιαίτερου τοπικού περιεχομένου. Μόνο αυτή η ικανότητα δίνει στις γνώμες μας το χαρακτήρα πεποιθήσεων. (Αυτό δεν είναι λιγότερο αληθινό για την πρακτική της καθημερινής επικοινωνίας απ' όσο για επιχειρηματολογικές διαφωνίες όσον αφορά την υποθετική εγχυρότητα των δηλώσεων). Κάθε αμοιβαία κατανόηση παραγόμενη στην επικοινωνία κι αναπαραγόμενη στο βιωμένο-κόσμο βασίζεται σ' ένα λανθάνον αποθεματικό λόγων που μπορούν ν' αμφισβητηθούν, λόγων που μας υποχρεώνουν να πάρουμε μια ορθολογικά κινητοποιημένη θέση του ναι ή του όχι. Αυτό καλεί για ένα διαφορετικό τύπο στάσης απ' εκείνο τον οποίο υποβάλλουμε στις αξιώσεις των ιδεών μ' απλή επιρροή. Από την προοπτική του συμμετέχοντος, μια στιγμή του άνευ-όρων χτίζεται μέσα στους όρους της δράσης που κατευθύνεται προς την επίτευξη κατανόησης. Από την προοπτική του πρώτου προσώπου, η ερώτηση για το ποιες πεποιθήσεις δικαιώνονται είναι μια ερώτηση για το ποιες πεποιθήσεις βασίζονται σ' επαρκείς λόγους· δεν είναι μια λειτουργία των συνηθειών-ζωής που τυγχάνουν γενικής αποδοχής σ' ορισμένα μέρη κι όχι σ' άλλα.

Κι επειδή τη μοντέρνα εποχή τα χάσματα μεταξύ ανταγωνιστικών πεποιθήσεων φθάνουν βαθιά μέσα στην περιοχή αρμοδιότητας των ερωτήσεων που «επιδέχονται την αλήθεια», υπάρχει, αντίθετα με το Rorty, ένα φιλοσοφικό ενδιαφέρον «να δούμε τις κοινωνικές πρακτικές δικαίωσης ως κάτι περισσότερο από ως μόνο τέτοιες πρακτικές»¹. Η επιμονή με την οποία η φιλοσοφία προσκολλάται στο ρόλο του «φύλακα του

1. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, 1979) σ. 390.

λόγου» δύσκολα μπορεί ν' απομακρυνθεί ως μια ιδιορρυθμία των αυτο-απορροφημένων διανοουμένων, ειδικά σε μια περίοδο κατά την οποία βασικά ορθολογικά υπόγεια ρεύματα μετατρέπονται για μία ακόμη φορά σε μία αμφίβολης μορφής πολιτική. Κατά τη γνώμη μου, είναι ακριβώς οι νεοσυντηρητικοί που εκφράζουν, ενδυναμώνουν και διαδίδουν αυτή τη διάθεση των καιρών μέσω των μαζικών μέσων — μ' ένα τέτοιο αποτέλεσμα που «φαγουριάζει».

II

ΣΤΟ ΤΕΛΕΥΤΑΙΟ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟ Ο RICHARD BERNSTEIN μας δίνει μια άλλη απάντηση: αντί της πρόσκλησης αποχαιρέτισμού στη φιλοσοφία από μια τεχνητά αποξενωμένη θεώρηση ενός εθνολόγου, στρέφεται προς την πρακτική. Ενώ ο Rorty απολυτοποιεί την προοπτική του παρατηρητή, ο Bernstein παραμένει εντός της προοπτικής του συμμετέχοντος και μπαίνει σε μια συζήτηση η οποία σήμερα οδηγεί πέραν των λανθασμένων εναλλακτικών λύσεων του ιστορισμού και του υπερβατισμού, μια συζήτηση που συνεχίζεται ανάμεσα στους Gadamer, Arendt, Rorty κι εμένα μεταξύ άλλων². Ο Bernstein δεν τελειώνει τη θαυμάσια ανασυγκρότηση των ποικίλων διαδρομών αυτής της συζήτησης — μιας συζήτησης που δεν έφτασε ακόμη σ' ένα τέλος — με μια πρόταση για μια θεωρητική λύση, όσο με μια πρακτική σύσταση: θα έπρεπε να δρούμε υπό την προϋπόθεση της ενοποιητικής ισχύος του επικοινωνιακού λόγου. Για να κάνω αυτή την επιχειρηματολογική κίνηση καταληπτή, επιτρέψτε μου να παραθέσω μια θέση του Herbert Schnädelbach με την οποία ο Bernstein πιθανώς να συμφωνούσε: «η διαφορά μεταξύ ό,τι πάντοτε απαιτούμε για την ορθολογικότητά μας και ό,τι είμαστε πρακτικά ικανοί να επεξηγήσουμε ως ορθολογικό ποτέ δεν μπορεί κατ' αρχήν ν' απαλειφθεί»³. Εάν καταλαβαίνω σωστά το συμπέρασμα του βιβλίου του, τότε είναι αυτός ο λόγος που ο Bernstein, εντοπίζει εξ αρχής την άνευ συνθηκών στιγμή που οικοδομείται μέσα στις αξιώσεις οικουμενιστικής εγκυρότητας των επικοινωνιακών μας πρακτικών στον ορίζοντα του πρακτικού λόγου· βρίσκει μέσα στην επικοινωνιακή υποδομή του βιωμένου κόσμου ένα πρακτικό αξίωμα, το οποίο υπαγορεύεται από τον ίδιο το λόγο. Αρνείται να θεωρήσει τη διαδικαστική ενότητα της ορθολογικότητας εντός της ιστορικής και πολιτιστικής πολλαπλότητας των προτύπων ορθολογικότητας ως ένα ζήτημα δεκτικό θεωρητικής επεξεργασίας.

Υποψιάζομαι ότι πίσω από την επιχειρηματολογική στρατηγική του Bernstein εκτείνεται μια απολυτοποίηση της προοπτικής του συμμετέχοντος η οποία είναι συμπληρωματική στην απολυτοποίηση εκ μέρους του Rorty αυτής του παρατηρητή. Δεν βλέπω γιατί κάποιος δεν θα μπορούσε, τουλάχιστον μ' έναν προκαταρκτικό τρόπο, να εξερευνήσει μια τρίτη διαδρομή, την οποία αποτολμώ με τη θεωρία μου της «επικοινωνιακής

2. Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia, 1983).

Reflexion, εκδ. Kuhlmann and Böhler (Frankfurt, 1983), σ. 361.

3. M. Schnädelbach, στο *Kommunikation und*

δράσης». Μ' αυτή την προσέγγιση, η φιλοσοφία εγκαταλείπει τον ισχυρισμό της ως μόνου αντιπρόσωπου σε θέματα ορθολογικότητας κι εισέρχεται σ' ένα μη-αποκλειστικό καταμερισμό εργασίας με τις αναδομητικές επιστήμες με το στόχο της διευκρίνισης των προϋποθέσεων της ορθολογικότητας των διαδικασιών της επίτευξης συνεννόησης, οι οποίες μπορούν να υποτεθούν ως οικουμενικές επειδή είναι αναπόφευκτες. Τότε η φιλοσοφία μοιράζεται με τις επιστήμες μια πλανευτική συνείδηση στο ότι ισχυρές οικουμενικές υποθέσεις της απαιτούν επιβεβαίωση σε μια αλληλεπίδραση μ' εμπειρικές θεωρίες αποδοτικότητας⁴. Αυτή η αναθεωρητική αυτο-κατανόηση του ρόλου της φιλοσοφίας σημαδεύει μια ρήξη με τις φιλοδοξίες της πρώτης φιλοσοφίας (*Ursprungsphilosophie*) με οιαδήποτε μορφή, ακόμη κι αυτής της γνωσιολογίας· αλλ' αυτό δεν σημαίνει ότι η φιλοσοφία εγκαταλείπει το ρόλο της ως φρουρού της ορθολογικότητας. Με την αυτο-επιβεβλημένη αιδημοσύνη της μεθόδου, μια φιλοσοφία, ξεκινώντας από τυπικό πραγματισμό διασώζει τη δυνατότητα άρθρωσης της ορθολογικότητας στον ενικό. Αντίθετα προς τις επιστήμες, πρέπει να λογοδοτεί στοχαστικά για το δικό της γενικό πλαίσιο ανάδυσης κι έτσι για τη δική της θέση στην ιστορία⁵. Έτσι, «μεταφηγήσεις», με την έννοια των βασικών «τελικών θεμελίων» ή ολοποιούντων φιλοσοφιών της ιστορίας, δεν θα αναδύονταν ποτέ.

Το σημαντικότερο επίτευγμα μιας τέτοιας προσέγγισης είναι η δυνατότητα διευκρίνισης μιας έννοιας της επικοινωνιακής ορθολογικότητας που αποφεύγει τις παγίδες του δυτικού λογοκεντρισμού. Αντί ν' ακολουθήσουμε τη νιτσεική διαδρομή μιας ολοποιούσας και αυτο-αναφορικής κριτικής του λόγου, είτε μέσω του Heidegger έως το Derrida, είτε μέσω του Bataille έως το Foucault⁶, και να πετάξουμε το μωρό μαζί με τ' απόνερα, είναι πιο ελπιδοφόρο ν' αναζητήσουμε αυτό το σκοπό μέσω της ανάλυσης του ήδη λειτουργούντος δυναμικού ορθολογικότητας που περιέχεται στις καθημερινές πρακτικές επικοινωνίας. Εδώ οι διαστάσεις εγκυρότητας της προτασιακής αλήθειας, κανονιστικής ορθότητας και υποκειμενικής ανταπόκρισης στην αλήθεια ή αυθεντικότητας αλληλεμπλέκονται μεταξύ τους. Απ' αυτό το δίκτυο ενός υλικά κι αλληλεπιδραστικά σχηματοποιημένου, ιστορικά τοποθετημένου λόγου, η φιλοσοφική μας παράδοση επέλεξε μόνο το νήμα της προτασιακής αλήθειας και του θεωρητικού λόγου και το τυποποίησε ως το μονοπώλιο της ανθρωπότητας. Το κοινό θεμέλιο που ενοποιεί τον von Humboldt και τον πραγματισμό με τον ύστερο Wittgenstein και τον Austin είναι η

4. J. Habermas «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt, 1983), σ. 9ff.

5. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol. II (Frankfurt, 1981), σ. 586ff.

6. Ουδέποτε χρησιμοποίησα τον όρο «νεο-συντηρητισμός» μ' αυτή την έννοια. Κάποτε, παρεμπιπτόντως, συνέρινα την κριτική του λόγου στους Foucault και Derrida με τους «νεαρούς συντηρητικούς» της δημοκρατίας της Βαϊμάρης. Συνήθως οι Mans Freyer, Arnold Gehlen, Martin Heidegger, Ernst Jünger και Carl Schmidt συγκαταλέγονται

ανάμεσα σ' αυτούς. Παίρνουν όλοι από τον Nietzsche τη ριζοσπαστική χειρονομία μιας ρήξης με τη μοντερνικότητα και την επαναστατική ανανέωση, προμοντέρνων ενεργειών, φθάνοντας πολύ συχνά πίσω στους αρχαίους χρόνους. Κάθε σύγκριση, έχει τις αδυναμίες της, αλλά στη γερμανική περίπτωση, φωτίζει πράγματι διανοητικές συνάφειες, που, παρόλες τις πολιτικές αντιθέτες θέσεις έλακον από την αυθεντία του Nietzsche. (Δες το άρθρο μου «Modernity versus Post-Modernity», *New German Critique*, τόμος 22 (1981) 3-22).

αντίθεση στο οντολογικό προνόμιο του κόσμου των όντων, το επιστημολογικό προνόμιο της επαφής μ' αντικείμενα ή υφιστάμενες καταστάσεις πραγμάτων, και το σημασιολογικό προνόμιο των αποδεικτικών προτάσεων και της προτασιακής αλήθειας. Ο λογοκεντρισμός σημαίνει την παραμέληση της πολυπλοκότητας του λόγου που λειτουργεί αποτελεσματικά στο βιωμενο-κόσμο και τον περιορισμό του λόγου στην γνωστική-εργαλειακή διάστασή του (μια διάσταση, θα προσθέταμε, που έχει φανερά προτιμηθεί και εκλεκτικότερα χρησιμοποιηθεί στις διαδικασίες του καπιταλιστικού εκμοντερνισμού).

