

ΚΡΙΣΗ ΚΑΙ ΕΦΑΡΜΟΓΗ
Η ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ΣΤΟΝ ΓΙΟΥΡΓΚΕΝ ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ
ΚΑΙ Η ΠΡΟΚΛΗΣΗ ΤΟΥ ΝΕΟΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΣΜΟΥ

ΓΚΟΛΦΩ ΜΑΓΓΙΝΗ

Η διαμάχη του Γιούργκεν Χάμπερμας (Jürgen Habermas) με τον νεοαριστοτελισμό εντάσσεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο αντιπαραθέσεων τις οποίες φέρνει στο προσκήνιο η δημοσίευση του έργου που παρουσιάζεται από τον ίδιο ως το συμπλήρωμα της *Θεωρίας του επικοινωνιακού πράττειν* και φέρει τον τίτλο *Ηθική συνείδηση και επικοινωνιακό πράττειν*.¹ Είναι επίσης αναμφίβολο ότι η ηθική του διαλόγου (Diskursethik) την οποία επεξεργάζεται εδώ ο Χάμπερμας εγγράφεται στο πλαίσιο της γλωσσικής-πραγματολογικής θεωρίας της επικοινωνιακής ορθολογικότητας. Η θεωρία αυτή με τη σειρά της αποτελεί την απάντηση στις κριτικές που δέχθηκε το χαμπερμασιανό πρόγραμμα της νεωτερικότητας από τις δυνάμεις, αφενός, του νεοσυντηρητισμού και, αφετέρου, του μεταμοντερνισμού, ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του 1970.² Σε ό,τι ακολουθεί δεν θα επιχειρήσουμε να εξαντλήσουμε το πεδίο των θεματοποιημένων αντιπαραθέσεων του Χάμπερμας με τους εκπροσώπους του νεοαριστοτελισμού, τον Άλισταρ Μακιντάιρ (Alasdair MacIntyre), τον Μπέρναρντ Ουίλλιαμς (Bernard Williams), τον Μάικλ Γουόλτσερ (Michael Walzer) μεταξύ άλλων, αλλά να επικεντρωθούμε στις προϋποθέσεις, θεωρητικές κι άλλες, αυτής της αντιπαράθεσης. Και δεν στερείται ενδιαφέροντος αναμφίβολα το ότι η ηθική του διαλόγου υπήρξε μια από τις πτυχές του πρόσφατου έργου του Χάμπερμας που έχουν προκαλέσει το μεγαλύτερο ενδιαφέρον αλλά και τις δριμύτερες πολεμικές, κάνοντας ώστε να επιστρέψει σε αυτήν σχολιάζοντας και αντιπαρατιθέμενος άμεσα σε όσους της άσκησαν κριτική.³ Οι επιθέσεις που δέχθηκε προέρχονται από διάφορα στρατόπεδα. Από το μέτωπο της υπερβατολογικής φιλοσοφίας του Καρλ-Όττο Άπελ (Karl-Otto Apel),⁴ αλλά και από αυτό των νεοεγγελεσιανών, των νεοαριστοτελικών και των μεταμοντέρνων. Σε γενικές γραμμές, όπως σημειώνει ο ίδιος στον πρόλογο των *Παρατηρήσεων στην ηθική του διαλόγου (Erläuterungen zur Diskursethik)*, η ηθική του διαλόγου οφείλει να τεθεί εν μέσω ενός αφηρημένου οικουμενισμού κι ενός πλασιακού σχετικισμού. Το κατά πόσο αυτή η δύσκολη ισορροπία πέτυχε ή έχει πιθανότητες επιτυχίας, αυτό είναι το ερώτημα που θα θέσουμε εδώ.

Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να σημειώσουμε καταρχήν ότι το τοπίο αυτού που λέμε νεοαριστοτελισμός είναι αρκετά διαφοροποιημένο και κατά δεύτερο λόγο ότι οι συνιστώσες της πρόσληψής του από τον Χάμπερμας δεν είναι σε καμία περίπτωση αμιγώς φιλοσοφικές. Το ακριβώς αντίθετο συμβαίνει. Οχι μόνο οι πολιτικές και ιδεολογικές συνιστώσες του νεοαριστοτελισμού δεν είναι ενιαίες –λ.χ. στις Ηνωμένες Πολιτείες και στην Ομοσπονδιακή Δημο-

κρατία της Γερμανίας— αλλά, επιπλέον, η αντιπαράθεση των εκπροσώπων του νεοαριστοτελισμού με επιφανείς εκπροσώπους της Κριτικής Θεωρίας όπως ο Γιούργκεν Χάμπερμας και ο Καρλ-Όττο Άπελ είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τις συνιστώσες αυτές.⁵ Θα πρέπει συνεπώς να έχουμε διαρκώς κατά νου τη διαφοροποίηση ανάμεσα στο πολιτικό κι ιδεολογικό φορτίο του νεοαριστοτελισμού στη Γερμανία κι αλλού, κάτι που αποκτά ακόμη μεγαλύτερη σημασία, αν αναλογιστούμε την ευρύτατη πρόσληψη αλλά και την κριτική της διαλογικής ηθικής εκτός των ορίων της Ομοσπονδιακής Δημοκρατίας της Γερμανίας.⁶

Μια πρώτη εξέταση του θέματος αποκαλύπτει ότι η συγκρότηση μιας ηθικής του διαλόγου δανείζεται τις κύριες παραμέτρους της από τη ριζική κριτική της νεωτερικότητας, με επίκεντρο την κριτική στη φιλοσοφία της συνείδησης, την οποία επιχειρεί ο Χάμπερμας στη *Θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν*.⁷ Είναι στα πλαίσια αυτής της πραγμάτευσης που αναζωπυρώνεται η διαμάχη με τους υπόλοιπους φορείς κριτικής της νεωτερικότητας, είτε αυτοί είναι η νισεϊκή γενεαλογία και οι επίγονοί της, είτε ο μεταμοντερνισμός και η φιλοσοφία της διαφοράς, είτε ρεύματα που επικαλούνται την επιστροφή σε προνεωτερικά μορφώματα συνείδησης. Μέσα από αυτό το πρίσμα αντιμετωπίζεται ο νεοαριστοτελισμός, αν και, όπως θα δούμε, δεν τυγχάνουν όλοι οι εκπρόσωποι του της ίδιας μεταχείρισης από τον Χάμπερμας.⁸ Μια κριτική όμως οφείλει επίσης να αναζητήσει το επίδικο αυτής της αντιπαράθεσης με αναφορά στην ίδια την αριστοτελική ηθική, ένα θέμα που απασχολεί ελλιπώς, όπως θα δούμε, τον Χάμπερμας. Θα ήταν σκόπιμο να σημειώσουμε σε αυτό το σημείο ότι η αντιπαράθεση με τον νεοαριστοτελισμό δεν είναι άσχετη με μια προγενέστερη πολεμική που δεσπόζει στην προβληματική του Χάμπερμας των αρχών της δεκαετίας του 1970 ενώ συνάμα την ριζοσπαστικοποιεί. Πρόκειται για την αντιπαράθεσή του με τη φιλοσοφική ερμηνευτική του Χανς-Γκέοργκ Γκάνταμερ (Hans-Georg Gadamer), η οποία συνιστά μια από τις σημαντικότερες στιγμές στη γένεση της δικής του εκδοχής μιας κριτικής θεωρίας της κοινωνίας, αλλά και την αποφασιστική στροφή προς εκείνη τη φάση της σκέψης του που συγκροτεί πλέον μια ολοκληρωμένη κριτική της νεωτερικότητας, δέκα χρόνια μετά. Το κεντρικό σημείο της πολεμικής, όπως αποτυπώθηκε στα 1971 στο πλαίσιο της αντιπαράθεσης με τον ερμηνευτικό λόγο, δεν ήταν άλλο από τη στάση της νεοαριστοτελικής πρακτικής φιλοσοφίας απέναντι στο «ημιτελές» πρόγραμμα της νεωτερικότητας.⁹ Δεν θα ήταν συνεπώς υπερβολικό αν λέγαμε ότι συναντάμε εδώ σε πρώτη μορφή μια προβληματική που ο Χάμπερμας θα επεξεργασθεί σε όλη τη δεκαετία του 1970 και η οποία θα καταλήξει στη διατύπωση της θεωρίας του επικοινωνιακού πράττειν.

Τη δεκαετία του 1980 στο στόχαστρο του Χάμπερμας δεν θα είναι πια ο ίδιος ο Γκάνταμερ. Το γεγονός όμως παραμένει ότι η επεξεργασία της πρακτικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη αποτελεί το κεφάλαιο της ερμηνευτικής του το οποίο δύσκολα μπορεί να αντιμετωπίσει η χαμπερμασιανή κριτική. Είναι σημαντικό να διευκρινίσουμε σε αυτό το σημείο ότι σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να ταυτιστεί μια ερμηνευτική προσέγγιση της αριστοτελικής ηθικής τύπου Γκάνταμερ με την προσέγγιση των νεοαριστοτελικών, κάτι που πολλές φορές δεν μοιάζει να είναι σαφές στον Χάμπερμας. Όταν αναφέρει, λ.χ., ότι η αριστοτελική φρόνηση θα είχε νόημα σε ένα προνεωτερικό περιβάλλον, όπως αυτό της αθηναϊκής πόλης, όπου δεν έχει επέλθει ακόμη η απόλυτη διάκριση των αξιακών σφαιρών, όπως στην περίπτωση των νεωτερικών

κοινωνιών, αυτή η διαπίστωση απαντά πιθανότατα σε ένα θέμα από τα πολλά που εγείρει η θεματική των αρετών στον Αριστοτέλη, υπάρχουν, όμως, άλλα θέματα που τίθενται μέσα από αυτή την προβληματική και τα οποία δεν εξαντλούνται σε αυτή την κριτική. Στη συνέντευξη του στον Τόρμπεν Νίλσεν (Torben Hviid Nielsen), ο Χάμπερμας θίγει συνοπτικά την κριτική του στο *Μετά την αρετή* (*After Virtue*) του Ά. Μακιντάιρ. Αφού παρατηρεί ότι το σημείο σύγκλισής του με τη νεοαριστοτελική θέση του Μακιντάιρ δεν είναι άλλο από το γεγονός ότι αποδέχονται τη ρήξη ανάμεσα στην παραδοσιακή και τη νεωτερική ηθική, παρατηρεί ότι η επίκληση του παραδείγματος της αριστοτελικής πράξης δεν μπορεί παρά να δημιουργεί προβλήματα, στο μέτρο που στο πλαίσιο της νεωτερικότητας, με τον πλουραλισμό των μορφών ζωής που την συγκροτούν, το μοντέλο της αριστοτελικής πράξης είναι πλέον ανενεργό. Το τελευταίο θα απαιτούσε την αθηναϊκή πόλη ως τη μοναδική μορφή ζωής προκειμένου να επιτυχηθεί. Η επίκληση από τον Μακιντάιρ της αριστοτελικής έννοιας της πράξης τον φέρνει ενώπιον δυσχερειών μόλις δοκιμάσει να αποσπάσει έναν καθολικό πυρήνα από τον πλουραλισμό των εξίσου νόμιμων μορφών ζωής, ο οποίος είναι αναπόφευκτος στη νεωτερικότητα. Στο ερώτημα πού μπορεί να βρεθεί το ισοδύναμο γι' αυτό στο οποίο ο Αριστοτέλης μπορούσε ακόμη να καταφύγει, με άλλα λόγια ένα υποκατάστατο για τη μεταφυσική υπεροχή της πόλης ως παραδειγματικής μορφής ζωής στην οποία οι άνθρωποι –δηλαδή όλοι όσοι δεν παραμένουν βάρβαροι– μπορούν να πραγματοποιήσουν τον σκοπό της καλής ζωής, ο Μακιντάιρ δεν είναι σε θέση να δώσει απάντηση.¹⁰

