

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΑΡΙΑΔΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Τ Ο Μ Ο Σ
ΕΝΔΕΚΑΤΟΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2005

Κριτική θεωρία και ερμηνευτική: Όρια της ερμηνευτικής κριτικής στον φορμαλισμό της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας*

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

Το πρόβλημα του ορθού συνδυασμού της ‘μεθοδικής γνώσης’ και της ‘ερμηνείας’, της ‘ορθολογικής εξήγησης’ και της ‘κατανόησης’, αποτέλεσε το μήλο της έριδος στη φημισμένη διαμάχη μεταξύ κριτικής θεωρίας και φιλοσοφικής ερμηνευτικής, δηλαδή μεταξύ Χάμπερμας (Habermas) και Γκάνταμερ (Gadamer), στα τέλη της δεκαετίας του ’60 και στις αρχές του ’70¹. Από την πλευρά της σύγχρονης επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας, η διαμάχη αυτή επιβεβαίωσε τη γραμμή πλεύσης της που είχε ήδη αρχίσει να διαμορφώνεται στα τέλη της δεκαετίας του ’60. Έτσι, οι θέσεις που ο Χάμπερμας διατύπωσε ενάντια στην «αξίωση καθολικότητας της ερμηνευτικής» αντιμετώπιστηκαν στη συνέχεια ως αυτονόητη βάση για την οικοδόμηση μιας εκσυγχρονισμένης εκδοχής της κριτικής θεωρίας. Πώς διαμορφώνεται όμως σήμερα η σχέση μεταξύ της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας και της ερμηνευτικής; Θα ξεκινήσω με μια επιγραμματική αναφορά στα δύο κεντρικά επιχειρήματα του Χάμπερμας εναντίον της ερμηνευτικής του Γκάνταμερ (I), για να εξετάσω στη συνέχεια την αποκατάσταση του πρωτείου της ερμηνευτικής στο πλαίσιο εκείνης της εκδοχής της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας, την οποία εισήγαγε ο Άλμπρεχτ Βέλμερ (Albrecht Wellmer) (II). Στη συνέχεια θα επικεντρώσω την προσοχή μου στην εφαρμογή αυτής της ερμηνευτικής κριτικής θεωρίας στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας (III), προκειμένου να ελέγξω κατά πόσο η στροφή του Βέλμερ μπορεί να θεωρηθεί ολοκληρω-

* Τα δύο πρώτα μέρη του κειμένου αποτελούν επεξεργασμένη εκδοχή ανακοίνωσης που έγινε στο 9ο Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας «Μέθοδος και ερμηνεία» (20-22 Ιουνίου 2002, Φιλοσοφική Σχολή Α.Π.Θ.). Ευχαριστώ τον Γιώργο Ζωγραφίδη για τις καίριες παρατηρήσεις του στην τελική, σημαντικά διευρυμένη, μορφή του κειμένου.

1. Τα βασικά κείμενα της αναπαράθεσης βρίσκονται συγκεντρωμένα στον τόμο Apel κ.ά. 1971. Ενδιαφέρον σχετικά με τη διαμάχη έχουν επίσης τα κείμενα: Ricoeur 1973, Mendelson 1979, McCarthy 1989, 169-242. Υπό μια πιο σύγχρονη προοπτική βλ. επίσης Kelly 1988 και How 1995. Από την ελληνική βιβλιογραφία ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα κείμενα: Αποστολοπούλου 1986, Πλαγγέσης 1986 και Ξηροπαϊδής 2001.

μένη ή μήπως παραπέμπει στο ανεκπλήρωτο ακόμα σχέδιο μιας εναλλακτικής κριτικής θεωρίας (IV).

I. Ερμηνευτικός αναστοχασμός ή οιονεί υπερβατολογική θεμελίωση;

Και τα δύο βασικά επιχειρήματα του Χάμπερμας εναντίον της ερμηνευτικής συνδέονται με τον υποτιθέμενο απόλυτο διαχωρισμό και την αντιπαράθεση μεταξύ ‘μεθόδου’ και ‘ερμηνείας’ στο έργο του Γκάνταμερ, ιδιαίτερα βεβαίως στο θεμελιώδες βιβλίο του *Αλήθεια και μέθοδος* (Gadamer 1990 [1960]). Το πρώτο επιχείρημα εντοπίζει ένα έλλειμμα θεμελίωσης της φιλοσοφικής ερμηνευτικής, στο βαθμό που από τη δικαιολογημένη κριτική στον αντικειμενισμό των επιστημών του πνεύματος ο Γκάνταμερ οδηγήθηκε στη λανθασμένη εγκατάλειψη της αξίωσης για μια μεθοδική γνώση. Όμως μόνο μια τέτοια γνώση, η οποία στηρίζεται στην αναστοχαστική αποστασιοποίηση από το αντικείμενό της, μπορεί να οδηγήσει στη θεμελίωση έλλογων και καθολικά δεσμευτικών κριτηρίων αλήθειας. Αντί να παράσχει μια τέτοια θεμελίωση, ο Γκάνταμερ συνδέει άρρηκτα την κατανόηση με μια υπόρρητη αναγνώριση της αυθεντίας της παράδοσης και άρα υποβαθμίζει τη δύναμη του αναστοχασμού να κρίνει την παράδοση με βάση κριτήρια που υπερβαίνουν το χώρο και το χρόνο, υπερβαίνουν δηλαδή το ριζωμα σε ένα ορισμένο κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο. Με άλλα λόγια, η φιλοσοφική ερμηνευτική οδηγείται κατ’ ανάγκη σε ένα είδος πολιτισμικού σχετικισμού (βλ. Habermas 1982α, 301-7).

Το δεύτερο επιχείρημα αποτελεί εξειδίκευση του πρώτου και έχει μαρξιστική χροιά². Η ερμηνευτική δεν μπορεί να δώσει εξωτερικά κριτήρια για να κρίνουμε μια ορισμένη κοινωνία ή έναν πολιτισμό, επειδή απολυτοποιεί τη διάσταση του γλωσσικά παραδεδομένου νοήματος. Όμως η γλώσσα και η παράδοση εξαρτώνται και από «υλικούς παράγοντες», όπως η εργασία και η πολιτική κυριαρχία. Ο καταναγκασμός που ασκούν αυτές οι σφαίρες κοινωνικής δράσης στρεβλώνει τον «διάλογο», μέσω του οποίου οικειοποιούμαστε το νόημα της παράδοσης εφαρμόζοντάς το στο πρακτικό μας παρόν³. Γι’ αυτό και η κριτική θεωρία δεν θα πρέπει να μείνει στο υποκειμενικά αποδομένο νόημα της κοινωνικής δράσης, αλλά θα πρέπει να εξηγήσει και το «αντικειμενικό της νόημα», τη «λειτουργική της συνάφεια», η οποία μένει απροσπέλαστη σε μια καθαρά ερμηνευτική προσέγγιση. Χωρίς αυτή τη διάσταση της «λειτουργικής εξήγησης» των συστηματικών στρεβλώσεων του νοήματος, η κοινωνική κριτική δεν θα μπορεί να επιτελέσει το θεμελιώδες της έργο, δηλαδή να ασκήσει την κριτική της ιδεολογίας που νομιμοποιεί τις κατεστημένες σχέσεις εξουσίας⁴.

2. Δεν είναι τυχαίο ότι το συναντάμε με την ίδια ουσιαστικά διατύπωση σε μια κριτική του Χορκχάιμερ (Horkheimer) στην ερμηνευτική του Ντιλτάι (Dilthey). Βλ. Horkheimer 1994, 210-1.

3. Σχετικά με την ερμηνευτική αρχή της εφαρμογής βλ. Gadamer 1990, 312-3.

4. Βλ. Habermas 1982α, 307-10 και Habermas 1982β, 343-66, όπου ο Χάμπερμας θέτει το ζήτημα της

Τα δύο αυτά επιχειρήματα προδιαγράφουν τους δύο κεντρικούς άξονες, γύρω από τους οποίους θα περιστραφεί η εργασία του Χάμπερμας και των συνεργατών του, κατά τις δεκαετίες του '70 και του '80. Ο πρώτος άξονας είναι η *θεμελίωση των κριτηρίων της κριτικής θεωρίας μέσω μιας γενικής θεωρίας της επικοινωνίας*, ενώ ο δεύτερος είναι η *συγκρότηση μιας κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας που συνδυάζει την κατανόηση με την εξήγηση*, την ερμηνευτική με τον λειτουργισμό⁵. Ως γνωστόν, τα αποτελέσματα αυτής της προσπάθειας παρουσιάστηκαν με συστηματική μορφή στη *Θεωρία της επικοινωνιακής δράσης* του 1981 (βλ. Habermas 1981).

Με βάση όσα ανέφερα μπορεί να πει κανείς ότι η ανάπτυξη της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας επιτελέστηκε, μεταξύ άλλων, στη βάση της (έστω μερικής) αποστασιοποίησης από θεμελιώδεις ενοράσεις του 'ερμηνευτικού αναστοχασμού', που αφορούν τον συγκροτητικό ρόλο της πολιτισμικής παράδοσης για κάθε ενέργημα κατανόησης, την καθολικότητα της ερμηνευτικής πρακτικής, τον πεπερασμένο και πρακτικό χαρακτήρα κάθε γνώσης μας, την κριτική σε κάθε θεμελιωτισμό, 'αντικειμενισμό' κ.λπ. Ωστόσο, στη δεκαετία του '80, ένας φιλόσοφος από τον κύκλο του Χάμπερμας ανέλαβε το έργο μιας νέας μεσολάβησης μεταξύ των δύο παραδόσεων σκέψης, προκειμένου να αξιοποιηθεί το πλούσιο απόθεμα ιδεών της ερμηνευτικής για μια διόρθωση της χαμπερμασιανής θεωρίας της επικοινωνίας. Πρόκειται για τον Άλμπρεχτ Βέλμερ, η παρέμβαση του οποίου αφορούσε κατά κύριο λόγο το πεδίο της θεμελίωσης του επικοινωνιακού Λόγου μέσω της *συναινεσιακής θεωρίας* της αλήθειας, με βάση την οποία ο Χάμπερμας φάνηκε να 'λύνει' το πρόβλημα των κανονιστικών θεμελίων της θεωρίας του. Μια σύντομη αναφορά στη συναινεσιακή θεωρία της αλήθειας είναι εδώ αναγκαία.

Προκειμένου να θεμελιώσει μια καθολική έννοια αλήθειας, ο Χάμπερμας προσέφυγε στην επιχειρηματολογική στρατηγική του εντοπισμού «αναγκαίων προϋποθέσεων» της επικοινωνιακής μας πρακτικής. Σε ένα πρώτο βήμα συγκρότησε μια «καθολική πραγματολογία της επικοινωνίας» εντοπίζοντας το υπόρρητο σύστημα των αξιώσεων ισχύος, πάνω στο οποίο στηρίζεται η επιτέλεση της ανθρώπινης επικοινωνίας⁶. Υπό αυτή την προοπτική, η επικοινωνία στοχεύει στην επίτευξη συναίνεσης, δηλαδή στη διυποκειμενική αναγνώριση της αλήθειας αυτών που λέγονται. Εάν αυτή η αλήθεια τεθεί υπό αμφισβήτηση, δεν υπάρχει άλλη ειρηνική διέξοδος για την αποκατάσταση της συναίνεσης πέρα από την προσφυγή σε μια ανώτερη μορφή επικοινωνίας, στον διάλογο, όπου οι συνομιλητές προσανατολίζονται αποκλειστικά με βάση το έλλογο κριτήριο του βέλτιστου επιχειρήματος.

Σ' αυτό το σημείο ο Χάμπερμας επιτελεί ένα αποφασιστικό βήμα, αναλαμβάνει

θεμελίωσης μιας θεωρίας της «επικοινωνιακής ικανότητας», η οποία θα δίδει τα ρυθμιστικά κριτήρια για τον εμπειρικό εντοπισμό περιπτώσεων «συστηματικά στρεβλωμένης συνεννόησης», δηλαδή ασύμμετρης «επικοινωνίας» που συγκαλύπτει τελικά τη «δομική βία» δεδομένων σχέσεων εξουσίας.

5. Έδειξα αυτήν τη συνάφεια μεταξύ των αποτελεσμάτων της διαμάχης και της μετέπειτα ανάπτυξης της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας στο Καβουλάκος 1997.

6. Βλ. την ευσύνολπη ανάπτυξη της χαμπερμασιανής θεωρίας της επικοινωνίας στο Habermas 1988.

