

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

Τρεις εκδοχές της σύγχρονης κριτικής θεωρίας : φορμαλισμός, ιστορισμός και φιλοσοφική ανθρωπολογία*

ΟΤΑΝ ΑΚΟΥΜΕ να μιλούν για τη «σύγχρονη κριτική θεωρία» ο νους μας πάει κατ' ευθείαν στο όνομα του Γιούργκεν Χάμπερμας (Jürgen Habermas). Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν θεωρητικοί που θα ενέτασσαν τη δουλειά τους στο πλαίσιο της «κριτικής θεωρίας», χωρίς συγχρόνως να ακολουθούν την κατεύθυνση που χάραξε ο Χάμπερμας από τα μέσα της δεκαετίας του '60. Απλώς, σε σύγκριση με την επίδραση που άσκησε όλη αυτή την περίοδο η επικοινωνιακή κριτική θεωρία, οι συμβολές τέτοιων ανθρώπων παρέμεναν περιθωριακές και χωρίς σημαντική επιρροή στην ευρύτερη δημοσιότητα. Θα μπορούσε κανείς να υποθέσει – χωρίς να πέσει ενδεχομένως πολύ έξω – πως αυτή η διαφορά οφείλεται στο γεγονός ότι ο Χάμπερμας και οι μαθητές του συμβάδισαν πολύ περισσότερο με το πνεύμα της εποχής, ιδιαίτερα από τη δεκαετία του '70 μέχρι σήμερα. Χωρίς λοιπόν να υποβαθμίζω τη σημασία άλλων κριτικών εγχειρημάτων θα αναφερθώ σε τρεις εκδοχές της σύγχρονης κριτικής θεωρίας, εννοώντας τρεις εκδοχές της *επικοινωνιακής* κριτικής θεωρίας – θα περιοριστώ μάλιστα σε εργασίες που δημοσιεύτηκαν από τις αρχές της δεκαετίας του '90 έως σήμερα.

Σημείο εκκίνησής μου είναι η εκδοχή της κριτικής θεωρίας που ο Χάμπερμας διαμόρφωσε στις αρχές της δεκαετίας του '90. Εδώ βρίσκουμε τις θεμελιώδεις έννοιες και τα προβλήματα που επιχειρούν να αντιμετωπίσουν και οι άλλες δύο εκδοχές. Εν πρώτοις θα αναφερθώ σύντομα στην ώριμη πολιτική φιλοσοφία που ο Χάμπερμας παρουσίασε σε μια σειρά κειμένων της δεκαετίας του '90 και, πάνω απ' όλα, στο βιβλίο του *Γεγονικότητα και ισχύς (Faktizität und Geltung)* του 1992 (ενότητα 1). Με ενδιαφέρει να εντοπίσω και να αναδείξω το βασικό πρόβλημα της θεωρίας του, η προσπάθεια επίλυσης του οποίου έδωσε αφορμή

* Επανεπεξεργασμένη εκδοχή της εισήγησής μου στο συνέδριο «Η φιλοσοφία σήμερα» (στη μνήμη του Κοσμά Ψυχοπαίδη, Ρέθυμνο, 18-20 Νοεμβρίου 2005).

για τη συγκρότηση νέων εκδοχών της επικοινωνιακής θεωρίας. Αυτές θα εξετάσω κριτικά στη συνέχεια (ενότητες 2 και 3).

1. Η θεμελίωση της κριτικής θεωρίας της δημοκρατίας

Στηριζόμενος στα πορίσματα των ηθικοφιλοσοφικών και κοινωνιοθεωρητικών του εργασιών της δεκαετίας του '80 και κυρίως λαμβάνοντας ως δεδομένη τη θεμελίωση μιας μετα-μεταφυσικής έννοιας του επικοινωνιακού Λόγου, στηριγμένης στην ιδέα της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης και της ορθολογικής ανασυγκρότησης των καθολικών και αναγκαίων όρων της επικοινωνίας,¹ ο Χάμπερμας μας έδωσε τη δική του πολιτική φιλοσοφία του «δημοκρατικού κράτους δικαίου».² Παρεμβαίνοντας δυναμικά στη σύγχρονη συζήτηση γύρω από το οικουμενικό νόημα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, ο Χάμπερμας συγκρότησε μια οικουμενιστική πολιτική φιλοσοφία που στηρίζεται στη μεταφορά της έννοιας του επικοινωνιακού Λόγου στο πεδίο του δικαίου και στην προβληματική της νομιμοποίησής του με βάση μια νομοθετική διαδικασία, συγκροτημένη κατ' αναλογία προς το ιδεώδες της αβίαστης, ιδανικής ομιλιακής κατάστασης.³

Η νεωτερική αξίωση ορθολογικής θεμελίωσης των κανόνων δικαίου, μέσω μιας διαδικασίας που εγγυάται την ελεύθερη έκφραση όλων των υπαρκτών επιχειρημάτων και αντεπιχειρημάτων, μας οδηγεί έτσι κατ' ευθείαν στο πρόβλημα της *εσωτερικής σχέσης μεταξύ της δημοκρατίας και των βασικών αρχών του κράτους δικαίου*. Τα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη αποτελούν όρους εκείνης της διαλογικής νομοθετικής διαδικασίας, από την οποία αντλεί τη δεσμευτικότητα και τη διυποκειμενική ισχύ του το σύγχρονο δίκαιο. Το «σύστημα των δικαιωμάτων» εξυπηρετεί τη διασφάλιση της *δημόσιας αυτονομίας* των πολιτών, διασφάλιση που σημαίνει συγχρόνως την κατοχύρωση της *ιδιωτικής αυτονομίας*, χωρίς την οποία είναι αδιανόητη μια *ελεύθερη*

1 Προϋποθέτω αυτές τις πραγματεύσεις ως γνωστές. Ο αναγνώστης που ενδιαφέρεται για το πρόγραμμα θεμελίωσης της κριτικής θεωρίας στην έννοια του επικοινωνιακού Λόγου μπορεί να ανατρέξει στο Καβουλάκος 1996.

2 Ειδικά για τη χαμπερμασιανή θεμελίωση των αρχών του δημοκρατικού κράτους δικαίου βλ. Κανουλάκος 1999.

3 Το βασικό κείμενο αναφοράς σχετικά με αυτήν τη θεματική είναι βεβαίως το Habermas 1992. Δυστυχώς, η ελληνική μετάφραση του βιβλίου (Habermas 1996a) δεν ανταποκρίνεται με κανέναν τρόπο στις υψηλές απαιτήσεις ενός ομολογουμένως δύσκολου κειμένου. Μια ολοκληρωμένη παρουσίαση του βιβλίου βρίσκει κανείς στο Bohman 1994. Επίσης ο ίδιος ο Χάμπερμας ανασυνέθεσε ευσύνοπτα τη βασική σκέψη του βιβλίου του στο επίμετρο της συμπληρωμένης έκδοσης του *Faktizität und Geltung* του 1994 (βλ. «Nachwort zur vierten Auflage», στο: Habermas 1994: 661-80), όπου με την ευκαιρία απάντησε και σε ορισμένες από τις κριτικές που είχαν ήδη διατυπωθεί τότε.

