

Κωνσταντίνος Καβουλάκος*

Η ΔΙΑΜΑΧΗ HABERMAS-GADAMER
ΚΑΙ Η «ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΣΤΡΟΦΗ»
ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

Το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ θεωρίας και πράξης συνιστά την αφετηρία του έργου αυτού που συχνά αποκαλείται ο «τελευταίος υπερασπιστής του διαφωτισμού», του Juergen Habermas. Μάλιστα, μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι οι αντινομίες που δημιουργούνται με επίκεντρο αυτή τη σχέση καθορίζουν, κατά κάποιον τρόπο, ολόκληρη τη διαχρονική εξέλιξη του χαμπερμασιανού έργου από τις αρχές της δεκαετίας του '60 έως σήμερα. Το γεγονός αυτό καθιστά το φιλοσοφικό και κοινωνιολογικό εγχείρημα του Habermas ιδιαίτερα πρόσφορο ερευνητικό αντικείμενο για όποιον - ορμώμενος, ενδεχομένως, όπως κι εκείνος, από ένα έντονο θεωρητικό ενδιαφέρον όσο και από έναν βασικό χειραφετητικό ηθικό-πολιτικό προσανατολισμό - κόπτεται για τη διαύγαση αυτής της σχέσης.¹

Θέτοντας το πρόβλημα της «ορθής διαμεσολάβησης μεταξύ θεωρίας και πράξης» στο επίκεντρο των εργασιών του της δεκαετίας του '60, ο νεαρός Habermas σημείωνε ότι, στον σύγχρονο επιστημονικοποιημένο πολιτισμό, «η πραγματική δυσκολία στη σχέση θεωρίας και πράξης [...] πηγάζει [...] από το γεγονός ότι δεν

* Διδάκτωρ Κοινωνικής Φιλοσοφίας του Παντείου Πανεπιστημίου.

1. Ο βασικός προβληματισμός του παρόντος κειμένου αναπτύσσεται διεξοδικά στην εργασία μου, *Γιούργκεν Χάμπερμας: Τα θεμέλια του Λόγου και της κριτικής κοινωνικής θεωρίας*, που κυκλοφορεί από τις εκδόσεις Πόλις, Αθήνα, 1996. Σ' αυτήν την εκτεταμένη μονογραφία πάνω στο έργο του Habermas χρησιμοποίησα αυτήν ακριβώς την προβληματοθεσία ως καθοδηγητικό νήμα για τη διαδρομή μου μέσα από το εξαιρετικά απλωμένο και σύνθετο έργο του μεγάλου Γερμανού θεωρητικού.

μπορούμε πια να διακρίνουμε την τεχνική από την πρακτική δύναμη». ² Αυτή η κριτική στρεφόταν ενάντια στη σύγχρονη μονοπόλωση της θεωρητικής γνώσης από τις θετικές επιστήμες, τα γνωστικά αποτελέσματα των οποίων μπορούν να καθοδηγούν μόνο ένα τεχνικό πράττειν, και υπαινισσόταν την ανάγκη αναγέννησης της πρακτικής φιλοσοφίας και της κριτικής κοινωνικής θεωρίας με πρακτικές-χειραφετητικές βλέψεις. Η διαμεσολάβηση θεωρίας και πράξης θα είχε ως στόχο την αποκατάσταση τόσο της επιστημονικής αξιοπιστίας, όσο και της επαφής της κριτικής θεωρίας με το χώρο της πολιτικής-χειραφετητικής πρακτικής. ³

Κατά την πρώτη περίοδο του έργου του, ο Habermas ασκεί μια ριζοσπαστική κριτική της ιδεολογίας του σύγχρονου θετικισμού και της τεχνοκρατίας. Το ιδεώδες μιας ουδέτερης θεωρίας, που θα στηρίζεται μόνο στη χρήση της ορθής μεθόδου, καταγγέλλεται ως η ρίζα του θετικιστικού αντικειμενισμού και συναρτάται με τη συστηματική συσκότιση της στενής σύνδεσης μεταξύ γνώσης και προεπιστημονικών πρακτικών διαφερόντων. Σ' αυτήν την «καθαρή θεωρία» αντιστοιχεί ένα μονοδιάστατο τεχνικό πράττειν, που υπόκειται μόνο στο κριτήριο της τεχνικής αποτελεσματικότητας κατά την επιδίωξη σκοπών, οι οποίοι δεν αποτελούν αντικείμενο θεωρητικής γνώσης. Για τους τεχνοκράτες και τους θετικιστές, ο,τιδήποτε δεν εμπίπτει στο χώρο της τεχνικής, και συγκεκριμένα οι ηθικές-πρακτικές επιλογές, είναι ανεπίδεκτο ορθολογικής αντιμετώπισης και παραδίδεται στην ανορθολογική απόφαση. ⁴ Γι' αυτό

2. J. Habermas, «Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation», στο τ. ιδίου, *Theorie und Praxis* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1978), ανατύπωση της αναθεωρημένης έκδοσης του 1971, σ. 307–335, απόσπασμα σ. 308.

3. Πρβ. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1969), 55.

4. Βλ. τις κριτικές που αναπτύσσονται στα κείμενα: «Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung...», *ό.π.*, «Praktische Folgen des wissenschaftlich - technischen Fortschritts», στο J. Habermas, *Theorie und Praxis*, *ό.π.*, σ. 336–358, καθώς και στα: «Technik und Wissenschaft als "Ideologie"», «Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt» και «Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung», που όλα περιλαμβάνονται στον τόμο J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1969), σσ. 48–103, 104–119 και 120–145, αντίστοιχα. Από αυτά έχουν μεταφραστεί στα ελληνικά τα εξής δύο κείμενα: «Τεχνική και επιστήμη ως ιδεολογία» και «Τεχνική πρόοδος και κοινωνικός κόσμος των βιομάτων», στο J. Habermas, *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, μτφ. Α. Οικονόμου (εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα, 1990), σσ. 121–170 και 171–184, αντίστοιχα.