νοντας να ανασυγκροτήσει μια παραπέρα «αναγκαία προϋπόθεση» της *διαλογικής* επικοινωνίας. Στο βαθμό που οι συμμετέχοντες στο διάλογο παίρνουν στα σοβαρά την ορθολογική αναζήτηση της αλήθειας δεν μπορούν παρά να θεωρήσουν (έστω και αντιπραγματικά [kontrafaktisch]) ότι αυτή επιτελείται υπό ιδανικές συνθήκες. Κάθε διάλογος στηρίζεται έτσι σε μια «αναγκαία εξιδανίκευση», στο ιδεώδες μιας ‘ιδανικής ομιλιακής κατάστασης’, στην οποία υπάρχει συμμετρική κατανομή των ευκαιριών συμμετοχής μεταξύ όλων των δυνατών συνομιλητών. Με την τυπική περιγραφή της ‘ιδανικής ομιλιακής κατάστασης’ ο Χάμπερμας είναι σε θέση να ισχυριστεί ότι ανακάλυψε στην ίδια τη δομή της επικοινωνίας ένα *a priori* ιδεώδες, που μπορεί να παίξει ρυθμιστικό ρόλο και, ενδεχομένως, να δώσει κριτήρια για μια έλλογη μορφή εκκοινωνισμού⁷. Αυτό το ιδεώδες αποτελεί λοιπόν το αρχιμήδειο σημείο, απ’ όπου ο θεωρητικός μπορεί να ασκήσει την κριτική του στις επιμέρους πολιτισμικές παραδόσεις, στις σημασίες και τα νοήματα του κοινωνικοϊστορικού κόσμου⁸.

II. Φορμαλιστικός οικουμενισμός ή ερμηνευτικός εθνοκεντρισμός;

Από τις διάφορες κριτικές διορθώσεις, τις οποίες επέφερε σ’ αυτήν τη θεωρία αλήθειας ο Άλμπρεχτ Βέλμερ, χρησιμοποιώντας ερμηνευτικού χαρακτήρα επιχειρήματα, θα περιοριστώ εδώ στην πιο θεμελιώδη, η οποία αφορά την αμφισβήτηση της υπερβατολογικής καταστατικής θέσης των «αναγκαίων εξιδανικεύσεων» που στηρίζουν, όπως είδαμε, το χαμπερμασιανό θεμελιωτικό επιχείρημα⁹. Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να πούμε ότι *επιτέλεσε μια αποφασιστική στροφή της σύγχρονης κριτικής θεωρίας από την υπερβατολογική-πραγματολογική σε μια ερμηνευτική-πραγματολογική προσέγγιση της έλλογης επικοινωνίας*. Προκειμένου ν’ αντιταχθεί στο σχετικισμό, ο Χάμπερμας είναι αναγκασμένος να επιμείνει ότι η καθολικότητα της συναινεσιακής θεωρίας της αλήθειας εξασφαλίζεται μέσω της θεμελίωσής της σε μια «καθολική ικανότητα» των ανθρώπων για επικοινωνία. Έτσι «οι εξαρτημένες από παραδείγματα ερμηνείες της ιδέας της αλήθειας και της ορθότητας παραπέμπουν παρ’ όλα αυτά σ’ έναν καθολικό σημασιακό πυρήνα» (Habermas 1985, 229). Ωστόσο η ιδέα ενός «καθολικού σημασιακού πυρήνα» της αλήθειας δεν μπορεί να συναχθεί από τη χαμπερμασιανή πραγματολογία της επικοινωνίας, εφόσον η τελευταία — έχοντας εγκαταλείψει το πρότυπο της αναστοχαστικής φιλοσοφίας του υποκειμένου— αρκείται στον ρόλο της εμπειρικής-ανακατασκευαστικής επιστήμης που στο-

7. Σχετικά με τη θεωρία αλήθειας του Χάμπερμας και την «ιδανική ομιλιακή κατάσταση» βλ. Habermas 1984a.

8. Για την κριτική που μπορεί να ασκηθεί σ’ αυτές τις θέσεις από τη σκοπιά της ερμηνευτικής βλ. Ξηροπατίδης 2003.

9. Για μια συνολικότερη ανασυγκρότηση των διορθώσεων που επέφερε ο Βέλμερ στη χαμπερμασιανή θεώρηση του επικοινωνιακού Λόγου βλ. Καβουλάκος 2001, 10-24.

χεύει στην κατάκτηση μιας γνώσης *a posteriori*¹⁰. Η πραγματολογία της επικοινωνίας μπορεί έτσι το πολύ-πολύ να διατυπώσει τη βαθιά γραμματική ενός ορισμένου, εμπειρικά δοσμένου πολιτισμικού πλαισίου. Κανονικά λοιπόν της απαγορεύεται η αναγωγή αυτής της γνώσης σε βαθιά γραμματική της επικοινωνίας *en général*¹¹.

Μήπως λοιπόν το υποτιθέμενο ‘καθολικό νόημα’ της αλήθειας δεν είναι παρά μια γενίκευση του νοήματος που αυτή έχει στο πλαίσιο του εξορθολογισμένου δυτικού κόσμου, μήπως δηλαδή δεν προδίδει τίποτ’ άλλο από έναν καλυμμένο ορθολογιστικό εθνοκεντρισμό; Αν έτσι έχουν τα πράγματα, το ερώτημα που τίθεται είναι πώς θα μπορούσε να αποφευχθεί ο εθνοκεντρισμός χωρίς υποχώρηση της σκέψης στον σχετικισμό. Ο Βέλμερ έδωσε τη δική του απάντηση, αξιοποιώντας βασικές ενοράσεις της ερμηνευτικής αλλά και της αποδομιστικής φιλοσοφίας¹².

En πρώτοις, αν είναι πραγματικά αδύνατο να εξέλθουμε από τον λεγόμενο ‘ερμηνευτικό κύκλο’, τότε η όποια δικαιολόγηση των αρχών και πρακτικών μας παραμένει πάντα ‘εθνοκεντρική’, εφόσον συνδέεται κατ’ ανάγκην με μια συγκεκριμένη μορφή ζωής. Αυτή η ‘ιστοριστική’ οπτική έχει κατ’ αρχάς αντιφορμαλιστικές συνέπειες, γιατί καταργεί την ψευδαίσθηση ότι οι διαλογικές μας πρακτικές αποτελούν απόρροια μιας τυπικής ιδέας του Λόγου — μετατρέπει έτσι τον Λόγο σε υπηρετή αυτών των πρακτικών¹³. Το πρωτείο έχει εδώ η διαμόρφωση ενός «διαλογικού» ή «φιλελεύθερου» πολιτισμού, ο οποίος στηρίζεται βεβαίως σε ορθολογικές διαδικασίες, αλλά δεν «συνάγεται» απ’ αυτές:

[...] δεν μπορούμε πλέον να ξεκινάμε από την ιδέα ότι υπάρχει ένα αρχιμήδειο σημείο —για παράδειγμα η ιδέα του Λόγου— στο οποίο θα στηρίζονταν αυτές οι αρχές. Με αυτή την έννοια θα μπορούσαμε να συμφωνήσουμε με τον Ρόρτυ (Rorty) ότι η μοναδική δυνατότητα ‘δικαιολόγησης’ των αρχών, των πρακτικών και των θεσμών μιας φιλελεύθερης κοινωνίας έγκειται στην κατά το δυνατόν συνεκτικότερη ανακατασκευή των βαθύτερων μας πεποιθήσεων, των ηθικών προσανατολισμών και των εννοιολογικών διακρίσεων. Αυτού του είδους η ανακατασκευή θα είναι πάντα κατά κάποιον τρόπο κυκλική, καθώς δεν μπορεί να επιτελεστεί από ένα σημείο, το οποίο θα βρισκόταν εκτός της πολιτικής και ηθικής ‘γραμματικής’ του δικού μας πολιτισμού· έτσι, η δικαιολόγηση θα παραμένει ‘εθνοκεντρική’. (Wellmer 1993, 168).

Από τη σκοπιά του θεμελιωτιστή ορθολογιστή, αυτή η τοπόθέτηση αποτελεί οπισθοχώρηση στον σχετικισμό. Τα πράγματα εμφανίζονται λιγότερο δραματικά, αν

10. Βλ. τις προγραμματικές αποσαφηνίσεις στο Habermas 1984β, 363-85.

11. Την κριτική αυτή διατύπωσε και ο Μακάρθου (McCarthy 1982, 65-6).

12. Στο σημαντικό του κείμενο Wellmer 1993.

13. Για μια επηρεασμένη από τις απόψεις του Βέλμερ ‘ιστοριστική’ σύλληψη της επικοινωνιακής ορθολογικότητας βλ. Zimmermann 1985, 332-45.

αναλογιστούμε ότι ο Βέλμερ χρησιμοποιεί τα μέσα της ερμηνευτικής φιλοσοφίας προκειμένου να υπερβεί ακριβώς το δίλημμα 'θεμελιωτισμός ή σχετικισμός'. Για να το πετύχει αυτό, επιστρατεύει επίσης επιχειρήματα αποδομιστικής χροιάς, δίνοντάς τους μια νέα, ριζοσπαστική τροπή¹⁴: Εάν ξεκινήσουμε από τη διαπίστωση ότι η 'διαφορά' (Ντεριντά [Deitida]) είναι χαρακτηριστικό της ανθρώπινης επικοινωνίας εν γένει και θεωρήσουμε ότι η μόνη δυνατότητα γεφύρωσης των 'διαφορών' είναι η 'συγχώνευση των οριζόντων' (Γκάνταμερ) μέσω επικοινωνιακών διαδικασιών (Χάμπερμας), τότε γίνεται φανερό ότι η συνεννόηση μεταξύ ατόμων ή ομάδων διαφορετικής πολιτισμικής προέλευσης δεν είναι κατ' αρχήν λιγότερο πιθανή από τη συνεννόηση στο πλαίσιο της ίδιας γλωσσικής κοινότητας. Τόσο στην πρώτη όσο και στη δεύτερη περίπτωση, οι πιο ενδιαφέρουσες προσπάθειες επικοινωνίας είναι εκείνες όπου οι γλώσσες εν μέρει συμπίπτουν και εν μέρει αποκλίνουν μεταξύ τους, ενώ η συνεννόηση επιφέρει μετατοπίσεις και αλλοιώσεις στη γλώσσα και στα επιχειρήματα και των δύο πλευρών. Η προσπάθεια για μια 'συγχώνευση των οριζόντων'¹⁵ μπορεί, λοιπόν, κατ' αρχήν να συνεχίζεται, όσο οι διάλογοι επικοινωνίας παραμένουν ανοικτοί. Και αυτό σημαίνει επίσης: όσο εμείς οι ίδιοι παραμένουμε ανοικτοί στην αναθεώρηση των πεποιθήσεών μας, στην επινόηση νέων σημασιών και στην κριτική απέναντι σε κάθε δογματισμό. Σ' αυτή την περίπτωση σχετικοποιείται *de facto* ο διαχωρισμός μεταξύ των «δικών μας» και των «δικών τους» αξιών, εφόσον η ανοικτή επικοινωνία πατάει πάντα στο κοινό έδαφος της αναφοράς της γλώσσας σε μια ανεξάρτητη από τη συγκυρία αλήθεια¹⁶.

Επιπλέον, ο Βέλμερ μετατρέπει τον 'σχετικισμό' μιας αντιθεμελιωτικής «αναγνώρισης της τυχαιότητας»¹⁷ του φιλελεύθερου και δημοκρατικού πολιτισμού σε πρόσθετο επιχείρημα υπέρ των βασικών του αρχών. Γιατί η θέση περί τυχαιότητας είναι μια φιλοσοφική θέση που αφορά προφανώς όλους τους επιμέρους πολιτισμούς:

Την ώρα, όμως, που η αναγνώριση της τυχαιότητας θα είχε βαθιά ανατρεπτικές συνέπειες για κάθε πολιτισμό που είναι θρησκευτικά θεμελιωμένος ή που επικεντρώνεται σε μια μυθολογική ή ακόμα και 'επιστημονιστική' κοσμοαντίληψη, οι ανατρεπτικές της συνέπειες μετατρέπονται, ενόψει όλων των προσαθειών για μια έσχατη θεμελίωση, σε *πρόσθετα* επιχειρήματα υπέρ των δημοκρατικών και φιλελεύθερων αρχών της νεωτερικότητας. Θα μπορούσε ίσως κανείς να μιλήσει για μια *αρνητική* δικαιολόγηση αυτών των αρχών. Αυτή η αρνητική δικαιολόγηση δεν θα είναι φυσικά μια *έσχατη* θεμελίωση. Θα είναι μάλλον μια *αρνητική* δικαιολόγηση, με την έν-

14. Βλ. την ανάπτυξη του επιχειρήματος στο Wellmer 1993, 171-2.

15. Για την κατανόηση ως «συγχώνευση οριζόντων» βλ. Gadamer 1990, 308-11, 383.