Ο Rorty παίρνει το δυτικό λογοκεντρισμό ως μια ένδειξη της εξάντλησης του φιλοσοφικού μας λόγου και ως ένα λόγο για ν' αποχαιρέτησουμε τη φιλοσοφία ως τέτοια. Αυτός ο τρόπος ανάγνωσης της παράδοσης δεν μπορεί να διατηρηθεί εάν η φιλοσοφία μπορεί να μετασχηματιστεί ούτως ώστε να καταστεί ικανή να αντιμετωπίσει επιτυχώς ολόκληρο το φάσμα των όψεων της ορθολογικότητας — και την ιστορική μοίρα ενός λόγου που αναχαιτίστηκε ξανά και ξανά, κακομεταχειρίστηκε και διαστρεβλώθηκε ιδεολογικά, αλλά που επίσης εγείρει επίμονα τη φωνή του σε κάθε δυσδιάκριτη πράξη επιτυχούς επικοινωνίας. Ένας τέτοιος μετασχηματισμός είναι δυνατός μόνο αν η φιλοσοφία δεν παραμένει προσκολλημένη στις επιστήμες. Εάν ο Rorty δεν μοιραζόταν αυτή την προσκόλληση, θα μπορούσε να έχει καλλιεργήσει μια περισσότερο δεκτική σχέση προς τη φιλοσοφική παράδοση. Ευτυχώς δεν μπορεί να υπαχθεί όλο το φιλοσοφείν στο παράδειγμα της φιλοσοφίας της συνείδησης.

Ο Rorty πιστεύει ότι η ανάγκη για αυτο-επαναβεβαίωση στη μοντέρνα εποχή είναι ένα ιδιότροπο πρόβλημα δημιουργημένο από διανοούμενους — αληθινά, ένα ακόμη τυπικά γερμανικό πρόβλημα. Κατά την άποψή του, αυτό εγείρεται από το εσωτερικό *Weltschmerz* μικρών κύκλων διανοουμένων, από την ενασχόλησή τους μ' έναν κόσμο που χάθηκε μαζί με τις θρησκευτικές δοξασίες των προγόνων τους. Αλλά δεν παραμένει ένα ανοιχτό ζήτημα το εάν οι κοινωνικά ολοκληρώνουσες δυνάμεις της θρησκευτικής παράδοσης, που κλονίστηκαν από το διαφωτισμό, μπορούν ή όχι να βρουν ένα ισοδύναμο στην ενοποιούσα, δημιουργούσα συναίνεση δύναμη του λόγου; Αυτό ήταν πράγματι το κίνητρο του Γερμανικού Ιδεαλισμού· αυτός ο τύπος ιδεαλισμού βρήκε εξίσου ισχυρούς αντιπάλους στην παράδοση των Pierce, Royce, Mead και Dewey, στην οποία ο Rorty προτιμά να ενταχθεί. Αυτό που ίσως είναι ειδικά γερμανικό είναι η φιλοσοφική έννοια της αποξένωσης, τόσο στη γελο-μαρξική εκδοχή όσο και την πρώιμη ρομαντική εκδοχή που ανέλαβε ο Nietzsche. Το ίδιο αυτό θέμα αντηχεί όχι μόνο στη μεταστρουκτουραλιστική Γαλλία· από τη δεκαετία του εξήντα (και δεν χρειάζεται να το υπενθυμίσω στο Rorty), η συζήτηση για μια μοντερνικότητα σε σύγκρουση με τον εαυτό της δεν ήταν πουθενά τόσο ζωντανή όσο στις ΗΠΑ — ομολογουμένως, περισσότερο μεταξύ των κοινωνικών επιστημόνων και ψυχολόγων παρά μεταξύ αναλυτικών φιλοσόφων. Ο Carl Shorske πίστευε ακόμη ότι μπορούσε να δει διανοητικές συνάφειες μεταξύ της σύγχρονης αμερικανικής σκηνής και της Γερμανίας της Βαϊμάρης. Παρόλο που η έκφραση «μεταμοντέρνο» δεν επινοήθηκε από αμερικανούς νεοσυντηρητικούς, αυτοί τουλάχιστον τη διέδωσαν.

Μήπως αυτό και παρόμοια σημεία δεν δείχνουν ότι οι διανοούμενοι αρθρώνουν μετα-

τοπίσεις (τεχνάσματα) στη διάθεση τους, τις οποίες με κανένα τρόπο δεν επινοούν, αλλά που έχουν αντίθετα απτές κοινωνικές, και συχνά οικονομικές, αιτίες; Ως καλός πραγματιστής, υποστηρίζω την άποψη ότι η ικανότητα ενός φιλοσόφου να δημιουργεί προβλήματα μέσω εμπρόθετα υποκινημένης αμφιβολίας είναι αρκετά περιορισμένη. Μοιράζομαι την αμφιβολία του Pierce για κάθε τύπο καρτεσιανής αμφιβολίας. Τα προβλήματα αναδύονται σε καταστάσεις πάνω στις οποίες δεν ασκούμε έλεγχο· είναι κάτι που αντικειμενικά μας συμβαίνει. Το σύνθημα ότι οι αριστεροί διανοούμενοι είναι η αιτία της αθλιότητας που αναλύουν έχει ήδη εδώ και πολύ καιρό δυσφημιστεί μεταξύ των δεξιών διανοουμένων στη Γερμανία ώστε να είναι αξιόπιστο. Δεν είναι πλέον αξιόπιστο ούτε με την ελκυστική συσκευασία μιας θεωρίας της νέας τάξης.

Για μένα, η αντίληψη διανοητικών «επιλεκτών αξιών» είναι τελείως άχρηστη. Όπως ο Rorty, για πολύ καιρό ταυτίστηκα μ' εκείνη τη δημοκρατική ριζοσπαστική νοοτροπία η οποία βρίσκεται στις καλύτερες, αμερικανικές παραδόσεις κι αρθρώνεται στον αμερικανικό πραγματισμό. Η νοοτροπία αυτή παίρνει σοβαρά ό,τι εμφανίζεται στους επονομαζόμενους ριζοσπάστες διανοητές ως έντονα μεταρρυθμιστική απλοϊκότητα. Η «απόπειρα» του Dewey «να δημιουργήσει συγκεκριμένα ενδιαφέροντα με τα καθημερινά προβλήματα της κοινότητας κάποιου», εκφράζει τόσο μια πρακτική όσο και μια στάση. Είναι ένα αξίωμα της δράσης σχετικά με το οποίο, στην πραγματικότητα, είναι περιττό να φιλοσοφείς.

Ο Rorty θέτει σ' αμφιβολία ολόκληρη την προσπάθεια της θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης. Ως αντίθετη μ' αυτή τη μορφή αναρώτησης οι επιφυλάξεις των Martin Jay, Thomas McCarthy και Joel Whitebook κατευθύνονται σε ιδιαίτερους αναβαθμούς της εκτέλεσής της. Οι συγγραφείς αυτοί κατευθύνουν την προσοχή τους σε περιπλοκές σε κάθε προσπάθεια να τύχει επεξεργασίας η έννοια της επικοινωνιακής ορθολογικότητας. Ο Jay διακρίνει μια υποφωτισμένη άποψη· ο McCarthy θίγει μια κεντρική δυσκολία· ο Whitebook ασχολείται μ' ένα πρόβλημα που αναδύεται ως συνέπεια της θεωρίας. Στο πλαίσιο μας σύντομης απάντησης, μπορώ ν' ανταποκριθώ μόνο κατά τέτοιο τρόπο ώστε να υπαινίσσομαι το πώς χειρίστηκα μερικά από αυτά τα προβλήματα στο παρελθόν, και πώς θα 'θελα να πραγματευθώ άλλα στο μέλλον. Εδώ μια επιπρόσθετη δυσκολία είναι ότι μόνο ο McCarthy κατευθύνει τις παρατηρήσεις του στα πλέον πρόσφατα έργα μου.

III

ΜΕ ΠΟΛΥ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΕΥΑΙΣΘΗΣΙΑ, Ο MARTIN JAY συγχέντρωσε κι ερμήνευσε τις διάσπαρτες παρατηρήσεις μου στο ζήτημα της αισθητικής μοντερνικότητας. Σε κάθε περίπτωση αυτές οι παρατηρήσεις είχαν ένα δευτερεύοντα χαρακτήρα στο βαθμό που προέκυψαν μόνο στο πλαίσιο άλλων θεμάτων και πάντα σε σχέση με τις συζητήσεις μεταξύ Adorno, Benjamin και Marcuse. Στη *Θεωρία της Επικοινωνιακής Δράσης*, η συζήτησή μου της θεωρίας του Max Weber για την κουλτούρα και τη διάγνυσή του για τους καιρούς, απαιτούσε την κατανόηση της αυτόνομης τέχνης που αναδύθηκε στη μοντέρνα

Ευρώπη (μαζί με την κριτική της τέχνης που θεσμοποιήθηκε από το δέκατο-όγδοο αιώνα) ως το προϊόν μιας διάσπασης και το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας εξορθολογισμού. Ο Weber περιγράφει τον εξορθολογισμό των κοσμοθεωρήσεων ως μια διαδικασία αποσύνθεσης και διαφοροποίησης. Από τη μία πλευρά, οι βασικές ουσιαστικές έννοιες με τις οποίες κατασκευάζονταν οι κοσμικές τάξεις της σωτηριολογικής ιστορίας και κοσμολογίας διαλύθηκαν· μ' αυτή τη διάλυση, οντικές, ηθικές κι εκφραστικές απόψεις δεν συγχωνεύονται σε μία και την αυτή έννοια. Δίχως τη δυνατότητα της προσφυγής στο Θεό και την κοσμική τάξη ως αφετηρίες, θεολογικές και μεταφυσικές μορφές θεμελίωσης χάνουν την αξιοπιστία τους. Από την άλλη πλευρά, παραπλεύρως μιας υποκειμενοποιημένης «πίστης», εμφανίστηκαν βέβηλες μορφές «γνώσης» που είναι σχετικά ανεξάρτητες η μία με την άλλη· η φιλοσοφία, εξαναγκασμένη να κάνει το διαμεσολαβητή, εξαρτάται απ' αυτές. Όπως τεκμηριώθηκε στη διαίρεση των τριών καντιανών κριτικών, τα ζητήματα αλήθειας διαφοροποιούνται από ζητήματα δικαιοσύνης κι αυτά με τη σειρά τους από ζητήματα προτίμησης.

Καταγόμενη από το δέκατο-όγδοο αιώνα, η ιδεαλιστική αισθητική διέκρινε αυστηρά την αισθητική απόλαυση από άλλες «εμπειρικές» μορφές ικανοποίησης: που σημαίνει ότι διαχώρισε το ωραίο και το υψηλό, από τη μία πλευρά, από το χρήσιμο και το επιθυμητό από την άλλη. Η τέχνη αναδύεται με τη δική της αρμόζουσα αξίωση παράλληλα με την επιστήμη και την τεχνολογία, το δίκαιο και την ηθική. Ο Max Weber μιλά για την εσωτερική λογική ή την εσώτερη σημασία (*Eigensinn*) αυτών των τριών πολιτιστικών αξιακών σφαιρών, οι οποίες διαχωρίζονται επίσης η μία από την άλλη θεσμικά με τη μορφή λειτουργικά εξειδικευμένων συστημάτων δράσης. Στις έρευνες του Arnold Hauser και μετά στην κοινωνική ιστορία της μοντέρνας τέχνης, αυτή η θεσμική διαφοροποίηση της τέχνης έχει συχνά αναλυθεί⁷.

Δεν υπάρχει εδώ ανάγκη να προχωρήσουμε στις εξωτερικές απόψεις του μετασχηματισμού των μορφών παραγωγής τέχνης, των σκοπών στην υπηρεσία των οποίων τέθηκε ή των τρόπων αποδοχής της κατά τη μετάβαση από την ιερή τέχνη, μέσω της τέχνης της αυλής και του προσάτη, στην αστική εμπορευματοποιημένη τέχνη⁸. Αυτό που είναι υπό συζήτηση είναι οι εσωτερικές απόψεις της «εσώτερης λογικής» της αυτόνομης τέχνης από το δέκατο-όγδοο αιώνα. Μία από τις δύο ερωτήσεις που τέθηκαν από τον Martin Jay είναι το κατά πόσο κάποιος μπορεί να μιλά για μια αισθητική-πρακτική ορθολογικότητα ή ακόμη για μία μαθησιακή διαδικασία, σ' αυτή τη σφαίρα.

Υπάρχει μια αλάθητη ένδειξη για το γεγονός ότι ένας ορισμένος τύπος του «γνωρίζειν» αντικειμενοποιείται στα έργα τέχνης, αν και με ένα διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι στο θεωρητικό λόγο ή στις νομικές ή ηθικές αναπαραστάσεις: αυτές οι αντικειμενοποιήσεις της διάνοιας είναι επίσης υποκείμενες σε σφάλματα κι ως εκ τούτου επικριτές. Η κριτική της τέχνης εγέρθηκε την ίδια στιγμή με το αυτόνομο έργο τέχνης· κι έκτοτε

7. P. Bürger, *Theory of Avant-Garde* (Minneapolis, 1983): επίσης την «Institution Kunst», *Vermittlung, Rezeption, Funktion* (Frankfurt, 1979) και την *Kritik der idealistischen Ästhetik*

(Frankfurt, 1983).