Στις συνθήκες της νεωτερικότητας η φιλοσοφία δεν μπορεί να εκφέρει κρίση πάνω στην πολυπλοκότητα των ατομικών σχεδίων και των συλλογικών μορφών ζωής και, κατά συνέπεια, το πώς ζει κανείς ανάγεται σε μοναδική ευθύνη των ίδιων των κοινωνικοποιημένων ατόμων και κρίνεται στην προοπτική του εκάστοτε συμμετέχοντος. Δεν είναι συνεπώς τυχαίο ότι στις *Παρατηρήσεις* του 1991 ο Χάμπερμας σημειώνει ήδη από τον πρόλογο ότι ναι μεν υποστηρίζει την προτεραιότητα του δικαίου (das Gerechte) έναντι του αγαθού (das Gute) αλλά ότι τα ζητήματα της αξιακής ηθικής (Ethik) δεν πρέπει να αποκλείονται από την ηθική του διαλόγου, τροποποιώντας με αυτόν τον τρόπο την αρχική του θέση που ήθελε τον αποκλεισμό των ερωτημάτων της «καλής ζωής» από το ηθικοδιαλογικό πλαίσιο. Ας σημειώσουμε ότι, όταν φθάνει να πραγματευθεί αυτό το σημείο, παραπέμπει στην κριτική της καντιανής ηθικής από τον Χέγκελ (Hegel).¹¹ Δεν είναι επίσης τυχαίο ότι τόσο ο νεαρός Χέγκελ όσο και ο Αριστοτέλης μοιάζουν εδώ να παίζουν τον ίδιο στρατηγικό ρόλο αποτροπής του οικουμενισμού και θεωρητικής τεμνηρίωσης του σχετικισμού. Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι, όχι μόνον ο τρόπος που αντιμετωπίζει ο Χάμπερμας τους νεοεγελιανούς προσεγγίζει πολύ την αντιμετώπιση που επιφυλάσσει στους νεοαριστοτελικούς, αλλά και η μετακριτική του Χάμπερμας στην εγελιανή κριτική του Καντ (Kant) φαίνεται να είναι πολύ κοντά σε μια κριτική στον Αριστοτέλη και να συγκροτείται με τους ίδιους όρους. Χέγκελ και Αριστοτέλης μοιάζουν να εναλλάσσονται ελεύθερα ως το αντίπαλο δέος στην επαναδιατυπωμένη από τον Χάμπερμας καντιανή αξίωση για καθολικότητα.¹² Δεν θα πρέπει, τέλος, να αγνοούμε τη γενεαλογία των ερωτημάτων που τίθενται από τον Χάμπερμας στη *Θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν*, πολύ περισσότερο καθώς ο ίδιος τονίζει επανειλημμένα αυτή τη συνέχεια. Από τη διαφοροποίηση μεταξύ πρακτικού και

χειραφετητικού διαφέροντος και, αντίστοιχα, μεταξύ ερμηνευτικών και κριτικών επιστημών στην δεκαετία του 1960, έως και τη διάκριση μεταξύ ερωτημάτων για την δικαιοσύνη κι άλλων που αφορούν την «καλή ζωή», η χαμπερμασιανή προβληματική αναδεικνύεται μέσα από κάποιες σταθερές. Και πάλι εδώ η παρεμβολή της αντιπαράθεσης με την ερμηνευτική παίζει έναν στρατηγικό ρόλο. Αποφασιστική στιγμή αποτελεί εδώ η προβληματική της εγυρρότητας και των γενικεύσιμων διαφερόντων, όπως αυτή γίνεται αντικείμενο ιδιαίτερης επεξεργασίας από τις αρχές της δεκαετίας του '70 στο πλαίσιο της πολιτικής και νομικής πρακτικής.¹³ Η θεώρηση αυτή θα μας βοηθήσει να φωτίσουμε τους λόγους για τους οποίους η ηθικοδιαλογική προβληματική επιδέχεται μόνο διορθωτικής παρέμβασης στις *Παρατηρήσεις* του 1991, ενώ ο κίνδυνος που διατρέχει κατά τον Χάμπερμας η κριτική θεωρία, να ενδώσει στον πολιτισμικό σχετικισμό, σιάζει το αυθεντικά φιλοσοφικό πρόβλημα που θέτει η στιγμή της εφαρμογής των ηθικών κανόνων έναντι αυτής της θεμελίωσής τους στο πλαίσιο μιας αυτόνομης ηθικής θεωρήσης της πράξης.

Η θέση που προσπαθούμε να στοιχειοθετήσουμε εδώ είναι ότι η ηθική του διαλόγου δεν θέτει το «πρόβλημα της εφαρμογής» (das Anwendungsproblem) όσον αφορά τους ηθικούς κανόνες στην πρώτη διατύπωσή της (1983), ενώ το θέτει μόνον ελλιπώς στη δεύτερη τροποποιημένη πραγμάτευσή της (1991), επειδή αυτό θα σήμαινε για τον Χάμπερμας υποχώρηση στον σχετικισμό, με όλες τις θεωρητικές αλλά και ιδεολογικές συνέπειες που αυτό θα είχε για το πρόγραμμα της νεωτερικότητας.¹⁴ Θα αποπειραθούμε στη συνέχεια να διευκρινίσουμε τις βασικές προκείμενες αυτού του εγχειρήματος. Στο δοκίμιό του «Περί των πραγματιστικών, αξιακών ηθικών και ηθικών χρήσεων του λόγου» (1991), ο Χάμπερμας διακρίνει μεταξύ τριών λειτουργιών του λόγου: του σκόπιμου (του τεχνικού ή εργαλειακού), του αγαθού και του δίκαιου. Στη δεύτερη κατηγορία θα αντιστοιχούσε το ερώτημα για την «καλή ζωή», μιας και το ερώτημα στο οποίο ανάγεται η τελεολογική αντίληψη περί του πράττειν μπορεί να επαναδιατυπωθεί με όρους «Ποιος είμαι (ή ποιοι είμαστε);» ή «Ποιος θα ήθελα να ήμουν (ή ποιοι θα ήθελα να ήμασταν);» –ερωτήματα που ο Χάμπερμας συσχετίζει σε άλλο σημείο με την ερμηνευτική αυτοκατανόηση κάνοντας ρητή αναφορά στον Γιάνταμερ, αλλά και με κλινικές ερωτήσεις που αφορούν την «καλή ζωή». Πριν από οτιδήποτε άλλο, θα πρέπει να αναφέρουμε την αντιστοιχία των τριών εκφάνσεων του πρακτικού λόγου στους τρεις τύπους διαφερόντων που απομονώνει ο Χάμπερμας, αρκετά χρόνια πριν, στο *Γνώση και διαφέρον* (1965): το τεχνικό, το πρακτικό, το κριτικό.¹⁵ Όπως κι εκεί έτσι κι εδώ το πρακτικό διαφέρον αντιστοιχεί στην ερμηνευτική στιγμή ενώ στο κριτικό διαφέρον αντιστοιχεί η ψυχανάλυση και η κριτική κοινωνική θεωρία. Στις *Παρατηρήσεις* του 1991, η «ηθική σκοπιά» οφείλει να αποσπαστεί από την εγωκεντρική ή εθνοκεντρική οπτική της εθικότητας (Sittlichkeit) και να διεκδικήσει την επίλυση των διαπροσωπικών συγκρούσεων στη βάση της αμερόληπτης πραγμάτευσης ερωτημάτων που εστιάζουν στο δίκαιο. Εάν το «δέον» στις σκόπιμες επιταγές σχετικοποιείται, καθώς συνδέεται με υποκειμενικούς σκοπούς κι αξίες, κι έχει ως κριτήριο την αυθαίρετη εκλογή (Willkür) του υποκειμένου στη βάση τυχαίων προτιμήσεων, το «δέον» των κλινικών επιταγών σχετικοποιείται με αναφορά προς την αυτοπραγμάτωση και την αποφασιστικότητα (Entschlußkraft) ενός υποκειμένου, ενώ το κατηγορικό «δέον» των ηθικών επιταγών απευθύνεται στην ελεύθερη βούλη-

ση (*freie Wille*). Συνεπώς, εαν στο πεδίο τόσο των πρακτικών επιταγών όσο και των αξιακών ηθικών-κλινικών επιταγών διαμορφώνονται κανόνες, στο πεδίο των κατηγορικών επιταγών και μόνο μπορούν να εγερθούν αξιώσεις εγκυρότητας. Τα βέλη της κριτικής στοχεύουν αυτή τη φορά τον Καντ: «Ο Καντ συσχέτισε την αυτόνομη βούληση με την πανίσχυρη βούληση και όφειλε να τη μεταθέσει στο νοητό βασίλειο, προκειμένου να τη συλλάβει ως απολύτως καθοριστική. Στον κόσμο μας όμως, όπως τον βιώνουμε, η αυτόνομη βούληση είναι αποτελεσματική μόνο στο μέτρο που η *κινήτρια δύναμη των επαρκών λόγων* υπερισχύει της δύναμης άλλων κινήτρων».¹⁶