και η κριτική θεωρία έχει ως χρέος της να αναλάβει ξανά τον αναστοχασμό πάνω στα διαφέροντα που ορίζουν τις συνθήκες της δυνατής γνώσης και, κοιτώντας στον καθρέπτη του αναστοχασμού, να δει στα ίδια της τα μάτια τη σπίθα του καθολικού πρακτικού-χειραφετητικού διαφέροντος της ανθρωπότητας.⁵ Ωστόσο, η ριζοσπαστική αυτή σύλληψη φτάνει στα όριά της, όταν πιέζεται να δώσει λόγο γι' αυτό το ίδιο το καθολικό διαφέρον του Λόγου, που την εμψυχώνει και τη νομιμοποιεί.⁶

Πράγματι, το πρόβλημα της διαμεσολάβησης θεωρίας και πράξης οξύνεται σε ακραίο βαθμό, όταν τίθεται επί τάπητος το ζήτημα θεμελίωσης του Λόγου, το ζήτημα της θεωρητικής δικαιολόγησης της πρακτικής μας επιλογής υπέρ της ορθολογικότητας. Ενόψει του προβλήματος αυτού, ακόμα και μια ριζική κριτική του σύγχρονου αντικειμενισμού σαν αυτήν του Habermas κινδυνεύει ανά πάσα στιγμή να υποχωρήσει προς το ιδεώδες μιας θεωρίας με την εμφατική έννοια. Απ' αυτήν την άποψη, και σε ό,τι αφορά τη διαχρονική πορεία του χαμπερμασιανού έργου, η θέση μου είναι η εξής: Κάτω από την πίεση της κριτικής στην πρώιμη αντιπαράθεσή του με το θετικισμό και τον επιστημονισμό, ο

5. Για την έννοια των «γνωστικών διαφερόντων», και συγκεκριμένα του χειραφετητικού διαφέροντος, βλ. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973), νέα αναθεωρημένη έκδοση, και τ. ιδίου, «Erkenntnis und Interesse», στο τ. ιδίου, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, ό.π., σ. 146-168. Ο αποκλειστικά ελληνόφωνος αναγνώστης μπορεί να πάρει μια ιδέα από τα μεταφρασμένα στα ελληνικά: «Γνώση και διαφέρον» (πρόκειται για το κείμενο που μόλις ανέφερα), «Η ιδέα μιας γνωσιοθεωρίας ως κοινωνικής θεωρίας» (απόσπασμα του *Erkenntnis und Interesse*) και «Επίλογος στο Γνώση και διαφέρον» (ο επίλογος του *Erkenntnis und Interesse* του 1973), που όλα τους περιλαμβάνονται στον τόμο J. Habermas, *Κείμενα γνωσιοθεωρίας και κοινωνικής κριτικής*, ό.π., σσ. 21-41, 43-70 και 71-119, αντίστοιχα.

6. Το «έλλειμμα θεμελίωσης» της «γνωσιοανθρωπολογίας» που παρουσιάζεται στο *Erkenntnis und Interesse* επισημάνθηκε από μια σειρά σχολιαστές του Habermas. Βλ. τα κείμενα που συγκεντρώθηκαν στον τόμο W. Dallmayr (επιμ.), *Materialien zu Habermas «Erkenntnis und Interesse»* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1974), και ιδιαίτερα το κείμενο του D. Boehler, «Zur Geltung des emanzipatorischen Interesses», στον ίδιο τόμο, σ. 349-368, όπου τίθεται ξεκάθαρα το πρόβλημα της θεμελίωσης του καθολικού χειραφετητικού διαφέροντος της ανθρωπότητας. Για την απάντηση του Habermas, όπου προδιαγράφονται οι βασικές κατευθύνσεις της «στροφής» των αρχών της δεκαετίας του '70, βλ. J. Habermas, «Nachwort (1973)», στο τ. ιδίου, *Erkenntnis und Interesse*, ό.π., σ. 367-417. Το κείμενο αυτό έχει, όπως σημείωσα ήδη, μεταφραστεί και στα ελληνικά (βλ. υποσημ. 5, «Επίλογος στο Γνώση και διαφέρον»).

Habermas ωθείται, στις αρχές της δεκαετίας του '70, σε μια στροφή προς την κατεύθυνση της ανάπτυξης ενός επιχειρήματος θεμελίωσης του Λόγου και (προς την κατεύθυνση) της συγκρότησης μιας κοινωνικής θεωρίας με ισχυρές θεωρητικές αξιώσεις. Η στροφή αυτή προδίδει το δισταγμό του Habermas μπροστά σε μια αποφασιστική υπέρβαση του διλήμματος «αντικειμενισμός ή σχετικισμός». Ακριβώς επειδή παίρνει τελικά στα σοβαρά αυτό το δίλημμα, αφιερώνεται σε όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του '70 στην εναγώνια προσπάθεια της συγκρότησης μιας καθολικής πραγματολογίας της επικοινωνίας με αυστηρά θεωρητικές αξιώσεις, η οποία δίδει τελικά το πολυπόθητο θεμέλιο του επικοινωνιακού Λόγου.⁷ Ταυτοχρόνως, και διαθέτοντας πλέον ένα ισχυρό όπλο ενάντια στο σχετικισμό, επιδίδεται στην ανάπτυξη μιας κοινωνικής θεωρίας, η οποία συνδυάζει την κατανοούσα κοινωνική έρευνα με μια εμφανικά θεωρητική λειτουργιστική-συστημική ανάλυση.⁸

Κατά την άποψή μου, οι δύο αυτές επιλογές είναι λαθασμένες, καθώς αυτή η αντιμετώπιση του διλήμματος «αντικειμενισμός ή σχετικισμός» δεν είναι η μόνη δυνατή. Επιπλέον, ο θεμελιωτικός και συστημικοθεωρητικός αντικειμενισμός παραμένουν πάντα ξένα σώματα για την κριτική θεωρία. Άλλωστε, το προβάδισμα που παίρνει η θεωρία έναντι της πράξης στο ώριμο έργο του Habermas δημιουργεί εντάσεις και αντινομίες που καθρεπτίζονται σε κεντρικά σημεία των επιχειρημάτων του: Όταν, π.χ., υποστηρίζει σθεναρά

7. Τα πιο βασικά κείμενα γύρω από την καθολική πραγματολογία της επικοινωνίας είναι τα εξής: J. Habermas, «Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie», (1970/71), στο τ. ιδίου, *Vorstudien und Ergaenzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1984), σ. 11-126, τ. ιδίου, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», στο J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1971), σ. 101-141, τ. ιδίου, «Was heisst Universalpragmatik?», στο τ. ιδίου, *Vorstudien und Ergaenzungen...*, ό.π., σ. 353-440. Σχετικά με τη θεωρία της αλήθειας, η οποία παρέχει το θεμέλιο του επικοινωνιακού Λόγου, βλ. J. Habermas, «Wahrheitstheorien», στο τ. ιδίου, *Vorstudien und Ergaenzungen...*, ό.π., σ. 127-183. Τη σχέση μεταξύ καθολικής πραγματολογίας και θεωρίας της αλήθειας διερευνώ κριτικά στο: Κ. Καβουλάκος, «Η ισχύς του λόγου στον Habermas», στο *Βήμα των κοινωνικών επιστημών*, τχ. 20, Οκτώβριος 1996, σ. 149-174.