8. J. Habermas, *Theory of Communicative Action* (Boston, 1984), Vol. I, σ. 157ff.

εγκαθιδρύθηκε η ενόραση καθεαυτή ότι το έργο τέχνης ζητά ερμηνεία, αξιολόγηση και ακόμη τη «γλωσσopoίηση» (Versprachlichung) του σημασιακού του περιεχομένου. Η κριτική της τέχνης ανέπτυξε μορφές επιχειρηματολογίας που τη διαφοροποιούν ειδικά από τις μορφές του θεωρητικού και ηθικο-πρακτικού λόγου⁹. Ως διακριτό από απλά υποκειμενική προτίμηση, το γεγονός ότι συνδέουμε κρίσεις προτιμήσεων με μια επικριτική αξίωση προϋποθέτει μη-αυθαίρετες σταθερές για την κρίση της τέχνης. Όπως αποκαλύπτει η φιλοσοφική συζήτηση της «καλλιτεχνικής αλήθειας», τα έργα τέχνης εγείρουν αξιώσεις όσον αφορά την ενότητά τους (αρμονία: *Stimmigkeit*), την αυθεντικότητά τους, και την επιτυχία των εκφράσεών τους με τις οποίες μπορούν να μετρηθούν και με όρους των οποίων μπορούν ν' αποτύχουν. Γι' αυτό το λόγο πιστεύω ότι μια πραγματιστική λογική επιχειρηματολογίας είναι το καταλληλότερο οδηγητικό νήμα μέσω του οποίου ο «αισθητικο-πρακτικός» τύπος ορθολογικότητας μπορεί να διαφοροποιηθεί πάνω κι ενάντια σ' άλλους τύπους ορθολογικότητας.

Εάν μιλάμε για «μαθησιακές διαδικασίες», είναι τα έργα τέχνης καθεαυτά κι όχι οι λόγοι γι' αυτά, που είναι ο τόπος των κατευθυνόμενων και σωρευτικών μετασχηματισμών. Όπως σωστά παρατηρεί ο McCarthy, αυτό που συσσωρεύεται δεν είναι επιστημονικά (epistemic) περιεχόμενα, αλλά μάλλον τ' αποτελέσματα της εσωτερικής λογικής διαφοροποίησης των ειδικών τρόπων εμπειρίας: ακριβώς αυτές οι αισθητικές εμπειρίες για τις οποίες είναι ικανή μόνο μια απο-κεντρωμένη, αδέσμευτη υποκειμενικότητα. Αυθεντικές εμπειρίες του τύπου αυτού είναι δυνατές μόνο στην έκταση που οι κατηγορίες των πρότυπων προσδοκιών της οργανωμένης καθημερινής εμπειρίας καταρρέουν, η ρουτίνα της καθημερινής δράσης και οι συμβάσεις της συνηθισμένης ζωής καταστρέφονται, και οι κανονικότητες των προβλέψιμων και μετρήσιμων βεβαιοτήτων αναστέλλονται. Η ακόμη ριζοσπαστικότερη αποσύνδεση αυτής της δυνατότητας για εμπειρία, η κάθαρση του αισθητικού από συμμίξεις του γνωστικού, του χρήσιμου, και του ηθικού καθρεφτίζονται στους στοχασμούς της πρώιμης ρομαντικής περιόδου (ειδικά στο Friedrich Schlegel), στον αισθητικισμό του Baudelaire και των Συμβολιστών, στο πρόγραμμα της *l'art pour l'art* στη σουρρεαλιστική εξύμνηση της διαφώτισης μέσω των αποτελεσμάτων του σοκ με την αμφιθυμία του έλξης κι απώθησης, της διαρρηγμένης συνέχειας, με το ρίγος της βεβήλωσης, της ταραγμένης αηδίας: εν συντομία, στο στοχασμό εκείνων των στιγμών που το μπερδεμένο υποκείμενο «παραβιάζει τα όρια του», όπως το θέτει ο Bataille. Αυτό που αντανακλάται σ' αυτές τις ερμηνείες και διακηρύξεις είναι ένας μετασχηματισμός της μορφής της αισθητικής εμπειρίας, προκαλούμενος από την ίδια την πρωτοποριακή τέχνη, στην κατεύθυνση της απο-κεντρωμένης κι απεριόριστης υποκειμενικότητας. Ταυτόχρονα, αυτή η απο-κέντρωση δείχνει μια αυξημένη ευαισθησία για ό,τι παραμένει αναφομοίωτο στα ερμηνευτικά επιτεύγματα της πραγματιστικής, επιστημονικής και ηθικής κυριαρχίας των απαιτήσεων και προκλήσεων των καθημερινών καταστάσεων: προκαλεί μια ανοικτότητα στα αποκαθαρμένα στοιχεία του ασύνειδου, του φανταστικού και του τρελλού, του υλικού, του ενσώματου, κι έτσι σε κάθετη στην άφωνη επαφή μας με την πραγματικότητα που είναι εφήμερη, τόσο απρόοπτη,

9. Ο.π., σ. 40ff και τις εκεί παραπομπές.

τόσο άμεση, τόσο ατομικοποιημένη, ταυτόχρονα τόσο μακρινή και τόσο κοντινή ώστε διαφεύγει από τη συνήθη κατηγορική κατανόηση.

Ο Benjamin αποκαλούσε αυτό το στυλ εμπειρίας «συγκεντρωμένο περισπασμό» και το διαχώριζε από το θεωρητικό στυλ εμπειρίας. Τα χαρακτηριστικά και οι τάσεις της εξέλιξης της πρωτοποριακής τέχνης, αναλυμένα επανειλημμένως από τον Benjamin και τον Adorno, δείχνουν προς αυτή την κατεύθυνση. Η απώλεια της αίγλης και η σπουδαιότητα της αλληγορίας είναι συνέχεια της καταστροφής του οργανικά ενοποιημένου έργου τέχνης και της προσποιητής ολότητας νοήματος· κάποιος μπορεί εδώ να σκεφθεί την ενσωμάτωση του άσχημου, του αρνητικού ως τέτοιου. Χειριζόμενος στοχαστικά υλικά, μεθόδους και τεχνικές, ο καλλιτέχνης ανοίγει ένα διάστημα για πείραμα και παιχνίδι και μεταφέρει τη δραστηριότητα της ιδιοφυΐας στην «ελεύθερη δημιουργία» (*Freie Arbeit*)¹⁰. Η εξαναγκασμένη πρωτοτυπία, η εξάρτηση από τους τελευταίους συρμούς, και το επιταχυνόμενο βήμα των ιδιοτροπιών διατηρούν τη δημιουργική ρήξη με την παράδοση κι εξυπηρετούν στο να κάνουν όλα τα στυλιστικά μέσα εξίσου προσιτά. Η τέχνη γίνεται ένα εργαστήριο, ο κριτικός ένας ειδικός, η εξέλιξη της τέχνης το μέσο των μαθησιακών διαδικασιών — εδώ, φυσικά, όχι με το νόημα μιας συσώρευσης επιστημονικών περιεχομένων, μιας αισθητικής «προόδου» — που είναι δυνατή μόνο σ' ατομικές διαστάσεις — αλλά διόλου λιγότερο με το νόημα μιας ολόκεντρης επέκτασης, προοδευτικής εξερεύνησης του βασιλείου των δυνατοτήτων δομικά ανοιγμένου με την αυτονομοποίηση της τέχνης. (Δεν ξέρω εάν τ' αποτελέσματα της γενετικής ψυχολογίας του Piaget είναι τόσο κατάλληλα για την ανάλυση αυτού του «μαθησιακού επιπέδου» όσο είναι για την ανάλυση των σταδίων της μετασυμβατικής σύλληψης του δικαίου και της ηθικής. Τείνω να είμαι μάλλον σκεπτικιστής).

Η άλλη ερώτηση του Martin Jay αφορά τη σχέση μεταξύ της ανεξαρτησίας της τέχνης σε μια κουλτούρα ειδικών και την πολιτιστική πτώχευση του βιωμένου-κόσμου. Ο Jay ρωτά γιατί δεν αποφασίζω σαφώς μεταξύ του Adorno και του Benjamin, μεταξύ του εσωτερικισμού του εξαιρετικού, συχνά κλεισμένου ερμητικά, πρωτοποριακού έργου τέχνης, και της ελπίδας για μιαρή φώτιση στη λαϊκή μαζική τέχνη. Σημειώνει ότι φαίνομαι να βρίσκω κάποια αλήθεια και στις δύο θέσεις.

Ο Peter Bürger παίρνει μια αναμφίλογη θέση. Κατά την άποψή του, η ενόρμηση αρκετών πρωτοποριακών κινημάτων να εξεγερθούν ενάντια στη θεσμοποίηση της τέχνης, ενάντια στο διαχωρισμό της από το βιωμένο-κόσμο, ήταν ορθή σε πείσμα της αποτυχίας της σουρρεαλιστικής εξέγερσης¹¹. Δεν διαφορίζομαι *per se* απ' αυτή την κρίση. Η πρόθεση να λυτρωθεί μια υπόσχεση ευτυχίας, της οποίας η υπεραφθονία ακτινοβολεί πέρα απ' την τέχνη, είναι μέρος της τέχνης καθεαυτής. Αλλ' αυτή η πρόθεση δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί με τον τρόπο που ήθελαν οι σουρρεαλιστές: μέσω της ρευστοποίησης της εμφάνισης ως το μέσο της καλλιτεχνικής αναπαράστασης. Αυτή η ψευδής *Aufhebung* της τέχνης στη ζωή βεβαίως στρέφεται ενάντια στη δυνατότητα μιας ορθής διαμεσολάβησης της τέχνης με το βιωμένο-κόσμο. Μια αισθητική εμπειρία

10. P. Bürger, *Kritik*, σ. 104ff.

11. Δες επίσης P. Bürger, «Das Altern der Moder-

ne», *Adorno Konferenz 1983*, εκδ. Habermas and Freideburg (Frankfurt, 1983), σ. 177ff.

που δεν πρόκειται απλά να μεταταχθεί σε κρίσεις προτιμήσεως από τους επαγγελματίες κριτικούς, που δεν πρόκειται απλά να κυκλοφορήσει μόνο στο βασίλειο της τέχνης, θα συνεπαγόταν μια αλλαγή στην κατάσταση μιας, όπως ήταν, πειραματικά αδέσμευτης υποκειμενικότητας.

Εάν η αισθητική εμπειρία ενσωματώνεται στο περιεχόμενο των ατομικών βιογραφιών, εάν χρησιμοποιείται για να φωτίσει μια κατάσταση και να ρίξει φως στα ατομικά προβλήματα ζωής — αν μεταδίδει πλήρως τις ενορμήσεις της σε μια συλλογική μορφή ζωής — τότε η τέχνη εισέρχεται σ' ένα γλωσσικό παιχνίδι το οποίο δεν είναι πλέον αυτό του αισθητικού κριτικισμού, αλλ' ανήκει, μάλλον, στην καθημερινή επικοινωνιακή πρακτική. Τότε πλέον δεν επηρεάζει μόνο την αξιολογική γλώσσα μας ή (δεν) ανανεώνει μόνο την ερμηνεία των αναγκών που χρωματίζουν τις αντιλήψεις μας· μάλλον, αγγίζει τις γνωστικές ερμηνείες και τις κανονιστικές προσδοκίες μας και μετασχηματίζει την ολότητα στην οποία αυτές οι στιγμές αλληλοσυσχετίζονται. Μ' αυτή την έννοια, η μοντέρνα τέχνη στεγάζει μια ουτοπία που γίνεται πραγματικότητα στο βαθμό που οι μιμητικές δυνάμεις εξυψωμένες μέσα στο έργο τέχνης βρίσκουν απήχηση στις μιμητικές σχέσεις μιας ισορροπημένης και απαραποίτης διυποκειμενικότητας της καθημερινής ζωής. Εντούτοις αυτό δεν απαιτεί τη ρευστοποίηση μιας τέχνης διαχωρισμένης από τη ζωή διαμέσου της εμφάνισης, αλλά ένα αλλαγμένο αστερισμό της τέχνης και του βιωμένου κόσμου.

Ανέπτυξα αυτές τις ιδέες ενωρίτερα κατά προτροπή του Albrecht Wellmer¹². Εντωμεταξύ, ο Wellmer τις επεξεργάστηκε μ' ένα τόσο ιδιοφυή τρόπο ώστε μπορώ εδώ ν' αρخεστώ απλά ν' αναφερθώ στην πραγματεία του¹³. Δεν θα ήθελα να επαναλάβω την όξυνο γραμμή επιχειρηματολογίας του Wellmer αλλά μόνο την κεντρική του θέση με στόχο να την προσφέρω ως μια απάντηση στην ερώτηση του Martin Jay. Το γεγονός ότι μπορούμε ν' αντιτιθέμεθα στους λόγους για την αξιολόγησή ενός έργου τέχνης στον αισθητικό λόγο είναι, όπως είπαμε, μια αλάθητη ένδειξη για μια αξίωση εγκυρότητας ευπάρχουσα στα έργα τέχνης. Η αισθητική «εγκυρότητα» ή «ενότητα» που αποδίδουμε σ' ένα έργο αναφέρεται στη μοναδικά διαφωτίζουσα ισχύ του ν' ανοίγει τα μάτια μας σ' ό,τι είναι φαινομενικά οικείο, να φανερώνει εκνέου μια φαινομενικά οικεία πραγματικότητα. Αυτή η αξίωση εγκυρότητας αντιπροσωπεύει παραδεδεγμένα ένα δυναμικό «αλήθειας» που μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο στην όλη πολυπλοκότητα της βιωμένης-εμπειρίας· ως εκ τούτου αυτό το «δυναμικό-αλήθειας» μπορεί να μη συνδέεται (ή ακόμη να ταυτίζεται) με μία από τις τρεις αξιώσεις εγκυρότητας, συστατικές για την επικοινωνιακή δράση, όπως έτεινα να υποστηρίξω προηγουμένως. Η ένα-προς-ένα σχέση που υπάρχει μεταξύ της καθιερωμένης εγκυρότητας ενός κανόνα και των κανονιστικών αξιώσεων εγκυρότητας που εγείρονται στις ρυθμιστικές ομιλιακές ενέργειες δεν είναι ένα κατάλληλο μοντέλο για τη σχέση μεταξύ του δυναμικού αλήθειας των έργων τέχνης και των μετασχηματισμένων σχέσεων μεταξύ της εαυτής και της κοσμικής αισθητικής εμπειρίας. «Ούτε αλήθεια ούτε ειλικρίνεια μπορούν ν' αποδοθούν

12. Habermas «Modernity», σ. 12ff.

Schein, Versöhnung», Adorno-Konferenz, σ.