Θα επανέλθουμε στην κριτική του καντιανού μοντέλου αυτονομίας στη συνέχεια. Ας σημειώσουμε προς το παρόν ότι σε αυτό το σημείο είναι που, κατά τον Χάμπερμας, οι νεοαριστοτελικοί αδυνατούν να ανταποκριθούν, μιας και σε αυτούς δεν υφίσταται δυνατότητα απόσπασης της καθολικής εγκυρότητας από το πλαίσιο μέσα στο οποίο αυτή βρίσκεται ήδη ενσωματωμένη.¹⁷ Η αναφορά δεν μπορεί παρά να ανακαλεί την πραγματέυση της φρόνησης στα *Ηθικά Νικομάχεια* όπου ο Αριστοτέλης προσδιορίζει τον ιδιαίτερο, μη θεωρητικό, χαρακτήρα της πρακτικοηθικής γνώσης. Ο Αριστοτέλης υποστήριξε τη θέση ότι εκφράσεις όπως «ηθική κρίση» και «ηθική αιτιολόγηση» έχουν ένα συγκεκριμένο, μη εμπειρικό νόημα και υποστήριξε ότι η ηθική δεν είναι θέμα γνώσης με την αυστηρή σημασία του όρου αλλά πρακτικής διαβούλευσης. Αυτός όρισε την ικανότητα της φρόνησης με αρνητικό τρόπο, σε αντίθεση με τις δυνατές αξιώσεις της επιστήμης –τη γνωστική ικανότητα που αφορά την καθολική και αναγκαία διάσταση της ύπαρξης και, τελικά, του κόσμου– χωρίς όμως να αρνείται απόλυτα το γνωστικό της καθεστώς. Εντούτοις, κατά τον Χάμπερμας, οι σύγχρονοι αριστοτελικοί δεν είναι σε θέση πια να επικαλούνται με άκριτο τρόπο αυτή την ικανότητα για μεταφυσική γνώση ως ένα αντιθετικό σημείο.¹⁸ Σε αυτή τη διαφοροποίηση μεταξύ μιας ασθενοούς –πρακτικής– γνώσης, και μιας ισχυρής –θεωρητικής– γνώσης έρχεται να αντιτεθεί ο ορθολογικός χαρακτήρας της ηθικής του διαλόγου. Εν όψει αυτού του γνωστικισμού αποκτά νόημα και η κριτική του σκεπτικισμού που ο Χάμπερμας διατυπώνει σε πολλές ευκαιρίες. Όμως σε ποιο μοντέλο θεωρίας αναφέρεται εδώ ο Χάμπερμας; Τη θεωρία αυτή αναπτύσσει διεξοδικά στις αρχές της δεκαετίας του 1980 ως θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν. Χωρίς να υπεισέλθουμε σε μια λεπτομερή πραγματέυση, θα θέλαμε να επισημάνουμε κάποια στοιχεία που έχουν σχέση με την ηθική πράξη. Εκκινώντας από τη βεμπεριανή διάκριση των τριών αξιακών σφαιρών στη νεωτερικότητα, τη γνωστική, την αισθητική-εκφραστική και την ηθικοπρακτική, ο Χάμπερμας προχωρεί στη θεμελίωση της διάκρισης μεταξύ συστημάτων και βιόκοσμου.¹⁹ Η αποδέσμευση μεταξύ των δύο γίνεται κατά τη μετάβαση από την εργαλειακή στην επικοινωνιακή δράση. Στο πλαίσιο της καθολικής πραγματολογίας, τριών ειδών αξιώσεις ισχύος εγείρονται: αξιώσεις αλήθειας, αξιώσεις ορθότητας κι αξιώσεις ειλικρίνειας. Καθώς το μοντέλο συγκρότησης είναι εδώ αναλογικό, οι αξιώσεις ορθότητας εγείρονται κατ' αναλογίαν προς τις αξιώσεις αλήθειας.²⁰ Εδώ είναι που υπεισέρχεται η ανάγκη συγκρότησης της διυποκειμενικότητας στο πλαίσιο ενός γλωσσικού-πραγματολογικού εγχειρήματος. Με άλλα λόγια, η «γλωσσική στρόφη» (Austin, Searle), αφενός, και ο αμερικανικός πραγματισμός (Peirce, Mead), αφετέρου, συγκροτούν τις δύο αποφασιστικές μεθοδολογικές παραμέτρους στα πλαίσια αυτού του εγχειρήματος. Πώς

υπειρέχεται η ηθική στο όλο πλέγμα των σχέσεων μεταξύ των διαφοροποιημένων αξιακών σφαιρών; Κι επιπλέον, πώς η ηθική (Moralität) έρχεται να συγχρωτισθεί με την αξιακή ηθική (Ethik);

Από την άποψη του συμμετέχοντος σε ηθικές επιχειρηματολογίες, ο βίοςκοσμος, από τον οποίο αποστασιοποιήθηκε κι όπου τα πολιτισμικά αυτονόητα γνωστικής και εκφραστικής προέλευσης αλληλοδιαπλέκονται, παρουσιάζεται ως η σφαίρα της αξιακής ηθικής. [...] Τα ερωτήματα της δικαιοσύνης τίθενται εκεί μόνο στον ορίζοντα των *ανέξαθεν ήδη απαντημένων ερωτημάτων της καλής ζωής*. Υπό την αυστηρά ηθικοποιητική οπτική του συμμετέχοντος στον διάλογο, αυτή η απολυτότητα έχει χάσει τη φυσική της ισχύ, η κανονιστική δύναμη του γεγονότος έχει καμφθεί –οι οικείοι σε μας θεσμοί μπορούν να μεταβληθούν σε περιπτώσεις προβληματικής απόδοσης δικαιοσύνης.²¹

Με άλλα λόγια, μόνο στα πλαίσια της νεωτερικής κοινωνίας επέρχεται για πρώτη φορά η διάκριση μεταξύ *ηθικών και αξιακών ηθικών* ερωτημάτων. Τα ερωτήματα αυτά προϋποθέτουν έναν πλουραλισμό αξιακών περιεχομένων καθώς και την απουσία ενός ήδη θεσμοθετημένου κανόνα εκτίμησής τους. Αντιθέτως, στις προνεωτερικές κοινωνίες, δεν υπάρχει ανάγκη αναφοράς στη δικαιοσύνη και στα γενικεύσιμα διαφέροντα, διότι το αξιακό πλαίσιο είναι ενιαίο και τα περιεχόμενά του είναι *ήδη* επικυρωμένα από δυνάμεις εκτός του υποκειμένου. Η «απομαγικοποίηση» (Entzauberung), όπως χαρακτήρισε το φαινόμενο αυτό ο Μαξ Βέμπερ (Max Weber), εισηγάγε μαζί με τον πλουραλισμό των σφαιρών δράσης και αξιολόγησης και την ανάγκη μιας νέου τύπου κανονιστικότητας που να είναι ορθολογικά διευθετημένη. Αν η διαπίστωση για τη διαφοροποίηση και τον πλουραλισμό δεν μπορεί εύκολα να αμφισβητηθεί, ο ισχυρισμός σχετικά με την προτεραιότητα των ερωτημάτων της δικαιοσύνης έναντι αυτών της «καλής ζωής» και των αξιών θα ήταν πολύ δυσκολότερα αποδεκτός. Σε αυτή την προτεραιότητα κι όχι τόσο στην ανάγκη ενός νέου κανονιστικού πλαισίου θα εστιάσουμε την προσοχή μας. Στο «Ο Λώρρενς Κώλμπεργκ (Laurence Kohlberg) και ο νεοαριστοτελισμός», ο Χάμπερμας επιστρέφει στο θέμα αυτό για να διευκρινίσει ότι

τα αξιακά ηθικά ερωτήματα διακρίνονται από τα ηθικά ερωτήματα λόγω της αυτοαναφορικότητάς τους καθώς αναφέρονται σε αυτό που είναι καλό για μένα ή για μας. [...] Αυτή η εγωκεντρική –ή, όπως στην περίπτωση των πολιτικών ερωτημάτων, εθνοκεντρική– αναφορά είναι μια ένδειξη της ενδογενούς σχέσης μεταξύ ηθικών-αξιακών ηθικών ερωτημάτων και προβλημάτων αυτοκατανόησης, του πώς εγώ οφείλω να κατανοώ τον εαυτό μου (ή εμείς τους εαυτούς μας ως μέλη μιας οικογένειας, μιας κοινότητας, ενός έθνους κ.ο.κ.). [...] Είναι η ίδια μας η ταυτότητα που διακυβεύεται εδώ. Το γεγονός ότι τα αξιακά ηθικά ερωτήματα διαμορφώνονται εγγενώς από θέματα ταυτότητας και αυτοκατανόησης μπορεί να εξηγήσει γιατί δεν επιδέχονται μιας απάντησης έγκυρης για όλους.²²

Συνεπώς, εάν η δικαιολόγηση (Rechtfertigung) των ηθικών κανόνων ανήκει στο πεδίο της αμεροληψίας που παρέχουν οι «επαρκείς λόγοι», η εφαρμογή είναι αντιθέτως σχετική με την αυτοκατανόησή μου/μας, πάντα σε σχέση με την «καταλληλότητα» (Angemessenheit) των ηθικών κανόνων για τη συγκεκριμένη κατάσταση. Το αξιοσημείωτο είναι ότι η θέση του Χάμπερμας δεν είναι πάντα εξίσου επικριτική όσον αφορά το θέμα αυτό, και μάλιστα, στις *Παρατηρήσεις*

του 1991, φαίνεται να θέλει να ενσωματώσει μια σειρά από κριτικές που ασκήθηκαν στην ηθική του διαλόγου τη δεκαετία του 1980 και οι οποίες αφορούν την προβληματική αυτή. Σε αντίθεση με τον ηθικό ριγκορισμό της καντιανής ηθικής, η διυποκειμενικότητα ανάγεται εδώ σε βάση του διαλόγου. Το μοντέλο από το οποίο εκκινούν τόσο ο Χάμπερμας όσο και ο Κώλμπεργκ δεν είναι άλλο από την ιδεώδη υπόδυση ρόλων (ideal role-taking) στην ανθρωπολογία του Μηντ (Mead). Στην επιχειρηματολογία, κάθε μετέχων αναγκάζεται να υιοθετήσει την οπτική του άλλου²³.

Η σταθερή αναφορά του Χάμπερμας όσον αφορά το θέμα της «καταλληλότητας» είναι το έργο του Κλάους Γκύνθερ (Klaus Günther), *Η έννοια της καταλληλότητας*, όπου αυτός ισχυρίζεται ότι ο πρακτικός λόγος δεν πραγματώνεται πλήρως στους «διαλόγους θεμελίωσης» (Be-gründungsdiskurse) που εγείρουν αξιώσεις εγκυρότητας: Οι «διαλόγοι θεμελίωσης» οφείλουν να συμπληρωθούν από «διαλόγους εφαρμογής» (Anwendungsdiskurse).²⁴ Η απόρριψη του μονολογικού χαρακτήρα της καντιανής ηθικής δείχνει ένα δρόμο πέραν από την ηθική της εξατομικεύσης, έναν δρόμο στον οποίο ο Χάμπερμας ακολουθεί τον αμερικανικό πραγματισμό, μιλώντας για διαδικασίες κοινωνικοποίησης στον Μηντ. Στη συνέντευξή του στον Τόρμπεν Νίλσεν διαχωρίζει για άλλη μια φορά τις δεοντολογικές ηθικές καντιανού τύπου από την ηθική του διαλόγου. Κι εδώ το «πρόβλημα της εφαρμογής» ανάγεται σε βασικό σημείο διαφοροποίησης, μιας και η καντιανού τύπου ηθική μοιάζει να αφομοιώνει τους ηθικούς κανόνες στους νομικούς, δίνοντας το πρωτείο στη διαδικασία της νομιμοποίησης.²⁵ Όσον αφορά τη συμπληρωματικότητα δικαιολόγησης και εφαρμογής, η προοπτική της ηθικής του διαλόγου—θεμελιωμένη στη διυποκειμενικότητα—είναι σε θέση να ενσωματώσει την μέριμνα για τον/την «συγκεκριμένο άλλο/η» που του καταλογίζουν ότι παραλείπει πολλές κοινοτιστικού τύπου κριτικές όπως αυτές των θεωρητικών της φεμινιστικής ηθικής. Ο Χάμπερμας εδώ αναφέρει ρητά τις Κάρολ Γκίλλικαν και Σέυλα Μπενχαμίμπ (S. Benhabib), στις οποίες και απαντά. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι στην κατακλιδα του δοκιμίου του «Ο Λώρενς Κώλμπεργκ και ο νεοαριστοτελισμός», ο Χάμπερμας αποφαινεται ότι η υπέρβαση της φιλοσοφίας του υποκειμένου μας οδηγεί σε μια ει νέου έμφαση στην ερμηνεία της «ηθικής σιοσιότητας»—μέσα από τις δομές της επιχειρηματολόγησης και της απόλυτης αναστρεψιμότητας των ρόλων—η οποία ομολογεί με την «αριστοτελική ιδέα ότι αποικτάμε τα ηθικά μας αισθήματα, όχι μέσα από τη φιλοσοφική διδασχή ή άλλες πρόδηλες επικοινωνίες, αλλά με έναν ενδογενή τρόπο μέσω της κοινωνικοποίησης. Επειδή οφείλουν να λάβουν χώρα με το μέσο της επικοινωνιακής δράσης, όλες οι διαδικασίες κοινωνικοποίησης διαμορφώνονται από τη δομή αυτού του τύπου πράξης, αλλά οι προϋποθέσεις της επικοινωνιακής δράσης φέρουν ήδη μέσα τους το σπέρμα της ηθικότητας.²⁶