8. Το εγχείρημα αυτό παίρνει την πιο εκλεπτυσμένη του μορφή στο J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1981), 2 τόμοι. Βλ. ιδιαίτερα στον τόμ. II, «Zweite Zwischenbetrachtung: System und Lebenswelt», σ. 171-293.

την καθολικότητα του θεμελίου του Λόγου απέναντι στους σχετικιστές, ενώ αμέσως μετά σπεύδει να το σχετικοποιήσει, ώστε να μην κατηγορηθεί για θεμελιωτισμό.⁹ Ή, όταν υποστηρίζει την αναγκαιότητα υιοθέτησης του συστημικοθεωρητικού τρόπου σκέψης ως αντίβαρο στην υποτιθέμενη μονομέρεια και στενοκεφαλία της κατανοούσας προσέγγισης της κοινωνίας, ενώ ταυτοχρόνως προβάλλει το πρωτείο της ερμηνείας, προκειμένου να αποφύγει τον κίνδυνο να κατηγορηθεί ως τεχνοκράτης.¹⁰

Ένας πολύ καλός τρόπος για να φέρει κανείς στην επιφάνεια την ένταση μεταξύ θεωρίας και πράξης που χαρακτηρίζει το χαμπερμασιανό έργο, αλλά και όσα αυτή συνεπάγεται, είναι να την παρακολουθήσει σε ένα συγκεκριμένο θέμα. Ένα τέτοιο θέμα είναι η αντιπαράθεση μεταξύ Habermas και Gadamer, η οποία έλαβε χώρα στα τέλη της δεκαετίας του '60 και στις αρχές του '70, και η οποία μπορεί να εντοπιστεί ως ένα από τα σημεία καμπής για τη «θεωρητική στροφή» του Habermas. Μπορεί να φανεί κάπως παράξενη η επιστροφή σε μια παλιά και σχεδόν ξεχασμένη φιλοσοφική συζήτηση, όμως πιστεύω ότι μια τέτοια προσπάθεια παρουσιάζει πλεονεκτήματα που τη δικαιολογούν. Εκτός από το ότι εφαρμόζει τη βασική θέση, στην οποία αναφέρθηκε προηγουμένως, σε ένα συγκεκριμένο παράδειγμα, αναδεικνύοντάς την έτσι με τρόπο ανάγλυφο, επισημαίνει επίσης τους δύο βασικούς άξονες της κριτικής που πιστεύω ότι πρέπει να ασκηθεί στη χαμπερμασιανή κριτική θεωρία. Επιπλέον, η αναφορά στις απόψεις του Gadamer για την κατανόηση, την ερμηνεία και την πράξη δεν δίνει μόνο χρήσιμα στοιχεία για την εν λόγω αντιπαράθεσή του με τον Habermas, αλλά υπογραμμίζει και ορισμένα βασικά και απαραίτητα πορίσματα του «ερμηνευτικού αναστοχασμού». Τέλος, η προσπάθεια εκτίμησης των αποτελεσμάτων της διαμάχης Habermas-Gadamer παραπέμπει στην ιδιαίτερη οπτική γωνία μιας κριτικής ερμηνευτικής, που θα μπορούσε να αποτελέσει μια εναλ-

9. Αυτή η αντινομική στάση φαίνεται πολύ καλά στο κείμενο της θεμελίωσης του πρακτικού Λόγου: J. Habermas, «Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm», στο τ. ιδίου, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1983), σ. 53-125. Το κείμενο αυτό θα κυκλοφορήσει σε αναθεωρημένη μετάφρασή μου από τις Εναλλακτικές Εκδόσεις, μέσα στο 1997.

10. Αυτή η αμφιταλάντευση χαρακτηρίζει το *Theorie des kommunikativen Handelns*, ό.π., βλ. ιδιαίτερα τον τόμο II, όπου ο Habermas διατυπώνει τις βασικές γραμμές της κοινωνικής του θεωρίας.

λακτική μεθοδολογική και κοινωνιοθεωρητική τοποθέτηση. Στην παρουσίασή μου προχωρώ με τρία βήματα: α) πρώτα θα αναφερθώ στην γκανταμεριανή φιλοσοφική ερμηνευτική, στη συνέχεια β) θα παρουσιάσω σύντομα τα βασικά επιχειρήματα της κριτικής του Habermas, και, τέλος, γ) θα προσπαθήσω να ελέγξω την ισχύ τους, λαμβάνοντας υπόψη και τις απαντήσεις του Gadamer, ώστε να βγάλω ένα γενικότερο συμπέρασμα σχετικά με το νόημα της διαμάχης.