13. Ακολούθως, βλ. A. Wellmer, «Wahrheit,

138ff.

μη μεταφορικά σ' έργα τέχνης, εάν κάποιος κατανοεί την "αλήθεια" και την "ειλικρίνεια" με το νόημα μιας πραγματιστικά διαφοροποιημένης, καθημερινής έννοιας αλήθειας. Μπορούμε να εξηγήσουμε τον τρόπο με τον οποίο αλήθεια και ειλικρίνεια — κι ακόμη η κανονιστική ορθότητα — συμπλέκονται μεταφορικά στα έργα τέχνης μόνο με επίκληση στο γεγονός ότι το έργο τέχνης, ως ένας συμβατικός σχηματισμός με μια αισθητική αξίωση εγκυρότητας, είναι την ίδια στιγμή ένα αντικείμενο της εμπειρίας του βιωμένου κόσμου, στον οποίο τρεις περιοχές εγκυρότητας διαπλέκονται μη μεταφορικά»¹⁴.

IV

Ο THOMAS MCCARTHY ΕΓΓΕΙΡΕΙ ΔΥΟ ΕΙΔΗ ΑΝΤΙΠΡΟΣΕΩΝ: πρώτον, εναντίον της συστηματικής ερμηνείας μου της βεμπεριανής διάγνωσης των καιρών και δεύτερο, εναντίον της ανάλυσης μου της ερμηνευτικής κατανόησης. Εφόσον πιστεύω ότι η σχέση μεταξύ των δύο προβλημάτων που τέθηκε από τον McCarthy είναι τεχνητή, θ' ασχοληθώ πρώτα χωριστά με το πρόβλημα της αντικειμενικότητας της κατανόησης.

Στο πεδίο της νοηματικής θεωρίας εμμένω στην άποψη ότι κατανοούμε μια επακριβώς σημαίνουσα ομιλιακή ενέργεια όταν γνωρίζουμε τις συνθήκες υπό τις οποίες θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή ως έγκυρη από έναν ακροατή. Αυτή η πραγματιστικά εκτεινόμενη εκδοχή αλήθειας — υπό όρους σημαντική — υποστηρίζεται από το γεγονός ότι συνδέουμε την εκτέλεση των ομιλιακών ενεργειών με ποικίλες αξιώσεις εγκυρότητας: αξιώσεις για την αλήθεια προτάσεων (ή των υπαρξιακών προϋποθέσεων των προτασιακών περιεχομένων), αξιώσεις για την ορθότητα ενός τρόπου ομιλίας (εν σχέσει προς τα υπάρχοντα κανονιστικά περιεχόμενα) και αξιώσεις για την ειλικρίνεια μιας εκφρασμένης πρόθεσης.

Μ' αυτές τις αξιώσεις αναλαμβάνουμε, όπως είναι, μια επικύρωση για τη λύτρωσή τους, που θα πρεπε να είναι απαραίτητη — υπεράνω όλων — κατά το ότι προσφέρουμε, τουλάχιστον υπονοούμενα, λόγους για την εγκυρότητα των ομιλιακών ενεργημάτων μας. Ένας ακροατής γνωρίζει το περιεχόμενο αυτού του οποίου λέγεται όταν αυτός (ή αυτή) γνωρίζει τι λόγους (ή τι είδους λόγων) θα έδινε ο ομιλητής για την εγκυρότητα του (ή της) ομιλιακής ενέργειας (κάτω από κατάλληλες περιστάσεις). Ο ερμηνευτής (ακόμη κι ο κοινωνικός επιστημονικός ερμηνευτής που ασχολείται με γλωσσικά σχηματισμένα δεδομένα) δεν καταλαβαίνει τα συμβολικά προ-δομημένα αντικείμενα του ή της (στη συνθήκη περίπτωση, επικοινωνιακών ομιλιών) εάν αυτός ή αυτή δεν καταλαβαίνει επίσης τους λόγους που δυνητικά σχετίζονται με τις αξιώσεις εγκυρότητάς τους.

Τώρα το ενδιαφέρον σημείο είναι ότι οι λόγοι είναι μιας ειδικής φύσης. Μπορούν πάντοτε να επεκτείνονται σε επιχειρήματα τα οποία εμείς καταλαβαίνουμε μόνο όταν τα ανακεφαλαιώνουμε (*nachvollziehen*) στο φως κάποιων σταθερών ορθολογικότητας. Αυτή η «ανακεφαλalaίωση» απαιτεί μια αναδομητική δραστηριότητα με την οποία φέρου-

με στη σκηνή τις δικές μας σταθερές ορθολογικότητας, τουλάχιστον εννοιατικά. Από τη σκοπιά ενός συμμετέχοντος, εντούτοις, οι σταθερές ορθολογικότητας κάποιου πρέπει πάντοτε να αξιώνουν γενική εγχυρότητα· αυτή η αξίωση για γενική εγχυρότητα μπορεί να περιοριστεί συνεπώς μόνο από την προοπτική ενός τρίτου προσώπου. Εν συντομία η ερμηνευτική αναδόμηση των λόγων καθιστά αναγκαίο να τοποθετήσουμε τις σταθερές «τους» σε συσχετισμό με τις «δικές μας» ώστε στην περίπτωση μιας αντίφασης, είτε αναθεωρούμε τις δικές μας προκαταλήψεις ή σχετικοποιούμε τα πρότυπά «τους» ορθολογικότητας εναντίον των «δικών μας».

Αυτοί οι στοχασμοί οδηγούν πράγματι στη μάλλον «ισχυρή» θέση ότι δεν μπορούμε να καταλάβουμε λόγους χωρίς, τουλάχιστον υπονοούμενα, να τους αξιολογήσουμε. Ο McCarthy επιχειρηματολογεί ότι αυτό το συμπέρασμα είναι λανθασμένο, αφού, έστω κι αν αυτή είναι η περίπτωση που είναι αναγκαίο ν' αναλάβουμε μια ορθολογικά παρακινημένη θέση του «ναι» ή του «όχι» προς λόγους με στόχο να τους κατανοήσουμε, ο ερμηνευτής μπορεί να μη συμφωνεί ή να διαφωνεί μόνο μ' αυτούς αλλά μπορεί επίσης ν' ασκήσει ένα είδος αποχής· αυτός ή αυτή έχει το δικαίωμα εκλογής ν' «αφήσει κατά μέρος» το ζήτημα της εγχυρότητας των προτύπων ορθολογικότητάς «τους» (κι ένεκα τούτου των λόγων καθεαυτών). Εντούτοις, νομίζω ότι μια τέτοια αποχή είναι μια ορθολογικά παρακινημένη θέση, όσο το «ναι» ή το «όχι» σε καμμία περίπτωση δεν μας απαλλάσσει από την αναγκαιότητα να πάρουμε μια θέση. Αποχή μ' αυτή την έννοια δεν σημαίνει πραγματικά μια αληθινή διακήρυξη ουδετερότητας, αλλά σημαίνει μόνο ότι αναβάλλουμε τα προβλήματα προς το παρόν κι ότι επιθυμούμε ν' αναστείλλουμε τις ερμηνευτικές μας προσπάθειες. Για παράδειγμα, για όσο είμαστε ανίκανοι να δούμε μια σαφή εσώτερη σχέση μεταξύ των κατηγορικών πλαισίων της αριστοτελικής και νευτώνιας φυσικής, δεν ξέρουμε επακριβώς με ποια έννοια ο Αριστοτέλης, σ' αντίθεση προς το Νεύτωνα, ήθελε να «εξηγήσει» φυσικές διαδικασίες. Σημειώνοντας απλά τον ανταγωνισμό μεταξύ διαφόρων παραδειγμάτων πλησιάζουμε να ομολογήσουμε ότι δεν κατανοήσαμε ακόμη τη φυσική και τη μεταφυσική του Αριστοτέλη εξίσου με τις βασικές υποθέσεις για τη φυσική στην κλασική μηχανική.

Ο ορθολογικός χαρακτήρας της κατανόησης, τον οποίο τόνιζε πάντοτε ο Gadamer, γίνεται ιδιαίτερα σαφές σ' οριακές περιπτώσεις όπως, για παράδειγμα, στην ερμηνεία των μυθικών αφηγήσεων. Υποσχάπτοντας ή αφήνοντας κατά μέρος (ή απλώς κουνώντας αρνητικά το κεφάλι καίτοι καταφάσκοντας) τις ολιστικές κατηγορίες μιας κοσμοθεώρησης εντός της οποίας η αφηγηματική συμπλοκή και (όπως εμφανίζεται σε μας) η κατηγορική σύγχυση των επιφανειακών φαινομένων αξιώνει την επεξηγηματική ισχύ, δείχνουμε απλώς ότι αναβάλλουμε, σπάζοντας πρώιμα, την ερμηνευτική διαδικασία. Αυτό ισοδυναμεί με την ομολογία ότι δεν καταλαβαίνουμε ακόμη τη σκοπιά των μυθικών τρόπων σκέψης. Τους καταλαβαίνουμε μόνο όταν μπορούμε να πούμε γιατί οι συμμετέχοντες είχαν επαρκείς λόγους για τη συνομολογία τους σ' αυτό τον τύπο εξήγησης. Αλλά επιδιώκοντας να επιτύχουμε αυτό το βαθμό κατανόησης, πρέπει να εγκαθιδρύσουμε μια εσώτερη σχέση μεταξύ του στοιχείου «τους» εξήγησης και του είδους που αποδεχόμαστε ως ορθό. Πρέπει να είμαστε ικανοί να επαναδομήσουμε την επιτυχή, κι ανεπιτυχή μαθησιακή διαδικασία που διαχωρίζει «εμάς» απ' «αυτούς»· και οι δύο

τρόποι εξήγησης πρέπει να εντοπιστούν εντός του ιδίου σύμπαντος λόγου. Για όσο αυτό δεν είναι εφικτό, παραμένει η αίσθηση ότι κάποιος δεν καταλαβαίνει κάτι. Είναι αυτή η περιπλοκή που βρίσκει την ανάλογη έκφρασή της στην αναστολή.

Αλλ' αυτό δεν συνεπάγεται ότι οι επιστήμες που πρέπει να εγκαθιδρύσουν την ερμηνευτική τους πρόσβαση στην περιοχή του αντικειμένου τους πρέπει ν' αποκηρύξουν την αντικειμενικότητα της γνώσης. Σ' αυτή την ερμηνευτική θέση άσκησα κριτική με διάφορους τρόπους¹⁵. Κατ' αρχήν, δεν βλέπω χαμμία δυσκολία στην επίτευξη κάποιας θεωρητικής γνώσης ακόμη και σ' εκείνες τις περιοχές πραγματικότητας με τις οποίες ερχόμαστε σ' επαφή πρωταρχικά μέσω κανόνων συμμόρφωσης ή εκφραστικών στάσεων. Οι επιφυλάξεις μου αφορούν εκείνες μόνο τις θεωρητικές θέσεις που αγνοούν ολοσχερώς την ερμηνευτική διάσταση της πρόσβασης στην περιοχή του αντικειμένου¹⁶. Αν η πρόταση που ο McCarthy ασκεί κριτική πρόκειται να διαβαστεί ως αναφέρουσα τη δική μου άποψη, «ότι τίποτε δεν μπορεί να μαθευτεί στην αντικειμενοποιούσα στάση για την εσωτερική φύση ως υποκειμενικότητα»¹⁷ τότε μπορεί να κατανοηθεί μόνο με την έννοια μιας απόρριψης των αμιγώς αντικειμενιστικών προσεγγίσεων στην ψυχολογία.