16. Παρά τη χαμπερμασιανή κριτική ότι η φιλοσοφική ερμηνευτική οδηγείται στον σχετικισμό, στην πραγματικότητα και στον Γκάνταμερ η κατανόηση στηρίζεται στο ότι οι ερμηνείες προσανατολίζονται προς το «ίδιο το πράγμα». Βλ. Gadamer 1990, 299, 384.

17. Για την 'αναγνώριση της τυχαιότητας' βλ. Rorty 2002, 88-122.

νοια ότι αφενός καταστρέφει τις διανοητικές βάσεις του δογματισμού, του θεμελιωτισμού και του αυταρχισμού καθώς και της ηθικής και δικαιοσύνης ανισότητας και, αφετέρου, εξαίρει τους δημοκρατικούς και φιλελεύθερους θεσμούς ως τους μόνους εντός των οποίων η αναγνώριση της τυχαιότητας είναι συμβιβάσιμη με μια αβίαστη δημόσια αναπαραγωγή της νομιμότητας. (Wellmer 1993, 174-5).

Αποδοχή του εθνοκεντρισμού, σχετικοποίησή του μέσω της ερμηνευτικής 'συγχώνευσης των οριζόντων' και προβολή μιας 'αρνητικής δικαιολόγησης' του φιλελεύθερου-διαλογικού πολιτισμού είναι λοιπόν τα τρία βήματα, μέσω των οποίων ο Βέλμερ επανοικειοποιείται την αλήθεια του ερμηνευτικού αναστοχασμού. Η αντιθεμελιωτική και αντιμεταφυσική τοποθέτησή του καταλήγει έτσι στην υπεράσπιση ενός ορισμένου πλέγματος αρχών και θεσμών, στην υπεράσπιση ενός πλαισίου αξιών που ο ίδιος ονομάζει φιλελεύθερα-δημοκρατικά κοινωνικά ήθη (*liberal-demokratische Sittlichkeit*). Όπως είναι φανερό στις διατυπώσεις που είδαμε παραπάνω, για τον Βέλμερ το φιλελεύθερο και δημοκρατικό πολιτισμικό-θεσμικό μόρφωμα χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι η αναπαραγωγή του εξαρτάται από τη διαρκή διεύρυνση των δυνατοτήτων (αυτο-)κριτικής και (αυτο-)αλλοίωσής του. Ο οικουμενισμός δεν συνδέεται τόσο με μια τυπική ιδέα του (επικοινωνιακού) Λόγου, όσο μ' εκείνους τους θεσμούς και τις πρακτικές που εξασφαλίζουν τη δυνατότητα της ανοικτής διερώτησης και της κοινωνικής εφαρμογής των αρχών της διαδικασιακής ορθολογικότητας.

Πώς διαμορφώνονται λοιπόν οι σχέσεις μεταξύ της ερμηνευτικής και της κριτικής θεωρίας μετά την παρέμβαση του Βέλμερ; Ως προς το πρώτο κεντρικό σημείο της διαμάχης μεταξύ Χάμπερμας και Γκάνταμερ, το ζήτημα της φιλοσοφικής θεμελίωσης της κριτικής θεωρίας, ο Βέλμερ δικαιώνει προφανώς την ερμηνευτική επιφύλαξη απέναντι στον θεμελιωτισμό. Εάν, ακολουθώντας τον Βέλμερ, πάρουμε ως δεδομένο το πρωτείο της ερμηνείας σε ό,τι αφορά τα θεμελιωτικά προβλήματα της κριτικής θεωρίας, μένει να δούμε ποια θα μπορούσε να είναι μια ερμηνευτική αντιμετώπιση του δεύτερου κεντρικού σημείου της διαμάχης, δηλαδή του ερωτήματος γύρω από τον ορθό συνδυασμό μεθόδου και ερμηνείας, υλιστικής εξήγησης και ερμηνευτικής κατανόησης, στο πεδίο της κριτικής κοινωνικής φιλοσοφίας και κοινωνικής θεωρίας. Όπως θα δείξω στη συνέχεια, σε αυτό το πεδίο μένει να γίνει πολλή θεωρητική εργασία, καθώς ο Βέλμερ πέτυχε μεν την ιστορικοποίηση της χαμπερμασιανής υπερβατολογικής θεώρησης της επικοινωνίας, χωρίς όμως να καταφέρει να υπερβεί ολοκληρωτικά τον φορμαλισμό της σε ό,τι αφορά την ερμηνευτική θεώρηση της νεωτερικής δημοκρατίας.

III. Διαδικασιακή θεμελίωση της δημοκρατίας ή δημοκρατικά κοινωνικά ήθη;

Για να κατανοήσουμε την τελευταία, αναγκαία είναι μια σύντομη αναφορά στην πολιτική φιλοσοφία του Χάμπερμας, με την οποία συνομιλεί ο Βέλμερ. Στο βιβλίο του *Γεγονιότητα και ισχύς*¹⁸, ο Χάμπερμας έδωσε τη δική του εκδοχή μιας θεμελίωσης των αρχών του δημοκρατικού κράτους δικαίου. Παρεμβαίνοντας δυναμικά στη σύγχρονη συζήτηση γύρω από το οικουμενικό νόημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων (στη διαμάχη μεταξύ ατομικισμού και κοινοτισμού ή φιλελευθερισμού και ρεπουμπλικανισμού), ο Χάμπερμας παρουσίασε μια πολιτική φιλοσοφία, η οποία αναδεικνύει την κοινή ρίζα των δικαιωμάτων του ανθρώπου και των δικαιωμάτων του πολίτη, της ατομικής ελευθερίας και της δημόσιας αυτονομίας. Το επιχείρημα που δικαιολογεί αυτή τη συνάφεια στηρίζεται στην εφαρμογή της αρχής του διαλόγου πάνω στην αρχή των ατομικών δικαιωμάτων και του δικαίου¹⁹.

Ας δούμε τις βασικές γραμμές αυτής της επιχειρηματολογίας. Η έννοια της επικοινωνιακής ορθολογικότητας, την οποία εξετάσαμε παραπάνω, επέτρεψε στον Χάμπερμας τη συγκρότηση μιας θεωρίας του κοινωνικού εξορθολογισμού η οποία στηρίζεται σε ένα δυϊστικό κοινωνιοθεωρητικό και ιστορικοεξελικτικό εννοιολογικό πλαίσιο. Στο επίπεδο της κοινωνικής θεωρίας, ο Χάμπερμας προχώρησε στην αναλυτική διχοτόμηση της κοινωνίας στο *σύστημα* που αφορά την υλική αναπαραγωγή της και στον *βίοκοσμο* (Lebenswelt) όπου συντελείται η συμβολική της αναπαραγωγή. Με βάση αυτό το θεμελιώδες πλαίσιο αναφοράς, η διαδικασία εξορθολογισμού και εκσυγχρονισμού της κοινωνίας θα πρέπει να θεωρηθεί ότι διεξάγεται συγχρόνως στα δύο αυτά επίπεδα, με διαφορετικό όμως τρόπο στο καθένα τους: Πρώτον, στο επίπεδο της διαφοροποίησης του *συστήματος*, που συνιστά χώρο ελεύθερο από ηθικές δεσμεύσεις, όπου η δράση των ανθρώπων συντονίζεται μέσω των λεγόμενων «διευθυντικών μέσων» (του *χρήματος* που «διευθύνει» την οικονομία και της *εξουσίας* που «διευθύνει» τη γραφειοκρατική διοίκηση). Δεύτερον, στο επίπεδο του βιοκοσμικού 'θεσμικού πλαισίου', πυρήνα του οποίου αποτελεί η ηθική και δικαιοκή ρύθμιση της κοινωνικής συμπεριφοράς. Εδώ έχουμε μια γνωστική πρόοδο, η οποία συνίσταται στη σταδιακή εξασθένηση της αυθεντίας των παραδοσιακών κοσμοεικόνων και ηθικών συστημάτων και στη συνακόλουθη αυξανόμενη εξάρτηση των ηθικών-πρακτικών μας αντιλήψεων από μια συμφωνία που παράγεται μέσω ελεύθερης επικοινωνίας. Έτσι, πλάι στον 'λειτουργικό εξορθολογισμό' του συστήματος που στηρίζεται στον ολοένα αποτελεσματικότερο λειτουργικό συντονισμό του πράττειν, έχουμε

18. Βλ. Habermas 1992. Μια ολοκληρωμένη παρουσίαση του βιβλίου βρίσκεται κανείς στο Bohman 1994.

19. Για μια κριτική ανασυγκρότηση της σχετικής επιχειρηματολογίας βλ. Καβουλάκος 2000. Σχετικά με τη θεμελίωση των δικαιωμάτων στον Habermas βλ. επίσης Γκίβαλος 1998.

έναν 'επικοινωνιακό εξορθολογισμό' του βιόκοσμου που στηρίζεται στην επικοινωνιακή παραγωγή έλλογης συναίνεσης²⁰.

Ο Χάμπερμας διακρίνει τρία βασικά εξελικτικά επίπεδα στην εξέλιξη των κανονιστικών κοινωνικών δομών: το προσυμβατικό στάδιο των νεολιθικών κοινωνιών, το συμβατικό στάδιο των ανώτερων πολιτισμών και το μετασυμβατικό στάδιο των νεωτερικών κοινωνιών. Το τελευταίο χαρακτηρίζεται από τη διαφοροποίηση ενός δικαίως ρυθμισμένου τομέα στρατηγικής δράσης (καπιταλιστική επιχείρηση, γραφειοκρατική οργάνωση), την εσωτερίκευση της ηθικής συνείδησης και την εξάρτησή της από καθολικές πρακτικές αρχές που ελέγχονται διαλογικά και, τέλος, τη συγκρότηση ενός, διακριτού από την ηθική, πεδίου νομικής ρύθμισης του πράττειν με βάση ένα εξορθολογισμένο δίκαιο²¹.

Εξαιτίας της εσωτερίκευσης της ηθικής συνείδησης και της ηθικής-πρακτικής αβεβαιότητας που αυτή συνεπάγεται²², η κοινωνική ενσωμάτωση των νεωτερικών μαζικών κοινωνιών πρέπει να στηριχθεί ολόενα και περισσότερο σε ένα σταθερότερο ρυθμιστικό πλαίσιο, το οποίο προσφέρουν οι δικαιοί κανόνες που επιβάλλονται εν ανάγκη μέσω κυρώσεων. Το δίκαιο είναι ο θεσμός που ανακουφίζει την επικοινωνιακή δράση των κοινωνιών από το βαρύ φορτίο της ρύθμισης όλων των ζητημάτων της κοινωνικής ζωής. Δεν ταυτίζεται με την ηθική, αλλά αποτελεί ένα χρήσιμο λειτουργικό συμπλήρωμά της, στο βαθμό που επιτρέπει την αποσύνδεση της τήρησης των νομικών κανόνων από τις καλές προθέσεις των δρώντων. Τα υποκείμενα μπορούν να αντιμετωπίζουν το δίκαιο όπως θέλουν: είτε ως εξωτερικό εμπόδιο στην αυθαιρεσία τους, είτε ως γενικό κανόνα που καθιστά δυνατή την ατομική και συλλογική ελευθερία (βλ. Habermas 1992, 45-60). Επιπλέον, το δίκαιο είναι βασικό μέσο άσκησης πολιτικής, δηλαδή διαμεσολάβησης μεταξύ των επικοινωνιακών επιταγών του βιόκοσμου και των λειτουργικών αναγκαιοτήτων του συστήματος²³.

Ωστόσο, όπως όλοι οι μετασυμβατικοί πρακτικοί κανόνες, έτσι και οι μοντέρνες δικαιοικές ρυθμίσεις μπορούν ν' αντλούν τη νομιμότητά τους μόνο από την τήρηση μιας δια-

20. Ο ιστοριοεξελικτικός και κοινωνιοθεωρητικός διυισμός είναι ένα στοιχείο που διαπερνάει ολόκληρο το χαμπερμασιανό έργο, παρουσιάζεται δε με ελλειπτικό τρόπο στο Habermas 1976, 144-99, και στο Habermas 1981, 2: 229-93. Για μια κριτική παρουσίαση αυτών των αναλύσεων βλ. την εργασία μου Καβουλάκος 1996, κεφ. 5.

21. Σχετικά με τα στάδια εξέλιξης των κανονιστικών δομών βλ. Habermas 1976, 172-3, καθώς και Habermas 1981, 2: 258-67.

22. Η συγκρότηση της μετασυμβατικής ηθικής συνείδησης δημιουργεί ένα έλλειμμα κινήτρων για ηθικό πράττειν, εφόσον οδηγεί κατ' αρχάς στην αποστασιοποίηση του κρίνοντος υποκειμένου από τις συμβάσεις της κοινωνίας του μέσω της λήψης μιας αναστοχαστικής στάσης απέναντί τους. Σχετικά με το πρόβλημα βλ. Habermas 1996α, 136-9.