συμμετοχή στις διαδικασίες θέσπισης του δικαίου.⁴

Έτσι, σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, η ατομική ελευθερία και η δημόσια αυτονομία αλληλοπροϋποτίθενται: «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» ανασυγκροτείται λοιπόν από τον Χάμπερμας ως σύστημα των δικαίωκα κατοχυρωμένων όρων που είναι αναγκαίοι για την πραγματοποίηση ενός ελεύθερου αυτοκαθορισμού των κοινωνιών και των ατόμων που τις συναπαρτίζουν, μέσω ενός αβίαστου δημόσιου διαλόγου.

Αυτή η θεμελίωση των δικαιωμάτων και των αρχών του δημοκρατικού κράτους δικαίου συμπληρώνεται από μια θεωρία της «διαβουλευτικής πολιτικής», η οποία στηρίζεται στον ισορροπημένο συνδυασμό των τυπικών θεσμών διαβούλευσης (κοινοβούλια, επιτροπές, δικαστήρια κ.λπ.) με ένα δίκτυο άτυπων διαλόγων που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της λεγόμενης «κοινωνίας των πολιτών» σ' έναν ανοικτό δημόσιο χώρο επικοινωνίας. Στο πλαίσιο αυτής της θεώρησης η λαϊκή κυριαρχία παρουσιάζεται ως μια διαρκής διαδικασία, όπου το δίκτυο της πολιτικής δημοσιότητας ασκεί έλεγχο και δίνει υλικό στο θεσμοποιημένο πολιτικό σύστημα, το οποίο πάλι μορφοποιεί και μετασχηματίζει σε δίκαιο την πρώτη ύλη της επικοινωνιακής εξουσίας των πολιτών. Σ' αυτή την ιδέα αντιστοιχεί η εικόνα μιας αποκεντρωμένης, πλουραλιστικής κοινωνίας, η οποία δεν συγκροτείται πλέον αποκλειστικά γύρω από το κράτος (βλ. σχετικά Habermas 1992: 349-467).

Ο ριζοσπαστικά δημοκρατικός χαρακτήρας της πολιτικής θεωρίας του Χάμπερμας έγκειται εντέλει στην ιδέα ότι η διαβουλευτική πολιτική θα ήταν αδύνατη χωρίς τον συνδυασμό και των δύο επιπέδων που τη συνθέτουν: χωρίς το φίλτρο των θεσμοθετημένων διαβουλεύσεων θα κυριαρχούσε η αναρχία της ανεξέλεγκτης επικοινωνίας, η οποία είναι μάλιστα περισσότερο εκτεθειμένη στις πραγματικές ανισότητες εξουσίας μεταξύ των μελών της κοινωνίας. Χωρίς το άτυπο δίκτυο των δημόσιων χώρων επικοινωνίας και διαμόρφωσης της γνώμης η νομοθετική εξουσία θα οδηγούνταν στην αποστέωση. Η συμβολή των φορέων της κοινωνίας πολιτών θεωρείται λοιπόν ιδιαίτερα κρίσιμη, γιατί αυτοί θεματοποιούν τα κοινωνικά προβλήματα και πιέζουν τη νομοθετική εξουσία και τις επίσημες μεταρρυθμιστικές πολιτικές για τη θεσμική-νομική ρύθμισή τους. Η επικοινωνιακή δραστηριότητα της κοινωνίας των πολιτών είναι ανεξέλεγκτη και άναρχη, συνθέτει ένα «άγριο πλέγμα» διαλόγων τους οποίους διεξάγει

4 Σχετικά με τη θεμελίωση των δικαιωμάτων στον Χάμπερμας βλ. επίσης Γκίβαλος 1998 και Καβουλάκος 2004.

ένα «ασθενές κοινό» («ασθενές», με την έννοια ότι διαθέτει μόνο την «ήπια» επικοινωνιακή δύναμη των επιχειρημάτων), πολιορκώντας έτσι διαρκώς τις επάλξεις της θεσμοθετημένης πολιτικής (βλ. Habermas 1992: 372-74).

Όπως ανέφερα ήδη, η ώριμη πολιτική θεωρία του Χάμπερμας στηρίζεται στην εφαρμογή της έννοιας του επικοινωνιακού Λόγου στο πεδίο της πολιτικής και του δικαίου. Στο πλαίσιο αυτής της προσέγγισης, δουλειά του θεωρητικού είναι να ανασυγκροτεί τους τυπικούς-καθολικούς δικαιοκούς όρους που εξασφαλίζουν την ομαλή λειτουργία του προτύπου της «διαβουλευτικής πολιτικής» και όχι να ερμηνεύει τους πολιτισμικά και πολιτικά εντοπισμένους και άρα ιστορικοκοινωνικά μεταβλητούς όρους της εφαρμογής του, ούτε βέβαια να αποφαίνεται ως ειδικός επί της ουσίας των κοινωνικών παθολογιών (π.χ. επί καταστάσεων κοινωνικής αδικίας και εκμετάλλευσης), γύρω απ' τις οποίες μόνη αρμόδια να αποφανθεί είναι η διαδικασία της δημόσιας συζήτησης. Ήδη στην ηθική του φιλοσοφία ο Χάμπερμας επιφέρει μια σαφή τομή μεταξύ αφενός των υπό αυστηρή έννοια καθολικεύσιμων *ηθικών κανόνων* και, αφετέρου, των *αξιών* ή των *αντιλήψεων περί του αγαθού* (ευ ζην) που συνδέονται με μια ιδιαίτερη, ιστορικά εντοπισμένη μορφή ζωής και που, ως εκ τούτου, είναι κατ' ανάγκη σχετικές. Η αρμοδιότητα του φιλόσοφου περιορίζεται στην ανασυγκρότηση των αναγκαίων και καθολικών προϋποθέσεων του διαλογικού ελέγχου της εγκυρότητας των κανόνων.⁵ Όπως στο πεδίο της ηθικής, έτσι και σ' εκείνο της πολιτικής φιλοσοφίας, η αυστηρή καθολικότητα της θεωρίας απαιτεί την αφαίρεση όλων των ιστορικά σχετικών, εμπειρικών-τυχαίων στοιχείων και την εμμονή σε μια καθαρά τυπική-οικουμενική οπτική.⁶

Ο φορμαλισμός του Χάμπερμας έχει ωστόσο ως συνέπεια δύο σημαντικές ανεπάρκειες της θεωρίας του, την αντιμετώπιση των οποίων έθεσαν ως στόχο οι δύο άλλες εκδοχές της κριτικής θεωρίας στις οποίες θα αναφερθώ στη συνέχεια. Η κανονιστική θεωρία του Χάμπερμας υπερβαίνει εν πρώτοις τη θετικιστική αξιολογική ουδετερότητα αποκαλύπτοντας τον ηθικό-κανονιστικό πυρήνα των θεμελιωδών δικαιοκών ρυθμίσεων ενός δημοκρατικού κράτους δικαίου, είναι όμως –όπως κάθε φορμαλιστική θεώρηση– αναγκασμένη να συγκεντρώσει όλη την προσοχή της στην καθολική και υπεριστορική μορφή σε αντιδιαστολή