Ο McCarthy ενδιαφέρεται περαιτέρω για το ζήτημα του εάν τα συμπλέγματα ορθολογικότητας που διαφοροποιήθηκαν στη μοντέρνα Ευρώπη κι επέτυχαν μια εξησφαλισμένη αυτονομία, επικοινωνούν ή δεν επικοινωνούν, επίσης το ένα με τ' άλλο κι έχουν τη ρίζα τους σ' ένα και τον ίδιο λόγο. Κατά την άποψή μου, αυτό το θέμα μπορεί να το πραγματευθεί ανεξαρτήτως του προβλήματος της ερμηνευτικής κατανόησης. Γι' αυτό το σκοπό, το αναπαραγόμενο από το McCarthy σχήμα δεν είναι πραγματικά ένα γόνιμο σημείο εκκίνησης. Ο σκοπός του ήταν μόνο ν' αναπαραστήσει το περιεχόμενο της περίφημης «*Zwischenbetrachtung*» του Max Weber¹⁸. Δυστυχώς, σ' απάντηση προγενέστερων αντιρρήσεων έκανα το λάθος της αναφοράς σ' αυτό το σχήμα μ' ένα συστηματικό τρόπο¹⁹. Κι ο McCarthy κάνει το ίδιο εδώ. Η προηγούμενή μου απροσεξία καθιστά έτσι αναγκαίο να διακρίνουμε προσεκτικότερα όσα ακολουθούν μεταξύ της ερμηνείας μου του Weber και των δικών μου απόψεων.

V

ΚΑΤ' ΑΡΧΗΝ, ΘΑ ΘΕΛΩ Ν' ΑΠΟΜΟΝΩΣΩ ΕΚΕΙΝΑ ΤΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ της θεωρίας του Weber για την κουλτούρα που ιδιοποιήθηκα(1). Κάνοντάς το, συναντάμε την ανησυχία του McCarthy για το κόστος μιας διαδικασίας απομαγικοποίησης που τώρα αφήνει ανοιχτή τη δυνατότητα μιας μόνο διαδικαστικής ενότητας του λόγου διασχίζοντας διαφορετικές

15. Habermas, *Theory of Communicative Action*, Vol 1, σ. 120ff, 130ff. Επίσης, «Interpretative Social Science and Hermeneuticism», *Social Science as Moral Inquiry*, εκδ. Mann, Bellah, Rabinow, Sullivan (Berkeley, 1983), σ. 251-270.

16. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaf-*

ten (Frankfurt, 1982).

17. Habermas, *Theory of Communicative Action*, σ. 237.

18. Ο.π., σ. 238.

19. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt, 1982).

μορφές επιχειρηματολογίας (2). Ο McCarthy χειρίζεται τελικά το ζήτημα της σύνθεσης των διαφοροποιημένων στιγμών του λόγου κάτω από τρεις αρκετά σαφείς όψεις. Απαριθμεί τρία προβλήματα που δεν μπορούν να υπαχθούν στην ίδια αναλυτική προοπτική (την προοπτική, δηλαδή, μεταλλασσόμενων βασικών στάσεων προς τον αντικείμενικό, τον κοινωνικό, και τον υποκειμενικό κόσμο) (3).

(1) Κατά πρώτον, επιτρέψτε μου να στραφώ σε ό,τι ιδιοποιήθηκα από τη θεωρία της κουλτούρας του Weber. Κατά την άποψη του Weber, ο ισχυρισμός της διαφοροποίησης των «αξιακών σφαιρών», κάθε μία με τη δική της εσωτερική λογική — η οποία ήταν εμπνευσμένη από τους νεοκαντιανούς Emil Lask και Heinrich Rickert — μπορεί ευλογοφανώς να τύχει υπεράσπισης όσον αφορά τη μοντέρνα Ευρώπη σε δύο επίπεδα: πρώτον, στο επίπεδο των ιδεών που μπορούν να μεταβιβαστούν σε παραδόσεις (επιστημονικές θεωρίες, ηθικές και νομικές πίστεις εξίσου με καλλιτεχνικές παραγωγές)· αλλ' επίσης, δεύτερο, στο επίπεδο των πολιτιστικών συστημάτων δράσης, στα οποία ανάλογοι «λόγοι» και δραστηριότητες δίνονται μ' επαγγελματικά και θεσμικά οργανωμένες μορφές. Η διαφοροποίηση των αξιακών σφαιρών ανταποκρίνεται σε μια αποκεντρωμένη κατανόηση του κόσμου η οποία είναι μια σημαντική εσώτερη συνθήκη για μια επαγγελματική μεταχείριση των πολιτιστικών παραδόσεων που διαχωρίζονται σε ζητήματα αλήθειας, δικαιοσύνης και προτίμησης. Αυτή η μοντέρνα κατανόηση του κόσμου κάνει δυνατή μια υποθετική προσέγγιση σε φαινόμενα κι εμπειρίες που είναι απομονωμένα από την πολυπλοκότητα των περιεχομένων των βιωμένων κόσμων τους κι αναλύονται υπό πειραματικά μεταλλασσόμενες συνθήκες. Αυτό είναι εξίσου αληθινό για τις καταστάσεις μιας αντικειμενοποιημένης φύσης, για κανόνες και τρόπους δράσης, και για τις στοχαστικές εμπειρίες μιας «αδέσμευτης» υποκειμενικότητας, απαλλαγμένης από τους πρακτικούς καταναγκασμούς της καθημερινής ζωής. Η γνωστή διάκριση στη γνωστική εξελικτική ψυχολογία μεταξύ δομικά καθορισμένων επιπέδων μάθησης από τη μία πλευρά, και της μάθησης των περιεχομένων από την άλλη, μπορεί βέβαια να μην εφαρμόζεται κατά τον ίδιο τρόπο στην επιστήμη, την ηθικότητα και την τέχνη. Σύμφωνα μ' αυτή την άποψη, οι διατυπώσεις μου δεν ήταν αρκετά προσεκτικές.

Συγκρινόμενες με την αύξηση της θεωρητικής γνώσης, που περιγράφεται από το McCarthy ως συσσώρευση περιεχομένων επί μετακινούμενων παραδειγμάτων, οι τάσεις στην εξέλιξη της τέχνης (που συζητήθηκαν επιμαχρόν παραπάνω) δεν σημαίνουν μια συσσώρευση περιεχομένων ως την προοδευτική σύσταση μιας ιδιαίτερης περιοχής της αυτόνομης τέχνης και της αισθητικής εμπειρίας καθαρμένες από γνωστικές και ηθικές προσμίξεις· σημαίνουν επίσης εκτεταμένες εξερευνήσεις που φωτίζουν όλο και περισσότερο αυτό το βασίλειο της εμπειρίας. Ακόμη αυτό δεν είναι μια ομόκεντρη επέκταση συνοδευόμενη από τα οικεία αποτελέσματα μιας υποτίμησης των άλλοτε υποστηριζόμενων τυπικών ενοράσεων για σωρευτικές μαθησιακές διαδικασίες. Ηθικές και νομικές θεωρίες καταλαμβάνουν μια μέση θέση. Εδώ, επίσης, μπορούμε να παρατηρήσουμε τη σύσταση μιας περιοχής αυτόνομης ηθικότητας και ηθικής καθολικότητας που κατεργάζεται μια τάξη ορθολογικά επιλύσιμων προβλημάτων, από την πολυπλοκότητα των περιεχομένων της ηθικής ζωής κάτω από τη μοναδική άποψη της δικαιοσύνης. Μαθησιακές διαδικασίες σ' αυτή τη σφαίρα είναι παρόμοιες με μια θεωρητική πρόοδο που

επιτυγχάνεται εντός των ορίων ενός μοναδικού παραδείγματος. Έτσι, στη μοντέρνα εποχή, η επεξήγηση και η δικαίωση των ηθικών ενοράσεων κάνουν μια αναμφίβολη «πρόοδο»: αυτή η πρόοδος δεν εξαντλείται σε πάντα νέες επανερμηνείες της ίδιας ηθικής αρχής.

Εντούτοις, η θέση ότι ο καπιταλιστικός εκμοντερνισμός μπορεί να συλληφθεί ως μια επιλεκτική δραστηριοποίηση του δυναμικού ορθολογικότητας που περιέχεται στις μοντέρνες δομές της συνείδησης απαιτεί την αντιπραγματολογική υπόθεση ενός μη επιλεκτικού μοντέλου του κοινωνικού εξορθολογισμού²⁰. Σ' αυτή τη συνάφεια, πρότεινα ότι για τις αξιακές σφαίρες της επιστήμης, της ηθικής και της τέχνης στη μοντέρνα Ευρώπη «θα έπρεπε να μπορούμε να αποδεικνύουμε εύλογες αντιστοιχίες με τυπικές μορφές επιχειρηματολογίας κάθε μια από τις οποίες εξειδικεύεται σε συμφωνία με καθολικές αξιώσεις εγκυρότητας»²¹. Έτσι, το βάρος της απόδειξης αναλαμβάνει η θεωρία της επιχειρηματολογίας: ονομαστικά, ο εμπειρικός-θεωρητικός λόγος, ο ηθικός λόγος και η αισθητική κριτική²². Εξαιτίας του περιεχομένου της διάγνωσης του Weber για τους καιρούς δεν παρουσίασα τα τρία συμπλέγματα ορθολογικότητας μέσω της επιχειρηματολογικής θεωρίας αλλά με τον τρόπο ενός σχήματος που υποτίθετο ότι αναπαριστά τα χαρακτηριστικά μιας αποκεντρωμένης κατανόησης του κόσμου. Πράγματι, η στρουκτουραλιστικά μοντέρνα κατανόηση του κόσμου ανοίγει τη δυνατότητα της λήψης αντικειμενιστικών κανόνων-συμμόρφωσης ή εκφραστικών στάσεων προς τρεις διαφορετικούς κόσμους (αντικειμενικό, κοινωνικό ή υποκειμενικό — εν συντομία σε καταστάσεις πραγμάτων, κανόνων ή υποκειμενικών εμπειριών) — μας επιτρέπει επίσης να μεταβάλλουμε αυτές τις στάσεις σε συσχετισμό με στοιχεία του ενός και του αυτού κόσμου. Εάν κρατηθούμε στο σχήμα αλλ' αφήσουμε κατά μέρος την εφαρμογή του στη βεμπεριανή διάγνωση των καιρών κι αντ' αυτού αναζητήσουμε μια συστηματική γραμμή σκέψης, οι τρεις μορφές επιχειρηματολογίας που ανταποκρίνονται στα μοντέρνα συμπλέγματα ορθολογικότητας μπορούν, κατ' αρχήν, να συσχετιστούν με τις τυπικά πραγματιστικές σχέσεις κατά μήκος των διαγωνίων (1.1, 2.2, 3.3).

(2) Βασιζόμενος σε στοχασμούς για τη θεωρία του νοήματος λαμβάνω ως σημείο εκκίνησης ότι γεγονότα, κανόνες, και υποκειμενικές εμπειρίες έχουν τον τρόπο προέλευσής τους στους αντίστοιχους κόσμους «τους» (αντικειμενικό, κοινωνικό, ή υποκειμενικό), και, κατά πρώτον, είναι προσιτά, ή ταυτίσιμα, μόνο από την προοπτική ενός δρώντος ο οποίος λαμβάνει μια αντίστοιχη στάση (αντικειμενοποιούσα, κανόνας-συμμόρφωσης, ή εκφραστική). Είναι μ' αυτή τη γραμμική διάταξη που εγείρεται η πρώτη από τις τρεις ερωτήσεις που ο McCarthy πραγματεύεται στο τέλος του άρθρου του.

Πώς γίνεται και μπορούμε να μιλάμε με μια αντικειμενοποιούσα στάση για κάτι στον υποκειμενικό ή κοινωνικό κόσμο, δηλαδή, για εκείνα τα στοιχεία που πρώτα δοκιμάζουμε ως κάτι υποκειμενικό ή το οποίο πρώτα συναντάμε ως κάτι κανονιστικό; Στο

20. Γι' αυτό το «μάλλον ριψοκίνδυνο μοντέλο», δες *Theory of Communicative Action*, σ. 239ff.

21. Ο.π.

22. Δες τον «Excursus» μου στην επιχειρηματολογική θεωρία, ό.π., σ. 18-42.

θεωρητικό λόγο (τον επιστημονικό λόγο για παράδειγμα) μπορούμε μόνο να ενσωματώσουμε αυτά τα στοιχεία εάν θεματοποιήσουμε υποκειμενικές εμπειρίες και κανόνες ως καταστάσεις πραγμάτων αφού τους μετασχηματίσουμε σε συστατικά του αντικειμενικού κόσμου. Στην καθημερινή επικοινωνία σίγουρα επιτυγχάνουμε, χωρίς πολλές εμπλοκές, στο μετασχηματισμό εκφραστικών τρόπων ομιλίας (ή προτάσεων πρώτου προσώπου) σε ισοδύναμες δηλώσεις στο τρίτο πρόσωπο, ή σε ακριβή αναφορά του περιεχομένου των κανονιστικών τρόπων ομιλίας ή προστακτικών από την άποψη του τρίτου προσώπου. Στο επίπεδο του επιστημονικού λόγου, εντούτοις υπάρχει μια τάση να αποριοποιηθούν οι αντικειμενικές περιοχές, για παράδειγμα, της ψυχολογίας και της κοινωνιολογίας μέσω αμέλησης των ερμηνευτικών τους διαστάσεων, κατά τέτοιο τρόπο που οι συντελεστές του υποκειμενικού ή του κοινωνικού κόσμου είναι νατουραλιστικά εξομοιωμένες με φυσικές οντότητες ή με ορατή συμπεριφορά. Σε κάθε περίπτωση μετατρέπονται σε συντελεστές του υποκειμενικού ή του κοινωνικού κόσμου και είναι εγγενώς προσιτοί μόνο στην αντικειμενοποιούσα στάση· δηλαδή, ενδυναμώνονται μέσα στο βασικό εννοιακό πλαίσιο της φυσιοκρατίας ή της ψυχολογίας της συμπεριφοράς. Ως αντίθεση σ' αυτή τη νατουραλιστική αναγωγή, το ζήτημα εδώ είναι να υπεραμυνθούμε μη-αντικειμενιστικών προσεγγίσεων στην ψυχολογία και τις κοινωνικές επιστήμες.