23. Αυτή η μεσολαβητική λειτουργία του δικαίου μεταξύ της συστημικής γεγονικότητας (Faktizität) και της βιοκοσμικής ισχύος (Geltung) αναλύεται ήδη στο Habermas 1981, 2. Το δίκαιο είναι βασικό μέσο «θεσμικής αγκυροβόλησης» των συστημικών μηχανισμών στον βιόκοσμο (Habermas 1981, 2: 258-9) και λειτουργεί ως «μέσο διεύθυνσης» του συστήματος (Habermas 1981, 2: 536). Τούτη η πολιτική λειτουργία του δικαίου τονίζεται ακόμα περισσότερο στο Habermas 1992 (77-8, 108), όπου το δίκαιο εμφανίζεται ως μέσο ελέγχου της οικονομίας και της διοίκησης από μέρους της κοινωνίας.

λογικής διαδικασίας ελέγχου της εγκυρότητάς τους, διαδικασία η οποία θα πρέπει να προσεγγίζει τις συνθήκες μιας ιδανικής ομιλιακής κατάστασης. Σ' αυτή την περίπτωση το δίκαιο μπορεί —τουλάχιστον προσωρινά— να θεωρηθεί ότι ενσαρκώνει την ελεύθερη, έλλογη βούληση των μελών της κοινωνίας και άρα αποτελεί μέσο πραγμάτωσης της ατομικής και συλλογικής τους αυτονομίας (βλ. Habermas 1992, 50). Παρά λοιπόν τις διαφορές τους, ηθική και δίκαιο συμπίπτουν ως προς τη διαλογική αρχή που διέπει τη νομιμοποίησή τους (βλ. Habermas 1992, 141). Το θετικό δίκαιο πρέπει να έχει τεθεί με βάση μια διαδικασία διαλογικού ελέγχου της εγκυρότητάς του, μια διαδικασία που από τη μια ριζώνει στην ιδέα της διαλογικής θεμελίωσης της ηθικής, αλλά από την άλλη πρέπει να είναι επιπλέον και *θεσμοθετημένη*, ώστε να ανταποκρίνεται στο βαρύ πολιτικό της έργο²⁴.

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα στις σύγχρονες κοινωνίες, γίνεται φανερό ότι απαιτείται ένα θεμελιώδες, νομικά κωδικοποιημένο πλαίσιο βασικών αρχών, οι οποίες θα διασφαλίζουν —στο μέτρο του δυνατού— την υλοποίηση συνθηκών ιδανικής επικοινωνίας στο επίπεδο εκείνης της πολιτικής διαδικασίας που στοχεύει στη θεσμοποίηση του δικαίου. Η αξίωση της ορθολογικής θεμελίωσης του δικαίου μέσω μιας διαδικασίας που εγγυάται την ελεύθερη έκφραση όλων των υπαρκτών επιχειρημάτων και αντεπιχειρημάτων μας οδηγεί κατ' ευθείαν στο πρόβλημα της *εσωτερικής σχέσης μεταξύ της δημοκρατίας και των βασικών αρχών του κράτους δικαίου*.

Εφόσον το θετικό δίκαιο αντλεί τη νομιμότητά του από το γεγονός ότι οι κοινοί μπορούν να το δουν ως προϊόν της ίδιας τους της πολιτικής ενεργοποίησης, θα πρέπει να εξασφαλίζεται η δυνατότητα όλων να συμμετέχουν στη θέσπιση των δικαιικών κανόνων. Το δίκαιο θα πρέπει έτσι να κατοχυρώνει τη *δημόσια αυτονομία*, ωστόσο αυτό δεν μπορεί να συμβεί χωρίς την ταυτόχρονη κατοχύρωση και της *ιδιωτικής αυτονομίας*, εφόσον για να εξασφαλιστεί η νομικά ρυθμισμένη συμμετοχή στη νομοθετική διαδικασία θα πρέπει να έχει συγκροτηθεί ήδη ο δικαιικός κώδικας ως τέτοιος και άρα και η έννοια των προσώπων δικαίου που είναι φορείς ατομικών δικαιωμάτων (βλ. Habermas 1996β, 301). Έτσι, «η ατομική ελευθερία για δράση του υποκειμένου ιδιωτικού δικαίου και η δημόσια αυτονομία του πολίτη καθιστούν αντίστοιχα δυνατή η μία την άλλη. Αυτό ακριβώς εξυπηρετεί η ιδέα, ότι τα υποκείμενα δικαίου μπορούν να είναι αυτόνομα μόνο στο βαθμό που, κατά την άσκηση των πολιτικών τους δικαιωμάτων, δικαιούνται να αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως δημιουργό εκείνων ακριβώς των ρυθμίσεων, στις οποίες ως αποδέκτες θα οφείλουν υπακοή» (Habermas 1996β, 298). *Το σύστημα των δικαιωμάτων θεμελιώνεται, λοιπόν, στην ιδέα μιας ιδανικής επικοινωνιακής νομοθετικής διαδικασίας*, δηλαδή στο ιδεώδες που επεξηγεί την κανονιστική ισχύ του επικοινωνιακού Λόγου, εφόσον αυτός εφαρμοστεί στο πεδίο του δικαίου, ενώ η διάκριση των εξουσιών θα πρέπει να εξηγηθεί με βάση τη λογική της εφαρμογής και της ελεγχόμενης εκτέλεσης των έτσι παρηγμένων νόμων²⁵.

24. Βλ. Habermas 1992, 142, 565, 568-70. Βλ. επίσης την κριτική ανασυγκρότηση της χαμπερμασιανής θεώρησης της σχέσης μεταξύ ηθικής και πολιτικής στο McCarthy 1995.

25. Ο Habermas αναπτύσσει διεξοδικά τη «λογική συναγωγή» των ατομικών και πολιτικών δικαιω-

Αξιοποιώντας τα πορίσματα της ευρύτερης κριτικής του στην επικοινωνιακή θεωρία του Χάμπερμας, τα οποία εξετάσαμε παραπάνω, ο Βέλμερ έδωσε, κατά τη δεκαετία του '90, τη δική του *ερμηνευτική* εκδοχή της σχέσης μεταξύ ατομικής και συλλογικής ελευθερίας στον σύγχρονο κόσμο²⁶. Δύο είναι, κατά τη γνώμη μου, τα βασικά σημεία κριτικής του στη χαμπερμασιανή ανακατασκευή του συστήματος των δικαιωμάτων και του δημοκρατικού κράτους δικαίου, τα οποία παραπέμπουν σε μια εναλλακτική τοποθέτηση. Το πρώτο σημείο αφορά τον οιονεί υπερβατολογικό χαρακτήρα του συστήματος των δικαιωμάτων, ενώ το δεύτερο στηρίζεται σ' ένα επιχείρημα που αποτελεί μια ασυνήθιστη ανάμειξη κοινοτιστικών στοιχείων με φιλελεύθερες αρχές.

Εν πρώτοις, για τον Βέλμερ είναι σαφές ότι οποιαδήποτε προσπάθεια ν' αποδοθεί μια *a priori* ισχύς στα φιλελεύθερα βασικά δικαιώματα και στα δικαιώματα πολιτικής συμμετοχής, μέσω της θεώρησής τους ως προϋποθέσεων της πολιτικής διαδικασίας που εκφράζει τη λαϊκή κυριαρχία, είναι λανθασμένη. *Η αρχή των βασικών δικαιωμάτων ελευθερίας δεν μπορεί να παραλληλιστεί με τις προϋποθέσεις του ορθολογικού διαλόγου*, δηλαδή με τους όρους της επικοινωνιακής ορθολογικότητας, όσο κι αν είναι ορθή η ενόραση ότι ο έλλογος διάλογος κατέχει μια κεντρική θέση μέσα σ' έναν φιλελεύθερο και δημοκρατικό πολιτισμό (βλ. Wellmer 2001, 78-9, 86-7). Η σκέψη που «δίνει μια ένδειξη» (Wellmer 2001, 80) για το ότι η αρχή των βασικών δικαιωμάτων ελευθερίας δεν εξαντλείται όταν τη θεωρούμε ως προϋπόθεση της επικοινωνιακής ορθολογικότητας και ελευθερίας αφορά το γεγονός ότι η «σφαίρα της αρνητικής ελευθερίας» θα πρέπει να περιλαμβάνει πάντα το δικαίωμα να δρα κανείς εγωκεντρικά, εκκεντρικά και, τελικά, ανορθολογικά σε σύγκριση με τον κοινοτικό-συλλογικό ορισμό αυτού που θεωρείται «ορθολογικό» (βλ. Wellmer 2001, 75). Με άλλα λόγια, η «αρνητική ελευθερία» πρέπει πάντα να εξασφαλίζει επίσης ένα δικαίωμα *ατομικής διαφάνειας* με αυτό που η κοινότητα θεωρεί ορθό και έλλογο, διαφωνίας που μπορεί σε πρώτη φάση να στιγματιστεί ως παρεκκλιση. Όμως το δικαίωμα να δρα κανείς «ανορθολογικά», ακόμα και να διακόπτει τον έλλογο διάλογο χωρίς «ορθολογική» αιτιολόγηση, δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να «συναχθεί» από τις προϋποθέσεις του δημόσιου διαλόγου. Η αρχή της ορθολογικότητας δεν μπορεί να δικαιολογήσει ένα δικαίωμα στον ανορθολογισμό (βλ. Wellmer 2001, 80-1). Η ίδια διαπίστωση της αδυναμίας συναγωγής των ατομικών δικαιωμάτων *αποκλειστικά* από την έννοια της λαϊκής κυριαρχίας οδήγησε τον Τσάρλς Λάρμορ (Charles Larmore) στην επίκληση της ηθικής αρχής του σεβασμού του προσώπου, ως ανεξάρτητης από τη λαϊκή κυριαρχία πηγής των ατομικών δικαιωμάτων (βλ. Larmore 1993).

μάτων από την κανονιστική ιδέα της «λαϊκής κυριαρχίας» στο κεφάλαιο III του Habermas 1992 (103-65), ενώ οι βασικές αρχές του κράτους δικαίου (διάκριση εξουσιών κ.λπ.) αναπτύσσονται στο κεφάλαιο IV.

26. Στον τόμο Wellmer 2001 μπορεί κανείς να βρει τα τέσσερα σημαντικότερα πολιτικοφιλοσοφικά δοκίμια («Μοντέλα ελευθερίας στο σύγχρονο κόσμο» [1989], «Προϋποθέσεις ενός δημοκρατικού πολιτισμού» [1993], «Ανθρώπινα δικαιώματα και δημοκρατία» [1998] και «Η Χάνα Αρεντ και η επανάσταση» [1999], βλ. Wellmer 2001, 47-96, 97-130, 131-66, 167-207 αντίστοιχα) που συνέγραψε ο Βέλμερ κατά τη δεκαετία 1989-1999, δίνοντας τη δική του συμβολή στη σχετική διεθνή συζήτηση.

Η αδυναμία να συναχθεί η «αρνητική ελευθερία» από την αρχή της διαλογικής ορθολογικότητας οδηγεί στη *δεύτερη κριτική* που ο Βέλμερ άσκησε στη χαμπερμασιανή πολιτική φιλοσοφία. Ακολουθώντας την αντιφορμαλιστική στρατηγική του Χέγκελ, ο Βέλμερ αρνείται να επεξηγήσει την αρχή των βασικών δικαιωμάτων αποκλειστικά με βάση την τυπική αρχή του επικοινωνιακού Λόγου. Το σύστημα των δικαιωμάτων δεν είναι μόνο «συνθήκη δυνατότητας» του έλλογου διαλόγου, αλλά επίσης στοιχείο εκείνων των «κοινωνικών ηθών» (Sittlichkeit), που ο Βέλμερ ονομάζει «δημοκρατικά». Πίσω απ' αυτήν τη θέση βρίσκεται η «ρεαλιστική» διαπίστωση ότι η αναγνώριση των ατομικών «δικαιωμάτων στην ιδιαιτερότητα» δεν αποτελεί μόνο προϋπόθεση της δυνατότητας του καθενός να συμμετέχει ελεύθερα στην κοινή, συλλογική ελευθερία, αλλά είναι επίσης το αίτιο της διαρκούς κρίσης, του διχασμού και του κατακερματισμού των νεωτερικών κοινωνιών²⁷. Μιας κατάστασης που ο Βέλμερ αντιμετωπίζει —μαζί με τον Χέγκελ— ως το τίμημα της ατομικής και συλλογικής ελευθερίας στη νεώτερη εποχή (βλ. Wellmer 2001, 76). Έτσι, η νεώτερη φυσικοδικαική παράδοση διατηρεί πάντα έναν πυρήνα αλήθειας, που είναι *ανεξάρτητος* από τη δημοκρατική αρχή της λαϊκής κυριαρχίας.