α) Η φιλοσοφική ερμηνευτική του Gadamer

Συνεχίζοντας την κριτική του σύγχρονου φιλοσοφικού υποκειμενισμού, που ξεκίνησε ο Heidegger, και σε αντιπαράθεση με τον αντικειμενισμό της ερμηνευτικής, που επεξεργάστηκαν οι Schleiermacher και Dilthey κατά τον 19ο αιώνα, ο Gadamer προτείνει μια φιλοσοφική ερμηνευτική,¹¹ η οποία θέτει ρητά δύο βασικές αξιώσεις: πρώτον, να είναι οντολογική και, δεύτερον, να είναι καθολική-οικουμενική. Η φιλοσοφική ερμηνευτική είναι μια οντολογική θεωρία της κατανόησης, γιατί θεωρεί την τελευταία ως τον ίδιο τον τρόπο του είναι μας εντός του κόσμου, ως τον τρόπο της ενθαδικής μας ύπαρξης (Dasein) ή, με άλλα λόγια, ως την ουσία της περατότητας και της ιστορικότητάς μας. Η θεωρία της κατανόησης δεν αποβλέπει απλώς σε μια γνωσιοθεωρητική κριτική της μεθόδου των επιστημών του πνεύματος (Geisteswissenschaften), αλλά αφορά στο ίδιο το ερώτημα περί του τι είναι ο άνθρωπος. Είμαστε «ριγμένοι» στον κόσμο ως όντα που κατανοούν, ερμηνεύουν και συνακόλουθα πράττουν. Η κατανόηση του τι είναι τα ανθρώπινα όντα συνδέεται έτσι με την κατανόηση του τι είναι η κατανόηση στις πολλαπλές και σύνθετες διαστάσεις

11. Η παρακάτω παρουσίαση στηρίζεται στο opus magnum του Gadamer, *Wahrheit und Methode* (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1990 [ανατύπωση]), τόμ. I των *Απάντων*, ιδιαίτερα στο δεύτερο και τρίτο μέρος, σ. 177-494. Η στάση μου απέναντι στην γκανταμεριανή ερμηνευτική είναι επηρεασμένη από τον R.J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1991), αλλά και από τις απόψεις του A. Wellmer, «Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft», 1993 (δακτυλογραφημένο). Στη συνέχεια, δεν κάνω αναλυτικές παραπομπές στο *Wahrheit und Methode*. Στη διάθεση του αποκλειστικά ελληνόφωνου αναγνωστικού κοινού υπάρχει ο τόμος *Η φιλοσοφική ερμηνευτική* (Ελληνική φιλοσοφική εταιρεία, Αθήνα, 1986), με τα πρακτικά της Α' φιλοσοφικής ημερίδας Θεσσαλονίκης του 1985.

της. Η κατανόηση είναι ο αρχέγονος τρόπος του είναι μας. Παραπέρα, η φιλοσοφική ερμηνευτική είναι *καθολική*, καθώς η κατανόηση δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ως μία μεταξύ των πολλών ανθρώπινων δραστηριοτήτων. Η κατανόηση είναι καθολική καθώς βρίσκεται στη βάση *κάθε* ανθρώπινης δράσης. Η κατανόηση είναι επίσης καθολική με την έννοια ότι τίποτα δεν την υπερβαίνει, τίποτα δεν εξαιρείται από τον κύκλο της, ο,τιδήποτε εμφανίζεται μπορεί και πρέπει να κατανοηθεί. Η κατανόηση του νοήματος προσανατολίζεται προς τα «*ίδια τα πράγματα*» (die Sache selbst), αν και ενδέχεται να μην τα «*εξαντλεί*» ποτέ. Παρ' όλη αυτήν τη σύμφυτη με τη φύση της κατανόησης αβεβαιότητα, η ερμηνευτική είναι ο βασικός όρος της προσέγγισης της αλήθειας.

Τι διαφοροποιεί τη φιλοσοφική ερμηνευτική από τον σύγχρονο φιλοσοφικό υποκειμενισμό, που παίρνει την πρώτη καθαρή μορφή του στο έργο του Descartes; Η σκέψη του Gadamer ακολουθεί τη «*γλωσσολογική στροφή*» του 20ού αιώνα. Σύμφωνα με την αντίληψή του, η γλώσσα δεν είναι ένα εργαλείο για την έκφραση ενδοψυχικών διαδικασιών ή καταστάσεων του πνεύματος. Η γλώσσα είναι το ίδιο το μέσο (Medium), εντός του οποίου εκτυλίσσεται η ζωή. Η κατανόηση του νοήματος είναι ουσιαδώς *γλωσσική και διποκειμενική*. Το νόημα δεν είναι ένα ολοκληρωμένο αντικείμενο που βρίσκεται ήδη κάπου και που απλώς εμφανίζεται μέσω της γλώσσας. Αντίθετα, *πραγματοποιείται* μέσα από διαρκές «*γίνεσθαι*» της γλωσσικής έκφρασης και κατανόησης μιας χρονικά εντοπισμένης ανθρώπινης κοινότητας. Η κατανόηση αφορά αυτήν τη διποκειμενική διαδικασία και όχι τη δραστηριότητα ενός υποκειμένου που έρχεται αντιμέτωπο με ένα αντικείμενο. Το πώς η φιλοσοφική ερμηνευτική υπονομεύει τις σύγχρονες φιλοσοφίες της συνείδησης και τα πολωτικά διλήμματα που αυτές συνεπάγονται γίνεται εύκολα φανερό και στη διαπραγμάτευση του ζητήματος των «*προκαταλήψεων*» (Vorurteile), καθώς και στην κριτική στη διαφωτιστική «*προκατάληψη ενάντια στην προκατάληψη*».

Κατά τον Gadamer, ο ερμηνευτικός αναστοχασμός αποκαλύπτει τον αφηρημένο και δογματικό χαρακτήρα της διαφωτιστικής έννοιας του αναστοχασμού. Η ιδέα της αναστοχαστικής απαλλαγής από κάθε προκατάληψη και της εξασφάλισης ενός αρχιμήδειου σημείου, ενός βέβαιου γνωσιολογικού θεμελίου εντός του μεμονωμένου υποκειμένου, εμφανίζεται ως φενάκη από τη σκοπιά της φιλοσοφικής ερμηνευτικής, η οποία αποκαλύπτει το γεγονός ότι

οι προκαταλήψεις αποτελούν πάντα όρο κάθε δυνατής κατανόησης. Κάθε κατανόηση, και άρα και κάθε ανθρώπινη γνώση, στηρίζεται σε μια προκατανόηση, σε κάποιες προκαταλήψεις, γι' αυτό και είναι λανθασμένη η μοντέρνα πόλωση μεταξύ Λόγου και προκατάληψης ή γνώσης και προκατάληψης. Η αναγνώριση του συγκροτητικού για κάθε κατανόηση ρόλου των προκαταλήψεων δεν σημαίνει πάντως ότι όλες οι προκαταλήψεις είναι ισότιμες. Ο Gadamer κάνει τη διάκριση μεταξύ τυφλών και δικαιολογημένων προκαταλήψεων. Το διαλεκτικό παίγνιο της ερμηνευτικής προσπάθειας, η παλινδρομική κίνηση από την κατανόησή στα «ίδια τα πράγματα» και τούμπαλιν, μπορεί να μας βοηθήσει να συνειδητοποιήσουμε τη δομή των προκαταλήψεών μας και να εντοπίσουμε εκείνες τις «τυφλές προκαταλήψεις» που αλλοιώνουν την προσέγγιση της αλήθειας.