Mutatis mutandis το ίδιο ζήτημα εγείρεται για τον ηθικά πρακτικό λόγο και, πлагίως, για την αισθητική κριτική. Αυτές οι μορφές επιχειρηματολογίας είναι επίσης εγγενώς σχετιζόμενες με συντελεστές ενός ιδιαίτερου κόσμου: τον κοινωνικό ή τον υποκειμενικό. Εδώ, επίσης, πρέπει να έλθουν αντιμέτωπα στοιχεία των άλλων δύο κόσμων κατά τέτοιο τρόπο ώστε ν' αποφευχθούν οι κίνδυνοι του μορφισμού και αισθητικισμού, αντίστοιχα, ακριβώς όπως προηγουμένως έπρεπε ν' αποφευχθεί ο κίνδυνος του αντικειμενισμού. Μπορούμε έτσι να παρατηρήσουμε ότι επιστήμη, ηθικότητα και τέχνη δεν έχουν μόνο διαφοροποιηθεί μεταξύ τους· επικοινωνούν επίσης μεταξύ τους. Αλλ' εντός των συνόρων κάθε ειδικής κουλτούρας, οι διαφορετικές στιγμές του λόγου έρχονται σ' επαφή μεταξύ τους κατά τέτοιο τρόπο ώστε ν' αποφευχθεί ο βιασμός της εσωτερικής λογικής των κυρίαρχων μορφών επιχειρηματολογίας εξειδικευμένων είτε στην αλήθεια, την κανονιστική ορθότητα, ή την αισθητική αρμονία. Αυτό είναι μια ασχολία του τελευταίου κεφαλαίου της *Θεωρίας της Επικοινωνιακής Δράσης*²³.

23. «Σε κάθε μία απ' αυτές τις σφαίρες, η διαδικασία της διαφοροποίησης συνοδεύεται από ένα αντικίνημα το οποίο πάντοτε ανα-ενσωματώνει τις άλλες δύο, εξαίρωντας κατά πρώτο τις όψεις εγκυρότητας υπό την προτεραιότητα της μίας που κυριαρχεί. Κατ' αυτό τον τρόπο, μη-αντικειμενιστικές προσεγγίσεις στις ανθρωπιστικές επιστήμες φέρουν επίσης επί σκηνής τις προοπτικές της ηθικής και αισθητικής κριτικής, ενώ δεν θέτουν σε κίνδυνο την προτεραιότητα του ζητήματος της αλήθειας· μόνο κατ' αυτό τον τρόπο είναι δυνατή μια περιεκτική θεωρία της κοινωνίας. Η συζήτηση για μια ηθική της υπευθυνότητας και η σαφέστερη σκέψη των ω-

φελιμιστικών κινήτρων θέτουν σ' ενέργεια τις προοπτικές του υπολογισμού των συνεπειών και της ερμηνείας των αναγκών με καθολικιστικές ηθικές, προοπτικές που βρίσκονται εντός του γνωστικού κι εκφραστικού πεδίου εγκυρότητας· μ' αυτό τον τρόπο, οι υλιστικές ιδέες μπορούν να δικαιωθούν, χωρίς να κινδυνεύσει η αυτονομία της ηθικής προοπτικής. Τελικά, η μεταπροσωποριακή τέχνη χαρακτηρίζεται από την ταυτόχρονη παρουσία ρεαλιστικών και δεσμευμένων στόχων παράλληλα με την αυθεντική συνέχιση της κλασσικής μοντερνικότητας, την οποία διύλισε το εσωτερικό νόημα της αισθητικής σφαίρας. Με τη ρεαλιστική και τη δεσμευ-

Σ' αυτό το σημείο τα κίνητρα πίσω από τον χριτικισμό του McCarthy ξεκαθαρίζουν: ένα ενδιαφέρον όσον αφορά το ζήτημα του πώς οι στιγμές του λόγου διατηρούν την ενότητά τους εντός της διαφοροποίησης, και πώς αυτή η ενότητα μπορεί να εκφραστεί επαρκώς στη φιλοσοφική ανάλυση. Δυστυχώς, η σχηματική παρουσίασή μου της βεμπεριανής διάγνωσης των καιρών οδηγεί τον McCarthy να συγχωνεύει τρεις αρκετά διακριτές ερωτήσεις κάτω από μια ενιαία μοναδική άποψη. Όπως δείχτηκε μόλις οι τυπικές-πραγματιστικές σχέσεις παίζουν ένα ρόλο στην ανάλυση των αλληλεπιδράσεων μεταξύ γνωστικών, ηθικών κι εκφραστικών στιγμών του λόγου. Αλλ' οι άλλες δύο ερωτήσεις δεν έχουν πραγματικά τίποτε να κάνουν μ' αυτό το πρόβλημα: πρώτον, το ζήτημα διαμεσολάβησης της γνώσης που παράγεται στις εξειδικευμένες κουλτούρες μπορεί να διαμεσολαβηθεί με τις καθημερινές πρακτικές (τις οποίες έθιξα ανωτέρω σε συσχετισμό με τον αστερισμό «τέχνης» και «ζωής»)· και δεύτερο, το ζήτημα του αν μπορούμε να προμηθεύσουμε ένα ισοδύναμο για το νόημα των παραδοσιακών κοσμοθεωρήσεων — για τη λειτουργία του της «*Sinngebung*».

(3) Με την ανάδυση της αυτόνομης τέχνης κι επιστήμης, εγείρονται προβλήματα διαμεσολάβησης — τέτοια όπως η σχέση τέχνης και ζωής, ή θεωρίας και πράξης. Από τον Hegel αναδύθηκε ένα αντίστοιχο πρόβλημα με όρους της σχέσης ηθικής και ηθικής ζωής (*Sittlichkeit*). Αυτό το πρόβλημα σχετίζεται λιγότερο με τη λήψη μιας εκφραστικής στάσης προς τον κοινωνικό κόσμο παρά το γεγονός ότι οι ενοράσεις μιας μετασυσμβατικής ηθικής θα παρέμεναν χωρίς κάποια επίδραση στον πραγματικό κόσμο, εκτός κι αν η ηθικότητα αγκυροβολεί σε συγκεκριμένες μορφές ηθικής ζωής. Η δεοντολογική ηθική αναπτυγμένη στην καντιανή παράδοση προσφέρει πράγματι μια σωτηρία στο πρόβλημα της δικαίωσης: δείχνει πώς να επιλέξουμε μεταξύ αμφιλεγόμενων κανόνων δράσης με επαρκή αιτία, (στο φως αυτού που θα μπορούσε νάναι ηθελημένο απ' όλους). Αλλά δεν προσφέρει κάποια σωτηρία για δύο επακόλουθα προβλήματα: πρώτο, αυτό της εφαρμογής των δικαιωμένων κανόνων, οι οποίοι είναι γενικοί κι αφηρημένοι σε σχέση με κάθε γενικό πλαίσιο, και δεύτερο, αυτό της αποτελεσματικότητας των καθαρών ηθικών ενοράσεων οι οποίες αποκτήθηκαν υπό τη συνθήκη της αφαίρεσης από διαθέσιμα κίνητρα. Η αυτόνομη ηθική οφείλει το κέρδος της σ' ορθολογικότητα στο μετασχηματισμό των ζητημάτων για την ευζωία σε προβλήματα δικαιοσύνης. Ως μια συνέπεια αυτής της δεοντολογικής αφαίρεσης, μπορεί να δώσει απαντήσεις μόνο σε ερωτήσεις στερούμενες ιδιαίτερου γενικού πλαισίου. Αυτή η αναγκαία περιφρόνηση για την πολυπλοκότητα των συγκεκριμένων μορφών ζωής, με την οποία ηθικές στιγμές συμπλέκονται με αξιολογικές, γνωστικές κι εκφραστικές στιγμές, απαιτεί ιδιαίτερες επανορθώσεις που αντισταθμίζουν τα ελλείμματα όσον αφορά την εφαρμογή και πραγματοποίηση των ηθικών ενοράσεων. Δεν μπορώ να προχωρήσω σ' αυτό το ζήτημα εδώ²⁴.

μένη τέχνη, για μια ακόμη φορά οι γνωστικές και ηθικο-πρακτικές στιγμές εισέρχονται στην τέχνη, στο επίπεδο του πλούτου της μορφής που ελευθερώθηκε από την πρωτοπορεία». Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol. II, σ.

585-586.

24. Δες Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit: was macht eine Lebensform rational?», *Rationalität*, εκδ. M. Schnädelbach (Frankfurt, 1984), σ. 218ff.

Οι συζητήσεις περί ηθικής και ηθικής ζωής, θεωρίας και πρακτικής, τέχνης και ζωής, επικεντρώνονται όλες γύρω από την ιδέα μιας μη-πραγματοποιημένης καθημερινής επικοινωνιακής πρακτικής, μια μορφή ζωής με δομές μιας άθικτης διυποκειμενικότητας. Μια τέτοια δυνατότητα πρέπει σήμερα ν' αποσπαστεί από την επαγγελματική, εξειδικευμένη, αυτάρχη κουλτούρα των ειδημόνων και από τις συστημικές επιταγές του κράτους και της οικονομίας που εισβάλλουν καταστροφικά στην οικολογική βάση της ζωής και την επικοινωνιακή υποδομή του βιωμένου-κόσμου μας. Αυτή η ίδια διαίσθηση εκφράζεται στην ουτοπική προοπτική του Μαρξ για την πραγματοποίηση της φιλοσοφίας: στο μέτρο που ο λόγος που εκφράζεται (στην προοπτική) του Hegel μπορεί να ενσωματωθεί στις μορφές ζωής μιας χειραφετημένης κοινωνίας η φιλοσοφία γίνεται κατά κάποιο τρόπο άσκοπη. Για τον Μαρξ η πραγματοποιημένη φιλοσοφία είναι *aufgehoben*. Η θεωρία της επικοινωνιακής δράσης προσφέρει έναν άλλο τρόπο ανάγνωσης σ' αυτή την ιδέα: η ενότητα του λόγου δεν μπορεί να επανεγκαθιδρυθεί στο επίπεδο των πολιτιστικών παραδόσεων, με όρους μιας ουσιαστικής κοσμοθέασης, αλλά μόνο απ' αυτή την πλευρά των εξειδικευμένων κουλτούρων, με μια μη-πραγματοποιημένη, επικοινωνιακή πρακτική της καθημερινής ζωής. Πράγματι, κατ' ένα βέβαιο τρόπο η ενότητα του λόγου είναι *a tergo* πάντοτε ήδη πραγματοποιημένη στην επικοινωνιακή δράση — δηλαδή κατά τέτοιο τρόπο ώστε έχουμε πάντοτε μια διαισθητική γνώση της. Μια φιλοσοφία που θέλει να φέρει αυτή τη διαίσθηση σ' ένα εννοιακό επίπεδο πρέπει ν' ανακτήσει τα διάσπαρτα ίχνη του λόγου, αδιάφορο πόσο πνιγμένα μπορεί να είναι, σ' επικοινωνιακές πρακτικές καθαυτές. Παρόλα αυτά, δεν μπορεί απλώς να επαναληφθεί η από καιρό δυσφημισμένη απόπειρα, να προταχθεί κάποια θεωρητική εικόνα του κόσμου ως όλο.

Νομίζω ότι έμαθα από την παράδοση του χεγκελιανού μαρξισμού, από την ιστορία της κριτικής κοινωνικής θεωρίας από τον Μαρξ έως τον Μπένγιαμιν, τον Bloch, τον Marcuse και τον Adorno ότι για κάθε απόπειρα να ενθέσουμε την προοπτική της συμφιλίωσης σε μια φιλοσοφία της ιστορίας της φύσης — αν και αυτό γίνεται έμμεσα — πρέπει να πληρωθεί το τίμημα των απο-διαφοροποιημένων μορφών γνώσης πέρα από τις οποίες κατηγορικές διακρίσεις δεν μπορούμε πλέον να υποχωρήσουμε με μια καλή συνείδηση. Όλο αυτό δεν είναι πράγματι ένα επιχείρημα αλλά περισσότερο μια έκφραση σκεπτικισμού στο πρόσωπο τόσων πολλών αποτυχημένων αποπειρών να έχεις την πίττα ολόκληρη και να είσαι χορτάτος: να διατηρήσουμε τόσο τις ενοράσεις του Kant και την ίδια στιγμή, να επιστρέψουμε στην «εστία» (*Behausung*) από την οποία εκείνες οι ίδιες ενοράσεις μας οδήγησαν. Αλλ' ίσως, ο McCarthy ή άλλοι κάποια μέρα θα επιτύχουν στο σχηματισμό των συνεχειών μεταξύ ανθρώπινης ιστορίας και φυσικής ιστορίας τόσο καλά ώστε να είναι αρκετά αδύναμες να είναι ευλογοφανείς κι επίσης αρκετά δυνατές ώστε να μας επιτρέψουν ν' αναγνωρίσουμε, τουλάχιστον σε αδρές γραμμές, τη θέση της ανθρωπότητας μέσα στον κόσμο (Scheler).