Η αρχή των ίσων δικαιωμάτων ελευθερίας και η αρχή της επικοινωνιακής ελευθερίας αλληλεξαρτώνται, αλλά δεν διατηρούν κάποια σαφή σχέση αμοιβαίας συνεπαγωγής. Γι' αυτό ακριβώς η ελευθερία και ο Λόγος δεν συμπίπτουν στον σύγχρονο κόσμο — ακόμα κι αν η αξίωση για ελευθερία είναι μια έλλογη αξίωση και αν το τέλος (Telos) της αρνητικής ελευθερίας είναι μια έλλογη, δημόσια ελευθερία. (Wellmer 2001, 86).

Όμως τι είναι αυτά τα «δημοκρατικά κοινωνικά ήθη» που χαρακτηρίζουν τις νεωτερικές κοινωνίες; Η έννοια αναφέρεται στη διαμόρφωση συνηθειών, θεσμών και πρακτικών ατομικής και συλλογικής ελευθερίας, στο πλαίσιο φιλελεύθερων και δημοκρατικών κοινωνιών. Είναι όλα εκείνα τα στοιχεία που καθορίζουν ένα «πνεύμα ελευθερίας», το οποίο μας ωθεί να θέλουμε έναν χώρο αρνητικής ελευθερίας για όλους (και όχι μόνο για μας) και να επιδιώκουμε τη θεσμική του κατοχύρωση μέσω διαδικασιών που εκφράζουν τη θετική, συλλογική μας ελευθερία. Κατά τον Βέλμερ, το ιδιάζον (και παράδοξο) χαρακτηριστικό τέτοιων δημοκρατικών κοινωνικών ηθών είναι το γεγονός ότι *δεν προεξοφλούν συγκεκριμένα περιεχόμενα* της κοινωνικής ζωής, αλλά συνοψίζουν τους θεσμικούς και πρακτικούς όρους μιας διαδικασίας δημοκρατικού αυτοκαθορισμού της κοινωνίας και φιλελεύθερης ανοχής απέναντι στη διαφορετικότητα (βλ. Wellmer 2001, 60-9, 112-6). Με αυτή την έννοια, τα δημοκρατικά κοινωνικά ήθη αποτελούν ένα «κοινό αγαθό», το οποίο συνίσταται ακριβώς σ' ένα πλαίσιο κανονιστικών αρχών που επιτρέπει την εξισωτική εκδίπλωση και εφαρμογή μιας πολλαπλότητας επιμέρους αντιλήψεων περί του αγαθού (ευ ζην). Έτσι, η συγκρότηση ενός φιλελεύθερου και δημοκρατικού πολιτισμού είναι αδιάσπαστα συνδε-

27. Σ' αυτό οφείλεται άλλωστε ο «ανολοκλήρωτος» χαρακτήρας της νεωτερικής προσπάθειας να συμφιλιωθεί η αρνητική με τη θετική ελευθερία. Βλ. Wellmer 2001, 90-2.

δεμένη με τη ριζική κριτική κάθε δογματισμού που θα επέβαλε μια συγκεκριμένη αντίληψη περί του ευ ζην ως τη μόνη αξία αναγνώρισης (βλ. Wellmer 2001, 114).

Συνοψίζω τις βασικές γραμμές της εναλλακτικής τοποθέτησης του Βέλμερ. Τούτη είναι κατ' αρχήν *αντιφορμαλιστική*, εφόσον εκκινεί από τη θέση ότι η τυπική αρχή ορθολογικότητας δεν αρκεί για να «συναγάγει» κανείς την αρχή των ατομικών δικαιωμάτων. Θα πρέπει, μάλλον, να προσφύγει κανείς σε μια έννοια συγκεκριμένων κοινωνικών ηθών, γεγονός που καθορίζει, με τη σειρά του, μια *εναντίωση σε κάθε «αφηρημένη ουτοπία»* μιας υποτιθέμενης μελλοντικής συμφιλωμένης κοινωνικής κατάστασης, εφόσον η *από κανονιστική άποψη αναγκαία* αναγνώριση του δικαιώματος της ιδιαιτερότητας συνεπάγεται τη μόνιμη ύπαρξη ενός στοιχείου διχασμού στις νεωτερικές κοινωνίες. Τελικά η τοποθέτηση του Βέλμερ αποτελεί μια *ερμηνευτική προσέγγιση* του φιλελεύθερου-δημοκρατικού πολιτισμού, η οποία έχει έρθει σε ρήξη με τον θεμελιωτισμό και περιορίζεται στην κατά το δυνατό συνεκτική εννοιολογική ανακατασκευή των ηθικών και πολιτικών μας διαισθήσεων. Μια τέτοια «εσωτερική» προοπτική αντικαθιστά τα θεμελιωτικά επιχειρήματα, που από θεωρητική άποψη είναι καταδικασμένα να παραμείνουν κυκλικά, με την υπόδειξη της ύπαρξης ενός αναγκαίου (και όχι φαύλου) «πρακτικού κύκλου» μεταξύ της δημοκρατικής αρχής νομιμοποίησης και της αρχής των ίσων ατομικών δικαιωμάτων. Η λειτουργία της δημοκρατίας απαιτεί την αναγνώριση των ατομικών δικαιωμάτων, τα οποία θα πρέπει κάθε φορά να ερμηνεύονται και να συγκεκριμενοποιούνται μέσα σε μια δημοκρατική διαδικασία διαλόγου²⁸.

IV. Όρια της ερμηνευτικής υπέρβασης του επικοινωνιακού φορμαλισμού

Οι ατομικές ελευθερίες και η λαϊκή κυριαρχία βρίσκονται λοιπόν σε πρακτική αλληλεξάρτηση, χωρίς αυτή η σχέση να συνεπάγεται κάποια αυστηρή έννοια θεμελίωσής τους σε κάτι άλλο πέρα από έναν ιστορικά εντοπισμένο φιλελεύθερο και δημοκρατικό πολιτισμό. Όμως, παρ' όλο που κριτική του Βέλμερ κινείται προς τη σωστή κατεύθυνση της υπονόμησης του υπερβατολογικού χαρακτήρα της χαμπερμασιανής θεωρίας δικαιωμάτων με απώτερο σκοπό την υπέρβαση του φορμαλισμού της, παραμένει ακόμα σχετικά άτολμη. Μοιάζει περισσότερο με μια αποκατάσταση της ορθής *ιστορικής* κατανόησης των φιλελεύθερων θεσμών των δυτικών δημοκρατιών, χωρίς παραπέρα κριτική της συγκεκριμένης διαμόρφωσής τους, ως εάν η συνείδηση της ιστορικότητας των νεωτερικών κοινωνικών ηθών να συνεπάγεται την εξάντληση του υπερβατικού δυναμικού της κριτικής θεωρίας. Δεν είναι ίσως τυχαίο το γεγονός ότι, παρ' όλο που η έννοια των δημοκρατικών κοινωνικών ηθών θέλει να λειτουργή-

28. Για την ερμηνευτική σκοπιά της δημοκρατικής θεωρίας και για τον αναγκαίο «πρακτικό κύκλο» του δημοκρατικού πολιτισμού βλ. Wellmer 2001, 134-40, 146-51.

σει ως αντίβαρο στον φορμαλισμό, η ίδια προσδιορίζεται ως αδιάφορη απέναντι σε συγκεκριμένες αντιλήψεις περί του ευ ζην, δηλαδή εντέλει ως οιονεί 'φορμαλιστική'. Όμως η συνακόλουθη αποχή της θεωρίας από κρίσεις επί του περιεχομένου της κοινωνικής ζωής αναπαράγει τελικά τον προβληματικό χαρακτήρα της χαμπερμασιανής προσέγγισης.

Η αποξένωση της πολιτικής φιλοσοφίας του Χάμπερμας από τους 'τυχαίους' ιστορικούς όρους πραγμάτωσης της ιδανικής επικοινωνιακής διαδικασίας δεν σημαίνει απλώς και μόνο εμμονή στο άχρονο έναντι του έγχρονου-πεπερασμένου. Η αφαίρεση του περιεχομένου και η επικέντρωση στην καθολική μορφή οδηγεί επίσης στον περιορισμό της φιλοσοφικής θεμελίωσης στους όρους μιας *τυπικής δημοκρατίας*, χωρίς αναφορά στο αίτημα της *κοινωνικής δικαιοσύνης*. Πράγματι, στην πρακτική του φιλοσοφία ο Χάμπερμας επιφέρει μια σαφή τομή μεταξύ αφενός των υπό αυστηρή έννοια γενικεύσιμων *ηθικών κανόνων* και, αφετέρου, των *αντιλήψεων περί του αγαθού* που συνδέονται με μια ιδιαίτερη, ιστορικά εντοπισμένη μορφή ζωής και που, ως εκ τούτου, είναι κατ' ανάγκη σχετικές (βλ. Habermas 1996α, 132-3, 138). Γι' αυτό και ο φιλελεύθερος πολιτικός φιλόσοφος της ύστερης νεωτερικότητας θα πρέπει να αφήνει τα ζητήματα του ευ ζην που δεν μπορούν να ρυθμιστούν με βάση καθολικές αρχές στην αποκλειστική αρμοδιότητα των πραγματικών διαλογικών διαδικασιών των εμπλεκόμενων και ο ίδιος να περιορίζεται στην ανασυγκρότηση των τυπικών όρων τέτοιων διαδικασιών. Είναι ωστόσο γνωστό ότι, στην πολιτική πραγματικότητα, χωρίς τη διασφάλιση της κοινωνικής δικαιοσύνης ακυρώνεται η πραγματική χρήση των ίδιων των 'τυπικών' δικαιωμάτων ελευθερίας²⁹. Έτσι η φορμαλιστική προοπτική του Χάμπερμας πάσχει από ελλιπή μεσολάβηση με τους ευρύτερους αξιακούς όρους της πραγματικής εφαρμογής της³⁰. Θα ήθελα να επιμείνω σε δύο σημεία των πολιτικοφιλοσοφικών κειμένων του Βέλμερ που μαρτυρούν τον δισταγμό της ερμηνευτικής του να απελευθερωθεί τελειωτικά από τον φορμαλισμό του Χάμπερμας, καθώς και από τον βολικό κοινωνιοθεωρητικό δυϊσμό που τον συμπληρώνει³¹.

Χαρακτηριστική είναι, *εν πρώτοις*, η οικειοποίηση της ρεαλιστικής οπτικής του Καρλ Σμιτ (Carl Schmitt), την οποία επιχειρεί με τόλμη ο Βέλμερ (βλ. Wellmer 2001, 140-4). Κατ' αρχήν ο Βέλμερ έχει βέβαια δίκιο ότι η θεωρία της απόφασης μπο-

29. Βλ. π.χ. την κριτική του Κ. Όλσον (Olson 1998), όπου τονίζεται η αδυναμία του Habermas να επιτύχει μια σταθερή σύνδεση μεταξύ της αυτονομίας του πολίτη και των κοινωνικών του δικαιωμάτων. Επίσης, ο Ό. Λή (Lee 1998) επισημαίνει μια ανάλογη ανεπάρκεια σε ό,τι αφορά τις ανισότητες στην κατανομή της 'συμβολικής εξουσίας'.

30. Για μια πειστική κριτική του χαμπερμασιανού φορμαλισμού στην πολιτική και κοινωνική θεωρία βλ. Ψυχοπαίδης 1999, 541-52. Βλ. επίσης την κριτική του Καστοριάδη στην πολιτική φιλοσοφία του Χάμπερμας (Καστοριάδης 2000, 279-87).

31. Η διχοτόμηση της κοινωνίας σε βιόκοσμο και σύστημα (και άρα ο χωρισμός του βασιλείου της ελευθερίας από εκείνο της αναγκαιότητας) συμπληρώνει τον φορμαλισμό της πολιτικής θεωρίας καθώς επιτρέπει την απομόνωση του μορφικού επικοινωνιακού ιδεώδους από τους περιεχομενικούς-υλικούς όρους της πραγματοποίησής του.

ρεί να ενσωματωθεί σε μια διαλογική θεωρία της δημοκρατίας και ότι η αναγνώριση της ύπαρξης ενός αναγκαίου στοιχείου 'απόφασης' δεν αναιρεί την αξία των δημοκρατικών διαδικασιών, αλλά μας δίνει τη δυνατότητα να αποκτήσουμε μια πιο ρεαλιστική τους εικόνα. Κι αυτό σημαίνει να αναγνωρίσουμε ότι στις δημοκρατικές διαδικασίες εμφιλοχωρούν επίσης αξιώσεις εξουσίας, νοθεύοντας έτσι τη νομιμότητα των παραγόμενων αποφάσεων. Υπό αυτή την προοπτική όμως, το υπερβατικό δυναμικό της αρχής του δημοκρατικού διαλόγου αποκτάει νέα αξία, ακριβώς επειδή επιτρέπει την αποστασιοποίηση από την ιδέα ότι η δικαιοσύνη θα μπορούσε να είναι ποτέ το τελειωτικό προϊόν μιας υποτιθέμενης ιδανικής ορθολογικής διαβούλευσης — οπότε το περιεχόμενο της δικαιοσύνης μένει εσαεί ανοικτό στην αναθεώρηση (βλ. Wellmer 2001, 144).