Η άμβλυνση της πόλωσης μεταξύ Λόγου και προκατάληψης συμβαδίζει με την άμβλυνση της αντίθεσης μεταξύ Λόγου και παράδοσης. Οι προκαταλήψεις μας αποτελούν στοιχεία μιας παράδοσης, συνθέτουν την ερμηνευτική αφετηρία για μια διαρκή διαδικασία κατανοητικής οικειοποίησης των σημασιών που «μας παραδίδονται». Μ' αυτήν την έννοια, η παράδοση δεν είναι ένα βάρος που πρέπει να ξεφορτωθούμε. Είναι ήδη το έδαφος, πάνω στο οποίο πατάμε για να την οικειοποιηθούμε και να την αναπροσδιορίσουμε, μέσω μιας δημιουργικής κατανόησης. Ο Λόγος εργάζεται εντός των παραδόσεων. Αυτό είναι το νόημα του «ερμηνευτικού κύκλου». Η οικειοποίηση της παράδοσης στηρίζεται πάντα στο έδαφός της, αλλά συγχρόνως την υπερβαίνει και την ανανεώνει, εφόσον επιτελείται υπό το φως των εκάστοτε σύγχρονων περιστάσεων και πρακτικών προβλημάτων. Με άλλα λόγια, η παράδοση δεν είναι κάτι το «δεδομένο», όπως θεωρούσαν από κοινού ο Διαφωτισμός και οι ρομαντικοί αντίπαλοί του, αλλά είναι μια διαρκής διαδικασία, στενά συνδεδεμένη με το πρακτικό μας παρόν.

Πράγματι, κατά τον Gadamer, ο ερμηνευτικός αναστοχασμός αποκαλύπτει τον πρακτικό χαρακτήρα κάθε κατανόησης. Η ερμηνεία των παραδομένων σημασιών συνεπάγεται τη εφαρμογή τους σε ένα πρακτικό παρόν, που παραπέμπει με τη σειρά του σε ένα σκοπούμενο μέλλον. Έτσι, οι προκαταλήψεις μάς παραδίδονται μέσω της παράδοσης, συγκροτούν αυτό που είμαστε και αυτό που γινόμαστε και ταυτοχρόνως συνδέονται με ένα πρόταγμα

(Entwurf) σχετικά με το μελλοντικά δυνατό, παραμένοντας πάντα ανοικτές σε νέες ερμηνείες και εφαρμογές. Με άλλα λόγια, ανήκουμε πάντα ήδη στην παράδοση, είμαστε «ριγμένοι» σ' αυτήν και διαμορφωμένοι από τη λεγόμενη «ιστορία των επιδράσεων» της (Wirkungsgeschichte). Τώρα, όταν προσπαθούμε να κατανοήσουμε ένα «ξένο» ή χωροχρονικά απόμακρο έργο τέχνης, κείμενο, νόημα κ.λπ., επιδιόμαστε σε μια προσπάθεια «σύντηξης των οριζόντων» (Horizontverschmelzung). Σε μια προσπάθεια, δηλαδή, διεύρυνσης του οριζοντά μας, με τρόπο ώστε να συμπεριλάβει τον ορίζοντα του ξένου σημασιακού συμπλέγματος.

Αυτός ο αρχικά ανοίκειος ορίζοντας εμφανίζεται τώρα υπό την προοπτική των σύγχρονων πρακτικών μας ζητημάτων, αναεώνοντας έτσι την «ιστορία των επιδράσεων».

Η αποκάλυψη της σημασίας της εφαρμογής οδηγεί σε μια βαθύτερη κατανόηση της σύνδεσης ερμηνευτικής και πράξης, θεωρητικού λόγου και πρακτικών προσανατολισμών. Ο Gadamer συνδέει άμεσα τη φιλοσοφική ερμηνευτική με την παράδοση της πρακτικής φιλοσοφίας. Και εντάσσει την ίδια του την κριτική στη σύγχρονη φιλοσοφία της συνείδησης, αλλά και στον επιστημονικό αντικειμενισμό, στην ευρύτερη κίνηση της αναγέννησης της πρακτικής φιλοσοφίας ενάντια στη μοντέρνα αναγωγή της πράξης σε τεχνική. Ο ερμηνευτικός αναστοχασμός ασκεί ριζική κριτική στην αποκλειστική σύνδεση της αλήθειας με την ορθή μέθοδο, που βρίσκεται στη βάση του μοντέρνου υποκειμενισμού, αλλά και του θετικισμού. Και αναδεικνύει το νόημα μιας άλλης, πρακτικής αλήθειας, που συνδέεται με την κατανόηση του νοήματος. Η ερμηνευτική προσέγγιση παρουσιάζεται ρητά ως μια μορφή *φρόνησης*, μια μορφή πρακτικής γνώσης που καθορίζει αυτό που γινόμαστε κάθε στιγμή. Οι κατανοούμενες επιστήμες του πνεύματος, αλλά και ο ίδιος ο ερμηνευτικός αναστοχασμός ως μορφή σύγχρονης οικειοποίησης της αλήθειας της παράδοσης, δεν στοχεύουν στο λανθασμένο ιδεώδες της «αντικειμενικής γνώσης». Ο χαρακτήρας τους είναι πρακτικός, ο στόχος τους είναι η εξάσκηση της φρόνησης, η αποκάλυψη μιας πρακτικής αλήθειας εκεί όπου δεν υπάρχει λογική αναγκαιότητα. Η ίδια η φιλοσοφική ερμηνευτική μάς διδάσκει πώς πρέπει να αντιμετωπίζουμε την περατότητα και ιστορικότητα της ύπαρξής μας, χωρίς να πέφτουμε στην καταστροφική μέγγενη του διλήμματος «αντικειμενισμός ή σχετικισμός».