VI

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΠΡΟΘΕΣΗ ΠΙΣΩ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΠΟΠΕΙΡΑ ΤΟΥ WHITEBOOK ν' αντιτάξει σ' ένα

«γλωσσικό ιδεαλισμό» την αλήθεια της υλιστικής παράδοσης από το Feuerbach μέσω του Μαρξ και του Φρόυδ στην ύστερη σχολή της Φραγκφούρτης συμφωνεί με τα επιχειρήματα του McCarthy ενάντια στη σημασιοποίηση όλων των ουσιαστικών στιγμών της έννοιας μιας διαδικαστικής ορθολογικότητας. Οι θεωρητικοί του δυτικού μαρξισμού ήταν αδιάλλαχτοι στην έρευνά τους για κάποιο αρχιμήδειο σημείο μεταξύ του Kant και του Hegel από το οποίο θα μπορούσαν να ανακτήσουν την υλιστική παράδοση χωρίς να παραδώσουν τα επιτεύγματα που δικαιώνουν είτε τη φορμαλιστική σκέψη ή τη νοηματοδοτική ικανότητα της ολιστικής σκέψης. Αυτοί οι φιλόσοφοι συμφωνούσαν ως προς το σκοπό· διέφεραν ως προς το πώς να τον επιτύχουν αφού δεν μπορούσαν ν' αποφύγουν την πληρωμή κάποιου τιμήματος γι' αυτό: αποκόπτοντας μέρος του Kant, ή του Hegel, ή του Marx. Ο McCarthy και ο Whitebook με χολάζουν είτε επειδή αποκόπηκα υπερβολικά από τον Hegel και από ολοποιούσες μορφές σκέψης (McCarthy), ή υπερβολικά από τον Μαρξ και τον υλισμό (Whitebook). Στην κακή τους διάγνωση του υπερβολικού καντιανισμού, συμφωνούν κι οι δυο με τον Rorty που ενοχλείται λιγότερο από το φορμαλισμό του παρά απ' τον υποτιθέμενο θεμελιωτισμό του.

Η ανάλυση του Whitebook ρίχνει φως τόσο στην αποδοχή της φροϋδικής ψυχολογίας του αυτό (id) από τον Horkheimer, τον Marcuse και τον Adorno όσο και στην κριτική τους της ψυχολογίας του εγώ και της περίφημης θέσης του «τέλους του ατόμου». Ο ίδιος ο Whitebook διατηρεί μια λίγο έως πολύ ορθόδοξη ερμηνεία του Φρόυδ· από μια κλινική προοπτική, παρατηρεί τις συνεισφορές της ψυχολογίας του εγώ μάλλον ως συμπληρώματα στον κλασικό Φρόυδ. Παρόλα αυτά, βλέπω να διαφεύδεται το επίτευγμα του Heinz Hartmann και των συμμάχων του που διακήρυξαν την ανάγκη ν' αναθεωρήσουμε τη μεταψυχολογία· η αναθεώρηση καθαυτή θα έπρεπε να έλθει μάλλον, από τη γνωστική εξελικτική ψυχολογία. Αυτή η προσέγγιση μπορεί να συμπληρώσει τις υποθέσεις για την ψυχοδυναμική ανάπτυξη του παιδιού με υποθέσεις για την ανάπτυξη των γνωστικών δομών, ούτως ώστε να μας προσφέρει μια ευκαιρία και να μας κάνει εμπειρικά ελεγχτό, το υπονοούμενο κανονιστικό περιεχόμενο τέτοιων εννοιών όπως «δύναμη του εγώ», «συνειδητή λύση συγχρούσεων» και «ορθολογικός έλεγχος των ορμών». Πρότεινα μια επικοινωνιακή-θεωρητική ερμηνεία των προσεγγίσεων που παρήχθησαν από τον Piaget έως τον Freud. Στο μυαλό μου, αυτή η πρόταση έχει έναν αριθμό πλεονεκτημάτων: (1) Δημιουργεί ένα κοινό έδαφος των θεραπευτικών μεταψυχολογικών γραπτών του Freud, συνδέοντας το δομικό μοντέλο του αυτό (id), εγώ και υπερ-εγώ με τις εμπειρίες που επιτεύχθηκαν στην επικοινωνία μεταξύ ασθενούς και ψυχαναλυτή²⁵. (2) Αυτή η εκδοχή εννοιοποιεί τις κλινικές διαισθήσεις για τις α-

25. Αυτός ήταν, σε κάθε περίπτωση, ο σκοπός μου στο κεφάλαιο για τον Freud του *Knowledge and Human Interests*. Δεν βρίσκω καμμία βάση στον Freud για τον αυστηρό διαχωρισμό μεταξύ μιας κλινικά δικαιωμένης θεωρίας της νεύρωσης και μιας μεταψυχολογικής υπερδομής που ο Adolf Grünbaum προτείνει στο «*Freud's Theory: The Perspective of a Philosopher of Science*», *Pro-*

ceedings and Addresses of the American Philosophical Association (1983), Vol. 57, 6. Αυτός ο διαχωρισμός κάνει μη αναγνωρίσιμες τις ιδιαίτερες ρίζες της φροϋδικής θεωρίας στις εμπειρίες του αναλυτικού διαλόγου. Μια τέτοια λειτουργία ίσως είναι χρήσιμη για τον επιχειρηματολογικό σκοπό της αφομοίωσης της φροϋδικής θεωρίας από το σταθερό μοντέλο της ενοποιημένης επιστήμης, μόνο

ποκλίνουσες κι επιτυχείς διαδικασίες της ανάπτυξης του εγώ κάνοντας μηχανισμούς άμυνας κατανοητούς ως εσωτερικές-φυσικές διαταραχές της επικοινωνίας και σχετίζοντας τις ακραίες προϋποθέσεις των υπερβολικά καθορισμένων/ανεπαρκών ορίων του εγώ (απομόνωση/διάχυση) με τις πραγματιστικές προϋποθέσεις της άθικτης διυποκειμενικότητας και της απαραμόρφωτης επικοινωνίας²⁶. (3) Η ανάγνωση της ψυχανάλυσης μ' όρους της επικοινωνιακής θεωρίας εξηγεί επίσης την κεντρική σημασία και το ατομικοποιόν αποτέλεσμα της οιδιπόδειας σύγκρουσης, η οποία παραμένει αποφασιστική για την ανάπτυξη της δομής της προσωπικότητας. Τα δομικά περιγραφόμενα επίπεδα της αλληλεπίδρασης χρησιμεύουν εδώ ως μια εννοιολογική γέφυρα που συνδέει την εξελικτική λογική και την εξελικτική δυναμική²⁷. (4) Τελικά, η ανάγνωση αυτή προσφέρει ένα κατηγορικό γενικό πλαίσιο στο οποίο η μεταψυχολογία μπορεί να συνδεθεί με τις βασικές έννοιες της έρευνας για την κοινωνικοποίηση και την οικογένεια²⁸. (Στην εκδοχή του Parson, το λεξιλόγιο μιας θεωρίας των ορμών σχηματισμένο μ' ενεργειακούς όρους χάνει εδώ την τρέχουσα χρήση του).

Όπως το βλέπω τίποτε το σημαντικό δεν χάνεται μ' αυτή την ανάγνωση. Το υδραυλικό μοντέλο και η εμπιστοσύνη του σε μια μηχανική της ενστικτικής ενέργειας έχει ένα μεταφορικό μόνο χαρακτήρα ακόμη και για τον Freud τον ίδιο. Σε κάθε περίπτωση, κάποιος δεν μπορεί να έχει τόσο το αναλυτικό εργαλείο μιας ερμηνευτικής του βάθους και μιας θεωρίας των ορμών σχηματισμένη με δήθεν φυσικαλιστικές έννοιες. Ο φροϋδομαρξισμός της πρώιμης σχολής της Φραγκφούρτης μπορούσε να ολοκληρώσει εννοιικά την ψυχολογία και την κοινωνιολογία μόνο μέσω του μηχανισμού της εσωτερίκευσης· αλλά, όπως δείχνει ο Whitebook αυτό απολήγει σ' ένα ψευδή ανταγωνισμό μεταξύ του πεδίου του οργανισμού, ο οποίος περιγράφεται με βιολογικούς όρους και του πεδίου του κοινωνικού εξοπλισμού, ο οποίος προσβάλλει το άτομο από το εξωτερικό. Έχει βέβαια περισσότερο νόημα να προσπαθήσουμε να ολοκληρώσουμε και τους δύο επιστημονικούς κλάδους από την αρχή, εντός του ίδιου εννοιολογικού γενικού πλαισίου. Ένο τέτοιο γενικό πλαίσιο θα μας επέτρεπε να κατανοήσουμε την ανάπτυξη της προσωπικότητας ως κοινωνικοποίηση, και να κατανοήσουμε την κοινωνικοποίηση ως ατομικοποίηση.

Εάν ξεκαθαρίσει κανείς για τον καθαρά μεθοδολογικό χαρακτήρα αυτής της απόφασης, τότε δεν χρειάζεται να φοβάται τις συνέπειες που ο Whitebook έχει κατά νου. Η εξω-γλωσσική αναφορά της δομής και της αυτονομίας της «εσωτερικής φύσης» χάνεται μόνο από την άποψη μιας πραγματοποιούσας θεωρίας των ορμών μαζί με το λεξιλόγιο της ενστικτικής και ορμικής ενέργειας, κάθεξης, μετατόπισης, κ.λπ. Αλλ' η ουσιαστική διαφορά συνίσταται πρακτικά μόνο στην αντικατάσταση «ορμικών ενεργειών» με «ερμηνευμένες ανάγκες» και στην περιγραφή «ενστικτικών μεταστροφών» από την προο-

για να το απορρίψει επειδή απέτυχε να σταθεί στο ύψος των προτύπων της. Την ίδια στιγμή εκφράζει την απλή απόφαση να μη λάβει υπόψη τον ερμηνευτικό χαρακτήρα αυτής της επιστήμης.

26. Habermas «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutic», *Zur Logik der Sozialwissenschaft*

ften, σ. 331ff επίσης «Überlegungen zur Kommunikations-, pathologie», *Vorstudien*, σ. 226ff.

27. Habermas *Moralbewusstsein*, σ. 152-168.

28. R. Döbert, J. Habermas, G. Nunner-Winkler, *Entwicklung des Ichs* (Köln, 1977), σ. 9ff.

πτική του σχηματισμού ταυτότητας και των διαδικασιών αλληλεπίδρασης. Σ' αυτή την επικοινωνιακή-θεωρητική ανάγνωση, η εσωτερική φύση δεν εξατμίζεται κατά κανένα τρόπο σε πολιτιστική αοριστία²⁹. Με κανένα τρόπο δεν ορίζει προκαταβολικά ότι το υπόστρωμα της εσωτερικής φύσης πρέπει να ταιριάζει αρμονικά σε γλωσσικές δομές κι ακόμη να είναι πλήρως απορροφημένο μέσα σ' αυτές. Αλλ' ένα τέτοιο κατηγορικό γενικό πλαίσιο λαμβάνει θέση υπέρ της προοπτικής ενός βιωμένου κόσμου διυποκειμενικά μοιρασμένου από τους συμμετέχοντες. Εγκαταλείπει τις βιολογικές ή φυσικαλιστικές περιγραφές τρίτου προσώπου του οργανικού υποστρώματος. Αυτή η αλλαγή στην προοπτική της περιγραφής δεν συνεπάγεται την εξάλειψη της εσωτερικής φύσης ως μιας εξω-γλωσσικής αναφοράς.