Στις *Παρατηρήσεις για την ηθική του διαλόγου* του 1991, ο Χάμπερμας θέτει και πάλι το πρόβλημα της εφαρμογής, δίπλα σε άλλα όπως αυτά της επεξεργασίας μιας «μετα-μεταφυσικής» ηθικής του αγαθού, της προτεραιότητας του δικαίου έναντι του αγαθού αλλά και της αντιπαράθεσης της παράδοσης με τη νεωτερικότητα σε σχέση με την ιδέα μιας μετασυμβατικής (postkonventionell) ηθικής συνείδησης, που ετέθησαν τη δεκαετία του 1980 στους αντίποδες της ηθικής του διαλόγου. Ενα από τα κείρια προβλήματα που τίγονται από τον Βέλλμερ (Wellmer), στα πλαίσια της αντιπαράθεσής του με το χαμπερμασιανό ηθικοδιαλογικό μοντέ-

λο, αφορά την εξαίρεση που μπορεί να τεθεί ως προς έναν έγκυρο κανόνα. Μια τέτοια κριτική θα είχε κατά τον Χάμπερμας νόημα να γίνει όσον αφορά τον κατ' εξοχήν αρνητικό χαρακτήρα της κατηγορικής προσταγής στον Καντ, αλλά, στο βαθμό που η κανονιστική εγκυρότητα έχει εδώ μια διυποκειμενική σημασία, εκφράζει μια αναμενόμενη (zumutbar) συμπεριφορά που είναι εξίσου καλή για όλους.²⁷ Αποδεχόμενος εν πολλοίς με τα επιχειρήματα του Κλάους Γκύντερ, ο οποίος αποπειράται να ανασκευάσει την κριτική του Βέλλμερ στην ηθική του διαλόγου, ο Χάμπερμας καταλήγει: «Στους λόγους εφαρμογής, η αρχή της καταλληλότητας παίζει τον ίδιο ρόλο με αυτόν της καθολικεύσης στους λόγους δικαιολόγησης. *Μονάχα οι δυο αρχές μαζί εξαντλούν την ιδέα της αμεροληψίας*».²⁸

Σε άλλο σημείο των *Παρατηρήσεων* ο Χάμπερμας γράφει ότι τόσο η δικαιοσύνη όσο και η αλληλεγγύη είναι εμμενείς στις ιδεώδεις προϋποθέσεις της επικοινωνιακής δράσης, στην αμοιβαία αναγνώριση των προσώπων που προσανατολίζουν τις πράξεις τους σε αξιώσεις ισχύος. Τα επιχειρήματα εμπεριέχουν αλλά και υπερβαίνουν τον βιόκοσμο. Στο βαθμό που εγείρουν αξιώσεις ισχύος, τα επιχειρήματα όχι απλώς δεν μπορούν να είναι εξαρτώμενα από το συγκεκριμένο πλαίσιο ή την κατάσταση, αλλά πρέπει κατ'ανάγκη να είναι kontrafaktisch.²⁹ Η αντίσταση αυτή στην «πραγματικότητα» των γεγονότων, όχι μόνο δεν είναι κάτι παράταιρο αλλά, όπως έδειξε στη *Θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν*, συνιστά συγκροτητικό στοιχείο της ορθολογικότητας. Κατά τον Χάμπερμας, οι σχετικιστές απορρίπτουν την ιδέα μιας ιδεώδους επικοινωνιακής κοινότητας στο όνομα μιας κατάλληλης εφαρμογής αλλά, κατ' ουσίαν, παρανοούν τι ακριβώς είναι η ιδεώδης επικοινωνία.³⁰ Εάν λοιπόν το καθήκον στην καντιανή του διάσταση προσδιορίζεται κατ' ουσίαν αρνητικά και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να ανταποκριθεί σε προβλήματα εφαρμογής, η ηθική του διαλόγου εκκινεί από μια φορμαλιστική μεν αλλά θετική σημασιοδότηση των καθηκόντων: Τα καθήκοντα απηχούν τη δικαιοσύνη καθώς νοούνται ως γενικεύσιμα διαφέροντα.³¹ Ο εμπλουτισμός της ηθικής του διαλόγου με στοιχεία της κριτικής της είναι εδώ προφανής, ειδικά όσον αφορά το «πρόβλημα της εφαρμογής». Υπό μια έννοια, στο θέμα αυτό γίνεται φανερή η ανάγκη να υπάρξει μια μέση οδός ανάμεσα στον καντιανό φορμαλισμό και τον πλαισιακό σχετικισμό που ο Χάμπερμας αποδίδει στους νεοεγγελιανούς και τους νεοαριστοτελικούς. Κρίνοντας με έναν ομολογουμένως ευνοϊκότερο τρόπο την «οικουμενιστική ηθική του αγαθού» στον Τσάρλς Τάιηλορ (Charles Taylor) —στο μέτρο που ο τελευταίος δεν αμφισβητεί την αξίωση της ηθικής για καθολικότητα αλλά την αυτονομία της ορθολογικής ηθικής—³² ο Χάμπερμας αποφαινεται: «Ανεξάρτητα με το πώς αξιολογούμε την εναλλακτική λύση που προτείνει ο Τάιηλορ, το γεγονός ότι η ηθική της δικαιοσύνης δεν έχει τίποτε να πει όσον αφορά τα ερωτήματα κινήτρων εγείρει ένα πρόβλημα»...³³

Και πάλι όμως τα προβλήματα αυτά οφείλουν κατά τον Χάμπερμας να λυθούν με την παρεμβολή ηθικών (moral) κι όχι αξιακών ηθικών (ethisch) κρίσεων. Το ερώτημα όμως που παραμένει είναι κατά πόσο η εφαρμογή των κανόνων σε μια συγκεκριμένη κατάσταση μπορεί να απομονωθεί από τη θεώρηση του αγαθού, όπως μοιάζει να ισχυρίζεται εδώ ο Χάμπερμας, δηλαδή, σε τελική ανάλυση, ο τρόπος με τον οποίο μετουσιώνονται οι «επαρκείς λόγοι» σε βούληση και πράξη, ή πάλι, με όρους εγγελιανούς, πώς συμφιλιώνεται το καθολικό με το ατομικό, ο καθολικός πρακτικός λόγος με την εξατομικευμένη βούληση.³⁴ Πώς αλλιώς όμως να

κατανοήσουμε την «έξυπνη» (kluge) εφαρμογή παρά ως μια ιδιαίτερη μορφή «πρακτικής» γνώσης, δηλαδή μιας γνώσης φρονησιακού τύπου, που δύσκολα μπορεί να στοιχειοθετηθεί σε αναλογία προς τη θεωρητική γνώση;³⁵ Και γιατί σε τελική ανάλυση όλα αυτά να έχουν τον χαρακτήρα του εγωκεντρισμού ή εθνοκεντρισμού και χρειάζεται να «ουδετεροποιηθούν» μέσα από την «ηθική σκοπιά» προκειμένου εν τέλει να αποφευχθεί ο σχετικισμός; Το ερώτημα που τίθεται είναι το εξής: Μπορεί η θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν να μας δώσει ένα επαρκές μοντέλο διαμεσολάβησης μεταξύ του καθολικού και του συγκεκριμένου; Με άλλα λόγια, πρόκειται για μια ηθική που παρέχει τη δυνατότητα μιας εμπράγματης κι όχι απλά διαδικασιακής ηθικής που ορίζει τον εαυτό της ευθύς εξαρχής ως «αντιπραγματική» (kontrafaktisch) και πώς αλλιώς θα μπορούσε εν τέλει να νοηθεί μια ηθική; Σε αυτό το σημείο έρχεται σε αρωγή μας η φιλοσοφική ερμηνευτική, η οποία θεματοποιεί με τρόπο μοναδικό τη στιγμή της εφαρμογής ακολουθώντας το αριστοτελικό μοντέλο της φρόνησης.³⁶ Η δριμύεια κριτική που ασκείται από τον Χάμπερμας στον νεοαριστοτελισμό δεν μοιάζει να διακρίνει αυτή την προνομιούχα πραγμάτευση του «προβλήματος της εφαρμογής» στη βάση του παραδείγματος που προσφέρει η αριστοτελική πρακτική φιλοσοφία από άλλες εκδοχές της αριστοτελικής παράδοσης, μία από τις οποίες είναι και η ερμηνευτική.

*

Θα θέλαμε σε αυτό το σημείο να έλθουμε σε ένα κρίσιμο θέμα στο οποίο ελάχιστα αναφερθήκαμε μέχρι στιγμής. Εάν τόσο οι νεοεγελιανές όσο και οι νεοαριστοτελικές κριτικές απορρίπτονται από τον Χάμπερμας στο όνομα του σχετικισμού, το ερώτημα που γείρεται είναι πώς ο γνωστικισμός (αλλά και τα ακόλουθα συγκροτητικά στοιχεία της ηθικής του διαλόγου) αντιμετωπίζει αυτή την κριτική. Ο Χάμπερμας παραπέμπει στην εγελιανή κριτική της καντιανής ηθικής, και θα πρέπει να δούμε αυτή την αναφορά στο φως μιας γενικευμένης κριτικής που *συμπαράτάσσει τον Χέγκελ με τον Αριστοτέλη*.³⁷ Ας δούμε πώς επιχειρείται αυτό. Στο *Ηθική συνείδηση και επικοινωνιακό πράττειν*, ο Χάμπερμας προσδιορίζει επτά κατευθυντήριες γραμμές μέσα από τις οποίες γίνεται δυνατή η κριτική στο σχετικισμό σε αναφορά με:

α) την ιδιαίτερη φύση των ηθικών φαινομένων. Εδώ παραπέμπει η παλιά διαμάχη των βρετανών εμπειριστών γύρω από την αντίθεση του «είναι» (is) και του «δέοντος» (ought),

β) τη θεμελίωση της δυνατότητας αλήθειας των πρακτικών ερωτημάτων, με άλλα λόγια, την αξίωση κάποιων κανονιστικών δηλώσεων αναλογικά με την προτασιακή αλήθεια:

γ) τον πλουραλισμό των έσχατων αξιακών προσανατολισμών. Εδώ τοποθετείται η κατηγορία του εθνοκεντρισμού που αποδίδεται στους πολιτισμικούς σχετικιστές.³⁸

δ) την πραγματολογική-υπερβατολογική στρατηγική θεμελίωσης. Εδώ γίνεται επίκληση της αξίωσης μιας έσχατης θεμελίωσης κατά Άπελ και

ε) το καταφύγιο στην άρνηση του διαλόγου, με άλλα λόγια, το φαινόμενο της επιτελεστικής αντίφασης.