5 Βλ. Habermas 1997: 132-33, 138. Είναι χαρακτηριστικό ότι η υποτιθέμενη ανεπαρκής διάκριση μεταξύ ηθικών κανόνων και αξιών αποτέλεσε μία από τις αιχμές της χαμπερμασιανής κριτικής στο εγχείρημα της «θεωρίας της δικαιοσύνης» του Τζων Ρώλς (John Rawls). Βλ. π.χ. τις κριτικές παρατηρήσεις στο Habermas 1997: 81-83. Για τις αρμοδιότητες της φιλοσοφικής ηθικής βλ. Habermas 1997: 119. Η διάκριση μεταξύ ορθού και αγαθού παρέμεινε θεμελιώδους σημασίας για τη χαμπερμασιανή πρακτική θεωρία, παρά το γεγονός ότι οι κριτικές που της ασκήθηκαν μετά την πρώτη διατύπωσή της στις αρχές της δεκαετίας του '80 ανάγκασαν τον Χάμπερμας σε επιμέρους τροποποιήσεις της θέσης του. Για τις περιπλοκές αυτής της συζήτησης και τις μεταποπίσεις της χαμπερμασιανής θέσης βλ. Μαγγίνη 2006.

6 Ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης έχει ασκήσει πειστική κριτική στον χαμπερμασιανό φορμαλισμό από τη δική του σκοπιά μιας θεωρίας των αξιών. Βλ. Ψυχοπαίδης 1999: 541-52, και Ψυχοπαίδης 2005: 448-53.

προς το μερικό και ιστορικά εντοπισμένο περιεχόμενο, το οποίο μένει θεωρητικά ακατανόητο ως απλό τυχαίο «δεδομένο». ⁷ Όμως μ' αυτήν τη διάσπαση της μορφής και του περιεχομένου καθίσταται αδύνατη η διαμεσολάβηση μεταξύ της καθολικής διαλογικής αρχής που διέπει τη νομοθετική διαδικασία και της ευρύτερης ιστορικής πραγματικότητας εντός της οποίας θα πρέπει αυτή να εφαρμοστεί. Αυτή η ρυθμιστική αρχή μετατρέπεται τότε σ' ένα αφηρημένο δέον που αντιπαράθεται προς την ιστορική γεγονικότητα, ενώ η όποια εναρμόνισή τους είναι ένα ευκαίριο αλλά σε κάθε περίπτωση τυχαίο γεγονός που εξαρτάται από «εμπειρικούς παράγοντες». Για παράδειγμα, ένας από τους «εμπειρικούς όρους» μιας λειτουργούσας δημοκρατίας, στον οποίο αναφέρεται ο ίδιος ο Χάμπερμας, είναι ο «κοινωνικός πόρος της αλληλεγγύης», η ύπαρξη του οποίου εξαρτάται πάλι από τη «σύμπτωση» της δημοκρατίας με μια ανεπτυγμένη φιλελεύθερη πολιτική κουλτούρα, ικανή να ικανοποιήσει τις ανάγκες ενοποίησης της κοινωνίας των πολιτών. ⁸

2. Η ιστορικότητα των δημοκρατικών ηθών

Απ' αυτό ακριβώς το σημείο εκκινεί η δεύτερη εκδοχή της κριτικής θεωρίας, που αποτελεί μια διόρθωση της διαλογικής θεωρίας του Χάμπερμας με ιστορική-ερμηνευτική κατεύθυνση. Πρόκειται για την παρέμβαση του Άλμπρεχτ Βέλμερ (Albrecht Wellmer), η οποία στοχεύει στην επανασύνδεση της τυπικής διαλογικής αρχής με το ιστορικό της πλαίσιο, μέσω της υπονόμησης του υπερβατολογικού χαρακτήρα των όρων της δημοκρατικής διαδικασίας, μέσω δηλαδή της μετακίνησης από τον αυστηρό φορμαλισμό σε έναν λελογισμένο ιστορισμό. ⁹ Ο Βέλμερ καταλήγει σ' αυτήν τη λύση με βάση δύο επιχειρήματα τα οποία στρέφει ενάντια στη χαμπερμασιανή ανασυγκρότηση της αλληλεξάρτησης μεταξύ αρνητικής και θετικής ελευθερίας.

7 Βλ. την κλασική –στο πλαίσιο του «δυτικού μαρξισμού» στον οποίο ριζώνει και η παράδοση της κριτικής θεωρίας– κριτική στον φορμαλισμό στο Lukács 2006. Στο φημισμένο αυτό κεφάλαιο («Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου») του *Ιστορία και ταξική συνείδηση* (1923), ο Λούκατς ενσωματώνει επιχειρήματα της εγελιανής κριτικής στον καντιανό φορμαλισμό στο πλαίσιο μιας μαρξιστικής θεωρίας με επιρροές από τον Φίχτε και ορισμένες εκδοχές του νεοκαντιανισμού.

8 Βλ. Habermas 1992: 626-28. Αυτή η ουσιαστική αποσύνδεση του «καθολικού και αναγκαίου» κανονιστικού προτύπου από την «τυχαία» ιστορική συγκυρία υποβαθμίζει από τη σκοπιά της θεωρίας τη σχέση αλληλεξάρτησης μεταξύ της κοινωνικής αλληλεγγύης και των ορθά λειτουργούντων διαδικασιών, οι οποίες όμως χάνουν το νόημά τους εάν απομονωθούν από την ευρύτερη κοινωνική και πολιτική ολότητα. Το γενικότερο πρόβλημα της έλλειψης διαμεσολάβησης μεταξύ δημοκρατικού ιδεώδους και ιστορικής πραγματικότητας αποτέλεσε τον πυρήνα της κριτικής που ανέπτυξε στο Kanoulakos 1999.

9 Σχετικά με την ευρύτερη κριτική του Βέλμερ στην επικοινωνιακή θεωρία του Χάμπερμας βλ. Καβουλάκος 2001: 10-24. Σχετικά με την κριτική του Βέλμερ στην πρακτική φιλοσοφία του Χάμπερμας βλ. Ferrara 1989.

Εν πρώτοις επισημαίνει με έμφαση 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» (Wellmer 2001β: 75). Με άλλα λόγια, η «αρνητική ελευθερία» πρέπει πάντα να εξασφαλίζει επίσης ένα δικαίωμα «ελεύθερης αίρεσης» (freie Willkür) ή *ατομικής διαφωνίας* προς αυτό που η κοινότητα θεωρεί ορθό και έλλογο, διαφωνίας που θα μπορούσε σε πρώτη φάση να στιγματιστεί ως «παρέκκλιση». 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. Κι αυτό επειδή η αρχή της ορθολογικότητας δεν μπορεί προφανώς να δικαιολογήσει ένα δικαίωμα στον ανορθολογισμό, άρα οι τυπικοί όροι της δεν αρκούν για να συναχθεί όλο το περιεχόμενο της αρνητικής ελευθερίας (Wellmer 2001β: 80-81).