Μια τέτοια διαδικασιακή 'ρευστοποίηση' της έννοιας της δικαιοσύνης μπορεί να ενσωματώσει τη στιγμή της «απόφασης» χωρίς ζημιά. Μάλιστα κάτι τέτοιο θα μπορούσε να έχει εξόχως κριτικό νόημα, εφόσον υπονοεί σαφώς ότι η αναζήτηση μιας καθαρά διαλογικής πολιτικής διαδικασίας, χωρίς την εμπλοκή σ' αυτήν μορφών «δομικής βίας», δηλαδή εξωδιαδικαστικών σχέσεων εξουσίας, είναι αδύνατη. Άρα για όποιον έχει επιτελέσει αυτού του είδους τον αναστοχασμό, τα προϊόντα της δημοκρατικής διαδικασίας δεν είναι παρά το προσωρινό αποτέλεσμα ενός διαλόγου που έχει «διακοπεί πρόωρα» (βλ. Wellmer 2001, 142). Γιατί από την ίδια την αξίωσή τους να είναι αποτέλεσμα ενός *αυθεντικού* διαλόγου που έχει επιτελεστεί πραγματικά σε συνθήκες συμμετρικής κατανομής της εξουσίας και με αρκετή αποστασιοποίηση από τις πρακτικές περιστάσεις (δηλαδή με αρκετό χρόνο ώστε να συζητηθούν όλες οι πλευρές, να εκφραστούν όλα τα επιχειρήματα και να πεισθούν όλοι οι συμμετέχοντες) τα προϊόντα αυτά ζητούν πάντα την επαναβεβαίωσή τους, την αναθεώρησή τους, ενδεχομένως και την ανατροπή και υπέρβασή τους.

Όσο κι αν αυτή η 'ρεαλιστική' εικόνα του δημοκρατικού διαλόγου 'προσγειώνει' το αφηρημένο ιδεώδες της 'ιδανικής επικοινωνίας', το οποίο καθοδηγεί την πολιτική φιλοσοφία του Χάμπερμας, στο έδαφος της πραγματικής ιστορίας, παραμένει ωστόσο ακόμα αρκετά αφηρημένη και ανιστορική. Η ερμηνευτική στροφή της επικοινωνιακής θεωρίας θα απαιτούσε, κατά τη γνώμη μου, μια μεγαλύτερη συνάφεια της θεωρίας με τις πραγματικές ιστορικές περιστάσεις, ενώ το τίμημα για την έλλειψή της είναι η αμηχανία (ίσως και μελαγχολία) με την οποία ο Βέλμερ αντιμετωπίζει, συνήθως στο τέλος των κειμένων του, τις πιθανότητες μιας «καταστροφής» των δυτικών δημοκρατιών, του περιορισμού της πολιτικής ελευθερίας στο εσωτερικό τους, της παρακμής του δημοκρατικού πολιτισμού υπό την πίεση των συστημικών επιταγών μιας αποχαλινωμένης διεθνοποιημένης οικονομίας της αγοράς κ.λπ. (βλ. π.χ. Wellmer 2001, 91, 118, 127, 203). Διότι η διαπίστωση πως στον δημοκρατικό διάλογο θα παίζουν αναγκαστικά ρόλο και σχέσεις εξουσίας δεν μας λείπει βέβαια τίποτα για το ποιες δομικές πραγματικότητες ενισχύουν τον επικραθισμό της πολιτικής από κατεστημένες σχέσεις εξουσίας, ποια είναι τα περιεχόμενα της κοινωνικής ζωής που επικραθίζουν τις μορφές των ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων, των δημοκρατικών διαδικασιών κ.λπ., δημιουργώντας συγχρόνως διαρκή αστάθεια και

αβεβαιότητα για το μέλλον των υπαρκτών δημοκρατιών³². Με αυτή την έννοια, η επισήμανση ότι μας χρειάζεται πλέον κάτι ανάλογο με την μαρξική κριτική της Πολιτικής Οικονομίας (βλ. Wellmer 2001, 203· Wellmer 2003, 240-1) είναι μια άποψη που σίγουρα θα πρέπει να (ξανα)συζητηθεί, όμως ο ίδιος ο Βέλμερ δεν φαίνεται να κατανοεί σε όλο του το εύρος το τι είδους ανατροπή της φορμαλιστικής θεωρίας της δημοκρατίας θα συνεπαγόταν κάτι τέτοιο.

Από την άποψη που με ενδιαφέρει εδώ είναι πάντως χαρακτηριστικό ότι τέτοιου είδους δηλώσεις είναι μάλλον ασυνήθιστες για τους θεωρητικούς που γαλουχήθηκαν στο εννοιολογικό πλαίσιο του Χάμπερμας. Δεν είναι καθόλου τυχαίο το ότι στην πολιτικοφιλοσοφική συζήτηση της δεκαετίας του '90 γύρω από τα ηθικά θεμέλια των δυτικών δημοκρατιών δεν μπήκε κανένας τους στον κόπο να απαντήσει σοβαρά στην μαρξιστική κριτική της πολιτικής³³, θεωρώντας την προφανώς εκτός μόδας και ξεπερασμένη «από τα πράγματα». Η αντιπαράθεση με μια «ρεαλιστική» κριτική της αστικής δημοκρατίας γίνεται κατά προτίμηση με αφορμή την πολεμική του Σμιτ ενάντια στον κοινοβουλευτισμό και στον φιλελεύθερο οικονομισμό³⁴, μια επιλογή την οποία ακολουθεί όπως είδαμε και ο Βέλμερ. Βεβαίως, η αποκλειστική επικέντρωση στον Σμιτ δεν σημαίνει μόνο ότι η μαρξιστική κριτική θεωρείται εν πολλοίς παρωχημένη, αλλά υπαινίσσεται επίσης εμμέσως το δίλημμα απέναντι στο οποίο θα πρέπει —κατά την άποψή τους— να πάρει θέση μια κριτική θεωρία της κοινωνίας και της πολιτικής. Το δίλημμα αυτό είναι: αυταρχισμός-ολοκληρωτισμός ή κοινοβουλευτική-μαζική δημοκρατία; Έτσι, όποιος ασκεί κριτική στη δεύτερη, έστω και προβάλλοντας την αλληλεπίδρασή της με ένα ορισμένο εκμεταλλευτικό οικονομικό σύστημα, γίνεται ύποπτος για συνέργεια με τις δυνάμεις που ωθούν προς την πρώτη λύση του διλήμματος³⁵. Τα όποια 'ρεαλιστικά' στοιχεία προστεθούν στη φορμαλιστική θεώρηση θα πρέπει λοιπόν να παραμείνουν εξωτερικά και τυχαία ως προς τον ορθολογικό πυρήνα των δημοκρατικών κοινωνικών ηθών — ουσιαστικά η εμπειρική διάσταση θα πρέπει να διαχωριστεί επιμελώς από την κανονιστική³⁶.

32. Για τη δημιουργία αστάθειας εξαιτίας των κατεστημένων σχέσεων εξουσίας, βλ. Psychopedis 2000, 86-8.

33. Βλ. για παράδειγμα την κλασική πλέον αναδιτύπωση της μαρξιστικής κριτικής της πολιτικής και της δημοκρατίας στο Agrioli 1990. Μια πιο σύγχρονη, μαρξιστικής κατεύθυνσης, κριτική στις κρατιστικές αντιλήψεις περί δημοκρατίας —με ιδιαίτερη αναφορά στη χαμπερμασιανή διαλογική θεωρία— βρῖσκει κανείς στο Behre 2004.

34. Βλ. π.χ. την αντιπαράθεση του Χάμπερμας προς την σμιτιανή κριτική του φιλελεύθερου κοσμοπολιτισμού στο Habermas 1996γ, 217-36.

35. Ο ίδιος ο Βέλμερ προχωράει σε αυτόν τον παραλληλισμό, σημειώνοντας ότι με τον σαρχαστικό χαρακτηρισμό της μπορζουαζίας ως «τάξης συζητητών» ο Σμιτ «συναντάται με τους μαρξιστές κριτικούς του φιλελεύθερου κράτους δικαίου» (Wellmer 2001, 141) — ως εάν η διαφορά μεταξύ μιας περιγραφικής θεωρίας της απόφασης και μιας διαλεκτικής θεώρησης της αλληλεξάρτησης οικονομίας και πολιτικής δεν έχει καμία σημασία πλέον.

36. Ο Βέλμερ προχωράει ρητά σε έναν τέτοιο αντιδιαλεκτικό χωρισμό των εμπειρικών ζητημάτων από τα προβλήματα «εννοιολογικής» και «κανονιστικής αποσαφήνισης», στα οποία αφιερώνει τις θεωρη-

Ο ελλιπής προβληματισμός του Βέλμερ γύρω από την διαπλοκή του επιπέδου της πολιτικής με εκείνο της οικονομίας και της γραφειοκρατικής εξουσίας φαίνεται, *κατά δεύτερον*, στην κριτική οικειοποίηση ιδεών της Χάνα Άρεντ (Hannah Arendt) (βλ. Wellmer 2001, 167-207). Η προσπάθεια του Βέλμερ συνίσταται στο να δείξει ότι η Άρεντ δεν σκέφτηκε την έννοια της συμβουλευτικής δημοκρατίας —που την καθοδηγεί στο έργο της— σε ένα επαρκώς υψηλό επίπεδο αφαίρεσης, αλλά έτεινε στην υιοθέτηση της εσφαλμένης εικόνας πολλών επιμέρους συμβουλίων, τα οποία συναρθρώνονται πυραμιδωτά προκειμένου να επιτρέψουν μια καθολίκευση των επιμέρους αποφάσεων που λαμβάνονται «στη βάση». Κατά τον Βέλμερ, αυτή η παραπλανητική ουτοπία οδήγησε την Άρεντ στην εσφαλμένη αντιπαράθεση μεταξύ της (νόθας) αντιπροσωπευτικής και της (αυθεντικής) άμεσης δημοκρατίας (βλ. Wellmer 2001, 174-5, 188-9).

Το έσχατο επιχείρημα ενάντια σε αυτήν τη ‘συγκεκριμενιστική’ (konkretistisch: όχι αρκετά αφηρημένη) ανάγνωση της ιδέας της συμβουλευτικής δημοκρατίας είναι ότι αυτή αντιβαίνει στο προχωρημένο επίπεδο λειτουργικής διαφοροποίησης ή στο επίπεδο πολυπλοκότητας που χαρακτηρίζει τις νεωτερικές κοινωνίες, όπως μας λένε οι οπαδοί του Χάμπερμας, υιοθετώντας την ορολογία της συστημικής θεωρίας³⁷. Οι σύγχρονες κοινωνίες είναι τόσο υπερπολύπλοκες και διαφοροποιημένες, ώστε η εφαρμογή της ιδέας της άμεσης δημοκρατίας θα σήμαινε αναγκαστικά οπισθοδρόμηση σε μια αδύνατη πλέον «αποδιαφοροποίηση» — αδύνατη επειδή υποτίθεται ότι θα δημιουργούσε αξεπέραστα προβλήματα «λειτουργικού συντονισμού» του κοινωνικού πράττειν, ιδιαίτερα βέβαια της οικονομικής και διοικητικής δράσης³⁸. Δεν μπορώ εδώ να μπω στις λεπτομέρειες της θεωρίας της συστημικής διαφοροποίησης που υποστηρίζει αυτήν τη χαμπερμασιανή τοποθέτηση, την οποία υιοθετεί και ο Βέλμερ. Όμως είναι νομίζω φανερό ότι, προκειμένου να εξηγηθεί το γιατί μια ορισμένη δυνατότητα θα πρέπει να εκληφθεί ως ουτοπική, λαμβάνεται ως έσχατο δεδομένο το προϊόν μιας συγκεκριμένης ιστορικής διαδικασίας, η ίδια η αναγκαιότητα του οποίου τίθεται υπό αμφισβήτηση απ’ όσους επιχειρούν να σκεφτούν διαφορετικά — όπως κάνει από μια άποψη και η Άρεντ. Σε τελική ανάλυση, το επιχείρημα της συ-

τικές του προσπάθειες. Βλ. Wellmer 2001, 118.