Οι νεοαριστοτελικοί τοποθετούνται στον τρίτο γύρο της αντιπαράθεσης και υπό μια έννοια βρίσκονται στην καρδιά του νεωτερικού εγχειρήματος: Διαφοροποίηση των αξιακών σφαιρών

και αναζήτηση κανονιστικών κριτηρίων. Ο Χάμπερμας απαντά: «Η ενεργούσα ως επιχειρηματολογικός κανόνας αρχή της καθολίκευσης ενυπάρχει στις προϋποθέσεις της επιχειρηματολογίας εν γένει». ³⁹ Σε αντίθεση με θεωρητικούς όπως ο Ρίτσαρντ Πήτερς (R.S. Peters), δεν αποδίδει ένα ιδιαίτερο ηθικό ή άλλο περιεχόμενο στους κανόνες επιχειρηματολογίας. ⁴⁰ Η επιχειρηματολογική βάση των κανόνων συνεπώς αποικλίνει από την υπερβατολογικού τύπου θεμελίωση, όπως στην περίπτωση του Άπελ. Οι κανόνες δεν έχουν συγκεκριμένο αξιακό περιεχόμενο, καθώς δεν καθορίζονται ούτε από κάποια επιχειρηματολογικά περιεχόμενα ούτε από κάποιες επιχειρηματολογικές προϋποθέσεις. Ο Άλμπρεχτ Βέλλμερ στο *Ηθική και διάλογος. Στοιχεία της ηθικής κρίσης στον Καντ και την ηθική του διαλόγου*, παραθέτει τα τρία είδη περιορισμών στους οποίους υπόκεινται οι πρακτικοί διάλογοι. ⁴¹ Καταρχήν, οι πρακτικοί διάλογοι έχουν μια εγγενή σχέση τόσο με την αισθητική κριτική όσο και με την θεραπευτική κριτική, στις οποίες δεν υπάρχει επιδίωξη ορθολογικής συμφωνίας. Κατά δεύτερο λόγο, οι πρακτικοί διάλογοι παραμένουν ριζωμένοι στον «αγώνα για αναγνώριση» και δεν μπορούν να απαλλαγούν από τη δύναμη των κοινωνικών συγκρούσεων. Κατά τρίτο λόγο, το πρότυπο της συναινετικής διευθέτησης των συγκρούσεων δεν είναι το κυρίαρχο στο χώρο του πράττειν. Στις ενστάσεις αυτές ο Χάμπερμας αποκρίνεται τονίζοντας και πάλι την ανάγκη μιας εξισορρόπησης των διαφερόντων. ⁴²

Σε άλλη ευκαιρία όμως η αναφορά στον Χέγκελ είναι αμεσότερη, συγκεκριμένα στο δοκίμιο «Ηθικότητα και εθικότητα: Η κριτική του Χέγκελ στον Καντ βρίσκει εφαρμογή στην ηθική του διαλόγου» ⁴³ Εκεί ο Χάμπερμας απομονώνει τα τέσσερα σημεία της κριτικής που απευθύνει ο Χέγκελ στον Καντ: κριτική του φορμαλισμού, κριτική του αφηρημένου οικουμενισμού, κριτική της διάκρισης μεταξύ είναι και δέοντος, έγερση αντιρρήσεων στην αυθαιρεσία της καθαρής πεποίθησης (Gesinnung). Αν και συμμερίζεται την εγγεληνή κριτική, διακρίνει τρία σημεία διαφοροποίησης της καντιανής ηθικής από την ηθική του διαλόγου. Ο καντιανός διαχωρισμός μεταξύ ενός βασιλείου φαινομένων κι ενός βασιλείου νοουμένων δεν υφίσταται για την ηθική του διαλόγου, που προσδιορίζει αυτόν τον διαχωρισμό στην καθημερινότητα ως την «πραγματική δύναμη αντιπραγματικών προϋποθέσεων». Κατά δεύτερο λόγο, η ηθική του διαλόγου δεν είναι μονολογική αλλά υπερβαίνει τις αξιώσεις μιας φιλοσοφίας του υποκειμένου. Τέλος, η καντιανή ηθική δεν θεμελιώνει επαρκώς την αρχή της καθολίκευσης. Αναφερόμενος στην κατηγορία του αφηρημένου οικουμενισμού που ο Χέγκελ απευθύνει στον Καντ, ο Χάμπερμας παρατηρεί ότι οι ηθικές καντιανού τύπου αφήνουν αναπάντητα τα ερωτήματα τα σχετικά με την εφαρμογή: Εστιάζοντας σε θέματα δικαιολόγησης αφήνουν την εφαρμογή αδιερεύνητη. Τίθεται και πάλι εδώ το θέμα της φρόνησης και γίνεται λόγος για τους νεοαριστοτελικούς. Ο Χάμπερμας καταλήγει στο συμπέρασμα ότι, αντίθετα με τις νεοαριστοτελικές ηθικές θεωρίες, η ηθική του διαλόγου αντιτίθεται στην επιστροφή σε ένα προικαντιανό ηθικό σχήμα, δηλαδή στο διαχωρισμό των προβλημάτων δικαιολόγησης από τα προβλήματα εφαρμογής αλλά κι από συγκεκριμένες ηθικές ενοράσεις. ⁴⁴ Η ηθική του διαλόγου υιοθετεί μια «αμερόληπτη εφαρμογή» που δεν είναι η οπτική της φρόνησης αλλά της «ηθικής σκοπιάς».

Ας επανέλθουμε όμως σε αυτό το σημείο στα θέματα που απομονώσαμε ως κρίσιμα στην πορεία της πραγμάτευσής μας, αφού πρώτα συνοψίσουμε τα τέσσερα χαρακτηριστικά της ηθι-

κής του διαλόγου. Η ηθική του διαλόγου είναι καταρχήν δεοντολογική, με άλλα λόγια, βασίζεται σε μια αξίωση εγκυρότητας (Sollgeltung), είναι, κατά δεύτερο λόγο, γνωστικιστική, θεωρεί δηλαδή, την ηθική ορθότητα αναλογικά προς μια αξίωση αλήθειας, κατά τρίτο λόγο προβάλλει μια φορμαλιστική αξίωση στο μέτρο που θεμελιώνεται στην αμεροληψία και τα γενικεύσιμα διαφέροντα και, τέλος, είναι οικουμενιστική, καθώς η κατηγορική προσταγή αποτελεί ένα είδος δικαιολόγησης με σκοπό την διάκριση ανάμεσα σε έγκυρους και άκυρους κανόνες με όρους καθολίκευσης. Η καθολίκευση εδώ προκύπτει από το ότι, προκειμένου για έναν κανόνα να είναι έγκυρος, οι συνέπειές του για την ικανοποίηση των ιδιαίτερων διαφερόντων κάθε ατόμου πρέπει να είναι αποδεκτές από όλους. Ο Χάμπερμας αναγνωρίζει επανειλημμένα ότι αυτό το τελευταίο σημείο είναι το δυσχέρεστερο να εκπληρωθεί προκειμένου να μην περιπέσουμε στο «εθνοκεντρικό σφάλμα» (ethnocentric fallacy).⁴⁵ Θα θέλαμε να επισημάνουμε εδώ τα ακόλουθα σημεία.

Καταρχήν, η αριστοτελική φρόνηση κατηγορείται από τον Χάμπερμας για εθνοκεντρισμό και παρτιουλαρισμό. Με άλλα λόγια η φρόνηση είναι μια αρετή, ένα αξιακό περιεχόμενο που δεν έχει δυνατότητα ύπαρξης στο νεωτερικό πλουραλισμό. Το βέβαιο όμως είναι ότι και μια καθαρά διαδικασιακή θεώρηση της δικαιοσύνης δεν μπορεί να σταθεί χωρίς αξιακά περιεχόμενα που να παρέχουν κίνητρα.⁴⁶ Η κατηγορία του πολιτισμικού σχετικισμού και του εθνοκεντρισμού τελειώνουν εύκολα με ένα μείζον θέμα. Δεν μπορούμε παρά να ανακαλέσουμε σε αυτό το σημείο μια πλειάδα ερμηνευτών, οι οποίοι, προερχόμενοι από διαφορετικές θεωρητικές αφηγήσεις, άσκησαν κριτική σε αυτή τη διαδικασιακή λογική. Παραπέμπουμε εδώ χαρακτηριστικά στην κριτική του Βέλλμερ, ο οποίος στο *Ηθική και διάλογος* ερμηνεύει την χαμπερμασιανή προσέγγιση ως μια περαιτέρω διερεύνηση των όρων της «αποσυμβατικοποίησης» (Ent-Konventionalisierung) της ηθικής και της «συμβατικοποίησης» (Konventionalisierung) του δικαίου.⁴⁷ Με άλλα λόγια, ολόκληρη η νεωτερική πολιτική παράδοση ζητά να διαμορφώσει μια έννοια νομιμοποίησης (Legitimationsbegriff), η οποία είναι εγγενώς «αντιπραγματική» (kontrafaktisch), κι ο χώρος, βέβαια, στον οποίο δοκιμάζεται αυτός ο «αντιπραγματικός» χαρακτήρας δεν είναι άλλος από την εφαρμογή του νομικού κανόνα. Ο Χάμπερμας ασκεί κριτική στον Καντ επειδή ακριβώς εξαρτάται απόλυτα από μια αντίληψη περί θετικού δικαίου που δίνει έναν έντονα φορμαλιστικό χαρακτήρα στο ηθικό του σύστημα.⁴⁸ Εντούτοις, η συγκεκριμένη σύνδεση που επιχειρείται από τον Χάμπερμας μεταξύ επιχειρηματολογικών κανόνων και κανονιστικής εγκυρότητας, στη βάση μιας εκ νέου επεξεργασμένης θεωρίας της διυποκειμενικότητας, δεν αποτελεί κατά τον Βέλλμερ παρά μια ιδιαίτερη περίπτωση, και δεν καλύπτει όλο το εύρος της κανονιστικής εγκυρότητας.

Αυτό που ο Βέλλμερ υποστηρίζει μέσα από την καντιανή σκοπιά, για να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι στον Καντ έχουμε μια σαφέστερη διάκριση των μορφών εγκυρότητας —μια από τις οποίες είναι και η ηθική— από τις διαδικασίες νομιμοποίησης, δεν είναι βέβαια ολωσδιόλου αβάσιμo.⁴⁹ Πρόκειται, με άλλα λόγια, για την αδυναμία συναρμογής του «αντιπραγματικού» χαρακτήρα των αξιώσεων ισχύος και της εγκυρότητάς τους με τον «πραγματικό» χαρακτήρα της εφαρμογής. Σε τελική ανάλυση, αν πρέπει να θίξουμε κάτι, αυτό είναι το ιδεώδες είτε ιδωμένο με καντιανούς όρους ως «το βασίλειο των σκοπών», είτε ως ιδεώδης επικοινωνια-

κή κοινότητα. Ας δούμε και πάλι πώς ο Βέλλμερ προσδιορίζει τη διαφορά ανάμεσα σε ηθικούς και νομικούς κανόνες:

α) οι νομικοί κανόνες συγκροτούνται μέσα από το αν είναι σε ισχύ ή όχι (in Kraft oder auBer Kraft),

β) συνοδεύονται από ένα σύστημα αμοιβών και ποινών, και

γ) δεν είναι συγκροτητικοί της πράξης, αντίθετα με τους νομικούς κανόνες, οι οποίοι έχουν συγκροτητική λειτουργία. Με άλλα λόγια, μπορούμε να διανοηθούμε ένα «επικοινωνιακό πράττειν» χωρίς ηθική κανονιστικότητα, αλλά όχι ένα νομικό σύστημα χωρίς κανόνες.⁵⁰