β) *Η κριτική του Habermas στον «ερμηνευτικό ιδεαλισμό»*

Δεν μπορώ εδώ να αναφερθώ εκτενώς στο γιατί η φιλοσοφική ερμηνευτική αποκτά τεράστια σημασία για τον Habermas. Απλώς θυμίζω ότι το έργο του αποτελεί εξαρχής μια προσπάθεια συμπλήρωσης της κριτικής θεωρίας με μια ισχυρή ερμηνευτική συνιστώσα, που θα ήταν σε θέση να δώσει λόγο για τη διαφορά μεταξύ τεχνικής και πράξης. Το πρόβλημα του χαμένου στη σύγχρονη εποχή νοήματος της πράξης και της φρόνησης είναι κεντρικό – όπως είδαμε – και στη σκέψη του Gadamer. Η αντιπαράθεση μεταξύ Habermas και Gadamer ξεκίνησε, βέβαια, από μια κάπως διαφορετική αφετηρία, από τη συζήτηση σχετικά με τη μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών, γρήγορα όμως επεκτάθηκε στα καίρια ερωτήματα που αφορούν στο ίδιο το περιεχόμενο της κοινωνικής θεωρίας.

Θυμίζω, επίσης, ότι ο Habermas εισάγει τη φιλοσοφική ερμηνευτική ως ένα ανώτερο επίπεδο του ερμηνευτικού αναστοχασμού. Η φιλοσοφική ερμηνευτική, με την αναφορά της στις απεριόριστες δυνατότητες «σύντηξης των οριζόντων» που μας δίνει η γλώσσα, μας βοηθάει να υπερβούμε τη μοναδολογική αντίληψη των γλωσσικών παιγνίων του Wittgenstein και τον σχετικισμό των κοινωνιοθεωρητικών προσεγγίσεων που τον ακολουθούν. Ο Gadamer παρέχει στον Habermas ένα ισχυρό επιχείρημα ενάντια στο σχετικισμό του πλουραλισμού των γλωσσικών παιγνίων. Η ενότητα των τελευταίων ξαναπαράγεται διαλεκτικά εντός του διαρκούς γίνεσθαι της παράδοσης, που συνθέτει το παρόν μας στοχεύοντας στο μέλλον.¹² Όμως, η οικειοποίηση του Gadamer εκ μέρους του Habermas δεν είναι ασφαλώς άκριτη. Περνάω κατ' ευθείαν στα

12. Βλ. J. Habermas, «Ein Literaturbericht (1967): Zur Logik der Sozialwissenschaften», στο τ. ιδίου, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1982), νέα αναθεωρημένη έκδοση, σ. 89-330, επί του προκειμένου, ιδιαίτερα σ. 274 κ.ε.. Βλ., επίσης, J. Habermas, «Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», στο τ. ιδίου, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *ό.π.*, σ. 331-336, ιδιαίτερα σ. 334 κ.ε..

επιχειρήματα της μεταξύ τους αντιπαράθεσης, που μας ενδιαφέρουν εδώ περισσότερο.¹³

Με εξαίρεση το ερώτημα κατά πόσο είναι εύλογος ο οντολογικός χαρακτήρας της ερμηνευτικής ή αν αυτή θα έπρεπε να περιοριστεί στο πεδίο της μεθοδολογίας, στο οποίο (ερώτημα) προσπάθησε να απαντήσει ο Apel,¹⁴ η υπόλοιπη συζήτηση περιστράφηκε, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, γύρω από δύο βασικά ζητήματα: το πρώτο είναι η θεμελίωση της κριτικής και το δεύτερο αφορά το πρόβλημα του ορθού παραδείγματος της κοινωνικής θεωρίας.¹⁵

Εν πρώτοις, ο Habermas προβάλλει την ένσταση ότι, από τη δίκαιη κριτική στον αντικειμενισμό των επιστημών του πνεύματος, ο Gadamer οδηγήθηκε στη λανθασμένη εγκατάλειψη της αξίωσης για μια μεθοδική γνώση, αποκλείοντας εκ των προτέρων τη δυνατότητα συνδυασμού των εμπειρικών-αναλυτικών με τις ερμηνευτικές επιστήμες. Όμως, η κριτική οφείλει να διατηρήσει την

13. Τα βασικά κείμενα της αντιπαράθεσης Habermas - Gadamer βρίσκονται συγκεντρωμένα στον τόμο K.O. Apel κ.ά., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1971). Σ' αυτόν τον τόμο, βλ. ιδιαίτερα τα κείμενα: R. Bubner, «Was ist kritische Theorie?», σ. 160-209, H.J. Giegel, «Reflexion und Emanzipation», σ. 244-282, J. Habermas, «Zu Gadammers Wahrheit und Methode», σ. 45-56 (πρόκειται για τις σελίδες του «Ein Literaturbericht [1967]...», που αναφέρονται στον Gadamer, βλ. παραπάνω, υποσημ. 10), τ. ιδίου, «Der Universalitaetsanspruch der Hermeneutik», σ. 120-159 (αναδημοσιευμένο και στο *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, βλ. υποσημ. 10), H.G. Gadamer, «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Eroerterungen zu "Wahrheit und Methode"», σ. 57-82, και τ. ιδίου, «Replik», σ. 283-317. Σημαντική είναι η παρέμβαση του P. Ricoeur, «Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue», στο *Philosophy Today*, 17, (1973), σ. 153-165. Ενδιαφέροντα κείμενα για τη διαμάχη είναι αυτά των J. Mendelson, «The Habermas-Gadamer Debate», στο *New German Critique*, τχ. 18 (1979), σ. 44-73, και Th. McCarthy, *Kritik der Verstaendigungsverhaeltnisse* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1989), [γερμανική μφ. του *The Critical Theory of Juergen Habermas*, MIT, 1978], ιδιαίτερα σ. 169-242. Στα ελληνικά υπάρχουν τα εξής κείμενα παρουσίασης της διαμάχης: Γ. Αποστολοπούλου, «Κριτική της ιδεολογίας και ερμηνευτική», στον τόμο *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*, ό.π., σ. 84-99, και Γ. Πλαγγέσης, «Κριτική θεωρία και ερμηνευτική: Dilthey, Gadamer και Juergen Habermas», στο *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*, ό.π., σ. 100-109.