Το δεύτερο επιχείρημα αποτελεί προέκταση και συγκεκριμενοποίηση του πρώτου. Ακολουθώντας την αντιφορμαλιστική εννοιολογία του Χέγκελ, ο Βέλμερ επισημαίνει ότι το σύστημα των δικαιωμάτων δεν είναι μόνο «συνθήκη δυνατότητας» του έλλογου διαλόγου, αλλά είναι επίσης στοιχείο εκείνων των «*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 κοινωνιών.¹⁰ Μιας κατάστασης που ο Βέλμερ αντιμετωπίζει –μαζί με τον Χέγκελ– ως το τίμημα της ατομικής και συλλογικής ελευθερίας στη νεώτερη εποχή (Wellmer 2001β: 76). Έτσι, η νεώτερη φυσικοδικαϊκή παράδοση διατηρεί πάντα έναν πυρήνα αλήθειας, που είναι *ανεξάρτητος* από τη δημοκρατική αρχή της λαϊκής κυριαρχίας (Wellmer 2001β: 85-86).

Όμως τι είναι αυτά τα «δημοκρατικά 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 ένα 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. Το *ιδιάζον* (και *παράδοξο*) χαρακτηριστικό τέτοιων δημοκρατικών ηθών είναι το γεγονός ότι *δεν προεξοφλούν συγκεκριμένα περιεχόμενα* της κοινωνικής ζωής, αλλά συνοψίζουν τους θεσμικούς και αξιακούς όρους μιας

10 Σ' αυτό οφείλεται άλλωστε ο «ανολοκλήρωτος» χαρακτήρας της νεωτερικής προσπάθειας να συμφιλιωθεί η αρνητική με τη θετική ελευθερία. Βλ. Wellmer 2001β: 90-92.

διαδικασίας δημοκρατικού αυτοκαθορισμού της κοινωνίας και φιλελεύθερης ανοχής απέναντι στη διαφορετικότητα.¹¹ Με αυτή την έννοια, τα δημοκρατικά 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 αδιάρρηκτα συνδεδεμένη με τη ριζική κριτική κάθε δογματισμού που θα επέβαλε μια συγκεκριμένη αντίληψη περί του ευ ζην ως τη μόνη άξια αναγνώρισης (βλ. Wellmer 2001γ: 114).

Πάντως μια πρώτη αξιολόγηση αυτού του θεωρητικού εγχειρήματος οδηγεί στη διαπίστωση ότι, παρά το γεγονός ότι ο Βέλμερ επιχειρεί να υπερβεί τον φορμαλισμό της χαμπερμασιανής θεωρίας της δημοκρατίας, η ερμηνευτική του θεώρηση 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. Έτσι, παρ' όλο που η έννοια των δημοκρατικών ηθών θέλει να λειτουργήσει ως αντίβαρο στον φορμαλισμό, η ίδια προσδιορίζεται ως αδιάφορη απέναντι σε συγκεκριμένες αντιλήψεις περί του ευ ζην, δηλαδή εντέλει ως οιοει «φορμαλιστική». Δεν είναι ως εκ τούτου τυχαίο ότι ο Βέλμερ αντιπαρέρχεται γρήγορα το ζήτημα της κατοχύρωσης των κοινωνικών δικαιωμάτων στις δυτικές δημοκρατίες, θεωρώντας το «πρακτικά επιλύσιμο», και αναφέρεται μόνο εν παρόδω στην ανάγκη «δέσμευσης της καταστροφικής ενέργειας της καπιταλιστικής οικονομίας» (Wellmer 2001γ: 117-18).

Όμως το χαρακτηριστικό των ιστορικών-θεσμικών ενσαρκώσεων των κοινωνικών ηθών είναι ότι –σε αντίθεση με τις αφηρημένες έννοιες του Λόγου– είναι κατ' ανάγκη συγκεκριμένες και εντοπισμένες εντός μιας συγκεκριμένης κοινωνικής ολότητας. 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 μη δει τη συνάφεια της πολιτικής διαδικασίας με τα υπόλοιπα πεδία της κοινωνικής ζωής και άρα και με τα υπόλοιπα περιεχόμενά της; Η ερμηνευτική προοπτική που διάνοιξε ο Βέλμερ δεν μας καλεί άραγε να προχωρήσουμε σε μια μεγαλύτερη συγκεκριμενοποίηση της θεώρησης των συγκαιρινών μας κανονιστικών δομών απ' αυτήν που επιτρέπει η αφηρημένη διαπίστωση του «ανοικτού» και «ανολοκλήρωτου» χαρακτήρα της νεωτερικότητας, στην οποία μένει εν πολλοίς ο ίδιος;

Η θεώρηση του Βέλμερ μοιράζεται εντέλει τη δεύτερη μεγάλη ανεπάρκεια του χαμπερμασιανού φορμαλισμού. Πρόκειται για την ανικανότητα της φορ-

11 Βλ. Wellmer 2001β: 60-69. Βλ. επίσης Wellmer 2001γ: 112-16.

μαλιστικής πολιτικής θεωρίας να δώσει κριτήρια για την πραγμάτωση του αιτήματος της *κοινωνικής δικαιοσύνης*. Παραπάνω επισήμανα ήδη τη ρίζα αυτής της αδυναμίας της πρακτικής φιλοσοφίας του Χάμπερμας: Πρόκειται για την κάθετη τομή που αυτή επιφέρει μεταξύ αφενός των υπό αυστηρή έννοια γενικεύσιμων *ηθικών κανόνων* και, αφετέρου, των *αντιλήψεων περί του αγαθού*. Ανέφερα επίσης ότι αυτός ο διαχωρισμός επιβάλλει στον φιλελεύθερο πολιτικό φιλόσοφο της ύστερης νεωτερικότητας μια «μετα-μεταφυσική εγκράτεια» σε ό,τι αφορά τις κρίσεις επί του περιεχομένου της ζωής μιας κοινότητας ή ενός ατόμου,¹² και τον περιορισμό του στην ανασυγκρότηση των τυπικών όρων της έλλογης επικοινωνίας. Η παρέμβαση του Βέλμερ περιορίστηκε εντέλει στην αναγωγή των τυπικών όρων των επικοινωνιακών διαδικασιών και της φιλελεύθερης ανοχής απέναντι στη διαφορετικότητα σε ιστορικά πραγματωμένο περιεχόμενο του ευ ζην, αφήνοντας όμως πάλι θεωρητικά ακάλυπτο το πεδίο της κοινωνικής δικαιοσύνης. Είναι ωστόσο γνωστό ότι, στην πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα, χωρίς διασφάλιση της κοινωνικής δικαιοσύνης ακυρώνεται η πραγματική χρήση των ίδιων των «τυπικών» δικαιωμάτων ελευθερίας.¹³ Το «πνεύμα της ελευθερίας» θα πρέπει λοιπόν να συμπεριλάβει τη διασφάλιση της κοινωνικής ισότητας επί ποινή αυτοκατάργησής του.