Θα θέλαμε να παραμεινουμε σε αυτό το τρίτο σημείο για να το θεωρήσουμε σε μια διάσταση διαφορετική μεν αλλά εξίσου σημαντική για την ηθική του διαλόγου. Με άλλα λόγια, εάν η ηθική κανονιστικότητα δεν είναι συγκροτητική της πράξης, απομένει να δούμε τι συνιστά συγκροτητικό στοιχείο της πράξης. Ο Βέλλμερ εστιάζει την προσοχή του σε αυτό που αποκαλεί «ηθικά περίπλοκες καταστάσεις», αποφαινόμενος ότι τα προβλήματα εφαρμογής, σε αντίθεση με τα προβλήματα εγκυρότητας, αναφέρονται σε καταστάσεις σύγκρουσης κανόνων ή σε εξαιρετικές καταστάσεις. Σε αυτή την προοπτική τόσο η καντιανή ηθική όσο κι αυτή που συγκροτείται στα πλαίσια μιας υπερβατολογικής πραγματολογίας τύπου Άπελ ή μιας θεωρίας του επικοινωνιακού πράττειν μοιάζουν κατ' ουσίαν ανήμπορες να επιληφθούν των προβλημάτων και περιπίπτουν στο φορμαλισμό. Μια ερμηνευτική της πράξης θα μπορούσε να λειτουργήσει εδώ διορθωτικά ή συμπληρωματικά. Αυτό μοιάζει να υποστηρίζει ο Βέλλμερ στο όνομα μιας «ελάχιστης» αποδοχής της κατηγορικής προσταγής –αυτό που αλλού ονομάζει «αδύναμη» εγκυρότητα, όταν κατηγοριοποιεί τις αντιρρήσεις που εγείρονται στην ηθική του διαλόγου ως εξής: α) γνωσιολογικές-επιστημολογικές αντιρρήσεις β) ερμηνευτικές αντιρρήσεις γ) αντιρρήσεις που έχουν ως αφετηρία την κοινωνική θεωρία δ) αντιρρήσεις ως προς τη θεωρητική εγκυρότητα.⁵¹ Εστιάζοντας στον δεύτερο τύπο αντιρρήσεων, ο Βέλλμερ διακρίνει τρία επίπεδα θεώρησης της ηθικής του διαλόγου: α) το επίπεδο των δραστών β) το επίπεδο της κριτικής θεωρίας της κοινωνίας γ) το επίπεδο της ανασκευής των εξελικτικών και αναπτυξιακών διαδικασιών.⁵² Το προφανές, όσον αφορά το πρώτο επίπεδο, είναι η ανάγκη για ένα ουσιώδες περιεχόμενο συναίνεσης το οποίο να θεμελιώνει την αρχή της καθολίκευσης. Χωρίς αυτό δεν υφίσταται δυνατότητα εγκυρότητας και, ακόμη περισσότερο, ειβολής σε μια εφαρμογή. Υπό μια έννοια, αυτή την έλλειψη προσπάθησε να αντιμετωπίσει ο Χάμπερμας με την απόπειρα ενσωμάτωσης της προβληματικής του Κλάους Γύντερ, αλλά και πάλι, αυτό που ουσιαστικά παρήχθη είναι ένας αναδιπλασιασμός, με άλλα λόγια, μια διαδικασία σε δύο επίπεδα –το πρώτο αυτό της εγκυρότητας και το δεύτερο αυτό της εφαρμογής– με την εισαγωγή της τροποποιημένης αρχής της καθολίκευσης από τον Κλάους Γύντερ.⁵³ Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι βέβαια κατά πόσο αυτή η τροποποιημένη αρχή της καθολίκευσης επαρκεί, μιας κι αυτό που μοιάζει να κατορθώνει είναι απλά ένας αρνητικός καθορισμός. Ο φόβος του σχετικισμού κάνει όλες τις ηθικές γνωστικιστικού τύπου να εξετάζουν την ηθική γνώση κατ' αναλογίαν προς τη θεωρητική, αντιμετωπίζοντας δευτερευόντως το «πρόβλημα της εφαρμογής». Μήπως το πρόβλημα είναι ακριβώς ότι ο αναγωγισμός στον οποίο προβαίνει ο γνωστικισμός, συγκεκριμένα στην περίπτωση του Χάμπερμας συνδέοντας το ηθικό πρόβλημα με θέματα

οικουμενισμού και νομιμοποίησης, τροποποιούν τη σκοπιά μέσα από την οποία οφείλει να θεωρηθεί το πρόβλημα;⁵⁴ Σε τελική ανάλυση, η ερμηνεία όσον αφορά την εφαρμογή δεν παράγει εγκυρότητα, αλλά και δεν αντιβαίνει κατ' ανάγκη προς αυτήν.

Αναμφίβολα, στις *Παρατηρήσεις στην ηθική του διαλόγου*, ο Χάμπερμας εισάγει το πρόβλημα της εφαρμογής, μαζί με αυτό της αλληλεγγύης, ως απόκριση στις κριτικές που του απευθύνθηκαν.⁵⁵ Και πάλι όμως το πρόβλημα δεν μοιάζει να αντιμετωπίζεται, καθώς θα πρέπει να *προϋποθέσουμε* την αλληλεγγύη, προκειμένου να εξάγουμε τα γενικεύσιμα διαφέροντα και να μπορούμε να ισχύσουν οι επιχειρηματολογικοί κανόνες. Ας επιστημόνουμε εδώ ότι στην *Κρίση νομιμοποίησης* ο Χάμπερμας εισάγει για πρώτη φορά την τροποποιημένη, σε σχέση με την προγενέστερη πραγματέυσή του, έννοια των γενικεύσιμων διαφερόντων με την έννοια αυτών των διαφερόντων που βρίσκονται από κοινού σε μια επικοινωνία. Αντιτασσόμενος στον πολιτικό ντεσιζιονισμό, ο Χάμπερμας κάνει μια από τις πρώτες διακρίσεις ανάμεσα στα θεμελιωμένα σε επιχειρηματολογία γενικεύσιμα διαφέροντα και τον πλουραλισμό των αξιακών συστημάτων: «Η προβληματική που προκύπτει από την εισαγωγή της ηθικής αρχής παύει να ισχύει μόλις δει κανείς ότι η προσμονή της διαλογικής ικανοποίησης των κανονιστικών αξιώσεων ισχύος υφίσταται ήδη μέσα στη δομή της διποκειμενικότητας και καθιστά την ιδιαίτερη εισαγωγή αξιωμάτων καθολικευσης περιττή».⁵⁶ Είναι εμφανές ότι οι ηθικοί κανόνες, στο μέτρο που εγείρουν αξιώσεις ισχύος, είτε εμπίπτουν στο πεδίο της συναίνεσης, είτε σε αυτό της δύναμης (Macht). Στο βαθμό που οι κανόνες εκφράζουν γενικεύσιμα διαφέροντα, βασίζονται σε μια ορθολογική συναίνεση (ή θα έβρισκαν μια τέτοια συναίνεση εάν ένας πρακτικός λόγος πραγματοποιούνταν). Εφόσον οι κανόνες δεν ρυθμίζουν γενικεύσιμα διαφέροντα, βασίζονται στη βία, και σε αυτή τη δεύτερη περίπτωση μιλάμε για δύναμη.⁵⁷ Το ζήτημα όμως είναι: Πόσο θεμιτό και σκόπιμο είναι να συλλάβουμε την ηθική πράξη με όρους πολιτικής νομιμότητας; Είτε μιλάμε για συναίνεση, είτε για δύναμη που προκύπτει από τη βίαιη επιβολή, είτε, τέλος, για συμβιβασμό, δεν πρόκειται σε καμία περίπτωση εδώ για κριτήρια μιας αμιγώς ηθικής κανονιστικότητας.

Επιπλέον, είναι βέβαιο ότι η κριτική των νεοαριστοτελικών ηθικών θεωριών, με όλες τις διαφοροποιήσεις στο εσωτερικό της, παίρνει μια άλλη στροφή από τα μέσα της δεκαετίας του 1970, όταν συνδέεται με άλλους «αντιμοντερνισμούς» όπως αυτούς της γαλλικής αποδόμησης, της νιτσεικής γενεαλογίας, του πολιτικού ντεσιζιονισμού κ.ά. Θα ήταν ανώφελο να δούμε την κριτική αυτή –και κατ' επέκταση την ηθική του διαλόγου ως μια σημαντική συνιστώσα της– ανεξάρτητα από τη θέση της στο ευρύτερο πρόγραμμα του Χάμπερμας να υπερασπιστεί το «ατελές» πρόγραμμα της νεωτερικότητας απέναντι στους πολέμιους του.⁵⁸ Η επεξεργασία της φρόνησης από τη φιλοσοφική ερμηνευτική μπορεί να προσφέρει ένα μοντέλο αφομοίωσιμο σε μια γενική κανονιστική θεωρία της πράξης, με τρόπο που δεν θα αναγόταν στις νεοαριστοτελικές ερμηνείες της «καλής ζωής». Πρόκειται για ένα πρόγραμμα που διερευνάται από νεοαριστοτελικούς και νεοεγγελιανούς αλλά η αντίθεση του οικουμενισμού με τον σχετιισμό, ενίοτε στο όνομα μιας *Methodenstreit* στο χώρο των κοινωνικών επιστημών, τις περισσότερες φορές υπερικχύει των συγρίψεων. Ενδιαφέρουσες είναι προσεγγίσεις όπως αυτή του Τζέι Μπέρνστιν (Jay Bernstein), ο οποίος ανακαλύπτει μέσα στον ίδιο τον Χάμπερμας ερμηνευτι-

κά μοτίβα που τον φέρουν εγγύτερα σε θεωρήσεις όπως αυτή του Τσαρλς Τάιηλορ. Ο Μπέρνστιν ανιχνεύει ερμηνευτικά στοιχεία στον τρόπο με τον οποίο ο Χάμπερμας σχολιάζει την ιδέα της καταλληλότητας (Angemessenheit) στον Κλάους Γκύντερ και συγκεκριμένα τη θέση του ότι υπάρχει μια «συνεκτική τάξη» (kohärente Ordnung). Αναφερόμενος σε αυτά που ο Βέλλμερ προσδιορίζει ως «περίπλοκα ηθικά ερωτήματα», ο Χάμπερμας επισημαίνει: «Οι κανόνες που εκπίπτουν από τον κανόνα που πράγματι εφαρμόζεται στη συγκεκριμένη περίπτωση δεν χάνουν με αυτόν τον τρόπο την εγκυρότητά τους, αλλά σχηματίζουν μια συνεκτική τάξη μαζί με όλους τους άλλους έγκυρους κανόνες». ⁵⁹ Παρόμοιες προσεγγίσεις όχι μόνο είναι ερμηνευτικά ενδιαφέρουσες, αλλά και προκρίνουν την άμβλυση της πόλωσης μεταξύ των δυο αυτών κυρίαρχων «παραδειγμάτων» στο χώρο της φιλοσοφίας, αλλά και των κοινωνικών επιστημών, στην κατεύθυνση του αμοιβαίου εμπλουτισμού. ⁶⁰