14. Βλ. K.O. Apel, «Einleitung: Transformation der Philosophie», στο τ. ιδίου, *Transformation der Philosophie* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973), σ. 9-76.

15. Με αυτόν τον τρόπο συνοψίζω τις κριτικές που διατυπώνονται στο J. Habermas, «Ein Literaturbericht (1967)», ό.π., ιδιαίτερα σ. 301 κ.ε., και τ. ιδίου, «Der universalitaetsanspruch der Hermeneutik», στο τ. ιδίου, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, ό.π., ιδιαίτερα σ. 344 κ.ε..

αξίωση μιας μεθοδικής γνώσης, που μόνο αυτή εγγυάται τη θεμελίωση των κριτηρίων της. Με αυτό το πρόβλημα συνδέεται και ο υποτιθέμενος «υποβιβασμός της δύναμης του αναστοχασμού» εκ μέρους του Gadamer. Ο Habermas τονίζει ότι η ερμηνευτική γνώση δεν αφήνει ανέπαφη την ισχύ των προκαταλήψεων που συνθέτουν την παράδοσή μας. Ο αναστοχασμός μπορεί να μεταθέσει το βάρος από την αυθεντία της παράδοσης στο Λόγο. Ο Habermas φοβάται ότι η ιδέα πως είμαστε εκτεθειμένοι σε ένα «γίγνεσθαι της παράδοσης», «κατά το οποίο αλλάζουν, ακόμα και ανορθολογικά, οι συνθήκες της ορθολογικότητας, ανάλογα με το χρόνο, το χώρο, την εποχή και την κουλτούρα»,¹⁶ μπορεί να οδηγήσει σε ένα είδος ανορθολογικού σχετικισμού.

Η αποφυγή αυτού του σχετικισμού μάς φέρνει στο δεύτερο επιχείρημα: το λάθος της ερμηνευτικής είναι ότι απολυτοποιεί τη σημασία του γλωσσικά παραδεδομένου νοήματος. Όμως, η γλώσσα και η παράδοση εξαρτώνται και από «υλικούς παράγοντες». Η εργασία και η κυριαρχία συνθέτουν κοινωνικές διαδικασίες, οι οποίες ασκούν έναν «αυτοφυή» καταναγκασμό που δρα παραποιητικά πάνω στο γλωσσικό νόημα. Η κοινωνική θεωρία δεν θα πρέπει να μείνει στο υποκειμενικά αποδομένο νόημα της κοινωνικής δράσης, αλλά θα πρέπει να εξηγεί και το «αντικειμενικό της νόημα», τη «λειτουργική της συνάφεια», που μένει απροσπέλαστη σε μια καθαρά ερμηνευτική προσέγγιση. Εδώ θα πρέπει να σημειωθεί ότι αυτή ακριβώς είναι η ουσία του επιχειρήματος που θα χρησιμοποιηθεί από τον Habermas και στην ώριμη κοινωνική του θεωρία, προκειμένου να στηρίζει την ανάγκη συμπλήρωσης της κατανοούσας έρευνας με μια συστηματικοθεωρητική συνιστώσα.¹⁷ Η υπέρβαση του «ερμηνευτικού ιδεαλισμού», που ταυτίζει την κοινωνία με την πολιτισμική παράδοση, απαιτεί τη συγκρότηση ενός «ιστορικού λειτουργισμού», που θα συνδυάζει την κατανόηση με την εξήγηση. Μόνο μια τέτοια κοινωνική θεωρία μπορεί να έχει χειραφετητική λειτουργία, παράγοντας μια εξήγηση της γένεσης των ιδεολογιών, δηλαδή των συστηματικών διαστρεβλώσεων του νοήματος.

16. J. Habermas, «Ein Literaturbericht (1967)...», *ό.π.*, σ. 307.

17. Βλ. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, *ό.π.*, τόμ. II, ιδιαίτερα την ενότητα «Das Konzept der Lebenswelt und der hermeneutische Idealismus der verstehenden Soziologie», σ. 182-228.

γ) Η απάντηση του Gadamer και το νόημα της διαμάχης

Περνάω στο τρίτο και τελευταίο μέρος της παρουσίασής μου. Η εκτίμησή μου είναι ότι η χαμπερμασιανή κριτική στην ερμηνευτική του Gadamer είναι άδικη. Ο ίδιος ο Gadamer, στις απαντήσεις του, υπέδειξε ότι ποτέ δεν προέβαλε μια *απόλυτη* αντίθεση μεταξύ αλήθειας και μεθόδου και ότι και η ερμηνευτική προσέγγιση απαιτεί ένα είδος μεθοδικής αποξένωσης από το αντικείμενό της, όπως η θετική επιστήμη.¹⁸ Η αντιπαράθεση αλήθειας και μεθόδου δεν στρέφεται ενάντια στην επιστήμη και στην τεχνική ως τέτοιες, αλλά ενάντια στον επιστημονισμό που αγνοεί «ότι η διαμάχη περί των αυθεντικών σκοπών της ανθρώπινης κοινωνίας ή η διερώτηση περί του είναι εν μέσω της κυριαρχίας του ποιεΐν ή η κατανόηση της ιστορικής μας προέλευσης και του μέλλοντός μας στηρίζονται σε μια γνώση που δεν είναι επιστήμη και που διευθύνει κάθε ανθρώπινη βιωτική πρακτική [...]».¹⁹ Απ' την άλλη, η διαύγηση 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.²⁰ Αντιθέτως, θα πρέπει να αναμένουμε ότι η αποκάλυψη των προκαταλήψεων μπορεί να καθορίσει μια κριτική σχέση με την παράδοση. Ο ίδιος ο Gadamer σημειώνει ότι, «όταν διαβλέπουμε προκαταλήψεις ή αποκαλύπτουμε προσχήματα, που παραποιούν την πραγματικότητα», «τότε είναι που κατανοούμε πιο πολύ».²¹ Η ερμηνευτική όχι μόνο δεν αποκλείει, αλλά τουναντίον *απαιτεί* τον αναστοχασμό και την κριτική. Στις απαντήσεις του ο Gadamer κατηγορεί τον Habermas ότι χρησιμοποιεί μια δογματική και ιδεαλιστική έννοια του αναστοχασμού. Σημειώνει ορθά ότι ο αναστοχασμός πατά αναγκαστικά σε μια παράδοση ακόμα κι όταν ζητά επίμονα λόγο για τις προκαταλήψεις που τη συνθέτουν. Αυτός είναι ο λόγος που δεν μπορεί να θέσει με μιας τα πάντα υπό διερώτηση και να τα θεμελιώσει ορθολογικά.²²

18. Βλ. H.G. Gadamer, «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik...», *ό.π.*, σ. 65-66.