3. Η ανθρωπολογία των σχέσεων αναγνώρισης

Σε αναζήτηση θεωρητικών μέσων για την κάλυψη αυτής της ανεπάρκειας, ο μαθητής και συνεργάτης του Χάμπερμας Άξελ Χόνετ (Axel Honneth) στράφηκε στη φιλοσοφική ανθρωπολογία. Όπως ο Χάμπερμας της *Θεωρίας της επικοινωνιακής δράσης* (1981) –ο οποίος στόχευε στη διάγνωση των κοινωνικών παθολογιών της νεωτερικότητας που οφείλονται στην προϊούσα τάση «αποικιοποίησης του βιόκοσμου από μέρους του συστήματος» (Habermas 1981: 470-88)–, έτσι και ο Χόνετ θεωρεί την κοινωνική φιλοσοφία ως εγχείρημα εντοπισμού και εξήγησης των *κοινωνικών παθολογιών*, δηλαδή εκείνων των σφαλμάτων της κοινωνικής εξέλιξης που δημιουργούν δομικά εμπόδια στην επιτυχημένη ζωή και αυτοπραγμάτωση των μελών μιας κοινωνίας.¹⁴ Σύμφωνα με τον Χόνετ, αυτή η κλασική αξίωση της κοινωνικής φιλοσοφίας από τον Ρουσό μέχρι τον Καστοριάδη και τον Τσάρλς Ταϊήλορ (Charles Taylor) εγκαταλείπεται ουσιαστικά στο πλαίσιο της ώριμης διαδικασιακής θεώρησης του Χάμπερμας, καθώς –όπως σημείωσα ήδη– η αποτίμηση των αξιακών ζητημάτων που συνδέ-

12 Σύμφωνα με την πιο πρόσφατη διατύπωση του ίδιου του Χάμπερμας. Βλ. Habermas 2004: 40-41.

13 Άσκηση λεπτομερέστερη κριτική στην ερμηνευτική προσέγγιση της δημοκρατίας του Βέλμερ στο Καβουλάκος 2005: 271-78.

14 Βλ. την αναδρομή στην παράδοση της κοινωνικής φιλοσοφίας στο Honneth 2000β.

ονται με την επιτυχημένη ζωή ανατίθεται αποκλειστικά στις πραγματικές διαδικασίες κοινωνικού διαλόγου. Η θεωρία παραιτείται έτσι από την κριτική συγκεκριμένων περιεχομένων της κοινωνικής ζωής, τα οποία θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν προβληματικά (βλ. Honneth 2000β: 114-15).

Λαμβάνοντας ως δεδομένη την ανάλυση της διωποκειμενικής συγκρότησης των ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων που προσφέρει η επικοινωνιακή θεωρία, ο Χόνετ συγκέντρωσε την προσοχή του σε μια κοινωνικοφιλοσοφική έννοια, την οποία συναντάει κανείς σε μια ολόκληρη σειρά στοχαστών, αλλά πάνω απ' όλα στο πρώιμο έργο του Χέγκελ (βλ. Honneth 1989): Πρόκειται για την έννοια της *αναγνώρισης*. Η ανθρωπολογία των σχέσεων αναγνώρισης που προτείνει ο Χόνετ εκκινεί από την ιδέα ότι η διαμόρφωση και αναπαραγωγή των ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων (που αποτελούν γενικό και αναγκαίο όρο της κοινωνικής ζωής) εξαρτάται από την επιβεβαίωσή τους στο πλαίσιο κοινωνικών αλληλοδράσεων. Αυτό το γεγονός φανερώνεται αρνητικά, όταν η διάψευση των προσδοκιών αναγνώρισης προκαλεί στο υποκείμενο οδυνηρά συναισθήματα ματαιώσης, που διαταράσσουν τη σχέση του με τον εαυτό του (βλ. Honneth 2000γ: 135-38).

Αξιοποιώντας ιδέες του πρώιμου Χέγκελ, ο Χόνετ διακρίνει τρεις τύπους αναγνώρισης (βλ. Honneth 1992: 11-105): α) Η «μέριμνα» αποτελεί αναγνώριση του άλλου ως προς τις φυσικές του ανάγκες και επιθυμίες και αναπτύσσεται στις σχέσεις οικειότητας, π.χ. εντός της οικογένειας ή στο πλαίσιο μίας φιλίας. β) Ο «ηθικός σεβασμός» είναι η αναγνώριση του άλλου ως ηθικά υπεύθυνου υποκειμένου και αναπτύσσεται στο πλαίσιο ενός κράτους δικαίου ελεύθερων και τυπικά ίσων κοινωνιών. γ) Η «αλληλεγγύη» ή «κοινωνική εκτίμηση» είναι η αναγνώριση του άλλου ως προς την αξία των ικανοτήτων του, μέσω των οποίων συνεισφέρει στο κοινό καλό, στο πλαίσιο του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Νοούμενες στην αλληλοδιαπλοκή τους, οι τρεις αυτές μορφές αναγνώρισης συναπαρτίζουν τη χονετιανή εκδοχή της «ηθικής σκοπιάς». Αυτή συναρτάται πλέον με την κοινωνική πραγμάτωση όλων εκείνων των στάσεων που εξασφαλίζουν τις διάφορες μορφές αναγνώρισης που απαιτούνται προκειμένου τα υποκείμενα να διατηρήσουν μια αδιάταρακτη σχέση με τον εαυτό τους. Το σύνολο αυτών των στάσεων αποτελεί την ηθική-πρακτική ολότητα μιας ορισμένης κοινωνίας, από τη διατήρηση της οποίας εξαρτάται τελικά η ακεραιότητα και ευημερία των επιμέρους ατόμων (βλ. Honneth 2000γ: 142-45). Γι' αυτό και η προσβολή αυτής της ηθικής-πρακτικής ολότητας συνεπάγεται την εκδήλωση μιας «κοινωνικής παθολογίας», που ενδέχεται να οδηγήσει σ' έναν «αγώνα για αναγνώριση» των θιγόμενων υποκειμένων.