Τέλος, δεν θα ήταν άσκοπο να αναζητήσουμε τα αίτια για την λογική συγκρότησης της ηθικής του διαλόγου στις ατέλειες και τις αδυναμίες της *Θεωρίας του επικοινωνιακού πράττειν*, και, πιο συγκεκριμένα, σε αυτό που αποτελεί τον πυρήνα της και δεν είναι άλλο από τη σχέση βιόκοσμου και συστήματος. Το ερώτημα είναι κατά πόσο ο Χάμπερμας ολοκληρώνει το πρόγραμμα συγκρότησης μιας θεωρίας του βιόκοσμου και ποια είναι η θέση της ηθικής του διαλόγου στο πλαίσιο της. Μια εσωτερική ανάγνωση της πορείας αυτής θα μπορούσε να φωτίσει για ποιους λόγους επιστρέφουμε τελικά με την *Ηθική του διαλόγου* σε ερωτήματα που είχαν εγερθεί από τον Χάμπερμας για πρώτη φορά στα μέσα της δεκαετίας του 1970 κι αφορούσαν κυρίως προβλήματα νομιμοποίησης. Εντέλει, η βασική ένσταση που απευθύνουν τόσο οι νεοεγγελιανής όσο και οι νεοαριστοτελικής προέλευσης κριτικοί της ηθικής του διαλόγου αφορά αριθμώς το χάσμα ανάμεσα στην έγερση αξιώσεων εγκυρότητας και την εφαρμογή, ανάμεσα στην ορθολογικότητα και τη βούληση, ανάμεσα στο καθολικό και το επιμέρους. ⁶¹ Κι εδώ τα πράγματα δεν είναι εύκολα, μιας και μια καθαρά διαδικασιακή αντίληψη δικαιοσύνης δεν μοιάζει να μπορεί μόνη της να δικαιώσει την πράξη. Με άλλα λόγια, μήπως η «ελάχιστη λογική» (Minimallogik), στο όνομα της οποίας μιλά ο Χάμπερμας, είναι ένας αρνητικός προσδιορισμός που νοηματοδοτείται από τα εικάστοτε περιεχόμενα; Η σχέση ηθικότητας και αξιακής ηθικής, που εμβάλλει στο «πρόβλημα της εφαρμογής», από το 1991 και μετά, δεν μοιάζει να αντιμετωπίζεται επαρκώς από τον Χάμπερμας, παρά τις επίμονες διαβεβαιώσεις του για το αντίθετο.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1983. Το κεντρικό κεφάλαιο του έργου («Ηθική του διαλόγου – Σημειώσεις για ένα πρόγραμμα θεμελίωσης») έχει μεταφραστεί στα ελληνικά ως *Η ηθική της επικοινωνίας*, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1997 (σ. 53-125 του *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*).

2 «...Το πραγματικό μου κίνητρο, όταν άρχισα το βιβλίο [ενν. η *Θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν*], ήταν να καταλάβω πώς θα μπορούσε να επαναδιατυπωθεί η κριτική της πραγμοποίησης, η κριτική του ορθολογι-

σμού, μ' έναν τρόπο που θα παρείχε μια θεωρητική εξήγηση [...] για τη δυνατότητα για μια κριτική ανάπτυξη από καινούργια κινήματα, χωρίς να εγκαταλείπει το σχέδιο μιας νεωτερικότητας ή να ειδικεύεται σε μεταμοντερνισμό, σε “σκληρό” νέο συντηρητισμό ή σε “άγριο” νεανικό συντηρητισμό... (Γιούργκεν Χάμπερμας, *Αυτονομία και αλληλεγγύη*, Ύψιλον, Αθήνα 1987, σ. 58). Πρβλ. *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, σ. 73-101.

3 Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1991.

4 Βλ. ενδεικτικά: Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Uebergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1997.

5 Ιδιαίτερος σημαντική είναι η συνάφεια που εγκαθιδρύεται από τον Χάμπερμας μεταξύ του νεοαριστοτελισμού και του νεοσυντηρητικού ιδεολογικού ρεύματος τη δεκαετία του '80. Βλ. ενδεικτικά: Jürgen Habermas, «Die Kulturkritik der Neokonservativen in der USA und in der Bundesrepublik», στο: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1985, σ. 30-58.

6 Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να παραπέμψουμε στην πραγμάτευση του Αλμπρεχτ Βέλλμερ [Albrecht Wellmer], σε ένα έργο πρόσφατα μεταφρασμένο στα ελληνικά, η οποία αφορά αντιπαράθεση φιλελευθερισμού και κοινοτισμού, μιας και, όπως θα δούμε, είναι σκόπιμο να εννοήσουμε την υποδοχή που έγινε στην ηθική του διαλόγου τόσο στη Γερμανία όσο και στις Η.Π.Α. και τον Καναδά, αλλά και την αντιπαράθεση με τον νεοαριστοτελισμό μέσα σε ένα συγκεκριμένο πολιτικό και ιδεολογικό πλαίσιο: Albrecht Wellmer, *Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο. Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*, εισ.-μτφρ.: Κ. Καβουλάκος, Αθήνα 2001. Βλ. επίσης: Seyla Benhabib, «Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue» στο: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe και Albrecht Wellmer (επ.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη, σ. 99-124 και Axel Honneth (επ.), *Kommunitarismus. Eine Debatte ueber die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Φραγκφούρτη-Νέα Υόρκη 1993, σ 181-211.

7 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τ. 1, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1984 και *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1983.

8 Χαρακτηριστική είναι η διαφοροποιημένη προσέγγιση που επιφυλάσσει ο Χάμπερμας στους Τ. Τζιτζιόρ και Α. Μακιντάιρ. Βλ. *Erläuterungen zur Diskursethik*, σ. 209-216 και 179-185 αντίστοιχα.

9 Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas και Karl-Otto Apel, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1971. Πρβλ. Jürgen Habermas, «Die Moderne – ein unvollendetes Projekt», στο: *Kleine Politische Schriften*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1983, σ. 444-464.

10 Jürgen Habermas, «Interview mit Torben Hviid Nielsen», στο: *Die nachholende Revolution. Kleine Schriften VII*, ό.π., σ. 122-122.

11 Jürgen Habermas, «Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», στο: *Erläuterungen zur Diskursethik*, ό.π., σ. 9-30.

12 Η σύγκριση αυτή επιχειρείται καταρχήν από τους εκπροσώπους της νεοαριστοτελικής πρακτικής φιλοσοφίας. Βλ. ενδεικτικά: «Moralität und Sittlichkeit: Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik» στο *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 2003 (1953), σ. 305-306. Σε κεντρικό αναδεικνύεται εδώ το εγγλεανό μοτίβο της Sittlichkeit: Otfried Hoffe, «Sittlichkeit» στο *Ethik und Politik. Grundmodelle und-probleme der praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1979, σ. 281-310.

13 Βλ. ενδεικτικά Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1973, σ. 140-162.

14 Για μια εκτενή πραγμάτευση του «προβλήματος της εφαρμογής» ως κατεξοχήν σημείου τριβής της ηθικής του διαλόγου με νεοαριστοτελικής έμπνευσης ηθικές θεωρήσεις: Γκόλφω Μαγγίνη, *Κρίση και εφαρμογή. Η ηθική του διαλόγου στον Γιούργκεν Χάμπερμας και η κρίση του νεοαριστοτελισμού* (υπό έκδοση).

15 Γιούργκεν Χάμπερμας, «Γνώση και διαφέρων», στο *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*, Γεράσιμος Κουζέλης-Κοσμάς Ψυχολαίδης (επ.), Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 351-370.

- 16 Jürgen Habermas, «Vom praktischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft» στο: *Erläuterungen zur Diskursethik*, ό.π., σ. 109-110 (έμφαση του Γ.Χ.).
- 17 Jürgen Habermas, «Erläuterungen zur Diskursethik», ομοίως, σ. 124-125 (έμφαση του Γ.Χ.).
- 18 Ομοίως, σ. 120-121 (έμφαση του Γ.Χ.).
- 19 Βλ. Thomas McCarthy, «Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action», στο *Habermas and Modernity*, R.J. Bernstein (επ.), Polity Press, Κέμπριτζ (Μασαχουσέτη) 1994 (1985), σ. 178.
- 20 Βλ. σχετικά Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, τ. 1, ό.π., σ. 427-452.
- 21 Jürgen Habermas, *Η ηθική της επικοινωνίας*, ό.π., σ. 138 (έμφαση του Γ.Χ.). Για την προβληματική του βιόκοσμου στη θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν: Γιώργος Ξηροπαίδης, «Γλώσσα και κοινωνική θεωρία στον J. Habermas», *Αξιολογικά*, 11-12 (1998), ιδιαιτέρως σ. 162-174.
- 22 Jürgen Habermas, «Laurence Kohlberg und der Neoaristotelismus», στο *Erläuterungen zur Diskursethik*, ό.π., σ. 93.
- 23 Ομοίως, σ. 96-97.
- 24 Klaus Günther, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1988.
- 25 Jürgen Habermas, «Interview mit Torben Hviid Nielsen», ό.π., σ. 117. Η ανάκληση του αριστοτελικού «παράδειγματος» της πράξης συνιστά για τον Χάμπερμας μία από τις δομικές αδυναμίες της θέσης του Μακινιάιρ, παράλληλα με τον στόχο που επιλέγει για να απευθύνει την κριτική του στην ηθική αρχή της καθολικευσης (Universalismus): πάγια αναφορά του είναι η «άτυπη» θέση περι καθολικευσιμότητας του A. Gewirth, κι όχι θέσεις σαφώς αντιπροσωπευτικότερες και πληρέστερες όπως αυτές του Ρωλς (Rawls), του Απελ ή του Ντουόρκιν (Dworkin).
- 26 *Erläuterungen zur Diskursethik*, ό.π., σ. 99.
- 27 Ομοίως, σ. 168-169.
- 28 Ομοίως, σ. 139-140 (έμφαση του Γ.Χ.).
- 29 Ομοίως, σ. 154-155.
- 30 Βλ. ενδεικτικά την κριτική στον Μπέρναρντ Ουίλλιαμς, ομοίως, σ. 164-165.
- 31 Ομοίως, σ. 173-174.
- 32 Ομοίως, σ. 177-178. Πρβλ. Τσάρλς Τάιηλορ, *Πολυπολιτισμικότητα*, 3η έκδ., Πόλις, Αθήνα 1997, σ. 124-125.
- 33 Ομοίως, σ. 184-185. Γιούργκεν Χάμπερμας, *Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό κράτος δικαίου*, Νέα Σύνορα-Λιβάνης, Αθήνα 1994, σ. 50-59.
- 34 *Η ηθική της επικοινωνίας*, ό.π., σ. 139 (δική μας έμφαση).
- 35 Βλ. σχετικά: Γιώργος Ξηροπαίδης, «Το πρωτείο της συναίνεσης. Ο Χάμπερμας και η ερμηνευτική της συνεννόησης» στο *Κριτική Θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*, Κριτική, Αθήνα 2003, σ. 160-7.
- 36 «Στην ερμηνευτική, όπως άλλωστε και στον Αριστοτέλη, η έννοια της εφαρμογής δεν σημαίνει ποτέ μια δευτερεύουσα λειτουργία που προστίθεται εκ των υστέρων στο έργο της κατανόησης: Αυτό πάνω στο οποίο πρέπει να «εφαρμόσουμε» επικαθορίζει εξ αρχής και στην ολότητά του το συγκεκριμένο περιεχόμενο της ερμηνευτικής κατανόησης. «Εφαρμόζω» – δεν πάει να πει προσαρμόζω κάτι το γενικό και εκ των πρότερον δεδομένο, για να ξεμπλέξω κατόπιν τα νήματα μιας επιμέρους κατάστασης»... (Hans-Georg Gadamer, «Υποτύπωση των θεμελίων της ερμηνευτικής», στο *Το πρόβλημα της ιστορικής συνείδησης*, Ίνδικτος, Αθήνα 1998, σ. 107). Πρβλ. «Το ερμηνευτικό πρόβλημα και η ηθική του Αριστοτέλους», ομοίως, σ. 97-98, και «Η ερμηνευτική ως θεωρητικό και πρακτικό πρόβλημα», στο *Ο λόγος στην εποχή της επιστήμης*, Νήσος, Αθήνα 1997, σ. 146-7.
- 37 Βλ. σχετικά: Seyla Benhabib, «In the Shadow of Hegel and Aristotle: Communicative Ethics and Current Controversies in Moral Philosophy», *The Philosophy Forum*, 21 (1989-1990).
- 38 *Η ηθική της επικοινωνίας*, ό.π., σ. 95.
- 39 Ομοίως, σ. 109.
- 40 Ομοίως, σ. 110-111.