19. H.G. Gadamer, «Replik», *ό.π.*, σ. 283.

20. Βλ. *ό.π.*, σ. 307.

21. H.G. Gadamer, «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik...», *ό.π.*, σ. 72.

22. Βλ. *ό.π.*, σσ. 74 και 78.

Αυτή η κριτική στρέφεται μάλιστα ενάντια στις πρόωμες διατυπώσεις της χαμπερμασιανής θεωρίας της αλήθειας. Ο Gadamer επισημαίνει τον αφηρημένο-ιδεαλιστικό χαρακτήρα της «αντιπραγματικής συναίνεσης», που υποτίθεται ότι αποτελεί τη ρυθμιστική ιδέα του επικοινωνιακού Λόγου. Χαρακτηριστικές είναι οι εξής κρυστάλλινες φράσεις του Gadamer: «Το ανθρώπινο αγαθό είναι κάτι που συναντάμε στην ανθρώπινη πράξη και δεν μπορεί να καθοριστεί χωρίς τη συγκεκριμένη περίπτωση, εντός της οποίας προτιμούμε το τάδε από το δείνα. Αυτή και όχι μια αντιπραγματική συμφωνία είναι η μόνη εμπειρία του αγαθού. Τούτο πρέπει να έχει δουλευτεί στη συγκεκριμένη περίπτωση. Ως γενική ιδέα μια τέτοια ιδέα της ορθής ζωής είναι “κενή”. Σε αυτό έγκειται το βαρυσήμαντο γεγονός ότι η γνώση του πρακτικού Λόγου δεν είναι μια γνώση που έχει συνείδηση της ανωτερότητάς της έναντι της άγνοιας».²³ Ο Gadamer συνδέει ρητά αυτήν την ενόραση με την ανάγκη της έλλογης διαβούλευσης και της εξάσκησης της πειθούς με ορθολογικά επιχειρήματα. Αυτό το διαλογικό παίγνιο της αναμέτρησης των δοξών οικοδομεί εκείνη την κοινότητα και την αλληλεγγύη, που παρέχει το έδαφος για τα μεμονωμένα άτομα και την ενότητα της ομάδας.²⁴ Όπως προσπάθησα να δείξω στην εργασία μου σχετικά με το έργο του Habermas,²⁵ η ίδια η επιλογή υπέρ του επικοινωνιακού Λόγου στηρίζεται στην εξάσκηση της φρόνησης και σε ένα είδος ασθενούς «αρνητικής δικαιολόγησης». Αυτή η «αρνητική δικαιολόγηση» συνίσταται στην κατάδειξη της εσωτερικής σχέσης που υφίσταται μεταξύ της ανυπαρξίας «έσχατων θεμελίων» και της ανάγκης να μετράμε τις απόψεις μας με βάση τα καλύτερα επιχειρήματα.

Από την άλλη μεριά, 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. Η ερμηνευτική δεν ξεκινά από τη θέση ότι οι δράστες γνωρίζουν επακριβώς τι κάνουν και ότι πραγματικό είναι μόνο το υποκειμενικά νοηματοωμένο.

23. H.G. Gadamer, «Replik», *ό.π.*, σ. 316.

24. Βλ. *ό.π.*, σ. 317.

25. Βλ. παραπάνω, υποσημ. 1.

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 προηγουμένη κατανόηση, σε μια νοηματοδότηση.²⁶ Η αξίωση της ερμηνευτικής είναι να κατανοήσει όλα όσα μπορούν να κατανοηθούν. «Το είναι, που μπορεί να κατανοηθεί, είναι η γλώσσα».²⁷ 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.²⁸ Δεν υπάρχει έτσι «απολυτοποίηση του πολιτισμικά παραδεδωμένου νοήματος», αλλά υπόδειξη του γλωσσικού χαρακτήρα κάθε ανθρώπινης εμπειρίας. Αυτή η παραδοχή είναι σύνηχη με την ορθή διαπίστωση του Ricoeur, ότι τα πράγματα δεν «παρουσιάζονται εντός της γλώσσας, αλλά απλώς εκφράζονται στη γλώσσα».²⁹ Ως εκ τούτου, μια κριτική ερμηνευτική δεν είναι τυφλή μπροστά στη σημασία της εργασίας και της κυριαρχίας για την ανθρώπινη ζωή.

Είναι, όμως, αμφίβολο αν θα πρέπει κατ' ανάγκην να υιοθετήσει μια ριζικά διαφορετική μέθοδο προσέγγισής τους – όπως έκανε τελικά ο Habermas, παραδίδοντας άνευ όρων τους «υλικούς παράγοντες» της ζωής στον τεχνοκρατισμό της συστημικής θεώρησης.

Φθάνω στο συμπέρασμά μου. Η κριτική του Habermas στον Gadamer υποδεικνύει 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,

26. Βλ. H.G. Gadamer, «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik...», *ό.π.*, σ. 70.

27. *Ο.π.*, σ. 71.

28. Βλ. *ό.π.*, σ. 76, και H.G. Gadamer, «Replik», *ό.π.*, σ. 289.

29. P. Ricoeur, «Ethics and Culture...», *ό.π.*, σ. 162.

με σκοπό να ξεπεραστεί ο κίνδυνος ενός ιστοριστικού σχετικισμού μιας «μονόπλευρης» ερμηνευτικής προσέγγισης, στην κατεύθυνση της συγκρότησης μιας *θεωρίας* της κοινωνικής εξέλιξης.

Ο τρόπος, με τον οποίο ο Habermas ερμηνεύει το έργο του Gadamer, καταδεικνύει – κατά τη γνώμη μου – 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. Έτσι, 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 υποπεύεται 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 υπερϊστορικά, 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 τουλάχιστον ερωτοτροπεί με τον αντικειμενισμό.