Ο Whitebook παραπλανήθηκε από κάποιες παρατηρήσεις μου που ανήκουν σ' ένα άλλο πλαίσιο. Αυτές έγιναν με την ευκαιρία της ερώτησης εάν μια θεωρία της φυσικής εξέλιξης θα μπορούσε να προταχθεί από μια τέτοια εσώτερη προοπτική. Φυσικά, είμαι αρκετά υλιστής για να πάρω ως σημείο εκκίνησης ότι ο Kant έχει δίκιο μόνο στο μέτρο που οι δηλώσεις του εναρμονίζονται με τον Darwin. Ποτέ δεν είχα καμμία αμφιβολία για την προτεραιότητα της φυσικής ιστορίας απέναντι στην ιστορία του ανθρώπινου είδους. Παρόλα αυτά, είναι καλύτερο να προσπαθήσουμε να επιλύσουμε όλα τα προβλήματα με την ίδια θεωρία, ή ακόμη με θεωρίες του ίδιου τύπου. Η νεο-δαρβινική θεωρία της εξέλιξης έχει μια διαφορετική θέση και μορφή από τη νευτώνεια φυσική, από τη μία πλευρά, και τις ρομαντικές θεωρίες της φύσης, από την άλλη: οι τρεις θεωρίες δεν ασχολούνται με την ίδια «φύση». Η «ενστικτική φύση» όπως αντιμετωπίζεται στην ψυχανάλυση είναι εξίσου διαχωρισμένη. Μου φαίνεται ότι η μόνη σπουδαία ερώτηση εδώ είναι εάν αυτή η «εσωτερική φύση», της οποίας η μοιραία περιπλοκή σε ιστορίες ζωής είναι το αντικείμενο της ψυχανάλυσης, μπορεί να εξηγηθεί καλύτερα μέσω εννοιών αλληλεπίδρασης ή μέσω εννοιών μ' εντονότερα φυσικαλιστικά ή βιολογικά υπονοούμενα. Η αξία μιας θεωρίας είναι σίγουρα ένα ζήτημα μιας εμπειρικής γονιμότητας κι όχι ένα ζήτημα του υποθετικού περιεχομένου των θεμελιωδών της εννοιών³⁰.

Είναι εντούτοις, αρκετά νόμιμο να ρωτά πώς συμβαίνει και μπορώ να προσκολλώμαι σ' εκείνα τα υλιστικά θέματα τα οποία ο φροϋδομαρξισμός έθεσε στη θεωρία των ορμών. Ο Whitebook υποφιάζεται ότι μια θεωρία της κοινωνίας, η οποία δεν αναλαμβάνει άθικτη τη φροϋδική θεωρία των ορμών ακρωτηριάζει μια σημαντική κανονιστική διάσταση, δηλαδή, αυτή της ευτυχίας. Ταυτόχρονα, βλέπει επίσης μια υπερβολή ουτοπισμού οικοδομημένη μέσα στο «γλωσσικό ιδεαλισμό». Το «ενδιαφέρον για ευτυχία» φαίνεται να γίνεται απαραίτητα δευτερεύον ως προς «πάθος για δικαιοσύνη» σε μια θεωρία που εμπλέκεται με το γενετικό δομισμό και κατευθύνει το ενδιαφέρον της σε γενικές δομές ορθολογικότητας, τόσο στην ανάπτυξη του ατόμου όσο και στην κοινωνική

29. Ο K. Horn εκφράζει παρόμοιες επιφυλάξεις στο «Geheime kulturalistische Tendenzen der Modernen psychoanalytischen Orthodoxie», *Psychoanalyse als Wissenschaft* (Frankfurt, 1971), σ. 93ff.

30. Όσον αφορά τις εμπειρικές ερωτήσεις, θα ήθε-

λα να δείξω ότι οι στοχασμοί μου για την αλλαγή των τυπικών συμπτωμάτων των καιρών μας και για τη σημασία της εφηβικής κρίσης είναι παρόμοιοι μ' αυτούς του Whitebook. Δες τη *Theorie des kommunikativen Handelns*, Vol. 11, σ. 567-571.

εξέλιξη. Θα περιορίσω εδώ τον εαυτό μου στην ηθική και νομική διάσταση, αφού ο Whitebook και ο McCarthy, ο καθένας με τον τρόπο του, ανανεώνουν την κριτική του ηθικού φορμαλισμού (και οι δύο μ' αναφορά στο ίδιο τμήμα του δοκιμίου μου για τον Benjamin).

Πρωτ' απ' όλα, πρέπει να επισημάνω ότι αναθεώρησα την πρώιμη ερμηνεία μου³¹ του μετα-συμβατικού σταδίου της ηθικής κρίσης³². Ακόμη κι αν η προσέγγιση ενός ηθικού λόγου που προωθείται από τον Apel κι εμένα θα έπρεπε να έχει επιτυχία στις φιλοσοφικές συζητήσεις, θα κατόρθωνε μόνο μια επαρκή περιγραφή των συνθηκών των αρχικών ηθικών κρίσεων ως τέτοιων. Προηγουμένως, δεν ήμουν αρκετά σαφής για το γεγονός ότι μια τέτοια ικανότητα για κρίση δεν προϋποθέτει, *eo ipso*, μια εύπλαστη ταυτότητα του εγώ, ακόμη κι αν δεν αποδέχεται πλέον ως δεδομένη την ερμηνεία των γενών (όπως κάνει η καντιανή ηθική), αλλά μάλλον (όπως στην ηθική του λόγου) τα ανοίγει σε μια μη-καταναγκαστική διυποκειμενική διαδικασία σχηματισμού της θέλησης. Η γνωστική ικανότητα να δικαιώνουμε ηθικές πράξεις και κανόνες πρέπει να συμπληρωθεί εάν πρόκειται να γίνει αποτελεσματική στο γενικό πλαίσιο της ηθικής ζωής. Μόνο μια ικανότητα για κρίση (διαποτισμένη από τον πρακτικό λόγο) καθιστά δυνατή μια εφαρμογή των αφηρημένων και γενικών κανόνων που είναι κατάλληλοι για ιδιαίτερες καταστάσεις· μόνο πηγές και δομές κινήτρων του εσωτερικού ελέγχου κάνουν δυνατές πράξεις που βρίσκονται σε συμφωνία με ηθικές ενοράσεις. Χωρίς την ικανότητα για κρίση και για κίνητρο συμπεριφοράς (δραστηριοποίηση) οι ψυχολογικές συνθήκες μετάφρασης της ηθικής σε ηθική ζωή λείπουν· χωρίς τα αντίστοιχα πρότυπα κοινωνικοποίησης και τους αντίστοιχους θεσμούς, π.χ. χωρίς τις «αρμόζουσες» μορφές ζωής να ενσαρκώνουν ηθικές αρχές, οι κοινωνικές συνθήκες για τη συγκεκριμένη ύπαρξή τους λείπουν. Αυτή είναι η ουσία της κριτικής του Hegel στη θεωρία της ηθικής του Kant, μια κριτική που ανέκαθεν αναγνωρίστηκε στην κριτική θεωρία της κοινωνίας. Αυτονομία, με την καντιανή έννοια, με τον αυστηρό διαχωρισμό του καθήκοντος και της κλίσης και χωρίς την ενημέρωση της επικοινωνιακής πρόσβασης του εγώ στη δική του εσωτερική φύση, σημαίνει επίσης ανελευθερία· ο Adorno ανέπτυξε τις επιπτώσεις του ανωτέρω στο τρίτο μέρος της *Αρνητικής Διαλεκτικής* του. Με ψυχολογικούς όρους αυτό σημαίνει ότι η εσωτερική φύση δεν μετασχηματίζεται μέσω της προοπτικής της συμφιλίωσης λόγω της ικανότητας ηθικής κρίσης (όπως αναδομήθηκε στον ηθικό λόγο). Μάλλον, μια τέτοια προοπτική επιτυγχάνεται μόνο μέσω της δομής μιας ταυτότητας του εγώ κάνοντας δυνατή «μια ελευθερία που οριοθετεί τον εαυτό της στην πρόθεση της συμφιλίωσης, εάν όχι της ταυτοποίησης, της ανθρωπίνης αξίας με την ευτυχία»³³.

Στη θεωρία της κοινωνίας η σχέση ηθικής και ηθικής ζωής μπορεί να βρεθεί στην αντίθεση μεταξύ γενικών δομών του βιωμένου κόσμου ικανών να εξορθολογιστούν, από τη μία πλευρά, και στην πολλότητα των υπαρχόντων βιωμένων-κόσμων στις ιδιαίτερες

31. Habermas, «Moral Development and Ego Identity», *Communication and the Evolution of Society* (Boston, 1979), σ. 78ff.

32. Habermas, «A Reply to My Critics», *Habermas: Critical Debates* εκδ. Thompson and

Held (London, 1982), σ. 258ff. Δες επίσης το δοκίμιο στο *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*.

33. Habermas «Moral Development and Ego Identity», σ. 94.

συγκεκριμένες ιστορικές ολότητες τους, από την άλλη. Ιδιαίτερες μορφές ζωής και ιστορίες ζωής σχηματίζουν ένα πλαίσιο που παραμένει στο βάθος και βιώνεται από μας μόνο ως ένας ορίζοντας· αυτό το γενικό πλαίσιο δεν μπορεί να αντικειμενοποιηθεί ως σύνολο. Βεβαίως διαφορετικοί βιωμένοι-κόσμοι μπορούν να συγκριθούν από διαφορετικές αφηρημένες απόψεις· αλλά μόνο λίγες τέτοιες απόψεις είναι τόσο γενικές ώστε να μπορούν να αποσπασθούν από τα πολιτιστικά πρότυπα ενός ιδιαίτερου βιωμένου-κόσμου. Αυτό αληθεύει όσον αφορά τις ικανότητες επίλυσης-προβλημάτων που μπορούν να μετρηθούν σ' αντίθεση με τα μέτρα των καθολικών αξιώσεων εγκυρότητας (όπως η προτασιακή αλήθεια και η κανονιστική ορθότητα) και που μπορούν να συσσωρευθούν στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, στην αύξηση της θεωρητικής γνώσης, εξίσου με τα στάδια της ηθικής κρίσης. Εντούτοις η ευτυχία, αντίθετα με τη δικαιοσύνη ή τη γνώση, δεν είναι μια έννοια που συνδέεται μόνο με μια απ' αυτές τις διαστάσεις και με γενικές δομές του βιωμένου-κόσμου. Συνδέεται με ιδιαίτερους αστερισμούς των βιωμένων πρακτικών, αξιακών προσανατολισμών, παραδόσεων και αρμοδιοτήτων ως όλο. Αντικείμενό της είναι πάντοτε μια ιστορικά μοναδική διαμόρφωση. Έχουμε πράγματι περισσότερο ή λιγότερο καθορισμένα αισθήματα για την επιτυχία των τρόπων ζωής και — με λιγότερη εξαπάτηση — για τις αποτυχίες τους. Αλλά τεράστιες δυσκολίες βρίσκονται στο δρόμο της εννοιολογικοποίησης αυτών των κλινικών διαισθήσεων για την «καλή ζωή» μ' ένα καθολικά δεσμευτικό τρόπο όπως μπορούμε με την ηθική, αν και αυτός ήταν κάποτε ο σκοπός της κλασσικής ηθικής. Πρέπει κάποιος να ικανοποιείται με την αναγνώριση αναγκαίων συνθηκών για μια τέτοια ζωή.

Πολλοί απ' αυτούς οι οποίοι ανατράφηκαν σ' ένα προτεσταντικό περιβάλλον τείνουν προς την υπόθεση ότι η αναλογία της ευτυχίας, γενικά και μακροπρόθεσμα, δεν μπορεί να μεταβληθεί δραστικά. Αλλ' ακόμη κι αυτός ο στόχος δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί εάν κάθε γενιά δεν έθετε άλλους στόχους για τον εαυτό της και αν δεν ανελάμβανε εκ νέου ουτοπικές προσπάθειες για ν' αλλάξει την αναλογία ευτυχίας. Αυτό ίσως είναι ένα υπόλοιπο θεοδικίας για να υποθέσουμε ότι κάθε μορφή ζωής κατέχει εγγενώς την ίδια πιθανότητα να βρει την ευτυχία της. Τέτοιοι διαλογισμοί είναι σίγουρα ιδεαλιστικοί με την κακή έννοια, δοθείσης της συντριπτικής εμπειρίας της ατομικής δυστυχίας και του συλλογικού πόνου και ενόψει των κοινωνικών καταστροφών που είναι τόσο φοβερές επειδή, εξαιτίας της σχεδόν φυσικότητάς τους, δεν πηγάζουν από φυσική αναγκαιότητα. Ξανά και ξανά, οι αναγκαίες συνθήκες για «ευζωία» παραβιάζονται απερίσκεπτα κι αυθαίρετα. Απ' αυτήν ακριβώς την εμπειρία αντλεί τις εμπνεύσεις της η παράδοση της σκέψης που ενώνει τον Marx και τον Freud. Συμφωνώ απόλυτα με τον Whitebook επιθυμώντας να μην εγκαταλείψω αυτή τη μορφή υλισμού.

Συμπερασματικά, δεν θέλω να παραβλέψω το γεγονός ότι ο McCarthy κι ο Whitebook αγγίζουν ένα βασικό φιλοσοφικό πρόβλημα, και για να είμαι ακριβής, αυτή η πλευρά της χειχειλιανής λογικής ακόμη περιμένει μια ικανοποιητική λύση: Πώς είναι δυνατό να αδυνατήσουμε τις απαιτήσεις δηλώσεων περί ολοτήτων έτσι ώστε να μπορούσαν να συνδυαστούν με τις ισχυρότερες δηλώσεις περί γενικών δομών;