41 Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1986.

42 Jürgen Habermas *Η ηθική της επικοινωνίας*, ό.π., σ. 136.

43 Βλ. παραπάνω σημ. 9.

44 Για τα όρια αυτής της αξίωσης του Χάμπερμας: W.S.K. Cameron, «Fallibilism, Rational Reconstruction, and the Distinction between Moral Theory and Ethical Life» στο *Perspectives on Habermas*, Lewis Edwin Hahn (επ.), Open Court, Σικάγο και Λα Σαλλ (Ιλλινόις) 2000, σ. 175-193.

45 Ομοίως, σ. 197.

46 Βλ. την κριτική του Γ. Χάμπερμας στον Τζων Ρόλς (John Rawls) με αφορμή τη συζήτηση γύρω από το «στάδιο 6» ανάπτυξης της ηθικής συνείδησης στον Λώρενς Κόλμπεργκ: *Erläuterungen zur Diskursethik*, σ. 49-76.

47 A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, ό.π., σ. 120-1.

48 Βλ. σχετικά Κ. Ψυχοπαίδης, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών. Ερευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Kant*, Εστία, Αθήνα 2001, σ. 86-103.

49 A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, ό.π., σ. 122.

50 Ομοίως, σ. 116-7.

51 Βλ. Albrecht Wellmer, «Practical Philosophy and the Theory of Society. On the Problem of the Normative Foundations of a Critical Social Science», στο *The Communicative Ethics Controversy*, Seyla Benhabib and Fred Dallmayr (επ.), Polity Press, Κέμπριτζ (Μασαχουσέτη), 1995 (1990).

52 Ομοίως, σ. 320.

53 «...Στους εφαρμοστικούς διαλόγους το ζητούμενο δεν είναι η ισχύς, αλλά η κατάλληλη αναφορά ενός κανόνα προς την εκάστοτε κατάσταση. Δεδομένου ότι κάθε κανόνας άπτεται μόνο ορισμένων όψεων μιας βιοκοσμικά μεμονωμένης περίπτωσης, πρέπει να εξετάζεται ποιές περιγραφές δεδομένων είναι σημαντικές για την ερμηνεία της κατάστασης μιας επίδικης περίπτωσης και ποιός από τους prima facie έγκυρους κανόνες είναι κατάλληλος για τη συλληφθείσα καθ' όλα, κατά το δυνατόν, τα σημαντικά χαρακτηριστικά της, κατάσταση»... (Γιούργκεν Χάμπερμας, *Το πραγματικό και το ισχύον*, Νέα Σύνορα-Λιβάνης, Αθήνα 1996, σ. 297, έμφαση του Γ.Χ.).

54 «Κατά τον μαθητή του Habermas Klaus Günther, δεν υπάρχει καμία κανονιστική αναγκαιότητα για τους ανθρώπους να εντάξουν από κοινού τον εαυτό τους σε μια κοινωνία δικαίου. Η ένταξη αυτή πρέπει να περιγραφεί με όρους απόφασης και τυχαιότητας. Η θέση του Günther προέρχεται από την επιλογή του φορμαλισμού καντιανού τύπου κατά τον οποίο στο διανοητικό-κανονιστικό στοιχείο αντιπαράθεται το εμπειρικό και τυχαίο. Αντίστοιχα, οι επικοινωνιακοί θεωρητικοί εργάζονται με πλασματικές κανονιστικότητες (που δεν αναφέρονται σε περιεχόμενα). Παραλαμβάνουν τα νομικοκανονιστικά συμπληρώματα μιας μετασυμβατικής ηθικής (δηλ. φορμαλισμό) και κατασκευάζουν αντίστοιχα νομικά σχήματα «ιδιωτικής αυτονομίας»...» (H. Reichelt, «Μέσα, επικοινωνία, δίκαιο στον Habermas», *Αξιολογικά*, 11-12, 1998, σ. 63-4).

55 Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, ό.π., σ. 154-155.

56 Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme*, ό.π., σ. 110.

57 Ομοίως, σ. 111.

58 Αυτή η αμυντική στάση διαπερνά τόσο την ηθική του διάλογου όσο και την διαλογική θεωρία της δημοκρατίας στον Χάμπερμας: «...εκινώντας από τον γνωστό του φόβο ότι οποιαδήποτε παραχώρηση απέναντι σε νεοαριστοτελικές και νεογελιανές υποδείξεις περί του πρωτείου του κοινωνικού ήθους (Sittlichkeit) έναντι της ηθικότητας (Moralität) θα μπορούσε να ανοίξει το δρόμο προς έναν ιστορικό σχετικισμό με μοιραίες συνέπειες, ο Habermas επιμένει σε μια καθαρά φορμαλιστική σύλληψη της δημοκρατίας» (Άξελ Χόνετ, *Από την επικοινωνία στην αναγνώριση. Για την ανανέωση της κριτικής θεωρίας*, Πόλις, Αθήνα 2000, σ. 29).

59 Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, ό.π., σ. 140-142. Πρβλ. Klaus Guenther, «Impartial Application of Moral and Legal Norms: A Contribution to Discourse Ethics», στο D. Rasmussen (επ.), *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, Κέμπριτζ (Μασαχουσέτη), 1990. Για την

ερμηνευτική χροιά του μοτίβου της «συνεκτιχτής τάξης», βλ. J.M. Bernstein, *Recovering Ethical Life. Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, σ. 223-226.

60 Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες είναι οι θέσεις τόσο των εκπροσώπων του κριτικισμού όσο και του νεοαριστοτελισμού που προκρίνουν την άμβλυση της αντίθεσης, προβάλλοντας την χαμπερμασιανή διαλογική ηθική ως μέση οδό μεταξύ αμιγώς νεοκαντιανών και νεοαριστοτελικών ηθικών θέσεων. Όσον αφορά τον κριτικισμό, ενδεικτική είναι η θεώρηση της Σέυλα Μπενχαμπίμπ την οποία η ίδια προσδιορίζει ως έναν «διαδραστικό μετα-μεταφυσικό οικουμενισμό» (interactive post-metaphysical universalism): Seyla Benhabib, «Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory», στο Axel Honneth, Thomas MacCarthy, Claus Offe και Albrecht Wellmer (επ.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη 1989, σ. 375. Αλλά και από την πλευρά των νεοαριστοτελικών, διατυπώνονται απόπειρες σύγκλισης: Gerard M. Mara, «After Virtue, Autonomy: Jürgen Habermas and Greek Political Theory», *The Journal of Politics*, 47 (1985), σ. 105-9, και Michael Kelly, «MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics», *The Philosophical Forum* 21 (1989-1990), σ. 70-93 μεταξύ άλλων.

61 Δεν είναι τυχαίο ότι η κριτική της διαλογικής ηθικής όσον αφορά συγκριμένα το «πρόβλημα της εφαρμογής» κατέχει εξέχουσα θέση στο πλαίσιο των πραγματεύσεων των επιγόνων της χαμπερμασιανής επικοινωνιακής θεωρίας: «Η χειραφετητική διαδικασία, στην οποία ο Habermas στηρίζει κοινωνικά την κανονιστική προοπτική της κριτικής του θεωρίας, δεν αποκρυσταλλώνεται ως τέτοια στις ηθικές εμπειρίες των συμμετεχόντων υποκειμένων. Γιατί αυτά βιώνουν τις διαψεύσεις αυτού που μπορούμε να ονομάσουμε ηθικές προσδοκίες ή «ηθική σκοπιά», όχι ως περιορισμό των διαισθητικά δεδομένων γλωσσικών κανόνων, αλλά ως προσβολή των αξιώσεων ταυτότητας, που απέκτησαν μέσω της κοινωνικοποίησης» (Άξελ Χόνετ, *Από την επικοινωνία στην αναγνώριση. Για την ανανέωση της κριτικής θεωρίας*, ό.π., σ. 190).

Οδηγίες για την υποβολή άρθρων στα Αξιολογικά

1. Τα άρθρα υποβάλλονται σε ηλεκτρονική μορφή και σε έντυπη (δύο αντίτυπα, σε χαρτί διαστάσεων Α4 και διάστιχο 1,5). Τα άρθρα δεν πρέπει να υπερβαίνουν τις 10.000 λέξεις.

2. Τα άρθρα κρίνονται από κριτές που ορίζει η συντακτική επιτροπή και η απόφαση γνωστοποιείται εντός τριμήνου από την ημερομηνία υποβολής τους.

3. Ξένα ονόματα προσώπων που γράφονται με λατινική αλφάβητο στην γλώσσα καταγωγής τους γράφονται με λατινική αλφάβητο σε παρένθεση την πρώτη φορά που εμφανίζονται στο κυρίως κείμενο του άρθρου. Κατά τ' άλλα, όλα τα ξένα ονόματα γράφονται με *ελληνικούς* χαρακτήρες στο κυρίως κείμενο.

4. Βιβλιογραφικές παραπομπές:

Στις παραπομπές πρέπει να αναφέρονται με την παρακάτω μορφή τα πλήρη στοιχεία της δημοσίευσης την πρώτη φορά που εμφανίζεται στο άρθρο:

Βιβλία:

Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Harvard University Press, Κέμπριτζ (Μασαχουσέτη) 2000, σ. 85.

Άρθρα:

Kenneth R. Westphal, «Hegel's Critique of Hegel's Moral World View», *Philosophical Topics*, 19.2, 1991, σ. 133.

Άρθρα ή κεφάλαια σε συλλογικούς τόμους:

Moishe Postone, «Critique, state and economy», στο Fred Rush (επ.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ, 2004.

Όταν ένα έργο έχει παρατεθεί προηγουμένως στο άρθρο, τότε η παραπομπή γίνεται ως εξής:

F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, ό.π., σ. 97.

Η: F. Neuhouser, ό.π., σ. 97. (αν δεν αναφέρεται άλλο κείμενο του συγγραφέα)

Όταν ένα έργο έχει παρατεθεί στην αμέσως προηγούμενη παραπομπή, τότε η παραπομπή γίνεται ως εξής:

Aut. (=αυτόθι), σ. 105 ή Ό.π., σ. 105.

5. Άλλα χαρακτηριστικά:

Ο αριθμητικός εκθέτης των υποσημειώσεων τοποθετείται *μετά* το σημείο στίξης, αν υπάρχει.

Οι αγκύλες [] χρησιμοποιούνται μόνο για προσθήκη του συγγραφέα εντός ξένου παραθέματος. Η απάλειψη τμήματος παραθέματος δηλώνεται με αποσιωπητικά εντός αγκυλών [...].

Χρησιμοποιούνται τα κατωφερή εισαγωγικά (« »): τα άγκιστρα (“ ”) μόνον για τμήμα κειμένου που βρίσκεται ήδη εντός εισαγωγικών («Είπε: “Γεια”»). Τα απλά άγκιστρα (‘ ’) δεν χρησιμοποιούνται.

Λέξεις ή κείμενα γραμμένα σε άλλη από την ελληνική αλφάβητο δεν γράφονται πλάγια (εντός αν θέλουμε να δώσουμε έμφαση).

6. Άλλες συντομογραφίες:

Επιμέλεια: επ. – μετάφραση: μτφ. – και εξής: κ.ε. – βλέπε: βλ. – παράβαλα: πρβλ. – και άλλοι: κ.ά. – και άλλου: κ.α.