Ο Χόνετ κατασκευάζει λοιπόν την «ηθική σκοπιά» με τρόπο ώστε αυτή να περιλαμβάνει εξ αρχής το αίτημα του ατόμου για ευημερία στο πλαίσιο μιας επιτυχημένης ζωής, η οποία όμως δεν νοείται εδώ στενά ωφελμιστικά (ως απόλαυση ενός επιθυμητού «αγαθού»), αλλά ως το προϊόν ορισμένων σχέσεων

αμοιβαίου σεβασμού των προσδοκιών αναγνώρισης (βλ. Honneth 2000γ: 143). Σε κάθε περίπτωση, η «ηθική σκοπιά» δεν συνδέεται μόνο με μια ηθική κρίση που τηρεί *τυπικά* κριτήρια (σεβασμός των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη), αλλά αφορά επίσης την επιτυχή πραγμάτωση ενός *αξιακού περιεχομένου* (εξασφάλιση ευρύτερης συμμετοχής στην κοινωνική ζωή και στην κοινή ευημερία). Πλάι στον «ηθικό σεβασμό» –που συγκροτεί το πεδίο της αναγνώρισης των κλασικών φιλελεύθερων ατομικών δικαιωμάτων, στο οποίο αποδίδεται, με καντιανό τρόπο, το πρωτείο (Honneth 2000γ: 149)– η ανθρωπολογία της αναγνώρισης τοποθετεί ως εξίσου σημαντική συνιστώσα της ηθικής-πρακτικής κοινωνικής ολότητας την κοινωνική «εκτίμηση», η οποία συνδέεται άμεσα με την ατομική και συλλογική αυτοπραγμάτωση μέσω της υλοποίησης ενός *κοινού κοινωνικού αγαθού*. Έτσι, η ιδέα της συγκρότησης και διατήρησης ενός πλέγματος σχέσεων αναγνώρισης, που εκτός από τον δικαιοκτικό σεβασμό του ατόμου θα περιλαμβάνει και την κοινωνική εκτίμηση της ιδιαίτερης προσφοράς του στο κοινωνικό σύνολο μέσω της επιτέλεσης μιας χρήσιμης κοινωνικής εργασίας, συνεπάγεται τελικά την *ηθικά επικυρωμένη πολιτική απαίτηση* εξασφάλισης αυτής της δυνατότητας για όλους τους ανθρώπους ή, με άλλα λόγια, ένα αντίστοιχο *κοινωνικό δικαίωμα* όλων των μελών μιας κοινωνίας.

Επιπλέον, η ανθρωπολογία της αναγνώρισης παρέχει μια πιο συγκεκριμένη εξήγηση της ανάπτυξης των κοινωνικών ηθών μέσω της αναδρομής σε μια προπολιτική πηγή της κοινωνικής ενότητας και αλληλεγγύης, η οποία αρθρώνεται γύρω από το ατομικό και συλλογικό βίωμα της κοινωνικής συνεργασίας για την επίτευξη ενός κοινού σκοπού, στο πλαίσιο του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας. Ο Χόνετ υποδεικνύει ότι το πεδίο που αντιστοιχεί στην τρίτη μορφή αναγνώρισης, στην «κοινωνική εκτίμηση», δηλαδή η σφαίρα της *κοινωνικής εργασίας και συνεργασίας*, μπορεί να θεωρηθεί επίσης ως η προπολιτική πηγή της αίσθησης της κοινωνικής ενότητας και της αλληλεγγύης, που αποτελεί προϋπόθεση κάθε δημοκρατικού πολιτικού εγχειρήματος (βλ. Honneth 2000ε). Με αυτήν του την επιλογή ο Χόνετ είναι σε θέση να επανασυνδέσει εννοιολογικά τη δημοκρατία, θεωρούμενη ως πρόταγμα πολιτικού αυτοκαθορισμού μέσω διαδικασιών έλλογης διαβούλευσης που στηρίζονται στην εξασφάλιση ίσων δικαιωμάτων ελευθερίας για όλους, με την κοινωνική συνεργασία και την κοινωνική δικαιοσύνη, θεωρούμενη ως ισότιμη κατανομή των ευκαιριών για ενεργή συμμετοχή σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής ζωής, προκειμένου να συνθέσει μια ενιαία σύλληψη της *πολιτικής και κοινωνικής δημοκρατίας*.

Η ανθρωπολογία της αναγνώρισης θέλει λοιπόν να συλλάβει την ολότητα της κοινωνικής ζωής ως *ενότητα των συνθηκών που εξασφαλίζουν τόσο την τυπική ισότητα όσο και την ανθρώπινη αυτοπραγμάτωση*, ως ολότητα δηλαδή νομικά διατυπωμένων ηθικών (με τη στενή έννοια) και αξιακών προσανατολισμών. Βέβαια ούτε κι αυτή στοχεύει στο να προδιαγράψει δογματικά μια ορισμένη

ηθική-πρακτική ολότητα ως ορθή, αλλά μάλλον στο να μας ανοίξει τα μάτια σ' εκείνα τα αρνητικά φαινόμενα «κοινωνικής περιφρόνησης» που θέτουν σε κίνδυνο την ακεραιότητα της κοινωνικής και πολιτικής ζωής.¹⁵ Ωστόσο, απ' τη στιγμή που κάποιοι «περιφρονημένοι» διεκδικήσουν αναγνώριση, θέτοντας έτσι υπό αμφισβήτηση τα δεδομένα αξιακά περιεχόμενα της κοινωνικής ζωής, ανοίγει η συζήτηση για τους *ευρύτερους όρους συγκρότησης των ίδιων των θετικών ταυτοτήτων που βρίσκουν αναγνώριση σε μια ορισμένη κοινωνία ή εκείνων των αρνητικών ταυτοτήτων, τις οποίες υιοθετούν τα περιθωριοποιημένα μέλη μιας κοινότητας*. Ο Χόνετ γνωρίζει ήδη ότι η διεκδίκηση αναγνώρισης μπορεί να στρέφεται γύρω από ηθικά απαράδεκτες αξίες ή να επιτελείται με ηθικά απαράδεκτα μέσα (βλ. Honneth 2000δ: 203-5). Τότε γίνεται σαφές ότι ο θεωρητικός χρειάζεται ένα κριτήριο αποτίμησης της ηθικής ποιότητας των αξιών και των μέσων υλοποίησής τους πέρα από τις στάσεις και τα αιτήματα των δρώντων υποκειμένων ή ακόμα και των συλλογικοτήτων. Εξαιτίας όμως του (δι)υποκειμενιστικού της προσανατολισμού, η θεωρία της αναγνώρισης αδυνατεί να δώσει ένα τέτοιο κριτήριο.

Και βέβαια η ιστοριστική προσφυγή στις συμβατικές αξίες μιας ορισμένης κοινότητας δεν θα αρκούσε για να δοθεί μια αποδεκτή λύση, αφού οι «νόμιμες ταυτότητες» που επικαλούνται τα δρώντα υποκείμενα μπορεί να είναι προϊόν άσκησης πολιτικού ή οικονομικού καταναγκασμού και ιδεολογικής χειραγώγησης, όπως αναγνωρίζει ο ίδιος ο Χόνετ σε πρόσφατο κείμενό του (βλ. Honneth 2004). Η πρόταση στην οποία καταλήγει εδώ ο Χόνετ, να ελέγχεται ο ενδεχόμενος ιδεολογικός χαρακτήρας των «θετικών προτύπων» που αναγνωρίζει η κοινωνία με βάση την αντιστοιχία ή αναντιστοιχία μεταξύ της συμβολικής και της υλικής διάστασης της αναγνώρισης μένει μετέωρη, αφού ο κονστρουκτιβιστικός χαρακτήρας της θεωρίας των ταυτοτήτων δεν επιτρέπει ουσιαστικά μια τέτοια διάκριση μεταξύ «υποκειμενικών» και «αντικειμενικών» στιγμών της συγκρότησης αυτών των προτύπων.