37. Ο Βέλμερ δεν αναπτύσσει διεξοδικά αυτήν την τοποθέτηση, είναι όμως σαφές από το κείμενο του ότι την υιοθετεί. Αυτό προοδίζει η απροβλημάτιστη χρήση της συστημικής ορολογίας σε σημεία όπου ασκείται κριτική στο αμεσοδημοκρατικό όραμα της Άρεντ, με την αναφορά στις «πολύπλοκες νεωτερικές κοινωνίες» (Wellmer 2001, 174), στα «λίγο ως πολύ αυτόνομα συστήματα της οικονομίας, της διοίκησης και του δικαίου», που «περιορίζουν» τις δυνατότητες του πολιτικού συστήματος, και στην πολυεπίπεδη διακτύωση των «πολύπλοκων βιομηχανικών κοινωνιών» που καθιστά άγονη την αντιπαράθεση μεταξύ άμεσης και αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας (Wellmer 2001, 197). Βλ. επίσης τη σαφή προσχώρηση στη χαμπερμασιανή αντίληψη περί της αδυναμίας εσωτερικού εκδημοκρατισμού της οικονομίας και της διοίκησης λόγω της «αυξημένης πολυπλοκότητάς τους» στο Wellmer 2002, 37-8.

38. Ο ίδιος ο Χάμπερμας χρησιμοποίησε επανειλημμένα αυτό το επιχείρημα για να εναντιωθεί στην ιδέα της αυτοδιαχείρισης και των εργατικών συμβουλίων. Βλ. Habermas 1986, 392. Habermas 1981β, 503-4.

στημικής πολυπλοκότητας στηρίζεται σε μια θεώρηση της διαφοροποίησης των κοινωνικών δομών της νεωτερικότητας, η οποία είναι αναγκαστικά αντικειμενιστική³⁹.

Ο Βέλμερ έχει δίκιο όταν ασκεί κριτική στην Άρεντ για το ότι απομόνωσε το πεδίο του πολιτικού, θεωρώντας ότι μόνο σ' αυτό έχει νόημα να μιλάμε για πολιτική ελευθερία, γι' αυτό και τούτο θα πρέπει να παραμείνει αμόλυντο από τα κοινωνικά και οικονομικά προβλήματα. Γιατί είναι προφανές ότι η «αυτονομία της πολιτικής» θα σήμαινε αγνόηση μιας σειράς ουσιαστικών (οικονομικών, οικολογικών κ.λπ.) προϋποθέσεων της δημοκρατίας⁴⁰. Παραδόξως όμως, αν και ο ίδιος αναγνωρίζει το πολιτικό νόημα όλων των οικονομικών και ευρύτερα κοινωνικών σχέσεων, η (έστω μερική) υιοθέτηση της συστημικής θεωρίας τον αναγκάζει να δει για άλλη μια φορά τη σφαίρα της πολιτικής ως απομονωμένη από την υπόλοιπη κοινωνική αναπαγωγή. Η πολιτική δεν μπορεί και δεν πρέπει να εμπλακεί στη 'λογική' της οικονομίας και της διοίκησης, παρά μόνο να τις καθοδηγήσει 'εκ των έξω'⁴¹. Λαμβάνοντας ως δεδομένες και μη αντιστρέψιμες αυτές τις διαφοροποιήσεις, ο Βέλμερ έχει πιθανότατα δίκιο να θεωρεί την ιδέα μιας συμβουλευτικά δομημένης δημοκρατίας ως παραμύθι, ως «μεταφορά» που παραπέμπει στη δυνατότητα μιας ζωντανής 'κοινωνίας πολιτών', η οποία θα κινητοποιείται από την ίδια ρομαντική «επιθυμία για ελευθερία» που κινητοποίησε και τους επαναστάτες της νεότερης εποχής (βλ. Wellmer 2001, 174-5, 199-200, 203). Υπό αυτές τις συνθήκες ο δημοκρατικός έλεγχος της οικονομίας και της διοίκησης μπορεί να συνίσταται μόνο στον 'έξωτερικό' περιορισμό και στη 'διεύθυνση' της αγοραίας οικονομίας και της γραφειοκρατίας από μια κριτική κοινή γνώμη, η οποία απευθύνει τις εκκλήσεις της στους αντιπροσώπους της στους διάφορους θεσμούς διαβούλευσης, απειλώντας να τους στερήσει την εξουσία τους σε περίπτωση που δεν εισακουστεί⁴².

Έτσι όμως δεν γίνεται κατανοητή η στενή διαπλοκή πολιτικής, οικονομικής και γραφειοκρατικής εξουσίας στις σύγχρονες κοινωνίες, η οποία καταλύει *de facto* τους συστημικούς διαχωρισμούς. Το ιδανικό μιας ομαλά λειτουργούσας κοινοβουλευτικής δημοκρατίας αντικαθιστά για άλλη μια φορά τη ρεαλιστική περιγραφή της διαπλοκής των πολιτικών με συγκεκριμένες ομάδες πίεσης και οικονομικά συμφέρο-

39. Στους έγκριτους θεωρητικούς που έχουν ασκήσει κριτική στην ενσωμάτωση του συστημικοθεωρητικού αντικειμενισμού στην κριτική θεωρία συμπεριλαμβάνονται οι Μακάρθου (Thomas McCarthy), Χόνετ (Axel Honneth), Γιόας (Hans Joas) κ.ά. Βλ. την κριτική μου (με πολλές βιβλιογραφικές παραπομπές) στο Καβουλάκος 1996, 248-53, 282-4.

40. Βλ. Wellmer 2001, 177-9, 189-94. Πρόκειται βέβαια για κλασική κριτική στην Άρεντ, την οποία συνοψίζει επιτυχημένα και ο Βασίλης Ρωμανός, βλ. Ρωμανός 2004, 41-6.

41. Αυτός είναι ο λόγος που για τον Βέλμερ το σχετικό «πολιτικό ζήτημα» το οποίο έχει να αντιμετωπίσει η δημοκρατία αφορά «το ερώτημα γύρω απ' τον καθορισμό του τι θα πρέπει να αφηθεί στην ίδια λογική του οικονομικού, του διοικητικού ή του δικαιικού συστήματος και τι όχι» (Wellmer 2001, 197), δηλαδή εν τέλει το ερώτημα γύρω από το πού τελειώνει η πολιτική και πού αρχίζει η οικονομία, η διοίκηση, το δίκαιο...

42. Βλ. την ευσύνοπτη περιγραφή του μοντέλου της «διαβουλευτικής πολιτικής» ως «πολιορκίας» των τυπικών θεσμών της δημοκρατίας από την άτυπη δημοσιότητα στο Habermas 1992, 623-8.

να, τα οποία μετατρέπουν την πολιτική διαδικασία σε τελετουργική νομιμοποίηση της κυριαρχίας του μερικού πάνω στο γενικό συμφέρον της κοινωνίας. Δεν είναι ίσως τυχαίο το γεγονός ότι ο Βέλμερ δεν αναφέρει σχεδόν τίποτα για τον εγωισμό των επιχειρηματικών συμφερόντων⁴³, αλλά δείχνει να ανησυχεί περισσότερο για τις φυγόκεντρες, «παρτικουλαριστικές» τάσεις των «ελεύθερων ενώσεων», των «τοπικών πρωτοβουλιών» κ.λπ., που θα αφήνονταν ανεξέλεγκτες αν δεν υπήρχε η κεντρική εξουσία για να τις επιβάλλει τη «φρόνηση» και να τις ενσωματώνει στη γενικότερη κοινωνική διαδικασία και στον κοινό ορισμό του γενικού συμφέροντος. Έτσι έχουμε ένα πρόσθετο αντεπιχείρημα απέναντι στο συμβουλευτικό πρόγραμμα της Άρεντ, που —με βάση αυτό το σκεπτικό— θα οδηγούσε σε κατακερματισμό του γενικού στα επιμέρους (βλ. Wellmer 2001, 194-6).

Ακολουθώντας τη γραμμή που χάραξε ο Χάμπερμας, ο Βέλμερ *υποβαθμίζει θεωρητικά το πρόβλημα της δημοκρατικής διαμόρφωσης της οικονομίας*, περιορίζοντάς το σε ζήτημα αναδιανομής του πλούτου που παράγεται σε συνθήκες καπιταλιστικών παραγωγικών σχέσεων και θεωρώντας το πρόβλημα αυτό «πρακτικά επιλύσιμο» (βλ. Wellmer 2001, 117). Όμως το χαρακτηριστικό των ιστορικών-θεσμικών ενσαρκώσεων των κοινωνικών ηθών, στα οποία έστρεψε την προσοχή μας ο Βέλμερ, είναι ότι —σε αντίθεση με τις αφηρημένες έννοιες του Λόγου— είναι κατ' ανάγκη συγκεκριμένες και εντοπισμένες εντός μιας *συγκεκριμένης κοινωνικής ολότητας*, η οποία περιλαμβάνει όλες τις πολιτικές, κοινωνικές, οικονομικές και οικολογικές διαστάσεις της ζωής. Εάν λοιπόν η μορφή των σύγχρονων δημοκρατιών (οι αρχές των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη και οι αρχές λειτουργίας του δημοκρατικού κράτους) είναι αξεχώριστη από ένα ορισμένο περιεχόμενο της κοινωνικής ζωής (όπως έδειξε άλλωστε ο ίδιος ο Βέλμερ), γιατί θα πρέπει ο θεωρητικός αναστοχασμός να μείνει μόνο στα πολιτικά στοιχεία αυτών των κοινωνικών ηθών και να μην εξετάσει τη συνάφεια της πολιτικής διαδικασίας με τα υπόλοιπα πεδία της κοινωνικής ζωής και άρα και με τα υπόλοιπα περιεχόμενά της;⁴⁴

43. Αναφέρεται συνήθως επιγραμματικά στην «αυτονόητη» ανάγκη «δέσμευσης της καταστροφικής ενέργειας της καπιταλιστικής οικονομίας», στην ανάγκη «δημοκρατικής τιθάσευσης του καπιταλισμού» κ.λπ. (βλ. Wellmer 2001, 118, 203, 193).

44. Εξαιτίας της κριτικής του στην ιδέα της 'αυτονομίας του πολιτικού' της Άρεντ, ο Βέλμερ πλησιάζει περισσότερο αυτή την αντίληψη στο σχετικό δοκίμιό του που εξετάσαμε παραπάνω. Εδώ αναφέρεται στην κοινωνική δικαιοσύνη ως *αναγκαία προϋπόθεση* (ή ως *όρο της δυνατότητας*) της πολιτικής ελευθερίας στις νεωτερικές κοινωνίες, τοποθετώντας την στο ίδιο επίπεδο με την εξασφάλιση των βασικών δικαιωμάτων ελευθερίας (βλ. Wellmer 2001, 189-90, 192-3). Άλλωστε, το κλασικό χαμπερμασιανό επιχείρημα ότι τα ζητήματα κοινωνικής δικαιοσύνης εξαρτώνται από ιστορικά μεταβαλλόμενες αντιλήψεις περί του ευζην και άρα θα πρέπει να αποκλειστούν από τον φορμαλιστικό πολιτικοφιλοσοφικό αναστοχασμό δεν μπορεί να ισχύει με τον ίδιο τρόπο για τον Βέλμερ, ο οποίος συνδέει και τους 'τυπικούς' όρους των δημοκρατικών διαδικασιών με «ιστορικές εμπειρίες» και «ιστορικά διαφοροποιούμενες ερμηνείες των βασικών αναγκών και των αντιλήψεων της καλής και αυτοκαθοριζόμενης ζωής» (Wellmer 2001, 192). Παρ' όλα αυτά ούτε κι αυτός έκανε κάποια περαιτέρω προσπάθεια να εντάξει οργανικά την προβληματική της κοινωνικής δικαιοσύνης στην ερμηνευτική του θεωρία.

Με αυτή την έννοια, η αντιφορμαλιστική, ερμηνευτική προοπτική που διάνοιξε ο Βέλμερ μας καλεί για μια μεγαλύτερη συγκεκριμενοποίηση της θεώρησης των συγκαιρινών μας κοινωνικών δομών απ' αυτήν που επιτρέπει η αφηρημένη διαπίστωση περί του «ανολοκλήρωτου» και «ασυμφιλίωτου» χαρακτήρα της νεωτερικότητας, στην οποία μένει εν πολλοίς ο ίδιος (βλ. Wellmer 2001, 91-2). Μετά την παρέμβασή του, το δεύτερο ζήτημα που ο Χάμπερμας είχε αναδείξει στην κριτική του στον Γκάνταμερ —το ζήτημα του ορθού συνδυασμού ερμηνείας και εξήγησης, τελολογίας και μηχανισμού στην κοινωνική και πολιτική σκέψη— τίθεται με νέους όρους. Γιατί αν ξεκινήσουμε με δεδομένο το πρωτείο της ερμηνείας, θα πρέπει να αποκλείσουμε κάθε αντικειμενιστική θεωρία των κοινωνικών δομών, άρα και κάθε 'λύση' της σχέσης μηχανισμού και τελολογίας που θα συνίσταται στον φορμαλιστικό διαχωρισμό δύο ξεχωριστών 'καθαρών' πεδίων και στην εκ των υστέρων 'εξωτερική' συνάρθρωσή τους. Μόνη εναλλακτική διέξοδος —για την αναδιατύπωση της οποίας θα χρειαστεί να προσφύγουμε ξανά στην παράδοση της διαλεκτικής κοινωνικής φιλοσοφίας⁴⁵— φαίνεται να είναι η *θεώρηση της κοινωνικής ολότητας* μέσα από την αλληλεπίδραση των δύο αυτών διαλεκτικών «στιγμών».