Αυτό σημαίνει λοιπόν ότι χρειαζόμαστε κριτήρια για να κρίνουμε το περιεχόμενο των ίδιων των αξιώσεων αναγνώρισης, γεγονός που ανοίγει και πάλι το ζήτημα της *αξιολόγησης συγκεκριμένων περιεχομένων μιας μορφής ζωής*.¹⁶ Διαφαίνεται έτσι η αναγκαιότητα μιας περαιτέρω ιστορικής συγκεκριμενοποίησης της θεωρίας της αναγνώρισης, ώστε αφενός να εντοπιστούν και να ελεγχθούν οι αξίες, η άρνηση των οποίων δημιουργεί φαινόμενα κοινωνικής ταπείνωσης στη σημερινή συγκυρία, και αφετέρου να αποφευχθεί ο κίνδυνος –τον οποίο

15 Η θεωρία της αναγνώρισης εκκινεί φαινομενολογικά από τις εμπειρίες «κοινωνικής περιφρόνησης», γι' αυτό και καθιστά εξ αρχής δυνατή ή –πιο σωστά– επιβεβλημένη την αναφορά της θεωρητικής εξήγησης των κοινωνικών παθολογιών στη βιωμένη κοινωνική πρακτική και στους κοινωνικούς αγώνες που αναπτύσσονται αυθόρμητα μέσα στην κοινωνία. Βλ. Honneth 2000δ: 193-94.

16 Βλ. τις κριτικές παρατηρήσεις του Ρότζερ Φόστερ στο Foster 1999: 14-16.

διατρέχει κάθε ανθρωπολογική κοινωνικοφιλοσοφική τοποθέτηση- της υποχώρησης σε ένα ακατάλληλο για την κατανόηση του παρόντος, αφηρημένο και ανιστορικό δέον.¹⁷

4. Προσωρινό συμπέρασμα

Στη σύντομη διαδρομή μας μέσα από τη σύγχρονη επικοινωνιακή κριτική θεωρία είδαμε ότι η βασική αδυναμία της θεμελιωτικής στρατηγικής του Χάμπερμας, την οποία εντόπισαν θεωρητικοί από το στρατόπεδο του ιδίου, είναι ο φορμαλιστικός της προσανατολισμός που την αποκόπτει από την κοινωνική-ιστορική ολότητα, αφήνοντας επιπλέον αθεμελίωτη τη βασική έννοια των κοινωνικών δικαιωμάτων (κι αυτό σε μια ιστορική συγκυρία, όπου αυτά ακριβώς τα δικαιώματα βρίσκονται στη δίνη μιας διαδικασίας πολιτικής κατάργησής τους, με αποτέλεσμα τη νέα παγκόσμια όξυνση φαινομένων κοινωνικής ανισότητας και, συνακόλουθα, παρακμής της κοινωνικής δημοκρατίας και διασάλευσης της διεθνούς τάξης και ειρήνης). Είδαμε επίσης ότι αυτή η ανεπάρκεια οδήγησε στη διατύπωση δύο τουλάχιστον εναλλακτικών τοποθετήσεων.

Από τη μία πλευρά, ο Άλμπρεχτ Βέλμερ στράφηκε προς μια ιστορική-ερμηνευτική ανασυγκρότηση των δημοκρατικών ηθών, εγκαταλείποντας την ιδέα μιας συναγωγής του συστήματος των δικαιωμάτων από την αρχή της επικοινωνιακής ορθολογικότητας. Ωστόσο, αν και αυτή η στροφή επέφερε κάποιες διορθώσεις, παρέμεινε –όπως είδαμε– ανεπαρκής για την υπέρβαση του χαμπερμασιανού φορμαλισμού. Από την άλλη πλευρά, ο Άξελ Χόνετ απομακρύνθηκε αποφασιστικότερα από το εννοιολογικό πλαίσιο του Χάμπερμας, στρεφόμενος στην ανθρωπολογία των σχέσεων αναγνώρισης, η οποία είναι σε θέση να συλλάβει την ευρύτερη ολότητα ηθικών και αξιακών κανόνων μιας σύγχρονης κοινωνίας και να παράσχει έτσι μια δικαιολόγηση τόσο των κλασικών δικαιωμάτων ελευθερίας όσο και του κοινωνικού δικαιώματος για ισότιμη συμμετοχή στην ευρύτερη κοινωνική ζωή. Είναι παρ' όλα αυτά φανερό ότι ο ανιστορικός χαρακτήρας της ανθρωπολογικής θεωρίας του Χόνετ οδηγεί κι αυτήν την προσπάθεια υπέρβασης του φορμαλισμού του επικοινωνιακού θεωρητικού παραδείγματος σε αποτυχία.

Η περαιτέρω διαμόρφωση της σύγχρονης κριτικής θεωρίας είναι βέβαια μια ανοικτή υπόθεση. Μου φαίνεται πάντως σαφές ότι οι δυσχέρειες τις οποίες προκαλεί η αντινομία μεταξύ φορμαλισμού και ιστορισμού και στις τρεις εκδοχές της κριτικής θεωρίας τις οποίες εξετάσαμε, το γεγονός δηλαδή ότι όλες τους σκοντάφτουν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο στο ζήτημα της θεμελίωσης περιεχομενικών αξιών αποτελεί ίσως μια ένδειξη για το ότι ο άνθρωπος του οποίου τη μνήμη τιμήσαμε με το συνέδριο «Η φιλοσοφία σήμερα» δεν είχε

17 Βλ. και τις σχετικές κριτικές παρατηρήσεις στο Zurn 2000: 119-22.

άδικο που αφιέρωσε τη ζωή και το έργο του σ' αυτό το πρόβλημα της πολιτικής και κοινωνικής θεωρίας και πρακτικής.



Κωνσταντίνος Καβουλάκος

Τμήμα Φιλοσοφικών και
Κοινωνικών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Κρήτης
kavoulakos@phl.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

- Γκίβαλος, Μ. 1998. “Τύποι των δικαιωμάτων και του πράττειν στον Χάμπερμας σε σχέση με παραδοσιακές θεμελιώσεις.” *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* 12: 108-37.
- Καβουλάκος, Κ. 1996. *Γιούργκεν Χάμπερμας. Τα θεμέλια του Λόγου και της κριτικής κοινωνικής θεωρίας*. Αθήνα: Πόλις.
- Καβουλάκος, Κ. 2001. “Ο Άλμπρεχτ Βέλμερ και η ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού.” Στο: Wellmer 2001α: 9-37.
- Καβουλάκος, Κ. 2004. “Επικοινωνιακός Λόγος και δικαιώματα του ανθρώπου. Η θεωρία δικαιωμάτων της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας.” *Δικαιώματα του ανθρώπου*, τόμος εκτός σειράς II: 189-217.
- Καβουλάκος, Κ. 2005. “Κριτική θεωρία και ερμηνευτική: όρια της ερμηνευτικής κριτικής στον φορμαλισμό της επικοινωνιακής κριτικής θεωρίας.” *Αριάδνη* 11: 259-83.
- Μαγγίνη, Γκ. 2006. *Ο Χάμπερμας και οι νεοαριστοτελικοί*. Αθήνα: Πατάκης.
- Ψυχοπαίδης, Κ. 1999. *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*. Αθήνα: Πόλις.
- Ψυχοπαίδης, Κ. 2005. “Φορμαλισμός, ιστορισμός και δεσμευτικότητα της πολιτικής πράξης.” Στο: Του ιδίου, *Όροι, αξίες, πράξεις*, 443-86. Αθήνα: Πόλις.
- Bohman, J. 1994. “Complexity, Pluralism, and the Constitutional State: On Habermas’s *Faktizität und Geltung*.” *Law and Society Review* 4: 897-930.
- Ferrara, A. 1989. “Critical Theory and Its Discontents: On Wellmer’s Critique of Habermas.” *Praxis International* 3: 305-20.