Κωνσταντίνος Καβουλάκος
Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Κρήτης
741 00 Ρέθυμνο
e-mail: kavoulakos@phl.uoc.gr

45. Προς αυτή την κατεύθυνση κινείται η θεωρητική προσπάθεια του Κοσμά Ψυχοπαίδη. Βλ. Psychopedis 1995.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Αποστολοπούλου, Γ. 1986. Κριτική της ιδεολογίας και ερμηνευτική. Στο: *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*. Αθήνα: Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, 84-99.
- Γκίβαλος, Μ. 1998. Τύποι των δικαιωμάτων και του πράττειν στον Χάμπερμας σε σχέση με παραδοσιακές θεμελιώσεις. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* 12: 108-137.
- Καβουλάκος, Κ. 1996. *Γιούργκεν Χάμπερμας: Τα θεμέλια του Λόγου και της κριτικής κοινωνικής θεωρίας*. Αθήνα: Πόλις.
- Καβουλάκος, Κ. 1997. Η διαμάχη Habermas-Gadamer και η 'θεωρητική στροφή' της κριτικής θεωρίας. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 92/93: 93-108.
- Καβουλάκος, Κ. 2000. Κράτος δικαίου και δημοκρατία στον J. Habermas. *Αξιολογικά* 13: 70-93.
- Καβουλάκος, Κ. 2001. Ο Άλμπρεχτ Βέλλμερ και η ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού. Στο: Wellmer 2001, 9-37.
- Καστοριάδης, Κ. 2000. Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς. Στο: του ίδιου, *Η άνοδος της ασημαντότητας*. Αθήνα: Ύψιλον, 261-288.
- Εηροπαΐδης, Γ. 2001. Κατανόηση και συναίνεση: Επιλεγόμενα στη διαμάχη Γκάνταμερ και Χάμπερμας. *Ίνδικτος* 15: 213-259.
- Εηροπαΐδης, Γ. 2003. Το πρωτείο της συναίνεσης: Ο Χάμπερμας και η ερμηνευτική της συνεννόησης. Στο: Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*. Αθήνα: Νήσος, 151-172.
- Πλαγγέσης, Γ. 1986. Κριτική θεωρία και ερμηνευτική: Dilthey, Gadamer και Jürgen Habermas. Στο: *Η φιλοσοφική ερμηνευτική*. Αθήνα: Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, 100-109.
- Ρωμανός, Β. 2004. Η συγκρότηση και η θεμελίωση του 'πολιτικού' στη Hannah Arendt. *Ελληνική επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης* 23: 26-52.
- Ψυχοπαΐδης, Κ. 1999. *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*. Αθήνα: Πόλις.
- Agnoli, J. 1990. Die Transformation der Demokratie (1967). Στο: του ίδιου, *Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik*. Φράιμπουργκ: Ça ira, 21-106.
- Apel, K. O. κ.ά. 1971. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Behre, J. 2004. *Volkssouveränität und Demokratie. Zur Kritik staatszentrierter Demokratievorstellungen*. Αμβούργο: VSA-Verlag.
- Bohman, J. 1994. Complexity, Pluralism, and the Constitutional State: On Habermas's *Faktizität und Geltung*. *Law and Society Review* 4: 897-930.
- Gadamer, H. G. 1990 [1960]. *Wahrheit und Methode*. Τύμπιγγκεν: Mohr.
- Habermas, J. 1976. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1981a. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 τόμοι. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.

- Habermas, J. 1981β. *Kleine politische Schriften I-IV*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1982α. Ein Literaturbericht (1967): Zur Logik der Sozialwissenschaften. Στο: του ιδίου, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 89-330.
- Habermas, J. 1982β. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. Στο: του ιδίου, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 331-366.
- Habermas, J. 1984α. Wahrheitstheorien. Στο: του ιδίου, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 127-183.
- Habermas, J. 1984β. Was heisst Universalpragmatik? Στο: του ιδίου, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 353-440.
- Habermas, J. 1985. Ein Interview mit dem *New Left Review*. Στο: του ιδίου, *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 213-257.
- Habermas, J. 1986. Entgegnung. Στο: A. Honneth και H. Joas (επιμ.), *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Juergen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 327-405.
- Habermas, J. 1988. Zur Kritik der Bedeutungstheorie. Στο: του ιδίου, *Nachmetaphysisches Denken*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 105-135.
- Habermas, J. 1992. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1996α. *Η ηθική της επικοινωνίας*, εισ.-μτφ. Κ. Καβουλάκος. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
- Habermas, J. 1996β. Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie. Στο: του ιδίου, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 293-305.
- Habermas, J. 1996γ. Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. Στο: του ιδίου, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 192-236.
- Horkheimer, M. 1994. Ιστορία και ψυχολογία (1932). Στο: Γ. Κουζέλης και Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*. Αθήνα: Νήσος, 191-213.
- How, A. 1995. *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*. Aldershot: Avebury.
- Kelly, M. 1988. The Gadamer-Habermas Debate revisited: The Question of Ethics. *Philosophy and Social Criticism* 14: 369-389.
- Larmore, Ch. 1993. Die Wurzeln radikaler Demokratie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2: 321-327.
- Lee, O. 1998. Culture and Democratic Theory: Toward a Theory of Symbolic Democracy. *Constellations* 4: 433-455.
- McCarthy, Th. 1982. Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics. Στο: J. B. Thompson και D. Held (επιμ.), *Habermas: Critical Debates*. Λονδίνο: MacMillan Press, 57-78.

- McCarthy, Th. 1989. *Kritik der Verständigungsverhältnisse* (1979). Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- McCarthy, Th. 1995. Practical Discourse and the Relation between Morality and Politics. *Revue Internationale de Philosophie* 4: 461-481.
- Mendelson, J. 1979. The Habermas-Gadamer Debate. *New German Critique* 18: 44-73.
- Olson, K. 1998. Democratic Inequalities: The Problem of Equal Citizenship in Habermas's Democratic Theory. *Constellations* 2: 215-233.
- Psychopedis, K. 1995. Emancipating Explanation. Στο: W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway και Κ. Psychopedis (επιμ.), *Open Marxism*, 3. *Emancipating Marx*. Λονδίνο: Pluto Press, 17-39.
- Psychopedis, K. 2000. New Social Thought: Questions of Theory and Critique. Στο: W. Bonefeld και Κ. Psychopedis (επιμ.), *The Politics of Change*. Νέα Υόρκη: Palgrave, 71-104.
- Rorty, R. 2002. *Τυχασιότητα, ειρωνεία, αλληλεγγύη*, μτφ. Κ. Κουρεμένος. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Ricoeur, P. 1973. Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue. *Philosophy Today* 17: 153-165.
- Wellmer, A. 1993. Wahrheit, Kontingenz, Moderne. Στο: του ιδίου, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 157-177.
- Wellmer, A. 2001. *Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο: Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, εισ.-μτφ. Κ. Καβουλάκος. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Wellmer, A. 2002. Ο νεωτερικός δημοκρατικός πολιτισμός και το μέλλον του: Ο Albrecht Wellmer συζητά με τον Κωνσταντίνο Καβουλάκο. *Σύγχρονα Θέματα* 81: 35-42.
- Wellmer, A. 2003. Ριζοσπαστική κριτική της νεωτερικότητας ή θεωρία της νεωτερικής δημοκρατίας; Δύο πρόσωπα της κριτικής θεωρίας. Στο: Κ. Καβουλάκος (επιμ.), *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*. Αθήνα: Νήσος, 221-243.
- Zimmermann, R. 1985. *Utopie-Rationalität-Politik*. Φράμμποργκ: Alber.

Kritische Theorie und Hermeneutik: Grenzen der hermeneutischen Kritik am Formalismus der kommunikativen kritischen Theorie

KONSTANTINOS KAVOULAKOS

Ausgangspunkt des Artikels ist die Frage, wie sich die Beziehung zwischen kritischer Theorie und Hermeneutik nach der berühmten Habermas-Gadamer Kontroverse entwickelt hat. In diesem Streit hat Habermas den Universalitätsanspruch der Hermeneutik in Frage gestellt. Auf der einen Seite argumentierte er, daß die Hermeneutik ein Begründungsdefizit aufweise (kultureller Relativismus) und auf der anderen Seite, daß sie aus begrifflichen Gründen nicht in Stande ist, die systematischen Verzerrungen des sprachlichen Sinnes, die die "materialen Faktoren" des sozialen Lebens verursachen können, zu thematisieren. Diese zwei kritischen Argumente entsprechen den zwei Hauptangelpunkten der späteren Entwicklung der kommunikativen kritischen Theorie: a) der quasi transzendentalen Begründung ihrer Kriterien durch eine Konsensustheorie der Wahrheit und b) dem Versuch einer Kombination von Verstehen und Erklären in der Gesellschaftstheorie.

Was den ersten Punkt des Begründungsdefizites angeht, hat Albrecht Wellmer wichtige Verbesserungen der habermasschen Diskurstheorie vorgeschlagen, für die er sich auf Argumente der gadamerschen Hermeneutik berufen hat. Er zeigte, daß die konsequente Ausführung der habermasschen kommunikativen Wende die Anerkennung zentraler hermeneutischer Thesen voraussetzt, z.B. die These vom "hermeneutischen Zirkel", vom unausweichlich "ethnozentrischen" Charakter unserer Begründungen, von deren antidogmatischen und zugleich antirelativistischen Natur u.s.w. Durch seine hermeneutische Reformulierung der kommunikativen Theorie gelangt Wellmer schließlich zu einer "negativen Rechtfertigung" der liberal-demokratischen Kultur.

Um die Anwendung dieser philosophischen Perspektive im Feld der politischen Philosophie konkreter zu untersuchen, wird weiterhin die habermassche Begründung der Prinzipien des demokratischen Rechtsstaates kurz rekonstruiert, an die sich auch die entsprechende wellmersche Theorie anlehnt. Die habermassche politische Philosophie gründet auf der Idee eines internen Zusammenhanges zwischen den Menschenrechten und

den Staatsbürgerrechten an politischer Partizipation. In ihrer Wechselwirkung repräsentieren sie die notwendigen Bedingungen eines idealen dialogischen Rechtgebungsprozesses. Dieser Begründungsstrategie setzt Wellmer eine hermeneutische Lesart der Beziehung zwischen individueller und kollektiver Freiheit entgegen. Er zeigt, daß man unmöglich die Bedingungen der Demokratie direkt aus der Diskurstheorie der Rationalität ableiten kann. Gegen den habermasschen Formalismus hebt er die hermeneutische Idee hervor, daß die liberal-demokratischen Prinzipien eher den Inhalt einer geschichtlich ausgeformten, konkreten "liberal-demokratischen Sittlichkeit" bilden.

Im letzten Teil des Essays werden die Grenzen dieser hermeneutisch-historistischen Überwindung des habermasschen Formalismus untersucht. Der letzte hat nicht nur mit dem Verharren auf einer unhistorischen Begründung des Ideals zu tun, sondern auch mit der Abstraktion von den inhaltlichen Bedingungen des gesellschaftlichen und politischen Lebens, z.B. von dem Problem der Herbeiführung von sozialer Gerechtigkeit. In dieser Hinsicht bleibt Wellmer der generellen Richtung von Habermas treu. Das wird anhand der Beispiele a) der wellmerschen Integrierung von Elementen der schmittschen Theorie der Entscheidung in die Theorie der Demokratie und b) seiner Aneignung rätendemokratischer Ideen von Hannah Arendt gezeigt. In beiden Fällen zeigt sich Wellmers Verzicht auf eine theoretische Reflexion über die Verflechtung der Politik mit der Ökonomie und der bürokratischen Macht, eine Beziehung die er ausschließlich auf der Basis des habermasschen Dualismus zwischen System und Lebenswelt untersucht. Die zweite Frage des Habermas-Gadamer Streites, die Frage über die richtige Kombination von Erklären und Verstehen bleibt somit offen und fordert eine Überwindung des formalistischen Dualismus durch eine neue holistische-dialektische Theorie.