- Foster, R. 1999. "Recognition and Resistance." *Radical Philosophy* 94: 6-18.
- Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*, τόμ. 2. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1994. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 4^η ανανεωμένη έκδοση. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1996α. *Το πραγματικό και το ισχύον. Συμβολή στη διαλογική θεωρία του δικαίου και του δημοκρατικού κράτους δικαίου*. Αθήνα: Νέα Σύνορα.
- 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. 1997. *Η ηθική της επικοινωνίας*. Εισαγωγή-μετάφραση Κ. Καβουλάκος. Αθήνα: Εναλλακτικές Εκδόσεις.
- Habermas, J. 2004. *Το μέλλον της ανθρώπινης φύσης. Πίστη και γνώση*. Μτφρ. Μ. Τοπάλη. Αθήνα: Scripta.
- Honneth, A. 1989. "Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels." Στο: A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer (επιμ.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, 549-73. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Honneth, A. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Honneth, A. 2000α. *Από την επικοινωνία στην αναγνώριση. Για την ανανέωση της κριτικής θεωρίας*. Εισαγωγή-μετάφραση Κ. Καβουλάκος. Αθήνα: Πόλις.
- Honneth, A. 2000β. "Παθολογίες του κοινωνικού. Παράδοση και παρόν της κοινωνικής φιλοσοφίας." Στο: Του ιδίου, 2000α: 43-125.
- Honneth, A. 2000γ. "Αναγνώριση και ηθική υποχρέωση." Στο: Του ιδίου, 2000α: 127-53.
- Honneth, A. 2000δ. "Κοινωνική δυναμική της περιφρόνησης. Για τον εντοπισμό του χώρου της κριτικής κοινωνικής θεωρίας." Στο: Του ιδίου, 2000α: 177-209.
- Honneth, A. 2000ε. "Η δημοκρατία ως αναστοχαστική συνεργασία. Ο John Dewey και η σημερινή θεωρία της δημοκρατίας." Στο: Του ιδίου, 2000α: 211-251.
- Honneth, A. 2004. "Anerkennung als Ideologie." *Westend* 1: 51-70.
- Kavoulakos, K. 1999. "Constitutional State and Democracy. On Jürgen Habermas's *Between Facts and Norms*." *Radical Philosophy* 96: 33-41.
- Lukács, G. 2006. *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*. Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Κ. Καβουλάκος. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Wellmer, A. 2001α. *Η ελευθερία στο νεωτερικό κόσμο. Για μια ερμηνευτική του δημοκρατικού πολιτισμού*. Εισαγωγή-μετάφραση Κ. Καβουλάκος. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

- Wellmer, A. 2001β. “Μοντέλα ελευθερίας στο σύγχρονο κόσμο.” Στο: Του ιδίου, 2001α: 47-96.
- Wellmer, A. 2001γ. “Προϋποθέσεις ενός δημοκρατικού πολιτισμού. Σχετικά με τη συζήτηση μεταξύ «φιλελεύθερων» και «κοινοτιστών».” Στο: Του ιδίου, 2001α: 97-130.
- Zurn, Ch. 2000. “Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth’s ‘formal conception of ethical life.” *Philosophy and Social Criticism* 1: 115-124.



KONSTANTINOS KAVOULAKOS

**Drei Spielarten der zeitgenössischen kritischen Theorie :
Formalismus, Historismus und philosophische Anthropologie**

Zusammenfassung

THEMA des Artikels ist das zentrale Problem der kommunikativen kritischen Theorie von Jürgen Habermas, dessen Lösung zwei weitere Versionen der zeitgenössischen kritischen Theorie erstrebt haben. Ausgangspunkt der Untersuchung ist also die späte politische Philosophie, die Jürgen Habermas in den '90er Jahren formuliert hat. Im ersten Teil wird gezeigt, dass sich Habermas' Grundlegung der Prinzipien des demokratischen Rechtsstaates auf einen Dualismus zwischen der abstrakt-formellen Argumentationsebene und der empirisch-soziologischen Untersuchung der Bedingungen einer demokratischen Politik stützt. Das führt zu einer Trennung der universalen Form der demokratischen Politik von ihrem jeweils besonderen geschichtlichen Inhalt. Aufgabe des “nachmetaphysischen Denkens” ist es, die abstrakt-allgemeinen Bedingungen des demokratischen Rechtsstaates zu rekonstruieren – Fragen des besonderen Inhaltes des gesellschaftlichen und politischen Lebens müssen dagegen strikt den Diskursen unter den Betroffenen überlassen werden. Somit hat diese kritische Theorie keine vernünftigen Massstäbe (z.B. für Fragen

der sozialen Gerechtigkeit) anzubieten. In den nächsten zwei Teilen werden die zwei Lösungsversuche untersucht, die von den Aporien des Formalismus hervorgerufen wurden. Es handelt sich erstens um Albrecht Wellmers Hermeneutik der demokratischen Kultur, der nach die formellen Bedingungen der demokratischen Prozeduren als Elemente einer "demokratischen Sittlichkeit" und nicht einer abstrakten Vernunftidee verstanden werden müssen. Auf dieser Weise wird aber der Formalismus nur halbwegs transzendiert, da Wellmer auf einen sehr "dünnen" Inhalt der demokratischen Sittlichkeit insistiert, so dass Fragen der sozialen Gerechtigkeit noch einmal aus der Theorie verbannt werden. Ein weiterer Versuch zur Verbesserung dieses Defizits ist die Anthropologie der Anerkennungsverhältnisse von Axel Honneth. Die Anerkennungsform der "Solidarität" (neben der der "Fürsorge" und der der "moralischen Achtung"), die mit der Wertschätzung des individuellen Beitrages eines jeden bei der Erzielung eines gemeinschaftlichen Zieles verbunden ist, ermöglicht es Honneth, zumindest rudimentäre Kriterien sozialer Gerechtigkeit zu begründen (z.B. das Recht eines jeden auf einen Arbeitsplatz). Offen bleibt jedoch das Problem, welchen inhaltlichen Werten nach die Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Anerkennungsansprüche gemacht werden kann. Solche Fragen führen Honneths Ansatz zurück zu den Aporien des Formalismus, deren Auflösung noch ausbleibt.